

درآمدی بر تاریخچه شرق‌شناسی:

ترجمه مدخل «مستشرقون» در دائرةالمعارف اسلام*
(قسمت دوم)

ژاک واردنبرگ

برگردان: مهرداد عباسی

ج) سده‌های نوزدهم و بیستم

۱. پژوهش‌های بین‌المللی تا جنگ جهانی دوم

در سده نوزدهم مطالعات اسلام به مثابه یک زمینه مستقل علمی سر بر آورد. انتشار مجموعه چندجلدی وصف مصر^۱ بین ۱۸۰۹ و ۱۸۲۲ به قلم عده‌ای از محققان فرانسوی، که در دوره برنامه بناپارت در آنجا تحقیق می‌کردند، برای مطالعات شرق به‌طورکلی انگیزه‌ای قوی ایجاد کرد. این کار نمونه‌ای از آن چیزی بود که محققان می‌توانستند، در صورت برخورداری از حمایت مالی و برنامه‌ریزی کافی، از طریق همکاری با یک‌دیگر انجام دهند.

یکی از پیش‌نیازها برای هر تحقیقی درباره اسلام و جوامع مسلمان مطالعه زبان عربی بود؛ دستور زبان توصیفی و گردآوری لغت‌نامه‌ها راه را برای تصحیح انتقادی نسخه‌های خطی هموار کرد.



محققان سرشناس در این زمینه این‌ها بودند: آنتوان سیلوستر دو ساسی در پاریس، ادوارد ویلیام لین (۱۸۰۱-۱۸۷۶) در انگلیس و مصر، راینهارت دوزی (۱۸۲۰-۱۸۸۳) و میثائیل یان دخیوه (۱۸۳۶-۱۹۰۹) در لیدن، هاینریش لبرشت فلاشر (۱۸۰۱-۱۸۸۸) در لایپزیک و ایگناتی یولیانوویچ کراشکوفسکی (۱۸۸۳-۱۹۵۱) در سن‌پترزبورگ-لنینگراد. یکی از نقاط عطف در این دوره انتشار متن عربی قرآن به همت گوستاو فلوگل (۱۸۰۲-۱۸۷۹) در ۱۸۳۴ و کشف‌الآیات آن در ۱۸۴۲ بود. این کار مقدمه‌ای برای مطالعه دقیق‌تر ادبی و تاریخی قرآن فراهم آورد. در همین ارتباط، تاریخ قرآن تئودور نلکه (۱۸۳۶-۱۹۳۰) پژوهشی پیش‌گام بود که در اصل رساله‌ای به زبان لاتین (۱۸۵۶) بود و ترجمه آلمانی آن (۱۸۶۰) را سه تن از دیگر محققان آلمانی در قالب سه جلد با اضافات و الحاقاتی قابل توجه بین سال‌های ۱۹۰۹ تا ۱۹۳۸ منتشر کردند. تعداد فزاینده‌ای از تصحیح‌های انتقادی از نسخه‌های خطی متون عربی، فارسی و ترکی نخست در اروپا و سپس در قاهره و جاهای دیگر انتشار یافتند.

گروهی از محققان به معرفی و توصیف نسخه‌های خطی موجود پرداختند، ازجمله: موریتس اشتاین‌اشنایدر^۲ (۱۸۱۶-۱۹۰۷) برای نسخه‌های عربی اسلامی و یهودی، و سپس کارل بروکلمان (۱۸۶۸-۱۹۵۶) برای نسخه‌های عربی به‌طورکلی، و گئورگ گراف^۳ (۱۸۷۵-۱۹۵۵) برای نسخه‌های عربی مسیحی. تاریخ منابع عربی بروکلمان تاحدی با اثر بسیار ارزشمند فؤاد سزگین یعنی تاریخ نگارش‌های عربی^۴ (از ۱۹۶۷) جایگزین شده است. چارلز آمبروز استوری کتاب منابع فارسی: پژوهشی شرح‌حال-کتاب‌شناختی^۵ (درباره نسخه‌های خطی فارسی) را از ۱۹۲۷ به بعد منتشر کرد، و یوری برگل^۶ یک نسخه جدید بسط‌یافته از آن را به چاپ رساند (۱۹۷۲).

تحقیقات گسترده تاریخی درباره متون نوشته‌شده به این زبان‌ها را کسانی چون فن هامر-پورگشتال و الیاس جان ویلکینسون گیب^۸ (۱۸۵۷-۱۹۰۱) برای منابع ترکی، و ادوارد گرانویل براون (۱۸۶۲-۱۹۲۶) برای منابع فارسی انجام دادند. تحقیق مقدماتی رینولد آلین نیکلسون (۱۸۶۸-۱۹۴۵) درباره تاریخ منابع عربی را رژی بلاشر (۱۹۰۰-۱۹۷۳) به‌نحوی روش‌مندتر انجام داد اما متأسفانه ناتمام ماند.

لازمه مطالعه تاریخ اسلام تصحیح و تحلیل متون تاریخی بود. پیش‌گامان مهم این حوزه آلفرد فن‌کرمر (۱۸۲۸-۱۸۸۹) برای تاریخ فرهنگ اسلامی و یولیوس ولهاوزن (۱۸۴۴-۱۹۱۸) برای



تاریخ سیاسی اسلام آغازین بودند. دوزی برای نگارش تاریخ اسپانیای اسلامی، که در ۱۸۶۱ در چهار جلد منتشر کرد، شایان ذکر است.

بر مبنای همین دسترسی‌های روزافزون به منابع ادبی و تاریخی مرتبط بود که اکنون مطالعات اسلام به تمام معنا، یا همان پژوهش درباره اسلام و جوامع و فرهنگ‌های مسلمان، توانسته است پا به عرصه بگذارد. در این ارتباط، محققانی چون ایگناتس گلتسیهر (۱۸۵۰-۱۹۲۱)، هلموت ریتز (۱۸۹۲-۱۹۷۱) و لویی ماسینیون (۱۸۸۳-۱۹۶۲) راه را هموار کردند. به این فهرست می‌توان نام‌های کسانی چون یوزف شاخت (۱۹۰۲-۱۹۷۲) برای فقه اسلامی، همیلتون الکساندر روسکین گیب (۱۸۹۵-۱۹۷۱) به‌ویژه برای تاریخ نهادهای اسلامی، گوستاو ادموند فُن‌گرونهاوم^۹ (۱۹۰۹-۱۹۷۲) برای تاریخ فرهنگ و تمدن اسلامی به‌طورکلی، و ارنست یان ونسینک (۱۸۸۲-۱۹۳۹) را برای مطالعه اسلام از منظر علم دین اضافه کرد. ونسینک، محقق با فروتنی مثال‌زدنی، پیش‌ران دو همکاری بزرگ بین‌المللی در حوزه مطالعات اسلام بود: ویرایش نخست *دائرةالمعارف اسلام* که در پنج جلد به زبان‌های انگلیسی، فرانسه و آلمانی بین سال‌های ۱۹۱۳ تا ۱۹۴۲ به چاپ رسید (و *الهام‌بخش دائرةالمعارف اسلام ترکی*^{۱۰} بود که انتشارش از ۱۹۴۰ آغاز شد)؛ و *معجم الفاظ احادیث اسلامی*^{۱۱} که در هشت جلد بین ۱۹۳۳ تا ۱۹۸۹ منتشر شد. هر دوی این آثار را انتشارات بریل در لیدن منتشر کرد.

۲. نهادهای ساز و تحولات تا جنگ جهانی دوم

تحولات گسترده مطالعات شرق به‌طورکلی و مطالعات اسلام به‌طورخاص در اروپا و امریکای شمالی از نیمه سده نوزدهم را نمی‌توان صرفاً در چارچوب انگیزه‌های معنوی و گرایش‌های علمی به جهان غیرغربی توضیح داد. از دیگر اسباب این تحولات قابل‌دسترس‌بودن سرمایه برای گسترش این مطالعات در قالب نهادهای مستقل جدید و برنامه‌ریزی‌های سازمانی برای پژوهش و آموزش بود. دانشگاه‌ها سازمان‌دهی بهتری یافتند، کرسی‌های تخصصی ایجاد شدند، و همایش‌های علمی ارتباط‌ها را تسهیل کردند. ناشرانی تخصصی برای کتاب‌های این حوزه و انجمن‌هایی به‌ویژه برای کمک به مطالعات شرق ایجاد شدند.



در فرانسه ژان بابتیست گلبیر^{۱۲} «مدرسه زبان جوانان» را در ۱۷۰۰ در پاریس تأسیس کرده بود؛ این نهاد تا زمان تعطیلی‌اش در ۱۸۷۳ نقش مدرسه‌ای برای مترجمان داشت. در ۱۷۹۵ «مدرسه ویژه زبان‌های شرقی» بنا شد که در ۱۹۱۴ به «مدرسه ملی زبان‌های زنده شرقی» و در ۱۹۷۱ به «مؤسسه ملی زبان‌ها و تمدن‌های شرقی»^{۱۳} تغییر نام داد؛ این مؤسسه اکنون بخشی از دانشگاه پاریس است. در ۱۸۲۲ گروه تازه‌تأسیس «انجمن آسیایی» گرد هم آمدند و در همان سال، انتشار نشریه آسیایی^{۱۴} را آغاز کردند.

برای مدتی طولانی، زبان‌ها و متون شرقی نه در دانشگاه‌های فرانسه بلکه در مؤسسه‌هایی ویژه تدریس می‌شدند که همه‌شان در پاریس بودند؛ کُلژ دو فرانس از ۱۵۳۰، مؤسسه‌های ذکرشده در بالا، و «مدرسه کاربردی مطالعات عالی»^{۱۵} پس از ۱۸۶۸. مجله نقد و بررسی جهان اسلام^{۱۶} (۱۹۰۶-۱۹۲۶) و جانشین آن نقد و بررسی مطالعات اسلام^{۱۷} (۱۹۲۷-) مشتاق بودند تا درباره رخدادهای همه‌جای جهان معاصر اسلام و بخشی مهم از آن، که فرانسه از اشغال الجزایر در ۱۸۳۰ تا استقلال الجزایر در ۱۹۶۲ در آن مشارکت داشت، مطلب منتشر کنند.

فرانسه همچنین چند مؤسسه پژوهشی آکادمیک را در کشورهای مختلف دیگر ایجاد کرد، مثلاً «مؤسسه فرانسوی مطالعات عرب‌ها در دمشق»^{۱۸} که در ۱۹۳۰ تأسیس (جای‌گزین مؤسسه قدیم‌تری که در ۱۹۲۲ بنا شده بود) و به دانشگاه پاریس ملحق شد و تاکنون انتشارات منظم خود را پی گرفته است. در ۱۹۲۹ «مؤسسه مطالعات اسلام»^{۱۹} به‌عنوان بخشی از دانشگاه پاریس ایجاد شد. این مؤسسه، که دانشجویان متعددی از شمال آفریقا پس از جنگ جهانی دوم در آن‌جا حضور یافتند، بنا بود مرکز مطالعات اسلام در فرانسه باشد. دپارتمان زبان عربی و اسلام در دانشگاه الجزایر و مؤسسه‌های مشابه در تونس و رباط در چارچوب منافع فرانسه در شمال آفریقا - که هنوز مستعمره فرانسه بودند - اهمیت سیاسی داشتند. محققانی چون روبرت مونتانی^{۲۰} (۱۸۹۳-۱۹۵۴) از جمله اسلام را در این چارچوب مطالعه می‌کردند. تحقیقات تاریخی و زبان‌شناختی فرانسوی درباره اسلام در اسپانیا و شمال آفریقا به‌دست کسانی چون اوارسته لوی پروونسال^{۲۱} (۱۸۹۴-۱۹۵۶)، راجر لو تورنیو^{۲۲} (۱۹۰۷-۱۹۷۱)، ژرژ مارسیس^{۲۳} (۱۹۶۲-۱۸۷۶) و ویلیام مارسیس^{۲۴} (۱۸۷۴-۱۹۵۶). ژان سواژه^{۲۵} (۱۹۰۱-۱۹۵۰)، فارغ از آثار تاریخی‌اش، مقدمه کتاب‌شناختی مفیدی بر مطالعه تاریخی اسلام نوشت.



در آلمان، مطالعات شرق در حدود نیمه سده نوزدهم به عنوان رشته‌ای آکادمیک در دانشگاه‌های تازه تأسیس یا تازه سازمان یافته ایجاد شد و پیوندی محکم با دانشگاه‌ها یافت، چنان‌که زبان عربی اغلب به عنوان یکی از زبان‌های سامی در دانشکده‌های الهیات تدریس می‌شد. در ۱۸۴۵، «انجمن شرق‌شناسی آلمان»^{۲۶} تأسیس شد و همه شرق‌شناسان آلمانی را گرد هم آورد؛ این انجمن از ۱۸۴۷ مجله *انجمن شرق‌شناسی آلمان*^{۲۷} را منتشر کرده است. در آلمان، مطالعات اسلام به سبب نزدیکی به امپراتوری عثمانی و در طی سی سال عجیبی که آلمان مستعمره‌هایی اسلامی در آفریقا داشت، اهمیت سیاسی پیدا کرد. مثلاً کارل هاینریش بکر^{۲۸} (۱۸۷۶-۱۹۳۳)، علاوه بر کارهای تاریخی‌اش، در مؤسسه استعماری‌ای که در ۱۹۰۸ در هامبورگ تأسیس شد، به اسلام معاصر در این مناطق توجه داشت. دوره نازی‌ها و جنگ جهانی دوم (۱۹۳۳-۱۹۴۵) چرخش ایدئولوژیک غیرمنتظره‌ای در پژوهش‌های آلمانی پدید آورد. چند شرق‌شناس آلمانی، که بیشترشان یهودی تبار بودند، موفق به فرار به خارج کشور شدند؛ دیگران یا از بین رفتند یا زیر فشار سنگین زنده ماندند. پس از ۱۹۴۵ مطالعات شرق در هر دو بخش آلمان تا حد زیادی نیاز به احیای دوباره داشت.

