

انقدو بررسی کتاب |
افاطمه توفیقی

آینه پژوهش ۱۹۸۰
اسال سی وسوم، شمارۀ ششم،
ابهمن واسفند ۱۴۰۱

نقد و معرفی کتاب قرآن در زمینه تاریخ دین و تاریخ جهان

آخرت شناسی و آپوکالیپتیک در سوره های مکی
میانی اثر ذیشان غفار




۲۴۹-۲۵۹

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

چکیده: کتاب قرآن در زمینه تاریخ دین و تاریخ جهان: آخرت شناسی و آپوکالیپتیک در سوره های مکی میانی به قلم ذیشان احمد غفار نمونه ای عالی از پژوهش تاریخی-انتقادی درباره قرآن است. در این یادداشت ضمن معرفی روش پژوهش این کتاب در زمینه قرآن پژوهی اروپایی، خلاصه ای از فصل های آن و نتایجش ارائه می شود. از نظر غفار، قرآن پاسخی دینی و ایدئولوژیک به محیط مسیحی و یهودی معاصر است.

کلیدواژه ها: پژوهش تاریخی-انتقادی، سوره های مکی میانی، انگلیکانویرت، هراکلیوس

Zishan Ghaffar, *Der Koran in seinem religions- und weltgeschichtlichen Kontext. Eschatologie und Apokalypitik in den mittelmekkanischen Suren*, Beiträge zur Koranforschung 1, Paderborn: Ferdinand Schoeningh, 2020.



Criticism and introduction of the Book «Quran in the Context of the History of Religion and the History of the World: Eschatology and Apocalyptic in the Middle Meccan Surahs» by Zishan Ghaffar

Fatima Tawfighi

Abstract: The book «Quran in the Context of the History of Religion and the History of the World: Eschatology and Apocalyptic in the Middle Meccan Surahs» written by Zishan Ahmed Ghafar is an excellent example of historical-critical research about the Quran. In this article, while introducing the research method of this book in the field of European Quran studies, a summary of its chapters and its results is presented. According to Ghaffar, the Quran is a religious and ideological response to the contemporary Christian and Jewish environment.

Keywords: Historical-Critical Research, Middle Meccan Surahs, Angelika Neuwirth, Heraclius

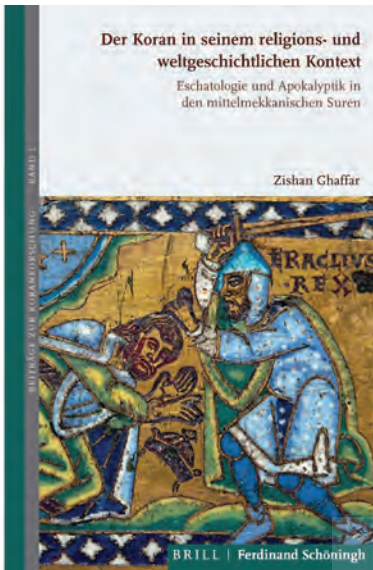
بخش زیادی از دین پژوهی و مطالعات عربی یا حتی قرآن پژوهی یا مطالعات عربی چه در اروپا و آمریکا و چه در ایران و کشورهای با اکثریت مسلمان قرآن را محصول محیطی کاملاً جدا افتاده از جهانی پر از حرکت و سروصدا معرفی می‌کند. سنت اسلامی از روایت جاهلیت برای این استفاده می‌کرد تا نشان دهد چگونه اسلام در محیطی بدون فرهنگ و سواد و مدنیت، فرهنگ و تمدن به ارمغان آورد. خاورشناسان سنتی هم می‌کوشیدند از این روایت استفاده کنند که چگونه اسلام از محیطی جدا مانده از فرهنگ ریشه گرفته است. اگر هم خاورشناسان حاضر بودند حضور فرهنگ‌ها و فلسفه‌هایی را در محیط ظهور اسلام بپذیرند، برای این بود که نشان دهند چطور اسلام از آنها وام گرفته است. در دهه‌های اخیر این نگاه به باد انتقاد گرفته شده است. قرآن پژوهی امروزی بر این مبتنی است که قرآن از محیطی با حضور فعال فرهنگی ریشه گرفته است. می‌توان گفت گرایش دین پژوهان دو دهه اخیر این بوده است که نشان دهند محیطی که اسلام در آن ظهور یافت، تحت سیطره زبان مشترک فرهنگی‌ای بود با حضور فعال موعودهای مسیحایی، ادبیات باطنی، انبیا و حکمت. آثار تاریخی مربوط به فاصله میان آغاز مسیحیت و آغاز اسلام نشان دهنده این زبان مشترک است [۱]. گروهی که به تجدید نظر طلبان مشهورند، این حضور فعال فرهنگی را به قرن‌های دوم و سوم هجری نسبت می‌دهند و از این ابایی ندارند که بگویند قرآن هم متعلق به آن دوران است. اما گروهی هم با پژوهش‌های تاریخی مستقل به نتیجه‌ای درباره تاریخ‌گذاری رخدادهای اسلامی می‌رسند که در خود سنت اسلامی هم ارائه شده بود [۲]. بنابراین روایت این قرآن پژوهان مستقر در آلمان و عمدتاً پیروان فکری انگلیکا نویورت بدین ترتیب خلاصه می‌شود: از طریق پژوهش‌های ادبی و تاریخی و متنی مستقل می‌توان به این پی برد که زمان نگارش قرآن تقریباً همان چیزی است که خود مسلمانان بیان کرده‌اند؛ ولی بر خلاف آن چیزی که مسلمانان می‌گویند، قرآن نه در محیطی ساکت و خاموش و بی‌فرهنگ، بلکه در محیطی چندصدایی ظهور کرده است. بر خلاف آنچه خاورشناسان قدیمی می‌گفتند، قرآن نه تنها به صورت منفعلانه از محیط خود تأثیر پذیرفته است، بلکه فعالانه با آن تعامل دارد و به آن پاسخ می‌دهد. نمونه‌ای از این نگاه را می‌توان در تحلیل خود انگلیکا نویورت از سوره توحید دید. به گفته نویورت آیات سوره توحید دقیقاً معادل واکنشی فقرات اعتقادنامه نبقیه است. اعتقادنامه نبقیه که محصول شورای نبقیه (۳۲۵) و مورد اتفاق تمام مسیحیان از مذاهب گوناگون است و در نمازهای آنها خوانده می‌شود، پس از اعلان باور به خدای پدر تصریح می‌کند پسر خدا ساخته نشده است، بلکه زاده شده است. این دقیقاً چیزی است که قرآن نمی‌پذیرد و به آن واکنش نشان می‌دهد [۳]. این نظریه فقط به فهم قرآن کمک نمی‌کند، بلکه یکی از پیامدهای آن این است که قرآن را بخشی از میراث اروپایی می‌داند؛ یعنی اروپا صرفاً مبتنی بر سنت مسیحی و یهودی و یونانی و رومی نیست، بلکه اسلام هم بخشی از شکل‌گیری این سنت بوده است.

