

سنت‌های مختلف در قرآن:

بررسی تحلیل و نزبرو از داستان شعیب در قرآن و ارزیابی پیامدهای آن

محمدجواد ورادی اصفهانی^۱، نهله غروی نائینی^۲، نصرت نیلساز^۳، احمد پاکتچی^۴

(تاریخ دریافت مقاله: ۱۴۰۱/۳/۲۷ - تاریخ پذیرش مقاله: ۱۴۰۱/۶/۲۷)

چکیده

در نظر و نزبرو متن قرآن متشکل از واحدهایی کوتاه و مجزاست که در طی فرایندی تدریجی بسط یافته‌اند و کنار هم قرار گرفته‌اند. با این فرض هدف از تحلیل ادبی متن قرآن شناختن این واحدهای مستقل، که و نزبرو آن‌ها را بیانات پیامبرانه می‌نامد، و بررسی فرم‌های مرتبط با آن‌ها و مراحل تاریخی گسترش آن‌هاست. در این راستا وی برای نمونه به تحلیل تحریرهای مختلف داستان شعیب در قرآن می‌پردازد و تحریرهای مختلف این داستان را نمایانگر وجود سنت‌های مختلف و مستقل در قرآن می‌داند که تفاوت در الگوی روایت در این تحریرها ریشه در اختلاف و استقلال آن سنت‌ها از یکدیگر دارد. به‌زعم و نزبرو این تفاوت به گونه‌ای است که بیش از یک نسل برای پدید آمدن آن لازم است و از این امر به‌عنوان شاهدهی برای تدوین دیرهنگام متن نهایی قرآن، یعنی اواخر قرن دوم، استفاده می‌کند. این پژوهش با روش توصیفی - تحلیلی - انتقادی به تبیین و ارزیابی تحلیل ادبی و نزبرو از آیات مرتبط با داستان شعیب در قرآن و نتایج آن می‌پردازد و نشان می‌دهد که تحلیل و نزبرو بر پایه فرض‌هایی کلی استوار است که اعتبار آن‌ها محل مناقشه است.

واژگان کلیدی: بیانات پیامبرانه، تاریخ‌گذاری، تحلیل ادبی، تدوین قرآن، داستان شعیب، و نزبرو.

۱. دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث، دانشگاه تربیت مدرس؛

Email: Verad.javad.moha@gmail.com

۲. استاد گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه تربیت مدرس؛ (نویسنده مسئول)؛

Email: naeeni_n@modares.ac.ir

Email: nilsaz@modares.ac.ir

۳. دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه تربیت مدرس؛

Email: apakatchi@gmail.com

۴. دانشیار پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی؛

مقدمه

در سال ۱۹۷۷ با انتشار کتاب *مطالعات قرآنی*^۱ جان ونزبرو^۲ روش جدیدی در مواجهه با قرآن در سنت مطالعات قرآنی در غرب مطرح شد. مسئله اصلی در این کتاب، چنان‌که از عنوان فرعی آن برمی‌آید، چگونگی پیدایش و گسترش تفاسیر قرآن در قرون اولیه است که پیش از پرداختن به آن بحث‌های دیگری را در ارتباط با متن قرآن مطرح می‌کند. این کتاب با پیش کشیدن ایده‌ای متفاوت درباره ماهیت منابع اسلامی، روش جدیدی در بررسی این منابع ارائه کرد و نقطه عطفی برای مطالعات اسلامی شد. در نظر ونزبرو این منابع حاکی از تاریخ نجات^۳ هستند (Wansbrough, xxiii) و بنابراین نمی‌توان از آن‌ها تاریخ اتفاقات حقیقی را استخراج کرد. تاریخ نجات اصطلاحی در مطالعات عهدینی است که به نقش‌رہایی بخش خداوند در تاریخ یا سرنوشت یک قوم اشاره دارد (نک: Fürst, 4, 1336). با این بیان، منابع اسلامی روایتگر تاریخ نجات درباره قومی عربی هستند که خداوند با فرستادن محمد بن عبدالله (ص) به عنوان پیامبر برای ایشان قرار است که آن‌ها را رستگار کند و آنچه که نقل شده است، حاکی از فعل و اثر الهی در سلسله‌ای از حوادث منسوب به دوران پیامبر اسلام (ص) در این راستا است. به تعبیر ریپین:^۴ «تمام عناصر تاریخ نجات اسلامی برای بیان نکته‌ای عقیدتی شکل یافته‌اند: فهمی از تاریخ که نقش خداوند در هدایت امور بشر را نشان می‌دهد» (Rippin, 154). ونزبرو باور دارد که با در نظر گرفتن ماهیت درست این منابع در می‌یابیم که روش درست در پرداختن به آن‌ها تحلیل ادبی، آنچنان‌که در فضای مطالعات عهدین شایع است، می‌باشد (Berg, 6). چالش‌انگیزترین ایده کتاب مرتبط با رسمی شدن متن قرآن است که ونزبرو احتمال پدید آمدن متنی "معیار، ثابت و غیرقابل تغییر" را پیش از قرن سوم بعید می‌شمارد و از همین رو زمان مرجعیت یافتن قرآن را به اوایل قرن سوم نسبت می‌دهد (Wansbrough, 44). برای رسیدن به این منظور ونزبرو از استدلال‌های مختلفی بهره می‌جوید که یک دسته از این استدلال‌ها مبتنی بر تحلیل ادبی متن قرآن و فرض عدم انسجام آن هستند. به باور وی تحلیل ادبی متن قرآن فرضیه وجود یک متن اصلی^۵ یا متنی که به صورت آگاهانه ترکیب یافته

1. Quranic Studies: Sources and Methods of scriptural interpretation.

2. John Wansbrough.

3. Salvation History.

4. Andrew Rippin.

5. Urtext.

است را زیر سؤال می‌برد و بلکه می‌تواند نمایانگر وجود سنت‌های مختلف، مستقل و احتمالاً منطقه‌ای باشد که به صورت تقریباً کامل و دست‌نخورده در قرآن جمع شده‌اند (Ibid, 21). در این زمینه ونزبرو به تحلیل داستان شعیب در قرآن به عنوان یک نمونه از وجود چند سنت^۱ مختلف در قرآن می‌پردازد. او بر این اساس در ادامه کتاب چنین استدلال می‌کند که با شواهد موجود در خود متن قرآن، فارغ از سایر منابع تفسیری، می‌توان نتیجه گرفت که قرآن نه تنها متنی مرکب و فاقد یکپارچگی است، بلکه این ترکیب به گونه‌ای است که تقریباً بیش از یک نسل برای پدید آمدن آن لازم است (Ibid, 44).

نقدهای وارده شده بر نظریه ونزبرو را می‌توان در سه گروه قرار داد: نقدهای روش‌شناختی، نقدهای مبنایی و نقدهای معطوف به نتایج. نقدهای معطوف به نتایج معمولاً شامل استناد به برخی شواهدی است که توسط ونزبرو نادیده گرفته شده‌اند. نقدهای روش‌شناختی نیز معطوف به تفسیر شواهد هستند. انتقادهای اصلی صورت گرفته به نتایج کار ونزبرو در دو دسته جای می‌گیرند:

۱. شواهدی همچون کتیبه‌های مسجد النبی که از میان رفته‌اند، اما گزارش‌هایی از آن‌ها موجود است یا کتیبه‌های قبه الصخره که در بیت المقدس قرار دارند، در جهت نقد نظریه ونزبرو مورد استناد قرار گرفته‌اند (نک: نیلساز، ۷۲ و ۷۳). علاوه بر این موارد، مصاحف یافت شده در مسجد صنعا که بر اساس تاریخ گذاری، زمان آن‌ها به نیمه دوم قرن نخست هجری بازمی‌گردد و هیچ اختلافی با متن عثمانی در بر ندارند (نک: Schoeler, 792)، از شواهد مورد استناد در جهت تضعیف مدعای ونزبرو هستند.

۲. قرآن ارتباط تنگاتنگی با زندگی پیامبر اسلام (ص) دارد و بدون در نظر گرفتن تاریخ نمی‌توان بخش‌های بسیاری از آن را فهمید. این نقد توسط برخی همچون فضل الرحمان، ینبل، بورتن،^۲ سرجنت^۳ و ولخ^۴ مطرح شده است (Berg, 13). فضل الرحمان در کتاب موضوعات اصلی قرآن^۵ سیر تکوین آیات معجزه را به عنوان یکی از مثال‌های این امر بیان می‌کند. وی اظهار می‌کند که این آیات تنها با در نظر گرفتن متن قرآن به

۱. Tradition مراد ونزبرو این است که تحریرهای مختلف این داستان به نسل‌های مختلفی تعلق دارند و به همین دلیل الگوی روایت در آن‌ها متفاوت است.

2. Burton.

3. Serjeant.

4. Welch.

5. Major Themes Of The Quran.

مثابه متنی واحد که به تدریج شکل گرفته است، قابل فهم هستند و نمی‌توان این آیات را با این نظریه که متن قرآن از عناصر متفاوت و متناقض تشکیل شده است فهمید (Fazlur Rahman, vi). شواهد دیگری در این راستا توسط سایر منتقدان همچون تفاوت آشکار بین سوره‌های مکی و مدنی، عنصر عربی در میان آیات قرآنی و گواهی اختلاف‌های متن قرآن بر تأثیرپذیری قرآن از محیط فرهنگی، سیاسی و دینی مورد استناد قرار گرفته‌اند (Berg, 13).

نقدهای مبنایی از نظریه ونزبرو نیز در دو دسته قرار می‌گیرند:

۱. مبنای پذیرفته شده ونزبرو مستلزم فرض نامعقولی درباره شکل‌گیری منابع اسلامی در نظر گرفته شده است. مطابق این انتقاد نظریه ونزبرو مستلزم پذیرش تئوری توطئه در شکل‌گیری منابع متقدم اسلامی است و ادعا شده که این تئوری در این باره نامعقول به نظر می‌رسد (همان).

