



Evaluating John Wansbrough's views on Qur'anic traditions*

Sayyed Mohammad Mousavi Moghaddam¹

Fatemeh Najarzadegan²

Abstract

According to Wansbrough, the framework of revelation contains a number of traditions that have been used in three forms which are intuitive (badahati), investigative (istifsari) and narrative (naqli) in order to introduce the main monotheistic themes of the Qur'an and are composed of a relatively limited area of unrelated words and passages. Since Wansbrough has studied with the method of literary analysis, this article also uses the same method to explain and evaluate his hypothesis in these three forms:

First, the intuitional form: in the two keywords "Qul" [Say] and "Ya Ayyuha" [O]: In order to assess the correctness of this form, the possibility of attributing or substituting human's word (especially prophetic speech) with the words of God and the connection between "O Bani Adam" sons of Adam and "Ibn Adam" son of Adam, is discussed.

Second, the investigative of, Inquiry: in keywords such as "Rabbi" My Lord, Rabbana" our Lord; "Allahoma" O Allah, "Praise be to Allaah, praise be to Him, Praise be to your Lord, and Praise be to you and ... or Glory be to God, Glory be to Who, Glory be to your Lord, Glory be to you and... and the emphasis of "Aya". To evaluate this form, keywords are examined and a comparison is made between Islamic rituals and ignorant practices. Because Wansbrough considers pre-Islamic acts of worship as a source of Qur'anic allusions in this form and believes that Islamic rituals such as "Tawaf", "Woqof", "Sacrifice" and "Hajj" are from the covenant between God and Abraham and Ishmael (AS) was taken in Mecca and it has been mixed with some foreign and distorted customs.

Third, the narrative form: To examine this form, Wansbrough's claims about the stories and the comparison between the stories of the Qur'an and the holy books are evaluated; because he sees this form as a collection of stories that are retellings without reconstructing the stories of the Testament and have achieved some form of structural integration with the help of a limited number of rhetorical rules.

Keywords: John Wansbrough, Book of Qur'anic Studies, Traditions, forms of intuition, Inquiry Form, Narrative Form.

*. **Date of receiving:** 23 September 2020, **Date of approval:** 3 May 2020.

1. Assistant Professor Farabi Campus, University of Tehran: sm.mmoqaddam@ut.ac.ir.

2. PhD student in Quranic and Hadith Sciences, Farabi Campus, University of Tehran: najjarzadegan@gmail.com.



ارزیابی دیدگاه ونزبرو درباره سنت‌های قرآن*

سید محمد موسوی مقدم^۱ و فاطمه نجارزادگان^۲

چکیده

به باور ونزبرو چارچوب وحی حاوی شماری از سنت‌هاست که در سه فرم بداهتی، استسفاری و نقلی برای معرفی درون‌مایه‌های اصلی توحیدی قرآن به‌کاررفته و از دامنه نسبتاً محدودی از لغات و قطعات غیر مرتبط تشکیل شده‌اند. از آنجاکه ونزبرو با روش تحلیل ادبی به بررسی پرداخته است، این مقاله نیز با بهره‌گیری از همین روش، به تبیین و ارزیابی فرضیات وی در این سه فرم می‌پردازد: نخست، فرم بداهتی: در دو کلیدواژه «قل» و «یا ایها»: به‌منظور صحت‌سنجی این فرم، امکان انتساب یا جایگزینی کلام بشر (به‌طور ویژه بیانات نبوی) با سخنان خداوند و ارتباط میان «یا بنی آدم» و «ابن آدم» مورد بحث قرار می‌گیرد؛ دوم، فرم استسفاری: در کلیدواژگانی چون «ربّی، ربّنا»، «اللهم»، «الحمد لله، له الحمد، بحمد ربّک، بحمدک .. یا سبحان الله، سبحان الذی، سبحان ربک، سبحانک و...» و حرف تأکید «ایا». برای ارزیابی این فرم به بررسی کلیدواژگان و تطبیق میان مناسک اسلامی و اعمال جاهلی اقدام می‌شود؛ زیرا ونزبرو اعمال عبادی پیش از اسلام را منبع اشارات قرآنی در این فرم می‌شمرد و بر این باور است که مناسک اسلامی همچون «طواف»، «وقوف»، «قربانی» و «حج» از عهد میان خدا با ابراهیم علیه السلام و اسماعیل علیه السلام در مکه اخذ گردیده و با برخی از رسوم بیگانه و تحریف شده آمیخته شده است؛ سوم، فرم نقلی: برای بررسی این فرم به ارزیابی ادعاهای ونزبرو درباره داستان‌ها و تطبیق میان داستان‌های قرآن و کتب مقدس پرداخته می‌شود؛ زیرا وی این فرم را در بردارنده مجموعه‌ای از داستان‌ها می‌داند که بیان دوباره و بدون بازسازی داستان‌های عهدین هستند و با کمک شمار محدودی از قواعد بلاغی به‌گونه‌ای از یکپارچگی ساختاری دست‌یافته‌اند.

کلید واژگان: جان ونزبرو، کتاب مطالعات قرآنی، سنت‌ها، فرم بداهتی، فرم استسفاری، فرم نقلی.

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۷/۰۲ و تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۹/۱۳.

۱. استادیار پردیس فارابی دانشگاه تهران: sm.mmoqaddam@ut.ac.ir.

۲. دانشجوی دکتری رشته علوم قرآن و حدیث پردیس فارابی دانشگاه تهران (نویسنده مسئول): najjarzadehgan@gmail.com.



مقدمه

کتاب «مطالعات قرآنی»، اثر جان ونزبرو، قرآن پژوه و استاد مدرسه مطالعات شرقی و آفریقایی (soas) است که در سال ۱۹۷۷ توسط انتشارات آکسفورد منتشر شد. این کتاب و اثر دیگر وی؛ یعنی «محیط فرقه‌ای» به سبب روش و نوآوری‌های قابل توجه، چنان جایگاهی در میان خاورشناسان دارند که از آن دو به‌عنوان «نقطه عطف مطالعات تاریخ قرآن» (۲۰p., Kara ۲۰۱۸) و «طرحواره‌ای از مطالعات آینده اسلام» (Rippin, ۱۶۶۱۹۸۵p.) یاد کرده و اذعان نموده‌اند که هیچ محقق قرآنی یا مورخ صدر اسلام، نمی‌تواند روش و فرضیات ونزبرو را نادیده گیرد و بدون آشنایی با نظرات وی در موضوعات مرتبط اثری بنگارد (Ullendorff ۶۰۹-۶۱۲p., ۱۹۷۷, Graham, 1980, p 137-141).

ونزبرو با تأکید بر استفاده مکرر قرآن از تصاویر توحیدی مسیحیت و یهودیت، اسلام را فرقه‌ای یهودی - مسیحی معرفی کرد که در قالب دینی نوظهور با فرهنگ اعراب تطابق یافته و سعی در فراگیری و گسترش خود در جهان عرب داشته است. تحلیل ادبی او از کهن‌ترین متون اسلامی در حوزه تفسیر، حدیث، سیره و قرآن به این استنتاج تاریخی رسید که همه این آثار، اواخر قرن دوم یا اوائل قرن سوم هجری و نه در حجاز، بلکه احتمالاً در عراق صورت‌بندی و تدوین شده‌اند. گرچه شواهد تاریخی همچون وجود نسخه‌های خطی مصحف بیرمنگام (حدود ۵۶۸-۶۴۵ م) (parchment of the Birmingham Quran manuscript)؛ مصاحف صنعا (پیش از ۶۶۱ م یا پیش از ۶۴۶ م یا بین سال‌های ۶۴۵-۶۹۰ م یا ۵۷۸-۶۶۹ م یا ۶۹۰-۷۵۰ م)؛ تاشکند، طوپ قاپی، لندن، قاهره (نیمه دوم قرن اول تا نیمه اول قرن دوم: آلتی قولاج، المصحف الشریف المنسوب الی علی بن ابی طالب، ۱۴۳۲ ق: ۱۸۷؛ Dreibholz, 2003, p 345-362)؛ کتیبه‌های قبة الصخرة (۶۸۵-۶۸۸ م)؛ نسخه‌های پاپیروس قرآن (۷۸۵-۷۴۱ م) و نقوش سکه‌های برجای مانده از عصر عبدالملک بن مروان (۶۹۷-۷۵۰ م) دیدگاه ونزبرو را با چالش‌های جدی مواجه می‌سازند؛ اما نیاز به نقد درون‌متنی دیدگاه‌های او - به دلیل جایگاه آرای وی - همچنان احساس می‌شود.

در میان فارسی‌زبانان، تنها چهار اثر برجسته به این امر پرداخته‌اند که دو مورد از آن‌ها ترجمه کتاب آنگلیکا نوبورث، با عنوان «مطالعات امروزی قرآنی» و ترجمه مقاله ویلیام گراهام با عنوان «ملاحظات بر کتاب مطالعات قرآنی» و دو اثر دیگر مقاله «بررسی و نقد دیدگاه ونزبرو درباره تثبیت نهایی متن قرآن» و کتاب «خطاهای قرآن پژوهی جان ونزبرو، ریشه‌ها و پیامدها» است که به نقدهای کلی یا ارزیابی مواردی خاص بسنده کرده‌اند (ر.ک: نجارزادگان، ارزیابی دیدگاه ونزبرو در دو فصل وحی و نشانگان نبوت در کتاب مطالعات قرآنی، ۱۳۹۹: ۱۳-۳).



اهمیت کتاب مطالعات قرآنی و امتداد حضور نظریات ونزبرو در آثار شکاکان بعدی، نگارنده را برانگیخت تا در اثر حاضر، بخش‌هایی از دیدگاه او درباره «سنت‌ها» را مورد مذاقه قرار دهد. ونزبرو سنت‌ها را در سه فرم بداهتی، استسفاری و نقلی مورد بحث قرار می‌دهد. فرم بداهتی: فرمی است که ضرورتی (وجوبی) بسیار قوی را در پی می‌آورد، همچون سخن (دستور) حق تعالی که قدرت تحول واقع (شرایط موجود) را دارد (برای نمونه ده فرمان کتاب مقدس). فرم استسفاری: قالب‌های دعا، تضرع و عبادت بندگان در برابر خداوند را نشان می‌دهد؛ فرم نقلی: به داستان‌های قرآن اختصاص دارد. بدین منظور پس از ترجمه دقیق و تاحدامکان امانت‌دارانه سخنان ونزبرو از کتاب مطالعات قرآنی در قسمت «بیان دیدگاه»، ذیل عنوان «ارزیابی» به شرح و بررسی دیدگاه‌های وی پرداخته می‌شود.

۱. فرم بداهتی

الف. بیان دیدگاه ونزبرو

کلیدواژگان فرم بداهتی را می‌توان بدین صورت دسته‌بندی نمود:

یک. «قل»:

این لغت غالباً به صورت مقدر - و نه مصرح - در درون مایه‌های فقهی (بقره/۲۱۸-۲۲۲؛ نساء/۱۷۶؛ مائده/۵)، معادشناسانه (اعراف/۱۸۷)، حکایتی (کهف/۸۳)، نیایشی یا عبادی (آل عمران/۲۶؛ یونس/۱۰۴؛ رعد/۱۶ و به‌طور ویژه سور اخلاص و فلق) به کار می‌رود و کلام الهی (بقره/۱۲۰ و ۱۴۰، اعراف/۲۸-۲۹؛ رعد/۳۶؛ نمل/۹۳ و ...) یا سخنان منسوب به غیر خداوند (انعام/۱۵؛ رعد/۳۶؛ سبأ/۵۰؛ ص/۶۵؛ عنکبوت/۵۲) را بیان می‌کند (شاید بتوان آیه ﴿وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا﴾ را بهترین نمونه مقدر بودن «قل» دانست). انتساب پنج فراز قرآنی مشتمل بر این فرم به خداوند (انعام/۱۰۴-۱۱۴، کلام پیامبر عربی؛ مریم/۶۴، سخن جبرئیل؛ صافات/۱۶۴-۱۶۶، کلام فرشتگان؛ حمد/۴، سخن عباد یا با فعل امر «قُولُوا» مقدر؛ سیوطی، الاتقان فی علوم القرآن، ۱۴۰۴ ق، ۱/۱۰۱-۹۹)، بحث برانگیز است و در مواردی جایگزینی بیانات نبوی با سخنان خداوند را نمی‌توان انکار نمود. درباره زمینه‌های این جایگزینی دو رویکرد را می‌توان مطرح ساخت: نخست، گسترش مفاهیم الهیاتی در عهد عتیق تأثیراتی پدید آورد و قرآن واکنشی هوشمندانه نسبت به تجلی بدون واسطه خدا در شش سفر نخست آن نشان داد؛ دوم، نقش پرنفوذ پیامبر اکرم ﷺ در اسلام اذن به چنین تفسیری داد و رویکرد مسلمانان - که قرآن را کلام الله می‌دانند - از این امر حمایت کرد.



برخی از ساختارهای خطابی در آیاتی بیان می‌شوند که صورت امری «قل» را در بردارند؛ برای مثال، خطاب «یا بنی آدم» (اعراف/۲۶-۲۷-۳۱-۳۵ که مرتبط با «بن آدم ben adam» همچون حزقیال ۱: ۲، حزقیال ۱۱: ۳، حزقیال ۱۱: ۵، دانیال ۱۷: ۸)، خطاب «یا بُنَّیَّ» (هود/۴۲؛ یوسف/۵؛ لقمان/۱۳-۱۶-۱۷؛ صافات/۱۰۲ است) و صورت جمع آن «یا بَنِّیَّ» (یوسف/۶۷-۸۷؛ بقره/۱۳۲) که همانند عبارات عبری مشابه‌شان در عهدین (امثال ۷: ۵؛ امثال ۱۰: ۴)، به خردورزی و ترغیب به توحید پیوند می‌خورند (لقمان/۱۲-۱۳).

