



دریچه‌ای به واکاوی رهیافت‌های نو در مطالعات اسلام  
شماره هفتم؛ خرداد - شهریور ۱۴۰۱

۷

مروری بر آثار: • فرد دائر • هشام جعیت • نیکلای ساینای • محمد شحرور  
• جمشید چوکسی • یهودا نوو • محسن حسام مظاهری



# بِسْمِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

۱	از جنبش مؤمنان تا جامعهٔ مسلمانان مروری بر کتاب «محمد و مؤمنان: در باب خاستگاه‌های اسلام» اثر فرد دائر/ ایمان تاجی
۸	جدال دین و سیاست در دوران فتنه مروری بر کتاب «فتنه: دیالکتیک دین و سیاست در اسلام آغازین» اثر هشام جعیت/ زینب ایزدی
۱۴	زمینه و زمانهٔ متن قرآن مروری بر کتاب «قرآن: درآمدی تاریخی-انتقادی» اثر نیکلای ساینای/ فاطمه مصلح‌زاده
۲۱	زردشتیان و مسلمانان در سده‌های نخست اسلامی مروری بر کتاب «ستیز و سازش» اثر جمشید چوکسی/ فاطمه عباسی
۲۸	کاوشی تجدیدنظرطلبانه در خاستگاه اسلام مروری بر کتاب «نقاط تلاقی با اسلام: خاستگاه دین و دولت عرب» اثر یهودا نوو و جودیت کورن/ سپیده نصرتی
۳۵	دیالکتیک دین و قدرت مروری بر کتاب «دین و قدرت: خوانشی نواز حاکمیت» اثر محمد شحرور/ شیرین رجب‌زاده
۴۲	مطالعات اجتماعی دین در بافت شیعی گفت‌وگو با محسن حسام مظاهری/ فاطمه مصلح‌زاده



شمارهٔ هفتم؛ خرداد - شهریور ۱۴۰۱  
مدیر مسئول و سردبیر: مهرداد عباسی  
ویراستار: فاطمه مصلح‌زاده  
مدیر داخلی: عاطفه بیگدلی  
طراح و صفحه‌آرا: نرگس طوافی  
مدیر وبسایت: فاطمه عباسی  
مدیر اینستاگرام: ریحانه علیرضائی

<https://doornamaamag.ir>  
<https://t.me/doornamaa>  
<https://instagram.com/doornamaaa>

## از جنبش مؤمنان تا جامعه مسلمانان

### مروری بر کتاب «محمد و مؤمنان: در باب خاستگاه‌های اسلام» اثر فرد داینر



ایمان تاجی

فرد داینر (متولد ۱۹۴۵) استاد بازنشسته دانشگاه شیکاگو در مطالعات اسلام است. در ۱۹۷۵ در رشته مطالعات خاور نزدیک از دانشگاه پرینستون فارغ‌التحصیل شد و سپس در دانشگاه ییل و دانشگاه شیکاگو به تدریس و تحقیق پرداخت. حوزه تحقیقاتی داینر بیشتر بر تاریخ‌نگاری اسلام، مطالعات قرآن، دست‌نوشته‌ها و پایپروس‌های عربی و همچنین خاستگاه‌های اسلام متمرکز است. از کتاب‌های مهم او می‌توان به «فتوحات اولیه اسلامی» (۱۹۶۱) و «روایت‌های شکل‌گیری اسلام: آغاز نوشته‌های تاریخی اسلامی» (۱۹۹۸) اشاره کرد. «محمد و مؤمنان: در باب خاستگاه‌های اسلام» (۲۰۱۰) آخرین کتاب داینر در مقام نویسنده است که انتشارات دانشگاه هاروارد در ۳۰۴ صفحه منتشر کرده است. او در پیش‌گفتار کتاب به اسلام‌پژوهان غربی خرده می‌گیرد که چرا شکل‌گیری اسلام اولیه را بیشتر متأثر از عوامل اجتماعی و اقتصادی می‌دانند و جنبش مسلمانان را به جنبشی سیاسی برای رسیدن به اهدافی بومی یا به‌نوعی ملی‌گرایانه تقلیل داده‌اند. به عقیده داینر، اسلام در اصل حرکتی «مذهبی» بوده و مهم‌ترین دل‌مشغولی مسلمانان اولیه رسیدن به رستگاری از طریق زندگی پرهیزکارانه بوده است. او همچنین در این کتاب استدلال می‌کند که شکل‌گیری اسلام به صورت دینی سامان‌مند و مشخص در دوران حکومت اموی صورت پذیرفت و در واقع کوشش‌های حاکمان اموی منجر به تشکیل هویتی جداگانه برای مسلمانان و پدید آمدن جامعه اسلامی شد. به عقیده او، بدون حکومت اموی شاید دین اسلام به صورتی که امروز می‌شناسیم وجود نداشت.



دائر در فصل اول کتاب، «خاور نزدیک در آستانه شکل‌گیری اسلام»، اوضاع عربستان و امپراتوری‌های پیرامون آن را قبل از ظهور پیامبر توصیف می‌کند. او می‌گوید محمد در زمانه‌ای می‌زیست که محققان امروزی دوران «باستان متأخر» می‌نامند. این دوره سده‌های سوم تا هشتم میلادی را در برمی‌گیرد و در آن فرهنگ‌های کلاسیک دوران باستان نظیر فرهنگ‌های یونانی-رومی و ایرانی به‌تدریج متحول می‌شوند. به عقیده او، حکومت بیزانس در دوران نزدیک به ظهور پیامبر علاوه بر خطراتی که از دشمن همیشگی او یعنی حکومت ساسانی متحمل می‌شد، دچار کشمکش‌های داخلی نیز بود. از آن جمله می‌توان به مشکلات ناشی از حفظ یکپارچگی سیاسی در سرزمین‌های وسیع تحت حکومت، همه‌گیری بیماری‌های مُسری همانند طاعون و وقوع بلایای طبیعی نظیر زمین‌لرزه و تنازعات مذهبی اشاره کرد. فرآیند رسمی‌سازی کلیسا و شکل‌گیری ارتدکسی مسیحی از قرن چهارم - که مسیحیت دین رسمی حکومت روم شد - آغاز شده بود، اما در قرن ششم مخصوصاً در سوریه، ارمنستان و مصر فرقه‌های مختلفی از مسیحیت پدید آمدند و برخی از آن‌ها نظیر نسطوریان در مناطق زیر سلطه ساسانیان و حتی آسیای مرکزی نیز گسترش یافتند. به‌علاوه،

رهبانیت نیز در قرن پنجم و ششم در منطقه خاور نزدیک طرفداران بسیاری داشت. این رهبانیون معتقد بودند که رستگاری تنها در اثر ایمان حاصل نمی‌شود و عمل صالح شرط مهم و ضامن نجات اخروی است. در این دوران، دغدغه‌های آخرالزمانی و هشدارها درباره نزدیک‌ی روز بازپسین بیشتر می‌شوند. در نتیجه، انسان‌ها باید مراقب رفتارهای خود باشند چرا که فقط پرهیزکاران در روز حساب رهایی خواهند یافت.

از سوی دیگر، حکومت ساسانی با وجود در دست داشتن منطقه عراق به‌عنوان سرزمینی حاصل‌خیز، که می‌توانست خراج زیادی به حکومت بپردازد، حکومت مرکزی یکپارچه‌ای نداشت. حفظ قدرت واحد مرکزی با وجود سرزمین‌های وسیع تحت حکومت و اشتقاقات مذهبی مشکل بود. علاوه بر خطر همیشگی بیزانس در مرزهای غربی، خطر حملات پراکنده همسایگان چادرنشین مرزهای شرقی و شمالی نیز حکومت ساسانی را تهدید می‌کرد.

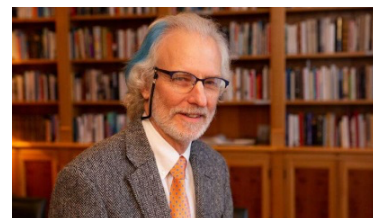
جنگ‌های طولانی و فرسایشی امپراتوری‌های بیزانس و ساسانی صدمات زیادی به این دو حکومت وارد کرده بودند. عربستان، که بیشتر آن را بیابان‌های خشک تشکیل می‌دهد، به جز مناطق جنوبی آن در یمن، چندان موضوع منازعه‌های مستقیم سیاسی نبود؛ هرچند



حکومت‌ها تلاش می‌کردند غیرمستقیم بر آن سرزمین تسلط داشته باشند. در آن دوران، زندگی در صحراهای عربستان به صورت قبیله‌ای در جریان بود و هر قبیله معمولاً عقاید مذهبی خاص خود را داشت، چنانکه پرستش بت و اجرام آسمانی از جمله عقاید آنان بود. در قرن ششم میلادی، گرایش فزاینده‌ای به سمت یکتاپرستی در عربستان دیده می‌شود و یهودیت و مسیحیت طرفدارانی پیدا می‌کنند. یکی از پدیده‌های مذهبی زنده در عربستان در آن دوران «ادعای پیامبری» است. هم‌زمان با محمد افراد دیگری نیز در آن سرزمین ادعای پیامبری و ارتباط با عالم قدس داشتند.

فصل دوم با عنوان «محمد و جنبش مؤمنان»

ابتدا تصویری کلی از زندگی نامه پیامبر براساس منابع



اسلامی ارائه می‌کند. سپس به مشکلات و چالش‌های روایت‌های سنتی از سیره پیامبر می‌پردازد. یکی از این مشکلات آن است که تصویر روایت‌های سنتی از زندگی محمد برگرفته از اسناد موثق یا حتی داستان‌های معاصر با زمان زندگی او نیست، بلکه همگی از برگرفته از منابعی مکتوب‌اند که چند قرن پس از محمد

نگاشته شده‌اند. نویسنده معتقد است این متون، که معمولاً براساس ساخته‌های ذهنی نگارنده‌های متأخر یا راویان آن داستان‌ها نوشته شده‌اند، بسیاری از نکات مهم را فروگذار کرده و زندگی پیامبر را با افسانه‌ها درآمیخته‌اند. هدف سیره‌نویسان مسلمان ساختن روایتی از زندگی پیامبر بوده که مؤید عقاید و اعمال روزگار خود آن نویسندگان باشد، اگرچه نمی‌توان تمام این متون را چنین دید و همگی را کنار گذاشت. متون اسلامی اطلاعاتی ارزشمند نیز دارند که باید آن‌ها را با روش‌های دقیق تاریخی کاوید و سره و ناسره را از هم جدا کرد. به عقیده داور، این کار هنوز در ابتدای راه خود است و برای رسیدن به نتایج قابل قبول مسیر پرپیچ و خمی در پیش دارد. یکی از منابع مهم کمک‌کننده در این مسیر متون غیراسلامی‌اند که برخی از آن‌ها با فاصله زمانی بسیار کمی از حیات پیامبر به دست ما رسیده‌اند. هرچند که این متون نیز مشکلات خاص خود را دارند، اما حداقل بسیار به دوران زندگی پیامبر نزدیک‌اند و از این رو قابل اتکاترند. همچنین سند بسیار مهم و شاید مهم‌ترین منبع در باب اجتماع اولیه مؤمنان متن خود قرآن است.

با چنین پیش‌فرضی، داور ویژگی‌های ابتدایی جنبش مؤمنان را از نظرگاه قرآن بازسازی می‌کند. اولین نکته‌ای که هنگام مراجعه به قرآن به چشم

شماره هفتم، خرداد - شهریور ۱۴۰۱



می‌خورد آن است که مخاطب اصلی قرآن «مؤمنان» اند. امروزه تحت تأثیر تفسیرهای متأخر، مسلمانان واژه‌های «مُسلم» و «مؤمن» را تقریباً به یک معنا به کار می‌برند اما در متن قرآن این‌گونه نیست. حقیقت این است که واژه‌های اسلام و مسلم و نظایر آنها کاربرد بسیار محدودی در قرآن دارند و پیروان محمد در اغلب موارد با لفظ «مؤمنون/مؤمنین» شناخته می‌شوند. به نظر می‌رسد امت اولیه خود را «مؤمنان» می‌دانستند نه «مسلمانان». اما این مؤمنان به چه چیز ایمان داشتند؟ داور، براساس آیات قرآن، مهم‌ترین اعتقادات اجتماع اولیه مؤمنان را «توحید» و «عقیده به روز بازپسین» (یوم‌الدین) می‌داند، عقایدی که قبل از پیامبر و در جغرافیای آن روزگار در دوران باستان متأخر طرفدارانی هم پیدا کرده بودند. مؤمنان اولیه همچنین به رسولان و پیامبران و ارتباط وحی‌مدار آن‌ها با عالم بالا ایمان داشتند و معتقد بودند که کتاب‌های مقدس و به‌ویژه قرآن محصول وحی الهی به پیامبران است. همچنین براساس متن قرآن، مؤمنان اولیه معتقد بودند که برای رستگاری باید از گناه و اخلاق نادرست دوری کنند و پرهیزکار باشند، نماز بگزارند و به پیشگاه خداوند دعا کنند؛ هرچند شاید دعا و نماز آنان مشابه شکل عبادات رایج مسلمانان امروزی نبوده باشد. صدقه و زکات نیز

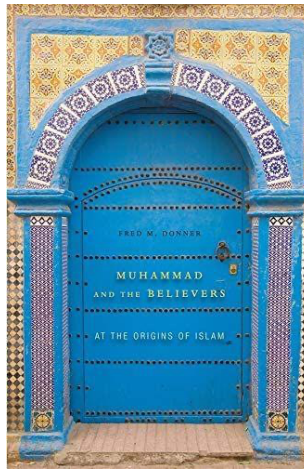
یکی از احکام مؤمنان اولیه برای رهایی و پاکی از گناهان بوده است. روزه، که یهودیان و مسیحیان در روز عاشورا یا دهم هر ماه می‌گرفتند، به زندگی مؤمنان نیز وارد شد. عمره و حج نیز از جمله ارکان اعتقادات آن‌ها بود که برخی جزئیات آن را می‌توان در مراسم مذهبی پیش از اسلام در مکه و همچنین سنت زیارت در یهودیت و مسیحیت پی گرفت. تمام آنچه درباره اعتقادات مؤمنان اولیه گفته شد در زمانه خود تقریباً شناخته بودند اما در ادبیات قرآنی شکل خاصی به خود گرفتند.

داور معتقد است دلیلی ندارد مؤمنان اولیه را گروهی منحصر به فرد بدانیم که نسبت به دیگر یکتاپرستان مرزبندی مشخصی داشتند. در واقع، بسیاری از یهودیان، مسیحیان و یکتاپرستانی که معتقد بودند راه رستگاری تقوایی و پرهیزکاری است، همگی درون این اجتماع مؤمنان قرار می‌گرفتند. از برخی آیات قرآن بر می‌آید که مسیحیان و یهودیان نیز تا زمانی که صالح و پرهیزکار باشند جزئی از امت مؤمنان اند. واژه «مُسلم» در قرآن بیشتر به معنای تسلیم‌شده در برابر فرمان الهی است که گاه به یهودیان و مسیحیان نیز اطلاق شده است. البته «اسلام» در موارد معدودی برای اشاره به مشرکانی که ایمان آورده بودند نیز استفاده می‌شد. در اجتماع اولیه مؤمنان، یهودی و مسیحی عنوان

شماره هفتم، خرداد - شهریور ۱۴۰۱



«جهاد» را نیز به میان می‌کشد. جهاد راهی است برای گسترده‌کردن وحی الهی و ایجاد جامعه‌ای که در آن امر به معروف و نهی از منکر جای داشته باشد. نشستن و دوری از جهاد جایز نیست چرا که آخرالزمان نزدیک است و باید هرچه سریع‌تر پادشاهی خداوند را بر روی زمین گستراند. داور می‌گوید این جهاد تنها علیه مشرکان مطرح بوده و نه با اهل کتاب یکتاپرست که خودشان جزئی از امت مؤمنان بودند و در جهادها همراه دیگر مؤمنان حضور فعال داشتند. در همین راستا، ایده «هجرت» نیز در میان اجتماع اولیه مؤمنان شکل می‌گیرد که به معنای ترک زندگی قبیله‌ای یا ترک خانه برای پیوستن به خیل مجاهدان



است.

«گسترش امت مؤمنان» نام فصل سوم کتاب است. با وفات پیامبر، جانشینان او با نام «امیرالمؤمنین» روی کار می‌آیند. این نام حداقل دو معنا در خود دارد: نخست تأییدی است بر این که امت اولیه خود را با نام مؤمنان می‌شناختند و دوم این که ریاست جامعه برای خود نقشی «نظامی» قائل است. «امیر» به معنای فرمانده است و در عربی اغلب در زمینه‌های نظامی استفاده می‌شده است. واژه «خلیفه» در هیچ یک از منابع قرن اول

مشخصی بود اما برای فرد مشرکی که به تازگی ایمان آورده بود نام خاصی وجود نداشت. در نتیجه، مشرکانی که یکتاپرست شده بودند و از قوانین قرآن پیروی می‌کردند به مرور به عنوان مسلم شناخته شدند، اما همچنان همگی در کنار یهودیان و مسیحیان سازندگان «امت مؤمنان» بودند. علاوه بر قرآن، اسناد دیگری نیز تأیید

می‌کنند که یهودیان جزئی از اجتماع مؤمنان بوده‌اند. یکی از این اسناد قدیم «دستور المدینه» (یا «قانون اساسی مدینه») است که داور اصرار دارد آن را «سند امت» بنامد. این سند، که اکثر محققان وثاقت تاریخی‌اش را به رسمیت می‌شناسند، متن توافق‌نامه محمد و مردم یثرب است. در این متن، یهودیان جزئی از

امت مؤمنان خوانده شده‌اند و واژه مسلم به طور خاص به مؤمنانی اطلاق می‌شود که از قوانین قرآن پیروی می‌کنند.

یکی دیگر از ویژگی‌های امت اولیه مؤمنان اعتقاد به نزدیک‌بودن آخرالزمان است. به‌ویژه، بسیاری از آیات مکی در این زمینه هشدار می‌دهند و مؤمنان را به آمادگی در این زمینه، چه به صورت فردی و چه به صورت اجتماعی، فرا می‌خوانند. ایده دست‌یابی به جامعه‌ای سالم که همگی در آن یکتاپرست و پرهیزکار باشند، مسئله



هجری وجود ندارد و احتمالاً بعدها در این معنا به کار رفته است. داور می‌گوید برخلاف چهره‌خشنی که متون تاریخی اسلامی از فتوحات نشان می‌دهند، فتوحات اولیه به‌ویژه در سوریه اغلب بدون خشونت بوده است. به‌طور مثال، تا به حال هیچ‌گونه شاهد باستان‌شناختی از کلیساهای تخریب‌شده در این منطقه دیده نشده بلکه شواهدی داریم که کلیساهای جدیدی نیز در این زمان ساخته شده است. به‌علاوه، چنانکه گفته شد، در آن زمان بسیاری از ادیان دیگر نیز بخشی از جامعه مؤمنان بودند و در نتیجه نیازی به جنگ‌آوری و مقابله با آنان نبود. در قرن اول هجری، هیچ متن جدلی یهودی، مسیحی یا زردشتی که اسلام را دشمن خود ببیند وجود ندارد. اگر جنگی هم اتفاق می‌افتاد، معمولاً با سپاهیان نظامی ساسانی و بیزانس صورت می‌گرفت. باید اضافه کرد که جنبش مؤمنان جنبشی صلح‌طلب بود و اگر مردمان منطقه‌ای پرداخت مالیات را قبول می‌کردند، فشاری برای تغییر دین به آن‌ها وارد نمی‌شد. در ادامه این فصل، داور گزارشی از چگونگی فتوحات و تصرفات مؤمنان در شرق و غرب می‌دهد. به عقیده او، هدف فاتحان اولیه پایه‌ریزی حکومتی از مؤمنان بود که در آن همگی بتوانند با عمل به دستورهای الهی زندگی کنند و قوانین خدا بر روی زمین اجرا شود. آن‌ها حکومت ساسانی و بیزانس را حکومت‌هایی فاسد می‌پنداشتند که راه برقراری قوانین الهی را بسته‌اند.

آن‌ها روز قیامت را نزدیک می‌دیدند و معتقد بودند که باید زمینه را برای آخرالزمان مهیا کرد. به‌ویژه، تصرف اورشلیم، که شخص پیامبر نیز در اواخر عمر خود تأکید بسیاری بر آن داشت، در همین راستا قابل توجیه است. اورشلیم شهری است که مطابق اعتقادات آن زمان نقش مهمی در اتفاقات آخرالزمان دارد.

فصل چهارم «نبرد بر سر زعامت امت (۳۴-۷۳ ق)» نام دارد. بعد از وفات پیامبر تا سال‌ها بحث جانشینی او موجب اختلافات بسیاری در میان امت شد؛ دو جنگ داخلی بزرگ در فاصله سال‌های ۳۵-۴۰ و ۶۰-۷۳ اتفاق افتاد که خسارت‌های فراوانی به بار آورد. در این فصل، داور زمینه‌های مختلف این جنگ‌های داخلی را تحلیل می‌کند: جنگ داخلی اول در زمانی رخ داد که علی بن ابی‌طالب امیرالمومنین بود و دومی پس از مرگ معاویه. سرانجام تمامی این جنگ‌های داخلی با ظهور پُرقدرت عبدالملک مروان، حاکم اموی، پایان می‌پذیرد. اختلافات بیش از حد ناشی از جنگ‌های داخلی سبب می‌شود که عبدالملک مروان به دنبال یکپارچه‌سازی و هویت‌سازی در میان امت مؤمنان باشد. به عقیده داور، پایه‌گذاری اسلام به‌عنوان دینی مشخص و با مرزبندی‌های متمایز را باید به این خلیفه اموی نسبت داد.





او در فصل پنجم با نام «ظهور اسلام» به این مسئله می‌پردازد. دائر معتقد است که از زمان خلیفه عبدالملک بسیاری از اصطلاحات به تدریج کارکرد قبلی خود را از دست می‌دهند و برخی کلمات در معنای جدیدی به کار می‌روند. برای مثال «مُهاجرون»، که فاتحان اولیه گاه خود را با این نام می‌خواندند، دیگر کمتر استفاده می‌شود. واژه «مُسلم»، که گاه به تمامی یکتاپرستان نیز اطلاق می‌شد، کم‌کم فقط برای یکتاپرستانی که ذیل دین‌های مشخص دیگر نبودند و از قرآن پیروی می‌کردند، به صورت اسم خاص در آمد و کلمه «مؤمن» نیز به تدریج در همین معنا استفاده شد. بدین ترتیب، مرزبندی‌های بیشتری میان پیروان قرآن و پیروان کتاب‌های آسمانی دیگر اتفاق افتاد: توجه به شخص پیامبر به عنوان «مؤسس دین اسلام» و تکیه بر متن قرآن به عنوان متن مقدس مسلمانان بیشتر شد، شهادت دوگانه یعنی «لا اله الا الله، محمد رسول الله» در این دوره رونق گرفت، درحالی‌که پیش از آن بیشتر از شهادت «لا اله الا الله» استفاده می‌شد. به علاوه، احادیث و گفته‌های پیامبر جمع‌آوری و مکتوب شد تا هم جایگاه او تقویت شود و هم به حکومت مشروعیت داده شود.

به‌طور خلاصه می‌توان گفت مدعای اصلی کتاب دائر آن است که دعوت محمد در عربستان

لزوماً دعوت به یک دین جدید نبوده است، بلکه او پیامبری بوده که همگام با اندیشه‌های معاصر خود انذار و تبشیر به آخرالزمان می‌کرده و مردمان را برای آمادگی جهت روز حساب هشدار می‌داده است. از این رو، بسیاری از یکتاپرستانِ دیگر نیز در دعوت او همراهش بودند و همگی امت مؤمنان را تشکیل می‌دادند. بعدها و در اثر رخدادهای سیاسی مختلف و در زمان عبدالملک مروان است که اسلام به‌عنوان دینی جداگانه و مشخص شکل می‌گیرد. کتاب حاوی دو پیوست است. ترجمه متن «سند امت» (قانون اساسی مدینه) در پیوست اول و ترجمه متن کتیبه‌های «قُبّة الصخره» در پیوست دوم آمده است. همچنین بخش دیگری در انتهای کتاب به معرفی منابع جهت مطالعه بیشتر اختصاص داده شده است. در این بخش، دائر به صورت جداگانه موضوعات مهم هر فصل را برمی‌شمرد و منابع زیادی را جهت پی‌گیری هر موضوع معرفی می‌کند.



