

دورنما

شماره چهارم، آذر - اسفند ۱۳۹۹

دریچه‌ای به واکاوی رهیافت‌های نو در مطالعات اسلام

- مجاب، واجب دینی یا شعار سیاسی؟
- اصلاح مقوق اسلامی در پرتو نظریهٔ نسف معکوس
- بازخوانی متون تشریحی مربوط به زنان
- فرومفتن عقل و برآمدن معجزه
- بازخوانی مسئلهٔ تعدد زوجات و قوامیت
- بازخوانی چند مفهوم سیاسی و اجتماعی در قرآن
- اسلام آغازین از نگاه دیگران
- نسبت دین‌پژوهی و مطالعات اسلام



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

فهرست مطالب

- حجاب، واجب دینی یا شعار سیاسی؟
مروری بر کتاب «حقیقة الحجاب و حجیة الحدیث» اثر محمد سعید عشاوی / مریم قیدر ۱
- اصلاح حقوق اسلامی در پرتو نظریهٔ نسخ معکوس
مروری بر کتاب «به سوی اصلاحات اسلامی» اثر عبدالله احمد نعیم / ریحانه علیرضائی ۶
- بازخوانی متون تشریحی مربوط به زنان
مروری بر مقالهٔ نصر حامد ابوزید / فاطمه مصلحزاده ۱۲
- فروختن عقل و برآمدن معجزه
مروری بر کتاب «المعجزة او سببات العقل فی الاسلام» اثر جرج طرابیشی / فاطمه مسجدی ۱۸
- بازخوانی مسئلهٔ تعدد زوجات و قوامیت
مروری بر کتاب «نحو اصول جدیدة للفقہ الاسلامی» اثر محمد شحرور / شیرین رجبزاده ۲۲
- بازخوانی چند مفهوم سیاسی و اجتماعی در قرآن
مروری بر کتاب «مفاهیم قرآنیة» اثر محمد احمد خلفالله / طاهره سادات حداد ۲۷
- اسلام آغازین از نگاه دیگران
مروری بر کتاب «دیدن اسلام آن‌گونه که دیگران دیده‌اند» اثر رابرت هیلند / زهیر میرکریمی ۳۲
- نسبت دین‌پژوهی و مطالعات اسلام
گفت‌وگو با دکتر فاطمه توفیقی ۳۸

نشریه الکترونیکی دورنما

شمارهٔ سوم، مرداد - آبان ۱۳۹۹

مدیر مسئول و سردبیر: مهرداد عباسی

ویراستار: فاطمه مصلحزاده

مدیر داخلی: عاطفه بیگدلی

طراح و صفحه‌آرا: نرگس طوافی

مدیر وبسایت: ریحانه علیرضائی / www.doornamaamag.ir

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

حجاب، واجب دینی یا شعار سیاسی؟

مروری بر کتاب «حقیقة الحجاب و حجیة الحدیث» اثر محمد سعید عشاوی



مریم قیدر

درآمد

محمد سعید عشاوی (۱۹۳۲-۲۰۱۳) زاده مصر و در شمار متفکران لیبرال مسلمان در دوران معاصر است. در ۱۹۵۴ در رشته حقوق از دانشگاه قاهره فارغ‌التحصیل شد و در چندین سمت مختلف در نظام قضایی مصر خدمت کرد. در ۱۹۷۸ به امریکا رفت و در هاروارد حقوق تطبیقی خواند. بعد از آن به مصر بازگشت و به کار خود ادامه داد و در ۱۹۹۳ بازنشسته شد. در ۱۹۸۰ گروهی از مخالفانش او را به مرگ تهدید کردند و از آن پس باقی عمرش را تحت حمایت پلیس سپری کرد. طی این سال‌ها بیش از سی کتاب به زبان‌های عربی، انگلیسی و فرانسوی نوشت از جمله «اصول شریعت»، «اسلام سیاسی»، «خلافت اسلامی»، «عقل در اسلام»، «واقعیت حجاب و حجیت حدیث». نظریه مهم او حول اسلام سیاسی دور می‌زند. او ضمن مخالفت با سیاسی شدن اسلام، این نظریه را با برخی اصول تثبیت شده در اسلام تطبیق داده و نظریه‌ای نو و جنجالی درباره این اصول ارائه داده است. این نوشتار با مرور کتاب «واقعیت حجاب و حجیت حدیث» (۱۹۹۳) آرای او را درباره حجاب به عنوان شعاری سیاسی توضیح می‌دهد.

به موقعیت و زمان صدور آن حدیث است و نمی‌توان بر اساس آن به حکم شرعی عام رسید. آنگاه احادیث وارد در مضمون حجاب را، که از جمله اخبار آحادند، بررسی می‌کند و نتیجه می‌گیرد که به استناد این احادیث نمی‌توان به وجوب پوشاندن موی زنان در برابر نامحرم (به جز در زمان نماز) حکم داد. عشاوی اما در نخستین مقاله بخش اول کتاب با عنوان «حجاب در اسلام»، با تشریح آیات قرآن و احادیث پیامبر درباره حجاب، نظریه اصلی خود را در این باب مطرح می‌کند و می‌نویسد «حجاب شعاری سیاسی است». بعد از چاپ این مقاله، اصول‌گرایان با

کتاب «حقیقة الحجاب و حجیة الحدیث» در دو بخش اصلی تنظیم شده است. بخش اول با عنوان «حقیقت حجاب»، که مباحث اصلی کتاب در آن گنجانده شده، مشتمل بر چندین مقاله درباره حجاب است که در شماره‌های مختلف مجله «روزالیوسف» منتشر شده‌اند و در ادامه آن‌ها را مرور خواهیم کرد. بخش دوم، که بسیار کوتاه‌تر است، «حجیت حدیث» نام دارد. عشاوی در این بخش با توضیحاتی نظری درباره ماهیت و روش جمع احادیث و اشاره به تقسیم‌بندی احادیث به متواتر و خبر واحد، این بحث را مطرح می‌کند که خبر واحد نزد برخی فقها محدود



خدا دارند، از پشت پرده مطرح کنند تا نگاه هیچ‌یک بر دیگری نیفتد و در ادامه این حکم صادر می‌شود که ازدواج با همسران پیامبر پس از وفات او ممنوع است. آیه بعدی آیه خمار است. مفسران آورده‌اند که انداختن روسری بر سر کاری متعارف در میان زنان عرب بوده است، اما آنان دنباله روسری را به پشت می‌افکندند. پس از نزول این آیه زنان مؤمن دستور یافتند که با دنباله روسری‌هایشان، سینه خود را بپوشانند. عشاوی دلیل این حکم را تعدیل عرف در زمانه پیامبر می‌داند و می‌گوید این حکم در آن دوران برای شناسایی زنان مؤمن از غیرمؤمن بوده است. آخرین بحث او درباره آیه جلایب است. او بیان می‌کند که قصد این آیه ایجاد تمایز در پوشش زنان آزاد مؤمن با کنیزان و زنان غیرعقیف بوده است. به استناد روایت اسباب نزول، زنانی که شب‌هنگام جهت قضای حاجت از منزل خارج می‌شدند با تعرض جوانان لابلالی مواجه می‌شدند. به این ترتیب، با این دستور، زنان آزاد از جهت ظاهری متمایز می‌شدند تا امنیت‌شان تضمین شود. سپس توضیح می‌دهد مطابق

این نظریه مخالفت می‌کنند. از جمله محمد سید طنطاوی، مفتی اعظم مصر، نقدی با عنوان «حجاب فریضه‌ای اسلامی است» می‌نویسد که در شماره بعدی مجله منتشر می‌شود. در مقاله بعدی، عشاوی با ابراز خرسندی به نقد او پاسخ می‌دهد و اظهار امیدواری می‌کند که در نتیجه این گفتگوها به تصمیمی معتبر درباره حجاب دست یابند. به دنبال این کشمکش‌ها، الازهر فتوایی درباره حجاب شرعی صادر می‌کند که مقاله بعدی این بخش است و پس از آن، عشاوی با تحلیل و رد آن فتوا مباحث پیشین خود را تکرار می‌کند.

در نخستین مقاله، عشاوی آیات مربوط به حجاب را بازخوانی می‌کند. سه آیه قرآن از نگاه او محل بحث‌اند: آیه حجاب (احزاب: ۵۳)، آیه خمار (نور: ۳۱) و آیه جلایب (احزاب: ۵۹). او معتقد است مخاطبان آیه حجاب فقط همسران پیامبرند. مطابق روایات سبب نزول، این آیه ضمن اینکه آداب مهمانی در منزل رسول خدا را بیان می‌کند، به مؤمنان دستور می‌دهد وقتی درخواست یا سؤالی از همسران رسول

قواعد علم اصول فقه، حکم حول علت دور می‌زند. اگر علت مرتفع شود، حکم هم از بین می‌رود. به اعتقاد عشاوی، به دلیل نبودن زن کنیز در عصر حاضر و عدم ضرورت به تمایز آنها، این حکم باید کنار گذاشته شود. به علاوه، زنان در عصر کنونی نیازی به خروج از منزل جهت قضای حاجت ندارند، لذا این حکم سازگار با شرایط زمانه نیست و خود به خود منتفی می‌شود.

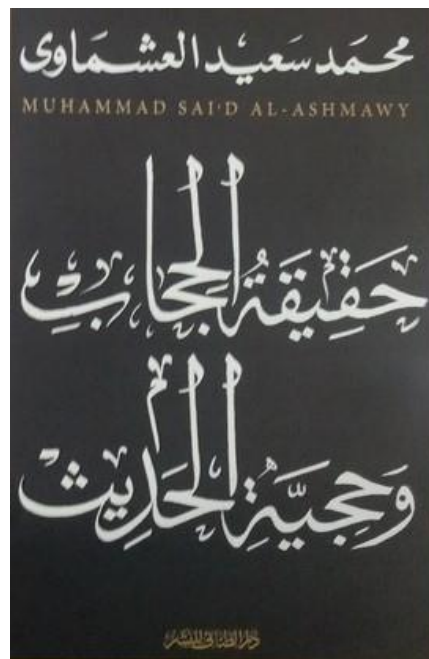
نتیجه‌ای که عشاوی از تحلیل آیات به دست می‌آورد، این است که این قبیل آیات حکم قطعی برای پوشش زنان در تمام عصرها نیست و با تعمیم آنها به تمام زمان‌ها و همیشگی دانستن آنها راهی ناصواب طی کرده‌ایم. از سوی دیگر، غرض هر آیه متفاوت با آیه دیگر است و اگر شارع یک هدف را دنبال می‌کرد و به یک معنا اشاره داشت، به قطع و یقین دیگر ضرورتی برای همان حکم در آیه دیگر نبود، زیرا که خداوند منزله از تکرار و لغو است. گفتنی است این بحث‌ها پیش‌تر نیز از سوی تجددگرایانی چون قاسم امین (د. ۱۹۰۸) و نظیره زین‌الدین (د. ۱۹۷۶) مطرح شده بود، اما با گذشت حدود یک قرن هنوز محل نزاع تجددگرایان و سنت‌گرایان محسوب می‌شوند.

بحث مهم دیگر عشاوی ذیل دو حدیث از پیامبر درباره حجاب است که راوی هر دو عایشه است. در حدیث اول آمده است «برای زن مؤمن و بالغ که به خدا و روز قیامت معتقد است، حلال نیست که جز صورت و دستانش ظاهر شوند» و محدوده پیدا بودن دست‌ها نیز با اشاره پیامبر تا نیمه ساعد مشخص شده است. در حدیث دوم، پیامبر خطاب به اسماء، دختر ابوبکر، که لباسی نازک بر تن داشت، می‌گوید «مصلحت نیست زن بالغ جز صورت و دستانش پیدا باشند». برخلاف سنت‌گرایان، عشاوی معتقد است مقوله حجاب زنان از این دو حدیث اثبات نمی‌شود. دلایل او از این قرارند: اولاً این دو حدیث در زمره احادیث واحدند و احادیث واحد برای راهنمایی (توصیه) و اطمینان‌بخشی‌اند؛ نه حکم شرعی ایجاد

می‌کنند و نه حکمی را لغو می‌کنند. ثانیاً این دو حدیث در تناقض‌اند. در یکی فقط مجوز ظهور وجه و کفین آمده است و در دیگری نیمه ساعد هم به آن ضمیمه شده است. ثالثاً در حدیث اول موضوع حلال و حرام مطرح شده است، در حالی که حدیث دوم به مصلحت و خیر بودن اشاره دارد؛ حلال و حرام در دامنه احکام شرعی و مصلحت متعلق به فضائل جامعه‌ای خاص است. نتیجه اینکه احکام مربوط به این دو حدیث، به‌ویژه حدیثی که خیر و مصلحت در آن مطرح شده، مربوط به مردم دوره نزول است و حکمی ابدی نیست. به گفته عشاوی، نباید هیچ زن و دختری را به پوشاندن لباسی معین مجبور کرد، خواه این اجبار در ظاهر و همراه با خشونت باشد، خواه در ارباب اخلاقی و اتهام به کفر باشد. او معتقد است اسلوب قرآن هرگز چنین نبوده است. اسلام در اجرای احکام هرگز کسی را مجبور نکرده و همیشه با نصایح لطیف و وصایای نیکو دیگران را ترغیب کرده است. عشاوی با اشاره به آیه «لا اکراه فی الدین» عدم اجبار در دین (عمل به احکام و اجرای احکام) را اصل می‌شمارد و نتیجه عمل نکردن را گناه شرعی می‌داند که به فرد پروردگارش مربوط است. ضمن اینکه برای فرد گناه کار راه توبه همیشه باز است و حتی در اجرای حدود هم سنت پیامبر نشان‌دهنده این است که اگر فرد گناه کار پشیمان شود، امکان بازگشت برای او فراهم است. عشاوی نتیجه حاصل از اجبار به حجاب (پوشاندن سر) را پناه آوردن زنان به ریاکاری می‌داند. زیرا این به اصطلاح حجاب را در تعارض با عملکرد بسیاری از زنان جامعه‌اش می‌بیند. خودآرایی و آرایش صورت از نظر او با معنای واقعی حجاب تفاوت دارد و چه بسا اتفاق می‌افتد که این زنان با خودآرایی، به‌رغم اینکه سر خود را می‌پوشانند، در محافل شبانه حاضر می‌شوند و با مردان و پسران جوان می‌رقصند یا در جایی تاریک با آنها خلوت می‌کنند. بنابراین، حجاب پوشیدن لباسی خاص نیست، بلکه حجاب حقیقی بازداشتن نفس از شهوات و دوری از گناهان

در عدم تبرج، جلب توجه نکردن با آرایش و زیورآلات و حفظ وقار دانسته است. خلاصه اینکه از نظر او موی زنان هرگز عورت نیست و افرادی که دیگران را ملزم به پوشاندن موهایشان می کنند به خاطر ناآگاهی یا مصلحت سیاسی یا اهداف اقتصادی دست به تغییر احکام دین زده اند.

آخرین مقاله بخش اول «اسلام سیاسی یا ایدئولوژی اسلامی» نام دارد که عشاوی در آن حجاب را ادعای ایدئولوژی اسلامی می نامد. او توضیح می دهد اسلام آموزه ای عام و شریعتی پویاست، مطلق نیست و از فهم مطلق هم به دور است. اسلام، برخلاف نظام های سفت و سخت فاشیستی، مجالی گسترده برای پویایی در جامعه است و زمانی که با واقعیتی مواجه می شود مطابق روز عمل می کند و در زمان گذشته متوقف نمی ماند. مطابق نظر عشاوی، اسلام به عنوان یک نظام دینی مشروعیت سیاسی ندارد یا به عبارتی دین و دنیا را از هم جدا می داند، چنان که پیامبر نیز در دوران مکه سیاسی عمل نکرد و در دوران مدینه هم سیاست را به عنوان فرعی بر رسالت آغاز کرد. حتی آن زمان هم سیاست ماهیتی ویژه داشت یعنی تحت نظارت و کنترل وحی بود. پس از پیامبر، برخی مسلمانان شیفته سیاست با استناد به آیاتی از قرآن و استشهاد به خود اسلام، آموزه عام و شریعت پویا را به ایدئولوژی متعصبانه (دگماتیسم) تبدیل کردند و دین و سیاست را در هم آمیختند. از آنجا که دین و سیاست از دو جنس ناهمگون اند (دین مبتنی بر اخلاق و سیاست عاری از آن)، در نتیجه ورود سیاست به دین باعث شد اسلام تبدیل به ایدئولوژی شود و فهم ایدئولوژیک دین آن را به پدیده ای قومیتی، جنسیتی و حزبی تبدیل کرد، درحالی که اسلام حقیقی هرگز چنین نبوده است. مشکل اصلی از نظر عشاوی اینجاست که ایدئولوژی دینی و اسلام سیاسی تمایل دارد ادعاهای خود را دینی جلوه دهد و با آیات قرآن جایگاهش را تأیید کند. به همین دلیل، این گروه ها آیات را از سیاق اصلی جدا می کنند و مطابق خواسته خود تفسیر می کنند. برای

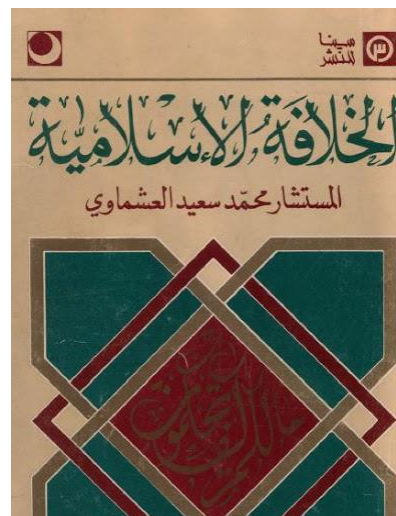


است، بدون اینکه به لباسی خاص مرتبط باشد. مسئله اصلی داشتن وقار و عدم تبرج در پوشش است که هر زن پاکدامنی آن را به خوبی می شناسد و به آن تمسک می جوید.

عشاوی در ادامه بخش اول بر این بحث متمرکز می شود که موی زن عورت به حساب نمی آید. بسیاری از سنت گرایان با تأسی از این حدیث پیامبر که «زن عورت است» گفته اند که موی زن عورت است. در حالی که در نگاه عشاوی، موی زن و مرد هیچ گاه در مفهوم صحیح دینی و تقدیر شریعت حقیقی عورت به حساب نمی آمده است. عشاوی برای اثبات نظر خود، نخست پیشینه تاریخی پوشاندن مو را نزد ادیان (یهودیت، مسیحیت و اسلام) بررسی می کند. او توضیح می دهد که مصریان قدیم مو را مظهر قدرت و افتخار می دانستند. به همین جهت، هنگام عبادت یا در حضور حاکمان، فرمانروایان و قاضیان موهای خود را با کلاه و عمامه یا خمار می پوشاندند. این نشانه اعتراف به ضعف انسانی و تواضع به شمار می رفت. به اعتقاد عشاوی، دین و شریعت پوشش سر را واجب نکرده است. خداوند آشکار کردن زینت را مباح و اصل را

احادیث ضعیف بکوشند تصویری وارونه و منفی از اسلام ساخته می‌شود. از طرف دیگر آمیخته‌شدن فرهنگ عامه و آداب و رسوم اجتماعی با مفاهیم دینی و حدود شرعی خطر بزرگی است که مفاهیم دینی را مختل و شرعیات را از توازن خارج می‌کند. در نتیجه، دیگر افراد قادر به تمایز اینها از هم نیستند و این سوءبرداشت‌ها و اختلاط‌ها به حال دین مضر است.

در نهایت می‌توان گفت که این کتاب مجموعه‌ای از نوشته‌های عشاوی درباره موضوع حجاب است که نویسنده در آنها با بررسی آیات قرآن و روایات مربوط به حجاب نتیجه گرفته که وجوب پوشاندن مو از این آیات و روایات استنباط نمی‌شود. از دیدگاه او، تأکید فراوان بر اصل حجاب به شکل پوشاندن مو وجهی سیاسی دارد و از جهتی دیگر نتیجه آمیخته‌شدن سنت‌ها و عرف جوامع با اصول اسلام است که عشاوی با هر دوی این‌ها مخالف و خواهان اجرای دقیق اصول اسلام است.



نمونه یکی از رهبران ایدئولوژی اسلامی به استناد آیه ۸۰ سوره نساء اطاعت از خود را اطاعت از رسول می‌شمارد و این چنین حق خاصه پیامبر را به خود نسبت می‌دهد. نتیجه اینکه ایدئولوژی اسلامی به سمت دیکتاتوری کشیده می‌شود. هر کس را که مخالف او باشد، کافر قلمداد می‌کند و هر رأیی جز رأی خودش را کفر به حساب می‌آورد. این همان چیزی است که خوارج در آغاز اسلام می‌گفتند. عشاوی درباره ارتباط این بحث به موضوع حجاب، توضیح می‌دهد که راه یافتن این موضوع به جوهره اسلام سبب شده است که ظواهر مهم جلوه کنند و حقایق جای خود را به شعائر دهند. از نظر او، آنچه امروزه حجاب نامیده می‌شود چیزی جز شعار سیاسی نیست. حجاب نه به‌عنوان فریضة دینی و جوهر اسلام، بلکه به‌عنوان علامت حزبی برای قدرت بخشیدن به گروه‌های اسلام سیاسی به کار می‌رود.

عشاوی در پایان به ضرورت تجدد اندیشه دینی و نوسازی تفکر اسلامی تصریح می‌کند و معتقد است احادیث رسیده از پیامبر را باید بر اساس مبانی علمی محکم، بررسی انتقادی دقیق و مبتنی بر درک جامع مطالعه کرد. در غیر این صورت، تا زمانی که اعتقادات مبتنی بر احادیث مرسل و ضعیف باشد و محققان در توجیه خطا، اضطراب و آشفتگی و همچنین تقویت

اصلاح حقوق اسلامی در پرتو نظریه نسخ معکوس

مروری بر کتاب «به سوی اصلاحات اسلامی» اثر عبدالله احمد نعیم



ریمانه علیرضائی

درآمد

عبدالله احمد نعیم (متولد ۱۹۴۶)، اندیشمند سودانی-امریکایی، از چهره‌های برجسته بین‌المللی در حوزه حقوق بشر و اسلام است. او در جوانی به جنبش اصلاح طلبانه محمود محمد طه پیوست ولی پس از اعدام طه و پایان یافتن فعالیت‌های جنبش به عنوان بورسیه به ایالات متحده آمریکا سفر کرد، تحصیلات خود را در رشته حقوق ادامه داد و اکنون استاد حقوق دانشگاه اموری در امریکاست. نعیم در ۱۹۸۷ کتاب مشهور استادش «الرسالة الثانية من الاسلام» را به انگلیسی ترجمه کرد و به چاپ رساند. هم‌چنین کتاب «به سوی اصلاحات اسلامی: آزادی‌های مدنی، حقوق بشر و حقوق بین‌الملل» را به انگلیسی نوشت که ایده اصلی‌اش استفاده از نظریه نسخ معکوس طه برای اصلاح وضعیت حقوق اسلامی و انطباق آن با برخی مسائل حقوقی معاصر است. ترجمه فارسی این کتاب در ۱۳۸۱ به قلم حسنعلی نوریها با عنوان «نواندیشی دینی و حقوق بشر: درآمدی بر بازخوانی حقوق اسلامی» بر اساس ترجمه عربی آن منتشر شده است. نوشتار حاضر گزارشی است از آرای نعیم بر اساس ترجمه فارسی کتاب.

تجربه‌های علمی بشر نمی‌تواند تحقق یابد. در نتیجه، فهم مسلمانان از منابع الهی با تغییر زمان و مکان ضرورتاً تغییر می‌کند. با این پیش‌زمینه، نعیم تلاش می‌کند مبنای بی‌طرفانه‌ای بیابد و با آن مدعیان انحصار فهم دین را به چالش بکشد و نیز راهی ایجاد کند که مشارکت عملی در اعمال حق فهم بشر نسبت به وحی الهی برای همه افراد ممکن شود.

