

## Syriacism In Contemporary Western Qur'anic Studies

Saied Shafiei<sup>1</sup>

DOI: 10.22051/TQH.2021.35326.3162

Received: 2021/04/10

Accepted: 2021/07/17

### Abstract

Since the beginning of the 21<sup>st</sup> century, a group of western scholars have written works on the Qur'an, namely Syriac-oriented. Syriacists believe that the Syriac dialect was being spoken in the world of Arab Christianity and so the Arabic Qur'an originated in this world. Therefore, the Qur'an, the first Islamic hadiths and beliefs need to be interpreted in the light of pre-Islamic Syriac sources or simultaneous with the emergence of these texts and beliefs. Accordingly, the Qur'an and Islamic hadiths are better understood and interpreted in the context of Syriac sources than other pre-Islamic and post-Islamic Arabic sources. Referring to the background and trends of Qur'anic scholarship in the West during the last two centuries and the importance of Syriac in understanding and interpreting the Qur'an, four examples of Syriac-oriented researches are introduced here: "The statements of *thālitu thalātha* (ثَلَاثٌ ثَلَاثَةٌ) and also *shubbiha lahum* (شُبِّبَتْ لَهُمْ) in the Qur'an" by Sidney Griffith; "Joseph among the Ishmaelites: Q 12 in light of Syriac sources" by Joseph Witztum; "Condemnation in the Qur'an and the Syriac Gospel of Matthew" by Emran Iqbal El-Badawi; and finally, an article by Ilkka Lindstedt about the apocalyptic events in the first century AH. In conclusion, although it may be admitted that these sources may have provided the oral context for Bible stories, and therefore sometimes provide a better understanding of Qur'anic verses, especially the stories of the prophets, they could not be giving up altogether, as excuses for flaws in Islamic sources, and turned entirely to sources that were themselves controversial.

**Keywords:** *Syriacism, Contemporary Western Qur'anic Studies, Sydney Griffith, Joseph Witztum, Emran Iqbal El-Badawi, Ilkka Lindstedt.*

---

<sup>1</sup>. Assistant Professor, Department of Qur'an and Hadith Sciences, University of Tehran, Tehran, Iran. [s.shafiei@ut.ac.ir](mailto:s.shafiei@ut.ac.ir)



فصلنامه علمی «تحقیقات علوم قرآن و حدیث» دانشگاه الزهرا (علوم اسلامی)

سال نوزدهم، شماره ۱، بهار ۱۴۰۱، پیاپی ۵۳

مقاله علمی - پژوهشی، صص ۱۵۷-۱۸۸

## سریانی‌گرایی در مطالعات قرآنی معاصر غرب

سعید شفیعی<sup>۱</sup>

DOI:10.22051/TQH.2021.35326.3162

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۱/۲۱

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۴/۲۶

### چکیده

از آغاز سده بیست و یکم آثاری از سوی برخی پژوهشگران غربی درباره قرآن منتشر شده است که آنها را می‌توان متمایل به منابع سریانی یا «سریانی‌گرا» نامید. سریانی‌گراها معتقدند که گویش سریانی در اندیشه جهان مسیحیت عربی رایج بوده است و قرآن عربی نیز در این جهان پدید آمد. بنابراین، قرآن، احادیث و باورهای نخستین اسلامی باید در پرتو منابع سریانی پیش از اسلام و معاصر با پیدایش این متون و باورها تفسیر شوند. براساس این رویکرد، قرآن و احادیث اسلامی در بافت منابع سریانی - نسبت به دیگر منابع پیش از اسلام و منابع عربی پس از اسلام - بهتر فهم و تفسیر می‌شوند. در این مقاله پس از اشاره به پیشینه بحث و جریان‌شناسی قرآن‌پژوهان غربی دو سده گذشته در این زمینه و نیز دلیل اهمیت سریانی در فهم و تفسیر قرآن، چهار نمونه از پژوهش‌های

s.shafiei@ut.ac.ir

<sup>۱</sup> استادیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه تهران، تهران، ایران.

سریانی‌گراها معرفی شده است که به ترتیب عبارتند از: دو تعبیر ثالثُ ثَلَاثَةٌ و شُبّه لَهم در قرآن از سیدنی‌گریفت؛ «مطالعه تطبیقی داستان حضرت یوسف با منابع سریانی» از یوزف ویتستوم؛ «نکوهش‌های قرآن در مقایسه با انجیل سریانی متی»، نوشته عمران اقبال البدوی؛ و سرانجام، مقاله‌ای از ایلکا لندشتدت درباره وقایع آخرالزمانی در سده نخست هجری. براساس نتیجه مطالعه، علی‌رغم اینکه می‌توان پذیرفت شاید این منابع زمینه شفاهی داستانهای بابیلی را فراهم آورده باشند، و بنابراین، گاهی فهم بهتری از آیات قرآن - به‌ویژه در زمینه داستانهای پیامبران - به‌دست می‌دهند، اما نمی‌توان به بهانه اشکالاتی در منابع اسلامی، آنها را به کلی کنار گذاشت و یکسره به سراغ منابعی رفت که خود محل بحث و تردیدند.

### واژه‌های کلیدی:

سریانی‌گرایی، مطالعات قرآنی معاصر غرب، سیدنی‌گریفت، یوزف ویتستوم، عمران اقبال البدوی، ایلکا لندشتدت.

### مقدمه و طرح مسئله

پژوهشگران غربی سده‌های نوزدهم و بیستم، هنگام بحث از خاستگاه‌های تاریخی قرآن، اغلب از واژه *Sources* (ترجمه عربی آن: مصادر، موارد؛ در فارسی، بیشتر: منابع، سرچشمه‌ها) بهره می‌بردند و از «تأثیر»<sup>۱</sup> این منابع بر قرآن یا «وام‌گیری/اقتباس»<sup>۲</sup> قرآن از این منابع سخن می‌گفتند. روشن است که به کاربرد این واژه‌ها، در کنار بی‌اعتقادی اغلب نویسندگان غربی به وحیانی بودن قرآن، مخالفت مسلمانان را برمی‌انگیخت. بازنگری

<sup>۱</sup> effect

<sup>۲</sup> borrowing

پیشفرض‌ها و دیدگاه‌ها، و پژوهش‌های موردی گوناگونی که از سوی تعدادی از محققان غربی انجام شده، اکنون رویکردی را به منابع یهود و مسیحیت در تفسیر قرآن تقویت کرده است که باورمندان به آن را می‌توان گرونده به منابع سریانی یا «سریانی‌گرا» نامید،<sup>۱</sup> که به‌ویژه بر نمونه‌هایی از داستانهای قرآن دربارهٔ پیامبران مبتنی است. هدف این گروه از پژوهشگران، چنانکه خود می‌گویند، «بهترین فهم و تفسیر قرآن» است. اما آنها همسو با تجدیدنظرطلبان، معتقدند که برای فهم قرآن نباید محیطی را که تفاسیر اسلامی و منابع سیرهٔ نبوی تصویر می‌کنند مبنا قرار داد، بلکه قرآن باید در پرتو متون یهودی و مسیحی، به‌ویژه منابع سریانی پیش از اسلام و معاصر با آن تفسیر شود. همچنین، احادیث و باورهای نخستین اسلامی با منابع مشابه مسیحی و یهودی - یا حتی گاهی زردشتی - پیش از روایات یا هم‌عصر با آنها مقایسه شوند.

اما آیا می‌توان از خاستگاه تاریخی قرآن سخن گفت، و در عین حال، به وحیانی بودن آن هم معتقد بود؟ پاسخ به این پرسش را می‌توان نخست در نگاه ادبی و خطابی بسیاری از پژوهشگران اخیر غربی جستجو کرد که از دید آنها تعارضی میان باورهای کلامی و عقیدتی از جمله در مسألهٔ ماهیت وحی، با پژوهش در جنبهٔ تاریخی و ادبیاتی قرآن و دیگر کتابهای دینی و آسمانی وجود ندارد؛ چنانکه مسلمانان از گذشته به صرف و نحو و بلاغت قرآن می‌پرداختند یا از مباحث تاریخی از جمله اسباب النزول یا نسخ دربارهٔ آیات سخن می‌گفتند و این بررسی‌ها را با الهی بودن آن متعارض نمی‌دانستند. و دوم اینکه در بحث از روابط بینامتنی قرآن و کتابهای پیشین، نباید از تعبیری مانند «تأثیر» یا «وام‌گیری» بهره برد، بلکه به جای آن باید از «زمینه»<sup>۲</sup> یا «بافت»<sup>۳</sup> سخن بگوییم.

<sup>۱</sup> Syriacist: سریانی‌گرا. این لقب را نیورت برای این رویکرد به کار برده است (Neuwirth, 2014: 16).

<sup>۲</sup> setting

<sup>۳</sup> context

به عبارت دیگر، قرآن در زمان و مکانی پدید آمد که «بافت» تاریخی و اجتماعی آن اقتضای طرح این مباحث را داشت. از این‌رو، قرآن نه تنها در برابر نظرات یهودیان و مسیحیان منفعل نیست، بلکه آنها را اغلب نقد و رد می‌کند.

منظور از سریانی‌گراها، پژوهشگرانی هستند که آثار خود را بیشتر از آغاز قرن بیست و یکم به این سو منتشر کرده‌اند و از دید آنها، پژوهشگران آکادمیک معاصر غربی در دوره‌های گذشته، هنگام مقایسه قرآن و بائبل، چندان توجهی به منابع سریانی نداشتند. این گروه افرادی هستند از جمله: سیدنی گریفیت، عمران اقبال البدوی، یوزف ویستوم و کوین فان بلادل. سیدنی گریفیت یک شخصیت محوری در این جریان است. او در ضمن مطالعات گوناگونش از جمله درباره تئلیث، سرشت عیسی، و قصه جوانان افسس (کهف: ۹-۲۶)، استدلال می‌کند که فهم زبان قرآن در همه این موارد نیازمند آگاهی عمیق از ادبیات سریانی است.

اما طرح مفاهیم و رویدادهای قرآنی در زمینه منابع سریانی تا چه حد در فهم و تفسیر قرآن سودمند است و آیا ما را از منابع اسلامی بی‌نیاز می‌سازند؟ هدف این مقاله، یافتن پاسخی برای این مسأله یعنی ارتباط قرآن با منابع سریانی است.