دو. «یا ایها»

این عبارت معمولاً به همراه «قل» به کار می‌رود و در مقایسه با آن عمومیت کمتری دارد. «یا ایها» تمامی انسان‌ها - بدون قید و شرط - (همچون الانسان، الملاء) یا افرادی خاص (الذین امنوا، الذین کفروا، هادوا، اوتوا الكتاب)، یا یکی از صفات پیامبران (رسول، رسل، مرسلون، نبی، مزمل، مدثر و...) را مخاطب قرار می‌دهد و با ساختارهای امر (فاطر/۳)، نهی (نور/۲۷)، شرط (انفال/۲۹)، اسمی (احزاب/۵۰) و استفهامی (صف/۱۰) همراه می‌شود (roughansb, p14-15, 1997w).

ب. ارزیابی

بررسی کلید واژگان

یک: کاربرد «قل» برای بیان عبارات منسوب به غیر خداوند و امکان الحاق این آیات به قرآن لازم است، مورد بررسی قرار گیرد. نقل اقوال دیگران تنها به قرآن کریم اختصاص ندارد، بلکه این امر در عهدین نیز متداول است، با این تفاوت که در برخی از آیات قرآن و نیز فرازهای تورات و انجیل، کلام بشر با عبارات خاصی مشخص شده‌اند که آن‌ها را از کلام حق تعالی متمایز می‌سازند؛ اما در آیات ۱۰۴ و ۱۱۴ انعام، ۶۴ مریم، ۱۶۴ تا ۱۶۶ صافات و ۴ فاتحه، عبارات بیانگر سخن غیر خداوند وجود ندارند و در نگاه اول سخن خداوند به نظر می‌آیند. البته با تأمل در واژگان آیات مذکور - همانند «انا» در ﴿وَمَا أَنَا عَلَيْكُمْ بِمُخْفِيٍّ﴾ (انعام/۱۰۴)؛ «ابتغی» در ﴿أَفَعَيِّرَ اللَّهُ أَبْتِغِي حَكَمًا﴾ (انعام/۱۱۴)؛ «تنزل»، «ربک»، «ایدینا»، «خلفنا» در ﴿وَمَا نَنْزَلُ إِلَّا بِأَمْرِ رَبِّكَ لَهُ مَا بَيْنَ أَيْدِينَا وَمَا خَلْفَنَا وَمَا بَيْنَ ذَلِكَ﴾ (مریم/۶۴)؛ «منا»، «نحن» در ﴿وَمَا مِنَّا إِلَّا لَهُ مَقَامٌ مَّعْلُومٌ * وَإِنَّا لَنَحْنُ الصَّافُونَ * وَإِنَّا لَنَحْنُ الْمُسَبِّحُونَ﴾ (صافات/۱۶۴-۱۶۶)؛ «ایاک»، «نعبد»، «نستعین» در ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ (حمد/۵)؛ گرچه احتمال دارد، این عبارت کلام الهی - و نه سخن بندگان - باشد که به قصد آموزش طریق و ماده درخواست بیان شده است - این احتمال از بین می‌رود و گوینده آن‌ها روشن می‌شود. ضمن آنکه این



آیات را آیات حکایت می‌گویند که قاعده تقریر در آن‌ها جریان دارد و در ادبیات عربی و نزد عده‌ای از مفسران کاملاً متعارف و مقبول است (نک: سلطانی، بررسی و تحلیل سخنان مفسران در اعتبارسنجی قول و فعل محکی در قرآن کریم، ۱۳۹۷ ش: ۴۳-۵۸).

سیوطی نیز انتساب این پنج فراز به خداوند را انکار نمی‌کند، بلکه آن‌ها را حکایت سخنانی می‌داند که توسط دیگران بیان شده و حق تعالی همان را در قالب آیاتی نازل کرده است (سیوطی، الانتقان فی علوم القرآن، ۱۴۱۷ ق: ۱/۱۰۱-۹۹). ضمناً آیات «قُلْ إِنِّي أَخَافُ إِنْ عَصَيْتُ رَبِّي عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ» (انعام/۱۵)، «قُلْ إِنَّمَا أُمِرْتُ أَنْ أَعْبُدَ اللَّهَ وَلَا أُشْرِكَ بِهِ إِلَيْهِ أَدْعُو وَإِلَيْهِ مَآبٍ» (رعد/۳۶)، «قُلْ إِنْ صَلَّيْتُ فَإِنَّمَا أَضِلُّ عَلَى نَفْسِي وَإِنِ اهْتَدَيْتُ فِيمَا يُوحَىٰ إِلَيَّ رَبِّي إِنَّهُ سَمِيعٌ قَرِيبٌ» (سبأ/۵۰)، «قُلْ إِنَّمَا أَنَا مُنذِرٌ وَمَا مِنِّي إِلَّا اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ» (ص/۶۵) و «قُلْ كَفَىٰ بِاللَّهِ بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ شَهِيدًا يَعْلَمُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالَّذِينَ آمَنُوا بِالْبَاطِلِ وَكَفَرُوا بِاللَّهِ أُولَٰئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ» (عنکبوت/۵۲)، سخن حق تعالی به پیامبر را بیان می‌کنند و از یک سو دستور بیان مطالبی را به مشرکان؛ و از سوی دیگر روش صحیح برخورد با کارشکنان را به آن حضرت تعلیم می‌دهند. پس صرف این که عبارات مورد بحث موضع پیامبر را نشان می‌دهند، نمی‌تواند ادعای وی را در الحاق این جملات به قرآن اثبات نماید.

دو: جایگزینی بیانات نبوی با سخنان خداوند و دو دیدگاهی که ونزبرو درباره علت وقوع آن ارائه نموده، فرضیاتی بدون مستند هستند. چه شاهی بر عکس العمل قرآن در مقابل مفاهیم الهیاتی عهد عتیق از جمله تجلی بدون واسطه خداوند در شش سفر نخست وجود دارد؟ و چه قرینه‌ای می‌توان یافت که مؤید نقش ذی نفوذ پیامبر اسلام ﷺ و اذن ایشان به چنین تفسیری باشد؟ با آنکه ونزبرو به هیچ مدرکی برای اثبات مدعایش استناد نکرده است؛ اما تجلی خداوند در شش سفر نخست مورد بررسی قرار می‌گیرد تا صحت و سقم دیدگاه وی (یعنی عکس العمل قرآن به تجلی حق تعالی در عهد عتیق) روشن شود.

به نظر می‌رسد که این تجلی را می‌توان به این صورت تنظیم و بیان نمود: در رؤیا به یعقوب (پیدایش ۲: ۴۶)؛ ابراهیم (پیدایش ۱۱: ۱۵)؛ ایملک (پیدایش ۳: ۲۰)؛ از وراء حجاب به موسی (خروج ۴: ۳)؛ خطاب مستقیم به آدم (پیدایش ۱۶: ۲)؛ همسر او (پیدایش ۱۳: ۳)؛ قاین (پیدایش ۹: ۴)؛ نوح (پیدایش ۱۳: ۶)؛ ابراهیم (پیدایش ۱: ۱۲)؛ موسی (خروج ۴: ۴)؛ موسی و هارون (خروج ۴: ۴)؛ یعقوب (پیدایش ۱: ۳۵)؛ ظهور رویاروی (مواجهه مستقیم)؛ در نظر ابراهیم (پیدایش ۷: ۱۲)؛ یعقوب (پیدایش ۳۰: ۳۲)؛ موسی (خروج ۱۱: ۳۳)؛ تمامی بنی اسرائیل (خروج ۱۸: ۱۹). مشاهده رویاروی خداوند در برخی فرازها با صراحت بیشتری بیان شده است: «خداوند بر سر نردبان ایستاده و



می‌گوید» (پیدایش ۱۳: ۲۸)؛ «و موسی با هارون و ناداب و ابیهو و هفتاد نفر از مشایخ اسرائیل بالا رفت و خدای اسرائیل را دیدند و زیر پایه‌اش مثل صنعتی از یاقوت کبود شفاف و مانند ذات آسمان در صفا» (خروج ۹: ۲۴). البته تجلی خداوند در مواردی جهل، عجز و ترس او را نشان می‌دهد: «و خداوند خدا آدم را ندا در داد و گفت: کجا هستی؟» (پیدایش ۹: ۳)؛ «خداوند گفت: همانا انسان مثل یکی از ما شده است که عارف نیک و بد گردیده. اینک مبادا دست خود را دراز کند و از درخت حیات نیز گرفته بخورد، تا به ابد زنده ماند» (پیدایش ۲۲: ۳)؛ «و خداوند گفت: همانا قوم یکی است و جمیع ایشان را یک‌زبان و این کار را شروع کرده‌اند و الان هیچ کاری که قصد آن بکنند، از ایشان ممتنع نخواهد شد. اکنون نازل شویم و زبان ایشان را در آنجا مشوش سازیم تا سخن یکدیگر را نفهمند» (پیدایش ۵: ۱۱). گرچه گروهی از یهودیان و مسیحیان به تأویل این فرازاها معتقد شده‌اند.

در مجموع می‌توان گفت: خطاب مستقیم (نجم/۱۰؛ طه/۱۲؛ نساء/۱۶۴) و از ورای حجاب (طه/۹-۱۳؛ قصص/۳۰)، میان قرآن و عهدین مشترک‌اند؛ اما تجلی در عالم رؤیا و ظهور رویاروی (مشاهده مستقیم) خداوند به‌صراحت از قرآن به دست نمی‌آیند (البته برخی فرقه‌های اسلامی همچون اشاعره، در تفسیر پاره‌ای از آیات - همچون قیامت/۲۳ - به این امر اشاره کرده‌اند). جهل، عجز و ترس نیز از آیات دریافت نمی‌شوند. افزون بر آن شواهدی برخلاف مدعای ونزبرو در جایگزینی بیانات نبوی با سخنان خداوند قابل طرح است؛ برای نمونه: آیات قرآن با بیان منقول از پیامبر در شیوه، ساختار و بهره‌برداری گسترده از آرایه‌های ادبی و بلاغی متفاوت‌اند. همچنین آیات عتاب که (بنا بر یک دیدگاه تفسیری همچون بیضاوی، انوار التنزیل و أسرار التأویل، ۱۴۱۸ ق: ۵/۹۷؛ طبری، جامع البیان فی تفسیر القرآن، ۱۴۲۰ ق: ۲۴/۷۶؛ فیض کاشانی، تفسیر الصافی، ۱۴۱۵ ق: ۲/۲۶۱؛ ثعالبی، الجواهر الحسان فی تفسیر القرآن، ۱۴۱۸ ق: ۱/۵۲۹؛ فخر رازی، التفسیر الکبیر، ۱۹۶۹ م: ۲/۲۱۴؛ آلوسی، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی، ۱۲۷۰ ق: ۲/۱۷۱)، پیامبر ﷺ را مورد خطاب قرار می‌دهند، گواه دیگری در رد فرضیه ونزبرو است؛ زیرا اگر این آیات بیانات نبوی بودند، معنایی برای عتاب شخص نبی برای خودش وجود نداشت.

ونزبرو تضاد میان دو دیدگاه مذکور را در کارکرد «قل» می‌بیند، درحالی‌که از سخنانش نمی‌توان نقش این لغت را در ایجاد تعارض دریافت. بررسی موارد استعمال «قل» در قرآن نیز نشان می‌دهد که مخاطبان آن خود پیامبر (انفال/۶۴؛ احزاب/۵۰؛ توبه/۷۳ و...)؛ همسران ایشان (احزاب/۳۰ - ۳۲)؛ جامعه مسلمان (انعام/۵۴؛ نور/۳۰؛ حجرات/۱۴ - ۱۷؛ توبه/۸۱ - ۸۳؛ فتح/۱۱ - ۱۵ - ۱۶؛ نساء/۱۲۷ و ۱۷۶)؛ اهل کتاب (بقره/۹۴ - ۱۴۰؛ آل عمران/۹۳؛ جمعه/۵؛ مائده/۱۸)؛ کافران و



مشركان (انعام/۱۲ - ۱۹؛ یونس/۳۵؛ آل عمران/۱۲؛ انفال/۳۸)؛ منافقان (نساء/۶۳؛ توبه/۵۱-۵۳)؛ و انسان‌ها به طور کلی (حج/۴۹؛ بقره/۲۱-۱۶۸؛ نساء/۱؛ اعراف/۱۵۸) هستند و این کارکرد ارتباطی با تضاد مدنظر وی ندارد.

