

نشریه الکترونیکی

۱

# دورنما

شماره یکم، آبان - اسفند ۱۳۹۸

دریچه‌ای به واکاوی رهیافت‌های نو در مطالعات اسلام

- معرفی کانال دورنما
- زندگی در جهان مدرن با رویکردی کل‌نگرانه به قرآن
- سیر تاریخی وجوه اعجاز قرآن
- نخستین رویکردهای روشنفکران مسلمان به مسئله زن
- بازسازی مفاهیم سیاسی بر مبنای قرآن
- نظریه تأثیرپذیری قرآن از منابع یهودی
- زنان مسلمان در آغاز راه تجدد
- نگاهی دوباره به پدیده نسخ در قرآن
- رهیافت‌های نو به اسلام‌شناسی در جهان اسلام



# بِسْمِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

## فهرست مطالب

- ۱..... معرفی کانال دورنما در گفت‌وگو با دکتر مهرداد عباسی
- ۸..... زندگی در جهان مدرن با رویکردی کل‌نگرانه به قرآن: مروری بر «اسلام و مدرنیته» اثر فضل‌الرحمان/زهرا ایران‌بان
- ۱۷..... سیر تاریخی وجوه اعجاز قرآن: مروری بر مقاله عیسی بلاطه/فاطمه عباسی
- ۲۳..... نخستین رویکردهای روشنفکران مسلمان به مسئله زن: مروری بر «المرأة الجديدة» اثر قاسم امین/فاطمه مصلح‌زاده
- ۳۳..... بازسازی مفاهیم سیاسی بر مبنای قرآن: مروری بر مقاله فرد دانی/زینب ایزدی
- ۴۰..... نظریه تأثیرپذیری قرآن از منابع یهودی: مروری بر کتاب «یهودیت و اسلام» اثر آبراهام گایگر/عاطفه بیگدلی
- ۴۸..... زنان مسلمان در آغاز راه تجدد: مروری بر کتاب «السفور و الحجاب» اثر نظیره زین‌الدین/مریم قیدر
- ۶۰..... نگاهی دوباره به پدیده نسخ در قرآن: مروری بر مقاله دیوید پاورز/سمیه خرم‌نژاد
- ۶۵..... رهیافت‌های نو به اسلام‌شناسی در جهان اسلام در گفت‌وگو با دکتر مهرداد عباسی

### نشریه الکترونیکی دورنما

شماره یکم، آبان - اسفند ۱۳۹۸

مدیر مسئول و سردبیر: مهرداد عباسی

ویراستار: فاطمه مصلح‌زاده و مریم قیدر

مدیر داخلی: فاطمه عباسی و عاطفه بیگدلی

طراح و صفحه‌آرا: نرگس طوافی

مدیر وبسایت: ریحانه علیرضائی / [www.doornamaamag.ir](http://www.doornamaamag.ir)

مدیر کانال تلگرام: فاطمه عباسی / [telegram.me/doornamaa](https://t.me/doornamaa)



## معرفی کانال دورنما

### در گفت‌وگو با دکتر مهرداد عباسی

#### گفت‌وگوکننده: مریم قیدر

به نام خدا. با سلام و وقت به خیر خدمت مخاطبان محترم. به تازگی در فضای مجازی کانالی با عنوان «دورنما» آغاز به کار کرده که هدف از ایجاد آن معرفی رهیافت‌های جدید در حوزه اسلام‌پژوهی عنوان شده است. در خدمت دکتر مهرداد عباسی به عنوان پایه‌گذار کانال دورنما هستیم و می‌خواهیم با ایشان درباره این کانال و چند و چون برنامه‌های آن گفتگو کنیم.

- آقای دکتر، با سلام خدمت شما، لطفاً به‌عنوان اولین سؤال بفرمایید که دورنما قرار است چه کاری انجام دهد؟ و چرا دورنما؟

من هم خدمت شما و همه مخاطبان محترم سلام و وقت به خیر عرض می‌کنم. اگر بخواهم دورنما را در یک جمله معرفی کنم، دورنما کانالی در فضای مجازی است که هدفش آشناتر کردن مخاطبان با پژوهش‌ها و رهیافت‌های جدید در حوزه اسلام‌شناسی و اسلام‌پژوهی است. اگر راجع به انتخاب اسمش هم بخواهم توضیحی کوتاه عرض کنم، ما واقعاً به نامهای زیادی فکر کردیم، با دوستان زیادی هم مشورت کردیم. بعد از ساعتها گفتگو به این نام رسیدیم و نام دورنما در واقع برای این کانال انتخاب شد. دورنما در واقع یک اکرونیم یا یک سرواژه است که هر کدام از حرف‌های این کلمه کلمه‌ای را نمایندگی می‌کند که واقعاً هدف و شعار اصلی کانال ما را هم در خودش دارد. دورنما از نظر ما یعنی «دریچه‌ای به واکاوی رهیافت‌های نوین در مطالعات اسلام». در واقع دورنما می‌خواهد، دریچه کوچکی را باز کند به روی مخاطبانش و آنها را دعوت کند، بیایند هر چه بیشتر با این رهیافت‌ها، با این

اندیشه‌ها و آراء جدید در حوزه مطالعات اسلام آشنا شوند و آنها را فرا می‌خواند تا به واکاوی آنها، به تعمق بیشتر و به تأمل بیشتر در آنها بپردازند. راستش دورنما برای ما یک تداعی دیگر هم دارد که آن در واقع معنای خود واژه است؛ گویی که ما می‌خواهیم پژوهش‌های دور از خودمان و رهیافت‌های دور از خودمان را معرفی کنیم؛ یعنی دور از مرزهای جامعه خودمان، دور از ایران و به‌نوعی دورنما نماینده و نمایاننده پژوهش‌های دور از ماست. یعنی پژوهش‌هایی که شاید مخاطبان ما در کشور خودمان کمتر به آنها دسترسی دارند.

- آقای دکتر، در میان صحبت‌هایتان اشاره کردید «رهیافت‌های دور از ما»، ممکن است لطفاً منظورتان را کمی روشن‌تر بیان کنید؟ در واقع برای مخاطبان ما محدوده کار دورنما را توضیح دهید تا با انگیزه و هدف دورنما بیشتر آشنا شوند.

اینکه من عرض کردم «رهیافت‌ها یا پژوهش‌های دور از ما» منظورم این بود که ما به سراغ نوشته‌ها و آثار و آرائی خواهیم رفت که خارج از ایران انجام شده‌اند، در واقع صاحبان این روش‌ها و صاحبان این تألیف‌ها ممکن است به لحاظ جغرافیایی و زبانی و به لحاظ اقلیم از ما دور

باشند، اما به لحاظ فرهنگی و به لحاظ دغدغه‌هایی که دارند، به ما نزدیکند. دربارهٔ اینکه پرسیدید «محدوده»، عرض کنم که ما به پژوهش‌هایی خواهیم پرداخت که به زبانی غیر از زبان فارسی تألیف و تولید شده‌اند؛ طبعاً زبان عربی به عنوان نمایندهٔ زبان جهان اسلام و زبان انگلیسی به عنوان زبان بین‌المللی مطالعات اسلام برای ما بسیار مهم است. آثاری که ما مرور خواهیم کرد و به مخاطبانمان معرفی خواهیم کرد، از یکی از این دو زبان هستند و البته آثاری که به فارسی‌اند اما ترجمه‌ای از این زبان‌ها هستند. ما فعلاً پژوهش‌های به زبان فارسی را نداریم چون فکر می‌کنیم این پژوهش‌ها قابل دسترس‌تر، قابل فهم‌تر و سهل‌الوصول‌تر برای مخاطب ما هستند و سعی می‌کنیم پژوهش‌هایی را پوشش دهیم که در این حدود یکصد و پنجاه سال اخیر تألیف شده‌اند، یا به صورت کتاب یا مقاله؛ که اینها یا به حوزهٔ اسلام‌شناسی نواندیشان و اصلاح‌گران در جهان اسلام تعلق دارند یا به پژوهش‌های غربیان، یعنی مطالعات اسلام‌پژوهانه‌ای که محققان غربی داشتند و عمدتاً به زبان‌های انگلیسی، آلمانی یا فرانسه نوشته شده‌اند. در جهان اسلام طبعاً کشورهای

عربی بیش از کشورهای دیگر تولید مطلب کردند. مثلاً کشوری مثل مصر، سوریه، لبنان یا کشورهای مثل تونس، الجزایر، مراکش و سودان یا شبه‌قاره، پاکستان یا کشورهای مدرن‌تری مثل ترکیه، مالزی و اندونزی که اینها هم جزء جهان اسلام هستند و در گروه اول می‌گنجد؛ و گروه دوم هم که عرض کردم محققان غربی طبعاً ما سراغ امریکای شمالی و اروپا خواهیم رفت، یعنی ایالات متحده و کانادا و کشورهای مثل آلمان، فرانسه، بریتانیا، انگلستان، اسکاتلند. این کشورها دانشگاه‌ها، آکادمی‌ها، نهادها و سازمان‌های متعددی دارند که در آنها به طور جدی مطالعات اسلام انجام می‌شود و ما سعی می‌کنیم در حد بضاعت خودمان گلچینی از آنها را به مخاطبان خودمان معرفی کنیم. این را هم عرض کنم که ما هدفمان ایجاد آشنایی است. همانطور که در سوال قبل هم عرض کردم، یعنی هرچه آشنا تر کردن مخاطبان با حوزهٔ مطالعات اسلام در سطح بین‌المللی و سطح جهانی.

- با این حساب، یعنی هدف دورنما فقط ایجاد آشنایی با این آرا و اندیشه‌هاست؟ درست است؟  
 بله. واقعاً فکر می‌کنم جواب این سؤال مثبت است.

می‌کنند، فقط با این تفاوت که مطالب دورنما در فضای مجازی بارگذاری می‌شوند؟

اجازه دهید قبل از پاسخ به این پرسش شما، نکته مهمی را عرض کنم؛ نکته مهم اینکه ما ادعایمان این است مطالبی که روی کانال دورنما قرار می‌گیرند، به اصطلاح اهل رسانه تولیدی‌اند و به اصطلاحی دیگر اوريجينال و اصیل هستند. یعنی ما کارهایی را که روی دورنما قرار خواهیم داد ان شاء الله، کارهایی هستند که برای اولین بار نوشته شده‌اند و قرار است روی این کانال بارگذاری شوند. این را عرض کردم، چون در فضای مجازی به خاطر اهداف مختلفی که وجود دارد و بیشتر از آن در شبکه‌های اجتماعی، بسیاری از نوشته‌ها کپی می‌شود، یا هم‌رسانی می‌شود، یا هم‌خوانی می‌شود، اشکالی هم ندارد؛ آنها اهداف خودشان را دنبال می‌کنند و در بسیاری موارد هم کار مفید، مناسب و به‌جایی است، اما ما به‌عنوان یک نشریه اینترنتی اوريجينال می‌خواهیم عمل کنیم، یعنی ما کتابها و مقالاتی را که توضیحش گذشت، انتخاب خواهیم کرد و دوستان نویسنده ما به اصطلاح بر آنها ری‌ویو یا مقاله مروری خواهند نوشت و در حد توصیف و

با توجه به این سؤال، من نکته‌ای را برای شما و همه مخاطبان، مجدد یادآوری می‌کنم که ما در این کانال فعلاً و در گام نخست، در مقام توصیف و گزارش و مرور این رهیافتها و پژوهش‌ها هستیم. حتماً و بی‌تردید قائلیم که بسیاری از این پژوهش‌ها جای تحلیل‌های جدی دارند، جای نقد دارند و اهلش باید بیایند سراغ این پژوهش‌ها و این کار را انجام دهند اما ما فعلاً برنامه‌مان این است که این آشنایی را ایجاد کنیم و در واقع خبر دهیم که خیلی خبرها هست، خیلی پژوهش‌ها در حال انجام است و خیلی پژوهش‌ها انجام شده است و ما به سبب حائل زبانی و زمانی که وجود داشته از آنها غافل بوده‌ایم. این کانال می‌خواهد این آشنایی را ایجاد بکند و حتماً جا برای تحلیل و نقد وجود دارد و ما هم در برنامه آینده‌مان هست. امیدواریم روزی برسد که ما محتوایی که تولید می‌کنیم در راستای تحلیل جدی و نقد این رهیافت‌ها و پژوهش‌ها باشد.

- خیلی ممنون. اگر ممکن است درباره این مطلب هم صحبت کنیم که مطالب دورنما قرار است در چه قالبی عرضه شوند؟ آیا مشابه کار نشریه‌های کاغذی سنتی است که صرفاً تولید متن

کردید، مطلب دیگری هم قرار است دورنما عرضه کند؟

با برنامه‌ریزی‌ای که ما انجام دادیم، بعد از افتتاح کانال که با بارگذاری این ویدئو انجام می‌شود، با فاصله هر دو هفته یک‌بار قرار است یک گزارش جدید، چه به صورت متنی و چه به صورت صوتی روی کانال قرار دهیم؛ فکر می‌کنم حدود پانزده برنامه را دوستان برنامه‌ریزی کردند و شاید تا بهار و تابستان سال آینده هم طول بکشد، اما بین این فاصله دو هفته‌ای که از این گزارش تا گزارش بعدی ما فرصت داریم احتمالاً ملحقاتی مرتبط با آن موضوع روی کانال بارگذاری می‌شود. آنها هم طبعاً از جنس متن یا فایل صوتی است، یا یکسری ارجاعات مرتبط با آن موضوع است که ما در طول دو هفته به آنها خواهیم پرداخت.

- آقای دکتر مخاطبان و دنبال‌کنندگان دورنما شاید علاقمند باشند که بدانند قرار است در فصل اول، چه کتاب‌ها و مقالاتی گزارش شود؟ لطفاً در این خصوص هم توضیحی بفرمایید؟

- اجازه دهید من عناوین دقیق را به اصطلاح لو ندهم و تازگی و جذابیتی که ممکن است عنوان جدید برای مخاطب داشته باشد، حفظ کنیم و

گزارش، کتابها و مقالات را معرفی خواهند کرد. حال اگر بخواهم به پرسش شما برگردم، باید عرض کنم که خیر، ما یک تفاوتی با نشریه‌های کاغذی که شما فرمودید، داریم و آن هم اینکه ما فقط متن و نوشتار تولید نمی‌کنیم؛ بلکه نوشتار داریم و احتمالاً در قالب پی‌دی‌اف در کانال بارگذاری می‌شود، اما ما این فایل‌ها را به نسخه صوتی هم تبدیل می‌کنیم، یعنی در کنار نوشتار، گفتار هم قرار می‌گیرد و به تعبیری می‌توان گفت که ما تکست و پادکست داریم. در واقع این دو را تولید می‌کنیم. فکر می‌کنم در فصل اول خیلی فراتر از این نتوانیم برویم. ولی برنامه‌هایی داریم. در آینده می‌خواهیم مصاحبه‌هایی را با صاحب‌نظران این حوزه انجام دهیم که هم به شکل مصاحبه مکتوب و هم به شکل گفتار بیاوریم. یا یک گام جلوتر رویم و قالبمان را غیر از فایل متنی و پادکست به ویدئو هم گسترش دهیم و ان شاء الله اینها برنامه‌هایی است که قرار است در آینده انجام شود.

- بسیار خوب. آقای دکتر روزآمدسازی مطالب کانال با چه فاصله زمانی اتفاق می‌افتد؟ و اینکه آیا به جز فایل متنی و صوتی که به آن اشاره

سر جای خود به مخاطبان اطلاع دهیم. با این حال برای اینکه سؤال شما هم بی‌جواب نماند، عرض می‌کنم که ما در بحث اولمان یعنی اسلام‌شناسی در خود جهان اسلام، سعی کردیم رویکردهایی را گزین کنیم که جذاب‌تر باشند و بیشتر مورد توجه بوده باشند، مثل «رویکرد زنانه‌نگر به اسلام» یا بحث‌های «فمینیسم و قرآن» و بحث‌های این‌چنینی که در جهان عرب آثاری نوشته شده است، یا در بحث نواندیشان دینی، بحث‌ها و چالش‌هایی که بین اسلام و مدرنیته است و به آن پرداخته شده، در برنامه‌مان است. در بحث پژوهش‌های غربی‌ها و مقالاتی که احیاناً به زبان انگلیسی نوشته شده، بعضی موضوعات تخصصی درباره موضوعات علوم قرآنی یا بحث‌های مربوط به تفاسیر قرآن یا بحث‌هایی که در تاریخ اسلام است، مقالاتی هست که اجازه دهید من از آنها نام ببرم و سر موعد خودشان، دوستان خواهند دید.

**- خیلی ممنونم. لطفاً برایمان بگویید کانال دورنما چگونه اداره می‌شود و به اصطلاح نمودار سازمانی آن چگونه است؟**

ممنون از سؤال‌تان. بگذارید من نکته‌ای را عرض کنم، که به نظر من نکته مهمی هم هست؛ اینکه

دورنما یک مجموعه مستقل و غیرانتفاعی است و به هیچ نهاد یا سازمان دولتی و غیردولتی وابسته نیست. دوستانی که کارهای دورنما را انجام می‌دهند و به کارهای مختلف مشغول‌اند، واقعاً هیچ نفع مادی و مالی از این مجموعه نمی‌برند و صرفاً یک کار دوستانه است؛ کاری از سر لطف است که دوستان برای آن گرد هم آمده‌اند و میل به بیشتر دانستن، میل به دانایی و علاقه‌ای که به موضوع دارند، آنها را گرد هم آورده است. افراد فعال در دورنما و کسانی که زحمات‌های این مجموعه بر عهده‌شان است دانشجویان به اصطلاح سابق و لاحق من هستند که در دانشگاه علوم و تحقیقات در خدمتشان بودیم؛ یا در کلاس‌های رسمی دانشگاه بودند یا پایان‌نامه و رساله‌ای با من داشتند یا برخی در کلاس‌های آزاد که گاهی برگزار می‌شده، تحت عنوان «آکادمی مطالعات قرآنی یادمان»، شرکت می‌کردند، کلاس‌هایی مثل متن‌خوانی عربی و انگلیسی یا کلاس‌های تخصصی‌تر. اینها در واقع اشتراک‌های این دوستان بوده و آنان را گرد هم آورده است و حالا با خوشبختی و خرسندی می‌شود پیشرفت این دوستان را دید و خودشان می‌توانند منبعی را معرفی کنند؛ منبعی



که طبعاً فهمش نیاز به هم تسلط بر زبان و هم تسلط بر موضوع دارد و در واقع تبدیل شده‌اند به نویسندگان دورنما.

**- ممنونم. اگر امکان دارد لطفاً کمی هم در رابطه با فرآیند تولید متن‌ها و پادکست‌ها برایمان توضیح دهید و اینکه مسئولیت‌ها در دورنما چگونه تقسیم شده است؟**

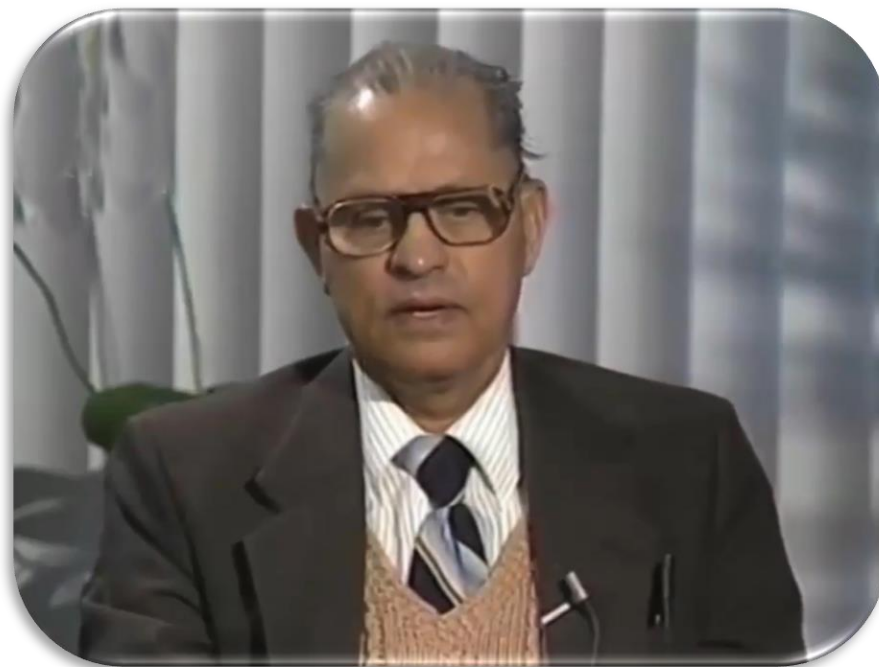
ببینید دورنما سازمان عریض و طویلی که نیست. خب بنده طبعاً مدیریت کلی و مسئولیتش را به عهده دارم. همین دوستانی که عرض کردم بدنه اصلی‌اند واقعاً. من عرض کردم نویسندگان دورنما، از بین همین نویسندگان، کسانی آمدند کارهای دیگری را قبول کردند، لطف بیشتری به ما داشتند. زحمت بیشتری می‌کشند، وقت و انرژی بیشتری اختصاص دادند؛ گروهی از آنان کار ویراستاری را به عهده گرفتند، یعنی همان مقالاتی که ارسال می‌شود، می‌خوانند، ویرایش می‌کنند و آماده بارگذاری می‌کنند. برخی دوستان دیگر در بحث اداره کانال و ارتباطی که با نویسنده‌ها دارند، فعالیت می‌کنند و دوستانی هم کار ساخت پادکست و تدوینش را به عهده دارند. می‌خواهم عرض کنم که در مجموع همین دوستان هستند و چند نفرند که زحمات را برعهده دارند و من واقعاً از آنها ممنونم.

**- ممنونم آقای دکتر از توضیحاتتان. در پایان، اگر نکته ناگفته‌ای باقی مانده و صحبتی با مخاطبان محترم دارید، می‌شنویم.**

از همه کسانی که کانال دورنما را دنبال می‌کنند و مطالبش را می‌خوانند، می‌شنوند و احیاناً می‌بینند کمال تشکر را دارم و صمیمانه از آنها تقاضا دارم و خواهش می‌کنم که ما را از خودشان بدانند و با کانال در ارتباط باشند. اگر نقطه قوتی در ما می‌بینند، ما را تشویق کنند، به ما یادآوری کنند و از آن مهمتر اگر نقطه ضعفی، کاستی‌ای در کار ما هست هم به ما تذکر دهند و به این ترتیب ما را کمک کنند که به لحاظ کیفی و کمی بتوانیم کار بهتری را ارائه کنیم. عرض کردم ما دو هفته یک‌بار قرار است کار جدید را ارائه کنیم، ممکن است دوستان کمکی به ما کنند، یا ما بتوانیم شرایطی برای خودمان ایجاد کنیم که مطالب بیشتر و احیاناً با کیفیت بهتری را روی خروجی‌مان قرار دهیم.

**- خیلی ممنون آقای دکتر، از حضورتان سپاسگزارم و برای شما و همکاران‌تان در دورنما آرزوی موفقیت می‌کنم.**

ممنون. من هم از شما و همه مخاطبان عزیز سپاسگزارم.



## زندگی در جهان مدرن با رویکردی کل‌نگرانه به قرآن

مروری بر «اسلام و مدرنیته» اثر فضل‌الرحمان

زهرا ایران‌بان

درآمد

افول تمدن اسلامی و سربرآوردن تمدن غرب، که پیشرفت‌ها و دستاوردهایش چهرهٔ جهان را تغییر داد، اندیشمندان جهان اسلام را به تأمل و بازنگری در علل این شکست فرهنگی-اجتماعی واداشت. بدین ترتیب، سلسله‌ای از نواندیشان و احیاگران دینی در گسترهٔ جغرافیای اسلام طی ادوار گوناگون ظاهر شدند و با آسیب‌شناسی وضع مسلمانان کوشیدند حرکت جوامع اسلامی را در مسیر پیشرفت قرار دهند. احوال و آثار چهره‌هایی همچون سید جمال، محمد عبده و محمد اقبال در این چارچوب قابل بررسی است. از جملهٔ این شخصیت‌ها فضل‌الرحمان است که آثار و اندیشه‌هایش به‌ویژه در ارتباط با مسئلهٔ مهم اسلام و مدرنیته هم در جوامع اسلامی و هم در فضای

آکادمیک غرب بازتاب درخور توجهی داشته است. او به‌رغم شهرت و گستره نفوذ آثارش، در ایران کمتر شناخته شده است. این نوشتار به بررسی زندگی و آرای فضل الرحمان در اثر مهمش «اسلام و مدرنیته: تحول یک سنت فکری» می‌پردازد.

