

دو چهره از قرآن: قرآن و مصحف^۱

آنجلیکا نیویورت^۲

مترجم: مهدی عزتی آراسته^۳

چکیده^۴

قرآن متن شرعی متعارفی تلقی می‌شود که شکل دهنده سند بنیادین اسلام است. مقاله پیش‌رورهیافت نوینی را پیشنهاد می‌دهد که عبارت است از: تلقی قرآن به عنوان فرآیند ارتباطات بین پیامبر ﷺ و جامعه‌اش؛ فرآیندی که امکان بازیابی ماهیت نمایشی قرآن را فراهم می‌آورد. نیزاین رهیافت به ما امکان می‌دهد تا بستر فرهنگی قرآن را با ردیابی فرآیندهای «گفت و گو»، «تصاحب» یا «رد کردن» میراث کهن تریهودی و مسیحی بازسازی نماییم. بدین سان، قرآن به صورت مدرکی بریک الگوواره دینی، انقلابی در اواخر دوره باستان پدیدار می‌شود. تأکید بر تبادل نیرومند شفاهی - مکتوب و «فرآیند ارتباط» به عنوان روشی برای توسعه و تدوین قرآن در تبادل با میراث یهودی و مسیحی، یادآور رابطه تنگاتنگ بین قرآن مکتوب و شفاهی است که تا دوره‌های نوگذشته اسلام ادامه داشته است. بر اهمیت فوق‌العاده قرآن شفاهی به

۱. اصل مقاله در ماه مارس سال ۲۰۱۰ میلادی با عنوان «Two Faces of the Qur'an: Qur'an and Mushaf» در شماره ۲۵ مجله «Oral Tradition» به چاپ رسیده است.

۲. آنجلیکا نیویورت، استاد مطالعات قرآنی و ادبیات عرب در دانشگاه آزاد برلین است. از او آثار متعددی در موضوع ادبیات تطبیقی عرب منتشر شده است. انجام پروژه‌ای با عنوان «مستندسازی قرآن» در سال‌های ۲۰۰۶ تا ۲۰۰۸ م، از جمله فعالیت‌های وی به شمار می‌رود که از اهداف عمده آن اثبات نادرستی و بی‌پایگی مکتب افرادی چون ونزبرو بوده است که تدوین و شکل‌گیری قرآن را به قرون متأخر اسلام نسبت می‌دهند. به تازگی به پاس خدمات علمی و پژوهشی وی، همایشی با عنوان «قرآن و اروپا؛ بررسی آثار آنجلیکا نیویورت، شرق‌شناس و قرآن‌پژوه آلمانی»، به همت آکادمی زبان و ادبیات شهر دارمشتات در مرکز آلمان در این کشور برگزار شد و در آن جایزه «زیگموند فروید» این آکادمی به ارزش بیست هزار یورو به وی اعطا شد. از جمله آثار او عبارت‌اند از: *قرآن در زمینه، مطالعات زبان‌شناختی در باره ساختار سورمکی و مقالات متنوعی در باره قرآن*، ادبیات عرب و فرهنگ شفاهی. [مترجم]

۳. کارشناس ارشد تفسیر اثری، دانشگاه قرآن و حدیث قم.

۴. متن اصلی مقاله فاقد چکیده بوده و چکیده از افزوده‌های مترجم است. پیشنهاد معادل و توضیح برای برخی از اصطلاحات و واژه‌های تخصصی موجود در متن مقاله از سید محمد علی طباطبایی است. این موارد در پاورقی‌ها با عبارت توضیحی [طباطبایی] مشخص شده‌اند.

عنوان کلام چارچوب نایافته و میانی خداوند تأکید شده؛ چه، برخلاف چارچوب هر نمایشنامه داستانی، سراسر قرآن به سان یک فراسخن است. به بیان دیگر، قرآن را باید به عنوان یک متن ادبی برتر و بیشتر، فرامتنی تلقی نمود که بازتاب دهنده وضعیت کشمکش‌های جاری در زمان پدیداری اش است. در خصوص اسلام، در باور غیر الزامی قرآنی، ارتباط شفاهی کلام الهی بر ممتنی از مصحف مکتوب - که بعدها رسمیت یافته - تقدّم دارد؛ هر چند این ارتباط شفاهی دارای ماهیت تفسیری نیز هست.

یادداشت مترجم

نویسنده در مقاله پیش‌رو، برای تبیین قرآن تفسیری و ماهیت شفاهی آن از پاره‌ای تحلیل‌های زبان‌شناختی و تاریخی بهره‌جسته و با ارائه نمونه‌هایی از متن قرآن در تأیید و تقویت این رویکرد کوشیده است. وی افزون بر آن، با استناد به برخی آیات چهره دیگری را برای قرآن ترسیم نموده است که موطن آن را ماورایی و متعالی می‌داند. در کنار آن ماهیت شفاهی قرآن را چهره رسانه‌ای و نقل و انتقالی قرآن ارزیابی نموده است. او در این کار از مقایسه قرآن با متون دینی یهودی و مسیحی بهره‌جسته و به بررسی برخی مشابهت‌های بین آنها دست زده است. نویسنده با آن که پیامبر ﷺ را در معرض اتهام اقتباس از کتب ادیان همجوار می‌داند، اما خود به آن باور ندارد. وی می‌پذیرد که در دوران رسالت نبوی متون خطی چندان مرسوم نبوده است، لکن بر آن است که معلومات دینی مسیحی و یهودی در اذهان و بزبان‌ها به صورت شفاهی حضور داشته و از آنها صحبت می‌شده است. بسیاری از آنچه که بعدها در قرآن ظاهر می‌شود، آثار و نشانه‌های گفت و گو میان امت و این رسالت الهی نوظهور را در خود دارد و رسالت الهی نمی‌تواند از واقعیت خارجی بر حذر و به دور باشد؛ اما به باور وی هیچ یک از این‌ها هرگز به معنای اخذ و اقتباس نیست. اگر اخذ و اقتباسی در کار بوده، توسط امت صورت گرفته است؛ بدین توضیح که امت پرسش‌هایی را بر اساس ادیان پیشین و کتب آنها بر پیامبر ﷺ عرضه کرده و بدین ترتیب، سرمشتقی جدید شکل یافته است که همان شیوه پرسش و پاسخ است. این تعامل بین اسلام و اهل کتاب به دلیل حضور آنان در مدینه، پررنگ‌تر بوده و گاه به کشمکش‌هایی بدل می‌شده است. قرآن نیز خود در جهت تغییر الگوواره و ذهنیت غالب از کتاب آسمانی مکتوب به کتاب آسمانی شفاهی حرکت نموده است. در هر حال، نویسنده اقتباس را به معنای اخذ مستقیم از منابع دینی گذشتگان نمی‌پذیرد. به باور وی در لوح محفوظ یا در ام‌الکتاب نسخه اصیلی از قرآن و همه کتب آسمانی وجود دارد که بُعد متعالی و ماورایی آنها بوده و غیر قابل انکار است. سپس این‌ها به شکل کتاب درآمده و قطعه

قطعه و با توجه به شرایط محیط بر پیامبران نازل می‌شوند. نویسنده دربارهٔ تدوین و شکل‌گیری قرآن، دیدگاه رایج و حاکم در مجامع علمی انگلوساکسون را، یعنی دیدگاه امثال ونزبرو و کرونه - که آن را به دوره‌های متأخر بازمی‌گردانند - نمی‌پذیرد و در این باره با مؤمنان به قرآن هم داستان بوده و پدیداری و تکوّن قرآن را در همان آغاز ظهور اسلام می‌داند.

به هر روی، نویسنده وجود برخی شباهت‌ها را بین قرآن و عهدین پذیرفته و خود نیز در پی واکاوی آن برمی‌آید؛ مثلاً سوره الرحمن را واجد برخی شباهت‌ها با *مزمیر داوود* می‌یابد و در عین حال، بر وجود تفاوت‌ها و تصعیدهای پر شمار در قرآن تأکید دارد که از مقایسه میان سور قرآنی و هم‌تاهای آن در کتاب مقدس حاصل می‌شود. وی از بررسی این مشابهت‌ها و نظارتی - که قرآن بر دیگر متون مقدس دارد - به عنوان نشانه‌ای بر ماهیت شفاهی و تفسیری قرآن بهره‌جسته است.

مقدمه: قرآن و فصاحت و بلاغت

هر پیامبری نشانه‌ای دارد که شاهد صدق مقام پیامبری اوست. موسی [ع] - که به سوی مصریان فرستاده شده بود - ناگزیر بود مخاطبان را با سحر متقاعد کند. او برای تحت الشعاع قرار دادن آنان باید دست به معجزه می‌زد. از این رو، عصایی را به ماری بدل کرد و مار را به عصا بازگرداند. عیسی [ع] - که ظهورش در عصری واقع شد که پزشکی مهم‌ترین علم محسوب می‌شد - لازم بود معجزه‌ای پزشکی انجام دهد؛ یعنی همان زنده کردن مردگان. بعدها محمد [ص] به سوی مردمانی فرستاده شد که دیرزمانی از مغلوب شدنشان با معجزه‌های مادی نگذشته بود.^۵ با این حال، چون آنان به فصاحت و بلاغت اهتمام ویژه‌ای داشتند، نشانهٔ بالاتری را برای نبوت می‌طلبیدند. بنا بر این، محمد [ص] ناگزیر بود معجزه‌ای زبانی و ادبی ارائه نماید. او نیز کتاب آسمانی قرآن را ارائه کرد.

۵. بنا بر اقوالی که در باره دوره حیات موسی [ع] بین تاریخ‌نگاران و پژوهشگران تاریخ ادیان مطرح است، و آن را سیزده تا پانزده قرن پیش از میلاد عیسی مسیح [ع] می‌دانند، فاصله زمانی بین عصر موسی [ع] و پیامبر اسلام [ص] به نوزده تا ۲۱ سده می‌رسد و این مدت به لحاظ تطورات جامعه‌شناختی و تاریخی، زمان طولانی‌ای محسوب می‌شود. در باره عیسی [ع] با آن که دانشوران تاریخ در باره سال دقیق تولد او، اقوال و آرای مختلفی دارند و آن را بین سال ششم قبل از میلاد تا سال یکم میلادی تخمین زده‌اند، روشن است که وی در حدود شش سده قبل از دوران حیات پیامبر اسلام [ص] می‌زیسته است. شاید بتوان این مدت را به جهت تحولات اجتماعی و تاریخی، به ویژه با نگاه تاریخ‌ادبیانی، مدت چندان طولانی‌ای به حساب نیاورد. به هر روی، این ادعای نویسنده به شدت محل تأمل و مناقشه است. برای مطالعه بیشتر در باره تاریخ تولد و حیات موسی و عیسی [ع]، رک: یوسف مجیدزاده، تاریخ و تمدن بین‌النهرین، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، اول، ۱۳۷۶ ش، ج ۱، ص ۲۰۲؛

[مترجم] James D. G. Dunn, Jesus Remembered, Eerdmans Publishing, 2003, p 324.

به نظر می‌رسد این بازنگری در رسالت‌های پیامبران - که بیشتر به زمان نخستین ناقل آن، یعنی جاحظ، دانشمند جامع‌الاطراف قرن هشتم و نهم بازمی‌گردد - به نقطه مهمی در شناخت نوع ساختار قرآن کریم می‌انجامد؛ هر چند ممکن است با برشمردن دو پیامبر بزرگ قبل از محمد [ﷺ] [یعنی موسی و عیسی] در زمره کسانی که حرفه آنان، سحر و پزشکی بوده، مخالفت شود، اما برشمردن محمد [ﷺ] و قرآن در ارتباط تنگاتنگ با زبان و فصاحت و بلاغت کاملاً بجاست. برخلاف موسی و عیسی [ﷺ] - که رهیافتشان هم بر گفتار و هم بر کردار تکیه دارد - نقطه ثقل دعوت محمد [ﷺ] در واقع، بر ابلاغ و رساندن پیام استوار است. مخاطبان محمد [ﷺ]، از جنبه زبان‌شناسی، مردمانی خواهان فصاحت بودند و نه تنها به این جهت، بلکه به جهت دیگری که بی‌تردید ابداع‌کنندگان دسته‌بندی یادشده در بالا، بدان توجه کمتری داشتند، باید قرآن به گونه‌ای بود که به ارتباط کامل متن آن با بلاغت اذعان می‌کردند. مقصود من ارتباط^۷ ویژه سخن و فراسخن^۸ در قرآن است. برخلاف چارچوب هر نمایشنامه داستانی، سراسر قرآن به سان یک فراسخن است. از این گذشته، سخن قرآن به ابلاغ شفاهی یک پیام به شنوندگان محدود نیست، بلکه اغلب یک فراگفتمان^۹ است؛ سخنی درباره سخن، توضیح و تکمیل‌ای درباره خود پیام قرآن یا در باره سخن دیگران. باری، قرآن در عصری که در آن کارهای خارق‌العاده شگفتی‌ها را برمی‌انگیخت، نازل نشد؛ بلکه در عصری نازل شد که یک سخن‌گواز موضع قدرت با

۶. تفسیر جاحظ (Al-Jāhīz, 1979)؛ هم چنین تخلص آن را در (Pellat 1967: 80) ببینید.

