



دوآمدیگر

تاریخ قرآن

نوشته ریچارد دیل
بازنگری و بازنگاری : و. مونتگمری وات
ترجمه / بهاء الدین خرّمشاهی



فهرست مطالب

- پیشگفتار مترجم ۹
پیشگفتار طبع ویراسته ۱۷



فصل اول: زمینه تاریخی

۱. اوضاع و احوال جهانی ۲۳
۲. زندگی در عربستان ۲۷
۳. سیر و سلوک حضرت محمد [ص] ۳۵
پیوست (الف) ۴۰
پیوست (ب) ۴۱



فصل دوم: تجربه پیامبری حضرت محمد (ص)

۱. رد و انکار نبوت حضرت (ص) ۴۵
۲. توصیفات فرآنی از وحی و نبوت ۴۸
۳. مفهوم نقش رسالت ۵۱
۴. ثبت و کتابت قرآن مجید ۵۷



فصل سوم: تاریخ متن قرآن

۱. جمع و تدوین قرآن کریم ۷۱
الف. جمع آوری قرآن در زمان و به فرمان ابوبکر ۷۱
ب. جمع و تدوین در روزگار عثمان ۷۲
۲. مصحف‌های پیش از مصحف عثمانی ۷۶

۶ □ / درآمدی بر تاریخ قرآن

۲. کتابت قرآن و مطالعات متن پژوهی نخستین ۸۰
۴. اعتبار و کامل بودن قرآن ۸۴



فصل چهارم: هیئت ظاهری قرآن

۱. نام(های) قرآن و تقسیمات عبادی آن ۹۵
۲. سوره‌ها و آیات ۹۶
۳. حروف مقطعه اسرارآمیز ۱۰۱
۴. هیئت خطابی قرآن ۱۰۵



فصل پنجم: ویژگی‌های سبک قرآنی

۱. فاصله‌ها (سجع‌ها)، و ترجیع‌ها ۱۱۳
۲. صور مختلف آموزشی ۱۲۰
الف. شعارها یا پندها ۱۲۰
ب. گفتارهای کاهنان ۱۲۲
پ. عبارات خطابی و دارای قید زمان ۱۲۴
ت. صحنه‌های نمایشی ۱۲۶
ث. حکایات و تمثیلات ۱۲۷
ج. تشبیهات ۱۲۸
چ. استعارات ۱۲۹
۳. زبان قرآن ۱۲۹



فصل هشتم: تدوین قرآن

۱. نظریه نسخ و امکان تجدید نظر ۱۳۷
۲. شواهد تجدید نظر ۱۴۰
۳. فرضیه بل در باب اسناد مکتوب ۱۵۵
الف. فرضیه ۱۵۵
ب. نقد این فرضیه ۱۶۰



فصل هفتم: تعیین زمان سوره‌های قرآن

۱. نظرگاه‌های سنتی اسلامی در باب تعیین تاریخ ۱۶۷

- ۱۶۹ ۲. نظریه‌های اروپایی در مورد تعیین تاریخ
۱۷۵ ۳. توالی اندیشه به عنوان راهنمایی برای تعیین تاریخ



فصل هشتم: اسامی و اوصاف پیام و حیانی

- ۱۸۸ ۱. آیات
۱۹۴ ۲. قصص دربردارنده مکافات الهی: المثانی
۲۰۵ ۳. قرآن
۲۱۱ ۴. کتاب
۲۱۵ ۵. سایر نام‌های قرآن



فصل نهم: آموزه‌های قرآن

- ۲۲۱ ۱. آموزه وحدانیت خدا
۲۲۷ ۲. سایر موجودات روحانی
۲۳۱ ۳. نبوت؛ ادیان دیگر
۲۳۴ ۴. آموزه قیامت / معاد
۲۳۹ ۵. احکام و مقررات مربوط به زندگی اجتماعی
۲۳۹ الف. نیایش یا عبادت
۲۴۰ ب. وجوهات شرعی و زکات
۲۴۱ پ. روزه ماه رمضان
۲۴۱ ت. زیارت حج
۲۴۲ ث. ازدواج و طلاق
۲۴۳ ج. ارث
۲۴۳ چ. احکام و مقررات مربوط به خوراکی‌ها
۲۴۴ ح. شرب خمر
۲۴۴ خ. ربا
۲۴۵ د. احکام متفرقه



فصل دهم: پژوهش‌های مسلمانان پیرامون قرآن

- ۲۴۹ ۱. تفسیر نگاری
۲۵۳ ۲. متکلمان

فصل یازدهم: قرآن و پژوهش‌های شرق‌شناسی

۱. ترجمه‌ها و قرآن پژوهی‌ها ۲۵۹
۲. مسائلی که محققان غیر مسلمان با آن مواجهند ۲۷۰
- الف. مسئله حقیقت و حقیانیت ۲۷۰
- ب. مسئله منابع ۲۷۴



به نام خدا

پیشگفتار مترجم

بدون هیچ حماسه‌سرایی و لفاظی تو خالی، نه از روی غیرت مسلمانی (که ممدوح است اما در کار و بار تحقیق و تحقیق علمی به کار نمی‌آید) و نه از روی جزم اندیشی (که ممدوح نیست، و ترکیب درستی هم نیست، زیرا جزم یعنی قبول تقلیدی صرف، بدون اندیشه که چون و چرا و تحلیل و تعقل و استدلال لازم دارد، مگر آن که جزم را به معنای قطع و یقین بگیرند، اما به هر حال در عرف امروز فارسی، یا معنا یا فحوای منفی دارد) با نظر به گفته‌های محققان و محققان فرهنگ / تمدن‌شناس و اسلام‌شناس، عرض می‌کنم که پیامبر ما حضرت محمد مصطفی (ص) را مؤثرترین شخصیتی که تاریخ بشر به خود دیده است و چهره فرهنگ و تمدن و جغرافیای معرفتی و تاریخ معرفت را دگرگون و متحول و متکامل کرده است، ارزیابی کرده‌اند [از جمله] کتاب صد چهره که به فارسی هم ترجمه شده است و به گمانم بیش از یک - دو دهه از تألیف آن نمی‌گذرد. در مورد قرآن کریم و اثر تمدن‌آفرین و انسان‌ساز و فرهنگ‌پرور آن نیز از میان ده‌ها و صدها قول از امثال ناپلئون که به ولتر، به خاطر تصویر نه چندان مطلوب و حتی نه چندان تاریخی، و غیر منصفانه که از ایشان عرضه داشته بود، صمیمانه اعتراض می‌کرد و هم‌عصر و مصاحبش گوته [مطلقاً یکی از بزرگ‌ترین نوابغ بشری که آثار علمی و هنری و متنوع او - از جمله نامه‌هایش که در حدود ۱۴۰۰۰ فقره است - به حدود ۱۵۰ کتاب، و بل بیشتر، بالغ می‌شود و طبع‌های عدیده دارد، کلمات والا و گوهرین و گوهرشناسانه‌ای درباره حضرت (ص) و قرآن کریم دارد. او حتی مقداری عربی آموخته بود - و قصد کامل آموختن داشت - تا قرآن را به عربی بخواند، و یک دو کتابت ملیح از کلمه مقدس بسم الله الرحمن الرحیم به خط عربی از او به یادگار مانده است. ابتدا سخن مؤلف را که از

بزرگ‌ترین و منصف‌ترین و محقق‌ترین اسلام‌شناسان زنده (بیش از نود ساله) امروز جهان است و سیره نبوی مهمی دارد و بیش از ده کتاب، در معرفی کلام اسلامی، یا جست‌وجوی بهترین شیوه‌های برقراری ارتباط و گفت و گو بین دو دین الهی و ابراهیمی مسیحیت و اسلام نوشته، از جمله کتابی به نام وحی اسلامی و جهان جدید، یعنی W. Montgomery Watt، مستشرق و اسلام‌پژوه بزرگ اسکاتلندی، نقل می‌کنیم. او استادی به نام ریچارد بل R. Bell داشت که ترجمه قابل توجه و شیوایی، همراه با توضیحات، در دو جلد از قرآن کریم به انگلیسی به عمل آورده که در آن سعی در باز-آرایی انتقادی [یا تجدید ترتیب و توالی سنتی] قرآن کریم اعمال شده است. او (بل) مقدمه‌ای نیز بر [ترجمه] قرآن خود نوشته است با عنوان: *Introduction to the Holy Qur'an*، (که شرحش خواهد آمد).

ریچارد بل سالیان سال در اسلام‌پژوهی و قرآن‌پژوهی سابقه داشت. او استاد زبان و ادب عربی در دانشگاه ادینبورگ / ادینبورگ Edinburg اسکاتلند بود. او مانند اسلام‌شناس سلف خود، تئودور نولدکه (۱۸۳۶-۱۹۳۰م) مستشرق آلمانی [هم اسلام‌شناس و هم ایران‌شناس] که به اذعان همه قرآن‌پژوهان غربی، نخستین «تاریخ قرآن» را در عصر جدید با استفاده از آخرین شیوه‌های نقد و شناخت متون و متن‌پژوهی تاریخی / فقه‌اللغه، تدوین کرده است. [او پژوهنده‌ای نستوه و نمونه‌ای از سختکوشی و نستوهی و «بسیار دانی» قدمایی بود که یک نشانه‌اش دانستن چهارده پانزده زبان قدیم و جدید و غربی و شرقی (از جمله عربی و فارسی) بود.] قرآن را صرفاً متنی تاریخی مانند تعلقات سبع یا شاهنامه فردوسی می‌شمرد، و تا می‌توانست جنبه وحیانی و قدسی قرآن را نادیده می‌گرفت، مگر آن‌جا که ناچار شده از وحی و ماهیت آن سخن بگوید (در این باره اشاره تکمیلی خواهد آمد).

او از آن‌جا که مانند اغلب ادبا و ادب‌پژوهان و مستشرقان، گسسته‌نمایی ظاهری و تنوع بی‌سابقه مضامین و معانی قرآنی را که در یک سوره (و اغلب سوره‌ها، جز سوره کوتاه و مکی) به نظر اغلب ما مسلمانان، به ویژه قرآن‌شناسان مسلمان، از جاحظ تا حافظ، سرمنشأ و مبنای بیان اعجاز‌آمیز قرآن، و حد‌نهایی فصاحت قابل فهم برای بشر - نه

لزوماً دانشمندان عالی‌مقام، بلکه مردم صاحب عقل و ذوق سلیم از عهد نزول وحی که سبک و لحن و بیان سهل و ممتنع قرآن برایشان تکان دهنده، و لذا مفهوم و مطبوع بوده تا عرب زبانان و عربی‌دانان متعارف امروز - طبیعی بوده و هست، برای او «غریب» می‌نموده، و زبان و بیان آن را مانند کتب مقدس پیشین، از جمله عهدین / تورات و انجیل، به صورت خطی و عادی نمی‌یافته، لذا تصور می‌کرده این طرز و طراز نوین - که این بنده در مقاله «قرآن و اسلوب هنری حافظ»، در کتاب ذهن و زبان حافظ راز و رمزش را طرح و به قدر بضاعت خود، هنری‌تر و مهم‌تر بودن این «سبک حلقوی» را از سبک خطی / عادی مکتوبات مقدس یا غیر مقدس دیگر نشان داده‌ام - بر طبق نظری که حتی شاگرد ارشد و بازنگرنده و بازنگارنده همین کتاب (و. وات) نمی‌پذیرد، و با ادله متین، همچون یک قرآن‌شناس برجسته مسلمان، حدسیات و آرای شاذ و بی‌دلیل او را رد می‌کند، از برهم خوردن / برهم خورده بودن وحی مکتوب بر نوشت افزارهای ابتدایی موجود در حوزه زندگی حضرت ختمی مرتبت (ص) چون چرم، استخوان پهن دنده، سنگ لوح‌های ورقه - ورقه شده سنگ و سفال، لیف خرما و به احتمال ضعیف‌تر پاپیروس و به احتمال ضعیف‌تر از آن: «کاغذ» [لااقل به قرینه این که در قرآن کریم دوبار کلمه قرطاس و یک بار جمع آن، قرطیس به کار رفته است، و هر چه بوده در حد همان چرم و پاپیروس‌های حصیرگونه بوده است] سخن می‌گوید و بر آن است که به دلایل گوناگون، این اختلال یعنی - العیاذ بالله - در هم برهم شدن توالی گروه آیات و عبارات قرآنی رخ داده، لذا بر مبنای این برداشت نادرست، نظریه‌بازشناسی و باز - آرایسی انتقادی وحی دست نخورده و جا به جا نشده اولیه را پیش نهاده، و قرآن ترجمه شده او، در چاپ اول هم باز - آرایسی / تجدید آرایش یا «چینش» آیات و عبارات - از نظر او - را دارد و هم توضیحات و توجیحات لازم از نظر مترجم صاحب این نگرش و این روش را؛ و چون حتی خودش هم از نتیجه کار راضی نبوده، اگرچه صرف ترجمه و نشر ترجمه‌اش جزو ترجمه‌های خوب و شیوای انگلیسی به حساب می‌آید، لذا در سال ۱۹۵۳، او آخر حیاتش، طبق حدسی که شاگرد ارشد و بلکه دستیار عالی‌مقام او، و. مونتگمری وات می‌زند، از گردآوری نه چندان سنجیده درس‌هایش کتاب مقدمه حاضر را منتشر می‌کند که با

تهذیب و تحریر و اصلاح و گسترش پر و فسور وات به یک کتاب طراز اول و بی عیب و ایراد تبدیل شده که وات حتی آن جاها که در آن چند ایراد عقیدتی / کلامی (نظیر تعریف و منشأ وحی) دیده، همه را رفع کرده چنان که سرانجام هم قرآن شناسان جهان اسلام و قرآن پژوهان مسلمان با وات موافقت و هم وات با آنها که هم در مقدمه آورده و هم در پی گفتار پایانی کتاب. نیز بنا به ضرورت بنده هم در ترجمه فارسی یک یا دو مورد - در سراسر کتاب - یادداشت توضیحی یا انتقادی آورده‌ام.

استاد و. مونتگمری وات که امروزه از والامقام‌ترین و برجسته‌ترین و همدل‌ترین اسلام‌شناسان [به ویژه سیره و قرآن پژوهان] در جهان غرب، و طبعاً از نظر کار و کارنامه و رویکرد و رهیافت دین پژوهی است و نظر به ارج و اعتبار و احترامی که محققان مسلمان برای ایشان قائلند، مقام شامخ‌تری از استاد خود (ریچارد بل) دارد، دریغش می‌آید که این «مقدمه [بر ترجمه] قرآن» که اثری ارزشمند است، اما غث و سمین دارد، ناویراسته و چندگام عقب از تحقیقات پیشرفته قرآنی جهانی باشد؛ لذا می‌گوید:

«... در یک دو نکته هست که من نمی‌توانم نظریه‌های او را درباره قرآن بپذیرم و آنها را در مقاله‌ای تحت عنوان «تاریخ یابی [جمع و تدوین] قرآن، بازنگری و نقد نظریه‌های ریچارد بل» (در نشریه انجمن همایونی آسیایی، ۱۹۵۷، ۴۶-۵۲) بیان کرده‌ام. بالتبجه این روش به نظرم بهتر آمد که همانند فریدریش شوالی [F. Schwally مستشرق و قرآن‌شناس آلمانی و شاگرد نولدکه که اثر او (تاریخ قرآن) را بهسازی، و پس از رفع نواقص، با افزایش و پیرایش بسیار منتشر و در واقع آن را احیا و پذیرفتی (تر) کرد] رفتار کنم؛ یعنی در سراسر این بازنگری و بازنگاری به نام خود سخن بگویم [یعنی راوی «من» باشم] و به استادم ریچارد بل به صورت سوم شخص اشاره کنم، به ویژه در جاهایی که با نظر او مخالفت دارم. این خدمت خالصانه، به چنین دانشمندی در واقع مستلزم جدی گرفتن آراء و اندیشه‌های او و نقادی آزادانه و صریح آنهاست. امیدوارم این بازنگری و بازنگاری، نسل جدید محققان را در شناخت اهمیت تجزیه و تحلیل سختکوشانه بل از قرآن یاری برساند...».

(نقل از پیشگفتار استاد وات، صفحه اول).

نیز به این نمونه از دقت نظر، انصاف علمی، و همدلی بی‌همتای او توجه فرمایید:

«وارد کردن یک تغییر عمده در صورت بیان، یعنی ظاهر تعبیر او [در مورد

قرآن کریم] به نظرم مطلوب آمد. و آن این است که بل در سخن گفتن از قرآن به عنوان اثر طبع حضرت محمد [ص]، از پیشروان اروپایی اش، لااقل در همین مقدمه تبعیت کرده است. اما با چند اظهار نظر که از خود او شنیدم، به این نتیجه رسیدم که او به میزان متناهی با برداشت‌هایی که من درباره [صدق و صحت] پیامبری حضرت محمد [ص]، بیش از همه در کتاب وحی اسلامی در جهان جدید *Islamic Revelation in Modern World* عرضه داشته بودم، همدلی و موافقت دارد. با افزایش تماس‌های بین مسلمانان و مسیحیان در طی ربع قرن اخیر، دیگر این امر برای هر محقق مسیحی الزامی شده است که به عبث خوانندگان مسلمان را نرنجاند، بلکه تا آن‌جا که مقدور است، احتجاجاتش را در هیتی که برای آنان پذیرفتنی است، عرضه بدارد. اینک ادب و جهان‌نگری مسالمت‌جویانه قطعاً ایجاب می‌کند که ما نباید از قرآن به عنوان فرآورده ذهن و ضمیر حضرت محمد [ص] سخن بگوییم؛ بلکه من بر آنم که تحقیق سالم [و پژوهشگری بی‌طرفانه] هم همین را حکم می‌کند. بنابراین من همه عبارات و تعبیراتی را که به تصریح یا تلویح می‌رسانده است که حضرت محمد [ص] مؤلف قرآن بوده، همچنین آنهایی را که از منابع الهام و اقتباس او، و از عوامل مؤثر بر [او سخن می‌گفته است، تغییر داده یا حذف کرده‌ام... (پیشگفتار پروفسور وات، صفحه دوم) و البته می‌افزاید که «از سوی دیگر من معتقدم که موجه است اگر ما از «تأثیرات» جهان خارج بر محیط عربستان سخن بگوییم...» (همان‌جا).

◁ سخن آخر

همو در اولین جمله پیشگفتار خود در باب اهمیت قرآن کریم در کل تاریخ تمدن و فرهنگ انسانی می‌گوید: «نادرند کتاب‌هایی که تأثیر / نفوذ ژرف‌تر و گسترده‌تری از قرآن بر روح و روان بشر باقی گذاشته باشند.»

دیگر با این حسن ختام «پیشگفتار مترجم» را به پایان می‌برم. فقط نظر به دامنه وسعت معانی و عمق تحقیق این اثر که یک نگاه گذرا به فهرست مندرجات، نمایانگر آن است، چنین نیست که فقط در حکم مقدمه‌ای که ریچارد بل بر یا برای توجیه ترجمه خود از قرآن کریم و نظریه (های) غریب و گاه خارق‌اجماعش باشد، که همه به لطف بازنگری و بازنگاری پروفسور وات، تعدیل و اصلاح شده است، بلکه بیش از آن و به واقع یک تاریخ و تحلیل تمام و کمال از قرآن کریم و شرح معانی و معنویت این کتاب قدسی عظیم و طرح‌ده‌ها مسئله مهم و ذی‌ربط در علوم قرآنی و برای قرآن پژوهان ایران و جهان است و خوانندگان فرهیخته با مطالعه این کتاب، صدق این مدعا را ملاحظه خواهند فرمود. لذا نام ترجمه فارسی کتاب را — که ابتدا با عنوان مقدمه بر ترجمه قرآن، فصل به فصل از شماره

اول تا یازدهم ترجمان وحی، نشریه تخصصی قرآنی «مرکز ترجمه قرآن مجید به زبان‌های خارجی» چاپ شده - با توجه به ملاحظات پیشگفته و نظر به محتویات کتاب، با مشورت مدیریت محترم و صاحب‌نظر «مرکز» و سایر صاحب‌نظران، به درآمدی بر تاریخ قرآن، که بسیار دقیق‌تر و با درونمایه اثر همخوان‌تر است، تغییر دادیم.

در پایان، و قبل از ادای فریضة یاد و سپاس و تشکر از سروران و همکاران، قول یکی از محققان نامدار مسلمان - دکتر م. خدوری - را که برگرفته از نقد و نظر ایشان درباره این کتاب است، نقل می‌کنیم:

مقدمه بر ترجمه قرآن، اثر ریچارد بل، با بازنگری و بازنگاری [= completely revised and enlarged] چاپ مرکز نشر دانشگاه ادینبورو / ادینبورگ [کامل‌ترین و همدلانه‌ترین تحقیق از کتاب مقدس مسلمانان، [در میان همه آثار مشابه] به زبان‌های غربی است.

◀ یاد و سپاس

می‌رسیم به رسم کهن دیرین و شیرین در عالم کتاب و اشاره به انتخاب / تألیف / ترجمه / تصحیح / تولید آن و مسائل دیگر که همواره و تا همیشه، یک دست بی‌صداست و ما مسلمان‌ها معتقدیم که طبق حدیث حضرت ختمی مرتبت (ص) *یَدَا اللهُ عَلَی الْجَمَاعَةِ*، حقیقت و واقعیتی مقدس و مشهود است.

سلسله جنبان شوق‌انگیز این ترجمه مبارک یا ترجمه ساده از اثری مبارک و متین، سرور دانشور قرآن‌شناسم جناب حجة الاسلام والمسلمین، استاد محمد نقدی بوده‌اند، که اصولاً، از این توفیق الهی که به صورت دعوت از بنده، برای همکاری با «مرکز ترجمه» جلوه‌گر و عملی شد، سال‌هاست شاکر و شادمانم.

تفاوت عمده این تاریخ قرآن با آنچه خود مسلمانان در سطوح عالی نوشته‌اند، با ملاحظه روش و نگرش «مؤلفان» و سختکوشی علمی‌شان آشکار است، وگرنه اگر صرفاً مجموعه‌ای از اطلاعات بود، این ارج را در جهان قرآن‌شناسی نمی‌یافت.

ویراستاری ترجمه را دوست قرآن‌شناس جوان کم‌کار و گزیده‌کارم جناب مرتضی کریمی‌نیا، برعهده داشته‌اند، و همواره ایشان و بنده از دقت‌نظرها و انتقادهای سازنده استادان مرحوم دکتر جواد حدیدی و حجة الاسلام محمدرضا انصاری که از

قرآن‌شناسان برجسته امروز ایران و همکاران عالی‌مقام «مرکز ترجمه» اند، بهره‌مند بوده‌ایم.

حروف‌نگاری ظریف کتاب را آقای مهدی نحوی و نمونه خوانی دقیق آن را حجة الاسلام محمدرضا انصاری عهده‌دار بوده‌اند.

خداوند به یکایک این عزیزان که عمر زودگذر بی‌بازگشت را صرف ماندگارترین خدمات فرهنگی - دینی، که نشر و گسترش معارف قرآنی و اسلامی است، می‌نمایند، دوام عزت و عافیت و توفیق تداوم همین گونه خدمات و سعادت دو جهانی عنایت فرماید. بمنت و کرمه. و «له الحمد فی الأولی و الآخرة».

خوشا که این کار و آماده‌سازی نهایی‌اش در فرخنده‌زاد روز حضرت فاطمه زهرا(س) پایان یافت.

بهاء‌الدین خرمشاهی

تهران ۲۰ جمادی الثانی ۱۴۲۳ق / ۷ شهریور ۱۳۸۱

پیشگفتار طبع ویراسته

هنگامی که پیشنهاد یک طبع ویراسته از «مقدمه ریچارد بل بر (ترجمه) قرآن»، برای نخستین بار در گفت و گویی با مدیر مرکز نشر دانشگاهی ادینبورو [= ادینبورگ] به میان آمد، اندیشه انجام کاری برای حفظ نقش و نفوذ علمی آن دانشمند بزرگ، به نظر جذاب آمد، به ویژه آن که موفقیت شاگردان ثودور نولدکه [قرآن پژوه و مؤلف تاریخ قرآن به زبان آلمانی] در بازنگری و ادامه دادن به پژوهش او به من قوت قلب می داد. ریچارد بل استاد گرانقدر من بود که من اغلب مطالعات و تحقیقات عربی ام را با ارشاد او انجام داده ام و همو بود که مراد در تدارک و تدوین پایان نامه ام که سرانجام با نام اختیار و تقدیر در صدر اسلام (*Free Will and Predestination in Early Islam*) انتشار یافت راهنمایی کرد. در یک دو نکته هست که من نمی توانم نظریه های او را درباره قرآن بپذیرم و آنها را در مقاله ای تحت عنوان «تاریخ یابی [جمع و تدوین] قرآن، بازنگری و نقد نظریه های ریچارد بل» (در نشریه انجمن همایونی آسیایی، ۱۹۵۷، ۴۶-۵۶) بیان کرده ام. بالنتیجه به نظر من این روش بهتر آمد که همانند فریدریش شوالی F. Schwally رفتار کنم، یعنی در سراسر این بازنگری و بازنگاری به نام خود سخن بگویم [یعنی راوی «من» باشم] و به استاد ریچارد بل به صورت سوم شخص اشاره کنم، به ویژه در جاهایی که با نظر او مخالفت دارم. این خدمت خالصانه به چنین دانشمندی در واقع مستلزم جدی گرفتن آرا و اندیشه های او و نقادی آزادانه و صریح آنهاست. امیدوارم این بازنگری و بازنگاری، نسل جدید محققان را در شناخت اهمیت تجزیه و تحلیل سخت کوشانه بل از قرآن کریم یاری برساند.

با وجود این که [در سراسر این کتاب] من با نام خویش «و به عنوان راوی» سخن می گویم، و فقط چند پاراگراف هست که بدون تغییرات جزئی عیناً درج گردیده است، اما

هسته اصلی کتاب اساساً همان کار و اثر بل است. هرچند من بخش‌هایی از زمینه‌های این اثر را در پیوند با سیره حضرت محمد (ص) ملاحظه کرده‌ام، و در مسائلی که بل [برای نخست بار] مطرح کرده است، به دقت تأمل کرده‌ام، ولی برای این بازنگری و بازنگاری هیچ تحقیق ویژه‌ای انجام نداده‌ام. افزایش‌ها غالباً مطالب ساده و در عین حال لازمی است که برای چنین «مقدمه»‌ای مناسب است، نظیر آوردن کتاب‌شناسی‌های تفصیلی‌تر. همچنین کوشیده‌ام که مباحث کتاب را منطقی‌تر طرح و تدوین کنم. من معتقدم که متن اصلی بل مبتنی بر متون درس‌ها و سخنرانی‌هایش برای دانشجویان بوده که اندکی پیش از وفاتش، در ایامی که انجام فعالیت‌های علمی و ادبی دیگر دشوار شده بوده، آنها را بدون و اندکی پیراسته‌تر ساخته است.

وارد کردن یک تغییر عمده در صورت بیان یعنی ظاهر تعبیر او [در مورد قرآن کریم] به نظرم مطلوب آمد. و آن این است که بل در سخن گفتن از قرآن به عنوان اثر طبع حضرت محمد [ص]، از پیشروان اروپایی‌اش، لااقل در همین مقدمه، تبعیت کرده است. اما با چند اظهار نظر که خودم از او شنیدم، به این نتیجه رسیدم که او به میزان معتناهی با برداشت‌هایی که من درباره [صدق و صحت] پیامبری حضرت محمد [ص]، بیش از همه در کتاب وحی اسلامی در جهان جدید (*Islamic Revelation in Modern World*) عرضه داشته بودم، همدلی [و موافقت] دارد. با افزایش عظیم تماس‌های بین مسلمانان و مسیحیان در طی ربع قرن اخیر، دیگر این امر برای هر محقق مسیحی الزامی شده است که به عبث خوانندگان مسلمان را نرنجانند، بلکه تا آن جا که مقدور است احتجاجاتش را در هیئتی که برای آنان پذیرفتنی است عرضه بدارد. اینک ادب و جهان‌نگری مسالمت‌جویانه قطعاً ایجاب می‌کند که ما نباید از قرآن به عنوان فرآورده ذهن و ضمیر حضرت محمد [ص] سخن بگوییم؛ بلکه من برآنم که تحقیق سالم [و پژوهشگری بی طرفانه] هم همین را حکم می‌کند. بنا براین من همه عبارات و تعبیراتی را که به تصریح یا تلویح می‌رسانده است که حضرت محمد [ص] مؤلف قرآن بوده است، همچنین آنهایی را که از «منابع» [الهام و اقتباس] او و از عوامل مؤثر بر او سخن می‌گفته است، تغییر داده یا حذف کرده‌ام. از سوی دیگر من معتقدم که موجه است اگر ما از «تأثیرات» جهان خارج بر محیط

عربستان سخن بگوییم. و به همین ترتیب ملاحظه «تحول و تکامل» در نگرش جامعه مؤمنان، موجه است؛ و چنین تحول و تکاملی لاجرم ایجاب می‌کند که [الحسن و] تأکید وحی نیز دگرگونه باشد.

یک افزوده جدید هم فهرست موضوعی پایان کتاب است که به آیات قرآنی ارجاع دارد. در تهیه و تدارک این فهرست، از فهرست مندرج در کتاب تعلیم قرآن *Teaching of the Qur'an* (لندن، ۱۹۱۹) اثر وایتبرخت استانتون Weitbrecht Stanton سود برده‌ام و کوشیده‌ام کاری مشابه با آن تهیه کنم؛ با این فرق که با نگرش و تعلقات خاطر امروزین هماهنگ‌تر باشد.

قواعد «حرف نویسی» کلمات عربی اساساً همان است که در طبع دوم دایرة المعارف اسلام (لیدن، ۱۹۶۰ به بعد) به کار می‌رود، با اندکی جرح و تعدیل.

در ارجاعات قرآنی، هر جا که آیه شمار قرآن طبع فلوجل با آیه شمار طبع استاندارد مصحف قاهره فرق داشته، آن شماره متفاوت را، پس از شماره آیه مصحف قاهره با یک ممیز [مانند این نشانه /] افزوده‌ام.

از لطف آقای آلفورد ت. ولش Alford T. Welch به خاطر بازنگری در فهرست سوره‌ها و نیز اظهار نظرها و رهنمودهای عام سپاسگزارم. همچنین از تلاش دوشیزه هلن پرات Miss Helen Pratt به خاطر تایپ بسیار دقیق بخش اعظم متن، و نیز فهرست موضوعی.

و از نظر دست اندرکاران طبع و نشر این اثر مناسبت داشته است که این مقدمه در سلسله *Islamic Surveys Series* منتشر شود، زیرا که اهدافشان بسیار مشابه است.

و. مونتگمری وات

فصل اوّل

□

زمینه تاریخی

■

◀ ۱. اوضاع و احوال جهانی

قرآن کریم در اوایل قرن هفتم میلادی در شهر مکه و مدینه واقع در غرب و مرکز عربستان نازل گردید. در همان روزگاران هیئت مبلغان کولومبا Columba دین مسیحی را در اسکاتلند و شمال انگلستان تبلیغ می‌کردند، و هیئت مبلغان اگوستین اهل کانترבורی مسیحیت را از کنت Kent به سوی شمال غرب گسترش می‌دادند. در فرانسه پادشاهان مروونژی Merovingian به سلطنت اسمی دلخوش بودند. امپراتوری رومی غربی، تسلیم بربرها شده بود، ولی امپراتوری روم شرقی یا بیزانس که پایتختش در قسطنطنیه بود از حملات آنان در امان مانده بود. این امپراتوری در عهد فرمانروایی ژوستینیان (۵۲۸-۵۶۵م) به صورت قدرت و تمدنی مستقر درآمده بود، ولی در نیم قرن پس از درگذشت او، دچار انحطاط گردید که بخشی به علت حملات سایر بربرها و بخشی به خاطر ناآرامی‌های درونی و فرمانروایان بی‌کفایت بود.^۱

۱. قس:

Charles Diehl and Georges Marçais, *Le Monde Oriental de 395 à 1081 (Histoire Générale)*, Paris, 1936, 123-57.

بیزانس شرقی رقیب نیرومندی داشت که همان امپراتوری ایرانیان در عهد ساسانی بود، که از عراق و بین‌النهرین در غرب تا مرزهای شرقی ایران کنونی و افغانستان گسترده بود. پایتختش تیسفون (مداین) بود که در حدود ۳۰ کیلومتری جنوب شرقی مقر بغداد (که قرن‌ها بعد ساخته شد) قرار داشت. تاریخ خاورمیانه در اواخر قرن ششم و اوایل قرن هفتم میلادی دستخوش کشاکش بین این دو قدرت بزرگ بود. در اواخر دوره ژوستینیان صلحی پنجاه ساله مورد توافق طرفین قرار گرفت، ولی پایدار نماند و جنگ نهایی بین آنان در گرفت که به مرگ امپراتور روم در سال ۶۰۲ منتهی گردید. خسرو دوم پادشاه ساسانی با استفاده از ضعف بیزانسی‌ها، بنای مخالفت و دشمنی با رومیان نهاد و بهانه‌اش گرفتن انتقام خون امپراتور موریس بود که در آغاز حکومتش از او حمایت دیده بود. فوکاس (۶۰۲ - ۶۱۰م) که موریس را از فرمانروایی برکنار کرده بود، با سرد مهربی مردم و حتی طغیان آنان در داخله کشور خود مواجه بود و در موقعیتی نبود که حمله ایرانیان را دفع کند. آسیای صغیر میدان تاخت و تاز اقوام مختلف بود. در عهد حضیض اقبال دولت بیزانس در سال ۶۱۰، هراکلیوس، فرزند حکمران آفریقای شمالی، با نیروی دریایی‌اش در قسطنطنیه پیاده شد، و فوکاس خلع شد و هراکلیوس تاج امپراتوری بر سر نهاد. و در عهد او بود که دولت اقبال به رومیان روی آورد.

مع الوصف بیزانس مشکلات و مصایبی در پیش داشت. ایالات اروپایی آن در معرض دست‌اندازی‌ها و تاخت و تازهای بربرها از شمال بود و سال‌ها طول کشید تا هراکلیوس توانست در برابر ایرانیان تاب پایداری پیدا کند. ایرانیان در همین اوان آهنگ جنوب کردند و سوریه و مصر را در سال ۶۱۴ فتح کردند. تاراج بیت المقدس پس از طغیان در برابر پادگان ایرانی و کشتار سکنه آن، و از دست رفتن صلیب واقعی عیسی (ع)،

عواطف مسیحیان را در سراسر امپراتوری بیزانس برانگیخت و هراکلیوس را قادر ساخت که نیروهایش را سروسامان تازه‌ای بدهد. او پس از سرکوب قوم اوار Avar که قسطنطنیه را از شمال تهدید می‌کردند، در سال ۶۲۲م در برابر ایرانیان قد علم کرد. در یک سلسله جنگ در آسیای صغیر، به موفقیت‌هایی دست یافت، ولی ایرانیان در سال ۶۲۶م قسطنطنیه را به مدتی کوتاه و بدون نتیجه محاصره کردند. هجوم جسورانه هراکلیوس در سال ۶۲۷م به عراق، در نهایت به شکست سپاه ایران انجامید. هرچند هراکلیوس به زودی عقب نشست، فشارهای ناشی از سلسله جنگ‌های طولانی رفته رفته در امپراتوری ایران محسوس افتاد. در فوریه ۶۲۸م خسروی دوم ساسانی کشته شد، و پسرش که جانشین او شد با حریفان متعدد مواجه شد و خواهان صلح و سازش گردید. کشمکش عظیم سرانجام پایان گرفت و برد با بیزانسی‌ها بود. مذاکرات مربوط به تخلیه ایالات بیزانس تا اوایل ۶۲۹م به طول انجامید و در سپتامبر همان سال هراکلیوس پیروزمندانه وارد قسطنطنیه شد. جاده مقدس منتهی به بیت المقدس در مارس ۶۳۰م باز پس گرفته شد.

کشمکش دو قدرت بزرگ، بیش از آنچه در بادی نظر برمی‌آید، برای سیاست عربستان معنی داشت. این کشمکش در واقع قابل مقایسه با کشاکشی است که بین بلوک شوروی و قدرت‌های آتلانتیک در دهه‌های پس از جنگ دوم جهانی حاکم بود. همان‌طور که هر یک از طرفین در عصر جدید می‌کوشید که از حمایت کشورهای نسبتاً کوچک بی‌طرف برخوردار شود، در عصر قدیم در قرن‌های ششم و هفتم میلادی هم هر یک از طرفین می‌کوشید که منطقه نفوذش را در عربستان گسترش دهد و منطقه نفوذ حریفش را کاهش دهد. با قبایل بیابانی عربستان چندان کاری نمی‌شد کرد مگر حفظ

آنان، و این کار را [دولت روم] با کمک مالی به گروه‌های نیمه چادر نشین و کوچ نشین در مرزهای صحرا انجام می‌داد که جلوی هجوم آنان را به داخل کشور بگیرد، یعنی با غسانیان در مرز بیزانس در حجاز و سایر مناطق و بالخمیان که مرکزشان در حیره بود در مرزهای ایرانی چنین معامله‌ای می‌کرد. در حاشیه عربستان انواع و اقسام امکانات کسب نفوذ وجود داشت. در حوالی سال ۵۲۱م امپراتوری مسیحی حبشه سرزمین‌های آباد^۱ یمن را در جنوب غربی عربستان تصرف کرد و این کار را با وجود اختلافات عقیدتی - دینی با حمایت کامل و شاید تشویق امپراتوری بیزانس انجام داد.

یمن تا حدود سال ۵۷۵م تحت حکومت حبشیان باقی ماند، و سپس با لشکرکشی دریایی ایرانیان، حبشیان از آن جا بیرون رانده شدند. ایران کنترل بخشی از شهرهای کوچک در کرانه شرقی و جنوبی عربستان را هم به دست آورد. این امر به آسانی از طریق حمایت از یک جناح [بومی] طرفدار ایران انجام می‌گرفت. حادثه مربوط به عثمان بن حویرث در سال ۵۹۰م از این قرار بود که بیزانسی‌ها کوشیدند که با مدد رساندن به او که حاکم دست‌نشانده مکه بود، مکه [و طبعاً عربستان] را به کنترل خود درآورند. توجه و تعلق خاطر مکیان به مبارزه دو امپراتوری در عبارتی از قرآن کریم (سوره روم، آیات ۵-۱) انعکاس یافته است. از دیرباز این آیات را ناظر به پیشگویی و اخبار از غیب در باب پیروزی نهایی روم یا بیزانسی‌ها می‌شمردند.^۱ و چه بسا یک دو اشاره به جنگ [آنان با ایرانیان] هم [در قرآن کریم] وجود داشته باشد. بخشی از موفقیت‌های بعدی حضرت محمد [ص] در عربستان چه بسا ناشی از این واقعیت است که با انقراض امپراتوری ایران

۱. یک دگرخوانی (اختلاف فرائض) با تفاوت یک نقطه معنای نقطه مقابل این را می‌دهد؛ ولی این فرائض بسیار بعید است درست باشد. چراکه در هیچ تاریخی در حوالی زمانی که این آیات نازل شده، شکست مهمی از ایرانیان در کار نبوده است.

در سال ۶۲۸م، اغلب جناح‌های طرفدار ایران برای جلب حمایت، رو به حضرت محمد [ص] آوردند و مسلمان شدند.

◁ ۲. زندگی در عربستان

دین اسلام به قول عامه وابسته به زندگی بیابانی است، و هرچند عنصری از حقیقت در این تلقی هست، اگر درست غوررسی نشود، گمراه کننده است. اسلام تقریباً همواره و در درجه اول دینی است وابسته به شهرنشینان، و توجه ناچیزی به نیازهای خاص کشاورزان و چادرنشینان گله دار و شبان دارد. نخستین مهد اسلام مکه بود که در آن عصر کانون تجاری فوق العاده شکوفایی بود؛ و دومین مهد آن - مدینه - واحه‌ای ثروتمند و تا حدودی برخوردار از [رونق] تجارت بود. مع الوصف هم مکه و هم مدینه پیوندهای عمیقی با قبایل پیرامون خود داشتند.

در اواخر قرن ششم میلادی بازرگانان بزرگ مکه کنترل انحصاری تجارت را در ترده از حاشیه ساحلی غربی عربستان بر کرانه مدیترانه در دست داشتند. به کوچ زمستانی و تابستانی کاروان‌ها در سوره قریش، آیه ۲، اشاره شده است، یعنی کوچ [یا ییلاق و قشلاقی] که ستا و به ترتیب به سمت جنوب و شمال انجام می‌گرفت. راه جنوبی تا یمن امتداد داشت، اما یک راه فرعی به سمت حبشه هم وجود داشت، و احتمالاً حمل و نقل کالا از هند از طریق دریا هم برقرار بوده است. این راه احتمالاً از آن روی اهمیت یافته بود که راه بدیل دیگر، که از خلیج فارس تا حلب ادامه داشت، بر اثر جنگ بین بیزانسی‌ها و ایرانیان ناامن شده بود. اهل مکه برای آن که بتوانند از این راه‌های دراز کاروان‌رو با امن و آسایش استفاده کنند، ناچار بودند که با قبایل چادرنشین که قادر به حفظ امنیت کاروان‌ها در بخش‌های مختلف این راه بودند، در صلح و صفا و مناسبات حسنه به سربرند. البته این ضامنان امنیت، دستمزد زحماتشان را دریافت می‌داشتند، ولی به نظر می‌رسید که اعتبار و قدرت نظامی مکیان، در جنب کاردانی سیاسی‌شان، کارایی هموار این نظام را تضمین می‌کرد.

این واقعیت که نخستین خطاب‌های قرآن، به دست اندرکاران تجارت است، در زبان

و مضامین آن انعکاس دارد. به یک مورد از اشاره قرآن به رونق تجاری مکه و کاروان‌هایش پیش‌تر اشاره کردیم. یکی از محققان آمریکایی، به نام سی. سی. توری. C. C. Torrey تحقیقی درباره اصطلاحات تجاری - مذهبی در قرآن 'The Commercial Theological Terms in the Quran انجام داده، و به این نتیجه رسیده است که آن اصطلاحات بیانگر نکات اساسی اعتقادی است، و نه صرفاً استعاره‌های گویا و روشنگر. در میان این گونه تصریحات و تأکیدات قرآنی، این مضامین وجود دارد: اعمال انسان‌ها در کتابی ثبت می‌شود؛ داورى فرجامین یک نوع حساب و کتاب است؛ هر انسانی حساب و کتاب یا کارنامه خویش را دارد؛ ترازوهای محاسبه و حسابرسی برپا خواهد شد (چنان که در کسب و کار دنیوی برای مبادله پول و کالاها ضرورت دارد) و اعمال انسان سنجیده می‌شود؛ هر نفسی در گرو کارهایی است که انجام داده است؛ اگر کارهای یک فرد صواب باشد، به ثواب نایل می‌گردد، یعنی اجر می‌یابد؛ حمایت از آرمان پیامبر [ص] در حکم قرض دادن به خداوند است.^۲

اهل مکه در عین حال که روابط کسب و کاری مداوم با قبایل داشتند، پیوندهای عمیق‌تری هم با زندگی بیابانی داشتند. فقط یک دو نسل بود که زندگی چادرنشینی و بیابانی را رها کرده و در مکه استقرار یافته بودند. از بسیاری جنبه‌ها، مردم مکه هنوز نگرش چادرنشینان را حفظ کرده بودند. بیماری [اجتماعی] و نارضایی عام که در مکه وجود داشت، چه بسا عمدتاً ناشی از برخورد و حتی تعارض بین عرف چادرنشینی و شیوه جدید زندگی تجارت پرورد بود. این شیوه زندگی چادرنشینی - قبیله‌ای است که در قرآن کریم مفروض گرفته شده است. چادرنشینی و کوچ نشینی یکی از دستاوردهای بزرگ زندگی اجتماعی انسان است. آرنولد توین بی از آن به عنوان فتح الفتوح یاد کرده است، چرا که مستلزم اهلی کردن حیوانات، به ویژه شتر بوده است و این کار باید در زمانی

۱. لیدن، ۱۸۹۲م. (رساله دکترادر یکی از دانشگاه‌های آلمان)

۲. از جمله «نامه اعمال در سوره حاقه، آیه ۱۹، ۲۵؛ سوره انشاق، آیه ۷، ۱۰. شمارش، سوره حاقه، آیه ۲۰، ۲۶؛ سوره انشاق، آیه ۸. ترازو، سوره انبیاء، آیه ۲۷؛ سوره قارعه، آیه ۸. گروی رهن، سوره طور، آیه ۲۱؛ سوره مدثر، آیه ۲۸. استخدام کردن و اجر، سوره حدید، آیه ۱۹، ۲۷؛ سوره انشاق، آیه ۲۵؛ سوره تین، آیه ۶. قرض، سوره بقره، آیه ۲۴۵؛ سوره مانده، آیه ۱۲؛ سوره حدید، آیه ۱۱، ۱۸؛ سوره تغابن، آیه ۱۷؛ سوره مزمل، آیه ۲۰.

صورت گرفته باشد که انسان‌ها در واحه‌ها زندگی کرده باشند و تا حدودی بر کشاورزی متکی بوده باشند. و می‌توان تصور کرد که هنگامی که شرایط زندگی در واحه‌ها دشوارتر شده، شترداران آن را ترک کرده‌اند و به زندگی دشوارتر، یعنی زندگی در بیابان و بادیه پرداخته‌اند.^۱ فقط پیشرفتگی هنر زندگی در جامعه می‌تواند انسان را قادر سازد که موفق به زندگی در بیابان شود. یکی از دلایل عظمت اسلام، به عنوان دین، این است که فضایل انسانی صیقل یافته در زندگی بیابان را گرفت و آنها را مقبول طبع مردم دیگر ساخت.

اساس زندگی در بیابان، شبانی و پرورش شتر است. قوت غالب چادرنشین شیر شتر است. فقط گاه‌گاه گوشت شتر هم خورده می‌شود. چادرنشینان با فروش شترهای اضافی، یا با دریافت حق الزحمه تضمین امنیت کاروان‌هاست که شاید بتوانند از واحه‌ها خرما یا حتی تجمعاتی چون شراب بخرند. گوسفند و بز هم نگه‌داشته می‌شده ولی اینها را باید در حاشیه بیابان که چاه آب پیدا می‌شد، نگه می‌داشتند. از سوی دیگر چادرنشین یا کوچ‌نشین شتردار می‌توانست در فصل‌های معینی از سال به صحرای شنزار (نفود) برود که در آن جا چاهی وجود نداشت. در فصل‌های بارانی یا بهار (ربیع)، بسیاری از وادی‌ها و مسیل‌ها گیاهان فراوان اما کم دوامی داشتند. شترها می‌توانستند از آن مناطق غذا و آب کافی برای تغذیه خود و سپس صاحبانشان فراهم آورند و از تشنگی برهند. بارش باران در عربستان گهگیر است، و چادرنشین ناچار است که تحرکاتش را بر مبنای بارش متغیر آن در هر فصل خاصی قرار دهد. به محض این که سبزه و گیاه بهاره تمام شود، چادرنشینان مجبورند به سرزمین‌های دیگر که چاه آب و گیاهان دائمی دارد بکروچند. از آن جا که شتر در زندگی مردم عربستان این نقش اساسی را دارد، اشارات قرآنی به انعام را باید در درجه اول راجع به شتر گرفت.

نظر به فشار مداوم جمعیت به ذخایر غذایی، تنازع برای حفظ بقا در برابر رقیبان پایان ناپذیر بود. انسان‌ها به خاطر دفاع مشترک در برابر دشمنان و همیاری با یکدیگر در برابر طبیعت، خود را به گروه‌هایی عمدتاً بر مبنای خویشاوندی تقسیم کرده‌اند. حمله و غارت

1. *A Study of History*, Landon, 1934, iii. 7-22, esp. 13f.

گروه‌ها به همدیگر برای عرب‌ها تقریباً ورزش ملی بود. عملکرد محبوب آنان این بود که گروهی به شیوه‌ای غیر مترقبه با نیرویی مقاومت ناپذیر به نقطه یا منطقه ضعیف گروه دیگر حمله می‌برد، طبعاً شتربانان بدون رودربایستی و ترس از آبرو پا به فرار می‌گذاشتند، زیرا نیروی دشمن عظیم و بنیان‌کن بود، و سپس غارتگران و حمله‌آوران شترها را با خود می‌بردند. جمعیت هر گروه کارآمدی نسبتاً کم بود، ولی گروه‌های کوچک برای اهداف مختلف، بر مبنای خویشاوندی و اشتراک در نسب واقعی یا صوری که به حدی مشترک می‌رسید، با هم همدست می‌شدند. به گروه‌های مختلف بطن و عشیره و قبیله و مجمع القبایل می‌گفتند. یک قبیله علاوه بر داشتن اعضای اصلی که زاده و پرورده همان قبیله بودند، مشتمل بر عده‌ای نیز بود که به قصد حمایت طلبی به آن پیوسته بودند. این پیوستگان را حلیف (هم‌پیمان) یا جمار (پناهنده) و مولی می‌گفتند. مجمع القبایل بر مبنای مساوات (لا اقل اسمی) با فرد یا گروهی متحد می‌شدند، حال آن که پیوستگان به قبیله از بعضی جنبه‌ها فروتر شمرده می‌شدند.

حمایت گروهی، نه فقط در بیابان‌های عربستان، بلکه حتی در شهری چون مکه، و واحه آبادانی چون مدینه از ضروریات زندگی بود. این حمایتگری مبتنی بر اصل قصاص «چشم در برابر چشم» مندرج در کتاب مقدس (عهد عتیق، سفر خروج، باب ۲۱، آیه ۲۴ به بعد) بود. اصل قصاص، همراه با مسئولیت جمعی یک شیوه نسبتاً کارآمد برای حفظ صلح در بیابان و جلوگیری از جنایات عمدی بود. طبق رأی و نظر بدویان، فی نفسه نیاز یا ضرورتی برای حرمت حیات انسانی در کار نبود، ولی هر کس می‌باید از آسیب زدن یا کشتن دیگری به شرطی پرهیز می‌کرد که او هم قبیله یا از قبیله‌ای متحد و هم‌پیمان، یا متعلق به گروهی نیرومند و قادر به گرفتن انتقام بود. درک و شناخت این نظام و متفرعات آن برای بازشناسی و آر جگذاری بسیاری از رویدادها در کار و کارنامه حضرت محمد [ص] ضرورت دارد. او اگر می‌توانست علی‌رغم وجود مخالفت‌ها و مخالفان در مکه تاب بیاورد، از آنرو بود که قبیله‌اش «هاشم» - هرچند بسیاری از افرادش مخالف و منکر دین جدید او بودند - الزام اخلاقی داشت که انتقام هر آسیبی را که به او می‌رسید، بگیرد. در عین حال این نظام از مجازات حاکمان مکه و مدینه هم جلوگیری می‌کرد. اگر

رئیس شورای حاکمیت در مکه، حتی با موافقت کل شورا، سعی می‌کرد که مجرمی را مجازات کند، قبیله فرد مجرم خود را در گرفتن انتقام محق می‌دانست.

در چنین موردی رئیس قبیله خود مجرم می‌توانست او را مجازات کند. در قرآن کریم مفاهیمی از این دست، به نحو استعاری به خداوند نسبت داده می‌شود. او از عواقب مجازاتش در حق قوم ثمود اندیشه‌ای ندارد (سوره شمس، آیه ۱۵). او امان می‌بخشد ولی هرگز به او امان داده نمی‌شود (سوره مؤمنون، آیه ۸۸) (زیرا کسی را توان آن نیست که به او یا به کسی در برابر او امان دهد). وجود احساس همبستگی و وحدت در زمان عرب‌های پیش از اسلام، مسئله‌ای متنازع فیه است. البته چیزی شبیه به قومیت یا ناسیونالیسم که امروزه مطرح است وجود نداشته است، لذا وابستگی بنیادین هر فرد عرب فقط به قبیله و عشیره‌اش بوده است. البته رسم‌های مقبول اجتماعی نظیر قصاص وجود داشته است. و مهم‌تر از همه به نظر می‌رسد احساسی نسبت به داشتن زبان مشترک یعنی عربی داشته‌اند. در قرآن چندین اشاره به وحی «قرآن عربی» (سوره یوسف، آیه ۲، و جاهای دیگر)، و «زبان عربی» [لساناً عربیاً، سوره احقاف، آیه ۱۲] مشهود است. مشکلات نهفته در این تعبیرات را در یکی از فصل‌های این کتاب مطرح خواهیم کرد. به نظر می‌رسد که چندین لهجه [در عصر نزول قرآن] وجود داشته که صاحبان آنها با هم تفاهم متقابل داشته‌اند، و سخنگویان آن لهجه خود را «فصیح» و «مبین» (شیوا) و بیگانگان را «اعجمی» (ناشیوا) می‌خوانده‌اند. همچنین نظریه‌هایی راجع به داشتن تبار و نسب مشترک، یا بلکه دو گروه تباری، که گاه به عنوان عرب‌های شمالی و جنوبی از هم متمایز می‌گردند، در کار بوده است. این دو گروه از نیای واحدی نسب می‌برده‌اند، اما با همدیگر پیوند [پیوندی جز این] نداشته‌اند.^۱ قطع نظر از این که حقیقت نهفته در پشت این روایت‌ها چیست، این نکته روشن است که بعضی از قبایل «جنوبی» پس از استقرار در یمن، زندگی چادرنشینی / کوچ‌نشینی را در پیش گرفته بوده‌اند. در عربستان جنوبی تمدن عظیم هزار ساله‌ای که هم مبتنی بر تجارت، و هم بر نظام پیشرفته آبیاری [و

۱. قس - مقاله دجزیره العرب، نوشته G. Rentz در دایرة المعارف اسلام (به انگلیسی، ط ۲، بخش ششم: قوم شناسی).

کشاورزی] بوده، وجود داشته است. امروز بر مبنای کتیبه‌های مکشوفه معلوم شده است که فروپاشی این نظام آبیاری، که غالباً با عنوان شکستن سد مأرب از آن سخن می‌گویند (و در قرآن کریم تحت عنوان سیل العَرم از آن یاد شده است: سوره نساء، آیه ۱۶)، در طی یک سلسله رویداد بوده و از حدود ۴۵۱ تا ۵۴۲ میلادی به طول انجامیده است. و خود معلول، و نه علت انحطاط اقتصادی، بوده است.^۱ تأثیر و نفوذ عربستان جنوبی بر مکه در زمان حضرت محمد [ص] چه بسا مهم بوده است، اما در میان محققان توافق چندانی بر سر آن نیست.

غیر از یمن، چند واحه در عربستان غربی وجود داشت که ساکنان آنها به کشاورزی می‌پرداختند. مهم‌ترین آنها شهر مدینه بود، که لغتاً یعنی شهر، و قبلاً یثرب نام داشت. محصول عمده آنان خرما بود، ولی غله نیز کشت می‌کردند. یهودیان در پیشبرد کشاورزی مدینه و مناطق دیگر نقش پیشتازانه‌ای داشتند؛ و این نقش، در پرتو برداشت‌های اروپایی قرون وسطایی که یهودیان را فقط تاجر و کاسب‌کار می‌شناختند، غریب می‌نماید. چندی پس از استقرار یهودیان، عده‌ای از عرب‌ها نیز در واحه مدینه اسکان یافته، و از نظر سیاسی بر آنان تفوق داشتند. در واحه‌های دیگر - از جمله تیماء، فدک، وادی القری، خیبر - در میان سکنه، غلبه با یهودیان بود. منشأ اولیه این قبایل و تیره‌های یهودی روشن نیست. اینان آداب و رسوم اجتماعی عرب‌ها را پذیرفته بودند، و فقط از نظر دین با آنان تفاوت داشتند؛ بعضی از آنان احتمالاً عرب‌هایی بودند که یهودیت را پذیرفته بودند، و در هر حال از دواج متقابل و درون‌گرومی در میان آنان معمول بود.^۲

۱. فس - فلیپ هیتی، تاریخ عرب، طبع هفتم. لندن، ۱۹۶۱، ص ۴۹-۶۶ تأثیر اندیشه‌های عربستان جنوبی بر دیانت اسلام موید تأکید هیوبرت گریم Hubert Grimme فرار گرفته است. از جمله مقاله *Der logos in Südarabien* کتاب *Orientalische Studien Theodor Nöldeke gewidmet* لایپزیک، ۱۹۰۶، ص ۴۵۳-۴۶۱. همچنین نگاه کنید به مقاله زیر:

'Südarabische Lehnwörter im Koran', *Zeitschrift für Assyriologie*, xxvi (1912), 158-68

2. Cf. Medina, 192; D. S. Margoliouth, *The Relation between Arabs and Israelites prior to the Rise of Islam*, London, 1924; Werner Caskel, in *Studies in Islamic Cultural History* (ed. G. von Grunbaum), Menasha, 1954, P. 43.

که از یهودیان به عنوان حاملان فرهنگ نبطی سخن می‌گوید.

اوضاع دینی در عربستان در حوالی سال ۶۱۰ میلادی پیچیده بود. حضور این قرارگاه‌های یهودی در واحه‌ها و وجود عده معتنابهی از یهودیان در یمن منتهی به گسترش بعضی اندیشه‌ها و آرای یهودی شده بود. تأثیر و نفوذ اندیشه‌های مسیحی هم بسیار ولی به صورتی پراکنده بود. تجارت، مکیان را با بیزانسیان و مردم امپراتوری حبشه که مسیحی بودند، حشر و نشر داده بود. مسیحیت، به ویژه در زمانی که یمن در کنترل حبشیان بود، در آن جا گسترش یافته بود. بخش‌هایی از بعضی قبایل چادر نشین / کوچ نشین مسیحی شده بودند. از این گذشته، در مکه فقط از بعضی افراد [و نه گروه‌های مسیحی] گوشه گیر نظیر ورقه بن نوفل، پسر عموی خدیجه همسر اول پیامبر [ص] خبر داریم. همین کافی بود که [پژوهنده را] از نفوذ بعضی اندیشه‌های مسیحی در محافل فرهنگی عربستان مطمئن سازد. از سوی دیگر، دلیل این که چرا عده بیشتری از عرب‌ها مسیحی نشده بودند، بی شک تا حدودی این واقعیت است که مسیحیت فحوا و صبغه سیاسی داشت. امپراتوری‌های بیزانس و حبشه رسماً مسیحی (ارتدکس یا مونوفیزیت [تک ذات انگاری]) بودند، و مسیحیت نسطوری در امپراتوری ایران قوی بود.^۱

در قرآن و منابع و متون اسلامی دیگر، غیر از یهودیت و مسیحیت، اشاره‌هایی به سایر ادیان سامی کهن نیز وجود دارد. گاه نام بعضی از خدایان و ایزدان یاد شده است (نظیر لات، هُزَی، منات در سوره نجم، آیه ۱۹ و ۲۰، و تَوَد، سَوَاع، یَغوث، یَعوق، و نَسر در سوره نوح، آیه ۲۳) اینها با خدایان یونانی قابل مقایسه نبودند، بلکه جلوه‌های محلی پرستش عمومی سامی از بعضی قوای نرینه و مادینه بودند.^۲

این آلهه یا ایزدان تا آن جا که عمدتاً به مرحله کشاورزی در زندگی اجتماعی عرب‌ها مربوط بود، چندان ربطی با جامعه چادر نشینی / کوچ نشینی نداشت، و قصص این روزگاران نشان می‌دهد که قبایل [عرب] هرگز احترام عمیقی برای آنها قایل نبوده‌اند.

۱. مواد و مطالب بسیاری درباره مسیحیت در عربستان در دست است. از جمله در مقاله «نصاری» نوشته A. S. Triton، در دایرة المعارف اسلام (به انگلیسی، طبع اول)؛ همچنین در کتاب هدینه [محمد در هدینه] اثر وات، ص ۳۱۵.

2. Julius Wellhausen, *Reste arabischen Heidentums*, Second ed., Berlin, 1897; Ibn-al-Kalbī's *Book of Idols*, Translated by Nabih Amin Faris, Princeton, 1952.

نیروی محرکه عمده در حیات قبیله از چیزی نشأت می‌گرفت که می‌توان آن را «انسان دوستی قبیله‌ای»^۱ نامید. یعنی، اعتقاد به فضایل یا مکارم انسانی یک قبیله یا تیره (و افراد آن)، و نیز در انتقال دادن این فضایل از طریق تناسل قبیله. برای مردانی که عقیده اصلی و کارسازشان این بود، انگیزه نهفته در پس اغلب اعمال، آرزوی حفظ شرافت قبیله بود. مسئله شرافت، در نمونه‌های عدیده‌ای که از شعر پیش از اسلام عربی بازمانده است، حضور همه جانبه دارد.

غیر از اعتقاد به فضایل یا مکارم انسانی قبیله‌ای، و شرک کهن، در میان بعضی طوایف عرب، نوعی اعتقاد شایع بود که در آن یک الوهیت والا یا «خدای برتر»، به علاوه معبودان کوچک‌تر، پذیرفته شده بود. این مسئله را می‌توان از عباراتی که تصویر و توصیفی از مشرکان عرضه می‌دارد که اذعان می‌کنند خداوند آفریدگار و رزاق است، و در هنگام اضطراب و درماندگی باید به او پناه برد، استنباط کرد.^۲ احتمال است که چنین اعتقادی شایع بوده، و نیز عده‌ای از مردم از این اعتقاد به اعتقاد به خدای واحد راه برده‌اند. در آثار اسلامی دوره‌های بعد، گفته شده است که عده‌ای از این گونه اشخاص وجود داشته‌اند. و به اسم چند تن هم اشاره شده است. و آنان نام حنیف را بر خود نهاده‌بوده‌اند. در قرآن، این کلمه عمدتاً به کسانی اطلاق شده که به «دین پاک ابراهیم» گردن نهاده‌بوده‌اند؛ یعنی توحید نابی که بعدها به ادعای آنان، به دست یهودیان و مسیحیان به آرایش کشیده شده است. مسئله بغرنج است.^۳ ولی بر این نکته باید تأکید کرد که هر موحد یا توحیدگرایی خالص و مخلص پیش از حضرت محمد [ص] - که واقعاً هم چنین معتقدانی وجود داشته‌اند - خودش را لزوماً حنیف نمی‌خوانده است. در قرآن این کلمه مربوط به شناساندن رابطه اسلام با یهودیت و مسیحیت است، نه ماجراهای مربوط به حدوداً سنه ۶۰۰ میلادی. مع الوصف قرآن کریم به نحو کم رنگ زمینه‌هایی از شور و شوق دینی در

۱. وات، محمد در مکه، ص ۲۴ به بعد.

۲. فس - سوره عنکبوت، آیه ۶۱، ۶۲، ۶۵؛ سوره مؤمنون، آیه ۸۴-۸۹؛ سوره زمر، آیه ۳۸؛ سوره زخرف، آیه ۸-۱۵؛ سوره انعام، آیه ۱۳۶؛ سوره فصلت، آیه ۹.

۳. فس - مقاله «حنیف» نوشته وات در دایرة المعارف اسلام؛ (به انگلیسی، طبع دوم) همچنین پیوست (ب) در انتهای فصل اول همین کتاب.

اوان ظهور اسلام می‌نمایاند.

◁ ۳. سیر و سلوک حضرت محمد [ص]

سیر و سلوک حضرت محمد [ص]، فی نفسه موضوع بحث و فحوص جداگانه‌ای است، و در این جا فقط به نحو قلم انداز به آن می‌پردازیم که به مراحل عمده آن اشاره کنیم یعنی تا آن جا که شناخت آنها برای فهم بهتر قرآن ضرورت دارد. عجیبی نیست که در واقع هیچ اشاره‌ای به آن دوره از زندگی حضرت محمد [ص] که پیش از اظهار دعوت و رسالت است، در قرآن کریم وجود ندارد. استثنای عمده، فقط عباراتی است در آیات ۶ تا ۸ سوره ضحی، که از یتیمی و فقر حضرت سخن می‌گوید.

این مطالب و معانی در سنت (مجموعه احادیث)، به تفصیل بیشتر شرح داده شده است. وقتی که حضرت محمد [ص] در حدود سال ۵۷۰ م در مکه به دنیا آمد، پدرش به تازگی درگذشته بود، و مادرش در شش سالگی او درگذشت. لذا تحت کفالت پدر بزرگش عبدالمطلب درآمد، و چون او نیز به نوبه خود رحلت کرد، عمویش ابوطالب سرپرستی اش را عهده‌دار شد. ابوطالب تا یک یا دو سال پیش از هجرت حضرت محمد [ص] به مدینه در سال ۶۲۲ م زنده بود. فقرش را می‌توان به این امر نسبت داد که در قانون عرفی عرب، یک طفل صغیر نمی‌توانست ارث ببرد، لذا هیچ میراثی از پدر یا پدر بزرگش به حضرت [ص] نرسید. همچنین ثروت‌های کل قبیله هم ته کشیده بود، چرا که حتی ابوطالب، که دیرگاهی رئیس قبیله بود، علی الظاهر مرد ثروتمندی نبود. او عهده‌دار سفرهای تجاری به سوریه (شام) می‌شد، و گفته‌اند که محمد [ص] را با خود به شام برده بود. چندی بعد زنی با تمکن متوسط، به نام خدیجه او را دعوت به کار کرد که مسئولیت حفظ کالاهای او را در یکی از این گونه سفرهای تجاری عهده‌دار شود، و او چنان موفقیتی در این کار حاصل کرد که خدیجه خواهان وصلت با او شد. در این هنگام

۱. این گزارش مبتنی است بر کتاب محمد در مکه، و محمد در مدینه اثر وات. روایت کوتاه‌تری از آن در کتاب محمد پیامبر و سیاستمدار نوشته وات (آکسفورد، ۱۹۶۱) آمده است. همچنین نگاه کنید به کتاب زیر: Tor Andrae, Mohammed, the Man his Faith; tr. Menzel, New York, 1936, 1960.

همچنین: مقاله «محمد»، نوشته فرانتس بوهل (F. Buhl) در دائرة المعارف اسلام (به انگلیسی، طبع اول).

خدیجه چهل ساله و حضرت محمد [ص] بیست و پنج ساله بود. بدین ترتیب او به تجارت با سرمایه مشترکشان به مدت پانزده سال یا بیشتر ادامه داد.

مرحله بعدی از زندگی حضرت محمد [ص] در زمانی که او حدوداً چهل ساله بود آغاز شد. سال‌هایی که در فقر گذرانده بود، او را به خوبی از بیماری معنوی [و اخلاقی] که در اثر رشد و رونق مادی عارض مکه [و مکیان] شده بود، آگاه می‌ساخت. گفته شده است که او در باب این گونه مسائل تأمل و اندیشه می‌کرده است. در حدود سال ۶۱۰م و در پی این تأمل [و تحنن] ها احوال [روحانی] شگرفی به او دست داد و او مطمئن شد که [وحی و] پیام‌هایی از خداوند به او رسیده است که باید با مردم مکه در میان بگذارد. در آغاز محمد [ص] و یارانش این [وحی و] پیام‌ها را صرفاً حفظ و از بر می‌کردند، اگرچه بعدها کاتبان حضرت [ص] آنها را می‌نوشتند. پس از درگذشت او، هر چه اعم از [وحی] مکتوب یا محفوظ در حافظه‌ها موجود بود، گردآوری و بازنویسی شد که سرانجام همین قرآنی را که می‌شناسیم [و در دست داریم] تشکیل داد. همین قضیه ساده، چه بسیار نکات متنازع‌فیه دارد که بعداً به آن می‌پردازیم. حضرت محمد [ص] چند سالی پس از دریافت نخستین وحی، هیچ سخنی با مردم نگفت، ولی آن پیام‌ها را محرمانه با دوستانی که با نظرگاه او همدل و همجهت بودند در میان می‌گذاشت. تأکید اصلی این بود که مردم را به پرستش خداوند، و ادای شکر به درگاه او به خاطر لطفش در حق مکیان به طور کلی و نیز هر یک از آنان به اختصاص، دعوت کند. بسیاری از عبارات و حیاتی، از اغلب رویدادهای طبیعی، به عنوان آیه یا نشانه‌هایی از خیر و خوبی خداوند، سخن می‌گفت.

در هر حال، حضرت محمد [ص] ملزم بود که در وقت مناسب، وارد مرحله دعوت عام و آشکارسازی پیام و حیاتی قرآن شود، و این امر دیر یا زود - ترتیب زمانی دقیق دعوت دوره مکی روشن نیست - منتهی به مخالفت ثروتمندترین تاجران مکه می‌شد. احتمالاً حتی در طی مرحله دعوت محرمانه، پیام وحی چنین هشدارهای دربر داشت که کسانی که پیام‌های و حیاتی آسمانی را ندیده می‌گرفتند، لاجرم یا در حیات دنیوی یا در حیات اخروی مجازات می‌شدند. پس از آن که مخالفت منکران آشکار شد، این هشدارها فراوان‌تر شد. داستان‌هایی از رسولان یا پیامبران پیشین در پیام‌های و حیاتی گفته می‌شد،

یا به آنها تلمیح و اشاره می‌شد تا مخاطبان را از قطعیت مجازات مطمئن سازد. بدین ترتیب از آن جا که مخالفت با [دعوت] حضرت محمد [ص]، همراه با از نو مطرح شدن دیانت کهن [عرب] و بت پرستی‌اش بود، پیام‌های [وحیانی] قرآنی، اکنون در بردارنده حمله شدید به بت‌ها و تأکید بر توحید بود و داستان‌های پیامبران پیشین به حضرت محمد [ص] و گروه اندک شمار پیروانی که پیرامون او گردآمده بودند، قوت قلب می‌داد. تعیین حد و میزان آزار و تعقیب [مشرکان مکه در حق نو مسلمانان] دشوار است، ولی مسلمانان به عنوان کسانی که به پذیرندگان پیام‌های [وحیانی] قرآنی معروف شده‌اند، به تلخی از آن شکوه و شکایت کرده‌اند. از راه استنباط می‌توان گفت که بعد از وفات ابوطالب رئیس جدید قبیله حضرت محمد [ص]، ابولهب (عموی دیگر حضرت) حمایت قبیله را از حضرت [ص] بازگرفت، و ادعا کرد که او با قایل شدن به این که نیاکان قبیله در آتش جهنم‌اند، حقش را نسبت به این حمایت از دست داده است. این بی‌شک دلیل حمله تندى به ابولهب در سوره مَسَد (سوره ۱۱۱) است.

آزار و تعقیب [مشرکان مکه] و برداشته شدن حمایت [قبیله از او] این امر را برای حضرت محمد [ص] غیر ممکن ساخته بود که به دعوتش در مکه ادامه دهد. سپس فرصت مناسبی پیش آمد که به آبادی مدینه که در دو یست مایلی شمال مکه بود، هجرت کند، و حضرت [ص] با هفتاد نفر از پیروانش تصمیم گرفتند که به آن جا بروند. این واقعه «هجرت» نام دارد. و تاریخ رسمی اسلام با آغاز اولین سال عربی که هجرت در آن صورت گرفت، برابر با ۱۶ ژوئیه ۶۲۲ میلادی، آغاز می‌گردد.^۱ اغلب عرب‌های مدینه، با حضرت محمد [ص] پیمان بستند و او را به عنوان پیامبر الهی و رئیس مهاجران پذیرفتند.

۱. از آن جا که سال اسلامی متشکل از ۱۲ ماه قمری است و برابر با ۳۵۴ روز است برای تطبیق دادن تاریخ‌های اسلامی و مسیحی نیاز به جداول تطبیق تقویم و تاریخ است. در این باره نگاه کنید به کتاب‌های زیر:

Sir Wolseley Haig, *Comparative Tables of Muhammadan and Christian Dates*, London, 1932.

G. S. P. Freeman-Grenville's, *The Muslim and Christian Calenders*, London, 1963.

بهترین و جوابگوترین جداول برای کسانی که می‌خواهند روز و هفته و ماه را بدانند کتاب *Wüstenfeld-Mahler'sche Vergleichungs-Tabellen* که آن را برتولد اشپولر ویرایش کرده است، ویسبادن، ۱۹۶۱. برای تسهیل تطبیق تواریخ با تاریخ بیزانس، در کتاب حاضر تاریخ‌ها بر وفق شیوه مسیحی داده شده است.

در چند سال اول در مدینه، حضرت [ص] به مقام حاکم شهر نایل نشد، چرا که هشت رئیس قبیله دیگر بودند که کما بیش مقامی برابر داشتند. با گذشت زمان، بر اثر موفقیت‌های نظامی هیئت‌ها یا «غازیه»هایی که مهاجران به عهده می‌گرفتند و مردانی از مدینه به آنان مدد می‌رساندند، قدرت حضرت محمد [ص] افزایش عظیمی یافت.

حدود هجده ماه اول پس از هجرت نه فقط صرف خوگرفتن مهاجران به موقعیت جدید، بلکه صرف کوشش‌های حضرت [ص] برای جلب حمایت قبایل یهود و گروه‌های اندک شمار دیگر در مدینه شد. در قرآن مجید، گاه به صور مختلف رهنمودهایی به او برای جلب آنان داده شده است. سپس هنگامی که معلوم می‌شود که بعضی از آنان می‌خواهند به دعوت او پاسخ دهند، [از طریق وحی] به او گفته می‌شود که از آنان انتقاد کند و بگوید دینی که او به آن دعوت می‌کند دین پاک ابراهیم است که یهودیان و مسیحیان آن را تباه کرده‌اند. آنچه در قرآن یافت می‌شود، عمدتاً شواهدی از جنبه‌های عقلانی بحث‌های حضرت محمد [ص] با یهودیان است، اشارات معدودی هم به طرد قبایل یهود دارد. مواردی هم هست که هم به یهودیان حمله می‌شود، هم به مسیحیان. هیچ خصومت علنی و عملی با مسیحیان تا دو یا سه سال آخر زندگی حضرت [ص] وجود نداشت، لذا به نظر می‌رسد که انتقاد از یهودیان، گاه تا این دوره هم ادامه داشته است. آنچه به «قطع رابطه» با یهود معروف است در حدود مارس ۶۲۴م اندکی پیش از غزوه بدر رخ داد. نشانه بیرونی عمده این صفا‌آرایی جدید نیروها در مدینه این بود که قبله یا سمت و سوی عبادت نماز، که تا آن هنگام به سمت بیت المقدس، همانند یهودیان بود، به طرف مکه تغییر یافت. این نشانه آن بود که دین جدید بر آن بود که اختصاصاً عربی باشد، و حضرت محمد [ص] در صدد آن بود که بیشتر بر عربی‌سازی پیروانش تکیه کند، تا بر یهودی‌گرایی آنان.

همان ماه مارس سال ۶۲۴م، شاهد درافتادن مسلمانان با قدرت مکه بود. درست در ژانویه ۶۲۴م بود که معدودی از مسلمانان کاروان کوچکی از مکیان را از زیر گوش مکیان به در بردند و به اسارت گرفتند. در ماه مارس، گروهی متشکل از حدوداً سیصد مسلمان تحت رهبری شخص محمد [ص] جنگی را با کمال شگفتی در ناحیه بدر با غلبه بر نیروی

مکیان که بسی بیشتر از آنان بودند به پیروزی رساند، و در حدود نیمی از مردان برجسته مکه را کشت. این به مبارزه خواندن امپراتوری تجاری مکه بود، که تاجران بزرگ نمی توانستند نادیده اش بگیرند. در حدود یک سال بعد، اینان به آبادی مدینه هجوم بردند، و در نزدیکی کوه اُحُد، جنگ را به سود خود پیش بردند، ولی نتوانستند ضربات سنگینی به محمد [ص] وارد کنند، تا چه رسد که او را مستأصل سازند. قرآن، هم شادمانی مسلمانان را پس از پیروزی بدر که به نظر آنان اشارت الهی به صدق آرمان آنان بود منعکس کرده است، و هم هراسشان پس از واقعه اُحُد را که نگران شدند مبادا او تنهایشان گذاشته باشد. در قرآن راجع به حوادث بعدی مربوط به کشاکش حضرت محمد [ص] با مکیان، اشارات نسبتاً کمتری هست. در سال ۶۲۶م آنان با تشکیل اتحادیه ای از قبایل، مدینه را به مدت دو هفته محاصره کردند، ولی به موفقیتی دست نیافتند. در مارس سال ۶۲۸م حضرت محمد [ص] کوشید که با همراهی ۱۶۰۰ تن از یارانش حج به جای آورد؛ هر چند که مکیان راه را بر او گرفتند و مجبورش کردند که زیارتش را تا سال دیگر به تأخیر بیندازد، ولی او با آنان پیمانی در حُدیبیه منعقد کرد که به مخاصمات پایان داد. حضرت [ص] بر خوردی را که بین قبایلی که با هر دو طرف متحد بودند، پیش آمد، حمل بر این کرد که مکیان پیمان شکنی کرده اند، و لذا در رأس سپاهی متشکل از ده هزار نفر در ژانویه سال ۶۳۰م، به عزم [تسخیر] مکه به راه افتاد و فاتحانه تقریباً بدون هیچ جنگی وارد مکه شد و نرمش و بزرگواری بسیاری به دشمنان پیشینش یعنی مکیان نشان داد، و اغلب آنان در آخرین مرحله از رسالت حضرت [ص] به او پیوستند، و به این واقعیت که او پیامبر الهی است، گردن نهادند.

این مرحله نهایی با گسترش اقتدار حضرت به اغلب مناطق عربستان و هموار ساختن راهی که فتوحات بعدی بیرون از عربستان را ممکن ساخت، تقویت شد. حتی پیش از سال ۶۳۰م معدودی از قبایل چادر نشین با حضرت [ص] متحد شده، و مرجعیت سیاسی و همچنین دینی او را به رسمیت شناخته بودند. حضرت [ص] دو یا سه هفته پس از ورود فاتحانه اش به مکه، سپاه ده هزار نفری خود و دو هزار تن از مکیان را به منطقه ای در شمال مکه که حنین نام دارد، راهبری کرد و با نیروی متمرکزی که هم با او و مسلمانان قدیم و

هم با مکیان سر ستیز داشتند مقابله کرد. یک چند طرفین همزور درآمدند و جنگ به حالت تعلیق درآمد، ولی سرانجام حریفان روی به هزیمت نهادند. پس از این واقعه [= غزوه حنین]، دیگر هیچ اتحادیه و ائتلافی از قبایل در عربستان (قطع نظر از شمال)، نمی توانست فراهم آید که میدان را از دست مسلمانان به درآورد. به زودی بسیاری از قبایل عربستان شروع به فرستادن هیئت‌های نمایندگی و حُسن نیت به مدینه، برای اتحاد و ائتلاف با حضرت محمد [ص] کردند. هنگامی که حضرت [ص] در هشتم ژوئن ۶۳۲م [= ۱۲ یا ۱۷ ربیع الاول سال ۱۱ هجری] درگذشت، فرمانروای واقعی اغلب مناطق عربستان بود؛ هر چند، چند قبیله با او ناسازگاری و خصومت شدیدی داشتند که در پی فرصت مناسب می‌گشتند که یوغ حکومت مدینه را از گردن خود بیندازند. به نظر می‌رسد که حضرت محمد [ص] سال‌ها پیش از وفاتش این حقیقت را در یافته بوده است که گسترش قدرت و حکومت او، و چیزی که می‌توان آن را صلح و سلطهٔ اسلام (pax islamica) بر قبایل عرب نامید، باید دست در دست «سرریزه» نیروهای آنان به مناطق فراتر و بیرون عربستان، پیش برود. در این زمینه، باید خاطر نشان کرد که بزرگ‌ترین لشکرکشی حضرت [ص]، یعنی رفتن [مسلمانان] به تبوک در شمال، هدف سوق الجیشی اش راهیابی به قصد دستیابی به سوریه [شام] بوده است. این لشکرکشی که در چندین مورد در سورهٔ نهم [= سورهٔ توبه یا برات] به آن اشاره شده است، از اکتبر تا دسامبر سال ۶۳۰م [نهم هجری] به طول انجامید و سپاه اسلام متشکل از سی هزار مرد بود. در مجموع قرآن کریم اشاراتی به این مرحلهٔ نهایی [از زندگی و رسالت حضرت محمد (ص)] دارد.

◀ پیوست (الف)

○ سال‌شمار زندگی و کار و کارنامهٔ حضرت محمد [ص]

- حدود ۵۷۰ میلادی: تولد در مکه

- حدود ۵۹۵م: ازدواج حضرت [ص] با خدیجه

- حدود ۶۱۰م: آغاز وحی

- حدود ۶۱۳م: آغاز دعوت عام

- حدود ۶۱۹م: وفات خدیجه، و ابوطالب
- ۱۶ ژوئیه ۶۲۲م: آغاز هجرت [= مبدأ تاریخ اسلام]
- سپتامبر ۶۲۲م: [= ربیع الاول سال اول هجری] ورود به مدینه
- حدود فوریه ۶۲۴م: [= رمضان سال دوم هجری] تحویل (تغییر) قبله
- مارس ۶۲۴م: [= رمضان دوم هجری] غزوه بدر
- مارس ۶۲۵م: [= شوال سال سوم هجری] غزوه أحد
- آوریل ۶۲۷م: [= ذی حجه سال پنجم هجری] محاصره شدن مدینه
- مارس ۶۲۸م: [= ذی قعدة سال ششم هجری] عقد پیمان صلح خدیبه
- ژانویه ۶۳۰م: [= سال هشتم هجری] فتح مکه، غزوه حنین
- اکتبر - دسامبر ۶۳۰م: [= سال نهم هجری] لشکر کشی به تبوک
- مارس ۶۳۲م: [= سال دهم هجری] حجّة الوداع
- ۸ ژوئن ۶۳۲م: [= ۱۲ ربیع الاول سال یازدهم هجری] وفات پیامبر [ص]

◁ پیوست (ب)

○ حنیف

کلمه حنیف دوازده بار در قرآن به کار رفته است که از آن میان، دو بار به صورت جمع یعنی حنفا آمده است. کاربرد اصلی اش در آیه ۶۷ سوره آل عمران است که می فرماید: ابراهیم [ع] نه یهودی بود، نه نصرانی، بلکه حنیف و مُسلم بود، و از مشرکان نبود. همچنین گزاره های تاریخی مشابهی درباره خدا پرستی ابراهیم [ع] به عنوان حنیف در آیه ۷۹ سوره انعام، و آیه ۱۲۰ سوره نحل آمده است، اما در این موارد کلمه مُسلم به کار نرفته است. همچنین چندبار توصیه های صریح یا تلویحی به حضرت محمد [ص] و مسلمانان شده است که از ملت یا آیین ابراهیم [ع] که حنیف است پیروی کنند [بقره، ۱۲۵؛ آل عمران، ۹۵؛ نساء، ۱۲۵؛ انعام، ۱۶۱؛ نحل، ۱۲۳] در سایر آیات [بونس، ۱۰۵؛ حج، ۳۱؛ روم، ۳۰؛ بینه، ۵] اشاره ای به ابراهیم [ع] نیست، بلکه به حضرت محمد [ص] دستور داده شده است (نیز به مسلمانان و اهل کتاب) که به عنوان حنیف و خداوند را حنفا پیوستند، و

از مشرکان نباشند. بدین سان این کلمه صرفاً با شخص ابراهیم [ع] یا آیین او چنان که در قرآن بازتاب یافته است، و نیز با اسلام پیوند دارد، و در عین حال با یهودیت و مسیحیت، و نیز با شرک تقابل دارد.

محققان بعدی مسلمان هم این کلمه را در معنایی که یاد شد به کار برده‌اند، و گاه حنیف را به عنوان معادل یا مترادف «مُسلم»، و حنیفیه را معادل اسلام گرفته‌اند. در مصحف ابن مسعود در آیه ۱۹ سوره آل عمران که می‌فرماید: *انّ الدّین عندالله الاسلام*، به جای «اسلام»، کلمه «الحنیفیة» به کار رفته است. علمای اسلام همچنین کوشیده‌اند ثابت کنند که پیش از حضرت محمد [ص] [در عربستان] مردانی بوده‌اند که پیرو حنیفیت یا توحید ناب [ابراهیمی] بوده‌اند. در این نکته شکی نیست که مردمی بوده‌اند که پیرو دینی پاک‌تر و رساتر [از دین عرب پیش از اسلام] بوده‌اند، ولی بعید است که خود را با عنوان «حنیف» نامبردار کرده باشند، چرا که اگر چنین کرده بودند، این کلمه دیگر نمی‌توانست به عنوان معادل «مسلم» به کار رود. شاعران عرب پیش از اسلام «حنیف» را به معنای مشرک یا بت پرست به کار برده‌اند، و کاربرد مسیحی آن هم با همین معنی بوده است، چه این کلمه به هیئت جمعش، یعنی حنفا از سریانی «حنپه» hanpé گرفته شده است. مسیحیان در انتقادات تمسخرآمیزشان از مسلمانان این کلمه را با این فحوا به کار برده‌اند، و سرانجام مسلمانان، از حنیف و حنفا نامیدن خودشان دست برداشته‌اند. در این باره در مقاله «حنیف» در دایرة المعارف اسلام (به انگلیسی، طبع دوم، چاپ لندن) بحث و تحقیق مفصل‌تری آمده است.