مؤلف در فصل اول بحث را از پدیده «بیداری اسلامی» آغاز می‌کند که با انقلاب اسلامی ایران در ۱۹۷۹ موضوع گفت‌وگوی روشنفکران شد. او معتقد

عبدالله نعیم در فصول هفت‌گانه کتاب ابتدا چالش‌ها و تناقض‌های شریعت (حقوق اسلامی سنتی یا فقه سنتی) را با حقوق مدرن در زمینه‌های حقوق اساسی، حقوق بشر، حقوق کیفری و حقوق بین‌الملل مطرح می‌کند و سپس به این نتیجه می‌رسد که با روش اصلاحی استادش، محمود محمد طه، سازگاری حقوق اسلامی با جوهر حقوق مدرن امکان‌پذیر خواهد بود. به باور او، بیان صریح آیات قرآن نشان می‌دهد که شریعت تنها بر اساس فهم بشری از وحی الهی محقق می‌شود و فهم بشری نیز جز در قالب شرایط تاریخی و

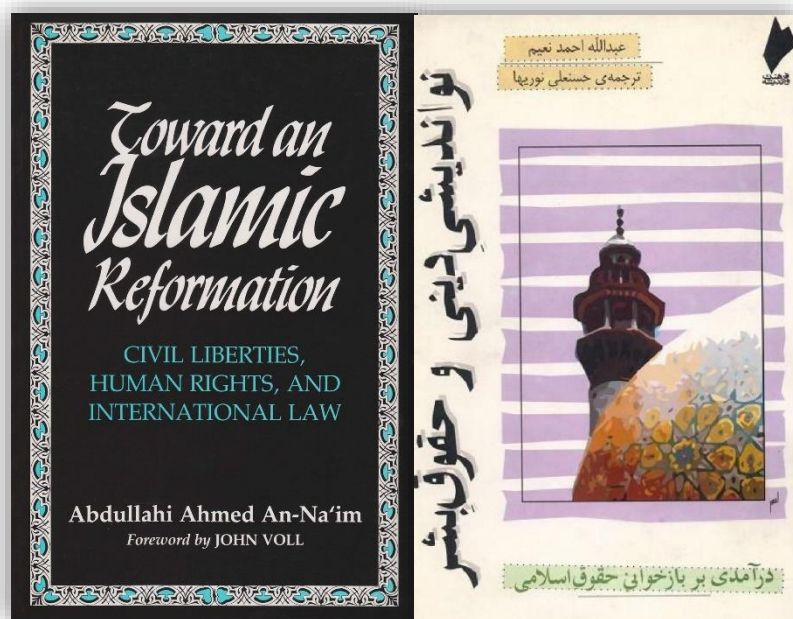


این ساختار اصلاحی بر اساس مبانی دینی پایه‌ریزی نشود مسلمانان آن را نخواهند پذیرفت. مؤلف گام اول در ایجاد این ساختار اصلاحی را توضیح این حقیقت می‌داند که حقوق عمومی برآمده از شریعت برخلاف آنچه فقهای مسلمان ترسیم کرده‌اند، با همهٔ اصول و قواعد جزئی آن از طرف خداوند به پیامبر وحی نشده بلکه حاصل تفسیر متن قرآن و سنت است؛ در نتیجه، حقیقتی مقدس و غیر قابل تغییر نیست و می‌توان بدون خدشه به مقدسات دینی مسلمانان بخشی از مسائل فقهی را حذف یا دگرگون کرد.

برای دست‌یابی به این هدف، نویسنده در فصل دوم کتاب به منابع شریعت و تحولات آن می‌پردازد. او بر این باور است که باید نخست شریعت را همان‌گونه که هست توضیح دهیم و سپس دربارهٔ اینکه در آینده چگونه باید باشد بحث کنیم. بنابراین، پس از شرح پیشینهٔ تاریخی شریعت و مراحل تکوین آن، تحول فقه اسلامی را بررسی می‌کند. در ادامه، منابع چهارگانهٔ شریعت شامل قرآن، سنت، اجماع و قیاس را به صورت کامل توضیح می‌دهد و نگاهی نیز به نقش

است جنبش‌های اسلامی معاصر، به‌رغم تفاوت و گوناگونی‌شان، همگی نسبت به انحراف مسلمانان از عقاید اسلامی و اجرای احکام هشدار می‌دهند و راه‌حل اصلی را در بازگشت به اسلام و اجرای شریعت در جامعه به عنوان حقوق عمومی می‌دانند. نعیم نگران نتایج احتمالی اجرای کامل شریعت با همهٔ ابعادش در جوامع اسلامی معاصر است. او معتقد است بازگشت به اجرای فقه سنتی به ویژه تأثیری منفی بر موقعیت زنان مسلمان و شهروندان غیرمسلمان دارد، اما حتی مردان مسلمان نیز در این صورت برخی از حقوق اساسی خود را از دست خواهند داد.

عبدالله نعیم معتقد است از یک سو با یک فراهوان برای اجرای حقوق اسلامی در زندگی مردم مواجهیم و از سوی دیگر چنانچه شریعت به شکل سنتی آن اجرا شود، برخی از جنبه‌های این حقوق اسلامی ناکارآمد خواهد بود. از نظر او، تنها راه ایجاد هماهنگی بین این دو ضرورت متناقض به کارگیری ساختاری از حقوق عمومی اسلامی است که با شاخص‌های حقوق مدرن نیز تطابق داشته باشد. البته او تصریح می‌کند که اگر



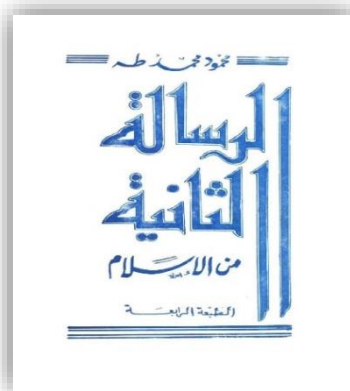
اجتهاد در شریعت دارد.

از منظر نعیم، هدف اصلی قرآن تنظیم ارتباط انسان با خدا و نحوهٔ ارتباط او با دیگران است؛ بنابراین، قرآن کتابی حقوقی نیست و خودش نیز خود را این طور معرفی نمی‌کند. نعیم می‌گوید در قرآن تنها هشتاد آیه، به معنای دقیق کلمه، ویژگی‌های حقوقی دارند ولی همین هشتاد آیه برای حل تمامی مسائل حقوق معاصر به کار گرفته شده‌اند. او به‌ویژه به موضوع نسخ اهمیت می‌دهد که بر اساس آن تحول حقوق اسلامی بر مبنای آیات مدنی استوار می‌شود که این آیات ناسخ احکام و آیات مکی مخالف خود تلقی می‌شوند. اکثر قریب به اتفاق فقها نسخ را اصلی می‌دانند که پایهٔ بسیاری از قواعد شریعت را تشکیل می‌دهد. نعیم بر این باور است که برای حل مشکلات ناشی از اجرای شریعت در دوران معاصر لازم است در مسئلهٔ نسخ تجدیدنظر شود. او بر مبنای نظر طه به نظریهٔ نسخ معکوس اشاره می‌کند. طبق این نظریه، می‌توان برعکس نظر مشهور فقها که معتقدند با نزول آیات جدید آیات قدیم نسخ می‌شوند با استفاده از آیات مکی، که قدیم‌تر ولی دربارهٔ مفاهیم کلی‌ترند، مبنای جدیدی برای حقوق

اسلامی پی‌ریزی کرد.

در پایان این فصل، نویسنده به دیدگاه‌های گروه‌های مختلف شیعه دربارهٔ منابع شریعت و کاربرد آن در حل مسائل حقوق عمومی نیز اشاره می‌کند. او اعتقاد شیعیان به نقش تعیین‌کننده و اساسی امام را از جملهٔ مهم‌ترین اموری می‌داند که آنها را از دیگران متمایز می‌کند و بر این باور است که دربارهٔ امکان اصلاح حقوق عمومی اسلام، دیدگاه‌های شیعیان باعث مشکلات بیشتری می‌شود چرا که باید منتظر ظهور امام غایب (در مذهب دوازده‌امامی) باشند یا به وجود امام پشت‌پرده (در مذهب اسماعیلیه) اعتراف کنند تا نظر او را دربارهٔ اصلاح شریعت بدانند.

عبدالله نعیم در فصل سوم برجسته‌ترین جریانات فکری معاصر را که خواهان اجرای شریعت‌اند بررسی می‌کند. ابتدا به نظریات ابن تیمیه می‌پردازد، چرا که طرفداران اجرای شریعت او را یکی از پیشگامان اصلاح حقوق اسلامی به شمار آورده‌اند و معتقدند برای احیای اسلام در قرن حاضر باید از او الگو گرفت. سپس به تألیفات جدید پیرامون اجرای شریعت اشاره می‌کند. آرای افرادی چون اشتیاق احمد، ابوالاعلی



معکوس، پایه‌های حقوق اسلامی باید از نصوص دوران مدینه به نصوص دوران مکه تغییر کند؛ به این معنا که نصوصی که در گذشته منسوخ تلقی می‌شدند اجرا شوند و نصوصی که شریعت فعلی آنها را لازم‌الاجرا می‌داند نسخ شوند.

در فصل چهارم، نویسنده از تناقض‌های موجود میان خوانش فعلی از شریعت و مبانی حقوق اساسی جدید سخن می‌گوید. برخی از دانشمندان اسلامی الگوی خلافت را بهترین نمونه حکومت اسلامی توصیف می‌کنند، بنابراین نعیم ارزیابی این الگوی تاریخی در پرتو اصول حقوق اساسی جدید را ضروری می‌داند. او منابع و ماهیت اختیارات خلیفه و میزان مشارکت مردم در این نوع حاکمیت را بررسی می‌کند و نتیجه می‌گیرد که قدرت خلیفه طبق قواعد شریعت، قدرتی نامحدود و معادل با اختیارات مطلقه پیامبر است، هیچ راهکاری برای محدود کردن یا لغو این قدرت در نظر گرفته نشده است و او به عنوان سایه خداوند بر زمین تنها کسی است که می‌تواند تفسیر نهایی شریعت را تعیین کند. درباره نصوص مربوط به «شورا» و «امر به معروف و نهی از منکر» نیز، که عده‌ای آنها را نماد مشارکت مردم در قدرت حکومت اسلامی دانسته‌اند، می‌گوید چنین برداشتی از این آیات در خوانش سنتی از شریعت وجود نداشته و هیچ الزام شرعی و حقوقی برای پایبندی حاکم به این رویه‌ها

مودودی، محمد اسد و جاوید اقبال را درباره حکومت اسلامی ایده‌آل مطرح می‌کند و دیدگاه‌های حسن ترابی، رهبر جبهه ملی‌اسلامی سودان، را نیز شرح می‌دهد. نعیم در پایان این بحث اذعان می‌کند که بسیاری از مسلمانان برخلاف اسلام‌گرایان خواستار تأسیس حکومتی سکولارند و به عنوان مثال دیدگاه‌های علی عبدالرازق در «الاسلام و اصول الحکم» را توضیح می‌دهد که از جمله برجسته‌ترین تلاش‌های فکری در راه نشر سکولاریسم است.

مؤلف در ادامه شرح می‌دهد که اغلب حکومت‌های کشورهای اسلامی از نیمه قرن نوزدهم به دو شیوه دست به اصلاحات حقوق زده‌اند: اول آنکه حقوق سکولار را در امور تجاری، حقوق اساسی و کیفری جایگزین شریعت کرده‌اند، به گونه‌ای که برای شریعت زمینه‌ای جز احوال شخصیه و ارث باقی نمانده است و دوم آنکه کوشیده‌اند تا با شیوه‌هایی به اصلاح قواعد احوال شخصیه و ارث پردازند. اما به نظر او، این اصلاحات روش‌هایی موقت و ناکافی‌اند و مناسب‌ترین شیوه تحول شریعت همان «نسخ معکوس» است که استاد او پایه‌گذاری کرده و مصادیق ناسخ و منسوخ را عکس آن چیزی که در سنت اسلامی مشهور است توضیح می‌دهد. طبق این روش، می‌توان بخشی از آیات و روایات را در مقام عمل پیاده کرد و دیگر آیات و روایات را نادیده گرفت. بر مبنای نظریه نسخ



می‌تواند پیامدهای سیاسی خطرناک و مشکلات جدی اجتماعی را به وجود آورد. او حقوق کیفری شریعت مشتمل بر حدود، جنایات و تعزیرات را بررسی می‌کند و به عنوان مثال دربارهٔ حکم ارتداد بر این باور است که چنین حکمی حقوق اساسی انسان را نقض می‌کند، زیرا با آنکه قرآن مرتد را با شدیدترین عبارات توبیخ می‌کند، اما برای او در این دنیا مجازاتی تعیین نمی‌کند. در مقابل، اکثر فقها با استناد به سنت اعدام را کیفر مرتد تعیین کرده‌اند. نعیم معتقد است عمل بر اساس دیدگاه طه همهٔ اعتراضات حقوقی وارد به شریعت را در این گونه موارد منتفی خواهد کرد؛ مثلاً مجازات کیفری ارتداد را باید به عنوان مجازاتی مرحله‌ای و تاریخی دید که در زمان پیامبر انجام شده و نباید اکنون آن را قابل اجرا دانست. در پایان مؤلف از انقلاب حقوقی ۱۹۸۳ در سودان سخن می‌گوید که قصد داشت شریعت را به عنوان تنها سیستم حقوقی سودان به کار بگیرد و پیامدهای آن وضعیت را بررسی می‌کند.

تمرکز نویسنده در فصل ششم بر تناقضات موجود در حقوق بین‌الملل و اصول مقابل آن در شریعت است.

وجود ندارد.

در ادامه دو مفهوم «حاکمیت» و «شهروندی» را مطرح می‌کند که با جوهر حقوق اساسی جدید در ارتباطاند و از نظر او هر دوی اینها شریعت را با مشکلاتی مواجه می‌کنند. او می‌گوید با آنکه هر مسلمانی به حاکمیت خداوند ایمان عمیق دارد، این ایمان روشن نمی‌کند که چه کسی باید در جامعه حاکمیت برتر و نهایی مردم را در اختیار بگیرد. شهروندی نیز، به شکلی که در حکومت‌های فعلی تعریف می‌شود، به تساوی همهٔ شهروندان در برابر قانون و عدم تبعیض بر پایهٔ نژاد، رنگ، جنس، زبان، دین و دیدگاه‌های سیاسی منجر می‌شود. او با اشاره به وضعیت حقوق اساسی مسلمانان و غیرمسلمانان در شریعت، به این نتیجه می‌رسد که دورنمای این وضعیت با تساوی همهٔ شهروندان در برابر قانون منافات دارد.

نعیم در فصل پنجم از تحقق عدالت کیفری بحث می‌کند که از جمله مهم‌ترین مسائل مورد اختلاف در موضوع اجرای شریعت است از این جهت که اجرای کورکورانه و پیش از موعد حقوق کیفری اسلام

را شرح داده و تنها راه حل رفع این نارسایی‌ها از حقوق اسلامی را پذیرفتن تاریخ‌مندی آن بخش از نصوص قرآن و سنت می‌داند که با حقوق جهانی بشر هماهنگی ندارد.

می‌توان دیدگاه نعیم در این کتاب را به این صورت جمع‌بندی کرد که تنها راه برای تحقق اصلاحات لازم و ضروری در همه ابعاد حقوقی این است که زیربنای حقوق اسلامی جدید تغییر کند. باید نصوص قرآن و سنت دوره مدینه را، که پایه‌های شریعت را شکل داده، رها کنیم و به اجرای آیات یا روایاتی بپردازیم که مربوط به دوران پیش از هجرت‌اند چرا که نصوص و آیات بعد از هجرت هدف مرحله‌ای و انتقالی داشته‌اند اما نصوص دوران مکی اصولی اساسی و پایدار را مطرح کرده‌اند که هرچند در گذشته قابل اجرا نبودند، ولی اکنون تنها راه اصلاح حقوق اسلامی به شمار می‌آیند.

به نظر نعیم، نه تنها می‌توان جوهر حقوق بین‌الملل را در مواردی مثل محدودیت استفاده از زور و اعتراف به حق تعیین سرنوشت ملت‌ها پذیرفت، بلکه باید اذعان کرد که در راه خدمت به عدالت و صلح جهانی قرار دارد. او برای توصیف اصول اساسی حقوق بین‌الملل به سراغ منشور سازمان ملل می‌رود و سپس اصولی از شریعت را شرح می‌دهد که با جوهر حقوق بین‌الملل مخالف است، از جمله دشمنی در برابر غیرمسلمانان یا مسلمانانی که به احکام اسلام التزام ندارند و کاربرد خشونت علیه آنان. از دیدگاه او، تنها راه ایجاد اصلاحات در این عرصه کنار گذاشتن حکم آیات و روایاتی است که استفاده از خشونت برای نشر اسلام بین غیرمسلمانان را مجاز می‌داند. به جای آن، باید به حکم آیات و احادیثی عمل کنیم که به استفاده از روش‌های مسالمت‌آمیز در تحقق اهداف اسلامی دعوت می‌کنند.

نویسنده در فصل پایانی کتاب تلاش می‌کند تا زمینه‌های اختلاف بین شریعت و معیارهای جهانی حقوق بشر را مشخص و بین این دو نظام سازش برقرار کند. الغای بردگی، پایان‌بخشیدن به تبعیض علیه اقلیت‌های دینی و ممنوعیت تبعیض بر اساس جنس از مصادیق حقوق جهانی بشر محسوب می‌شوند. از دیدگاه او، اصلی اخلاقی وجود دارد که همه فرهنگ‌ها آن را می‌پذیرند و اگر به نحو روشنفکرانه تفسیر شود، می‌تواند معیارهای جهانی حقوق بشر را تقویت کند: هر کس باید آن‌گونه با دیگران برخورد و معامله کند که دوست دارد دیگران نیز با او همان‌گونه رفتار کنند. این قاعده طلایی «معامله‌به‌مثل» ایده‌ای است که همه ادیان بزرگ جهان نسبت به آن ایمان دارند. افزون بر این، قدرت اخلاقی و منطقی این قاعده ساده می‌تواند همه انسان‌ها از همه فرهنگ‌ها و عقاید را نیز به پیروی از آن قانع کند. مؤلف در پایان این فصل برخی نارسایی‌های شریعت در زمینه حقوق بشر مثل مسئله بردگی و تبعیض بر اساس جنس و دین

بازخوانی متون تشریحی مربوط به زنان

مروری بر مقاله نصر حامد ابوزید



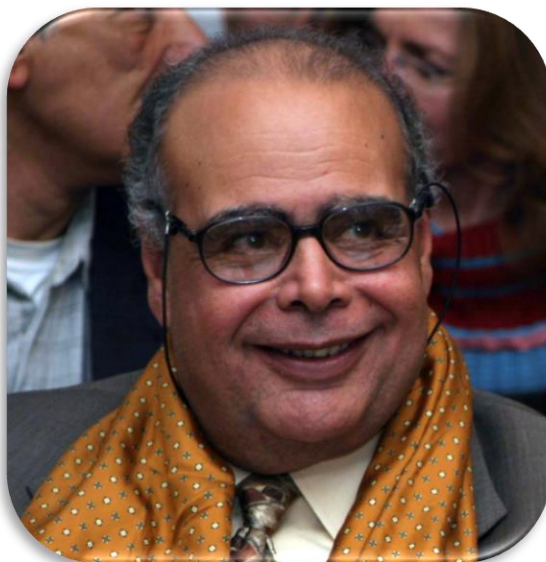
فاطمه مصلحزاده

درآمد

نصر حامد ابوزید (۱۹۴۳-۲۰۱۰)، اسلام‌شناس و نواندیش سرشناس مصری، به سبب برخی دیدگاه‌های نوگرایانه‌اش به شدت با علمای سنتی مصر درگیر شد. در ادبیات عرب و مطالعات اسلام تحصیل کرد، در ۱۹۸۱ از دانشگاه قاهره دکتری گرفت و چند سال همان‌جا تدریس کرد، اما پس از آنکه از جانب علمای سنتی تکفیر شد و گروه‌های تندرو او را تهدید به قتل کردند، به اروپا مهاجرت کرد و در دانشگاه‌های هلند مشغول به تدریس مطالعات اسلام شد. برخی از کتاب‌های او به فارسی هم ترجمه شده‌اند: «معنای متن: پژوهشی در علوم قرآن»، «رویکرد عقلانی در تفسیر قرآن»، «دایره‌های ترس: زنان در گفتمان دینی»، «محمد و آیات خدا: قرآن و آینده اسلام». نوشتار حاضر گزارشی است از مقاله «حقوق زنان در اسلام: پژوهشی در تاریخ‌مندی متون» که ترجمه فارسی آن ابتدا در «فصلنامه حوزه اصفهان» (ش ۹ و ۱۱) به قلم علی زاهدپور منتشر شد و سپس در کتاب «دایره‌های ترس» (۱۳۹۷) به قلم ادریس امینی به چاپ رسید. ابوزید در این مقاله تلاش می‌کند با تأکید بر خوانش بافتاری آیات قرآن برداشتی از این آیات متناسب با شرایط معاصر ارائه دهد.

اسلامی داشته، از نیمه دوم قرن بیستم و با گسترش اسلام سیاسی این مفهوم را با قوانین فقهی یکسان پنداشته‌اند و این اعتقاد رایج شده است که شریعت مساوی با قوانین جاری در جوامع مدرن و حتی مترقی‌تر و کارآمدتر از آن‌هاست. این حرف مبتنی بر این فرض است که شریعت برای هر مشکلی راه‌حلی دارد و این فرض، از نظر ابوزید، نقطه مشترک نگاه نوگرایان و احیاگران سلفی است و هر دو به مرجعیت تمام‌عیار متون بدون در نظر گرفتن بافت و زمینه اعتقاد

ابوزید سخن را با مروری بر پیشینه موضوع حقوق زنان در جوامع اسلامی معاصر و تأثیر شرایط تاریخی و اجتماعی بر آن آغاز می‌کند. او از عقب‌ماندگی قوانین مربوط به زنان در مصر انتقاد می‌کند و این وضع را نتیجه این می‌داند که این قوانین همچنان متکی بر مرجعیت شریعت‌اند و شریعت هنوز صورت‌بندی حقوقی منضبطی ندارد. ابوزید می‌گوید به‌رغم این که شریعت در قرآن به معنای دین و راه و روش به کار رفته و تا چندین قرن هم همین کاربرد را در ادبیات



وصفی تمایز بگذارد یا در سطح تحلیل نحوی و بلاغی با استفاده از ابزارهای «تحلیل گفتمان» و «تحلیل متن» می‌تواند سطوح عمیق‌تر و پیچیده‌تر گفتار الهی را نشان دهد.

در ادامه مقاله، ابوزید می‌کوشد آیات مربوط به مسائل زنان را با خوانش بافتاری بخواند. او معتقد است برای فهم دیدگاه واقعی اسلام درباره حقوق زن، باید مقایسه‌ای تاریخی بین حقوق زنان پیش از اسلام و حقوق جدیدی که اسلام وضع کرده است انجام داد؛ فرآیندی که آن را «بازگرداندن معنای اصلی» گفتار می‌نامد. علاوه بر آن، باید به فرآیندهای جهت‌دهی ایدئولوژیک به معانی توجه کرد که معنا را با خارج کردن آن از بافت خود وارونه می‌کنند و با استفاده از آن مسائل اجتماعی بدویت‌گرایانه و ضدزن را توجیه می‌کنند.

از نظر ابوزید، یکی از اشتباه‌های رایج در خوانش و تفسیر آیات مربوط به زنان خلط بافت جدلی و بافت تشریحی است. بافت عمومی متن قرآن بر تساوی زن و مرد در آفرینش اذعان دارد (خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ). آیات متعددی نیز بر مسئولیت دینی برابر و ثواب و عقاب یکسان زن و مرد تأکید می‌کنند. برخی آیات

دارند. همین بی‌توجهی به بافت و درهم آمیختن سطوح مختلف معنایی متن است که اندیشه اسلامی را در بحران درازمدت تأویل و تأویل متضاد گرفتار کرده است.

