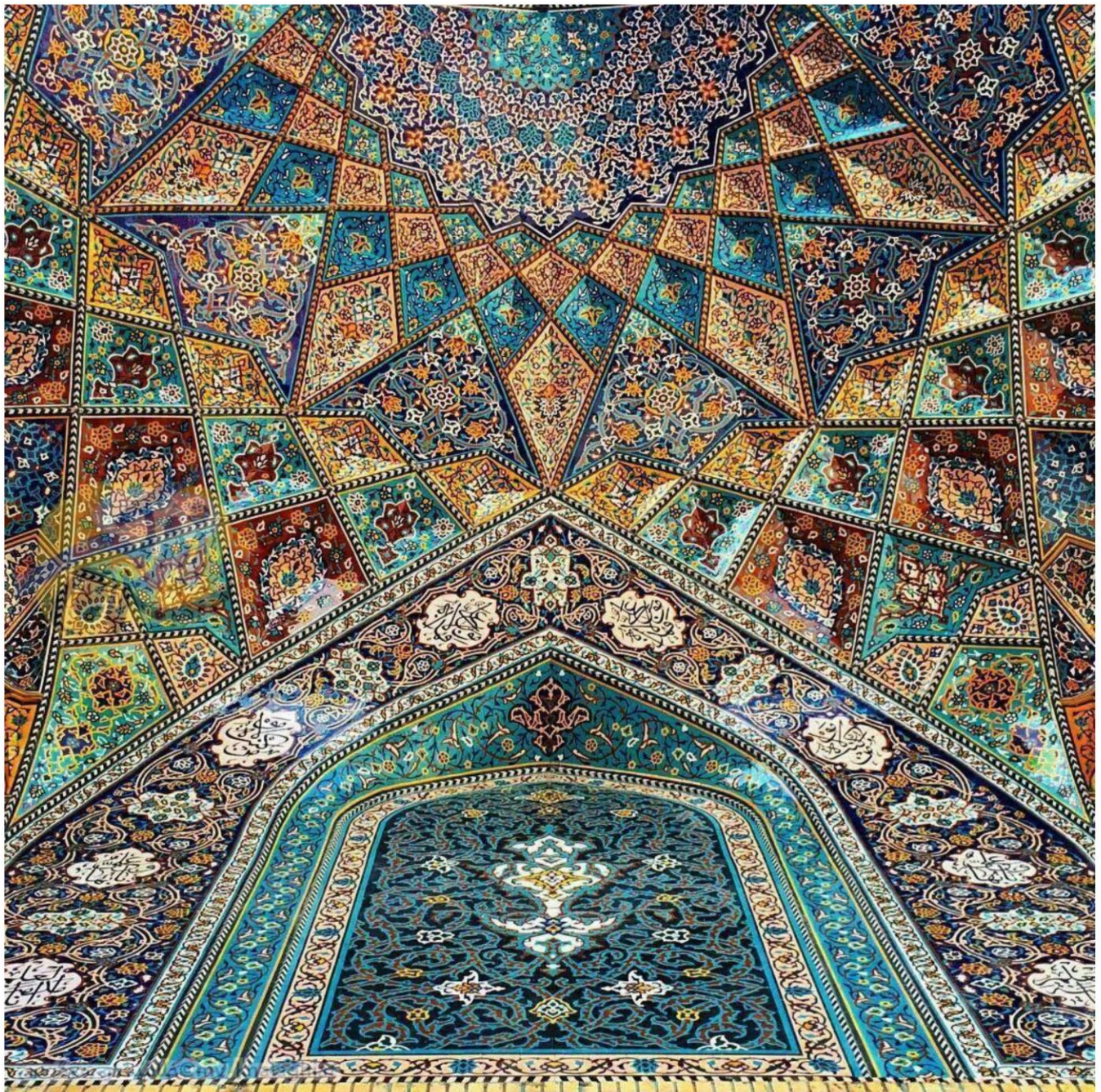




دریچه‌ای به واکاوی رهیافت‌های نو در مطالعات اسلام
شماره ششم؛ مهر- آذر ۱۴۰۰

۶

مروری بر آثار: • گابریل رینولدز • عایشه هدایت‌الله • امین الخولی
• فهمی جدعان • شهاب احمد • رابرت هیلند • علی آقایی



بِسْمِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

۱	بازخوانی متن قرآن بر اساس سنت بایبلی مروری بر کتاب «قرآن و زیر متن بایبلی آن» اثر گابریل سعید رینولدز/ ایمان تاجی
۷	آیا تفسیر فمینیستی قرآن نیازمند بازنگری است؟ مروری بر کتاب «حاشیه‌های فمینیستی قرآن» اثر عایشه هدایت‌الله/ ساجده گودرزی
۱۴	پیدایی رویکرد ادبی در تفسیر قرآن مروری بر کتاب «التفسیر: معالم حیاتة، منهجه الیوم» اثر امین الخولی/ سمیه خرم‌نژاد
۲۰	دیالکتیک دین و سیاست مروری بر کتاب «المحنة: سیر جدالی دین‌داری و سیاست‌مداری در اسلام» اثر فهمی جدعان/ شیرین رجب‌زاده
۲۶	قصه‌گرانیق از نگاه نخستین مسلمانان مروری بر کتاب «پیش از راست‌کیشی: آیات شیطانی در صدر اسلام» اثر شهاب احمد/ زینب ایزدی
۳۳	فتوحات عربی - اسلامی از نگاه دیگران مروری بر کتاب «فی سبیل‌الله: فتوحات عربی و تکوین حکمرانی اسلامی» اثر رابرت هیلند/ زهیر میرکریمی
۴۰	روابط بینامتنی قرآن و سنت‌های بایبلی گفت‌وگو با علی آقایی/ فاطمه مصلح‌زاده



شماره ششم؛ مهر - آذر ۱۴۰۰
مدیر مسئول و سردبیر: مهرداد عباسی
ویراستار: فاطمه مصلح‌زاده
مدیر داخلی: عاطفه بیگدلی
طراح و صفحه‌آرا: نرگس طوافی
مدیر وبسایت: ریحانه علیرضائی
مدیر کانال تلگرام: فاطمه عباسی

بازخوانی متن قرآن بر اساس سنت بایبلی

مروری بر کتاب «قرآن و زیرمتن بایبلی آن»

اثر گابریل سعید رینولدز



ایمان تاجی

گابریل سعید رینولدز (متولد ۱۹۷۳) فارغ‌التحصیل مطالعات اسلام از دانشگاه بیبل و استاد مطالعات اسلام و الهیات در دانشگاه نتردام امریکاست. تمرکز پژوهشی او بر مطالعات قرآن، تاریخ مسیحیت، روابط مسیحیان و مسلمانان، و اسلام آغازین است. از تألیفات او می‌توان به کتاب‌های «ظهور اسلام» (۲۰۱۲)، «قرآن و بایبل» (۲۰۱۸) و «الله: خدا در قرآن» (۲۰۲۰) اشاره کرد. او در حال حاضر مدیر اجرایی «انجمن بین‌المللی مطالعات قرآن» (ایکسا) و از همکاران ثابت مجموعه پادکست‌هایی دربارهٔ بایبل و قرآن در دانشگاه نتردام است. رینولدز در کتاب «قرآن و زیرمتن بایبلی آن» (۲۰۱۰) می‌کوشد راه‌حلی برای فهم و تحلیل صحیح متن قرآن ارائه کند. رینولدز می‌گوید بیشتر پژوهشگران با این پیش‌فرض به تحلیل قرآن پرداخته‌اند که جزئیات زندگی محمد می‌تواند منبعی برای گشودن گره‌های معنایی آن باشد. اما به عقیدهٔ او، این روش نه تنها گره‌گشا نیست، بلکه باعث سردرگمی بیشتر می‌شود. رینولدز ادعا می‌کند قرآن با مخاطبی سخن می‌گوید که داستان‌ها و شخصیت‌های بایبلی را می‌شناسد و در نتیجه، برای فهم بهتر قرآن باید به متون بایبلی مراجعه کرد. رینولدز البته قرآن را در تقابل با متون بایبلی یا جایگزین آن‌ها نمی‌داند، بلکه معتقد است قرآن را باید در سنت موعظه‌نویسی بر اساس متون بایبلی دید، سنتی که هدف آن تولید خطابه‌هایی موعظه‌محور، دل‌نشین و معنوی بر اساس بایبل برای تأثیرگذاری بیشتر بر مخاطب است. در مجموع، هدف رینولدز در این کتاب تأکید بر «دوری محتوای تفاسیر از متن قرآن» و همچنین «لزوم خواندن قرآن بر اساس متون بایبلی» است.





روبه‌رو بوده‌اند. بسیاری از آن‌ها به دلیل محدودیت‌های زبانی به متون آرامی، سریانی، یونانی، عبری، حبشی و پهلوی دسترسی

نداشتند. همچنین ناچار باید درون چهارچوب‌های اعتقادی محدودی سخن می‌گفتند. اما امروزه درک ما از منابع و همچنین دسترسی‌مان به منابع متعدد بیش‌تر از آن‌هاست و می‌توانیم آزادانه و بدون تعصبات فرقه‌ای معناهای مختلف متون مقدس را بکاویم. از دیدگاه رینولدز، حتی تحلیل انتقادی تفسیر نیز نمی‌تواند ما را به فهم درست قرآن نزدیک کند. در نتیجه، او از قرآن‌پژوهی افرادی چون آنگلیکا نویورت نیز انتقاد می‌کند. از دیدگاه او، اگرچه رویکرد نویورت مبتنی بر تحلیل ساختار ادبی قرآن و نشانه‌های مرتبط درون‌متنی آن است، مبنای کار او همان دیدگاه سنتی تقسیم سوره‌های قرآن بر اساس زندگی محمد به مکی و مدنی است.

در فصل دوم، که بیش‌تر حجم کتاب را تشکیل داده، رینولدز می‌کوشد با بررسی موردی سیزده مثال از آیات قرآن و بیان رویکرد مفسران مسلمان نسبت به آن‌ها، نشان دهد که تفسیرهای سنتی از عهده دست‌یابی به معنای قرآن برنیامده‌اند و در بسیاری موارد دچار سردرگمی و ارائه تحلیل‌های مبهم و متعدد شده‌اند. او معتقد است بسیاری از

کتاب «قرآن و زیرمتن بایبلی آن» شامل چهار فصل است: بحران مطالعات قرآن؛ بررسی‌های موردی آیات قرآن؛ قرآن و تفسیر؛ خواندن قرآن به‌مثابه موعظه‌نامه. در فصل اول رویکردهای روش‌شناختی قرآن‌پژوهان نقد و تحلیل می‌شود. رینولدز می‌گوید در مطالعات قرآن در غرب از آغاز، ارتباط متقابل میان سیره پیامبر و قرآن پیش‌فرض گرفته می‌شود. بهترین صورت‌بندی این رویکرد در کارهای تئودور نولدکه تجلی یافت که سوره‌های قرآن را به چهار بخش مکی اول، دوم، سوم و مدنی تقسیم کرد. این نگاه نولدکه در مطالعات بعدی نیز نفوذ کرد و اکنون نیز نگرش مسلط جامعه علمی است. اما رینولدز این نگرش را نمی‌پسندد و هم‌راستا با جان ونسبرا و برخی دیگر از قرآن‌پژوهان بر آن است که قرآن را نباید با متون پساقرآنی (متون تفسیری مسلمانان) خواند، بلکه آن را باید بر اساس متون پیشاقرآنی (متون بایبلی) تحلیل کرد. هرچند رینولدز، برخلاف ونسبرا، به تعیین زمان رسمی‌شدن متن قرآن نمی‌پردازد و همین متن قرآن رسمی‌کنونی را، فارغ از نحوه شکل‌گیری تاریخی آن، به صورت واحدی یکپارچه با متون پیشاقرآنی تحلیل می‌کند.

رینولدز با استناد به اینکه میان مفسران مسلمان و متن قرآن فاصله بزرگی وجود دارد، نتیجه می‌گیرد که برای درک قرآن نمی‌توان به تفاسیر اسلامی مراجعه کرد. او با آوردن مثال‌هایی نشان می‌دهد که مفسران اسلامی در واقع با متنی مبهم



مترجمان مدرنِ قرآن نیز در همان دامِ تفسیرهای سنتی افتاده‌اند و به تبعیت از آن‌ها ترجمه‌هایی نادرست و مبهم عرضه کرده‌اند. او هر نمونه را در سه بخش بررسی می‌کند: ابتدا متن آیات را می‌آورد، معنای آنها را بر اساس خود آیات قرآن تحلیل می‌کند، و سپس سؤال‌ها و ابهام‌ها را مشخص می‌کند. در بخش دوم، تفسیر آیات را از دیدگاه مترجمان مدرن غربی (به زبان‌های انگلیسی، فرانسوی و آلمانی) و مفسران اسلامی می‌آورد. در میان تفاسیر مختلف اسلامی رینولدز پنج تفسیر از مشرب‌های مختلف فکری و دوره‌های زمانی مختلف انتخاب کرده است: تفسیر مُقاتل بن سلیمان (د. ۱۵۰)، تفسیر شیعی علی بن ابراهیم قمی (د. بعد از ۳۰۷)، تفسیر طبری (د. ۳۱۰)، تفسیر زمخشری (د. ۵۳۸) و تفسیر ابن‌کثیر (د. ۷۷۴). در نهایت در بخش سوم، توضیح می‌دهد که چگونه با مراجعه به متون بایبلی می‌توان گره از بسیاری ابهام‌ها در عبارات قرآنی گشود.

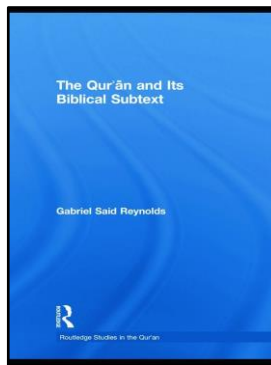
مطالعهٔ موردی رینولدز در این فصل سیزده عنوان یا موضوع را در بر می‌گیرد که به‌ترتیب از این قرارند: (۱) «سجدهٔ فرشتگان»: دربارهٔ معنای سجدهٔ فرشتگان بر آدم (بقره: ۳۰) و معنای «خَلیفه» و روح خداوند (حجر: ۲۹؛ ۲) «الشَّیْطَانُ الرَّجِیمُ»: توضیح معنای صفت «رَجِیم» برای شیطان و مشکلات ناشی از در نظر گرفتن ریشهٔ «رجم» به معنای سنگ زدن؛ (۳) «آدم و پَر»: توضیح معناهای

متفاوت کلمهٔ «ریش» (اعراف: ۲۶) که در لغت به معنای «پَر» است، اما مفسران گاه آن را مال و متاع و گاه در معنای استعاری زیبایی و زینت معنا کرده‌اند، اما در متون بایبلی به‌ویژه در سفر پیدایش (باب ۳، آیهٔ ۲۱) پس از آشکار شدن عریانی آدم و حوا، خداوند «پوششی از پوست» برای آنان می‌فرستد. در برخی تفسیرها پوست به معنای پر پرندگان گرفته شده و به نظر می‌رسد قرآن نیز چنین تفسیری از این عبارت ارائه می‌دهد؛ (۴) «ابراهیم و خداپرستی»: دربارهٔ معنای کلمهٔ «حنیف» و کاربرد آن دربارهٔ ابراهیم؛ (۵) «خندهٔ همسر ابراهیم»: قرارگیری نابجای موضوع خندهٔ همسر ابراهیم در میان آیات مربوط (هود: ۷۱؛ ۶) «هامان و برج‌های بهشت»: شناسایی هویت هامان و قرارگیری غیرمنتظرهٔ او در کنار فرعون (غافر: ۳۶-۳۷)؛ (۷) «مسخ یهودیان»: توضیح دربارهٔ معنای مسخ یهودیان به بوزینه (اعراف: ۱۶۳-۱۶۶)؛ (۸) «یونس و قوم او»: بحث دربارهٔ خطای یونس و ترتیب زمانی دعوت او از قومش و قرارگیری او در دهان ماهی و همچنین رستگاری نهایی قوم او؛ (۹) «تولد مریم»: بحث دربارهٔ تولد مریم و نسبت او با هارون و عمران، تعجب مادر او از زاده شدن یک دختر و همچنین مسئلهٔ محراب مریم، قلم‌های قرعه‌کشی برای کفالت مریم و برتری او نسبت به دیگر زنان جهان (آل‌عمران: ۳۶-۴۴)؛ (۱۰) «قلب‌های ما ختنه نشده است»: بحث دربارهٔ مفهوم



۱۳) «محمد»: بحث دربارهٔ اینکه این واژه در قرآن اسم واقعی پیامبر یا صفتی برای اوست.

پس از این بررسی مفصل، نویسنده در فصل سوم روش تفسیری مفسران اسلامی را تحلیل می‌کند. از دیدگاه رینولدز، پنج سازوکار یا ابزار اصلی را می‌توان برای شناخت روش مفسران سنتی در تحلیل قرآن برشمرد. اولین ابزار داستان‌پردازی در تفاسیر است. مفسران برای منطقی جلوه دادن یا دل‌پذیر کردن آیات قرآن پارامترهایی به آن می‌افزایند تا جنبهٔ روایی و داستانی متن را تقویت کنند که البته در بسیاری موارد کمکی به توضیح عبارات مبهم متن نمی‌کند. این گرایش در تفاسیر متأخر نسبت به تفاسیر متقدم فزونی می‌یابد. ابزار دوم ذکر روایات اسباب نزول است که علاوه بر تقویت جنبهٔ روایی و داستانی، آیات قرآن را با زندگی محمد پیوند می‌دهند. رینولدز معتقد است متن قرآن ارتباط کمی با زندگی پیامبر دارد اما با اضافه شدن اسباب نزول، روند شکل‌گیری قرآن با زندگی پیامبر پیوند می‌خورد و برای او جایگاهی رسمی ایجاد می‌کند. سازوکار سوم استفاده از اختلاف قرائات برای به دست آمدن معنای جدیدتر است که البته در تفاسیر متأخر بیشتر صورت می‌گیرد و در تفاسیر متقدم کمتر به چشم می‌خورد. از نظر نویسنده، برخی از این



کلمهٔ «غُلْف» در بیان یهودیان (نساء: ۱۵۵) که اکثر مفسران آن را به معنای صفت «پوشیده» یا «مُهر و موم شده» گرفته‌اند و معناهای مختلفی را درباره‌اش ذکر کرده‌اند. برخی آن را بدین معنا گرفته‌اند که قلب‌های ما طوری است که نمی‌فهمیم محمد چه می‌گوید یا برخی آن را به صورت «غُلْف» به معنای «ظرف» قرائت کرده‌اند و جمله را به این معنا گرفته‌اند که قلب ما پُر از دانش است و نیازی به محمد نداریم. زمخشری احتمال معنای ختنه‌نشده

را برای غُلْف ذکر می‌کند اما در انتها وقتی به آن نمی‌نهد. رینولدز معتقد است این جا قرآن با استفاده از این عبارت کوتاه به متون بائبلی ارجاع می‌دهد و این ارجاع در زمان پیامبر و معاصران او کاملاً مشخص و واضح بوده و بعدها به فراموشی سپرده شده است. ختنه کردن قلب استعاره‌ای بائبلی است که برای

توصیف فرمانبرداری و محبت به خداوند به کار می‌رود. در این جا نیز همانند «ادعای کشتن مسیح»، قرآن این اتهام ریشه‌دار در سنت بائبلی را از دهان یهودیان نسبت به خودشان مطرح می‌کند؛ (۱۱) «کسانی را که در راه خدا کشته شده‌اند مرده مپندار»: دربارهٔ تفسیر زنده‌بودن شهدا پس از مرگ و جای‌گیری مستقیم آن‌ها در بهشت (آل عمران: ۱۶۹؛ ۱۲) «اصحاب کهف»: بحث دربارهٔ معنای کلمهٔ «رقیم» و به طور کلی داستان اصحاب کهف؛



در فهم متن را رد می‌کند به دنبال راهی برای فهم درست قرآن است. او این ادعا را طرح می‌کند که رابطه قرآن با زیرمتن بائبلی آن همانند رابطه موعظه‌نامه‌ها با متون مقدس است. در این باره او به استفاده بسیار زیاد قرآن از زبان اشاری برای ارجاع به متون بائبلی استناد می‌کند و می‌گوید بی‌توجهی به پس‌زمینه بائبلی قرآن منجر به سردرگمی خواننده یا مفسر خواهد شد. در موارد زیادی قرآن، با تکیه بر دانش قبلی مخاطبان خود، عبارات مبهمی می‌گوید و می‌گذرد. گاه حتی توالی زمانی رخدادها به هم می‌ریزد یا برخی افراد در مکان و زمان نادرست قرار می‌گیرند. از نظر رینولدز، همه این‌ها به این دلیل است که برای قرآن نقل روایت‌ها هدف نیست بلکه وسیله‌ای است برای موعظه. پس جنبه‌های ادبی داستان‌ها بیش از روایت صحیح آن‌ها یا آوردن نام دقیق افراد اهمیت دارد. مثلاً یونس گاه یونس خوانده می‌شود، گاه ذوالنون، و گاه صاحب‌الحوت. فرعون «ذوالاوتاد» خوانده می‌شود؛ نام اسکندر در میان نیست و از او فقط با صفت «ذوالقرنین» نام برده می‌شود. اصرار قرآن بر حفظ سجع نیز باعث می‌شود بسیاری از نام‌ها از حالت اصلی خود خارج شوند تا دوگانه‌های هم‌آوا شکل بگیرد. اسماعیل/اسرائیل، هارون/قارون، هاروت/ماروت، یاجوج/مأجوج و طالوت/جالوت همگی مثال‌هایی از این نوع‌اند. به کار بردن صفت‌ها به جای نام‌های اصلی، نیاوردن

قرائات رسمی حدس‌هایی‌اند که مفسران برای اصلاح املائی یا دستوری متن از آن بهره گرفته‌اند. چهارمین ابزار، که برخی از مفسران برای یافتن معنایی منطقی برای واژه‌ها و عبارات نابجا استفاده کرده‌اند، «تأخیر المقدم» است، به این معنا که عبارت‌های پسینی متن را از جهت معنایی پیشینی در نظر می‌گیرند تا مشکل جابه‌جایی‌های موجود در عبارات قرآن را حل کنند. پنجمین و آخرین سازوکاری که رینولدز نام می‌برد استفاده از روایت‌های یهودی-مسیحی برای افزودن جزئیات داستانی بیشتر به متن است که در تفسیرهای نخستین معمول‌تر بوده است و نشان می‌دهد که مفسران عموماً از محتوای کتب مقدس قبلی خبر داشته‌اند. هرچند مفسران بعدی از این روایت‌ها فاصله گرفته‌اند و به روایت‌های مستقل اسلامی روی آورده‌اند.

در انتهای این فصل، نویسنده توضیح می‌دهد که قصدش از این تحلیل کم‌ارزش شمردن کار مفسران نیست. به عکس، او معتقد است خلق ابزارهای تفسیری نشان‌دهنده خلاقیت و مهارت آنان در تغییر معنای متن بر اساس اهداف و اعتقادات خودشان است. اما این نوآوری‌ها در هر حال ارتباط تاریخی با متن قرآن ندارد. در نتیجه، بررسی‌های تفسیری به عنوان ژانری مستقل در تاریخ اسلام مهم‌اند اما به فهم معنای واقعی قرآن کمکی نمی‌کنند. رینولدز در فصل چهارم و پس از آنکه نقش تفسیر



اسلامی» می‌داند. او به‌ویژه با اشاره به برخی مدخل‌های «دائرةالمعارف قرآن» انتشارات بریل، این کتاب را بیش‌تر دائرةالمعارف «تفسیر» می‌داند تا قرآن. او می‌گوید به دلیل همین اشتباهِ روش‌شناختی است که امروزه حتی در فضاهای آکادمیک فرض بر این است که دانستن زبان عربی (در کنار زبان‌های اروپایی و گاه فارسی) برای دانشجویان دورهٔ دکتری مطالعات قرآنی کفایت می‌کند و کم‌تر بر روی دانش زبان‌های عبری، آرامی، سریانی، حبشی، یونانی و لاتین تأکید می‌شود.