مطالعات اسلام در آلمان تا حد زیادی بخشی از سنت کهن شرق‌شناسی آلمانی یعنی کار جدی فیلولوژیک و تاریخی، بدون تعهد اجتماعی و سیاسی و علاقه نسبتاً کم به واقعیت‌های صحنه معاصر، باقی مانده است. احتمالاً در آلمان است که سنت شرق‌شناسی به بالاترین درجه کمال فنی در آن‌چه می‌توان مهندسی دقیق علمی خواند دست یافته است، پدیده‌ای که در جاهای دیگر نیز قابل مشاهده است. اما این امر به این قیمت رخ داده است: نوعی انزوا به دلیل جدایی از دیگر رشته‌های علمی، نوعی انزوا از تحولات معاصر و نوعی ضعف محققان در اتخاذ موضع شخصی، زیرا هدف و معنای زندگی آنان پژوهش عینی و روش‌مند است و تخیل هم تابع نظم و انضباط ذهنی است. با توجه به سنت فلسفی آلمان، و در مقایسه با تغییرات مهم پارادایم در دیگر رشته‌های علمی این کشور، به مسائل اصلی پژوهش در آلمان بسیار کمتر از حد انتظار پرداخته شده است. اسلام به عنوان دین و ایمان و نیز تحولات معاصر به نحوی متناقض‌نمایانه در مطالعات اسلام به مثابه رشته‌ای آکادمیک به حاشیه رانده شده‌اند. با این حال، چند تن از اسلام‌شناسان آلمانی کوشیده‌اند تا اسلام و تاریخ اسلام را در بافت گسترده‌تر تاریخ فرهنگی قرار دهند، از جمله کارل هاینریش بکر - که پیش‌تر نام او رفت - و هانس هاینریش شدر^{۲۹} (-۱۹۵۷)



۱۸۹۶). نسل جوان‌ترِ اسلام‌شناسان آلمانی ارتباط نزدیک‌تر و تعهد بیشتری نسبت به جوامع زندهٔ مسلمان و آیندهٔ آن‌ها دارند.

مطالعات شرق در بریتانیای کبیر در سده‌های نوزدهم و بیستم به شدت تحت تأثیر ارتباط با تعدادی از مناطق مهم اسلامی در داخل و خارج این امپراتوری، مثل ایران، بوده است. تعداد قابل‌توجهی از محققان بریتانیایی به مؤسسات دانشگاهی وابسته نبودند، اما تحقیقات خود را انجام می‌دادند گاهی به‌عنوان کارمندان دولت در ادارهٔ استعماری یا تشکیلات دیپلماسی و گاهی نیز به‌عنوان مسافران و نویسندگانی مستقل مانند ویلفرد بلونت^{۳۰} (۱۸۴۰-۱۹۲۲) و دیگران. در ۱۷۸۴، سر ویلیام جونز «انجمن آسیایی بنگال» را در کلکته تأسیس کرد. انجمن مشابهی هم قرار بود در بمبئی تأسیس شود. «انجمن پادشاهی آسیایی بریتانیای کبیر و ایرلند» در ۱۸۲۳ در لندن تأسیس شد؛ این انجمن از ۱۸۳۴ مجله‌اش را منتشر می‌کند.

مطالعات آکادمیک دربارهٔ زبان‌های عربی، فارسی و ترکی در دانشگاه‌های کمبریج و آکسفورد و ادینبورگ، که سنت‌های کهن در این زمینه داشتند، تمرکز یافتند. «مدرسهٔ مطالعات شرق» لندن، وابسته به دانشگاه لندن، پس از جنگ جهانی اول تأسیس شد و پس از جنگ جهانی دوم به «مدرسهٔ مطالعات شرق و افریقا» تغییر نام داد. این مدرسه طیف گسترده‌ای از تخصص و تجربه‌های شرق‌شناسان در این زمینه را گرد می‌آورد. بریتانیا نیز چند مؤسسهٔ دانشگاهی در کشورهای دیگر از جمله در آنکارا، عمان، بغداد و تهران تأسیس کرد که به‌ویژه موجب رونق پژوهش‌های باستان‌شناختی و تاریخ هنر شد.

تاریخ مناسبات برون‌مرزی هلند با اسلام از طریق روابط با اندونزی آغاز شد. نخستین انجمن مطالعات شرق در جهان یعنی «انجمن هنر و علوم باتاویا»^{۳۱} در ۱۷۷۸ در باتاویا (جاکارتا) تأسیس شد و مجلهٔ خود را منتشر کرد. در مطالعات شرق در هلند، مثل هر جای دیگر، بین مطالعات شرق آکادمیک به‌منظور تحقیق و پژوهش از یک‌سو و مطالعه و آموزش قوانین و نهادهای اسلامی و زبان‌ها و قوم‌نگاری مسلمانان در جهت منافع حکومت استعماری از دیگرسو می‌توان تمایز قایل شد. در شخصیت متنفذ کریستیان اسنوک هورخرونیه^{۳۲} (۱۸۵۷-۱۹۳۶)، که چندین سال مشاور رسمی حکومت در امور مسلمانان بود، سنت دوم با سنت اول ترکیب شده بود.



برای روسیه، شرق با حضور تاتارها، که از دهه ۱۲۶۰ اسلامی شدند، آغاز شد. مؤسسه‌های اصلی مطالعات شرق در سن‌پترزبورگ، پایتخت آن زمان، قرار داشتند: موزه آسیایی که در ۱۸۱۸ تأسیس شد، و مؤسسه زبان‌های شرقی که به‌عنوان بخشی از دپارتمان آسیایی وزارت خارجه در ۱۸۲۳ ایجاد شد. یک دانشکده زبان‌های شرقی هم در ۱۸۵۴ در این‌جا تأسیس شد. این شهر مجموعه‌های مهم نسخه خطی را در خود داشته و دارد.

یک مدرسه برای پژوهش در زبان عربی به‌دست ویکتور رومانویچ روزن^{۳۳} (۱۸۴۹-۱۹۰۸) تأسیس شد. برجسته‌ترین شاگرد عرب‌شناس او ایگناتی کراچکوفسکی^{۳۴} بود که کتاب او از میان نسخه‌های خطی عربی^{۳۵} (ترجمه انگلیسی، ۱۹۵۳) مطالعات شرق را به عرصه عمومی، حتی در غرب، نزدیک‌تر کرد. با این حال، روسیه با اسلام ترکی بیشترین ارتباط مستقیم و چند سده تاریخ مشترک داشت. برجسته‌ترین محقق این حوزه واسیلی ولادیمیرویچ بارتولد^{۳۶} (۱۸۶۹-۱۹۳۰) بود که او هم شاگرد روزن بود.^{۳۷}

مطالعات شرق در روسیه پس از انقلاب ۱۹۱۷ به‌طور عمده تغییر کرد و به‌تدریج در معرض محدودیت‌های ایدئولوژیک قرار گرفت. مطالعات اسلام، هم‌چون خود اسلام، از اواخر دهه ۱۹۲۰ به بعد به‌عنوان بخشی از تمایل عمومی به ریشه‌کن کردن دین به‌شدت محدود شد. اما تحقیقات در حوزه‌های مطالعات زبان‌شناختی، ادبی و تاریخی ادامه یافتند. پس از جنگ جهانی دوم، مؤسسه مطالعات شرق به‌عنوان بخشی از آکادمی علوم شوروی در مسکو تأسیس شد و مؤسسه مطالعات شرق موجود در لنینگراد به شاخه‌ای از مؤسسه مسکو تبدیل شد.

در بیشتر دیگر کشورهای اروپایی نیز سنت‌های اسلام‌شناسی در طی دوره مورد بحث تثبیت شدند. در سنت ایتالیایی، لئون کایتانی^{۳۸} (۱۸۶۹-۱۹۳۵)، اینیاتسیو گویدی^{۳۹} (۱۹۳۵-۱۸۴۴)، میکِل آنجلو گویدی^{۴۰} (۱۸۸۶-۱۹۴۶)، کارلو آلفونسو نالینو^{۴۱} (۱۸۲۷-۱۹۳۸) و جورجیو لوی دلاویدا^{۴۲} (۱۸۸۶-۱۹۶۷)؛ و در سنت اسپانیایی، خولیان ریبره تاراگو^{۴۳} (۱۹۳۴-۱۸۵۸) و میگِل آسین پالاسیوس^{۴۴} (۱۸۷۱-۱۹۴۴) برجسته‌ترین‌ها در این حوزه‌اند. هم‌چنین از آرمینیوس وامبری^{۴۵} (۱۸۳۲-۱۹۱۸) در مجارستان، آدام مِتَز (۱۸۶۹-۱۹۱۷) در سوئیس، تور آندره^{۴۶} (۱۸۸۵-۱۹۴۶) در سوئد و آرماند آبل^{۴۷} (۱۹۰۳-۱۹۷۳) در بلژیک در زمره محققان شناخته‌شده در این حوزه می‌توان نام برد.



در ایالات متحده آمریکا، گرایش به مطالعات شرق در نخستین دهه‌های سده نوزدهم در ساحل شرقی این سرزمین پدیدار شد. «انجمن شرق‌شناسی آمریکا» در ۱۸۴۲ تأسیس شد و در ۱۸۸۰ انتشار نشریه‌اش را آغاز کرد. دانشگاه‌ها تدریس مطالعات شرق را در سده نوزدهم آغاز کردند، اما مطالعات اسلام تاحدی به تعویق افتاد. پس از جنگ جهانی اول، دانشگاه پرینستون به مرکز اصلی مطالعات خاورمیانه و اسلام تبدیل شد، چنان‌که فیلیپ حَتّی (۱۸۸۶-۱۹۷۸) این مطالعات را تثبیت کرد و کتابخانه دانشگاه هم توانست مجموعه‌ای عظیم از نسخه‌های خطی را گردآورد. دیگر مراکز مطالعات شرق، که زبان‌های اسلامی در آن‌ها تدریس می‌شدند، دانشگاه هاروارد و دانشگاه‌های فیلادلفیا، شیکاگو و برکلی بودند. از زمان جنگ جهانی دوم، آموزش زبان‌های اسلامی ضرورتی حیاتی دانسته شده است و برنامه‌های مطالعات منطقه‌ای خاورمیانه از جمله تاریخ اسلام در تعدادی از دانشگاه‌های آمریکایی، که محققان اروپایی نظیر فن‌گرونهاوم، همیلتون گیب و برنارد لوئیس به آن‌ها ملحق شدند، شکل گرفته‌اند. کتابخانه کنگره کوشیده است تا به‌طور مداوم کارهای منتشرشده در کشورهای اسلامی را گردآورد و مهم‌ترین مجموعه مطالب درباره این موضوع در سراسر جهان را در خود دارد.

نوع مشابهی از مطالعات اسلام، مبتنی بر فیلولوژی و تاریخ، در برخی مؤسسه‌های غربی واقع در کشورهای اسلامی ادامه یافته است. به مؤسسه‌های فرانسوی در دمشق و شمال آفریقا که پیش‌تر ذکر شدند، باید دانشگاه ژزوئیتی سن‌ژوزف در بیروت را اضافه کرد که در ۱۸۸۱ رسمیت یافت، همراه با «دانشکده شرق‌شناسی»^{۴۸} (بین ۱۹۰۲ تا ۱۹۱۴) و «مؤسسه ادبیات شرقی»^{۴۹} از ۱۹۳۷ به بعد. محقق بلژیکی هنری لامنس^{۵۰} (۱۸۶۲-۱۹۳۷) در این‌جا کار می‌کرد. در دانشگاه آمریکایی بیروت، که پیشینه آن به کالج پروتستان سوریه تأسیس‌شده در ۱۸۶۳ بازمی‌گردد، زبان عربی و تاریخ اسلام به‌مدتی طولانی تدریس می‌شدند. مطالعات اسلام همچنین در چند مؤسسه بریتانیایی در هند بریتانیایی، مثلاً در لاهور، دنبال می‌شد. بسیاری از نسخه‌های خطی در قاهره، حیدرآباد و دیگر مراکز مطالعات اسلام در کشورهای مسلمان منتشر شدند.

از همان آغاز، عده‌ای از محققان مستقل، اغلب در رشته‌هایی جز فیلولوژی، تحلیل منابع متنی و تاریخ اسناد که در همان زمان در دانشگاه‌ها ارائه می‌شدند، پژوهش‌هایی انجام دادند. آثار آنان برای مطالعات اسلام بسیار مهم بوده‌اند. برخی از آن‌ها منابع غیرمتنی نظیر کتیبه‌شناسی عربی (ماکس فان برشم^{۵۱}، سویسی، ۱۸۶۳-۱۹۲۱)، سکه‌شناسی و باستان‌شناسی عربی، و هنر و



معماری عربی (کپل آرچیبالد کامرون کرسول^{۵۲}، بریتانیایی، ۱۸۷۹-۱۹۷۴) را مطالعه کردند. برخی دیگر جوامع مسلمان معاصر را در مطالعات قوم‌نگاری بررسی کردند نظیر پژوهش‌های کریستین اسنوک هورخرونیه در مکه، آچه و گاجولند؛ ادموند دوته^{۵۳} (فرانسوی، ۱۸۶۷-۱۹۲۶) در مراکش و الجزایر؛ و ادوارد وسترمارک^{۵۴} (فنلاندی، ۱۸۶۲-۱۹۳۹) در مراکش. پس از جنگ جهانی دوم، زمینه پژوهشی مردم‌شناسی به سرعت متحول شد و مطالعات اسلام اکنون بدون مشارکت این رشته و دیگر علوم اجتماعی غیرقابل تصور است.