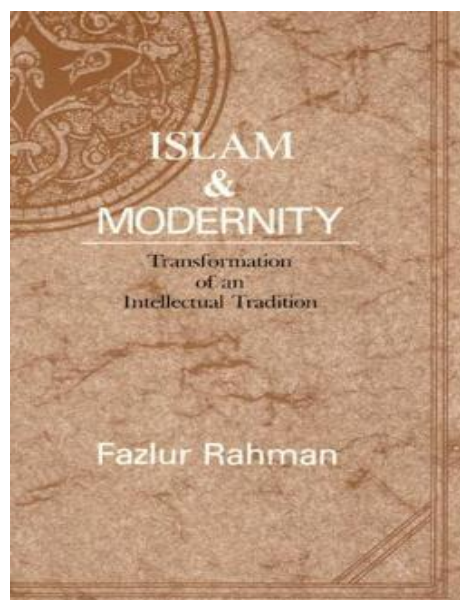
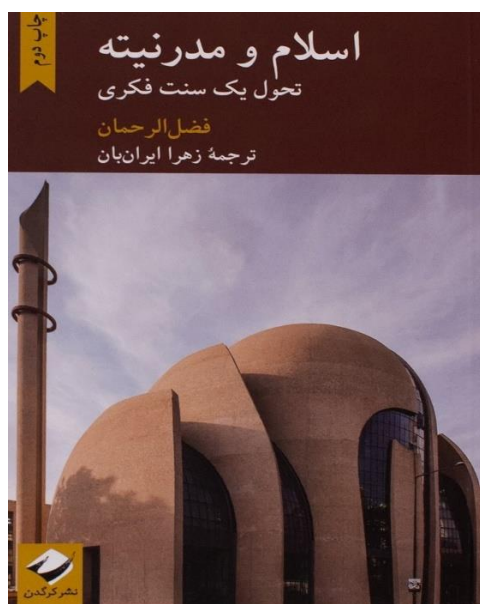
اسلامی و زبان فارسی مشغول شد. در این زمان از طریق استادش گیب با ویلفرد کنتول اسمیت، اسلام‌پژوه کانادایی، آشنا شد و سمت دانشیاری در دانشگاه مک‌گیل را پذیرفت. این نخستین گام در تأسیس مؤسسه‌ای متشکل از اندیشمندان مسلمان، استادان غربی و دانشجویان علاقه‌مند و فعال در این دانشگاه بود. او در این مؤسسه بر تحقیقات دینی به‌شکل آکادمیک تمرکز یافت. پس از روی کار آمدن ژنرال ایوب‌خان در پاکستان در ۱۹۶۰، فضل الرحمان به دعوت او به کشورش بازگشت تا در تشکیل جامعه‌ای بر اساس آموزه‌های اسلام مدرن سهیم باشد؛ اما پس از نه سال تلاش پرآفت و خیز ناچار به کناره‌گیری از امور اجرایی و خروج از کشور شد. از این پس تا پایان عمر در دانشگاه‌های کالیفرنیا، لس‌آنجلس و عمدتاً شیکاگو به تدریس و پژوهش و تألیف پرداخت. برخی کتاب‌های مهم او عبارتند از: «اسلام و مدرنیته»، «مضامین اصلی قرآن»، «فلسفه ملاصدرا»،

فضل الرحمان در ۱۹۱۹ در بخش هزاره پاکستان زاده شد؛ هزاره در آن زمان جزو هند بود و پس از استقلال پاکستان بخشی از این کشور شد. تولد فضل الرحمان همزمان با ۴۶ سالگی اقبال لاهوری و نیز روی کار آمدن رضاخان در ایران بود. او در فضایی کاملاً سنتی بالید. علمی همچون حدیث، تفسیر، فقه، فلسفه، منطق و کلام را عمدتاً نزد پدر آموخت که خود از دانش‌آموختگان حوزه علمیه دیوبند بود. فضل الرحمان پس از فراگیری مقدمات و اخذ لیسانس از دانشگاه پنجاب به آکسفورد رفت. از نقاط عطف زندگی او در انگلستان آشنایی‌اش با همیلتون گیب، خاورشناس اصلاح‌گرا، و نیز سیمون وِندن‌برگ، متخصص فلسفه دوران باستان و قرون وسطا، بود. او به تشویق این دو نفر به مطالعه فلسفه اسلامی پرداخت و رساله دکتری‌اش را با موضوع فلسفه ابن‌سینا زیر نظر وِندن‌برگ گذراند. پس از آن، در دانشگاه دورهام انگلیس به تدریس فلسفه

روشنفکری اسلامی از سده‌های میانه تا دوره مدرن است. از نظر فضل الرحمان جوامع اسلامی در رویارویی با جهان مدرن دچار نوعی سرگشتگی شده‌اند: برخی می‌کوشند در برابر تحمیل ایده‌های مدرن بر زندگی روزمره مقاومت کنند و بعضی دیگر با شیفتگی تمام بدان پیوسته‌اند. فهم و تحلیل این حیرانی بی‌آنکه تحقیقی جامع درباره عقلانیت اسلامی صورت پذیرفته باشد، نارساست. بنابراین، نویسنده در این کتاب تلاش کرده با بررسی خاستگاه‌ها، ابزارها، ویژگی‌ها و تحولات عقلانیت اسلامی و سنت تعلیمات دینی در طول

«روش‌شناسی اسلامی در تاریخ»، و «نبوت در اسلام».

کتاب «اسلام و مدرنیته: تحول یک سنت فکری»، که در میان آثار او جایگاه ویژه‌ای دارد، در ۱۹۸۲ به همت انتشارات دانشگاه شیکاگو به زبان انگلیسی به چاپ رسید. ترجمه فارسی این کتاب در ۱۳۹۷ به قلم نگارنده این گزارش و از سوی انتشارات کرگدن منتشر شده است. این کتاب، چنان‌که خود فضل الرحمان در مقدمه می‌نویسد، حاصل طرحی پژوهشی در دانشگاه شیکاگو با عنوان «اسلام و تغییرات اجتماعی» است. هدف کتاب بررسی روند تغییرات



تاریخ، این خلأ تحقیقی را پر کند. اما جالب توجه است که بعدها این کتاب، بیش از آنکه برای این موضوع مورد توجه قرار بگیرد، بیشتر به سبب مقدمه‌اش معروف شد. در مقدمه این کتاب، فضل‌الرحمان نظریه‌اش درباره شیوه درست فهم و تفسیر قرآن در دوره جدید را مطرح می‌کند که به نظریه «دو حرکتی» یا «حرکت دوگانه» معروف شده است. او معتقد است مفسران و شارحان اسلام در طول تاریخ، از دوران به اصطلاح طلایی اسلام تا زمان حاضر، قرآن را به روشی نادرست تفسیر کرده‌اند. از نظر او، ریشه این مشکل جزئی‌نگری اندیشمندان اسلامی و اصرار بر توقف بر الفاظ قرآن است که در نهایت باعث می‌شود احکام و قوانین از آیاتی استخراج شوند که اساساً فقهی نبوده‌اند.

فضل‌الرحمان با ارائه روشی جدید برای فهم قرآن رهنمودهایی برای بازسازی و بازتولید تعلیمات اسلامی ارائه کرده است که بیشتر بر جنبه‌های شناختی و ادراکی وحی تأکید می‌کند تا جنبه‌های زیبایی‌شناختی آن. منظور او از ادراک توجه به ارزش‌ها و معنا و تفسیرشان است. او می‌گوید ارزش‌های اخلاقی

ارزش‌هایی فراتاریخی‌اند و ظهور آن‌ها در برهه‌ای از زمان تأثیر عملی آن‌ها را به پایان نمی‌رساند، برخلاف ارزش‌های اقتصادی و اجتماعی که با گذشت زمان عوض می‌شوند. فضل‌الرحمان قرآن را پاسخ خدا از طریق ذهن پیامبر به اوضاع اخلاقی اجتماعی جزیره العرب در آن زمان می‌داند. بنابراین، فرآیند تفسیر پیشنهادی او در دو حرکت انجام می‌شود. در حرکت اول باید با نگاهی هرمنوتیکی به درک و دریافت مردم مکه و مدینه از آیات قرآن در زمان نزول آن نزدیک شد؛ باید پیرایه‌ها، قلب و تغییرها، دگرگونی‌ها و زنگ و غبار سالیان را از آیات زدود و به درکی نسبتاً بی‌واسطه رسید. در حرکت دوم، با لحاظ کردن شرایط، الزامات و اقتضائات موجود، به ارائه محصول نهایی از تفسیر پرداخت. حرکت اول خود از دو گام تشکیل شده است: پیش از هر چیز باید درباره اوضاع کلان جامعه زمان نزول، دین و فرهنگ و اقتصاد و حتی درگیری قدرت‌های بزرگ در آن زمان مطالعه کرد و این بررسی را تا مطالعه وضعیت تاریخی مسئله مورد نظر ادامه داد تا معنای عبارت درک شود. در گام دوم، با تعمیم این پاسخ خاص آن را به شکل قانون کلی

اخلاقی-اجتماعی اعلام می‌کنیم. به این ترتیب، آموزه‌های قرآن به‌عنوان یک کل دیده می‌شوند که طبق گفته خود قرآن با هم تناقض درونی ندارند. برای انجام حرکت دوم، که بازگشت به زمان حاضر است، مطالعه دقیق وضع امروز جامعه لازم است تا از آن دیدگاه کلی و قانون عام به قانونی خاص برای امروز برسیم. بخش‌های مختلف این حرکت را باید سه گروه تاریخ‌دانان، اندیشمندان علوم اجتماعی و اخلاق‌دانان به پیش ببرند. اگر چنین رفت و برگشتی بین زمان حال و گذشته انجام شود، قرآن با تغییر وضع در هر زمان راه حل‌های جدیدی ارائه می‌دهد و همواره پویا می‌ماند. این حرکت‌ها را فضل‌الرحمان جهاد فکری یا اجتهاد می‌خواند. تعریف اجتهاد از نظر او از این قرار است: «تلاش برای درک معنای متنی و حیانی یا رخدادی در گذشته که حاوی یک حکم است، و استخراج آن حکم از طریق تعمیم یا تقیید یا هر اصلاح دیگر به‌شکلی که بتوان آن را در شرایط جدید به‌عنوان راهکاری جدید به کار گرفت». در واقع، طبق این تعریف، اجتهاد یعنی اینکه بتوان از رخداد یا متنی در گذشته به یک اصل رسید و از آن اصل حکم

جدیدی برای زمان حال به دست آورد. پس به این معنا می‌توان سنت را از شرایط جدا کرد و آن را با عینیت تاریخی مطالعه کرد.

در بخش آخر مقدمه، فضل‌الرحمان دیدگاه‌های هرمنوتیکی امیلیو بتی و هانس گئورگ گادامر را درباره فهم متن مقایسه می‌کند. او با نقد دیدگاه گادامر، که معتقد است فهم مفسر کاملاً تحت تاثیر شرایط تاریخی از پیش تعیین شده و بافتی است که در آن رشد کرده، خود را به عینی‌گرایایی چون بتی نزدیک تر می‌یابد که معتقد بودند برای فهم متن باید فرآیندی برعکس خلق متن روی دهد. هرچند فضل‌الرحمان این نکته را می‌افزاید که نباید کاملاً ذهنی و روان‌گرا بود و تأثیر شرایط وجود بر ذهن مؤلف و مفسر را هم باید در نظر گرفت.

در ادامه متن، او سیر تاریخی وضعیت اندیشه و عقلانیت اسلامی را از زمان ظهور اسلام تا دوران معاصر دنبال می‌کند. در فصل اول، که میراث نام دارد، نویسنده رابطه بین قرآن و پیامبر را تبیین می‌کند. فضل‌الرحمان معتقد است بین رهنمودهای قرآن و فعالیت‌های پیامبر وحدتی درونی وجود دارد و چنان‌که

خود می‌گوید قصد دارد ماهیت و کیفیت این آموزه‌ها را با توجه به زمینه تاریخی‌شان و شخصیت پیامبر بررسی کند اما نه با ذکر جزئیات، بلکه هدفش آن است که ویژگی‌های عمده و خطوط کلی عملکرد پیامبر را روشن کند. از نظر او، تجربه اصیل دینی پیامبر از این سه عنصر تشکیل شده: خدای واحد خالق مدبر، عدالت اجتماعی-اقتصادی، داوری نهایی. اما این اندیشه‌ها قرار نیست خودشان اصول اعتقادی باشند بلکه برای تجربه‌های اخلاقی-دینی و برای عمل در این دنیا به کار می‌آیند. مسئله اصلی قرآن رفتار انسانی است، هرچند اخلاق واقعی بدون اندیشه‌های نظام‌بخش خدا و رستخیز وجود نخواهد داشت. خدا در ذهن انسان با ایمان حاضر است تا به رفتار او نظام دهد. در یک کلام، هدف قرآن برقراری یک نظام سیاسی-اجتماعی اخلاق‌بنیاد «تحت نظارت خدا» است.

به نوشته فضل‌الرحمان، با نگاهی به تاریخ تکوین علوم اسلامی درمی‌یابیم که در ابتدای کار روش مسلمانان شهودی و درونی بود. آن‌ها قرآن را به مثابه یک کل می‌دیدند، برای یافتن پاسخ مسائل‌شان به آیه‌ای مشخص از قرآن

استناد نمی‌کردند بلکه آموزه‌های کلی قرآن را به کار می‌گرفتند که درون‌شان نفوذ کرده بود. با گذشت زمان، نسل‌های بعدی از وضعیت اولیه و آموزه‌های درونی فاصله گرفتند و برای حل مسائل به آیات و احادیث منفرد ارجاع دادند. اما هر کس یکی از این متون منفرد را مبنا قرار داد و نتایج فقهی بسیار متفاوتی به دست آمد. برای حل اختلاف‌های پیش‌آمده، شافعی پیشنهاد کرد که باید حدیث را، حتی اگر خبر واحد باشد، بپذیریم و در مواجهه با آن استدلال نکنیم. از نظر فضل‌الرحمان، این کار شافعی باعث ایجاد رکود در پایه‌های فقه اسلامی شد. آنچه در علم کلام رخ داد تأثیر بدتری داشت زیرا با غلبه کامل اشعری‌گری تفکر اسلامی کاملاً ایستا شد. تصوف نیز در پیوندی معنوی با اشعری‌گری با این رکود هم‌راستا شد.

در دوره‌های میانه، در مدارس سازمان‌یافته تنها فقه و کلام تدریس می‌شد. کلام اشعری فلسفه را رد می‌کرد. دیدگاه غالبی وجود داشت که علوم را به دو دسته عقلی و نقلی تقسیم می‌کرد و راه رسیدن به سعادت را تمرکز بر علوم نقلی می‌دانست. در نتیجه چنین تفکری، علوم عقلی عقب ماندند. حتی آینده شغلی

کسانی که به دنبال علوم عقلی می‌رفتند چندان روشن نبود. در حالی که افراد با آموختن علوم نقلی مشاغلی مانند قاضی و مفتی به دست می‌آوردند، کسانی که فلسفه یا دیگر علوم عقلی را آموخته بودند تنها به مشاغل سطح پایین دست می‌یافتند. در کنار این‌ها، ظهور برخی شخصیت‌ها مثل غزالی و ابن تیمیه و مخالفت همزمان با علم و فلسفه باعث افول فلسفه و علوم عقلی در جهان اسلام شد. به این ترتیب، در اواخر سده‌های میانه اثری از تلاش‌های خلاقانه در آموزش اسلامی بر جای نماند، جدل جای تلاش‌های فکری اصیل را گرفت و چنین تصور می‌شد که همه آنچه می‌توان درباره واقعیت دانست از پیش دانسته شده و تنها اصلاحات یا توضیحاتی لازم است. در نهایت، با گذشت چند قرن، تفکر اسلامی در همه زمینه‌ها دچار رکود شد، قوانین شریعت ناکارآمد شدند و نهادهای دینی در برآوردن نیازهای در حال تغییر جامعه شکست خوردند. مجموع این شرایط منجر به شکل‌گیری نوعی سکولاریسم اسلامی شد.

به‌طور خلاصه می‌توان گفت از دیدگاه فضل‌الرحمان ریشه این رکود روش نادرست

فهم قرآن و درک نکردن اصول اساسی آن بود. یعنی به جای فهمیدن اصل معنا و مقصود آیه تلاش شد قرآن بر اساس سنت نبوی فهم و تفسیر شود. حال پرسش مهم این است که آیا قرآن این اصول را مشخصاً به ما می‌گوید؟ مسلمانان تجددگرا معتقدند این اصول در قرآن مشخص شده و سنت و استدلال عقلی ما این اصول را در قالب راه حل ملموس درمی‌آورد. فضل‌الرحمان می‌گوید اگرچه می‌توان اصول کلی را در قرآن پیدا کرد، این اصول عموماً در لفافی از مواجهه عینی با مسائل واقعی پیچیده شده‌اند. قرآن عمدتاً راه حل‌ها و احکامی در زمینه مسائل خاص و مشخص تاریخی می‌دهد، نه اصول کلی. اما منطق پشت این راه حل‌ها را می‌گوید و بنابراین می‌توان اصول را از این طریق استخراج کرد. به همین دلیل است که حرکت دوگانه لازم می‌آید.

در فصل دوم کتاب، نویسنده به آغاز دوران مدرنیسم می‌پردازد که در آن جوامع مسلمان، از طریق ارتباط با کشورهای غربی و استعماری، با دانش مدرن مواجه شدند. او از مدرنیست‌های مشهور مسلمان همچون سید احمد خان، سید امیرعلی، سید جمال‌الدین، نامق



فضل‌الرحمان تأکید می‌کند که وضعیت در کشورهای مختلف اسلامی تفاوت‌هایی داشت. او در فصل سوم، جزئیات وضع آموزشی را در چند کشور اسلامی از جمله مصر، هند، پاکستان، اندونزی و ترکیه بررسی می‌کند و در نهایت می‌گوید تنگنای واقعی تحقیقات اسلامی هدفمند و خلاق این است که مدرسه‌های سنتی نمی‌توانند پژوهش علمی واقعی انجام دهند، در مقابل محققانی که از دانشگاه‌های غربی دکتری گرفته‌اند از نظر اسلامی هدفمند و خلاق نیستند و اسلامی اندیشیدن و بازاندیشی درباره اسلام برایشان اهمیت ندارد.

در آخرین فصل از کتاب، فضل‌الرحمان راه حل‌ها و چشم‌انداز آینده را از دیدگاه خود مطرح می‌کند. او معتقد است برای حل بحران موجود باید هسته اصلی اسلام را احیا کنیم به این معنا که آموزه‌های اجتماعی قرآن را در پرتو آموزه‌های اخلاقی آن مطالعه کنیم و محیط اجتماعی-تاریخی این آموزه‌ها را در نظر بگیریم. اگر قرآن را طوری در نظر بگیریم که انگار همین الان نازل شده است آن را درست نخواهیم فهمید. او تأکید می‌کند که باید اسلام تاریخی را بشناسیم تا بتوانیم معنای امروزی قرآن

کمال و محمد عبده نام می‌برد که همگی معتقد بودند شکوفایی علم مسلمانان در قرن‌های سوم تا هفتم هجری به خاطر اجرای دستورهای قرآن درباره مطالعه جهان بوده است. در اواخر سده‌های میانه با ضعیف شدن روح تحقیق در جهان اسلام، رکود پدید آمد. اما غرب با میراث جهان اسلام پیش رفت و قدرت گرفت و با همان قدرت توانست کشورهای اسلامی را استعمار کند. اینک زمان آن است که ما با عمل دوباره به فرمان قرآن علم را از غرب فرا بگیریم و گذشته‌مان را بازیابی کنیم. البته این مدرنیست‌های مسلمان، با وجود انتقاداتی که نسبت به آموزش سنتی داشتند، از نتایج سیستم آموزشی مدرن نیز راضی نبودند؛ چرا که آن سیستم برای تربیت افراد کم‌سواد طراحی شده بود که بتوانند خدمات دولتی را در حکومت استعماری انجام دهند. با پایان دوران استعمار و استقلال اغلب کشورهای مسلمان، وضعیت جدیدی در آموزش اسلام آغاز شد. دوران پسااستعماری زمان اصلاح و بازسازی داخلی و حل مشکلات واقعی کشور بود. اما آموزش همچنان همان مشکلات گذشته را داشت و باقی‌مانده نظام استعماری بود. البته

را درک کنیم. خواهد کرد تا به تدریج قوانینی بر اساس این طراحی کنند.

راه حل نهایی فضل‌الرحمان مبتنی بر خوانشی نظام‌مند از قرآن و استخراج اصول کلی آن است برای بازسازی عمومی در تمام رشته‌های علوم اسلامی. با این حال، شاید نکته‌ای که مبهم باقی می‌ماند شیوه استخراج این اصول و نظام‌مند کردن خوانش است؛ فضل‌الرحمان مشخصات آن خوانش نظام‌مند را به روشنی ارائه نمی‌کند.

فضل‌الرحمان در نهایت پیشنهادهایی برای بازسازی روشمند رشته‌های مختلف علوم اسلامی مطرح می‌کند. او درباره کلام اسلامی معتقد است که مکاتب کلامی قبلی، هر چند خودشان سازگاری درونی دارند، اما به آموزه‌های قرآن وفادار نیستند. بنابراین باید کلام جدید اسلامی را منطبق بر جهان‌بینی قرآن بسازیم و برای درک جهان‌بینی قرآن باید آن را به شکلی نظام‌مند مطالعه کنیم. سپس به سراغ اخلاق و فقه می‌رود. از نظر او، اخلاق عصاره قرآن و پیونددهنده کلام و احکام فقه است. او می‌گوید باید میان قانون و اخلاق هم ارتباطی نظام‌مند ایجاد کنیم تا قانون اسلامی بماند و سکولار نشود اما ناگزیر باید همگام با تغییرات اجتماعی بازتفسیر شود تا جامعه دچار رکود نشود و گرنه طغیان خواهد کرد و راه سکولاریسم را پیش خواهد گرفت. راه پیشنهادی او این است که اخلاق اسلامی را به شکلی نظام‌مند از قرآن استخراج کنیم و در دسترس عموم قرار دهیم. استخراج مفاهیم کلیدی فقه و اخلاق اسلامی، از طریق مطالعه آثار پیشین فقه و اصول، به حقوق‌دانان کمک

## سیر تاریخی وجوه اعجاز قرآن

### مروری بر مقاله عیسی بلاطه



فاطمه عباسی

#### درآمد

از منظر مسلمانان، قرآن وحی الهی است و اعجاز آن نیز امری بدیهی به حساب می‌آید. اما چیزی که باعث اختلاف نظر قرآن‌پژوهان شده چیستی و ماهیت این اعجاز است. از همان آغاز بحث اعجاز پرسش اصلی این بود که وجه اعجاز قرآن چیست. عیسی بلاطه در مقاله‌ای با عنوان «تفسیر بلاغی قرآن: اعجاز و موضوعات مرتبط» به بررسی سیر تطور اعجاز و وجوه آن پرداخته که در ۱۳۹۴ با ترجمه مهرداد عباسی در مجموعه «رویکردهایی به تاریخ تفسیر قرآن» از سوی انتشارات حکمت چاپ شده است. بلاطه در ۱۹۲۹ در بیت‌المقدس به دنیا آمد و در ۲۰۱۹ در مونترال درگذشت. او استاد مطالعات قرآنی و ادبیات عرب در دانشگاه مک‌گیل کانادا بود و آثار متعددی در زمینه شعر، ادبیات عرب و قرآن از خود به جا گذاشت.



از آن، نگاه محققان غربی به اعجاز قرآن را بررسی کرده است.

در بخش نخست مقاله، بلاطه با استناد به آیاتی از خود قرآن در صدد این است که بگوید قرآن به خودی خود بر اذهان مردمی که نخستین بار آن را می‌شنیدند تأثیری شگرف داشته است. او می‌گوید این تأثیر با واکنش‌هایی چون اتهام زدن به پیامبر و انکار نبوت ایشان خود را نشان داده بود. بلاطه ابتدا آیاتی می‌آورد که در آن اتهاماتی همچون سحر دانستن قرآن، دروغ بودن وحی، کاهن و مجنون بودن محمد

این مقاله در پنج بخش به نگارش در آمده است. در بخش نخست، بلاطه با استفاده از آیات قرآن نشان می‌دهد چرا در زمان نزول، قرآن به عنوان معجزه و کلامی فراتر از کلام بشری تصور می‌شد. پس از آن، در بخش دوم از چگونگی پیدایش مفهوم اعجاز و سیر تطور آن سخن گفته و در بخش بعد افراد مؤثر در تحول مفهوم اعجاز را با توجه به سیر تاریخی معرفی کرده است. در دو بخش آخر، بلاطه به دیدگاه‌های معاصر پرداخته، ابتدا منظر نواندیشان مسلمان قرن بیستم درباره اعجاز و بعد

از جانب برخی مخاطبان وحی مطرح شده است و سپس به آیاتی اشاره می‌کند که قرآن در آن‌ها این اتهامات را رد می‌کند، مانند آیاتی که می‌گویند محمد کاهن نیست، قرآن فرودآمده از جانب خداست، و قرآن شعر نیست. از کنار هم قرار دادن این آیات، او نتیجه می‌گیرد که قرآن قدرت زبانی کلامی بسیار بالایی داشته و مردم از همان ابتدا نیز به این مسئله واقف بودند. در بخش دوم، بلاطه روش مؤثر قرآن در پاسخگویی به مخالفان یعنی بحث هموردی قرآن را پیش می‌کشد؛ در این هموردی از مخالفان خواسته شده که مانند قرآن بیاورند، یا سوره‌ای یا حتی ده آیه مانند آن بیاورند. بلاطه توضیح می‌دهد که در ابتدا ناتوانی در پاسخگویی به تحدی قرآن حجتی بر حقانیت قرآن و دلیلی بر نبوت محمد تلقی شد. به تدریج این ناتوانی به واژه اعجاز و در قرن سوم به اصطلاحی علمی تبدیل شد. آغازگر بحث علمی درباره اعجاز قرآن نظام (د. ۲۳۲) است که نظریه «صرفه» را مطرح کرده است. معتقدان به صرفه بر این باورند که اعجاز قرآن به این معناست که خدا با سلب علوم مورد نیاز برای

هماوردی با قرآن اعراب را از این کار منصرف کرده است. پس از او جاحظ (د. ۲۵۵) بحث درباره اعجاز را ادامه داد، اما با این تفاوت که او تنها دلیل اعجاز قرآن را فصاحت و بلاغت قرآن می‌داند. از قرن سوم به بعد دانشمندان اسلامی وجوه مختلف اعجاز را محور بحث قرار دادند و تألیفات راجع به اعجاز فزونی یافت.

در ادامه و در بخش سوم، بلاطه به معرفی مهم‌ترین افرادی می‌پردازد که در تحول مفهوم اعجاز تا قرن بیستم نقش داشتند: رمّانی (د. ۳۸۴)، عالم معتزلی، صاحب اولین تألیف نظام‌مند در باب اعجاز به نام «النکت فی اعجاز القرآن» است. او بلاغت قرآن را «رساندن معنا به قلب در بهترین شکل از حیث زبانی» تعریف کرده و معتقد است بلاغت قرآن منحصر به فرد است و در آثار ادبی دیگر یافت نمی‌شود؛ خطّابی (د. ۳۸۸) مانند رمّانی معتقد به فصاحت منحصر به فرد قرآن است اما نظریه صرفه را رد می‌کند. او معتقد است که بنا بر آیه ۸۸ سوره اسراء انس و جن، با وجود پشتیبانی یکدیگر، هرگز مانند قرآن را نخواهند آورد، در حالی که

بنا بر نظریه صرفه اگر خدا آنان را از این کار منصرف نمی کرد می توانستند مانند قرآن را بیاورند؛ باقلانی (د. ۴۰۳)، متکلم اشعری، به تمایز اسلوب قرآن اعتقاد دارد و می گوید «نظمش بدیع و تألیفش شگفت است و بلاغتش در حدی است که ناتوانی بشر از دستیابی به آن آشکار است»؛ جرجانی (د. ۴۷۱)، دیگر متکلم اشعری، به شکلی عمیق به نظم قرآن می پردازد و نظریه‌ای درباره معنا در سبک‌شناسی زبان عربی طرح‌ریزی می کند؛ زمخشری (د. ۵۳۸) نظریه نظم جرجانی را به طرز هوشمندانه‌ای در سراسر قرآن به کار می‌بندد و از نظر تفصیل تحلیل بلاغی و کشف عناصر مغفول‌مانده بلاغی بهتر از جرجانی عمل می‌کند. بلاطه معتقد است در قرون بعد، پیچیدگی‌های بی‌نتیجه و نزاع‌های خشک باعث می‌شود مطلب جدیدی در حوزه اعجاز اضافه نشود و افراد از آن اهداف زیبایی‌شناختی و ادبی دور شوند.