اگرچه تفسیر قرآن با استفاده از متون بائبلی ادعای جدیدی نیست و منتقدان رویکرد رینولدز به قرآن به‌صورت یک گُل و نیز عدم توجه او به جنبه‌های تاریخی-انتقادی قرآن را نقد کرده‌اند، آنچه کتاب «قرآن و زیرمتن بائبلی آن» را متمایز می‌کند بررسی‌های منسجم و روش‌مند آن است. بسیاری از کتاب‌هایی که در این حیطه چاپ می‌شوند، فاقد روش‌شناسی واحد و نگاه روش‌مند به متون‌اند. رینولدز با استفاده از این روش توانسته قرآن، تفاسیر اسلامی و ترجمه‌های مدرن را به نقد بکشد و در انتها این فرضیه را تقویت کند که قرآن موعظه‌نامه‌ای برگرفته از سنت بائبلی در کنار دیگر موعظه‌نامه‌های تولیدشده در دوران خود است. به‌علاوه، شجاعت او در نقد روش‌محورانهٔ قرآن‌پژوهان غربی از دیگر ویژگی‌های کتاب است.

نام‌های اصلی یا تغییر تلفظ آن‌ها همگی برای تأثیر معنوی بیش‌تر انجام گرفته‌اند. در واقع، قرآن انتظار دارد خواننده با این اشارات بتواند نام اصلی آن‌ها را در متون بائبلی بیابد. قرآن به این معنا، همچون دیگر موعظه‌نامه‌ها، پیوسته به متون پیش از خود «تذکار» می‌دهد و تعلیمات آن‌ها را یادآوری می‌کند.

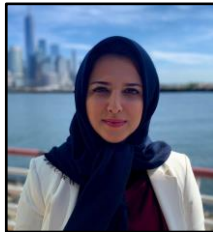
با این همه، رینولدز تأکید می‌کند که به حساب آوردن قرآن در زمرهٔ موعظه‌نامه‌های بائبلی به معنای کاستن ارزش ابداعی و نوآورانهٔ آن نیست. او قرآن را تصحیحی بر متون بائبلی یا تلاشی برای جایگزینی آن نمی‌داند، بلکه متن قرآن را روایتی موعظه‌محور از سنت بائبلی تلقی می‌کند. از دیدگاه او، قرآن به‌طور مستقل و در کنار دیگر موعظه‌نامه‌های مسیحی به وجود آمده است و در نتیجه، نقاط مشترک زیادی با این نوع کتاب‌ها به‌ویژه در سنت سریانی دارد از جمله نثر مسجع، موضع‌گیری‌های ضدیهود، و حتی (در مواردی چون روایت اصحاب کهف) جملات و عبارات مشابه. رینولدز اگرچه گزیده‌برداری قرآن از موعظه‌نامه‌های سریانی را رد می‌کند، این تشابهات را حاصل شیوع تفکرات مسیحیت سریانی در زمانهٔ قرآن می‌داند و می‌گوید روایت‌های قرآن را باید موازی با دیگر موعظه‌نامه‌های سریانی دید.

در انتهای کتاب، رینولدز برای چندمین بار به روش‌های قرآن‌پژوهی معاصر انتقاد می‌کند و آن‌ها را گرفتار دام «تحلیل قرآن با استفاده از تفسیرهای



آیا تفسیر فمینیستی قرآن نیازمند بازنگری است؟

مروری بر کتاب «حاشیه‌های فمینیستی قرآن» اثر عایشه هدایت‌الله



ساجده گودرزی

عایشه هدایت‌الله دانشیار مطالعات اسلامی دانشگاه سانفرانسیسکو در آمریکا است و تمرکز پژوهشی او بر موضوعات اسلام و جنسیت، تفاسیر قرآن و تصویر زن در تاریخ اسلام است. کارشناسی‌اش را در مطالعات زنان گرفت و کارشناسی ارشد و دکتری‌اش را در مطالعات ادیان از دانشگاه کالیفرنیا در سانتا باربارا دریافت کرد. «حاشیه‌های فمینیستی قرآن» (۲۰۱۴) اولین کتاب هدایت‌الله و برآمده از رساله دکتری اوست که حاوی مجموعه تحقیقات او درباره فمینیسم اسلامی است. ترجمه فارسی این کتاب به قلم مرضیه محمص و نفیسه دانش فرد به تازگی (۱۴۰۰) در مجموعه اسلام پژوهی نشر کرگدن چاپ شده است. هدایت‌الله در مقدمه از روند شکل‌گیری این کتاب می‌گوید و توضیح می‌دهد که چه‌طور تحقیقاتش را با اشتیاق و خوش‌بینی آغاز کرده و مسئولیت بی‌عدالتی نسبت به زنان را متوجه مسلمانان می‌دیده، نه قرآن و پیامبر. اما پس از پایان تحصیلاتش با سؤالات و ابهامات زیادی درباره سازگاری رویکردهای فمینیستی و خوانش‌های مختلف از متن قرآن روبه‌رو شده، تا جایی که به این ایده رسیده که شاید نظریه فمینیسم اسلامی دایر بر بدیهی بودن برابری جنسیتی در قرآن به بن‌بستی نظری رسیده است و معتقد می‌شود که تفاسیر فمینیستی قرآن از ابزارهایی استفاده می‌کنند که نیاز به بازنگری دارند. در نهایت، هدایت‌الله به این جمع‌بندی می‌رسد که در مواجهه با آیاتی از قرآن که برای زنان مسلمان آزارنده‌اند، نباید از طریق دخل و تصرف‌های تفسیری به تحمیل معانی برابری‌طلبانه به متن قرآن پرداخت، بلکه باید در شناخت ذات الهی و وحیانی قرآن بازنگاری کرد.



مواردی مثل تقسیم‌ناپذیری و قیاس‌ناپذیری خداوند تفسیر می‌کند.

در فصل اول کتاب، هدایت‌الله پیدایش تاریخی تفسیرهای فمینیستی را در بستر جنبش‌های مدرنیستی اسلامی قرار می‌دهد که با آرمان هماهنگی بین ارزش‌های مدرنیته از یک سو و ارزش‌های اسلامی از سوی دیگر از اواخر قرن نوزدهم شکل گرفتند. از میان پیش‌گامان جنبش مدرنیسم اسلامی، هدایت‌الله به افرادی مانند سید احمدخان، محمد عبده و فضل‌الرحمان اشاره



می‌کند که قرآن را پاسخ‌گوی نیازهای بشر در تمامی اعصار می‌دانستند و تلاش می‌کردند با نگاهی

مدرن ارزش‌های انسانی را از متن استخراج کرده و به نقش عقلانیت و تجربه بشری در خوانش‌های قرآنی وزن بیشتری بدهند. از بین این سه نفر، او تأکید ویژه‌ای بر ایده و روش فضل‌الرحمان دارد چراکه معتقد است بیش از دیگران بر فمینیست‌های اسلامی تأثیر گذاشته است. آن‌ها «نظریه دوحركتی» فضل‌الرحمان را برای خوانشی برابری‌طلبانه و مدرن از قرآن به کار می‌گیرند.

در ادامه، هدایت‌الله از ورود مدرنیته به جوامع اسلامی و تغییر وضعیت زنان سخن می‌گوید. او

کتاب، علاوه بر مقدمه، نه بخش دارد که در سه فصل کلی تنظیم شده‌اند: پیدایی تاریخی تفسیر فمینیستی قرآن؛ سه روش تفسیر فمینیستی قرآن؛ و نقد تفاسیر فمینیستی قرآن. مقدمه با نگاهی به برجسته‌ترین تلاش‌های تفسیری ضد مردسالارانه و معرفی محققان و مواضع آنها آغاز می‌شود و البته نویسنده اشاره می‌کند که بررسی کتاب بر اندیشه‌های محققان امریکایی تبار تمرکز دارد و از این رو همه دیدگاه‌های تفسیری را دربر نمی‌گیرد. هدایت‌الله تلاش‌های فمینیستی برای ارائه این تفسیرها را در دو موج یا دو نسل دسته‌بندی می‌کند. در موج اول، به آثار رفعت حسن، عزیزه هبری و آمنه ودود و در موج دوم به آثار اسما بارلاس، سعدیه شیخ و کیشا علی می‌پردازد. او تلاش‌های این مفسران را در سه رویکرد تفسیری فمینیستی به قرآن دسته‌بندی می‌کند: بافت‌مندسازی تاریخی؛ خوانش درون‌متنی؛ و طرح‌واره توحیدی. در روش بافت‌مندسازی تاریخی، محقق به دنبال بررسی زمینه‌های تاریخی نزول آیات و قرار دادن آنها در بستر زمانی و مکانی با توجه به متون دینی و تاریخی است. در روش خوانش درون‌متنی، محقق با عنایت به ظرفیت‌های زبانی قرآن را در کلیت خود بررسی می‌کند؛ و در روش سوم، محقق به طرح‌واره توحیدی تکیه کرده و قرآن را با در نظر گرفتن



کنند. در کنار این‌ها، به نقل از میرحسینی، می‌گوید که فمینیسم اسلامی را نمی‌توان به یک معنا منحصر کرد که همه بر آن توافق نظر داشته باشند. هدایت‌الله تأکید می‌کند که نویسندگان تفاسیر قرآنی که در این کتاب بررسی شده‌اند ممکن است خودشان را «فمینیست اسلامی» نخوانند یا حتی این عبارت را رد کنند. آن‌ها معتقدند خوانش‌شان از قرآن در اصل در اسلام ریشه دارد و نه در فمینیسم. اما در نهایت، او واژه «فمینیست/فمینیستی» را برای اشاره به آثار نویسندگان به کار می‌برد نه خود نویسندگان، چراکه این آثار مجموعه‌ای از ابزارهای تحلیلی را برای نقد قدرت و هنجاربودگی مردانه به کار می‌گیرند.

در بخش بعدی، نویسنده از ارتباط میان فمینیسم اسلامی با فمینیسم مسیحی و یهودی، که در اواخر دهه ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰ میلادی در اروپا و امریکا شکل گرفتند، سخن می‌گوید. هدایت‌الله می‌گوید فمینیست‌های مسلمان مثل رفعت حسن، اسما بارلاس، سعدیه شیخ و آمنه ودود گاهی در آثارشان ابزارها و مفاهیم ساخته‌شده در فمینیسم مسیحی یا یهودی را به کار می‌گیرند یا نظریات افرادی مثل الیزابت فیورنزا، رُزماری روتر و فیلیس ترایبیل را نقل می‌کنند. با این حال، بزرگ‌ترین تفاوت آنها در این است که برای

با اشاره به آثار تاریخ‌نگارانه مارگو بدران، نادیه علی و لیلا احمد معتقد است زنجیره‌ای مؤثر از نهادهای اجتماعی و رهبران زن در اواخر قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم برای بازتعریف مفهوم زن مسلمان مدرن و دستیابی به حقوق مساوی زنان در حوزه‌های عمومی مبارزه می‌کردند و این را یکی از جلوه‌های رشد جنبش مدرنیستی و مبارزات ملی‌گرایانه ضداستعماری می‌داند. پیدایی تفسیر زنان نیز، به نظر او، بخشی از همین تلاش است که مرجعیت انحصاری مردان در تفسیر قرآن را به چالش می‌کشد.

بحث مهم دیگر در این بخش، موضع‌گیری‌های مختلف درباره عبارت «فمینیسم اسلامی» است. عده‌ای اسلام و فمینیسم را دارای دو ماهیت آشتی‌ناپذیر می‌دانند. این گروه شامل منتقدان اسلام و فمینیست‌های سکولار می‌شود، که رفتار دین (اسلام) را با زنان ظالمانه می‌دانند، و همچنین مسلمانان محافظه‌کاری که فمینیسم را معادل بی‌بندوباری اخلاقی و مخالف دین می‌دانند. در مقابل، هدایت‌الله به مارگو بدران و سعدیه شیخ ارجاع می‌دهد که ادعای ناسازگاری اسلام و فمینیسم را رد می‌کنند. آنان نمی‌پذیرند که فمینیسم مختص غرب و ارزش‌های غربی است و می‌گویند چنین رویکردی مؤید این ایده غلط است که جوامع مسلمان نمی‌توانند مردسالاری را نقد



وثاقت آن می‌روند و نقدشان می‌کنند، در حالی که احادیث مطلوب‌شان را بدون هیچ بحثی می‌پذیرند. او به مشکلات اسنادی احادیث منسوب به پیامبر اسلام اشاره کرده و می‌گوید مفسران فمینیست باید موضعی روش‌مند و دقیق در قبال حدیث بگیرند و معیارهای سازگارتری برای استفاده از حدیث مشخص کنند.

شیوه درون‌متنی بر مبنای خوانشی کل‌نگر از قرآن شکل می‌گیرد که ایده اصلی آن از فضل‌الرحمان است. محققان تفسیر فمینیستی معتقدند رویکرد جزء‌نگرانه و تجزیه‌گرایانه به قرآن باعث بدفهمی و درکی تحریف‌شده از قرآن می‌شود. هدایت‌الله به سه اصل استخراج‌شده از قرآن اشاره می‌کند که این مفسران برای تفسیر دیگر آیات به کار می‌گیرند: برابری در آفرینش، آرامش و هماهنگی در ازدواج، و تدریج‌گرایی در متن قرآن. تدریج‌گرایی بدین معناست که قرآن حرکتی اساسی به سمت اصلاحات دائم در روابط جنسیتی آغاز کرده اما در برخی حوزه‌ها نخواستار اصلاحات فوری انجام دهد و این نشان‌دهنده رویکردی تدریجی به تحولات اجتماعی است. بنابراین، برای درک موضع قرآن در مسائل باید خط سیر آن را در نظر گرفت نه آنچه را که دقیقاً در متن و الفاظ آمده است. به اعتقاد هدایت‌الله، این روش‌ها نیاز به تحول و توسعه دارند و هنوز

فمینیست‌های مسلمان تمامی متن قرآن عین کلام خداوند است و به همین دلیل، به شیوه متکلمان فمینیست یهودی و مسیحی به نزاع با متن نمی‌روند. چنین تفاوتی، به عقیده هدایت‌الله، به بروز محدودیت‌هایی در نحوه همکاری بین یهودیان و مسیحیان و مسلمانان در تحقیقات فمینیستی منجر می‌شود و نوعی واگرایی بین این گروه‌ها به وجود می‌آورد.

فصل دوم کتاب به تبیین سه شیوه غالب تفسیر فمینیستی قرآن می‌پردازد. در نگاه بافت‌مندسازی تاریخی، استدلال مفسران فمینیست حول این محور است که قرآن هنجارهای جنسیتی را تجویز نکرده و این برداشت متأثر از بافت تاریخی و اجتماعی مردسالارانه است که چنین هنجارهایی را بر قرآن تحمیل می‌کند. ودود و بارلاس معتقدند تعابیر زن‌ستیزانه از این آیات تحت‌تأثیر تمایلات شخصی، هنجارهای اجتماعی و ایدئولوژی جنسیتی مفسران شکل گرفته‌اند. یکی از نکاتی که هدایت‌الله در این بخش به آن اشاره می‌کند استفاده مفسران فمینیست از احادیث برای ایجاد بافت تاریخی زمان نزول قرآن است. او معتقد است مفسران در استفاده از این احادیث به صورت انتخابی عمل می‌کنند: اگر احادیث مشکل‌ساز باشند، با ریزبینی به سراغ بررسی



فهم است و آنچه باید نقد شود تفسیرهای مردسالارانه قرآن است نه خود متن قرآن.

فصل آخر کتاب حاوی نقدهای هدایت‌الله به تفاسیر فمینیستی است. او با برشمردن چالش‌های مختلف در ارائه این تفاسیر، می‌گوید مفسران باید این حقیقت را بپذیرند که شاید نتیجه تحقیقات آنان مطلوب و مورد انتظارشان نباشد، یعنی متن قرآن با برابری جنسیتی - به معنا و مفهومی که امروزه می‌شناسیم - هم‌خوانی نداشته باشد. هدایت‌الله معتقد است تفاسیر فمینیستی بدون هیچ پرسشی مفهوم‌سازی معاصر از برابری را به متن مقدس که در جامعه‌ای پیشامدرن نازل شده است تحمیل می‌کنند، چنان‌که گویی مفهوم برابری مفهومی بدون زمان و فراتر از تاریخ است. او با استناد به نوشته‌های زیبا میرحسینی و کیشا علی، تأکید می‌کند که برابری جنسیتی در دوران پیشامدرن اصلاً مطرح نبوده و بخشی از تجربه اجتماعی انسان‌ها هم نبوده است، چنان‌که دیگر متخصصان هم با کاربرد مفاهیمی مثل جنسیت و مردسالاری در تحلیل گذشته موافق نیستند و معتقدند بهتر است روند تکامل این مفاهیم را کشف کنیم تا بفهمیم درک امروزی ما از این مفاهیم چگونه شکل گرفته است.

هدایت‌الله همچنین رویکرد مفسران فمینیست

پاسخ‌گوی سؤالات عصر حاضر نیستند. او به تحقیقات ودود درباره آیه ۳۴ سوره نساء اشاره می‌کند و می‌گوید در مواردی مثل این آیه مفسر با وضعیتی دشوار مواجه می‌شود که ناگزیر است معنایی از کلمه «ضرب» را به سبب مراعات اصل عدالت و عدم آزار دیگران در قرآن رد کند و نه با ارجاع به این کلمه در دیگر آیات قرآن. او معتقد است نظام‌مند شدن روش ارجاع درون‌متنی نیازمند تحول و ارزیابی است و انجام آن ممکن است چندین نسل به طول بینجامد.

در روش طرح‌واره توحیدی این نگرش طرح می‌شود که اعمال تبعیض‌آمیز بین زن و مرد نقض یگانگی خداوند است، چراکه اعطای جایگاهی برتر به مردان یا انتساب مردانگی به خدا شرک است. به علاوه، باید دقت کرد تفسیرهای انسانی از قرآن معادل متن قرآن نیست. بر مبنای این اصل، هیچ انسانی قادر به ارائه تفسیری بی‌نقص از قرآن نیست و همه تفاسیر به دلیل بروز تغییر و تحول در دانش و آگاهی انسان مدام دست‌خوش تغییر خواهند بود. در این تفسیرها همچنین بر این اصل تأکید می‌شود که زبان برساخته‌ای انسانی است و هرگز نمی‌تواند تمام معنای الهی را در بر بگیرد. بنابراین، قرآن تلاشی است برای بیان بخشی از آن چیزی که تمام آن برای ما غیرقابل



باید مسئولیت خوانش‌های زیان‌آور و تبعیض‌آمیز جنسی را بپذیرد؛ به تعبیری پاسخ و دود این است: «نه» گفتن به بخش‌هایی از متن قرآن با استفاده از سرنخ‌هایی از خود قرآن. نویسنده همچنین به ایده‌های خالد ابوالفضل و لوری سیلورز در باب «توقف وجدانی» و «بحران وجدانی» هم اشاره می‌کند، به این معنا که اگر مسلمانی در جدال میان متن مقدس و وجدانش قرار گیرد و تمام راه‌های ممکن برای حل این منازعه را امتحان کند اما موفق نشود، کلام اسلامی به فرد اجازه می‌دهد از دستور وجدانش پیروی کند.

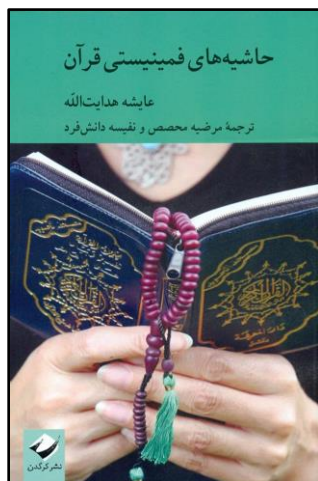
نقد دیگر هدایت‌الله به مفسران فمینیستی قرآن این است که آنها باید از تجویزگرایی و مطلق‌گرایی فاصله بگیرند. او

هم‌صدا با وود می‌گوید تفاسیر فمینیستی نباید ادعا کنند نتایج تفسیری‌شان چیزی است که قرآن «واقعاً» می‌خواسته بگوید، در غیر این صورت، در معرض همان اقتدارگرایی تفسیری قرار می‌گیرند که با آن مبارزه می‌کنند. او معتقد است در نتیجه این مطلق‌گرایی منطق ایده‌های فمینیستی منحرف و از هدف اصلی دور می‌شوند. او همچنین مفسران فمینیستی را دعوت می‌کند که مسئولیت

در تبریۀ قرآن و تخطئه تفاسیر را نقد می‌کند و می‌گوید این مفسران بخش‌های مشکل‌ساز متن را به اشتباه‌های تفسیری یا دشواری زبان انسان نسبت می‌دهند تا به این شکل قرآن را از معانی مردم‌محور آن «نجات» دهند. با این حال، او به آیاتی اشاره می‌کند که درباره تنظیم رابطه جنسی زن و مرد است اما فقط مردان را خطاب می‌کند. به‌گفته او، حتی با خوانش درون‌متنی و استناد به آیات مربوط به آرامش و هماهنگی در ازدواج هم نمی‌توان این مشکل را حل کرد، چون دستورالعمل‌های قرآن در این زمینه هیچ پیوندی با آن اصل برقرار نمی‌کند. در نتیجه، او معتقد است باید راه دیگری برای هماهنگی این آیات با باقی متن یافت.

او درباره فلسفه تدریج‌گرایی قرآن به این نکته اشاره می‌کند که مفسران

فمینیستی نمی‌توانند توضیح بدهند که چرا قرآن با مسئله سوءرفتار با زنان به‌عنوان موضوعی که به اصلاح فوری نیاز دارد برخورد نکرده است. از میان پاسخ‌ها به این معضل، او دیدگاه آمنه وود در کتاب «درون جهاد جنسیتی» را برجسته می‌کند و آن را به‌عنوان راه‌حل چنین بن‌بست‌هایی پیش می‌کشد. وود در این کتاب، با تغییر موضع نسبت به آثار قبلی‌اش، گفته است که خود قرآن



پیشرفت‌های فراوانی برای زنان زمان خود فراهم کرده است. با این حال، نباید قرآن را برای حمایت از برداشت‌های فمینیستی خاص خودمان به کار ببریم. اگر زمانی فهمیدیم قرآن قائل به سلسله‌مراتب جنسیتی است، رابطه‌مان با خدا و قرآن چگونه خواهد بود؟ باید بپذیریم که اظهارات قرآن، هرچند در کل ظالمانه نیست، با چارچوب ما از عدالت فاصله دارد و باید با این حقیقت روبه‌رو شویم که به پایان این خط سیر تفسیر فمینیستی رسیده‌ایم. اینجاست که هدایت‌الله از «عدم قطعیت ریشه‌ای» سخن می‌گوید که، به عقیده او، می‌تواند منجر به زایش امکانات و احتمالات جدید شود: رویارویی با ناشناخته که ممکن است بهترین روش برای فکر کردن به چیزهای غیرقابل تصور باشد. اگر از ایده‌های اقتدار متن رها شویم و از اصرار بر دیدگاه‌هایمان درباره عدالت دست بکشیم، امکان‌های جدید به دست خواهد آمد. ما باید به شیوه‌ای جدید درباره ماهیت وحی الهی و رابطه‌مان با قرآن بیندیشیم. در نهایت باید گفت این کتاب نیز، مانند هر پژوهش دیگر، سخن آخر نیست و نقدهایی به رویکرد و روش‌شناسی‌اش قابل طرح است. همچنین نباید فراموش کرد که فقط تعداد محدودی از آثار فمینیسم اسلامی در این کتاب لزوماً قابل تعمیم به تمامی آثار این حوزه نیستند.