کتاب قرآن در زمینه تاریخ دین و تاریخ جهان: آخرت‌شناسی و آپوکالیپتیک در سوره‌های مکی میانی

به قلم ذیشان احمد غفار (انتشارات فردیناند شونینگ، ۲۰۲۰) یکی از محصولات چنین نگاهی به قرآن است. این کتاب که حاصل پژوهش پسادکتری غفار در پروژه کریوس کرانیکوم آکادمی علوم برلین براندنبورگ است، قرآن را در زمینه آخرت‌شناسی‌های متأثر از نزاع ایران و روم در نیمه اول قرن هفتم میلادی مطالعه می‌کند. عربستان و سرزمین‌های مجاور تحت تأثیر نزاع‌های فرهنگی و الاهیاتی و سیاسی به‌ویژه در کشاکش سلسله جنگ‌های ایران و روم بود. فتح فلسطین نخست به دست ایرانیان (۶۱۴ م.) و سپس به دست رومیان (۶۲۷ م.) رخدادی مهم برای مسیحیان بیزانسی به شمار می‌رفت. به یاد داشته باشیم هجرت پیامبر اسلام (ص) از مکه به مدینه (۶۲۲ م.) دقیقاً در میانه این دو رخداد مهم آن روزگار بوده است. به گفته غفار در یک کلام، موضع‌گیری‌های الاهیاتی قرآن به‌ویژه هنگام نقل روایت در سوره‌های مکی میانی در واکنش به الاهیات سیاسی حاکم بر مسیحیت آن روزگار بوده است. در تبلیغات سیاسی امپراتوری بیزانسی، هر اکلئوس پیشگام بازگشت مسیحا و خودش موعودی یادآور داود بوده است. حکومت او همان قدسیتی را دارد که حکومت هر مسیحایی می‌تواند داشته باشد. نگاه آخرالزمانی قرآن دقیقاً در پی بی‌اعتبارسازی این تبلیغات و مقابله با خودمسیح‌پنداری هر اکلئوس است.

