

دورنما

شماره سوم، مرداد - آبان ۱۳۹۹

دریچه‌ای به واکاوی رهیافت‌های نو در مطالعات اسلام

- هرمنوتیک قرآن از نگاه محمد ارکون
- زبان و سبک قرآن از اسطوره تا تاریخ
- روایت‌های تفسیرگران از مدود مجاب در قرآن
- آبراهام گایگر و آغاز اسلام‌پژوهی در غرب
- مسئله یک‌پارچگی سوره در تفاسیر جدید
- نقدی بر دیدگاه تمدیدنظرطلبان درباره فاستگاه اسلام
- تمولات و دیدگاه‌ها در تاریخ‌نگاری اوایل اسلام



بِسْمِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

فهرست مطالب

- هرمنوتیک قرآن از نگاه محمد ارکون: مروری بر مقاله عبدالکبیر صالح / زینب ایزدی ۱
- زبان و سبک قرآن از اسطوره تا تاریخ: مروری بر مقاله کلود ژیلیو و پیر لارشه / سمیه خرم‌نژاد ۵
- روایت‌های تفسیرگران از حدود حجاب در قرآن: مروری بر مقاله والری هافمن / متینه‌سادات موسوی ۱۰
- آبراهام گایگر و آغاز اسلام‌پژوهی در غرب: مروری بر مقاله آرون هیوز / عاطفه بیگدلی ۱۵
- مسئله یک‌پارچگی سوره در تفاسیر جدید: مروری بر مقاله مستنصر میر / فاطمه عباسی ۲۰
- نقدی بر دیدگاه تجدیدنظرطلبان درباره خاستگاه اسلام: مروری بر مقاله فرانسوا دوبلوا / مریم زبرجدی ۲۴
- تحولات و دیدگاه‌ها در تاریخ‌نگاری اوایل اسلام در گفت‌وگو با مهدی شاددل بصیر ۲۸

نشریه الکترونیکی دورنما

شماره 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)

هرمنوتیک قرآن از نگاه محمد ارکون مروری بر مقاله عبدالکبیر صالح



زینب ایزدی

درآمد

عبدالکبیر حسین صالح در حال حاضر استاد مطالعات اسلام و ادیان در دانشگاه ایالتی کوآرا در نیجریه است. او کارشناسی خود را در رشته مطالعات اسلام و عرب از دانشگاه ازهر گرفت، سپس کارشناسی ارشد و دکتری‌اش را در رشته علوم اسلامی از دانشگاه اسلامی بین‌المللی مالزی دریافت کرد. حوزه تخصصی او اندیشه اسلامی، مطالعه مقایسه‌ای ادیان، هرمنوتیک و مطالعات قرآن است. صالح در مقاله‌ای با عنوان «نگاهی انتقادی به نظریه محمد ارکون درباره هرمنوتیک قرآن» (۲۰۰۶) به هرمنوتیک قرآن از منظر ارکون پرداخته و بیش از همه به رویکرد تاریخی او به فهم و تفسیر قرآن توجه داده است. از دیدگاه انتقادی نویسنده، ارکون به بررسی روش‌شناسی در تفسیر علاقه‌مند است اما نوشته‌هایش بیشتر شبیه ریاضیات است تا تحلیل متنی. صالح همچنین معتقد است که استفاده زیاد ارکون از مجموعه اصطلاحات پیچیده و ابهام‌ها، نوشته‌های او را به ویژه برای بسیاری از اندیشمندان مسلمان نامأنوس ساخته و به همین دلیل، بحث‌های روش‌شناسانه او تا حد زیادی مغفول مانده است.

فارغ‌التحصیل شد. به گفته صالح، برنامه ارکون، به‌عنوان یکی از بزرگترین اندیشمندان مدرن مسلمان، این بود که با بهره‌گیری از الگوهای گفتمان پست‌مدرن، به سازوکاری تفسیری دست یابد که هم تاریخ‌مندی قرآن را توضیح دهد و هم از طریق عرضه شناخت عمیق‌تر قرآن تاریخ‌اندیشه را غنی‌تر سازد. صالح در ادامه نحوه فهم ارکون از قرآن را توضیح می‌دهد و به نظریه او درباره وحی و سه شیوه خوانش او از قرآن اشاره می‌کند. همچنین به بررسی اعتبار و کارآیی هرمنوتیک ارکون یا تفسیر او از قرآن نیز می‌پردازد.

در ابتدای مقاله توضیحاتی مختصر درباره شرح حال ارکون آمده است. محمد ارکون (۱۹۳۸-۲۰۱۰)، متولد الجزایر و تحصیل‌کرده فرانسه، استاد مطالعات اسلام دانشگاه سوربن و دارای بیش از ۱۱۰ اثر به زبان فرانسه است که تعدادی از آنها به عربی و فارسی ترجمه شده‌اند. او بعد از تحصیلات مقدماتی و گرفتن دیپلم در ۱۹۴۹ وارد دانشگاه الجزایر شد و از این دانشگاه در رشته زبان و ادبیات عرب لیسانس و فوق لیسانس گرفت. بعد از آن به فرانسه رفت و دوره جدیدی از زندگی‌اش را آغاز کرد. سپس در ۱۹۶۹ در همان رشته با درجه دکتری از دانشگاه سوربن



پیامبر و وحی ارائه می‌کند. ارکون به پدیده وحی از چشم‌اندازی کلی نزدیک می‌شود، نقطه آغازین او قرآن است؛ اما تحلیل او دیگر کتاب‌های مقدس به ویژه تورات و انجیل را نیز دربرمی‌گیرد. او پیامبر را رهبری هوشمند می‌داند که عزم و اراده‌ای قوی و قدرت تخیلی برجسته دارد و به سبب الهام مداوم از طرف خداوند، قادر است ناشناخته‌های دانش بشری را کشف کند. این آمیزه‌های روانی خاص در شخصیت پیامبران مجسم شده‌اند و خودشان را هر از گاهی در تاریخ آشکار می‌سازند. بنابراین، مجموعه‌ای از پیامبران از طرف خدا عهده‌دار هدایت اقوامشان به راه راست‌اند. مطابق نظر ارکون، خصیصه‌ای که پیامبران را از بقیه قهرمانان متمایز می‌سازد، ماهیت و ذات پیام‌هایشان نیست، بلکه برانگیزش‌هایی اجتماعی-روانی و ناگهانی است که برای بسیج کردن مخاطبان به کار می‌گیرند. این ابزارها به طور مرسوم با عنوان «وحی» شناخته می‌شوند.

نویسنده در ادامه سه نوع خوانش مختلف برای قرآن از دیدگاه ارکون ارائه می‌کند: خوانش انسان‌شناختی-تاریخی، خوانش نشانه‌شناختی-زبان‌شناختی و ادبی، و خوانش اعتقادی-تفسیری یا دینی. در تفسیر انسان‌شناختی-تاریخی، هدف اصلی ایجاد ارتباط میان قرآن و محیط نزول آن در قرن هفتم میلادی

نویسنده بدنه اصلی مقاله را با توصیفی کوتاه درباره نقش تاریخ و زبان در هر فهم و شناختی آغاز می‌کند و به این سؤال می‌رسد: «چگونه متن روزگاران گذشته می‌تواند مردمی را مخاطب قرار دهد که در محیطی بسیار دور و متفاوت با بافت اصلی آن متن زندگی می‌کنند؟». مطابق دیدگاه نویسنده، ارکون رویکرد تاریخی را دنبال می‌کند و تنها راه تفسیر هر شکلی از وحی را مرتبط کردن آن با بافت تاریخی‌اش می‌داند. بنابراین، او مصمم است تا تاریخ‌مندی قرآن را شرح دهد و تحلیل کند. ارکون معتقد است برای درک و تفسیر متن مقدس، همچون هر متن دیگری، راهی به جز قراردادن آن در زمینه تاریخی‌اش وجود ندارد. بنابراین، او مطمئن است روش‌شناسی تاریخی اثری مخرب و زیان‌بار بر قرآن ندارد، هرچند ممکن است شیوه‌های مرسوم تفکر را سست کند، اما در نهایت، درک بهتری از قرآن ارائه می‌کند. نظریه او درباره تفسیر قرآن حول دو پرسش هرمنوتیکی اصلی می‌چرخد. اولین پرسش هستی‌شناسانه است: «قرآن چیست یا چه چیزی قرار است تفسیر شود؟». دومین پرسش اما جنبه روش‌شناسانه دارد: «چگونه قرآن را تفسیر کنیم؟». پاسخ مناسب برای پرسش دوم تا حد زیادی با توجه به پاسخ سؤال اول مشخص می‌شود. در ادامه، صالح مطابق با دیدگاه ارکون توضیحاتی درباره

است ایده ارکون در این زمینه به قدری گیج کننده است که حتی بهترین مترجم آثار او به عربی یعنی هاشم صالح نیز مطمئن نیست که آن را درست فهمیده باشد.

پس از آن، نویسنده خوانش زبان شناختی- نشانه شناختی و ادبی را شرح می دهد که در آن ارکون در تلاش است تا تاریخ مندی زبان قرآن و محتوای آن را اثبات کند. او با دو هدف طرفدار تحلیل نشانه شناسانه قرآن است؛ در هدف اول، شرح می دهد که قرآن از کلماتی تشکیل شده است که به شخصیت ها و وقایع تاریخی مشخصی اشاره دارند. ارکون در اینجا این سؤال هرمنوتیکی را مطرح می کند که چگونه ما می توانیم به قرآن ظاهراً مقدس پردازیم، درحالی که تمام کلمات آن تحت تأثیر تاریخ اند؟ در دومین هدف نیز ارکون بیان می کند که زبان به طور عام و زبان قرآن به طور خاص، از نشانه ها و نمادهایی تشکیل شده اند که به اشیاء بیرونی ارجاع می دهند. از منظر تحلیل نشانه شناسانه، بین این نمادها و آن اشیاء رابطه طبیعی وجود ندارد. در این خصوص، عربی نیز به عنوان زبان قرآن استثنا نیست. به همین دلیل، ارکون در تمام خوانش های مرسوم تردید می کند و مدعی است که این خوانش ها بیشتر با هنجارهای امت مسلمان نخستین مرتبط اند تا با محتوای اصلی قرآن. او به این دلیل که نیازها و هنجارهای قرن ما به طور چشمگیری نسبت به مسلمانان نخستین تغییر کرده اند، قرائت جدید و مطابق با نیازهای معاصر را که با تفسیر نوینی از قرآن همراه باشد ضروری می داند؛ زیرا او قرآن را ترکیبی از نشانه ها و نمادها می داند که همه مفاهیم را در اختیار دارد، به روی همه گشوده است و هیچ تفسیری از آن نمی تواند ادعای قطعیت و نهایی بودن کند.

نویسنده در ادامه به توضیح خوانش سوم یعنی خوانش اعتقادی-تفسیری یا دینی می پردازد. طبق دیدگاه ارکون، این خوانش باید بعد از دو خوانش دیگر و به عنوان گام آخر بیاید چرا که نوع اعتقاد مورد



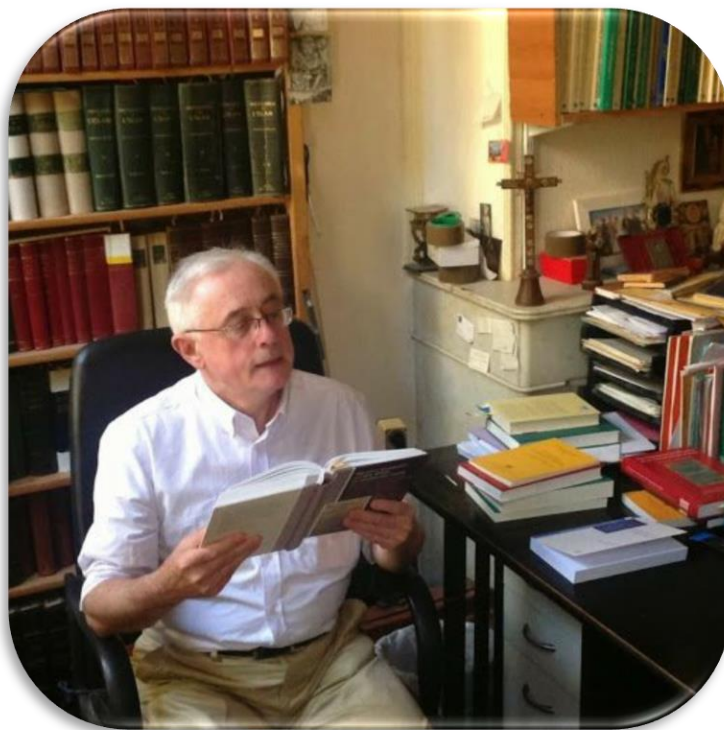
است. ارکون گزارش بسیار متفاوتی از تاریخ قرآن ارائه می کند و آن را به طور کلی به دو دوره شکل گیری و جمع آوری تقسیم می کند. دوره شکل گیری شامل وحی های مکی و مدنی است، یعنی زمانی که قرآن بین صحابه به طور شفاهی رواج داشت. دوره جمع آوری یا تثبیت از مرگ پیامبر تا قرن چهارم ادامه دارد. ارکون ترجیح می دهد تا در دوره اول به قرآن با عنوان «گفتمان قرآنی» و «گفتمان پیامبرانه» و در دوره دوم با عنوان «مجموعه رسمی بسته» اشاره کند. سپس تأکید می کند که قرآن به شکل شفاهی مقدس تر، معتبرتر و قابل اعتمادتر بود، زیرا استفاده از ابزارهای نگارش، مانند قلم و کاغذ، منزلت و مقام الهی این کتاب را به اندازه کتابی دنیوی کاهش داده است. با این حال، صالح آرای ارکون را در این باب دارای تناقض می داند. به گفته او، با وجود تفاوتی که ارکون بین صورت گفتاری و نوشتاری قرآن قائل شده، در جایی دیگر از همان کتاب ترجیحی بین این دو صورت قرآن قائل نیست و وجه امتیاز شاهدان مستقیم وحی نسبت به دریافت کنندگان صورت نوشتاری آن را فقط دسترسی راحت تر آنها به معنای عمیق وحی دانسته است. در هر صورت، صالح معتقد

تشکیک می‌کند؛ هرچند او به حقیقت وحی معترف است اما فقط در سطحی فراتر از دسترس انسان و تنها نزد خداوند. همچنین او شکل شفاهی قرآن را معتبر می‌داند اما آن را ازدست‌رفته می‌بیند. بنابراین، می‌توان گفت جست‌وجو برای رسیدن به حقیقت/قطعیت در قرآن، از طریق هرمنوتیک ارکون، آرمانی دست‌نیافتنی است؛ چراکه عدم قطعیت از برجسته‌ترین خصوصیات نظریه پست‌مدرن است که او به کار می‌گیرد.

در مجموع، صالح در نقد هرمنوتیک قرآن ارکون و نظریه‌اش درباره وحی به بررسی سه نوع خوانش مختلف قرآن از دیدگاه او (انسان‌شناختی-تاریخی؛ نشانه‌شناختی-زبان‌شناختی و ادبی؛ اعتقادی-تفسیری) می‌پردازد و آن‌ها را نقد می‌کند. با توجه به مطالب ذکرشده، به نظر می‌رسد که صالح با ارکون چندان هم‌دل نیست. او سکولاریسم را، که ارکون به آن بسیار علاقه‌مند بوده، به نقد می‌کشد و با اشاره به استفاده بیش از حد ارکون از مجموعه اصطلاحات خارجی و واژگان غیرضروری، تکرارها، ابهام‌ها و تناقض‌ها در گفته‌های او را به خواننده یادآوری می‌کند.

استفاده در این گام باید بر مبنای یافته‌های دو گام قبلی باشد. نوع اعتقاد لازم در اینجا اعتقاد عقلانی و منطقی است که بر پایه مواجهه و رویارویی بین میراث دینی و تاریخ است. او به دو ویژگی حیاتی و ضروری این رویکرد اشاره می‌کند: نخست اینکه هر نوع خوانش عقیدتی ذیل «حصار متعصبانه» قرار می‌گیرد؛ دوم اینکه آثار ماندگار تفسیری نخستین در شکل‌گیری تاریخی «سنت زنده» سهم داشتند. ارکون پیش‌تر این خوانش را «خوانش عبادی» نامیده و دو تفسیر اول را آکادمیک‌تر و پیچیده‌تر دانسته بود. از منظر ارکون، تنها خوانش اعتقادی‌ای که در اینجا می‌توان به رسمیت شناخت، همان نظام اعتقادی سکولار است که به آن بسیار علاقه‌مند است. او، برخلاف جریان فکری غالب، می‌گوید سکولاریسم در اسلام ریشه‌دار است و حتی در قرآن و تجربه‌های زندگی در مدینه نیز منظور شده است. البته از نظر صالح، این نتیجه‌گیری منطقی و مبتنی بر وقایع تاریخی نیست. او می‌گوید پذیرفتن سخنان ارکون به این معناست که سکولاریسم عقیده‌ای جزمی و از پیش مفروض است که حتماً باید ترویج و تحقق یابد، حتی اگر لازم باشد که حقیقت‌های تاریخی تغییر یابند. در نهایت، نتیجه می‌گیرد که حتی اگر ارکون با پرهیز کرده باشد، قطعاً گرفتار اعتقاد سکولار با تمام تعصبات آن شده است.

نویسنده در نتیجه‌گیری مقاله اشاره می‌کند که ارکون توجه بسیاری به اهمیت روش‌شناسی در مطالعات قرآن داشته و آن را برای فهم قرآن لازم دانسته است، اما معلوم نیست توجه او بیشتر به مطالعات قرآن است یا مطالعات روش‌شناسانه؛ تا جایی که صالح به صراحت بیان می‌کند که ارکون روش‌شناسی را برای قرآن مطالعه نکرده، بلکه قرآن را برای روش‌شناسی مطالعه کرده است. ارکون با آگاهی از نقش تاریخ در فهم و شناخت، گزارشی جدید از تاریخ قرآن ارائه می‌کند. او نه تنها در اعتبار قرآن تردید می‌کند، بلکه در گزارش قرآن از خودش نیز اجتناب از خوانش اعتقادی از تعصبات سنی و شیعی



زبان و سبک قرآن از اسطوره تا تاریخ

مروری بر مقاله کلود ژیلیو و پیر لارشه

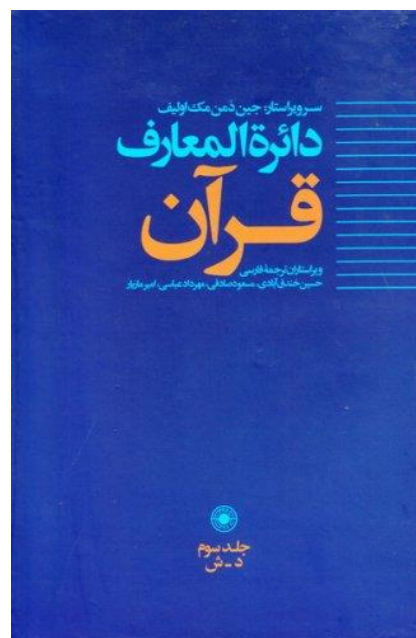
سمیه فره‌نژاد

درآمد

دربارۀ زبان و سبک قرآن در طی تاریخ پژوهش‌های اسلامی دیدگاه‌های مختلفی عرضه شده و این موضوع در دورۀ اخیر محل توجه محققان غربی نیز بوده است. مدخل «زبان و سبک قرآن» در «دائرةالمعارف قرآن» بریل، تألیف کلود ژیلیو و پیر لارشه، حاوی چکیده‌ای از مهم‌ترین دیدگاه‌ها در این باب است. کلود ژیلیو (متولد ۱۹۴۰)، مؤلف اصلی این مقاله، اسلام‌پژوه سرشناس فرانسوی و استاد بازنشستۀ دانشگاه اکس-ان-پرووانس است که بیشترین فعالیت و آثار علمی او به حوزه مطالعات قرآن و نخستین تحولات تاریخ تفسیر اختصاص دارد. ژیلیو عضو هیئت ویراستاران «دائرةالمعارف قرآن» و مؤلف برخی از مهم‌ترین مقالات این مجموعه نیز بوده است. برگردان این مقاله به قلم مهرداد عباسی در جلد سوم نسخه فارسی «دائرةالمعارف قرآن» منتشر شده و نوشتار حاضر مروری است بر این مقاله بر مبنای همین ترجمه. به سبب اینکه ژیلیو مؤلف اصلی مقاله به حساب می‌آید و نیز برای رعایت اختصار، در سراسر متن گزارش مقاله از او به عنوان مؤلف یاد شده است.

