

# مرورى بر مهم ترين آثار قرآنى و تفسيرى اورى روبين به بهانه درگذشت او

۲۲۲-۲۲۵

**چکیده:** مقاله حاضر گزارشى از ۱۶ مقاله و ۲ کتاب منتشرشده از اورى روبين، اسلام شناس و قرآن پژوه تازه درگذشته، در خلال سالهاى ۱۹۷۵ تا ۲۰۱۱ ميلادى است. اين نوشته ها، که در اینجا به ترتيب تاريخ انتشار مرتب شده اند، نماينده خوبي از رويکرد، روش و منابع مورد استفاده روبين در مطالعات اسلامى و مخصوصا مطالعات تفسيرى و حدیثى است. همچنين از خلال مطالعه تاريخمند اين آثار، مى توان به دركى از چگونگى تحولات فکرى خود او در طول حدود ۴۰ سال کار علمى اش در زمينه تاريخ اسلام و تفسير قرآن دست يافت. روشمندی، تاريخمندی، بی طرفی و تتبع گسترده، از ویژگی های چشمگیر در مطالعات روبین است.

**کلیدواژه ها:** اورى روبين، اسلام پژوهى، قرآن پژوهى، تفسير، حدیث، تاريخ

**A Review of the Most Important Qur'anic  
and Commentary Works of Uri Rubin on the  
Occasion of his Demise**

Mohammad Ali Tabatabai (Mehrdad)

**Abstract:** The present article is a report of 16 articles and 2 books published by Uri Rubin, a recent Islamic scholar and Quran researcher, between 1975 and 2011. These writings, which are arranged here in order of publication date, are a good representation of Rubin's approach, method, and sources used in Islamic studies, especially exegetical and hadith studies. Also, through the historical study of these works, it is possible to gain an understanding of his own intellectual developments during his 40 years of scientific work in the field of Islamic history and commentary of the Qur'an. Methodology, historicity, impartiality, and extensive research are some of the remarkable features of Rubin's studies.

**Keywords:** Uri Rubin, Islamic Studies, Quran Studies, Tafsir, Hadith, History

## معرفی

اوری روبین (انگلیسی: Uri Rubin؛ عبری: אורי רובין) متولد ۱۹۴۴ و متوفای ۲۶ اکتبر ۲۰۲۱، استاد دپارتمان مطالعات عربی و اسلامی در دانشگاه تل آویو اسرائیل بود. حوزه‌های مطالعاتی او عمدتاً با تمرکز بر دوران متقدم اسلامی (با تأکید ویژه بر قرآن)، تفسیر قرآن و سنت متقدم اسلامی (سیره و حدیث) صورت گرفته‌اند. او را عمدتاً به ترجمه عبری اش از قرآن می‌شناسند؛ اما از او کتاب‌ها و مقالات بسیاری نیز در حوزه قرآن و تفسیر منتشر شده که عمدتاً کانون توجه پژوهشگران و محققان حوزه مطالعات قرآنی قرار می‌گیرد. ترجمه‌ای از عناوین این آثار در پی می‌آید:\*

## کتاب‌ها:

- میان اورشلیم و مکه: تقدس و رستگاری در قرآن و سنت اسلامی (۲۰۱۹) (به عبری).
- قرآن: صدای الهی با محمد رسول سخن می‌گوید (اورشلیم، ۲۰۱۹) (به عبری).
- ترجمه قرآن به عبری (۲۰۰۵ و ۲۰۱۶).
- محمد پیامبر و عربستان (اشگیت، ۲۰۱۱). مجموعه‌ای از مقالات وی که بیشتر در مجلات مختلف به چاپ رسیده است (به انگلیسی)
- میان بابل و قرآن: فرزندان اسرائیل و خودنگاره اسلامی (انتشارات داروین، پرینستون، نیوجرسی، ۱۹۹۹) (به انگلیسی).\*
- زندگی محمد (شکل‌گیری جهان اسلام کلاسیک؛ چهار جلد با مقدمه و ویرایش اوری روبین) (آلدرشوت، ۱۹۹۸) (به انگلیسی).
- ذمی‌ها و دیگران: یهودیان و مسیحیان و جهان اسلام کلاسیک (ویرایش اوری روبین و جان واسرتاین، ۱۹۹۷) (به انگلیسی).
- چشم ناظر: زندگی محمد از نگاه مسلمانان متقدم (تحلیلی متنی) (انتشارات داروین، پرینستون، نیوجرسی، ۱۹۹۵) (به انگلیسی).\*

## مقالات انگلیسی:

- «پرتوهای بیشتری بر پیش‌وجود محمد: چشم‌اندازهای قرآنی و پساقرائی» (۲۰۱۵)
- «موسی و وادی مقدس طوی: دربارهٔ پس‌زمینهٔ بایبلی و میدراشی یک صحنهٔ قرآنی» (۲۰۱۴)
- «خاتم پیامبران و ختم نبوت» (۲۰۱۴)
- «روزی که آسمان دودی آشکار می‌آورد (ق ۴۴: ۱۰-۱۱): مطالعه‌ای تطبیقی دربارهٔ تصویر قرآنی و پساقرائی از پیامبر مسلمان» (۲۰۱۱)\*
- «قریش و سفر زمستانی و تابستانی‌شان: در تفسیر سورهٔ ۱۰۶» (۲۰۱۱)

۱. علامت ستاره در مقابل برخی از کتاب‌ها و مقالات به این معناست که در این گزارش تلخیصی از آنها ارائه شده است.

- «پیام محمد در مکه: هشدارها، نشانه‌ها و معجزات [مورد شق القمر ق ۵۴: ۱-۲]» (۲۰۱۰)
- «درباره ریشه‌های عربی قرآن: مورد الفرقان» (۲۰۰۹)\*
- «میان عربستان و سرزمین مقدس: یک محور تقدس مکی-اورشلمی» (۲۰۰۸)\*
- «سفر شبانه محمد (اسراء) به مسجد الاقصی: وجوه کهن‌ترین ریشه‌های تقدس اسلامی اورشلم» (۲۰۰۸)\*
- «دستان ابولهب و غزال کعبه» (۲۰۰۷)\*
- «بازگویی‌های اسلامی تاریخ توراتی» (۲۰۰۷)
- «قرآن و شعر: اطلاعات بیشتر درباره آیه قرآنی جزیه (عن ید)» (۲۰۰۶)\*
- «پیامبران و پیامبری» (۲۰۰۶)
- «محمد جن‌گیر: وجوه جدلی اسلامی-یهودی» (۲۰۰۵)\*
- «کاربزمای نبوی در قرآن» (۲۰۰۳)
- «پیامبران و خلفا: بنیان‌های توراتی اعتبار بنی‌امیه» (۲۰۰۳)
- «زندگی محمد و قرآن: مورد هجرت محمد» (۲۰۰۳)\*
- «روایات در تغییر شکل. تابوت عهد و گوساله زرین در تواریخ توراتی و اسلامی» (۲۰۰۱)\*
- «جهت نماز در اسلام: درباره تاریخ یک تضاد میان آیین‌ها» (۲۰۰۰)
- «زندگی محمد و خودانگاره اسلامی» (۲۰۰۰)
- «میمون‌ها، خوک‌ها و هویت اسلامی» (۱۹۹۷)
- «پیشگویی و مرجعیت در سنت اسلامی: ظهور دوازده امام» (۱۹۹۷)\*
- «قرآن و تفسیر: مورد عن ید» (۱۹۹۳)
- «تفسیر و حدیث: مورد سبع المثانی» (۱۹۹۳)
- «پیامبر پوشیده: درباره تفسیر المزمّل و المدثر» (۱۹۹۳)
- «إقرأ بسم ربک...: چند نکته درباره تفسیر سورة العلق» (۱۹۹۳)\*
- «الولد للفراس: درباره حمله اسلام به زنا» (۱۹۹۳)
- «ترور کعب بن اشرف» (۱۹۹۰)\*
- «حنیفیه و کعبه - کاوشی در زمینه پیشااسلامی عربی دین ابراهیم» (۱۹۹۰)
- «تجارت مکه و تفسیر قرآنی (ق ۲: ۱۹۸)» (۱۹۹۰)
- «نفرین محمد بر مضر و بستن مکه» (۱۹۹۸)
- «نمازهای صبح و مغرب در اسلام اولیه» (۱۹۸۷)
- «کعبه: وجوه بنیان‌های آیینی آن» (۱۹۸۶)
- «میثاق مدینه: چند نکته» (۱۹۸۵)
- «الصمد و خدای متعالی: تفسیر بر سورة ۱۱۲» (۱۹۸۴)

- «ایلاف قریش: پژوهشی دربارهٔ سورهٔ ۱۰۶» (۱۸۸۴)\*
- «برائت: پژوهشی دربارهٔ چند فراز قرآنی» (۱۹۸۴)
- «زیارت بزرگ محمد: چند نکته دربارهٔ سورهٔ ۹» (۱۹۸۲)
- «پیامبران و نیاکان در سنت متقدم شیعی» (۱۹۷۹)\*
- «ابولهب و سورهٔ ۱۱۱» (۱۹۷۹)\*
- «پیش وجود و نور - وجوه مفهوم نور محمد» (۱۹۷۵)\*

بنابراین اوری روبین از سال ۱۹۷۵ تا پایان عمر ۶ کتاب و بیشتر از ۴۰ مقاله (عمدتاً به انگلیسی، و بعضاً به عبری) نگاشت. وی همچنین سرویاستار دو کتاب، مترجم قرآن از عربی به عبری، و نویسندهٔ بیش از ۴۰ مدخل در دائرة المعارف‌های مختلف بود. بنابراین باید او را محقق پرکار در حوزهٔ مطالعات اسلامی به شمار آورد و شناسایی روش‌ها و گرایش‌های مطالعاتی وی را مهم دانست.

گزارش حاضر چکیدهٔ ۱۶ مقالهٔ منتشرشده از وی در خلال سال‌های ۱۹۷۵ تا ۲۰۱۱ است که موضوع آنها (مانند بسیاری دیگر از مقالات وی) بررسی‌های تاریخی در زمینهٔ تفسیر فرازهای مختلف قرآنی است. جمع صفحات این مقالات به بیش از ۳۴۰ صفحهٔ مفید (یعنی منهای ضمایم) می‌رسد و از این رو می‌توان امیدوار بود از مجموع آنها تصویری کلی از رویکردها و دیدگاه‌های اسلام‌شناختی اوری روبین به دست آید. در ضمن گزارشی نیز از دو کتاب مهم وی ارائه می‌شود. این گزارش‌ها به ترتیب زمان انتشار این نگاه‌ها مرتب شده‌اند. در پایان این گزارش، بر مبنای این نگاه‌ها، تصویری کلی از اصلی‌ترین دل‌مشغولی‌های مطالعاتی اوری روبین و پیش‌فرض‌های او در مطالعات اسلامی ارائه می‌شود. بدیهی است گزارش آثار روبین لزوماً به معنای تأیید محتوای آنها نیست و تنها از باب اطلاع‌رسانی و کمک به اصحاب پژوهش در این حوزه صورت می‌گیرد.

#### ۱. مقالهٔ «پیش‌وجود و نور؛ جنبه‌های مفهوم نورمحمد» (۱۹۷۵)<sup>۲</sup>

پس از یک مقدمهٔ پراجاع به روایات ناظر به وجود تابناک و روشنی بخش پیامبر، روبین در بخش نخست این مقاله ذیل عنوان «عنصر نخستین ذات محمد» با استناد به حجج عظیمی از روایات شیعی و سنی مفهوم پیش‌وجودی پیامبر اسلام را بررسی می‌کند. او تلقی‌های مختلف از چگونگی وجود پیشینی پیامبر را قبل از خلقت آدم نقل می‌کند و گزارشی از روایات مختلف دربارهٔ چگونگی انتقال جوهر نبوی از طریق آباء پیامبر از آغاز خلقت آدم تا بعثت خاتم فراهم می‌آورد. در این میان او اغلب میان روایات شیعی و سنی تمایز می‌نهد و اشاره می‌کند که بسیاری از راه‌حل‌های مطرح در

2. "Pre-Existence and Light—Aspects of the Concept of Nur Muhammad", *Israel Oriental Studies* 5 (1975), 62–119.  
[Reprinted in: Uri Rubin, *Mubammad the Prophet and Arabia*, Variorum Collected Studies Series (Ashgate, 2011), no. IV]

میان عالمان مسلمان، منشأ شیعی دارد. اکثر این روایات بر پاکی سلسله آباء پیامبر تأکید می‌کنند و در برخی از آنها تصریح می‌شود که همه آنها پیامبر بوده‌اند، یا اینکه دست‌کم همه نبی یا وصی بوده‌اند. همچنین راه‌حلی برای مشکلات الهیاتی از قبیل گناه آدم، ازدواج فرزندان آدم با یکدیگر و... پیشنهاد می‌شود.

بخش دوم مقاله به مفهوم «نور محمد» می‌پردازد. در اینجا رویین حجم عظیمی از روایاتی را که به انتقال جوهر اصیل پیامبر در قالب نور در ابدان پدران اشاره دارند، گرد آورده است. روایاتی درباره وجود نور نبوی در چهره خود پیامبر، در هنگام تولد و پس از آن، همچنین وجود این نور در چهره پدرش عبدالله و پدر بزرگش عبدالمطلب و دیگر نیاکانش تا عبدمناف و... تا آدم. همچنین روایاتی درباره چگونگی خلق این نور در بدو آفرینش. در اینجا سپس او به سراغ پاره‌ای روایات شیعی می‌رود که نور پیشاوجودی را نه فقط متعلق به پیامبر، بلکه همچنین مربوط به علی و فاطمه و احیانا حسن و حسین می‌دانند. در این روایات تأکید می‌شود که نور موجود در چهره آدم، نور پیامبر و علی بوده است؛ چنان‌که آن نور تا عبدالمطلب رسید و سپس دو پاره شد تا میان عبدالله و ابوطالب تقسیم شود. در پایان این بخش رویین به تناقض این روایات با برخی روایات دیگر حاکی از اعطای نور نبوی به پیامبر در کودکی، یا نوجوانی یا در هنگام بعثت یا پس از آن هنگام معراج اشاره می‌کند و راه‌حلی برای عالمان مسلمان را برای این تناقض برمی‌شمارد.

در بخش سوم مقاله رویین به سراغ روایاتی می‌رود که در آنها به جای تأکید بر انتقال جوهر نبوی به صورت نطفه‌ای در اصلاب و ارحام آباء و امهات، به انتقال روح معنوی در میان نیاکان در هنگام مرگشان تأکید می‌کنند. در این حالت مادران نقشی در انتقال این جوهر الهی ندارند و حتی گاهی نقش واسطه‌ای پدران هم برچیده می‌شود؛ زیرا آن نطفه از طریق میوه‌های بهشتی به بدن پدران منتقل می‌شود. در این فصل رویین به نقاط اختلاف و اشتراک میان این دو رویکرد (رویکرد نطفه‌ای و رویکرد روحی) می‌پردازد و درباره خطای گلنسیهر و آندرائه در تشخیص این دو رویکرد سخن می‌گوید.

در واپسین بخش مقاله رویین به یک رویکرد دیگر در توصیف وجود پیشاوجودی پیامبر (وامامان) اشاره می‌کند و آن نور آفرینشگر است. منظور روایاتی است که در آنها از خلقت نور پیامبر (و برخی امامان) از نور خدا و سپس خلقت جهان از آن نور(ها) سخن گفته می‌شود. در پایان مقاله او به دو روایت اشاره می‌کند که در آنها این رویکرد با رویکرد روحی یا نطفه‌ای درآمیخته‌اند.

مقاله رویین فاقد نتیجه‌گیری یا جمع‌بندی است و از ابتدا تا انتها گزارش صرف است. بنابراین حاصل این مقاله برنمودن سه رویکرد مختلف روایی در توصیف ذات پیشاوجودی پیامبر (وامامان) است که در اصل حاکی از وجود دو گرایش غالب در میان راویان نخستین است که یکی از آنها گرایش عربی و دیگری گرایشی نبوی-جهانی داشته است.

## ۲. مقاله «ابولهب و سوره ۱۱۱ (المسد)» (۱۹۷۹)<sup>۳</sup>

روبین در این مقاله سوره مسد را نیازمند بازپژوهی برای روشن شدن معنای حقیقی اش می‌داند که هنوز نه توسط مفسران مسلمان، و نه محققان غربی، به درستی دریافت نشده است. او کل این سوره را مرتبط با داستانی منقول در کتاب المغازی واقدی می‌داند که در آن گفته شده ابولهب (معروف به عبدالعزی) به بت عزیزی خدمت می‌کرد و می‌گفت: «اگر این بت برحق باشد، نزد او دستی دارم (یعنی منتی بر او دارم)، و اگر محمد پیروز شود که برادرزاده من است (و بر او هم منتی دارم). پس در هیچ حالتی زیان‌کار نیستم». روبین ضمن اینکه این داستان را واقعی و مربوط به پیش از هجرت می‌داند، کل سوره را با توجه به آن تفسیر می‌کند.

### آیه یک: تبت یدا ابی لهب وتب

در اینجا تمرکز روبین بر کلمه «یدا ابی لهب» است. به نظر او «ید» در این آیه تلمیحی به همان سخن ابولهب است که می‌گفت: من نزد عزیزی «دستی» دارم. قرآن با انکار الوهیت عزیزی در سوره نجم، در واقع اعلام می‌کند که ابولهب از این جهت دچار خسران شده است. همچنین با تثنیه آوردن کلمه «ید» در این آیه، این منظور را نیز دارد که ابولهب با پشت کردن به پیامبر، نزد او هم دیگر «دستی» ندارد و بنابراین از هر جهت دچار خسران شده است. ماده «تبت» در تفاسیر اولیه و نیز در خود قرآن به معنای «خسران» به کار رفته که با این تفسیر هماهنگ است.

### تفسیرهای دیگر آیه یک

روبین تفاسیر رایج نزد مفسران مسلمان از این آیه را نادرست می‌داند؛ چون معتقد است آنان تحت تأثیر برداشت جدیدی که از آیه سوم این سوره (سیصلی نارا ذات لهب) داشته‌اند، به تفسیر این آیه پرداخته‌اند. در واقع عالمان مسلمان برای درافتادن به آتش جهنم گناهی بزرگ را تصویر کرده و آن را اذیت و آزار پیامبر دانسته‌اند. پس آیه یک را نیز هماهنگ با این برداشت تفسیر کرده‌اند. یعنی گفته‌اند ابولهب پیامبر را یا کسانی را که برای شنیدن سخنانش جمع می‌شدند آزار می‌داد یا با دست هل می‌داد یا با لفظ «تبالک» نفرین می‌کرد و... در نتیجه این آیات نازل شد و آن اعمال یا این نفرین او را پاسخ گفت. بنابراین سیاق آیه انشایی است نه اخباری. روبین در این بخش مقاله همه شواهد حاکی از انشایی بودن «تبت یدا...» را، چه منقول از مفسران مسلمان و چه از محققان غربی مثل فیشر، به گونه‌ای رد می‌کند.

### آیه دو: ما اغنی عنه ماله وما کسب

تمرکز روبین در تفسیر این آیه بر عبارت «وما کسب» است که معتقد است اکثر مترجمان و مفسران آن

3 . "Abu Lahab and Sura CXI", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 42.

را اشتباه فهمیده‌اند؛ چون «کسب» در قرآن نه به معنای به دست آوردن، بلکه به معنای کارهای مهمی است که شخص انجام می‌دهد. پس در این آیه هم منظور این است که نه مالی که ابولهب برای عزای صرف کرد و نه خدمات مهمی که برای او انجام داد، هیچ یک باعث ایجاد حقی برایش نشد و نهایتاً ضرر کرد. روبین در توجیه این برداشت به برخی آیات قرآن، روایتی از قتاده، و برخی تفاسیر مثل طبری و زمخشری استناد می‌کند. سرانجام ترجمه آیه از نگاه او چنین می‌شود: «مال [ی که او خرج کرد] و کارهای بزرگی که انجام داد، به داد او نرسید (تا دستان او را حفظ کند)».

### تفسیرهای دیگر از آیه دو

در اینجا نیز روبین معتقد است همان برداشت خاص از آیه سوم موجب اشتباه یا تغییر در تفسیر آیه دوم شده است. از این رو مفسران «وما کسب» را به معنای اعمال دشمنانه ابولهب ضد پیامبر اسلام معنا کرده‌اند. برخی هم آن را به معنای نفرین گرفته و «کسب» را به معنای فرزندان وی دانسته‌اند که در قیامت به او کمکی نخواهند کرد.