7. Iunctim.

۸. فراسخن را - که برگردان واژه مرکب یونانی - انگلیسی «meta-speech» بوده و از اصطلاحات حوزه ارتباطات و رسانه محسوب می‌شود - این گونه توصیف کرده‌اند؛ «فراسخن، سخنی است درباره سخن». در ادامه، نویسنده مقاله درباره این اصطلاح توضیح بیشتری می‌دهد. مارتین بن، از پژوهش‌گران دانش ارتباطات، در صفحه خانگی خود در اینترنت، فراسخن را این گونه تعریف می‌کند: «فراسخن، سخنی است درباره سخن». در فراسخن، درباره طرح کلی صحبت به میان می‌آید؛ موضوع، هدف ویژه، الگوی سازمان دهنده اهداف اصلی، موادی که استفاده می‌شود، شیوه معرفی و نتیجه‌گیری و غیر آن. در فراسخن، سخن رانی واقعی صورت نمی‌گیرد، بلکه به جای آن، شیوه فراهم آوردن سخن و طرح ایراد آن مطرح می‌شود. فراسخن شبیه آن است که بخواهید مثلاً مسیر خود را برای رفتن به سان فرانسسکو مشخص کنید. در این صورت، به جاده‌ها، توقفگاه‌ها، مکان‌هایی که قصد دارید در طی مسیر از آنها بازدید کنید و غیر آن، اشاره خواهید کرد. برای اطلاعات بیشتر رک:

http://homepage.smc.edu/martin_ben/ [مترجم].

۹. فراگفتمان - که برگردان واژه مرکب «metadiscourse» است - تعریفی مشابه فراسخن دارد و از اصطلاحات دانش رسانه و فلسفه هنر است. فراگفتمان را به گفتمانی درباره یک گفتمان تعریف کرده‌اند. رک:

Ken Hyland: Metadiscourse Exploring Interaction in Writing. Continuum, London 2007.

دیگری رودررو شده و با تحت الشعاع قرار دادن استدلال او بروی غلبه می کرد و این عمل بعدها در الهیات اسلامی به اعجاز، یعنی دیگری را به ناتوانی بیانی و بلاغی کشاندن، اصطلاح شده است. آن دوره نه دوره سحر بود و نه دوره علم، بلکه دوره تفسیر [متون مقدس] بود. از این رو، قرآن خود را به عنوان یک متن ادبی برتر و اغلب فرامتنی می نمایاند که بازتاب دهنده منازعات جاری [در آن زمان] است.

با توجه به این ملاحظات، به نظر می رسد که مشکل اصلی بحران کنونی در پژوهش های قرآنی غرب به یک پیش فرض اشتباه بازمی گردد؛ پیش فرضی که در ظاهر بین یک دیدگاه سنتی از یک سو و یک دیدگاه شک گرایانه از سوی دیگر، گسست غیرقابل پیوستی ایجاد کرده است. دیدگاه سنتی، قرآن را به سان محصولی ادبی از دعوت نبوی در مکه و مدینه و در نیمه نخست قرن هفتم میلادی تلقی می کند و دیدگاه شک گرایانه، گردآوری قرآن را به یک جامعه تلفیقی متأخر در بین النهرین^{۱۰} نسبت می دهد.^{۱۱} آن پیش فرض اشتباه، بسیار شبیه به مشکلی است که بازرس گمرک را در داستان تیجوانا آزار می داد (Boyarin 2004: 1):

مردی در طول سی سال هر روز یک چرخ دستی پیراماسه را حرکت داده و از گذرگاه مرزی تیجوانا عبور می کرد. بازرس گمرک هر روز ماسه را زیر و رو می کرد، اما نمی توانست هیچ کالای قاچاقی را کشف کند. البته او با این حال، مطمئن بود که آن مرد با یک قاچاقچی معامله می کند. روزی که از خدمت بازنشسته می شد، از قاچاقچی خواست که فاش کند چه چیزی را و چگونه قاچاق

۱۰. مقصود نویسنده از «جامعه تلفیقی متأخر در بین النهرین» (later syncretistic Mesopotamian community)، جامعه ای است که پس از حیات پیامبر اسلام ﷺ در منطقه جغرافیایی بین النهرین و از امتزاج باورها و آداب و رسوم گوناگون شکل گرفته است [مترجم].

۱۱. برای آگاهی از وضعیت مطالعات قرآنی، رک: Marx, Neuwirth, et al. 2008.

۱۲. خاستگاه این نوع نگاه شک گرایانه، پست مدرنیسم غربی است که ریشه در فلسفه پلورالیسم و نسبیت گرایی دارد. این دیدگاه حقیقت اصلی را در خواننده و دریافت کننده می داند، نه در متن، و همه چیز را به دریافت کننده باز می گرداند. در این رویکرد به جای تحقیق درباره نص و متن، از نظریات و تخیلاتی بحث می شود، که در عمل برتر از متن قرار داده شده و متن را زیر فشار خود منکوب می کنند. از پیش قراولان این نوع نگاه به قرآن ونزبرو و کرونه هستند که با وجود غلبه کنونی گفتمان آنان در دنیای انگلوساکسون و به ویژه در مجامع دانشگاهی آمریکا، با انتقاد جدی برخی خاورشناسان از جمله فان اس، موتسکی و نگارنده همین مقاله روبه رو شدند. نویسنده مقاله حاضر درباره سیر پدیداری و تکوین قرآن، با مؤمنان به قرآن همداستان است و آن را در همان آغاز ظهور اسلام می داند [مترجم].

می کرده است. قاچاقچی گفت: «چرخ دستی‌ها را؛ من خود چرخ دستی‌ها را قاچاق می‌کردم».

این حکایت طنزآمیز را از این باب آوردم تا اشاره کنم که آنچه قرآن پژوهان باید جست و جو کنند، درباره یک تألیف ادبی به نام «قرآن» نیست و این سؤال را باید کنار گذاشت که «قرآن واقعاً چه می‌گوید؟»، بلکه به جای آن باید متن قرآن را به عنوان یک «رسانه [و واسطه]ی نقل و انتقال» در نظر گرفت که یک ارتباط را شکل و آن را بازتاب می‌دهد. قرآن در مرحله پدیداری و تکوینش، یک تألیف از پیش طراحی شده قطعی و ثابت یا یک مصنوع ادبی صورت بندی شده نیست، بلکه یک متن همیشه پویا و سیال^{۱۳} است که نزاع الهیاتی - فلسفی شفاهی را بین طرف‌های مختلف از فرقه‌های گوناگون عهد باستان منعکس می‌کند. قرآن متنی است که قبل از هر چیز باید همچو یک نمایشنامه با چند بازیگر نقش اول مطالعه شود. آنچه که ضرورت دارد، این است که کانون توجه از تلقی قرآن فقط به عنوان یک مجموعه قوانین صورت بندی شده ثابت به یک متن همیشه سیال^{۱۴} پیش‌رسمی^{۱۵} تغییر یابد؛ متنی که می‌تواند برای مشکلات تاریخی پیش روی قرآن پژوهی، راه حل ارائه دهد.

برای درک عمیق این مطلب، باید به یاد داشته باشیم که عصر قرآن تا حدودی با دوره‌ای که مجموعه‌های بزرگ تفسیری مربوط به آیین یکتاپرستی، مانند تلمودهای دوگانه یهود^{۱۶} و نوشته‌های آبابی مسیحی،^{۱۷} تدوین و نشر یافته بودند، هم‌زمان بود. برخلاف آنچه

13. still-mobile.

14. still-fluid.

۱۵. مراد از «متن پیش‌رسمی» - که معادل واژه «pre-canonical text» نهاده شده - عبارت است از متنی که پیش از رحلت پیامبر [ﷺ] سامان پذیرفته و به عنوان یک متن معیار بین مسلمانان رایج شده است. در مقابل آن، اصطلاح «متن پس‌رسمی» (post-canonical text) قرار دارد که عبارت است از متنی که پس از رحلت پیامبر [ﷺ] سامان یافته و چند دهه بعد مدون شده و به عنوان یک متن تحریف‌ناپذیر شناخته شده است. نویسنده در مقاله‌ای با عنوان:

«Negotiating Justice: A Pre-Canonical Reading of the Qur'anic Creation Accounts»

- که در دو بخش مجزا در سال ۲۰۰۰م، در شماره اول و دوم از جلد دوم مجله مطالعات قرآنی، انتشارات دانشگاه ادینبرو، به چاپ رسیده - به توضیح دو اصطلاح «pre-canonical» و «post-canonical» (پیش‌رسمی و پس‌رسمی) پرداخته است [مترجم].

۱۶. تلمودهای دوگانه یهود همان تلمودهای بابلی و اورشلیمی است که هر یک مشتمل بر دو بخش با عنوان میشنا و گمارا بوده و شامل شریعت شفاهی یهود و فتاوی فقیهان آنان است. بنا بر نظر مشهور پژوهش‌گران تاریخ ادیان، نگارش تلمودهای دوگانه بین سده‌های دوم تا اوایل قرن پنجم پس از میلاد مسیح انجام پذیرفته است (رک: آدین



اغلب تصور می‌شود، همتایان ادبی قرآن این نوشته‌ها هستند، نه کتاب مقدس.^{۱۸} دانیل بویارین (م ۲۰۰۴م)^{۱۹} بارها تأکید می‌کند که تلمود از سبک ادبی یونان متأثر است و این

اشتاین سالتز، سیری در تلمود، مترجم: باقر طالبی دارابی، تهران: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب، اول، ۱۳۸۳ش). بنا بر این، نشر *میشنا* و *گمارا* - که نگارش آنها نزدیک به یک قرن پیش از بعثت پیامبر اسلام ﷺ پایان پذیرفته است - در عصر نزول قرآن، امری است که به صورت عادی دور از انتظار نیست؛ گو این که با برخی مؤیدات تاریخی نیز تقویت می‌شود. بنا بر گزارش‌های موجود در منابع اسلامی، مسلمانان از وجود کتاب مقدسی جز تورات نزد یهودیان آگاهی اجمالی داشته و آن را با نام *التثنیة*، به معنای تکرار و نسخه دوم، می‌شناخته‌اند. ابو عبید قاسم بن سلّام هروی (م ۲۲۴ق) در *غریب الحدیث* گزارش داده که از اهل علمی که کتاب‌های قدیمی (الکتب الأول) را می‌شناخته و قرائت می‌کرده، در باره *التثنیة* پرسیده و او پاسخ داده است که اُخبار و رهبانان بنی اسرائیل پس از موسی ﷺ آن گونه که می‌خواستند کتابی را در میان خود پدید آورند که جز کتاب خداوند بود، پس آن را *التثنیة* (احتمالاً مراد *میشناه* بوده) نامیدند و در آن، هر آنچه را می‌خواستند بر خلاف کتاب خدا حلال یا حرام کردند. بر اساس این اطلاع، ابو عبید به تحلیل سخنی از عبدالله بن عمرو می‌پردازد، مبنی بر این که نقل سخنان اهل کتاب و اتکاء بدان روا نیست (کرة الأخذ عن أهل الكتاب) (رک: ابو عبید قاسم بن سلّام هروی، *غریب الحدیث*، تحقیق: محمد عبدالمعید خان، حیدرآباد هند: مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، اول، ۱۹۶۴م، ج ۴، ص ۲۸۲). زمخشری (م ۵۳۸ق) در *الفتاوی فی غریب الحدیث*، ضمن نقل روایتی از ابن عمرو در باره «أشراط الساعة» می‌نویسد که وی خواندن *التثنیة* را از نشانه‌های وقوع قیامت دانسته است (رک: محمود بن عمر الزمخشری، *الفتاوی فی غریب الحدیث*، تحقیق: علی محمد بجاوی و محمد ابوالفضل ابراهیم، لبنان: دارالمعرفة، بی تا، ج ۱، ص ۱۷۸). صرف نظر از صحت و سقم این روایت و به ویژه به کارگیری واژه «تثنیة» در آن زمان، می‌توان دریافت که به احتمال، آگاهی اجمالی از وجود کتابی حاوی سنت و احکام و شرایع یهود، جدا از کتاب مقدس یهود، از همان ابتدای آشنایی مسلمانان با یهودیان وجود داشته است. با این حال، ظاهراً تعدادی اندک از مسلمانان، آن هم به صورت بسیار محدود، از تفکیک میان «تورات مکتوب» و «تورات شفاهی»، با توجه به این که هر دو، تورات خوانده می‌شدند، اطلاع داشته‌اند. در دوره‌های متأخر نیز این آگاهی اندک است [مترجم]

۱۷. آبیای مسیحی یا پدران نخستین کلیسا در واقع به نخستین معلمان و نویسندگان مسیحی پس از دوره حواریون گفته می‌شود که در دیانت و فضل و تجربه و تقوا شهرت داشتند و از اواخر قرن یک تا قرن هفت میلادی زندگی می‌کردند. این لفظ در باره نویسندگان و معلمین کلیسا، و نه تنها قدیسان استفاده می‌شد. تشکیل شورای نیقیه در سال ۳۲۵م، این دوره را به دو عهد آبیای پیش و پس از نیقیه تقسیم می‌کند. آبیای پیش از شورای نیقیه به آبیای رسولی مشهورند. در باره نوشته‌ها و مکتوبات آبیای مسیحی، آن چه که در این مقاله بدان پرداخته شده، اعتقادنامه نیقیه (نیسن) است که در سال ۳۲۵م، یعنی نزدیک به سه سده قبل از ظهور اسلام تدوین شده است (برای توضیح بیشتر در باره آن به پانوشته‌های بعدی مترجم در همین مقاله مراجعه کنید). در باره انجیل نیز، اکثر محققین، تاریخ نگارشش را حدود سال‌های ۸۵ - ۹۰ میلادی می‌دانند. برخی از محققین آن را به اوایل دهه چهل میلادی و برخی به سال هفتاد میلادی یا کمی قبل از آن برگردانیده‌اند. رک:

Jack Dean Kingsbury, J. Andrew Overman, *The Oxford Guide to People & Places of the Bible*, p.193.