۳. ارزیابی‌های انتقادی از شرق‌شناسان

مطالعات شرق به‌طور عام و مطالعات اسلام به‌طور خاص که بر روش‌های علمی، و بنابر تعریف، بر روش‌های انتقادی در فیلولوژی، ادبیات و تاریخ استوارند، در دهه‌های گذشته با ارزیابی‌ها و انتقادهای گوناگونی مواجه شده‌اند. در این ارزیابی‌ها، به‌ویژه از سهم مطالعات اسلام در دانش ما نسبت به اسلام و جوامع و فرهنگ‌های مسلمان، معرفت‌شناسی و پیش‌فرض‌های آن، و قوم‌مداری آن در دوره‌های گذشته و دلالت‌های اخلاقی آن بحث شده است. این انتقادات را هم محققان غربی، به‌ویژه دانشمندان علوم اجتماعی که درباره جوامع و فرهنگ‌های غیرغربی مطالعه می‌کنند، و هم مسلمانان در سطوح مختلف مطرح کرده‌اند. در ادامه، ما برخی از مهم‌ترین دلایل اصلی این انتقادات را مرور خواهیم کرد و وضع متناقض‌نمایی را نشان خواهیم داد که در آن شرق‌شناسان خود را پلی میان فرهنگ‌ها می‌دیدند، حتی اگر خودشان همیشه از این موضوع آگاه نبودند.

۳/۱. نقدهای علمی

چنان‌که ماکسیم رودنسن^{۵۵} و دیگران دریافته‌اند، پیدایی و تثبیت مطالعات شرق در اروپا با جریان‌های فکری سده نوزدهم، که چند دهه بر این نوع مطالعات سایه افکنده بودند، اشتراک‌هایی داشت. یکی از اندیشه‌های رایج در آن دوره، که تا حدی دلیل اشتیاق به مطالعات شرق را نیز توضیح می‌داد، این بود که در فرهنگ‌های شرقی، برخلاف غرب، معنویت و به‌ویژه عنصر دین غالب است. در نتیجه، تا همین اواخر، مطالعات اسلام با نوعی آرمان‌گرایی آمیخته بود که به نفوذ و تأثیر دین، و به‌طور خاص عقاید و اعمال اسلامی در جوامع مسلمان، فوق‌العاده اهمیت می‌داد



و عوامل عمومی اقتصادی، اجتماعی و تکنولوژیک را نادیده می‌انگاشت. دیگر اندیشه رایج در سده نوزدهم این بود که انسان‌ها را می‌توان بر اساس نژاد، که هر یک ویژگی‌های ذاتی فرهنگی و روان‌شناختی خود را دارند، دسته‌بندی کرد. بنابراین، جریان تاریخ اسلام را بیشتر در قالب نزاع گروه‌های دینی یا نزاع میان نژادها، به‌ویژه نژاد سامی و هندواروپایی، توضیح می‌دادند. سومین اندیشه متداول در دوره تثبیت مطالعات شرق این بود که ویژگی‌های یک زبان خاص مانند عربی یا یک گروه زبانی خاص مانند زبان‌های سامی در خصوصیات فرهنگی اهل آن زبان بازتاب می‌یابند. در مورد اسلام، این بدان معنا بود که اروپاییان گرایش آشکاری داشتند به این‌که اسلام و جوامع مسلمان را بر اساس چیزهایی تفسیر کنند که واقعیت‌های تغییرناپذیر دین اسلام، نژادهای سامی یا دیگر نژادها، و زبان‌های سامی یا دیگر زبان‌ها می‌دانستند. اندیشه‌هایی از این دست حتی پس از جنگ جهانی دوم نیز هم‌چنان در میان برخی شرق‌شناسان طرف‌دار داشتند.

این واقعیت که مطالعات شرق در آن زمان عمدتاً مطالعه زبان‌ها و متون را شامل می‌شد، بدین معنا بود که شرق‌شناسان در نتیجه‌گیری درباره واقعیت‌های اجتماعی و دیگر واقعیت‌هایی که متون در آن‌ها ریشه داشتند و عمل می‌کردند، با دشواری‌هایی مواجه بودند. بازسازی گاه‌شماری حوادث سیاسی ذکر شده در متون تاریخی امکان‌پذیر بود، اما نتیجه‌گیری مقوله‌هایی چون تاریخ اجتماعی جوامع مسلمان از این متون و نحوه کارکرد آن‌ها بسیار دشوارتر بود. شرق‌شناسان درحالی‌که به نقش دین، نژاد و زبان بیش از حد اهمیت می‌دادند، نقش عواملی چون ساختارهای جمعیتی و قومی، و اسباب و زمینه‌های اجتماعی و اقتصادی را در توضیح برخی واقعیت‌ها یا تحولات دست‌کم می‌گرفتند یا حتی انکار می‌کردند. خلاصه اینکه شرق‌شناسان دقیقاً به‌سبب علاقه به اسلام و آنچه جوامع مسلمان را از جوامع غربی متمایز می‌کند، تمایل داشتند تا بر ویژگی امور اسلامی تأکید کنند و اسلام را به‌عنوان علت تبیینی تجسم بخشند. شرق‌شناسان تمایل داشتند بسیاری از چیزهای مشترک میان انسان‌ها، جوامع و فرهنگ‌ها را نادیده بگیرند و در توضیح تحولات خاص در جوامع مسلمان به علل و اسباب عمومی بی‌توجه باشند.

به‌علاوه، ابزارهای شرق‌شناسان، که به‌سبب تحصیلات‌شان، محدود یا دست‌کم خورگرفته به تحقیق متون بودند، مانع از این می‌شد که تحولات جدید جوامع مسلمان را به‌درستی تفسیر کنند. بیشتر شرق‌شناسان خود را از جهان ملموسی که مطالعه می‌کردند بسیار دور می‌دیدند، ازجمله اینکه به‌سبب مناسبات سیاسی ساخته دوران استعمار، با مردم فاصله‌ای روانی و اجتماعی داشتند.



درواقع، شرق‌شناسان دربارهٔ جوامع مسلمان معاصر چیزی بیشتر از دیگر غربیان نمی‌دانستند. آنان به لحاظ فکری عمدتاً تمایل داشتند تا فرض‌ها و پیش‌انگاشته‌های اساسی رایج در جامعهٔ خود را اموری بدیهی بیان‌کنارند. در نتیجه، نه شرق‌شناسان حرفه‌ای بلکه این مسافران و روزنامه‌نگاران، مبلغان دینی و تاجران، سیاست‌مداران و نظامیان بودند که - فارغ از تعصبات طبیعی‌شان - مشاهداتی واقعی و دانشی عملی دربارهٔ جوامع مسلمان معاصر را، که اغلب سال‌های زیادی با آن‌ها سروکار داشتند، عرضه کردند.

تمرکز گرایش و سبک پژوهش بیشتر شرق‌شناسان در دورهٔ موردنظر یافتن واقعیت و جست‌وجوی ساختارهای پایدار بود. رابطهٔ عمیق علی یا ساختاری میان واقعیت‌های شناخته‌شده را به‌ندرت جست‌وجو می‌کردند؛ این واقعیت‌ها را کم‌تر با نگاه به دلالت‌های اجتماعی آنها بررسی می‌کردند؛ و دربارهٔ الگوهای معنایی‌ای که این واقعیت‌ها روی هم رفته به مردم موردنظرشان منتقل می‌کردند، به‌ندرت تحقیق صورت می‌گرفت. هر زمان که به تفسیرهای مردم از واقعیت‌ها توجه می‌شد، در غرب و در میان برخی شرق‌شناسان علاقه‌ای شدید به معانی نامتعارف، کهن و شاعرانهٔ آنچه عناصر «دینی» دانسته می‌شدند، وجود داشت.

اگرچه شرق‌شناسان به‌نحو اصولی و کاملاً طبیعی می‌توانستند به حرف مردم فرهنگ و جامعهٔ مورد مطالعه‌شان گوش دهند، نیاز و منظور آن‌ها را بفهمند و از منافع‌شان دفاع کنند، با این حال، بیشترشان از انجام این کار سر باز می‌زدند. دغدغهٔ اصلی آن‌ها کار علمی و تحقیقاتی‌شان بود. به‌علاوه، بر اساس یک دیدگاه رسمی رایج در دورهٔ استعمار، مقاومت طبیعی در برابر سلطهٔ سیاسی و اقتصادی غرب در این دوره را به اسلام («تعصب اسلامی»، «پان‌اسلامیسم» و نظایر این‌ها) نسبت می‌دادند، به جای این‌که با انتقاد از خود بپذیرند که این مقاومت به‌سبب نفوذ فزایندهٔ قدرت غرب است.

عجیب این‌که نه‌تنها مستعمره‌ها بلکه عده‌ای از شرق‌شناسان نیز تمایل داشتند تا قربانی سلطهٔ غرب باشند، سلطه‌ای که موجب اختلال در روابط عادی میان مردم شد و نگذاشت مردم و جوامع مسلمان، دین و فرهنگ آنان، همان‌گونه که آنان خود را می‌فهمیدند، فهمیده شوند. رابطهٔ نابرابر میان دنیای غرب و جهان اسلام شرق‌شناسان را در وضعیت دشواری قرار داده بود، زیرا این نوع رابطه نه‌تنها کمکی به شناخت صحیح نمی‌کرد، بلکه مانع آن هم می‌شد. برخی شرق‌شناسان پیچیدگی وضعیت‌شان را در نمی‌یافتند، و به‌جای اینکه بکوشند پلی میان مردم و فرهنگ‌ها



بسازند و تصورات غلط را در غرب تصحیح کنند، تمایل داشتند تا به سلطه بی‌چون‌وچرای غرب مشروعیت بخشند و از آن دفاع کنند. در سوی دیگر، آن دسته از شرق‌شناسانی که از مردم طرف مقابل دفاع می‌کردند، این کار را اغلب با اصطلاحاتی دینی و ایدئولوژیک که برای دیگران چندان قابل فهم نبود توجیه می‌کردند. با این حال، بیشتر کسانی که برای مؤسسه‌های علمی غربی مرتبط با مطالعه اسلام و جوامع مسلمان کار می‌کردند، باید سیر رویدادها را برگشت‌ناپذیر و مردم شرق را محکوم به شکست در برابر غرب می‌دیدند.

۳/۲. پاسخ‌های انتقادی مسلمانان

اندکی پس از تثبیت حوزه پژوهشی مطالعات اسلام در اروپا، محققانی از کشورهای مسلمان نیز به این حوزه علاقه‌مند شدند. بسیاری از آنان در مطالعه و انتشار نسخه‌های خطی با محققان غربی همکاری کردند. آنان در دانشگاه‌های غربی حضور یافتند و در پروژه‌های بزرگ تحقیقاتی شرکت کردند، و توانستند در نهادهای علمی غرب به تدریس و تحقیق بپردازند. اگرچه دانش گسترده‌ای که شرق‌شناسان فراهم آورده بودند تحسین مسلمانان با هر مرام و مسلکی را برمی‌انگیخت، نگرانی‌هایی را نیز در پی داشت، زیرا این مجموعه دانش در وهله نخست در اختیار مردم مغرب‌زمین قرار می‌گرفت. به علاوه، آیا این دانش فراهم‌آمده درست و قابل اعتماد بود؟ مجموعه ادبیات رایج در کشورهای مسلمان به این پرسش پاسخ منفی می‌دهد، و تلویحاً می‌گوید که شرق‌شناسان به عمد یا به سبب منافع مادی، واقعیت اسلام و جوامع و فرهنگ‌های مسلمان را تحریف کرده‌اند.

از آنجا که فرهنگ و دین مورد مطالعه شرق‌شناسان متعلق به مسلمانان است، مشارکت محققان کشورهای مسلمان امری ضروری و بدیهی بوده است. محققان مسلمان، به‌ویژه هنگام حضور در کشورهای غربی، توانسته‌اند سهم چشم‌گیری در مطالعات اسلام داشته باشند. آنان هم‌چنین توانسته‌اند برخی خطاهای شرق‌شناسان را در بررسی و تفسیر مطالب تصحیح کنند. در صورت وجود داده‌های دقیق، آنان باب مناظره علمی را که جوهره تحقیق به معنای دقیق کلمه است گشوده‌اند.

اما انتقادات مسلمانان فراتر از این‌ها بوده و به بحث درباره برخی دیدگاه‌های کلی شرق‌شناسان، مواضع اساسی آنان نسبت به اسلام، و ارزش‌داوری‌های آنان درباره اسلام نیز رسیده است.



گروهی تا آنجا پیش رفته‌اند که با دلایلی کلی، که نه اثبات‌پذیر است و نه ابطال‌پذیر و بخشی از مخالفت کلی‌تر آنان با سلطه غرب به شمار می‌آید، دست‌کم در مواردی آثار همه شرق‌شناسان را بی‌اعتبار دانسته‌اند. به نظر می‌رسد خود شرق‌شناسان بیش از این‌که از قدرناشناسی مسلمانان نسبت به کارهای جدی‌شان تعجب کنند، اغلب از حمله آنان به حرفه و مجموعه پژوهش‌های انتقادی‌شان شگفت‌زده شده‌اند. با این همه، آگاهی از مسئله‌های انسانی و در عین حال تخصصی که برای مردم‌شناسان فرهنگی آشنا بودند، به تدریج افزایش یافت، زیرا این مسئله‌ها در مطالعه هر فرهنگ و دین دیگری هم وجود دارند.