### ۱. پیشینه بحث و جریان‌شناسی

نحویان و لغت‌شناسان مسلمان از قدیم، چندان اهمیتی به مقایسه زبان عربی با دیگر زبان‌ها - اعم از فارسی و یونانی یا زبان‌های سامی نزدیک چون عبری و سریانی - نداشتند. با این وجود، آنها به بحث درباره لغات غیرعربی، به‌ویژه فارسی می‌پرداختند، در حالی که عبری به بیان آداب و مناسک مذهبی محدود بود و سریانی نیز در قرون اولیه اسلامی، یعنی زمانی که نحویان بزرگی همچون سیبویه (د. ۱۸۰) به تألیف منابع مشغول بوده و مکاتب ادبی بصره و کوفه شکل می‌گرفت، همچنان زبان شفاهی به‌شمار می‌رفت (Baalbaki, 2004, p.117).

در برخی از منابع تاریخی و دیگر منابع اسلامی، گزارش‌هایی نقل شده که از آشنایی برخی از شاعران جاهلی و مسلمانان صدر اسلام با زبان‌هایی غیر از عربی حکایت می‌کند (رک: ابن قتیبه، ۱۴۲۳، ج ۱، ص ۴۵۰-۴۵۱). برای نمونه، در بیتی از امیة بن الصلت (د. ۹ هجری) واژه ساهور به کار رفته که گفته‌اند سریانی است (ابن منظور، ۱۴۱۲، ج ۴، ص ۳۸۴؛ نیز، رک: بغدادی، ۱۹۹۸، ج ۱، ص ۲۴۶). همچنین، در برخی منابع آمده است که وقتی شریح قاضی در یک داوری به درستی حکم داد، «علی بن اَبی طاب (ع) فرمود: قالون»، و قالون به رومی یعنی اَصْبَتْ (شافعی، ۱۴۰۳، ج ۷، ص ۱۸۲) یا اَحْسَنْتَ (دارمی، ۱۳۴۹، ج ۱، ص ۲۱۲-۲۱۳).

برخی گزارش‌ها در منابع اسلامی نشان می‌دهد که زبان‌هایی مانند فارسی و سریانی در زمانی که محققان به گردآوری و بررسی‌های زبانی روی آوردند، به‌خصوص دو قرن اول و دوم هجری، معروف و متداول بود (رک: بعلبکی، ۱۹۹۹، ص ۵۸-۶۷). برخی از مورخان نیز با زبان‌های فارسی و عبری و سریانی و غیره آشنا بوده‌اند. از جمله این مورخان می‌توان به یعقوبی و مقدسی اشاره کرد، اما ظاهراً ابوریحان بیرونی بیشتر از دیگر دانشمندان مسلمان با زبان و فرهنگ‌های غیرعربی همچون یهودی، مسیحی و زرتشتی آشنا بوده است (رک: بیرونی، ص ۳۹۸). آشنایی بیرونی با لغات و تعابیر سریانی، عبری، فارسی و... از کثرت الفاظی که به صورت معرّب یا به همان شکل اصلی لغات، از این زبان‌ها ذکر می‌کند، به‌خوبی پیداست (رک: بعلبکی، ۱۹۹۹، ص ۶۲-۶۴).

از بررسی منابع و نظرات لغویان برمی‌آید که برخی از علما و لغت‌شناسان مسلمان سده‌های نخستین، با اعتقاد به وجود لغات غیرعربی در قرآن مخالفت می‌کردند. شافعی (د. ۲۰۴) معتقد بود که در قرآن جز به زبان عرب چیزی نیست و علی‌رغم اینکه زبان‌های مختلف با همدیگر شباهت دارند، با یکدیگر ارتباطی ندارند (شافعی، بی‌تا، ص ۴۱-۴۶). ابو عبیده معمر بن مثنی (د. ۲۱۰) نیز تمامی قرآن را به زبان عربی مبین می‌دانسته و با این

دیدگاه که "طه" نبطی و "سجیل" فارسی است، مخالف بوده است (ابوعبیده، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۱۸-۱۷).

با این حال، برخی از لغت‌شناسان موضعی معتدل‌تر به مسأله در پیش گرفتند. ابو عبید قاسم بن سلّام (د. ۲۲۴) معتقد بود که لغات بیگانه قرآنی پیش از نزول قرآن به زبان عربی وارد شده‌اند و بنابراین اکنون باید عربی تلقی شوند؛ در واقع، این الفاظ هم عربی است هم اعجمی (رک: زرکشی، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۲۹۰؛ سیوطی، ۱۴۱۶، ج ۱، ص ۳۹۶-۳۹۵). ابن جریر طبری (د. ۳۱۰) وجود لغات مشابه در زبان‌های مختلف را از باب توارده لغات می‌دانست (زرکشی، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۲۸۹). او بیان می‌کند که از نظر تاریخی نمی‌توان منشأ اصلی لغات را تعیین کرد: «نه می‌توان گفت که عربی ریشه لغت بوده و از آن به فارسی راه یافته و نه فارسی اصل بوده و از آن به عربی وارد شده است.» (طبری، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۲۱) بنابراین، ترجیح طبری آن است که چنین لغاتی «عربی فارسی» یا «حبشی عربی» نامیده شود، زیرا اهل هر دو زبان به آن سخن گفته‌اند (همان، ج ۱، ص ۲۲).

در دوره‌های بعدی، ایده وجود لغات غیرعربی در قرآن نه تنها انکار نشد، بلکه این لغات در مجموعه‌هایی گردآوری شد. برای نمونه، ابومنصور جوالیقی (د. ۵۳۹) در قرن ششم آشکارا، درباره «لغات بیگانه‌ای که در اشعار و اخبار عرب جاهلی وجود داشت و در قرآن بکار رفته است»، سخن می‌گوید (جوالیقی، ۱۸۶۷، ص ۳). در پایان قرن نهم، جلال الدین سیوطی (د. ۹۱۱) با تألیف چند کتاب و رساله در این زمینه، الحاق زبان‌های بیگانه به قرآن را همچون یک واقعیت مثبت پذیرفت، که این تحول شاید نتیجه تأکید فزاینده بر جاذبه جهانی اسلام بود، و حتماً بخشی از استدلال‌های مرتبط با ویژگی‌های برتر متن مقدس مکتوب را شکل می‌داد (Rippin, 2008, p.252).

اما در جهان غرب، زبان‌شناسان اروپایی سده‌های هفدهم، هجدهم و خصوصاً نوزدهم به مطالعات زبان عربی علاقه‌مند بودند، زیرا آن را در فهم زبان عبری بایبل مؤثر می‌دیدند. آنها معتقد بودند که دوری از شهرها و بیابان‌گردی، که حافظ خلوص زبان‌های

سامی بوده، زبان عربی را کلید فهم برخی از ابهامات بابیل قرار داده است. این اندیشه آرمانی به روشنی انگیزه زیادی برای مطالعه عربی پدید می‌آورد.

واژه‌نگاری چندزبانه در قرن هفدهم آغاز شد؛ یک نمونه مشهور آن را کاستل<sup>۱</sup> در ۱۶۶۹ نوشت، و کتابی برای مقایسه لغات عبری، آرامی، سریانی، سامری، حبشی، عربی و برخی از لغات فارسی فراهم آورد. بنابراین، آزمون لغات عربی در چارچوب مطالعات بابیلی، محققان معاصر را نخست به این حقیقت متوجه کرد که برخی اصطلاحات به کاررفته در قرآن، در زمینه‌هایی دینی از دیگر زبان‌های سامی هم وجود داشته است (Rippin, 2008, p.249-250).

افزون بر این، قرآن‌پژوهان غربی از دوران «خاورشناسی» به این سو، هنگام مطالعه و بررسی قرآن، همانندی‌هایی میان داستانهای قرآن و کتابهای یهودی و مسیحی می‌دیدند. با آغازگری آبراهام گایگر (د. ۱۸۷۴) و تئودور نولدکه (د. ۱۹۳۰)، محققان بیشتر به رابطه قرآن با سنت آرامی بابیلی و پسابابیلی توجه کردند. به‌طور کلی، برخی از پژوهشگران غربی بر تأثیر یهودیت بر قرآن تأکید کرده‌اند (گایگر، نولدکه، هورویتس، توری، اشپایر) و برخی بر تأثیر مسیحیت (آندره، بل، مینگانا، جفری و دیگران). در ادامه به دیدگاه‌های این افراد در دو بخش «گرایش به منابع یهودی» و «گرایش به منابع مسیحی» اشاره خواهد شد.

### ۱-۱. گرایش به منابع یهودی

می‌توان گفت که نخستین قرآن‌پژوهان غربی در دوره خاورشناسی بیشتر به منابع یهودی در ارتباط با قرآن گرایش داشتند، که البته شاید یهودی بودن آنها در این امر بی‌تأثیر نبود. در نیمه اول سده نوزدهم، آبراهام گایگر، از بنیان نهضت اصلاح یهودی، با کتاب محمد چه

---

<sup>۱</sup> Castell



چیزی از یهودیان گرفت؟ (۱۸۳۳) بر سهم مهم بایبل عبری و منابع ربّنی در شکل‌گیری جهان‌بینی دینی قرآن تأکید کرد. گایگر در این کتاب کوشید تا سنت‌های بایبلی و پسابایبلی بازتاب یافته در قرآن را تعیین کند.

رهیافت گایگر به قرآن، نشانه آغاز پژوهش‌های اروپایی است که در جست‌وجوی منابع قرآن در یهودیت، و به میزان کمتر، در مسیحیت بودند. فضل الرحمن، کتاب گایگر و نیز کتاب عناصر یهودی در قرآن (۱۸۷۸) از هارتویگ هیرشفلد را از جمله کتاب‌هایی می‌داند که می‌خواستند پیامبر را یهودی جلوه دهند (Fazlur Rahman, 1980, p.xiii). تأثیر نولدکه و همچنین کارل فلرز بیشتر بر اهمیت زبانی بود که در وحی قرآنی ایفای نقش کرد؛ با این حال، نولدکه از «تأثیرات یهودی و مسیحی» بر قرآن بحث می‌کند و همانند گایگر، منبع اصلی وحی قرآنی را کتاب مقدس یهودی برمی‌شمارد (Nöldeke, 2003, p.1-5). در نیمه اول سده بیستم، رهیافت گایگر در مطالعات قرآنی توسط محققانی همچون یوزف هوروویتس و هاینریش اشپایر ادامه یافت.