### جنبه‌های اعجازآمیز سوره

در این بخش روبین گریزی می‌زند به برداشت‌های تفسیری مسلمانان از سرنوشت ذکرشده برای پسر ابولهب که آن را یک پیشگویی قرآنی از عاقبت وی دانسته‌اند.

### آیه چهارم: وامرأته حمالة الحطب

در اینجا نیز روبین معنای آیه را به جای آنکه نفرینی مربوط به آخرت بداند، اخباری دنیوی می‌داند. او بر آن است که «حمالة الحطب» حکایت از کاری است که زن ابولهب در این دنیا بدان مشغول بوده است: جمع کردن هیزم. او در پاسخ به این پرسش که چرا زن اشراف زاده‌ای چون وی باید به چنین کار پستی تن دردهد، توجیه آلوسی را، که آن را ناشی از خست و ی دانسته، نمی‌پذیرد و در عوض با ارائه شواهدی تاریخی از چگونگی پرستش بت عزیزی توسط اعراب جاهلی، این نظریه را پیشنهاد می‌کند که زن ابولهب برای افروختن آتش قربانی جهت بت عزیزی هیزم جمع می‌کرده است؛ چنان‌که این معنا نزدیکی بسیاری با لقب «ابولهب» نیز دارد.

### دیگر تفاسیر آیه چهارم

روبین باز تفاسیر اسلامی از این آیه را متأثر از همان نگاه سابق می‌داند که موجب شده حمالة الحطب در تفاسیر به معنای «سخن چینی»، «دشمنی با پیامبر و افکندن خار در مسیر او» و نهایتاً «عقوبت اخروی و گرفتاری در خارهای جهنم» تفسیر شود.

### تفسیر آیه پنجم: فی جیدها حبل من مسد



این آیه از نظر روبین ناظر به زیورآلات زن ابولهب است که احتمالاً ریسمانی با صدف‌های دریایی آویخته بدان بوده است. از نظر اعراب جاهلی این اشیاء خواص سحرآمیز داشتند و بت عزی را حفظ می‌کردند. از این رو قرآن چنین بدان ساخته و آن را در حد یک ریسمان بی ارزش پایین آورده است.

### دیگر تفاسیر آیه پنجم

روبین گرایش مفسران مسلمان به تفسیر این سوره به دشمنی ابولهب و همسرش با پیامبر را منجر به ارائه تفاسیری جدید از حبل من مسد نیز می‌داند. او تفسیر این فراز را به ریسمانی که با آن هیزم جمع می‌کند، غلط می‌داند؛ چون معتقد است «جید» موضع زینت است و برای حمل بار از کلمه «عنق» استفاده می‌شود که در قرآن نیز نظایری دارد. همچنین تفسیر این فراز به کشیدن بار سنگین در جهنم را نادرست خوانده است؛ چون در این صورت باید از کلمه «رقبه» استفاده می‌شد.

به این ترتیب روبین تفسیری جدید برای کل این سوره ارائه می‌دهد و معتقد است مفسران با یک نگاه خاص کل سوره را به گونه‌ای دیگر تفسیر کرده‌اند.

تذکر این نکته نیز بجاست که روبین هجده سال بعد در مقاله دیگری تفسیری دیگر برای این سوره پیشنهاد کرد که در ادامه به گزارش آن نیز خواهیم پرداخت.

### ۳. مقاله «انبیاء و آباء در سنت متقدم شیعی» (۱۹۷۹)<sup>۴</sup>

در مقدمه این مقاله روبین به نگاه رایج درباره چگونگی انتقال جایگاه‌های نبوت و امامت در شیعه، یعنی وراثت، بحث می‌کند و شواهدی از قرآن و روایات تفسیری و غیرتفسیری برای نشان دادن این نگرش شیعی عرضه می‌کند. بنابر این نظریه، نور محمدی از زمان آدم سلسله‌وار در میان آباء و اجداد پیامبر منتقل شده تا به پیامبر رسیده و پس از او به امامان شیعه به ارث رسیده است.

پس از این بحث تمهیدی روبین به دیدگاه دیگری که کمتر بدان پرداخته شده اشاره می‌کند که در واقع موضوع این مقاله است: «دیدگاه وصیتی». بنابر این دیدگاه نور محمدی نه از طریق میراث آباء و اجدادی، بلکه از طریق وصیت در سلسله پیامبران و امامان جابجا شده است. به نظر روبین دیدگاه میراثی منشأی عرب‌گرایانه، و دیدگاه وصیتی نگاهی جهانی دارد.

در بخش اول این مقاله با عنوان «وصیت جامع» روبین به مفهوم «نص» می‌پردازد که بنابر آن هریک از جانشینان باید دارای نصی از پیامبر یا امام پیش از خود باشند. او در اینجا روایاتی را گرد می‌آورد که هریک به گونه‌ای مؤید «وصیتی» بودن خلافت در زمان مرگ مقام پیشین‌اند، نه «موروثی» بودن آن. در این روایات این مفهوم از زمان آدم آغاز می‌شود و در سلسله انبیاء و اوصیاء پیش می‌رود تا به امامان

4 . "Prophets and Progenitors in the Early Shi'a Tradition", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 1 (1979), 41-65.

شیعه می‌رسد. از نگاه او روایاتی که مفهوم نص را در سلسله انبیاء نشان می‌دهند، نوعی مقدمه چینی برای نشان دادن همین مفهوم درباره امامان شیعه‌اند. این آموزه با ذکر پیامبران یهودی-مسیحی و حتی شخصیت‌های پارسی و رومی در این سلسله، از دیدگاه عرب‌گرای میراثی بودن خلافت فاصله می‌گیرد.

بخش دوم مقاله «اهل البیت و بنو اسرائیل» است. در این بخش روبین با استناد به برخی روایات که در آنها تناظری میان امامان شیعه و انبیای بنی اسرائیل برقرار شده، این ایده را مطرح می‌کند که شیعه علاقه خاصی به ایجاد این تناظر داشته است تا نشان دهد که جایگاه امامان شیعه در میان مسلمانان، مانند جایگاه اوصیا در میان بنی اسرائیل یا حواریون در میان پیروان عیسی مسیح است.

در فصل سوم مقاله با عنوان «بنیان‌های نخستین» روبین به ریشه‌یابی آموزه فوق از لحاظ تاریخی می‌پردازد و اصول آن را در قرن اول هجری می‌یابد؛ چراکه شیعه نخستین فرقه اسلامی است که درگیر موضوعات ادیانی بوده است. پس تناظر میان امت اسلام و بنی اسرائیل هم احتمالاً ریشه در همین جریان دارد. روبین سپس به ریشه‌یابی این اندیشه در منابع یهودی پیشاسلامی می‌پردازد و با آوردن شواهدی ادعا می‌کند که نویسندگانی چون ابن اسحاق (که از نگاه روبین باید او را مدافع آموزه‌های شیعی دانست، نه یک عباسی ضد شیعی) ایده انتقال وصیت را به طور غیرمستقیم از منابع یهودی چون کتاب یوبیلیز (از کتب آپوکریفا) و تاریخ فلاویوس برگرفته‌اند تا آموزه وصیت شیعی را تقویت کنند. وی سپس در اشاراتی گذرا تکامل همین الگو را در کتاب‌های یعقوبی و مسعودی مطرح می‌کند.

بخش چهارم مقاله، «پیامبران و آباء»، به تغایر میان دو آموزه «وصیت» و «نور محمد» می‌پردازد؛ زیرا بنابر اولی پیامبر و امامان میراث الهی را تنها از پیامبران دریافت کرده‌اند؛ اما بنابر دومی نیاکان عرب پیامبر نیز واسطه انتقال این میراث بوده‌اند.

روبین برای پاسخ به چرایی وجود چنین تضادی در آموزه‌های شیعی، این نظریه را مطرح می‌کند که در میان خود شیعیان گرایش دیگری بود که مخالف گرایش به انبیای اسرائیلی بود و از این رو بر اهمیت نیاکان عرب پیامبر در انتقال میراث نبوی تأکید کرد. مهم‌ترین اقدام آنها وارد کردن قیدار (نیای عرب قریش) به جای اسحاق در سلسله اوصیاست. در این روایت چنین نموده می‌شود که بنابر تقدیر الهی سلسله نبوت به واسطه قیدار به عرب‌ها رسید. روبین با آوردن شواهدی از زمان مختار ثقفی وجود نزاعی اسرائیلی-عربی را در میان شیعیان از اواخر قرن اول هجری تصویر می‌کند. از نظر روبین اشاعه دهندگان دیدگاه اسرائیلی، شیعیان عرب جنوبی یا قبایل یمنی و موالی آرامی و مسیحی جنوب عراق بوده‌اند و در مقابل، عرب‌گرایان احتمالاً از حلقات قرشی یا شاید مضرری بوده‌اند.

فراز پایانی مقاله، که شاید در حکم نتیجه‌گیری باشد، این است: «بنابراین به نظر می‌رسد که جمع‌آوری

روایاتی درباره بنی اسرائیل، نه تنها با مقاومت الاهیون ارتدوکس (منظور عالمان اهل سنت است)، بلکه با مقاومت الاهیون شیعی مواجه شد که شاید در میان نخستین کسانی بودند که طبیعت اصالتا عربی ایمان اسلامی را بسط دادند.

#### ۴. مقاله «ایلاف قریش؛ پژوهشی در سوره ۱۰۶» (۱۹۸۴)<sup>۵</sup>

هدف اوری روبین در این مقاله نشان دادن تفسیر درست این سوره از نظر تاریخی، در مقابل دیدگاه هریس بیرکلند (۱۹۰۴-۱۹۶۱ م. سامی شناس و قرآن پژوه نروژی) است که به تفصیل به بررسی این سوره و تفاسیر آن پرداخته است. حاصل تفسیر بیرکلند این است که این سوره درباره «اعطای امنیت» (الف، ایلاف) است که بنابر گزارش های تاریخی، پسران عبدمناف، یعنی هاشم و المطلب و عبدشمس و نوفل، حدود صد سال پیش از ظهور اسلام از پادشاهان ایالات مجاور گرفته بودند. با استفاده از این امتیاز بازرگانان قریش با کاروان هایشان بدون هیچ خطری سفر می کردند و به این وسیله «سران اقتصادی غرب عربستان» شده بودند. از این رو قرآن به آنها دستور می دهد که خداوند را عبادت کنند؛ چون او واپسین مرجع غذا و امنیتشان است.

روبین با این تفسیر مخالف است؛ اما مخالفت او جنبه مبناایی ندارد؛ یعنی او نیز چون بیرکلند مطالعاتش را با اعتماد به منابع تاریخی و تفسیری برای دستیابی به «آنچه واقعا رخ داده است» مبتنی می سازد.<sup>۶</sup> پس انتقاد روبین به بیرکلند جنبه روشی ندارد؛ بلکه صرفا معتقد است این تحقیق به اندازه کافی جامع نبوده و از این رو به نتیجه مطلوب دست نیافته است. در این مقاله روبین یک بار دیگر خود به تفسیر این سوره بر پایه منابع تاریخی و تفسیری می پردازد و ضعف های دیدگاه بیرکلند را می نمایاند.

در تفسیر آیات اول و دوم تفسیر بیرکلند مبتنی بر قرائتی از عکرمه است که در آن فراز لایلاف به شکل فعلی خوانده شده است: «لیثلف» و ترجمه بیرکلند از آن چنین است: «تا محافظت کند (کاروان...)». در اینجا روبین به بیرکلند دو انتقاد اصلی دارد: یکی اینکه این قرائت چندان اصالت ندارد که تفسیر آیه بر آن مبتنی شود؛ ثانيا اینکه به فرض صحتش هم لام در این فعل نشانه فعل امر است، نه چنان که بیرکلند پنداشته، لام تعلیل.

اما دیدگاه خود روبین در تفسیر این آیه مبتنی بر همین قرائت رایج «لایلاف» است که در آن لام برای تعلیل است و این در هماهنگی با بسیاری از آیات دیگر است که در آنها قدرت، بخشش و نعمت بخشی خداوند، چون دلیلی برای اینکه مردم باید عبادتشان را تنها به الله منحصر کنند، مطرح است؛ تنها با این ملاحظه که در این سوره قریش به طور خاص برجسته شده اند. بهر حال قریش از

5. "The Ilaf of Quraysh: A Study of Sura CVI", *Arabica* 31 (1984), 165-188.

6. این نگرش دال بر موضع مخالف روبین در مقابل دیدگاه جان ونزبرو و پیروانش است.

دوران پیشااسلامی ملقب به «اهل الله» بودند. در آیه دوم نیز مصداقی از نیکخواهی خداوند در حق قریش و حمایت او از آنان بیان شده است: ایلافهم رحله الشتاء والصیف. در اینجا روبین توضیحات مفصلی درباره چگونگی این حمایت الهی از قریش در سفرهای زمستانه و تابستانه ارائه می‌دهد.

یکی از انتقادهای روبین به بیرکلند در اینجا این است که اگر آیات یک و دو راجع به پیمان‌های امنیتی خاصی باشند که پسران عبدمناف از قبایل عرب و پادشاهان همسایه گرفته بودند تا کاروان‌هایشان را در امنیت نگاه دارند، این فرض با متن سوره سازگار نمی‌افتد؛ چون این سوره بر روی حمایت الهی از قریش به عنوان «اهل الحرم» متمرکز است. قراردادهای قریش با قبایل به ندرت مؤثر بود و سرانجام قریش با یک حمایت الهی توانست به چنان امنیت و رفاهی دست یابد. از نظر روبین تا پیش از حمله ابرهه به مکه و نجات آن، این قراردادها کارکرد چندانی نداشتند و شاهد آن هم همکاری برخی قبایل عربی با ابرهه است. تنها پس از نجات معجزه‌آسای کعبه از لشکر ابرهه بود که قریش جایگاهی فرازمینی در میان قبایل عربستان به دست آورد و از آن پس در سفرهای زمستانه و تابستانه به امنیت و رفاه دست پیدا کرد. به همین دلیل است که خداوند برای چنین نعمتی بر قریش منت نهاده است.

باز به همین دلیل است که در آیه سوم خداوند به قریش فرمان می‌دهد که «رب این خانه» را عبادت کنند. چون در واقع هرچه دارند، از این خانه است. در آیه چهارم هم که بر رفع گرسنگی و ترس از قریش تأکید شده، در واقع همه چیز ناظر به این خانه است، نه سفرهای تابستانه و زمستانه. یعنی این امنیت و رفاه حاصل مرکزیتی است که این خانه به مکه داده و باعث شده که نعمت‌ها از هرسو در ایام حج بدان سرزیر شود. چنان‌که در بسیاری دیگر از آیات قرآن بر این واقعیت تأکید شده و برخی روایات نیز گویای آنند. چنین نعمتی در واقع حتی قریش را از تکاپو در سفرهای تابستانه و زمستانه هم بی‌نیاز کرد.

پس از نظر روبین در مجموع سوره قریش مربوط به مرحمت خداوند نسبت به قریش است که عبارت است از برکنار داشتن ایشان از سختی سفرهای زمستانه و تابستانه. مفهوم این مرحمت در یک مصدر واحد (ایلاف) خلاصه شده است. این مصدر به معنای برطرف کردن سختی انجام کاری است تا بتوان آن را عادت یا به خواست شخصی انجام داد. این در رابطه با قریش دو معنا داشت: الف) قریش به یمن موقعیتش به عنوان اهل الحرم می‌توانست سفرهای زمستانه و تابستانه را منظم و با امنیت کامل انجام دهد. (آیات ۱-۲). ب) قریش به یمن موقعیت مکه به عنوان مرکز زیارت و تجارت، اصلاً نیازی به سفر نداشت. این قریش را قادر می‌ساخت تا معاشش را با ماندنی امن در مکه تأمین کند (آیه ۴). اصل موقعیت مکه به عنوان مرکز حج، و موقعیت قریش به عنوان اهل الحرم، کعبه بود. بنابراین از قریش خواسته شده که «پروردگار کعبه» را تنها هدف پرستش‌شان قرار دهند. (آیه ۳).

از نظر پس‌زمینه تاریخی نیز سوره قریش حاکی از تغییر بنیادینی است که در موقعیت مکه پس از سال فیل رخ داد. تا زمان لشکرکشی ابرهه، مکه هنوز به عنوان یک حرم امن شناخته نشده بود و تنها بنیان

برای حمایت از کاروان‌های قریش معاهدات با قبایل بود که به ندرت مورد ملاحظه قرار می‌گرفت. بعد از شکست ابرهه، مکه برای اولین بار تحت حمایت الهی لحاظ شد. تشکیلات خمس برقرار شد، قریش اهل الله دانسته شد و در نتیجه بنیانی محکم برای حفاظت ایجاد شد که جایگزین قراردادهای پیشین با قبایل شد. مکه خودش تبدیل به مرکزی برای زیارت و نیز انتقال کالا شد که در آن تاجران حبشی و یمنی بیشتر فعال بودند. به این ترتیب قریش از زحمت سفرهایش خلاص شد و توانست در مکه بماند و از رفت‌وآمد زائران و تاجران به سرزمین مقدسش بهره‌بردار.

روبین پس از تشریح این تفسیر از سوره قریش و پس‌زمینه تاریخی آن به سراغ تفاسیر ثانوی از این سوره می‌رود؛ زیرا معتقد است یک مشکل کلامی باعث شد مفسران مسلمان این تفسیر اصلی را کنار نهاده و تفاسیر جدیدی برای آن برنمایند. آن مشکل این بود که سوره قریش به عنوان یک سوره متقدم مکی نوعی مدح برای قریشیان کافر و بت پرست محسوب می‌شد و این با مفروضات عالمان مسلمان در قرون بعد همخوان نبود. از این رو تأویلات جدید آغاز شد. یک راه این بود که این سوره را مدنی و مربوط به پس از فتح مکه معرفی کنند. در برخی تفاسیر رفع گرسنگی ناظر به «غذای وحی»، و ایمنی از خوف به «ایمنی از گمراهی» تفسیر شد تا آن را از فضای «اهل الجاهلیه» جدا کنند. اما چون متقدم و مکی بودن این سوره آشکارتر از آن بود که با این تفاسیر فراموش شود، متن سوره باز تفسیر شد. یکی از این تفاسیر این بود که در واقع معنای این فرازها توییح قریش به دلیل اهمال در عبادت خدایی است که به آنها چنین الطافی کرده است. در تفاسیر دیگر ایلاف را که فعلی دومفعولی است، متعدی به یک مفعول معنا کردند و فاعل آن را خود قریش دانستند. به این ترتیب انجام سفرهای زمستانه و تابستانه دیگر لطفی از جانب «خدا» (فاعل اصلی ایلاف) نیست؛ بلکه تنها نتیجه ابتکار خود قریشیان است. این تغییر نحوی در تفسیر آیه، تفسیر دیگری را ممکن ساخت: سفرهای زمستانه و تابستانه پاداشی موعود به قریش در صورت عبادت الله است. این تفاسیر جدید، قرائت‌های جدیدی می‌طلبید؛ از این رو در قرائت‌های جدید به جای لایلاف، معادل‌هایی چون لالاف و لایل ف پیشنهاد شد؛ زیرا رسم الخط خاص قرآن به راحتی تاب چنین قرائت‌هایی را هم داشت. یک قرائت دیگر هم شکل فعلی آن بود که منسوب به عبدالله بن مسعود و عکرمه است: لیثلف. این همان قرائتی است که بیرکلند آن را برگزیده است. معنای درست این قرائت (فعل امر) در روایاتی آمده که می‌گوید قریش باید عبادت خدای این خانه را نگاه دارد، درست چنان‌که سفرهای زمستانه و تابستانه را نگاه می‌داشتند. این روایت به روشنی نشان می‌دهد که قرائت عکرمه ساخته شده تا راه دیگری برای مشکل افاضه لطف الهی نسبت به قریش در این سوره متقدم مکی بیابد. راه حل عکرمه این است که این لطف، یعنی رفتن به سفرهای تابستانه و زمستانه موفق، تنها به عنوان مدلی ذکر شده است که قریش باید آن را دنبال کند، هنگامی که عبادت الله را پیشه می‌کند. چنان‌که در روایت دیگری از عکرمه لطف الهی به کلی رد شده و اصل این سفرها رفتاری غلط تفسیر شده که قریش فرمان یافته آن را یکسره رها کند.