۲. ونزبرو در استدلال‌های خود درستی برهان سکوت را فرض می‌گیرد، درحالی‌که چنین فرضی در بسیاری از موارد خدشه‌پذیر یا حداقل بلادلیل است (Adams, 84). مهم‌ترین نقد به نظریه ونزبرو با استفاده از شواهد تاریخی و خصوصاً مصاحف مسجد صنعا است، اما این شواهد گرچه تاریخ‌گذاری ونزبرو را با چالش جدی روبرو می‌سازند، نسبت به ایده کلی ونزبرو درباره چگونگی شکل‌گیری متن و ماهیت آن خنثی هستند و ارزیابی این ایده مستلزم بررسی انتقادی تحلیل ادبی وی از متن قرآن است. از این‌رو پژوهش حاضر به ارزیابی تحلیل ونزبرو از داستان شعیب در قرآن و نتیجه‌گیری‌های وی از این تحلیل می‌پردازد. به این منظور در ابتدا تبیین دقیقی از تحلیل ادبی ونزبرو ارائه می‌گردد و ماهیت تحلیل ادبی در نظر او و خواستگاه روش‌اش مورد بررسی قرار می‌گیرند، سپس این تحلیل و نتایج آن ارزیابی می‌شوند.

پیشینه پژوهش

مقالات چندی به زبان فارسی در جهت نقد ایده‌های ونزبرو منتشر شده‌اند که به صورت کلی یا جزئی ایده‌ای از ونزبرو را مورد بررسی قرار می‌دهند:

- مهدوی‌راد، محمدعلی؛ نیلساز، نصرت، تاریخ‌گذاری تفسیر منسوب به ابن عباس نقد روش تحلیل ادبی ونزبرو و ریپین، تحقیقات علوم قرآن و حدیث، شماره ۶، سال سوم، ۱۳۸۵.
- نیلساز، نصرت، بررسی و نقد دیدگاه ونزبرو درباره تثبیت نهایی متن قرآن، مقالات

و بررسی‌ها، شماره ۸۸، سال ۱۳۸۷.

- نیلساز، نصرت، تحلیل انتقادی آرای برخی از خاورشناسان درباره اللغات فی القرآن، مطالعات اسلامی علوم قرآن و حدیث، شماره پیاپی ۸۲/۳، بهار و تابستان ۱۳۸۸.

- نیلساز، نصرت، بررسی و نقد دیدگاه ونزبرو درباره گونه‌شناسی و سیر تاریخی تطور تفاسیر کهن با تکیه بر تفسیر مجاهد، پژوهش‌های قرآن و حدیث، سال چهل و پنجم، شماره اول، بهار و تابستان ۱۳۹۱.

- نانسی ساکی؛ محمدکاظم شاکر، نقش روایات در تعیین تاریخ تثبیت نهایی متن قرآن، سراج منیر، سال پنجم، شماره ۱۴، بهار ۱۳۹۳.

- نانسی ساکی؛ محمدکاظم شاکر، کندوکاوی نو در مسئله وثاقت تاریخی قرآن با استناد به مصاحف صناعا، پژوهش‌های علم و دین، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، سال ششم، شماره اول، بهار و تابستان ۱۳۹۴، ۳۷-۵۹.

- امینی، نوروز، نقد نظر ونزبرو مبنی بر تدوین قرآن در قرن سوم، نشریه قرآن پژوهی خاورشناسان، شماره ۲۹، پاییز و زمستان ۱۳۹۹.

- رضایی هفتادار، حسن؛ نجارزاده گان، فاطمه، ارزیابی دیدگاه ونزبرو درباره اعجاز قرآن، نشریه قرآن پژوهی خاورشناسان، شماره ۳، پاییز و زمستان ۱۴۰۰.

از این میان تنها سه اثر به صورت جزئی به تحلیل ادبی ونزبرو از متن قرآن می‌پردازند و شیوه تحلیل وی را مورد ارزیابی قرار می‌دهند:

- نجارزادگان، فاطمه؛ نجارزادگان، فتح الله، ارزیابی دیدگاه ونزبرو در باب بیانات پیامبرانه در کتاب مطالعات قرآنی، نشریه پژوهش‌های قرآن و حدیث، شماره ۱، سال پنجاه و سوم، بهار و تابستان ۱۳۹۹.

- همو، ارزیابی دیدگاه ونزبرو در باب نشانه‌های نبوت در کتاب مطالعات قرآنی، پژوهش‌نامه کلام، شماره ۱۳، پاییز و زمستان ۱۳۹۹.

- موسوی مقدم، سید محمد؛ نجارزادگان، فاطمه، ارزیابی دیدگاه جان ونزبرو درباره سنت‌های قرآن، نشریه قرآن پژوهی خاورشناسان، شماره ۲، پاییز و زمستان ۱۳۹۹.

که تنها اثر نخست تحت عنوان دیدگاه ونزبرو در باب بیانات پیامبرانه در کتاب مطالعات قرآنی در بخشی به بررسی تحلیل ونزبرو از داستان شعيب می‌پردازد و آن را نقد می‌کند. در این مقاله اگرچه مؤلفان تلاش کرده‌اند که به صورت جزئی به تحلیل

ادبی و نزیرو بپردازند، اما دچار سوءبرداشت‌هایی جدی از متن غامض و نزیرو شده^۱ و گاه سخنانی که و نزیرو خود به آن‌ها اذعان دارد، همچون یقینی نبودن نتایج تحلیلش، را به عنوان نقد وی مطرح می‌کنند. با این توصیف پژوهش حاضر می‌کوشد با تفصیل بیشتری به بررسی دقیق تحلیل و نزیرو از داستان شعیب در قرآن و پیامدهای آن بپردازد.

تبیین تحلیل و نتیجه‌گیری و نزیرو از آیات مرتبط با داستان شعیب

داستان شعیب در چهار موضع در قرآن وارد شده است: سوره اعراف آیات ۸۵-۹۳، سوره هود آیات ۸۴-۹۵، سوره شعراء آیات ۱۷۶-۱۹۰، و در قالبی بسیار کوتاه و مختصر در سوره عنکبوت آیات ۳۶ و ۳۷^۲ که به دلیل اختصار و نزیرو از تحلیل مورد آخر صرف نظر می‌کند، زیرا فاقد ساختار روایتی است که دیگر نسخه‌های داستان شعیب در قرآن دربردارند. میان ۳ روایت دیگر، به باور و نزیرو، می‌توان یک ارتباط درونی برقرار ساخت، به این صورت که و نزیرو، بر اساس الگوی روایت بیان پیامبرانه در سنت عهدینی، ساختاری نه بخشی برای روایت ارائه می‌کند. طبق این تحلیل، روایت در بخش نخست

۱. برای ذکر تنها چند نمونه می‌توان به موارد زیر اشاره داشت: در این مقاله مدعی و نزیرو درباره داستان شعیب چنان ارائه شده است که گویی و نزیرو صرفاً بر عدم اصالت تاریخی و برگرفته بودن آن تأکید دارد، و از این‌رو تلاش مؤلفان برای نقد در همین جهت سوق داده شده است (ص ۲۲۳). این در حالی است که و نزیرو از این داستان، چنان که در متن مقاله به تفصیل بحث خواهد شد، استفاده دیگر و مهمتری می‌کند. همچنین باید توجه داشت وی با نظریه گرت‌برداری مخالف است و آن را نادقیق می‌داند (تک: Wansbrough, 2004, 33). نویسندگان، علاوه بر این، اشاره می‌کنند که و نزیرو نسخه‌های مختلف داستان شعیب را دارای خاستگاه واحد می‌داند و لذا به نقد وی می‌پردازند (ص ۲۲۵)؛ این در حالی است که دیدگاه و نزیرو وجود منشأهای مختلف و مستقل برای این نسخه‌ها است (علی‌رغم اینکه موضوع درونی آن‌ها واحد باشد و از عهد عتیق اثر پذیرفته باشد). نویسندگان در تبیین الگوی پیشنهادی و نزیرو برای ترتیب عناصر روایت نیز دچار اشتباه شده و در نقد به خطا رفته‌اند. در این باره می‌توان به عناصر ششم و هشتم الگوی و نزیرو توجه کرد که به ترتیب «توجیه» و «تحقق وعید» را تشکیل می‌دهند، که در مقاله مذکور به اشتباه به «تحقق تهدید» (عنصر ششم) و «برگشت از گفتگو به داستان» (عنصر هشتم) ترجمه شده‌اند و بر اساس این اشتباه عنصر ششم در الگوی و نزیرو کاملاً نامرتبط در نظر گرفته شده است (ص ۲۲۴). سوءبرداشت‌ها به این موارد محدود نمی‌شوند و دایره بسیار گسترده‌تری دارند. با این حال، عجیب اینجاست که در ابتدای مقاله به دشواری متن و نزیرو اشاره می‌شود و همین دشواری دلیل عدم پرداخت انتقادی به آن دانسته می‌شود.

۲. وَ إِلَىٰ مَدْيَنَ أَخَاهُمْ شُعَيْبًا فَقَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَ ارْجُوا الْيَوْمَ الْآخِرَ وَ لَا تَعْتَوْا فِي الْأَرْضِ مُفْسِدِينَ (۳۶) فَكَذَّبُوهُ فَأَخَذَتْهُمُ الرَّجْفَةُ فَأَصْبَحُوا فِي دَارِهِمْ جَاثِمِينَ (۳۷).

دربردارنده فرمان^۱ است که به رسول برای رفتن به سوی قومی داده شده است؛ در بخش دوم بیانی برای مشروع سازی^۲ یا نشان دادن اینکه فرستاده از جانب خداوند است ارائه می‌شود؛ در بخش سوم اتهام^۳ یا نقد^۴ رفتار قوم مرتبط، در مواضعی که رفتار ایشان ناشایست است، انجام می‌گیرد؛ در بخش چهارم وعید یا تهدیدی^۵ ارائه می‌شود که در صورت عدم اصلاح محقق خواهد شد؛ بخش پنجم، ششم و هفتم شامل محاجه کردن^۶ قوم با پیامبر فرستاده شده هستند که به ترتیب عناصر رویگردانی^۷ قوم از دستور، توجیه^۸ مجدد به وسیله پیامبر و در آخر رهاسازی^۹ قوم و نتیجه‌گیری را در بردارند؛ بخش هشتم بیان تحقق وعید^{۱۰} و بخش نهم بخش پایانی^{۱۱} داستان است (Wansbrough, 24).