نویسنده مشهور بعدی، چارلز کاتلر توری در کتاب پایه‌های یهودی/اسلام (۱۹۳۳) قاطعانه اظهار می‌کند که «بی هیچ تردیدی، نخستین باوری که هر خواننده قرآن به آن دست می‌یابد، این است که محمد اطلاعات مرتبط با ایمان و عمل جدیدش را عمدتاً از یهودیان حجاز دریافت کرده است.» توری می‌افزاید: در بیشتر صفحات با صحنه‌هایی از تاریخ عبری، یا داستانهای آشنای یهودی، یا تفصیل قانون ربّنی و... برمی‌خوریم، به طوری که گویی اسلام همان دین ابراهیم یا موسی است (Torrey, 1933, p.2). توری چندان شدید بر تکیه قرآن بر سنت یهودی تأکید کرد، که «گاهی انسان شگفت‌زده می‌شود چرا او یکباره ادعا نکرده است محمد به آیین یهودیت گرویده بود» (Donner, 2011, p.32). ایده توری در مورد «بنیان یهودی اسلام» را کلود ژیلیو جلوتر برد، که اعتقاد دارد «محمد منابع خبری مانند زید بن ثابت (د. ۴۶) و دیگران داشت، که نظریه و کتاب مقدس یهودی و حتی مسیحی را از آنها آموخته بود» (El-Badawi, 2014, p.23).

از دهه ۱۹۷۰ و با انتشار آثاری از جان ونزبرو و کتاب *هاجرسم* کرون/کوک و تعدادی اثر دیگر در زمینه تاریخ قرآن و اسلام، مسائل جدیدی درباره قرآن در غرب پدید آمد که در اثر آن مطالعات قرآنی در غرب از خط سنتی مطالعات قرآنی در اروپا، یعنی روش قرآن پژوهان آلمان، از گایگر به بعد، دور شد. با این حال، می توان گفت که ونزبرو قرآن را در بافت مضامین مکرر سنت های پیشین بررسی می کرد و به آن از دریچه اصول تفسیری ربّنی می نگریست. کرون و کوک نیز در *هاجرسم* از نخستین گام حرکت محمد همچون «یهود-هاجرسم»، پیوندی میان یهودیان و «عرب ها» سخن گفتند. آنها مدعی بودند که مسلمانان نخستین از تعالیم یهودی یا سامری تأثیر پذیرفتند و اینکه قرآن محصول میانرودان در سده هشتم بود (Donner, 2011, p.32; El-Badawi, 2014, p.14).

#### ۱-۲. گرایش به منابع مسیحی

برخلاف گروه بالا، برخی دیگر از پژوهشگران اغلب مسیحی، بر ارتباط قرآن با منابع مسیحی تأکید کردند. در ۱۹۲۶ کتاب *خاستگاه اسلام در محیط مسیحی آن* نوشته محقق و کشیش بریتانیایی، ریچارد بل (۱۸۷۶-۱۹۵۲) انتشار یافت. بل در این کتاب تأثیر کلی کلیسای سریانی، میانرودان و به ویژه حبشی را بر عربی اواخر عهد باستان توصیف می کند، با تأکید خاص بر اینکه نشانه های چنین تأثیراتی در قرآن یافت می شوند. بل همچنین تصدیق کرد که برخی واژه ها «بیانگر نفوذ فرهنگ آرامی به عربی است.» در همین زمان، اثر مهمی در ارتباط دادن سریانی به قرآن از محقق سوئدی، تور آندره (۱۸۸۵-۱۹۴۷)، با عنوان *خاستگاه اسلام و مسیحیت* انتشار یافت. آندره در اثر پذیرد قرآن از مسیحیت از جمله نستوریان یمن، مونوفیزیت های حبشه و به ویژه زهدگرایی سوری آنقدر پیش می رود که خودش این سؤال را مطرح می کند (گرچه به آن پاسخ نمی دهد) که «چرا محمد یکباره

مسیحی نشد، اگر او تا این اندازه از آموزه‌های مسیحی اثر پذیرفت؟» (Donner, 2011, p.32).

اما در سال بعدی بود که آلفونس مینگانا بنایی برای تحقیق درباره قرآن درون بافت سریانی پی ریخت، در مقاله‌ای با عنوان «تأثیر سریانی بر اسلوب قرآن» (۱۹۲۷)، که در آن یک چکیده گونه‌شناختی و تعدادی نمونه از واژه‌های سریانی به کاررفته در قرآن به دست می‌دهد، با تأکید بر اینکه ۷۰ درصد واژگان بیگانه قرآن در اصل سریانی است. از دیدگاه مینگانا، ضعف ساختاری عربی کلاسیک سبب آن بوده که قرآن از ادبیات کهن‌تر و جافتاده‌تری بهره بگیرد، که این ادبیات بیش از همه، سریانی است (Mingana, 1927, p.4). وی حتی با بررسی کلمات غیرعربی در قرآن، تأثیر زبان‌های بیگانه بر اسلوب و اصطلاحات قرآن را به این صورت تخمین زده است: حبشی، ۵ درصد؛ عبری، ۱۰ درصد؛ یونانی - رومی، ۱۰ درصد؛ فارسی، ۵ درصد؛ و سریانی (مشمول بر سریانی آرامی و فلسطینی)، ۷۰ درصد (Mingana, ibid, p.6).

واژگان بیگانه قرآن (۱۹۳۸) نوشته کشیش متودست استرالیایی، آرتور جفری، بر عملکرد اساسی الهیاتی و ادبی واژه‌های قرآنی تأکید می‌کند که از دیگر زبانها مانند آرامی (به‌ویژه سریانی)، عبری، حبشی، یونانی و فارسی سرچشمه می‌گیرند. از میان وام‌واژه‌های فراوانی که به تدریج راهشان را به عربی قرآن باز کردند، از جمله عبری، اکدی، سومری، پارسی، یونانی، مصری، حبشی و دیگر زبانها، از تحقیق جفری برمی‌آید که بیشتر آنها از گویش‌های زبان آرامی، و به‌ویژه گویش سریانی هستند (El-Badawi, 2011, p.450). او مسیحیت شناخته‌شده در میان عرب‌های دوران پیش از اسلام را از نوع یعقوبی یا نستوری می‌داند و می‌افزاید که متون اسلامی متقدم و فراوانی از ارتباطات محمد با مسیحیان سوری و عربی یاد می‌کنند (Jeffery, p.22; Griffith, 2008, p.110).

در اینجا لازم است به دیدگاه‌های دو نویسنده دیگر تا پیش از آغاز قرن بیست و یکم اشاره شود. گونتر لولینگ که جنجال‌برانگیزترین کتاب او تقریباً همزمان با

مطالعات قرآنی و نزبرو منتشر شد: درباره قرآن نخستین، مقدماتی برای بازسازی سرودهای مسیحی پیش از اسلام در قرآن (۱۹۷۴). او در این کتاب تلاش کرد قرآن نخستین<sup>۲</sup> (یعنی متنی فرضی که قرآن بر آن مبتنی است) را بازسازی کند تا نشان دهد قرآن در یک بافت مسیحی در مکه به وجود آمده است. عنوان کتاب نشان‌دهنده فرضیه اصلی لولینگ در این باره است که قرآن در بردارنده نوشته‌های مسیحی کهن تری است. بر طبق دیدگاه لولینگ، قرآن دارای چهار لایه متنی متفاوت است. لایه نخست، متن اصلی، سرودهایی پراکنده است که توسط جامعه مسیحی مکه پدید آمده‌اند. این جامعه هم باورمندان به تثلیث و هم غیر آنها را در بر می‌گرفت. تثلیثی‌ها نظریات شورای نیقیه امپراتوری بیزانس را پذیرفته بودند، در حالی که گروه دوم به تعالیم کهن (و درست) خود مسیح باور داشتند، که بر اساس آن مسیح همچون یک فرشته از دربار تجسد الهی فرستاده شد تا یهودیت طبقاتی توحیدی روزگارش را دگرگون سازد. لایه دوم در بردارنده فرازهایی از سرودهای مذهبی است که در زمان محمد ویراسته و اسلامی شد. لایه سوم فرازهایی است که تألیف آن در زمان محمد آغاز شد و معنای اسلامی خالص دارد. لایه چهارم که از همه متأخرتر است، فرازهایی است که مسلمانان پس از پیامبر در هنگام اصلاح رسم الخط عربی تغییرش دادند، یعنی در طی فرایندی که در آن متن قرآنی از خطوط بدون اعجام و اعراب به خطی مشکل و منقوط متحول شد (Reynolds, 2008, p.10).

اما نظریات لولینگ در آن زمان در غرب بازتابی نداشت، تا اینکه در سالهای اخیر که دیدگاه کریستوف لوگزنبرگ در محافل عمومی جنجال آفرید، نظریات لولینگ نیز مطرح شد. برخلاف آثار لولینگ، کتاب لوگزنبرگ با عنوان *خوانش سریانی-آرامی قرآن: سهمی در رمزگشایی زبان قرآن* (۲۰۰۰) خیلی زود شهرت پیدا کرد، که محققان علت این امر را انتشار آن در حوالی حادثه ۱۱ سپتامبر ۲۰۰۱ و موج اسلام‌هراسی تازه‌ای

---

<sup>۲</sup> Ur-Qur'an

می‌دانند که در اثر این حادثه پدید آمد. لوگزبرگ با این فرض که قرآن اصالتاً یک کتاب قرائت سریانی مسیحی (سریانی: *قریانا*؛ عربی: *قرآن*) بود که مفسران کلاسیک مسلمان آن را بد تفسیر کردند، معنا و رسم الخط ده‌ها آیه قرآن را اصلاح می‌کند تا با خوانش سریانی-آرامی او تطبیق نماید. این کتاب، صرف‌نظر از انتقادات فراوان و مباحثی که درباره آن مطرح شده است، دوباره توجه متخصصان مطالعات قرآنی را به اهمیت سریانی جلب کرد (El-Badawi, 2011, p.452).