## جدال دین و سیاست در دوران فتنه

مروری بر کتاب «فتنه: دیالکتیک دین و سیاست در اسلام آغازین»  
اثر هشام جعیت



زینب ایزدی

هشام جعیت (۱۹۳۵-۲۰۲۱) تاریخ‌نگار و روشنفکر اهل تونس و متخصص تاریخ اسلام است که در ۱۹۸۱ در رشته تاریخ اسلام از دانشگاه پاریس فارغ‌التحصیل شد. جعیت استاد دانشگاه تونس و استاد مدعو در دانشگاه مک‌گیل و دانشگاه برکلی بود و مدتی نیز ریاست آکادمی علوم و فنون تونس را برعهده داشت. از میان افتخاراتش می‌توان به دریافت جایزه سلطان عویس در ۲۰۰۷ اشاره کرد. کتاب «فتنه: دیالکتیک دین و سیاست در اسلام آغازین» (۱۹۸۹) یکی از آثار مهم او به زبان فرانسه است که خلیل احمد خلیل، استاد عرفان و فلسفه در دانشگاه لبنان، آن را به زبان عربی ترجمه کرده است. جعیت در این کتاب دوره بحران و جنگ‌های داخلی دوران فتنه اول، یعنی از نیمه دوم خلافت عثمان تا پایان حکومت علی بن ابی‌طالب، را بررسی می‌کند و می‌کوشد تأثیرگذاری این فتنه را در تاریخ اسلام و قضایای بعد از آن روشن کند. پرسش محوری این کتاب حول موضوع خلافت و سلطنت در اسلام است و اینکه گروه‌های مختلف مسلمانان، به‌ویژه در دوران اولیه اسلامی، چه نگاهی به این موضوع داشته‌اند. او تأکید می‌کند که نگرش مسلمانان به موضوع حاکمیت اسلامی پیش و پس از فتنه، و به‌ویژه پس از تأسیس سلسله اموی، بسیار تغییر کرد.



متحد کرد و به سمت هدفی مشترک سوق داد. برای عرب‌های مسلمان، پیروزی‌های برق‌آسا دلیل روشنی بر حقانیت اسلام بود. البته هدف مجاهدان مسلمان این نبود که ملت‌های دیگر را به دین اسلام درآورند بلکه ایده‌شان برقراری حکومت خداوند از راه سلطهٔ اسلام بود.

در فصل دوم، که «فتنه به مثابهٔ بحران و شکاف



قتل خلیفه  
[عثمان] نام  
دارد، جعیط  
ابتدا ماجرای  
شورای شش نفره

را توضیح می‌دهد که منجر به انتخاب عثمان به‌عنوان خلیفه شد. پس از آن به دورهٔ خلافت دوازده‌سالهٔ او اشاره می‌کند که شامل دو قسمت شش‌ساله است: دورهٔ اول آرام و رضایت‌بخش است اما دورهٔ دوم متلاطم و متشنج، که منجر به مرگ او می‌شود. هرچند بسیاری از نارضایتی‌هایی که در دورهٔ دوم بروز کرد در رفتار او از همان سال‌های نخست خلافتش ریشه دارد. عثمان در امور اصلی پیرو عمر بود و فتوحات را به‌عنوان پروژهٔ اساسی جامعهٔ اسلامی حفظ کرد اما در عزل و نصب‌ها و استفاده از بیت‌المال روشی متفاوت با خلفای قبلی داشت. عصر عثمان دورهٔ جمع‌آوری و انباشت ثروت بود اما آنچه بیشتر

در فصل نخست کتاب، «عصر تأسیس»، نویسنده به‌شکل کلی دربارهٔ پس‌زمینهٔ تاریخی، جغرافیایی و فرهنگی عصر جاهلی، بنای دولت اسلامی، دوران فتوحات و شکل‌گیری امپراتوری اسلامی توضیح می‌دهد. در این بخش، او هم به منابع عربی و اسلامی ارجاع می‌دهد و هم از برخی مطالعات غربی کمک می‌گیرد. او به ظهور بخش مرکزی شبه‌جزیرهٔ عربی، بین سوریه و یمن، در عصر جاهلی یعنی قرن ششم میلادی اشاره می‌کند و توضیح می‌دهد که اعراب از طریق خون، زبان و دین یکسان با هم متحد بودند و نوعی «ملت فرهنگی» را، به جای «دولت-ملت»، تشکیل داده بودند. در چنین زمانی، پیامبر در یکی از دو عشیرهٔ مقدس قریش به دنیا آمد. جایگاه عشیرهٔ عبدمناف در موفقیت بعدی پیامبر در مدینه و بین قبایل عرب تأثیر زیادی داشت.

از دیدگاه جعیط، پیامبر در دوران مکه با مسئله‌ای دینی و فرهنگی مواجه بود که ارتباطی به تجارت و سیاست نداشت. حکومت اسلامی بعدتر در مدینه شکل گرفت که به‌تدریج ویژگی‌های اساسی یک دولت را پیدا کرد و بعد از رحلت پیامبر و در جنگ‌های ردهٔ نشان داد که می‌تواند هر ارتداد و انشقاقی را از میان بردارد. سپس دورهٔ فتوحات، که بدون آن ممکن بود اسلام به شبه‌جزیرهٔ عربستان محدود باقی بماند، اعراب را



حاکم درآورد. شاید به این دلیل که این تنها راه کنترل هرج و مرج فراگیر بود یا شاید به این خاطر که قاریان پرنفوذترین و فعال‌ترین گروه در کوفه بودند. «قُرّاء» رزمندگانی مانند دیگران بودند و لزوماً تخصصی در تلاوت قرآن نداشتند اما به شدت به احکام دینی و به‌ویژه قرآنی پایبند بودند. آنان قرآن را به دیگران می‌آموختند، متن مقدس را تفسیر می‌کردند و آن را مرکز دغدغه‌ها و مشغله‌های خود قرار می‌دادند. آنها همگی می‌توانستند متن قرآن را از حفظ و با ترتیل بخوانند. بیشترشان حتی می‌توانستند مصحف‌هایی را که در آن زمان به‌وفور تکثیر شده بود نیز بخوانند. قاریان جایگاه قبیله‌ای نداشتند و بین آن‌ها و گروه «أشراف» که اغلب رؤسای قبایل بودند شکاف و اختلاف منافع وجود داشت.

سیاست جدید عثمان مدتی توازن و آرامش را به جامعه آشفته کوفه بازگرداند اما پس از مدتی اعتراض‌ها از جانب قرّاء بالا گرفت. به عقیده جعیط، مسلم است که انقلاب علیه عثمان از جانب توده محروم مهاجران تازه‌وارد و بادیه‌نشینان عرب سرکوب‌شده و بی‌دفاع نبود. این انقلاب نه انقلابی توده‌ای بود و نه انقلابی عربی علیه اسلام. بلکه خطر از جانب قرّاء بود. آنان نقدی را که در میان صحابه در مدینه و خارج از آن برای مبارزه با شیوه عثمان پدید آمده بود

انتقادات را برانگیخت این بود که او سیاست پادشاهی و خویشاوندگرایی را در پیش گرفت. این سیاست در تعارض با سنتی جدید اما قوی بود که پیامبر و دو خلیفه اول ایجاد کرده بودند. عثمان خود را صاحب میراث نبوی تصور می‌کرد اما در حقیقت اسلام بر ضد عثمان حکم می‌کرد. اسلام بود که او را کشت و مرگ عثمان پیروزی کامل اسلام بود چراکه شیوه حکومت او بازگشت به آداب و رسوم جاهلی و زنده‌کردن دوباره روابط خویشی بود.

هرچند بزرگان قریش از میان مهاجران، شاید به‌استثنای عبدالرحمان بن عوف، ابتدا سکوت کردند اما بعضی دیگر از صحابه از جمله ابوذر غفاری، عبدالله بن مسعود و عمار بن یاسر به شدت از روش عثمان انتقاد کردند. به این ترتیب، احساس نفرت و دشمنی نسبت به عثمان به‌تدریج در شهرهایی مثل کوفه، بصره و فسطاط پدیدار شد. کوفه محل اولین تحرکات اعتراضی علیه عثمان بود. عثمان، پس از عزل پسرعمویش ولید از ولایت کوفه به دلیل اعتراضات مردمی، حاکم جدیدی به آنجا فرستاد و سیاست جدیدی مبتنی بر احیای سلسله‌مراتب، بازسازی بدنه اجتماعی و برجسته‌سازی ارزش اصل تعالی اسلامی به جای اصل شرافت قبیله‌ای در پیش گرفت. در واقع، او تصمیم گرفت گروه «قُرّاء» (قاریان) را تحت کنترل



خانه خلیفه در محاصره بود و در نهایت عثمان به قتل رسید.

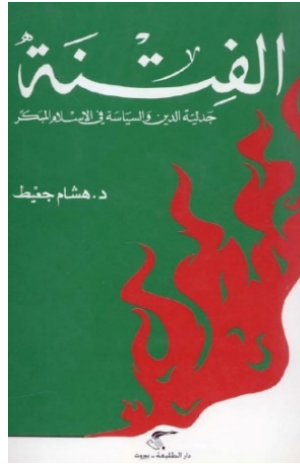
در فصل سوم، «فتنه ویرانگر، دوران جنگ»، جعیط حوادث پس از مرگ عثمان را شرح می‌دهد. از نظر او، قتل عثمان رویدادی تأثیرگذار بود که به فتنه، انشقاق، جنگ‌های داخلی و خشونت مرگبار در داخل امت انجامید. بلافاصله پس از قتل عثمان، مردم مدینه به علی هجوم آوردند تا با او بیعت کنند. این رفتار حکایت از موقعیتی حساس و آشفته داشت که در آن امت به دنبال سرپرستی برای حکومت می‌گشت اما این بار فرآیند با دفعات قبل متفاوت بود: نه مانند خلیفه دوم انتصابی از جانب خلیفه قبل بود، نه شورایی تشکیل شده بود و نه تصمیم و موافقت بزرگان صحابه در میان بود. این بار جنبشی از توده مردم با حرکتی شبیه به همه‌پرسی و بدون هماهنگی قبلی علی را انتخاب کرده بود. در طول چند ماه پس از بیعت، هیچ حرکت اعتراضی آشکاری انجام نشد. بصره بر سر موضع‌گیری در برابر قتل عثمان اختلاف داشت اما والی جدیدی را که علی فرستاده بود، پذیرفت. در مقابل، کوفه والی جدیدش را نپذیرفت و ابوموسی را به‌عنوان والی خاص خود قبول کرد، اما با علی بیعت کرد. در مصر نیز اکثریت والی را پذیرفته بودند اما عده‌ای نیز خواهان انتقام خون عثمان بودند. در شام، بیعت علی به‌وضوح پذیرفته نشد.

دنبال کردند و پیشتاز مخالفت با حکومت عثمان شدند. قرآن فقط به آنها اجازه داد تا خود را اثبات و در نهایت مفهوم دولت را انکار کنند. همین گروه نقشی مهم‌تر را در صفین و بعد از آن به ویژه در ظهور احزاب سیاسی-دینی مانند شیعیان و خوارج داشتند.

آنچه در قضیه عثمان جلب توجه می‌کند، پیشروی سازماندهی‌شده اقلیتی فعال و مصمم در مدینه، متشکل از مردمان مصر، کوفه و بصره است. در عین حال، این تشکل آن قدر قدرت‌مند است که اقتدار خود را بر خلیفه و بر مردم مدینه تحمیل کند. در واقع، تطور رویدادها در زمان عثمان در دو مرحله انجام شد: مرحله اول، که نزدیک به سی روز طول کشید، صلح‌آمیز و شامل مذاکره و میانجی‌گری بود و در پایان آن، عثمان خواسته‌های مخالفان را پذیرفت. او با تشویق علی و سایر اصحاب، با لحنی مذهبی و بسیار نمایشی بر منبر مسجد اعلام کرد که از رفتار گذشته‌اش توبه کرده است به‌طوری‌که اصحاب رسول خدا را گریاند. این اقدامی سیاسی و مذهبی برای بازسازی عاطفی امت بود. در پایان این مرحله که به نظر می‌رسید بحران پایان یافته، مصری‌ها راه بازگشت را در پیش گرفتند. اما در راه خبردار شدند که عثمان دستور کتبی برای والی مصر فرستاده که سران شورش را مجازات کند. اینجا مرحله دوم شورش آغاز شد. نزدیک به چهل روز



با توجه به اینکه مخالفان علی بصره را در کنترل خود داشتند، او چاره‌ای جز این نداشت که کوفه را در کنار خود قرار دهد. این انتخاب با پیامدهایی در آینده همراه بود، زیرا کوفه زادگاه و دژ مستحکم شیعه خواهد شد و خروج علی از مدینه منجر به خروج نهایی نهاد خلافت از جزیره‌العرب می‌شود. علی نیز زمانی که رسولانی را یکی پس از دیگری به کوفه می‌فرستاد از جنگ صحبت نمی‌کرد، بلکه از اصلاح می‌گفت؛ یعنی بازگرداندن امور به حالت عادی و بازسازی وحدت امت. اگر اصلاح در ذهن عایشه و یارانش از راه انتقام‌جویی برای عثمان با هدف احیای شریعت قرآن به دست می‌آمد، در نظر علی برعکس بود، یعنی دست‌کشیدن از تعقیب شورشیان و به رسمیت شناختن مشروعیت خلافت خود. جعیط جنگ جمل را نبردی در راه علی یا عایشه می‌داند که بیانگر مواجهه شور و شوق اسلام و غیرت عرب بود، یعنی انگیزه دین در برابر انگیزه خون. فصل چهارم که «خط سازش، خط جمود» نام دارد، با اشاره به حوادث جنگ صفین، روی آوردن به حکمیت و پیدایش جریان خارجی‌گری را شرح می‌دهد. جعیط معتقد است بالابردن قرآن‌ها به‌عنوان حرکتی نمایشی دو معنا در خود داشت:



معاویه والی جدیدی را که علی فرستاده بود، برکنار کرد و جنگجویانش را بر خون‌خواهی عثمان علیه حکومت علی تحریک کرد، هرچند او مشروعیت کافی برای خون‌خواهی عثمان نداشت و نمی‌توانست ابتکار عمل را به‌دست بگیرد. واکنش جدی به قتل عثمان از سمتی نامنتظره رخ داد: عایشه، طلحه و زبیر که در بیعت علی بودند. جعیط بر اساس سخنان عایشه و طلحه استدلال می‌کند که این گروه به دنبال جنگ با علی یا درخواست خلافت برای خودشان نبودند بلکه خود را مجری شریعت الهی معرفی می‌کردند که هدفشان «اصلاح» امت اسلامی بر طبق آیات قرآن است و مطالبه خون عثمان را واجبی دینی و سیاسی در راه این اصلاح می‌دانستند. به همین دلیل، فرستادگانی به سوی شام، کوفه، یمامه و مدینه روانه کردند و از آنها خواستند که هرچه سریع‌تر حدود الهی را درباره قاتلان عثمان اجرا کنند و به کسانی که از قاتلان دفاع یا محافظت می‌کنند، یعنی به علی، کمک نکنند. آنها گروهی با ایدئولوژی و خط فکری مشخص بودند و راهبردی داشتند که هدفش تمام امت اسلام بود. اگر این استراتژی پیروز می‌شد، قدرت برتر را به همراه می‌آورد اما در نهایت آن‌ها در افق بصره محدود ماندند.



«تهدیدها نسبت به حوزه نفوذ علی» و «دستیابی معاویه به حکومت» تنظیم شده است. نویسنده توضیح می‌دهد که پس از چهار جنگِ دوران فتنه، خوارج در نهایت فتنه را در نهروان متوقف می‌کنند. آخرین نبرد مسلحانه آنها با انگیزه عقیدتی و در واقع آخرین نبرد فتنه به معنای وسیع آن است. او معتقد است خوارج قاریان تنها کسانی بودند که در تمام دوران بحران‌های شدید تا آن زمان با مخالفان مختلف مانند عثمان، طلحه و زبیر، معاویه و علی با جسم و جان مبارزه کردند.

در مجموع می‌توان گفت جعیط با دقت بسیار و دیدگاهی عمیق، به دنبال بررسی مناسبات دین و سیاست در دوران فتنه است. از منظر او، سه قدرت مختلف در این فتنه نقش داشتند: اسلام تندرو و خشن (قاریان)؛ اسلام تاریخی و قانونی (علی)؛ اسلام سیاسی و اشرافی (معاویه). او فتنه را پدیده‌ای پیچیده می‌داند که فراتر از جنگ داخلی یا نزاع دینی یا حتی انقلاب است. او معتقد است هرچند درگیری نظامی فتنه به پایان رسیده اما اثر آن در ضمیر افراد همچنان باقی مانده و شکل‌گیری شیعه، خوارج و همچنین سلسله اموی و وارثانش ناشی از فتنه بوده‌اند. این فتنه، برخلاف دیگر فتنه‌های صدر اسلام، واقعه‌ای تاریخ‌ساز بود، همچون انقلابی در انقلاب اولیه اسلام که جنبش ناشی از آن نمونه دیگری در تاریخ اسلام ندارد.

اول توقف جنگ و دوم توسل به حکمیت قرآن. در واقع، این ایده شکل گرفت که کتاب می‌تواند داور باشد. جعیط با بررسی و تحلیل منابع به این نتیجه می‌رسد که اشتباه است اگر تصور کنیم پس از بالابردن قرآن‌ها، شکاف عمیقی در ارتش عراق رخ داد. او می‌گوید در لشکر علی درباره توقف جنگ تقریباً اتفاق نظر بود و خود علی نیز همانند قاریان انگیزه‌ای قوی و احساسی خالصانه نسبت به صلح و بازگشت به قرآن داشت. نویسنده در تشریح حکمیت می‌گوید تنها گروهی که ایده داوری را جدی گرفتند، گروه قاریان -خوارج بودند که از آغاز، بیشترین تعهد دینی را در فتنه داشتند. از نظر او، خوارج، قاریان سابق، کاملاً تحت‌تأثیر قرآن بودند. این کتاب تنها مرجع آنها بود و معتقد بودند که رفتار ابوبکر و عمر به دلیل احترام به قرآن معتبر است اما دوران هتک حرمت قرآن در عصر عثمان را باید محکوم کرد. به این شکل، باید اذعان کرد که مبنای عقیدتی فتنه یک انقلاب قرآنی بود. آنها استدلال می‌کردند که قرآن از همه چیز صحبت کرده است و همه چیز را می‌توان در پرتو آن تفسیر کرد، به‌ویژه آنچه مربوط به سیاست است، یعنی سرنوشت امت محمد. به عقیده او، جنگ نهروان مرحله بسیار مهمی در تطور جنبش خوارج بود و احتمالاً ضربه مهلکی به اقتدار علی در کوفه زد. بخش پایانی «کشمکش بر سر قدرت» نام دارد و در سه بخش «گسترش حوزه نفوذ معاویه»،



## زمینه و زمانه متن قرآن

مروری بر کتاب «قرآن: درآمدی تاریخی-انتقادی»

اثر نیکلای ساینای



فاطمه مصلح زاده

نیکلای ساینای دانش‌آموخته مطالعات عربی از دانشگاه آزاد برلین و استاد مطالعات اسلام در دانشکده مطالعات شرقی دانشگاه آکسفورد است. علایق پژوهشی او بیشتر در حوزه‌های وجوه ادبی قرآن، ارتباط قرآن با سنت‌های یهودی و مسیحی و شعر کهن عربی، تفاسیر قرآن، عربستان در دوره باستان متأخر و زندگی پیامبر اسلام و تاریخ فلسفه و کلام در جهان اسلام است. ساینای درباره این موضوعات کتاب‌ها و مقاله‌های متعددی به آلمانی و انگلیسی نوشته است. عناوین برخی کتاب‌های او از این قرارند: «به‌روزرسانی و تفسیر: مطالعاتی درباره تفاسیر اولیه قرآن» (۲۰۰۹) به آلمانی که در آن پدیده تفسیر درونی قرآن را به عنوان فرآیند شکل‌گیری شریعت بررسی کرده و گونه‌شناسی و رویکردهای تفاسیر اولیه اسلامی را مطالعه کرده است؛ «فلسفه اشراق» (۲۰۱۱) که ترجمه و شرح آثار سهروردی به آلمانی است؛ و «قرآن: درآمدی تاریخی-انتقادی» (۲۰۱۷) به انگلیسی. این کتاب مقدمه جامعی است بر وضعیت کنونی پژوهش‌های تاریخی-انتقادی قرآن که پرسش‌های اصلی این حوزه را در برمی‌گیرد. نویسنده در هر بخش، پس از طرح نظریات دیگران، پاسخ خود را نیز مطرح می‌کند. ساینای در موارد زیادی، از جمله پایان تدوین قرآن در دوران عثمان، حضور پیامبر در مکه و مدینه و شکل‌گیری قرآن در این فضا، با منابع تاریخی اسلام موافق است اما در برخی موارد دیگر مانند توصیف مشرکان به پرستش‌بت‌ها این منابع را صحیح نمی‌داند و می‌کوشد بر مبنای متن قرآن این منابع را نقد و تحلیل کند.





ابن مسعود اشاره می‌کند که سوره‌های فاتحه و مُعوذتین در آن نبوده‌اند و می‌گوید با توجه به اینکه هر سه این سوره‌ها از زبان اول شخص انسانی (نه الهی) بیان می‌شوند، شاید بتوان نتیجه گرفت که مسلمانان نخستین این‌ها را جزئی از وحی به شمار نمی‌آورده‌اند و تنها متونی برای نیایش بوده‌اند که در ابتدا و انتهای کتاب قرار گرفته‌اند. به‌علاوه، هرچند امروزه رسم عثمانی و قرائت حفص از عاصم رایج‌ترین رسم و قرائت قرآن است، در سده‌های میانه هم قرائت شاذ و هم نوشتارهای دیگر پذیرفته بودند، از جمله برخی کلمات و عبارات مصحف ابن مسعود یا ابی‌بن‌کعب که به شکلی دیگر یا با چند کلمه اضافه‌تر آمده‌اند، مثلاً «أرشدنا» به جای «أهدنا» در سوره فاتحه، و «أیمانهما» به جای «أیدیهما» (مائده: ۳۸).

نویسنده فصل «محمد و قرآن» را با روایت معیار اسلامی از نحوه برآمدن قرآن و داستان زندگی پیامبر آغاز می‌کند. آنگاه با اشاره به منابع این روایت، که همگی به قرون بعدی تعلق دارند و این حوادث را تنها به اتکای نقل‌های شفاهی مکتوب کرده‌اند، این سؤال را مطرح می‌کند که تا چه اندازه می‌توان به محتوای این منابع اعتماد کرد. مثلاً آیا می‌توانیم وجود تاریخی فردی به نام محمد را مفروض بگیریم درحالی‌که نام او اولین بار در اواخر قرن هفتم میلادی روی سکه‌های اسلامی دیده می‌شود؟ آیا روایات مربوط به مکه

کتاب با مقدمه‌ای کوتاه در معرفی روش «تاریخی-انتقادی» آغاز می‌شود و در سه بخش سامان یافته است: بخش اول، «پس‌زمینه»، در قالب سه فصل، توضیحاتی کلی درباره ساختار و ویژگی‌های قرآن، رابطه پیامبر و قرآن و محیط شکل‌گیری قرآن ارائه می‌کند؛ بخش دوم، «روش»، شامل سه فصل است و به انسجام داخلی سوره‌ها، ترتیب زمانی آیات و موضوع بینامتنیت در آیات قرآن می‌پردازد؛ بخش سوم، «مطالعه در زمانی بیان‌های قرآن»، دو فصل دارد و موضوعات مهم در متن قرآن را به تفکیک دو بازه زمانی حضور پیامبر در مکه و مدینه بررسی می‌کند.