با توجه به اینکه نسخه‌های مختلف داستان شعیب در قرآن کاملاً با الگوی نه‌بخشی ونزبرو انطباق ندارند و بعضاً فاقد برخی عناصر آن هستند، ونزبرو ترتیب آیات در مصحف را به هم زده و روایت قرآن از داستان شعیب را بر اساس این الگو مرتب می‌سازد. جدول زیر بر اساس الگوی پیشنهادی ونزبرو برای سامان‌دهی به داستان شعیب در قرآن تنظیم شده است (Ibid, 21-23):

عناصر روایت	A سوره اعراف	B سوره هود	C سوره شعراء
۱ فرمان	«وَإِلَىٰ مَدْيَنَ أَخَاهُمْ شُعَيْبًا... (۸۵)»	وَإِلَىٰ مَدْيَنَ أَخَاهُمْ شُعَيْبًا... (۸۴)»	...
۲ مشروع‌سازی	وَإِنْ كَانَ طَائِفَةٌ مِّنْكُمْ ءَامَنُوا بِالَّذِي أُرْسِلْتُ بِهِ وَطَائِفَةٌ لَّمْ يُؤْمِنُوا فَاصْبِرُوا حَتَّىٰ يَحْكُمَ اللَّهُ بَيْنَنَا وَهُوَ خَيْرُ الْحَاكِمِينَ (۸۷)»	قَالَ يَا قَوْمِ أَرَأَيْتُمْ إِنْ كُنْتُ عَلَىٰ بَيِّنَةٍ مِّن رَّبِّي وَرَزَقَنِي مِنْهُ رِزْقًا حَسَنًا وَمَا أُرِيدُ أَنْ أُخْلِفَكُمُ إِلَىٰ مَا أَنهَكُم عَنْهُ إِنْ أُرِيدُ إِلَّا الْإِصْلَاحَ مَا اسْتَطَعْتُ وَمَا تَوْفِيقِي إِلَّا بِاللَّهِ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ أَنِيبُ (۸۸)»	إِنِّي لَكُمْ رَسُولٌ أَمِينٌ (۱۷۸)

1. Commission.
2. Corroboratio.
3. Accusation.
4. Criticism.
5. Threat.
6. Altercation.
7. Contest.
8. Justification.
9. Resignation.
10. Fulfillment of threat.
11. Epilogue.

۳	نقد یا اتهام	قَالَ يَقَوْمُ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ قَدْ جَاءَتْكُمْ بَيِّنَةٌ مِنْ رَبِّكُمْ فَأَوْفُوا الْكَيْلَ وَ الْمِيزَانَ وَ لَا تَبْخَسُوا النَّاسَ أَشْيَاءَهُمْ وَ لَا تَفْسُدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا ذَٰلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ - وَ لَا تَعْدُوا بِكُلِّ صِرَاطٍ تُوعِدُونَ وَ تَصْدُونَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ مَنْ ءَامَنَ بِهِ وَ تَبْغُونَهَا عِوَجًا... (۸۵-۸۶)	يَقَوْمُ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ وَ لَا تَنْقُصُوا الْمِكْيَالَ وَ الْمِيزَانَ إِيَّيْ أَرْتُكُمْ بِخَيْرٍ وَ إِيَّيْ أَخَافُ عَلَيْكُمْ عَذَابَ يَوْمٍ مُحِيطٍ (۸۴) وَ يَقَوْمُ أَوْفُوا الْمِكْيَالَ وَ الْمِيزَانَ بِالْقِسْطِ وَ لَا تَبْخَسُوا النَّاسَ أَشْيَاءَهُمْ وَ لَا تَعْتُوا فِي الْأَرْضِ مُفْسِدِينَ (۸۵) بَقِيَتْ اللَّهُ خَيْرٌ لَّكُمْ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ وَ مَا أَنَا عَلَيْكُمْ بِحَفِيظٍ (۸۶)	إِذْ قَالَ لَهُمْ شُعَيْبٌ أَلَا إِنِّي رَسُولٌ مِنْ رَبِّكُمْ فَاتَّقُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا أَمْرِي (۱۷۷) فَاتَّقُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا أَمْرِي (۱۷۹) إِنْ أَجْرِي إِلَّا عَلَى رَبِّ الْعَالَمِينَ (۱۸۰) أَوْفُوا الْكَيْلَ وَ لَا تَكُونُوا مِنَ الْمُخْسِرِينَ (۱۸۱) وَ زِنُوا بِالْقِسْطِ السَّيِّئِ الْمُسْتَقِيمِ (۱۸۲) وَ لَا تَبْخَسُوا النَّاسَ أَشْيَاءَهُمْ وَ لَا تَعْتُوا فِي الْأَرْضِ مُفْسِدِينَ (۱۸۳)
۴	بیان وعید یا تهدید	وَ اذْكُرُوا إِذْ كُنْتُمْ قَلِيلًا فَكَثَرْتُمْ وَ انظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُفْسِدِينَ (۸۶)	وَ يَقَوْمُ لَا يَجْرِمَنَّكُمْ شِقَاقِي أَنْ يُصِيبَكُمْ مِثْلُ مَا أَصَابَ قَوْمَ نُوحٍ أَوْ قَوْمَ هُودٍ أَوْ قَوْمَ صَالِحٍ وَ مَا قَوْمُ لُوطٍ مِنْكُمْ بِبَعِيدٍ (۸۹)	وَ اتَّقُوا الَّذِي خَلَقَكُمْ وَ الْجِبِلَّةَ الْأُولَى (۱۸۴)
۵	مواجه‌کردن (رویکردانی قوم)	قَالَ الْمَلَأُ الَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا مِنْ قَوْمِهِ لَنُخْرِجَنَّكَ يَا شُعَيْبُ وَ الَّذِينَ ءَامَنُوا مَعَكَ مِنْ قَرْيَتِنَا أَوْ لَنَعْمَدَنَّ فِي مِلَّتِنَا (۸۸)	قَالُوا يَا شُعَيْبُ أَصَلَوْتِكَ تَأْمُرُكَ أَنْ تَتْرَكَ مَا يُعْبَدُ ءَابَاؤُنَا أَوْ أَنْ تَفْعَلَ فِي أَمْوَالِنَا مَا تُشَاءُ إِنَّكَ لَأَنْتَ الْحَلِيمُ الرَّشِيدُ (۸۷)	قَالُوا إِنَّمَا أَنْتَ مِنَ الْمُسَخَّرِينَ (۱۸۵) وَ مَا أَنْتَ إِلَّا بَشَرٌ مِثْلُنَا وَ إِنْ تَطَّئِكَ لَكَاذِبِينَ (۱۸۶) فَأَسْقِطْ عَلَيْنَا كِسْفًا مِنَ السَّمَاءِ إِنْ كُنْتَ مِنَ الصَّادِقِينَ (۱۸۷)
۶	مواجه‌کردن (توجیهه مجدد توسط رسول)	قَالَ أَوْ لَوْ كُنَّا كَارِهِينَ - قَدْ أَفْتَرَيْنَا عَلَى اللَّهِ كَذِبًا إِنْ عُدْنَا فِي مِلَّتِكُمْ بَعْدَ إِذْ نَجَّانَا اللَّهُ مِنْهَا وَ مَا يَكُونُ لَنَا أَنْ نَعُودَ فِيهَا إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّنَا وَسِعَ رَبُّنَا كُلَّ شَيْءٍ عِلْمًا عَلَى اللَّهِ تَوَكَّلْنَا رَبُّنَا أَفَتَحْ بَيْنَنَا وَ بَيْنَ قَوْمِنَا بِالْحَقِّ وَ أَنْتَ خَيْرُ الْفَاتِحِينَ (۸۸-۸۹)	وَ اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ ثُمَّ تُوبُوا إِلَيْهِ إِنَّ رَبِّي رَحِيمٌ وَدُودٌ (۹۰) قَالَ يَقَوْمِ أَعْرَضْتُمْ عَنِّي وَ لَا تَحْذَرُونِي أَتَقْتُلُونَنِي وَإِنِّي لَأَكْفُرُ بِمَا تَعْمَلُونَ مُحِيطٌ (۹۲)	...
۷	مواجه‌کردن (رها ساختن، پایان محاجه)	وَ قَالَ الْمَلَأُ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَوْمِهِ لئنِ اتَّبَعْتُمْ شُعَيْبًا إِنَّكُمْ إِذًا لَخَاسِرُونَ (۹۰)	قَالُوا يَا شُعَيْبُ مَا نَفَقَهُ كَثِيرًا مِمَّا تَقُولُ وَ إِنَّا لَنَرَاكَ فِينَا ضَعِيفًا وَ لَوْ لَا رَهْطُكَ لَرَجَمْنَاكَ وَ مَا أَنْتَ عَلَيْنَا بِعَزِيزٍ (۹۱)	...
۸	وفای به وعید	فَأَخَذْتَهُمُ الرِّجْفَ فَأَصْبَحُوا فِي دَارِهِمْ جَمِيعِينَ - الَّذِينَ كَذَبُوا شُعَيْبًا كَان لَمْ يَغْنُوا فِيهَا	وَ لَمَّا جَاءَ أَمْرُنَا نَجَّيْنَا شُعَيْبًا وَ الَّذِينَ ءَامَنُوا مَعَهُ بِرَحْمَةٍ مِنَّا وَ أَخَذْتُ الَّذِينَ ظَلَمُوا الصَّيْحَةَ	كَذَّبَ أَصْحَابُ لَيْكَةِ الْمُرْسَلِينَ (۱۷۶) فَكَذَّبُوهُ فَأَخَذَهُمْ عَذَابَ يَوْمٍ

		الَّذِينَ كَذَبُوا شَعْيِبًا كَانُوا هُمُ الْخَاسِرِينَ (۹۱-۹۲)	فَأَصْحَابُهَا فِي دِيَرِهِمْ جَائِمِينَ (۹۴)	الظَّلَّةِ إِنَّهُ كَانَ عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ (۱۸۹) إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً وَمَا كَانَ أَكْثَرُهُمْ مُؤْمِنِينَ (۱۹۰)
۹	پایان روایت	فَتَوَلَّى عَنْهُمْ وَقَالَ يَا قَوْمِ لَقَدْ أَبْلَغْتُكُمْ رَسُولَاتِ رَبِّي وَنَصَحْتُ لَكُمْ فَكَيْفَ ءَأَسَىٰ عَلَىٰ قَوْمٍ كَافِرِينَ (۹۳)	وَيَأْقُومِ أَعْمَلُوا عَلَىٰ مَكَانَتِكُمْ إِنِّي عَامِلٌ سَوْفَ تَعْلَمُونَ مَنْ يَأْتِيهِ عَذَابٌ يُخْزِيهِ وَمَنْ هُوَ كَاذِبٌ وَارْتَقِبُوا إِنِّي مَعَكُمْ رَقِيبٌ (۹۳)	قَالَ رَبِّي أَعْلَمُ بِمَا تَعْمَلُونَ (۱۸۸)

به‌زعم ونزبرو، از تحلیل این داستان، نمایان می‌شود که نسخه A (سوره اعراف)، منسجم‌ترین و نسخه C (سوره شعراء) نامنسجم‌ترین روایت از داستان شعیب است (Ibid, 23).