## ۲. سریانی و دلیل اهمیت آن در فهم و تفسیر قرآن

سریانی یکی از سه گویش متأخر آرامی است که ادبیات مکتوب آن هم در کمیت و هم کیفیت به راحتی بر دو گویش دیگر یعنی آرامی یهودی و مندائی سبقت می‌گیرد. خط سریانی نخست از ادسا (رُها، اورفا) آغاز شد، که در کنیه‌های سده اول میلادی شواهدی برای آن هست، و احتمالاً در زمانی متقدم به عنوان زبان ادبیات مسیحیان سریانی‌زبان پذیرفته شد و در نتیجه به سرعت در گستره مسیحیت در ایالات شرقی امپراتوری روم و دورتر در شاهنشاهی ایران رواج یافت (Brock, 1997, p.7).

نویسندگان سریانی از سده‌های دوم تا هفتم میلادی در مناطقی از امپراتوری روم یا بخشهایی از استانهای شاهنشاهی پارسی (پارتیان تا ۲۲۶م؛ ساسانیان از ۲۲۶ تا ۶۴۰م) زندگی می‌کردند؛ یعنی مناطقی که امروزه به نام ترکیه (جنوب شرقی آن) و سوریه می‌شناسیم، یا آنچه امروزه عراق، ایران و حکومت‌های خلیج فارس را دربرمی‌گیرد. مهم‌ترین مراکز برای ادبیات سریانی در ایالت‌های امپراتوری روم عبارت بودند از: ادسا، نصیبین (تا ۳۶۳)، سروج، آمد (دیاربکر امروزی)، مابوغ؛ تا قرن ششم، عده زیادی از دیرها در شمال سوریه و جنوب شرقی ترکیه امروزی واقع بودند. مراکز مهم در شاهنشاهی ایران بدین قرار بود: سلوکیه-تیسفون، نصیبین (پس از ۳۶۳؛ مدرسه آن به‌ویژه در سده ششم

اثرگذار بود)، اربیل، کرکا دبیت سلوخ<sup>۳</sup> (کرکوک امروزی)، بت لاپات<sup>۴</sup> (یا جندیشاپور)، کرکا دلدن<sup>۵</sup>، قطر (Brock, 1997, p.8-9).

برخی از نویسندگان مشهوری که در این فضای دینی و زبانی می‌نوشتند، عبارتند از: افراهات (فرهاد)، مشهور به «حکیم پارسی» (۲۷۰-۳۴۵)؛ افرایم سوری (در حدود ۳۰۶-۳۷۳)؛ نرسای (حدود ۳۹۹-حدود ۵۰۲) که در امپراتوری پارسی به دنیا آمد؛ و یعقوب سروجی (د. ۵۲۹)، که بر کناره رود فرات تولد یافت و در مدرسه ایرانی ادسا درس خواند، اما سرانجام به مخالفت با تعالیم مسیح‌شناسی آن پرداخت.

سریانی‌گراها معتقدند که گویش سریانی یکی از راه‌هایی است که یقیناً در اندیشه جهان مسیحیت عربی رایج بوده است و قرآن عربی نیز در این جهان پدید آمد. از نظر تاریخی نیز انتظار دیگری نداریم، زیرا عبادات و نیایش‌ها، نظریات دینی و ارتباطات کلیساها در جوامع مسیحی، در محیطی که اسلام در آن متولد شد - از سینا تا فلسطین، اردن، سوریه، مناطق پایین تر میانرودان یا حتی جنوب شبه جزیره عربی - عمدتاً به آرامی بیان می‌شد (Griffith, 2017, p.781). البته باید توجه داشت که زمینه مسیحیت آرامی تنها یکی از چندین بافتی است که می‌توان از آن بحث کرد، و در کنار آن حتی چند زمینه مسیحی دیگر هم وجود دارد. برای نمونه، وابستگی‌های مانوی باید بررسی شود، افزون بر چارچوب‌های مسیحیت حبشی و مصری، اگر نخواهیم از روابط فراوان با روایات سامری، یهودی و ربّنی سخن به میان آوریم (Griffith, 2007, p.83). اما این فرض را هم باید در نظر داشت که ممکن است داستانهای یهودی هم از طریق منابع سریانی مسیحی منتقل شده باشند.

<sup>۳</sup> Karka d-Beit Slokh

<sup>۴</sup> Beth Lapat

<sup>۵</sup> Karka d-Ledan

### ۳. مواردی از تفسیر و تحلیل متون اسلامی در پرتو منابع سریانی

آنچه در ادامه خواهد آمد، چهار نمونه از پژوهش‌های سریانی گراهاست که به ترتیب عبارتند از: دو تعبیر *ثَالِثُ ثَلَاثَةٍ* و *شُبّه لَهِم* در قرآن از سیدنی گریفیت؛ «مطالعه تطبیقی داستان حضرت یوسف با منابع سریانی» از یوزف ویستوم؛ «نکوهش‌های قرآن در مقایسه با انجیل سریانی متی»، نوشته عمران اقبال البدوی؛ و سرانجام، مقاله‌ای از ایلکا لندشتدت درباره وقایع آخرالزمانی در سده نخست هجری.

#### ۳-۱. دو تعبیر *ثَالِثُ ثَلَاثَةٍ* و *شُبّه لَهِم* در قرآن

قرآن در آیه ۷۳ سوره مائده می‌فرماید: «لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَالِثُ ثَلَاثَةٍ وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا إِلَهُ وَاحِدٌ». بنا بر زبان‌شناسی کلاسیک عربی، «ثالث» عدد ترتیبی است که به «ثلاثه» (عدد اصلی) اضافه شده است و مفسران این تعبیر را به «أحد ثلاثه» (یکی از سه) تفسیر کرده‌اند (طوسی، ج ۳، ص ۶۰۲؛ طبرسی، ج ۳، ص ۳۹۰؛ زرکشی، ج ۴، ص ۱۱۷)، در حالی که معنای «سوم از سه» به لحاظ لغوی دقیق‌تر است.

سیدنی گریفیت معتقد است که تعبیر *ثَالِثُ ثَلَاثَةٍ* در این آیه را می‌توان بازگردانی عربی از لقب سریانی *تلیثا* برای مسیح تفسیر کرد، که در نتیجه، یک تقارن در آغاز فرازهای آیات ۷۲ و ۷۳ پدید می‌آورد. این صفت آشکارا در اعتقادنامه نیقیه و آثار نویسندگان سوری، افرایم و یعقوب سروجی، به معنای سه‌لایه، سه‌چندان یا سه‌گانه آمده است و عیسی مسیح را یک «شخص دارای سه‌جنبه» توصیف می‌کند. این می‌تواند به داستانهای باایلی که از «سه روز» سخن می‌گویند اشاره داشته باشد، که مفسران مسیحی آنها را از نظر گونه‌شناسی اشاره به سه روز عیسی در قبر می‌دانند؛ و نیز اشاره به عیسی به عنوان یکی از سه شخص در تثلیث خدا (Griffith, 2011, p.316-318).

مورد دوم در سوره نساء (۱۵۷) آمده است: «وَقَوْلِهِمْ إِنَّا قَتَلْنَا الْمَسِيحَ عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ رَسُولَ اللَّهِ وَمَا قَتَلُوهُ وَمَا صَلَبُوهُ وَلَكِنْ شُبّه لَهِم». تفسیر این آیه مباحث زیادی در میان

پژوهشگران غربی پدید آورده، اما بحث در اینجا بر سر تعبیر *شبه لَهم* است، که آن را به معنای «صرفاً به نظر آنها چنین آمد» دانسته‌اند. کیفیت همانند بسیاری دیگر از قرآن پژوهان غربی این تعبیر را ناظر به دیدگاه‌های گروهی از مسیحیان درباره خیالی بودن به صلیب کشیدن عیسی می‌داند. درباره بافت تاریخی آن، برخی از این پژوهشگران معتقدند که یک اجتماع مسیحی گنوسی و دوستیست در محیط قرآن وجود داشته است. اما از دیدگاه کیفیت، این تعبیر به اعتقاد فرقه‌ای موسوم به «جولیان‌ها»، پیروان جولیان از هالیکارناسوس (د. پس از ۵۱۸)، ارتباط دارد که متکلمان مسیحی «یعقوبی» آنها را متهم می‌کردند که به دلیل تعالیشان درباره اینکه بدن مسیح نابود نمی‌شود، واقعیت ملموس مرگ عیسی بر صلیب را کوچک شمرده‌اند. این مجادلات را می‌توان به‌طور خیلی عام در متون سریانی یافت که حاکی از وضعیت تاریخی مسیحیان در شبه جزیره عربی در سده ششم میلادی هستند، از جمله در «نامه به حمیریان» از یعقوب سروجی، و «نامه به شهیدان حمیری» از شمعون بت آرشام (د. پیش از ۵۴۸). حتی گزارش‌هایی از «جولیان‌ها» در نجران وجود دارد، که برطبق آنها، به خود محمد نسبت داده می‌شود که با آن مسیحیان ارتباط داشته است (Griffith, 2011, p.318-319).

### ۳-۲. یوسف در میان اسماعیلیان: سوره دوازدهم در پرتو منابع سریانی

یوزف ویتستوم در این مقاله استدلال می‌کند که روایت قرآنی داستان یوسف به سنت سریانی نزدیک است؛ برخلاف پژوهش‌های پیشین که بر زمینه ربنی تأکید می‌کردند و عموماً منابع سریانی را نادیده می‌گرفتند. دو جنبه از داستان یوسف هست که آن را برای مطالعه از این نوع متمایز می‌کند: یکی اینکه بلندترین داستان قرآن است؛ دیگر اینکه چند اثر سریانی مختص به این داستان وجود دارد، که اطلاعات کافی برای بررسی آن فراهم می‌سازد (Witztum, 2011, p.426).



