

## تحلیل انتقادی دیدگاه ونزبرو درباره نسبت سیره ابن اسحاق با سنت تفسیر قرآن

نصرت نیل ساز<sup>۱</sup>، مهدی پیچان<sup>۲</sup>

### چکیده

نخستین بار ونزبرو، سیره ابن اسحاق را به مثابه گونه‌ای داستانی از تفسیر قرآن برشمرد؛ گونه‌ای که در آن داستان نقشی محوری و اساسی دارد. در این پژوهش با الهام از این نوع نگاه و با استفاده از روش توصیفی-تحلیلی توأم با نقد، ضمن ارزیابی دیدگاه ونزبرو درباره نسبت سیره ابن اسحاق با سنت تفسیر قرآن، به واکاوی چگونگی کاربست آیات در این اثر پرداخته‌ایم. نتایج تحقیق نشان می‌دهد در این اثر ۱۲۷ مورد طرح آیات قرآن در خلال مباحث مختلف دیده می‌شود. تبیین اسباب نزول با ۷۵ مورد، بخش عمده روایات سیره با محوریت آیات قرآن را تشکیل می‌دهد. به‌رغم آنکه ونزبرو ذکر اسباب نزول را عنصری از تفاسیر فقهی برمی‌شمارد، یافته‌های این پژوهش نشان می‌دهد این عنصر چنانکه ریپین هم گفته است، خصیصه‌ای از گونه داستانی تفسیر بنابر تقسیم‌بندی گونه‌های تفسیری پیشاطبری از دید ونزبرو است. ذکر آیات در قالب سخنان و نوشته‌های شخصیت‌های داستان، غنابخشی و مزین‌ساختن کلام راوی به آیات الهی، تبیین معنای واژگان به خصوص الفاظ تکامد، دخیل و غریب، بیان مصادیق آیات و تفسیر آیات قرآن با استشهاد به سایر آیات از دیگر انواع کاربست‌های آیات در سیره ابن اسحاق به شمار می‌آید.

**واژگان کلیدی:** سیره ابن اسحاق، سیره ابن هشام، سیره و قرآن، ونزبرو، تفاسیر داستانی.

۱. دانشیار دانشگاه تربیت مدرس، nilsaz@modares.ac.ir

۲. دانشجوی دکتری دانشگاه تربیت مدرس، pichanmahdi@gmail.com

## ۱. مقدمه

از عربستان پیش از اسلام و آغاز تاریخ‌نگاری در آن روزگار اطلاعات دقیق و روشنی در دست نیست. واقعیت آن است که تا پیش از ظهور اسلام آنچه از نوع تاریخ در میان قوم عرب رواج داشت انساب قبائل و ایام العرب و حروب بود که با شعر و قصه درآمیخته بود (زرین‌کوب، ۱۳۶۲: ۸۴). همچنین اخباری راجع به پیامبران یهود یا بزرگان اقوام گذشته مانند شاهان بابل، مصر و شام را به مثابه اساطیر نقل می‌کردند. به گفته تیلمان ناگل، رواج‌دهندگان این داستان‌ها در آن دوره یهودیان و مسیحیان بودند. پایپروس وهب بن منبه، پایپروس‌های مجموعه عبود و پایپروس‌های منطقه خربه‌المرد (روستایی در جنوب فلسطین) به تصحیح گرومان، نشان‌دهنده این واقعیت‌اند که در نخستین سال‌های پس از ظهور اسلام داستان‌هایی مفصل درباره پیامبران و بزرگان اقوام پیشین به‌وفور نقل می‌شد (قسطر، ۱۳۹۴: ۱۳۱). با ظهور اسلام، روح تاریخی اسلام که در جای جای قرآن کریم نمایان بود، برجسته‌ترین عامل پیدایش و تکوین تاریخ‌نگاری اسلامی شد (سجادی و عالم زاده، ۱۳۷۵: ۱۵-۱۶). اگرچه قرآن حاوی مطالب زیادی درباره پیامبران و اقوام پیشین است، به تفصیل و جزئیات وقایع نپرداخته است (ریپین، ۱۳۹۶: ۳۷۰). کنجکاوی‌ها درباره آگاهی از این جزئیات و تفصیل باعث شد که داستان‌سرایان در صدر اسلام به منظور گستراندن دامنه و چشم‌انداز داستان‌های قرآنی از اطلاعات موجود در روایت‌های بومی در جزیره‌العرب پیش از اسلام، داستان‌های مسیحی درباره زندگی عیسی و حواریون و راهبان، افسانه‌های یهودی و نیز گفته‌های حکیمان و زاهدان بهره بگیرند. این حجم انبوه مطالب به تدریج به حوزه حدیث و تفسیر اسلامی راه یافت (قسطر، ۱۳۹۴: ۱۳۲).

جان ونزبرو در کتاب مطالعات قرآنی تفاسیر پیشاطبری را بر اساس دو معیار سبک و کارکرد به پنج‌گونه تقسیم و پیدایش آن‌ها را براساس توالی زمانی تاریخ‌گذاری کرده است

(نیل ساز، ۱۳۹۳: ۸۵-۹۸). وی نخستین گونه را با وام‌گیری اصطلاحی از ادبیات سنتی یهود، آگادی، به معنای نقلی یا داستانی می‌نامد و تفاسیر کلبی، مقاتل بن سلیمان، سفیان ثوری و سیره ابن اسحاق را از این گونه می‌داند (Wansbrough, 2004: 119). این نخستین بار بود که سیره ابن اسحاق نه چونان اثری در حوزه سیره و تاریخ، بلکه به مثابه اثری کهن در سنت تفسیری مسلمانان مرکز توجه قرار می‌گرفت.

شماری از پژوهشگران ضمن توجه به گونه‌شناسی ونزبرو از تفاسیر پیشاطبری به نقد و ارزیابی آن پرداختند. در ۱۹۸۸ لیمهاوس در بررسی اجمالی نسخه مستقل تفسیر مجاهد و مقایسه آن با طرق مختلف نقل تفسیر مجاهد در جامع البیان، مهم‌ترین ویژگی آن را شرح مختصر واژگان و عبارات قرآنی یافته و تصریح می‌کند که این اثر که از کهن‌ترین متون تفسیری است، قطعاً تفسیر داستانی نبوده که شرح واژگان و عبارات بدان افزوده شده باشد (لیمهاوس، ۱۳۹۴: ۴۷-۶۰). نیل ساز و زرین‌کلاه (۱۳۹۱: ۲۰۱-۲۰۹) در پژوهشی تفصیلی بر این تفسیر نشان داده‌اند که ۶۵ درصد روایات این اثر در بیان معنای واژگان و عبارات قرآنی است که در واقع تأیید نظر لیمهاوس است. ورستیخ در ۱۹۹۱ با بررسی تعدادی از تفاسیر کهن برخلاف ونزبرو نتیجه گرفت که همه جنبه‌های مختلفی که در فهم قرآن مؤثرند مانند اسباب نزول، تبیین مبهمات، بیان معنای واژگان و عبارات و غیره در بیشتر این تفاسیر به درجات مختلف وجود دارد (Versteegh, 1993: 91-92). ریپین در ۱۹۹۴ نشان داد متنی که ونزبرو با عنوان تفسیر کلبی بررسی کرده و در زمره تفاسیر داستانی برشمرده در واقع تفسیری به نام الواضح و متعلق به اواخر سده سوم یا اوایل قرن چهارم از فردی به نام ابومحمد عبدالله بن محمد بن وهب دینوری (م ۳۰۸) است که به اشتباه با نام‌های گوناگون به افرادی از سده‌های مختلف نسبت داده شده است (Rippin, 2001: 38-83). موتسکی در ۲۰۰۶ با بررسی همین اثر نشان داد که به‌رغم ادعای ونزبرو و ریپین با تحلیل ادبی صرف نمی‌توان متون کهن تفسیری را تاریخ‌گذاری کرد. وی همچنین به اشتباه ریپین در شناسایی نام مؤلف الواضح اشاره و نشان داده که مؤلف

عبدالله بن مبارک دینوری است. وی همچنین رابطه‌ی الواضح با تفسیر کلبی را بررسی کرده است (Motzki, 2006: 147-163).