به هر روی، انجیل در اواخر سده نخست میلادی تدوین یافته و به طور مسلم چنین کتابی - که تا ظهور اسلام در قرن هفت میلادی بیش از پانصد سال از تدوینش گذشته است - در میان مسیحیان کاملاً نشر یافته است [مترجم].
۱۸. با توجه به مباحث ارائه شده در ادامه همین مقاله، مقصود نویسنده از این همتایی، روشن خواهد شد. باید گفت این همتایی، همتایی تلمود و نوشته‌های آبیای کلیسا با قرآن در شفاهی بودن اصل آنها است [مترجم].

۱۹. دانیل بویارین، متولد ۱۹۴۶م، از تاریخ‌پژوهان ادیان است. وی دارای تابعیت دوگانه اسرائیلی -

اثرپذیری کمتر از اثرپذیری نوشته‌های آبابی کلیسا از این سبک نیست. در واقع، قرآن باید پیش از هر چیز به عنوان یک متن تفسیری، یعنی جدلی - دفاعی^{۲۰} و در نتیجه، به عنوان متنی، به طور کامل بلاغی^{۲۱} تلقی شود. قرآن کسانی را مخاطب قرار داده است که تا آن زمان فرهنگشان با آموزه‌هایی برگرفته از کتاب مقدس و باورها و فرهنگ‌های پس از آن^{۲۲} شکل گرفته بود. بنا بر این، کتاب مقدس در حال تکوین آنان باید به سؤالات مطرح شده درباره تفسیر کتاب مقدس [پیشین] پاسخ ارائه می‌داد؛ یعنی کتابی مقدس با ارائه تفسیر حجم عظیمی از میراث الهیات پیشین.

این فرضیه با دیدگاه‌های پذیرفته شده در تحقیقات کنونی قرآن‌پژوهی در تقابل است. بیشتر، قرآن به عنوان متنی در نظر گرفته می‌شود که گویا نویسنده‌ای - که در تحقیقات غربی او را محمد [ﷺ] می‌دانند - یا گردآورندگانی نامشخص، آن را از قبل صورت بندی و طراحی کرده‌اند؛ متنی که بعدها برای تشکیل یک نظام‌نامه و کتاب عبادی و مذهبی برای جامعه مسلمانان، تثبیت شده و رسمیت یافته است. این نظریه بازتاب سنت اسلامی است که به قرآن همانند سایر متون منسوب به مؤلفانشان^{۲۳} می‌نگرد؛ اما سنت اسلامی بین کتاب تألیف شده (الهی) موسوم به مصحف به عنوان مجموعه قوانین شرعی، و فرایند ارتباطات قرآنی موسوم به قرآن تفاوت قایل شده است؛ هرچند برتری هرمنوتیکی تلقی قرآن به عنوان مصحف در سنت اسلامی قابل انکار نیست. البته گذار از مفهوم اصلی - که همان مفهوم درون - قرآنی قرآن است - به مفهوم پسامحمدی مصحف، ناشی از پدیده مقدس سازی^{۲۴} است که متن را از یک سند تاریخی به یک نماد فرازمانی [و فراتاریخی]^{۲۵} بازپیکربندی کرده است. عزیزالعزمه (م ۱۹۹۴م)^{۲۶} نشان داده است که متون از رهگذر

آمریکایی بوده و از سال ۱۹۹۰م، تا کنون در دپارتمان خاور نزدیک در دانشگاه برکلی کالیفرنیا به عنوان تلمود پژوه در سمت استادی فرهنگ تلمود اشتغال دارد. مردن برای خدا، قدرت‌های یهودیان پراکنده، سقراط و خاخام‌های چاق، بارقه‌های عقل کل، یک یهودی افراطی، و بشارت‌های یهود در باره عیسی از جمله آثار او است. مطلب یاد شده در متن، از کتاب خطوط مرزی: تفکیک یهودی - مسیحی، اثر وی در سال ۲۰۰۴م، است [مترجم].

20. polemical-apologetical.

21. highly rhetorical.

22. post-biblical lore.

23. auctorial text.

24. Canonization.

25. timeless symbol.

۲۶. عزیزالعظمه متولد ۱۹۴۷م، در دمشق، دارای دکترای شرق شناسی از دانشگاه آکسفورد است. او کتاب‌هایی را با



مقدس سازی، از مناسبات تاریخی و زمانی تهی شده و بخش های مجزای آن از نظر گاه شماری، فاقد سیر تاریخی در نظر گرفته می شوند،^{۲۷} و ما باید اضافه کنیم که در عوض با افسانه آمیخته شده و به مدارکی برای افسانه های اصلی در جوامعشان تبدیل می شوند.^{۲۸}

نقطه ثقل این مقاله بر قرآن متمرکز است؛ اما نه به عنوان مجموعه ای از مکتوبات ثابت - که بعد از رحلت پیامبر [ﷺ] به صورت مصحف درآمده اند - بلکه به عنوان زنجیره ای از ارتباطات شفاهی که به جامعه مکه و مدینه منتقل شده است؛ جامعه ای که انتظارات و سابقه دینی شان در متن قرآن بازتاب یافته است. من به پیروی از دانیل مادیگان (م ۲۰۰۱م) مدّعی هستم که ماهیت شفاهی ارتباطات در طول حیات پیامبر [ﷺ] هرگز جای خود را به یک متن مکتوب نداده است؛ البته نه بدین جهت که جریان مداوم وحی مانع از جمع و تدوین آن بوده است، بلکه به خاطر پیدایش این باور که پیام الهی برای انسان ها تنها از راه ارتباط شفاهی قابل وصول است. به منظور برجسته کردن مفهوم قرآن به معنای «ارتباط شفاهی»، ابتدا معنای هرمنوتیکی تلقی^{۲۹} قرآن را هم به عنوان قرآن و هم به عنوان مصحف، به اجمال بررسی می کنم. سپس به دفاع از این ادعا خواهم پرداخت که کارکرد شفاهیت^{۳۰}

عناوین تاریک اندیشی پست مدرن و پرسش مسلمان، دموکراسی بدون دموکرات، ابن خلدون در پژوهش های نوین، اسلام در اروپا، روزی که انقلاب آمریکا آغاز شد، اسلام و مدرنیته، و اندیشه عربی و جوامع اسلامی به رشته تحریر در آورده است. شرکت فعال در کنفرانس های بین المللی متعدد و ایراد سخن رانی های فراوان در سمینارهای مختلف از جمله ویژگی های او است [مترجم].

۲۷. با آن که در تفسیر با استناد متون به موقعیت های خاصی از وحی (اسباب النزول)، واحدهای مجزای متن را بیشتر به مکی و مدنی تقسیم می کنند، اما این امر خوانندگان را به هنگام شرح متون به وسیله متون دیگر، از به کارگیری یک رهیافت زمان مند باز نمی دارد.

۲۸. به لحاظ مطالعات تاریخی، در آمیختگی متون مقدس با افسانه ها در باره عهدین و حتی کتب به اصطلاح مقدس ادیان غیر ابراهیمی، حقیقتی غیر قابل انکار است؛ به طوری که در بین بسیاری از دین پژوهان باورمند به این ادیان نیز امری پذیرفته شده است. اما در خصوص متن قرآن، این مطلب نه تنها در بین اندیشوران مسلمان مردود است، بلکه در میان خاورشناسانی چون ونزبرو - که تدوین این کتاب مقدس را به عصر پس از رحلت پیامبر اسلام ﷺ منتسب می دانند، نیز به طور قطع، اثبات نشده و حتی ادله مختلفی بر خلاف آن موجود است. بنا بر این، با وجود در آمیختگی برخی احادیث و متون تفسیری این کتاب آسمانی با افسانه ها و اسرائیلیات - که به علل مختلف جامعه شناختی و تاریخی از جمله خروج امت اسلام پس از عهد پیامبر ﷺ از مسیر جانشینی انتسابی نبوی رخ نموده است - اصل متن این کتاب آسمانی از در آمیختگی با افسانه ها میزا است. برای مطالعه بیشتر در این باره آرای ونزبرو و پیروان وی در باره تدوین قرآن و نقد آن، رک: «بررسی و نقد دیدگاه ونزبرو در باره تثبیت نهایی متن قرآن»، نصرت نیل ساز، مقالات و بررسی ها، تابستان ۱۳۸۷ ش، شماره ۸۸ [مترجم].

29. Reading.

۳۰. شفاهیت (orality) از اصطلاحات علوم ارتباطات و رسانه و به معنای بیان و ادبیات شفاهی و مبتنی بر حافظه در جوامعی است که فن کتابت در آنها برای اغلب افراد ناشناخته است و در مقابل آن، ادبیات مکتوب قرار دارد. برای



در قرآن فقط محدود به رسانش^{۳۱} نیست، بلکه رفته رفته جنبهٔ یک باور غیر الزامی^{۳۲} می‌یابد (که عبارت است از عقیده‌ای مشترک که گوینده و مخاطبانش، هر دو در آن سهیم‌اند). این ادعا با پی‌گیری راهبردهایی که قرآن به کار بسته، قابل اثبات است؛ راهبردهایی که در توجیه ماهیت شفاهی خود، به عنوان یک نمود معتبر از متون مقدس و نیز در به چالش کشاندن باور طرف مقابلش به کتاب مقدس مدوّن شده به کار گرفته است. بخش سوم این مقاله بر شیوه‌های ادبی‌ای متمرکز است که به عنوان نشانه‌هایی از شفاهیت قرآن به کار می‌روند. در پایان، به تحلیل نمونه‌ای از قرآن - که به بازخوانش آیین‌های توحیدی پیش از خود دست زده - خواهیم پرداخت. این نمونه‌ای از یک رویهٔ شفاهی فراگیر در قرآن است.

قرآن در برابر مصحف

مطالعه قرآن به عنوان یک متن پسارسمی بسته شده^{۳۳} [و غیر قابل ویرایش] (یعنی متنی که پس از رحلت پیامبر ﷺ سامان یافته و چند دهه بعد، مدوّن شده و به عنوان یک متن تغییرناپذیر شناخته شده است) که تنها از نگاه تفسیر سنتی اسلامی قابل دستیابی است، کاری شایسته برای توضیح درک جامعه از قرآن است؛ اما این رهیافت، اگر برای واکاوی تکوین و شکل‌گیری پیام قرآن، یعنی پویایی‌شناسی رشد متن و تغییرگرایش‌های مختلف آن در طول دورهٔ ارتباط شفاهی قرآن، به کار گرفته شود - هم‌چنان که بیشتر، نیز به طور ضمنی چنین است - مطابق با سیر تاریخی نخواهد بود. برای ارزیابی تاریخی قرآن باید از بازپیکربندی و کیفیت صورت‌بندی دوبارهٔ آن آگاه باشیم؛ آن‌چه که ارتباطات پیامبر ﷺ را دستخوش ویرایش و مقدس‌سازی خود قرار داده است؛ گواهی که بخش‌های مجزای (یعنی سوره‌های) گردآمده در مصحف با قرار گرفتن در کنار هم، یک مجموعهٔ ادبی را تشکیل داده و با یکدیگر ارتباطات شفاهی فعال برقرار می‌کنند. سوره‌های بعدی بیشتر،

مطالعه بیشتر، رک:

Walter J. Ong. *Orality and Literacy: The Technologizing of the Word*, Routledge, London and New York, 2002 [طباطبایی].

۳۱. رسانش (mediality) از اصطلاحات علوم ارتباطات و رسانه به معنای کارکرد یا تأثیر عملی یک رسانه بر افراد جامعه است. رک: www.urbandictionary.com. [طباطبایی]

۳۲. «باور غیر الزامی» برگردانی است که برای واژه «theologumenon» از متن اصلی انتخاب شده است و نویسنده آن را به معنای عقیده مشترکی تعریف کرده که سخن‌گو و مخاطبان را به هم پیوند می‌دهد. به بیان دیگر، عقیده‌ای که سخن‌گو و مخاطبان، هر دو در آن سهیم‌اند [مترجم].

33. post-canonical closed text.