تفاسیر خود را به عهده بگیرند و با نگاهی نقادانه تعاریف خود از برابری جنسیتی و نابرابری سلسله‌مراتبی را بازنگری کنند. این مفسران باید این احتمال را هم در نظر بگیرند که آنچه امروز تحت‌تأثیر جریان‌های فمینیستی به‌عنوان تضاد با عدالت جنسیتی مطرح می‌شود ممکن است برساخته‌ای متغیر باشد و در زمانی دیگر به‌نحوی دیگر بروز پیدا کند. به عبارتی، همان‌گونه که امروز برداشت‌های سنتی با نگاه به عدالت امروزی به چالش کشیده می‌شوند، برداشت‌های امروز نیز ممکن است در تحول مفاهیم با چالش‌های جدید مواجه شوند.

در جمع‌بندی، هدایت‌الله می‌گوید اگر ما به‌عنوان مفسر فمینیست اسلامی از ادعای برابری و عدالت جنسیتی در قرآن دفاع می‌کنیم، باید مسئولیت اولویت‌دادن به حساسیت‌های معاصرمان را بپذیریم. به جای آنکه فشار زیادی به متن وارد کنیم تا آنچه را ما دوست داریم بگوید، باید اهداف تفسیری خود را واکاوی کنیم. نگاه هدایت‌الله البته در حمایت از تلاش‌های فمینیستی و در راستای غنابخشیدن به روش‌های آنها در تفسیر مطرح می‌شود نه در انکار ارزش علمی این تلاش‌ها.

هدایت‌الله تأکید می‌کند که هسته قرآن برابری طلبانه و نه سلسله‌مراتبی است و البته



پیدایی رویکرد ادبی در تفسیر قرآن

مروری بر کتاب «التفسیر: معالم حیاته، منهجه الیوم»

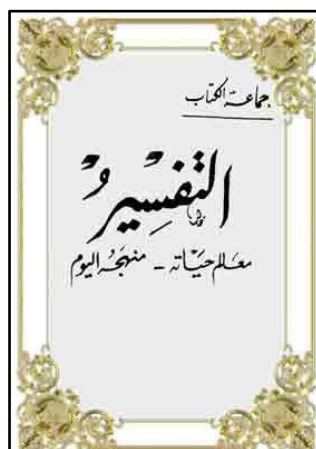
اثر امین الخولی

سمیه خرم‌نژاد

امین الخولی (۱۸۹۵-۱۹۶۶)، نواندیش مصری و استاد ادبیات عرب در دانشگاه قاهره، از مشهورترین قرآن‌پژوهان و اسلام‌پژوهان جهان عرب در قرن بیستم بود. او سنت ادبی و شعر عربی را به‌خوبی می‌شناخت، در نواندیشی دینی با آرای محمد عبده و طه حسین آشنا بود و از پژوهش‌های خاورشناسان درباره اسلام هم اطلاع داشت. کتاب موجز «التفسیر: معالم حیاته، منهجه الیوم» (قاهره ۱۹۴۹) نخستین بازنشر مستقل تعلیقه‌ای بلند است که امین الخولی بر مدخل «تفسیر» (به‌قلم برنارد کارا دو وو، خاورشناس فرانسوی) در ترجمه عربی ویرایش نخست «دائرة المعارف اسلام» نوشته بود. این تعلیقه، به‌سبب اهمیتی که داشت، بعدها به صورت‌های دیگری هم منتشر شد از جمله زیر عنوان «التفسیر: نشأته، تدرجه، تطوره» (بیروت ۱۹۸۲). ترجمه‌هایی از این کتاب کوچک به فارسی هم منتشر شده‌اند. از دیگر آثار مهم خولی می‌توان به «مناهج تجدید فی النحو و البلاغة و التفسیر و الأدب»، «المجددون فی الاسلام»، و «صلة الاسلام یاصلاح المسیحیة» اشاره کرد. خولی به همراه شاگردانش از جمله عایشه عبدالرحمان بنت الشاطی، محمد احمد خلف‌الله و شکری محمد عیاد روش جدیدی را در تفسیر قرآن پایه‌گذاری کردند که با عنوان «مکتب تفسیر ادبی» شناخته می‌شود. هرچند خولی اثری مستقل در تفسیر قرآن تألیف نکرد اما نگرش و آثار او درباره روش تفسیر قرآن بر مکتب‌های تفسیری معاصر به‌ویژه در مصر تأثیر فراوانی گذاشت. خولی ضمن مخالفت با برخی رویکردهای تفسیری همچون رویکرد علمی به قرآن، می‌کوشد ویژگی‌های رویکرد ادبی را شرح دهد تا آن را به عنوان روش برگزیده تفسیر قرآن در دوران معاصر - که در گذشته هم ریشه دارد - معرفی کند.



نتیجه می‌گیرد که از صدر اسلام نیاز به تفسیر قرآن وجود داشته و تفسیر نقلی جزو اولین روش‌های تفسیری بوده است؛ بنابراین، محدثان در این امر پیش قدم بوده‌اند، چنانکه معمولاً از مالک بن انس به‌عنوان واضع دانش تفسیر نام می‌برند، هرچند خولی معتقد است «الموطأ» مالک چندان شامل تفسیر نیست. او اینجا نقدی به کارا دو وو، نویسنده مدخل اصلی - که تفسیر را شاخه‌ای مهم از علم حدیث به‌شمار آورده است - وارد می‌کند و می‌گوید با وجود اینکه تفسیر را محدثان آغاز کردند اما بعدتر تفسیر غیرنقلی گسترش فراوان یافت و نمی‌توان آن را شاخه‌ای از علم حدیث دانست. خولی می‌پذیرد که بیشتر «تابعین» راویان تفسیر بودند اما به داوری متقدمان درباره آنان اشاره می‌کند که اغلب روایات تفسیری‌شان را قابل‌اعتماد نمی‌دانسته‌اند. او معتقد است اتهام نادرست بودن روایات تفسیری از قدیم وجود داشته است چون این روایات از قصص دینی نقل شده در محیط اسلامی تأثیر می‌گرفتند. به‌رغم آمیختگی مسلمانان با بسیاری از اقوام و ادیان بعد از گسترش سرزمین‌های اسلامی، اثرپذیری این روایات از یهودیت بیشتر و مشهورتر بود و این دسته از افزوده‌ها «اسرائیلیات» نام گرفتند. او معتقد است بزرگان آزر باید این قصص را جمع‌آوری و منابع آن‌ها را شناسایی کنند تا



کتابچه «التفسیر: معالم حیاتہ و منهجہ الیوم» یا همان تعلیقہ امین الخولی بر مدخل «تفسیر» «دائرةالمعارف اسلام» با توضیح

درباره معنای لغوی و اصطلاحی واژه تفسیر آغاز می‌شود. سپس فرآیند پیدایش تفسیر را شرح می‌دهد و از مفسران نخستین و ارتباط این شاخه با حدیث می‌گوید. در بخش بعدی «سیر تکامل تفسیر» را شرح می‌دهد و با توضیحی کوتاه به سراغ روش‌های مختلف تفسیری می‌رود. پس از آن به بررسی تفسیر علمی و نظرات موافقان و مخالفان این روش پرداخته و با ذکر دلایلی تفسیر علمی را رد می‌کند. او در بخش آخر مقاله به بحث روش‌شناسی تفسیر می‌پردازد و برای نخستین بار درباره اندیشه و روش خود در زمینه تفسیر سخن می‌گوید و آن را «رویکرد ادبی در تفسیر» (المنهج الادبی فی التفسیر) می‌نامد و در پایان به تفسیر روان‌شناختی و ارتباط تفسیر و جامعه‌شناسی هم اشاره می‌کند.

در بخش اول، که به آغاز تفسیر اختصاص دارد، با استناد به نظرات ابن‌خلدون و ابن‌قتیبہ



قرآن بر تمام علوم» ایده‌ای قدیم است و می‌توان ردپای آن را در آثار غزالی هم پیدا کرد. به‌گفته او، گرایش به تفسیر علمی در دوران معاصر بیشتر شده است و او به نمونه‌هایی از این قبیل آثار نیز اشاره می‌کند. اما در مقابل، از عالم اندلسی، ابواسحاق شاطبی (د. ۷۹۰ ق)، صاحب «الموافقات»، نام می‌برد که در زمره مخالفان با این گرایش در سده‌های گذشته به حساب می‌آید. خولی پس از ذکر دلایل شاطبی، به ذکر دلایل سه‌گانه خود در رد تفسیر علمی می‌پردازد: نخست آنکه از جنبه لغوی در تفسیر علمی به واژه‌شناسی و سیر تغییر معانی الفاظ توجه نمی‌شود زیرا در این روش معانی جدید و ناشناخته‌ای به کلمات قرآن نسبت داده می‌شود که در زمان نزول کاربرد نداشته‌اند. دوم از جهت بلاغی است که کلام باید با مقتضای حال مطابقت داشته باشد. در نتیجه، الفاظ قرآن باید مطابق با افق زبانی و فکری اعراب آن روزگار باشد تا مخاطبان اولیه بتوانند آن را بفهمند. او می‌پرسد آیا عرب آن زمان همین معانی به‌دست آمده در تفسیر علمی را می‌فهمیدند و اگر این معانی را فهمیده بودند، پس چرا نقشی در جنبش‌های علمی نداشتند؟ دلیل سوم جنبه دینی یا اعتقادی است که وظیفه و تکلیف دین را تبیین می‌کند. خولی معتقد است کتاب دین متولی توجه به حقایق علمی و بیان آن‌ها برای مردم

روش‌های اثرپذیری و اثرگذاری بین ادیان و راه‌های ارتباط آن‌ها با یکدیگر را نشان دهند.

در بررسی سیر تکامل تفسیر، به دو دیدگاه تفسیری قدیم و مشکلات ناشی از آن‌ها اشاره‌ای کوتاه می‌کند: گروهی بر این باور بودند که هر ادیب بزرگی می‌تواند قرآن را تفسیر کند، اما گروهی دیگر اعتقاد داشتند که هیچ‌کس حتی عالم و ادیب نیز جواز ورود به تفسیر قرآن را ندارد و تنها باید به سخنان پیامبر و احادیث صحابه اکتفا کرد. به مرور زمان در هر دو گرایش تحول‌هایی رخ داد و در نهایت، فهم عقلی با تفسیر نقلی آمیخته شد و نمونه‌هایی مثل تفسیر طبری یا زمخشری پدید آمدند که با وجود غلبه فهم عقلی، عاری از روایات نیستند. به این ترتیب، به‌تدریج گونه‌های مختلف تفسیری شکل گرفتند که البته از نظر خولی هرکدام تحت تأثیر اهداف و اغراض سیاسی هم بودند.

خولی در بخش بعدی به سراغ روش موسوم به «تفسیر علمی» می‌رود. آنچه در این قسمت از کتاب اهمیت دارد نقدهای خولی به این روش تفسیری است که به نگارش‌های بعدی در حوزه روش‌شناسی تفاسیر نیز راه پیدا کرده‌اند. برخلاف کارا دو وو، که گنجاندن آرای برگرفته از فلسفه و علوم جدید را اقدامی برای مدرن‌سازی علوم تفسیر می‌داند، خولی معتقد است ایده «اشتمال



محمد عبده، که اولین و مهم‌ترین هدف تفسیر قرآن را دریافت هدایت می‌داند، معتقد است بررسی ادبی قرآن اولین کاری است که پژوهشگر قرآن باید انجام دهد، هرچند نظرات و دیدگاه‌های او مخالف با قرآن باشد و نخواهد از مضمونش بهره ببرد یا از طریق آن هدایت شود. او معتقد است عرب اصیل بدون نیاز به درک مضامین قرآن و حتی بدون ایمان به آن، منزلت قرآن را به‌عنوان بزرگ‌ترین کتاب عربی (کتاب العربیة الأكبر) درک می‌کند. خولی تأکید دارد که نخستین هدف در این مسیر برخورداری از فهم ادبی محض از قرآن بدون هیچ‌گونه پیش‌شرطی



است. به این شکل، می‌توان تفاسیر قرآن را از هرگونه اضافات دوران‌های بعدی پاک کرد و قرآن را با توجه به احوال و شرایط و فهم مخاطبان اولیه در عصر نزول

تفسیر کرد. پس از این پژوهش ادبی محض است که هر کس با هر هدف و اعتقادی می‌تواند به قرآن اعتماد کند.

خولی با تفسیر ترتیبی قرآن موافق نیست و باور دارد که با توجه به عدم وحدت موضوع در ترتیب و تنظیم سوره‌های قرآن، بررسی موضوعی آیات بهترین روشی است که می‌توان به کار برد؛ بنابراین، ابتدا مفسر باید قرآن را از حیث موضوعی بررسی کند و وقتی تمام آیات یک سوره به شکل

نیست. او می‌گوید در رفع تناقض میان علم و دین، چه بسا همین کافی باشد که در متن مقدس نصی صریح در تناقض با قوانین علمی یافت نشود. اگر در کتاب دین اشاره‌ای به حقایق جهان شده، نه به هدف انتقال و ارائه مطالب علمی بلکه به منظور پرورش وجدان مردم بوده است. در نهایت، خولی می‌گوید شاید ضرر و زیان اثبات اعجاز و جاودانگی قرآن از طریق تفسیر علمی بیشتر از سود آن باشد. او خیرخواهانی را که با تفسیر علمی قصد بالابردن جایگاه قرآن را دارند از این کار باز می‌دارد، زیرا معتقد است التزام به اثبات قوانین علمی در تفسیر قرآن باعث ایجاد اختلال در اهداف هنری-عاطفی آن خواهد شد.

خولی در بخش بعدی به «الوان» (گونه‌های) تفسیر اشاره می‌کند و توضیح می‌دهد که مفسر متن با تفسیرش رنگ و آب خاصی به متن می‌بخشد، چراکه متن را با افق فکری خود محدود می‌سازد و تنها به میزان درک خود درباره متن داوری می‌کند. بنابراین، در تفسیر هر دوره‌ای ردی از شخصیت مفسر دیده می‌شود، خواه آن تفسیر عقلی و اجتهادی باشد خواه نقلی و روایی. در نتیجه، هرگونه از تفسیر متأثر از گوناگونی دانش‌های زمانه و همین‌طور نگرش‌های مذهبی مفسران است.

در بخش پایانی، که مهم‌ترین بخش کتاب است، خولی به معرفی روش ادبی در تفسیر قرآن می‌پردازد و مؤلفه‌های آن را برمی‌شمارد. او برخلاف



موضوعی بررسی شدند به موضوع وحدت سوره و تناسب آیات آن بپردازد.

خولی از دو گزاره مهم پیشین نتیجه می‌گیرد که تفسیر ادبی قرآن را باید به دو نوع پژوهش تقسیم کرد: پژوهش پیرامون قرآن و پژوهش درون قرآن. پژوهش پیرامون متن قرآن دارای دو مرحله خاص و عام است. پژوهش خاص مربوط به مطالعه تاریخ قرآن و بررسی موضوعاتی چون نزول و جمع قرآن، قرائات و کتابت آن است که از حدود قرن ششم با عنوان «علوم قرآن» نامیده می‌شوند. از نگاه پژوهشگران آثار ادبی، این پژوهش‌ها برای ورود به تفسیر ضروری است و متقدمانی مثل سیوطی هم به لزوم چنین بررسی‌هایی آگاه بوده‌اند. در کنار آن، پژوهش عام به شناخت محیط مادی و معنوی‌ای مربوط است که قرآن در آن ظهور کرده و جمع و کتابت و قرائت شده است و افراد آن جامعه اولین مخاطبانش بوده‌اند. از نگاه خولی، روح و مزاج و اسلوب قرآن عربی است و دستیابی به مقاصد قرآن تنها با شناخت کامل این روح عربی ممکن است. بنابراین، شناخت کامل شرایط مادی این جامعه و امور مرتبط با آن از جمله جغرافیا و آب‌وهوا و طبیعت آن لازم است. همین‌طور شناخت وجوه معنوی و اجتماعی عرب زمان نزول و تاریخ آنها، نظام خانوادگی و قبیله‌گی و نظام حکومتی آنها، و نیز آگاهی از انواع هنرها و اعتقادات و آداب و رسوم نخستین مخاطبان برای فهم صحیح قرآن

ضروری است.

اما پژوهش درون قرآن با مطالعه و بررسی مفردات آغاز می‌شود. در اینجا، پژوهشگر باید به تغییر تدریجی دلالت الفاظ و تأثیرپذیری آن از دوران‌های مختلف تمدنی و پدیده‌های روانی و اجتماعی، نهضت‌های دینی و قدرت‌های سیاسی توجه کند. بر این اساس، او معتقد است فرهنگ‌های لغت همچون «لسان العرب» ابن منظور و «القاموس المحیط» فیروزآبادی کمک چندانی در رسیدن به این اهداف نمی‌کنند، چراکه در آن‌ها متن‌ها از دوره‌های تاریخی مختلف و بافت‌های متفاوت به شیوه چسب و قیچی کنار هم گذاشته شده‌اند و به تغییر معنای الفاظ در دوران‌ها و بافت‌های مختلف توجه نشده است. بنابراین، باید فرهنگ لغتی اشتقاقی تهیه کرد که در آن تغییرات معنایی نمایان باشند و معانی لغوی به ترتیب زمان شکل‌گیری‌شان مرتب شوند.

خولی توصیه می‌کند که مفسر ابتدا در ماده لغوی لفظی که در پی معنای آن است تأمل کند تا مفاهیم لغوی از مفاهیم اصطلاحی متمایز شوند. آنگاه به سیر تطور مفاهیم لغوی توجه کند تا به نزدیک‌ترین معنای لغوی آن لفظ در زمان نزول قرآن برسد. همچنین باید واژه‌های دخیل را از اصیل بازشناسد، محیط و مفهوم نخستین‌شان را بیابد و به آنچه در فرهنگ‌های لغت آمده به‌سادگی اعتماد نکند. در مرحله بعد، باید کارکرد معانی



راز و رمز رفتارهای روح و روان بشر و تأثیر دعوت الهی در آن پی برد؛ بدون توجه به این نگاه روان‌شناسانه، برداشتی ساده از مفهوم برخی آیات به دست می‌آید که دل‌ها بدان آرام نخواهد شد. او به دیدگاه‌های محمد عبده دربارهٔ رابطهٔ تفسیر با «دانش احوال بشر» هم اشاره می‌کند و می‌گوید مفسری که در کتاب الهی تأمل می‌کند ناگزیر باید به احوال این دنیا و رفتار بشر در دوره‌های مختلف هم آگاه باشد که منظور همان «علم الاجتماع» یا «جامعه‌شناسی» است.

در مجموع، باید گفت امین الخولی در این نوشتار - به‌بهانهٔ نگارش تعلیقه‌ای بر مقالهٔ محقق غربی - فرصت مناسبی یافته است تا با گذری بر تاریخ تفسیر و انواع آثار تفسیری و مروری بر سیر تکاملی این شاخه از علوم اسلامی، نقبی نیز به دورهٔ معاصر بزند و دیدگاه‌های خود را به‌طور موجز دربارهٔ روش‌شناسی تفسیر قرآن در عصر حاضر ارائه کند. او در این میان هم تفسیر علمی را، که در زمانهٔ او رایج بود، نقد می‌کند، و هم با معرفی رویکرد جدید «تفسیر ادبی قرآن» بر لزوم و فایدهٔ آن تأکید می‌کند و این روش را بر هر هدف دیگر از مطالعهٔ قرآن حتی هدایت‌پذیری مقدم می‌شمارد.

الفاظ در کل قرآن بررسی شود تا مقصود از به‌کارگیری آن لفظ در آیه و معانی متفاوت آن در آیات مختلف مشخص شود. از نظر او، مفسر ادبی بعد از پرداختن به مفردات باید به سراغ ترکیبات برود و در این راه از نحو و بلاغت و نظایر آن‌ها کمک بگیرد. او نحو را هدف نمی‌داند بلکه وسیله‌ای برای مشخص کردن معانی و توجه به مطابقت معانی قرائات مختلف از یک آیه و دقت در کاربردهای مشابه در کل قرآن تلقی می‌کند؛ بنابراین، خولی قصد ندارد بررسی‌های وسواس‌گونهٔ نحوی انجام دهد بلکه نگاه بلاغی از نظر او یعنی نگاه ادبی - هنری که زیبایی‌شناسی گفتار را در اسلوب قرآن مشخص می‌کند. همچنین با درک ویژگی‌های ترکیبات عربی و تفکر عمیق در ترکیبات و اسلوب‌های قرآن خصوصیات ویژه و متفاوت قرآن را شناسایی کند.

در پایان، خولی از کاربرد علوم انسانی جدید مانند روان‌شناسی و جامعه‌شناسی در تفسیر سخن می‌گوید. او در زمانه‌ای که هنوز تفسیر قرآن در جهان اسلام مبتنی بر مفاهیم و روش‌های سنتی بود مسلمانان را فرامی‌خواند تا در مسیر فهم و تفسیر قرآن این دو دانش نوظهور را نیز به کار بگیرند. او معتقد است علوم بلاغی با روان‌شناسی پیوندی استوار دارد و بنابراین، برای فهم بهتر مراد آیات باید از تفسیر روان‌شناختی نیز بهره برد. از سوی دیگر، تنها می‌توان از طریق این روش تفسیری به



دیالکتیک دین و سیاست

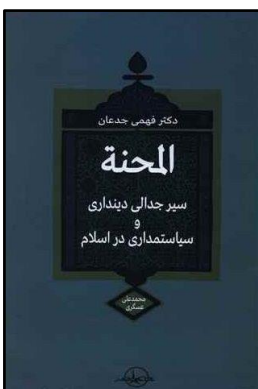
مروری بر کتاب «المحنة: سیر جدالی دین‌داری و سیاست‌مداری در اسلام»
اثر فهمی جدعان



شیرین رجب‌زاده

فَهْمی جَدعان (متولد ۱۹۳۹)، متفکر فلسطینی و پژوهشگر تاریخ اندیشه اسلامی، دکتری خود را در رشته فلسفه و کلام اسلامی در ۱۹۶۸ از دانشگاه سوربن دریافت کرد. سپس حدود سه دهه در دانشگاه اردن و مدت کوتاهی در دانشگاه کویت به تدریس در حوزه مطالعات اسلام پرداخت. جدعان یکی از نویسندگان و روشنفکران مشهور و تحسین‌شده جهان عرب در دهه‌های اخیر و صاحب تألیفات متعدد در حوزه اسلام معاصر است، چنان‌که جایزه معتبر «سلطان بن علی العویس» را در ۱۹۹۷ از این مؤسسه فرهنگی اماراتی دریافت کرد. از آثار مهم او می‌توان به «أسس التقدم عند مفکری الاسلام فی العالم العربی الحدیث» (۱۹۸۸)، «الماضی فی الحاضر: دراسات فی تشکلات و مسالک التجربة الفکرية العربية» (۱۹۹۷) و «فی الخلاص النهائی: مقال فی وعود الاسلامیین و العلمانیین و اللبرالیین» (۲۰۰۷) اشاره کرد. کتاب «المحنة: بحث فی جدلیة الدینی و السیاسی فی الاسلام» (۱۹۹۰)، که تمرکز آن بر مسئله حساس اندیشه سیاسی در اسلام است، به رابطه دیالکتیک دین و سیاست در پرتو ماجرای محنت در تاریخ اسلام می‌پردازد. ترجمه فارسی این کتاب با عنوان «المحنة: سیر جدالی دین‌داری و سیاست‌مداری در اسلام» (۱۳۹۸) به قلم محمدعلی عسگری منتشر شده است. جدعان در این کتاب می‌کوشد با اشاره به نزاع اهل دین و اهل دولت در اسلام به‌عنوان یکی از گونه‌های مهم درگیری سیاسی، نشان دهد که در دوران محنت تحمیل عقیده «خلق قرآن» به نخبگان دینی جامعه، تنها بهانه‌ای برای توجیه این درگیری بود. او معتقد است علت اصلی این ماجرا را باید در قدرت‌طلبی سیاسی و تلاش برای محکم‌کردن پایه‌های حکومت جست‌وجو کرد.