سه. عبارت «و كان الله عليما حكيما» در آیات «يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلَّذِي لِلرَّكْبِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثَيَيْنِ... فَرِيضَةٌ مِّنَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا» (نساء/۱۱)؛ «إِنَّمَا التَّوْبَةُ عَلَى اللَّهِ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السُّوءَ بِجَهَالَةٍ ثُمَّ يَتُوبُونَ مِنْ قَرِيبٍ... وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا» (نساء/۱۷)؛ «وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ كِتَابَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ... وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا تَرَاذَيْتُمْ بِهِ مِنْ بَعْدِ الْفَرِيضَةِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا» (نساء/۲۴)؛ «... وَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ فَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهِ وَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ فَمَنْ لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ تَوْبَةً مِّنَ اللَّهِ وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا» (نساء/۹۲)؛ «وَلَا تَهْتُوا فِي ابْتِعَاءِ الْقَوْمِ إِنْ تَكُونُوا تَأْلُمُونَ فَإِنَّهُمْ يَأْلُمُونَ كَمَا تَأْلُمُونَ وَتَرْجُونَ مِنَ اللَّهِ مَا لَا يَرْجُونَ وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا» (نساء/۱۰۴)؛ «وَمَنْ يَكْسِبْ إِثْمًا فَإِنَّمَا يَكْسِبُهُ عَلَىٰ نَفْسِهِ وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا» (نساء/۱۱۱)؛ «يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمُ الرَّسُولُ بِالْحَقِّ مِنْ رَبِّكُمْ فَآمِنُوا خَيْرًا لَّكُمْ وَإِنْ تَكْفُرُوا فَإِنَّ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا» (نساء/۱۷۰)؛ «يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ اتَّقِ اللَّهَ وَلَا تُطِعِ الْكَافِرِينَ وَالْمُنَافِقِينَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا» (احزاب/۱)؛ «هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ السَّكِينَةَ فِي قُلُوبِ الْمُؤْمِنِينَ لِيَزْدَادُوا إِيمَانًا مَّعَ إِيمَانِهِمْ وَلِلَّهِ جُنُودُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا» (فتح/۴)؛ «وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا» (انسان/۳۰) به کار رفته است؛ اما در هیچ‌یک از این آیات دلیلی برای در تقدیر گرفتن «قل» (مدعای و نزبرو) وجود ندارد. به ویژه آنکه این عبارت اختتام آیه بوده و اهداف ویژه‌ای چون تعلیل مفاد آیه را نشانه رفته است.

چهار. ارتباطی که و نزربرو میان «یا بنی آدم» و «ابن آدم» برقرار می‌سازد، تام نیست؛ زیرا بنی آدم خطاب به تمامی انسان‌ها و ابن آدم تنها خطاب به یک نفر است که طبق شواهدی که وی از کتاب مقدس آورده؛ یعنی «که مرا گفت: ای پسر انسان! بر پاهای خود بایست تا با تو سخن بگویم» (حزقیال ۱: ۲)؛ «او [خدا] مرا گفت: ای پسر انسان! بدان که این رؤیا برای آخرالزمان است» (دانیال ۱۷: ۸)؛ «ای پسر انسان! تمام کلام را که به تو می‌گویم در دل خود جای بده...» (حزقیال ۱۱: ۳) و «بر ایشان نبوت کن. ای پسر انسان! نبوت کن» (حزقیال ۱۱: ۵) صرفاً دانیال و حزقیال نبی مخاطب آن هستند؛ اما شباهت خطاب «یا بُنَيَّ» و صورت جمع آن یعنی «یا بُنَيَّ» با «ای پسر» و «ای پسرانم» در فرازهای «ای فرزند من، به آنچه می‌گویم خوب گوش کن و آن را جدی بگیر تا عمری طولانی داشته باشی. حکمت را به تو آموختم و راه راست را به تو نشان دادم. پس، در سفر زندگی خسته نخواهی شد و اگر



بدوی، به زمین نخواهی خورد. آنچه را که یاد گرفته‌ای، پیوسته به خاطر داشته باش. آن‌ها را فراموش مکن، چون آن‌ها زندگی تو را می‌سازند. از مردم شریر پیروی مکن و از راه مردمان ظالم دوری کن. کارهای آن‌ها را انجام نده، از آن‌ها دوری نما و راه خود را ادامه بده» (امثال ۴: ۱۰-۱۵) و «پس ای پسران من، به من گوش کنید و آنچه را که می‌گویم، هرگز فراموش نکنید. از این قبیل زنان - زنان زناکار - دوری کنید و حتی نزدیک خانه آن‌ها هم نروید. مبدا عزت و احترام خود را از دست داده و در جوانی به دست ظالمان هلاک شوید» (امثال ۵: ۹-۷) را می‌توان پذیرفت. البته اینکه وی شباهت فوق را حاصل اقتباس قرآن از عهد عتیق در نظر می‌گیرد، ادعایی بدون قرینه است و صرف شباهت نمی‌تواند دلیل اقتباس باشد. به‌ویژه آنکه خطاب قرار دادن فرزندان برای تنبیه و تذکر آنان، مسئله‌ای عرفی و عقلایی و رایج در میان افراد و ملل گوناگون است.

۲. فرم استفساری

الف. بیان دیدگاه ونزبرو

اعمال عبادی پیش از اسلام، منبع اشارات قرآنی را فراهم می‌آورد و تاریخ جعلی تفسیر متن قرآن را فرامی‌گیرد. صورت کلاسیک این اعمال، در کتاب «الاصنام»، کلبی به چشم می‌خورد که سنگ‌پرستی (بت‌پرستی) عرب را پیامد کشمکش میان نوادگان اسماعیل در مکه، پراکندگی آن‌ها از مکان مقدس در اثر تصاحب کعبه و پایبندی‌شان به مناسک سنتی فرهنگی در برابر پاره‌سنگ‌های کعبه (که قطعاتی از آن را همراه خود آورده بودند)، معرفی می‌کند (کلبی، کتاب الاصنام، ۲۰۰۰ م: ۶). بر این اساس تعجیبی ندارد که مناسکی نظیر طواف، وقوف، قربانی و حج که برگرفته از عهد میان خدا با ابراهیم و اسماعیل در مکه و آمیخته با برخی از رسوم بیگانه و تحریف شده هستند، به قصد پاس‌داشت کعبه انجام شوند. اغلب این اعمال (همچون تسمیه و تلبیه) در نتیجه تغییر مناسک اصلی در پی تفرقه از کعبه پدید آمدند و به قیمت آمیخته شدن با شرک حفظ شدند. توصیف کلبی از مناسک مشرکان به‌وضوح در داستان عمرو بن ربیع یا امر بن لعی دیده می‌شود که طبقه‌بندی حیوانات قربانی در آن اشاره قرآن به بحیره، سائبه، وصیلة و حام (مائده/۱۰۳) را نشان می‌دهد.

کلیدواژگان فرم استفساری را می‌توان به این صورت دسته‌بندی نمود:

یک. «رَبِّی» و «رَبَّنَا»: بیانگر خواهش و استدعا در قالب امرند (آل عمران/۱۹۷؛ اعراف/۱۲۶؛ ابراهیم/۴۱؛ مریم/۶). اغلب پس از «قل» (رعد/۳۰) یا «قل انا» (سبا/۳۹) به کار می‌روند، پاسخ با «یا عبادی» آغاز می‌شود و گاه فعل امر را نیز به همراه دارند (عنکبوت/۵۶؛ زمر/۱۰ - ۵۳؛ زخرف/۶۸).



دو. «اللهم» (صورت خطابی «الله» در آیات «آل عمران/۲۶؛ مائده/۱۱۴؛ انفال/۳۲؛ یونس/۱۰ و زمر/۴۶): در تلبیه نزار مشرکان به چشم می خورد (کلبی، کتاب الاصنام، ۲۰۰۰ م: ۷). احتمال وجود منشأ بشری در تلبیه مسلمانان - که در اصل قرآنی نیست - وجود دارد. عملکرد «لَبَّيْكَ» مشابه عبارت «خوشا به حال تو ای اسرائیل» است (تثنیه ۲۹: ۳۳).

سه. ساختارهایی همچون «الحمد لله؛ له الحمد؛ بحمد ربك؛ بحمدك و.. یا سبحان الله؛ سبحان الذي؛ سبحان ربك؛ سبحانك و...» که از ترکیب «رب» و «اله» با «حمد» یا «سبحان» ساخته می شوند: این عبارات به روشنی اصالت نیایشی را بازتاب می دهند که به جز بیان تضاد «کفرانک با سبحانک» و ترادف «تسبیح با تهلیل» به ندرت در توصیف کلبی از الحاد عرب به چشم می خورند (کلبی، کتاب الاصنام، ۲۰۰۰ م: ۲۶ و ۳۹). افعال از ریشه «حمد» - به استثنای «يُحْمَدُوا» (آل عمران/۱۸۸) و احتمالاً «احمد» (صف/۶) - در قرآن وجود ندارند؛ اما از ریشه «سبح» به وفور دیده می شوند.

چهار. «ایا» به همراه پسوند ضمیر: استفاده نیایشی از این حرف پیش از افعالی همچون «عَبَدَ» (حمد/۵؛ سبأ/۴۰؛ یونس/۲۸؛ قصص/۶۳؛ بقره/۱۷۲؛ نحل/۱۱۴؛ فصلت/۳۷؛ عنکبوت/۵۶)؛ «دعا» (انعام/۴۱)؛ «رهب» (بقره/۴۰؛ نحل/۵۱)؛ «اتقی» (بقره/۴۱)؛ و «استعان» (حمد/۵)؛ ویژگی شایان توجه ساختار نحوی قرآن است (Wansbrough, 1997, pp 15-18).

ب. ارزیابی

بررسی امکان اقتباس

اول. ونزبرو برای اثبات فرضیات خود به «کتاب الاصنام»، کلبی متوسل شده است، حال آنکه مقصود کلبی کاملاً مغایر با استنباط ونزبرو از عبارات او است؛ زیرا توضیح بت پرستی عرب جاهلی، مراحل شکل گیری و رشد شرک در میان آنان را نشان می دهد و ارتباطی با توحیدباوری مسلمانان ندارد. افزون بر آن، مقایسه میان جزئیات مناسک در جاهلیت و قرآن، اقتباس قرآن از فرهنگ آن عصر همچون «اخذ مناسک طواف، وقوف، قربانی و حج از عهد میان خدا با ابراهیم و اسماعیل در مکه و آمیخته شدن آن با برخی از رسوم بیگانه و تحریف شده»، «آمیخته شدن تسمیه و تلبیه با شرک و بت پرستی» و «دلالت بحیره، صائبه، وصیلة و حام در قرآن بر حیوانات قربانی مشرکان» را به کلی باطل می سازد؛ زیرا مشرکان تأمین لباس احرام را در انحصار قریش می دانستند و طواف با لباس و پارچه خارج از حرم را باطل می شمردند، به گونه ای که اگر کسی جامه احرام تهیه نمی کرد، مجبور به طواف کردن به صورت برهنه بود (قمی، تفسیر قمی، ۱۳۶۳ ش: ۱/ ۲۸۱؛ ابن کثیر، تفسیر القرآن العظیم، ۱۴۱۹ ق: ۳/ ۳۶۲-۳۶۱؛ طبرسی، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، ۱۳۷۲ ش: ۶/ ۶۳۳).



این مطلب را می‌توان بر اساس عقاید حمسیان و حله شرح داد: حمسیان (قریش و قبایل کنانه (ابن هشام، السیرة النبویة، بی‌تا: ۱/۱۲۸)، یا قبایل قریش، کنانه، خزاعه، ثقیف و جشم (طبرسی، مجمع‌البیان فی تفسیر القرآن، ۱۳۷۲ ش: ۲/۲۲۷) با لباس خود طواف می‌کردند، ولی کسانی که از حله (همه غیر حمس یا قبایل خارج از حرم ساکن در حل)، یا به‌طورکلی خارج از حرم برای حج و عمره وارد می‌شدند، مجبور بودند از حمسیان لباسی برای طواف امانت بگیرند یا کرایه کنند؛ در غیر این صورت یا برهنه و یا در لباس خود طواف می‌کردند و چون طواف به پایان می‌رسید، لباس را دور می‌انداختند و یا زیر آفتاب و باد و باران رها می‌شد تا پوسیده شود (قرطبی، الجامع لاحکام القرآن، ۱۳۶۴ ش: ۷/۱۸۹).

بعضی از مفسران این عادت را ذیل آیه ﴿وَإِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً قَالُوا وَجَدْنَا عَلَيْهَا آبَاءَنَا وَاللَّهُ أَمَرَنَا بِهَا قُلْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ أَتَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ (اعراف/۲۸)؛ ذکر کرده و مراد از فحشا یا یکی از مصادیق آن را همین عمل دانسته‌اند (از ابن مجاهد و ابن عباس: فیض کاشانی، تفسیر الصافی، ۱۴۱۵ ق: ۲/۸۷؛ ابن کثیر، تفسیر القرآن العظیم، ۱۴۱۹ ق: ۳/۳۶۲ - ۴۳۷ - ۴۳۶؛ طبرسی، مجمع‌البیان فی تفسیر القرآن، ۱۳۷۲ ش: ۲/۴۱۳ - ۴۱۰).

دوم. مشرکان افزون بر کعبه، سنگ‌های صیقلی و صاف را به پا می‌داشتند و دور آن طواف می‌کردند و هرگاه سنگی بهتر می‌یافتند، به پرستش آن روی می‌آوردند. نیز دور قربانی‌هایی که به پیشگاه بت‌ها تقدیم می‌داشتند و قبرهای مردان بزرگ و شریف طواف می‌کردند (جوادعلی، المفصل فی تاریخ العرب، ۱۴۲۲ ق: ۶/۳۵۵-۳۵۴). حال آنکه مورد طواف در اسلام، منحصر به کعبه شده است.