در این نقطه روند بازتفسیر به نقطه مطلوب نزد مفسران مسلمان رسید؛ زیرا دیگر به محکومیت رفتار نادرست قریش منتهی شده بود و به این وسیله دیدگاه متکلمان مسلمان درباره راهی که به وسیله آن مشرکان قریش می‌بایست در یک سوره مکی متقدم مورد خطاب قرار می‌گرفتند، پشتیبانی شد.

مهم‌ترین نتیجه روبین از مجموع این مباحث در تفسیر سوره قریش این است که به رغم این تلاش‌ها در بازتفسیر سوره قریش، که موجب معرفی چندین قرائت جدید شد، قرائت اصلی و اصیل این سوره همچنان پایدار ماند. «لایلاف» قرائتی بود که سرانجام وضعیت رسمی و قانونی یافت. این بدان معناست که سنت نقل سختگیرانه متن قرآن، که تابع قرائت بود، مستقل از ملاحظات سیاسی و کلامی بود. روبین برای تعمیم این نتیجه در پاورقی به دو مورد دیگر از حفظ چنین اصالتی اشاره می‌کند.

#### ۵. مقاله «ترور کعب بن الاشرف» (۱۹۹۰)

وجه غالب در این مقاله مقایسه تاریخ ترور کعب بن الاشرف به روایت منابع سیره و منابع تفسیر است. بنابر منابع سیره این اتفاق شش ماه پس از جنگ بدر رخ داده است و ارتباطی با اخراج بنو نضیر از مدینه، که پس از جنگ احد واقع شد، ندارد. اما بنابر اکثر منابع تفسیری متقدم این دو واقعه کاملاً مرتبط بوده‌اند و هر دو پس از جنگ احد واقع شده‌اند. از این روست که مفسران در تفسیر سوره حشر، ضمن اشاره به وقایع اخراج بنونضیر از مدینه، به چگونگی ترور کعب بن الاشرف نیز پرداخته‌اند. در این میان تنها استثنا تفسیر طبری است. دلیل آن هم ششم تاریخی طبری است که چون در تاریخ خود از این «واقعیت» آگاه بوده که قضیه ترور مربوط به پیش از جنگ احد بوده است، در تفسیر سوره حشر اشاره‌ای به این ماجرا نکرده است. اما مفسران پس از وی به همان راه مفسران متقدم رفتند و این نکته ظریف تاریخی در تفاسیر مغفول ماند.

#### ۶. مقاله «اقراً باسم ربک؛ چند نکته در تفسیر سوره العلق» (۱۹۹۳)<sup>۷</sup>

در این مقاله روبین با برداشت‌های تفسیری رایج در غرب از فراز «اقراً باسم ربک» مخالفت می‌کند؛ چون معتقد است بنابر سیاق دیگر آیات قرآنی، ادبیات روایی، تاریخ اسلام و آنچه در تفاسیر متقدم اسلامی آمده، بآ در این آیه زائده است و معنای آن خواندن نام خدا، یعنی تمجید و تسبیح صفات جمال و جلال اوست.

او همچنین با این عقیده رایج که آیات نخست این سوره در ماجرای بعثت پیامبر نازل شده‌اند مخالفت می‌کند و شمرده شدن این آیات در زمره نخستین آیات نازل شده را ناشی از یک روند خاص

7. "Iqra' bi-smi rabbika...: Some Notes on the Interpretation of Surat al-'Alaq", *Israel Oriental Studies* 13 (1993), 213-230.

کلامی می‌داند. او برای اثبات این ادعا به روایاتی اشاره می‌کند که این سوره را مدنی می‌دانند یا روایاتی که در آنها داستان آغاز بعثت بدون هیچ اشاره‌ای به آیات این سوره بیان شده است و به تدریج به روایاتی می‌رسد که در آنها به این آیات اشاره شده است. او مصر است که در این روایات هم «باء» زائده است؛ اما در برخی روایات متأخر روایات به گونه‌ای تغییر کرده‌اند که معنای اقرأ هم دستخوش تغییر شده و گویی جبرئیل به پیامبر فرمان داده که «متنی» را بخواند.

روبین در چرایی این تغییر معنایی، مشکل کلامی مطرح شده توسط رازی را پیش می‌کشد: «اگر بگوییم اقرأ با اسم ربک یعنی اذکر اسم ربک، درست نیست؛ زیرا پیامبر همواره در حال ذکر خدا بود و معنا ندارد که فرشته او را به این کار امر کند». قرطبی برای رفع این مشکل گفت: «منظور از اسم ربک، قرآن است. یعنی خدا به پیامبر امر می‌کند که وحی جدید را بخواند». همچنین عالمانی که طرفدار قرائت بسمله در آغاز قرائت بودند (عمدتاً شافعیان)، به این تفسیر استناد کردند (در مقابل حنفیان). این نزاع همچنین بر روایات مربوط به آغاز نزول وحی هم تأثیرگذار بود.

روبین در پایان به یک دیدگاه تفسیری دیگر اشاره می‌کند که در آن اقرأ با اسم ربک، فاقد مفعول مذکور است و «باسم ربک» بیان از چگونگی یا چرایی قرائت است، نه آنچه باید قرائت شود. این دیدگاه نیز مبتنی بر فراز «وقال اركبوا فيها باسم الله مجريها ومرسيها» است. مفعول مقدر این تفسیر، وحی در حال نزول، یا خود قرآن است. به این ترتیب تفسیر اصلی آیه، که ابوعبیده آن را بیان کرده بود، در گذر زمان فراموش شد و این معنای جدید فراگیر شد.

## ۷. کتاب «دیده مجنون: زندگی محمد از نگاه مسلمانان متقدم» (۱۹۹۵)<sup>۸</sup>

این کتاب شامل پنج فصل است که در هر یک از آنها یکی از موضوعات محوری درباره زندگی پیامبر اسلام مورد توجه قرار می‌گیرد. این پنج موضوع محوری عبارت‌اند از: شواهد نبوت، آمادگی برای نبوت، وحی، شکنجه، نجات.

### فصل اول: شواهد نبوت

روبین در این فصل به سراغ روایاتی می‌رود که در آنها به شواهد پیشا اسلامی نبوت پیامبر اسلام اشاره شده است. این روایات در دسته‌های ذیل قرار می‌گیرند:

۱. روایات ناظر به شواهد بایبلی که مسیحیان برای عیسی استفاده می‌کردند، برای اثبات نبوت پیامبر اسلام مثل فارقلیط.
۲. روایات ناظر به شواهد قرآنی مشیر به شواهد بایبلی.

۳. احادیث منقول از خود پیامبر درباره شواهد نبوتش در قرآن و بائبل (مانند بقره ۱۲۹: وابعث فیهم رسولا منهم؛ صف ۶: اسمه احمد) و اسماء و القابش در قرآن.
۴. احادیث ناظر به شواهد عربی پیشاسلامی از پیشگویی درباره ظهور پیامبر اسلام (این گونه روایات توفیق چندانی نیافتند).

### فصل دوم: آمادگی

۱. آماده سازی: نخست ماجرای شستشوی قلب پیامبر در کودکی با الهام از داستان انبیای پیشین مطرح شد، که به همین دلیل در منابع معتبر حدیثی جایگاهی نیافت. در گام بعد این داستان ها با ماجرای معراج مرتبط شد تا معتبرتر جلوه کند. از این رو ماجرای آن از کودکی به سنین جوانی پیامبر منتقل شد. بعدها آن را به آیه «الم نشرح» مرتبط ساختند و اصل «شق بطن» تبدیل به «شرح صدر» شد. به این ترتیب یک ماجرای غیراسلامی تبدیل به روایتی اسلامی با پشتوانه قرآنی شد که با اصل عصمت ازلی پیامبر هم تنافی نداشت.

۲. هدایت: ابتدا روایاتی پدید آمد که حاکی از هدایت یافتگی پیامبر در برهه ای از عمرش مانند پیامبران دیگر بود. اما این روایات نیز توفیق ورود به مجموعه های معتبر حدیثی را نیافتند. زیرا با اصل عصمت ازلی پیامبر ناسازگار بودند. آیات حاکی از هدایت پس از ضلالت (ووجدک ضالا فهدی - ووضعننا عنک وزرک) به گونه ای تفسیر شدند که اصل عصمت ازلی محفوظ بماند. به این ترتیب مجموعه های حدیثی و تفسیری تلاش راویان را برای رساندن پیامبر از مقام انسانی به مقام پیامبری ناکام گذاشتند (یعنی پیامبر از ازل معصوم بوده، نه اینکه انسانی معمولی بوده باشد که به مقام عصمت دست یافته است).

### فصل سوم: وحی

موضوع فترت وحی که شکل دهنده آیاتی چون «یا ایها المدثر» و «ما ودعک ربک» است، نیز در روایات سیری مشابه دارد. روایات اولیه حاکی از تردیدهای شخص پیامبر در این زمینه است. اما روایات بعدی که در مجموعه های حدیثی گرد آمدند، حاکی از وجود چنین تردیدی در دیگران، از جمله مشرکان است. هرچند سیاق آیات با روایات نخست هماهنگ تر است، اما بحث عصمت مقتضای چنین تغییری رویکردی است.

### فصل چهارم: شکنجه

موضوع فرااسلامی شکنجه، عمدتاً مطرح در تاریخ مسیحیت، در تاریخ اسلام مربوط به دوران مکه جایگاه مهمی دارد. به نظر می رسد نقش هریک از شکنجه گران و حامیان پیامبر در مکه، بر اساس منازعات سیاسی موجود در جامعه اسلامی قرون بعدی مشخص شده باشد. البته این موضوع صرفاً



وابسته به محیط تاریخی مکه نیست؛ بلکه شواهد قرآنی نیز به کمک آن می‌آید.

در باره دوران دعوت پنهانی، روایات غیرمبتنی بر قرآن، بر نقش عمر در تقویت روحیه پیامبر تأکید می‌کنند و روایات مبتنی بر قرآن بر آیات «فاصدع بما تؤمر» و «انذر عشیرتک الاقربین»؛ مخصوصاً ذیل آیه عشیره موضوعات کلامی چون اختیار، و خلافت علی مجال بروز می‌یابند. موضوع اذیت و آزارها پس از این آیه، با تأکید بر نقش ابولهب و در مقابل او ابوطالب آغاز می‌شود.

موضوع فرااسلامی دیگر که ذیل بحث مهاجرت به حبشه مطرح می‌شود القای وسوس شیطانی در پیامبران است که در مجموعه‌های حدیثی به شدت رد و انکار می‌شود.

### فصل پنجم: نجات

روایات مربوط به نجات دو دسته اند:

۱. روایاتی که در آنها پیامبر منشأ نجات است (با استناد به آیات تألیف قلوب انصار)
۲. روایاتی که در آنها خود پیامبر نجات می‌یابد (با استناد به آیات تمجید از انصار)

### نتیجه‌گیری:

پنج آیتم فرااسلامی (یعنی همچنین مطرح در ادیان دیگر) در سازگاری با مدل‌های اسلامی توانسته‌اند به مجموعه‌های حدیثی راه یابند.

این آیت‌ها از لحاظ عقیدتی باید با آموزه عصمت پیامبر هماهنگ می‌شدند. از لحاظ سیاسی نیز باید با فضایل اصحاب و گروه‌های قومی (مهاجران و انصار) تطابق می‌یافتند.

روایاتی که فاکتورهای بالا (به ویژه فاکتور عقیدتی) را نداشتند، از مجموعه‌های معتبر حدیثی حذف شدند. مضامین، محتواها و ایده‌هایی که در این دوره حذف شدند، دیگر نتوانستند در جریان اصلی تفکر اسلامی جایگاهی پیدا کنند.

در مجموع این روند گزینش روایات، نشانگر خودانگاره مسلمانان در قرون نخستین، به عنوان برترین میراث بران فرهنگ و تمدن توحیدی است.

### ۸. مقاله «پیشگویی و مرجعیت در سنت اسلامی؛ ظهور دوازده امام» (۱۹۹۷)<sup>۹</sup>

اوری روبین در این مقاله درصدد یافتن ریشه‌های پیشگویی‌های روایی از ظهور دوازده امام در میان مسلمانان است. او بر آن است که با نزدیک شدن به پایان قرن اول هجری، تلاش‌های محدثان

9. "Apocalypse and Authority in Islamic Tradition: The Emergence of the Twelve Leaders", *Al-Qantara* 18 (1997), 11-42.

(مخصوصاً حلقات حمصی) برای پیشگویی آشوب‌های آخرالزمانی اوج گرفت و این مصادف با به قدرت رسیدن یزید دوم، نهمین خلیفه اموی و دوازدهمین خلیفه پس از رسول خدا (از نظر حلقات ضد علوی) بود. از این رو آنان یک مدل بایبلی را که حاکی از ظهور دوازده امیر در «امتی بزرگ» پس از ابراهیم بود، برای این منظور برگزیدند. در برخی از این روایات خود پیامبر هم به این گروه افزوده شد و در نتیجه یزید دوم خارج از فهرست دوازده امیر قرار گرفت.

با عبور از سال صد، کم‌کم عدد دوازده بر فهرست برگزیده‌ای از خلفا تطبیق داده شد. در برخی روایات پایان زمان به جای حدود سال ۱۰۰ به حدود سال ۱۳۲ برده شد؛ یعنی زمان پایان سلسله اموی. بیشتر این روایات صبغه ضد شیعی دارند و روبین مانند مایکل کوک بسیاری از آنها را دارای منشأ مسیحی می‌داند.

در روایات دستکاری شده زمان عباسیان، ابتدا نام‌های خلفای اموی (پس از عثمان) حذف شد و سپس اسامی خلفای عباسی جایگزین آنها شد. چنین روایاتی پس از سال ۱۶۰ ساخته شده‌اند. در این روایات گرایش‌های ضد اموی و ضد علوی هم زمان به چشم می‌خورد. با شمول دو یا سه خلیفه نخست عباسی در گروه پیش‌بینی شده - با یا بدون چهارچوب عددی آن - این سلسله نیز بخشی از خط رهبران مشروع از پیش مقرر درمی‌آیند، و اینچنین وضعیت اولیه آن آشوبگران نامشروع، که ظهورشان نشانه آغاز دوره آشوب آخرالزمانی تلقی می‌شد، بهبود می‌یافت.

اما یک گرایش دیگر در امت اسلامی بود که ترجیح می‌داد به جای مدل‌های بایبلی از مدلی قرآنی بهره ببرد: دوازده نقیب بنی اسرائیل. این مدل منشأ عراقی دارد.

گرایش دیگر، استفاده از آباء عرب به جای اسماعیل بود. شاخه‌های اموی از بالاترین نیای مشترک یعنی کعب بن لؤی استفاده می‌کردند تا ابوبکر و عمر نیز در فهرست بگنجدند و شیعیان از نیای پایین‌تر یعنی قصی نام می‌بردند که آن دورا از فهرست خارج می‌کرد.

روایاتی هم هست که دوازده خلیفه را از «قریش» می‌داند و با توجه به وسعت معنایی قریش، اگرچه ظاهراً منظور سازندگان این روایات از قریش «هاشمیان» بوده‌اند، بعدها توسط محدثان اهل سنت در معنایی وسیع‌تر فهم شد و چون آن را شامل امویان نیز دانستند، این روایات به مجامع حدیثی اهل سنت هم راه یافت؛ در حالی که منشأ این روایات احتمالاً حلقات شیعی بوده است.

همچنین پیشگویی‌هایی نیز بودند که با اشاره به سی سال خلافت پس از پیامبر، امام علی را نیز در فهرست خلفای برحق درمی‌آوردند. روبین با اشاره به این روایات علوی، با این نظر مادلونگ و کرونه که تا قرن سوم هجری امام علی جزو خلفا محسوب نمی‌شده، مخالفت می‌کند و این عقیده را از عقاید اصلی جریانات اسلامی کهن معرفی می‌کند. در برخی از این روایات، چهار خلیفه نخست با عنوان

خلیفه، و هشت تای بعدی با عنوان شاه از هم متمایز شده‌اند.

روبین در ارتباط با نقش شیعیان در این میان اظهار می‌کند که در اواخر دوران عباسی شیعیان این پیشگویی را برگرفتند و آن را با عقاید خودشان سازگار کردند که البته کار دشواری هم نبود. شیعه در این میان مدل بابیلی اسماعیل را اخذ کرد که از کهن‌ترین پیشگویی‌های اسلامی بود. شیعیان همچنین از مدل قرآنی نُقبا نیز بهره بردند؛ اما شیعه عمدتاً از روایاتی استفاده کرد که در آنها نام «قریش» آمده است. در این بافت این نام فقط حاکی از شاخه هاشمی این طایفه است.

جمله پایانی این مقاله، که گویی در حکم نتیجه‌گیری است، این است: «در مجموع، پیاده‌سازی شیعی پیشگویی دوازده، با معناکردن لفظی دوازده امام به کسانی که به ترتیب [و بی‌وقفه به شکل موروثی] از زمان مرگ پیامبر تا روز جزا بر مسلمانان حکومت خواهند کرد، آن را به معنای اصلی اش بازگرداند».

## ۹. کتاب «بین بائبل و قرآن: بنی اسرائیل و خودانگاره مسلمانان» (۱۹۹۹)<sup>۱۰</sup>

برای آشنایی با محتوای این کتاب ترجمه و تلخیصی از مقدمه کتاب، که چکیده مطالب کل کتاب است، در پی می‌آید.

عنوان کتاب «بین بائبل و قرآن» ممکن است موهم آن باشد که این کتاب به دنبال بررسی تأثیرات بائبل بر قرآن است. اما در واقع هدف کتاب بررسی نقش ادبی بائبل در منابع اسلامی است و تمرکزش بر روی تنش‌های میان بائبل و قرآن، چنان‌که در متون اسلامی در ارتباط با روابط میان مسلمانان و اهل کتاب توصیف شده است، می‌باشد.

این کتاب در فضای درونی منابع اسلامی باقی می‌ماند و روابط میان عناصر بابیلی و قرآنی را که در آنها ارائه شده، بررسی می‌کند. این هدف با کنکاش درباره خودانگاره مسلمانان و چگونگی تکامل آن حاصل می‌شود؛ یعنی شیوه‌ای که مسلمانان موقعیت خودشان را در برابر پیشینیان موحدشان در تاریخ جهان تعریف می‌کردند. این هدف مبتنی بر این فرض است که روشی که متون اسلامی بر اساس آن مدل‌های بابیلی و قرآنی را به کار می‌گیرند ممکن است حاکی از تصور اسلامی از «نقش» در تاریخ یهودیان و مسیحیان، در مقایسه با تاریخ مسلمانان، باشد.

عنوان «بنو اسرائیل» معمولاً برای اشاره به شخصیت‌های بابیل استفاده می‌شود؛ اما گاهی برای یهودیان معاصر مسلمانان نیز به کار می‌رود. «یهود» و «نصارا» معمولاً برای معاصران مسلمانان، و گاهی برای نسل‌های گذشته موسی و عیسی استفاده می‌شود. تحقیق حاضر بر متونی تمرکز می‌کند

10 . *Between Bible and Qur'an: the Children of Israel and the Islamic Self-Image*, The Darwin Press, Princeton, New Jersey, 1999.

که ناظر به این گروه‌های غیرمسلمانان اند و عمدتاً بر روی آنهایی که پیوندی تاریخی با مسلمانان دارند. این بهترین روش برای توضیح مفهوم خودانگاره اسلامی است که با این مفهوم مورد اشاره قرار می‌گیرد.

این تحقیق بر روی یک ژانر خاص زوم می‌کند: حدیث. این ژانر را می‌توان از نقطه نظر ادبی مطالعه کرد؛ یعنی بدون هیچ تلاشی برای بازسازی تاریخ وقایع توصیف شده در آن.

این همان رویکردی است که روبین در پژوهش دیگرش درباره زندگی پیامبر (دیدۀ مجنون: زندگی محمد از دیدگاه مسلمانان نخستین) دنبال کرده است. در این رویکرد مسئله وثاقت احادیث (یعنی اینکه واقعا گفته روات مذکور در سند هست یا نه) اهمیتی ندارد؛ زیرا در اینجا مهم، پیام حدیث است. با این حال ممکن است به مرجع اصلی «معتبر» پرداخته شود.