ونزبرو مغایرت و استقلال این سه نسخه را پیش‌فرض می‌گیرد و استدلالی در این جهت اقامه نمی‌کند. اما از اظهارات دیگر وی می‌توان نتیجه گرفت که دلیل این فرض، از سویی صرف تکرار شدن این داستان در متن است که به زعم وی، وجود سنت‌های مختلف را نشان می‌دهد، و از دیگر سو نبود تطابق دقیق بین نسخه‌های مختلف آن است که نشانگر استقلال این سنت‌ها از یکدیگر است.^۱ با این فرض ونزبرو به ترتیب تاریخی این سنت‌ها می‌پردازد و به دو دلیل تقدم نسخه C بر دو روایت دیگر را محتمل‌تر می‌شمارد:

۱. غیاب بیان فرمان الهی (عنصر اول) در این روایت؛

۲. استفاده از ساختار تنبیهی ساده‌ی^۲ «اذ قال» در ابتدای آن.

دلیل نخست مبتنی بر این فرض است که نسخه مختصرتر متقدم‌تر است که ریشه در نقد ادبی کتاب مقدس دارد (Stewart, 27) و به نوعی می‌توان در کارهای گلدتسیر^۳ نیز آن را ردیابی کرد (نک: Motzki, 210). دلیل دوم نیز به نوعی بازگشت به همین اصل دارد، زیرا ساختاری ساده‌تر و مختصرتر برای آغاز روایت استفاده شده است، به این

۱. بخش نخست را می‌توان از تأکید ونزبرو بر مسئله تکرار در قرآن دریافت (برای مثال: p 47)، و بخش دوم را می‌توان از تحلیل وی درباره توصیف چهار بهشت در سوره الرحمان نتیجه گرفت که به سبب تطابق دقیق بین دو روایت توصیف‌گر دو بهشت در آن سوره، ونزبرو وجود منشأ مستقل برای هریک از آن روایت را تنها به عنوان یکی از فرض‌های ممکن مطرح می‌کند (pp 25-28).

2. Simple presentative.

3. Goldziher.

صورت که در نسخه C پیش از گفتار پیامبر (قَالَ لَهُمْ شُعَيْبٌ أَلَا تَتَّقُونَ)، تنها از قید زمان «اذ» استفاده شده است، اما در دو روایت دیگر به صورت کمی مفصل‌تر از تعبیر «وَإِلَىٰ مَدْيَنَ أَخَاهُمْ» پیش از گفتار پیامبر (قَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ) استفاده شده است. این نکته علی‌الخصوص با این بیان ونزبرو که ساختار فرمان (عنصر اول) در روایت A و B را می‌توان توضیح و بسطی برای تعبیر ساده «اذ قال» در نسخه C در نظر گرفت، روشن‌تر می‌شود (Wansbrough, 28). ونزبرو در ادامه بیان می‌کند که ارجاع به اقوام دیگر در A و C کلی است، در حالی که در B به صورت جزئی به نوح، هود، صالح و لوط اشاره می‌شود و بر این اساس شاید نسخه B صورت نهایی این روایت باشد^۱ (Ibid, 24)، که مجدداً فرض تقدم اجمال بر تفصیل در این استدلال نیز نمایان است. ونزبرو دو مؤید دیگر در این راستا ذکر می‌کند که به‌زعم وی احتمال نسخه نهایی بودن نسخه B را تقویت می‌کنند: نخست اینکه تنها در نسخه B تهدید یا وعید (عنصر چهارم) بلافاصله پس از نقد (عنصر سوم) بیان نشده است، و دوم صورت خاص بیان مشروع‌ساز (عنصر دوم) در این روایت علاوه بر جایگاه آن: «بَيْنَةَ مَنْ رَبِّي» (که با کمی تفاوت در عنصر سوم نسخه A به صورت «بَيْنَةَ مَنْ رَبِّكُمْ» به کار رفته است)، در حالی که در دو نسخه A و C به ترتیب صرفاً از تعابیر «بِالَّذِي أُرْسِلْتُ بِهِ» و «رَسُولٌ أَمِينٌ» استفاده شده است (Ibid). بار دیگر می‌توان اثری از اصل پیشین در دلیل دوم دید، گو اینکه به نظر ونزبرو صورت‌بندی «بَيْنَةَ مَنْ رَبِّي» دقیق‌تر است و مجدداً تقدم اجمال بر تفصیل مفروض گرفته می‌شود. ونزبرو توضیح بیشتری در این باره نمی‌دهد، اما شاید بتوان این‌طور در نظر گرفت که در نسخه B پیامبر از تعبیر «مَنْ رَبِّي» استفاده می‌کند و با اضافه «رب» به «ی» پرودگار را مستقیماً به خود نسبت می‌دهد. همچنین ونزبرو «بَيْنَةَ مَنْ رَبِّكُمْ» در نسخه A را به عنوان جزئی از عنصر نقد (عنصر سوم) در نظر می‌گیرد، نه بیان مشروع‌ساز (عنصر دوم)؛ با این توصیف تعبیر «بَيْنَةَ مَنْ رَبِّي» به عنوان بیان مشروع‌ساز در نسخه B اگر صرفاً در مقایسه با «بِالَّذِي أُرْسِلْتُ بِهِ» و «رَسُولٌ أَمِينٌ» در نسخه‌های A و C قرار بگیرد، مفهومی دقیق‌تر و بسط یافته‌تر خواهد بود؛ زیرا علاوه بر فرستاده شدن از جانب خداوند مفهوم دلیل را نیز دربردارد؛ اما هیچ دلیلی وجود ندارد

۱. باید توجه داشت که نسخه نهایی در نظر ونزبرو با منسجم‌ترین نسخه متفاوت است. مفهوم نخست به تاریخ پیدایش نسخه و مفهوم دوم به نوع روایت و منطق حاکم بر آن مرتبط است که ونزبرو به ترتیب آخرین نسخه را تحریر B و منسجم‌ترین نسخه را تحریر A می‌داند.

که «بَيِّنَةٌ مِّن رَّبِّكُمْ» در نسخه A را به عنوان بیان مشروع‌ساز در نظر نگیریم و «بَيِّنَةٌ مِّن رَّبِّي» را صرفاً با «بِالَّذِي أَرْسَلْتُ بِهِ» و «رَسُولٌ أَمِينٌ» مقایسه کنیم. با توجه به این نکته، این دلیل بسیار سست است و نمی‌توان بر اساس فرم خاص «من ربی» نهایی بودن تحریر B را نتیجه گرفت، مگر اینکه مفروض دیگری داشته باشیم (مانند الگوی خاص روایت که ونزبرو به آن پایبند است). ونزبرو درباره دلیل نخست توضیح بیشتری نمی‌دهد، اما می‌توان چنین گفت که در نظر ونزبرو تشابه دو نسخه دیگر نشان از تغییری آگاهانه در نسخه B می‌دهد که متأخرتر از آن دو صورت گرفته است. ونزبرو اضافه می‌کند که جایگاه عنصر دوم در نسخه C، طبق ترتیب متن مصحف، نزدیک‌تر به جایگاه اصلی به نظر می‌رسد، گرچه لزوماً در دو روایت دیگر در جایگاه غلطی نیست (Ibid). در این میان ونزبرو اشاره می‌کند که صورت‌بندی بیان فرمان «وَإِلَىٰ ... أَخَاهُم ...» تنها برای پیامبران غیر عهدینی به کار رفته است و از این رو شاید بتوان آن را افزونه‌ای ویراستی در نظر گرفت که برای معرفی گزارش‌هایی از مأموریت‌های پیامبرانه طراحی شده است که ریشه در زبان عامیانه دارند (Ibid).

عناصر پنجم، ششم و هفتم که مجموعاً بیان محاجه را تشکیل می‌دهند، سبکی گفت‌وگویی دارند. از این میان تنها عنصر پنجم (رویگردانی)، در نسخه C وجود دارد که در نسخه‌های A و B در قالب توجیه دوباره و رهاسازی (عناصر ششم و هفتم)، تفصیل می‌یابد. ونزبرو روایت A را یکنواخت‌تر و همچنین با محاجه‌ای پیچیده‌تر از نسخه B می‌داند. در عنصر هشتم فضا از گفت‌وگو به سمت روایت‌گری می‌رود، تا عدم پذیرش فرستاده الهی را بیان کند. عنصر نهم داستان را به پایان می‌رساند و به باور ونزبرو تنها در نسخه A در جایگاه منطقی خودش قرار دارد. از توالی آیات مصحف در نسخه‌های B و C و غیاب این توالی در اشاره بسیار مختصر قرآن به داستان شعیب در سوره عنکبوت، به زعم ونزبرو شاید بتوان نتیجه گرفت که بیان پایانی (عناصر ۹)، افزونه‌ای تزیینی، متأخر و اختیاری است (Ibid).

پس از این ونزبرو به بحث درباره محتوای داستان شعیب می‌پردازد. مطابق بیان او تخلقات قوم شعیب در قرآن سه چیز است (Ibid, 24-25):

۱. ناکامی در رفتار عادلانه نسبت به اصول اولیه تجارت؛
۲. نابرابری در خواستن اموال؛
۳. تمایل کلی به ضرر رساندن؛

ونزبرو در ادامه اظهار می‌کند که از اشاره‌هایی این چنین، تشخیص این پیامبر یا قوم او ناممکن است، اما ارجاعات قرآن به مدین معمولاً به سنت‌های مرتبط با حضرت موسی (ع) تعلق دارند، و داستان شعیب را در این راستا باید به عنوان حکایتی عبرت‌آموز در نظر گرفت که اهمیت کارکرد تمثیلی آن بسیار بیشتر از اصالت تاریخی نامحتمل آن است (Ibid, 25). با این حال سرزنش نسبت به برابری در پیمان‌ها و وزن بن‌مابه‌ای عهدینی است که در ادبیات پیامبرانه توسعه یافته است (برای مثال: لاویان، باب ۱۹ آیه ۳۵ - تنبیه باب ۲۵، آیات ۱۳-۱۶). بر این اساس ونزبرو داستان شعیب را دارای ریشه‌ای عهدینی در نظر می‌گیرد که نمونه خوبی از بسط ادبی در قرآن است که از گونه‌های مشخص بیان پیامبرانه برگرفته شده است (Ibid).