مهم‌ترین آثار سریانی مختص به یوسف از سده‌های چهارم و پنجم تاریخ‌گذاری می‌شوند و عبارتند از: یک داستان به نثر با عنوان *تاریخ سریانی یوسف*، که اشتباهاً به بازیل اهل قیصریه<sup>۶</sup> منسوب شده است (علامت اختصاری آن در این مقاله: PsB)، و سه اثر از خطبه‌های موزون. این سه اثر مجموعه‌ای است از دوازده خطبه، که به افرایم (د. ۳۷۳) یا Balai (اهل قنسرین، اوایل سده پنجم) منسوب است (علامت اختصاری آن در این مقاله: Balai)؛ چهار خطبه، که اشتباهاً به نرسای (د. ۵۰۳) یا یعقوب سروجی (د. ۵۲۱) نسبت داده شده (علامت اختصاری آن در این مقاله: PsN)؛ و یک خطبه، که نسبت آن به نرسای توثیق شده است. دیگر آثار مهم برای این بحث، تفاسیر افرایم بر سفر پیدایش و موعظه یوسف است، که به مجموعه متون یونانی منتسب به افرایم تعلق دارند (و در این مقاله با نام افرایم گراسوس<sup>۷</sup> از آنها یاد می‌شود). از دیدگاه ویتستوم، نزدیک‌ترین منبع به قرآن، خطبه اول از دو خطبه PsN است که خود آن احتمالاً از PsB بهره برده است (Witztum, 2011, p.427-428).

قرآن در این داستان از چند جهت با داستان بائیل فاصله می‌گیرد که تفاوت‌ها را می‌توان مشتمل بر حذف، بسط و تفصیل و دیگر تغییرات دانست. یک نمونه جالب از حذف و تغییر، آغاز داستان در سفر پیدایش است؛ جایی که روایت بائیلی با یادکرد گزارش یوسف درباره کارهای نادرست برادرانش، ترجیح او بر آنها توسط یعقوب، و نفرت برادران از او (پیدایش: ۲/۳۷-۴) شروع می‌شود. PsN و قرآن هر دو این عناصر ناراحت‌کننده را که یوسف و یعقوب را در وضعیتی منفی به تصویر می‌کشد حذف کرده‌اند. آنها داستان را با رؤیا(ها)ی یوسف آغاز می‌کنند، که در بائیل دیرتر می‌آید (پیدایش: ۵/۳۷). اما تلاش برای دفاع از شخصیت یعقوب و یوسف همین‌جا باز نمی‌ایستد.

<sup>۶</sup> Basil of Caesarea

<sup>۷</sup> Ephraem Graecus

یوسف بایلی، در آنچه که شاید بتوان آن را خودبینی و تکبر دانست، رؤیاهایش را نخست برای برادرانش بازگویی می‌کند، و سپس فقط رؤیای دوم را برای پدرش باز می‌گوید. سپس یعقوب او را به خاطر این کار سرزنش می‌کند، چنانکه گویی نشانه نامطلع بودن باشد (پیدایش: ۵/۳۷-۱۰). اما در PsN و قرآن، یوسف نخست معنای رؤیا(ها) را از پدرش جویا می‌شود. یعقوب به یوسف هشدار می‌دهد که رؤیاهایش را برای برادرانش تعریف نکند و به تفسیر معنای صحیح آنها می‌پردازد و دیدگاهش را بیان می‌کند. بنابراین، روایت داستان در این دو منبع نه بر خودبینی یوسف دلالت دارد و نه بر نامطلع بودن یعقوب، گرچه روایت قرآن نسبت به PsN بیان متفاوتی دارد. (Witztum, 2011, p.429)

بسط و تفصیل مشترک در داستان همسر پوتیفار دیده می‌شود که این زن فقط یکبار در سفر پیدایش (۱۷/۳۹-۱۹)، جایی ظاهر می‌شود که به یوسف اتهام می‌زند و باعث زندانی شدن او می‌شود، و چیز بیشتری درباره او گفته نمی‌شود. اما او در قرآن بار دیگری هم در داستان دیده می‌شود، آنجا که به بدکاری خود و بی‌گناهی یوسف اعتراف می‌کند (یوسف: ۵۰-۵۲). همسر پوتیفار در بسیاری از منابع سریانی هم دوباره ظاهر می‌شود. افرایم، PsB، PsN، Balai و افرایم گراسوس همگی در بردارنده صحنه‌ای هستند که او در آن اعتراف می‌کند، گرچه جزئیات آنها با هم تفاوت دارد (Witztum, 2011, p.431).

نمونه دیگر، "گرگ" در داستان برادران است. در سفر پیدایش (۲۰/۳۷، ۳۳) گفته می‌شود که یوسف را «جانوری درنده» کشته است، اما نوع این جانور مشخص نمی‌شود. اما در قرآن چند بار آمده است که این جانور گرگ بود (یا گرگ‌ها، بنا بر اینکه معنای عام ذئب را در نظر بگیریم) (یوسف: ۱۳، ۱۴، ۱۷). منابع ربّنی که این جانور درنده را تعیین می‌کنند، او را بچه شیر یا خرس می‌دانند و در این بافت ذکر از یک گرگ به میان نمی‌آید. در حالی که گرگ‌ها در بازگویی‌های مسیحی از داستان یوسف یافت می‌شوند.

در بخشی از ادبیات گونه‌شناختی یوسف-عیسی، از یوسف همچون برّه یاد شده است. بنابراین، برادرانش گرگ‌ها هستند.

در PsN می‌خوانیم که «گرگ‌ها (*dêbê*) برخاستند، برّه را به چنگ گرفتند و به زور بردند، در حالی که به او می‌گفتند: برایمان خواب‌هایی را که دیدی باز بگو»، و سپس «گرگ‌ها برّه عاقل را گرفتند و با نگاهی به او به گودال پرتش کردند.» شایان گفتن است که PsN برادران را «گرگ‌ها» می‌نامد، اما در قرآن گرگ‌ها ارتباط صریحی به برادران ندارند. جالب است که این ارتباط در سنت تفسیری اسلام برقرار می‌شود. مفسران شگفت‌زده شده‌اند که چرا از میان همه خطرهای احتمالی، یعقوب به‌طور خاص از خطر گرگ‌ها بیم داشت؟ چند پاسخ به این پرسش داده شده است، که یکی از آنها این است که منظور یعقوب از «گرگ‌ها» دقیقاً اشاره به خود برادران است (Witztum, 2011, p.433-434).

نمونه دیگری که ویتستوم بررسی می‌کند، نقش "جامه‌ها در شفای یعقوب" است که در پیدایش: ۴۵، این نقش قرآنی به ارابه‌ها داده می‌شود. در اینجا نیز روایت قرآنی به منابع سریانی شباهت دارد (Witztum, 2011, p.435-437). ویتستوم، سپس، به بررسی "صورت ادبی" داستان می‌پردازد و معتقد است که سوره یوسف بیشتر با اشعار سریانی شباهت دارد. از دیدگاه وی، هم‌سنجی میان روایات بابلی و قرآنی نشان می‌دهد که قرآن گفتگوهای ساده بابیل را پیچیده‌تر می‌کند و حتی بخش‌ها و صحنه‌هایی بر گفتگو می‌افزاید که در بابیل نیست؛ اما در منابع سریانی، اغلب گفتگوی مشابهی یافت می‌شود. دو نمونه از این شباهت‌ها یکی در ماجرای متهم شدن برادران یوسف به دزدیدن جام (سفر پیدایش: ۴۴/۱۰-۷۵) و دیگری توبه برادران و بخشیده شدن آنهاست (پیدایش: ۱۷-۱۵/۵۰؛ یوسف: ۹۷-۹۸) است که این موارد هم پیشینه سریانی بهتری برای قرآن دارد (Witztum, 2011, p.438-441). به‌طور کلی، از دیدگاه ویتستوم، چنین نیست که سنت سریانی زمینه تمامی داستان قرآنی یوسف باشد، اما نقش مهمی در شکل

گیری آن دارد. افزون بر این، مطالعه او نشان می‌دهد که تمرکز بر منابع یهودی برای بازسازی زمینه داستانهای قرآن کافی نیست (Witztum, 2011, p.448).

### ۳-۳. نکوهش در قرآن و انجیل سریانی متی/عمران البدوی

عمران البدوی بر این باور است که در مطالعات غربی دو سده گذشته، زمینه بایبلی، مدراسی و آپوکریفی قرآن موضوع بررسی‌های انتقادی پژوهشی بوده، اما کسی به بررسی تطبیقی میان قرآن و انجیل‌های سریانی نپرداخته است. از دیدگاه وی، در قرآن صدای هر چهار انجیل رسمی شنیده می‌شود، اما قرآن بیش از همه با فهم الهیاتی و سبک نگارش دینی موجود در انجیل سریانی متی هماهنگ است. او معتقد است که قرآن در مواردی عیناً زبان و تصویر انجیل متی را همتاسازی می‌کند، و می‌کوشد این دیدگاه را با بررسی نمونه‌هایی اثبات کند. یکی از این نمونه‌ها، مقاله «نکوهش در قرآن و انجیل سریانی متی» نام دارد که در آن فرازها و صحنه‌های نکوهش در قرآن را با انجیل‌های سریانی مقایسه می‌کند، با این فرضیه احتمالی که این فرازها به صورت سنت شفاهی در محیط قرآن رواج داشته است (El-Badawi, 2011, p.452).

از دیدگاه البدوی، فرازهای متی سریانی به سنت شفاهی عربی در محیط قرآن راه یافت نه از طریق یک متن مکتوب مستقل، زیرا حکمت سریانی توسط گروه‌های مسیحی سریانی‌زبان مانند عرب‌های مسیحی، حتی شاید توسط شاعران جاهلی از جمله عدی بن زید (سده‌های ششم و هفتم میلادی)، اعشی (د. حدود ۶۲۵) و دیگران در محیط عربی پیشااسلامی قرآن منتشر شد. این «حکمت سریانی» نه دقیق و کلمه‌به‌کلمه، بلکه بیشتر به صورت عبارت‌پردازی از متن اصلی به قرآن راه پیدا کرد. همچنین، احتمال دارد که حکمت سریانی مسیحی مؤثر بر دورنمای الهیاتی قرآن، مانند بخش‌هایی از بایبل عبری یا انجیل‌ها، توسط عرب‌های مسیحی و سنت شفاهی بعدی عرب از طریق کانال‌های میانجی رایج شده باشد. از جمله این میانجی‌ها می‌توان به شعر مذهبی، تفاسیر بایبلی و آثار خطبه

گونه نویسنده‌گان مشهوری مانند افراهات، افرایم، اسحاق انطاکی، یعقوب سروجی و دیگران اشاره کرد. احتمال دارد که زبان سریانی متی به تدریج از طریق نغمه‌های نیایشی، دعاها و موعظه‌های مبتنی بر ادبیات سریانی رایج مسیحی وارد محیط قرآن شده باشد (El-Badawi, 2011, p.466).