حدیث در مجموعه‌های مختلفی یافت می‌شود: فقهی، تفسیری، تاریخ‌نگاری و... برخی از احادیث صحیح تلقی می‌شوند. اما این پژوهش منحصر به آنچه در سنت درست‌پندار اسلام صحیح تلقی می‌شود نیست؛ زیرا تنها با در نظر گرفتن همه این احادیث می‌توان به دید درستی از تکامل ایده‌ها و تنش‌های میان رویکردهای متخالف رسید. مجموعه‌های شیعی را نیز لحاظ شده‌اند تا نقش خاص فرزندان اسرائیل را در عقاید دینی شیعه نشان دهند.

تحقیقی پیشگامانه از عناصر بابیلی (اسرائیلیات) در حدیث به وسیله م. ج. کیستر انجام شده که در آن نیز به واکنش رهبران دینی مسلمان به تأثیرات یهودی بر عقاید مسلمانان پرداخته شده است. محققان دیگری هم بوده‌اند که به مباحثی مثل مجادلات ضدیهودی در اسلام علاقه داشته و در این زمینه آثاری پدید آورده‌اند؛ مثل:

Hava Lazarus-Yafeh, *Intertwined Worlds: Medieval Islam and Bible Criticism* (Princeton, 1992)  
Camilla Adang, *Muslim Writers on Judaism and the Hebrew Bible: From Ibn Rabban to Ibn Hazm* (Leiden, 1996).

Jane Dammen McAuffe, *Qur'anic Christians* (Cambridge, 1991).

غیبت حدیث به ویژه در یک کتاب که برای تحقیق درباره تکامل خودانگاره اسلامی در بافت روابط مفهومی یهودی-اسلامی نوشته شده، یعنی کتاب محیط فرقه‌ای جان ونزبرو کاملاً مشهود است. تنها در فصل دوم کتاب اشاره‌ای گذرا به نقش سنت و حدیث در این زمینه شده است.

یک استثنای درخور ذکر که در آن حجم عظیمی از احادیث شامل تفاسیر قرآن ملاحظه شده است، کتاب سلیمان بشیر، عرب‌ها و دیگران در اسلام نخستین است که پس از مرگ مؤلف منتشر شد. مؤلف این کتاب «می‌کوشد آگاهی عرب‌ها را از خودشان و از دیگران بررسی کند».

نویسنده در این کتاب نقطه آغاز بحث را فتح شامات توسط عرب‌ها قرار داده است که در آن نخستین مرحله از حمله ضدبیزانسی اعراب رخ داد و ارتباط معنادار میان فرهنگ جافتاده یهودی مسیحی و فرهنگ نوپای اسلامی-عربی برقرار شد. در این نخستین مرحله تاریخ‌نگاران مسلمان از آیتم‌های بایبلی و مفاهیم مسیحایی برای مشروعیت بخشی به فتوحات خود بهره بردند.

آنان فتح شامات را ریشه دار در پیشگویی‌های بایبل دانستند. یعنی این فتح مانند نوعی خروج دوباره بنی اسرائیل از مصر است؛ یک تسلط دوباره مسیحایی بر سرزمین مقدس موعود. در این منابع خود اسرائیلیان (یا نوادگانشان) به عنوان مؤمنان بافضیلتی ترسیم شده‌اند که با مسلمانان در این هدف مسیحیایی اشتراک داشتند و بنابراین با مسلمانان تشکیل یک جامعه برگزیده مبتنی بر توحید جهانی می‌دادند.

این مرحله در فصل یک بحث شده است که در آن احادیثی تحلیل شده‌اند که پیشگویی‌های عمدتاً برآمده از کتاب‌های اشعیا و حزقیال را بر فتوحات عربی شامات و حملات ضدبیزانسی عربی تطبیق داده‌اند تا نوعی مشروعیت الهی برای آنها فراهم آورند. این اقتباس‌ها توسط کعب الاحبار، یهودی تازه‌مسلمان، انجام شده است. در این فصل همچنین احادیثی بررسی می‌شوند که در آنها از مضامین مسیحایی یهودی استفاده می‌شود که مربوط به قبایل گمشده اسرائیل است و به گفته این احادیث این قبایل جنگجویان بافضیلتی هستند که در جنگ آخرالزمانی در قسطنطنیه مسلمانان را یاری می‌دهند و سقوط محتمل این شهر را به یک رؤیای مسیحایی عربی-یهودی تبدیل می‌کند. در پایان این فصل، برخی متون یهودی و مسیحی، که آنها هم بر جنگ آخرالزمانی قسطنطنیه تمرکز دارند، بررسی می‌شوند.

فصل دو برای بررسی احادیثی است که حوزه مسیح‌گرایی یهودی-عربی در آنها از شامات به سمت عربستان گسترش می‌یابد و بر زندگی پیامبر اسلام پرتو می‌اندازد. این احادیث می‌کوشند تا حجاز را مقصد مهاجرت‌های اسرائیلی جلوه دهند. این احادیث در پی آنند که جایگاه مقدس حجاز را پس از آنکه تحت الشعاع شامات قرار گرفته، بازسازی کنند. مهم‌ترین احادیث این گروه آنها هستند که می‌کوشند به قبایل گمشده اسرائیل هویتی حجازی ببخشند. آنان نه تنها به حجاز می‌روند، بلکه با پیامبر شخصاً دیدار می‌کنند و درستی دعوت او را به رسمیت می‌شناسند. در این فصل نیز یک سند مسیحی بررسی می‌شود که عناصر اصلی مسیح‌گرایی یهودی-عربی را برمی‌نمایاند.

دو فصل بعدی به سراغ احادیثی می‌رود که در فضای حجازی زندگی پیامبر باقی می‌مانند. در این احادیث رابطه میان فتوحات اسلامی و خروج اسرائیلیان از مصر حفظ می‌شود، اما مفهوم فراگیر ایمان به مفهومی انحصارگرایانه تبدیل می‌شود. این احادیث حاکی از رها شدن مسلمانان و استقلالشان از دیگران است؛ زیرا عرب‌ها به برتری سیاسی، نظامی و اجتماعی بر یهودیان و مسیحیان رسیده بودند.

در این احادیث چهره بنی اسرائیل به طرز قابل توجهی تغییر می‌کند. آنان گناهکار و دارای ایمانی درجه دو نسبت به مسلمانان تصویر می‌شوند. این تصویر منحصر از قرآن گرفته می‌شود که دیگر جایگزین بائبل، به عنوان یگانه منبع معرفت، شده است. بنی اسرائیل در این سناریوی جدید ناکام در رسیدن به اهداف مقدسشان از خروج معرفی می‌شوند و در واقع پیروان عرب پیامبر این مأموریت را به جای آنان انجام می‌دهند و به جای آنان امت برگزیده خداوند می‌شوند.

جنبه‌هایی عام‌تر از مفهوم برتری عربی بر یهودیان و عمدتاً اخراج اسرائیلیان از حوزه امت برگزیده خداوند، در فصل ۵ بررسی می‌شود. این جنبه‌ها حول صحنه قرآنی موسی و الواح شکسته شکل می‌گیرد.

در فصل‌های ۶ تا ۱۰ نیز مضمون اسرائیلیان گناهکار دنبال می‌شود؛ اما با یک تفاوت عمده. در احادیث این بخش مسلمانان و غیرمسلمانان در یک خط از گناه و مجازات قرار می‌گیرند. این احادیث بر انشعابات داخلی و شقاق‌هایی که در امت اسلام رخ داده تمرکز دارند و گویای آنند که مقدر بوده هر بلیه‌ای بر امم سابق نازل شده، بر سر مسلمانان نیز بیاید. این روایات نیز برگرفته از قرآن‌اند؛ اما اینجا مدل گناهان و مجازات‌های اسرائیلی اقتباس شده تا بر مسلمانان تطبیق داده شود. این روایات به فرقه‌های مختلف مسلمان، عمدتاً خوارج، قدریه و شیعه، حمله می‌کنند و آنان را متهم به ایجاد شقاق‌های شبه اسرائیلی در اسلام می‌کنند. قرآن در این شقاق‌ها نقشی محوری دارد؛ چون این گروه‌ها متهم می‌شوند که آن را به منبعی برای انحرافات درونی تبدیل کرده‌اند؛ چنان‌که یهودیان و مسیحیان نیز از کتب مقدسشان چنین استفاده‌ای کردند؛ بنابراین در اینجا نوعی شباهت میان قرآن و بائبل، به عنوان منبع انحرافات دینی، ظهور می‌کند. یعنی به جای آنکه تکیه‌گاهی محکم برای ایجاد هویتی متمایز برای مسلمانان باشد، علتی برای شباهت آنان به جوامع دیگر می‌شود. هدف از این روایات دور کردن مردم از انشقاق به وسیله قرآن، و تشویق آنان به اخذ سنت نبوی است.

در فصل ۶ و ۷ تنش میان قرآن و سنت در ارتباط با فرقه خوارج بحث شده است که به آنان برچسب اسرائیلی زده بودند. این برچسب ناظر به نزاع یهودیان درباره تورات شفاهی و کتبی بوده است (احادیث فِرَق). در فصل ۸ همین برچسب بر شیعیان و قدریان زده می‌شود (احادیث سنت). در فصل نهم قدریان و دیگرانی که شقاق را در جامعه اسلامی می‌پراکنند، این برچسب را می‌خورند (احادیث هلاکت). فصل دهم درباره مسخ بنی اسرائیل به میمون و خوک است و گناهی که موجب چنین عقوبتی برای مسلمانان نیز می‌شود.

در فصل‌های مختلف این کتاب، بنی اسرائیل از نگاه شیعیان نیز مورد توجه قرار می‌گیرد. به این ترتیب می‌بینیم چنان‌که اهل سنت به شیعیان برچسب اسرائیلی می‌زنند، شیعیان نیز همین واکنش را در مقابل آنها نشان می‌دهند؛ ضمن آنکه خود را میراث‌داران برحق انبیای بنی اسرائیل در میان

مسلمانان می دانند.

بنابراین هریک از «بنی اسرائیل» و «خودانگاره اسلامی» ۳ مرحله را پشت سر گذاشته اند:

- بنی اسرائیل:

۱. جامعه ای صالح
۲. جامعه ای گناهکار
۳. نماد انحراف

- خودانگاره اسلامی:

۱. جامعه جدید برگزیده شده توسط خداوند، اما مساوی با یهودیان و مسیحیان
۲. جامعه جدید برگزیده شده توسط خداوند، و برتر از یهودیان و مسیحیان
۳. سقوط از آن مقام به دلیل شقاق و ابتلا به همان بلا یا که بنی اسرائیل بدان دچار شدند.

\*

هربرت برگ در مرور انتقادی بر این کتاب پس از آوردن گزارشی از محتوای کتاب، شبیه آنچه در بالا گذشت، می گوید:

روبین در این کتاب به خوبی مراحل تطور خودانگاره مسلمانان را نشان داده است. اما گزینش روایات بدون داشتن ملاکی در تاریخ گذاری آنها، مشکل اصلی این نظریه است. چنان که مثلا در روایات پارادایم های مختلف، کعب الاحبار حضور دارد. بدون داشتن ملاکی برای تاریخ گذاری، مانند آنچه ساخت، ینبل و شولر پیشنهاد کرده اند، این تحقیق ناقص است. روبین در دو صفحه آخر از نتیجه گیری کتاب، خود به این معضل اشاره کرده است. او برای حل این معضل پیشنهاد می کند که به جای تاریخ گذاری، باید بر «ملاحظات بیرونی معنا آفرین» تکیه کنیم. بنابراین او با روایاتی شروع می کند که در آنها حضور توراتی چشمگیر است؛ زیرا معتقد است اسلام تحت تأثیر یهودیت و مسیحیت بوده است و در صدر اسلام قرآن هنوز آن قدر گسترده نشده بود که بتواند منبع روایات باشد؛ حداقل تا اوایل دوران اموی.

بنابراین نتیجه گیری روبین این است که می توان فرض کرد که مدل های یهودی و مسیحی تاریخ در روایات اسلامی، بر مدل قرآنی مقدم بوده است.

همچنین معقول به نظر می رسد که نیاز به کسب مشروعیت از بیرون (مرحله یک)، جای خود را به کسب مشروعیت از درون (مرحله دو) داده باشد. اما این نیز جای خود را به سرخوردگی و ترس از

همگون سازی (مرحله سه) داد.<sup>۱۱</sup>

هربرت برگ در پایان می‌گوید: «خود من این ایده را می‌پسندم؛ اما قطعاً منتقدان بسیاری هستند که آن را نمی‌پسندند و دلیل آن هم کم‌کاری روبین در مدلل سازی نظریه‌اش است».

## ۱۰. مقاله «روایات در تغییر؛ گوساله زرین و تابوت عهد در تاریخ‌نگاری توراتی و اسلامی» (۲۰۰۱)<sup>۱۲</sup>

روبین در مقدمه این مقاله تأکید می‌کند که مانند مستشرقان قرن نوزدهم و بیستم در پی تأکید بر ریشه‌های یهودی-مسیحی برخی روایات اسلامی نیست؛ بلکه درصدد است زندگی جدید این روایات را در فضای اسلامی و تغییرات آنها را براساس تغییرات فرهنگی روز بررسی کند. وی در این مقاله به دو موضوع گوساله زرین و تابوت عهد می‌پردازد و هریک از آنها را ابتدا در زمینه بایبلی و سپس در زمینه اسلامی‌شان بررسی می‌کند.

روبین ابتدا به نقش گوساله زرین در تورات اشاره می‌کند. مهم‌ترین صحنه ظهور آن داستان پرستش آن توسط بنی اسرائیل در زمان غیبت موساست. در آنجا گوساله نقش خدایی را بازی می‌کند که اسرائیل را از مصر برون آورد و حاکی از نیاز اسرائیلیان به تصویر قابل رؤیت از خداست. این نیاز به دلیل غیبت موسی، فرستاده خدا، رخ نمود. بعدها یزبعام تصاویر جدیدی از آن خدا ساخت. او دو گوساله زرین ساخت و اعلام کرد که آنها نماینده خدایی هستند که اسرائیل را از مصر برون آورد. این نشان دهنده این است که او می‌خواست گوساله زرین زمان خروج از مصر را بازسازی کند. هدف او مخالفت با نظام آیینی یهودا در اورشلیم بود.

روبین سرانجام به داستان بعل‌پعور اشاره می‌کند که اگرچه ارتباطی با داستان گوساله ندارد، چون در آن به شخصی به نام زیمیری بن سالو اشاره شده، روبین آن را در ارتباط با داستان گوساله زرین در قرآن می‌داند.

روبین سپس به سراغ داستان تابوت عهد در تورات می‌رود. در آنجا او تأکید می‌کند که پس از ماجرای گوساله خدا نیاز به داشتن یک شیء محسوس آیینی را به رسمیت شناخت و از این رو فرمان ساخت تابوت را داد. بنابراین گوساله و تابوت نمادهای آیینی یک معنای اجتماعی‌اند که در مجموع در برخی جنبه‌های حساس مشترک‌اند. هر دو نماینده خدایی هستند که اسرائیل را از مصر برون آورد؛ هر دو به

11 Herbert Berg, review of *Between Bible and Quran: The Children of Israel and the Islamic self Image* by Uri Rubin, Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London, Vol. 65, No. 1 (2002), pp. 141-2.

12 . "Traditions in Transformation. The Ark of the Covenant and the Golden Calf in Biblical and Islamic Historiography," *Oriens* 36 (2001), 196--214.



شکل حیوانات طلائی ساخته شده اند (یک جفت کروب یعنی فرشته بر تابوت نصب شده اند) که جای خدا محسوب می شوند. هردو ناحیه ای از ذبح قربانی را مشخص می کنند؛ هردو از صدقات ساخته شده اند. با این حال در حالی که تابوت هويت مشخص اسرائیل را به عنوان جامعه برگزیده مشخص می کند، گوساله نماد انحراف آنها به نظام های آیینی مختلفی است که نشان دهنده تجزیه یک امت واحد در وفاداری به مرجع مشروعیت است.

اکنون نوبت به پژوهش های قرآنی می رسد. روبین با اشاره به داستان تابوت در قرآن می گوید:

این عبارت ارتباط خفیفی با تاریخ توراتی تابوت دارد. در تورات هیچ پیوند مستقیمی میان تابوت و شائول نیست. با این حال پیش از آنکه شائول پادشاه شود، تابوت نقشی در جنگ اسرائیل بر ضد فلسطینیان بازی می کند. در خلال این جنگ تابوت توسط فلسطینیان گرفته می شود اما خرابی را برای آنان و خدایانشان به ارمغان می آورد. (اول ساموئل ۴-۷).

در تقابل با تورات، که در آن تابوت نقش های مختلفی در ارتباط میان خدا و انسان بازی می کند (وحی، محافظت، هدایت و...)، در قرآن تنها یک نقش دارد که به کلی متفاوت از هر نقش توراتی است. نقش آن مشروعیت بخشی است. بنی اسرائیل شائول را به دلیل جایگاه پست اجتماعی به عنوان پادشاه نمی پذیرند؛ اما تابوت موقعیت او را به عنوان پادشاه مشروعیت می بخشد. این توسعه در کارکرد تابوت کاملاً در چهارچوب این واقعیت که قرآن در واقع دل مشغول مسائل مشروعیت بوده است، قابل درک است. مشروعیت پیامبر قرآنی دور از بداهت است. او توسط هم قبیله ای هایش رد و حتی اذیت می شود و در قرآن تلاش بسیاری می شود تا جایگاه او به عنوان پیامبر خدا مشروعیت داده شود. جایگاه پیامبر قرآنی اغلب بر اساس دیگر پیامبرانی که داستان هایشان در قرآن بازگو می شود، طرح ریزی می شود؛ مانند شائول که برای پادشاهی با این مشکل مواجه بود.

برخلاف تابوت، گوساله دو بار در قرآن مورد اشاره قرار گرفته است. یکی صحنه ای مقدماتی است که بنی اسرائیل در گذار از قومی که بر بت هایشان سجده می کردند، از موسی چنین خدایی خواستند و موسی این درخواست را رد کرد. روبین معتقد است این صحنه مرتبط با همان صحنه بعل پعور در تورات است. قرآن در ادامه این صحنه داستان پرستش گاو را بیان می کند. در روایت دوم قرآنی از این داستان نام سامری و برخی جزئیات دیگر در ساختن گوساله ذکر شده است. در اینجا روبین به مشابهت دو نام سامری و زیمیری می پردازد. روبین مدعی است: «پیوند میان سامری و داستان بعل پعور در روایات اسلامی هم حفظ شده است. نقل شده است که در ساختن گوساله، سامری از درخواست اسرائیلیان برای شباهت به قومی که نزد خدایانشان عبادت می کردند، بهره برده است. در تورات زیمیری به دست فینحاس نوه هارون کشته می شود و در قرآن سامری برای تمام عمرش توسط موسی نفرین می شود». با این حال روبین بر حفظ معنای ظاهری گوساله سامری هم صحه می گذارد و

آن را نشان سرپیچی اسرائیل از وحدت آیینی شان و انحراف به آیین های اجنبی دانسته است.

در مجموع، ساختن گاو در قرآن برای نشان دادن چهره ای گناهکار از بنی اسرائیل است. این در تناسب با دیگر ارجاعات قرآنی به آنهاست. به طور کلی، قرآن می‌کوشد ثابت کند که قوم اسرائیل به مهر خداوندی خیانت کردند و جایگاه برگزیدگی شان را از دست دادند، که این دال بر آن است که مؤمنانی که از پیامبر قرآن پیروی می‌کردند، جانشین بنی اسرائیل در برگزیدگی شده بودند. برای اثبات این، قرآن بر داستان خروج اسرائیل از مصر تمرکز می‌کند که هم برگزیدگی آنان را نشان می‌دهد و هم گناهان شان را.

مضمون بنی اسرائیل در خدمت نیازهای جدلی است که در قرآن از تنش میان مؤمنان مسلمان و یهودیان و مسیحیان معاصر برمی‌خیزد. قرآن می‌کوشد اثبات کند که مؤمنان مسلمان جامعه برگزیده جدید هستند و بنی اسرائیل، یعنی یهودیان و مسیحیان، دیگر امت برگزیده نیستند. این به صراحت در آیه ۱۸ سوره مائده بیان شده است که در آن یهودیان و مسیحیان ادعا می‌کنند که فرزندان و محبوبان خدا هستند. قرآن به این ادعا پاسخ می‌دهد که آنها تنها انسان‌هایی هستند که خدا به خاطر گناهان شان عقوبتشان کرده است.