فصل نخست کتاب مقدمه‌ای درباره مطالعه قرآن در بافت باستان‌پسین و معیار تأمل‌پذیری تاریخی (historical plausibility) است. تأمل‌پذیری تاریخی یعنی به‌تصویر کشیدن تاریخ به صورتی که با پیرنگ کلی مفروضات مادی ما سازگار باشد. از نظر غفار هنگام بررسی تأمل‌پذیری تاریخی قرآن باید دو جنبه را لحاظ کرد: یکی انطباق با بافتار، یعنی چیزی که در قرآن بیان شده است، باید با پدیدارهای دینی باستان‌پسین در شبه جزیره عربستان در قرن ششم و هفتم منطبق باشد. جنبه دوم تأمل‌پذیری بافتاری فردیت بافتاری است، یعنی چیزی که حضرت محمد (ص) اعلام کرده است باید به مثابه جلوه‌ای منحصربه‌فرد در چارچوب تحولات دینی باستان‌پسین قابل شناسایی باشد. در ادامه این فصل، غفار جغرافیای فکری محیط نزول قرآن را شرح می‌دهد. در حالی که از قرن چهارم، فلسطین به منزله ارض مقدس مسیحیان شناخته می‌شد، فتح اورشلیم به دست امپراتوری ساسانی در سال ۶۱۴ م. به موعودگرایی‌ای دامن زد که مورد استفاده ایدئولوژی حکومتی در روم هم قرار گرفت. آخرت‌شناسی امپراتوری روم متضمن این بود که سختی‌های امروز با امید به پایانی مسیحایی تحمل‌پذیر است، بلکه تمام این جنگ‌ها و درگیری‌ها نویدبخش روزهایی خوش خواهد بود.

فصل دوم کتاب به بافتارزدایی آخرت‌شناسانه معبد در آیات ۸.۴ سوره اسراء اختصاص دارد. در این آیات می‌خوانیم: «ما به بنی اسرائیل در کتاب خبر دادیم که در زمین دوبار فساد می‌کنید و برتری بزرگی می‌یابید. هنگامی که وعده نخستین آنها آمد، بندگان از خودمان را که سخت‌پیکار بودند به شما فرستادیم. آنها هم در خانه‌ها گشتند و این وعده‌ای تحقق یافته بود؛ سپس پیروزی را به شما برگرداندیم و اموال و فرزندان‌ی به شما دادیم و نفرت شما را بیشتر کردیم. اگر نیکی کنید، به خودتان



نیکی کرده‌اید و اگر بدی کنید به آن بدی کرده‌اید. و هنگامی که وعده آخرت بیاید که چهره شما را اندوهگین سازد و مسجد را داخل شوند؛ چنان‌که اولین بار داخل شدند و به هرچه دست یابند، آن را نابود سازند. شاید خداوندتان به شما رحمت کند و اگر با فساد برگردید و ما هم برگردیم و جهنم را برای کافران زندانی تنگ قرار دادیم». این آیات به دو ویرانی معبد اورشلیم در نتیجه افساد اشاره دارد. افساد می‌تواند به معنای گسترش گناه، جنگ‌آوری یا شکستن عهد با خدا باشد. اینکه در این آیات به وعد آخره و نه به وعد الثانی برای ویرانی دوم معبد اشاره شده است، برای این است که قرآن در فضای چیرگی ایرانیان بر اورشلیم می‌خواهد بگوید معبد یهودیان برای آخرین بار ویران شده است و دیگر ویران یا بازسازی نخواهد شد؛ از این رو معنای آخرت شناسانه، آپوکالیپتیک یا مسیحایی ندارد. با توجه به اینکه «اسراء» در بیان قرآنی به معنای خروج بنی اسرائیل از مصر نیز است («فأسر بعبادی لیلاً»، دخان: ۲۳)؛ حتی اگر معنای اسراء در ابتدای سوره صرفاً معراج پیامبر باشد، بر این هم تأکید شده است که خروج واقعی دیگری به اورشلیم و امیدی برای بازسازی معبد نمی‌تواند وجود داشته باشد. به این معنا، قرآن آخرت‌شناسی سیاسی معاصر را کاملاً رد می‌کند.

فصل سوم درباره معنای الاهیات مبتنی بر عهد درباره معبد و مادر مسیحا در آیات ۳۳۱ سوره مریم است. غفار با ارجاع به چند منبع مهم باستان‌پسین مانند پیشانجیل یعقوب (Protoevangelium Jakobus، متعلق به قرن دوم میلادی) میان مسیحیان و کتاب مکاشفه زروبابل (Sefer Serubabel، متعلق به قرن هفتم) میان یهودیان نشان می‌دهد چگونه مادر مسیحا هم با معبد اورشلیم پیوند داشته و هم خودش نشانه‌ای آخرالزمانی بوده است. اما قرآن همه این نمادها را از معنای تمثیلی و آخرالزمانی‌شان تهی می‌سازد؛ برای مثال درحالی‌که در شرقی معبد نمادی آخرالزمانی بود، در سوره مریم گفته می‌شود «فانتبذت من اهلها مکانا شرقیا» (از خانواده‌اش به جایی شرقی رفت). در اینجا در شرقی معبد معنایی آخرالزمانی ندارد، بلکه کاملاً واقعی و مادی فهمیده می‌شود. غفار همچنین در ادامه به الاهیات رحمت خدا در سوره مریم که باز هم با تأکید بر رحمت خدا در آثار یعقوب سروغی منطبق است، تأکید می‌کند. رحمت یکی از کلیدواژه‌های این سوره است و نام رحمان هم در این سوره بیش از هر سوره‌ای آمده است. باز هم قرآن در اینجا الاهیات رحمت را از آخرت‌شناسی مبتنی بر امپراتوری در آغاز قرن هفتم میلادی خالی می‌کند، به گونه‌ای که واژه رحمت دیگر یادآور مسیح نیست و تنها یادآور فاعلیت خدا در جهان است.

