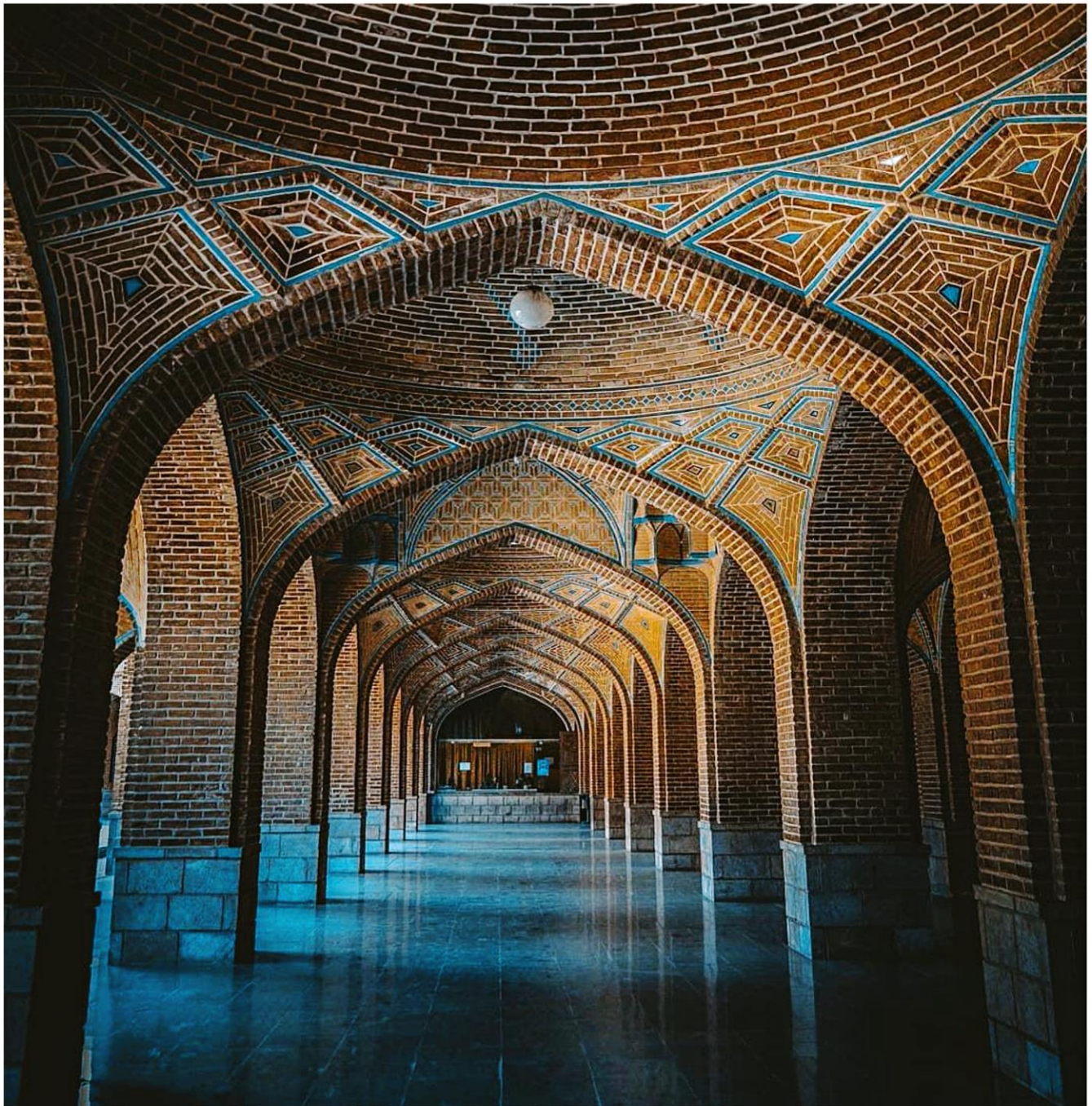




دریچه‌ای به واکاوی رهیافت‌های نو در مطالعات اسلام  
شماره پنجم؛ خرداد - شهریور ۱۴۰۰

۵

مروری بر آثار: • جرالد هاوتینگ • نوید کرمانی • علی رهنما • اسما بارلاس  
• طریف خالدی • شادی حکمت ناصر • محمدعلی طباطبایی



# بِسْمِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

۱	مفهوم شرک از جدل تا تاریخ مروری بر کتاب «انگارهٔ بت‌پرستی و پیدایی اسلام» اثر جerald هاوتینگ/ زهرا محققیان
۷	قرآن همچون پدیده‌ای زیبا مروری بر کتاب «زبان به‌مثابهٔ معجزه» اثر نوید کرمانی/ عاطفه بیگدلی
۱۴	شریعت سنگلجی: مصلح کبیر یا رهبر گم‌شدگان مروری بر کتاب «اصلاحات شیعی در ایران» اثر علی رهنما/ فاطمه مصلح‌زاده
۲۱	رهاسازی قرآن از خوانش‌های مردسالارانه مروری بر کتاب «زنان مؤمن در اسلام» اثر اسما بارلاس/ محبوبه سمائی صحنه‌سرائی
۲۸	عیسای مسلمانان نماد هم‌زیستی ادیان مروری بر کتاب «انجیل به روایت مسلمانان» اثر طریف خالدی/ فاطمه عباسی
۳۵	شکل‌گیری هفت قرائت رسمی قرآن مروری بر کتاب «دومین رسمی‌سازی قرآن» اثر شادی حکمت ناصر/ الهه شاه‌پسند
۴۱	کاربرد رویکرد تاریخی و تاریخ‌انگاره در مطالعات اسلام گفت‌وگو با دکتر محمدعلی طباطبایی/ فاطمه مصلح‌زاده



شمارهٔ پنجم؛ خرداد - شهریور ۱۴۰۰

مدیر مسئول و سردبیر: مهرداد عباسی

ویراستار: فاطمه مصلح‌زاده

مدیر داخلی: عاطفه بیگدلی

طراح و صفحه‌آرا: نرگس طوافی

مدیر وبسایت: ریحانه علیرضائی

مدیر کانال تلگرام: فاطمه عباسی

<https://doornamaamag.ir>

<https://t.me/doornamaa>

## مفهوم شرک از جدل تا تاریخ

مروری بر کتاب «انگاره بت پرستی و پیدایی اسلام»

اثر جerald هاوتینگ



زهرا محققیان

جرالد هاوتینگ (متولد ۱۹۴۴)، اسلام‌پژوه و مورخ انگلیسی، در دانشگاه لندن تحصیل کرده و دوره دکتری را زیر نظر استادانی چون برنارد لوئیس و جان ونسبرا در ۱۹۷۸ به پایان رسانده است. زمینه پژوهشی او به‌طور عمده مطالعه تاریخ اسلام و تاریخ خاورمیانه است. از میان آثار و پژوهش‌های متعدد هاوتینگ، دو کتاب «امویان: نخستین دودمان حکومت‌گر در اسلام» (۱۹۸۶) و «رهیافت‌هایی به قرآن» (۱۹۹۳) به فارسی ترجمه شده‌اند. از او هم‌چنین مقاله‌ای روش‌شناسانه درباره معرفی رویکرد استادش به مطالعه خاستگاه اسلام با عنوان «جان ونسبرا، اسلام و یکتاپرستی» (۱۹۹۷) منتشر شده است. هاوتینگ اکنون استاد بازنشسته تاریخ خاورمیانه و خاور نزدیک در مدرسه مطالعات شرقی و آفریقایی لندن است. در کتاب «انگاره بت پرستی و پیدایی اسلام: از جدل تا تاریخ» (۱۹۹۹)، هاوتینگ بیش از هر چیز در پی آن است که نشان دهد جدال قرآن با مخالفانش جدال توحید و شرک محض نیست، بلکه جدال توحید کامل با توحید ناقص است. او هم‌چنین معتقد است آنچه در منابع اسلامی در این زمینه انعکاس یافته، نه واقعیت محض درباره عربستان پیشااسلام بلکه نمایانگر اوضاع سیاسی-اجتماعی سده‌های نخست است. در حقیقت، هاوتینگ بر این باور است که مسلمانان، در تعامل با سنت‌های موجود در خاورمیانه، وقایع سده‌های نخست را با دوران پیامبر گره زدند. به همین دلیل، برای فهم قرآن یا شناخت عربستان پیشااسلام نباید به منابع اسلامی رجوع کرد بلکه باید به دنبال راه‌های جایگزین بود.



تعریف می‌کند که تا حدود قرن سوم هجری به طول انجامیده و از جهت جغرافیایی نیز تکامل آن عمدتاً در عراق و سوریه رخ داده است. هاوتینگ در پایان مقدمه می‌گوید اگرچه این کتاب ممکن است از نظر عده‌ای منتقدانه و ساختارشکنانه باشد و موضوعاتی را که بسیاری از محققان به آن اطمینان دارند زیر سؤال ببرد یا واقعیت‌های مسلم تاریخی را با ابهام‌هایی جایگزین کند، به‌هرحال، پیام این کتاب منفی نیست، بلکه برعکس، امید می‌رود که این رویکرد به توضیح تاریخی متقاعدکننده‌تری برای ظهور اسلام به‌عنوان یک دین منجر شود.

بدنه اصلی کتاب در قالب شش فصل سامان یافته است. فصل اول، «دین در دوران جاهلیت»، در پی آن است که علت پیروزی محمد و غلبه دین او بر دیگران را بررسی و تحلیل کند. هاوتینگ در این فصل این باور رایج بین مسلمانان را رد می‌کند که «یکتاپرستی را برای اولین بار ابراهیم به مکه و حجاز آورد، سپس با گذشت زمان این نگاه از مسیر اصلی‌اش منحرف شد و بقایای آن به عصر محمد رسید». از نظر هاوتینگ، این باور از جعل‌های مسلمانان سده‌های نخست است و قرآن هرگز به آن مفهوم توحیدی که ابراهیم به اعراب معرفی کرد، به‌روشنی نپرداخته است. هاوتینگ می‌گوید محققان مدرن تاکنون دو رویکرد کلی را برای پاسخ به خاستگاه توحید رایج در زمان محمد معرفی کرده‌اند. رویکرد اول متعلق به تکامل‌گرایانی است که

«مخاطبان قرآن چه کسانی‌اند؟ بت‌پرستانی که دست‌ساخته‌هایی از جنس سنگ و چوب را می‌پرستیدند یا موحدانی که شریکانی برای الله قرار داده بودند و فقط گاهی او را فراموش می‌کردند؟» هاوتینگ در مقدمه توضیح می‌دهد که هدف او به چالش کشاندن پاسخ‌های سنتی به این پرسش‌هاست و او می‌کوشد با مقایسه محتوای منابع متقدم اسلامی با خود قرآن در این منابع بازنگری کند. رویکرد هاوتینگ بر این مبنا استوار است که روند تکامل اسلام نیز باید مانند دیگر ادیان یکتاپرستانه

باشد، بدین معنا که ابتدا به شکل فرقه‌ای نه‌چندان بزرگ در پس‌زمینه یکتاپرستی شکل



گرفته و سپس به تدریج به دینی مستقل تبدیل شده است. از نظر هاوتینگ، دو شکل اصلی یکتاپرستی (مسیحیت و یهودیت ربّانی) هر دو از دل یهودیت باستانی برآمده‌اند و سپس در طی زمان در پرتو گفتگوهای درونی و بیرونی تکامل یافته‌اند. از نظر او، نمی‌توان تصور کرد که اسلام نیز از این روند جدا باشد و در منطقه‌ای دورافتاده، آن‌هم در میان گروهی بت‌پرست ظهور یافته باشد. هاوتینگ در این نظریه، که تحت تأثیر دیدگاه ونسبراست، ظهور اسلام را فرآیندی در بازه زمانی به‌نسبت طولانی



جانب مسلمانان نخستین مقایسه کند. به نوشته هاوتینگ، آنچه در زبان جدلی موحدان خدای مخالفان تلقی می‌شود، شاید در نگاه خود ایشان خدا به معنای واقعی نباشد. تقدیس آن‌ها شاید فقط نوعی تکریم یا نوعی ابراز اشتیاق به شمار آید، چیزی از جنس باورهای عصر حاضر نسبت به بت‌های فوتبال و الهه‌های سینما. او در تلاش است که بفهمد آیا با بررسی آیات قرآن می‌توان دریافت که مخالفان قرآن چنین باورهایی داشته‌اند و آیا می‌توان فهمید که ایشان چطور خدایان خود را می‌دیده و درک می‌کرده‌اند؟

هاوتینگ به بررسی تک‌تک این آیات و مصادیق این واژگان می‌پردازد و آنچه را قرآن می‌گوید با آنچه منابع متقدم اسلامی می‌گویند، مقایسه می‌کند و چنین نتیجه می‌گیرد که با اطلاعاتی که قرآن درباره عقاید مشرکان می‌دهد نمی‌توان عقاید مشرکان را تمام و کمال دریافت، اما در عین حال نمی‌توان تصویر منابع اسلامی از مشرکان قرآنی را نیز پذیرفت. از نظر او، آیات قرآن دلالتی بر این ندارند که مخاطبان اولیه این متن در حقیقت بت‌هایی سنگی و چوبی را می‌پرستیدند. این آیات بیشتر گروهی را معرفی می‌کنند که با برخی مفاهیم توحیدی آشنا نیستند ولی در عین حال شریکانی نیز برای خدای اصلی یعنی الله قائل‌اند. نکته مهمی که هاوتینگ در این فصل بدان اشاره می‌کند آن است که در قرآن واژگانی مانند وثن،

معتقدند یکتاپرستی نمونه‌ای پیشرفته‌تر از چندخداپرستی است و عربستان در زمان محمد به نهایت و کمال این توحید رسید. هاوتینگ طرفداران این نظریه را، که خود نیز یکی از آن‌هاست، معرفی می‌کند و گزارشی به‌نسبت جامع و مفصل از مستندات ایشان ارائه می‌دهد. برخی طرفداران این گروه تجارت و ارتباط با اقوام دیگر را عامل مؤثر در این تکامل می‌دانند اما دیگران آن را امری طبیعی قلمداد می‌کنند و معتقدند بدون دخالت عوامل خارجی و حتی فردی همانند محمد نیز سرانجام چنین روندی در عربستان رخ می‌داد؛ هرچند محمد این فرایند را تسریع کرد. در مقابل، رویکرد دوم حاوی این نگاه است که توحید حاکم در زمان محمد نه حاصل تکامل بلکه تداوم همان توحید اقوام بدوی ساکن در عربستان تا زمان محمد است. باورمندان به این دیدگاه، که محققان ادیان تطبیقی‌اند، معتقدند یکتاپرستی دین طبیعی و اصیل بشر است، اما در طی زمان به انحراف رفت و سرانجام در زمان محمد بازتولید شد.