در بخش بعدی او به سراغ نظریه‌های اعجاز در قرن بیستم می‌رود. از محمد عبده (د. ۱۹۰۵) نام می‌برد که چگونه جزئیات مربوط به مسائل نحوی و بلاغی را کنار می‌گذارد و بحث

اعجاز را به سطحی ساده و قابل فهم می‌کشاند. از مصطفی صادق رافعی نویسنده «اعجاز القرآن و البلاغة النبویة» یاد می‌کند که اسلوب قرآن را بی‌نظیر می‌داند و علت شکست در هم‌آوردی را به فصاحت برتر و تأثیر روان‌شناختی قرآن برگردانده است. سپس از عبدالمتعال صعیدی صاحب «النظم الفنی فی القرآن» یاد می‌کند که چگونه به قرآن به مثابه یک کل می‌نگرد و می‌کوشد نشان دهد که هر سوره واحدی منسجم است که حول یک موضوع اصلی بنا شده و دارای مقدمه، تفصیلی منطقی درباره موضوع و خاتمه است. هدف صعیدی نشان دادن وحدت پیام قرآن و نظم و هماهنگی مداوم آن در سراسر آیات است. سپس بلاطه جنبه‌های زیبایی‌شناختی اسلوب قرآن را در آثار سید قطب (د. ۱۹۶۶) بررسی می‌کند که روش برتر مورد استفاده در اسلوب قرآن را تصویرپردازی هنری می‌داند. به گفته سید قطب، این روش یکسان و تثبیت‌یافته، صرف‌نظر از آیات فقهی که بخشی کوچک از قرآن را تشکیل می‌دهند، بر بیش از سه چهارم قرآن سایه افکنده است. از نظر او، تصویرپردازی اصلی اساسی است که

به‌رغم اختلاف در ظواهر همچون روشی معین و برنامه‌ای یکسان و خصیصه‌ای فراگیر در سراسر قرآن به کار رفته است. آخرین فردی که بلاطه در این بخش از او نام می‌برد، عایشه عبدالرحمان بنت‌الشاطی (د. ۱۹۹) است که به وجود نظم در قرآن مطابق با تعریف خطابی و جرجانی باور دارد و معتقد است حتی یک حرف جر در قرآن زاید نیست و حتی حروف مقطعه هم کارکرد خاص خود را دارند. به گفته بلاطه، دیدگاه بنت‌الشاطی دربارهٔ اعجاز قرآن - بر خلاف دیدگاه‌های دیگر که بر مبنای پیش‌فرض‌های دینی‌اند - صرفاً بر مبنای زبان‌شناختی بنا شده است.

بخش پنجم و پایانی مقاله - که حاوی اطلاعاتی جدید در این حوزه است - به بررسی پژوهش‌های غربی اختصاص دارد. به گفته بلاطه، پژوهش‌های جدید مطالعات قرآنی غرب دیگر بر جنبه‌های زیباشناختی و بلاغی تمرکز ندارند و گرایش‌های انتقادی در آنها غالب شده است. او با انتقاد از عمده پژوهش‌های غربی می‌گوید که این محققان موضوع اعجاز را صرفاً در تاریخ تحولات علم

کلام اسلامی یا در ادبیات جدلی جامعه در حال رشد مسلمانان جای داده‌اند. برخی از این محققان نیز که به سبک قرآن و تحلیل و موشکافی متن آن پرداخته‌اند یا همچون تئودور نولدکه و رژی بلاشر دغدغه تثبیت ترتیب تاریخی متن قرآن را داشته‌اند یا همچون ریچارد بل و جان ونسیرا به قصد روشن ساختن ترکیب متن قرآن به این کار روی آورده‌اند؛ در واقع، روش و مبانی اینان نقد متنی و تاریخی بوده و در بستر مطالعه عهدین و دیگر متون مقدس شکل گرفته است. بلاطه در مقابل این جریان، از کسانی چون گوستاو فُن گرونه‌باوم و آرتور آربری نام می‌برد. فُن گرونه‌باوم به‌طور خاص به اعجاز پرداخته و به درستی آن را در بافت تحولات نظریه ادبی و نقد ادبی در زبان عربی و تحولات اندیشه اسلامی به‌طور عام جای داده است. اما مهم‌تر از او آربری است که از معدود محققانی به شمار می‌آید که به ویژگی‌های زبانی و بلاغی قرآن توجه کرده و پژوهش‌هایی دربارهٔ ریتم‌های پیچیده و بسیار متنوع قرآن انجام داده است. بلاطه همچنین به پژوهش‌ها و تحلیل‌های ساختارگرایانه محققانی چون آنگلیکا

نظریه‌ها را به ویژه در دوره قدیم و جدید نشان دهد. او تفاسیر جدید قرآن را همچنان تا حد زیادی سنتی می‌داند و معتقد است در آثار قرآنی و تفسیری جهان اسلام تلاش‌های اندکی در جهت رویکردی جدید به اعجاز قرآن دیده می‌شود. گفتنی است از برخی عبارات و لحن بلاطه در اثنای مقاله پیداست که او با تلاش‌های برخی معاصران در جهت اثبات اعجاز علمی و عددی قرآن همدلی ندارد و در بحث از رویکردهای جدید به اعجاز قرآن صرفاً به تبیین تلاش‌های کسانی پرداخته است که مبادی بلاغت عربی در ادوار گذشته را برای بررسی ویژگی‌های زیباشناختی قرآن کافی ندانسته‌اند و به اندیشه‌های نو در این باب روی آورده‌اند.

نویرت اشاره می‌کند و اگرچه آثار آنان را نیازمند بازبینی و اصلاحاتی می‌داند، معتقد است تألیف چنین آثاری از ظهور جریانی جدید در مطالعات غربی خبر می‌دهد که قرآن را برای خود قرآن و به مثابه متنی ادبی مطالعه می‌کند.

بلاطه در پایان مقاله چنین می‌نویسد که «سمفونی خارق‌العاده» قرآن تنها وزن و قافیه نیست. دیگر جنبه‌های آن را نیز باید در روش‌های مشابه و نوین برای فهمی کامل‌تر از قرآن در نظر داشت. او در نهایت به عبارتی مهم از چارلز آدامز استناد می‌کند که می‌گوید: «امروزه باید از مطالعه قرآن به مثابه سند اساسی جامعه مسلمانان حمایت کرد. برای فهم عمیق اسلام به مثابه یک دین این نوع مطالعه از بیشترین اهمیت برخوردار است». بلاطه نتیجه می‌گیرد که تنها با انجام چنین مطالعاتی است که می‌توان مفاهیم مختلف اسلامی از جمله نظریه اعجاز را بهتر فهمید و کارکرد آن در اعتقاد اسلامی را هر چه بیشتر درک کرد.

در نهایت می‌توان گفت که بلاطه در این مقاله در پی ترسیم سیر تاریخی تطور وجوه اعجاز قرآن بوده و کوشیده است تفاوت



## نخستین رویکردهای روشنفکران مسلمان به مسئله زن

### مروری بر «المرأة الجديدة» اثر قاسم امین



فاطمه مصطغزاده

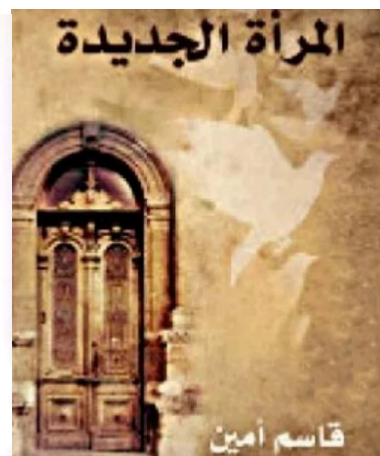
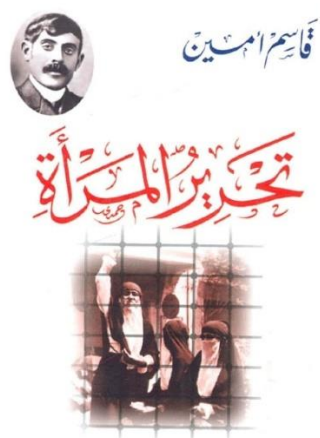
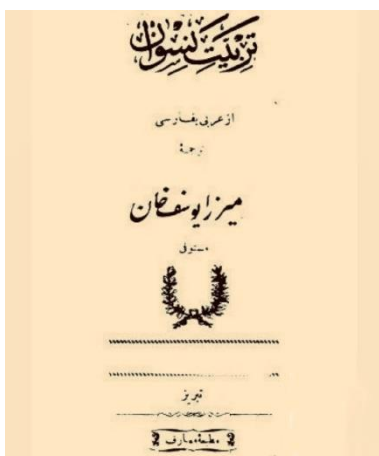
## درآمد

یکی از افراد مؤثر در شکل‌گیری و پیشبرد جنبش‌های آزادی‌زنان و بازخوانی اسلام برای اصلاح وضعیت آنان در جوامع اسلامی قاسم امین است. بررسی این جنبش‌ها و رویکردهای اصلاحی به احکام اسلام در دوران معاصر بدون پرداختن به او و دو کتاب مهمش ناقص خواهد بود. در این نوشتار کلیاتی درباره زندگی و افکار امین، خلاصه‌ای از کتاب «المرأة الجديدة» او درباره حجاب و زندگی اجتماعی زنان و در نهایت، خلاصه‌ای از فصل «حجاب النساء» از کتاب «تحریر المرأة» او را مرور خواهیم کرد که به بررسی حدود حجاب شرعی می‌پردازد.



تلاش هایش برای احقاق حقوق زنان مصری می‌شناسند. بعد از تمام کردن تحصیلاتش در فرانسه به مصر بازگشت و با سعد زغلول، هدی شعراوی، محمد عبده و دیگران در جنبش‌های آزادی زنان همراه شد. اندیشه‌هایش در این باره را نخست در کتابی به نام «آزاد کردن زن» (تحریر المرأة، ۱۸۹۹) نوشت که افراد زیادی در جامعه مصر با آن مخالفت کردند. نزدیک سی کتاب مختلف در پاسخ و رد این کتاب نوشته شد و مقاومت فراوانی را در بین قشر سنتی مصر برانگیخت؛ مخالفانش افکار او را مرتبط با استعمار انگلیس خواندند و ادغام زن و مرد در مسائل اجتماعی را از آرزوهای اروپایی دانستند، اما امین دست برنداشت. دو سال بعد، کتاب دیگری نوشت به نام «زن نوین» (المرأة الجديدة، ۱۹۰۱). این بار اندیشه‌هایش را بیش‌تر و روشن‌تر توضیح داد و به بعضی اشکال‌های مخالفانش هم پاسخ داد. این دو کتاب امین تقریباً در همان زمان به انگلیسی ترجمه شدند و در هند و برخی دیگر از مستعمرات اسلامی انتشار یافتند. یوسف اعتصام‌الملک، پدر پروین اعتصامی، هم «تحریر المرأة» را یک سال بعد از تألیفش به فارسی

قاسم امین اهل مصر است؛ مصر در سال‌های پایانی قرن نوزدهم و آغاز قرن بیستم. تقریباً هم‌زمان با اواخر دوره قاجار در ایران، همان زمان که امیر کبیر محصلان ایرانی را برای ادامه تحصیل به اروپا می‌فرستاد، قاسم امین در فرانسه حقوق خواند. آن جا با جمال‌الدین اسدآبادی و محمد عبده آشنا شد که در پاریس روزنامه عروة الوثقی را چاپ می‌کردند و مدتی وظیفه مترجمی به فرانسه را برای عبده انجام می‌داد. شاید اولین جرقه‌های نواندیشی دینی و بازنگری از همان زمان در ذهن او زده شد. هر چند قاسم امین هیچ وقت تحصیلات دینی نکرد، اما تلاش برای یافتن نگاه واقعی دین به مسائل اجتماعی از بخش‌های مهم زندگی اوست. قاسم امین را بیش از هر چیز، با



بررسی حتی وجه فقهی به خود می گیرد و در فصل مربوط به حجاب در کتاب «تحریر المرأة» با استفاده از آیات قرآن و بعضی روایات حدود حجاب واجب و شرعی بازبینی می شود. دیدگاه کلی نویسنده این است که مقصود اصلی قرآن و سنت پیامبر، به دلیل سلطه نگاه مردسالارانه بر فقه اسلامی مغفول مانده و اهداف برابری طلبانه و آزادی خواهانه قرآن زیر فشار سنت های غلط زن ستیز، که از دیرباز در این جوامع وجود داشته اند، تبدیل به ابزارهایی برای موجه کردن ظلم بر زنان شده اند.

«المرأة الجديدة» با بحثی کلی آغاز می شود که در آن امین با نقل از مورخان از وضعیت آزادی و استقلال زنان از دوران بشر غارنشین تا

برگرداند و عنوان «تربیت نسوان» را برای آن برگزید. هر دو کتاب، با ساختارهایی مشابه، با بحثی کلی درباره وضع زنان و مشکلاتشان آغاز می شوند. آن گاه موضوع عقب ماندگی جوامع اسلامی در مقایسه با جوامع غربی را به وضع زنان مرتبط می کنند و برای اثبات این ارتباط درباره نقش زنان در جامعه و پرورش نسل بعدی سخن می گویند. در نهایت، پیشنهادی برای اصلاح وضع موجود می دهند که مبتنی بر تغییر وضعیت زنان در جامعه است. باید توجه داشت که در این رویکرد تلاشی برای رد و کنار گذاشتن احکام و اصول اسلام انجام نمی شود بلکه نویسنده مدعی کشف و بازیابی احکام واقعی و صحیح اسلام است. این

می خواهد زن را ضعیف و نادان نشان دهد تا هر چه دارد از او بگیرد و زن می خواهد از خودش دفاع کند اما راه به جایی نمی برد و این جنگی دائم بین زن و مرد ایجاد می کند.

از نظر امین، این وضعیت دو دلیل دارد: نخست آن که کسانی احکام را وضع می کنند که بر وجود اصول ذهنی ثابتی مثل ضعف زن و قدرت مرد، یا تقسیم کارها به کارهای داخل و خارج خانه اصرار دارند. آن‌ها معتقدند این تقسیم بندی‌ها موضوعاتی مجردند و ربطی به تحولات و شرایط اجتماع ندارند. تصویر زنی که آن‌ها در ذهن دارند چنین است: بین بیست تا سی سال، زیبارو، نازک طبع، شهبوانی، ثروتمند، با اخلاق منحنی، دروغگو و حيله گر و بدکار که تنها با ماندن در خانه و پوشانده شدن می توان جلوی اعمال و افکار بد او را گرفت. او می گوید در چنین ذهنیتی، زنانی که همسر ندارند یا همسران نالایق و فقیر دارند و برای گذران زندگی خود باید کار کنند، کلاً نادیده گرفته شده اند. دلیل دوم از نظر او، به سبک زندگی عرب در ادوار گذشته مربوط می شود که مبتنی بر جنگ و کشتار بوده است. در این

دوره کشاورزی، شهرنشینی و ایجاد تمدن و بالاخره دوران معاصر سخن می گوید و در این دوره، وضع زن را در جوامع غربی و اسلامی با هم مقایسه می کند. امین معتقد است رفتار نادرستی که در جوامع اسلامی با زن می شود ناشی از نوعی خوی استبدادی است که از گذشته در مردان این جامعه باقی مانده است. او می گوید مردان مصری حقوق زنان را خوب می شناسند اما حاضر نیستند به آن گردن نهند. احترام گذاشتن به آزادی دیگران چیزی است که به تمرین و گذشت زمان نیاز دارد. اروپاییان این را آموخته اند و مسلمانان نیز باید تمرین کنند تا این خلق و خو در جانشان رسوخ کند.

امین تربیت انسان را در سه ساحت فردی، خانوادگی و اجتماعی بررسی می کند. درباره بعد فردی در تربیت زنان می گوید تصور رایج در جوامع اسلامی این است که زنان به آموزش و یادگیری احتیاج ندارند چرا که به دلیل لطافت و ضعف جسمی شان نمی توانند دشواری های کار و مشاغل مختلف را تحمل کنند. از نظر او، این حرف به رغم ظاهر دلسوزانه و مهربانانه اش، در نهایت، به ضرر زنان تمام شده است. مرد

سبک زندگی، که ارتزاق اشخاص از طریق به دست آوردن غنایم بوده، زن ارزشی نداشته چون نقش چندانی ایفا نمی کرده؛ متاعی بوده که مثل باقی اموال به غنیمت می رفته است. در نتیجه، تعدد زوجات و چند همسری هم رایج و قابل قبول بوده است. اما هر دوی این دلایل از نظر امین قابل مناقشه اند. هر چند امین هم، مثل گذشتگان خود، معتقد است بهترین نقش زن، در هیئت اجتماعی، فرزندآوری و تربیت فرزند است، اما می گوید همه زنان باید آمادگی و مهارت لازم برای حضور در اجتماع و تأمین معاش را داشته باشند تا اگر به مشکل برخوردند بتوانند آن را حل کنند، نه اینکه آن‌ها را در خانه حبس کنیم و فقط در شرایط اضطرار اجازه خروج از خانه به آن‌ها بدهیم، چه در این صورت به دلیل نداشتن دانش و مهارت، تنها می توانند به خدمتکاری و مشاغل پست روی آورند.

در بعد اجتماعی، امین معتقد است قوام خانواده و نظام آن در دست زن است. از این حرف عده‌ای نتیجه می گیرند که وظیفه زن خدمت به شوهر و فرزندانش است. زن باید در

خانه بماند تا خانواده قوام پیدا کند، چرا که تلاش زن برای آزادی و انجام کارهایی که مردان به آن می پردازند او را از پرداختن به امور خانواده بازمی دارد. اینجا امین اشکال مورد نظرش را مطرح می کند: زنی که همیشه در خانه مانده، چطور نحوه معاشرت با همسر، تربیت فرزندان و اداره منزل را بیاموزد؟ آنچه از نسل قبلی سینه به سینه به آنان منتقل می شود خرافات و حرف‌های جاهلی است که به درد زندگی امروزشان نمی خورد. زن‌ها به اطلاعات وسیعی از روان‌شناسی، تغذیه و نحوه رشد کودکان احتیاج دارند که باید از طریق آموزش از مبادی صحیح به دست بیاورند و این جز با حضور مداوم در اجتماع میسر نیست. هر چند امین از پرورش استعدادهای فردی زن سخن می گوید اما انگار هنوز جرأت ندارد استدلال‌هایش را صراحتاً به هویت زن به عنوان فردی مستقل مبتنی کند، یک بار مسئله تأمین معاش فرزندان را مطرح می کند و بار دیگر آمادگی برای برخورد بهتر با همسر و تربیت بهتر نسل آینده. بعد از طرح این مباحث، امین سؤالی اساسی مطرح می کند: منشأ عقب ماندگی ملت‌های اسلامی

در مقایسه با جوامع اروپایی چیست؟ از نظر او تنها سه احتمال وجود دارد: اقلیم، دین و خانواده. با استناد به شواهد تاریخی از تمدن‌های قدیم مصر و تمدن اسلامی در عصر طلایی دو احتمال اول را رد می‌کند و نتیجه می‌گیرد که عقب‌ماندگی مصر و کشورهای دیگر اسلامی به وضع بد خانواده‌ها مربوط است. او وضع موجود را نتیجه رفتار نادرست با زنان و برخوردار نبودن آن‌ها از تربیت درست می‌داند و می‌گوید هیچ جامعه‌ای نمی‌تواند طالب ترقی باشد مگر آن که برای پیشرفت و تعالی زنان اقدام کند.

امین راه‌حل عملی‌اش را برای اصلاح وضع در فصل «التربیه و الحجاب» معرفی می‌کند: کنار گذاشتن حجاب. از نظر او، اشکال حجاب این است که جلوی کامل شدن تربیت زن را می‌گیرد. باید در نظر داشت امین از حجاب به معنای متداول در مصر زمان خودش سخن می‌گوید یعنی پوشاندن چهره با نقاب و محصور کردن زنان در خانه که هر دو مانع برقراری ارتباط با عالم بیرون است و تربیت جسمی و روحی زن را سخت یا ناممکن می‌کند. او

می‌پذیرد که عده‌ای از زنان ممکن است از این آزادی سوءاستفاده کنند، اما ضرر ناشی از این سوءاستفاده را کمتر از ضرر وضع فعلی و عقب‌ماندگی جامعه می‌داند. او در پاسخ به این ادعا که «حجاب از اصول قدیمی تمدن اسلامی بوده و بی‌حجابی تقلید از غربی‌هاست» می‌گوید حجاب عادت قدیمی است، همه انسان‌ها کششی غریزی به آثار گذشتگان دارند اما ادامه دادن عادات قدیم لزوماً خوب نیست. اگر این رسوم ما را از حق دور کنند باید از آن‌ها روی گرداند و به استقبال آینده‌ای متفاوت رفت.

در بخش آخر، امین از دو پایه علمی و دینی تمدن اسلامی سخن می‌گوید که از نظر او در طول تاریخ با هم در رقابت بوده‌اند. او چنین رقابتی را در تمدن غربی هم بازمی‌شناسد و بر همین اساس، دو تمدن غربی و اسلامی را با هم مقایسه می‌کند. نقاط قوت تمدن غرب را مطرح می‌کند و به نقاط ضعف و اشکالات تمدن اسلامی می‌پردازد. اینجا، رویکرد امین نسبت به تمدن غربی یکسره تحسین‌آمیز و نسبت به تمدن اسلامی یکسره عیب‌جویانه است. شاید به همین دلیل عده‌ای او را به غرب‌گرایی و تقلید از غرب

متهم کرده‌اند. در پاسخ به کسانی که معتقدند «اروپایی‌ها از جهت علم و تکنولوژی پیشرفت کرده‌اند و از جهت اخلاقی دچار انحطاط شده‌اند»، می‌گوید «ما چون نمی‌توانیم پیشرفت علمی تمدن غرب را منکر شویم، معایشان را بزرگ می‌کنیم تا به خودمان دلگرمی بدهیم و از این طریق آن‌ها را تحقیر کنیم، اما چنین تصویری از غرب صحیح نیست».

به نظر می‌رسد او چنان از نقاط ضعف جامعه خود به تنگ آمده و دیدن پیشرفت جوامع غربی مسحورش کرده که نمی‌تواند به جامعه غربی نگاه انتقادی داشته باشد و آن را تقریباً خالی از اشکال می‌بیند. هر چند معتقد است تمدن اروپایی خیر محض نیست اما دلیل این نقصان آن است که هیچ خیر محضی در جهان وجود ندارد. از نظر او تمدن اروپایی بهترین چیزی است که انسان فعلاً می‌تواند به آن دست یابد، پس باید به آن قانع بود و با نزدیک شدن به آن برای ارتقا تلاش کرد. او فساد موجود در کشورهای غربی را نتیجه طبیعی آزادی فردی می‌داند اما بی‌اخلاقی و انحطاط در جامعه مصر را نتیجه عقب‌ماندگی در علوم و معارف می‌داند و چنین استدلال می‌کند

که علم باعث تقویت ادب و اخلاق می‌شود؛ حقیقت ادب و دین هم یکی است پس پیشرفت علمی تمدن غرب باعث پیشرفتی اخلاقی در این جامعه می‌شود که ماندگار خواهد بود. در نتیجه، او بی‌حجابی زنان غربی و اختلاط آن‌ها با مردان را دلیل انحطاط اخلاقی‌شان نمی‌داند چرا که معتقد است اروپاییان، که ملتی متمدن‌اند، این مسئله را بررسی کرده‌اند و دریافته‌اند که دلیل پیشرفت غرب همین عدم حجاب زنان است. با این حال، وقتی در «تحریر المرأة» از حدود شرعی حجاب حرف می‌زند، تأکید می‌کند که با این بحث‌ها نمی‌خواهد زنان مسلمان را به زنان اروپایی شبیه کند بلکه هدفش بازگشت به حدودی است که در شریعت اسلامی آمده است. او شیوه پوشش زنان غربی و برخورد و معاشرت زن و مرد غربی را افراطی شهوانی می‌خواند، اما در مقابل، شیوه مصریان در محصور کردن زنان در خانه و محروم کردن آنان از حضور در اجتماع را هم تفریطی غیرانسانی می‌داند و معتقد است شیوه‌ای معتدل بین این دو روش وجود دارد که همان حجاب شرعی است.

امین با استناد به تعریف واژه «خمار» در لاروس

نشان می‌دهد که استفاده از خمار برای پوشاندن سر، رسمی تاریخی بوده که در بین اقوام و ادیان دیگر مثل یونانی‌ها و مسیحی‌ها در قرون گذشته رایج بوده است، انحصاری به اسلام ندارد و از احکامی نیست که اسلام آن را بنیاد گذاشته باشد. با گذشت زمان و ترقی جوامع، این عادت به تدریج کم‌رنگ شده و از بین رفته است. او این نتیجه را پایه بحث قرار می‌دهد و استدلال‌های بعدی‌اش را بر آن بنا می‌کند. در ادامه، دو وجه دینی و اجتماعی برای حجاب برمی‌شمرد و در مورد هر کدام جداگانه توضیح می‌دهد.

بررسی وجه دینی حجاب را با تأکید بر این موضوع آغاز می‌کند که در نصوص دینی هیچ حرفی از حجاب به شکلی که در جامعه (مصر آن زمان) رایج است زده نشده و می‌گوید اگر شریعت چنین دستوری داده بود من این کتاب‌ها را نمی‌نوشتم چرا که حکم الهی را باید بدون مناقشه و بحث پذیرفت، اما این شکل از حجاب تنها عادت است مضر که در اثر نزدیکی مسلمانان با بعضی ملت‌ها وارد جامعه اسلامی شده و لباس دین به تن کرده است. پس واجب

است که حکم دین را در این باب تبیین کنیم. او به سراغ آیات ۳۰ و ۳۱ سوره نور می‌رود و تفاسیر مختلف از این آیه را مطرح می‌کند. تلاش می‌کند با توجه به عبارت «وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا» مشخص کند بخش‌هایی از بدن که می‌توان ظاهر کرد، کدام‌هاست؟ نظر علمای مختلف حنفی، شافعی، مالکی و حنبلی را بررسی می‌کند که فهم و تعیین این مواضع را مبتنی کرده‌اند به آن چه در عادت زمان نزول از آن فهمیده می‌شده و عموماً توافق دارند که وجه و کفین از شمول پوشش استثناء شده است، اما در مورد پوشش بعضی دیگر از اعضای بدن مثل ساق دست و پا اختلاف نظر وجود دارد. در نهایت او نتیجه می‌گیرد که برقع و نقاب زدن از احکام اسلام نیست. به علاوه او می‌گوید امکان انجام تجارت، زراعت، پرداختن به حرفه‌ای برای تأمین معاش، حتی خدمت در منزل دیگران، با این نوع پوشش میسر نیست. حضور در محکمه برای ادای شهادت یا شکایت و انجام معاملات هم بدون احراز هویت، امکان ندارد. در هنگام ازدواج نیز بر دیدن صورت زوج تأکید شده است. امین معتقد است این‌ها



حکم شریعت است که از حرج جلوگیری کند و ما هم چیزی فراتر از آن نمی‌خواهیم. خداوندی که این استعدادها را به انسان داده، حق استفاده از آنها را هم به همه داده است. او نخواستہ جهان را به دو قسمت زن و مرد تقسیم کند، بلکه متاع حیات را بین دو صنف، مشترک قرار داده است.