فصل دوم

□

تجربہ پیامبری
حضرت محمد (ص)

■

◁ ۱. رد و انکار نبوت حضرت (ص)

ادعای حضرت محمد [ص] دایر بر این که پیامبر و فرستاده خداوند است و از جانب او وحی و پیام دریافت کرده تا ممنوعان عربش را [به اسلام] دعوت کند، تقریباً از همان آغازی که مطرح شد، مورد تخطئه و انکار قرار گرفت. از خود قرآن درمی یابیم که مشرکان مکه پیام‌های و حیانی قرآن را اساطیر اولین می نامیده‌اند،^۱ و یهودیان مدینه نیز مدعای نبوت حضرت را مسخره می کرده‌اند. محققان مسیحی این رد و انکار را از پیشینیان فرا گرفته‌اند. در اروپای قرون وسطا این برداشت، برداشتی جاافتاده و مقبول بود که محمد [ص] پیامبری دروغین بوده که وانمود می کرده است از جانب خداوند به او وحی می شود.^۲ این و سایر تکذیب و تخطئه‌های رجزخوانانه قرون وسطا، با کندی و تدریج بسیار از اذهان اروپاییان و جهان مسیحی پاک شد.

۱. از جمله در آیه ۵ سوره فرقان که در آن جا به حضرت (ص) تهمت افترا هم می زنند. این عبارت در قرآن ۹ بار به کار رفته است. از ترجمه ریچارد بل برمی آید که او اینها را متعلق به اوایل دوره وحی مدنی می داند که گاه نیز یهود آن را به کار می بردند. ولی عباراتی از قرآن که این تعبیر در آنها به کار رفته است متعلق به دوره مکی اند. قس - همین اصطلاح در واژه‌های دخیل در قرآن مجید، اثر آرنور جفری؛ و کتاب تاریخ قرآن، اثر نولدکه - شوالی، ج ۱، ص ۱۶.

2. Cf. Norman Daniel, *Islam and the West, the Making of an Image*, Edinburgh, 1960, chapter 2.

نخستین گام به سوی برداشتی تعدیل یافته تر را تامس کارلایل برداشت. او این اندیشه را که یک مدعی بی حقیقت و کذاب، بنیان گذار یکی از بزرگ‌ترین ادیان جهان باشد، مُضحک و نامعقول می‌شمرد.^۱ محققان مختلف بعدی همین طرز تلقی را دنبال کردند و کوشیدند که صدق و اخلاص محمد [ص] را اثبات کنند، اما گاهی این کار را به قیمت انکار سلامت عقل او انجام می‌دادند. گوستاو ویل (Gustav Weil) در پی اثبات این ادعا بود که حضرت گرفتار صرع بوده است.^۲ الویز اسپرنگر (Aloys Sprenger) پارا از این هم فراتر گذاشت و ادعا کرد که حضرت علاوه بر آن بیماری، دچار بیماری غش و حمله (هیستری) هم بوده است.^۳ سر ویلیام میور (Sir William Muir)، از نو نغمه کهن ادعای پیامبر دروغین بودن حضرت را ساز کرد. تصویر و توصیفی که او از حضرت ارائه می‌کند از این قرار است که حضرت در ایام دعوت مکی، پیام‌آور و موعظه‌گری پاکدل و پاک اندیش بود، ولی چون به مدینه رفت، به طمع موفقیت دنیوی در دام شیطان افتاد.^۴ مارگولیوت (D.S. Margoliouth)، بی‌هیچ محابایی او را متهم می‌کند که عالماً و عامداً مردم را سردرگم کرده است. و اشاره می‌کند که در تاریخ معنویت، انسان‌هایی که قوای خارق‌العاده داشته‌اند، سر از شیادی درآورده‌اند.^۵

ثوودور نولدکه، در عین حال که بر واقعیت و حقایق الهام پیامبران حضرت محمد [ص] تأکید می‌کند، و احتمال بیماری صرع او را رد می‌کند، بر آن است که او دستخوش هیجانانگیز و عواطف زورآوری بوده است که سرانجام او را به آن جا می‌رساند که باور کند که با غیب و الوهیت تماس دارد.^۶ محققان اخیر در مجموع نظر مساعد دارند، و معتقدند که حضرت محمد [ص] کاملاً صدیق بوده و با حسن نیت و ایمان صادق عمل کرده است. فرانتس بوهل (Frants Buhl) بر اهمیت تاریخی و تأثیر گذار نهضت دینی که

1. *On Heroes, Hero-worship, and the Heroic in History*, various editions, Lecture II, 'The Hero as Prophet: Mahomet: Islam' (8 may 1840).

2. *Mohammed der Prophet*, Stuttgart, 1843; cf. p. 174 above.

3. Cf. p. 174 above.

4. Cf. 174 above.

5. *Mohammed and the Rise of Islam*, London, 1905.

۶. *تفسیر تاریخ قرآن*، نولدکه - شوالی، ج ۱، ص ۱۵۰، و بخش متناظر با آن در طبع اول.

او آغاز کرد تأکید نموده است.^۱ و ریچارد بل از خصلت عینی و عملی فعالیت او، حتی به عنوان پیامبر، سخن گفته است.^۲ تور آندرائه (Tor Andrae)، از نظرگاه روان‌شناختی تجربه حضرت را بررسی کرده و به این نتیجه رسیده است که این تجربه راستین بوده است. همچنین بر آن بود که او برای روزگار و نسل خود پیام پیامبرانه [و حیانی] داشته است.^۳

از نظر مخالفان، به بعضی از احادیث بیشتر از گواهی خود قرآن توجه شده است. همچنین به این واقعیت که محمدی که ما می‌شناسیم، بر اساس همه شواهد و ظواهر جسماً و روحاً سالم بوده است، کم ارج نهاده‌اند. باور نکردنی است که فردی مصروع یا دچار هیستری، یا اسیر فشار و حملات هیجانات، بتواند رهبر لشکرکشی‌های نظامی، یا رهبر دوراندیش یک دولت-شهر و یک جامعه دینی رو به رشد باشد. حال آن که حضرت محمد [ص] همه این مسئولیت‌ها را داشت. در این گونه مسائل علی‌الاصول مورخ باید عمدتاً بر قرآن تکیه کند، و حدیث را فقط تا آن جا که با نتایج قرآن پژوهی هماهنگ در می‌آید بپذیرد. قرآن با آن که بدون محابا تخطئه و سرزنش‌های مخالفان حضرت را ثبت و ضبط کرده است، هیچ چیزی در بر ندارد که بتواند مؤید احتمال بیمار بودن حضرت باشد. مخالفان در واقع می‌گفتند که او مجنون است، ولی مرادشان یا این بود که آنان می‌اندیشیدند که سلوک و رفتار او مجنونانه است، یا گفتار او را الهام جن می‌انگاشتند، چنان که در مورد کاهنان این اعتقاد وجود داشت. اگر آنان می‌توانستند به نشانه روشنی از بیماری در او اشاره کنند، بی‌شک چنین ادعایی به گوش ما می‌رسید. بنابراین برداشت‌های [خصمانه یا جاهلانه] قرون وسطا باید کنار گذاشته شود، و حضرت محمد [ص] به عنوان شخصیتی شناخته شود که صادقانه و با صدق نیت و ایمان درست پیام‌هایی ابلاغ می‌کرده است که اعتقاد داشته از جانب خداوند به او رسیده است.

۱. در دائرة المعارف اسلام، طبع اول، مقاله محمد.

2. *Origin*, esp. 71-83.

3. *Mohammed, the Man and his Faith*, esp. 47-52.

۲. توصیفات قرآنی از وحی و نبوت

یکی از آخرین و روشن ترین توصیفات از وحی در آیه ۹۷ سوره بقره است که می فرماید: جبرئیل آن [وحی] را به اذن الهی به قلب پیامبر [ص] نازل کرده است. این واقعیت که حضرت محمد [ص] و مسلمانان در دوره مدنی رسالت، این وصف و گزارش را پذیرفته اند، امری مسلم است. این نکته هم در حدیث به تواتر رسیده است که جبرئیل عامل یا رساننده و آورنده وحی بوده است. احادیث این امر را تا سر آغاز وحی و نبوت به عقب می برند و جبرئیل را با نخستین صلاهی نبوت و ندا به حضرت ربط و پیوند می دهند، و لذا در این جا شک محققان برانگیخته می شود، چرا که جبرئیل فقط دو بار در قرآن یاد شده است، و هر دو مورد در آیات مدنی است. به نظر می رسد که پیوند دادن جبرئیل با صلاهی نبوت و ندای نخستین، تعبیر و تفسیر بعدی امری بوده است که حضرت در آغاز آن را به نحو دیگری درک و دریافت کرده بود. گفتنی است که در آیه ۹۷ سوره بقره گفته نشده است که جبرئیل به هیئت مرئی و مشهود ظاهر شده است. و این نکته را نیز باید مسلم گرفت که وحی قرآنی ناشی از حالت کشف و شهود، یا [حتی] همراه با آن نبوده است. قرآن در موردی نقل می کند که حضرت کشف و شهود یافته است [سوره نجم، آیات ۱ تا ۱۲ و ۱۳ تا ۱۸]. از توجه به عبارات این آیات برمی آید که این کشف و شهود نسبت به خداوند رخ داده است؛ زیرا کلمه «عبد» بیانگر رابطه بنده با خداوند است، نه رابطه فرشته [با خداوند]. بعضی از مفسران مسلمان با این تفسیر موافق اند. در سوره تکویر، آیات ۱۵ تا ۲۵، این کشف و شهود، بار دیگر به [مواجهه با] فرشته ربط داده می شود. در آغاز مسلمانان چنین می انگاشتند که حضرت خود خداوند را دیده است، ولی بعداً پی بردند که این امر غیر ممکن است؛ و لذا نتیجه گرفتند که کشف و شهود راجع به رسول و فرستاده الهی یعنی جبرئیل است. به همین ترتیب تجربه دریافت وحی نیز چه بسا در آغاز رسالت و اوایل دوره رسالت و وحی مدنی، به نحو دیگر تعبیر و تفسیر می شده است. در هر حال این کشف و شهودها هرگونه تعبیر و تفسیر یا تبیین می شده است، اصل آن از نظر حضرت حقیقی و واقعی بوده است. این کشف و شهودها بی همتا و بدون تکرار بوده اند. و در قرآن اشاره ای به مورد دیگری نیست، مگر تا حدودی، به

استثنای موردی که مربوط به رهسپاری حضرت و مسلمانان به حدیبیه بوده است [سوره فتح، آیه ۲۷]. آری در قرآن مواد و موارد بسیار کمی هست که فرضیه مورد نظر تور آندراائه را تأیید کند،^۱ که می‌گوید حضرت محمد [ص] واقعاً ندهایی می‌شنیده است؛ ولی این واقعیت که وحی هیش لفظی داشته است، ممکن است مؤید این نظر باشد که نشان دهد حضرت به منشأ وحی شنیداری نزدیک‌تر بوده است تا دیداری. در آیه ۵۱ سوره شوری گفته شده است که دیدار و شنیدن صدای خداوند برای بندگان میسر نیست: «و هیچ بشری را نرسد که خداوند با او سخن گوید مگر از راه وحی، یا از پشت پرده‌ای؛ یا فرشته‌ای بفرستد و آنچه می‌خواهد به اذن خویش وحی کند که او بلند مرتبه فرزانه است».

پس باید دید مراد از «وحی» چیست؟ در عربی فعل «اوحی» و اسم «اوحی» به عنوان در میان گذاردن پیام‌ها یا ابلاغات و حیاتی که به پیامبر اکرم [ص] می‌شده است، جزو اصطلاحات کلام اسلامی درآمده است. بر طبق آیه ۹۷ سوره بقره، این امر به معنای فروخواندن کلمات قرآن بر حضرت توسط جبرئیل است. در قرآن کریم این کلمات معمولاً به عنوان این نوع ارتباط خاص به کار می‌رود، ولی منحصر و محدود به آن نیست. چند نمونه از کاربرد آنها در معنای عام‌تر وجود دارد. مثلاً کلمه «اوحی» در آیه ۱۱ سوره مریم، درباره زکریا، پس از آن که چند روز تکلم خود را از دست داده بوده است، به کار می‌رود و معنایش اشاره به مردم است که باید خداوند را تسبیح گویند. و نیز، چنان که در آیه ۱۱۲ سوره انعام آمده است، «شیاطین جن و انس» به یکدیگر سخنان آراسته ظاهر فریب وحی می‌کنند، یعنی پیام و الهام می‌دهند. گیرندگان وحی از سوی خداوند، همواره پیامبران نیستند، یا حتی همواره انسان‌ها نیستند. خداوند به زبور عسل وحی می‌کند که در کوهستان‌ها و از درختان و پناهگاه‌هایی که انسان‌ها بر پا می‌کنند، برای خود خانه‌هایی بگیرد [سوره نحل، آیه ۶۸]. در روز قیامت زمین بارهای نهفته‌اش را تخلیه خواهد کرد، زیرا پروردگارش به او وحی کرده است که چنین کند [سوره زلزله، آیات ۲-۵]. خداوند

1. *Mohammed*, 48f.

او در این جا به آیات ۱۶ تا ۱۹ سوره قیامت (تحرک زبان) ۶ تا ۸ سوره اعلی اشاره دارد.

امر خاص هر یک از هفت آسمان را به آنها وحی کرده است [سوره فصلت، آیه ۱۲]. حتی هنگامی که فراگیرنده وحی، پیامبر است، آنچه در میان گذارده می شود، کلمات وحی نیست، بلکه دستور رفتار یا سلوک خاصی است؛ یعنی چیزی که باید انجام داده شود، نه این که گفته شود. مثلاً به نوح [ع] وحی می شود که کشتی بسازد، و او آن را زیر نظر خداوند و وحی او می سازد. [سوره هود، آیه ۳۶؛ سوره مؤمنون، آیه ۲۷] به موسی [ع] وحی می شود که همراه با قومش شبانه رهسپار شود [سوره طه، آیه ۷۷؛ سوره شعراء، آیه ۵۲] و با عصایش به آب دریا بزند [سوره شعراء، آیه ۶۳]، همچنین با عصایش به صخره بزند [سوره اعراف، آیه ۱۶۰]. به خود حضرت محمد [ص] وحی می شود که باید از آیین ابراهیم پیروی کند [سوره نحل، آیه ۱۲۳]. این وحی های عملی یا ناظر به عمل غالباً به صورت خطاب و امر بیان گردیده است.

مواردی هم هست که این بیان اشاره به نظر دارد تا عمل. فی المثل: «خدای شما خدای یگانه است» [سوره کهف، آیه ۱۰؛ سوره انبیاء، آیه ۱۰۸؛ سوره فصلت، آیه ۶]. در این موارد عبارت کوتاه است. مانند عبارتی که پس از تأمل یک موضوع به عنوان ماحصل و فحوای آن در ذهن انسان بازتاب می یابد. چند بخش [از قرآن] هم هست که به نظر می رسد منظور از آنها ابلاغ معانی بلندی به پیامبر [ص] است. فی المثل در آیه ۱۰۲ سوره یوسف «انباء الغیب» ممکن است ناظر به کل داستان یوسف باشد.^۱ حتی در این بخش ها، مقصود اصلی، ابلاغ لفظی قصدها نیست. معنای اساسی این کلمه چنان که در قرآن به کار رفته است در میان گذاردن یک معنی به مدد القاء و الهام سریع است، یا به تعبیر دیگر با بارقه الهام. این برداشت با مثال هایی که در فرهنگ های لغت عرب (از جمله لسان العرب) آمده، موافق است، زیرا در آنها سرعت و شتاب بخشی از دلالت و معنای ضمنی ریشه کلمه وحی است.^۲

۱. همین عبارت در آیه ۴۴ سوره آل عمران، و ۴۹ سوره هود به کار رفته است.

۲. در این جا مؤلف (ریچارد بل) نظریه متفاوتی درباره وحی پیش می نهد. او بر آن است که صورت وحی، یعنی جامه لفظ پوشاندن به معانی، اثر طبع و ذهن و ضمیر حضرت محمد (ص) است، و معانی آن الهام الهی. این نظریه از نظر علمای اسلام و اعتقادات اسلامی و معتقدات عامه و خاصه مسلمانان پذیرفتنی نیست. و وحی مقدس

۳. مفهوم نقش رسالت

تحول شرایط زندگی حضرت محمد[ص]- یعنی تحول از موضع دعوت و موعظه در مکه، به سیاستمداری در مدینه و سپس حکومت بر بخش اعظم عربستان - بر نحوه زندگی او و تقسیم و تخصیص اوقاتش اثر گذارده بود. این تحولات در قرآن کریم انعکاس دارد؛ و در واقع عمده‌تأقرآن بود که حضرت را از جنبه‌های جدید رسالتش آگاه کرد و به تحول و تکامل این نقش جهت داد.

در زبان انگلیسی و سایر زبان‌های اروپایی، سخن گفتن از حضرت محمد[ص]، به عنوان پیامبر (Prophet)، یا عناوینی مترادف با آن معمول است، اما وصفی که در قرآن کریم معمولاً به او نسبت داده می‌شود رسول است [در انگلیسی برابر با messenger و گاه apostle]. همچنین این صفت در کلمه شهادت یا شهادتین به کار می‌رود: «اشهد ان لا اله الا الله، و اشهد ان محمداً رسول الله». رسول قابل اطلاق به هر کسی است که حامل پیامی است. در آیه ۱۹ سوره تکویر، این کلمه به فرشته‌ای اطلاق می‌گردد که پیامی برای حضرت دارد (و این کلمه در این معنی بسیار مناسب است، زیرا معادل کلمه angle «فرشته» در زبان یونانی به معنای فرستاده یا رسول است). بر این نکته [در قرآن کریم] تأکید شده است که پیش از حضرت محمد[ص] سلسله بلندبالایی از رسولان وجود داشته‌اند، و لذا کار و بار او امر نو ظهوری نیست [سوره احقاف، آیه ۹]. و به این حقیقت آشکار هم تصریح شده است که مدتی پیش از حضرت محمد[ص] پیامبری همچون او از طرف خداوند مأموریت به رسالت نیافته بوده است، و او پس از فترتی در ارسال رُسل آمده است [سوره مائده، آیه ۱۹]. حضرت محمد[ص] پس از تجربه‌های اولیه‌اش از دریافت الهام یا وحی، حیران بود و نمی‌دانست که باید با آنها چه کند. در این مورد حکایتی در احادیث هست (اگرچه در قرآن اشاره‌ای به آن نیست) که او در این حیص و بیص از جانب ورقة بن نوفل تشویق و تشجیع شد که تجارب و حیانی خود را همانند

قرآنی را که بین معنی و صورت آن از این نظر فرقی نیست، تا حد الهام عادی تنزل می‌دهد. بازنگرنده و بازنگارنده این کتاب (مونتگمری وات) هم کما بیش با این رأی و نظر موافقت دارد. لذا این تعبیر کوتاه را در ترجمه فارسی بیاردم. م.

انبیای سلف تلقی کند. ورقه پسر عموی خدیجه همسر پیامبر [ص] و مسیحی بود. در این مورد، چه بسا احادیث، کاملاً معتبر و قابل اعتماد نباشند، ولی این نکته قطعی از قرآن بر می آید که مسلمانان از دیرباز قائل به همانندی و همسانی بین تجارب و احوال حضرت محمد [ص] و تجارب و احوال پیامبران پیشین بوده‌اند. داستان‌های مربوط به اینان در قرآن کریم، نشان می‌دهد که حضرت محمد [ص] نیاکان و پیشینیان معنوی ممتازی دارد. در آیه ۴۸ سوره انعام آمده است که «مرسلین» (که هم‌معنای رسول و رسل است) «مبشرین» و «منذرین» بوده‌اند. همچنین در آیه ۴۵ سوره احزاب گفته شده است که خود حضرت محمد [ص] هم «شاهد» و «مبشر» و «نذیر» است. این معنی که وظیفه رسول انذار یا هشدار دادن به قوم خویش است، در نخستین آیات نازل شده از قرآن کریم متواتر است. بعضی وقت‌ها مشتقات انذار، به نحو مطلق و بدون مفعول به کار رفته است، اگرچه می‌توان با توجه به سایر آیات و عبارات قرآنی، مفعول و موضوع آن را [به درستی] حدس زد. در آیه ۱۴ سوره لیل، مراد از آن «نار» (آتش جهنم) است؛ و در آیه ۴۰ سوره نبأ، مراد از آن عذاب اخروی است.^۱ همچنین آیاتی هست که در آن پیامبری به قوم خویش انذار یا هشدار می‌دهد که گرفتار بلای ناگهانی خواهند شد (چنان که در آیه ۲۱ سوره احقاف، هود به قوم خویش یعنی عاد چنین هشدار می‌دهد). گاه این نکته، به‌ویژه از سوی محققان اروپایی پذیرفته شده است که پیام‌های اولیه قرآن، عمدتاً هشدار به عذاب ناگهانی [این جهانی] یا اخروی است. این نظریه با نظری که بعضی از محققان مسلمان (ولی نه اکثریت) دارند موافق است، و آن این است که نخستین آیات نازل شده قرآنی آغاز سوره مدثر است، زیرا در آن سوره امر به انذار آمده است (قم فأنذر). از سوی دیگر [و بر خلاف این] مشاهده می‌شود که پیام مثبت‌تر سوره قریش - سپاسگزاری به درگاه خداوند و پرستش او - نیز به نخستین دوره‌های نزول وحی تعلق دارد. در این صورت اشتباه است که مضمون نخستین آیات را منحصر و محدود به انذار یا هشدار سازیم.

کلمه «بشیر»، که درباره حضرت محمد [ص] هم به کار رفته است، به معنای آگاهاننده

و مژده آور است. و چون با «نذیر» همراه گردد مراد تقابل آنهاست. «نذیر» به مردم خبر از مجازات و عذاب احتمالی می دهد، حال آن که «بشیر» از پاداش نیکوکاران آگاهشان می سازد. گاه به نظر می رسد که فعل «بشَّرَ» به معنای «اعلام خبر خوب» است. و در عربی مسیحی، اسم «بشارة» برای خبر خوب و مژده به کار می رود. اما در قرآن کریم در چند مورد «بشَّرَ» راجع به عذاب است.^۱ هر چند می توان آن را به معنای طنز و تهکم حمل بر «بشارت دادن» کرد، اما بهتر می نماید که آن را صرفاً «اعلام کردن» بگیریم. فرهنگ‌های عربی [این نکته را می رسانند که معنای این کلمه خبر دادن از چیزی است که تغییر در «بشره» یا سیمای انسان پدید می آورد. و این امر بر اثر خبر خوب یا مژده دادن نظیر به دنیا آمدن فرزند رخ می دهد، ولی همچنین ممکن است که بر اثر خبر ناگوار هم پدید آید. در هر حال کلمه «بشیر» نشان می دهد که وظیفه حضرت محمد [ص] منحصر به انداز / هشدار نیست.

کلمه دیگری که درباره حضرت به کار می رود «مذکر» است که معنای عادی آن کسی است که به یاد می آورد، تذکر و پند می دهد، و به پیامی که او می آورد «تذکره» (پندآموز، موعظه) می گویند. این ریشه تحول معنایی بسیاری در عربی یافته است که امکان نمی دهد بتوان همه دلالات آن را در انگلیسی بیان کرد. هر چند نخستین صیغه این فعل، یعنی ذَکَرَ، معمولاً به remember (به یاد آوردن) یا mention (یاد کردن) ترجمه می شود، ولی غالباً تأکید خاصی درباره به یاد آوردن چیزی که قبلاً معلوم بوده، سپس فراموش شده است، وجود ندارد. به نظر می رسد که فحوای اصلی، در خاطر نگاه داشتن چیزی و در پیش گرفتن رهیافت و رفتار درست است. بدین ترتیب دو مین صیغه این فعل، یعنی ذَکَرَ (که مذکر اسم فاعل آن است) به معنای خاطر نشان کردن چیزی به کسی است به شیوه‌ای که رفتار مناسب در پیش گیرد. و این ممکن است تقریباً به کلمه admonish، یا exhort انگلیسی ترجمه شود. در قرآن معنای آن بسیار نزدیک به «هشدار» است، چنان که در آیه ۴۵ سوره «ق» مشاهده می شود، که به حضرت محمد [ص] گفته شده است:

۱. آیه ۲۱ سوره آل عمران؛ ۱۲۸ سوره نساء؛ ۳ و ۴۴ سوره توبه / برائت؛ آیه ۷ سوره لقمان؛ آیه ۸ سوره جاثیه؛ آیه ۲۴ سوره انشفاق. این کاربرد را آرنور جفری در واژه‌های دخیل در قرآن مجید مورد بحث قرار نداده است.

«فذكر بالقرآن من يخاف وعيد». حتی کلمه ساده ذکر (به یاد داشتن به یاد آوردن) در آیه ۶۳ سوره اعراف، و آیه ۷ سوره حاقه (که می گوید ذکر از جانب پروردگارتان آمده است تا هشدارتان دهد)، فحوای هشدار دارد.

نخستین وظیفه مُنذر این است که پیامی را به قومش برساند؛ ولی از آن جا که این هشدار ناظر به جهت یابی جدید کار و کردار کل جامعه است، می توان گفت که جنبه سیاسی هم دارد. چنین برمی آید که بعضی از مخالفان حضرت از رشد نفوذ سیاسی او بیمناک بوده اند. در آیه ۲۱ سوره غاشیه تأکید شده است که او «مذکر» (هشدار دهنده/پند دهنده) است، نه مصیطر (مسلط و قاهر).^۱ در همین زمینه گفتنی است که در آیه ۱۸۸ سوره اعراف به حضرت محمد [ص] گفته می شود که این نکته را برای مخالفانش روشن کند که وظیفه او این است که برای اهل ایمان، بشیر و نذیر باشد، و او علم و اطلاعی از غیب (از جمله «آینده») ندارد که اگر داشت می توانست به سود خویش از آن استفاده کند. چنان که پیش تر گفته شد، تأکید می شود که محمد [ص] صرفاً و واقعاً مانند همه پیامبرانی که به نزد سایر اقوام فرستاده شده بودند، او هم «بشر» است و همچنین مانند آنان زن و فرزند دارد.^۲ این گونه سخنان برای آن بیان می شود تا یک سوء تفهّم را که در میان بعضی از مردم شایع بود، اصلاح کند، و آن این که تصور می کردند که پیامبر الهی باید موجودی فرشته وار یا شبه - الوهی باشد. بر عکس این تصور [پیامبر بشیر و] نذیر یک موجود انسانی عادی است، بدون قوای خاص، ولی کسی است که از سوی خداوند برگزیده شده تا این هشدار و انذار را انجام دهد [سوره غافر، آیه ۱۵].

کلمه عربی که برابر با Prophet انگلیسی است، نبی است که از آرامی یا عبری گرفته شده است.^۳ این کلمه از بشیر و نذیر بیشتر، ولی از رسول بسیار کمتر به کار رفته است. طبق زمان یابی نولدکه این کلمه نخست در دوره دوم وحی مکی پدیدار شده است، ولی طبق زمان یابی ریچارد بل همه نمونه ها مدنی هستند، غیر از احتمالاً آیه ۵۷ سوره اسراء.

۱. ص ۲۵، متن پیشین؛ قس آیه ۱۰۹ سوره یوسف؛ آیه ۲۳ سوره نحل، و آیه ۷ سوره انبیاء. نیز درباره همسر - آیه ۳۸ سوره رعد.

2. Cf. Jeffery, *Foreign Vocabulary*, S. V.; also Josef Horowitz, *Koranische Untersuchungen*, Berlin, 1926, 47 (pp. 44-54 of this work deal with 'die Koranische Prophetologie').

این امر ممکن است حاکی از این باشد که مسلمانان از طریق تماسشان با یهودیان مدینه با این کلمه آشنا شده‌اند. این را نیز باید افزود که نبی به هیچ یک از پیامبران متعلق به سنت عرب، نظیر هود [ع]، و صالح [ع] اطلاق نشده است، بلکه فقط به پیامبرانی که در عهد عتیق یا جدید یاد شده‌اند، گفته شده است (ادریس قابل تطبیق با عزرا یا اخنوخ عهد عتیق است).^۱ خود حضرت محمد [ص] استثنائاً در قرآن، نبی نامیده شده است [از جمله در سوره احزاب، آیه ۱، ۶، ۷؛ سوره تحریم، آیه ۱]. در آیه ۴۰ سوره احزاب، او «خاتم النبیین» نامیده شده، و این عبارت شاید در اصل به معنای تصدیق‌کننده پیامبران پیشین بوده است، اگرچه تعبیر و تفسیرهای دیگری نیز از آن به عمل آمده است. محققان مسلمان ادوار بعدی به تفصیل بحث کرده‌اند که آیا مقام نبی بالاتر است یا رسول؟ و آیا هر نبی باید رسول باشد، یا بالعکس؟ ولی این مسائل ربط ناچیزی با مطالعه و پژوهش خود قرآن دارد.^۲ در قرآن تفاوت بین این دو کلمه این است که نبی فقط به رجالی که متعلق به سنت یهودی - مسیحی اند اطلاق گردیده است، زیرا حضرت محمد [ص] ادامه دهنده و اصلاح‌کننده همان سنت تلقی می‌شود.

وظایف جدیدی که به عنوان نبی و رسول، پس از رفتن به مدینه، بر عهده حضرت محمد [ص] گذارده شده، در تعدادی از آیات و عبارات قرآنی انعکاس یافته است. مسئولیت‌هایی که به عنوان رئیس گروه مهاجرین بر عهده او قرار گرفت، ممکن بود که به شیوه‌ای دنیوی یا غیر دینی تعبیر و تفسیر شود. صریح‌ترین بیان در آیه ۱۰۵ سوره نساء است (که بل آن را نازل شده با فاصله کمی از غزوه احد می‌داند): «ما کتاب آسمانی را به

۱. فس - فهرست‌هایی که در آیه ۱۶۳ سوره نساء، و ۸۴ تا ۸۹ سوره انعام آمده است. ادریس در آیه ۵۶ سوره مریم «پیامبر» نامیده شده است؛ بعضی از محققان اروپایی از همسان‌انگاری ادریس با شخصیتی در افسانه یونانی سخن گفته‌اند (فس - مقاله «ادریس»، اثر ا. ی. ونسینک در *دائرة المعارف اسلام*، طبع اول: هورویتس، ۸۸). حال آن که مسلمانان او را با اخنوخ کتاب مقدس یکسان می‌انگارند، و این نظر بعداً توسط ا. ی. ونسینک نیز پذیرفته شده است (اعتقادات | اعتقادنامه اسلامی، کمبریج، ۱۹۳۲، ص ۲۰۴)؛ سی. سی. توری C. C. Torrey بر آن است که کلمه ادریس، صورت محرف کلمه اسدرا Esdras یا عزرا Ezra است («هبانی یهودی اسلام، نیویورک ۱۹۳۳، ص ۷۲). فس - واژه‌های دخیل در قرآن مجید، همین ماده.

۲. فس - ونسینک، اعتقادنامه اسلامی، ص ۲۰۳ به بعد؛ همچنین *دائرة المعارف اسلام*، طبع اول، مقالات «نبی» (ی. هورویتس)، «رسول» (ونسینک)، و کتاب زیر:

Wensink, 'Muhammed und die propheten', *Acta Orientalia*, II (1924), 168-98.

راستی و درستی بر تو نازل کردیم تا [بر مبنای آن و] به مدد آنچه خداوند به تو باز نموده است، بین مردم داوری کنی، و مدافع خیانت پیشگان مباش.» به همین ترتیب در آیه ۴۲ سوره مائده (که شاید کمی پیش‌تر از آیه قبلی نازل شده است)، به حضرت محمد [ص] گفته شده است که اگر یهودیان برای داوری در مسئله‌ای به او رجوع کردند، و او برای آن داوری موافقت دارد، «باید بین آنان دادگرانه داوری کند». آیه بعدی [= ۴۳ سوره مائده] که به کنار نهادن تورات از سوی یهودیان اشاره دارد، چه بسا این معنی را می‌دهد که داوری مورد درخواست آنان، بر مبنای کتاب آسمانی بوده است. در پرتو این آیات، دو عبارت دیگر [یعنی آیه ۸۹ سوره انعام، و ۷۹ سوره آل عمران] که در آنها سخن از مردانی است که کتاب و حکم و نبوت به آنان داده شده است، احتمالاً باید به همان شیوه تفسیر شوند. ریشه «فاحکم» (داوری کن) در آیه ۴۲ سوره مائده «حکم» است، و معادل آن در انگلیسی judgement و jurisdiction است. همچنین در آیه ۱۵۱ سوره بقره، که می‌فرماید: «كما ارسلنا فيكم رسولا منكم يتلوا عليكم آياتنا ويزكيكم ويعلمكم الكتاب والحكمة...» کلمه آخر (حکمت) معمولاً به معنای «فرزانگی» است، و کلمه‌ای دخیل شمرده می‌شود.^۱ ولی این ظن نیز می‌رود که تحت تأثیر ریشه [حکم] عربی نیز قرار گرفته باشد.

عبارت قرآنی جالب توجه دیگر، آیه ۵۹ سوره نساء است که به مؤمنان گفته شده است که از خداوند و رسول او اطاعت کنند و مسائل مورد بحث و تنازع را برای حل به [کتاب] خداوند و پیامبر عرضه بدارند.^۲ رد یا عرضه مسائل به خداوند و پیامبر احتمالاً به معنای این است که رسول الله [ص] حکم الهی را بر مبنای متن و حیاتی شرح دهد. این نیز محتمل است که اطاعت از خداوند و رسول او به معنای اطاعت مستقیم از پیامبر نیست، بلکه فقط اطاعت از او تا آن جاست که او آورنده پیام و حیاتی است، که در نهایت عمدتاً به معنای اطاعت در برابر وحی و پیام و حیاتی خواهد بود. اگر مردم نافرمانی کنند سپس توبه و استغفار کنند، این پیامبر است که برای آنان طلب استغفار می‌کند. [سوره نساء، آیه ۶۴].

۱. قس - واژه‌های دخیل در قرآن مجید، ذیل همین ماده.

۲. قس آیه ۱۰ سوره شوری، و آیه ۴۸ سوره نور؛ نیز - حکومت / قانون اساسی مدینه در محمد در مدینه، ص ۲۲۳؛ همچنین: اندیشه سیاسی اسلامی نوشته وات (ادینبورگ، ۱۹۶۸، ص ۱۳۲)؛ همچنین محمد در مدینه،

این نکته اخیر را احتمالاً باید به جهان آخرت مربوط دانست، زیرا تصویری که معمولاً قرآن ارائه می‌کند ناظر به زمانی است که در آخرت و قیامت بین مردم داوری می‌شود، و پیامبر هر قوم برای شهادت دادن بر آنان حاضر است (شاید بدین معنی که شهادت دهد که پیام الهی را درست به آنان رسانده است).^۱

به یک معنی در قرآن تحول هست، اما به واقع تغییر نیست. جنبه‌های جدید از همان آغاز در مفهوم نذیر وجود دارد. تغییر در اوضاع و احوال حضرت محمد [ص] و مسلمانان بود که صراحت یابی این جنبه‌ها را ایجاب کرد. بنابراین روند تحول نباید به منزله نمایش گسستگی در قرآن تلقی شود، بلکه انطباق یابی تعالیم اساسی آن بر وفق آراء و اندیشه‌های متحول و نیازهای متحول مسلمانان.

◁ ۴. ثبت و کتابت قرآن مجید

محتمل به نظر می‌رسد که یک چند، و شاید چند سال، حضرت محمد [ص] و مسلمانان عبارات و حیاتی نازل شده بر حضرت را فقط در حافظه نگه می‌داشتند. در جامعه‌ای که عمدتاً شفاهی بود، این کار، عملکردی متعارف بود. عرب‌ها با شعر عربی پیش از اسلام هم همین معامله را می‌کردند. همچنین محتمل است که اغلب بخش‌های قرآن، در طی حیات حضرت، به صورت مکتوب درآمده بوده باشد. مسائل ذی ربط با این امر، از آنچه در بادی نظر، به نظر می‌آید بسیار پیچیده‌تر است. همین است که مدافعان حریم اسلام در برابر معارضه جویی‌های مسیحیان و دیگران که از آنان می‌خواستند که در زندگی حضرت از معجزه‌های سراغ دهند که مؤید مدعای رسالت او باشد، می‌گفتند معجزه حضرت خود قرآن است. این سخن در خود قرآن ریشه دارد، یعنی در آن جا که از کافران، به صورت تحدی خواسته می‌شود که سوره یا سوره‌هایی همانند قرآن بیاورند [یونس، ۳۸؛ هود، ۱۳؛ قصص، ۴۹]؛ ولی مدافعان پارا از این حد فراتر می‌گذاشتند

۱. قس آیه ۴۱. سوره نساء؛ آیه ۸۹ سوره نحل؛ آیه ۴۷ سوره یونس؛ و هر امتی پیامبری دارد؛ و چون پیامبرشان بیاید، در میان آنان دادگرانه داوری شود و بر آنان ستم نرود، می‌تواند آخرت اندیشانه فهمیده شود (برخلاف نظری که در کتاب محمد در مدینه، ص ۲۲۹ ابراز شده است. نیز قس - رودی پارت، نقد و بررسی کتاب محمد در مدینه، در نشریه Der Islam، شماره ۳۵، ۱۹۵۷).

و آیات مختلف قرآن را به نحوی تعبیر و تفسیر می‌کردند که حاکی از جنبه معجزه آسایی قرآن باشد. یکی از عمده‌ترین نکته‌هایی که در این باره مطرح کردند، تمسک به این امر بود که حضرت محمد [ص] نه می‌توانست بخواند، و نه بنویسد.

در برداشت آیه ۴ سوره علق (الذی علّم بالقلم) نیز چه بسا همین استنباط در تفسیر مفسران و محققان مسلمان مشهود است. محققان اروپایی تا حدودی بر مبنای این تعبیر و تفسیر، یک چند بر آن بودند که در روزگار حضرت محمد [ص]، کتابت به تازگی به عربستان راه یافته بود، و فقط عده معدودی از آن علم و اطلاع داشتند، و این امر، امری معجزه آسا تلقی می‌شد. و با آن که بسیاری از مردمان ساده آن را چیزی جادویی و ماوراء الطبیعی می‌شمردند، امروزه این نکته معلوم شده است که راه یافتن کتابت به آن محیط، امری تازه و نوظهور نبوده است. معنای تحت‌اللفظی آن آیه و آیه بعدی در سوره علق این است: «کسی که با قلم آموزش داد، به انسان چیزی را که نمی‌دانست آموخت». و این عبارت را می‌توان این‌گونه تفسیر کرد که «او به انسان از طریق قلم (یعنی به مدد کتاب) آنچه را که به صورتی دیگر نمی‌دانست، آموزش داد». یعنی در ابتدا به وحی کتب آسمانی پیشین اشاره دارد. حتی با این تعبیر و تفسیر، کتابت چیزی است که نوظهور و محیر العقول تلقی می‌گردد.

هرچند مردم عادی در مکه در جست‌وجوی کتابت بودند، ولی شواهد باستان‌شناختی نشان می‌دهد که بعضی صور کتابت، از قرن‌ها پیش در عربستان شناخته شده بوده است.^۱

کتیبه‌هایی به زبان عربستان جنوبی هست که تاریخ آنها به بسی پیش از عصر مسیحیت می‌رسد. کتیبه‌هایی که به الفبای نبطی، لحيانی و ثمودی در شمال غرب عربستان پیدا شده، به قرن‌ها پیش از ظهور حضرت محمد [ص] تعلق دارد. کهن‌ترین نمونه خط و زبان عربی سه فقره مخططات (graffiti) بر دیوار معبدی در سوریه است که تاریخ آنها به حدود ۳۰۰ میلادی می‌رسد. حال آن که چهار کتیبه مسیحی که پیدا شده است متعلق به قرن ششم میلادی است. با این که این شواهد اندک است، ولی این استنباط

۱. دایرة المعارف اسلام، ویرایش دوم، مقاله عربیه.

موجه است که بگوییم آن جا که کتیبه نویسی بر سنگ و فلز معمول بوده، نگارش بر روی مواد مناسب تر هم معمول و شناخته بوده است. هنگامی که این نوشته‌های گوناگون با یکدیگر مقایسه می‌شوند، روشن می‌گردد که صور کتابت تکامل یافته و گرایش به صورت تحریری دارد که برای کاربرد کتیبه نگاری کمتر مناسب است. هیچ گونه کتیبه‌ای که کهن بودنش مسلم باشد، هنوز در نزدیکی مکه و مدینه پیدا نشده است. مکه در هر حال یک شهر تجاری بود، که حیات و موجودیتش وابسته به تجارت بود، و با مناطقی که در آن جا کتابت معمول بود، ارتباط منظم داشت. تاجران مکه می‌بایست سابقه‌ای از معاملاتشان نگه داشته باشند، و می‌توان استنباط کرد که کتابت در آن جا کاملاً شناخته شده بود. شواهد غیر مستقیمی از قرآن مجید این امر را تأیید می‌کند. از جمله این که صور خیال یعنی تشبیهات و استعارات قرآنی حاکی از زمینه و فضای بازرگانی است،^۱ و این مستلزم نگاهداری محاسبات به صورت کتبی است. روز داوری یا قیامت، روز حساب است، یعنی روزی که کارنامه‌ها گشوده می‌شود، و به هر کس حساب عملش را نشان می‌دهند، یا نامه عملش را می‌دهند که بخواند. فرشتگان اعمال انسان را می‌نویسند، و هر چیز و همه چیز در کتابی [الوح محفوظ؟] ثبت است. حتی اگر بعضی از این استعارات قبلاً توسط مسیحیان به کار رفته باشد، اگر در محیط مکه مفهوم واقع نمی‌شد، در قرآن مجید به کار نمی‌رفت. این حکم قرآنی که دین [= وام] را باید ثبت کرد [سوره بقره، آیه ۲۸۲] نشان می‌دهد که حتی در مدینه (که محل وحی و نزول این سوره و آیه است) یافتن کسانی که قادر به کتابت بودند، دشوار نبوده است. در حدیث نبوی آمده است که بعضی از کفار مکه که در غزوه بدر اسیر شده بودند، خود را با آموختن کتابت به مردم مدینه، باز خرید و آزاد می‌ساختند.

این گزارش مقبول همگان و مندرج در بسیاری منابع است که نخستین جمع و تدوین قرآن به دست زید بن ثابت در عهد خلافت ابوبکر (۶۳۲-۶۳۴م) انجام گرفته است، و بر وفق آن، قرآن نه فقط از «حافظه رجال»، بلکه همچنین از روی قطعاتی از پوست یا پاپیروس، سنگ‌های مسطح، برگ‌های درخت خرما، استخوان‌های کتف و دنده

حیوانات، قطعات چرم و چوب گردآوری شده است. این گزارش احتمالاً موثق نیست. قطع نظر از دشواری کلی درباره تاریخ آن (که در فصل بعدی به تفصیل به آن می‌پردازیم)، محتمل است که این گزارش توسط کسانی شایع شده باشد که خواسته‌اند فقر نسبی حضرت محمد [ص] و اصحاب او را با تجمل مادی امویان و اوایل عهد عباسیان، به شیوه‌ای برجسته تقابل و تضاد دهند. شک نیست که اشیاء یاد شده گاه‌گاہ در مکه و مدینه برای کتابت به کار می‌رفته است - چنان‌که اغلب آنها تا همین اواخر توسط مسلمانان در شرق آفریقا به کار گرفته می‌شده است - ولی دلیلی ندارد که چرا نباید پاپيروس در مکه رواج عادی داشته باشد. پاپيروس در آن روزگار در جهان یونانی - رومی، بر پوست که از دباغی حیوانات به عمل می‌آمده، و بادوام‌تر و دارای سطح نگارشی بهتر بوده، رجحان داشته است. واژه رَقی در آیه سوم سوره طور احتمالاً به پوست اشاره دارد، به ویژه به شریعت مکتوب یهود در منطقه سینا. شاید تورات در آن روزگار بر روی پوست نوشته شده بوده است. در هر حال پاپيروس، همچنان تولید می‌شده و عمدتاً برای مقاصد بازرگانی و مکاتبات شخصی به کار می‌رفته است و آن را در صفحات مستطیل و به اندازه متوسط می‌ساخته‌اند. در روزگاران پیش از آن، طومارهای کتاب نویسی از به هم وصل کردن تعدادی از این گونه صفحات تولید می‌شده است. سپس طومارهای طولانی از رواج افتاده، ولی هنوز تا حدود معینی تعدادی از صفحات را به هم وصل کرده یا تا می‌زده‌اند که به هیئت کتاب درآید. احتمالاً این ماده است که در قرآن به آن قرطاس گفته شده است [سوره انعام ۷، ۹۱]. زیرا این کلمه از کلمه یونانی کارتیس (chartēs) گرفته شده است، که معنایش ورق یا صفحه پاپيروس است. از آن جا که این وام‌گیری خیلی کهن است، و احتمالاً مستقیماً از یونانی گرفته نشده است، و عقلاً می‌توان قبول کرد که تحول معنایی به خود دیده باشد، باز این احتمال منتفی است، چرا که این کلمه در عهد خلفا هم معنای پاپيروس داشته است. آیه ۹۱ سوره انعام در این صورت ممکن است به این معنی باشد که یهودیان برای نوشتن بخش‌های مختلف تورات از پاپيروس استفاده می‌کرده‌اند،

1. Cf. Frants Buhl, *Das Leben Muhammeds*, Leipzig, 1930, 55

این کتاب در صفحات ۵۲-۵۶ درباره گسترش خط و کتابت در عربستان بحث کرده است.

حال آن که آیه ۷ سوره انعام دلالت بر امکان و احتمال تدوین کتابی از پاپیروس دارد. و این آن نوع کتابی است که قرآن در اشاره به این که کتابی بر حضرت محمد [ص] نازل شده است، از آن سخن می‌گوید [فی المثل در آیه ۹۲ سوره انعام]. ما راهی برای این که در یابیم صُحُف دلالت بر چه ماده‌ای دارد، نداریم. این کلمه چندبار در قرآن، و معمولاً در ارتباط با وحی به طور کلی به کار رفته است [سوره طه، آیه ۱۳۳؛ سوره عبس، آیه ۱۳؛ سوره بینه، آیه ۲]، یا در ارتباط با وحی به حضرت ابراهیم [ع] و موسی [ع]، [سوره نجم، آیه ۳۶ به بعد، سوره اعلیٰ، آیات ۱۸ و ۱۹]. در آیه دهم از سوره تکویر، و احتمالاً همچنین آیه ۵۲ از سوره مدثر، اشاره به نامه عمل یا کارنامه انسان دارد. این لغت منشأ عربی جنوبی دارد، ولی در شعر عربی عصر جاهلی پیش از حضرت محمد [ص] هم آمده است. صیغه مفرد آن یعنی صحیفه شاید دلالت بر صفحه‌ای از ماده نوشتنی داشته باشد، ولی تخصیص ندارد و تعیین نمی‌کند که متشکل از چیست. صیغه جمع یعنی صُحُف را می‌توان عرفاً به معنای صفحات جدا از هم (تدوین نشده و بدون شیرازه) گرفت، ولی ممکن است که صُحُف موسی و ابراهیم که در قرآن از آنها یاد شده، دلالت بر چیزی با ماهیت کتاب داشته باشد. این که نخستین شنوندگان آن، این کلمه را بر چه چیزی حمل می‌کردند، منوط به این است که در طی عملکرد حضرت محمد [ص] یا دیگران، با چه چیزی آشنایی داشته‌اند.

در پرتو این آشنایی با کتابت و نوشت افزارها در مکه و جاهای دیگر، می‌توانیم به این سؤال روی آوریم که آیا خود حضرت محمد [ص] می‌توانست بخواند و بنویسد یا خیر؟ برای مسلمانان این امر به صورت یک امر اعتقادی درآمده است که بگویند حضرت نه خواندن می‌دانست، و نه نوشتن. زیرا اختلال به اعجاز قرآن می‌رساند که می‌باید توسط کسی که کاملاً اُمّی بوده، عرضه شده باشد. اعتقاد مسلمانان صدر اول در این باب، چندان راسخ نبود، ولی در مجموع همین نکته از آن برمی‌آمد. یکی از براهین و احتجاجات اصلی، اطلاق صفت اُمّی به حضرت محمد [ص] در آیات ۱۵۷ سوره اعراف، و ۱۵۸ سوره انعام است. معنای این کلمه برابر با «بی‌سواد» است، چنان که می‌توان به کاربرد مشابهی از آن در آیه ۷۸ سوره بقره اشاره کرد که می‌فرماید: «وَمِنْهُمْ أُمِّيُونَ لَا يَعْلَمُونَ

الكتاب إلا امانی و ان هم ألا یظنون» (و از آنان بی سوادانی هستند که کتاب آسمانی [تورات] را جز طوطی وار [و لقلقه زبان] نمی دانند و جز پندار نمی بافند). و احتجاج می کنند که آنان از آن جهت کتاب آسمانی را جز طوطی وار نمی دانسته اند که نمی توانسته اند بخوانند و بنویسند. اگر این آیه دقیق خوانده شود، یعنی سبق ذهنی درباره آن وجود نداشته باشد، طبیعی ترین معنایی که از آن بر می آید این است که آنان قومی بدون کتاب [آسمانی] بوده اند. این معنی و استنباط با موارد دیگری که جمع همین کلمه در قرآن کریم آمده است [یعنی آیه بیستم و هفتاد و پنجم سوره آل عمران، و آیه ۲ سوره جمعه] در دو مورد اول امیون مربوط به یهودیان ولی جدا از آنان است، حال آن که در آیه آخر از رسولی سخن گفته می شود که «در میان امیین و از آنهاست». همه این حقایق نشان می دهد که قطعاً امی یعنی غیر یهودی و متخذ از عبارت عبری اموت هائولام یعنی مردم جهان است. کاربرد این کلمه نزد عرب ها نیز ممکن است کمابیش فحوای وابسته به «امت» داشته باشد، و همچنین به معنای بومی، یعنی متعلق به جامعه عرب. و این معنای راست و درست رسول امی در آیات ۱۵۷ و ۱۵۸ سوره اعراف است. رسول امی پیامبر غیر یهود و بومی عربی است که به جانب عرب ها فرستاده شده و از میان خود آنها برخاسته است. بدین سان در این بحثی نیست که حضرت محمد [ص] کاملاً امی یا بی سواد بوده است، اگر بحثی هست در این است که آیا از کتب مقدس یهودی و مسیحی علم و اطلاع داشته است یا خیر.

آیه دیگری که از آن می توان استنباط کرد که او نمی توانسته است بنویسد، آیه ۴۸ سوره عنکبوت است. مجرح سیل به پیروی از مفسران مسلمان آن را چنین ترجمه کرده است: «تو نمی توانستی هیچ کتابی پیش از این بخوانی، و نیز نمی توانستی با دست راست بنویسی»، ولی ترجمه دقیق تر این آیه از این قرار است: «تو از این پیش، هیچ کتابی را تلاوت نمی کردی، همچنین هیچ گونه کتابی به دست راست خویش نمی نوشتی». فعل تلی که در این جا به کار رفته است، مانند فعل قرأ که قرآن از آن گرفته شده است، هم معنای خواندن می دهد، هم تلاوت و ترتیل. و بر وفق آنچه از اوضاع و احوال روزگار حضرت محمد [ص] می دانیم، ترجمه این فعل به recite (تلاوت / ترتیل) مناسب تر است. آیه به

سادگی بر آن است که او خواننده یا نویسنده کتب مقدس یا آسمانی پیشین (یعنی کاهن یا کاتب) نبوده است. قسمت آخر آیه مؤید این معنی است، زیرا می‌گوید: «که در این صورت باطل اندیشان شک و شبهه پیش می‌آوردند؛ یعنی در این شک و شبهه حق داشتند و موجه بودند که حضرت صرفاً تکرار کننده چیزی است که از آن کتب مقدس آموخته است. و در این جا چیزی نیست که قاطعانه حکایت داشته باشد که حضرت محمد [ص] علم و اطلاعی از خواندن و نوشتن نداشته است.

شواهدی که از سنت بر می‌آید نیز جامع و نتیجه بخش است. در داستان مربوط به برانگیخته شدن حضرت به نبوت، وقتی که فرشته [جبرئیل] به او گفت: بخوان (اقرأ)، در پاسخ گفت: ما اقرأ؟ که دارای دو معنی است: الف) من نمی‌توانم بخوانم. ب) چه چیز را بخوانم؟ این علی الظاهر نخستین روایت این حدیث است.^۱ آن دسته از محققان که می‌خواهند بر جنبه معجزه آسای قرآن تأکید کنند، طبعاً نخستین وجه یا تفسیر را می‌پذیرند. صورت‌های دیگری هم از این حدیث هست که می‌گوید: ما انا بقاری؛ و این فقط این معنی را دارد که من خواننده یا تلاوت کننده نیستم. از سوی دیگر روایت‌های دیگری از این حدیث هست که به این صورت است: ماذا اقرأ؟ یعنی چه چیز را بخوانم؟ احتمال این هست که همین صورت درست و صورت اصلی باشد، لذا هیچ شاهد قاطعی وجود ندارد که حضرت محمد [ص] قادر به خواندن و نوشتن نبوده است.

حتی اگر اصالت کلی این حدیث پذیرفته شود، قدرت اثبات این نکته را ندارد که حضرت محمد [ص] قادر به نوشتن بوده است. غالباً وقتی گفته می‌شود حضرت چیزی نوشت، فقط معنایش این است که برای نوشتن یک پیام [یا نامه] که باید ارسال شود، رهنمودهایی داده است. چرا که همگان می‌دانند که حضرت لا اقل در سال‌های آخر عمر، کاتبانی در استخدام و خدمت خود داشته است. در بعضی روایات مربوط به صلح حدیبیه در سال ۶۲۸م [۵۶. ه. ق] گفته شده است که ایشان [صلحنامه را] به دست خود نوشته‌اند. هیئت نمایندگی مکیان به عبارت «محمد رسول الله» که در آغاز صلحنامه نوشته شده بود، اعتراض کردند، و حضرت به علی [ع] که نویسنده صلحنامه بود فرمود به جای آن

۱. نگاه کنید به: نولدکه - شوالی، ج ۲، صفحات ۱۱-۱۴، که ارجاعات مفصل دارد.

بنویسد «محمد بن عبدالله». و چون علی [ع] امتناع کرد، حضرت سند را گرفت و عنوان آن را پاک کرد، و طبق گفته بعضی منابع، خودش عبارت جدید را به جای آن نوشت. کل مسئله امتناع علی [ع] ممکن است اختراع هوادارانش برای حاصل کردن یک فایده و مصلحت سیاسی باشد. اعتراض به آن عنوان و انداختن آن شاید به نحو غیر مستقیم با تصریح آیه ۲۹ سوره فتح که می‌گوید: «محمد رسول الله»، تأیید شود. ولی بعضی روایات بر آن است که اعتراض پیش از نوشتن آن عنوان انجام گرفت، و هیچ چیزی در عهدنامه تغییر نیافت.^۱ بدین سان در این جا هم شاهد مؤید قدرت کتابت حضرت محمد [ص] ضعیف است.

یک احتجاج قوی‌تر، ولو غیر مستقیم‌تر، از داستان اعزام هیئتی از مسلمانان به نخله، در حدود دو ماه پیش از جنگ بدر برمی‌آید. هیئت‌های پیشین از آن روی ناموفق درآمدی بودند که بعضی از مردم مدینه اطلاعاتی به دشمنان حضرت رسانده بودند. بنابراین رئیس این هیئت که به نخله گسیل شد، فرمان‌هایی مکتوب و سر به مهر - یعنی نامه‌ای شامل راهنمایی - دریافت داشته بود که می‌بایست وقتی که مسافت دو روزه‌ای از مدینه فاصله گرفتند، خوانده شود.^۲ معلوم و قطعی نیست که در این مرحله آغازین از کار و بار رسالت، حضرت کاتبانی در خدمت داشته بوده باشد، و در هر حال نیاز به کاتب از این قرار بود که در نوشتن نامه فقط باید به کسی که دارای وفاداری و فطانت و رازداری بسیار بود وثوق می‌کردند. و لذا بعید نیست که حضرت نامه را به دست خود نوشته باشد.

باری در عین حال که هیچ دلیل متقاعد کننده‌ای وجود ندارد که ثابت کند حضرت محمد [ص] قادر به کتابت بوده است، ولی منطقیاً غیر محتمل نیست که چنین قدرتی داشته بوده است. چه بسیار امکان داشت که این صناعت را در خود مکه آموخته باشد؛ چرا که او در جوانی کسب و کار مربوط به تجارت از جانب خدیجه را اداره می‌کرد، و احتمال دارد که می‌توانسته است پیش خود حساب و کتاب این کار را نگه دارد. در آیه ۵ سوره فرقان از قول مشرکان مکه گفته شده است که: «و گفتند افسانه‌های پیشینیان است

۱. فس ← آرتور جفری، واژه‌های دخیل در قرآن مجید، ذیل همین ماده.

2. Cf. A. Mingana, *Woodbrooke Studies*, Cambridge, 1928, ii, 21.

که برای خود نسخه برداشته است، و آن بامداد و شامگاه بر او خوانده می‌شود. در این آیه فهی تملی علیه تعبیر شده است، یعنی بر او خوانده یا دقیق‌تر بر او املا می‌شود، و این تعبیر لااقل نشان می‌دهد که او با نوعی نوشت‌افزار سر و کار داشته است. یک قرینه‌اش هم این است که در آیه بعد این احتمال به صراحت رد نمی‌شود. از سوی دیگر در آیه ۱۰۹ سوره کهف می‌فرماید: «بگو اگر دریا برای [نوشتن] کلمات پروردگار مرکب باشد، بی‌شک آن دریا، پیش از به پایان رسیدن کلمات پروردگار به پایان می‌رسد، و لو آن که مددی همانند آن به میان آوریم». و در آیه ۲۷ سوره لقمان می‌فرماید: «و اگر آنچه درخت در زمین هست، قلم شود، و دریا [چون مرکب باشد] سپس هفت دریا به آن مدد برساند، کلمات الهی به پایان نرسد، که خداوند پیروزمند فرزانه است».

اکنون می‌توان به این مسئله پاسخ داد که آیا حضرت محمد [ص] می‌توانسته است بخواند و بنویسد؟ در مجموع محتمل به نظر می‌رسد که او می‌توانسته است به اندازه یک بازرگان متوسط الحال مکی بخواند و بنویسد. از سوی دیگر از ملاحظه کلی صورت قصه‌های کتاب مقدس که در قرآن مجید هم آمده است، و از آن جا که امی به معنای کسی است که کتاب‌های آسمانی پیشین را نمی‌شناسد، می‌توان به قطع و یقین استنباط کرد که حضرت محمد [ص] هرگز کتاب مقدس را نخوانده بوده، یا حتی آن را بر او یا برای او هم نخوانده بوده‌اند [قس: آیه ۷۸ سوره بقره]. این نتیجه‌گیری‌ها علی‌الظاهر متناقض با آن نظر نیست که قائل به جنبه اعجاز آمیز برای قرآن مجید است. نکته دیگری نیز شایان ذکر است. بعضی از آموزشگران برآنند که یک فرد ممکن است بی‌سواد و در عین حال فرهیخته، و دیگری با سواد و در عین حال نافرهیخته باشد؛ فرد نخست ممکن است گنجینه سرشاری از دانش و بینش فرهنگی داشته باشد، و دومی ممکن است در طی روند آموختن قرائت خزعبلات همه اینها را از دست داده باشد. روشن است که حضرت محمد [ص] چه با سواد بوده باشد، چه بی‌سواد، بر وفق معیار اهل مکه در روزگار خود یک فرد فرهیخته بوده است. و در هر دفاعیه‌نگاری امروزی درباره جنبه اعجاز آمیز قرآن مجید، این نکته را باید ملحوظ داشت.

این نکته در ملاحظه مسئله منابع [اقتباس و الهام] حضرت هم ذی ربط است (که

شرحش در بخش دوم از فصل یازدهم کتاب حاضر خواهد آمد). حال باید به وضعیت قرآن در زمان وفات حضرت توجه کرد. علی الاصول آیات و عبارات و حیاتی در حافظه حضرت محمد [ص] و اصحاب او محفوظ مانده بود، و پس از درگذشت حضرت، دل‌ها یعنی حافظه مردم، همچنان مخزن حفظ و نگاهداشت قرآن و اجزای آن بود. از آن جا که قرآن جمع و تدوین نشده بود، هیچ کس نمی‌توانست قرآن را به عنوان یک کل به هم پیوسته [به هیثی که بعدها به خود گرفت] از برداشته باشد، هر چند عده معدودی می‌بایست اغلب اجزای آن را از حفظ داشته باشند. همچنین معلوم و مسلم است که بخش‌هایی از قرآن ثبت و ضبط شده بود. در داستان ایمان آوردن عمر بن خطاب، گفته‌اند که سببش این بود که او خواهرش و شوهر او را که مسلمان شده بودند، در حالتی دید که دوستی سوره طه (سوره بیستم قرآن) را از روی صحیفه‌ای برای آنان می‌خواند. (ظاهراً از روی صفحه‌ای از پوست / قرطاس یا پاپیروس)؛ عمر خواست که آن را ببیند، و گفته‌اند که او قادر بود که آن را برای خودش بخواند.^۱ این داستان اگر موثق باشد (به هیچ وجه قطعی و یقینی نیست) نشان می‌دهد که بخشی از وحی در اواسط دوره نزول مکی قرآن، نوشته شده بوده است.

پس از آن که حضرت محمد [ص] به مدینه رفت، مسئله استخدام کردن کاتبان مسئله‌ای مسلم و مستند است. از جمله کسانی که در کتابت وحی قرآنی دست داشتند، عثمان، معاویه، ابی بن کعب، زید بن ثابت و عبدالله بن ابی سرح را می‌توان نام برد.^۲ داستان غریبی درباره فرد اخیر گفته شده است، به این شرح که در زمانی که حضرت به او عبارت آغاز آیه ۱۲ از سوره مؤمنون را املا می‌کرد، او از توصیف خلقت انسان شگفت زده شد، و چون حضرت پس از عبارت «ثم انشأناه خلقاً آخر» (آن گاه او را به صورت آفرینشی دیگر پدید آوردیم) اندکی مکث کرد، او (ابن ابی سرح) بی اختیار فریاد زد: «فتبارك الله احسن الخالقين»، و حضرت آن را به عنوان دنباله وحی پذیرفت، و به او

۱. فس - واژه‌های دخیل، ذیل همین ماده.

۲. برای بحث درباره «آمی» به ویژه ← کتاب زیر:

گفت که همان را در دنبال آن عبارت بنویسد. این امر شک و شبهه‌ای در دل ابن ابی سرح پدید آورد، و بعدها اسلام را رها کرد و به مکه بازگشت. سپس هنگام فتح مکه، او از جمله کسانی بود که خونش هدر اعلام شد، ولی با شفاعت عثمان مورد عفو [پیامبر (ص)] قرار گرفت.^۱ این داستان به نحوی است که بعید است جعل شده باشد. احادیث دیگر حاکی از این هستند که حضرت به کاتبش می‌گفته است که یک عبارت تازه وحی شده را پس از عبارت چنین و چنان قبلی قرار دهد. در مورد آیات الاحکام در مدینه مطلوب آن بود که آنها را یکباره [و بدون فوت وقت] به کتابت درآورند.

حتی اگر قبول کنیم که بسیاری از آیات نازل شده به این شیوه به کتابت درآمده، این نکته را باید روشن کرد که سوره‌ها و آیات و حیاتی تا چه میزان همین شکل و هیئتی را که قرآنِ مدونِ رسمی دارد، به خود گرفته‌اند. به نظر می‌رسد راه حل این مسئله عمدتاً در قبول مسئله حجم و اندازه است. از یک سو حضرت محمد [ص] خود نمی‌توانست نسخه یا روایت کاملی از قرآن تدوین کند. اگر چنین کاری کرده بود، دیگر بعدها نیازی به جمع و تدوین قرآن نبود. در داستان جمع‌آوری قرآن در زمان و به فرمان ابوبکر، گفته‌اند که وقتی این پیشنهاد را برای اولین بار به او کردند، در این امر تردید داشت و دلیلش این بود که این کاری است که خود حضرت انجام نداده است. ولی این داستانی است که به طور کلی موثق و مورد اعتماد و قبول نیست. از سوی دیگر اگر صحابیانی بخش‌هایی از قرآن را به شکل و شیوه‌های مختلف از حفظ داشتند و از حفظ می‌خواندند، و احیاناً بخش‌های کوچکی را با اختلاف نقل و کتابت می‌کردند، در آن صورت متن‌های مختلف و موجود قرآن می‌بایست بسی بیش از آنچه در واقع می‌یابیم، اختلاف و تفاوت می‌داشتند. در این صورت این فرض و استنباط معقول است که خود حضرت محمد [ص] بسیاری از آیات و سوره‌های نازل شده را جمع و تدوین کرده و به آن سر و سامانی مضبوط داده بود، و همین نظم و سامان است که صحابیانی او پس از او به آن تمسک و آن را رعایت کردند. برای این فرض و استنباط، مؤید دیگری هم وجود دارد و آن کاربرد کلمه «کتاب» در قرآن [و در اشاره به قرآن] است (که در بخش چهارم از فصل

هشتم کتاب حاضر مشروح‌تر درباره آن سخن خواهیم گفت).

ممکن است بعضی به عنوان فرضیه‌ای محتمل این نظر را داشته باشند که واحد ترتیب و تدوین وحی و تنزیل قرآنی، سوره بوده است. این مفهوم از خود قرآن کریم، آن جا که نحدی مطرح است، از جمله آیه ۳۸ سوره یونس، و ۱۳ سوره هود، برمی آید. سوره‌ها در زمان حیات حضرت محمد [ص]، دقیقاً یکسان و یگانه با سوره‌هایی که در قرآن بازمی‌یابیم نبوده است، بلکه احتمالاً در بردارنده بخش اصلی هر یک از سوره‌های حاضر و موجود در قرآن بوده است. اینها نظم و ترتیب ثابت و قطعی نداشته‌اند. در این صورت کار تدوین کنندگان و جمع‌آوران این بوده است که به هسته اولیه سوره‌ها، همه آیات و عبارات پراکنده و جدا مانده را در موضوع مناسب هر یک بیفزایند. و این آیات و عبارات جدا مانده یا تک افتاده، همه در یک جا مضبوط نبوده، بلکه عمدتاً در حافظه صحابیان و مقداری هم در میان نوشته‌های متفرقه محفوظ بوده است. این نظر در عین حال که فراتر از یک فرضیه صرف نیست، ولی با اغلب داده‌هایی که ما نسبت به آنها یقین معقولی داریم، وفاق دارد.

آنچه همچنان مجهول و مبهم باقی می‌ماند میزان نسبی مواد در سوره‌های [گردآورده] خود حضرت است، و این که به هر کدام بعدها چه چیزهایی افزوده شده است. می‌توان حدساً [و بدون دلیل و امکان اثبات] گفت حداکثر مواد و مطالبی که بعداً به هر سوره‌ای اضافه شده، همچند اصل اولیه آن، و حداقل آنها به اندازه یک پنجم هر سوره بوده است.^۱



۱. از جمله - ابن هشام، صیره، طبع ف. وستفلد، گونینگن، ۱۸۵۸-۱۸۶۰، ص ۲۴۷. ترجمه انگلیسی این اثر توسط آلفرد گیوم Alfred Guillaume با عنوان:

The Life of Muhammad: a Translation of (Ibn) Ishaq's Sirat Rasul Allah,

ترجمه شده است (لندن، ۱۹۵۵) و شماره صفحات طبع وستفلد را در حاشیه دارد.

فصل سوم

تاریخ متن قرآن

◀ ۱. جمع و تدوین قرآن کریم

○ الف. جمع آوری قرآن در زمان و به فرمان ابوبکر

روایات فراوانی هست که با یکدیگر اختلافات ناچیز دارد، و جملگی حکایت از جمع آوری قرآن در عهد خلافت ابوبکر دارد. بر طبق این روایات^۱ عمر بن خطاب (که در سال دوازدهم هجری به عنوان خلیفه جانشین ابوبکر شد) از این واقعت نگران شد که در واقعه یمامه، در طی جنگ‌های رده، بسیاری از قراء قرآن کشته شدند. از آن جا که در میان آنان مردانی بودند که بخش‌هایی از قرآن را از بر داشتند، عمر ترسید که اگر عده بیشتری از آنان بمیرند، بخشی از قرآن به نحوی برگشت ناپذیر و چاره ناپذیر از دست خواهد رفت. لذا در مقام مشورت، به ابوبکر توصیه کرد که قرآن را جمع و تدوین کند. ابوبکر در ابتدا تردید داشت که زیر بار کاری برود که هیچ‌گونه جوازی از حضرت رسول [ص] نیافته بود، ولی سرانجام رضایت داد و زید بن ثابت را به عنوان سرپرست هیئتی برای به ثمر رساندن این امر معین کرد. زید که از اصحاب و کاتبان حضرت [ص] بود، نیک از دشواری‌های این مأموریت خبر داشت، اما در نهایت آن را پذیرفت. چنان که در فصل پیشین اشاره شد، او بر آن شد که قرآن را از روی قطعات قرطاس [= پاپیروس]، سنگ‌ها یا الواح صاف، برگ‌های خرما، استخوان‌های کتف و دنده‌های حیوانات، قطعات چرم و پوست و تکه‌های چوب و همچنین حافظه حافظان گردآوری کند.

۱. روایت‌های این گزارش در تاریخ قرآن نولدکه - شوالی، ج ۲ / ۱۱ - ۲۵ بحث شده و ارجاعات مفصل در ص ۱۱، یادداشت شماره ۴ داده شده است.

آخرین عبارات قرآنی که بدین سان گردآورد، آیات ۱۲۸ و ۱۲۹ سوره توبه بود. زید آنچه را که جمع و تدوین کرده بود، بر صفحات یا صُحُف هم‌اندازه و هم‌شکل نویسانده بود و در پایان آن را به ابوبکر داد. پس از درگذشت ابوبکر، آن صُحُف در اختیار عمر قرار گرفت، و پس از درگذشت عمر در اختیار حفصه که از همسران پیامبر [ص] بود واقع شد.

این حدیث و حکایت از چند وجه قابل انتقاد است. اولاً این قول حاکی از آن است که تا زمان درگذشت پیامبر [ص]، هیچ روایت و بازنوشت معتبری از آیات و سوره‌های و حیاتی قرآنی فراهم نشده بوده و هیچ تلاشی برای سروسامان دادن به مکتوبات پراکنده صورت نگرفته بوده است. حال این که پیدا است - و اشاره هم کردیم - که این امر بس بعید و نامحتمل است. ثانیاً بین این روایت و سایر روایات، و بین صورت‌های مختلف همین حدیث اختلافات عدیده هست. بدین ترتیب اتفاق آرائی در باب مبتکر و سلسله جنیان مسئله جمع و تدوین قرآن کریم وجود ندارد. عموماً برآنند که عمر مبتکر بوده است، ولی گاه نیز گفته شده است که ابوبکر به ابتکار خود هیئتی را برای جمع و تدوین قرآن برگماشت. از سوی دیگر حدیثی هست حاکی از این که عمر نخستین گردآورنده قرآن بود، و به کلی ابوبکر را کنار می‌گذارد.^۱ همچنین دلیلی که برای آغاز اقدام به این امر یاد می‌شود، یعنی مرگ عدّه بسیاری از قراء قرآن در نبرد یمامه، خود مورد مناقشه [ها] قرار گرفته است.

در فهرست‌های کسانی که در آن جنگ از پای درآمدند، عدّه معدودی یاد شده‌اند که احتمال حافظ بودن اغلب قرآن را داشته‌اند.^۲ شهدای این جنگ غالباً از اسلام آورده‌های جدید بوده‌اند. به علاوه، بر وفق همین حدیث، بخش اعظم قرآن تا آن هنگام به نوعی به کتابت درآمده بود، لذا مرگ کسانی که می‌توانستند آن را از حفظ بخوانند، لزوماً این نگرانی را دامن نمی‌زد که بخش‌هایی از قرآن از دست رفته است.

۱. ابن سعد، طبقات، لندن، ۱۹۰۲، ج ۳/بخش ۱/۲۰۲-۲۰۸ و به بعد. نس - تاریخ قرآن نولدکه - شوالی، ج ۲/۱۵۱، یادداشت شماره ۲.

۲. فریدریش شوالی (در تاریخ قرآن نولدکه - شوالی، ج ۲/۲۰) فقط توانسته است اسامی دو نفر از چنین اشخاصی را پیدا کند.

شاید قوی‌ترین انتقاد وارد بر این حدیث این باشد که جمع و تدوینی رسمی از این دست، می‌باید ارج و اعتبار بسیاری یافته باشد، ولی ما شاهدی دال بر آن نمی‌یابیم. به نظر می‌رسد سایر جمع و تدوین‌های قرآن در مناطق مختلف همین ارج و اعتبار را یافته بوده است. بحث و جدل‌هایی که به تدوین قرآن به فرمان و در زمان عثمان منتهی شد، اگر مصحفی رسمی در اختیار خلیفه بود، که می‌توانستند به آن مراجعه کنند، لامحاله پدید نمی‌آمد. همچنین شیوه‌ای که به خود عمر در احادیث دیگر نسبت می‌دهند که اصرار می‌ورزیده است آیه رجم جزو قرآن است،^۱ با این فرض که او جمع و تدوینی رسمی از قرآن در اختیار داشته باشد، سازگار نیست. سخن آخر و مهم‌تر از همه این که صُحُفِی که زید قرآن را روی آن نوشت، در زمانی که تجدید نظر لازم افتاد، در اختیار حفصه بود. حفصه دختر عمر بود، و می‌توان استنباط کرد که چون در زمان به خلافت رسیدن عمر، زید کارش را تمام کرده بود، صُحُفِی به او تسلیم شد، و پس از او به دخترش رسید. اگر مجموعه زید، مجموعه‌ای رسمی بود، سخت نامحتمل است که از کنترل مقامات رسمی خارج شود، و به دست دختر خلیفه برسد. این امر که حفصه نسخه‌ای از قرآن را به صورت مکتوب بر صُحُفِی داشته است، قطعی به نظر می‌رسد؛ ولی نامحتمل است که آن نسخه، نسخه‌ای رسمی بوده و به شیوه‌ای رسمی که آن حدیث تأکید دارد، تهیه شده باشد.

باری، به دلایل عملی، چنین می‌نماید که هیچ مجموعه کاملی از قرآن به شیوه رسمی در طی خلافت ابوبکر تهیه نشده بوده است. گزارش مبتنی بر حدیثی که به آن اشاره شد، بی‌شبهه رفته رفته شکل گرفته و شاخ و برگ یافته است تا تن به این واقعیت نامطلوب ندهند که نخستین جمع و تدوین قرآن، توسط عثمان، که بسیار نامحبوب بوده، فراهم شده است. از سوی دیگر دلیل عقل پسندی نداریم که شک کنیم حفصه نسخه‌ای از قرآن داشته که بر روی صُحُفِی نوشته شده بوده است، اعم از این که خودش، یا زید، یا شخص دیگری آن را نوشته باشد.

۱. قس - بخش چهارم همین فصل «اعتبار و کامل بودن قرآن».

○ ب. جمع و تدوین در روزگار عثمان

گزارش سنتی و مبتنی بر احادیث در باب این که چه انگیزه‌ای منتهی به برداشتن گام بعدی در تثبیت شکل و صورت قرآن شد، حاکی از این است که اختلاف قرائت جدی در نسخه‌های قرآنی موجود در مناطق مختلف، وجود داشته است. گفته شده است که در طی لشکرکشی به ارمنستان و آذربایجان، در میان سپاهیان که بعضی از سوریه و بعضی از عراق، به آن جا اعزام شده بودند، در باب نحوه قرائت قرآن بحث‌ها و اختلافاتی پدید آمده بوده است. این بحث‌ها و اختلافات آن قدر جدی بوده است که فرمانده کل، یعنی خدیفه را واداشت تا مسئله را با خلیفه یعنی عثمان در میان بگذارد، و از او اکیداً بخواهد که اقداماتی برای پایان دادن به این اختلافات انجام دهد. خلیفه با بزرگان صحابه رسول الله [ص] مشورت کرد، و سرانجام زید بن ثابت را در رأس هیئتی به جمع و تدوین قرآن برگماشت. سه تن که متعلق به خاندان‌های شریف و نجیب مکه بودند، یعنی عبدالله بن زبیر، سعید بن عاص، و عبدالرحمن بن حارث به همکاری زید تعیین شدند. یکی از اصولی که آنان وضع و مراعات کردند این بود که در موارد دشوارخوان، تلفظ لهجه قریش، یعنی قبیله پیامبر [ص] را ترجیح دهند. کل قرآن به دقت بازنگری [و بازنگاری] شد و با صُحُف که در اختیار حفصه بود، تطبیق داده شد، و نسخه حفصه را پس از پایان کار، به او بازگرداندند. بدین سان نسخه‌ای معتبر از قرآن فراهم آمد. از این نسخه [ص] مصحف امام] چند نسخه تکثیر و به مراکز عمده اسلامی آن زمان گسیل شد. درباره تعداد این نسخه‌های خطی تکثیر شده معتبر، و جاهایی که این نسخه‌ها به آنها فرستاده شد، روایات مختلف است. ولی محتمل‌تر از همه این است که نسخه‌ای در مدینه نگه‌داشته شد، و نسخه‌ای به هر یک از شهرهای کوفه، بصره، دمشق، و احتمالاً مکه ارسال گردید. گفته‌اند که سپس نسخه‌های متفرقه پیشین را از بین بردند، تا متن همه نسخه‌ها و استنساخ‌های بعدی منحصراً از روی این نسخه‌های معتبر و همسان فراهم گردد.

این روایت سنتی و مبتنی بر حدیث از جمع و تدوین قرآن در زمان و به فرمان عثمان نیز قابل انتقاد است، اگرچه انتقادهای راجع به آن به اندازه انتقادهای مربوط به جمع و تدوین ابوبکر جدی و مهم نیست. جدی‌ترین دشواری‌ها مربوط به صُحُف حفصه است.

بعضی از روایات حاکی از آن است که کار هیئت گردآورنده، صرفاً تدوین یک نسخه پاکیزه از مواد موجود روی صفحه‌ها به لهجه قریش بوده است. پس از انتشار ویرایش بازنگری شده جلد دوم تاریخ قرآن نولدکه به همت فریدریش شوالی در ۱۹۱۹، مواد و اسناد مهمی پدیدار گردیده است. از جمله داستانی هست درباره این که چگونه مروان خلیفه هنگامی که والی مدینه بوده است از حفصه صُحُف او را می‌خواهد تا از بین ببرد، و سرانجام پس از وفات حفصه از برادرش می‌خواهد که آن صُحُف را تسلیم کند.^۱ مروان نگران بود که مبادا قرائات متفاوتی که در آن صُحُف بوده، باعث اختلاف نظر و اختلاف کلمه در جامعه بشود. در مجموع نامحتمل است که این داستان ساختگی باشد، زیرا حاکی از این است که صُحُف حفصه برای آن که مبنای متن اصلی و رسمی قرار گیرد، نامناسب بوده است. این صفحه‌ها یا صحف را نباید با مصحفی که از روی مصحف امام و رسمی تهیه و به حفصه اهدا شده اشتباه کرد. مقبول‌ترین پاسخ به این مسئله این است که قائل شویم حفصه صفحات یا صحفی داشته است که بر روی آنها بسیاری از سوره‌های قرآن کتابت شده بوده است. صحف او مصحف رسمی نبوده است. این روایت را می‌توان با گزارش مربوط به جمع و تدوین زمان ابوبکر ربط داد. در مجموع، گفتنی است که بعید است صُحُف حفصه واجد اهمیت طراز اول بوده باشد. این صحف نمی‌تواند در بردارنده اغلب سوره‌هایی باشد که در زمان وفات حضرت رسول [ص] به صورت کتاب و مدون درآمده بود. و بسیار بعید است که این صحف، تنها یا عمده‌ترین متن مبنای مصحف امام یا عثمانی بوده باشد.

سایر انتقادات کم اهمیت‌تر است. فهرست‌های مختلفی از نام اشخاصی که زید را یاری کرده‌اند، وجود دارد. شوالی نشان داده است که اسامی مشهوری که یاد می‌شود، اغلب نامحتمل است.^۲ او همچنین در مورد این رهنمود که گفته شده بود عبارات قرآنی را [در موارد اختلاف] بر طبق لهجه قریش بنویسند، به این دلیل چون و چرا دارد که

۱. آرنور جفری، مواد برای مطالعه متن قرآن، لندن، ۱۹۳۷، ص ۲۱۲ به بعد (متن عربی، ص ۲۴ به بعد). کتاب المصاحف ابن ابی دارد خود بخشی از این کتاب است.

۲. تاریخ قرآن نولدکه - شوالی، ج ۲ / ۵۰-۵۴.

می‌گوید قرآن تا حدودی به زبان نوساخته و ادبی بوده است.^۱ شاید نقش و وظیفه اعضای هیئت [زید] این بوده است که آیات و عبارات و سوره‌های قرآنی را از منابعی که برای آنان معلوم بوده است، جمع‌آوری کنند. شوالی این احتمال را به این دلیل رد می‌کند که آن هیئت عمدتاً دربند آن بود که یک نسخه پاکیزه یا پاکنویس از صُحُف حفصه فراهم آورد؛ ولی چون مدارک و منابع نویافته نشان می‌دهد که صُحُف حفصه برای آن که مبنای نسخه اصلی و رسمی قرار گیرد، مناسب نبوده است، ایراد شوالی بی‌اعتبار می‌گردد. در واقع برای رد و تخطئه دو نکته در گزارش سستی، دلیلی وجود ندارد؛ یعنی این دو نکته: (۱) اعضای هیئت زید در صدد بودند که همه قطعات مکتوب وحی قرآنی را که می‌توانند گرد آورند. (۲) در جایی که حافظان قرآن آیات قرآنی را با تغییر و تفاوت‌هایی که از نظر لهجه با زبان ادبی داشت، ملزم بودند صورت‌های تلفظ مکی را مبنای قرار دهند.

این گردآوری و رسمی‌سازی متن [مقدس] قرآن در زمان عثمان باید در تاریخی بین سال ۶۵۰م [= ۳۰-۳۱ق] و سال درگذشت او یعنی ۶۵۶م [= ۳۶-۳۷ق] صورت گرفته باشد. این رویداد، اوج کمال و شکل یابی نسخه رسمی قرآن است. حال شکل قبلی قرآن هر چه بوده باشد، این نکته مسلم است که کتابی که امروزه در دست ماست، اساساً و تماماً همان قرآن یا مصحف عثمانی است. هیئت برگماشته از سوی عثمان، تصمیم گرفت که چه چیزهایی باید حفظ شود و چه چیزهایی کنار گذاشته شود. همچنین تعداد و توالی سوره‌ها را تثبیت کرد، و سرانجام متنی بدون علایم سجاوندی و نقطه و نشان و حرکات (اعراب) عرضه داشت. اگر در نظر داشته باشیم که حفظ کوچک‌ترین بخش از وحی اصیل قرآنی امری واجب و قطعی تلقی می‌شد، باید در مقام داوری گفت که هیئت زید و او کار سترگ شگفت‌آوری را صورت داده‌اند.

◀ ۲. مصحف‌های پیش از مصحف عثمانی

در عین حال که کوشش عثمان در توحید نص یا یگانه‌سازی متن کامل و مقدس قرآن در عهد خلافت او در عمل موفق از آب درآمد، ولی قرائات غیر رسمی نیز فراموش و

۱. فس - همین فصل، بخش سوم «زبان قرآن».

مهجور نگریدید. اغلب تفسیرهای بزرگ قرآنی از جمله تفسیر طبری و زمخشری گاه گاه به این قرائات غیر رسمی اشاره دارند. یک دو تن از علمای مسلمان در اوایل قرن دهم میلادی / سوم - چهارم هجری، تحقیق خاصی درباره مصاحف اولیه انجام داده‌اند. یکی از این گونه آثار کتاب المصاحف ابن ابی داود (متوفی ۹۲۸ م / ۳۱۶ ق) است که محفوظ مانده و در سال ۱۹۳۷ [به همت آرتور جفری] تصحیح و طبع و نشر یافته است. این اثر توضیحی در این باب دارد که مؤلف مصحف را به معنای قرائت یا قرائات به کار می‌برد، و ویراستار و چاپگر امروزین آن، یعنی آرتور جفری، بر آن است که این قول توسع و مسامحه در بردارد؛ و وقتی که مؤلف از مصحف «ن» سخن می‌گوید، مرادش مصحف یا نسخه خطی مکتوب و موجودی است.^۱ جفری بر مبنای اطلاعاتی که ابن ابی داود به دست می‌دهد و نیز منابع دیگر، فهرستی از پانزده مصحف اولیه، و تقریباً به همین تعداد مصحف ثانویه عرضه داشته است و از اغلب این مصاحف، لااقل چند قرائت غیر رسمی جمع کرده است. پیش فرض او این است که در همان صدر اول، بعضی از مسلمانان [همعصر رسول الله (ص)] کتابت هر مقدار از قرآن را که می‌توانستند آغاز کرده بوده‌اند. در ابتدا، این مجموعه‌های مکتوب لزوماً مورد اعتنا و تعلق خاطر مسلمانان نبود، چرا که مردانی که با سیطره سنت شفاهی انس یافته بودند، به کتابت بدگمان و شکاک بودند؛ همچنین بعضی از علمای مسلمان چنین اظهار نظر کرده بودند که عبارت «جمع قرآن»، صرفاً به معنای از حفظ داشتن کل قرآن بوده است. در گذر زمان، به هر حال بعضی از این مجموعه‌های مکتوب در مراکز مختلف و مهم اسلامی اعتباری خاص یافته‌اند. از جمله مجموعه [یا مصحف] عبدالله بن مسعود، در کوفه احترام و اعتباری معتنا به پیدا کرده بود، و مجموعه ابی بن کعب در اغلب نواحی سوریه یا شام.^۲

هیچ نسخه‌ای از مجموعه‌های کهن باقی نمانده است؛ ولی فهرست اختلاف قرائات دو مجموعه اخیر مفصل است و مجموعاً به هزار مورد یا بیشتر می‌رسد.