البدوی به یگانگی انجیل متی در میان انجیل‌های دیگر اشاره می‌کند و شخصیت عیسی در این انجیل را جایگزین حضرت موسی در عهد قدیم می‌داند. او برای تأیید دیدگاه خود، گفته پژوهشگر عهد جدید، بارت ایرمان، را شاهد می‌گیرد که «متی از منابع (ش) بهره برد تا تصویری متمایز از عیسی همچون موسای نو بیافریند که تفسیر معتبر قانونی یهودی را ارائه می‌کند.» آنگاه با توجه به رواج انجیل سریانی متی، این انجیل می‌توانست بر سبک نگارش کتاب آسمانی بعدی - قرآن - مؤثر واقع شود (El-Badawi, 2011, p.454).

البدوی در بازسازی تاریخی «بافت نکوهش»، به نکوهش ریاکاری که گناه اصلی فریسیان در انجیل هاست، نکوهش کاتبان که هم فریسیان و هم کاتبان را دربرمی‌گیرد، نکوهش کشتن پیامبران، نکوهش کوران، کران و سنگدلان، و نکوهش در داوری پایانی، و بررسی شباهت برخی واژه‌های قرآن و انجیل سریانی در این زمینه می‌پردازد و در پایان نتیجه می‌گیرد که:

یک واژه یا عبارت به ندرت عیناً همان متای سریانی را بازگویی می‌کند، بلکه این امر در طی فرایندی از «تغییر صرفی» رخ می‌دهد که نشان‌دهنده یک دوره بلندمدت از نقل و تحول زبانی است. افزون بر این، زبان محکم توحیدی، سنت‌شکن و انقلابی قرآن و تصویرپردازی روشن آن اجازه نمی‌دهد که عیسی نقش منجی و موجود الهی در انجیل‌ها را بازی کند. در عوض، از آنجا که قرآن او را مناسب دید، «پروردگار» (رَبِّ) را جایگزین «پسر انسان» کرد تا معضل الهیاتی آن را چاره کند. این نشان‌دهنده نوعی فرقه‌گرایی شدید و «مجادله الهیاتی» فراگیر در محیط قرآن است (El-Badawi, 2011, p.466).

### ۳-۴. وقایع آخرالزمانی در سده نخست هجری

بن‌مایه‌ها و مضامین آخرالزمانی اسلامی با آخرت‌شناسی یهودی و مسیحی و همچنین زردشتی اشتراکاتی دارند. پژوهشگران غربی بیشتر بر تأثیر یهودی-مسیحی تأکید می‌کنند؛ گرچه برخی معتقدند که ادبیات آخرالزمانی زردشتی نوشته شده به فارسی میانه نیز می‌تواند بر آخرت‌شناسی اسلامی اثر گذاشته باشد، و ممکن است شخصیت‌های آخرالزمانی سوشیانس (سوشیانت) و بهرام (وهرام) چوبین الگوهای بوده است برای مهدی اسلامی. اما این پژوهش‌ها کمتر بر بافت تاریخی همزمان با این باورها متمرکز شده و از منابع معاصر با وقایع بحثی نکرده‌اند. به عبارت دیگر، بسیاری گفته‌اند که باور به مهدی با فلان دین یا مذهب شباهت دارد یا از آن تأثیر پذیرفته است، اما مدرک تاریخی معاصر که بتوان سرنخ‌های تاریخی را در آن نشان داد، ارائه نداده‌اند. ایلکا لندشتدت مطالعه‌ای در این زمینه انجام داده است، که در ادامه به آن خواهیم پرداخت.

روایات آخرالزمان اسلامی، چنانکه از کهن‌ترین مجموعه آخرالزمانی اسلامی یعنی کتاب الفتن نعیم بن حماد مروزی (د. ۸۴۳م) و دیگر احادیث بر می‌آید، عناصر و شخصیت‌های گوناگونی دارد، مانند سفیانی، قحطانی، منصور، دجال، مسیح و مهم‌تر از همه: مهدی، که در سنت اسلامی پیشاهنگ مسیح و یاریگر اوست. از آنجا که این عناصر با مفهوم آخرالزمانی خود در قرآن نیامده‌اند، برای پژوهشگران غربی این پرسش مطرح شده است که این عناصر از کجا آمده‌اند، به‌ویژه با توجه به اینکه بسیاری معتقدند «آموزه‌های آخرت‌شناسی» قرآن به وقایع آخرالزمانی رخ داده در تاریخ اشاره نمی‌کنند و در واقع غیرتاریخی‌اند.

پاسخ به این سؤال آسان و سرراست نیست، زیرا ویژگی‌های مهدی «از شخصیت‌های مسیحایی بسیار گوناگونی اثر پذیرفته است، الگوهای محلی و قبیله‌ای که در سده‌های نخستین اسلام وجود داشته‌اند.» به‌طور کلی، مهدی شخصیتی است که در آخرالزمان -

پیش از *الساعه* - خواهد آمد و «زمین را با عدالت پر خواهد کرد همانطور که با ستمکاری پر شده بود.» او جوان است و چهره‌ای زیبا دارد. اغلب گفته می‌شود که او همانم پیامبر اسلام، محمد(ص)، است و شباهت‌های دیگری نیز با پیامبر اسلام دارد. او را می‌توان با شخصیت آخرالزمانی زردشتی، سوشینانس پسر زردشت، یا مسیح پسر داود در سنت یهودیان مقایسه کرد (Lindstedt, 2019, p.215-216).

در تاریخ متقدم اسلامی، دربارهٔ افراد بسیاری ادعای مهدویت شده است از جمله: عبدالله بن زبیر (د. ۶۹۲)، محمد بن حنفیه (د. ۷۰۰) که شخصیت و نیز نسبت این ادعا به او مبهم است، عمر بن عبدالعزیز (د. ۷۲۰)، نخستین خلیفهٔ عباسی ابوالعباس (د. ۷۵۴)، محمد بن عبدالله مشهور به «نفس زکیه» (د. ۷۶۲)، سومین خلیفهٔ عباسی المهدی (د. ۷۵۸) و نیز تعدادی از شخصیت‌های شیعی. روشن است که وجود این شخصیت‌ها بر مفهوم مهدی اثر گذاشته، اما با این حال، لیدشتدت بر این باور است که ادبیات آخرالزمانی اسلامی نخست یک شخصیت ادبی است و آن را باید همچون یک آفریدهٔ ادبی تحلیل کرد (Lindstedt, 2019, p.217).

لیدشتدت بر *مکاشفهٔ منسوب به متدیوس*<sup>۸</sup> متمرکز شده است. این اثر پیشگویانه در حدود سال ۶۹۰ به سریانی نوشته شده، تاریخی که با فتنهٔ دوم اسلامی در فاصلهٔ سال‌های ۶۸۳-۶۹۲ همزمان است. زمینهٔ تاریخی این اثر، افزون بر فتنهٔ دوم، یک طاعون کشنده و قحطی (۶۸۶-۶۸۷) است که در آن سال‌های پر از آشوب، باعث بیم و امیدهایی دربارهٔ پایان جهان شد. رویدادنگاری نستوری که خود شاهد این وقایع بوده است، می‌گوید که «آخرالزمان برای ما فرا رسیده است ... اینجا قحطی، زمین لرزه و طاعون بیداد می‌کند؛ تنها یک چیز نیامده است: ظهور دجال<sup>۹</sup>». در مقابل این زمینه بود که اثر پیشگویانهٔ منسوب به

<sup>۸</sup> *Apocalypse of Pseudo-Methodius*

<sup>۹</sup> Deceiver

متدیوس، اسقف الیمپوس (د. ۳۱۲)، به احتمال بسیار توسط یک نویسندهٔ ملکانی یا مونوفیزیت تألیف شد (Hoyland, 1997, p.263-264؛ همچنین، نک: Brock, 1997, p.57).

عناصر آخرالزمانی این متن سریانی را می‌توان به پنج بخش تقسیم کرد:

**الف)** یک شخصیت آخرالزمانی، که با عیسی یکسان نیست، با دشمنان مؤمنان می‌جنگد و آنها را شکست می‌دهد؛

**ب)** این شخصیت آخرالزمانی، پادشاه یونانیان، از اورشلیم حکم می‌راند؛ در شمال، دشمنان جدیدی (که اغلب همان اقوام یاجوج و ماجوج دانسته شده‌اند) ظاهر می‌شوند اما شکست می‌خورند؛

**پ)** جنگ نهایی علیه ضد مسیح در اورشلیم رخ می‌دهد؛

**ت)** صلیب به آسمان برده می‌شود؛

**ث)** پادشاهی مسیح می‌آید.

از دیدگاه لئندشتدت، بخش چشمگیری از این عناصر در متون آخرالزمانی اسلامی هم یافت می‌شود، و احتمالاً از همین افسانهٔ سریانی گرفته شده‌اند، زیرا متون آخرالزمانی اسلامی پس از آن پدید آمده‌اند؛ گرچه باید یادآوری کرد که آثار آخرالزمانی عربی یک داستان بلند نیستند بلکه چند روایت (خبر) کوتاه هستند. به جز مکاشفهٔ منسوب به متدیوس، دو متن شبیه به آن نیز هستند که در بردارندهٔ این عناصرند اما هر دو متأخر و متأثر از این اثرند. در مجموع، می‌توان گفت که مهدی در متون آخرالزمانی اسلامی جایگزین شخصیت منجی در این مکاشفه (پادشاه یونانیان) می‌شود. هر دو پیروز می‌شوند و از اورشلیم حکم می‌راند و نقش‌های همانندی ایفا می‌کنند، یعنی پشاهنگ و یاریگر عیسی. هر دو، پادشاه یونان و مهدی، به عیسی مرجعیت می‌دهند و عیسی پس از آن رهبر مؤمنان



است. ضد مسیح (دجال) از عیسی شکست می‌خورد. هم متون آخرالزمانی مسیحی و هم اسلامی، اقوام یا جوج و مأجوج را طلایه‌داران ویرانی و هلاکت می‌دانند. اما ویژگی‌های صلیب در متون آخرالزمانی مسیحی و اسلامی تفاوت‌های زیادی دارند. در متون مسیحی، صلیب راستین به آسمان بالا برده می‌شود، همان زمانی که عیسی در آسمان ظاهر می‌شود. در حالی که در متون اسلامی، خود عیسی صلیب یا صلیب‌ها را نابود می‌کند. «بازگشت عیسی» برای متن مسیحی وزن زیادی دارد و به سنت هزاره‌گرایی<sup>۱۱</sup> - «باور به اینکه دوره‌ای از صلح و درست‌کاری بر روی زمین خواهد بود» (مبتنی بر باب ۲۰ مکاشفه یوحنا) - مربوط است. روایات اسلامی نیز با این موضوع اشتراک دارند، با این تفاوت که اولاً این مضمون در روایات اسلامی یک بن‌مایه نیست و ثانیاً این دوره بسیار کوتاه است - شاید یک دهه. سرانجام، عیسی یکی از مسلمانان و یک انسان فانی است نه خدای مجسم، چنانکه مسیحیان معتقدند (Lindstedt, 2019, 213, p.224).