فصل اول به ویژگی‌های کلی متن قرآن می‌پردازد: متن قرآن نه مانند انجیل‌ها روایت خطی از وقایع می‌دهد و نه مانند میشنا طبقه‌بندی موضوعی دارد. بنابراین، ارائه تصویری دقیق از ساختار و محتوای قرآن ساده نیست. زاویه دید متن نیز در قسمت‌های مختلف متفاوت است: گاهی خدا با اول‌شخص مفرد/جمع، و گاهی پیامبر با دوم شخص مفرد. به‌علاوه، در مواردی از تغییر زاویه دید گوینده در میانه یک عبارت (التفات) به عنوان ابزاری بلاغی برای رساندن مفهومی خاص استفاده می‌کند.

درباره تدوین و رسمی‌سازی قرآن به شکل امروزی، او به چند موضوع اشاره می‌کند نظیر اینکه ترتیب سوره‌ها در قرآن در مصحف‌های مختلف متفاوت بوده است. ساینای به مصحف



بخش بزرگی از قرآن حداکثر تا ۶۵۰ میلادی تثبیت شده بود. به علاوه، شواهد متنی نیز گواهی بر ضد گشودگی متن قرآن نسبت به تغییرات در این سال‌هاست. مثلاً در متن قرآن هیچ اشاره‌ای به رویدادهای مهم تاریخ اسلام بین سال‌های ۶۳۰ تا ۷۰۰ میلادی نمی‌یابیم. به علاوه، کاربرد کلماتی که از هنجارهای عربی کلاسیک عدول کرده‌اند (مانند کاربرد «بکّة» به جای «مکّة») نشان می‌دهد که متن قرآن در فاصله کوتاهی تثبیت شده و پس از آن دست‌نخورده باقی مانده است. در نهایت، ساینای نتیجه می‌گیرد که رسم عثمانی قرآن حداکثر به نیمه قرن هفتم برمی‌گردد نه پایان این قرن. البته چند دهه طول کشید تا این «رسم» تنها نسخه معتبر مصحف شود، چنانکه مثلاً مصحف ابن مسعود تا اواخر قرن هفتم در کوفه استفاده می‌شده است.

با مقایسه «پالیمپست صنعا» و روایت‌های موجود از مصحف‌های ابن مسعود و ابی‌بن‌کعب با مصحف عثمانی به نظر می‌رسد که ترتیب آیات در سوره‌ها در همه این مصحف‌ها مشابه است، هیچ آیه افزوده‌ای وجود ندارد و تنها تفاوت در ترتیب سوره‌ها در مصحف و گاهی برخی کلمات دیده می‌شود. ساده‌ترین توضیح این موضوع آن است که فرض کنیم سوره‌ها در زمان حیات محمد شکل گرفته و نهایی شده بودند. خطاب‌های دوم شخص قرآن به پیامبر گواه متنی دیگری است که با این فرضیه هماهنگ

و مدینه و تصویری که از آن‌ها وجود دارد با اسناد تاریخی قابل توجیه‌اند؟

یکی از راه‌های بررسی وثاقت تاریخی روایت‌های اسلامی، چنانکه ساینای نیز می‌گوید، مقایسه‌شان با منابع غیراسلامی هم‌زمان با آن‌هاست. او با استناد به پژوهش‌هایی که در دهه‌های اخیر در این زمینه انجام شده، از جمله آثار هیلند، کرون و کوک، شومیکر و هوارد-جانستن به آن دسته از منابع غیراسلامی‌ای اشاره می‌کند که وجود پیامبری عرب به نام محمد را به روشنی تأیید کرده‌اند، از جمله «آموزه‌های یعقوبی» (متن جدلی مسیحی به یونانی، احتمالاً نگاشته حوالی ۶۴۰ میلادی)، «رویدادنامه خوزستان» (متنی سریانی نگاشته در ۶۶۰ میلادی)، و «تاریخ سبتوس» (متنی ارمنی احتمالاً نگاشته در ۶۶۱ میلادی).

پرسشی که در مرحله بعد مطرح می‌شود این است که آیا قرآنی که امروزه در دست ماست همان مواعظ محمد است یا، مشابه برخی بخش‌های بائبل، متنی است که طی چندین نسل بعد از او تکمیل شده؟ ساینای به محققانی اشاره می‌کند که معتقدند متن قرآن تا نیمه دوم قرن هفتم میلادی تغییر می‌کرده و اصلاح می‌شده است. در مقابل، او اعتقاد دارد شواهد متنی و آزمایش‌ها با این نظریه توافق ندارند. تاریخ‌گذاری رادیوکربن مصحف‌های کهن روزبه‌روز بیشتر این نتیجه را تثبیت می‌کند که



است. دلیلی ندارد همه این خطاب‌ها را غیرواقعی و ساخته و پرداخته نسل‌های بعد از او بدانیم. علاوه بر این، نحوه اشاره قرآن به زندگی محمد، مکان‌ها، مناسک و اعتقادات مردم زمانه او تا حد زیادی کنایی و مبهم است که احتمالاً نشان از آشنایی کامل مخاطب با موضوع دارد.

در فصل بعدی، نویسنده برای بررسی محیط قرآنی ابتدا به نظریه‌هایی اشاره می‌کند که روایت رایج اسلامی درباره محیط و جغرافیای قرآن را زیر سؤال برده‌اند. در منابع غیراسلامی حداقل تا پایان قرن هفتم نامی از مکه دیده نمی‌شود، هرچند نام یثرب در سنگ‌نوشته‌ها و برخی منابع پیشااسلامی آمده است. برخی محققان مانند پاتریشیا کرون معتقدند قرآن نه به شبه‌جزیره عربستان بلکه به مکانی شمالی‌تر و نزدیک‌تر به امپراتوری روم تعلق دارد. این نظریه‌ها به اشاره‌های قرآن به زندگی بر مبنای کشاورزی، آیات مربوط به آثار باقی‌مانده از قوم لوط (احتمالاً نزدیک بحرالمیت)، و رواج زبان نبطی (نیای عربی کهن) در حاشیه‌های امپراتوری روم استناد می‌کنند. از آن گذشته، اشارات فراوان قرآن به شخصیت‌های بائبل نشان از آشنایی مخاطب با این ادبیات دارد و تأییدی است بر نزدیکی محل زندگی این مخاطبان به امپراتوری مسیحی روم.

ساینای، در مقابل، دو شاهد قرآنی می‌آورد که متن را به محلی دور از قلمرو بیزانس مربوط می‌کنند. با مسیحی شدن امپراتوری بیزانس در

اواخر قرن چهارم، برخی رسوم و عقاید پآگانی پیشامسیحی در این قلمرو ممنوع شد، از جمله رسم قربانی‌کردن حیوانات و عقیده به الهه‌ها و خدایان متعدد. مثلاً الهه «لات» و



دیگر الهه‌هایی که در قرآن از آن‌ها نام برده شده، تقریباً از اواخر قرن چهارم، در بیزانس و نواحی نزدیک آن مطرود شدند. اشاره قرآن به رواج این عقاید و رسم قربانی حیوان نشان می‌دهد که مخاطب قرآن احتمالاً در مکانی دور از امپراتوری زندگی می‌کرده که هنوز این محدودیت‌ها بر آن اعمال نشده بوده است. زبان عربی کهن نیز، هرچند شواهد مکتوبش محدود به اطراف امپراتوری روم است، اما صورت شفاهی آن در قالب اشعار حماسی و یادکردهای قبیله‌ای در شبه‌جزیره رایج بوده است.

قرآن خود را تصدیق‌کننده تورات و انجیل می‌داند. به‌علاوه، ردپای تماس زبان‌شناختی نزدیک با مناطقی در «هلال حاصل‌خیز» در قرآن دیده می‌شود: واژگانی چون صلاة، سَبَّح، آمَن، اَسْلَم، آیه، سُلطان و زُکّی ارتباط بسیار نزدیک ریشه‌شناختی با زبان آرامی دارند که گویش‌های مختلفش میان یهودیان و مسیحیان در آن منطقه رایج بوده است. اگر قرآن را متعلق به شبه‌جزیره بدانیم، این ارتباط و آشنایی چگونه توجیه می‌شود؟ به‌نظر می‌رسد این ارتباط نه به شکل



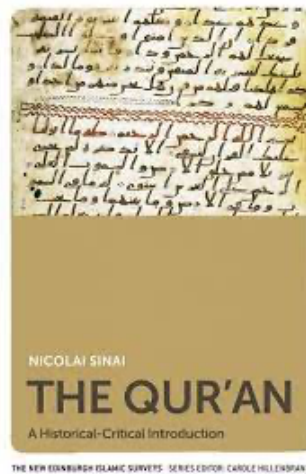
نظریهٔ یکپارچگی سوره به‌عنوان واحد معنایی می‌پردازد. ابتدا نظریهٔ مونتگمری وات را شرح می‌دهد که، با تکرار موضع استادش ریچارد بل، معتقد بود هر سوره از واحدهای کوچک‌تر معنایی ساخته شده اما این بندها از هم مجزایند و پیامبر تنها با کنار هم قراردادن آن‌ها سوره را شکل داده است. در مقابل، به نظریهٔ انگلیکا نویورت اشاره می‌کند که به انسجام سوره‌ها معتقد است و برای سوره‌های متوسط و کوتاه ساختاری سه‌بخشی یافته که در همه‌شان تکرار می‌شود. در نتیجه باید گفت واحد ادبی قرآن نه بندهای کوتاه بلکه سوره است. برای نشان دادن جزئیات این نظریه دو سورهٔ مریم و صافات را از جهت ساختاری بررسی می‌کند و نشان می‌دهد چه‌طور بخش‌های مختلف یک سوره با پژواک‌های درون سوره و ارجاعات متقابل به هم مرتبط می‌شوند و ساختاری پیوسته و ارگانیک به وجود می‌آورند. البته وجود ساختار منطقی در سوره‌ها به این معنا نیست که آن‌ها هیچ فرآیند تغییر و ویرایشی را طی نکرده‌اند. نویسنده با بررسی چند مثال نشان می‌دهد که چه‌طور در مواردی که تنش و ناسازگاری در سبک، زبان یا محتوا بین بخش‌های مختلف یک سوره دیده می‌شود، می‌توان فرآیند تکمیل و رشد یک سوره در طول زمان را بازسازی کرد.

اما چه‌طور می‌توان تشخیص داد که کدام آیه در قرآن جدیدتر از آیه‌ای دیگر است؟ از بین

مکتوب، بلکه از طریق انتقال شفاهی و به دلیل اتحاد سیاسی قبایل عرب با امپراتوری بیزانس شکل گرفته باشد. مثلاً می‌توان به گروه مردم حمیر (در جنوب عربستان) به نوعی یکتاپرستی ملهم از یهودیت در اواخر قرن چهارم میلادی اشاره کرد. اثر فعالیت‌های تبشیری مسیحی را نیز باید در نظر گرفت که حضور مسیحیان در شبه‌جزیره را قطعی می‌کند.

با این حال، عمدهٔ ساکنان شبه‌جزیره، با وجود آشنایی با فرهنگ بابیلی، همچنان مشرک

(پاگان) بودند، نه مسیحی یا یهودی، و بخش‌هایی از سنت بابیلی را با اعتقادات و نیایش‌های بومی باستانی خود درآمیخته بودند. برای درک درست محیط قرآنی باید تصور درستی از این مشرکان داشته باشیم. برخلاف آنچه در منابعی مثل «کتاب الاصلان» آمده، این مشرکان سنگ و چوب نمی‌پرستیدند بلکه به



وجود الله، خدای آفریننده و والاتر از همهٔ موجودات، باور داشتند، حتی به وجود رسولان الهی و متن مقدس موسی نیز ایمان داشتند اما همچنان به خود حق می‌دادند که الهه‌های عربی باستان را بستانند و رسوم باستانی خود را با ایده‌های جدید مرتبط با مسیحیت و یهودیت بازتفسیر کنند.

در بخش دوم کتاب، نویسنده ابتدا نظریه‌هایی دربارهٔ ساختار سوره‌ها مطرح می‌کند، از جمله به



می‌گوید. او معتقد است دسترسی مستقیم محمد و مخاطبانش به نسخه‌های مکتوبی از بایبل و دیگر آثار مسیحی و یهودی نامحتمل است. هرچند قرآن از تورات، انجیل و زبور نام می‌برد و به آن‌ها و به کتاب‌های ابراهیم و موسی هم ارجاع می‌دهد، اما نقل‌قول‌های مستقیم از این متون در قرآن بسیار اندک است. بینامتنیت قرآن و متون گذشته‌اش بیشتر از جنس بازآفرینی، پژواک و اشاره و کنایه است. ساینای معتقد است بسیاری از سنت‌های بایبلی بازتاب‌یافته در قرآن به شکل شفاهی و حداقل بخشی از آن به عربی به محیط قرآنی منتقل شده است. معنای این حرف آن نیست که بایبل را متنی مستقل از محیط فرهنگی‌اش در نظر بگیریم و قرآن را با نگاهی تقلیل‌گرایانه متنی استخراج‌شده از بایبل بدانیم که یا آن را تکرار می‌کند یا به اشتباه بخش‌هایی را نقض می‌کند. چالش مهم مطالعات بینامتنی این است که میان درک صحیح از پیوستگی قرآن با سنت‌های گذشته و حساسیت نسبت به موارد اختلافی با اهداف اعتقادی توازن ایجاد کند. برای روشن‌کردن این موضوع، نویسنده داستان آفرینش را در قرآن و متون مشابه بایبلی («غار گنج‌ها» و «سفر پیدایش رثا») به‌عنوان مثالی از مطالعه بینامتنی بررسی می‌کند.

در بخش پایانی کتاب، نویسنده می‌کوشد ویژگی‌های اصلی مضمونی، ادبی و اعتقادی

محققان غربی، مهم‌ترین مدل ترتیب زمانی قرآن مدلی است که گوستاو وایل در دهه ۱۸۴۰ طراحی و بعدتر تئودور نلکه آن را بازبینی کرد. این مدل بر اساس این اصل طراحی شده بود که سوره‌های موزون و شاعرانه متقدم‌اند و سوره‌های منثور و کم‌تر شاعرانه متأخر. از نظر ساینای، بخش قابل‌دفاع مدل نلکه پارامتر «طول آیه» است. او به‌طور مفصل به پژوهش‌های مبتنی بر محاسبات دقیق کامپیوتری درباره طول آیات سوره‌ها می‌پردازد و جدول‌هایی مربوط به طول میانگین آیات هر سوره را ضمیمه بحثش می‌کند. ساینای با استناد به پژوهش‌های خود و محققانی مثل بهنام صادقی، نتیجه می‌گیرد که طول آیات با ویژگی‌های سبک‌شناختی، ادبی و مضمونی مستقل هم‌سوست. این امر نشان می‌دهد که متن فعلی قرآن منعکس‌کننده مراحل مختلف یک فرآیند گسترش ادبی است که هم‌زمان باعث تغییر در پارامترهای مختلفی شده است. البته او اذعان می‌کند که برای تعیین زمان یک آیه نمی‌توان تنها به طول آن توجه کرد و باید ملاحظات غیرکمی را هم در نظر گرفت، اما به عنوان یک اصل عمومی می‌توان تأیید کرد که طول آیات با گذشت زمان بیشتر شده است.

در آخرین فصل از این بخش، نویسنده موضوع بینامتنیت را مطرح می‌کند و درباره انتقال دانش بایبلی به محیط قرآنی سخن



بیان‌های قرآن را در دو دستهٔ مکی و مدنی ترسیم کند. در فصل مربوط به مکه به این مضامین اشاره می‌کند: نخستین موعظه‌های آخرت‌شناسانهٔ قرآن، پس‌زمینهٔ مسیحی آخرت‌شناسی قرآنی اولیه، نشانه‌های تاریخی از دخالت خداوند در سرگذشت اقوام گذشته، آیات آفاقی مربوط به آفرینش انسان و جهان، انتقال به یکتاپرستی صریح و روشن، جدل با مخالفان در سوره‌های متأخر مکی، و ترک مکه. در فصل مربوط به مدینه، با توجه به تغییر وضع مسلمانان، آیات از موضع انفعالی بیرون می‌آیند که مهم‌ترین نشانهٔ آن را می‌توان در دعوت به فعالیت نظامی و جنگ با مشرکان به جای بحث و استدلال دید. از سوی دیگر، به‌جای مضمون‌های توحیدگرایانه و آخرت‌شناسانهٔ آیات مکی، آیاتی را می‌بینیم که مرزی بین جامعهٔ قرآنی و مسیحیان و یهودیان ایجاد می‌کنند و مجادله‌هایی علیه آنان و ظهور قوانین خاص قرآنی را نیز شاهدیم. سومین تغییر عمده در آیات مدنی ارتقای محسوس مقام محمد است. در آیات مکی او انذاردهنده‌ای است که پیام خدا را به مردم می‌رساند اما در آیات مدنی او رهبری جامعه و مرجعیت حل اختلاف‌ها را به عهده دارد و واسطهٔ رحمت خداست و اختیاراتش به‌شکل روشنی افزایش می‌یابد. در نهایت باید گفت این کتاب، همان‌طور که از نامش برمی‌آید، بحثی کلی دربارهٔ به‌کارگیری

روش تاریخی - انتقادی در مطالعهٔ قرآن است. نویسندگان در حیطه‌های مختلف نظریه‌های متفاوتی مطرح می‌کنند، از جمله به نظریه‌های تجدیدنظرطلبانی چون ونسبرا و کرون هم اشاره می‌کند. اما او در اغلب موارد تحلیلی متفاوت با آن‌ها دارد و شواهد متنی و تاریخی را به شکلی دیگر تفسیر می‌کند. در تفسیر او، برای سازگار کردن داده‌های تاریخی و متن قرآن نیازی به کنارگذاشتن همهٔ منابع سنت اسلامی نیست.



# زردشتیان و مسلمانان در سده‌های نخست اسلامی

مروری بر کتاب «ستیز و سازش»  
اثر جمشید چوکسی



فاطمه عباسی

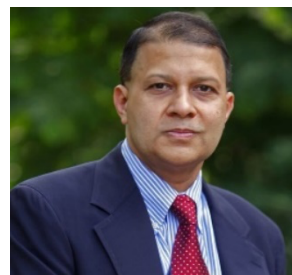
جمشید گرشاسپ چوکسی (متولد ۱۹۶۲، بمبئی) از استادان برجسته ایران‌شناسی و مطالعات دین زردشتی است. او در ۱۹۹۱ دکتری خود را در رشته «تاریخ و ادیان خاور نزدیک» از دانشگاه هاروارد دریافت کرد و از ۱۹۹۳ در دانشگاه ایندیانا مشغول به تدریس و پژوهش است. چوکسی در پژوهش‌هایش به توسعه جوامع فرقه‌ای در آسیا و خاورمیانه می‌پردازد و رویکردهای بین‌رشته‌ای همچون انسان‌شناسی، باستان‌شناسی و سکه‌شناسی را به کار می‌گیرد. از آثار او می‌توان به «شر، خیر، جنسیت: سویه‌های زنانه در تاریخ دینی زردشتی» (۲۰۰۲)، «پاکی و آلودگی در دین زردشت: غلبه بر شر» (۱۹۸۹) و «ستیز و سازش: زردشتیان مغلوب و مسلمانان غالب در جامعه ایران نخستین سده‌های اسلامی» (۱۹۹۷) اشاره کرد. گزارش پیش‌رو بر مبنای ترجمه فارسی این اثر به قلم نادر میرسعیدی (۱۳۸۱) است. چوکسی در این کتاب روابط متقابل زردشتیان و مسلمانان را از نخستین برخوردهای آنها در طول سده نخست هجری تا اواخر سده هفتم هجری بررسی می‌کند. او به تأثیر عوامل مختلف اجتماعی، اقتصادی، مذهبی و حتی جغرافیایی توجه می‌کند تا بتواند تصویری دقیق از فتوحات و گسترش اسلام در ایران‌شهر ارائه دهد. او معتقد است چنین تحولی به شکلی کاملاً تدریجی روی داده و انگیزه‌های افراد و طبقات مختلف جامعه در مناطق مختلف ایران‌شهر در آن تأثیرگذار بوده است.



را در همه نواحی غرب و مرکز و شمال و شرق روایت می‌کند. چوکسی ابتدای رخنه مسلمانان را از غرب، یعنی عراق، در زمان ابوبکر در سال ۶۳۲م/۱۳ق می‌داند، سپس به توصیف پیشروی مسلمانان در مرکز اشاره می‌کند و در پایان به شمال و شرق می‌پردازد. با پایان دوران این حملات، مسلمانان بر سراسر ایران‌شهر و ماوراءالنهر حکومت می‌کردند و از آن به بعد روابط میان مسلمانان به‌عنوان طبقه حاکم و زردشتیان به عنوان اکثریت جمعیت تحت استیلا شکل می‌گیرد. او معتقد است ستیز، همکاری و هم‌زیستی میان این دو گروه سه شیوه کلی داشت که هر کدام خاص نواحی جغرافیایی ویژه‌ای بودند: در عراق، خوزستان، آذربایجان و سیستان هم‌زیستی سازگارانه به‌سرعت شکل گرفت؛ در فارس، کرمان و خراسان (هسته مرکزی و تاریخی ایران‌شهر) پشتیبانی از مسلمانان کمتر بود اما بدگمانی اعضای دو گروه به‌تدریج کاهش یافت؛ در نواحی مرزی دریای خزر و ماوراءالنهر روابط همواره خصمانه بود و این ستیز دائم مانع همکاری مردم مغلوب و غالب می‌شد. با وجود پایداری زردشتیان در این مناطق، پیروان دین بومی در نهایت نتوانستند مسلمانان را بیرون برانند چراکه رهبری چنین نهضت‌هایی برعهده سران زردشتی‌ای بود که چون مجریان بهره‌کشی تحت‌سلطه بیگانه

کتاب چهار فصل و یک نتیجه‌گیری دارد: «از جدال تا هم‌زیستی»، «نقش ادبیات پیش‌گویانه»، «شیوه‌های تغییر دین»، و «نوسازی روابط اجتماعی و اقتصادی». نویسنده در هر فصل، با بررسی انتقادی اسناد و منابع تاریخی اسلامی و زردشتی در کنار شواهد باستان‌شناختی می‌کوشد به نظریه‌ای درباره نحوه تعامل دو گروه زردشتی و مسلمان و تغییر تدریجی دین در نقاط مختلف ایران‌شهر بپردازد و عوامل مختلف مؤثر بر این تغییر را توضیح دهد.

چوکسی در فصل اول کتاب می‌کوشد با توصیف چگونگی شروع جنگ‌ها، مقاومت، شکست یا



پیروزی ایرانیان، و چگونگی پایان درگیری‌ها در نقاط مختلف ایران‌شهر روشن کند که این فرایندها چه تأثیراتی بر شکل‌های بعدی هم‌زیستی خصمانه یا دوستانه داشته است. در بررسی حوادث این دوران، او هم به برخی منابع اسلامی اشاره می‌کند و هم منابع زردشتی و دیگر وقایع‌نامه‌ها را به‌کار می‌گیرد و البته می‌کوشد نسبت به همه آن‌ها رویکردی انتقادی داشته باشد. او در توصیف فتوحات نوعی دسته‌بندی مکانی به کار می‌گیرد و رویدادهای مربوط به تسخیر ایران‌شهر طی نه دهه





را مقدمه‌ای برای ظهور منجی و بخشی از نقشه‌های خدای خود می‌دانستند.

نقش دیگر ادبیات پیش‌گویانه این بود که با ایجاد مشابهت‌هایی میان تولد و زندگی‌نامه محمد، زردشت و شاهان ایرانی برقراری روابط اجتماعی میان دو گروه زردشتی و مسلمان را آسان‌تر کند.

از نظر چوکسی، هرچند محتمل است که هر دین به طور مستقل نمادهای همانندی به وجود آورده باشد، بیشتر احتمال دارد که بعد از مواجهه اعراب با ایرانیان زندگی‌نامه‌های بزرگان اسلام با افسانه‌های زردشتی ترکیب شده باشد. به این ترتیب، مسلمانان از برخی حکایات ایرانی استفاده کردند تا زندگی‌نامه مقدس اسلامی را تکمیل کنند و از سوی دیگر این اشتراک‌ها در زندگی محمد و زردشت این پیام‌آور عرب را در نگاه ایرانیان برحق جلوه می‌داد. ادبیات پیش‌گویی و مکاشفه آخرالزمانی توانست با تفسیر رویدادهای مربوط به انسان و نظام جهان به شرایطی که دو جامعه را از هم جدا می‌کرد پایان دهد؛ چراکه پیروزی مسلمانان تجلی لطف خداوند توصیف می‌شد و هر شکست زردشتیان گامی به سوی آخرالزمان بود.