پس از این تحلیل‌ها از متن قرآن و نسبت آن با تورات، روبین به سراغ روایات مربوط به تابوت و گوساله می‌رود. او معتقد است در سنت اسلامی گناه پرستش گوساله به گروه‌هایی درون جامعه اسلامی نسبت داده می‌شد. در نتیجه این گروه‌ها از بدنه اصلی مؤمنان که به دین درست وفادارند، جدا می‌شوند. او با ذکر نمونه «ذات انوات» نتیجه می‌گیرد که چنین انحرافات عمده تا به علویان نسبت داده می‌شد. سپس او داستان صندلی منسوب به امام علی در سپاه مختار را ذکر می‌کند که واکنش منفی ابراهیم بن الاشر بدرمان حاکمی از بدبینی عالمان مسلمان به چنین گرایش‌های اجنبی‌ای بوده است.

در ادامه روبین گزارش‌هایی از الصاق این برچسب بر دیگر گروه‌های اسلامی، مانند خوارج، قدریان و مرجئه، که تحت عنوان کلی اهل الاهواء قرار می‌گرفتند، بیان می‌کند. در کل، نقش نماد گوساله به عنوان سلاحی ضد بدعت یک جنبه مهم را در تلاش اسلامی برای یک کسب هویت مشخص نشان می‌دهد. این نماد برای نشان دادن گرایش اسرائیلی گروه‌های بدعت‌گذاری استفاده می‌شد که از سنت راست‌گیشی منحرف شده بودند.

در پایان بحث از گوساله در سنت اسلامی، روبین گریزی هم به روایات شیعی می‌زند که واکنشی به گونه روایات بالاتلقی می‌شوند. در این روایات ابوبکر و عمر در جایگاه گوساله زرین قرار می‌گیرند. همچنین واقعه عاشورا نیز گناهی چون گوساله پرستی تلقی شده است که از این رو توابین تصمیم به خودکشی جمعی گرفتند.

سرانجام نوبت به بحث از تابوت در روایات اسلامی می‌رسد. درست چنان‌که گوساله برای اعتبارزدایی به کار گرفته می‌شد، تابوت کارکرد مشروعیت‌بخشی داشت و این دوباره در هر دو گروه سنی و شیعه به یکسان کاربرد داشت و هر طرف از جایگاه رهبران به وسیله این مدل اسرائیلی دفاع می‌کرد. شیعیان در جستجوی اعتبار برای امامان در مدل اسرائیلی پیامبران بودند که به عقیده ایشان یک زنجیره الهی اعتبار بود که در اسلام از طریق محمد و امامان شیعه تداوم می‌یافت. تابوت عهد که پیشتر در قرآن به عنوان یک منبع اعتبار آمده بود، به وسیله شیعیان به کار گرفته شد تا برای امامان شیعه کسب اعتبار کند. مثلاً درحالی‌که منتقدان مختار صندلی را با گوساله مقایسه می‌کردند، مختار هم به نوبه خود آن را با تابوت عهد همسان می‌انگاشت.

همچنین یک روایت شیعی می‌گوید که سلاح پیامبر شبیه تابوت اسرائیلی است و از امامی به امام دیگر دست به دست می‌شود و هر جا که برود، علم و اعتبار نیز با آن می‌رود. این در اینجا بدان معناست که امام اعتباری را به امام دیگر منتقل می‌کند که شبیه اعتباری است که از یک پیامبر توراتی به پیامبر دیگر منتقل می‌شد. روایات شیعی عملاً برآنند که تابوت از زمان آدم دست به دست می‌شده است. او نخستین حلقه پیوند در خط انبیا و اوصیا محسوب می‌شود که از طریق شیعه تداوم یافته است.

یکی از مراحل تغییر در روایات تابوت مربوط به زمانی است که خط انتقال آن از پیامبران به نیاکان عرب پیامبر تغییر می‌کند؛ یعنی زمانی که قیدار به جای اسحاق می‌نشیند. در روایات سنی نیز تلاش‌هایی برای کسب اعتبار برای خلفا از طریق تابوت انجام گرفته است.

روبین در جمع‌بندی این مقاله می‌گوید: «مطالب بالا درباره تابوت و گوساله اثبات‌کننده زندگی جدیدی است که سنت پساقرآنی در مدل‌های قرآنی اصولاً بایبلی القا کرده است. این مدل‌ها حیاتشان را مدیون گرایش اسلامی به ایجاد پیوند میان جامعه اسلامی با جریان فراگیر تاریخ جهان هستند. نقش نسبت داده شده به این دو شیء آیینی متضاد در فضای سیاسی جامعه اسلامی ارتباط نزدیکی را که سنت اسلامی میان اسرائیل و سرنوشت تاریخی اسلامی می‌دیدند، آشکار می‌کند. جنبه‌های باشکوه این سرنوشت به نماد تابوت پیوند زده شده، درحالی‌که جنبه‌های تأسف بار آن در نماد گوساله ظاهر شده است. گاهی یک موضوع اسلامی (مانند صندلی علی) توسط دو گروه مخالف به هردو نماد نسبت داده شده است».

## ۱۱. مقاله «زندگی محمد و قرآن؛ مورد هجرت» (۲۰۰۳) ۱۳

اوری روبین در مقاله هجرت، ابتدا به نقدهای منتقدان بر کتاب نخستش «زندگی پیامبر در مکه»

13 . "The life of Muhammad and the Quran: the case of Muhammad's hijra." *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 28 (2003), 40-64. [Reprinted in: Uri Rubin, *Muhammad the Prophet and Arabia*, Variorum Collected Studies Series (Ashgate, 2011), no. VIII].

اشاره می‌کند که معتقدند سیره در واقع تفسیری بر قرآن است و به ویژه رویکردهای پاتریشیا کرونه را یاد می‌کند که قرآن را به مثابه تصویری روزنامه‌ای با حباب‌های خالی می‌پندارد که خواننده می‌تواند هر طور می‌خواهد آن را تفسیر کند. اما اوری روبین معتقد است که سیره جریانی جدا از تفسیر قرآن است، و چنین نیست که کتاب‌های سیره هیچ ارزش تاریخی نداشته باشند.

وی سپس به جای آنکه بحث را حول همین موضوع ادامه دهد، به یک مورد خاص از سیره می‌پردازد تا اثبات کند لزوماً هر گزاره سیره‌ای که به نظر تفسیری می‌رسد، تفسیری نیست؛ بلکه می‌تواند ارزش تاریخی داشته باشد. این مورد خاص، هجرت است.

او ابتدا به تصویر قرآن از زمان هجرت می‌پردازد و نشان می‌دهد که در آن صحنه پیامبر و همراهش حالتی فراری و تبعیدی و پریشان دارند. سپس به سراغ سیره می‌رود و نشان می‌دهد که در سیره هجرت پیامبر با نقشه قبلی و همراه با آمادگی بوده و صحنه غار صرفاً نوعی پناه گرفتن و پنهان شدن بوده است. این تفاوت در صحنه‌پردازی قرآنی و سیره‌ای نشان از آن دارد که سیره برگرفته از قرآن نیست.

دو عنصر پنهان شدن و تعقیب شدن توسط کفار هردو مربوط به کتب سیره‌اند و در قرآن حضور ندارند.

همچنین نام بردن از ابوبکر به عنوان صحابی‌ای که در غار همراه پیامبر بوده، ربطی به تفسیر قرآن ندارد؛ بلکه عملی تاریخ‌نگارانه است. منازعات سیاسی میان شیعه و سنی هم در دادن این نقش تاریخی به ابوبکر بی‌تأثیر نبوده است. البته یک دلیل (شاید مهم‌تر) دیگر هم تحت الشعاع قرار گرفتن نام ابوبکر با شهرت عمر بوده است که گاهی موجب می‌شد اصلاً نام او از فهرست خلفا بیفتد! مخصوصاً در روایات نقل شده از عروهبین زبیر هیچ اشاره‌ای به پنهان شدن پیامبر از دید مشرکان در غار نشده است و تمام تمرکز بر نقش ابوبکر و خانواده‌اش در نجات پیامبر از مکه است.

همچنین نقش‌هایی که روایات شیعی به علی و ابوبکر در این ماجرا داده‌اند، باز حاکی از رقابتی سیاسی میان مسلمانان برای اعتباربخشی به رهبرانشان است و این ربطی به تفسیر قرآن ندارد.

اگر در سیره قرآن اصل بود، پنهان شدن پیامبر با کمک عنکبوت یا پرندگان مطرح نمی‌شد؛ چون با وجود این کمک‌ها دیگر جایی برای نگرانی ابوبکر نبود تا پیامبر به او بگوید: لا تحزن. پس معلوم می‌شود قرآن در این روایات سیره جایگاه اصلی ندارد. البته در روایتی که در مسند ابی بکر آمده تلاش شده این دو مسئله با هم جمع شوند؛ اما باز هم حاصل آن قابل دفاع نیست و مشخص است که تنها برای جمع این دو مطلب برساخته شده است؛ زیرا در آن نگرانی ابوبکر بعد از تنیدن تار در غار واقع شده است. البته سازنده چاره دیگری نداشته؛ چون تار باید قبل از رسیدن قریش تنیده می‌شده و نگرانی ابوبکر هم پیش از رسیدن قریش معنا ندارد. البته در روایت دیگری که الفاکهی در اخبار

مکه آورده مشکل این روایت به این شکل برطرف شده است: پیامبر و ابوبکر وارد غار می شوند؛ قریش می رسد؛ پیامبر دعا می کند که آنها کور شوند؛ ابوبکر نگران است؛ پیامبر به او دلداری می دهد؛ قریش آنها را نمی بینند و می روند.

روبین گرچه می پذیرد که این روایت اخیر مشکل منطقی ندارد، اما باز هم اصرار دارد که فراز قرآنی لاتحزن از پنهان شدن در غار که در سیره آمده، بیگانه است و نسبت به آن حالت فرعی دارد.

درباره سپاه فرشتگان روبین می گوید قرآن تنها در موارد امداد جنگی از سپاه غیبی فرشتگان یاد می کند و از این رو روایات متقدم هم در قضیه غار سخنی از فرشتگان نمی گویند؛ اما در برخی روایات متأخر با تغییر آن کارکرد نخست قرآنی پای فرشتگان نیز به این ماجرا باز شده است. او سپس شواهدی از روایات شیعه و سنی می آورد که در آنها فرشتگان به ابوبکر آب می دهند یا در پنهان کردن پیامبر و ابوبکر از دید کفار کمک می کنند.

او همچنین درباره عبارت «ثانی اثنین» می گوید گرچه قرآن این عبارت را برای بیان تنهایی پیامبر به کار برده، بعدها در روایات تبدیل به عناوینی افتخارآمیز برای ابوبکر شده است.

در جمع بندی می گوید: گرچه روایات سیره بی ارتباط با متن قرآن بودند و از آیات قرآن تنها برای تزیین بهره می بردند، بعدها همین روایات در تفسیر آیات مربوطه به کار گرفته شد؛ چنان که طبری در تفسیر خود این کار را کرده است.

سپس به سراغ کتب فتوحات می رود و می گوید در این آثار هم همان استفاده از آیات قرآن شده است. هیچ کس نمی تواند ادعا کند که این روایات تفسیری اند؛ چون اصولاً ارتباطی با زمان پیامبر ندارند.

حال که دیدیم به رغم پیوستگی موضوعی میان قرآن و سیره، تفاوت مهمی هم میان آنها وجود دارد، به این نتیجه می رسیم که باید منبع مشترکی باشد که قرآن و سیره هر دو مستقلاً از آن بهره برده باشند. آن منبع مستقل ظاهراً «حافظه جمعی امت اسلامی» است. البته این تاریخ متکی بر حافظه لزوماً تاریخ صحیح نیست؛ چون آنچه متکی بر حافظه است، دستخوش تغییر نیز هست.

پیدایش حافظه جمعی اسلامی مربوط به اوایل شکل گیری جامعه اسلامی است؛ یعنی مرحله ای که در آن اعضای این جامعه آگاه شدند که متعلق به یک گروه مهم هستند. این می تواند بعد از آنکه این گروه به موفقیت هایی دست یافتند حاصل شده باشد؛ مخصوصاً موفقیت های نظامی مثل جنگ بدر که این گروه را مؤید به حمایت الهی جلوه می داد. چنین اعتقاد دینی ای آنان را برمی انگیزد تا تاریخی از این جامعه در شکل های پایدار متنی ترتیب دهند و از این رو قرآن و سیره به وجود آمدند که هر کدام نمایانگر نمونه ای پیشرفته از تجربه پیشینی بودند که جامعه به یاد می آورد و می خواست آن

را مستند سازد. مؤمنان در سیره تاریخ جمعی شان را (عمدتاً برگرفته از سنت شفاهی منقول در میان اشخاص جامعه) مستند کردند، و در قرآن هرچه از وحی های الهی به پیامبرشان به یاد می آوردند، جمع کردند.

اهداف متفاوت قرآن به عنوان متن مقدس و سیره به عنوان تاریخ، اشاره های متفاوتی به حافظه جمعی مسلمانان داشتند و همین مورد هجرت پیامبر از مکه نمونه خوبی از این تفاوت است. تفاسیر متفاوتی از یک واقعه در دو منبع مکتوب بازتاب یافته است. تنها عناصر مشترک عبارت اند از: مکان (غار) و زمان (زمان عزیمت پیامبر از وطنش). همچنین یک همراه با پیامبر. این عناصر مشترک متعلق به حافظه جمعی مسلمانان است؛ اما هر عنصر دیگری مربوط به تفسیر وقایع در قرآن و سیره است.

در بخش هفتم مقاله، روبین آیتم های مذکور در این دو منبع را شبیه به آیتم هایی می داند که در دیگر ادیان توحیدی پیشین نیز ذکر شده است.

او اشاره می کند که داستان عنکبوت برگرفته از داستان داود در یهودیت است که از دست شائول به غاری گریخت (اول ساموئل، ۲۴: ۲-۷). در آگادا آمده است که وقتی شائول در غار رسید دید که عنکبوتی در آنجا تار تنیده و از این رو وارد غار نشد. وقتی داود بیرون آمد و آن عنکبوت را دید، آن را بوسید (الف بت د-بن سیرا، نقل شده در: بیالیک راوینتسکی، سفرها آگادا، تل آویو، ۱۹۵۵، ۸۹ الف). حتی خود مسلمانان هم به شباهت میان این دو داستان اشاره کرده اند. از عطاء الخراسانی (م. ۱۳۵ق) نقل کرده اند که عنکبوت دو بار تار تنید؛ یکی برای داود و دیگری برای پیامبر (ابونعیم، حلیه، ج ۵، ص ۱۹۷؛ شامی، ج ۳، ص ۳۴۱ از ابونعیم؛ عاصمی، سمت النجوم، ج ۱، ص ۳۴۸-۳۴۹). این روش پنهان شدن در روایات درباره اشخاص دیگری هم در زمان های بعدی نقل شده است (عاصمی، سمت النجوم، ج ۱، ص ۳۴۹).

محققان غربی از مدت ها پیش دریافته بودند که بسیاری از عناصر توراتی و پساتوراتی درباره داود بخشی از زندگی نامه پیامبر شده است (برای مثال: پی. جنسن، «زندگی محمد و داستان داود» (به آلمانی) در در اسلام ۱۲ (۱۹۲۲): ۸۴-۹۷) و این نمونه هم مثال خوبی است که نشان دهنده مبنای غیرقرآنی سیره است. داستان عنکبوت از افسانه های داودی یهود گرفته شده نه از قرآن.

نمونه بعدی خروج است. او به روایتی از الواقدی اشاره می کند که کوه برای پیامبر دهان باز کرد و خرگوشی ذیل آن می گوید: چنان که دریا برای بنی اسرائیل شکافت. همچنین تورات وقایع دیگری چون ستون ابر و ایستادن ارابه ها در جریان خروج نقل می کند که نظایر آنها در روایات اسلامی هم وجود دارد.

نمونه بعدی داستان های الیشاع (الیسع) است. او شخصیتی است که تورات معجزات بسیاری از

شفای مریضان تا زنده کردن مردگان به او نسبت می‌دهد و در جنگ با آرامیان نیروهای غیبی به کمکش می‌آیند. به نظر می‌رسد نمونه‌های قرآنی امدادهای غیبی برگرفته از همین داستان باشند. حافظه مسلمانان از پیروزی نظامی پیامبر در بدر به صورت امدادهای غیبی در قرآن ترجمه شده است.

به‌ویژه داستانی که در کتاب دوم پادشاهان (۶: ۱۵-۱۸) آمده که الیسع با خادمش به محاصره دشمنان درآمد و او دعا کرد و خداوند نیروهای غیبی را به کمکش فرستاد بسیار شبیه به همین داستان قرآنی است. با این تفاوت که در تورات این واقعه مربوط به مهاجرت الیسع است؛ در حالی که در قرآن در بافت تبعید و اخراج آمده است. این تفاوت بعد در سیره برطرف شده است. در سیره دعا برای کور شدن دشمنان نیز از این داستان الیسع گرفته شده است. همچنین در تفسیر قمی مطلبی شبیه به دعای الیسع برای باز شدن چشم باطنی خادمش آمده است که پیامبر همراهش را قادر می‌سازد کشتی جعفر و همراهانش را ببیند. ارتباط این روایت تفسیری با مضامین توراتی و کارکرد سیاسی آن درباره نقش انصار در کمک به پیامبر، نشان می‌دهد که سیره به هیچ عنوان کارکرد تفسیری نداشته و بعدها در تفاسیر مورد استفاده قرار گرفته است.

## ۱۲. مقاله «محمد جنگیر؛ جنبه‌هایی از مجادلات اسلامی-یهودی» (۲۰۰۵)<sup>۱۴</sup>

در این مقاله روبین با این فرض که مسلمانان در مجادلات کلامی با یهودیان و مسیحیان، می‌کوشیدند هر فضیلتی در انبیای پیشین بوده برای پیامبر اسلام نیز بسازند، بر آن است که باید جنگیری نیز، که از شئون مورد تأکید برای عیسی در اناجیل است، در روایات اسلامی به پیامبر اسلام نسبت داده شده باشد؛ گرچه تا زمان نگاشتن این مقاله محققان غربی بر آن بوده‌اند که این عنصر هیچ نمودی در تصویر اسلامی از پیامبر ندارد. محققانی چون تورآندره و میکائیل دولز تأکید کرده‌اند که مفهوم جنگیری از عناصر دوران باستان متأخر است که نمودی در فرهنگ عربی نیافته است. روبین می‌کوشد نشان دهد که در واقع سنت اسلامی هم چنین تصویری از پیامبر بازمی‌تاباند.<sup>۱۵</sup>

14. "Muhammad the Exorcist: Aspects of Islamic-Jewish Polemics". *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 30 (2005), 94-111. [Reprinted in: Uri Rubin, *Muhammad the Prophet and Arabia*, Variorum Collected Studies Series (Ashgate, 2011), no. V].

15. نکته مهمی که در اینجا باید بر آن تأکید کرد این است که به هیچ وجه منظور روبین این نیست که اثبات کند پیامبر اسلام واقعا جنگیر بوده است؛ قطعا روبین بیش از اینها به تاریخ نگاه شکاکانه دارد؛ بلکه منظور او تنها بر نمودن حاصل برخی منازعات کلامی و چگونگی ایجاد برخی عناصر در حافظه جمعی مسلمانان است. چنان‌که خود او در مقدمه همین مقاله می‌گوید: «این اصطلاح (یعنی حدیث) به معنای مجموعه‌های روایات شفاهی است که در طول دوران اولیه اسلام مکتوب شده و آنچه از اعمال و گفتار محمد در خاطره‌ها مانده بوده، ثبت کرده است. منظور من از «ماندن در خاطره‌ها» یک حافظه تاریخی نیست؛ زیرا حافظه و مخصوصا حافظه جمعی، محصول عوامل بسیاری است که موجب تغییر دائمی آن بنا بر شرایط روز می‌شود؛ شرایطی که بر گذشته محفوظ در حافظه‌ها اثر می‌گذارد. بنابراین تصویر نبوی محمد که برای تحقیقات علمی در دسترس است، تصویر محمد تاریخی نیست؛ بلکه تنها تصویر محمد تاریخ‌نگارانه است؛ بدان‌گونه که در منابع دردسترس اسلامی تصویر شده است. هیچ یک از منابع از زمان خود محمد نشئت نگرفته و بیشتر آنها در خلال قرن اول هجری شکل گرفته‌اند. بنابراین نمود تاریخ‌نگاشتی

به عقیده او چنین روایاتی در کتاب‌های دلائل النبوه که مقاصد کاملاً جدلی داشتند، یافت می‌شود؛ برای فراهم آوردن ادله‌ای که، در مقابل دعاوی مخالف یهودی و مسیحی، نشان دهد که محمد واقعا فرستاده خدا بوده است.