بعد از این‌ها، اشکالی فرضی نسبت به نظریه‌اش مطرح می‌کند که «برداشتن حجاب ممکن است فتنه ایجاد کند». او می‌گوید این مشکل از قلوب کسانی است که از فتنه می‌ترسند. باید همان طور که آیه گفته این افراد غصّ بصر کنند، نه این که از ترس فتنه دستور به پوشاندن صورت زنان بدهیم. اگر قرار بود به دلیل ترس از فتنه صورت‌ها پوشیده شود، چرا امر به پوشاندن صورت مردان نشده است؟ چرا مردان حتی اگر زیبا باشند، می‌توانند صورت خود را باز بگذارند، ولی همه زنان باید صورت خود را بپوشانند؟ امین زیرکانه این سؤال را مطرح می‌کند که آیا چنین دستوری به این معناست که مردان در نگهداری از نفس خود از زنان ضعیف‌ترند؟ و خود پاسخ می‌دهد که اگر

زن بهتر می‌تواند خودش را کنترل کند، پس باید مدیریت امور جامعه را به دست زنان سپرد. درباره حصر زنان در خانه و جلوگیری از اختلاط زن و مرد، امین معتقد است آیاتی که امر به ماندن در خانه می‌کنند، مخصوص زنان پیامبرند و تمام تفاسیر اتفاق نظر دارند که این احکام بر دیگر زنان مسلمان واجب نیست. به جز این آیات، حداکثر چیزی که در روایات در این باره آمده، حدیثی از پیامبر است که خلوت کردن زن و مرد را با هم منع می‌کند و از آن نمی‌توان نتیجه گرفت که زنان را باید در خانه نگه داشت. اینجا دوباره اشکالی فرضی مطرح می‌کند که «آنچه بر زنان پیامبر واجب است، بر دیگر زنان مستحب است، پس حصر کردن زنان در خانه، امری پسندیده و صحیح است». او در پاسخ می‌گوید عبارت «لَسْتَنَّ كَأَحَدٍ مِنَ النِّسَاءِ» نشان می‌دهد که خداوند نمی‌خواسته این زنان را با همه مساوی کند؛ چرا که در عدم حجاب حکمت‌هایی هست که خداوند نمی‌خواسته به‌واسطه این حکم، آنها را تعطیل کند. در این مورد دنباله‌روی از اسوه، صحیح نیست؛ چرا که باعث سختی و حرج می‌شود و خداوند خود

کنم و بگویم زنان بدون حجاب بیرون بیایند، چون این وضع قطعاً به فساد می‌انجامد؛ بلکه می‌خواهم دختران ما در دوره نوجوانی خود این تغییر را تجربه کنند تا کم‌کم به باور استقلال برسند و عفت برایشان ملکه‌ای درونی شود، نه لباسی که جسمشان را می‌پوشاند؛ و به این ترتیب، پیشرفت در نسل‌های آینده به دست خواهد آمد.

فرموده «وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ» و باز در جایی دیگر فرموده «يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمْ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمْ الْعُسْرَ».

در مورد وجه اجتماعی حجاب، امین به موضوع آموزش و تربیت اشاره می‌کند که در اثر حجاب مختل می‌شود. او معتقد است بین بی‌حجابی و فساد در جامعه، لزوماً رابطه مستقیم برقرار نیست و فساد، نتیجه تربیت اشتباه و جهل است. از دیگر سو، امین مدعی است جلوگیری از اختلاط زن و مرد، اثر عکس دارد و باعث می‌شود زن و مرد در اولین برخورد، فقط نگاه شهوانی به هم داشته باشند و فقط به مسائل جنسی و شهوانی فکر کنند. برای نمونه، جوامع روستایی مصر را مثال می‌زند که در آن جوامع، اختلاط زن و مرد هنگام کار عادی است و هیچ کدام هم نگاه شهوانی به دیگری ندارند. امین نتیجه می‌گیرد راه جلوگیری از فساد این نیست که همچون اروپای قرون وسطا، زنان را در خانه حبس کنیم، بلکه باید با آموزش و تربیت، صحیح جلوی فساد را گرفت.

امین در جمع‌بندی، راه حل خود را این طور توضیح می‌دهد: نمی‌خواهم یک‌باره انقلاب

## بازسازی مفاهیم سیاسی بر مبنای قرآن

مروری بر مقاله فرد دانی



زینب ایزدی

### درآمد

فرد مک‌گرا دانی (متولد ۱۹۴۵) اسلام‌پژوه و استاد تاریخ خاور نزدیک در دانشگاه شیکاگو است و پیش‌تر رئیس انجمن مطالعات خاورمیانه آمریکای شمالی بوده است. او ابتدا در مطالعات شرقی و زبان عربی لیسانس گرفت، بعد از آن به مدت یک سال فلسفه شرقی خواند و در ۱۹۷۵ دکتری خود را در مطالعات خاور نزدیک از دانشگاه پرینستون گرفت. حیطه تخصصی او مسائل مرتبط با صدر اسلام است. دانی در مقاله «قرآنی‌سازی گفتار مذهبی سیاسی در دوره بنی‌امیه» (۲۰۱۱) مفهوم «قرآنی‌سازی» (Qur'anicization) را مطرح می‌کند و مصادیق آن را در رخدادهای قرن اول و دوم اسلام می‌جوید. از دیدگاه او، شواهد سندی و ادبی حاکی از این است که در طول دوره بنی‌امیه نهادها و روال‌های محوری در اداره حکومت با استفاده از اصطلاحات قرآنی دوباره نام‌گذاری شده‌اند. هدف این فرآیند مشروعیت‌بخشی به حکومت و دولت بنی‌امیه از طریق مرتبط ساختن آن‌ها با وحی الهی و شخص پیامبر اسلام بود. به علاوه، این روند به تعریف اسلام به عنوان سنتی که محور آن پیامبر و قرآن است کمک کرد. این نوشتار به معرفی، شرح و بسط این مجموعه اصطلاحات در مقاله دانی می‌پردازد.



در ابتدای مقاله، دائر در مقدمه‌ای نسبتاً طولانی اهمیت تاریخی تحول نخستین اصطلاحات اسلامی-سیاسی را توضیح می‌دهد و آن را انعکاس تغییری بنیادین در شیوه اندیشیدن امت نخستین درباره خودشان معرفی می‌کند. او این روند را نشانگر «اسلامی کردن حکومت» می‌داند که دلالت‌های معنایی تأثیرگذاری به همراه دارد، هم برای درک ما از تاریخ صدر اسلام و هم برای نحوه تفسیر

اندیشمندان مدرن (مسلمان و غیرمسلمان) از محتوای سیاسی سنت اسلامی. دائر سپس بیان می‌کند: «محمد نه یک دین جدید یا اقرار دینی تازه، بلکه یک نهضت احیاگری توحیدی را آغاز کرد. مطابق با این دیدگاه، اعضای امت محمد و نهضتی که او آغاز کرد، شامل تمام اقسام موحدان پرهیزکار بود و حضور در این امت، برای همه آنان امکان‌پذیر بود. این امت نه تنها پذیرای پیروان محمد و آموزه‌های قرآن

بود، بلکه موحدان راستین دیگر مانند یهودیان و مسیحیان را هم در بر می‌گرفت که در باور به ضرورت زندگی تحت فرمانبری دقیق از شریعت خدا شریک بودند». او این نهضت احیاگری توحیدی را نهضت مؤمنان می‌نامد، چرا که به نظر می‌رسد طرفداران آن به خودشان به عنوان مؤمنان اشاره کرده‌اند. داور برای اثبات این ادعا به نحوه کاربرد کلمه مؤمن و دیگر کلمات مرتبط با آن در قرآن اشاره می‌کند که تقریباً هزار بار در آن به کار رفته‌اند.

داور معتقد است با گذشت حدود یک قرن از وفات پیامبر، آن مفهوم گسترده‌تر جامعی که پیامبر بنا نهاده بود، با مفهومی محدودتر جایگزین شد. در مفهوم جدید، مؤمن تنها به کسی اطلاق می‌شد که از آموزه‌های فقهی قرآن پیروی می‌کرد. این جایگزینی به همراه دگرگون شدن برخی اصطلاحات قرآنی بود. اصطلاحاتی چون «اسلام» و «مسلم» ارتقا یافتند و تبدیل به معیار اصلی پذیرش و پیروی از دین جدید شدند. داور این دگرگونی را قسمتی از فرآیندی گسترده‌تر می‌داند که طی آن اسلام به خارج از چارچوب نهضت اولیه مؤمنان برده

می‌شد. از مشخصه‌های این فرآیند تأکید بیشتر روی مقام پیامبری محمد و نیز تأکید بر وحنانیت و جامعیت قرآن بود. ظاهراً بخشی از این فرآیند نقشه فرمانروایان اموی و اطرافیان‌شان بود که با استفاده از وحی الهی نهادهای رسمی دولت را با هدف مشروعیت بخشی به حکومت خود دوباره نام گذاری می‌کردند و این همان سیاستی بود که می‌توانیم آن را «قرآنی سازی» بنامیم. داور در ادامه مقاله برای نشان دادن بهتر مفهوم قرآنی سازی تعدادی از واژگان کلیدی و برخی از این مفاهیم را اجمالاً بررسی می‌کند.

از دیدگاه داور، روشن‌ترین و آسان‌فهم‌ترین نمونه قرآنی سازی - و یکی از مهم‌ترین آن‌ها - اصطلاحات مربوط به شخص حاکم است. او می‌گوید سرپرست مؤمنان از ابتدا «امیرالمؤمنین» خوانده می‌شد و منابع کاملاً مستند از قرن اول هجری نیز این موضوع را تأیید می‌کنند اما اواخر همین قرن، عبدالملک مروان این واژه را با «خلیفه» جایگزین کرد و برای اولین بار سکه‌ها با استفاده از واژه خلیفه ضرب شدند. داور معتقد است دلیل این کار وجود واژه

خلیفه در قرآن و نبودِ واژه امیر در آن است. این واژه، که دفعات اندکی در قرآن به کار رفته، بیانگر ارتباطی خاص با قدرت الهی است. از نظر دانی، این کار مثالی روشن از قرآنی‌سازی و تلاش فرمانروا برای ایجاد ارتباط بین رأس حکومت، یعنی امیرالمؤمنین، با قرآن است.

مفهوم دیگری که دانی به آن توجه می‌کند مرزبندی میان «مسلم» و «مؤمن» و هویت‌سازی از این طریق است. دانی معتقد است واژه مؤمن به مسلم تغییری بنیادی یافت. چنان‌که در مقدمه گذشت، دانی به تغییر و محدودسازی واژه امت اشاره می‌کند که در نتیجه آن امت فقط به کسانی اطلاق می‌شد که در قرآن مؤمن خوانده شده‌اند. در بررسی تغییر مؤمن به مسلم، دشواری‌هایی وجود دارد: هر دو واژه در قرآن وجود دارند و به‌ندرت در متون مستند اولیه استفاده شده‌اند. بنابراین مهم است بدانیم که این اصطلاحات در همان موارد اندک چگونه معنا شده‌اند؛ همچنین از قرن دوم به بعد اخبار فراوانی ساخته شدند که در آنها تلاش می‌شد معنای مؤمن و مسلم یکسان نشان داده شود (هر چند این دو در متن قرآن معنای متفاوتی دارند).

دربارهٔ واژه «جهاد»، دانی معتقد است که این واژه در اصل به معنای تلاش و کوشش یا جهد کردن و به خود زحمت دادن است. معنای جهاد شامل طیف متنوعی از معانی است، از درگیری‌های درونی یک شخص علیه خواسته‌های غیراخلاقی تا نزاع و جنگ خشونت‌آمیز علیه کافران که به مؤمنان حمله می‌کنند. جهاد کلمه‌ای مهم در نوشته‌های فقهی قرن دوم و بعد از آن است خصوصاً در معنای «جنگ مقدس» علیه غیرمسلمان‌ها، یعنی دشمنان خارجی حکومت اسلامی. این مفهوم با معنای قرآنی آن متفاوت است. بنابراین، از دیدگاه دانی، باز هم با نمونه‌ای دیگر از قرآنی‌سازی روبرویم و واژه‌ای که در قرآن برای فرد مؤمن به کار رفته است به حکومت تعمیم داده می‌شود، هر چند که واژه حکومت در قرآن نیامده است.

سپس دانی به دستگاه قضا می‌پردازد و اشاره می‌کند که حکومت اسلامی نیز مانند هر دولتی به دستگاه قضا نیاز دارد و ضرورت وجود چنین نهادی روشن است. اما در قرن دوم برای نامیدن کسی که اختلافات را داوری می‌کند، اصطلاح جدید قاضی به وجود می‌آید. این واژه فقط

یک بار در قرآن آمده اما فعل «قَضَى» بسیار استفاده شده است. واژه قاضی در هیچ منبع قرن اول هجری نیامده و در قرآن، به طور کلی، در معنای کسی است که درباره امری مهم تصمیم‌گیری می‌کند. بنابراین، از طریق قرآنی‌سازی به مسند قضا مشروعیت بخشیده شده است.

درباره تقویم اسلامی نیز دابر استفاده از واژه «هجرت» را نمونه‌ای اخلاقانه از قرآنی‌سازی برای مشروعیت‌بخشی به تاریخ‌گذاری می‌داند. او می‌گوید دو حقیقت برجسته برای مورخان در این زمینه وجود دارد: اول اینکه در سال‌های اخیر، جمعی از محققان بر سر اینکه ظهور اسلام نتیجه چند پیشامد تصادفی بوده است بحث کرده‌اند. اما وجود این نظام تاریخ‌گذاری بی‌نظیر یقیناً این ادعا را تأیید می‌کند که گسترش امت محمد حاصل حرکتی هماهنگ بوده است. دومین حقیقت این است که بسیاری از تاریخ‌گذاری‌های اولیه فقط سال را برشمرده و نام دوره تاریخی را ذکر نکرده‌اند؛ یعنی هیچ کدام از استنادهای اولیه از واژه هجرت برای تعیین دوره تاریخی استفاده

نکرده‌اند. اما در مواردی اندک، برای اشاره به دوره زمانی، عبارتی همچون «سال ۴۲ از دوره قدرت و قانونگذاری مؤمنان» (من قضاء المؤمنین) را به کار گرفته‌اند. واژه هجرت تا قرن سوم چنین کاربردی نداشته و در امت اولیه به معنای خدمت نظامی بوده است. بنابراین، نمونه‌ای دیگر از قرآنی‌سازی را از طریق تلاش برای نام‌گذاری نظام تاریخ‌گذاری به وسیله ارتباط با پیامبر، یعنی هجرت، مشاهده می‌کنیم. یکی دیگر از اصطلاحاتی که از دید دابر در فرآیند قرآنی‌سازی شکل گرفته، «فتح» و گسترش امت است. او می‌گوید استفاده از اصطلاح فتح در سنت کلاسیک اسلامی در قرن دوم، سوم و بعد از آن برای اشاره به توسعه و گسترش امت به کار می‌رفت. این واژه در عربی به معنای گشودن است و نه پیروزی و تصرف. در قرآن نیز عبارت «فَتَحَ عَلَيَّ...» زمانی استفاده می‌شود که خداوند لطف و محبت فراوانی را بر کسی ارزانی می‌دارد؛ البته مشخص نیست که به جای فتح، چه واژه‌ای در زمان خود رخدادها مصطلح بوده است. استفاده از «فتح» برای موقعیت‌های ویژه‌ای همچون غلبه بر دشمن یا

تصرف یک شهر جدید بازتابی از دیدگاهی عقیدتی است دایر بر اینکه این رخدادها حاصل لطف و رحمت الهی برای امت مؤمنان است. دانی در رابطه با جنگ‌های داخلی این گونه توضیح می‌دهد: «با توجه به اینکه سنت اسلامی برای اشاره به فرآیند گسترش امت نخستین، کلماتی قرآنی را انتخاب می‌کرد، برای توصیف نزاع‌های خشونت‌آمیز بر سر رهبری حکومت، که بین نخبگان حاکم شکل گرفت، نیز به قرآن روی می‌آورد؛ خصوصاً در جنگ‌های داخلی اول و دوم (یعنی مرگ عثمان و حسین بن علی)». در این مورد واژه «فتنه» انتخاب شد، که به طور کلی در قرآن و در عربی به معنای آزمایش، اغوا و فریب است اما با توجه به اینکه صحابه مظهر فضیلت و تقوا بودند، معنای جدید فتنه هنگام درگیری آن‌ها بر سر قدرت به کار رفت تا نشان دهد که صحابه پیامبر به آزمایش دچار شدند و جنگ آن‌ها با یکدیگر کم‌اهمیت است. البته باز هم واژه استفاده شده به جای فتنه در زمان خود رخدادها مشخص نیست. آخرین واژه‌ای که دانی بررسی می‌کند «رباط»

است. رباط نهادی است که در دوره اولیه اسلامی گسترش یافته است. این واژه به معانی متعددی از جمله قلعه نظامی، برج نگهبانی، کاروانسرا و حتی خانقاه اطلاق می‌شود و محققان بر سر تعیین ویژگی اصلی رباط اختلاف نظر دارند. واژه رباط یک بار به شکل اسم و دو بار به شکل فعل در قرآن آمده است. به نظر می‌رسد هر سه مورد در بافتی به کار رفته‌اند که مؤمنان برای جنگ در راه خدا آماده می‌شوند. احتمالاً اینجا با نمونه‌ای دیگر از قرآنی‌سازی سروکار داریم که در آن واژه قرآنی رباط درباره نهادها و اعمال متعدد و متنوعی به کار می‌رود، صرفاً برای اینکه به آن‌ها جایگاه ویژه‌ای بدهد که مختص چیزی است که با تلاش در راه ایمان، نه لزوماً در بافت نظامی، مرتبط است. بنابراین، دلیلی ندارد که بگوییم همه تشکیلات و بناهای تحت عنوان رباط شکل و کارکردی یکسان دارند، بلکه می‌توان فرض کرد این نهادها قبل از آنکه رباط خوانده شوند، بر اساس کارکرد اصلی‌شان به نام‌های دیگری خوانده می‌شده‌اند. دانی در جمع‌بندی می‌گوید پیروان قرآن در



حدود سال ۷۰۰ میلادی و بعد از آن حکم کردند که فقط خودشان مؤمنان حقیقی‌اند. در نتیجه شروع به نام‌گذاری دوباره نهادهای جامعه و حکومت کردند تا آن‌ها را با قرآن و پیامبر اسلام پیوند دهند و از این طریق به دولت‌شان مشروعیت دینی ببخشند. این مشروعیت بخشی به حکومت از راه‌های دیگری هم صورت می‌گرفت مثل پروردن مجموعه روایات و سنت‌های تاریخی درباره زندگی پیامبر و امت آغازین او یا برپا کردن بناهای عظیم در مکان‌های مهم مذهبی، مثل قبة الصخرة که عبدالملک بر فراز کوه معبد در اورشلیم ساخت. اما آن‌ها در فرآیند بازتعریف خودشان به این روش، از این هم فراتر رفتند: تقریباً همه شواهدی را که نشان می‌داد جنبش ایجادشده از سوی محمد همان جنبش مؤمنان به معنایی بازتر از اسلام دوره بعدی است نابود و سرکوب کردند یا به نحوی تفسیر کردند که بی‌معنا شد. درحالی‌که جنبش مؤمنان همکاری و تعامل نزدیکی با موحدان پارسای غیرقرآنی به‌ویژه مسیحیان و یهودیان داشت، اسلام منحصرأ بر محمد و قرآن متمرکز بود. در حقیقت با این

فرآیند جامعه‌ای که پیامبر تشکیل داده بود، پله‌پله از امت مؤمن به امت مسلم تبدیل شد. فرآیند قرآنی‌سازی در زمان بنی‌امیه شروع شد اما پس از آنان هم ادامه داشت. نتیجه این شد که بسیاری از گفتمان‌های کلاسیک اسلامی درباره خاستگاه‌های اسلام در پوششی از کلمات قرآن پنهان شده‌اند و این امر واقعیت‌ها را درباره نهضت آغازین مؤمنان غالباً مبهم می‌کند. برای دیدن آنچه در پس این حجاب نهفته است، باید با کوشش بسیار جهت یافتن شواهد مستند بیشتر تلاش کنیم؛ این کوشش‌ها ممکن است به ما بگویند پیش از آنکه قرآنی‌سازی رخ دهد، همه چیز چگونه به نظر می‌رسید.

## نظریه تأثیرپذیری قرآن از منابع یهودی مروری بر کتاب «یهودیت و اسلام» اثر آبراهام گایگر



عاطفه بیگدلی

### درآمد

نظریه تأثیرپذیری قرآن از عهدین به دلیل وجود تشابه بین این دو کتاب در آثار برخی خاورشناسان در قرن نوزدهم به چشم می‌خورد. طلایه‌دار این نظریه آبراهام گایگر (۱۸۱۰-۱۸۷۴)، خاورپژوه تاریخ‌گرای آلمانی، است. او در ۱۸۳۲ به تشویق استاد خود، گئورگ ویلهلم فرایتگ، در مسابقه‌ای آکادمیک شرکت کرد که موضوع آن تحقیق درباره تأثیرپذیری قرآن و اسلام از تعالیم و اندیشه‌های یهودی بود. پژوهش او در اصل به زبان لاتین بود، اما یک سال بعد با هزینه خود گایگر به زبان آلمانی و با عنوان «محمد چه مطالبی را از یهودیت وام گرفت؟» چاپ شد. در پژوهش‌های غربی، از گایگر به عنوان محقق پیشگام در زمینه مطالعات اسلامی یاد می‌کنند و تنها اثرش در باب اسلام را اثری پیشرو می‌دانند که نقشی اصلی و پررنگ در این موضوع ایفا کرده است. بی‌شک کتاب او بعدها دستمایه نوشته‌هایی درباره ارتباط میان اسلام با یهودیت و مسیحیت قرار گرفت. این کتاب در ۱۸۹۶ با عنوان «یهودیت و اسلام» به زبان انگلیسی ترجمه شد. در نوشتار پیش رو به مرور بخش‌های مختلف این کتاب بر مبنای نسخه انگلیسی خواهیم پرداخت.

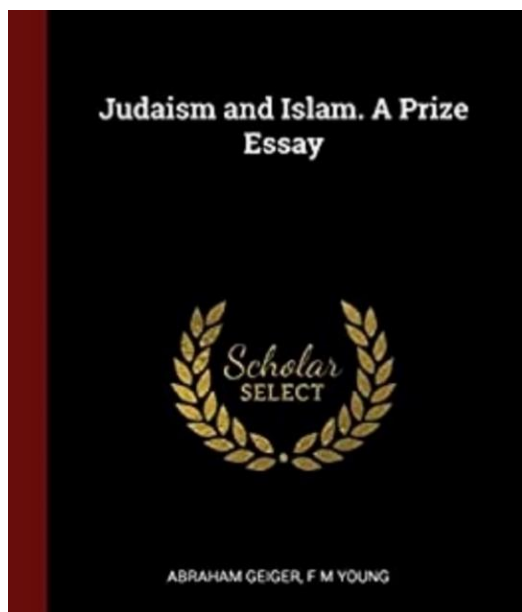


نسخه انگلیسی کتاب با مقدمه مترجم آغاز می‌شود که در آن هدف از ترجمه کتاب را مطرح می‌کند. در واقع، یانگ، که خود به عنوان مبلغ مسیحی در هند فعالیت داشت، این کتاب را ترجمه کرد تا مبلغان مسیحی از آن در تعامل با مسلمانان کمک بگیرند. پس از آن، مقدمه مؤلف آمده است که در آن گایگر از هدف خود و شیوه نگارش این کتاب سخن گفته و سپس به منابعی که به هنگام تألیف این اثر در اختیار داشته اشاره کرده است.

گایگر کتاب خود را در دو فصل سامان داده است. او در فصل اول کتابش در صدد است تا با طرح سؤالاتی نشان دهد که محمد مشتاق به اقتباس از یهودیت بوده، ابزار لازم برای این کار را در اختیار داشته و در نهایت این اقتباس از ادیان کهن تر منافاتی با برنامه او نداشته است. او این پرسش‌ها را مطرح می‌کند: آیا محمد می‌خواسته

است که از یهودیت مطالبی را اقتباس کند یا نه؟ آیا محمد می‌توانسته است از یهودیت مطالبی را اقتباس کند و اگر می‌توانسته چگونه این امر برایش امکان‌پذیر می‌شده؟ آیا این اقتباس با برنامه محمد سازگار بوده است یا نه؟ فصل دوم حجم عمده‌ای از کتاب را به خود اختصاص می‌دهد. گایگر این فصل را به دو بخش تقسیم کرده است. او در بخش نخست به این سؤال اساسی و عام پاسخ می‌دهد که آیا اساساً محمد از یهودیت اقتباس کرده است و در بخش دوم در پی آن است که نشان دهد اگر پاسخ بخش اول مثبت بوده، چه مطالبی اقتباس شده است.

گایگر در فصل اول به تأثیرپذیری برنامه و اهداف محمد از دین و آموزه‌های یهود می‌پردازد و صرف‌ارائه گزارش مختصر از آیات به‌ظاهر مرتبط با یهودیت را کافی نمی‌داند. او با این که اذعان می‌کند همه شواهد و مدارک لازم برای اثبات منبع بودن یهودیت برای قرآن را در اختیار نداشته، اما به مسئله اقتباس قرآن از یهودیت معتقد است. او لازم می‌داند که در وهله نخست، این مسئله اقتباس را همچون تحول فلسفی یک فرآیند در نظر بگیرد و سپس آن را با شواهدی تاریخی تأیید کند.