فصل دوم کتاب با عنوان «بت‌ها و بت‌پرستی در قرآن» بیشتر به شرح و تبیین آیات قرآنی مربوط به شرک و بت‌پرستی می‌پردازد و می‌کوشد این قبیل آیات را بدون توجه به منابع اسلامی معنایی و تفسیر کند. هدف هاوتینگ در این فصل آن است که تنها با نظر به قرآن تصویری از مخالفان پیامبر به دست دهد و سپس آن را با تصویر ارائه‌شده از



ناب و خالص با توحید ناقص است نه با شرک محض. او برای اثبات این امر می‌کوشد واژه شرک را در رویکردی تاریخی، هم‌زمانی و در زمانی، بررسی کند و بعد از ریشه‌شناسی این واژه در زبان‌های مختلف، کتاب مقدس، شواهد عینی پیشااسلامی و دیگر کاربردهای کهن در نهایت به این نتیجه می‌رسد که شرک اصطلاحی جدلی است، یعنی موحدانی که توحید خود را کامل‌تر تلقی می‌کنند، همواره سایر افراد یا گروه‌های دیگر جامعه را مشرک یا کافر می‌خوانند. از نظر هاوتینگ، این سنت در تمام خاورمیانه رایج بوده و قبل از قرآن و سنت اسلامی نیز رواج داشته است، و حتی در دوران حاضر نیز بقایای آن هم‌چنان در برخی محافل و مجالس مذهبی باقی است. بدین ترتیب، او نتیجه می‌گیرد که واژه شرک واژه‌ای اسلامی و نوپدید در زمان محمد نیست بلکه پیشینه‌ای طولانی دارد. هاوتینگ در نهایت به این نتیجه می‌رسد که برای شناخت نحوه مواجهه سنت اسلامی با مخالفانش باید با سنت‌های رایج در خاورمیانه آن دوران آشنا بود، زیرا از نظر او شباهت میان گزارش‌های مسلمانان با گزارش‌های سایر اقوام ساکن در این منطقه، به‌طور خاص مسیحیان و یهودیان، جالب توجه است. بدین ترتیب، لزومی ندارد واژه بت‌پرستی همیشه و همه‌جا به معنای پرستش دست‌ساخته‌های چوبی و سنگی باشد و نمی‌توان گفت این واژه همواره به معنای واقعی کلمه در زمان محمد به کار

صنم، طاغوت، جبت و رجس اغلب با انبیا و اقوام پیشین مانند ابراهیم و قومش مرتبط‌اند و با مخالفان زمان محمد ارتباط چندانی ندارند. به‌علاوه، معانی این واژگان را باید در بافت تاریخی‌شان فهمید نه آن‌گونه که منابع اسلامی تفسیر کرده‌اند. به بیان ساده‌تر، از نظر هاوتینگ، واژه «بت» درباره مخاطبان قرآن به روشنی استفاده نشده است. از سوی دیگر، واژگانی مانند شرک و مشرک هم که در خطاب به ایشان به کار رفته لزوماً به معنای بت‌پرستی در معنای واقعی آن نیست. هاوتینگ در کل معتقد است که بت‌پرستی به معنای واقعی آن مربوط به ادوار گذشته است و مردمان زمان محمد از این دوران گذشته بودند و مراحل متری‌تری از چندخدایپرستی را تجربه می‌کردند. او در نهایت نتیجه می‌گیرد که بعید است بتوانیم دین مشرکان را از طریق قرآن و حمله‌های قرآن به آنان بازسازی کنیم، اما می‌توانیم بپرسیم آنچه در قرآن آمده، تا چه حد با گزارش‌های اسلامی هماهنگ و سازگار است و مسلمانان نخستین چگونه حقایق را برای ما گزارش کرده‌اند.

هاوتینگ در فصل سوم کتاب، یعنی «شرک و بت‌پرستی در جدل توحیدی»، می‌نویسد که از نشانه‌های محدودی که قرآن درباره باورها و اعتقادات مخاطبانش ارائه می‌دهد به‌سختی می‌توان آن‌ها را بت‌پرست به معنای واقعی کلمه تلقی کرد. به نظر می‌رسد جدال آنها چیزی از جنس جدال توحید



می‌رفته است.

در فصل چهارم، که عنوان آن «سنت» است، هاوتینگ به تمامی بر منابع اسلامی در این زمینه متمرکز می‌شود و اعتبار یکی از مهم‌ترین آنها یعنی «کتاب الاصنام» را بررسی می‌کند. از نظر هاوتینگ، این کتاب نقشی مهم در ترویج این باور داشته که اعراب بت‌پرست بودند. او می‌کوشد با نظر به محتوا و سند نشان دهد که این کتاب از جهات مختلف مخدوش است و گزارش‌های آن از

بت‌ها و خدایان پیشااسلامی موثق و قابل اعتماد نیستند. از نظر هاوتینگ، «الاصنام» بیش از آن‌که واقعیت را گزارش کند، عقاید، نگرانی‌ها و چالش‌های مسلمانان سده‌های نخست را نشان می‌دهد. هاوتینگ، علاوه بر «الاصنام»، شواهد متعددی از دیگر منابع اسلامی و گزارش‌های آنها نیز ارائه می‌دهد و با تکیه بر خاستگاه یهودی و

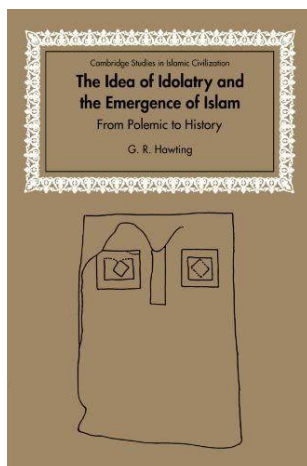
مسیحی آن آثار، نفوذ باورهای ایشان در میان مسلمانان را اثبات می‌کند. بدین ترتیب، هاوتینگ نشان می‌دهد مکتوبات سده‌های نخست اسلامی متعلق به سنتی بسیار قدیم‌تر از خود اسلام است و بنابراین نباید بدان‌ها اعتماد کرد یا در پرتو آن در پی کشف حقیقت بود.

در فصل پنجم کتاب با عنوان «اسامی، قبایل و مکان‌ها»، هاوتینگ به این پرسش می‌پردازد که تا

چه حد و در چه مواردی می‌توان به منابع اسلامی سده‌های نخست اعتماد کرد و آن‌ها را منبعی معتبر برای شناخت حقایق پیشااسلام دانست. او در پاسخ می‌گوید غیرمنطقی است که تصور کنیم همه جزئیات موجود در منابع اسلامی خیالی، ساختگی و کلیشه‌ای‌اند. نام‌های افراد و قبایل، موقعیت‌های جغرافیایی و مواردی از این دست حاکی از واقعیت‌اند، اما به این نویسندگان بیش از این نمی‌توان اعتماد کرد. او برای تبیین حرفش به برخی

کتیبه‌های پیشااسلامی و دیگر شواهد عینی برجای مانده از آن دوران می‌پردازد و نام‌های خدایانی را که در این منابع آمده‌اند با قرآن و سنت اسلامی مقایسه می‌کند. به نوشته هاوتینگ، در برخی از این موارد اختلاف‌های چشمگیری وجود دارد که شک ما را نسبت به منابع اسلامی و آنچه در سنت مسلمانان تثبیت شده

است برمی‌انگیزد و ما را به احتیاط در برابر این منابع وامی‌دارد. نکته جالب توجه هاوتینگ در این فصل آن است که منابع اسلامی تمامی بت‌ها و اصنام مشرکان را به مکه و مدینه و حوالی آن مرتبط کرده‌اند و گویی سعی دارند پیشینه مکه را یک سره مملو از بت‌پرستی معرفی کنند، درحالی‌که بسیاری از این خدایان، مطابق شواهد باستانی برجای مانده، در مکه نبوده‌اند یا نمی‌توانسته‌اند



بحث‌های مهم‌تری را مطرح می‌کند و آن را با دیدگاه‌های دیگر محققان غربی در این زمینه می‌سنجد. نتیجه نهایی او این است که خود پیامبر نیز همراه با جامعه‌اش در بطن سنت تکاملی توحیدگرایی قرار داشت و او نیز مدتی طول کشید تا به توحید محض و ناب برسد.

هاوتینگ در انتها این پرسش را مطرح می‌کند که چرا منابع سنتی می‌خواهند این تصور را ایجاد کنند که واژه شرک در قرآن به گروهی بت‌پرست به معنای واقعی و حقیقی کلمه اشاره دارد. به گفته او، پاسخی احتمالی این است که مسلمانان متقدم به دلیل فاصله زمانی زیاد با عصر پیامبر متوجه بافت متن نشده‌اند و از این رو واژه را به معنای تحت‌اللفظی خود گرفته‌اند. اما پاسخ دیگر، از نظر هاوتینگ، این است که شاید مسلمانان اولیه آگاهانه این تصویر را شکل داده‌اند تا هویتی برای خویش دست‌وپا کنند. هاوتینگ می‌گوید اگر چنین ایده‌ای را بپذیریم، آنگاه یکی از دلایل تأکید بر جاهلیت، آن هم با تعریفی که در منابع سنتی اسلامی دیده می‌شود، این است که نویسندگان این آثار می‌کوشیدند وحی قرآنی را با اعمال پیامبر گره بزنند تا از یک سو جایگاه الوهی او تثبیت کنند و از سوی دیگر موقعیت فرهنگی و سیاسی جامعه‌شان را بیش از پیش ارتقا بخشند و تقویت کنند.

باشند، بلکه در مکانی به نسبت دور مانند یمن یا مناطق شمالی عربستان تقدیس می‌شده‌اند. از نظر هاوتینگ، اینکه منابع اسلامی تمامی خدایان مشرکان را در مکه خلاصه و جمع کرده‌اند، امری قابل تأمل است و باید به اهداف و اغراض آنها در این زمینه پرداخت.

فصل ششم کتاب، با عنوان «دختران خداوند»، به برخی خدایان مشرکان از جمله لات، عزی و منات می‌پردازد و گزارش‌های مرتبط با آنها را در منابع اسلامی به بحث می‌گذارد. هاوتینگ در این فصل به طور خاص گزارش‌های مربوط به واقعه غرانیق یا آیات شیطانی را به تفصیل بررسی می‌کند و می‌کوشد صحت و سقم این واقعه را از دل منابع اسلامی استنباط کند. او در این جا نیز هم‌چنان به گزارش‌های منابع اسلامی اعتماد ندارد، آنها را انعکاسی از واقعیت تلقی نمی‌کند و گاهی شک‌گرایانه به آنها دارد. در مجموع، هاوتینگ احتمال جعل این واقعه را ضعیف می‌داند و معتقد است اصل ماجرا برخاسته از واقعیتی تاریخی است؛ هرچند برای ما بسیار مبهم و تاریک باقی مانده است. اما برای هاوتینگ این واقعه از جنبه دیگری هم اهمیت دارد و آن اثبات رویکردی عمومی‌تر به شناخت مفهوم توحید و شرک در عصر محمد است. او در پرتو نحوه انعکاس این واقعه در منابع مختلف اسلامی و تضادها و تناقض‌هایی که در این باره هست،





# قرآن همچون پدیده‌ای زیبا

## مروری بر کتاب «زبان به مثابه معجزه»

### اثر نوید کرمانی



عاطفه بیگدلی

نوید کرمانی (متولد ۱۹۶۷)، نویسنده و پژوهشگر آلمانی ایرانی‌تبار، در آلمان تئاتر، فلسفه و مطالعات اسلام خوانده و مدتی نیز در قاهره تحصیلات دانشگاهی‌اش را در زمینه ادبیات و مطالعات اسلام پی گرفته است. فوق‌لیسانس و دکتری خود را در رشته اسلام‌شناسی از دانشگاه بُن دریافت کرد و در همان دانشگاه به تدریس و تحقیق مشغول شد. از کرمانی کتاب‌ها و مقالات متعددی، اغلب به زبان آلمانی و به ندرت به زبان انگلیسی، منتشر شده که بیشتر آن‌ها درباره مطالعات اسلام و قرآن است و تعداد اندکی از آن‌ها به فارسی ترجمه شده‌اند. از آثار مشهور و برجسته او می‌توان «خدا زیباست: تجربه زیبایی‌شناختی قرآن»، «قرآن و کافکا: کاوش‌های غربی-شرقی»، «ترس از خدا: عطار، ایوب و شورش متافیزیکی»، و «ما کیست؟ آلمان و مسلمانانش» را نام برد. کتاب «زبان به مثابه معجزه: قرآن متن اصلی فرهنگ عربی» از دیگر آثار کرمانی است که در ۲۰۰۹ به زبان آلمانی در زوریخ منتشر شده است. این کتاب موجز تلخیصی است از رساله دکتری و کتاب مشهور او، «خدا زیباست»، که در حوزه مطالعات اسلام آن را اثری معتبر شمرده‌اند. کرمانی در این کتاب هم بر خواندنی و شفاهی بودن قرآن و تأثیر بی‌نظیر قرائت موسیقایی قرآن بر شنوندگان تأکید دارد و اظهار تأسف می‌کند که این جنبه زیبایی‌شناختی قرآن از جانب غربیان مغفول مانده است؛ و هم به زبان شاعرانه و گشودگی و ظرفیت بالای قرآن برای تفسیرهای گوناگون تأکید می‌کند و توجه به این نکته را برای جهان اسلام در دوره معاصر ضروری می‌داند. «زبان به مثابه معجزه» به قلم ملیحه احسانی‌نیک و لیلا ذوالقدری از زبان آلمانی ترجمه و در قالب مجموعه اسلام‌پژوهی نشر کرگدن در ۱۳۹۹ منتشر شده است.