نیل‌ساز در ۲۰۱۸ ضمن ارائه‌ی شواهدی بیشتر از آنچه موتسکی درباره‌ی مؤلف الواضح و رابطه‌ی این اثر با تفسیر کلبی آورده به تحلیل ادبی کامل این اثر با توجه به ابزارهای تفسیری پیشنهادی ونزبرو و مواردی که خود بدانها افزود پرداخته است (Nilsaz, 2018: 401-428). هربرت برگ در سال ۲۰۰۰ با گزینش حدود هزار روایت از تفسیر جامع‌البیان که در آنها یا ابن عباس راوی اصلی است یا راوی حدیثی نبوی، آنها را با ابزارهای تفسیری پیشنهادی ونزبرو و سه موردی که خود بدانها افزود بررسی کرد (Berg, 2000: 112-208). گورکه در ۲۰۱۷ روایاتی از عروه بن زبیر را که به نحوی در پیوند با قرآن بوده‌اند از سه تفسیر طبری، ماوردی و قرطبی گردآوری و با ابزارهای فوق تحلیل کرده است (Gorke, 2017: 22-42). ویم راون در ۲۰۰۱ در مدخل «سیره و قرآن» دایره‌المعارف قرآن لیدن با استناد به ونزبرو بخش‌های داستانی سیره را تا حد زیادی تفسیر قرآن دانسته و شیوه‌ی ابن اسحاق را چندان با شیوه‌ی مفسر معاصرش، مقاتل، متفاوت نمی‌داند. وی همچنین به انواع پیوندهای متون سیره با تفسیر قرآن اشاره کرده است.

چنانکه پیداست تاکنون پژوهشی که به تحلیل و ارزیابی دیدگاه ونزبرو درباره‌ی نسبت سیره ابن اسحاق با سنت تفسیر قرآن پرداخته باشد، انجام نگرفته است. از این رو در مقاله‌ی پیش‌رو با استفاده از توصیف و تحلیل سیره ابن اسحاق و دیدگاه ونزبرو درباره‌ی گونه‌ی داستانی تفسیر قرآن از گونه‌های تفاسیر پیش‌طبری و با رویکردی انتقادی، آرای وی درباره‌ی نسبت سیره ابن اسحاق با سنت تفسیر مورد ارزیابی قرار گرفته و در این روند صورت‌های مختلف پیوند آیات با متن سیره نیز واکاوی می‌شود.

## ۲. دیدگاه ونزبرو درباره‌ی نسبت سیره ابن اسحاق با سنت تفسیر

ونزبرو در فصل چهارم کتاب مطالعات قرآنی ضمن اشاره به اینکه در بررسی متون

تفسیری تا کنون از معیارهای مختلفی مانند نحوه پرداختن به متن قرآن، نحوه استدلال مؤلف و تاریخ تألیف استفاده شده، خود دو معیار متفاوت «کارکرد» و «سبک» را برای این مهم ارائه کرده است. او که آرای «شاخت» درباره زمان به کارگیری سند در روایات اسلامی و عدم وثاقت آن را پذیرفته (Schacht, 1979: 36-37, 129, 148-151) معتقد است در تاریخ‌گذاری متون کهن تفسیری به جای تکیه بر سند و گزارش‌هایی که در منابع اسلامی آمده، باید از شیوه تحلیل ادبی استفاده کرد: Wansbrough, 2004: 179, 183)). او با بررسی متون مختلف پیش از طبری، دوازده ابزار تفسیری را شناسایی کرد: ۱. ذکر داستان؛ ۲. تعیین مبهم؛ ۳. ذکر احادیث نبوی؛ ۴. بیان سبب نزول؛ ۵. بیان ناسخ و منسوخ؛ ۶. تبیین لغوی؛ ۷. تبیین نحوی؛ ۸. تبیین بلاغی؛ ۹. ذکر شواهد شعری؛ ۱۰. ذکر اختلاف قرائات؛ ۱۱. ذکر امر محذوف یا مقدر؛ ۱۲. تشبیه و تمثیل. ونزبرو با تحلیل ادبی، این متون کهن را با وام‌گیری اصطلاحاتی از سنت تفسیری یهود به پنج‌گونه داستانی، فقهی، متنی، بلاغی و تمثیلی تقسیم می‌کند و جز تفاسیر تمثیلی، پیدایش گونه‌های دیگر را به همین ترتیب تاریخی، از انتهای قرن دوم تا زمان طبری، می‌داند (ibid: 119). منظور وی از «کارکرد» نقشی است که هر یک از گونه‌های تفسیری در شکل‌گیری یک جامعه خودآگاه دینی ایفا می‌کند؛ مثلاً کارکرد تفاسیر فقهی تعیین یک ساختار تاریخی برای قرآن به منظور استخراج احکام فقهی است و نقش تفاسیر بلاغی نشان دادن برتری عربی بر سایر زبان‌ها و اثبات برتری قرآن بر شعر و نثر عربی است (ibid: 176, 226, 238). سبک، ساختار کلی یک اثر و ابزار تفسیری به کاررفته در آن است. به عبارت دیگر محتوای تفسیر و نحوه ارائه مطالب توسط مفسر، سبک آن را مشخص می‌سازد. میزان به کارگیری ابزار دوازده‌گانه تفسیری یک گونه تفسیری را از سایر گونه‌ها متمایز می‌سازد. بنابراین، هر گونه تفسیری یک ساختار به حد کافی منسجم و یکپارچه دارد، به نحوی که می‌توان عناصر الحاقی بدان را شناسایی کرد (ibid: 121).

سه ابزار تفسیری گونه داستانی، روایت قصه، ذکر احادیث نبوی و تعیین مبهم است.

کارکرد اصلی تفاسیر داستانی بیان جزئیات عبارات ناتمام قرآن در ذکر قصه‌ها و پاسخ به پرسش‌هایی است که در این رابطه مطرح می‌شود. به باور ونزبرو برای مأنوس و مألوف ساختن متن قرآن هیچ چیزی مناسب‌تر و کارآمدتر از تعیین مبهمات قرآن نیست (ibid: 141, 148). در بررسی نمونه‌هایی از این گونه تفسیری وی به تحلیل ادبی و بررسی تطبیقی سه فقره از آیات سوره کُهِف در تفسیر مقاتل و سیره ابن اسحاق به روایت ابن هشام می‌پردازد. ونزبرو با این مقایسه نتیجه می‌گیرد که در هر دو اثر داستان ساختاری روایی برای تفسیری تفصیلی از سوره کُهِف فراهم آورده است. وی تصریح می‌کند که شباهت ساختاری میان آثار ابن اسحاق و مقاتل مناقشه‌ناپذیر است و اگرچه دو اصطلاح سیره و تفسیر بعدها برای نام‌گذاری دو گونه ادبی متمایز به کار رفته، همسانی بنیادین این دو گونه در دوره‌های پیش‌تر کاملاً پذیرفتنی است (ibid: 127). به باور وی، آوردن منظم حروف ربط و کاربست توضیحات اضافه می‌تواند نشانه نقل شفاهی باشد چنان‌که نقل مستقیم با آوردن «قال» و تکرار و توضیح آیه با آیات دیگر در متنی که برای خواندن است و نه شنیدن، ضروری نیست. بنابراین، از نظر ونزبرو محتوا و سبک تفاسیر داستانی نشان می‌دهد که بستر اصلی آنها مجالس عمومی وعظ و خطابه بوده است (ibid: 145).

### ۳. تحلیل سندی و ادبی روایات مرتبط با آیات در سیره ابن اسحاق و ارزیابی

#### دیدگاه ونزبرو

چنانکه پیش‌تر گفته شد، ونزبرو بخشی کوتاه از سیره ابن اسحاق به روایت ابن هشام را تحلیل ادبی کرده بود. برای ارزیابی دیدگاه‌های وی درباره احتمال افزوده‌هایی به سیره توسط ابن هشام، در پژوهش حاضر نسخه چاپی سیره به روایت احمد بن عبدالجبار عطاردی از یونس بن بکیر با نسخه سیره به روایت ابن هشام از زیاد بن عبدالله بکائی بررسی و مقایسه شده‌اند. در این نوشتار از نسخه نخست با عنوان «سیره ابن اسحاق» و از نسخه دوم با نام «سیره ابن هشام» یاد می‌کنیم.

در ۱۲۷ روایت از سیره ابن اسحاق، یک آیه یا بخشی از آن یا چند آیه در خلال مباحث مختلف مطرح شده است. اسناد این روایات که در تمامی موارد به طور کامل ذکر شده سه دسته‌اند: روایاتی که سند آنها به ابن اسحاق ختم می‌شود (۳۶ مورد)؛ روایاتی که ابن اسحاق از پیامبر، صحابه یا تابعان نقل کرده (۳۷ مورد)؛ روایاتی که نام ابن اسحاق در سند وجود ندارد و عمدتاً احمد بن عبد الجبار عطارِدی - یونس بن بکیر روایاتی را از پیامبر، صحابه یا تابعان نقل کرده‌اند. در روایات دو دسته نخست در ۶۶ مورد، بخش ابتدایی سند، یعنی احمد بن عبد الجبار - یونس بن بکیر - ابن اسحاق و در ۷ مورد عبدالله بن الحسن الحرّانی - النفیلی - محمد بن سلمه - ابن اسحاق مشترک است.