دارد: گروهی از محققان مانند مارمادیوک پیکتال (د. ۱۹۳۵) و جورج سیل (د. ۱۷۳۶) دیدگاهی مثبت دارند، گروهی دیگر از اسلام‌شناسان همانند تئودور نولدکه (د. ۱۹۳۰) و آلفونس مینگانا (د. ۱۹۳۷) نظری مخالف دارند و عده دیگری نیز، همانند یوهان ولفگانگ گوته (د. ۱۸۳۲)، موضعی میانه گرفته‌اند. گوته متن قرآن را ملال‌آور می‌خواند، با این حال، معتقد است قرآن خیلی زود خواننده را مجذوب و مبهوت می‌کند.

در بررسی زبان قرآن، او ابتدا صورت‌بندی کلی نظریه کلامی را موضعی می‌داند که در حدود قرن چهارم هجری در جهان اسلام با تأکید بر عربی بودن زبان قرآن تثبیت شد؛ اما مسئله‌ای که وجود دارد، نوع گویش زبان عربی قرآن است. ژیلیو می‌گوید مفسران، با استناد به آیه ۴ سوره ابراهیم، زبان قرآن را همان زبان محمد و اصحابش می‌دانند: یعنی گویش حجاز و به‌طور خاص گویش قریش که آن را «اللغة الفصحی» می‌نامند. هرچند، از نظر ژیلیو، این تعبیر بیشتر در تصور اسلامی از قرآن ریشه دارد نه در خود متن قرآن. بنابراین، او برای بررسی بیشتر می‌کوشد دیدگاه خود قرآن را درباره زبان و سبکش تبیین کند. طبق آیات، قرآن گویش و زبان خود را عربی ساده و روشن معرفی می‌کند. اما ژیلیو با ارجاع به نظرات انتقادی و نسبرا معتقد است که بیشترین کاربرد «لسان» در قرآن برای اشاره به «زبان» به‌مثابه اندام صوتی است. او می‌گوید آیات قرآن مؤید این فرضیه‌اند که منظور قرآن از «زبان» در اینجا زبان عربی نیست بلکه به نوع انتقال پیامبرانه اشاره دارد. در نهایت، ژیلیو با انتقاد از نظریه برتری مفروض گویش حجازی، می‌نویسد که این عقیده عملاً نتایج خوبی در انتخاب از میان قرائات مختلف قرآن نداشته چون گویش قریش در میان قرائات قرآن امتیاز و جایگاه ویژه‌ای نیافته است. ژیلیو بر این باور است که عالمان دینی مسلمان و زبان‌شناسان کهن عرب همواره برای تقویت ادعای



مطالب این مقاله در دو بخش کلی ارائه شده است. در بخش نخست مقاله، ژیلیو دیدگاه‌های گوناگون را درباره زبان قرآن بیان می‌کند و در قسمت دوم به بررسی سبک قرآن می‌پردازد. او برای تبیین مسئله در هر قسمت، ابتدا نظریه کلامی مسلمانان را درباره موضوع مطرح می‌کند و سپس به سراغ آرای عرب‌شناسان می‌رود. به گفته ژیلیو، دو تصور کلی از قرآن وجود دارد: تصور نخست دیدگاه کلامی و مبتنی بر عقاید دینی است و از این رو به قلمرو جهان اسلام محدود می‌شود؛ اما تصور دوم مردم‌شناختی است و اغلب بیرون از مرزهای جهان اسلام رخ می‌دهد. بنابراین، ژیلیو در آغاز مقاله تذکر داده که برای رفع هر گونه تردید و بدفهمی این دو تصور را جداگانه بررسی کرده و نظریه کلامی مسلمانان را از فرضیه‌های عرب‌شناسان متمایز کرده است.

در ابتدا، ژیلیو حوزه معنایی «زبان» را در زبان و عربی تبیین می‌کند. سپس با توجه به معرفی شدن زبان قرآن به عنوان زبان عربی ساده و روشن، دیدگاه‌های کلی گوناگون درباره زبان و سبک قرآن را بررسی می‌کند. از نظر نویسنده، سه دیدگاه در این باره وجود

برتری زبان عربی نسبت به دیگر زبان‌ها تلاش کرده‌اند و در این باره به نظرات شافعی (د. ۲۰۴)، فراء (د. ۲۰۷) و جاحظ (د. ۲۵۵) اشاره می‌کند. او، به نقل از ونسبر، آیات تحدی را در تصور دینی عنصری مهم در بسط مفهوم «زبان مقدس» معرفی می‌کند، اما می‌گوید اعتراض مخالفان محمد و پاسخ قرآن به آن‌ها نیز در آیات تحدی ارتباطی با «زبان» ندارد و چارچوب آیات نشان‌دهنده آزمون نبوت از طرف ربانیان یهود است. همچنین او بر این باور است که برخلاف تردید مخاطبان اولیه درباره برتری زبان قرآن، در ادوار بعدی، مفسران، زبان‌شناسان، فقیهان و متکلمان مسلمان تصویرهایی مقدس و طرح‌هایی اسطوره‌ای درباره برتری زبان قرآن به وجود آورده‌اند، درحالی که از نگاه او، در قرآن از این احساسات و برتری‌ها به وضوح سخن گفته نشده است. به نظر او، تفسیرهایی که زبان قرآن را زبانی مقدس و دینی می‌بینند با تلقی‌های قوم‌گرایانه عربی ترکیب شده و باعث شده‌اند سلسله‌مراتبی برای زبان‌ها شکل بگیرد که زبان عربی در بالاترین سطح آن قرار دارد. او این تلاش‌ها را با گرایش‌های یهودیان و مسیحیان سریانی مشابه می‌داند و معتقد است این داستان‌های اسطوره‌ای درباره زبان نقش عمده‌ای در تصور زبان‌شناختی مسلمانان ایفا کرده‌اند.

سپس ژیلیو به بررسی موضع پیامبر در مقابل رقیبان سخنورش می‌پردازد. او به سراغ روایت‌های مختلفی می‌رود که هدف آن‌ها اثبات برتری زبان پیامبر بر شعر است و به این نتیجه می‌رسد که ارزش‌های قبیله‌ای عرب‌های کهن و از همه مهم‌تر زبان آن‌ها وسیله‌ای برای اثبات محمد و نبوتش شده‌اند. اما جایگاه شعر با ظهور اسلام تنزل پیدا کرد و این باعث گسستی ایدئولوژیک بین «دوره جاهلیت» و اسلام شد که عالمان مسلمان را با یک تناقض‌نما مواجه می‌کرد: از یک سو شعر دوران جاهلیت بی‌اعتبار شده بود و از سوی دیگر زبان این شاعران بسیار مورد توجه و تقدیر

بود؛ ژیلیو معتقد است برای حل این مشکل روایت‌هایی به نفع یا ضد شعر حفظ، تولید یا جعل شده‌اند تا شأنی خاص به شعر ببخشند اما آن‌ها را رقیب محمد یا کتابش نشان ندهند. این روایت‌ها الگویی خیالی از زبانی واحد و مقدس ایجاد می‌کرد که تقریباً با «الگوی قرآنی» مطابق بود.

در ادامه مقاله، ژیلیو فرضیه‌های عرب‌شناسان را درباره زبان قرآن بررسی می‌کند و می‌گوید میان نظریه کلامی و رهیافت یک زبان‌شناس شکافی عمیق وجود دارد که در عبارت فلاشر (د. ۱۸۸۸)، یکی از پایه‌گذاران مکتب عرب‌شناسی، دیده می‌شود: «مسئله ما این نیست که خالص‌ترین زبان عربی کدام است بلکه این است که زبان عربی به طور کلی یعنی چه؟» طبق باور ژیلیو، خاستگاه فرضیه‌های مختلف عرب‌شناسان در تعارض میان نظریه کلامی با داده‌های تاریخی، از جمله کتیبه‌ها و اطلاعات باقی‌مانده از نحویان عرب، است چون نظریه کلامی صرفاً بر متن قرآن و اعتقادات اسلامی بنا شده است و مؤیدی از سنخ دیگر ندارد. ژیلیو این فرضیه‌ها را به دو نوع ضعیف و قوی تقسیم می‌کند و توضیح می‌دهد که در همه آن‌ها نوعی دوزبانگی در جزیره‌العرب مفروض است: هم‌زیستی گویش‌های قبایل عرب در کنار نوعی زبان مشترک یا کوینه. این زبان مشترک رسانه شعر بوده و به گونه عربی کهن تعلق داشته و دارای اعراب بوده است.

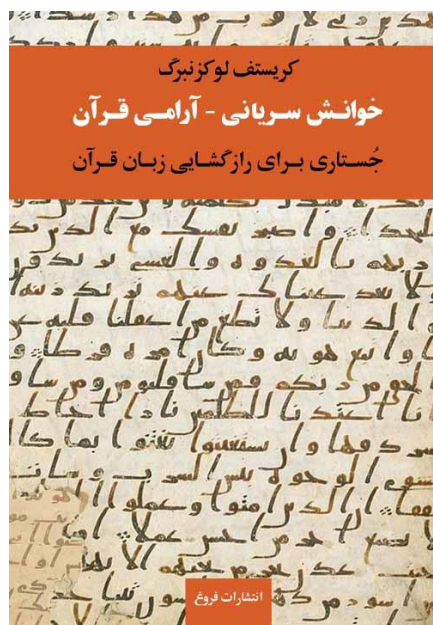
اما مسئله مهم در اینجا یافتن خاستگاه این کوینه و در واقع خاستگاه زبان قرآن است که درباره آن اتفاق نظر وجود ندارد. ژیلیو در ادامه مقاله به توضیح دو فرضیه ضعیف و قوی عرب‌شناسان در این باب می‌پردازد و می‌گوید اتفاقاً فرضیه ضعیف همان است که بیشتر عرب‌شناسان به آن معتقدند، یعنی اینکه عربی قرآن اساساً همان عربی شعر پیش از اسلام است، مثلاً رژی بلاشر تعبیر «کوینه قرآن-شعر» را به کار برده و این زبان را مبنای عربی کلاسیک می‌داند. اما فرضیه قوی و بحث‌انگیز میان مسلمانان و عرب‌شناسان متعلق

به کارل فُلرس (د. ۱۹۰۹)، خاورشناس آلمانی، است؛ او معتقد بود محمد ابتدا قرآن را به زبان بومی مکه آورد که جزو زبان‌های غربی جزیره‌العرب و فاقد اعراب بود، سپس در دوره متأخر قرآن به زبان مشترک شعر بازنویسی شد، که زبان عربی شرقی و سازگار با اعراب است. در ادامه، ژیلیو به پاول کاله (د. ۱۹۶۴)، دیگر خاورشناس آلمانی، اشاره می‌کند که نظریه فُلرس را کمی تعدیل کرد. او برخلاف فُلرس معتقد به بازنویسی قرآن نیست و می‌گوید مصحفی که معمولاً به عثمان نسبت می‌دهند به زبان گفتاری مکه بود، اما قرائت مختلف آن نشان‌دهنده تأثیر زبان شعر است؛ به گفته ژیلیو، کاله به روایات مختلفی اشاره می‌کند که در آن‌ها مردم به تلاوت قرآن با رعایت اعراب تشویق شده‌اند و این مسئله را این‌طور تفسیر می‌کند که نحویان و قاریان تمایل داشتند در جامعه قرائتی را رواج دهند که با عربی‌ای که از دانسته‌های اعراب بادیه و شعر پدید آورده بودند، هماهنگ باشد. در نهایت، ژیلیو به مطالعات جدیدتر، در پیوند با زبان‌شناسی اجتماعی و تاریخ زبان‌شناسی، اشاره می‌کند که به جای دوگونگی از چندگونگی زبان عربی سخن می‌گویند. او این نظریه را مشابه تلقی نحویان قدیم عرب مثل سیبویه می‌داند که گویش‌ها یا «لغات» را نه گونه‌هایی گسسته بلکه اختلافاتی از یک زبان واحد می‌دانستند. به این ترتیب، وجود «اختلاف قرائت» قرآن را نیز ناشی از اختلافات زبان‌شناختی می‌داند.

در بخش دیگر مقاله، ژیلیو به بررسی سبک قرآن می‌پردازد. او ابتدا در توضیح نظریه کلامی مسلمانان درباره سبک قرآن به مفاهیم شناخته‌شده‌ای چون اعجاز قرآن، نظم قرآن و تناسب آیات و سوره‌ها در آثار عالمان اسلامی اشاره می‌کند و در پایان می‌گوید که عقیده اعجاز قرآن موجب شده است تا عناصر شاخص سبک‌شناختی به نحو منحصر به فرد تقریباً فقط در قرآن دیده شوند و حتی برخی ضعف‌های ادبی آن شگفت‌انگیز تلقی شوند. او پس از بیان نظریه کلامی

مسلمانان، همچون بخش زبان قرآن، به دیدگاه‌های عرب‌شناسان درباره سبک قرآن منتقل می‌شود و می‌نویسد که از منظر غیرمؤمنانه عموماً سبک قرآن را چندان روشن و واضح ندانسته‌اند. سپس از فقدان خط سیر روایی و وقوع تکرار در قرآن سخن می‌گوید که به نظر او فرد متخصص را وامی‌دارد تا برای این متن شاکله دیگری جست‌وجو کند. به گفته او، عالمان زبان‌شناس مسلمان در سده‌های گذشته، با وجود آگاهی از عدم تناسب ساختاری متن قرآن، با دیدگاه مؤمنانه، بر نظم «اعجاز آمیز» آن تأکید کرده‌اند و حتی برای حل مسائل مورد اختلاف، صناعاتی بلاغی مانند «اقتصاص» را به وجود آورده‌اند. ژیلیو معتقد است که میان مسلمانان دیدگاهی افراطی وجود دارد مبنی بر این که قرآن اثری اصیل است و از هیچ عامل بیرونی تأثیر نپذیرفته و مفهوم امی بودن پیامبر نیز در همین بافت معنا پیدا می‌کند. او در برابر این موضع، به پژوهش آلن جونز، استاد دانشگاه آکسفورد، اشاره می‌کند که سبک قرآن را بیشتر وام‌دار سبک‌های متقدم عربی از جمله سبک کاهن، قصه‌گو و خطیب می‌داند. از نظر ژیلیو، پژوهش جونز برای مفهوم‌سازی جایگاه قرآن در میان جریان‌های زبانی عربستان پیش از اسلام بسیار مفید است.

در قسمت پایانی مقاله، ژیلیو به بررسی ارتباط قرآن با مسیحیت کهن یا سریانی می‌پردازد. در این بخش، او به نظر محققانی چون آلفونس مینگانا، گونتر لولینگ و کریستف لوکسبرگ اشاره می‌کند که توجهات را به اهمیت لایه‌های زیرین زبان آرامی یا سریانی در شکل‌گیری قرآن جلب کرده‌اند. فرضیه‌های این محققان مبتنی بر این واقعیت است که زبان آرامی و سریانی زبان مکاتبات شرق نزدیک در سده‌های دوم تا هفتم میلادی و زبان مناسک دینی بوده است. از جمله لولینگ معتقد است متن قرآن چهار لایه مختلف دارد که نتیجه چندین بازبینی است و حضور لایه‌های پیاپی در متن قرآن با سنت اسلامی قابل تأیید



عبارتی سریانی نسبت دهد. ژیلیو روش لوکسنبرگ را از منظر زبان‌شناختی یکی از جالب‌ترین پژوهش‌ها می‌داند و می‌گوید در بررسی عبارات مبهم قرآن نباید این روش را نادیده گرفت.

در نهایت، باید گفت که ژیلیو در این مقاله اغلب نگاهی انتقادی به نظریه‌های سنتی عالمان مسلمان درباره زبان و سبک قرآن دارد و تلاش‌های آنان را همسو با اثبات برتری زبان قرآن نسبت به سایر زبان‌ها می‌داند تا آنجا که برای اثبات آن به تصویرپردازی‌های اسطوره‌ای پرداخته‌اند. او در مقابل، پژوهش‌های عرب‌شناسان مدرن را مبتنی بر شواهد علمی و تاریخی می‌داند و به دیدگاه کسانی چون فلرس گرایش دارد و به پژوهش‌های محققانی چون ونسبرا و لوکسنبرگ توجه می‌دهد. او می‌کوشد با بررسی فرضیه‌ها و نظریه‌های مختلف به دقیق‌ترین دیدگاه درباره ویژگی‌های زبان و سبک قرآن دست یابد. این مقاله را می‌توان گزارشی از مهم‌ترین تلاش‌های محققان غربی در تبیین زبان و سبک قرآن بدون توجه به منشأ الهی قرآن دانست، که البته گرایش نویسنده به برخی فرضیه‌ها و دیدگاه‌ها در بخش‌هایی از مقاله نمایان است.

است. این لایه‌ها به ترتیب زمانی از این قرارند: کهن‌ترین لایه، که حدود یک سوم قرآن کنونی است، متون سرودخوانی‌های مسیحی پیش از اسلام‌اند؛ لایه دوم متون تفسیری جدید اسلامی؛ لایه سوم مطالب خالص و اصیل اسلامی منسوب به محمد (حدود دو سوم از کل قرآن) و دست آخر متون تدوین‌کنندگان قرآن پس از محمد.