ماهیت بررسی ادبی در نگاه ونزبرو

ونزبرو در تحلیل آنچه که سنت‌های مختلف قرآنی می‌نامد، وام‌دار محققانی نظیر دیبلیوس^۱ و بولتمان^۲ در مطالعات نقد فرم^۳ عهد جدید است، تا جایی که در تحلیل خویش علاوه بر مفروضات و روش، از اصطلاحات یکسانی با کارهای مرتبط با نقد فرم در مطالعات عهد جدید استفاده می‌کند (نک: Stewart, 23-26). مطالعه ادبی در نظر این محققان در برابر مطالعه جامعه‌شناختی و تاریخی قرار می‌گیرد که از تحلیل ژانر و صورت‌های متن به عنوان ابزاری برای دست‌یافتن به نتایج تاریخی درباره متن استفاده می‌کند (Ibid, 20). ونزبرو چهار فرض اساسی را بدون چون و چرا درباره قرآن از مطالعات نقد فرم در عهد جدید می‌پذیرد (Ibid, 22):

۱. قرآن شکل نهایی و ویراستاری شده چندی از متون کوتاه است که ونزبرو آن‌ها را سخنان پیامبرگونه^۴ می‌نامد.
۲. سخنان پیامبرگونه صورت اصلی یا متقدم‌ترین صورت را نشان می‌دهند.
۳. این سخنان در طی زمان همراه با رشد جنبش دینی بسط و توضیح یافته‌اند.
۴. متن فعلی مصحف محصول جای‌گذاری این صورت‌ها در متونی بلندتر و پیچیده‌تر است. نکته اصلی در این مفروضات تأکید بر دو چیز است: نخست ترکیب متن مقدس از متونی متقدم‌تر و روند تدریجی این ترکیب. با پذیرش این مفروضات هدف اصلی

1. Dibelius (1883-1947).

2. Bultmann (1884-1976).

3. Formgeschichte.

4. Prophetic logia.

مطالعات ادبی ونزبرو بر متن قرآن یافتن سخنان پیامبرگونه در متن فعلی مصحف و بررسی فرم‌های مرتبط با آن‌ها و مراحل گسترش‌شان در طی زمان است. مطابق باور ونزبرو، این سخنان بر پایه تصویرگری^۱ توحیدی بسط یافته‌اند که تصویرگری توحیدی و فرم‌های مرتبط با آن هر دو ریشه‌های عهدینی دارند (ibid).

آنچه که در مطالعات نقد فرم به عنوان اصل روش‌شناختی مفروض گرفته می‌شود، این است که با تحلیل صورت نهایی می‌توان تاریخ پاره‌های (به صورت ادعایی) مستقل در متن را دریافت. اما این فرض در مطالعات عهد جدید به چالش کشیده شده و بر این اساس برخی نتایج این سنخ پژوهش درباره عهد جدید مورد نقد قرار گرفته‌اند (نک: Buss, 309). مهمترین نقد به این رویکرد این است که «صورت از آن جهت که صورت است نمی‌تواند چیزی درباره تاریخ بگوید» (Easton, 80)، در نتیجه بررسی انواع فرم‌ها و نسبت‌شان با یکدیگر و تم غالب در آن‌ها صرفاً مطالعه‌ای فرم‌شناختی است و از این حیث، نسبت به تاریخ متن صامت است. این مسئله، مورد توجه ناقدین ونزبرو نیز قرار گرفته است و برخی اظهار کرده‌اند که می‌توان تحلیل ادبی ونزبرو را پذیرفت، بی‌آنکه التزامی به نتایج وی داشت (برای مثال: Graham, 140).

الگوی عهدینی داستان

ونزبرو به ریشه عهدینی الگوی روایتی که ارائه می‌دهد، اشاره می‌کند اما توضیح بیشتری در این باره نمی‌دهد. در حقیقت برخی از دسته‌هایی که ونزبرو به عنوان عناصر تشکیل‌دهنده روایت استفاده کرده است، پیشینه‌ای در مطالعات عهدینی دارند، اما ترتیب پیشنهادی او از این عناصر بی‌سابقه است. برای نمونه، گانکل،^۲ در تحلیل پیش‌گویی‌های عذاب در کتاب مقدس، پیام رسول فرستاده شده را به دو بخش تحلیل می‌کند (نک: Koch, 191):

۱. تبیین وضعیت موجود و نقد آن؛^۳
 ۲. تهدید به اینکه در صورت عدم تغییر وضعیت موجود عذابی نازل خواهد شد.
- که ونزبرو از هر دو عنصر در تحلیل روایت قرآنی از داستان شعیب بهره می‌برد. بیان

۱. Imagery مراد زبان ادبی، خصوصاً تصورات، تشبیهات و استعاره‌های به‌کاررفته برای یک موضوع است.

۲. Hermann Gunkel بنیان‌گذار نقد فرم در مطالعات کتاب مقدس.

3. Diatribe.

مشروع‌ساز (یا به تعبیر دیگر: قواعد بیان ارسال^۱)، تعبیری است که برای مرجعیت‌دادن به شخص فرستاده شده از جانب خداوند و اقناع مخاطب در این باره به کار می‌رود و کاربرد وسیعی در متن کتاب مقدس دارد که توسط برخی محققان عهدینی به عنوان عنصری در تحلیل ساختار روایت استفاده شده است (نک: Ibid, 190).

می‌توان اساس ترتیب پیشنهادی ونزبرو را نوعی الگوی زمانی-علّی در نظر گرفت: در ابتدا شخصی فرستاده می‌شود (فرمان)، سپس خود را معرفی می‌کند (مشروع‌سازی)، وضعیت موجود را مورد نقد قرار می‌دهد (اتهام یا نقد)، تهدیدی نسبت به ادامه رفتار ناشایست انجام می‌دهد (تهدید)، قوم او با وی مخالفت می‌کنند و به بحث می‌پردازند و پیامبر فرستاده شد ایشان را رها می‌کند (رویگردانی، توجیه، رهاسازی)، وعید محقق می‌شود (تحقق تهدید) و روایت پایان می‌یابد. ترتیب وقایع در این ساختار کاملاً معقول به نظر می‌رسد، اما باید توجه داشت که این امر مستلزم نامنسجم بودن ترتیب‌های دیگر نیست.

انسجام و ساختار روایت

تحلیلی که ونزبرو از آیات مرتبط با داستان شعیب ارائه می‌دهد، تحلیلی مقایسه‌ای است؛ او در ابتدا نسخه‌های مختلف روایت را از بافت خود خارج و آن‌ها را هم‌چون بخش‌های مجزا فرض می‌کند و سپس بر اساس مقایسه سه نسخه دست به نتیجه‌گیری می‌زند. بر این اساس ونزبرو نسخه A را به عنوان منسجم‌ترین نسخه در نظر می‌گیرد. از شیوه تحلیل او می‌توان دریافت که مراد او از انسجام دارای دو بخش است: نخست حضور تمام عناصر داستان و دوم ترتیب منطقی و ارتباط درونی این عناصر با یکدیگر در متن فعلی مصحف. در این صورت روایت C که کمترین عناصر را دربردارد، به خاطر حلقه‌های مفقود روایت به عنوان نامنسجم‌ترین نسخه در نظر گرفته می‌شود. اما بین دو نسخه A و B، نسخه A به سبب شباهت بیشتر ترتیب فعلی آن در مصحف به ترتیب ارائه شده توسط ونزبرو (به گونه‌ای که ظاهراً تنها عنصر دوم در جایگاه اصلی خود قرار ندارد) ترجیح داده می‌شود.

مسئله‌ای که اینجا قابل اشاره است، فرض لزوم الگویی یکسان برای انسجام روایت در نظر ونزبرو است، گو اینکه بدون وجود این ترتیب با این عناصر روایت انسجام کمتری خواهد داشت. اما این فرض بسیار قابل مناقشه است. الگوی پیشنهادی ونزبرو، چنانکه اشاره شد، الگویی زمانی-علّی است که بر اساس ترتیب حقیقی وقایع تنظیم شده است.

1. Messenger formula.

با این حال، گرچه برخی ترتیب علی را به عنوان مؤلفه‌ای لازم در روایت ذکر کرده‌اند، اکثر روایت‌شناسان وجود یک الگوی علی-زمانی را در روایت ضروری نمی‌شمارند (نک: Prince, 11-12). آنچه در میان روایت‌شناسان مورد اتفاق است، این است که روایت مجموعه‌ای از موقعیت‌ها یا رخداد‌های مرتبط به یکدیگر را بازنمایی می‌کند که می‌تواند بسط داده شود، مختصر گردد یا با روایت‌های دیگر ترکیب گردد (Ibid, 12). با این همه، وجود توالی‌های مختلف از یک داستان به معنای غیر منطقی بودن برخی از توالی‌ها نیست، زیرا توالی‌های مختلف در روایت در فرآیندی ارتباطی با مخاطب شکل می‌گیرند و نمی‌توان توقع یک الگوی کاملاً ثابت را داشت (نک: Pier, 21). با توجه به این نکته تبیین الگوی یک روایت نمی‌تواند بدون توجه به بافت خاص روایت و مخاطب آن صورت پذیرد. در حقیقت ونزبرو تفاوت نسخه‌های مختلف داستان شعیب با یکدیگر را ناشی از منشأ‌های مختلف آن‌ها می‌داند، به این صورت که در ابتدا نسخه مختصرتر پدید آمده و سپس در سنت‌های دیگر بسط یافته است. اما این نوع نتیجه‌گیری مبتنی بر تحلیل وی از آیات مرتبط به عنوان واحدهای جدا از سوره است؛ در حالی که تبیین دیگری که می‌توان برای تفاوت فرم این نسخه‌ها با یکدیگر ارائه کرد، اهداف مختلف این نسخه‌ها در بافت‌های مختلف است. تناسب الگوی روایت هر داستان در یک سوره با روایات پیامبران دیگر در همان سوره، مؤید این امر است.