ونزبرو با استناد به آرای شاخ‌درباره بی‌اعتباری اسانید نظر وی را به همه حوزه‌های متون اسلامی از جمله تفسیر تعمیم داده است و سند را پیرایه‌ای فقهی می‌داند که در تحلیل ادبی بی‌فایده است (ibid: 183)، اما بسیاری از خاورشناسان از جمله هورست، گلدفلد، لیمهاوس و مهم‌ترین شاگرد وی، ریپین، بر ضرورت بررسی سندی تأکید کرده‌اند (نیل‌ساز، ۱۳۹۳: ۹۹-۱۲۰). بنابراین از کاستی‌های مهم روش شناختی در پژوهش ونزبرو عدم توجه به سند روایات و اکتفا به تحلیل ادبی بخش کوچکی از متون مختلف و تعمیم دادن ویژگی‌های آن بخش به کل متن بوده است (همان: ۱۶۶). تحلیل همه روایاتی که در سیره به نحوی با آیات پیوند داشته‌اند با توجه به ابزار تفسیری ذکرشده توسط ونزبرو و نیز توجه به نکات ظریف دیگری در انواع این پیوند نتایج ذیل را در پی داشته است:

### ۱.۳. تبیین اسباب نزول

در ۷۵ روایت از سیره ابن اسحاق به سبب نزول آیات قرآن اشاره شده است. به طور معمول نه همیشگی، ساختار بیان اسباب نزول در سیره ابن اسحاق از این قرار است: اشاره به یک حادثه یا موقعیت که در اکثر موارد با ذکر نام اشخاص، مکان یا زمان شکل‌گیری آنها همراه شده، سپس بیان عبارات «فأنزل الله تعالی»، «و فیهم انزل الله عزوجل»، «ففیهم انزل

الله»، «نزلت فی» و در نهایت ذکر آیه یا آیاتی که نازل گشته است. قرآن پژوهان فوایدی برای دانستن اسباب نزول آیات بیان داشته‌اند: بازیافتن راز حکمت الهی در نحوه تشریح و قانون‌گذاری، وقوف و آگاهی به مدلول صحیح آیات و رفع ابهام از چهره مفاهیم ظاهری آنها و دفع توهم حصر از آیه (سیوطی، ۱۴۲۱: ۱۲۰/۱-۱۲۲).

مضمون و محتوای اسباب نزول ذکرشده در سیره ابن اسحاق، گاهی در بیان آگاهی عالمان یهود از حقانیت پیامبر اسلام و کفر ایشان به رسالت پیامبر در عین آگاهی و در مقابل گرامیداشت راهبان و قسیسان ایمان آورنده به رسول خدا مانند نجاشی پادشاه حبشه و اطرافیان وی است (ابن اسحاق، ۱۳۹۸: ۸۴ و ۲۰۲). مذمت و مقابله با آداب و رسوم جاهلی در راستای اعتلای اخلاق انسانی، از دیگر زمینه‌های نزول آیات به شمار می‌رود (همان: ۹۸). چگونگی نزول وحی و سخن از دوران فترت وحی در قالب تبیین سبب نزول آیات ابتدایی سوره علق و سوره ضحی به‌عنوان مقاطع زمانی حساس در تاریخ زندگانی پیامبر اسلام، از مضامین دیگر اسباب نزول سیره است (همان: ۱۲۱ و ۱۳۵). طبق نظر ویم راون، بالابردن یا پایین آوردن منزلت اشخاص معرفی شده در روایات اسباب نزول از دیگر کارکردهای تبیین اسباب نزول است (راون، ۱۳۹۱: ۴۶۱) مانند آنچه درباره مقام و مرتبت برخی اصحاب پیامبر در تحمل رنج‌ها و آزار و اذیت‌های مشرکان در راستای نشر اسلام بیان شده یا آنچه در خصوص مهاجران به حبشه طرح گشته است (ابن اسحاق، ۱۳۹۸: ۱۷۵).

همان‌طور که گذشت و نزبرو سیره ابن اسحاق را در زمره تفاسیر داستانی قرآن به شمار آورده است. این در حالی است که وی بیان اسباب نزول را از شاخصه‌های تفاسیر فقهی و ابزاری در جهت تحمیل یک ساختار تاریخی بر سند وحی می‌داند (Wansbrough, 2004: 132, 172, 177). وی در راستای اثبات این مدعا، بیان سبب نزول آیات در سیره ابن اسحاق را از الحاقات و اضافات وارده توسط ابن هشام می‌داند (ibid: 27). بررسی ما در این جستار نشان می‌دهد که بخش عمده کاربست آیات در سیره ابن اسحاق را روایات



بیانگر اسباب نزول شکل می‌دهد. این امر شاهدهی در ردّ دیدگاه ونزبرو و تأیید نگرش اندرو ریپین است مبنی بر اینکه ذکر اسباب نزول هم به لحاظ سبک و ساختار و هم از منظر کارکرد از خصیصه‌های تفاسیر داستانی است، نه تفاسیر فقهی (Rippin, 2001: 20). همچنین با دقت نظر در سلسله اسناد روایات اسباب نزول سیره ابن هشام این حقیقت آشکار می‌گردد که در اکثر قریب به اتفاق موارد، این روایات به نقل از ابن اسحاق بیان شده و تنها در موارد نادری که از ابن اسحاق سبب نزولی درباره آیات مطرح نگشته، ابن هشام به طریقه خود و با بیان صریح «قال ابن هشام» به این امر مبادرت ورزیده است (نک. ابن هشام، بی تا: ۴۶۹/۲؛ ۶۹۳/۳؛ ۷۱۸، ۷۸۶؛ ۹۰۶/۴). شگفت آنکه حتی روایات سبب نزول آیات سوره کهف که ونزبرو به تحلیل ادبی آن اقدام نموده از ابن اسحاق نقل گشته و نه ابن هشام (همان: ۱۹۶/۱-۲۰۴). نیز با واریسی اسناد روایات اسباب نزول در سیره ابن اسحاق درمی‌یابیم، بیش از نیمی از این روایات به نقل از ابن اسحاق بیان گشته و در موارد دیگر عطاردی از یونس بن بکیر از طریقی غیر از ابن اسحاق به ذکر این روایات پرداخته است (ابن اسحاق، ۱۳۹۸: ۱۳۵، ۱۵۹، ۲۳۸).

از این رو برخلاف نظر ونزبرو، بیشتر روایات اسباب نزول از ابن اسحاق نقل شده و نمی‌توان آنها را از اضافات ابن هشام برشمرد. نیز در برخی موارد طرح اسباب نزول از سوی راویان سیره و نه شخص ابن اسحاق مطرح گشته، اما اولاً، این امر مختص به ابن هشام نبوده و ثانیاً، با ذکر صریح و شفاف طریق روایات، انگیزه جعل و وضع از سوی این راویان منتفی می‌گردد. در ضمن نگاهی دقیق به محتوا و مضمون این روایات نمایانگر نادرستی نظری مبنی بر تحمیل ساختار تاریخی بر قرآن با بهره جستن از اسباب نزول آیات در جهت تبیین آیات ناسخ و منسوخ و مسائل فقهی است زیرا چنانکه راون می‌گوید بسیاری از سیره‌نگاران که هیچ علاقه‌ای به فقه نشان نمی‌دهند صرفاً به دلیل انگیزه‌های تاریخ‌نگارانه به مسئله زمان نزول آیات می‌پردازند (راون، ۱۳۹۱: ۴۶۱). شاهد بر این سخن اینکه به هنگام بیان سبب نزول

سوره برائت هیچ صحبتی از آیات قتال و جهاد در این سوره و نسبت آن با آیات صفح و عفو در سور دیگر که همواره معرکه آرای میان قرآن‌پژوهان در مسئله ناسخ و منسوخ بوده، نشده است (ابن اسحاق، ۱۳۹۸: ۱۰۱). جالب توجه آنکه در سیره ابن هشام نیز به‌رغم آنکه به‌گونه‌ای مبسوط‌تر در قیاس با سیره ابن اسحاق به طرح آیات سوره برائت پرداخته شده و سال نزول این سوره و وقایع پیرامون آن بیان گردیده، اما هیچ سخنی از نسبت این آیات با آیات صفح و عفو و مسئله نسخ مطرح نشده و تمام توجه وی به تبیین الفاظ غریب معطوف گشته است (ابن هشام، بی‌تا: ۴/۹۷۰-۹۸۰).