سوم. اگر مشرکان در حال احرام حج یا عمره، کاری در خانه داشتند، از در وارد نمی‌شدند، بلکه از بیرون جایی را سوراخ می‌کردند و از آنجا اهل خانه را صدا می‌زدند (ابن هشام، السیرة النبویة، بی‌تا: ۱/۲۱۱؛ ابن اثیر، الکامل فی التاریخ، ۱۹۶۵ م: ۱/۳۹۱؛ جوادعلی، المفصل فی تاریخ العرب قبل الإسلام، ۱۴۲۲ ق: ۶/۳۶۲؛ به نقل از ازرقی، اخبار مکه و ما جاء فیها من الآثار، بی‌تا: ۱/۱۱۵). آیه ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَهْلِ قُلْ هِيَ مَوَاقِيتُ لِلنَّاسِ وَالْحُجِّ وَلَيْسَ الْبِرُّ بِأَنْ تَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ ظُهُورِهَا وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنِ اتَّقَى وَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ أَبْوَابِهَا﴾ (بقره/۱۸۹)؛ انتقاد قرآن از این عمل را تبیین می‌کند (طبری، جامع فی تفسیر القرآن، ۱۴۱۲ ق، ج ۲/۱۱۰؛ زمخشری، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الأقوال فی وجوه التأویل، ۱۴۰۷ ق: ۱/۲۳۴؛ طبرسی، مجمع‌البیان فی تفسیر القرآن، ۱۳۷۲ ش: ۲/۲۲۸؛ طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن، ۱۴۲۲ ق: ۲/۸۰).



چهارم. اعراب جاهلی اعتقاد داشتند که حج آنان تا زمان حضور در محل بیت و سوت کشیدن دور کعبه (صدایی شبیه آواز پرندۀ مکاء) تمام نمی‌شود. بر این اساس وقتی به صد قدمی کعبه می‌رسیدند، شروع به مکاء و تصدیه می‌کردند و آن را تا زمان پایان طواف بر گرد خانه کعبه ادامه می‌دادند. برخی از مفسران با استناد به روایتی از ابن عباس، آیه ﴿وَمَا كَانَ صَلَاتُهُمْ عِنْدَ الْبَيْتِ إِلَّا مُكَاءً وَتَصْدِيَةً﴾ (انفال/۳۵)؛ را با این عمل پیوند داده‌اند (طبرسی، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، ۱۳۷۲ ش: ۸۳۱/۴؛ ابن عاشور، التحریر و التنویر، ۱۴۲۰ ق: ۹۲/۹؛ طبرسی، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، ۱۳۷۲ ش: ۸۳۱/۴).

پنجم. مشرکان در این که پس از انجام اعمال تا روز سیزدهم در منا وقوف کنند یا روز دوازدهم به مکه بازگردند؛ دارای دو گونه عملکرد بودند: برخی از آنان وقوف تا روز سیزدهم را حرام و برخی دیگر لازم می‌دانستند و پس از اجتماع در منا، به جای ذکر خدا و یادآوری نعمت‌های او با نظم و نثر به برشمردن مناقب پدران و پیشینیان خود می‌پرداختند (جصاص، احکام القرآن، ۱۴۰۵ ق/۳۹۳؛ طبرسی، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، ۱۳۷۲ ش: ۵۲۹/۲؛ سیوطی، الاتقان فی علوم القرآن، ۱۴۰۴ ق: ۲۳۲/۱؛ ابن عاشور، التحریر و التنویر، ۱۴۲۰ ق: ۲۴۰/۲؛ طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن، ۱۴۱۷ ق: ۸۰/۲).

قرآن با صدور حکم تخییر میان کوچ کردن از منا در روز دوازدهم (تعجیل) یا ماندن در منا تا روز سیزدهم (تأخیر) در آیه ﴿وَأَذْكُرُوا اللَّهَ فِي أَيَّامٍ مَّعْدُودَاتٍ فَمَنْ تَعَجَّلَ فِي يَوْمَيْنِ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ وَمَنْ تَأَخَّرَ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ لِمَنِ اتَّقَى...﴾ (بقره/۲۰۳)؛ حاجیان را به ذکر خدا فرامی‌خواند: ﴿فَإِذَا قَضَيْتُمْ مَنَاسِكَكُمْ فَاذْكُرُوا اللَّهَ كَذِكْرِكُمْ آبَاءَكُمْ أَوْ أَشَدَّ ذِكْرًا...﴾ (بقره/۲۰۰).

ششم. مشرکان با هدف تقرب به پیشگاه خداوند برای بت‌ها قربانی می‌کردند که قرآن در آیات ﴿وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يَذْكُرْ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَإِنَّهُ لَفِسْقٌ﴾ (انعام/۱۲۱)؛ ﴿يَسْأَلُونَكَ مَاذَا أُحِلَّ لَهُمْ قُلْ أُحِلَّ لَكُمْ الطَّيِّبَاتُ وَمَا عَلَّمْتُم مِّنَ الْجَوَارِحِ مُكَلَّبِينَ تُعَلِّمُونَهُنَّ مِمَّا عَلَّمَكُمُ اللَّهُ فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكَنَّ عَلَيْكُمْ وَاذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ عَلَيْهِ﴾ (مانده/۴)؛ و ﴿لَنْ يَنَالَ اللَّهُ لُحُومَهَا وَلَا دِمَآؤَهَا وَلَكِنَّ يَنَالُهُ التَّقْوَى مِنْكُمْ كَذَلِكَ سَخَّرَهَا لَكُمْ لِتُكَبِّرُوا اللَّهَ عَلَىٰ مَا هَدَاكُمْ﴾ (حج/۳۷)؛ آن را باطل می‌سازد و در آیه ﴿مَا جَعَلَ اللَّهُ مِنْ بَحِيرَةٍ وَلَا سَائِيَةٍ وَلَا وَصِيلَةٍ وَلَا حَامٍ وَلَكِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا يَفْتَرُونَ عَلَى اللَّهِ الْكُذِبَ وَآكَثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ﴾ (مانده/۱۰۳)؛ که مورد استناد و نزبرو نیز قرار گرفته است، احکام منسوب عرب جاهلی درباره این انعام چهارگانه به خداوند را از حق تعالی سلب می‌نماید (این امر از جملات آیه به دست می‌آید: یک. ما جَعَلَ اللَّهُ... خداوند چنین جعل نکرده است؛ دو. وَلَكِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا يَفْتَرُونَ عَلَى اللَّهِ الْكُذِبَ... ولی کسانی که کافر شدند بر خدا افتراء می‌بندند؛ سه. وَآكَثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ... یعنی خود کفار هم در



افتراهای خودشان اختلاف دارند و این اختلاف سند نادانی آنها است (طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن، ۱۴۱۷ ق: ۶/۲۳۰؛ طبرسی، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، ۱۳۷۲ ق: ۷/۲۰۱؛ طبری، جامع فی تفسیر القرآن، ۱۴۱۲ ق: ۷/۶۰). عبارت مدنظر ونزبرو از کتاب الاصنام «فکان أول من غیر دین إسماعیل علیه السلام، فنصب الأوثان و سیب السائبة، و وصل الوصيلة و بحرّ البحيرة و حمی الحامیة عمرو بن ربیعة، و هو لحيّ بن حارثة ابن عمرو بن عامر الأزدي»، نیز نشان می‌دهد که بنیان‌گذار اصطلاحات «سائبه»، «وصلیة»، «بحیره» و «حام» عمرو بن ربیعه بوده است؛ اما برخلاف ادعای وی قرآن این حیوانات را نه تنها تصدیق نمی‌نماید، بلکه به شدت با آنها مقابله می‌کند.

هفتم. مشرکان از خوردن گوشت حیوانات قربانی پرهیز می‌کردند و آنها را به استفاده درندگان اختصاص می‌دادند که قرآن با این عمل مبارزه می‌کند: ﴿وَالْبُدْنَ جَعَلْنَاهَا لَكُمْ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ لَكُمْ فِيهَا خَيْرٌ فَاذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ عَلَيْهَا صَوَافٍ إِذَا وَجَبَتْ جُنُوبُهَا فَكُلُوا مِنْهَا وَأَطِعُوا الْقَانِعَ وَالْمُعْتَرَّ كَذَلِكَ سَخَّرْنَاهَا لَكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ (حج/۳۶؛ ر.ک: تیموری، بررسی تطبیقی حج جاهلی و حج ابراهیمی در قرآن و حدیث، ۱۳۹۳ ش: ۸۰-۲۰؛ تاج، نهاد حج در جاهلیت و اسلام با تکیه بر قرآن و تاریخ، ۱۳۹۲: ۸۰-۳۰).

مدعای ونزبرو درباره احتمال اقتباس تلبیه و ساختارهای متشکل از ترکیب «رب» و «اله» با «حمد» یا «سبحان» نیز باید بر اساس میزان مشابهت «لَبَّيْكَ» با «اشریک» و امکان اخذ تلبیه و ساختارهای مذکور از فرهنگ جاهلی ارزیابی گردد:

یک. مقایسه معنا و کارکرد «لَبَّيْكَ» با «اشریک/ashrayka» (تثنيه ۳۳: ۲۹) شباهتی را جز در وزن آن دو نشان نمی‌دهد؛ زیرا این دو عبارت مفهوماً کاملاً متمایزی دارند. «لَبَّيْكَ» از ریشه «لَبَّي» به معنای مقیم شدن و ماندن در یک مکان، اجابت و پاسخ مثبت دادن یا از ریشه «لَبَّ» به معنای خالص و چکیده هر چیزی است و در اصطلاح فقهی بر به زبان راندن جملاتی ویژه، شامل لَبَّيْكَ به خداوند در احرام حج و عمره اطلاق می‌شود.

از این رو، واژه «لَبَّيْكَ» در پاسخ هر ندا دهنده‌ای بدین معنا است؛ اخلاص من برای تو است، یا من مقیم بر طاعت تو هستم (فراهیدی، العین، ۱۴۰۹ ق: ۸/۳۴۱؛ راغب اصفهانی، مفردات الفاظ قرآن، ۱۴۱۲ ق: ۷۳۴؛ ابن فارس، معجم مقاییس اللغة، ۱۴۰۴ ق: ۵/۱۹۹؛ جوهری، الصحاح تاج اللغة و صحاح العربیة، ۱۴۰۴ ق: ۶/۲۴۷۹؛ ابن منظور، لسان العرب، ۱۴۱۴ ق: ۱/۷۳۲؛ فیروزآبادی، القاموس المحیط، ۱۴۱۵ ق: ۱/۱۲۷).



در صورتی که «اشریک» به مفهوم «خوشا به حال» تنها منحصر به فراز سفر تشبیه نیست، بلکه بالغ بر ۸۰ مرتبه در عهدین دیده می‌شود؛ همچون: «خوشا به حال مردان تو و خوشا به حال این بندگان که به حضور تو همیشه می‌ایستند و حکمت تو را می‌شنوند» (۱ پادشاهان ۱۰: ۸ و ۲ تواریخ ۹: ۷)؛ «هان، خوشا به حال شخصی که خدا تنبیهش می‌کند» (ایوب ۵: ۱۷)؛ «خوشا به حال کسی که به مشورت شریران نرود و به راه گناهکاران نایستد و در مجلس استهزاکنندگان ننشیند» (مزامیر ۱: ۱)؛ «خوشا به حال همه آنانی که بر او توکل دارند» (مزامیر ۲: ۱۲، مزامیر ۳۴: ۸، مزامیر ۸۴: ۱۲)؛ «خوشا به حال کسی که عصیان او آمرزیده شد و گناه وی مستور گردید» (مزامیر ۳۲: ۱)؛ «خوشا به حال کسی که خداوند به وی جرمی در حساب نیاورد و در روح او حيله‌ای نیست» (مزامیر ۳۲: ۲)؛ «خوشا به حال امتی که یهوه خدای ایشان است و قومی که ایشان را برای میراث خود برگزیده است» (مزامیر ۳۳: ۱۲)؛ «خوشا به حال کسی که برای فقیر تفکر می‌کند» (مزامیر ۴۱: ۱)؛ «خوشا به حال کسی که او را برگزیده و مُقَرَّب خود ساخته‌ای» (مزامیر ۶۵: ۴)؛ «خوشا به حال آنانی که در خانه تو ساکن‌اند که تو را دائماً تسبیح می‌خوانند، سِلاه» (مزامیر ۸۴: ۴) (و نیز ر.ک: مزامیر ۸۹: ۱۵؛ مزامیر ۹۴: ۱۲؛ مزامیر ۱۰۶: ۳؛ مزامیر ۱۱۲: ۱؛ مزامیر ۱۱۹: ۲؛ مزامیر ۱۲۷: ۵؛ مزامیر ۱۲۸: ۱؛ امثال ۳: ۱۳؛ امثال ۸: ۳۲؛ امثال ۸: ۳۴؛ امثال ۱۴: ۲۱؛ امثال ۱۶: ۲۰؛ امثال ۲۸: ۱۴؛ امثال ۲۹: ۱۸؛ اشعیا ۳۰: ۱۸؛ اشعیا ۳۲: ۲۰؛ اشعیا ۵۶: ۲؛ دانیال ۱۲: ۱۲؛ متی ۵: ۳؛ متی ۵: ۴؛ متی ۵: ۵ و...).