فصل چهارم به پادشاهی داود و سلیمان در آیات ۴۰۱۷ سوره ص می‌پردازد. در این سوره به قدرت و پادشاهی داود و سلیمان اشاره شده است. اما باز هم اگر این متن را در کنار الواح داودی نه‌گانه

بینیم، متوجه می شویم داود برای امپراتوری بیزانس یادآور پادشاهی مسیحایی هراکلیوس بوده است. به عبارت دیگر از این الواح متوجه می شویم که در تبلیغات امپراتوری بیزانسی، هراکلیوس خود را کسی مانند داود و دارای پادشاهی ابدی می دانسته است. قرآن با نفی پادشاهی ابدی داود، در واقع با این تبلیغات سیاسی مخالفت می کند و سروری را تنها متعلق به خدا می داند.

فصل پنجم درباره سروری و نیاکان مسیحایی در آیات ۴۰:۱۷ سوره نمل است. ملاقات میان سلیمان و ملکه سبا در این سوره بسیار با ترگوم شنی بر کتاب استر منطبق است. اما مهم ترین اختلاف قرآن با این بینامتن آن است که داستان را در قالب مسئله پادشاهی سیاسی سلیمان پیش می برد. همچنین در زمینه این روایت اشاراتی به رمانس اسکندر و افسانه اسکندر قابل مشاهده است؛ یعنی قرآن اگر در کنار بینامتن هایش خوانده شود، در واقع از روایت سلیمان بهره می جوید تا به مسائل سیاسی روزگار خود اشاره کند. در حالی که ترگوم شنی ملکه سبا را به گونه شر مجسم می کند، در قرآن این وجه شیطانی او از بین می رود تا نشان داده شود که خود سروری و پادشاهی زمینی منشأ شر است. با توجه به متون معاصر قرآن درباره پادشاهی هراکلیوس می توان فهمید قرآن می خواهد بگوید سروری واقعی به خدا تعلق دارد نه پادشاهی بزرگ سلیمان یا هراکلیوس. در واقع در پی این است که بگوید افساد کار پادشاهان زمینی و اهلاک که در ادامه سوره نمل آمده است، کار خداست.

از آنجا که در میانه سوره نمل «بسم الله الرحمن الرحيم» ذکر شده است، نویسنده بخش قابل توجهی را به فهم این بیان اختصاص می دهد. در این گزارش، درباره این قسمت پژوهش توضیحی مبسوط تر می دهد. دو پادشاهی اکسوم (در حبشه) و حمیر (در یمن) در تحولات دینی و سیاسی شبه جزیره عربستان نقش موثری داشتند. در پادشاهی حمیر در اواخر قرن چهارم گرایشی به یهودیت وجود داشت که بر ادبیات توحیدی آن منطقه بسیار تأثیرگذار بود. همچنین در نیمه قرن پنجم پادشاه اکسوم به مسیحیت گروید. یوسف ذنوناس در پادشاهی حمیر در قرن ششم تعدادی از مسیحیان را قتل عام کرد و پس از آن به دست کالب نجاشی به دستور رومیان نابود شد و یمن هم سرزمینی مسیحی شد که پس از ابرهه زیر سیطره ایرانیان درآمد. حبشه هم تا زمان فتح اعراب مسیحی ماند. سنگ نگاره های به جامانده از ابرهه و از اکسوم وضعیت دینی ساکنان آن منطقه را به ما نشان می دهد. در سنگ نگاره ای حبشی متعلق به کالب می خوانیم: «خدا قدرت و نیروست، خدا قدرت در جنگ هاست. با قدرت خدا و با فیض عیسی مسیح، پسر خدا، خدای پیرومندی که به او ایمان دارم کسی که ملکوت را با نیرومندی داد، که با آن نیرو دشمنانم را پایین کشیدم و سرکسانی را که مرا خوار شمردند، زیر پا گذاشتم.... با کمک تثلیث، پدر، پسر، روح القدس، من کالب الاصبها، پسر تازنا، شوهر لزن، ملکه اکسوم و حامر، از لیدانن، سبا، سلحین، و تودم، از یمن، تهامه، حضرموت و هم عرب ها، از بجا و نوبا و کسو و شیامو، از دربت و از سرزمین اتیوپی، خادمان مسیح که اهریمن بر او چیره نمی شود. با حمایت خدا من جنگ را ضد.... پیش بردم». اما در سنگ نگاره های مربوط به گماشته کالب یعنی سمویفا می بینیم که ضمن حفظ