می‌پنداشتند. نویسنده در مدخل کتاب اشاره می‌کند که هرچند ماجرای محنت در منابع عربی به شکل وسیعی مطرح شده اما در نگاه او واقعیت مسئله با برداشت رایج

متفاوت است. او معتقد است نخست باید این تصور را کنار بگذاریم که معتزله در دوره سه تن از خلفای عباسی (مأمون، معتصم، واثق) لباس حکومت را به تن کرد تا سیاست مورد نظرش را اجرا و مذهبش را با قدرت شمشیر تحمیل کند. سپس باید روشن کرد که «آزمون خلق قرآن» آشکارا ماهیت و خصلت حکومتی دارد و بر جدالی میان سیاست‌مداری و دین‌داری متمرکز است.

جدعان برای اثبات مدعای خود ابتدا به نزاع‌های سیاسی بر سر خلافت پس از پیامبر اشاره می‌کند که زمینه‌ساز شکل‌گیری فرقه‌های کلامی و عقیدتی شدند. این فرقه‌ها و از جمله معتزله خیزش یا واکنشی در برابر مجموعه داده‌های فرهنگی، روابط بین مسلمانان و سایر ادیان و دیگر فلسفه‌ها بودند نه طرح جنبش جدید، چرا که می‌دانستند با دو اصل توحید و عدل نمی‌توان یک نظام اعتقادی فراگیر ایجاد

کتاب «المحنة» از یک مدخل و پنج فصل با عنوان‌های «معتزله و خلافت»، «محنت»، «اشخاص و انگیزه‌ها»، «تسویه حساب با تاریخ»، و «دیالکتیک دین‌داری و سیاست‌مداری» تشکیل شده است. جدعان در مقدمه چاپ نخست کتاب درباره هدف و انگیزه نگارش این کتاب می‌گوید در دهه ۱۹۶۰ در مسیر نگارش رساله تکمیلی دکتری در دانشگاه سوربن با مسئله «خلق قرآن» آشنا شدم. آن رساله صرفاً بر وجه کلامی موضوع و نظر قاضی عبدالجبار معتزلی تمرکز داشت و من به مسئله «آزمون خلق قرآن» توجهی نکردم، اما پس از آشنایی بیشتر با اندیشه عربی و اسلامی دوره کلاسیک و جدید و با نظری عمیق‌تر، آزمون خلق قرآن را به عنوان موضوعی با زوایای پنهان در چارچوب ساختار اندیشه دین‌داری و شناختم که ریشه در اعصار نخستین اسلامی دارد و شاخ و برگ‌هایش تا عصر کنونی اسلام کشیده شده است. جدعان در کتاب خود به دنبال یافتن اهداف سیاسی، فرهنگی، اجتماعی و انگیزه مأمون از ماجرای محنت است. او این ماجرا را حادثه‌ای فکری، سیاسی و تاریخی می‌داند که نمونه کاملی از تقابل بین قدرت و دین یا «دیالکتیک امر دینی و امر سیاسی» است: در یک سوی آن دولت قرار دارد و در سوی دیگر اهل حدیث و سنت که خود را ادامه‌دهندگان روش «سلف صالح»



کلامی و فلسفی بوده و توجه کمتری به دلالت‌های سیاسی آن شده و این رویکردی است که او قصد دارد به آن بپردازد.

در فصل اول کتاب، جدعان با ذکر چند نمونه تاریخی به دنبال وارونه نشان دادن این مدعاست که معتزله ویتترین دینی جنبش سیاسی عباسیان بود. او با بررسی جزئیات روایت‌های تاریخی درباره شخصیت‌های برجسته معتزله نشان می‌دهد که اهل اعتزال رابطه چندان محکمی با حکومت عباسی نداشتند. مثلاً واصل بن عطا، پایه‌گذار معتزله، با عباسیان ارتباط واقعی و فعال نداشت؛ یا ابوالهذیل علاء تنها به کلام و جدل اشتغال داشت و از بزرگترین مناظره‌کنندگان مجالس کلامی بود. مأمون انتخابی آزادانه و با آگاهی کامل در تصمیم سیاسی خود داشت و در واقع هیچ‌کدام از سه خلیفه عباسی به هیچ‌وجه معتزلی نبودند و مجالس و مناظرات‌شان به روی همه فرقه‌ها و مذاهب باز بود. واقعه محنت تصمیمی کاملاً شخصی از سوی مأمون و جانشینان او بود که به‌عنوان یک تعهد سیاسی حکومتی دنبال شد.

در فصل دوم کتاب، نویسنده با بررسی وقایع و حوادث دوران محنت از دوران خلافت مأمون تا متوکل می‌کوشد عوامل مؤثر و معنادار در این قضیه را روشن کند. مأمون از سال ۲۰۶ تمایل به

کرد. در واقع، معتزله نخستین گروه اجتماعی شبه‌سازمان‌یافته‌ای را نمایندگی می‌کردند که مأموریت فرهنگی و جدلی خود را پاس‌خگویی به شبهات می‌دانستند و به همین دلیل به‌ناحق به کفر و بدعت متهم شدند. به‌نظر جدعان، اگر معتزله این مسئولیت را نمی‌پذیرفت، اسلام در قرن‌های دوم و سوم دچار انزوای فرهنگی می‌شد. جدعان موضوع «خلق قرآن» را با ذکر ادله تاریخی مسئله‌ای «جهمی» می‌داند که به زمانی پیش‌تر از ماجرای «آزمون» مأمون بازمی‌گردد. او با استناد به سخنان ابوهلال عسکری و ابوالحسن اشعری می‌گوید که این موضوع در نیمه اول قرن دوم در محافل کوفه به شدت مطرح بود، سپس در زمان مأمون شدت گرفت و احمد بن ابی دؤاد، قاضی القضاة، معتصم و واثق آن را تقویت کردند.

جدعان به دو موضع‌گیری اصلی درباره خلق قرآن اشاره می‌کند: موضع نخست، که کلام خداوند را حادث و مخلوق می‌داند، به جعد بن درهم، جهم بن صفوان، معتزله، خوارج، زیدیه، مرجئه و رافضه منسوب است. موضع دوم، که کلام خداوند را قدیم و غیرمخلوق می‌داند، به اصحاب حدیث و اهل سنت نسبت داده می‌شود. میان این دو گروه اصلی نزاعی تلخ در قلمرو عقیده و نظر وجود داشت. به‌گفته او، مطالعات درباره مسئله «خلق قرآن» اغلب بر مبنای تحلیل



رهبران دینی را دربرگرفت که از گسترش حاکمیت و قدرت خلیفه حکایت داشت. اسحاق بن ابراهیم از سوی مأمون مأموریت یافت تا به تفتیش عقاید هفت نفر از مشاهیر در حضور مأمون اقدام کند. سپس افراد بسیار دیگری نیز در معرض تفتیش عقاید قرار گرفتند. جدعان از تعداد قابل توجهی از مشهورترین این افراد نام می‌برد و هویت‌شان را تشریح می‌کند. شخصیت اصلی ماجرای محنت مأمون بود و دو خلیفه بعدی حرکت او را ادامه دادند. جدعان به تفصیل به بررسی هویت مأمون به‌عنوان آزمون‌کننده از جهات مختلف اعتقادی، سیاسی و شخصیتی می‌پردازد. او یکی از علل این اقدام مأمون را تنهایی او می‌داند که از یاران خاص محروم بود و با این روش می‌خواست یاران واقعی خود را بشناسد. بررسی هویت آزمون‌دهندگان نشان می‌دهد که آن‌ها نه فقط قاضیان، فقیهان و محدثان بلکه تمام دشمنان سیاسی حکومت بودند.

جدعان در فصل چهارم کتابش با واکاوی انگیزه‌های واقعی این ماجرا، پیش‌فرض‌های رایج درباره شکل‌گیری ماجرای محنت را رد می‌کند. جدعان ابتدا با ادله تاریخی مستند این پیش‌فرض را که «معتزله از مردان خالص بنی‌عباس بودند» رد می‌کند و نشان می‌دهد که دولت عباسیان از آنان برای تقویت حکومتش استفاده کرده است. سپس می‌گوید این پیش‌فرض نیز نادرست است که «مأمون بازیچه معتزله بود و آنان خلیفه را وادار

اظهار اعتقاد به «خلق قرآن» داشت، ولی چون پایه‌های سلطنتش هنوز محکم نشده بود، تا سال ۲۱۲ عقیده‌اش را برملا نکرد، زیرا از مخالفت با محدثان بانفوذی چون یزید بن هارون ابا داشت و می‌خواست از این طریق وحدت بین مردم و حکومت را حفظ کند. در این سال، مأمون با نگارش نامه‌ای به اسحاق بن ابراهیم، والی بغداد، دستور تفتیش عقاید در عراق، شام و مصر و مجازات مخالفان را داد و این مسیر در طول خلافت دو خلیفه بعدی با شدت بیشتری ادامه یافت. در این بین، احمد بن حنبل و احمد بن نصر خُزاعی بیشترین مجازات را دیدند.

در فصل سوم یعنی «اشخاص و انگیزه‌ها»، جدعان هویت دست‌اندرکاران



محنت را تبیین و انگیزه هر یک را بررسی می‌کند تا چهره واقعی این درگیری روشن شود. از آنجا که فقیهان، محدثان و قاضیان همان مجریان احکام بودند و حس ریاست‌طلبی داشتند، خلیفه این حق را برای خود قائل بود که آنان را سرکوب کند و جلوی فتوا دادن آنان را بگیرد. در این فضا، اعتقاد به خلق قرآن معیاری برای سنجش میزان تبعیت از خلیفه شد: هر کس آن را می‌پذیرفت با خلیفه موافق بود و هر کس نمی‌پذیرفت قابل اعتماد نبود. دایره این امتحان و آزمایش چنان گسترش یافت که تمام



خلافت حفظ دین و تدبیر دنیا بر اساس آن است. دین‌داری اسلامی آمیزه‌ای از امر دین و امر دنیا است. جدعان در ادامه و در تشریح مفهوم خلافت به تفاوت آن با پادشاهی اشاره کرده و می‌گویند دوران «خلافت» از زمان رسول خدا شروع شد و تا پایان دوره خلفای راشدین ادامه یافت و از زمان معاویه تا عبدالملک مروان با پادشاهی درآمیخت؛ سپس پادشاهی در جهت اهداف دنیوی قرار گرفت که به انقراض امویان و روی کار آمدن عباسیان انجامید. عباسیان نیز در ابتدا خلافت را با پادشاهی درآمیختند ولی بعدها نشانه‌های خلافت زایل شد. در واقع، نبوت به خلافت و خلافت به پادشاهی تغییر کرد. خلافت با سیاست دینی ارتباط دارد که هدفش خیر دنیا و آخرت است، ولی پادشاهی به دنبال میل و خواسته و منافع دنیایی است. بنی‌امیه و بنی‌عباس تمایل داشتند که وصف خلیفه‌گری را به پادشاهی خود متصل کنند. اهل دین از روند این تغییرات آگاه بودند و رفتارشان با آنان میان دو امر تسلیم و سرکشی در نوسان بود. این قدرت موازی گاهی مثبت و گاهی منفی بود. «پادشاه - خلیفه» در برابر این قدرت موازی، باید قدرتی را از دل اهل دین برای خود تشکیل می‌داد تا بتواند مشروعیت خود را ثابت کند.

یکی از ابزارهای مهم اهل دین برای مقابله با حکومت پادشاهی اصل امر به معروف و نهی از منکر بود. این اصل وحدت ملت را در معرض

کردند ماجرای محنت را به راه بیان‌دازد»، زیرا انگیزه برقراری این آزمون به شرایط اجتماعی، تاریخی و سیاسی دوران مأمون باز می‌گردد. پرسش از حدوث و قدم قرآن صرفاً ظاهری بود که در زیر آن حاکمیت سیاسی نهفته بود. سومین پیش‌فرضی که جدعان به انکار آن می‌پردازد این است که «متوکل با روی‌گردانی از معتزلیان و سیاست سه خلیفه پیش از خود به دوره محنت پایان داد و پرچم اهل سنت را به امامت احمد بن حنبل برافراشت». جدعان در رد این ادعا می‌گویند متوکل دوره محنت و آزمون خلق قرآن را به منظور کاستن از نفوذ ایرانیان در دربار پایان داد، اما به جای آن محنت و آزمون اهل حدیث را برپا کرد. هرچند به دلیل گرایش‌های اموی احمد بن حنبل، به‌عنوان امام اهل سنت و حدیث، همواره او را تحت کنترل داشت.

در فصل پنجم، جدعان می‌کوشد ماهیت رابطه دین‌داری و سیاست‌مداری در اسلام را در پرتو دستاوردها و تجربه تاریخی محنت روشن کند. به‌گفته او، در جامعه‌ای که دین مرجعیت و اقتدار دارد، رابطه دین و سیاست انکارناپذیر است؛ دین‌داری محل تلاقی الهی و انسانی در یک فعل هدایت‌کننده دنیوی و اخروی است که از طرف خدا و با اطاعت کامل انسان تحقق پیدا می‌کند. وقتی دین صبغه اجتماعی به خود می‌گیرد، وجود یک امام نگهبان شریعت و مجری آن ضرورت می‌یابد و هیئت دین در قامت «خلافت» تجسم می‌یابد.



معتزلی نبودند و اقدام محنت صرفاً تدبیری سیاسی با پوششی دینی بود و باید بر اساس شرایط و به‌دستور خلیفه و به‌دست قاضی‌القضات اجرا می‌شد. مأمون چون از خطر قدرت موازی اهل دین نسبت به دولت خود می‌ترسید، با راه‌اندازی ماجرای محنت اعتماد مردم را از اهل دین برداشت و عوام را به سمت خود برگرداند. در این راه، انتخاب موضوع «محنت» سلاحی دینی، ظریف و حساب‌شده بود.

در مجموع، می‌توان گفت هدف نویسنده در این کتاب نوعی واسازی دیدگاهی رایج دربارهٔ دوره‌ای از تاریخ است که در آن رابطهٔ دین و سیاست شکلی تازه یافته بود. استفادهٔ ابزاری از دین برای تثبیت حکومت پدیدهٔ جدیدی نیست اما در ماجرای محنت تسویه‌حساب با مخالفان سیاسی تحت پوشش تفتیش عقاید دینی انجام شده و حتی با گذشت قرن‌ها هم چنان برای روشن شدن این رابطهٔ دیالکتیک باید تاریخ را بازکاوی کرد. در پرتو این بازنگری تاریخی، جدعان می‌کوشد برای جوامع اسلامی امروزی حرفی داشته باشد و نشان دهد که چه‌طور در هر دوره‌ای ممکن است حکومت‌ها اهداف سیاسی خود را در قالب مفاهیم و نباید‌های دینی به جامعه تحمیل کنند و از آن ابزار قدرت بسازند.

تهدید قرار می‌داد و موجب هرج‌ومرج می‌شد. به این دلیل، دولت مانع آمران و ناهیان می‌شد و آنان را محدود می‌ساخت. در نتیجه، میان قدرت سیاسی و قدرت دینی دیالکتیکی دوجوهی شکل می‌گرفت: وجهی که مربوط به نزاع بر سر اهداف و آرمان‌های دینی است و وجهی که با درگیری بر سر قدرت و حاکمیت ارتباط دارد. این مواجهه به دیالکتیک آمریت و اطاعت (اطاعتِ قدرتِ موازی از دولت) منتهی می‌شد. ماجرای محنت بهانه‌ای بود برای اینکه دشمن داخلی امتحان و شناخته شود تا حکومت بتواند وحدت جامعه را حفظ کند. در واقع، محنت چیزی جز اقدامی سیاسی نبود که دولت آن را در دایرهٔ دیالکتیک آمریت و اطاعت تحمیل می‌کرد تا قدرت موازی را به قلمرو اطاعت بکشاند. ترس اصلی‌ترین دغدغه‌ای است که سیاست‌مدار را به مقابله با هر قدرت موازی وامی‌دارد و جنگ میان طبقات اجتماع را به همراه دارد. هرگاه دین‌داری به قدرتی موازی تبدیل شود، سیاست‌مدار در «آزمایش» آن با همهٔ ادوات و ابزارهایی که دارد درنگ نخواهد کرد. نخستین ابزار او دین‌داری است چون بیشترین تأثیر را خواهد داشت. در نتیجه، از نظر جدعان، محنت ماهیت جوهر حاکم بر دیالکتیک دین‌داری و سیاست‌مداری را در دولتی نشان می‌دهد که آمریت و اطاعت در آن دارای قدرتی دینی و مرجعیتی انکارناپذیر است. در واقع، نه مأمون و نه دو خلیفهٔ بعدی هیچ‌کدام



قصه غرائق از نگاه نخستین مسلمانان

مروری بر کتاب «پیش از راست‌کیشی: آیات شیطانی در اوایل اسلام»
اثر شهاب احمد



زینب ایزدی

شهاب احمد (۱۹۶۶-۲۰۱۵)، استادیار و پژوهشگر آمریکایی-پاکستانی مطالعات اسلام در دانشگاه هاروارد، پس از تحصیل در دانشگاه اسلامی بین‌المللی مالزی و روزنامه‌نگاری در افغانستان، مقطع کارشناسی‌ارشد را در دانشگاه آمریکایی قاهره و دکتری را در دانشگاه پرینستن گذراند. حوزه پژوهشی او تاریخ اندیشه اسلامی بود و به موضوع «قصه غرائق» - که در آثار غربیان به ماجرای «آیات شیطانی» مشهور است - و ارزیابی واقعیت تاریخی آن علاقه‌مند بود و پایان‌نامه دکتری خود را نیز در این موضوع نوشت. قصه غرائق موقعیتی را روایت می‌کند که پیامبر اسلام وحی الهی را با القای شیطانی اشتباه گرفت. امروزه تقریباً همه مسلمانان واقعیت تاریخی این ماجرا را انکار و معتقدان به آن را تکفیر می‌کنند، اما احمد معتقد است در دو قرن نخست اسلام نگرش مسلمانان به این واقعه خلاف نگرش امروزی بود و این داستان را حقیقتی تاریخی می‌دانستند. احمد در کتاب «پیش از راست‌کیشی: آیات شیطانی در اوایل اسلام»، که پس از مرگ او در ۲۰۱۷ منتشر شد و به همین موضوع اختصاص دارد، به دنبال این نیست که بداند این ماجرا واقعاً رخ داده است یا نه، بلکه در صدد است تا به این سؤالات پاسخ دهد که نگرش مسلمانان به این موضوع در طول زمان چه تغییراتی کرده و این تغییرات چرا و چگونه، کجا و به دست چه کسانی رخ داده است. کتاب دیگر احمد، که از باقی آثار او شناخته‌شده‌تر است، «اسلام چیست؟ معنای اسلامی بودن» (۲۰۱۵) نام دارد که اندکی پس از مرگ او منتشر شد و تحسین دیگران را برانگیخت. احمد در ۴۸ سالگی در اثر بیماری سرطان خون درگذشت.





احمد در مقدمه کتاب «پیش از راست‌کیشی» از تغییر نگرش مسلمانان به قصه غرائق یا ماجرای آیات شیطانی می‌گوید و برای تبیین این تغییر، پاسخ‌گویی به این سؤال را ضروری می‌داند که «حقیقت چگونه رخ می‌دهد؟». نویسنده برای پاسخ به این پرسش، ابتدا راست‌کیشی را تعریف می‌کند، چراکه معتقد است تاریخ نگرش‌های مسلمانان به این ماجرا تاریخ پیدایش و شکل‌گیری راست‌کیشی است. از نظر احمد، راست‌کیشی باور یا مجموعه‌ای از باورهاست که طرفداران آن تصور می‌کنند تنها عقیده درست و معتبر است و برای این‌که به‌عنوان حقیقتی منحصر به فرد در جامعه متداول شود، لازم است مدافعانش مخالفان آن را تحریم کنند. در نتیجه، راست‌کیشی نه‌تنها پدیده‌ای فکری بلکه رویدادی اجتماعی است. از نظر نویسنده، فرآیند پیدایش و شکل‌گیری «حقیقت موثق» در جامعه اسلامی امری بسیار جالب‌توجه است، زیرا با توجه به فراوانی جمعیت امت اسلام، پراکندگی وسیع جغرافیایی، تنوع فرقه‌های کلامی و مکاتب فکری، و نبود نهادی مانند شورای کلیسا در تاریخ جوامع اسلامی، اینکه عقیده‌ای خاص به اصلی حاکم و مقبول همگان

تبدیل شود موضوعی قابل بررسی است. به عبارتی، باید دید چگونه با وجود چنین شرایطی یک نظریه به‌عنوان نظریه‌ای معتبر پذیرفته می‌شود، آن هم نظریه‌ای که مسلمانان در ابتدا خلاف آن را پذیرفته بودند.

احمد به‌طور خاص به این پرسش می‌پردازد که «چه فرآیندی عقیده راست‌کیشی را درباره مسئله آیات شیطانی یا قصه غرائق شکل داد؟» و برای یافتن پاسخ، سیر شکل‌گیری این عقیده راست‌کیشی را در چهار مرحله بررسی می‌کند: در دو قرن نخست اسلام، پذیرش واقعیت تاریخی ماجرای آیات شیطانی تقریباً همگانی است. در مرحله دوم، از قرن سوم تا پنجم هجری، به نظر می‌رسد تعداد عالمانی که این ماجرا را قبول یا رد کرده‌اند مساوی است، اما مخالفان به‌ندرت در راست‌کیش بودن موافقان تردید می‌کنند. در مرحله سوم، از قرن پنجم تا دوازدهم هجری، نپذیرفتن این ماجرا نظر غالب است و مخالفان واقعیت تاریخی داستان موافقان آن را به کفر متهم می‌کنند. با این حال، تعدادی از شخصیت‌های مهم تاریخی در این دوره به بحث درباره حقیقت داشتن این ماجرا ادامه می‌دهند و باور به این مسئله را کاملاً با اسلام سازگار می‌دانند. در نهایت، پس از قرن دوازدهم هجری، مخالفت با این موضوع تقریباً همگانی می‌شود. از نظر احمد،



تضاد بین دویست سال نخست اسلام و دویست سال اخیر تضاد بین پذیرش و عدم پذیرش تقریباً همگانیِ قصهٔ غرانیق است و تاریخ نگرش‌های مسلمانان به این ماجرا در هزارهٔ میانی چیزی جز تاریخ شکل‌گیری راست‌کیشی اسلامی مربوط به این مسئله نیست.

به باور نویسنده، انکار واقعیت تاریخی این ماجرا مبتنی بر استدلالی عقلانی است. این میان، دو اصل معرفت‌شناسانهٔ راست‌کیشی اسلامی وجود دارند که بر اساس آن‌ها مسئلهٔ آیات شیطانی رد می‌شود: اصل تاریخ‌نگارانه و اصل کلامی. اصل تاریخ‌نگارانه اصل بنیادین روش‌شناسی حدیث است. تقریباً تمام پنجاه گزارش روایت‌کنندهٔ این ماجرا اسناد ناقص دارند، یعنی حداقل یک راوی غیرموثق دارند یا سلسلهٔ اسناد آنها کامل نیست و به شاهد عینی نمی‌رسد. جالب اینکه تنها گزارشی که اسناد آن صحیح است، پس از نخستین استناد در قرن چهارم هجری، دیگر محل توجه نبوده است. بنابراین، طبق اصل معرفت‌شناسانهٔ سنجش اسناد، ماجرای آیات شیطانی براساس دلایل مستند خلاف واقع فرض می‌شود و در نتیجه عملاً رخ نداده است. اصل کلامی متعارض با ماجرا نیز اصل عصمت انبیاست که براساس آن درستی و صداقت در فرآیند ارتباط الهی محمد ضروری

است و بنابراین، وقوع چنین ماجرای غیرممکن دانسته می‌شود.