از دید ابوزید، راه حل این بحران خوانش بافتاری است. روش‌نوسازی، که حاصل تحول «اصول فقه» کلاسیک و ادامه تلاش‌های عبده و امین الخولی است، از این خوانش بهره می‌برد. خوانش بافتاری در بسیاری موارد از همان ابزارهایی استفاده می‌کند که علمای اصول برای استنباط احکام از متون استفاده می‌کنند مثل «اسباب نزول» و «ناسخ و منسوخ»، اما آن‌ها را در گستره‌ای وسیع‌تر به کار می‌گیرد. یعنی مثلاً نه تنها سبب نزول آیه را برای درک معنای آن در نظر می‌گیرد بلکه به کلیت بافت تاریخی و اجتماعی قرن هفتم میلادی هم توجه می‌کند تا از این طریق بتواند احکام تأسیسی را از عرف و عادت قبل از اسلام جدا کند. علاوه بر بافت کلی اجتماعی و تاریخی، ابوزید درباره سطوح دیگر بافت همچون بافت ترتیب نزول، بافت روایی، ترکیب لغوی و تحلیل نحوی و بلاغی نیز توضیح می‌دهد. مثلاً توجه به بافت روایی به محقق کمک می‌کند میان آیات تشریحی با آیات جدلی یا



معنای تأیید این برتری از جانب خداوند نیست، بلکه تنها برای توصیف تفاوت‌های اجتماعی و اقتصادی بین افراد جامعه به کار می‌رود. بنابراین، قوامیت نیز توصیف وضع اجتماعی و آداب و رسوم آن زمان است نه تشریح الهی که حکمی مطلق به شمار رود. ابوزید می‌افزاید حتی اگر این آیه به قصد تشریح باشد، معنای قوامیت تحمل مسئولیت اجتماعی و اقتصادی است که قرآن علت آن را افضلیت و قدرت نفقه‌دادن دانسته اما روشن نکرده که چه کسی بر چه کسی برتری دارد و همین نشان‌دهنده ماهیت چرخشی و مشارکتی قوامیت است.

پس از بررسی نمونه‌های آیات مربوط به زنان در بافت جدلی و توصیفی، در بخش آخر مقاله، ابوزید متون تشریحی مربوط به زنان را بررسی می‌کند. اغلب این متون در سوره نساء آمده‌اند که در سال چهارم هجرت و بعد از جنگ احد نازل شده است. از آنجا که مردان زیادی در جنگ شهید شده بودند و تعداد بیوه‌ها و یتیم‌ها در جامعه زیاد شده بود، احکام مربوط به ازدواج مجدد، ارث و نگهداری یتیمان در این سوره آمده است. نخستین آیه سوره از برابری زن و مرد در آفرینش سخن می‌گوید، آیه دوم به حفظ حقوق یتیمان اشاره می‌کند و سومین آیه در چنین بافتی اجازه

که میان مذکر و مؤنث تفاوت قائل می‌شوند در بافتی جدلی نازل شده‌اند، همچون آیاتی که در بافت پاسخگویی به مشرکانی آمده که مؤنث‌ها را به خداوند نسبت می‌دادند و فرشتگان را دختر خدا می‌خواندند. موارد دیگری مثل واکنش مادر مریم نسبت به نوزادش یا بدگویی هدهد در وصف مملکت سبا یا بیان قوامیت مرد بر زن همگی در بافت توصیفی آمده‌اند و نباید به شکل تشریحی تفسیر شوند.

ابوزید درباره مسئله قوامیت به شکلی گسترده‌تر بحث می‌کند. او می‌گوید روایاتی که سیوطی نقل کرده است نشان می‌دهد که پیامبر طرفدار اصل تساوی کامل، نه فقط اخروی، در اسلام بوده اما چون مخاطبان او هنوز قادر نبوده‌اند این تساوی را بپذیرند، آیه قوامیت (الرجال قوامون على النساء) نازل شده است. سپس درباره مفهوم افضلیت در ادامه آیه (بما فضل الله بعضهم على بعض) می‌گوید اگر افضلیت ریشه قوامیت محسوب شود و برتری جنس مرد بر زن مورد تأیید خدا باشد، باید گفت قوامیت حکم الهی و تشریح دائم است. برای روشن شدن معنای افضلیت با توجه به بافت به سراغ آیه ۲۱ سوره اسراء می‌رود (انظر كيف فضلنا بعضهم على بعض وللاخرة أكبر درجات وأكبر تفضيلاً) و نتیجه می‌گیرد که کاربرد واژه «تفضیل» به

تعدد زوجات را می‌دهد. ابوزید می‌گوید با در نظر گرفتن بافت نزول به همراه بافت ترکیب زبانی آیه، می‌توان دریافت که این حکم قانونی موقتی است که برای حل وضعی فوق‌العاده صادر شده است، نه حکمی دائم. علاوه بر آن باید در نظر داشت که تعدد زوجات قبل از اسلام وجود داشته و اگر بافت تساوی زن و مرد را لحاظ کنیم، این حکم تنها برای قاعده‌مند کردن هرج و مرج پیش از آن آمده است. اما اگر آن را در بافت سیطره مرد بر زن قرار دهیم، چنان که اغلب فقها کرده‌اند، به آزادی بی‌حساب و کتاب مرد در ازدواج و بهره‌وری جنسی منجر خواهد شد.

اینجا ابوزید از عبده نقل می‌کند که با استناد به دو قاعده «منع ضرر و ضرار» و «درء مفسد» می‌توان نتیجه گرفت اگر زمانی در کاری مفسده‌ای باشد که قبلاً وجود نداشته، باید حکم آن را تغییر داد. او با تحلیل وضع جامعه، چندهمسری را

مضر به حال افراد می‌داند و می‌گوید بر اساس این قواعد باید چندهمسری را برای همه مردان ممنوع کرد مگر در صورتی که ضرورت آن نزد قاضی ثابت شده باشد.

در ادامه، ابوزید از رویکردی دیگر به موضوع تعدد زوجات سخن می‌گوید و آن رویکرد کسانی است که چندهمسری را استثنا می‌دانند اما در عین حال در مقایسه با مدل روابط آزاد در غرب از آن دفاع می‌کنند. او می‌گوید چنین قیاسی تلویحاً نشانگر آن است که در ذهن این افراد غرب اصل است و چنین گزاره‌ای خود

با اصول نوزایی مستقل از غرب تناقض دارد. دیگر این که دفاعیات این گروه بر مبنای استدلال‌هایی است که سیطره مرد بر زن را با دلایل زیست‌شناختی توجیه می‌کنند. مثلاً آن‌ها معتقدند که تاریخ رابطه زن و مرد نشان می‌دهد که همواره مرد بر زن مسلط بوده یا غریزه جنسی زن و مرد متفاوت است و مردان اشتباهی جنسی

بیشتری دارند، چنانکه روسپی‌گری در تمام تاریخ حرفه‌ای مختص زنان و برای لذت مردان بوده است. ابوزید در مقابل می‌گوید برای تحلیل برتری تاریخی مرد بر زن باید به مردم‌شناسی متوسل شد نه زیست‌شناسی؛ نمی‌توان با مقایسه انسان با حیوان و دیدن برتری جنس نر بر ماده، انسان را به وجود جسمی‌اش فروکاست و بدون در نظر آوردن وجوه فرهنگی و معنوی او درباره‌اش حکم داد.

دومین موضوعی که ابوزید به آن می‌پردازد ارث

است که در آیات ۷ تا ۱۱ سوره نساء مطرح شده است و این آیات هم در بافت تأکید بر حقوق یتیمان نازل شده‌اند. پیش از هر چیز، قرآن تأکید می‌کند که هنگام تقسیم میراث، بخشی از آن را به فقرا بدهید. این دیدگاه در مقابل دیدگاه‌های حقوقی دیگری قرار می‌گیرد که به هر نحو ممکن بر حفظ اموال در خاندان و حفظ نام و میراث فرد تکیه می‌کنند. هدف قرآن، در مقابل، پخش ثروت در جامعه و جلوگیری از دست‌به‌دست شدن ثروت میان طبقه ثروتمند است. علاوه بر این، مشخص است که رابطه عصیت و ارتباط خونی،

حقوق زن در اسلام
پژوهشی در تاریخ‌مندی متون^۱
(بخش نخست)



نوشته: نصر حامد ابوزید
ترجمه: علی زاهدپور

در دوران معاصر، با پیچیده شدن روابط میان جوامع، مسأله حقوق زن که سوره‌های مختلف اجتماعی، فرهنگی و فکری دارد، به خاطر ماهیت انسانی، همه جوامع را دربر می‌گیرد و محدود به یک جامعه خاص نیست. این مسأله، علاوه بر پیچیدگی و ابهام، در جوامع عربی - اسلامی‌امان، بعدی دیگر نیز دارد که همان جنبه «دینی» حقوق زن است؛ این جنبه هنوز هم مرجعی شرعی و قانونی به شمار می‌رود و خاستگاه آن، اخلاق و معنویت موجود در خود دین است. از آغاز نیمه اول سده نوزدهم، دوره نوزایش عرب، مسأله «آموزش زن» و بعد «آزادی» او از سنت‌های مندرس سنگواره‌ای (که مانعی در برابر کل تحریک جامعه است)، اولویت نخست را در جدول وظایف و مسؤولیت‌های فوری رنسانسی به خود اختصاص داد.

۱. ترجمه مقاله «حقوق المرأة فی الإسلام، دراسة فی تاریخ النصوص»، چاپ شده در کتاب «دوائر الحروف قرآنة فی خطاب المرأة» (چاپ اول، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، ۱۹۹۹). این مقاله پیشتر، در شماره ۱۹ مجله «الف لیلحة المغاربة» (لرگان دانشگاه آمریکایی قاهره) به سال ۱۹۹۹م، با عنوان «نقدية المرأة بین سنتان الحدائة و بطرقة التقاليد، دراسة فی تاریخ النصوص» چاپ شده بود.

بر خلاف بسیاری از دیدگاه‌های حقوقی و عرفی، از نظر قرآن مهم‌ترین رابطه انسانی به شمار نمی‌رود. ابوزید، با نقل از سیوطی، درباره سبب نزول این آیات می‌گوید که پیش از اسلام ارث به تمامی حق جنس مذکر بود و زنان و پسران ضعیف، که توان جنگ نداشتند، از ارث محروم بودند. در جامعه‌ای که دختران زنده به گور می‌شدند و زنان به عنوان بخشی از اموال متوفی به ارث برده می‌شدند، قرآن درباره سهم زن از ارث والدین و نزدیکان سخن می‌گوید و آن را فرض و واجب می‌داند (لِّلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانُ وَالْأَقْرَبُونَ وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانُ وَالْأَقْرَبُونَ مِمَّا قَلَّ مِنْهُ أَوْ كَثُرَ نَصِيبًا مَّفْرُوضًا). پس از آن، سهم هر یک از فرزندان متوفی را مشخص می‌کند و در این حکم، سهم (حظ) زن را محور قرار می‌دهد. از نظر ابوزید، دلالت معنایی برآمده از ترکیب این آیه، که در جامعه‌ای مردمحور سهم زن را اصل قرار می‌دهد و سهم مرد را بر اساس آن تعیین می‌کند، اینپ است که قرآن می‌کوشد بین دو محور زن و مرد توازن برقرار کند. از این طریق، از تساوی دینی که در ابتدای سوره به آن اشاره کرده است به تساوی اجتماعی نیز نزدیک می‌شود. در پایان آیه تأکید بر این است که آنچه گفته شد حدود الهی است و نباید از آن تخطی کرد. اگر این حدود را بر اساس بافت نزول درک کنیم، درخواستیم یافت که خطاب آیه به مردانی است که پیش از آن سهمی برای زنان در نظر نمی‌گرفتند و اینک اجرای حکم برایشان دشوار می‌آید زیرا سهم آنان را حداکثر محدود به دوبرابر سهم زنان می‌کند.

چنین درکی ما را به این نتیجه می‌رساند که این میزان نشان‌دهنده حداکثر سهمی است که مرد می‌تواند از ارث بردارد و در شرایط موجود می‌تواند به برابری سهم زن و مرد حکم داد و این موضوع مغایرتی با حدود الهی ندارد. اما فهمی که در لحظه

نزول متوقف شده باشد این حدود را چنان می‌فهمد که زن دقیقاً نصف مرد سهم می‌برد و بر این اساس ارزش زن را نصف مرد می‌داند. طرفداران این دیدگاه با موضوع شهادت دادن زن در دادگاه یا قاضی شدن او نیز چنین برخوردی می‌کنند و آیاتی مثل ۲۸۲ بقره را، که توصیفی از وضعیت زنان در زمان نزول بوده، تشریحی دائم در نظر می‌گیرند. به علاوه، این آیات در چارچوب معاملات مالی است که زنان در آن زمان سررشته‌ای از آن نداشتند و نمی‌توان آنها را به وضع امروز، که زنان در تمام عرصه‌ها تجربه و مشارکت دارند، تعمیم داد.

در بخش آخر مقاله، ابوزید به مفهوم حجاب و عورت می‌پردازد. او نظر افراد و گروه‌های مختلف را درباره معنای زینت و عورت بررسی می‌کند، اما آن‌ها را تأویل‌هایی خارج از بافت زمان و مکان می‌داند. از نظر او، عورت مفهومی ثابت و بی‌تغییر در فرهنگ انسانی نیست بلکه در بافت تاریخی و جامعه‌شناسی‌اش معنا می‌شود. اگر در بافت قرآنی، بدون در نظر گرفتن بافت تاریخی نزول، به دنبال مفهوم عورت بگردیم، خواهیم دید که عورت برای افراد زنده اعضای تناسلی‌شان است و برای افراد مرده جسدشان. اما این برداشت متن قرآن را خارج از چارچوب کاربردش در زمان نزول می‌فهمد.

ابوزید یک بار دیگر به سخنان عبده ارجاع می‌دهد و می‌گوید او مبنای تأویل مسئله حجاب را در فکر معاصر اسلامی پی‌ریزی کرده که بر دو نکته استوار است: اول این که پوشاندن صورت جزء ملت‌ها در قدیم بوده تشریح اسلام نیست بلکه از عادات قومی برخی و وارد رسوم اسلامی شده است. تشریح اسلام انداختن لباس بر جیوب است. دیگر این که حجاب به معنای دوری از سایر مردان مخصوص زنان پیامبر بوده و برای سایر زنان، حتی از باب اقتدا به اسوه، جایز نیست و شاهد این امر عبارت قرآن در



نقطه ضعفشان بی‌توجهی به بافت است. پیشنهاد جایگزین او همان خوانش بافتاری است که در فهم معنای متن بافت تاریخی، اجتماعی و زبانی شکل‌گیری آن را در نظر می‌گیرد.

آیه ۳۲ سوره احزاب (كُسْتُنَّ كَأَحَدٍ مِنَ النِّسَاءِ) است. ابوزید، به‌رغم اینکه رویکرد عبده را دربارهٔ حجاب می‌پسندد، همچنان معتقد است چنین رویکردهایی با متون به شکلی گزینشی برخورد می‌کنند؛ آنچه را که در خدمت اهدافشان است در متون پررنگ می‌کنند و آن‌هایی را که مخالف هدفشان است طوری تأویل می‌کنند که معنای نامطلوبش نفی شود. در مجموع، می‌توان گفت ابوزید در این مقاله تنها به دنبال ارائهٔ خوانشی جدید از آیات مربوط به زنان نیست بلکه می‌خواهد نشان دهد روش‌ها و ابزارهای سنتی که نوگرایان برای تأویل متون به کار می‌برند کارایی کافی ندارد و نوعی بازی دلالتی با متن است. او علاوه بر نقد رویکردهای احیاگری سلفی و سنت‌گیزی، حتی رویکرد نوسازی سنت از بازتأویل و سازگار کردن آن با مقتضیات زمان را هم نقد می‌کند. او روش این «نوگرایان» را التقاطی می‌داند و می‌گوید آن‌ها نیز همچون سلفی‌های تندرو به مرجعیت تمام‌عیار متن معتقدند و

فروخفتن عقل و برآمدن معجزه مروری بر کتاب «المعجزة أو سبات العقل في الاسلام» اثر جرج طرابیسی



فاطمه مسبیدی

درآمد

جرج طرابیسی (۱۹۳۹-۲۰۱۶)، متفکر و نواندیش معاصر سوری، در شهر حلب و خانواده‌ای مسیحی متولد شد. لیسانس ادبیات عرب و فوق لیسانس علوم تربیتی را از دانشگاه دمشق گرفت. قبل از عزیمت به بیروت و فعالیت به عنوان سردبیر مجله «دراسات عربية»، یک سال مدیر خبرگزاری دمشق بود. بین سال‌های ۱۹۸۴ تا ۱۹۸۹ در مجله «الوحدة» به عنوان مدیر مسئول و نویسنده فعالیت می‌کرد، اما با اوج‌گیری جنگ داخلی لبنان بیروت را به قصد پاریس ترک کرد و آنجا خود را وقف ترجمه و تألیف کتاب از زبان‌های دیگر به عربی کرد و یکی از پرکارترین نویسندگان معاصر عرب لقب گرفت. طرابیسی در پروژه‌ای با عنوان «نقد نقد عقل عربی» به نقد دیدگاه محمد عابد جابری پرداخت و بر خلاف او کنار گذاشته شدن عقل در فرهنگ عربی-اسلامی را وابسته به عوامل درونی دانست. او با همین رویکرد کتاب «المعجزة أو سبات العقل في الاسلام» (۲۰۰۸) را نوشت و در آن معجزه را یکی از عوامل افول عقلانیت عربی-اسلامی دانست. این کتاب را انتشارات دارالساقی بیروت در ۱۸۹ صفحه و پنج فصل منتشر کرده است.

و نقش آن در فکر و فرهنگ اسلامی به شدت کم‌رنگ شده است.

طرابیسی در فصل نخست کتاب با عنوان «پیامبر بدون معجزه» با استناد به آیات قرآن وجه تمایز پیامبر اسلام از پیامبران پیشین را عدم اعطای معجزه می‌داند و می‌نویسد که با وجود درخواست مشرکان و اهل کتاب، و نیز در مواردی مسلمانان، و حتی با وجود میل باطنی شخص پیامبر، خداوند از اعطای معجزه به پیامبر

طرابیسی عنوان کتاب خود را با تلمیح به عبارتی از امام علی در نهج البلاغه انتخاب کرده که آن را در ابتدای کتاب هم آورده است: «نعوذ بالله من سبات العقل». سبات در لغت به معنای خفتن و بی‌حس شدن است و در عنوان کتاب برای بیان ایده کلی طرابیسی یعنی از کار افتادن و بی‌استفاده ماندن عقل به کار رفته است. گویی با برآمدن و پررنگ شدن نقش معجزه در اثبات حقانیت پیامبر و امامان، عقل به خواب فرو رفته



قرآن، با چنین معجزه‌پردازی‌هایی اعجاز بیانی قرآن را به حاشیه برده و چه بسا نادیده گرفته‌اند؛ با اینکه اعجاز قرآن واضح‌ترین و عجیب‌ترین نشانه در صدق مدعای رسول خدا بوده است.

اولین اثری که طرایشی بررسی می‌کند کتاب «سیره» ابن هشام است که در قرن سوم هجری نگاشته شده و از دید طرایشی نسبت به بقیه متون سیره به حقایق تاریخی نزدیک‌تر است. در این کتاب ده معجزه به پیامبر نسبت داده شده است. تقریباً دو قرن بعد، یعنی در نیمه اول قرن پنجم، تعداد این معجزات، مطابق «أعلام النبوة» ابوالحسن ماوردی، به حدود چهل می‌رسد که این رقم تنها به معجزات عملی مربوط است و معجزات گفتاری و اخبار غیبی را دربر نمی‌گیرد. در بین آن‌ها معجزاتی شبیه موسی و عیسی نیز دیده می‌شود، همچون شکافتن آب و عبور از آن، زیاد کردن غذا، شفای جذامی و زنده کردن مردگان. اثر دیگری که در همین قرن نگاشته شده «دلائل النبوة» ابوبکر بیهقی است که در تعداد معجزات چندان تفاوتی با آثار قبلی ندارد، بلکه موارد را با روایت‌های متعدد و گاه متباین آورده و به هر کدام جزئیات فراوان افزوده است. او همچنین به اعمال خارق عادت برخی صحابه پیامبر اشاره می‌کند، از جمله روشن شدن

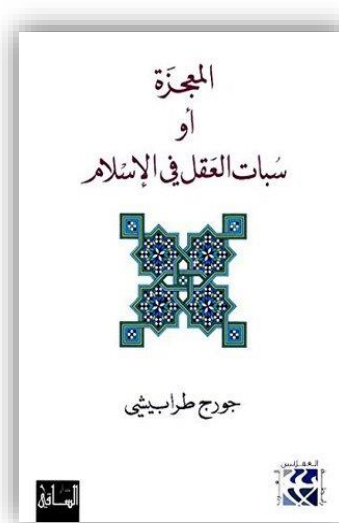
اسلام امتناع کرد و بر خلاف پیامبران پیشین، رسالت او را مقرون به برهان عقلی (قرآن) قرار داد. اسلام قرآنی بر خلاف سایر ادیان توحیدی و غیرتوحیدی بر مبنای معجزه بنا نشد، چرا که معجزه به منزله ناتوان‌سازی عقل است، درحالی که دین اسلام بر تعقل در آیات و متن کتاب خدا بنا شده است.

بر اساس ده‌ها آیه‌ای که طرایشی بدان استناد می‌کند، علل این امتناع در متن قرآن بارها بیان شده است، از جمله تکذیب پیامبران پیشین با وجود اعطای معجزه به ایشان، سحر انگاشته شدن معجزات پیامبران پیشین، عذاب بیشتر مخاطبان در صورت اعطای معجزه به پیامبر، نبود ارتباط علی و معلولی میان اعطای معجزه و ایمان مخاطبان، لازم نبودن اعطای معجزه جدید با وجود نشانه‌های بی‌شمار در عالم آفرینش که در متن قرآن نیز بارها بدان اشاره شده است.

طرایشی بعد از این که بر تصریح آیات قرآن درباره عدم اعطای معجزه به پیامبر اسلام تأکید می‌کند، در فصل دوم کتاب با عنوان «پیامبری با سه‌هزار معجزه» به تفصیل از معجزاتی سخن می‌گوید که در کتاب‌های سیره به پیامبر نسبت داده‌اند. او به این مطلب اشاره می‌کند که نویسندگان این کتاب‌ها با نادیده‌نگاشتن آیات صریح قرآن مبنی بر انحصار برهان پیامبر به

جدیدی مربوط به اخبار پیامبر از آینده در کتاب خود باز می‌کند که طرابیثی آن‌ها را کاملاً مرتبط با فضای سیاسی تعبیر می‌کند. پس از آن، در قرن یازدهم هجری با کتاب «سیره» حلبی مواجه می‌شویم که مؤلف آن می‌نویسد در کلام برخی از علما بیش از سه هزار معجزه برای پیامبر ذکر شده است. او علاوه بر مواردی که در آثار قبلی آمده، به آیات و معجزاتی مرتبط با دوران قبل از بعثت، حتی زمان تولد پیامبر و پیش از آن هم اشاره می‌کند و در این میان معجزاتی منسوب به مادر، پدر بزرگ، دایه و قبیله پیامبر هم یافت می‌شود، از جمله لرزش ایوان کسری، خاموش شدن آتش کده فارس و فروافتادن بت‌های کعبه در زمان تولد پیامبر. آخرین اثری که طرابیثی در این بخش بررسی می‌کند «الهدایة الکبری» نوشته ابو عبد الله بن حمدان خصیبه در قرن چهارم است. طرابیثی این اثر را از ادبیات شیعی انتخاب کرده است تا نشان دهد چگونه شخصیت علی بن ابی طالب که در ادبیات سنی از روایات معجزه غایب است، اینجا به شخصیتی محوری تبدیل می‌شود.