فارغ از الگوی پیشنهادی ونزبرو، آیتی که او مصداق پایان روایت در نسخه‌های B و C در نظر می‌گیرد^۱ نمی‌تواند از نظر معنایی پایان روایت تلقی شوند، زیرا هر دو حکایت از نوعی انتظار برای وقوع عذاب دارند، کما اینکه در ترتیب مصحف نیز پیش از اشاره به عذاب قرار گرفته‌اند، لذا نمی‌توانند پس از مؤلفه تحقق وعید (مؤلفه هشتم) قرار گیرند.

تناسب ساختاری داستان با کل سوره

از بررسی صورت به کار گرفته شده برای داستان پیامبران در هر یک از سه سوره مورد بررسی ونزبرو می‌توان دریافت که صورت داستان شعیب در هر سوره، نسبت مستقیمی با دیگر داستان‌های به کار رفته در همان سوره دارد. برای مثال در سوره اعراف داستان‌های نوح، هود، صالح، لوط، شعیب و موسی نقل می‌شود و تمام این داستان‌ها (به جز لوط و موسی) از ترتیب و ساختارهای مشابهی برخوردارند: تعبیر «يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ

۱. به ترتیب: «وَيَا قَوْمِ اعْمَلُوا عَلَىٰ مَكَانَتِكُمْ إِنِّي عَامِلٌ سَوْفَ تَعْلَمُونَ مَن يَأْتِيهِ عَذَابٌ يُخْزِيهِ وَمَنْ هُوَ كَاذِبٌ وَارْتَقِبُوا إِنِّي مَعَكُمْ رَقِيبٌ» (هود: ۹۳) و «قَالَ رَبِّي أَعْلَمُ بِمَا تَعْمَلُونَ» (الشعراء: ۱۸۸).

مَا لَكُمْ مِّنْ إِلَهِ غَيْرِهِ» و «قَالَ الْمَلَأُ...» در روایت تمامی پیامبران (به جز لوط و در بخش اول موسی) مشترک است و سیر وقایع داستان به یک صورت است (برای بررسی جزئی تمام ویژگی‌های صوری در سوره اعراف نک: Welch, 85-88). به باور برخی محققان، ساختارهای مشابه و اختصاصی روایت در سوره اعراف سه ایده اصلی را مورد تأکید قرار می‌دهند (Stewart, 35):

۱. سران قوم (الْمَلَأُ) نقش مهمی در مخالفت با فرستادگان الهی داشتند.
 ۲. منازعاتی جدی بین پیامبران و سران هر قوم وجود داشته است.
 ۳. هنگامی که عذاب واقع شد، خداوند پیامبر و همراهانش را نجات داد.
- تعداد آیات مرتبط با داستان هر یک از پیامبران در سوره اعراف مشابه یکدیگر است: داستان نوح با ۶ آیه، هود و قوم عاد با ۸ آیه، صالح و قوم ثمود با ۷ آیه، لوط با ۵ آیه و شعیب با ۹ آیه؛ در این میان داستان موسی و فرعون به سبب مناظرات طولانی‌تر و پیچیده‌تر، آیات بیشتری را نسبت به دیگر داستان‌ها به خود اختصاص داده است (آیات ۱۰۳ تا ۱۳۷). بر این اساس تعداد آیات داستان‌های این سوره (با صرف نظر از داستان موسی)، بازه‌ای بین ۵ تا ۹ آیه را شامل می‌شود که روند داستانی مشابهی دارند. می‌توان یک روند کلی برای داستان‌های پیامبران در سوره اعراف به شکل زیر ترسیم کرد:



در هر یک از داستان‌های سوره اعراف مؤلفه خاصی در این روند کلی استفاده می‌شود که مخصوص همان داستان است: در داستان نوح در بخش ارائه پیام به عذاب اشاره می‌شود: «...إِنِّي أَخَافُ عَلَيْكُمْ عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ» (۵۹)، در داستان هود پس از مخالفت مجدد قوم عاد پیامبر به آن‌ها جواب می‌دهد: «قَالَ قَدْ وَقَعَ عَلَيْكُمْ مِّن رَّبِّكُمْ

رِجْسٌ وَ غَضَبٌ أَتَجِدَلُونَنِي فِي أَسْمَاءٍ سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَ ءَابَاؤُكُمْ مَا نَزَلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَنِ فَانْتَظِرُوا إِنِّي مَعَكُمْ مِنَ الْمُنْتَظِرِينَ» (۷۱)، در داستان صالح از ماده شتری سخن به میان می‌آید که برای امتحان قوم ثمود است: «...هَذِهِ نَاقَةٌ لِلَّهِ لَكُمْ ءَايَةٌ فَذَرُوهَا تَأْكُلْ فِي أَرْضِ اللَّهِ وَ لَا تَمَسُّوهَا بِسُوءٍ فَيَأْخُذَكُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ» (۷۳)، صالح نعمت‌هایی که خداوند به آن‌ها عطا کرده است را یادآور می‌شود: «وَ اذْكُرُوا إِذْ جَعَلَكُمْ خُلَفَاءَ مِنْ بَعْدِ عَادٍ وَ بَوَّأَكُمْ فِي الْأَرْضِ تَتَّخِذُونَ مِنْ سَهُولِهَا قُصُورًا وَ تَنْحِتُونَ الْجِبَالَ بُيُوتًا فَادْكُرُوا ءَالَاءَ اللَّهِ وَ لَا تَعْتُوا فِي الْأَرْضِ مُفْسِدِينَ» (۷۴) و دفاع از پیامبر (برخلاف دیگر داستان‌های این سوره) از قول مستضعفان قوم نقل می‌شود نه از خود پیامبر: «قَالُوا إِنَّا بِمَا أُرْسِلَ بِهِ مُؤْمِنُونَ» (۷۵)، در داستان شعیب از هر دو مؤلفه یادآوری نعمت و تهدید پس از پیام استفاده می‌شود: «وَ لَا تَقْعُدُوا بِكُلِّ صِرَاطٍ تُوعِدُونَ وَ تَصُدُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ مَنْ ءَامَنَ بِهِ وَ تَبْغُونَهَا عِوَجًا وَ اذْكُرُوا إِذْ كُنْتُمْ قَلِيلًا فَكَتَرْتُمْ وَ انظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُفْسِدِينَ» (۸۶)، همچنین در هر دو داستان صالح و شعیب به رویگردانی پیامبر از قوم خویش اشاره می‌شود که در داستان‌های دیگر نیست: «فَتَوَلَّى عَنْهُمْ وَ قَالَ يَا قَوْمِ لَقَدْ أَبْلَغْتُكُمْ رِسَالَاتِ رَبِّي وَ نَصَحْتُ لَكُمْ...» (آیات ۷۹ و ۹۳)؛ ساختار داستان لوط مقداری متفاوت است و تنها شامل سه مرحله است: پیام، مخالفت و عذاب (به همراه ذکر ویژگی منفی مخالفان)، که شاید به سبب اختصار این داستان نسبت به دیگر داستان‌ها باشد. همین نکته درباره داستان موسی نیز صدق می‌کند که به سبب تفصیل نکات بیشتری را در بردارد و گفت‌وگوهای متعددی در این خلال پدید می‌آید. با این حال روند کلی روایت در تمام داستان‌ها (به جز داستان لوط و موسی با مقداری تفاوت) یکسان است. با توجه به این روند می‌توان تأکید بر سران قوم و نزاع بین ایشان و پیامبران را در ساختار روایت در سوره اعراف مشاهده کرد. ونزبرو پایان داستان شعیب (عنصر ۹) در سوره اعراف را به عنوان افزونه‌ای متأخر در نظر می‌گیرد که بعداً به داستان اصلی اضافه شده است، در حالی که دقیقاً در جایگاه بیان نجات پیامبر قرار دارد که در روایات پیامبران دیگر در همین سوره یکسان است (مرحله آخر در نمودار پیشین): در داستان قوم نوح: «فَكَذَّبُوهُ فَأَنْجَيْنَاهُ وَ الَّذِينَ مَعَهُ فِي الْفُلْكِ وَ أَعْرَفْنَا الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا إِنَّهُمْ كَانُوا قَوْمًا عَمِينَ» (۶۴) - در داستان قوم عاد: «فَأَنْجَيْنَاهُ وَ الَّذِينَ مَعَهُ بِرَحْمَةٍ مِّنَّا وَ قَطَعْنَا دَابِرَ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَ مَا كَانُوا مُؤْمِنِينَ» (۷۲) - در داستان قوم ثمود: «فَتَوَلَّى عَنْهُمْ وَ قَالَ يَا قَوْمِ لَقَدْ أَبْلَغْتُكُمْ رِسَالَاتِ رَبِّي وَ نَصَحْتُ لَكُمْ وَ لَكِن لَّا تَحِبُّونَ النَّاصِحِينَ» (۷۹) - در داستان قوم موسی: «وَ أَوْرَثْنَا الْقَوْمَ

الَّذِينَ كَانُوا يُسْتَضْعَفُونَ مَشْرِقَ الْأَرْضِ وَ مَغْرِبَهَا الَّتِي بَرَكْنَا فِيهَا وَ تَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ الْحُسْنَىٰ عَلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ بِمَا صَبَرُوا وَ دَمَرْنَا مَا كَانَ يَصْنَعُ فِرْعَوْنُ وَ قَوْمَهُ وَ مَا كَانُوا يَعْرِشُونَ» (۱۳۷).^۱ بنابراین می‌توان نتیجه گرفت که این نوع پایان روایت فرمی خاص برای بیان پایان روایت در سوره اعراف است.