ابتدا او به شباهت میان پیامبر اسلام و عیسی می‌پردازد که هردو از نگاه دشمنانشان افرادی جن‌زده (مجنون) بودند. در برخی تفاسیر هم آمده که یهودیان یک بار توانستند پیامبر را سحر کنند. از این رو سوره فلق نازل شد و آن سحر را باطل کرد. همچنین در تفسیر آیه ۱۴ سوره بقره منظور از شیاطین را ربی‌های یهودی دانسته‌اند.

به هر حال در سنت عربی هم، مثل سنت مسیحی و یهودی، اصل تسخیر بدن برخی انسان‌ها توسط جن‌ها پذیرفته شده بوده است و به رغم مخالفت جریان‌های عقل‌گرا نظیر معتزلیان، بزرگانی چون احمد بن حنبل قویا از آن دفاع می‌کرده‌اند. آنان در دفاع از این عقیده، به آیه ۲۷۵ سوره بقره استشهاد می‌کردند که از لمس شیاطین برای توصیف رباخواران سخن می‌گوید.

روبین سپس مجموعه‌ای از روایات را می‌آورد که در آنها کودکان جن‌زده‌ای نزد پیامبر آورده می‌شوند و پیامبر با خواندن اورادی یا انداختن آب دهان بر آنها، شفایشان می‌دهد. سپس به توضیح این امر می‌پردازد که چرا هیچ‌یک از این روایات به مجموعه‌های معتبر حدیثی راه نیافته‌اند. به نظر او دلیل این امر آن است که عالمان مسلمان دوست نداشتند شأن پیامبر را در حد یک جنگیر پایین بیاورند. در اینجا او نمونه‌هایی از گونه‌های اصلاح‌شده این روایات را که در مجامع معتبر آمده و شأن پیامبر را از آلودگی به جادوگری حفظ کرده است، می‌آورد.

همچنین در مجامع معتبر حدیثی قرآن تبدیل به ابزاری برای دفع جن از بدن جن‌زدگان شد و به این ترتیب جای پیامبر را گرفت؛ گرچه باز هم خود پیامبر بود که قرآن می‌خواند؛ اما نقش محوری از آن قرآن بود. این آیات معمولاً آیتی‌اند که از عظمت خداوند یاد می‌کنند و این از آن روست که نشان دهد خداوند از شیاطین بالاتر است. سوره‌های فاتحه و معوذتان (از ریشه عوذ به معنای پناه بردن به خدا از شیاطین) در این مواقع خوانده می‌شدند. گاهی سوره اخلاص نیز (که حاکی از یگانگی و بزرگی خداست) به این آیات ضداهریمنی ملحق می‌شود.

در بخشی از مقاله هم روبین به قدرت شفابخشی برخی از اصحاب پیامبر اشاره می‌کند که در زمان حیات آن حضرت و با امضای ایشان موفق به این کار می‌شدند. در اینجا هم نقش محوری از آن آیات قرآنی است.

سپس او به موضوع «قُتیه» می‌پردازد که به معنای نوشته یا گفته‌ای است که موجب سحر یا بطلان



سحر می شود. از آنجاکه در برخی روایات از کارکرد برخی رقیه های غیرعربی یاد شده، روایات دیگری هستند که قرآن را یگانه رقیه حق معرفی می کنند.

در برخی روایات هم مسلمانان قدرت شفابخشی تورات را به وسیله یهودیان پذیرفته و آن را به کار گرفته اند؛ مشروط به اینکه به عربی خوانده شود و تحریف نشود. البته این مسئله به مذاق عده ای دیگر از عالمان مسلمان خوش نمی آمد. مانند عبدالله بن مسعود که به جای اوراد یهودی، قرآن را توصیه می کرد.

در برخی روایات دیگر هم کلمات تام خدا به جای قرآن نشسته اند. مانند کعب الاحبار که از این کلمات در مقابل سحر یهودیان استفاده کرد. البته گاهی هم این کلمات تام از تورات به جای قرآن نقل شده است که آن هم از کعب الاحبار نقل شده است. و این نشان دهنده مرز باریک میان قرآن و تورات در کلام خدا بودن است.

در پایان این مقاله روبین می گوید:

در مجموع، هر عنصری در کاریمای پیامبران توحیدی مانند عیسی، در تصویر اسلامی از محمد نیز بازپدیدار می شود و قدرت اخراج اهریمنان از بدن جن زدگان نیز از این قاعده مستثنا نیست. با این حال تکامل درونی اسلامی از تمرکز بر قدرت خود محمد به عنوان جنگیر، به تأثیرات ضداهریمنی قرآن منتقل شد. این تنها بدان دلیل نبود که می خواستند شأن پیامبر بالاتر از یک جنگیر باشد، بلکه این نکته نیز در نظر مسلمانان بود که قرآن برخلاف پیامبر جاودانه است و همیشه در دسترس مسلمانان می ماند. اهمیت آن در این واقعیت رخ می نماید که قرآن جانشینی در دسترس، به جای تورات یهودی، برای مسلمانانی است که به دنبال یک حفاظ ضداهریمنی می گشتند. نتیجه اینکه اسلام نه تنها الگوهای یهودی و مسیحی را در ترسیم سیمای پیامبرش اخذ کرد، بلکه همچنین مشتاق بود که از پدیده های نوساز خودش نیز، و عمدتاً قرآن، چون جانشینی برای میراث غیراسلامی بهره ببرد.

### ۱۳. مقاله «قرآن و شعر: اطلاعات بیشتری درباره فراز قرآنی "عن ید"» (۲۰۰۶)

در این مقاله اوری روبین با استناد به چند بیت عربی که مدعی است کسی پیش از او به هیچ یک از آنها (جز یک شعر) نپرداخته، در پی یافتن معنایی درست برای عبارت بحث برانگیز «عن ید» (توبه: ۲۹) است. در همه این اشعار این عبارت به کار رفته است و با شرح و تفصیلی که روبین برای آنها می آورد، سه معنا از مجموع آنها برمی آید: «از روی جود و سخا»، «از روی خواست و اراده»، «با فروتنی

و ذلت». سپس در تطبیق این سه معنا بر آن آیه قرآنی، روبین معنای سوم را مناسب‌ترین معنا با توجه به بافت جمله معرفی می‌کند؛ گرچه می‌گوید معانی اول و دوم نیز در پرتو همین معنا بی‌وجه نیستند. آن‌گاه به سراغ تفاسیر می‌رود و با توجه به همین یافته‌های جدید به سنجش تفسیرهای مختلفی که برای این فراز ارائه شده می‌پردازد.

#### ۱۴. مقاله «دستان ابولهب و غزال کعبه؛ نگاهی به تفسیر سوره مسد» (۲۰۰۷)<sup>۱۷</sup>

در این مقاله روبین برداشت خود را در مقاله پیشینش درباره سوره مسد رد می‌کند و آن را نیز ملحق به دیگر تفاسیر عرضه شده بر این آیه می‌داند؛ زیرا روایتی که این تفسیر بر آن مبتنی بود، مانند دیگر روایات، حاصل یک پردازش تفسیری در باب متن قرآنی و تبیینی از علت نام‌گذاری ابولهب به عبدالعزی است.

او در این مقاله تفسیر جدیدی بر این سوره، مبتنی بر یک روایت غیرتفسیری، که نامش را «روایت غزال» می‌گذارد، عرضه می‌کند. براساس این روایت که ابن حبیب در المنطق آن را نقل کرده است، در دوران جاهلیت ابولهب در جنایتی شرکت داشته که بلوایی بزرگ در مکه ایجاد کرده بود. او و رفقایش برای مخارج عیاشی‌هایشان به کعبه دستبرد زدند و یک غزال طلایی از آن دزدیدند؛ غزالی که عبدالمطلب هنگام حفر چاه زمزم از درون زمین یافته بود. سرانجام سارقان دستگیر شدند و هر یک به‌گونه‌ای مجازات شدند؛ اما ابولهب با توجه به جایگاه ممتازش دست خود را (از قطع شدن) نجات داد.

روایت غزال کاملاً غیرقرآنی است و به‌کلی از نزول سوره مسد بیگانه است. پس نمی‌توان با تفسیری دانستن آن بدان بدبین بود. پس دو آیه نخست سوره مسد اشاره‌ای به آن داستان است که برای مردم آن روزگار کاملاً آشنا بوده است. معنای آیه این است که اگر ابولهب یک بار حرم مقدس الهی را هتک حرمت کرد و از مجازات معمول برای دزدی گریخت، خداوند چنین مقرر داشته است که به‌زودی دو دستش به جزای شایسته‌ای برسند (آیه یک) و این بار نه جایگاه ممتاز خانوادگی، نه مال و یا اقدامات مهم او نمی‌تواند وی را رهایی بخشد (آیه دو).

روبین پس از ارائه این تفسیر برای سوره مسد، به پاسخ این پرسش می‌پردازد که چرا در تفاسیر رسمی اشاره‌ای به این واقعه دیده نمی‌شود. از نگاه او پاسخ ساده این پرسش این است که پس از تثبیت الگوهای تفسیری، این اندیشه که قرآن شاید سرقت گذشته از کعبه و هتک حرمت غزال طلایی را

17 . "The Hands of Abu Lahab and the Gazelle of the Ka'ba", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 33 (2007), 93-98. [Reprinted in: Uri Rubin, *Muhammad the Prophet and Arabia*, *Variorum Collected Studies Series* (Ashgate, 2011), no. XII].

این مقاله با ترجمه مرتضی کریمی‌نیا در مجله ترجمان وحی، ش ۲، پاییز و زمستان ۱۳۸۸ چاپ شده است.

گناهی بزرگ بدانند، دیگر چندان مقبول و مناسب نمی نمود. در نگاه مفسران قرآن تصویری بت شکنانه داشت، نه مدافع بتان. ازاین رو دیگر دزدیدن و قطعه قطعه کردن یک غزال از کعبه گناه بزرگی تصور نمی شود. ازاین رو مفسران برای ابولهب گناهان دیگری ذکر کردند که بیشتر با الگوی رایج مخالفت مستقیم با پیامبر تطابق داشته باشد. نتیجه جنبی این بحث اینکه قدیم ترین خاستگاه های ادبی برای دستکم برخی فقرات قرآن، درواقع ریشه در مکه دوران جاهلی دارد و نه هیچ جای دیگر.

۱۵. مقاله «میان عربستان و سرزمین مقدس: یک محور تقدس مکی-اورشلمی» (۲۰۰۸)<sup>۱۸</sup>  
هدف اوری روبین در این مقاله اثبات این نکته است که منظور از «مسجد الاقصی» در آیه اول سوره اِسراء، واقعا همین مسجدی است که در بیت المقدس (اورشلیم) می شناسیم؛ زیرا برخی محققان غربی از در مخالفت با این تفسیر درآمده و اساسا قرآن را فاقد ارجاع به آن سرزمین دانسته اند.

اوری روبین در ابتدای این مقاله با آیات قرآن به معرفی فلسطین می پردازد و می گوید: از نگاه قرآن دو سرزمین مقدس هست: یکی فلسطین (اسرائیل) که سرزمین پیامبران است، و دیگری مکه که محل نزول قرآن و سرزمین پیامبر اسلام است.

او سپس به مسجد الاقصی می پردازد که در مسیر سفر شبانه پیامبر بوده است. او با استناد به شواهد درون متنی مانند (بارکنا حوله) و نیز آیات بعدی که درباره تخریب معبد است، نتیجه می گیرد که منظور از این مسجد الاقصی باید همان معبد اسرائیل باشد.

سفر پیامبر به مسجد الاقصی، کشف و شهودی نبوی بوده است؛ درست مانند دیگر شهودهای نقل شده در تورات و ادبیات مکاشفه ای. نولدکه نیز معتقد است که آیه اول سوره اِسراء با زتاب دهندة حزقیال ۸: ۳ است که در آن حزقیال در بابل مکاشفه ای دارد که در آن با دسته ای از موهایش گرفته می شود و باد او را «بین آسمان و زمین» به یکی از دروازه های معبد اورشلیم می برد.

منظور روبین از اشاره به این شواهد پیشااسلامی این است که به دوستان غربی اش اثبات کند ایده اورشلیم به عنوان مقصدی برای سفرهای مکاشفه ای از پیش از نزول قرآن مطرح بوده و نیازی نبود، چنان که آنان گفته اند، اسلام منتظر بماند تا عملا اورشلیم را تصرف کند و پس از آن در روایاتش به پیامبر تجربه ای مکاشفه ای بدهد که در آن او شبانه به آنجا برده می شود. وقتی قرآن از سفر پیامبر به مسجدی در اورشلیم سخن می گوید، او را به موضوع مقدس پیامبران توراتی پیوند می دهد و به او نیز وثاقتی چون آنان می بخشد.

18 . "Between Arabia and the Holy Land: A Mecca-Jerusalem Axis of Sanctity", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 34 (2008), 345-62. [Reprinted in: Uri Rubin, *Muhammad the Prophet and Arabia*, Variorum Collected Studies Series (Ashgate, 2011), no. XI]

راه دیگری که قرآن با بهره از آن این دو مکان مقدس را به هم پیوند می دهد، روایت سفر ابراهیم به عربستان است. روبین حتی برای این سفر شاهدهی توراتی هم می جوید.<sup>۱۹</sup> شاهد دیگری که روبین برای ایجاد پیوند میان این دو سرزمین در قرآن و تورات می یابد این است که ابراهیم هم پدر اسحاق (پدر عبریان) و هم پدر اسماعیل (پدر عرب ها) است. البته قرآن میان این دو مکان مقدس، اولویت را به مکه می دهد و آن را نخستین خانه وضع شده برای مردم معرفی می کند و از این رو کفه تقدس مکه به نفع شاخه عربی کمی سنگین تر شده بود.

به نظر روبین هنگام نزول سوره اسراء هنوز این دو کفه هم وزن بودند؛ اما کم کم این تعادل به نفع مکه به هم خورد؛ از این روست که در یک سوره مدنی بقره، که طبیعتا پس از سوره اسراء نازل شده، شاهد تغییر قبله به سمت مکه هستیم.

روبین این ایده را مؤید به شواهد روایی می داند. از جمله اینکه بر پایه روایات پیامبر در مکه به گونه ای نماز می گزارد که هم زمان هم کعبه و هم مسجد الاقصی را پیش رو داشته باشد.<sup>۲۰</sup>

روبین همچنین نشان می دهد که مسلمانان در مدینه تا پیش از هجرت پیامبر، به سمت اورشلیم نماز می خواندند؛ چون برای آنان ممکن نبود که هم زمان به سمت هردو مکان مقدس رو کنند. زیرا مکه در جنوب مدینه، و اورشلیم در شمال آن بود.

۱۹. پیدایش ۱۲: ۹ از سفر ابراهیم به سوی جنوب سخن می گوید؛ جالب است که حتی رثوون فایرستون با آن همه علایق تقریبی بر آن است که تورات درباره چنین سفری ساکت است.

۲۰. در تأیید این دیدگاه می توان به این سخن ابن اثیر استناد کرد: «وكان اول ما فرضت القبلة إلى بيت المقدس والنبی، صلى الله عليه وسلم، بمكة، وكان يجب استقبال الكعبة، وكان يصلي بمكة ويجعل الكعبة بينه وبين بيت المقدس. فلما هاجر إلى المدينة لم يمكنه ذلك، وكان يؤثر أن يصرف إلى الكعبة، فأمره الله أن يستقبل الكعبة يوم الثلاثاء للصف من شعبان على رأس ثمانية عشر شهرا من قدمه المدينة، وقيل: على رأس ستة عشر شهرا في صلاة الظهر». (ابن اثیر، الكامل فی التاريخ، ج ۲، ص ۱۱۵). ابن کثیر نیز آورده است: «وحاصل الأمر أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يصلي بمكة إلى بيت المقدس والكعبة بين يديه كما رواه الامام احمد عن ابن عباس رضى الله عنه، فلما هاجر إلى المدينة لم يمكنه أن يجمع بينهما فصلى إلى بيت المقدس أول مقدمه المدينة واستدبر الكعبة ستة عشر شهرا - أو سبعة عشر شهرا - وهذا يقتضى أن يكون ذلك إلى رجب من السنة الثانية والله أعلم» (ابن کثیر دمشقی، البداية والنهاية، ج ۳، ص ۲۵۳). صالحی شامی همه اقوال را این گونه خلاصه کرده است: «و روی ابن اسحاق و ابن سعد و ابن ابی شیبیه، و عبد بن حمید و... و ابن جریر عن مجاهد، يزيد بعضهم على بعض: «أن أول ما نسخ من القرآن القبلة، وذلك أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يصلي وهو بمكة نحو بيت المقدس، والكعبة بين يديه». وقال ابن جرير، كما عند ابن جرير: «صلى النبي صلى الله عليه وسلم أول من صلى إلى العكبة ثم صرف إلى بيت المقدس وهو بمكة فصلى ثلاث حجج ثم هاجر». ولما هاجر إلى المدينة وكان أكثر أهلها اليهود أمره الله سبحانه وتعالى أن يستقبل صخرة بيت المقدس، فعرض اليهود بذلك، وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم نحو بيت المقدس وكان يعجبه أن تكون قبلته قبل البيت، لأن اليهود قالوا: «خالقنا محمد ويتبع قبلتنا». وقال صلى الله عليه وسلم لجبرئيل: «وددت أن الله عزوجل صرفني عن قبلة يهود إلى غيرها»... (صالحی شامی، سبيل الهدى والرشاد، ج ۳، ص ۳۷). احمد بن حنبل در مسند خود آورده است: «عن ابن عباس قال: كان النبي صلى الله عليه وسلم يصلي وهو بمكة نحو بيت المقدس والكعبة بين يديه» (ج ۱، ص ۳۲۵: الهيثمي، مجمع الزوائد، ج ۲، ص ۱۵). شامی در ادامه آورده است: «وحكى الزهري خلفا في أنه جعل الكعبة خلف ظهره أو أنه جعلها بينه وبين بيت المقدس، وعلى الأول فكان يجعل الميزاب خلفه، وعلى الثاني كان يصلي بين الركنين البيمانيين، وزعم ناس أنه لم يزل يستقبل الكعبة بمكة، فلما قدم المدينة استقبل بيت المقدس، ثم نسخ. قال الحافظ: «وهذا ضعيف ويلزم منه دعوى النسخ مرتين، والأول أصح لأنه يجمع بين القولين. وقد صححه الحاكم وغيره...» (همان، ص ۳۷۴).

کم کم در روایات هم بر اثر مجادلات کلامی با یهودیان، این دیدگاه تقویت شد که کعبه از پیش قبله پیامبران (ابراهیم و اسماعیل) بوده است. همچنین در برخی روایات آمد که یهودیان می دانسته اند که در تورات کعبه به عنوان قبله معرفی شده است؛ اما شواهد آن را از بین برده اند. مقاتل می گوید وقتی بنی اسرائیل در زمان موسی فرمان یافتند که «خانه هایتان را قبله کنید»، در واقع معنایش این بود که مسجد هایشان را به سوی مسجد الحرام بگردانند.

در زمان فتح اورشلیم توسط عمر نیز شاهد همین نزاع هستیم؛ جایی که کعب الاحبار اصرار دارد که نماز در موضعی روبه روی هردو قبله انجام شود؛ اما عمر این پیشنهاد را رد می کند و رو به کعبه و پشت به قبه الصخره نماز می گزارد. در اینجا نیز محور تقدس تعادلش را به نفع کعبه از دست می دهد. البته در پایان روبین چند شاهد ضعیف هم فراهم می آورد که نشان بدهد در دوره های بعدی این محور باز به تعادل دست یافت.