در فصل اول کتاب، با عنوان «چگونه نخستین منابع را بخوانیم؟»، نویسنده می‌گوید مسئلهٔ خوانش متون فقط سؤالی دربارهٔ متن نیست بلکه با فرهنگ نیز ارتباط دارد. این پرسش به ارتباط بین دستاورد فرهنگی و جامعهٔ تولیدکنندهٔ آن مرتبط است و این ثمرهٔ فرهنگی، یعنی حافظهٔ تاریخی مربوط به قصهٔ غرانیق در میان نخستین مسلمانان، یک حقیقت است. از دیدگاه احمد، برای درک فرآیند تاریخی‌ای که امت اسلامی بر مبنای آن راست‌کیشی را شکل داد، باید بفهمیم چرا مسلمانان در ابتدا ماجرای آیات شیطانی را پذیرفتند؟ چه زمانی و چگونه این ماجرا رکنی اصلی و رایج در حافظهٔ امت از زندگی پیامبر در صدر اسلام را تشکیل داد؟ او این بررسی را تنها در صورتی امکان‌پذیر می‌داند که تحلیل متنی دقیقی دربارهٔ نخستین روایت‌های غرانیق صورت گیرد. این روایت‌ها به سه گونهٔ ادبی مختلف تعلق دارند: سیره، تفسیر و حدیث. او سپس به بررسی و مقایسهٔ روایات هر گونه می‌پردازد.

در گونهٔ حدیث، عالمان آشکارا علاقه داشتند از طریق روایت‌ها معیارهای اسلامی ایجاد کنند. آن‌ها به تعیین محتوای دقیق اسلام پرداختند و



این کار با گسترش فقه اسلامی همراه شد. گونهٔ منسجم حدیث (در کنار فقه) حافظه‌ای از زندگی و شخصیت پیامبر را شکل داد تا اعمال و اقوال معتبر نبوی فراهم آیند و در نتیجه اصول شرعی و عقیدتی دقیقی شکل بگیرند که مسلمانان براساس آن‌ها زندگی کنند. برای ساخت این اصول، روشی لازم بود که بتواند به روایت‌های حاوی معیارهای نبوی اعتبار بدهد، یعنی اسنادها را ارتقا ببخشد. در گونهٔ سیره، عالمان قرن‌های دوم و سوم هجری به حافظهٔ تاریخی از زندگی محمد پرداختند. آن‌ها اغلب با ایجاد معیارهای رفتار دینی سروکار نداشتند بلکه به تألیف روایتی حماسی، تاریخی و اخلاقی پیرامون زندگی پیامبر و تلاش دلاورانهٔ او برای ساخت امت اسلامی مشغول شدند. در گونهٔ تفسیر، نویسندگان می‌کوشیدند وحی الهی را تفسیر کنند و به متن قرآن پرداختند که بسیار کنایه‌آمیز و اغلب مبهم بود و اطلاعاتش به رویدادهای تاریخی و فضای فرهنگی زمان پیامبر مربوط می‌شد. قرآن را نمی‌توان بدون شناخت آن رویدادها و آن محیط درک کرد. چون بیشتر محتوای این متن به شکل مستقیم با مسائل شرعی مرتبط نیست، بسیاری از روایت‌های موجود در آثار تفسیری در آثار حدیثی و فقهی نمایان نمی‌شوند.

عالمان متعلق به هر سهٔ این گفتمان‌ها با حافظهٔ

تاریخی امت اسلام آغازین دربارهٔ زندگی پیامبر سروکار داشتند، این سه گونهٔ ادبی در هدف، ساختار، محتوا، روش و معنا با هم متفاوت بودند. او می‌گوید روایت‌های سیره و تفسیر در فاصلهٔ سال‌های ۱۵۰ تا ۲۵۰ هجری اغلب اسنادهای کاملی نداشتند، آن هم دقیقاً در زمانی که ظهور نهضت حدیث اسناد کامل را مبنای تأیید روایات قرار داده بود. درحالی‌که تلاش می‌شد گفتمان حدیث، به سبب عملکردش، معتبر باشد، متون سیره برای ایجاد شور و انگیزهٔ دینی به کار می‌رفتند تا برای امت مسلمان کلماتی قدرت‌مند فراهم کنند، کلماتی با درون‌مایه‌های دلاورانه، اخلاقی و معجزه‌آسا که مسلمانان بتوانند با آن‌ها رابطهٔ نزدیکی برقرار کنند و از طریق آن‌ها ارزش‌هایشان را نشان دهند. بنابراین، لازم نبود سیره‌نویسان روایت‌های معتبر را از نامعتبر جدا کنند و نیازی هم به اسنادهای کامل نداشتند، بلکه در مقابل، با دریایی از داستان‌های حماسی دربارهٔ پیامبر حوزهٔ فعالیت خود را تا حد ممکن گسترش دادند. احمد معتقد است در ادبیات تفسیری نیز، با توجه به ماهیت چندپهلوی آن، لازم نبود مفسران صدر اسلام ادعاهای خود را با قدرت اسنادهای کامل تقویت کنند. از منظر او، تفسیر در صدر اسلام کندوکاوی دربارهٔ کلام الهی بود و بیشتر به انواع احتمالات درون این کلام



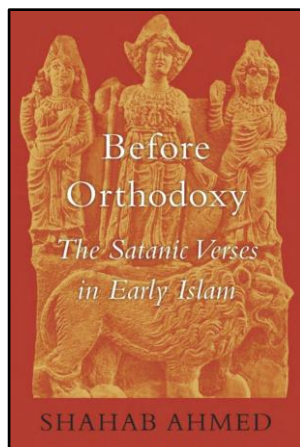
می‌پرداخت تا به ادعاهای واقعی و منحصر به فرد آن.

بنابراین، نه عالمان تفسیر و نه عالمان سیره برای مشخص کردن میزان اعتبار و وثاقت راویان به تدوین آثاری درباره شرح حال آنان (یا معجم‌های رجالی) اقدام نکردند. در نتیجه، امروزه برای شناخت راویان حافظه تاریخی مسلمانان صدر اسلام درباره زندگی محمد فقط به تصویری بسیار ناقص وابسته‌ایم که عالمان حدیث ساخته‌اند. به باور احمد، گفتمان‌های سیره و تفسیر در صدر اسلام، ظاهراً نه به قدرت روش‌هایی که نهضت حدیث شکل داد نیاز داشتند و نه آن را درک کردند، چون اگر خلاف این می‌بود، به یقین از سال ۱۵۰ به بعد به جای آنکه به نقل روایاتی با اسنادهای ناقص ادامه

دهند اسنادهای کامل را جعل می‌کردند تا روایت‌های ناقص خود را ارتقا دهند. او به این نتیجه می‌رسد که این اسنادهای ناقص به احتمال بسیار ساختگی نیستند و باید آن‌ها را، همان‌طور که هستند، پذیرفت. گام بعدی تاریخ‌گذاری این روایت‌هاست. به زعم نویسنده، با توجه به اینکه گزارش‌ها گاه ترتیب تازه می‌یافتند و حذف و اضافه بر روی آن‌ها صورت می‌گرفت،

بهترین راه برای تاریخ‌گذاری اصل روایت استفاده از روش‌های تاریخ‌گذاری معنای روایت و تاریخ‌گذاری الفاظ آن است.

در فصل دوم، احمد به بررسی پنجاه روایت مربوط به قصه غرانیق می‌پردازد تا چند موضوع را روشن کند: نخست تاریخ‌گذاری روایت‌ها از طریق تحلیل تطبیقی و جداگانه اسناد و متن هر یک از آن‌ها؛ دوم شناسایی عالمان قرن‌های اول و دوم در متون سیره در سده‌های نخستین که نام‌هایشان در اسناد روایت‌های قصه غرانیق آمده است؛ سوم شناخت اسنادها و حوزه‌های جغرافیایی محل رواج هر روایت؛ و در نهایت تحلیل متن هر روایت تا مشخص شود نخستین مسلمانان این ماجرا را چگونه فهمیده‌اند.



نویسنده در فصل سوم به سراغ این پرسش می‌رود که «چرا نخستین مسلمانان ماجرای آیات شیطانی یا قصه غرانیق را پذیرفتند؟». از نظر او، پذیرش این مسئله در صدر اسلام به روشنی نشان می‌دهد که دو اصل «عصمت پیامبران» و «روش‌شناسی حدیث» در آن زمان از نفوذ همگانی در میان امت مسلمان برخوردار نبودند. آن‌گاه با توجه به تفاوت‌های سه گونه سیره، حدیث و تفسیر، که پیش‌تر نیز به آن‌ها



اشاره کرده بود، توضیح می‌دهد که چگونه این دو اصل با گذشت زمان این چنین اهمیت یافتند.

به نظر مؤلف، با توجه به اهمیت وجهه مقتدرانه پیامبر در حدیث، روشن است که ایده «پیامبر معصوم» - که قرار است گفتار و کردارش الگویی معتبر برای امت مسلمان باشد - از جاذبه خاصی برای اهل حدیث برخوردار بوده است. تصویر محمد در قصه غرانیق، پیامبری که در انتقال وحی الهی مرتکب خطا شد، چالشی اساسی و هنجارشکن در نهضت حدیث به وجود آورد. به همین جهت، به رغم رواج گسترده این ماجرا در گونه‌های تفسیر و سیره در قرن‌های اول و دوم، روایت این داستان در هیچ یک از مجموعه‌های رسمی حدیث قرار نداشت. در مقابل، هدف متون سیره نه ایجاد معیار و الگویی برای رفتار، بلکه یادبودی شگرف از «مهم‌ترین قهرمان میراث دینی ما» یعنی پیامبر است. برای سیره‌نویسان، قهرمان لغزش‌ناپذیر نه لازم بود و نه شور و هیجان‌چندانی ایجاد می‌کرد. هیجان‌ها وقتی پدید می‌آیند که امکان اشتباه، شکست، ناکامی و ناتوانی وجود داشته باشد. احمد معتقد است که این دقیقاً همان چیزی است که در ماجرای آیات شیطانی اتفاق می‌افتد. در نهایت، کسانی که در حوزه تفسیر کار می‌کردند، باید تمام تصاویر محمد در قرآن را توضیح می‌دادند و تفسیر

می‌کردند. احمد معتقد است مفسران در تلاش برای درک پدیده نبوت محمد، همان‌گونه که در قرآن ترسیم شده است، باید به آیاتی می‌پرداختند که به آزمودن پیامبران، ضعف آن‌ها در برابر شیطان، لغزش و توبه آن‌ها اشاره می‌کند. مفسران اوایل اسلام قرآن را به شیوه خودشان می‌خواندند تا بر این دلالت کند که پیامبران ظاهراً دچار لغزش و گرفتار شیطان شده‌اند. محمد نیز وارث پیامبرانی است که خدا به خطا و استغفار آن‌ها اشاره کرده است.

احمد در ادامه تأکید می‌کند که گفتمان‌های سیره و تفسیر در جامعه به‌طور گسترده رواج داشتند. گونه تفسیر از طریق قصه‌پردازان و گونه سیره از طریق تعلیم و تربیت و نیز محفل‌های اجتماعی که تحت تأثیر دربار خلافت بودند، با جامعه ارتباط داشتند و به گسترش این روایت‌ها در سطحی وسیع کمک می‌کردند. بنابراین، به باور احمد، تصویر به‌جامانده از محمد در حافظه تاریخی مسلمانان اوایل اسلام تصویر مردی است که به تدریج رسالت نبوی خود را درک کرد و در جریان تلاش برای فهم محتوا و مضمون رسالت دچار لغزش شد. به همین دلیل بود که نخستین مسلمانان روایت قصه غرانیق را پذیرفتند، چون عنصری غیرعادی و نابهنجار در آن نمی‌دیدند. در نهایت، می‌توان گفت شهاب احمد در این



کتاب در پی اثبات یا رد واقعیت تاریخی قصه غرانیق نیست، بلکه به دنبال ترسیم تاریخ نگرش‌های مسلمانان به این ماجرا و تبیین علل پذیرش و عدم پذیرش آن است. او کوشیده است تا با تعریف مفهوم راست‌کیشی، با اشاره به سه گفتمان سیره، تفسیر و حدیث، و از طریق تحلیل پنجاه روایت سیر این تغییر را به دقت شرح دهد. او نسبت به این مسئله دیدگاهی بی‌طرفانه دارد و با رویکردی علمی خواستار بررسی این تحول درخور توجه در جامعه اسلامی است.

کتاب احمد مانند هر کار علمی دیگر کاستی‌هایی دارد که در آثار آکادمیک غربی نیز به این موضوع توجه شده است، از جمله در مقاله‌ای انتقادی از شان آنتونی، استاد مطالعات اسلام در دانشگاه ایالتی اوهایو، با عنوان «آیات شیطانی در متون شیعی اوایل اسلام: گزارشی از آرای اقلیت درباره کتاب «پیش از راست‌کیشی» نوشته شهاب احمد» (۲۰۱۹). آنتونی کتاب احمد را فصلی جدید در پژوهش‌های مدرن درباره قصه غرانیق و اثری تحسین‌برانگیز و درخور توجه می‌داند، اما می‌گوید مرگ نابهنگام نویسنده کتاب را ناتمام گذاشته است و این مقاله را می‌توان «مُستدرک» کتاب او دانست. آنتونی می‌نویسد کتاب احمد بررسی جامعی درباره انتقال ماجرای آیات شیطانی بین عالمان سه قرن اول تاریخ

اسلام است، اما به‌رغم آنکه بخش وسیعی از حدیث و اخبار سنی را تحلیل می‌کند، در کمال تعجب منابع شیعه نخستین را تقریباً به‌طور کامل نادیده می‌گیرد. آنتونی در این مقاله بازتاب قصه غرانیق را در مهم‌ترین متون حدیثی، تفسیری و کلامی متقدم شیعی به‌ترتیب تاریخی گرد آورده و موضع‌گیری متفاوت عالمان شیعی را نشان داده است. به‌نوشته او، بررسی منابع متقدم شیعی، با عرضه چشم‌اندازی وسیع‌تر در برابر پژوهشگران، نکته‌ها و بینش‌های مهمی به دست می‌دهد که به اصلاح برخی ادعاهای مطرح‌شده در این کتاب می‌انجامد.



فتوحات عربی-اسلامی از نگاه دیگران

مروری بر کتاب «فی سبیل‌الله: فتوحات عربی و تکوین حکمرانی اسلامی»
اثر رابرت هیلند



زهیر میرکریمی

رابرت هیلند (متولد ۱۹۶۶) دانش‌آموخته دانشکده مطالعات شرقی دانشگاه آکسفورد و استاد تاریخ خاورمیانه در دوران باستان متأخر و اسلام آغازین در دانشگاه نیویورک است و پژوهش‌هایش بر بررسی دوران اسلام آغازین تمرکز دارد. او در کتاب «فی سبیل‌الله: فتوحات عربی و تکوین حکمرانی اسلامی» (۲۰۱۵) به دنبال ارائه پاسخی به این پرسش است که چگونه عرب‌ها توانستند در زمانی نسبتاً کوتاه سرزمین‌های گسترده‌ای را فتح کنند. هیلند، برخلاف روایت‌هایی که در منابع عربی و اسلامی درباره فتوحات یافت می‌شوند، این مجموعه از پدیده‌های مهم تاریخی را در زمینه و زمانه دوران باستان متأخر تبیین و تفسیر می‌کند. او نقش دین و باورهای اعتقادی را در فتوحات نادیده نمی‌گیرد اما عوامل سیاسی، جمعیتی، اجتماعی، مذهبی، و اقتصادی دیگری را که در فتوحات عربی مؤثر بوده‌اند برجسته می‌کند. هیلند همچنین برای ارائه گزارشی تاریخی از فتوحات، متون و منابع تاریخی متقدم‌تر را بر منابع متأخر اسلامی و عربی رجحان می‌دهد. دستاورد این رویکرد و روش متفاوت در بررسی فتوحات عربی کتابی است که بعضی از باورهای رایج و غالب را درباره این پدیده مهم تاریخی به چالش می‌کشد. هیلند در این کتاب نشان می‌دهد که محمد و پیروانش با فتوحات جهانی نو خلق نکردند، بلکه جهانی را که در فتوحات یافته بودند بازسازی کردند.

مسلمانان عرب در مرکز آن قرار داشته باشند. بنابراین، نقش غیراعراب و غیرمسلمانان را در تاریخی که نوشته‌اند کم‌رنگ کرده‌اند یا به‌کل نادیده گرفته‌اند.



در نتیجه، از منظر هیلند، روایت‌هایی مانند آنچه در ابتدای نوشته آمد این اشکال را دارند

که از منظر فاتحان نوشته شده‌اند، انتزاعی و یک‌جانبه‌اند، نقش غیرمسلمانان را نادیده گرفته‌اند، و در راستای اهداف دینی و عقیدتی همان اسلامی‌اند که چند دهه یا سده پس از فتوحات شکل گرفته است. اما راهبرد هیلند برای دستیابی به روایتی دقیق‌تر از پدیده فتوحات عربی چیست؟ پاسخ او بهره‌گیری از منابع متقدم‌تر است. راهبرد هیلند در دستیابی به تصویری گسترده‌تر، قابل‌اعتمادتر، و چندجانبه از فتوحات عربی همان راهبردی است که در کتاب معروفش، «دیدن اسلام آن‌گونه که دیگران دیده‌اند»، پیش گرفته بود: توجه به منابع غیرعربی و غیراسلامی، و ترجیح منابع پیشینی بر منابع متأخر. به بیان دیگر، هیلند برای بازسازی روایت فتوحات، منابع غیرعربی و غیراسلامی منسوب به سده‌های هفتم و هشتم میلادی را — پس از بررسی‌های نقادانه که در فصل پایانی کتاب به‌اجمال به آن‌ها پرداخته

«پیامبری عربی در سرزمین عربستان ظهور کرد. موعظه‌هایش در سال‌های پایانی زندگی‌اش یا اندکی پس از درگذشت‌اش با سرعت سرسام‌آوری از سرزمین محل تولدش به دست سربازان و پیروانش به همه خاور نزدیک رسیدند. عرب‌ها همه‌جا در نبرد با ایرانیان و رومیان پیروز شدند و غیرعرب‌ها همه‌جا شکست خوردند، یا به دین تازه درآمدند، یا کشته شدند. در نهایت، حکمرانی یک‌دست و فراگیری در سرتاسر سرزمین‌های فتح شده برقرار شد: حکمرانی اسلامی.»

این عبارات خطوط کلی روایت‌هایی‌اند که در متون تاریخی اسلامی و عربی درباره فتوحات عربی به‌وفور می‌یابیم. قدیم‌ترین متون باقی‌مانده از منابع عربی و اسلامی درباره فتوحات منسوب به سده سوم هجری است. با اینکه نویسندگان این دسته از منابع عربی و اسلامی ادعا می‌کنند که از منابع متقدم‌تری برای نگارش این متون بهره برده‌اند، اما بی‌تردید آن‌ها را در راستای تطبیق دادن با دورانی که در آن می‌زیسته‌اند تغییر داده‌اند، زیرا شرایط دینی و سیاسی مسلمانان در سده سوم هجری تفاوت چشمگیری با شرایطشان در سده یکم هجری داشته است. هیلند معتقد است تاریخ‌نویسان مسلمان در سده سوم هجری می‌خواستند تاریخی متمایز برای اعراب مسلمان خلق کنند که الله، محمد، و

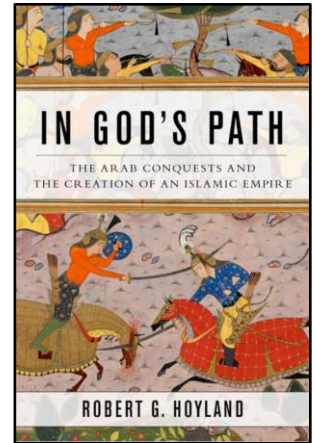


شده است — بر منابع عربی و اسلامی منسوب به سده‌های نهم و دهم میلادی (سوم و چهارم هجری) ترجیح داده است، مگر در مواردی که منابع متقدم‌تر موجود نبوده‌اند و او از منابع متأخرتر اسلامی و عربی برای پرکردن خلأ منابع استفاده کرده است. او در این کتاب روایتی از فتوحات ارائه می‌کند که نه تنها در آن کوشیده با مستندات تاریخی هم‌خوانی بیشتری داشته باشد، بلکه از منظرهای گوناگونی به این دوره پرتلاطم نگریسته تا تصویری همه‌جانبه از فتوحات عربی و فرآیند تکوین حکمرانی (یا امپراتوری) اسلامی ارائه کند. این کتاب، چنانکه نویسنده ادعا می‌کند، برای مخاطب عام نوشته شده و خواندن آن نیازمند دانش زمینه‌ای و پیشین نیست هرچند که متخصصان نیز از آن بهره‌مند می‌شوند. کتاب حاوی جزئیات و اطلاعات فراوانی است: نام اشخاص، پادشاهان، فرماندهان، حاکمان، لشکریان، ابزارهای جنگی، خوراکی‌ها، سرزمین‌ها، شهرها، جنگ‌ها، تاریخ‌ها و سال‌ها، مدت‌زمان شهربندان‌ها، تعداد سربازان و کشته‌شدگان و اسیران، مقدار مالیات و هزینه‌ها، همراه با تصویرها و نقشه‌ها. اما همه این اطلاعات آن‌چنان در کنار هم چیده شده‌اند که متن کتاب به داستانی یکپارچه تبدیل شده که همچون مجموعه‌های نمایشی در هر فصل بخشی از

ماجرای پرفراز و فرود فتوحات را تا ۷۵۰م/۱۳۲ق به تصویر می‌کشد. این سالی است که، بنا بر ادعای هیلند، اسب فتوحات عربی-اسلامی از نفس می‌افتد که البته با تغییر حکومت اسلامی از امویان به عباسیان مصادف است.

در پس جزئیاتی که در کتاب ارائه شده‌اند می‌توان خطوط کلی یافته‌های هیلند را دید. این خطوط کلی، که هیلند آن‌ها را با انبوهی از جزئیات پشتیبانی می‌کند، ناظر به بعضی از تصوراتی‌اند که معمولاً تاکنون درباره فتوحات عربی و اسلامی وجود داشته‌اند، اما نویسنده آن‌ها را به چالش می‌کشد و با ارائه داده‌هایی گسترده خواننده را به بازنگری در آن‌ها ترغیب می‌کند. مهم‌ترین تصوراتی که هیلند بررسی می‌کند و باورهای رایج را درباره‌شان به چالش می‌کشد این‌ها هستند: ماهیت مردمان عرب؛ وضعیت جنبش محمد در هنگام درگذشت او؛ انگیزه‌های عرب‌ها برای فتوحات؛ ترکیب جمعیتی و قومی و دینی فاتحان؛ واکنش‌های مغلوبان؛ نحوه حکمرانی و سیاست‌گذاری‌های فاتحان در سرزمین‌های فتح‌شده؛ و از همه مهم‌تر نقش زمینه و زمانه ظهور اسلام در پیدایش و گسترش فتوحات عربی، به‌ویژه وضعیت همسایگان عربستان یعنی «دو چشم جهان»: شاهنشاهی ساسانی و امپراتوری بیزانس.