ژیلیو همچنین در پایان مقاله به کتاب لوکسنبرگ درباره تأثیر زبان سریانی در قرآن - که در زمان نگارش مقاله تازه منتشر شده بود - اشاره کرده و گفته است که او در این کتاب روش‌هایی اکتشافی را به روشنی ترسیم کرده و از تحلیل بخش‌هایی از قرآن آغاز کرده که برای مفسران غربی مبهم بوده است. از نگاه لوکسنبرگ، در موارد زیادی معنای واژه سریانی نسبت به واژه عربی به کاررفته در قرآن با سیاق آیات سازگارتر است و از این رو، در روش خود می‌کوشد تا برای رفع ابهام از معنای برخی عبارات‌های قرآن تغییراتی در علامت‌های اعراب و حرکت‌ها ایجاد کند تا به ریشه سریانی هم‌نویسه‌ای با معنای قابل قبول دست یابد یا اینکه تفاوت را به گرت‌برداری صرفی یا معناشناختی عربی قرآن از

روایت‌های تفسیر گران از حدود حجاب در قرآن

مروری بر مقاله والری هافمن



متینہ سادات موسوی

درآمد

والری هافمن استاد مطالعات اسلام و مدیر گروه دین در دانشگاه ایلینوی در اوربانا شامپاین و متخصص در اندیشه اسلامی است. لیسانس خود را در رشته انسان‌شناسی از دانشگاه پنسیلوانیا و فوق‌لیسانس و دکتری‌اش را در رشته تمدن و زبان‌های خاور نزدیک از دانشگاه شیکاگو دریافت کرد. علاقه‌های پژوهشی او طیف گسترده‌ای از جمله فرقه‌های اسلامی، تصوف، اباضیه و ایدئولوژی جنسیتی در اسلام را در بردارد. در عین حال، او در آثارش از روش‌های متنوعی استفاده کرده است، از پژوهش‌های میدانی به سبک انسان‌شناسی گرفته تا مطالعه نسخه‌های خطی. او همچنین دو پروژه مهم میدانی در مصر درباره زندگی زنان مسلمان و تصوف انجام داده است. این نوشتار برگرفته از مقاله‌ای از هافمن با عنوان «تفسیر قرآن و هنجارهای حجاب زنان» است که در مجموعه مقالاتی با عنوان «شکل‌دهی گفتمانی اسلامی در آمریکا: یادنامه فضل‌الرحمان» (۱۹۹۹) به چاپ رسیده است. نویسنده آیات حجاب را با محوریت شماری از مفاهیم کلیدی آن در برخی تفاسیر قرآن بررسی می‌کند و می‌خواهد نشان دهد که فهم حد مطلوب حجاب در بین تفسیرگران قدیم و جدید بیش از آن که مبتنی بر متن قرآن و احادیث باشد تحت تأثیر شرایط اجتماعی و هنجارهای فکری‌شان درباره زنان است.

بازنگری در پرتو نیازهای جدید و تغییرات جامعه مدرن نیاز دارد و البته احکام و قوانین مربوط به زنان یکی از حساس‌ترین و بحرانی‌ترین آنهاست. بحث از اصول حجاب اسلامی برای زنان یکی از مسائل اخلاقی و کاربردی است که رویکردهای متفاوت مسلمانان را در تفسیر قرآن و کاربرد آن در زندگی

هافمن مقاله را با یادکرد فضل‌الرحمان، که استاد راهنمای رساله دکتری‌اش در دانشگاه شیکاگو بوده، آغاز می‌کند و می‌نویسد که او معتقد بود قوانین اسلامی را باید با استنباط اصول کلی از تعالیم قرآن اصلاح کرد و به سمت ایجاد قوانین متناسب با جامعه امروزی رفت. از نظر او، اغلب قوانین اسلامی به



قرآن را باید با نگاهی کل‌نگرانه فهمید، زیرا زمانی که قرآن با خودش تبیین شود کتابی روشن است که همه اجزایش با یکدیگر هماهنگ‌اند. آنها حتی داوری پیامبر در برخی موضوعات خاص را حکم معتبر برای همه زمان‌ها نمی‌دانند، بلکه آن را فقط پاسخ به یک نیاز و ضرورت در زمانی خاص تلقی می‌کنند.

سؤال اصلی هافمن این است که آیا امروزه قوانین حجاب را باید از تفسیر قرآن مبتنی بر حدیث استخراج کرد یا از اصول کلی قرآن با شیوه‌های متناسب با ضرورت‌های زندگی امروز؟ از نظر هافمن، آنچه بر آموزه‌ها و اصول حاکم بر حجاب تأثیرگذار بوده چیزی بیشتر از قرآن و حدیث است و مفسران سده‌های میانه رویکرد متناسب با چنین هنجارهایی را شکل داده‌اند. او برای اثبات مدعای خود مفاهیم کلیدی «زینة»، «خمار» و «عورة» را در آیات ۳۰-۳۱ سوره نور از نظر مفسرانی چون طبری، ابن کثیر، زمخشری و بیضاوی بررسی می‌کند.

روزمره برجسته می‌کند. این مسئله شاید با ارزش‌های سنت عربی نظیر شرافت و نجابت ارتباطی نزدیک داشته باشد. در این راستا، فضل‌الرحمان از این که مقصود اصلی قرآن همواره به نفع عرف اجتماعی مفسر نادیده گرفته شده است ابراز نارضایتی می‌کند.

به‌نوشته هافمن، بسیاری از نوگرایان روش سنتی تفسیر قرآن را نقد می‌کنند، زیرا در این تفاسیر روح کلی آیات قرآن لحاظ نمی‌شود و تفسیر به‌صورت واژه‌به‌واژه و آیه‌به‌آیه صورت می‌گیرد. علاوه بر این، از حدود قرن دوم به بعد، سنت پیامبر اعتباری برابر با قرآن پیدا کرد و تفسیر قرآن با ارجاع به سنت پیامبر انجام می‌گرفت، چرا که درک پیچیدگی‌ها و دشواری‌های ذاتی متن قرآن بدون مراجعه به مصادیق سنت غیرممکن تلقی می‌شد. فضل‌الرحمان معتقد است در مسائل بسیاری، از جمله در رابطه با مسائل زنان، احادیث فهم مفسران از قرآن را تعیین کرده‌اند. در حالی که او و برخی دیگر از مسلمانان نوگرا معتقدند



از نامحرم پوشیده شود. این که مفسران دست و صورت زن را از شمول پوشش استثنا کرده‌اند، فقط به زمان نماز مربوط است. او شهادت را به عنوان یک مورد استثنایی برمی‌شمرد که در آن بازبودن صورت زن شرط شده است. گویی گذشت زمان از آرای سهل گیرانه طبری (د. ۳۱۰) و زمخشری (د. ۵۳۸) تا دیدگاه‌های سخت گیرانه بیضاوی (د. ۶۸۵) و ابن تیمیه (د. ۷۲۸) گرایش به منزوی کردن زنان را در پی دارد. به گفته هافمن، بحث حجاب و تفکیک و تبعیض جنسیتی حول محور تفسیر عورت در منابع دینی می‌گردد. به همین دلیل به بررسی واژه عورت در مقابل زینت می‌پردازد و به برخی مصادیق آن اشاره می‌کند. او با بررسی معنا و کاربرد واژه عورت در قرآن و حدیث و دیگر منابع عربی به این نتیجه می‌رسد که این واژه هم، مانند زینت ظاهر، در رابطه با اصول حجاب برای زنان بر مبنای عرف و رفتار مسلمانان عرب عصر نزول و جوامع اسلامی بعدی تعریف شده و برای آن هیچ معنا و مصداق روشنی در خود متن قرآن وجود ندارد. جمع‌بندی او از مجموع نظراتی که درباره عورت وارد شده این است که در تعیین مصداق آن بین فقیهان و مفسران اختلاف نظر وجود دارد. عورت برای مردان، از نظر برخی شامل ناف تا زانو و از نظر برخی دیگر فقط

هافمن می‌خواهد نشان دهد که فهم حد مطلوب حجاب در بین تفسیرگران قدیم و جدید بیش از آن که مبتنی بر متن قرآن و احادیث باشد تحت تأثیر شرایط اجتماعی و هنجارهای فکری‌شان درباره زنان است.

شامل اندام تناسلی است؛ برای کنیزان نیز عده‌ای عورت را شامل ناف تا زانو و عده‌ای شامل تمام بدن می‌دانند به جز اعضایی که در موقع کار کردن باید آزاد باشد. در نهایت، برای زنان آزاد مسلمان در مقابل نامحرم عده‌ای همه بدن حتی ناخن‌ها را عورت می‌دانند و عده‌ای دیگر صورت و دست‌ها و گاهی هم

مفسران قرآن در تفسیر معنای عبارت قرآنی «و لا یُبدینَ زینتَهُنَّ اَلا ما ظَهَرَ مِنْهَا» اختلاف نظر دارند. آن «زینتی که باید پوشانند» از نظر بعضی مفسران مقدم آراستگی‌هایی است که زن خود را با آنها می‌آراید. طبری و زمخشری در دیدگاهی نسبتاً مشابه زینت را

شامل هر زینت ظاهری نظیر سرمه، انگشتر و النگو می‌دانند. فخر رازی معتقد است منظور از زینت زیبایی‌های طبیعی زنان است که باید شامل قانون کلی پوشش قرار گیرد. زمخشری در پوشاندن موی سر، دست‌ها و پاها بدون هیچ

زینتی الزامی نمی‌بیند و فخر رازی با این توضیح که احکام اسلام قوانینی حقیقی و سهل گیرانه‌اند، پوشاندن آنچه را به صورت متعارف آشکار است، ضروری نمی‌داند. بیضاوی و ابن تیمیه درباره حدود ضروری پوشش در نماز و در مقابل نامحرم نظر متفاوتی دارند. بیضاوی معتقد است تمام بدن زن عورت است و باید



می‌پردازد. او دوباره تأکید می‌کند که تغییر شرایط اجتماعی مسلمانان به بازنگری این تفاسیر در معنای عورت و الزامات حجاب انجامید. قاسم امین در کتاب «تحریر المرأة» به لزوم آزادی زنان و حضور اجتماعی ایشان می‌پردازد. او در دفاع از حقوق زنان و متأثر از فرهنگ غرب در صف مقدم بحث‌های اجتماعی، موضوع جایگاه و پوشش زن را مطرح می‌کند، زنان را کلید پیشرفت یا عقب‌ماندگی ملت‌ها می‌داند و جهل زنان و جدایی از دنیای مدرن را زمینه اصلی محدودیت آنها معرفی می‌کند. به گفته او، آنچه در شریعت «حجاب شرعی» خوانده می‌شود، شامل پوشاندن صورت و دست‌ها نمی‌شود و او خواستار بازگشت جامعه مصر به همین حجاب شرعی است. طاهر حداد تونسسی هم مانند قاسم امین معتقد است شریعت عامل انزوای زنان نیست. او هم استدلالی مشابه دارد و می‌گوید جامعه زنان را از حقوق‌شان محروم ساخته است اما شریعت حجاب مرسوم در زمانه او را تأیید نمی‌کند. او همچنین ابهام در دستورهای قرآن راجع به حجاب را دلیل بر سیر تکاملی آن می‌داند و می‌گوید معنای زینت ظاهر باید منعکس‌کننده معیارهای روز جامعه باشد.

هافمن سپس از عایشه بنت‌الشاطی به‌عنوان تنها زنی نام می‌برد که در دوره مدرن در جهان عرب تفسیر قرآن مشهوری نوشته، اما می‌گوید او هم به بحث زنان نپرداخته است. بنت‌الشاطی اگرچه در رساله‌ای کوتاه

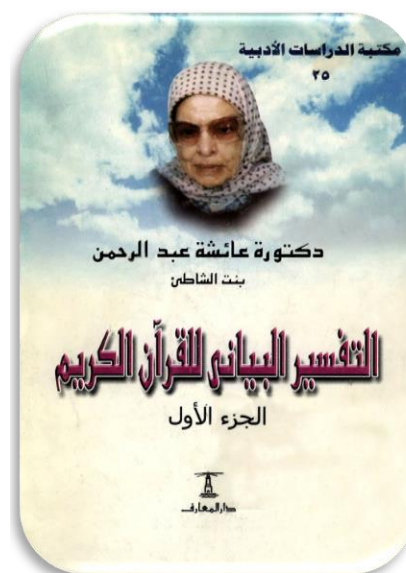
کف پا را جزو عورت محسوب نمی‌کنند. مفسران معتقدند به دلیل اینکه زنان هم زیبايند و هم ضعيف و احتمالاً موجب ایجاد فتنه و فساد بين مردان، عورت محسوب می‌شوند و باید آنها را از نگاه‌های آلوده حفظ کرد.

هافمن با توجه به اینکه این مصادیق بر اساس عرف اجتماع مطرح شده بودند، می‌پرسد در شرایط امروزی که زنان به فعالیت‌های اجتماعی می‌پردازند آیا معنای عورت مستلزم بازنگری نیست؟ برای پاسخ به این پرسش به سراغ آرای تفسیری متفکران معاصر می‌رود و درمی‌یابد که این دست تفکرات در نوشته‌های اسلامی معاصران نیز تکرار می‌شود. تعاریف عورت، زینت، خمار و جیب که در مکتوبات اسلامی معاصر ارائه می‌شوند همگی از تفاسیر سنتی مفسران و فقیهان گرفته می‌شوند اما آهنگ و لحن نوشته‌ها در زمان معاصر تدافعی و جدلی است. مفسرانی نظیر محمد عبده، رشید رضا و سید قطب به جای شرح و تفسیر الفاظ به وعظ و خطابه پرداخته‌اند. سید قطب معنای زینت را از دوره‌ای به دوره دیگر متغیر می‌داند اما درباره الزامات حجاب برای زنان هیچ انعطافی نشان نمی‌دهد. بحث سید قطب درباره هنجارهای حجاب در قرآن به جای اینکه به تشریح معانی کلمات و آیات به صورت جزئی باشد کوششی برای یافتن توجیهی فلسفی به منظور تفکیک زن و مرد است. هافمن پس از این بررسی‌ها، به آرای مفسران مدرن

دارد نه نوع پوشش و انزوا، زیرا اینها صرفاً نمودهای خاص این مفهوم در دوره گذشته بوده‌اند. معیارهای حجاب عرب صدر اسلام یا عراق قرن سوم هجری مناسب زمان کنونی نیست و بی‌شک نباید حجاب را با اجبار همراه کرد. هافمن نظر و دود را می‌پسندد و آن را معقول و منعطف می‌داند.

در پایان مقاله، نویسنده با ارجاع به مقاله دیگرش با عنوان «مناقشه‌ها بر سر حجاب زنان و تفکیک جنسیتی در مصر معاصر» (۱۹۸۷) به این نکته مهم اشاره می‌کند که در دوران معاصر نیز مناقشه‌ها بر سر حجاب زنان همچنان وضعیتی دوقطبی دارند: عده‌ای در جستجوی «تفسیری اسلامی» اند که همواره محافظه‌کارانه یا حتی واپس‌گرایانه است؛ در سوی دیگر، مدرنیست‌ها و «نوگرایان» امروزی قرار دارند که، برخلاف هم‌فکران خود در اواخر قرن گذشته، برخی اصول و قواعد اساسی تفسیر سنتی قرآن را نادیده می‌گیرند.

هافمن در این نوشتار از بررسی مجموع آرای تفسیری و نظرات متفکران جدید به این نتیجه می‌رسد که آن دسته از آیات قرآن که به زنان دستور حجاب می‌دهد چگونگی پوشش و حدود مجاز مشارکت اجتماعی آنها را معین نمی‌کند. این آیات در بردارنده الفاظ و عباراتی‌اند که نیازمند تفسیر جزئی‌تر برای بیان شرایط دقیق و معین است. بر طبق احادیث، نزول نخستین آیه حجاب منجر به تغییر بنیادی در پوشش زنان شد اما زنان مشارکت‌شان را در برنامه‌های دینی و اجتماعی جامعه ادامه دادند. خشونت‌های فزاینده عرف اجتماع درباره تفکیک جنسیتی و پوشش زنان به تفاسیر سخت‌گیرانه‌تری از آیات قرآن انجامید، تا جایی که در تفسیرهای بعدی معنای عورت و زینت ظاهر زنان به دست‌ها و حتی صدای ایشان گسترش یافت. در دوره معاصر، تغییر شرایط اجتماعی مسلمانان را به اصلاح قوانین و ارائه تفاسیر سهل‌گیرانه‌تر از قرآن واداشته است، هرچند مدل جدید تفسیر حجاب برای رقابت با سلطه فعلی عقاید سنتی بخت اندکی دارد.



فهم سنتی قومیت مردان بر زنان را، که منجر به انزوی زنان می‌شود، به چالش می‌کشد، در آنجا نیز به بحث حجاب نمی‌پردازد. دیگر متفکر زن مسلمان که هافمن به آرای او پرداخته فاطمه مرینسی است. مرینسی در آثارش پیشینه فرهنگی موقعیت تفکیک زنان را در جامعه اسلامی بررسی می‌کند اما هدفش این نیست که از بازخوانی و تفسیر جدید قرآن حمایت کند بلکه به دنبال تحلیل وجوه متعدد دلالت‌های تاریخی و نمایش زن‌ستیزی در جوامع اسلامی است. از نظر هافمن، فقط آمنه و دود است که آگاهانه روش تفسیری فضل‌الرحمان را پذیرفته است. او معانی الفاظ قرآن را، که به طور سنتی برای توجیه فرودستی زنان استفاده می‌شوند، جدا می‌کند تا این الفاظ را از تعصبات اجتماعی مفسران اسلامی سده‌های میانه رها کند. اگرچه او مستقیم به موضوع حجاب نمی‌پردازد، آیه ۳۱ سوره نور را بازخوانی می‌کند و جزییاتی را که تفسیرگران پیشین درباره زینت، عورت، حجاب، خمار و جیوب گفته‌اند نمی‌پذیرد و معتقد است حد مطلوب حجاب را باید در نهایت مطابق عرف رایج جامعه تعیین کرد. او می‌گوید اصول حجاب و عفاف است که اهمیت

آبراهام گایگر و آغاز اسلام‌پژوهی در غرب

مروری بر مقاله آرون هیوز



عاطفه بیگدلی

درآمد

آرون هیوز (متولد ۱۹۶۸) اهل کانادا و استاد مطالعات یهود در گروه مطالعات ادیان دانشگاه راجستر است. عمده کتاب‌ها و مقاله‌های او به بحث‌های نظری و روش‌شناسی در مطالعات ادیان، به‌ویژه اسلام و یهودیت، اختصاص دارد. او در مقاله «شرق‌شناسی و پژوهش آبراهام گایگر» کوشیده است گایگر را، با تنها اثرش در باب اسلام، به عنوان پیشگام بحث درباره‌ی خاستگاه و مصادر قرآن معرفی کند. نویسنده این مقاله را برای ارائه در همایشی با موضوع تبیین رابطه‌ی یهودشناسی مدرن با شکل‌گیری رشته‌ی مطالعات اسلام و به‌ویژه مطالعات قرآن به‌معنای جدید کلمه نوشت که در ۲۰۰۵ در برلین برگزار شد. هیوز معتقد است پژوهش گایگر را باید در ظرف زمانی خودش دید و آن را متعلق به سنت اسلام‌شناسی قرن نوزدهم دانست، اما نباید جایگاه و نقش این کتاب را به عنوان آغازگر رهیافت فیلولوژیک و تاریخی به قرآن فراموش کرد. در نوشتار پیش رو به مرور این مقاله خواهیم پرداخت که پیش‌تر نگارنده این گزارش آن را ترجمه کرده است.