۱. جفری، مواد، ص ۱۳ و یادداشت شماره ۱ در دو صفحه قبل.

۲. پیشین، ص ۷؛ تاریخ قرآن نولدکه - شوالی، ج ۲ / ۲۷-۳۰. گفتنی است که در احادیث متأخر جمع و تدوین مقدار (بن عمرو) بن الاسود مطرح شده است، اما محققان قدیم که درباره متن قرآن تحقیق کرده‌اند، چیزی در این باب نگفته‌اند (فس - تاریخ قرآن، نولدکه - شوالی، ج ۳، ص ۱۷۲ به بعد).

ابن مسعود (۳۲ق) یک چند خادم حضرت محمد [ص] بود. او سرانجام در کوفه ماندگار شد و از رهگذر تعلق خاطری که به مسائل شرعی و فقهی داشت و به برکت مصاحبت نزدیکش با رسول الله [ص] در آن جا مرجع امور و مسائل شرعی شد. اُبی بن کعب مسلمانی از اهالی مدینه و در آغاز مدت‌ها کاتب حضرت [ص] بود. اختلاف قرائات مجموعه‌های این دو تن، عمدتاً مربوط به مصوت‌ها و سجاوندی است، ولی گاه اختلاف آنها در کلمات صامت دار است. از هر دوی آن مجموعه‌ها، فهرست سوره‌ها موجود است؛ و گفتنی است که ترتیب و توالی نام سوره‌ها در آنها متفاوت است، همچنین با ترتیب و توالی نام سوره‌ها در مصحف عثمانی فرق دارد. نام سوره‌ها عمدتاً همانند است؛ هر چند در بسیاری موارد، نام‌های علی البدل نیز وجود دارد (که شرحش در فصل بعد خواهد آمد). البته قابل تصور است که این همانندی و یکنواختی در نام‌های سوره‌ها، از ناحیه استنساخ کنندگان بعدی بوده است که نام‌های معمول و مشهور را جانشین نام‌های غیر مشهور کرده‌اند. همچنین هیچ راهی برای مطمئن شدن از یکسانی و همسانی محتویات سوره‌های همنام وجود ندارد. ولی از سوی دیگر هیچ اشاره‌ای هم دال بر اختلاف محتویات آنها، جز در مورد اختلاف قرائات یاد شده در دست نیست.

مسائل مربوط به افزودن و کاستن سوره‌ها نیز در مورد این دو مجموعه نخستین قابل بحث و بررسی است. فهرست‌هایی که ترتیب و توالی سوره‌ها را نشان می‌دهند، کامل نیستند، ولی این استنباط روا نیست که بگوییم سوره‌هایی که نامشان در این فهرست‌ها نیامده است، خودشان هم در این مجموعه‌ها نیامده‌اند. روایات صریحی هست دال بر این که ابن مسعود دو سوره آخر را از مجموعه خود انداخته بوده است، یعنی سوره‌های معوذتین را که در ترتیب مصحف عثمانی، سوره‌های صد و سیزدهم و صد و چهاردهم‌اند. [زیرا بر آن بوده است که] اینها دعاهایی برای تعویذ هستند و نباید جزو سوره‌های قرآنی محسوب شوند. همچنین این نکته مورد تردید است که آیا مجموعه یا مصحف ابن مسعود سوره اول یعنی سوره فاتحه را دربرداشته بوده است، یا نه. این سوره هم محتوای دعایی دارد و بی‌شبهت به دعای «پروردگار ما» در مسیحیت نیست. بعضی از محققان چنین بحث و احتجاج کرده‌اند که اگر این سوره جزو قرآن بود، می‌بایست

[مانند چند سوره پایانی قرآن] با کلمه «قل» شروع شده باشد، و این کلمه اجازه می‌دهد که سوره را بتوان دعا تلقی کرد. آبی در مجموعه یا مصحف خود، هم این سه سوره را وارد کرده است، و هم دو «سوره» ادعایی دیگر را که در مصحف رسمی نیست. متن این سوره‌های ادعایی را بعضی از محققان مسلمان در آثار خود حفظ کرده‌اند. اینها دعاهای کوتاه‌اند، و مانند سوره فاتحه، در مورد آنها هم انتظار می‌رود که باید با کلمه «قل» شروع می‌شدند. این سوره‌های ادعایی هر چند کوتاه‌اند، چند فقره کاربرد زبانی دارند که در قرآن سابقه ندارد. شوالی با در نظر داشتن این نکته، این اختلاف زبانی را به خود حضرت محمد [ص] نسبت می‌دهد،^۱ ولی مسئله و توجیه او به کلی مشکوک است. این نکته قابل تصور است که ممکن است آن چند واژه یا عبارت تک افتاده، در زمان حضرت رسول [ص] و در تداول مردم معمول بوده، ولی در قرآن به کار نرفته است. محذوفات بخش‌هایی از متن به دلایل عقیدتی ماهیت دیگر دارد. ادعای فرقه فرعی منشعب از خوارج، یعنی میمونیه، که می‌گفتند سوره یوسف جزو قرآن نیست، از این دست است.^۲ دلیلشان برای این مدعا ظاهراً این بوده است که شایسته نیست یک داستان عشقی جزو قرآن باشد. اما این ادعا کمکی به شناخت ما از تاریخ متن قرآن نمی‌نماید.

بدین سان در مجموع، اطلاعاتی که درباره مصاحف یا مجموعه‌های پیش از مصحف امام عثمانی به ما رسیده است حاکی از آن است که تفاوت عظیمی در محتویات واقعی قرآن در دوره بلافاصله پس از رحلت رسول الله [ص]، وجود نداشته است. ترتیب و توالی سوره‌ها، ظاهراً تثبیت نشده بوده است. همچنین اختلاف قرائات متعدد ولی جزئی در کار بوده است، اما از تفاوت‌های دیگر دلیل و مدرکی نداریم. محققان امروزین که با شیوه‌های معمول در متن‌پژوهی و تصحیح‌های انتقادی متون در سیر تصحیح متون ادبی اولیه اروپایی، آشنا هستند، دوست دارند که در مورد قرآن هم به چیزی شبیه با آنها برخورد کنند. ولی برای این امر، اطلاعات موجود، کافی نیست، مگر در مورد رابطه مجموعه‌ها یا مصاحف ثانوی با مجموعه‌ها یا مصاحف اولیه.

۱. تاریخ قرآن نولدکه - شوالی، ج ۲ / ۲۳-۳۸.

۲. شهرستانی، ملل. طبع Cureton، ص ۹۵؛ قس «تاریخ قرآن نولدکه - شوالی، ج ۲ / ۹۴».

◀ ۳. کتابت قرآن و مطالعات متن پژوهی نخستین

انتشار مصاحف عثمانی هر چند گام بزرگی در جهت رسیدن به توحید نص یا یگانه‌سازی قرآن بود، ولی چه بسا به سادگی در مورد اهمیت آن مبالغه شده باشد. یک دلیلش این است که شناخت قرآن در میان مسلمانان عمدتاً و بیشتر مبتنی بر حفظ و حافظه بود تا کتابت. دیگر آن که خطی که در ابتدا قرآن را به آن کتابت می‌کردند خطی بی‌مصوت و بی‌حرکات و اعراب *Scriptio defectiva* بود، بر خلاف خط با مصوت و با حرکات و اعراب *Scriptio plena* که در [اعصار بعد و] عصر جدید قرآن را به آن نوشته‌اند. ماهیت خطوط و کتابت‌های نخستین، از مطالعه قرآن‌های کهن و قطعات بازمانده در بعضی کتابخانه‌های بزرگ، به روشنی معلوم است.^۱ در نمونه‌های اولیه فقط صامت‌ها را به کتابت درمی‌آورده‌اند، و حتی حروف صامت هم به قدر کافی از همدیگر متمایز نبوده‌اند، چرا که یک شکل کتبی واحد، گاه حاکی از دو حرف صامت بوده است. به یک تعبیر می‌توان گفت که این کتابت به خط بی‌مصوت و بی‌حرکات، کما بیش در حکم وسیله مددکار حفظ و حافظه بوده است. یعنی آن متون اولیه تا حدودی شباهت با متن اصلی [شفاهی] داشته است. به این شرح که کسی که هیچ علم و آشنایی نسبت به قرآن نداشت، ولی آن خط ابتدایی را خوب می‌شناخت، برای کشف رمز از آن خط و کتابت دشواری عظیمی داشت، البته نه به اندازه کسی که از ساختار کلمات عربی بی‌خبر باشد. در هر حال، قطعاً پستوانه مفصلی از حفظ و حافظه وجود داشته است، و این زمینه اصلاح خط و کتابت و پیدایش مطالعات متن‌شناختی گردیده است. طبقه‌ای از علما، به نام قراء وجود داشتند که در حفظ یعنی از برداشتن متن مقدس قرآن تخصص داشتند. با گذشت قرن‌ها، خصلت اجتماعی آنان تغییر یافت و سرانجام به این نتیجه می‌رسیم که متن پژوهی عمدتاً وابسته به فقه اللغة و بخش ثابتی از تحصیلات عالی در علوم اسلامی است.

در روزگار خلافت عبدالملک (۶۸۵-۷۰۵ م / ۶۶-۸۶ ق)، نارسایی خط موجود برای علمای پیشروی اسلامی روشن شده و اصلاحاتی آغاز گردیده بود. همچنین به مسئله

۱. قس -ر- بلاشر، در آستانه قرآن، پاریس، ۱۹۴۷ (به‌ویژه ص ۱۷۷).

استنساخ نادرست از خط معیوب [بی مصوت و بی حرکات] نیز توجه می‌شد. روایت‌های احادیث در مورد راه بردن به خط مصوت‌دار و حرکت دار با همدیگر همخوان نیست؛ همچنین با یافته‌های دیرین شناسی خط. این مسئله فی الواقع مسلم است که خط مصوت‌دار و حرکت دار، یکباره به وجود نیامد، بلکه به تدریج و به مدد یک سلسله تغییرات و تحولات تجربی. یکی از روایات مبتنی بر احادیث که احتمال صحت صدورش بیشتر است، آغاز کاربرد نقط و اعجام و علامات مصوت‌ها را به اقدام حجاج، احتمالاً در دوران ولایتداری عراق (۶۹۴-۷۱۴ م / ۷۵-۹۶ق) نسبت می‌دهد. گفته می‌شود که کار عملی و واقعی رانصر بن عاصم (م ۷۰۷ / م ۸۹ق) و یحیی بن یعمر (م ۷۴۶ / م ۱۲۹ق) انجام داده‌اند. به سختی می‌توان این احتمال را پذیرفت که گاه می‌گویند خط مصوت دار و حرکت دار را یکباره ابوالأسود دثلی (م ۶۸۸ / م ۶۹ق) ساخته و پرداخته است. نسخه‌های کهن موجود قرآن نمایانگر شیوه‌های مختلف برای رفع و رجوع کژی‌ها و کاستی‌های خط است؛ فی المثل گذاردن نقطه‌های رنگی مختلف برای مصوت‌ها به جای علایمی که اکنون رایج است. مسائل عمده‌ای که به آنها پرداخته‌اند عبارتند از: الف) فرق گذاردن بین حروف صامتی که شکل واحد دارند؛ ب) نشان گذاری مصوت‌های بلند، که سرانجام غالباً با افزودن حروف الف، واو، و یاء تحقق پیدا کرد؛ پ) نشان گذاری مصوت‌های کوتاه؛ ت) مسائل خاص دیگر نظیر تکرار صامت‌ها و فقدان مصوت پس از یک صامت.

روند اصلاح خط در حوالی اواخر قرن سوم هجری تکمیل شد. اکنون این امر امکان پذیر بود که یکدستی و یکسانی بیشتر از حد قابل تصور در مورد خط اصلی مصحف اعمال گردد. در این صورت شگفت‌آور نیست که در یابیم در اوایل قرن چهارم هجری اقداماتی برای جامه عمل پوشاندن به یکدستی و یکسانی انجام گرفته است. این اقدامات عمدتاً با نام ابن مجاهد (۸۵۹-۹۳۵ م / ۲۴۵-۳۲۴ق) پیوند دارد.^۱ البته او نخستین فردی نبود که به مسئله کار بست یکدستی و یکسانی در متن مصحف پرداخت. مالک بن انس (م

۱. نام کامل او: ابوبکر احمد بن موسی. فس - بلاشر، ص ۱۲۷-۱۳۰؛ تاریخ قرآن نولدکه - شوالی، ج ۳ / ۱۱۰-۱۲۳؛ لویی ماسینیون، مصائب... حلاج، پاریس، ۱۹۲۲، ج ۱ / ۲۴۱-۲۴۳.

۷۹۵ م / ۷۹۱ ق) دانشمند و فقیه بزرگ مدینه و مؤسس مذهب فقهی مالکی، بالصراحه گفته بود که نمازگزار دن در پشت سر کسی که قرائت ابن مسعود را به کار می برد، روا نیست.^۱ در هر حال خط دقیق تر به ابن مجاهد امکان داد که قواعد دقیق تری بسازد. او نتیجه تحقیقاتش را در کتابی به نام القرائت السبع گرد آورد. اساس کار او در این کتاب بر [شرح] حدیثی بود به این مضمون که حضرت رسول [ص] قرائت قرآن را به آخر فِ سبعة - یعنی هفت سلسله از قرائات - تعلیم داده اند. البته احرف لغتاً جمع حرف است.^۲ نتیجه گیری او این بود که سلسله قرائات هر یک از قراء سبعة قرن دوم به یکسان معتبر است، و فقط همین هفت سلسله از قرائات اعتبار دارد و بس. نتیجه گیری های این دانشمند با عملکرد و حمایت در بارها قوت و تأیید یافت.

در سال ۹۳۴ م / ۳۲۳ ق دانشمندی به نام ابن مقسم مجبور شد این نظرگاهش را رها کند که می گفت رواست انسان هر یک از قرائات را که با دستور زبان توافق دارد و دارای معنی معقول است بپذیرد.^۳ این حکم برابر با این تأکید بود که فقط هفت قرائت معتبر است. در آوریل ۹۳۵ م / ۳۲۴ ق (در حدود چهار ماه پیش از درگذشت ابن مجاهد) دانشمند قرائت شناس دیگر به نام ابن شنبوذ، به همین ترتیب محکوم و مجبور شد که از این رأیش بازگردد که می توان از قرائت ابن مسعود و ابی بن کعب تبعیت کرد. تا این زمان بعضی از علما ظاهراً این عادت را پیدا کرده بودند که در تفسیرشان یا اظهار نظرشان درباره بعضی کلمات و عبارات قرآنی از این قرائات استفاده کنند. ابن مجاهد حتی قرائت منسوب به علی بن ابی طالب [ع] را کنار گذارده بود.

هفت سلسله قرائتی که ابن مجاهد پذیرفته بود، نمایانگر نظام های قرانت شایع یا غالب در مناطق مختلف بود. یک قرائت متعلق به مدینه، یکی متعلق به مکه، یکی دمشق، و یکی بصره، و سه قرائت متعلق به کوفه بود. برای هر قرائت دو روایت بود که می توان

۱. فس - تاریخ قرآن نولدکه - شوالی، ج ۱۰۸ / ۳.

۲. برای ارجاعات آن - المعجم المفهرس لالفاظ الحدیث النبوی، ونسینک، لیدن، ۱۹۲۷، ص ۱۳۰ (ذیل ماده «قرآن»). تفسیر احرف به عنوان «لهجات» مورد قبول نیست (تاریخ قرآن نولدکه - شوالی، ج ۱ / ۵۱).

۳. یا ابن مقسم، که به ابوبکر المطار هم معروف است. فس - یاقوت، ارشاد، لندن (سلسله اوقاف گیب)، ۱۹۲۳، ج ۴۹۸ / ۶ - ۵۰۱. نیز - تاریخ قرآن نولدکه - شوالی، ج ۱۲۲ / ۳ به بعد.

همه را [که به اصطلاح چهارده روایت را تشکیل می دهند] در جدول زیر بیان کرد.^۱

ناحیه	قاری	راوی اول	راوی دوم
مدینه	نافع (م ۱۶۹ق)	وُزْش (م ۱۹۷ق)	قالون (م ۲۲۰ق)
مکه	ابن کثیر (م ۱۲۰ق)	بُزْی (م ۲۴۳ق)	قُبَیل (م ۲۹۱ق)
دمشق	ابن عامر (م ۱۱۸ق)	هشام (م ۲۲۵ق)	ابن ذکوان (م ۲۴۲ق)
بصره	ابو عمرو بصری (م ۱۵۴ق)	دوری (م ۲۴۶ق)	سوسی (م ۲۶۱ق)
کوفه	عاصم (م ۱۲۸ق)	حفص (م ۱۸۰ق)	شعبه (م ۱۹۴ق)
کوفه	حمزه (م ۱۵۶ق)	خلف (م ۲۲۹ق)	خلاد (م ۲۲۰ق)
کوفه	کسانی (م ۱۸۹ق)	دوری (م ۲۴۶ق)	لیث بن خالد (م ۲۴۰ق)

در حالی که نظام پیشنهادی ابن مجاهد در باب قرائات هفتگانه پس از مدتی نظراً قبول عام یافت، فقط یک روایت از چهارده روایت، یعنی روایت حفص از عاصم، امروز وسیعاً در عمل به کار می رود. مصحف رسمی طبع قاهره [در عهد ملک فزاد اول] این قرائت را بازسازی و اعمال کرده، و بدین سان به آن تفوق رسمی و قانونی خاصی بخشیده است. اکتفای انحصاری به قراء سبعة بلافاصله مورد قبول و تصویب همه علمای اسلام واقع نشد. بعضی از قرائات عشره (دهگانه) (هریک دارای دو روایت) و بعضی از قرائات چهارده گانه سخن می گفتند، اگرچه از لااقل چهار قاری اخیر، هر کدام، یک روایت موجود بود. سه قرائت پس از قرائات هفتگانه از قرار زیر است:

- مدینه ابو جعفر (م ۷۴۷ / م ۱۳۰ق)
- بصره یعقوب الحضرمی (م ۸۲۰ / م ۲۰۵ق)
- کوفه خَلْف (که راوی حمزه هم بود) (م ۸۴۳ / م ۲۲۹ق)
- چهار قرائت پس از قرائات دهگانه به قرار زیر است:
- مکه ابن مُخَبِّصِین (م ۷۴۰ / م ۱۲۳ق)

۱. برای تفصیل بیشتر - تاریخ قرآن نولدکه - شبوانی، ج ۳ / ۱۸۶-۱۸۹؛ و بلاشر، ص ۱۱۸-۱۲۳. در آن جا تاریخ های مختلفی برای ابن علما یاد شده است.

- بصره یزیدی (م ۱۱۷م / ۲۰۲ق)
- بصره حسن بصری (م ۷۲۸م / ۱۱۰ق)
- کوفه اعمش (م ۷۶۵م / ۱۴۸ق)

این فهرست‌های مختلف بازتاب مناقشات حاد در میان علمای مذاهب و مکاتب مختلف و کشاکش گرایش‌های متباعد در جامعه اسلامی است؛ ولی تاریخچه تفصیلی این مطالب از نظرگاه جدید باید نگاشته شود. محققان مسلمانی بوده‌اند که به خاطر دانستن هفت قرائت قرآنی به خود می‌بالیده‌اند. وجود اختلاف قرائات، هر چه هست، در اعصار جدید، نامناسب شمرده شده است. مسلمان عادی امروزی از وجود قرائات هفتگانه بی‌خبر است؛ و یک فرقه مبتدعه به نام احمدیه [= قادیانیه]، در تبلیغاتشان حتی منکر وجود اختلاف قرائات مصاحف پیش از مصحف عثمانی‌اند.

◀ ۴. اعتبار و کامل بودن قرآن

اگر کسی پرسد که چه تضمینی هست که قرآن جمع و تدوین شده در عهد خلافت عثمان، ثبت و ضبط دقیق و درست تمامی وحیی است که بر حضرت محمد [ص] نازل شده و ایشان قرائت کرده‌اند، محقق جدید پاسخش را ابتدا از قرآن می‌جوید و از مقایسه محتویات آن با حقایقی که از زندگی حضرت رسول [ص] به نحو قطعی و یقینی معلوم است.

از سوی دیگر باید توجه داشت که بازنگاری و بازنگری عثمان مبتنی بر اسناد و مدارکی بود که از قبل موجود بود. جمع و تدوین رسمی منسوب به دستور و نظارت ابوبکر، امروز هم مانند گذشته، تا حدودی مشکوک است.

آنچه مسلم است این است که انبوهی از مدارک مکتوب در اختیار حفصه [دختر عمر] محفوظ بوده است. اگر این فرض را که آنها جمع و تدوین رسمی زید بوده، رد کنیم، باید توجیه و تبیین دیگری پیدا کنیم که آنها چه بوده است. این نکته روشن است که [معاصران حفصه] آنها را معتبر و مبنای جمع و تدوین مصحف عثمانی می‌شمرده‌اند. مجموعه‌ها یا جمع و تدوین‌های دیگری نیز از قرآن، وجود داشت و می‌باید عده معتناهی از مردم این مجموعه‌ها یا بخشی از آنها را از برداشته بوده باشند. اگر تغییر مهمی اعم از افزایش، کنار

گذاشتن، یا تبدیل صورت می‌گرفت، قهراً و بدون تردید مناقشه بزرگی بر پا می‌شد؛ ولی از این مقوله، شواهد ناچیزی در دست است. عثمان بسیاری از مسلمانان متشرع را رنجانده بود و سرانجام هم در میان مردم بدون محبوبیت شد. مع الوصف در میان اتهاماتی که به او می‌زدند، مثله کردن یا تغییر و تبدیل دادن قرآن مشاهده نمی‌شود، و این مسئله هرگز مطرح نبوده است. شیعه همواره بر آن بوده است که قرآن تحریف یافته و بسیاری از آیاتی که راجع به حضرت علی [ع] و اهل بیت پیامبر [ص] بوده حذف شده است. این اتهام مستقیماً متوجه عثمان نبود، بلکه عمدتاً متوجه به دو خلیفه اول بود که نخستین مجموعه جمع و تدوین قرآن، علی المشهور با نظر و نظارت آنان انجام گرفته است. این مدعا چندان بر استنباط‌های جزمی استوار است که جاذبه‌ای برای نقد و ناقدان جدید نداشته است.* لذا بر پایه دلایل و شواهد عام باید پذیرفت که بازنگاری و بازنگری و جمع و تدوین عثمانی، دقیق و درست انجام گرفته و قرآن کریم تا آن جا که در طاقبت بشری مسئولان آن بوده، نزدیک به متنی بوده است که بر حضرت محمد [ص] وحی شده و او برای مسلمانان قرائت [و املا] کرده است.

قرآن پژوهی جدید در واقع چون و چراى جدی در باب اعتبار قرآن نکرده است. سبک بخش‌های مختلف قرآن مختلف است، ولی تقریباً اشتباه ناپذیر است. یکدستی و یکنواختی آیات و عبارات قرآن چنان روشن است که جایی برای تردید در اصالت آن باقی نمی‌گذارد. البته اعتبار چند آیه معدود مورد چون و چرا قرار گرفته است. سیلوستر دوسامی، دانشمند بزرگ فرانسوی، در اصالت آیه ۱۴۴ سوره آل عمران [و ما محمد الا رسول...] تردید کرده است.^۱ این آیه از احتمال فوت حضرت محمد [ص] سخن می‌گوید، و حدیث معروفی هست دایر بر این که وقتی عمر خبر درگذشت پیامبر [ص] را، اندکی پس از وفات او، انکار کرد، و از قبول واقعیت درگذشت حضرت محمد [ص] امتناع ورزید، ابوبکر این آیه را قرائت [و او را قانع] کرد. گوستاو ویل Gustav Weil این

* این برداشت که شیعه قائل به تحریف قرآن است، با آن که به کلی واهی نیست، ولی نظرگاه رسمی فدیم و جدید شیعه نیست و ائمه اطهار (ع) و بزرگان شیعه همواره مصحف عثمانی را کامل دانسته و تأیید کرده‌اند. نک: مقاله «تحریف ناپذیری قرآن» نوشته بهاء الدین خرمشاهی، در دایرة المعارف تشیع و قرآن پژوهی. (م)

1. *Journal des Savants*, 1832, 536.

تردید را به سایر آیات و عبارات قرآنی که متضمن بیان میرایی پیامبر [ص] است، تعمیم داده است، یعنی آیات ۱۸۵ سوره آل عمران، ۳۵ سوره انبیاء، ۵۷ سوره عنکبوت و سی‌ام سوره زمر.^۱ بسیار بعید است که ابوبکر آیه ۱۴۴ سوره آل عمران را برای پیشبرد بحث در آن موقعیت، از پیش خود جعل کرده باشد. همچنین این که بعضی گفته‌اند عمر ادعا کرده است که هرگز چنین آیه‌ای نشنیده است، اعتباری ندارد. چرا که کتب قرآن به هیئت مکتوب در میان حلقه پیروان و اصحاب او [پیامبر] تداول نداشته است که شخصاً مطالعه کنند، و یک آیه نازل شده، چه بسا به آسانی در طی سال‌ها حتی از خاطر کسی که آن را شنیده بود، محو می‌شده است. اگر آیه درست در این زمینه جا نمی‌افتد، احتمالاً از این جهت است که به نوعی جانشین و هم‌مضمون با آیه سعدی است، و سجع‌ها یا «فاصله‌های پایانی آیه‌ها هم مؤید [درستی جای] آن است. این آیه به نحو تحسین‌انگیزی با زمینه تاریخی نزول آن تناسب دارد. زیرا معنای آن اشاره به خطابه‌ای دارد که پیش از آغاز غزوه احد بیان شده، و پس از شکست [مسلمانان در آن غزوه] هم بار دیگر القا گردیده است، و اشاره به شایعه‌ای دارد که در طی جنگ شایع شد و راه را برای این خبر [نادرست] هموار کرد که بگویند حضرت محمد [ص] کشته شده است. در این صورت دلیلی ندارد که در صحت و اصالت آیه‌ای که این همه با زمینه و زمانه انطباق دارد، چون و چرا کنیم.

در مورد سایر آیاتی که اشاره به میرایی حضرت رسول [ص] دارد، سوالی تصریح کرده است که یکایک آنها با زمینه‌هایشان ربط و تناسب دارند، و با بقیه [آیات و سوره] قرآن نیز همخوانی و هماهنگی دارند.^۲ انسان بودن یعنی تأکید بر بشریت و میرایی حضرت رسول [ص] بخشی از معارضات او با مخالفانش بود، و خارج از قرآن شمردن آن، برابر با کنار گذاردن اصیل‌ترین بخش‌های آن است.

ویل^۳ نیز در مورد صحت و اصالت آیه مشهوری که به سیر شبانه [= اسراء] حضرت [ص] به بیت المقدس اشاره دارد، یعنی آیه اول سوره اسراء چون و چرا دارد. او

1. *Historisch-Kritische Einleitung in der Koran*, second edn, Bielefeld, 1878, 52.

۲. تاریخ قرآن نولدکه - سوالی، ج ۲ / ۸۲.

3. *Einleitung*, 74.

احتجاج می‌کند که هیچ اشاره دیگری به این سیر شبانه یا اسراء در قرآن نیست، و از سوی دیگر این امر با مدعای متعارف و همیشگی پیامبر [ص] که می‌گفت صرفاً پیام آور است، و نه معجزه آور، تضاد دارد. و از آن جا که در مورد این «افسانه» در زندگی حضرت [ص] زمینه واقعی وجود دارد، باید آن را صرفاً یک راز بینی شهرد آمیز یا رؤیا به شمار آورد، و آن آیه ربط و پیوندی با آنچه در واقع رخ داده باشد، ندارد. شاید بتوان گفت که این احتجاجات خالی از وجه نیست، ولی قوت برهانی ندارد. اگر خود آیه رافی نفسه در نظر بگیریم، یعنی با قطع نظر از ساختار افسانه‌ای که بعداً بر مبنای آن بنا شده، در آن، چیزی که بی‌ارتباط و بی‌تناسب با سایر پدیده‌های شگرف منتسب به حضرت رسول [ص] باشد، وجود ندارد. همچنین چه بسیار آیات تک افتاده، و بدون مشابه و مترادف در قرآن هست که ما نمی‌توانیم این امر را دستاویز و دلیلی علیه این مورد خاص بسازیم.

مورد آخر این که ویل^۱ در مورد آیه ۱۵ سوره احقاف چون و چرا دارد و دلیلش این است که بعضی روایات آن را سخن ابوبکر می‌دانند، و احتمال هم می‌رود که آن را به نام او جعل کرده باشند [به این تصور که مایه افتخاری برای او باشد].

هر کس که با احادیث تفسیری مربوط به قرآن آشنا باشد، کمترین وقعی به این گفته نمی‌گذارد. احادیث، سرشار از حدس و گمان درباره افراد خاصی هستند که ممکن است آیه‌ای راجع به ایشان یا با اشاره به ایشان نازل شده باشد. این آیه خیلی عام است و حکمی که در آن هست، چندبار دیگر در قرآن سابقه و نمونه دارد.

هرشفلد در مورد صحت و اصالت چند آیه خاص دیگر که در آنها نام «محمد» آمده است، چون و چرا کرده است، و استدلالش این است که این نام، نام حقیقی حضرت رسول [ص] نیست، بلکه بعدها به ایشان اطلاق گردیده است.^۲ اگرچه ممکن است که در چنین نامی، که معنایش ستوده است، و موسوم بودن حضرت [ص] به آن، تردید روا باشد، ولی حتی اگر این لقبی بعدی بوده باشد [و نه اسم اصلی]، ممکن است که در زمان حیات ایشان معمول شده باشد. زیرا این نام نه فقط در قرآن آمده، بلکه در اسنادی هم هست که

۱. پیشین، ص ۷۶.

۲. پژوهش‌های جدید در باب جمع و تدوین و تفسیر قرآن، لندن، ۱۹۰۲، ص ۱۲۸ به بعد.

در دل احادیث محفوظ مانده و به دست ما رسیده است، و از همه مهم‌تر در قانون نامه مدینه،^۱ و عهدنامه حدیبیه. در مورد سند اخیر گفته‌اند که مشرکان قریش به کاربرد کلمه «رسول الله» و «الرحمن» به عنوان نام خداوند اعتراض کرده‌اند، اما چون و چرایی درباره نام «محمد» نکرده‌اند. به علاوه شواهدی در دست است حاکی از این که کلمه «محمد» به عنوان نام خاص پیش از زمان حضرت رسول [ص] به کار می‌رفته است، اگرچه شایع نبوده است. در این صورت دلیلی برای تشکیک در این که این نام، نام اصلی ایشان بوده است، باقی نمی‌ماند.

جدی‌ترین حمله به وثاقت قرآن و اعتقاد درست تدوین کنندگان آن از سوی پل کازانو Paul Casanova دانشمند فرانسوی، در کتابش تحت عنوان محمد و آخر الزمان *Mohammed et la fin du monde* (پاریس، ۱۹۱۱-۱۹۲۴) به عمل آمده است. نظریه او تکمیل و توسعه این نظر است که حضرت محمد [ص] با تصویری که از اندیشه فرارسیدن آخر الزمان و آخرت و قیامت برایش پیش آمده بوده، مأموریت و رسالت خود را پیش می‌گیرد. به نظر کازانو او باید تحت تأثیر بعضی فرقه‌های مسیحی که اعتقاد راسخی به فرارسیدن پایان جهان داشته‌اند، قرار گرفته باشد. او بر آن است که این اثرپذیری و این مضمون، محتوای اصلی گفته‌های اولیه پیامبر را شکل داده است و بخش اصلی و اساسی پیام او از آغاز تا انجام فعالیت رسالت او بوده است. ولی از آن جا که هیچ حادثه‌ای رخ نداد که پیش بینی او را جامه عمل بپوشاند، زعمای صدر اول اسلام، قرآن را به نحوی دستکاری کردند که این نظریه را از آن خارج سازند، یا لاقلاً برجستگی آن را پنهان کنند. این نظریه با اقبال چندانی مواجه نشد، و ضرورتی ندارد که آن را جزء به جزء و تفصیلاً رد کنیم. ایراد عمده‌ای که متوجه آن است این است که بیشتر مبتنی بر پژوهش در مسائل فرعی تاریخ صدر اول اسلامی است، تا مطالعه خود قرآن. از این منظر که بنگریم، قرآن همچنان ارج و اهمیت خود را داراست. وقتی هم که کازانو، به خود قرآن می‌پردازد، سخنان او نمایانگر شرح و تفسیر نادرست، و ناتوانی در بازشناسی تکامل تاریخی تعالیم

۱. ابن هشام، ص ۳۲۱-۳۲۳؛ وات، محمد در مدینه، ص ۲۲۱-۲۲۵؛ اندیشه سیاسی اسلامی، ص ۱۳۰-۱۳۴.

قرآن است. در مورد نظریه اصلی اش، البته درست است که قرآن صلاهی نزدیک بودن قیامت و پایان جهان را در می دهد، و درست است که درباره امکان حلول قیامت در بعضی آیات از جمله آیه اول سوره انبیاء، و ۷۱ سوره نمل تصریح شده است، ولی علم به زمان وقوع آن از دسترس انسان خارج شمرده شده است. همچنین در مورد فوریت این امر که در این نظریه اعلام گردیده است، در بخش های مختلف قرآن، اختلاف های بسیاری هست. اگر در نظر داشته باشیم که قرآن نمایانگر مسائل و مشکلات شخصی زندگی حضرت رسول [ص] و نیز دشواری هایی است که حضرت [ص] در راه ایفای نقش رسالتش با آن مواجه بوده است، همه اینها کاملاً طبیعی است. نظریه کازانواعتنای اندکی به تحولاتی دارد که در برداشت های حضرت محمد [ص] در طی بیست سال در اوضاع و احوالی دائم تغییر پیش آمده است. پذیرفتن قرآن به عنوان متنی معتبر و اصیل، مبتنی بر این گونه استنباطها نیست که همه اجزای آن انسجام دارد و همخوان است، زیرا این نکته مطمح نظر نیست؛ بلکه مبتنی بر این واقعیت است که هر قدر دریافت تفصیلی آن دشوار باشد، این اثر در مجموع با یک تجربه تاریخی واقعی انطباق دارد، که در ورای آن شخصیتی معقول و دارای ویژگی های برجسته وجود دارد که به قول معروف «دیدار می نماید و پرهیز می کند».

این مسئله که آیا قرآن موجود و رسمی امروز در بردارنده تمامی وحیی است که بر حضرت محمد [ص] شد؟ پاسخ دشوار است. پاسخ منفی دادن مشکل است. و در عین حال ما نمی توانیم قطع و یقین داشته باشیم که هیچ بخشی از قرآنی که بر او وحی شده است، از دست نرفته است.

خود قرآن از این امکان سخن می گوید که ممکن است خداوند باعث شود که حضرت محمد [ص] بخشی از عبارات یا آیات قرآنی را فراموش کند (سوره اعلی، آیه ۶). علاوه بر این می گوید وقتی که آیات یا عباراتی فراموش شد، آیات دیگری که به همان خوبی است یا بهتر، جانشین آنها خواهد شد (بقره / ۱۰۶). باید خاطر نشان کرد که بعضی از مسلمانان قبول چنین تفسیری را در مورد آیه ۱۰۶ سوره بقره، دشوار یافته اند، و

کوشیده‌اند با توسل به سایر قرائات و تفاسیر از آن پرهیز کنند.^۱ و به نظر می‌رسد که این طریقه دلیل موجهی برای رد قرائت رسمی و مقبول و تفسیر آشکار آن نیست. چرا که همین هم این فایده را دارد که اطمینان و تضمین می‌دهد که هیچ‌بخش ارجمند و معتنابه از وحی، حذف نشده است. همچنین حدیثی هست حاکی از این که حضرت محمد [ص] شنید که مردی در مسجدی قرآن می‌خواند، و عباراتی را از قرائت او باز شناخت که دارای آیه (یا آیاتی) بود که خود [پس از وحی و املا به کاتبان وحی] فراموش کرده بود.^۲

همچنین بعضی احادیث در بردارنده «آیاتی» هستند که متعلق به قرآن بوده، ولی در جمع و تدوین رسمی موجود نیامده است.^۳ مشهورترین اینها «آیه رجم» است که رجم (سنگسار کردن) را برای پیرانی که مرتکب زنا شده‌اند روا می‌شمارد. گفته‌اند که خلیفه عمر نظرگاه مثبتی داشت که این آیه در قرآن ثبت شود، تا آن که متقاعدش کردند چون شواهدی برای تأیید آن نیست، باید حذف شود. این آیه متعلق به سوره ۲۴ (نور) یا ۳۳ (احزاب) می‌نماید؛ ولی آهنگ آن با سوره احزاب نمی‌خواند. و در عین حال تجویز رجم یا سنگسار با آیه دوم سوره نور تعارض دارد که در آن جا برای زناکاران تازیانه زدن مقرر شده است. در مجموع بعید است که مجازات رجم هرگز در قرآن [از طریق وحی]، توصیه شده باشد، زیرا در بعضی قبایل در روزگار جاهلیت، صورت‌های بی‌در و پیکری از چند همسری معمول و متعارف بوده، و تمایز نهادن میان بعضی از آنها و «زنا» دشوار بوده است. داستان راجع به عمر و احادیث معینی راجع به خود حضرت [ص] احتمالاً تلاش‌هایی است که بعضی به عمل آورده‌اند تا با این انتقاد مقابله کنند که چرا قرآن از این جهت با عهد عتیق [که در آن مجازات رجم هست] فرق دارد.^۴ این افزایش [ادعایی] هم در آیه دوم سوره بینه طبق قرائت اُبی، قابل توجه است که می‌خوانده است: «ان الدین عند الله الحنیفیه السهله» [/ السمهة].^۵ شایان ذکر است که در آیه نوزدهم سوره آل عمران: «ان

۱. گلدزیهر، *Koranusleguny* (نصل دهم، یادداشت ۱)، ص ۲۴؛ تفسیر بیضاری ذیل آیه.

۲. بخاری، الشهادات، باب ۱۱؛ مسلم، فضائل القرآن، باب ۲؛ قس - تاریخ قرآن نولدکه - شوالی، ج ۱/۴۷.

۳. شرح کشافی در این باره در تاریخ قرآن نولدکه - شوالی، ج ۱/ ۲۳۴-۲۶۱ آمده است.

۴. قس - وات، *Integration* ص ۱۹۲؛ ی. شاخت، مقاله «زنا» در دایرة المعارف اسلام (انگلیسی) [طبع اول].

۵. تاریخ قرآن نولدکه - شوالی، ج ۱/ ۲۴۲ به بعد؛ جفری، مواد، ص ۱۹۸.

الدین عند الله الاسلام»، ابن مسعود به جای «الاسلام»، «الحنيفية» می خوانده است.^۱ از آن جا که ظاهراً در زمانی به پیرو حضرت محمد [ص] «حنیف»، و دینش «حنيفية» گفته می شده است، شاید این قرائت ها حاکی از صورت کهن تری از متن [قرآن] باشد.^۲ از «آیات» [ادعایی] محفوظ مانده در حدیث، دو یا سه فقره صرفاً قرائت بدیل یا اختلاف قرائت نسبت به متن اصلی و رسمی است، ولی جدا از این اختلاف قرائت، دلیل موجهی برای این مدعا وجود ندارد که «آیات» [ادعایی] مندرج در حدیث، در اصل متعلق به قرآن بوده است. حال آن که دلیل عکس آن وجود دارد.

آیات به اصطلاح «شیطانی» از مقوله ای دیگرند. طبق مشهور اینها دو یا سه عبارت یا «آیه» اند که پس از آیه ۱۹ سوره نجم - طبق ادعای مدعیان - در حوالی کعبه در مکه «نازل» شده اند. گفته اند که حضرت محمد [ص] در امید و انتظار نزول وحیی بود که باعث شود تاجران مکه دین او را بپذیرند، و در چنین زمینه ای بود که این گونه نازل شد: أفرأیتم اللات والعزى. ومنزلة الثالثة الاخرى. تلك الغرانیق العلی. وان شفاعتھن لترنجی.^۳

بعداً - معلوم نیست چه مدت بعد - حضرت محمد [ص] پی برد که اینها جزو وحی نیست. زیرا وحی اصلی را از نو دریافت کرد که به جای این «آیات» [ادعایی] در آن جا آمده بود: «الکم الذکر وله الانثی. تلك اذا قسمة ضیزی» [سوره نجم، آیات ۲۱ و ۲۲].

آیات معروف به «آیات شیطانی»، قائل به جواز شفاعت خدایان قومی بود که آنها را شبیه به موجودات فرشته وار می انگاشتند که می توانستند برای پرستندگان شان در نزد خداوند شفاعت کنند. آنچه بعداً جانشین آنها شد، نوعی استدلال اقناعی و ناظر به من قال بود که این گمان را که می پنداشتند این موجودات «دختران خداوند» هستند، رد و تخطئه و چنین شفاعتی را ناممکن اعلام می کرد. علی الاصول شاید این افسانه [که به افسانه غرانیق معروف است] به نوعی واقعیت داشته است، زیرا هیچ مسلمانی چنین افسانه ای را درباره حضرت [ص] جعل نمی کرد. آیه ۵۲ سوره حج مؤید واقعیت امکان اختلال در وحی است که می فرماید: «پیش از تو هیچ رسول یا نبی نفرستادیم مگر آن که چون

۱. جفری، مواد، ص ۳۲.

۲. نس - وات، محمد در مدینه، ص ۳۰۴؛ همچنین مقاله «حنیف» در دایرة المعارف اسلام، طبع ۲.

۳. نس - وات، محمد در مکه، ص ۱۰۲.

قرائت [وحی را] آغاز کرد، شیطان در خواندن او اخلال می‌کرد، آن‌گاه خداوند اثر القای شیطان را می‌زداید، و سپس آیات خویش را استوار می‌دارد و خداوند دانای فرزانه است.»

هر نظری درباره جمع و تدوین قرآن اتخاذ شود، این احتمال همچنان باقی است که ممکن است بخش‌هایی از قرآن از دست رفته باشد [که دلایل و مستندات، خلاف آن را نشان می‌دهد]. اگر - چنان‌که احادیث حاکی است - زید در جمع قرآن متکی بر نوشته‌های اتفاقی و حافظه‌های انسانی عمل کرده باشد، به آسانی ممکن است، بخش‌هایی فراموش شده باشد. همچنین کم‌ارتباطی بین بعضی آیات در قرآن حاکی از آن است که تدوین‌کنندگان، هر چه را که به آن بر می‌خورند و دلیلی داشتند که جزو قرآن است، حفظ و جمع و تدوین می‌کردند. این فرضیه که حضرت محمد [ص] طریقه‌ای برای دستیابی به صورت مهذب آیات و عبارات و حیاتی داشته است، محقق را به این اندیشه می‌اندازد که تصور کند چه بسا او صور قدیمی را کنار می‌گذاشته [و از بین می‌برده] است. و آیه قرآنی که حاکی از این است که خداوند می‌تواند آیات و عباراتی را نسخ یا از خاطر حضرت [ص] فراموش کند، حمل بر این گونه معانی می‌شود. در هر حال دلیلی در دست نیست که فکر کنیم چیز مهم و معنابهی از قرآن از دست رفته است. همین واقعیت که عبارات متغایر و حتی متعارض همچنان محفوظ مانده‌اند، اقوی دلیل بر این است که ما همه آنچه را که به حضرت محمد [ص] وحی شده است، در دست داریم.

فصل چهارم

هیئت ظاهری قرآن

◀ ۱. نام(های) قرآن و تقسیمات عبادی آن

نام رسمی قرآن [در فرهنگ اسلامی] القرآن است. در لاتین Alcoranus، در انگلیسی قدیم Alcoran، و در انگلیسی امروز و نیز در آلمانی Koran نامیده می‌شود. فرانسوی‌ها شکل Coran را ترجیح می‌دهند. مسلمان‌ها از روی احترام قرآن را القرآن الکریم [قرآن کریم] می‌نامند. در انگلیسی عنوان ترجمه قرآن را گاه The Holy Qur'ān [قرآن مقدس] می‌نامند. این نام برای قرآن، از طریق وحی بیان نشده است. ^۱ کلمه قرآن در خود مصحف شریف به معانی مختلف به کار رفته است، که از آن سخن خواهیم گفت، همچنان که گاه مصحف به نامی جز قرآن نامیده شده است. (ر.ک. فصل ۸، بخش‌های ۳ و ۵)

مسلمانان قرآن را — که حجماً برابر با انجیل است — برای قرائت به سی جزء تقریباً مساوی [در فارسی، پاره / سی پاره] تقسیم کرده‌اند. این تقسیم سی‌گانه برابر با روزهای ماه رمضان یا ماه روزه است، زیرا در هر روز یک «جزء» خوانده می‌شود. به جزء‌ها یا اجزای سی‌گانه در حاشیه مصحف اشاره شده است. تقسیم‌بندی کوچک‌تر عبارت از «حزب» (جمع آن احزاب) است. هر جزئی متشکل از دو [یا چهار] حزب است. تقسیم‌بندی کوچک‌تر عبارت از یک چهارم حزب [= ربع الحزب] است. حتی به این تقسیمات کوچک نیز در حاشیه قرآن‌های چاپی اشاره می‌شود. برای تسهیل قرائت

۱. در قرآن کریم، کلمه قرآن ۵۸ بار به صورت «قرآن»، قرآن کریم، قرآن مجید، قرآن حکیم، قرآن مبین، قرآن عظیم نامیده شده است. مترجم

هفتگی، تقسیمی به نام منزل وجود دارد که بر اساس آن کل قرآن هفت منزل [یا هفت سبع] است. همچنین تقسیم‌بندی‌های صوری دیگری [از جمله تقسیم به رکوعات، و کل قرآن در ۵۴۰ رکوع] هست که ارتباطی با تقسیمات طبیعی قرآن یا سوره‌ها و گروه سوره‌ها ندارد.^۱

۲. سوره‌ها و آیات

تقسیم بندی واقعی قرآن بر طبق سوره‌هاست. در زبان انگلیسی، گاهی برای سوره، کلمه Chapter [فصل، باب] به کار می‌رود که البته معادل دقیقی نیست. کلمه سوره (جمع آن سُور) در متن [مقدس] قرآن به کار رفته است، ولی منشأ لغوی آن مبهم است. مقبول‌ترین نظریه این است که سوره، از کلمه سُوراه عبری است به معنای رج / ردیف که در مورد آجرهای دیوار یا تاک و ساقه‌های مشابه به کار می‌رود.^۲ از این کلمه، معنای سلسله‌ای از فقرات یا فصل را می‌توان استنباط کرد، ولی کما بیش با تکلف. به علاوه، این کلمه به سختی همان معنایی را می‌دهد که کاربرد این کلمه در قرآن دارد. در آیه ۲۸ سوره یونس، این گونه تحدی شده است: «یا می‌گویند که [پیامبر] آن را بر ساخته است، بگو اگر راست می‌گویند سوره‌ای همانند آن بیاورید...» در آیه ۱۳ سوره هود تحدی شده است که مدعیان اگر می‌توانند ده سوره بر ساخته همانند آن [زیرا ادعا می‌کردند که کل قرآن بر ساخته است] بیاورند. در آیه ۴۹ سوره قصص، در تحدی مشابهی آمده است که منکران و مدعیان اگر می‌توانند کتابی از سوی خداوند بیاورند که از این دو [تورات و قرآن] رهنماتر باشد. پیدا است که معنای مورد نظر چیزی شبیه به «وحی» یا «کتاب مقدس» است. محتمل‌ترین پیشنهاد این است که کلمه سوره از کلمه صورطای سریانی گرفته شده است که معنای آن «نوشته»، «متن یا صورت مکتوب کتاب مقدس»، و حتی «کتاب

۱. کتاب دیانت اسلام *The Faith of Islam* نوشته ادوارد سل Edward Sell (چاپ سوم، لندن، ۱۹۰۷م) دارای پیوستی است به نام «علم التجوید» که گزارش و راهنمای مفصل‌تری در باب تقسیمات، و رموز تقسیمات راهنمای خواننده قرآن و موضوعات مشابه دارد.

۲. قس با واژه‌های دخیل در قرآن مجید، اثر جفری، ذیل همین ماده (سوره). هرچند این برداشت در اصل مورد قبول نولدکه بوده، بعداً در تاریخ قرآن نولدکه - شوالی، ج ۱، ص ۳۰، رد شده است.

مقدس است. قواعد حاکم بر همنشینی و جانشین سازی حروف صامت در عربی و سریانی، این اشتقاق را نفی می‌کند، ولی در خود سریانی هم، تلفظ این کلمه به صورت‌های صورتها، و حتی صورتها هم هست؛ و در هر حال، در مورد واژگانی که مستقیماً وام گرفته می‌شود، این قواعد زبان‌شناختی، ضرورتاً حاکم نیست.^۱

تعداد سوره‌ها ۱۱۴ است. نخستین سوره مشهور به فاتحه است؛ به معنای گشاینده یا آغازگر کلام، که دعایی کوتاه است و در اسلام بسیار رواج دارد [قرانت آن در نمازهای شبانه روزی واجب است]. دو سوره آخر (۱۱۳ و ۱۱۴ = معوذتین)، تعویذهای کوتاهی هستند، که چنان که اشاره کردیم، ابن مسعود آنها را در مصحف خود وارد نکرده بوده است. بقیه سوره‌ها کمابیش بر طبق طول - از چندین و چند صفحه گرفته تا یک یا دو سطر - مرتب شده‌اند. مثلاً در طبع ردزلوب^۲ از مصحف فلوجل، سوره دوم (بقره) که بلندترین سوره قرآنی است، ۷۱۵ سطر، یا کمی بیش از ۳۷ صفحه است. حال آن که سوره‌های پایانی، از جمله سوره ۱۰۸ (کوثر) و سوره ۱۱۲ (اخلاص) فقط دو سطر یا کمترند. این نکته را احتمالاً هیچ وقت محققان نمی‌توانند کاملاً روشن کنند که این ترتیب تا چه میزان مربوط به خود حضرت محمد [ص] و تا چه میزان مربوط به گردآورندگان مصحف شریف است؛ ولی چنان که در دنباله بحث خواهیم دید، دلایلی در دست است مبنی بر این که دخالت خود پیامبر [ص] در تعیین این ترتیب بیش از آن بوده است که گزارش‌های مبتنی بر احادیث حکایت دارد.

هر سوره نام یا عنوانی دارد. و محققان مسلمان در اشاره به سوره‌های قرآن، از این نام‌ها استفاده می‌کنند و نه از شماره آنها. علی‌الاصول، نام سوره [بالبقره] دلالت بر موضوع سوره ندارد، ولی [غالباً] از یک کلمه برجسته یا متمایز همان سوره گرفته شده است. چنین کلمه‌ای معمولاً در اوایل هر سوره آمده است، ولی همیشه چنین نیست. سوره ۱۶ «نحل» [زنبور عسل] نام دارد، ولی کلمه «نحل» در آیه ۶۸ این سوره آمده است، یعنی در نیمه دوم آن؛ اما این تنها فقره در قرآن است که از زنبور عسل سخن می‌گوید. به

۱. منشأ اسلام در زمینه مسیحی‌اش، اثر ریچارد بل، ص ۵۲ که مورد موافقت جفری هم قرار گرفته است.

همین ترتیب، سوره ۲۶، «شعراء» نام دارد؛ ولی تنها اشاره به «شعراء» در آیه ۲۲۴، و درست در پایان این سوره است. در این جا هم، این تنها اشاره به «شعراء» در قرآن است، البته بدون احتساب آیات و عباراتی که احتمال شاعر بودن پیامبر [ص] را رد می‌کنند. این عبارت نیز بر خورنده است. هیچ عربی که این توصیف کوتاه، اما تند و تیز را درباره شاعران محبوبش می‌شنود، آن را فراموش نمی‌کند. برای انتخاب نام سوره هیچ قاعده کلی رعایت نشده است. ظاهراً دست اندرکاران هر کلمه را که در سوره به قدر کافی جالب توجه بوده که وسیله بازشناسی آن می‌شده، به کار برده‌اند (و در این جا می‌توان به عنوان مقایسه اشاره کرد که در انجیل‌ها به باب سوم سیفر خروج، با نام «بوت»^۱ اشاره شده است).^۲ آنگاه یک سوره دو عنوان دارد، که هنوز هم هر دو نام رواج دارد؛ فی المثل، سوره نهم و چهل و یکم؛ و در متون و منابع اسلامی اشاراتی به سایر عناوین که تا مدتی رواج داشته و بعداً از رواج افتاده، مشاهده می‌گردد. همه اینها مؤید این نظر است که این عنوان‌ها در اصل متعلق به خود قرآن [و جزو وحی] نبوده است، بلکه بعدها برای تسهیل مراجعه توسط بعضی از علما و تدوین کنندگان قرآن افزوده شده است.

در بعضی از مصاحف اعم از خطی و چاپی، در آغاز هر سوره، سر عنوانی آمده است. ابتدا نام یا عنوان سوره و سپس اشاره‌ای به تاریخ [نزول آن، و بلکه مکی / مدنی بودن آن] و سرانجام اشاره به تعداد آیات به میان آمده است. تعیین تاریخ فراتر از ذکر سوره به عنوان مکی یا مدنی نیست، و این توصیف‌ها لزوماً ناظر به کل سوره نیست. محققان مسلمان همواره اذعان دارند که سوره‌ها حالت ترکیب و تلفیق یافته دارند، یعنی سوره‌ای که به عنوان مکی ممتاز است، ممکن است یک یا چند آیه مدنی داشته باشد و بالعکس. این توصیف‌ها را باید صرفاً قضاوت‌های تدوین کنندگان، یا محققان نخستین درباره دوره‌ای دانست که محتوای عمده هر سوره در آن نزول یافته است. مصحف جدید طبع قاهره آیاتی را که به اصطلاح مستثنیات (مکی در مدنی و مدنی در مکی) هستند تعیین می‌نماید و به موقعیت و ترتیب سوره از نظر نزول هم اشاره دارد. بدین سان سر عنوان هر

1. The Bush.

۲. انجیل مرفس، باب ۱۲، آیه ۲۶؛ انجیل لوقا، باب ۲۰، آیه ۳۷.

سوره مجموعه‌ای از ارجاعات تحقیقی است، و افزوده‌های طبع جدید مصر چیزی فراتر از آراء مقبول معتبرترین محققان معاصر نیست.

پس از عنوان، بسمله می‌آید. در آغاز هر سوره، جز یکی، عبارت «بسم الله الرحمن الرحیم» آمده است. مورد استثنا سوره نهم [= سوره توبه یا براءت] است. مفسران مسلمان می‌گویند که حذف بسمله در این سوره از آن جهت است که این سوره اندک زمانی پیش از وفات حضرت محمد [ص] نازل شده، لذا ایشان رهنمودی در این باره بیان نکرده است. این نظر نمی‌تواند درست باشد، ولی دلالت بر این دارد که از نظر محققان مسلمان، خود حضرت [ص] مسئول قرار دادن بسمله در آغاز هر سوره است. این که این حذف تابع شکل اصلی مصحف بوده است، و نه جمع و تدوین بعدی، با این واقعیت تأیید می‌شود که در سوره نمل، [عبارتی] که حاکی از نامه فرستادن حضرت سلیمان [ع] به ملکه سباست، نامه با «بسم الله الرحمن الرحیم» (سوره نمل، آیه ۳۰) آغاز می‌گردد. چنان که گویی عنوان مناسب سندی که از یک پیامبر (که سلیمان در قرآن با این عنوان یاد شده است) صادر می‌گردد همین بوده است. در سوره ۹۶ (علق) نیز به همین سان به حضرت محمد [ص] دستور داده می‌شود که به نام پروردگارش بخواند. برخی معتقدند حذف بسمله در آغاز سوره توبه ممکن است ناشی از این باشد که سوره ۸ (انفال) و ۹ (توبه) در اصل یکی بوده‌اند. سوره انفال، نسبت به جایی که [به عنوان سوره هشتم قرآن] دارد کوتاه است. از سوی دیگر، سوره ۸ و ۹ اگر با هم جمع بشوند، سوره‌ای را تشکیل می‌دهند که نسبت به جایش در مصحف، خیلی بلند است. دلیل واقعی حذف بسمله این است که سوره توبه با اعلامی آغاز می‌گردد که به اندازه کافی حکایت از صدورش به نام خدا دارد، لذا بسمله لازم نبوده است. این حذف و استثنا این نتیجه را تأیید می‌کند که بسمله صرفاً یک فرمول و افزوده و پراستاری [و متعلق به زمان جمع و تدوین] نیست، بلکه متعلق به زمان خود حضرت [ص] است. البته این سخن چنین تأکیدی ندارد که امکان افزودن آن را در بعضی موارد از جانب تدوین کنندگان، نفی کند.

سوره‌ها به آیات تقسیم می‌شوند. مفرد آیات، آیه است. این واژه در خود قرآن کریم به کار رفته است. اما تنها در عبارات و حیاتی متأخر است که این کلمه به معنای آیه قرآن

آمده است. این کلمه غالباً معنای نشان و پدیده شگفت یا شگفتی می‌دهد. این کلمه، وابسته به کلمه اوث عبری و آثای سریانی است و معنای اصلی آن آیت و نشان است. تقسیم سوره‌ها به آیات، تصنعاً صورت نگرفته است، چنان که کتاب مقدس مسیحیان دارای تقسیم آیات تصنعی است. تقسیم آیات مربوط به صورت اولیه و اصلی قرآن است و آیات غالباً سجع یا همنوایی دارند. اختلاف در تقسیم عبارات قرآنی به آیات، و اختلافات مربوط به شمارش آیات که ناشی از آن است، در دستگاه‌های قرائت و اختلاف قرائات رخ داده است. و متأسفانه آیه شمار قرآن طبع فلوگل، که تا این اواخر مقبول‌ترین قرآن در غرب بود، دقیقاً با مقبول‌ترین آیه شمار مسلمانان، یا در واقع با هر متن منقحی که در شرق اسلامی چاپ شده است نمی‌خواند. اختلافات مربوط به پیش آمدن مواردی است که معلوم نیست کلمه دارای سجع [یا فاصله] نشانگر پایان آیه است یا اتفاقاً در میان آمده است. و این امر از این واقعیت استنتاج می‌شود که سجع‌ها یا همنوایی‌ها عمدتاً از رهگذر صورت دستوری واحد، یا پایان بندی‌های مشابه پدید آمده‌اند.

طول آیات، همانند طول سوره‌ها، خیلی متفاوت است. در بعضی سوره‌ها، و کلاً در سوره‌های بلند، آیات بلند و سنگین‌اند؛ در بعضی دیگر، به ویژه در سوره‌های کوتاه‌تر نزدیک به آخر کتاب، آیه‌ها کوتاه و سبک و خوش‌سازند. البته این که گفتیم قاعده‌ای لایتغیر نیست. سوره ۹۸ [بینه]، که نسبتاً کوتاه است، از ۸ آیه بلند تشکیل یافته است. سوره ۲۶ [شعراء] که بلند است، دارای بیش از ۲۰۰ آیه کوتاه است. با این حال می‌توان گفت که علی‌الاصول آیات مربوط به سوره واحد، یا لااقل در بخش واحدی از یک سوره، تقریباً طول مشابهی دارند. ولی حتی این تعمیم هم استثنا دارد، اما در مجموع اعتبارش محفوظ است، مخصوصاً آن جا که آیات کوتاه‌اند.

آیات به نثر یا منثور هستند و بدون وزن؛ اگرچه در بعضی عبارات نوعی آهنگ یا وزن تکیه‌ای وجود دارد [فی‌المثل در سوره مدثر، آیات ۱-۷؛ سوره شمس، آیات ۱-۱۰]. این ویژگی ناشی از کوتاهی آیات مسجع و تکرار عبارات یکسان و مشابه است، و نه ناشی از تلاش برای وزن عروضی دادن. در جاهایی که آیات کما بیش بلندند، و صورت عبارات فرق دارد، هیچ وزن ثابتی اعم از سیلابی یا تکیه‌ای مشهود نیست. بدین سان قرآن

به نثر مسجع نوشته شده است؛ در آیاتی بدون وزن یا بدون طول ثابت، که پایان بندی آنها با سجع یا همنوایی مشخص است (در باره سجع یا فاصله در بخش اول فصل پنجم با تفصیل بیشتر بحث خواهد شد).

◁ ۳. حروف مقطعه اسرار آمیز

در آغاز ۲۹ سوره به دنبال بسمله یک حرف یا گروهی از حروف آمده است که صرفاً به صورت حروف جداجدای الفبا تلفظ می شود. این حروف اسرار آمیزند. تا کنون هیچ توضیح قانع کننده‌ای درباره معنای آنها - اگر معنایی داشته باشند - به دست داده نشده است. همچنین درباره آمدن آنها در این مواضع دلیل مُقنعی یافت نشده است. در جدول‌های آخر متن [اصلی] این کتاب مشاهده می شود که بعضی از این حروف مقطعه، چه به صورت مفرد یا مرکب، فقط یک بار و قبل از سوره‌های منفرد در قرآن آمده‌اند، ولی ترکیب‌های دیگری از آنها وجود دارد که پیش از چند سوره [ی دنبال هم] آمده است. و سوره‌هایی که در آغاز آنها حروف مقطعه واحد یا مشابهی آمده است، خود گروهی [مانند طواسین یا حوامیم] را تشکیل می دهند. مثلاً سوره‌هایی که در آغاز آنها حم [ح.ا. میم] آمده است، همراه با یک سوره که حم با حرف دیگری نیز همراه است تشکیل دهنده یک مجموعه منسجم (سوره ۴۰ تا ۴۶) است که در عربی [و عرف قرآن پژوهی] حوامیم نام دارند. همچنین سوره‌هایی که در آغاز آنها [الف. لام. راه] قرار دارد، از جمله سوره ۱۳ که «م» هم اضافه دارد، مجموعه منسجمی از سوره ۱۰ تا ۱۵ تشکیل می دهند. سوره‌های دارای طس [طا. سین]، و طسم [طا. سین. میم] گروه کوچکی را از سوره ۲۶ تا ۲۸ تشکیل می دهند. سوره‌های دارای حروف مقطعه الم [الف. لام. میم] از هم جدا افتاده‌اند. فقط سوره ۲ و ۳ دنبال همند، سوره ۷ که «ص» را هم اضافه دارد، مستقل است؛ سوره ۱۳ هم جزو سوره‌های «الم» دار است؛ و دست آخر مجموعه سوره‌های ۲۹ تا ۳۲ دارای همین حروف مقطعه‌اند. در مجموع، این استنباط به ذهن می آید که گروه سوره‌هایی که علایم و نشان‌های مشابه داشته‌اند، هنگامی که قرآن را به هیئت فعلی اش تدوین می کرده‌اند، در کنار هم گذاشته شده‌اند.

ملاحظه طول سوره‌ها مؤید این نظر است. نگاهی به جدول پایان [متن اصلی] کتاب

نشان می‌دهد که در مجموع طول سوره‌ها از زیاد به کم است و این امر به اصلی می‌ماند که سوره‌ها بر مبنای آن مرتب گردیده است. همچنین همین قدر آشکار است که از نظم طولی دقیق، بارها عدول شده است و لازم است که نسبت به تأکید بیش از حد بر قاعده‌ای مکانیکی از این دست، که احتمالاً اعتبار مطلق ندارد احتیاط داشته باشیم. به نظر می‌رسد بعضی از عدول‌ها از قاعده طولی [از زیاد به کم]، مربوط به این گروه سوره‌ها [ی دارای حروف مقطعه] است. مثلاً اگر گروه سوره‌های ۴۰ تا ۴۶ را در نظر بگیریم، خواهیم دید که اولین آنها اندکی بلندتر از سوره ۳۹ است، حال آن‌که سوره شماره ۴۵، و به ویژه سوره شماره ۴۴، نسبت به جایشان کوتاه‌اند. چنین به نظر می‌رسد که نظم طولی [از زیاد به کم] کنار گذاشته شده تا قبل از تدوین نهایی، گروه سوره‌های حوامیم در موقعیت کنونی شان قرار گیرند. نمونه دیگر این که، اگر گروه سوره‌های «الر» را در نظر بگیریم، می‌بینیم که سوره‌های ۱۰، ۱۱، ۱۲ تقریباً از نظر طول در موضع مناسبشان قرار گرفته‌اند، اما سوره‌های ۱۳، ۱۴، ۱۵ [نسبت به جایشان] کوتاه‌اند؛ و در سوره ۱۶، دوباره به طولی برابر با سوره ۱۰ می‌رسیم. چنین به نظر می‌رسد که این گروه به عنوان یک مجموعه منسجم و مرتبط، در جای فعلی شان گنجانیده شده‌اند. از سوی دیگر، سوره‌های «الم» را در موقعیت‌ها و جاهای مختلف قرار داده شده‌اند: سوره ۲ و ۳، که بلندترین آنها در آغاز این گروه، و سوره‌های ۲۹ تا ۳۲ در گروهی بس دورتر قرار دارند، چنان که گویی عدول از این قاعده [طولی] فوق العاده زیاد بوده است، و لذا این گروه به دو بخش تقسیم شده‌اند. این واقعیت‌ها مؤید این فرضیه است که، هنگامی که نظم و ترتیب فعلی سوره‌ها تثبیت شد، گروه سوره‌های دارای حروف مقطعه مرموز مشخصاً وجود داشت.

البته این امر پرتو روشنگری بر معنای این علائم یا نمادها نمی‌اندازد. ولی با تکیه بر این استنباط و آن احادیث که می‌گوید زید بن ثابت پس از درگذشت حضرت رسول [ص] قرآن را جمع و تدوین کرد، بعضی محققان اروپایی این حروف را به مثابه حروف اختصاری نام‌های اشخاصی تلقی کرده‌اند که سوره‌هایی چند را برای خود جمع، یا حفظ، یا مکتوب کرده بودند و زید این سوره‌ها را از ایشان گرفته بود؛ مثلاً حوامیم از کسی گرفته شده است که نامش به صورت «ح» و «م» اختصار یافته است، و نظایر این. این

نظریه‌ای محتمل الصدق است، ولی دشواری‌اش در بازجست نام کسانی است که این حروف ممکن است به آنها اشاره داشته باشند. هیچ کس این معما را به نحو رضایت‌بخشی حل نکرده است. فی‌المثل هرشفلد که در جهت کشف این رمزها کوشیده است، حرف «ص» را اشاره به «حفصه»، و حرف «ک» را اشاره به «ابوبکر» و «ن» را اشاره به «عثمان» می‌گیرد.^۱ اما این دشواری همچنان به قوت خود باقی است که چرا تدوین کنندگان مصحف برای سوره‌های مهمی چون بقره و آل‌عمران بایست متکی به یک فرد - که «الم» [الف، لام، میم] نشانگر اوست و هرشفلد چنین شخصی را «المغیره» می‌داند - باشند، ولی سایر سوره‌ها که اهمیتی کمتر دارد بایست هیچ‌گونه حرفی بر سرشان نباشد، که حکایت از مالکیت عمومی آنها دارد [یعنی نسخه‌های متعددی از آنها در دست همگان بوده است]. حتی پیشنهاد ادوارد گوسنس^۲ که می‌گوید این حروف مخفف‌هایی از نام‌های متروک این سوره‌ها هستند، دشواری بزرگ‌تری دارد.^۳ کاملاً ممکن بوده است که عنوان یا نامی [از نام‌های سوره‌ها] که تداول عام یافته بوده، و در عین حال نهایتاً پذیرفته نشده، در هیئت اختصار یافته [ای که همان حروف مقطعه است] باقی مانده باشد. اما اگر چنین باشد، لازم است که کلمه یا عبارتی را در آن سوره یافت که حروف مقطعه آغاز سوره، صورت مخفف آن باشد. گوسنس در چند مورد توفیق یافته است، ولی در سایر موارد چاره‌اندیشی او راه به جایی نمی‌برد، یا مبتنی بر تغییر و تحول جدی و تکلف‌آمیز در محتوا و تقسیم‌بندی سوره‌هاست. علاوه بر آن، او در تبیین این نکته که چرا چندین سوره بایست عنوان واحد داشته باشند، چنان که بعضی گروه سوره‌های دارای حروف مقطعه واحد حاکی از آن است، توفیق‌نمایی نیافت.

این ملاحظات این استنباط را پیش می‌آورد که حروف مقطعه متعلق به جمع و تدوین قرآن، و بنابراین متأخر از متونی‌اند که در ابتدای آنهایند. و فرق و تفاوت واقعی ندارد اگر فرض کنیم که آنها علایمی بوده‌اند که حضرت رسول [ص] یا کاتبان او برای بازشناسی یا رده‌بندی سوره‌ها به کار برده‌اند. این حروف همواره پس از بسمله می‌آیند و این خود

۱. پژوهش‌های جدید در باب جمع و تدوین و تفسیر قرآن، ص ۱۴۱-۱۴۳.

2. Eduard Goossens.

۳. مقاله «رازه‌های رموز قرآنی»، در نشریه *Der Islam*، شماره ۱۳، (۱۹۲۳م)، ص ۱۹۱-۲۲۶.

دلیلی است بر این که فکر کنیم بسمله متعلق به متن است، نه جمع و تدوین. بنابراین تقریباً قطعی به نظر می‌رسد که این حروف هم متعلق به متن اصلی بوده، و علایم خارجی نیستند که در زمان حضرت رسول [ص] یا گردآورندگان بعدی افزوده شده باشند. این نظرگاه همه مفسران مسلمان است. بسیاری [از محققان مسلمان] می‌گویند که این حروف را به عنوان مخفف‌هایی از کلمات و عبارات، توضیح دهند، ولی پیشنهادهاشان همانند پیشنهادهای محققان اروپایی، تحکمی یا دلخواهانه است، و در میان آنان توافق در باره جزئیات وجود ندارد. عده‌ای هم هستند که این اندیشه را که حروف مقطعه علایم اختصاری باشند رد می‌کنند، ولی آنها را نمایانگر اعدادی می‌دانند که اهمیت خاصی دارند، یا به نوع دیگر برداشت می‌نمایند. اختلاف و تباعد نظرها نشان می‌دهد که این مسئله قابل حل نیست.

نولده که کسی است که پیشنهاد کرده است که این حروف اشاره به نام‌های دارندگان مجموعه‌ای از قرآن دارد؛^۱ همو در مقالات بعدی‌اش از این نظر برگشت، و این نظر را پیشنهاد کرد که اینها نمادهایی فاقد معنا، یا شاید علایمی سحرآمیز، یا تقلید از کتابت کتاب‌های آسمانی است که به نزد حضرت رسول [ص] آورده بودند.^۲ اخیراً آلن جونز^۳ نظریه تقریباً مشابهی را عرضه داشته است.^۴ وی بر مبنای گزارش‌های ابن هشام و بعضی احادیث حاکی از این که مسلمانان در پاره‌ای مواضع شعار یا رجز «حامیم، آنان یاوری ندارند» را به کار می‌بردند احتجاج می‌کند که این حروف اشارات عرفانی‌اند و نشان می‌دهند که مسلمانان از نصرت الهی برخوردارند. اگرچه این نظر خالی از وجه نیست، طبیعتاً آن، مانع از تبیین جزء به جزء همه موارد است و نمی‌توان آن را به نحو قانع‌کننده‌ای مستدل کرد.

در این زمینه چند نکته دیگر گفتنی است. این که این حروف متعلق به متن و حیاتی

۱. تاریخ قرآن، ۱۸۶۰م، ص ۲۱۵ به بعد.

۲. قس: تاریخ قرآن، اثر نولده - شوالی، ج ۶۸/۲ - ۷۸، به ویژه صفحات ۷۵ تا ۷۷.

3. Alan Jones.

۴. در مقاله «حروف سرموز قرآن» 'The Mystical Letters of the Qur'an' در نشریه تحقیقات اسلام شناختی *Studia Islamica* شماره شانزدهم (۱۹۶۲م)، ص ۵-۱۱.

هستند، از این واقعیت هم تأیید می‌یابد که اکثر سوره‌های دارای حروف مقطعه، با اشاره به کتاب آسمانی یعنی قرآن یا وحی آغاز می‌شوند. از میان ۲۹ سوره دارای حروف مقطعه فقط سه سوره هست که چنین اشاره‌ای به دنبال حروف مقطعه ندارد، که عبارتند از سوره‌های مریم، عنکبوت، و روم. با توجه به این که در متن سوره مریم کراراً به کتاب آسمانی اشاره می‌شود، آن را مشکل بتوان استثنایی از این قاعده شمرد. همچنین، تجزیه و تحلیل نشان می‌دهد که سوره‌های دارای حروف مقطعه یا متعلق به دوره اخیر مکی یا مدنی‌اند، و یا دست کم نشانه‌هایی از بازنگری اخیر دارند. اینها متعلق به دوره‌ای هستند که حضرت رسول [ص] آگاهانه در پی جمع و تدوین وحی نامه‌ای شبیه به وحی نامه موحدان پیشین بود. ممکن است این حروف تقلیدهایی باشد از بعضی نوشته‌ها که مشتمل بر این متون بوده است. در واقع، در بعضی از این مجموعه‌های حروف ممکن است واژگانی را دید که به سریانی یا عبری نوشته شده که بعدها به عربی، قرانت شده است. اما این پیشنهاد نیز مانند سایر پیشنهادها، اثباتش ممکن نیست. ما سخن خود را همان جایی که آغاز کرده‌ایم، به پایان می‌بریم؛ این حروف اسرارآمیزند و از آغاز تاکنون هیچ تفسیری موفق به کشف رمز آنها نشده است.

◀ ۴. هیئت خطابی قرآن

این نظر مقبولیت دارد که حضرت رسول [ص] معتقد بود که وحی از بیرون بر او نازل می‌گردد، و تمایز روشنی بین آنچه بدین ترتیب بر او نازل می‌شد و افکار و اقوال خود قائل بود. بنابراین، قرآن عمدتاً [یا اساساً] در قالب خطاب به حضرت محمد [ص] ریخته شده است، نه خطاب کردن مستقیم حضرت محمد [ص] به هموعانش، هر چند مدام به او دستور داده می‌شود که بدیشان پیامی را برساند. مسئله قائل و مخاطب، یعنی هیئت خطابی قرآن شایسته تأمل است.

بر وفق معتقدات اسلامی، غالباً این استنباط برقرار است که در سراسر قرآن قائل خداوند است، و پیامبر [ص] به عنوان دریافت‌کننده وحی، مخاطب اوست. خداوند، گاه به صیغه اول شخص مفرد سخن می‌گوید. یک نمونه بارز آن آیه ۵۶ و ۵۷ سوره ذاریات است: «و جن و انس را جز برای آن که مرا بپرستند، نیافریده‌ام. از آنان رزقی نخواسته‌ام و

نخواستهم که به من خوراک دهند». همچنین است آیه ۱۸ سوره ملک، آیات ۱۱ تا ۱۵ سوره مدثر، و حتی عبارات مشخصاً مدنی، نظیر آیه ۴۰ و ۴۷ سوره بقره، (که در آن جا خداوند مستقیماً بابنی اسرائیل خطاب دارد) و نیز آیه ۱۸۶ سوره بقره. اما در مواردی که گوینده [طبق ساختار نحوی و زبانی] خود خداوند است، بیشتر به صورت اول شخص جمع سخن می‌گوید. از آن جا که [در عقاید اسلامی و] طبق آموزه قرآن آفرینش حق و امتیاز خداوند است، عباراتی که در آنها گوینده ادعای آفرینش دارد، قطعاً باید اقوال مستقیم خداوند تلقی شود؛ نظیر آیه ۲۶ سوره حجر، و آیه ۷۰ سوره اسراء، و آیات ۱۶ تا ۱۸ سوره انبیاء، و آیات ۱۲ تا ۱۴ سوره مؤمنون، و بسیاری آیات دیگر. اگر عباراتی که در آنها ذکری از آفرینش نیست، ولی در همان هیئت هستند، ملاحظه شود، معلوم خواهد شد که اغلب آیات و عبارات قرآن قول خداوند است که به رعایت جلال و عظمتش با ضمیر و صیغه جمع سخن می‌گوید.

همچنین آشکار است که در بسیاری عبارات، پیامبر مورد خطاب است. آیات مشهوری که معمولاً جزو اولین پیام‌های و حیاتی به شمار می‌آیند: «ای مرد جامه بر خود پیچیده. برخیز و هشدار ده. و پروردگارت را تکبیر گوی...» (مدثر، آیات ۱-۷)، و «بنخوان به نام پروردگارت...» (آیات ۱-۵ سوره علق)، آشکارا خطاب به پیامبر [ص] اند. کاربرد دوم شخص مفرد نیز در قرآن بسیار شایع است، و فرد مورد خطاب باید خود حضرت محمد [ص] باشد. بسیاری عبارات، ناظر به شخص حضرت [ص] است، از جمله تشویق‌ها، تحریض‌ها، اطمینان بخشیدن به صحت و واقعیت وحیی که به او می‌شود، عتاب‌ها و راهنمایی‌ها در باب نحوه عمل او. از سوی دیگر، بسیاری از عبارات که بدین گونه خطاب به حضرت [ص] است، اشاره خاصی به او ندارد، بلکه برای دیگران هم جاذبه دارد. امثال این عبارات بارها تکرار شده است که «در این [آیات] پسندی برای پرهیزگاران است.» حتی آن جا که چنین تصریح و بیانی نیست، این قصد آشکار است که این رابطه [یا غیب] باید به اطلاع همگان برسد؛ پیامبر به خواندن یا قرائت تحریض می‌گردد و با همین شیوه یعنی خواندن بود که وحی قرآنی بر همگان آشکار شد. گاه هست که پیامبر [ص] به عنوان نماینده مردم مخاطب قرار می‌گیرد، و پس از خطاب

مستقیم به او چه بسا دنباله‌اش به صیغه غیاب یا خطاب دیگران باشد، چنان که می‌فرماید:
 «يا ايها النبي اذا طلقتم النساء» (سوره طلاق، آیه ۱).

این فرض و استنباط که در هر آیه و عبارت قرآنی، گوینده خداوند است، خود مشکلاتی به بار می‌آورد. غالباً به خداوند در هیئت سوم شخص اشاره می‌شود. بی‌شک برای هر گوینده‌ای جایز است که گاه به خود در هیئت سوم شخص اشاره کند، ولی میزانی که می‌بینیم پیامبر [ص] ظاهراً مخاطب قرار گرفته و درباره خداوند به عنوان سوم شخص غایب سخن می‌گوید، غیر عادی و شگفت است. بعضی به این مسئله به دیده تمسخر نگرسته‌اند که در قرآن خداوند به خودش سوگند یاد کند.^۱ این نکته که خداوند در برخی فقرات [به جای اقسام (قسم می‌خورم)]، لا اقسام (ظاهراً یعنی قسم نمی‌خورم) به کار می‌برد، قابل انکار نیست [از جمله ← آیات اول سوره قیامت، و سوره بلد]. این نحو کاربرد احتمالاً یک شیوه و کاربرد سنتی بوده است.^۲ اما صورت «وَرَبِّكَ» [واو سوگند + رب] مشکل می‌تواند از زبان خداوند باشد. «رب» نام پرکاربرد خداوند در قرآن است، چنان که در دو آیه‌ای که پیش‌تر نقل کردیم آمده است.^۳ با این حال، در قرآن عبارتی هست که همگان اذعان دارند که از قول فرشتگان است؛ یعنی آیات ۶۴-۶۵ سوره مریم:
 «وما ننزل الا بامر ربك له ما بين ايدينا وما خلفنا وما بين ذلك وما كان ربك نسياً.
 رب السموات والارض وما بينهما فاعبده واصطبر لعبادته هل تعلم له سمياً». در آیات ۱۶۰ تا ۱۶۶ سوره صافات نیز تقریباً همین اندازه روشن است که فرشتگان سخن می‌گویند. حال اگر این استنباط پذیرفته شود، می‌توان آن را به عبارتی هم که به این اندازه صراحت ندارند تعمیم و تسری داد. در واقع این گونه دشواری‌ها در بسیاری آیات با این تعبیر قابل رفع است که بگوییم جمع به کاربردن آنها یادآور نوعی جمع به کاربردن

۱. ولی فس بارساله عبرانیان [در عهد جدید / انجیل]. باب ۶، آیه ۱۳.

۲. در عبارت قرآنی «لا اقسام» معلوم نیست که «لا» را باید حرف و علامت نفی گرفت، یا علامت تأکید (قس با تفسیر بیضاوی، ذیل آیه ۷۵ سوره واقعه). ریچارد بل در ترجمه‌اش از قرآن، آن را تعبیر و عبارتی منفی می‌گیرد، ولی به نظر می‌رسد اگر «لا» را تأکیدی بگیریم، معنای بهتری حاصل می‌شود. در چنین وضع تردید آمیز و دو پهلوئی، بهتر است دنبال قاعده و سابقه‌ای از این کاربرد باشیم.

۳. منظور آیات نخستین در سوره‌های علق و مدثر است. (م)

ضمایر و افعال مربوط به خداوند است. ولی همواره بین این دو نمی‌توان فرق نهاد، و مواردی که تغییر ناگهانی از خداوند به عنوان سوم شخص غایب به «ما» که راجع به خداوند است، پیش می‌آید، قابل چون و چراست. از جمله در آیه ۹۹ سوره انعام و آیات ۴۵ تا ۴۷ سوره فرقان.

در بخش‌های متأخر قرآن، این امر قاعده‌ای تقریباً لایتغیر می‌نماید که کلمات از زبان فرشتگان یا از زبان جبرئیل که در مورد خود ضمیر جمع «ما» به کار می‌برد، به پیامبر [ص] خطاب می‌شود. از خداوند در هیئت سوم شخص سخن گفته می‌شود، ولی همواره اراده و دستورات اوست که بدین ترتیب به انسان‌ها ابلاغ می‌گردد. حتی در جایی هم که مردم یا مؤمنان مستقیماً مورد خطاب هستند، این نکته صادق است. در بعضی از این عبارات چه بسا در اولین نظر چنین بنماید که حضرت محمد [ص] پیروانش را با کلمات خویش مورد خطاب قرار داده است؛ ولی در بسیاری از آنها علایم و امارات سخن گفتن فرشته چندان واضح است که باید بپذیریم صورت تمام آنها همین است. حضرت محمد [ص] بیانگر و بازگوکننده اراده و کلام الهی است که توسط جبرئیل به او ابلاغ شده و او همچون یک مأمور محرم در حد واسط بین دربار با درگاه [الهی] و مردم ایستاده است. او همیشه مطیع است. گاه پیام‌هایی دریافت می‌کند که باید به مردم برساند، یا احکام و اوامری که ناظر به خودش است دریافت می‌کند. گاه به عنوان نماینده مردم مستقیماً مورد خطاب قرار می‌گیرد. در اوقات دیگر رهنمودها و دستوراتی برای سلوک شخصی خود به او داده می‌شود. گاه از خط حد واسط به این سوتر می‌آید و احکام و اوامر الهی را مستقیماً به مردم می‌رساند. بدین سان در این عبارات متأخر فضای کاملاً یکدست باقی می‌ماند؛ یعنی خداوند سوم شخص و در پشت صحنه است، و ضمیر «ما»ی سخنگو فرشته (یا فرشتگان) است، و روی خطاب وحی و پیام‌های آسمانی با حضرت رسول [ص] است؛ حتی آن جا که مردم مستقیماً مخاطب هستند، و کلمات [الهی] از طریق او انتقال می‌یابد، او همچنان بازگوکننده محض است.