کتاب، پس از مقدمه، در هفت فصل سامان یافته که در سیر زمانی از چند سده پیش از ظهور پیامبر اسلام تا سال ۷۵۰ م/ ۱۳۲ ق مرتب شده‌اند. فصل

یکم با عنوان «زمینه» تصویری از وضعیت دو حکمرانی بزرگ جهان، شاهنشاهی ساسانی و امپراتوری بیزانس، ارائه می‌کند که پس از چند سده جنگ‌های گسترده در اواخر سده ششم و اوایل سده هفتم میلادی مستهلک شده‌اند، شهرها و مردمان‌شان از میان رفته‌اند، بیماری‌هایی همچون طاعون فراگیر شده‌اند، و تقابل‌های سیاسی-مذهبی به اوج رسیده است به طوری که تقریباً همه‌جا مسیحیان متحدان بیزانسی‌ها انگاشته می‌شوند و غیرمسیحیان و یهودیان هم‌پیمانان ساسانیان شمرده می‌شوند.

در فصل دوم با عنوان «نخستین نبردها (۶۳۰-۶۴۰ م/ ۹-۱۹ ق)» هیلند از عرب‌هایی می‌نویسد که در جوار ساسانیان و بیزانسی‌ها از یک سو حافظان مرزهای آن‌ها بودند و به سود متحدان‌شان در جنگ‌های نیابتی شرکت می‌کنند و از سوی دیگر گاهی به‌طور مستقل برای کسب

غنائم یا تثبیت جایگاه خود به سرزمین‌های ساسانی و بیزانسی حمله می‌کنند. همین قبیله‌های عرب در زمانی که پیروان جنبش محمد در زمان خلفای او به سوی ساسانیان و بیزانسی‌ها یورش بردند با عرب‌های حجاز متحد شدند. این قبیله‌ها همگی مسلمان نبودند، حتی دشمنان دیرین ساسانیان یا بیزانسی‌ها نیز نبودند، بلکه به اقتضای فرهنگ دوران باستان متأخر با فاتحان عرب متحد می‌شدند تا از غنائم جنگی بی‌نصیب نمانند. البته تاریخ‌نویسان مسلمان این دسته از عرب‌ها و انگیزه‌هایشان را در آثارشان به‌کل نادیده گرفته‌اند تا فتوحات را فرآیندی با نیت گسترش دین الهی نشان بدهند. همچنین، تاریخ‌نویسان مسلمان رهبران دینی و سیاسی این قبیله‌های غیرحجازی را «پیامبران دروغین» نامیده‌اند تا در برابر پیامبر اسلام رنگ ببازند، و فتوحات آن‌ها را تحت نام «فتوحات اسلامی» گنجانده‌اند. به بیان دیگر، فتوحات یا یورش‌های قبیلگی فقط از سوی محمد و پیروانش آغاز نشده بود، بلکه پیش از او در نواحی مختلف در مرزهای عربستان با ساسانیان و بیزانسی‌ها از سوی دیگر رهبران-پیامبران عرب جریان داشت.

هیلند انگیزه‌های دینی فاتحان حجازی را نادیده نمی‌گیرد اما آن را تنها یکی از چندین محرک عرب‌ها برای یورش بردن به سرزمین‌های



شواهد و داده‌های هیلند در جای‌جای کتاب نشان می‌دهند که انگاره فتوحات صلح‌آمیز اسلامی چیزی بیش از تلاشی بی‌پشتوانه برای نشان دادن تصویری زیبا از گسترش اسلام در سرزمین‌های فتح شده نیست. فتوحات عربی و اسلامی مانند هر جنگ دیگری پر از جنایات از سوی طرف‌های درگیر بوده است. اما شرایط برای فاتحان عرب به‌نحوی پیش رفت که تلفات جنگی آن‌ها در قیاس با جنگ‌های مشابه بسیار کمتر بود و همین مطلب پیشروی آن‌ها را سرعت داد. برخلاف باور رایج، که می‌گوید فتوحات با هدف هدایت و نجات مردمان سرزمین‌های فتح شده یا گسترش اسلام انجام می‌شده، فاتحان عرب و مسلمان معمولاً در پی تغییر دین مردم در سرزمین‌های فتح شده نبودند، بلکه به‌دنبال سلطه بر آن‌ها و دریافت خراج و جزیه بودند. بنابراین، اگر مقاومتی در برابرشان صورت نمی‌گرفت، علاقه‌ای به تخریب شهرها و مزارع و منابع درآمد محلی نداشتند، زیرا در این صورت درآمدهای آتی خود را از بین می‌بردند. آنان ترجیح می‌دادند فتوحات را تا حد ممکن با قراردادهای پرداخت مالیات همراه کنند. در مواردی حتی پس از دریافت اموال و فلزات گرانبهای سرزمین‌های فتح شده آن‌جا را برای مدتی نسبتاً طولانی ترک می‌کردند. گاهی نیز بعضی حکومت‌های محلی با عرب‌ها همراه

مجاورشان می‌داند. او می‌نویسد که محمد هیچ‌گاه نتوانست همه عربستان را زیر سلطه خود در بیاورد. احتمالاً قبیله‌های جنوبی عربستان در سال‌های پایانی زندگی‌اش با او هم‌پیمان شده‌اند اما قبایل شرقی هیچ‌گاه حکومت او را به رسمیت نشناختند و به اتحاد قبیلگی و شهری مدینه و مکه و طائف نپیوستند. البته این مطلب عجیب نیست زیرا صحرای «رُبْع الخالی» در میانه سرزمین‌های زیرنفوذ محمد و قبیله‌های شرقی واقع شده است. این مطلب به این معناست که ابوبکر در جنگ‌های رده عربستان را از دیگر قبائل بازپس نگرفت بلکه برای نخستین بار بخش اعظم عربستان را فتح کرد. در حقیقت، سلطه خلفای محمد بر تمام عربستان تنها پس از حمله عرب‌ها به عراق و شام حاصل شد.

فصل سوم کتاب با عنوان «به‌سوی شرق و غرب (۶۵۲-۶۴۰م/۱۹-۳۲ق)» درباره گسترش سرزمین‌های فتح شده عرب‌ها در این بازه زمانی سخن می‌گوید: از سمت شرق و شمال تا شام و عراق و ایران، در سمت غرب تا مصر و شمال آفریقا، و در سمت شمال تا قفقاز. البته همه این فتوحات گسترده با جنگ به دست نیامده بودند، بلکه بعضی از آن‌ها حاصل خیانت ساکنان بومی، یا رقابت‌های سیاسی و نظامی حکومت‌های محلی، یا حتی قراردادهای پرداخت مالیات بودند.



امور اداری و مالی بهره می‌برده و همین موضوع باعث قدرت‌گرفتن حکومت او در شام شد.

فصل پنجم، «جهشی بزرگ به پیش (۶۸۵-۷۱۵م/۶۶-۹۷ق)»، به گسترش سرزمین‌های فتح‌شده از کرانه‌های هند در شرق تا اندلس در اسپانیای کنونی می‌پردازد. اما در همین سال‌ها فرآیند مسلمان‌شدن غیرعرب‌ها نیز شدت می‌گیرد. تا پیش از این دوره، اسلام فقط دین عرب‌ها بود. عرب‌ها علاقه‌ای به مسلمان‌کردن مردمان سرزمین‌های فتح‌شده نداشتند، زیرا آن‌چه مهم بود مالیاتی بود که مغلوبان می‌پرداختند و اسلام‌آوردن آن‌ها هم از لحاظ بالارفتن شأن اجتماعی‌شان و هم از لحاظ پایین‌آمدن پرداخت‌های مالیاتی‌شان به‌ضرر فاتحان عرب بود. اما اندک‌اندک این وضعیت با اختلاط بیشتر میان عرب‌های فاتح و مسیحیان و یهودیان و زرتشتیان مغلوب از میان رفت. از سوی دیگر، خلفای اموی نیاز به دینی حکومتی داشتند که همه را در سرزمین‌های متنوع فتح‌شده زیر چتر خود در بیاورد و اسلام نقش این دین فراگیر را برای آن‌ها ایفا می‌کرد.

فصل ششم با عنوان «بازسازی و شورش (۷۱۵-۷۵۰م/۹۷-۱۳۲ق)» گزارشی از شورش‌هایی ارائه می‌کند که در مناطق مختلف در سرزمین‌های فتح‌شده روی دادند: از ماوراءالنهر تا خراسان و قفقاز و افریقا. این شورش‌ها همگی از

می‌شدند تا هم شأن سیاسی و اجتماعی خود و جان و مال مردم را حفظ کنند و هم از غنائم فتوحات در نبردهای آینده بهره‌مند شوند.

فصل چهارم کتاب با عنوان «یورش برای قسطنطنیه (۶۵۲-۶۸۵م/۳۲-۶۶ق)» به تلاش‌های نافرجام عرب‌ها برای فتح قسطنطنیه می‌پردازد. شکست عرب‌های مسلمان در نخستین یورش از دریا برای فتح قسطنطنیه ناشی از خوش‌اقبالی بیزانسی‌ها بود زیرا طوفان بسیاری از کشتی‌های عرب‌های مهاجم را در سال ۶۵۴ میلادی درهم‌شکست. شکست عرب‌ها در آن سال، یعنی آخرین سال حکومت عثمان، خلیفه سوم، اعتبار او را به‌شدت خدشه‌دار کرد و به یکی از علت‌های شورش مردم علیه او تبدیل شد. هیلند در این فصل به نبردهایی که هم‌زمان در چند جبهه دیگر در حال انجام بودند نیز می‌پردازد، از جمله نبردها در شمال و شمال‌شرق و شرق و جنوب شرق ایران، قفقاز، و شمال افریقا. هیلند در این فصل، بخشی جداگانه به معاویه و حکومت و دین و تصویر او در میان مردم اختصاص داده و بر پایه بعضی منابع چهره‌ای از او به تصویر می‌کشد که با باورهای متداول تفاوت دارد. مثلاً اشاره می‌کند که او در رابطه با پیروان ادیان دیگر روادار بوده، ارتباط بسیار نزدیکی با مسیحیان داشته و از نخبگان آن‌ها در حکمرانی و



میلادی از یک سو بازتاب‌دهنده گزارش‌هایی از شاهدان عینی وقایع بوده‌اند یا با واسطه‌های بسیار اندکی به شاهدان عینی رویدادها دسترسی داشته‌اند، و از سوی دیگر برداشت متفاوتی از فتوحات عربی داشته‌اند. نتیجه این رویکرد روایتی از فتوحات عربی است که از نگاه «مغلوبان» است نه از نگاه «فاتحان»، و برداشتی مطابق با تصورات «دوران باستان متأخر» از پدیده فتوحات و جنگ‌ها دارد نه برداشتی ساخته‌شده در «دوران حکمرانی تثبیت‌شده مسلمانان».

در این میان، این پرسش خودنمایی می‌کند که «چرا این منابع متقدم‌تر پیش از این مورد توجه قرار نگرفته‌اند؟» پاسخ هیلند این است که بیشتر این منابع به‌دست مسیحیان و به زبانی غیر از عربی نگاشته شده‌اند. این دو مطلب باعث می‌شده‌اند که مورخان مسلمان آن‌ها را پر از پیش‌داوری‌های دینی یا اطلاعات نادرست بدانند و آن‌ها را در روایت‌های خود به کار نگیرند. اما هیلند از همه این منابع، چه عربی و اسلامی و چه غیرعربی و غیراسلامی، استفاده می‌کند. بنا بر دیدگاه هیلند، این تصور نادرست است که مجموعه‌ای از منابع را باید کاملاً کنار گذاشت زیرا هر دو گروه، چه مسلمانان و چه غیرمسلمانان، در یک جهان زندگی می‌کرده‌اند و حتی آثار یکدیگر را می‌خوانده‌اند. بنابراین، استفاده از مجموعه این منابع در کنار هم می‌تواند توصیفی همه‌جانبه از فتوحات عربی به‌دست بدهد.

سوی مغلوبان و غیرمسلمانان نبودند، بلکه تغییر سیاست‌های حکومت اسلامی در نحوه دریافت مالیات از مسلمانان نیز یکی از علت‌های شورش بود. تا پیش از این دوران، تعداد غیرمسلمانان آن‌قدر زیاد بود که مالیاتی که می‌پرداختند کفاف هزینه‌های سرسام‌آور جنگ‌های حکومت اسلامی را می‌داد، اما مسلمان‌شدن بسیاری از مغلوبان باعث کاهش مالیات‌ها شد، به‌نحوی که حکومت اسلامی مجبور شد از مسلمانان هم مالیات بگیرد. در میان این شورش‌ها که در نهایت به سقوط حکومت اموی منجر شد نقش دو گروه پررنگ‌تر است: علویان و خوارج. شیعیان علوی در شرق ایران پایگاه‌های اجتماعی گسترده‌ای یافتند و خوارج در شمال آفریقا قدرت گرفتند.

فصل هفتم، «تشکیل تمدن اسلامی»، به این مطلب می‌پردازد که حکومت یک‌پارچه و قدرتمند اسلامی دیرزمانی نپایید و پس از دوران اوج حکومت عباسیان حکومت‌های محلی به‌سرعت قدرت گرفتند و در عمل حکومت اسلامی از یک امپراتوری بزرگ به مجموعه‌ای از سرزمین‌های مشترک‌المنافع تبدیل شد. هیلند در این فصل به نقش غیرمسلمانان و غیرعرب‌ها در شکل‌گیری تمدن اسلامی نیز می‌پردازد.

در نهایت می‌توان گفت هیلند این اثر را با این رویکرد نوشته است که منابع مکتوب غیرعربی و غیراسلامی برجامانده از سده‌های هفتم و هشتم



روابط بینامتنی قرآن و سنت‌های بایبلی

گفت‌وگو با دکتر علی آقایی

گفت‌وگوکننده: فاطمه مصلح‌زاده



در ششمین شماره از مجموعه گفت‌وگوهای دورنما با دکتر علی آقایی، پژوهشگر و مدرس دانشگاه پادربورن آلمان و مدیر پروژه ایران‌گران، درباره روابط بینامتنی قرآن و سنت‌های بایبلی گفت‌وگو خواهیم کرد. درباره معنای روابط بینامتنی، پیش‌فرض‌ها، متون مورد بررسی و رویکردها و نتایج آن حرف خواهیم زد.

آقای دکتر آقایی، سلام، وقتتان بخیر. خیلی ممنون که دعوت دورنما را پذیرفتید. سلام، وقت شما و بینندگان و شنوندگان دورنما هم به‌خیر. خیلی تشکر می‌کنم از دعوت شما. امیدوارم که این جلسه هم مثل باقی جلسات برای مخاطبان مفید باشد.

ممنونم. حتماً همین‌طور خواهد بود. اجازه بدهید بحث را از اینجا آغاز کنیم که منظور از «بررسی روابط بینامتنی» چیست؟

من فکر می‌کنم باید از کلیات نظری شروع کنیم درباره بینامتنی یا بینامتنیت (Intertextuality) که یک نظریه ادبی است که از دهه ۱۹۷۰ میلادی در ادبیات اروپایی مطرح شد و تا به امروز

سویه‌ها و قرائت‌های مختلف از این نظریه چه در زمینه تحلیل ادبی و چه در زمینه‌های دیگر از جمله دین‌شناسی و مطالعه متون مقدس مورد توجه قرار گرفته و استفاده می‌شود. برای اینکه تعریف ساده‌ای از این مفهوم ارائه کنیم برای کسانی که با این زمینه آشنا نیستند باید بگوییم که نظریه بینامتنی روی این نکته تمرکز می‌کند و به این اصل اساسی توجه می‌دهد که هیچ متنی بدون پیش‌متن یا متن‌های پیش از خودش نیست یا بدون پیوند و رابطه با متن‌های دیگر که بیرون از این متن قرار می‌گیرند نیست. هر متنی با متن‌های دیگری که پیرامون خودش حضور دارند ارتباط برقرار می‌کند و عملاً فضای پیوسته‌ای از روابط، به‌صورت آگاهانه یا ناآگاهانه، بین متون



روش‌های متفاوتی دارند، که به طور مشخص از مطالعه کتاب مقدس مسیحی (Bible) شروع شده به تنخ و کتاب مقدس یهودی (Hebrew Bible) تسری پیدا کرده و به مرور روش‌های متفاوت توسعه پیدا کرده‌اند. در دوره‌های آغازین این مطالعات، مسئله اصلی پیدا کردن ریشه‌ها و سرخ‌های این کتاب‌ها بوده است: اینکه منابع‌شان چه بوده یا چه‌طور این کتاب‌ها شکل گرفته‌اند. در واقع اینها سؤال‌های اصلی بوده و برای پاسخ به این سؤال‌ها روش‌های متعددی ابداع کرده‌اند که از جمله شناخته‌شده‌ترین آنها نقد منبع (Source Criticism) است که هدفش این است که منابع متن را با روشی که پیشنهاد می‌کند شناسایی کند. این روش توسعه پیدا کرد و بعد از آن روش‌های مختلفی ابداع شد مثل نقد ویرایشی (Redaction Criticism)، نقد فرم (Form Criticism) و روش‌های دیگر نقد کتاب مقدس. تمرکز اصلی همه این روش‌ها در آن دوره، همین شناسایی منابع بوده است. چه مفروضی در این روش‌ها هست؟ مفروض اصلی این است که ما یک منبع اصیل و اولی می‌توانیم شناسایی کنیم که متن ثانوی ما، متنی که ما داریم مطالعه می‌کنیم، از آنجا تأثیر گرفته، از آن مطلبی را اخذ کرده، یا برگرفته از آن است. ایده اصلی این بوده است که منابع اصلی کتابی را که درباره‌اش تحقیق می‌کنیم بشناسیم که چه چیزهایی می‌توانسته‌اند باشند. هدف اصلی این بوده. و این سؤال هم معمولاً از اینجا برمی‌آمده که این کتاب را وقتی مطالعه

شکل می‌گیرد. این موضوع به نظر ساده و پیش‌پاافتاده می‌رسد ولی وقتی به لوازم چنین اصلی توجه می‌کنیم پیچیدگی‌های آن آشکار می‌شود. به بیان ساده معنای نظریه بینامتنی این است که متن در خلأ تولید نمی‌شود؛ متن مجموعه‌ای از لایه‌های متنوعی از صداهای مختلف را به نحو مستقیم یا غیرمستقیم، پنهان و آشکار بازتاب می‌دهد. این محور اصلی نظریه بینامتنی است حالا قرائت‌های مختلفی از این نظریه هست و افراد مختلف با رویکردهای متفاوت این نظریه را توسعه داده‌اند اما هسته نظریه همین است.

هر نظریه روندی را طی می‌کند تا شکل بگیرد. این بررسی‌ها از کجا ریشه می‌گیرند؟ چه روندی محققان را به این نتیجه رسانده که بررسی‌های بینامتنی انجام دهند؟

همان‌طور که گفتم زمینه اصلی شکل‌گیری این نظریه در حوزه ادبیات بوده ولی همچنانکه خیلی از بحث‌های ادبی را وقتی ریشه‌یابی می‌کنیم سرخ‌های شکل‌گیری‌شان به نظریه‌ها و روش‌های مطالعات کتاب مقدس می‌رسد، نظریه بینامتنی هم در امتداد همان روش‌هاست؛ و عملاً هم به مطالعات کتاب مقدس بازگشته و آنجا هم استفاده می‌شود. یعنی این رفت و برگشت همچنان هست. درباره مطالعات کتاب مقدس که موضوع اصلی بحث ما هم هست، دوره‌های متفاوتی از مطالعات داریم که رویکردها و



گرفته، رونویسی کرده؟ نگاه اصلی- عرضی همچنان تداوم پیدا کرده در این نوع روش نقد تاریخی (Historical Criticism). برویم منابع را از حیث تاریخی باستان‌شناسی کنیم، کاوش کنیم و بفهمیم که منابع اصلی چه‌ها بوده‌اند. روش بینامتنی تقابل با این نگرش اصیل-ثانوی است که می‌گوید هر متنی خودش هویتی اصیل دارد. اساساً هیچ متن اصیلی نداریم، همه متن‌ها وصل به متن‌های دیگرند؛ هیچ متن به خودی خود و از خلأ تولید نمی‌شود و هر متنی پیوسته‌هایی با سایر متون دارد. این‌ها اما آسیبی به اصالت متن نمی‌زند. اما اصالت متن در کجاست؟ اصالت در این پیوندهاست؛ پیوندهایی که این متن ایجاد می‌کند با متون دیگر منحصر در این متن‌اند. شما این نوع پیوندها را در متن قبل یا بعد از این متن یا متن‌های همزمان آن نمی‌بینید بلکه پیوندهای دیگری می‌بینید و این مایه تمایز متون از هم است. بنابراین روش بینامتنی با نگاه سلسله مراتبی روش نقد منبع تقابل دارد.

در نقد منبع و سایر روش‌های نقد تاریخی مسئله اساسی تأثیر است. محقق تمام همتش این است که اثرها را پیدا کند؛ اینکه متن مورد نظر ما از چه متونی و پیش‌متن‌هایی اثر گرفته است. این [در همه این روش‌ها] مسئله محوری است. حالا نسخه‌های تعدیل‌شده‌تر [این روش‌ها] سعی می‌کنند ضمن احترام قائل شدن برای هویت مستقل متن فعلی، همچنان ردپای اثرها را پیدا کنند و بگویند این‌ها اثراتی است که ما از متن

می‌کنیم در آن آشفتگی‌ها و ناسازگاری‌ها و تعارض‌هایی می‌بینیم و برای توضیح این تعارض‌ها و ناسازگاری‌ها و رفع این مشکلات به سراغ این روش‌ها رفته‌اند که مثلاً توضیح بدهند اگر تعارضی ایجاد شده به این خاطر است که آن منبع اصلی دقیق منتقل نشده یا آن منبع اصلی با منبع دیگری خلط شده یا التقاط چند منبع با هم است که باعث این آشفتگی شده. مثال معروفش درباره کتاب مقدس عبری سفر پیدایش فصل اول و دوم است که می‌گویند اینها دو منبع کاملاً متفاوت دارد و به همین جهت هم دو داستان آفرینش در سفر پیدایش داریم. سؤال این بوده که چه‌طور ما دو داستان پیدایش داریم؟ و پاسخ روش نقد منبع این بوده که چون سفر پیدایش دو منبع داشته؛ یعنی راه حل را پیشنهاد داده که این کتاب دو منبع اصلی داشته و از هرکدام از این فصل‌ها روایتش را از یک منبع مجزا اخذ کرده و این تعارض از اینجا ناشی شده است. می‌خواهم روی این نکته تأکید کنم که در مطالعات کتاب مقدس همیشه نکته محوری این بوده که ما یک اصل داریم و باید به آن اصل برگردیم، تلاش کنیم آن اصل را پیدا کنیم. این‌ها که الان می‌خوانیم متون ثانوی و متأخرترند، متون دیگری هستند که منابع اصلی‌اند. وقتی این موضوع را به سایر حوزه‌های تحقیقاتی توسعه می‌دهید، چه در مطالعه سایر ادیان چه در مطالعه ادبیات، همین نوع نگرش امتداد پیدا می‌کند. یعنی شما هر کتابی را می‌بینید می‌پرسید سرنخ‌هایش کجاست؟ از کجاها



این است که مسئله را در زمان بررسی کنیم. این اهمیت پیدا می‌کند که در زمان اسلام، در زمان یهودیت، در زمان مسیحیت، این متن چه پیوندهایی با معاصران خودش داشته است. ولو اینکه پیش‌متنی که ما برای آن متن در نظر می‌گیریم خیلی متن کهنی باشد ولی وقتی که متن مورد بررسی ما تولید می‌شده معاصر آن متن بوده. بنابراین تاریخ آن دیگر از اعتبار می‌افتد. مهم نیست که هزار سال قبل بوده یا پانصد سال قبل یا دویست سال قبل. اینها دیگر اعتباری ندارند چون زمانی که این متن شکل می‌گرفته و تولید می‌شده متون دیگر هم‌زمان با آن وجود داشته‌اند و پیرامون آن حضور داشته‌اند.