از دیدگاه طرابیثی، در تبیین نقش معجزه در تعطیلی عقل عربی-اسلامی، نمی‌توان پرونده معجزات امامیه را نادیده گرفت. به همین دلیل، در فصل سوم کتاب از عجائب و غرائبی که تحت عنوان معجزه به امامان شیعه نسبت داده‌اند خبر می‌دهد. وی بخشی از این فصل را به معجزات علی بن ابی طالب اختصاص داده است که علاوه بر نقش محوری در معجزات نبوی، معجزات مستقل دیگری نیز از او نقل کرده‌اند. طرابیثی در بخش دوم این فصل به بیان معجزات دیگر ائمه شیعه پرداخته و دو عامل درونی و بیرونی را علت خلق معجزات امامیه دانسته است. به اعتقاد او، اعطای جنبه لاهوتی به امامان شیعه بر خلاف امامان اهل سنت و رقابت‌های سیاسی با آنان از یک سو و تشنگی و تفرقه درونی شیعیان، که خود ناشی از سرکوب سیاسی آنان و تمسک به تقیه و به دنبال آن ناشناخته بودن هویت



سرانگستان، زنده کردن مرده یا سخن گفتن پس از مرگ.

در قرن ششم، قاضی عیاض در «الشفای بتعریف حقوق المصطفی» از حدود یک صد و بیست معجزه نام می‌برد. در میان آن‌ها دو دسته جدید ایجاد شده‌اند: یکی معجزاتی که خود پیامبر با اراده انجام نمی‌داده بلکه بخش‌هایی از جسم او (مانند آب دهان یا نفس) باعث آن معجزات بوده‌اند، مانند خوش گوار شدن آب چاهی که پیامبر آب دهان در آن انداخته بود. دسته دوم معجزات وسایل و اشیاء متعلق به پیامبر حتی بعد از فوت ایشان است، مانند شفا بخشی لباس یا ظروف متعلق به پیامبر. در قرن هشتم، ابن کثیر کتاب «دلائل النبوة» را می‌نویسد که تعداد معجزات در آن همچنان با اثر قاضی عیاض برابر است اما تفاوت در نحوه عرضه آن‌هاست. او برای هر کدام از معجزات چندین روایت می‌آورد. از دید طرابیثی، دلیل این امر آن است که روایت‌های مربوط به معجزات همگی خبر واحدند و او می‌کوشد با زیاد کردن تعداد روایت‌های ناظر به هر معجزه وجود اجماع درباره این اخبار را نشان دهد تا شکی درباره آن‌ها باقی نماند. او همچنین ادعا می‌کند پیامبر معجزاتی مشابه و بزرگ‌تر از تمام معجزات موسی و عیسی انجام داده است. به علاوه، ابن کثیر باب

نداشت، که این راه درست در نقطه مقابل دیدگاه قرآن در لزوم پذیرش مبتنی بر تعقل قرار می‌گیرد. پس از آن نیز باورهای دینی پیشین همین مسلمانان نوکیش بر اسلام تحمیل شد. در نگاه تحریف‌شده آن‌ها، اولویت با رسول است نه رسالت. پس شریعت محمدیه خلق و معجزات نبوی بر پدیده عقلی قرآن مقدم شد. به اعتقاد طرابیسی، ثمره این تفکر اعطای جنبه لاهوتی به پیامبر و غفلت از لاهوتی بودن رسالت او بود که در ضعیف و مسحور شدن عقل نقش بسیار مهمی داشته است. در پایان می‌توان گفت طرابیسی یگانه راه برون‌رفت از این فاجعه را انقلابی از جنس انقلاب کپرنیک در حوزه معرفت و عقل عربی-اسلامی قلمداد می‌کند که بر اساس آن بسیاری از مقدسات، همچون معجزات نبوی، به چالش کشیده خواهند شد. اساس این انقلاب قیام علیه عوامل بیرونی نیست بلکه قیام بر ضد بدعت‌های درونی‌ای است که در اسلام اصیل برخاسته از قرآن جایگاهی ندارند. به اعتقاد او، احیای عقل عربی-اسلامی در گرو آزادی از چنگال عقل موروثی پای‌بند به متون غیرقرآنی و همچنین کسب ویژگی‌های عقل مدرن است که تحقق آن سخت و حتی غیرممکن می‌نماید.

برخی از امامان شیعه بود، از سوی دیگر مقدمات خلق این معجزات را فراهم کرده است. طرابیسی در فصل چهارم کتاب، سیر تطور کمی و کیفی معجزات امامیه را بررسی می‌کند که از حدود صد معجزه در منابع قرن چهارم به بیش از دو هزار معجزه در منابع قرن یازدهم می‌رسد. در اسلام شیعی، علاوه بر تقدیس پیامبر، تقدیس امامان شیعه و به دنبال آن خلق معجزات برای ایشان، به نوبه خود باعث از کار افتادن عقل عربی شد؛ همان عقلی که تا پیش از این متصدی تعقل در متن قرآن و فهم معجزه‌بیانی آن بود. در فصل آخر کتاب، طرابیسی به بررسی و تبیین علل اصلی ظهور و رشد ادبیات معجزه در اسلام پرداخته است. وی گسترش جغرافیایی اسلام را عامل ایجاد تحولی اساسی در طبیعت اسلام قرآنی می‌داند و اسلام فتوحات را مسئول نخست این رویداد قلمداد می‌کند؛ بر این اساس، از یک سو رقابت نابجای این دین منحصر به اعجاز عقلی با ادیان مسیحیت و یهودیت و از سوی دیگر اسلام آوردن گروهی از اهل کتاب، همچون علی بن ربیع طبری که می‌کوشیدند با هم‌کیشان قبلی خود جدال کنند، نقشی اساسی در وقوع این فاجعه ایفا کرده است. مقایسه انبوه معجزات حسی موسی و عیسی با معجزه پیامبر اسلام و شاید احساس ضعف این دین نسبت به ادیان گذشته موجبات خلق معجزات حسی را برای پیامبر اسلام فراهم کرد.

از سوی دیگر، معجزه قرآن از سنخ عقل است و فهم آن مستلزم تعقلی است که در قرآن بارها بر آن تأکید شده است. کارکرد این معجزه متوجه مخاطبان اسلام یعنی عرب‌زبانانی است که قرآن بر ایشان نازل شده است، نه مردمان غیرعرب که به واسطه اسلام فتوحات مخاطبان قرآن قرار داده شدند. به دلیل دعوت این افراد، که طرابیسی آن را نابجا می‌داند، معجزه بیانی قرآن برای اثبات اسلام کافی نبود و راهی جز خلق معجزات حسی برای جذب آن‌ها به اسلام وجود

بازخوانی مسئله تعدد زوجات و قوامیت مروری بر کتاب «نحو اصول جدیدة للفقہ الاسلامی» اثر محمد شحرور



شیرین رجبزاده

درآمد

محمد شحرور (۱۹۳۸-۲۰۱۹)، اسلام‌شناس نواندیش سوری، با نوشتن کتابی با عنوان «الکتاب و القرآن؛ خوانشی معاصر» در ۱۹۹۰ اولین بار آرای خود را در حوزه علوم اسلامی مطرح کرد. او بعدتر در کتاب «به سوی اصولی نو برای فقه اسلامی: فقه زنان» (۲۰۰۰) در صدد حل بحران کنونی فقه برآمد و نظریات جدیدی در زمینه فقه و به‌ویژه احکام فقهی زن مطرح کرد. شحرور دیدگاه فقهی رایج نسبت به زن را منصفانه نمی‌داند و بر آن است که حد و مرز حقوق زنان نباید به همان شکل عصر پیامبر به زمانه کنونی تسری یابد. لازمه اصلاح این دیدگاه رجوع مجدد به قرآن و بازخوانی متن آن متناسب با عقل امروزی است. مبنا و هرمنوتیک شحرور با نگاه رایج متفاوت است و از این رو طبیعی است که به نتایجی متفاوت با آرای عالمان سنتی می‌رسد. او قرآن را تنها کتاب فقه نمی‌داند و آن را کتابی انسانی قلمداد می‌کند که برای دوران معاصر هم حرف دارد و می‌تواند مشکلات زن امروز را حل کند. شحرور در کتاب «الاسلام؛ الاصل و الصورة» (۲۰۱۴) نیز به تفصیل به این موضوعات پرداخته است. نوشتار حاضر با نظری به این دو اثر و با تأکید بیشتر بر فصل‌های چهار و پنج کتاب نخست، که بررسی موردی تعدد زوجات و قوامیت‌اند، نگاشته شده است.

تعریف خود را از برخی اصطلاحات و واژگان قرآنی ارائه می‌کند و از این طریق می‌کوشد مبانی خوانش خود از قرآن، که آن را «خوانش معاصر» می‌نامد، تبیین کند. پس از آن در فصل سوم و با استفاده از همان مبانی موضوع وصیت و ارث را بازخوانی می‌کند و توضیحات مفصلی در این باب می‌آورد. در فصل چهارم مسئله ازدواج و تعدد زوجات، در فصل پنجم

شحرور در این کتاب، که عنوان کامل آن «به سوی اصولی نو برای فقه اسلامی: فقه زنان؛ وصیت، ارث، قوامیت، تعدد زوجات، پوشش» است، ابتدا نگرش خود به برخی مفاهیم فلسفی همچون وجود و سیورورت و سیورورت را توضیح می‌دهد، سپس به مفهوم جامعه و سنت نبوی می‌پردازد و اندکی از تکامل فقه اسلامی در ادوار تاریخی سخن می‌گوید. آنگاه در فصل دوم،



ریاضیات، مفهوم حدود در تشریح را توضیح می‌دهد و حد بالا، حد پایین و حد بالا و پایین با هم را در تشریح در نظر می‌گیرد. نظریه حدود شحرور به‌اجمال از این قرار است که دستورات الهی در کتاب و سنت برای تمام اعمال انسان حد پایین و حد بالا تعیین می‌کنند. همان‌طور که کمتر از حداقل پذیرفته نیست، بیش از حداکثر نیز نمی‌تواند شرعی باشد و تجاوز از این حدود مجازاتی متناسب به همراه دارد.

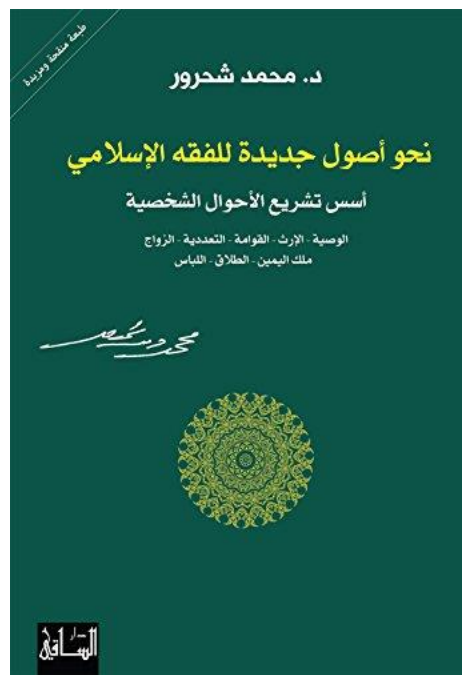
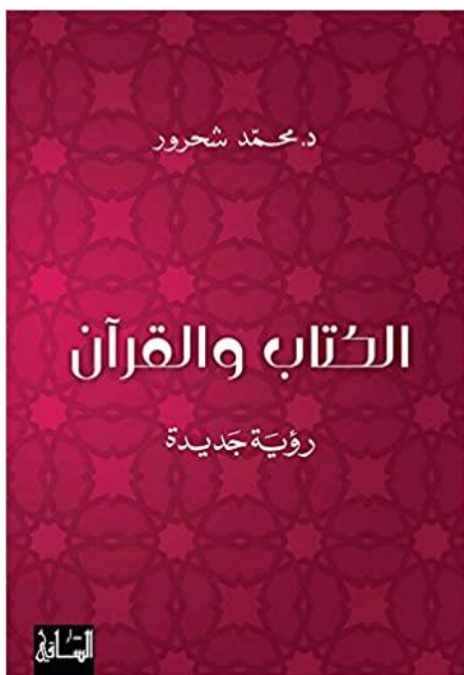
از نظر شحرور، اسلام دین فطرت و منطبق با طبیعت است؛ همچنانکه در طبیعت انحناء، انعطاف و حرکت میان بالاترین و پایین‌ترین حد وجود دارد، شریعت اسلام نیز همین پویایی و انعطاف را در خود دارد و بر حسب زمان، مکان و شرایط اجتماعی قابل تغییر و انطباق است و میان حدود حرکت می‌کند. به دلیل همین ویژگی رسالت اسلام می‌تواند جهانی باشد، تنها به عرب عصر نزول اختصاص نیابد و خاتم رسالت‌ها و نبوت‌ها شود.

با استفاده از نظریه حدود که شحرور مطرح می‌کند، می‌توان تعدد زوجات را از مصادیق آیات حدودی دانست که از نظر کمی حد پایین آن یک همسر و حد بالای آن چهار همسر است. در عین حال، از نظر کیفی

موضوع قوامیت و در نهایت در فصل ششم پوشش و احکام لباس و زینت را بررسی می‌کند.

از نظر شحرور، امروزه دو نگرش نسبت به حقوق زن وجود دارد که هیچ‌یک قابل پذیرش نیست: نگرش عرفی و بنیادگرایی سلفی. در گرایش عرفی برای حل مشکلات زن به خارج از اسلام و قرآن یعنی عرف زمانه توجه شده و این مشکلات در واقع حل‌نشده مانده است. از سوی دیگر، بنیادگرایان سلفی نگاه تندروانه خود را تنها گرایش معتبر می‌دانند. در مقابل این دو نگاه، شحرور دیدگاه جدیدی را مطرح می‌کند که بر مبنای تعبیر جدیدی از اصطلاح «حدود» شکل می‌گیرد. این نظریه که در اثر مهم او «الکتاب و القرآن» مطرح شده، میان حدود الهی و تعالیم دینی تمایز می‌گذارد. در واقع او معتقد است آیات مربوط به حدود الهی حلال و حرام را تشریح می‌کنند و ثواب و عقاب در پی دارند، در حالی که تعالیم دینی قالب توصیه‌ای دارند، در آن‌ها حلال و حرام وجود ندارد و شامل تعالیم نبوی، مرحله‌ای، عصری و عرفی‌اند.

به عقیده شحرور، بر خلاف نظر رایج، حدود به معنای عقوبات نیست بلکه به معنای تعیین حد در امور تشریحی و شعائر است. او با الهام از مفهوم حد توابع در



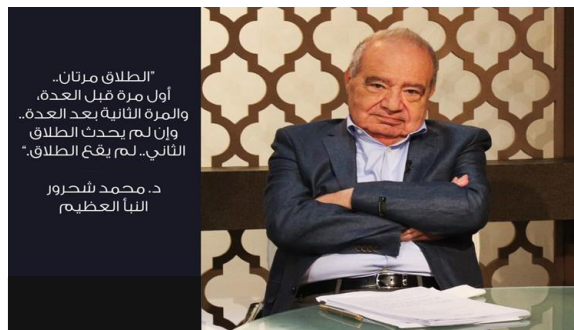
اکتفا کنید.
از نگاه شحرور، مرد متأهل تنها با رعایت این دو شرط نسبتاً دشوار حق ازدواج مجدد دارد: نخست این که همسر دوم، سوم و چهارم باید بیوه صاحب فرزند باشند و دوم آن که عدالت در حق یتیمان رعایت شود. در چنین شرایطی خداوند نه تنها اجازه چندهمسری داده، بلکه لحن آیه هم درباره این موضوع آمرانه است. در واقع، اگر این دو شرط برقرار نباشد، تعدد زوجات مجاز نخواهد بود.

علاوه بر این، عبارت «ما طاب لکم» در آیه ۳ سوره نساء به این معناست که زن باید خودش مایل به ازدواج باشد و اجباری در کار نیست. این عبارت به حفظ حرمت، شأن انسانی، احساسات و عواطف زن اشاره دارد. همچنین عبارت «و إن خفتُم أن لا تعدلوا» به معنای عدم رعایت عدالت میان فرزندان مرد و یتیمان همسر دوم است. بنابراین، بی توجهی فقها به عدم رعایت عدالت بین زنان درست نیست، زیرا سیاق آیه حکایت از آن دارد که این عبارت درباره عدم رعایت عدالت میان یتیمان است.

زن دوم تا چهارم باید زنانی باشند که فرزند یتیم دارند و سرپرستی این یتیمان در ازدواج شرط باشد، زیرا سیاق آیه درباره یتیمان و مادران آنهاست. این مسئله در آیه ۳ سوره مدنی نساء ذیل توصیه به رعایت حقوق یتیمان مطرح شده است. به نظر شحرور، تلقی ای که امروزه از این آیه وجود دارد متأثر از نگاه فقها و مفسران از سیاق آیه دور افتاده است، زیرا در آیه ۲ سوره نساء به بازگرداندن حقوق یتیمان و پرهیز از خوردن حق شان اشاره شده است و آیه سوم در ادامه آیه قبل برای رعایت حقوق یتیمان بحث تعدد زوجات را مطرح می کند. به عبارت دیگر، بحث تعدد زوجات مربوط به زنان بیوه ای است که فرزند یتیم دارند اما مفسران از این سیاق غفلت کرده اند. مفسر باید نگاه موشکافانه داشته باشد و بتواند رابطه سببی میان یتیمان و تعدد زوجات را درک کند و بداند مجوز تعدد زوجات بی دلیل و تنها برای ارضای نیازهای انسانی صادر نشده، بلکه هدفی داشته است و به این دلیل در ادامه آیه سوم اشاره می کند که در صورت عدم توانایی در رعایت عدالت تنها به ازدواج با یک زن

وجود دارد: یکی ازدواج مرد با همسر و دیگری ازدواج مرد با کنیز که در هر دو حالت رابطه زناشویی حاکم است. مفهوم کنیز به بردگی ارتباط دارد، چرا که در قرون گذشته نظام بردگی جاری بوده است. با پایان یافتن این دوره کماکان این اصطلاح در قرآن موجود است، ولی مصداقی برای آن وجود ندارد و گویا نسخ تاریخی شده است. شحرور می‌گوید اگر به نسخ تاریخی قائل شویم، زمانی فرا می‌رسد که باید نصف آیات را کنار گذاشت؛ پس باید به این آیات توجه کرد و برای آنان مصداقی در عصر کنونی یافت. بر این اساس، شحرور «عقد متعه» را، که هدف آن ارضای غرایز است و ازدواج به معنای حقیقی نیست، به نوعی مصداق «ملک الیمین» (کنیز) در دوره معاصر می‌داند.

دومین محور ازدواج رابطه اجتماعی و انسانی است که در آن تنها فرض ممکن ازدواج مرد با زن است. هدف اصلی این محور روابط خویشاوندی، فرزندآوری، تشکیل خانواده، مودت و دوستی، آرامش و بستن میثاق است که احکام طلاق، عده، مهریه و ارث از لوازم آن است. شحرور درباره هر کدام از این موضوعات بحث می‌کند. مثلاً توضیح می‌دهد که مهریه، که در آیه ۴ سوره نساء به آن اشاره شده، از لوازم ازدواج است؛ نوعی هدیه و بخشش است و در ازای حق هم‌بستری نیست؛ باید بر اساس توان مرد باشد و نحوه پرداخت آن، که در ابتدای ازدواج باشد یا با تأخیر، به عرف اجتماعی بستگی دارد. سپس به میثاق می‌پردازد که طبق آیه ۲۰ سوره نساء عهد و پیمان محکمی است که زنان از همسران خود می‌گیرند، تضمین‌گر زندگی است و حیات انسانی و اجتماعی زوج و زوجه را به طور خاص و حیات انسانی و اجتماعی خانواده را به طور عام حفظ می‌کند. به نظر شحرور، این میثاق عهدی الهی است که به آن قسم می‌خورند و از توصیه‌های اخلاقی ده‌گانه در آیه ۱۵۲ سوره انعام است. مضمون این میثاق امری است که



از نظر شحرور، در مسئله تعدد زوجات باید به بافت تاریخی نزول احکام و اثر پیشرفت در جوامع توجه کرد و آن حکم را امری ابدی ندانست. هدف از تعدد زوجات دست‌یابی به اثرات مثبت اجتماعی و انسانی آن است که حول محور یتیم و عدالت‌ورزی نسبت به او در گردش است، از فساد و فحشا جلوگیری می‌کند و فضایی امن برای رشد و پرورش یتیم به وجود می‌آورد. اگر این مسئله به تنوع‌طلبی مردان در برآوردن خواسته‌های جنسی تنزل یابد، آنگاه قوانین ساختگی و توجیهاتی مضحک و نادرست برای آن وضع می‌شود. بر اساس قوانین فقها، گویی مردان مرکز و محور و زنان و یتیمان فرعانند. در روال موجود، برخی فقها در بحث از عدالت تنها به رعایت عدالت در روابط زناشویی اشاره کرده‌اند، در حالی که بی‌عدالتی در توانایی مالی و انصاف باید مد نظر باشد. با این بی‌توجهی، مردان را بدون داشتن توان کافی به ازدواج بعدی ترغیب می‌کنند و موجب رشد فقر، بی‌عدالتی و بی‌انصافی می‌شوند.

شحرور در مسئله زوجیت نیز دست‌یابی به اهداف اجتماعی و انسانی را یکی از دو محور اصلی قلمداد می‌کند و می‌گوید اگرچه محور روابط جنسی در ازدواج مهم است، محور روابط اجتماعی و انسانی از آن بسیار مهم‌تر است؛ اگر روابط زناشویی ۲ درصد از ازدواج را می‌سازد، ۹۸ درصد باقی را امور انسانی و اجتماعی در برمی‌گیرد.

در محور نخست، یعنی روابط جنسی، دو فرض

نمی‌توان در مفاد عقد نوشت ولی هر دو طرف باید به آن ملزم باشند، معنای حقیقی زوجیت با التزام به آن به دست می‌آید و رعایت نکردنش به طلاق منتهی می‌شود. این میثاق که باید از طرف خود شخص بسته شود و ولی و وکیل فرد نمی‌توانند از طرف او تعهد دهند، بر چند اصل استوار است: صداقت، عدم فریب، عدم خیانت، حفظ راز و سر یکدیگر، همراهی در سختی‌ها و مشکلات، حفظ حریم و مسئله قوامیت.

در باب قوامیت، شحرور بحث را با این مقدمه آغاز می‌کند که در قرآن تفاوتی میان زن و مرد نیست و این امر در اکثر آیات مشاهده می‌شود. آیاتی که صیغه مذکر در آن‌ها آمده شامل هر دو جنس انسانی است. فقه سنتی نگاهی معیوب و مردسالارانه به آیات دارد و زن را ناقص و شهادت و دینه او را نصف مرد می‌داند چنانکه این امر بر مسئله قوامیت تأثیر گذاشته است. شحرور، برخلاف نظر رایج فقها، معتقد است در قرن اخیر زنان اقداماتی انجام داده‌اند که نشان‌گر توانایی کافی آنان است و بنابراین باید آیات بر اساس تحولات علمی، تاریخی، اجتماعی و انسانی بازخوانی شوند تا تفسیر جدیدی از قرآن به دست آید.

شحرور آیه ۳۴ سوره نساء یا آیه قوامیت (الرجال قوامون على النساء) را چنین تفسیر می‌کند: «قام علی الامر» در لغت یعنی پرداختن به کاری و نیکو پرداختن به آن. در نتیجه، «قوامون علی النساء» یعنی عطف توجه نیکو به زن. فقها «قوام» بودن را امری فطری می‌دانند که برتری مرد بر زن، سرپرستی مرد و تسلط مرد بر زن را می‌رساند و عبارت «فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ» را دلیل برتری مرد بر زن از لحاظ دین، مال و عقل می‌دانند. اما از نظر شحرور، قوامیت بر اساس استعداد و توانایی تعیین می‌شود و ربطی به جنسیت ندارد. شحرور در تأیید این نظر و رد ناقص‌العقل و ناقص‌الدین بودن زن به برخی آیات چون ماجرای مریم و ملکه سبا اشاره می‌کند. اگرچه مرد از نظر توانایی جسمی از زن قوی‌تر است، تکنولوژی این

برتری را از انحصار مرد خارج ساخته است. قوامیت (سرپرستی) برای تدبیر امور خانواده و حفاظت از آن در سختی‌ها و مشکلات بر اساس مودت و همکاری و بر پایه دور رکن زن و مرد استوار است و تنها اختصاص به یکی از آنها ندارد.