اسلام بسیار مؤثر بودند؛ این گفت‌وگو اگرچه رویکردی انتقادی داشت، هدف آن جدال و ردیه‌نویسی نبود. هیوز معتقد است این محققان به‌دنبال روشی بودند تا به لحاظ تاریخی، زبانی، اجتماعی و دینی بافت شکل‌گیری اسلام و قرآن را تبیین کنند. به گفته‌ی او، کار محققانی چون گایگر با رویکرد مسلمانان و مسیحیان سده‌های میانه به‌وضوح تفاوت داشت. محققان مسلمان در بحث از مقایسه‌ی ادیان اساساً در مقام رده‌بندی بودند و محققان مسیحی درباره‌ی اسلام به‌شدت ذهنی پژوهش می‌کردند. اما روش‌های مورد استفاده‌ی گایگر و دیگر محققان یهودی-آلمانی برگرفته از حوزه‌ی نوپای «مطالعات یهود» بود و استفاده از این

هدف این مقاله ارائه‌ی تاریخ مختصری از پژوهش‌های محققان یهودی آلمانی در اواخر قرن نوزدهم درباره‌ی قرآن و سده‌های نخستین اسلام است. نویسنده با تمرکز بر اثر بحث‌برانگیز آبراهام گایگر با عنوان «محمد چه چیزی را از یهودیت وام گرفت؟» (۱۸۳۳) پاره‌ای از این پژوهش‌ها را تبیین و تشریح می‌کند. او مقاله را در پنج بخش سامان داده است: نقد شرق‌شناسی؛ مقوله‌های یهودی، تحقیقات قرآنی و موقعیت‌های سیاسی؛ کتاب گایگر؛ پس از گایگر؛ و نتایج.

از نظر هیوز، پژوهش‌های محققان آلمانی در ایجاد گفت‌وگویی نظام‌مند برای تحلیل الگوهای قرآن و اوایل



که نشان دهند اسلام نیز، همچون مسیحیت، در بافتی یهودی شکل گرفته است و ثابت کنند ذات یهودیت، به معنای هگلی کلمه، یکتاپرستی است و در نتیجه یهودیت پدیدآورنده سایر ادیان یکتاپرستانه است. به این ترتیب، با ترسیم دوره‌های تأثیرگذار گذشته، یک قوم یا «نژاد» را در عصر مدرن احیا کنند. آن‌ها همچنین می‌خواستند نشان دهند که یهودیان هرگاه احترام دیده‌اند، همچون دوره حاکمیت تمدن اسلامی، اعضای مفیدی برای جامعه بوده‌اند.

در ادامه مقاله و در بخش نقد شرق‌شناسی، هیوز از کتاب «شرق‌شناسی» ادوارد سعید سخن می‌گوید. از نظر او، این کتاب در راستای نقد رویکرد تاریخی و بافتاری به قرآن منتشر شد، به‌ویژه به سبب تأکیدی که این رویکرد بر منابع و مبانی احتمالی یهودی و همخوانی احتمالی اسلام با یهودیت دارد. او می‌گوید نقدهای سعید چنان بر حوزه شرق‌شناسی اثر گذاشته که هنوز هم با گذشت چند دهه بعد از آن احیا نشده است. سعید در این کتاب می‌گوید اصطلاحات و موضوعات به کار رفته در تحقیقات اواخر قرن نوزدهم

مطالعات نه به هدف غلبه بر اسلام انجام می‌شد و نه برای اثبات این که اسلام مجموعه‌ای گردآمده از منابع یهود است. نتیجه این گفت‌وگوها شکل‌گیری رشته جدید مطالعات اسلام و قرآن در اواخر سده نوزدهم بود، چرا که مؤلفان این آثار اسلام را جدی تلقی کردند و با بهره‌گیری از ابزارهایی که دانش «نقد منبع» فراهم آورده بود، به تحلیل و بررسی قرآن پرداختند. در این بررسی‌ها هدف این نبود که اسلام را به «دیگری» تبدیل کنند بلکه می‌خواستند اسلام را به روش مطالعه ادیان در آثار غربی مطالعه کنند.

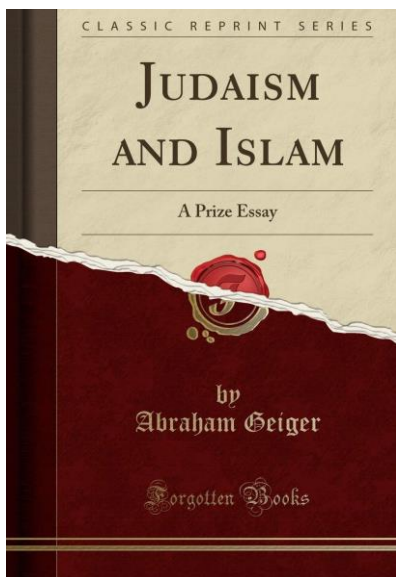
به زعم هیوز، تحقیقات این محققان درباره اوایل اسلام، با وجود برخی نقص‌ها و محدودیت‌های آشکار، صرفاً یادگاری از زمان گذشته و فقط دارای ارزش تاریخی نیست، بلکه فرضیه‌های روش‌شناختی این محققان در زمان خود ویژگی‌های متمایزی برای اسلام پدید آوردند. این محققان همچنین مقوله‌ها و تعابیری انتقادی برای تحلیل قرآن ایجاد کردند. از دیگر سو، باید در نظر داشت که تلاش‌های این محققان هرگز بی‌غرض نبوده است. هدف آنان این بود

و اوایل قرن بیستم دربارهٔ اسلام ذاتاً سیاسی‌اند. به گفتهٔ او، هدف از این تحقیقات ایجاد قطبی مخالف است تا غرب بتواند به‌هدف بهتر شناساندن ارزش‌ها و ویژگی‌های خود یک دیگری یا اصطلاحاً همان «شرق» را ایجاد کند. از این دیدگاه، شناخت شرق معادل سلطه بر آن است و تحقیقات شرق‌شناسی در خدمت امپریالیسم و تحمیل سیطرهٔ غرب بر شرق قرار می‌گیرد. سعید، که اصالت فلسطینی داشت، از عملکرد غربیان و تلویحاً صهیونیست‌ها در جهت سیطرهٔ سیاسی بر اسلام بدمعرفی شده به‌شدت انتقاد می‌کرد. به زعم هیوز، ناگوارترین پیامد این وضعیت آن است که غالباً کسانی که از رویکرد بافتاری تاریخی و ادبی به قرآن بهره می‌گیرند به‌سادگی و با برچسب «شرق‌شناس/مستشرق»، که امروزه معنایی توهین‌آمیز دارد، کنار گذاشته می‌شوند. در ادامهٔ مقاله، مولف می‌کوشد از نظر خودش ادعاهای سعید را اصلاح و بازنگری کند و نوعی تاریخ‌نگاری معتدل‌تر با سوگیری ایدئولوژیک کمتر ارائه دهد.

به همین منظور، هیوز در بخش دوم مقاله عوامل مختلف سیاسی، ایدئولوژیک و اجتماعی مؤثر بر تلاش‌های محققان آلمانی یهودی در پیدایش مطالعات اسلام را بررسی می‌کند. او از محققانی چون آبراهام گایگر، گوستاو وایل، ایگناتس گلدتسیهر، یوزف هورویتس، هاینریش اشپایر و پاول کراس نام می‌برد که اواخر قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم در دانشگاه‌های اروپای غربی نقش مؤثری در طرح‌ریزی حوزهٔ مدرن تاریخ اسلام و مطالعات ایفا کردند. هیوز این افراد را با بنیان‌گذاران مشابه حوزهٔ مطالعات سامی و شرقی در فرانسه در همان دوران مقایسه می‌کند. از جمله دو شخصیت غیریهودی یعنی ارنست رنان و آنتونی آیزاک سیلوستر دوساسی، بنیان‌گذار مطالعهٔ زبان عربی جدید، را در نظر می‌گیرد که به‌شدت از اسلام، شخصیت محمد و به‌طور کلی «ذهنیت سامی» در برابر «ذهنیت هندواروپایی» انتقاد

می‌کردند. هیوز می‌گوید دقیقاً همین محققان فرانسوی‌اند که سعید زمان و حجم زیادی را در کتاب «شرق‌شناسی» صرف آنها کرده است. از نگاه سعید، رنان گفتمان شرق‌شناسی دوساسی را اصلاح و روش‌مند کرد و این گفتمان بعدها از فرانسه به مکتب شرق‌شناسی اتریشی آلمانی راه یافت؛ بنابراین، تبار همهٔ شرق‌شناسان اروپایی به انحای مختلف به رنان و سیلوستر دوساسی می‌رسد و در نتیجه سوگیرانه، نژادپرستانه و مغرضانه است. اما هیوز معتقد است سعید جریان شرق‌شناسی آلمانی و انتقاد آن از شرق‌شناسی فرانسوی و رنان را نادیده گرفته است. او می‌گوید تلاش‌های روش‌مند محققان آلمانی، برعکس فرانسوی‌ها، برای این نبود که اسلام را پدیده‌ای عجیب و غریب نشان دهند، بلکه می‌خواستند نشان دهند که چگونه می‌توان اسلام را با استفاده از همان روش‌های تحلیل عهد عتیق، عهد جدید، و وداها بررسی کرد.

هیوز در بخش سوم مقاله بر آبراهام گایگر و کتاب او متمرکز می‌شود. نخست تصویری کلی از گایگر و فعالیت‌هایش ارائه می‌دهد. گایگر، بنیانگذار فکری «یهودیت اصلاح‌گرا»، بیشتر عمر خود را صرف ایجاد فضایی برای مطالعهٔ علمی یهودیت در دانشگاه‌های مدرن آلمان کرد و در عین حال، موقعیت خاخامی را در برسلاو و بعدها در فرانکفورت حفظ کرد. او برخلاف بیشتر عالمان سنتی یهودی بر جهانی‌شدن یهودیت تأکید داشت. گایگر خیلی زود توجه متفکران غیریهودی را به خود جلب کرد. او زمانی که دانشجوی دکتری بود، در مسابقه‌ای که در دانشکدهٔ فلسفهٔ دانشگاه بُن با موضوع «تحقیق دربارهٔ منابع یهودی قرآن» برگزار شد شرکت کرد و جایزهٔ این مسابقه را بُرد و بعدها مدرک دکتری دانشگاه ماربورگ را با همین رساله دریافت کرد. گایگر با بسط این رساله و ترجمهٔ آن از لاتین به آلمانی کتابی منتشر کرد با عنوان «محمد چه چیزی را از یهودیت وام گرفت؟» که بعدها با عنوان تعدیل‌شدهٔ «یهودیت و اسلام»



essay on the Jewish elements in the Koran, in competition for a prize offered by the faculty. Written originally in Latin, this essay, after receiving the prize, was also published in German under the title "Was hat Mohammed aus dem Judentume Aufgenommen?" (Dussel, 1844). Toward the close of his student days at Bonn, Geiger became intimate with Theodor Grisebach (later rabbi at Landsberg and Zornheim).

On June 18, 1832, Geiger preached at Hanau as a candidate for his vacant pulpit. He did not succeed in being elected, though two months later the faculty at Bonn awarded him the prize for his dissertation on Mohammed. On Nov. 21, 1832, he was called as rabbi to Wiesbaden. Soon afterward he became engaged to Emilie Oppenheim (May 4, 1830), but the wedding did not take place until seven years later (July 1, 1840).

Geiger remained in Wiesbaden until 1838, devoting much time to the preparation of his sermons as well as to the other duties of his office, such as teaching. He introduced certain changes in the synagogue services with a view to enlightening and inducing the government to amend the laws affecting the Jews' standing, especially those bearing on the form of the Jews' oath. A plan to publish a Jewish theological review soon took root in Geiger's mind. It was carried into effect in 1835, and three volumes and two parts of the fourth (1835-38) appeared as "Wissenschaftliche Zeitschrift für die jüdische Theologie"; the remaining parts, published in 1839, 1840, and 1841, appeared later under the title "Zeitschrift für die jüdische Theologie". Through this periodical he was brought into closer relations with Zuse and Ba-Thon. Their contents are remarkable both for thoroughness of treatment and for variety of subjects, comprising historical, exegetical, polemical criticism, philo-



Abraham Geiger.

logy in defense of Judaism and against high-sounding Jew-hatred, and proposals for reforming Jewish life and liturgy. In 1834 the University of Marburg conferred on Geiger the degree of doctor of philosophy. Among the articles published in the "Zeitschrift" (v. 1, p. 92) that entitled "Über die Errichtung einer Jüdischen Theologischen Fakultät" merits special mention. It pleads for a recognition of the science of Judaism and the planting of the study of theology on an equality with other sciences in method and freedom. This dream of his younger days Geiger was obliged to see realized only in part and in the declining years of his life (Berlin, 1952). While in Wiesbaden he succeeded in bringing together a number of rabbis (in 1837) for the purpose of discussing measures of vital concern to Judaism. Nevertheless, he found Wiesbaden too limited a sphere. As early as 1832 friends had tried to secure for him a call to Göttingen, in which they were not successful because Geiger's orthodoxy was suspected. Three years later (July 3, 1835) he resigned his office, his parting word as it were, a sort of "apologia pro vita sua," and a program of his further intentions, being his essay "Der Schriftsteller und der Rabbinat" ("Nahegekommen Schrifttum," 1835-36). Shortly before, one of the positions in the rabbinates of Breslau had become vacant, and Geiger was induced to visit this important center of Jewish activity. He was asked to preach on Sabbath, July 21, 1838. Rabbi S. A. Tiktin, in order to forestall the intervention of the police on the claim that the king had inhibited German sermons in the synagogue. The rabbi of police, Glotze, was one of liberal ideas. To gain time he referred the matter to a higher authority. The decision, which favored Tiktin, arrived on the very day set for Geiger's sermon; but Glotze went to the synagogue himself, leaving the decree of his superior officers unopposed on his desk until his return from the service. Geiger's sermon (published in "Nahegekommen Schrifttum," 1. 330-369) led to his election (July 28,

که دیگران را آگاهانه فریب داده، بلکه فردی شیفته و اصیل بوده که خود را وقف رسالت الهی‌اش کرده است». با این حال، باید گفت که گایگر هم می‌توانست نسبت به محمد و اسلام بسیار اهانت‌آمیز عمل کند. از دیدگاه هیوز، گایگر که نمی‌خواست متن مقدس اسلام را مجموعه‌ای از گفتارها و عبارتهای نامفهوم و شتاب‌زده معرفی کند، کوشید تا روش جای‌گرفتن واژه‌ها و معانی ضمنی دینی در بطن قرآن را در متن مقدس اسلام کشف کند. به عبارتی دیگر، او می‌خواست بداند که قرآن چگونه از چنین واژه‌هایی بهره‌می‌برد؟ چگونه و چرا آن‌ها را تغییر می‌دهد؟ هیوز می‌گوید طرح سؤالات این‌چنینی هنوز هم بسیار جدیدند و برای پایه‌ریزی و فهم بافت اوایل اسلام لازم به نظر می‌رسند.

هیوز معتقد است یهودی‌بودن گایگر و آشنایی او با منابع یهودی نقطه قوت او بود. او منابع پساتوراتی و آگادایی را به‌عنوان شاهد استفاده می‌کرد تا نشان دهد این مطالب چگونه در شکل‌گیری قرآن نقش داشته‌اند. گایگر بر این باور بود که محمد از برخی واژه‌ها و مضامین توراتی برای اعتبار بخشیدن به پیامش بهره برده است. از نظر او، گسترش پیام اسلام در اثر نبوغ

به زبان انگلیسی ترجمه شد. نظریه اصلی گایگر در کتاب این بود که محمد برای تثبیت دین خودش آگاهانه به یهودیان توجه داشت.

هیوز معتقد است اگرچه با گذشت زمان و پس از بازنگری به‌سادگی می‌توان اثر فردی یهودی با عنوان «محمد چه چیزی را از یهودیت وام گرفت؟» را مردود اعلام کرد، می‌توان از چنین عنوانی برای نشان دادن ماهیت تحقیقات «شرق‌شناسانه» قرن نوزدهم درباره اسلام بهره برد. بنا به گفته هیوز، کتاب گایگر، به‌رغم عنوانش که در حلقه‌های مدرن اغلب برای نشان دادن برنامه محققان یهودی قرن نوزدهم بر ضد اسلام استفاده می‌شود، اثری بنیادین است. او می‌گوید ماهیت این اثر چنان است که مجموعه‌ای از واژگان و مقوله‌ها را فراهم می‌آورد که با آن‌ها هم می‌توان قرآن را در بافتش فهمید و هم می‌توان درباره محمد به گونه‌ای اظهار نظر کرد که تاکنون در هیچ یک از تحقیقات شرق‌شناسان مطرح نشده است. در حالی که در سنت شرق‌شناسی همواره تمایل بر این بوده است تا محمد را شخصی خودخواه، تشنه قدرت و هوس‌باز تلقی کنند، گایگر او را شیفته دین معرفی می‌کند و می‌گوید «هرگز نباید تصور کنیم که او شخصی فریب‌کار بوده



گایگر مقالاتی به رشتهٔ تحریر درآوردند، اغلب منتقد اثر گایگر بودند، اما لزومی ندیدند از بررسی بافت‌های مختلف فیلولوژیک و تاریخی‌ای که بر شکل‌گیری قرآن تأثیر داشتند دست بردارند.

هیوز در بخش پایانی مقاله، نتیجه می‌گیرد نقد افراطی و غیرمنصفانهٔ ادوارد سعید بر رویکرد فیلولوژیک و تاریخی به قرآن و اوایل اسلام نتایج تأسف‌آوری به بار آورده است. گرایش او به این که تحقیقات آلمانی-یهودی را ذیل پارادایم شرق‌شناسی فرانسه قلمداد کند باعث شد ابزارهای انتقادی و روش‌های تحلیلی شکل گرفته در شرق‌شناسی آلمان اغلب نادیده گرفته شوند یا از جهت سیاسی مشکوک به شمار بیایند. هیوز معتقد است آثار محققان آلمانی-یهودی، همچون گایگر، اغلب به‌درستی فهمیده نشده‌اند. گایگر قصد تخریب و تضعیف اسلام را نداشت، نظریهٔ اصلی‌اش این بود که قرآن حامل مفاهیم و عبارات پیشین است و می‌کوشد آن مفاهیم را با بافت‌های تاریخی و زبانی محیط‌های مختلف عربستان قرن ششم و هفتم میلادی سازگار کند؛ ما نیز باید با این نظریه هم‌داستان شویم.

محمد نبود، بلکه به دلیل آشنایی عامهٔ مردم عربستان با مجموعه واژه‌های یکتاپرستانه‌ای بود که محمد از منابع یهودی گرفته و به آن‌ها شکل تازه‌ای داده بود. با این توصیف‌ها، پیام قرآن ادعای اصیل بودن ندارد بلکه مدعی شکلی تازه از پیام اصلی و حقیقی به زبان عربی است. نباید از نظر دور داشت که گایگر، همچون هم‌نسلان دیگرش، تردیدی نداشت که محمد را نویسندهٔ قرآن بنامد.