### نتیجه‌گیری

۱. در دوران معاصر، با تردیدهایی که در منابع اسلامی اعم از سیره، حدیث، تفاسیر و حتی اشعار جاهلی پدید آمد، تعداد روزافزونی از اسلام‌پژوهان غربی به این سو رفتند که منابع غیراسلامی سده‌های هفتم و هشتم - به‌ویژه منابع سریانی - را جایگزین آنها کنند. با توجه به اینکه سریانی زبان دینی منطقه خاور میانه در اواخر عهد باستان بوده است، می‌توان پذیرفت که شاید این منابع زمینه شفاهی داستانهای بابیلی را فراهم آورده باشند. این موضوع از این جهت اهمیت دارد که این منابع هم بافت تاریخی نزدیک‌تری برای داستانهای بابیلی قرآن فراهم می‌آورند و هم اینکه منابع سریانی نسبت به دیگر منابع پیش از اسلام، شباهت بیشتری به داستانهای قرآنی دارند. بر این اساس، این رویکرد می‌تواند

<sup>۱۱</sup> millennialism

فهم و تفسیر بهتری از برخی آیات قرآن - اغلب آیات مرتبط با داستانهای پیامبران و نه همه آیات - به دست دهد.

۲. درباره مواردی که در این مقاله بحث شد، به نظر می رسد که دیدگاه‌های نویسندگان نکاتی پذیرفتنی و در عین حال، اشکالاتی دارد: دیدگاه گریفیت در سریانی دانستن تعبیر «ثالثُ ثلاثه» و ارتباط آن با تلیث‌یامی تواند مشکلی لغوی را برطرف کند، زیرا چنانکه گفته شد این تعبیر در زبان عربی به معنای «سوم از سه» است نه «یکی از سه»، چنانکه مفسران گفته‌اند. اما دیدگاه گفته شده با این اشکال روبروست که تعبیر مشابهی هم در قرآن هست که با نحو کلاسیک عربی به راحتی تبیین می شود، یعنی: «ثانی اثنین» (توبه: ۴۰). درباره تعبیر *شبه لَهم* نیز دیدگاه گریفیت به بافت تاریخی قرآن نزدیک تر از پژوهشگرانی است که اجتماعی دوستیست در محیط قرآن فرض می گیرند، بدون آنکه وجود چنین اجتماعی در عربستان سده ششم میلادی اثبات شده باشد.

۳. ارتباط داستان یوسف در قرآن با منابع سریانی، در مواردی که اشاره شد (داستان برادران و بازگویی رؤیای یوسف برای پدر، دو بار ظاهر شدن همسر پوتیفار، نام بردن از گرگ و نقش جامه‌ها در شفای یعقوب)، نیز درست به نظر می رسند، گرچه همانطور که ویتستوم نتیجه می گیرد «چنین نیست که سنت سریانی زمینه تمامی داستان قرآنی یوسف باشد، اما نقش مهمی در شکل گیری آن دارد» و در واقع، داستان قرآنی یوسف شباهت بیشتری به منابع سریانی دارد تا منابع یهودی.

۴. در مورد مقاله «نکوهش در قرآن و انجیل سریانی متی»، باز هم می توان گفت شباهت‌هایی میان نکوهش‌های قرآن و انجیل متی وجود دارد، اما این شباهت‌ها نه کامل و تمام است نه مستقیم، و همانطور که البدوی می گوید، ممکن است متون سریانی زمینه شفاهی برای محیط قرآن فراهم آورده باشند.

۵. در مورد مقاله چهارم، که مهدی اسلامی جایگزین پادشاه یونانیان در یک متن سریانی می شود، باید گفت که چنین قیاسی دور از ذهن است. برخلاف آنچه لیندشتدت

می‌گوید، گرچه پادشاه یونان و مهدی، هر دو، به عیسی مرجعیت می‌دهند، اما عیسی در متون اسلامی رهبر مؤمنان نیست. چنانکه در روایتی در همین کتاب نعیم بن حماد به نقل از عیسی آمده است: «فإنما بعثت وزيراً ولم أبعث أميراً» (نعیم بن حماد، ۱۴۱۴، ص ۳۴۷) و عیسی خود پیرو مهدی و یکی از اصحاب او می‌شود، گذشته از تفاوت‌های الهیاتی عیسی و مسیح که مؤلف مقاله خود به آنها اشاره می‌کند. شاید دلیل دور از ذهن بودن دیدگاه لیندشتدت آن باشد که برخلاف سه مقاله دیگر، موضوع مقاله او ارتباطی با داستانهای پیامبران در قرآن ندارد.

۶. به هر حال، شاید مراجعه به منابع سریانی کاستی‌های مطالعات قرآنی و حدیثی در میان مسلمانان را جبران کند و فهم بهتری از متون دین اسلام فراهم آورد، کاستی‌هایی که می‌تواند برآمده از توجه نکردن به بافت تاریخی و حتی گاهی سیاق درونی آیات قرآنی باشد. اما نمی‌توان به بهانه اشکالاتی در منابع اسلامی، آنها را به کلی کنار گذاشت و یکسره به سراغ منابعی رفت که خود محل بحث و تردیدند؛ چنانکه قرآن‌پژوهان مشهور غربی از جمله تنودور نولدکه و پیروان کنونی‌اش نیز منابع اسلامی را کنار نهند.

## منابع

۱. قرآن کریم.
۲. ابن قتیبه دینوری، عبدالله بن مسلم (۱۴۲۳ق)، *الشعر و الشعراء*، قاهره: دار الحدیث.
۳. ابن منظور افریقی (۱۴۱۲)، *لسان العرب*، چاپ علی شیری، بیروت.
۴. ابو عبیده معمر بن مثنی (۱۳۷۴)، *مجاز القرآن*، تحقیق: محمد فؤاد سزگین، القاهرة: مکتبه الخانجی.
۵. بعلبکی، رمزی منیر (۱۹۹۹)، *فقه العربیه المقارن: دراسات فی اصوات العربیه و صرفها ونحوها علی ضوء اللغات السامیه*، بیروت: دار العلم للملایین.

۶. بغدادی (۱۹۹۸)، **خزانه الأدب**، چاپ محمد نبیل طریفی / ایمیل بدیع یعقوب، بیروت.
۷. بیرونی، ابوریحان محمد بن احمد خوارزمی (۱۴۲۲)، **الآثار الباقیه عن القرون الخالیة**، تهران: مرکز نشر میراث مکتوب.
۸. جوالیقی، ابومنصور موهوب بن احمد (۱۸۶۷)، **المعرب من الکلام الاعجمی**، لایپزیگ.
۹. دارمی، عبدالله بن بهرام (۱۳۴۹)، **السنن**، دمشق: مطبعة الاعتدال.
۱۰. زرکشی، محمد بن عبدالله (۱۳۷۶)، **البرهان فی علوم القرآن**، چاپ محمد ابوالفضل ابراهیم، بیروت.
۱۱. سیوطی، عبدالرحمان بن ابی بکر (۱۴۱۶)، **الاتقان فی علوم القرآن**، چاپ سعید مندوب، بیروت.
۱۲. شافعی، محمد بن ادیس (بی تا)، **الرساله**، تحقیق: احمد محمد شاکر، بیروت: المکتبه العلمیه.
۱۳. شافعی (۱۴۰۳)، **کتاب الأم**، دار الفکر، الطبعة الثانية.
۱۴. طبرسی، امین الاسلام فضل بن حسن (۱۴۱۵)، **تفسیر مجمع البیان**، بیروت: مؤسسه الأعلمی.
۱۵. طبری، محمد بن جریر (۱۴۱۵)، **جامع البیان**، به کوشش شیخ خلیل المیس / صدقی جمیل العطار، بیروت: دار الفکر.
۱۶. طوسی، محمد بن حسن (۱۴۰۹)، **التبیان**، چاپ أحمد حیب قصیر العاملی، مکتب الإعلام الإسلامی.
۱۷. نعیم بن حماد مروزی (۱۴۱۴)، **کتاب الفتن**، به کوشش سهیل زگار، بیروت: دار الفکر.