بیان فوق، خدا پدر خوانده نشده است، بلکه با واژه «رحمانان» نامیده می شود. به جای مسیح هم گفته می شود «پسراو» و تعبیر به کاررفته برای روح القدس تغییری نمی کند. شاید این تغییر حاصل هم مرزی با ابرهه در یمن بوده باشد. در سنگ نگاره ای مربوط به ساخت سدی در یمن این تعبیر را می خوانیم: «با نیرو و یاری و رحمت رحمانان و مسح شده او و روح القدس این نگاره را من ابرهه عزالی پادشاه اتیوپی، رومی ای که در یمن است، پادشاه سبا، ذوریدان حضرموت و یمنات و اعراب سرزمین های بالا و پایین نوشته ام». در این نگاره، ابرهه از تعبیر «پسر خدا» و واژه حبشی قدیمی «کرسس» (به معنای مسیح) استفاده نمی کند و در عوض واژه سریانی معادل مسیحا یعنی «مسح شده» را به کار می برد که در آن عیسی نه پسر خدا، بلکه شخصیتی مسیحیایی است. تعبیر «روح القدس» در بیان ابرهه هم بیشتر شبیه زبان سریانی است. توجه داشته باشیم که تعبیر قرآنی برای مسیح و روح القدس هم شبیه تعبیر سریانی هستند. به نظر غفار، دلیل این دوری ابرهه از عنوان «پسر خدا» برای مسیح هم می تواند این باشد که با مسیح شناسی اکسومی ها مرزگذاری کند و هم جمعیتی را که تحت تأثیر یهودیت هستند، در نظر داشتند. در جایی که در سوره سبا نامه سلیمان به ملکه سبا با «بسم الله الرحمن الرحیم» آغاز می شود، به نظر می رسد قرآن در پی آن است که این تعبیر را از معانی مسیحیایی و مشروعیت بخشی به جایگاه الوهی پادشاهی های دنیوی خالی کند. در حالی که برخی می گفتند جمله بسمله در پی آشتی دادن میان دو نام خاص خدا یعنی الله (رایج تر در عربستان شمالی) و الرحمن (رایج تر در عربستان جنوبی) بوده است. به گفته غفار با مقایسه بسمله با سخن ابرهه می توان به نتایج دیگری رسید. ابرهه با اضافه کردن رحمت به رحمان هم زمان به تثلیث اشاره کرده است و آن را با سه گانه نیرو، کمک و رحمت خدا همراه نموده است. ولی در بسمله با کنار هم گذاشتن رحمان و رحیم، این جمله خالی از هر اشاره ای به سه گانه ها و تثلیث و تلقی مسیحیان از خدا می شود.

فصل ششم درباره دانش آخرت شناسانه و زمان آخرت شناسانه در سوره کهف است. به طور خلاصه در این فصل غفار با بررسی اپیزودهای گوناگون (اصحاب کهف، صاحب باغ، موسی و عبد صالح، ذوالقرنین) نشان می دهد این سوره مجموعه ای از تمثیل ها (و نه رخداد های واقعی) برای سخن گفتن از نوع خاصی از شناخت و دانش است. او این کار را با ارجاع به متون فلسفی و دینی باستان پسین و واکنش های قرآن به آنها نشان می دهد. برای نمونه تفاوت های روایت اصحاب کهف در قرآن و بینامتن سریانی درباره هفت مؤمن مسیحی صرفاً روایتی از رستگاری مومنان راستین نیست، بلکه هم سرشار از اشارات به تمثیل غار افلاطون و فهم او از شناخت است و هم با آخرت شناسی قرآنی به شدت پیوند دارد. از نظر قرآن، معرفتی که برای اصحاب غار در قرآن آشکار می شود نه مثال خیر (در تمثیل افلاطونی) بلکه شناخت آخرت است. نگاه تمثیلی قرآن به این داستان موجب می شود سخن گفتن از تعداد اصحاب کهف بیهوده قلمداد شود. همچنین در تمثیل صاحب باغ (آیات ۴۴:۳۲) که یادآور مثل ثروتمند نادان در انجیل لوقا ۱۲: ۱۶-۲۱ است، باز هم تفاوت ها اطلاعات جالبی را به ما می دهد.

در حالی که در تمثیل انجیلی بر آزمندی فرد ثروتمند تأکید شده است، در تمثیل قرآنی گذرا بودن این جهان مورد توجه است. به همین صورت در آیه ۴۵ همین سوره به مثلی دیگر اشاره می‌شود تا گذرا بودن این جهان نشان داده شود. آیه ۵۴ به نظر غفار تأییدی بر این است که روایت‌های این سوره همه از جنس مثل هستند و نه واقعیت. داستان موسی و عبد صالح نیز بر همان چیزی تأکید می‌کند که در داستان اصحاب کهف مورد تأکید بود: دانشی راستین که فقط پس از مرگ برای انسان حاصل می‌شود.