در ادامهٔ بحث، هیوز اشاره می‌کند که گایگر به دلایل بسیاری، از جمله نقش جدی‌اش در ایجاد یهودیت اصلاح‌گرا، اثر دیگری دربارهٔ اسلام نوشت و تمرکز اصلی‌اش روی درک تاریخ یهود و ذات تغییرناپذیر یهودیت بود. با این حال، محققان دیگر رویکرد فیلولوژیک و بافتاری او را به قرآن ادامه و بسط دادند. در حقیقت، آنان صرفاً دنباله‌رو روش گایگر نبودند بلکه از بسیاری از فرضیه‌ها و نظریه‌های او پا فراتر گذاشتند، چنانکه پژوهش‌های آنان بحث‌هایی مهم به ویژه رویدادنگاری منابع سیره، حدیث و تفسیر را هویدا کرد. هیوز معتقد است تحقیق گایگر به ویژه با توجه به بافت تاریخی‌اش همچنان پیشگام است. محققان آلمانی یهودی مانند هورویتس، اشپایر و دیگران که پس از

مسئله یک‌پارچگی سوره در تفاسیر جدید مروری بر مقاله مستنصر میر



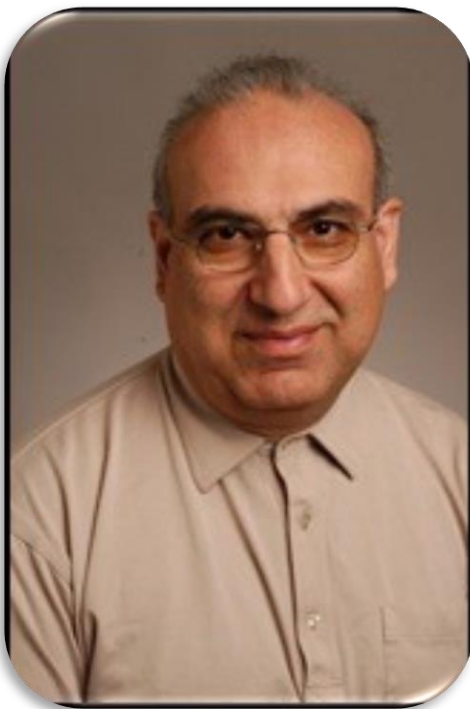
فاطمه عباسی

درآمد

یکی از نکات رایج در آثار پژوهشگران مطالعات قرآن و تفسیر تأکید بر تمایز بین تفسیرهای قدیم و سنتی و تفسیرهای قرن بیستم است. مستنصر میر (متولد ۱۹۴۹)، محقق پاکستانی الاصل، در مقاله‌ای با عنوان «سوره واحدی یک‌پارچه: تحولی در تفسیر قرآن در قرن بیستم» کوشیده است یکی از جلوه‌های این تمایز را در آثار تفسیری این دو بازه زمانی نشان دهد و توجه خاص برخی مفسران سرشناس دوره معاصر را به انسجام و یکپارچگی مضمونی سوره‌های قرآن برجسته کند. میر پس از گذراندن تحصیلات آغازین در دانشگاه پنجاب، به امریکا رفت و موفق به دریافت فوق‌لیسانس مطالعات اسلام از دانشگاه میشیگان شد و در ۱۹۸۳ در همین دانشگاه دکتری گرفت. چند سال بعد رساله‌اش را درباره مفهوم نظم از نگاه امین احسن اصلاحی، مفسر پاکستانی، در قالب کتابی با عنوان «انسجام در قرآن» (۱۹۸۶) منتشر کرد. او اکنون استاد مطالعات اسلام و مدیر مرکز مطالعات اسلام در دانشکده فلسفه و مطالعات ادیان در دانشگاه یانگستون اوهایو است. گزارش پیش رو بر مبنای ترجمه فارسی مقاله مستنصر میر به قلم مهرداد عباسی است که در کتاب «رهیافت‌هایی به قرآن» (۱۳۸۹) منتشر شده است.

نیست و مثال‌هایی برای اثبات مدعای خود می‌آورد. او ابتدا از زرکشی (د. ۷۹۴) نام می‌برد که فصلی کامل از کتاب «البرهان» خود را به این موضوع اختصاص داده و سپس به سیوطی (د. ۹۱۱) اشاره می‌کند که در «الاتقان» خود چنین کرده است. میر از قول زرکشی می‌گوید که عالمان از گذشته بر سر این موضوع اختلاف داشته‌اند؛ مثلاً عزالدین ابن عبدالسلام (د. ۶۶۰) معتقد است که قرآن، که تحت شرایطی کاملاً متغیر در دوره‌ای بیست و چند ساله نازل شده است، هرگز نمی‌تواند دارای پیوستگی و ارتباط باشد. در مقابل، ولی‌الدین مَلَوی، استاد زرکشی، این استدلال را رد

مقاله مستنصر میر در چهار بخش تنظیم شده است: در بخش نخست، نویسنده می‌کوشد نشان دهد که مفهوم انسجام سوره جدید نیست و در سنت علوم قرآن ریشه دارد. در بخش دوم مقاله، تفاوت رویکردهای مفسران را در قرن بیستم نسبت به مفهوم انسجام بیان می‌کند و به بررسی موردی نگاه مبتنی بر انسجام سوره‌ها در میان مفسران قرن بیستم می‌پردازد و در قسمت سوم به تجزیه و تحلیل مطالب قسمت دوم می‌پردازد. قسمت پایانی نتیجه‌گیری کلی مقاله است. میر در بخش اول بر این باور است که مفهوم انسجام و یک‌پارچگی سوره‌های قرآن بحث تازه‌ای

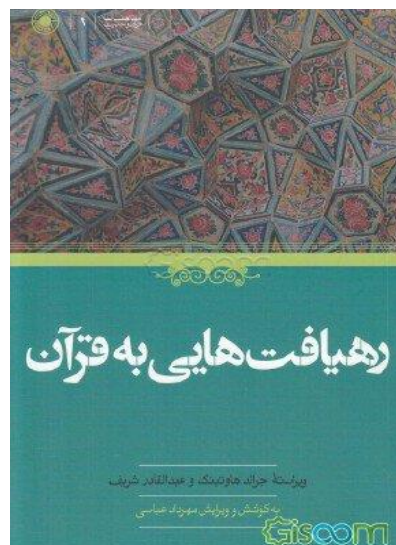
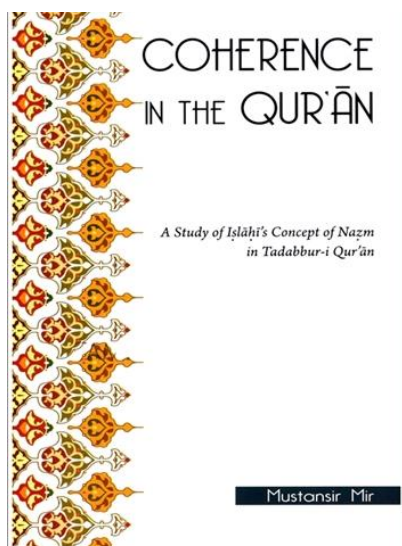


دروژه مؤلف «التفسیر الحدیث» از فلسطین، محمدحسین طباطبایی صاحب «المیزان» از ایران، حمیدالدین فراهی از هند، و امین احسن اصلاحی صاحب «تدبر قرآن» از پاکستان. میر به بررسی رویکرد یکایک این مفسران می‌پردازد و نظریه انسجام آن‌ها را در تفاسیرشان تجزیه و تحلیل می‌کند.

به گفته میر، تهانوی در مقدمه «بیان القرآن» توضیح داده که در تفسیر هر سوره از چگونگی ارتباط یک آیه با آیات قبل و بعد خود سخن می‌گوید. سپس توضیحات تهانوی را درباره انسجام سوره لقمان می‌آورد و از او نقل می‌کند که این سوره درباره خود قرآن سخن می‌گوید و یکی از آموزه‌های اصلی آن یعنی توحید در چهار بخش طرح می‌شود: بخش اول (آیات ۱ تا ۹) که با ستایش قرآن آغاز می‌شود و با ستایش مؤمنان و انتقاد از کافران و بیان ثواب و عقاب آن‌ها پایان می‌یابد. در بخش دوم (آیات ۱۰ تا ۱۹) موضوع توحید پیش کشیده می‌شود و با چند توصیه عملی لقمان به پسرش ادامه می‌یابد که در حکم مکملی برای تعلیم آموزه توحید است، در بخش

کرده و گفته اگرچه شرایط تاریخی تعیین‌کننده ترتیب نزول آیات قرآن بوده، نظم و آرایش آیات بر اساس حکمت انجام شده است. زرکشی با نظری کاملاً مساعد از آنچه خودش آن را «علم‌المناسبة» می‌نامد سخن گفته و برخی از مناسباتی را که در قرآن می‌توان یافت شناسانده است. به نوشته میر، اگرچه بنا بر گزارش زرکشی ماهیت پیچیده موضوع انسجام دلیل اصلی نپرداختن عالمان به این مقوله است، علم‌المناسبة توجه برخی از علمای آن دوره را به خود جلب کرده بود. با این حال، باید گفت که این علم هرگز به صورت جریان‌ی غالب در اندیشه تفسیری آن دوره درنیامد. میر شمار اندکی از عالمان را نام می‌برد که به علم‌المناسبة پرداخته‌اند یا از بی‌اعتنایی دیگران به آن انتقاد کرده‌اند، مثلاً ابوبکر ابن عربی، ابوبکر نیشابوری و فخر رازی.

در بخش دوم مقاله، میر نام شش مفسر قرن بیستم را می‌آورد که به ترتیب یادکرد در مقاله از این قرارند: اشرف علی تهانوی نویسنده «بیان القرآن» از هند، سید قطب صاحب «فی ظلال القرآن» از مصر، محمدعزت



سوره را که «غرض سوره» می‌نامد به خواننده بشناساند. او نیز هر سوره را به چند قسمت تقسیم می‌کند و از طریق بررسی آیات ابتدایی و انتهایی و سیاق سوره غرض آن را مشخص می‌کند. در اینجا میر سوره عنکبوت را مثال می‌زند که طباطبایی آن را به پنج قسمت تقسیم و ارتباط بین آن‌ها را بررسی کرده است. میر در ادامه می‌گوید از نظر فراهی، هر سوره موضوعی اصلی دارد که وی آن را «عمود سوره» می‌نامد. همه آیات سوره با عمود آن کاملاً مرتبط‌اند و تنها زمانی معنای دقیق آنها معلوم می‌شود که عمود سوره کشف و اهمیت آن در سوره دانسته شود. مثلاً عمود سوره ذاریات پاداش و مجازات الهی با تأکید بر جنبه تلافی‌جویانه آن است. فراهی این سوره را به هفت بخش تقسیم می‌کند که در بخش اول اصل موضوع مطرح شده است و بخش‌های بعدی در حکم شواهدی بر آن‌اند.

آخرین مفسری که میر بررسی می‌کند امین احسن اصلاحی، شاگرد فراهی، است که به پیروی از استادش کار خود را با فرض وجود عمود برای هر سوره آغاز کرده و کوشیده است تا هر سوره را با توجه به عمود مناسبش تفسیر کند. میر بر این باور است که شاید تلاش

سوم (آیات ۲۰ تا ۳۲) شرک در تقابل با توحید قرار گرفته و نکوهش شده است و قسمت چهارم (آیات ۳۳ تا ۳۴) حاوی هشدار به مشرکان درباره روز قیامت است. میر در بررسی تفسیر «فی ظلال القرآن» می‌نویسد که از نگاه سید قطب هر سوره حول یک مفهوم یا محور اصلی می‌چرخد و باید با استناد به آن فهمیده شود. در این بخش، میر سوره فرقان را مثال می‌آورد که سید قطب آن را به چهار بخش تقسیم کرده و توضیح داده که چگونه این سوره حول موضوعی معین و به منظور تسلی و آرامش‌بخشی به پیامبر نازل شده است. در ادامه، میر به تفسیر دروزه می‌رسد و از قول او می‌گوید: برخی گمان می‌کنند آیات و عبارات سوره‌های قرآن به‌طور کاملاً اتفاقی در کنار هم قرار گرفته‌اند؛ در صورتی که عکس این است و بیشتر آیات و بخش‌های یک سوره با یکدیگر مرتبط‌اند. در این بخش، میر سوره تکویر را انتخاب می‌کند که دروزه آن را به دو بخش یعنی آیات ۱ تا ۱۴ و آیات ۱۵ تا ۲۹ تقسیم کرده و توضیح داده که بخش اول هشدار برای زمان رسیدن قیامت و بخش دوم اخبار روز قیامت است. به‌نوشته میر، طباطبایی می‌کوشد موضوع اصلی هر

شمار آورد اما درباره مفسرانی همچون فراهی، سید قطب و اصلاحی این نظریه ظاهراً به یک اصل تفسیری مبدل شده است. و دست آخر اینکه تفاسیر جزئی‌نگرانه متعدد چه در میان تفاسیر متقدم و چه تفاسیر متأخر، که رونویسی از تفاسیر متقدم‌اند، قرآن را پرمایه نمی‌کند اما تفسیر کل‌نگرانه اگر گسترش یابد، می‌تواند جلوی تفاسیر خودسرانه و عجیب و غریب را بگیرد. در قسمت پایانی مقاله، میر این سؤال را پیش روی خواننده قرار می‌دهد که آیا نظریه یکپارچگی و وحدت مضمونی سوره‌ها می‌تواند تولید معناسناسانه و تفسیری هم داشته باشد یا صرفاً محدود به جنبه زیبایی‌شناسانه است؟

در پایان باید گفت میر در این مقاله با مقایسه تلاش‌های پیشینیان سعی در تبیین نظریه انسجام در میان مفسران سنتی و متقدم داشته است. او با انتخاب هوش‌مندانه شش مفسر معاصر از شش نقطه مختلف، با سه زبان عربی و فارسی و اردو، می‌کوشد گستره این نظریه را نشان دهد و اهمیت این موضوع را به مخاطب قرن بیستم گوشزد کند. سؤالی که نویسنده در پایان مقاله مطرح می‌کند می‌تواند راهگشای پژوهش‌های آینده در مطالعات قرآن باشد.

اصلاحی مهم‌ترین گامی است که مفسران معاصر برای اثبات نظریه انسجام و یکپارچگی سوره‌ها برداشته‌اند. نویسنده بخش مربوط به اصلاحی را با تفصیلی بیشتر آورده و به مرور تحلیل این مفسر پاکستانی از سوره طولانی بقره اختصاص داده است.

پس از بررسی نمونه‌هایی از تفاسیر این شش مفسر، میر در بخش تحلیلی مقاله به چند نتیجه کلی دست می‌یابد. نخست اینکه نظریه مبتنی بر انسجام سوره‌ها در جهان اسلام ریشه دوانده است، چرا که مفسران گوناگون از نقاط مختلف سرزمین‌های اسلامی به نتایج مشابهی در مورد انسجام و یکپارچگی سوره‌ها رسیده و آن‌ها را در تفسیرشان به کار برده‌اند. شش مفسر یادشده غیر از اینکه این نظریه را پذیرفته‌اند رویکردشان به مسأله نیز در کل مشابه یکدیگر است. همگی رویکردی تحلیلی-ترکیبی دارند، یعنی ابتدا سوره را به چند بخش تقسیم و سپس میان بخش‌ها ارتباط برقرار می‌کنند، هرچند ممکن است این مفسران در چگونگی تقسیم هر سوره با هم اختلاف داشته باشند. بعید به نظر می‌رسد که این مفسران تحت تأثیر آرای یکدیگر معتقد به این نظریه شده باشند و طبعاً هریک از آن‌ها مستقلاً به این نظریه رسیده‌اند.

نتیجه دوم آن که نظریه انسجام و یکپارچگی سوره‌ها برخاسته از فضای فکری جهان اسلام است؛ چرا که شاهدی دال بر اینکه این شش مفسر تحت تأثیر پژوهش‌های محققان غربی به این نظریه رسیده باشند وجود ندارد و در پژوهش‌های غربی قرینه‌ای که نشان‌دهنده این تأثیر باشد یافت نمی‌شود. با وجود این، احتمال تأثیر غیرمستقیم غرب وجود دارد. شاید برخی از این مفسران مسلمان در پاسخ به انتقادات محققان غربی، مبتنی بر ناپیوستگی قرآن، دست به نگارش چنین تفسیرهایی زده باشند، با توجه به اینکه این انتقادات احتمالاً از طریق منابع واسطه نظیر مبلغان مسیحی در جهان اسلام به آنان می‌رسیده است.

سومین نتیجه اینکه درباره مفسرانی همچون تهانوی دشوار می‌توان این نظریه را به عنوان اصلی تفسیری به

نقدی بر دیدگاه تجدیدنظرطلبان درباره خاستگاه اسلام مروری بر مقاله فرانسوا دوبلوا



مریم زبرهدی

درآمد

طی چند دهه گذشته گروهی جدید در مطالعات اسلام در غرب پدید آمد که پیروان آن در محافل آکادمیک به مکتب «تجدیدنظرطلبان» شهرت یافته‌اند. این گروه که در گزارش‌های مسلمانان درباره زمان و مکان پیدایی اسلام تردید دارند، در سال‌های اخیر به شکلی فزاینده در اعتبار متنی قرآن ایجاد سؤال کرده‌اند و تلاش‌هایی برای بازسازی یک نسخه فرضی قدیم‌تر از کتاب مقدس مسلمانان انجام داده‌اند. فرانسوا دوبلوا، از متخصصان برجسته در حوزه مطالعات زبان‌ها و تاریخ ادیان در خاور نزدیک، در مقاله‌ای با عنوان «اسلام در بستر عربی آن» (۲۰۱۰) دیدگاه این گروه را درباره خاستگاه اسلام بررسی کرده است. او هم‌اکنون استاد زبان‌های آرامی و ایرانی میانه در دانشکده مطالعات شرقی و آفریقایی در دانشگاه لندن و از مشارکت‌کنندگان فعال در تدوین دائرةالمعارف اسلام است. ترجمه فارسی این مقاله در ۱۳۹۳ به قلم آلاء وحیدنیا در مجله آینه پژوهش چاپ شده است.

خواننده می‌شود سر برآورده است و از نظر برخی مدافعان امروزی اسلام مغرضانه تلقی شده است و می‌شود. دوبلوا، چنانکه خود می‌گوید، قصد دارد در این مقاله، نه از منظر زمینه سیاسی-اجتماعی اسلام پژوهی غربیان، بلکه از نقطه نظر تحلیل انتقادی منابع تاریخی موجود درباره ابتدایی‌ترین تاریخ اسلام و مسیحیت به بررسی این مسئله بپردازد.