بودند دیگر نمی‌توانستند مردم را بسیج کنند. در چنین شرایطی، زردشتیان به روایت‌های پیش‌گویانه و آخرالزمانی پناه بردند که شرح مفصل آن در فصل بعدی کتاب آمده است.

در فصل دوم، چوکسی ابتدا از دلایل روی آوردن زردشتیان به ادبیات پیش‌گویانه سخن می‌گوید، سپس تأثیر متقابل اندیشه‌های زردشتی و اسلامی درباره پایان دنیا و همین‌طور شباهت‌هایی میان سیره پیامبر و زردشت را بررسی می‌کند. او معتقد است پیروزی نظامی اعراب بر ایرانیان شکل جدیدی از ادبیات هر دو گروه را پدید آورد که در آن ترکیبی از عقاید زردشتی و اسلامی و علوم ایرانی و عرب این دو جامعه را به هم پیوند می‌داد.

در ادامه، چوکسی چندین نمونه از پیش‌گویی‌های اسلامی و زردشتی درباره آینده سیاسی جامعه می‌آورد تا نشان دهد که چگونه روایات آمیخته‌ای که دو گروه را به گذشته مشترک‌شان پیوند می‌داد به زردشتیان کمک کرد تا فرمان‌روایی و فرهنگ اسلام را بپذیرند. او اشاره می‌کند که دیدگاه‌های مشابهی در سراسر منطقه، حتی بین یهودیان و منداییان، رواج یافت که قدرت فزاینده مسلمانان و توسعه اسلام



نقش خود در امور سیاسی جامعه جدید به اسلام گرویدند. در مجموع، چوکسی با بررسی موارد مختلف گروهش به اسلام در این دوره، این دلایل را برای تغییر دین ذکر می‌کند: ایمان خالصانه به اسلام مانند ایمانی که سلمان حس کرد، باور برخی زردشتیان به اینکه پیروزی‌های اعراب اعتبار اسلام را تأیید می‌کند، به دست آوردن آزادی بعد از شکست در جنگ و اسارت، فشار خارجی مثل تهدید به مرگ، انگیزه‌های مالی و اجتناب از پرداخت خراج.

در قرن دوم هجری، تغییر برخی شرایط اجتماعی منجر به تغییر دین گسترده در شهرها و اغلب در نواحی پیرامون پادگان‌های اعراب شد. در این مناطق، زردشتیان و مسلمانان مجبور بودند در امور دنیوی با هم ارتباط مستقیم داشته باشند. تغییر دین ایرانیان در نخستین سده‌های اسلامی بر مبنای خدا یا پیامبری که برای مردان و زنان و کودکان وعظ کند، قرار نداشت بلکه اسلام آوردن زردشتیان به واکنش‌های فردی و جمعی نسبت به بحران‌های سیاسی، اجتماعی، فردی یا هواخواهانه مربوط می‌شد. چوکسی تغییر دین زردشتیان شهرنشین را در همان سه ناحیه جغرافیایی که پیش‌تر مشخص کرده بود، بررسی می‌کند.

در نتیجه، رواج این ادبیات گروهش جامعه ایران به دین جدید را آسان کرد به طوری که بخش بزرگی از جامعه زیر دست به تدریج در گروه مسلط جذب شد.

در فصل سوم، چوکسی به بررسی شیوه گروهش ایرانیان به دین اسلام می‌پردازد. از نظر او، میزان و انگیزه گرویدن به اسلام بنا بر مکان جغرافیایی، روابط میان فاتحان و مغلوبان، و طبقه اجتماعی تفاوت داشته است. او روند گروهش ایرانی‌ها به اسلام را امری تدریجی می‌داند که در قالب سه مرحله رخ داد: مرحله نخست یا دوره فتوحات در قرن اول هجری؛ مرحله دوم مسلمان شدن مردم در مناطق شهری از قرن دوم تا چهارم هجری؛ مرحله سوم گسترش اسلام در مناطق روستایی از قرن چهارم تا هفتم هجری.

به نظر می‌رسد در سده اول تعداد اندکی از ایرانیان داوطلبانه و با انگیزه درونی به اسلام گرویده‌اند. هنگامی که فتوحات اعراب در پایان سده نخست خاتمه یافت، فقط بخش کوچکی از ایرانیان مسلمان شده بودند و اکثریت همچنان از دین زردشتی پیروی می‌کردند. بیشتر این نومسلمانان نظامیان ایرانی بودند که به علل سودجویانه مانند سهم‌شدن در غنائم یا حفظ



در مناطق مرکزی ایران شهر، که در آن‌ها اجتماعات شهری زردشتیان طی سده‌های اول و دوم پرشمار بودند، زردشتیان با تدوین قانون‌نامه‌ها و تحلیل‌های انتقادی دربارهٔ اسلام بر دین خود پایداری کردند. چوکسی آمارگروش به اسلام را این‌گونه بررسی کرده است که نام‌های ایرانی‌ای که در آغاز یک سلسله‌نسب در آثار شرح‌حال‌نگاری یا همان «طبقات» اسلامی می‌آیند نام نخستین فرد هر خاندان است که اسلام آورده است. بنا بر آمار سال ۱۳۲ هجری، یعنی سال به قدرت رسیدن عباسیان، حدود هشت درصد از شهرنشینان ایران مسلمان بودند. روشن است که اسلام در سدهٔ دوم در داخل سکونت‌گاه‌های بزرگ جای پای ثابتی به دست آورد و در اواخر سدهٔ چهارم استیلای خود بر شهرها را کامل کرد.

چوکسی فرایند تغییر دین در ماوراءالنهر و شهرهای ایران شهر آن سوی رود جیحون را با عنوان «امتناع شدید» توصیف می‌کند. زردشتیان ماوراءالنهر به طور دائم تحت فشار بودند تا مسلمان شوند و از مرزهای شرقی خلافت حفاظت کنند. علاوه بر اعتقاد راسخ به

در عراق، خوزستان، آذربایجان و سیستان اغلب پذیرش داوطلبانهٔ اسلام به دلیل اشتیاق به آزادی فردی را شاهدیم. اسیران جنگی، که به طبقات بالای جامعهٔ ایران تعلق نداشتند، در مقابل آزادی از بردگی اسلام آوردند. در عراق، انگیزه‌های اقتصادی نیز در پذیرش دین جدید مؤثر بودند: حفظ دارایی و اشتغال برای روستاییان، بازرگانان، و دبیرانی که به حومهٔ بصره، کوفه، واسط و بعدها بغداد مهاجرت کرده بودند. به‌علاوه، رواج سکه‌های



اموی و عباسی در این دوره واسطه‌ای برای تبلیغ مشروعیت اسلام شدند. عامل مؤثر دیگر در این نواحی فعالیت‌های مبلغان اسلامی در بین خانواده‌ها و طایفه‌های ایرانی بود. البته گاهی تحقیر نومسلمانان و موقعیت

زیردست آنان باعث انزوای آن‌ها و کندی سیر گروش به اسلام می‌شد، اما در مقابل این رفتارها، چوکسی به نهضت‌های برابری طلبانهٔ مرجئه و شعوبیه هم اشاره می‌کند که هرکدام به طریقی بر پیوستن ایرانیان بیشتری به جامعهٔ اسلامی تأثیر گذاشتند.



تلاش‌های موبدان زردشتی برای ممانعت از ارتداد زردشتیان، از سدهٔ چهارم تا هفتم میزان فزایندهٔ پذیرش اسلام در نواحی روستایی در سراسر جامعهٔ ایران سرانجام قدرت محلی را به دست جامعهٔ مسلمانان داد.

اضمحلال آتشکده‌ها و هیربُدستان‌ها از یک‌سو و تأسیس مسجدها و مدرسه‌ها از سوی دیگر طی دو دورهٔ اسلام آوردن شهرنشینان و روستاییان نشانگر تحکیم جامعهٔ مسلمان و اضمحلال تدریجی جامعهٔ زردشتی است. چراکه با کم‌شدن شمار زردشتیان شهرنشین، این جامعه پایگاه اقتصادی خود را از دست داد، حمایت مالی از روحانیان و پرداخت صدقات برای پشتیبانی از نهادهای دینی کاهش یافت، و در نتیجه افراد کمتری به پیشهٔ روحانیت می‌پیوستند و پرستش‌گاه‌ها احتمالاً به‌علت فقدان پرستش‌گران برای نگهداری آن‌ها تعطیل شدند. این تحول نیز در مناطق مختلف با سرعت‌های متفاوتی رخ داد. درحالی‌که در شهرهای عراق ساخت مسجد و زیارتگاه به‌سرعت افزایش یافت، در مناطق مرکزی و شرقی برقراری نهادهای اسلامی و زوال نهادهای زردشتی سیر کندتری داشت.

فصل چهارم به بررسی روابط اجتماعی و اقتصادی زردشتیان و مسلمانان در دورهٔ جدیدی اختصاص دارد که مسلمانان اندک اندک در

دین زردشتی، دو عامل دیگر از توسعهٔ اسلام در ماوراءالنهر جلوگیری کرد: اول، از دست‌دادن درآمد جزیه در صورت مسلمان شدن زردشتیان و دیگری اینکه تغییر اعتقادات اغلب به معنای قطع روابط اجتماعی فرد نومسلمان با جامعهٔ قبلی‌اش بود. گروه‌های مسلمان هم هنوز بی‌ثبات بودند و پیوستن به آن‌ها نوعی قمار بود. در مناطق روستایی، دین جدید و جامعهٔ رو به‌رشد مسلمانان فقط در مناطقی که کاملاً در اطراف شهرها واقع بودند استیلا داشت. در روستاها، شاید به علت تراکم جمعیت، نفوذ اسلام به دلیل اعمال فشارهای اجتماعی و مالی زردشتیان محدود شده بود و اکثریت جمعیت روستایی زردشتی مانده بودند. مثلاً در فارس یا کرمان زردشتیان موفق شده بودند در میان جمعیت روستایی دین و دارایی خود را چندین دهه حفظ کنند چراکه طبقهٔ دهقان (دهگان) روستاییان را از نصایح و اعظان اسلامی برکنار نگه می‌داشتند. روستاهای آذربایجان و روستاهای ساحل دریای خزر در دیلم، طبرستان و گرگان نیز تا اوایل سدهٔ سوم به روی مسلمانان بسته بود. دور از دسترس بودن جغرافیایی و استقلال سیاسی دو علت اصلی عدم موفقیت اسلام در آن نقاط بود. با این حال و به‌رغم



فارس و کرمان نقل مکان کردند تا از سلطهٔ سیاسی، هدایت دینی و روش‌های اجتماعی و اقتصادی تحت اختیار مسلمانان دور باشند. از سوی دیگر، سلطهٔ مسلمانان عرب برای خود آن‌ها هم هزینه داشت. ایجاد ساختار جدید به معنای از هم پاشیدن گروه‌های قبیله‌ای و از بین رفتن هویت عربی بود. البته این هزینه ارزش پرداخت را داشت، چراکه با از بین رفتن مرزهای نژادی و فرقه‌ای و پیوند میان فاتحان عرب و اتباع ایرانی، تمدن اسلامی به وجود آمد و جاودانه شد.

در نهایت می‌توان گفت چوکسی در این کتاب با استفاده از منابع زردشتی در کنار منابع اسلامی کوشیده است تصویری تا حد ممکن واقعی از فرایند تغییر دین در نواحی مختلف ایران‌شهر به مخاطب ارائه کند. این تصویر با ایدهٔ غالب و رایج اسلامی مبنی بر اینکه در سرزمین‌های فتح‌شده مردم مغلوب به سرعت و داوطلبانه به اسلام می‌گرویدند مطابق نیست. از سوی دیگر، با تصویر منتقدانی که گسترش اسلام را نتیجهٔ قدرت شمشیر اعراب می‌دانستند نیز هماهنگی ندارد. او با پرهیز از این روایت‌های عام و کلی می‌کوشد با تحلیل‌های مبتنی بر عوامل اجتماعی و اقتصادی فرایندهای واقعی را با ذکر جزئیات در هر منطقهٔ جغرافیایی و در میان طبقات مختلف مردم تبیین کند.

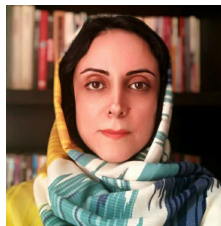
اکثریت قرار می‌گیرند. شیوه‌های مالیات‌گیری، عضویت در جامعه، قوانین رفتاری، روابط تجاری و قوانین و اعمال فردی و جمعی از موضوعاتی است که نویسنده آن‌ها را بررسی می‌کند. او توضیح می‌دهد که چگونه روابط درهم‌تنیدهٔ مسلمانان و زردشتیان در یک جامعه بر تدوین قوانین دینی در هر گروه تأثیر می‌گذاشت. رهبران دین زردشتی کوشیدند قوانین شرعی خود را بر رابطهٔ پیروانشان با مسلمانان حاکم کنند اما این تلاش‌ها به دلیل عوامل اجتماعی و اقتصادی خنثی شد. البته بیشتر زردشتیان به سادگی جذب عرف اسلامی نشدند بلکه با تعدیل معیارهای رفتاری مسلمانان آن را پذیرفتند. در نتیجه، حتی هنگامی که عرف اجتماعی ایرانی در محیط‌های زردشتی از اعتبار افتاد، بسیاری از اجزای آن با ارزش‌های اسلامی ترکیب شد و تمدن اسلامی در ایران‌شهر آمیزه‌ای از جنبه‌های اسلامی عرب و زردشتی ایرانی بود. البته برخی مرزهای اجتماعی، مانند احکام تحریم ازدواج و فرزندخواندگی پیش از دین، بدون تغییر باقی ماندند.

در طول فرایند تغییر دین، جامعهٔ زردشتیان ایران تا حد اقلیتی بی‌اهمیت کاهش پیدا کرد. با روشن شدن پیامدهای این ارتباط، زردشتیان شروع به مهاجرت به غرب هندوستان کردند. زردشتیانی که برجا ماندند، به نقاط دوردست



# کاوشی تجدیدنظر طلبانه در خاستگاه اسلام

مروری بر کتاب «نقاط تلاقی با اسلام: خاستگاه دین و دولت عرب»  
اثر یهودا نوو و جودیت کورن



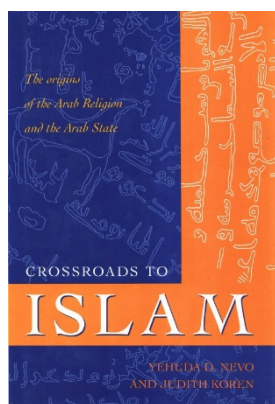
سپیده نصرتی

یهودا نوو (۱۹۹۲-۱۹۳۲)، باستان‌شناس اسرائیلی و پژوهشگر دانشکده بن‌گوریون در سده بوکر، به همراه جودیت کورن، محقق اسرائیلی و کتابدار دانشگاه حیفا، در این اثر با استفاده از روش نقد تاریخی و با اتکا به شواهد باستان‌شناختی، سکه‌شناختی، سنگ‌نوشته‌ها و سوابق جمعیت‌های محلی غیرمسلمان ساکن در محدوده جغرافیایی موسوم به سرزمین‌های اسلامی درصدد بررسی خاستگاه اسلام و حکومت اسلامی برآمده‌اند. رویکرد نویسندگان متأثر از جریان تجدیدنظرطلبی در مطالعات اسلام و تحت تاثیر آراء ایگناتس گلتسیهر، یوزف شاخت و جان ونسبراست. افزون بر این، آن‌ها از راهنمایی دیگر پژوهشگران این حوزه، از جمله پاتریشیا کرون و رابرت هیلند، بهره برده‌اند. تجدیدنظرطلبان معتقدند تاریخ اسلام، مانند هر دین دیگر، نیازمند کشف و بازیابی است و محقق تاریخ اسلام باید ویژگی‌های ادبی منابع را در نظر داشته باشد و تمایل به یافتن نتایج متقن او را از نگاه نقادانه به منابع دور نکند. این پژوهشگران به همان شیوه به اسلام نگریسته‌اند که یهودیت و مسیحیت را بررسی کرده‌اند: اسلام را دینی تاریخی به‌شمار آورده‌اند و در پژوهش درباره منابع موجود درباره ظهور و گسترش اسلام، همان شیوه بررسی نقادانه منابع یهودیت و مسیحیت را به‌کار گرفته‌اند. در این کتاب، که در ۲۰۰۳ منتشر شده، فتوحات عرب‌ها در خاور نزدیک و حکومت اولیه عرب‌ها بر اساس روایات ادبی معاصر (عمدتاً منابع متعلق به غیرعرب‌ها) و شواهد باستان‌شناختی، کتیبه‌ها و سکه‌ها بررسی شده‌اند. از این کتاب، ترجمه‌ای غیررسمی به فارسی موجود است، هرچند این گزارش براساس اصل انگلیسی کتاب نوشته شده است.



کتاب مشتمل بر یک مقدمه، سه بخش و سه ضمیمه است. نویسندگان در مقدمه، در تبیین رویکرد شکاکانه خود نسبت به منابع اسلامی، آنها را مجموعه‌ای به نسبت متناقض و دستکاری شده قلمداد کرده‌اند که اغلب فاقد چهارچوبی رویدادنگارانه‌اند و از جهت تاریخی با آنچه روایت می‌کنند فاصله دارند. به نظر آنان، حتی ارائه روایتی منسجم و موجه‌نما از انبوه عظیمی از جزئیات متناقض، آن‌چنان که محققان سنتی اسلام در صدد آن بوده‌اند، ثابت نمی‌کند که این روایات «واقعی»‌اند. آن دو ضمن ارائه گزارشی از نتایج تحقیقات تجدیدنظرطلبان با اتکا بر بازبینی انتقادی منابع اسلامی، هم‌سو با آنان اظهار می‌دارند که اغلب مطالب و ادعاهای تاریخی مربوط به سده نخست هجری باید به‌طور بنیادی از نو تفسیر یا کنار گذاشته شوند. به عقیده آنان، اطلاعات این منابع تنها نگرش مردم یک منطقه جغرافیایی خاص را نسبت به وقایعی که در گذشته اتفاق افتاده روشن می‌کنند نه آنچه در واقعیت رخ داده است و از این رو، فقط منابعی که معاصر با وقایع حکایت شده باشند ارزش تاریخی و تحقیقی دارند نه منابع متأخر. بر همین اساس، یک محوطه باستان‌شناسی، سنگ‌نوشته‌ها و سکه‌هایی که به لحاظ تاریخی به وقایع صدر

اسلام نزدیک‌ترند، معتبرتر از منابع مکتوبی‌اند که به سده‌های دوم و سوم هجری تعلق دارند.



نو و کورن در قرائت تاریخ سده نخست هجری از روایت متعارف فاصله گرفته‌اند و اطلاعات مربوط به دین عرب‌ها در سده نخست را بر مبنای گزارش گروه‌های مرتبط با عرب‌ها در آن زمان و بر اساس شواهد باستان‌شناختی آن دوره گردآورده‌اند. فقدان منابع یا ارجاعات تاریخی معاصر با صدر اسلام آنان را به سمت دیدگاهی مبتنی بر پذیرش «حجیت سکوت» سوق داده است، به این معنا که سکوت یا عدم اشاره به شخص یا رویدادی تاریخی در منابع معاصر این استنباط را تقویت می‌کند که آن شخص یا رویداد واقعیت تاریخی ندارد و روایت‌های متأخر درباره آنها ساختگی و بی‌اعتبارند. برای مثال، شماری از باستان‌شناسان عرب و غربی در طول چند دهه گذشته بررسی‌های گسترده‌ای در حجاز و شمال شبه‌جزیره عربستان انجام داده‌اند و به‌رغم تلاش برای یافتن شواهدی در تأیید روایت متعارف، هیچ مدرکی دال بر سکونت گسترده در حجاز سده نخست هجری و شکل‌گیری و رواج اسلام نیافته‌اند. نو و کورن در حوزه سیاسی نیز برای تبیین سیاست



محلی؛ بیگانه‌سازی مردم بومی با امپراتور و دستگاه حکومتی او؛ و در نهایت ایجاد مرزهای ناآرام و ترویج درگیری‌های مداوم از طریق اسکان بربرها و اعراب بدوی در مناطق مرزی. آنان در فصل آخر این بخش به بررسی وضعیت جمعیتی، اقتصادی و فرهنگی اعراب ساکن در شبه جزیره عربستان، اعراب بدوی و عرب‌های جهان مسکون (یعنی ایران، سوریه، فلسطین و حضر موت) پرداخته‌اند و کاربرد، مفهوم و رواج اصطلاح «عرب/اعراب» در مناطق جغرافیایی مختلف و سنگ‌نوشته‌های متعدد متعلق به آنها را بررسی کرده‌اند تا نقش عرب‌ها را در سیاست‌های بیزانس و در نهایت شکل‌گیری حکومت و دین عرب روشن سازند.

نویسندگان در بخش دوم کتاب فرایند فتوحات و تشکیل حکومت عرب را بررسی کرده‌اند. به عقیده آنان خلأ سیاسی و نظامی ناشی از خروج امپراتوری بیزانس موجب قدرت‌گرفتن عرب‌ها شد. با ظهور معاویه و تشکیل کشور عربی این قدرت به اوج خود رسید. آنها با بررسی کتیبه‌های حکومتی، سکه‌ها و مکتوبات مردمان آن عصر نتیجه می‌گیرند که در آستانه سده هفتم میلادی بزرگترین گروه متحدان عرب بیزانس، یعنی غسانیان، از بین رفتند و کمک‌های مالی امپراتوری نیز به آنان و دیگر متحدان عرب متوقف شد. با این همه، در این مدت هیچ نشانی از ویرانی و رها کردن روستاها یا کاهش جمعیت قابل توجهی وجود ندارد. بقایای

امپراتوری بیزانس، بررسی خود را از سده‌های چهارم و پنجم میلادی آغاز کرده‌اند، هرچند که فقدان تخصص هر دو نویسنده در حوزه تاریخ و علوم سیاسی، چه در تحلیل و چه در منبع‌شناسی، به‌ویژه با توجه به فقدان منابع معاصر با آن دوره (برای مثال اسناد بایگانی‌های حکومتی بیزانس)، به ارائه نظریه‌ای قابل‌مناقشه انجامیده است. در بخش نخست کتاب، در ذیل چهار فصل، نویسندگان با اتکا به منابع مورد نظر خود، از جمله بقایای باستان‌شناختی، مطرح می‌سازند که فتوحات اسلام در واقع به‌هیچ‌وجه فتوحات نبوده‌اند. امپراتوری بیزانس با هدف کاهش هزینه‌های امپراتوری سیاست عقب‌نشینی تدریجی از ایالت‌های شرقی را به‌اجرا درآورد و قبایل عرب را در غیاب خود به عنوان متحد/مؤتلف بر آن مناطق گماشت که در نهایت به صورت مستقل اما به شکل حاکمان تابع و خراج‌گزار در خدمت امپراتوری درآمدند. این سیاست به امور دینی نیز تعمیم یافت، چنانکه بیزانسی‌ها هرگونه بدعت مسیحی (به‌ویژه مونوفیزیت‌ها و مسیحیان شرقی سریانی/نستوری) در این ایالت‌ها را حمایت می‌کردند تا مطمئن شوند که مسیحیان ارتدکس به آنان وفادار می‌مانند. به‌طور خلاصه، راهکارهای اصلی امپراتوری بیزانس در تحلیل نویسندگان عبارت بودند از: انتقال حکومت محلی به نخبگان دینی و شهروندان بومی؛ ترویج اختلافات مذهبی بین گروه‌های مختلف





سکوت درباره نام‌های نخستین رهبران، نویسندگان محمد و چهار خلیفه نخست را شخصیت‌هایی ساختگی می‌دانند و معتقدند تا زمان معاویه حاکم قدرتمند عرب دیگری در کار نبوده است؛ اعراب تا سال ۴۱ هجری همچنان متحد بیزانس بودند و پس از جنگ صفین، معاویه به‌عنوان حاکم تمام منطقه شناخته و نام او بر سکه‌ها ظاهر شد. با به قدرت رسیدن معاویه و موفقیت او در کسب حمایت سایر اعراب و تسلط تدریجی بر قلمروی ساسانیان، مرحله دوم فتوحات پایان می‌یابد و سرانجام مرحله سوم فتوحات، تحت حاکمیت امویان، با تسلط کامل بر شام و فتح مصر و عراق صورت می‌گیرد.