در جمع بندی روبین نتیجه می گیرد این دیدگاه شایع در میان محققان غربی (مثل اسنوک هورخرونیه، ونسینک، فون گروناوم، وات، کندی، و پیترز) که اورشلیم به دلیل پیمان شکنی یهودیان پس از هجرت جایگاهش را از دست داد و کعبه تبدیل به قبله شد، دیدگاهی غلط است و کعبه از پیش از هجرت هم وزن مسجد الاقصی بوده است.

او همچنین با محققانی (مثل حسون) که ادعا کرده اند تقدس اورشلیم ریشه در اسلام اصیل ندارد، یا نماز پیامبر به سوی اورشلیم تنها تاکتیکی برای جلب یهودیان به اسلام بوده است، مخالفت می کند؛<sup>۲۱</sup> زیرا آن را در تضاد با روایاتی می داند که در آنها پیش از هجرت محور تقدس مکی - اورشلیمی تصویر شده است.

#### ۱۶. مقاله «سفر شبانه (اسراء) محمد به المسجد الاقصی؛ جنبه هایی از کهن ترین سرچشمه های تقدس اسلامی اورشلیم» (۲۰۰۸)<sup>۲۲</sup>

در این مقاله نیز روبین درصدد اثبات همان نکته است که سفر پیامبر در شب اسراء، سفری افقی از مسجد الحرام به مسجد الاقصای زمینی واقع در اورشلیم بوده است، نه یک مسجد الاقصای آسمانی، چنان که محققان جدید غربی می گویند. روبین معتقد است این پنداره برگرفته از برخی روایات شیعی ضد اموی است که سفر زمینی پیامبر را انکار می کنند و آن را سفری مستقیم به سوی آسمان می دانند.

۲۱. شامی نیز این دیدگاه را نپسندیده است: «وعن أبي العالیة أنه صلى إلى بيت المقدس يتألف بذلك أهل الكتاب، وهذا لا ينبغي إلا بتوقيف» (شامی، ج ۳، ص ۳۷۴).

22. "Muhammad's Night Journey (isra') to al-Masjid al-Aqsa: Aspects of the Earliest Origins of the Islamic Sanctity of Jerusalem", *al-Qantara* 29 (2008), 147-65. [Reprinted in: Uri Rubin, *Muhammad the Prophet and Arabia*, Variorum Collected Studies Series (Ashgate, 2011), no. VII]

وی در ابتدا به تبیین دیدگاه آن محققان می‌پردازد. نخستین کس «بی. شریک» است که معتقد بود روایات مربوط به سفر شبانه پیامبر به اورشلیم تنها از زمان امویان به بعد ساخته شده است و دراصل واژگان اسراء (سفر شبانه) و معراج (صعود) در سنت متقدم اسلامی هم معنا بوده‌اند و هر دو به یک سفر به آسمان، و نه به اورشلیم، اشاره داشته‌اند. از آن پس این دیدگاه در میان غربیان بسیار شایع و رایج شد و اکنون تنها اقلیتی از محققان غربی به خلاف آن باور دارند.

روبین پس از این مقدمه به سراغ اصل بحث می‌رود. وی برای اثبات ادعایش ابتدا از بحثی واژه‌شناختی درباره آیه نخست سوره اسراء آغاز می‌کند. از نظر او «اقصی» کلمه‌ای است که در کل قرآن همیشه وصف یک مکان زمینی است؛ چنان‌که شکل مؤنث آن (قصوی) نیز چنین است. همچنین این کلمات در روایات و اشعار عربی نیز اوصاف مکان‌هایی زمینی هستند. پس با توجه به اینکه در قرآن هم هیچ اشاره‌ای به این نیست که اقصی در آیه اسراء معادل یک مکان آسمانی باشد، معنای آن مکانی در دورترین نقطه از طی مسیر زمینی از سفر شبانه است.

روبین سپس به واژه «أسری» می‌پردازد. از نظر او این فعل در پنج کاربرد مختلف قرآنی اش همواره ناظر به مهاجرت‌های زمینی پیامبران (موسی و لوط) است. وی در پاسخ به محققانی که این فعل را ناظر به «فرار» پیامبران از دست امت‌هایشان دانسته و بنابراین نتیجه گرفته‌اند که در اینجا هم باید ناظر به «هجرت» پیامبر به مدینه باشد، می‌گوید: «در مورد موسی و لوط فرار آنها از بلای نازل بر شروان بوده، نه از خود شروان. پس قضیه آنها با هجرت پیامبر فرق داشته است. گرچه در برخی روایات کهن مسجد مدینه، «مسجد الاقصی» خوانده شده است».

پس از اینها نوبت به واژه‌شناسی «بارکنا» می‌رسد. در اینجا نیز روبین استدلال می‌کند که وصف متبارک بودن در قرآن برای مکان‌هایی در سرزمین مقدس آمده است. بنابراین هیچ چیزی نیست که دال بر آن باشد که منطقه متبارکی که مقصد سفر در آیه اسراء است، نباید در محدوده همین سرزمین باشد.

به این ترتیب در بحث واژه‌شناسی روبین نتیجه می‌گیرد که از الفاظ این آیه هیچ شاهی دال بر نظریه اورشلیم آسمانی وجود ندارد.

پس از این روبین به سراغ مباحث تطبیقی می‌رود. آنچه برای او مهم است این نکته است که به هر حال پیش از اسلام هم ادبیات سفر مکاشفه‌ای به اورشلیم مطرح بوده و فارغ از اینکه داستان حزقیال در تورات منبع مستقیم قضیه اسراء قرآنی باشد یا نه (روبین به این بحث علاقه‌ای نشان نمی‌دهد و گویا بر این رأی نولدکه ملاحظاتی دارد که در اینجا بدان نمی‌پردازد)، همین که چنین بحثی از پیش از ظهور اسلام مطرح بوده، برای ما کافی است که معتقد شویم نیازی نبوده که اسلام منتظر بماند تا اورشلیم

عملا فتح شود و بعد بتواند برای پیامبرش تجربه رؤیایی را بسازد که در آن او شبانه به آنجا برده می شود (چنان که برخی محققان غربی پنداشته اند). ظاهراً همه چیز حاکی از آن است که از همان ابتدا آیه قرآنی اسراء به چنین سفری به اورشلیم واقعی اشاره داشته است.

پس از این مباحث روبین به شناسایی اورشلیم پیشااسلامی می پردازد. وی با معرفی مفهوم اورشلیم جدید، یعنی شهر جدیدی که مسیحیان پس از فتح اورشلیم در کنار معبد ساختند و معبد یهودیان را ویرانه رها کردند تا یادگاری از عقوبت الهی نازله بر آنان باشد، بر یکسانی این مفهوم با آنچه در آیات بعدی سوره اسراء (مخصوصاً آیه هفت) آمده، انگشت می نهد و محققان غربی را به سبب بی اعتنایی به این ارتباط معنایی میان هشت آیه نخست این سوره سرزنش می کند. پس قرآن با جدا کردن حساب خود مسجد از یهودیان گناهکار، بر تقدس آن مسجد تأکید می کند. به این معنا مسجد الاقصی قرآنی شبیه به همان مفهوم اورشلیم جدید در زمینه مسیحی اش است.

در ادامه روبین با اشاره به آیات نخست سوره روم، که از غلبه رومیان مسیحی بر ایرانیان ابراز شادی می کند، نتیجه می گیرد که این ناشی از یک موج آخرالزمانی در میان یهودیان عربستان بوده که طبعاً بر مسلمانان نیز تأثیر گذاشته و آنان را به شوق فتح قریب الوقوع اورشلیم، به عنوان واقعه ای آخرالزمانی، کشانده است. روبین برای تکمیل این ایده از آیه ۷۱ سوره انبیاء کمک می گیرد که در آن سرزمین مقدس برای همه جهانیان متبارک معرفی شده و این از نظر روبین به این معناست که این سرزمین برای همه دینداران، اعم از مسلمان و غیرمسلمان، مقدس است.

در ادامه به بحث مسجد الاقصی در تفاسیر اسلامی می رسیم که از نظر روبین از زمان مقاتل به این سو همه تفاسیر متفق القول اند که منظور از المسجد الاقصی یک حرم مقدس در اورشلیم است. تنها نکته مورد اختلاف در این مسئله نزد آنان این است که آیا پیامبر اورشلیم را تنها با روحش دید، یا با روح و جسم.

در اینجا او به وجود برخی روایات اشاره می کند که کل این سفر را تا زمان بازگشت اقی ترسیم می کنند: مکه - اورشلیم - مکه. از نظر روبین سازندگان این روایات تحت تأثیر دیدگاه یهودیان ربّنی از اورشلیم به عنوان ناف زمین بوده اند که مسیحیان قرن هفتم نیز از آن آگاه بوده اند. به عبارت دقیق تر آنجا مرکز زمین و نظیر اورشلیم آسمانی دانسته می شد که مرکز آسمان بود. همچنین در یک جهت رو به پایین نیز معادل جهنم بود که مرکز زیرین جهان تلقی می شد.

از نظر روبین پیوند میان اورشلیم زمینی و آسمانی از زمانی آغاز شد که داستان معراج (مورد اشاره در سوره نجم) به داستان اسراء (در سوره اسراء) پیوند داده شد. این اتفاق در روایاتی افتاد که حاکی از صعود پیامبر از اورشلیم به آسمان بودند. این در واقع واکنشی اسلامی به عقیده مسیحی مبنی بر

عروج عیسی از آنجا به آسمان بود. چنان که ایده جای پای پیامبر بر صخره نیز واکنشی اسلامی به ایده مسیحی جای پای عیسی بر کوه زیتون بود.

در پایان این مقاله روبین به سراغ ریشه‌های نظریه اورشلیم آسمانی می‌رود که به زعم او نخستین بار در تفسیر شیعی عیاشی ظاهر شده است. به نظر او دو روایت دارای این مضمون بازتابی از احساسات ضداموی شیعیان آن دوره‌اند. شیعیانی که این روایات را به امامان نسبت داده‌اند، می‌خواستند تقدس اورشلیم را با جدا کردن مسجد الاقصای قرآنی از کوه معبد تقلیل دهند. این روایات به جای مسجد الاقصی جاذبه‌های زیارتی دیگری چون مسجد کوفه و مکه را به مسلمانان معرفی می‌کنند.

روبین بر آن است که عروج مستقیم پیامبر از مکه به آسمان، مربوط به آغاز تجربه نبوی است و ربطی به شب اسراء ندارد. اما طولی نکشید که این اتفاق با آن ایده که پیامبر در شب اسراء از اورشلیم به آسمان رفته، با هم آمیخته شد و این نتیجه برآمد که در شب اسراء پیامبر اصلاً به اورشلیم زمینی نرفته و مستقیماً راهی آسمان شده است. این اتفاق در زمانی متأخر از ابن اسحاق و مقاتل و عبدالرزاق رخ داد و در برخی منابع تفسیری متأخر چون تفسیر هود بن محکم (۲۸۰ق) ظاهر شد. ثبت روایات مربوط به حادثه نخست ذیل ماجرای اسراء در برخی مجموعه‌های حدیثی هم زمینه‌ای برای این ادعا شد که مسجد الاقصی در آسمان است نه در اورشلیم.

آخرین سخن روبین در این مقاله این است: «نتیجه اینکه اجماع تفسیری مفسران متقدم قرآن درباره یک فراز قرآنی [یعنی اشاره قرآن به اورشلیم زمینی] دارای اعتبار بیشتری است نسبت به آنچه مستشرقان از زمان شریک به بعد گفته‌اند».

#### ۱۷. مقاله «در باب ریشه‌های عربستانی قرآن: مورد "الفرقان"» (۲۰۰۹)

هدف این مقاله معرفی چند متن عربی است که در آنها کلمه عربی فرقان به معنای سپیده دم به کار رفته است. بنابراین باید در قرآن هم این واژه به همین معنا باشد. یعنی کتاب‌های آسمانی که فرقان خوانده شده‌اند؛ زیرا اینها پرتوهای هدایتگری هستند که انسان را از تاریکی نجات می‌دهند. حتی شکل سریانی/آرامی این واژه در سفر خروج نیز به معنای نجات از طریق جداسازی است. بنابراین در قرآن ترکیب عربی و آرامی آن استفاده شده است. نشان داده می‌شود که مفسران از معنای ترگومی فرقان (نجات از طریق جداسازی) آگاه بوده‌اند؛ اما بیشتر مایل بودند معنای عربی آن را بگیرند و از اینجا به معنای جداسازی برسند. در این مقاله هم باز روبین یک تنه در مقابل همکاران غربی‌اش می‌ایستد و از یک دیدگاه تفسیری ارائه شده توسط مفسران مسلمان دفاع می‌کند.

روبین در به نظریه فرد داور اشاره می‌کند که مثل بسیاری از دیگر محققان غربی ریشه آرامی/سریانی پورقانا (نجات) را برای فرقان می‌پذیرد؛ اما می‌گوید این معنا در برخی آیات قرآن جور در نمی‌آید و



لذا او برای این مواضع ریشه سریانیه پوقدانان را پیشنهاد می‌کند.<sup>۲۳</sup> پس بنا بر نظر دانر ریشه واژه قرآنی فرقان قطعا سریانیه/آرامیه است. او هیچ تلاشی برای یافتن معنای عربی این واژه نمی‌کند؛ چون اساسا معتقد است در متون کهن عربی غیر از قرآن چنین واژه‌ای یافت نمی‌شود. بیشتر آرتز جفری نیز به صراحت چنین ادعایی کرده بود (لغات دخیله).

در مقابل ونسینک گفته بود که در قرآن فرقان دو معنا دارد: نجات و جداسازی که اولی سریانیه و دومی عربی است (مدخل فرقان در دائره المعارف اسلام قدیم). اما جفری نظر او را چنین رد کرد: «به نظر می‌رسد که ونسینک زیادی تحت تأثیر نظریه‌های مفسران بومی واقع شده است» (همان). اما روبین معتقد است که ونسینک برحق بوده؛ هرچند ادله کافی برای اثبات حرفش نداشت. روبین در این مقاله آن ادله را ارائه می‌کند.

روبین ابتدا به سراغ منابع لغوی کهن می‌رود و نشان می‌دهد که در بسیاری از اشعار کهن که هیچ ارتباطی با قرآن ندارند، فرقان به معنای سپیده دم به کار رفته است؛ زیرا در آن هنگام تاریکی از روشنایی جدا می‌شود. روبین از این شواهد نتیجه می‌گیرد که وجود کلمه فرقان در زبان بومی عربستان یا اصیل اولیه و احتمالا در دوره‌های پیش از اسلام وجود داشته است و مجازا به معنای سپیده دم بوده است.

سپس او به این پرسش می‌پردازد که آیا فرقان در قرآن از همین فرقان بومی عربستان گرفته شده است یا از معادل سریانیه آرامیه‌اش؟ از نظر او، معنای «سپیده دم» یا «جدایی از تاریکی» به خوبی در فرازهای قرآنی حاوی این عبارت سازگار است و توصیف‌کننده مفهوم «کتاب آسمانی» است. ونسینک نیز پیشتر چنین پیشنهادی داده بود و با توضیحات بالا اکنون بهتر می‌توانیم ارتباط میان کلمه اصیل عربی و یادکرد قرآنی از وحی را دریابیم. ایده نهفته در ورای اصطلاح فرقان به معنای یک مصحف آسمانی این است که مصحف منبعی برای نور هدایت است که شخص را از تاریکی جهالت خارج می‌کند. این در آیه ۱:۲۵ جور در می‌آید که در آن فرقان معادل قرآن است که بر محمد نازل شده است. این آیه در سوره‌ای است که بنا بر تاریخ‌گذاری سنتی اسلامی در مکه نازل شده است. همین اتفاق در سوره‌های مدنی نیز افتاده است. در ۲: ۱۸۵ ماه رمضان به عنوان زمانی توصیف شده است که قرآن در آن فرو فرستاده شده است تا هدایت برای مردمان بیاورد و نشانه‌های آشکار از هدایت و فرقان». ترکیب روشن فرقان و هدایت در این دو آیه برای توصیف نشانه‌های روشن بهتر فهمیده می‌شود وقتی فرقان را به عنوان نور در نظر بگیریم. واژه فرقان دوشادوش هدایت در آل عمران: ۳-۴ (مدنی) نیز آمده است.

هدایت نه تنها دست درآغوش فرقان می‌آید، بلکه به طور صریح‌تر در برخی آیات با واژه «نور» همراه

می‌شود. پس واژه فرقان به عنوان یک نام یا توصیف برای کتاب‌های آسمانی با نمادگذاری قرآنی از نور کاملاً همخوانی دارد. در واقع پیوند میان فرقان، در توصیف قرآن، و نور در دوران پسا قرآنی نیز ادامه می‌یابد. در دوره‌های اولیه گاهی قرآن را «منیر الفرقان» (فرقان درخشان) می‌نامیدند (البلاذری، جمل من انساب الاشراف).

اما در قرآن واژه فرقان تنها نور هدایت نیست. در بخشی دیگر از آیات قرآن، این واژه اصیل عربی معنایی دیگر می‌یابد که از سریانی/آرامی به قرآن راه یافته است و به معنای نجات است. هرچند عالمان غربی پیشتر به رابطه میان فرقان قرآنی با نظیر سریانی/آرامی آن اشاره کرده‌اند، اما هنوز از نظر روبین نتوانسته‌اند رابطه دقیقی میان این دو برقرار کنند.

طبق پژوهش روبین، معنای ضمنی آرامی/سریانی از واژه فرقان با تصویر موسی به قرآن رسیده است. در اینجا فرقان به گونه‌ای وارد قرآن شد که با ترکیبی از دو ایده همخوانی داشت: نجات و جداسازی. روبین نشان می‌دهد که واژه پدوت (פדוּת) عبری که به معنای «نجات» است، گاهی در تورات معنایی نزدیک به جداسازی دارد؛ مثل خروج ۸: ۱۹ [۲۳] که پدوت چیزی است که خدا آن را بین مردمش و مردم فرعون قرار می‌دهد. بافت متن در اینجا نجات بنی اسرائیل از دسته پشه‌هاست که به اسرائیل نمی‌رسیدند؛ چون در آیه قبل گفته شده که خدا سرزمین آنها را از بقیه مصر جدا کرده بود. در اینجا دو مفهوم نجات و جداسازی با هم آمیخته‌اند.

از این رو در پیشیطا (تورات سریانی) پدوت به پورشانا (جدایی) ترجمه شد؛ اما در ترجمه آرامی معروف به ترگوم نشوفیتی، پدوت به پورقان (نجات) ترجمه شد. این پورقان ترگومی که خدا با آن بین اسرائیلیان و مصریان جدایی می‌افکند، ظاهراً ریشه فرقان قرآنی برای موسی است. این در آیه ۲۱: ۴۸ [مکی] آمده است: «ما به موسی و هارون فرقان دادیم و نوری یادآوری برای ترس از خدا». پیوند نزدیک میان فرقان و نور در این آیه باز معنای اصلی فرقان در عربی بومی را (سپیده دم) یادآوری می‌آکند؛ اما واقعیت این است که در اینجا این که به موسی و هارون داده شده است ظاهراً ناظر به همان معنای ترگومی از واژه استفاده شده در خروج ۸: ۱۹ [۲۳] است. اما قرآن آن را در بافت خاصی از زندگی موسی به کار نمی‌برد؛ بنابراین حاوی معنایی عام از نجات از طریق جداسازی است. بنابراین آیه قرآنی حاکی از تلفیقی میان معنای عربی فرقان و معنای ترگومی آن است.

همین تلفیق در آیه ۵۳ بقره نیز دیده می‌شود؛ جایی که فرقان تنها به موسی داده می‌شود: «ما به موسی کتاب و فرقان دادیم که هدایت شوید». فرقان موسی در اینجا در پیوند با کتاب هدایت بخشی است که بر او نازل شده است؛ پیوندی که باز معنای ترگومی فرقان موسی را با معنای عربی آن تلفیق می‌کند؛ یعنی هم نجات بخش است و هم جداکننده حق و باطل.