او به این نکته اشاره می‌کند که مسیحیت در یک بستر تاریخی-جغرافیایی کاملاً شناخته شده در ایالت فلسطین از امپراتوری روم ظهور کرد. تاریخ سیاسی، اجتماعی و فرهنگی مسیحیت در نگاشته‌های

دوبلوا در ابتدای مقاله توضیح می‌دهد که تجدیدنظرطلبان برای مطالعه قرآن از روش تاریخی-انتقادی در مطالعه متون مقدس استفاده می‌کنند، اما او معتقد است تفاوتی بنیادین میان مطالعات عهد جدید و قرآن وجود دارد. به گفته او، تفاوت در اینجاست که مطالعه تاریخی-انتقادی عهد جدید در غرب استمرار منطقی اصلاحات پروتستانی است که بخشی از تاریخ فرهنگی غرب و از مظاهر مهم مسیحیت‌زدایی جامعه اروپا به حساب می‌آید، درحالی که نقد تجدیدنظرطلبان بر قرآن نه از درون خود اسلام بلکه از میان آنچه در شرق مسیحیت غربی



مانند مسیحیان یهودی یا فرقه مرقیونیه، تنها یک نسخه از انجیل را به رسمیت می‌شناختند که لزوماً با نسخه‌های موجود در کتاب مقدس امروزی یکسان نیستند. اختلاف‌های متنی در نسخه‌های کهن عهد جدید نیز قابل توجه است. در بخش‌های روایی از چهار انجیل رسمی، عیسی منحصراً به صورت انجام‌دهنده معجزات ترسیم شده است و بنابراین، این انجیل‌ها را نمی‌توان مدارکی ثبت‌شده از تعالیم واقعی مسیح در نظر گرفت. از همین رو، گروهی از دین‌پژوهان مسیحی از آغاز قرن نوزدهم کوشیدند میان شخصیت و تعالیم «عیسای تاریخی» با عیسای افسانه‌گون فعلی تمایز بگذارند، هرچند دوبلوا نسبت به نتایج این تلاش‌ها تردیدی اساسی ابراز می‌کند و به نقل از یولیوس ولهاوزن، دانشمند برجسته الهیات، می‌گوید هیچ تصویر دیگری از عیسی جز آنچه آثار خود را بر جامعه مسیحی باقی گذاشته است در دست نداریم. دوبلوا قرآن را، در مقایسه با عهد جدید، در مجموع کتابی با محتوای الهیاتی مستحکم و ساختاری

نویسندگان بی‌دین، یهودی و مسیحی هم‌عصر ثبت و ضبط شده و پژوهش‌های باستانی بی‌مانندی نیز در این منطقه انجام گرفته است. اما در مقابل، گزارش‌ها و روایت‌های تاریخی درباره مکه و مدینه، که منشأ و موطن اصلی اسلام‌اند، منحصر به خود منابع اسلامی‌اند و عملاً هیچ اطلاعات تاریخی مستقلی درباره آنها در دست نیست. از دید یک تاریخ‌دان، حجاز باستانی منطقه‌ای تاریک و کارنشده است. در نتیجه، هرگونه پژوهش درباره قرآن در صدر اسلام در خلای تاریخی قرار می‌گیرد.

علاوه بر این، از نگاه نویسنده، میان تصویر محمد در قرآن و روایات نخستین مسلمانان و تصویر عیسی در عهد جدید تفاوتی فاحش وجود دارد. او گوشزد می‌کند که کتاب‌های عهد جدید در روزگاران مختلفی تألیف شده‌اند و در محتوای روایی و دینی‌شان اختلافات چشم‌گیری دارند. بخش رسمی عهد جدید، تا اواخر قرن دوم میلادی، هنوز به شکل مجموعه کتب رسمی درنیامده بود. بیشتر فرقه‌های کهن مسیحی،

واقع گرایانه می‌شمارد، زیرا در این متون تقریباً هیچ معجزه‌ای از پیامبر یافت نمی‌شود که همه یا گروه زیادی از مردم شاهدش بوده باشند. در سیره پیامبر، معجزه خاص او یعنی دریافت وحی از فرشته ثبت شده است که از نگاه پوزیتیویستی می‌توان این طور گفت که همه مردم دوران پیشامدرن صادقانه باور داشته‌اند که معلومات خود را از طریق وحی دریافت می‌کنند، چنانکه ژاندارک، قهرمان نظامی فرانسوی، و ویلیام بلیک، شاعر و نقاش بریتانیایی، هم در عالم مسیحیت چنین باورهایی داشته‌اند. دوبلوا در ادامه دیدگاه ولهاوزن را به عنوان شهادی برای تأیید واقع گرایانه بودن سیره پیامبر اسلام در مقایسه با زندگی‌نامه مملو از معجزات مسیح در انجیل می‌آورد. به گفته او، انجیل گزارشی زندگی‌نامه‌ای از عیسی نیست و در نتیجه عیسی از لحاظ شرح زندگی، شخصیتی ناملموس است که در یک محیط تاریخی به خوبی مستند شده قرار گرفته است، اما در مقابل، محمد دست کم از این لحاظ شخصیتی مقبول است اما در خلای تاریخی واقع شده است.

به اعتقاد نویسنده، پُر کردن خلأ تاریخی زندگی پیامبر در حال حاضر ممکن نیست، اما می‌توان منتظر نتایج اکتشافات باستان‌شناسی و حفاری در شهرهای مکه و مدینه بود. در عین حال، پی‌بردن به برخی از مشخصه‌های جامعه باستانی و آیینی مردم در عربستان مرکزی به کمک دانشه‌هایی درباره فرهنگ‌های سامی دیگر، به ویژه تمدن‌های جنوب غربی و حاشیه‌های شمالی صحرای عربستان و در آخر مقایسه آنها با اطلاعات قرآن، امکان‌پذیر خواهد بود. به همین منظور، او از کوشش‌های خود برای شرح برخی عبارات قرآن مانند «صابئون»، «سجیل» و «نسیء» در پرتو شواهد مسلم و ثابت شده عربی یاد می‌کند. از جمله نتایج دوبلوا در مقاله‌های پیشین‌اش این است که منظور از صابئین در قرآن نه گروهی دینی در جنوب عراق بلکه اشاره به زنادقه (پیروان مانی) در میان قبیله قریش



استوار می‌داند که فرقه‌های مختلف اسلامی، با این که به فاصله کمی پس از وفات پیامبر از هم جدا شدند، در محتوای رسمی آن هیچ اختلافی با هم ندارند. در حالی که فرقه‌های مسیحیت که در زمانی بسیار متأخر، تقریباً پس از چهار قرن، منشعب شده‌اند، هر کدام نسخه‌ای متفاوت از کتاب مقدس داشتند. از دیگر سو، در قرآن هیچ اختلاف متنی قابل توجهی یافت نمی‌شود. «اختلاف قرائات» مصطلح نیز بیشتر ناظر به اختلاف‌های نگاره‌ای است و به ندرت اختلافی در مضمون کتاب به وجود می‌آورد. نویسنده این موضوع را ناشی از روایت شفاهی قرآن می‌داند و در نتیجه معتقد است روش نقد متنی و نقد منبع را، که با موفقیت درباره عهد جدید به کار می‌رود، نمی‌توان به‌طور خودکار به قرآن منتقل کرد، زیرا گونه‌های متفاوت منابع مستلزم گونه‌های متفاوت روش‌شناسی‌اند. نتیجه دیگری که دوبلوا از پذیرش روایت شفاهی قرآن می‌گیرد این است که ایده‌های افرادی مانند لوکسنبرگ درباره بازنویسی قرآن با تغییر علائم حروف بعید است به نتیجه مفیدی برسند. در بحث از شخصیت پیامبر نیز دوبلوا متون سیره را

است؛ یا اینکه منظور از سجیل لفظ مرکب سنگ گل در فارسی نیست، بلکه این لفظ به نام خدای عربستان شمالی اشاره دارد. دوبلوا همچنین در یکی از مقالات متأخرترش نشان می‌دهد که واژه قرآنی نسیء به همان معنای به تأخیر انداختن غیرقانونی عملی در تقویم دینی، پیش از قرآن در یکی از کتیبه‌های عربستان جنوبی متعلق به حرم در پیوند با آیین‌های دینی در عربستان پیش از اسلام به کار رفته است. به گفته او، بخشی از آیین حج با اصول اعتقادی توحید اسلامی سازگار نیست و آشکارا بقایایی از بت‌پرستی گذشته است. تحلیل این نمونه‌ها در روند تثبیت و شکل‌گیری اسلام و پیشینه عربی آن نشان می‌دهد که پرستش‌گاه مسلمانان در مکان مقدس ثابت و معین است و با پرستش‌گاه‌های موقت و غیرثابت یهودیان بسیار تفاوت دارد، چنانکه می‌توان گفت خدای پسران اسماعیل، برخلاف خدای خانه‌به‌دوش فرزندان اسرائیل، در یک محدوده مقدس ثابت اقامت گزیده است. این نمونه‌ها - که با شواهد موجود در عربستان جنوبی تأیید می‌شود - تلاش تجدیدنظرطلبان را برای یافتن منشأ دیگری برای اسلام به جز عربستان مرکزی زیر سؤال می‌برند، زیرا کتاب مقدس «برخاسته از عربستان» نیست، اما قرآن هست.

نویسنده در بخش پایانی مقاله، از عناصر آشکارا غیرعربی یا مسیحی و یهودی در اسلام نخستین سخن می‌گوید و با استناد به مقالاتی از خودش درباره دو واژه نصرانی و حنیف، معتقد است که ادعای انتساب اسلام به «نصارا» (که قرآن به کرات از آن استفاده کرده) بیشتر با فرقه‌های «مسیحیت یهودی» مطابقت دارد تا جریان‌های اصلی جوامع مسیحی در عراق و شام. دوبلوا پیش‌تر در مقاله‌ای تأثیر مسیحیت یهودی بر اسلام نخستین را بررسی کرده که خط فکری آن مقاله را از آدولف هارناک، الهیات‌دان پروتستان، گرفته است. او بر شواهدی از نویسندگان مسلمان همچون ابن‌ندیم تکیه می‌کند که بر اساس آنها فرقه‌ای از «مسیحیت یهودی»

(الخصائیة) در مناطق مردابی جنوب عراق تا قرن دهم میلادی بسیار فراوان بوده‌اند. به این ترتیب، می‌توان به وجود و تداوم فرقه‌های «نصرانی» مشابه در مناطقی از عربستان مرکزی در سه قرن پیش از آن نظر داد. باید در نظر داشت که در کنار اشتراکات اسلام با یهودیت و «مسیحیت یهودی» در احکامی مانند ختنه، حرمت گوشت خوگ و مردار و نماز خواندن به سمت اورشلیم موارد اساسی تری وجود دارند که اسلام را از یهودیت و مسیحیت کاتولیک جدا می‌کند و با «مسیحیت یهودی» پیوند می‌دهد، همچون تحریم شراب، یکسان دانستن تعالیم تمامی پیامبران و به‌ویژه نگرش به مسیح به عنوان پشتیبان شریعت موسی نه ناسخ آن.

در نهایت، می‌توان گفت که دوبلوا در این مقاله در پاسخ به آرای تجدیدنظرطلبانی که منشأ اسلام را به سرزمینی غیر از عربستان مرکزی نسبت می‌دهند، ضمن مقایسه و توصیف تصویر پیام‌آوران دو دین مسیحیت و اسلام، سعی می‌کند با استناد به عبارات و واژه‌های عربی موجود در قرآن و با تحلیل مناسک حج، قرآن را برخاسته از عربستان معرفی کند. در نهایت، تصویری که از چشم‌انداز دینی در مکه در سرآغاز دوران اسلامی پیشنهاد می‌دهد وجود یک جامعه «یهودی مسیحی» (نصرانی) است که زبان عربی را به عنوان زبان آیینی خود به کار می‌بردند، آیین‌هایی چون ختنه، پرهیز از گوشت خوگ و نماز به سمت بیت‌المقدس در بین‌شان رایج بود، به تثلیث معتقد بودند، کتابی حاوی تورات و بخشی از انجیل داشتند و هیچ پیامبری بین موسی و عیسی را به رسمیت نمی‌شناختند. محمد، که همچون یک مشرک بزرگ شده بود، در ابتدای مسیر نبوتش نماز خواندن به سوی بیت‌المقدس را طبق آیین آنان پذیرفت اما پس از گسستن از ایشان، از نو کعبه مشرکان را به عنوان خانه خدای یگانه و الگویی برای رهایی از مشرکان برقرار ساخت.



تحولات و دیدگاه‌ها در تاریخ‌نگاری اوایل اسلام

گفت‌وگو با مهدی شاددل بصیر
گفت‌وگو کننده: فاطمه مصلح زاده

سومین شماره از مجموعه گفت‌وگوهای دورنما را می‌بینید. در این شماره با مهدی شاددل، دانشجوی دکتری مطالعات اسلام در دانشگاه لایدن، دربارهٔ مسألهٔ تاریخ‌نگاری در دورهٔ نخستین اسلام و پدیدهٔ ظهور اسلام گفت‌وگو خواهیم کرد و از دیدگاه‌های جدیدی که در دهه‌های اخیر دربارهٔ این موضوع مطرح شده‌اند حرف خواهیم زد.

صدر اسلام بوده و روی قرآن و تاریخ‌نگاری صدر اسلام چه به عربی و چه زبان‌های دیگری از قبیل سریانی و یونانی و غیر از آن‌ها در منابع مختلف تاریخی بوده است از متون و شواهد باستان‌شناختی و مستند از قبیل مسکوکات و کتیبه‌ها. علایق اصلی من در این حوزه قرآن و ظهور اسلام و تاریخ سیاسی و اجتماعی صدر اسلام و نحوهٔ شکل‌گیری باورهای مذهبی است.

- پس در مجموع می‌شود گفت حوزهٔ علاقه و کار شما تاریخ اوایل اسلام است.

- علایق من کلاً تاریخی است و بیشتر روی دو قرن اول اسلام متمرکز بوده‌ام. البته خیلی مرزبندی دوره‌ای ندارد که در فلان تاریخ شروع می‌کنم و تا فلان تاریخ به پایان می‌برم ولی تا به حال بیشتر کارهایم روی دو قرن اول

- سلام آقای شاددل. ممنون که دعوت دورنما را پذیرفتید.

- سلام. وقت شما به خیر و خیلی ممنون بابت دعوت‌تان.

- اول از همه از خودتان بگویید. این که کجا هستید و چه می‌کنید و زمینهٔ پژوهشی‌تان چیست؟

- من در حال حاضر به عنوان دانشجوی دکتری و محقق در دانشگاه لایدن در هلند و دانشگاه تریر در آلمان مشغول کار هستم. موضوع پایان‌نامه من موضوعی بینارشته‌ای است و متمرکز است بر تحولات روحانیت زرتشتی در قرون اول بعد از اسلام. حول و حوش چهار قرن اول اسلام با توجه به منابعی که داریم به فارسی میانه و عربی. حوزهٔ اصلی تحقیقات من متمرکز روی تاریخ

شود یا تاکید بر استفاده از رشته‌های دیگر در کار تاریخی مثل زبان‌شناسی و مردم‌شناسی و غیره. چیزهایی که هیدن وایت و دیگران در این زمینه گفته‌اند و بعداً توسعه هم پیدا کرد. در عین حال مسأله هرمنوتیک و توجه به بافتی که متن تاریخی در آن تولید شده بود هم اهمیت بیشتری پیدا کرده. به گمانم همه این تحولاتی که از شان اسم بردم به طور طبیعی در دیدگاه‌های متخصصان تاریخ اسلام هم موثر می‌افتند. شما این اثرات را چه طور می‌بینید؟ این دیدگاه‌های جدید چه ویژگی‌هایی دارند و از چه ابزارهایی استفاده می‌کنند که آن‌ها را از دیدگاه‌های سنتی متمایز می‌کند؟

- سؤال خیلی خوب و جالبی است که شاید نیاز باشد بیشتر رویش وقت بگذاریم. دو تا جریان تحول داشتیم یکی در علم تاریخ به طور عام و دیگری در مطالعه صدر اسلام به طور خاص. لازم است کمی به عقب‌تر برگردیم و تاریخ این قضایا را بررسی کنیم. به دلایلی که عده‌ای آن را به استعمار ربط می‌دهند، یکی از اتفاقاتی که در قرن نوزدهم که مطالعات اسلام در غرب حالت آکادمیک پیدا کرد، البته قبل از آن هم در غرب بودند کسانی که عربی می‌آموختند یا اسلام را مطالعه می‌کردند ولی در قرن نوزدهم این مطالعات خیلی مدون شد، یکی از اتفاقاتی که افتاد و هنوز هم اثراتش را می‌بینیم این بود که مطالعات اسلام را بردند در دپارتمان‌هایی که به اسم مطالعات منطقه‌ای می‌توان نامید که بعضاً در جاهای مختلف مطالعات خاورمیانه یا مطالعات اسلام نامیده می‌شود. البته در دهه‌های اخیر موضوع حضور اسلام و مسلمانان در اروپا و امریکای شمالی هم مطالعه می‌شود اما همچنان معمولاً منطقه خاورمیانه بیشتر مطالعه می‌شود یا در دپارتمان‌هایی که تقسیم‌بندی زبانی است مثلاً در دپارتمان‌های مطالعات زبان عربی. به این ترتیب این مطالعات از دپارتمان‌های تاریخ جدا شد. در دپارتمان‌های تاریخ فقط تاریخ اروپا را مطالعه می‌کردند. در نتیجه این دو تا موضوع سیر تحولی جداگانه‌ای پیدا کردند چون وقتی می‌گویم مطالعات اسلام خیلی چیزها در آن قالب می‌گنجد. می‌تواند شامل مطالعه‌ای آنتروپولوژیک در ایران

اسلام متمرکز بوده. البته چون خود منابع گاهی از قرن پنج و شش می‌آید من تا چند قرن بعدتر هم گاهی رفته‌ام ولی موضوعات مورد توجهم بیشتر متمرکز بر دو قرن اول بوده است.

- دلیل خاصی داشته که به این موضوع و به این بخش از تاریخ علاقه‌مند شده‌اید؟

- می‌شود گفت از کودکی به تاریخ علاقه داشتم و در این زمینه مطالعه می‌کردم. ببینید ما روایت سنتی از ظهور اسلام و تاریخ صدر اسلام را داریم و به عنوان افرادی که در یک کشور اسلامی بزرگ شده‌ایم و در مدارس هم این تاریخ صدر اسلام را آموخته‌ایم، تصویری از تاریخ اسلام داریم که بر مبنای خوانش سنتی است. این فی‌نفسه برای من جالب نبود و آن را مثلاً از تاریخ امپراطوری عثمانی برای من متمایز نمی‌کرد. اما بعد که علاقه‌مند شدم مطالعه تاریخ را جدی‌تر و حرفه‌ای‌تر دنبال کنم، با مطالعات جدیدی در این حوزه آشنا شدم که فهمیدم اتفاقاً این حوزه از تاریخ در قرن هفتم میلادی خیلی رهیافت‌های جدیدی به آن پیدا شده و محققان تحقیقات جذابی در این حوزه انجام می‌دهند. به این موضوع علاقه‌مند شدم و مدتی که گذشت دیدم خودم هم با این موضوع درگیر شده‌ام و شروع کردم به کار کردن روی ایده‌های خودم که بعضی‌هایشان را به مقاله تبدیل کردم و چاپ هم شدند.