### ۲،۳. شرح الفاظ و عبارات قرآنی و تبیین واژگان

یکی از شیوه‌های تفسیری آیات در سیره، شرح یک جمله یا عبارت قرآنی با بازنویسی آن به وسیله واژگان دیگر است. در این شیوه واژگان آشنا و معهود جانشین واژگان نادر و غریب شده و معنای واژگان مبهم با استفاده از واژگانی که معنای روشن دارند مشخص می‌شود. این نوع شیوه تفسیری یعنی بسط‌دادن و شرح مبهمات به خصوص با استفاده از واژگان مترادف، هرچند شیوه‌ای متداول در سیره ابن اسحاق نبوده و تنها در ۱۴ روایت از ۱۲۷ روایت مذکور بیان گشته، اما به‌رحال تفسیری از آیات را پیش روی مخاطب خویش قرار می‌دهد.

در میان واژگانی که تبیین معنای آنها در سیره ابن اسحاق ذکر گردیده، ۴ مورد از واژگان «تکامد» قرآنی است. مراد از تکامد قرآنی واژه‌ای است که تنها یک بار با تمام مشتقات احتمالی‌اش در متن قرآن به کار رفته است؛ خواه اسم باشد، یا فعل یا حرف و خواه اسم عام باشد یا خاص (کریمی‌نیا، ۱۳۹۳: ۲۸۲). این ۴ واژه عبارت‌اند از: ابابیل، اَبَّ، زَنیم و اِنْحَر. راوی درباره آیه «و ارسل علیهم طیراً ابابیل» بیان می‌دارد: «طیر لها خراطیم کخراطیم الطیر و اکف کاکف الکلاب»؛ ابابیل پرندگانی با بینی‌هایی مانند پرندگان و چنگال‌هایی مانند درندگان هستند (ابن اسحاق، ۱۳۹۸: ۶۵). از ربیع

بن انس درباره آیه «عتل بعد ذلک زنیم» نقل شده است: «فاحش مع ذلک لئیم» یعنی مرد بسیار بدگو و بددهن یا حرام‌زاده، پست و فرومایه (همان: ۱۵۹). از ابن عباس درباره معنای «و فاکهه و ابا» چنین نقل شده است: «الأب ما أنبتت الأرض ممّا تأکل الدواب و الأنعام و لا یأکله الناس» (همان: ۱۳۱) و در خصوص معنای «فصلّ لربّک و انحر» چنین آمده است: «وضع الیمین علی الشمال فی الصلاه» (همان: ۲۷۲).

اهمیت بررسی تکامد در هر متن کهن مانند قرآن ناشی از آن است که یکی از مهم‌ترین منابع فهم الفاظ این متون، خود آنها است. هرچه کاربرد یک واژه و مشتقات آن در متنی کهن بیشتر باشد، فهم معنا و کاربردهای مختلف آن واژه در متن آسان‌تر است و در صورت قلت تکرار یا تکام بودن آن واژه، توجه به متون موازی و معاصر با آن متن اهمیت بیشتر می‌یابد (کریمی نیا، ۱۳۹۳: ۲۵۳). از جمله اساسی‌ترین متون موازی، شعر کهن عربی است. نکته جالب توجه آنکه نه تنها درباره معنای واژگان تکامد، بلکه در همه موارد تبیین واژگان در سیره ابن اسحاق، هیچ استفاده‌ای از شعر عرب نشده است.

به باور ونزبرو عدم استناد به شعر برای تبیین واژگان در تفاسیر اولیه - که سیره ابن اسحاق نیز به زعم او گونه‌ای داستانی از آن است - به دلیل عدم وجود شعر عربی تا پیش از قرن سوم است (Wansbrough, 2004: 217, 218). همچنین وی بیان شواهد شعری در تبیین واژگان قرآن را ناشی از بازنگاری دانشمندی کاملاً آگاه به شیوه‌ها و اصول تفسیر متنی یعنی ابن هشام دانسته است (ibid: 127). در ارزیابی این سخنان باید گفت: اگرچه انتقال و وضع در شعر جاهلی مانند هر اثر ادبی دیگر منتفی نیست، اصل وجود شعر جاهلی در زمان نزول قرآن و با سابقه‌ای دیرینه پیش از آن امری مسلم است. رودی پارت وجود شعر در زبان عربی پیش از اسلام را امری مناقشه‌ناپذیر می‌داند. او موضع قرآن در مقابل شاعران در سوره شعرا را مهم‌ترین دلیل برای اثبات شعر جاهلی می‌شمرد. افزون بر سخنان پارت، آیات متعددی در قرآن حاکی از آن است که مشرکان در مواجهه با آیات آهنگین قرآن، پیامبر را شاعری

می‌نامیدند که این مطالب را بافته و به خدا نسبت می‌دهد (انبیاء، آیه ۲۱؛ صافات، آیه ۳۶؛ طور، آیه ۳۰). از این رو آیات قرآن تأکید می‌کند که «به پیامبر شعر آموخته نشده و سزاوار او نیست» (یس، آیه ۶۹؛ حاقه، آیه ۴۱). همه این موارد مستلزم وجود شعر و آشنایی مردم با آن به هنگام نزول قرآن است (نیل‌ساز، ۱۳۹۳: ۲۷۴-۲۷۵).

در تحلیل و توجیه عدم استفاده از شعر به منظور تبیین واژگان قرآن در سیره ابن اسحاق، توجه به تردیدها درباره صحت استفاده از شعر جاهلی در تفسیر قرآن در میان عده‌ای از عالمان قرون اولیه راهگشاست. وجود عناوینی چون «الرخصه فی الشعر» و «من کره الشعر» در مصنف ابن‌ابی‌شیبہ (م ۲۳۵) می‌تواند نمایانگر وجود دو دیدگاه در رابطه با شعر در میان مسلمانان باشد (همان: ۲۷۷-۲۷۹). از مقایسه سیره ابن اسحاق و سیره ابن هشام مشخص می‌گردد در نسخه نخست، چنانکه اشاره شد، در هیچ موردی از شعر برای تبیین واژگان قرآن بهره برده نشده؛ حال آنکه در تحریر ابن هشام موارد متعددی در استشهاد به شعر در راستای تبیین الفاظ به چشم می‌آید (نک. ابن هشام، بی‌تا: ۲۸/۱، ۱۳۳، ۳۶۳/۲، ۳۹۵، ۶۱۹/۳، ۷۲۶، ۹۷۱/۴، ۹۷۶).

این امر می‌تواند دو دلیل داشته باشد: نخست همان تقابل دو رویکرد جواز یا عدم جواز استفاده از شعر در تفسیر بوده است؛ بدین گونه که راویان سیره ابن اسحاق به روایت عطاردی از یونس بن بکیر در تبیین معنای واژگان قرآن، از کسانی بوده‌اند که از استناد به شعر در تفسیر آیات کراهت داشته‌اند. شاهد بر این کلام، استفاده از شعر در مواضع متعدد سیره درباره مسائلی غیر از تفسیر آیات قرآن همچون نفرین علیه یکدیگر، ذبح کردن قربانی، ادای نذر، ازدواج، وقایع مرتبط با بنیان کعبه و مقابله با دعوت پیامبر اسلام است (نک. ابن اسحاق، ۱۳۹۸: ۲۹، ۳۰، ۳۴، ۴۲، ۱۰۹، ۱۵۰). در مقابل ابن هشام و ابن اسحاق از باورمندان به جواز بهره‌بردن از شعر در تبیین الفاظ قرآن هستند. گواه بر این کلام استشهاد به شعر در تبیین الفاظ زنیم و کوثر به نقل از ابن اسحاق در نسخه ابن هشام است (ابن هشام، بی‌تا: ۲۴۲/۱ و ۲۶۵/۱) در حالی که

ذیل همین دو آیه در نسخه عطاردی، شرح و بسط این الفاظ بدون استشهاد به شعر از ابن اسحاق آورده شده است (ابن اسحاق، ۱۳۹۸: ۱۵۹ و ۲۷۲). دلیل دوم تخصص و گرایش علمی ابن هشام در علم لغت و وقوف به شعر عرب است (ذهبی، ۱۴۰۵: ۴۲۹/۱۰). شاهد بر این امر تألیف کتابی در اشعار غریب سیره از جانب وی و اظهار نظر در خصوص اشعار در جای جای متن سیره است. نیز موارد متعددی است که وی نه در خصوص لفظی قرآنی، بلکه درباره واژه‌ای غیر قرآنی که در حین بیان وقایع تاریخی ذکر شده مانند القاره، القوقله و تدأداً به شرح و بسط پرداخته است (ابن هشام، بی تا: ۲/۲۹۴، ۲/۵۰۳، ۳/۶۰۱).