خاص یهودیان در تضاد مستقیم با دیدگاه‌های خاص پیامبر اسلام نبودند. به باور گایگر، رابطه صمیمانه محمد و یهودیان امکان آشنایی او با دیدگاه‌هایشان و فراگرفتن مطالبی از آنها به صورت شفاهی را فراهم ساخته بود. به طور مثال، به رابطه نزدیک بین محمد و عبدالله بن سلام و ورقه بن نوفل، پسر عموی خدیجه، اشاره می‌کند. البته به گفته او، این دو بعدها از پیروان محمد شدند و به دین اسلام گرویدند. گایگر می‌گوید محمد با وجود داشتن زمان زیاد برای مطالعه منابع متعدد مربوط به سنت و داستان‌های یهودی، به دلیل بی‌اطلاعی

در ادامه بحث، گایگر بر آن است تا با استناد به آیاتی از قرآن خصمانه نبودن رفتار محمد با یهودیان را نشان دهد و این مسئله را نشانه میل محمد به اقتباس از یهودیت و به کار بستن اندیشه‌ها و تعالیم آنها در نظام مذهبی اش قلمداد کند. او به این مسئله نیز توجه می‌کند که آن میزان از روایت‌های یهود که در میان مردم جاری بود به اندازه کافی برای نبوغ شعری محمد جذاب می‌نمود و تردیدی نیست که او ابزار لازم برای اقتباس از یهودیت را در اختیار داشت. البته این نکته را هم یادآور می‌شود که اقتباس مطالب از یهودیت تا زمانی اتفاق می‌افتاد که دیدگاه‌های

خودش و گروهی از یهودیان اطرافش نتوانست دانشی از عهدین به دست آورد و تأثیرپذیری او از یهودیت به همان انتقال شفاهی مفاهیم محدود ماند.

گایگر برای پاسخ‌گویی به این سؤال که آیا اقتباس از یهودیت با برنامه محمد سازگار بود یا نه، به دو نکته توجه می‌کند. اول اینکه محمد برای اینکه متهم به عدم استقلال نشود، دور از مصلحت می‌دانست که از دین دیگری مطالبی را قرض بگیرد و دوم اینکه حتی ممکن است این گونه تلقی بشود که او این مطالب را از دشمنان خود اقتباس کرده است. با این حال، گایگر هیچ یک از این موارد را صادق نمی‌داند. او محمد را فردی مشتاق به اقتباس از ادیان پیشین معرفی می‌کند که در پی بنا نهادن دینی مبتنی بر اصول اعتقادات آن ادیان با تغییراتی اندک بود و بیش از همه علاقه‌مند بود راهی پیدا کند که پیروان دیگر ادیان او را به‌عنوان پیامبر خدا تصدیق کنند. گایگر با استناد به آیه ۲۳ سوره زمر شبیه بودن قرآن به متون دینی کهن‌تر را تأیید می‌کند. به‌زعم او، محمد همواره در صدد جلب نظر یهودیان بود و به‌خوبی می‌دانست که این ایده او تنها زمانی تحقق می‌یابد که خود را به دیدگاه‌های مذهبی

آن‌ها نزدیک کند و یادآور می‌شود که محمد جهت‌آشنایی با این دیدگاه‌ها ابزار کافی در اختیار داشته است.

در حقیقت، گایگر در فصل اول با طرح پرسش‌هایی می‌کوشد ثابت کند که پیامبر به دلیل داشتن رابطه مسالمت‌آمیز و دوستانه با یهودیان از یک سو و جلب نظر آن‌ها از سویی دیگر تمایل به اقتباس از یهودیت داشته است. افزون بر این، به‌واسطه افرادی که در اطرافش بودند امکان اقتباس برایش فراهم بوده و این اقتباس تضاد و منافاتی با برنامه و اهداف پیامبر نداشته است. گایگر پس از تبیین این مسائل به سراغ مطالب برگرفته از یهودیت می‌رود.

بخش اول فصل دوم کتاب گایگر با طرح این مسئله آغاز می‌شود که آیا محمد مطالبی را از یهودیت اقتباس کرد یا نه. به‌زعم گایگر، از آنجا که آثار ادبی دیگری از آن زمان در دسترس نیست، برای پاسخ به این سؤال ناگزیر باید به خود قرآن رجوع کرد. در متن قرآن آیاتی دال بر انتقاد معاصران محمد از او به‌سبب اقتباسش از یهودیت و مرادده‌اش با یهودیان می‌توان یافت. گایگر در ابتدا به آیاتی اشاره می‌کند که در آن اعراب کلام محمد را کلامی نو ندانسته و حتی آن را

دروغ کهنه نامیده‌اند، سپس با استناد به آیه ۱۰۳ سوره نحل نشان می‌دهد که محمد تحت تعلیم فردی یهودی بوده است. از نظر او، این دیدگاه اخیر مورد قبول مفسران بوده است تا آنجا که به اعتقاد آنان این فرد کسی نمی‌تواند باشد جز عبدالله بن سلام، خاخامی فاضل و عالم که محمد همیشه با او در تماس بود و از او به کرات در تفاسیر نام برده شده است. در ادامه همین بحث، گایگر جهت اثبات مدعای خود مبنی بر یاری‌رساندن یهودیان به محمد به آیه ۴ سوره فرقان استناد می‌کند و حتی مدعای خود را با عبارتی در تفسیر «معالم التنزیل» بغوی تقویت می‌کند.

در بخش دوم فصل دوم، گایگر از مطالب اخذشده از یهودیت سخن می‌گوید. به باور گایگر، جهت اثبات این مسئله که محمد متأثر از فرهنگ یهودیت و منابع یهودی بوده و مطلب خاصی را از آن‌ها اخذ کرده، باید به دو نکته توجه کرد. نخست باید ثابت کرد که این مطلب صرفاً خاستگاه یهودی داشته نه مسیحی و پس از آن باید نشان داد مبتنی بر مطلبی در سنت عربی قدیم نبوده است. گایگر این مطالب را به دو قسمت تقسیم می‌کند: ۱. اندیشه‌های یهودی

راه‌یافته به قرآن؛ ۲. داستان‌های برگرفته از یهودیت. تلاش گایگر در قسمت نخست نشان‌دادن آن دسته از اندیشه‌ها و باورهای یهودی است که به واسطه محمد به قرآن راه یافته‌اند. به‌زعم او، افکار راه‌یافته از دینی به دین دیگر از دو حال خارج نیستند: یا این افکار کاملاً جدیدند، به‌گونه‌ای که نمی‌توان رد پایی از آن‌ها در دین دوم یافت و جهت تبیین‌شان نیاز به واژگان جدید است، یا اینکه مؤلفه‌های این افکار از پیش وجود داشته‌اند و در دین جدید در قالبی نو ظاهر می‌شوند. او اندیشه‌های راه‌یافته به قرآن را در دو بخش بررسی می‌کند: الف) مفاهیم برگرفته از یهودیت؛ ب) دیدگاه‌های برگرفته از یهودیت.

ذیل باب مفاهیم برگرفته از یهودیت، از واژگان عبری راه‌یافته به قرآن و نیز زبان عربی سخن می‌گوید. ابتدا درباره هر یک از این واژه‌ها توضیح مختصری می‌دهد و سپس برخی از آن‌ها را به‌لحاظ لغوی و زبان‌شناختی بررسی می‌کند. این واژه‌ها عبارتند از: تابوت، تورات، جنات عدن، جهنم، احبار، درس، ربّانی، سبت، سکینه، طاغوت، فرقان، ماعون، مثنی، ملکوت. به‌طور مثال، به اعتقاد گایگر، پسوند «وت» در واژگان

«تابوت»، «ملکوت» و «طاغوت» متعلق به زبان عبری، کلدانی و سریانی است و در زبان عربی وجود ندارد. «أخبار» در قرآن (مائده: ۴۴، ۶۳) به معنای دانشمندان متخصص در عهدین به کار می‌رود. معنای اولیه واژه عبری معادل آن «همراهان» است و بعد از آن بر معنای اطلاق می‌شود که مسئول آموزش و هدایت پیروان برخی فرقه‌های یهودی بود. واژه «ربّانی» از واژگان خاخامی است که با افزودن پسوند «ان» به واژه «ربّ» به معنای استاد ساخته شده است. بنابراین، گرچه پسوند «ان» در زبان عبری اخیر متداول است، با وجود این، واژه ضعیف‌تر «ربی» نمایانگر این است که افراد در افزودن یک پسوند به واژه «ربّ» و در نظر گرفتن کل آن به عنوان یک واژه جدید اکراهی نداشتند. این کلمه در قرآن مفهومی ستایش‌آمیز به خود می‌گیرد. به گفته گایگر، «ربّانی» ظاهراً نسبت به کلمه «أخبار» از معنای محدودتری برخوردار است؛ زیرا در هر دو آیه بالا پیش از اخبار ذکر شده است. حرف «میم» در انتهای واژه عبری «جهنّم» دالّ بر اشتقاق این واژه از واژه عبری آن (گک - هَنوم) است. «سکینه»، به معنای حضور خداوند، برگرفته از واژه خاخامی «شخینا» است. این کلمه

در قرآن نیز به همین معنا آمده است. «معاون» مشتق شده از «عان» به معنای صدقه و خیرات است و نه «معن». گایگر بخش مفاهیم برگرفته از یهودیت را به بررسی واژگان محدود می‌کند و پس از این توضیحات به سراغ بخش بعدی می‌رود.

گایگر در ادامه بحث از اندیشه‌های راه‌یافته به قرآن دیدگاه‌هایی را مطرح می‌کند که آن‌ها را نیز برگرفته از یهودیت می‌داند. هدف او در این باب شرح و تبیین دیدگاه‌هایی است که خاستگاه یهودی دارند و می‌کوشد ثابت کند که این دیدگاه‌ها مطابق با روح و فرهنگ یهودیت‌اند. اولین دسته دیدگاه‌های عقیدتی است که شامل وحدانیت خداوند، خلقت آسمان‌ها و زمین، اعتقاد به جزای پس از مرگ، وحی و دیگر مسائل است. دسته دوم به قوانین اخلاقی و احکام فقهی اختصاص دارد از جمله نماز و ازدواج. گایگر یهودیت را در زمینه احکام اخلاقی و فرائض منبعی غنی می‌داند. از این رو، باور دارد پیامبر هرچه در این زمینه مناسب می‌دانسته از یهودیت اخذ کرده است. دسته سوم دیدگاه‌های مربوط به شیوه زندگی است از جمله به تعویق نینداختن کاری به فردا، مگر اینکه آن کار با جمله

«ان شاء الله» همراه باشد.

بخش اعظم کتاب گایگر به قسمت دوم یعنی بررسی داستان‌های پیامبران در قرآن اختصاص یافته است. هدف اساسی او از نقل این داستان‌ها نیز نشان دادن تأثیرپذیری قرآن از عهدین است. به اعتقاد گایگر، تأثیرپذیری قرآن در این زمینه نسبت به دیگر مطالب نمود بیشتری دارد. او برای اثبات این گفته‌اش دلایلی را متذکر می‌شود. اول اینکه این داستان‌ها در بهترین قالب‌های داستانی رایج در میان مردم گنجانده شده است. دوم اینکه قالب قصه پریان در «تخیل شاعرانه محمد» جذاب و گیرا می‌نمود و مناسب سطح عوام روزگار او بود. گایگر پیش از آغاز بررسی خود، درباره این موضوع بحث می‌کند که بهترین چینش برای مطالعه این داستان‌ها چیست. او چند مبنای مختلف را بررسی می‌کند. مبنای اول اینکه داستان‌ها به همان ترتیبی مطالعه شوند که در منابع‌شان (عهد عتیق، میشنا، گمارا، میدراش و غیره) آمده است، اما این ترتیب را رد می‌کند و به صراحت می‌گوید که شناخت محمد از این داستان‌ها برگرفته از هیچ یک از این منابع نیست، بلکه تنها مرهون آموزش شفاهی است. مبنای دوم اینکه مطالعه داستان‌ها بر اساس محتوای آن‌ها

صورت بگیرد؛ او این چینش را نیز قبول ندارد زیرا این داستان‌ها مؤید آموزه‌های اسلام نیستند، بلکه صرفاً بیان‌کننده گزارش‌هایی از وقایع تاریخی‌اند و همچنین در جهت ارائه آموزه‌هایی همچون وحدانیت خداوند و رستخیز مردگان تدوین یافته‌اند. در نهایت، انتخاب گایگر این است که داستان‌ها را بر مبنای تاریخ مطالعه کند، چنانکه این روش را آسان‌ترین راه برای تشخیص خطاهای تاریخی بی‌شمار در داستان‌ها تلقی می‌کند. گایگر خطاهای تاریخی داستان‌های قرآن را ناشی از دو چیز می‌داند: نخست آشنا نبودن محمد با تاریخ قوم یهود که آن را بسیار محتمل می‌داند؛ و دوم ناسازگاری نقل آن ماجرا با هدف محمد که نتیجه آن خلاصه‌سازی کل تاریخ یا ذکر ماجرای زندگی برخی افراد است. گایگر این نکته را هم خاطر نشان می‌کند که در این مطالعه تاریخی، باید به جای تغییرات اوضاع و احوال اقوام، بر روی خود افراد تمرکز کرد. بنابراین، او کارش را بر مبنای این تقسیم‌بندی سامان می‌دهد: ۱. پیامبران بزرگ؛ ۲. موسی و دوران او؛ ۳. سه پادشاه قبل از شورش ده قبیله؛ ۴. قدیسان پس از سلیمان.

گایگر بخش پیامبران بزرگ را با داستان خلقت



در آن زمان رویکردی نو به حساب می‌آمد. میان یهودیت و اسلام انجام دهد. گایگر را می‌توان به‌نوعی آغازگر پژوهش‌های جدید در موضوع مقایسه قرآن و عهدین دانست و همین نکته اهمیت و ارزش پژوهش او را آشکار می‌کند. او در تنها اثر تطبیقی خود در باب اسلام کوشیده است نشان دهد که محتوای معارف و احکام قرآنی تحت تأثیر فرهنگ یهودیت بوده و درک اسلام در گرو دریافت صحیح از ادبیات و فرهنگ یهود است. بی‌تردید نقدهایی متوجه این اثر است که از مهم‌ترین آن‌ها استفاده نویسنده از منابعی محدود و نه‌چندان مهم از میان منابع اسلامی است که او را از ایده‌ها و آرای مفسران مسلمان دور نگاه داشته است.

آدم آغاز و با داستان یوسف تمام می‌کند. سپس به سراغ داستان موسی و شرح دوران او می‌رود. در ادامه به ذکر داستان پادشاهانی چون طالوت، داوود و سلیمان می‌پردازد که بر سرزمینی پهناور حکومت می‌کردند. بخش پایانی قسمت داستان‌ها به قدیسان پس از سلیمان مربوط می‌شود: الیاس، یونس، ایوب و دیگران. گایگر در تمامی این داستان‌ها روشی مشابه در پیش گرفته است، بدین معنا که در ذکر داستان هر یک از پیامبران ابتدا گزارش قرآنی مربوط به آن پیامبر را نقل کرده و پس از آن به گزارش توراتی آن پرداخته است. در نهایت، بعد از ذکر این گزارش‌ها، قسمت‌هایی از این داستان‌ها را در کنار هم قرار داده و وجوه اشتراک و افتراق آن‌ها را متذکر شده است و آنجا که تفاوت‌ها را مطرح می‌کند بر آن است تا نشان دهد که پیامبر در این موارد دچار خلط و اشتباه شده است.

در نهایت، می‌توان گفت تنها دغدغه و مسئله اصلی گایگر شناساندن یهودیت به‌نحو شایسته بوده است. در حقیقت، اثبات برتری دین یهود بر دیگر ادیان هدف او بوده و این هدف تنها در سایه پژوهشی تطبیقی امکان‌پذیر بوده است. از این رو، وی بر آن شد تا مطالعه‌ای تطبیقی - که

## زنان مسلمان در آغاز راه تجدد مروری بر کتاب «السفور و الحجاب» اثر نظیره زین الدین



مریم قیدر

### درآمد

نظیره زین الدین (۱۹۰۸-۱۹۷۶)، از زنان مشهور در حوزه تجددگرایی اسلامی، اهل لبنان و از شیعیان دروزی است. شهرت او به دلیل نگارش دو کتاب مهم در حوزه حجاب است. او اولین زنی بود که در موضوع حجاب و تطبیق آن با شریعت و تغییر حدود عرفی کتاب نوشت و «السفور و الحجاب» (۱۹۲۸) را در بیست سالگی منتشر کرد. با انتشار این کتاب بسیاری از علمای اصولگرای آن عصر برآشفتند، بر او ردیه‌ها نوشتند و انتشار و توزیع کتاب را ممنوع کردند. یک سال بعد، زین الدین کتاب «الفتاة و الشیوخ» (۱۹۲۹) را برای پاسخ به نقدهای وارد شده نگاشت. در این نوشتار، نخست از زندگی و زمانه مؤلف و واکنش‌ها نسبت به آثارش خواهیم گفت و سپس مباحث کتاب «السفور و الحجاب» را مرور خواهیم کرد.

حلبی، رئیس دیوان عالی کشور بود. او در یک مدرسه فرانسوی کاتولیک در لبنان درس خواند و در کنار آن نزد پدر به تحصیل معارف دینی

زین الدین در خانواده‌ای اهل علم رشد یافت. پدرش، شیخ سعید زین الدین، رئیس اول دادگاه استیناف و عالم در معارف اسلامی و همسرش،



تألیف کتاب «السفور و الحجاب» با دو واکنش جدی مواجه شد: از سویی، برخی مقامات، آزادی خواهان و جنبشگران حقوق زنان به جرگه حامیان او پیوستند و از سوی دیگر سنت گرایان منتقد او شدند.

تألیف کتاب «السفور و الحجاب» سی سال پس از انتشار کتاب «تحریر المرأة» نوشته قاسم امین مصری رخ داد و جالب اینکه همچنان دغدغه زین الدین، همچون قاسم امین، کنار گذاشتن روبند از صورت زنان بود. انگیزه او از نگارش این کتاب وقایع سال گذشته دمشق بود که طی آن زنان را از حضور در اجتماع بدون روبند منع کرده بودند. ناقدان بلافاصله کتاب هایی در نقد این کتاب نوشتند: سلیم حمدان

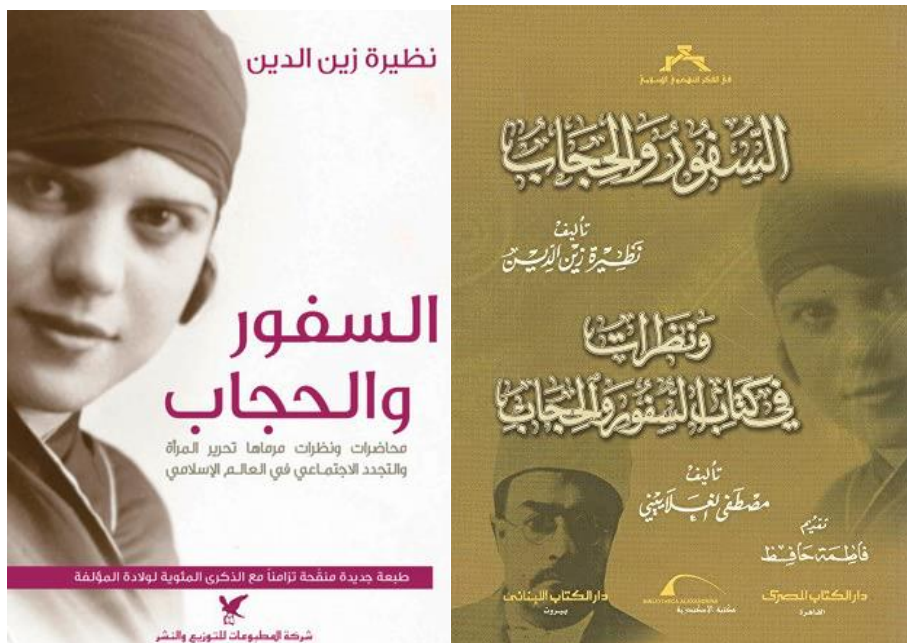
پرداخت. محیط خانه لیبرال و محیط بیرون محافظه کارانه بود. با همه این تضادها، او هرگز به هویت دینی خود شک نکرد و کوشید تا اسلام را از دریچه عقلانی بنگرد. تأثیرگذارترین فرد و بزرگترین حامی او در زندگی پدرش بود. خانه شان محفلی برای آمد و شد علما و در زمان جنگ مدرسه بچه های روستاهای دور و نزدیک بود. خانه همسرش نیز اکنون مدرسه شیعیان دروزی است. در آن زمان که زنان بسیاری به دلیل نبود پزشک زن جان خود را از دست می دادند، زین الدین آرزوی پزشک شدن را در سر می پروراند، ولی به دلیل زن بودن هرگز به آن دست نیافت. پس از فارغ التحصیلی تصمیم گرفت برای احقاق حقوق زنان بنویسد. او با



ندارند». زین الدین در مواجهه با این اتهامات و برای از بین بردن این اشکالات، کتاب «الفتاة و الشیوخ» را تألیف کرد و ضمن آن از ناقدان خواست با ادله دینی و عقلی با او محاجه کنند، نه با توهین و بی احترامی.

اما پس از هفتاد سال کتاب‌های او از زیر خاک درآمدند و با مقدمه و بازبینی بشینه شعبان، سیاستمدار سوری، در ۱۹۹۸ تجدید چاپ شدند. پیش از آن، نبیل بومطر شروع به تحقیق درباره کتاب‌های زین الدین کرده بود، ولی مرگ او در ۱۹۹۵ کار را ناتمام گذاشت و همسرش تحقیقات او را به پایان رساند که حاصل آن انتشار کتابی در ۲۰۰۸ با عنوان «نظیره زین الدین رائدة فی التحرر النسوی» بود.

این کتاب را تهدیدی برای حفظ بنیان خانواده دانست و نگارش آن را دسیسه استعمار خواند و اظهار کرد «نقاب لوائی است که نشانه ملک مرد و دین زن است؛ ما بی حجابی نمی‌خواهیم»؛ مصطفی غلایینی، از ناقدان سرسخت او، با نقدهایی بسیار تند معتقد بود دختران از تألیف چنین کتابی عاجزند و این کتاب با دسیسه گروه‌های استعماری تألیف شده است. به گفته غلایینی، در این کتاب آمده است که مردان بی‌سوادند و مفسران تا به امروز آیات قرآن را به اشتباه تفسیر کرده‌اند و گویی فقط زین الدین است که فهم درستی از آیات قرآن دارد؛ سعید جابی بالحنی تند ادعا کرد که «صحیح این است که زنان ناقص‌العقل و ناقص‌الدین‌اند و اجازه تعلیم



مخالفان. منابع متنوعی که زین الدین در تألیف کتاب خود از آنها بهره برده، نشان می‌دهد که او با حوزه‌های مختلفی چون دین، سیاست، فلسفه، تاریخ، شعر و ادب آشنا بوده است.

شعبان برای نشان‌دادن اهمیت و جایگاه کتاب، در مقدمه‌اش بر «السفور و الحجاب» جنبش‌های صورت‌گرفته برای احقاق حقوق زنان در آن دهه‌ها را بازنمایی کرده است. با مرور این مقدمه، با فضای یک قرن پیش جهان عرب و محدودیت‌های زنان آشنا تر می‌شویم. به گفته شعبان، اولین زنی که در این جنبش‌ها نامی

تحقیق بعدی از سوی عایده جوهری صورت گرفت. او در کتاب «رمزية الحجاب: مفاهیم و دلالات» (۲۰۰۷) به بررسی و تحلیل آراء زین الدین پرداخت. پس از او مریام کوک با سفر به چندین کشور برای ملاقات با اقوام و دوستان زین الدین و همچنین محل‌های زندگی او کتاب «نظیره زین الدین: پیشرو فمینیسم اسلامی» (۲۰۱۰) را به زبان انگلیسی تألیف کرد.

کتاب «السفور و الحجاب» در چهار فصل نگاشته شده است: مبانی؛ دلایل عقلی بر بی‌حجابی؛ دلایل دینی بر بی‌حجابی و پاسخ به

از او باقی مانده، زینب فوّاز مصری است. کتاب او با نام «الدرّ المنثور فی طبقات ربّات الخُدور» در ۱۸۹۴ منتشر شد. قدریه حسین، دختر سلطان حسین کامل، نیز با تألیف کتاب «شَهِیرات النساء فی العالم الاسلامی» در ۱۹۲۴ از پیشگامان نهضت زنان به حساب می‌آید. او با استناد به آیات قرآن، زن و مرد را برابر می‌داند. از میان مردان، قاسم امین مصری با نگارش دو کتاب «تحریر المرأة» (۱۸۹۹) و «المرأة الجديدة» (۱۹۰۱) در احقاق حقوق زنان کوشید. هدی شعراوی مصری نیز از پیشگامان جنبش زنان در مصر بود که در ۱۹۲۳ در بازگشت از کنفرانس زنان در رُم برای حمایت از جنبش فمینیستی حجاب خود را به دریای مدیترانه انداخت. ثریا حافظ نیز اولین زن سوری بود که به اتفاق صد زن دیگر کشف حجاب کرد. نکته قابل توجه اینکه مقصود از کشف حجاب هدی شعراوی و ثریا حافظ فقط برداشتن نقاب از صورت بود، نه برداشتن روسری و آشکار ساختن موی سر. آنها نقاب را بدعتی می‌دانستند که در دین ایجاد شده بود و علیه آن قیام کردند. انتشار مجلاتی چون «مجلة الفَتاة» از دیگر فعالیت‌های زنان در

جهان عرب بود. تعداد این نشریات در کشورهای اسلامی مثل قاهره، دمشق، بیروت و بغداد، تا پیش از انتشار کتاب زین الدین به حدود ۲۵ مجله رسید. علاوه بر اینها، از ۱۹۱۴ به این سو، جمعیت‌هایی برای احقاق حقوق زنان در کشورهای عربی اسلامی ایجاد شدند. در مصر جمعیتی با نام «پیشرفت زن مصری» (تَرْقیة المرأة المِصریة)، در بیروت جمعیت «بیداری زنان عربی» (یقظة الفَتاة العربیة) و در طرابلس جمعیت «نهضت زنان» (نَهضة الفَتاة) شکل گرفتند. این جمعیت‌ها با برپایی سمینارهایی خواهان بازبینی در موضوعاتی چون ارث، تعدّد زوجات، ازدواج، طلاق، شهادت، حجاب و نظایر اینها بودند. مثلاً در بیروت کنفرانسی با شرکت هشتاد جمعیت از کشورهای مختلف برگزار شد. در این میان، نظیره زین الدین با تمرکز بر موضوع حجاب زن مسلمان و انتشار دو کتاب در این حوزه، فعالان حقوق زنان را به وجد آورد و نگاه‌های موافق و مخالف را به سمت خود جلب کرد.