بحث مبسوط درباره داستان ذوالقرنین به تاریخ‌گذاری این بخش از آیات طبق رمانس اسکندر و افسانه اسکندر می‌پردازد. بسیاری از قرآن‌پژوهان از آنجا که این آثار را بینامتن روایت ذوالقرنین می‌دانستند و آنها را به زمانی پس از بازپس‌گیری اورشلیم به دست هراکلیوس در سال ۶۲۸ (احتمالاً بین سال‌های ۶۲۹ تا ۶۳۶) نسبت می‌دادند، در این صورت این آیات به زمانی پس از رحلت پیامبر (ص) تعلق پیدا می‌کرد و احتمالاً الحاقی قلمداد می‌شد. اما غفار با بررسی‌ای مبتنی بر آخرت‌شناسی باستان‌پسین به این نتیجه می‌رسد که آن بینامتن‌ها به زمانی قبل از فتح اورشلیم به دست ایرانیان تعلق دارند و در نتیجه این آیات هم دقیقاً در زمانی به وجود آمده که با تاریخ‌گذاری سنتی این سوره چند سال قبل از هجرت سازگار است. غفار این تاریخ‌گذاری را از این طریق اثبات می‌کند که با بررسی مفاهیم به‌کاررفته در این آثار رنگ و بوی فرجام‌شناسانه و آپوکالیپتیک آنها را درمی‌یابد، چیزی که نه پس از وقوع فتح اورشلیم به دست ایرانیان یا رومیان، بلکه پیش از آن احتمالاً وجود داشت.

فصل هفتم درباره وعده ملکوت در سوره روم (۲-۷) است: «رومیان مغلوب شدند. در سرزمینی نزدیک و آنها پس از مغلوب شدن باز پیروزمند خواهند بود. امر پیش از آن و پس از آن نزد خداست. و در آن روز مؤمنان از یاری خدا شادان خواهند بود. او هر که را بخواهد، یاری می‌کند. او توانا و مهربان است». غفار ضمن اینکه به قرائت غیرمرسوم آیه ۲ به صورت فعل معلوم (یعنی اینکه روم پیروز شد) اشاره می‌کند؛ در حالی که در قرائت مرسوم، قرآن هم صدا با رومیان است، در قرائت شاذ هم صدا با ایرانیان است. توجه داشته باشیم طبق پیش‌فرض‌های نقد تاریخی، امکان ندارد قرآن پیشگویی کرده باشد که رومیان پیروز خواهند شد. بنابراین «پیشگویی» پیروزی رومیان احتمالاً پس از پیروزی واقعی آنها بیان شده است؛ پس سوره روم در بهترین حالت به زمانی در اواخر عمر پیامبر (ص) تعلق دارد. اما توجه داشته باشیم در اواخر عمر پیامبر (ص)، قرآن علاقه چندانی به رومیان ندارد و در این حالت احتمالاً پیروزی آنان موجب شادی مؤمنان نمی‌شده است. همچنین واژه «بنصرالله» یادآور سکه‌ای رومی بوده است که «خدایا به رومیان کمک کن». همچنین در این آیات واژه «امر» که معمولاً معنایی آخرت‌شناسانه دارد، به کار رفته است. همه این شواهد نشان‌دهنده آن است که این آیات به قبل از پیروزی رومیان تعلق دارند و در واقع در پی این هستند که نشان دهند پیروزی واقعی از آن خداست و همو به رومیان کمک خواهد کرد تا پیروز شوند.

فصل هشتم تفسیری مبتنی بر وعده الهی از سوره انبیاء است. این فصل از این جهت جالب است که نشان می‌دهد تفسیر تاریخی یک سوره به طور کلی چگونه است. نویسنده ابتدا با بررسی مصحف‌ها و قرائات آغاز می‌کند. سپس تک‌تک قسمت‌های مربوط به انبیای گوناگون را شرح می‌دهد و بعضی از کلیدواژه‌ها را به دقت بررسی می‌کند. یکی از مسائل مهمی که غفار بر آن تأکید می‌کند این است که قرآن ضمن تأکید بر روایت‌های انبیای پیشین، بسیاری از عناصر آن را نرمال‌سازی می‌کند؛ به‌گونه‌ای که بسیاری از نمادهایی که در یهودیت و مسیحیت فرجام‌شناسانه قلمداد می‌شوند، در ادبیات قرآنی چیزی صرفاً عادی و بدون معناهای رهایی‌بخش هستند. مثلاً داود و سلیمان در این سوره پادشاهانی نیستند که مسیحا از نسل آنها و مانند آنهاست، بلکه صرفاً حکمت و پارسایی دارند. تنها چیزی که اهمیت دارد خدای یگانه و رحمت او بر جهانیان است، نه اشخاص و نمادها به خودی خود.

فصل نهم هم در مقام نتیجه‌گیری مقایسه‌ای میان حضرت محمد (ص) و هراکلیوس طبق تصورات مخاطبان قرآن دربردارد. در اینجا ترجمه‌ای از بخش نتیجه‌گیری را تقدیم می‌کنم:

«سوره‌های مکی میانی که در این پژوهش بررسی شدند، نشان دادند که تا چه حد بیانات قرآنی ارزیابی پنهان و آشکاری از رخدادها آغاز قرن هفتم میلادی را دربردارد.