شایان ذکر است در همه مواردی که ابن هشام برای تبیین الفاظ به اشعار استشهاد نموده، سخن وی دقیقاً از سخن ابن اسحاق با ذکر «قال ابن هشام» متمایز گشته؛ همچنانکه وی در مقدمه اثر خویش به اضافات و حذفیات و بازنگری خود اقرار داشته است (همان: ۲/۱) که خود شاهدهی بر وثاقت سند و دقت نظر عالمان مسلمان است. ونزبرو آوردن منظم حروف ربط و کاربست توضیحات اضافه در تبیین واژگان را نشانه نقل شفاهی این آثار برمی شمارد؛ چنان که نقل مستقیم با آوردن «قال» و تکرار و توضیح آیه با آیات دیگر در متنی که برای خواندن است و نه شنیدن را ضروری نمی داند و بستر اصلی تفاسیر داستانی را مجالس عمومی و عظ و خطابه دانسته است. در نقد این نظر لازم است به این نکته مهم اشاره کنیم که مناقشه بر سر شفاهی بودن یا مکتوب بودن منابع آثار روایی نخستین یکی از بحث‌های پردامنه در میان غربیان بوده که به پژوهش‌های متعددی منجر شده است (موتسکی، ۱۳۹۳: ۷۱). یکی از صاحب نظران این عرصه شولر است که نقل شفاهی و مکتوب را نه دو روند کاملاً از هم جدا بلکه دو شیوه مکمل یکدیگر در سنت آموزش و انتقال علوم اسلامی دانسته است. وی با ذکر این نکته که شواهد موثقی وجود دارد که از همان دوره‌های اولیه برخی عالمان به اثر خود یا دست‌کم نسخه‌ای از آن شکل نهایی

می‌دادند و خلاصه کتاب‌هایی به معنای واقعی فراهم می‌آوردند بهترین نمونه را سیره ابن اسحاق می‌داند. با این حال وی با توجه به نظریه همراهی نقل شفاهی و مکتوب چگونگی پیدایش تحریرهای مختلف از سیره ابن اسحاق را توضیح می‌دهد و آن را ناشی از بازنگاری‌های وی در اثر خود در مجالس درس قبل از تدوین اثر یا بعد از آن و نیز نوع نقل اثر در مجالس درس توسط شاگردان وی می‌داند. (شولر، ۱۳۹۱: ۷۱).

به بیان دیگر علت شکل‌گیری تحریرهای مختلف از یک اثر می‌تواند ناشی از این باشد که شاگردان یادداشت‌های متفاوتی از درس استاد فراهم آورند یا اینکه شاگردان (در اینجا زیاد بن عبدالله بکائی و یونس بن بکیر) و شاگردان آنها (در اینجا ابن هشام و احمد بن عبدالجبار عطاردی) در جای خود مطالب را به گونه‌های مختلفی نقل کنند. این بازنگری‌ها هم در خصوص یادداشت‌هایی که شاگردان از مجالس درس فراهم می‌آوردند مانند موطأ مالک بن انس و هم درباره کتاب‌هایی که یک عالم می‌نگاشت و خود به آن شکل نهایی و ویراسته می‌داد مانند سیره ابن اسحاق، می‌توانست به دو طریق نشر یابد: در مجالس درس به شیوه سماع یا قرائت و خارج از مجالس درس با نسخه برداری. عالمان مسلمان نقل مکتوبات را تنها در صورتی مجاز می‌شمردند که نزد مرجعی در آن حوزه فراگرفته شده باشد. از این رو هم مجالس املاء، سماع و قرائت تشکیل می‌شد و هم در ابتدای کتاب‌ها سندهایی می‌آمد که آخرین مالک را به نویسنده اصلی پیوند می‌داد (نیل ساز و زرین کلاه، ۱۳۹۱: ۱۳۳-۱۶۴). بنابراین سخن ونزبرو و استناد وی به الفاظ و عباراتی در متن و سند روایات سیره که مُشعر به نقل شفاهی است، ناشی از بی‌توجهی وی به شیوه‌های خاص نظام آموزش و یادگیری در قرون نخستین اسلامی است.

از شیوه‌های دیگر تبیین واژگان قرآن در تفاسیر اولیه، دخیل دانستن واژه و بیان ریشه بیگانه آن و توضیح واژگان قرآن با ارجاع به لهجه‌های قبائل مختلف عرب است (Ver-91-86, 1993: steegh). دو مورد از واژگان دخیل در قرآن که در سیره، معنای آن تبیین

گشته عبارت‌اند از: سَجِيل و اَبَا. البته در این دو روایت هیچ اشاره‌ای به دخیل بودن واژگان نشده است، اما سیوطی واژه «اب» را به نقل از شیدله و «سَجِيل» را به نقل از مجاهد، در زمره واژگان دخیل برشمرده است (سیوطی، ۱۴۲۱: ۴۲۸/۱ و ۴۳۲/۱). معنای «اَبَا» پیش‌تر آمد، اما درباره معنای «ترمیمهم بحجاره من سَجِيل» چنین آمده است: «أصغرها مثل رؤوس الرجال وأعضمها مثل الإبل الهزل، ما رمت أصابت و ما أصابت قتلت» (ابن اسحاق، ۱۳۹۸: ۶۵). ۲. واژه‌ی «عوجاً» و «زَنِيم» از واژگانی هستند که هرچند به غریب بودن آنها در سیره اشاره نشده، اما مفهوم آنها بیان گشته است. سیوطی با ذکر سلسله سند به نقل از ابن عباس این دو واژه را از الفاظ غریب قرآن به حساب آورده است (سیوطی، ۱۴۲۱: ۳۷۹/۱ و ۳۸۴/۱). معنای «زَنِيم» پیش‌تر آمد، اما در بیان معنای «ولم يجعل له عوجاً» آمده است: «قیماً ای معتدلاً لا اختلاف فیه» (ابن اسحاق، ۱۳۹۸: ۲۰۳).

در مواردی نیز به‌رغم آنکه واژگان تبیین شده از واژگان تکامد، دخیل و غریب نبوده اما مفهوم آنها در قالب الفاضلی از سوی راوی بیان شده است. دلیل این امر را می‌توان در کلام ورستیخ یافت. به عقیده او گسترش قلمرو اسلامی و کم شدن تعداد افراد آشنا به قواعد و واژگان زبان عربی، شمار واژگانی که نیاز به توضیح داشت را افزون‌تر می‌نمود. گمان می‌رود که در زمان پیامبر تنها واژگان دینی ناآشنا ابهام داشت، اما به تدریج حتی واژگان عادی و روزمره عرب بدوی نامأنوس شد (Versteegh, 1993: 85). برای نمونه ابن اسحاق درباره‌ی آیه «مَا وَدَّعَكَ رَبُّكَ وَمَا قَلَى» در سوره ضحی بیان می‌دارد: «ما صرمک و ترکک و ما أبغضک منذ أحبک» (ابن اسحاق، ۱۳۹۸: ۱۳۵).

### ۳,۳. بیان مصادیق آیات

۶ روایت از مجموع ۱۲۷ روایت سیره با محوریت آیات قرآن، به تطبیق آیات الهی بر مصادیق گوناگون پرداخته‌اند. روایات تطبیقی با تبیین برخی مصادیق آیه، مفسر را در ارائه معنای کلی راهنمایی می‌کند (جوادی آملی، ۱۳۷۸: ۱۶۷/۱). از نگاه امامان

معصوم، آیات قرآن به مانند روز و شب در جریان است و به حیات خود ادامه می‌دهد. قرآن با هر قومی سخنی نو دارد و پیام آن با تطبیق بر جریان‌های تازه استمرار می‌یابد (کلینی، ۱۴۰۷: ۲/۵۹۹). مراد از مصداق لزوماً «وجود عینی خارجی» در مقابل «وجود ذهنی» نیست (فضلی، ۱۳۸۶: ۸۵ و ۸۶)، بلکه مراد، «ما ینطبق علیه المفهوم» است که هم شامل مصداق عینی خارجی و هم شامل مفاهیم فراگیری که مفاهیم کلی دیگری را دربر می‌گیرد، می‌شود (مظفر، ۱۴۰۰: ۶۳).