سوره‌های پیش از خود را بازاندیشی کرده، و حتی گاه این سوره‌ها خود در متون قبلی درج شده‌اند. در نتیجه، بینامتنیت^{۳۴} گسترده‌ای وجود دارد که در مصحف مفقود است و باید بین سوره‌ها لحاظ شود؛ مصحفی که دیگر در آن ترتیب تاریخی سوره‌ها آشکار و مشهود نیست و کشمکش حاصل از برهمکنش دیالکتیکی و احتجاجی بین متون از میان رفته است (Neuwirth 2002). اما متون قرآنی - که به سان ارتباطات [شفاهی] در نظر گرفته می‌شوند - به قراین برون‌متنی و در نتیجه، گویی به بینامتن‌های ناگفته^{۳۵} اشاره می‌کنند و زمینه دست‌یابی به مباحثی را فراهم می‌آورند که در جمع شنوندگان مطرح می‌شده است. آن‌گاه که متن از یک ارتباط چندسویه نمایش‌واره یک گزارش الهی یک پارچه بدل شد، این قراین و متون ناگفته ساکت شدند. به بیان ساده، شاید بتوان قرآن شفاهی را با مکالمه تلفنی‌ای مقایسه کرد که در آن تنها صدای یک طرف قابل شنیدن است، اما سخن ناشنیده طرف دیگر به طور تقریبی از سخن طرف شنیده شده قابل حدس است. در واقع، دغدغه‌های اجتماعی و پرسش‌های دینی مخاطبان به طور وسیعی در متن قرآن - که با صدای پیامبر [ﷺ] خوانده شده - بازتاب یافته است. به منظور بررسی متن با رویکردی تاریخی، لازم است پژوهش‌گر پیشرفت و بالیدن محمد [ﷺ] و نیز تحولات اجتماعی مخاطبان را واکاوی کند. مخاطبانی که به یک اجتماع مدنی بسیار کهن تعلق داشتند و حتماً بسیاری از آنان از منازعات دینی بین یهودیان و مسیحیان و دیگران در قرن هفتم [میلادی] آگاهی و احتمالاً با آن سروکار داشته‌اند.

وقتی قرآن از منظر ادبی مورد مطالعه قرار می‌گیرد، امکان خطا در استفاده تفکیک‌نشده از هر دو چهره متن، بیشتر است. با توجه به تفاوت‌های کلی این دو چهره، هر یک روش‌شناسی خاص خود را می‌طلبد؛ فرآیند ارتباط، بسیار شبیه به یک نمایش رخ می‌دهد،

۳۴. بینامتنیت (intertextuality) افزون بر آن که عنوان نظریه‌ای در حوزه‌های نشانه‌شناسی و زبان‌شناسی است، خود به یک اصطلاح در این حوزه‌ها بدل شده و مراد از آن در این جا شکل‌گیری معنای متن توسط متون دیگر است. نظریه بینامتنیت می‌گوید هر متنی بر مبنای متن‌های پیش از خود شکل می‌گیرد، یعنی هیچ متنی نیست که به طور کامل، مستقل تولید یا حتی دریافت گردد. بنا بر این، در تولید و دریافت یک متن همواره پیش‌متن‌ها نقش اساسی ایفا می‌کنند. در این زمینه رک: بهمن نامور مطلق، *درآمدی بر بینامتنیت: نظریه‌ها و کاربردها*، تهران: سخن، ۱۳۹۰ش؛ نیز رک:

Gerard Genette, *Paratexts: Thresholds of Interpretation*, Cambridge University Press, 1997, p xviii.

[طباطبایی]

35. unspoken intertexts.

در حالی که مصحف، خود را به صورت یک تک‌گویی الهی عرضه می‌کند. به عبارت کلی‌تر، نوعی گزارش شرح حال نگارانه مقدس^{۳۶} است. نظریه درام^{۳۷} بین سطح درونی ارتباط^{۳۸} و سطح بیرونی آن،^{۳۹} تمایز قایل می‌شود (Pfister 1994)، و رابطه بین متن مقدس شده و فرآیند ارتباط را به بهترین وجه توضیح می‌دهد. در سطح بیرونی متون ادبی، نویسنده متن نمایشی چاپ شده و خوانندگانش با آن درگیرند.^{۴۰} در این سطح، مصحف - که تصنیف خداوند است - خوانندگان قرآن مکتوب را مخاطب قرار می‌دهد. در مقابل، در سطح درونی - که در متون ادبی، بازیگران نمایشنامه‌ای که ما شاهد بازیشان هستیم، با آن درگیرند - گوینده، یعنی محمد [ﷺ]، و شنوندگان او دارای اثر متقابل و دوسویه برهم هستند. این سناریو مستلزم آن است که به تعدادی از نشانه‌های برون معنایی،^{۴۱} مانند فصاحت و بلاغت و ساختار، توجه شود (Neuwirth 1980). صدای آسمانی در این جا چون شخصیت دیگری ایفای نقش می‌کند که مدام با پیامبر [ﷺ] و به ندرت به صورت مستقیم با شنوندگان سخن می‌گوید، اما این صدای آسمانی به واسطه سخن گفتن درباره شنوندگان، همیشه در صحنه‌های مختلف سناریوهای «پیامبر - شنوندگان - اثر متقابل» ظاهر می‌شود. در نتیجه، مانند نوعی صحنه گردان مخفی یا گزارش گر عمل می‌کند. با نگاه دوباره در سطح بیرونی، یعنی مصحف، خواهیم دید صدای آسمانی در صدای پیامبر ادغام شده تا به یک روایت گریز بدل شود، حال آن که مستمعین دارای اثر متقابل کاملاً از صحنه ناپدید شده‌اند تا فقط به موضوع سخنان آن گوینده تنها بدل شوند. در نتیجه، این دو سناریو از قرآن، یکی به عنوان فرآیند ارتباطی و دیگری به عنوان یک دست‌نوشته مقدس،^{۴۲} متفاوت از یکدیگر بوده و به همین جهت، هر یک روش شناسی خاص خود را می‌طلبند.

36. hagiographic account.

۳۷. درام به دو معنا است: نخست. دراما یا درام که در هنرها و ادبیات نمایشی به روایت‌های پرروداد گفته می‌شود و دراماتیک نیز از همین ریشه است. دوم. فیلم درام که نام ژانری در سینما است و در آن کاراکترهای فیلم در چارچوبی واقعی با مشکلات احساسی روبه‌رو می‌شوند. کشمکش، تضاد و تعارض بین افکار، امیال، عواطف و اراده اصلی‌ترین عنصر درام به شمار می‌آید [مترجم].

۳۸. سطح درونی ارتباط در بحث این نوشتار همان فرآیند ارتباط یا قرآن شفاهی است [مترجم].

۳۹. سطح بیرونی ارتباط در این جا همان مصحف یا به تعبیر دیگر متن قرآن مکتوب مقدس شده است [مترجم].

۴۰. در این سطح نویسنده و مخاطبین یا همان خوانندگان متن، فاقد اثر متقابل و دوسویه بر یکدیگر هستند [مترجم].

41. extra-semantic signs.

42. scriptural codex.

راهبردهای [قرآن در] دفاع از شفاهیت کتاب مقدس

گذشت که فرضیه شفاهیت پیام قرآنی، بیش از آن که یک راه عملی میانه^{۴۳} باشد، به یک باور غیرالزامی^{۴۴} می‌انجامد. اکنون به راهبردهای قرآنی برای دفاع از شفاهیت کتاب مقدس به عنوان جلوه و ظهوری مناسب از کلام الهی می‌پردازیم. همانند دیگر متون مقدس، قرآن نیز از مجموعه‌ای گسترده از رسوم و باورهای ناهمگون جاری در بستر جغرافی‌اش نشأت گرفته، و این بخشی از آن چیزی است که در یک متن مقدس مستقل تبلور می‌یابد تا نیازهای یک جامعه نوظهور را پاسخ گوید. با این حال، ویژگی اختصاصی قرآن همان پدیدار شدنش از محیطی است که در آن پدیده کتاب آسمانی امری مسبوق به سابقه است، اما کتابی که در قالب متون نوشته شده و مکتوب پدیدار گشته است؛ همان گونه که نیکلای سینای (م ۲۰۰۶م)^{۴۵} به صراحت اثبات کرده، این که قرآن در حال تکوین [تدریجی] داعیه اعتبار داشته باشد، با تصورات یهودی - مسیحی از کتاب مقدس در تقابل است. آنچه که در این جا قابل توجه است، این است که قرآن، ظهور نوشته شده و مکتوب کتاب آسمانی را تأیید نمی‌کند، بلکه تصویری نوبنا می‌نهد که همان ظهور یک کتاب آسمانی شفاهی است. به گفته ویلیام گراهام:

همواره قرآن به طور برجسته‌ای یک متن شفاهی بوده است؛ نه یک متن مکتوب
(Graham ۵۸۴: ۲۰۰۳).

ادعای بحق دانیل مادیگان آن است که «هیچ چیز درباره قرآن مؤید آن نیست که قرآن خود را یک کتاب (نوشته آسمانی) بداند» (برگرفته از Sinai 2006: 115). به عبارت دیگر، قرآن در هیچ یک از مراحل توسعه و تکوین خود، نمی‌کوشد تا یک متن مقدس مکتوب بسته و تثبیت شده باشد. با این حال، ادعای «وجود یک تفاوت هستی‌شناختی و ماهوی بین ازبرخوانی‌های [آیات قرآن] و منبع متعالی آنان» (همان، ص ۱۰۹)، مبتنی بر این

43. pragmatic medial option.

44. Theologumenon.

۴۵. نیکلای سینای مدرس مؤسسه شرق شناسی دانشگاه آکسفورد با زمینه‌های مطالعاتی بستر تاریخی قرآن، تفاسیر اسلامی و هرمنوتیک متون مقدس، و نیز فلسفه و الهیات جهان اسلام است. او کتاب‌هایی با عناوین حکمت انسانی یا الهی، ترجمه و شرح حکمت الاشراف شهاب الدین سهروردی، و حقایق مهم درباره قرآن کتاب مقدس اسلام را نگاشته است. وی هم‌اکنون در حال نگارش کتابی با عنوان مقدمه‌ای بر مطالعه تاریخی انتقادی قرآن است. رک: <http://www.orinst.ox.ac.uk/staff/iw/nsinai.html> [مترجم].

پیش فرض است که دو شرط محقق شده باشد، و این دو شرط فقط از طریق تحقیق در تحولات زبانی در ادوار تاریخی قابل پی‌گیری است که مادیگان از آن طرفه رفته است. شرط نخست، عبارت است از آگاهی از ویژگی ذاتی شفاهی بودن درباره قرآن در حال توسعه و تکوین به عنوان حقیقت خارجی^{۴۶} آن، با قطع نظر از نوشتن‌ها و کتابت‌های موردی برای حفظ و ازبرکردن آن. شرط دوم، عبارت است از مجموعه‌ای از ادله دال بر این که ابزار و آلات مرسوم آن زمان که کلام الهی وحی شده در ادیان همجوار را در خود داشت، درباره قرآن هیچ‌گاه وجود نداشته است.

به نظر سینیای در نخستین سوره‌ها حتی به وجود مبداهای الهی [برای آنها] اشاره نشده است؛ چه رسد به منبع مکتوب قدسی برای ازبرخواندن‌های قرآن. بدیهی است که پیش‌تر از آن که ادعای وحی شود، به آن با استفاده از خطاب پیامبر با ضمیر مخاطب «تو» به صورت تلویحی اشاره شده و این نوع از خطاب به فصاحت خطاب الهی تفسیر شده است تا اشکال ارتباطش با قالب‌های مکتوب را دفع کند (Sinai 2006: 119). این مطلب با در نظر گرفتن آغازهای قرآن، عجیب نمی‌نماید. بر اساس یک بررسی دقیق‌تر، سوره‌های نخستین، خود را مانند بازخوانی مزامیر نشان می‌دهند (Neuwirth 2008).^{۴۷} این سوره‌ها آشکارا، نه تنها از نظر قالب نظم (یعنی فرازهای کوتاه شعری)، بلکه از نظر صنایع ادبی و نگرش عبادی گوینده‌اش، بازتاب دهنده عبارات مزامیر هستند. این فرضیه، تحت الشعاع نبود ترجمه‌های قدیمی از مزامیر به عربی قرار نمی‌گیرد؛ زیرا نوشته‌های مزامیر، برخلاف سایر کتاب‌های مقدس، ابتدا در مناجات استفاده و ازبرخوانده می‌شدند؛ به طوری که متونی را که به صورت کامل یا دست‌کم بخشی از آن کم و بیش در قالب شفاهی ارائه شده‌اند، ممکن است به صورت نقل شفاهی رایج بوده باشند. گرچه سوره‌های اولیه را نمی‌توان همان ترجمه و نقل مزامیر خاصی انگاشت، لکن این سوره‌ها و مزامیر هر دو، مانند هم در بیان مشرب گوینده‌اشان - که در ارتباطی نزدیک با طرف الهی ماهرانه سخن می‌گوید - منحصر به فرد هستند.