امیال یهودیان برای بازسازی معبد و آغاز دورانی مسیحایی که با فتح اورشلیم به دست ایرانیان شدت یافته بود، طرد شده است. از منظر قرآنی ویرانی دوم معبد به معنای روی‌گردانی نهایی خدا از قوم اسرائیل نبوده است. در عین حال خدا به قوم بنی اسرائیل بازسازی معبد در آخرالزمان را به عنوان چیرگی نهایی این قوم وعده نداده است.

هم‌زمان برخلاف منظر مسیحی مبتنی بر تاریخ نجات، بر این تأکید می‌شود که خدا پس از ویرانی دوم معبد از قوم اسرائیل روی‌بازگردانده و لطفش را صرفاً به قومی جدید سرازیر نکرده است. در همین ارتباط یک الاهیات رحمت بیان شده است که اداره رحیمانه خدا بر جهان را در قالب تاریخ نجات جان شمول می‌سازد و از تصورات آپوکالیپتیک دور می‌سازد.

قرآن همان‌طور که وعده معبدی ابدی را طرد می‌کند، امید شدید در آغاز قرن هفتم برای داودی احیاشده را نیز رد می‌کند. وعده برپایی پادشاهی‌ای ابدی به داود و سلیمان داده نمی‌شود. آنان بیشتر بندگان پارسای خدا هستند. ممکن است در این امر نقدی بر پروپاگاندایی که داود و هراکلیوس را یکسان می‌ساخت، پنهان شده باشد.

تصویر قرآن از رهبران مؤمن متضمن نقدی بر اقدامات جنگی هراکلیوسی است که سروری‌اش تا حدی در گفته‌های موجود در افسانه اسکندر به زبان سریانی در بافتاری مبتنی بر فرجام‌شناسی ملکوت، فهمیدنی است. قرآن با این تصویر بر لحظه‌گفتمانی جنگ ایمانی تأکید می‌کند و بافتار

آخرت شناسی مبتنی بر جنگ نهایی میان مؤمنان و شر مطلق را رد می‌کند. تصویر قرآنی از رهبران مؤمن به این شکل در مرزگذاری با تصاویر دینی و امپریالیستی از سروران مسیحی در عربستان جنوبی شکل می‌گیرد.

آخرت شناسی قرآنی به طور کلی بر ضد آخرالزمان آپوکالیپتیک است که به شکل سناریویی پر آشوب از پیشروی نیروهای شر فهمیده می‌شود. به همین شکل تصورات موجود در آغاز قرن هفتم از شناخت ملکوت نهایی یا طول زمان تا پادشاهی مسیحایی و نیز آخرالزمان طرد می‌شود.

به طور کلی در سوره‌های مکی میانی، الاهیات وعده‌های الهی شکل می‌گیرد که به شکلی آگزیستانسیالیستی قطعی بودن تحقق وعده‌های الهی را تأکید می‌کند. در اینجا جنبه زمانی «کی» کمتر از واقع‌بودگی تحقق وعده نقش بازی می‌کند. به همین شکل گفتمان مرتبط به وعده آن زمان (وعده‌الآخره) کمتر بر خود زمان تأکید دارد تا بر قطعیت و واقع‌بودگی محاسبه آن زمان.

مؤمنی که منظری آخرت‌شناسانه دارد برای خودش آگاهی آپوکالیپتیکی خاصی درباره زمان حساب قطعی یا از هم‌پاشیدن جهان ندارد. بیش از این، زندگی او با شیوه زندگی خاصی برجسته می‌شود که به سوی محاسبه در آینده جهت‌گیری شده است.

معنای مبتنی بر آخرت‌شناسی پادشاهی که در کنار هم گذاشتن پادشاهی بیزانسی و ساسانی بروز می‌یابد، گویا جامعه آغازین اسلامی را با برادران ایمانی موحدش در سوی بیزانسی پیوند می‌داده است. ساسانیان اما به صورت بی‌ایمان دیده می‌شدند که از طریق استدلال‌های گفتمانی می‌توانستند به ایمان واقعی به خدا برگردند» (pp. 253-254).