زین الدین در فصل اول و دوم کتاب «السفور و الحجاب» با تمرکز بر مبانی فکری و

دلایل عقلی، مسئله حجاب را واکاوی می‌کند. ادله عقلی نزد او به اندازه ادله دینی از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است و این دو گروه ادله را در کنار هم و جدایی‌ناپذیر می‌داند. او شیعه است و عقل یکی از چهار اصل استنباط نزد شیعه به حساب می‌آید. بنابراین عقلانیت مبنای مهم او در تحلیل است. زین‌الدین در بسیاری موارد، ادله عقلی خود را با قرآن و حدیث، متقن می‌کند. او می‌کوشد تا به لحاظ عقلی نشان دهد برداشتن نقاب صورت، هم به نفع زن و هم به نفع جامعه است. در ادامه، پاره‌ای از دلایل او را با هم مرور می‌کنیم.

مهم‌ترین مشکل زنان آن روزگار، از نگاه زین‌الدین، خانه‌نشینی و ممانعت از حضور اجتماعی‌شان بود. آن‌ها حتی اگر در جامعه حاضر می‌شدند، می‌بایست صورت خود را با روبند می‌پوشاندند تا ناشناس بمانند. اغلب از تحصیل محروم بودند و در نتیجه نمی‌توانستند دانش و مهارتی بیاموزند و شغلی در جامعه بیابند. مدرسه‌ای که زین‌الدین در آن تحصیل می‌کرد، به سختی دختران را می‌پذیرفت. او و خواهرش تنها دختران شیعه در آن مدرسه

کاتالولیک بودند. ورود به مدرسه پزشکی نیز رویای همیشگی زین‌الدین ماند.

یکی از دلایل مردان برای جلوگیری از فعالیت‌های اجتماعی زنان، رقت قلب و ضعف آن‌ها بود. از نظر مردان، زنان برای کار در اجتماع مناسب نبودند و موجب بی‌نظمی و اختلال در جامعه می‌شدند. زین‌الدین با این حرف مخالف است و با به تصویر کشیدن تجربیات کشورهای غربی و در پی آن رشد و تعالی جوامع‌شان این دلیل را عقلانی نمی‌داند. از دلایل دیگر مردان برای ممانعت ورود زنان به جامعه، رواج فساد بود. زین‌الدین تصریح می‌کند این مسئله همیشه بوده و هست و با حبس کردن زنان و در پس نقاب نگاه داشتن‌شان، نه تنها این معضل حل نخواهد شد، بلکه بغرنج‌تر هم خواهد شد. راه حل این است که با اجتماعی کردن زنان، روش تعامل با مردان را به ایشان بیاموزیم. همچنان که وقتی شخص در معرض آفتاب قرار می‌گیرد یا بیشتر در هوای سرد می‌ماند، بدنش مقاوم‌تر می‌شود و کمتر بیمار می‌شود، زنی هم که بیشتر با مردان تعامل دارد، واکسینه می‌شود و کمتر در معرض آسیب

و فساد قرار می‌گیرد. او حضور در اجتماع و نپوشاندن صورت را موجب فساد نمی‌داند. از این‌رو جوامع شهری را با جوامع روستایی مقایسه می‌کند و معتقد است در شهرها، با اینکه زنان باحجاب‌ترند و صورتشان را می‌پوشانند، فساد رواج بیشتری دارد ولی در روستاها که زنان به سبب کار بیشتر با مردان در تعامل‌اند، فساد کمتر اتفاق می‌افتد.

زین‌الدین با اشاره به سجایای اخلاقی زنان راهبه (تیمارداری، اطعام فقرا و ایتم و موارد دیگر) و فاصله‌شان با مردان، دلیل دیگری برای کنار گذاشتن حجاب (روبند) اقامه می‌کند. او در مقابل، زنان مسلمان با پوشش روبند را چنین به تصویر می‌کشد که دچار خمودگی و ضعف‌اند و به دلیل عدم حضور در حوزه‌های کاری، حتی قادر به تهیه قوت خود نیستند و با خواری و خفت، نفقه می‌گیرند. او می‌پرسد آیا مردان از ندادن حقوق معلوم زنان و منع‌شان از کسب رزق حلال نمی‌ترسند؟ حال آنکه در قرآن آمده است «لِّلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا اكْتَسَبُوا وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا اكْتَسَبْنَ» و مطابق آن، زنان نیز باید در پی کسب حلال باشند تا بی‌نیاز شوند.

زین‌الدین معتقد است که زنان باید به شرافت نفس شناخته شوند. او آشکار بودن صورت را عامل بازدارنده فساد می‌داند. از نظر او، چنان‌که دزدها و قاتل‌ها حین ارتکاب جرم نقاب می‌زنند، زنان هم ممکن است با این تصور که کسی آنها را نمی‌شناسد، در پس این پرده، مرتکب اعمال پنهانی شوند یا به جاهایی بروند که نباید پای بگذارند. او معتقد است که این شرافتِ نفس است که می‌تواند سلامت زن و جامعه را تضمین کند، نه روبند و نقاب. بنابراین باز بودن صورت و شناخته‌شدن و ترس از آبروریزی، یک عامل بازدارنده است که زنان را از ارتکاب برخی اعمال باز می‌دارد و مردان نباید با این اجبارشان به رواج فتنه در جامعه دامن زنند و این عامل بازدارنده را از زنان دریغ کنند.

زین‌الدین تصریح می‌کند که همیشه احتمال خطای معدودی از زنان هست. آیا انصاف است که همه را به یک دید نگاه کنیم و به همه زنان بی‌اعتماد باشیم؟ در خانه حبس‌شان کنیم و در پس پرده نگاه‌شان داریم؟ او در اینجا یادی از قاسم امین می‌کند که به



کنایه می‌گفت «آیا این عار نیست که تصور کنیم مادران، همسران و خواهران مسلمان ما صیانت از نفس را نمی‌دانند؟».

ناقدان زین الدین، خصوصاً سعید جابی، از این سخن که زنان ناقص‌العقل و ناقص‌الدین‌اند، نتایج زن‌ستیزانه می‌گرفتند و زنان را به جرم این نقص، از تحصیل محروم می‌کردند. می‌گفتند باید در حجاب باشند، از خانه بیرون نیایند و صورتشان را بپوشانند. زین الدین زیرکانه می‌کوشد تا از این گفته به سود زنان بهره جوید. نخست به این حدیث پیامبر استناد می‌کند که «زن صالح بهتر از هزار مرد غیر صالح است» و از آن نتیجه می‌گیرد که مردان همیشه کامل نیستند و چه بسا برخی زنان در عقل و دین کامل‌تر باشند. حال اگر حجاب گذاشتن به ناقصی عقل و دین است، پس چرا مردانی که به لحاظ عقل و دین از بعضی زنان ناقص‌ترند، حجاب نمی‌گذارند؟ دلیل عقلی دیگر او این است که فرض کنیم این سخن صحیح باشد که زنان در عقل و دین نقص دارند، آیا با این راه حل که آنها را در جمود نگه داریم و راه پیشرفت و تحصیل را بر آنها ببندیم، مشکل حل خواهد

شد؟ خود در پاسخ می‌گوید که انصاف این است که آنها در حقوق مساوی باشند. او در این باره غریبان را به انصاف نزدیک‌تر می‌بیند. یادی از روسو، فیلسوف غربی، می‌کند که می‌گوید: «اگر می‌خواهید مردی اهل ادب و فضیلت باشد، باید به زنان ادب و فضیلت بیاموزید». او نتیجه می‌گیرد که زن و مرد آینه یکدیگرند و نقص و کمال هر یک در دیگری اثرگذار است. با نگه‌داشتن یکی در جمود، دیگری نیز تعالی نمی‌یابد.

در پایان این فصل، زین الدین از فاصله ایجادشده بین غرب و شرق ابراز تأسف و حسرت می‌کند. او تصریح می‌کند برخی با اینکه معتقدند جهالت ناشی از حجاب زن است، اما ترس از اظهار عقیده، مانع می‌شود تا دست از ظلم به دخترانشان بردارند. او خفاشی را مثال می‌زند که در مواجهه با نور، چشمانش اذیت می‌شود و تأکید می‌کند که عادت به نور، بسی آسان‌تر از عادت به ظلمت است و اگر این افراد ترس خود را کنار بگذارند و عقیده خود را ابراز کنند، احتمال ضرر جبران می‌شود.

زین الدین پس از دلایل عقلی، به تشریح ادله دینی خود در جهت کنار گذاشتن روبند می پردازد. او ادله دینی خود را هم به استناد عقل پیش می برد و در این باره تأثیر متفکری چون محمد عبده در اندیشه او کاملاً هویدا است. نگاه او به شریعت تا حدی روش تفسیری او را شفاف و دلیل مخالفت ها با او را به خوبی روشن می کند. او پیش تر در فصل نخست کتاب توضیح داده است که اصل در شریعت، نص صریح قرآن و سنت پیامبر است و آراء مفسران را نباید شریعت قلمداد کرد و هر فرد باید با مراجعه به قرآن و سنت، خودش حدود دینش را بشناسد. این بدان معنا نیست که او با تفسیر قرآن مخالف است یا در کارش از تفاسیر قرآن بهره نمی برد، بلکه با مقدس سازی تفاسیر و تلقی آنها به عنوان جزئی از شریعت مخالفت دارد. این دیدگاه زین الدین خط فاصلی بین او و علمای اصولگرای معاصرش ایجاد می کند و ناقدانش این تفکر او را بر نمی تابند. زین الدین با الگوگیری از برخی تجددگرایان دینی مانند محمد عبده، که بدعت ها و تأویل های نادرست وارد شده در دین را مهم ترین خطر برای

کژفهمی دین شمرده اند، موازینی را برای خود مشخص می کند و بر این اساس در فصل سوم کتاب، ادله دینی خود را در موضوع حجاب و دفاع از برداشتن روبند تشریح می کند.

زین الدین در بیان ادله دینی خود و در بررسی آیات مرتبط با حجاب در قرآن، این نقد را بر علما وارد می کند که بدون دلیل کافی، مخاطبان برخی آیات را بسط داده اند. او توضیح می دهد که علما و فقها به استناد دو آیه قرآن زنان را خانه نشین و در حجاب کرده اند: یکی آیه «یا نساء النبی... و قرن فی بیوتکن» (احزاب: ۳۲-۳۳) و دیگری آیه «...إذا سألتموهن متاعاً فسلوهن من وراء حجاب...» (احزاب: ۵۳) است که به آیه «حجاب» شهرت دارد. به گفته زین الدین، دلیلی ندارد که جز زنان پیامبر، زنان دیگر نیز در دایره این حکم قرار بگیرند. او با آوردن نمونه هایی از تاریخ، نشان می دهد اجتماع زنان و مردان در دوران پیامبر و پس از او مرسوم بوده و به نظر می رسد که ممنوعیت این اجتماع در زمان متوکل عباسی اتفاق افتاده است. پس تعمیم آیه به زنان دیگر از سوی فقها هیچ توجیه قابل قبولی ندارد.

اما شاید مهم‌ترین رهیافت زین‌الدین در تبیین ادله دینی‌اش توجه‌دادن به امکان و وقوع خطا در تفاسیر قرآن سده‌های گذشته است. او با اشاره به وجود تعارض در تفاسیر مختلف، حکم به بی‌اعتباری آنها می‌دهد. به عقیده او، برای هر آیه فقط یک معنا می‌تواند صحیح باشد و ممکن است مفسران قدیم به این معنا توجه نکرده باشند. مثلاً او مدعی است عموم مفسران در تفسیر «قَرْن» به خطا رفته‌اند و بر همین اساس، حکم به خانه‌نشینی زنان داده‌اند. اغلب گفته‌اند که «قَرْن» از «قَرَّ یَقِرُّ» به معنای «در خانه نشستن» است. به عقیده زین‌الدین، این معنا زمانی صحیح است که «قَرْن» را به کسر قاف «قَرْن» بخوانیم. معدودی از مفسران معنای دیگری نیز برای «قَرْن» آورده‌اند. «قَرْن» را از ریشه «وَقَرَّ یَقِرُّ» به معنای «باوقار بودن» دانسته‌اند. اگرچه این معنا از نظر زین‌الدین پسندیده است، ولی اشکال خوانش قبل در اینجا هم وجود دارد و فعل امر از این ریشه «قَرْن» می‌شود. اما معنای صحیح از نظر زین‌الدین به استناد کتب لغت «آهسته و بی‌صدا راه رفتن» است که از «قَارَ یَقَارُ» گرفته شده است. به اعتقاد او، هیچ تکلفی در این معنا

وجود ندارد. با قواعد عربی و مصلحت پروردگار، که همواره طالب آسانی است، سازگار است و شاهد قرآنی هم دارد: «لَا یَضْرِبَنَّ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا یُخْفِينَ مِنْ زِينَتِهِنَّ» (نور: ۳۱).

نگرش زین‌الدین به روش فقها نیز چندان مثبت نیست. اشکال او به فقها این است که آنها از میان اقوال متناقض، سخت‌ترین قول را گزینش و راه را برای زنان دشوار کرده‌اند. مثلاً در واژه «خُمْر» که فقها از آن حکم پوشش صورت را استنباط کرده‌اند، تنها یک شأن نزول آمده است و آن هم به پوشش موضع سینه اشاره دارد. مطابق شأن نزول، زنان لباس‌هایی با یقه‌های گشاد و باز می‌پوشیدند و لذا دستور انداختن «خُمْر» بر «جُیوب» آمد. با این حال، برخی مفسران علاوه بر سینه، پوشش مواضع دیگر را هم نتیجه گرفته‌اند؛ زین‌الدین به تفسیر نسفی اشاره می‌کند که به گفته او، زنان در آن زمان روسری‌های خود را بر پشت می‌افکندند، اما با نزول این آیه به آنها دستور داده شد که روسری را از جلو بیندازند تا هم موضع سینه پوشانده شود و هم صورت و گردن. زین‌الدین

معتقد است که نسفی کلام خدا را تغییر داده و اصلاً این «جیوب» است که نیاز به تفسیر داشته و خمر نیازی به تفسیر نداشته است، چنان که طبرسی کمی سهل گیرانه تر به موضوع پرداخته و فقط پوشش سینه و گردن را استنباط کرده است. اما فقها به سخت گیرانه ترین تفسیر حکم کرده اند و گفته اند صورت و گردن و سینه همه باید پوشانده شوند. زین الدین معتقد است فقها حقایق دینی را از قرآن نمی گیرند، بلکه از مفسران می گیرند و بر اساس سخت ترین کلام آنها حکم می دهند.

زین الدین پس از نشان دادن خطای مفسران و سخت گیری فقها، عنوان می کند که اغلب آنها به روح کلام و معانی توجه نداشته اند. عرف جامعه از نظر او مسئله قابل توجهی است. او مدعی است برای فهم روح کلام و معانی به تغییرات هر عصر باید توجه کنیم. او احکام را مطابق با فرهنگ مردم هر عصر قابل تغییر می داند. مثلاً «جلباب» از نظر او در این عصر کاربردی ندارد. به گفته او و تصریح مفسران، حکم انداختن جلباب بر سر، برای شناسایی زنان آزاد از کنیز بوده است. زنان شب هنگام جهت

قضای حاجت به اطراف مدینه می رفتند و گاهی جوانان لاابالی به آنان تعرض می کردند. حکم جلباب جهت جلوگیری از تعرض به زنان آزاد بود. حال با توجه به تغییرات عرف، الغای برده داری و تغییر در خانه سازی ها، جلباب کاربرد خود را از دست داده است. مطلب مهم دیگر عبارت «أَنْ يُعْرَفْنَ» است که مطابق آن، جلباب وسیله ای برای شناسایی بوده است، نه پوشاندن عضوی خاص. اگر قرار بود صورت زن پوشانده شود، در قرآن می آمد «أَنْ لَا يُعْرَفْنَ» یعنی «شناخته نشوند». در نتیجه، «باید به روح و معانی کلام توجه کنیم، نه الفاظ و مبانی».

زین الدین با مبانی و ادله دینی خود نشان می دهد حکم پوشش صورت از هیچ یک از آیات مربوط به حجاب استنباط نمی شود. در ادامه تصریح می کند اگر قصد خدا پوشاندن صورت بود، بعد از «لَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ»، دیگر «إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا» را نمی آورد و مثلاً می گفت «لَا يُبْدِينَ وُجُوهُهُنَّ». ممکن است برخی ایراد کنند که «إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا» مبهم است و منظور خدا در آن معلوم نیست. پاسخ زین الدین این است که عادات و عرف زمانه، تعیین کننده زینت است.

شدند و از مواضع سخت گیرانه خود تا حدی عقب نشینی کردند و امروزه دیگر زنان ملزم به پوشاندن صورت نیستند و از نظیره زین الدین به عنوان زنی پیشرو در استیفای حقوق زنان یاد می شود.

اگر زینتی مطابق عرف جامعه باشد، اظهارش اشکال ندارد. هدف قرآن این است که به زنان بگوید باوقار باشند و تبرج نکنند. اگر قرار بود زنان صورت خود را بپوشانند، چه لزومی داشت که خداوند به مردان بگوید «غض بصر» کنند؟ او مخاطبان دستور غض بصر را زن و مرد می داند و تلنگری به مردان می زند که آیا دلیل مردان برای اجبار زنان به پوشاندن صورت، دشواری غض بصر برایشان نیست؟ و دلیل اینکه روی خود را باز می گذارند، اعتراف به ادب نفس و غض بصر زنان نیست؟ آیا فروبستن چشمان مردان، راحت تر از پوشاندن روی زنان نیست؟ زین الدین با نهیب به مردان متدین این کارشان را مطابق شرع اسلام نمی داند.

در پایان باید گفت که زین الدین در این کتاب، عقل و دین را به هم پیوند می زند و با دلایل عقلی و دینی نشان می دهد حجاب مرسوم در جامعه (پوشاندن صورت) پشتوانه دینی ندارد و پابندی به آن به نفع زن و جامعه نیست. اگرچه در آن زمان، طنین صدای او با واکنش مخالفان خاموش شد و دست از نوشتن کشید، ولی با گذشت زمان، علما معتدل تر



**نگاهی دوباره به پدیدهٔ نسخ در قرآن**  
**مروری بر مقالهٔ دیوید پاورز**  
**سمیه خرم‌نژاد**

**درآمد**

دیوید پاورز استاد مطالعات اسلامی و عربی دانشگاه کُرِنل و فارغ‌التحصیل دانشگاه پرینستون در همین رشته است. زمینه تحقیقاتی اصلی او فقه و حقوق اسلامی و یکی از آثار مهمش در این زمینه کتاب «مطالعاتی در قرآن و حدیث: شکل‌گیری قوانین اسلامی ارث» (۱۹۸۶) است. در نوشتار حاضر مقاله‌ای از او را مرور خواهیم کرد با عنوان «گونه تفسیری ناسخ و منسوخ در قرآن» که در ۱۳۹۴ به ترجمهٔ سعید عدالت‌نژاد در کتاب «رویکردهایی به تاریخ تفسیر قرآن» به چاپ رسیده است. به گفتهٔ پاورز، پدیدهٔ نسخ - اگرچه اخیراً توجه محققان دو حوزهٔ جمع و تدوین قرآن و تحولات فقه اسلامی را به خود جلب کرده - هنوز به‌درستی فهمیده نشده است و هدف او از نگارش این مقاله تلاش برای درک پیچیدگی و عمق این مفهوم است. مقاله پاورز در چهار بخش تنظیم شده است؛ ابتدا تحولات تاریخی منابع مرتبط با

نسخ را بررسی می‌کند. سپس، می‌کوشد درک قدما از پدیده نسخ را با استفاده از چند متن معیار تبیین کند. پس از آن، از پویایی نسخ و تغییراتی که در شیوه کارکرد نسخ به وجود آمده است، سخن می‌گوید و در نهایت، به تعدادی آیه منحصر به فرد در حوزه نسخ می‌پردازد و گریزی هم به نظریات مربوط به جمع قرآن می‌زند.

مسلمانان پذیرفته شده است. اما مسئله مورد اختلاف تعیین آیات ناسخ و منسوخ است که روشن می‌کند کدام یک از این دو حکم فقهی باید مبنای عمل قرار بگیرد و همین باعث اهمیت علم ناسخ و منسوخ شده است. پاورز برای روشن کردن این مسئله به سراغ منابع کهن می‌رود. نتیجه بررسی او این است که ارجاع به طبقه صحابه در منابع مربوط به نسخ نسبتاً کمیاب است و به نظر می‌رسد پدیده نسخ در طول دوره تابعین مطرح می‌شود. او پیدایش گونه ادبی «ناسخ القرآن» را مربوط به قرن دوم هجری می‌داند.

نویسنده برای بررسی خود چند متن معیار و شناخته شده جدیدتر را برمی‌گزیند از جمله رساله‌های «الناسخ و المنسوخ فی القرآن الکریم» نوشته نحاس (د. ۳۳۸)؛ «الناسخ و المنسوخ» ابن سلامه (د. ۴۱۰)؛ «الناسخ و

پاورز بحث خود را از اینجا آغاز می‌کند که مفهوم نسخ چگونه شکل گرفته و مطرح شده است. ابتدا، به کاربرد کلمه نسخ در دو آیه از قرآن اشاره می‌کند: آیه ۱۰۶ سوره بقره که نسخ در آن به معنای «جایگزین کردن» و آیه ۵۲ سوره حج که به معنای «لغو کردن، باطل کردن یا سرکوب کردن» به کار رفته است. مفسران به شاهد دیگری برای حکم نسخ اشاره می‌کنند که آیه ۱۰۱ سوره نحل است. البته، در این آیه کلمه نسخ به کار نرفته و عبارت «بدلنا» در متن آیه آمده است. در نهایت، چند تن از صحابه و تابعین مراد از واژه‌های «محکمت» و «متشابهات» را در آیه ۷ سوره آل عمران به ترتیب آیات ناسخ و منسوخ دانسته‌اند.

پاورز معتقد است با چنین پیشینه‌ای به نظر می‌رسد که مفهوم نسخ، یعنی جایگزین شدن یک حکم فقهی با حکمی دیگر، بین عموم

المنسوخ» ابن عثاقی (د. حدود ۷۹۰) و در صورت نیاز «نسخ القرآن» زهری (د. ۱۲۴) و «الموجز فی الناسخ و المنسوخ» ابن خُزیمه فارسی (د. نامعلوم). از نظر او، این رساله‌ها دستینه‌هایی برای مفسران و فقها بوده‌اند تا بتوانند به راحتی از آن‌ها استفاده کنند. این رساله‌ها از دو بخش تشکیل شده‌اند: بخش اول که در آن نویسنده پدیده نسخ را از لحاظ نظری توضیح می‌دهد، احادیث مرتبط را می‌آورد و انواع نسخ و تفاوت میان نسخ و بداء را تبیین می‌کند و بخش دوم که آیات ناسخ و منسوخ را می‌شمارد. نقطه ضعف این رساله‌ها از نظر پاورز این است که در این متن‌ها فقط به خلاصه‌ای از اختلاف نظرهای گذشتگان درباره آیات اشاره شده و به همین دلیل نمی‌توان تحولات تاریخی وضع یک آیه خاص را در آن‌ها دنبال کرد.

نکته دیگری که از بررسی این رساله‌ها به دست می‌آید این است که تعداد آیات ناسخ و منسوخ از قرن دوم تا پنجم هجری به سرعت افزایش یافته است. پاورز دو دلیل برای این مسئله برمی‌شمارد: نخست اینکه بعد از وفات

پیامبر از نسخ برای حل اختلاف‌ها میان فقه و قرآن استفاده شد و دوم اینکه طیف تغییرات معنایی اصطلاح نسخ به مرور زمان گسترش پیدا کرد. او می‌گوید با گذشت زمان مفسران معنای نسخ را بسط دادند و آن را در مواردی چون تخصیص، استثنا، ترک حکم فقهی به دلیل تغییر اوضاع و لغو متقابل هم به کار بردند. این افزایش مقاومت گروهی از علما را در پی داشت و باعث شد افرادی مثل سیوطی (د. ۹۱۱) و شاه ولی‌الله دهلوی (د. ۱۱۷۶) تعداد آیات منسوخ را با توجیه‌های مختلف به بیست یا حتی پنج آیه کاهش دهند.

در بخش دوم مقاله، پاورز تلاش می‌کند فهم سنتی از پدیده نسخ را روشن کند. به همین دلیل تعریف نسخ را از دید افرادی مانند نحّاس و ابن سلامه و فضلی می‌آورد. معمولاً نسخ به سه معنای مختلف در نظر گرفته می‌شود که با سه نوع نسخ متناظر است: نسخ تلاوت و حکم مانند آیات مربوط به ماجرای غرانیق موسوم به آیات شیطانی؛ نسخ تلاوت نه حکم مانند آیه رجم؛ نسخ حکم نه تلاوت که معتقدند در قرآن رخ داده است. بحث دیگری که در بین قداما درباره



نسخ مطرح بوده تشخیص محدوده و عوامل نسخ است. پاورز می‌گوید اختلاف بین افراد در این موضوع از دو جهت قابل بررسی است: اولین اختلاف بر سر چگونگی رابطه قرآن و سنت در پدیده نسخ است که پاورز در این رابطه پنج رأی متفاوت را، به نقل از نحاس، بیان می‌کند. دومین اختلاف بر سر این است که اگر نسخی واقع شده باشد، کدام آیه‌ها می‌توانند با خود قرآن نسخ شوند که در این موضوع هم طیفی از نظرات مختلف وجود دارد. نهایتاً، با توجه به اهمیت موضوع نسخ و بداء، تفاوت‌های میان آن دو بیان و نظر نحاس درباره این مسئله مطرح می‌شود.

در بخش سوم مقاله، پاورز از پویایی نسخ سخن می‌گوید. او معتقد است صحبت کردن درباره آیات ناسخ و منسوخ قرآن باعث بد جلوه دادن پویایی واقعی نسخ می‌شود. وقتی از نسخ یک آیه حرف می‌زنیم، لزوماً تمام آیه نسخ نشده، بلکه ممکن است صرفاً بخشی از آیه یا حتی فقط یک کلمه منسوخ باشد. مثلاً او به آیات ۱۸۴ و ۱۸۵ سوره بقره درباره روزه اشاره می‌کند، یا به آیات ۲۲۸ و ۲۲۹ همین سوره

درباره عده نگه‌داشتن زنان مطلقه؛ در هر دو مثال بخشی از آیه نسخ شده ولی حکم قسمت‌های دیگر آیه به قوت خود باقی مانده است.

موضوع مورد توجه دیگر پدیده نسخ تدریجی است. پاورز حرمت تدریجی نوشیدن شراب را به‌عنوان معروف‌ترین مثال آن مطرح می‌کند. سپس بحث را با یک مثال اعتقادی از آیه ۱۰۲ آل عمران کامل می‌کند که در توضیح عبارت «اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تُقَاتِهِ» ابتدا آیه ۷۸ سوره حج و عبارت «وَجَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ» نازل شد که قبلی را نسخ می‌کرد و بعد از آن آیه ۱۶ سوره تغابن هر دوی آن آیات را با عبارت «فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ» منسوخ کرد و بار مسلمانان را سبک ساخت.