نکته حاصل از بررسی پیش درباره ساختار روایت شعیب در سوره‌های دیگر نیز صدق می‌کند. در داستان‌های پیامبران در سوره هود، مانند سوره اعراف، بر نجات پیامبران و همراهان ایشان تأکید می‌شود. در سوره هود نیز بیان فرمان در داستان شعیب ذکر می‌شود، زیرا در داستان دیگر پیامبران نیز با ساختار یکسان ذکر شده است: «وَ لَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوْمِهِ» (۲۵) - «وَ إِلَىٰ عَادَ أَخَاهُمْ هُودًا» (۵۰) - «وَ إِلَىٰ ثَمُودَ أَخَاهُمْ صَالِحًا» (۶۱) - «وَ إِلَىٰ مَدْيَنَ أَخَاهُمْ شُعَيْبًا» (۸۴) - «وَ لَقَدْ أَرْسَلْنَا مُوسَىٰ» (۹۶)؛ در این آیات از دو ساختار «وَ لَقَدْ أَرْسَلْنَا» و «وَ إِلَىٰ... أَخَاهُمْ...» برای بیان فرمان در تمام سوره هود استفاده شده است. بحث شعیب با قومش در این سوره موازی با بحث دیگر پیامبران با قومشان است (آیات ۳۸-۳۹، ۵۱-۵۷، ۶۲-۶۳، ۷۸-۸۰). در سوره هود برخلاف سوره اعراف تأکید چندانی بر «ملا» (بزرگان قوم) صورت نمی‌گیرد (تنها در دو داستان نوح و موسی به ملا اشاره می‌شود که در داستان موسی اشاره‌ای بسیار کوتاه است^۲ و فقط در داستان نوح از ایشان نقل قول می‌شود).^۳ ویژگی ممتاز سوره هود، که ونزبرو نسبت به آن بی‌توجه است، تأکید بر نفرین کافران توسط خداوند است که با تعبیر «لَعْنَةً» یا «بُعْدًا» بیان می‌شود (Ibid, 38): «وَ قِيلَ بُعْدًا لِّلْقَوْمِ الظَّالِمِينَ» (۴۴) «وَ اتَّبِعُوا فِي هَذِهِ الدُّنْيَا لَعْنَةً وَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ» (۶۲) - «أَلَا بُعْدًا لِّثَمُودَ» (۶۸) - «أَلَا بُعْدًا لِّمَدْيَنَ كَمَا بَعَدَتْ ثَمُودُ» (۹۵) «وَ اتَّبِعُوا فِي هَذِهِ لَعْنَةً وَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ» (۹۹). نزدیکی تعداد آیات مرتبط با هریک از داستان‌ها به یکدیگر در سوره هود نیز قابل توجه است (حداقل در ۴ داستان هود، صالح، ابراهیم و شعیب): داستان نوح با ۲۵ آیه، هود و قوم عاد با ۱۱ آیه، صالح و قوم ثمود با ۹ آیه، داستان حضرت ابراهیم (ع) با ۸ آیه، لوط با ۵ آیه، شعیب با

۱. باید توجه داشت که بحث درباره حضرت موسی (ع) و قوم او در سوره اعراف بسیار طولانی است و

شامل چند داستان مختلف می‌شود. آیه ۱۳۷ پایان داستان موسی (ع) و فرعون است.

۲. «وَ لَقَدْ أَرْسَلْنَا مُوسَىٰ بِآيَاتِنَا وَ سُلْطَنٍ مُّبِينٍ - إِلَىٰ فِرْعَوْنَ وَ مَلَائِهِ فَاتَّبَعُوا أَمْرَ فِرْعَوْنَ وَ مَا أَمْرُ فِرْعَوْنَ بِرَشِيدٍ» (۹۶ و ۹۷).

۳. «فَقَالَ الْمَلَأُ الَّذِينَ كَفَرُوا مِن قَوْمِهِ مَا نَرِيكَ إِلَّا بَشَرًا مِّثْلَنَا وَ مَا نَرِيكَ إِلَّا الَّذِي هُمْ أَرَادُوا بِآدَائِهِ الرَّأْيِ وَ مَا نَرِي لَكُمْ عَلَيْنَا مِن فَضْلٍ بَلْ نَظُنُّكُمْ كَاذِبِينَ» (۲۷).

۱۲ آیه و از همه مختصرتر داستان موسی (ع) با ۴ آیه. می‌توان روند کلی روایت داستان در سوره هود را به شکل زیر ترسیم کرد:



در سوره هود گفت‌وگوهای بیشتری بین هر پیامبر و قوم او نسبت به سوره اعراف نقل می‌شود. در داستان‌های نوح، صالح و شعیب مخالفت مجدد قوم و جواب مجدد پیامبر به آن‌ها نیز نقل می‌گردد، اما چیزی که در تمام داستان‌ها (به جز داستان ابراهیم و موسی) مشترک است این است که گفت‌وگو با سخن پیامبر خاتمه می‌یابد، نه سرپیچی یا مخالفت قوم. در این میان داستان لوط ساختار متفاوتی در روند روایت دارد و از آمدن فرستادگان الهی نزد لوط و ناراحتی وی شروع می‌شود،^۱ نه بیان فرمان و ارائه پیام. در آخر داستان نیز تنها به عذاب اشاره می‌شود و نفرینی بیان نمی‌شود (گرچه پس از اشاره به عذاب از تعبیر «وَمَا هِيَ مِنَ الظَّالِمِينَ بَعِيدٌ» (۸۳) استفاده می‌شود که لفظ «بعید» با «بعد» که در پایان داستان‌های دیگر ذکر شده هم‌ریشه است). داستان ابراهیم به نوعی مقدمه‌ای برای داستان لوط است و به همین سبب ساختار متفاوتی دارد. داستان موسی نیز احتمالاً به سبب اختصار ساختار متفاوتی دارد و تنها به بیان فرمان و عذاب و نفرین الهی که متوجه فرعون و بزرگان او است، اشاره می‌کند. با این حال تطابق ساختاری بین چهار داستان نوح، هود، صالح و شعیب زیاد است و روند یکسانی در آن‌ها قابل مشاهده است. در سوره هود نیز، علی‌رغم روند کلی داستان، روایت داستان هر پیامبر مؤلفه‌های مخصوص به خود را دارد که در دیگر داستان‌ها استفاده نشده‌اند (مانند

۱. وَ لَمَّا جَاءَتْ رُسُلُنَا لُوطًا سِئَ بِهِمْ وَ صَاقَ بِهِمْ ذُرْعًا وَ قَالَ هَٰذَا يَوْمَ عَصِيبٍ (۷۷).

گفتگوهای نوح و فرزندش در آیات ۴۲ و ۴۳).

در سوره شعراء داستان هفت پیامبر روایت می‌شود: موسی، ابراهیم، نوح، هود، صالح، لوط و شعیب. از این میان تنها داستان موسی و ابراهیم از جهت ساختاری متفاوت با دیگر داستان‌ها هستند؛ با این حال تطابق ساختاری در پنج داستان دیگر بسیار زیاد است (برای بررسی جزئی نک: Welch, 80-82). تأکید سوره شعراء بر انکار پیامبران الهی در برابر تبعیت از ایشان است، لذا، در پنج داستان اخیر، روایت با تعبیر «كَذَّبَتْ» آغاز می‌شود و سپس به دنبال آن عبارت «فَاتَّقُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا» تکرار می‌شود. هدف اصلی این سوره، به باور برخی محققان، نشان دادن مرجعیت پیامبر دانای غیب در برابر شاعر یا کاهن است؛ زیرا در فرهنگ آن زمان افرادی با توانایی سخن‌گویی از غیب، مانند کاهن و شاعر، برای مرجعیت و رهبری قبیله نه مناسب بودند و نه تعیین می‌شدند، لذا در این بافت لازم بود که بین سخنان پیامبر و ایشان تمایز گذاشته شود (نک: Zwettler, 140-141)، و برای همین در قرآن تأکید بسیاری صورت می‌گیرد که دانش پیامبر از وحی حاصل شده و لذا باید تبعیت شود، اما شاعر و کاهن توسط جن مورد الهام قرار می‌گیرند و نباید تبعیت گردند. بیان فرمان به طور مستقل در داستان شعیب در سوره شعراء به کار نرفته است،^۱ زیرا این بیان در هیچ‌یک از داستان‌های دیگر در این سوره نیامده است و این نشان‌دهنده یکپارچگی در ساختار روایت این سوره به خاطر هدف خاص آن است، نه لزوماً تقدم تاریخی نسخه داستان شعیب در این سوره، نسبت به سوره‌های اعراف و هود. همچنین در این سوره هیچ اشاره‌ای به نجات پیامبر و همراهانش صورت نمی‌گیرد و این به معنای افزونه بودن این بخش از داستان در روایات بعدی نیست، بلکه صرفاً به این معناست که این موضوع در این سوره، مورد تأکید قرار نگرفته است.

با این بیان، تحلیل و نزبرو از داستان شعیب و در نظر گرفتن آن به عنوان نمایانگر سنت‌های مختلف در قرآن ریشه در بافت‌زدایی^۲ از هریک از نسخه‌ها و بررسی جداگانه آن‌ها نسبت به سوره‌ای که در آن به کار رفته‌اند دارد، زیرا بررسی هریک از این روایات در نسبت با سوره‌ای که در آن واقع شده‌اند، نشانگر نوعی تشابه و یکپارچگی ساختاری در بیان روایت است. حتی روایت شعیب در آیات ۳۶ و ۳۷ سوره عنکبوت، که به سبب اختصار و نزبرو از بررسی آن صرف نظر می‌کند، می‌تواند دلیلی علیه تحلیل و نزبرو باشد،

۱. گرچه تعبیر مستقلی برای بیان فرمان در این سوره نیست، اما به طور ضمنی به آن اشاره شده است: «كَذَّبَ أَصْحَابُ لَيْكَةِ الْمُرْسَلِينَ» (۱۷۶) که واژه «مرسلین» حکایت از بیان فرمان دارد.

2. Decontextualization.

زیرا ساختار روایات پیامبرانه در سوره عنکبوت کوتاه است و مجدداً می‌توان نوعی تطابق ساختاری را در این سوره ردیابی کرد (برای بررسی جزئی نک: Stewart, 40-41).