موضوع قوامیت در آیه ۳۴ سوره نساء علت سرپرستی را توان جسمی و مالی مرد بیان می‌کند. حال باید در هر جامعه‌ای دید که آیا این علت‌ها همچنان باقی‌اند یا نه. اگر علت از بین رود یا تغییر کند، معلول هم از بین می‌رود و تغییر می‌کند. برای اداره زندگی امروزه تنها توانایی جسمی کافی نیست و توانایی عقلی نیز مطرح است. توان مالی نیز تنها از آن مردان نیست. در نتیجه، علت تغییر کرده است و این قوامیت تنها اختصاص به مردان ندارد و امری مشترک میان مرد و زن برای سعادت خانواده است.

در جمع‌بندی می‌توان گفت محمد شحرور با تکیه بر مبانی خاص خویش، همچون قواعد زبان‌شناسی و نظریه حدود، خوانشی متفاوت از مسئله تعدد زوجات و قوامیت ارائه کرده است. او تعدد زوجات را از احکام ثانویه دین می‌داند که محور آن حمایت عاطفی و رعایت عدالت در حق یتیمان است و نباید دستاویزی برای لذت‌جویی مرد باشد. با توجه به سیاق آیات، شحرور معتقد است ازدواج دوم تنها با زنی صحیح است که بیوه و صاحب‌فرزند باشد. از نظر او، مسئله قوامیت نیز که از آثار میثاق ازدواج است منحصر به مردان نیست و دارای دو شرط توان جسمی و مالی است که امروزه هر دو شرط در زنان نیز یافت می‌شود. پس قوامیت حق انحصاری مرد نیست و امری مشترک میان زن و مرد برای سعادت و آسایش خانواده است.



بازخوانی چند مفهوم سیاسی و اجتماعی در قرآن

مروری بر کتاب «مفاهیم قرآنیة» اثر محمد احمد خلف الله

طاهره سادات مداد

درآمد

محمد احمد خلف الله (۱۹۱۶-۱۹۹۱)، اندیشمند و نویسنده مصری، در رشته زبان و ادبیات عرب در دانشگاه قاهره تحصیل کرد. همان‌جا با امین خولی و نظریه او درباره رهیافت ادبی به قرآن آشنا شد که بر آینده علمی و پژوهشی او تأثیر زیادی گذاشت. خلف الله رساله دکتری خود را با عنوان «الفن القصصی فی القرآن الکریم» زیر نظر خولی نوشت اما به دلیل واکنش‌های منفی نسبت به محتوای آن رساله به او اجازه دفاع داده نشد. بعدتر او با دفاع از رساله دیگری درباره ابوالفرج اصفهانی و کتاب «الآغانی» او فارغ التحصیل شد، و البته «الفن القصصی» را هم در قالب کتاب منتشر کرد. از دیگر آثار او می‌توان «القرآن و الدولة»، «هكذا بینى الإسلام»، «القرآن و مشکلات حیاتنا المعاصرة» و «مفاهیم قرآنیة» را نام برد. او در کتاب «مفاهیم قرآنیة» می‌کوشد با استفاده از همان رهیافت ادبی نشان دهد که برخی مفاهیم سیاسی و اجتماعی رایج در میان سیاست‌مداران با معنای حقیقی این واژه‌ها در متن قرآن متفاوت‌اند.

اینجا آغاز می‌کند که خداوند در میان مردم هم پادشاهانی برگزیده و هم پیامبرانی، و به هر کدام حقوقی الهی اعطا کرده است. پیامبران متولی امور دینی‌اند و پادشاهان متولی امور دنیوی. او با استناد به آیات مختلف قرآن نشان می‌دهد که در کسانی همچون سلیمان این دو خصوصیت در یک نفر جمع شده است که در این حالت دین و دولت در نظامی واحد جمع می‌شوند. اما گاهی فردی مثل طالوت فقط پادشاهی از سوی خداوند به او داده شده و فردی همچون پیامبر اسلام فقط به عنوان پیامبر و نبی از جانب خداوند برگزیده شده است. برای اثبات این دسته‌بندی او ابتدا ریشه دو واژه «نبی» و «ملک» را بررسی می‌کند و با ارجاع به مشتقات مختلف آن‌ها در قرآن می‌کوشد معنایشان را روشن و تفاوت بین این دو منصب را مشخص کند. در نهایت، چندین دلیل ارائه می‌کند: ابتدا اینکه قرآن هرگز پیامبر اسلام را با واژه «نبیاً ملکاً» خطاب نکرده بلکه همیشه بر «نبیاً رسولاً» تاکید دارد. دیگر اینکه حکومت پیامبر، چه در یثرب و چه در باقی شبه‌جزیره، از جانب خداوند به او اعطا شده بود و فرمانبری از پیامبر بر اساس فرمانبری از خداوند بود نه اطاعت از شخص او. سوم اینکه این حکومت مخصوص همین مرحله از حیات جامعه اسلامی بوده و به دیگر مراحل تعمیم داده نمی‌شود. حکومت اسلامی در مراحل بعدی مبتنی بر قدرتی است که از جامعه اسلامی برآمده نه از جانب خداوند. سلطه پیامبر ناشی از اتصال او به وحی الهی بوده که بعد از او قابل تکرار نیست و بنابراین نمی‌توان نتیجه گرفت که اسلام دین و دولت را هم‌زمان دارد.

در فصل «شریعت و حکم»، خلف‌الله ابتدا برای روشن شدن معنای لغوی ماده حکم دو عبارت را با هم مقایسه می‌کند: «یحکم الناس» و «یحکم بین الناس». او توضیح می‌دهد که اولی به معنای مدیریت کردن مردم است و دومی به معنای داوری بین مردم هنگام بروز اختلاف و نزاع. آن‌گاه دوباره به سراغ بررسی‌های



امین الخولی

خلف‌الله در مقدمه کتاب توضیح می‌دهد که یکی مهم‌ترین عوامل و انگیزه‌هایش در نوشتن این کتاب آن بوده که با استفاده از ابزاری سیاست‌مداران مسلمان از قرآن مقابله کند. او رهیافت ادبی در پژوهش قرآنی را رهیافت مطلوب می‌داند و می‌کوشد از این طریق روشنگری کند تا کسی قرآن را برای رسیدن به هوا و هوس دستاویز قرار ندهد زیرا که از نظر او خدا قرآن را فقط برای هدایت بشر نازل کرده است. به علاوه، او به اموری اشاره می‌کند که در قرآن نصی درباره آنها نیامده و تصمیم‌گیری درباره آنها به عقل و اندیشه بشر واگذار شده است.

کتاب در دو باب مفاهیم سیاسی و مفاهیم اجتماعی تنظیم شده و در هر کدام چندین مفهوم برآمده از قرآن بررسی شده‌اند. باب اول شامل این فصول است: «پیامبری و پادشاهی»؛ «قانون و نص»؛ «خلافت و بیعت»؛ «امت و قوم»؛ «شورا و ولایت امر»؛ و «سیادت و تبعیت». در حوزه اجتماعی نیز فصولی با عنوان «علم و معرفت»؛ «حق و باطل»؛ «جدل و گفت‌وگو»؛ «حلال و حرام»؛ «مسئولیت و جزا»؛ «عدل و ظلم»؛ و «امانت و خیانت» بررسی می‌شوند. در ادامه این نوشتار برخی فصل‌های برگزیده از کتاب را مرور خواهیم کرد. نویسنده در فصل «پیامبری و پادشاهی» بحث را از

خودشان قرار می گرفت.

خلف الله در فصل «بیعت و خلافت»، با ارجاع به استنادات قرآنی، به بنیان گذاری خلافت انسان بر روی زمین از جانب خدا با مسئولیت ساختن جهان و مدیریت امور بر اساس حق، عدالت و رعایت مصلحت عمومی انسان‌ها می پردازد. او از پیامبرانی مانند موسی نام می برد که طبق آیات قرآن مانند خداوند جانشین تعیین کردند. سپس اشاره می کند که خلافت مسئولیتی است که از جمله شئون حکومت و دولت محسوب می شود و کاملاً با مسئولیت نبوت متفاوت است. بر این مبنای، با طرح چند سؤال و پاسخ موضوع خلافت را بررسی می کند: آیا پیامبر اسلام بر اساس سنت انبیای گذشته خلیفه بعد از خود را انتخاب کرد؟ اگر او چنین کرده بود، مشاجره انصار و مهاجران بعد از وفات ایشان برای چه رخ داد؟ بیعت صحابه با خلیفه اول بعد از رسول خدا و بیعت اهل یترب با پیامبر مشابه بود؟ خلف الله پس از بررسی دو کلمه خلافت و بیعت (از نظر لغوی) با استنادات قرآنی و تاریخی و کیفیت انتخاب خلفای راشدین این نکات را بیان می کند: بیعت به معنای معاهده و پیمان به کار می رود؛ بنیاد خلافت سیاسی است و هیچ نص دینی وجود ندارد که بر مبنای آن بتوان خلافت را بنیانی دینی دانست؛ فرمانی سری از جانب خداوند به رسول برای انتخاب خلیفه وجود ندارد. واقعیت عملی در هنگام انتخاب خلفا نشان می دهد که اندیشه بشری مبنای ایجاد نظام خلافت و به دنبال آن مسئله ثبات سیاسی است و با تغییر شرایط زمانه تغییر می کند. طرح بازگشت به نظام خلافت به عنوان یک وظیفه شرعی پذیرفتنی نیست.

در فصل «شورا و ولایت امر» خلف الله بحث را از وجه تسمیه سوره شوری آغاز می کند و با بررسی آیه ۳۸ همین سوره می پرسد: چرا با وجود نزول وحی به پیامبر امر می شود که با مردم مشورت کند؟ آیا موضوعی که پیامبر باید درباره آن با مردم مشورت کند دینی بود؟ پاسخ او این است که واگذاری مسائل



ریشه شناختی می رود و با استناد به آیات فراوانی از قرآن معنای دو فعل «حکم» و «شرع» را روشن می کند. در نهایت، نتایج خود را چنین خلاصه می کند که واژه «حکم» در قرآن حتی یک بار هم در مفهوم سیاسی حکومت و مشتقات آن به کار نرفته و فقط به معنای قضا و داوری بین مردم در زمان وقوع نزاع و اختلاف آمده است. به علاوه، قرآن وقتی از حکم سخن می گوید، سلطه را در حاکم یا قاضی قرار نداده بلکه آن را در تشریحی قرار داده که قاضی بر مبنای آن حکم می کند و آن حقیقتی است که از جانب خدا صادر شده است. شریعت شامل امور دینی است که خداوند آن را تصویب و تبیین کرده و تغییرناپذیر است. اطلاق عنوان حاکم به معنای قاضی تنها به پیامبر اختصاص ندارد بلکه به کسان دیگری هم که بین مردم به امر قضا مشغول اند اطلاق می شود. پیامبر در جامعه اسلامی همچون حاکمی زورگو نبود که آن‌ها را به آنچه می خواهد مجبور کند بلکه رسولی بود که رسالتش را به مردم می رساند. اگر بدان عمل می کردند برای خودشان خیر بود و گرنه وزر و وبال آن بر گردن



حکمت همان علم صحیح است که محرک اراده باشد و به عمل بیانجامد. عمل برخاسته از علم صحیح همان عمل صالح است که انسان را به سعادت می‌رساند. بنابراین، انسان برای شناختن خودش و جهان باید تفکر کند و عقل انسان پیامبر درونی به شمار می‌رود.

خلف الله در فصل بعدی، یعنی «جدل و گفت و گو»، روش قرآن در جذب مردم به سوی دین حق و کیفیت این شیوه را به دو شکل معرفی می‌کند: اول جذب مردم به آرا و اعتقادات جدیدی که دعوت اسلامی شامل آنها می‌شود و دوم رد میراث‌های معارض با آن به طوری که مردم آن را بپذیرند. جدل و گفت و گو هر دو در حقیقت به کاربرد عقل توجه می‌دهند. سپس با بررسی داستان‌های پیامبران و جلد‌های آنان با اقوام‌شان در قرآن صورت‌های مختلف این دو روش را معرفی و به تفاوت‌های آنها اشاره می‌کند.

در فصل «حلال و حرام»، خلف الله با استناد به آیات قرآن به این نکات اشاره می‌کند: حلال و حرام دینی را فقط خداوند تعیین می‌کند و اعلام حلال و حرام امری دینی است. در این راستا قواعد و اصولی غیر قابل تغییر است: قاعده اول اینکه اصل در اشیا اباحه است و هیچ تحریمی وجود ندارد مگر اینکه با فرمانی از جانب پروردگار حرام شده باشد. قاعده دوم هم اینکه تحریم دینی فقط با نص صریح قرآن قابل اثبات است.

دنیوی و قضایای خارج از دین به عقل بشری حاکی از حکمت الهی است. جایگاه پیامبری جایگاهی شناخته شده است اما شورا یکی از قوانینی است که باید در جامعه مدنی اجرا شود. غیردینی بودن «امر» در آیه نیز با استناد به دو آیه ۸۳ نساء و آیه ۱۰۱ مائده اثبات می‌شود. این امر نباید از جمله امور دینی باشد زیرا دین فقط از جانب خداست، او آن را برای مردم وضع می‌کند و انبیا آن را ابلاغ می‌کنند. در ادامه، با استناد به آیه ۸۳ نساء و امر به مشورت با پیامبر و اولی الامر، خلف الله در شناسایی این گروه در کنار رسول خدا، با استناد به اقوال عبده و رشید رضا، به نتایج زیر اشاره می‌کند: خواص و نخبگان جامعه اعم از علما و نویسندگان و کسانی که مردم به آنها اعتماد می‌کنند و هنگام روبه‌رو شدن با مشکلات نزد آنها می‌روند، همان اولی الامرند که توان استنباط دارند. نحوه واگذار کردن امور مورد اختلاف در هر زمان و مکان با توجه به تغییر موضوع و احوال اجتماعی مردم تغییر می‌کند. هدف پیامبر از وضع قواعد موقتی شورا این بود که این قواعد به عنوان امر دینی تلقی نشود و فقط نمونه‌ای برای مردم باشد تا در هر زمان متناسب با همان زمان و شرایط به آن اصل عمل کنند. در باب دوم کتاب، در اولین فصل با عنوان «علم و معرفت» ضمن بررسی لغوی و معنایی این دو واژه با استناد به آیه ۲۶۱ بقره (يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ) می‌گوید

و به غیر تعلق دارد مانند مال و علم که باید به صاحبش برگردانده شود؛ امانت اساس اصلاحات در جامعه است و حکومت به عنوان رکن اساسی جامعه با عدم پای‌بندی به امانت‌داری بزرگترین عامل سقوط خود را بنیان می‌نهد.

خلف‌الله در خاتمه کتاب به این پرسش اشاره می‌کند که اگر هدف این کتاب ارزیابی اندیشه‌هایی است که به نام دین در جامعه طرح می‌شوند پس چرا در بررسی‌هایش به سنت نبوی و نظرات مجتهدان بزرگ توجه نکرده است؟ در پاسخ، علاوه بر اینکه می‌گوید این کتاب تنها مفاهیم قرآنی را در نظر داشته، درباره جدایی مصدر دین از فقه توضیح می‌دهد. او معتقد است که دین قراردادی الهی است در حالی که فقه و تشریح حاصل اندیشه بشری است. اگر قانون‌گذار خداوند باشد، تبیین و تشریح آن از طریق وحی بر پیامبر با نص صریح قرآن آمده است، اما اگر اندیشه بشری قانون را وضع کند، اثبات آن از راه اجماع و قیاس است و با تغییرات شرایط، زمان و مکان دچار تبدیل و تحول می‌شود. نکته مهم در رویارویی با قانون‌گذاری این است که اگر مصدر قانون الهی نباشد، نباید آن را دین تلقی کرد.

در فصل «مسئولیت و جزا»، خلف‌الله ابتدا دو اصل اساسی در این حوزه را معرفی می‌کند: اول اینکه هیچ مسئولیتی بدون آزادی وجود ندارد. دیگر اینکه هیچ آزادی‌ای بدون مسئولیت نیست. بر اساس قاعده اول، قرآن تصریح می‌کند که فرد مجبور از مسئولیت معاف است؛ بر اساس قاعده دوم نیز قرآن آزادی را خالی از مسئولیت نمی‌داند چرا که کتابی آسمانی است که حدود خیر و شر را برای انسان تبیین می‌کند و بعد آن‌ها را به حال خود می‌گذارد.

مبحث بعدی «عدل و ظلم» است. خلف‌الله ابتدا با استناد به آیات قرآن این نکات را ذکر می‌کند: تحقق عدالت در هر صورت و هر زمینه‌ای از زندگی مسئولیتی است که بر عهده انبیاء گذاشته شده چرا که وظیفه ایشان ابلاغ، تبلیغ و روشنگری در اصول دینی و اخلاقی است که یکی از مهم‌ترین این اصول عدالت است. قرآن به مردم فرمان می‌دهد که در اجرای عدالت در مقابل ظلم مقاومت و همچنین به یکدیگر احسان کنند. تساهل و تسامح در اجرای عدالت معنایی ندارد. عدالت باید مردم را به سوی عمل صالح سوق دهد تا به دنبال آن خیر عمومی محقق شود.

نویسنده در بخش «امانت و خیانت» با استناد به شعراء و داستان زندگی پیامبران و کیفیت دعوت آنها این نکات را ارائه می‌دهد: هنگامی که پیامبران مردم را به تقوای الهی و اطاعت از خداوند دعوت می‌کردند، صفت امین را درباره خود به کار می‌بردند (إِنِّي لَكُمْ رَسُولٌ أَمِينٌ) و مردم هم هنگام تعریف از پیامبران به همین صفت اشاره می‌کردند. سپس با ذکر آیاتی از سوره یوسف ارزش امانت در بین مردم و همچنین ارتباط آن با میثاق‌های الهی نزد بشر را بیان می‌کند. پس از آن با ذکر آیه ۲۷ سوره انفال، صفت مقابل آن یعنی خیانت را تعریف می‌کند و از قول رشید رضا و عبده و سید جمال نکات ذیل را درباره این دو صفت می‌آورد: روح معاملات ریشه در امانت دارد؛ امانت حقی است که نزد مکلف به ودیعه گذاشته شده

اسلام آغازین از نگاه دیگران مروری بر کتاب «دیدن اسلام آن گونه که دیگران دیده‌اند» اثر رابرت هیلند



زهیر میراکریمی

درآمد

رابرت هیلند (متولد ۱۹۶۶)، استاد «تاریخ خاورمیانه در دوران باستان متأخر و اسلام آغازین» در دانشگاه نیویورک، از دانشکده مطالعات شرقی دانشگاه آکسفورد فارغ‌التحصیل شده است و از آن زمان تاکنون پژوهش‌هایش بر بررسی ظهور تمدن اسلامی متمرکز بوده است. تازه‌ترین کتابش، «فی سبیل الله: فتوحات اعراب و خلق امپراتوری اسلامی» (۲۰۱۴)، را نیز در همین حوزه نوشته است. هیلند به فعالیت‌های میدانی پژوهشی نیز علاقه دارد و در اکتشاف‌های باستان‌شناختی در کشورهای خاورمیانه مشارکت کرده است. کتاب «دیدن اسلام آن گونه که دیگران دیده‌اند: بررسی و ارزیابی نوشتارهای مسیحی، یهودی، و زرتشتی در باب اسلام آغازین» (۱۹۹۷) حول محور چند پرسش بنیادین شکل گرفته است: غیرمسلمانان یا غیراعراب در سده‌های هفتم و هشتم میلادی درباره مسلمانان و اعراب چه می‌اندیشیده‌اند و آن‌ها را چگونه توصیف کرده‌اند؟ و آیا می‌توان از این توصیف‌ها در بررسی‌های تاریخی بهره برد؟ هیلند در این پژوهش دو هدف را دنبال می‌کند: نخست آنکه با عمیق‌شدن در منابع غیراسلامی منسوب به دوره اسلام آغازین نگاهی «از بیرون اسلام» به آن رویدادهای تاریخی بیندازد؛ و دیگر اینکه تجربه مواجهه پیروان ادیان دیگر با حاکمان جدیدشان، یعنی اعراب مسلمان، را از دریچه چشمان آن‌ها ببیند و از لابه‌لای متون آن‌ها بخواند.

انکار کنیم مشکلی در منابع عربی و اسلامی موجود درباره تاریخ اسلام وجود دارد و بپذیریم که این منابع با اینکه بیش از ۱۵۰ تا ۲۵۰ سال پس از درگذشت پیامبر اسلام نگاشته شده‌اند، ریشه‌های عمیقی در سنتی شفاهی داشته‌اند که از همان ابتدا به روشی قابل اعتماد

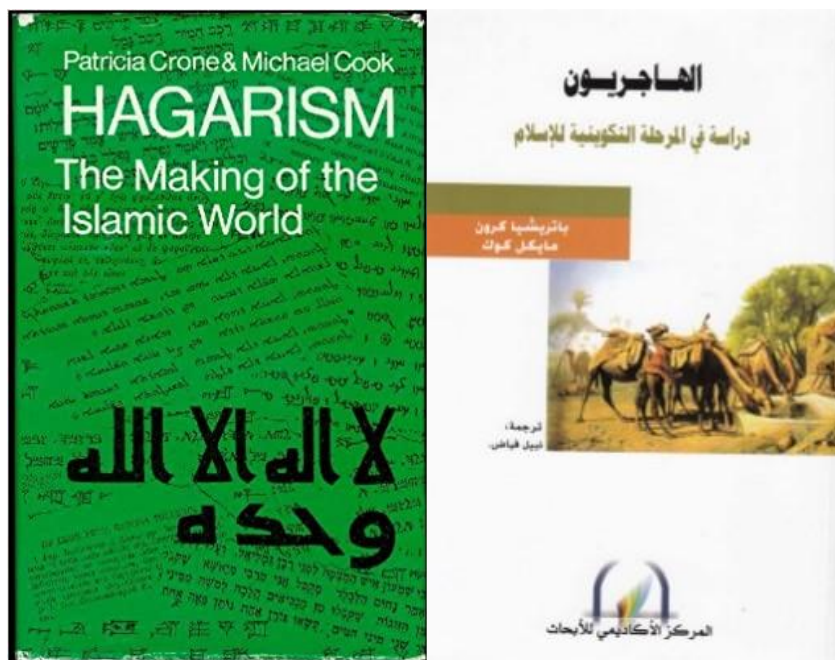
امروزه هنگامی که با کارهای پژوهشی تاریخی درباره اسلام آغازین روبه‌رو می‌شویم، به‌ویژه با آنچه می‌توان میراث ایگناتس گلنسیهر، کارل هاینریش بکر، یوزف شاخ و دیگران نامید، سه رویکرد پیش روی ما قرار می‌گیرد. رویکرد نخست این که به کلی



اجتماعی، قبیلگی، و فرقه‌ای را شناسایی کرد و تأثیرشان را بر نحوه شکل‌گیری و دگرگونی روایت‌ها تشخیص داد. هیلند در این کتاب کوشیده رویکردهای دوم و سوم را با هم جمع کند.