یعنی گفت‌وگوی معاصر می‌شود به‌جای اینکه گفت‌وگوی گذشته با حال باشد...

دقیقاً. البته روش بینامتنی درصدد نفی تاریخ نیست. تاریخ اعتبار خودش را دارد ولی حرف اصلی این است که در روش بینامتنی وقتی شما متن را تحلیل می‌کنید، متون معاصر را تحلیل می‌کنید. کدام متون را ما باید تحلیل کنیم؟ متونی که این متن توانسته با آنها پیوند بخورد. پس زمینه پیوند باید وجود داشته باشد وگرنه می‌توانیم متن‌های زیادی از سراسردنیا بیاوریم و سعی کنیم این‌ها را به این متن بچسبانیم، اما نمی‌چسبند برای اینکه در آن دوره زمانی با متن مورد نظر ما پیوند نداشته‌اند. بنابراین روابط از حالت در زمانی که تأثیرمحور و سلسله‌مراتبی است، تبدیل می‌شود به روابط هم‌زمانی. نقد تاریخی تمرکزش

پیشین می‌بینیم. در بینامتنی تقابل بین تأثیر و روابط بینامتنی مسئله اساسی است. یعنی در روش بینامتنی به جای اینکه دنبال تأثیر متن‌های پیشین بگردیم، روی شبکه روابط تمرکز می‌کنیم. این را می‌شود به پارامترهای فراوانی توسعه داد؛ مثلاً در نگاه تأثیری همیشه عاملیتی در نظر گرفته می‌شود: یکی عامل است و آن دومی فقط پذیرنده است اما در بینامتنی تعامل داریم. یا در آن نظریه تأثیر خطی و تک بعدی است...

ولی اینجا شبکه داریم...

اینجا چند بعد و تنوع بافتی داریم. در تأثیر رابطه در زمانی داریم و خیلی هم برایمان مهم است که تاریخ‌ها را مشخص کنیم تا بتوانیم بگوییم متن قدیم‌تر حتماً روی متن جدیدتر تأثیر گذاشته است. این تقدم و تأخر نوعی سلسله‌مراتب ایجاد می‌کند. این نگرش و تحلیل سلسله‌مراتبی تا مدت زیادی درباره ادیان ابراهیمی حاکم بود. هروقت می‌خواستند توضیحی بدهند می‌گفتند یهودیت چون مقدم بر مسیحیت است پس قاعداً باید ریشه‌های مسیحیت را در یهودیت پیدا کنیم. این دو تا بر اسلام مقدم‌اند پس باید ریشه‌های اسلام را در یهودیت و مسیحیت پیدا کنیم. این ریشه‌یابی از این نگاه نقد تاریخی سلسله‌مراتبی در می‌آید. درحالی‌که وقتی این‌ها را به شکل پیوستگی روابط در نظر می‌گیرید، نگاه سلسله‌مراتبی از بین می‌رود. دیگر اهمیت تقدم و تأخر تاریخی از بین می‌رود. این سلسله‌مراتب تاریخی حذف می‌شود. آن چیزی که اهمیت دارد



بر مؤلف است: فرایند شکل‌گیری متن با تأثیراتی که مؤلف از متن‌های پیشین گرفته اما در تحلیل بینامتنی مؤلف فقط یکی از بازیگران است، بیش از اینکه مؤلف بازیگر باشد مخاطبان حضور دارند. یعنی مخاطبان این متن از خود مؤلف بیشتر اهمیت دارند چون این متن برای خلأ تولید نمی‌شده، مخاطبی داشته و آن مخاطب صداهای متون متعددی است که بیرون حضور دارند. در واقع این متن مخاطبش را در خودش بازتاب می‌دهد. تقابل تأثیر و روابط بینامتنی در این است که در تحلیل نقد منبعی مؤلف منفعل است و صرفاً پذیرنده متن‌های پیش از خودش است و آنها را به نحوی منعکس می‌کند بدون اینکه هیچ نقش فعالی در آن داشته باشد اما در تحلیل بینامتنی مؤلف خلاق است، چون مؤلف موظف است روابط را بسازد؛ باید خلاقیت به خرج بدهد و این روابط را شکل بدهد. رابطه سوژه-آبژه در فضای تأثیر اینجا تبدیل می‌شود به رابطه تعاملی و دوسویه. این‌ها در واقع جنبه‌های مختلفی از تقابل نگاه نقد تاریخی و نگاه بینامتنی است به ادبیات، و به‌طور خاص در اینجا کتاب‌های مقدس ادیان. در واقع تمرکز در تحلیل بینامتنی بر این موارد است. روی این موضوع به این دلیل تأکید کردم که وقتی کارهایی را که تحت عنوان روابط بینامتنی انجام می‌شود مطالعه می‌کنید، می‌بینید که خیلی از آن‌ها در واقع نقد منبع می‌کنند؛ یعنی منابع پیشین را پیدا می‌کنند و می‌گویند «سرنخ‌های این متن اینجاست، این را

آنجا می‌توانیم ببینیم و روابط متن با متن‌های پیشین را پیدا کردیم». در حالیکه این کاری نیست که بینامتنی تلاش می‌کند انجام بدهد.

چارچوب ذهنی همچنان همان چارچوب ذهنی قبل است...

بله. در واقع استفاده از مُد روز است، چون الان بینامتنی بیشتر خریدار دارد، برای بهره‌برداری همان اهدافی که پیشتر تعقیب می‌کردیم [از عنوان بینامتنی استفاده می‌کنیم]. اما هدف اصلی مان هم بازسازی فضای تاریخی متن است برای اینکه بتوانیم سلسله‌مراتب بین متون را نشان بدهیم. در پس ذهن مان هم همیشه این هست که متن‌هایی که قدیم‌ترند قاعداً اصالتشان بیشتر از آن‌هایی است که بعدتر آمده‌اند، چون اشتباهات و خطاها و برداشت‌های نادرست به متون بعدی راه پیدا کرده [که در متون اصلی و قدیم نیست]. همه این‌ها مفروضات پنهانی هستند که حتی آن‌ها که نگاه مثبت‌تری دارند و سعی می‌کنند با ادیان تعامل سازنده‌تر داشته باشند، حتی این‌ها هم همچنان در پس ذهن‌شان، ولو به شکل ناخودآگاه هست؛ یعنی همچنان نگاه تأثیرمحور در پس ذهن‌شان هست گرچه در عمل از اصطلاحاتی استفاده می‌کنند که این‌ها را بازتاب نمی‌دهد. به همین دلیل، افراد چنین گمان می‌کنند که این نمونه‌ای از تحقیقات بینامتنی است ولی وقتی حاصل این کار را مشاهده می‌کنید می‌بینید همچنان ذهنیت نقد متن حاکم است، تلاش محقق این بوده که همان نگرش‌های نقد منبعی را



اجرا کند، ولی از نوع اصطلاحات متداول روابط بینامتنی برای توضیح تحلیلش استفاده می‌کند.

وقتی راجع به پیوند یا رابطه دو تا متن حرف می‌زنیم طبیعتاً اولین و ساده‌ترین چیزی که به ذهنمان می‌رسد شباهت بین دو تا متن است. دو تا متن داریم که با هم شباهت دارند پس حالا براساس تاریخ می‌گوییم این یکی از آن تأثیر پذیرفته. حالا در روش بینامتنی که قرار است از این فراتر برویم درباره چه نوع روابط دیگری حرف می‌زنیم؟ یعنی اگر بخواهیم در شباهت متوقف نشویم، انواع دیگر رابطه که تعریف می‌کنیم چه چیزهایی هستند؟

بله خیلی سؤال به جایی است. این تقسیم‌بندی را من از خودم ابداع کردم ولی در مطالعاتم در منابع مختلف می‌بینم که از چنین تقسیم‌بندی‌ای پیروی می‌کنند. درباره قرآن، روش بینامتنی به یکی از این سه گونه روابط بینامتنی را توضیح می‌دهد: (۱) بینامتنی ایجابی اصلاحی (من positive را به ایجابی ترجمه کرده‌ام): در واقع همان مطلب را با بیان دیگری نقل می‌کند، یا مطلب را پذیرفته یا اصلاً مفروض گرفته و آن را تکرار می‌کند. (۲) بینامتنی سلبی یا حذفی (negative intertextuality): اینکه اصلاً به طور کلی متن را حذف می‌کند، بنایش بر این است که نگوید. این خودش یک رابطه است چون این دلالت بر این می‌کند که آن مطلب آنجا حضور دارد ولی قرار نیست ذکر شود. در این رابطه عاملیتی هست که

می‌شود از پس آن به حضور آن متن پی برد. (۳) بینامتنی تقابلی و انکاری: یعنی مطلب را می‌آورد ولی عکسش را می‌گوید. در گونه حذفی یا اسکاتی فقط متن ساکت شده و قرار نیست درباره‌اش صحبتی بشود. قرار نیست بحث مطرح شود یا اصلاً مسئله نیست. اما یک وقت هست که آن بحث مسئله است اما موضع متن دقیقاً مخالف آن است. این هم یک نوع رابطه است. بنابراین سه نوع رابطه داریم: یا مثبت است یا منفی یا تقابلی.

یکی از مثال‌های خوب برای اینکه روابط بینامتنی برای شنونده و بیننده شما شفاف بشود بحث نشانه‌های آخرالزمانی در قرآن است که اخیراً در فضای مطالعات قرآنی هم محل بحث شده است: اینکه آیا قرآن یک متن آخرالزمانی است؟ چون ما نشانه‌های آخرالزمان مخصوصاً در سوره‌های مکی، سوره‌های پایانی قرآن، خیلی زیاد داریم که از کن‌فیکون شدن عالم و به‌هم‌ریختن زمین و آسمان حرف می‌زند. سوره تکویر را در ذهن‌تان بیاورید. خورشید خاموش می‌شود، زمین گسیخته می‌شود، ... این‌ها همه نشانه‌های آخرالزمان است. مشابه (parallel) این نشانه‌های آخرالزمانی، برای آن‌ها که قائل به این نگاه هستند، یک نگاه آخرالزمانی (apocalyptic) است در دوران ظهور اسلام که در مسیحیت رواج داشت چراکه آن‌ها منتظر آخرالزمان بودند. این در واقع یک نوع بهانه سیاسی هم قرار گرفته بود و امپراطوری روم از این فضای آخرالزمانی برای



پروپاگانداى جنگى خودش استفاده مى‌کرد. يعنى هراکلیوس خودش را زمينه‌ساز ظهور منجى معرفى مى‌کرد. جنگ‌هاى سنگينى که با ايران داشتند و شکست‌هاى شديدى که خورده بودند همه از نظر آن‌ها نشانه‌هاى آخرالزمان بود. پروپاگانداى هراکلیوس اين بوده که من کسى‌ام که بايد زمينه‌ آخرالزمان را آماده کنم. با اين روش سربازان رومى را ترغيب مى‌کرد که به جنگ بيايند تا ايران را شکست بدهند و براى ظهور مسيح مهيا شوند. حتى روى سکه‌اى که با نقش هراکلیوس ضرب شده آمده «باشد که خدا روميان را يارى کند» گويى که او مهياکننده ظهور مسيح است. اين دقيقاً از نظر زمانى همخوانى دارد با ظهور اسلام و زمان پيامبر. حتى در قرآن در سوره روم به جنگ ايران و روم اشاره شده است. بنا بر اين، مشخص است که مخاطب قرآن از اين فضاى آخرالزمانى آگاه است. ما نشانه‌هاى آخرالزمانى را در قرآن مى‌بينيم؛ در سوره‌هاى مکى دائم بر اينها تاکيد مى‌شود. در قرآن اشاره‌اى هم به وقايع معاصر هست که نشان مى‌دهد مخاطب نسبت به اين فضا آگاه است. اما کوچک‌ترين اشاره‌اى به ظهور مسيح يا اينکه قرار است ملکوت خدا به زمين باز گردد در قرآن نيست. مى‌خواهم بگويم نوع واکنش قرآن به نشانه‌هاى آخرالزمانى چه‌طور است. اينجا تقابل نگاه مشابه‌سازى (parallelism) با روابط بينامتنى را مى‌خواهم نشان بدهم. در نگاه مشابه‌سازى، که نمونه‌هايش را هم در آثار کسانى مثل استيفن شومیکر داريم، نظر اصلى‌اش اين

است که اين‌ها همه شاهدهى است بر اينکه قرآن يک متن آخرالزمانى است و مخاطب را براى آخرالزمان آماده مى‌کند، آخرالزمان به معنای ظهور.

آخرالزمان مسيحي...

اما کارى که شومیکر ازش ناتوان است اين است که شواهد آخرالزمانى بياورد. نشانه‌هاى آخرالزمانى که آخرت‌شناسانه (eschatological) هم هستند در قرآن حضور دارند اما او نمى‌تواند نشانه‌هاى آخرالزمانى در قرآن پيدا کند چون نشانه‌هاى آخرالزمانى در متن قرآنى حضور ندارند.

منظورتان نشانه‌هاى ظهور منجى است ديگر؟

بله نشانه‌هاى ظهور منجى، مسيح، ملکوت که قرار است برگردد به زمين، چون در آخرالزمان قرار است ملکوت آسمان‌ها و زمين برگردد. هراکلیوس مى‌گفت بجنگيم که ملکوت مى‌خواهد برگردد. قرار بود اورشليم را بگيرند چون دست ايرانى‌ها افتاده بود. مى‌گفت اورشليم را پس بگيريم براى اينکه ملکوت مى‌خواهد برگردد و قاعدتاً بايد به اورشليم برود. امثال شومیکر استدلال‌شان اين است که همين جهت‌گيرى آخرالزمانى در قرآن حضور داشته و اسلام آغازين کاملاً اسلام آخرالزمانى است، شاهد اصلى‌اش هم تصرف اورشليم است. شاهد اصلى شومیکر اين است که دو سال بعد از وفات پيامبر [بنا بر تجديد‌نظرى که شومیکر در تاريخ وفات پيامبر مى‌کند] مسلمانان اورشليم را تصرف کردند. چرا بايد اين کار را بکنند؟ چون اين‌ها همان نگاه



نیست. نوع مسایل الهیاتی که قرآن از نشانه‌های آخرالزمان نتیجه‌گیری می‌کند و به مخاطبش تأکید می‌کند متفاوت است. قرآن خطاها و گناهان انسان‌ها را تخطئه می‌کند و آنها تشویق و ترهیب می‌کند که خودتان را آماده کنید. تا حالا هر خطایی کردید باید عذرخواهی کنید، مغفرت بخواهید به خاطر اینکه آخرالزمان نزدیک است. به خاطر اینکه آن دنیا، آخرالزمان به معنای فرجام، نزدیک است نه اینکه زمینه را برای ظهور مسیح مهیا کنید.

اما کسی مثل شومیکر با منطق دیگری جلو می‌رود. از این شباهت‌ها چه نتیجه‌ای می‌گیرد؟ او فقط شباهت‌ها را می‌بیند، و نتیجه را از جای دیگر می‌گیرد؛ یعنی او رابطه را ناتمام می‌گذارد: به خوبی تلاش می‌کند مشابه بودن را نشان بدهد ولی وقتی می‌خواهد نتیجه بگیرد، دیگر می‌رود سراغ اصل. سراغ منبع و مبدأ می‌رود. می‌گوید این که متن اصلی نیست ...

دست دوم است...

... که واقعه خیلی مهم‌تری را که آن سوی دیگر رخ می‌داده بازتاب می‌دهد. این نتیجه‌گیری است که امثال شومیکر می‌کنند. اما این را می‌شود برعکس قرائت کرد. آن قرائت برعکس ما در واقع قرائت بینامتنی است.

به‌عنوان پایان بحث می‌گوییم که در واقع تحلیل بینامتنی یک نوع تفسیر متن است. ما متن را با روش پیچیده‌ای به اسم تحلیل بینامتنی

آخرالزمانی را داشتند. این استدلال اصلی اوست. البته او مجموعه مفصلی از ادله و شواهد می‌آورد و مخصوصاً در مورد اینکه نشان بدهد که این فضا آخرالزمانی است بسیار موفق است. خیلی خوب شواهد را جمع کرده اما به نظرم آن قسمتی که از پشش بر نیامده، این است که نشان بدهد این است که قرآن هم می‌خواهد این اتفاق بیفتد و مخاطبانش را برای چنین آخرالزمانی آماده می‌کند. قرآن چنین پیغامی را به مخاطبانش حداقل به صورت مستقیم هیچ‌وقت ارایه نمی‌کند. همیشه به صورت مستقیم می‌گوید نشانه‌ها را که می‌بینید، خودتان را مهیا کنید برای رفتن. یعنی فضا کاملاً متفاوت است. اینجا متن مورد نظر ما خیلی گسترده شد: دیگر یک کتاب یا یک دفترچه نیست، یک حادثه است که آن موقع همزمان با قرآن اتفاق می‌افتاده.

فضا و کانتکست است در واقع...

دقیقاً! یک متن بزرگی در جریان بوده و قرآن با متن ارتباط دارد و نسبت به آن واکنش نشان می‌دهد. واکنش قرآن هم واکنش سلبی است؛ یعنی می‌گوید ما نظرم این نیست که مسیح قرار است برگردد. ما می‌گوییم آخرالزمان نزدیک است، درست است ولی باید برای آن دنیا مهیا بشویم و تکلیف افراد هم روشن است؛ نه اینکه فعلاً زمین را آماده کنیم برای بازگشت مسیح. تکلیف روشن است: باید تزکیه کنی، باید زکات بدهی، به فقیر برسی، برای اینکه مهیا بشوی برای رفتن. یعنی اصلاً فضای الهیاتی قرآن فضای آخرالزمانی



تفسیر می‌کنیم. این فهم ماست. ما تلاش می‌کنیم تا این روابط را شناسایی کنیم و از این شناسایی روابط، تفسیری از متن به دست می‌آید که برای ما فهم دیگری از متن حاصل می‌شود. این اتفاقی است که رخ می‌دهد.

من چند سؤال کوتاه مرتبط با این بحث‌ها دارم. یکی اینکه - ما در مثال‌ها هم دیدیم - یکی از متن‌هایی که بررسی می‌کنیم قرآن است، بعد می‌رویم سراغ متون یهودی و مسیحی. چه متونی را می‌توانیم بگوییم که با هم پیوندی یا ارتباطی دارند؟ یا وقتی می‌خواهیم بگوییم که قرآن با متن‌هایی پیوند و ارتباطی دارد سراغ چه متونی می‌توانیم برویم؟

قاعدتاً باید به دنبال متن‌هایی بگردیم که می‌توانسته‌اند با این متن ارتباط داشته باشند. بنابراین هر متنی که به نحوی بشود بین آن با متن مورد نظر ما پیوند برقرار کرد، اعتبار دارد و باید سراغش رفت؛ فارغ از اینکه از چه سنتی می‌آید، از سنت‌های ابراهیمی می‌آید یا از سنت‌های غیرابراهیمی. همانطور که گفتیم مسئله اصلی در روابط بینامتنی فقط متون پیشینی نیست. زمینه شکل‌گیری متن، مخاطبان متن، خود مؤلف متن، این‌ها همه عوامل موثر در شکل‌گیری آن متن و این روابط هستند. همه این‌ها عوامل یا پارامترهای مشخص‌کننده متن‌هایی هستند که ما باید سراغشان برویم یا به آنها فکر کنیم. بنابراین سراغ هر متنی می‌رویم که بشود تصور کرد که متن

مورد نظر ما، در اینجا قرآن، امکان داشته با آن متن ارتباط برقرار کند. وقتی هم راجع به متن صحبت می‌کنیم لزوماً دنبال یک متن مکتوب نمی‌گردیم. متن را به معنای عامش استفاده می‌کنم؛ یعنی سنت‌های شفاهی هم اعتبار دارند، کانتکست یا بافت تاریخی هم به معنای عام‌تر یک متن محسوب می‌شود. ما هر نوع رابطه پس‌زمینه‌ای بین متن مورد نظر و پیرامونش بتوانیم پیدا کنیم برایمان مهم است.

در مورد قرآن به‌طور خاص دچار مشکل منابع هستیم. البته در مورد خود قرآن تکلیف خیلی روشن است اما در مورد متونی که پیرامون قرآن قرار می‌گیرند، تردید زیاد است که هر کدام از این متون از چه دوره تاریخی هستند؟ آیا این‌ها می‌توانسته‌اند با قرآن در ارتباط باشند یا نه؟ یعنی ما در مورد قرآن به‌طور خاص پیچیدگی شناسایی منابع هم داریم. این هم خودش مسئله‌ای است که باید بهش توجه داشت.

یکی از مهم‌ترین عواملی که ما سراغ چه متونی باید برویم خود قرآن است؛ یعنی خود قرآن بهترین شاهد یا بهترین سرخ برای این است که ما باید سراغ چه متونی برویم. چون خود قرآن در واقع بازتابی است از پیرامونش، از اتفاقاتی که دوروبرش می‌گذشته، از متونی که شفاهی و کتبی در اختیار بوده و مخاطبانش بالاخره به نحوی از این متون اطلاع داشتند. بنابراین یکی از بهترین سرخ‌های ما برای اینکه سراغ چه متن‌هایی باید برویم یا حداقل باید به چه متن‌هایی فکر کنیم و



کم‌وبیش می‌دانیم. اینها می‌توانند کمک کنند برای اینکه ما گمانه‌زنی کنیم که آیا قرآن می‌توانسته به نحوی با این متن ارتباط برقرار کند یا نه. یعنی این هم یک کمک مازاد است. ولی همانطور که گفتم نقطه ضعف اصلی ما این است که ما با مشکل منابع در مورد قرآن مواجه هستیم.

این که گفتید از خود قرآن شروع کنیم، ببینیم که قرآن مثلاً به چه افرادی اشاره می‌کند یا چه در خود قرآن پیدا می‌کنیم که باید برویم سراغ آن متون، من داشتم فکر می‌کردم که قرآن علاوه بر اینکه با سنت یهودی و مسیحی صحبت می‌کند، که به نظر می‌آید الان بخش زیادی از مطالعات بینامتنی روی این رابطه‌ها تمرکز کرده‌اند، اما شاید دانش پیشینی‌تر ما بیشتر می‌گفت قرآن در گفتگو با مشرکان و با سنت پاگانی است. درباره این چه می‌توانیم بگوییم؟

بله، این خیلی سؤال مهمی است و نمی‌شود به آن پاسخ ساده‌ای داد. اگر با نگرش سنتی جلو برویم که قاعدتاً باید مفروض را بر این بگذاریم که این فضای کاملاً جاهلی و بی‌اطلاع بوده، هیچ خبری آن‌جا نبوده، مردمانش با هیچ سنتی آشنا نبوده‌اند. گروهی مشرک یا ملحد بودند که هیچ اعتقادی نداشتند یا باور به خدایی نداشتند یا شرک می‌ورزیدند و بت می‌پرستیدند. این نگاه در چند دهه اخیر مخصوصاً با شواهد باستان‌شناختی خیلی تضعیف شده و شواهد باستان‌شناسی از این نگاه خیلی حمایت نمی‌کنند. اما باز هم نمی‌شود

در ذهن داشته باشیم که باید سراغ چنین متن‌هایی رفت، خود قرآن است. از نوع اطلاعاتی که قرآن در اختیار ما می‌گذارد می‌توانیم متوجه شویم که باید سراغ چنین شواهدی رفت، چون این نوع اطلاعات را در آن نوع متون می‌شود پیدا کرد. می‌خواهم بگویم از خود قرآن می‌شود به‌عنوان یک بازیگر مهم در شناسایی این روابط استفاده کرد. علت اینکه خیلی وقت‌ها افراد در حوزه مطالعات قرآنی سراغ متون یهودی و مسیحی می‌روند همین است. به خاطر اینکه در قرآن حجم خیلی زیادی اطلاعات در مورد متون مسیحی و یهودی داریم و این خودش...