به‌عنوان نمونه از جریر بن عبدالله نقل شده که گفت: در خدمت رسول خدا (ص) از مدینه بیرون آمدیم. وقتی به بیرون شهر رسیدیم سواره‌ای را از دور دیدیم که به طرف ما می‌آید، چیزی نگذشت که به ما رسید و سلام کرد، حضرت فرمود: از کجا می‌آیی؟ عرض کرد از قبیله خود و از نزد اهل و عیالم بیرون آمده‌ام و می‌خواهم خدمت رسول خدا (ص) برسم. حضرت فرمود: رسیدی. عرض کرد به من بیاموز که ایمان چیست؟ فرمود: ایمان این است که شهادت دهی بر اینکه معبودی جز پروردگار متعال نیست و محمد (ص) فرستاده اوست و پس از اقرار به این دو، نماز خوانده و زکات داده و ماه رمضان را روزه گرفته و خانه کعبه را زیارت کنی. عرض کرد به همه آنچه فرمودی اقرار دارم. در این بین دست شترش به سوراخ موش‌ها فرورفت و در نتیجه مرد با سر به زمین خورد و در جا از دنیا رفت. حضرت فرمود: من خود دیدم که حورالعین از میوه‌های بهشت در دهانش گذاشتند و از اینجا به دست آوردم که این بنده خدا گرسنه از دنیا رفت. این مرد از کسانی است که با عمل کم، اجر و مزد زیاد نصیبش می‌شود و از کسانی است که خداوند درباره‌شان فرمود: «الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ أُولَئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ وَهُمْ مُهْتَدُونَ» (انعام، آیه ۸۲؛ ابن اسحاق، ۱۳۹۸: ۲۹۲).

### ۴,۳. تفسیر قرآن به قرآن

بهترین دلیل بر مقصود هر گوینده، قرائن لفظی‌ای است که در کلام خود او آمده و او



آنها را تکیه‌گاه گفتار خویش قرار داده است (معرفت، ۱۴۱۸: ۲۳۵/۱). از همین روست که علما و از جمله سیوطی بیان داشته‌اند: هرکس بخواهد قرآن را تفسیر کند، در ابتدا باید آن را از خود قرآن جستجو نماید، که هر جای آن مجمل است در جای دیگر تفسیر شده و هرچه مختصر آمده در جای دیگر مبسوط آن تبیین گشته است (سیوطی، ۱۴۲۱: ۴۳۴/۲). در ۵ مورد از روایات سیره، تبیین آیاتی از قرآن با ارجاع به سایر آیات ارائه شده است.

برای نمونه آمده است: هنگامی که اعراب جاهلی در مکان وقوف عرفه، به تفاخر و ذکر انساب خویش پرداختند، خداوند آنها را در آیه ۲۰۰ سوره بقره امر به ذکر خداوند در عوض ذکر از پدران و انساب کرد. راوی در ادامه روایت بیان می‌دارد: رسول خدا هنگام نزول این آیه خطاب به مردم، آیه ۱۳ سوره حجرات را تلاوت کرد: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ» و ایشان را از تفاخر و تکبر برحذر داشت و دلیلش را خلقت تمام انسان‌ها از یک پدر یعنی حضرت آدم دانسته آن هم آدمی که مخلوقی از جنس خاک بود (ابن اسحاق، ۱۳۹۸: ۹۸).

### ۵.۳. بیان آیات در قالب بخشی از داستان

در پاره‌ای از موارد راوی داستان قصد تفسیر و شرح آیات را نداشته است؛ بدین معنا که بیان داستان و ماجرا به جهت تبیین سبب نزول و مصادیق آیات نبوده و نیز تلاشی برای شرح آیات از طریق بسط عبارات و شرح واژگان صورت نگرفته است. این آیات به نوعی بخشی از پیکره و مکالمات آن داستان را تشکیل می‌دهند. این امر که در ۱۳ روایت از روایات سیره به چشم می‌آید به دو صورت اتفاق می‌افتد. در نوع اول، شخصیت‌های داستان بر حسب شرایط آن ماجرا و داستان، آیاتی را گزینش کرده و به قرائت یا کتابت آن اقدام کرده‌اند. اما در نوع دوم، شخصیت داستان آیات ذکرشده را با انتخاب و اراده خویش گزینش کرده است، بلکه به‌گونه‌ای اتفاقی این آیات در آن ماجرا حضور داشته و

قرائت آن صورت گرفته است. به جز یک مورد در باقی موارد، نوع اول قابل مشاهده است. در تنها نمونه نوع دوم ذیل بیان چگونگی اسلام آوردن عمر بن خطاب، راوی بیان داشته که عمر با خواندن صحیفه‌ای که روی آن آیات ۱ تا ۱۶ سوره طه «ان الساعه آتیه أكاد أخفيها لتجزى كل نفس بما تسعى» و نیز آیات ۱ تا ۱۴ سوره تکویر «علمت نفس ما أحضرت» نوشته شده بود، اسلام آورد. همان طور که مشخص است در اینجا تفسیری از این آیات ارائه نشده و این داستان را بیانگر سبب نزول این آیات معرفی نکرده است. نهایت مطلبی که می‌توان گفت اینکه خواننده در فکر فرورفته که این آیات دارای چه خصیصه‌ای بوده که مایه شوق و اشتیاق عمر برای روی آوردن به اسلام شده است. آیا سبک و ساختار و ویژگی‌های ادبی عامل این امر بوده؟ و یا محتوای این بخش آیات مانند اشاره به مسئله قیامت و حسابرسی اعمال، علت این امر بوده است؟ اما در اثنای این داستان هنگامی که عمر از خواهرش خواست تا صحیفه را ببیند، خواهر عمر بیان داشت که تو نجس هستی و آیه‌ی «لایمسه الا المطهرون» را تلاوت کرد و سپس با انجام غسل جنابت عمر، راضی شد که آن صحیفه مشتمل بر آیات قرآن را در اختیار او بگذارد (همان: ۱۸۲ و ۱۸۳). این قسمت از داستان و تمامی داستان‌های بعد از نوع اول بوده بدین صورت که شخصیت داستان با قصد به‌گزینش آیات پرداخته و آنها را تلاوت یا کتابت می‌کند. همان طور که مشخص است در اینجا ابن اسحاق که راوی این ماجرا است، قصدی بر تفسیر و شرح آیه ۷۹ واقعه نداشته است و نیز بعید به نظر می‌رسد به جهت غنابخشی به این ماجرا و روحانی‌سازی فضای داستان، این آیه را در اینجا وارد کرده باشد. بلکه این کلامی در حین مکالمه‌های داستان از یکی از شخصیت‌های این داستان یعنی خواهر عمر بن خطاب بوده که تفسیری از این آیه و برداشتی فقهی و اخلاقی در خصوص شرایط لمس نوشته‌های مشتمل بر قرآن را طرح کرده است.

در سیره ابن اسحاق نه تنها به زندگی پیامبر بلکه به زندگی صحابه ایشان که نخستین

جامعه اسلامی را تشکیل می‌دادند نیز اهمیت داده شده است. سیره افزون بر اینکه مأخذی برای نسب‌شناسی و فهرستی از نام این صحابه است، حاوی گزارش‌های متعدد درباره رفتار و گفتار آنها است. مردم با چنین داستان‌هایی در واقع درصد زنده نگه داشتن گذشته‌اند، امری که همواره مرسوم بوده است. نسل‌های بعد تلاش کردند نیاکان خود را در هاله‌ای از تقدس قرار دهند و کارهای ایشان را که پیامبر تأیید کرده یا ستوده نقل نموده و بر فضائل آنها در برپایی و شکوفایی اسلام تأکید کنند (راون، ۱۳۹۱: ۱۸). یکی از گونه‌های مرتبط به فضائل، متون مشهور به اوائل است؛ یعنی گزارش‌های مربوط به اینکه یک کار نخستین بار توسط چه کسی به انجام رسید. کاملاً طبیعی بود که جامعه اسلامی احترام و منزلت بیشتری برای نخستین مسلمانان در اسلام آوردن یا امور دیگر قائل شوند. این امر نشانگر آن است که چگونه متون سیره می‌تواند در دادن شهرت منفی یا مثبت به اصحاب نقش داشته باشد.