پیش از این اثر هیلند، پاتریشیا کرون و مایکل کوک در کتاب «هاجریه: ساختن جهان اسلامی» (۱۹۷۷) با استناد به متون عربی، عبری، آرامی، سریانی، ارمنی، قبطی، یونانی، و لاتین در کنار شواهد باستان‌شناختی موجود از دوران اسلام آغازین روایتی از شکل‌گیری و گسترش اسلام ارائه کردند که با گزارش متداول و مکتوب موجود در آثار تاریخی عربی مسلمانان تفاوت‌های چشمگیری داشت. هیلند، شاگرد کرون، کتاب خود را ادامه اثر استادش می‌داند اما ادعایی فروتنانه‌تر از او دارد. او نمی‌خواهد تاریخ اسلام آغازین را دوباره و تنها بر پایه منابع غیراسلامی بازنویسی کند بلکه می‌خواهد در کنار نگاه نقادانه به متون عربی اسلامی، منابع غیراسلامی یهودی و مسیحی و زرتشتی را نیز جدی بگیرد. او در این کتاب خوانندگان و پژوهشگران را به رهیافتی میان‌رشته‌ای و فراگیر در مطالعه اسلام آغازین در سده‌های هفتم و هشتم میلادی فرامی‌خواند؛ رهیافتی که همه فرهنگ‌ها

مطالب را نقل و سرانجام بعد از دو تا سه سده مکتوب کرده است. در مقابل، رویکرد دوم به بازسازی تاریخ اسلام آغازین بر اساس منابع عربی و اسلامی بی‌اعتماد است، زیرا فرهنگ شفاهی اعراب از یک سو و تحولات سریع سیاسی و دینی و فرقه‌ای و قبیلگی در دهه‌های نخستین شکل‌گیری اسلام از سوی دیگر، جایی برای اعتماد باقی نمی‌گذارند؛ به عبارت دیگر، آنچه منتقل شده بیش از آنکه «تاریخ» باشد تاریخ‌سازی‌هایی است برای تأمین منافع سیاسی، اجتماعی، و حکومتی امپراتوری بزرگ اسلامی. در این رویکرد، تنها راه قابل اعتماد برای بازیابی تاریخ اسلام آغازین از یک سو بهره‌برداری از منابع باستان‌شناختی، کتیبه‌شناختی و سکه‌شناختی است و از سوی دیگر مراجعه به متون و منابع مکتوبی که غیرمسلمانان هنگام مواجهه با اعراب مسلمان نگاشته‌اند. رویکرد سوم این است که ضمن پذیرش مشکل منابع عربی و اسلامی مربوط به تاریخ اسلام آغازین، در نظر داشته باشیم که می‌توان با به کارگیری روش‌های گوناگون نقّادی منابع بخش‌های قابل اعتماد را مشخص کرد، سطوح گوناگون ویرایش و تصحیف را در متون یافت و ردپای جریان‌های سیاسی،



کمایبش مشابه، مشترک، و درهم‌تنیده بر همه سرزمین‌های همسایه و ادیان کهن و نوظهور حاکم است. بنابراین، شناخت اعراب و اسلام آغازین بدون شناخت دیگر حکومت‌ها و ادیان آن دوران از طریق بررسی متون و منابع برجای مانده از آن‌ها ممکن نیست. او ابتدا زمینه‌های تاریخی و سیاسی و دینی و اجتماعی در خاورمیانه را ذکر می‌کند و چالش‌های میان امپراتوری ساسانی و امپراتوری روم شرقی (بیزانس) را زمینه‌ساز اتحاد هرچه‌بیشتر دین و سیاست می‌داند. در این فضا، حاکمان و نخبگان نسبت به باورهای توده‌های مردم حساس شده‌اند، باورهای آخرالزمانی و فرجام‌شناختی فراگیر شده‌اند، دین به سلاحی مؤثر در رقابت‌های سیاسی و حکومتی بدل شده است و روحانیان مناصبی را که پیش‌تر مناصبی سیاسی یا حکومتی بودند به دست گرفته‌اند. به این ترتیب، اعراب مسلمان نیز رویه درآمیختن دین و سیاست را مطابق فرهنگ غالب دوران باستان متأخر در پیش گرفتند. سپس در فصل دوم، هیلند تجربه‌های هر دو گروه، یعنی اعراب فاتح و پیروان دیگر ادیان ساکن در سرزمین‌های فتح‌شده،

و ادیان موجود در آن زمینه و زمانه را در نظر می‌گیرد و از تمامی منابع برجای مانده متنی و ادبی، باستان‌شناختی، کتیبه‌شناختی، و سکه‌شناختی - چه از مسلمانان و چه از دیگر ادیان و مذاهب موجود در خاورمیانه - برای مطالعه اسلام در دوره‌ای ۱۵۰ ساله، یعنی از ۶۳۰ تا ۷۸۰ میلادی، استفاده می‌کند.

کتاب هیلند، پس از مقدمه و پیش از پیوست‌ها و کتاب‌نامه، در چهار بخش اصلی سامان یافته است. برای آنکه از پس زمینه‌ها، رهیافت‌ها، روش‌ها، داده‌ها، فرضیه‌ها، نظریه‌ها، و دستاوردهای هیلند در این کتاب درکی کلی اما فراگیر به دست بیاوریم، خواندن بخش‌های یکم و سوم کتاب کافی است. بخش‌های دوم و چهارم ما را با اصل شواهد تاریخی و متنی یهودی و مسیحی و زرتشتی که به زبان‌های گوناگونی به دست ما رسیده‌اند مواجه می‌کنند. بخش یکم، با نام «پس‌زمینه تاریخی و ادبی»، شامل دو فصل «پس‌زمینه تاریخی» و «ماهیت منابع» است. نویسنده در این فصل، با ذکر شواهد بسیار، جهانی را در خاورمیانه سده‌های هفتم و هشتم میلادی ترسیم می‌کند که در آن، شرایطی

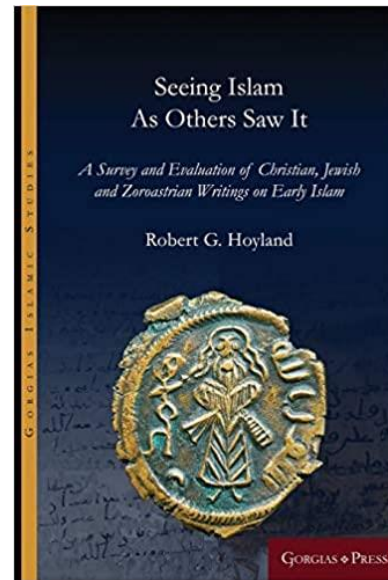
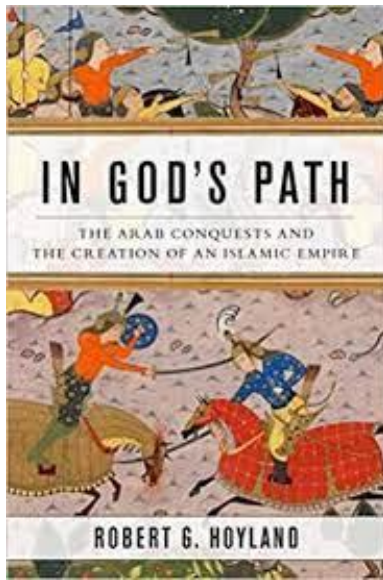
را با هم مقایسه می‌کند و تأثیر این مواجهه بر متون هر دو گروه را نشان می‌دهد.

او به‌ویژه به انتقال شفاهی و میان‌فرهنگی باورها و روایت‌ها می‌پردازد و نشان می‌دهد که در موارد بسیار زیادی نقل‌های شفاهی مرزهای سرزمینی، دینی، فرهنگی، و تاریخی را درنوریده‌اند و از زبان زرتشتیان و یهودیان و مسیحیان برخاسته‌اند و با اندکی تغییر در شخصیت‌های روایی و داستانی در سخنان و متون مسلمانان بازگویی و بازنویسی شده‌اند. از همین رو، هیلند نقش قصه‌گویان (قصاص) مسلمان را در شکل‌گیری سنت اسلامی با تبدیل و تکرار نسخه‌های متعددی از این روایت‌ها بسیار پررنگ می‌داند.

بخش دوم، در بیش از ۵۶۰ صفحه، دانش‌نامه‌ای تفصیلی از متون یهودی و مسیحی و زرتشتی دربارهٔ اسلام، مسلمانان، و فتوحات اعراب است. هیلند در این بخش به دنبال اثبات نظریه‌ای خاص نیست بلکه می‌خواهد منابع مرتبط با اسلام و اعراب را دسته‌بندی و فهرست کند تا در پژوهش‌های دیگر به کار روند. این بخش خود در دو قسمت سامان یافته است: قسمت یکم، «ارجاعات اتفافی به اسلام»، که در آن به معرفی منابعی می‌پردازد که در آن‌ها می‌توان اشاراتی به اسلام و فتوحات اعراب را در ضمن بیان موضوعی دیگر یافت، از جمله منابع یونانی؛ منابع سریانی غربی، قبطی و ارمنی؛ منابع سریانی شرقی؛ منابع لاتین؛ و منابع یهودی، فارسی، و چینی. در قسمت دوم، «ارجاعات حساب‌شده به اسلام»، مواردی بررسی می‌شوند که به طور خاص برای بررسی این موضوع نگاشته شده‌اند. این بار او منابع را، به جای زبان متن، بر اساس موضوع تقسیم‌بندی می‌کند: متون آخرالزمانی و مکاشفه‌ای؛ شهادت‌نامه‌ها؛ رویدادنامه‌ها و تاریخ‌نگاری‌ها و گزارش‌های اقتباسی؛ و در نهایت دفاعیه‌ها و ردیه‌ها. ذیل هر موضوع متونی به زبان‌های مختلف به همراه خلاصه‌ای از محتوای هر متن آورده شده است. هیلند همچنین به مباحث مربوط به خاستگاه‌های متن، اعتبار

متن، صحت انتساب متن به نویسنده، و تاریخ نگارش و ویرایش‌های متن نیز می‌پردازد. در این فصول علاوه بر متن اصلی که انبوهی از اطلاعات ارزشمند و گاهی ناشناخته به خواننده می‌دهد، پانوشت‌ها نیز هر یک سرنخی به موضوعی پژوهشی فراهم می‌آورند.

در بخش سوم، «نگارش تاریخ اسلام آغازین»، هیلند ابتدا می‌کوشد چارچوب‌های فرهنگی و دینی مردمان سرزمین‌های تصرف‌شده را برای خواننده ترسیم کند تا مشخص شود آنان چه درکی از اسلام و مسلمانان داشتند. مهم‌ترین چارچوب‌ها از این قرارند: نهادی دینی-سیاسی به‌ناگهان و از جایی دور از انتظار همگان سربرآورده، موفقیت‌های نظامی خیره‌کننده‌ای به‌دست آورده، و پیروانش خود را برگزیدگان و محبوبان خدا می‌دانند. پیروان ادیان دیگر در این فضا می‌کوشیده‌اند تا هم ضربه‌هایی که از سوی اعراب دریافت می‌کرده‌اند و هم سود و منفعت حاکمان جدید را کاهش دهند، و امید داشته‌اند که دوباره قدرت پیشین خود را باز بیابند. با شناخت این چارچوب‌ها هم می‌توانیم درک بهتری از واکنش‌ها و پاسخ‌های یهودیان و مسیحیان و زرتشتیان در مواجهه با حاکمان تازه در ذهن داشته باشیم و هم می‌توانیم تأثیر این واکنش‌ها و پاسخ‌ها را در متون بر جای مانده در آن دوره تشخیص بدهیم. در ادامهٔ این بخش، هیلند تبیین می‌کند که چگونه می‌توان از منابع غیراسلامی منسوب به آن دوره به شکل نقادانه در شناخت نحوهٔ پیدایش و گسترش اسلام و حکومت اعراب مسلمان استفاده کرد. او می‌کوشد ابزارهایی به خواننده بدهد که بتواند شنیده‌ها و شایعات، دفاعیه‌های عقیدتی و کلامی، و داوری‌های شتاب‌زدهٔ پیروان دیگر ادیان را دربارهٔ دین تازه از مشاهدات و نقل‌های قابل‌اعتماد و دست‌اول تفکیک کند. اما هیلند خود در آغاز این بخش تأکید می‌کند که به دنبال تأیید یا رد هیچ نظریهٔ تاریخی‌ای نیست، بلکه فقط می‌خواهد کارآمدی منابع غیراسلامی را در شناخت بهتر رویدادهای تاریخی



است، گویی فتوحات اعراب مسلمان برای زرتشتیان تمهیدگر ظهور اوشیدر، موعود آخرالزمان زرتشتیان، است و برای یهودیان و مسیحیان وسیله‌ای برای فروپاشی امپراتوری بیزانس که طبق پیش‌بینی کتاب دانیال با سقوط آن زمینه ظهور ضد‌مسیح یا دجال فراهم می‌شود و اکنون اعراب همان ضد‌مسیح‌اند.

در بخش چهارم، «ضمائم تشریحی»، هیلند چندین متن منسوب به سده‌های هفتم و هشتم میلادی را برای اولین بار از زبان‌های دیگر به انگلیسی برگردانده و منابع دست‌اول آن‌ها و محل نگهداری‌شان را مشخص کرده است از جمله: «قوانین کلیسایی یعقوب ادسایبی»، «رویدادنامه بیزانس - عرب ۷۴۱» (که در اسپانیای تحت حکومت مسلمانان نوشته شده و رویدادهای اعراب و اسلام تا سال ۷۲۴ میلادی در آن آمده است) و «رویدادنامه اسپانیایی ۷۵۴» (که در ادامه رویدادنامه قبلی وقایع ۷۲۴ تا ۷۵۰ میلادی را ذکر کرده است). هیلند همچنین کوشیده «رویدادنامه تئوفیلوس ادسایبی» را از طریق سه منبع باقی‌مانده‌ای که آن را نقل کرده‌اند بازیابی و ترجمه کند. تئوفیلوس ادسایبی که در عربی او را ثوافل بن توما می‌نامند در سال‌های پایانی عمر خود منجم دربار مهدی، خلیفه عباسی، بوده و در

مربوط به اسلام نشان دهد. او در این بخش با ارائه چند نمونه نشان می‌دهد که چگونه منابع غیراسلامی می‌توانند زوایای ناشناخته بعضی دانسته‌های ما را از تاریخ اسلام آغازین روشن کنند یا بعضی دیگر از تصورات مان را تصحیح کنند. در یکی از فصل‌ها، هیلند به توجیحات و مجادلاتی اشاره می‌کند که غیرمسلمانان از شکست‌شان در برابر مسلمانان ارائه می‌کرده‌اند و آن‌ها را دسته‌بندی می‌کند. جالب است که از یک سو با اینکه اسلام برای بعضی از ساکنان سرزمین‌های فتح‌شده نشانه‌ای از غضب الهی بوده که همچون عذابی به خاطر گناهان‌شان بر آن‌ها نازل شده است، از سوی دیگر بعضی از یهودیان اسلام را مایه رهایی و نجات خود می‌دانستند. هیلند همچنین نشان می‌دهد که در مواجهه‌های عقیدتی، مسیحیان کوشیدند تا همان مجادلاتی را که پیش‌تر با یهودیان داشته‌اند این بار علیه اعراب به کار ببرند تا از حدود عقیدتی دین خود محافظت کنند. به طریق مشابه، زرتشتیان نیز همان مجادلاتی را که پیش‌تر با دیگر یکتاپرستان داشتند این بار علیه مسلمانان به کار می‌گرفتند. نمونه‌ای دیگر از مواجهه مسیحیان و زرتشتیان با اسلام توجه بیشتر به باورهای آخرالزمانی

می‌گوید اعراب مسلمان نخستین مردمی نبودند که دین و کشورگشایی را با هم پیوند زدند، بلکه آنان میراث‌دار سنتی درازدامن از دوران باستان متأخر بودند که در آن باور به آغاز قریب‌الوقوع آخرالزمان وارد سیاست شده و در نتیجه دین و فتوحات را یکپارچه ساخته بود.

در نهایت، باید اشاره کرد که بعضی متخصصان این حوزه در عین اذعان به گستردگی و عمق کار هیلند به مواردی معدود اشاره کرده‌اند که در این کتاب از قلم افتاده‌اند. برای نمونه، هیلند به منابع مربوط به غیب‌گویی‌ها و آینده‌نمایی‌های عربی دوران اسلام آغازین تنها اشاره‌ای گذرا کرده و به تفصیل به آن‌ها نپرداخته است. همچنین، اشعار مسیحی عربی منسوب به آن دوره را نیز بررسی نکرده است. افزون بر این، نباید از یاد برد که بیش از بیست سال از نگارش این کتاب می‌گذرد و از آن زمان تاکنون مطالعات بسیار بیشتری در این حوزه انجام شده است که پژوهش‌گر از مراجعه به آنها بی‌نیاز نیست. با این همه، کتاب «دیدن اسلام آن گونه که دیگران دیده‌اند» همچنان می‌تواند نخستین دریچه ورود دانشجویان و پژوهش‌گران علاقه‌مند به حوزه تاریخ اسلام آغازین باشد.

رویدادنامه خود حوادثی را تا ۷۶۰ میلادی، یعنی زمان تصرف افریقا به دست اعراب، نقل کرده است. هیلند در پایان این بخش به منابع کتیبه‌شناختی باقی‌مانده از هفتاد سال نخست سده یکم هجری می‌پردازد، چنان‌که منابعی را که تاریخ نگارش‌شان مشخص است فهرست می‌کند و متن کتیبه‌ها و متون را می‌آورد. او بر اهمیت این متون تأکیدی دوچندان دارد، زیرا از یک سو متون منسوب به پیش از سال ۷۲ هجری از نظر دینی ماهیتی متفاوت با متونی دارند که پس از آن سال نگاشته شده‌اند و از سوی دیگر این متون در نیمه نخست حکومت امویان تصنیف شده‌اند و داده‌های ارزشمندی از نحوه شکل‌گیری پدیده‌ای نوظهور به نام «حکومت اسلامی» به ما می‌دهند که در منابع دیگر یافت نمی‌شوند.

پس از این چهار بخش اصلی، کتاب دربردارنده چند نقشه، دو کتاب‌نامه حاوی منابع اولیه و منابع ثانویه و نمایه‌هاست. کتاب‌نامه‌ها خود کاری سترگ‌اند و در ۱۱۵ صفحه فهرست شده‌اند. در قسمت منابع اولیه، از منابعی به زبان‌های عجمی اندلسی، عربی، عربی مسیحی، عربی یهودی، عربی سامری، ارمنی، چینی، قبطی، گعز یا اتیوپیایی کلاسیک، گرجی، یونانی، عبری، لاتین، سریانی غربی، سریانی شرقی، و منابع باستان‌شناختی نام برده شده است. همچنین در کتاب‌نامه منابع ثانویه بیش از ۱۳۴۰ منبع فهرست شده‌اند که نشان‌دهنده بزرگی کار هیلند در این پژوهش است.

هیلند تقریباً تمام منابع مرتبط با اسلام آغازین را که غیرمسلمانان نگاشته‌اند در کتاب خود آورده که این کتاب را از این جهت به مرجعی بی‌نظیر تبدیل کرده است. اما افزون بر این، باید توجه داشت که در این کتاب رویکرد نویسنده به مسایل و موضوعات نیز جدید است. به تعبیر او، «مشکل ما با دوره اسلام آغازین ناشی از کمبود منابع نیست، بلکه ناشی از کمبود دیدگاه‌های درست به آن منابع است». مثلاً او



نسبت دین پژوهی و مطالعات اسلام
گفت و گو با دکتر فاطمه توفیقی
گفت و گو کننده: فاطمه مصلح زاده

چهارمین شماره از مجموعه گفت و گوهای دورنما را می بینید. در این شماره با دکتر فاطمه توفیقی گفت و گو خواهیم کرد که استادیار دانشگاه ادیان و مذاهب قم هستند. موضوع گفت و گوی ما درباره دین پژوهی، روش ها و رویکردها و نسبت آن با مطالعات اسلام خواهد بود.

تمام کردم و از آن زمان مشغول تحقیق و پژوهش هستم، به ویژه درباره رویکردها و نظریه های نو و به جای نو البته بهتر است بگوییم مدرن، در رویکردها و نظریه های مدرن در دین پژوهی و به طور خاص در تفسیر متون.

- بگذارید بحث مان را از اینجا شروع کنیم که دین پژوه کیست؟ و اصلاً دین پژوهی یعنی چه؟ یعنی روش ها و محتوای دین پژوهی را، که در واقع تخصص شماست، اگر ممکن است کمی برای ما توضیح دهید.

- خانم دکتر توفیقی سلام. خیلی ممنون که دعوت ما را پذیرفتید. خواهش می کنم درباره خودتان و سابقه تحصیلی و پژوهشی تان یک مقدار برای ما توضیح دهید تا بعد وارد سؤالات گفت و گو شویم.

- سلام. خیلی ممنونم برای دعوت تان و خیلی خوشوقتم که با شما و بینندگان تان صحبت می کنم. همان طور که گفتید، من استادیار دین پژوهی در دانشگاه ادیان و مذاهب هستم. قبل از آن دکترایم را در رشته دین و ادبیات در دانشگاه گلاسگو در بریتانیا

اینکه در کلام بوده و در علوم اسلامی، که خود مسلمان‌ها داشته‌اند، بوده و در خود الهیات مسیحی که خود مسیحیان داشته‌اند و دارند هم بوده است. در ادیان مختلف معمولاً کسانی که روحانی هستند یا عالم دینی هستند یا دغدغه سره و ناسره دین خودشان را دارند به اینها می‌پردازند و مهم‌ترین تفاوت‌شان همین است. یعنی برای کسی مهم است که دین چطور باید باشد و بخواهد آن را بر مبنایی که از خدا، پیامبر، متون مقدس یا باورهایش دارد تطبیق دهد که این الهیات یا Theology است. اما آن کسی که می‌خواهد مطالعه کند که چه چیزی هست و فقط از ادیان مختلف یک توصیف‌هایی می‌کند، این را ما در دین پژوهی یا Religious Studies بررسی می‌کنیم.

- در واقع شما به وجه اصلی تفاوت دین پژوهی و الهیات اشاره کردید که به نظر می‌رسد مسأله صدق و کذب باشد. حالا من دو سؤال دارم. یک سؤال که وصل است به مسأله صدق و کذب، این است که با این چیزی که شما درباره دین پژوهی گفتید آیا می‌توانیم بگوییم رویکرد دین پژوهی یک رویکرد پلورالیستی است؟ چون که حرف از این بود که راجع به صدق و کذب ادیان حرف نمی‌زند؟

- یکی از پیش فرض‌های دین پژوهی می‌شود گفت که پلورالیسم است چون موضعی نمی‌گیرد در مورد اینکه یکی از ادیان باید حق باشد و در مورد ادیان دیگر موضع بگیرد. ولی در واقع در دین پژوهی، چون که ما اصلاً خیلی به مسأله صدق و کذب نمی‌پردازیم، اصولاً شاید در اینجا سؤال از پلورالیسم قابل طرح نباشد. چون اصلاً برای ما مهم نیست که خود دین صادق است یا کاذب است و همین طور در مورد اینکه چه کسی نجات پیدا می‌کند و چه کسی نجات پیدا نمی‌کند، ما در دین پژوهی سؤالی نمی‌پرسیم. اصلاً این سؤال اینجا مطرح نمی‌شود و اصولاً در خیلی از نسخه‌هایی که ما از پلورالیسم فلسفی هم داریم مسأله این است که یک حقیقی، یک حقیقتی وجود دارد که حالا به اشکال مختلف خودش را متجلی کرده. باز دوباره این هم در دین پژوهی مطرح نمی‌شود. دین پژوهی کاملاً «این زمینی»

- بله، خواهش می‌کنم. من اینجا ارجاع می‌دهم به یک سری از این ویدئوهایی که در کافه سرو ضبط شده و برای بینندگان ما قابل استفاده است که در آنجا من مفصلاً در قسمت اول، در مورد تفاوت دین پژوهی با الهیات صحبت کردم. اینجا هم به طور خلاصه از آن استفاده می‌کنم. دین پژوهی یا اصطلاحاً Religious Studies را به طور خلاصه اگر بخواهیم بگوییم ما یک منظر برون دینی، یک مطالعه برون دینی در مورد ادیان مختلف داریم. یعنی وقتی این مطالعات را انجام می‌دهیم برای ما فرقی نمی‌کند که مسلمان، مسیحی، یهودی یا بی دین هستیم. برای ما مهم نیست که کدام یک از این ادیان حقد یا ناحقد، یا ادعایشان صادق یا کاذب است، یا کدام قسمتش خالص و اصیل است، کدام قسمتش تحریفی و زائد. این سؤالات اصلاً در دین پژوهی مطرح نمی‌شود. ما فقط می‌خواهیم بدانیم در یک دین چه می‌گذرد. حال ممکن است کسانی که به خود آن دین تعلق دارند، بخش‌هایی از این رفتارها یا مناسک را درست بدانند یا غلط بدانند، اصیل بدانند یا غیراصیل بدانند. اما اینها در دین پژوهی مطرح نمی‌شود. پس کاملاً به اصطلاح غیر جانبدارانه ادیان مختلف مطالعه می‌شوند. در الهیات برعکس است. البته آن چیزی که ما به آن الهیات می‌گوییم خودش یک واژه جدید و مدرن است، چه در زبان فارسی، چه ترکی و چه در زبان‌های دیگر، معادلی است برای واژه Theology در انگلیسی. البته اینکه Theology به چه معنا در آلمان، آمریکا یا بریتانیا به کار می‌رود، این باز متفاوت است و من باز به آن ویدئوهای کافه سرو ارجاع می‌دهم. ولی در هر صورت، آن چیزی که در الهیات مطالعه می‌شود، در کشورهای اسلامی، یا آن چیزی که در مناطق دیگر با عنوان Theology معمولاً مطالعه می‌شود، حال با تسامح اگر ما این لفظ را بخواهیم به کار ببریم و به الهیات ترجمه می‌شود، این است که ما از درون یک دین مطالعه می‌کنیم و بر ایمان اتفاقاً خیلی مهم است صادق بودن یا کاذب بودن کما

به استرالیا می‌روند و با اقوام بدوی استرالیایی مواجه می‌شوند، شما فکر نکنید که اینها وحشی هستند، اینها دین‌هایی دارند که شما باید با آن دین‌ها آشنا شوید. بعد مثلاً حالا مسیحیت را با توجه به دین آنها به آنها عرضه کنید. البته یک چالش‌هایی هم به وجود می‌آید که مثلاً کسی اگر برود در مورد ادیان اینها بخواند، در واقع مسیحیتش ضعیف‌تر می‌شود، باور خودش ضعیف‌تر می‌شود و یک سری از آن دین‌پژوهان آغازین، مثل «کورنلیوس تیل» یا دیگران، محور اصلی حرف‌هایشان این بود که نشان بدهند نه، دین پژوهی باعث نمی‌شود کسی باور خودش ضعیف‌تر شود، یعنی دانستن در مورد ادیان دیگر، ضرری به باور فرد نمی‌زند.