بخش سوم کتاب به موضوع شکل‌گیری اسلام، شخصیت پیامبر، کتاب مقدس و ادبیات دینی می‌پردازد. نوو و کورن ادعا می‌کنند تشکیل حکومت عربی از لحاظ زمانی مقدم بر دین اعراب بود و اسلام در پاسخ به نیاز حکومت جدید به دین رسمی ظاهر شد. پیش از تشکیل حکومت عرب، دین اعراب طیف متنوعی از شرک و بت‌پرستی تا نوعی باور توحیدی (حنیف) و یهودیت و مسیحیت را در برمی‌گرفت. در زمان عبدالملک، اندکی پس از ششمین شورای جهانی کلیسا در ۶۱ هجری، نخبگان عرب به نوعی از توحید باور آوردند که احتمالاً گونه‌ای از باور ابراهیمی یا یهودی-مسیحی بود اما توده عرب‌ها بر باورهای شرک‌آلود خود باقی ماندند. تا این زمان مسلمانان

باستان‌شناختی و متونی که به توصیف زندگی روزمره پرداخته‌اند، نشان می‌دهند که با استیلای اعراب نظم عمومی چندان به هم نخورد. این جانشینی قدرت و گرفتن مالیات مستقیم از مردم به جای اتکا به کمک‌های مالی امپراتوری، مرحله نخست فتح ایالت‌های شرقی بیزانس بود. در مرحله بعدی قدرت‌مندانی در میان قبایل عرب تسلط خود را گسترش دادند. از میان آن‌ها، معاویه توانست با کمک قبایل عرب صحرانشین حکومت امویان را در سوریه پایه‌گذاری کند.

به ادعای نویسندگان، جز منابع دوره عباسی مدرک دیگری مبنی بر وجود حکومتی متعلق به اعراب پیش از معاویه در دست نیست. منابع مسیحی (به جز اثری به نام «آموزه‌های یعقوب» که به یک پیامبر یا رهبر ساراسن‌ها اشاره می‌کند) هیچ اشاره‌ای به محمد ندارند و ماجرای خلفا و نبردهای معروف و فتوحات اسلامی در این آثار گزارش نشده‌اند. از سوی دیگر، نگاره‌های سکه‌های آن دوره نیز هیچ مدرکی در تأیید فتح قلمروی ساسانیان به رهبری خلفای راشدین به دست نمی‌دهند. نخستین سکه‌های اعراب همچنان منقش به تصاویر امپراتوران بیزانس‌اند که نشان از وابستگی سیاسی طولانی مدت عرب‌ها به بیزانس است. قدیم‌ترین سکه‌ها با نام معاویه، که از فرمانروایی او بر سوریه و فتح قلمروی ساسانیان به دست او حکایت دارند، در سال ۴۴ هجری پدیدار شده‌اند. با استناد به این



و جنگ‌های او در متون سیره و مغازی از حدود نیمهٔ دوم سدهٔ دوم هجری به نگارش درآمده‌اند، نمی‌توانند موثق و قابل قبول باشند. به عقیدهٔ آنان، مطالبی که دربارهٔ سال و محل تولد محمد در سیره آمده بسیار مغشوش و گاه مغایر با تحقیقات تاریخی‌اند، مثلاً پژوهش‌های امروزی در تعیین تاریخ لشکرکشی ابرهه به مکه با تاریخ تولد محمد در این منابع مغایرت دارند.

نو و کورن معتقدند پذیرش محمد به عنوان پیامبر دین رسمی یک‌باره صورت نگرفت. محمدگرایی پس از سال ۷۱ هجری و در سرتاسر دورهٔ مروانیان در قالب سیاست رسمی حکومت ترویج می‌شد. پیش‌تر در هیچ یک از کتیبه‌های عمومی یا حکومتی عبارتی حاکی از باور به محمد در مقام

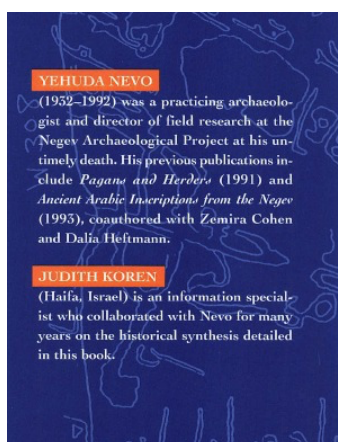
پیامبر به چشم نمی‌خورد. حکومت عرب در این دوره کوشید با تشکیل یک امت متحد به ناسازگاری‌ها و مناقشات خاتمه دهد و در این راستا با الگوبرداری از ادیان پیشین و سپس کاستن از اعتبار آن ادیان، دینی بیافریند که به آنان هویت و انسجام ببخشد. به نظر نویسندگان، حاکمان عرب در فرایند امت‌سازی، اخذ و اقتباس‌های متعددی از روایات و وقایع تاریخی گذشته کردند. برای مثال، شهادت به پیامبری و بندگی محمد در برابر الله را با الگوبرداری از القاب عیسی، یعنی رسول الله و

خود را «مؤمنان» می‌خواندند و سکه‌ها در امپراتوری اسلامی با نمادهای مسیحی ضرب می‌شدند اما پس از جدایی روزافزون از بیزانس، عرب‌ها برای ساختن هویتی متمایز به تاریخ ملی و پیامبری عرب احتیاج پیدا کردند. به همین دلیل، اصطلاح «اسلام» و نام محمد بر سکه‌ها و قبة الصخره در اورشلیم نمایان شد. این فرایند دین‌سازی ادامه داشت و در اوایل دوران عباسیان

تثبیت شد. نویسندگان پس از بررسی کتیبه‌ها و متونی که در این مدت تدوین شده‌اند، آنها را به سه گروه تقسیم کرده‌اند: نخست متون ابتدایی که بدون ارجاع به دینی خاص تنها به یکتاپرستی نامعینی اشاره دارند؛ دوم متون محمدی که او را به‌عنوان پیامبر به آیین ابتدایی می‌افزایند اما فاقد جنبه‌های دیگر الهیات

اسلامی‌اند؛ و دست‌آخر متون اسلامی که بازتاب‌دهندهٔ عقاید و آداب دین اسلام‌اند و محتوای عقیدتی‌شان با کتیبه‌های محمدی تفاوت دارد.

نویسندگان دربارهٔ شخصیت تاریخی محمد نیز پس از بررسی سکه‌ها، کتیبه‌ها، منابع سریانی و مسیحی و دیدگاه‌های سایر محققان تجدیدنظرطلب به این نتیجه می‌رسند که حتی اشارهٔ برخی منابع مسیحی به فردی در مقام رهبر یا پادشاه عرب نمی‌تواند دال بر وجود تاریخی محمد در مقام پیامبر اسلام باشد و بسیاری از اطلاعاتی که دربارهٔ زندگی



منابع مختلف می‌دانند که بخشی از آن اصالتاً عربی و بخشی دیگر وام‌گرفته از ادیان یکتاپرستانه مثل یهودیت و مسیحیت است. اعراب از حدود سال ۷۱ تا ۱۲۳ هجری آموزه‌ها و تعالیم مکتوب یا شفاهی یک یا چند فرقه یهودی - مسیحی را گردآوردند و مطالبی نیز به آنها افزودند و در این فرایند زبان عربی را غنی ساختند و آن را به زبان دینی پیچیده‌ای برای بیان افکارشان تبدیل کردند. در طول این سال‌ها عناصر دیگر هویت دینی عربی نیز به وجود آمدند: زندگی‌نامه محمد و زمینه تاریخی حکومت اعراب و در نهایت کتاب مقدس. آنان معتقدند برخی روایت‌ها درباره اقدامات حجاج بن یوسف در عراق نشان‌دهنده تلاش مروانیان برای گردآوری کتاب مقدس عربی است اما شواهد نشان می‌دهند که قرآن در نهایت در دوران عباسیان مدون شد. آنها در تأیید دیدگاه خود به برخی کتیبه‌های سنگ قبرها و متون غیرعربی به عنوان شواهد خارجی استناد می‌کنند. تدوین سیره نیز در راستای مشروعیت بخشیدن به وضعیت اجتماعی حکومت و تدارک دیدن کارکردهایی برای دین عربی و به دست دادن تصویری از پیامبر اسلام که قابل مقایسه با سایر پیامبران باشد، تا حدی با الگوبرداری از روایت‌های یهودی و مسیحی صورت گرفت و روایت‌هایی در باب ارتباط پیامبر و حجاز به عنوان خاستگاه اصلی اعراب در سیره گنجانده شد تا اعتبار دعاوی تاریخی اعراب از جانب هیچ قلمروی

عبدالله، شکل دادند. در عین حال، کوشیدند که هم محمد را شخصیتی هم‌تراز عیسی سازند و هم مقام عیسی را، به‌عنوان خدا یا پسر خدا، فروبکاهند. افزون بر این، سیره‌نویسان روایتی از انجیل یوحنا را که به «فارقلیط» اشاره دارد، پیش‌گویی ظهور محمد تفسیر کردند. در نهایت، با به قدرت رسیدن ولید در ۸۶ هجری شماری از سازه‌های مسیحی تخریب و به بناهای اسلامی تبدیل شدند و تقریباً از همین دوره است که دشمنی رسمی دین جدید با مسیحیت و سایر ادیان آغاز می‌شود.

نویسندگان در ادامه برای تبیین تحولات دینی در کتیبه‌های عمومی عرب به بحث‌های واژه‌شناختی و مقایسه‌ای روی می‌آورند. مثلاً با بررسی ریشه‌شناختی کلمه «محمد»، آن را به عنوان صفتی برای اشاره به فردی برگزیده و قابل ستایش تلقی می‌کنند که حتی به کار رفتن معدود آن در قرآن هم نمی‌تواند به وجود پیامبری به نام محمد دلالت تاریخی داشته باشد. آنان همچنین با مقایسه شمار زیادی از کتیبه‌های عمومی اعراب، الگوهای تحولات زبان‌شناختی و تغییرات مفهومی برخی دیگر از اصطلاحات قرآنی و عبارات و اعتقادات دینی را در دوره‌های مختلف شکل‌گیری دین عرب روشن می‌سازند.

در پایان این بخش، مباحثی کلی بدون ذکر جزئیات مطرح می‌شوند. به‌عنوان مثال، این دو نویسنده قرآن را مجموعه‌ای از مطالب ناهم‌خوان از



جنوب اسرائیل) یافته بود و شماری دیگر از آنها نیز به مکان‌هایی در مصر و سوریه تعلق دارند.

چنان‌که گفته شد، نوو و کورن عمیقاً به منابع اسلامی بی‌اعتمادند و این آثار را محصولِ خلق و نه ضبط تاریخ از سوی مسلمانان می‌دانند. اگرچه روش این نویسندگان در بررسی منابع اسلامی در برخی موارد به نتایج و ادعاهایی مغشوش، نادرست و نامستند انجامیده است و آنان تا حدودی از معیارهای روش نقد تاریخی تخطی کرده‌اند، اما این مطالعات و فرضیه‌ها تأثیر مثبتی بر مطالعات اسلام‌آغازین داشته است. مهم‌ترین نتیجهٔ رویکرد تجدیدنظر طلبانه این بوده که هم از روی شمار زیادی از متون غیراسلامی معاصر با ظهور اسلام پرده برداشته، هم از یافته‌های باستان‌شناختی، سکه‌شناختی، کتیبه‌شناختی، زبان‌شناختی برای سنجش اعتبار تاریخی روایت‌های اسلامی بهره گرفته است. این منابع و مستندات به غنای داده‌های مفید دربارهٔ تاریخ صدر اسلام افزوده و چشم‌انداز تازه‌ای در مطالعات اسلام فراهم آورده است که البته با گذشت زمان و کاوش‌های بیشتر هر روز غنی‌تر می‌شود و می‌توان نتایج تازه‌تر و متفاوتی از آن انتظار داشت.

مسکون دیگری رد نشود. در نهایت، عباسیان برای مشروعیت‌بخشیدن به حکومت و فراهم‌آوردن پایه‌ای دینی و تاریخی برای فتوحات خود، مجموعه‌ای از ادبیات دینی و تاریخی با تأکید بر اهمیت و شأن دینی خاندان پیامبر فراهم آوردند و سعی کردند تصدی خلافت از سوی معاویه را هم از لحاظ سیاسی و هم از لحاظ دینی عملی غاصبانه جلوه دهند. بر اساس منابع دوران عباسی، حملهٔ اعراب به مناطق مختلف نه به هدف کشورگشایی بلکه به منظور عرضهٔ اسلام به همه و ایجاد برابری میان کسانی بود که به مسلمانان می‌پیوستند. در طرح ایده‌آل عباسیان، اسلام تنها الگوی مشروعیت بود و در نظام اجتماعی، هیچ پیوند دیگری اعم از زبان یا نژاد ضروری دانسته نمی‌شد. نتیجهٔ این نگرش تشکیل «امت اسلامی» بود با تمدنی که از بزرگ‌ترین دستاوردهای نبوغ بشری به حساب می‌آمد و از تمام فرهنگ‌های زمانهٔ خود از چین تا اندلس بهره می‌برد. این گشودگی به فرهنگ‌های مختلف موجب اعتلای علمی تمدن اسلامی شد و در نهایت اسلام بر عربیت تفوق یافت.

در انتهای کتاب، سه ضمیمه آمده: ضمیمهٔ نخست مربوط به صورت‌های قرآنی و غیرقرآنی عبارات دینی؛ ضمیمهٔ دوم گاه‌شمار وقایع تاریخی در شام؛ و ضمیمهٔ سوم شامل تمام کتیبه‌های رسمی حکومتی و منتخبی از سنگ‌نوشته‌های عمومی است که شمار زیادی از آنها را نوو در صحرای نَقَب (در



# دیالکتیک دین و قدرت

مروری بر کتاب «دین و قدرت: خوانشی نو از حاکمیت»

اثر محمد شحرور



شیرین رجبزاده

محمد شحرور (۱۹۳۸-۲۰۱۹) از نواندیشان معاصر سوری است که به‌رغم نداشتن تحصیلات رسمی در مطالعات اسلام سال‌ها در این زمینه قلم‌فرسایی کرده و خوانش‌هایی نو و تأثیرگذار از اندیشه اسلامی در مباحث مختلف دینی همچون فهم قرآن، فقه، سیاست و حکومت ارائه داده است. در «الدین و السلطه: قراءه معاصره للحاکمیه» (۲۰۱۴) شحرور به دیالکتیک دین و حکومت و مراحل توسعه این مفهوم از کتب فقهی سنتی تا اسلام سیاسی معاصر می‌پردازد و رویکرد جدیدی به جهان‌شمولی پیام رحمت اسلام عرضه می‌کند. این خوانش معاصر از حکومت، به ادعای نویسنده، به صلح در جهان می‌انجامد. او با بررسی مراحل تحول و تکامل مفهوم حاکمیت از عصر خوارج تا به امروز (عصر اسلام سیاسی و جریان‌های سلفی) نشان می‌دهد که خوانش ایدئولوژیک از حاکمیت چگونه بر دیدگاه اسلام‌گرایانی همچون ابوالاعلی مودودی و سید قطب تأثیر گذاشته است. شحرور تأکید می‌کند که دین اسلام جهان‌شمول و منطبق بر فطرت انسانی و برای هر زمان و مکانی شایسته است. او اجبار و اعمال قدرت در پذیرش دین را بی‌معنا می‌داند و معتقد است مراد از سلطه دین سلطه معنوی حاصل از پذیرش فردی است. میان سلطه دین و سلطه حکومت تفاوت وجود دارد: سلطه دین با وجدان و اختیار انسان سر و کار دارد که امری درونی است، ولی سلطه حکومت امری بیرونی است و در سه سطح قانون‌گذاری، اجرایی و قضایی تعریف می‌شود. این گزارش بر مبنای ترجمه فارسی کتاب به‌قلم عبدالله ناصری طاهری و سمیه‌سادات طباطبایی نوشته شده که انتشارات مروارید در ۱۳۹۸ در ۵۲۰ صفحه منتشر کرده است.



در مقدمه کتاب، شحرور اشاره می‌کند که دیالکتیک دین و قدرت سابقه‌ای به درازای تاریخ بشر دارد. در این میدان گاهی دین فاتح و گاهی حکومت فاتح است. در هر حال، هدف سیطره بر سرنوشت و زندگی مردم است از رهگذر واداشتن آنان به تسلیم در برابر قدرت دین یا حکومت. شحرور می‌پرسد آیا دینی که مردم را به تسلیم شدن در برابر قدرتش وامی‌دارد همان دینی است که خداوند برای بندگانش پسندیده است؟ او می‌گوید دین حقیقی در دست هیچ‌کس نیست و تسلیم قدرت یا خواست دیگری نمی‌شود. از آنجا که این دین در برابر قدرت سر تسلیم فرود نمی‌آورد، قدرت به ناچار در هر زمان و مکان نقاب‌هایی مسخ‌شده از چهره دین می‌سازد و آن را به‌عنوان دین عرضه می‌کند تا ستم خویش را مشروع جلوه دهد. دین حقیقی، چنان‌که قرآن می‌گوید (روم: ۳۰)، جهان‌شمول و جاویدان است و آزادی را برای تمام انسان‌ها با وجود اختلاف در ملیت و سطح معرفت به‌ارمغان می‌آورد. حال آنکه تصویری که میراث اسلامی از اسلام ترسیم می‌کند، هرگز نمایان‌گر دین خداوند نیست. میراث اسلام را به دینی محلی، اقلیمی، زمان‌مند و مکان‌مند تبدیل کرده است. با توجه به این نکات، شحرور در این

کتاب می‌خواهد نشان دهد قدرت و حاکمیت با دین فرق دارد. آنان‌که با پشتوانه مشروعیت دینی بر مسند حکومت تکیه زدند و حق آزادی بیان را از مردم سلب کردند، پایه‌های استبداد خود را استوار ساختند و شریعتی مقدس‌مآب را به دین بدل کردند و اجازه واریسی آن را ندادند. او معتقد است عمر این شریعت به سرآمده و باید اسلام را که دینی جهانی، فراگیر و مطابق با فطرت است و همگی را به‌رغم تفاوت در دایره گسترده خویش جای می‌دهد، جایگزین و معرفی کرد.

بخش اول کتاب با عنوان «حاکمیت» شامل درآمدی تاریخی و سه فصل است. درآمد تاریخی با عنوان «تلاشی ایدئولوژیک برای مفهوم حاکمیت در عصر خوارج» ریشه حاکمیت دینی و استبداد دینی را از این عصر می‌داند. ظهور خوارج زاده درگیری‌های سیاسی و مشکلات اجتماعی در زمان خلافت عثمان است و آنان در صدر معترضان به عثمان بودند. برای نخستین بار در زمان او بیان شد که حاکم عباسی خلافت را از سوی خدا بر تن می‌کند و به خواست مردم از تن نمی‌کند. معترضان از عثمان خواستند که ترک حکومت کند، اما او نپذیرفت و به‌جای حل اعتراضات از طریق دموکراتیک دست به



خشونت زد. از این زمان، امت اسلامی در سیاه‌چال استبداد و سرکوب افتاد و صدای ملتی که خواهان مشارکت در حکومت و انتخاب حاکم بود خفه شد. بعدها در قرن بیستم ابوالاعلی مودودی به شعار خوارچ یعنی «انّ الحکم الا لله» جان دوباره داد و مفهوم جدیدی از حاکمیت عرضه کرد و سید قطب نیز از اندیشه او تأثیر پذیرفت.

نویسنده در ادامه کتاب بیشتر به این موضوع می‌پردازد و مفهوم حاکمیت را از دیدگاه ابوالاعلی مودودی، سید قطب،



و گروه‌های اسلام‌گرای مسلح و سلفی‌های جهادی تبیین می‌کند. در این دیدگاه‌ها، حاکمیت خدا و حاکمیت بشر با هم در تناقض‌اند. حاکمیت حقیقی تنها از آن خداوند است و باید علیه حاکمیت بشر انقلاب کرد. انسان جانشین حاکم برتر (خداوند) است و نظام سیاسی باید تابع حاکم برتر باشد. تنها قانون الهی شایستگی تعیین بایدها و نبایدها را در تمام حیطه‌های زندگی دارد و حاکمیت بشر در قالب سکولاریسم، ناسیونالیسم و دموکراسی باطل

است چراکه این نظام‌ها حاکمیت خداوند را رد می‌کنند و سبب می‌شوند فرد و جامعه از هوای نفس خود پیروی کنند. او همچنین تحلیل می‌کند که آمیخته‌شدن عناصر اساسی مذهب و هابی سلفی با تفکر ایدئولوژیک سیدقطب منجر به ظهور حرکت سلفی جهادی شده است.

در مقابل، او از پیشنهاد «حاکمیت» از دیدگاه محمد ابوالقاسم حاج‌حمد (۱۹۴۱-۲۰۰۴)، متفکر سودانی، سخن می‌گوید که می‌کوشد میان حاکمیت الهی و بشری پیوند ایجاد کند. در نظریه او، حاکمیت در طول تاریخ سه مرحله را طی کرده است: مرحله نخست حاکمیت مستقیم و انحصاری الهی بر مردم بدون هیچ واسطه بشری؛ مرحله دوم حاکمیت جانشینی و تفویض بخشی از حاکمیت خداوند به بشر؛ مرحله سوم حاکمیت بشری از رهگذر کتاب. مرحله سوم حاکمیت با محمد آغاز شده و تا پایان جهان ادامه دارد. خداوند به تدریج بشر را به سوی حکومت بر خود سوق داد و این غایت آفرینش است. از دید حاج‌حمد، این مرحله مهم‌ترین مرحله در گفتمان خداوند با بشریت است. در پایان این بخش، شحرور نظریه حاج‌حمد را نقد می‌کند و بخش بعدی را به طرح نظریه خود درباره حاکمیت اختصاص می‌دهد.



ملزم به پیروی از منهیات کرد. تشخیص شرایط مناسب برای اجرای منهیات برعهده قانون بشری است. این قانون باید با تکامل معرفتی، سیاسی، اجتماعی و اقتصادی جوامع سازگار باشد.

نوع سوم حاکمیت بشری است. این حاکمیت در بخش امور مباح زندگی جریان دارد. بشر حق تعیین شرایط و قید و بند را دارد، ولی نمی‌تواند آن‌ها را حرام اعلام کند. نکاح و طلاق، تجارت، آموزش، و بهداشت از مواردی‌اند که قانون بشری می‌تواند برای ساماندهی جامعه قید و بند وضع کند. وظیفه قانون‌گذاری در حاکمیت الهی-بشری و حاکمیت بشری بر عهده قانون‌گذار است. نخستین نمونه این حاکمیت اجتهاد پیامبر در عصر خویش است. از این رو، اجتهادات او قوانین بشری بود که در دوران پس از عصر او نمی‌توان به آن‌ها عمل کرد.