بر اساس تفسیر اِکهارد رودلف^{۵۶}، که نگارنده بسیار به آن مدیون است، واکنش‌های انتقادی مسلمانان عرب به شرق‌شناسی، به‌ویژه در مصر (جاهای دیگر ظاهراً تلاطم کمتری داشته)، این مرحله‌های تاریخی را پشت سر گذاشته است: (۱) نزاع میان اصلاح‌گران متجدد و اروپاییانی که درباره اسلام می‌نوشتند (سیدجمال‌الدین افغانی در برابر ارنست رنان^{۵۷}، محمد عبده در برابر گابریل هانتوت^{۵۸})؛ (۲) واکنش‌های انتقادی اصلاح‌گرایان مسلمان و علمای ازهر به پژوهش‌های سکولار غیرمسلمانان در غرب درباره اسلام (محمد رشیدرضا در برابر امیل درمنگهام^{۵۹}، اقدام در برابر عضویت ونسینک در فرهنگستان پادشاهی زبان عربی قاهره). به‌طور مشابه، اغلب همین افراد از تحقیقات «سکولار» محققان مسلمان، مثلاً در دانشگاه قاهره، به‌شدت انتقاد می‌کردند (حمله به طه حسین و محمدحسین هیکل)؛ (۳) واکنش‌های انتقادی به پژوهش‌های غربی درباره قرآن و نقد تاریخی متون حدیث (مصطفی سیّاعی و محمد غزّالی در برابر آثار گلتسیهر) پس از جنگ جهانی دوم؛ (۴) اتهام‌ها بر شرق‌شناسان به‌طورکلی و برخی از آنان به‌طورخاص، که هم‌گام با استعمارگران، مبلغان مسیحی و صهیونیست‌های یهودی و غیریهودی در حال هجمه‌ای گسترده علیه اسلام و جوامع مسلمان‌اند. چنین حملاتی در جهان عرب (از جانب کسانی چون عمر فروخ، محمد البهی، انور جُندی، بنت‌الشاطی، مالک بن نبی) آغاز شدند. در این قبیل حمله‌ها، شرق‌شناسی دشمن ایدئولوژیک اسلام انگاشته می‌شد، و از حدود ۱۹۶۰ به این سو بحث درباره آن ماهیتی آشکارا ایدئولوژیک یافت؛ (۵) نقدی ظریف‌تر بر شرق‌شناسان از طریق تحلیل نظری مفاهیم اساسی شرق، شرق‌شناسی و شرقی‌ها، که در غرب جریان دارد و ظاهراً شرق‌شناسان تاحدی مسئول یا قربانی آن‌اند. یکی از مدافعان اصلی این نقدها در بحث‌های بعدی ادوارد سعید، یک عرب غیرمسلمان، است.



احساسات مسلمانان زمانی به اوج خود می‌رسیدند که پژوهش‌های سکولار غربی به عقاید دینی‌شان آسیب می‌رساندند. تحلیلی مختصر از رودلف پیترس^{۶۰} واکنش‌های انتقادی مسلمانان عرب به مطالعات اسلام شرق‌شناسان در دفاع از دین اسلام را نشان می‌دهد که در آن، شرق‌شناسان به دو گروه تقسیم شده‌اند. گروه نخست شرق‌شناسانی‌اند که اسلام را به‌درستی ارزیابی می‌کنند («المُنصفون» یا منصف‌ها)، یعنی گروهی که با نگاهی مثبت به اسلام می‌نگرند یا آن را می‌ستایند، اگرچه آنان نیز از دانش ناکافی و عدم صلاحیت فکری رنج می‌برند.

گروه دوم شامل کسانی است که اسلام را به‌درستی درنیافته‌اند («غیرالمُنصفین» یا بی‌انصاف‌ها). افراد این گروه خود به چهار دسته قابل تقسیم‌اند: عالمان مسیحی (که قصدشان مسیحی‌کردن مسلمانان است)، صهیونیست‌ها (که از طریق تضعیف اسلام در پی تقویت صهیونیسم سیاسی و ایدئولوژیک‌اند)، استعمارگران (که در خدمت دولت‌های استعماری‌اند)، و «دگراندیشان» شامل مارکسیست‌ها و ماتریالیست‌ها (که از طریق تضعیف ایمان و اخلاق مسلمانان و بشریت می‌خواهند آن‌ها را به بردگی فکری و اخلاقی بکشانند). این گروه دوم جنبشی منسجم است که می‌کوشد با استفاده از ابزار علم به همان چیزی برسد که صلیبیان می‌خواستند تحت لوای دین انجام دهند: سلطه بر مسلمانان.

پیترس برخی مضامین رایج را که، به‌گفتهٔ این منابع، شرق‌شناسان برای بدنام کردن اسلام مطرح می‌کنند فهرست کرده است: ادعای عدم اصالت اسلام، نقد متنی قرآن و نقد تاریخی سنت (متون حدیث)، تنوع در اسلام، جای‌گاه اقلیت‌های غیرمسلمان، تمرکز بر دوره‌های انحطاط به‌جای دوره‌های پیش‌رفت در تاریخ اسلام، گزارش‌های سوگیرانه از برخی احکام اسلامی نظیر جهاد.

پیترس اگرچه می‌پذیرد که با تحلیل دقیق‌تر ممکن است برخی ادعاهای شرق‌شناسان برای خوانندگان مسلمان اهانت‌آمیز باشد، تأکید می‌کند که متهم‌کردن بیشتر شرق‌شناسان به همکاری با دولت‌های استعماری نادرست است: شرق‌شناسان به‌عنوان گروهی فیلولوژیست از سیاست‌های جهان معاصر بسیار دور بودند. او سپس نشان می‌دهد که یکی از دلایل عمیق‌تر بدنام‌کردن شرق‌شناسان و مطالعات شرق به‌طورکلی یک‌سویه بودن این مطالعات و انجام‌شدن آن‌ها به‌دست غربیان بوده است - به عبارتی دیگر، محققان غربی کاری یک‌جانبه و بدون انتقاد از خود را دربارهٔ مردم شرق، که به معنای حقیقی کلمه بیمار («رنجور»)‌اند، انجام داده‌اند. این امر همچنین دلیل عمیق‌تری است بر این‌که چرا منتقدان مسلمان شرق‌شناسی را با استعمارگری یکی



می‌شمردند: هر دو تعامل برابر میان شرق و غرب را منتفی می‌دانند به این معنا که یک طرف ماجرا طرف دیگر را در قالب «اُبژه» می‌بیند و با آن مواجه می‌شود. منتقدان مسلمان، شاید به سبب توقعات زیادی که دارند، به شدت احساس می‌کنند که شرق‌شناسان آن‌ها را عمیقاً و - آن‌طور که مایل‌اند ببینند - عمداً غلط فهمیده‌اند. اگر سوءظن به بی‌اعتمادی تبدیل شود، حتی ممکن است به این‌جا بیانجامد که مسلمانان همان کاری را که تصور می‌کنند غرب می‌خواهد بر ضد فرهنگ و دین اسلام انجام دهد، بخواهند نسبت به فرهنگ و دین غرب تلافی کنند. پیترس این راه‌حل را پیش‌نهاد می‌کند که اسلام‌پژوهان غربی باید بتوانند و بخواهند که با محققان مسلمان مشارکت کنند.

انتقادهای ذکرشده در این‌جا در دوره‌ها و در سطوح مختلف تکرار شده‌اند. مثلاً وقتی ونسینک با حکم ملک فؤاد در ۱۹۳۳ به شکل رسمی به عضویت فرهنگستان پادشاهی زبان عربی قاهره درآمد، این انتصاب زیر فشار فعالان مسلمان در قاهره ناگزیر در ۱۹۳۴ لغو شد؛ زیرا او در مدخل «ابراهیم» در ویرایش نخست *دائرة المعارف اسلام* نوشته بود که قرآن از «افسانه» ابراهیم و نه از واقعیت تاریخی آن سخن گفته است.^{۶۱} حمله‌های ایدئولوژیک به شرق‌شناسان دقیقاً از جانب افرادی صورت می‌گرفتند که با پژوهش علمی بیگانه بودند، و افراد آشنا با این قبیل پژوهش‌ها، اغلب به سبب فشارهای سیاسی و اجتماعی، نمی‌توانستند دیدگاه‌های خود را مطرح کنند.

روشن‌فکران مسلمان تحصیل‌کرده در غرب انتقادهایشان را در سطحی دیگر مطرح کرده‌اند. یکی از انتقادهای رایج آنان از شرق‌شناسان این است که از ابزارهای علمی لازم، نظیر مهارت در علوم اجتماعی، برای شناخت کافی یا درست جوامع مسلمان برخوردار نیستند. متونی که آنان مطالعه می‌کنند به آن‌ها اجازه نمی‌دهد تا نتایج درستی درباره جوامع و فرهنگ‌های مسلمان بگیرند. انتقاد دوم آن است که کار شرق‌شناسان با نوعی بی‌طرفی خشک و بی‌روح همراه است و غیرهم‌دلانه و با نوعی بیزاری پنهان انجام می‌شود که گاه حتی تا مرز دشمنی با اسلام و جوامع مسلمان نیز پیش می‌رود. شرق‌شناسان ظاهراً عاری از فروتنی‌اند و از اراده و ظرفیت کافی برای فهم صحیح برخوردار نیستند. سومین نقد بر شرق‌شناسان نه فقط بی‌تعهدی بلکه حتی بی‌تفاوتی آنان نسبت به هرگونه بهبود در اوضاع مردم یا پیشرفت در جوامع مورد مطالعه‌شان است. در مجموع، به نظر می‌رسد آن‌چه منتقدان مسلمان بیش از هر چیز با آن مخالف‌اند موضع غیرانسانی



و غیردوستانه در غرب و در میان شرق‌شناسان است. شرق‌شناسان با آن‌که ادعا می‌کنند پژوهش‌های‌شان دانش حقیقی است، درواقع مورداستفادهٔ سازمان‌های سیاسی و ایدئولوژیک بوده و در جهت تحقیر مردم مسلمان و بدنام کردن دین اسلام یعنی والاترین ارزش نزد مسلمانان استفاده شده‌است.

ساده‌انگاری نسبی بسیاری از شرق‌شناسان در مواجهه با موقعیت متناقض و جایگاه پیچیده‌شان به‌مثابهٔ سازندگان پل میان فرهنگ‌ها از واکنش‌های احساسی آنان نظیر سرخوردگی و خشم در برابر این حجم‌ها کاملاً نمایان است. احساس شرق‌شناسان این است که، به‌نحوی کاملاً غیرقابل‌درک و به‌رغم اهداف مثبت‌شان، آثار علمی آنان به‌درستی فهمیده نمی‌شود، چه رسد به اینکه از آن‌ها تقدیر و تجلیل شود. حتی افراد مورد مطالعه‌شان و کسانی که آنان مدعی‌اند شناخت علمی بی‌طرفانه‌ای درباره‌شان دارند، آثار آن‌ها را به‌عمد بد معرفی می‌کنند.

سوءتفاهم‌ها در هر دو طرف وجود دارند.

۳/۳. مطالعات شرق به‌مثابهٔ خطر: برخورد فرهنگ‌ها

از روش‌های شرق‌شناسان در تبیین آثار خود و نحوهٔ پاسخ‌گویی آنان به انتقادهای روشن می‌شود که محققان حوزهٔ مطالعات شرق در کل برای مواجهه با معضلات تعامل فرهنگی که برای‌شان پدید آمد و آن‌ها را درگیر کرد، آمادگی نداشتند. آنان دقیقاً نمی‌دانستند که وقتی، به‌نام علم، شروع به انتشار چیزهایی کنند که ارزش‌های یک جامعه و فرهنگ زندهٔ دیگر، نه جامعه و فرهنگ خود، را زیرپا می‌گذارد، ممکن است چه اتفاقی بیفتد. شرق‌شناسان کمتر متوجه این واقعیت بودند که ممکن است موجب رنجش مردمی شوند که نسبت به هرگونه حمله به آن‌چه هنجارها و ارزش‌های اصلی و درواقع هویت‌شان می‌دانند حساس شده‌اند و همواره با چنین حجم‌هایی مواجه بوده‌اند.

از واکنش‌های مطرح‌شده هم‌چنین معلوم می‌شود که در همان زمان در جوامع مسلمان شمار بسیار اندکی بودند که می‌دانستند یا می‌فهمیدند که محققان غربی و به‌ویژه شرق‌شناسان چه‌کار می‌کنند. آنان هنوز هم چندان متوجه نشده‌اند که شرق‌شناسان چه چیزی را می‌توانند از نظر علمی بدانند، محدوده‌های علم آن‌ها چیست و قلمرو دیدگاه‌های شخصی آن‌ها از کجا آغاز می‌شود. باتوجه به فقدان ارتباط روزمرهٔ معمول، بسیاری از بدگمانی‌های متداول نسبت به بیگانگانی که با مقاصد



و اهداف مرموز می‌خواهند جامعه دیگری را بشناسند، در موقعیت تنش یا نزاع سیاسی دامن‌گیر شرق‌شناسان شده است.

در بحث‌های بعدی درباره «شرق‌شناسی»، محل نزاع دقیقاً نوع رویکرد شرق‌شناسان در مطالعات‌شان بود. در نتیجه، به نوعی تأمل اساسی نیاز بود و کتاب شرق‌شناسی ادوارد سعید، به سبب لحن «من متهم می‌کنم»^{۶۲} تحریک‌کننده‌اش، ظاهراً در را فقط نیمه‌کاره باز کرده است. معلوم نیست چرا مفهوم «شرق» را نباید با مفهومی کم‌ابهام‌تری مثل «مردم و فرهنگ‌های آسیا و آفریقا» جای‌گزین کرد. معلوم نیست چرا رهیافت‌های فیلولوژیک و تاریخی را نباید در یک چارچوب گسترده‌تر چندوجهی در نظر گرفت که در آن‌ها مثلاً علوم اجتماعی و به‌ویژه مردم‌شناسی فرهنگی بلکه مطالعه دین نقش خود را ایفا کنند. بازهم، مطالعه جوامع زنده و آرمان‌های آن‌ها و مطالعه نظام‌های ارزشی و هنجاری زیربنایی می‌تواند از همکاری محققانی که از این جوامع می‌آیند و در سنت‌های مرتبط رشد کرده‌اند، بسیار سود ببرد. به علاوه، برای مطالعه جوامع معاصر دسترسی آزاد محققان به آن‌ها، ملاقات با مردم و همکاری با محققان کشور مربوط امری ضروری است.