این وضعیت پس از هجرت پیامبر به مدینه تغییر می‌کند. در سوره‌های مدنی پیامبر بسیار به هراکلیوس شبیه می‌شود: «همان‌طور که هراکلیوس مانند طرح‌واره آفرینش در شش روز، شش سال طول کشید تا بر ساسانیان پیروز شود (۶۲۲-۶۲۸)، از هجرت پیامبر تا صلح حدیبیه که برای اش پیروزی به ارمغان آورد، شش سال (۶۲۲-۶۲۸) طول کشید. چنان‌که مذاکرات صلح برای هراکلیوس تا سال ۶۳۰ ادامه یافتند، پیامبر (ص) هم سرانجام یک سال پس از صلح حیبیه در سال ۶۳۰ باز برای زیارت به مکه رفت و بر آن پیروزی نهایی یافت. چنان‌که هراکلیوس اورشلیم را از ساسانیان بی‌ایمان نجات داد و شادانه با صلیب به اورشلیم بازگشت، محمد نیز زیارتگاه مکه را از بت‌ها پاک کرد و به ریشه‌های ابراهیمی‌اش برگرداند. طبعاً این شباهت‌های تاریخی می‌توانند نتیجه منطبق‌سازی زندگی پیامبر (ص) بر مبنای الگوی هراکلیوسی در سنت سیره پیامبر (ص) به دست سیره‌نویسان دوره‌های بعدی باشند. با این وجود درست است که این پرسش را بپرسیم تا چه حد روابط میان بیزانس و برخی قبایل عربی در افق پیامبر نیز بودند و بر رفتار او تأثیر گذاشته‌اند» (p. 255-256).

چنان‌که دیدیم، منطق فصل‌بندی در این کتاب مطابق با روایتی است که در طی کتاب بیان می‌کند. او در ابتدا نشان می‌دهد قرآن مخالف آخرت‌شناسی‌های معاصر است، سپس آخرت‌شناسی هراکلیوس را معرفی می‌کند و بعد توضیح می‌دهد مخالفت قرآن با این آخرت‌شناسی چه پیامدهای معرفت‌شناسانه‌ای برای قرآن دارد. در این میان با ارجاع به این آخرت‌شناسی‌ها درباره تاریخ‌گذاری سوره‌هایی چون سوره کهف یا سوره روم هم سخن می‌گوید.

اثر ذیشان غفار نمونه‌ای عالی از پژوهشی تاریخی است. متن قرآن با روش تاریخی فهمیده می‌شود؛ همانند هر متنی دیگر و با پیش‌فرض‌هایی که هر پژوهشگری فارغ از زمینه‌های الهیاتی‌اش ممکن است داشته باشد؛ یعنی او از طریق برخی سرنخ‌ها به سراغ بینامتن‌های قرآن می‌رود، متون و داده‌های معاصر در باستان‌پسین را چون الواح سیمین داودی دوران هراکلیوس می‌شناسد و از این طریق پی می‌برد که متن قرآن احتمالاً چه می‌خواست بگوید. چیزهایی چون علم پیشین و پیشگویی و اخبار از غیب و لطف خاص خدا به مومنان و ... در پژوهش او راهی ندارد؛ با این وجود غفار دچار این مغالطه نمی‌شود که اصرار داشته باشد نتیجه پژوهش تاریخی‌اش حتماً مخالف با سنت اسلامی باشد. همچنین صرفاً به دنبال شباهت‌ها نیست و در قالب وام‌گیری قرآن از متون دیگر سخن نمی‌گوید. از نظر غفار قرآن متنی مستقل است که هم شباهت‌ها و هم تفاوت‌هایش با متون دیگر از مقصود واقعی آن در زمینه تاریخی‌اش حکایت می‌کند. او تا حد زیادی از بینامتنیت سلبی (negative intertextuality) بهره می‌گیرد؛ یعنی می‌کوشد بیند قرآن دقیقاً وقتی از نمادهای مشابه متون معاصر استفاده می‌کند، چگونه آنها را از معنای الهیاتی خاصشان تهی می‌سازد و معنایی دیگر به آنها می‌دهد. نویسنده مسلمان این کتاب به دنبال هیچ نتیجه الهیاتی‌ای از قرآن کریم نیست؛ ولی در چند بند آخر کتاب به این اشاره می‌کند که یکی از پیامدهای پژوهش تاریخی او این است که خشونت متأثر از باورهای آخرالزمانی گروه‌هایی چون داعش هیچ ربطی به سوره‌های مکی ندارد؛ زیرا آخرت‌شناسی قرآن دقیقاً مخالف ساخت پادشاهی‌های زمینی برای تحقق آخرالزمان است.

Angelika Neuwirth, *The Qur'an and Late Antiquity: A Shared Heritage*. New York: Oxford University Press, 2019.

[1] Guy Stroumsa, *The Making of the Abrahamic Religions in Late Antiquity*. Oxford: Oxford University Press, 2015.

[۲] برای آشنایی بیشتر با استدلال‌های هر دوسو، نک: Nicolai Sinai, *The Qur'an: A Historical Critical Introduction*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2017.

کتاب بسیاری از استدلال‌های تجدیدنظرطلبان را پس از تقریر دقیق و ناجانبدارانه رد می‌کند و روایتی از تاریخ شکل‌گیری قرآن دارد که تا حد زیادی با خود سنت اسلامی ناسازگار نیست.

[3] Angelika Neuwirth, *The Qur'an and Late Antiquity: A Shared Heritage*. New York: Oxford University Press, 2019; p. 479.