46. Entelechy.

۴۷. برای مقایسه‌ای بین سوره الرحمن و مزامیر داوود مقاله زیر را ببینید:

Angelika Neuwirth: Qur'anic literary structure revisited. Sūrat al-Rahmān between mythic account and decodation of myth. In: Stefan Leder (Hrsg.): Story-Telling in the Framework of Non-Fictional Arabic Literature. Harrassowitz, Wiesbaden, 1998. S. 42 - 388 [مترجم].

اقدام برای پی‌ریزی یک نهاد اعتبار در خصوص متون، فقط در یک مرحله پسین صورت گرفته است، گرچه باز هم این اقدام در دوران اولیه مکه^{۴۸} و به احتمال، در مواجهه با یک چالش بیرونی بوده است. این مطلب از آیاتی مانند ۴۱ و ۴۲ سوره حاقه (با ترجمه آبروی ۱۹۶۴: ۲۹۸)^{۴۹} آشکار است:

﴿إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ * وَمَا هُوَ بِقَوْلِ شَاعِرٍ قَلِيلًا مَّا تُؤْمِنُونَ * وَلَا يَقُولُ كَاهِنٌ قَلِيلًا مَّا تَذَكَّرُونَ﴾

[این قرآن گفتار رسولی بزرگوار است] و گفته شاعری نیست، اما کمتر ایمان می‌آورید و نه گفته کاهنی، هر چند کمتر متذکر می‌شوید.

یک برداشت نادرست درباره سبک ادبی از برخوانی‌ها - که متضمن نوع خاصی از الهام است - به واسطه بازنگری در خاستگاه الهی آن از برخوانی‌ها تصحیح شده است (سوره حاقه: ۴۳، ترجمه آبروی ۱۹۶۴: ۲۹۸):

﴿تَنْزِيلٌ مِّن رَّبِّ الْعَالَمِينَ﴾

فروفرستاده‌ای است از سوی پروردگار عالمیان.

سینای در تلاشی که برای شرح تمایزی که قرآن بین شعر و کهنانت با «وحی» قایل شده، توجه خود را بر سبک ادبی معطوف کرده است (۲۰۰۶: ۱۱۱):

نوپدید بودن ادبی قرائت‌ها... میان مخاطبان، تلاش‌های مختلفی را برای طبقه‌بندی آنها برانگیخت، و این تلاش‌ها تنها از سرکنجکاوی محض نبود، بلکه بدین جهت بود که جای دادن آنها در یک سبک متنی، پیش شرطی برای درک مفاد ارتباطی آنها به شمار می‌رفت. این که قرائت‌های محمد [ﷺ]، خود را به عنوان تذکره (یادآوری) یا ذکر (هشدار) و یا به عنوان تنزیل (وحی) معرفی کرده‌اند، بحثی را ادامه می‌دهد که نخست، خارج از قرآن جریان یافته بود. بنا بر این، گویا بحث فراسطحی، درونی شده است.

با آن که به نظر من، نقطه برجسته در این جا عبارت است از لزوم نپذیرفتن یک منبع به خصوص پست برای وحی، نه نپذیرفتن یک سبک ادبی نامناسب، به یقین، این مطلب

۴۸. در این مقاله هر جا نویسنده سخن از دوران‌های مختلف مکه یا مدینه، مانند دوره اولیه مکه یا دوره میانی مکه، به میان آورده، مقصودش از اولیه و میانی یا پایانی نسبت به دوران حضور پیامبر اسلام ﷺ در این دو شهر است [مترجم].

۴۹. برای مطالعه بیشتر، رک: Sinai 2006: 111

صحیح است که «خودارجاعی»^{۵۰} قرآن باید از رهگذر پیدایش تدریجی آن از یک فرآیند گفت و گویا یک مخاطب فهمیده شود؛ فرآیندی که انتظارات و باورهایش باید به طور متقاعدکننده‌ای مورد خطاب واقع می‌شده‌اند» (*idem*). البته هم‌چنان که چین مک اولیف (۱۹۹۹: ۱۶۳) (McAuliffe) یادآور شده، تعامل قرائت‌ها با مخاطبان از ساختار به صورت کامل جدلی بسیاری از سوره‌های نخستین پیدا است:

لحن بیشتر، استدلالی یا جدلی قرآن حتی برای خوانندگان کاملاً اتفاقی آن نیز ملموس است... آوای تأثیرگذار در هر قطعه، خواه از ناحیه خداوند باشد یا از ناحیه محمد [ﷺ] یا شخصیت برجسته دیگری، به طور مرتب، به رقبای واقعی یا فرضی خطاب می‌کند.

اهمیت این برهمکنش‌ها به عنوان یک عامل شکل‌دهنده در پیدایش شکل و محتوای قرآن روشن است.

اکنون به برخورد قرآن با مسأله شکل‌نا نوشته و غیرمکتوبش و نیز نبود ابزارها [و کتابچه‌ها و لفافه‌های] مقدس برای آن برمی‌گردیم. هم‌چنان که مادیگان اظهار داشته است، چالش اصلی برای هر تفسیری از اصطلاح کتاب این واقعیت خواهد بود که قرآن مدعی است: «خاستگاهش قطعه‌ای است از نسخه‌ها و طومارهای مقدس که به دقت حفظ شده، کاملاً معین شده، و با وسواس رونویسی شده‌اند؛ در حالی که خودش پایان‌نیافته، نانوشته و دستخوش حافظه ضعیف آدمی باقی مانده است» (Madigan 2001: 45; cited in Sinai 2006: 113). طبق نظر سینیای این چالش را می‌توان به عنوان پیامدی از این واقعیت ارزیابی کرد:

لزوم برقراری توازن بین موقعیت مندی^{۵۱} آشکار قرائت‌های محمد [ﷺ] و یک مصلحت راهبردی در افاده تب و تاب مقدس بودن به مخاطبان، مقدس بودن که به نظر مخاطبان ملازم حتمی وحی حقیقی بوده است (۱۱۴).

همین طور، ممکن است درخواست یک کتاب آسمانی مطابق با نمونه‌های پیشین توسط مجادله‌گران صورت پذیرفته باشد. در ادامه به این موضوع خواهیم پرداخت. همان‌طور که بارها نقل شده، آشکارترین ایرادی که توسط مخالفین

50. self-referentiality.

۵۱. موقعیت مندی (situatedness) به معنای تأثیر اوضاع و احوال و موقعیت‌ها در کنش‌ها و فهم‌ها است. [طباطبایی]

محمد [ﷺ] مطرح می‌شد، سؤالی بود که در آیه ۳۲ سوره فرقان آمده است: چرا قرآن بر پیامبریک جا (جمله واحدة) نازل نشد؟^{۵۲} روشن است که ناتمام بودن و موقعیت مندی پیام‌ها، از سوی شنوندگان به عنوان یک نقص تلقی می‌شد و آن پیام‌ها را در زمره‌ای غیر از نمودهای رایج و متعارف کلام الهی قرار می‌داد. در نتیجه، لازم بود اعتبار آنها با اموری بیش از الگوهای معمول جبران شود. البته این‌ها ناگزیر باید مرتبط با کتابت بودند؛ زیرا وحی در بستریهودی و مسیحی به مفهوم یک کتاب مقدس مکتوب گره خورده بود.

آیا این واقعیت که برخی سوره‌های نخستین وحی‌های قرآنی با داخل غیر مستقیمی به سواد خواندن و نوشتن اعتبار یافته‌اند، به این انتظار شنوندگان مربوط می‌شود؟ دسته‌ای از سوره‌های نخستین هستند که رابطه‌ای را با کتاب آسمانی برقرار کرده‌اند. در نتیجه، در آیات ۱۱ تا ۱۶ سوره عبس، پیام‌های قرآنی به عنوان تجلی‌ها یا قطعه‌های منتخبی از متن اصلی آسمانی معرفی شده‌اند:

﴿كَلَّا إِنَّهَا تَذْكِرَةٌ * فَمَنْ شَاءَ ذَكَرْهُ * فِي صُحُفٍ مُّكَرَّمَةٍ * مَرْفُوعَةٍ مُّطَهَّرَةٍ * بِأَيْدِي سَفَرَةٍ * كِرَامٍ بَرَرَةٍ﴾^{۵۳}

هرگز چنین نیست، این (قرآن) یک یادآوری است و هر کس بخواهد، از آن پند می‌گیرد. در الواح پرارزشی ثبت است؛ الواحی والا قدر و پاکیزه به دست سفیرانی [کاتبانی] است والا مقام و نیکوکار.

در جایی دیگر، منبع آسمانی پیام قرآنی «لوح» نامیده شده (بروج: ۲۲) (ارجاعی به کتاب جشن‌ها)^{۵۴} و کمی بعدتر، در دوران میانی مکه، حتی از آن با عنوان مادر کتاب (ام الكتاب) یاد شده است (زخرف: ۳). سینای به درستی ادعا می‌کند که این آیات «یک منبع متعالی را فرض و ادعا می‌کنند، توصیفی که در آن فرض بر این است که قرائت‌های محمد [ﷺ] نوعی تقدس یافتگی غیر مستقیم می‌یابند». او چنین توضیح می‌دهد (idem):

با این شگرد، شفاهیت و موقعیت مندی قرآن - که به راحتی قابل انکار نیستند -

۵۲. به جز مواردی که اشاره شده، بقیه ترجمه‌ها [از عربی به انگلیسی] از نویسنده است.

۵۳. مقایسه کنید با آیات ۲۱ و ۲۲ سوره بروج: ﴿بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَّجِيدٌ، فِي لَوْحٍ مَّخْفُوظٍ﴾ و آیات ۷۷ تا ۸۰ سوره واقعه: ﴿إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ، فِي كِتَابٍ مَّكْنُونٍ، لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ، تَنْزِيلٌ مِّن رَّبِّ الْعَالَمِينَ﴾.

۵۴. کتاب جشن‌ها (The Book of Jubilees) - که کتاب پیدایش صغیر نیز نامیده می‌شود - از متون کهن یهود با پنجاه بخش مجزاست. رک: Understanding the Bible. Palo Alto: Mayfield. 1985, Stephen L. Harris. [مترجم]

به روشنی با این فرض غالب که وقتی خدا انسان را خطاب می‌کند، باید به نحوی نوشتن درکار باشد، همساز می‌شوند. با این حال، برخلاف انتظارات مخاطبان، کتاب خارج از دسترس انسان قرار داده شده، و گفته می‌شود تنها در قالب قرائت‌های شفاهی‌ای که به محمد [ﷺ] رسیده، قابل دست‌یابی است. پس پیش‌فرض‌های قبلی مخاطبان تا حدودی پذیرفته می‌شوند، ولی با این حال، این پیش‌فرض‌ها تحت یک بازپیکربندی اساسی قرار می‌گیرند.

گرچه من نیز همان اعتقاد را درباره تأثیر مداوم مخاطبان بر پیکربندی قرآن در حال پیدایش دارم، اما می‌خواهم بخشی از نیروی محرکه در پس برجسته‌سازی آن کتاب مقدس ماورایی و متعالی [ام‌الکتاب] را به نقش مهمی که کتاب جشن‌ها در اندیشه جامعه ایفا می‌کرده، نسبت دهم. این متن جعلی^{۵۵} نفوذ قوی خود را در یهودیت و مسیحیت حفظ کرده و به هیچ وجه از صحنه مباحث دینی بسیار کهن غایب نبوده است. این متن در چندین سوره نخستین بازتاب یافته است و به طور موجهی می‌توان آن را منبع الهامی در بازتعریف قرآنی از کلام مکتوب خداوند دانست؛ بازتعریفی که جایگاه آن کلام را تنها و تنها به آسمان ماورایی منتقل می‌کند. با این حال، نمی‌توان منازعات جاری مخافان را زیاد برآورد کرد. این همان منازعاتی است که باید شفاهیت واقعی پیام‌های قرآنی را به پیش برده باشد تا به یک باور غیرالزامی^{۵۶} قرآنی بدل شود.

باردیگر به اصطلاح *الکتاب برمی‌گردیم*. رابطه بین قرآن انجام یافته و اجرا شده با کتاب چیست؟ البته تصور پسارسمی این است که هر دو یکی هستند؛ اما قابل توجه است که در برخی متون دوران میانی و پایانی مکه ملاحظه می‌شود، به دقت بر تمایز کتاب و قرآن تحفظ می‌شده است. در این جا تذکر چند نکته درباره پس‌زمینه و بستر لازم است. و آن این که در مکه دوران میانی و پایانی، ساختارهای سوره‌های نامشخص اولیه به سوی یک قالب متمایز، یعنی سوره سه‌بخشی توسعه می‌یابد. این ترکیب، شبیه به ساختار عبادت‌های کلیسایی و کنیسه‌ای، یک داستان از کتاب مقدس را به عنوان بخش اصلی آن عرضه کرده، و آن را در میان بخش‌های ابتدایی و پایانی گفت و گویی تر قرار داده است،^{۵۷} و متضمن

55. apocryphal

56. theologumenon

57. به بیان دیگر، این سه بخش، به ترتیب عبارت‌اند از؛ بخش ابتدایی محاوره‌ای، بخش میانی داستانی و بخش پایانی محاوره‌ای [مترجم].