همچنین محل تردید است که آیا در علوم انسانی و اجتماعی، از جمله تاریخ و ادیان مقایسه‌ای، تحقیقی که دیدگاه‌ها و ارزش‌های مردم مورد مطالعه را در نظر نمی‌گیرد بتواند ادعا کند که رضایت‌بخش است. مثلاً هر نوع تحقیق علوم اجتماعی که انسان‌ها را به شیء/اُبژه تبدیل می‌کند تا با الگوی علمی ویژه‌ای متناسب شود، در چارچوب پارامترهای الگوی مورد استفاده‌اش محدود می‌ماند. چنین تحقیقی نمی‌تواند ادعا کند که دانش‌چندانی درباره یک جامعه یا فرهنگ فراتر از محدوده‌های الگوی ویژه انتخاب‌شده یا موقعیت تجربی تحلیل‌شده ارائه می‌دهد.

در نتیجه، جست‌وجوی دانش درباره شرقی‌ها هم‌چون همه جوامع و فرهنگ‌های بیگانه نیازمند فهم محدودیت‌های معین و دوری از هر نوع سلطه‌جویی است. پرداختن به مطالعات میان‌فرهنگی می‌طلبد که محقق شخصاً گامی بردارد و برای مدتی دنیای خود را ترک کند، و به دنیای مردمان دیگر که لازمه ارتباط واقعی با آن‌هاست پا بگذارد. در روابط پیچیده میان مردم جوامع و فرهنگ‌های مختلف، شرق‌شناسان، هم‌چون مردم‌شناسان، در به‌ترین حالت به عده اندکی تعلق دارند که از اساس به هیچ یک از دو طرف متعهد نیستند، و در اصل ظرفیت فراتر رفتن از



برخورد جوامع و فرهنگ‌ها، و درواقع برخورد دین‌ها، را در سطح شخصی دارند. ناکامی در میانجی‌گری خطر این حرفه است، اما چیزی است که باید از آن درس گرفت.

۳/۴. مطالعات مسلمانان درباره فرهنگ‌ها و دین‌های دیگر

همان‌طور که شرق‌شناسان غربی به تمدن و دین اسلام علاقه نشان داده‌اند، محققان مسلمان نیز اخیراً به تاریخ مشترک جهان اسلام و غرب، مثلاً به نیروهای مختلفی که تاریخ اروپا را شکل داده‌اند، علاقه‌ای فزاینده داشته‌اند. بعد از برخی سفرنامه‌ها در دوره سده‌های میانه، فرهنگ اروپایی نخست به دست ترک‌های عثمانی و عرب‌ها و سپس به‌طور خاص به دست دانشجویانی از کشورهای مسلمان که در اروپا تحصیل می‌کردند «کشف شد». این علاقه امروزه به دست محققان حرفه‌ای پی‌گیری می‌شود. پیش‌تر در دوره سده‌های میانه، متفکران مسلمان علاقه خاصی به فرهنگ‌ها و دین‌های دیگر غیر از اسلام نشان می‌دادند، و این علاقه ممکن است امروزه نیز سربرآورد.^{۶۳}

۴. پیشرفت در مطالعات اسلام پس از جنگ جهانی دوم

پیشرفت مطالعات اسلام از زمان جنگ جهانی دوم به‌طور خلاصه در سه سطح قابل عرضه است: سطح مؤسسه‌ها و نهادها، سطح حوزه‌های موضوع پژوهش، و سطح مسیرهای جدید با ماهیتی اساسی‌تر.

۴/۱. نهادها و مؤسسه‌ها

در انتصاب‌های دانشگاهی در زبان‌ها و تاریخ اسلام و نیز در تحقیقات علوم اجتماعی در جوامع مسلمان، روندی محتاطانه در اروپا و روندی تدریجی در امریکای شمالی وجود دارد تا تعداد فزاینده‌ای از محققان و استادان از خود کشورهای مسلمان منظور شوند. اگر در اوایل دهه ۱۹۵۰ آن‌ها عمدتاً گویش‌وران زبان بودند، در حال حاضر محققان برجسته مسلمان ممکن است برخی مسئولیت‌های رده‌بالا را نیز به خود اختصاص دهند. تعداد فزاینده دانشجویان مسلمان در مطالعات اسلام در دانشگاه‌های غربی به این معناست که امکانات آموزش و ارتباط نه تنها در



تدریس بلکه بعدها در پژوهش نیز چند برابر شده است. فارغ از ایده‌ها درباره شرق‌شناسان در کشورهای مسلمان، ارتباط مستقیم با آن‌ها در غرب در مقیاس و روش‌هایی که پیش از جنگ جهانی دوم غیرقابل تصور می‌نمودند، امکان‌پذیر شده است.

گذشته از انجمن‌های قدیم‌تر پژوهشی درباره شرق، مؤسسه‌های جدیدی به‌طور خاص برای ارتقای مطالعات خاورمیانه و اسلام تأسیس شده‌اند که از رویکردهای جدید و روش‌های نوین پژوهشی استقبال می‌کنند. مؤسسه‌های محلی به‌نحوی فزاینده زیر چتر مؤسسه‌های بزرگ‌تری قرار می‌گیرند که باعث رونق تحقیق و همکاری متقابل می‌شوند، مثلاً «اتحادیه اروپایی عرب‌شناسان و اسلام‌شناسان»^{۶۴} در اروپا و «انجمن مطالعات خاورمیانه»^{۶۵} در امریکای شمالی. علاوه بر جلسه‌ها و کنگره‌های بزرگ‌تر، کارگاه‌ها و همایش‌هایی به سبک جدید با موضوعات تخصصی با تعداد محدودی شرکت‌کننده از کشورهای مختلف برگزار می‌شوند. نوع جدیدی از مؤسسه‌های پژوهشی، به‌ویژه برای مطالعات اسلام، با کتابخانه‌هایی خوب نظیر مؤسسه مطالعات اسلام در دانشگاه مک‌گیل در مونترال ایجاد شده‌اند. همچنین مراکز متعدد دیگری به مطالعه روابط اسلام و مسیحیت اختصاص یافته‌اند: در هارتفورد، ایالت کنتیکت، ایالات متحده؛ در بیرمنگام، انگلستان؛ و مؤسسه پاپی مطالعات عرب و اسلام در رم.

با این حال، تحولات نگران‌کننده‌ای نیز وجود دارند. کاهش بودجه جاری در بیشتر کشورهای غربی معیارهای مطلوب مطالعات اسلام را تهدید می‌کند. در موارد متعددی، کمک‌های مالی از سوی بنیادها یا کشورهای اسلامی امکان باقی‌ماندن کرسی‌های مطالعاتی را فراهم کرده است. در این اوضاع جاری بی‌کاری، بسیار مفید خواهد بود اگر برنامه‌های ترجمه‌ای نظیر ترجمه تاریخ طبری از جانب بنیادهای اسلامی یا حکومت‌های تولیدکننده نفت تأمین مالی شوند و امکان استخدام دانشگاهیان جوان‌تر در آن‌ها به‌نحو مفیدی فراهم شود.

باید بسیار مراقب بود که مؤسسه‌های دانشگاهی غربی هم‌چنان آزادی تحقیق و انتشار در حوزه مطالعات اسلام را هم‌چون دیگر حوزه‌ها تضمین کنند. برای نمونه، در برخی موارد بدنام اخیر، گروه‌های ذی‌نفع مسلمان در ارتباط با انتصاب‌های دانشگاهی و انتشارات مرتبط با اسلام اعمال فشار کرده‌اند. در دیگر موارد، برنامه‌ریزی بیش‌ازحد خشک یا سازمان‌دهی مطالعه اسلام در مسیر انعطاف‌ناپذیر ایدئولوژیک مانع پژوهش و پیدایی ایده‌های جدید شده‌اند. مطالعات آکادمیک

اسلام نباید در خدمت منافع خاص قرار بگیرد، بلکه باید به‌عنوان حوزه مستقل آموزش و پژوهش گسترش یابد.

تاریخ معاصر علاقه به خاورمیانه، جنبش‌های اسلامی در منطقه و اسلام را به‌طور کلی افزایش داده است. مهاجرت میلیون‌ها کارگر مسلمان به اروپای غربی به پژوهش‌های دقیق‌تر درباره سبک زندگی مسلمانان به‌طور کلی و در غرب به‌طور خاص رونق بخشیده است.

۴/۲. برخی حوزه‌های پژوهشی

در مقایسه با دوره پیش از جنگ جهانی دوم، نیاز به تخصصی‌شدن در میان اسلام‌شناسان و محققان مطالعات شرق به‌طور کلی ضروری شده است. اگر در دوره‌های گذشته دست‌کم برخی محققان می‌توانستند بخشی از آرمان انسان جهانی را محقق کنند، در دوره جدید همه شرق‌شناسان متخصص شده‌اند. در میان آن‌ها تمایزی میان کسانی که درباره بخش‌های به‌اصطلاح «سخت» و بنیادی جوامع مسلمان تحقیق می‌کنند (به‌ویژه محققان علوم اجتماعی) و کسانی که درباره بخش‌های به‌اصطلاح «نرم‌تر» یعنی زبان، ادبیات، هنر و تاریخ، فرهنگ و دین مطالعه می‌کنند (به‌ویژه محققان علوم انسانی) شکل گرفته است. همچنین تمایزی ایجاد شده است میان متخصصانی که درباره جوامع، سرزمین‌ها و دوره‌های تاریخی خاص اسلامی تحقیق می‌کنند و متخصصانی که روی نمادهای فرهنگی خاصی نظیر هنر یا دین که میان همه مسلمانان مشترک است تحقیق می‌کنند. در این جا به چند نمونه از حوزه‌های پژوهشی که از جنگ جهانی دوم به این سو برجسته شده‌اند اشاره می‌کنیم.

پیش از همه، پژوهش‌های کتاب‌شناختی ارزش‌مند درباره تاریخ اسلام منتشر شده‌اند (کلود کائن، جیمز داگلاس پیرسون^{۶۶}، ژان سواژه) و نسخه‌های خطی گردآمده‌اند (فؤاد سزگین). تحقیقات منسجم تاریخی مطابق با خطوط تعیین‌شده از آغاز پیدایی مطالعات اسلام ادامه یافته است (همیلتون گیب، گوستاو فُن‌گرونهاوم، هنری لائوست^{۶۷}، برنارد لوئیس). در حوزه مطالعات تاریخی، تاریخ اجتماعی و اقتصادی تحولات سریعی ایجاد شده (کلود کائن، ماکسیم رودنسن) و بر دوره آغازین اسلام و تاریخ اندیشه اسلامی نیز پرتو جدیدی افکنده شده است (مونتگمری وات^{۶۸}). کتاب /اسلام‌شناسی^{۶۹} (ویراسته فلیکس ماریا پارخا^{۷۰}) نمایان‌گر این حوزه و جایگاه مطالعات اسلام در دهه ۱۹۵۰ است.



حوزه دوم تحلیل انتقادی فیلولوژیک درباره قرآن است که به پرسش‌هایی جدید درباره تاریخ اولیه و ترکیب آن انجامیده است (آنگلیکا نویورت، جان ونسیرا). به‌طور مشابه، پژوهش‌های انتقادی حدیث بینش‌های بیشتری درباره تاریخ، ماهیت و کارکرد این نوع منابع (خوتیر ئنبل^{۷۱}) و معانی آن و معانی قرآن به مثابه «کلام الاهی» (ویلیام گراهام) فراهم آورده‌اند. پرسش‌های جدیدی درباره تاریخ اسلام آغازین مطرح شده‌اند (مایکل کوک، پاتریشیا کرون). به‌طور مشابه، اندیشه اسلام آغازین تحلیل و بررسی شده است و دیدگاه‌های اساسی شناسانده شده‌اند (یوزف فان‌اس). پژوهش‌های دقیق درباره معناشناسی اصطلاحات دینی برای فهم ما از قرآن و دیگر متون دینی ارزشمند بوده‌اند (توشیهیکو ایزوتسو). پژوهش‌های نشانه‌شناختی ساختارهای اساسی در گفتار و نوشتار اسلامی را گشوده‌اند (محمد ارکون).

توجه بیشتری به مفهوم «امت» اسلام چه در شکل آرمانی (لویی گارده) و چه در واقعیت اجتماعی (ویلیام مونتگمری وات) معطوف شده است. این امر به تحقیقات بیشتر درباره جایگاه حقوقی و اجتماعی زنان در جوامع مسلمان در گذشته و حال (غسان عشا^{۷۲}، لوئیس بک^{۷۳}، نیکی کدی و بسیاری دیگر)، و وضعیت حقوقی و اجتماعی اقلیت‌های غیرمسلمان (آنتوان فتال^{۷۴}، شلومو گویتین^{۷۵}، آلبرت حورانی، برنارد لوئیس)، و عملکرد نهادهای دینی به‌ویژه مراجع دینی یعنی طبقه علما و مشایخ صوفیه (نیکی کدی)، و آموزش دینی (جرج مقدسی) انجامیده است.

پژوهش‌های گسترده‌ای درباره اسلام خارج از کانون‌های اصلی اسلام، مثلاً شبه‌قاره هند و پاکستان (عزیز احمد، آنه‌ماری شیمل، ویلفرد کنتول اسمیت) و افریقا (ژوزف کوک^{۷۶}، جان اسپنسر تریمینگهام^{۷۷}) انجام شده‌اند.