کتاب «زبان به مثابه معجزه» بیست و یک بخش کوتاه دارد که در هر کدام از این بخش‌ها جنبه‌های مختلف زبانی، ادبی و هنری قرآن بررسی می‌شود. ترجمه فارسی کتاب حاوی پیش‌گفتاری به نسبت مفصل به قلم ویراستار علمی آن است که ضمن معرفی نوید کرمانی و آثار برجسته او، نمایی کلی از بخش‌های مختلف کتاب را ترسیم می‌کند و توضیح می‌دهد که سه پیوست برای هر چه بیشتر و بهتر شناساندن این نویسنده به انتهای کتاب افزوده شده است. در ادامه این نوشتار برخی بخش‌های برگزیده از کتاب و نیز پیوست‌ها را مرور خواهیم کرد.

کتاب با بخشی به نام «معجزه» با ذکر حکایت‌هایی درباره تأثیر شگفت‌انگیز قرائت قرآن بر شنوندگان آغاز می‌شود. کرمانی می‌گوید از نوع معجزه‌هایی که حکایت می‌شوند می‌توان فهمید که در نظر خود مسلمانان بزرگ‌ترین معجزه اسلام زیبایی زبان قرآن است. این استدلال را می‌توان نوعی برهان زیبایی‌شناسانه بر وجود خدا دانست. کرمانی می‌گوید بعید است در فرهنگ غربی بتوان نظیری برای این استدلال در ساحت دین یافت، زیرا این‌گونه استدلال‌ها در سنت مسیحی و غربی بیشتر متعلق به ساحت هنر است. به این ترتیب، او فضای بحث را آماده

می‌کند تا درباره این وجه خاص از ماهیت قرآن در فصل‌های بعد توضیح دهد.

در بخش «کتابی دشوار»، کرمانی بر این نکته تأکید دارد که قرآن جزء آن دسته از کتاب‌هایی است که به سادگی، چه برای مسلمان و چه برای غیرمسلمان، قابل فهم نیست. مثلاً قرآن داستان‌های پیامبران پیشین را به شکلی روایت می‌کند که برای فهم آن لازم است شنونده چیزهای زیادی را از پیش بداند. به گفته کرمانی، بدون سنت تفسیر بسیاری از مطالب قرآن نامفهوم باقی می‌مانند.

کرمانی در بخش‌های «قرآنی عربی»، «محمد و شاعران»، «برتری قرآن» و «وحی و شعر» اشاره می‌کند که عربیت، به عنوان نماد شعر آن زمان، یکی از ویژگی‌های مهم قرآن به شمار می‌رود. از رقابت شاعران با قرآن و تلاش‌شان برای چیرگی بر سبک و سیاق قرآن سخن می‌گوید. هرچند قرآن سبک ویژه خود را دارد و از ساختار شعر کهن عربی تبعیت نمی‌کند اما در آن دوره مردم عادی نمی‌توانستند شعر و آیات قرآن را از هم تمیز دهند. در نهایت، نویسنده در بخش «قرآن و شعر مدرن عربی» از دیدگاه آدونیس درباره تأثیر قرآن بر غنای شعر عربی و نوگرایی در شعر عرب می‌گوید.



در بخش «متنی برای تلاوت» نویسنده ابتدا از نیروی عجیب و جادویی زبان عربی و تأثیر آن بر شنوندگان سخن می‌گوید. مراد او از قرآن آن کتابی نیست که ما در ذهنمان تصور می‌کنیم، بلکه بر جنبه خواندنی و شفاهی قرآن تأکید دارد. کرمانی با استناد به آیه «و رَتَّلِ الْقُرْآنَ تَرْتِيلاً» (مزمّل: ۴) می‌گوید محمد مطالب را به همان صورت شفاهی که به وی ابلاغ می‌شد برای قوم خود نیز می‌خواند. او معتقد است متن مکتوب قرآن تنها برای حفظ و نگهداری مطالب به کار می‌آید. ترجمه نیز ابزاری کمکی در این راه محسوب می‌شود اما هرگز نمی‌تواند معادل کلام اصلی خداوند باشد.

نویسنده در سفرش به مصر در جلسات تلاوت قرآن شرکت کرده و به چشم خود دیده است که چطور قاریان با تلاوت زیبای قرآن شور و شمع در شنوندگان خود ایجاد می‌کنند. او در بخش «موسیقی»، در کنار این‌ها خاطراتی نقل می‌کند از راننده‌های تاکسی در مصر که در ترافیک و گرمای شدید به تلاوت قرآن گوش می‌کردند و مجذوب نغمه زیبای آن بودند.

سپس در «متن به مثابه پارتیتور» تأکید می‌کند که متن قرآن، برای تلاوت کردن و نوعی اجرا تنظیم شده است. در حقیقت، تلاوت‌پذیری قرآن است که متن را برای شنونده قابل دریافت و قابل فهم

می‌کند. دریافت‌کننده قرآن در مقام قاری و مفسر قرآن به آن وجود واقعی می‌بخشد و تلاوت متن مخاطبان را به درک درستی از آن راهنمایی می‌کند.

در ادامه و در بخش «معضل ترجمه»، کرمانی به نکته مهمی درباره زبان شاعرانه قرآن اشاره می‌کند. او می‌گوید اطلاعاتی که یک متن شاعرانه منتقل می‌کند تنها در محتوای آن نیست بلکه در فرم نیز نهفته است و همین اطلاعات افزوده زیبایی‌شناختی باعث ترجمه‌ناپذیری این متون می‌شود.



علاوه بر دشواری ترجمه در سطح واژگان و نحو، مشکل آوایی نیز اهمیست دارد.

انتقال هم‌زمان پیام و حفظ ویژگی موسیقایی در ترجمه، به‌ویژه درباره متن‌های چون قرآن که قرائت‌پذیری و ویژگی اصلی آن است، کاری تقریباً ناشدنی به نظر می‌رسد. در نهایت، از نظر کرمانی، قرآن ترجمه‌ناپذیر است و در بهترین حالت، چنانکه یاکوبسن درباره شعر می‌گوید، «برگردان خلاقانه» از آن ممکن است. برهم زدن ساختار متن در ترجمه و برگرداندن قرآن به گفتار معمولی، نه تنها زیبایی و توازن آیات را از بین می‌برد بلکه

ایده و پیام اصلی نهفته در آن را نیز تحت تأثیر قرار می‌دهد.

در بخش‌های «قرآن عربی و مسلمانان غیرعرب» و «زبان کامل»، او بحث ترجمه‌ناپذیری قرآن را تکمیل می‌کند و می‌گوید آشنایی با زبان عربی جزئی از دینداری مسلمانان، حتی در جوامع غیرعرب، تلقی می‌شود. همان‌گونه که زبان عبری زبان یهودیت یا سانسکریت زبان آیین هندوست، زبان عربی هم زبان قدسی اسلام است. از این جهت اسلام و مسیحیت متفاوت‌اند. برخلاف انجیل، ترجمه‌های قرآن تا قبل از قرن بیستم بسیار اندک بودند و پیش از آن مسلمانان برای تبلیغ اسلام زبان عربی را آموزش می‌دادند چرا که بسیاری از آنان، به ویژه مسلمانان عرب، به برتری مطلق زبان عربی بر سایر زبان‌ها ایمان داشتند و آن را زبان فرشتگان و زبان بهشت می‌دانستند. از نگاه آن‌ها، عربی منشأ باقی زبان‌هاست و معجزه قرآن به‌کارگیری کامل این زبان است. البته او در بخش «زبان به‌مثابه ماشین زمان» اضافه می‌کند که همین منزلت ویژه زبان عربی آن را در معرض ایستایی، اسطوره‌سازی و حتی بهره‌برداری ایدئولوژیک هم قرار می‌دهد. یک سیاست‌مدار یا خطیب توانمند عرب، مثل جمال عبدالناصر، این زبان را مانند نوعی ماشین زمان به کار می‌گیرد و شنوندگان

خود را به دوران اسطوره‌ای می‌برد و آن‌ها را مسحور می‌کند. از سوی دیگر، بنیادگراها با ادعای استفاده از زبان عربی خالص، زبانی به‌شدت ایستا و تصنعی را به کار می‌گیرند که پویایی و هنجارشکنی زبان قرآن را ندارد.

نویسنده از جهتی دیگر نیز به موضوع پیام قرآن می‌پردازد. او مفهوم «گشودگی» را به کار می‌گیرد تا بگوید بین رمزآلود بودن پیام و جنبه زیبایی‌شناختی آن رابطه‌ای نزدیک برقرار است. به‌باور کرمانی، متنی که همه با یک بار خواندن آن را بفهمند و از ذهن بیرون رود، متنی ادیبانه و شاعرانه و ماندگار نیست. اینجا دیگر بحث موسیقی و آوای قرآن مطرح نیست، بحث چندمعنایی بودن قرآن است که این بحث نیز به نوبه خود تجربه زیباشناختی ایجاد می‌کند. کرمانی می‌گوید رمزآلود بودن پیام ذره‌ای از زیبایی آن کم نمی‌کند. اگر قرآن چندمعنایی نبود و معنای آیات محدود می‌شدند، جذابیت زیبایی‌شناختی و تأثیرات غافلگیرکننده و مهیج قرآن از میان می‌رفت.

نویسنده در بخش «هرمنوتیک» بار دیگر ساده نبودن متن قرآن را یادآور می‌شود و همچنان اصرار دارد که خواننده قرآن بدون تدبر و تفسیر نمی‌تواند به فهم دقیقی از آیات برسد. او می‌گوید تغییر موضوع ناگهانی، بریده‌شدن رشته کلام،



استعاره‌های مبهم و کنایه‌های موجود در قرآن همگی باعث پیچیدگی این متن می‌شوند و به شکوه و انتقاد شرق‌شناسان قرآن‌پژوه از غیر قابل فهم بودن قرآن و ناهماهنگی آن اشاره می‌کند. او می‌گوید حتی صحابه محمد نیز گاهی از فهم دقیق بسیاری از کنایه‌های متن و ارتباط بخش‌های یک سوره ناتوان بودند. در ادامه، از گشودگی قرآن و فهم‌ناپذیری وحی از نظر ابن عربی سخن می‌گوید که این ویژگی قرآن نه تنها نشانه کم‌ارزش بودن متن نیست، بلکه نشانه سرشت الهی آن است. در حقیقت، ابن عربی گشودگی معانی را از ویژگی‌های اساسی متن آن است متن را می‌فهمد.

عنوان بخش پایانی کتاب، که شاید بتوان آن را جمع‌بندی و سخن آخر کرمانی دانست، «امر

زیبایی‌شناختی به مثابه امر سیاسی» است. او در این بخش بر آن است تا نگاه بنیادگرایان را به قرآن نقد کند. آن‌ها منکر چندمعنایی و لایه‌لایه بودن قرآن‌اند و قرآن و اسلام را خالی از هنر می‌دانند و می‌خواهند. کرمانی، برخلاف بنیادگرایان، بر این باور است که جنبه هنری قرآن در اولویت است. او می‌گوید قرآن را باید هنرمندانه و با موسیقی خواند؛ منظور او این

نیست که قرآن را باید مثلاً همراه با ساز خواند، بلکه ویژگی‌هایی هم‌چون شفاهی و چندمعنایی بودن متن قرآن را در نظر دارد. با در نظر گرفتن نگاه زیبایی‌شناسانه و هنرمندانه کرمانی نسبت به قرآن و اسلام، می‌توان این‌گونه نتیجه گرفت که هدف او معرفی و شناساندن اسلام فرهنگی است در برابر اسلام سیاسی که قائل به تک‌معنا بودن اسلام و قرآن است و می‌خواهد نگاه ایدئولوژیک به جهان اسلام داشته باشد. هدف کرمانی در حقیقت این است که با دعوت مخاطبان به اسلام به مثابه دین فرهنگ و ادبیات و هنر، آنان را از اسلام به مثابه دین ایدئولوژی و سیاست و خشونت دور کند.