فضای هنری بعضی از عبارات مقدم‌تر باید در پرتو این نتیجه ملاحظه شود. چند آیه و عبارت هست که می‌توان اندیشید که حضرت محمد [ص] از جانب خود سخن

می‌گوید. از جمله در آیه ۹۱ سوره نمل: «همانا فرمان یافته‌ام که پروردگار این شهر را که آن را حرم [امن] قرار داده است، بپرستم...» همچنین در آیه ۲۲۱ سوره شعراء: «آیا شمارا آگاه کنم که شیاطین بر چه کسی فرود می‌آیند؟» به نظر می‌رسد که طبعاً ضمیر را نباید راجع به خود حضرت گرفت، اما امکان آن را هم دارد که آن را راجع به خداوند تعبیر کنیم. بعضی از آیات دو پهلوی دیگر از این قرارند: آیات ۱۵ تا ۲۹ سوره تکویر؛ آیات ۱۶ تا ۱۹ سوره انشقاق؛ آیات ۱۴ تا ۲۱ سوره لیل. اشاره به بعضی از آیات قدرت الهی را می‌توان از قول پیامبر [ص] در نظر گرفت؛ همچنین توصیف‌های روز قیامت را، از جمله آیات ۱ تا ۱۰ سوره شمس. با توجه به همه این آیات و عبارات باید خاطر نشان کرد که ندهایی شبیه به آیه ۹۱ سوره نمل غالباً مسبوق به امر «قل» (که احتمالاً خطاب به شخص پیامبر است) می‌باشد. حتی در جایی که این کلمه نیامده باشد، باید عبارات آن جا را هم بخشی از آنچه حضرت محمد [ص] مأمور به ابلاغ آن به مردم شد، یعنی در دنباله امر «اقرأ» در آغاز سوره علق تلقی کرد. بدین سان، آن اصل که پیام‌های وحیانی از عالم بالا به حضرت محمد [ص] نازل شده است، خدشه‌ای بر نمی‌دارد.^۱



۱. خطاب مستقیم در آیات ذیل به کار رفته است:

الف) یا ایها الناس: بقره، ۲۱، ۱۶۸، ۱۷۲؛ نساء، ۱، ۱۷۰، ۱۷۴؛ یونس، ۲۳، ۵۷؛ حج، ۱، ۵، ۷۳؛ لقمان، ۳۳؛ فاطر، ۳، ۵، ۱۵؛ حجرات، ۱۳

ب) یا ایها الذین آمنوا: بقره، ۱۰۴، ۱۵۳، ۱۷۸، ۱۸۳، ۲۰۸، ۲۵۲، ۲۶۴، ۲۶۷، ۲۷۸، ۲۸۲؛ آل عمران، ۱۰۰، ۱۰۲، ۱۱۸، ۱۳۰، ۱۵۶، ۲۰۰؛ نساء، ۱۹، ۲۹، ۴۳، ۵۹، ۷۱، ۹۴، ۱۳۵، ۱۳۶، ۱۴۴؛ مائده، ۱، ۲، ۶، ۸، ۱۱، ۳۵، ۵۱، ۵۴، ۵۷، ۸۷، ۹۴، ۹۵، ۹۵، ۱۰۱، ۱۰۵، ۱۰۶؛ انفال، ۱۵، ۲۰، ۲۴، ۲۷، ۲۹، ۴۵؛ توبه، ۲۳، ۲۸، ۳۳-۳۴، ۳۸، ۱۱۹، ۱۲۳؛ حج، ۷۷؛ نور، ۲۱، ۲۷، ۵۸؛ احزاب، ۹، ۴۱، ۴۹، ۵۳، ۵۶، ۶۹؛ محمد، ۷، ۳۳؛ حجرات، ۱، ۲، ۶، ۱۱، ۱۲؛ حدید، ۲۸؛ مجادله، ۹، ۱۱، ۱۲؛ حشر، ۱۸؛ منتحنه، ۱، ۱۰، ۱۳؛ صف، ۲، ۱۰، ۱۴؛ منافقون، ۹؛ تغابن، ۱۴؛ طلاق، ۱۱؛ تحریم، ۶، ۸؛ قس با عنکبوت، ۵۶

پ) یا ایها الرسول: مائده، ۴۱، ۶۷

- یا ایها النبی: انفال، ۶۴، ۶۵؛ توبه، ۷۳؛ احزاب، ۱، ۲۸، ۴۵، ۵۰، ۵۹؛ منتحنه، ۱۲؛ طلاق، ۱؛ تحریم، ۱، ۹.

- یا ایها المرسل: مزمل، ۱.

- یا ایها المدثر: مدثر، ۱.

ت) یا بنی اسرائیل: بقره، ۴۰، ۴۷، ۴۹، ۱۲۲، ۱۲۴؛ طه، ۸۰

- یا اهل الکتاب: آل عمران، ۶۵، ۷۰، ۷۱؛ نساء، ۱۷۱؛ مائده، ۱۵، ۱۹.

فصل پنجم

ویژگی‌های سبک قرآنی

◀ ۱. فاصله‌ها (سجع‌ها)، و ترجیع‌ها

در قرآن کریم کوششی برای ارائه قافیه شعری یعنی سجع یا فاصله مشاهده نمی‌شود. در شعر عربی هر بیت باید مختوم به صامت واحد، یا صامت همراه با مصوت‌های واحد باشد. تبدیل ی / ای به و / او مجاز شمرده می‌شود، هر چند که مرجوح و علامت ضعف است. حرکات پایان حروف اگر در شعر محفوظ می‌ماند، به اشباع قرائت می‌شد. در موارد خیلی استثنایی می‌توان این نوع قافیه یا سجع را در قرآن کریم پیدا کرد. اما آنچه فراوان‌تر هست همنوایی است که در آن حرکت مصوت‌های پایان آیات نادیده گرفته می‌شود، و مشابهت صوتی از وحدت صامت‌ها مهم‌تر است. البته، گاه صامت‌های پایانی یکسان است، اما ضرورت ندارد. مثلاً در سوره اخلاص، با قطع نظر از حرکت حروف پایانی یعنی اعراب آنها، چهار قافیه یا سجع مختوم به «تد» داریم [احد / الصمد / لم یولد / احد]. در سوره فیل حرف قافیه یا سجع یا فاصله «ایل» است [الفیل / تضلیل / ابابیل / سجیل]، با قطع نظر از این که در پنجمین کلمه صدای «ای» به «او» تبدیل شده است [در کلمه ماکول]. در سوره عصر حرف «ر» صامت پایانی قافیه یا سجع است، ولی حرکت یا اعراب حروف پایانی آیات فرق می‌کند و باید نادیده گرفته شود، اگرچه برای تلفظ همین کلمات پایانی، باید به حرکت مصوتی قبل از صامت پایانی (ر) قائل باشیم. در سوره قمر که صامت پایانی یعنی حرف پایانی کلمه قافیه یا سجع در ۵۵ آیه تکرار می‌شود، نه فقط باید حرکت مصوت پایانی را نادیده بگیریم، بلکه باید تغییر و اختلاف حرکت صامت قبل از حرف پایانی را (که ممکن است حرکات سه گانه فتحه، ضمه و کسره داشته باشد)

بپذیریم. از سوی دیگر، گاه باید کلمات مختوم به تنوین نصب (أ) را به صورت (یا «آ») تلفظ کنیم. چنان که در سوره‌های کهف، جن، عادیات این وضع مشهود است. همچنین پایان بندی هاء تانیث که در سوره هُمَزَه به صورت ئِ یا ئَ تلفظ می‌شود باید با قطع نظر از حرکت پایانی تاء تانیث تلفظ شود تا وزن عروضی کلمه لُمَزَه، با عَدَدَه، اخْلَدَه، حُطَمَه و غیره هماهنگ شود و سجع بسازد، و همه این کلمات به صدای فتحه ختم شود. در سوره زلزله همنوایی مشابهی وجود دارد؛ یعنی چندین کلمه مختوم به ضمیر «ها»، پایان بندی مشابهی دارند: (زلزألها / انقالها / مألها / و چند مورد دیگر)؛ و در آن میان یک ضمیر مذکر جمع به صورت «هُم» (اعمالهم) پیش آمده است. همنوایی سوره حجرات نیز همین گونه است، با اختلاف فراوان تری در تغییر ضمائر پایانی.

ساختار زبان عربی که در آن کلمات صُور و قوالب معینی دارند، برای تولید چنین همنوایی مناسب بوده است. حتی در سوره‌های کوتاه وضع کلمات چنین است که برای کسب همنوایی باید به پایان بندی‌های نحوی نظیر ضمیر «ها» در سوره زلزله، و شمس، تکیه کرد. در سوره‌های بلندتر این وضع شدیدتر است؛ چنان که در سوره الرحمن، همنوایی عمدتاً متکی و مبتنی بر علامت تثنیه یعنی «ان» است. در سوره‌های بلندتر همنوایی (اگرچه یک در میان، یا چند در میان) بر وزن «أل» است. یعنی یک «آه‌ی بلند همراه با صامت متغیر. از جمله در بخش‌هایی از سوره بقره، آل عمران، ابراهیم، «ص»، زمر، غافر، و گاه گذاری در جاهای دیگر. در اکثریت عظیمی از سوره‌ها با هر طولی که داشته باشند، حتی در بعضی سوره‌های کوتاه، همنوایی رایج نی(ل) است، یعنی یک «یه» یا «و» بلند (که این دو قابل تبدیل به همدیگرند) و به دنبالش یک صامت. و این شکل با پایان بندی‌های اسماء و افعال به صورت - ون، و -ین همراه با فاعل یکی از رایج‌ترین صیغه‌ها در زبان عربی است. در بخش اعظم قرآن این همنوایی دیده می‌شود.

با همنوایی‌ای که بدین سان بر مبنای پایان بندی‌های دستوری پدید می‌آید، گاه این تردید پیش می‌آید که آیا هر کلمه‌ای به واقع مراد بوده است. نظام‌های مختلف آیه شماری تا حدودی - اگرچه نه تماماً - بر استنباط مختلف درباره این که کلمه قافیه یا سجع یا همنوایی در هر موردی کجاست استوار است؛ ولی در این نکته تردیدی نیست که در

پایان آیات همنوایی هست. در بخش‌های متشکل از آیات کوتاه، و دارای همنوایی مکرر، پی‌بردن به آن روشن و غیر قابل اشتباه است. مع ذلك حتی در سوره‌هایی که دارای آیات بلند هستند، تکرار خاص عباراتی دیده می‌شود که به قصد ایجاد همنوایی به کار گرفته شده‌اند. فی‌المثل در جایی که آوردن یک صیغه مفرد کافی است، صیغه جمع همراه با کلمه «مِنْ» می‌آید؛ چنان که مثلاً «مِنَ الشَّاهِدِينَ» به سادگی به جای «شاهد» می‌آید. زیرا عبارت اولی، که مختوم به علامت جمع است، قافیه یا سجع یا همنوایی پدید می‌آورد، حال آن که دو می‌چنین نیست [از جمله ← آیه ۸۱ سوره آل عمران، و آیه ۱۰۶ سوره اعراف]. همچنین عبارات و ترکیباتی با صیغه‌های جمع به جای صیغه‌های مفرد به کار می‌رود [← آیه ۵۷ سوره بقره، و آیه ۳۷ سوره اعراف]. یا جایی هست که باید ماضی به کار رود ولی مضارع به کار رفته است [← آیه ۷۰ سوره مائده]. گاه هست که عبارتی در پایان یک آیه آمده است که نظر به معنی، لازم نیست، ولی برای ایجاد همنوایی به میان آمده است [از جمله ← آیه ۱۰ سوره یوسف؛ آیات ۶۸، ۷۹، و ۱۰۴ سوره انبیاء]. گاه هست که معنی فشرده شده تا قافیه یا سجع ساخته شود. از جمله در سوره نساء که عبارات مربوط به خداوند (مانند ان الله کان توأباً رحیماً - آیه ۱۶) به جای مضارع، با «کان» که ماضی است ساخته می‌شود تا سجع به بار آورد. گاه هست که یک نام خاص به خاطر سجع و قافیه تعدیل و دگرگون می‌شود. مانند «سینین» [آیه دوم سوره تین]، و «الیاسین» [آیه ۱۳۰ سوره صافات].

غالباً، به‌ویژه در سوره‌های بلند که آیه‌ها نیز تا حدودی بلندند، عبارات و اقوال مربوط به خداوند در آخر آیات واقع می‌شود. در جاهایی که آیات کوتاه‌اند، کلمه یا عبارتی که قافیه یا سجع دارند، جزو لاینفک ساختار نحوی‌اند و از نظر معنی ضرورت دارند. در بعضی آیات به نظر می‌رسد که عبارت‌های حامل قافیه یا سجع می‌توانند بدون جا به جا کردن ساختار بقیه جمله، حذف شوند [از جمله آیات ۸-۱۱ سوره فصلت]. البته معمولاً این عبارات با متن تناسب دارد، ولی از بقیه آیه جداست. این عبارات‌های سجع‌دار قابل انفصال - که اغلب آنها حامل همنوایی «یه» (لن) هستند - تمایل به تکرار دارند، و در مجموع کلیشه‌ای را تشکیل می‌دهند که یا عیناً یا با تغییر مختصری در عبارت

ظاهر می‌گردند. مثلاً عبارت «انَّ فِي ذَلِكَ لآيَةً لِلْمُؤْمِنِينَ» در پایان آیاتی قرار می‌گیرد که بیان‌کننده آیات و نشانه‌های الهی‌اند. عبارت «على الله فليتوكل المؤمنون / المتوكلون» ۹ بار به کار رفته است. همچنین عبارت «والله عليم حكيم» ۱۲ بار آمده است. و اگر تفاوت‌های جزئی را در نظر نگیریم، ۱۸ بار سایر ترکیبات وصفی که به خداوند اشاره دارد، به همین شیوه فراوان به کار می‌رود. شاید پر تکرارترین عبارت قرآنی «انَّ الله على كل شيء قدير» باشد که ۶ بار در سوره بقره، ۴ بار در سوره آل عمران، ۴ بار در سوره مائده و ۱۸ بار در سوره‌های دیگر به کار رفته است. در این تکرار عبارات جمله‌ای که راجع به خداوند است، تأثیر خاصی نهفته است. اینها غالباً پایان‌دهنده یک خطاب یا حکم‌اند و به مدد تکرار حقیقتی را مانوس می‌سازند، و به آنچه بیان‌گردیده صلابت و اقتدار می‌بخشند. اینها در حکم نوعی ترجیع‌بند هستند.

کاربرد ترجیع‌بند واقعی، به این معنی که عبارات واحدی در فواصل کما بیش یکسان تکرار شوند، در قرآن کریم کم است. یکی از اینها در سوره الرحمن است که عبارت «فبأی آلاء ربکما تکذبان» در آیات ۱۲، ۱۵، ۱۸ و ۲۱ به کار رفته است و از آن به بعد به نحو یک در میان تا پایان سوره تکرار شده است. همین ترجیع‌واره در عبارت «ویل یومئذ للمکذبین» در سوره مرسلات دیده می‌شود. مؤثرتر از اینها ترجیع‌واره‌هایی است که در بیان داستان پیامبران پیشین در سوره‌های مختلف آمده است [از جمله سوره‌های هود، شعراء، صافات، و قمر]. داستان‌های این سوره‌ها نه فقط در اغلب جاها عبارات مشابه دارند، بلکه با نظم و نسق واحدی هم پایان‌بندی پیدا می‌کنند.

علاوه بر همنوایی که در پایان آیات مشهود است، گاه با سجع یا قافیه‌هایی مواجه می‌شویم که با همنوایی‌های پایان آیات فرق دارد، و در وسط آیات می‌آید. این کاربرد آرایش و همنوایی متنوعی را عرضه می‌دارد. رودولف گیر Rudolf Geyer به بعضی از آنها اشاره دارد و بر آن است که «مصرع‌ها» یا پاره‌های متفاوت‌القافیه، عمداً قافیه یا همنوایی‌شان متفاوت انتخاب شده است.^۱ اگر چنین باشد، باید انتظار داشته باشیم که

1. *Göttinger gelehrte Anzeigen* 1909, i; cf. *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*, xxii (1908), 265-86, 'Zur Strophik des Qurāns'; also H. Haham, *ibid.*, xxviii (1914), 370-5.

صورت واحدی از آنها تکرار شود. با ملاحظه امثلة گير، این برداشت به دست نمی‌آید که هیچ صورت پیش ساخته‌ای از مصرع‌ها یا پاره‌ها، بازسازی و تکرار شده است، یا به تعبیر دیگر هیچ صورت ثابتی از مصرع‌ها یا پاره‌ها به کار نمی‌رود؛ یعنی الگوی ثابتی در کار نیست. حاصل آن که در بعضی عبارات، تلفیقی از هم‌نوایی‌ها وجود دارد، همچنان که بر عکس، غالباً در هم‌نوایی‌های مکرر و منظم، عدم تفرارن‌هایی و فقدان فراین مکرر هم دیده می‌شود. و این واقعیت‌های زبانی و سبکی قرآنی را به نحو دیگر هم می‌توان تبیین کرد.

د. ه. مولر هم بحث مشابهی پیش کشیده است.^۱ او در صدد اثبات این نکته برآمده است که انشای ترجیع‌دار، ویژه ادبیات و متون پیامبرانه است، یعنی هم عهد عتیق و هم قرآن و هم تراژدی‌های یونانی. او از قرآن شواهدی استخراج کرده است که مؤید این نظر است، از جمله از سوره واقعه. اگر از «ترجیع» سخن می‌گوییم باید انتظار انتظام در طول و آرایش ترجیع‌واره‌ها داشته باشیم. ولی مولر در اثبات وجود این انتظام‌ها ناکام مانده است. شواهد او نشان می‌دهد که بسیاری از سوره‌های قرآن دارای بخش‌ها یا بندها (پاراگراف‌ها)ی کوتاه هستند. اما طول آنها ثابت نیست. طول هر یک از آنها نه با ملاحظات صوری و لفظی بلکه با نظر به معنی و مضمون هر یک تعیین شده است.

با این برداشت، مباحثه مولر به خصیصه واقعی سبک قرآن اشاره دارد و آن گسسته پیوندی آن است. فقط به ندرت در آن ترکیب منسجم متحدی را که طول بلند داشته باشد، می‌یابیم. بلندترین این گونه قطعات، خطاب‌هایی است که در بعضی سوره‌های او آخر قرآن دیده می‌شود. خطاب مربوط به غزوه اُحُد به نظر گسسته می‌آید و اکنون دشوار است که بگوییم کدام قطعات از اواسط سوره آل عمران راجع به آن است. خطاب مربوط به جنگ احزاب (غزوه خندق)، و ریشه‌کن‌سازی قبیله قریظه [سوره احزاب، آیات ۹-۲۷]، و اطمینان بخشی به مسلمانان پس از صلح حدیبیه [سوره فتح، آیات ۱۸-۲۹] از جمله قطعات کاملاً بلندی است که به یک نوبت وحی و یک شأن نزول مربوط است. بعضی از قصص نیز، از جمله و مخصوصاً قصص ابراهیم (ع) و موسی (ع) دارای طول

1. D. H. Müller, *Die Propheten in ihrer ursprünglichen Form...*, Vienna, 1896, i. 20-60, 211f.

معتنابهی هستند؛ ولی در موارد و مواضع متعدد آمده‌اند، به جای آن که به نحو سراسر است در یک جا بیان شوند. و این خصیصه یعنی سراسر است و یک جا آمدن، در مورد بلندترین قصه یکپارچه قرآن، یعنی داستان یوسف، در سوره یوسف صادق است. در سایر سوره‌ها، حتی در جایی که می‌توان پیوند معنایی و مضمونی پیدا کرد، این آرایش گسسته پیوند مشهود است. فی‌المثل در سوره «ق» [= قاف]، این مسئله قابل بحث است که خط فکری ممتدی بر مجموعه قطعات جدا از هم حاکم است: از تمسخر ثروتمندان در حق مؤمنان و نارضایی حضرت رسول [ص] از آنان؛ تا بیان عظمت و تعالی پیام که باید سیطره یابد، ولی ناسپاسی انسان به خاطر منافع دینی و دنیوی مانع آن می‌شود، تا توصیف روز قیامت. جداگانگی و گسستگی قطعات جدا، آشکارتر و چشمگیرتر از وحدت معنایی آنهاست. و یکی از این قطعات، یعنی آیات ۲۴ تا ۳۲ نشانه‌هایی دارد حاکی از این که به جای دیگر تعلق دارد، و در اصل به آیات این سوره پیوسته نیست. در سوره‌های بلند که عمدتاً وقف بیان مضامین سیاسی و فقهی است، به نحوی که به قدر کافی طبیعی است، با تنوع موضوع مواجهیم. در این جا هم در عین حال که عبارات متعددی به یک موضوع، فی‌المثل قواعد و احکام طلاق در آیات ۲۲۸ تا ۲۳۲ سوره بقره، اختصاص دارد، به نظر نمی‌رسد که هیچ موضوعی از این گونه موضوعات [فقهی]، به نحو منسجم و در سوره واحد، یا آیات و عبارات کافی و واحد در یک جا مطرح گردد. و بر عکس غالباً با این پدیده مواجهیم که یک سوره دارای عبارات و آیاتی است که به موضوعات متعدد می‌پردازد، و هر موضوعی از موضوعات آن در چند سوره مختلف مکرر بیان می‌شود. قرآن خود تصریح دارد که در قطعات جداگانه فرود آمده است (سوره نحل، آیه ۱۰۶؛ سوره فرقان، آیه ۳۲)؛ ولی چیزی درباره طول هر قطعه نمی‌گوید. روایات مربوط به اسباب / شأن نزول که در دل احادیث مندرج است، غالباً به عبارت یا عباراتی متشکل از یک یا دو آیه اشاره دارد، و این مؤید این استنباط است که قطعات و حیاتی، کوتاه هستند. بررسی خود قرآن هم مؤید این برداشت است. نه فقط بسیاری از قطعات کوتاه به تنهایی سوره مستقلی را تشکیل می‌دهند، بلکه سوره‌های بلندتر هم دربردارنده قطعات کوتاهی هستند که فی‌نفسه کاملند، و می‌توان بدون آسیب رساندن به نظم و ترتیب زمینه و بافت

آن، آنها را جا به جا کرد. ملاحظه عبارات دارای خطاب مستقیم، این گونه قطعات را نشان می‌دهد. مثلاً آیات ۱۷۸-۱۷۹ سوره بقره، با قصاص ربط دارد، ولی در عین حال خطابی هم با مؤمنان دارد و به مسائل دیگر هم می‌پردازد، که ربط ضروری با آنها ندارد. همچنین آیه ۱۱ سوره مائده، اگر زمینه اشاره‌اش را بدانیم، فی نفسه مستقل و روشن است، ولی اگر چنین آیه‌ای در این سوره نبود، ما متوجه نمی‌شدیم که در آن جا چیزی افتاده است.

شکل این قطعات کوتاه چه بسا با توجه به مثالی از آیه ۱۳ سوره حُجُرَات بهتر روشن شود: «هان ای مردم، همانا ما شما را از یک مرد و یک زن آفریده‌ایم و شما را به هیئت اقوام و قبایلی درآورده‌ایم تا با یکدیگر انس و آشنایی یابید، بی‌گمان گرامی‌ترین شما در نزد خداوند پرهیزگارترین شماست؛ که خداوند دانای آگاه است.» در این جا پس از کلمات خطاب آغاز آیه، اشاره‌ای به اصل موضوع و محتوای آیه است، سپس حکمی اعلام شده است و سرانجام یک بند موجز به میان آمده است. این شکل نه فقط در عباراتی که خطاب مستقیم دارد، بلکه در بسیاری آیات دیگر هم دیده می‌شود. در غالب آیات ابتدا اشاره‌ای به زمینه اصلی یا سبب نزول هست، سپس سؤالی به میان می‌آید، کافران چیزی گفته‌اند، یا انجام داده‌اند، چیزی رخ داده است، یا موقعیت خاصی پدید آمده است. محتوا هر چه هست، معمولاً بیش از سه - چهار آیه نیست. و در پایان یک حکم کلی می‌آید که غالباً راجع به خداوند است. و هر پاراگراف یا بند قرآنی به آن ختم می‌شود. همین که خواننده این شیوه و شگرد مربوط به سبک قرآن را به دست آورد، از آن پس دیگر آسان است که سوره‌ها را به قطعات جداگانه یا مستقلی که تشکیل دهنده آنهاست، تقطیع کند؛ و این گام مهمی برای [ترجمه و] تفسیر قرآن است. البته حکم قاطع و افراطی نباید کرد که هیچ گونه ربط و پیوندی بین این قطعات مستقل وجود ندارد. چه بسا پیوندی از لحاظ موضوع یا اندیشه هست. و اگر این پیوندها هم نباشد، پیوند و همسانی زمانی در کار است. از سوی دیگر ممکن است بین قطعات پیوسته به هم، ربط محتوایی یا فکری نباشد، یا ممکن است سوره متشکل از قطعاتی متعلق به زمان‌های نزول مختلف باشد که [به دستور حضرت رسول(ص)] در درون یک سوره در کنار هم قرار گرفته‌اند.

◀ ۲. صور مختلف آموزشی

فقط وقتی که قرآن پژوه امروز، سوره‌ها را به بخش‌ها یا واحدهای کوچکی که تشکیل دهنده آن است، تقسیم کند، می‌تواند از سبک قرآن سخن بگوید. بکنواختی و روال عادی در جای جای متن به صورت گسسته پیوند در می‌آید، و گاه نوعی بی‌شکلی و لحن پرشور که برانگیخته و پیش‌اندیشی نشده می‌نماید، پیش می‌آید که ناشی از انطباق نداشتن تقسیمات معنایی با تقسیمات یا تقطیعات لفظی است. از آن جا که نقش حضرت رسول [ص] به عنوان پیامبر خدا، ابلاغ رسالت و گزاردن پیام الهی با معاصرانش بوده است، باید در انتظار و جست‌وجوی صور آموزشی یا تعلیمی باشیم و نه شاعرانه یا هنرمندانه. یکی از این گونه صور، که در واقع در سوره‌های پایانی قرآن مکرر و شایع است، نقل شد. صور دیگری نیز قابل تشخیص است.

□ الف. شعارها یا پندها

ساده‌ترین این صور تعلیمی عبارت است از عبارت کوتاه «قل» (بگو). در سراسر قرآن در حدود ۲۵۰ بار این امر یعنی آغاز آیه یا عبارت با «قل» دیده می‌شود. گاه فقط یک «قل» به کار می‌رود؛ گاه گروهی از آنها (از جمله در آیات ۵۶ تا ۶۶ سوره انعام)؛ و گاه در ساختار یک عبارت دخیل است. در این موارد، صورت‌های مختلفی از کاربرد «قل» پیش می‌آید. گاه پاسخ به سؤال هاست، یعنی سرآغاز حاضر جوابی و پاسخ سریع و قاطع به احتجاجات یا استهزاهای مخالفان حضرت [ص] است، و روشن‌سازی موضع ایشان. گاه در آغاز دعاهاست (از جمله آیه ۲۶ سوره آل عمران). گاه بیان عقیده است که باید پیروان حضرت [ص] تکرار کنند. گاه کلمه «قل» به صورت جمع به کار می‌رود، یعنی «قولوا» (از جمله آیه ۱۳۶ سوره بقره، و آیه ۴۶ سوره عنکبوت)، و به اینها باید سوره اخلاص (قل هو الله احد...) اضافه شود، اگرچه فعل آن به صورت مفرد آمده است. و سرانجام تعدادی عبارت قرآنی هست که برای تکرار مناسب در موقعیت‌های مختلف مناسب است. مانند «قل ان هدی الله هو الهدی» (بگو هدایت الهی هدایت است) (سوره بقره، آیه ۱۲۰)، و «قل حسبی الله علیه یتوکل المتوکلون» (بگو خداوند مرا کافی است که اهل توکل بر او توکل می‌کنند) (سوره زمر، آیه ۳۸).

پیداست که این عبارات مستقل، برای تکرار مناسب است، و در اصل جزو سوره‌ها یا بخش‌ها و عبارات بلندتر نیست. اینها ساختار شعار یا پند و کلمات قصار دارند. در مواردی که اسباب یا شأن نزول در کار است، و این موارد در قسمت دوم قرآن بیشتر است، عباراتی که با آنها استفتا یا نظرخواهی و اقتراح می‌شود نشان از تعلق خاطر و ابتلای خود حضرت رسول [ص] یا مسلمان‌ها دارد؛ چنان که از او درباره هلال‌های ماه پرسش می‌کنند (سوره بقره، آیه ۱۸۹)، یا درباره انفاق (سوره بقره، آیه ۲۱۵)، یا درباره این که چه چیزی برای آنان حلال است (مائده، آیه ۴) یا حکم غنایم از چه قرار است (سوره انفال، آیه ۱) و بسیاری موضوعات دیگر؛ گاه نیز بعضی احتجاجات یا طعن و تعریض در کار است (سوره انعام، آیه ۳۷). یک نکته یا انتقاد، باعث جلب توجه عام شده است. حضرت رسول [ص] ابتدا در طلب هدایت و راهنمایی برآمده است، سپس وحی دریافت کرده است که به او می‌گوید چه بگوید. این گونه پرسش و پاسخ‌ها جزو تعبیراتی درآمده است که مشخصه سبک قرآنی است.

تعیین تاریخ این شعارها و پندها و کلمات قصار دشوار است. معلوم نیست همه آنها مربوط به اوایل وحی باشد، ولی بعضی از آنها هست. اینها چندان رایج و مانوس است که می‌توان استنباط کرد که عنصر ثابتی از زندگی جامعه اسلامی است، و تکرار چنین پندها و شعارها، در عمل به عنوان شیوه مؤثری از تثبیت رهیافت‌ها و عملکردهای اسلامی درآمده است.

طبعاً در این عبارات انتظار همنوایی می‌توان داشت، ولی در همه نمونه‌ها چنین نیست. اغلب آنها با سجع و در واقع فواصل سوره‌ای که در آنها واقعند، همخوانی طبیعی دارند، ولی معدودی از آنها در میان خود هم سجع یا فاصله دارند. استثنا از این قاعده یکی در آیه ۴۶ سوره سبأ، و دیگری آیه ۴۴ سوره فصلت است. عبارات آغازین در آیات ۱ و ۲ سوره تکوین اگرچه با «قل» آغاز نمی‌شود، ولی بی‌شبهت به همان شعارها نیست. در مجموع چنین می‌نماید که ربط و پیوند نثر آهنگین و همنوا با [گفتارهای] کاهن، آن [عبارات قرآنی] را برای بیان کلمات قصار کوتاه مناسب گردانده است.

□ ب. گفتارهای کاهنان

قرآن تأکید دارد که حضرت محمد [ص] کاهن نیست [طور، ۲۹] و کلمات و حیانی گفتار کاهن نیست [حاقه، ۴۲]؛ و این حکم بی شبهه در مورد بخش اعظم قرآن صادق است. نیاز به چنین نفی و انکاری حاکی از آن است که بین بعضی آیات و عبارات و حیانی اولیه و گفتارهای کاهنان شباهت‌هایی وجود داشته است. در میان اقوام سامی سنت عمیقی وجود داشته که اطلاع از عوالم ماوراء الطبیعه را با صور بیانی غیر متعارف از جمله عبارات [موزون و] مقفی مربوط می‌دانسته‌اند. یک نمونه کهن از این شیوه در اظهارات و اقوال بلعام در عهد عتیق [سفر اعداد، باب‌های ۲۲-۲۴] مشهود است. محققان مسلمان نمونه‌هایی از عبارات عربی که گفته می‌شود متعلق به عصر قبل از اسلام است، نقل کرده‌اند که یکی از آنها ظهور حضرت محمد [ص] را پیشگویی کرده است و ترجمه آن کما بیش از این قرار است:

دیده‌ای نوری که تافت

پرده شب را شکافت

زی همه جانب شتافت

جمله را مفتوح یافت.

کسی که آینده را به این شیوه پیشگویی کرده است، یعنی کاهن به نظر نمی‌رسد که تعلق خاصی به معبد یا صنم و الهه‌ای داشته باشد، بلکه الهام دهنده و یژه خود را که از جن یا ارواح است داشته که به او الهام داده است. چنین شخصی در انواع و اقسام مسائل مورد مشورت قرار می‌گرفته است. از او برای پیشگویی و پیش بینی آینده، حل اسرار گذشته، و حل و فصل دعاوی دعوت می‌شده است. غیب‌گویی‌های او غالباً مبهم و دو پهلو، و اغلب آراسته به سوگند است که آنها را مؤثرتر سازد، و معمولاً در هیئت نثر مسجع یا موزون که نمونه‌ای از آن [در جامه ترجمه منظوم] عرضه شد، بیان می‌شده است.

علی‌الاصول، بر وفق شواهد زبان عربی، تفاوت ناچیزی بین کاهن و شاعر و مجنون بوده است؛ و لذا تعجب آور نیست که قرآن کریم نفی و انکارهایی در مورد شاعر یا مجنون بودن حضرت محمد [ص] دارد [از جمله در سوره حاقه، آیه ۴۱، و سوره طور،

آیه ۲۹] شاعر لغتاً یعنی کسی که ذی شعور و آگاه است، و در مسائلی که فراتر از درک و دریافت انسان‌های عادی است، بصیرت دارد؛ ولی در حوالی سنه ۶۰۰ میلادی، این فحوا عمدتاً زایل شده بود، و شاعر همان گونه که امروز تلقی می‌شود، شناخته می‌شد، اگرچه مقبولیت اجتماعی بیشتری داشت. کاهن و شاعر از آن جا که به مدد جن، مؤید به معرفت غیب بودند، امکان داشت که مجنون یعنی جن زده، یا ملهم از جن، خوانده شوند؛ ولی این کلمه [= مجنون] حتی در قرن هفتم میلادی همین معنای جدیدش را به معنای دیوانه، پیدا کرده بود.

دست کم پنج عبارت در قرآن [صافات، ۴-۱؛ ذاریات، ۶-۱؛ مرسلات، ۷-۱؛ نازعات، ۱۴-۱؛ عادیات، ۶-۱] یادآور گفتارهای کاهنان است. در هر یک از آنها تعدادی سوگند به موجودات مؤنث آمده است که منظومه واره‌ای تشکیل می‌دهد که در آنها غالباً جزای قسم با قسم هم قافیه نیست. نص عربی نمونه آخر، از این عبارات، از این قرار است:

وَالْعَادِيَاتِ ضَبْحًا

فَالْمُورِيَاتِ قَدْحًا

فَالْمُغِيرَاتِ صُبْحًا

فَأَثَرُنَّ بِحَنْفًا

فَوْسَطْنَ بِجَمْعًا

انَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنُودٌ [= جزای قسم]

آیات بعدی ممکن است یا بخشی از حکم اصلی اولیه باشد، یا بعدها بر آن افزوده شده باشد. این حکم چه بسا در مورد سوره نازعات هم صادق باشد. معنای [واقعی] پنج آیه پیشین، به نحو قطعی روشن نیست، ولی این بخش (که معمولاً درباره اسبان جهادی / جنگی تفسیر می‌شود) ترجمه‌اش کما بیش از این قرار است:

سوگند به اسبان تیز تک [جهادی] که نفس نفس می‌زنند،

و سوگند به اخگرانگیزان [از برخورد شمشیرها]،

و سوگند به تکاوران بامدادی،

که در آن جاگرد برانگیزند،

و با همدیگر به میانه آن [معرکه] در آیند،

که انسان در برابر پروردگارش ناسپاس است [نازعات، ۱-۶].

در سایر بخش‌ها صیغه‌ها و ضمائر مؤنث را غالباً در اشاره به فرشتگان انگاشته‌اند؛ و می‌گویند که برای این برداشت، مؤیدات کم‌رنگی از قرآن کریم وجود دارد، لذا صیغه به کار رفته در آیه اول سوره صافات [= وَالصَّافَاتِ صَفًا] درباره فرشتگان است، اما در آیه ۱۶۵ همین سوره صیغه مذکر به کار رفته است [= وَاَنَا لَنَحْنُ الصَّافُونَ]. در هر حال معلوم نیست که آیا کسانی که برای نخستین بار قرائت این بخش‌ها را از حضرت محمد [ص] شنیده‌اند، معنای روشنی برای تأکیدات یا احکام مؤکد آنها قائل بوده‌اند یا نه. اگر هم تفسیر صریحی وجود داشته بوده، به نظر می‌رسد که مسلمانان بعدی آن را فراموش کرده‌اند. در هر حال، حتی بدون معنای روشن هم، سوگندها در خدمت این بوده‌اند که حکم نهایی [جزای قسم‌ها] را مؤثرتر سازند؛ و این بی‌شک همخوان با شیوه‌های سنتی کاهنان بوده است.

گفته‌اند که گفتارهای کاهنان که آهنگین بوده، اما وزن عروضی ثابتی نداشته، و دارای هم‌نواایی بوده، اما همواره دقیقاً مفقوف نبوده، مسجع بوده است، که به این ترتیب، هم از شعر و هم از نثر متمایز بوده است.^۱ کلاً قرآن کریم را غالباً به خاطر هم‌نواایی در آخر آیه‌ها، مسجع شمرده‌اند؛ ولی علمای مسلمان، گاه بر این بوده‌اند که قرآن، به معنای دقیق کلمه مسجع نیست. بی‌شک بخش اعظم آن، بسیار متفاوت از گفتارهای کاهنان است.

□ پ. عبارات خطابی و دارای قید زمان

این سوگندهای گاه به گاه و مرموز قرآنی فقط وقتی مؤثرتر است که تعداد آنها کمتر باشد. سوره فجر با چهار عبارت آغاز می‌گردد که از بس مرموز است، چه بسا در نیافتنی است: «سوگند به سپیده دم، و سوگند به شب‌های دهگانه، و سوگند به زوج و فرد، و سوگند به شب چون سرآید.» و به دنبال آن آیه‌ای می‌آید که شاید باید آن را معترضه تلقی کرد، و اشاره به تأثیر این خطاب‌ها دارد، و آن چنین است: «آیا در اینها خردمندان را سوگندی سزاوار است؟» که معنای آن صریح و آشکار نیست. یا در آیات ۱ تا ۸ سوره

1. Cf. Alfred Guillaume, *Prophecy and Divination*, London, 1938, 245-50, etc.

طور همین طرح و تعبیه دیده می‌شود که با تغییر همنوایی معنای آیات را برجسته‌تر می‌نماید، سوگندهایی هست که هر چند ترجمه و تفسیر آنها دشوار است، ولی به نظر می‌رسد که برای نخستین شنوندگان آن [در عصر نزول وحی] معنای روشنی داشته است. در سایر عبارات خطابی، که تعداد آنها هم کم نیست، سوگندها به نحوی انتخاب شده‌اند که در جزا یا پاسخ قسم اثر می‌گذارند و همنوایی آنها با سایر آیات، تأثیر ویژه‌ای بر آن عبارات می‌گذارد. شاید بهترین مثال آیات ۱ تا ۱۰ سوره شمس است که چهار زوج قسم با موجودات یا پدیده‌هایی که تقابل دارند (خورشید و ماه، روز و شب، آسمان و زمین، و آنچه نفس را شکل داده و فجور و تقوای آن را در آن نهاده است) به عنوان زمینه و تمهید مقدمه است برای بیان تقابل بین کسی که نفس / دل خود را پاکیزه می‌دارد، و کسی که آن را پست و فرومایه می‌دارد. این سبک و سیاق خطابی در وحی متأخر (مدنی) کم نمونه‌تر است. گاه عباراتی هست که فقط یک سوگند در آغاز آن می‌آید. و در وحی دوره مدنی، اصولاً قسم به ندرت می‌آید.

یک نوع تعدیلی که در عبارات خطابی مشهود است، کاربرد عبارات زمانی است که با «اذا» یا «یوم» آغاز می‌گردد، که غالباً به تعبیری ختم می‌شود که سخن از داوری وجدان است. در آیات ۲۶ تا ۳۰ سوره قیامت، صحنه مرگ و احتضار با عبارات زمانی توصیف می‌گردد، ولی از دل مجموعه این پدیده‌های خشیت‌آور، اشاره به روز قیامت است که سربر می‌کشد. در آیات ۱ تا ۶ سوره انشقاق گزاره اصلی، بدون سجع یا قافیه رها شده است، ولی در سایر موارد، قافیه‌اش با بقیه عبارات همخوان است. بلندترین عبارات از این دست، آیات ۱ تا ۱۴ سوره تکویر است. دوازده عبارت «اذا» در پیش در آمد این عبارت اصلی می‌گردد که: «هر کس بداند که چه آماده کرده است»، که اشاره به اعمال دنیوی و پاداش و کیفر اخروی آنها دارد. مؤثر بودن چنین فرمی حتی در قطعات کوتاه‌تر

۱. بخش‌های مؤکد و اصلی عبارتند از: یس، ۵۱؛ صافات، ۲-۱؛ ص، ۱ به بعد؛ زخرف، ۲ به بعد؛ دخان، ۱-۶؛ ق، ۱؛ ذاریات، ۱-۶؛ طور، ۱-۸؛ نجم، ۱-۳؛ واقعه، ۷۵-۸۰؛ قلم، ۱-۴؛ حاقه، ۳۸-۴۳؛ مدثر، ۳۲-۳۷؛ قیامت، ۱-۶؛ مرسلات، ۷-۱؛ نازعات، ۱-۱۴؛ تکویر، ۱۵-۱۹؛ انشقاق، ۱۶-۱۹؛ بروج، ۱-۷؛ طارق، ۱-۴، ۱۱-۱۴؛ فجر، ۱-۵؛ بلد، ۱-۴؛ شمس، ۱-۱۰؛ لیل، ۱-۴؛ ضحی، ۱-۳؛ تین، ۱-۵؛ عادیات، ۱-۶؛ عصر، ۱ به بعد (در بعضی موارد این نردید وجود دارد و به نحو فطمی مسلم و معلوم نیست که پایان آیات یا بخش کجاست؟).

آشکارتر است، و جای کوچک‌ترین شک و شبهه‌ای نیست که این عبارات بر وجدان شنوندگان عمیقاً اثر می‌گذاشته است.^۱

□ ت. صحنه‌های نمایشی

هدف‌اندروزی یا پندآموزی این نوع بیان در سراسر قرآن آشکار است. تراکم عبارات زمانی سراسری نیست، ولی در همه سطوح قرآن توصیف صحنه‌های روز قیامت و حیات اخروی به چشم می‌خورد که هدف از آنها بحث عقلی نیست، بلکه تأثیر بر وجدان مخاطب و نوعی احتجاج است. با وجود جزئیات بسیاری که قرآن درباره‌ی قرارگاه ابدی رستگاران و گمراهان دارد، در هیچ جا توصیف یکپارچه و جامعی نیامده است. تصویر و توصیف مقطعی بسیار است (از جمله آیه ۷۶ و ۸۳ سوره الرحمن)، ولی کامل نیست. از سوی دیگر قطعات هنرمندانه‌ای هست که جاذبه‌های دل‌انگیز [بهشت] و احوال [جهنم] را تصویر می‌کند. توصیفات مربوط به قیامت هم درخشان است. پیداست که جاذبه این صحنه‌ها در خود آنها فی‌نفسه نیست، بلکه در ارزش عبرت‌آموزی و اندرزدهی آنهاست. فقط یک یا دو بار است که قرآن از تجلی الهی سخن می‌گوید، آن هم به نحوی گذرا (از جمله در آیات ۶۷ تا ۷۴ سوره زمر، و آیات ۲۲ تا ۳۰ سوره فجر).

در بسیاری از صحنه‌های مربوط به توصیف (روز) قیامت، کیفیت نمایشگرانه‌ای هست که غالباً مورد توجه قرار نگرفته ولی بسیار مؤثر است. فهم بعضی از این عبارات دشوار است. زیرا طرح و ترکیب آنها برای تلاوت است، و روشن نیست که قائل هر عبارت و سخنی [که در آن توصیفات آمده] کیست. این نکته را باید از لحن و تغییر لحن و فحوای هر بخش دریافت. این نکته با مثال روشن‌تر می‌شود. از جمله در آیات ۱۹ تا ۲۶ سوره «ق»، آیات ۵۱ تا ۶۰ سوره صافات، باید تخیلمان را به کار اندازیم تا بتوانیم با این

۱. عبارات وقت‌دار، یا هنگام‌دار یا آذاه شروع می‌شود. از جمله «واقعه، ۱-۶؛ قلم، ۱۳-۱۷؛ مدثر، ۸-۱۰؛ قیامت، ۷-۱۲، ۲۶-۳۰؛ مرسلات، ۸-۱۳؛ نازعات، ۳۴-۴۱؛ تکویر، ۱-۱۴؛ انفطار، ۱-۵؛ انشفاق، ۱-۶؛ رزله، ۱-۶؛ نصر، ۱-۳. ترجیع‌واره‌ها با دیوم، آغاز می‌شود از جمله «معارض، ۸-۱۴؛ نبأ، ۱۶-۱۸؛ عبس، ۳۴-۳۷؛ قارعه، ۴ به بعد.

گفته‌ها همراهی کنیم. و چون این امر را انجام دهیم حاصلش تصویری تکان دهنده و بسیار صریح است. این گونه بخش‌ها اگر همراه با حرکات و سکانات نمایشی مناسب خوشخوانی شود، باید بسیار مؤثر و گویا باشد. این کیفیت نمایشی (دراماتیک) ویژگی شایع سبک قرآن است. نقل قول مستقیم همراه با نداهاى مختلف است که مربوط به اشخاص داستانی یعنی مورد اشاره قرآن مجید است. فی المثل در داستان موسی [ع] در سوره طه، گفتارهای اشخاص قصه (به اصطلاح قهرمانان) جای بیشتری گرفته است، تا خود نقل داستان. حتی در جایی که غلبه با داستان است، به ندرت به شیوه مستقیم و سراسر گفته می‌شود، بلکه غالباً به صورت یک سلسله تصویر - گفتار درمی‌آید. عمل داستانی (action)، حادثه به حادثه پیش می‌رود و ناپیوسته است و ربط و پیوندها را گاه باید ذهن شنونده (یا خواننده قرآن) برقرار کند.

□ ث. حکایات و تمثیلات

در تعداد نسبتاً معدودی از عبارات حکایت گویانه قرآن، باز هم عنصر عبرت‌انگیزی و اندرزی دخالت دارد. بلندترین فاصله / حکایت قرآن داستان حضرت یوسف [ع] در سوره‌ای به همین نام (سوره دوازدهم قرآن) است. در طی این داستان یکپارچه هم هر از چندگاه، روایت رویدادها متوقف شده، و معترضه‌ای در بیان مقصود خداوند در آنچه رخ داده است، به میان می‌آید. نوع دیگری از صور آموزشی قرآن مثل / امثال است.^۱ بهترین این امثال، داستان اصحاب الجنه [= باغداران] در سوره قلم است. داستان تمثیلی دو باغداری که در آیات ۳۲ تا ۴۴ سوره کهف آمده است، اگرچه صراحتش کمتر است، اما آموزشگری‌اش بیشتر است. بعضی مثل‌های قرآنی در واقع تشبیهات تمثیلی گسترده‌ای است، از جمله آیات ۲۴-۲۷ سوره ابراهیم؛ آیه ۷۵ سوره نحل، آیه ۴۵ به بعد سوره کهف؛ آیه ۲۸ سوره روم؛ آیه ۲۹ سوره زمر. داستان شهری که مردمش ایمان نیاورده بودند، قابل طبقه‌بندی در این گروه نیست (سوره یس، آیات ۱۳ تا ۲۹)؛ و چه بسا تشبیهی است که تا حد یک داستان گسترش یافته است.

1. Cf. F. Bühl, 'Über Vergleichung und Gleichnisse im Qur'an', *Acta Orientalia*, ii (1924), 1-11.

□ ج. تشبیهات

قرآن کریم دربردارنده تشبیهات فراوان است. و این تشبیهات در متن و زمینه‌های عدیده است. در توصیفات مربوط به روز قیامت که آسمان‌ها همچون درنوردیدن طومارها درهم نور دیده می‌شوند (انبیاء، ۱۰۴)، و مردم مانند پروانه‌های پراکنده و کوه‌ها مانند پشم‌های زده هستند (قارعه، ۴ و ۵)، گاه تشبیهات به همان چارچوب سنتی تعلق دارند که سایر مطالب قرآنی دارند، ولی تعداد بسیاری هم هستند که صراحت و حتی طنز اصلی دارند. یهودیانی که تورات را دارند ولی از آن بهره‌نمی‌برند به درازگوشی تشبیه شده‌اند که بار کتاب دارد (جمعه، ۵). بعضی از کسانی که در روزهای اولیه هجرت در مدینه به حضرت رسول [ص] نزدیک شدند، و سپس از او کناره گرفتند به کسانی که آتشی افروخته‌اند که به زودی خاموش شده و آنها را سرگشته در ظلمات زها کرده است، تشبیه شده‌اند (بقره، ۱۷؛ نیز مریم، ۱۸ و به بعد). مشرکانی که در جنب خداوند و به جای او به خدایان دیگر اعتقاد دارند، همچون عنکبوتی هستند که خانه سست پیوند خود را تنیده است (سوره عنکبوت، ۴۱). اعمال کافرانی که امیدوارند در آخرت از آن سود ببرند، همچون خاکستری است که باد بر آن وزیده باشد (ابراهیم، ۱۸)، یا همچون سرابی است که به آب می‌ماند، و چون به نزدیک آن آیند، آن را هیچ و پوچ می‌یابند (نور، ۳۹). مردمی که خدایان دیگر را به جای خداوند، نیایش می‌کنند و به دعا می‌خوانند همچون کسی هستند که دست خود را دراز می‌کند که آب بردارد و بنوشد ولی دستش به آب نمی‌رسد (رعد، ۱۴). نماز کافران فریض و مکه در کعبه فقط سوت زدن و دست افشانی است (انفال، ۳۵). منافقان که با دودلی و شک و شبهه به سخن برمی‌خیزند، به الوارهای تکیه داده به دیوار تشبیه شده‌اند (منافقون، ۴). تشبیهات دیگری هم در این آیات دیده می‌شود: سوره بقره آیات ۱۷۱، ۲۶۱، ۲۶۴، ۲۶۵؛ سوره آل عمران، آیه ۱۱۷؛ سوره اعراف، آیه ۱۷۶؛ سوره یونس، آیه ۱۰؛ سوره حدید، آیه ۲۰؛ سوره قیامت آیات ۵۰-۵۱. بسیاری از اینها با تجارب زندگی عرب‌ها در صحرا همخوانی دارد، چنان‌که گاه بادآور شعر عصر جاهلیت است. ولی در مواردی که تشبیه به کنایه و مثل گسترش می‌یابد، از تجربه عادی زندگی [آنها] فراتر می‌رود (از جمله در آیه ۲۸ سوره روم، و آیه ۳۰ سوره زمر).

□ ج. استعارات

استعاره در قرآن کریم حتی از تشبیه هم بیشتر است. یک محقق جدید عرب، بیش از چهارصد تعبیر استعاری قرآن را گردآورده است.^۱ بسیاری از اینها، چندان در سخن عادی رواج دارند و مانوسند که احساس نمی‌شود استعاری‌اند. گفتن این نکته آسان نیست که قرآن کریم تا چه مایه استعاره جدید به زبان عربی افزوده است. تعداد اصطلاحات تجاری که از عرصه زندگی عادی به حوزه دینی ارتقا یافته‌اند، معتنا به است، و در اوایل کتاب حاضر نمونه‌هایی از آن عرضه شده است. از زندگی اعراب بادیه نشین نیز عباراتی در قرآن هست. از جمله به نعمت‌های بهشتی، نُزُل (پیشکش / پذیرایی مهمان) اطلاق می‌گردد، یا برای کسی که از خدایان دروغین پیروی می‌کند، فعل ضَلَّ (به معنای گم شدن) استفاده می‌شود. استفاده از استعاراتی که از وظایف بدنی / جسمانی انسانی گرفته شده و حالات روحانی را توصیف می‌کند هم طبیعی است. مثلاً کافران ناشنوا و نابینا هستند، یا قدرت تشخیص حقیقت را ندارند، گویا بر دل‌هایشان پرده‌ای هست و در گوش‌هایشان سنگینی‌ای، و در تاریکی به سر می‌برند. ولی وحی هدایت و نور است، و وظیفه و رسالت پیامبران این است که مردم را از تاریکی به سوی نور ببرند. به منافقانی که جزو مردم مدینه هستند گفته می‌شود که بیمار دلند، به این دودلان پس از رفتارشان در غزوه أحد لفظ منافقین اطلاق می‌گردد (یعنی کسانی که مانند موش‌ها به سوراخ‌ها و نقب‌های خود می‌گریزند).^۲

◁ ۳. زبان قرآن

قرآن کریم خود تصریح دارد که وحی‌اش «عربی مبین» است (سوره نحل، آیه ۱۰۳؛ سوره شعراء، آیه ۱۹۵). و از این تصریح، محققان بعدی مسلمان این نظر را استنباط کرده‌اند که زبان قرآن ناب‌ترین نوع عربی بوده است. البته چنین نظری، یک اعتقاد کلامی (الهیاتی) است، نه یک نظریه زبانی یا زبان‌شناختی. و در عرف تحقیق امروز، این نظر کنار

1. T. Sabbagh, *La métaphore dans le Coran*, Paris, 1953.

۲. یکی از تلویحات با تلمیحات این کلمه در گوش عرب‌ها چنین چیزی است؛ ولی در اطلاق آن به اصحاب عبدالله بن ابی، بی‌شک چیزی از معنای حبشی کلمه منافق را به خود گرفته است.

گذاشته شده و بعضی محققان می‌گویند که در سطحی کاملاً زبانی و زبان‌شناختی، رابطه زبان قرآن را با انواع و اقسام گویش‌های عربی معاصر بررسی کنند.

امروزه این نظر قبول عام دارد و حتی در میان محققان منتقد مقبول افتاده است که شعر پیش از اسلامی معروف به شعر جاهلیت / جاهلی، پدیده‌ای اصیل است و پیش از روزگار حضرت رسول [ص] سروده شده است؛ همچنین در این مورد توافق حاصل است که زبان این شعر، لهجه یا گویش هیچ قبیله یا قبایلی نبوده، بلکه زبان صنایع شعری و ادبی است، که معمولاً زبان واسط یا میانجی شعری خوانده می‌شود، که همه قبایل آن را می‌فهمیده‌اند. محققان قدیم مسلمان، تحت تأثیر اعتقاد کلامی‌شان گرایش به قبول این نظر دارند، که چون حضرت محمد [ص] و پیروان نخستین‌اش وابسته به قبیله قریش (در مکه) بوده‌اند، می‌بایست که قرآن را بر طبق گویش قریش قرائت کرده باشند. و محققان به تبع آن معتقد شده‌اند که این لهجه، زبان شعر هم بوده است. از سوی دیگر محققان مسلمان مقداری اطلاعات درباره لهجات قبایل عرب در زمان حضرت رسول [ص] حفظ کرده‌اند، و این اطلاعات این عقیده را که لهجه قریش با زبان شعر یگانه بوده است، رد می‌کند.

محققان اروپایی در قرن نوزدهم توجهی به زبان قرآن نشان داده‌اند، ولی جدی‌ترین بحث‌ها پس از انتشار نظریه جدیدی توسط کارل فولرس در سال ۱۹۰۶ در گرفته است.^۱ فولرس بر آن است که لهجه مکه به میزان معتدله، هم با لهجه‌های شرقی رایج در نجد و جاهای دیگر فرق داشته و هم با زبان واسط یا میانجی شعری. وی همچنین احتجاج کرده است که شکل کنونی قرآن با اختصاصات املائی‌اش حاصل کوشش علما در نزدیک‌سازی لهجه مکه - که قرآن در اصل به آن خوانده می‌شده - به زبان شعری است. در این روند نزدیک‌سازی، بسیاری از صور لهجه‌ای کنار گذاشته شده، و بعضی همچنان به عنوان اختلاف قرائات، یعنی قرائت‌های متفاوت با مصاحف عثمانی، در کتب مربوط به این فن حفظ شده است. بعدها نظریه فولرس مورد تأیید پاول کاله Paul Kahle

1. Karl Vollers, *Volkssprache und Schriftsprache im alten Arabien*, Strasbourg, 1906.

قرار گرفت، ولی در مجموع مورد قبول محققان واقع نشد.^۱ نولدکه^۲ و پس از او بکر^۳ و شوالی^۴ بر آنند که زبان قرآنی قابل تطبیق و انطباق با هیچ صورتی از زبان عربی که به آن سخن گفته می‌شده، نیست. از نظر این محققان، قرآن عمدتاً به زبان میانجی شعری نوشته شده است.

اخیراً فرضیه فولرس مورد انتقاد رژی بلاشر^۵ و شایم رین^۶ Chaim Rabin واقع شده است. بلاشر بر آن است که فولرس در مورد تفاوت‌های بین لهجه‌های شرقی و غربی مبالغه می‌کرده است، و نیز تفاوت‌های بین صور قرآنی و صور شعری چیزی نیست که بتوان از نظریه فولرس استنباط کرد. رین در میان بحث‌های مختلف این نظر را پیش می‌کشد که اگر قرآن در اصل به زبان عربی متداول در مکه نازل شده باشد، در این صورت قبول این مسئله دشوار است که چگونه پس از یک دو قرن زبان شعری اعرابیان بادیه توانسته است شکل رسمی و معتبر زبان عربی گردد. او با نظر موافق، این نظر یوهان فوک^۷ Johann Fück را نقل می‌کند که در عبارت قرآنی «بلسان عربی مبین»، کلمه «عربی» اشاره به عربیه یا زبان ادبی اعراب یا بادیه نشینان دارد. نتیجه گیری نهایی چنین می‌تواند باشد که زبان قرآن بینابین زبان واسط / میانجی شعری و لهجه مکی است. حذف همزه که به عنوان یکی از مختصات سخن مکی یاد می‌شود بر املای قرآن اثر گذارده است. شاید بتوان گفت که قرآن نوع مکی زبان ادبی [عربی] است. این عقیده که قرآن به زبان عربی خالص

1. *The Cairo Geniza* (Schweich Lectures for 1941), London, 1947, 78-84; *Goldziher Memorial Volume* (ed. Somogyi), Budapest, 1948, i. 163-82; 'The Arabic Readers of the Qur'an', *Journal of Near Eastern Studies*, viii (1949), 65-71.

— مقصود اصلی او این است که قرآن مانند محاوره امروز، بدون ظاهر کردن اعراب یا حرکات کلمات خوانده می‌شده است.

2. *Neue Beiträge zur semitischen Sprachwissenschaft*, Strasbourg, 1910, 2-4.

3. Carl Becker, *Der Islam*, i (1910), 391.

۴. تاریخ قرآن، نولدکه - شوالی، ج ۲ / ۵۹، یادداشت شماره ۱.

5. *Histoire de la Littérature arabe*, Paris, 1952, i. 66-82; *Introduction*, 156-69.

6. *Ancient West Arabian*, London, 1951, xii, 1-4; 'The Beginnings of Classical Arabic', *Studia Islamica*, iv, (1955), 19-37; *Et*, art. 'Arabiyya', A, ii (1): Eng. ed. i. 565f.

7. Cf. *Arabiya*, Berlin, 1950, 1-5.

نوشته شده است، علمای اسلام را به این امر بی‌علاقه کرد که اذعان کنند در قرآن لغاتی وجود دارد که از سایر زبان‌ها وام گرفته شده است. ولی هرچه بوده، در طی زمان، با بی‌میلی پذیرفته‌اند که بعضی از کلمات قرآن از اصل و ریشه عربی نیست. ولی علم و اطلاع آنان راجع به سایر زبان‌ها ناچیز بوده، لذا نتوانسته‌اند اصل و منشأ این کلمات را روشن کنند. سیوطی (م ۹۱۱ ق) و عبدالرحمن ثعالبی (م ۸۷۳ ق)^۱ نظرگاه علمای متأخر را بدین نحو بیان داشته‌اند که برآند در نتیجه تماس‌های عرب‌ها با مردم کشورهای دیگر، کلمات غیر عربی که اصطلاحاً دخیل نام دارد، وارد زبان عربی شده است، ولی از آن جا که این کلمات به کلی عربی شده است، لذا این حکم همچنان درست است که قرآن به زبان عربی مبین است. در عصر جدید پژوهش‌های معتناهی در زمینه کلمات دخیل قرآن انجام گرفته است. دانش وسیع‌تری که امروزه درباره زبان‌ها و لهجه‌های پیش از اسلام در کشورهای مجاور عربستان، در دست است، این امر را ممکن ساخته است که اصل و نسب اغلب این لغات با میزانی از دقت تعیین گردد.

مناسب‌ترین و دستیاب‌ترین تحقیق در این زمینه برای انگلیسی‌زبانان کتاب آرتور جفری به نام *The Foreign Vocabulary of the Qur'an* است.^۲ مؤلف در این کتاب پس از یک مقدمهٔ چهل-پنجاه صفحه‌ای که کوشش‌های علمای مسلمان را در این زمینه شرح می‌دهد، ۲۷۵ واژه را غیر از اعلام برمی‌شمارد که دخیل شمرده می‌شوند، و آراء و انظار محققان جدید را درباره منشأ آنها مطرح می‌سازد، یا خلاصه و چکیدهٔ بحث‌های پیشین را به میان می‌آورد، یا تحقیقات تازه خود را عرضه می‌دارد. تقریباً سه چهارم لغات مطروحه در این کتاب را می‌توان ثابت کرد که در زبان عربی پیش از روزگار حضرت رسول [ص] به کار می‌رفته است، و بسیاری از آنها جزو لغات رایج عربی درآمده‌اند. بر این مبنا نظر سیوطی تأیید می‌شود. از حدوداً ۷۰ لغت باقی مانده، اگرچه شاهد مکتوبی از کاربرد پیشین آنها در دست نیست، این حکم درباره آنها صادق است که در زبان شفاهی به

۱. منقول در کتاب واژه‌های دخیل در قرآن مجید، ص ۱۰ متن انگلیسی.

2. Baroda, 1938 (Gaekwad's Oriental Series, vol. 79).

— این کتاب توسط دوست فرزانه قرآن پژوهم استاد دکتر فریدون بدره‌ای تحت عنوان واژه‌های دخیل در قرآن مجید ترجمه و از سوی انتشارات توس منتشر گردیده است (تهران، ۱۳۷۲ ش). (م)

کار می‌رفته‌اند، ولی هیچ سابقه‌ای مقدم بر قرآن، از آنها به دست ما نرسیده است که راجع به صورت یا معنای آنها باشد. در حدود نیمی از این ۷۰ لغت از زبان‌های مسیحی و عمدتاً سریانی، و چند فقره حبشی و ۲۵ فقره عبری یا عبری-آرامی است، و بقیه که اغلب اهمیت دینی ناچیزی دارند از فارسی، یونانی یا از منشأ نامعلوم‌اند. این نتیجه‌گیری کلاً و کما بیش درست است، ولی درباره جزئیات هر یک جای بحث و چون و چرا وجود دارد؛ زیرا هنگامی که یک لغت در زبان‌های سامی شکل مشابه دارد، دشوار می‌توان گفت که از کدام زبان به عربی راه یافته است.

فصل ششم

تدوین قرآن

◀ ۱. نظریه نسخ و امکان تجدید نظر

طبق نظرگاه اسلامی قرآن عیناً کلام الهی است که توسط فرشته [جبرئیل] به قلب حضرت محمد [ص] وحی شده است. لذا امکان تجدید نظر از جانب پیامبر منتفی است؛ چنان که خود قرآن هم به این معنی تصریح دارد: «چون آیات ما که روشن و شیواست، بر آنان خوانده شود، ناامیدواران به لقائمان [به پیامبر] گویند: قرآنی غیر از این بیاور، یا این را تغییر ده؛ بگو: مرا نرسد که آن را از پیش خود تغییر دهم؛ جز از وحیی که به من می شود، [از چیزی] پیروی نمی کنم؛ من اگر پروردگارم را نافرمانی کنم، از عذاب روزی سهمگین می ترسم» (سوره یونس، آیه ۱۵).

عبارات قرآنی دیگری که پیش تر از عبارت پیشین، بر پیامبر [ص] وحی شده، آن مجازات را روشن تر بیان می کند: «و اگر بر ما سخنانی می بست، دست راستش را می گرفتیم، سپس شاهرگش را قطع می کردیم» (سوره حاقه، آیات ۴۴ - ۴۶).

همچنین آیات دیگر حکایت دارد که مشرکان مکه به حضرت [ص] فشار می آورده اند که وحی و تنزیلی از پیش خود بیاورد که با وضع آنها سازگارتر باشد، و بلکه بتان آنان را به عنوان ایزدان یا الهه فروتر به رسمیت بشناسد.

در جای دیگر از قرآن کریم آمده است: «و بسا نزدیک بود که تو را از آنچه بر تو وحی کردیم غافل کنند تا چیزی غیر از آن را بر ما بربندی، و آن گاه تو را دوست گیرند. و اگر گامت را استوار نداشته بودیم، چه بسا نزدیک بود که اندک گرایشی به آنان بیابی. در آن صورت دو چندان [عذاب] در زندگی دنیا و دو چندان پس از مرگ به تو می چشاندیم،

آن گاه برای خود در برابر ما یآوری نمی یافتی» (سوره اسراء، آیات ۷۳-۷۵).

حضرت محمد [ص] می باید معتقد بوده باشد که اینها وحی راستین است، و بنابراین نمی توانسته است عالماً و عامداً بیندیشد که آیاتی از خود پدید آورد و آنها را به عنوان وحی فرانماید.

مع الوصف، قرآن به شیوه های گوناگون سخن می گوید که در همه آنها ابتکار از جانب خداوند است. خداوند ممکن است باعث شود که حضرت محمد [ص] بعضی از آیات را فراموش کند، و اگر چنین کند، به جای آنها آیات دیگری وحی می کند. در سوره بقره می فرماید: «هر آیه ای را که نسخ کنیم یا آن را فروگذاریم، بهتر از آن یا همانندش را در میان آوریم...» (سوره بقره، آیه ۱۰۶).

آیه ذیل نیز شاید به همین امر اشاره دارد، ولی احتمال این معنا هم هست که به فراموش کردن چیزهایی غیر از وحی، اشاره داشته باشد: «و چون فراموش کردی، [هنگامی که به یاد آوردی،] پروردگارت را یاد کن و بگو: باشد که پروردگارم مرا به راهی نزدیک تر از این به صواب هدایت کند» (سوره کهف، آیه ۲۴). همچنین آیاتی هست حاکی از این که خداوند بر محو و اثبات آیات خاصی قادر است: «خداوند آنچه را بخواهد می زداید یا می نگارد، و ام الکتاب نزد اوست» (سوره رعد، آیه ۳۹). همچنین آمده است: «و چون آیه ای را به جای آیه دیگر آوریم — و خداوند به آنچه نازل کرده است، آگاه تر است — گویند: تو فقط افترا زنی؛ چنین نیست بلکه بیشترین شان در نمی یابند» (سوره نحل، آیه ۱۰۱). آیات دیگری هم هست که احتمالاً با همین مسئله ربط دارد: «و به راستی که ما در این قرآن سخن های گوناگون بیان داشته ایم، تا پند گیرنده (اسراء، ۴۱)؛ «و اگر بخواهیم آنچه به تو وحی کرده ایم، از میان می بریم...» (سوره اسراء، آیه ۸۶). در پر تو این آیات، نمی توان منکر این امر شد که در قرآن کریم ناسخ و منسوخ وجود دارد، و علمای اسلام نیز از همین مسئله در ذیل عنوان ناسخ و منسوخ بحث کرده اند. اندیشه نهفته در این نظریه این است که بعضی احکام قرآنی که خطاب به مسلمانان بوده، کاربرد و اطلاق موقت داشته است، و چون اوضاع و احوال تغییر یافته، آنها نسخ شده یا توسط آیات دیگر جانشین شده است. اما از آن جا که آن احکام با کلام الهی بیان شده، در هر حال

تلاوت آنها به عنوان بخشی از قرآن ادامه دارد؛ از جمله، حکم اختصاص بخش عمده شب برای نماز شب که در آغاز سوره مزمل آمده است، توسط آیه بلند آخر همان سوره (آیه ۲۰ سوره مزمل) نسخ شده است، و حکمت آن این بوده است که با نظر به مسئولیت‌های اجتماعی حضرت محمد [ص] و رهبری جامعه اسلامی در مدینه، شب‌زنده‌داری او مطلوب نبوده است. در آیه‌ای از سوره حج که ذیلاً نقل می‌شود، معنای ظاهری حاکی از این است که نظریه نسخ، نظریه‌ای است فراگیرتر از آنچه در بادی امر به نظر می‌رسد. همچنین از آیه ۱۷ سوره قیامت برمی‌آید که خداوند (یا شاید فرشته حامل وحی) به حضرت محمد [ص] می‌گوید: «انّ علینا جمعه وقرآنه» (گردآوری و بازخوانی آن به عهده ماست). [بلی،] حضرت محمد [ص] نیز عهده‌دار جمع‌آوری آیات و عبارات پراکنده و تشکیل سوره‌ها و تدوین قرآن، بر وفق رهنمود الهی است. کلمه «جمع» که در این جا به کار رفته همان است که بعدها برای جمع و تدوین قرآن پس از وفات حضرت محمد [ص] به کار برده شده است.^۱

برای تکمیل این بحث، یعنی بررسی امکان تجدید نظر در قرآن، لازم است عبارات مهم دیگری نقل شود: «و پیش از تو هیچ رسول یا نبی نفرستادیم مگر آن که چون قرائت [وحی] آغاز کرد، شیطان در خواندن او اختلال می‌کرد، آن گاه خداوند اثر القای شیطان را می‌زداید، و سپس آیات خویش را استوار می‌دارد و خداوند دانای فرزانه است. تا [بدین وسیله] خداوند القای شیطان را مایه آزمون بیمار دلان و سخت‌دلان بگرداند، و بی‌گمان ستمکاران در ستیزه‌ای دور و درازند؛ و تا دانش یافتگان [راستین] بدانند که آن حق و از سوی پروردگار توست، و به آن ایمان آورند...» (سوره حج، آیات ۵۲-۵۴).

این آیات روشنگر داستان [بی‌پایه] آیات شیطانی است که می‌گویند مربوط به سوره نجم بوده و بعداً از آن جدا شده و کنار گذاشته شده است.^۲ ولی در خود نص عبارت چیزی نیست که بتواند، اگر بخواهد چنین وقایعی روی دهد، از آن جلوگیری کند.

کاربرد کلمه نسخ در تعبیر «نسخ» در آیه ۵۲ سوره حج [که ترجمه‌اش نقل شد] با

۱. مقایسه کنید با بخش اول از فصل سوم همین کتاب.

۲. مقایسه کنید با صفحات آخر بخش چهارم از فصل سوم همین کتاب.

کاربردش در نظریهٔ نسخ فرق دارد، زیرا در مورد اخیر آیات نسخ شده همچنان به عنوان بخشی از قرآن حفظ شده است. اجمالاً باید گفت که حفظ آیات نسخ شده، در قرآن رسمی‌ای که در دست داریم، مؤیدی است بر صحت و دقت این متن، زیرا نشان می‌دهد که متن پژوهان بعدی نمی‌توانند آن را با مفاهیم اصطلاحی خودشان وفق دهند. رخداد نسخ در اسلام فراوان است، ولی عمدتاً به حوزهٔ فقه مربوط است. بعضی از آثار معتبر فقهی از جمله رسالهٔ شافعی^۱ دارای بخش‌هایی است دربارهٔ مسائل مختلف مربوط به نسخ. همچنین رسالات خاصی در همین زمینه هست که سیاهه و مباحثی از آیات ناسخ و منسوخ دارد.^۲ سیوطی قرآن پژوه قرن دهم هجری در کتاب گرانقدرش الاتقان پنج – شش صفحه را به بحث از این مسئله اختصاص داده است.^۳ فقها نکات بسیار ظریفی را مطرح ساخته و این مفهوم را نه فقط به قرآن، بلکه به سنت هم اطلاق کرده‌اند، و بعدها بر این امر تصریح و تأکید نموده‌اند که شرایع یهود و نصارا با شریعت و وحی قرآنی نسخ شده است.

اگر نظریه‌های فقها و علمای دیگر را از خود قرآن جدا در نظر بگیریم، خواهیم دید که جریان‌های مختلفی رخ داده که تحت عنوان بازنگری یا تجدید نظر (revision) قابل فهم است. می‌توان حدس زد که حضرت محمد [ص] این تجدید نظر را بر وفق رهنمود الهی انجام می‌داده است. شاید عمل به صورت تجدید و تکرار وحی به هیئت تجدید نظر یافته انجام می‌گرفته است. البته در مورد جزئیات قطع و یقین نداریم، ولی اشاره به این موضوع تا حدی هست که بررسی متن قرآن را برای کشف شواهد تفصیلی تجدید نظر، موجه بگرداند.

◁ ۲. شواهد تجدید نظر

ساده‌ترین شکل «تجدید نظر» همان «جمع» یا کنار هم گذاردن واحدهای کوچک

۱. این کتاب به کوشش ماجد حدوری تحت عنوان: *Islamic Jurisprudence: Shāfi'ī's Risala* (فقه اسلامی):

رسالهٔ شافعی) به انگلیسی ترجمه شده است (بالتیمور، ۱۹۶۱).

۲. فی المثل الناسخ والمنسوخ، نوشته ابو جعفر التماس (۹۴۹ م / ۳۳۸ ق)، چاپ قاهره، ۱۹۳۸.

۳. فصل ۲۷، از چاپ قاهره، ۱۹۳۵ م، جلد دوم، ص ۲۰-۲۷.

اولیه و اصلی وحی است. دلایلی هست که فکر کنیم این روند با نظر خود حضرت [ص] انجام گرفته و در طی مراحل دریافت وحی ادامه داشته است. این نکته از آیه ۱۶ تا ۱۸ سوره قیامت برمی آید که می گوید: «زبان را [به بازخوانی وحی] مجنبان که در کار آن شتاب کنی. گردآوری و بازخوانی آن بر عهده ماست. و چون آن را بازخوانیم، از بازخوانی اش پیروی کن. سپس شرح و بیان آن بر عهده ماست».

محتمل ترین توضیح کلمه «جمع» [در آیه ۱۷ که می فرماید: ان علینا جمعه و قرآنه] این است که آیات و عباراتی که جداگانه به حضرت رسول [ص] وحی می شده، بار دیگر به صورت مجموع و همراه با همدیگر تکرار می شده است. این نکته را با کمک تصریحات دیگری از قرآن می توان روشن کرد. هنگامی که در مقام تحدی از مخالفان حضرت محمد [ص] خواسته می شود که یک سوره مانند قرآن بیاورند [سوره یونس، آیه ۳۸]، یا ده سوره [سوره هود، آیه ۱۳] همانند آنچه به او وحی شده بسازند، از فحوای آن چنین برمی آید که ده بخش که می توانسته است «سوره» خوانده شود در اختیار حضرت [ص] بوده است. تاریخ نزول عبارت دوم در اوایل عهد مدنی است، و هنوز فرصت بوده است که بسیاری از سوره ها پیش از وفات حضرت [ص] به ایشان نازل گردد.

از سوی دیگر، قرآن پژوهان مسلمان برآنند که حروف مقطعه مرموز یا فواتح سور، بخشی از متن و حیاتی است و توسط جمع آورندگان افزوده شده است؛ و از آن جا که گروه خاصی از سوره ها هستند که این حروف را دارند، محتمل است که این گروه ها در زمان حیات حضرت محمد [ص] هم به صورت گروه های [شبهه و به هم پیوسته] وجود داشته اند. اگر بسمله نیز جزو متن و حیاتی باشد، این نکته مؤید این است که تعیین سرآغاز سوره ها به عهد [و دستور] خود حضرت [ص] می رسد. به علاوه تفاوت بسیار در طول سوره ها را نمی توان به تفاوت موضوعات، فواصل یا سجع آیات نسبت داد، و اینها معیارهایی است که احتمال دارد تدوین کنندگان مصحف به آن نظر داشته بوده اند. حاصل آن که بخش اعظم قرآن پیش از آن که تدوین کنندگان کارشان را آغاز کنند، به صورت سوره - سوره مدون شده بود. بنابراین محتمل است که عمل جمع و تدوین توسط خود حضرت رسول [ص] و باراهنمایی مداوم و حیاتی انجام گرفته باشد.

همچنین باید به این نکته توجه داشت که نه فقط بخش‌ها و عبارات قرآنی کنار همدیگر قرار داده می‌شده که تشکیل سوره بدهد، بلکه پس از انجام آن، جرح و تعدیلی هم در این باره انجام گرفته است. یکی از شواهد این امر وجود قوافی یا سجع‌های نهانی است.^۱ چنین به نظر می‌رسد که گاه بخشی از عبارات قرآنی که دارای یک نوع همنوایی است، به سوره‌ای دیگر که همنوایی دیگر دارد، افزوده شده، و برای این کار عباراتی افزوده شده که با بخش دوم همنوایی دارد. برای مثال، آیات ۱۲ تا ۱۶ سوره مؤمنون تجزیه و تحلیل می‌شود:

۱۲. ولقد خلقنا الإنسان من سلالة من طين

۱۳. ثم جعلناه نطفة في قرار مكين

۱۴. ثم خلقنا النطفةعلقة

— فخلقنا العلقه مضغة

— فخلقنا المضغة عظاماً

— فكسونا العظام لحماً

— ثم انشأناه خلقاً آخر

— فتبارك الله احسن الخالقين

۱۵. ثم انكم بعد ذلك لميتون

۱۶. ثم انكم يوم القيامة تبعثون

ترجمه این بخش‌ها از این قرار است:

۱۲. و به راستی انسان را از چکیده گل آفریدیم.

۱۳. آن‌گاه او را به صورت نطفه‌ای در جایگاهی استوار قرار دادیم.

۱۴. آن‌گاه نطفه را به صورت خون بسته

— سپس خون بسته را به صورت گوشت پاره در آوردیم.

— سپس گوشت پاره را استخواندار کردیم.

۱. ویژگی‌های این نوع بود که گایر Geyer را به استنباط یک نوع «تشکل تغزلی» Sonnet-formation رهنمون شد. مقایسه کنید با بخش اول از فصل پنجم همین کتاب.

— و آن گاه بر استخوان‌ها پرده‌ای گوشت پوشاندیم.
— آن گاه آن را به صورت آفرینشی دیگر پدید آوردیم.
— بزرگا خداوندان که بهترین آفرینندگان است.
۱۵. سپس شما پس از اینها میرا هستید.

۱۶. سپس شما در روز قیامت برانگیخته شوید.

در این نمونه باید توجه داشت که نوای پایانی آیات مختوم به «...ین» یا «...ون» است، که نوای پایانی سراسر آیات این سوره است. آیه ۱۴ که طولش زیادتر از حد متعارف است خود به شش آیه کوتاه قابل تقسیم است که پنج تا از آنها نوای پایانی شان «أ» (فتحه) است، و ششمی که از نظر معنی مستقل است، دارای نوای پایانی «...ین» است. همین نوای فتحه را در آیات ۱۲ و ۱۳ با حذف قسمت پایانی آنها می‌توان یافت. با حذف عبارات فاصله یا قافیه‌دار یا پایانی، آیات ۱۲ تا ۱۴ متشکل از بخشی هستند که هفت آیه مختوم به فتحه دارد، که چگونگی پدید آمدن انسان را به عنوان آیتی از قدرت خلاقه الهی شرح می‌دهد. باید توجه داشت که کلمه «سلاله» که در [فارسی «چکیده» و در] انگلیسی extract ترجمه شده است، به معنای بهترین بخش از یک چیز یا چیزی است که به نرمی بیرون کشیده شده است و لذا «منی» هم معنی می‌دهد. در تنها نمونه قرآنی دیگر که به همین مسئله اشاره دارد، گفته شده است که در عین آن که انسان نخستین از خاک آفریده شده، نسل او از سلاله‌ای از آب بی‌مقدار آفریده شده است (سوره سجده، آیه ۸). بدین سان به نظر می‌رسد کنار گذاشتن عبارات قافیه‌دار / فاصله‌دار، معنای بهتر و روشن‌تری به دست می‌دهد. می‌توان چنین انگاشت که آیات ۱۵ و ۱۶ به عنوان اقتباس و با جرح و تعدیل در این جا آمده است. بند یا بخش بعدی، یعنی آیات ۱۷ تا ۲۲ سوره مؤمنون نشانه‌هایی دارد که نشان می‌دهد با آنها هم رفتار مشابهی شده است. وقتی که عبارات پایانی با فاصله / قافیه در نظر گرفته نشود، نشانه‌هایی از هم‌نوایی بین کلماتی چون طرائق، فواکه و غیره دیده می‌شود. تعدادی از بخش‌ها یا پاراگراف‌های دیگر هم هست که با آنها به همین شیوه رفتار شده است.^۱

۱. آل عمران، ۳۳ به بعد؛ ۴۵ به بعد؛ اعراف، ۱۶۰ به بعد؛ یونس، ۷-۱۰؛ زمر، ۲ به بعد؛ ابراهیم، ۲۴ به بعد؛ نحل،

نمونه‌ای که قابل توجه خاص است دو مورد است، که فاصله یا قافیه / سجع سوره تغییر می‌کند. فی‌المثل در سوره سوم (آل عمران) بخش اول که تا حدود آیه ۱۷ پیش می‌رود، فاصله یا قافیه / سجع، یعنی کلمه همنوای پایانی آیات هماهنگ با «آل» است.^۱ همچنین در اواخر سوره از آیات ۱۹۰ تا ۲۰۰، بخش بلند میانی، فاصله یا قافیه / سجعی به وزن «نیل» دارد. در بخشی که مربوط به داستان مریم و زکریا می‌شود، چندین آیه - از جمله آیات ۳۷، ۳۸، ۴۰ - قافیه یا کلمه همنوای پایانی «آل» است، حال آن که محتمل است که به آیات دیگر عباراتی افزوده شده باشد که کلمات همنوایی ندارد.^۲ بدین سان چنین به نظر می‌رسد که یک بخش با فاصله / قافیه یا همان کلمه پایانی و همنوای «نیل»، داخل در سوره‌ای شده است که همنوایی اصلی اش «آل» بوده و کوشش شده است که این دو بخش، به نحوی با هم جفت و جور شوند. این نکته وقتی برجسته و تأیید می‌شود که توجه شود قافیه یا کلمه همنوای «نیل» در آخر آیه ۱۸ با عبارتی افزوده شده که کما بیش دشوار است، و با آیه ۲۱ هم‌نواست، نه آیات ۱۷ تا ۱۹. شبیه به این تغییر و تحولات در آیات ۲ تا ۴ سوره رعد، و ۵۱ تا ۵۹ سوره مریم هم رخ داده است که به این روشنی نیست. همچنین بسیاری بندها (پاراگراف‌ها) هست که می‌توان از کلمه پایانی آنها صرف نظر کرد. در این موارد نمی‌توان مطمئن بود که تجدید نظر صورت گرفته، زیرا کلمه هم‌نوادار یا سجع‌دار قابل صرف نظر کردن، پایان بخش آیه است. و هرگاه چنین عبارتی در پایان تعدادی از آیات دیده شود [از جمله در آیات ۹۵ تا ۹۹، و ۱۰۲ تا ۱۰۴ سوره انعام]، معقول‌تر این است که بگوییم از جای دیگر به عبارات بی‌فاصله / قافیه (یعنی

۱۰ به بعد؛ ۴۸ به بعد؛ ۵۱ به بعد؛ فرقان، ۴۵ به بعد؛ ۵۳ به بعد؛ ۶۱ به بعد؛ نمل، ۵۹ به بعد؛ لقمان، ۱۵-۲۰؛ غافر، ۵۷ به بعد؛ ۶۹ به بعد؛ فصلت، ۹ به بعد؛ زخرف، ۹. برای تفصیل بیشتر به ترجمه بل از قرآن کریم مراجعه فرمایید.

۱. با تدقیق بیشتر می‌توان گفت، آیه ۱۸ دل‌رای فاصله / قافیه مختوم به ئی (ل) است، حال آن که آیات بعدی، یعنی آیات ۲۷، ۳۰ و آنچه به دنبال آنها باد شد، فاصله / قافیه مختوم به آ (ل) دارند.

۲. از ترجمه انگلیسی قرآن بر می‌آید که بل به آیه‌ای می‌اندیشیده که به «محزراً» ختم شود (آیه ۳۵ سوره آل عمران)، و آیه دیگری (آیه ۳۶ سوره آل عمران) که مختوم به «انثی» باشد. و آیه سوم مختوم به «زکریا» در (سوره آل عمران، آیه ۳۷). آیات ۳۳ و ۳۲ چه بسا افزوده‌هایی برای گنجانیدن این بخش [در این میان] باشد. امکان دیگر این است که بگوییم آیه ۳۳ در اصل به «عمران» ختم می‌شده است.

بی‌همنوايي) افزوده شده تا قافیه‌واره‌ای برای آن سوره باشد. در دو مورد [آیات ۸۴ تا ۸۷ سوره انعام، و ۴۵ تا ۴۸ سوره «ص» = صاد] این کار با فهرستی از نام‌ها انجام گرفته است. در آیات ۵۱ تا ۵۷ سوره کهف وضع مشابهی مشهود است.