در بخش پایانی مقاله، پاورز آیه‌هایی را بررسی می‌کند که ویژگی خاصی در زمینه نسخ دارند. از جمله آیه سیف (توبه: ۵) که بیشترین تعداد آیات را نسخ می‌کند و بر اساس گفته ابن سلامه و ابن عثاقی ناسخ ۱۲۴ آیه است؛ یا آیه ۹ سوره احقاف که مدت عمل به آن پیش از نسخ شدن از همه آیات منسوخ شده بیشتر

است؛ یا آیه ۱۹۹ سوره اعراف که از آن به عنوان «أعجب المنسوخ» یاد می‌کنند؛ چون در این آیه عبارتی محکم بین دو عبارت منسوخ قرار گرفته است. در نهایت، پاورز از آیاتی حرف می‌زند که به گفته قداما از قاعده ترتیب ناسخ و منسوخ پیروی نمی‌کنند. این قاعده می‌گوید آیات منسوخ باید هم در ترتیب نزول و هم در ترتیب مصحف قبل از آیات ناسخ قرار بگیرند. پاورز معتقد است در میانه «آشفتگی» ظاهری قرآن، توجه به این الگوی آگاهانه و بی‌سابقه بسیار مهم است و باید آن را با نظریه‌های مختلف در زمینه جمع و تدوین قرآن سازگار کرد.

او دو طرح درباره سازگاری الگوی ترتیب آیات ناسخ و منسوخ و زمان تدوین قرآن به شکل کنونی ارائه می‌دهد. اولین طرح بر اساس فهم سنتی مسلمانان است. می‌توان گفت صحابه از ترتیب نزول آیات باخبر بودند و بعضی از آنها می‌توانستند آیات ناسخ و منسوخ را تشخیص دهند. در نتیجه، در زمان تدوین قرآن در ۳۶ هجری الگوی خاصی را برای ترتیب آیات ناسخ و منسوخ تحمیل کردند.

بعدها با گسترش قلمرو اصطلاح نسخ، دیگر امکان پیروی از الگوی مورد نظر وجود نداشت، اما با این حال، برخی علما همچنان به آن استناد می‌کردند. دومین طرح پاورز بر این اساس است که جامعه اسلامی احتمالاً نمی‌توانسته در سال ۳۶ هجری معانی ضمنی نسخ را فهمیده باشد و کشف الگوی مربوط به ترتیب آیات کاملاً اتفاقی بوده است؛ این الگو با نظریه ونسبرا هم قابل جمع است. در قرن نخست هجری، از نسخ برای حل اختلاف بین قرآن و فقه استفاده می‌کردند. با گذشت صد سال، مجموعه‌ای از چهل آیه ناسخ و منسوخ شناسایی شدند و به شکل شبکه‌ای زمانی درآمدند که در آن آیه منسوخ قبل از ناسخ نازل شده است و در نهایت، هنگام تدوین قرآن طوری مرتب شدند که ترتیب قرارگیری‌شان همان ترتیب زمانی مفروض نزول آنهاست؛ اما در طول زمان قلمرو نسخ گسترش پیدا کرد و دیگر نتوانستند از این الگو پیروی کنند.



**رهیافت‌های نو به اسلام‌شناسی در جهان اسلام  
در گفت‌وگو با دکتر مهرداد عباسی  
گفت‌وگو کننده: فاطمه مصلح‌زاده**

اولین شماره از سلسله گفت‌وگوهای دورنما را می‌بینید. در این شماره با دکتر مهرداد عباسی درباره اسلام‌شناسی در عصر مدرن گفت‌وگو خواهیم کرد. اگر کارهای ما را در کانال دورنما دنبال کرده باشید احتمالاً تا به حال متوجه شده‌اید که کارها دو محور اصلی دارد: یک بخش اسلام‌شناسی در جهان اسلام است و بخش دیگر اسلام‌پژوهی در جهان غرب. گفت‌وگوی امروز ما هم بر اساس همین دو محور پیش خواهد رفت. در بخش اول گفت‌وگو، درباره اسلام‌شناسی در عصر مدرن حرف خواهیم زد.

\*\*\*

- آقای دکتر، با سلام. اجازه بدهید سؤال اولم را این طور آغاز کنم: اسلام‌شناسی در عصر مدرن یعنی چه؟ از چه حرف می‌زنیم وقتی می‌گوییم اسلام‌شناسی در عصر مدرن؟

- من هم سلام عرض می‌کنم خدمت شما و مخاطبان محترم. سؤال خوبی است. در ابتدا تبیینی از اسلام‌شناسی در عصر مدرن بدهیم و منظورمان را از آن مشخص کنیم. اگر ما به سراغ خاستگاه مدرنیته در اروپا برویم، حدود قرن پانزدهم و شروع رنسانس را آغاز دوره مدرن می‌دانند و این دوره را گویی در غرب همچنان ناتمام می‌دانند و می‌گویند مدرنیته پروژه‌ای است که هنوز تمام نشده و همچنان ادامه دارد. گرچه در مقابل آن‌ها هم گروهی هستند که مدرنیته را تمام‌شده می‌دانند و آغاز دوره پست‌مدرن را اعلام کرده‌اند و از پسامدرنیته حرف می‌زنند که این‌ها از بحث‌های ما خارج است. ما از عصر مدرن، چیزی نزدیک به دوران معاصر مراد می‌کنیم، دوره‌ای که تحولات اجتماعی و سیاسی فراوانی رخ داد که عمده آن تحولات هم متأثر از دنیای مدرن و پدیده مدرنیته در فرهنگ غربی بود. اتفاقات

زیادی در این پانصد سال افتاده، از انقلاب صنعتی تا اصلاحات دینی تا بحث‌های جدایی دین از دولت. شخصیت‌های زیادی ظهور کرده‌اند مثل گالیله و کپرنیک، فیلسوفی مثل دکارت. کشورهای زیادی درگیر بودند مثل ایتالیا، آلمان، انگلستان، فرانسه که هر کدام در هنر و ادبیات و فلسفه پرچم‌دار بودند. برخی از کشورها به آن‌ها پیوستند. به هر حال تاریخ دقیقی نمی‌شود تعیین کرد ولی می‌شود گفت این پانصد سال دوره مدرن رو به رشد و پیشرفت بوده است تا می‌رسیم به سال ۱۸۰۰ که آن حدود را عصر روشنگری در غرب می‌نامند و ایمانوئل کانت فیلسوفی است که در دوره روشنگری خیلی نقش داشته و آثاری حول این موضوع دارد. در این دوره است که تعبیر عصر مدرن ما در جهان اسلام معنا پیدا می‌کند.

به نظر می‌رسد می‌شود حدود سال ۱۸۰۰ تا ۱۸۵۰ را، بسته به منطقه جغرافیایی مورد بحث، ورود این مفاهیم به دنیای اسلام دانست در کشورهای مختلف. آغاز آن را هم معمولاً به لشکرکشی ناپلئون به مصر و شام مرتبط می‌کنند. البته حضور انگلستان در هند و ماجرای

مدرن باشد یا باید خصوصیت و ویژگی خاصی داشته باشد که بر اساس آن ویژگی تصمیم بگیریم که این نوع از اسلام‌شناسی مدرن محسوب می‌شود یا نه؟

- اجازه بدهید من مقدمه‌ای بگویم. ما عمداً عنوان این جلسه را گذاشتیم اسلام‌شناسی در عصر مدرن، نه اسلام‌شناسی مدرن. می‌خواهیم بدانیم چه اسلام‌شناسی‌هایی در عصر مدرن رخ داده است. همه اینها یک ویژگی دارند که متأثر از دنیای مدرن بوده‌اند اما این طور نیست که همه‌شان از ابزارهای مدرن و ویژگی‌هایی که دنیای مدرن در اختیارشان قرار داده استفاده کرده باشند. ممکن است اسلام‌شناسی در یکی از کشورهای اسلامی بیاییم که اصلاً با مدرنیته مشکل داشته باشد. در تقابل با مدرنیته آثارش را در حوزه اسلام‌شناسی بنویسد یا مثلاً در حکومت‌داری در جامعه اسلامی نظریه‌ای ارائه کند در تقابل با استعمار و استکبار و امپریالیسم که آنها ناشی از هژمونی تمدن غربی در همان دوره‌ها هستند. در واقع ما می‌خواهیم بینیم این اسلام‌شناسی‌ها در این ۱۵۰ سال با چه مبانی‌ای شروع کردند، چه روش‌ها و چه مسئله‌ها و چه

کمپانی هند شرقی را هم نباید فراموش کنیم و بحث‌های استعماری بریتانیا را. این‌ها نخستین بحث‌ها و پدیده‌هایی بودند که در کشورهای مهم اسلامی رخ داد. در ایران خودمان هم اگر بخواهیم بگوئیم، معروف است که اولین گروهی که از ایران به فرنگ رفت، ناصرالدین‌شاه با همراهانش بودند که تاریخش همان حول و حوش است و عصر قاجار و ناصری شروع ورود برخی از محصولات و دستاوردهای غربی به ایران است. امیرکبیر و اعزام دانشجویان ایرانی به فرنگ و تأسیس دارالفنون را داریم که این‌ها منتهی شد به جریان نهضت مشروطه. در واقع عصر مدرن در نگاه ما از همان ۱۸۰۰ تا ۱۸۵۰ به بعد را در بر می‌گیرد که در هر کشوری به یک شکل پدیدار شده و ظهور و بروز پیدا کرده است و نتایجی را دربر داشته است.

- این اسلام‌شناسی مدرن که ازش حرف می‌زنیم، با این توصیفی که کردیم که از این حیطة زمانی آغاز می‌شود، چه پیش‌فرض‌هایی دارد؟ آیا این که در دوره مدرن اتفاق افتاده باعث می‌شود که اسلام‌شناسی

دغدغه‌هایی داشتند. گفتم که نمی‌توانیم تاریخ دقیقی تعیین کنیم اما می‌توانیم بگوییم در دوره مدرن جهان‌بینی مدرنی حاکم شد که انسان‌محوری را می‌توان یکی از ویژگی‌های مهمش دانست. آدمی از آن دوره به بعد، انگار کمی جرأت پیدا کرد، جرأت اندیشیدن پیدا کرد، به یک سری از عقاید جزمی‌اش شک کرد و سعی کرد خوانش جدیدی از آن‌ها ارائه بدهد. تفکر انتقادی پیدا کرد. در این دوره کسی مثل هگل را داریم با آن فلسفه تاریخ خاص خودش. داروین و مارکس و فروید و هر نیچه را داریم. در واقع این‌ها کسانی‌اند که هر کدام در حوزه کاری خودشان انقلابی ایجاد کردند. مثلاً فروید کسی است که روان‌شناسی را به قبل و بعد از خودش تقسیم می‌کند. یا مثلاً مارکس در بحث‌های اقتصادی و جامعه‌شناسی حرف‌های جدیدی دارد. این‌ها نظریه‌پردازانی بودند که ظهور کردند و دیدگاه‌های جدیدی درباره خدا، انسان، جهان و روابط بین این‌ها ارائه کردند.

- سؤالی که برای من پیش می‌آید این است که این افراد چه طور روی نگرش انسان به

دین تأثیر می‌گذارند، این‌ها دین‌شناس نیستند، نه مارکس، نه فروید، نه داروین. این‌ها حیطه‌های کاری مختلف دارند. چه طور ممکن است نظریاتی که این‌ها می‌دهند و تحولاتی که در این عرصه‌ها اتفاق می‌افتد روی دین‌شناسی مردم اثر بگذارد؟

- همان طور که گفتم این‌ها درباره انسان اندیشیده‌اند، درباره خدا، درباره پدیده‌های طبیعی و جهان اندیشیده‌اند و از همه مهم‌تر درباره روابط بین این‌ها. درست است که داروین دین‌شناس نیست اما نظریه تکامل را ارائه می‌کند که برای دینداران زلزله و چالشی ایجاد می‌کند. وقتی هم می‌گوییم دینداران، منظورمان فقط مسلمانان نیست. مسیحیان هم واکنش نشان می‌دهند نسبت به این مسئله، مثلاً می‌بینند بحث‌هایی که او مطرح می‌کند نسبت به آغاز خلقت با آنچه در کتاب مقدسشان آمده در تعارض است. یا فروید درباره ناخودآگاه انسان بحث می‌کند. خب ما نظریات انسان‌شناسانه دینی داریم، در متون مقدس اوصافی برای انسان داریم، برنامه‌های زندگی برای انسان داریم که با پذیرش این نظریه‌ها دستخوش تغییر می‌شود. ما اصلاً اینجا بحث

نمی‌کنیم که فروید درست می‌گوید یا نه، داروین درست می‌گوید یا نه. صرف این مهم است که این نظریه در فضای روشنفکری عرضه می‌شود و روی آن بحث می‌شود و درباره‌اش مقاله و کتاب می‌نویسند و به عرصه عمومی می‌آید، درباره‌اش داستان نوشته می‌شود یا فیلم ساخته می‌شود و روی اذهان عمومی تأثیر می‌گذارد. فردی که می‌خواهد دین‌شناسی کند اگر این مسائل را شنیده و دیده باشد و درباره‌شان اندیشیده باشد با کسی که این‌ها را ندیده و نشنیده و پیشافروریدی و پیشاهنگی و پیشاداروینی است خیلی فرق دارد. شما درباره هر چیز دیگری هم اگر از من می‌پرسیدید که این نقطه عطف چه تاثیری دارد، درباره تاریخ هر چیزی بخواهم حرف بزنم، قبل از مدرن و بعد از مدرن با هم فرق می‌کنند. درباره تاریخ فلسفه یا تاریخ ادبیات یا شعر، تاریخ فرهنگ یک قوم هم اگر پرسیم می‌شود گفت که این دوره اثرگذار بوده است.

مثلاً یکی از سؤال‌هایی که بعد از این دوره پیش می‌آید این است که دین باید در خدمت انسان باشد یا انسان در خدمت دین.

انسان‌محوری در دوره مدرن یکی از ارزش‌هاست. وقتی قرار است همه چیز با انسان سنجیده بشود دین هم یک پدیده است که باید درباره‌اش صحبت کنیم. باید این طور عرض کنم که تحولات مدرنیته و دنیای مدرن بر بخش‌های زیادی از زندگی مردم در مناطق مختلف دنیا تأثیر گذاشته. مفاهیم و ارزش‌هایی که در دوره مدرن عرضه شد مثل آزادی و برابری و عقلانیت و دموکراسی و حقوق بشر، وقتی به فضای کشورهای اسلامی آمدند در کانتکست‌های جدید قرار بود معنا شوند. آن‌ها از قبل هم چیزی به نام دین و سنت و اسلام داشتند که باید این‌ها را با هم جمع می‌کردند. وقتی دین‌شناس جدید یا اسلام‌شناس عصر مدرن وارد عرصه می‌شود، مکاتب زیادی روبه‌رویش هست: مارکسیسم، پوزیتیویسم، جنبش‌های فمینیسم، اگزیستانسیالیسم. این‌ها هر کدام برای دین تبیینی دارند و برنامه‌ای برای انسان دارند. این‌ها در واقع رقبای دین می‌شوند، رقبای مضامین و مفاهیم اسلامی می‌شوند. به همین خاطر است که می‌گوییم دین‌شناسی قبل و بعد از بروز این ارزش‌های مدرن با هم فرق

می‌کنند. مثلاً ممکن است پیرسید صنعتی شدن چه ربطی به دین اسلام دارد. وقتی صنعت چاپ فراگیر می‌شود، می‌توان متن مقدس را منتشر کرد. این در دنیای مسیحیت هم ممکن است تأثیرگذار باشد. حالا از این به بعد قرآن فقط در اختیار عده‌ای خاص نیست که با نسخه‌های خطی سروکار دارند.

#### - از اختیار نخبه‌ها در می‌آید.

- دقیقاً، وارد خانه مردم می‌شود. الان همه ما در خانه‌مان قرآن داریم، در جیب و کیف هر کس در گوشی‌های هوشمند هست. غیر از خود قرآن، ترجمه قرآن هم می‌تواند منتشر شود. متون اسلامی مثل تفاسیر و تواریخ و سیره ترجمه شود و در کتابخانه‌های عمومی بیاید و در دسترس هر جوان و نوجوانی قرار بگیرد. این تحول صنعتی بوده در واقع، اما در نگاه فرد فرد مسلمان‌ها به متن مقدس‌شان و پیامبرشان می‌تواند تأثیر بگذارد.

- گفتید که نظریاتی به وجود آمد که روی اسلام‌شناسی و به طور کلی روی دین‌شناسی اثر گذاشت. اگر بخواهیم وارد جزئیات ماجرا بشویم، این اسلام‌شناسی مدرن می‌تواند از همان

علوم قرآنی و اصول تفسیری سده‌های گذشته استفاده کند یا چون مدرن شده و قرار است به مسئله‌های جدیدی پردازد و خوانش جدیدی برای ما ارائه کند، باید روش‌ها و ابزارهای جدید داشته باشد؟ چه می‌کنند اسلام‌شناسان مدرن؟

- آن چیزی که ازش به عنوان مدرنیته یاد می‌کنیم فقط مسئله ایجاد نمی‌کند. خودش ابزار هم ایجاد می‌کند. ما اگر به دنیای مدرن مسیحی مراجعه کنیم می‌بینیم که دانش هرمنوتیک اصلاً در مواجهه با متون مقدس به وجود آمد. پس اسلام‌شناس مدرن ما در کنار همه روش‌ها و بحث‌هایی که درباره تفسیر قرآن دارد با هرمنوتیک هم آشنا می‌شود. من کاری ندارم که هرمنوتیک بحث‌های درستی می‌گوید یا غلط، یا کدام مکتبش از کدام یکی بهتر است. این یک پدیده است و من اسلام‌شناس عصر مدرن نمی‌توانم بدون آن که هرمنوتیک را بشناسم درباره فهم متن حرف بزنم، هر متنی که باشد، حالا تخصص ما متن مقدس است.

مثلاً کتاب نصر حامد ابوزید به نام «مفهوم النص دراسة فی علوم القرآن» را می‌شود یک کتاب هرمنوتیکی دانست درباره قرآن. ابوزید



یکی از نمونه‌های کسانی است که در دوره مدرن پروژه‌اش اسلام‌شناسی و به طور خاص قرآن‌شناسی بوده است. ابوزید آن کتاب را در مقام بازانديشی علوم قرآن سنتی نوشته است. خیلی جالب است که اگر فهرست آن را نگاه کنید، عناوین فصولش تفاوت زیادی با *اتقان* سیوطی و *برهان* زرکشی ندارد. خودش هم می‌گوید که من می‌خواهم فصول آن کتاب‌ها را در دنیای مدرن بازخوانم. در پیشگفتارش هم بحثی می‌آورد با عنوان «گفتمان دینی و روش علمی» و می‌خواهد نشان بدهد که ما به عنوان کسانی که می‌خواهیم در دوره مدرن اسلام‌شناسی کنیم چگونه باید با روش علمی به سراغ گفتمان دینی برویم. دین خودش ممکن است با علم متفاوت باشد ولی می‌توانیم دین را مطالعه علمی کنیم. در ابتدای کتاب، بحث‌های مربوط به ماهیت وحی را انجام می‌دهد، بعد می‌رود سراغ بحث اعجاز و انواع بحث‌هایی که ما در علوم قرآن سنتی می‌شناسیم ولی نگاه انتقادی دارد.

اجازه بدهید به همین بهانه مثالی هم از *اتقان* سیوطی بزنم و پاسخ شما را با این نکته بدهم.

در بین محققان علوم قرآنی معروف است که علوم مورد نیاز برای تفسیر قرآن پانزده تا هستند که یکی علم موهبت است و چهارده علم دیگر عناوین آشنایی هستند مثل لغت، بلاغت، فقه، کلام، اصول، حدیث و نظایر اینها. اگر همان چیزی که سیوطی حول و حوش پانصد سال پیش برای ما باقی گذاشته را هم در نظر بگیریم برای اسلام‌شناسی در عصر مدرن، آیا علم کلامی که سیوطی می‌گوید همان علم کلامی است که امروز باید بدانیم و با آن به تفسیر قرآن پردازیم؟ یا الهیات جدیدی باید دراندازیم و بحث‌هایی را پیش بکشیم که شاید به مخیله سیوطی و خیلی بزرگ‌تر از او هم خطوط نمی‌کرد؟ مثلاً بلاغت و لغت. این بحث‌های مربوط به زبان‌شناسی جدید و اتیمولوژی، بحث‌های فیلولوژیک که یکی دو قرن است در مباحث اسلامی وارد شده، باید آن‌ها را بدانیم. جالب است که سیوطی می‌گوید هر کس از این پانزده علم بهره نبرده باشد و تفسیر قرآن کند، تفسیر به رأی کرده. من می‌گویم اتفاقاً این جمله الان هم درست است. آن کسی که این علوم را به معنای امروزی کلمه نمی‌داند و تفسیر قرآن

می‌کند، چه بسا اشتباه می‌کند. چه بسا به دام خطای در تفسیر می‌افتد. کسی که ہرمنوتیک نمی‌داند، کسی که با زبان‌شناسی تاریخی آشنا نیست، کسی که بلاغت را فقط به معنای قدمایی کلمه می‌داند، مثلاً اگر خوانده باشد نهایتاً کتاب‌های عبدالقادر جرجانی را خوانده است. اما مثلاً کسی مثل امین الخولی می‌گوید بلاغت را امروزه باید با علم‌النفس در ہم آمیخت. روان‌شناسی و بلاغت را کنار ہم می‌گذارد و می‌گوید بلاغت امروزی با نقد ادبی که در نظریه‌های ادبی مطرح شده باید مزج شود و بلاغت جدیدی ایجاد کنیم.

- من یادم می‌آید ابوزید جایی دربارہ شأن نزول حرف می‌زند و می‌گوید شأن نزول را در آن موقع به معنای یک اتفاق اطراف یک آیه می‌دیدند و ما می‌توانیم الان این معنا را گسترش بدهیم و به معنای کانتکتست ببینیم. من فکر می‌کنم می‌شود آن را به معنای بافتی کہ آن زمان در جریان بوده دید.

- اتفاقاً ہمین اصطلاح کانتکتست دست‌مایه‌ای شده برای محققى به نام پروفیسور عبداللہ سعید کہ اصالتاً اهل مالدیو است و استاد یکی از دانشگاه‌های استرالیاست. او کتابی نوشته به نام

«تفسیر قرآن در قرن بیست‌ویکم» و عنوان فرعی‌اش این است: «یک رھیافت کانتکتسچوالیستی». در واقع نسخه‌ای کہ او می‌پیچد، و می‌دانیم کہ او از پیروان فکر فضل‌الرحمان است، این است کہ نسخه تفسیر قرآن در قرن بیست‌ویکم، نسخه کانتکتسچوالیستی است. یعنی شما می‌خواهید قرآن را بخوانید و بفهمید باید بر مبنای کانتکتست و بافت بفهمید. مثلاً می‌رود در تاریخ اسلام و می‌بیند کہ صحابہ پیامبر و بعدی‌ها قرآن را چگونه تفسیر کرده‌اند و این‌ها را از سنت اسلامی بیرون می‌کشد و بعد مثال‌های جدیدی می‌زند. در پاسخ به شما باید بگویم کہ سبب نزول یکی از علومى است کہ ما در روایات‌مان ہم داریم کہ اگر کسی نداند «هَلَكْتَ وَ اَهْلَكْتَ» ہم خودش از بین می‌رود و ہم یکی دیگر را از بین می‌برد. شاید واقعاً معنای سبب نزول در عصر ما همین باشد. ما کمی ماجرا را موسع‌تر و گسترده‌تر ببینیم تا متن مقدس امروزی ما برایمان معنای بہتر و دقیق‌تری داشته باشد.

- می‌خواهم از این صحبت شما گریز بزنم به سؤالی دیگر: انگار کہ این اصلاح کردن چیز

خیلی جدیدی نیست. به نظر می‌رسد در دوره‌های گذشته هم افرادی بوده‌اند که نگرش‌شان این بوده که باید اسلام را احیا کنیم یا اصلاح کنیم. چه تفاوتی وجود دارد بین این اصلاحگران مدرن یا احیاگران مدرن، باید ببینیم چی بهشان بگوییم درست است، با افرادی که پیش از آن‌ها در دوره پیشامدرن ایده اصلاح داشته‌اند؟ می‌شود فکر کرد که در دوره مدرن تفاوتی وجود دارد از این جهت؟

- این هم نکته خوبی است. شاید بهتر باشد اول اصطلاح‌شناسی کنیم. در انگلیسی هم revival داریم و reform. ما اینجا بیشتر درباره رفرمیست‌ها حرف می‌زنیم، کسانی که مدرنیست‌اند و می‌خواهند رفورم کنند. در سنت اسلامی این احیا اصطلاح ریشه‌داری است. ما اصلاً روایت نبوی داریم، من با اصلتش کاری ندارم اما اگر این حدیث جعلی هم باشد باز برای ما پیام دارد، یعنی این روایت را مردم باور کرده‌اند.

- انگیزه‌ای داشته‌اند برای جعلش.

- بله، احیا قداستی داشته در باور آن‌ها. این که خداوند برمی‌انگیزد، «يَبْعَثُ اللَّهُ» این تعبیر هم

جالب است، در سر هر قرنی فردی را که دینش را «تجدید» کند. سیوطی اصلاً کتابی درباره این موضوع دارد: «التنبئة بمن يبعث الله على رأس كل مائة» و آنجا ده نفر را معرفی می‌کند، از عمر بن عبدالعزیز شروع می‌کند بعد شافعی، ابوالحسن اشعری، امام محمد غزالی و همین طور جلو می‌آید تا به خودش می‌رسد که هر قرن چه کسی مجدد بوده. در دوره جدید هم امین الخولی کتابی دارد به نام «المجددون فی الاسلام» که تحلیلی است بر همان کتاب سیوطی و کتاب‌های دیگر که در این باب نوشته شده. کتاب‌های زیادی هم هست. خود امین الخولی کتاب «مناهج التجدید فی النحو والبلاغة والتفسیر والادب» را می‌نویسد. حسن حنفی کتابی دارد به نام «التراث و التجدید». در فارسی هم کتاب «دو مجدد» را داریم که نصرالله پورجوادی نوشته و اشارتی است به غزالی و فخر رازی. یا لقب ابن عربی را اصلاً محی‌الدین می‌گوییم. این محی‌الدین‌ها در سنت اسلامی وجود داشته‌اند. اسم این را می‌گذاریم احیاء، نمی‌گوییم اصلاح. در واقع آنها نوعی اصلاحات درون‌دینی انجام دادند. اما

این‌هایی که درباره‌شان صحبت خواهیم کرد انگار تحت تأثیر یک سری عوامل بیرونی به اصلاحات روی آوردند، برای سازگار کردن، برای آشتی دادن فضای اسلامی با فضای غیراسلامی به خوانش‌های جدیدی دست زده‌اند.