در ۴۱ انفال (مدنی) کلمه فرقان ظاهرا تنها معنای ترگومی را در خود دارد (نجات از طریق جداسازی)؛ هرچند در اینجا این چیزی است که به مسلمانان داده می شود، نه موسی. این آیه می گوید: «آنچه که ما بر بنده خودمان نازل کردیم در روز فرقان، روزی که دو گروه با هم ملاقات کردند...». روز فرقان ظاهرا به معنای پیروزی نظامی مسلمانان بر کافران [در بدر] است و فرقان ظاهرا «تمایزی» است که خدا میان دو گروه ایجاد کرد؛ یعنی مؤمنان و کافران، که در نتیجه پیروزی گروه اسلام را در پی داشت. این دقیقا معنای فرقان ترگومی موساست. خود قرآن ظاهرا از رابطه میان پیروزی اسلامی و خروج اسرائیلی از مصر آگاه است؛ چون سبک عبارت پردازی «دو گروه» (الجمعان) در سوره شعراء، آیه ۶۱ هم تکرار شده است؛ این بار برای اسرائیلیان و مصریانی که در تعقیبشان بودند.

در مجموع، فرقان قرآنی حاکی از دو ریشه جداگانه اصلی است؛ یکی از عربی اصیل که در آن به معنای روشنی صبح در هنگام جدایی از تاریکی شب است، و یکی معنای ترگومی که به معنای نجات از طریق جداسازی است. فرقان عربی در فرازهایی است که این واژه به معنای هدایت است و معادل یک کتاب آسمانی است. فرقان ترگومی در آیات مرتبط با موساست و نیز آیات مربوط به پیروزی مسلمانان بر دشمنان.

روبین سپس به سراغ تفاسیر اسلامی می رود و نشان می دهد که مفسران گاهی فرقان را به «نجات» و «پیروزی» معنا کرده اند (مثل ابن جوزی در زاد المسیر فی علم التفسیر). یا چنان که از عکرمه (۱۰۵ق) و السدی (۱۲۸ق) نقل کرده اند: «او به شما فرقان داد یعنی نجات که به این معناست که خدا شما را از ترس جدا کرد و شما نجات یافتید». (الواحدی، الواسط فی تفسیر القرآن المجید).

فرقان ترگومی به خصوص در تفسیر فرازهای ناظر به وقایع زندگی موسی عیان است. الماوردی (۴۵۰ق) د تفسیرش بر بقره: ۵۳ چندین تفسیر برای فرقان ذکر می کند که یکی از آنها «نصر» است که بدان وسیله خدا میان موسی و فرعون جدایی افکنده تا موسی را نجات دهد و فرعون را غرق کند (الماوردی، النکت والعیون فی تفسیر القرآن). یک تفسیر دیگر در فهرست مارودی فرقان را معادل جداسازی دریا در مقابل اسرائیلیان می گیرد. این ملهم از کاربرد قرآنی این ریشه در جداسازی دریاست.

فرقان ترگومی همچنین در تفاسیر بر ۲۱: ۴۸ هم هست که در آنها فرقان به موسی و هارون داده شده است. الماوردی تفسیر کلبی را ثبت کرده است با این مضمون که این فرقان به معنای پیروزی و نجات است. خدا پیروزی را به موسی و حامیانش داده است.

اما به رغم بازماندن فرقان ترگومی در تفاسیر، طبیعتا مفسران مایل بودند که معنای عربی فرقان (نور سپیده دم) را ترجیح دهند و تلاش کرده اند که آن را به کل نمونه های قرآنی آن تعمیم دهند. این مورد بیشتر در برخی تفاسیر دیگر بر انفال: ۲۹ مشهود است که در آنها فرقان به عنوان پاداشی بر تقوا گرفته

شده است. مفسران این واژه را به عنوان «نور» بازتفسیر کردند و مترادف آن مخرج را به معنای جدایی از نوعی تاریکی درونی معنا کردند. برای مثال غزالی (۵۰۴ق) در احیاء علوم الدین می نویسد که فرقان در انفال: ۲۹ به معنای نوری است که به وسیله آن حق را از باطل تشخیص می دهند و به وسیله آن شخص از تردید خارج می شود.

کلام غزالی نشان دهنده بازسازی جدیدی از ایده فرقان و مخرج است که اکنون دیگر به معنای نجات از سختی های دنیوی نیست؛ بلکه بیشتر راهی برای خروج از شبهات است. این گذار از معنای دنیوی به معنای معنوی به وضوح ملهم از معنای عربی فرقان به معنای نور سپیده دم است؛ این پیشتر هم در تفسیر مقاتل بن سلیمان بر انفال: ۲۹ رخ داده بود. مقاتل اصطلاح فرقان را به عنوان مخرج تفسیر می کند که شخص را از شبهات خارج می کند. مقاتل همین معنا را برای دیگر نمودهای قرآنی فرقانی که در آنها به معنای مصحف آسمانی است هم به کار برده است.

معنای تمایز میان حقیقت و باطل معنایی است که مفسران بیشتر دوست داشتند و آن را حتی در آیات مرتبط با موسی به کار بردند. گذشته از اینها در برخی تفاسیر فرقان موسی و هارون (۲۱: ۴۸) کاملاً از بحث موسی و فرعون خارج شده و به معنای تورات گرفته شده است. ... این تفسیر از مجاهد و قتاده نقل شده است. در اینجا فرقان موسی معنایش از نجات به هدایت تغییر می کند. باز تغییری از ترگومی به سمت عربی. همین رویکرد در یوم الفرقان نیز دیده می شود. مقاتل: روز پیروزی که در آن خدا حقیقت را از باطل جدا کرد. فرقان در انفال: ۲۹ نیز همین گونه معنا شده است.

روبین از مباحث بالا نتیجه می گیرد که کلمه فرقان یک کلمه دخیله کاملاً غیرعربی نیست؛ چنان که بسیاری ادعا کرده اند؛ بلکه ریشه های عربی هم در متون غیرقرآنی دارد که در آنها به معنای صبح است. قرآن این معنا را عمدتاً به کار می گیرد تا مصاحف آسمانی را وصف کند که نور هدایت اند. اما ارتباطات ترگومی (سریانی/آرامی) نیز وجود دارد که در آنها فرقان مربوط به موساست و به معنای نجات با جداسازی است.

مفسران قرآن از معنای «نجات» برای فرقان آگاه بودند؛ اما ترجیح دادند که فرقان را به معنای «جداسازی بین حق و باطل» تفسیر کنند. این یک توطئه از جانب مفسران برای ساختن یک معنای جعلی برای کلمه ای غیرعربی نبود (چنان که توسط بسیاری ادعا شده است؛ از جمله دائر، ص ۲۹۹)، بلکه یک تلاش صادقانه تفسیری بود که گرد معنای اصلی نور به عنوان گوهر معنایی نهفته در فرقان عربی سره بود. این بدین معناست که حتی در مواجهه با کلمات دخیله، نباید از جستجو برای یافتن ریشه های عربی قرآن دست برداشت.

۱۸. مقاله «روزی که آسمان دودی نمایان بیاورد» (ق. ۴۴: ۱۰-۱۱): پژوهشی تطبیقی درباره

## تصویر قرآنی و پساقرآنی از پیامبر اسلام» (۲۰۱۱) ۲۴

مدعای اوری روبین در این مقاله این است که در گذر زمان برخی آیات مکی قرآن توسط بعضی مفسران مسلمان به گونه‌ای متفاوت از معنای اصلی شان تفسیر شده‌اند و یکی از این تغییرات تفسیری مربوط به ترسیم چهره پیامبر در آیات مکی است. بنابر این مدعا برخی مفسران مسلمان تصویر پیامبر را در مکه درست شبیه به تصویر او در مدینه نمایش داده‌اند؛ یعنی پیامبر را از موضع ضعف، به موضع قوت و حتی فتح منتقل کرده‌اند؛ گویی پیامبر در مکه هم بر مخالفانش فائق بوده است.

موردی که برای اثبات این ادعا در این مقاله بحث می‌شود، آیات ۱۰ و ۱۱ سوره دخان است که در آنها از برآمدن دودی آشکار از آسمان در قیامت سخن به میان می‌رود. بر اساس نظر گروهی از مفسران این فراز معنایی اخروی دارد؛ چنان‌که بحث واژه‌شناختی و نیز تطبیقی توراتی-قرآنی نیز همین معنا را تأیید می‌کند. اما برخی مفسران، در صدر آنها ابن مسعود، آیه را به گونه‌ای معنا کرده‌اند که گویی حاکی از وقوع بلایی بر مشرکان مکه است. روبین سیر فراز و فرود این دو دیدگاه تفسیری را در چند تفسیر مهم دنبال می‌کند.

نخست به سراغ تفسیر تنویر المقباس منسوب به ابن عباس می‌رود. مشکوک بودن این انتساب از نگاه روبین چندان مهم نیست؛ چون فارغ از اینکه صاحب واقعی این تفسیر کیست، به هر روی در آن شاهد یک تغییر پارادایم هستیم. در این تفسیر «دخان مبین» به «قحطی» تفسیر شده است. آیات پس از این فراز نیز، که راجع به انتقام الهی در قیامت است، به جنگ بدر و شکست مشرکان تعبیر شده است. همین قول در تفسیر مجاهد بن جبر نیز دیده می‌شود. البته در تفسیر تنویر المقباس قول به اخروی بودن مضمون این آیات نیز مطرح شده است. در ادامه روبین به فرازهایی از قرآن که به پشتیبانی از چنین ایده‌ای در تفسیر این آیات استفاده شده‌اند، اشاره می‌کند.

مورد بعدی تفسیر مقاتل بن سلیمان است. در اینجا خود پیامبر قدرتی می‌یابد که با دعا به درگاه خداوند عذابی بر مشرکان مکه نازل کند. این عذاب یک قحطی طولانی بود که سرانجام منتهی به سیاهی رفتن چشم مشرکان شد که آنان می‌پنداشتند دودی در آسمان ظاهر شده است؛ از این رو سران قریش از پیامبر خواستند وساطت کرده، این عذاب را رفع کند. با برطرف شدن عذاب و ادامه دشمنی مشرکان، انتقام الهی در بدر کار آنان را یکسره کرد. در ادامه روبین به شماری از روایات با این مضمون که پیامبر قدرت اعجاز‌آمیز نفرین داشته است، می‌آورد.

24 . "A day when heaven shall bring a manifest smoke' (Q 44:10-11): A comparative study of the qur'anic and post-qur'anic image of the Muslim prophet.", In Nicolet Boekhoff-van der Voort, Kees Versteegh and Joas Wagemakers (eds.), *The Transmission and Dynamics of the Textual Sources of Islam: Essays in Honour of Harald Motzki*, (Leiden: E.J. Brill, 2011), pp. 251-78.

روبین سپس به سراغ فراء و ابو عبیده می‌رود. در اینجا نیز شاهد تفسیری از همان نوع تفسیر آمده در تنویر المقباس و تفسیر مقاتل هستیم.

اما در تفسیر عبدالرزاق شاهد یک گردش تفسیری هستیم. در اینجا باز این آیات با رویکردی اخروی تفسیر شده‌اند. باین حال در همین تفسیر روایتی به نقل از ابن مسعود در مقابل روایتی منقول از امام علی (ع) آمده که همان مضمون عذاب دنیوی را دربردارد. ابن سیرین هم روایت دیگری از او نقل می‌کند که در آن بر دنیوی بودن مضمون این فراز تأکید می‌شود.

این تنازع میان مفسران متقدم درباره دنیوی یا اخروی بودن مضمون این آیات، پایاپای پیش آمد و هیچ یک به نفع دیگری کنار نرفت؛ برخلاف مورد شق القمر، که تفسیر دنیوی آن فائق آمد. دلیل این تفاوت، ساختار نحوی این دو فراز قرآنی است؛ چراکه در فراز شق القمر از فعل ماضی استفاده شده و این جانب مفسرانی را که معتقد بودند این آیه مضمونی دنیوی دارد تقویت می‌کرد؛ اما فراز دود در ساختی مربوط به آینده «فارتقب یوم تأتی السماء...» قرار گرفته و همین باعث شد تفسیر اخروی این فراز مقوا باقی بماند و کم‌کم تفسیر دنیوی این فراز را به حاشیه براند.

روبین پس از بررسی شماری از مهم‌ترین تفاسیر اهل سنت تا تفسیر آلوسی، یک بند را نیز به تفاسیر شیعی اختصاص می‌دهد و می‌گوید در تفاسیر شیعی تمایز خاصی میان این دو گرایش دیده نمی‌شود؛ چراکه در تفسیر قمی تنها دیدگاه اخروی از تفسیر این آیه مطرح شده است؛ اما شیخ طوسی با تفسیر دنیوی آغاز می‌کند و به تفسیر اخروی می‌رسد. همین ترتیب در تفسیر مجمع البیان طبرسی نیز دیده می‌شود. روبین در اینجا به همین سه تفسیر مهم شیعی اکتفا می‌کند.

در ادامه روبین به بررسی همین موضوع در کتب دلائل النبوه می‌پردازد. طبیعتاً تفسیر دنیوی از این فراز بیشتر مورد پسند مؤلفان این‌گونه کتاب‌ها بوده است.

آخرین بخش مقاله مربوط به مفسران معاصر است. او در ابتدا به یک سخنرانی از عالم سلفی مصری، شیخ محمد اسماعیل المقدم اشاره می‌کند که در آن سه تفسیر بر این آیه مطرح شده است: ۱. دود ناظر به سیاهی چشمان مشرکان مکه است که ناشی از قحطی بود. ۲. دود اشاره به حادثه‌ای اخروی دارد. ۳. دود راجع به گرد و غبار برخاسته از سپاه اسلام در جریان فتح مکه است. این عالم مصری در نهایت می‌گوید ترجیح یکی از این سه تفسیر بر دو دیگر دشوار است.

روبین همچنین به دیدگاه یک نویسنده مسلمان دیگر، یعنی محمد هشام کتانی در کتاب نزدیکی آرماگدون؟ اشاره می‌کند. طبق این دیدگاه فراز دود ناظر به قحطی بزرگ قرن بیستم، یا انفجار اتمی هیروشیما است. از اینجا روبین نتیجه می‌گیرد که باز تفسیر این فراز علاوه بر تلاش برای تعظیم جایگاه پیامبر، برای بازسازی جایگاه قرآن به عنوان کتاب اخبار از حوادث آینده نیز استفاده شده است.

## خطوط اصلی در رویکردها و علائق مطالعاتی اوری روبین

چنانکه از فحوای مطالب بالا برمی آید، «تفسیر» و «روایات تفسیری» سوژه اصلی تحقیقات روبین هستند. او علاقه خاصی به کنکاش در باب فرازهای مختلف قرآنی و تفسیر آنها برپایه تحقیق در تفاسیر کهن و روایات تفسیری دارد. در این میان سیر تحول این روایات تفسیری و به تبع آنها تفاسیر عرضه شده برای آیات یکی از دلمشغولی های مهم روبین است؛ سیر تحولی که عمدتاً ریشه در مجادلات کلامی بین الادیانی و بین المذاهبی، نزاع های سیاسی و قومی، و... دارد. برای او بسیار مهم است که بداند اصیل ترین تفسیر یک فراز قرآنی چیست، کم کم چه تحولاتی یافته و دلیل این تحولات چه بوده است. این تحول در روایات، در برخی از مهم ترین آثار او در حوزه «خودنگاره مسلمانان» بررسی شده است. به این معنا که نگاه مسلمانان به خودشان، پیامبرشان و «دیگر»ان، عمدتاً بنی اسرائیل، چگونه دچار تغییر و تحول شده است. این دلمشغولی خاص روبین در مطالعات اسلامی، خودبخود هیچ اقتضای نگرانی درباره صحت احادیث یا جعلی بودن آنها را ندارد؛ زیرا به کلی درباره این قضیه بی تفاوت است. آنچه در این مطالعات اهمیت دارد این است که احادیث، چه صحیح و چه جعلی، در چه فضایی صادر یا ساخته شده اند و بازگوکننده وجود چه نوع عقاید و افکاری در جامعه آن روزگارند. از این رو در آثار او به حجم عظیمی از منابع روایی، اعم از معتبر، کم اعتبار یا کاملاً نامعتبر برمی خوریم.

روبین در این مطالعات چند پیش فرض اصلی دارد که برخی پیش فرض های معمول را تحت الشعاع قرار می دهد:

۱. روایات، به ویژه روایات تفسیری، عمدتاً دستخوش گرایش ها، تعصب ها، نزاع ها و دیگر مسائل پیش آمده در تاریخ اسلام اند. از این رو در فهم آیات قرآن (یا تاریخ اسلام) ارزش درجه اولی ندارند و لازم است نقد و پالایش شوند.

۲. در سنجش روایات تفسیری، منابع تاریخی، از جمله منابع تاریخ اسلام و کتب سیره، بسیار کارآمدند و نباید این گونه منابع را هم رده روایات تفسیری دانست.

۳. آنچه امروز به نام میراث اسلامی به دست ما رسیده (اعم از قرآن و حدیث و سیره)، حاصل مکتوب کردن «حافظه جمعی امت اسلام» است که چون در زمانی متأخر از صدر اسلام روی داده، طبعاً نباید آن را دقیقاً «آنچه از لحاظ تاریخی اتفاق افتاده» دانست. این شکاکیت تاریخی البته متفاوت از شکاکیت نوین غربی (از زمان جان ونزبرو به این سو) است. از لحاظ علمی همه منابع تاریخ اسلام ارزش مطالعه و بررسی برای رسیدن به تصویری حتی الامکان نزدیک به آنچه واقعاً روی داده دارند.

۴. روایات را همواره باید به چشم «روایات» نگریست؛ یعنی «آنچه نقل شده و به دست ما رسیده است». نباید پنداشت که روایات لزوماً حاکی از واقع اند. (همین پیش فرض باعث می شود که عباراتی

چون «بنابر نقل‌ها»، «چنان‌که گفته‌اند»، «طبق آنچه به ما رسیده» و... مرتباً در لابلای کلمات رویین ظاهر شوند تا نشان دهند که او آنچه را نقل می‌کند، مانند اینکه کعب بن الاشرف به فرمان پیامبر ترور شده یا اینکه پیامبر جنگیر بوده و...، به عنوان واقعیت‌های تاریخی نپذیرفته و صرفاً آنها را روایاتی منقول از نسل‌های پیشین می‌داند).

۵. اگرچه شباهت‌های زیادی میان میراث توراتی و میراث اسلامی دیده می‌شود، آنچه امروز درخور بررسی است، نه تأثیر آن میراث پیشینی بر این میراث پسین است؛ بلکه حیات جدید آنها در فضای جدید پسااسلامی است.

۶. تغییر و تحول در روایات لزوماً به این معنا نیست که آنها همواره جهت‌ی معلوم و مشخص دارند (مثلاً حرکت به سمت بهسازی چهره کلی اسلام و پیامبر و تحریف وقایع تاریخی). کشف جهت این تغییر در هر مورد نیازمند کنکاش تاریخی است و در مواردی مشخص می‌شود که برخلاف پندار غالب، گاهی تلاش‌های راویان برای تحریف قرائات قرآن، یا معنای اصلی یک آیه، در نهایت ناکام مانده و در میان خود جریان‌های غالب اسلامی به دست فراموشی سپرده شده است.

۷. روش تاریخی ممکن است حتی در مواردی به این نتیجه منتهی شود که آنچه مفسران مسلمان (یا غالب آنان) گفته‌اند پذیرفتنی‌تر از چیزی است که محققان غربی (یا غالب آنان) بدان معتقدند. به‌رروری اصالت از آن روش تحقیق تاریخی است، نه اشخاص.

۸. در دستیابی به تفسیر صحیح فرازهای قرآن، واژه‌شناسی و بررسی کاربردهای قرآنی هر واژه، توجه به سیاق آیات، استفاده از شواهد پیشااسلامی اعم از عربی یا غیرعربی و شعر یا نثر، و مهم‌تر از همه موشکافی شواهد تاریخی بسیار کارآمدند. با استفاده از همین ابزارها می‌توان به نقد و سنجش روایات تفسیری نیز پرداخت.

۹. در دیدگاه‌های رویین شاهد نوعی گرایش تدریجی از سنت‌گرایی به شکاکیت‌گرایی نوین هستیم؛ هرچند هیچ‌گاه به این مقصد دوم نمی‌رسد؛ ولی مشخص است که رویین متأخر با شکاکیت بیشتری به روایات اسلامی می‌نگرد تا رویین متقدم. برای مثال قطعیت رویین ۱۹۷۹ و اعتماد او به منابع تاریخی در تفسیر سوره مسد، قابل مقایسه با شکاکیت او در ۲۰۰۵ (محمد جنگیر) نیست.