شیوه دیگری که حاکی از اقتباس بعضی عبارات است، از آیات ۱۴۱ تا ۱۴۴ سوره انعام برمی‌آید. این آیات از نظر دستور زبانی همبسته نیستند، ولی هر آیه به دو بخش قابل انقسام است. بخش‌های اول از نعمت‌های الهی که از زمین و از انعام پدید می‌آید سخن می‌گویند، ولی بخش‌های دوم در نهي از غذاهای تحریم شده مشرکان است. همچنین در آیات ۵۷ و ۵۸ سوره اعراف نشانه رحمت الهی احیای زمین مرده و پژمرده است و وصف تفاوت خاک‌ها / زمین‌هاست — شاید تشبیه کنایی به آدم‌ها و واکنش متفاوت آنها در برابر پیام الهی باشد — و در دل این آیات عباراتی افزوده شده که در تأیید قیامت است، آن هم با تغییر صریح ضمیر از مفرد غایب به جمع حاضر.

علاوه بر این تغییرات، که به نظر می‌رسد ناشی از گنجاندن یک عبارت از سوره‌ای دیگر / جای دیگر به داخل سوره دیگر است، شواهد دیگر حاکی از تجدید نظر موجود است. نظراً امکان دارد که یک بخش به نحوی بازنگری یا تجدید نظر شود که هیچ نشانه‌ای از این قطع و وصل در آن باقی نماند، ولی عملاً یک خواننده دقیق غالباً می‌تواند با توجه به نایکنواختی یا ناهمواری خاصی در سبک، رد پای تغییر و تبدیل را باز یابد. در واقع ناهمواری‌های متعددی از این دست هست و این شاهد اساسی بر رخداد تجدید نظر است. علاوه بر نکاتی که تاکنون گفته شد — یعنی قافیه‌های پنهانی، و کلمات قافیه / فاصله یا سجع‌داری که با زمینه و بافت یک بخش جفت و جور نیست — این شواهد هم در کار است: تغییر ناگهانی قافیه / فاصله؛ تکرار کلمه قافیه یا فاصله‌دار در آیات دنبال هم؛ در میان آمدن یک موضوع غریبه نسبت به سایر مضامین، که اگر آن موضوع در میان نباشد، بقیه همگن و یکدست‌اند؛ بازپرداختن به یک موضوع یا مضمون واحد در آیات نزدیک به هم غالباً همراه با تکرار الفاظ و عبارات؛ گسست در ساخت نحوی که باعث مشکل آفرینی در تفسیر شده است؛ تغییرات ناگهانی در طول آیات؛ تغییرات ناگهانی در وضعیت و موقعیت دراماتیک، همراه با تغییرات ضمیر از مفرد به جمع، از دوم شخص به

سوم شخص، و نظایر اینها؛ با هم آمدن احکامی که آشکارا نفیض همنند؛ با هم آمدن عباراتی که متعلق به تاریخ‌های مختلفند، همراه با ظهور عبارات متأخر در آیات متقدم. این ویژگی‌ها چندان در قرآن شایع است که غالباً آن را مشخصه سبک آن، و بی‌نیاز از تحقیق یا تبیین بیشتر شمرده‌اند. داستان از این قرار نیست. بحث ما این است که این ویژگی‌های قرآن با قبول فرض میزانی از تجدید نظر و جرح و تعدیل روشن می‌گردد. ولی حتی اگر این نظر رد شود، این ویژگی‌ها به نوعی توضیح و توجیه نیازمند است. در عین حال درباره ناهمواری سبک قرآن، توضیحاتی می‌توان به میان آورد.

حاشیه‌نگاری و افزایش تعلیقات از ویژگی‌های نسخه‌های خطی کهن یونانی، لاتین و زبان‌های دیگر است. اینها توضیح کوتاه درباره بعضی مبهمات است که احتمالاً ابتدا توسط خواننده‌ای در حاشیه اضافه شده، و سپس اشتباهاً توسط کاتب بعدی وارد متن شده است. هر چند مسلم نیست که قرآن دارای چنین حواشی و تعلیقاتی بوده، ولی چیزی شبیه به تعلیقه در آیه ۸۴ به بعد سوره بقره به چشم می‌خورد: «واذا اخذنا ميثاقتكم لانسفكون دماءكم...» (و یاد کنید که از شما پیمان گرفتیم که خون یکدیگر را نریزید و یکدیگر را از خانه و کاشانه‌تان نرانید، آن‌گاه دیده و دانسته گردن نهادید. [ولی] باز همین شما هستید که همدیگر را می‌کشید و گروهی از خودتان را از خانه و کاشانه می‌رانید [و] به گناه و ستمگری در برابر آنان همدست می‌شوید، و چون کسانی از شما اسیر می‌شوند آنان را [بر وفق حکم تورات] باز می‌خرید، حال آن‌که راندن [و کشتن] آنان به شما حرام است. آیا به بخشی از کتاب [در باب بازخرید اسیران] ایمان می‌آورید، و به بخشی دیگر [در باب تحریم کشتار] ایمان نمی‌آورید؟) (بقره، ۸۴ و بخشی از آیه ۸۵). به نظر می‌رسد که جمله مربوط به بازخرید اسیران در این جا افزوده بعدی است. بل در ترجمه‌اش از قرآن کریم، چنین عمل کرده است که آن را متعلق به مواد عهد و میثاق در آیه قبلی گرفته است، که محتمل است اما قطعی نیست. اگر این جمله در نظر گرفته نشود، جمله بعدی که می‌گوید «بر شما حرام است»، بدون افزایش / در نظر گرفتن عبارت راندن آنها

۱. تغییر ضمیر در ترجمه کلمه «انفسکم» از نظر بل بنهان مانده است. از سوی دیگر «قانون نامه مدینه» (قس ۴ محمد در مدینه، اثر وات، ص ۲۲۱ به بعد) از خونبها سخن می‌گوید، و این آیه احتمالاً اشاره به آن دارد.

(اخراجهم) کاملاً روشن است. باری جای چنین فرض و حدسی هست که کلمه «اخراجهم» افزوده یا تعلیفه حاشیه‌ای بوده که بعد از جمله مربوط به بازخرید اسیران، افزوده شده است. سایر نمونه‌های این گونه افزوده‌ها یا جانشین سازی توضیحی در این سوره‌ها و آیات است: سوره انعام، آیه ۱۲، ۲۰؛ سوره اعراف، آیه ۹۲؛ سوره انبیاء، آیه ۴۷، ۱۰۴؛ سوره نمل، آیه ۷؛ سوره فصلت، آیه ۱۷؛ سوره انسان، آیه ۱۶.^۱

توضیحات مربوط به یک کلمه غریب یا عبارت دشوار، گاه به صورت افزوده‌ای بر یک بخش ظاهر می‌گردد. دوازده نمونه از این افزوده‌ها هست که با عبارت «وما ادريک» آغاز می‌گردد.^۲ سپس به دنبال آن توصیف یا توضیحی به میان می‌آید. این مسئله روشن است که بعضی از این توصیف یا توضیح‌ها در زمان‌های بعدی افزوده شده، زیرا ربط معنایی با کلمه یا عبارتی که در اصل برگرفته شده، ندارد. چشمگیرترین مورد، آیات ۹ تا ۱۱ سوره قارعه است: «... فَأُمُّهُ هَاوِيَةٌ. وَمَا اَدْرِيكَ مَا هِيَةٌ. نَارٌ حَامِيَةٌ». هاویه علی الظاهر به معنای بی‌فرزند است، یعنی زنی که بر اثر مرگ طبیعی یا حادثه سوء، فرزندش را از دست داده است. ولی افزوده بعدی حاکی از این معناست که هاویه نام جهنم است. شبیه به این مورد، آیات ۱۲ تا ۱۶ سوره «بلد» است. در این افزوده‌ها به ندرت تعریف و توصیف دقیق چیزی است که باید توضیح داده شود.

افزوده‌ها و تداخل‌های نوع دیگر را می‌توان در سوره‌های کوتاه‌تر سراغ گرفت. در سوره «شمس» پیدا است که بخش اصلی، وقتی که نخست بار وحی شده، به آیه ۱۰ ختم شده است. ولی به دنبال آن خلاصه‌ای از داستان ثمود آمده است، که یا به خاطر تأثیر اخلاقی‌اش یا هم قافیگی در این جا افزوده شده است. آیات ۶ و ۷ سوره «غاشیه»، تداخلی است که قافیه / فاصله متفاوت دارد؛ و آیات ۳۳ و ۳۴ سوره «نبأ» در فاصله گسست بین آیات ۳۲ و ۳۵ قرار گرفته است. در سوره «اعلی»، تغییر ناگهانی در موقعیت نمایشی در آیه ۱۶ حاکی از افزایشی است که باید بلافاصله پس از وحی اصلی انجام گرفته باشد، ولی

۱. برای تفصیل بیشتر نگاه کنید به ترجمه بلل [از قرآن مجید، به انگلیسی] همان جا.
 ۲. سوره منافقون، آیه ۳؛ مدثر، ۲۷؛ مرسلات، ۱۴؛ انفطار، ۱۷؛ مطفقین، ۸، ۱۹؛ طارق، ۲؛ بلد، ۱۲؛ قدر، ۲؛ قارعه، ۳، ۱۰؛ ممتزه، ۵. [قرآن پژوهی به نام] ا. فیشر A. Fischer در رساله «Eine Qorān-Interpolation» (Nöldeke-Festschrift, Giessen, 1906, 33-55) هم بر آن است که آیه ۱۰ [و بعدی] سوره قارعه، افزوده بعدی است.

احتمالاً زماناً به تأخیر افتاده است. در سوره «مذثر» عبارات آیه ۳۱ آشکارا تداخلی است که سبک آن و نیز طول آیه متفاوت است. بعضی از این افزودگی ها چه بسا کار تدوین کننده یا خواننده بعدی باشد، ولی بعید است.

افزودگی های دیگری هم هست که بعید است بدون صوابدید [حضرت رسول (ص)] انجام گرفته باشد. فی المثل عبارت نابجای آیه ۸۵ سوره بقره اگرچه به حاشیه و توضیحی می ماند که ابتدا در حاشیه بوده و سپس کاتب بعدی آن را در محل نامناسب وارد کرده باشد، ولی حکمی به سایر احکام این بخش می افزاید. فقط چند مورد معدود از این جا به جایی وجود دارد. ولی افزودگی های کوتاه که تغییر معنابهی در معنی ایجاد می کند، فراوان است. در آیه ۵۶ سوره «مذثر» به محدودیتی از اختیار بشر بر می خوریم که در واقع قولی را که در آیه ۵۵ همان سوره بیان شده، نقض می کند [قس ← آیات ۲۹ و ۳۰ سوره انسان]. این نکته با طرح نظریه قضا و قدر که در ایام هجرت در مدینه رخ داده است، هماهنگ است. محدود سازی هایی که با کلمه «إلا» به میان می آید، فراوان است. البته نباید چنین تصور کنیم که هر محدود سازی این چنین، افزوده بعدی است. ولی در چند مورد دلایل مستقل دیگری برای چنین تصویری هست؛ از جمله در آیه ۷ سوره «اعلی» و آیه ۶ سوره «تین» که «إلا» در آغاز یک آیه بلند است که از نظر عبارت بندی و عبارت شناسی جزو وحی مدنی است، و این آیه بلند به بخشی افزوده شده که آیات کوتاه آهنگین دارد. این گونه افزودگی ها که تعدیل آشکاری در معنا وارد می کند، باید به قصد و عمد [= دستور رسول الله (ص) بر وفق رهنمود وحی] انجام گرفته باشد، زیرا لا اقل در بعضی از اینها زمینه معنایی برای ورود کلمه استثنای «إلا» مساعد است.

افزودگی های بلندتر، گاه به آسانی قابل تشخیص است. فی المثل در سوره مزمل یک آیه بلند در پایان آمده که اشاره به مسلمانانی دارد که سرگرم جهادند، و نشان از مدنی بودن دارد، و همه محققان هم به این امر صحه گذاشته اند. ولی بقیه سوره، و به ویژه آغاز آن متشکل از آیات کوتاه است که کوتاهی آنها مشخصه آغاز وحی و آیات وحیانی آغازین است. دلیل افزایش این آیه به انتهای این سوره این است که آیه آغازین نماز شب را توصیه می کند، ولی چون مسلمانان در انجام آن زیاده روی می کردند، لازم شد که در

مدینه حکمی برای تعدیل آن بیاید.^۱

افزایش در وسط سوره‌ها نیز شایع است. چند نمونه از این دست کافی خواهد بود. نخستین بخش سوره مریم دارای نوای پایانی «ایّا» است، ولی این نظم در آیات ۳۴ تا ۴۰ به هم می‌خورد، که نوای پایانی آن «ثیل» است. این آیات گزارشی از مریم و عیسی [علیهما السلام] به دست می‌دهد، و با نفی فرزندانگاری برای خداوند، از یک سوء برداشت در یک آموزه مسیحی انتقاد می‌کند. در سوره آل عمران، آیات ۱۳۰ تا ۱۳۴ علیه رباگرفتن مفرط سخن می‌گوید، و برای کسانی که کریمانه رفتار کنند وعده پاداش بهشتی به میان می‌آورد که مضمون آن تکرار آیات پیشین است. و کسانی که خطا کرده و سپس با توبه به صلاح بازآمده‌اند هم مشمول لطف الهی‌اند. آیات ۵ تا ۸ سوره حج از رستاخیز سخن می‌گوید و این که قدرت الهی [بر انجام آن] آشکاراست، و در پایان از مردمانی سخن می‌گوید که درباره خداوند بدون هیچ علمی و هیچ رهنمودی و هیچ کتاب روشنگری مجادله می‌کنند. آیات ۹ و ۱۰ به شیوه‌ای ناهماهنگ به این آیات ملحق می‌شود و نه فقط به عذاب اخروی بلکه به خفت و خواری دنیوی هم تهدید می‌کند؛ یعنی یک تهدید در وحی مدنی خطاب به کسانی که چنین می‌کنند. تغییر لحن و رهیافت به روشنی نشان می‌دهد که این آیات در اصل متعلق به این بخش نبوده است. در سوره صافات، آیات ۷۳ تا ۱۳۲ سخن از بسیاری از شخصیت‌هایی که در کتاب مقدس هم هست، در میان آمده است، و عبارتی مانند ترجیع‌بند تکرار می‌شود که «أنا كذلك نجزي المحسنين. أنه من عبادنا المؤمنین». در مورد ابراهیم [ع] این ترجیع‌واره (آیه ۱۱۰) با گزاره‌ای درباره ذریه ابراهیم [ع] و اسحاق [ع] دنبال می‌شود (آیه ۱۱۲). اینها باید پس از تدوین آیات دیگر، افزوده شده باشد.

یک مشخصه دیگر از سبک قرآن این است که در بسیاری موارد یک بخش دارای ادامه‌های بدیل است، که در متن حاضر، به دنبال همدیگر آمده‌اند [به جای آن که فقط یکی از بدیل‌ها بیاید]. دومین بدیل، هم دارای گسست معنایی است و هم نحوی، زیرا

۱. مقایسه کنید با اواخر بخش اول از فصل ششم همین کتاب. درباره نظریه بل مربوط به معنای اصلی این آیه مقایسه کنید با کتاب *Origin...* ص ۹۷ به بعد.

ربط آن نه با چیزی است که بلافاصله آمده، بلکه با عباراتی است که با آن فاصله دارد. همچنین تکرار صرف یک کلمه یا عبارت هم پیش می‌آید. مثلاً در آیه ۶۳ سوره مؤمنون، که از انسان‌هایی سخن می‌گوید که در طریق ضلالت‌اند، و سپس به دنبال آنها در آیات ۶۴، ۷۷ و ۹۹ سه عبارت آمده که هر سه دارای «حتی اذا» است، می‌توان آیه ۷۷ را به نوعی با آیه ۷۶ ربط داد، ولی آیه ۹۹ با آیه ۹۸ ربط نمی‌یابد. عبارت «حتی اذا» مستلزم آن است که پیش از آن امری استمراری در جریان بوده باشد. آیات ۹۹ تا ۱۰۱ در واقع ادامه آیات ۶۳ تا ۶۵ است، که اگر آنها را با هم بخوانیم این ربط و پیوند آشکار می‌شود. سایر آیاتی که آغاز آنها «حتی اذا» است، آیات بدیل‌اند و علی‌الظاهر دنباله‌های آیه ۶۳-۶۵ همچنین در سوره مائده، آیه ۴۲ تا ۴۶ با عبارت «سَمَاعُونَ لِلْكَذِبِ» آغاز می‌شود که کاملاً با آیات پیشین بی‌ارتباط است. همین عبارت در آیه ۴۱ هم آمده است، و اگر دنباله همین عبارت از آیه ۴۱ تا آخر حذف شود، آیه ۴۲ با بخش اول آیه ۴۱ کاملاً ربط و پیوند دارد. همچنین ادامه‌ها یا دنباله‌های بدیل هم وجود دارد. یک نمونه دیگر در پایان سوره زمر یافت می‌شود، که در آن جا آیه‌ای هست (یعنی آیه ۷۵) که جدا مانده و تک افتاده به نظر می‌رسد. این آیه ادامه توصیفی از صحنه‌های قیامت است و علی‌الظاهر به همان جا تعلق دارد، ولی صحنه به پایان رسیده است، حساب و کتاب قیامت پایان گرفته است، کافران به جهنم فرستاده شده‌اند، و پرهیزگاران به بهشت. سپس دوباره با صحنه‌ای از داوری حساب و کتاب قیامت مواجه می‌شویم که داوری با راستی و درستی پیش می‌رود. این عبارت که در آیه ۶۹ هم تکرار شده است، دلالت بر این دارد که موضع اصلی آیه ۷۵ کجاست. این آیه دنباله معنایی اوایل آیه ۶۹ است و آن صحنه داوری را تکمیل می‌کند. این آیه در مرحله‌ای از مراحل جمع و تدوین جایش در مجموعه توصیفات بلندتر آیات ۶۹ تا ۷۴ عوض شده است.^۱

۱. موارد چشمگیرتر عبارتند از: بقره، ۱۰۱ به بعد، ۱۲۵ به بعد، ۱۲۴ به بعد، ۱۸۳ به بعد، ۱۹۶ به بعد؛ آل عمران، ۴۸ به بعد، ۶۸ به بعد، ۱۰۲ به بعد، ۱۱۰ به بعد، ۱۲۳ به بعد، ۱۵۲ به بعد، ۱۷۰ به بعد، ۱۸۱ به بعد؛ نساء، ۲۳ به بعد، ۱۳۱ به بعد؛ مائده، ۴۱ به بعد، ۲۸ به بعد، ۷۲ به بعد، ۹۰ به بعد؛ انعام، ۸۷ به بعد؛ اعراف، ۴۰ به بعد، ۱۶۵ به بعد؛ انفال، ۷۲ به بعد؛ توبه، ۸۶ به بعد، (۸۱ به بعد)، ۱۱۱ به بعد، ۱۱۷ به بعد؛ یونس، ۱۰۴ به بعد؛ هود، ۴۰ به بعد؛ رعد، ۱۹ به بعد؛ حجر، ۸۷ به بعد؛ نحل، ۱۶ به بعد؛ اسراء، ۴۵؛ نمل، ۳۸ به بعد؛ سبأ، ۵۱ به بعد؛ فاطر، ۲۹؛ یس، ۷۹ به بعد؛ زمر، ۴۷، ۶۹ به بعد؛ غافر، ۳۰ به بعد؛ جائیه، ۲۷ به بعد؛ سوره «ق»، ۲۲ به بعد؛ قمر، ۴۳ به بعد؛ حدید، ۱۳ به بعد؛

گاه هست که تغییر قافیه / سجع همراه با این جابه جایی است. فی المثل آیات ۳۴ تا ۳۷ سوره عبس همنوایی «آیه» [... اخیه / ایبه / بنیه / یغنیه] دارد حال آن که آیات ۳۸ تا ۴۲ همین سوره، همانند آیه ۳۳، همنوایی «أه» [مسفرة / مستبشرة / غبرة / قفرة / فجرة] دارند که تا پایان سوره ادامه دارد. غالباً رخداد کلمه یا عبارت قافیه‌ای / سجعی واحد نشانه جابه جایی است؛ چرا که روایت جدید با همان قافیه / سجع پایان می‌گیرد که آیه جابه جا شده دارای آن است. مثلاً در سوره بقره، در آیات ۱۰۲، ۱۰۳ که هر دو به «الوکانوا یعلمون» ختم می‌شود، این نظر را پیش می‌آورد که آیه دوم قرار بوده است جانشین آیه اول شود. در سوره آل عمران پایان بندی یکسان نشان می‌دهد که آیه ۱۴۴ جانشین آیه ۱۴۵ است. پدیده مشابهی در آیات ۱۱۷، ۱۱۸ سوره توبه (برائت)، و آیات ۵۲ و ۵۳ سوره سبأ، آیات ۲۸ و ۲۹ سوره نجم، آیه ۲۴ و ۲۷ و ۲۸ سوره جن دیده می‌شود. در این موارد دنباله‌های بدیل، آرایشی برخلاف تاریخ نزول دارند؛ یعنی هر چه متأخرتر است، مقدم‌تر قرار می‌گیرد. ولی این قاعده‌ای لایتغیر نیست.^۱

هنگامی به شواهد دیگری از تغییر و تجدید نظر برمی‌خوریم که به قرآن از نظر موضوعی نزدیک شویم و عباراتی را در نظر بگیریم که به مواقعی مربوط است که مشکلات خاصی برای حضرت رسول [ص] و مسلمانان پیش آمده بوده است؛ در این عبارات تغییر و تبدیل بیشتر است. یک نمونه ساده آن به حکم روزه مربوط است. او وقتی که به مدینه مهاجرت کرد، از یهودیان انتظار یاری داشت و خود را علاقه‌مند به کسب علم از آنها نشان داد. احادیثی حاکی از این مسئله داریم که او روز عاشورا را که متشکل از روز کفاره یهود و همراه با ایام عبادات ویژه آنان است، روزه گرفته است. اما بعدها او ماه رمضان را برای روزه گرفتن اعلام داشت. حال در سوره بقره، آیات ۱۸۳ تا ۱۸۵ این دو مسئله در کنار همدیگر آمده‌اند. آیه ۱۸۴ روزه ایام معدود را توصیه می‌کند، و

حشر، ۵ به بعد؛ منافقون، ۷ به بعد؛ جن، ۲۵ به بعد؛ مدثر، ۳۱ به بعد؛ عبس، ۳۳ به بعد. برای تفصیل بیشتر به ترجمه [ی انگلیسی ریچارد بلی از قرآن] مراجعه فرمایید.

۱. ریچارد بلی، بر مبنای فرضیه سند / اسناد مکتوب، چنین می‌اندیشید که در آیات ۱۲۶ تا ۱۲۹ سوره آل عمران، و آیات ۱ تا ۶ سوره بس درهم تنیدگی روایت‌های بدیل در کار بوده است.

آیه ۱۸۵ روزه ماه رمضان را. البته این دو آیه با همدیگر خوانده می‌شوند، و روزهای معدود آیه اول، بر ایام ماه رمضان در آیه دوم حمل می‌گردد. ولی ایام معدود، طبعاً برابر با یک ماه نیست. و تکرار عبارات در دو آیه نشان می‌دهد که یکی از آنها فرار بوده جانشین دیگری شود. این دو آیه، در واقع دنباله‌های بدیل آیه ۱۸۳ هستند.^۱

حکم ازدواج در سوره نساء مورد روشن دیگری از دنباله‌های بدیل است. آیه ۲۳ درجات و روابط خویشاوندی ممنوعه را اعلام می‌دارد، و همان حکم شریعت موسی (ع) را با اقتباس‌ها و جرح و تعدیل‌هایی از رسوم عرب مطرح می‌سازد. این که این مسئله آگاهانه بوده است، از آیه ۲۶ بر می‌آید که می‌گوید: «خداوند می‌خواهد [احکام خویش را] برای شما روشن سازد و شما را به سیره و سنت حسنه پیشینیان راهبر شود». سپس بعدها آسانگیری بیشتری ضرورت پیدا کرده است و آیه ۲۵، و احتمالاً ۲۷، جانشین آیه ۲۶ شده و ازدواج با بردگان را مجاز می‌سازد. سرانجام آیه ۲۴ که این آزادی را می‌دهد، جانشین آیه ۲۵ می‌شود و آیه ۲۸ اضافه می‌شود تا هم‌نواپی پایانی برقرار گردد. پایان‌بندی همسان آیات ۲۶، ۲۷ و ۲۸ نشان می‌دهد که این جانشین‌سازی صورت گرفته است.

تحویل یا تغییر قبله مثال دیگری است. عبارتی که به آن مربوط است، یعنی آیه ۱۴۲ سوره بقره مغشوش است. بخشی از آیه ۱۴۱ به نحوی که هست نامفهوم است. وقتی که تجزیه و تحلیل شود معلوم می‌گردد که این آیات دارای این عناصر است: الف) وحی خصوصی به پیامبر [ص] برای حل مسئله او (آیه ۱۴۴)؛ ب) اعلام عام که بخش الف را به کار می‌برد و دعوت به اطاعتی که مبتنی بر شکر باشد به همراه دارد [آیات ۱۴۴، ۱۵۰، ۱۵۲]؛ پ) صورت نهایی حکم (آیه ۱۴۴).

روند معرفی آیین ابراهیم، در آیات ۱۳۰ بقره تا ۱۴۰ مشاهده می‌شود. ابتدا در هیئت پاسخ به قول یهود و نصارا عرضه می‌شود (آیه ۱۳۵): «و گفتند: یهودی یا مسیحی باشید تا راه یابید» که به دنبال آن سه پاسخ – که با کلمه «قل» آغاز می‌شود – به میان می‌آید. آیات ۱۳۹ تا ۱۴۱ بیان می‌دارد که پیامبر [ص] و پیروان او حق کاملی دارند که به آیین و شیوه

۱. تجزیه و تحلیل پخته‌تری از این عبارت / بخش در کتاب روزه در قرآن *Fasting in the Koran* (لیدن، ۱۹۶۸، ص ۴۷-۸۱) نوشته ک. واگتندونک K. Wagtenonk آمده است.

خویش خداوند را پرستند، همچنان که ابراهیم [ع] و اسباط چنین حقی داشتند. آیین اینان تشکیل دهنده یک جامعه دینی [= حنفاء] بود که مدت‌ها پیش انقراض یافته بود. تداوم این عبارات قطع شده و آیات ۱۳۶ و ۱۳۸ در میان آمده و گفته شده است که حضرت محمد [ص] و پیروان او در همان خط [توحیدی - عبادی] ابراهیم و اسباط، موسی، عیسی و سایر پیامبران [علیهم السلام] هستند. سپس با آوردن آیه ۱۳۷ در جای آیه ۱۳۸، این قول تعدیل بیشتری می‌یابد. و سرانجام پاسخگویی کوتاه آیه ۱۳۵ پیش می‌آید که حاکی است آیین ابراهیم حنیف است و او از مشرکان نبوده است. آیات ۱۳۰ تا ۱۳۴ افزوده‌های بعدی هستند.

مسئله حج که بخشی از آیین ابراهیم [ع] بوده نیز دشواری به بار آورده است. این رسم عبادی به رسمیت شناخته شده و به حضرت محمد [ص] و پیروان او توصیه شده است که در آن شرکت کنند، ولی به صورت حنیف / حنفا، یعنی پیروان آیین ابراهیم [ع] و نه مشرکان [که آنها هم حج را به نوعی قبول داشتند]، (سوره حج، آیه ۳۱). حیوانات قربانی باید به مکه فرستاده شوند (حج، ۳۴). اما هنگامی که مسلمانان به کاروان‌های [مشرکان] مکه هجوم می‌برند، و به ویژه هنگامی که جنگ بدر پیش می‌آید و کار به خونریزی می‌کشد، برای مسلمانان رفتن به مکه خطرناک می‌شود. لذا این حکم تشریح می‌شود که حیوانات ویژه قربانی را باید در منزلگاه خود قربانی کرد و گوشت آنها را به فقرا بخشید. این نکته از آیه ۲۹ سوره حج بر می‌آید.^۱

جنگ در ماه‌های حرام نیز دشواری به بار آورده بود. این ماه‌ها در آغاز به عنوان ماه‌های حُرّم در سوره توبه (آیات ۳۶، و نیز ۲ و ۵) به رسمیت شناخته شده، ولی به خاطر کیسه و افزودن کاست ایام ماه‌ها و تغییر آنها همپای فصول به خاطر تقویم قمری عربی که از زمان وحی مکی برقرار بود، به زودی سوء تفاهم در باب این که ماه حرام چه ماهی است، رخ نمود. سپس این وحی که در آیات ۳۶ و ۳۷ سوره توبه دیده می‌شود، نازل شد که ماه‌های متغیر و کیسه‌دار را ملغی کرد و اعلام داشت که جنگ با مشرکان باید به

۱. مقایسه کنید با مقاله «منشأ عبد اضحی» 'The Origin of the 'ad al-ad'ḥā' نوشته بل، در نشریه جهان اسلام *Moslem World* شماره ۲۳ (۱۹۳۳)، ص ۱۱۷ به بعد.

شیوه‌ای مستمر دنبال گرفته شود. آیات منتفی شده‌ای که به ماه‌های حرام می‌پرداخته در حال حاضر به صورت آیات ۲ و ۵ سوره توبه در جنب ترک توافق‌هایی که با مشرکان به عمل آمده بود، که احتمالاً اشاره به صلح حدیبیه است، دیده می‌شود. چنان‌که نام سوره [= برائت / توبه] و سرآغاز آن حکایت دارد، این حکمی است که باید در حج اعلام می‌شده، ولی پس از سقوط / فتح مکه تغییر یافته و به این صورت بیان شده است.^۱

شکست مسلمانان در احد ضربه‌ای بر اعتماد به نفس آنان وارد آورد. عباراتی که به این غزوه مربوط است، به نحو خاصی در هم شده است [آل عمران آیات ۱۰۲ تا ۱۰۴]. تجزیه و تحلیل نشان می‌دهد که قرار بوده است به صورت خطابه‌ای قبل از آغاز جنگ ایراد شود که متشکل از آیات ۱۰۲، ۱۰۳، ۱۱۲، ۱۱۵-۱۱۷، ۱۲۳، ۱۳۹-۱۴۳، ۱۴۵-۱۵۱، ۱۵۸ تا ۱۶۰ است. بخشی از این آیات شاید از ۱۳۹ به بعد، با تغییرات اندکی پس از جنگ هم دوباره ایراد شده است. واکنش نسبت به شکست در عتاب ملایمی که خطاب به پیامبر [ص] ملاحظه می‌شود، که بدون جواز الهی و عده امداد غیبی با آمدن فرشتگان را داده است [آیات ۱۲۱، ۱۲۴، ۱۲۵ و بخشی از ۱۲۶ تا ۱۲۹]، این بخش بعداً تجدید نظر شده و به صورت سرزنشی خطاب به پیروان پیامبر [ص] آمده است. این که حضرت نمایل داشته است با حدت و شدت با یارانش سخن بگوید، از آیه ۱۵۹ بر می‌آید. بخشی از این بیان شدید در آیه ۱۵۲ هم مشاهده می‌شود که به صورت تجدید نظر شده بعداً افزوده شده است. در واقع می‌توان مشاهده کرد که تلقی نسبت به شکست، به تدریج لحن آرام‌تری در خطاب به مسلمانان می‌گیرد. سرانجام، وقتی که بر ناملایمات غلبه می‌شود، بخشی از خطابه اصلی هم دوباره با دنباله‌ای که به آن افزوده شده پس از آیه ۱۱۰ به میان می‌آید، که شاید زمینه‌سازی برای حمله به قبیله یهودی بنی‌نضیر باشد.^۲

۱. مقایسه کنید با مقاله «اعلام حج از سوی [حضرت] محمد»، Muhammad's Pilgrimage Proclamation، نوشته بل، در نشریه انجمن آسیایی همایونی *Journal of Royal Asiatic Society*، ۱۹۳۷، ص ۲۳۳ به بعد.
 ۲. سایر عبارات / بخش‌های پیچیده‌تر به کوشش بل در دو مقاله زیر، تجزیه و تحلیل شده است: «رجال اعراف» (سوره اعراف، آیه ۴۴) «The Men of the A'raf» در نشریه جهان اسلام *Mostem World* شماره ۲۲ (۱۹۳۲)؛ و «سوره حشر» (۵۹)، «Surat al-Hashr (59)» در همان نشریه، شماره ۳۸ (۱۹۴۸)؛ همچنین نگاه کنید به فهرست آثار قرآن پژوهی کهن شرق‌شناسان / اسلام‌شناسان در فصل یازدهم همین کتاب.

شواهد بسیار که اندکی از آنها در این جا عرضه شده حاکی از این است که قرآن یک جمع‌آوری صرف (و طبق تاریخ نزول یا نظم سنوی) متشکل از عبارات کوتاه و حیاتی نیست. مسئله پیچیده‌تر از این است که به این سادگی باشد. جا به جایی‌های وسیع و ناهمواری بعضی از عبارات و ارتباط آنها با همدیگر صرفاً قابل انتساب به سبک و سیاق قرآن نیست. دانشمند و محقق جدید به ندرت می‌تواند راه حل صحیحی برای مسائلی از این دست که در جمع و تدوین قرآن وجود دارد عرضه کند. نظر شخصی من این است که [استادم] ریچارد بل در ترجمه‌اش، در کوشش‌هایی که برای چاره‌اندیشی کرده است، اغلب موفق بوده است. بخش زیرین نمایانگر بخش کوچکی از نظرهای اوست که به اندازه بقیه نظرهایش مورد تأیید و تصویب نیست.

◁ ۳. فرضیه بل در باب اسناد مکتوب

□ الف. فرضیه

تجزیه و تحلیل ادبی قرآن، علاوه بر به دست دادن شواهدی که در بخش اخیر مطرح شد، ریچارد بل را به تدوین و تنسيق نظریه‌ای رهنمون شده است که مربوط به اسناد مکتوب در جمع و تدوین قرآن است. این نظریه قائل به این نیست که صرفاً بخش‌هایی از قرآن در زمان حیات و حضور حضرت رسول [ص] کتابت شده است؛ بلکه قائل به این است که در وسط یک سوره، عباراتی که به کلی بی‌ارتباط با آن است بر پشت «کاغذ»ی که برای کتابت بخش یا سوره دیگر به کار رفته، نوشته شده و به سوره دیگری مربوط بوده است. بل کلمه «کاغذ» را برای تسهیل کار به عنوان هر نوع مصالحی که برای نوشتن به کار رفته، به کار برده است.

بل به عنوان نمونه‌هایی از این جا به جایی، آیات ۱۶ تا ۱۹ سوره قیامت، و آیات ۱۶ تا ۱۹ سوره انشقاق، و آیات ۱۷ تا ۲۰ سوره غاشیه را یاد می‌کند. شرح و بیان این نظریه در مورد نمونه اخیر روشن‌تر است. سوره غاشیه با توصیف قیامت آغاز می‌شود و بیانگر سرنوشت بدکاران است، سپس به توصیفی از پرهیزگاران می‌پردازد:

۱۰. فی جنة عالیة (در بهشت برین)

۱۱. لا تسمع فیها لاغیة (در آن جا [سخن] بیهوده‌ای نشنوند)
 ۱۲. فیها عین جاریة (در آن جا چشمه‌ای روان باشد)
 ۱۳. فیها سررٌ مرفوعة (در آن جا تخت‌هایی است بالا بلند)
 ۱۴. واکوابٌ موضوعة (و کوزه‌هایی پیش نهاده)
 ۱۵. و نمارق مصفوفة (و بالش‌هایی ردیف شده)
 ۱۶. و زرابی مبثوثة (و فرش‌های زرباف گسترده)
 ۱۷. افلا ینظرون الی الابل کیف خلقت (آیا در شتر نمی‌نگرند که چگونه [بیدیع] آفریده شده است)
 ۱۸. والی السماء کیف رفعت (و نیز به آسمان که چگونه برافراشته شده است)
 ۱۹. والی الجبال کیف نصبت (و نیز به کوه‌ها که چگونه برقرار گردیده است)
 ۲۰. والی الارض کیف سطحت (و نیز به زمین که چگونه گسترده شده است)
 ۲۱. فذکر انما انت مذکر (پس اندرز ده که همانا تو اندرزگویی)
- بحث ما این است که آیات ۱۷ تا ۲۰ پیوندی با آیات قبلی یا بعدی ندارد، و از نظر سجع و فاصله نیز متمایز است. لذا دشوار می‌توان دانست که این آیات چگونه در این جا قرار داده شده است. اگر تصور کنیم که یکی از مدوّنان یا گردآورندگان چنین جایی به آنها داده است، جای این سؤال هست که آیا یک گردآورنده مسئول جای مناسب‌تری برای آن پیدا نکرده است. فرضیه بل این است که آیات ۱۷ تا ۲۰ از آن جهت در این جا قرار گرفته است که پشت آیات ۱۳ تا ۱۶ نوشته شده بوده است. او همچنین بر آن است که آیات ۱۳ تا ۱۶ هم که از نظر سجع یا فاصله از آیات پیشین متمایز است، خود افزوده بعدی است و اتفاقاً در پشت تکه «کاغذ» یا صحیفه‌ای که دارای آیات ۱۷ تا ۲۰ بوده است، نوشته شده است. در مورد آیات ۱۶ تا ۱۹ سوره قیامت هم همین نظر صادق است. آیات ۱۳ تا ۱۶ (که هم از نظر سجع و فاصله و هم از نظر طول متفاوت است) به نظر می‌رسد که به آیات ۷ تا ۱۲ افزوده شده است، که با مسئله قیامت ربط دارد و در پشت «کاغذ» یا صحیفه‌ای که آیات ۱۶ تا ۱۹ همین سوره نوشته شده بوده، نوشته شده است. در سوره انشقاق تغییر و

تفاوت ناگهانی سجع یا فاصله نیست، ولی آیات ۱۳ تا ۱۵ توازن آیات پیشین یعنی ۷ تا ۱۲ را که در خود کامل می‌نماید، برهم می‌زند. در هر مورد افزوده‌ای در کار است و این افزوده تقریباً به اندازه آیات بی‌ارتباط و پیوند، جا می‌گیرد. یک توضیح ساده در مورد آیات و عبارات بیگانه یا اضافی این است که بگوییم در پشت کاغذی که افزوده را در بر داشته نوشته شده بوده، و هنگام جمع و تدوین قرآن و به صورت مصحف در آوردنش به جای یک روی کاغذ هر دو روی کاغذ را پشت سر هم خوانده‌اند و بازنویسی کرده‌اند.

نمونه‌های مشابه در سراسر قرآن مشهود است؛ از جمله در همان اوایل قرآن، در آیه ۱۵ سوره بقره تشبیه و مقایسه‌ای هست بین کسانی که هدایت پیامبر را پذیرفته‌اند و دیگری که آتشی افروخته‌اند، که چون مشتعل شده، بلافاصله خاموش شده و آتش افروزان را در ظلماتی که چیزی نمی‌بینند رها ساخته است. آیه ۱۸ صم بکم عمی فهم لا يرجعون (ناشنوا و گنگ و نابینا هستند و به راه نمی‌آیند) پایان بخش این قسمت است، ولی آیه ۱۹ دارای تشبیه دیگری است: «یا چون گرفتاران در بارانی سخت که از آسمان می‌بارد و همراه با تاریکی و رعد و برق است». علی‌الظاهر این آیه در موازات و دنباله آیه ۱۷ است و باید پیش از آیه ۱۸ در میان می‌آمد. این افزوده بعدی است. سپس آیه ۲۱ و ۲۲ به میان می‌آید (یا ایها الناس اعبدوا ربکم...) که با این زمینه ربط و پیوند ندارد و دعوتگر به عبادت خداوند و تأمل در قدرت و نعمت‌های خداست. این معنی پس از یک گسست تا آیه ۲۸ و ۲۹ ادامه دارد. حال آیه ۲۷ (الذین ینقضون عهد الله)، در حالی که به نظر نمی‌رسد افزوده بعدی باشد، افزوده بعدی است، زیرا آیه ۲۶ با اشاره به فاسقین، کامل به نظر می‌رسد، ولی آیه ۲۷ به توصیف طبقه جدیدی از فاسقین می‌پردازد که عهد الهی را پس از بستنش می‌شکنند. همچنین در آیات ۱۶۳ تا ۱۶۵ قسمتی می‌یابیم که به خاطر کاربرد کلمه «انداد» باید دنباله آیه ۲۱، ۲۲، ۲۸ و ۲۹ باشد. آیه ۱۶۵ تا ۱۶۷ باز به مضمون آیه ۱۶۱ و ۱۶۲ باز می‌گردد و باید به عنوان افزوده‌ای به آن قسمت منظور شده باشد. کل این بخش نمونه جالبی است از این که چگونه یک قسمت بر اثر افزودگی‌ها گسترش می‌یابد. نکته این است که مادر این جا عبارتی می‌یابیم که در اصل با عبارت خداوند سر و کار دارد

و دنباله‌اش قطع شده و از پشت این قطعات برای تکمیل عبارات دیگر استفاده شده است. نمونه جالب دیگر از همین دست در سوره توبه است. سنتاً می‌گویند آخرین دو آیه این سوره، پس از آن که زید بن ثابت کار جمع و تدوین قرآن را کامل کرد به اطلاع او رسانده شد، و او این جا را برای درج آن دو آیه مناسب تشخیص داد. و علت این واقعیت که بین آیات ۱۲۷ و ۱۲۸ از یک سو، و آیات ۱۲۸ و ۱۲۹ از سوی دیگر گسست احساس می‌شود، همین است. این دو آیه تک افتاده می‌نمایند، ولی آیه ۱۲۹ با آیه ۱۲۷ ربط و پیوند دارد، هر چند آیه ۱۲۷ به نحوی پایان می‌گیرد که گویی کلام آخر است و دیگر سخنی باقی نمانده است. در این جا باید بعدها چیزی افزوده شده باشد، و می‌توانیم تصور کنیم که از پشت آیه ۱۲۸ برای نوشتن آیه‌ای دیگر استفاده شده و تصادفاً (در حالی که آیه ۱۲۷ خود برای نوشتن قسمت دیگر به کار رفته) گردآورندگان پشت این تکه را پیش از آن افزودگی خوانده‌اند. ولی رخداد این تصور بعید است. آیه ۴۰ همین سوره نیز تک افتاده می‌نماید، اگرچه به نظر می‌رسد که چیزی پیش از آن و در جلوی آن لازم است. ضمیر «ه» (در الإ تنصروه) با اشاره به پیامبر [ص] سخن می‌گوید و اگر ما آیه ۱۲۸ و ۴۰ را با هم بخوانیم دعوت تکان دهنده‌ای برای وفاداری نسبت به پیامبر [ص] و خطاب به پیروان او، در میان خواهد بود. علی‌الظاهر این آیه دو بخش شده، یکی پس از آیه ۳۹ قرار گرفته است و یکی پس از آیه ۱۲۷.

عکس این ماجرا هم اتفاق افتاده است؛ یعنی قطعاتی از «کاغذ» به نحوی به هم چسبیده‌اند و یک صفحه را تشکیل داده‌اند. در سوره ابراهیم، آیات ۸ تا ۱۴ - که افزوده آشکاری در داستان موسی است - یک سلسله آیات بی‌ارتباط به دنبال دارد؛ یعنی آیات ۱۵ و ۱۸ و ۱۹ و ۲۱ و ۲۳ که جمعاً همان قدر جا می‌گیرند. در واقع در بخش‌های بعدی قرآن یک افزوده، همراه با تعدادی از قطعات بی‌ارتباط است که جمعاً و تقریباً به اندازه همان جا می‌گیرند. یک نمونه جالب از این مورد در آخر سوره بقره رخ داده است. در این جا با آیه دین یا مداینه / تداین مواجهیم که آیه ۲۸۲ سوره بقره است. این آیه به اندازه مجموع آیات ۲۷۸ تا ۲۸۱ جا می‌گیرد، یعنی آیاتی که ربا را ممنوع ساخته است. آیه ۲۸۴

آیه‌ای مستقل است و آیات ۲۸۵ و ۲۸۶ بیان ایمان مؤمنان است. در چنین زمینه‌ای دو جمله وارد شده است؛ یعنی بخش اول و دوم آیه ۲۸۵ که هیچ ربط و پیوندی با هم ندارند یا با زمینه آنها و فقط پیوند آیات ۲۸۵ و ۲۸۶ را قطع می‌کنند که در اصل می‌باید یک آیه بوده باشند. اگر تصور کنیم که مطالب مربوط به دین / تداین (۲۸۲ و ۲۸۳) در پشت برگه محتوی آیه ضد ربا (۲۷۸-۲۸۱) و بر روی دومین برگه محتوی ۲۸۴-۲۸۶، آمده بوده، به این نتیجه می‌رسیم که واردسازی قسمت دوم به جای قسمت دیگر آیات که مربوط به معاملات نقدی و دستادست در بازار است، انجام گرفته است. این قسمت روی پشت دو قسمتی که مربوط به دین بوده نوشته شده بوده است. برای پاک‌نویس برگه مربوطه را بریده‌اند و به این ترتیب دو بخش افزوده در هر دو قسمت برگه ظاهر شده است.

همین ماجرا در سوره نساء هم رخ داده است. اگر تصور کنیم آیات ۸۸ تا ۹۱ در پشت آیات ۷۹-۸۷ نوشته شده، قسمتی که با «إلا» آغاز می‌شود (آیه ۹۰) مقابل آیه ۸۲ قرار می‌گیرد و ارتباط بین آیه ۸۱ و ۸۳ قطع می‌شود. این بخش از سوره از این نظر هم جالب است که آیات ۷۹، ۸۱، ۸۳، ۸۴ به اغلب احتمال خصوصی بوده و قرار نبوده اعلام شود و برای همگان خوانده و نوشته شود. تعدادی از این عبارات خصوصی از این دست که فقط خطابش با خود حضرت محمد [ص] بوده است، در قرآن وجود دارد. شگفت‌آورترین اینها آیه ۱۵۹ سوره آل عمران است که بسیار بعید است که برای همگان باشد. همچنین مقایسه کنید با آیات ۱۵۴ و ۱۶۱. بخش مربوط به روزه که قبلاً به آن اشاره کردیم نمونه دیگری است [آیات ۱۸۳ و ۱۸۷ سوره بقره]. آیه ۱۸۶ کاملاً بی‌ارتباط است، زیرا هیچ اشاره‌ای به روزه ندارد و با آن که در آیات پیشین مؤمنان مورد خطابند و خداوند به صورت سوم شخص در میان است، در این آیه خداوند سخن می‌گوید، پیامبر مخاطب است، و از مؤمنان به صورت سوم شخص یاد می‌شود. آیه ۱۸۷ به موضوع روزه باز می‌گردد و در آیه ۱۸۳ تا ۱۸۶ تصویر از گذشته دارد. اگر طول آیه ۱۸۵ را در نظر بگیریم، به این نتیجه می‌رسیم که باز نوشت آن به اندازه آیات ۱۸۴ و ۱۸۶ جا می‌گرفته است. حضور این آیات ناشی از ضرورت افزایش جا با منظورسازی پشت آیه ۱۸۴ با کاربرد پشت برگه

یک آیه از زمینه دیگر است.

□ ب. نقد این فرضیه

این نظریه که نظم و ترتیب قرآن غالباً دستخوش این واقعیت قرار گرفته که عباراتی پشت عبارات دیگر نوشته شده، از سوی ریچارد بل با تفصیل تمام در مورد کل قرآن ادعا شده است. نتیجه گیری های او در ترجمه اش از قرآن مسجید به انگلیسی با طرح و تعبیه های گوناگون چایی از جمله آوردن بعضی بخش ها با هیئت یا حروف متفاوت در وسط صفحه، درج گردیده است. خواننده هر چه این نتیجه گیری ها را بیشتر مطالعه می کند، بیشتر تحت تأثیر زحمات توانفرسای او و اخلاص و صداقت علمی اش قرار می گیرد. تا سالیان سال محققان و قرآن پژوهان باید در جزئیات کار او به دیده تأمل و تحقیق بنگرند.

این نظریه را بی محابا نمی توان تخطئه کرد، زیرا از یک سو روشن است که مدارک مکتوب از زمان های خیلی کهن [عهد رسول الله] وجود داشته است. حتی اگر خود حضرت [ص] به دست خود چیزی نمی نوشته است، می توانسته است آنچه را که می خواهد به دست کاتبان بنویسند. مسلم است که او در اواخر عمرش کاتبانی در استخدام داشته است. حتی احادیثی هست حاکی از این که برای کتابت وحی کاتبانی استخدام شده بودند. اشاره ای که در آیه ششم سوره اعلیٰ به نسیان حضرت [ص] هست حاکی از این معناست که او به حافظه اش بی اعتماد شده بوده و پیام های وحیانی را پیش از اعلام رسمی و همگانی آنها یادداشت و ثبت و ضبط می کرده است. تمسخر مکیان در حق حضرت [ص] که ادعا می کردند «افسانه های پیشینیان است که برای خود نسخه برداشته است» (سوره فرقان، آیه ۵) دلالت بر این دارد که در مکه آن روزگار احتمال و امکان ثبت و ضبط چیزی وجود داشته است. اگر او بخشی از قرآن را بازنویس کرده باشد، که کاملاً محتمل هم هست، چه بسا کوشیده است که آن را پنهان نگه دارد. می توان انتظار داشت که در مدینه لا اقل احکام فقهی قرآن ثبت و ضبط شده باشد. گزارش مربوط به نخستین جمع

و تدوین قرآن پس از رحلت حضرت رسول [ص] توسط زید بن ثابت حاکی از آن است که نسخه‌ای مکتوب از قرآن که بر روی قطعات پاپیروس و سایر مواد نوشته شده بوده، وجود داشته است. نتیجه و حاصل کار زید جمع و تدوین قرآن بر روی صُخُف بوده است و این مصحف در اختیار حفصه قرار گرفته بوده است. چنان که پیش‌تر هم بحث شد، نامحتمل است که جمع و تدوین رسمی‌ای وجود داشته بوده است. ولی این نکته مسلم است که حفصه صُخُفی در اختیار داشته بوده است. بدین‌سان محتمل است که بخش اعظم قرآن به صورتی در طی حیات خود پیامبر [ص] نوشته و ثبت و ضبط شده بوده است. حتی ممکن است که چند نسخه از بخش‌هایی از آن در دست اشخاص مختلف بوده باشد.

نظریه مشخص بل راجع به وجود مدارک کتبی نیست، بلکه مربوط به شیوه رفتار خاصی با آنهاست که او گمان می‌کند بعضی از جنبه‌های نظم و توالی کنونی قرآن را به بار آورده است. باید اذعان کرد که آنچه او حدس می‌زند و پیش می‌نهد عقلاً امکان وقوع داشته است. از سوی دیگر سوره‌هایی هست (نظیر سوره عبس و سوره علق) که گسسته پیوند است، ولی بل آنها را بدون اعمال کردن نظریه‌اش می‌پذیرد و به رسمیت می‌شناسد. بدین‌سان می‌توان استنباط کرد که لااقل در بعضی دوره‌ها، هر کسی که مسئول جمع و تدوین قرآن بوده، به صرف ملاحظه فقدان توالی معنایی نگران و بدگمان نمی‌شده است، و از این قرار امکان داشته است که در یک سوره گسستگی معنایی پیش آید، بدون این که لزوماً ناشی از این باشد که بخشی از عبارات را پشت عبارات دیگر نوشته‌اند [و این منشأ اشتباه شده است]. این نکته بعضی از بازسازی‌های آگاهانه و ماهرانه بل را (نظیر نمونه‌هایی که در مورد سوره بقره و سوره توبه ملاحظه کردیم) پا در هوا می‌سازد. از سوی دیگر از این نظریه چندان سودی حاصل نمی‌گردد. مسئله‌ای که پیش روی محققان است این است که بعضی عبارات قرآنی اتفاقاً گسسته پیوند است. علی‌الظاهر نظریه بل این خصیلت اتفاقی را با توسل به یک اتفاق دیگر، یعنی پشت و رو نویسی بعضی قطعات، توضیح می‌دهد. در موارد خاص شک و شبهه بسیاری در باب شیوه دقیق اطلاق این

نظریه وجود دارد. ولی حتی اگر بعضی از این شبهات هم وارد نبود، و کاربرد نظریه او دقیق بود، به درک و دریافت ما از صدر اسلام چندان چیزی افزوده نمی‌شد. در این زمینه نتیجه‌گیری‌های حاصل از این نظریه در تعارض با شواهدی است که [به نظر او] حاکی از بازنگری و حک و اصلاح است. اگر تجزیه و تحلیل [بل] در باب عبارات مربوط به تحویل قبله درست باشد، در این صورت به درک و دریافت ما از جهت‌گیری مجدد و عمیق خط مشی دولت اسلامی در مارس سال ۶۲۴ میلادی به میزان معتنا بیهی می‌افزاید.

تأکید بر اسناد در نظریه و برداشت بل باید با توجه کردن شایان به جنبه نقل شفاهی قرآن تعدیل گردد. در گزارش حدیثی، «قلوب الرجال» یعنی حافظه مردان یکی از منابعی شمرده شده است که زید بن ثابت از آنها استفاده کرده است. گفتنی است که قاریان قرآن به زودی گروه مهمی را در جامعه صدر اسلام تشکیل دادند. این احتمال که ممکن است حضرت محمد [ص] عبارتی از قرآن را فراموش کرده باشد، که اشاره‌ای به آن در آیه ششم سوره اعلی آمده است، حاکی از این است که حضرت [ص] لا اقل مدنی به حافظه‌اش اعتماد می‌کرده است. این نکته این مسئله را پیش می‌کشد که آیا حضرت رسول [ص] بین اعلام و آشکارسازی یک پیام و حیانی که قبلاً دریافت کرده بوده و اعلام یک پیام در لحظه وحی که بعضاً با پیام دریافت شده قبلی همسان بوده، به روشنی فرق می‌گذاشته است؟ اشاره به این که جمع قرآن با خداوند است و در آیه ۱۷ سوره قیامت آمده است، علی‌الظاهر دلالت بر این دارد که حضرت [ص] وحی‌هایی دریافت می‌کرده که ترکیب شده (یا شاید اقتباس شده) از وحی‌های پیشین بوده است. این نکته بدین معنی است که وحی ممکن است با الفاظی که بیش متفاوت تکرار شود. وقتی که تکرارهای متعدد عبارات و آیات قرآنی را در سراسر قرآن به یاد آوریم، اهمیت این نکته نمایان‌تر می‌گردد. از سوی دیگر، این مسئله ممکن است با پدیده تداوم یا ادامه‌های جانشین پیوند داشته باشد. لذا محتمل به نظر می‌رسد که بگوییم بعضی عبارات در مواقع مختلف به صورت‌هایی که بیش مختلف وحی شده است، و همین صورت متفاوت آنها در حافظه بعضی از مسلمانان محفوظ مانده بوده است، و لذا گردآورندگان یا تدوین‌کنندگان قرآن با

مسئله هائلی مواجه بوده‌اند. از یک سو اینان نمی‌خواستند ناچیزترین قسمت از وحی اصیل را ببندازند، و از سوی دیگر کل مواد قرآنی حفظ شده چندان گسترده بوده است که نمی‌توانسته‌اند از عهده احاطه بر همه آنها برآیند. این روشنگر بعضی از ناهمواری‌های مصحف عثمانی است.

حاصل آن که باید برای مطالعات تفصیلی متن پژوهی قرآن، از آن دست که ریچارد بل انجام داده اهمیت شایان قائل شد، و در عین حال باید نیاز به تمرکز بر جنبه‌هایی از موضوع را که ممکن است به تعمیق دریافت از حیات جامعه صدر اسلام مدد برساند، به محققان یادآور شد.

فصل هفتم

■ تعیین زمان سوره‌های قرآن
■

۱. نظرگاه‌های سنتی اسلامی در باب تعیین تاریخ

محققان مسلمان معمولاً این واقعیت را پذیرفته‌اند که بخش اعظم قرآن به صورت عباراتی کوتاه وحی شده است. اینان بر آنند که اغلب عبارات یک سوره در یک زمان نزول یافته است. آنان بر این مبنا سوره‌ها را به مکی یا مدنی تقسیم می‌کنند و این توصیف را در عنوان سوره‌ها در نسخه‌های جدید قرآن می‌نویسند. آنان همچنین به نمونه‌هایی که چند آیه رده‌بندی متفاوتی از بقیه آیات سوره دارد، پی برده بودند. به این نکته هم در عصر جدید در سر سوره‌ها اشاره می‌شود؛ چنان‌که در قرآن رسمی طبع قاهره عنوان سوره هفتاد و سوم از این قرار است: «سوره مزمل، مکی، جز آیات ۱۰، ۱۱ و ۲۰ که مدنی است، تعداد آیات آن ۲۰ و پس از سوره قلم نازل شده است.» عبارت اخیر، حاکی از کوششی است که می‌خواهند همه سوره‌ها را بر طبق نظمی که بخش عمده آن نزول یافته، منظم کنند.

مبنای اصلی تعیین تاریخ عبارات و آیات قرآنی از نظر محققان مسلمان عبارت است از احادیثی راجع به حضرت محمد [ص] و اقوال قرآن‌پژوهان بعدی. محققان قدیم مسلمان اگر چه گاه به شواهد درونی (درون متنی) توجه کرده‌اند، ولی به ندرت آن را صریحاً در بحث‌ها و برهان‌هایشان به کار برده‌اند. احادیثی که در این ارتباط مطرح‌اند معمولاً حاکی از این هستند که فلان و بهمان عبارت قرآنی در ارتباط با فلان و بهمان رویداد نازل شد. فی‌المثل می‌گویند آیات ۱ تا ۱۰ سوره عبس هنگامی نازل شده که

عبدالله بن ام مکتوم نابینا نزد پیامبر [ص] آمد و حضرت با بعضی از سران قریش مذاکره می‌کرد و امیدوار بود که آنها را به راه اسلام بیاورد. داستان‌هایی از این دست با اسباب‌النزول سروکار دارد. کتاب مشهوری در این زمینه هست که نوشته واحدی نیشابوری (م ۴۶۸ق) است. متأسفانه این مواد و احادیث چند ایراد و اشکال دارند. ایراد اول این که ناقص‌اند و شأن یا اسباب نزول بخش کوچکی از قرآن را بیان می‌دارند. دیگر این که اغلب این شأن یا اسباب نزول‌ها رویدادهایی جزئی‌اند که فی نفسه بی‌اهمیت‌اند و تاریخ دقیق آنها معلوم نیست. داستانی که درباره ابن ام مکتوم نابینا اشاره کردیم از این دست است. و نکته آخر این که بین آنها ناهماهنگی و تعارض هست. بر وفق این‌گونه احادیث گفته می‌شود که نخستین بخشی که وحی شد آغاز سوره علق بود، ولی داستان دیگری هم هست که نخستین عباراتی که وحی شد سرآغاز سوره مدثر است. همچنین داستان‌هایی هست که می‌کوشد بین این دو رفع تعارض کند؛ از جمله با گفتن این که سرآغاز سوره مدثر، اولین وحی پس از یک مدت فترت است. در واقع ممکن است هیچ یک از اینها نخستین وحی نبوده باشد، و این داستان‌ها فقط حدس‌های محققان مسلمان ادوار بعدی باشد، زیرا دلایلی برای این که هر یک از آنها را نخستین وحی بدانیم وجود دارد. سوره علق با «اقراء» (بخوان) آغاز می‌گردد و این معنی برای کتابی که «قرآن» (خواندن / خواندنی) نامیده شده مناسب است. و سوره مدثر پس از خطاب به حضرت محمد [ص] می‌گوید: «قم فانذر» (برخیز و هشدار بده)، که سرآغازی مناسب برای کار پیامبر یا انذار دهنده است.

علی‌رغم این کمبودها و کاستی‌ها، تعیین تاریخ مبتنی بر احادیث که شیوه کار محققان مسلمان است به هیچ وجه بی‌ارزش نیست و در واقع اساس همه کارهای آینده را تشکیل می‌دهد. تا آن جا که این احادیث هماهنگ و همخوانند، تصور کمابیش قابل قبولی از تعیین تاریخ قرآن به دست می‌دهند، و هر کوشش جدید برای یافتن بنیاد تعیین تاریخ باید حتی‌المقدور با نظرگاه‌های سنتی و مبتنی بر احادیث موافق باشد، اگرچه در چند مورد با آنها معارض باشد.

۲. نظریه‌های اروپایی در مورد تعیین تاریخ

کوشش‌های اروپاییان برای به دست دادن نظم تاریخی و سنوی سوره‌ها معمولاً شواهد درونی (درون متنی) یعنی اشاره‌های آشکار به رویدادهای مشهور نزد خاص و عام، به‌ویژه دوره مدنی از دوران رسالت حضرت [ص] را نیز به حساب می‌آورد. همچنین به ملاحظات سبک‌شناسی و واژگانی و نظایر آنها هم توجه می‌شود. حاصل آن که قرآن کریم، بر وفق روش‌های جدید نقد ادبی و تاریخی مورد مذاقه جدی قرار گرفته است.

بعضی از محققان قرن نوزدهم یاری‌های مفیدی برای بررسی و تعیین تاریخ نزول سوره‌های قرآن عرضه داشته‌اند، و مهم‌ترین کتاب، تاریخ قرآن اثر ثودور نولدکه است که نخستین بار در سال ۱۸۶۰ به چاپ رسید.^۱ ویرایش دوم آن که به مدد فریدریش شوالی و دیگران اصلاح و گسترش یافته بود، در ۳ مجلد در سال‌های ۱۹۰۹، ۱۹۱۹ و ۱۹۳۸ انتشار یافت و در سال ۱۹۶۱ به شیوه افست تجدید چاپ شد. نولدکه در مورد تعیین تاریخ نزول به یک تحول تکامل‌یابنده سبک و لحن قرآن از عبارات شاعرانه پر شور در سال‌های اولیه گرفته تا عبارات بلند و بالای غیرشاعرانه و بدون شور سال‌های بعد قائل بود. او در بازشناسی سوره‌های وحی شده در مکه و وحی شده در مدینه، طبق سنت اسلامی و عملکرد محققان مسلمان رفتار می‌کرد، ولی بعدها سوره‌های مکی را به سه دوره تقسیم می‌کرد.

سوره‌های دوره اول مکی عمدتاً کوتاه است. آیه‌ها نیز کوتاه است و زبان آهنگین و سرشار از تصویر و صور خیال شاعرانه است. مجموعه‌ای از سوگندها در اوایل سوره‌ها به میان می‌آید. سوره‌های این دوره طبق نظم و نوالی که نولدکه برای آنها قائل است از این قرارند: علق، مدثر، مسد، قریش، کوثر، همزه، ماعون، تکاثر، فیل، لیل، بلد، شرح، ضحی، قدر، طارق، شمس، عبس، قلم، اعلی، تین، عصر، بروج، مزمل، قارعه، زلزله، انفطار، تکویر، نجم، انشقاق، عادیات، نازعات، مرسلات، نبأ، غاشیه، فجر، قیامت، مطففین، حاقه، ذاریات، طور، واقعه، معارج، الزحمن، اخلاص، کافرون، فلق، ناس، فاتحه.

۱. برای سابقه و سرگذشت این اثر، به اوایل فصل یازدهم کتاب حاضر مراجعه شود.

در دوره دوم مکی، مرحله انتقال از شور متعالی دوره اول به طمأنینه دوران سوم مشهود است. تعالیم اساسی به مدد تصاویر و توصیفات متعددی که از طبیعت و تاریخ گرفته شده تأیید و توضیح یافته است. همچنین بحث‌هایی راجع به نکات عقیدتی وجود دارد. تأکید اکیدی درباره آیات / نشانه‌های قدرت خداوند، هم در کار و بار طبیعت و هم در کار و بار انبیای سلف، به چشم می‌خورد. مسئله اخیر به شیوه‌ای شرح داده شده که ربط و پیوند آنها را با آنچه برای حضرت رسول [ص] و پیروان او پیش آمده، نشان می‌دهد. از نظر سبک، این دوره با جوهری از بیان ممتاز گردیده است: سوگند کمتر به کار می‌رود، سوره‌ها رفته رفته بلندتر می‌شوند و غالباً مقدمه‌ای دارند، نظیر «تنزیل الکتاب...». عبارات قرآنی غالباً مسبوق به «قل» (بگو) است که دستوری خطاب به حضرت محمد [ص] است. خداوند غالباً رحمن نامیده می‌شود. سوره‌های این دوره از این قرارند: قمر، صافات، نوح، انسان، دخان، «ق» طه، شعراء، حجر، مریم، «ص» یس، زخرف، جن، ملک، مؤمنون، انبیاء، فرقان، اسراء، نمل، کهف.

در دوره سوم مکی، کاربرد «رحمن» به عنوان اسم خاصی برای خداوند، کاهش می‌یابد ولی سایر مشخصه‌های دوره دوم قوت و شدت بیشتری می‌یابد. قصص انبیا غالباً تکرار می‌شود و تأکید آنها گاه کم می‌شود گاه زیاد. سوره‌های این دوره عبارتند از: سجده، فصلت، جاثیه، نحل، روم، هود، ابراهیم، یوسف، غافر، قصص، زمر، عنکبوت، لقمان، شوری، یونس، سبأ، فاطر، اعراف، احقاف، انعام، رعد.

سوره‌های دوره مدنی تغییر و تحول چندانی در سبک ندارند، اما در محتوا دارند. از آن جا که کل یک جامعه پیامبر [ص] را به پیامبری شناخته‌اند، و حتی این دوره دربردارنده قوانین و مقررات مربوط به این جامعه است. غالباً مردم مستقیماً مورد خطاب قرار می‌گیرند. بعضی رویدادهای معاصر یاد شده و اهمیت آنها باز نموده می‌شود. سوره‌های این دوره عبارتند از: بقره، بینه، تغابن، جمعه، انفال، محمد، آل عمران، صف، حدید، نساء، طلاق، حشر، احزاب، منافقون، نور، مجادله، حج، فتح، تحریم، ممتحنه، نصر، حجرات، توبه، و مائده.^۱

۱. ترجمه ج. م. رادول J.M. Rodwell (انتشار یافته در سال ۱۸۶۱م) سوره‌ها را بر وفق ترتیب و توالی مورد

ترتیب و توالی نولدکه به عنوان نخستین رویکرد به نظم و تدوین تاریخی مفید است؛ اگرچه معیار سبک در آن نقش عمده‌ای بازی می‌کند. سبک قرآن، بی‌شبهه در طی گذر سال‌ها تغییر می‌یابد، ولی نباید تصور کرد که این تحول، پیشرفت مداوم و مستمر در یک جهت، از جمله در جهت افزایش طول آیات است. گاه چنین است که سبک آیات و عبارات مختلف مربوط به دوره‌ی کمابیش واحدی بر طبق اهداف آنها تغییر می‌یابد، چنان‌که در خود قرآن نیز به آن اشاره می‌شود (سوره محمد، آیه ۲۰، قس آیه دوم سوره جمعه). حتی همین مسئله هم مورد شک و تردید است که آیا کاربرد «رحمن» به عنوان نام خاص خداوند می‌تواند محدود به چند سال معدود باشد. این کاربرد می‌باید در دوره دوم مکی آغاز شده باشد، ولی گزارش و سابقه‌ای درباره قطع کاربرد صریح آن وجود ندارد. این اسم همچنان در بسمله به کار می‌رفته است، و به نظر می‌رسد مکیانی که به کاربرد آن در آغاز صلحنامه حدیبیه اعتراض کردند، «الرحمن الرحیم» را نام‌های خاص تلقی می‌کرده‌اند.

ضعف عمده طرح نولدکه این است که او اغلب سوره‌ها را یک واحد کامل تلقی می‌کند. و گاه اذعان دارد که عبارات و بخش‌هایی با تاریخ‌های مختلف در یک سوره واحد راه یافته‌اند، ولی این امر استثنایی است. محققان بعدی، در عین حالی که خود هر سوره را یک واحد کامل نهایی می‌گیرند، و در قبول این که گسست‌هایی در آن رخ داده، اکراه دارند، راه یافتن عبارات متأخر را در سوره‌های اولیه روا می‌دانند. اگر – چنان‌که پیش‌تر مطرح شد – بخش یا واحد اصلی وحی متشکل از عبارات کوتاه و کوچک باشد که بعدها این عبارات جمع و تدوین شده و تشکیل سوره داده است، در این صورت تاریخ بخش‌ها یا عبارات جداگانه مسئله‌ای است که باید بررسی و تعیین شود. یک استنباط جزئی هست دایر بر این که عبارات دارای تاریخ واحد، باید با هم جمع شده و در یک سوره گردآمده باشند؛ ولی لااقل این امکان هست که بعضی از سوره‌ها شامل عباراتی باشند که در اصل در تاریخ‌های مختلف وحی شده باشد. اگر، هم عبارات بخش بخش و

هم سوره‌ها در طی حیات حضرت رسول [ص] دستخوش تجدید نظر شده باشند، مسئله حتی بغرنج‌تر می‌شود. بدین سان جای چنین تردیدی هست که آیا اصولاً برای قرآن پژوهان امکان دارد که یک تدوین کامل از قرآن کریم بر حسب تاریخی یعنی ترتیب نزول عرضه کنند.

سایر چاره‌اندیشی‌هایی را که محققان اروپایی برای حل این مسئله پیشنهاد کرده‌اند اجمالاً مطرح می‌کنیم. سر ویلیام میور در زندگینامه‌ای که راجع به حضرت محمد [ص] نوشته است، و مستقل از نولدکه کار کرده است، ترتیب و توالیی برای سوره‌ها پیشنهاد کرده که کلاً شبیه به کار نولدکه است، ولی تعدادی از بخش‌ها که مربوط به شگفتی‌های طبیعت است، متعلق به دوران پیش از رسالت و دعوت و پیش از زمانی که سوره‌ها نسبتاً به عنوان نخستین وحی‌ها پذیرفته شوند [از جمله سوره علق و مدثر] دانسته شده است.^۱ یک ترتیب و توالی هم حاصل کوشش هیوبرت گریم است که با طرح نولدکه فرق دارد و آرایش سوره‌ها را بر طبق ویژگی‌های عقیدتی تعیین کرده است.^۲ او دو گروه عمده از سوره‌های مکی تشخیص داده است. اولی‌ها دربردارنده مباحث توحیدی، معادی، داوری روز قیامت و حیات اخروی سعادت‌آمیز یا شقاوت‌آمیز است؛ دیگر آن که انسان مختار است که ایمان بیاورد یا نه، و از حضرت محمد [ص] به عنوان واعظ و ناصح سخن گفته می‌شود، نه پیامبر. گروه دوم سخن از رحمت یا لطف الهی به میان می‌آورد، و اسم «رحمن» را به کار می‌برد و وحی «کتاب» برجستگی یافته و قصص پیامبران سلف که گیرندگان وحی بوده‌اند، بیان می‌شود. بین این دو گروه چند سوره بینابین است که در آنها قیامت به عنوان رویدادی نزدیک عرضه شده و از مجازات‌هایی سخن گفته شده که بر سر اقوام بی‌ایمان فرود آمده است. گریم از نظر پی‌گیری توالی اندیشه‌ها بر حق است، ولی این معیار به تنهایی کافی نیست و باید با سایر معیارها منضم شود.

۱. نگاه کنید به اوایل فصل یازدهم کتاب حاضر.

2. *Mohammed*, vol. 2, 'Einleitung in den Koran; System der Koranischen Theologie', Münster i. W., 1895, esp. 25ff.

در مقاله فرانتس بوهل *Frants Buhl* تحت عنوان 'Zur Kuranexegese' چاپ شده در *Acta Orientalia* دوره سوم (۱۹۲۴)، ص ۹۷-۱۰۸، بحث‌هایی درباره نظرگاه‌های گریم و دیگران آمده است.

با انتشار کتاب پژوهش‌های نوین درباره ترکیب و تفسیر قرآن اثر هارتویگ هرشفلد Hartwig Hirschfeld در آغاز قرن بیستم، جدایی قاطعی از طرح نولدکه صورت گرفت.^۱ او مبنای تعیین تاریخش را بر ویژگی عبارات و بخش‌های وحی اصلی نهاد و آنها را به انواع تصدیقی، خطابی، روایی، توصیفی و تشریحی تقسیم کرد. موضع برداشت او از این نظر جالب توجه است که او بر آن بود که باید به بخش‌ها پرداخت و نه سوره‌ها؛ ولی تعیین تاریخ تفصیلی او قبول عام نیافته است. یک برداشت و تحقیق جدید در این زمینه از آن رؤی بلاشر در ترجمه فرانسوی‌اش از قرآن کریم است.^۲ در ترجمه او سوره‌ها به ترتیب تاریخی - سنوی آمده که فقط در چند نکته با ترتیب و طرح نولدکه فرق دارد و پیشنهاد او را درباره سه دوره مکی کاملاً می‌پذیرد. در ترتیب و آرایش او دو سوره هست که خود به دو سوره تقسیم شده؛ آیات آغازین سوره علق و مدثر اول از همه می‌آید (بر وفق رهنمود بعضی احادیث اسلامی)، حال آن که بقیه هر سوره متعلق به دوره اخیرتر انگاشته شده و بعداً آمده است. حتی در جایی که [آیات] یک سوره پشت سر هم چاپ شده است، قابل تقسیم به بخش‌های جداگانه است که به هر بخش تاریخی معین قابل اطلاق است. هنگامی که تاریخگذاری و تحلیل ساختاری بلاشر با کار بلی مقایسه می‌شود، چنین بر می‌آید که هر چند بلاشر آماده قبول بسیاری از پیشفرض‌های بلی است، ولی در کار بست آنها کمتر تندرست. هر چند او به بلی اشاره و ارجاع دارد، چنین استنباط می‌شود که او فی الواقع پس از کامل شدن کارش، با ترجمه بلی آشنا شده، و مسئول و باعث بی‌خبری او از بقیه کارهای بلی، مشکلات ناشی از جنگ دوم جهانی بوده است.

سنجیده‌ترین کوشش که تا کنون برای کشف واحدهای اصلی وحی در قرآن کریم و تاریخگذاری آنها صورت گرفته، تلاشی است که ریچارد بلی در ترجمه انگلیسی‌اش - انتشار یافته در سال‌های ۱۹۳۷ و ۱۹۳۹ - انجام داده است. نقطه آغاز کار او که مجموعاً

۱. لندن، ۱۹۰۲. این اثر به دنبال یک سلسله آثار مشابه که به آلمانی نوشته شده بود، منتشر شد، نظیر دو اثر زیر:
- *Jüdische Elemente im Koran*, Berlin, 1878.
- *Beiträge Zur Erklärung des Koran*, Leipzig, 1886.
۲. دو جلد، پاریس، ۱۹۲۹، ۱۹۵۱، با یک جلد به عنوان پیش درآمد یا مدخل انتشار یافته در سال ۱۹۴۷ (نیز * بخش اول از فصل یازدهم کتاب حاضر).

مورد قبول قرآن پژوهان مسلمان هم هست، این است که واحد اصلی وحی بخشی کوتاه بوده است. او بعدها به این نتیجه رسید که بخش اعظم جمع و تدوین این آثار وحی شده و تشکیل سوره از آنها، طبق ارشاد و حیانی و ربّانی توسط خود حضرت محمد [ص] انجام گرفته است. و او، هم در طی روند جمع و تدوین و هم مواقع دیگر - و همواره طبق الهام و ارشاد الهی - بعضی بخش‌ها و عبارات را ویرایش یا بازنگری کرده است. بحث و برهان‌های بل کما بیش همانهاست که در دو بخش نخستین فصل پیشین عرضه شد. به نظر می‌رسد بلاشهر این نکته‌ها را پذیرفته است، اگرچه بسیار مردد است که ادعا کند می‌تواند این تجدید نظر‌ها را باز یابی و باز شناسی کند. علاوه بر آن، بل فرضیه‌ای را پیش کشیده که در آخرین بخش فصل پیشین مطرح شد و مورد نقد قرار گرفت. هر چند که این نظریه وسیعاً بر صورت ظاهری ترجمه چاپ شده‌اش اثر گذاشت، رد و انکار آن نمی‌تواند تا حدی معقول، از تاریخ‌گذاری‌های بخش‌های خاص سلب اعتبار کند. این تعیین تاریخ یا تاریخ‌گذاری مبتنی بر تجزیه و تحلیل دقیق هر سوره، و در واقع تقطیع هر سوره به اجزای مؤلفه آن بوده است. این تجزیه و تحلیل، اگرچه کار تعیین تاریخ را پیچیده‌تر می‌سازد، فی‌نفسه نتایجی دارد، از جمله از طریق باز شناسی دنباله‌های بدیل یک آیه یا عبارت. بل همچنین کوششی قاطع به خرج داده است که به هیچ بخش و بندی از قرآن، معنایی جز آنچه واقعاً از آن بر می‌آید، نسبت ندهد. این بدان معنی است که آراء و نظرهای مفسران بعدی مسلمان تا آن جا که به نظر می‌رسد متأثر از تحولات کلامی (الهیاتی) یکی دو قرن پس از رحلت رسول اکرم [ص] است، کنار گذارده شده و سعی شده است که هر بخش از قرآن با همان معنایی که برای نخستین شنوندگان و مخاطبان آن داشته، دریافت شود.

بل همانند همه کسانی که کوشیده‌اند برای قرآن تعیین تاریخ کنند، چارچوب سنوی عام زندگی پیامبر [ص] را آن گونه که در سیره ابن‌هشام و سایر منابع یافت می‌شود، پذیرفت. این چارچوب عمدتاً یک سالنگار از دوره مدینه یعنی هجرت حضرت [ص] به مدینه در سال ۶۲۲ تا وفات ایشان در سال ۶۳۲ م است. برای دوره پیش از آن، تاریخ‌ها اندک شمار و نامعتبر است. آن جا که بخش‌هایی از قرآن با رویدادهایی چون جنگ‌های

بدر یا أحد یا فتح مکه ربط و پیوند دارد، آنها را خیلی دقیق می‌توان تاریخگذاری کرد. این چارچوب سنوی را می‌توان با توالی اندیشه‌ها در خود قرآن تکمیل کرد. در این باب البته عدم توافق‌هایی هست. بل در این باره آراء و اندیشه‌های روشنی دارد که بعضی از آنها در کتابش منشأ اسلام در زمینه مسیحی‌اش مطرح گردیده است. این اندیشه‌ها شبیه آنهایی هستند که در بخش بعدی بیان خواهد شد، ولی با آنها یکسان نیستند. بل همچنین سبک را تا حدودی معیار تعیین تاریخی نسبی می‌دانست و با نولدکه موافق بود که آیات کوتاه و قاطع و دارای قافیه / فاصله عمده، معمولاً متعلق به دوره پیش‌تری هستند نسبت به آیاتی که دارای قافیه / فاصله آزادتر و پایان بندی تکراری ناشی از پایانه‌های نحوی‌اند، مانند علامت جمع [و نظایر آن]. اکنون پس از گذشت حدوداً سی سال از انتشار ترجمه قرآن اثر بل روشن شده است که او همه مسائل و مشکلات را حل نکرده است، ولی مع ذلک خدمت فوق العاده مهم و ارزنده‌ای انجام داده است که توجه محققان و قرآن پژوهان را به پیچیدگی و دشواری این پدیده جلب کرده است.

◁ ۳. توالی اندیشه به عنوان راهنمایی برای تعیین تاریخ

در عالم تحقیقات اسلامی، قرآن کلام قدیم الهی شمرده می‌شود، لذا علما به تحول و تکامل هیچ اندیشه‌ای در آن اذعان نمی‌کنند. روشن است که چون خداوند سرمدی و لایتغیر است، اندیشه او هم نمی‌تواند تغییر کند. مع الوصف از آن جا که قرآن کلام الهی است که روی خطاب با انسان دارد، لذا اگر قائل به تغییر لحن و تأکید بر وفق نیازهای مخاطبان اولیه در ازمنه نزول وحی و بر وفق آنچه قدرت پذیرش و فهمش را دارند، بشویم، تناقضی به بار نمی‌آورد. بعضی از این اندیشه‌ها در واقع در آموزه نسخ مستتر است. البته برقرار ساختن سلسله توالی اندیشه‌ها و تأکیدها کار آسانی نیست، و در جزئیات مسئله طبعاً بین علما اختلاف نظر وجود دارد. باری، با توجه به اندیشه‌های تأکید شده در سوره‌ها یا بخش‌ها و عباراتی که تاریخ نزول آنها کما بیش مورد توافق است، می‌توان به تقریبی در مورد توالی آراء و اندیشه‌ها دست یافت. گاه بررسی عبارت‌پردازی‌ها مفید است، چرا که تعبیرات و عبارات خاص و تکیه کلام‌ها با مطرح‌سازی تأکید جدید در آموزه جدید همراه است. کاربرد یک کلمه یا عبارت تمایل

به تداوم نامحدود دارد و در نمونه‌های متأخرش لزوماً دلالت بر تأکید ویژه‌ای ندارد. در طی قرن اخیر، در میان محققان اروپایی بحث‌های قابل توجهی راجع به این که در آغاز وحی یا وحی‌های اولیه چه نکاتی برجستگی یافته، درگرفته است. تا مدت‌های مدید صرفاً گمان می‌کردند که چون رسالت حضرت محمد [ص] دارای هدف راستین دینی بوده، برجسته‌ترین نکته ترویج توحید خداوند و تخطئه شرک است. در سال ۱۸۹۲ هیوبرت گریم کوشید که در زندگینامه‌ای که برای پیامبر [ص] نوشته، نشان دهد که حضرت [ص] عمدتاً یک اصلاحگر جامعه‌گرا بوده که از دین به منظور برآوردن اهداف اصلاحگرانه‌اش استفاده کرده است.^۱ این فرضیه مورد انتقاد و تخطئه شدید یک محقق هلندی به نام اسنوک هورگرونیه Snouck Hurgronje قرار گرفت،^۲ که بر آن بود حضرت محمد [ص] نه فقط عمدتاً و قبل از هر چیز رهبر دینی بوده، بلکه انگیزه‌ای که او را پیش می‌برده، تصور روز قیامت و احوال و احوال آن بوده است. این برداشت در بعضی محافل علمی به‌ویژه آن جا که آخرت‌شناسی باب روز بود، با استقبال رو به رو شد. به عنوان مثال، این مسئله در کتاب زندگینامه پیامبر [ص] نوشته تور آندره Tor Andrae سوئدی برجستگی و اهمیت یافته است.^۳ البته مخالفانی هم وجود داشتند، از جمله ریچارد بلی که برخلاف دیگران بر آن بود که وحی اولیه از این نظر برای مردم جاذبه داشت که می‌خواستند نعمت‌های خداوند را در آفرینش بازشناسند و در برابر او اظهار شکر و سپاس کنند. بلی اذعان کرد که اندیشه قیامت و حساب و کتاب به یک معنی از آغاز در وحی قرآنی حضور داشته، ولی بر آن بود که توصیفات احوال جهنم بعداً به میان آمده و فی الواقع پس از توصیفات مربوط به کیفیتهای خاص کسانی که به پیامبران بی‌اعتقاد

1. *Mohammed*, vol. I, 'Das Leben', Münster i. W., 1892.

2. 'Une nouvelle biographie de Mohammed', *Revue de l'Histoire des Religions*, xxx (1894), 48-70, 149-78;

که در کتاب زیر هم تجدید طبع یافته است:

Verspreide Geschriften, Bonn, 1923, i.

3. *Mohammed, the Man and his Faith*,

به‌ویژه فصل سوم این کتاب.

بوده‌اند، مطرح گردیده است.^۱

این مسئله با بررسی دقیق بخش‌ها و عباراتی که عموماً به عنوان نخستین و حی شده‌ها پذیرفته شده، بهترین پاسخ را می‌یابد. همچنین گفتنی است که پیش از ظهور مخالفت نسبت به حضرت محمد [ص]، او پیام‌های و حیانی مثبتی عرضه داشته بود که بعضی از مردم را خوش نیامده بود، و از این نکته برمی‌آید که در میان عبارات و آیات اولیه، آنچه در آنها تصریحاً یا تلویحاً به وجود این مخالفت‌ها اشاره شده، محتمل است که متأخر از آنها باشد که در آنها چنین اشاره‌ای نشده است. اگر کسی عباراتی را که هم نولدکه و هم بلی، آغازین شمرده‌اند، در نظر بگیرد، درمی‌یابد که در هر جا که در آن اشاره‌ای به مخالفت نیست، نکات ذیل با برجستگی تمام مشهود است:

۱. خداوند قادر مطلق و خیر یا خیرخواه انسان‌هاست؛ هر چه خیر و نعمت که در زندگی انسان‌ها هست، و نیز خود حیات از اوست.

۲. خداوند در روز قیامت / جزا درباره انسان‌ها داور می‌خواهد کرد، و آنان را بر وفق سلوک و رفتارشان در زندگی به بهشت یا دوزخ خواهد برد.

۳. انسان باید به اتکا و وابستگی‌اش با خداوند اذعان کند و نسبت به او شاکر باشد و او را بپرستد.

۴. این که انسان اتکایش را به خداوند بازمی‌شناسد باید در رفتار او در قبال مال و ثروت هم جلوه‌گر شود، چرا که احتکار و تکاثر مال پرستانه روا نیست؛ بلکه باید نسبت به نیازمندان سخاوت داشته باشد.