حوزه پژوهشی‌ای که پیش از جنگ جهانی دوم به دلایل مختلف به‌ندرت وجود داشت و پس از آن به‌طرز چشم‌گیری گسترش یافت حوزه تحولات معاصر در اسلام است. پژوهش‌های عمومی به‌ندرت انجام شده‌اند (همیلتون گیب، ویلفرد کنتول اسمیت، ورنر انده^{۷۸}، اودو اشتاینباخ^{۷۹})؛ در این‌جا نیز تخصصی‌شدن قاعده بوده است. توجه اصلی به اسلام عامیانه (رودلف کریس، هربرت کریس^{۸۰}) و شکل‌های فرقه‌ای اسلام جمعی (کلاوس مولر^{۸۱})، اعمال عبادی (کانستنس پادویک^{۸۲}) و تصوف (آنه‌ماری شیمل) بوده است. جنبه‌های اسلامی تاریخ اجتماعی اخیر (ژاک برک) و تحولات سیاسی (اولیویه کاره^{۸۳}، جیمز پیسکاتوری^{۸۴} و بسیاری دیگر) در جهان عرب و جاهای دیگر توجه بیشتری به خود جلب کرده است. این امر درباره تحولات «طرق» در دوره



مدرن (مایکل گیلزنان^{۸۵}، فردریک دی یونگ^{۸۶}) و جنبش‌های اصلاح و مدرنیزاسیون (آصف حسین، مالکولم کر^{۸۷} و دیگران) و جنبش اخوان‌المسلمین (ریچارد میشل) نیز صادق است.

به سبب تحولات اخیر در ایران و جاهای دیگر، اسلام شیعی دوباره به حوزه‌ای موردعلاقه بدل شده (پیش از همه، هانری کربن و سپس سیدحسین نصر درباره جنبه‌های باطنی؛ حمید عنایت، کارل هاینریش گوبل^{۸۸} و دیگران درباره اندیشه سیاسی)، و تاریخ جدیدتر ایران هم همین‌طور بوده است (نیکو کدی، آن لمبتون^{۸۹}).

اما قابل‌توجه‌ترین و نوآورانه‌ترین سهم در دانش ما از اسلام زنده امروز احتمالاً به دست مردم‌شناسان متخصص در مناطق خاص مسلمان‌نشین (کلیفورد گیرتز، ارنست گلنر، مایکل گیلزنان و دیگران) یا محقق درباره اقوام مختلف مسلمان (ریچارد ویکس^{۹۰}) انجام شده است.

یکی از حوزه‌های تحقیقی در حال پیشرفت حوزه مطالعه ادیان مختلف موجود در کنارهم در یک سرزمین واحد مثل خاورمیانه (آرتور آبربی) و شبه‌قاره هند (ویلفرد کنتول اسمیت) است. مسئله‌هایی درباره روابط و تعامل بین جوامع مسلمان و سایر جوامع دینی در طول تاریخ (اسمیت) و تحولات دانش در جهان اسلام درباره ادیان دیگر و شکل‌گیری تصورات درباره آن‌ها (گی مونو^{۹۱}، ژاک واردنبرگ) مطرح شده‌اند. روابط میان جهان اسلام و اروپا موضوع مطالعات تاریخی و تطبیقی بوده است (ماریوس کانار^{۹۲}، گوستاو فن‌گروونه‌باوم، آلبرت حورانی، برنارد لوئیس).

مطالعه اقلیت‌های مسلمان خارج از کشورهای مسلمان، به‌ویژه از زمان مهاجرت کارگران مسلمان به اروپا و تثبیت جوامع عمدتاً ترک و شمال آفریقا در آن‌جا، به حوزه پژوهشی جدیدی بدل شده است (فلیچه داستو^{۹۳}، توماس گرهللم^{۹۴}، اینگوئه لیتمن^{۹۵}، ژیل کیل^{۹۶}، یورگن نیلسن^{۹۷} و دیگران).

۴/۳. مسیرهای جدید

باید پرسید که در دهه‌های اخیر، تا چه اندازه دیدگاه کلی علمی نسبت به اسلام، نه فقط در گسترش حوزه‌های موضوعی پژوهشی بلکه در نحوه روی‌کرد به اسلام و جوامع و فرهنگ‌های مسلمان به‌طور کلی، تغییر کرده است؟ یا به عبارت دقیق‌تر، آیا دیدگاه ما نسبت به اسلام در مقایسه با دوره



کلاسیک گلتسیهر و اسنوک هورخرونیه یا مثلاً از زمان دوره جنگ جهانی اول تغییر بنیادی کرده است؟ پاسخ باید مثبت باشد.

در وهله نخست، به لطف نوآوری‌های برخی محققان برجسته موفقیت‌هایی حاصل شده‌اند: لویی ماسینیون، که حضور نیروهای معنوی عمده‌تاً ناشناخته در اسلام را آشکار می‌کند؛ گوستاو فن‌گرونهاوم، که بر شباهت‌های اساسی میان نموده‌های فرهنگی سده‌های میانه در جهان اسلام، بیزانس و لاتین تأکید می‌کند؛ ویلفرد کنتول اسمیت، که نخست بر نقش طبقه و مبارزه در راه استقلال ملی در برداشت‌های مسلمانان از اسلام، و سپس بر نوع ویژه‌ای از ایمان و شکل‌گیری آن به روش‌های مختلف انگشت می‌گذارد؛ کلیفورد گیتز و دیگران، که به الگوهای اساسی و گونه‌گونی‌های معانی در جوامع مسلمان توجه می‌دهند؛ مارشال هاجسن، که نوع جدیدی از تاریخ عمومی «ماجرای اسلام»^{۹۸} را در تاریخ جهان می‌نویسد؛ و ماکسیم رودنسن، که ضمن بازنگری اهداف و ابزارهای تحقیق در مطالعات اسلام، و بر اساس عوامل زیربنایی، بر ایدئولوژی‌های اسلامی شکل‌گرفته در طول تاریخ و دوره حاضر پرتوی جدید می‌افکند.

در وهله دوم، تشکیل کشورهای مستقل اسلامی تغییر دیدگاه مهمی پدید آورده است. اگر نسل‌های قدیم‌تر اسلام‌شناسان معمولاً اسلام معاصر را فاقد جلوه سیاسی و جوامع مسلمان را در حال پیشرفت مطابق با نیازها و دستورالعمل‌های غرب می‌دیدند، محققانی که کارشان را پس از جنگ جهانی دوم، در دهه‌های پنجاه و شصت و هفتاد میلادی آغاز کردند، ناگزیر دیدگاه‌هایی کاملاً متفاوت درباره جهان اسلام به دست داده‌اند و بر پویایی درونی آن تأکید کرده‌اند.

در وهله سوم، خود مسلمانان در طی دهه‌های گذشته هویت اسلامی‌شان را به روش‌هایی مطالبه کرده‌اند که به‌ندرت در دهه پنجاه میلادی قابل‌تصور بود. این عرض اندام در گفتار و کردار، از جمله فعالیت‌های جدی سیاسی، را دیگر نمی‌توان صرفاً شورشی بر ضد قانون و نظام غربی تفسیر کرد. این پدیده انگیزه‌های خاص خود را دارد و از میانه دهه شصت و حتی بیش‌تر در اواخر دهه هفتاد تأثیرات غیرمنتظره سیاسی و دینی داشته و در برابر اشکال مختلف سلطه غربی مقاومت کرده است. اسلام‌شناسان مسلمان (فضل‌الرحمان و محمد ارکون) که در دانشگاه‌های غربی کار می‌کنند، تفسیرهای خود را از چنین تحولاتی عرضه کرده‌اند، و محمد ارکون از نوعی اسلام‌شناسی کاربردی دفاع می‌کند. محققان غربی‌ای که قبلاً بی‌تفاوت بودند نیز در برابر مسئولیت‌های جدید علمی و اجتماعی خود هوشیار شده‌اند.



همه این‌ها به تغییر در رهیافت به اسلام و جهان مسلمانان به‌طور کلی انجامیده و نتایج طبیعی آن موجب پیشرفت پژوهش‌های علمی شده‌اند. این تغییر رهیافت را می‌توان از جنگ جهانی دوم به این سو تقریباً در قالب سه مرحله متوالی، که هر یک متضمن جهت‌گیری جدیدی نسبت به اسلام است، خلاصه کرد.

الف) مرحله نخست بلافاصله پس از دوره استعمار آغاز شد. محققان در دهه‌های چهل و پنجاه میلادی می‌خواستند از تأثیرات فرهنگ غربی، به گسترده‌ترین معنای کلمه، بر جوامع مسلمان، که به‌تازگی از سلطه سیاسی غرب رها شده بودند، به‌خوبی آگاه شوند. تمرکز توجه آن‌ها بر فرآیندهای مدرنیزاسیون بود که گاهی به‌سادگی هم‌ارز «غربی‌سازی» دانسته می‌شد. اسلام سنتی باستانی دیده می‌شد که به نظر می‌رسید تحت سیاست‌های رهبران ملی با ذهنیت‌های تا حدی سکولار پس از استقلال در حال از دست دادن جایگاه خود بود. شاید تفسیر فن‌گروانه‌باوم از اسلام مدرن به‌مثابه جست‌وجویی برای هویت فرهنگی (۱۹۶۲) را بتوان نماینده این جهت‌گیری دانست که به‌هرحال موضعی مثبت نسبت به آینده جهان اسلام، که هویت تاریخی و فرهنگی‌اش را به رسمیت می‌شناخت، اتخاذ می‌کرد. بنابراین، این جهت‌گیری از دیدگاه‌های بدبینانه‌تر محققان دوره استعمار نظیر اسنوک هورخرونیه، که آینده را صرفاً در همانندی با غرب می‌دیدند، متمایز بود.

ب) مرحله دوم وقتی آغاز شد که محققان دریافتند که در کشورهای مسلمان، اغلب پس از انقلاب‌های داخلی، تغییرات اقتصادی و اجتماعی عمیق و اساسی در حال وقوع است. محققان جوامع مسلمان معاصر به کارکرد اسلام به‌مثابه ایدئولوژی اجتماعی، که تغییرات اجتماعی لازم یا مطلوب را توجیه می‌کند، توجه داشتند. اسلام به جای اینکه یادگاری به‌جای‌مانده از گذشته باشد، به‌دست رهبران متنفذی چون جمال عبدالناصر به اجرا درمی‌آمد. صفت «اسلامی»، به‌جای اینکه چیزی باستانی را تداعی کند، کمک می‌کرد تا راه‌حل‌های امروزی با سنت مقدس کهن دینی پیوند یابد. محققان دریافتند که فرآیندها و رویدادها در کشورهای مسلمان نه‌تنها باید بر اساس نظریه‌های غربی، بلکه باید در قالب چارچوب فرهنگی خود مسلمانان نیز مطالعه شوند، که در این قالب معنا دارترند. کارکردهای اجتماعی عقاید و اعمال اسلامی، مبنای اجتماعی تفسیرهای متغیر از اسلام، علل اجتماعی تغییرات در نهادهای دینی یا نهادهای مشروعیت‌یافته از جانب دین، همگی به موضوع پژوهش بدل شدند. محققان دریافتند که عناصر اسلام می‌توانند معانی سیاسی، اجتماعی و دینی را به‌طور هم‌زمان در خود داشته باشند و این‌که ایدئولوژی‌سازی‌های



خاص از اسلام یا انتخاب عقاید و اعمال خاص از اسلام می‌تواند آشکارا برای گروه‌هایی خاص در اوضاع و شرایطی خاص جذاب و خوشایند باشد. به‌طور خلاصه، اسلام به‌مثابه نوعی ایدئولوژی اجتماعی کشف شد و دانشمندان علوم اجتماعی در تداوم این کشف در تحقیقات درباره اسلام شروع به همکاری کردند.

ج) با ابراز وجود اسلام نه‌فقط به‌عنوان ایدئولوژی اجتماعی بلکه به‌عنوان ایدئولوژی دینی، مرحله‌ای جدید آغاز شد. به‌طور کلی آغاز این مرحله از اواخر دهه شصت در خاورمیانه بود و سپس به سراسر جهان اسلام گسترش یافت. در نتیجه، توجه علمی به اسلام به‌مثابه دین و ایمان بیشتر معطوف شد که بسته به کشور و گروه، به روش‌های مختلف محل توجه قرار می‌گرفت. در حالی که اسلام به‌مثابه دینی شناخته می‌شود که هنجارها و ارزش‌های مطلق خود را دارد، نه‌تنها به‌عنوان ابزاری برای فعالیت سیاسی بلکه به‌عنوان نمونه‌ای از اعتراض در برابر انواع بی‌عدالتی، محرومیت اقتصادی و ظلم سیاسی نیز قلمداد می‌شود. در این مرحله، سهم مطالعه دین برای آشکار ساختن جنبه‌های دینی در میان دیگر جنبه‌های جذابیت‌های امروزی اسلام ضروری است. برای اطمینان از رعایت معیارهای علمی و دقت فکری در پژوهش‌های راجع به دین به نکته‌های زیر باید توجه داشت.

نخست اینکه اسلام یک داده تجربی نظیر یک متن، یک عمل یا حتی یک آرمان نیست تا به این شکل موضوع پژوهش دقیق علمی قرار بگیرد. روش مفهوم‌سازی اسلام در پژوهش، این‌که واقعیت اسلام چیست، و این‌که آیا مفهوم علمی دین (و اسلام) تنها توصیفی است یا هنجاری نیز هست، به‌طور عمده به چارچوب نظری‌ای بستگی دارد که هر محقق در آن کار می‌کند. تنوع چارچوب‌ها و نقطه عزیمت است که واقعیت بحث‌های مداوم میان خود شرق‌شناسان، میان مسلمانان و شرق‌شناسان، و میان خود مسلمانان را درباره آنچه باید از اسلام فهمید توضیح می‌دهد.