- ایمان مذهبی‌اش را تضعیف نمی‌کند.
- آفرین، خب این بحث همیشه هر جا که دین پژوهی رفته و این مطالعه نسبتاً غیر جانبدارانه ادیان مختلف وجود داشته، همیشه این خطر وجود داشته که شما اگر مثلاً نخواهید فقط حمله کنید یا جدل کنید یا جواب دهید یا نشان دهید که اینها دارند ضعیف فکر می‌کنند، احتمالاً ممکن است یک بلایی سر دین خودتان و باور خودتان بیاید. حدوداً در اواخر قرن نوزدهم، در این فضایی که کم‌کم داشت در آثار فلسفی پیش می‌آمد که خب ما داریم به چه فکر می‌کنیم؟ آدم‌های مختلف چرا این قدر متفاوتند؟ اگر که یک طبیعت انسانی وجود دارد، چرا هر کدام مان یک جوری هستیم؟ خب اینها از پیش‌تر به وجود آمده بود، از قرن هفدهم، هجدهم وجود داشت و افراد مختلف هم پاسخ دادند، مثلاً در آثار «هگل» که به یک معنا جزء دین‌پژوهان آغازین است یا در آثار «هیوم» این را می‌بینیم. هیوم یکی از سؤالات مهمش این بود که من به این کار ندارم که دین درست چه چیزی هست یا چه چیزی نیست، بلکه می‌خواهم در مورد این صحبت کنم که چرا آدم‌ها سراغ دین می‌روند؟ و چرا در جاهای مختلف دنیا می‌بینیم که آدم‌ها سراغ دین

است و فقط به ساحت‌های «این زمینی» می‌پردازد. به خاطر همین، گرچه به یک معنا، شاید مثلاً چون که تعدد ادیان پذیرفته شده، بشود به آن گفت پلورالیستی ولی بیشتر می‌شود گفت نه، اصلاً ربطی ندارد چون اصلاً مسائلی که در بحث تنوع ادیان در فلسفه مطرح می‌شود در دین پژوهی قابل بحث نیست.

- حالا برگردیم به آن یکی سؤال. شما درباره تفاوت دین پژوهی با الهیات صحبت کردید، در واقع انگار که گفتیم دین پژوهی چه چیزی نیست. دین پژوهی الهیات نیست، آن مطالعات تئولوژیک نیست، اما اگر بخواهیم کمی بیشتر راجع به دین پژوهی توضیح بدهیم، باید بپرسیم پیش‌فرض‌های خود این Religious Studies چیست؟ و چطور می‌شود که با وجود اینکه مطالعات تئولوژیک از خیلی قدیم‌تر راجع به ادیان وجود داشته یک‌باره احساس نیاز به وجود می‌آید که حالا بیاییم دین پژوهی کنیم. یعنی در واقع چه پیش‌فرض‌ها، چه روش‌ها و چه محتوایی در دین پژوهی وجود دارد یا قرار است وجود داشته باشد که مثلاً در مطالعات تئولوژیک نیست؟ راجع به اینکه غیر جانبدارانه است صحبت کردیم، ولی در واقع این غیر جانبدارانه یعنی اینکه چه چیزی نیست، کمی هم راجع به این حرف بزنیم که خودش چیست؟

- دین پژوهی تقریباً از اواخر قرن نوزدهم آغاز شد و شروعش هم به این مربوط می‌شد که یک سری مواجهه از قبل در جریان سفرها و استعمار شروع شده بود. و یکی از چیزهای مهم تبلیغ بود. مبشرهای مسیحی در سفر به سرزمین‌های مختلف با یک سری ادیان مواجه می‌شدند، خب معمولاً هم رویکردشان در گذشته این بود که بگویند: اینها ناحق هستند و مشرکند و اینها نمی‌فهمند و ما باید برویم به اینها نشان بدهیم که چه کار باید بکنند. چون بی‌خبرند، چون خوب توسعه و رشد پیدا نکرده‌اند، به این صورت‌اند اما کم‌کم جریانی شروع شد که نه، شما این‌گونه نگاه نکنید به آن کسانی که ادیان خودشان را دارند. یعنی مثلاً اگر که می‌بینید کسی از هلند می‌رود به ژاپن، یا از انگلستان کسی به هند می‌رود، یا کسانی از انگلستان

روش‌های خاص علوم اجتماعی را دارید، دین‌پژوهی هم به عنوان یک علم منحصر به فرد روش خاص خودش را دارد و آن روش چیزی نیست جز پدیدارشناسی دین. اینها باعث شدند که در دانشگاه‌ها هم، دین‌پژوهی به عنوان یک رشته مستقل جدی گرفته شود و بعد هم تا الان، ولو اینکه دین‌پژوهان پدیدارشناسان دین نیستند، خیلی از گسترش و رشدشان را مدیون پدیدارشناسی دین هستند.

در مجموع خواسته‌ای وجود داشت برای اینکه ما بیاییم ادیان مختلف را مطالعه کنیم ولی به صورت علمی. یعنی اینکه این نباید بخشی از ادبیات جدلی ما باشد که برای تقویت ایمان دینی خودمان به کار می‌رود بلکه باید کاملاً علمی باشد. حالا این که این علمی یعنی چه، تا الان حرف‌های مختلفی زده شده ولی قرار بوده که این اتفاق بیفتد. من در پراثر یک نکته‌ای را هم اضافه کنم که یکی از نام‌های آغازین برای دین‌پژوهی به جای religious studies، تاریخ ادیان یا history of religions بوده و اگر شما متون نسبتاً قدیمی را بخوانید، ممکن است گفته شده باشد فلانی historian of religions است. منظور این نیست که تاریخ‌نگار یا مورخ است، منظور دین‌پژوه است و عنوان این بوده چون کارشان این بوده که سیر تطور ادیان مختلف را می‌گفتند بعد اینها را کنار هم می‌گذاشتند و کمی تاریخی بوده است، گرچه باز اینجا هم باید مراقب باشیم چرا که اینجا هم تاریخی را با تسامح به کار می‌بریم و روش‌ها و رویکردهای تاریخی به معنای دقیق کلمه، شاید استفاده نمی‌شده.

- بین صحبت‌های شما، این سؤال برای من پیش آمد که راجع به این صحبت شد که حرف از مطالعات تطبیقی ادیان بوده و اینکه اگر حداقل دو دین را کنار هم نگذاریم، نمی‌توانیم مفهوم دین را بفهمیم. خوب حالا قطعاً این دیدن ادیان کنار هم‌دیگر، آورده‌های بسیار زیادی ممکن است داشته باشد، اما حالا که حدود پنجاه شصت سال و شاید بیشتر از شروع جدی این مطالعات دین‌پژوهی به شکل مستقل می‌گذرد، آیا می‌توانیم راجع به این حرف بزنیم که

می‌روند؟ که حالا پاسخ خودش را دارد. کم کم این شکل گرفت تا رسید به کسی مثل «مکس مولر» که بعضی‌ها او را اولین دین‌پژوه می‌نامند، که حالا ما این را بپذیریم یا نه، مکس مولر جمله مشهوری دارد که همان‌طور که گفته شده کسی که یک زبان را می‌شناسد هیچ زبانی را نمی‌شناسد، کسی هم که یک دین را می‌شناسد هیچ دینی را نمی‌شناسد. به این شیوه دانشمندان را تشویق کرد که بروند در مورد ادیان مختلف مطالعه کنند.

در همین زمان، چیزی دارد کم کم رشد می‌کند که امروز ما آن را به اسم Anthropology یا انسان‌شناسی یا مردم‌شناسی می‌شناسیم. بسیاری از دین‌پژوهان آغازین مردم‌شناسان آغازین هم بوده‌اند. البته یک فرق مهمی با انسان‌شناسی فعلی داشته‌اند، آن هم اینکه خیلی از آنان خودشان نمی‌رفته‌اند در بین اقوام زندگی کنند، بلکه یک چیزهایی می‌خواندند و نظریه می‌دادند و اصلاً تا حد زیادی دین‌پژوهی با علوم اجتماعی در می‌آمیزد و رشد دین‌پژوهی همراه می‌شود با رشد نظریه‌های علوم اجتماعی. البته ما هم‌زمان، دین‌پژوهان دیگری داریم که به علوم اجتماعی تعلق ندارند. از جمله می‌توان گفت «کارل مارکس» یا «زیگموند فروید»، اینها را ما نمی‌توانیم آن قدر در دسته علوم اجتماعی جای بدهیم درحالی که در مورد خاستگاه ایمان صحبت کرده‌اند و همین‌طور افراد دیگری را در طول تاریخ داریم.

بعداً، یعنی بعد از جنگ جهانی دوم، می‌رسیم به افرادی که اصطلاحاً پدیدارشناسان دین نامیده می‌شوند که اینها اصلاً خودشان را در علوم اجتماعی جای نمی‌دادند و پدیدارشناسان دین افرادی بودند که واقعاً باعث بالندگی این رشته شدند. در دهه ۱۹۷۰ به بعد، که این افراد آمدند گفتند ما اصلاً در دین‌پژوهی باید رویکرد و روش خاص دین‌پژوهی را داشته باشیم، چون دین‌پژوهی یک علم منحصر به فرد است. چطور شما وقتی دارید مثلاً در علوم اجتماعی مطالعه می‌کنید،

دین شناسی، مستقل از مطالعه یک دین، معنی دارد یا نه؟ یعنی آیا روش‌ها و ابزارهایش می‌تواند مستقل از محتوایی باشد که دارد مطالعه می‌کند؟

نه، معمولاً دین پژوهان، روی یک یا دو دین، متخصص می‌شدند و تا الان هم همین گونه بوده. یعنی اینکه یک دین پژوه ممکن است در مورد کل دین نظر داده باشد ولی مشخصاً روی ادیان خاصی تمرکز کرده. حتی ما این را در پدیدارشناسی دین هم داریم. در پدیدارشناسی دین ادیان مختلف را کنار هم می‌گذارند و موارد مشابه در ادیان مختلف را نشان می‌دهند. مثلاً ادیان مختلف قربانی دارند و این قربانی به شکل‌های مختلف خودش را نشان می‌دهد. در ادیان مختلف می‌بینیم که مثلاً افراد به یک مکان مقدس می‌روند و یک سری مناسک انجام می‌دهند. حال این مسأله در اسلام، مسیحیت و یهودیت هر یک به گونه‌ای است. ولی با این وجود، حتی خیلی از پدیدارشناسان دین هم روی یک دین تمرکز می‌کردند و نمونه‌اش «آنه‌ماری شیمل» است که اسلام شناس بوده و به پدیدارشناسی دین تعلق داشته و اگر آثارش را بخوانید می‌بینید که درست است که دارد در مورد اسلام صحبت می‌کند ولی مواردی از هند، ژاپن یا مثلاً ادیان پیشامسیحی آلمان می‌آورد و همه آنها را کنار هم می‌گذارد. یا مثلاً «گربن» هم به پدیدارشناسی دین تعلق داشته ولی او هم اسلام پژوه بوده با تأکید بر تصوف و تشیع، تمرکزش بر یک دین خاص بوده. بنابراین بله، معمولاً روی یک دین خاص تمرکز می‌کردند.

- خوب آن وقت این سؤال برای من پیش می‌آید که با توجه به توضیحاتی که دادید که در واقع دین پژوهی رشته‌ای است که در اروپا شکل گرفته به عنوان یک رشته آکادمیک و در دنیای مسیحی خلق شده به یک معنا. خوب حالا راجع به این حرف می‌زنیم که روش‌ها و ابزارهایش به محتوایی که دارد آن را بررسی می‌کند خیلی بستگی دارد. یعنی وقتی آن محتوا را دارد بررسی می‌کند، اصلاً ابزارهای متناسب با آن محتوا را دارد می‌سازد. خوب وقتی که

مثلاً می‌خواهیم همان دین پژوهی را برای اسلام استفاده کنیم، اینجا چه اتفاقی می‌افتد؟ آیا ما می‌توانیم همان روش‌هایی را که دین پژوه برای مطالعه مسیحیت به کار می‌گیرد عیناً منتقل کنیم و با همان روش‌ها اسلام را مطالعه بکنیم یا لازم است که ما روش‌ها و ابزارهای جدیدی برای مطالعه دین پژوهی در اسلام بسازیم؟

- سؤال خیلی خوبی است. در دهه‌های اخیر هم انتقادهایی به چیزی که اصطلاحاً به آن ایدئولوژی دین پژوهی می‌گویند شده است. یعنی درست است که دین پژوهی در یک زمان خاص در پاسخ به نیازهای خاص فلسفی و از آن مهم‌تر سیاسی اجتماعی شکل گرفته و درست است که بعداً نیازهای سیاسی اجتماعی و این اقتضائات متفاوت شده اما اینها هیچ وقت از بین نرفته‌اند. یک نمونه‌اش این که در بخش زیادی از دین پژوهی، که ما به خصوص بر پدیدارشناسی دین تمرکز می‌کنیم که در دو، سه دهه اواخر قرن بیستم خیلی رواج جدی داشت، رابطه با امر قدسی بخش محوری ادیان تلقی می‌شده. ما گفتیم که در دین پژوهی این را اصطلاحاً داخل پُرانتز می‌گذاریم که امر قدسی وجود دارد یا ندارد؟ یا کیفیتش چگونه است؟ اما هر چیزی یا هر کسی می‌خواهد باشد، یا آیا اصولاً می‌خواهد وجود داشته باشد یا نداشته باشد، فارغ از همه آنها، افراد مختلف در جهان و فرهنگ‌های مختلف نوعی رابطه با آن امر قدسی پیدا می‌کنند و کار دین پژوه کشف این رابطه با امر قدسی است. خوب این رابطه با امر قدسی از کجا آمده؟ از آن چیزی آمده که در مسیحیت پروتستان، از آن با عنوان تجربه دینی یاد می‌کردند. مثلاً «رودلف اتو» در کتابش با عنوان انگلیسی The Idea of the Holy که به فارسی هم با عنوان «مفهوم امر قدسی» ترجمه شده، بحث تجربه دینی را خیلی جدی مطرح می‌کند. در این اثر رودلف اتو به شدت وام‌دار «شلایرماخر» و سایر کسانی است که در مورد تجربه دینی صحبت کرده‌اند و به نوعی گوهر دین را تجربه دینی می‌دانسته‌اند. حرف

اتو در این کتاب این بود که این تجربه دینی منحصر به مسیحیت نیست و ما در ادیان مختلف آن را می بینیم و شیوه و شکل اصلاح شده و متفاوتش را در پدیدارشناسی دین می بینیم که آنها هم می گویند ما در فرهنگ های مختلف، تجلی امر قدسی را می بینیم. مکان مقدس مکانی است که در آن مکان امر قدسی خودش را به نحوی متجلی کرده؛ زمان مقدس هم همین طور است یعنی اینکه ما اگر مثلاً در ایام اربعین پیاده روی اربعین به سمت کربلا را داریم به خاطر این است که در کربلا به نحوی امر قدسی متجلی شده و روز اربعین هم زمانی است که این اتفاق افتاده و مرتب برای مؤمنین تکرار می شود، این تجلی امر قدسی اتفاق می افتد. خب پس این تا حد زیادی یک ایده مسیحی است.

همچنین ما سخن گفتن از باور را داریم، یعنی درست است که دین پژوهان از همان ابتدا به مناسک خیلی توجه می کرده اند ولی از نظرشان مناسک نماد یا نتیجه باور بوده؛ یعنی چه؟ یعنی من برای چه نماز می خوانم؟ چون به خدا باور دارم نماز می خوانم. بعد حرکات نماز چرا به این شکل است؟ به خاطر اینکه اینها نماد یک چیز دیگر هستند، مثلاً نماد خضوع و خشوع هستند. تأکید بر باور هم بسیار پروتستان است، بسیار مسیحی است. در دهه های اخیر، به شدت این منظر در دین پژوهی انتقاد شده و گفته شده که در عوض می شود به این توجه کرد که چطور مناسک حتی باور را ایجاد می کنند. یعنی مناسک می توانند ایجاد ملکاتی بکنند که خودش منتهی به باور بشود و دقیقاً مخالف آن ایده ای است که در دین پژوهی تحت تأثیر مسیحیت پروتستان مطرح می شده است.

سؤال دیگری که شما مطرح کردید این بود که آیا ما می توانیم در مطالعه ادیان دیگر از آن روش ها و رویکردهایی که مربوط به مسیحیت است استفاده کنیم؟ همانطور که اشاره کردم، با توجه به انتقادی که به ایدئولوژی های آغازین دین پژوهی شده، خیلی ها

سعی کرده اند که این را تغییر بدهند. مثلاً این که ما برویم در هر دینی ببینیم که در خود آن دین چه چیزهایی مهم تر بوده؟ یعنی اینکه مثلاً یک چیزی که خیلی رایج است برای پژوهشگرانی که در فضای ادیان کتابی بوده اند، یعنی در اسلام و مسیحیت و یهودیت، این است که هر جا می روند دنبال کتاب مقدس می گردند. هر جا می روند دنبال یک پیغمبری می گردند در حالی که در خیلی از ادیان، این وجود نداشته است. خب اینها سعی می کنند که مواظب این پیش فرض هایشان باشند و همین طور پیش فرض هایی که در رابطه با مناسک گفتم. اینکه وقتی در مسیحیت پروتستان گفته می شود که مناسک حاصل باور است، لزوماً در ادیان دیگر ممکن است این طور نباشد. همان طور که ما در بخشی از مسیحیت قرون میانه می بینیم که مناسک خودشان به ساخت باور منجر می شوند و همین طور مثلاً در بخشی از اخلاق اسلامی، گرچه در اخلاق اسلامی و مناسک اسلامی برداشت نمادین هم داریم، ولی خب در ضمن آن برداشت مبتنی بر ساخت باورها هم داریم. بنابراین، متأسفانه آن پیش فرض ها خیلی تأثیر گذار بوده، به طوری که کنار گذاشتن شان راحت نیست ولی از آن طرف ما می بینیم که در دهه های اخیر کارهای جالبی دارد می شود که این را تغییر بدهد.

- نمی دانم، شاید برداشت من در این جمله کمی افراطی باشد، ولی می خواهم ببینم که آیا این صحبت شما را درست فهمیده ام یا نه؟ آیا می توانم این طور نتیجه گیری کنم که پیش فرض های دین پژوهی، صرفاً پیش فرض ها، نه لزوماً روش ها و ابزارها، حداقل در دهه های گذشته علیرغم اینکه راجع به این حرف زدیم که قرار است جانبدارانه نباشند، ولی به نوعی انگار از دل خود آن دین در آمده اند، نه اینکه بگوییم پیش فرض ها مبتنی بر کلام یا تئولوژی هستند، اما به هر حال آن پیش فرض ها بر مبنای باورهای آن دین شکل گرفته اند. به نظر شما این جمله، افراطی است یا اینکه درست است؟
- منظورتان این است که ما اسلام پژوهی را بر مبنای

- بسیار عالی. کمی راجع به دین پژوهی صحبت کردیم، حالا به موضوع اصلی گفت و گویمان بپردازیم که نسبت دین پژوهی با اسلام است. اگر ممکن است راجع به این بیشتر حرف بزنیم. البته شما در صحبت هایتان اشاره مختصری داشتید ولی اگر ممکن است کمی مفصل تر راجع به این که دین پژوهی با مطالعات اسلام چه رابطه ای دارد و نسبت شان با هم چگونه است صحبت بکنیم.

- یکی از نمونه های مهمی که ما از دین پژوهی داریم، در حوزه اسلام شناسی، مطالعات خاورشناسان است. خب البته در مورد اینکه ما چه نگاهی به مطالعات اسلامی در غرب می خواهیم داشته باشیم خودش بحث های زیادی دارد و می دانم که شما هم قبلاً به این مسأله پرداخته اید و وارد آن نمی شوم، یعنی الان به جزئیاتش نمی خواهم توجه کنم که مثلاً در قرن هجدهم، نوزدهم و یا بیستم به چه صورت بوده است. به اینها نمی خواهم بپردازم. آنچه می خواهم بگویم این است که چون اینها اسلام را از منظر برون دینی با اهداف غیر جدلی مطالعه می کرده اند، این را می توانیم ذیل دین پژوهی بگنجانیم. یعنی کسی اگر هدفش این بوده که کتابی در مورد اسلام بنویسد، مثل «یوحنا دمشقی» در قرن ۷ و ۸ میلادی، چون هدفش جدلی بوده، ما آن را به هیچ وجه دین پژوهانه نمی دانیم. اما اگر کسی مثل گایگر در قرن نوزدهم در مورد قرآن کتاب نوشته، چون هدفش این نبوده که بگوید یهودیت بهتر از اسلام است و این قبیل چیزها و فقط دارد قرآن را مطالعه می کند، یک سری چیزها در مورد تاثیر یهودیت بر اسلام می گوید که ممکن است دقیق باشد یا نباشد، ما گایگر را می توانیم دین پژوه بدانیم چون در آخر نخواسته به این نتیجه برسد که مثلاً حالا که اسلام از یهودیت تأثیر گرفته پس یهودیت بهتر از اسلام است. دقیقاً نقطه مقابل یوحنا دمشقی. ما این را در خیلی از اسلام پژوهان قرن بیستم که در فضای غیر اسلامی بودند می بینیم که اینها فقط می خواستند اسلام را مطالعه کنند. ممکن است در مورد تأثیر هم

پیش فرض های مسیحیت انجام می دهیم؟
- مثلاً همین مثالی که راجع به مسیحیت زدید که مناسک برخاسته از باور هستند، این پیش فرض که علمی نیست. در واقع نتیجه این است که شما یک دین را بررسی می کنید و می بینید در این دینی که دارید بررسی می کنید، مناسک عموماً برخاسته از باورها هستند. بنابراین، این را به عنوان یک پیش فرض تعمیم می دهید که در همه ادیان مناسک برخاسته از باورها هستند. حالا همان طور که توضیح دادید در بعضی ادیان می بینید که اصلاً این طور نیست اما به هر حال، این پیش فرض پیش فرضی است که مثلاً از مطالعه یک دین ساخته شده است و عملاً تحت تاثیر اعتقادات آن دین است. حالا مسأله صدق و کذب آن اصلاً مطرح نیست که مسیحیت پروتستان، واقعا دین الهی هست یا نیست یا هر چه که می گوید درست است یا غلط ولی به هر حال، بر مبنای کلام و باورهای پروتستانتیزم شکل گرفته که مناسک نتیجه باورهاست. آیا می شود چنین چیزی گفت که حداقل پیش فرض ها بر مبنای ساختار الهیاتی آن دین شکل گرفته اند؟

- من حتی از شما جلوتر می روم. ببینید اصلاً این نیست که کسی رفته باشد مثلاً پروتستانتیزم را مطالعه کرده باشد، دیده باشد که در پروتستانتیزم مناسک حاصل باورها هستند بعد این نتیجه گیری را در تمام ادیان کرده باشد. اصلاً گاهی از روز اول بدون اینکه مطالعه ای صورت گرفته باشد مقوله بندی های ذهنی به این صورت بوده که از همان اول نمی پرسیدند که آیا مناسک حاصل باور است یا باور حاصل مناسک است؟ از روز اول می رفتند ببینند که مناسک حاصل کدام باور است و نماد چه چیزی است؟ به جای اینکه پرسند مناسک اصولاً نماد هستند یا خیر؟ البته خب یک مقدار مسیحیت پروتستان است، یک مقدار تفکر مدرن است که تمایز بین سوژه و ذهن و بدن و این قبیل چیزها هم در آن دخالت دارد و دین پژوهی هم در این فضای خاص شکل گرفته و خب بعضی ها آمده اند سؤال را یک مرحله عقب تر برده اند که آیا اصولاً چنین چیزی وجود داشته که حالا شما دارید دنبال نمونه هایش می گردید؟

صحبت می کنند، پدیدارشناسان دین و کسانی که رویکرد تاریخی فارغ از تأثیر را دارند مثل مادلونگ، ونسبرا و دیگران. کسانی هم هستند که رویکردهای تفسیری دارند، یعنی اینکه سعی می کنند متن را بفهمند (حالا اینجا به طور خاص داریم در مورد اسلام پژوهی صحبت می کنیم)، در مورد قرآن و احادیث صحبت می کنند مثل هارالد موتسکی یا آنجلیکا نویورت یا تئودور نولدکه و دیگران. که اینها با خود متن سر و کار دارند نه با تأثیر، شاید مثلاً به بعضی مشابها کار داشته باشند، ولی خود ساختار ادبی متن و تفسیر متن برایشان اهمیت دارد؛ این هم رویکرد دیگری که در این مطالعات وجود دارد.