۵. حضرت محمد [ص] یک رسالت ویژه دارد که باید علم به این حقایق را به کسانی که در پیرامونش هستند برساند.^۲

۱. منشأ اسلام در زمینه مسیحی‌اش، ص ۸۹ به بعد، ۱۰۲-۱۰۶.

۲. شرح مبسوط‌تری از این نکات در کتاب وات، به نام محمد پیامبر و میاستمدار، ص ۲۲-۳۴ آمده است. مقایسه کنید با کتاب دیگر او محمد در مکه، ص ۶۲-۷۲. شایان ذکر است که ملامت و مدارای بعدی نسبت به یهودیان (از جمله در آیات ۴۷ تا ۵۲ سوره بقره) از فضل و نعمت خداوند سخن می‌گوید و به اختصار نیز به روز قیامت اشاره دارد. مقایسه کنید با شفقت در قبال اعرابیان [= عرب‌های بیابانی و بی‌فرهنگ] در سوره نحل، آیات ۷۰ تا ۷۳.

در آیات و عبارات اولیه البته این نکات به شیوه‌های گوناگون عرضه شده است؛ ولی شاید این نکته به بازگویی اش بیارزد که از نقطه نظر عملی (نکته چهارم) چیزی جدا از جنبه‌های مختلف رهیافت نسبت به مال و ثروت وجود ندارد.

به نظر می‌رسد بین ظهور مخالفت با حضرت محمد [ص] و وحی آیات و عباراتی که منتقد و تخطئه‌گر بت پرستی است، پیوندی هست، اگرچه ماهیت دقیق آن روشن نیست. در اوایل نزول وحی، در سوره قریش از مردم مکه دعوت شده است که خداوند این خانه [کعبه] را بپرستند. این عبارت بعضی از محققان اروپایی را سردرگم کرده است، زیرا استنباط می‌کنند که در این دوره خداوند خانه کعبه، بت بوده است. شرح و بیان آیه ساده است، و بر دو نکته استوار است.^۱ نخست این که کلمه عربی «الله» مانند کلمه یونانی *theos* هم به معنای «اله» یا ایزدی است که در معبدی خاص عبادت می‌شده (و لذا یکی از خدایان متعدد بوده)، هم به معنای «الله» به معنای خالصانه‌ترین توحید است. بدین سان در عین حال که بعضی عرب‌ها ممکن است تصور کرده باشند که مراد از «الله»، خدای کعبه به معنای بت پرستانه و شرک‌آمیز آن است، مسلمانان می‌توانستند اعتقاد داشته باشند که مراد از آن خداوند (= الله) یعنی سرچشمه و مبدأ وحی به حضرت محمد [ص] است که در آن محل عبادت می‌شود. گذار از یک تفسیر به تفسیر دیگر به مدد نکته دوم که برای آن شواهد متعددی در قرآن هست، آسان‌تر شد. به این شرح که در میان عرب‌های روزگار حضرت محمد [ص] بسیاری بودند که معتقد بودند فراتر از الهه‌هایی که بت‌ها نماینده آنها بودند، یک خدای بزرگ یا الوهیت متعالی هم وجود دارد که همان الله است. از جمله عباراتی که آشکارا بیانگر چنین نظرگاهی است آیات شماره ۶۱، ۶۳ و ۶۵ سوره عنکبوت است:

«و اگر از ایشان پرسی چه کسی آسمان‌ها و زمین را آفریده و خورشید و ماه را رام کرده است، گویند خداوند... و اگر از ایشان پرسی چه کسی از آسمان آبی فرو فرستاد و بدان زمین را پس از پژمردنش زنده [و بارور] کرد، خواهند گفت خداوند... و چون سوار بر کشتی شوند خداوند را - در حالی که دین خود را برای او پاک و پیراسته

1. Cf. Julius Wellhausen, *Reste arabischen Heidentums*, Berlin, 1897, pp. 218-222.

می‌دانند - بخوانند ولی آن‌گاه که آنان را رهانید و به خشکی رسانید، آن وقت است که ایشان شرک می‌ورزند».

گاه اله یا الهه‌های کوچک‌تر، آشکارا به عنوان میانجی به درگاه خدای متعال تلقی می‌شدند.^۱ اغوای منتسب به آیات به اصطلاح شیطانی، که می‌گویند پس از آیات ۱۹ و ۲۰ سوره نجم نازل شده یا در وحی دخالت کرده، احتمالاً تلقی خداوند به عنوان الوهیت متعال از این دست بوده که در جنب او الهه‌ها یا الوهیت‌های کوچک‌تر وجود دارند - احتمالاً قابل حمل بر فرشتگان - که ممکن است به نمایندگی از سوی کسانی که به او احترام گذاشته‌اند، شفاعت کنند.

شکل دقیق معتقدات مشرکان مخالف با پیامبر [ص]، و انگیزه‌های غیر دینی که آنان داشته‌اند هر چه باشد، این نکته روشن است که قرآن در وقتی معین با شدت هر چه تمام‌تر همه انواع و اشکال شرک را تخطئه کرده است. در بعضی عبارات، معبودان مشرکان به کلی فاقد هر نوع واقعیت شمرده نشده‌اند، بلکه از آنها به عنوان موجودات فروتر - احتمالاً فرشته یا جن - نام برده شده که قدرتی ندارند که در اراده خداوند نفوذ کنند یا بر او اثر بگذارند، اگرچه عامه مشرکان چنین می‌انگارند که اینان قادرند که بین خداوند و انسان‌ها شفاعت کنند. در بعضی عبارات هرگونه واقعیت از آنها نفی شده و گفته شده که آنها فقط نام‌های بی‌سمایی هستند که پیشینیان وضع کرده‌اند. حتی در بعضی عبارات دیگر که متعلق به دوره مدنی است و شاید مسیحیان را در نظر داشته گفته شده است که پیامبرانی که خداوند فرستاده است، به نادرستی مورد پرستش قرار گرفته‌اند، ولی آنان در روز قیامت پرستشگران خود را تخطئه و انکار می‌کنند. از نظر ترتیب زمانی شاید تأکیدات مورد نظر طبق نظم و ترتیبی باشد که ذیلاً به آن می‌پردازیم. پس از پیدایش مخالفت، تغییر و تحولی در اقوالی که راجع به عذاب الهی مشرکان و بدکاران است، مشاهده می‌شود. از یک سو تکراراً گفته می‌شود که خداوند اقوام مشرک را در همین جهان نابود یا مجازات می‌کند. این مضمون از تعدادی از قصص واقعی قرآن یعنی «قصه‌های مکافات الهی» برمی‌آید و در بخش دوم فصل هشتم طرح و بررسی

۱. سوره زمر، آیه ۳، ۴۲ به بعد. نیز - فصل اول کتاب حاضر، یادداشت شماره ۱۲.

خواهد شد. از سوی دیگر، عقیده به روز قیامت بعدها پیشرفته‌تر و پرورده‌تر شده و عذاب‌های جهنم و نعیم بهشت به تفصیل بیشتر به میان می‌آید. در ارتباط با همین مسئله، چند مسئله دیگر برای نخستین بار ظاهر می‌گردد یا تأکید بیشتر می‌یابد. چه بسا فرشتگان ابتدا در پیوند با قیامت مطرح شده باشند. ولی قطعاً در اواخر دوره مکی از آنها به عنوان کارگزارانی تنها یا همراه با «روح» که عامل اجرای مشیت الهی و ابلاغ وحی او هستند سخن گفته می‌شود. در همان دوران نام الرحمن به میان می‌آید و شاید در بردارنده معنای عمیق‌تر رحمت است. این شاید به خاطر عمیق‌تر شدن درک معنوی مؤمنان باشد که قرآن کم‌کم چنین کلماتی را به کار می‌برد که بیانگر پیوند قلبی آنان با خداوند است، یعنی کلماتی چون: توبه، مغفرت، کفاره و رضوان. و ممکن است بعضی از این کلمات نخست بار پس از هجرت پدیدار شده باشند.

هجرت باعث تماس نزدیک مسلمانان با یهودیان شد. به نظر می‌رسد حضرت محمد [ص] ابتدا انتظار داشت که یهودیان هویت و ماهیت وحی او – یعنی وحی را که به او می‌شود – همسان با آنچه ایشان در کتاب مقدس عبرانی دارند، بینگارند، و آمادگی آن را داشت که با آنان دوستانه و به مهربانی رفتار کند. اما به زودی معلوم شد که یهودیان آمادگی قبول وحی قرآنی را ندارند و روابط بین آنها و مسلمانان رو به وخامت نهاد. مسلمانان نیز از اختلافات بین یهودیت و مسیحیت درس‌های زیادی آموخته بودند و از آن جا که هر دوی آنها را مبتنی بر وحی اصیل الهی می‌دانستند، به کلی حیران و سردرگم شده بودند. رفته رفته راه و چاره‌ای برای این مسئله از سوی قرآن عرضه شد. این چاره با تأکید جدید بر شخصیت حضرت ابراهیم [ع]، و مخصوصاً این واقعیت که او نه یهودی بود و نه مسیحی، پیوند داشت.^۱ با آن که یهودیان و مسیحیان اعتقاد دارند که خدای ابراهیم و اسحاق و یعقوب را می‌پرستند و تداومی برای دین اینان وجود دارد، این نیز واقعیتی است که می‌توان گفت آغاز دیانت یهود با یعقوب (نواده ابراهیم) است، اگرچه وحی اصلی فقط بر موسی [ع] نازل شده است. در قرآن حضرت ابراهیم [ع] در ارتباط با

1. Cf. Edmund Beck, 'Die Gestalt des Abraham am Wendepunkt der Entwicklung Muhammeds', *Muséon*, lxx (1952), 73-94.

بک Beck فائل به اصالت هر چه کمتر برای قرآن است.

مکه مطرح شده، ولی به نظر نمی‌رسد که معاصران حضرت محمد [ص] [اسماعیل (نواده ابراهیم)] را نیای خود می‌انگاشته‌اند، اگرچه این امر که نسب بسیاری از عرب‌ها به اسماعیل می‌رسد (چنان که در عهد قدیم به آن اشاره شده) مورد قبول محققان مسلمان بعدی است.

بنابراین دیانت ابراهیم [ع]، طبق آنچه قرآن می‌گوید، توحید خالص بوده که با وحیی که به حضرت محمد [ص] می‌شده یکسان بوده است. وحیی هم که به موسی [ع] و عیسی [ع] می‌شده – یعنی به پیامبرانی که ادیان یهودی و مسیحی به ترتیب از کارهای ایشان نشأت گرفته است – شبیه به همین بوده است. این ادیان دیگر متفاوت می‌نمودند، زیرا پیروان آنها، آنها را به ضرب گستاخی، نافرمانی و رشک و رقابت به انحراف کشیده بودند (در این جا بار دیگر یک نظریهٔ سنجیده توسط محققان مسلمان بعدی تدوین و تنسیق شده بود). پیرو چنین دین خالصی در آغاز حنیف نامیده می‌شد که علی‌الظاهر در زبان عربی یک واژهٔ نو بود، که بدبختانه جمع آن یعنی حُنَفَاء، در سریانی به معنای «مشرکان» بود. بعدها حنیف، مسلمان نامیده شد، یعنی کسی که در برابر خداوند تسلیم است. و بدین سان دیانت ابراهیم [ع] و حضرت محمد [ص] به یکسان اسلام خوانده شد که معنای آن هم تسلیم در برابر خداوند است. یک نتیجه از این برداشت این بود که به حضرت محمد [ص] به عنوان پیامبری مستقل موقع و مقامی تازه بخشید و پیروان او را جامعه‌ای مستقل کرد و بدین سان حدت و شدت انتقادهای یهودی از قرآن را از بین برد. ماجرای تعدیل ایدئولوژیکی و سیاسی خصومت یهودیان مدینه در حدود سال ۶۲۴م به اوج خود رسید؛ یعنی درست پیش از وقوع جنگ بدر و طی رویدادی که «گسستن از یهود» نام گرفت، و این امر منتهی به ظهور کلمات و عبارات جدیدی در قرآن کریم شد که به عنوان نمایانگر تاریخ و برای کمک به تعیین تاریخ مفید است. عبارات و بخش‌هایی از قرآن که به شهادت موحدان نخستین می‌پردازد، یا از تأیید وحی‌های پیشین سخن می‌گوید، یا مکی است، یا بیشتر آنها متعلق به نخستین دورهٔ مدنی است. آنهایی که از چند پیامبر مأمور به تبلیغ در میان یک امت سخن می‌گویند، دلالت بر آگاهی فزاینده از دیانت یهود در میان مسلمانان دارند، و بدین سان متعلق به اواخر دورهٔ مکی یا

مدنی هستند. کلمه نبی، به معنای پیامبر، و بسیاری کلمات مشتق از عبری متعلق به دوره مدنی اند. از ابراهیم [ع] به عنوان پیامبر فقط در مدینه سخن گفته می شود، و پیوند نزدیک او با اسماعیل احتمالاً متعلق به همین ایام است. کلمه حنیف و عبارت ملة ابراهیم، یعنی دیانت یا آیین ابراهیم، برای نخست بار، درست بلافاصله پس از «گسستن از یهود» مطرح شد. کاربرد کلمه اسلام، مسلم و فعل اٰسلم (به معنای دینی) زودتر از آن رخ نداده است، و چه بسا متعلق به ادوار بعدی باشد. احتمالاً در همین دوره بود که قرآن سخن گفتن از حضرت محمد [ص] به عنوان گیرنده و پذیرنده «کتاب» را شروع کرد، اما از آن جا که کلمه «کتاب» را شروع کرد معانی دیگر هم دارد، برای تعیین تاریخ مفید نیست. پس از گسستن از «یهود» به نظر می رسد که تغییر تأکید در تعالیم قرآن در باب مسائل نظری - عقیدتی فقط چند مورد معدود بوده است. اینک بعضی کلمات متفرقه و اندیشه‌هایی که سرنخی برای تعیین تاریخ به دست می دهد، ذیلاً مطرح می گردد. همه عبارات و بخش‌هایی از قرآن که جنگ یا جهاد را توصیه می کند یا از پیروان پیامبر [ص] به عنوان مجاهد یاد می کند، بالضروره مدنی است. همچنین در مدینه بود که حفظ روحیه و اخلاق جامعه مورد توجه و تعلق خاطر حضرت محمد [ص] و مسلمانان قرار گرفت و لذا محکوم سازی فساد و خیانت باید مدنی باشد. کلمه فتنه که معنای مشابهی دارد، مبهم تر از آن است که راهنمای مطمئنی باشد، ولی اغلب کاربردهای آن احتمالاً مدنی است. همین حکم درباره کلمه شقاق یعنی جدایی / تفرقه، صادق است. درخواست‌های اطاعت از پیامبر، و عبارت «الله و الرسول»، و تهدید به خزی و خواری در این جهان که متوجه یهود و سایر مخالفان است، نیز مدنی است.

القاب و عناوینی که برای مخالفان به کار می رود، از زمانی تا به زمان دیگر تفاوت پیدا می کند. کلمه کافر و جمع آن کافرون / کفار غالباً در سراسر قرآن به کار می رود، هر چند شاید اختصاصاً برای تأکید در مورد نعمت الهی و ناسپاسان نعمت الهی به کار رفته باشد، چرا که این کلمه یعنی کَفَر در معنای غیر فنی اش، به معنای ناسپاسی کردن است. [چنان که کفران هنوز هم به همین معناست]. اما جمع دیگرش یعنی کُفَّار فقط مدنی است. المشرکون اسم کلی برای بت پرستان در همه ادوار است. عبارت «الذین کفروا» از

مشخصه‌های مکرر دوره وحی مکی است (اگرچه محدود به مکیان نیست) و تا دوره وحی مدنی ادامه دارد. عبارت المشركون... المجرمون به نظر می‌رسد که متعلق به اواخر دوره مکی و اوایل دوره مدنی است. الذین ظلموا مدنی است و به نظر می‌رسد که غالباً اشاره به یهودیان دارد. مهاجرون و انصار هم البته مدنی است. در ابتدا درباره حامیان بی‌ایمان یا منافق اهل مدینه، تعبیر «الذین فی قلوبهم مرض» به کار رفته است. رفتار آنان در جنگ باعث شد که لقب منافقون به آنان تعلق گیرد. تا پایان زندگی حضرت محمد [ص] این کلمه به گروه‌های مختلفی از مخالفان اطلاق گردیده است.

فصل هشتم

□

اسامی و اوصاف

پیام و حیانی [= قرآن مجید]

■

مطالبی که در این فصل مطرح می‌گردد، از کاربرد کلمات خاص در قرآن مجید برای توصیف کل «کتاب» یا اجزایی از آن نشأت می‌گیرد. این کلمات عبارتند از: آیات، مثانی (به معنی مکررات، یا داستان‌های عذاب)، القرآن، الکتاب، تنزیل، ذکر و الفرقان. در مورد سه نام اخیر، فقط معنی و تفسیر آنهاست که مورد بحث و بررسی قرار می‌گیرد، ولی بقیه مستلزم بررسی و ژرفکاوی بیشتری است. فی‌المثل جای این سؤال هست که آیا این اصطلاحات یا نام‌ها، در وقتی که قرآن وحی می‌شده به میان آمده است، یا در اوقات خاصی در طی این دوره؟ ریچارد بل چنین بحث می‌کند که در مقطعی خاص کاربرد کلمه «الفرقان» موقوف شده و در وحی و تنزیل‌های اخیر فقط کلمه «کتاب» در اشاره به کل وحی به کار رفته است. همچنین جای این پرسش هست که آیا آیات رحمت الهی و قدرت او فقط متعلق به سال‌های نخستین است یا کل دوران رسالت حضرت محمد [ص]؟

این رشته از تحقیق خود سر از رشته دیگر در می‌آورد؛ یعنی تعیین میزانی که کلمات مختلف، اشاره به انواع مختلف مواد [وحیانی] دارد. این مسئله عمدتاً به نخستین دو کلمه قابل اطلاق است، داستان‌های عذاب [یا مکافات دیدن اقوام پیشین] اعم از آن که مثانی خوانده شوند، یا نه، تشکیل دهنده نوع خاصی از مواد وحیانی است و می‌توان گفت که به نخستین ادوار وحی مربوط نیست. با در نظر داشتن این نکات می‌توانیم بررسی خود را از کلمات یا اسامی و اوصاف مختلف [قرآن] آغاز کنیم.

◀ ۱. آیات

در قرآن مجید بارها کلمه آیات (مفرد آن آیه) به کار رفته است که معنای عادی آن «نشانه‌ها» به معانی مختلف و مرتبط با همدیگر است. برای شرح و بیان بهتر، چهار نوع کاربرد یا اطلاق این کلمه را باید از هم تمیز داد. ۱) پدیده‌های طبیعی، آیات / نشانه‌های قدرت و نعمت خداوند هستند. ۲) رویدادها یا موضوعات مرتبط با کار پیامبر خدا که ناظر به تأیید صدق و صحت نبوت هستند. ۳) آیات / نشانه‌هایی که پیامبر می‌خواند. ۴) آیات / نشانه‌هایی که بخشی از قرآن یا کتاب الهی هستند.

۱. در بعضی بخش‌ها که احتمالاً متعلق به وحی اولیه مکی است گفته شده است که برای انسان‌ها «مایه‌های عبرتی در زمین هست... و نیز در وجود خودتان»، (ذاریات، ۲۱)؛ یا «بی‌گمان در آسمان‌ها و زمین مایه‌های عبرتی برای مؤمنان هست»، (جاثیه، ۳). همچنین گفته شده است که پدیده‌های گوناگون در میان آیات الهی هست (سوره فصلت، آیه ۳۷، ۳۹؛ سوره شوری، آیه ۲۹، ۳۲). غیر از یادکرد اختصاصی پدیده‌ها به عنوان آیات الهی، بخش‌های بسیاری هست که در آنها پدیده‌های طبیعی و مربوط به حیات انسانی به عنوان شواهد قدرت الهی یا نعمت‌هایی که او به انسان‌ها ارزانی داشته، توصیف شده است. اگرچه این بخش‌ها دارای کلمه «آیه» [= نشانه / مایه عبرت] نیست، ولی آنها را در پرتو آیاتی که نقل شد، باید بخش‌های آیه نما یا عبرت نما تلقی کرد. این گونه بخش‌های آیه نما / عبرت نما نوع مهمی از مواد و محتویات قرآنی است. پدیده‌هایی که غالباً و کراراً یاد می‌شود، عبارتند از: آفرینش آسمان‌ها و زمین، آفرینش انسان، استفاده‌های گوناگون و نعمت‌هایی که انسان از حیوانات می‌گیرد، در پی یکدیگر آمدن شب و روز، درخشیدن خورشید و ماه و ستارگان، گردانیدن باده‌ها، فرستادن باران از آسمان، احیای زمین پژمرده و رویدن گیاه و غلات و میوه‌جات، حرکت کشتی‌ها بر روی دریاها و استواری کوه‌ها، و آنچه کمتر یاد و نقل می‌شود عبارت است از: سایه‌ها، رعد، برق، آهن، آتش، شنوایی، بینایی، فهم و عقل. در چهار آیه (بقره، ۲۸؛ یونس، ۴؛ حج، ۶۶؛ روم، ۴۰) که متعلق به دوره مدنی یا مکی متأخر است، بعث و نشور انسان هم جزو آیات الهی یاد شده است.

بر شمردن این آیات که در خلقت طبیعت یا انسان‌ها هست، اهداف گوناگونی را

برمی آورد. در بعضی موارد، اینها تجسم دهنده دعوت به شکر و سپاس در برابر خداوندند (سوره نحل، ۱۴؛ روم، ۴۶؛ یس، ۷۳) یا دعوت به پرستش او (انعام، ۱۰۴؛ یونس، ۳). بعضی اوقات آنها به عنوان شاهد قدرت آفرینشگرانه خداوند که نقطه مقابل ناتوانی الهه باطل است، به کار می روند (نحل، ۱۰-۲۰). گاه به عنوان شاهد قدرت الهی برای برانگیختن مردگان (حج، ۵) یا اجرای مکافات الهی به کار می روند. به طور کلی این بخش ها اندیشه یک الوهیت مقتدر و متعال و در عین حال مهربان را پیش خاطر ما زنده می کنند. اینها با این برداشت که قرآن می کوشد با توصیف احوال و احوال قیامت فرارسنده، انسان ها را ملزم و مجبور به قبول اسلام کند، ناسازگارند. در این گونه بخش ها اشارتی به انسان هست که در برابر نعمت الهی، واکنش مناسب داشته باشد.

عبارات یا بخش های شامل آیات الهی، در تمام دوره هایی که ممکن است وحی را به آنها تقسیم کنیم، نازل شده است. از آن جا که اینها به اشیاء یا اعیانی ثابت و روندهای طبیعی ماندگار اشاره دارند، هیچ رشدی در فهرست پدیده هایی که به عنوان آیات الهی یاد شده اند، بازشناسی نمی شود. باغ ها و نخل / نخیل، اعناب (انگور) و زُمان (انار) بی شک در مدینه فراوان تر از مکه بود، و به نظر می رسد که از آنها در عبارات مشتمل بر آیات الهی و در آغاز وحی ذکری نیست؛ ولی قول به این که همه بخش ها و عبارات در بردارنده اینها در مدینه نازل شده اند، بلا دلیل است. ویژگی دیگر عبارات مشتمل بر آیات الهی این است که نمایشی است از نظم ثابت که در آن آیات الهی یاد می شوند، و تکرارهای مکرر و معینی نیز در کار است. در هر حال، بررسی دقیق نشان می دهد که فقط یک نظم معین و معلوم وجود ندارد، و لذا به نمایش تقریبی نظم، هیچ معنایی نمی توان نسبت داد. می توان استنباط کرد که در هر بخش، آیات الهی یاد شده، آنهایی است که با اسباب / شأن نزول هماهنگی دارد.

ریچارد بل که توجه فراوانی به عبارات مشتمل بر آیات الهی مبذول داشته بر آن است که بعضی از آنها از سوره هایی که زمینه آنهاست کهن تر هستند، از جمله سوره بقره، آیه ۲۱-۲۲، ۲۸؛ سوره عبس آیات ۲۵-۳۱؛ سوره غاشیه، آیات ۱۷-۲۰. بسیاری از آنها نیز تجدید نظر شده، و با موضع فعلی شان انطباق یافته اند، از جمله: سوره انعام، آیات

۹۵-۹۹، ۱۴۱، ۱۴۴؛ سوره یونس، آیه ۱۰۲؛ سوره رعد، آیه ۲-۴، ۱۲-۱۵؛ سوره نحل، آیه ۳-۱۶؛ سوره فصلت، آیات ۳۷-۴۰. گهگاه این تجدید نظرها اشاره‌ای به قیامت را به میان می‌آورد، از جمله در سوره مؤمنون، آیات ۱۲-۱۶؛ و سوره فاطر، آیات ۹-۱۴. عبارت اخیر، نظیر آیه ۵۷ سوره اعراف، قیامت را با نشانه‌های زمین پزمرده با نزول باران - نعمتی که در عربستان عزیز است و اثر باران غالباً معجزه اساس است - پیوند می‌دهد. عبارات دیگر که به زعم ریچارد بل ذکر قیامت در طی روند تجدید نظر به آنها افزوده شده است، عبارتند از: سوره زخرف آیه ۱۱ - جایی که به نظر می‌رسد عبارت قافیه یا سجع افزوده شده - و آیات ۴۸-۵۱ سوره روم - جایی که به زعم او در آیه ۴۹ و نیمه‌اخیر آیه ۵۰ اضافه شده است. - اگر فرضیه تجدید نظر در این نقاط پذیرفته شود، شاید از آن چنین برمی‌آید که نشانه‌های زمین پزمرده ابتدا جدا از مسئله قیامت به عنوان نشانه‌ای از قدرت و نعمت خداوند به کار رفته است. واقع این است که اغلب عبارات مشتمل بر این آیت / نشانه الهی، آن را به همین شیوه‌ی اخیر به کار می‌برند. از جمله آیه ۱۶۴ سوره بقره؛ آیه ۶۵ سوره نحل؛ آیه ۴۹ سوره فرقان؛ آیه ۲۷ سوره سجده؛ آیه ۲۳ سوره یس؛ آیه ۱۱ سوره زخرف؛ و آیه پنجم سوره جاثیه. کاربرد کلمه رحمت به معنای باران، در آیات آغازین است، چرا که رحمت در وحی متأخر، که سخن از داوری و پاداش آینده می‌گوید، معنای متفاوتی به خود می‌گیرد.

نشانه دیگری که مکرر یاد می‌شود این است که خداوند خلقتی را پدید آورده و آن را باز می‌گرداند (از جمله در آیات ۴ و ۳۴ سوره یونس؛ آیه ۵۱ سوره اسراء؛ آیه ۱۰۴ سوره انبیاء؛ آیه ۶۴ سوره نمل؛ آیه ۲۰ سوره عنکبوت؛ آیه ۱۱ و ۲۷ سوره روم؛ آیه ۴۹ سوره سبأ؛ آیه ۱۸ سوره بروج). در اغلب این عبارات اشاره به قیامت آشکار است، اگرچه در یکی دو تا از آنها مبهم و محل شک است. مثلاً در آیه نوزدهم سوره عنکبوت، تعبیر و تفسیر طبیعی عبارت، بازگشت گیاهان است بدون هیچ گونه اشاره‌ای به قیامت. به همین ترتیب در عبارتهای تکرار شونده‌ای که می‌گوید: «او زندگی می‌بخشد و می‌میراند» و «مرده را از زنده، و زنده را از مرده بر می‌آورد» چه بسا ارجاع و اشاره اصلی به رویدادهای صرفاً طبیعی است.

در این باب، در این برداشت که عبارات حاکی از احیای زمین مرده نشانه نعمت و قدرت خداوند هستند و به نحوی بازنگری شده‌اند که اشاره به قیامت داشته باشند، عنصری از فرض و فرضیه باقی مانده است. اگر احتجاج درست باشد، به شواهد مربوط به وجود بازنگری می‌افزاید. در اغلب موارد، نکته‌ای که باید مورد تأکید قرار گیرد این است که احیای زمین مرده، هم نشانه قدرت و نعمت خداوند است و هم حجتی بر امکان پذیری قیامت. همچنین باید تأکید کرد در عین این که عبارات مشتمل بر آیات الهی، بخش مهمی از محتوای قرآن است، کلمه «آیه» (نشانه) در معانی دیگری هم به کار رفته است. تازمانی که سایر معانی مورد بحث و فحص قرار گیرد بهتر است تأمل در این مسئله را به تأخیر بیندازیم که آیا آیات و عبارات مشتمل بر آیات الهی ابتدا به عنوان بخش‌ها یا واحدهای مستقلی اعلام شده است؟

۲. کلمه «آیه» به رویدادها یا چیزهایی اطلاق می‌گردد که با کار پیامبر الهی مربوط بوده است و پیامی را که او حامل آن است، تأیید می‌کند. مثلاً در آیه ۴۶ سوره زخرف موسی [ع] با آیات الهی به سوی فرعون و بزرگان قوم او فرستاده شده است. اینها عبارت بودند از تبدیل عصا به اژدها و بلاهای چندگانه، و گفته می‌شود (آیه ۴۸ سوره زخرف) که هر آیه الهی که به آنان نموده شد، از آیه قبلی اش بزرگ‌تر بود. پدید آوردن آیه / نشانه کار خداوند است، و آیه دیگری (آیه ۷۸ سوره غافر) به صراحت می‌گوید که هیچ پیامبری را نرسد که نشانه‌ای جز با اذن الهی پدید آورد. در این معنی، آیات در مقام نشان دادن خیرخواهی و مهربانی خداوند نیستند، ولی می‌توان گفت که صرفاً برای ترسانیدن [بندگان] فرستاده شده‌اند (آیه ۵۹ سوره اسراء). آیات موسی [ع] در آیه ۱۷ سوره طه (همراه با آیات ۴۷ تا ۵۶ با آیات به معنای نعمت الهی) و ۱۲ تا ۱۴ سوره نمل، و ۱۳۰ تا ۱۳۶ سوره اعراف و سایر عبارات یاد شده است. سایر پیامبران آیات / نشانه‌ها / معجزات خاصی داشتند که برای تأیید صدق رسالتشان به آنها داده شده بود؛ از جمله برای قوم ثمود معجزه‌ای در هیئت یک ماده شتر به حضرت صالح [ع] داده شد (آیه ۷۳ سوره اعراف). معجزه عیسی [ع] این بود که پرنده گلی را [به اذن الهی] زنده می‌کرد (آیه ۴۹ سوره آل عمران). نابودی اقوام مشرک و کافر نیز آیت الهی است (آیه ۷۳-۷۵ سوره حجر و غیره)، و همچنین نجات دادن

مؤمنان (آیه ۲۴ سوره عنکبوت). در آیه ۱۵ سوره قمر کشتی نوح (باکم احتمال تر از آن، داستان او) باقی مانده است تا به مردم هشدار دهد که مشرکان و نافرمانان نابود می گردند. وقتی که مخالفان و مدعیان حضرت محمد [ص] از او آیت / معجزه درخواست کردند، می توان حدس زد که معجزاتی از همین دست می خواستند (آیه ۳۷ سوره انعام؛ آیه ۷ سوره رعد؛ آیه ۵ سوره انبیاء). چنان که هم اکنون گفته شد، قرآن کریم تصریح دارد که فقط خداوند آیات / معجزات را پدید می آورد، و هیچ پیامبری نمی تواند این کار را از پیش خود انجام دهد. خیره سری مخالفان حضرت محمد [ص] تا حدی بود که حتی اگر او برای آنان معجزه ای (احتمالاً از همین انواع) می آورد، طبق تصریح آیه ۵۸ سوره روم، آنها با وجود این باور نمی کردند. در سال های آخر عمر پیامبر [ص]، بعضی از موفقیت های خارجی او می تواند به عنوان آیت / معجزه شمرده شود؛ نظیر غنیمت گیری عن قریب که در آیه ۲۰ سوره فتح به آن اشاره شده و در حدود ایام معاهده حدیبیه تحقق یافته است، و بالاتر از همه پیروزی در غزوه بدر است (آیه ۱۳ سوره آل عمران). بحث درباره معنای فرقان هم در این جا مناسب است. چه بسا درخواست آیت / معجزه در طی دوره وحی مکی بود که منتهی به تحول معنای کلمه آیه به چیزی شبیه به «پیام و حیانی» گردید. پیام هایی که از طریق روند اسرار آمیز وحی به حضرت محمد [ص] رسید نشانه های واقعی صدق اوست. این روند و پیام هایی که او از طرق آن دریافت کرد، بینه ای بود که او موضعش را بر آن استوار ساخته بود. (انعام، ۵۷؛ محمد، ۱۴). در عین حال این بینه چیزی بود که باید قرائت می شد (هود، ۱۷).

تا آن جا که این آیات الهی، رویدادهای وابسته به پیامبران الهی پیشین هستند، به کلی جدا از مقوله قصص دارای مکافات که در بخش بعد مطرح می گردد، نیستند. آیات الهی در رویدادهای معاصر مانند جنگ بدر، به سختی در این مقوله می گنجند؛ هر چند به یک معنی، اصل مضمون در آنها یکی است؛ یعنی دست مکافات دهنده خداوند در تاریخ. در آنچه پس از این می آید، اصطلاح «بخش های دارای آیات الهی» محدود به آنها بی است که از آیات در پدیده های طبیعی سخن می گویند؛ ولی باید بر این نکته تأکید کرد که آنها تنها آیاتی نیستند که قرآن کریم از آنها سخن می گوید.

۳. آیات بسیاری هست که از آیاتی سخن می‌گویند که خواندنی‌اند: وقتی که آیات الهی خوانده می‌شود، ایمان مؤمنان افزوده می‌شود (انفال، آیه ۲). این خواندن آیات و وظیفه پیامبرانی است که از سوی خداوند آمده‌اند (از جمله زمر، آیه ۷۱). ولی در اغلب مواردی که این تعبیر به کار می‌رود، اشاره راجع به خود حضرت محمد [ص] است. (فی‌المثل لقمان، آیه ۷؛ جاثیه، ۲۵؛ احقاف، ۷؛ جمعه، ۲؛ طلاق، ۱۱) در آیه ۶ سوره جاثیه آیات الهی توسط خود خداوند یا فرشتگان مرسل از جانب او بر حضرت محمد [ص] خوانده می‌شوند. در تعدادی از بخش‌های قرآنی (انفال، آیه ۳۱؛ قلم، آیه ۱۵؛ مطففین، ۱۳) وقتی که حضرت محمد [ص] آیات را می‌خواند، از آنها به عنوان اساطیر الاولین انتقاد می‌کنند. این عبارت فی‌نفسه یادآور قصص دارای مکافات الهی است (به‌ویژه انفال، ۳۱؛ قلم، ۱۵). از سوی دیگر، در بعضی از بخش‌های قرآنی این عبارت مربوط به وعده الهی است، یعنی قیامت و حساب و کتاب اخروی، (فی‌المثل مؤمنون، ۸۳؛ نمل، ۶۸؛ احقاف، ۱۷) و در اینها می‌توان آیه را به معنای آیه الهی گرفت. همچنین ممکن است که قیامت و حساب و کتاب با همدیگر مطرح باشند و قصص دارای مکافات بیشتر مناسب باشد. بدین‌سان می‌توان استنباط کرد که خواندن آیات، عمدتاً خواندن قصص دارای مکافات باشد، ولی در این جا هم مطرح بودن آیات به عنوان آیات الهی، به کلی منتفی نیست. در «خواندن آیات»، اشاره و منظور دقیق هر چه باشد، مفهوم خواندن به کاربرد بعدی کلمه آیه منجر می‌گردد.

۴. آیات، بخشی از قرآن یا «کتاب»‌اند، و محتمل‌تر است که معنای آیه خواندنی را داشته باشند. کلمه آیه در زبان و ادب عربی بعدی همواره به معنای آیه خواندنی است، ولی محقق امروز حق دارد که پرسد آیا در قرآن همیشه به این معنی است، یا مسلمانان بعدی این معنی را به آیه / آیات قرآنی حمل کرده‌اند. قوی‌ترین شاهد برای معنای آیه خواندنی در خود قرآن در بخش‌هایی است که از آیه‌ای سخن گفته می‌شود که فراموشانده یا نسخ شده و آیه‌ای مشابه یا بهتر از آن جانشین آن شده است (بقره، ۱۰۶) و یک آیه جانشین آیه دیگر شده است (نحل، ۱۰۱)، ولی حتی در این جا هم چه بسا معنای آیه، کل یک بخش باشد. همین حکم درباره آیه اول سوره فرقان صادق است که می‌گوید:

«این سوره‌ای است که فرو فرستاده‌ایم و [احکام] آن را واجب گردانده‌ایم»، و آیه دوم سوره لقمان («آیات کتاب حکمت آمیز»). مشکل دیگر در بخش‌هایی است نظیر این که می‌گوید: «کتاب فُصِّلَتْ آیاته» (فُصِّلَتْ، ۳). بعضی از محققان مسلمان بر آنند که مراد از «فُصِّلَتْ» یعنی با فواصل یا کلمات سجع / قافیه‌دار مشخص شده است؛ و بخش‌های متعددی هست که آیات با بعضی فُصِّلْ‌ها به هم پیوسته‌اند، و اگر فاعلی برای آن یاد شود، خداوند است. این برداشت نامحتمل می‌نماید، به‌ویژه در پرتو آیه ۱۹ سوره انعام که می‌گوید: «وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَاحَرَّمٌ عَلَيْكُمْ» (حال آن که [خداوند] آنچه را بر شما حرام ساخته، برایتان روشن کرده است). کلمه تَيَّنَّ و مشتقات آن نیز غالباً با آیات پیوند دارد و معنای آن آشکارسازی یا روشن سازی است. بدین سان، جدا از حداکثر یک - دو مورد، کلمه آیه در قرآن کریم به معنای (نشانه) [و مایه عبرت] است، نه آیه خواندنی.

ذکر این نکته لازم است که عبارات آیه / آیات دار، هر جا که پدیده‌های طبیعی به عنوان نشانه‌ها / آیات قدرت و نعمت الهی وصف می‌شود، عنصر مهمی از وحی و تنزیل اولیه به شمار می‌آمده است. به دلایل دیگر هم این جنبه‌ها در دوره‌های آغازین مورد تأکید بوده است. از سوی دیگر بسیاری از عبارات آیه / آیات دار متعلق به دوره متأخر مکی یا اوایل مدنی است؛ و لحن قطعی و قاطع ندارد. قصص دربردارنده مکافات الهی حاکی از وجود مخالفت است، ولی بالمصراحه متأخرتر از اغلب عبارات و بخش‌های آیه / آیات دار نیست. به طور کلی از آیه / آیات به عنوان پیام‌های و حیاتی یاد می‌شود که خوانده می‌شوند و بخشی از کتاب‌اند، ولی به ندرت منظور از آنها فقط و به تنهایی آیه / آیات خواندنی است.

◁ ۲. قصص دربردارنده مکافات الهی: مثالی

در مورد کاربرد دوم آیه / آیات باید در نظر داشت که قصص دربردارنده مکافات الهی نوع معینی از محتویات قرآنی است. در بخش حاضر قصص دربردارنده مکافات الهی ابتدا به عنوان مقوله‌ای مجزا و مشخص مورد بررسی قرار می‌گیرد، سپس به این مسئله می‌پردازیم که آیا می‌توان آنها را با سبع المثانی یکی انگاشت یا خیر؟ قصه‌هایی که در این بخش و ذیل این عنوان بررسی می‌شود از این قرار است:

الف) قصه عاد. نام این قوم در شعر جاهلی آمده ولی جزئیات روشنی درباره آنها نیامده است. طبق نص قرآن، اینان قوم بزرگی دارای توانایی بسیار ('زادکم فی الخلق بصطة') بوده‌اند (سوره اعراف، آیه ۶۹) که در هر بلندی بنایی می‌ساخته‌اند (سوره شعراء، آیه ۱۲۸). بقایای بناهای آنان هنوز هم مشهود است. این که آیا اینان قابل انطباق با «ارم ذات العماد» که در آیه هفتم سوره فجر آمده است، هستند یا خیر، نکته‌ای مورد اختلاف است و بستگی به نحوه قرائت و چگونگی ترکیب و تلفیق آن بخش از قرآن دارد و به آسانی قابل اثبات نیست. البته این ساده‌ترین و طبیعی‌ترین تفسیر این آیات است. پیامبری که به سوی این قوم فرستاده شد، هود [ع] بود، ولی آنان ایمان نیاوردند و به امر الهی با فرستادن بادی نابود شدند که هفت شب و روز بر آنها وزید و هر چیزی را جز مساکن آنان نابود کرد.

ب) قصه ثمود. ثمود یک قوم واقعی از مردم قدیم عرب بود. نام آنها در کتیبه سارگون و در آثار بطلمیوس و پلینی و سایر نویسندگان عهد باستان آمده است؛ همچنین در شعر عربی عهد جاهلی. اینان متعلق به شمال غرب عربستان، یعنی سرزمین حِجْر (مدائن صالح) بودند. در قرآن کریم از اینان به عنوان کسانی که صخره‌ها را به وادی حمل می‌کردند یاد شده است (آیه نهم سوره فجر)، که در مکان‌های هموار قصر می‌ساخته‌اند و از سنگ کوه‌ها برای خود خانه می‌تراشیده‌اند (آیه هفتاد و چهارم سوره اعراف)، که شاید اشاره‌ای به بقایای ساختمان‌ها و مقابر تراشیده از سنگ باشد که در آن جا پیدا شده بوده است. به سوی آنان پیامبری از خودشان به نام صالح [ع] فرستاده شد، و به عنوان معجزه‌ای که حاکی از صدق او باشد، ماده شتر و کوزه آن از سنگ بیرون آورده شد، که قرار گذاشته بودند، سهمی معین از آب مشروب داشته باشد. اما قوم ثمود ایمان نیاوردند و ناقه را پی کردند، و [به امر الهی] زلزله‌ای آنان را نابود کرد (اعراف، ۷۸)، یا توسط صیحه‌ای که به سر آنان فرستاده شد، از پای درآمدند (قمر، ۳۱). شاید مردمی که در آیه ۳۱ سوره مؤمنون به آنها اشاره شده که توسط صیحه (بانگ مرگبار) نابود شده‌اند، همین قوم ثمود باشند. و این در صورتی است که اینان قومی واقعی بوده باشند، نه یک نوع ساخته و پرداخته ادبی. پ) مردم حجر احتمالاً همان قوم ثمود بوده‌اند؛ هر چند نه نام قبیله و نه محل آنها در

قرآن کریم، در سوره حجر آیات ۸۰-۸۴ روشن نشده است. تنها بخشی که از آنها یاد شده این است که در آن گفته شده آنان از کوه‌ها برای خود خانه می‌تراشیدند و در صبحگاهی با صبحه از پای درآمده‌اند، چرا که از آیات الهی رویگردان بودند. و این با آنچه راجع به نمود گفته شده است، همخوان است.

ت) قصه مردم مدین، که درباره آنها هم اطلاع اندکی داده شده است. تنها نکته ویژه روشن در سرگذشت آنها این است که شعیب - پیامبری که به سوی آنها فرستاده شده بود - از آنان خواست که وزن و پیمان را درست رعایت کنند. اینان نیز مانند سایر اقوام بی‌ایمان، با زلزله یا صبحه نابود شدند.

ث) اصحاب ایکه، که در سوره حجر آیه ۷۸ به بعد، و سوره ص، و سوره ق، آیه ۱۴ به آنها اشاره شده، و از تنها گزارشی که درباره آنان آمده - در سوره شعراء، آیات ۱۷۶-۱۹۱ - قابل انطباق با اهل مدین‌اند، زیرا پیامبرشان شعیب است، و از آنها خواسته شده است که وزن و پیمان را رعایت کنند.^۱

ج) اصحاب رس نیز در میان اقوام بی‌ایمان که نابود شدند، یاد شده‌اند، ولی جزئیات بیشتری درباره آنان داده نشده است. (سوره فرقان، آیه ۳۸؛ سوره ق، آیه ۱۲). رس واژه‌ای به معنای 'چاه' است، ولی بازشناسی محل این قوم یا خود آنها غیر ممکن است. چ) قوم ثیع، قومی متعلق به جنوب عربستان است، زیرا نام آنها لقب پادشاهان حمیر بوده است. اینان نیز جزو اقوامی که به خاطر بی‌ایمانی نابود شدند، یاد شده‌اند (سوره ق، آیه ۱۳)، و در آیه ۳۷ سوره دخان نیز به آنها اشاره شده، ولی تفصیلی درباره این که چه بر سر آنان آمد، نیامده است.

ح) سبأ. درباره این که آیا اینان همان قوم با نامی دیگر بوده‌اند یا نه، نظری نمی‌توان داد. گزارش مفصلی درباره سلیمان و ملکه سبا در سوره نمل آمده است، ولی به عنوان داستانی که حاکی از مکافات الهی است، به سرنوشت سبا فقط در آیه ۱۵-۱۸ سوره سبأ

۱. مقایسه کنید با کتاب زیر:

A.F.L. Beetson, *Journal of Semitic Studies*, xiii (1968), 253-5.

1a. *Beiträge Erklärung des Qorans*, Leipzig, 1886, 37; cf. Horowitz, *Koranische Untersuchungen*, 13f.

پرداخته شده است، و با نوع معمول همخوانی ندارد. هیچ پیامبری یاد نشده است که به سوی آنها فرستاده شده باشد، ولی آیه / نشانه‌ای که به آنها داده شده دو باغ است که علی‌الظاهر پر نعمت‌اند. آنها رویگردان می‌شوند، و سیلِ عرم (سد مأرب) در سرزمین آنها جاری می‌شود و ظاهراً حاصلخیزی باغ‌هایشان را نابود می‌کند. در بخش بعدی داستان، به نظر می‌رسد اشاره‌ای به انحطاط تجارت کاروانی اهل سبا مطرح است. و این ظاهراً مجازاتی است که برای طولانی‌تر کردن فواصل پیمودنی روزانه کاروان‌ها بر سر آنها آمده است.

خ) نوح [ع]. در عربستان پیش از اسلام چیزهایی درباره نوح و طوفان می‌دانستند، اگرچه اشاره‌های مطرح در شعر عربی پیش از اسلام مشکوک است. در قرآن مکرر به قوم نوح اشاره شده است که به خاطر بی‌ایمانی نابود شدند. این داستان که داستان منجمی است، در قرآن کریم در حدود دو جا تکرار شده است. نوح [ع] پیامبری است که به سوی قومش فرستاده شده است. اما قومش ایمان نمی‌آورند و سرانجام غرق می‌شوند، و او و مؤمنانی که همراه و تابعش هستند در کشتی بزرگی از خطر طوفان نجات پیدا می‌کنند. در بعضی از بخش‌های قرآنی به ویژه در آیات ۲۵-۲۷ سوره هود، داستان گسترش یافته تا آن جا که در بردارنده جزئیاتی از همین داستان به روایت کتاب مقدس و عناصری فراتر از کتاب مقدس در سنت یهودی است. در بعضی بخش‌ها (از جمله آیه ۱۶۳ سوره نساء) نوح فقط به عنوان پیامبر ظاهر می‌گردد، و جنبه مجازاتی داستان در پس زمینه می‌ماند.

د) ابراهیم [ع]. از او به عنوان حنیف، پیامبر و مؤسس دیانت ابراهیمی کراراً یاد می‌شود. داستان حمله او به بت پرستی پدر و قومش، و پس از بی‌ایمانی آنان، کناره گرفتنش از آنها، در سوره مریم، آیه ۴۱-۴۹؛ سوره انبیاء، آیه ۵۲-۷۲؛ سوره شعراء ۶۹-۱۰۲؛ و سوره صافات، آیه ۸۳-۱۰۱، آمده است. این فقره آخر بسیار شبیه به شکل داستان دارای مکافات الهی است، ولی با آن که به این قوم دوبار در فهرست بی‌ایمانان اولیه اشاره شده که لاجرم نابود شده‌اند، به نابودی آنها هیچ گونه اشاره‌ای نشده است. حداکثر چیزی که درباره آنها گفته شده است این است که آنان / خسرین / زیانکارترین بوده‌اند (انبیاء، ۷۰)، یا اسفلین / فرودست بوده‌اند (صافات، ۹۸). و این قصه در سنت

یهودی نیز آمده است.

(ذ) قصه لوط. داستان لوط [ع] در چندین فقره قرآنی می آید، بی آن که به پیوند او با ابراهیم [ع] اشاره شود. ممکن است که روایت محلی به این شکل وجود داشته زیرا در چندین عبارت قرآنی گفته شده است که محل وقوع این داستان معلوم است و می توان آن را دید (سوره حجر، ۷۶؛ صافات، ۱۳۷؛ سوره فرقان، ۴۰). این داستان از این نظر با داستان های دارای مکافات الهی همسان می گردد که گفته می شود لوط به رسالت به نزد قومش فرستاده شده بود. او آنها را به خاطر اعمال ناشایست و لواط سرزنش می کند. وقتی که آنان از در مخالفت در می آیند و او را به تبعید تهدید می کنند، او و خاندانش هجرت می کنند، غیر از همسرش که جزو واپس ماندگان است. شهر با باریدن باران عذاب، یا طوفان شن زیر و زبر می شود (سوره قمر، آیه ۳۴). در آن جا که داستان با آمدن فرشتگان و ملاقات آنان با ابراهیم [ع] ربط پیدا می کند، از روایت معمولی که در آن لوط پیامبر قومش نیست، و با آمدن فرشتگان به نزدش مشوش می شود و به دردسر می افتد، فاصله می یابد. در سوره عنکبوت، آیه ۲۶، لوط یکی از کسانی است که به ابراهیم [ع] ایمان می آورد، و در سوره انبیاء، آیه ۷۱ همراه با ابراهیم [ع] هجرت می کند. در سوره انبیاء، آیه ۷۴ به بعد گفته شده که به او حکمت و علم بخشیده شده، و پیامبر گردیده است، و نه فقط پیام آوری در داستانی که دارای مکافات الهی است.

(ر) المؤمنات یعنی شهرستان های زیر و زبر شده قوم لوط که در سوره توبه آیه ۷۰، و سوره نجم آیه ۵۳ به بعد و سوره حاقه آیه ۹ به آنها اشاره شده، احتمالاً همان شهرهای سدوم و گومورا است، زیرا این شهرها در محل استقرار قوم لوط ساخته شده اند. کلمه عربی مؤمنات احتمالاً چنان که هرشفلد می گوید^۱ الف از کلمه عبری مهپیکھا *mahpēkhā* که در عهد عتیق با نابودی سدوم ربط دارد، گرفته شده است.

(ز) به فرعون گاهی بدون اشاره به موسی [ع] اشاره شده است، و موسی [ع] به عنوان کسی وصف می شود که از کفر او رنج می برد (از جمله در سوره قمر، آیه ۴۱ به بعد). در دو فقره از آیات قرآنی او به عنوان ذوالاوتاد یاد می شود (سوره ص، آیه ۱۲؛ سوره فجر، آیه

۹). معلوم نیست که ذوالاوتاد به چه معناست. قول موروتیس^۱ که می‌گوید اشاره به ساختمان‌های او دارد، نامحتمل است و چیزی هم در سنت یهودی نیست که آن را روشن سازد. شاید مسئله این بوده است که داستانی درباره فرعون در عربستان رایج بوده است، اما شواهد مؤید این امر ناچیز است. معمولاً روایت قرآنی با داستان موسی [ع] و فرعون در کتاب مقدس همخوان است. بعضی اوقات این داستان به داستان دارای مکافات الهی تقلیل می‌یابد، از جمله در سوره مؤنون آیه ۴۵-۴۸. ولی غالباً گسترش یافته و جزئیات و تفصیل بیشتری دارد که در موازات با روایت کتاب مقدس و سنت یهودی فراتر از کتاب مقدس است.

ژ) در سوره عنکبوت آیه ۳۹ به بعد، و در سوره غافر آیات ۲۳-۲۵ قارون و هامان با داستان فرعون پیوند دارند. در سوره قصص، آیات ۷۶-۸۲ شخصیت قارون به عنوان فردی از قوم موسی [ع] که دارای ثروت عظیمی است ترسیم شده، که به خاطر غرور و تکبرش [منفور و ملعون خداوند واقع می‌گردد و] زمین او و خانه‌اش را فرو می‌برد و نابود می‌سازد.

وقتی که این داستان‌ها را واری می‌کنیم، مشاهده می‌گردد که داستان‌های الف تا ح متعلق به سنت عربی‌اند و احتمالاً از قصه‌های دیگر چیزهایی گرفته‌اند. به ویژه داستان مربوط به مدین که در کتاب مقدس هم یاد شده و در دو سوره قرآن (طه، ۴۰؛ قصص، ۲۲-۲۸، ۴۵) به آن اشاره شده با موسی [ع] ارتباط دارد، ولی داستان‌های ب و ث عربی خالص‌اند، و کتاب مقدسی نیستند، اگرچه آیه ۴۵ سوره قصص پیوند دهنده هر دو منبع است. قصه عربی دیگری هست که در سوره فیل به آن اشاره شده (دفاع در برابر تهاجم اصحاب فیل)، و نیز در سوره بروج، آیات ۱-۹، اگر تفسیرش حمل بر قتل عام مسیحیان نجران شود. از آن جا که در این موارد پیامبری حضور ندارد، اینها صورت داستان دارای مکافات الهی را ندارند. داستان‌های دیگر از خ تا ژ با داستان‌های کتاب مقدس تقارن و موازات دارند، ولی در بعضی جزئیات مختلف با هم فرق دارند. قرآن معمولاً داشتن زمینه و اطلاعات قبلی را در مورد داستان‌هایش در نخستین شنوندگانش مفروض

می‌گیرد، و لذا می‌توان استنباط کرد که این داستان‌ها در هیئتی که قرآن حکایت کرده است، در عربستان رایج بوده‌اند.

وقتی که در شیوه به کار رفته در داستان‌های قرآن تأمل شود، چنین برمی‌آید که هفت داستان اصلی و عمده وجود دارد که به فهرست آنها در آیات ۴۲ تا ۴۴ سوره حج اشاره شده است و آنها عبارتند از: نوح (خ)، عاد (الف)، ثمود (ب)، قوم ابراهیم (د)، قوم لوط (ذ)، قوم مدین (ت)، و قوم موسی (ز)، توسعاً می‌توان گفت که داستان (پ)، تکرار و المثنای داستان (ب)، و داستان (ث) تکرار و المثنای داستان (ت)، و (ر) تکرار و المثنای (ذ) است، زیرا (ج) و (ح) فقط اشاره‌ای هستند، نه داستان کامل. داستان (ح) فقط یک بار یاد شده است، و داستان (ژ) با آن که تکرار و المثنای (ز) نیست، هیئت آب و تاب یا شاخ و برگ یافته آن است، چرا که آن هم به موسی [ع] ربط دارد. این مسئله که داستان‌های دارای مکافات الهی را عنصر مستقلی در قرآن بشماریم با این مسئله تقویت و تأیید می‌شود که آنها معمولاً گروهی می‌آیند، هرچند که مؤلفه‌های هر گروه فرق می‌کند. این نکته وقتی که به صورت جدول عرضه شود و طول نسبی هر کدام آشکار شود، بهتر روشن می‌گردد.

سوره اعراف: نوح (۵۷-۶۲)؛ عاد (۶۳-۷۰)؛ ثمود (۷۱-۷۷)؛ لوط (۷۸-۸۲)؛ مدین (۸۳-۹۱).

سوره توبه: نوح، عاد، ثمود، ابراهیم، مدین، مؤتفکات.

سوره هود: نوح (۲۷-۵۱)؛ عاد (۵۲-۶۳)؛ ثمود (۶۴-۷۱)؛ ابراهیم و لوط (۷۲-۸۴)؛ مدین (۸۵-۹۸).

سوره ابراهیم: (اشاره کوتاه در آیه ۹)، نوح، عاد، ثمود.

سوره انبیاء: موسی و هارون (۴۹-۵۱)، ابراهیم (۵۲-۷۳)؛ لوط (۷۴ و به بعد)؛ نوح (۷۶ و به بعد). داود و سلیمان، ایوب، یونس، زکریا، مریم و دیگران (۷۸-۹۴)؛ و نه قصه دارای مکافات الهی).

سوره مؤمنون: نوح (۲۳-۳۱)؛ نام برده نشده، شاید مراد ثمود باشد (۳۲-۴۳)؛ دیگرانی که نام برده نشده‌اند (۴۴-۴۶)؛ موسی (۴۷-۵۰).

سوره فرقان: موسی (۹-۶۸)؛ ابراهیم (۶۹-۱۰۴)؛ نوح (۱۰۵-۱۲۲)؛ عاد (۱۲۳-۱۴۰)؛

ثمود (۱۴۱-۱۵۹)؛ لوط (۱۶۰-۱۷۵)؛ مدین (۱۷۶-۱۹۱).

سوره نعل: موسی (۷-۱۴)؛ سبا (۱۵-۴۵)؛ ثمود (۴۶-۵۴)؛ لوط (۵۵-۵۹).

سوره عنکبوت: نوح (۱۳ به بعد)؛ ابراهیم (۱۵-۲۶)؛ لوط (۲۷-۳۴)؛ مدین (۳۵ به بعد)؛

عاد، ثمود (۳۷) موسی (۳۸ به بعد).

سوره صافات: نوح (۷۳-۷۹)؛ ابراهیم (۸۱-۱۱۳)؛ موسی (۱۱۴-۱۲۲)؛ الیاس

(۱۲۳-۱۳۳)؛ لوط (۱۳۳-۱۳۸)؛ یونس (۱۳۹-۱۴۸).

سوره ذاریات: ابراهیم (۲۴-۳۷)؛ موسی (۳۸-۴۰)؛ عاد (۴۱ به بعد)؛ ثمود (۴۳-۴۵)؛

نوح (۴۶).

سوره نجم: عاد، ثمود، نوح، مؤتفکات (۵۱-۵۴).

سوره قمر: نوح (۹-۱۷)؛ عاد (۱۸-۲۱)؛ ثمود (۲۳-۳۲)؛ لوط (۳۳-۴۰)؛ فرعون (۴۱

به بعد).

سوره حاقه: ثمود، عاد، فرعون، مؤتفکات (۴-۱۰).

سوره فجر: عاد، ثمود، فرعون (۵-۱۳).

تأمل در اختلافات جزئی در روایت‌های هر داستان واحد، قابل توجه و جذاب است،

ولی کمبود جا مجال ارائه آن را نمی‌دهد. همچنین باید گفت در بعضی سوره‌ها (از جمله

شعراء) داستان‌ها به استثنای داستان موسی [ع] و ابراهیم [ع] در یکدیگر منحل شده‌اند و

نشانه گذاری میان آنها توسط یک ترجیع‌بند (آیه / عبارت مکرر) انجام گرفته است.

داستان سه گانه نوح، عاد و ثمود تقریباً در همه جا هست. تا آن جا که بتوان نتیجه‌هایی

بر مبنای تاریخ نزول سوره‌ها گرفت، به نظر می‌رسد که سوره‌های نجم، قمر، حاقه و فجر

کهن‌ترند، و اینها علاوه بر احتوا بر این داستان سه گانه، داستان فرعون (بدون موسی) و

لوط یا مؤتفکات را هم دربردارند. همچنین به نظر می‌رسد که داستان‌های کامل‌تر

ابراهیم و موسی در بخش‌های بعدی رخ می‌نماید. به این شرح که داستان‌های رایج در

مکه یا در عربستان بیشتر در بخش‌ها و سوره‌های اولیه ظاهر می‌گردند، و در تاریخی

متأخرتر است که همسانی با قصص کتاب مقدس مشهود می‌گردد. نکته دیگری که باید

گفت، این است که این داستان‌ها تقریباً همگی به عذاب عاجل [دنیوی] اشاره دارند، نه

مکافات اخروی، مگر در سوره هود که اشاره به «روز قیامت» در بعضی قصص هست، از جمله در قصه عاد و فرعون، در حالی که سلسله داستان‌ها همه دارای عبارتی مربوط به قیامت است. قیامت و داوری در داستان ابراهیم و قومش (که مجازات دنیوی و عاجلی در پیش ندارند) در آیات ۸۲ تا ۸۵ سوره شعراء یاد شده است.

در بعضی موارد به نظر می‌رسد که داستان‌ها با تجارب حضرت محمد [ص] و پیروانش انطباق یافته‌اند. می‌توان گفت این داستان‌ها برای مسلمان‌ها آشنا بوده و نکات اصلی آن به اختصار یاد شده است. در بسیاری سوره‌ها داستان‌ها آکنده از گزارش بلند و کوتاه، اما در همه حال همسان‌گفت و گوی بین پیامبر و مخالفان اوست. در این گزارش‌ها، قرینه‌هایی هم از آنچه بین حضرت محمد [ص] و مخالفانش از میان مشرکان مکه گذشته است، در میان آمده است. بدین سان این اندیشه تا حدودی موجه می‌گردد که سایر جزئیات در داستان‌های دیگر هم انعکاس چیزهایی باشد که برای حضرت محمد [ص] پیش آمده است. فی‌المثل وقتی مخالفان به صالح می‌گویند که قبلاً مایه امیدواری بوده (سوره هود، آیه ۶۲) می‌تواند مؤید این نکته گرفته شود که حضرت محمد [ص] پیش از آغاز دریافت وحی موقعیت مطلوب و محترمانه‌ای در مکه داشته است. در سوره نمل، آیات ۴۸-۵۱ که از گروهی از مخالفان صالح سخن گفته می‌شود، اینان مشخصاتی دارند که احتمالاً همانند مشخصات گروه بدخواه مکی است که در صدد قتل حضرت محمد [ص] برآمده بودند که داستانش در حدیث آمده است. همچنین داستان موعظه نوح برای قومش که در آیات ۱ تا ۲۰ سوره نوح آمده است، به ویژه وعده باران به عنوان یک نعمت یا برکت در آیه ۱۰ سوره هود، بیشتر با زندگی خود حضرت محمد [ص] همخوانی دارد تا نوح. تمایز بین دعوت آشکار و پنهان (سوره انفال، آیه ۷ به بعد) مؤید این حدیث است که حضرت [ص] پیش از آشکارسازی دعوتش، در پنهان وحی را دریافت می‌داشته است.^۱ و این بخش همچنین مؤید این احتمال است که شاید دعوت اولیه حضرت محمد [ص] همراه با وعده کامیابی و رفاه دنیوی بوده است.

پس از این بررسی داستان‌های دارای مکافات الهی باید به مسئله معنی و تفسیر مثانی

۱. میره ابن هشام، تصحیح و ستفلا، ص ۱۵۷، ۱۶۶.

بپردازیم. این کلمه دو بار در قرآن کریم به کار رفته است. در آیه ۸۷ سوره حجر خداوند به حضرت محمد [ص] می‌گوید که «به راستی که به تو سبع المثانی و [همگی] قرآن عظیم را بخشیدیم»؛ همچنین در آیه ۲۳ سوره زمر گفته شده است که «خداوند بهترین سخن را در هیئت کتابی همگون و مکرر فرو فرستاد که پوست‌های کسانی که از پروردگارشان خشیت دارند از آن به لرزه درآید، سپس [آرامش یابند و] پوست‌هاشان و دل‌هاشان با یاد خدا نرم شود». درباره تفسیر این عبارات، بحث و گفت و گوهای بسیاری در گرفته است. اغلب مفسران مسلمان کلمه مثانی را به عنوان جمع مثنی می‌گیرند که چندین بار در قرآن به کار رفته است و معنای آن کما بیش دو گانه / دو برابر / دو تا دو تا است. در دو مورد از موارد جمع، آنان این کلمه را به معنای مضاعف یا دو چندان شده یا چیزهای مکرر گرفته‌اند. اما تفسیر مقبول همه این است که سبع المثانی عبارت از هفت آیه سوره فاتحه است که همواره به صورت مکرر در نیایش رسمی و سایر مواقع به کار می‌رود. همچنین بر طبق تفسیر دیگر ممکن است مراد از آن هفت سوره بلند / طوال، یعنی سوره‌های بقره تا اعراف باشد. همچنین از سوره‌های دیگر نام برده شده است که شناسایی آنها مورد چون و چراست. این دو تفسیر - یعنی سوره فاتحه و هفت سوره بلند - ممکن است با قول به این که مفرد آنها (مثنی یا مثنی) از باب چهارم یعنی مزید فیه ریشه ثنا باشد، توجیه گردد. لذا مثانی برای نیایش خداوند تلاوت / قرائت می‌شود، یا در بردارنده ثنای اوست. این تفسیرهای مفسران مسلمان اگرچه معنایی به عدد هفت می‌دهد، مابقی و صف مثانی را توضیح نمی‌دهد.

بعضی محققان اروپایی به این نظر گرایش دارند که این کلمه عربی از کلمه مشنای عبری اخذ شده است،^۱ یا با احتمال بیشتر از کلمه سریانی یا عبری - آرامی مشنیثا.^۲ شریعت شفاهی یهود کلاً مشنا نام دارد، و این کلمه ممکن است قابل اطلاق به هر جزء خاصی از آن هم باشد. ولی این توضیح نمی‌دهد که چرا پوست‌های کسانی که از خداوند

1. Abraham Geiger, *Was hat Mohammed aus dem Judentum aufgenommen?* Bonn, 1833 (Leipzig, 1902), 58.

۲. تاریخ قرآن، نولدکه - شوالی، ویرایش دوم، ج ۱، ص ۱۱۵؛ همچنین مقابسه *Neue Beiträge* اثر نولدکه، ص

خوف و خشیت دارند باید به لرزه درآید، بلکه فقط عدد هفت را بر این مبنا که مشنا می‌تواند معنای آیه هم داشته باشد، توضیح می‌دهد. اما عقیده اکثریت طرفدار این معنی است که مراد از آن «داستان‌های دارای مکافات الهی» است، چه بر این مبنا که مثنایی به معنای «مکررات»^۱ و چه بر این مبنا که مشنا به معنای داستان است.^۲

در این جا باید در دفاع از این نظریه که مثنایی را باید به معنای «داستان‌های دارای مکافات الهی» گرفت، توضیح بیشتری داد. پیش‌تر گفته شد که در اصل هفت داستان عمده وجود داشته است، و وجود سایر داستان‌های کوچک‌تر یا کوتاه‌تر دقیقاً هماهنگ با تعبیر سبع المثنایی است که البته تمامی آنها نیست. داستان‌های دارای مکافات الهی نیز درخور و صافی که در سوره زمر آمده هستند، زیرا مکافات یا مجازات باعث خوف و خشیت می‌شود؛ حال آن که نجات یا رستگاری پیامبران و پیروان آنها چه بسا دل‌ها را نرم گرداند. بعضی محققان (از جمله هورویتز) در قبول این تفسیر تردید داشته‌اند، زیرا در آیه ۸۷ سوره حجر بین مثنایی و قرآن فرق می‌گذارند. البته غیر ممکن نیست که داستان‌های دارای مکافات الهی در اصل موجودیت مستقل جداگانه‌ای داشته باشند. این استنباط تأیید از حدیثی می‌یابد که مردی مکی به نام نصر می‌خواسته است که پیامبر را به ریشخند بگیرد و داستان‌هایی از پادشاهان ایران فراهم آورده و آنها را علی‌رغم نظر پیامبر و در مخالفت با او برای مردم می‌خوانده است. داستان‌های ایرانی در مقایسه با اغلب محتویات قرآن، رنگ و رونقی ندارد؛ ولی اگر در قیاس با داستان‌های دارای مکافات الهی سنجیده شود، چه بسا جذاب‌تر و متنوع‌تر به نظر آید. داستان‌های قرآنی از دو وجه به هم شبیه‌اند. نخست این که طرح کلی آنها یکسان و همسان است: پیامبری به سوی مردم فرستاده می‌شود، او پیامی عرضه می‌دارد، ولی به او ایمان نمی‌آورند و پیامش را تخطئه می‌کنند؛ سپس مکافات فرا می‌رسد و بر سر آن قوم به خاطر بی‌ایمانی‌شان فرود می‌آید. دیگر این که شکل الفاظ و واژگان هم غالباً مشابه است. اگر این نکته مهم انگاشته شود، ترجمه معنای آیه ۲۳ سوره زمر چه بسا از این قرار باشد: کتابی که در آن مثنایی شبیه

1. Aloys Sprenger, *Das Leben und die Lehre des Mohammed*, second edition, Berlin, 1969, 3 vols., i, 462.

2. Horowitz, *Koranische Untersuchungen*, 26f.

به همدیگرند.

◀ ۳. قرآن

کلمه قرآن بارها در خود قرآن کریم به کار رفته است و چند معنای متمایز دارد. ممکن است مصدر از قرء باشد که به معنای خواندن است، و چنین برمی آید که مراد از حفظ خواندن است؛ چنان که در آیه ۷۸ سوره اسراء، و آیه ۱۷ سوره قیامت ملاحظه می شود. معنای قرائت / خواندن که در فرهنگ‌های لغت آمده است، با اوضاع و احوال مکه در روزگار حضرت محمد [ص] تناسب ندارد. محتمل است که در آغاز کوششی برای بازنویسی پیام‌های و حیاتی به عمل نمی آمده است، و نوشتن پس از هجرت به مدینه باب شد. حتی اگر آن پیام‌ها هم نوشته می شد. کتابت آن روزگار علی‌الظاهر اندکی فراتر از وسیله یادآوری و کمک به حافظه بوده است. کلمه قرآن چه بسا به معنای تک عبارت خوانده شده است، از جمله در آیه ۶۱ سوره یونس، آیه ۳۰ سوره رعد و شاید همچنین آیه ۱۵ سوره یونس، و آیه اول سوره جن. غالباً چنین می نماید که این کلمه به مجموعه بزرگ‌تری از چنین عبارات که به تازگی وحی شده یا در جریان وحی شدن است، اشاره دارد. مع ذلك نباید چنین استنباط کرد که این مجموعه با قرآنی که اکنون در دست ماست، یکی است. پیش‌تر اشاره شد که از یک نظر قرآن متمایز از مثالی است، و ربط آن با «کتاب» در بخش بعدی مطرح خواهد شد.

«این قرآن» (هذا القرآن) به هر معنایی که در اشاره به یک مجموعه داشته باشد، از سوی خداوند وحی شده است (آیه سوم سوره یوسف) و از سوی او به سوی پیامبر فرود آمده است (آیه ۸۲ سوره نساء؛ ۱۰۲ سوره نحل؛ ۶ سوره نمل؛ ۲۳ سوره انسان). این کتاب نمی تواند تغییر و تبدیل یابد (آیه ۳۷ سوره یونس؛ ۸۸ سوره اسراء). این اثر توسط پیامبر [ص] خوانده می شود (آیه ۶۱ سوره یونس؛ ۹۸ سوره نحل؛ ۴۵ سوره اسراء؛ ۹۲ سوره نمل؛ ۶ سوره اعلیٰ؛ ۱ و ۳ سوره علق)، و باید با احترام به آن گوش داد (آیه ۲۰۴ سوره اعراف؛ ۲۴ سوره محمد؛ ۲۱ سوره انشقاق). قرآن یکباره نازل نشده، بلکه بخش بخش فرود آمده است (آیه ۱۰۶ سوره اسراء؛ ۳۲ سوره فرقان). ارج و احترام آن بسیار است: «مجید» است (آیه اول سوره «ق»؛ آیه ۲۱ سوره بروج)، «عظیم» است (آیه ۸۷ سوره

حجر)، «کریم» است (آیه ۷۷ سوره حدید)، «مبین» است (آیه اول سوره حجر؛ ۶۹ سوره یس). از چنین صفاتی برمی آید که قرآن موصوف موقعیت خاص و اهمیت بسیار داشته است. دلالت‌های بعضی از این عبارات را بررسی می‌کنیم. عبارت مکرر «هذا القرآن» باید غالباً ناظر به یک عبارت نباشد، بلکه به مجموعه‌ای از عبارات و بخش‌ها ناظر است، و به نحو ضمنی دلالت بر وجود سایر قرآن‌ها هم دارد. به همین ترتیب عبارت «قرآن عربی» (قرآناً عربیاً)، به نحو ضمنی حاکی از آن است که ممکن است قرآن‌هایی به زبان‌های دیگر وجود داشته باشد. (از جمله ← آیه ۲۷ سوره زمر). چون تأمل شود که فعل قَرَأَ، ریشه اصیل عربی ندارد، و اسم قرآن به احتمال قریب به یقین از قریانای سریانی به عربی آمده است و معنای آن قرائت کتاب مقدس یا درس در معبد / کلیساست، راه برای حل این معضل باز می‌شود. هدف از قرآن عربی این بود که به عرب‌ها مجموعه‌ای از مواعظ و حکمت و احکام شبیه به آنچه مسیحیان و یهودیان دارند داده شود. این نکته نیز نه فقط از سنت (حدیث) و عملکرد مداوم، بلکه از خود قرآن برمی آید که قرآن به عنوان نیایشنامه نیز مورد استفاده بوده است (آیه ۷۸ سوره اسراء؛ ۲۰ سوره مزمل). این نکته نیز برمی آید که این قرآن عربی نه فقط شبیه وحی‌نامه‌های پیشین، بلکه با آنها همسان و یکسان و همخوان است [/ تصدیق‌کننده آنهاست] (آیه ۳۷ سوره یونس). تعالیم آن در آنها یافت می‌شود (آیه ۱۹۶ سوره شعراء؛ ۳۶ سوره نجم؛ ۱۸ سوره اعلی)، و این توافق و وفاق دلیل این است که حضرت محمد [ص] پیامبر راستین است (آیه ۱۳۳ سوره طه).

ویچارد بل بر مبنای مطالعات قرآن‌پژوهی و بررسی عباراتی که این کلمه در آن آمده این فرضیه را پیش نهاده است که [در تاریخ نزول و کتابت قرآن] قائل به دو مرحله شود. نخست مرحله قرآن / قرائت که دوره‌ای آغازین است و به اوایل نزول وحی مربوط است که از آن دوره چند عبارت آیت‌دار [= دارای آیت / نشانه الهی] و چند دعا و دعوت به پرستش خداوند باقی مانده است، و دوره دوم دوره کتاب است. دوره قرآن / قرائت شامل بخش اخیر اقامت حضرت محمد [ص] و نیز کما بیش یک سال از دوران هجرت او در مدینه می‌گردد. و مشخصه آن این واقعیت است که پیام‌های وحیانی که در این دوره دریافت شده و به کتابت درآمد طلیعه تدوین یک قرآن عربی است که دربردارنده جان

کلام کتاب‌های آسمانی پیشین است.^۱ گزارش تفصیلی دوره قرآن / قرائت از فهرست عبارات و آیات و سوره‌هایی که ریچارد بل متعلق به این دوره شمرده است برمی‌آید.^۲ او بر آن بود که دوره قرآن / قرائت حدوداً از زمانی آغاز می‌شود که حکم نماز نازل شده، یا اندکی پس از زمانی است که حضرت محمد [ص] پیروان معدودی پیدا کرده است. این زمان، نقطه عطفی در فعالیت دینی اوست، و این هنگام بوده - نه آغاز رسالتش - که می‌توان آن را دوره نزول اولیه وحی یا وحی آغازین شمرد. این دوره آغازین شامل این پیام‌های و حیانی است: امر به خواندن [قرآن / وحی] (سوره علق، آیات ۱-۵)، قیام کردن و هشدار دادن (سوره مدثر، آیات ۱ تا ۷)، امر پوشیده (طبق برداشت ریچارد بل) به جمع و تدوین قرآن (سوره مزمل، آیات ۱، ۲، ۴ تا ۸)، و اطمینان بخشیدن به این که به او در این امر یاری خواهد شد (سوره اعلی، آیات ۱-۶، ۸، ۹). این عبارات بر طبق برداشت بل در اصل برای خود حضرت محمد [ص] بوده است، اما نمایانگر شیوه‌ای است که قرآن باید به آن صورت مدون می‌شده است. بل با توجه به آیه پنجم سوره مدثر (و فحواهای آیات ۴ سوره علق، و ۵ سوره مزمل) به این نتیجه رسید که آیات و عبارات اولیه دوره قرآن / قرائت عمدتاً متشکل از اعلام نزدیکی و فرارسندگی قیامت و ثواب و عقاب اخروی در جهان آخرت است.

یک مشخصه دیگر دوره قرآن / قرائت ظهور داستان‌های پند آمیز کتاب مقدس نظیر داستان یوسف (ع) است. در آیه سوم سوره یوسف گفته شده است که حضرت محمد [ص] از این حکایت بی‌خبر بوده، و می‌توان استنباط کرد که مراد از این سخن آن است که حضرت [ص] ربط و پیوند آن قصص را نمی‌دانسته است. این قصه‌ها که دارای شخصیت‌های دینی است، با داستان‌هایی که حاکی از مکافات الهی است فرق دارد، زیرا

۱. مقایسه کنید با ترجمه ریچارد بل از قرآن کریم، به انگلیسی، ص ۷۱۱.

۲. این فهرست بر طبق ترتیب و نوالی پیشنهادی نولدکه از این قرار است: سوره علق، آیات ۱-۸؛ مدثر، ۱-۷؛ اعلی، ۱-۹؛ مزمل، ۱-۸؛ بلد، ۱-۱۱؛ تکوین؛ لیل؛ شمس، ۱-۱۰؛ عبس؛ زلزله، انفطار؛ تکوین، ۱-۱۴؛ انشقاق، ۱-۶؛ عادیات؛ نازعات؛ نبأ؛ غاشیه؛ فجر؛ قیامت؛ حاقه؛ ذاریات؛ طور؛ واقعه؛ معارج؛ الرحمن؛ قمر؛ صافات؛ دخان؛ سوره ق؛ طه؛ شعراء؛ حجر؛ سوره ص؛ سوره يس؛ زخرف؛ نمل؛ ابراهیم؛ یوسف؛ زمر؛ شوری؛ بونس؛ رعد.

نکته اصلی آنها طرد و تخطئه بی‌ایمانان نبوده، بلکه به دست دادن سر مشق نیک و پاداش شخص نیکوکار است. حتی در آن جا که به شخصیت‌هایی از داستان‌های دارای مکافات الهی اشاره می‌شود، تأکید آن متفاوت است. در آیات ۷۵ تا ۸۲ سوره صافات، دگرگون‌سازی قصه نوح از یک نوع به نوع دیگر مشهود است. این داستان‌های شخصیت‌دار، گاه، گروه‌گروه با هم می‌آید و در آغاز آنها عبارات مقدمه‌وار می‌آید یا ترجیع بند / برگردان‌های پایان بخش (از جمله آیه ۳۸ سوره انبیاء).

روند گروه‌بندی قابل اطلاق به قطعات تعلیمی آموزنده، عبارات دارای نشانه / آیت الهی و حتی داستان‌های دارای مکافات الهی است. بل سوره عبس را نمونه خوبی از این شمرده است، چرا که در اصل متشکل از پنج قطعه جداگانه بوده است که چون به خوبی کنار هم گذاشته شده است، یکپارچه می‌نماید. ترجیع بند یا برگردان در سوره الرحمن، و بخش اخیر سوره مرسلات برای وحدت بخشیدن به سایر آیات و عبارات است. شاید طبق نتیجه‌گیری از این روند گروه‌بندی بوده است که اندکی پیش یا بعد از هجرت، کلمه سوره کاربرد پیدا می‌کند [مقایسه کنید با آیه اول سوره نور]. اگر چنان‌که در فصول پیشین همین کتاب گفته شد، کلمه سوره از اصل سریانی گرفته شده باشد و معنای آن «کتابت» یا «متن» باشد، این نکته دلالت بر این امر دارد که آیات و عبارات گروه‌بندی شده، کتابت شده بوده است.

فواتح سور اسرارآمیز دلالت بر چیزی مکتوب دارد، و جای شگفتی است که در چند مورد کلماتی که پس از این حروف مقطعه می‌آید، عبارات معنی‌دار است، نظیر: ق، سوگند به قرآن مجید [سوره «ق» قس ← سوره شعراء، سوره «ص»]. در سوره‌های حجر، طه، و فصلت به دنبال این حروف ارجاعات و اشاراتی به قرآن دیده می‌شود. و این واقعیت مهمی است که بل به آن توجه کرده، ولی تأکید کافی نکرده است، که تقریباً در همه سوره‌های دارای حروف مقطعه، آیه اول یا دو آیه اول سوره اشاره‌ای به قرآن، یا «کتاب» یا چیزی مشابه آن دارند. این نکته حاکی از این است که این حروف به نوعی باروند گروه‌بندی عبارات و بخش‌های کوتاه ربط دارند، چنان‌که بل ضابطه‌ای از آن به دست داده است.

بلی علاوه بر این، بر آن بود که مفهوم یا تعریف قرآن در زمان غزوه بدر مدون و کامل شده بود. یک مؤید این معنی آن است که واژه قرآن به ندرت در پیام‌های وحیانی متأخر از این دوره آمده است. وقتی که این واژه در بخشی از قرآن که پس از این دوره نازل شده است، رخ می‌نماید (فی‌المثل در سوره توبه، آیه ۱۱۱، یا در سوره مزمل آیه ۲۰) معنایش را باید «مجموعه‌ای از خواندنی‌هایی که تکمیل شده است» گرفت، نه «مجموعه‌ای از پیام‌های وحیانی که هنوز در جریان دریافت است». این نکته دربارهٔ بندگان یا ترجیع واره سوره قمر، آیات ۱۷، ۲۲، ۳۲، و ۴۰ هم صادق است، البته به شرطی که این آیات متأخر باشند. این مجموعه خواندنی‌ها چیزی نیست که با پیامبر [ص] در میان گذاشته شده باشد، بلکه چیزی است که باید مسلمانان در نیایش‌ها و نمازهای خود به کار ببرند. هرچند این معنی قابل تصور است که این بخش‌های یاد شده، به قرآنی که هنوز در جریان نزول و ارسال است، اشاره داشته باشد؛ ولی تفسیر آیه ۱۸۵ سوره بقره بر وفق آن، دشوار است. این آیه در بردارنده حکم روزه در ماه رمضان است، که قرآن به عنوان رهنمای مردم و بینات و فرقان فرود آمده است. مفسران مسلمان این آیه را دارای اشاره به آغاز وحی به حضرت محمد [ص] یا نزول قرآن آسمانی به آسمان دنیا، یعنی از محضر ربوبی و لوح محفوظ به نزدیک‌ترین آسمان دنیا که سپس انزال و انتقال آن به حضرت [ص] آسان‌تر و دسترس پذیرتر باشد، دانسته‌اند.

همچنین بخش‌های دیگری هم هست که هرچند در آنها لفظ قرآن یاد نشده، ولی حاکی از این است که چیزی قرار است انزال یا وحی شود. «أنا انزلناه فی لیلۃ مبارکة» ما آن را در شبی فرخنده فرود ستاده‌ایم (دخان، ۳) یا «در شب قدر» (قدر، ۱) یا: «و آنچه بر بنده خود در یوم الفرقان [غزوه بدر، روز جدایی حق از باطل] روز بر خورد دو گروه [حق و باطل] نازل کرده‌ایم» (انفال، ۴۱). عبارت اخیر اشاره به جنگ بدر دارد، و فرقان هر چه هست راجع به پیروزی است. این جنگ در رمضان رخ داد و روزه‌ای که به آن اشاره شد، چه بسا نوعی شکرگزاری تلقی شود.^۱

۱. این همچنین نتیجه‌گیری ک. واگندونک K. Wogtendonk در کتاب روزه در قرآن *Fasting in the Koran* ص ۱۴۳ است.

آنچه نازل شده، بی شک شکلی از قرآن بوده است. اندرز به حضرت محمد [ص] در آیه ۱۱۴ سوره طه که در مورد قرآن شتاب نکند تا وحی آن کامل گردد، نیز احتمالاً اشاره به همین واقعه دارد. شاید صورت مکتوب مجموعه‌ای از خواندنی‌ها / قرائات همان باشد که به صورت بینات و فرقان از آن یاد می‌شود. ولی اگر چنین بوده باشد، عجیب است که اشاره و نشانه‌گذاری نیز در حدیث باقی نگذاشته است.