دو. تلبیه رایج میان مسلمانان، عبارت «لَبَّيْكَ اللَّهُمَّ لَبَّيْكَ، لَبَّيْكَ لَا شَرِيكَ لَكَ لَبَّيْكَ، ان الحمد و النعمة لك و الملك، لا شريك لك لَبَّيْكَ» است که تطبیق آن با تلبیه قبایل عرب آن زمان، تمایز قابل توجهی را نشان می‌دهد. برای نمونه، تلبیه قریش و کنانه: «لَبَّيْكَ اللَّهُمَّ لَبَّيْكَ، لَبَّيْكَ لَا شَرِيكَ لَكَ الا شريك هو لك، تملكه و ما ملك»؛ تلبیه اهالی فدک: «لَبَّيْكَ انّ الحمد لك و الملك، لا شريك لك الا شريك هو لك تملكه و ما ملك ابوينات بفدك»؛ تلبیه اهالی همدان: «لَبَّيْكَ رَبِّ همدان من شاحط و من دان جتناك نبغى الاحسان بكّل حرف مذعان نظوى اليك الغيطان نامل فضل الغفران لَبَّيْكَ مع كل قبيل لبوك همدان ابناء الملوك تدعوك قد تركوا اصنامهم و انتابوك فاسمع دعاء فى جميع الاملوك» (بغدادى، المحبر، بی‌تا: ۳۱۵-۳۱۱؛ کلبی، کتاب الاصنام، ۲۰۰۰ م: ۷؛ نک: بنت الشاطی، مع المصطفى، ۱۳۹۲ ق: ۱۸-۱۷؛ جبارى، عبادت‌های جاهلی از منظر قرآن، ۱۳۸۴ ش: ۷۰)؛ زیرا تلبیه اسلامی با نفی هرگونه شریکی از خداوند، اموری چون حمد، اعطای نعمت و ملک را به حق تعالی اختصاص می‌دهد؛ اما تلبیه مشرکان، شرکا را برای خداوند اثبات می‌نماید و آنان را مالک برخی از امور بشر و واسطه میان حق و خلق می‌نامد و خداوند را مالک آن‌ها و مایملک‌شان برمی‌شمرد.



سه. تضاد «کفرانک با سبحانک» در بیت «[یا عز] کفرانک لا سبحانک * ابی رأیت الله قد أهانک» دیده می‌شود. برای بررسی این تقابل معنایی، ترجمه داستان مربوط به این بیت از کتاب الاصنام مورد بررسی قرار می‌گیرد: عزی شیطان (پری) بود که بر سه درخت شوره گز در «بطن نخله» اطلاق می‌شد. چون پیامبر ﷺ مکه را فتح کرد، خالد بن ولید را مأمور به بریدن سه درخت شوره گز در بطن نخله نمود. زمانی که وی برای بریدن سومین درخت روانه شد، ناگهان دبیه بن حرمی شیبانی را دید که خطاب به عزی چنین می‌گفت: «أعزاء شدی شدة لا تکذبی * علی خالد ألقى الخمار و شمري؛ فإنک الا تقتلی الیوم خالد * تبوئی بذل عاجلا و تنصری» «هان عزی! حمله کن بر خالد، حمله‌ای سخت و مترس، روسری از سر بازگیر و دامن بر چین، زیرا اگر تو امروز خالد را نکشی، هر چه زودتر به خواری بازمی‌گردی»؛ پس خالد گفت: «[یا عز] کفرانک لا سبحانک * ابی رأیت الله قد أهانک»؛ «ای عزی، به تو کفر می‌ورزم و منزهت نمی‌خوانم، خدای را دیدم که تو را خوار ساخت» این را گفت و با ضربتی فرقهش را شکافت و به سوی پیامبر ﷺ بازگشت. پیامبر ﷺ فرمود: آن عزی بود و بعد از او عرب را عزائی نیست. آگاه باشید که از امروز عزی پرستش نخواهد شد. ابومنذر می‌گوید: قریش و دیگر تازیان مقیم مکه زیارت و قربانی را به «عزی» منحصر می‌ساختند و هیچ‌یک از بتان را به اندازه وی بزرگ نمی‌داشتند (کلبی، کتاب الاصنام، ۲۰۰۰ م: ۲۶).

ترادف تسییح با تهلیل در بیتی از «ربیع بن ضبع فزاری» در وصف بت اقیصر دیده می‌شود:
«[و] اننی و الذی نغم الأنام له * حول الاقیصر تسییح و تهلیل» (و همانا سوگند می‌خورم به آنی که سرود مردمان در پیرامون اقیصر برای او نیایش و ستایش است) (همان: ۳۹).

در نقد دیدگاه ونزبرو نخست می‌توان گفت: فرض اقتباس زمانی محتمل است که تعامل مسلمانان و بت پرستان با بت‌ها همسان یا مشابه باشد، در صورتی که گزارش نخست با اشاره به جایگاه والای بت عزی در میان اعراب و دستور پیامبر برای نابودی آن تفاوت چشمگیر دو شکل تعامل را نشان می‌دهد. قرآن نیز به شدت با بت پرستی عرب جاهلی مبارزه کرده است (نساء/۵۱؛ نجم/۱۹-۲۰).

دوم. بنا به گزارش کلبی، رویداد نابود عزی مربوط به بعد از فتح مکه (سال ۸ هجرت) است، در حالی که مطابق ترتیب نزول، واژگانی با ریشه‌های «سبح» و «کفر» در آغازین وحی‌ها هم دیده می‌شوند: همچون: «سَبِّحْ اسْمَ رَبِّكَ» (اعلیٰ/۱؛ حاقه/۵۲؛ واقعه/۷۴)، «سَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ» (ق/۳۹؛ طور/۴۸)، «سُبْحَانَ رَبَّنَا» (قلم/۲۹)، «سُبْحَانَ رَبِّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» (زخرف/۸۲)، «سُبْحَانَ الَّذِي» (زخرف/۱۳)، «سُبْحَانَكَ اللَّهُمَّ» (یونس/۱۰)، «سُبْحَانَ اللَّهِ» (طور/۴۳)، «كَافِرُونَ» (مدثر/۱۰ و ۳۱)، «كَفَرْتُمْ» (مزمّل/۱۷)، «كَفَرُوا» (قلم/۵۱). از این رو، احتمال می‌رود، خالد بن ولید «کفرانک» و «سبحانک» را از کاربردهای قرآنی این دو لغت - و نه فرهنگ جاهلی - برگرفته باشد.



سوم. ابیات فوق تنها از اصطلاحات «کفرانک»، «سبحانک»، «تسبیح» و «تهلیل» نام برده و در خصوص الفاظ و جزئیات آن‌ها در جاهلیت و اسلام و وجوه تمایزشان سخن نگفته‌اند؛ اما برای نمونه، بررسی تهلیل مشرکان نشان داد که تهلیل اسلامی تا چه میزان با تهلیل‌های جاهلی متفاوت بوده است. چهارم. از آنجاکه قرآن پیوسته برای تعدیل و اصلاح به اصطلاحات و به‌طورکلی فرهنگ عرب جاهلی نظر دارد، فرض رواج این اصطلاحات پیش از نزول وحی نیز نمی‌تواند به معنای اقتباس یا تأثیرپذیری قرآن از فرهنگ جاهلی و انقیاد در برابر آن باشد. این امر نه تنها در اصطلاحات فوق، بلکه در موارد دیگری چون احکام حج، چگونگی طواف، ماه‌های حرام، نحوه برخورد با دختران، تعداد همسران و... نیز دیده می‌شود که قرآن در کنار تأیید پاره‌ای از عقاید، آداب و اخلاق مردم عصر نزول - مانند اعتقاد به خالق یکتا، ختنه و... - با رسوم نادرست آنان مبارزه می‌کند. برای نمونه در کنار تحریم مواردی چون شراب، قمار، مردار، خون ریخته شده، گوشت خوک، حیوانی که در اثر زجر (ضربه سنگ و چوب) یا شاخ حیوانی دیگر یا سقوط از بلندی یا خفگی مرده یا از صید حیوانی دیگر باقی مانده (جز در مواردی که بتوان با نام خدا آن را ذبح کرد) و حیوانی که با نام غیر خدا یا در برابر بت‌ها ذبح شده (قربانی بت‌ها)، پاره‌ای از خوراکی‌های حرام از منظر مشرکان، نظیر برخی از چهار پایان یا محصولات زراعی (به سبب اختصاص آن‌ها به سهم خدا و بتان) (انعام/۱۳۸-۱۵۲)، را حلال می‌خواند و انتساب تحریم خودسرانه برخی خوراکی‌ها به خداوند (یونس/۵۹) را باطل می‌سازد.

۳. فرم نقلی

الف. بیان دیدگاه ونزبرو

داستان‌های قرآن بیان بدون بازسازی (بازنگری) مفاد داستان‌های عهدین هستند و بیشترین میزان پراکندگی را در خود دارند. فرم‌های نقلی در ساختارهای استفهامی، امری و اخباری به‌کار می‌روند (همانند ساختارهای فرم‌های بداهتی و استسفاری) و در اصل، مؤلفه‌هایی نمادین‌اند که بعد معادشناسانه را نشان می‌دهند. بنابراین، عجیب نیست که چنین یکپارچگی چشمگیری در آن‌ها دیده شود.

اول. ساختار استفهامی

اغلب به‌صورت استفهام انکاری (پرسش بدون نیاز به پاسخ) به‌کار می‌رود. نظیر: «وَهَلْ أَتَاكَ حَدِيثٌ نَبَأٌ» - که پیش از آن ابراهیم، موسی، فرعون، ثمود و سایر امم خالیه ذکر شده‌اند (طه/۹؛ ذاریات/۲۴؛ نازعات/۱۵؛ بروج/۱۷؛ ص/۲۱) -؛ «أَلَمْ يَأْتِهِمْ نَبَأُ» (توبه/۷۰؛ ابراهیم/۲۹)؛ «أَلَمْ



تَرَىٰ إِلَىٰ * ان ﴿نساء/۴۴؛ غافر/۶۹؛ ابراهیم/۱۹؛ حج/۱۸﴾؛ ﴿أَوَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ﴾ (روم/۹؛ فاطر/۴۴) و ﴿فِي أَيِّ حَدِيثٍ بَعْدَهُ يُؤْمِنُونَ﴾ (اعراف/۱۸۵؛ مرسلات/۵۰) که حدیث در آن مانند حدیث در آیات دیگر قرآن به معنی «تاریخ» نیست، بلکه همانند «نباء» و «قصه» در آیات ﴿نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ نَبَأَهُم بِالْحَقِّ﴾ (کهف/۱۳) و ﴿نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ أَحْسَنَ الْقَصَصِ بِمَا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ﴾ (یوسف/۳)، بر «داستان» دلالت دارد. «نباء» در صورت‌های امری «تَبَيَّنْ» (حجر/۴۹)، استمراری «يَتَّبِعْكُمْ» (مائده/۱۰۵؛ انعام/۶۰ - ۱۰۸) و نتیجه‌گیری ﴿تِلْكَ * ذَلِكْ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ﴾ (هود/۴۹؛ یوسف/۱۰۲) معادل «آیات» است.

دوم. ساختار امری

این ساختار برای معرفی داستان به کار می‌رود؛ مانند: ﴿وَأَذْكُرُ فِي الْكِتَابِ﴾ (مریم/۱۶؛ فصلت/۵۱ - ۵۴ - ۵۶)؛ ﴿وَأَذْكُرُ عَبْدَنَا﴾ (ص/۱۷ - ۴۱ - ۴۵)؛ ﴿وَوَدَّعَاهُمْ بِأَيَّامِ اللَّهِ﴾ (ابراهیم/۵)؛ ﴿وَاصْرَبْ لَهُمْ مَثَلًا﴾ (کهف/۳۲ - ۴۵، یس/۱۳)؛ ﴿وَأَنْتَلَّ عَلَيْهِمْ نَبَأًا﴾ (مائده/۲۷؛ یونس/۷۱؛ شعراء/۶۹)؛ ﴿فَانظُرْ كَيْفَ﴾ به همراه «عَاقِبَةُ» (اعراف/۱۰۳) یا «الآيَاتِ» (انعام/۶۸) یا «الْأَمْثَالِ» (اسراء/۴۸)؛ ﴿سَلَامٌ عَلَىٰ﴾ - با هدف معرفی شخصیت نوح، ابراهیم، هارون و... (صافات/۷۹ - ۱۰۹ - ۱۲۰ - ۱۳۰).

سوم. ساختار مقدماتی (آغازگر) و نتیجه‌گیری

این دو ساختار، همسان هستند؛ اما به‌سختی واحدهای داستانی را تکمیل می‌کنند. این فرم، مجموعه‌ای از داستان‌ها را دربر می‌گیرد که در قرآن با نام آیات مشخص شده‌اند؛ اما به‌سختی می‌توان عنوان افسانه را بر آن‌ها نهاد. این داستان‌ها با کمک شمار محدودی از قواعد بلاغی به‌گونه‌ای از یکپارچگی ساختاری دست یافته‌اند. نمونه آن کاربرد پرشمار و خسته‌کننده «و اذ» (بقره/۳۰ - ۳۴ - ۵۱ - ۴۹ - ۵۵ - ۵۳ - ۵۸ - ۶۱ - ۶۰ - ۶۳ - ۶۷ - ۷۲ - ۸۴ - ۸۳ - ۹۳ - ۱۲۷ - ۱۲۴)، «اذ» (بقره/۱۳۱ - ۱۳۳)، «و اذ» (بقره/۶ - ۹۱ - ۱۱۷) است که به‌وسیله آن‌ها، شماری از موضوعات متمایز - که بدون مقدمه (ناگهانی) معرفی می‌شوند و بدون مقدمه (ناگهانی) به پایان می‌رسند - خودبه‌خود به هم ارتباط می‌یابند. عموماً هر یک از این موضوعات با عباراتی نظیر ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِّكُمْ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾ (بقره/۲۴۸)، ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَعِبْرَةً لِّأُولِي الْأَبْصَارِ﴾ (آل عمران/۱۳)، ﴿لِتَجْعَلَهَا لَكُمْ تَذْكِرَةً﴾ (حاقه/۱۲) - از یکدیگر جدا می‌شوند (ansbrough, 1997w, p 18-20).