- می‌خواهم با اشاره به همین صحبت‌های شما اولین سوال را بپرسم. وقتی می‌گویید دیدگاه‌های جدید منظورتان چیست؟ در سده اخیر چه تحولات و دیدگاه‌های جدیدی در این حوزه شکل گرفته؟ در موضوع کلی‌تر تاریخ‌نگاری و فلسفه تاریخ در این سده تحولات مهمی صورت گرفته مثل ظهور مکتب آنال یا بعد از آن نگرش‌های پست مدرن به تاریخ‌نگاری که ایده‌های تاریخ‌نگاری سنتی را زیر سؤال بردند و حرف‌های جدیدی زدند از جمله مثلاً تاکید بر استفاده نقادانه از منابع به جای خواندن معمولی، یا تمرکز بر روایت به جای فراروایت که باعث می‌شود مثلاً تاریخ شفاهی در مقابل تاریخ رسمی یا تاریخ‌نگاری انسانی به جای درباری مطرح

خاورمیانه و مطالعات خاور نزدیک، همین باعث شد تحولاتی را شاهد باشیم در مطالعات تاریخ صدر اسلام. به جای آن که آن‌ها را بنشانیم کنار مورخان دوره‌های دیگر مثل مورخان امپراتوری ساسانی یا بیزانس که نسبت بیشتری با هم داشتند، آن‌ها را نشان‌دهیم کنار کسانی که در موضوعات دیگری کار می‌کردند، مثل همان قرائت فمینیستی که گفتم، که تنها وجه اشتراک‌شان زبان عربی بود. این باعث شد مجموعه‌ای از مطالعات تا حدی درون‌گرا بشود، یعنی افراد فقط زبان عربی یاد بگیرند و فقط با متون عربی کار کنند. در مجموع رفتار این رشته با منابع ساده‌دلانه بود. متون را خواندیم و آنجایی که با هم تضاد داشتند را کنار هم گذاشتیم و وظیفه‌ی محقق این بود که از روایت‌های مختلف و ضد و نقیض یک روایت همگن بسازیم که بخش‌های نقیض را به نحوی بیرون بیندازیم و آنهایی که محتمل‌تر به نظر می‌رسند را نگاه داریم. بعد بگوییم این روایت منطقی‌تر است. به همین دلیل تا حدود دهه ۷۰ میلادی روایتی که محققان غربی از تاریخ صدر اسلام ارایه می‌دادند نسخه‌ی صاف و ساده‌شده‌ای از همانی بود که در روایات اسلامی می‌دیدیم.

- یعنی در واقع خیلی غیر انتقادی بود.

- بله و بعضاً بودند محققانی که خودشان هم معترف بودند که ماهیت منابعی که داریم خیلی اشکالات عمده‌ای دارد. به این سادگی نمی‌شود از این‌ها برای نوشتن تاریخ استفاده کرد. امثال موتگمری وات بودند که آخرش هم از همین منابع استفاده کردند. چون حجم منابع هم زیاد است شما همیشه می‌توانید طوری مطالب را گلچین کنید که با دیدگاه خاصی هماهنگی داشته باشد. مثلاً وات که خودش هم نسبتاً دیدگاه مارکسیستی به تاریخ دارد و این دیدگاه را با توجه به بخشی از اطلاعات که آن‌ها را گلچین کرده بود روایتی ساخت که با تئوری‌های مارکسیستی جور در می‌آمد. گفت مکه در اوان ظهور اسلام جامعه‌ای کاپیتالیستی و

معاصر باشد یا درباره‌ی زنان مسلمان و قرائت‌های فمینیستی قرآن بین زنان مصری باشد با دیدگاه جامعه‌شناختی یا تاریخ قرن هفتم میلادی را بررسی کند که هر کدام ابزارهای متفاوتی احتیاج دارند. برای یکی جامعه‌شناسی احتیاج دارید و برای دیگری ابزارهای تاریخی لازم دارید. در نتیجه این جداشدن باعث شد مطالعات اسلامی سیر کندتری داشته باشد و شکل متفاوتی به خود بگیرد. مثلاً در دهه ۶۰ و ۷۰ میلادی هیدن وایت را داریم که تحول بزرگی در علم تاریخ ایجاد کرد با وارد کردن مفهوم روایت و فراروایت که پروسه‌ای ساجکتیو است و آجکتیو نیست. مطالعات او و کسانی که دنباله‌رو او بودند روی درک ما از تاریخ و وقایع گذشته تأثیر گذاشت و تحولات عظیمی ایجاد کرد. این مطالعات کمی دیرتر وارد مطالعات اسلامی شد. اگر آلبرشت نوث را حساب نکنیم که متأثر از وایت هم نبود، اولین نمونه‌های این رویکرد در تاریخ اسلام را اواخر دهه ۹۰ و اوایل ۲۰۰۰ می‌بینیم. خوشبختانه این‌ها وارد مطالعات اسلامی شد هرچند دیر. یک سری رهیافت‌های دیگری هم می‌بینیم مثلاً تحولاتی که از ابتدای قرن بیستم شروع شد مثل رهیافت مکتب آنال که هیچ وقت وارد مطالعات صدر اسلام نشد. در تاریخ خاورمیانه و جهان اسلام در قرون وسطی و کمی متأخرتر امثال کلود کائن را داریم که رهیافت مارکسیستی به تاریخ داشت و به مکتب آنال نزدیک بود ولی روی دوره‌های متأخرتر کار کرده درباره سلاجقه و سلسله‌های دیگر کار کرده ولی درباره‌ی صدر اسلام و یکی دو قرن اول کار نکرده. این جدا افتادن یکی از اثراتش این بود که ما از رهیافت آنال محروم ماندیم.

یکی دیگر از مشکلات جدا افتادن این دو شاخه از تاریخ، یعنی تاریخ به طور کل و تاریخ اسلام به طور خاص، این بود که چون محققان اروپایی و امریکایی در دپارتمان‌های مطالعات منطقه‌ای بودند یا در دسته‌های مرتبط مثل مطالعات شرق و مطالعات

سرمایه‌داری بود و عده‌ای ضعفا و محرومان هم بودند...

- طبقه کارگر

- بله و پیامبر هم آیینی را معرفی کرده که مؤلفه اجتماعی بزرگی دارد و درگیر مسایل اجتماعی است. پس اسلام متقدم یک جنبش اجتماعی است که هدفش از بین بردن اختلاف طبقاتی برآمده از تجارت مکی بود. البته تئوری جالبی است که مشکل تئوریک هم ندارد اما ماهیت منابع است که اینجا کار را خراب می‌کند. بعداً کتاب پاتریشیا کرونه را داریم به نام «تجارت مکی و برآمدن اسلام» که در آن اهمیت تجارت مکی را زیر سؤال می‌برد و در آن بررسی می‌کند که این داستان‌هایی که درباره تجارت مکی می‌شنویم چه قدر جدی‌اند. واقعیت این است که این مسیری که از وسط صحرای عربستان می‌گذرد، نه قبل و نه بعد از قرن هفتم، مسیر تجاری عمده‌ای نبوده. چون عربستان شبه جزیره است و با توجه به این که تجارت از طریق آب به‌صرفه‌تر از خشکی است، مسیر اصلی تجاری همیشه عربستان را دور می‌زده. هر چند روایات اسلامی به ما می‌گویند که در این دوره عربستان مسیر تجاری مهمی بوده، اما شواهد باستان‌شناختی درباره آن وجود ندارد چون کار باستان‌شناسی درباره‌اش انجام نشده در خیلی جاهای عربستان و در جاهایی هم که انجام شده اثری از چنین چیزی نمی‌بینیم و چیزی که درباره‌اش مطمئنیم این است که در دوره‌های بعدی که شواهد بیشتری داریم مثلاً در دوره‌ی ایوبی و ممالیک و دوره‌های بعدی می‌دانیم که این منطقه چندان راه تجاری مهمی نبوده است.

- می‌خواهم از دل این مثال جالب شما یک سؤال دیگر بپرسم. حالا که اسم کرونه هم آمد و استفاده انتقادی از منابع مطرح شد خوب است درباره ریویژنیسم هم حرف بزنیم.

- پاسخی که به این روند در دهه ۷۰ میلادی داده شد در مطالعات اسلامی معروف است به ریویژنیسم. من کمی با این عنوان مشکل دارم چون خیلی گویا نیست.

ریویژن در انگلیسی یعنی بازنگری. ریویژنیسم تاریخی یعنی این که درباره هر دوره تاریخی وقتی یک باور عمومی وجود دارد ما آن را بازنگری کنیم، به عنوان مثال اگر عموم مردم و محققان اعتقاد دارند که چارلز اول در سال ۱۶۶۰ میلادی اعدام شد و من منابع جدیدی در این باره پیدا کنم و با منابع قبلی بگذارم کنار هم و بگویم این اتفاق در سال ۱۶۵۸ رخ داده، این خودش ریویژن است؛ بدون این که بخواهم درباره مثلاً داستان جنگ داخلی انگلیس حرفی بزنم یا بگویم داستان دیگری بوده

- یعنی صرفاً جزئیات را بازبینی می‌کنند.

- بله. یعنی می‌تواند جزئیات باشد و می‌تواند هم کلیات بزرگ‌تری باشد. و خوب از این نظر خیلی از این کارهایی که با بند ریویژنیسم این‌ها را می‌شناسیم فی‌نفسه هر کدام یک بازنگری هستند اما این که بخواهیم آنها را با یک اسم خاص بشناسیم شاید درست نباشد. چون هر تحقیق جدیدی که در تاریخ انجام می‌شود به هر حال نوعی بازنگری است.

- به هر حال تاریخ که دوباره اتفاق نمی‌افتد باید بازنگری‌اش کنیم.

-بله. در نتیجه به نظر من ریویژن خیلی اسم مناسبی نیست. شاید بهتر باشد آن اتفاقی که در دهه ۷۰ و ۶۰ میلادی اتفاق افتاد را رهیافت بیش از حد شکاکانه بنامیم...

- شک افراطی...

- در ۱۹۷۷ دو تا کتاب و در ۱۹۷۸ یکی دیگر چاپ شد که یکی عنوانش «هاجرنیسم؛ برساختن دنیای اسلام» بود و مایکل کوک و پاتریشیا کرونه مؤلفانش بودند و آن دوتای دیگر «مطالعات قرآنی» و «محیط فرقه‌ای» بودند که مؤلفش جان ونسبرا بود. این کتاب‌ها خیلی از باورهایی که ما بهشان علاقه خاصی داشتیم را زیر سؤال بردند. هاجرنیسم حرفی که می‌زد، که البته خود کرونه و کوک می‌گویند این یک آزمایش ذهنی است نه چیزی که واقعاً اتفاق افتاده، آنها می‌گویند یک سری منابعی داریم که تا حدود دو قرن بعد از اسلام

می‌شوید که هدف کرونه در آن کتاب چه بوده. من به شخصه با خیلی از حرف‌هایش در مقدمه موافق نیستم. می‌شود با او مخالفت کرد. خودش هم در کارهای بعدیش از آن دیدگاه فاصله گرفت ولی جالب است که به عنوان مطالعه تاریخ مطالعه اسلام در دانشگاه‌های اروپایی برویم ببینیم که هدف آن حرف چه بوده.

- این لینک خوبی شد به سؤال بعدی من. می‌خواهم به طور خاص درباره موضوع ظهور اسلام پیرسم. خوب یک دیدگاه سنتی وجود دارد که می‌گوید پیامبر در فلان سال مبعوث شد و دینی به نام اسلام را با مشخصات معینی به مردم معرفی کرد، مردم مکه در برابر او مقاومت کردند و مسلمان نشدند اما پیامبر به مدینه رفت و هجرت کرد. (حالا همین کلمه هجرت هم خودش محل بحث است) و آنجا مردم او را پذیرفتند و مدینه را پایگاه حکومت اسلامی و جامعه اسلامی کرد و ادامه ماجرا. اما در دوره‌های اخیر، تحلیل‌های دیگری هم از پدیده ظهور اسلام دیده‌ایم. مثلاً یکی مثل ونسبرا و بعد شاگردانش را داریم که درباره ظهور اسلام و قرن‌های اولیه اسلام یک چیز می‌گویند، یوزف فان اس مثلاً به گمانم دیدگاه دیگری دارد، تعبیر و تاویل دیگری دارد از این ماجرا. یا مثلاً فرد دائر همین‌طور. نمی‌گویم این‌ها با هم متضادند ولی نظریات متفاوتی‌اند که بعضی جاها با تعبیر سنتی ما متفاوت و بعضی جاها مشابه است. کمی درباره این موضوع و دیدگاه‌های مختلف آدم‌ها حرف بزنیم. به نظرم موضوع جالبی است و کمتر در فضای فارسی‌زبان هم به شکل تحلیلی بهش پرداخته شده.

- شاید بهتر باشد یک گوشه از این بحث را بگیریم چون این موضوع گسترده‌ای است و ما می‌توانیم از جنبه‌های مختلف به آن نگاه کنیم. مثلاً عده‌ای به عربستان پیش از اسلام نگاه می‌کنند و سعی می‌کنند آن را زمینه‌مند (کانتکسچوالایز) کنند و در چارچوب تاریخی خودش بهش نگاه کنند. مفهومی داریم به اسم جاهلیت در ادبیات عرب و ژانری داریم که بخش زیادیش درباره الجاهلیه است که این‌ها یک‌سری اطلاعات در اختیار ما قرار می‌دهند که ما تصورمان بر این است که قرار است درباره دوره جاهلیت باشد اما وقتی اینها را با شواهد مستند از عربستان و حتی با خود

توسط غیر مسلمان‌ها نوشته شده که محققان تا به حال به آنها توجه نکرده‌اند چون معمولاً از منابع عربی و اسلامی استفاده می‌کنند و آن‌ها این منابع غیرعربی و بعضاً عربی و غیر اسلامی را به کار گرفتند که ببینند چه تصویری به دست می‌آید و به تصویری کاملاً متفاوت رسیدند

- انگار می‌خواستند نشان بدهند که می‌شود سراغ این منابع رفت و تصویر دیگری در آورد.

- بله. البته سوءتعبیرهایی هم شد که انگار اینها می‌خواستند به اسلام ضربه بزنند. به خاطر تشدید اسلام‌هراسی در اروپا و حتی راه پیدا کردنش در بعضی محافل حاشیه‌ای آکادمیک، خیلی از کسانی که الان هاجریسم را می‌خوانند تصورشان این است که کتاب نوشته شده تا به اسلام ضربه وارد کند. در حالی که نیت این نبوده چون در دهه ۷۰ میلادی خیلی از اتفاقات نیفتاده بود این کتاب قبل از ماجرای سلمان رشدی و قبل از ماجرای یازده سپتامبر چاپ شده و اصلاً دنیا دنیای متفاوتی بوده و نیت‌ها هم متفاوت بوده است.

- در واقع انگار آنها همان رویکرد نقادانه به منابع تاریخی و ابزارهای دیگر را که گفتیم به کار می‌گرفتند که نشان بدهند با این ابزارها اگر بیاییم سراغ همان دوره تاریخی به خروجی جدیدی می‌رسیم. نه این که قطعاً فقط نتیجه‌ای که ما گرفته‌ایم درست است و هرچه دیگران گفته‌اند غلط است.

- یکی از چیزهایی که بعضاً مغفول مانده در این بحث، کتاب بعدی کرونه است که سه سال بعد در ۱۹۸۰ چاپ شد به نام «بردگان سوار بر اسب؛ تحول حاکمیت اسلامی» و مبتنی بر پایان‌نامه او بود. این کتاب دو تا مقدمه دارد یکی تاریخی و دیگری تاریخ‌نگارانه. مقدمه تاریخی می‌گوید پیش‌زمینه این اتفاق‌هایی که در کتاب آمده چیست و مقدمه تاریخ‌نگارانه پیش‌فرض‌ها و متدولوژی کرونه در تاریخ‌نگاری را مشخص می‌کند. آنجا او حرف‌هایی می‌زند که اگر بعد از خواندن آن‌ها دوباره هاجریسم را بخوانید متوجه

متفاوت بوده پس طبیعی است که ماهیت آن جنبش در صدر اسلام هم خیلی فرق داشته با آن چیزی که تواریخ بعدی به ما نشان می‌دهند چون آنها هم قرائت خودشان را دارند. در دوران معاصر که همه ما در قرن ۲۱ زندگی می‌کنیم قرائت مسلمان عادی مراکشی با ایرانی و امریکایی فرق دارد. قرائت این افرادی هم که دو یا سه قرن بعد از ظهور اسلام درباره آن می‌نویسند، قرائت و روایت این‌ها محصول تصورات زمان خودشان بوده و ما باید مراقب باشیم قرائت اینها از اسلام را با آنچه واقعاً اتفاق افتاده اشتباه نگیریم.

- یعنی در واقع محصولی نداریم که به زمان معاصر پیامبر مربوط باشد، البته به جز قرآن. حتی بعدتر، قبل از این که کنونی‌زیشن اتفاق بیفتد و چیزها مدون بشوند محصولی نداریم که از روی آن اسلام را بخوانیم.

- تاریخ‌نگاری به آن صورت نداریم. یک سری منابع و مستندات تاریخی هستند که می‌توانیم استفاده کنیم ولی روایت نیستند که به ما بگویند چه اتفاقی افتاده. این‌ها لازمه کار هستند. مثلاً قرآن مثال خوبی است. چیز دیگری که به دوره پیامبر منسوب است «قانون‌نامه مدینه» است که در زبان‌های اروپایی به عنوان Constitution of Medina (قانون اساسی مدینه) از آن یاد می‌کنند. اسم عربی‌اش که در متن بهش گفته می‌شود عهدی است که پیامبر با اهالی مدینه بسته و دو تانسخه ازش موجود است یکی در «سیره ابن اسحاق» و یکی دیگر در «کتاب الاموال» ابو عبید قاسم بن سلّام. یکی از این‌ها می‌گوید عهدی است که بین مهاجرین و انصار بسته شده ولی داخلش را که نگاه می‌کنید بین مهاجرین و انصار نیست بلکه گروه‌های دیگری هم هستند و مهاجرین و انصار یکی از چند طرف این قرارداد هستند. متن عجیبی است. سردرآوردن ازش آسان نیست. اما محققان آن را متنی خیلی قدیمی می‌دانند که حتی اگر عین متن به دوره پیامبر مربوط نیست حداقل فحوای کلام به دوره پیامبر مربوط است.

- بر مبنای یک ماجرای واقعی است...

قرآن کنار هم می‌گذارید خیلی با هم جور در نمی‌آیند. برخی‌ها این ادبیات جاهلیت را نقادی ادبی می‌کنند. بعضی‌ها می‌خواهند رهیافت پوزیتیویستی داشته باشند و شواهد باستان‌شناسی و مستند را بررسی می‌کنند که ببینند شرایط چه بوده در آن موقع در عربستان، بعضی‌ها روی سیره پیامبر متمرکز می‌شوند و سعی می‌کنند روایت جدیدی از زندگی روزمره پیامبر بدهند که کی به دنیا آمد، کی مرد و چه اتفاقاتی افتاد. عده‌ای می‌آیند قرآن را از دیدگاه مطالعات ادیان بررسی می‌کنند، بعضی‌ها به تاریخ تحولات سیاسی و اجتماعی صدر اسلام علاقه دارند و تاریخ اموی و خلفای راشدین و این‌ها را بررسی می‌کنند. این موضوع خیلی گسترده است. اما اگر من اینجا بخواهم روی یکی از موضوعات متمرکز شوم، شاید موضوع جالب برای شنونده‌های ایرانی ما زندگی پیامبر و ظهور اسلام باشد. همان طور که گفتید در روایت سنتی اسلام دینی است که از همان اول شبیه همین اسلامی است که ما داریم.

- یعنی در آن دیدگاه، اسلام اولیه شبیه همین برداشت امروزی ما از اسلام است.