بخش دوم کتاب با عنوان «دین و قدرت» نیز شامل یک درآمد و سه فصل است. درآمد تاریخی با عنوان «گزیده‌ای از آراء فلسفی درباره تشکیل دولت» به این اشاره دارد که با وجود تکامل انسان از مرحله حیوانی به مرحله انسانی، همچنان او به سلطه و قدرت نیاز دارد و این امر باعث رخداد جنگ‌ها و ظلم‌های بسیاری بوده

در بخش بعدی، پیش از بیان نظریه‌اش، ابتدا ویژگی‌های رسالت محمدی را رحمت، خاتمیت و جهان‌شمولی برمی‌شمارد و آن را با شریعت‌های پیشین مقایسه می‌کند. او تذکر می‌دهد که مجازات‌ها در قوانین حمورابی و کتاب تورات همگی ظالمانه بودند و قوانین حدی آنان شامل مجازات‌های بدنی و وحشتناک بود. محمد مبعوث شد تا اهل تورات و انجیل را از این قیود تشریعی نجات بخشد و

به‌همین دلیل در قرآن «رحمة للعالمین» خوانده شده است. در ادامه این بخش، او به بیان خوانشی معاصر از مفهوم حاکمیت در اسلام می‌پردازد. از دیدگاه او، قرآن متنی نظری آنگاه شحور از نوع دوم حاکمیت با عنوان حاکمیت الهی-بشری نام می‌برد که به «منهیات» مرتبط است: نهی از تجسس و غیبت، تصرف در اموال مردم، خودکشی، شراب و قمار، تمسخر، ورود به خانه دیگری، شکستن سوگند و سخن باطل. برخلاف محرّمات، که در همه زمان‌ها و مکان‌ها لازم‌الاجرایند و بشر در تعیین‌شان دخالتی ندارد، منهیات از سوی خداوند تعیین شده‌اند ولی تشخیص عمل کردن یا نکردن به آن با بشر است. عمل به نواهی مکان‌مند و وابسته به شرایط جامعه است و نمی‌توان تمام جوامع را





است. بشر برای رهایی از این وضع به نظریه حکومت دینی نیاز داشته است. در این پیشنهاد، سلطه بر عموم از حقوق خداوند و امری مقدس است و حاکمان و پادشاهان جانشینان خداوندند. این نظریه به تدریج تکامل یافت: ابتدا حاکم سرشتی ایزدگونه داشت. سپس با ظهور مسیحیت خدا و حاکم از هم جدا شدند و حاکم انسانی شد که خداوند او را برای حکومت برگزیده است. در مرحله بعد حاکم را

ملت با راهنمایی اراده الهی برمی‌گزینند. در واقع، حاکم قدرت را به واسطه مردم اما از خلال اراده الهی دریافت می‌کند. سپس به مرحله حکومت جمعی و قرارداد اجتماعی رسید. براساس تجربه، روشن شد که مردم نمی‌توانند بر خود حکومت کنند.

راه چاره توافق بر سر زندگی تحت نظارت قوانین مشترک از رهگذر سلطه حاکم است. در این مسیر باید حق طبیعی انسان‌ها، عدالت اقتصادی و اخلاق گرد هم آیند و تمام این عناصر حافظ بنیان جامعه باشند. در فصل نخست بخش دوم، شحرور به دیالکتیک دین و قدرت می‌پردازد. میان مفهوم دین، قدرت و دولت از ابتدا پیوند بوده است. دولت برای

دستیابی به قدرت از دین بهره می‌برد و بسیاری از حاکمان از شعار «اطاعت از اولی الامر» استفاده می‌کنند و افراد جامعه را سرکوب و آزادی آن‌ها را سلب می‌کنند. از نظر شحرور، بر اساس میزان قدرت دولت، رابطه مردم با دولت را می‌توان به سه دسته تقسیم کرد: وابستگی، فرمان برداری و تسلیم، و عدم پذیرش و شورش. سلطه حکومت از مواردی است که آزادی انسان را محدود می‌کند، البته سلطه حکومت باید به گونه‌ای باشد که در زندگی دینی

افراد مداخله نکند. از نظر شحرور، این مداخله تنها به یک صورت رواست و آن فراهم آوردن امکانات لازم برای افراد است تا به آسانی فرایض دینی خود را به جا آورند. پس دولت نمی‌تواند مردم را وادارد که به

باوری مشخص تن دهند و تنها می‌تواند به افراد جامعه کمک کند تا مطابق با ارزش‌های انسانی با یکدیگر رفتار کنند و به برقراری ثبات در جامعه کمک نماید. بنابراین، شایسته است افراد جامعه به قوانین حکومت پای‌بند باشند تا حکومت به جامعه سامان دهد. دولت برای اعمال قانون به قدرت نیازمند است. سلطه دولت برای ایجاد تعادل در جامعه و تضمین آن



سلطه نظارت است. دولت مدنی بر شالوده سلطه نظارت استوار است و با قانون اداره می‌شود. نقطه مقابل این دولت، که با داشتن سلطه دموکرات عمل می‌کند و برای کرامت انسان ارزش قائل است، دولت طغیانگر است که از سلطه خود برای سرکوب بهره می‌گیرد.

در فصل بعدی، شحرور از تمایز میان مفهوم دولت طغیانگر و دولت مدنی سخن می‌گوید. طغیان اراده انسان را سلب می‌کند و باعث تسلیم او می‌شود. انواع یاغی‌گری و طغیان از نظر شحرور عبارتند از: یاغی‌گری عقیدتی (پذیرش این عقیده که اعمال، روزی و عمر آدمی از ازل نوشته شده است)؛ یاغی‌گری فکری (تعیین چارچوب معرفتی توسط تراث برای اسلام که تا به امروز نیز حاکم است)؛ یاغی‌گری علمی (یاغی‌گری در موضوع علم و ابزار آن و بهره‌نبردن از موضوعات و ابزارهای نوین علمی)، یاغی‌گری اجتماعی (باقی‌ماندن بر آداب و سنت‌های اجتماعی نهادینه‌شده در جامعه و سرسپردن به سنت‌ها و تلاش و حتی تندروی برای حفاظت از آن‌ها)؛ یاغی‌گری سیاسی (ادعای الوهیت، تنظیم قانون طبق خواست خود، تفرقه‌افکنی، همراهی با اشراف جامعه و افزایش فساد در زمین)؛ یاغی‌گری اقتصادی

(انحصارطلبی در منابع و بی‌توجهی به ثروت ملی و همگانی بودن آن). این یاغی‌گری‌ها باعث عقب‌ماندگی جوامع اسلامی شده و پیامدها و آثار ناگواری داشته از جمله قشری‌گری در علوم اسلامی و فقه، ظاهرگرایی در حوزه قضا و سازمان‌های دولتی و اداری، و بی‌توجهی به حقوق زنان و توجه صرف به مقوله حجاب.

در فصل بعدی، شحرور جامعه مدنی را از نگاه خود تعریف می‌کند: جامعه‌ای که افراد در آن ذیل قانون زندگی خود را با هم‌زیستی سامان می‌دهند و قانون نمی‌گذارد حقوق‌شان پایمال شود. در این جامعه سلطه دولت در رأس هرم قدرت جا دارد و قانون را اجرا می‌کند. دولت مدنی بر پایه نظامی از روابط میان افراد شکل می‌گیرد که بر آزادی، برابری و عدالت در حقوق و وظایف استوار است. تنها دولتی مدنی است که حق شهروندی را برای تمام افراد تأمین می‌کند. از نظر شحرور، شهروندی در دولت مدنی جز در سایه لیبرال دموکراسی محقق نمی‌شود. او معتقد است لیبرال دموکراسی پیشرفته‌ترین نظام اجتماعی و سیاسی است که به تمام بشریت تعلق دارد و فرصت رقابت آزادانه و نوآورانه اندیشه‌های گوناگون را فراهم می‌آورد. دولت مدنی لیبرال دموکرات بر سه رکن «قانون



اساسی و منشور ملی»، «جداسازی و استقلال قوا» و «شهروندی» استوار است. قوای مدنظر شحرور قوه قانون‌گذاری، قوه اجرایی و قوه قضایی است. قوه قانون‌گذاری (اولی‌الامر) در تنظیم شریعت از طریق تقييد و اطلاق حلال و از طریق وضع قانون برای منهیات نقش دارد و حق زیرپا گذاشتن مرز محرمات الهی را ندارد. قوه اجرایی ابزار اعمال قدرت را در اختیار دارد که نیروهای نظامی، انتظامی و امنیتی نمایانگر این ابزارند. قوه قضایی موظف است به انواع نزاع در جامعه پایان دهد و این قوه حلقه وصل قوه قانون‌گذاری و اجرایی است. در کنار این سه قدرت، جامعه هم قدرت امر به معروف و نهی از منکر دارد که اطلاع‌رسانی شفاف بهترین سازوکار برای انجام آن است. از نظر شحرور، کشورهای عربی-اسلامی هنوز نتوانسته‌اند به چنین جوامع مدنی‌ای دست یابند و فعلاً در مسیر گذر از جامعه قبیله‌ای به جامعه مدنی‌اند. در انتهای کتاب نویسنده دو پیوست آورده است: اولی «منشور جهانی اسلام» در سیزده بند و دومی «منشور حقوق شهروندی» در بیست و چهار بند. او معتقد است تنها در سایه عمل همه دولت‌ها به بندهای این دو منشور، که دستاورد خوانش شحرور از

حاکمیت اسلامی است، صلح و پیشرفت در جهان حاکم می‌شود.

در مجموع، می‌توان گفت، از نظر شحرور، پیشنهاددهای حاکمیت الهی که بعضی از جریان‌های سیاسی اسلام معاصر در سده بیستم مطرح کردند کاملاً بی‌معناست. آن‌ها به مرزهای حاکمیت الهی تجاوز کردند و از دین اسلام پوششی شرعی برای ایدئولوژی خود ساختند. حال آنکه از نظر شحرور سه نوع حاکمیت (الهی، الهی-بشری، بشری) وجود دارد و این خوانش از حاکمیت به‌خوبی جهان‌شمولی رسالت پیامبر را نشان می‌دهد. از نظر شحرور، بشر می‌پذیرد که زیر سلطه دولت دربیاید و در مقابل، دولت باید تمام حقوق مردم را برآورد و زندگی شرافت‌مندان‌های را در سایه آزادی، کرامت و امنیت به ارمغان بیاورد.



# مطالعات اجتماعی دین در بافت شیعی

## گفت‌وگو با محسن حسام مظاهری

گفت‌وگوکننده: فاطمه مصلح‌زاده



در هفتمین شماره از مجموعه گفت‌وگوهای دورنما با محسن حسام مظاهری، دانش‌آموخته جامعه‌شناسی، پژوهشگر مطالعات اجتماعی دین و نویسنده کتاب «رسانه شیعه»، درباره مطالعات اجتماعی شیعی گفت‌وگو کرده‌ایم. در این مصاحبه، درباره معنا و محدوده پژوهش‌های اجتماعی دین، روش‌ها، وضعیت فعلی و محدودیت‌های آن سخن گفته‌ایم.

\*\*\*

صحبت خواهیم کرد، اما درباره برخی کتاب‌های دیگران، «ساکن خیابان ایران» و مجموعه «تراژدی جهان اسلام» اگر توضیح بدهید که ما با فضای کار شما آشنا بشویم ممنون می‌شوم.

حتماً. رشته دانشگاهی من جامعه‌شناسی، پژوهشگری اجتماعی، بوده و فارغ‌التحصیل دانشگاه تهران هستم، اما چون حوزه کاری و تحقیقاتی‌ام بر حوزه دین متمرکز بوده، طبیعتاً یک سری مطالعات دینی و تاریخی هم سعی کردم داشته باشم و الان دارم دنبال می‌کنم. من حدود

جناب مظاهری سلام، وقت به خیر. خیلی خوشحال و ممنونم که دعوت دورنما را پذیرفتید.

سلام به شما و مخاطبان عزیز برنامه دورنما، من از شما ممنونم که مرا به این برنامه دعوت کردید، در خدمت‌تان هستم.

برای شروع، کمی از خودتان بفرمایید. این‌که تحصیلات و فعالیت‌های‌تان را از کجا شروع کردید؟ الان چه می‌کنید؟ پروژه بزرگ فکری‌تان چیست؟ و بعد کمی از کتابهای‌تان بفرمایید. درباره «رسانه شیعه» بعدتر مفصل



هفده هجده سال است که بر حوزه پژوهشی که برای خودم تعریف کردم، تمرکز دارم و محوریت آن حوزه مناسک شیعه است. دنبال این هستم که اول تغییر و تحولات مناسک را [بررسی کنم]، در ادامه توضیح می‌دهم که منظور از تحولات مناسک چیست و تعریفم چیست، بعد منطق این تحولات را در نسبت با تغییرات و تحولات جامعه ایرانی بسنجم. می‌شود گفت این محور مرکزی پروژه من بوده تا الان و برنامه پژوهشی‌ای که برای خودم تعریف کردم این بوده که مثل یک پازل این قطعات را کنار هم بچینم. این پژوهش‌هایی هم که انجام شده حول همین محور و همین سؤال بوده و به نوعی تکمیل‌کننده هم بوده‌اند. به عنوان مثال، اولین کار کتاب «رسانه شیعه» است که جلوتر در موردش بیشتر توضیح می‌دهم، با عنوان فرعی «جامعه‌شناسی هیئت‌های مذهبی و آیین‌های سوگواری در ایران». بعد از این کار، مسئله‌ای که با آن در انجام این پژوهش مواجه بودم فقر داده‌ها بود و پراکندگی داده‌ها و این‌که در این حوزه خیلی غیرروشن‌مند بودند. برای همین من ناگزیر بودم یک سری پژوهش‌هایی برای خودم تعریف کنم برای گردآوری و تدوین داده‌ها یا فرآوری کردن یک سری داده‌ها، بنابراین یک سری کارها را به عنوان پژوهش برای خودم تعریف کردم و به ترتیب آن‌هایی که توانستند به خروجی برسند بعضی از آن‌ها منتشر شده و بعضی دیگر هنوز منتشر نشده است. چندتایی که بخواهم نام ببرم همین «تراژدی جهان اسلام» است که سال ۹۷

منتشر شد در سه جلد و ویرایش بعدی انشاءالله در چهار جلد منتشر خواهد شد. سؤال من در کتاب این بوده که گزارش‌هایی که از تغییر و تحولات مناسک عزاداری در ایران هست از صفویه و استقرار یک دولت رسمی و شیعی در ایران تا دوره معاصر چه چیزهایی هست. می‌دانید چون ما در حوزه تاریخ اجتماعی فقر داریم یکی از منابع خیلی مهمی که در اختیارمان است و ناگزیر هستیم که به آن‌ها مراجعه کنیم گزارش‌هایی است که در سفرنامه‌های خارجی‌ها آمده است و من دنبال این گزارش‌ها رفتم و گزارش‌هایی که از عزاداری در این سفرنامه‌ها آمده بود و به ترتیب تاریخی آن‌ها را در مقاطع مختلف گردآوری کردم. البته با یک روش نقادانه آنها را بررسی و تحلیل کردم که ۱۸۲ نفر از سفرنامه‌نویسان در این کار، به ترتیب، گزارش‌ها و توصیفاتشان آمده است که تصویر تقریباً کاملی از وضعیت مجالس و آیین‌های عزاداری در ایران را از صفویه تا دوره معاصر به دست می‌دهد. یا کتاب دیگری که سال گذشته در پنج جلد منتشر شد کاری بود که درباره اعلانات مجالس عزاداری در روزنامه انجام داده بودم که به عنوان منبعی که بیشترین مدت انتشار را داشته باشد، روزنامه «اطلاعات» را انتخاب کردم از سال اول انتشارش یعنی سال ۱۳۰۵ تا پایان سال ۱۳۹۴ یعنی نود سال. من از تمام اعلاناتی که از مجالس عزاداری در این سال‌ها منتشر شده بود - که بیش از شش هزار اعلان بود - را یک‌به‌یک استخراج و تدوین کردم و



سعی کردم از داخل آن‌ها داده‌های مختلفی استخراج کنم، از جمله این‌که یک گونه‌شناسی و سیرشناسی مجالس عزاداری را در کارم آورده‌ام که ۲۶ گونه را از هم تفکیک کردم و نیز داده‌های آماری و داده‌هایی که از این کار استخراج شدند که هم منبعی برای کارهای خودم هستند هم برای پژوهشگرانی که بخواهند مراجعه کنند. کارهای دیگری که از این پژوهش‌ها منتشر شده‌اند کاری است که به شکل تیمی انجام دادیم با گروهی از دوستان و عزیزانی که با هم همکاری داشتیم تحت عنوان «فرهنگ سوگ شیعی» در سال ۹۵ منتشر شد؛ یک دانشنامه تخصصی است در باب آیین‌ها و مجالس عزاداری که یک تیم نویسنده شامل پنجاه نفر از پژوهشگران در این کار همکاری داشتند و مقالات را نوشتند و یک شورای علمی هفت نفره هم دارد که سرویراستاری مدیریت شورا را من به‌عهده داشتم. هم‌چنین مجموعه مقالاتی در مورد اربعین منتشر شده است که باز دوستانی در آن کار مقاله دارند و خود من هم مقاله دارم. از جمله پژوهش‌هایی که هنوز منتشر نشده کاری است که یکی دو ماه قبل تمام شد، درباره تاریخ جشن‌های اسلامی-شیعی در ایران بود و امیدوارم تا آخر امسال منتشر شود. کار دیگری که با یک تیم ۷۲ نفری از پژوهشگران انجام دادم در ۳۳ شهر و مردم‌نگاری ۱۸۰ مجلس محرم و صفر بود، به نظرم می‌رسد که کار خوبی می‌تواند باشد ولی چون کار سنگینی بوده هنوز منتشر نشده است که امیدوارم بتواند منتشر شود. یک پژوهش دیگر

انجام دادم در باب فتاوی که فقها و مراجع تقلید در نیم قرن گذشته در حوزه مناسک داشتند. سعی کردم وارد یک سنخ‌شناسی و تحلیل فتوا به عنوان یک داده برای فهم منطق مناسک در ذهن فقهای شیعه بشوم. همه این کارها مثل قطعات یک پازل هستند که اشاره کردم در راستای همان پروژه اصلی من هستند که ثبت تغییرات مناسک و فهم منطق این تغییرات است. کتاب «ساکن خیابان ایران» با این‌ها متفاوت است و مشخصاً درباره مناسک نیست، بلکه مجموعه جستارهایی است که حول مسئله زیست دینی و چالش‌های دیندار بودن در شرایط حکومت دینی نوشته شده است و بیشتر مسائل مبتلابه و کاملاً انضمامی هستند که جامعه دیندار با آن دست به‌گریبان است. سعی کردم در قالب این جستارها بر این مسئله‌ها و دغدغه‌های عینی که مربوط به زندگی روزمره جامعه دیندار ایرانی می‌شود انگشت بگذارم و عنوان کتاب هم «ساکن خیابان ایران» که یک عنوان استعاره‌ای است، گویای این بحث است.

بله، عنوان خیلی بامزه‌ای دارد. در صحبت‌هایتان به پژوهش‌های مختلفی اشاره کردید و من هم اول درباره این عرض کردم که شما پژوهشگر مطالعات اجتماعی دین هستید. می‌خواهم یک مقدار بیشتر درباره این مسئله حرف بزنیم که پژوهشگر اجتماعی دین کارش چیست و جامعه‌شناسی دین چه جور رشته‌ای است و کی و کجا به وجود آمده است؟ و در پاسخ به چه نیازی چنین رشته‌ای شکل گرفته است؟ چون به‌رحال مطالعات



میان رشته‌ای در پاسخ به نیازهای واقعی شکل گرفته‌اند. راجع به این هم صحبت بکنیم که نسبت جامعه‌شناسی دین با مطالعات اسلام چیست؟

عمر جامعه‌شناسی دین به اندازه عمر رشته جامعه‌شناسی است به این دلیل که عمدتاً جامعه‌شناسان مؤسس و بنیانگذار، یکی از حوزه‌هایی که به آن تمرکز داشتند و به آن توجه نشان دادند موضوع دین بوده و آثار کلاسیک و مهمی که ما در جامعه‌شناسی دین داریم بعضاً آثاری هستند که آثار کلاسیک خود جامعه‌شناسی هم هستند؛ دو نمونه خیلی مشهور و پرآوازه یکی کتاب دورکیم است، پژوهشی که در باب «صورت‌های بنیادین حیات دینی» نوشت و دیگر پژوهشی که وبر انجام داد درباره «اخلاق پروتستانی و روح سرمایه‌داری». هر دو پژوهش جزو پژوهش‌های کلاسیک جامعه‌شناسی‌اند و در عین حال مربوط به جامعه‌شناسی دین هستند که به‌خاطر نقش‌آفرینی مهمی که دین در حیات اجتماعی دارد از ابتدا در جامعه‌شناسی مهم بوده. اما در حوزه اسلام اگر بخواهیم صحبت کنیم، جامعه‌شناسان کمتر سراغ اسلام آمدند، از همان نسل‌های اولیه، به‌جز توکویل و وبر، دیگران کمتر به اسلام توجه نشان دادند و مطالعات اجتماعی در رابطه با اسلام در سنت جامعه‌شناسی تا مقاطع قبل از دوره معاصر غایب است. در خود جوامع اسلامی هم به دلیل این‌که با تأخیر با این رشته آشنا شدند و دیرتر توانستند دانشمند و

صاحب‌نظر در این رشته تربیت کنند، خیلی دیر سراغش رفتند و در آن‌ها سابقه چندانی ندارد. با این‌که ما سنت اسلام‌شناسی داریم و آن هم یک سنت جاافتاده است و مطالعات اسلام و اسلام‌شناسی در فضای آکادمیک غربی کاملاً شناخته شده بود، اما باز هم آن‌جا می‌بینیم که حوزه تحلیل اجتماعی کاملاً مغفول است. شاید بشود این دلیل را برای آن ذکر کرد که اسلام‌شناسی ذیل گفتمان شرق‌شناسی شکل گرفت و برخی نقدهایی که در ادبیات منتقدان شرق‌شناسی از جمله انور عبدالملک و ادوارد سعید و دیگران هست، این است که مواجهه اسلام‌شناسی با اسلام بیشتر ذات‌گرا و تاریخ‌گرا و متن‌گرا بوده است. یعنی ما در مطالعات اسلامی بیشتر با اسلام مکتوب سروکار داشتیم و این فهم بوده که گویی اسلام یک فرهنگ با سایه خیلی سنگین متون دینی است؛ یک فرهنگ خیلی تام و یک‌دست. تعبیر «جهان اسلام» هم ناظر به چنین تصویری است، گویی که همه مسلمانان ذیل یک فرهنگی هستند و ما اگر بخواهیم این فرهنگ را بشناسیم باید تاریخ‌شان و متون مقدس‌شان را بررسی کنیم،

خیلی یک‌دست و ساده ...