ب. ارزیابی

اول. بررسی امکان اقتباس

قبل از ارزیابی باید پرسید که منظور از مشهود بودن پراکندگی متن قرآن در این فرم نسبت به سایر فرم‌ها چیست؟ چگونه واضح‌ترین پراکندگی و یکپارچگی چشمگیر همزمان در یک فرم قرآنی پدید می‌آیند؟ چگونه بُعد معادشناسانه به‌تنهایی می‌تواند یکپارچگی را پدید آورد، درحالی‌که این بُعد تنها بخشی از محتوای داستان‌ها را تشکیل می‌دهد و یکپارچگی نیاز به تطابق در همه ابعاد دارد؟ بیان دوباره و بدون بازنگری داستان‌های عهدین در داستان‌های قرآن بر چه مستندی استوار است؟ حال آنکه تطبیق داستان‌های قرآن و عهدین، بطلان ادعای ونزبرو در این باره را آشکار می‌سازد. بدین منظور این داستان‌ها در سه قسم بررسی می‌شوند:

یک. رویدادهایی که در اصل وقوع و گاه پاره‌ای از جزئیات مشترک‌اند

حوادث مربوط به آدم علیه السلام و حوا، شجره ممنوعه، هبوط از بهشت، هابیل و قابیل، نوح علیه السلام و ماجرای سفینه، ابراهیم علیه السلام، اسماعیل علیه السلام و اسحاق علیه السلام و اصل داستان ذبح (گرچه تورات برخلاف قرآن ذبیح را اسحاق می‌داند)، لوط علیه السلام و دختران وی، یعقوب علیه السلام و یوسف علیه السلام، شعیب، موسی علیه السلام و هارون (با توجه به شرح حوادث زمان موسی در تورات و قرآن، گاه جزئیات وقایع متفاوت می‌شود؛ مثلاً در تورات دختر فرعون، موسی را از آب می‌گیرد و به فرزندی می‌پذیرد)، سلیمان علیه السلام، داوود علیه السلام، یونس علیه السلام (فرزند متی، ملقب به ذوالنون)، ایوب علیه السلام، الیسع علیه السلام، (یوشع بن نون یا الیشع)، ذوالکفل علیه السلام، (مشروط بر اینکه مراد از آن حزقیال باشد)، زکریا علیه السلام، یحیی علیه السلام، عَزِیر (= عَزْرَا) و عیسی بن مریم علیه السلام.

دو. رخدادهایی که تمام یا برخی از حلقات آن منحصر به قرآن است

گفت‌وگوی خداوند و فرشتگان درباره آفرینش و خلافت آدم علیه السلام، فرمان الهی به فرشتگان مبنی بر سجده در برابر آدم علیه السلام و سرپیچی ابلیس از فرمان الهی، نافرمانی فرزند نوح علیه السلام از سوارشدن بر کشتی و ماجرای غرق شدن او، محاجه حضرت ابراهیم علیه السلام با آزر و قومش و دعوت آنها به توحید، مسکن دادن ابراهیم علیه السلام به برخی از ذریه‌اش در منطقه مسجدالحرام، بنای خانه کعبه به‌دست ابراهیم و اسماعیل، گرویدن ساحران فرعون به موسی علیه السلام، مؤمن آل فرعون، نجات جسد فرعون، زره‌سازی حضرت داوود علیه السلام، تسخیر اسب و پرنده برای داوود علیه السلام و تسخیر جن، باد و پرنده برای سلیمان علیه السلام و ساختمان‌سازی و غواصی جن برای وی، هدهد و ملکه‌ی سبأ، تکلم حضرت عیسی علیه السلام در گهواره و فرود آمدن مائده آسمانی به درخواست وی، لقمان و اندرزهای وی به فرزندش، اصحاب کهف، قوم عاد، قوم ثمود، اصحاب رس، اصحاب الأیکه، قوم تبع، اصحاب اخدود و اصحاب فیل.



سه. وقایعی که در تورات یا انجیل آمده‌اند، بدون آنکه نشانی از آنها در قرآن باشد

نسب نامه انبیاء، حوادث مربوط به دانیال نبی، یوئیل نبی، نحمیای نبی، میکاه نبی، حبقوق نبی، تعمید عیسی (متی ۳: ۱۳-۱۷، مرقس ۱: ۹-۱۱، لوقا ۳: ۲۱-۲۲).

نکته قابل توجه در این مقایسه، چگونگی ترسیم سیمای پیامبران در قرآن و عهدین است. قرآن بر پاکی انبیا از گناه تأکید می‌ورزد و از آنان به عنوان الگوهای عبودیت و تسلیم در برابر خدا نام می‌برد: ﴿وَإِنَّهُمْ عِنْدَنَا لَمِنَ الْمُصْطَفَيْنَ الْأَخْيَارِ﴾ (ص/۴۷)؛ ﴿وَأَذْكُرُ اسْمَاعِيلَ وَالْيَسَعَ وَذَا الْكِفْلِ وَكُلٌّ مِّنَ الْأَخْيَارِ﴾ (ص/۴۸)؛ ﴿وَجَعَلْنَاهُمْ أُمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا وَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِمْ فِعْلَ الْخَيْرَاتِ وَإِقَامَ الصَّلَاةِ وَإِيتَاءَ الزَّكَاةِ وَكَانُوا لَنَا عَابِدِينَ﴾ (انبیاء/۷۳)؛ ﴿وَكَلَّا جَعَلْنَا صَالِحِينَ﴾ (انبیاء/۷۲) و ﴿إِنَّهُمْ كَانُوا يُسَارِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ وَيَدْعُونَنَا رِعَبًا وَرَهَبًا وَكَانُوا لَنَا خَاشِعِينَ﴾ (انبیاء/۹۰)؛ اما تورات گاه نسبت‌هایی به انبیا می‌دهد که با عصمت، پاکی و عبودیت آنان ناسازگار است؛ مثلاً درباره نوح علیه السلام: «و نوح آغاز فلاحت زمین کرده تا کستانی غرس کرد و از شراب خورده مست و در میان چادرش بی ستر بود و حام پدر کنعن برهنگی پدرش را دید و بدو برادرش در بیرون خبر داد» (پیدایش ۹: ۲۲-۲۰)؛ یا در مورد لوط علیه السلام: «پس در آن شب پدر خویشتن را شراب نوشانیدند و دختر بزرگ داخل شده با پدر خود خوابید و او نه به وقت خوابیدنش و نه به وقت برخاستنش، اطلاع به هم رسانید...» (پیدایش ۳۳: ۱۹).

دوم. بررسی ساختارها

توضیحات ونزبرو درباره ساختار امری را می‌توان پذیرفت؛ اما از آنجاکه وی مراد از ساختارهای مقدماتی (آغازگر) و نتیجه‌گیری را مشخص نکرده است، امکان تتبع در آراء وی درباره این دو ساختار وجود ندارد.

ساختار استفهامی

«نباء» در آیات ﴿نَبِّئْ عِبَادِي أَنِّي أَنَا الْغَفُورُ الرَّحِيمُ﴾ (حجر/۴۹)؛ ﴿ثُمَّ إِلَيْهِ مَرْجِعُكُمْ ثُمَّ يُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ (انعام/۶۰)؛ ﴿ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ مَرْجِعُهُمْ فَيُنَبِّئُهُم بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ (انعام/۱۰۸)؛ و ﴿إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ (مائدة/۱۰۵)؛ برخلاف ادعای ونزبرو معادل «آیات» نیست، بلکه به مفهوم «اخبار» است و هیچ ارتباطی با فرم نقلی ندارد.

«الم تر» در آیات ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ أُوتُوا نَصِيبًا مِّنَ الْكِتَابِ يُشْرُونَ الصَّلَاةَ وَيَرِيدُونَ أَن تَضَلُّوا السَّبِيلَ﴾ (نساء/۴۴)؛ و ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يَجَادِلُونَ فِي آيَاتِ اللَّهِ أَنِّي يَضْرَفُونَ﴾ (غافر/۶۹)؛ بر عناد ستیزه جویان و گروهی از اهل کتاب نسبت به آیات الهی و در آیات ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَسْجُدُ لَهُ مَن فِي السَّمَاوَاتِ



وَمَنْ فِي الْأَرْضِ وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ وَالنُّجُومُ وَالْجِبَالُ وَالشَّجَرُ وَالْدَّوَابُّ وَكَثِيرٌ مِّنَ النَّاسِ وَكَثِيرٌ حَقَّ عَلَيْهِ الْعَذَابُ وَمَنْ يَهِنِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ مُّكْرِمٍ إِنَّ اللَّهَ يَفْعَلُ مَا يَشَاءُ ﴿حج/۱۸﴾؛ و ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ إِنَّ يَشَاءُ يَذْهَبِكُمْ وَيَأْتِ بِخَلْقٍ جَدِيدٍ﴾ (ابراهيم/۱۹)؛ بر نشانه‌های آفاقی و به تبع آن اقتدار الهی در عذاب طاغیان و جایگزین نمودن ساکنان زمین با گروهی دیگر دلالت دارد و نمی‌توان آن را از ساختارهای فرم نقلی دانست.

سوم. بررسی داستان‌ها

در اصل قرارگیری داستان‌ها ذیل این فرم تردیدی وجود ندارد؛ اما توضیحات و نزبرو درباره آن محل تأمل است. وی واقعیت خارجی این داستان‌ها را زیر سؤال می‌برد و یکپارچگی سبکی آن‌ها را تنها مرهون شمار اندکی از قواعد بلاغی می‌داند؛ اما بررسی داستان‌های مذکور و آثار متعددی که درباره آن‌ها نوشته شده، خلاف ادعای وی را نشان می‌دهند (برای آشنایی با آثاری که به قصص الانبیاء پرداخته‌اند، نک: «کتاب‌شناسی قصه‌های قرآن» (سایت ویکی‌فقه)؛ راوندی، قصص الانبیاء، مقدمه). از منظر نزبرو «و اذ»، «اذ» و «و اذ» برای ایجاد پیوند میان موضوعاتی که بدون مقدمه آغاز می‌شوند و بدون مقدمه پایان می‌پذیرند، به کاررفته است. برای بررسی این ادعا باید به دأب قرآن در گزارش وقایع توجه نمود که برخلاف عهدین به شرح مفصل وقایع نمی‌پردازد، بلکه تنها به بخش‌های پندآموز و هدایت‌گر هر داستانی اکتفا می‌ورزد که گاه کاملاً متمایز از بخش‌های قبل و بعد هستند. از این رو، «و اذ»، «اذ» و «و اذ» را به کار می‌برد تا ضمن آگاه نمودن خواننده از کلیات و برخی حوادث مهم داستان - نه همه آن‌ها -، مطلب را از گسیختگی و گسستگی برهاند. ضمن آن‌که کاربرد این ظروف در سیاق قصص و حوادث گذشته و آینده، از ادوات تصویر و برای به یادآوردن رویدادهاست. برای تبیین بیشتر این امر تمامی آیات مورد استناد وی بررسی می‌شوند:

آیه: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ آمِنُوا بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا نُوْمِنُ بِمَا أَنْزَلَ عَلَيْنَا وَيَكْفُرُونَ بِمَا وَرَاءَهُ...﴾ (بقره/۹۱)؛ از گروهی از یهودیان معاصر حضرت محمد ﷺ سخن می‌گوید که قبل از رسول خدا ﷺ همواره آرزوی بعثت و نزول کتاب را داشتند، ولی زمانی که آن حضرت ﷺ مبعوث شد و به سویشان مهاجرت نمود، از سر حسد و استکبار کفر ورزیدند و گفته‌های سابق خود را انکار کردند (طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن، ۱۴۱۷ ق: ۱/۳۳۵).

آیه: ﴿بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَإِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ (بقره/۱۱۷)؛ پس از ابطال باور افرادی که عیسی را پسر خدا می‌دانستند ﴿وَقَالُوا اتَّخَذَ اللَّهُ وَلَدًا سُبْحَانَهُ بَلْ لَّهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ كُلٌّ لَّهُ قَانِتُونَ﴾ (بقره/۱۱۶)؛ از پاره‌ای از آفرینش‌های حق تعالی خبر می‌دهد که بدون بهره‌گیری از اسباب و مسببات عادی و تنها با امر به کن صورت می‌گیرد.



آیات: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً...﴾ (بقره/۳۰)؛ و ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَىٰ وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ﴾ (بقره/۳۴)؛ دو بخش مهم از داستان آدم را نشان می‌دهند و از یک سو حقیقت خلافت در زمین و آثار و خواص آن و از سوی دیگر اعتراض شیطان در مقابل سجده بر آدم را بیان می‌کنند.