برای نمونه از زبیر بن عوام نقل شده است: اولین کسی که در مکه به صورت آشکارا به قرائت آیات قرآن پرداخت، عبدالله بن مسعود بوده که در کنار مقام ابراهیم نزدیکی کعبه به تلاوت آیات ابتدایی سوره الرحمن یعنی «الرحمن علم القرآن» پرداخته است (ابن اسحاق، ۱۳۹۸: ۱۸۶). این جریان به نوعی دلالت بر جایگاه والای ابن مسعود دارد. مزید بر این مطلب هرچند ابن اسحاق قصدی بر ارائه تفسیر این آیات نداشته اما مخاطب را خواسته یا ناخواسته به چرایی‌گزینش این آیات از جانب ابن مسعود در چنین شرایط تنش‌زای شکنجه و آزار قریش به فکر فرومی‌برد. آیا مشتمل بودن این آیات بر نعمت‌های خداوند و بیان تعلیم قرآن به مثابه نخستین و بالاترین این نعمت‌ها در برابر قریشیانی که منکر و معاند این آیات بودند دلیل چنین امری است؟

### ۶,۳. غنابخشی و مزین ساختن کلام به آیات قرآن

ظهور اسلام یک انقلاب دینی، سیاسی و اجتماعی بود و قطعاً هر انقلابی در دل‌ها و

ذهن‌های پیروان خود تأثیراتی بر جای می‌گذارد. طبیعتاً این تأثیرات، ادبیات و علوم آن مردم را هم تغییر می‌دهد. از مهم‌ترین تغییراتی که اسلام در ادب عرب جاهلی به وجود آورد تنوعی بود که به آداب آن داد (بهرروز، ۱۳۵۹: ۹۲). تلاوت مکرر قرآن، مسلمانان را از مرتبهٔ تذوق منفعلانه‌ی هنر و زیبایی آن به مرتبه‌ی تشبه‌یافتن فعالانه به آن، فرابرد (قاضی، ۱۳۹۶: ۴۱۹-۴۲۳) به‌گونه‌ای که عالمان مسلمان از سبک قرآن پیروی کرده و در گفتار و نوشتار خود به آیات قرآن استشهاد نمودند (بهرروز، ۱۳۵۹: ۹۴-۱۰۸). این امر در ۱۴ روایت سیره کاملاً هویدا و آشکار است.

قالب‌های کاربرد قرآن در کلام ابن اسحاق متنوع و متفاوت است. گاهی آیات قرآن را عیناً نقل می‌کند. برای نمونه از ابن اسحاق نقل شده است: هنگامی که خداوند متعال، پیامبر اسلام را به منزلهٔ پیامبر و حجت بر خلق مبعوث کرد عرب در تفرقه و چنددستگی از منظر دینی قرار داشت، اما درعین حال بر انجام مراسم حج و پاس داشتن حرمت حرم اتفاق نظر داشته و گمان می‌کردند همگی بر آئین و ملت ابراهیم هستند. درحالی‌که به هنگام انجام مناسک حج، بت‌های خویش را تکریم می‌کردند (ابن اسحاق، ۱۳۹۸: ۱۲۰). در اینجا ابن اسحاق در توصیف این احوال متعارض عرب، آیه ۱۰۶ سوره یوسف را آورده «وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللَّهِ إِلَّا وَهُمْ مُشْرِكُونَ». وی به جای استفاده از الفاظ خودش در وصف حال مشرکان عرب، با بیان آیه‌ای از قرآن این امر را محقق ساخته تا به نوعی فضای نقل داستان را مزین به آیات الهی کرده باشد. در مواقعی با تقطیع بخشی از آیات مقصود خویش را می‌رساند. وی به هنگام توصیف صفات پیامبر، با تقطیع آیات ۱۰۷ سوره انبیاء و ۲۸ سوره سبأ، رسول خدا را با صفاتی مانند «رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ» و «كَافَّةً لِّلنَّاسِ» معرفی می‌کند (همان: ۱۲۹). مشخصه‌ی دیگری در کاربردهای ابن اسحاق از صورت‌بندی‌های قرآن آن است که گاهی صراحتاً بیان نمی‌کند که در سخن خود از قرآن کمک گرفته است بلکه ساختارهای قرآنی چنان با سخن او آمیخته شده که به صورتی طبیعی در آن جاری

است. در عباراتی در توصیف معراج پیامبر اسلام چنین آمده است: «ثُمَّ إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ أُسْرِيَ بِهِ مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى وَهُوَ بَيْتُ الْمَقْدِسِ مِنْ إِيلِيَاءَ ... وَ مَا ذَكَرَ مِنْهُ بَلَاءٌ وَ تَمْحِصٌ وَ أَمْرٌ مِنَ اللَّهِ عَزَّوَجَلَّ فِي قَدْرَتِهِ وَ سُلْطَانِهِ عِبْرَةٌ لِأُولَى الْأَلْبَابِ ... فَأُسْرِيَ بِهِ كَيْفَ يَشَاءُ وَ كَمَا شَاءَ لِيَرِيَهُ مِنْ آيَاتِهِ مَا أَرَادَ ...» (همان: ۲۹۵). اگر کسی از پیش نداند که عبارات «أُسْرِيَ بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى» و «لِثَرِيهِ مِنْ آيَاتِنَا» و «عِبْرَةٌ لِأُولَى الْأَلْبَابِ» به ترتیب همان آیه ۱ سوره اسراء و آیه ۱۱۱ سوره یوسف است، به اشتباه آنها را عباراتی از خود ابن اسحاق قلمداد می‌کند و متوجه نمی‌شود کجا کلام ابن اسحاق پایان می‌یابد و کجا قرآن آغاز می‌شود.

در مواردی نیز وی به قرآنی بودن عباراتش تصریح می‌کند و برای معرفی آنها بیان‌های متفاوتی دارد نظیر: «يقول الله تبارك و تعالى»، «قال الله تبارك و تعالى»، «قال» و «قوله». برای نمونه در تبیین آگاه بودن علمای اهل کتاب از بعثت محمد مصطفی (ص) و یادکرد اوصاف پیامبر اسلام در کتب ایشان، چنین آمده است: و يخبرونهم أن نبياً مبعوثاً بدين ابراهيم اسمه أحمد كذلك يجدونه في كتبهم و عهد أنبيائهم يقول الله تبارك و تعالى: «الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ» و قال الله تبارك و تعالى: «وَإِذْ قَالَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيَّ مِنَ التَّوْرَةِ وَ مُبَشِّرًا بِرَسُولٍ يَأْتِي مِنْ بَعْدِي اسْمُهُ أَحْمَدُ» الآية كلها و قال: «مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ» الآية كلها (همان: ۸۳).

#### ۴. نتیجه‌گیری

واکاوی روش تفسیری و چگونگی کاربست آیات قرآن در سیره ابن اسحاق نشان می‌دهد که تبیین اسباب نزول بخش قابل توجهی از این کاربست را شکل می‌دهد. به‌رغم سخن ونزبرو که بیان اسباب نزول را از ویژگی‌های تفاسیر فقهی می‌داند باید گفت: وجود عنصر اسباب نزول در سیره ابن اسحاق امری بنیادی و اصیل و نه امری

تصادفی و الحاقی بوده و لذا این عنصر از مشخصه‌های تفاسیر داستانی است و نه فقهی، همچنانکه اندرو ریپین نیز به این امر اذعان کرده است. همچنین نگاهی دقیق به مضمون این روایات نظریه ونزبرو مبنی بر تحمیل ساختار تاریخی بر قرآن با بهره جستن از اسباب نزول آیات در جهت تبیین آیات ناسخ و منسوخ و مسائل فقهی را مخدوش می‌سازد زیرا هم‌چنانکه وین راون اذعان می‌دارد بسیاری از سیره‌نگاران صرفاً به دلیل انگیزه‌های تاریخ‌نگارانه به مسئله زمان نزول آیات می‌پردازند. این امر به خصوص در تبیین اسباب نزول سوره براءت که محل بحث و مناقشه عالمان مسلمان در مسئله نسخ است، مشهود است. با واریسی اسناد روایات اسباب نزول این نکته اساسی حاصل شد که اکثر این روایات از ابن اسحاق نقل گشته و برخلاف گفته ونزبرو از اضافات ابن هشام نیست؛ امری که ضرورت واکاوی اسناد روایات در تاریخ‌گذاری متون تفسیری را بیش از پیش گوشزد می‌کند. در روایاتی که تبیین معنای واژگان قرآن آمده بیشتر این واژگان از نوع تکامد، دخیل یا غریب هستند. عدم استناد به شعر عرب در تبیین معنای واژگان و درعین حال ذکر اشعار عرب در جای جای سیره ابن اسحاق به روایت عطاردی و در نقطه مقابل استشهاد به شعر در سیره به روایت ابن هشام می‌تواند نمایانگر تقابل دو دیدگاه جواز یا عدم جواز استفاده از شعر برای تفسیر آیات قرآن باشد. این امر تأییدی است بر سخن ونزبرو که شواهد شعری را از اضافات ابن هشام دانسته اما شاهدهی است برخلاف ادعای او که عدم استناد به شعر در تفاسیر اولیه را دلیلی بر عدم وجود شعر عرب تا پیش از قرن سوم دانسته است. اگرچه نگاه نوین ونزبرو در بررسی تفاسیر کهن و لحاظ دو معیار سبک و کارکرد در تقسیم‌بندی این تفاسیر با تبیین عناصر دوازده‌گانه تفسیری ارزشمند است، اما با کاستی‌هایی مواجه است. نخست اینکه تحلیل‌های ادبی او مبتنی بر واریسی قسمت کوچکی از این تفاسیر بوده؛ از این رو تحلیل او از ابزار تفسیری به‌کاررفته در این متون دقیق و عمیق نیست. افزون بر اینکه وی به نسخه‌های خطی