اجمال به مثابه معیاری برای تقدم تاریخی

چنان‌که گذشت اصل تقدم اجمال بر تفصیل (یا به تعبیر دیگر: تقدم ابهام بر تبیین)، نقش مهمی در استدلال‌های و نزبرو ایفا می‌کند و ریشه در سنت مطالعات نقد ادبی در عهدین و سنت مطالعات اسلامی در غرب دارد. طرح این اصل به عنوان یک قاعده ناشی از مغالطه‌ای منطقی است. از جهت ترتیب زمانی می‌توان گفت: هر آنچه اول است، یا به تعبیری مقدم است، ساده، مجمل، یا مبهم است. ایده‌ای را فرض کنید که برای نخستین بار مطرح می‌شود؛ شاید هنگام طرح شدن، ایده کاملاً واضح یا مبسوط باشد، اما هنگام ایجاد شدن در ذهن با همین تفصیل و توضیح به یک‌باره پدید نیامده است، بلکه فرآیندی را از سادگی تا پیچیدگی، از اجمال تا تفصیل، طی کرده است. لذا کاملاً معقول به نظر می‌رسد که امور نخستین را ساده/ ساده‌تر در نظر بگیریم. اما اگر همین قضیه حملیه (هر اولی ساده است) را معکوس کنیم و موضوع و محمول را در آن جابجا کنیم، اصل فوق از آن ساخته می‌شود: هر آنچه مبهم/مجممل است مقدم است، که دیگر قضیه صادقی نخواهد بود. بنابراین این اصل از استنتاج مغالطی در قضیه‌ای صادق نشئت می‌گیرد که به سبب عکس قضیه پدید آمده است. برای اینکه عکس قضیه پیش‌گفته (هر اولی ساده است) صادق باشد، لازم است که کمیت در آن تغییر کند و در نتیجه سور قضیه جزئی گردد (نک: حلی، ۸۶):^۱ برخی ساده‌ها اول هستند (یا به تعبیر دیگر برخی اجمال‌ها تقدم دارند)، که در این صورت دیگر به سبب عدم کلیت نمی‌توان از این قضیه به عنوان یک قاعده استفاده کرد. گذشته از خطای منطقی نمونه‌های تاریخی فراوانی می‌توان در جهت نقض کلیت این قاعده ارائه کرد. بر این اساس، صرف استفاده از این اصل، نمی‌تواند شاهد خوبی برای تقدم تاریخی فراهم آورد.

نتیجه‌گیری

۱. صدق کلی این استنتاج البته مبتنی بر منطق ارسطویی است، اما در منطق جدید این استنتاج معتبر دانسته نمی‌شود، زیرا سور جزئی تعهد وجودی دربردارد و نمی‌توان از یک قضیه کلیه (که به قضیه شرطیه تحویل می‌رود)، تعهد وجودی را نتیجه گرفت (نک: موحد، ۸-۱۳).

ونزبرو از تحلیل ادبی قرآن به عنوان شاهدهی برای فرآیند تدریجی رسمی شدن آن استفاده می‌کند. در این راستا وی به تحلیل داستان شعیب به عنوان یک نمونه می‌پردازد و به زعم وی این داستان می‌تواند نمونه‌ای از وجود سنت‌های مختلف و مستقل در متن قرآن باشد. پژوهش حاضر در ارزیابی مدعای ونزبرو نشان‌دهنده نتایج زیر است:

۱. ونزبرو در تحلیل ادبی خود از متن قرآن، پیش‌فرض‌هایی را، بدون هیچ مناقشه‌ای در آن‌ها، از مطالعات نقد فرم در عهدین وام می‌گیرد که بر اساس این پیش‌فرض‌ها متن قرآن را محصول کنار هم قرارگیری واحدهای کوچکی می‌داند که در طی زمان بسط پیدا کرده و اصلاح شده‌اند. ونزبرو هیچ دلیلی برای پذیرش این پیش‌فرض‌ها درباره متن قرآن ارائه نمی‌کند و صرفاً تحلیل خود را بر آن‌ها استوار می‌کند.

۲. ونزبرو از تحلیل ادبی نتایج تاریخی گوناگونی می‌گیرد، درحالی‌که کارایی روش تحلیل ادبی در استنتاج تاریخی محل مناقشه است و نمی‌توان صرفاً بر اساس مطالعه فرم‌های یک متن درباره تاریخ آن متن نتایج تاریخی گرفت.

۳. تحلیل ونزبرو از روایت‌های مختلف داستان شعیب وجود یک الگوی زمانی-علّی یکسان در تمام روایت‌ها را پیش‌فرض می‌گیرد و بر این اساس تحریرهای مختلف این داستان را تبیین می‌کند؛ درحالی‌که این پیش‌فرض بلادلیل بوده و اکثر روایت‌شناسان نیز آن را نمی‌پذیرند. منشأ این پیش‌فرض عدم توجه به بافت آیات مرتبط با داستان شعیب است.

۴. مسئله اصلی در تحلیل ادبی ونزبرو بافت‌زدایی از آیات مرتبط با داستان شعیب است که ریشه در پیش‌فرض او مبنی بر تشکیل شدن متن قرآن از واحدهای مجزا دارد؛ در صورتی که بررسی آیات در بافت هر یک از سوره‌هایی که داستان شعیب در آن بیان شده است، نوعی ساختار کلان روایت را نشان می‌دهد. بر این اساس الگوی روایت خاصی در بیان داستان‌های مرتبط با انبیای پیشین در هر یک از این سوره‌ها وجود دارد که هر یک از این الگوها بر اساس هدف کل سوره سامان یافته است.

۵. ساختار روایت در سوره هود از فرآیندی پنج‌بخشی شکل یافته است: ارسال پیامبر و ارائه پیام؛ مخالفت قوم با پیام؛ جواب پیامبر؛ عذاب؛ نفرین خداوند بر بندگان. ساختار روایت در سوره اعراف نیز از فرآیندی پنج‌بخشی تشکیل شده است: ارسال پیامبر و ارائه پیام؛ مخالفت بزرگان قوم؛ دفاع از پیامبر؛ مخالفت مجدد و سرپیچی از فرمان؛ نزول عذاب، نجات پیامبر و همراهان او و بیان ویژگی منفی مخالفان او. بر این

اساس تحلیل ونزبرو از داستان شعیب در این دو سوره، بدون توجه به الگوی موجود در روایت‌های این دو سوره است؛ در حالی که هریک از این دو سوره از سبک خاصی در بیان روایت بهره می‌برند، زیرا اهداف مختلفی را دنبال می‌کنند.

۶. بسیاری از استدلال‌های ونزبرو، از جمله استدلال او درباره تأخر تحریر موجود از داستان شعیب در سوره هود نسبت به دو سوره دیگر، مبتنی بر پذیرش یک اصل روش‌شناختی تحت عنوان اصل تقدم اجمال بر تفصیل هستند. اما با بررسی دقیق می‌توان دریافت که این اصل کلیت نداشته و منشأ آن یک مغالطه‌ای منطقی است.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. کتاب مقدس.
۳. نیلساز، نصرت، خاورشناسان و ابن عباس، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۹۳.
۴. نجارزادگان، فاطمه؛ نجارزادگان، فتح‌الله، ارزیابی دیدگاه ونزبرو در باب بیانات پیامبرانه در کتاب مطالعات قرآنی، نشریه پژوهش‌های قرآن و حدیث، شماره ۱، سال پنجاه و سوم، بهار و تابستان ۱۳۹۹.
۵. موحد، ضیاء، از ارسطو تا گودل، چاپ چهارم، تهران، هرمس، ۱۳۹۲.
۶. حلی، حسن بن یوسف، الجوهر النضید فی شرح منطق التجرید، چاپ پنجم، قم، انتشارات بیدار، ۱۳۷۱.
7. Adams, Charles J., 1997, *Reflections On the Work of John Wansbrough, Method & Theory in The Study of Religion*, Vol. 9, No. 1, Pp. 75-90.
8. Berg Herbert, 1997, *Implications of and Opposition to The Methods and Theories of John Wansbrough, Within Method and Theory in The Study Of Religion*, Walter De Gruyter, Berlin.
9. Buss, Martin J, 1999, *Biblical Form Criticism in Its Context*, Sheffield Academic Press.
10. Easton, Burton Scott, 1928, *The Gospel Before the Gospels*, New York, C. Scribner's Sons.
11. Fazlur Rahman, 1994, *Major Themes of the Qur'an*.
12. Fürst Walter, 1995, *Heilsgeschichte*, In: *Lexikon Für Theologie Und Kirche* Ed. Walter Kasper, Herder.
13. Graham, William A., 1980, *Review of Qur'anic Studies: Sources of Scriptural Interpretation by John Wansbrough*, *Journal of The American Oriental Society*, Vol. 100, No. 2, Pp. 137-141.
14. Koch, Klaus, *The Growth of the Biblical Tradition*, London, I 969.
15. Motzki, Harald, 2005, *Dating Muslim Traditions: A Survey*, *Arabica*, 52; 2, 204-253.
16. Pier, John, 2016, *The Configuration of Narrative Sequences*, In: Raphaël Baroni and Françoise Revaz (Eds.), *Narrative Sequence in Contemporary Narratology*, Ohio State University Press.
17. Prince, Gerald, 2016, *On Narrative Sequence, Classical and Postclassical*, In: Raphaël Baroni and Françoise Revaz (Eds.), *Narrative Sequence in Contemporary Narratology*, Ohio State University Press.
18. Rippin, Andrew, 1958, *Literary Analysis of Qur'an, Tafsi'r, And Sira: The Methodologies of John Wansbrough*, In: R.C. Martin (Ed.), *Approaches to Islam in Its Religious Studies*, University of Arizona Press.
19. Schoeler, Gregor, *The Codification of the Qur'an: A Comment On the Hypotheses of Burton and Wansbrough*, In: *The Qur'an in Context: Historical and Literary Investigations into The Qur'anic Milieu*, Ed. Angelika Neuwirth, Nicholas Sinai, And Michael Marx (Leiden: Brill, 2010), 779-94.
20. Stewart, Devin J., 2016, *Wansbrough Bultmann and The Theory Of Variant Traditions In The Qur'an*, In: Angelika Neuwirth And Michael A. Sells (Eds.), *Qur'anic Studies Today*, Routledge.
21. Wansbrough John, 2004, *Qur'anic Studies*, Foreword, Translations and Expanded Notes by Andrew Rippin, Prometheus Books, New York Berg.
22. Welch, Alfred T, 2000, *Formulaic Features Punishment Stories*, Within LITERARY STRUCTURES OF RELIGIOUS MEANING IN THE QUR'AN.
23. Zwettler, Michael, 2007, *The Sura of the Poets: Final Conclusions?* *Journal of Arabic Literature* 38.2: 111-166.