بحث یا استدلال، و یا سرودهای روحانی دیگر و تصریحاتی از سنخ ارتباط به عنوان یک وحی است (Neuwirth 1996).

این سوره‌ها به وجود یک نقش و کارکرد اجتماعی - عبادی^{۵۸} جدید گواهی می‌دهند. این همان جایی است که به طور ویژه ارجاع به *الکتاب* برای گزارش‌های مربوط به کتاب مقدس اختصاص یافته است تا بخش میانی از مجموعه سه بخشی را شکل دهد. بعدها دوگانگی و تمایز بین یادکردهای مربوط به کتاب مقدس از *کتاب* و دیگر انواع پیام‌های قرآنی کاسته می‌شود: *الکتاب* به حالت آسمانی منبع اختصاص می‌یابد، در حالی که *قرآن* به تحقق و نقش زمینی آن اشاره می‌کند. با این حال، هر دو از نظر ریخت هرگز یکسان تلقی نمی‌شوند و گزیده‌های کتاب توسط پیامبر [ﷺ] بدون تغییر دریافت نشده‌اند، بلکه در طی فرآیند انتقال با نیازهای خاص دریافت‌کنندگان سازگار شده‌اند. سینای (۲۰۰۶: ۱۲۱) با تصور قرآن به عنوان یک *کُد* هرمنوتیکی [رمز تفسیری]، برای تمایز تأکید می‌کند، تمایزی که قرآن خود آن را به عنوان یک ویژگی خاص به رسمیت می‌شناسد، تا آن جا که حتی یک عنوان فنی به نام *تفصیل* به خود می‌گیرد. نمونه بارز برای این برداشت عبارت است از آیه ۲ و ۳ سوره *فصلت* (با ترجمه آبربی: ۱۹۶۴م، ج ۲، ص ۱۸۵):

﴿تَنْزِيلٌ مِنَ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ * كِتَابٌ فُصِّلَتْ آيَاتُهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ﴾

فروفرستادنی از سوی خداوند رحمان و رحیم * کتابی که آیاتش متمایز شده (یا سازگار شده)، به صورت قرآنی عربی برای گروهی که آگاه‌اند.

از کتاب آسمانی به عنوان یک قرائت عربی یاد شده است، اما به این که ضرورتاً از ازل به زبان عربی شکل یافته است، اشاره‌ای ندارد.^{۵۹} این بدان معنا است که حتی داستان‌های متناظر کتاب مقدس که به *الکتاب* منتسب شده‌اند، ادعای نقل قول‌های تحت اللفظی از

۵۸ «Sitz im Leben» - که برگردان آن به انگلیسی «social-liturgical function» است - اصطلاحی آلمانی است و ناظر بر رویکردی خاص در نقد کتاب مقدس که به دنبال کشف ریشه‌های اجتماعی متون است. [طباطبایی]

۵۹ سینای چنین توضیح می‌دهد: «در جای دیگر، در آیه ۳۷ سوره *یونس* (وَمَا كَانَ هَذَا الْقُرْآنُ أَنْ يُفْتَرَىٰ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلَا يَكُنْ تَضَدِيْقًا لِذِي بَيِّنٍ يَدِّيهِ وَتَفْصِيْلَ الْكِتَابِ لَا رَيْبَ فِيهِ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِيْنَ) نیز، این *قرآن* به عنوان تفصیل کتاب معرفی شده، یعنی سلسله‌ای از قطعات برگزیده، یا بازگویی‌های تفسیری از کتاب آسمانی. در شماری از بندهای مربوط به دوران میانی و متأخر مکه، به روشنی بین کتاب و قرآن تمایز قایل شده است. فرآیند دگرگونی از یکی به دیگری، [یعنی از کتاب به قرآن] تفصیل نامیده شده است. سینای تأکید می‌کند که «تفصیل هر چیزی، باید همواره ناظر به مخاطبانی خاص در موقعیتی ویژه باشد». آیه ۴۴ سوره *فصلت* (وَلَوْ جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا أَعْجَبِيًّا لَقَالُوا لَوْلَا فُضِّلَتْ آيَاتُهُ، شاهد دیگری بر این مدعا است. اگر قرائت‌ها به عربی نبود، آن طور که باید، با مخاطبان مورد نظرشان، سازواری و تناسب نمی‌یافتند (۲۰۰۶: ۱۲۱).

منبع آسمانی را ندارند، اما در واقع، نوعی بازگویی و نقل بیان سازگار شده با فضای شنوندگان را شکل می‌دهند. این ملاحظه هم‌چنین به روشن شدن این واقعیت - که بیشتر آنها آزردهنده تلقی می‌شوند - کمک می‌کند که در قرآن داستان‌های مختلف بیش از یک بار نقل، و به بیان‌های مختلف ارائه شده‌اند. با توجه به تفسیر تفصیلی، این داستان‌های تکراری را باید به عنوان بازگویی‌های بعدی یک بخش خاص از کتاب، در نظر گرفت که چندین بار با عبارت پردازی شده و با تغییر وضعیت اجتماعی و فرقه‌ای سازگار و هماهنگ شده‌اند. سینای چنین نتیجه می‌گیرد (۲۰۰۶: ۱۲۶):

بنا بر این، از دیدگاه قرآن، کتاب مقدس آسمانی را در هیچ قالبی نمی‌توان به انسان عرضه کرد، جز به صورت «مفصلاً» (انعام: ۱۱۴). کتاب تا حدودی قابل دست‌یابی است؛ اما به طور کامل در دسترس نیست، بلکه می‌توان از طریق وحی الهی از آن بهره برد، اما به خاطر لزوم مناسب‌سازی چنین وحی‌هایی برای یک مخاطب خاص، چنین کتابی حتی در قالب قطعه‌های لفظی هم در اختیار هیچ کس نیست.

در این مرحله، شفاهیت، ابعاد یک باور [غیر الزامی] قرآنی را پیدا کرده است.

نشانه‌های شفاهیت

تناسب‌ها^{۶۱}

پس از بررسی پدیداری و تکوین شفاهیت به عنوان یک باور [غیر الزامی] قرآنی، حال به برخی ویژگی‌های متنی می‌پردازیم که به وضوح بر سرشت شفاهی متن دلالت دارند. از جهت فنی آشکارترین این ویژگی‌ها عبارت است از نظم کمی بین گروه‌های آیه‌ای که بیشتر به تناسب‌های روشن و به یقین معنادار می‌انجامد (Neuwirth 1981/2007).

از آن‌جا که فرضیه جنجالی مطرح شده دیوید هنریش مولر (۱۸۹۶) را - که مدعی یک ساختار بندبندی مسجع^{۶۲} برای سوره‌ها است - پژوهشگران بعدی بدون بررسی بیشترها کرده‌اند، احتمال این که یک دست قدرت مند تحت کنترل کامل ترکیب و ساختار تک تک سوره‌ها بوده باشد، به واقع منتفی است. برخلاف این دیدگاه،

۶۰ ﴿وَهُوَ الَّذِي أَنْزَلَ إِلَيْكُمُ الْكِتَابَ مُفَصَّلًا﴾.

61. Proportions.

62. a strophic composition.

ساختارها به واسطه تحلیل ریزساختاری^{۶۳} از لایه‌های زیرین سطح به خوبی تمیز داده می‌شوند (Neuwirth 1981/2007). این ساختارها یک توسعه و نمو تاریخی را منعکس می‌کنند. به ویژه در سوره‌های کوتاه اولیه، گروه‌های آیه‌ای مشخصی را می‌توان از بقیه آیات جدا کرد که بیشتر، الگوهایی با مرز مشخص از تناسب‌ها را تشکیل می‌دهند. بر این اساس، سوره قیامت بر پایه این گروه‌های آیه‌ای متوازن شکل یافته است: $6 + 6 + 6 + 6 + 5 + 5 + 5 + 6$ ؛ سوره معارج از گروه‌های $6 + 7 + 7 + 7 + 9$ تشکیل شده است؛ سوره نازعات شامل دو گروه نه آیه‌ای است و تناسب‌های آن از توازن قابل توجه $5 + 9 + 6 + 6 + 6$ برخوردار است. سوره ذاریات متشکل است از گروه‌های $9 + 14 + 14 + 9 + 7 + 7 + 7$ آیه‌ای. موارد مشابهی در بسیاری از سوره‌های مکی اولیه - که به بیش از چند ده آیه می‌رسند - وجود دارد و چون آن چه که از شنوندگان خواسته می‌شد، به حافظه سپاری بدون کمک نوشتار بود، روشن است که این تناسب‌ها به عنوان یک ابزار حفظ مورد نیاز بودند.

بندها [فواصل] ۶۴ و ۶۵

در برهه معینی از دوره میانی مکه، آیات که طولانی تر شده بودند، با کنار گذاشتن ساختارهای دو جمله‌ای، به گونه‌ای ختم می‌شدند که دارای قواعد معنادار و مکرر در تغییر وزن و قافیه باشند. از آن پس، آیات، وزن و قافیۀ ساده‌تری به خود گرفتند و بیشتر با پیروی از الگوی یکنواخت و کلیشه‌ای *تُون* و *وین* در فرجام آیات، به سختی قابل پیش‌بینی بوده و کمترین انتظار شنوندگان از پایان پرتنین آیه را برآورده می‌کردند. یک ابزار فنی جدید به حافظه سپاری برای حل این مشکل به کار گرفته شده است. این ابزار عبارت است از

63. micro-structural analysis.

۶۴. برای مطالعه بیشتر (Neuwirth 1980) را ببینید.

۶۵. مقصود نویسنده از «بند» - که برگردان واژه «Clausula» قرار داده شده - هم چنان که در ادامه نیز خواهد آمد، یک جمله توضیحی و تکمله‌ای کلیشه‌ای است که از زمینه و متن اصلی خود متمایز است؛ به طوری که در مقصود اصلی کلام، مؤثر نبوده و تنها نوعی توضیح اخلاقی و معنوی در باره آن ارائه می‌دهد. برخی دانشوران علوم قرآن و تفسیر از این دست جملات با عنوان «فواصل آیات» یاد می‌کنند؛ هر چند در تعریفی که از فواصل آیات ارائه نموده‌اند، بیشتر واژگان فرجامین آیات را اراده کرده‌اند تا جملات پایانی را. با این حال، نزدیک‌ترین اصطلاحی که به واژه بند در این جا به نظر می‌رسد، همان فاصله است که از اصطلاحات علوم قرآنی و تفسیر است (برای مطالعه بیشتر در باب فواصل قرآنی، اقسام و برخی کارکردهای آن، رک: عزتی آراسته، مهدی، کاربردهای تفسیر تناسب حکم و صفات الهی در فهم آیات، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، نشر دانشگاه قرآن و حدیث، ۱۳۹۲ش، ص ۲۸ به بعد) [مترجم].

جمله بندی قافیه مند؛ یعنی یک جمله توضیحی و تکمله ای کلیشه ای (که در سجاوندی های کنونی بعد از علامت دو نقطه (: می آید)^{۶۶} که از زمینه و متن اصلی خود متمایز است، به طوری که در مقصود اصلی کلام، مؤثر نبوده و فقط نوعی توضیح و تکمله اخلاقی و معنوی درباره آن ارائه می دهد؛ همانند آنچه که درباره درخواست برادران یوسف [عَلَيْهِمُ السَّلَامُ] وجود دارد، یعنی عبارت «پیمانۀ را برای ما کامل کن و بر ما تصدق و بخشش نما»، که با جمله «که خداوند بخشندگان را پاداش می دهد!» توضیح داده شده است «فَأَوْفِ لَنَا الْكَيْلَ وَتَصَدَّقْ عَلَيْنَا إِنَّ اللَّهَ يَجْزِي الْمُتَصَدِّقِينَ» (یوسف: ۱۲). یا در جای دیگر، بند [فاصله] به قدرت و مشیت الهی مربوط می شود؛ همانند آنچه که در مورد سیر شبانه محمد [ﷺ] وجود دارد: «سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا... لِنُرِيَهُ مِنْ آيَاتِنَا إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ» (اسراء: ۱)؛ «پاک و منزّه است خدایی که بنده اش را در شبی سیر داد... تا برخی از آیات خود را به او نشان دهیم» که با عبارت «همانا او شنوا و بینا است» تکمله خورده است. یک دسته بندی دقیق از این عبارات قافیه مند نشان داده اند که بندها [فواصل] تبیین کننده تعداد زیادی از اوصاف الهی هستند. هر چند همه آیات چند جزئی از این پایان قاعده مند تبعیت نمی کنند، و بعضی شامل جملات کوتاه معمولی در جایگاه جمله توضیحی آخر می شوند (این نوع جملات در سجاوندی های کنونی بعد از علامت دو نقطه آخر ؛) می آیند،^{۶۷} اما با این حال می توان آیات دارای چنین بندهایی را به عنوان یک توسعه و شاخصه ویژه در دوره پایانی مکه در نظر گرفت که در آیات بعد از این دوره هم وجود دارند. بندها [فواصل] در تبدیل سخنان بیشتر داستانی سوره های مطوّل به خطاب های موعظه گرانه به کار می آیند تا بلافاصله پیام الهی این سوره ها را تأیید و تقویت نمایند. در این سبک، بندها [فواصل] یک میثاق روایت گرانه نو بین گوینده و مخاطبانش را آشکار می کنند، و آن عبارت است از توجه به وجود یک اتفاق نظراساسی در مورد مشی اخلاقی انسان ها؛ هم چنان که این اتفاق نظر درباره تصویری که از خداوند به عنوان یک عامل قدرت مند در فعل و انفعالات انسانی داریم، نیز محقق است. البته این توجه و هوشیاری تنها پس از یک تطوّر طولانی در فرهنگ جامعه، حاصل شده است.