دوم اینکه وقتی ما در تحقیقاتمان به تفاسیری که خود مسلمانان از اسلام به‌مثابه دین ارائه داده‌اند می‌پردازیم، برخی هشدارهای هرمنوتیکی مطرح می‌شوند. محققان و نیز مؤمنان اغلب مایل بوده‌اند که اسلام را تجسم ببخشند، و فراموش کرده‌اند که ما نه با یک «اسلام» فی‌نفسه بلکه همواره با یک اسلام تفسیر شده مواجه‌ایم و در طول تاریخ جامعه مسلمانان این فرآیند تفسیری را ادامه داده است. بنابراین، باید به آنچه خود نویسندگان، گویندگان، گروه‌ها و



جنبش‌های مسلمان در شرایط خاص با اصطلاحات اسلامی یا در بافت اسلام بیان می‌کنند توجه ویژه کرد. در چنین پژوهشی باید تا حد امکان خود را از تفسیرها، کاریست‌ها یا توضیحات رایج اسلام، چه غربی و چه اسلامی، رها کنیم.

دین‌پژوهی به فهم بهتر جنبه‌های دینی اسلام و جوامع و فرهنگ‌های مسلمان چه کمکی می‌تواند بکند؟ اسلام به‌مثابه دین، به معنای دقیق کلمه، را احتمالاً می‌توان به بهترین شکل شبکه‌ای از نشانه‌ها دانست؛ وقتی چنین نشانه‌هایی درونی شوند، به نماد تبدیل می‌شوند. قرآن خود به چنین تفسیری اشاره می‌کند، زیرا مطابق قرآن، قرار است اسلام پاسخ صحیح انسان به «آیات»ی باشد که برای بشر به‌ویژه در قرآن، در طبیعت و در تاریخ عرضه شده‌اند. این آیات نقاط پیوند وحی الهی و تفکر بشری تلقی می‌شوند و مسلمانان موظف‌اند نتایج صحیحی از آن‌ها بگیرند و مطابق آن‌ها عمل کنند. اما حتی فارغ از این، یک محقق اسلام به‌مثابه دین عناصر اسلام (آیات قرآن، احادیث، شعائر و مناسک، سنت‌های زنده و نظایر این‌ها) را به‌عنوان نشانه‌ها و نمادها مطالعه خواهد کرد. پژوهش او با روش‌های مختلفی که افراد و گروه‌های خاص مسلمان در شرایط خاص این عناصر اسلام را تفسیر کرده‌اند و روش‌های عمل آن‌ها سروکار خواهد داشت.

تأجایی که این روی‌کرد علمی مطابق با مفهوم دین معرفی شده در قرآن پیش برود، از این که به داده‌های اسلامی با مفاهیم ناکافی وضع شده غرب مَهر بزند اجتناب می‌کند، و در عین حال علمی باقی می‌ماند. مطالعه اسلام به‌مثابه شبکه و گنجینه‌ای از نشانه‌ها و نمادها، که همواره از سوی افراد و گروه‌هایی از جامعه تفسیر و عمل می‌شوند، متون و اعمال خاصی را به‌عنوان ابزارهای دائم معنا آشکار می‌کند؛ این متون و اعمال به‌رغم شرایط متغیر مکان و زمان، ارتباط بین مسلمانان را فراهم می‌کنند. ما با روی‌کرد به اسلام به‌مثابه نظام ارتباطی و دینی نشانه‌ها و نمادها، از یک‌سو از افراط در جست‌وجوی ذات ابدی اسلام و تجسم‌بخشیدن به آن و نیز از دیگرسو از افراط در انکار هرگونه واقعیت معنوی در اسلام در برابر جهان مادی پرهیز خواهیم کرد. از منظر مطالعه ادیان، کانون توجه باید بر تفسیرها و کاربردهایی باشد که مسلمانان از اسلام «خود» و عناصر آن ساخته و پرداخته کرده‌اند. این امر مثلاً برای فهم این موضوع مفید خواهد بود که مسلمانان خاص وقتی از به‌کار بستن شریعت، ایجاد حکومت اسلامی، یا بازگشت به منابع اسلام سخن می‌گویند منظورشان چیست.



۵. نیازها و پیشنهادها

جامعه شرق‌شناسان متنوع‌تر از همیشه شده و از درون، این تنوع و تکثر درست بر عکس آن چیزی است که مخالفان‌شان به آن‌ها نسبت می‌دهند. آنان به‌هیچ‌وجه یک بلوک یا جبهه ایدئولوژیک نیستند، و گفتمان حال‌حاضر آن‌ها هرگز شیفتگی در برابر جادوی شرق نیست. درگیری‌ها و تنش‌های امروزی در کشورهای اسلامی و اطراف آن‌ها، به‌ویژه در خاورمیانه، تحقیقات جدی و سخت‌کوشانه بر فراز ابرهای شرق یا هر جای دیگر را تقریباً غیرممکن می‌کنند.

موضوع مطالعات اسلام امروزه در میان شرق‌شناسان نسبت به دوره‌های گذشته، که شرق‌شناسان تخصص کمتری داشتند و مسلمانان اسلام را کمتر ایدئولوژیک می‌کردند، بسیار کمتر قابل‌تشخیص است. برای مدتی طولانی، در تحقیقات علمی تصویر کمابیش ثابتی از اسلام، به‌مثابه واقعیتی تاریخی و مجموعه‌ای از عقاید و اعمال، وجود داشته است.^{۹۹} این تصویر با گذشت تاریخ و پیشرفت تحقیقات علمی تخصصی شکسته شده است. در عین حال، «قرائت‌ها»ی جدید دینی، ایدئولوژیک، سیاسی و دیگر قرائت‌ها از اسلام، از انواع کاملاً متفاوت، سربرآورده‌اند، تاجایی‌که می‌توان از تنوع فزاینده تفسیرهای اسلام در میان مسلمانان نیز سخن گفت.

یکی از بغرنج‌ترین مسئله‌ها در سطحی نظری‌تر نحوه ارتباط هر تفسیر خاص (مسلمانان) و کاربرد (عناصر) اسلام با بافت تاریخی و اجتماعی خاصی است که در آن رخ داده است. چگونه باید مطالعه جوامع خاص مسلمان در گذشته و حال را با مطالعه روش‌های خاص تفسیر و اجرای اسلام در آن جوامع مرتبط کرد؟ و از سوی دیگر، چگونه باید مطالعه تفسیرهای اسلام را با مطالعه جوامع مسلمان مرتبط ساخت؟

به نظر می‌رسد راه‌حلی برای این مسئله، دست‌کم در سطح نظری، در دسترس است. یکی اینکه نگاه ثابت «شیء‌انگارانه» یا ذات‌گرایانه به اسلام در حال جای‌گزینی با نگاهی است که اسلام را موضوع یک فرآیند در حال پیشرفت تفسیر می‌بیند. دوم اینکه «الگو»یی انعطاف‌ناپذیر در نگاه به جوامع مسلمان جای خود را به دیدگاهی می‌دهد که امکان مشاهده‌ای بسیار دقیق‌تر و متفاوت‌تر را به آن‌ها، تاریخ اجتماعی‌شان و تبیین‌های‌شان از اسلام فراهم می‌کند.



یکی دیگر از نیازهای مطالعات اسلام و مطالعات شرق به‌طورکلی این است که محققان بیش از پیش با برخی تحولات جدید در علوم انسانی، ازجمله علم دین، که در مرزهای بین رشته‌ها رخ می‌دهد، آشنا شوند. تمرکز بیش‌ازحد بر فیلولوژی، تاریخ یا مردم‌شناسی زمان اندکی برای تحقیق دربارهٔ آنچه در دیگر رشته‌ها اتفاق می‌افتد و آنچه می‌توان از آن‌ها آموخت، باقی می‌گذارد. همچنین این خطر را افزایش می‌دهد که مطالعات شرق هم‌چون جزیره‌ای جداافتاده و تاحدی عقب‌مانده از دیگر رشته‌های علمی رشد کند.

باز هم، حوزهٔ مطالعات اسلام و مطالعهٔ جوامع و فرهنگ‌های غیرغربی به‌طورکلی در صورتی بسیار سودمند خواهند بود که مسئله‌های پژوهشی در سطح انتزاعی‌تری نسبت به کارهای «فنی و تخصصی» روزمره صورت‌بندی شوند. تأمل بیشتر دربارهٔ مسائل روش و نظریهٔ تحقیق بی‌شک همکاری میان مطالعات اسلام و دیگر حوزه‌های علم ازجمله علم دین را تسهیل خواهد کرد.

در نهایت، می‌توان پیش‌نهاد کرد اکنون که تصویر کلاسیک از اسلام به‌مثابهٔ پدیده‌ای کمابیش بسته از دین و فرهنگ شکسته شده است، باید تلاش کرد تا تاریخ، جوامع و رخ‌دادهای دینی اسلامی در چارچوب گسترده‌تر تاریخ بشر، جوامع متنوع انسانی، و مجموعهٔ رخ‌دادهای دینی بشریت جای بگیرند. از طریق مطالعات مقایسه‌ای، به تعامل‌های تاریخی و شباهت‌ها و تفاوت‌ها می‌توان توجهی ویژه داشت. برای فهم تحولات معاصر در جوامع مسلمان، جای‌دادن آن‌ها در بافت گسترده‌تر تحولات معاصر جوامع آسیایی و آفریقایی به‌طورکلی مفید خواهد بود.



تاریخ مطالعات اسلام در کشورهای خاص (سده‌های نوزدهم و بیستم)

France: *Cinquante ans d'orientalisme en France 1922-1972*, in *JA*, cclxi (1973), 89-107; D. Reig, *Homo orientaliste. La langue arabe en France depuis le XIX^e siècle*. Paris 1988; G. Salmon, *Bibliothèque des arabisants français*, 2 vols., Le Caire 1905-1923.

Germany: E. Bär, *Bibliographie zur deutschsprachigen Islamwissenschaft und Semitistik vom Anfang des 19. Jahrhunderts bis heute*. Vol. 1. *Publikationen lebender Gelehrter*, Wiesbaden 1985, Vol. 2. *Verstorbene Gelehrten A-He*, Wiesbaden 1991; E. Littmann, *Ein Jahrhundert Orientalistik: Lebensbilder aus der Feder von Enno Littmann und Verzeichnis seiner Schriften*, Wiesbaden 1955; R. Paret, *The study of Arabic and Islam at German universities: German orientalists since Theodor Nöldeke*. Wiesbaden 1968; H. Preisler and M. Robbe (eds.), *Islamic studies in the German Democratic Republic. Traditions, positions, findings*, in *Asia, Africa, Latin America*, x (East Berlin 1982); H.R. Roemer, *Spezialisierung, Integration und Innovation in der deutschen Orientalistik*, in *WI*, xxviii (1988), 475-497; U. Steinbach, *Neuere Entwicklungen in der deutschen gegenwartsbezogenen Islamwissenschaft*, in *Die Herausforderung des Islam: ein ökumenisches Lesebuch*, ed. R. Italiaander, Göttingen 1987, 260-273.

Israel: J. Carpi, *Books and articles relating to the Middle East published in Israel 1948-1973*, Tel Aviv 1978.

Netherlands: *A bibliography of Dutch publications on the Middle East and Islam 1945-1981*, compiled by A.H. de Groot and R. Peters, Nijmegen 1981; B.J. Boland and I. Farjon, *Islam in Indonesia: a bibliographical survey 1600-1942, with post 1945 addenda*, Dordrecht-Boston 1983; J. Brugman and F. Schröder, *Arabic studies in the Netherlands (up to ca. 1925)*, Eng. and Arab., Leiden 1979; F. de Jong, *Middle Eastern studies in the Netherlands*, in *MESA Bulletin*, xx (1986), 171-186.

Spain: J.T. Monroe, *Islam and the Arabs in Spanish scholarship, Sixteenth century to the present*, Leiden 1970.

United Kingdom: A.J. Arberry, *Oriental essays: portraits of seven scholars*, London 1960; idem, *British orientalists*, London 1942.

USA: R. Baily Winder, *Four decades of Middle Eastern study*, in *MEJ*, xli (1987), 40-63; B. Lewis, *The state of Middle Eastern studies*, in *The American Scholar*, xlviii (1979), 365-381.

USSR: *Fifty years of Soviet oriental studies: brief reviews*, ed. Institute of the Peoples of Asia, USSR Academy of Sciences, Moscow 1968; A.I. Ionova, [VII 752b] *Soviet studies of Islam in the oriental countries (1970-1982)*, Orientalist Congress Tokyo 1983; I.Y. Kratchkovsky, *Among Arabic manuscripts. Memories of libraries and men*, Leiden 1953; idem, *Die russische Arabistik. Umriss ihrer Entwicklung*, Leipzig 1957; S.D. Miliband, *Biobibliografitseski slovar sovietskiĥ vostokovedov*, Moscow 1975; N.A. Kuznetsova and L.M. Kulagina, *Iz istorii sovietskogo vostokovieleniya 1917-1967*, Moscow 1970; N.A. Smirnov, *Očerĥ istorii izučeniya Islama v SSSR*, Moscow 1954, Eng. abridgement *Islam and Russia*,



London 1956; *Soviet oriental studies today*, ed. Institute of Oriental Studies, USSR Academy of Sciences, Moscow 1980; W. Walther, *Fünf Jahrzehnte sowjetische Arabistik*, in *Bibliotheca Orientalis*, xxvi (1969), 34-45.