و تحریرهای دیگر این متون عنایت نداشته هم چنانکه در بررسی سیره ابن اسحاق به نسخه موجود از روایت عطاردی از یونس بن بکیر اساساً توجهی نداشته است. دومین کاستی اینکه وی توجه کافی به سیستم آموزشی در اسلام نداشته، امری که شولر به خوبی آن را تبیین نموده و وجود اضافات و الحاقات از جانب راویان یک اثر و الفاظ و عبارات دلالت‌کننده بر نقل شفاهی - به زعم ونزبرو - را نمایانگر تغییرات طبیعی دانسته که در متن یک اثر چه به صورت یادداشت‌های نامدون و چه به صورت کتابی مدون نظیر سیره ابن اسحاق، روی می‌دهد. اتفاقاً وجود این تغییرات شاهدهی است بر وثاقت راویان چراکه طریقه مطالبی را که خود به اثر افزوده‌اند را به‌طور صریح و شفاف بیان کرده تا از طریق اصلی صاحب اثر تمییز داده شود و نیز نشانه همراهی نقل شفاهی و مکتوب در سده‌های نخستین اسلامی است. علاوه بر بیان اسباب نزول و تبیین الفاظ، بیان مصادیق آیات و تفسیر قرآن به قرآن از دیگر شیوه‌های تفسیر آیات در سیره ابن اسحاق است. همچنین طرح آیات قرآن در قالب گفته‌ها و نوشته‌های شخصیت‌های داستان‌های سیره، خود می‌تواند به‌گونه‌ای غیرمستقیم درکی از فهم آیات را در اختیار مخاطب قرار دهد. نیز غنابخشی و مزین ساختن کلام به آیات الهی در سایه اثرپذیری از بلاغت و فصاحت قرآن به صراحت یا اشارت در سخنان ابن اسحاق هویدا و آشکار است.

## منابع

۱. قرآن کریم
۲. ابن اسحاق، محمد بن اسحاق بن یسار. (۱۳۹۸). السیر و المغازی؛ سیره ابن اسحاق. تحقیق: سهیل زکّار. بیروت: دارالفکر.
۳. ابن هشام، ابومحمد عبدالملک. (بی تا). السیره النبویه. تحقیق: محمد محیی الدین عبدالحمید. قاهره: مکتبه محمدعلی صبیح و اولاده.
۴. بهروز، اکبر. (۱۳۵۹). تاریخ ادبیات عرب. تبریز: انتشارات دانشگاه تبریز.
۵. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۷۸). تسنیم. قم: مرکز نشر اسراء.
۶. ذهبی، شمس الدین. (۱۴۰۵). سیر اعلام النبلاء. تحقیق: شعیب ارنؤوط و علی ابوزید. بیروت: بی نا.
۷. راون، ویم. (۱۳۹۱). «سیره و قرآن». ترجمه: نصرت نیل ساز. آینه پژوهش. سال بیست و سوم، ص ۵-۲۱.
۸. ربیین، اندرو. (۱۳۹۶). «تفسیر کتاب مقدس با استفاده از قرآن». ترجمه: وحید صفری. رهیافت‌هایی به قرآن. ویراسته جerald هاوتینگ و عبدالقادر شریف. به کوشش و ویرایش مهرداد عباسی. تهران: انتشارات حکمت.
۹. زرین کوب، عبدالحسین. (۱۳۶۲). کارنامه اسلام. تهران: امیرکبیر.
۱۰. سجادی، صادق، هادی عالم زاده. (۱۳۷۵). تاریخنگاری در اسلام. تهران: سمت.
۱۱. سیوطی، جلال الدین. (۱۴۲۱). الاتقان فی علوم القرآن. بیروت: دارالکتب العربی.
۱۲. شولر، گریگور. (۱۳۹۱). شفاهی و مکتوب در نخستین سده‌های اسلامی. ترجمه: نصرت نیل ساز. تهران: انتشارات حکمت.
۱۳. فضلی، عبدالهادی. (۱۳۸۶). خلاصه المنطق. قم: مؤسسه دائرةالمعارف فقه اسلامی بر مذاهب اهل بیت.
۱۴. قاضی، وداد. (۱۳۹۶). «تأثیر قرآن بر نثرنویسی عبدالحمید کاتب». ترجمه: سیده زهرا مبلغ. رهیافت‌هایی به قرآن. ویراسته ی جerald هاوتینگ و عبدالقادر شریف. به کوشش و ویرایش مهرداد عباسی. تهران: انتشارات حکمت.
۱۵. قسطنطین، مئیر. (۱۳۹۴). «افسانه‌ها در منابع تفسیر و حدیث؛ خلقت آدم و داستان‌های مرتبط».



ترجمه: مهرداد عباسی. رویکردهایی به تاریخ تفسیر قرآن. ویراسته اندرو ریپین. به کوشش و ویرایش مهرداد عباسی. تهران: انتشارات حکمت.

۱۶. کریمی نیا، مرتضی. (۱۳۹۳). «تکامد در قرآن، تحلیلی بر واژه‌ها و ترکیبات تک کاربرد در قرآن کریم». پژوهش‌های قرآن و حدیث. سال چهل و هفتم. ش ۲. ص ۲۴۷-۲۸۴.

۱۷. کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷). الکافی. تحقیق و تصحیح: علی اکبر غفاری و محمد آخوندی. تهران: دارالکتب الاسلامیه.

۱۸. لیمهاوس، فرد. (۱۳۹۴). «خاستگاه‌ها و نخستین تحولات سنت تفسیر». ترجمه: نصرت نیل ساز. رویکردهایی به تاریخ تفسیر قرآن. ویراسته‌ی اندرو ریپین. به کوشش و ویرایش مهرداد عباسی. تهران: انتشارات حکمت.

۱۹. مظفر، محمد رضا. (۱۴۰۰). المنطق. بیروت: دارالتعارف.

۲۰. معرفت، محمد هادی. (۱۴۱۸). التفسیر و المفسرون فی ثوبه القشيب. مشهد: الجامعه الرضويه للعلوم الاسلامیه.

۲۱. موتسکی، هارالد. (۱۳۹۳). «ارزیابی تاریخ‌گذاری احادیث». ترجمه: علی آقایی. تاریخ‌گذاری احادیث. به کوشش و ویرایش سیدعلی آقایی. تهران: انتشارات حکمت.

۲۲. نیل ساز، نصرت. (۱۳۹۳). خاورشناسان و ابن عباس. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

۲۳. نیل ساز، نصرت، الهام زرین کلاه. (۱۳۹۱). «بررسی و نقد دیدگاه ونزبرو درباره گونه‌شناسی و سیر تاریخی تطور تفاسیر کهن با تکیه بر تفسیر مجاهد». پژوهش‌های قرآن و حدیث، سال چهل و پنجم، ش ۱، ص ۱۸۹-۲۱۰.

24. BERG, Herbert. (2000). the Development of Exegesis in Early Islam. The Authenticity of Muslim Literature from the Formative Period. Richmond: Curzon Press.

25. Gorke, Andreas. (2017). "Remnants of an Old Tafsir Tradition? The Exegetical Accounts of 'Urwa b. al-Zubayr". Islamic Studies Today. Essays in Honor of Andrew Rippin. Edited by: Majid Daneshgar and Walid A. Saleh, Leiden. Brill: pp 22-42.

26. Motzki, Harald. (2006). "Dating the so-called Tafsir Ibn 'Abbas: Some Additional Remarks".

Jerusalem Studies in Arabic and Islam. pp 147-163.

27. Nilsaz, Nosrat. (2018). "The al-Wadih Tafsir: Further evidence for author identification, relationship with Tafsir al-Kalbi, and literary analysis". Der Islam.

28. Schacht, Josef. (1979). the Origins of Muhammadan Jurisprudence. Oxford: Oxford University Press.

29. Wansbrough, John. (2004). Quranic Studies: Source and Methods of Scriptural Interpretation. USA.

30. Rippin, Andrew. (1994). "Tafsir Ibn 'Abbas and Criteria for Dating Early Tafsir Texts". Jerusalem Studies in Arabic and Islam. pp 38-83.

31. Rippin, Andrew. (2001). "The Function of Asbab al-Nuzul in Quranic Exegesis". The Quran and its Interpretative Tradition. U.K.: St. Edmundsbury Press.

32. Versteegh, C. H. M. (1993). Arabic Grammer and Quranic Exegesis in Early Islam, Studies in Semitic Languages and Linguistics. Edited by: J. H. Hospers and Versteegh. Leiden: E. J. Brill.