آیات ﴿وَإِذْ نَحْيَانَا مِنَ آلِ فِرْعَوْنَ يَسُومُونَكُمْ سُوءَ الْعَذَابِ...﴾ (بقره/۴۹)؛ ﴿وَإِذْ فَرَقْنَا بِكُمُ الْبَحْرَ فَأَنْجَيْنَاكُمْ وَأَغْرَقْنَا آلَ فِرْعَوْنَ...﴾ (بقره/۵۰)؛ ﴿وَإِذْ وَعَدْنَا مُوسَىٰ أَرْبَعِينَ لَيْلَةً ثُمَّ اتَّخَذْتُمُ الْعِجْلَ مِنْ بَعْدِهِ...﴾ (بقره/۵۱)؛ ﴿وَإِذْ آتَيْنَا مُوسَىٰ الْكِتَابَ وَالْفُرْقَانَ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾ (بقره/۵۳)؛ ﴿وَإِذْ قَالَ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِ يَا قَوْمِ إِنَّكُمْ ظَلَمْتُمْ أَنْفُسَكُمْ بِاتِّخَاذِكُمُ الْعِجْلَ فَتُوبُوا إِلَىٰ بَارئِكُمْ فَاقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ...﴾ (بقره/۵۴)؛ ﴿وَإِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَىٰ لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ تَرَىٰ اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذْنَاكُمُ الصَّاعِقَةَ وَأَنْتُمْ تَنْظُرُونَ﴾ (بقره/۵۵)؛ ﴿وَإِذْ قُلْنَا ادْخُلُوا هَذِهِ الْقَرْيَةَ فَكُلُوا مِنْهَا حَيْثُ شِئْتُمْ رَغَدًا وَادْخُلُوا الْبَابَ سُجَّدًا وَقُولُوا حِطَّةٌ...﴾ (بقره/۵۸)؛ ﴿وَإِذْ اسْتَسْقَىٰ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِ قُلْنَا اضْرِبْ بِعَصَاكَ الْحَجَرَ فَانفَجَرَتْ مِنْهُ اثْنَتَا عَشْرَةَ عَيْنًا...﴾ (بقره/۶۰)؛ ﴿وَإِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَىٰ لَنْ نَصْبِرَ عَلَىٰ طَعَامٍ وَاحِدٍ فَادْعُ لَنَا رَبَّكَ...﴾ (بقره/۶۱)؛ ﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَكُمْ وَرَفَعْنَا فَوْقَكُمُ الطُّورَ...﴾ (بقره/۶۳)؛ ﴿وَإِذْ قَالَ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبَحُوا بَقْرَةً قَالُوا أَتَتَّخِذُنَا هُزُؤًا...﴾ (بقره/۶۷)؛ ﴿وَإِذْ قَتَلْتُمْ نَفْسًا فَادَّارَأْتُمْ فِيهَا وَاللَّهُ مُخْرِجٌ مِمَّا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ﴾ (بقره/۷۲)؛ ﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَائِيلَ لَا تَعْبُدُونَ إِلَّا اللَّهَ...﴾ (بقره/۸۳)؛ ﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَكُمْ لَا تَسْفِكُونَ دِمَاءَكُمْ وَلَا تُخْرِجُونَ أَنْفُسَكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ...﴾ (بقره/۸۴)؛ ﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَكُمْ وَرَفَعْنَا فَوْقَكُمُ الطُّورَ خُذُوا مَا آتَيْنَاكُمْ بِقُوَّةٍ وَاسْمَعُوا...﴾ (بقره/۹۳)؛ قسمت‌های پراکنده؛ اما مهم دوران رسالت موسی علیه السلام را نام می‌برند و عکس‌العمل یهود در برابر نعمت‌های الهی به صورت کفران، عصیان، عهدشکنی، تمرد و لجاجت را برمی‌شمارند و با اشاره به دوازده قصه از قصص آنان یعنی نجاتشان از شر آل فرعون، شکافته شدن دریا، غرق شدن فرعونیان، میعاد در طور، گوساله‌پرستی آنان بعد از رفتن موسی به میقات، مأمور شدنشان به کشتن یکدیگر، تقاضایشان از موسی برای رؤیت خدا و ابتلای به صاعقه به کیفر این پیشنهاد تذکرشان می‌دهند و میثاق‌هایی که نقض کردند و گناهمانی که مرتکب شدند را به یادشان می‌آورند. از آنجاکه گاه میان این وقایع فاصله زمانی قابل توجهی وجود دارد، با «اذ» مجزا شده‌اند تا ضمن آگاه نمودن شنونده از عدم توالی اجزاء داستان و فواصل آن‌ها، او را تنها با رویدادهای هدایت آموز - و نه پاره‌ای از حوادث تاریخی جزئی و بی‌اهمیت - آشنا سازند.

آیات ﴿وَإِذْ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا...﴾ (بقره/۱۲۴)؛ ﴿وَإِذْ جَعَلْنَا الْبَيْتَ مَثَابَةً لِّلنَّاسِ وَأَمْنًا وَاتَّخِذُوا مِنْ مَّقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلًّى وَعَهِدْنَا إِلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ أَنَّ طَهِّرَا بَيْتِيَ



لِلطَّائِفِينَ وَالْعَاكِفِينَ وَالرُّكَّعِ السُّجُودِ ﴿ (بقره/۱۲۵)؛ ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ اجْعَلْ هَذَا بَلَدًا آمِنًا وَارْزُقْ أَهْلَهُ مِنَ الثَّمَرَاتِ...﴾ (بقره/۱۲۶)؛ ﴿وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَاهِيمُ الْقَوَاعِدَ مِنَ الْبَيْتِ وَإِسْمَاعِيلُ رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّا...﴾ (بقره/۱۲۷)؛ و ﴿إِذْ قَالَ لَهُ رَبُّهُ أَسْلِمُ قَالَ أَسْلَمْتُ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ (بقره/۱۳۱)؛ با فرازی متفاوت از آیات پیشین شروع می‌شوند و بخش‌هایی از داستان ابراهیم علیه السلام را به‌عنوان مقدمه و زمینه‌چینی آیات مربوط به تغییر قبله از بیت المقدس به طرف کعبه بیان می‌کنند. نیز نشان می‌دهند که خدای تعالی ابراهیم علیه السلام را با خصایص امامت، بنای کعبه و بعثت برای دعوت به دین توحید (طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن، ۱۴۱۷ ق: ۱/۴۰۴)، برگزیده است. از آنجاکه هریک از این ویژگی‌ها ناظر به برهه‌ای از زندگی ابراهیم علیه السلام و مستقل از یکدیگرند، با ساختاری چون «اذ» متمایز شده‌اند. درنهایت آیه ﴿أَمْ كُنْتُمْ شُهَدَاءَ إِذْ حَضَرَ يَعْقُوبَ الْمَوْتُ إِذْ قَالَ لِبَنِيهِ مَا تَعْبُدُونَ مِنْ بَعْدِي قَالُوا نَعْبُدُ إِلَهَكَ وَإِلَهَ آبَائِكَ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ إِلَهًا وَاحِدًا وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ﴾ (بقره/۱۳۳)؛ کاملاً متفاوت از آیات قبل به گزارش وصیت یعقوب به فرزندان خود می‌پردازد.

نتیجه

مقاله حاضر آراء و نزبرو در باب سنت‌ها را ارزیابی نمود. از مجموع این بررسی‌ها نتایج ذیل حاصل می‌شود.

یک. نقل اقوال دیگران تنها به قرآن کریم اختصاص ندارد، بلکه این امر در عهدین نیز متداول است، با این تفاوت که در برخی از آیات قرآن و نیز فرازهای تورات و انجیل، کلام بشر با عبارات خاصی مشخص شده‌اند که آن‌ها را از کلام حق تعالی متمایز می‌سازند.

دو. جایگزینی بیانات نبوی با سخنان خداوند و دو دیدگاهی که ونزبرو درباره علت وقوع آن ارائه نموده، فرضیاتی بدون مستند هستند. ادعای وی درباره نقش «قل» در ایجاد تعارض میان دو دیدگاه مذکور نیز مورد دقت قرار گرفته و مشخص شد که مخاطبان این واژه، خود پیامبر، همسران ایشان، جامعه مسلمان، اهل کتاب، کافران و مشرکان، منافقان و انسان‌ها به‌طورکلی هستند و این کارکرد ارتباطی با تضاد مدنظر وی ندارد.

سه. با اینکه عبارت «و کان الله علیماً حکیماً» در شماری از آیات به‌کاررفته است؛ اما در هیچ‌یک از این آیات دلیلی برای در تقدیر گرفتن «قل» (مدعای ونزبرو) وجود ندارد.

چهار. ارتباطی که ونزبرو میان «یا بنی آدم» و «ابن آدم» برقرار می‌سازد، تام نیست؛ زیرا بنی آدم خطاب به تمامی انسان‌ها و ابن آدم تنها خطاب به یک نفر است که طبق شواهدی که وی از کتاب



مقدس آورده، صرفاً دانیال و حزقیل نبی مخاطب آن هستند؛ اما شباهت خطاب «یا بُنّی» و صورت جمع آن؛ یعنی «یا بُنّی» با «ای پسر» و «ای پسرانم» در فرازهای امثال (نساء/۱۰-۱۵، مائده/۷-۹) را می‌توان پذیرفت. البته اینکه وی شباهت فوق را حاصل اقتباس قرآن از عهد عتیق در نظر می‌گیرد، ادعایی بدون قرینه است و صرف شباهت نمی‌تواند دلیل اقتباس باشد. به‌ویژه آنکه خطاب قرار دادن فرزندان برای تنبیه و تذکر آنان، مسئله‌ای عرفی و عقلایی و رایج در میان افراد و ملل گوناگون است.

پنج. مقصود کلبی در کتاب الاصنام کاملاً مغایر با استنباط ونزبرو از عبارات او است؛ زیرا توضیح بت پرستی عرب جاهلی، مراحل شکل‌گیری و رشد شرک در میان آنان را نشان می‌دهد و ارتباطی با توحیدباوری مسلمانان ندارد.

شش. ادعای ونزبرو در باب احتمال اقتباس تلبیه و ساختارهای آن کاملاً متمایز است. چون تلبیه رایج میان مسلمانان با تلبیه قبایل عرب آن زمان، تمایز قابل توجهی را نشان می‌دهد. قرآن نیز به‌شدت با بت پرستی عرب جاهلی مبارزه کرده است.

هفت. دیدگاه ونزبرو درباره بیان دوباره و بدون بازنگری داستان‌های عهدین در داستان‌های قرآن، با تطبیق میان داستان‌های قرآن و عهدین در سه قسم «رویدادهایی که در اصل وقوع و گاه پاره‌ای از جزئیات مشترک اند»، «رخدادهایی که تمام یا برخی از حلقات آن منحصر به قرآن است» و «وقایعی که در تورات یا انجیل آمده‌اند، بدون آنکه نشانی از آنها در قرآن باشد» بررسی گردید و بطلان ادعای ونزبرو در این باره را آشکار شد.

هشت. عبارات استفهامی که باور ونزبرو در برخی آیات به‌کاررفته‌اند، مورد مذاقه قرار گرفتند. این عبارات هیچ ارتباطی با فرم نقلی ندارند و نمی‌توان آن‌ها را از ساختارهای این فرم دانست.

نه. «و اذ»، «اذ»، «و اذ» که از منظر ونزبرو برای ایجاد پیوند میان موضوعاتی که بدون مقدمه آغاز می‌شوند و بدون مقدمه پایان می‌پذیرند به‌کاررفته‌اند، بر اساس روش قرآن در گزارش وقایع بررسی گردیدند. قرآن برخلاف عهدین به شرح مفصل وقایع نمی‌پردازد، بلکه تنها به بخش‌های پندآموز و هدایت بخش هر داستانی اکتفا می‌ورزد که گاه کاملاً متمایز از بخش‌های قبل و بعد هستند. ضمن آن‌که کاربرد این ظروف در سیاق قصص و حوادث گذشته و آینده، از ادوات تصویر و برای به یادآوردن رویدادها است.



منابع

۱. قرآن کریم، ترجمه: حسین انصاریان، انتشارات اسوه، قم: ۱۳۸۳.
۲. آلتی قولاج، طیار، المصحف الشريف المنسوب الى على بن ابى طالب، بی نا، استانبول: ۱۴۳۲ ق.
۳. آلوسی، محمود بن عبدالله، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی، دار الکتب العلمیة، بیروت: ۱۲۷۰ ق.
۴. ابن اثیر، مبارک بن محمد، النهاية الحديث و الأثر، مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، قم: ۱۳۶۷ ش.
۵. ابن اثیر، عز الدین، الكامل فی التاریخ، دار صادر، بیروت: ۱۹۶۵ م.
۶. ابن درید، محمد بن حسن، جمهرة اللغة، دار العلم للملایین، بیروت: ۱۹۸۸.
۷. ابن عاشور، محمد طاهر، تفسیر التحرير و التنویر، مؤسسة التاریخ العربی، بیروت: ۱۴۲۰ ق.
۸. ابن فارس، معجم مقاییس اللغة، مکتب الاعلام الاسلامی، قم: ۱۳۶۶ ش.
۹. ابن کثیر، اسماعیل بن عمر، تفسیر القرآن العظیم، دار الکتب العلمیة، بیروت: ۱۴۱۹ ق.
۱۰. ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، دار صادر، بیروت: ۱۴۱۴ ق.
۱۱. ابن هشام، عبد الملك، السيرة النبوية، دار المعرفة، بیروت: بی تا.
۱۲. ازهری، محمد بن احمد، تهذیب اللغة، دار احیاء التراث العربی، بیروت: ۱۴۲۱ ق.
۱۳. بغدادی، محمد بن حبیب، المحبر، دار آفاق الجدیة، بیروت: بی تا.
۱۴. بنت الشاطی، عایشه، مع المصطفی، دار الکتب العربی، بیروت: ۱۳۹۲ ق.
۱۵. بیضاوی، عبدالله بن عمر، أنوار التنزیل و أسرار التأویل، دار احیاء التراث العربی، بیروت: ۱۴۱۸ ق.
۱۶. تاج، محمدرضا، نهاد حج در جاهلیت و اسلام با تکیه بر قرآن و تاریخ، دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه قم، قم: ۱۳۹۲ ش.
۱۷. تیموری، بهزاد، بررسی تطبیقی حج جاهلی و حج ابراهیمی در قرآن و حدیث، مؤسسه آموزش عالی باختر، ایلام: ۱۳۹۳ ش.
۱۸. ثعالبی، عبدالرحمان بن محمد، الجواهر الحسان فی تفسیر القرآن، دار احیاء التراث عربی، بیروت: ۱۴۱۸ ق.
۱۹. جباری، محمدرضا، عبارت های جاهلی در منظر قرآن، تاریخ در آینه پژوهش / ۸۰-۷۰، ۱۳۸۴.