روش‌شناسی

A. Abdel-Malek, *The end of Orientalism*, in *Diogenes*, xlv (1963), 103-40; M. Arkoun, *Pour une critique de la raison islamique*, Paris 1984; idem, *L'Islam moderne vu par le Professeur G.E. von Grunebaum*, in idem, *Essais sur la pensee islamique*, Paris 1973, 183-96; E. Burke III, *The first crisis of Orientalism 1890-1914*, in *Connaissances du Maghreb. Sciences sociales et colonisation*, Paris 1984, 213-26; J.-P. Charnay, *Jeux de miroirs et crisis de civilisations. Reorientations du rapport Islam/islamologie*, in *Archives de Sociologie des Religions*, xxxiii (1972), 135-74; A. Laroui, *Les Arabes et l'anthropologie culturelle. Remarques sur la methode de Gustave von Grunebaum*, in idem, *La crise des intellectuels arabes, traditionalisme ou historicisme?*, Paris 1974, 59-102; R.C. Martin (ed.), *Approaches to Islam in religious studies*, Tucson 1985; J.-J. Waardenburg, *L'Islam dans le miroir de l'Occident*. The Hague-Paris 19703; idem, *Changes in perspective in Islamic studies over the last decades*, in *Humaniora Islamica*, i (1973), 247-60; idem, *Islam studied as a sign and signification system*, in *Humaniora Islamica*, ii (1974), 267-85; idem, *Islamforschung aus religionswissenschaftlicher Sicht*, in *XII. Deutscher Orientalistentag. 24.-29. März 1980 in Berlin*, ed. F. Steppat, Wiesbaden 1982, 197-211; idem, *Humanities, social sciences and Islamic studies*, in *Islam and Christian-Muslim Relations*, i (1990) 66-88; idem, *Social sciences and the study of Islam*, in *Studies on religions in the context of social sciences*, ed. W. Tyloch, Warsaw 1990, 186-204.

پاسخ‌های مسلمانان

بخش کتاب‌شناسی در *الفکر العربی* (بیروت)، ۳۴ (۱۹۸۳)، ص ۲۴۱-۲۴۴، و *عالم الکتب* (ریاض)، ۵ (۱۹۸۴)، ص ۹۰-۱۴۷؛ نجیب عقیقی، *المستشرقون*، چاپ چهارم در ۳ جلد، قاهره ۱۹۸۰؛ *مناهج المستشرقین فی الدراسات العربیة الاسلامیة*، ۲ جلد، ریاض ۱۹۸۵؛ ق. سامرائی، *الاستشراق بین الموضوعیة و الافتعالیة*، ریاض ۱۹۸۳/۱۴۰۳؛ م.ح. زقزوق، *الاستشراق و الخلفیة الفکریة للصراع الحضاری*، بیروت ۱۹۸۳.

A. Adnan-Adivar, *A Turkish account of orientalism. A translation of the Introduction to the Turkish edition of the Encyclopaedia of Islam* (sc. *İslam Ansiklopedisi*, since 1940), in *MW*, xliii (1953), 260-82; R. Peters, *Abendländische Islamkunde aus morgenländischer Sicht*, in *Wij en het Midden-Oosten/Middle East Studies: whence and whither*, Nijmegen 1987, 61-72; E. Rudolph, *Westliche Islamwissenschaft im Spiegel muslimischer Kritik: Grundzüge und aktuelle Merkmale einer innerislamischen Diskussion*, Berlin 1991.

دیدگاه‌های مسلمانان درباره غرب

I. Abu-Lughod, *The Arab rediscovery of Europe: a study in cultural encounters*, Princeton 1963; A. Ayalon, *Language and change in the Arab Middle East. The evolution of modern political discourse*, Oxford-New York 1987; M.A. Hamdūn, *Islamic identity and the West in contemporary Arabic literature*, Ph. D. diss. Temple University 1976, unpubl; B. Lewis, *The Muslim discovery of Europe*, New York-London 1982; idem, *Muslim perceptions of the west*, in E. Leites and M. Case (eds.), *As others see us. Mutual perceptions, East and West*, in *Comparative Civilizations Review*, xiii-xiv (1985-6), 3-16; T. Nagel (ed.), *Asien blickt auf Europa. Begegnungen und Irritationen*, Beirut 1990; N. Rahimieh, *Oriental responses to the West. Comparative essays in select writers from the Muslim world*, Leiden 1990; D. Shayegan,



Le regard mutilé. Schizophrénie culturelle: pays traditionnels face à la modernité, Paris 1989; R. Wielandt, *Das Bild der Europaeer in der modernen arabischen Erzähl- und Theaterliteratur*, Wiesbaden 1980.

آثار درباره شرق‌شناسی تا ۱۹۸۰

A. Abdel-Malek, *L'Orientalisme en crise*, in *Diogenes*, xlv (1963), 109-42, Eng. tr. *The end of Orientalism*, in *Diogenes*, xlv (1963), 103-40; *Bio-bibliographies d'Iranisants*, in *Acta Iranica*, 4e série, i (1979); Cl. Cahen, *Letter*, in *Diogenes*, xlix (1965), 135-8; E. Dinot and S. ben Ibrahim, *L'Orient vu de l'Occident: Essai critique*, Paris n.d. (ca. 1925); F. Gabrieli, *Apologie de l'orientalisme*, in *Diogenes*, l (1965), 134-42, tr. *Apology for orientalism*, in *Diogenes*, l (1965), 128-36; idem, *Propos d'un arabisant*, in *Diogenes*, lxxxiii (1973), 3-15, tr. *Casual remarks of an Arabist*, in *Diogenes*, lxxxiii (1975), 1-11; B. Lewis, *The pro-Islamic Jews*, in *Islam and history. Ideas, men and events in the Middle East*, New York-London 1973, 123-37; D.P. Little, *Three Arab critiques of Orientalism*, in *MW*, lxix (1979), 110-31; F. Malti-Douglas, *In the eyes of others: the Middle Eastern response and reaction to Western scholarship*, in E. Leites and M. Case (eds.), *As others see us. Mutual perceptions, East and West*, in *Comparative Civilizations Review*, xiii-xiv (1985-6), 36-55; T. Nagel, *Gedanken über die europäische Islamforschung und ihr Echo im Orient*, in *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft*, lxii (1978), 21-39; E.W. Said, *Orientalism*, London and New York 1978, French tr. *L'Orientalisme: L'Orient créé par l'Occident*, Paris 1980, Ger. tr. *Orientalismus*, Frankfurt/M. 1981; idem, *Orientalism reconsidered*, in *Race and Class*, xxvii/2 (1985), 1-15; A.L. Tibawi, *English-speaking orientalists: a critique of their approach to Islam and Arab nationalism*, Geneva 1965; idem, *Second critique of English-speaking orientalists and their approach to Islam and the Arabs*, London 1979; idem, *On the Orientalists again*, in *MW*, lxx (1980), 56-61; B.S. Turner, *Marx and the end of orientalism*, London 1978; A.Z. Validi, *Considerations sur la collaboration scientifique entre l'Orient islamique et l'Europe*, in *REI* (1935), 249-71. Compare the pamphlet by Mohammad el Bahay, *The attitude of missionaries and orientalists towards Islam*, Cairo 1963.

آثار درباره شرق‌شناسی پس از ۱۹۸۰

M.M. Ahsan, *Orientalism and the study of Islam in the West: a select bibliography*, in *The Muslim World Bibliographical Review*, i (1981), 51-60; S.J. al-Azm, *Orientalism and orientalism in reverse*, in *Khamsin*, viii (1981), 5-26; A. al-Azmeh, *The articulation of Orientalism*, in *Arab Studies Quarterly*, iii (1981), 384-402; M. Benabboud, *Orientalism and the Arab elite*, in *IQ*, xxvi (1982), 3-14; idem, *The Prophet's revelation and 20th century orientalists: the case of W.M. Watt and M. Rodinson*, in *Revue d'Histoire Maghrébine*, xiii (1986), 143-61; J.-P. Charnay, *Les Contre-Orients ou comment penser l'autrui selon soi*, Paris 1980; Th. Hentsch, *L'Orient Imaginaire. La vision politique occidentale de l'Est méditerranéen*. Paris 1988; R. Kabbani, *Europe's myths of the Orient*, Bloomington, Ind. 1986; B. Lewis, *The question of orientalism*, in *The New York Review of Books* (24 June 1982), 49-56 (with response by E.W. Said); *Orientalism, Islam, and Islamicists*, ed. A. Hussain et alii, Brattleboro, Vermont 1984; E.W. Said, *Covering Islam: how the media and the experts determine how we see the rest of the world*, New York 1981; idem, *Orientalism reconsidered* in *Race and Class. A Journal for Black and Third World Liberation*, xxvii/2 (1985), 1-15; E. Sivan, *Edward Said and his Arab reviewers*, in *Jerusalem Quarterly*, xxxv (1985), 11-23. Surveys: *Guide to Iranian studies in Europe*. Part One: *Institutions and teaching programmes in twelve countries of Western Europe*, Leiden 1988.



*متن حاضر ترجمه‌ای است از مدخل «مُستَشْرِقُون» نوشته ژاک واردنبرگ (۱۹۳۰-۲۰۱۵)، نویسنده و استاد هلندی مطالعات اسلام، که در جلد هفتم از ویراست دوم *دائرةالمعارف اسلام* با مشخصات زیر منتشر شده است:

Jacques Waardenburg, 'Mustashrikūn', *Encyclopaedia of Islam*, New edition, Leiden & New York: E. J. Brill, 1960-2002, Vol. 7 (1993), pp. 735-753.

به سبب طولانی بودن مقاله اصلی، متن ترجمه به دو قسمت تقسیم شده؛ قسمت اول پیش‌تر در دورنما انتشار یافته است.

از الهه شاه‌پسند برای نکته‌ها و نظره‌هایش در نسخه پیش‌نویس ترجمه بسیار سپاس‌گزارم.

1. *Description de l'Egypte*
2. Moritz Steinschneider
3. Georg Graf
4. *Geschichte der arabischen Literatur*
5. *Geschichte des arabischen Schrifttums*
6. *Persian literature; A bio-bibliographical survey*
7. Yuri Bregel
8. Elias John Wilkinson Gibb
9. Gustav Edmund von Grunebaum
10. *Islam Ansiklopedisi*
11. *Concordance et indices de la tradition musulmane*
12. Jean B. Colbert
13. Institut national des langues et civilisations orientales
14. *Journal asiatique*
15. Ecole Pratique des hautes Etudes
16. *Revue du Monde musulman*
17. *Revue des Etudes islamiques*
18. Institut frangais d'etudes arabes de Damas
19. Institut d'etudes islamiques
20. Robert Montagne
21. Evariste Levi-Provencal
22. Roger Le Tourneau
23. Georges Marcais
24. William Marcais
25. Jean Sauvaget
26. *Deutsche Morgenlndische Gesellschaft*
27. *Zeitschrift der DMG (Deutsche Morgenländische Gesellschaft)*
28. Carl Heinrich Becker
29. Hans Heinrich Schaeder
30. Wilfred S. Blunt
31. Batavian Society for Arts and Sciences
32. Christiaan Snouck Hurgronje
33. Viktor Romanovich Rosen
34. Ignaty Y. Krachkovsky
35. *Among Arabic manuscripts*
36. Vasilii Vladimirovich Barthold
37. see Yuri Bregel, *The bibliography of Barthold's works and the Soviet censorship*, in *Survey*, no. 108 [1979], 91-107
38. Leone Caetani
39. Ignazio Guidi
40. Michelangelo Guidi
41. Carlo Alfonso Nallino
42. Giorgio Levi della Vida
43. Julian Ribera y Tarago
44. Miguel Asm y Palacios
45. Arminius Vambery
46. Tor Andrae
47. Armand Abel



48. Faculte orientale
 49. Institut de Lettres orientales
 50. Henri J. Lammens
 51. Max van Berchem
 52. Keppel Archibald Cameron Creswell
 53. Edmond Doutte
 54. Edward Westermarck
 55. Maxime Rodinson, *La fascination de l'Islam*, Paris 1980 (Eng. tr. *Europe and the mystique of Islam*, Seattle 1987).
 56. Ekkehard Rudolph, *Westliche Islamwissenschaft im Spiegel muslimischer Kritik. Grundzüge und aktuelle Merkmale einer innerislamischen Diskussion*, Berlin 1991.
 57. Ernest Renan (1823-1892)
 58. Gabriel Hanotaux (1853-1944)
 59. Émile Dermenghem (1892-1971)
 60. R. Peters, *Abendldndische Islamkunde aus morgenldndischer Sicht*, 20. Deutscher Orientalistentag, Erlangen, October 1977.
- ⁶¹. بنگرید به فایل لویی ماسینیون در کتابخانه دانشگاه لیدن.
62. J'accuse
 63. J. Waardenburg, *World religions as seen in the light of Islam*, in *Islam: past influence and present challenge*, ed. A.T. Welch and P. Gachia, Edinburgh 1979, 245-75.
 64. *Union europeenne d'Arabisants et d'Islamisants*
 65. *Middle East Studies Association*
 66. James D. Pearson
 67. Henri Laoust
 68. William Montgomery Watt
 69. *Islamologie*
 70. Felix Maria Pareja
 71. Gautier H.A. Juynboll
 72. Ghassan Ascha
 73. Lewis Beck
 74. Antoine Fattal
 75. Shelomo Dov Goitein
 76. Joseph Cuoq
 77. John Spencer Trimingham
 78. Werner Ende
 79. Udo Steinbach
 80. Rudolf and Herbert Kriss
 81. Klaus E. Muller
 82. Constance Padwick
 83. Olivier Carre
 84. James Piscatori
 85. Michael Gilsenan
 86. Fredrick de Jong
 87. Malcolm Kerr
 88. Heinrich Gobel
 89. Ann K.S. Lambton
 90. Richard Weekes
 91. Guy Monnot
 92. Marius Canard
 93. Felice Dassetto
 94. Thomas Gerholm
 95. Yngve G. Lithman
 96. Gilles Kepel
 97. Jorgen S. Nielsen
 98. the venture of Islam
 99. J. Waardenburg, *L'Islam dans le miroir de l'Occident*, 1970³.