بله، و ذات‌گرا. درست است مشترکاتی وجود دارد اما واقعیتی که در مطالعات اسلام‌شناسی مغفول مانده بود تکثری بود که در درون جوامع اسلامی وجود داشت. درست است که اسلام یک‌سری آموزه‌های مشترک دارد اما وقتی وارد اقلیم‌های



مختلف می‌شد صورت‌های متفاوتی می‌پذیرفت و ما با «اسلام‌ها» مواجه بودیم. آن‌چه در این فرآیند تأثیرگذار بود همان ویژگی‌های هر یک از اقلیم‌ها بود که در درون خود جوامع هم‌گونه‌های مختلف از اسلام را پدید می‌آوردند، اما در سنت اسلام‌شناسی این غایب است یعنی مسلمان‌ها غایب‌اند و اسلام موضوع است. برای همین است که بخش زیادی از این ادبیات حول قرآن یا مطالعات حدیث یا تاریخ شکل می‌گیرد، تاریخ صدر اسلام یا برخی از مقاطع دولت‌های اسلامی که در برخی کشورها تشکیل شده‌اند، حتی بعضی وقت‌ها که می‌خواهد مسئله‌هایی را بررسی کند که ماهیتشان اجتماعی است، باز ارجاعش به متن است. مثلاً وقتی می‌خواهد درباره مطالعات زنان هم ورود پیدا کند باز می‌گوید زن در قرآن، زن در حدیث، زن در تاریخ؛ و به امروز کاری ندارد. این باعث شده که بخش عمده‌ای از این سنت پیوندی با واقعیت حیات اجتماعی امروز در جوامع اسلامی نداشته باشد و همان‌طور که اشاره کردم، مطالعات «اسلام» باشد تا مطالعات «مسلمان‌ها». خیلی طول کشید تا مطالعات ناظر به جوامع اسلامی هم، البته از بیرون این سنت اسلام‌شناسی، صورت بگیرد و بتواند به این بپیوندد. در مورد جامعه شیعه اگر بخواهیم بحث کنیم که محدودیت خیلی بیشتر بود، به‌خاطر این‌که همان مطالعات بسیار اندک هم ناظر به اسلام رسمی و اسلام اکثریت و اهل سنت بود. تشیع تا مدت‌ها اساساً موضوع قابل‌اعتنایی در مطالعات

اسلام نبود. همان‌طور که اشاره شد خود مطالعات اسلام هم محدودیت خاص خودش را داشت و وقتی هم وارد تشیع شد باز دوباره تشیع امامی در اقلیت محض بود، یعنی در تشیع هم، در تشیع اسماعیلی به نسبت جمعیت بیشتر پژوهش انجام شده است. به‌نظرم یکی از نقاط عطفی که توجه‌ها را به تشیع امامی جلب کرد انقلاب اسلامی بود. انقلاب اسلامی باعث شد که افکار عمومی و همین‌طور به تبعش آکادمی‌های غربی با پدیده‌ای مواجه شوند که برای‌شان پرسش بود: از دل مذهبی که به یک معنا اعتدالی است و تصویری هم که کسانی مثل کُربن ساخته بودند که یک قرائت ناظر به فلسفه و عرفان شیعی و امام‌شناسی باطن‌گرا از شیعه ارائه می‌کرد، می‌بینیم از دل چنان تصویری یک انقلاب درآمده، این طبیعتاً تلنگری بود که با تشیعی که با مطالعات کُربن و تسلطی که روی ادبیات شیعه‌شناسی و شیعه‌پژوهی و آثار آن داشت هماهنگ نبود. از دل آن تشیع نمی‌توانست انقلاب به‌عنوان یک پدیده اجتماعی و سیاسی بیرون بیاید. بعد از این بود که حساسیت‌ها بیشتر شد و بعد از فعال‌شدن گروه‌های شیعی در لبنان و اثرگذاری‌هایی که در منطقه حساس خاورمیانه داشتند. باز هم در این‌جا بیشتر مطالعات با نگاه سیاسی است تا مطالعه به‌عنوان امر اجتماعی. در هر حال، باید عرض کنم با این‌که جامعه‌شناسی دین امروز شاخه جافتاده‌ای است و همین‌طور اسلام‌شناسی و حتی شیعه‌پژوهی ذیل آن امروز





ادبیات خودشان را دارند و تثبیت شده هستند، اما آن چیزی که ما به عنوان مطالعات اجتماعی یا جامعه‌شناسی تشیع از آن سخن می‌گوییم، بسیار شاخه‌نویایی است و برای هیچ کدام از این دو تباری که اشاره کردم سابقه زیادی نمی‌شود پیدا کرد. این‌که چه تفاوتی دارد خیلی مختصر اشاره می‌کنم. جامعه‌شناسی و مطالعات اجتماعی که عام‌تر از جامعه‌شناسی است و مطالعات انسان‌شناسی و مطالعات فرهنگی و مطالعات ارتباطی را هم دربرمی‌گیرد و به نظر من می‌تواند دقیق‌تر هم باشد. به‌رحال، مطالعات اجتماعی دین طبیعتاً یک شاخه‌ای از دین‌پژوهی است که مواجهه‌اش با دین برون‌دینی است. ما در مطالعات اجتماعی دنبال دین هنجاری نیستیم. گونه‌های آرمانی مسئله ما نیست. اثبات حقانیت یا رد یک دین یا تبلیغ و ترویج مسئله یک پژوهشگر اجتماعی دین نیست. مرز جداکننده یک پژوهشگر اجتماعی دین با خیلی از شاخه‌های دین‌پژوهی این است که بیش از آن‌که با اسلام مکتوب کار داشته باشد با اسلام و تشیع زیسته سروکار داریم، یعنی وقتی که این آموزه‌ها به زبان درمی‌آیند و به رفتار و کنش اجتماعی تبدیل می‌شوند و انسان دیندار و مسلمان و شیعه را می‌سازند و او در یک محیط اجتماعی رفتاری از خودش نشان می‌دهد که ناظر به باورهای دینی است. این‌جاست که پژوهشگر اجتماعی وارد می‌شود و حوزه کاری‌اش است. یعنی فی‌نفسه ما با متن

دینی کار نداریم، مگر این‌که به اقتضای پرداختن به انسان دینی و دیندار بخواهیم به متن مراجعه بکنیم و همان‌طور که اشاره کردم، ما با صورت زیسته و به زبان رفتار اجتماعی درآمده دین کار داریم؛ این‌که این آموزه‌ها در تغییر و تحولات اجتماعی در ساخت جامعه چه نقشی ایفا کردند، این‌که نهادهای اجتماعی چه میزان متأثر از آموزه‌های هر کدام از مذاهب هستند، این‌که رفتارهای افراد تا چه میزان و چگونه توسط باورهای دینی‌شان شکل پیدا می‌کنند و کنترل می‌شوند اینها از موضوعاتی‌اند که در کنار پرداختن به سازمان دین در مطالعات اجتماعی دین به آن توجه می‌کنیم.

اگر بخواهیم این توضیحات را به‌قول شما بر واقعیت زیسته در فضای دانشگاهی ایران منطبق کنیم، کار به کجا می‌کشد؟ در واقع پژوهش‌های مربوط به شیعه‌پژوهی در سطح اجتماعی جایگاهش کجاست؟ در دانشکده‌های علوم اجتماعی انجام می‌شوند یا دانشکده‌های الهیات یا ارتباطی بین این دانشکده‌ها وجود دارد و پروژه‌ای با هم تعریف می‌کنند؟ به ذهن من می‌آید که تعداد این پژوهش‌ها خیلی کم است. البته شما کمی توضیح دادید که چرا این فضا در مطالعات مربوط به تشیع و ایران تنگ است ولی اگر بخواهیم بگوییم که الان در ایران در فضای دانشگاهی چه خبر است، چه می‌گویید؟



واقعیتش این است که امروز که داریم با هم صحبت می‌کنیم نسبت به یک دهه قبل شرایط خیلی بهتر شده است. ما امروز یکی دو تا دانشگاه داریم که، صرف‌نظر از بحث کیفیت و سرفصل‌ها، رشته‌های دانشگاهی تحت عنوان «جامعه‌شناسی تشیع» دارند. این اتفاقی است که شاید ده سال پیش تصورش آسان نبود و خود این نشان می‌دهد که با شتاب زیادی این تغییرات در حوزه دانشگاهی صورت گرفته و به رسمیت شناخته شده است. این به رسمیت شناخته شدن، اولاً خیلی امر جدیدی است و دوم این‌که خیلی به‌سختی اتفاق افتاده و هنوز هم کامل جا نیفتاده است. هم در فضای دانشگاهی رشته و شاخه مهجوری است و هم در فضای بیرون دانشگاه. به‌گمانم هر چه بیشتر جلو برویم جای خود را بیشتر باز خواهد کرد، پژوهشگرانی که در این حوزه فعال هستند، اغلب در بیرون دانشگاه بودند و یا در مرز بین فضای آکادمیک و فضای علوم اجتماعی بیرون دانشگاه تنفس می‌کردند و فعالیت می‌کردند، اثرگذار بوده‌اند. کنش‌گرایی که زمینه‌ساز این به رسمیت شناخته شدن بودند و حتی متحمل هزینه‌هایی شدند و تلاش کردند برای این‌که این اتفاق بیفتد در مرز باید حرکت می‌کردند و هنوز هم اگر بخواهیم بگوییم کجا سکونت دارند نمی‌شود گفت که همه آن‌ها ساکن دانشگاه هستند، یک حالت بینابینی و مرزنشینی دارند. هنوز این شاخه در درون دانشگاه به رسمیت شناخته نشده است و این

چیزی هم که اشاره کردید دقیقاً یکی از شواهدش همین است که بلا تکلیف است که در دانشکده الهیات باشد یا در گروه‌های علمی دین‌پژوهی یا برخی از دانشکده‌هایی که حتی ادغام شده با معارف اسلامی می‌خواهد باشد یا در علوم اجتماعی می‌خواهد باشد. الان بیشتر ذیل الهیات است و همان‌طور که ذیل معارف اسلامی شاخه علوم قرآنی داریم، جامعه‌شناسی تشیع هم داریم. طبیعتاً خیلی تفاوت می‌کند که این به رسمیت شناخته شدن در دانشکده الهیات و معارف اسلامی باشد یا در دانشکده علوم اجتماعی باشد، آنچه که الان اتفاق می‌افتد بیشتر شکل اول است و طبیعتاً این بر جنس پژوهش‌ها و تعریف این پژوهش‌ها سایه می‌اندازد و تبعات خودش را دارد. به‌هرحال، آن چیزی که امروز به‌عنوان سرمایه اندک و آغازین با آن مواجه هستیم نه به تمامی در دانشگاه شکل گرفته و نه در بیرون از دانشگاه، اما همان‌طور که اشاره کردم شاید یک رفت و برگشتی بین این دو فضا هست.

حالا اگر اجازه بدهید برگردیم سراغ اثر محوری شما، «رسانه شیعه». در واقع در این اثر شما در رابطه با هیئت‌های مذهبی به‌عنوان یک نوع رسانه صحبت کردید که مفاهیم و ارزش‌ها را انتقال می‌دهد و سعی کردید که سیر تطور و جهت‌گیری این رسانه‌ها را در طول زمان نشان دهید. کمی قبل‌تر هم اشاره کردید به این موضوع تغییرات مناسک ولی اول اگر ممکن است کمی درباره این‌که با چه



انگیزه‌های این اثر را نوشتید برای مخاطبان ما توضیح دهید تا بعد با جزئیات وارد کتاب بشویم.

بله، ببینید من کار کتاب رسانه شیعه را سال ۸۱-۸۲ بود که شروع کردم و سال‌های اول دانشجویی من بود. اتفاقی که آن سال‌ها شاهدش بودم، به‌عنوان یک فرد مذهبی که یک زیست دینی و تجربه آن را داشت و در مجالس مذهبی شرکت می‌کرد و در این فضاها حضور کامل داشت، این بود که شاهد تغییراتی در فضای مناسکی بودم. آنهایی که تجربه کردند به‌خاطر دارند تغییراتی که در فرم‌های عزاداری در الگوهای مداحی از میانه دهه هفتاد شروع شده بود و آن سال‌ها منجر شده بود به ظهور یک‌سری هیئت‌هایی که متمایز بودند از هیئت‌ها و الگوهای مشهور و جاافتاده‌ای که در اذهان آشنا بودند و برای همین این تمایز خیلی به چشم می‌آمد. به همین دلیل، اینها در مرحله اول طرد می‌شد و به‌عنوان یک ناهنجاری تلقی می‌شد و در مقابل گروه‌هایی که حاملان این تمایز بودند مقاومت می‌کردند و سعی می‌کردند استقلال‌طلبی خودشان را دنبال کنند. این برای من جرقه‌ای بود به‌عنوان کسی که دانشجوی جامعه‌شناسی است، در محیطی که دارد تنفس می‌کند شاهد یک‌سری اتفاقات است. دنبال این بودم که ببینم حالا چطور می‌توانم یک دلالت اجتماعی در این تغییرات بیابم و این جرقه اولیه از همین بود: یعنی از مشاهده و تجربه یک‌سری تغییراتی که در محیط پیرامونی در

فضای مجالس مذهبی و در مناسک عزاداری رخ می‌دهد. چرا این اتفاق می‌افتد؟ چه زمینه‌های اجتماعی دارد؟ چه عواقبی دارد؟ چه پیامدهایی دارد؟ همان‌طور که در مقدمه کتاب نوشته‌ام مواجهه اولیه من متأثر از فضایی که خیلی هم غالب بود، آسیب‌شناسانه بود؛ یعنی نگاهم این بود که گویی ما یک‌سری فرم‌های اصیل داریم و حالا این تحولات جدید دارد مرزهای هنجارها را می‌شکند. پس باید به عنوان یک آسیب با آن مواجهه کرد و به عنوان یک امر عارضی باید با آن مواجه شد و نقد کرد و بگوییم چرا این آسیب دامن‌گیر فضای مناسک شده است.

یعنی در واقع مواجهه اولیه شما پژوهشگرانه نبود، یک هنجاری در ذهنتان بود که می‌خواستید بگویید این یک هنجار است پس بیاییم آسیب‌شناسی کنیم.

به یک معنا می‌شود گفت که آن انگیزه اولیه انگیزه خالص علمی نبود و یک سوگیری و قضاوت ارزشی در آن وجود داشت و همین من را سوق داد که بروم در مورد این موضوع کار کنم ولی جرقه اولیه بود. طبیعتاً من سعی کردم که دایره مشاهداتم را بیشتر کنم و این سلسله پژوهش‌ها و مشاهده‌ها را در گستره متنوع‌تری انجام بدهم. اول از یک شهر و دو شهر به پنج شهر توسعه پیدا کرد، سفرهای پژوهشی که



می‌رفتم سعی می‌کردم که الگوهای متنوعی از مجالس را شرکت کنم، ثبت کنم و بیشتر ببینم، از دیگران کمک گرفتم از دوستان دیگر که با آنها تیم‌های پژوهشی تشکیل دادم به شهرهای دیگر فرستادم و همهٔ روشهای دیگری که در مدیریت اجتماعی در مردم‌نگاری در مستندنگاری استفاده می‌کنیم، ثبت کنیم، تصویربرداری کنیم، مستندسازی کنیم، گوش بدهیم، ببینیم. این مشاهدات را اول ثبت کنیم و بعد در موردش تأمل کنیم. مجموعهٔ این مشاهده‌ها که هنوز هم ادامه دارد و یکی از برنامه‌هایی که دارم این است که ایام محرم و صفر معمولاً در سفرم برای تجربه کردن و دیدن و مشاهده کردن. در تمام این سال‌ها سعی کردم برنامه را ادامه بدهم، روستاهای دور افتاده، شهرهایی که تا قبل از این فقط درباره‌شان خوانده بودم، بروم و ببینم و ثبت کنم، مستندنگاری بکنم. اتفاقی که در دل این کسب تجربه‌ها و مشاهدهٔ بیشتر برای من افتاد - و آن چیزی است که میدان احتمالاً با هر پژوهشگر اجتماعی می‌کند - این است که او را متواضع می‌کند و دوم اینکه از آن باورها و قضاوت‌های خیلی سفت و سخت اولیه دورش می‌کند، شروع می‌کند آن‌ها را سوهان زدن، نرم می‌کند. وقتی شما چند نمونه می‌بینید، ده نمونه یا صد نمونه،

اتفاقی که می‌افتد این است که، برخلاف تصویری که من نمونه‌های بیشتری دیدم پس می‌توانم تعمیم بیشتری بدهم، میدان من را متواضع‌تر می‌کرد. تا به امروز هم بیشتر اتفاق افتاده، یعنی هر چه که بیشتر می‌بینم و هر چه که بیشتر تجربه می‌کنم بیشتر می‌فهمم که نمی‌شناسم و چقدر دامنهٔ تکرر زیاد است و چقدر این امر متنوع است و وقتی که این قدر تنوع دارد چطور می‌توانم که به راحتی با یک سری گزاره‌های تعمیم‌دهنده آن را تبیین کنم؟ اتفاقی که در میدان برای من افتاد این بود. به تدریج از آن سوگیری اولیه خیلی فاصله گرفتم و اعراض کردم و پذیرا شدم. اتفاقی که افتاد این بود که این‌ها دیگر ناهنجاری نبودند، «تغییر» بودند. خیلی تفاوت می‌کرد. بعد دیدم اگر این‌ها تغییر است نیاز دارم کمی دربارهٔ آن فرم‌هایی که تصور می‌شد فرم‌های اصیل و به تعبیری «ناب» هستند مطالعه کنم. این شد که بر تاریخ عزاداری متمرکز شدم و بیش از یک سال مطالعه کردم و مطالعهٔ کتابخانه‌ای را به آن مطالعهٔ میدانی اضافه کردم. محصول این مطالعات فصل یک کتاب شد که فصل مفصلی است و یک خط سیر واحدی است از ابتدای شکل‌گیری مجالس و آیین‌ها از واقعهٔ عاشورا تا زمان معاصر ما. خواستم دنبال بکنم که اساساً این



پشت این ماجرا باشد. یک مقدار از آن نظریه و آن چارچوب نظری که به شما کمک کرد که در واقع از آن حالتی که این‌ها آسیب هستند و آن‌ها ناب هستند، رسید به این‌که این‌ها انواع مختلفی هستند و ما باید تحلیل‌شان بکنیم و بعد دسته‌بندی‌شان کردید، از این چارچوب نظری هم برای ما بگویید.

حتماً. من باید برای این‌که به پرسش شما پاسخ بدهم یک تعریف خیلی مختصر از مناسک ارائه بدهم که نقطهٔ عزیمت کار است. من کار را از یک تفکیک بنیادی شروع کردم که بین دو دسته از مناسک تمایز قائل شدم که این هم اختصاص به تشیع ندارد. گمان می‌کنم در تمام گروه‌های دینی مشابه این تمایز را می‌شود دید. اگر در یک تعریف خیلی کلی مناسک را به‌عنوان یک سری فرم‌های تکرار شونده در یک هنجار زمانی-مکانی و با معنای نمادین دینی تعریف کنیم، به نظر می‌رسد در اغلب گروه‌های دینی و دین‌های سازمان‌یافته نمونه‌هایی از مناسک را داریم و اصلاً بُعد مناسکی یکی از ابعاد تشکیل‌دهندهٔ هویت گروه‌های دینی است. منتها این مناسک در ادیان مختلف و از جمله در تشیع را به دو دسته می‌توانیم تقسیم کنیم: مناسک اولیه و مناسک ثانویه. مناسک اولیه مناسک رسمی دین هستند، مناسکی که در خود متن دین تشریح می‌شوند و ناظر به مؤسس و بنیان‌گذار هستند. به تعبیری آشناتر، ضروری دین محسوب می‌شوند، حدود و ثغورشان در خود متون دینی تعریف می‌شود و

آیین‌ها کجا و کی شکل گرفتند و چرا شکل گرفتند؟ نتیجه برای خود من خیلی مهم بود و فرض‌های اولیه را کاملاً متزلزل کرد. کار اساساً صورت دیگری پیدا کرد: یعنی در سه ویراستی که کار تا قبل از انتشارش در سال ۸۷ داشت، از آن موضع آسیب‌شناسانه به تعبیری بیشتر رگه‌های جامعه‌شناسانه‌اش پررنگ شد. از این‌که تغییرات را به‌عنوان آسیب معرفی کند به این منجر شد که تغییرات اساساً یک امر طبیعی است و به‌هر حال بحثی که در مورد مناسک مطرح شد به ایده‌هایی در این زمینه مرا رساند. آن کتاب ما حاصل سفر خود من هم بوده سفر نظری و در میدان که چهار سال و نیم تا پنج سال طول کشید و در سال ۸۷ منتشر شد. این اولین کتاب من و اولین اثر من در این حوزه بود، البته بعد از آن تازه پژوهش‌های مکملش ادامه پیدا کرد.

این تحولی را که فرمودید به نظرم خوانندهٔ کتاب کاملاً در متن می‌بیند که انگار واقعاً نویسنده سفری کرده با این پژوهش، و بعد رسیده به این‌که درست است که این عزاداری‌ها و آیین‌ها و مناسک با هم فرق می‌کنند ولی همهٔ آنها می‌توانند موجه باشند، ولی باز هم یک دسته‌بندی وجود دارد: مثلاً هیئت‌های عامیانه یا سنتی وجود دارند. این دسته‌بندی بر اساس یک چارچوب نظری استوار است که یک نظریه باید



فرم‌های انجام آن‌ها فرم‌های نسبتاً ثابتی است و تغییر نمی‌کند؛ مثلاً در فرهنگ اسلامی نماز یک منسک اولیه است، حج یک منسک اولیه است، روزه‌داری یک منسک اولیه است. از صد سال قبل، هزار سال قبل تا به امروز فرم نماز خواندن تغییر نکرده است. این‌که چه شکلی باید انجام شود هم کاملاً مشخص است، در فقه هم فقها درباره‌اش بحث می‌کنند و از متون و منابع دینی این فرم را استخراج می‌کنند. این فرم هیچ ربطی به اقلیم و جامعه و تغییرات و فرهنگ‌ها ندارد یعنی در هر جغرافیای جهان اسلام که سفر بکنید یک شکل است. در بُعد زمانی هم اگر بخواهیم سفر بکنیم باز در مقاطع تاریخی مختلف یک شکل است. یک نکته دیگر هم این است که این مناسک ضروری دین هستند: یعنی الزامی هستند و انجام دادنشان مستوجب ثواب است و انجام ندادنشان هم می‌تواند فرد را از دایره دینداران خارج کند. در کنار مناسک رسمی، که در همه ادیان هم هستند، یک سری مناسک ثانویه داریم که به یک معنا مناسکی حاشیه‌ای هستند. مناسک تابعان هستند، مناسک مؤسسان نیستند و این‌ها در طول حیات دین به تدریج و در اقلیم‌های مختلف ساخته می‌شوند، فرم‌هایشان کاملاً متغیر و سیال است، از یک زمان به زمان دیگر و از یک مکان به مکان دیگر تغییر می‌کند و ضروری دین هم نیستند. بحثی که من دارم، و خودش می‌تواند محل مناقشه باشد، این است که در فرهنگ شیعی به دلایلی که خیلی مفصل است

و شاید این‌جا امکان بسط‌دادنش نباشد، مناسک ثانویه دایره وسیعی را شامل می‌شود. این به موقعیت تشیع به‌عنوان یک دین اقلیت برمی‌گردد، به‌عنوان یک مذهب انشعابی از بدنه اصلی که اسلام اکثریت و اسلام سنی است، مناسک ثانویه‌اش زیاد است. چرا مناسک ثانویه زیاد است؟ به‌خاطر این‌که مناسک سازوکارهایی هستند برای تمایزبخشی و بقا. این جامعه اقلیتی نیاز دارد که خودش را حفظ کند و این حفظ کردن از مسیر تمایزات می‌گذرد نه از مسیر اشتراکاتش با جامعه اکثریت. بنابراین دنبال سازوکارهایی است که خودش را مدام مرزگذاری کند با بدنه اکثریت و گرنه همیشه با خطر اضمحلال و حل‌شدن در درون اکثریت مواجه است. این طبیعی است، همه جوامع اقلیتی یکی از سازوکارهایی که استفاده می‌کنند تعریف مناسک اختصاصی خودشان است. عزاداری هم جزء مناسک ثانویه است. در کتاب هم بحث کرده‌ام که اولاً در دوره تأسیس ما اصلاً نشانی از آیین عزاداری نداریم و اختصاصی شیعه است. یکی از آیین‌هایی است که به تعبیر من قرار است که سازوکاری باشد برای مرزگذاری و هویت‌بخشی به اقلیتی که در معرض خطر است و در مقطعی که تأسیس می‌شود دچار شرایط بحرانی است. من تعبیر می‌کنم به رفتار تأسیسی که مشخصاً امامان شیعه داشتند، بیش از همه امام باقر و امام صادق این آیین را پایه‌گذاری کردند. عزاداری برخلاف بقیه مناسک اولیه که اشاره کردم و مشابه بقیه مناسک ثانویه هیچ فرم ثابتی ندارد، یعنی آنچه که ما امروز به عنوان آیین‌های متنوع



عزاداری و فرم‌های سوگواری در گستره شیعه امامیه با آن مواجه هستیم، به هر کدامش که مراجعه می‌کنیم متأثر از اقلیم هستند، متأثر از جغرافیای پیرامونی خودشان هستند، هر کدام در یک مقطعی از تاریخ افزوده شده‌اند. این مناسک چهارراه تعاملی بوده که این فرهنگ شیعی در هر کدام از جغرافیایی که حیات دارد با بقیه جریان‌های فرهنگی، وارد گفتگو و تعامل شده و محصول این تعامل این شده که فرم‌های مناسکی شکل گرفته است. لذا چیزی که در مراسم ثانویه اساساً نباید دنبالش باشیم و موضوعیت ندارد «ناب بودن» و «اصیل بودن» است. ما چیزی به نام فرم «اصیل» در مناسک ثانویه نداریم. همه فرم‌ها را خود بدنه دینداران ساخته‌اند، خود جامعه آن‌ها را ساخته است.