پس از متن اصلی کتاب، بخش پیوست‌ها (شامل یک گفت‌وگو، یک سخنرانی و یک مقاله) آغاز می‌شود که هر یک به نوعی برای آشنایی با جنبه‌های از شخصیت و دنیای فکری نویسنده مفید به نظر می‌رسد. پیوست نخست با عنوان «ادبیات آلمانی، قرآن و نیل‌یانگ» شامل گفت‌وگوی نوید کرمانی با النور واکتیل در رادیو سی‌بی‌سی کانادا است. کرمانی در این مصاحبه از زندگی شخصی و خانوادگی خود در ایران و آلمان می‌گوید و توضیح می‌دهد که دین در خانواده‌اش همواره

زیبان به‌مثابه معجزه  
قرآن متن اصلی فرهنگ عربی  
نوید کرمانی  
ترجمه ملیحه احسانی‌نیک و لیلا ذوالقدری



کرمانی



عزیز و محترم بوده و او نیز همواره می‌کوشد دین‌داری‌اش را حفظ کند. مثلاً قبل از شروع هر کاری از جمله رفتن به سفر، سخنرانی و خوردن شام دعا می‌کند و می‌گوید این کار به او نیرو می‌دهد. کرمانی در ادامه سفرش به قاهره در دوران دانشجویی را بازگو می‌کند و توضیح می‌دهد که چطور در آنجا با رفتن به جلسات قرآن تحت تأثیر صوت و آوای دلنشین قرآن قرار گرفته است. اما در سفر بعدی خود به قاهره با کمال تعجب می‌بیند که این بار تعداد جلسات قرآن کاهش یافته و در مقابل، درصد زنان باحجاب نسبت به قبل بیشتر شده است. از نظر او، تعداد اندک تعداد جلسات قرآن یعنی کمتر شدن توجه مخاطبان به جنبه‌های هنری قرآن، که این پدیده را ناشی از سلطه نگاه بنیادگراها به اسلام و قرآن می‌داند.

در بخش دیگر گفت‌وگو از علاقه‌اش به موسیقی نیل یانگ، خواننده و نوازنده کانادایی، می‌گوید و از آن با تعبیر صدای زندگی‌اش یاد می‌کند. کرمانی خاطره‌ای از بیماری دل‌پیچه دختر نوزادش نقل می‌کند که تلاش‌های او و همسرش برای آرام کردن این نوزاد بی‌فایده بوده اما بر حسب تصادف ناگهان با پخش موسیقی نیل یانگ آرام می‌شود. او از تأثیر این اتفاق در نوشتن کتاب «کشتگان نیل یانگ» می‌گوید، که یادآور

نام کتاب «کشتگان قرآن» نوشته ابواسحاق ثعلبی، عالم و مفسر نیشابوری قرن چهارم و پنجم هجری، است. نویسنده در این گفت‌وگو نگاه و رویکردش به اسلام و به‌ویژه قرآن را به‌خوبی تبیین می‌کند و به برخی مسائل سیاسی و اجتماعی، از جمله مسئله مهاجرت و پناه‌جویی، هم می‌پردازد. پیوست دوم با عنوان «سلفی‌گری یا فیلولوژی؟ آنچه می‌توان از یک اسلام‌پژوه آموخت» به ترجمه متن سخنرانی کرمانی در مراسم اهدای جایزه زیگموند فروید به پروفیسور انگلیکا نیورت، قرآن‌پژوه نام‌آشنای آلمانی، اختصاص دارد. او در این سخنرانی تفاوت قرآن و عهدین را متذکر شده و بر ویژگی شفاهی قرآن تأکید می‌کند. او رویکرد فیلولوژیک نیورت را در شناخت اسلام و قرآن بااهمیت دانسته و تمامی مسلمانان به‌ویژه محققان را به خواندن آثارش سفارش می‌کند. از میان آثار مشهور نیورت به کتاب «مطالعاتی درباره ترکیب سوره‌های مکی» اشاره می‌کند که در آن سعی کرده انسجام و یکپارچگی متن قرآن را نشان دهد و بر جنبه شفاهی قرآن تأکید کند. کرمانی می‌گوید نیورت این کتاب را برای آن دسته از خوانندگان قرآن نوشته که از نظر آن‌ها قرآن متنی پُرابهام، منقطع و غیرقابل فهم است. قرآن از نگاه نیورت گفت‌وگویی بین خداوند و بشر است و، به‌گفته کرمانی، آثار او نشان می‌دهند



که قرآن در فرهنگ مدیترانه شرقی تأثیرگذار بوده است.

پیوست سوم و آخرین بخش کتاب به یکی از مقاله‌های نوید کرمانی در حوزه اسلام‌پژوهی با عنوان «جنبه زیبایی‌شناختی وحی» اختصاص دارد. کرمانی می‌گوید ویژگی‌هایی که برای هنرمند و نابغه در دوره‌ای از تاریخ اندیشه اروپا تعریف شده درست همان ویژگی‌هایی است که برای پیامبر در سنت و فرهنگ اسلامی ذکر شده است. نویسنده در بخشی از مقاله خود از سورن کی‌یرکگور، فیلسوف و الهی‌دان دانمارکی، نقل قول می‌کند که بین پیامبر (در سنت مسیحی) و نابغه وجه اشتراکی قائل نیست و معتقد است بین این دو هم در زبان و هم در شکل الهام و رفتارشان تفاوت‌هایی وجود دارد. کرمانی با تأکید بر وجود شباهت و اشتراک بین مفهوم نابغه در دوره کی‌یرکگور و مفهوم پیامبر در بافت اسلامی، این ادعای کی‌یرکگور را تنها با مفهوم پیامبر در مسیحیت پذیرفتنی و سازگار می‌داند.

در مجموع، به نظر می‌رسد کرمانی در این کتاب به دنبال نشان دادن راهی جدید برای درک قرآن است: دیدن قرآن به مثابه اثری هنری که بر روح مخاطبان خود تأثیر می‌گذارد. او از موسیقی و آوای قرآن حرف می‌زند، و نیز از شعرگونگی و در عین حال هنجارشکنی قرآن در ساختار شعر

کهن عربی و جادویی که در این زبان ایجاد کرده است. او تأکید می‌کند که قرآن اثری چندلایه است، نه متنی سراسر است و واضح که هرکس بخواند معنایی یکتا از آن دریابد، قرآن به روی فهم‌های مردمان گشوده است. این قرآن با این ویژگی‌ها را دیگر نمی‌توان ابزار اسلام سیاسی کرد و همچون سلفی‌ها روشی انحصاری برای اداره جامعه از آن بیرون آورد. باید آن را تلاوت کرد و شنید؛ همچون اثری هنری که درک آن هر بار در ضمیر مخاطب اتفاق می‌افتد.



## شریعت سنگلجی: مصلح کبیر یا رهبر گم شدگان؟

مروری بر کتاب «اصلاحات شیعی در ایران»

اثر علی رهنما



فاطمه مصلح زاده

علی رهنما (متولد ۱۹۵۲)، تاریخ‌نگار و اقتصاددان ایرانی و استاد دانشگاه امریکایی پاریس، در حوزه تاریخ معاصر ایران با تأکید بر ارتباط میان سیاست و اقتصاد و دین پژوهش و تألیف می‌کند. تحقیقات مقایسه‌ای و میان‌رشته‌ای او بر اندیشمندان مدرن مسلمان و رویکردهای سیاسی، اجتماعی و اقتصادی آن‌ها به اسلام و جنبش‌های ناشی از این رویکردها متمرکز بوده است. برخی از آثار او به فارسی ترجمه شده‌اند از جمله: «پشت پرده کودتا» (۱۳۹۹)، «خرافات به‌مثابه ایدئولوژی در سیاست ایرانیان» (۱۳۹۴)، و «مسلمانی در جست‌وجوی ناکجاآباد: زندگی‌نامه سیاسی علی شریعتی» (۱۳۸۱). رهنما در کتاب «اصلاحات شیعی در ایران: زندگی و اندیشه دینی شریعت سنگلجی» (۲۰۱۴) با استفاده از روایت‌های شاهدان و اطرافیان شریعت سنگلجی و آثار باقی‌مانده از او تصویری دقیق از شخصیت او به دست می‌دهد؛ زندگی و آثار او را در بافت شرایط اجتماعی و سیاسی زمانه بررسی می‌کند؛ تا در نهایت سهم و نگرش سنگلجی را در آنچه «اصلاحات» در اندیشه شیعی می‌خواند روشن کند. او در تحلیل محورهای فکری سنگلجی به مواردی چون توصیه به یادگیری علم و تکنولوژی اروپا، مبارزه با خرافات و عقاید غلوآمیز درباره امامان شیعه، و تأکید بر مرجعیت قرآن در برابر حدیث اشاره می‌کند. رهنما اندیشه‌های سنگلجی را اغلب در تقابل با دیدگاه مجلسی و مکتب اخباری می‌بیند و این نقدها را نه از سر دشمنی بلکه از سر خیرخواهی و به‌هدف دفاع از شیعه در برابر مخالفانش ارزیابی می‌کند.





آرای سنگلجی بسیار شباهت دارد، اما نباید فراموش کرد که جدال برای تعیین جایگاه قرآن و سنت نسبت به هم موضوعی است که در فکر اسلامی سابقه‌ای دیرینه دارد.

رهنما متن اصلی کتاب را از زندگی‌نامه و پس‌زمینه اجتماعی سنگلجی شروع می‌کند: او در خانواده‌ای روحانی در سنگلج تهران به دنیا آمد. خانواده‌اش با شیخ هادی نجم‌آبادی رابطه‌ای نزدیک داشتند و از طریق او با سیدجمال‌الدین اسدآبادی هم آشنا بودند. هر دوی اینان در اندیشه‌های سنگلجی و گرایش او به بازاندیشی در دین تأثیر داشتند. در جوانی، پس از تحصیل در حوزه تهران و نجف، «دارالتبلیغ اسلامی» را به راه انداخت. در سخنرانی‌های هفتگی‌اش در آنجا عقاید خود را با شنوندگانی از طیف‌های مختلف مذهبی و اجتماعی مطرح می‌کرد. در این دوران، که مصادف با مدرن‌سازی و غربی‌سازی جامعه ایران پس از مشروطه بود، ایده‌هایی درباره ناسازگاری اسلام با تحولات مدرن در حال شکل‌گیری بود که اعتقادات شیعی را ریشه خرافات و عقب‌ماندگی مردم ایران می‌دانست. رهنما آرای متفاوت سنگلجی را واکنش به همین ایده‌های مخالف تشیع می‌داند.

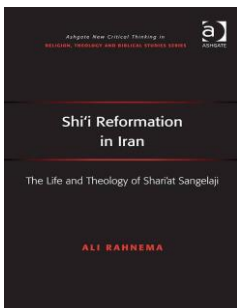
فصل دوم کتاب به اطرافیان و مخالفان سنگلجی می‌پردازد. نویسنده ابتدا به کتاب «رهبر

نویسنده در مقدمه اشاره می‌کند که در برخی نظریه‌ها اصلاحات شیعی را نسخه‌ای برگرفته از اصلاحات پروتستانی مسیحیت دانسته‌اند. اگرچه رهنما نیز شباهت میان اندیشه‌ها و آرای اصلاحی سنگلجی و لوتر را تأیید می‌کند، به تفاوت‌های میان این دو نگرش نیز توجه می‌دهد و می‌گوید هیچ نشانی از آشنایی مستقیم سنگلجی با پروتستان‌تیسیم وجود ندارد و باید گفت این دو اندیشمند اصلاح‌گرا از مسیرهایی جداگانه به نتایجی مشابه رسیده‌اند. در عین حال، ارجاع به نوشته‌های محمد عبده و محمد رشیدرضا در آثار سنگلجی فراوان است و می‌دانیم که این دو اندیشمند مسلمان نیز با آرای پروتستانی آشنا بودند. بدین ترتیب، می‌توان پذیرفت که سنگلجی با پروتستان‌تیسیم آشنایی اجمالی داشت و آن را رویکردی اصلاحی می‌دانست که قصدش احیای عقاید مؤمنان و اصلاح انحرافات بود که کلیسای کاتولیک در مسیحیت ایجاد کرده بود. خود او نیز اصلاحات شیعی را با هدف حفاظت از دین پیشنهاد می‌کند نه به قصد تضعیف و محو عقاید دینی. رهنما پنج اصل اساسی اندیشه پروتستانی را با محورهای فکری سنگلجی مقایسه می‌کند و نتیجه می‌گیرد که هم تفاوت‌هایی بارز دارند و هم شباهت‌هایی؛ مثلاً می‌گوید اصل «فقط متن مقدس» در عقاید پروتستانی به قرآن‌بسندگی در



گمشدگان» نوشته علی نقی فیض الاسلام، مترجم سرشناس نهج البلاغه، اشاره می‌کند که نام آن کنایه‌ای است به «مصلح کبیر»، عنوانی که

پیروان سنگلجی درباره او به کار می‌بردند. فیض الاسلام در این کتاب سنگلجی را مفسد و منافق و مبلغ اندیشه‌های وهابی می‌خواند و می‌کوشد نظرات او را درباره رجعت رد کند. سپس از کتاب «کشف اسرار» روح‌الله خمینی نام می‌برد که هرچند در رد «اسرار هزار ساله» از علی‌اکبر حکمی‌زاده نوشته شده، به دیگر افرادی که به سنت‌ها و روحانیت شیعه تاخته‌اند نیز اشاره می‌کند. چنانکه رهنما می‌گوید کسروی و سنگلجی در این کتاب در زمره افرادی قرار گرفته‌اند که عقب‌ماندگی ایران نسبت به تمدن اروپایی را ناشی از باور به تشیع و پیشوایان آن می‌دانند. هرچند او خود معتقد است این نقدها منطبق بر مواضع سنگلجی نیست و بیشتر ناظر به سخنان کسروی است. از نظر او، هرچند سنگلجی در نقد روحانیت با کسروی و حکمی‌زاده در یک جبهه قرار داشت، بر خلاف آن دو، تا آخر عمر به مذهب شیعه معتقد بود و تنها درصدد اصلاح و نه انکار تشیع برآمد. در ادامه این فصل، نویسنده از مخالفت کسروی با سنگلجی سخن می‌گوید که



شاهدی بر ادعای قبلی او در تفاوت موضع بنیادی این دوست: کسروی تشیع و هر مذهب دیگری را غیرقابل اصلاح می‌دید و برای ریشه‌کنی‌اش می‌کوشید، اما سنگلجی برای اصلاح درون‌دینی تلاش می‌کرد.