نمونه بعدی که می خواهم ذکر کنم نمونه های مردم شناسی و مطالعات اجتماعی در اسلام است که اینها بیش از اینکه بخواهند به متون یا باورها کار داشته باشند، به خود رفتار مسلمان ها کار دارند. خیلی اوقات هم طبعاً به مسلمانان معاصر خودشان کار دارند. می روند بین آن جوامع زندگی می کنند بعد سعی می کنند بفهمند زندگی اینها به چه سبک است و جامعه اسلامی با جامعه دیگر چه فرقی ممکن است داشته باشد و یا این جامعه اسلامی مثلاً جامعه اسلامی ایران با جامعه اسلامی دیگر، مثل جامعه اسلامی پاکستان چه تفاوتی دارد. افراد بسیاری در این حوزه فعالیت می کنند مثلاً یک نمونه اش «دیوید تورفیل» است که کتابش با عنوان «زیست شیعی» با ترجمه آقای عودی اخیراً در انتشارات آرما منتشر شده است. این هم مطالعات علوم اجتماعی در جهان اسلام، باز هم یک منظرش، دین پژوهانه است ولی خب گفتیم از روش های علوم اجتماعی استفاده می کنند و روش شان هم باز فرقی نمی کند که یک جامعه اسلامی را مورد مطالعه قرار دهند یا یک جامعه مسیحی را. چون که دارند از آن روش های علوم اجتماعی استفاده می کنند. این تقسیم بندی اجمالی که من داشتم از رویکردهای مختلف در اسلام پژوهی از منظر دین پژوهانه انجام

صحبت کنند، که البته خیلی زیاد هم بوده، اما باز هم این چیزی از ارزش علمی دین پژوهانه کارشان کم نمی کند؛ یعنی ما باز این را در دین پژوهی می گنجانیم. دو مثال را قبلاً گفتم، الان هم تکرارشان می کنم، دو مثال شاخص داریم و سومی اش را هم فکر می کنم الان می توانم ذکر کنم: «آنه ماری شیمل»، «هانری کربن» و «توشیهیکو ایزوتسو». اینها دین پژوهند و روش شان هم پدیدارشناسانه بوده که مبتنی بر همدلی است. در پدیدارشناسی دین، ما می گوئیم که شما پیش فرض های مربوط به اینکه چه کسی راست می گوید و چه کسی دروغ می گوید، چه کسی صادق است و چه کسی کاذب است را کنار بگذارید و آن قدر همدلی کنید با آن دیندار که خوب بفهمید او چه حالی دارد. کسانی مثل شیمل و کربن، چنان همدلی شدیدی با مؤمنان داشته اند که وقتی آثارشان را بخوانید، احساس می کنید که خودشان هم مسلمان شده اند کما اینکه خیلی ها هم گفته اند که کربن شاید مسلمان شده باشد و دلیلش هم این همدلی خیلی زیاد دین پژوهانه است. این همدلی هیچ وقت او را مسلمان نمی کند، ولی می خواهد سعی کند که حال آن مؤمن را خوب خوب بفهمد تا کارش دقیق باشد. پدیدارشناسان دین بر این تأکید می کردند که ما روش مان با روش های علوم اجتماعی و علوم تجربی متفاوت است. ما باید حال مان با حال آن فرد مومن یکی باشد و بفهمیم که مثلاً چه حالی به یک صوفی دست می دهد، این فرد شیعه وقتی به حرم می رود چه حالی به او دست می دهد و خودمان را با او یکی کنیم. اینها به این دسته دین پژوهان تعلق دارند ولی خیلی ها هستند که روش شان این نیست و برخی از آنها از «تأثیر» صحبت می کنند. عده ای هم از تأثیر صحبت نمی کنند و رویکردشان تاریخی است، مثل «ویلفرد مادلونگ» و دیگران که اینها دین پژوهند با رویکرد تاریخی.

پس ما تا حالا سه دسته را گفتیم: کسانی که از تأثیر

می شود و نه از منظر الهیاتی.

باید به یک تمایزی هم توجه بدهم: کسانی مثل نواندیشان دینی، که شما در پادکست هایتان معرفی می کنید و جامعه مخاطب شما هم احتمالاً خیلی با آنها آشنا هستند، ممکن است نهاد رسمی دین این افراد را نپذیرفته باشد، مثلاً عبدالکریم سروش، نصر حامد ابوزید، محمد مجتهد شبستری یا افراد دیگر که نهاد رسمی دین اینها را نپذیرفته است، آیا به معنای این است که اینها دین پژوهند؟ و البته علاوه بر اینکه به نهاد روحانیت تعلق ندارند از نظریات جدیدی استفاده می کنند که یک بازخوانی در متون دینی، باورهای دینی و فهم دینی داشته باشند. ما اسم اینها را دین پژوه نمی گذاریم، بیشتر اسمشان را «الهدیان» می گذاریم چون باز اینها منظرشان درون دینی است. باز اینها دغدغه این را دارند که چه چیزی اصیل است و چه چیزی اصیل نیست، چه چیزی سره است و چه چیزی ناسره است، چه رویکردی به فهم دین درست است یا غلط است، ما بهتر است با دین چه کار کنیم، چطور مسلمان بهتری باشیم. ما این را در دسته دین پژوهی جای نمی دهیم، کما اینکه مثلاً «هانس کونگ» کاتولیک را، که کلیسای کاتولیک با او به شدت مشکل پیدا کرد، باز در دسته دین پژوهی جای نمی دهیم و بیشتر در دسته الهیات جای می دهیم.

- یعنی بازاندیشی در دین، حتی اگر با کمک گرفتن از نظریه های جدید مثلاً زبان شناسی یا علوم اجتماعی باشد، مادامی که در درون دین دارد اتفاق می افتد، پژوهش در دین محسوب نمی شود و بالندگی اش در همان دین است به هر حال.

- بله، اسمش را نمی گذاریم religious studies. اسمش را بیشتر می گذاریم theology. قبلاً در مورد تأثیر الهیات و دین پژوهی صحبت کردیم، در مورد این هم صحبت کنیم که خیلی ها از آثار دین پژوهان استفاده کرده اند؛ خیلی از الهی دانان چه در مسیحیت، چه در جاهای مختلف. مثلاً اگر آثار علی شریعتی را بخوانید، می بینید از خیلی چیزهایی که دین پژوهان

گفته اند استفاده کرده ولی باز این خود شریعتی را دین پژوه نمی کند، شریعتی هم الهی دان محسوب می شود. پس حواس مان به این تمایز باشد.

- بسیار عالی. حالا من یک نکته کوچک از این پاسخی که شما دادید بگیرم و وصل کنم به سؤال بعدی. مثال هایی که از دین پژوهان زدید تقریباً همه از مطالعات اسلامی در غرب بودند. اگر ممکن است کمی راجع به دین پژوهی در ایران صحبت کنید که الان در دانشگاه ها یا در حوزه چه وضعیتی وجود دارد؟ اصلاً وجود دارد یا ندارد؟ و اگر وجود دارد چه فعالیت هایی در ایران در زمینه دین پژوهی وجود دارد؟

- بله، این هم سؤال خیلی خوبی است. می توانم بگویم دین پژوهی در ایران تا حد زیادی در دهه ۱۳۵۰ آغاز شد. به خصوص، مرکز انجمن حکمت و فلسفه در آن زمان بوده که با حضور کسانی مثل «سید حسین نصر»، «توشیهیکو ایزوتسو»، «داریوش شایگان» و دیگران، اینها دغدغه هایی داشتند که خیلی به پدیدارشناسی دین و به طور خاص اسلام پژوهی برون دینی نزدیک می شود. من اینجا مرحوم شایگان را مثال زدم، ایشان بیشتر در مورد ادیان هند، کار می کردند. یا مثلاً سید حسین نصر، بیشتر در حوزه مطالعات اسلامی کار کرده و البته گاهی بعضی جاها، همان طور که در پاسخ به سؤال قبل گفتیم، به الهیات نزدیک می شود ولی خیلی جاها می تواند از منظر تاریخی برون دینی نگاه کند. اینها جلساتی را داشتند، گفت و گوهایی را داشتند، آثاری را منتشر می کردند و به نظر من خوب است که ما درباره این دین پژوهی که در دهه پنجاه شکل گرفت مطالعه کنیم.

بعد، یک وقفه هایی بوده احتمالاً به خاطر حوادث سیاسی یا هر چیز دیگر که ما در دهه ۱۳۷۰ می بینیم دوباره بازگشتی به دین پژوهی صورت می گیرد، طبعاً خب حوادث سیاسی دخالت داشته اند. مثلاً اینکه ما بخواهیم با غربی ها بیشتر آشنا بشویم و ببینیم آنجا چه خبر است، کم کم به ایده گفتگوی تمدن ها منجر می شود که به خصوص در زمان آقای خاتمی خیلی در

دیگری که به نسل جدیدی از دین پژوهان، تعلق دارند، مشاهده می کنیم.

- در رابطه با مطالعات اجتماعی، نمونه ای که به ذهن من می رسد مسأله زنان است که می دانم در کارها و علایق شما هم بوده. این مطالعاتی که راجع به وضعیت زنان در جامعه اسلامی یا به طور خاص در جامعه ایران می شود به دین پژوهی متعلق است یا به مطالعات تنولوژیک؟

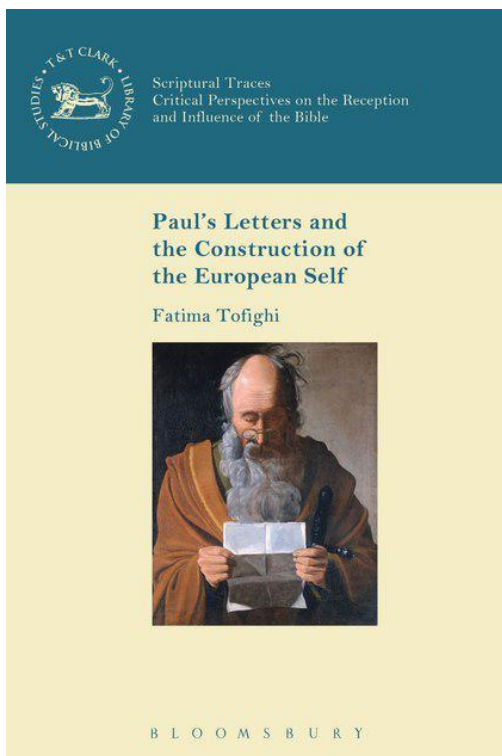
- این هم باز سؤال خیلی خوب و مرتبطی است: مطالعات زنان و وضعیت زنان در جهان اسلام، به چه صورت است؟ ما آثاری را داریم که منظرشان برون دینی است مثل کتاب هایی که خیلی از خاورشناسان نوشته اند. مثلاً کتاب «زنان در قرآن» با عنوان انگلیسی Women In the Quran که توسط «باربارا استواسر» نوشته شده، حضور زنان را در قرآن بررسی کرده و نخواستہ از آن نتیجه الهیاتی بگیرد. یا مثلاً در ایران، خانم فاطمه صادقی کتاب هایی در زمینه زنان و اسلام دارند از جمله «جنسیت در آرای اخلاقی از قرن سوم پیش از اسلام تا قرن چهارم هجری» که در این کتاب، وضعیت زنان را بررسی می کنند و اینجا قرار نیست ادعای خاصی داشته باشند در مورد اینکه یک مسلمان واقعی در مورد زنان چه فکری می کند یا برای زنان چه کار می کند، بلکه دارند یک گزارشی می دهند. خب این منظرش دین پژوهانه است اما کسانی را هم داریم مثل امینه ودود، اسماء بارلاس یا فاطمه مرنیسی و ...

- **خانم هایی که به عنوان مفسران فمینیستی قرآن مطرح می شوند.**

- بله، و همین طور رفعت حسن و خیلی های دیگر که می گویند وضعیت زنان، آن گونه که باید باشد نیست، و ما می گوییم که منظر عادلانه به این صورت باید باشد. اینها هم مثل همان نواندیشان مسلمانی که اشاره کردیم، جزء دسته الهیات قرار می گیرند و نه دین پژوهی. بنابراین درست است که اینها از یافته های دین پژوهان استفاده می کنند که مثلاً ببینند زنان از نظر تاریخی چه وضعیتی داشته اند یا مثلاً رویکرد هرمنوتیکی به چه صورت باید باشد یا این قبیل

موردش صحبت می شد. آن زمان که مرکز گفتگوی تمدن ها شکل گرفت، تقریباً هم زمان بود با شروع مطالعه برون دینی در بین تعدادی از طلاب قم در دانشگاه ادیان که آن زمان اسمش مرکز ادیان و مذاهب بود. بعد منجر شد به تاسیس دانشگاه ادیان و مذاهب در دهه ۱۳۸۰ که در رشته های مختلف مدرک می دهند و روز به روز در حال گسترش هستند. در این دانشگاه، علاوه بر اینکه ادیان شرقی و ادیان ابراهیمی را داریم، رشته دین پژوهی را هم داریم که در آن درس هایی مثل فلسفه دین، جامعه شناسی دین، روان شناسی دین و انسان شناسی دین به دانشجویان یاد داده می شود و رساله هایشان هم خیلی بعدها رنگ و بوی مطالعات دین پژوهانه را دارد. البته این را هم بگویم که ما مطالعات ادیان را به عنوان یکی از گرایش های رشته الهیات داشته ایم، فکر می کنم قبل از انقلاب بوده و بعد از انقلاب هم این را داشته ایم که ادیان مختلف ضمن چند واحد مطالعه می شده. در مقطع کارشناسی ارشد و دکتری، هم در دانشگاه های دولتی و دانشگاه آزاد، وجود داشته و تا الان هم ادامه پیدا کرده است.

در رابطه با آثاری هم که راجع به ادیان مختلف هست، ما خیلی متکی به ترجمه هستیم. ترجمه به این معنا که یا کتاب ها و مقاله هایی را ترجمه کرده ایم یا اینکه ترجمه هایمان در روش ها و رویکردها و مفاهیم خیلی وابسته به مفاهیم غربی بوده است. البته افراد زیادی سعی کرده اند در این باره نظریاتی بدهند، اما خب به نظر من خیلی نوپاست. بیشترین چیزی که الان در ایران در آن فعالیت می شود، که البته با توجه به فضای جهانی تعجبی هم ندارد، حوزه مطالعات اجتماعی است. یعنی اینکه می شود گفت در یکی دو دهه اخیر، افرادی هستند که در مورد خود جامعه شیعی کار می کنند و اینکه دارد در جامعه شیعی چه اتفاق هایی می افتد. که نمونه هایش را در آثار آقای مهدی سلیمانیه، آقای محسن حسام مظاهری و افراد



این تفاسیر وجود داشته، چه پیش فرض‌هایی وجود داشته که می‌شد وجود نداشته باشد و اگر وجود نمی‌داشت این سؤالات از متن پرسیده نمی‌شد یا اگر این سؤالات پرسیده نمی‌شد، پاسخ‌های متفاوتی به متن داده می‌شد. اما بعدش به خصوص اینکه چون من در ایران زندگی می‌کردم و به دغدغه‌های جامعهٔ مسلمان توجه داشتم از همان reception history، که در رسالهٔ دکتری‌ام استفاده کرده بودم، در خوانش متون دینی استفاده کردم تا بینم که سیر تفاسیر چه چیزی را نشان می‌دهد و این که پیش فرض‌ها و مقوله‌ها، به خصوص مقوله‌های مدرن وقتی تأثیر می‌گذارد، باعث چه تحولی در تفاسیر مدرنیستی می‌شود. این باعث انتشار یکی دو مقاله به فارسی در مورد زنان شد.

بعدتر مشخصاً روی بدن مسلمانان تمرکز کردم، یعنی اینکه تصویری که متفکران مدرنیستی مسلمان از بدن داشتند چه بوده؟ و بدن اجتماعی، بدن جنسی و بدن دینی و همهٔ اینها چگونه دیده می‌شده و قرار بوده

بحث‌ها، اما چون این برایشان مهم است که مسلمان خوب چه مسلمانی است؟ یا مثلاً اسلام عادلانه به چه صورت است؟ ما این سؤال را در الهیات و کلام پاسخ می‌دهیم نه در دین پژوهی برون دینی.

- من فکر می‌کردم فاطمه مرئسی را باید از کسانی مثل ودود یا بارلاس جدا کرد، چرا فاطمه مرئسی را هم در دستهٔ نگرش تئولوژیک قرار می‌دهیم؟

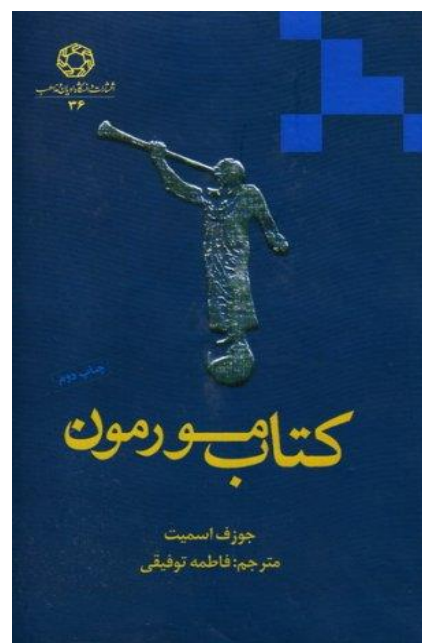
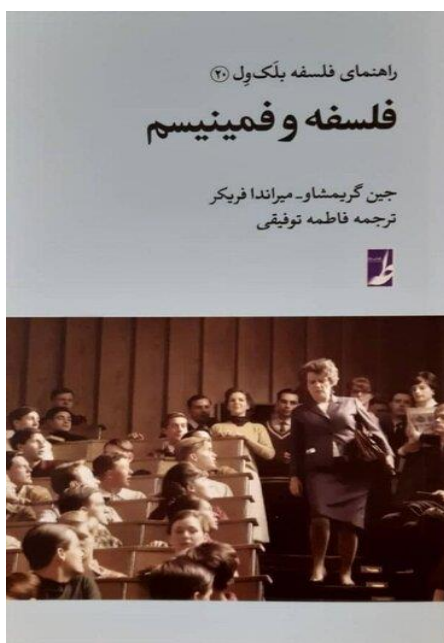
- برداشت من از فاطمه مرئسی این است که او هم ضمن اینکه دارد به یک سیری اشاره می‌کند، می‌خواهد نشان دهد که این اسلامی که الان در دست ماست و آن تصوراتی که ما در مورد زنان در اسلام داریم، آن چیزی نیست که در اسلام اصیل و اسلام سره مد نظر بوده بلکه یک تصویر منحرف شده است و ما اگر بخواهیم به آن اصلش برگردیم، یک منظر عادلانه‌تری را پیدا می‌کنیم ...

- در واقع شما به نوعی کسانی را که علاقه‌مند به اصلاح و باز اندیشی هستند، به خاطر اینکه یک تصویر ایده‌آل از اسلام در ذهن‌شان دارند، از دین پژوهان جدا می‌کنید یعنی این فرد دیگر نمی‌تواند یک دین پژوه باشد چون یک تصویر ایده‌آل در ذهنش دارد و می‌خواهد که افراد به آن تصویر برگردند.

- بله، در واقع به نوعی مخاطبش مسلمان‌ها هستند، مسلمان‌ها را دعوت می‌کند که بیایید با این تصویر منطبق باشید.

- بسیار عالی. من یک سؤال را به عنوان سؤال آخر می‌خواهم بپرسم چون فکر می‌کنم که خیلی وقت شما را گرفتیم، آن هم در واقع متمرکز بر آثار خود شما در حوزهٔ دین پژوهی است. اگر ممکن است کمی دربارهٔ آثارتان در این حوزه برای ما توضیح دهید.

- کارهای من کمی متنوع است. رسالهٔ دکتری‌ام در سال ۲۰۱۷ در انتشارات دانشگاه بلومزبری لندن، با عنوان Paul's letters and the construction of the European self «نامه‌های پولس و ساخت خویشتن اروپایی» منتشر شد که آنجا در سیر تفسیر رساله‌های پولس به سه متن از رساله‌های پولس در دوران مدرن پرداختم و این که چه مقوله‌بندی‌هایی در



آن خیلی کار کنم. ان شاء الله که همیشه سلامتی باشد، ولی خب این هم در قرنطینه به سرانجام رسید و امیدوارم که مخاطبان بتوانند ارتباط خوبی با آن برقرار کنند.

بسیار عالی. من یک بار دیگر از فرصتی که در اختیار ما قرار دادید تشکر می‌کنم. گفت‌وگوی بسیار دلنشین و مفیدی برای من بود؛ امیدوارم که برای مخاطبان عزیزمان هم همین‌طور بوده باشد. ممنونم.

خواهش می‌کنم. من هم ممنونم. خیلی از این گفتگو خوش‌وقت شدم و برای شما و شنوندگان و بینندگان‌تان آرزوی سلامتی دارم.

چه نسخه‌هایی برایش پیچیده شود؟ که این به انتشار سه مقاله به انگلیسی منجر شد و بعد هم پروژه‌ای که به تازگی تمام کردم، البته فکر می‌کنم زمانی که این گفتگو منتشر شود به انتشار کتاب خیلی نزدیک خواهیم بود، کتابی است در مورد روش‌های تفسیری مدرن متون مقدس که در آنجا روش‌های تفسیری مدرنی که در مطالعات کتاب مقدس وجود داشته را معرفی می‌کنم، کتاب‌هایی که از قرن هجدهم به این سو وجود داشته و ضمن آن به این هم اشاره می‌کنم که آیا ما می‌توانیم این روش‌ها را در مطالعه قرآن به کار ببریم یا نه. یعنی این روش‌های مدرن در قرآن‌پژوهی جواب می‌دهند یا نه. اگر جواب می‌دادند و کسی انجام می‌داده، سعی کرده‌ام آن را معرفی کنم و اگر هم تا حالا انجام نشده، اما به نظر من جواب می‌داده، خودم سعی کنم که این کار را انجام بدهم و نمونه‌هایی را در آنجا معرفی می‌کنم. مدت‌ها بود که من برای این کتاب برنامه‌ریزی کرده بودم که بتوانم برای جامعه فرهیخته ایرانی آماده کنم و خیلی خوشحالم که موفق شدم در ایام قرنطینه کرونا روی