۶۶. ناگفته پیداست که این نوع نشانه گذاری مربوط به زبان انگلیسی و برخی دیگر از زبان های اروپایی است و بدین شکل در خصوص نگارش زبان فارسی یا عربی جاری نیست [مترجم].

۶۷. مطلب پیش گفته درباره این علامت نیز صادق است [مترجم].

قرآن تفسیری: سوره/خلاص به عنوان نمونه^{۶۸}

در پایان، به نمونه‌ای از اخذ قرآن از تراث پیش از خود می‌پردازیم که در فضای جامعه به طور شفاهی نقل شده‌اند - و جامعه قرآنی [مسلمانان] آن را به نام خود ضبط کرده - و در قالبی نوپدیدار شده است؛ هر چند هنوز آوای پیشا - قرآنی و قالب بلاغی آنها در قرآن نیز ظنین‌اند از است. یکی از متون اصلی قرآن، یعنی عقیده‌ای که در سوره اخلاص (به معنای اعتقاد ناب) توصیف شده است، در اسلام به عنوان نمادی متنی، بصری و صوتی از توحید، تقدیس و تجلیل شده است. این سوره چنین است (با ترجمه آربری ۱۹۶۴):

﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ * اللَّهُ الصَّمَدُ * لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ * وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾؛

بگو: خداوند، یگانه است * خداوندی است که مطلق است * نه زاده، و نه زاده شده * و هیچ چیز مانند او نیست.

این واحد متنی کوتاه - که از آیه‌های موجز یا قافیه‌های مناسب سرهم شده^{۶۹} - در نگاه اول، به صورت کامل مطابق با سوره‌های مکی اولیه‌اند که از الگوی ساختار موزون ساده و پرمعنا برخوردارند؛ با این تفاوت که این سوره با «قل»، یعنی «بگو» - که از ویژگی‌های متون و سوره‌های بعدی و استدلالی تراست - آغاز شده است. در واقع، با بررسی دقیق‌تر، متن آن گونه که نشان می‌دهد، به صورت یک پارچه و یک دست نیست. به سختی می‌توان از سبک آیه اول، «بگو خدا یکی است»: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ چشم پوشی کرد که انعکاس و پژواک این بخش از اعتقادنامه یهود است: «بشنوای اسرائیل، خداوند، خدای ما، یکی است»: «*adōnay ēlōhēnū adōnay eḥad Shema' Yisrā'el*». [شَمَعْ یِیسْرَائِیلْ اَدُونِیْ ایلوهینو اَدُونِیْ اِحْد]. جالب توجه است که متن یهودی در ویرایش قرآنی هنوز به گوش می‌رسد. ویرایشی که برای حفظ وزن و قافیه، برخلاف اصول دستور زبان نام هم‌آوای عبری اَحْد را به جای وصف مناسب‌تر واحد اقتباس کرده است. این «بی‌قاعدگی دستورزبانی»^{۷۰} نباید از

۶۸. در باره مراد نویسنده از قرآن تفسیری یا ماهیت تفسیری قرآن، رک: پانوش فرجامین همین مقاله از مترجم. در ضمن از مباحث آینده متن مقاله نیز مراد نویسنده روشن خواهد شد [مترجم].

۶۹. تذکار این نکته شایسته است که نویسنده در این جا از تعبیر «made up» استفاده کرده که به نوعی موهم معنای ساختگی، جعلی، اقتباسی و حتی تقلبی بودن است، لکن از توضیحات پیش گفته روشن است که چنین مطلبی مراد نویسنده نیست [مترجم].

70. Ungrammaticality.

نظر دوربماند. در این جا به مطلب میشل ریفاتره^{۷۱} (۱۹۷۸) اشاره می‌کنم که مفهوم «بی‌قاعدگی دستورزبانی» را ابداع کرد. این مفهوم به معنای ناهماهنگی یک تکه از متن است که از نظر نشانه‌شناسی به طور رمزی به متن دیگری اشاره دارد و کلیدی را برای رمزگشایی خود در اختیار ما قرار می‌دهد. نوع خاصی از بی‌قاعدگی گرامری را که در متن ما جریان دارد، می‌توان با «علامت دوگانه»^{۷۲} ریفاتره یکی دانست و بدان وسیله آن را باز شناخت.

به گفته ریفاتره (۹۲):

علامت دوگانه مانند یک جناس عمل می‌کند ... در ابتدا به صورت یک بی‌قاعدگی دستورزبانی محض به نظر می‌رسد تا این که معلوم می‌شود که متن دیگری در کار است که در آن کلام قاعده‌مند است. در این هنگام متن دیگر باز شناخته می‌شود و علامت دوگانه فقط به خاطر قالب خود، اهمیت می‌یابد؛ قالبی که فقط به آن کد [رمز] دیگر اشاره دارد.

هم‌چنان که مشاهده شد، متن یهودی در ویرایش قرآنی هنوز قابل شنیدن است؛ چرا که به یقین این اقتباس ترجمه‌وار، بدون اثرپذیری [و پیامد] نیست. این بخشی از یک راهبرد گفت و گواست. تصاحب اعتقادنامه یهود با مطلق و همگانی کردن آن و در نتیجه قابل قبول کردنش برای مخاطبان غیر یهودی و با تأکید بر تفاوت بین آن دو عقیده، و نه با مخاطب قرار دادن اسرائیل، بلکه با مخاطب قرار دادن هر مؤمنی. این نوع از تصحیح تفسیری، تغییر و پیرایشی است که قرآن در بسیاری از تراث پیش از خود اعمال می‌کند. با این حال، باز هم به نظر می‌رسد طنینی که از متن پیشین در این متن به گوش می‌رسد، به طور ویژه یک خطاب شفاهی روشن برای شنوندگان یهودی باشد. در نتیجه، متن می‌تواند علاوه بر این، راهبردی را فراهم آورد که پلی برای گسست بین جامعه قرآنی [مسلمانان] و یهودی باشد.

اما همان‌گونه که جدول زیر نشان می‌دهد، سوره اخلاص به بیش از یک اعتقادنامه پیش از خود مربوط می‌شود:

۷۱. میشل ریفاتره، متولد ۱۹۲۴م، در فرانسه، یکی از ناقدان ادبی و نظریه پردازان تأثیرگذار فرانسوی بود. رساله دکترای او - که در دانشگاه کلمبیا از آن دفاع کرد - برنده جایزه آنسلی شد. شهرت او بیشتر به خاطر کتابش با عنوان نشانه‌شناسی شعر است. آزمون ساختارهای سبک‌شناسی، تولید متن، و حقیقت ساختگی از دیگر کتاب‌های او است. وی در سال ۲۰۰۶م، در نیویورک درگذشت [مترجم].

72. dual sign.

<p>Nicano-Constantinopolitanum</p> <p>اعتقادنامہ نیسین</p> <p>We believe in one God,</p> <p>ما بہ یک خدا ایمان داریم</p> <p>the Father Almighty, Maker of heaven and earth, and of all things visible and invisible</p> <p>پدر قادر مطلق، خالق آسمان و زمین، و ہمہ چیز مرئی و نامرئی</p> <p>And in one Lord Jesus Christ, the only-begotten Son of God, begotten of the Father before all worlds (aeons), Light of Light, very God of very God, begotten not made,</p> <p>و در یک خداوند عیسی مسیح، تنها پسر مولود خدا، زاده شدہ از پدر قبل از ہمہ جهان زاده</p> <p>شده ولی خلق نشده</p> <p>being of one substance with the Father;</p> <p>از یک گوهر و ریشہ با پدر است</p>	<p>Deuteronomium 6,4</p> <p>تورات، سفر تثنیہ، ۶:۴</p> <p>Hear, Israel, the Lord is our God, the Lord is One.</p> <p>بشنو ای اسرائیل! خداوند، خدای ما، یکی است</p>	<p>Qur'ān, Sura 112 (al-Iblās)</p> <p>قرآن، سورہ اخلاص</p> <p>Say: He is God, one,</p> <p>بگو: خداوند یگانه است</p> <p>God, the absolute,</p> <p>خداوندی است کہ مطلق است</p> <p>He did not beget, nor is He begotten,</p> <p>نہ زاده، و نہ زائیدہ شدہ</p> <p>And there is none like Him.</p> <p>و هیچ چیز مانند او نیست</p>
---	---	---

آیه سوم، «لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ» (نه زاده، و نه زاده شده) طنین وارونه‌ای است از اعتقادنامه نیسن [نیقیه].^{۷۳} این آیه اظهار مؤکد بُنَوْتُ [پسر خدا بودن] مسیح را - که در این اعتقادنامه آمده (زاده شده، خلق نشده؛ *ou poièthenta gennèthenta*) - با یک نفی دوگانه [نفی زاییدن و نفی زاده شدن] - که تأکیدش کمتر از آن نیست - رد می‌کند. بدین ترتیب، یک الهیات سلبی^{۷۴} با وارونه کردن یک متن دینی - که در آن منطقه آشنا بوده - بنا شده است. این الهیات سلبی در آیه چهارم خلاصه شده است، «وَلَمْ يَكُن لَّهُ كُفُوًا أَحَدٌ» (و هیچ چیز مانند او نیست). این آیه تعبیر منحصر به فرد قرآنی «كُفُوًا» (به معنای هم‌رتبه) را برای برگردان گوهر معنایی واژه «*homoousios*» [به معنای از یک ذات و نهاد بودن] مطرح می‌کند. آیه مذکور نه تنها قاعده نیسن درباره از یک ذات و نهاد مشترک بودن مسیح با خداوند «*homoousios to patri*» را وارونه می‌کند، بلکه گذشته از وجود پسر، باور به هم‌رتبه بودن هر موجودی با خداوند را مردود می‌شمرد.^{۷۵}

هر چند این آیات حکم اساسی اعتقادنامه نیسن را نفی نموده‌اند، با این حال، با

۷۳. در سال ۳۲۵ پس از میلاد، نخستین گردهمایی فراگیر اسقف‌های سراسر حوزه مدیترانه، برای تبیین عقاید مسیحیت و سازماندهی جامعه مسیحیت، در نیقیه (واقع در ترکیه کنونی)، تشکیل شد. اینان گرد هم آمدند و در برابر پیروان آریوس - مسیحیانی که معتقدند عیسی مؤخر و پایین‌تر از خدا است - موضع رسمی گرفتند. مجموعه‌ای از جملات اعتقادی مسیحیان در این شورا نوشته شد. این اعتقادنامه با اضافات چندی که بعدها به آن افزوده شد، به اعتقادنامه نیسن یا نیقیه (شهر محل تشکیل گردهم‌آیی) شهرت یافت. بر این اساس، تدوین اعتقادنامه نیسن، نزدیک به سه سده پیش از ظهور اسلام صورت پذیرفته است. رک:

Jeffrey, David L. *A Dictionary of biblical tradition in English literature*. Wm. B. Eerdmans Publishing, 1992 [مترجم].

۷۴. الهیات سلبی یا تنزیهی (negative theology, apophatic theology) - که رویکردی خاص در الهیات ادیان توحیدی است - بر آن است که نمی‌توان به خدا معرفت یافت و درباره او سخن معرفت‌بخش گفت. به نظر الهی‌دانان سلبی، درباره خداوند به نحو ایجابی نمی‌توان سخن معرفت‌بخش گفت؛ یعنی نمی‌توان گفت خدا چه هست، بلکه تنها می‌توان گفت خدا چه نیست؛ مثل این که گفته شود خداوند فقیر، ناتوان، محدود و جاهل نیست. از این رو، قالب گزاره‌های خداشناختی این رویکرد از الهیات، سلبی است. در مقابل این الهیات، الهیات ایجابی یا اثباتی یا تشبیهی قرار دارد (positive theology, cataphatic theology) که بنا بر این رویکرد، تا حدودی می‌توان به خداوند معرفت یافت و درباره او به نحو اثباتی سخن گفت. به نظر الهی‌دانان ایجابی، هر واژه‌ای چون زیبا، عشق، خیر و... که بر امر مثبتی دلالت می‌کند به نحو تمثیلی و یا تشبیهی بر خداوند نیز قابل اطلاق است. به همین خاطر، اساس این رویکرد از الهیات را گزاره‌های ایجابی شکل می‌دهد (برای مطالعه بیشتر رک: اسماعیل علی‌خانی، «الهیات سلبی؛ سیر تاریخی و بررسی دیدگاه‌ها»، معرفت کلامی، بهار و تابستان ۱۳۹۱ش، شماره ۸؛ قاسم کاکایی؛ اشکان بحرانی، «مبانی نظری الهیات سلبی»، نامه مفید، آبان ۱۳۸۷ش، شماره ۶۸) [مترجم].