در فصل سوم کتاب، نویسنده می‌کوشد روش‌شناسی سنگلجی را از آثار او استخراج کند: در کتاب «توحید عبادت» تأکید سنگلجی بر این اصل است که در پس تمام احکام اسلام دلیلی عقلی وجود دارد. اسلام سنگلجی تغییرات سیاسی، اجتماعی و اقتصادی را فرآیندی هماهنگ و پیوسته می‌بیند. تأکید او بر نجات و سعادت فردی در نتیجه انجام عمل صالح است و از این روست که شفاعت پیامبر و ائمه را برای کسی که عمل صالح انجام نداده انکار می‌کند و تنها راه نزدیکی به پروردگار را عمل و اندیشه پرهیزکارانه می‌داند و جایگاه ویژه‌ای برای شیعیان، تنها به سبب تعلق به این مذهب، نزد خداوند قائل نیست.

در پیوند با همین بحث، فصل چهارم کتاب با عنوان «تقدم قرآن»، موضع سنگلجی درباره قرآن و جایگاه آن را در اندیشه اسلامی بررسی می‌کند. سنگلجی معتقد است عقاید شیعی را باید



گذاشته بود. برخلاف منتقدانی چون کسروی که تشیع را به سبب حجم زیاد احادیث غیرقابل اصلاح می‌دانستند، سنگلجی مشکل را در اتکای بیش از حد به اخبار انحرافی می‌دانست که بعد از دوره صفویان محبوبیت یافته بودند. البته او اعتقاد داشت که در تفسیر و فهم قرآن ارجاع به سنت پیامبر و امامان لازم است، اما احادیث را برای درک قرآن کافی نمی‌داند و استفاده از عقل را در این زمینه لازم می‌بیند. سنگلجی در «کلید فهم قرآن» می‌گوید تفسیر قرآن باید ابتدا با قرآن، سپس با سنت نبوی و سپس با سنت امامان و صحابه انجام شود. او همچنین اشاره می‌کند که برخی روایت‌ها نه تنها با روح قرآن بلکه با سنت پیامبر و ائمه نیز در تناقض‌اند.

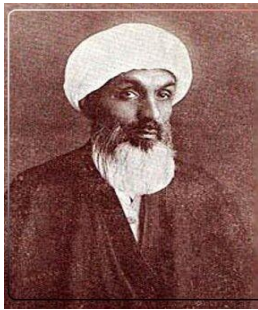
او به فرآیند تاریخی گردآوری احادیث در قرن دوم و ممنوعیت کتابت حدیث در صدر اسلام اشاره می‌کند و آن را دلیلی بر میزان زیاد جعل در بین احادیث به شمار می‌آورد. او معتقد است عده‌ای از منافقان حتی در زمان خود پیامبر کوشیدند با نفوذ درون سنت اسلامی و وارد کردن اخبار دروغین و غیرعقلی آن را از درون تباه کنند. موج دوم روایات جعلی نیز با ظهور غالیان در سنت شیعی رخ داد. در «اسلام و رجعت»، که به عقیده رهنما تألیف سنگلجی است اما به نام عبدالوهاب فرید تنکابنی منتشر شده، به نقش یهودیان

با تکیه بر قرآن بازبینی کرد و هر اعتقادی را که ریشه در قرآن ندارد باید کنار گذاشت. او در «کلید فهم قرآن» می‌نویسد خداوند به عقل آزادی مطلق داده تا منطق قرآنی را درک کند و از تقلید شیوه‌های سنتی بپرهیزد. در همین راستاست که او با ایده تحریف یا کاسته‌شدن از قرآن، که از سوی اخباریان مطرح بود، مخالفت می‌کند. او نمی‌پذیرد که عموم مردم توان درک معنای قرآن را ندارند و کتاب خدا بدون احادیث امامان به کار نمی‌آید. از طرف دیگر با نفی توانایی مردم در درک قرآن، توده مردم همواره برای دریافت هدایت به علما وابسته می‌ماندند. او رابطه میان مجتهد و مقلد را در جامعه زیر سؤال می‌برد چراکه در اسلام خداوند برای رابطه با بنده‌اش واسطه‌ای در نظر نگرفته است. او مفهوم ولایت روحانیان را وسیله‌ای برای اعمال قدرت آنان در جامعه می‌داند و روحانیان را متهم می‌کند که به عمد قرآن را به حاشیه رانده‌اند و آن را با منابع دیگر جایگزین کرده‌اند چراکه می‌دانند قرآن با روش و طرح آنان در تضاد است.

در فصل بعدی درباره چالش سنگلجی با احادیث بحث می‌شود. رهنما معتقد است ارزیابی نقادانه او از احادیث به مقابله‌اش با مبانی تشیع عوام‌گرایانه منجر شد که محمدباقر مجلسی، صاحب «بحار الانوار»، در عصر صفوی بنیان



می‌کند که قرآن تمام معارف بشری را دربرمی‌گیرد اما نه به این معنا که علمی چون ستاره‌شناسی و تاریخ و زیست‌شناسی را هم باید در قرآن جست. تولید علم در این حیطه‌ها نه وظیفهٔ پیامبران بلکه بر عهدهٔ خرد بشری است. او همچنین معتقد است آیات متشابه قرآن زبانی نمادین و استعاری دارند و باید به عنوان دریچه‌ای به حقایق پیچیدهٔ عقلی خوانده شوند نه با تفسیر تحت‌اللفظی. او آیات مربوط به خلقت انسان، صفات خدا و اوصاف بهشت و جهنم را در زمرهٔ آیات متشابه می‌داند که باید



تأویل شوند. نویسنده معتقد است این رویکرد سنگلجی را نیز باید در بافت تقابل او با آثار مجلسی فهمید که توصیف‌هایی مفصل از درد و لذت انسان‌ها در جهنم و بهشت عرضه کرده است.

در فصل هفتم، تقابل سنگلجی با عقاید عوامانهٔ شیعه بررسی می‌شود. او در تلاش برای پاک‌سازی شیعه از عقاید موهوم به مخالفت با مفاهیمی می‌پردازد که در تضاد با توحید می‌داند. سنگلجی به دو مرتبهٔ توحید ربوبیت و توحید الوهیت قائل است که هر دو باید در فرد مسلمان جمع شوند. توحید ربوبیت اعتقاد به خدای

نومسلمان در واردکردن اسرائیلیات اشاره می‌کند. او با استناد به انحرافات مشابه میان اسلام و یهودیت، نتیجه می‌گیرد که این تحریف‌ها همگی از طریق احادیث جعلی وارد اسلام شده‌اند. همچنین او با بحث دربارهٔ مفهوم خبر واحد و متواتر، وجود و تعداد اخبار متواتر را به چالش می‌کشد. رهنما معتقد است او با زیر سؤال بردن صحت تمامی اخبار واحد و تمایزگذاری میان سخن پیامبر و حدیث می‌کوشد تشیع را از اتهامات امثال کسروی تبرئه کند و از سوی دیگر با به حداقل رساندن اهمیت احادیث به عنوان منبع فکر دینی، با مکتب مجلسی نیز مبارزه کند.

در فصل ششم، «عقل و اسلام»، نویسنده از تلاش سنگلجی برای قانع کردن مخاطبان مدرن می‌گوید. به گفتهٔ رهنما، سنگلجی می‌کوشید نشان دهد که اسلام دین خرد و منطق و یکتاپرستی است. البته به نقش پیامبر و وحی الهی در هدایت انسان‌ها به سوی مفاهیمی که برای عقل قابل درک نیستند نیز اذعان می‌کرد و هدایت پیامبر را برای آزاد کردن ظرفیت عقلی انسان‌ها و برداشتن حجاب‌های عقل لازم می‌دانست. او می‌نویسد «از نوشته‌های سنگلجی چنین برمی‌آید که نقش دین آماده‌کردن بشر برای دوران تاریخی‌ای بوده که بتواند بر مبنای خرد خود رابطه‌اش را با خداوند آزادانه تنظیم کند و زندگی را پی بگیرد». او تأکید



ادعا اختصاص دارد، معتقد است که اگرچه شباهت‌های انکارناپذیری میان عقاید سنگلجی با ابن تیمیه و محمد بن عبدالوهاب وجود دارد، تفاوت‌های بنیادی، نظری، روش‌شناختی و فقهی میان این دو تن آن‌ها را در دو قطب کاملاً مخالف قرار می‌دهد. محمد بن عبدالوهاب در «کتاب التوحید» خود تأکید می‌کند که باور حقیقی به یگانگی خدا باید در اعمال و عبادات فرد متجلی شود. او با ذکر برخی مناسک رایج میان مذاهب اسلامی به‌عنوان مصادیق کفر، حلقه مؤمنان را هرچه تنگ‌تر می‌کند. رهنما معتقد است آن تعصب، فرقه‌گرایی مذهبی، خشونت و عدم تحملی که در آثار ابن عبدالوهاب دیده می‌شود در افکار سنگلجی جایی ندارد. در مقابل، او می‌کوشد میان شیعه و سنی و بلکه میان باورمندان به ادیان مختلف نزدیکی ایجاد کند. آنچه را ابن عبدالوهاب کفر می‌خواند و جزایش را مرگ می‌داند، سنگلجی مصداق شرک اصغر می‌داند که در این دنیا مجازاتی ندارد. اسلام ابن عبدالوهاب بر مبنای حدیث شکل گرفته، در حالی که رویکرد سنگلجی مبتنی بر اولویت دادن به قرآن است. در درجه دوم، او تکیه‌اش را بر عقل می‌گذارد اما موضع ابن عبدالوهاب درباره استفاده از عقل مبهم و آشفته است. در آخرین فصل کتاب، نویسنده از میراث

یکتاست اما توحید الوهیت انعکاس این عقیده در عمل و عبادات فرد است. سنگلجی بسیاری از اعمال عوامانه شیعیان را، که از عصر صفویه به بعد در ایران بسیار رایج شدند، نقض توحید الوهیت و تحریف در دین می‌بیند. او خرافات را نیز نوعی شرک می‌داند و برخی عقاید شیعی از جمله اعتقاد به خواص ماورایی برخی دعاها یا انگشترهای خاص و عقیده به سعد و نحس زمان‌ها را از این دست می‌شمارد. در این باره نیز رهنما معتقد است باید سخنان سنگلجی را در بافت آثار مجلسی و شیخ عباس قمی فهمید، زیرا در آثار این دو تن دعاهایی برای حل مشکلات مختلف از دردهای جسمی گرفته تا مشکلات مالی و همچنین مطالبی در تعیین زمان مناسب برای انجام کارهای مهمی چون ازدواج یافت می‌شوند. در این بخش، رهنما به نقدهای سنگلجی بر مفاهیمی چون رجعت، شفاعت، غیبت امام عصر، نذر و توسل به قبور ائمه نیز اشاره می‌کند و در اغلب این موضوعات، دیدگاه‌های او را در تقابل با دیدگاه مجلسی و در پاسخ به آن قرار می‌دهد.

مخالفت سنگلجی با برخی عقاید شیعی، که در فصول گذشته کتاب درباره آن‌ها بحث شد، سنگلجی را با اتهام وهابی‌گری روبه‌رو می‌کند. رهنما در فصل هشتم، که به بررسی این



مطبوعات آن زمان. در میان مطالعات به زبان‌های اروپایی، پیش از رهنما، پژوهش‌گران دیگری نیز به بررسی و تحلیل اندیشه‌ها و آثار سنگلجی پرداخته‌اند، از جمله یان ریشار فرانسوی که رهنما در کتابش گاهی به مقاله او ارجاع می‌دهد و با نگاه کلی او در آن مقاله هم‌سویی دارد. اما در برخی آثار به زبان فارسی تحلیل‌هایی گاه متفاوت با تحلیل کتاب رهنما مطرح شده‌اند و در آنها سنگلجی شخصیتی وهابی یا بابی، یا دست‌کم متأثر از این اندیشه‌ها، معرفی شده است. بر کتاب رهنما همچون سایر آثار دانشگاهی نقدهایی نوشته‌اند و اشکالاتی به آن وارد کرده‌اند؛ از جمله توجه اندک نویسنده به بافت گسترده‌تر اندیشه اصلاحی در جهان اسلام چه در دوره معاصر و چه پیش از آن. با این همه، کتاب رهنما درباره سنگلجی را می‌توان پژوهشی درخور توجه درباره تاریخ اصلاحات دینی در ایران معاصر تلقی کرد.