اصیل را شما به یک معنا دارید تاریخی معنا می‌کنید یعنی اصیل آن چیزی است که سلف انجام بدهد و بنابراین وقتی که ما فرم‌های ثانویه‌ای داریم پس نمی‌توانیم بگوییم که بعضی‌هایشان اصیل هستند و بعضی‌هایشان اصیل نیستند. منظورتان یک چنین تعبیری هست؟

ببینید برای همین من «اصیل» و «ناب» را در گیومه گذاشتم. به خاطر این که پژوهشگر اجتماعی درباره اصیل و ناب حرف نمی‌زند. کار ما سنجش اصالت و میزان خلوص دین نیست. این کار

پژوهشگر اجتماعی نیست، نه ابزارش را دارد و نه دغدغه‌اش است. فرض ما این است که اصلاً الگوی اصیلی وجود ندارد، یعنی خود دین هم به‌عنوان پدیده‌ای که صورت اجتماعی دارد و به‌عنوان یک امر فرهنگی در دل گذر تغییرات اجتماعی است که تولید و باز تولید می‌شود و حیات دارد. در مورد فرم‌های مناسکی می‌خواهم به آن دغدغه‌ای که نقطه آغاز بحث خودم بود برگردم. به این معنا آن دغدغه جامعه‌شناسانه نبود، البته آن نگرش و آن رویکرد هواداران زیادی دارد، اما مسئله این است که اساساً در مناسک ثانویه بحث کردن در رابطه با این که فرم‌هایی داریم که این فرم‌های اصیل هستند به این معنا که باید همان‌ها حفظ بشوند و تخطی‌ناپذیر هستند بلاموضوع است، چون مناسک ثانویه خودشان امری هستند که جامعه آن‌ها را ساخته است. پس این گام اول: باید بپذیریم که تغییرات طبیعی است. سؤال بعدی این است که چرا تغییرات صورت می‌گیرد؟ یعنی مسیر تغییرات چه‌طور باید باشد؟ این جاست که دوباره عوامل اجتماعی پررنگ می‌شوند و فرض من در آن کتاب این است که این تغییرات هم کاملاً تابعی هستند از مجموعه شرایط سیاسی، فرهنگی و اجتماعی و حتی شرایط اقتصادی جامعه پیرامون. یعنی اگر در یک مقطعی می‌بینیم که گفتار و رویکرد و روایت عرفانی از عاشورا برجسته می‌شود، در یک مقطعی دیگر می‌بینیم که روایت سیاسی برجسته می‌شود، یا در یک مقطعی شاهد این هستیم که



یک آیین خاص مورد اقبال قرار می‌گیرد یا در یک مقطعی دچار افول می‌شود، باید دنبال دلالت‌های فرهنگی-اجتماعی باشیم. بنابراین اولاً تغییر طبیعی است و فرم‌ها فرم‌های سیالی هستند و اساساً تکثرپذیرند، و دوم این‌که برای فهم آن‌ها در هر مقطع زمانی باید انتظار داشته باشیم فرم‌های خاص همان مقطع شکل بگیرند؛ هم‌چنان‌که تا به امروز فرم‌های مناسکی مدام در حال تغییر بودند. سعی من نشان دادن این موضوع است، حالا چه قدر در این امر موفق بودم باید مخاطب داوری کند. اگر در زمانی که ما داریم تجربه می‌کنیم این تغییرات خیلی سرعت گرفته است و شاهد هستیم مناسک با شتاب زیادی تغییر می‌کنند دلیلش این است که شتاب تغییرات اجتماعی هم در زمان ما بیش از گذشته است. آنچه که با ارزش‌گذاری مثبت به آن سنت یا فرم‌های سنتی می‌گوییم، صرفاً به این دلیل است که در یک مقطع طولانی‌تری از تاریخ، به دلیل این‌که تغییرات سیر کندتری داشتند، برای ما آشناتر و مأنوس‌ترند. لذا ما تصور می‌کنیم که این‌ها فرم‌های جاافتاده‌ای هستند و برای‌شان اصالت قائل می‌شویم، در حالی‌که خود آن‌ها فرم‌های ساخته‌شده و ثانویه‌ای هستند. مخصوصاً در عزاداری‌ها و کلاً در مناسک ثانویه چیزی به نام فرم اصیل نداریم. با این نگاه دیگر سخن‌گفتن از آسیب به این معنا که تغییرات مناسکی را آسیب و اعراض از الگوی اصیل بدانیم بلاموضوع می‌شود. بنابراین من با این تحلیل سعی کردم که

تبیین اجتماعی ارائه بدهم از تغییراتی که در حوزه مناسک اتفاق می‌افتد. این‌ها قطعاً آخرین تغییرات نیستند. هم‌چنان که از زمان انتشار کتاب تا امروز هم مناسک تغییرات قابل‌توجهی داشتند، فرهنگ مناسکی هم دست‌خوش تغییرات است و بخشی از زنده بودن حیات دینی هم به همین تغییراتی است که فرم‌های مناسکی دارد.

یک تعبیری در کتاب «ساکن خیابان ایران» وجود داشت که به گمانم چند جای کتاب حداقل به محتوایش اشاره شده: فریبی مناسک. با یک چنین تعبیری که دارید می‌کنید مناسک چیزی است که سیال است و در طول زمان تغییر می‌کند ما چه طور می‌توانیم به یک مقطع زمانی بگوییم که در این‌جا دارد فریبی مناسک اتفاق می‌افتد؟ چون به‌نظرم این فریبی مناسک یک جور آسیب‌شناسی در خودش دارد و کمی بار منفی دارد. اگر بپذیریم که هر دوره زمانی تغییرات خودش را دارد و نمی‌شود ارزش‌گذاری کرد، پس چه طور راجع به فریبی مناسک حرف می‌زنیم؟

خیلی ممنون که این را پرسیدید. شرایطی را که جامعه ایرانی یعنی تشیع ایرانی در این یکی دو دهه اخیر دارد تجربه می‌کند را در حوزه مناسکی اسمش را می‌گذارم «فریبی مناسکی» یا «تورم مناسکی». همان‌طور که اشاره کردید این تعبیری است که در درون خودش بار دارد. ببینید منظور من از این‌که تغییرات تبیین‌پذیر هستند این نیست که





نشود آن‌ها را داوری کرد، معیار داوری و عیاری را که می‌خواهیم تغییرات را سنجش کنیم، متفاوت است. آن عیاری که من نقد کردم و به نظرم از آن منظر نمی‌شود به داوری نشست عیاری است که مدام ارجاع می‌دهد به گذشته و به فرم‌هایی که در گذشته فقط بودند و سعی می‌کند در مقابل تغییرات ایستادگی کند و تغییرات را به رسمیت نشناسد. در این موضوع، می‌بینیم فرم‌های مناسک ثانویه اساساً همگی امر ثانویه بودند و هیچ‌کدامشان جزء فرهنگ دینی نبودند که ما بخواهیم از یک اصل اولیه صیانت کنیم. منتها همین مسیر تغییرات نه از منظر معرفت دینی بلکه از منظر تغییرات اجتماعی، طبیعتاً قابل داوری هست. من تصور می‌کنم مسیری که تغییرات مناسکی در این سال‌ها دارد در جامعه ایران دنبال می‌کند از چند جهت مخاطره‌آمیز است. با پذیرش این‌که اصل تغییرات را به رسمیت می‌شناسیم، با پذیرش این‌که تغییرات در همه عرصه‌های جامعه با سرعت و شتابان پیش می‌رود و سرعت تغییرات را در حوزه دین هم شاهد هستیم، با پذیرش این‌که در شرایط ما مناسک دارد جای خالی برخی مقوله‌ها و نهادهای دیگر را پر می‌کند یعنی برخی نیازهای دیگر که لزوماً نیازهای دینی هم نیستند دارد پاسخ می‌دهد، رشد مناسک را رشد دینداری نمی‌شود نام گذاشت. این‌که مناسک دارند تورم پیدا می‌کنند را به معنای این‌که جامعه دارد دیندارتر می‌شود نمی‌توان تبیین کرد. با همه این فرض‌ها، به نظر من، مسیر رشد مناسک به گمانم مخاطره‌آمیز است. در این دو دهه برخی مناسک حرکتشان به تعبیری

رشد مثبت داشته‌اند و برخی رشد منفی داشتند، یعنی یک‌سری آیین‌ها دچار افول شدند، کم‌رنگ‌تر شدند و آیین‌های جدید ساخته شدند. مثال مشهوری که بارها گفته‌ام: اگر ده یا پانزده سال پیش کسی می‌خواست برجسته‌ترین مناسک جامعه ایرانی را فهرست کند دهمین یا بیستمین موردش هم مراسم اربعین نبود؛ یعنی مناسک اربعین جز یک مناسک عزاداری به مناسبت روز اربعین که خیلی معمولی برگزار می‌شد، در مقابل عزاداری دهه عاشورا و یا عزاداری چند روز آخر صفر جایگاه چندانی نداشت، چیزی شمرده نمی‌شد. امروزه اگر ما بخواهیم پنج آیین با اقبال توده‌ای و با شرکت انبوه را نام ببریم، قطعاً یکی از آن‌ها پیاده‌روی اربعین است. این نشان می‌دهد که ما با چه تغییراتی مواجه هستیم که می‌شود یک آیین در عرض کمتر از یک دهه خودش را به این شکل تثبیت کند. همین‌طور مشابه این را در تغییرات تقویم مناسکی شاهد هستیم. مناسبت‌ها و دهه‌های جدید که ساخته می‌شود، مناسبت‌هایی که تغییر می‌کند و مکان‌های مناسکی و مقدس هم دارند توسعه فیزیکی پیدا می‌کنند. مناسک زیارت دارد پررنگ می‌شود و تورم پیدا می‌کند که البته زیارت هم یکی از مناسک ثانویه است که به این معنا اختصاصی شیعه است و از همان سنخ تمایزگذار است. عرض کردم اصل تغییر را ما می‌پذیریم، منتها مسیر این حرکت و تغییرات کجاست؟ آنچه من رصد می‌کنم و شواهدش را در کارهایم آورده‌ام این است که مسیر این حرکت بیشتر به سمت برجسته شدن گرایش‌ها و سویه‌های هویتی شیعه است، یعنی به سمت برجسته شدن



هویت‌گرایی شیعه است. اخیراً هم در بحثی اشاره کردم که مناسک در یک دهه اخیر عرصه آوردگاه و منازعه جریان‌های رقیب و بدیل شیعه هم بوده: یعنی جریان‌های کلان شیعه مثل تشیع سیاسی، تشیع سنتی، تشیع هویتی و جریان‌های دیگر. یکی از حوزه‌هایی که این جریان‌ها با هم وارد رقابت شدند و هر کدام سعی می‌کنند که سهم خودشان را در آن میدان مشخص کنند، حوزه مناسک است. چرا؟ به خاطر این‌که حوزه مناسک یک حوزه توده‌ای و عامه‌پسند است و چون با عواطف و احساسات درگیر است امکان نمایش و امکان مانور قدرت در آن خیلی برجسته است و خیلی طبیعی است که وقتی می‌خواهند با هم هم‌آوردی کنند، این میدان را انتخاب می‌کنند برای رقابت.

آیا این چیز جدیدی است؟ یعنی من فکر می‌کنم با توجه به این‌که شما در پژوهش‌هایتان سوابق تاریخی را هم نگاه می‌کنید احساس می‌کنم که این خصوصیت هم در گذشته تاریخی ماجرا وجود دارد یعنی همواره مناسک می‌توانسته میدان رقابت نهادهای مختلف قدرت باشد.

همین‌طور است. منتها یک تفاوت مهم وجود دارد اولاً ما هیچ‌وقت این تکثر که امروز شاهدش هستیم را نداشتیم، یعنی تکثر گفتارها و جریان‌های شیعی، که امری غیرطبیعی هم نیست. طبیعتاً وقتی جامعه‌ای این قدر متکثر و متنوع شده، جریان‌های شیعه هم دچار تنوع و تکثر شده‌اند.

دوم این‌که میزان قدرت‌نمایی بین جریان‌ها این اندازه نبوده است، یعنی نوعاً یک جریان به دلیل انتسابش و ارتباطش با نهاد قدرت سیاسی یا به‌خاطر آن اتوریته دینی که داشته در متن رسمی غالب بوده و به‌عنوان معیار یا تراز خودش را می‌توانسته تعریف کند. البته این را هم در پراکنش بگویم که مناسک بیش از آن‌که به دینداری نخبگان ناظر باشند نوعاً به دینداری عامه ناظر بودند، یعنی سهم عامه و توده دیندار از دین است و عمده تغییرات مناسکی هم عاملان و حاملان اصلی‌اش توده دیندار هستند یعنی نخبگان دینی مواجهه‌شان و اثرگذاری‌شان به میزانی که عامه دیندار در این میدان اثرگذاری دارند و داشتند نبوده است. منتها اتفاق جدید این است که جریان‌های شیعی نه‌تنها متکثرتر و متنوع‌تر شدند، نه‌تنها رقابت بینشان شدیدتر شده، بلکه امکان هم‌آوردی بیشتری هم دارند، که بخشی از آن هم به تبلیغات رسانه‌ای برمی‌گردد. یعنی امروز دیگر امکان این‌که یکی از این گفتارها خودش را به‌عنوان گفتار غالب یا مسلط بخواهد تثبیت کند و دیگران را مطرود کند و به حاشیه براند خیلی کمتر شده است، به این دلیل که زمینه‌ها و ابزارهای به‌چالش‌کشیدن این اتوریته و اقتدار به‌دلیل شرایط مدرن بیشتر شده است و تمام جهان از این ابزارها استفاده می‌کنند. یک نمونه‌اش همان‌طور که اشاره کردم بحث رسانه‌هاست. امروز در کنار رسانه‌های رسمی، که یک نوع قرائت مشخص که همان قرائت به تعبیر رسمی تشیع سیاسی-فقه‌ای از شیعه است را تبلیغ



و ترویج می‌کنند، شاهد هستیم که تلویزیون‌های ماهواره‌ای شیعی دیگری وجود دارد که قرائت دیگری را از جمله در حوزه مناسک ارائه می‌کنند.

این حوزه دیگر حوزه‌ای نیست که تا قبل از این تبلیغات رسانه‌ای می‌توانست وجود داشته باشد؛ آن هم در این سطح از رقابت. بنابراین، بله این رقابت وجود داشته و مناسک هم کمابیش عرصه این آوردگاه بوده و وزن‌کشی جریان‌ها را تحمل می‌کرده، منتها در زمانه ما به نظر می‌رسد هم تکثر بیشتر شده و هم امکان این وزن‌کشی در حوزه مناسک بیشتر شده است.

برگردم به عرضی که داشتم دنبال می‌کردم. ما در تغییرات مناسکی شاهد این هستیم که مسیر تغییرات در این سال‌ها به سمت مرزگذاری‌های بیشتر است. البته مناسک اساساً در مسائل ثانویه مرزگذاری است منتها ما شاهد این هستیم که مناسک اختصاصی شیعه و مناسک حساسیت‌زا دارد پررنگ‌تر و برجسته‌تر می‌شود و آیین‌های اشتراکی که پیوندهنده شیعیان با بدنه جامعه اسلامی هستند به حاشیه رانده می‌شود. شما در جشن‌های ما می‌بینید جشن‌های اصلی شیعیان جشن‌های اسلامی نیستند جشن‌های به حاشیه رانده شده‌ای هستند. هر چه پیش‌تر آمدیم جشن‌های اختصاصی شیعه پررنگ‌تر شده است. در عزاداری‌ها خیلی برجسته‌تر است، در الگوهای زیارت همین‌طور و در تقویم عبادی و آیینی هم شاهد این هستیم. این نکته‌ای است که می‌تواند مخاطره‌آمیز باشد به این دلیل که رشد سویه‌های

هویتی و تبدیل‌کردن شیعه، در آن موقعیت اقلیتی، به یک فرقه در درون جهان اسلام و تقلیلش از یکی از مذاهب اسلامی به یک فرقه اسلامی می‌تواند هم مخاطراتی برای خودش و هم برای جامعه ایرانی که اقلیت‌های دینی برجسته‌ای هم اسلامی و هم غیراسلامی در آن وجود دارند، داشته باشد؛ یعنی می‌تواند پررنگ شدن هویت‌گرایی شیعه برای آینده ایران و برای آینده تشیع مخاطراتی بیافریند. اگر بخواهیم وارد مصادیقش شویم خیلی می‌شود مثال زد از جمله همان آیین اربعین. شما آیین اربعین را مقایسه کنید به عنوان یک الگوی زیارتی با حج، یا زیارت کربلا را با زیارت حج مقایسه کنیم و این تغییری که از حیث جایگاه، اهمیت، اقبال توده‌ای، ادبیات توده‌ای که حولش شکل گرفته در این یکی دو دهه اخیر با ادوار قبلی، کاملاً این مسئله روشن است. مسئله از این حیث مخاطره‌آمیز است، وگرنه اصل رشد مناسک طبیعی است، اصل تغییر طبیعی است و آنچه محل تأمل است مسیر تغییرات است.

اگر فرصت داشتیم حداقل پنج شش سؤال دیگر می‌خواستیم راجع به موضوعاتی که مطرح کردیم بپرسم ولی متأسفانه فرصت ما رو به پایان است و من می‌خواهم حتماً در سؤال آخر کمی درباره نشرآرما و گروه مطالعه فرهنگی شیعی از شما بپرسم که چه‌طور و چه زمانی شکل گرفته و هدفش چیست؟ به‌خصوص ما در همه گفت‌وگوهایمان از مهمان‌ها خواهش می‌کنیم که منابعی برای مطالعه بیشتر به مخاطبانمان



معرفی کنند. می‌خواهم همین درخواست را از شما هم بکنم.

خواهش می‌کنم، حلقهٔ سرو جمعی هستند که من و چند نفر دیگر از دوستان شکل دادیم. تلاشمان این است که مطالعهٔ میان رشته‌ای داشته باشیم در حوزهٔ تشیع، یعنی دوستانی که در این حلقه هستند، مشخصاً آقای جبار رحمانی، آقای سعید طاوسی مسرور، آقای مسلم نادعلی‌زاده، آقای پیمان اسحاقی و بنده، هر کدام شاخه‌هایی را دنبال می‌کنیم در حوزهٔ مطالعات تشیع که تفاوت‌هایی با هم دارد و تلاشمان این است که در بررسی تشیع به گفتگویی بین این چند شاخه برسیم. مسئلهٔ اصلی و دال مرکزی ما این است که با تشیع به‌عنوان یک امر فرهنگی و یک دین و اسلام زیسته مواجه هستیم. نقطهٔ آغازش هم همان پروژهٔ «فرهنگ سوگ شیعی» بود که همان عزیزانی که نام بردم هر کدام مدیران هر کدام از گروه‌های علمی پروژهٔ دانشنامه‌نگاری هستند که پروژهٔ مستمری است و قرار است هر ده سال یک‌بار همان کار اولیه ادیت شود و برای همین کار باید برای سال ۱۴۰۵ منتظر ویرایش دوم باشیم. این آشنایی بیش از ده سال وجود داشت و وجود غیررسمی این حلقه شکل گرفته بود، منتها اعلام رسمی و موجودیتش به تعبیری جدید است و حدود یک‌سال و اندی بیشتر از آن نمی‌گذرد. کتاب‌های سرو هم باز با همین حلقه مرتبط است، البته آن‌جا تمرکز بیشتر بر مطالعات اجتماعی است. ما هم در حوزهٔ ترجمه هم در حوزهٔ تألیف دنبال ادبیات‌سازی در حوزهٔ مطالعات اجتماعی تشیع و کمک به غنابخشی ادبیات

هستیم. همان‌طور که اشاره کردم، این حوزه خیلی حوزهٔ نوپایی است و در بعضی موضوعاتش ما واقعاً در مقام تأسیس هستیم، منظوم از «ما» فقط این گروه و حلقه نیست بلکه منظوم این رویکرد و این شاخهٔ مطالعاتی است؛ تشیع به‌عنوان یک امر اجتماعی و البته در بخش خاص‌اش تشیع در ایران، حیات شیعه در ایران، اثرگذاری باورهای شیعی در مجموعهٔ تغییر و تحولات جامعهٔ ایرانی و همین‌طور پژوهش‌هایی که دربارهٔ خود نهادهای شیعه و آموزه‌های شیعه است. ما چند تا زیرگروه در این کتاب‌های سرو داریم، برخی از این زیرگروه‌ها در مطالعات شیعه می‌گنجند از جمله مطالعات حوزه و روحانیت. چند عنوان در این حوزه منتشر شده: تحلیل‌های اجتماعی دربارهٔ نهاد مرجعیت، تحلیل‌های اجتماعی در مورد نهاد روحانیت و در مورد حوزه. یک شاخهٔ دیگر مطالعات مناسک است. عزاداری که بیش از بقیهٔ مناسک مورد توجه بوده و ادبیات غنی‌تری نسبت به بقیهٔ حوزه‌ها دارد و در این کار ما هم دنبال می‌شود. هم ترجمه و هم تألیف درباره‌اش منتشر شده. یک شاخهٔ دیگر بحث مناسک زیارت است و فرهنگ زیارتی و الگوهای زیارتی و مناسک زیارتی. شاخهٔ دیگر بحث مهدویت است؛ جامعه‌شناسی مهدویت و مفهوم انتظار. شاخهٔ دیگر رسانه‌ها و ارتباطات شیعی است و برخی زیرشاخه‌ها که به‌هرحال به مفاهیم آیین‌های جزئی‌تر مثل مطالعات اعتکاف می‌پردازد که تا الان دو اثر در این باره منتشر شده است، یا مطالعات خود آیین اربعین که تا حالا چند عنوان منتشر شده است. همین‌طور تشیع در بقیهٔ اقلیم‌های



که نیاز است برای این که یک شاخه معیارهای علمی خودش را داشته باشد را تسهیل کنیم انشاءالله.

خیلی ممنونم از توضیحاتی که دادید پس کتاب‌هایی که شما به عنوان منابع به بینندگان ما معرفی می‌کنید عمدتاً کتاب‌های مجموعه سرو از نشر آما هستند، درست است؟

بله، اگر بخواهم در حوزه مطالعات تشیع منابعی را معرفی کنم کتاب‌های سرو هستند که همان طور که اشاره کردم در این دسته‌بندی موضوعی می‌گنجد و تا به امروز حدود سی عنوان از آن‌ها منتشر شده که در اختیار مخاطبان عزیز قرار گرفته است.

خیلی ممنونم. برای من خیلی گفتگوی آموزنده‌ای بود و مخصوصاً با دیگر گفتگوها یک تفاوت داشت و آن هم نکته‌ای بود که شما ابتدای صحبت فرمودید، ما این جا در مورد متن و تاریخ و اسلام حرف نمی‌زدیم بیشتر درباره مسلمان‌ها حرف می‌زدیم. خیلی ممنونم از وقتی که به ما دادید و تحلیل‌های جذابی که در صحبت‌هایتان مطرح کردید.

زنده باشید. من هم ممنونم از شما، امیدوارم که برای مخاطبان هم این گفتگو مفید بوده باشد.

حتماً همین طور است باز هم تشکر می‌کنم و شما را به خدا می‌سپارم.

جغرافیایی که در این حوزه هم ترجمه و هم تألیف داشتیم، تشیع در هند، در شبه‌قاره، در منطقه پاکستان، در جیل عامل و شامات موضوعاتی بودند که تا به امروز به آنها پرداخته شده است. در حوزه ترجمه، آثاری که دنبال می‌کنیم آثاری هستند که یا از حیث روش‌شناسی می‌توانند به شاخه مطالعات اجتماعی دین در ایران کمک کنند و یا آثار جدیدی باشند. البته این ضعف را بدنه علوم اجتماعی ایران دارد و در مطالعات اجتماعی دین هم به تبع آن شاهدش هستیم که با نخبگان و پژوهشگران کشورهای اسلامی سطح تعاملات علمی بسیار پایین است و تعاملات علمی با پژوهشگران آمریکایی و اروپایی بیشتر است تا پژوهشگرانی که در فضای کشورهای اسلامی دارند کار می‌کنند در حوزه‌های مشترک.

حتی در مطالعات اسلام هم این طوری است دیگر مطالعات اجتماعی جای خود را دارد.

بله، چون در پژوهشگران جوامع اسلامی هم بخش خیلی محدودتری به حوزه تشیع تعلق دارند یا در این حوزه فعالیت می‌کنند، در هر حال با پژوهشگران لبنانی، عراقی و دیگر پژوهشگرانی که در حوزه تشیع دارند کار می‌کنند با رویکرد اجتماعی، که ما با این‌ها هم ارتباطاتی برقرار کردیم و آثاری از آن‌ها ترجمه شده است که در دست ترجمه است که دارد منتشر می‌شود. امیدواریم که این شاخه‌ها را با این منابع کمی تقویت کنیم که این ادبیات نظری و مفهومی و همین طور روشی