۷۵. در این جا برای سادگی از نقل عبارت به زبان یونانی استفاده شده است؛ زیرا خوانندگان کنونی با زبان یونانی بیشتر از زبان سریانی آشنا هستند. البته توجه دارم که این اعتقادنامه ممکن است به زبان سریانی رایج بوده باشد.

اقتباس از راهبرد ادبی تشدید^{۷۶} آن، بافتار متن یونانی یا سریانی این حکم را ترجمه کرده‌اند. عبارت نیسن ابتدا مخلوق بودن مسیح را به شدت انکار می‌کند، «زاده شده، خلق نشده» و سپس تا بدین حکم پیش می‌رود که برابری ذاتی او با پدر «*homoousios to patri*» (از یک ریشه بودن و هم‌گوهری با پدر) را اعلان کند. در قرآن تا انکار دو عقیده پدری [أَبَوْت] و پسری [بُنَوْت] - «لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ» (نه زاده، و نه زاده شده) - تقریباً با همان تأکید و با یک نفی کلی پیش رفته است؛ با این تعبیر که هیچ راهی برای باور به موجودی دررتبه خداوند وجود ندارد: «وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ». باز هم متن پیشین در ویرایش پسین قابل استماع است.

از نظر ادبی این متن نیز پیژواک عبارت‌های مسیحی پیش از خود است. مطمئنم که آیات سوم و چهارم در وهله نخست، خطابی جدلی به مسیحیان نیستند، اما با مطرح کردن ادعاهای کلی‌تر، به بخشی از یک متن به طور کامل نوبدل شده‌اند که متضمن یک عقیده توحیدی مطلق‌گرا [وهمگانی]^{۷۷} است. آن متن عبارت است از یک وارون متن^{۷۸} [پادمتن] ترکیبی در مقابل دو متن بزرگ و بانفوذ قدیمی‌تر، یعنی اعتقادنامه یهودیان و مسیحیان که هنوز هم هر دو در قالب ادبی جدیدی به زبان عربی، باز شنیده می‌شوند. یک ترجمه فرهنگی^{۷۹} اتفاق افتاده، که به صورت مستقیم از ارتباطات شفاهی پدید آمده است. این ترجمه فرهنگی به منظور اثرگذار بودنش، با تکیه مداوم بر موطن ادبی تراث یهودی و مسیحی - که هم چنان قابل استماع است - فراهم شده است. آنچه که در سنت متداول و عقیده رایج اسلام به نمادی از توحید بدل شده، خود را در قرآن

۷۶. تشدید ادبی در این جا عبارت است از تکرار یک کلمه یا عبارت در یک گفته یا بند، به منظور افزایش دامنه یا شدت معنایی؛ مانند اندازه (کوچک، بزرگ)، کیفیت (خوب، بد و غیره)، تنوع و ... رک:

Ernest R. Wendland, *Prophetic Rhetoric: Case Studies in Text Analysis and Translation*, Xulon Press, 2009 [مترجم].

77. universalist monotheistic

78. counter-text

۷۹. طبق تعریفی که در جای دیگر از سوی نویسنده ارائه شده، در ترجمه فرهنگی، نه فقط ترجمه یک متن به متن دیگر، بلکه ترجمه یک فرهنگ به فرهنگ دیگر و بازخوانی یک متن از نو توسط خوانندگان جدید صورت می‌پذیرد. ترجمه شماری از آثار شرک‌آمیز فلاسفه مشرک یونان باستان، توسط برخی از فلاسفه و مترجمین مسلمان و مسیحی به نحوی که رنگ و بوی توحیدی و مسیحی یافته، نمونه روشن یک ترجمه فرهنگی است. لازم به یادآوری است که تحلیل ترجمه فرهنگی صورت گرفته بر روی یکی از این دست آثار رساله استادای نویسنده را شکل داده است. رک: «قرآن پژوهی در غرب در گفتگو با خانم آنگلیکا نیپورت»، *فصلنامه هفت آسمان*، تابستان ۱۳۸۶، شماره ۳۴، ص ۲۱ [مترجم].

پیش‌رسمی^{۸۰} به صورت گفتارزنده نمایان می‌کند و این نمونه‌ای است دال بر ماهیت شفاهی و درعین حال، تفسیری قرآن.^{۸۱}

دانشگاه آزاد برلین

منابع نویسنده

- al-Azmeh 1994 Aziz al-Azmeh. "Chronophagous Discourse: A Study of Clerico-Legal Appropriation of the World in an Islamic Tradition." In *Religion and Practical Reason: New Essays in the Comparative Philosophy of Religions*. Ed. by Frank E. Reynolds and David Tracy. New York: State University of New York Press. pp. 163-211.
- Al-Jāhiz 1979 Rasā'il Al-Jāhiz. "Hujaj an-nubuwwa." In *Rasā'il Al-Jāhiz*. Ed. by 'Abd as-Salām Muḥammad Hārūn. vol. 3. Cairo. pp. 221-81.
- Arberry 1964 Arthur J. Arberry. *The Koran Interpreted: A Translation*. London: Oxford University Press.
- Boyarin 2004 Daniel Boyarin. *Border Lines: The Partition of Judaeo-Christianity*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Conferring Strategies." *Journal for the Study of Judaism*, 30: 179-210.
- Graham 2003 William Graham. "Orality." In *The Encyclopaedia of the Qur'ān*. Ed. by Jane D. McAuliffe. 6 vols. Leiden: Brill. pp. 584-87.
- Madigan 2001 Daniel A. Madigan. *The Qur'ān's Self-image. Writing and Authority in Islam's Scripture*. Princeton: Princeton University Press.
- McAuliffe 1999 Jane D. McAuliffe. "'Debate with Them in a Better Way': The Construction of a Qur'anic Commonplace." In *Myths, Historical Archetypes, and Symbolic Figures in Arabic Literature: Towards a New Hermeneutic Approach*. Proceedings of the International Symposium in Beirut, June 25th-June 30th, 1996. Ed. by Angelika Neuwirth, Birgit Embaló, Sebastian Günther, and Maher Jarrar. Beirut Texts and Studien, 64. Beirut/Stuttgart: Steiner. pp. 163-88.
- Müller 1896 David Heinrich Müller. *Die Propheten in ihrer ursprünglichen Form. Die Grundgesetze der ursemitischen Poesie, erschlossen und nachgewiesen in Bibel, Keilschriften und Koran und in ihren Wirkungen erkannt in den Chören der griechischen Tragiker*. 2 vols. Vienna: Holder.
- Najman 1999 Hindy Najman. "Interpretation as Primordial Writing: Jubilees and its Authority
- Neuwirth 1980 Angelika Neuwirth. "Zur Struktur der Yusuf-Sure." In

۸۰. در باره اصطلاح پیش‌رسمی به پانوشته‌های پیشین رجوع کنید. [مترجم].

۸۱. با توجه به توضیحات مندرج در مقاله، مراد نویسنده از ماهیت تفسیری قرآن یا قرآن تفسیری، نظارت آیات قرآنی بر متون کتاب‌های مقدس پیشین و جنبه اقتباسی و شاید تصحیحی آن است؛ متونی که در جغرافیای نزول قرآن و هم‌زمان با آن وجود داشته‌اند [مترجم].

- Studien aus Arabistik und*
- Neuwirth 1981/2007 _____. *Studien zur Komposition der mekkanischen Suren. Die literarische Form des Koran—ein Zeugnis seiner Historizität?* 2, enl. ed. *Studien zur Geschichte und Kultur des islamischen Orients*, NF 10. Berlin/New York: de Gruyter.
 - Neuwirth 1996 _____. “Vom Rezitationstext über die Liturgie zum Kanon: Zu Entstehung und Wiederauflösung der Surenkomposition im Verlauf der Entwicklung eines islamischen Kultus.” In *The Qur’an as Text*. Ed. by Stefan Wild. *Islamic Philosophy, Theology, and Science*, 27. Leiden: Brill. pp. 69-106.
 - Neuwirth 2002 _____. “Erzählen als kanonischer Prozess. Die Mose-Erzählung im Wandel der koranischen Geschichte.” In *Islamstudien ohne Ende. Festschrift für Werner Ende zum 65. Geburtstag*. Ed. by Rainer Brunner, Monika Gronke, Jens Peter Laut, and Ulrich Rebstock. *Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes*, 54. Würzburg: Ergon. pp. 323-44.
 - Neuwirth 2008 _____. “Psalmen—im Koran neu gelesen (Ps 104 und 136).” In *Im vollen Licht der Geschichte.* *Die Wissenschaft des Judentums und die Anfänge der kritischen Koranforschung*. Ed. by Dirk Hartwig, Walter Homolka, Michael Marx, and Angelika Neuwirth. *Ex oriente lux*, 8. Würzburg: Ergon. pp. 157-90.
 - Neuwirth, Marx, et al. 2008 _____, Michael Marx, et al., eds. “Introduction.” In *The Qur’ān in Context: Literary and Historical Investigations into the Qur’ān’s Historical Milieu*. Leiden: Brill.
 - Pellat 1967 Charles Pellat, trans. *Arabische Geisteswelt. Ausgewählte und übersetzte Texte von Al-Gahiz (777–869)*. Trans. by Walter W. Müller. *Die Bibliothek des Morgenlandes*, 12. Zürich: Artemis.
 - Pfister 1994 Manfred Pfister. *Das Drama. Theorie und Analyse*. 8th ed. Information und Synthese, 3. Munich: Fink. Riffaterre 1978 Michael Riffaterre. *Semiotics of Poetry*. Bloomington: Indiana University Press.
 - *Semitistik. Anton Spitaler zum 70. Geburtstag von seinen Schülern überreicht*. Ed. by Werner Diem and Stefan Wild. Wiesbaden: Harrassowitz. pp. 123-52.
 - Sinai 2006 Nicolai Sinai. “Qur’ānic Self-Referentiality as a Strategy of Self-Authorization.” In *Self-Referentiality in the Qur’ān*. Ed. by Stefan Wild. *Diskurse der Arabistik*, 11. Wiesbaden: Harrassowitz. pp. 103-34.

منابع مترجم

- اشتاین سالتز، آدین، سیری در تلمود، مترجم: باقر طالبی دارابی، تهران: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب، اول، ۱۳۸۳ ش.
- زمخشری، محمود بن عمر، *الفائق فی غریب الحدیث*، تحقیق: علی محمد بجای و محمد ابوالفضل ابراهیم، بیروت: دارالمعرفة، بی تا.

- عزتی آراسته، مهدی، کاربردهای تفسیرتناسب حکم وصفات الهی در فهم آیات (پایان نامه کارشناسی ارشد)، قم: انتشارات دانشگاه قرآن و حدیث، ۱۳۹۲ ش.
- علی خانی، اسماعیل، «الهیات سلبی؛ سیرتاریخی و بررسی دیدگاه‌ها»، معرفت کلامی، بهار و تابستان ۱۳۹۱ ش، شماره ۸.
- کاکایی، قاسم؛ بحرانی، اشکان، «مبانی نظری الهیات سلبی»، نامه مفید، آبان ۱۳۸۷ ش، شماره ۶۸.
- مجیدزاده، یوسف، تاریخ و تمدن بین‌النهرین، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، اول، ۱۳۷۶ ش.
- نیورت، انگلیکا، «قرآن پژوهی در غرب درگفت وگو با خانم انگلیکا نیورت»، فصلنامه هفت آسمان، تابستان ۱۳۸۶ ش، شماره ۳۴، ص ۲۱.
- نیل ساز، نصرت، «بررسی و نقد دیدگاه ونزبرودر باره تشبیت نهایی متن قرآن»، مقالات و بررسی‌ها، تابستان ۱۳۸۷ ش، شماره ۸۸.
- هروی، ابوعمید قاسم بن سلام، غریب الحدیث، تحقیق: محمد عبدالمعید خان، حیدرآباد هند: مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، اول، ۱۹۶۴ م.
- Angelika Neuwirth: *Qur'anic literary structure revisited. Sūrat al-Rahmān between mythic account and decodation of myth*. In: Stefan Leder (Hrsg.): *Story-Telling in the Framework of Non-Fictional Arabic Literature*. Harrassowitz, Wiesbaden, 1998. S. 388-420.
- Angelika Neuwirth, *Negotiating Justice: A Pre-Canonical Reading of the Qur'anic Creation Accounts*, Journal of Qur'anic Studies. Volume 2, 2000.
- Ernest R. Wendland, *Prophetic Rhetoric: Case Studies in Text Analysis and Translation*. Xulon Press, 2009.
- Harris, Stephen L., *Understanding the Bible*. Palo Alto: Mayfield. 1985.
- Jack Dean Kingsbury, J. Andrew Overman, *The Oxford Guide to People & Places of the Bible*.
- James D. G. Dunn, *Jesus Remembered*, Eerdmans Publishing, 2003.
- Ken Hyland: *Metadiscourse. Exploring Interaction in Writing*. Continuum, London, 2007.