سنگلجی سخن می‌گوید. از نظر او، سنگلجی به گروهی از روحانیان تعلق دارد که سکوت در مقابل وضع جامعه را در درازمدت به ضرر شیعه می‌دانستند. دیدگاه‌های او برای توده شیعه در ایران در آن زمان بسیار نامعمول و جنجالی بود. رهنما کوشیده تلاش‌های سنگلجی را از یک سو در بافت تقابل او با تفکر اخباری و سنتی ببیند و از سوی دیگر در بافت تقابل با نفی تشیع از سوی اصلاح‌گران ضد‌دین. او معتقد است سنگلجی با ادعای اینکه ایده‌های غیرعقلانی از بیرون به تشیع تزریق شده، می‌کوشید میان عقاید شیعی و نسل جدید ایرانیان تحصیل‌کرده پل بزند. او همواره به عقاید شیعه، آن‌طور که خود می‌فهمید، معتقد ماند و کوشید بحثش را از طریق تکیه به قرآن پیش ببرد. همین موضع سنگلجی به‌عنوان منتقد و هم‌زمان مدافع تشیع کار را برای مخالفانش سخت می‌کرد. اندیشه‌های سنگلجی پس از مرگش به‌درستی معرفی و تکمیل نشد، اما روش او بر مدرنیست‌های بعدی که قصد اصلاح فکر شیعی را داشتند تأثیر قابل توجهی گذاشت.

در نهایت می‌توان گفت موضع هم‌دلانه نویسنده با شریعت سنگلجی در سراسر کتاب پیداست اما این هم‌دلی منجر به شعارزدگی نمی‌شود و کتاب پر است از استناد به نوشته‌های سنگلجی یا سخنرانی‌های چاپ‌شده او در



## رها سازی قرآن از خوانش های مردسالارانه

مروری بر کتاب «زنان مؤمن در اسلام»

اثر اسما بارلاس

محبوبه سمائی

اسما بارلاس (متولد ۱۹۵۰، پاکستان) استاد بازنشسته دانشکده علوم سیاسی کالج ایتاکا در نیویورک است که سال ها مدیریت مرکز مطالعات فرهنگی، نژادی و قومی را در آنجا برعهده داشته است. او فعالیت حرفه ای خود را در وزارت خارجه پاکستان آغاز کرد اما به دلیل انتقاد از سیاست های ژنرال ضیاء الحق، رئیس دولت وقت، از آنجا اخراج شد. مدتی بعد به امریکا مهاجرت کرد، پناهندگی سیاسی گرفت و بعدتر در رشته مطالعات بین الملل از دانشگاه دنور فارغ التحصیل شد. زمینه های پژوهشی مورد علاقه او اسلام و هرمنوتیک قرآن، سیاست های جنسی در اسلام، استعمار و استعمارزدایی است. کتاب «زنان مؤمن در اسلام: خوانش زدایی تفسیرهای مردسالارانه از اسلام»، مهم ترین و شناخته شده ترین اثر بارلاس، در ۲۰۰۲ در امریکا به چاپ رسید. بعدتر، کتاب یا مقالاتی برگرفته از آن به چندین زبان ترجمه شد و نویسندگی در چندین کشور اسلامی از جمله ترکیه، اندونزی و مصر درباره آن سخنرانی کرد. بارلاس در این کتاب ضمن انتقاد از خوانش های مردسالارانه از قرآن، خوانش خود را ارائه می دهد که مبتنی بر ماهیت برابری طلبانه آموزه های قرآنی است. برخلاف ادعای برخی مسلمانان و همچنین فمینیست هایی که اسلام را نظام دینی مردسالارانه و ارائه دهنده الگوهای نابرابری جنسی و فرومایگی زنان می دانند، بارلاس از اسلام دفاع می کند و به رغم دیرپایی چنین خوانش هایی از قرآن، که توجیه گر ظلم جنسی در بسیاری از جوامع است، در زمینه های تاریخی و هرمنوتیکی علیه آنان استدلال می آورد. بارلاس در پروژه فکری و آثارش وام دار آمنه ودود، نومسلمان امریکایی و نویسنده کتاب «قرآن و زن»، است، چنان که در همین کتاب فراوان به او ارجاع می دهد و در ابتدای آن نیز به طور ویژه از او قدردانی می کند؛ او حتی مقاله ای مستقل در معرفی ودود و روش تفسیری اش تألیف کرده که به فارسی هم ترجمه شده است.



بارلاس می‌گوید، پیرامون دو سؤال سامان یافته است که به اعتقاد او هم اهمیت نظری دارند و هم برای مسلمانان، به‌ویژه زنان، نتایج واقعی در بر دارند. سؤال نخست و اصلی این است که آیا قرآن متنی مردسالارانه است و آیا این متن به ما می‌آموزد که خدا رابطه خاصی با مردان دارد، طوری که آنان صفات الهی دارند و ذات زنان ضعیف، ناپاک، یا گناه‌کار است؟ سؤال دوم، که ارتباط تنگاتنگی با پرسش نخست دارد، این است که آیا قرآن سعادت و رستگاری زنان را ممکن می‌داند؟

پیش از پاسخ به این دو پرسش، بارلاس «مردسالاری» را تعریف می‌کند چرا که معتقد است بدون تعریف مردسالاری معلوم نمی‌شود که رفتار قرآن تضعیف‌کننده هسته اصلی ایدئولوژی مردسالاری است. از نظر او، مردسالاری در دو سطح تعریف می‌شود. در سطح محدود، مردسالاری حالت تاریخی خاصی از حاکمیت پدران است که در شکل‌های دینی و سنتی خود بین تصور خدا به‌عنوان پدر/مذکر و ادعای حاکمیت شوهر بر همسر و فرزندان پیوستگی واقعی و نمادین ایجاد می‌کند. در سطح گسترده، مردسالاری سیاست تبعیض جنسی است که با تبدیل «جنس زیستی» به «جنسیت سیاسی شده» مذکرها را برتری می‌دهد و زن را تبدیل به

نویسنده در فصل اول کتاب با نام «قرآن و زنان مسلمان» انگیزه‌ها، اهداف، و روش‌شناسی‌اش را توضیح می‌دهد و میان دو خوانش مردسالارانه و آزادی‌بخش از قرآن تمایز قائل می‌شود. در ادامه، کتاب به دو بخش مجزا تقسیم می‌شود. بخش اول خود شامل دو فصل است: «متن‌ها و متنیت‌ها: قرآن، تفسیر و احادیث» و «بینامتنیت‌ها و بافت‌های فرامتنی: سنت، شریعت و حکومت». هدف بخش اول نقد روش‌هایی است که مسلمانان با استفاده از آن‌ها به خوانش‌های مردسالارانه از قرآن رسیده‌اند. نویسنده مطالعه این بخش را برای کسانی ضروری می‌داند که با موضوع کتاب آشنایی چندانی ندارند، اما می‌گوید آنان که با موضوع آشناترند می‌توانند از بخش دوم کتاب شروع کنند. در این بخش، بارلاس در قالب چهار فصل می‌کوشد خوانش خود را از موضوعات مربوط به جنسیت در قرآن عرضه کند. هدف بخش دوم تأکید بر جنبه‌هایی از تعالیم قرآنی است که منجر به نظریه‌پردازی برابری جنسی می‌شوند. پایان‌بخش کتاب پی‌نوشتی هشت صفحه‌ای است که نگاهی کلی به کتاب و اهداف آن دارد و به این پرسش می‌پردازد که آیا متن مسئول خوانش (نا) صحیح خود است یا عوامل دیگری در این امر مؤثرند؟ کتاب «زنان مؤمن در اسلام»، چنانکه خود





را که منتهی به تفسیر مردسالارانه از قرآن شده‌اند. اگرچه بارلاس ادعا نمی‌کند تاریخ اسلام را توضیح داده، اطمینان دارد توضیحات این فصل روشن می‌کند که چگونه مسلمانان به تعریف معرفت‌شناسی و روش‌شناسی دینی و در نتیجه به خوانش قرآن رسیده‌اند. به نظر بارلاس، برای فهم چگونگی تولید معنای دینی و به‌ویژه تفسیر قرآن از سوی مسلمانان ضرورت دارد مطالبی دربارهٔ متون دینی اولیهٔ مسلمانان، چگونگی خوانش آن‌ها، و روابط آن متون با یکدیگر و نیز با جامعه و قانون و حکومت طی سده‌های نخست اسلام بدانیم.

بارلاس در این فصل در پی دو هدف است. نخست اینکه نشان دهد روش‌شناسی سنتی مسلمانان در خوانش قرآن چگونه به خلط قرآن با متون دینی ثانویه و به حاشیه بردن قرآن در گفتمان دینی مسلمانان منجر می‌شود. دوم اینکه با بررسی دو نوع مفهوم‌سازی محافظه‌کارانه و منتقدانه از رابطهٔ بین کلام الهی و زمان، پیامدهای هر یک از این دیدگاه‌ها را در تفسیر قرآن بررسی کند. به‌طور خلاصه، از دیدگاه بارلاس، نظریه‌پردازان انتقادی هر سه فرض محافظه‌کاران دربارهٔ کلام الهی را معکوس مطرح می‌کنند: کلام الهی در زمان تاریخی رخ می‌دهد؛ این طور نیست که کلام الهی تنها در زمان رخداد

موجودی متفاوت و نابرابر، فرومایه‌تر، یا «دیگری» می‌کند. بدین شکل، نابرابری‌های اجتماعی/جنسی را به زیست‌شناسی نسبت می‌دهد و میان تفاوت‌های جنسی/زیست‌شناختی با دوگانگی/نابرابری جنسیتی تمایز نمی‌گذارد.

بارلاس امیدوار است نشان دهد معرفت‌شناسی قرآن نه‌تنها ذاتاً ضد مردسالاری است، بلکه به ما اجازه می‌دهد دربارهٔ برابری بنیادین جنس‌ها نظریه‌پردازی کنیم. او با به‌کارگیری تعاریف مردسالاری و با استفاده از روش‌شناسی تفسیری یا هرمنوتیکی که از خود قرآن



استخراج کرده به سراغ دو پرسش

اصلی کتاب می‌رود؛ به سؤال نخست پاسخ منفی و به سؤال دوم پاسخ مثبت می‌دهد. بارلاس روش‌شناسی تفسیری خود را در خوانش قرآن و بازیابی معنای حقیقی آن «هرمنوتیک قرآنی» می‌نامد چرا که آن را کاملاً برگرفته از خود قرآن می‌داند.

در فصل دوم، بارلاس در استدلال تاریخی خود می‌کوشد ماهیت سیاست‌های جنسی/متنی را در جوامع مسلمان مشخص کند، به‌ویژه روندهایی



خوانش‌های دیگری از دین و شریعت سخن می‌گوید و در نهایت بر نیاز به بازبینی احکام اسلامی در عصر حاضر تأکید می‌کند. او با استناد به بررسی‌های روش‌شناسانه درباره آثار تفسیری می‌گوید تفاسیر قرآن چارچوبی «ازپیش‌تعیین‌شده» دارند: هرچند خود متن را می‌توان تفسیر کرد اما اصول این تفسیر قابل‌تغییر نیستند و به دلیل تمایل به حفظ پیوستگی با گذشته، از زمان ظهور اسلام تاکنون به‌لحاظ متنی و تاریخی تداوم فوق‌العاده‌ای را در معنای دینی می‌بینیم. او می‌گوید در دوره عباسیان نقش حکومت و علما در تولید مفاهیم دینی از راه اجماع به جای اجتهاد، که نماینده تفکر انتقادی است، منجر به قدرت گرفتن فکر محافظه‌کارانه شد که روایتی جدید از تاریخ ارائه می‌داد و خاطرۀ حضور فعال زنان در اجتماع را با تصویر زنانی که حق برابر ندارند جایگزین کرد.

در فصل چهارم، بارلاس با بررسی موردی آیات قرآن نشان می‌دهد که تصویری که خدا از خود در قرآن به نمایش می‌گذارد و همین‌طور روایتی که از شخصیت پیامبران ارائه می‌کند با تصورات سنتی پدرسالارانه در تضاد است که خدا و پیامبر را پدر و پدر/مذکر را قانون‌گذار و حاکم معرفی می‌کنند. جنبه هرمنوتیکی استدلال بارلاس در تمام کتاب بازیابی آن چیزی است که او

خود به بهترین نحو فهمیده شود؛ و کلام الهی با تفسیر خود یکی نیست. از نظر بارلاس، نظریه‌پردازان انتقادی آموزۀ جهان‌شمولی قرآن را رد نمی‌کنند بلکه معتقدند جهان‌شمولی قرآن در توانایی نسل‌های جدید مؤمنان برای استخراج معانی جدید از آن با تکیه بر عقل و علم فردی‌شان قابل‌پذیرش است؛ همان چیزی که خود قرآن از ما می‌خواهد. به‌گفته بارلاس، این امر مستلزم آن است که قرآن را با شیوه‌های جدید خوانش دوباره بافت‌مند کنیم. خوانش‌های جدید نه تنها مطلوب بلکه ضروری‌اند زیرا دانش ما از قرآن پیوسته در حال تحول است.