۲۰. جصاص، احمد بن علی، احکام القرآن، دار إحياء التراث العربی، بیروت: ۱۴۰۵ ق.
۲۱. جوادعلی، المفصل فی تاریخ العرب قبل الإسلام، دار الساقی، بی‌جا، ۱۴۲۲ ق.
۲۲. جوهری، اسماعیل بن حماد، الصحاح تاج اللغة و صحاح العربیه، دار العلم للملایین، بیروت: ۱۴۰۴ ق.
۲۳. حموی، شهاب الدین ابو عبد الله یاقوت بن عبد الله، معجم البلدان، دار صادر، بیروت: ۱۴۲۰ ق.
۲۴. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، مفردات الفاظ قرآن، بیروت: دارالشامیه، ۱۴۱۲ ق.
۲۵. زبیدی، محمد بن محمد، تاج العروس من جواهر القاموس، دار الفکر، بیروت: ۱۴۱۴ ق.
۲۶. زمخشری، محمود بن عمر، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الأقاویل فی وجوه التأویل، دار الکتب العربی، بیروت: ۱۴۰۷ ق.
۲۷. سلطانی رنانی، محمد، بررسی و تحلیل سخنان مفسران در اعتبارسنجی قول و فعل محکی در قرآن کریم، پژوهش‌نامه تفسیر و زبان قرآن، سال ۷، شماره ۱۳، ۱۳۹۷ ش.
۲۸. سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر، الدر المنثور فی التفسیر بالمأثور، بی‌نا، قم: ۱۴۰۴ ق.
۲۹. _____، الاتقان فی علوم القرآن، دارالکتب العربی، بیروت: ۱۴۲۱ ق.
۳۰. طباطبائی، محمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، مؤسسه الأعلمی للمطبوعات، بیروت: ۱۴۱۷ ق.
۳۱. طبرسی، فضل بن حسن، مجمع‌البیان فی تفسیر القرآن، بی‌نا، بی‌جا: ۱۳۷۲ ش.
۳۲. طبری، محمد بن جریر، جامع‌البیان فی تفسیر القرآن، دار المعرفة، بیروت: ۱۴۱۲ ق.
۳۳. طوسی، محمد بن حسن، التبیان فی تفسیر القرآن، دار إحياء التراث العربی، بیروت: بی‌تا.
۳۴. عیاشی، محمد بن مسعود، تفسیر العیاشی، بی‌نا، تهران: ۱۳۸۰ ق.
۳۵. فخر رازی، محمد بن عمر، التفسیر الکبیر، دار احیاء التراث العربی، بیروت: ۱۴۲۰ ق.
۳۶. فراهیدی، خلیل بن احمد، العین، مؤسسه دارالهجره، قم: ۱۴۰۹ ق.
۳۷. فیروزآبادی، محمد بن یعقوب، القاموس المحیط، نشر دار الکتب العلمیه، بیروت: بی‌تا.
۳۸. فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی، تفسیر الصافی، مکتبه الصدر، تهران: ۱۴۱۵ ق.
۳۹. قرطبی، محمد بن احمد، الجامع لأحكام القرآن، ناصر خسرو، تهران: ۱۳۶۴ ش.
۴۰. قمی، علی بن ابراهیم، تفسیر القمی، دار الکتب، قم: ۱۳۶۳ ش.
۴۱. کتاب مقدس، ترجمه قدیم، انتشارات ایلام: بی‌تا.

۴۲. کلبی، هشام بن محمد، کتاب الاصنام، دار الکتب المصرية، قاهره: ۲۰۰۰ م.
۴۳. نجارزادگان، فاطمه، ارزیابی دیدگاه ونزبرو در دو فصل وحی و نشانگان نبوت در «کتاب
مطالعات قرآنی»، پردیس فارابی دانشگاه تهران، ۱۳۹۹ ش.

44. Najarzagdegan, Fatemeh, Evaluating Wensbrough's view in two chapters of revelation and the symptoms of prophecy in "Book of Quranic Studies", Farabi Campus, University of Tehran, 2016.

45. Graham, William, (1980) Review of Quranic Studies, Journal of the American Oriental Society, 137-141

46. Kara, Seyfeddin, (2018) Western Scholarship and the Early History of the Qur'an: A Short History of Qur'anic Studies in the West, Gerlach Press

47. Rippin, Andrew, (1985) "Literary Analysis of Quran, tafsir, and sira: the Methodologies of John Wansbrough", In Approaches to Islam in Religious Studies, edited by Richard c. Martin, Tuscon: The University of Arizona Press, 151-163

48. Ullendorff, Edward, (1977) Quranic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation by John Wansbrough, Source, Bulletin of the School of Oriental and African Studies, 612-609

49. Wansbrough, John, (1997) Quranic studies: sources and methods of scriptural interpretation, oxford, Oxford University press



Bibliography

1. The Holy Quran, translated by Hussein Ansarian, Oswa Publications, Qom: 2004.
2. Alti Qolach, Tayyar, The Codex attributed to Ali Ibn Abi Talib, Bina, Istanbul: 1432 AH.
3. Alusi, Mahmood Ibn Abdullah, The Spirit of Meanings in the Interpretation of the Great Qur'an and the Seventh of the Second, Dar Al-Kitab Al-Almiya, Beirut: 1270 AH.
4. Ibn Athir, Mubarak Ibn Muhammad, The End of Hadith and Report, Ismaili Press Institute, Qom: 1988.
5. Ibn Athir, Izz al-Din, Complete History, Dar Sader, Beirut: 1965.
6. Ibn Darid, Muhammad ibn Hassan, population's Language, Dar al-Alam for Millions, Beirut: 1988.
7. Ibn Ashour, Muhammad Tahir, Tafsir al-Tahrir wa al-Tanweer, Arab History Foundation, Beirut: 1420 AH.
8. Ibn Faris, Dictionary of Comparison of Language, Islamic Media School, Qom: 1987.
9. Ibn Kathir, Ismail Ibn Umar, Tafsir Al-Quran Al-Azeem, Dar Al-Kitab Al-Almiya, Beirut: 1419 AH.
10. Ibn Manzoor, Muhammad ibn Makram, Language of the Arabs, Dar Sader, Beirut: 1414 AH.
11. Ibn Hisham, Abd al-Mulk, The Biography of the Prophet, Dar al-Ma'rifah, Beirut: Bita.
12. Azhari, Muhammad ibn Ahmad, Tahdhib al-Lughat, Dar Al-Ahya Al-Tarath Al-Arabi, Beirut: 1421 AH.
13. Baghdadi, Muhammad ibn Habib, Al-Muhbir, Dar Al-Afaq Al-Jadeeda, Beirut: Bita.
14. Bint Al-Shati, Aisha, with Mustafa, Dar Al-Kitab Al-Arabi, Beirut: 1392 AH.
15. Beizawi, Abdullah Ibn Umar, The Lights of Revelation and the Secrets of Interpretation, Dar Al-Ihyaa Al-Tarath Al-Arabi, Beirut: 1418 AH.
16. Taj, Mohammad Reza, Hajj Institution in Ignorance and Islam based on Quran and History, Faculty of Theology and Islamic Studies, Qom University, Qom: 2013.
17. Teymouri, Behzad, A Comparative Study of Jahiliyya Hajj and Ibrahimi Hajj in Quran and Hadith, Bakhtar Higher Education Institute, Ilam: 2014.

18. Tha'labi, Abdul Rahman Ibn Muhammad, Al-Jawahir Al-Hissan Fi Tafsir Al-Quran, Dar Al-Ahya Al-Tarath Al-Arabi, Beirut: 1418 AH.
19. Jabbari, Mohammad Reza, Ignorant Phrases in the Perspective of the Quran, History in the Mirror of Research / 80-70, 2005.
20. Jasas, Ahmad Ibn Ali, Rules of the Qur'an, Dar Al-Ihyaa Al-Tarath Al-Arabi, Beirut: 1405 AH.
21. Jawad Ali, the details in the history of the Arabs before Islam, Dar Al-Saqi, Bija, 1422 AH.
22. Johari, Ismail Ibn Hammad, Al-Sihah Taj Al-Lugha and Sihah Al-Arabiya, Dar Al-Alam for Millions, Beirut: 1404 AH.
23. Himawi, Shahab al-Din Abu Abdullah Yaqut bin Abdullah, Dictionary of Countries, Dar Sader, Beirut: 1420 AH.
24. Ragheb Isfahani, Hussein Ibn Mohammad, Vocabulary of Quranic Words, Beirut: Dar al-Shamiya, 1412 AH.
25. Zubaydi, Muhammad ibn Muhammad, the crown of the bride from the jewel of the dictionary, Dar al-Fikr, Beirut: 1414 AH.
26. Zamakhshari, Mahmoud Ibn Umar, Discovering of the facts of the revelation and the best Sayings of interpretation, Dar Al-Kitab Al-Arabi, Beirut: 1407 AH.
27. Soltani Renani, Mohammad, Study and analysis of the words of commentators in the validation of words and verbs in the Holy Quran, Research Journal of Quran Interpretation and Language, Volume 7, Number 13, 1397.
28. Siouti, Abdul Rahman Ibn Abi Bakr, Al-Durr Al-Manthur Fi Al-Tafsir Bal-Ma'thur, Bina, Qom: 1404 AH.
29. _____, Al-Atqan Fi Uloom Al-Quran, Dar Al-Kitab Al-Arabi, Beirut: 1421 AH.
30. Tabatabai, Mohammad Hussein, Al-Mizan Fi Tafsir Al-Quran, Scientific Foundation for Publications, Beirut: 1417 AH.
31. Tabarsi, Fadl Ibn Hassan, Majma 'al-Bayyan fi Tafsir al-Quran, n. p.: 1372 AH.
32. Tabari, Muhammad ibn Jarir, Jame 'al-Bayyan fi Tafsir al-Quran, Dar al-Ma'rifah, Beirut: 1412 AH.



33. Tusi, Muhammad ibn Hassan, Al-Tibyan fi Tafsir al-Quran (The Expressive in the Interpretation of the Qur'an), Dar Al-Ihyaa Al-Tarath Al-Arabi, Beirut: Bitā.
34. Ayashi, Mohammad Ibn Massoud, Tafsir Al-Ayashi, Bina, Tehran: 1380 AH.
35. Fakhr Razi, Muhammad ibn Umar, Al-Tafsir al-Kabir, Dar Al-Ahya Al-Tarath Al-Arabi, Beirut: 1420 AH.
36. Farahidi, Khalil bin Ahmad, Al-Ain, Dar al-Hijra Institute, Qom: 1409 AH.
37. Firuzabadi, Mohammad Ibn Ya'qub, Al-Qamoos Al-Muhit, Publishing House of Scientific Books, Beirut: Bitā.
38. Faiz Kashani, Mohammad Ibn Shah Morteza, Tafsir Al-Safi, Al-Sadr Library, Tehran: 1415 AH.
39. Qurtubi, Mohammad Ibn Ahmad, Al-Jami' on the rules of the Qur'an, Nasser Khosrow, Tehran: 1985.
40. Qomi, Ali Ibn Ibrahim, Tafsir al-Qomi, Dar al-Kitab, Qom: 1363.
41. Bible, Old Translation, Ilam Publications: n. d..
42. Kalbi, Hisham Ibn Muhammad, Kitab al-Asnam (Book of Idols), Dar al-Kitab al-Masriya, Cairo: 2000.
43. Najarzagdegan, Fatemeh, Evaluating Wensbrough's view in two chapters of revelation and the symptoms of prophecy in "Book of Quranic Studies", Farabi Campus, University of Tehran, 2016.
44. Graham, William, (1980) Review of Quranic Studies, Journal of the American Oriental Society, 137-141
45. Kara, Seyfeddin, (2018) Western Scholarship and the Early History of the Qur'an: A Short History of Qur'anic Studies in the West, Gerlach Press
46. Rippin, Andrew, (1985) "Literary Analysis of Quran, tafsir, and sira: the Methodologies of John Wansbrough", In Approaches to Islam in Religious Studies, edited by Richard c. Martin, Tuscon: The University of Arizona Press, 151-163



47. Ullendorff, Edward, (1977) Quranic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation by John Wansbrough, Source, Bulletin of the School of Oriental and African Studies, 612-609
48. Wansbrough, John, (1997) Quranic studies: sources and methods of scriptural interpretation, oxford, Oxford University press