فرضیه بل در مورد «دوره قرآن / قرائت» سزاوار توجهی بیش از این از جانب محققان است که تا کنون نشان داده‌اند. این فرضیه مبتنی بر ژرفکاوی دقیق قرآن به تفصیل هر چه تمام‌تر و مشتمل بر مشاهدات هوشمندانه است. حتی اگر کل این فرضیه پذیرفته نشود، محققان باید نسبت به واقعیات نهفته در آن موافقت بیشتری نشان دهند. نقاط قوت در نظریه و برداشت بل را می‌توان بدین ترتیب خلاصه کرد: (۱) از کاربرد عام القرآن در عبارات اولیه تا کاربرد انحصاری الکتاب در عبارات اخیر قرآن، تحوّل و تفاوتی هست. (۲) این پیشنهاد جا دارد بررسی شود که تحوّل تدریجی در معنای قرآن وجود دارد. بعضی از تحولات معنایی، قبول عام یافته است، چه این کلمه یا به معنای بخش کوتاه منفرد است، یا مجموعه کامل پیام‌های و حیانی. به هیچ وجه ناممکن نیست که معنایی بینابین هم در میان باشد؛ یعنی مجموعه‌ای از بخش‌ها [ی و حیانی] که برای کاربرد در نیایش مناسب باشد. (۳) بی شک بخش‌هایی وجود دارد که از نزول کلی قرآن سخن می‌گویند، و محتمل است که معنای اصلی این بوده باشد که به آسمان فرودین (آسمان دنیا) فرورستاده شده است. این سؤال هم ارزش طرح دارد که آیا این نزول در ماه رمضان می‌تواند اشاره به سلسله پیام‌های و حیانی باشد که متشکل از تکرار وحی‌های پیشین است که اکنون به گروه‌ها و سوره‌هایی تقسیم شده است؟ چنین تکراری، حتی با جرح و تعدیل یا افزایش، می‌توانسته است در یک روز واحد یا در عرض چند روز رخ داده باشد. (۴) این برداشت هم قابل توجیه است که بخش‌هایی که در اصل تک افتاده بوده با مقادیری اقتباس، با هم در یک گروه نهاده شده است. این گروه‌بندی لزوماً با کوشش آگاهانه حضرت محمد [ص] صورت نگرفته، بلکه ممکن است از طریق وحی چنین رهنمودی به او داده شده باشد.

نقطه ضعف اصلی فرضیه بل این است که تمایز قاطعی بین مرحله قرآن - قرائت، و قرآن - کتاب قائل می شود، بدون این که دقیقاً نشان دهد که این تمایز، عبارت از چیست و از چه حاصل شده است. (قطع نظر از نامش). بعضی شواهد کمابیش دلالت بر این دارند که مرحله انتقالی تدریجی بین دو کاربرد وجود داشته است. بل این معنی را محتمل می داند که دوره ای که حروف مقطعه / فواتح سور پدید آمده در بر دارنده این تحول است، و بعضی از آیاتی که به دنبال این حروف آمده اند دو گروهی اند؛ یعنی مشتمل بر دو کلمه یا دو فقره اند، نظیر حا. میم در آغاز سوره فصلت: «حم. تنزیل من الرحمن الرحیم. کتاب فصلت آیاته قرآناً عربياً لقوم یعلمون» (قس ← سوره حجر، آیه ۱؛ سوره نمل، آیه ۱؛ سوره قصص، آیه ۸۵). یک تحول تدریجی این نکته را هم روشن می سازد که چگونه القرآن همواره به عنوان معادل / مترادف «کتاب» / الکتاب تعبیر می شود، مگر در جایی که آشکارا به معنای بخش منفرد یا عمل قرائت است. نکته دیگری که ممکن است از نظر بعضی ها دشواری داشته باشد این حکم است که از دیرباز قرآن از مکافات اخروی سخن گفته است، حال آن که بل معمولاً تأکید می ورزد که مکافات اخروی متعلق به عصر آغازین نزول وحی نیست. این مشکل، ظاهری است، نه واقعی. این مشکل حاکی از این است که قصص دارای مکافات الهی که سخن از مجازات زودگذر / دنیوی دارد، متعلق به دوره ای است که قبل از دوران قرآن - قرائت است. درباره دوره آغازین وحی مشکلاتی هم وجود دارد، ولی با توجه به این واقعیت منتفی می شود که آیات ۱ تا ۵ سوره علق را صرفاً بر اثر حدس یک محقق متأخر مسلمان که گمان می کرده کلمه اِقْرَأْ برای آغاز مناسب است، آغازگر وحی قرآنی شمرده اند. مشکل واقعی درباره مسئله آغاز وحی یا دوره وحی آغازین، این است که اغلب احکام و اقوالی که درباره آن هست، موقت و عیجالی است.

◁ ۴. کتاب

هر برداشتی که از فرضیه دوره قرآن - قرائت داشته باشیم، این واقعیتی است که کلمه قرآن در بخش های اخیرتر قرآن به کار نرفته است. به جای آن اشاراتی به کتاب (الکتاب) هست و این اشاره دلالت بر آن دارد که هنوز جریان وحی ادامه دارد. شاید تقابل

بین «کتاب» و «قرآن» (فرائت) نیز دلالت بر این دارد که پیام‌های و حیاتی اندکی پس از آن که بر حضرت محمد [ص] نازل می‌شد، به کتابت درمی‌آمده است. یقیناً وظیفه او در این موقعیت نه هشدار دادن به مردم از عذاب و مکافات الهی، بلکه جمع و تدوین کتاب است. بدین سان در سوره مریم به پیامبر دستور داده می‌شود: «در کتاب از مریم... ابراهیم... موسی... ادریس یاد کن» (آیات ۱۶، ۴۱، ۵۱، ۵۴، ۵۶).

معنای خاصی که هم اکنون در مورد کتاب یاد کردیم، باید از سایر معانی آن متمایز گرفته شود. این کلمه صرفاً یعنی «چیزی مکتوب»، «نامه» (سوره نور، آیه ۳۳؛ سوره نمل، آیه ۲۸ به بعد). در ارتباط با روز قیامت، چه بسا به معنای نامه اعمال انسان‌هاست، که بی‌شک برای شنوندگان نوعی از حسابرسی را که در محافل تجاری مکه در آن زمان معمول بود، به یاد می‌آورد. فی‌المثل به هر انسانی کتاب یا نامه عملش به دست راست یا چپ او، بر حسب آن که طبق عملکردش رستگار باشد یا نه، داده می‌شود (سوره اسراء، آیه ۷۱؛ سوره حاقه، آیه ۱۹، ۲۵؛ سوره انشقاق، آیات ۷ و ۱۰). آنچه نوشته می‌شود چه بسا نوعی دفتر کل باشد که فرشتگانی که ناظر اعمال انسان‌ها هستند، آنها را در آن ثبت و ضبط می‌کنند (سوره انفطار، آیات ۱۰-۱۲). در روز قیامت کتاب‌ها به میان خواهد آمد (سوره کهف، آیه ۴۹)، و صفحات آن گشوده می‌شود (سوره تکویر، آیه ۱۰). این کلمه علی‌الخصوص با علم الهی رابطه دارد، و شاید این رابطه استعاری باشد؛ چنان که در قرآن آمده است: «و هیچ جنبنده‌ای در زمین نیست مگر آن که روزی او بر خداوند است و او آرامشگاه و بازگشتگاهشان را می‌داند؛ همه در کتابی مبین [ثبت] است» (هود، ۶).^۱ مردگان بر وفق کتاب الهی تا روز رستاخیز درنگ می‌کنند (روم، ۵۶). آنچه خداوند حکم کرده است، پیش از رخ دادنش، در کتابی ثبت است (حدید، ۲۲).

بعضی گفته‌اند که اطلاق کلمه کتاب به متون مقدس یهودیان، مسیحیان و مسلمانان متخذ از این برداشت از کتاب علم الهی است؛ و در بعضی آیات و عبارات وحی مدنی، دشوار می‌توان گفت که اشاره به علم الهی است، یا کتاب مکتوب واقعی [از جمله در سوره انفال، آیه ۷۵؛ سوره اسراء، آیه ۴؛ سوره احزاب، آیه ۶]. البته احتمال صحت این

۱. مقایسه کنید همچنین با سوره انعام، آیه ۵۹؛ نمل، ۷۵؛ سبأ، ۳؛ و غیره.

نظر، بعید است. وقتی که کلمه کتاب در ارتباط با یهودیان یا مسیحیان به کار می‌رود، البته به هیچ کتاب آسمانی اشاره ندارد، بلکه به متونی که به صورت مکتوب در دست آنهاست ناظر است. تأیید حقیقت وحی بر [حضرت] محمد [ص] را می‌توان از کسانی که کتاب [آسمانی] خوانده‌اند (یونس، ۹۴)، یا دارای علم کتابند (رعد، ۴۳)، پرس و جو کرد. چنین تعبیری در میان یهودیان با *shak-kāthubh* و در میان مسیحیان یونانی زبان با *hē graphē* تقارن دارد. این همان «کتابی» است که از کسانی که فرشتگان را مادینه می‌انگارند، خواسته می‌شود که به میان آرند (صافات، ۱۵۷؛ زحرف، ۲۱. قس ← فاطر، ۴۰). بدین سان «کتاب» منبع و مرجع وثیق اعتقاد دینی است.

در مورد دین اسلام، اصطلاح کتاب با دوره مدنی مناسب‌تر است، زیرا پیام‌های وحیانی که به [حضرت] محمد [ص] می‌رسد، شامل اوامر و نواهی و موعظه و احکام است که برای خواندن در عبادت جمعی مناسب نیست. در عین حال مسلمانان هم بدون شک درباره محتویات کتاب مقدس موجود در دست یهودیان چیزهای بیشتری می‌آموختند. معارضه با یهودیان و ادعای این که اسلام دینی متمایز از یهودیت و مسیحیت است، بعدها ایجاب کرد که مسلمانان باید کتابی قابل مقایسه با کتاب سایر اهل توحید داشته باشند. این نکته در آیه سوم سوره آل عمران به تلویح آمده است: «این کتاب را که همخوان با کتب آسمانی پیشین است به درستی بر تو نازل کرد، و تورات و انجیل را پیش‌تر فرو فرستاد.» [قس ← بقره، ۸۹؛ آل عمران، ۷؛ نساء، ۱۰۵؛ مائده، ۴۸؛ انعام، ۹۲؛ نحل، ۶۴؛ احقاف، ۱۲، ۳۰].

مقطعی که به وظیفه کتاب‌آوری پیامبر اشاره شود، دقیقاً قابل تعیین نیست، چرا که کلمه کتاب مدام به شیوه‌های مختلف به کار می‌رود، و گذار از قرآن به کتاب می‌بایست تدریجی بوده باشد. آغاز رخ نمودن کلمه «کتاب» چه بسا در سوره بقره است که با این کلمات آغاز می‌شود: «الم [الف. لام. میم] ذلك الكتاب لاریب فیه هدی للمتقین». پس از بیان مطالبی کلی خطاب به مؤمنان، و اشاره به کافران و منافقان، داستان آدم به میان می‌آید و گریزی به بنی اسرائیل [در واقع یهودیان مدینه] زده می‌شود. همچنین باید گفت که در سوره‌های آل عمران، اعراف، یونس، یوسف، رعد، ابراهیم، حجر — که همه بالاتفاق

دارای حروف مقطعه هستند - به دنبال این حروف، حکم و تأکیدی درباره «کتاب» آمده است. و لذا چنین برمی آید که به این سوره‌ها، چیزی نظیر هیئت کنونی شان به عنوان بخشی از کتاب بخشیده شده است. سوره بقره دارای مطالبی است که باید پیش از بریدن از یهود و لذا پیش از جنگ بدر، وحی می‌شد. از آن جا که نزول قرآن با جنگ بدر پیوند دارد، نامحتمل است که کتاب بتواند بالصرّاحه از زمانی بعد آغاز گردد، مگر آن که «قرآن» و «کتاب» را بتوان تا مدتی، متمایز و مستقل از هم تصور کرد. از آن جا که قرار بوده است کتابی نازل شود و در آستانه نزول بوده، گنجاندن آن مواد و مطالب آغازین در آن، قابل انتظار است.

به ضرر س قاطع می‌توان گفت که «کتاب» هیچ وقت کامل نشده است. در واقع این امر ممکن است که یک چند، کار جمع و تدوین آن، یعنی گنجاندن آیات و عبارات وحی شده پیشین همراه با نظم و ترتیبی مناسب را رها کرده‌اند. ضرورت‌های جامعه‌ای که برای بقای خود با دشمنان خارجی می‌جنگد و نیاز مداوم به احکام اجرایی درباره مسائل داخلی و ساختار حیات اجتماعی خود دارد، حاکی از این است که بازآرایی پیام‌های و حیانی نخستین، چندان اولویتی ندارد. محتمل است که بخش اعظم قرآن به هیئتی که پیش‌تر از آن سخن گفتیم، از پیامبر (ص) باز مانده است. لذا متن حاضر، «کتاب» را تماماً عرضه می‌دارد، و «کتاب» باید علی‌الاصول دربردارنده پیام‌های و حیانی که بر [حضرت] محمد [ص] نازل شده است، باشد. طبق استنباط بلی، «قرآن» محدود به بخش‌های معینی بوده که برای قرائت آیینی و عبادی مناسب بوده است، و این بخش‌ها که در این «قرآن» محدود گنجانیده است، برای آن که مناسب درج در «کتاب» باشد، بازنگری و تجدید نظر بیشتری یافته است. او بر آن بود که این امر در مورد سوره‌های رعد و ابراهیم رخ داده است. در مورد سوره یوسف چنین تصور می‌کرد که دو افتتاحیه، یعنی آیه ۳ و آیات ۱ و ۲ به ترتیب متعلق به «قرآن» و «کتاب» بوده‌اند. بدین سان «کتاب» بدنه اصلی و کامل وحی، متشکل از بخش‌ها و عبارات «آیه» دار، قصصی دارای مکافات الهی، هیئت محدود شده «قرآن» و بخش‌های دیگری که به او وحی شده می‌باشد. بنا بر این، مفهوم «کتاب» در واقع برابر است با مفهومی که ما اکنون از قرآن داریم.

۵. سایر نام‌های قرآن

در قرآن کریم، تعبیر و کلمات دیگری برای اطلاق به مجموعه پیام‌های وحیانی به کار رفته است. اینها جنبه‌های مختلف پیام‌های وحیانی را برجسته می‌نمایند ولی به اندازه دو اسمی که پیش‌تر بررسی کردیم (قرآن، کتاب)، اساسی نیستند.

۱) تنزیل. کلمه تنزیل، مصدر از فعل نَزَلَ یعنی فرو فرستادن است. قابل ذکر است که عبارت تنزیل الکتاب در آغاز سوره‌های سجده، زمر، غافر، جاثیه و احقاف به کار رفته است، که همه جز سوره زمر، دارای حروف مقطعه‌اند. آغاز سوره فصلت چنین است: «حم [= حا. میم] تنزیل من الرحمن الرحیم. کتاب...» و می‌توان گفت تنزیل به معنای نازل شده یا فرو فرستاده شده یا پیام وحی شده است. در سوره طه، آیه ۴، و سوره یس، آیه ۵ (که در این مورد «تنزیل العزیز الرحیم» همچون جانشین برای کلمه آغازین سوره یعنی «یس» به نظر می‌رسد)، و نیز در سوره شعراء، آیه ۱۹۲، و سوره واقعه، آیه ۸۰ و سوره حاقه، آیه ۴۳ نیز کلمات و تعبیر مشابهی وجود دارد. از آن جا که این کلمه ممکن است به عنوان نامی برای قرآن یا بخشی از آن تلقی گردد، می‌توان گفت که تأکید کننده خصیلت وحیانی آن است. این کلمه تقریباً دارای بسامدی نزدیک به کلمه قرآن یا «کتاب» یا هر دوی آنهاست.

۲) ذکر. ذکر، تذکره. این اسم‌ها از فعل ذَکَرَ یعنی به یاد آوردن، یاد کردن، گرفته شده است. ثلاثی مزید آن ذَکَّرَ به معنای به یاد کسی آوردن و پند و موعظه است. در بعضی عبارات و آیات قرآن به [حضرت] محمد [ص] دستور داده شده است که به مردم موعظه کند، و در سوره غاشیه، آیه ۲۱ خود او موعظه گر یا مُذَكِّرٌ نامیده شده است. سه اسم نامبرده غالباً با این معنی به کار می‌روند. ذکر در سوره اعراف، آیه ۶۳ و ۶۹؛ در سوره یوسف، آیه ۱۰۴؛ در سوره «ص»، آیه ۸۷؛ در سوره قلم، آیه ۵۲؛ در سوره تکویر، آیه ۲۷ آمده است. ذکر در سوره انعام، آیه ۶۹، و ۹۰؛ سوره هود، آیه ۱۱۴، ۱۲۰؛ و سوره مدثر، آیه ۳۱ به کار رفته است. تذکره در سوره حاقه، آیه ۴۸؛ مزمل، آیه ۱۹؛ و انسان، آیه ۲۹ مشاهده می‌شود. از آن جا که این کلمات به پیام وحیانی یا بخشی از آن اطلاق می‌گردد، مقصود و معنای مراد از آن آشکار است. در سوره «ص»، آیه ۱ قرآن ذی الذکر (دارای یادآوری، پندآمیز)

وصف شده است. باید توجه داشت که در هر حال این کلمات سیر و تحوّل معنایی غنی‌ای در نگارش یا متون عربی دارند. حتی در قرآن، ذکر گاهی [از جمله در سوره بقره، آیه ۲۰۰؛ سوره مائده، آیه ۹۱؛ سوره جمعه، آیه ۹؛ و سوره منافقون، آیه ۹] معنای عبارت جمعی یا فردی دارد. این کاربرد ممکن است متأثر از عبری یا سریانی باشد که در آنها کلماتی از ریشه هم‌خانواده [یا آن] به معنای قسمتی یا قسمی از عبادت دینی به کسار می‌رود. همچنین ممکن است تحول ساده‌ای از معانی ذکر الله در عربی (یعنی یاد کردن از خداوند) باشد.

(۳) فرقان. کلمه فرقان که هفت بار در قرآن به کار رفته است، ظاهراً از کلمه عبری - آرامی پُرقان، یا به احتمال بیشتر از پُرقانه سریانی است که معنای اصلی آن رستگاری / نجات است.^۱ ریشه عربی فَرَقَ (جدا کرد) چه بسا بر مدلول دقیق این کلمه اثر گذارده باشد. این کلمه غالباً همراه با وحی است، و به این دلیل غالباً به عنوان مترادف قرآن یا علی‌البدل آن تلقی شده است. کاربردهای این کلمه را می‌توان این گونه رده بندی کرد:

(۱) فرقان، چیزی است که به موسی (ع) عطا شده است، (بقره، ۵۳): و اذ آتینا موسی الكتاب والفرقان. همچنین در سوره انبیاء، آیه ۴۸ آمده است: ولقد آتینا موسی و هارون الفرقان و ضیاء و ذکر للمتّقین.

(۲) به مسلمانان [پیش از غزوه بدر] اعطای فرقان وعده داده شده است؛ چنان که در سوره انفال، آیه ۲۹ می‌فرماید: «یا ایها الذین آمنوا ان تتقوا الله يجعل لکم فرقاناً و یکفر عنکم سیئاتکم و یغفر لکم...».

(۳) در روز جنگ بدر برای [حضرت] محمد [ص] فرقان فرستاده شده است؛ چنان که در آیه ۴۱ سوره انفال چنین آمده است: «... ان کنتم آمنتم بالله و ما انزلنا علی عبدنا یوم الفرقان، یوم التقی الجمعان...». همچنین در سوره بقره، آیه ۱۸۵ می‌گوید: «شهر رمضان الذی أنزل فیہ القرآن هدی للناس و بیّنات من الهدی والفرقان...».

(۴) سایر اشاره‌ها به نزول فرقان بر [حضرت] محمد [ص] عبارتند از: «أنزل علیک الكتاب بالحق مصدقاً لما بین یدیه و انزل التوراة والانجیل. من قبل هدی للناس و انزل

۱. مقایسه کنید با واژه‌های دخیل در قرآن مجید، اثر جفری، ذیل همین ماده.

الفرقان...» (آل عمران، آیات ۳ و ۴). همچنین: «تبارک الذی نزل الفرقان علی عبده لیكون للعالمین نذیراً» (سوره فرقان، آیه ۱).

این کاربردهای کلمه فرقان در آن قسمت‌ها از وحی که تاریخش اندکی قبل از جنگ بدر یا اندکی بعد از آن است، ظاهر گردیده است.^۱ در سوره انفال آیه ۲۹ (که علی‌العموم تاریخش به حوالی جنگ بدر باز می‌گردد) هنوز فرقان به دست مسلمانان نرسیده است؛ حال آن که آیه ۴۱ سوره انفال، روز فرقان را با روز جنگ بدر یکی می‌گیرد. آیه ۵۳ سوره بقره دعوت از یهودیان است که با پذیرفتن ارشاد [حضرت] محمد [ص]، برای روز قیامت خود، پیش اندیشی کنند؛ و این عبارت باید مدت‌ها قبل از جنگ بدر باشد. و آیه ۴۸ سوره انبیاء هم احتمالاً تاریخی مشابه دارد. ریشه فَرَقَ در سوره مائده، آیه ۲۵ در دعایی به درگاه خداوند آمده است که می‌گوید: خداوندا، بین موسی (و هارون) و قوم نافرمان جدایی بینداز، که احتمالاً فحوای آن چنین است که این دو برادر نباید به گناه قومشان مؤاخذه شوند. در گزارشی دیگر (سوره اعراف، آیات ۱۴۵-۱۵۶) که اشاره به دادن الواح شریعت به موسی و ماجرای گوساله‌سامری دارد [که آیه ۵۳ سوره بقره هم مربوط به آن است] با گوساله‌پرستان به نحو دیگری خطاب می‌شود تا کسانی که عمل ناشایست کرده و از آن توبه کرده‌اند (اعراف، آیات ۱۵۱-۱۵۳). و این یک نوع فرق و فرق‌گذاری است، حتی اگر کلمه‌ای از ریشه فَرَقَ در مورد آن به کار نرفته باشد. در پرتو عبارات آیه ۱۵۶ سوره اعراف که می‌گوید: «ما برای طاعت تو یهودی شده‌ایم»^۲ محتمل است که فرقان چیزی انگاشته شده که جامعه مؤمنان را از نامؤمنان جدا می‌کند. درست پیش از غزوه بدر مسلمانان تعلق خاطر به این امر داشته‌اند که خود را به عنوان یک جامعه از یهودیان متمایز سازند، و در جنگ بدر، تمایز بین مسلمانان و مشرکان مکه پدید آمد.^۳

۱. بل بعدها نظری را که در کتاب منشأ اسلام در زمینه مسیحی‌اش، ص ۱۱۸، عرضه داشته بود، مبنی بر این که این کلمه در عبارات و حیانی دوره مکی متأخر است، تخطئه کرد؛ و این امر مبتنی بر این فرض بود که سوره‌های انبیا و فرقان مکی بوده‌اند.

۲. ریچارد بل و مونتگمری وات مانند بسیاری از مترجمان و مفسران دیگر در این جا «هدنا» را به معنای یهودی شدن گرفته‌اند، حال آن که به معنای بازگشت و توبه است. مترجم

۳. به نظر می‌رسد واگتندونک Wagtendonk در بحث اخیرش درباره فرقان (در کتاب روزه در قرآن، ص ۶۷ و ۸۷ و غیره)، آن را به معنای جنگ بدر می‌گیرد.

در تحلیل آخر، معانی پیشنهاد شده یعنی رستگاری، نجات و جدایی یا تمایز، با سه عبارتی که پیش تر نقل کردیم همخوانی کامل ندارد، زیرا اینها مشتمل بر تعبیر نَزَل و أَنْزَلَ اند. در آن ایام این کلمات، به صورت تعبیرات فنی برای وحی یا پیامی که فرشته میانجی می آورد، درآمد بود، و دشوار می توان پذیرفت که رویدادی چون پیروزی در جنگ بتواند به این شیوه «نازل شده باشد» یا نزول یافته باشد. آیا نمی توان آن را تعلق گرفتن حکم الهی به این امر و ابلاغ آن در چنین روزی (جنگ بدر) به [حضرت] محمد [ص] تعبیر کرد که لزوماً توسط کلمات و عبارات قرآنی با او در میان گذاشته نشده است؟ اگر چنین باشد، این امر هم ممکن است، که در همان ماه رمضان، قرآن در شب واحد نزول کلی یا دفعی داشته باشد و این امر می تواند پیوند بین قرآن و فرقان را روشن کند. تفسیر آیات در بردارنده فرقان، فوق العاده نظری و نظر پردازانه است، و چندان ربطی با موضوع حاضر ندارد. به عنوان نتیجه گیری می توان گفت که اگر فرقان بخشی از قرآن باشد، آن جنبه از قرآن است که اهمیت پیروزی بدر، نجات یافتن مسلمانان و جدا شدنشان از مشرکان را شرح می دهد؛ همچنین اطمینان بخشی از تأیید الهی و استقرار مسلمانان به عنوان یک جامعه مشخص و متمایز را. همچنین به ضرر قاطع می توان گفت که کلمه فرقان فقط مدت زمان کوتاهی ادامه یافت، و دلیل این امر علی الظاهر این است که پس از شکست خوردن مسلمانان در جنگ أُحُد، و نیز پس از کسب موفقیت های بعدی، اهمیت بدر از نظر مسلمانان تغییر و تفاوت پیدا کرد.

فصل نهم

آموزه‌های قرآن

◀ ۱. آموزه وحدانیت خدا^۱

آموزه وحدانیت خدا، در قرآن اساسی است و مرکزیت دارد. قرآن هم مانند کتاب مقدس [عهدین] وجود خداوند را مسلم می‌گیرد و درباره آن بحث و احتجاج نمی‌کند. در آیات و عبارات اولیه وحی، نکاتی که مؤکداً مطرح می‌گردد، این است که خداوند مهربان است، و همو قادر مطلق است. این نکات با دعوت به توجه به «آیات» در طبیعت (چنان که در نخستین بخش فصل پیشین بیان شد) تأیید و تقویت می‌شود. همه انواع پدیده‌های طبیعی به نحوی سامان یافته‌اند که به حفظ و تداوم حیات بشری و راحت و رفاه افراد انسانی مدد برسانند. نظر به تأکید بر مهربانی خداوند است که سوره‌های قرآن با بسمله، یعنی جمله «بسم الله الرحمن الرحیم» آغاز می‌گردد.

همه توانی یا قدرت مطلقه خداوند بیش و پیش از هر چیز در قدرت او بر خلقت آشکار می‌شود. او خالق همه چیز است؛ هر آنچه در آسمان‌ها و زمین و مابین آنهاست [سوره رعد، آیه ۱۶؛ سوره «ق»، آیه ۳۸ و غیره]. خدایان ادعایی مشرکان از خلق هر موجودی ناتوانند [فرقان، ۳؛ احقاف، ۴]، حتی از آفرینش یک مگس [حج، ۷۳]. آفرینش هر موجودی وقتی تحقق می‌یابد که خداوند به آن می‌گوید: باش / موجود شو. «و چون امری را اراده کند، فقط به آن می‌گوید: موجود شو، و بی‌درنگ موجود می‌شود.» [غافر، ۶۸ و چند آیه دیگر]. این [امر ایجاد الهی] بی‌شبهت به حکمی نیست که در کتاب

۱. مقایسه کنید با دایرة المعارف اسلام [به انگلیسی]، ویرایش دوم، مقاله «الله» (نوشته لویی گارده)، بخش اول.

مقدس به خداوند نسبت داده می‌شود. «و خدا گفت روشنایی بشود و روشنایی شده» [سفر پیدایش، باب ۱، آیه ۳]. باید توجه داشت که در این نکته بین کتاب مقدس و قرآن، از لحاظ تأکید تفاوت بارزی هست. آموزه آفرینش کتاب مقدس [یهودی - مسیحی]، اساساً همان است که در نخستین باب سفر پیدایش آمده است، یعنی آفرینش اولیه و اصلی جهان. روزهای ششگانه آفرینش بالصراحه در قرآن هم آمده است [سجده، ۴؛ فصلت، ۹-۱۰ و غیره]. ولی برجستگی آنها در قرآن بسیار کمتر از کتاب مقدس است. اغلب توصیفات آفرینش در قرآن عبارت از فعالیت مداوم و مستمر خداوند در زمان حال است. آنچه معمولاً سرآغاز وحی انگاشته می‌شود، چنین است: «اقرأ باسم ربك الذي خلق. خلق الانسان من علق». (بخوان به نام پروردگارت که آفریده است؛ که انسان را از [نطفه و سپس] خون بسته آفریده است.) (سوره علق، آیات ۱-۲). بدین سان قدرت خلاقه خداوند، در پدید آمدن هر انسانی، دخیل انگاشته می‌شود. به علاوه، این قدرت و دخالت منحصر و محدود به پدید آوردن نیست، بلکه در دگرگونی‌های مختلفی که در طی تکوین و تکامل رخ می‌دهد هم حضور دارد. خداوند هر مرحله از جنین را از مرحله پیشین به وجود می‌آورد.^۱

بخش اعظم قرآن (البته نه آیات و عبارات اولیه) تأکید بر این دارد که خدا تنها موجود الوهی یا الوهیت است و همتا و شریکی ندارد. این اصرار و تأکید، در مقابل عقاید عرب‌های مشرک معاصر [نزول وحی] است. در میان این عقاید سه مورد اشاره می‌کنیم. بسیاری از قبایل، اعتقاد کم‌رنگی به خدایان یا ایزدان سنتی داشتند و می‌توان آنان را یک نوع طرفدار اصالت انسان [= اومانیت] به شمار آورد. سپس کسانی هستند که می‌توان آنان را طبق اصطلاح رایج «مشرک» نامید، چرا که به تعدادی از خدایان یا آلهه / ایزدان که کمابیش در یک طراز هستند، اعتقاد دارند. اسلام پژوهان کلاً برآنند که این نوع اصلی شرکی بوده است که قرآن کریم رد و تخطئه می‌کرده است. مطالعه دقیق بعضی آیات و عبارات قرآنی نشان می‌دهد که نوع سوم از اعتقاد در میان معاصران اندیشمندتر

۱. مقایسه کنید با آیات ۱۲ تا ۱۴ سوره مؤمنون که در اوایل بخش دوم از فصل ششم کتاب حاضر آمده است. نقشبندی خداوند، کودکان را در رحم‌ها، گهگاه در کتاب مقدس، عهد عتیق، از جمله در سفر ایوب، باب ۳۱، آیه ۱۵ آمده است.

حضرت محمد [ص] رواج داشته است. اینان به وجود «الله» به عنوان خدای برتر یا خدای ایزدان اذعان داشتند، اما به سایر ایزدان یا آلهه به عنوان موجودات الوهی کهتر هم معتقد بودند.^۱ گاه اینان بر آن بودند که این موجودات الوهی کهتر یا آلهه [/ اصنام / اوئان] شفیع بین آنان و خدای متعال هستند [سوره زمر، ۳]. حکم و نظر قرآن درباره آلهه و اصنام، از نظر تأکید متفاوت است. گاه — بی شک طبق نظر گاه مخاطبان — اینها فرشته یا حتی جن انگاشته می‌شوند.^۲ ولی در اوقات دیگر صرفاً نام‌هایی تلقی می‌شوند که انسان‌ها بدون دلیل و دانش بر آنها نهاده‌اند.^۳ نیز گفتنی است که بعضی از موجودات الوهی یا آلهه و اصنام را بنات الله [= دختران خدا] می‌خواندند.^۴ این امر همانند پیوند خانوادگی موجود در اساطیر یونان نیست، بلکه پیوند انتزاعی تری است. مرادشان از این تسمیه و نسبت این بود که آنان «موجودات الوهی کهتر و دست‌نشانده در برابر الوهیت برتر» یا «موجوداتی کهتر، ولی دارای ماهیت الوهی» اند.

این که خدا یکی و یگانه است دقیقاً نخستین بند یا فقره از شهادت اسلامی: «لا اله الا الله» است. این تعبیر در قرآن کریم از جمله در سوره صافات، آیه ۳۵ آمده و حکم و تعبیری مشابه نظیر «لا اله الا هو» کراراً به کار رفته است. جنبه سلبی این آموزه، تأکید بر ناروایی «شُرک» یا هم‌تاقان شدن برای خداوند است. در ادوار متأخر فقه اسلامی «شُرک» گناهی شمرده می‌شد که انسان را از جامعه مسلمانان خارج می‌کرد. و چنین فردی را «مشرک» می‌نامیدند. کلمه‌ای که در انگلیسی به «بی‌اعتقاد» ترجمه می‌شود، «کافر» است که از مصدر کفر گرفته شده است. از آن جا که کفر در اصل به معنای کفران و ناسپاسی است، شاید معنای آن از این تعبیر و تصور گرفته شده باشد که اذعان نداشتن به آیات و نشانه‌های قدرت و رحمت خداوند، و نپرستیدن او نشانه ناسپاسی و کفران تلقی می‌شده

۱. آیات و عبارات قرآنی ذی‌ربط در این زمینه عبارتند از: سوره انعام، آیه ۱۳۶؛ عنکبوت، ۶۱-۶۵؛ مؤمنون، ۸۴-۸۹؛ روم، ۲۳؛ زمر، ۸، ۳۸؛ زخرف، ۸-۱۵.

۲. در سوره صافات، آیات ۱۴۹-۱۶۶؛ زخرف، ۱۶-۲۰؛ و سوره نجم، آیه ۲۷، الاهگان، چه از نظر پرستندگان آنها، چه سایر مردم، فرشته شمرده می‌شوند. درباره جن مقایسه کنید با انعام، ۱۰۰؛ سبأ، ۴۰؛ صافات، ۱۵۸.

۳. سوره نجم، آیه ۲۳.

۴. سوره نحل، آیه ۵۷؛ نجم، ۱۹-۲۱؛ همچنین آیات و عباراتی که در پانویس سه شماره قبل در همین بخش نقل شده است.

است. نقطه مقابل کافر، «مؤمن» است که به آیات [قدرت و رحمت] اذعان و ایمان دارد. در عرف قرآن، کلمه رایج برای پیرو و معتقد به دیانت قرآنی، «مؤمن» است. کلمه «مسلم»، به معنای کسی که در برابر خداوند تسلیم است، کمتر رایج است و فقط در آیات و عبارات بخش متأخر وحی دیده می‌شود.

قدرت مطلقه خداوند، گاه به نحوی مطرح و مؤکد می‌شود که از نظر اروپاییان، افراطی می‌نماید. اراده انسان یکسره دست نشانده اراده الهی است، لذا انسان نمی‌تواند چیزی انجام دهد، یا بخواهد، مگر آن که خدا خواسته باشد. در مورد پذیرفتن ذکر / پند آموز [قرآن] یا ایمان، خطاب به انسان‌ها گفته می‌شود: «و ماتشاؤون الا ان یشاء الله»^۱ (و چنین چیزی [نخواهید، مگر آن که خدا خواهد] [سوره انسان، آیه ۳۰]، در سایر موارد هم اراده خداوند بر اراده‌های انسانی احاطه دارد. گاه اراده او حکم پیشین یا تقدیر او در مورد امری است؛ چنان که در مورد لوط [ع] می‌گوید: «آن گاه او و خانواده‌اش را نجات دادیم، مگر زنش را که جزو واپس ماندگان تعیینش کرده بودیم.» [سوره نمل، ۵۷]. از سوی دیگر ممکن است خداوند فاعل حقیقی رویدادهایی باشد که به عنوان فعل فاعل انسانی به نظر می‌رسد. مثلاً تأکید می‌شود که خداوند عامل پیروزی در غزوه بدر است: «پس شما آنان را نکشته‌اید بلکه خداوند آنان را کشته است؛ و چون تیر انداختی، به حقیقت تو نبودی که تیر می‌انداختی، بلکه خداوند بود که می‌انداخت.» [انفال، ۱۷]. نتیجه قهری چنین اعتقادی به احاطه و غلبه اراده الهی این است که هیچ آسیبی متوجه انسان نمی‌شود، مگر آن که خدا خواسته باشد. هنگامی که در سال‌های آخر عمر حضرت محمد [ص] مسلمانان به او شکایت کردند که چرا باید متحمل مصایب شوند، به او گفته شد که به ایشان بگوید: «هرگز چیزی جز آنچه خداوند برای ما مقرر داشته است، به ما نمی‌رسد...» [توبه، ۵۱] و مقایسه کنید با حدید، [۲۲].

احاطه خداوند بر همه و قایع از طریق مفاهیم تبعی گوناگون نظیر هدایت، لطف یا یاری و یآوری او از یک سو، و اضلال [=گمراه کردن / بیراه گذاردن] و وانهادن او انسان را [= خذلان] از سوی دیگر و مهر نهادن بر دل‌ها جلوه گر است. مناسب است که چند مثال

۱. سوره نازعات، آیه ۲۹ به بعد؛ مقایسه کنید با سوره تکویر، آیات ۲۷-۲۹؛ مدثر، ۵۶؛ یونس، آیه ۹۹ به بعد.

نقل شود:

«بدین میان هر کس که خداوند هدایتش را بخواهد، دلش را به پذیرش اسلام می‌گشاید، و هر کس را که بخواهد بیراه واگذارد، دلش را تنگ و تاریک می‌گرداند...» [انعام، ۱۲۵]. «و اگر خداوند می‌خواست شما را امت یگانه‌ای قرار می‌داد، ولی هر که را بخواهد بیراه می‌گذارد، و هر که را بخواهد به راه می‌آورد...» [نحل، ۹۳].

«اگر خداوند شما را یاری دهد، کسی بر شما پیروز نخواهد شد؛ و اگر شما را فروگذارد، کیست که شما را پس از او یاری دهد...» [آل عمران، ۱۶۰].

«و اگر بخشش و رحمت الهی در حق شما نبود، جز عده‌ای اندک‌شمار، همه از شیطان پیروی می‌کردید.» [نساء، ۸۳] و مقایسه کنید با نور، [۲۱].

تعالیم قرآن به طور کلی، قائل به مسئولیت انسانی و در عین حال تأکید بر قدرت مطلقه الهی است. این نکته در آموزه حشر و حساب در روز قیامت هم مستتر است، و متکلمان بعدی مسلمان در این زمینه بحث و احتجاج می‌کردند که عدل الهی (که قرآن به آن قائل است) به او اجازه نمی‌دهد که کسی را به خاطر عملی که مسئول نبوده است، کیفر دهد. همچنین آیات و عبارات قرآنی بسیاری هست که نشان می‌دهد عمل خداوند در هدایت و ضلالت / اضلال، تابع اعمال یا نیات ناروای خود انسان‌هاست.

«بدین سان [با این مثل] بسیاری را گمراه و بسیاری را راهنمایی می‌کند، ولی جز نافرمانان کسی را بدان بیراه نمی‌گرداند.» [بقره، ۲۶].

«کسانی که به آیات الهی ایمان ندارند، خداوند هدایتشان نمی‌کند...» [نحل، ۱۰۴].
«و من در حق کسی که توبه کند و ایمان آورد و کاری شایسته پیش گیرد و به راه آید [= اهتدی] آمرزگارم.» [طه، ۸۲].

«چگونه خداوند قومی را که بعد از ایمانشان کافر شدند، هدایت کند... خداوند قوم ستمکار را هدایت نمی‌کند.» [آل عمران، ۸۶].

بنا بر این در تحلیل نهایی، قرآن قائل به حقایق مؤید قدرت مطلقه خداوند و مسئولیت انسان است، بی آن که عقلاً بین آنها سازگاری برقرار کند. این موضع، اساساً موضع کتاب مقدس هم هست؛ اگرچه بسیاری از مسیحیان غرب تأکید اصلی را بر

مسئولیت انسان می‌گذارند، و اغلب مسلمانان چنین تأکیدی را برای قدرت مطلقه خداوند قائلند.

نظر به این که در آیات قرآنی آمده است که خداوند دارای اسماء الحسنی [نام‌های نیکو] است، اسماء الله نقش عمده‌ای در تفکر اسلامی ایفا می‌کند [اعراف، ۱۸۰؛ اسراء، ۱۱۰؛ طه، ۸؛ حشر، ۲۴]. بعدها فهرستی از نود و نه اسم الهی به‌ویژه برای ذکر گفتن با سُبْحه یا تسبیح تدوین شده است. این اسم‌ها در قرآن آمده است، اگرچه بعضی از آنها درست به همان صیغه و ساختار که در این فهرست آمده است، نیست؛ همچنین اسم‌هایی در قرآن هست که معمولاً در این فهرست نیست؛ و از این فهرست روایت‌های گوناگونی در دست است.^۱ یک ویژگی متعارف و شایع که جزو سبک قرآن است، این است که بسیاری از آیه‌ها با دو اسم الهی پایان می‌یابد؛ مانند *أنتَ اللهُ العَلِیمُ الحَکِیمُ* [بقره، ۳۲].

این نود و نه اسم، وصفی یعنی صفت‌اند. و خداوند یک اسم ذات دارد که همان «الله» است، که در آغاز یا انجام فهرست نود و نه اسمی می‌آید. محتمل است که الله، مشتق از *ألله* عربی یعنی خدا [به معنای ایزد یا الوهیت] باشد؛ هرچند بعضی از محققان جدید این احتمال را ترجیح می‌دهند که آن را مشتق از آلهای آرامی یا سریانی بدانند. کتیبه‌ها و اشعار ما قبل اسلامی حاکی از این است که این کلمه در عربستان پیش از ظهور اسلام، به کار می‌رفته است. در آن عهد، الله را معادل خدای قبیله‌ای یا خدای خدایان که ایمان آوردن به آن رایج شده بود، یا همان خداوند به معنای توحیدی آن به کار می‌برده‌اند.^۲ قرآن این امر را مسلم می‌گیرد که بسیاری از مردم به وجود خدا [الله] ایمان دارند، و با این آموزه، معنای این کلمه را به تعبیر و تفسیر توحیدی‌اش محدود می‌سازد.

یکی دیگر از اسماء خداوند، یعنی رحمان گهگاه در قرآن موقعیت اسم ذات یا اسم

۱. شرح کشافی در این باره در مقاله «الاسماء الحسنی» (به قلم لویی گارده) در *دایرة المعارف اسلام* [به انگلیسی]، ویرایش دوم آمده است. همچنین فهرست‌هایی در کتاب فرهنگ اسلام *A Dictionary of Islam* اثر ت. پ. هیوز T. P. Hughes، لندن، ۱۸۸۵، ۱۹۳۵، مقاله «God» (خدا)؛ و نیز در کتاب اسلام و الهیات مسیحی *Islam and Christian Theology* اثر ج. ویندرو سوینمن، (J. Windrow Sweetman) لندن، ۱۹۴۵، بخش اول، فصل اول، ص ۲۱۵ به بعد وجود دارد.

۲. مقایسه کنید با *Reste*^۲ صفحات ۲۱۷-۲۱۹، اثر ولهاوزن Wellhausen.

خاص پیدا می‌کند. همچنین از کتیبه‌ها بر می‌آید که این اسم در روزگار پیش از حضرت محمد [ص] هم به کار می‌رفته است، همچنین توسط بعضی از متنبیان [م مدعیان نبوت / پیامبران دروغین] که در اواخر حیات حضرت [ص] داعیه خود را آشکار کردند. در منابع و متون یهودی هم اسم مشابهی معمول است، که گاه در زبان سریانی هم به کار می‌رود، ولی اخذ و اقتباس از این منابع نامحتمل است، چرا که ساختار این کلمه می‌تواند عربی متعارفی باشد. به علاوه، ظهور این کلمه به عنوان اسم ذات یا اسم خاص نه در دوره اولیه وحی، بلکه دوره‌ای که تولد که «مکی متأخر» می‌نامد، از جمله سوره مریم، رایج‌تر و پر بسامدتر است.^۱ هیوبرت گریم^۲ این نظر را پیشنهاد کرده است که کاربرد این کلمه توأم با تأکید درباره رحمت الهی است، و این تأکید همراه و همزمان است با پیدایش مصایبی در میان مسلمانان که ناشی از شکست و تعقیب و آزار [توسط مشرکان] بوده است، و حاکی از افزایش علم و اطلاع [مسلمانان / عرب‌ها] از متون مقدس مسیحی هم هست. باید گفت که در این مورد، قطع و یقینی وجود ندارد. ظهور ناگهانی این اسم، کما بیش به صورت راز باقی ماند؛ ولی ناپدید شدنش چه بسا ناشی از این بوده باشد که اشخاص نادان تصور می‌کرده‌اند که «الله» و «الرحمن» دو خدای جداگانه هستند، چنان که همین نکته را بعضی از مفسران مسلمان به عنوان یک احتمال، در تفسیر آیه ۱۱۰ سوره اسراء یاد کرده‌اند: قُلْ أَدْعُوا اللَّهَ أَوْ ادْعُوا الرَّحْمَنَ أَيًّا مَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى.

◁ ۲. سایر موجودات روحانی

حتی اگر اعراب قبیله‌ای یا بادیه نشین عادی به نحو جدی به وجود خدایان / ایزدان / آله اعتقاد نداشته باشند، به وجود جن کاملاً معتقد بوده‌اند.^۳ اینها ارواح و اشباح و هم‌آمیزی بوده‌اند که به ندرت تشخیص و نام مشخص پیدا می‌کردند. اینها پیوسته با

۱. مقایسه کنید با تاریخ قرآن، ویرایش دوم، اثر تولدکه - شوالی، ج ۱، ص ۱۲۱؛ همچنین صفحات ۱۱۱-۱۱۴.
 ۲. نگاه کنید به کتاب *Mohammed* تألیف هیوبرت گریم، چاپ مُنستر Münster، ۱۸۹۲-۱۸۹۵؛ همچنین مقایسه کنید با ص ۱۱۲.
 ۳. مقایسه کنید با مقاله «جن» (اوایل آن) (نوشته د. ب. مک دانلد، وهانری ماسه)، در *دایرة المعارف اسلام* [به انگلیسی]، ویرایش دوم؛ همچنین *Reste²* اثر ولهاوزن، ص ۱۴۸-۱۵۹؛ و کتابی از پاول آرنو ایشلر Paul Arno Eichler، به نام *Die Dschinn, Teufel und Engel im Koran* چاپ لایپزیگ، ۱۹۲۸.

بیابان‌ها، خرابه‌ها و سایر اماکن و همناک بوده‌اند، ممکن بوده صورت حیوان، مار یا خزندگان دیگر را به خود بگیرند. اینها مبهماً مایه و حشت بوده‌اند، اما همواره شریک نبوده‌اند. این موجودات اگرچه از آتش آفریده شده‌اند، و نه مانند انسان از گل [سوره الرحمن، ۱۴ به بعد؛ حجر، ۲۶ به بعد]، ولی هدف از آفرینش آنها نیز مانند انسان، پرستش خداوند است [ذاریات، ۵۶]. از سوی خداوند، رسولانی هم به سوی آنها فرستاده شده است [انعام، ۱۳۰]، و اینان می‌توانسته‌اند مؤمن یا کافر باشند [سوره جن، ۱۱، ۱۴ و غیره]. در قرآن تصریح شده است که یک بار جماعتی از آنان به قرآن خواندن حضرت محمد [ص] گوش داده‌اند و بعضی از آنها مسلمان شده‌اند [سوره جن، آیات ۱-۱۹؛ و مقایسه کنید با سوره احقاف، آیات ۲۹-۳۲]. کافران آنان چه بسا به جهنم می‌روند [انعام، ۱۲۸؛ هود، ۱۱۹؛ سجده، ۱۳؛ فصلت، ۲۵]، ولی صریحاً گفته نشده است که مؤمنان آنان به بهشت می‌روند.

به دیوانه، مجنون می‌گفتند، یعنی جن زده؛ ولی جن گاهی با دانش خاص به انسان‌ها مدد می‌رساند [صافات، ۳۶]. کلمه شاعر علی‌الظاهر دلالت بر این دارد که او مُلهم از چنین موجودی بوده است، زیرا شاعر لغتاً یعنی کسی که آگاه است، یا کسی که درک و دریافت دارد. کاهن نیز چه بسا الهام دهنده خاص خود را می‌داشت، یعنی روح یا جَنی که به او در مورد انواع و اقسام سؤالات، الهام می‌داد. غیب‌گویی‌هایی که کاهن به مشتری‌هایش عرضه می‌داشت، غالباً دوپهلوی و برای تأثیرگذاری بیشتر آراسته به سوگند و غالباً همراه با سجع (قافیه یا هم‌نواپی پایانی کلمات در نثر) بود، که بدین جهات به عبارات و آیات اولیه قرآن شبیه بود. غیب‌گویی‌ها چه بسا آینده‌گویی یعنی پیشگویی آینده و راه حلی برای اسرار گذشته یا حکمی برای حل و فصل دعاوی عرضه می‌داشت.^۱ ظاهراً حضرت محمد [ص] شبیه مردان این طبقه نبود، لذا قرآن این امر را قابل توصیه می‌داند که کاهن بودن او را یا الهام گرفتنش را از جن انکار کند [سوره طور، آیه ۲۹؛ قس با سوره حاقه، ۴۲]. انواع و اقسام جن نزد عرب‌ها شناخته شده بود، ولی در قرآن، فقط

۱. مقایسه کنید با کتاب نبوت [پیشگویی] و غیب‌گویی *Prophecy and Divination* اثر گبوم Guillaume.

حضرت است که بالاستقلال یاد می‌شود [نمل، ۳۹].

از فرشتگان فراوان یاد می‌شود، اگرچه نه در آیات و عبارات اولیه وحی. کلمه عربی *مَلَك*، و *علی‌الخصوص جمع آن ملائکه* متخذ از اصل حبشی انگاشته می‌شود، ولی احتمالاً پیش از روزگار حضرت محمد [ص] برای عرب‌ها آشنا بوده است. در ذهن مردم عادی کما بیش فرشتگان و جن یکسان و همسان شمرده می‌شد، و این نکته تا حدودی رهگشاست که قرآن کریم در یک مورد اشاره دارد که ابلیس از جن بوده است [کهف، ۵۰]؛ حال آن‌که در جای دیگر گفته می‌شود که او فرشته‌ای مطرود بود [بقره، ۳۴؛ اعراف، ۱۱ و موارد دیگر]. قرآن چنین سخن می‌گوید که گویی مشرکان قائل به وجود فرشتگان بوده‌اند. همین است که از قول آنان گفته می‌شود که درخواست و انتظار داشته‌اند که فرشته‌ای به عنوان پیامبر برای آنان بیاید [فصلت، ۱۴؛ قس با زخرف، ۵۳]. یا آن‌که فرشتگان را به عنوان معبود، یا آلهه تلقی می‌کرده‌اند [زخرف، ۱۹ و به بعد؛ قس با صافات، ۱۴۹-۱۵۳؛ نجم، ۲۸]. ولی این نیز محتمل است که فقط قرآن (و نه مشرکان) اشاره به این امر داشته باشد که موجوداتی که معبود مشرکان بوده‌اند، فرشته بوده‌اند.

فرشتگان مخلوق و بنده خداوندند [انبیاء، ۲۶]. اینان رسولان خداوندند [حجر، ۸؛ فاطر، ۱]، و به ویژه حامل وحی‌اند، و این نقشی است که گاه گفته می‌شود که دستجمعی انجام می‌دهند [نحل، ۲؛ قدر، ۴]، و گاه فقط جبرئیل عهده‌دار آن است [بقره، ۹۷؛ قس با تکویر، ۱۹-۲۵]. فرشتگان مراقب انسان‌ها و ثبت‌کننده اعمال و رفتار او هستند [رعد، ۱۱؛ انفطار، ۱۰-۱۲]. و قبض روح انسان‌ها به هنگام مرگ هم وظیفه آنهاست [نحل، ۲۸؛ سجده، ۴]. می‌توان استنباط کرد که اینان به عنوان ثبت‌کنندگان اعمال آدمی در روز قیامت حضور پیدا می‌کنند [بقره، ۲۱۰؛ زمر، ۷۵؛ حاقه، ۱۷]. همچنین فرشتگان عرش الهی را احاطه کرده‌اند و خداوند را تسبیح می‌گویند [غافر، ۷؛ شوری، ۵]. غیر از جبرئیل، از تنها فرشته‌ای که نام برده شده است، میکائیل است، در آیه ۹۸ سوره بقره. همچنین یک موجود مر موز که «روح» یا «روح الامین» [فقط در سوره شعراء، آیه ۱۹۳] نامیده می‌شود، در شمار فرشتگان یاد می‌شود. وقتی که در شمار فرشتگان و جنب آنها از او یاد می‌شود، به خوبی آشکار است که یکی از آنها شمرده می‌شود. [از جمله در نحل، ۲؛ غافر، ۱۵؛

معارض، ۴؛ نبأ، ۳۸؛ قدر، ۴]. مفسران بعدی مسلمان «روح» را به معنای «جبرئیل» می‌گیرند، و در پرتو پیوند خاص او با حضرت محمد [ص] و وحی، به طور کلی ایرادی در مورد این یکسان‌انگاری به نظر نمی‌رسد [شوری، ۵۲]. در هر صورت کاربرد قرآنی کلمه روح مسائل و مشکلات بسیاری برانگیخته که در این جا مجال پرداختن به آن نیست.^۱

در مقابل فرشتگان، دیوان یا شیاطین (مفرد آنها شیطان) قرار دارند. درست همان طور که مؤمنان فرشتگان مراقب با مددکار دارند [انفال، ۹، ۱۲؛ قس با انعام، ۶۱]، هر مشرکی هم شیطانی دارد که او را به کار ناشایست و ا می‌دارد [مریم، ۸۳؛ زخرف، ۳۶-۳۹؛ قس با مؤمنون، ۹۷ به بعد؛ اعراف، ۲۷؛ فصلت، ۲۵]. همچنین اشاراتی به یکی از عقاید رایج آن روزگار دارد که شیاطین دزدانه می‌کوشند اهل بهشت [آسمان‌ها (ویراستار)] را نظاره کنند و با سنگ‌هایی که به نظر انسان‌ها شهاب می‌آید، رانده می‌شوند [حجر، ۱۶-۱۸؛ صافات، ۱۰۶].

علاوه بر شیاطین عادی، فرد شاخصی از آنها هست که همان شیطان / الشیطان است، در قرآن شیطان علی‌الظاهر همان ابلیس است. او فرشته‌ای است که از سجده در برابر انسانی که خداوند به تازگی آفریده بوده است، به خاطر غرورش سرکشی می‌کند [بقره، ۳۴-۳۶؛ اعراف، ۱۰-۲۲ و موارد دیگر]. آن که از سجده ابا کرد همواره ابلیس است، ولی شیطان [به عنوان دارنده همین نقش] در آیات دیگر یاد شده است. پس از این سرکشی، خداوند دست او را باز گذارد که در اغوای انسان‌ها در راه ناشایستی‌ها بکوشد و اعمال ناروای او را در دیده آنان روا فرماید [اسراء، ۶۱-۶۴؛ بقره، ۱۶۸ به بعد؛ انفال، ۴۸؛ نحل، ۶۳]. او در دل انسان‌ها وسوسه می‌کند [اعراف، ۲۰؛ طه، ۱۲۰؛ ناس، ۴-۶]؛ و حتی در پیام‌های وحیانی که برای پیامبران فرستاده می‌شود، اختلال می‌کند [حج، ۵۲]. نباید از گام‌های او پیروی کرد، زیرا او تنها گذار [= خذول] انسان است [فرقان، ۲۹]؛ و سرانجام هم خدمت و تبعیت انسان‌ها از خودش را تخطئه می‌کند [ابراهیم، ۲۲]. بحث‌ها و پژوهش‌های بسیاری در این باره انجام گرفته است که آیا «شیطان» کلمه‌ای عربی است یا نه، و هیچ

۱. بعضی از آنها در کتاب تحویل معنای روح در قرآن *The Development of the Meaning of Spirit in the Koran* نوشته تامس اوشاگنسی Thomas O'Shaughnessy، چاپ رم، ۱۹۵۳. نیز نگاه کنید به فهرست پایان کتاب، ذیل «روح».

توافقی به دست نیامده است. روشن است که این کلمه در روزگاران قبل از اسلام هم در زبان عربی به کار می‌رفته است، ولی چه بسا معنایش «مار» یا موجودی شبیه به جن بوده است. حتی اگر این کلمه عربی باشد، به نظر می‌رسد صیغه مفرد آن معنأ متأثر از ساطان عبری است؛ یعنی از طریق شیطان حبشی [در نهایت تحت تأثیر آن کلمه عبری است]. این تحول خود احتمالاً در روزگار پیش از اسلام رخ داده است.^۱

◁ ۳. نبوت؛ ادیان دیگر

در بخش سوم از فصل دوم همین کتاب، معنای قرآنی رسول و نبی شرح داده شده است. جزو لاینفک این معنی این بوده است که پیامی که توسط فرشتگان از سوی خداوند به حضرت محمد [ص] نازل می‌گردد، اساساً همان پیام‌هایی است که به سایر پیامبران هم فرستاده شده است، به‌ویژه آن پیامبرانی که در داستان‌های دارای مکافات الهی، از آنها نام برده شده است. در بعضی پیام‌ها این فحوا هست که هر پیامبری برای جامعه یا قومی جداگانه فرستاده شده است، و هرگاه آن جامعه یا قوم پیام الهی را نپذیرد، مجازات می‌شود و نابود می‌گردد. این حکم در مورد «پیامبران عربی»، قوم لوط و دیگران صادق است. از سوی دیگر می‌توان پی برد که لااقل پیوند نسبی در میان بعضی از پیامبران برقرار بوده است: «خداوند آدم و نوح و آل ابراهیم و آل عمران را بر جهانیان برگزید. اینان بعضی زاد و رود بعضی دیگر هستند.» [آل عمران، ۳۳-۳۴]. هرچه تماس‌های جامعه مسلمان با دیگران، به‌ویژه با یهودیان مدینه بیشتر شد، مشکلات بیشتری پدید آمد، و شنیده شد که اینان شباهت بین قرآن و کتب مقدسشان را انکار می‌کنند. در یک دو سال واپسین حیات حضرت محمد [ص]، که فرمانروایی او در جهت شمال [حجاز] گسترش یافت، مسلمانان، خصومت مشابهی نیز از مسیحیان مشاهده کردند.

هنگامی که حضرت محمد [ص] برای نخستین بار به مدینه رفت، درباره اهل کتاب (یعنی در درجه اول یهودیان) پیام‌هایی و حیاتی دریافت کرد، از جمله در آیه پانزدهم سوره مائده، و بیست و دوم سوره مریم. هنگامی که معلوم شد که یهودیان در مقام آن

۱. مقایسه کنید با واژه‌های دخیل در قرآن مجید، اثر آرنور جفری، ذیل همین ماده. همچنین کتاب *Koranische Untersuchungen* اثر هورویتز Horowitz، ص ۱۲۰ به بعد.

نیستند که نبوت او را به رسمیت بپذیرند، او با این اندیشه خود را تسلی می‌داد که آنان در گذشته هم پیامبرانی را که به سوی آنان آمده‌اند، تکذیب کرده و یا به قتل رسانده‌اند [آل عمران، ۱۸۱-۱۸۴؛ مائده، ۷۰]. نکته دیگر این بود که یهودیان و مسیحیان «با آن که هر دو کتاب آسمانی می‌خوانند» [بقره، ۱۱۳] وارد و تخطئه همدیگر، یکدیگر را در موضع باطل قلمداد می‌کنند. این معضل که بین قرآن از یک سو، و کتاب‌های آسمانی یهود و نصارا (که معمولاً تورات و انجیل خوانده می‌شد) اختلافات اساسی وجود داشت، و معضل دیگر یعنی اختلافات بین تورات و انجیل، چنین تلقی می‌شد که این کتاب‌های مقدس فقط بخشی از کتاب آسمانی [اصلی] هستند [آل عمران، ۲۳؛ نساء، ۴۴، ۵۱]، و حتی با این تلقی که کسانی قرآن را هم بخش بخش کرده‌اند [حجر، ۹۰ به بعد؛ قس با مؤمنون، ۵۳]. علی‌الخصوص یهودیان متهم به پنهان کردن بخشی از کتاب‌های آسمانی شان بودند [بقره، ۴۲، ۷۶، ۱۴۰، ۱۴۶، ۱۵۹، ۱۷۴؛ آل عمران، ۷۱؛ مائده، ۱۵؛ انعام، ۹۱]. در بعضی موارد این اتهام حاکی از آن بود که آنان آیاتی از کتاب مقدس را که مشتمل بر پیشگویی ظهور محمد [ص] به عنوان پیامبر بوده، پنهان کرده‌اند [اعراف، ۱۵۷؛ صف، ۶]. در سایر آیات و عبارات، یهودیان به این متهم شده‌اند که کتاب‌های مقدسشان را عالماً و عامداً تحریف و تباه کرده و تغییر داده‌اند [بقره، ۷۵؛ مائده، ۱۳، ۴۱]؛ و از نمونه‌هایی که در آیه ۴۶ سوره نساء آمده چنین بر می‌آید که مراد زبان‌بازی‌های آنان برای ریشخند کردن مسلمانان بوده است.^۱ در روزگاران بعد، این آموزه تحریف کتب مقدس یهود و نصارا به نحوی تکمیل و تکامل یافت که مسلمانان جمعاً بر آن بودند که متون موجود آنها بی‌ارزش است.

در جنب این انتقاد از اهل کتاب، مفهوم مثبت «ملت ابراهیم» وجود دارد. اساس این دیانت، تسلیم یا اسلام در برابر پروردگار جهانیان است [بقره، ۱۳۰ به بعد]. کسی که این دیانت را می‌ورزد، حنیف، یا مُسَلِّم است که عملاً همان معنی را دارد. بدین سان می‌توان گفت که ابراهیم [ع] نه یهودی بود و نه مسیحی، بلکه حنیف و مُسَلِّم بود [آل عمران، ۶۷].

۱. مباحث بیشتر در این باره در مقاله من با عنوان «تکوین اولیه رهبانیت مسلمانان به کتاب مقدس / عهدین» در نشریه *Transactions of the Glasgow University Oriental Society* (مآاهدات انجمن شرقی [شرق‌شناسی] دانشگاه گلاسگو)، سال ۱۶، (۱۹۵۷)، صفحات ۵۰-۶۲؛ به ویژه ص ۵۰-۵۳ آمده است.

این امر به مفهوم سه دین هم ارز [چنان که در سوره مائده، آیه ۴۴-۵۱ به آن اشاره شده است] منتهی می‌گردد. نخست آیین تورات که به موسی [ع] داده شده است، سپس آیین انجیل که به عیسی [ع] داده شده، و بعد آیین قرآن که به حضرت محمد [ص] عطا شده است. انجیل تصدیق‌کننده تورات، و قرآن تصدیق‌کننده دو کتاب مقدس پیش از خود است. آری یهودیان، مسیحیان و مسلمانان هر یک بر طبق کتاب آسمانی‌شان داوری خواهند شد. قرآن صرف نظر از ایراد اتهامات پنهان‌سازی و تحریف کتب مقدس که به آن اشاره شد، چنین می‌نماید که از یهودیان و مسیحیان به خاطر «پاره پاره کردن دینشان و فرقه فرقه شدن» انتقاد می‌کند [انعام، ۱۵۹]. حضرت محمد [ص] و پیروانش یقیناً از آیین برحق ابراهیم پیروی می‌کنند [نساء، ۱۲۵؛ انعام، ۱۶۱؛ نحل، ۱۲۳؛ حج، ۷۸]؛ و این در حقیقت دلالت ضمنی بر این امر دارد که یهودیان و مسیحیان چنین کاری نمی‌کنند، گرچه شکل تکامل یافته این آموزه که آنها «کتب مقدس را تحریف و تباه کرده‌اند» تا مدتی پس از وفات حضرت محمد [ص] ظاهر نگردیده بود.

به طور کلی، تعالیم قرآن با تعالیم عهد عتیق توافق دارد. تفاوت‌هایی که در جزئیات از جمله در داستان یوسف [ع] و شعائر و احکام هست، جزئی است. در آن اشاره‌ای به پیامبران نویسا (writing) نیست، گرچه توجه آنها به عدالت اجتماعی مشهود است. عنوان کتاب مقدس مسیح، پذیرفته شده و به حضرت عیسی [ع] اطلاق شده است، ولی به نظر می‌رسد که معنی و اهمیت اصلی آن چنان که باید و شاید به جای آورده نشده است. در واقع فرق فارق بین قرآن و عهد عتیق در این است که در قرآن برداشت عمیقی از قربانی و فدیة و روحانیت مسئول آن وجود ندارد.

از سوی دیگر، بین قرآن و عهد جدید (انجیل) اختلاف‌های معتابه وجود دارد. در هر حال باید به این نکته توجه داشت که تا آن جا که احکام عملی قرآن مطرح است، اختلاف‌ها چندان که گاهی انگاشته می‌شود، بزرگ نیست. پژوهشگران جدید، اعم از مسیحی و مسلمان، اختلاف نظرهای بعدی را بر وفق عبارات قرآنی طرح می‌کنند. مثلاً رد و تخطئه این اعتقاد که خداوند «ثالث ثلاثه» است [مائده، ۷۳] معمولاً به معنای نفی و انکار آموزه تثلیث مسیحی تلقی می‌شود، حال آن که به تعبیر دقیق‌تر آنچه رد و تخطئه

می شود، آموزه سه خداانگاری است که مسیحیت ارتدوکس هم آن را رد می کند. به همین ترتیب رد و تخطئه پدر بودن خداوند [=اب، نخستین اقنوم از اقایم ثلاثه] و پسر بودن [=ابن، دومین اقنوم] عیسی، اگر دقیق تر تأمل کنیم و سخن بگوییم، رد و تخطئه پدری و پسری جسمانی است، و این امر را خود مسیحیت هم رد می کند. بکرزایی حضرت مریم تصدیق شده [سوره مریم، ۱۶-۳۳]، ولی صرفاً به عنوان معجزه تعبیر شده است. نفی و انکار این امر که حضرت عیسی بر صلیب مرده است [سوره نساء، ۱۵۷-۱۵۹] در درجه اول انکار رخداد تصلیب به عنوان پیروزی یهودیان [و دست یافتنشان بر عیسی -ع-] است، ولی در جنب فقدان مفهوم قربانی و فدیة، بدین معناست که قرآن هرگز از فدیة پذیری و رستگاری بخشی عیسی [ع] سخن نمی گوید.^۱

◀ ۴. آموزه قیامت / معاد

پس از آموزه توحید که حاکی از یگانگی خداوند است، آموزه قیامت / معاد را می توان دومین آموزه بزرگ قرآن شمرد. اصول و اساس این آموزه از این قرار است که روز قیامت انسان ها از نو زنده و در پیشگاه خداوند محشور خواهند شد تا به حساب و کتاب آنها رسیدگی شود، و بر وفق این که اعمال و رفتارشان [در زندگی دنیوی] عمدتاً خوب یا بد بوده است، اهل بهشت یا جهنم شوند. از بعضی جنبه ها این داوری و حسابرسی، که کل جهان و جهانیان را دربرمی گیرد، متناظر با بلایا و مکافات هایی است که بر سر بعضی جوامع مشرک آمده و در داستان های مکافات دار قرآن کریم منعکس گردیده است. تعیین حضرت محمد [ص] به عنوان نذیر یا منذر [=هشدار دهنده] چه بسا

۱. مقایسه کنید با کتاب مسیح در قرآن *Jesus in the Qur'an* اثر جفری پاریندر Geoffrey Parrinder، چاپ لندن، ۱۹۶۵؛ و کتاب مسیح در اسلام *Le Christ de l'Islam* نوشته میشل هایک Michel Hayek، پاریس، ۱۹۵۹، به ویژه، فصل اول؛ و همچنین مقاله «مسیحیت مورد انتقاد در قرآن»، نوشته مونتگمری وات، در نشریه جهان اسلام *Muslim World* (۱۹۶۷)، ص ۱۹۷-۲۰۱؛ همچنین در کتاب *Atti del III Congresso di Studi Arabic Islamici*، چاپ ناپل، ۱۹۶۷، ص ۶۵۱-۶۵۶. همچنین مقایسه کنید با: مفهوم قرآنی کلمه الله [خدا] *The Koranic Concept of the Word of God* (از مجموعه *Biblica et Orientalia* شماره ۱۱)، رم، ۱۹۴۸؛ همچنین کتاب *At Sundry Times* (در امریکا با عنوان مقایسه بین مذاهب *The Comparison of Religions*) نوشته ر (رابرت) ج (چارلز) زینر R.C. Zaehner، لندن، ۱۹۵۸، پیوست آن قرآن و مسیح.

هم به بلا یا و مصایب گذرای دنیوی اشاره داشته باشد، هم داوری اخروی در روز قیامت؛ اما تأکید به آن، مورد به مورد، و زمان به زمان فرق می‌کند. داوری اخروی، در آیاتی از نخستین مرحله وحی از جمله در آیه هشتم سوره علق آمده است: «همانا بازگشت به سوی پروردگار نوست»؛ یا آیات دوم و پنجم سوره مدثر: «برخیز و هشدار ده... و از آرایش [شرک] پرهیزه. ولی تصویرهای روشنی از احوال قیامت، ابتدا در آیات و عبارات مکی متأخر، به ویژه آنهایی که ریچارد بل «دوره نخستین وحی قرآن» نامیده است، آمده است. به اوج تاریخ، هنگامی که جهان حاضر به پایان آید، به انحای گوناگون اشاره شده است. آن زمان، یوم الدین (روز داوری و جزا)، یوم الآخر (واپسین روز)، یوم القيامة یا صرفاً الساعه (ساعت / هنگام) است. اما اوصاف و القابی که کمتر به کار می‌رود عبارتند از یوم الفصل، یوم الجمع، یوم التلاق (به ترتیب یعنی روز جدا شدن، که نیکان از بدان ممتاز می‌گردند؛ روز گرد آمدن یا حشر بندگان در حضور خداوند؛ و روز ملاقات انسان‌ها با خداوند). ساعه ناگهانی فرا می‌رسد [انعام، ۳۱؛ اعراف، ۱۸۷؛ یوسف، ۱۰۷؛ حج، ۵۵؛ زخرف، ۶۶؛ سوره محمد، ۱۸]. صیحه [= بانگ مرگباری] فرارسیدن آن را اعلام می‌دارد [سوره یس، ۵۳]، یا صاخه [= بانگ گوش فرسا: عبس، ۲۳]، یا صور اسرافیل یعنی بانگ شیپوری که فرشته‌ای به نام اسرافیل بر می‌آورد [حاقه، ۱۳؛ مدثر، ۸؛ نبأ، ۱۸؛ و در آیه ۶۸ سوره زمر، به دو نفخه صور اشاره شده است]. سپس شور محشر در سراسر کائنات برپا می‌شود. کوه‌ها به صورت گرد و غبار در می‌آیند؛ دریاها می‌جوشند؛ خورشید تیره و تاریک می‌گردد؛ ستارگان فرو می‌ریزند؛ و آسمان در هم می‌پیچد. خداوند در مقام داور حاضر می‌گردد، ولی حضور او به اشاره برگزار می‌شود و توصیف نمی‌گردد. او در میان فرشتگان است که صف زده‌اند [نبأ، ۳۸؛ فجر، ۲۲]، یا عرش او را در میان گرفته‌اند و به ستایش او تسبیح می‌گویند [زمر، ۷۵]. بسیاری از جزئیاتی که [در این باره در قرآن] یاد شده است، قرینه‌هایی در متون و منابع یهودی و مسیحی دارد، اگرچه در قرآن رنگ و بوی ویژه عربی خاص خود را دارد، مانند وصف فروگذاردن و غافل شدن از شتران آبستن ده ماهه در سوره تکویر، آیه ۴. اما هرگز در هیچ موردی قرینه کاملی برای تصویر و توصیف قرآنی، وجود ندارد.

البته توجه اصلی و اساسی معطوف به گردآوردن یا محشور شدن همه انسان‌ها در برابر خداوند احکم الحاکمین است. گورها شکافته می‌گردد، و انسان‌ها در هر سن و سالی، از نو زنده می‌شوند، و به جمع عظیم می‌پیوندند. در هر حال، قرآن جاودانگی طبیعی نفوس یا ارواح انسانی را تصریح نمی‌کند، چراکه وجود انسان وابسته به اراده الهی است؛ او هرگاه اراده کند انسان را می‌میراند، و هرگاه اراده کند او را از نو به زندگی باز می‌گرداند. در برابر نفی و تخطئه ریشخندآمیز مشرکان مکه در مورد این که نسل‌های پیشین، دیرگاهی پیش در گذشته‌اند و اکنون به صورت گرد و غبار و استخوان‌های پوسیده درآمده‌اند، پاسخ این است که مع الوصف خداوند قادر است که آنان را به زندگی برگرداند، اگرچه آنان هیچ گونه علم و آگاهی به زمان [دراز]ی که در میان افتاده است، ندارند. گفته‌های قرآن در آیات ۱۵۴ سوره بقره و ۱۶۹ سوره آل عمران، حاکی از این که کسانی که در راه آرمان الهی شهید شده‌اند، حی و حاضرند و نزد خداوندند، مشکلاتی به بار می‌آورد. ولی ساده‌ترین چاره و پاسخ این است که بینگاریم خداوند اراده کرده است که آنان را پیش از قیام قیامت عام، به زندگی بازگرداند و به بهشت درآورد.

داوری و حسابرسی هم توصیف شده است، و به جزئیات متفاوتی [در مقایسه با عهدین] برجستگی خاص داده شده است. نامه اعمال مربوط به ثبت و ضبط کار و کردار آدمی گشوده می‌شود. نامه هرکس به دست او داده می‌شود، و از او خواسته می‌شود که آن را بخواند، که چه بسا یادآور عملکرد کسب و کار تاجران مکی است. [در قرآن کریم] گفته شده است که کارنامه انسان نیکوکار به دست راستش داده می‌شود و نامه اعمال انسان بدعمل به پشت سرش انداخته می‌شود، یا به دست چپش داده می‌شود [انشقاق، ۷-۱۲؛ حاقه، ۱۹-۳۲]. در آیات و عبارات و حیانی اولیه، معیاری که مبنای داوری درباره انسان‌هاست علی‌الظاهر «وزن» اعمال نیک و بد آنهاست که با «ترازو» سنجیده می‌شود [قارعه، ۶-۹؛ اعراف، ۸ به بعد]. داوری در حق فرد انسان‌ها اعمال می‌شود و قاضی تحت تأثیر ثروت یا خویشاوندان مقتدر و متنقذ کسی قرار نمی‌گیرد [انفطار، ۱۹؛ و مقایسه کنید با لقمان، ۳۳؛ فاطر، ۱۸؛ دخان، ۴۱؛ نجم، ۳۸؛ زلزله، ۶]. در پیام‌های و حیانی پیشین، به نظر می‌رسید که کل جوامع و اقوام یکسره به خاطر مقاومت در برابر حق، ورد

و تخطئه پیامبرشان به جهنم می‌روند. از پیام‌های متأخر و حیانی قرآن، این نکته برمی‌آید که معیار ایمان یا کفر است، هرچند که این اساساً عملی اخلاقی است و نه عقلی / فرهنگی. در قرآن کریم، قبول یک پیامبر و پیام او، عملی اخلاقی است، و دروازه صلاح و سداد او در زندگی و سیر و سلوکش.

نتیجه داوروی روز قیامت، یا نعمت و تنعم جاودانه است یا ندمت و عذاب جاویدان. و دیگر وضعیت بینابینی وجود ندارد. البته در قرآن عبارتی هست که گاه دال بر وجود وضعیت بینابین تلقی شده است [اعراف، ۴۶-۴۹]، ولی این برداشت احتمالاً مبتنی بر سوء تعبیر است؛^۱ و کلمه برزخ [سوره مؤمنون، ۱۰۰]، که بعدها به معنایی مشابه با آن لحاظ گردیده است، در قرآن احتمالاً فقط به معنای حاجب و حاجز است. عبارت قرآنی دیگری حاکی است که همه انسان‌ها وارد آتش جهنم خواهند شد، و پرهیزگاران از آن نجات خواهند یافت [مریم، ۷۱ به بعد]. از یک سو این تعبیرات می‌تواند حمل بر وجود اعراف شود که مؤمنان در آن یا تاوان می‌پردازند یا از اعمال بد گذشته‌شان، پیش از نیل به جزا، پالوده و پیراسته می‌شوند. این مسئله چه بسا فقط به این معنی باشد که همه انسان‌ها با عذاب‌های جهنم روبه‌رو می‌شوند، اگرچه پرهیزگاران، در نتیجه داوروی [و حساب و کتاب الهی] از آن معاف می‌گردند. دو مقصد و مقصود نهایی وجود دارد: بهشت و جهنم؛ ولی گاه چنین می‌نماید که در بهشت درجات یعنی تفاوت مقام و مرتبه وجود دارد. در سوره واقعه، آیات ۸۸ تا ۹۵ از سه طبقه نام برده شده است: کسانی که مقرب‌اند، اصحاب یمین، و تکذیب پیشگان یا منکران (که اهل جهنم‌اند)؛ و در آیه چهارم سوره انفال آمده است که درجات [عالی] نزد پروردگار، در انتظار مؤمنان راستین است.

قرارگاه کسانی که در داوروی [و حساب و کتاب الهی] محکوم شده‌اند، جهنم است. سایر نام‌ها و القاب آن عبارتند از جحیم (جای بسیار گرم)، سقر (که معنای آن نامعلوم است)، سعیر (شعله)، لظی (که شاید آن هم به معنای شعله / زبانه باشد) [معارج، ۱۵]. رایج‌ترین نام جهنم، نار (= آتش) است. عذاب‌های محکومانی که در آن به سر می‌برند با

۱. مقایسه کنید با ربچارد بل، مقاله «اصحاب اعراف» The men of the A'raf، در نشریه جهان اسلام *Muslim World* سال ۲۲ (۱۹۳۲)، ص ۴۳ به بعد.

تصویرها و توصیف‌های شگرفی آمده است. قراین و همانندی‌های بسیاری از این گونه جزئیات را می‌توان در منابع و متون مسیحی پیدا کرد، نظیر این معنی که خازنان جهنم و عملة عذاب، فرشته‌اند (موجودات نیکی که خداوند آنان را مأمور به این امور ساخته است)، و نیز این معنی که اصحاب جهنم از اصحاب بهشت، درخواست آب می‌کنند [سورة اعراف، ۵۰]. از سوی دیگر ویژگی‌های آشکارای عربی در کار است، نظیر دادن آب جوش برای آشامیدن [دوزخیان]، و نیز خوراک دادن از درخت زقوم؛ گفته‌اند که زقوم درختی است که در حجاز می‌رویده و میوه بسیار تلخی داشته است.

در مقابل این توصیفات، قرارگاه نیکان جنت / بهشت است که غالباً با تعبیر «جنات تجری من تحتها الانهار» (باغ‌هایی که جویباران از فرو دست آن جاری است) توصیف شده است. همچنین به آن جنت عدن، یا جنت النعیم (باغ سرشار از ناز و نعمت)، یا صرفاً نعیم هم اطلاق گردیده است. در بعضی بخش‌های وحیانی متأخر فردوس نیز به میان می‌آید که صیغه مفردی است که از جمع مفروض فرادیس گرفته شده که خود نمایانگر کلمه Paradeisos یونانی است، یا شاید مستقیماً از فارسی به عربی راه یافته باشد که در این صورت منشأ اصلی و اولیه آن کلمه یونانی هم همین کلمه [پردیس] فارسی است. در بهشت نیکان و پاکان از انواع و اقسام نعمت‌ها و تجملات برخوردارند. آنان به اورنگ‌ها تکیه زده‌اند، میوه می‌خورند، و از شراب طهور می‌آشامند که پسران جاودانه جوان برای آنان می‌آورند. نکته اخیر که فرینه‌های مسیحی هم دارد، با نظر به منع بعدی قرآن از شرب خمر قابل توجه است. [در بهشت] همچنین [جوی] شیر و عسل و چشمه‌های همیشه جاری وجود دارد. پاداش پارسایان علاوه بر این لذایذ مادی، جنبه‌های معنوی‌تری هم دارد. اینان از مغفرت، صلح و صفا و رضوان الهی نیز برخوردارند. برتر از همه نیل به رؤیت خداوند است.^۱

در فکر و فرهنگ غربی، همچنین در افکار و عرف عامه مسلمانان پیرایه‌های بسیاری به حوریان بسته‌اند. حوریان «درشت چشم» فقط چهار بار به نام، در قرآن ذکر شده‌اند

۱. برای بهشت / جنت مقایسه کنید با مقاله‌های «جنه» (بخش اول) (نوشته لویی گارده) در دایرة المعارف اسلام [به انگلیسی]، ویرایش دوم [کذا فی الاصل]. مقاله اصلی مربوط به دوزخ ذیل کلمه «نار» آمده است، ولی مقاله کوتاهی تحت عنوان «جهنم» نیز در همان اثر درج گردیده است.

[سوره دخان، آیه ۵۴؛ طور، ۲۰؛ الرحمن، ۷۲؛ واقعه، ۲۳]؛ ولی یک یا دو عبارت دیگر هست (به ویژه در سوره صافات، آیه ۴۸؛ سوره اص، ۵۲؛ الرحمن، ۵۶-۵۸؛ واقعه، ۳۵-۴۰؛ نبا، ۲۳) که دوشیزگانی را وصف می‌کند که جفت پارسایان خواهند بود. اینان «دوشیزگان بدون عیب، همسر دوست، همسن و سال هستند»، که مانند مرواریدهای نهفته یا یاقوت و مرجان‌اند، با سینه‌های برجسته، که دست آمیزش هیچ انس و جنی به آنان نرسیده است، شرمگینانه دیدگان خود را فرو هشته‌اند و در خیمه گاه‌ها محصورند. تاریخ همه این اشارات، به عهد وحی مکی باز می‌گردد. در وحی دوره مدنی اشاره به «ازواج مطهّرة / جفت‌های پاکیزه» هست [بقره، ۲۵؛ آل عمران، ۱۵؛ نساء، ۵۷]، ولی معلوم نیست که آیا اینان حوری‌اند یا همسران پارسای واقعی [دنیوی]. این نکته از آموزه‌های مسلم قرآنی است که مردان و زنان و فرزندان مؤمن به هیئت خانوادگی وارد بهشت می‌شوند [سوره رعد، ۲۳؛ غافر، ۸؛ قس ← یس، ۵۶؛ زخرف، ۷۰]. از آن جا که این توصیفات و تصاویر کوشش‌هایی است برای عرضه داشتن آنچه ماهیتاً فراتر از قوه دراکه انسان است، جست و جوی یک تصویر یگانه و یگانه منسجم، ضرورت ندارد. حکم اساسی قرآن این است که حیات اخروی در بهشت، چیزی است که ژرف‌ترین آرزوهای انسان را برمی‌آورد و مستلزم روابط و پیوندهای گرم و صمیمانه انسانی است.

◁ ۵. احکام و مقررات مربوط به زندگی اجتماعی

قرآن کریم، علاوه بر تعالیم عقیدتی دارای احکام عبادی و قانونی یا اجتماعی برای حیات جامعه اسلامی است. این احکام در اعصار بعد در دست فقهای مسلمانان چه بسیار صیقل خورده است تا به شکل چیزی که اکنون «فقه اسلامی» یا «شریعت» نامیده می‌شود، درآید. بخش حاضر نمایانگر هیئت کلی این احکام است و به جزئیات نمی‌پردازد. چهار حکمی که ابتدا یاد می‌کنیم متعلق به تکالیف دینی اصلی است که معمولاً «ارکان خمسة دین» نامیده می‌شود. رکن باقی مانده، که معمولاً اول از همه یاد می‌شود، شهادت به وحدانیت خداوند و رسالت پیامبر [ص] است، که پیش‌تر هم به آن اشاره کردیم.

□ الف. نیایش یا عبادت

به نظر می‌رسد که نیایش به معنای صلاة / نماز که عبادت همگانی رسمی است، از

آغاز جزو عملکرد پیروان [حضرت] محمد [ص] بوده است. مخالفان می‌کوشیده‌اند که از اجرای آن جلوگیری کنند [سوره علق، آیات ۹-۱۰]. جزئیات این عبادت رسمی بیشتر به مدد سنت و عملکرد [حضرت] محمد [ص] و نخستین مسلمانان حاصل شده است تا توصیه قرآنی. نماز ماهیتاً نیایش است و متشکل از یک سلسله اعمال بدنی، و همراه با اقوال معینی است. اوج معنوی آن هنگامی است که نمازگزاران، برای اذعان به قدرت، عظمت و رحمت خداوند، پیشانی بر زمین می‌نهند. وقتی که این احکام رسمیت و شکل واحد یافت، از آن پس وظیفه و تکلیف شرعی مسلمانان شد که روزی پنج نوبت نماز به جای آورند، ولی به پنج نوبت صریحاً در قرآن کریم اشاره نشده است. گفته‌اند به نماز در شامگاه، بامداد، غروب و نیمروز در سوره روم، آیه ۱۷ به بعد، و به نماز عصر در تعبیر «نماز میانه» [= الصلوة الوسطی] در سوره بقره، آیه ۲۳۸ اشاره شده است. سپیده، غروب و شب در جاهای مختلف قرآن آمده است؛ [از جمله در سوره هود، آیه ۱۱۴؛ سوره اسراء، آیه ۷۸ به بعد؛ سوره طه، آیه ۱۳۰؛ و سوره لق، آیه ۳۹ به بعد]. از سوره مؤمل بر می‌آید که نماز ویژه شب، جزو عملکردهای مسلمانان در مکه بوده است، ولی [در پایان همان سوره] در آیه ۲۰ این حکم نسخ می‌شود، و از آن به بعد دیگر شب‌خیزی [برای نماز] واجب نیست. در آغاز، نمازها رو به سوی بیت المقدس [= اورشلیم] انجام می‌گرفت، ولی هنگام قطع ارتباط با یهودیان، قبله یا جهت نماز به سوی مکه [کعبه در بیت الله الحرام] تغییر و تحول یافت.^۱ درباره نماز نیمروزی جمعه هم در قرآن مجید [سوره جمعه، آیه ۹] تأکید خاصی دیده می‌شود. پیش از نمازها باید طهارت و غسل به جای آورد [سوره نساء، آیه ۴۳].