- دقیقاً. یعنی همین کارهایی که ما در ۲۴ ساعت شبانه‌روز یا ۱۲ ماه سال هجری می‌کنیم و بهش می‌گوییم اسلام، پکیجی بوده که دقیقاً ۱۴۰۰ سال قبل از آسمان آمده و نازل شده به فردی به نام محمد بن عبدالله او هم به مردم ارایه داده و بعد همان طور تا امروز به دست ما رسیده و ما هم داریم از همان پکیج دقیقاً استفاده می‌کنیم. در حالیکه اگر به دنیای اطرافمان نگاه کنیم چیز دیگری می‌بینیم. اگر شما تمام عمر مسلمانی ایرانی‌ها را دیده باشید و بعد بروید مراکش و آنجا زندگی کنید، تصوراتان از این که اسلام چی است ضربه می‌خورد و بعد اگر بروید امریکای شمالی و مسلمان‌های لیبرال را ببینید که قرائت جدیدی از اسلام ارائه می‌دهند آن وقت باید هر دو را کنار بگذارید. ما به دوره‌های تاریخی مختلف هم که نگاه می‌کنیم می‌بینیم قرائت از اسلام در دوره‌های مختلف در کانتکست‌ها و جاهای مختلف

بوده. من دیده‌ام که نه فقط محققان مدرن بلکه مفسران هم در فهم آیه مشکل دارند. مثلاً من گاهی چیزهای جالبی در «تأویل مشکل القرآن» ابن قتیبه می‌بینم. می‌خواهم بگویم خوب است که با این ادبیات آشنایی داشته باشیم اما این که تمام فهم‌مان از قرآن را بر آن مبتنی کنیم شاید درست نباشد. بهتر است برای فهم قرآن و چارچوب تاریخی‌اش به خود قرآن نگاه کنیم که ببینیم چه اطلاعاتی می‌تواند درباره پروسه شکل‌گیری جامعه اسلامی به ما بدهد.

- یعنی قرآن را به مثابه متنی ببینیم که در زمان زندگی خود پیامبر نگاشته شده و حیانی‌اش را فعلاً کنار بگذاریم و به این نگاه کنیم که این را می‌شود مانیفست اسلام در نظر بگیریم، تصویری که از اسلام اولیه در زمان واقعی خودش وجود دارد و متعلق به دوره‌های بعدی نیست.

- مانیفست را که گفتید من را یاد چیز خوبی انداخت. مثلاً شما می‌توانید مانیفست کمونیسم را که نگارش مارکس و انگلس است بخوانید. از دید یک مارکسیست معتقد این چراغ راه آینده است اما در عین حال این محصول همان سالی است که در آن نوشته شده و به انقلاباتی که سال ۱۸۴۸ در اروپا اتفاق افتاده اشاره می‌کند و آن‌ها را توصیف و تحلیل می‌کند. از ۱۸۴۸ اطلاعات خوبی به ما می‌دهد. اگر ما فرضاً در این باره اطلاعات کافی نداشتیم این متن می‌توانست منبع خوبی باشد. به قرآن هم می‌شود این دیدگاه را داشت، ما کاری به جنبه و حیانی بحث نداریم. مسلماً برای بیش از یک میلیارد مسلمان این کتاب چراغ راه آینده است و وجه و حیانی‌اش برای ما کاملاً محترم است. ما می‌خواهیم یک نگاه تاریخی هم به آن داشته باشیم. این متن درباره چارچوب تاریخی که از آن برآمده چه می‌تواند به ما بگوید؟ یعنی درباره دوران حیات پیامبر و ظهور اسلام.

- به جز قرآن که ما به عنوان یک منبع تاریخی ولی اسلامی ازش استفاده می‌کنیم، در فضای اسلامی منابع دسته اول دیگر با این فاصله کم نداریم. به جز آن مستندات، روایات همه مال اواخر قرن اول و اوایل قرن

- بله، دقیقاً. منابع محدود این چنینی داریم ولی این‌ها روایت نیستند صرفاً تک‌تصویرهایی هستند، مدارکی هستند که باید بر اساس آن‌ها روایت بسازیم. درباره ظهور اسلام بهترین مدرک ما همان قرآن است به نظرم. من معتقد نیستم هر متدی که برای مطالعه تاریخ متقدم مسیحیت استفاده می‌شود را می‌شود بدون هیچ جرح و تعدیلی وارد مطالعات اسلامی کرد اما به عنوان مثال ما باور سنتی داریم درباره تاریخ متقدم مسیحیت با نوشته‌های آبابی کلیسا. قدیس آگوستین و قدیس جروم و دیگران را داریم که چیزهایی نوشته‌اند و باورهای رایج فعلی بین مسیحی‌ها به نوشته‌های این‌ها شبیه است چون این‌ها مال دوره متأخرترند. نوشته‌های معاصرین آگوستین در قرن چهار و پنج میلادی چیزهایی مثل روایت ابن اسحاق و طبری و ابو عبید برای ما هاست. اما اناجیل و مدارکی که مال همان قرن اول میلادی هستند را هم داریم که این‌ها روایت به دست می‌دهند. محققان عین آن روایت را جمله به جمله حلّاجی می‌کنند آن را این طور نمی‌خوانند که این روایت چه می‌گوید ترجمه از یونانی به انگلیسی و آلمانی نیست. آن را می‌خوانند و می‌گویند هر جمله‌ای که در این روایت آمده پاسخی به کدام نیاز آن جامعه است. هر جمله را در چارچوب تاریخی‌اش جداگانه حلّاجی می‌کنند ببیند نویسنده آن آیه و این جمله از آوردنش چه هدفی داشته، این چه اطلاعاتی می‌تواند درباره پروسه شکل‌گیری اعتقادات مسیحی به ما بدهد. درباره رسائل قدیس پل هم این کار را می‌کنند. هر کدام از حرف‌های او را حلّاجی می‌کنند تا ببینند چه اطلاعاتی می‌تواند درباره دوره و برهه‌ای در تحول جامعه متقدم مسیحی بدهد. حالا من اینجا به انتساب این رسائل به خود پل کاری ندارم، موضوع بحث ما نیست. می‌خواهم بگویم ما هم می‌توانیم چنین نگاهی به قرآن بکنیم و تفسیر را بگذاریم کنار. تفسیر البته همیشه مفید است این که ببینیم که آنها چه طور آیه را می‌فهمیدند. به هر حال آن‌ها عربی‌شان هم از ما بهتر

دوم به بعد است. اما قاعدتاً در منابع بیرون از جهان اسلام هم می‌شود چیزهایی پیدا کرد. آنجاها چی پیدا می‌شود؟

-البته این که می‌گویم بیشتر عقیده شخصی خود من است، شاید بعضی موافق یا مخالف باشند با من. وقتی بحث از ظهور اسلام به عنوان دین جدید می‌شود، سیره و روایات اسلامی و منابع ادبی اسلامی اطلاعاتی به ما می‌دهند درباره زندگی پیامبر، این اطلاعات را در قالبی می‌چینند که می‌گوید این پکیجی بوده به اسم اسلام که آن سال‌ها این طور نزول پیدا کرده. به نظر من نمی‌توانیم خیلی به آن‌ها متکی باشیم. خیلی جاهایش از دید یک مورخ سکولار افسانه است. می‌شود مطالعه‌اش کرد برای به دست آوردن اطلاعاتی درباره آن جامعه اسلامی که آن طور فکر می‌کرده ولی نه درباره تاریخ وقایع صدر اسلام. باقی‌اش هر چه هست اطلاعات خامی است که این نویسندگان در قالبی چیده‌اند که دیدگاه خودشان را منتقل می‌کند. ما می‌توانیم دیدگاه دیگری متکی بر قرآن داشته باشیم به عنوان مورخ. چیز دیگری هم داریم به عنوان سیره و هر اطلاعاتی که در منابع عربی و فارسی و بعضاً ترکی که می‌توانیم در آن‌ها اطلاعاتی درباره زندگی پیامبر پیدا کنیم، اینها اطلاعاتی درباره زندگی فردی پیامبر به ما می‌دهند که بخش زیادی‌اش قابل اعتناست. بخش‌هایی‌اش قابل بحث است مثل واقعه غدیر یا جانشینی علی بن ابی‌طالب. اما کلیاتی دارد مثل اینکه فردی بوده به نام محمد بن عبدالله که در اوایل قرن هفتم میلادی در غرب عربستان فعال بوده. این کلیت را اکثر محققان بهش اعتماد دارند و دلیلی هم نمی‌بینیم که در وقایع زندگی فردی پیامبر بیش از حد تشکیک کنیم. یک سری چیزها مثل فرضاً غدیر و جانشینی جای تشکیک دارد چون روایات اهل سنت و شیعه فرق دارد و سرش دعواست اما مثلاً این که پیامبر همسری داشته به اسم خدیجه یا همسری داشته به اسم عایشه اینها اطلاعات کلی است که سیره درباره زندگی پیامبر به ما می‌دهد که قابل اعتناست، نمی‌گویم

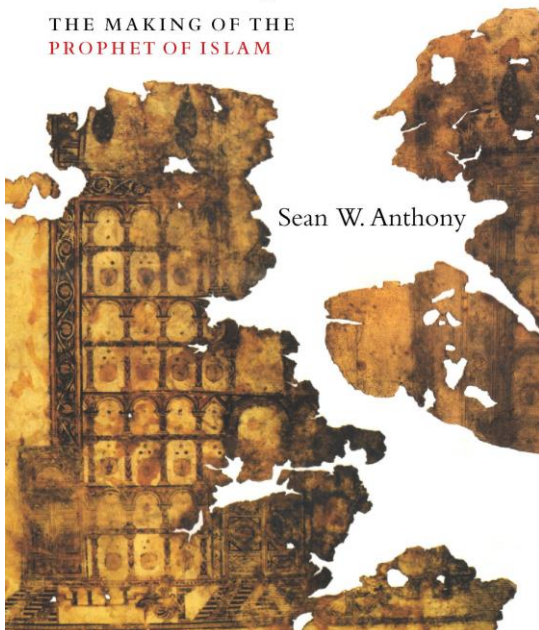
لزوماً درست. بحث این است که چه طور باید از این‌ها استفاده کنیم. چه بخشی‌اش را می‌توانیم استفاده کنیم. این جا روش‌های مختلفی داریم مثلاً روش‌های تحلیل اسناد و متن که افرادی مثل هارالد موتسکی و شاگردانش استفاده می‌کنند. اگر بخواهیم وارد آن بحث بشویم که برای مطالعه سیره و زندگی فردی پیامبر چه روشی می‌شود استفاده کرد، اینجا شاید سیره بهترین منبع ما باشد.

منابع غیراسلامی هم داریم که به پیامبر اشاره می‌کنند و مال دوره‌های متقدم هستند مال یکی دو قرن اول اسلام که به پیامبر اشاره می‌کنند و اطلاعاتی در اختیار ما می‌گذارند. این‌ها فقط درباره زندگی فردی پیامبر است که کجا به دنیا آمده و چی می‌خورده و چی می‌پوشیده و خانواده‌اش چه کسانی بوده‌اند. این‌ها را اگر آنالیز کنیم همان اطلاعاتی است که از سیره داریم با یک تفاوت. چیزی که بعضی منابع درباره‌اش بحث می‌کنند این است که می‌شود بعضی‌شان را طوری تعبیر کرد که تاریخ شروع فتوحات و سال وفات پیامبر را می‌شود درباره‌اش تشکیک کرد که یا پیامبر دیرتر فوت کرده و یا فتوحات زودتر در زمان حیات پیامبر شروع شده. خود من هم مقاله‌ای مفصل در دست چاپ دارم درباره این موضوع که به نظر من ایراد خاصی ندارد. به عینک‌هایی برمی‌گردد که با آن به منابع نگاه می‌کنیم و این‌ها الزاماً در تضاد نیستند.

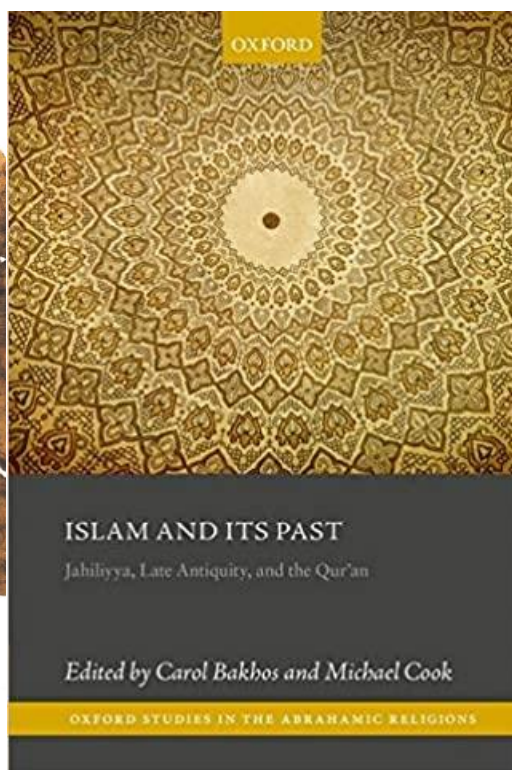
به هر حال تنها چیزی که درباره‌اش بحثی وجود دارد همین است و غیر از آن منابع غیر اسلامی اطلاعات خیلی زیادی درباره زندگی پیامبر به دست نمی‌دهند. این منابع درباره دوره فتوحات خیلی مهم‌اند چون آنها شاهد فتوحات بوده‌اند اما درباره زندگی پیامبر از خود عربستان منابعی نداریم، مثلاً نوشته‌ای از مسیحیان نجران یا یهودی‌های مدینه درباره پیامبر نداریم که به دست ما رسیده باشد. هر چه منابع غیر اسلامی در این زمینه دارند از نوشته‌های خود مسلمانان می‌آید. البته این اهمیت را دارند که اینها متقدم‌ترند و

Muhammad and the Empires of Faith

THE MAKING OF THE
PROPHET OF ISLAM



Sean W. Anthony



ISLAM AND ITS PAST

Jahiliyya, Late Antiquity, and the Qur'an

Edited by Carol Bakhos and Michael Cook

OXFORD STUDIES IN THE ABRAHAMIC RELIGIONS

ممنون. خیلی بحث جالبی است و می‌شود مدتها درباره‌اش حرف زد. اما متأسفانه زمان ما کم و محدود است. به عنوان آخرین سؤال گفت‌وگو می‌خواهم بپرسم اگر کسی علاقه‌مند باشد در این حوزه‌هایی که درباره‌شان حرف زدیم، بیشتر مطالعه کند، شما چه کتاب‌ها یا مقاله‌هایی به او معرفی می‌کنید؟

درباره سیره پیامبر که از آن حرف زدیم، می‌شود به یک منبع جدید اشاره کرد نوشته‌شان آنتونی که اخیراً چاپ شده و عنوانش «محمد و امپراتوری‌های ایمان؛ بر ساختن پیامبر اسلام» است. این کتاب رهیافت غیر پوزیتیویستی دارد و ماهیت منابع را بررسی می‌کند. رهیافت پوزیتیویستی می‌خواهد ببیند چه اتفاقی افتاده ولی رهیافت غیرپوزیتیویستی می‌خواهد به جای ماهیت وقایع، تاریخ‌نگاری را بررسی کند. در سال‌های اخیر سیره‌نگاری پیامبر بین محققان اروپایی مقیم اروپا و آمریکا از مد افتاده. آخرین چیزی که به آن سبک چاپ شد، که آن هم با فاصله زمانی طولانی نسبت به

دیدگاه مسلمانان آن دوره را منتقل می‌کنند اما حلاجی‌شان که می‌کنیم درباره زندگی شخصی پیامبر چیز خاصی به ما نمی‌دهند. شواهد تاریخی دیگر و پاپیروس‌ها را هم که نگاه می‌کنیم چیز متفاوتی درباره این موضوع به ما نمی‌گوید. اگر بخواهیم به سکه‌ها و پاپیروس‌ها و کتیبه‌ها درباره زندگی پیامبر استناد کنیم که خیلی اطلاعات کمی به ما می‌دهند و نمی‌شود به آن‌ها بسنده کرد و تنها ابزاری که باقی می‌ماند همان روایات اسلامی است که باید برای حلاجی آن متدهای مختلف مثل نقادی ادبی یا تحلیل اسناد و متن را استفاده کنیم که هر کدام به نتایج متفاوتی می‌رسند. می‌شود به آن‌ها هم نگاه کرد و جالب هستند. اما اعتقاد شخصی من این است که بهترین منبع برای بررسی ظهور اسلام به عنوان یک عقیده دینی و این که چه طور آن پروسه اتفاق افتاده و ماهیت اسلام آغازین چه بوده همان قرآن است.

سؤال‌ها می‌تواند برای کسانی که در چارچوب سنتی کار کرده‌اند و با آن دید سنتی آشنا هستند، که مثلاً اعراب را از نسل ابراهیم و اسماعیل می‌داند، شوکه‌کننده باشد. کتاب سنگینی است ولی بسیار هم جالب است.

-خیلی ممنونم که در گفت‌وگوی ما شرکت کردید. از مخاطبان محترم هم که تا این لحظه با ما همراه بودند تشکر می‌کنم.

-من هم از شما تشکر می‌کنم و خوشحال شدم که امروز توانستم این مصاحبه و مکالمه را با شما داشته باشم.

کارهای قبلی بود، کتاب‌های تیلمان ناگل محقق آلمانی بود که حدود سال‌های ۲۰۰۵ و ۲۰۰۸ چاپ شدند. این‌ها زندگی‌نامه پوزیتیویستی بودند. اما کتاب شان آنتونی رهیافت غیر پوزیتیویستی دارد و بیشتر منابع را بررسی می‌کند و روی دوره‌های خاصی به عنوان مطالعه موردی متمرکز می‌شود. از این لحاظ جالب است و ما می‌توانیم تاریخ مطالعه زندگی پیامبر در محافل آکادمیک اروپا و آمریکا را در آن ببینیم. انتشارات دانشگاه کالیفرنیا هم چاپش کرده و خوب است اگر به فارسی هم ترجمه شود. درباره سیره پیامبر این یکی از کارهایی است که می‌تواند خیلی جالب باشد.

اما درباره قرآن حجم کارها و تفاوت رهیافت‌ها آنقدر زیاد است که معرفی یک نمونه کار برجسته خیلی سخت است. من الان می‌توانم یک اثر مروری معرفی کنم: مقاله‌ای ۶۰-۷۰ صفحه‌ای از دوین استوارت در مجموعه‌ای به نام «اسلام و گذشته آن» که ویراستارانش کارول بیخس و مایکل کوک هستند. فصل اول این کتاب مروری است که مطالعات قرآنی در دوره اخیر را بررسی می‌کند.

کتاب دیگری که ما را با رهیافت‌ها و نگاه‌ها و سؤال‌های متفاوت‌تری درباره مسأله ظهور اسلام و تاریخ صدر اسلام مواجه می‌کند، کتابی است از پیترب، همکار و دوست من در دانشگاه لایدن، با عنوان «تجسم اعراب؛ هویت عربی و برآمدن اسلام» است. البته انتقاداتی هم به آن وارد شده و من هم انتقاداتی به آن دارم اما نویسنده آدم دانشمندی است و این از لابه‌لای کتاب هم پیداست و رهیافتش هم از نظر تئوریک رهیافت پیچیده‌ای است. برای خواننده ایرانی خوب است که با چنین سؤالاتی که الان در محافل آکادمیک مطرح می‌شود آشنا شود. ما در مطالعه تاریخ صدر اسلام این پرسش‌ها را کم داشتیم که هویت عربی چه‌طور و کی شکل گرفت؟ چه چیزهایی به این روند کمک کردند و آن را تشدید کردند؟ این