18. Baalbaki, Ramzi Mounir (2004), “**Early Arab lexicographers and their use of Semitic languages,**” Berytus 31, 1983, 117–27, reprinted in his *Grammarians and Grammatical Theory in the Medieval Arabic Tradition*, Aldershot: Ashgate/Variorum.
19. Brock, Sebastian Paul (1997), *A Brief Outline of Syriac Literature, first published*, St. Ephrem Ecumenical Research Institute, Baker Hill, Kottayam, India.
20. Donner, Fred M. (2011), “**The historian, the believer, and the Qur' an**”, in: *New Perspectives on the Qur'an: The Qur'an in its historical context 2*, Edited by Gabriel Said Reynolds, Routledge.
21. El-Badawi, Emran (2011), “**Condemnation in the Qur'an and the Syriac Gospel of Matthew**”, in: *New Perspectives on the Qur'an: The Qur'an in its historical context 2*, Edited by Gabriel Said Reynolds, Routledge, 449-466.
22. El-Badawi, Emran Iqbal (2014), *The Qur'an and the Aramaic gospel traditions*, Routledge.
23. Griffith, Sidney H. (2007), “**Syriacisms in the Arabic Qur'an: Who were those who said 'Allah is third of three'**,” in M. Bar-Asher, S. Hopkins, S. Stroumsa, and B. Chiesa (eds), *A Word Fitly Spoken: Studies in Medieval Exegeses of the Hebrew Bible and the Qur 'an*, Jerusalem: The Ben-Z vi Institute, 83-110.
24. Griffith, Sidney H. (2008), “**Christian lore and the Arabic Qur'an: the “Companions of the Cave” in Surat al-Kahf and in Syriac Christian tradition**”, in: *The Qur'an in its Historical Context*, edited by Gabriel Said Reynolds, Routledge, 217-222.
25. Griffith, Sidney H. (2011), “**Al-Naṣārā in the Qur' an: a hermeneutical reflection**”, in: *New Perspectives on the Qur'an: The Qur'an in its historical context 2*, Edited by Gabriel Said Reynolds, Routledge, 301-322.

26. Griffith, Sidney H. (2017), “**St. Ephraem the Syrian, the Quran, and the Grapevines of Paradise: An Essay in Comparative Eschatology**”, In: *Roads to Paradise: Eschatology and Concepts of the Hereafter in Islam* (2 vols.), Editors: Sebastian Günther and Todd Lawson, Brill, v.2, 781-805.
27. Hoyland, Robert, G (1997), *Seeing Islam as Others Saw It: A Survey and Evaluation of Christian, Jewish and Zoroastrian Writings on Early Islam*, The Darwin Press, INC. Princeton, New Jersey, (second printing, 2001).
28. Jeffery, Arthur (2007), *The foreign vocabulary of Qor’an*, Leiden – Boston, With A Foreword by Gerhard Böwering and Jane Dammen McAuliffe.
29. Lindstedt, Ilkka (2019), “**The Last Roman Emperor, the Mahdī, and Jerusalem**”, in: *Understanding the Spiritual Meaning of Jerusalem in Three Abrahamic Religions*, edited by Antti Laato, Brill.
30. Mingana. A. (1927), *Syriac Influence on the Style of the Kuran*, Manchester: The University Press.
31. Neuwirth, Angelika (2014), *Scripture, Poetry and the Making of a Community: Reading the Qur’an as a Literary Text*, Oxford: Oxford University Press.
32. Nöldeke, Theodor (2003), *The history of the Qur’an/* by Theodor Nöldeke, Friedrich Schwally, Gotthelf Bergsträßer, Otto Pretzl; edited and translated by Wolfgang H. Behn, Brill.
33. Reynolds, Gabriel Said (2008), *The Qur’an in its Historical Context*, Introduction: Qur’anic studies and its controversies, Routledge, 1-25.
34. Rippin, Andrew (2008), “**Syriac in the Qur’an: classical Muslim theories**”, in: *The Quran in its Historical Context*, edited by Gabriel Said Reynolds, Routledge, 249-250.

35. Torrey, Charles Cutler (1933), *The Jewish Foundation of Islam*, New York, Jewish Institute of Religion Press.
36. Witztum, Joseph (2011), “**Joseph among the Ishmaelites: Q 12 in light of Syriac sources**”, in: *New Perspectives on the Qur'an: The Qur'an in its historical context 2*, Edited by Gabriel Said Reynolds, Routledge, 425-448.

**Bibliography:**

1. Abū-'Ubaydah Ma'mar al-ibn al-Mothanāh (1381), *Majaz al-Quran*, Maktabah al-Khanjī, Cairo.
2. Baalbaki, Ramzi Mounir (1999), *Comparative Jurisprudence Arabic, Beirut, dar al-ilm lil-malayin*.
3. Baalbaki, Ramzi Mounir (2004), “Early Arab lexicographers and their use of Semitic languages,” *Berytus* 31, 1983, 117–27, reprinted in his *Grammarians and Grammatical Theory in the Medieval Arabic Tradition*, Aldershot: Ashgate/Variorum.
4. *Baghdadi*, Abdul Qadir (1998), *Khizanat al-adab wa-lubb lubab lisan al-'arab, Beirut*.
5. Biruni, Abu Rayhan Muhammad ibn Ahmad (١٤٢٢), *Al athar al-baqiyya`an al-qurun al-khaliya*.
6. Brock, Sebastian Paul (1997), *A Brief Outline of Syriac Literature*, first published, St. Ephrem Ecumenical Research Institute, Baker Hill, Kottayam, India.
7. Darami, `Abd Allah ibn `Abd al-Rahman (1349), *al-Sonan, Demashgh*.
8. Donner, Fred M. (2011), “The historian, the believer, and the Qur'an”, in: *New Perspectives on the Qur'an: The Qur'an in its historical context 2*, Edited by Gabriel Said Reynolds, Routledge.
9. El-Badawi, Emran (2011), “Condemnation in the Qur'an and the Syriac Gospel of Matthew”, in: *New Perspectives on the Qur'an: The Qur'an in its historical context 2*, Edited by Gabriel Said Reynolds, Routledge, 449-466.

10. El-Badawi, Emran Iqbal (2014), *The Qur'an and the Aramaic gospel traditions*, Routledge.
11. Griffith, Sidney H. (2007), "Syriacisms in the Arabic Qur'an: Who were those who said 'Allah is third of three'," in M. Bar-Asher, S. Hopkins, S. Stroumsa, and B. Chiesa (eds), *A Word Fitly Spoken: Studies in Medieval Exegeses of the Hebrew Bible and the Qur'an*, Jerusalem: The Ben-Zvi Institute, 83-110.
12. Griffith, Sidney H. (2008), "Christian lore and the Arabic Qur'an: the "Companions of the Cave" in *Surat al-Kahf* and in Syriac Christian tradition", in: *The Qur'an in its Historical Context*, edited by Gabriel Said Reynolds, Routledge, 217-222.
13. Griffith, Sidney H. (2011), "Al-Naşārā in the Qur'an: a hermeneutical reflection", in: *New Perspectives on the Qur'an: The Qur'an in its historical context 2*, Edited by Gabriel Said Reynolds, Routledge, 301-322.
14. Griffith, Sidney H. (2017), "St. Ephraem the Syrian, the Quran, and the Grapevines of Paradise: An Essay in Comparative Eschatology", In: *Roads to Paradise: Eschatology and Concepts of the Hereafter in Islam* (2 vols.), Editors: Sebastian Günther and Todd Lawson, Brill, v.2, 781-805.
15. Hoyland, Robert, G (1997), *Seeing Islam as Others Saw It: A Survey and Evaluation of Christian, Jewish and Zoroastrian Writings on Early Islam*, The Darwin Press, INC. Princeton, New Jersey, (second printing, 2001).
16. Ibn Manzūr (1405), *Lisān al-'Arab*, Qom: Adab al-Hawzih.
17. Ibn Qutayba al-Dīnawārī (1423), *Kitāb al-Shi'r wa-al-Shu'arā'*, Cairo.
18. Javalighi, Ebn Ahmad (1867), *al-Moarab from Persian Language in Arabic*, Leipzig.
19. Jeffery, Arthur (2007), *The foreign vocabulary of Qor'an*, Leiden – Boston, With A Foreword by Gerhard Böwering and Jane Dammen McAuliffe.
20. Lindstedt, Ilkka (2019), "The Last Roman Emperor, the *Mahdī*, and Jerusalem", in: *Understanding the Spiritual Meaning of Jerusalem in Three Abrahamic Religions*, edited by Antti Laato, Brill.



21. Mingana. A. (1927), *Syriac Influence on the Style of the Kuran*, Manchester: The University Press.
22. Neuwirth, Angelika (2014), *Scripture, Poetry and the Making of a Community: Reading the Qur'an as a Literary Text*, Oxford: Oxford University Press.
23. Nöldeke, Theodor (2003), *The history of the Qur'an/* by Theodor Nöldeke, Friedrich Schwally, Gotthelf Bergsträßer, Otto Pretzl; edited and translated by Wolfgang H. Behn, Brill.
24. Nu'aym bin Ḥammād al-Marwazī (1993), *Kitab al-Fitan, Dar Al Fekr, Beirut*.
25. Reynolds, Gabriel Said (2008), *The Qur'an in its Historical Context*, Introduction: Qur'anic studies and its controversies, Routledge, 1-25.
26. Rippin, Andrew (2008), "Syriac in the Qur'an: classical Muslim theories", in: *The Quran in its Historical Context*, edited by Gabriel Said Reynolds, Routledge, 249-250.
27. Shafi'i, Muhammad ibn Idris (1983), *Ketab al-Umm, Dar Al Fekr*.
28. Shafi'i, Muhammad ibn Idris, *al-Risala, Ahmad Muhammad Shakir (ed.), Beirut*.
29. Suyuti (1996), *al-Itqan fi 'ulum al-Qur'an*, (ed.), Saeed Al-Mandoub, Beirut.
30. Tabari, Abu Ja'far Muhammad b. Jarir (1995), *Jāmi' al-Bayān fi Tafsīr al-Qur'an*, Beirut: Dar Al Fekr.
31. Ṭabrisī, Faḍl ibn Hasan (1995), *Majma' al-Bayān fi Tafsīr al-Qur'an*, Beirut.
32. Torrey, Charles Cutler (1933), *The Jewish Foundation of Islam*, New York, Jewish Institute of Religion Press.
33. Ṭūsī, MBH (1409), *Al-Tibyān fi Tafsīr al-Qur'an*, Maktab Al-Alam Al-Islami.
34. Witztum, Joseph (2011), "Joseph among the Ishmaelites: Q 12 in light of Syriac sources", in: *New Perspectives on the Qur'an: The Qur'an in its historical context 2*, Edited by Gabriel Said Reynolds, Routledge, 425-448.
35. Zarkeshi (1975), *Alborhan Fi Olum al- Qur'an*, Muhammad Abu l-Fadl Ibrahim (ed.), Beirut.