سرنخ اولیه به دست ما می‌دهد ...

بله، انگیزه اولیه را ایجاد می‌کند. این متن خودش راجع به این صحبت می‌کند پس ما هم باید سراغ چنین متونی برویم. حالا بحث بعدی این است که بتوانیم ثابت کنیم که این رابطه واقعاً می‌توانسته شکل بگیرد. یعنی ما باید شواهد خیلی خوب پیدا کنیم و بتوانیم نشان بدهیم که این رابطه می‌توانسته بین قرآن و آن متن شکل بگیرد. شناسایی این رابطه با قرآن در بخشی موکول به شواهد تاریخی است که ما می‌توانیم به دست بیاوریم. این همان محدودیت منابعی است که داریم. گاهی می‌توانیم اطلاعات خوبی راجع به آن منبع به دست بیاوریم. بعضی از منابع خیلی خوب شناخته‌اند، بعضی منابع کمتر شناخته‌اند. زمینه تاریخی خیلی از این منابع را



سنت پاگانی دلالت نمی‌کند اما مواردی هست که صراحتاً به جلوه‌هایی از پاگانیزم یا سنت‌های محض پاگانی دلالت می‌کند. اینجاها ما ناگزیریم برویم سراغ منابع دیگر. چه منابعی در اختیارمان است به جز این منابع پیرامونی که اکثرشان منابع یهودی و مسیحی‌اند؟ منابع پاگانی که به دستمان نرسیده به جز البته شواهد باستان‌شناختی، که آن هم در منطقه شبه‌جزیره شواهد باستان‌شناسی پاگانی در قرن پنجم تمام می‌شود؛ یعنی آخرین کتبه‌ای که می‌شود دلالت‌های پاگانی در آن پیدا کرد، به ۴۰۳ میلادی بازمی‌گردد. بعد از آن حداقل ما هیچ کشفی از شواهد پاگانی نداریم. نمی‌شود هم گفت که شاید این شواهد را از بین برده‌اند، چون اگر از بین برده‌اند پس چرا شواهد مربوط به پیش از سال ۴۰۰ میلادی را از بین نبرده‌اند؟ اینکه شواهدی پیدا نمی‌شود لزوماً دلالت بر نبود پاگانیزم نیست اما بالاخره خودش شواهدی است. می‌خواهم بگویم شواهدی که در اختیارمان هست شواهد غیر پاگانی است. چیزی که در شواهد غیرپاگانی از پاگانیزم آن دوران پیدا می‌کنیم می‌تواند یکی از شواهد باشد. یعنی ببینیم این متون چه وصفی از اعراب این منطقه می‌کنند و آیا اینها را پاگان حساب می‌کنند یا نه. یکی دیگر از شواهدی که همچنان در مطالعات به آنها ارجاع می‌شود اشعار است. تصور این بوده که اشعار پیش از اسلامی، که در سنت اسلامی اشعار جاهلی نامیده می‌شود، به صورت مستقیم دلالت بر پاگانیزم می‌کند که البته این هم تلقی درستی

به کل نفی کرد؛ یعنی الان نمی‌توانیم ادعا کنیم با توجه به اطلاعاتی که داریم و با توجه به سرنخ اصلی‌مان که خود قرآن است، گفت‌وگوی قرآن فقط با سنت یهودی و مسیحی است. نمی‌شود چنین ادعایی کرد به خاطر اینکه قرآن اشارات صریح به مناسک غیریهودی-مسیحی دارد، مناسکی که حتی در سنت یهودی-مسیحی مناسک پاگانی محسوب می‌شوند؛ مثلاً قربانی کردن حیوان یا حج. اینها مناسکی هستند که در سنت یهودی-مسیحی همان دوره قرآن مراسم پاگان محسوب می‌شوند. بنابراین ما به صورت روشن در قرآن ارجاعاتی به سنت پاگانی داریم. در قرآن به کرات به مفهوم شرک ارجاع داده می‌شود. در مورد مفهوم شرک، اگر آن نگاه سنتی را کنار بگذاریم که مستقیماً بت‌پرستی را هدف قرار می‌دهد، مطالعاتی صورت گرفته که نشان می‌دهد شرک خیلی وقت‌ها فقط جنبه جدلی دارد و یک یگانه‌پرستی دیگر را هدف قرار می‌دهد و با آن مجادله می‌کند و آن را شرک می‌نامد. مثل همین الان که در خود ادیان ابراهیمی همه فرقه‌های ادیان ابراهیمی همدیگر را به شرک متهم می‌کنند. یعنی سنی شیعه را به شرک متهم می‌کند، شیعه سنی را به شرک متهم می‌کند، همه اینها مسیحیت را به شرک متهم می‌کنند. اتهام شرک اتهام عجیبی نیست و در خود سنت مسیحی-یهودی همزمان با قرآن هم حضور دارد که اینها همدیگر را به شرک متهم می‌کردند. بنابراین به کار رفتن لفظ مشرک در قرآن لزوماً ما را به



اثرگذاری در بعد از خودش خیلی بیشتر است تا اینکه یک متن یا شعری از یک گوشه‌ای روی قرآن اثر بگذارد. به‌عنوان رابطه بینامتنی اگر نگاه کنیم، باید بگوییم که رابطه‌ای هست ولی اینکه کدام این‌ها پیش از آن یکی قرار می‌گیرد و کدام بعد، محل مناقشه می‌شود. پس ابزارهای ما برای شناسایی متون همزمان با قرآن محدود است و بخش زیادی از آن هم به خود قرآن برمی‌گردد؛ یعنی باید از طریق خود قرآن شناسایی کنیم که کدام متون می‌توانسته‌اند با قرآن ارتباط پیدا کنند. وقتی رابطه بینامتنی قرآن را تحلیل می‌کنید باید نشان بدهید که این رابطه همزمانی است نه رابطه‌ای که در دوره‌ای متاخرتر شکل گرفته. چون در دوره متاخرتری هم می‌توانسته چنین روابطی شکل گرفته باشد، یعنی شعری که در دوره متاخری گفته شده می‌تواند با قرآن رابطه برقرار کند.

من می‌خواهم دقیقاً همین را بپرسم. ما راجع به این حرف می‌زنیم که قرآن با متون پیش از خودش یا معاصر با خودش چه جور رابطه‌ای دارد، آیا می‌توانیم راجع به متون بعد از قرآن هم از این بینامتنیت حرف بزنیم؟

بله، این سؤال مهمی بود که پرسیدید به خاطر اینکه من الان باید به خودم تذکر بدهم که فضای بینامتنی با فضای نقد تاریخی نباید خلط بشود. بله ما تا وقتی که پایبند به اصول بینامتنی باشیم به همه این متون می‌توانیم مراجعه کنیم. اما حالا کارکرد متون پساقرائی برای شناسایی قرآن و

نیست چون از پیش از اسلام شاعران مسیحی هم داریم. اتفاقاً اشعار متقنی هم هستند، یعنی از نظر تاریخی می‌شود ثابت کرد که اصیل است. بنابراین، همه اشعار جاهلی پاگان نیستند و شاعرش می‌تواند مسیحی یا یهودی باشد. اما درباره آن طیفی از اشعار که واقعاً اشعار پاگانی‌اند این مسئله پیش می‌آید که اصالت تاریخی اشعار پیش از اسلامی چقدر است؟ چون این اشعار صرفاً در دوره اسلامی گردآوری و ثبت و ضبط شده‌اند. البته این دلالتی بر این نمی‌کند که لزوماً در آن دوران تولید شده باشند چون می‌توانستند در حافظه‌ها مانده باشند و به‌مرور در یک دوره تثبیت شده و در کتاب‌ها جمع شده باشند. چنین نگاهی هم کاملاً قابل دفاع است ولی نمی‌شود سره و ناسره را به‌راحتی از هم تفکیک کرد چون این احتمال هم هست که ولی در دوره بعد از اسلامی تولید شده باشد. اینجا باز یکی از مهم‌ترین ابزارهایمان خود قرآن است. یکی از معیارهای محققانی که با این اشعار کار می‌کنند همین است که ببینند چقدر تأثیرات قرآنی در آنها دیده می‌شود. اگر شعری به‌ظاهر شعر جاهلی است ولی دلالت‌های خیلی روشن قرآنی یا ارتباط تنگاتنگ با قرآن در آنها هست، این احتمالاً تحت تأثیر قرآن است. البته این باز یک احتمال است چون یک احتمال دیگر این است که قبل از قرآن بوده و قرآن از همان ادبیات استفاده می‌کند. ولی چون قرآن متن خیلی شکل‌گرفته و تثبیت‌شده‌ای است، و خیلی زود هم تثبیت شده، احتمال



منتقل کند، حالا یا به یک تحریر دیگری یا می‌خواسته آن رد یا اثبات کند، به آن نکته‌ای که در قرآن ناظر به آن متن گفته شده هم توجه داشته است. مسیر دیگر هم این بوده که متن کاملاً مستقل از قرآن به دوره بعد از قرآن رسیده. یعنی در مسیر قرآنی فیلتر نشده. این تمایز باز مهم است. یک گروهی از متون در سنت یهودی مسیحی، که کم هم نیستند، به‌طور خاص متون یهودی اکثراً بعد از قرآنی‌اند، یعنی حداقل نسخه‌هایشان که پساقرآنی است. اینکه چقدر می‌شود تاریخ این‌ها را به قبل از قرآن برگرداند خود بین محققان این حوزه محل اختلاف است، اما تاریخ این‌ها غالباً پسااسلامی است. آنهایی که ما می‌توانیم نشان بدهیم که از فیلتر قرآن نگذشته بوده، خیلی احتمال دارد که بتوانند سنت قدیمی‌تری را که تحت تأثیر قرآن قرار نگرفته بوده (باز اثر به معنای نقد متنی را نگیریم یعنی رابطه متنی جدید شکل نگرفته بوده) منتقل کنند. چون ما آن را می‌خواهیم، ما می‌خواهیم متنی را پیدا کنیم که می‌توانسته رابطه مستقیم با قرآن داشته باشد.

یعنی متنی که پیش از اینکه قرآن نازل بشود وجود داشته ...

پیش از شکل‌گیری قرآن. یعنی متن باید معاصر قرآن باشد که بتوانیم رابطه را شکل بدهیم. به‌عنوان مثال، مقاتل داستانی را نقل می‌کند که نسبت به داستان پیشااسلامی‌اش، که اتفاقاً آن را هم می‌توانیم پیدا کنیم و داستان مقاتل را با آن

روابط قرآن با متون معاصرش چیست؟ پاسخش می‌تواند این باشد که تاریخ پیوسته است و در یک نقطه متوقف نمی‌شود. نمی‌توانیم بگوییم تا این نقطه تاریخ جلو آمد، بعد از یک زمانی متوقف شد و زمانی بعدتر دوباره از نو شروع کردند. نه، تاریخ پیوسته است. روابط هم این پیوستگی را دارند. ما یک مجموعه متون پیشااسلامی داریم یک مجموعه متون هم پس از ظهور اسلام. فرض ابتدایی و معقول این است که این رابطه امتداد داشته: یعنی متون پیش از اسلام همین‌طور امتداد پیدا کرده‌اند، با روش‌هایی که ممکن بوده، با روش شفاهی، روش کتبی یا تلفیقی، نسل به نسل منتقل شده‌اند و قاعدتاً تحت تأثیر فضای مذهبی، فرهنگی، و سیاسی که در آن شکل می‌گرفتند هم بودند. بنابراین متون رنگ و بوی دوره‌های خودشان را هم می‌گیرند در عین حال که انتقال هم انجام می‌شود. بنابراین خیلی از متون پساقرآنی که در اختیار ماست می‌توانند بازتاب‌دهنده دوران پیش از قرآن هم باشند. اگر برگردیم به همان اصل بینامتنی، نکته مهم این است که بتوانیم رابطه بینامتنی را توجیه کنیم. کل متون پیشاقرآنی دو مسیر برای انتقال به بعد از قرآن داشته‌اند. مسیر اول این بوده که از فیلتر قرآن رد شده‌اند. یعنی کسی که متن جدید را تألیف می‌کرده، در ذهنش یکی از متون اصلی هم قرآن بوده است. باز هم رابطه بینامتنی می‌سازیم، یعنی متن جدید پساقرآنی یکی از مسئله‌های اصلی‌اش خود قرآن بوده و فلان متن پیشاقرآنی را که می‌خواسته



مقایسه کنیم، اختلافاتی دارد و آن اختلافات ناشی از این است که الهیات قرآنی بر آن اعمال شده. برای مثال، داستان سلیمان و ماجرای جسدی که روی تخت سلیمان می‌افتد و او مدتی قدرت شاهی را از دست می‌دهد و بعد دوباره توبه می‌کند و به قدرت برمی‌گردد، که در واقع فتنه‌ای است از سوی خدا برای سلیمان. قرآن این را در یک آیه اشاره کرده. اینجا ما یک سنت پیشااسلامی داریم که توضیح می‌دهد این جسد دیوی بوده که سلطنت را از سلیمان می‌قاپد و خاتم سلیمان را به دست می‌آورد. همین داستان را مقاتل با امان‌های اصلی نقل می‌کند ولی ویرایش و تحریری که مقاتل ارائه می‌کند تحریر قرآنی است. در داستانی که در تلمود بابلی، و البته در خیلی جاهای دیگر هم، آمده این‌طور نقل می‌شود که بعد از اینکه ربی‌ها یا همان علمای یهود با لطایف‌الحیلی کمک کردند و توانستند دوباره خاتم را بسازند و سلیمان را از شر این دیو خلاص کنند، سلیمان تا آخر عمرش از این دیو ترس داشت. این نتیجه‌گیری داستان یهودی است که علمای یهودی را تقویت می‌کند و قدرت سلیمان پادشاه را تضعیف می‌کند. چون آنجا سلیمان نبی نیست، پادشاه است که باید در خدمت علما باشد، اصلاً سلیمان اشتباه کرده بود که آن کارها را کرد و دست‌آخر هم ناچار شد برگردد سراغ خود علما. انگیزه اصلی نقل روایت آنجا روشن است. در نقل مقاتل داستان کلاً معکوس شده. اولاً اثری از علمای یهود نیست و ثانیاً سلیمان به قوت و

قدرت تخت را پس می‌گیرد، دیو را اسیر می‌کند و تا به امروز دیو در بستر دریا اسیر است. اینجا یک ویرایش قرآنی رخ داده است. قرآن (سوره ص) می‌گوید: ما سلیمان را آزمودیم (وَلَقَدْ فَتَنَّا سُلَيْمَانَ وَأَلْقَيْنَا عَلَى كُرْسِيِّهِ جَسَداً ثُمَّ أَنَابَ). روی همین یک آیه همه تفسیر در سنت اسلامی سوار شده است. آیه می‌گوید: ما سلیمان را آزمونی کردیم، یک جسد بر تخت پادشاهی‌اش انداختیم و او توبه کرد (یا برگشت). چند آیه بعد از این می‌گوید (قَالَ رَبِّ اغْفِرْ لِي وَهَبْ لِي مُلْكًا لَا يَنْبَغِي لِأَحَدٍ مِّنْ بَعْدِي إِنَّكَ أَنْتَ الْوَهَّابُ). اولاً سلیمان طلب مغفرت کرد و تقاضای ملک بیشتر و اینکه کس دیگر هم نداشته باشد. بعد در ادامه می‌گوید: (فَسَخَرْنَا لَهُ الرِّيحَ تَجْرِي بِأَمْرِهِ رُخَاءً حَيْثُ أَصَابَ وَالشَّيَاطِينَ كُلَّ بِنَاءٍ وَغَوَّاصٍ وَآخِرِينَ مُقَرَّنِينَ فِي الْأَصْفَادِ هَذَا عَطَاؤُنَا فَامْنُنْ أَوْ أَمْسِكْ بِغَيْرِ حِسَابٍ) یعنی اینکه یک پاداش بی‌حسابی هم به او دادیم شامل تصرف و تسلط بر همه شیاطین و دیوها و بر باد. همه این‌ها را بعد از فتنه به او دادیم. این تحریر قرآنی است. اینجا به راحتی می‌شود رابطه بینامتنی متن قرآنی را با متن پیشااسلامی دید. قرآن با یک تلمیح به آن ماجرا اشاره می‌کند، بدون اینکه اصلاً وارد جزئیات شود. لازم هم نیست صحبت کند که خاتمش را داد یا نداد. این‌ها اصلاً برای قرآن اهمیت ندارد. مهم این است که ما یک فتنه‌ای کردیم و تمام شد. اما نتایجی که قرآن می‌گیرد کاملاً معکوس نتایجی است که آن داستان قرار



قرآن بوده و سنت اسلامی توجه داشته که این داستان داستانی است که قرآن به آن نظر داشته و فیلتر قرآنی را روی داستان اعمال کرده. این آن چیزی است که من به عنوان رابطه بینامتنی قرآن و متون پساقرآنی می‌فهمم؛ یعنی ما مجموع شواهدی که پس از قرآن داریم در مورد این داستان سلیمان، شواهد کافی به دست می‌آوریم که متن به احتمال زیاد معاصر قرآن بوده و قرآن به آن نظر داشته و رابطه مستقیمی با این متن شکل داده و با یک عبارت ساده تکلیفش را با این متن روشن کرده، بعدش هم متون متأخرتر، که دوباره همان متن پیشااسلامی را بازتاب دادند یا همان‌هایی از آن را بازتاب دادند یا تحریرهای جدید ارائه کردند و بعضی از همان‌ها را کم و زیاد کرده‌اند، این‌ها توجه به آن تفاوت الهیاتی که در این مسیر رخ داده داشته‌اند و آن تفاوت الهیاتی را روی داستان اعمال کرده‌اند. به همین جهت این پیوستگی پیوستگی مثبتی است که نشان می‌دهد ما می‌توانیم رابطه بینامتنی نه تنها بین قرآن با متون پیشاقرآنی بلکه حتا با متون پساقرآنی شکل بدهیم.

خیلی ممنونم آقای دکتر. بسیار گفت‌وگوی مفید و پرمحتوایی بود برای من. خیلی یاد گرفتم و خیلی از مثال‌های موردی شما لذت بردم. اگر بخواهم همه را در یک اصل جمع‌بندی کنم باید بگویم که بینامتنیت به ما یاد می‌دهد که دنیای روابط بین متون چندان ساده نیست و نمی‌توانیم با کشیدن

است بگیرد. آن داستان می‌خواهد اهمیت علمای یهود را تقویت کند، اینکه از اول همه چیز در اختیار ما بود و ما می‌دانستیم ماجرا از چه قرار است، ما از اول گفتیم برو این کارها را بکن. اصلاً این دیو را برای چه لازم داشت؟ ما به سلیمان گفتیم. رفت دیو را گرفت. این‌ها را مقاتل هم می‌آورد، البته بخشی را، همه را نه. بخشی هم در سنت‌های متأخرتر هست مثلاً در تفسیر طبری که نقل مستقیم یا تحریرهای مشابهی از سنت یهودی را نقل می‌کند. نکته اساسی این است که در داستان یهودی هدف و نقطه مرکزی تقویت جایگاه ربانیت یهودی است و علمای یهود مرکز هستند. حتی یک شاه عظیم و با قدرتی مثل سلیمان هم ممکن است به چنین خفت و خواری بیفتد و آخرش به ما احتیاج پیدا می‌کند و تا آخر عمرش هم همینطور خفیف و خوار ماند چون دائم نگران بود که دیو برگردد. این ایده در تحریر قرآنی به‌طور کل اسکات می‌شود، اصلاً اثری از آن نیست. بلکه قرآن می‌گوید سلیمان توبه کرد و بعد ما کلی توانمندی‌هایی افزون‌تر دادیم و او را برتری دادیم بر خیلی از کسانی که پیش از خودش بودند، عطای بی‌حساب دادیم. این الهیات قرآنی را سنت اسلامی هم ادامه می‌دهد، وقتی که نسخه یهودی را نقل می‌کنند توجه دارند و آن را طوری فیلتر می‌کنند که سلیمان پر قدرت باقی بماند، نفر شماره یک داستان بماند، آن دیو مهم نیست یا علماً اصلاً نیستند یا اسکات شده‌اند. این اتفاق نشان می‌دهد که این داستان به احتمال زیاد معاصر



روابط حضور دارد. چون خط‌کشی‌های روابط از پیش حضور ندارند و ما خودمان به‌عنوان مفسر این خط‌های روابط را ترسیم می‌کنیم. بنابراین تفسیری کاملاً مفسر‌محور از متن است. تفسیری عینی نیست که از بیرون با کادر و خط‌کشی بشود ارزیابی‌اش کرد که مثلاً این تفسیر به نظر ما معتبر است و در مقابل فلان تفسیر که نامعتبر است قرار نمی‌گیرد. این تفسیر هم در کنار خیلی تفسیرهای دیگری قرار می‌گیرد که می‌شود از این متن تولید کرد. پس هدف نهایی را هم نباید فراموش کنیم، هدف نهایی تحلیل بینامتنی هر متنی از جمله قرآن این است که ما بتوانیم با این ابزار تفسیر دیگری از متن قرآن به دست بدهیم که در کنار تفاسیر دیگری که از متن قرآن هست در اختیار مخاطب قرآن قرار بگیرد.

بسیار عالی. یک بار دیگر تشکر می‌کنم از فرصتی که در اختیار دورنما قرار دادید. بسیار آموختم از این گفت‌وگو. خیلی ممنونم.

خواهش می‌کنم. خیلی ممنون از اینکه این قدر صبر و حوصله کردید و پراکنده‌گویی من را تحمل کردید. به‌طور مشخص از آقای دکتر عباسی تشکر می‌کنم که پی‌گیر این کار ارزشمند هستند و افراد ارزشمندی مثل شما و سایر دوستان کمک می‌کنند که این کار به سرانجام برسد. خیلی متشکرم و برای همه اوقات خوبی را آرزو می‌کنم. ممنونم.

چند تا خط بگوییم که متون چه‌طور با هم در ارتباط بوده‌اند. نیاز داریم شبکه گسترده و کاملی از متون را کنار هم قرار بدهیم و متن فقط نوشته هم نیست، هر چیزی است که روایتی برای ما مطرح می‌کند. در این شبکه باید ببینیم که انواع متون با هم چه تعاملی می‌کنند.

دقیقاً همین‌طور است. وقتی ما این شبکه را به اندازه کافی بررسی و تحلیل کردیم و پیچیدگی‌های زیاد این شبکه را شناسایی کردیم، با منابع مختلفی که باید برویم سراغ‌شان از منابع مکتوب تا کتیبه‌ها و غیره همه می‌توانند پیش‌متن‌هایی باشند که می‌تواند با یک متن ارتباط برقرار کند، هدف نهایی از رسیدن به این شبکه این است که به تفسیری از متن برسیم. تفسیری از متن ارائه کنیم که در این شبکه تولید می‌شود. یعنی این شبکه پیوندها یک تفسیر متفاوت نسبت به تفسیرهای دیگر ارائه می‌کند که با تفسیری که روش نقد متن می‌دهد متفاوت است که با روش ساده‌انگارانه‌تر و با یک رابطه خطی ساده می‌خواهد متن را تفسیر و تحلیل کند. سرانجام چنین روشی با همه این پیچیدگی‌ها این است که ما می‌توانیم به تفسیر دیگری از متن برسیم و از آنجا که روش بینامتنی محصول دوره پست‌مدرن است این تفسیر کاملاً متکثر هم هست، این تفسیر کاملاً بستگی دارد به اینکه چه کسی این روش بینامتنی را اجرا کند. ممکن است روش‌های بینامتنی مختلف خودشان به تفسیرهای متفاوت برسند چون خود آن مفسر هم در ساخت این