در فصل سوم، بارلاس به‌طور خاص بر نقش سنت، قانون، حکومت، و جوامع تفسیری در شکل‌دهی تفسیر قرآن و نیز معرفت‌شناسی و روش‌شناسی اسلامی در دوره‌های نخست اسلام تمرکز می‌کند. او می‌خواهد روشن کند چرا مسلمانان به‌طور سنتی قرآن را با روش‌های محدودکننده خوانده‌اند و چرا امروز خوانش آزادی‌بخش قرآن دشوار است. او بحث را به چند بخش تقسیم می‌کند: ابتدا با رویکرد تاریخی از تغییر جایگاه سنت در مقایسه با قرآن به‌عنوان منبع دین، کنار گذاشتن اجتهاد و استفاده از احادیث به جای آن‌ها، شکل‌گیری و تثبیت مکاتب فقهی و در نتیجه بسته‌شدن راه برای



مردسالاری را به قرآن نسبت دهد، مطرود است. قیاس ناپذیری خداوند نیز در قرآن کاملاً مشهود است زیرا قرآن قاطعانه هرگونه جنسیت‌انگاری و تولید نسل خداوند را رد می‌کند، پس خداوند نه مذکر است نه شبیه کسی.

در بخش‌هایی از کتاب بارلاس توضیح می‌دهد که قرآن علاوه بر این اصول الهیاتی، معیارهای روش‌شناختی ویژه‌ای برای خوانش خود معرفی می‌کند که بر اصول کلیت‌نگری متن، خوانش برای بهترین معانی، و استفاده از استدلال تحلیلی در تفسیر تأکید دارند. او در تبیین دیدگاه خود به آیاتی از قرآن استناد می‌کند. در دیدگاه او، منطقی است که بپذیریم خوانش‌های مُجازِ متنی/بافتی باید با هدف کلی اخلاقی آموزه‌های قرآنی مرتبط باشند، درون‌متنی باشند و

البته بافت نزول را در نظر بگیرند، متن را یک واحد منسجم ببینند، آیات روشن و محکم را بر آیات متشابه ترجیح دهند و به دنبال پرهیز از ابهام باشند.

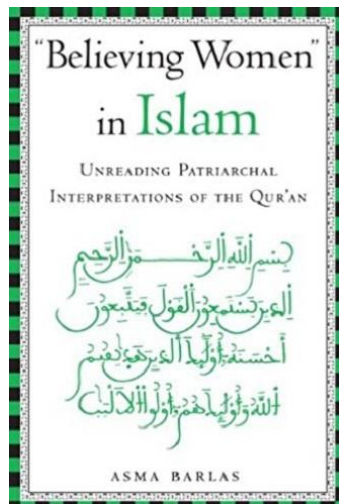
مسیر کلی تلاش بارلاس در این کتاب مطابق نظریهٔ دو حرکتی فضل‌الرحمان است، یعنی حرکت اول از حال به گذشته و حرکت دوم بازگشت به حال. در حرکت اول، بافت تاریخی

معرفت‌شناسی برابری طلبانه و ضد مردسالارانهٔ قرآن می‌نامد. او این استدلال را در سه مرحله انجام می‌دهد: در نخستین مرحله، به اصل چندمعنایی متن استناد می‌کند تا نشان دهد متن‌ها می‌توانند به چند روش خوانده شوند، و از این طریق، تقلیل‌گرایی تفسیری را نقد می‌کند و نمی‌پذیرد که قرآن را فقط می‌توانیم به روش‌های مردسالارانه بخوانیم. در مرحلهٔ دوم، علیه

نسبیت‌گرایی تفسیری استدلال می‌کند و می‌گوید همهٔ خوانش‌های متن به یک اندازه صحیح نیستند. در مرحلهٔ سوم، کلیدهایی هرمنوتیکی برای خوانش قرآن در ماهیت هستی‌شناسی یا خودافشایی الهی تعیین می‌کند.

او به سه جنبه از خودافشایی الهی اشاره می‌کند که موجب

خوانش‌های آزادی‌بخش از قرآن می‌شوند: توحید، عدالت، و قیاس ناپذیری. توحید یعنی حاکمیت مطلق خداوند. پس هر خوانشی از قرآن که مبین شباهت‌هایی حتی ملایم بین خدا و مذکرها باشد، باید به عنوان بدعتی تحمل‌ناپذیر طرد شود. عدل یعنی خداوند هرگز به احدی ظلم نمی‌کند، پس گفتار خداوند نیز نمی‌تواند ظلم به دیگران را تعلیم دهد. بنابراین، هر تفسیری که ظلم، نابرابری و



داده‌اند. او به این نتیجه می‌رسد که خوانش قرآن در طی تاریخ در بافتی مردسالارانه و به دست مردانی انجام شده است که اصول هرمنوتیکی و الهیاتی‌ای را که خود قرآن برای خوانش خود معرفی کرده است نادیده گرفته‌اند و در نتیجه خوانشی زن‌ستیزانه از قرآن ارائه داده‌اند.

از نگاه بارلاس، درحالی‌که هیچ تعریف مشترک جهانی از برابری جنسی وجود ندارد، معمولاً تفاوت‌ها شاهی بر نابرابری تلقی می‌شوند. به این ترتیب، رفتار متفاوت قرآن با زنان و مردان در برخی مسائل (مانند ازدواج، طلاق، ارث، و شهادت دادن) شاهی بر ماهیت مردسالارانه قرآن ارزیابی می‌شود. بارلاس علیه این دیدگاه استدلال می‌کند و می‌گوید رفتار متفاوت با زنان و مردان همیشه به معنای رفتار نابرابر با آنها نیست و رفتار یکسان با آنها نیز لزوماً به معنای رفتار برابر با آنها نیست.

در فصل ششم، «خانواده و ازدواج»، بارلاس می‌کوشد نشان دهد خانواده در اسلام نهادی پدرسالارانه نیست چراکه برخورد قرآن با زنان و مردان در جایگاه والد و همسر بر اساس پیش‌فرض‌های برتری مردان یا نابرابری جنسی نیست. او دیدگاه قرآن درباره والدین و مسئولیت‌هایشان و نیز روابط همسران را مؤید اصل هم‌ارزی آنان و برخلاف مفهوم‌سازی‌های

نزول قرآن را بررسی می‌کند تا ماهیت برابری طلبانه و ضد مردسالارانه قرآن را اثبات کند (خوانش پس‌پشت متن یا بازسازی بافت تاریخی پیدایی متن). سپس در حرکت دوم به ارزیابی شالوده قرآنی برابری جنسی در اسلام می‌پردازد (خوانش پیش‌روی متن یا بافت‌مندی دوباره متن با توجه به نیازهای حال).

فصل پنجم، «قرآن، جنس/جنسیت، و امور جنسی»، مفاهیم مشابهت، تفاوت و برابری را در قرآن بررسی می‌کند و تقابل متن قرآن را با نظریه‌های مردسالارانه مدرن - که بر تفاوت‌های طبیعی دو جنس تأکید دارند و مرد را سوژه دگارتی و فرد اندیشمند و زن را دیگری می‌دانند - نیز نشان می‌دهد. او موضع قرآن درباره انسان را غیرجنسی توصیف می‌کند و به نقل از آمنه ودود می‌گوید که در قرآن مردان و زنان به واسطه ویژگی‌های جنسی‌شان در مقابل هم قرار نگرفته‌اند.

متن قرآن نیست زیرا این متن عاری از این‌گونه اتهامات است، بلکه ناشی از شیوه‌هایی است که مسلمانان طی تاریخ به اشتباه برای خوانش قرآن به کار گرفته‌اند. پس باید به لحاظ تاریخی بررسی کنیم خوانش قرآن را چه کسانی، چگونه (قلمرو هرمنوتیکی)، و در کدام بافت‌های اجتماعی، سیاسی، فرهنگی و تاریخی انجام



است که قرآن بین خود و تفسیرش، و بنابراین بین دین و شناخت ما از آن تمایز قائل می‌شود. از سویی دیگر، دعوت قرآن به یافتن بهترین خوانش‌ها نشانه آن است که تمام خوانش‌ها صحیح نیستند.

در نهایت، می‌توان گفت بارلاس با تمایز گذاشتن میان اسلام و مسلمانان، قرآن را از اتهام مردسالاری و ظلم به زنان تبرئه می‌کند و مفسران را مسئول این برداشت‌های نادرست از متن می‌داند. او که خوانش خود از قرآن را کل‌گرایانه و بافت‌مند می‌داند، معتقد است قرآن از حقوق برابر زنان و مردان و همسران حمایت می‌کند و برتری انسان‌ها را نه بر مبنای جنسیت بلکه بر اساس اعمال اخلاقی‌شان می‌داند. او خوانش‌های زن‌ستیزانه از قرآن در جوامع مسلمان را نگران‌کننده و باعث تخریب چهره اصیل اسلام در جهان می‌داند و اصرار می‌ورزد که مسلمانان معاصر باید مسئولیت بازیابی معنای حقیقی و درست قرآن را بر عهده بگیرند. دیدگاه بارلاس فرصتی برای نظریه‌پردازی «برابری جنسی» از درون چارچوب تعالیم قرآن پیشنهاد می‌کند و به خوانندگان امکان می‌دهد که قرآن را نه از طریق رویه‌های تفسیری مسلمانان یا کلیشه‌های رسانه‌ای غربی، بلکه از طریق خود قرآن بفهمند.

موجود در نظام‌های مردسالارانه می‌داند و آن را از هر دو تفکر مبتنی بر فمینیسم و مردسالاری متمایز می‌کند. به اعتقاد او، صرف توصیف نظام مردسالاری در قرآن به معنای دفاع از آن نیست. به‌علاوه، احکام قرآن درباره مسائلی چون چندهمسری و «ضرب» زنان، که در معرض سوءتعبیرهای جدی بوده‌اند، ماهیتی محدودکننده داشته و در مقام جوازبخشی نبوده‌اند. در خوانش بارلاس، معرفت‌شناسی ضد مردسالارانه قرآن نه تنها دیدگاه‌های خداوند به‌عنوان پدر/مذکر، بلکه نظریه‌های حق پدر و نظریه‌های تبعیض جنسی را رد می‌کند.

بارلاس در پی نوشت کتاب خود توضیح می‌دهد که مسئولیت خوانش صحیح قرآن بر عهده خواننده است و قرآن مسئول خوانش‌های ناصحیح خویش نیست، زیرا هرمنوتیک درونی قرآن نه تنها راهنمای چگونگی خوانش آن، بلکه استدلالی است علیه این که آن را مسئول خوانش‌های نادرست بدانیم. به‌گفته او، قرآن در چندین آیه احتمال خوانش‌های ناصحیح خود را پیش‌بینی کرده و درباره پنهان‌کردن و تحریف آیات الهی هشدار می‌دهد. خوانش‌های تکه‌تکه، گزینشی، غیربافت‌مند، و بی‌توجه به اصول انسجام متنی نمونه‌هایی از این خوانش‌های ناصحیح‌اند. به‌گفته بارلاس، شاید به همین دلیل



## عیسای مسلمانان نماد همزیستی ادیان

### مروری بر کتاب «انجیل به روایت مسلمانان»

#### اثر طریف خالدی



فاطمه عباسی

طریف خالدی (متولد ۱۹۳۸) مورخ فلسطینی است که در جریان جنگ ۱۹۴۸ مجبور به مهاجرت به بیروت شد. بعدتر به انگلستان رفت، کارشناسی و کارشناسی ارشد را در دانشگاه آکسفورد در رشته تاریخ جدید گرفت و در ۱۹۷۰ در مطالعات اسلامی از دانشگاه شیکاگو فارغ التحصیل شد. بعدتر تدریس و پژوهش را در دانشگاه امریکایی بیروت، آکسفورد و کمبریج ادامه داد و اینک صاحب کرسی شیخ زائد در مطالعات عربی و اسلامی در دانشگاه امریکایی بیروت است. از او ترجمه قرآن به انگلیسی و آثار دیگری به ویژه در حوزه تاریخ اسلام و عرب به انگلیسی و عربی منتشر شده‌اند. خالدی در «انجیل به روایت مسلمانان» (۲۰۰۱) با نگاهی تاریخی می‌کوشد منابع و چگونگی شکل‌گیری تصویرهای گوناگون عیسی را در متون اسلامی معرفی کند. او با ریشه‌یابی حکمت‌ها و روایت‌های نقل شده از عیسی در منابع اسلامی، می‌خواهد جایگاه او را در متون مرتبط با پارسایی در اسلام نشان دهد. از این طریق ماهیت ترکیبی «انجیل اسلامی» روشن می‌شود که خالدی آن را نتیجه همزیستی میان دو دین اسلام و مسیحیت در گذشته می‌داند و به‌عنوان آموزه‌ای مفید در زندگی امروز بر آن تأکید می‌کند. اصل این کتاب به انگلیسی است و به عربی هم ترجمه شده است (۲۰۰۳)؛ گزارش پیش‌رو اما بر مبنای ترجمه فارسی آن (۱۳۹۹) به‌قلم منصور معتمدی است.



منابع جدیدی دست یافته که حاوی قدیم‌ترین سخنان «عیسای اسلامی» است. او به‌علاوه در کتاب خود از منظر ادبی و بررسی جایگاه تاریخی این اثر در تطور زهد اسلامی نیز به موضوع می‌پردازد. سپس در بخش دوم یا همان انجیل اسلامی، یک به یک روایت‌های مرتبط با عیسی یا منقول از او را در کهن‌ترین شکل خود آورده است. اغلب این روایت‌ها در بیش از یک منبع ذکر شده‌اند که خالدی تمام آن‌ها را هم ذکر می‌کند. آنگاه نظر تحلیلی‌اش را بر مبنای آنچه در بخش مقدمه تبیین کرده می‌آورد تا نشان دهد مسلمانان این روایت را چگونه و در چه بافتی درک می‌کرده‌اند. گاهی نیز به موارد مشابه این روایت در انجیل یا کتب غیررسمی یا آثار مطرح در خاورمیانه اشاره می‌کند.