مثالی اگر بخواهم بزنم شاه ولی‌الله دهلوی به عنوان یک احیاگر معروف است ولی در آثارش هیچ ردپایی از این دانش‌های جدید نمی‌بینیم. دوره‌اش هم به دوره‌ای نمی‌خورد که خیلی مراودات اسلام و غرب شروع شده باشد. اما بعد از او به سر سیداحمد خان که می‌رسیم، در همان هند با صد سال فاصله، ماجرا کمی عوض شده. کاملاً مشخص است که سر سیداحمد خان دیگر با مسئله درگیر است از نزدیک. انگلیسی‌ها در هند حضور فیزیکی دارند و این را در آثارش هم می‌بینیم. بعد از او دیگر اقبال لاهوری و فضل‌الرحمان در هند کاملاً واضح است. یا مثلاً ما در مصر از محمد عبده شروع می‌کنیم که بعد از حمله ناپلئون و حضور ارزش‌های جدید در کشورهای اسلامی است. در واقع اگر بخواهیم از شروع این ماجرا

صحبت کنیم و آن‌ها را از احیاگران درون دینی جدا کنیم که آمده بودند با خرافات مبارزه کنند گفتند اسلام به انحراف می‌رود یا به هر دلیلی مثل غزالی «احیاء علوم الدین» نوشتند و احساس کردند که علوم دین بسیاریش مغفول مانده یا به انحراف رفته. از طرفی، اگر بخواهیم درباره شروع این اصلاحات صحبت کنیم به دوره «تنظیمات» هم باید حتماً اشاره کنیم که در امپراتوری عثمانی رخ داد و نوعی مدرنیزه کردن فضای اسلامی بود. در مصر مکتب «المنار» را که با رهبری سید جمال‌الدین اسدآبادی و تأثیری که روی امثال عبده داشت و بعد از او محمد رشیدرضا آمد. در ایران خودمان هم کسانی هستند، از شیخ‌هادی نجم آبادی می‌توانیم اسم ببریم که می‌دانیم با سیدجمال‌الدین اسدآبادی دیدارهایی داشته، از اسدالله خرقانی، از شریعت سنگلجی با یک فاصله چند دهه‌ای می‌شود اسم برد. این‌ها کسانی‌اند که داعیه این را داشتند که بتوانند در دنیای جدید اسلام را نگه دارند و از آن دفاع کنند در برابر بسیاری از هجمه‌ها. در همان دوره‌هاست که اسدالله خرقانی نقد داروین

می‌کند. او مخالف نظریه داروین است اما کسان دیگری هستند در آن دوره که موافقند با داروین و می‌گویند داروین هیچ تعارضی با کتاب خدا، متن قرآن و سنت ندارد.

- به نظر می‌رسد شما تأکید دارید که این اصلاحگران مدرن، تغییر نگرش‌شان بیشتر تحت تأثیر شرایط اجتماعی بوده. چه چیزی باعث شده که اشتراکاتی ببینیم بین کشورهای مختلف اسلامی از هند و پاکستان و ترکیه و مصر و ایران؟ تقریباً در یک دوره زمانی می‌بینیم که نگرش مدرن در اسلام‌شناسی وارد می‌شود در همه کشورهای اسلامی. تفاوت‌هایی وجود دارد ولی کم و بیش در یک دوره زمانی اتفاق می‌افتد. سؤال اولم این است که این نگرش‌ها در کشورهای مختلف چه اشتراکاتی با هم دارند؟ اگر می‌شود به بعضی‌اش اشاره کنیم. سؤال بعدی هم این است که دلیل این اشتراک چیست؟ چرا نگاه‌های شبیه وجود دارد و چرا در دوره زمانی مشابه اتفاق می‌افتند؟ آیا می‌شود آن را یک نگاه وارداتی از غرب دانست یا نیاز مشترکی در تمام جوامع اسلامی به وجود آمده بوده است؟

- مفهوم استعمار اینجا خیلی مهم است. خیلی از کشورهای اروپایی هم استعمارگر بوده‌اند، از

انگلستان و فرانسه تا کشورهای دیگر. استعمار که گاهی استشراف و تبشیر هم در کنارش قرار می‌گیرند، حاصل عدم توازن است بین اروپا و کشورهای دیگر. مسلمانان در سده‌های سوم و چهارم هجری، تمدن برتر عالم بودند. تولید علم می‌کردند و آثاری ازشان به یادگار ماند که بعدها در غرب از آنها استفاده شد. این را کسی انکار نمی‌کند. آدام متز در کتابش می‌گوید این دو قرن شاید رنسانس اسلامی بوده است. خود این تعبیر جالب است، یعنی ما یک رنسانس غربی داریم و یک رنسانس اسلامی و یک نویسنده غربی وقتی تاریخ اندیشه اسلامی را بررسی می‌کند دو قرن را پیدا می‌کند که می‌خواهد آن را رنسانس اسلامی بنامد. اما ماجرا در قرون شانزده و هفده میلادی به نظر می‌رسد که برعکس شده و مسلمان‌ها حس نوستالژیکی نسبت به ادوار گذشته دارند. انگار حالا این گوی جابه‌جا شده، یعنی تمدن غالب تمدن غربی شده و ما در جهان اسلام، چه بخواهیم بپذیریم چه نخواهیم، در بسیاری موارد واردکننده شده‌ایم. همین عدم توازن باعث استعمار شده، عده‌ای از آن سر دنیا آمده‌اند

اینجا به هوای این که چیزهایی با خودشان ببرند و البته فوایدی هم به آن کشورها می‌رسانند. این حس کهنتری برای مسلمان‌ها ایجاد می‌کند و جنبش‌های استقلال‌طلبانه شکل می‌گیرد که می‌خواهد به آن گذشته پرافتخار برگردد. این را نباید در تحلیل مان دست کم بگیریم که چرا همه کشورهای اسلامی با کمی تقدیم و تأخیر به این فکر افتادند.

یک نکته دیگر را هم باید در نظر داشت و آن این که ارزش‌ها و مفاهیمی که در فلسفه و هنر و ادبیات غربی مطرح می‌شد، دل بسیاری از روشنفکران مسلمان را برده بود، یعنی آزادی و برابری و عدالت که دست کم از لحاظ نظری در بسیاری از این آثار مطرح می‌شد. ما هم که می‌گوییم غرب، منظورمان فقط امریکا و اروپا نیست. ممکن است اتحاد جماهیر شوروی هم عده‌ای را جذب خودش کرده باشد، نظام سیاسی و عقاید مارکسیستی که آمد و نگاه سوسیالیستی به اداره جامعه. این‌ها چیزهایی بود که عده‌ای حتی آن‌ها را با اسلام هم ترکیب کردند و گفتند سوسیالیسم و مارکسیسم اسلامی، خداپرستان سوسیالیست. این‌ها تعبیری

است که در صد سال اخیر کم نشنیده‌ایم، چه در ایران چه در کشورهای عربی و پاکستان و ترکیه. انواع و اقسام این‌ها بوده. آدمی پیشرفت و تحول می‌خواهد. استعمار وقتی می‌آید، به جز جنبه‌های غارت و چپاول، چیزهای دیگری هم با خودش می‌آورد مثلاً لوله‌کشی، بهداشت، دانشگاه، بانک، نظام دادگستری. این‌ها در چشم مردم و حتی در چشم نخبگان چیزهای مهمی بودند و دنبال این بودند که بدانند آن‌ها چه کرده‌اند که به این جا رسیده‌اند و از ما برترند. دنبال این بودند که تحولی ایجاد کنند. بخشی از این تحول این بود که کارهایی که آن‌ها کرده‌اند را ما هم بیاموزیم و نسبت آن را با دین و سنت خودمان پیدا کنیم. باز هم اسلام‌شناسی عصر مدرن این می‌شود مسئله‌اش و می‌رود دنبال پیگیری این بحث‌ها.

- این خیلی جای خوبی است در این بحث، مسئله اسلام‌شناسی مدرن الان چیست؟ البته منظورم از الان، دقیقاً دوره معاصر نیست.

- الان ما این دو‌یست سال اخیر است.

- اصلاً اسلام‌شناسی مدرن چه مشکلی را می‌خواهد حل کند در جامعه‌ای که

اسلام‌شناسی سنتی نمی‌توانسته حلش کند یا از پس آن برباید؟ این ابزارهای جدید و رویکردهای جدید که درباره‌شان حرف زدیم برای حل کردن چه مسئله‌ای است؟

- چند تا عرصه یا مسئله هست که با آنها مسائل جزئی‌تر هم روشن می‌شود. یا به عبارت دیگر، موضع فرد در برابر آنها موضعش را در برابر مدرنیته به طور کلی نشان می‌دهد. یکی همین بحثی است که الان ازش حرف زدیم درباره جنبش‌های سیاسی استقلال‌طلبانه و بحث حاکمیت. یعنی حالا که نظام استبدادی از بین می‌رود، مثلاً شاه بوده، یا امپراتوری عثمانی که فروپاشیده، حالا باید چه کار کنیم؟ با ارزش‌های مدرن چه کار کنیم؟ نظام پارلمانی باشد، ریاستی باشد، این‌ها با دین چه نسبتی دارند، با سنت چه نسبتی دارند؟ فرض کنید ما حکومت را تشکیل دادیم، حالا مسئله دومی پیش می‌آید و آن اینکه نظام قضایی را چگونه شکل بدهیم؟ تکلیف مجازات‌ها چه می‌شود؟ با حقوق بشر چگونه کنار بیاییم؟ این‌ها را در کنار فقه اسلامی چگونه معنا کنیم؟ این تعارض‌ها را چگونه حل کنیم؟ روابط زوجین چگونه باشد؟

حقوق زن چگونه باشد؟ از حقوق زن نقبی بزنم به مسئله سوم: یعنی اصولاً مسئله زن. آثاری هم با این عنوان داریم. یعنی زن در دوران مدرن در جهان اسلام تبدیل به یک مسئله می‌شود و باید تکلیف‌مان را با مسئله زن روشن کنیم. جایگاه و حقوق زن، بحث ارث و دیه و شهادت و نفقه و تعدد زوجات، مسائل ساده‌ای نیستند و هر کدام گوشه‌ای‌شان به مسئله زن مربوط می‌شود. من فکر می‌کنم بتوانیم بگوییم که این سه مسئله سه تا از مهم‌ترین مسائل اسلام‌شناسی مدرن‌اند که می‌شود مفصل‌تر درباره‌شان صحبت کرد.

- اجازه بدهید از همان اولی شروع کنیم که مسئله حاکمیت و حکومت‌داری است. در اروپا انقلاب فرانسه اتفاق می‌افتد و مسئله عوض می‌شود و تبدیل به حکومت مردم بر مردم می‌شود، چیزی که تا آن زمان اصلاً بحثی ازش مطرح نبوده است. مفهوم جدیدی مطرح می‌شود و کم‌کم وارد جوامع اسلامی هم می‌شود. طبیعتاً اسلام‌شناسان مدرن نسبت به آن واکنش نشان می‌دهند. این که آیا می‌شود مردم بر مردم حکومت کنند یا حکومت بر مردم تعلق به خدا دارد؟ چه واکنشی نشان می‌دهند اسلام‌شناسان مدرن؟

- طبعاً ما اینجا در مقام پاسخگویی به این سؤال نیستیم که در جامعه اسلامی دموکراسی باشد، اسلامی است یا نباشد؟ ما می‌خواهیم مسئله را تقریر کنیم. مشابه همان مثالی که از فضای اروپایی زدید، اینجا هم امپراتوری عثمانی بوده که اوایل قرن بیستم از بین می‌رود و به کشورهای جدید و کوچک‌تر تجزیه می‌شود. یک سری کشور به نقشه سیاسی دنیا اضافه می‌شود: ترکیه ایجاد می‌شود، سوریه و غیره. دولت‌ملت مطرح می‌شود و دیگر خلیفه نداریم. این رابطه باید معنا پیدا کند. در همین دوره است که کشورهای شمال آفریقا با فرانسه درگیرند، مستعمرات استقلال پیدا می‌کنند. این کشورهای اسلامی در دوران مدرن یک الگو دارند و آن کشورهای غربی است. چه موضعی باید در برابر آن‌ها بگیرند؟ یک موضع این است که برگردیم به آن گذشته پرافتخار که همچنان هم این موضع طرفدارانی دارد، یک موضع هم این است که از غربی‌ها چیزهایی بگیریم و اصطلاحاً اسلامیزه کنیم. ابوزید هم تعبیری دارد که می‌گوید اسلامی کردن مدرنیته یا مدرن کردن اسلام، کدام یک از این‌ها نسخه ماست؟

درگیری و مسئله‌های اسلام‌شناس مدرن همین‌هاست.

در همان دوره است که کسی مثل علی عبدالرازق کتاب «الاسلام و اصول‌الحکم» را می‌نویسد و البته خیلی سروصدا می‌کند چون بحثش این است که اسلام نظریه سیاسی مدونی ندارد و کسانی هم از او پیروی می‌کنند و چیزهایی می‌نویسند. دو فرد مهم هم داریم که کتاب‌های مهمی می‌نویسند: عبدالرحمان کواکبی از اهل سنت، یک مبارز سوری که کتاب «طبائع الاستبداد» را می‌نویسد که منظورش از استبداد امپراتوری عثمانی است. از این طرف هم میرزای نائینی را داریم که آن کتاب معروف «تنبيه الامّة و تنزيه الملة» را می‌نویسد که آنجا مخالفتش با سلطنت قاجار را نشان می‌دهد و همین تلاش‌ها و بحث‌هاست که منجر می‌شود به ماجرای مشروطه. علاوه بر این‌ها اخوان المسلمین در مصر قابل ذکر است. ببینید در پاسخ به سؤال شما دارم رصد می‌کنم که چه اتفاقاتی در کشورهای مختلف اسلامی افتاد؟ همه این‌ها پاسخ‌اند. تشکیل اخوان المسلمین پاسخی است به این سؤال که



نظام اسلامی چگونه باید محقق بشود؟ بحث حاکمیت خدا چگونه باید در زمین محقق بشود؟ حسن‌البناء را داریم، سید قطب را داریم که آثارش خیلی تأثیرگذار بودند و حتی امروز از قطبیسم حرف زده می‌شود و بسیاری از این جریان‌های اخیر اسلام‌گرایانه را تحت تأثیر سید قطب می‌دانند. اخوان‌المسلمین مثلاً شعاری دارد با این تعبیر که «الاسلام هو الحل»؛ این تعبیر دقیقاً عمق اندیشه آن‌ها را نشان می‌دهد. چیزی که نباید فراموش کنیم در میانه قرن بیستم، شکل‌گیری دولت اسرائیل است که باعث می‌شود نظریه‌پردازی بشود و روابط اسلام و یهودیت خودش را نشان می‌دهد.

ایران در این صد و اندی سال دو انقلاب از سر می‌گذراند، یکی انقلاب مشروطه است با تلاش‌های برخی علما و روشنفکران در دوره قاجار و مهم‌تر از آن انقلاب اسلامی که در دوره پهلوی به وقوع می‌پیوندد و دوره پهلوی را تمام می‌کند. دوره جدیدی شروع می‌شود که در آن نظام اسلامی را می‌خواهیم که تئوری می‌خواهد. تئوری ولایت فقیه هم در واقع یک پیشنهاد است برای قرائت از اسلام در دنیایی که

روابط بین‌المللش به این شکل است. در واقع حکومت‌داری را به شکلی جدید تعریف می‌کند. بخواهم ادامه بدهم باید از پاکستان بگویم، از اقبال لاهوری که پدر معنوی پاکستان محسوب می‌شود و با ایده اسلامی شدن یک حکومت و مسلمان بودن افراد یک کشور شکل گرفته و نام جمهوری اسلامی برای خودش انتخاب کرده، بعد از او فضل‌الرحمان زحمت‌زاد می‌کشد برای تولید ایده برای گرداندن چنین کشوری، محمد علی جناح را می‌شود اسم برد.

در ایران خودمان خیلی گروه‌ها هستند، علی‌شریعتی شاید شاخص‌ترین فرد است، البته ممکن است عده‌ای نپذیرند و او را اسلام‌شناس ندانند و جامعه‌شناس قلمداد کنند، اما آثار او درباره اسلام است، ارجاعات تاریخی و عقایدی می‌دهد و در مقام یک اسلام‌شناس ظاهر می‌شود. در آن دوره‌ها این تفکر سوسیالیستی و مارکسیستی را هم نباید فراموش کرد. شاید بشود گفت در این دوره‌ها، دو بلوک شرق و غرب در کشورهای اسلامی مخالفت‌ها و تعارضاتی که با هم دارند از طریق گروه‌ها و

احزاب مختلفی که هر کدام لیدری دارند و نظریه‌پردازی می‌کند و اسلام را می‌خواند برایشان، یک نفر ممکن است اسلام را نزدیک به عقاید مارکسیستی بخواند و یک نفر دیگر در اسلام تعارضی با سرمایه‌داری نبیند. این‌ها بحث‌های فقط داخل ایران نیست. حتی مثلاً در مصر شاید این بحث‌ها چند دهه زودتر از جامعه ما شروع شده و الان هم به شهادت آثاری که باقی مانده، می‌شود این‌ها را دید.

**- بحث بعدی موضوع حقوق بشر خواهد بود. مشابه این اتفاق‌ها که در حیطة حکومت گفتیم در موضوع حقوق بشر هم رخ داده، مسائل مربوط به حقوق جزا و حقوق خانواده مطرح می‌شود، آنجا چه واکنش‌هایی می‌بینیم در اسلام‌شناسی مدرن؟**

- می‌شود به اعلامیہ جهانی حقوق بشر اشاره کرد که در میانیہ قرن بیستم مطرح می‌شود و خیلی از کشورها هم می‌پذیرند و امضا می‌کنند. در آن اعلامیہ مدام از حق حرف زده شده. بسیاری از این حقوقی که آنجا گفته شده ممکن است با فقہ و مبانی حقوق اسلامی در تعارض باشد. اینجا نقش اسلام‌شناس مشخص می‌شود

که مرجعی است برای این که نشان بدهد این تعارض حقیقی است یا نه. در سرگذشت فضل‌الرحمان هم می‌خوانیم که او مشغول تدریس و تحقیق در دانشگاه‌های غربی بود، وقتی ژنرال ایوب خان به قدرت رسید در پاکستان و برای این که کشور را مدرن کند از یک اسلام‌شناس (فضل‌الرحمان) دعوت کرد که ریاست مؤسسه تحقیقات اسلامی را بپذیرد و دربارهٔ همین چیزها فکر کند. دربارهٔ تنظیم خانواده، بهره بانکی، ذبح حیوانات، نحوه برخورد با کشورهای غربی، دربارهٔ حقوق زن، چندهمسری و قس علی‌هذا. اسلام‌شناس وسط این دعواست و او باید دربارهٔ این چیزها حرف بزند. در واقع نظریہ دوحرکتی فضل‌الرحمان به ما می‌گوید اگر می‌خواهید اسلام باقی بماند در دنیای جدید و ناگزیر به دامن سکولاریسم نرویم، بیاید به نظریہ دوحرکتی عمل کنید. در این نظریہ پیش‌فرض‌هایی هم دارد. در ماهیت وحی بازاندیشی می‌کند. یا مثلاً امین الخولی تعبیری دارد به نام «المفسر الحق». می‌گوید مفسر حقیقی در دورہ جدید، به جز این که عربیت را به خوبی می‌داند و تاریخ را می‌شناسد،

باید روان‌شناس باشد، قوم‌شناس باشد، مردم‌شناس باشد تا بتواند دربارهٔ انسان معاصر اظهار نظر کند. اگر بخواهم ماجرا را مبتنی بر دیدگاه نورمن کالدور دربارهٔ ماهیت تفسیر توضیح بدهم، باید بگویم یک مسئله بیرونی مثل اعلامیہ جهانی حقوق بشر یا ارزش برابری و آزادی در بیرون وجود دارد کہ ما دربارهٔ درست و غلطش صحبت نمی‌کنیم. صرفاً این مسئله وارد شده و ما با آن مواجه شده‌ایم. کالدور می‌گوید اینجا اصلاً جای مفسر است. کجا؟ جایی کہ چیزی در متن قرآن طوری فهمیده شده کہ با مسئله‌ای واقعی در بیرون متن در تعارض قرار گرفته است. ممکن است این موضوع یک بحث علمی باشد کہ می‌شود بحث قرآن و علم، ممکن است یک واقعہ تاریخی باشد کہ می‌شود چالش قرآن و تاریخ، ممکن است بحثی حقوقی باشد یا دربارهٔ ارزش انسانی باشد کہ می‌شود قرآن و حقوق بشر. ما مفسر را در دورہ مدرن برای همین می‌خواهیم. اسلام‌اندیشان ما در دورہ مدرن همین مفسران هستند.

- آخرین سؤال را بر سومین آن مسائل متمرکز

کنم: مسئلهٔ زن. این یکی از جذاب‌ترین موضوعاتی ہم هست کہ اسلام‌شناسان مدرن با آن درگیر می‌شوند یا به این دلیل کہ نیمی از جمعیت جامعہ مدام با این موضوع درگیرند یا به این دلیل کہ حل آن نتایج صریحی دارد و افراد را با خودش درگیر می‌کند. این رویکرد کہ شاید بشود نامش را رویکرد زنانه‌نگر به قرآن گذاشت، چه زمانی شروع شده و چه کسانی آن را شروع کرده‌اند؟ اصلاً هدفشان از این خوانش چه بوده؟ کم‌وبیش دربارهٔ هدفشان در سؤال‌های قبلی ہم توضیح دادید ولی اینجا احتمالاً کمی ایده‌های خاص تر دارند.

- شاید مسئلهٔ اول این باشد کہ این ماجرا ہم یک مسئلهٔ وارداتی است. من خیلی مخالف نیستم با این، یعنی مهم نیست اصلاً مخالفت و موافقت‌مان. همان طور کہ قبلاً ہم گفتم ما با این مسائل مواجه شده‌ایم. جامعۂ ما از طریق رسانه، از طریق رفت‌وآمد و بده‌بستان‌های فکری و فرهنگی و ادبی و هنری، از طریق تلویزیون و ماهواره و اینترنت، در هر دورہ‌ای به شکلی، با فرهنگ دیگری آشنا شده و مسئله‌ای برایش ایجاد شده. این از موج اول فمینیسم بوده، موج دوم بوده، ما با این‌ها کاری نداریم فعلاً، این

مسئله هست و زنان ما برایش پاسخ می‌خواهند. این که وضع حجاب‌مان باید چگونه باشد؟ وضع دیه و ارث ما چرا چنین است؟ چرا شهادت یک مرد مساوی شهادت دو زن است؟ این‌ها چیزهایی است که هر مسلمانی ریشه‌اش را در قرآن و سنت پیامبر می‌بیند و به عنوان یک مسلمان باید به آنها عمل کند اما فشار مسئله بیرونی را هم نباید دست کم گرفت. باز اسلام‌شناس مدرن باید به این مسائل پاسخ بدهد. یا باید جواب قانع‌کننده‌ای در دوره مدرن به آن‌ها بدهد یا باید آیه را طور دیگری بفهمد، خوانش جدیدی ارائه بدهد. مثلاً از همان نوع کانتکسچوالیستی یا رویکرد زنانه‌نگر وارد قرآن بشود تا به نتایج جدیدی برسد. مسلمان جدید ما بگوید که این بحث که در دنیای جدید هست که زن می‌تواند ارثی معادل مرد داشته باشد یا دیه‌ای برابر داشته باشد، من هم می‌توانم این‌ها را داشته باشم و از آیه قرآن هم دست برندارم. این با خوانش جدیدی به دست می‌آید با ابزارها و روش‌های جدیدی که دیگر آن‌ها را از مردم عوام نمی‌شود سراغ داشت. اسلام‌شناس عصر مدرن می‌تواند این کمک را بکند. این را هم

بگوییم که اقتضائاتی هست مثل صنعتی شدن، ورود زنان به دانشگاه و محل کار و اجتماع، که این‌ها سؤالاتی با خودش می‌آورد. نمی‌توانیم در راه روی صنعت جدید باز بگذاریم اما روی مسئله‌های جدید بیندیم. وقتی در ادارات و دانشگاه این اتفاقات را داشته باشیم، مسئله به وجود می‌آید. حالا کسی که می‌خواهد درباره این‌ها اظهار نظر کند باید بتواند تفسیر جدیدی از آیات بدهد که می‌شود همان رویکرد زنانه‌نگر. واقعاً بعضی از نواندیشانی که در این حوزه‌ها وارد شده‌اند کل پروژه فکری‌شان این بوده، اغلب هم خانم‌ها هستند، و جالب این که بدانید در امریکای شمالی کسانی هستند و آنجا زیاد این بحث‌ها مطرح می‌شود، مثل آمنه ودود و اسما بارلاس و افراد دیگر که به انگلیسی هم نوشته‌اند.

- البته من فکر می‌کنم از جای ساده‌تری شروع شده، چند دهه قبل از این‌ها از بحث‌های خیلی ساده‌تر در جهان اسلام شروع شده.

- اگر منظورتان نگاه تاریخی است به این ماجرا، بله. می‌توانیم تا سال ۱۹۰۰ عقب برویم. کسانی

خانه بماند؟ این ہم ممکن است تحت تأثیر باشد. چرا زن باید پوشیہ یا نقاب یا برقع داشته باشد؟ اگر این را نداشته باشد، آن‌ها بہ هدف خودشان رسیدہ‌اند. اما مطالبات الان خیلی فرق می‌کند. پس مفسر امروزی باید نوع دیگری وارد قضیہ بشود تا بتواند از پس حل مسئلہ بربیاید.

کہ از آنہا اسم بردم، همچنان زندہ هستند و کتاب می‌نویسند و استاد دانشگاه‌اند، شاید نسلی صد سال بعد از آن نسل اول باشند. از میان آغازگران می‌شود از قاسم امین نام برد، یا نظیرہ زین الدین کہ واقعاً وقتی متونشان را می‌خوانیم مسائلشان خیلی ابتدایی تر است. مسئلہ قاسم امین و نظیرہ زین الدین این است کہ چرا زن باید در

\*\*\*

خیلی ممنونم کہ با ما در این گفت‌وگو ہمراہ بودید. این گفت‌وگو بخش دومی ہم خواهد داشت کہ بہ موضوع اسلام‌پژوهی غربی خواهیم پرداخت. با ما در بخش دوم ہم ہمراہ باشید.