□ ب. وجوهات شرعی و زکات

این حکم یعنی زکات شاید در آغاز نوعی عشریه بوده که هم باعث تطهیر و تهذیب نفس بخشنده می‌شده است، و هم باعث رفع حاجت نیازمندان. آغاز عملکرد این حکم در مکه بوده است. این حکم در مدینه، چه بسا بر اثر موقعیت دشوار فقرای مهاجرین، و شاید همچنین نظر به ضروریت‌های حکومتی، واجب شده است. آنچه بالضروره از

۱. درباره «قبله» نگاه کنید به صفحات اواخر مقدمه؛ اواخر بخش دوم از فصل ششم.

گروه‌های قبایل و سایر کسانی که مایل بودند مسلمان و متحد حضرت محمد [ص] شوند، خواسته می‌شد این بود که نماز را به جای آورند و زکات را بپردازند.^۱

□ پ. روزه ماه رمضان

در آیات مکی، روزه ذکر نشده است، ولی اندک زمانی پس از هجرت به مدینه، بر وفق آیه ۱۸۳ سوره بقره روزه عاشورا که سابقه در شریعت یهود هم دارد، برای مسلمانان تجویز و توصیه می‌شود.^۲ این بخشی از شباهت‌ها و وجوه مشترک اسلام و یهودیت است. پس از قطع ارتباط با یهودیان به جای آن روزه، روزه ماه رمضان شاید به عنوان شکرگزاری مربوط به پیروزی در غزوة بدر، تعیین و تشریح می‌گردد.^۳ روزه عبارت است از پرهیز کامل از خوردن، نوشیدن، تدخین و مباشرت، از پیش از طلوع خورشید تا پس از غروب هر روز از سی روز آن ماه.

□ ت. زیارت حج

زیارت اماکن پیرامون مکه، و شاید خود مکه یک سنت پیش از اسلامی است [=حج، عمره]. در ایام قطع رابطه با یهودیان این عمل جزو ملت یا آیین ابراهیم شمرده شده [سوره حج، آیه ۲۶-۳۳؛ نیز قس ← آیه ۱۹۶ سوره بقره]. پس از کشتار بدر شاید برای مسلمانان رفتن به مکه خطرناک بوده است. در سال ۶۲۸ میلادی [= ششم هجری] که حضرت محمد [ص] امیدوار بود به حج برود، مکیان ممانعت کردند، ولی در سال بعد به دنبال صلح و پیمان حدیبیه به ایشان اجازه [ی ورود به مکه و زیارت حج] داده شد [قس با

۱. مقایسه کنید با مقاله «زکات» (نوشته یوزف شاخت)، در *دایرة المعارف اسلام* [به انگلیسی]، طبع اول؛ همچنین کتاب پیامبر در مکه، اثر وات، ص ۱۶۵-۱۶۹؛ پیامبر در مدینه، اثر همو، ص ۳۰۶.

۲. واگتندونک Wagtendonk در کتاب روزه در قرآن: *Fasting in the Koran* صفحات ۲۷-۴۹، ۸۰ این مسئله را که مسلمانان روزه عاشورا را رعایت می‌کردند، جایز می‌شمارد؛ ولی بر آن است که آیه ۱۸۳ سوره بقره آن را جایز نمی‌شمارد.

۳. واگتندونک، همان اثر (در یادداشت ۲)، به ویژه ص ۱۲۳. برای سایر بحث و فحوص‌ها درباره رمضان، مقایسه کنید با مقاله‌های «رمضان» (نوشته سی. سی. برگ C. C. Berg)، «صوم» (نوشته یوزف شاخت) در *دایرة المعارف اسلام* [به انگلیسی]، ویرایش اول؛ همچنین کتاب مطالعاتی در تاریخ و نهادهای اسلامی *Studies in Islamic History and Institutions* نوشته س. د. خویتین S. D. Goitein، طبع لیدن، ۱۹۶۶، ص ۹۰-۱۱۰ (فصل «رمضان، ماه روزه مسلمانان»).

سوره محمد، آیه ۲۷]. اندکی پس از فتح مکه در سال ۶۳۰ میلادی / هشتم هجری، مشرکان از نزدیک شدن به کعبه ممنوع شدند [سوره توبه، آیه ۲۸]؛ و روایات ماثور حاکی از آن است که آنان در سال بعد از زیارت خانه خدا بازداشته شدند. احکام و مقررات تفصیلی حج در قرآن کریم نیامده است.^۱

□ ث. ازدواج و طلاق

در قرآن مجید چندین آیه و عبارت هست که به ازدواج و طلاق می‌پردازد.^۲ دشواری و پیچیدگی مسئله ناشی از این واقعیت است که پیش‌ترها [پیش از نزول قرآن] بعضی از عرب‌ها که مسلمان شدند از نظام مادرسالارانه خویشاوندی تبعیت می‌کردند. یکی از این مشکلات انواعی از چند شوهری بود که طبق آن زنان چند شوهر داشتند و مسئله نسب و صُلب مغفول بود. بدین سان، این‌که به مردان اجازه داده شده است [سوره نساء، آیه ۳] که تا چهار همسر داشته باشند، در واقع محدود سازی تعدد زوجات نامحدود پیشین نبوده، بلکه کوششی است برای حل معضل افزایش تعداد زنان (و اصلاً پس از کشته شدن بسیاری از مردان در جنگ احد)، و در عین حال زنان را محدود و موظف به داشتن فقط یک همسر در یک زمان می‌سازد. نظام اسلامی را می‌توان به عنوان

۱. درباره حج مقایسه کنید با مقاله «حج» (نوشته ا. ی. ونسینک A. J. Wensink و دیگران) در دایرة المعارف اسلام [به انگلیسی]. ویرایش دوم؛ همچنین کتاب سفر مقدس *The Sacred Journey* (لندن، ۱۹۶۱) اثر احمد کامل که راهنمایی برای زیارت‌های مسلمانان است.

۲. برای تفصیل نگاه کنید به مقررات مختلف طلاق در سوره بقره، آیات ۲۲۸-۲۳۶ و به بعد؛ همچنین آیه ۲۴۱؛ سوره احزاب، آیه ۴۹ (در مورد طلاق قبل از زفاف)؛ سوره طلاق، آیات ۱-۷ (در مورد احکام ممنوع مشرکان)؛ مجادله، آیات ۱-۴. همچنین سوره تحریم، آیه ۵ (تهدید همسران پیامبر - ص) درباره ازدواج (نکاح). ازدواج با مشرکان روا نیست: بقره، ۲۲۱. ازدواج با زنان اهل کتاب (یهود و نصاری)، مانده، ۵. شیوة آمیزش همسران: بقره، ۲۲۳. ازدواج با بیوه‌ها، بقره، ۲۳۲ به بعد. جواز ازدواج با چهار زن: نساء، ۳. قوانین ازدواج‌های ممنوع: نساء، ۲۲؛ احزاب، ۴ (درباره ظهار و فرزندخوانده). احکام مختلف: نساء، ۴ (مهریه)، ۲۴-۲۸، ۱۲۷-۱۲۹؛ نور، ۲۶، ۳۲ به بعد؛ ممتحنه، ۱۱. کنیزکان (به عنوان همسر [موقت]): نساء، ۲۵؛ مؤمنون، ۵-۷؛ معارج، ۲۹-۳۱. احکام کلی: روم، ۲۱. امتیازات خاص حضرت محمد [ص] [احزاب، ۵۰-۵۲. همسران پیامبر [ص] [احزاب، ۶ (امهات المؤمنین)، ۲۸-۳۴، ۵۲-۵۵، ۵۹؛ تحریم، ۳-۵. ازدواج موقت (متعه)، نساء، ۲۸ (و بعضی تفسیر این آیه را در این معنی رد و تخطئه کرده‌اند). تفصیل بیشتر در کتاب پیامبر در هدیشه، اثر وات، ص ۲۷۲-۲۸۹ آمده است. مقایسه کنید با کتاب *Die Eheschliessung im Koran* نوشته سارا کوهن Sara Kohn لندن، ۱۹۳۴.

اصلاحگری در این زمینه به حساب آورد، زیرا در این صورت مسئله حسب و نسب پدری کودک همواره محفوظ و معلوم بود. طلاق آسان بود، ولی این حکم هم به آن ملحق شده بود که زن باید پس از طلاق و پیش از اقدام به ازدواج مجدد، مدتی را در حال انتظار و خویشتن‌داری که به آن *هده* می‌گفتند بگذراند. و این مسئله، ایشان را قادر به این امر می‌ساخت که دریابند آیا زن مطلقه از همسر پیشین خود باردار بوده است یا خیر [بقره، ۲۲۶، و موارد دیگر].

□ ج. ارث

احکام مربوط به ارث، بی‌شک به خاطر پیچیدگی موقعیت اجتماعی، پیچیده بود. احتمالاً در میان عرب‌ها، یا لاقل در میان مکیان، این امر رایج بوده است که پیش از مرگ توصیه‌هایی در باب چگونگی تملک ماترک یا میراث به عمل آورند [قس ← سوره یس، آیه ۵۰] در سوره بقره، آیه ۱۸۰، تنظیم و اجرای وصیت برای مسلمانان واجب می‌گردد. وصیت باید شاهد داشته باشد، اما گفته نشده است که باید لزوماً مکتوب باشد. چند آیه احکام موجزی در باب تقسیم دارایی‌ها به دست می‌دهد [نساء، ۱۱-۱۴، ۱۷۶]. سهام والدین، فرزندان، برادران و خواهران تعیین شده است. هیچ امتیاز ویژه‌ای به فرزند ارشد یا نخست‌زاده داده نشده است. حق زنان برای داشتن اموال (که نمونه‌هایی از آن در روزگاران پیش از اسلام سابقه دارد) به رسمیت شناخته شده است و سهام مربوط به زنان نیز که معمولاً برای هر زن نصف مرد است، تجویز شده است. سهمی برای بیوه مرد متوفی در نظر گرفته نشده، ولی تأمین معاش او به عنوان یک وظیفه [ی شرعی] توصیه شده است [بقره، ۲۴۰]. هدف از این مقررات شاید تأمین این واقعیت بود که دارایی متوفی که پس از او کما بیش مربوط به جامعه بود، به طریقی منصفانه در بین نزدیک‌ترین خویشاوندان تقسیم گردد و توسط فردی ذی نفوذ قبضه نشود.

□ ج. احکام و مقررات مربوط به خوراکی‌ها

چندین آیه و عبارت در وحی مکی ناظر به مخالفت با محرّمات یا تابوهای خوراکی مشرکان است، و پرداختن به آنها و امتناع از پرداختن به طیباتی که خداوند به عنوان نعمت ارزانی داشته، ناسپاسی و کفران نعمت تلقی شده است. مقررات یهودیان در باب

حیوانات حلال و حرام و امثال این گونه مسائل باید پس از هجرت مورد توجه مسلمانان قرار گرفته باشد، و بی شک آنها را دست و پاگیر و مایه درد سر یافته بودند. از آن جا که امید روی آوردن یهودیان به اسلام وجود داشت، این حکم تشریح شده بود که طعام حلال برای اهل کتاب برای مسلمانان نیز حلال است [مائده، ۵]. بعدها که تعارض با یهودیان بالا گرفت، قرآن تصریح و تأکید کرد که احکام مربوط به اغذیه، مجازاتی از سوی خداوند در حق یهودیان به خاطر عصیان و طغیان آنها بوده، و قابل اطلاق به مسلمان نیست [نساء، ۱۶۰]. در واقع به مسلمانان احکام ساده‌ای (به ویژه در مائده، ۳) داده شده که یادآور احکامی است که به عامه مسیحیان در رساله اعمال، باب ۱۵، آیه ۲۹ در عهد جدید داده شده است، ولی دربردارنده تحریم گوشت خوک هم هست.

□ ج. شرب خمر

شاعران پیش از اسلام درباره باده گساری‌های بی حد و حساب خود لاف می‌زدند. باده بسیار تجملی بود، زیرا از انگورهایی گرفته می‌شد که از دور دست به دست می‌آمد و لذا گران قیمت بود. قطع نظر از این واقعیت که تجارت عمدتاً در دست یهودیان و مسیحیان بود، حضرت محمد [ص] چند بار با این تجربه ناخوشایند مواجه شده بود که بعضی از پیروانش در حالت مستی بر سر نماز جماعت حضور یافته بودند [قس ← سوره نساء، آیه ۲۳] با آن که از باده به عنوان یکی از نعمت‌های بهشت یاد شده، آثار و تبعات سوء آن هم مورد تأیید و تأکید قرار گرفته است. [قس ← سوره بقره، آیه ۲۱۹] و سرانجام به نحو قطعی و قاطع تحریم شده است [سوره مائده، آیه ۹۰].

□ خ. ربا

در کانون تجاری چون مکه، قابل انتظار است که رباخواری، عملی متعارف بوده باشد. تخطئه ربا در قرآن کریم متعلق به دوره وحی مدنی است و چنین می‌نماید که روی خطاب آن بیشتر با یهودیان است تا اهل مکه. در آیه ۱۶۱ سوره نساء یهودیان متهم به این شده‌اند که رباخواری می‌کرده‌اند، حال آن که این عمل برای آنان ممنوع بوده است. طبیعی‌ترین تبیین این امر آن است که چنین بینگاریم که یهودیان در سال اول و اوایل هجرت از پرداخت کمک مالی در ازای دعوت و درخواست حضرت محمد [ص]

مضایقه کرده‌اند ولی گفته‌اند که مایلند پولشان را قرض ربوی بدهند. با اتخاذ این موضع آنان از اذعان به دعوت حضرت محمد [ص] که می‌گفت دیانتی رانشر و ترویج می‌کند که با دین آنان یکسان و همسان است، ابا می‌کردند. و این امر احتمالاً بخش عمده دلیل تحریم رباست. [سوره آل عمران، آیه ۱۳۰؛ قس ← سوره بقره، آیه ۲۷۵-۲۸۱].^۱

□ د. احکام متفرقه

در بسیاری مسائل دیگر که بعضی مهم‌اند و بعضی کمتر اهمیت دارند، احکام و مقررات قرآنی وجود دارد که هیچ کدام دارای تفصیل نیست. برده‌داری که در عربستان معمول بوده، به عنوان یک نهاد اجتماعی پذیرفته شده، ولی مقرر گردیده است که با بردگان باید به مهربانی رفتار شود [سوره نساء، آیه ۳۶] و تمهیدی برای آزادسازی برده به عنوان عملی پارسایانه و نیکوکارانه عرضه شده است [سوره نور، آیه ۳۳].^۲ به عقود و قراردادها باید عمل شود [سوره مانده، آیه ۱]، و دیون باید به صورت مکتوب ثبت شود [سوره بقره، آیه ۲۸۲]. ارتکاب زنا اعم از محصنه و عادی شدیداً مجازات دارد، ولی ابتدا ادعا یا تهمت زنا باید به شهادت چهار شاهد به اثبات برسد [سوره نساء، ۲-۴، ۱۳]. کیفر سرقت قطع یک دست سارق است [مانده، ۳۸]. عمل قماری که میسر نامیده می‌شود و مربوط به قرعه کشی قسمت‌های مختلف شتر قربانی است، تحریم شده است [سوره بقره، آیه ۲۱۹؛ سوره مانده، آیه ۹۰]. در مورد سلوک مناسب برای کسانی که پیامبر [ص] را در مجامع عمومی یا در خلوت ملاقات می‌کنند، راهنمایی‌هایی آمده است [سوره حجرات، آیات ۱-۵؛ سوره مجادله، آیه ۱۲؛ و موارد دیگر]. همچنین احکامی برای تقسیم غنایم پس از غزوات آمده است [سوره انفال، آیه ۱، ۴۱؛ سوره حشر، آیات ۶-۱۰]. حاصل آن که قرآن راه چاره مشکلات عملی جامعه‌ای رو به رشد را در مواردی که رسم و عملکرد پیشین غیر قابل اجرا است، ولو به اختصار، به دست می‌دهد.

بعدها که علما و فقهای مسلمان نظام فقهی کاملی تدوین کردند، می‌باید به سنت و عملکرد حضرت محمد [ص]، و نیز تجویزات قرآن توجه می‌کردند. در بسیاری موارد

۱. مقایسه کنید با کتاب پیامبر در مدینه، نوشته وات، ص ۲۹۶-۲۹۸.

۲. پیشین، ص ۲۹۳-۲۹۶.

حضرت محمد [ص] بدون آن که وحی خاصی به عنوان مبنا در کار باشد، و محتملاً با تعدیل رسم و رفتار پیشین، رویه‌ای را اختیار می‌کرد. در این شیوه با آن که عبارات و آیات تشریحی بسیاری در قرآن وجود دارد، ولی آن را به عنوان تنها منبع تشریح و فقه اسلامی در نظر نگرفته‌اند.

فصل دهم

□

**پژوهش‌های مسلمانان
پیرامون قرآن**

■

◀ ۱. تفسیر نگاری

کار علمی محققان مسلمان بر روی متن قرآن، در فصل پیشین به تفصیل شرح داده شد و نیازی به تکرار در این فصل ندارد. ایگناتس گولدزیهر در پژوهش ماندگاری که در باب تاریخ تفسیر قرآن انجام داده است،^۱ بر آن است که حتی کار بر روی متن هم مستلزم نوعی تفسیر خواهد بود و خود چند مثال در این زمینه عرضه می‌دارد. این مرحله را مرحله تفسیر نگاری مآثور یا نقلی نامیده‌اند. قرآن سرشار از تلمیحات و اشارات است، که می‌توان استنباط کرد که در عهد نزول وحی روشن بوده‌اند، ولی برای نسل‌های بعدی به هیچ وجه خالی از ابهام نبوده‌اند. بدین سان رجالی به عرصه علم و فرهنگ آمدند که می‌گفتند می‌دانند که افراد مورد اشاره در آیه یا عبارت قرآنی خاص چه کسانی هستند، و چه سبب یا رویداد خاصی شأن نزول آیه یا عبارت معینی در قرآن است. در این گونه موارد، غالباً تخیل یکه‌تاز میدان می‌شده است و انبوهی از حکایات ناموثق وجود داشته است. بالنتیجه محققان دقیق روایاتی را که ممکن بوده است موثق باشند، مورد تدقیق قرار می‌دادند تا نشان دهند یک آیه یا عبارت قرآنی خاص چگونه و چه وقتی نازل شده است. این رشته، جزو علمی از علوم قرآنی که اسباب‌النزول نام داشته، بوده است. اثر معتبر و قدیمی در این رشته کتاب اسباب‌النزول واحدی (م ۴۶۸ق) است که چاپ‌های

1. *Die Richtungen der islamischen Koranauslegung*, Leiden, 1920, 1952.

بررسی اجمالی از آثار محققان مسلمان در تاریخ قرآن، اثر نولدکه - شوالی، ج ۲، ص ۱۵۶-۱۸۷ آمده است.

عديده‌ای از آن در دست است. سیوطی (م ۹۱۱ق) قرآن پژوه نامدار متأخر این اثر را تکمیل کرده و نام آن را *لباب النقول فی اسباب النزول* نامیده است، که این اثر هم به طبع رسیده است. در اعصار و قرون اولیه شرح و بسط‌های غیر مسئولانه‌ای از قصص قرآنی که آمیزه‌ای از اسرائیلیات یهودی و نصرانیات مسیحی و قصه‌های عربی بوده، وجود داشته که مطلقاً مجعول بوده است.

با پیشرفت زمان، به ویژه پس از آن که اقوام غیر عرب، مسلمان شدند، شرح و تبیین آیات و عبارات قرآنی که معانی اصلی آنها در پرده ابهام فرو رفته بود، ضرورت پیدا کرد. نشان دادن معنای دقیق کلمات مهجور یا شیوه درست ترکیب نحوی یا فی‌المثل مرجع ضمائر مورد نیاز بود. نخستین نام بزرگ در تفسیر قرآن، و در واقع بنیانگذار دانش تفسیر را ابن عباس می‌دانند که پسر عموی حضرت محمد [ص] و در عهد وفات حضرت (۱۱ق / ۶۳۲م) ده تا پانزده ساله بود و تا حدود سال ۶۸ هجری در قید حیات بود. شهرت او بدان پایه بود که همه گونه تفسیری را به ناحق به او نسبت می‌دادند تا کسب اعتبار کنند؛ لذا آنچه به قطع و یقین از آراء و نظریات او معلوم است، اندک است. علی‌الظاهر شیوه تفسیری او چنین بوده است که برای احراز و اثبات معانی لغات مبهم، به شعر جاهلی پیش از اسلام استناد می‌کرده است.^۱ اخیراً *فؤاد سزگین*، محقق مسلمان ترک، نظر متیقن تری در باب تفسیر اولیه قرآن پیش نهاده است. سزگین^۲ بر مبنای تعداد معتناهایی از نسخ خطی کشف شده‌ای که دارای تفسیر قرآنی به قلم اقدمین است، این بحث را پیش می‌کشد که این احتمال که ابن عباس چند شاگرد پرورده باشد، احتمالی معقول است. اغلب این نسخه‌های خطی هنوز مورد مطالعه و بررسی دقیق قرار نگرفته‌اند و هنوز زود است که به این نکته پی‌بریم که آیا اطلاعات قابل توجهی به دست می‌دهند یا نه.

1. Goldziher, *Koranauslegung*, 65-81.

2. *Geschichte des arabischen Schrifttums*, i, Leiden, 1967, 19-49 ('Our'ānauslegung').

سزگین در این مقوله مواد و مطالب بیشتری از تاریخ الادب العربی (*Geschichte der arabischen Literatur*) (۲ جلد، طبع دوم)، لیدن، ۱۹۴۳، ۱۹۴۹، (و ۳ جلد تکمیلی آن) لیدن، ۱۹۳۷-۱۹۴۲ دارد. این دو ویرایش از این اثر، [با توجه به عنوان اصلی آلمانی آنها] به اختصار به صورت *GAL* و *GALS* ذکر می‌شوند. صفحات همخوان با این بخش در [کتاب‌شناسی عظیم] سزگین از این قرار است: *GAL*, i, 330-6; 202-5.

کهن‌ترین تفسیر مهم قرآن که موجود و به سهولت قابل دسترسی است، کار سترگ مورخ بزرگ محمد بن جریر طبری (م ۳۱۰ ق) است که ابتدا در قاهره [مطبعة بولاق] در سال ۱۹۰۳ در ۳۰ جلد به چاپ رسیده و کراراً تجدید طبع یافته است. چنان که از عنوان این اثر: جامع البیان عن تأویل آی القرآن بر می‌آید، این تفسیر جامع بهترین مجموعه احادیث تفسیری و تفسیر ماثور [= نقلی] است. طبری برای اغلب آیات قرآن، نه فقط نظر تفسیری خود را بیان می‌دارد، بلکه آرا و اقوال ابن عباس و سایر ثقات صدر اول را با ذکر اسناد یا سلسله روایتی که آنها را نقل کرده و به او رسانده‌اند، نیز عرضه می‌دارد. غالباً برای شرح یک عبارت دشوار نقل اقوال ده - دوازده تن از ثقات به میان آمده است. در بسیاری موارد و مواضع، رأی و نظر ثقات و صاحب‌نظران فرق می‌کند، و طبری پس از شرح و بسط اقوال و آرای متخالف و نقل اقوال مؤید هر یک، نظر خود و دلایل مربوط به آن را عرضه می‌دارد.^۱ از این اثر عظیم می‌توان اطلاعات فراوانی راجع به تفسیرهایی که مفسران صدر اول از قرآن به عمل آورده‌اند، از جمله آرای تفسیری حسن بصری (م ۱۱۰ ق) به دست آورد. ولی معلوم نیست که نتایج این منقولات، همه ارج و اعتبار و قدمت آنها را نشان دهد، چرا که چه بسا نکات ممتازی از آن تفسیرها از قلم افتاده باشد. نسخه‌های خطی که سرگین به آنها اشاره دارد و آنها را دربردارنده آرا و اقوال متقدمان می‌شمارد، چه بسا بعدها به سعی محققان از دل همین تفسیر بیرون آورده و جمع‌آوری شده باشد.

تفسیرهای فراوان دیگری بر قرآن نوشته شده است که فهرست آنها در کتب مرجع بروکلیمان و سرگین آمده است. شایسته است که در این جا از چند اثر که ارج و اعتبار برجسته‌ای دارند نام ببریم.

یکی از تفاسیری که محققان معاصر برای آن ارزش روزافزونی قائلند، تفسیر زمخشری (م ۵۳۸ ق) است که نام آن الکشاف عن حقائق التنزیل [آشکار کننده حقایق و دقایق وحی] است. از دیدگاه رسمی و سنتی اسلامی، زمخشری نفوذ چندانی در جهان اسلام ندارد، زیرا وابسته به گروهی از متکلمان بدعتگرایی است که معتزله نام دارند، که نسبت

1. Goldziher, 85-98; Sezgin, 323-5, 327f.

به سنیان اشعری آزادی بیشتری برای اراده انسان قائلند و وجود زاید بر ذات یا مستقل از ذات صفات الهی را منکرند. در هر حال، فقط در چند مورد محدود است که آرای کلامی او بر متن تفسیرش از قرآن اثر گذاشته است. از سوی دیگر او مهارت شایانی در معارفی چون دستور زبان و لغت و فرهنگ‌نگاری دارد و دارای ذوق قضاوت سلیم است.

تفسیری که غالباً به ویژه از سوی اسلام‌شناسان اروپایی - تفسیر استاندارد قرآن شمرده می‌شود، انوار التنزیل و اسرار التأویل [انوار وحی و اسرار تأویل] نوشته قاضی بیضاوی (م ۶۹۱ یا ۶۸۵ق) است. این کتاب به آن قصد نگاشته شده بوده که کتاب درسی مدرسه‌ها یا مکتب‌ها و حوزه‌های علمیه باشد، لذا هدفش به دست دادن خلاصه‌ای موجز از بهترین و معتبرترین نکات تفاسیر پیشین است، از جمله اختلاف آرا و انظار تفسیری. بیضاوی به میزان بسیار از زمخشری پیروی می‌کند، اگرچه از شدت تعلق خاطر به موجز‌نگاری، گاه نوشته او را آمیز و بغرنج می‌شود. او به جریان اصلی کلام فلسفی اهل سنت تعلق داشت، لذا از نظرگاه خویش اشکالات یا اشتباهات معتزلی زمخشری را برطرف کرد. یک تصحیح و طبع دوجلدی از این اثر در سال‌های ۱۸۴۶ و ۱۸۴۸ به سعی H. L. Fleischer در لایپزیک منتشر شده است و دو بخش (مربوط به سوره‌های آل عمران و یوسف) به انگلیسی ترجمه شده است؛ اگرچه نظر به ماهیت خود متن، برای کسانی که متن اصلی عربی را در دست ندارند، به ندرت قابل فهم است.^۱

بین زمخشری و بیضاوی، متکلمی به نام فخرالدین رازی (م ۶۰۶ق) به عرصه آمد، که در جنب سایر آثارش تفسیری مفصل بر قرآن کریم نیز نگاشته است. مشخصه ممتاز این تفسیر این است که دربردارنده بحث‌های فلسفی و کلامی گسترده‌ای در زمینه‌های هماهنگ با نظرگاه مؤلف است، یعنی نظرگاه کلام فلسفی معروف به اشعریگری متأخر اهل سنت.

1. D. S. Margoliouth, *Chrestomathia Baidāwīana: The commentary of El-Baidāwī on Sura III translated and explained for the use of students of Arabic*, London, 1894. A. F. L. Beeton, *Baidāwī's Commentary on Sūrah 12 of the Qur'ān; text, accompanied by an interpretative rendering and notes*, Oxford, 1963.

یک تفسیر کوتاه مردم پسند جلالین است، که نامش از نام دو جلال، یعنی جلال الدین محلی (م ۸۶۴ق) که آغاز کننده نگارش آن بوده، و شاگردش جلال الدین سیوطی (م ۹۱۱ق) که آن را به پایان برد، گرفته شده است. این کتاب عصاره آرا و انظار تفسیری مقبول را در موجزترین وجه ممکن عرضه می‌دارد.

از آن جا که در جهان اسلام در قرن گذشته، نهضت تجدد گرایانه کلامی در گرفته است، انعکاس آن در تعدادی از تفسیرهای جدید مشهود است.^۱ در مصر، قابل توجه‌ترین تفسیر از این دست تفسیر المنار اثر گروهی از محققان پیوسته به نشریه المنار می‌توان نام برد؛^۲ همچنین در شبه قاره هند اثر تفسیری شایان توجهی از مولانا ابوالکلام آزاد منتشر گردیده است.^۳

◁ ۲. متکلمان

چنان که در بخش چهارم از فصل چهارم کتاب حاضر گفته شد، مشخصه نمایان بخش اعظم قرآن کریم این است که سخن مستقیم خداوند است؛ یعنی خداوند با ضمیر اول شخص مفرد یا جمع سخن می‌گوید. حتی در جاهایی که چنین نیست، یعنی فرشتگان سخن می‌گویند، استنباط همگانی این است که آنان چیزهایی را که خداوند فرمان داده است می‌گویند. در مباحثات کلامی، مسئله آیاتی که به فرمان خداوند سخن گفته شده ولی به طرز مستقیم و نمایان قول او نیست، با گروه اول متمایز نیست؛ یعنی طرفین این گونه بحث‌ها این امر را مسلم گرفته‌اند که در قرآن همواره خداوند است که سخن می‌گوید.

این نکته روشن نیست که چگونه چنین بحثی آغاز شده است.^۴ بعضی از محققان

1. J. M. S. Baljon, *Modern Muslim Koran Interpretation*, 1880-1960, Leiden, 1961; also Kenneth Cragg, *Counsels in Contemporary Islam*, Edinburgh, 1965, esp. ch. II.

2. J. Jomier, *Le commentaire coranique du Manūr*, Paris, 1954.

3. *The Tarjumān al-Qur'ān*,

ویراسته و ترجمه شده به انگلیسی توسط سید عبداللطیف، ج ۱ و ۲، لندن، ۱۹۶۲، ۱۹۶۷.

4. Watt, 'Early Discussions on the Qur'ān', *Moslem World*, x1 (1950), 27-40, 96-105.

بعضی از این نکات باید در پرتو کتاب *Integration* ص ۱۷۳ به بعد، و ۲۴۰ به بعد بازنگری شود.

اروپایی بر این باورند که بحث از کلام باری از دل تأملات مسیحی راجع به «کلمة الله» بیرون آمده است. و با وجود آن که بعضی اندیشه‌های قابل توجه در این زمینه و از این نظرگاه ابراز گردیده است، می‌توان اثبات کرد که این مباحثات صرفاً علمی (و متأثر از کلام مسیحی) نبوده بلکه مربوط به مسائل سیاسی مهم در داخله جهان اسلام بوده است. در ابتدا می‌باید این مسئله آشکار و بدیهی تلقی شده باشد که قرآنی که در برهه‌های خاصی از زمان در طی حدوداً بیست سال از زندگی حضرت محمد [ص] ظاهر گردیده نمی‌تواند موجود از ازل [یعنی قدیم] انگاشته شود. مع ذلک در خلافت مأمون (۱۹۸-۲۱۸ق) بسیاری از شخصیت‌های طراز اول علم کلام اهل سنت بر آن بوده‌اند که قرآن قدیم و کلام نامخلوق الهی است. (کلام الله در عربی - یعنی سخن خداوند - متمایز از کلمة الله - یعنی کلمة الهی - است که در آیه ۱۷۱ سوره نساء به حضرت عیسی [ع] اطلاق گردیده است). شخصیت‌های دیگر، و عمده‌تر از همه متکلمان معتزلی که همراهی با مأمون بودند، نظریه‌ای نقطه مقابل این نظر داشتند و بر آن بودند که قرآن مخلوق خداوند است و ازلی یا قدیم نیست. تعارض بین این دو نظرگاه چندان بالا گرفت که پیش از پایان عصر خلافت مأمون، تفتیش عقایدی به نام محنه [← دانشنامه قرآن و قرآن‌پژوهی] برقرار گردید و از همه شخصیت‌هایی که مشاغل و مسئولیت‌های رسمی داشتند، از جمله قضات و حکام محلی خواسته شد که رسماً و علناً اعلام دارند که معتقدند به این که قرآن کلام مخلوق [= آفریده شده]، و نه نامخلوق الهی است. این تفتیش عقاید با حدت و شدت تا پس از به خلافت رسیدن متوکل در سال ۲۳۴ق ادامه داشت.

در بادی نظر این امر غریب می‌نماید که یک نکته بغرنج کلامی از این دست، بازتاب و تبعات سیاسی یافته باشد. بررسی بیشتر این وضعیت نشان می‌دهد که این مسئله مربوط به مسئله تنازع قدرت بین کسانی که می‌توان آنان را جناح استبدادگرا نامید و گروه دیگر که بر همین قیاس، جناح قانونگرا بودند، بوده است که هر یک از آنان نماینده چندین هیئت مشترک‌المنافع به هم پیوسته، بودند. این مناقشه کلامی دامنگیر علما یا محققان دینی در جناح قانونگرا و دیوانیان و کارمندان در جناح استبدادگرا بود. گروه اخیر متمایل به آرا و نظریات فرقه شیعه بودند که لااقل بخشی از آنان طرفدار ماهیت فرهمند یا الهی

رهبر جامعهٔ مسلمین‌اند. اگر این نکته پذیرفته شود، معنایش این است که رهبر به الهام [یا استنباط] فردی خویش می‌تواند یک حکم شرعی را که تا کنون مقبول یا معمول بوده است، به حال تعلیق درآورد. در عین حال قدرت دیوانیان و مدیران و کارگزاران عرفی رو به افزایش داشت. اگر قول به مخلوق بودن قرآن مورد قبول قرار می‌گرفت، قدرت رهبر زیادتر می‌شد، زیرا آنچه خلق کرده بود، متکی به ارادهٔ خلاقهٔ او بود، و نظراً می‌توانست اراده کند که آن را به نحو دیگری بیافریند.

از سوی دیگر، قرآن سخن نامخلوق الهی تلقی می‌شده و قائلان به این قول بر آن بوده‌اند که کلام از صفات جاودانه و قدیم الهی است، و این اعتقاد حتی توسط رهبر مسلمین — که فزّه و یزّه او یا الهامش مورد قبول طرفداران این عقیده نبوده — قابل تغییر یا صرف نظر کردن نیست. بالنتیجه شئون و امور امپراتوری اسلام باید دقیقاً بر وفق مفاد عقیده به کلام قدیم الهی نظم و نسق یابد. لهذا مفسران موثق این کلام قدیم الهی علما بودند، و نتیجهٔ دیگر این اعتقاد این بود که قول به نامخلوق بودن قرآن قدرت علما را در قبال دیوانیان افزایش می‌داد و قدرت دیوانیان را می‌کاست.

سیاست مأمون عباسی و جانشینان بلا فصلش که یک جلوهٔ آن برقراری تفتیش عقاید بود، چه بسا یک مصالحه تلقی شود. هرچند اعتقاد به مخلوقیت قرآن در مخالفت با گروه قانون‌گرایان مورد تأکید قرار می‌گرفت، خواسته‌های گروه استبدادگرا به هیچ وجه کاملاً مورد قبول نبود. بدین سان هیچ یک از دو گروه یا دو جناح چنان که باید و شاید از این مصالحه راضی نبود. اغلب علما ناگزیر و مصلحتاً تن به این درخواست یعنی تأیید رسمی آموزهٔ جدید دادند، هر چند احمد بن حنبل از انجام این کار ابا کرد و در نتیجه متحمل شداید شد و یک دو تن نیز جان بر سر این کار [انکار مخلوقیت قرآن] نهادند.^۱ به هر حال این اعتراض نبود که منتهی به تغییر سیاست در عهد متوکل شد، بلکه شکست مصالحه در رفع تعارضات درون دستگاه قلمرو خلافت بود که باعث تغییر گردید. برچیدن دستگاه تفتیش عقاید یکی از چند عاملی بود که به مدد آن بسیاری سرزمین‌ها و سواد اعظم جهان اسلام عمدتاً سنی شد و سنی باقی ماند، به استثنای ایران که این وضع تا

1. Walter M. Patton, *Ahmed ibn Hanbal and the Mihna*, Leiden, 1897.

امروز هم ادامه دارد. نامخلوقیت یا به عبارت دیگر قول به قدم قرآن جزو اقلام اصلی اعتقادات جزمی اسلامی درآمد و نتیجه قهری عملی آن این شد که نظم و نظام حکومت و جامعه بر شریعت یا احکام و حیاتی که در قرآن آمده است، استوار گردید و با سنت که قول و فعل و تقریر حضرت محمد [ص] است تکمیل شد. اما بحث‌های کلامی همچنان ادامه یافت و آموزه قدم / حدوث قرآن فروع و جزئیاتی پیدا کرد؛ نظیر این که آیا لفظ و تلفظ انسان در قرائت قرآن، مخلوق است یا نامخلوق؛ ولی این گونه موضوعات، دیگر به تاریخ علم کلام پیوسته است.^۱



۱. Wensinck. *The Muslim Creed*. فهرست، ذیل کلمه «قرآن».

فصل یازدهم

□

قرآن و

پژوهش‌های شرق‌شناسی

□

◀ ۱. ترجمه‌ها و قرآن پژوهی‌ها

سرآغاز توجه اروپاییان به قرآن و قرآن پژوهی را می‌توان دیدار پیتر محترم Peter the Venerable، روحانی عالی‌مقام دیر کلونی Cluny، از تولدو [= طلیطله] Toledo در ربع دوم قرن دوازدهم میلادی به شمار آورد. او به تمام مسائل و شئون اسلام توجه و تعلق خاطر پیدا کرد و جمعی از رجال فراهم آورد و به آنان مأموریت داد که یک سلسله کار تحقیقی تألیف و تدوین کنند که در مجموع تشکیل دهنده مبناي عالمانه‌ای برای مقابله فرهنگی و علمی و عقلی با اسلام باشد. یک فقره از این سلسله، ترجمه قرآن به لاتینی به کوشش یک فرد انگلیسی به نام رابرت کتون Robert of Ketton بود (این نام به صورت روبرتوس رتنسیس Robertus Retensis تحریف شده و اشتهار یافته است) که در ژوئیه سال ۱۱۴۳ میلادی به اتمام رسیده است. متأسفانه این ترجمه و سایر آثار همراه و همسو با آن به تغییر و تحول مهمی در مطالعات علمی اسلام نینجامید. در دو یا سه قرن بعد کتاب‌های عدیده‌ای نوشته شد، ولی اسلام همچنان دشمن بزرگ به شمار می‌آمد که هم از آن هراس داشتند و هم آن را می‌ستودند. و آنچه نوشته شده بود، قریب به اتفاق آن به صورت ردیه و دفاعیه و جدال قلمی بود که گاه لحن و بیانی سخیف و همراه با فحش و فزاحت داشت.^۱

1. R. W. Southern, *Western Views of Islam in the Middle Ages*, Cambridge, Mass., 1962, esp. 37-40; also Norman Daniel, *Islam and the West: the Making of an Image*, Edinburgh, 1960.

فوران و سرریز شدن نیروهای فرهنگی در عهد رنسانس، اختراع چاپ و پیشروی ترک‌های عثمانی در اروپا مجموعاً منتهی به تولید یک سلسله کتاب درباره اسلام در نیمه اول قرن شانزدهم میلادی شد. از جمله این آثار، طبع و نشر متن عربی قرآن در ونیز در سال ۱۵۳۰م، و همچنین ترجمه لاتینی رابرت کتون^۱ بود که در جنب آثار دیگر در «بال» در سال ۱۵۴۳م از سوی بیلیاندر Bibliander انجام گرفت.^۲ این علایق همچنان در قرن هفدهم ادامه داشت و در میان آثار متنوعی که پدید آمد می‌توان از نخستین ترجمه انگلیسی قرآن (۱۶۴۹م) یاد کرد. این ترجمه به همت یک فرد اسکاتلندی به نام الگزاندرو راس Alexander Ross تحقق یافت. راس کتابی نیز در زمینه دین پژوهی تطبیقی نوشته، و ترجمه قرآنش مبتنی بر ترجمه فرانسوی قرآن بود، نه مستقیماً از متن اصلی عربی.^۳ یک دستاورد علمی و فرهنگی برجسته و بسامان، تدوین و طبع متن قرآن بر مبنای چند نسخه خطی همراه با ترجمه دقیق لاتینی بود که توسط روحانی ایتالیایی به نام لودویکو ماراچی Ludovici Marracci در سال ۱۶۹۸م صورت گرفت. می‌گویند که ماراچی چهل سال از عمرش را در تحقیقات قرآنی به سر برد و با آثار مفسران بزرگ مسلمان آشنایی و

اساس و بنیاد این اثر و سایر تحقیقات، مقاله‌ای نوشته ماری - نرزه ذلورنی Marie-Thérèse d'Alverny با عنوان زیر است:

'Deux traductions latines du Coran du Moyen Age', *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, xvi (1948), 69-131. Cf. J. Kritzeck, 'Robert of Ketton's Translation of the Qur'an' *Islamic Quarterly*, ii (1955), 309-12.

۱. جزئیات و تفصیلات کتاب‌شناختی کامل‌تر در کتاب زیر آمده است:

Gustav Pfannmüller's *Handbuch der Islam-Literatur*, Berlin, 1923, esp. 138-50, 206-29.

گزارشی کوتاه از قرآن پژوهی در اروپا از حدود سال ۱۸۰۰ تا ۱۹۱۴، در کتاب تاریخ قرآن، اثر نولدکه - شوالی، ص ۱۹۳-۲۱۹ آمده است. ترجمه‌های پیش‌تر اروپایی و فرانسوی در کتاب در آستانه قرآن، بلاشر، صفحات هفت تا نوزده معرفی شده است. همچنین کوشش‌های مربوط به رده‌بندی سنوی (به ترتیب زمانی) سوره‌ها در همان اثر، ص ۲۴۷-۲۶۳ آمده است. نیز نگاه کنید به آثار زیر:

Johann Flück, *Die arabische Studien in Europa vom 12. bis... 19. Jahrhundert*, Leipzig, 1944; *Die arabische Studien in Europa bis in den Anfang des 20. Jahrhunderts*, Leipzig, 1955.

2. *The Alcoran of Mahomet*. Translated out of Arabique into French, by the Sicur du Ryer, and neculy englished..., London, 1649.

انس داشت. دستاورد علمی دیگری که قابل مقایسه و هم‌تراز با این اثر بود، به همت تئو جرج سیل George Sale حاصل آمد که ترجمه انگلیسی‌اش از قرآن کریم، همراه با پیشگفتار [مفصل و تحقیقی] آن - که توصیف و بررسی موجز و محققانه‌ای از اسلام بود - در سال ۱۷۳۴م در لندن انتشار یافت. ترجمه سیل مبتنی بر آثار مفسران مسلمان، به ویژه بیضاوی بود، و یادداشت‌های توضیحی روشنگری به همراه داشت. ویرایش‌ها و تجدید طبع‌های متعددی از این ترجمه به عمل آمده و هم ترجمه و هم توضیحات آن هنوز هم ارزشمند است.^۱

قرن نوزدهم شاهد پیشرفت‌های بیشتری در زمینه تحقیقات قرآنی، و سرآغاز آن کوشش گوستاو فلوگل Gustav Flügel در طبع متن قرآن در سال ۱۸۳۴م بود که سپس تجدید طبع‌های بسیاری یافته است و بعضی از چاپ‌های آن ویراسته گوستاو ردزلوب Gustav Redslob است. عمده‌ترین پیشرفت‌ها در قرآن پژوهی محصول تلاش کسانی بود که در درجه اول به سیره حضرت محمد [ص] تعلق خاطر داشتند. نخستین فرد از این گروه گوستاو ویل Gustav Weil بود که زندگینامه‌اش از حضرت محمد [ص] (۱۸۴۳م) مع التأسف مبتنی بر بهترین منابع نیست و به دنبال آن اثر دیگری پرداخته است به نام روشنگری تاریخی - انتقادی در باب قرآن (بیلفلد، ۱۸۴۴؛ طبع دوم ۱۸۷۸م). دو تن از اسلاف ویل یعنی آلویز اشپرنگر Aloys Sprenger و ویلیام میور William Muir سال‌های بسیاری را در هند گذراندند و در آن جا منابع و متون کهن‌تر و بهتری راجع به سیره نبوی پیدا کردند. اعتبار کشف اولیه این منابع و متون و پی‌بردن به اهمیت آنها به اشپرنگر بازمی‌گردد. نخستین رساله او در زمینه سیره، به انگلیسی و در الله آباد در سال ۱۸۵۱ منتشر شد اما کامل نشد، تا سرانجام جای آن را یک اثر سه جلدی به آلمانی تحت عنوان زندگی و آموزه حضرت محمد (برلین، ۱۸۶۱) گرفت. در حدود ۳۶ صفحه از مقدمه جلد

۱. تصحیح شده به توسط ا. م. وری E. M. Wherry، تحت عنوان:

A Comprehensive Commentary on the Qur'an: Comprising Sale's Translation and Preliminary Discourse with notes and emendations.

لندن و بوستون، ۱۸۸۲-۱۸۸۶. این اثر از نظر حروف‌نگاری از اغلب تصحیح و طبع‌های اخیر خوشایندتر است، ولی تعلیقات اضافی از نظر کیفیت [علمی] ضعیف است، و به پای ارزشمندی کار «سیل» نمی‌رسد.

سوم اختصاص به قرآن دارد که به بحث درباره تفاوت سوره‌های مکی و مدنی و جمع و تدوین قرآن پرداخته است. میور در تحقیق خود پا به جای پای اشپرنگر گذاشت، ولی چنان که در ص ۱۱۲ اثر خود تصریح دارد جامع‌تر و مفصل‌تر به تعیین تاریخ نزول سوره‌ها پرداخته است. نتیجه‌گیری‌های او در باب این مسئله در رساله‌ای در زمینه «منابع و متون برای نگارش سیره حضرت محمد» به ضمیمه سیره او منتشر شد. سیره‌اش زندگی محمد نام دارد (لندن، چهار جلد، ۱۸۵۸-۱۸۶۱؛ که سپس در ویرایش‌های مختلف هم تلخیص و هم تجدید نظر شده است)؛ و همین مسائل را مبسوط‌تر در اثر بعدی‌اش که تصنیف و تعلیم قرآن، و شهادتی که در مورد کتب مقدس دربر دارد (لندن، ۱۸۷۸) آمده است.

افزایش علاقه و توجه به مطالعات اسلامی در اروپا، فرهنگستان کتیبه‌پژوهی و ادبیات پاریس را در سال ۱۸۵۷ بر آن داشت که پیشنهاد کند به بهترین تک‌نگاشت در زمینه «تاریخ انتقادی متن قرآن» جایزه می‌دهد. در این باره تصریح شده بود که متن مزبور باید دارای این اختصاصات باشد:

«بحث از تقسیم بندی اولیه قرآن و از ویژگی‌های قطعات مختلف تشکیل دهنده آن؛ تعیین مراحل زندگانی حضرت محمد [ص] تا آن جا که این بخش‌ها به آن مربوط است، در حد مقدور؛ و نیز با استفاده از آثار مورخان و مفسران عرب [و مسلمان] و با ژرفکاوی در آن بخش‌ها [ی قرآنی]؛ روشن‌سازی تحولاتی که نص قرآنی از عهد تلاوت‌های حضرت محمد [ص] تا جمع و تدوین نهایی آن که به شکل مصحف نهایی [رسمی] و امروزین درآمد، به خود دیده است؛ همچنین بازجست انواع نسخه بدل‌هایی که پس از جمع و تدوین [نهایی و رسمی قرآن] و مصاحف قدیم دیگر، باقی مانده، با رجوع به کهن‌ترین نسخه‌های خطی.»

این موضوع و پیشنهاد نظر سه محقق را جلب کرد: الویز اشپرنگر Aloys Sprenger، میکلّه آماری ایتالیایی Michele Amari، که به تازگی نامش به عنوان تاریخ نگار سیسیل / صقلیه اسلامی بر سر زبان‌ها افتاده بود. سومین نفر ثودور نولدکه، آلمانی جوانی بود که در سال ۱۸۵۶ اثر تحقیقی بلندی به زبان لاتینی در باب منشأ و جمع و تدوین قرآن انتشار داده بود. همین محقق جایزه تحقیقی را به دست آورد، و روایت آلمانی گسترش یافته

اثری که برنده جایزه شده بود در سال ۱۸۶۰ تحت عنوان تاریخ قرآن در گوتینگن به طبع رسید و اساس اغلب تحقیقات قرآنی [اروپایی] قرار گرفت.

سرگذشت بعدی [تغییر و تحول و چاپ‌های] کتاب نولدکه خود یک ماجرای مفصل دنباله‌دار است. در سال ۱۸۹۸ ناشر به مؤلف پیشنهاد چاپ دوم اثر را داد، و از آن جا که نولدکه خود نمی‌توانست اصلاحات و تغییرات لازم را انجام دهد، این وظیفه به عهده یکی از شاگردانش به نام فریدریش شوالی Friedrich Schwally افتاد. شوالی این وظیفه را با همت و کمال‌گرایی سستی آلمانی عهده‌دار شد. ولی به علت همین کمال‌گرایی و دلایل مختلف دیگر، طبع و ویرایش دوم سالیان سال به طول انجامید. مجلد اول که اختصاص به بررسی منشأ قرآن دارد، سرانجام در سال ۱۹۰۹ در لایپزیگ منتشر شد، و مجلد دوم که درباره جمع و تدوین قرآن است در سال ۱۹۱۹ از چاپ بیرون آمد. شوالی در فوریه ۱۹۱۹ درگذشت، ولی قبل از وفاتش دستنویس [گسترش یافته و بازنگاشته جلد دوم] اثر را کامل کرده بود که تحت نظارت و مراقبت دو همکار به زیر چاپ رفته بود. ولی شوالی در مورد جلد سوم که در زمینه تاریخ متن بود، فقط کارهای ابتدایی و اصلاحات اولیه را انجام داده بود. لذا محققى به نام گوتلف برگسترسر Gotthelf Bergsträsser، داوطلبانه مسئولیت جلد سوم را عهده‌دار گردید. دو بخش از این جلد (در حد دو سوم کل آن) در سال‌های ۱۹۲۶ و ۱۹۲۹ به چاپ رسید. در همین احوال مقادیر معتابه مطلب اصلاحی و تکمیلی کشف شد، و لذا ویرایش و طبع بخش سوم جلد سوم را به تأخیر انداخت. در این حیص و بیص برگسترسر به طرز غیر منتظره‌ای در سال ۱۹۳۳ وفات یافت؛ و دنباله کار به عهده محقق دیگری به نام اوتو پریسل Otto Pretzl افتاد که کار را در سال ۱۹۳۸، یعنی شصت و هشت سال پس از طبع اول و چهل سال پس از پیشنهاد ناشر برای تکمیل و تجدید طبع آن، به اتمام رساند. این اثر به واقع اثر معتابه‌ی از همکاری علمی است و به شایستگی عنوان تحقیق معتبر و معیار را در زمینه خود [تاریخ قرآن] کسب کرده است، اگرچه بعضی از بخش‌های آن امروزه نیاز به بازنگری دارد.

طبع اول (۱۸۶۰) تاریخ قرآن نولدکه به هیچ وجه دارای استقصای تام در مسائل قرآن پژوهی نبود. او تحقیقات قرآنی خود را همچنان ادامه داد، به ویژه در بخش افتتاحیه

کتابش *Neue Beiträge zur Semitischen Sprachwissenschaft* (استراسبورگ، ۱۹۱۰) که عنوانش «Zur Sprache des Korans» است.

هارتویگ هرفلد *Hartwig Hirschfeld* پس از تدوین [و طبع] چند اثر در باب قرآن، در سال ۱۹۰۲ در لندن کتاب تحقیقات جدید در زمینه جمع و تدوین و تفسیر قرآن را - که در بخش دوم فصل هفتم کتاب حاضر هم به آن اشاره کرده‌ایم - انتشار داد. هیوبرت گریم *Hubert Grimme* زندگینامه‌نویس «سوسیالیست»ی که زندگینامه‌ای از حضرت محمد [ص] نوشته، در زمینه زندگینامه‌ای که نوشته رشته مستقلی در تحقیق پیش گرفته است که در هم تنیده با تاریخ جمع و تدوین و تعیین تاریخ نزول وحی و زمان نزول سوره‌هاست، و در بخش دوم از فصل هفتم کتاب حاضر به او اشاره کردیم. در قرن بیستم چه بسیار کتاب و مقاله در زمینه قرآن پژوهی انتشار یافته است، که از همه شایان توجه تر - که چندان هم تخصصی نیست - اثری است به نام پژوهش قرآنی *Koranische Untersuchungen* نوشته یوزف هوروویتس *Josef Horowitz* (برلین، ۱۹۲۶) که بیشتر به بخش‌های داستانی و اعلام قرآن می‌پردازد. کتاب واژه‌های دخیل در قرآن مجید، اثر آرتور جفری (بارودا، ۱۹۳۸) اثر مرجع مفیدی است که ملخص‌هایی از بسیاری آثار [و تحقیقات] پیشین با تحقیقات جدید عرضه می‌دارد؛ اگرچه در ۳۰ سال اخیر پیشرفت‌های عدیده‌ای در زمینه [واژه پژوهی] قرآن انجام گرفته است. کتاب دیگر جفری به نام موادی برای مطالعه متن قرآن، نشانه‌ای از توجه و تعلق خاطر او به زمینه‌ای است که برگزین سر هم در همان زمینه کار کرده بود. مجموعه‌ای از تحقیقات قرآن پژوهی که سخنرانی‌های ایگناتس گولدزهر تحت عنوان *Die Richtungen der islamischen Koranauslegung* را نیز دربر دارد (طبع لیدن، ۱۹۲۰) از آثار برجسته زمینه خود به شمار می‌آید.

در نیم قرن گذشته سه تن از محققان بخش عمده‌ای از وقت و تلاش خود را وقف تحقیقات قرآنی کرده‌اند. پیشتاز اینان، ریچارد بل است که نخستین اثرات و ثمرات قرآن پژوهی خود را به صورت یک سلسله سخنرانی تحت عنوان منشأ اسلام در زمینه مسیحی (لندن، ۱۹۲۶) عرضه داشته است. نتایج عمده کار او، اگرچه در هیتی کما بیش

ناقص، در ترجمه انگلیسی‌اش از قرآن که ترجمه قرآن همراه با بازآرایی ترتیب سوره‌ها نام دارد (۲ جلد، ادینبورو، ۱۹۳۷، ۱۹۳۹) یافته می‌شود، متأسفانه، انبوه یادداشت‌های تحقیقی بازمانده از او که به تفصیل دلایل استنتاجات او را شرح می‌دهد، امکان انتشار نیافته است.^۱ این فقدان تا حدودی با مقالاتش (که عناوین آنها ذیلاً در همین فصل خواهد آمد) و تا حدودی با کتاب مقدمه بر [ترجمه] قرآن (ادینبورو، ۱۹۵۳) که کتاب حاضر روایت بازنگریسته و بازنگاری شده آن است، جبران گردیده است.

در مورد رئیس بلاشر Régis Blachère مطالعه زندگی پیامبر [ص] تحت عنوان مسئله [حضرت] محمد (ص) (پاریس، ۱۹۵۲) که مبتنی بر این مقدمه بود که قرآن تنها منبع قابل اعتماد است، پس از اثری که درباره قرآن داشت منتشر شد. این اثر قرآنی: ترجمه قرآن همراه با تلاش در راه بازآرایی سوره‌ها (۳ مجلد، پاریس، ۵۱-۱۹۴۷) متمرکز بر ترجمه قرآن بود. در بخش دوم از فصل هفتم کتاب حاضر به بحث او درباره تاریخ‌گذاری و آرایش یا ترتیب و توالی سوره‌های قرآنی اشاره کرده‌ایم. مجلد اول از این سه جلد سرایا اختصاص به یک مقدمه دارد، که ویرایش دوم آن مستقلاً [به صورت رساله‌ای] در سال ۱۹۵۹ منتشر گردید [و تحت عنوان در آستانه قرآن به کوشش شادروان محمود رامیار به فارسی ترجمه شده است. - م.] این رساله به مسئله جمع و تدوین قرآن و اختلاف قرائات، تاریخ متن قرآن و مسائلی نظیر اینها پرداخته است. بخش مربوط به اصلاح یا بهسازی خط، ارزش ویژه‌ای دارد، چرا که در بردارنده نتایج بررسی‌های نسخه‌های کهن و موجود قرآن کریم است.

همکاران رودی پارت Rudi Paret نیک می‌دانند که او سالیان سال است که در پیرامون قرآن تحقیق می‌کند. او نیز مانند ریچارد بل، ابتدا کتابی کلی درباره [حضرت] محمد (ص) و قرآن (اشتوتگارت، ۱۹۵۷) منتشر کرد. این رساله گزارش کوتاهی است از زندگی پیامبر [ص] که اغلب بخش‌های آن به جنبه‌های نظامی و سیاسی اختصاص دارد؛ همچنین متمرکز بر جنبه‌های احکام دینی به ویژه آنهایی است که نصوص و اشارات

۱. خوشبختانه این یادداشت‌ها در دو مجلد مفصل با عنوان تفسیر قرآن اثر ریچارد بل، در سال ۱۹۹۱ از سوی دانشگاه منچستر، با ویرایش شایسته علمی انتشار یافته است. م.

قرآنی درباره آنها وجود دارد. او همچنین مقالاتی نظیر «Der Koran als Geschichtsquelle» (منتشره در مجله 24-42, xxxvii/1961, *Der Islam*) به چاپ رسانده است. پرداختن به خود قرآن کریم در کانون کارهای او جای داشت، و در فاصله سال‌های ۱۹۶۳ تا ۱۹۶۶ ترجمه آلمانی کامل قرآن را در چهار بخش در اشتوتگارت منتشر کرد. ترجمه هر واژه و اصطلاح مبتنی بر مقایسه و استقصای تام همه موارد و مشابهات آن در سراسر قرآن است. بدین سان خواننده این ترجمه اطمینان خاطر شایانی پیدا می‌کند که او ترجمه دقیقی بر وفق آنچه قرآن برای مخاطبان اولیه‌اش داشته است، به دست داده است. در این ترجمه تجزیه و تقسیم ساختاری صورت نگرفته است، مگر فقط تقسیم به بندها (پاراگراف‌ها)، و نیز ترجمه یادداشتی ندارد، مگر افزوده‌های توضیحی به متن اصلی و یا تعدادی پانوشت، آن هم در جاهایی که برای رعایت سبک و یا روشنی معنی، ترجمه به گونه‌ای تحت اللفظی انجام شده است. [از سوی مترجم و ناشر] وعده داده شده است که چاپ‌های دیگری همراه با تفسیر و بحث از مسائل مختلف عرضه گردد. باید امیدوار بود که انتشار این تفسیر و تعلیقات که شمره عالی یک عمر تحقیق است، چندان به تأخیر نیفتد.

در میان ترجمه‌های انگلیسی ترجمه‌های ج. م. رادول J. M. Rodwell (۱۸۶۱م) و ا. ه. پالمر E. H. Palmer (۱۸۸۰م) خالی از ارزش علمی نیستند، ولی اکنون جای خود را به ترجمه‌های جدیدتر داده‌اند. ترجمه مارمادوک پیکتال Marmaduke Pickthall (نحت عنوان ترجمه توضیح آمیز معانی قرآن مجید، لندن، ۱۹۳۰) اگرچه خیلی خوشخوان نیست، از این نظر که حاصل تلاش یک انگلیسی مسلمان شده است و به صحت و تأیید علمای صاحب‌نظر در قاهره رسیده است، شایان توجه است. ترجمه انگلیسی دیگر که به قلم یک مسلمان انجام گرفته و جزو سلسله آثار کلاسیک انتشارات پنگوئن (۱۹۵۶م) انتشار یافته، اثر ن. ج. داود N. J. Dawood عراقی است که تسلط عالی به زبان انگلیسی دارد. ترجمه او خیلی خوشخوان است، زیرا هدف او این بوده که ترجمه قرآن باید برای انسان‌های [فرهیخته] امروز مفهوم و معنی‌دار باشد، ولی این گرایش باعث شده است که گاه از ترجمه‌های استاندارد فاصله بگیرد. موفق‌ترین ترجمه انگلیسی تا امروز ترجمه

آرتور ج. آربری Arthur J. Arberry استاد دانشگاه کمبریج است. او ابتدا کتابی به نام مقدمه‌ای بر ترجمه قرآن همراه با ترجمه‌ای منتخب (لندن، ۱۹۵۳) که شامل ترجمه‌ای آزمایشی از بعضی آیات و عبارات منتخب قرآن بود، با کاربرد چند شیوه گوناگون در ترجمه انتشار داد. به دنبال آن در سال ۱۹۵۵ ترجمه کاملی تحت عنوان قرآن مترجم *The Koran Interpreted* (دو جلد، لندن) منتشر شد. شیوه متخذ در این اثر این است که با قطع نظر از طول آیات متن مقدس قرآن، ترجمه را در سطرهای کوتاه، که تا حدودی با توجه به محتوا تغییر طول پیدا می‌کند، عرضه می‌دارد. واژگان و عبارات ترجمه به دقت انتخاب شده، و ترجمه کلاً به نحوی انجام گرفته که نمایانگر هاله‌ای از لطف و عظمت متن اصلی عربی است. کتاب راقم این سطور [مونتگمری وات] که راهبرد به قرآن، *Companion to the Qur'an* (لندن، ۱۹۶۷) نام دارد، و عمدتاً بر اساس ترجمه آربری است، به این هدف به نگارش درآمده است که برای خواننده انگلیسی زبان حداقلی از یادداشت‌های توضیحی - تفسیری عرضه بدارد.

آنچه ذیلاً می‌آید گزینه کوتاهی از کتاب‌ها و مقالات مفیدی است که به صورت دیگر در متن کتاب حاضر یا یادداشت‌ها نیامده است. فهرست نسبتاً کاملی از مقالات [قرآن‌پژوهی] را می‌توان در بخش‌های ذی‌ربط کتاب *Index Islamicus* (۱۹۰۶-۱۹۵۵م) (کمبریج، ۱۹۵۸) و تکمله‌هایش پیدا کرد. بسیاری کتاب و مقاله هم، غالباً با اظهار نظرهای کوتاه، در کتاب ادواری *Abstracta Islamica* که سالانه به عنوان تکمله اثر مرجعی به نام *Revue des études islamiques* (پاریس) منتشر می‌شود درج گردیده است. کتاب‌ها و مقالات منتشر شده تا سال ۱۹۲۲ در کتاب فان مولر Pfanmüller که در یادداشت شماره ۲ مربوط به فصل حاضر یاد شده، مورد بحث [و معرفی] قرار گرفته است.

◁ مقالات و کتاب‌های نسبتاً قدیمی

Christian Snouck-Hurgronje: 'La légende qorānique d'Abraham et la politique religieuse du Prophète Mohammed' (1880; French translation by G. H. Bousquet, *Revue africaine*, 95 [1951], 273-88).

I. Schapiro: *Die haggadischen Elemente im erzählenden Teile des Korans*

(first section only), Leipzig, 1907.

J. Barth: 'Studien zur Kritik und Exegese des Qorāns', *Der Islam*, vi (1915-16), 113-48.

B.Schrieke: 'Die Himmelsreise Muhammeds', *ibid.* 1-30. Wilhelm Rudolph: *Die Abhängigkeit des Qorāns von Judentum und Christentum*, Stuttgart, 1922.

W. W. Barthold: 'Der Koran und das Meer', *Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, 83 (1929), 37-43.

Karl Ahrens: 'Christliches im Qoran: eine Nachlese', *ibid.* 84 (1930), 15-68, 148-90.

Heinrich Speyer: *Die biblischen Erzählungen im Qoran, Gräfenhainichen*, 1931 (reprinted 1961).

D. Sidersky: *Les origines des légendes musulmanes dans le Coran*, Paris, 1933.

K. Ahrens: *Muhammed als Religionsstifter*, Leipzig, 1935.

Articles by Richard Bell on Qur'ānic subjects (complete list): 'A duplicate in the Koran; the composition of Surah xxiii', *Moslem World*, xviii (1928), 227-33.

'Who were the Hanīfs?', *Ibid.* xx (1930), 120-4.

'The Men of the A'rāf (Surah vii: 44)', *ibid.* xxii (1932), 43-8.

'The Origin of the 'Id al-Adhā', *ibid.* xxiii (1933), 117-20.

'Muhammad's Call', *ibid.* xxiv (1934), 13-19.

'Muhammad's Visions', *ibid.* xxiv. 145-54.

'Muhammad and previous Messengers', *ibid.* xxiv. 330-40.

'Muhammad and Divorce in the Qur'ān', *ibid.* xxix (1939), 55-62.

'Sūrat al-ḥashr: a study of its composition', *ibid.* xxxviii (1948), 29-42.

'Muḥammad's Pilgrimage Proclamation', *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1937, 233-44.

'The Development of Muhammad's Teaching and Prophetic Consciousness', *School of Oriental Studies Bulletin, Cairo*, June 1935, 1-9.

'The Beginnings of Muhammad's Religious Activity', *Transactions of the Glasgow University Oriental Society*, vii (1934-5), 16-24.

'The Sacrifice of Ishmael', *ibid.* x. 29-31.

'The Style of the Qur'ān', *ibid.* xi (1942-4), 9-15.

'Muhammad's Knowledge of the Old Testament', *Studia Semitica et Orientalia*, ii (W. B. Stevenson Festschrift), Glasgow, 1945, 1-20.

◁ مقالات و کتاب‌های جدیدتر

Michel Allard, etc: *Analyse conceptuelle du Coran sur cartes perforées*, The Hague, 1963 (2 vols. and cards); explained by Allard in 'Une méthode nouvelle pour l'étude du Coran', *Studia Islamica*, xv (1961), 5-21.

Dirk Bakker: *Man in the Qur'ān*, Amsterdam, 1965.

Harris Birkeland: *The Lord guideth: studies on primitive Islam*, Oslo, 1956.

Régis Blachère: *Le Coran* (Collection 'Que sais-je?'), Paris, 1966.

Robert Brunschvig: 'Simple remarques négatives sur le vocabulaire du Coran', *Studia Islamica*, v (1956), 19-32.

Maurice Causse: 'Théologie de rupture et de la communauté: étude sur la vocation prophétique de Moïse d'après le Coran', *Revue de l'histoire et de la philosophie religieuses*, i (1964), 60-82.

Josef Henninger: *Spuren christlicher Glaubenswahrheiten im Koran*, Schöneck, 1951.

Toshihiko Izutsu: *God and Man in the Koran: semantics of the Koranic Weltanschauung*, Tokyo, 1964.

-- *Ethico-Religious Concepts in the Qur'ān*, Montreal, 1966.

Arthur Jeffery: 'The Qur'ān as Scripture', *Muslim World*, xl (1950), 41-55, 106-134, 185-206, 257-75.

Jacques Jomier: 'Le nom divin "al-Rahmān" dans le Coran', *Mélanges, Louis Massignon*, Damascus, 1957, ii. 361-81.

- *The Bible and the Koran* (tr. Arbez), New York, 1964. Ilse Lichtenstadter: 'Origin and Interpretation of Some Koranic Symbols', *Arabic and Islamic Studies in honor of Hamilton A. R. Gibb* (ed. G. Makdisi), Leiden, 1965, 426-36.

John Macdonald: 'Joseph in the Qur'ān and Muslim Commentary: a

comparative study', *Muslim World*, xvi (1956), 113-31, 207-24.

D. Masson: *Le Coran et la révélation judéo-chrétienne*, 2 vols., Paris, 1958.

Julian Obermann: 'Islamic Origins: a study in background and foundation', *The Arab Heritage*, ed. N. A. Faris, Princeton, 1946, 58-120.

Daud Rahbar: *God of Justice: a study in the ethical doctrine of the Qur'an*, Leiden 1960.

– 'Reflections on the Tradition of Qur'anic Exegesis', *Muslim World*, lii (1962), 269-307.

Helmer Ringgren: 'The Conception of Faith in the Qur'an', *Oriens*, iv (1951), 1-20.

– 'Die Gottesfurcht im Koran', *Orientalia Suecana*, iii (1954), 118-34.

Irfan Shahid: 'A Contribution to Koranic Exegesis', *Arabic and Islamic Studies... Gibb* (as above), 563-80.

S. H. al-Shamma: *The Ethical System underlying the Qur'an*, Tübingen, 1959.

◁ ۲. مسائلی که محققان غیر مسلمان با آن مواجهند

□ الف. مسئله حقیقت و حقانیت

وقتی این سؤال مطرح شود که «آیا قرآن وحی حقیقی و اصیل است؟» لاجرم باید سؤال دیگری با آن قرین شود که «این سؤال چه معنایی دارد؟». پیش از آن که بتوانیم بگوییم که آیا قرآن حقیقی و اصیل است یا نه، باید ذهنمان را در باب کل مسئله رابطه زبان با تجربه، و به ویژه تجربه دینی، یا حتی بهتر از آن، با تجربه انسان از حیات در کلیت آن روشن سازیم. این خود موضوعی دراز دامن و گسترده است که در این جا فقط اجمالاً به آن می‌پردازیم.

سرآغاز بحث این می‌تواند باشد که تمایزی بین دانش نظری از عقاید و اندیشه‌های دینی و دانش تجربی از همین عقاید و اندیشه‌ها قائل شویم. این تمایز در سایر زمینه‌ها هم پیدا می‌شود. یک محقق ممکن است که توصیف و گزارش علمی در باب چیزهای مختلفی که به هنگام مستی بر بدن انسان حادث می‌شود آموخته باشد؛ ولی اگر زندگانی

پارسیان‌های داشته و هرگز در حد ناچیزی هم مست نشده باشد، و هرگز آدم مستی را نیز ندیده باشد، دانش او از این مسئله، همچنان نظری خواهد ماند. این نکته در مورد آمیزش جنسی به طرز آشکارتری صادق است. کسی که هیچ تجربه بالفعل نداشته باشد، نمی‌تواند از خواندن داستان‌ها یا متون درسی علمی، تصور و برداشت‌های رسایی از «حس و حال» این تجربه داشته باشد. شخص فاقد تجربه چه بسا دانش نظری کاملی داشته باشد، ولی فقط تجربه می‌تواند دانش تجربی [یعنی] به بار آورد.

مسئله عقاید و اندیشه‌های دینی حتی از این موارد هم پیچیده‌تر است. برداشت‌ها و عقاید ما، گاه ممکن است آشکارا با واقعیت‌های خارجی عینی و گاه با حالات و احوال درونی انسان مربوط باشد. کودکانی که در جوامع پیرو یک دین بار می‌آیند، طبعاً مدت‌ها پیش از آن که دانش تجربی پیدا کنند، دانش نظری از عقاید و اندیشه‌های دینی به دست می‌آورند. زیرا اولاً بعضی از تجربه‌های عمیق‌تر مربوط به دین فقط برای عده معدودی و فقط پس از نیل به درجه‌ای از پختگی و کمال رخ می‌دهد. ثانیاً از آن جا که انسان نمی‌تواند به حالات یا احوال درونی به همان سادگی که به اشیاء خارجی مانند درختان اشاره می‌کند، اشاره کند، چه بسا همواره نتواند چیزهایی را که از آنها دانش نظری دارد، در تجربه باز شناسد. [امکان دارد] یک روز انسان به مدد بارقه‌ای از اشراق دریابد که این حال / حالت (در تجربه من) همان است که سال‌ها آن را [نظراً] شناخته‌ام یا درباره آن علم و اطلاع داشته‌ام.

یک فرد، به طور طبیعی، فقط با شرکت در حیات جامعه‌ای که در آن بار آمده، و فعالیت‌هایش را بر عقاید و اندیشه‌های آن، مبتنی ساخته است، به سطوح مهمی از تجربه دینی نایل می‌آید. البته همواره استثناهایی وجود دارد، ولی وضع طبیعی از همین قرار است. برای فردی که در محیط مسیحی بار آمده، آسان نیست که عقاید و اندیشه‌های دینی اسلامی را ارج بگذارد، تا چه رسد که آنها را اساس زندگانی دلخواهی قرار دهد. همین نکته در مورد مسلمانان در قبال عقاید و اندیشه‌های مسیحی، صادق است. معنای این سخن این است که عقاید و اندیشه‌های مسیحی است که به فرد مسیحی بهترین امکان نیل به تجربه عمیق‌تر و غنی‌تر را می‌دهد، و به همین ترتیب عقاید و اندیشه‌های اسلامی به

فرد مسلمان. علاوه بر این، ما می‌دانیم که بعضی از این گونه تجارب، واقعاً و عملاً برای مسیحیان و مسلمانان حاصل شده است. در عین حال، ما حتی معیاری که تقریباً عینی باشد، برای پی بردن به این که تجربه چه کسی از حیات غنی تر و عمیق تر است، نداریم. یکی از آثاری که پژوهش یک دین - غیر از دینی که در آن به بار آمده - بر پژوهشگر می‌نهد این است که در او تلقی یا رهیافت پخته‌تر پدید آورد. فی‌المثل ساده‌دلانه ارزش ظاهری و معنای سطحی کلمات را نمی‌پذیرد. اکنون در می‌یابد که عباراتی نظیر «کلام قدیم / نامخلوق الهی» یا «فیض روح القدس» به معنای چیزهای ساده‌ای نیست، فی‌المثل نظیر این که عبارت «آن درختان»، اشاره به اشیایی در انتهای یک باغ دارد. بلکه به این درک و دریافت رسیده است که عمدتاً با حقایق سر و کار دارد که به «تجربه انسان از حیات به عنوان یک کل» ربط می‌یابد، و [پی می‌برد که] زبان فقط می‌تواند به طرزی ناقص و مبهم به آن اشاره کند. پژوهشگر، از این نظرگاه والا، می‌تواند هم مسیحی و هم مسلمان را دل بسته به حقایق فرازبانی واحدی بنگرد. اگرچه هر یک از آنان نظام اندیشگی و عقیدتی و زبان خاص خویش را برای بهترین شیوه معامله ممکن در زندگی عملی‌اش با این حقایق، به کار می‌برد. محقق می‌تواند این نکته را هم ملاحظه کند که هر دوی این نظام‌ها برای کسانی که در جامعه مبتنی بر آن نظام بار آمده‌اند، کارا است؛ و خوشبختانه او نباید تصمیم بگیرد [یا نظر بدهد] که کدام کارا تر است، زیرا در زندگی عملی‌اش او باید - احتمالاً به شیوه‌ای سنجیده - از مجموعه‌ای از عقاید و آرا که در حوزه آنها بار آمده است، استفاده کند.

از آنچه گفتیم بر می‌آید که حقیقت یا صدق را نباید متعلق به گزاره‌های جداگانه یا تک افتاده یک کتاب دانست، بلکه مربوط به کل نظام عقیدتی عینیت یافته در حیات یک جامعه. بنابراین هیچ نظرگاه غیر متعهدی وجود ندارد که از آن جا بتوان به طرزی عینی، مجموعه‌های مختلف عقاید و اندیشه را دید و سنجید. تنها سنجش ممکن مربوط به تصمیم به ترک جامعه خود و پیوستن به جامعه دیگر است. در هر حال، چنین تصمیمی سطح نسبتاً ساده‌دلانه‌ای دارد. در سطح پیشرفته‌تر یا فرهیخته‌تر که محقق پیشگفته از آن برخوردار است، او چنین می‌بیند که نظام‌های عقیدتی مقبول یهودیان، مسیحیان،

مسلمانان، بوداییان و دیگران همه تا آن جا که انسان‌ها را برخوردار از «تجربه‌ای - کما بیش دلخواه - از زندگی به عنوان یک کل» می‌گردانند، همه حقیقی و حقانی‌اند. تا آن جا که از این گونه مشاهدات بر می‌آید، هیچ یک از نظام‌های بزرگ به طرز محسوسی فروتر یا فراتر از دیگری نیست. بنابراین هر یک از آنها صادق یا حقیقی است. به ویژه قرآن، به این معنی، صادق [و برخوردار از حقیقت و حقانیت] است. این واقعیت که مفهوم قرآنی وحدانیت خداوند با مفهوم مسیحی وحدانیت او متعارض می‌نماید، بدین معنی نیست که یکی از این دو نظام باطل [و بیراه] است، و حتی بدین معنی هم نیست که یکی از این دو مفهوم ناحق [و نادرست] است. هر یک از دو مفهوم از آن جا صادق است که بخشی از نظامی است که صادق [حقیقی و حقانی] است. در این مورد هم که به نظر می‌رسد بعضی مفاهیم در یک نظام با تعالیم مقبول علمی تعارض دارد - یا از آن جا که امری عینی است ممکن است با حقایق تاریخی برخورد داشته باشد - این تعارض برای پیروان آن نظام، مسائل و مشکلاتی به بار می‌آورد، ولی این امر اثبات نمی‌کند که آن نظام به عنوان یک کل به هم پیوسته، از نظام‌های دیگر فروتر است. فی‌المثل می‌توان گفت تصریح قرآن به این که یهودیان حضرت عیسی (ع) را نکشتند، ثابت نمی‌کند که نظام قرآنی، به عنوان یک کل، فروتر از مسیحیت است، حتی با قبول این فرض که تصلیب [عیسی - ع] یک واقعیت عینی است.

حال باید دید وقتی محقق غیر مسلمان نظام عقیدتی قرآنی را مطالعه می‌کند، چه باید بکند؟ او در بند مسئله حقیقت‌نهایی یا واپسین حقیقت نیست، چرا که، چنان که اشاره شد، در این باب قطع و یقینی [اثبات‌پذیر و همه‌پسند] برای انسان قابل حصول نیست، او حقیقت نظام عقیدتی قرآنی را به معنای نسبی‌ای که در سطور پیشین توضیح دادیم، استنباط می‌کند. باری، او به ملاحظه این عقاید و اندیشه‌ها در ربط و پیوندشان با یکدیگر، و سیر و تحوّلشان در طی اعصار و قرون، و جایگاهشان در حیات جامعه، و موضوعاتی از این دست، تعلق خاطر می‌یابد، و نیز می‌کوشد که اندیشه‌ها و نتیجه‌گیری‌هایش را به زبانی «خنثی» یا بی‌طرف بیان کند، به طوری که نه حقیقت یا صادق آن اندیشه‌ها و عقاید را به معنای نسبی‌ای که دارند، انکار کند، نه بی‌محابا حقیقت‌نهایی

آنها را به معنایی کما بیش ساده دلانه تصدیق کند.

□ ب. مسئله منابع

محققان اروپایی قرن نوزدهمی، به نحوی که ما امروز در کارشان تأمل می‌کنیم، به طرز مفرطی، علاقه به کوشش در کشف «منابع» [= سرچشمه‌های] گزاره‌های قرآنی داشتند. می‌توان گفت: آغازگر کوشش‌های جدید در این زمینه کتاب آبراهام گسایگر Abraham Geiger (به آلمانی، انتشار یافته به سال ۱۸۳۳) تحت عنوان محمد (ص) از یهودیت چه گرفته است؟ می‌باشد.^۱ محققان متعددی به این فهرست پیوسته‌اند، و بین کسانی که چنین می‌انگاشتند که یهودیت منبع اصلی [الهام دهنده به] اسلام بوده، و کسانی که فکر می‌کردند مسیحیت منبع اصلی و اولیه بوده است، نبردی سخت درگرفته بود. بعضی از آثار متأخرتر را می‌توان در فهرستی که در صفحات پیشین عرضه داشتم پیدا کرد. از آن جا که کندوکاو در زمینه این «منابع»، با اعتراض مسلمانان مواجه شده است، به نظر می‌رسد که اظهار نظرهایی اجمالی و کلی در این باب، خالی از فایده نباشد. نخست این که بررسی و مطالعه در زمینه «منابع»، نفی ارزش و حکمت از عقاید و اندیشه‌هایی که منابع آنها یافته شده است نمی‌کند، و حقیقت و اعتبار آنها را منتفی نمی‌سازد. نمایشنامه هاملت شکسپیر حتی پس از آن که ما «منبعی» را که شکسپیر خطوط کلی آن داستان را از آن اخذ و اقتباس کرده است، یافته‌ایم، همچنان به عنوان یک نمایشنامه بزرگ باقی مانده است. همچنین اطلاع ما از آن منبع چیزی در باب اهمیت فرایندهای آفرینشگرانه‌ای که در ذهن شکسپیر رخ داده، به ما نمی‌دهد. البته باید اذعان کرد که این مثال، شاهد مثال دقیقی برای قرآن نیست. مع الوصف مردم غالباً چنین می‌انگارند که در آثار شعرای بزرگ، نوعی الهام الهی در کار بوده است، و علاوه بر آن ما می‌توانیم چنان که باید و شاید از «فرایند آفرینشگرانه» سخن بگوییم.

ثانیاً حتی کسانی که معتقد به این نظریه‌اند که قرآن کلام نامخلوق [= قدیم] الهی است، می‌توانند، کما هو حقّه، این «منابع» یعنی تأثیرات خارجی مؤثر بر تفکر عرب‌های روزگار حضرت محمد [ص] را بررسی کنند. این معنی کراراً در قرآن تأکید شده است که

۱. مقایسه کنید با یادداشت چهارم از فصل هشتم کتاب حاضر.

این کتاب، «قرآن عربی» است؛ و این تعبیر بدین معنی است که قرآن صرفاً به زبان عربی نیست، بلکه بر وفق مفاهیمی که برای عرب‌ها آشنا بوده است، بیان گردیده است. بدین سان آیه ۸۸ سوره مؤمنون همواره برای محققان اروپایی مایه سوء فهم بوده است، زیرا تعبیر اجاره (پناه دادن انساندوستانه به هم‌نوع و هم‌جوار) را که مفهومی دقیقاً عربی است درباره خداوند به کار برده است. همچنین بسیاری از قصص قرآن به شیوه تلمیحی و اشاری است که نشان می‌دهد مخاطبان فی الواقع اطلاعاتی راجع به قصه(ها) داشته‌اند. اگر این دو نکته قابل قبول باشد، ملاحظه خواهد شد که بررسی منابع و تأثیرات [فرهنگی بر قرآن] علاوه بر آن که درست است، به حد متعادلی باید مورد توجه قرار گیرد. این امر حاکی از گسترش و رواج عقاید و اندیشه‌ها و سایر ویژگی‌های فرهنگی در عربستان پیش از نزول قرآن است. و شاید ما بتوانیم چیزی از این قوانین عام دریابیم که باعث می‌شود مردمان بعضی عقاید و اندیشه‌ها را از همسایگان و هم‌جوارانشان اخذ کرده و سایر عقاید و اندیشه‌ها را پس بزنند. چنین مطالبی برای محققان علوم اجتماعی و عامه خوانندگانی که ذهنیت مشابه دارند، جاذبه دارد. چنین بررسی‌ای در باب منابع و تأثیرات [فرهنگی] چنین بررسی و کاوشی از منابع و تأثیرات [فرهنگی] البته برای مسلمانان مسائل و مشکلات کلامی [= الهیاتی] به بار می‌آورد، یا پیچیدگی بیشتری بر مسائل کهن می‌افزاید. آموزه یا نظریه قدیم انگاری قرآن، لامحاله مشکل رابطه بین قدیم (ازلی) و زمانی (حادث) را پیش می‌آورد. ممکن است بگویند رویدادهای زمانی یا زمان‌مند یاد شده در قرآن، از ازل بر خداوند معلوم بوده است، ولی این پاسخ نیز همچنان مسائلی را بی جواب باقی می‌گذارد. چگونه زبان ناقص بشری می‌تواند، بیانگر و نمایانگر کمال اندیشه [/ علم] الهی باشد؟ اگر بگوییم زبان، مخلوق خداوند است، از این سخن چنین بر می‌آید که خداوند از طریق علل ثانویه عمل می‌کند؛ و نسبت یا رابطه این علل ثانویه با خداوند – که علت اولیه همه رویدادها [حوادث / حادثات / ممکنات] است – چیزی جز شکل و شیوه‌ای دیگر از رابطه بین حادث و قدیم نیست. به این ترتیب، در واقع فقط صورت مسئله را عوض کرده‌ایم.

قرآن به مدت تقریباً چهارده قرن مورد بحث و مطالعه و مذاقه بوده است، که دستاورد

[علمی] بسیاری به بار آورده است، مع ذلک در دنیای غریب و جدید او آخر قرن بیستم [میلادی] که مسلمانان بیش از هر زمانی، از قرن اول هجری تا کنون، در تماس و مناسبات نزدیک تر با مؤمنان و معتقدان غیر مسلمان هستند، هنوز و همچنان نیاز به مطالعه و بررسی بیشتر قرآن، و بحث و تحقیق در راستای خطوط جدید، وجود دارد، و این وظیفه‌ای است که هم مسلمانان باید عهده‌دار شوند، و هم غیر مسلمانان.^۱



۱. بحث کامل تر از بعضی نکات که در این فصل مطرح شده، در کتاب زیر آمده است:

Watt, *Islamic Revelation and the Modern World*, Edinburgh University Press, 1970.