خالدی در اولین بخش مقدمه، پیشینه تاریخی تصویر اسلامی از انجیل و عیسی را بررسی می‌کند. او می‌گوید تصویر اسلامی عیسی نخست در قرآن ترسیم شد و انجیل اسلامی نیز از همین جا نشئت گرفت. اگرچه عیسای انجیل اسلامی هویتی کاملاً متفاوت با هویت تصویر شده از عیسی در قرآن پیدا کرد، مایه و مبنای اصلی شخصیت‌پردازی‌هایی که بعدها از او به عمل آمد همان عیسای قرآنی بود. به‌گفته‌اش، اسلام در زمان و مکانی ظهور کرد که شخصیت عیسی

کتاب «انجیل به روایت مسلمانان» از دو بخش تشکیل شده است. بخش نخست مقدمه‌ای ۶۵ صفحه‌ای است که نویسنده چارچوبی تاریخی و ادبی برای اقوال و قصص به دست می‌دهد و بخش دوم آن چیزی است که خالدی آن را «انجیل اسلامی» می‌نامد و شامل ۳۰۳ نقل یا گزارش مختلف منسوب به عیسی است که از متون گوناگون اسلامی استخراج کرده و با رعایت ترتیب و توالی تاریخی و ذکر منبع کنار هم آورده و گاهی شرحی نیز بر آن افزوده است. به‌گفته‌اش، او، مجموعه کامل انجیل اسلامی در هیچ‌یک از مآخذ اسلامی و عربی یافت نمی‌شود، بلکه به‌صورت پراکنده در آثار مربوط به اخلاق و معاملات عامه، نوشته‌های ادبی، مکتوبات صوفیه، کلمات قصار و سرگذشت‌نامه‌های انبیا و اولیا به چشم می‌خورد. منابعی که نویسنده از آنها استفاده کرده از سده دوم تا دوازدهم هجری را در بر می‌گیرد، اما کار او اولین گردآوری این اخبار نیست. پیش‌تر، دیوید مارگلیو، خاورشناس انگلیسی، در اواخر قرن نوزدهم مجموعه‌ای از ۷۷ خبر را از منابع عربی ترجمه و منتشر کرد. دو دهه بعد، میگل پالاسیوس، خاورشناس اسپانیایی، ۲۲۵ خبر را از پنجاه‌وشش منبع عربی گردآوری و به لاتین ترجمه کرد که همچنان اساس انجیل اسلامی را تشکیل می‌دهد. خالدی در گردآوری خود به



کرده داستان‌سرایی و خیال‌پردازی یا دست‌کم مطالبی از نوشته‌های مجعول مسیحی بوده است. چه‌بسا اگر منبعی هم نمی‌یافتند، آن‌ها را حاصل تخیل بارور شرقی می‌دانستند. در دوره‌های بعدی، چندین عامل دست به دست هم دادند و این تصاویر و تفاسیر محققان غربی از عیسای قرآنی را - اگر نگوییم کاملاً تغییر دادند - دست‌کم تعدیل کردند. یکی از عوامل مؤثر در این تغییر رویکرد، احیای علاقه علمی به مطالعات مربوط به فرهنگ و باورهای عامه و بازبینی بنیادین در جایگاه و کارکرد اسطوره در نظام‌های عقیدتی بود. عامل دیگر کشف مجموعه نسخه‌های خطی «نجع حمّادی» بود که مجموعه‌ای است از متون گنوسی و سایر نوشته‌های دینی که در ۱۹۴۵ در این شهر مصر یافت شدند؛ انتشار این مجموعه برداشت ما را از شکل و انتشار متون اولیه مسیحی و عقاید فرقه‌های مسیحی از اساس تغییر داد. به‌علاوه، انتشار متون مسیحیت سریانی، حبشی و قبطی هم به شناخت اقسام مسیحیت مرتبط با عربستان پیش از اسلام و مسیحیت شرقی، که زمینه مستقیم پیدایش عیسای قرآنی است، کمک کرد. در نتیجه این تغییرات، به متون غیررسمی عهد جدید با دقت و هم‌دلی بیشتری توجه شد و تحقیقات جدید نشان داد که قرائت این متون تا مدت‌ها بعد از قرن چهارم و پنجم میلادی که از

شناخته شده بود. در عربستان آن روزگار، علاوه بر مسیحیت با وجوه مختلف، می‌دانیم که نوعی یهودیت متعلق به آن مناطق وجود داشت که ملغمه‌ای پُر‌وپیمان از متون مقدس، فرهنگ قومی و اساطیر بود. با توجه به اینکه این منطقه از مرکز جهان یونانی‌مآب دور افتاده بود، باید آن را مأوای سنت‌های دینی گوناگون در نظر بگیریم. با این همه، نقطه آغاز بررسی اقوال و قصص اسلامی درباره عیسی را خود قرآن باید دانست نه عربستان پیش از اسلام. قرآن به‌عنوان متن پایه راه را بر

پیدایش  
ترکیبی  
تازه  
گشود که



بر اساس آن به طریقی بدیع زبان و باورهای دینی به کار گرفته می‌شد.

در مطالعات قدیم‌تر غربیان در باب تصویر عیسی در قرآن، اغلب این تمایل وجود داشت که خاستگاه‌های پیدایش این تصویر را نوشته‌های غیررسمی یا فرقه‌های مسیحی یا یهودی-مسیحی بدانند. آن‌ها معتقد بودند اطلاعات محمد درباره مسیحیت مغشوش یا برآمده از فرقه‌های بدعت‌گرای مسیحی بوده است و اقوال و داستان‌های قرآن درباره عیسی که محمد نقل





دارد و کلمه و روح خداوند خوانده شده اما چیزی در تصویر قرآنی عیسی هست که در انجیل نیست. او در قرآن یگانه پیامبری است که خود را از عقایدی که امتش درباره او پیدا کردند مبرا می‌دارد: عقیده به تثلیث و تصلیب. البته رد تصلیب از جانب قرآن با عقیده مسیحیان شبیخ‌گرا، که معتقدند شبیخ از عیسی بر تصلیب رفته و حاضران به اشتباه پنداشته‌اند که جسم او بر تصلیب رفته، متفاوت است. قرآن کشته‌شدن مسیح به دست یهودیان را رد می‌کند و عروج عیسی به آسمان را نقطه اوج داستان می‌داند. انکار شدید تثلیث هم در آیه ۱۱۶ مائده در استنطاق خداوند از عیسی دیده می‌شود اما آیات فراوان دیگری در قرآن مسئله همسر و پسر داشتن خدا را توهین می‌دانند. در مجموع، می‌توان گفت هرچند در آیات زیادی به پیروان عیسی به طور مستقیم اشاره نشده، اما خرده‌گیری‌های اعتقادی به آنان در قرآن فراوان است.

خالدی اشارات قرآن به عیسی را به چهار دسته تقسیم می‌کند: داستان‌های تولد و کودکی، معجزات، گفتگوهای عیسی با خدا یا عیسی با بنی‌اسرائیل، و اظهارات خداوند درباره بشر بودن عیسی و منع سخنان و عقاید غلوآمیز درباره او. درباره دو دسته اول، دلیلی ندارد که در شباهت

متن رسمی کنار گذاشته شده بودند در میان مسیحیان شرقی ادامه داشته است. در نهایت، به کارگیری ابزارهای نقد ادبی جدید در تحلیل متن قرآن منجر به بازبینی در بحث «تأثیر و نفوذ و اقتباس» شد و تأکید بیشتری بر فهم متن در قلمرو خود متن به وجود آورد.

در ادامه، خالدی نگاهی گذرا به عیسای قرآنی دارد. قرآن از پیامبران زیادی حکایت می‌کند. زمان این روایت‌ها نوعی «مضارع سرمدی» است، به این معنا که گذشته و حال و آینده چنان به هم پیوسته‌اند که تفاوت محسوسی میان آنها به چشم نمی‌آید. خداوند، گوینده این روایت‌ها، در واقع خالق-راوی تاریخ است. از آنجا که ادیان و ملل پیشین وحی‌های نازل‌شده را تحریف یا قلب کرده بودند، قرآن اعلام می‌کند که قصد دارد این گزارش‌ها را تصحیح کند و تقریر همه مواجهه‌های پیامبران پیشین با خدا را بازگویی و ترمیم کند. قرآن گونه‌شناسی مخصوصی درباره پیامبران دارد که در آن داستان‌های پیامبران حکایت‌های مستقلی نیستند بلکه مواظی‌اند که تقابل رفتار آن‌ها با امت‌هایشان را نشان می‌دهند. از سوی دیگر، پیروان راستین پیامبران همواره «مسلم» بوده‌اند و خواهند بود. عیسای قرآنی را نیز باید در چارچوب گونه‌شناسی عام نبوت دید. عیسی در قرآن جایگاهی استثنایی



اولیه نظر داشته باشیم که در آن مسلمانان به منقولات و آثار دینی یهود و نصاری و دیگر ادیان بزرگ قلمرو جدید اسلامی به دیده قبول می‌نگریستند، و هم به مسیحیت شرقی در قرون هفتم و هشتم میلادی. پرسش مهمی که باید به آن پرداخت این است که وقتی قرآن به تورات، زبور یا انجیل اشاره می‌کند دقیقاً چه منظوری دارد. در اوایل اسلام چه مقدار از بائبل و به چه شکل شناخته شده بود؟ آیا شواهدی وجود دارد که نشان دهد این کتاب‌ها در محیط صدر اسلام به زبان عربی در دسترس بوده‌اند؟ خالدی معتقد است شواهد تاریخی و زبان‌شناختی در متن قرآن برای اثبات وجود یک بائبل عربی در زمان نزول قرآن کافی نیست. تحقیقات فعلی تاریخ نخستین تلاوت‌نامه یا بائبل عربی را به حدود نیمه قرن سوم هجری می‌رساند.

در عین حال، در بسیاری از متون پیش از قرن سوم مثل‌هایی اخلاقی از تورات یا «حکمت» نقل می‌شود که نمی‌توان آن‌ها را در بائبل ردیابی کرد. در توضیح این موضوع، تحقیقات جدید اغلب از منبعی عمومی سخن می‌گویند؛ هرچند هنوز نتوانسته‌اند منبع اصلی خاصی را معلوم کنند. این تحقیقات با انجیل اسلامی نیز ارتباط پیدا می‌کنند چون در این متون سخنان منسوب به

نزدیک آنها با برخی از اناجیل غیررسمی (آپوکریفا) و آثار سریانی، قبطی و حبشی تردید کنیم. قرآن، برخلاف اناجیل رسمی، به جای آنکه به مراحل پایانی زندگی عیسی یعنی «مصائب» او توجه کند، بیشتر تولد خارق‌العاده‌اش را توصیف می‌کند، اغلب از او با عنوان «پسر مریم» نام می‌برد و بارها به او و مادرش با هم اشاره می‌کند. اما «مرگ» او نیز خارق‌العاده است چرا که به نزد خدا بالا برده می‌شود و طبق آنچه در سنت متأخر اسلامی آمده در همان‌جا زنده می‌ماند و منتظر است تا در آخرالزمان نقشی را که برایش در نظر گرفته شده است ایفا کند. در مجموع، تصاویر ناهم‌گونی از مسیحیان در قرآن دیده می‌شود و مشخص کردن سرشت عیسی در قرآن دشوار است، اما بررسی دقیق طرز بیان قرآن نشان می‌دهد که این کتاب، که در



محیطی پر از جدل و استدلال‌های متقابل نازل شده است، می‌کوشد پیامی تصحیحی به پیروان نحله‌های پیشین بدهد و آن‌ها را اصلاح کند.

در بخش بعدی، خالدی تصویر عیسی در انجیل مسلمانان را بررسی می‌کند. او می‌گوید عیسای انجیل اسلامی ریشه در اسلام آغازین دارد. برای درک درست نحوه شکل‌گیری این تصویر باید هم به محیط پرمنفذ اسلامی در قرون



عیسی از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است.

پس از این توضیحات، نویسنده زمینه اولیه شکل‌گیری انجیل اسلامی را بررسی می‌کند و توضیح می‌دهد که در احادیث و اخبار قرون اولیه دو دسته حدیث مرتبط با عیسی وجود داشته‌اند: احادیث آخرالزمانی که از رجعت و نقش فرجام‌شناختی عیسی سخن می‌گفتند و احادیث «بایبلی» که اغلب مرتبط با پارسایی و اخلاق است. در رسمی‌سازی مجموعه‌های حدیثی در اواسط قرن سوم، عیسای آخرالزمانی در این متون باقی ماند اما از عیسای برگرفته از بایبل نشانی باقی نماند و حکایت‌های مرتبط با او وارد مجموعه‌های «قصص الانبیاء» و آثار زاهدانه شد. همین تصویر دوم از عیسی است که در جهان اسلام تا پیش از قرن هجدهم رواج داشته و همان چیزی است که «انجیل اسلامی» نامیده شده است. می‌توان ادعا کرد که این آثار از اواخر قرن اول و اوایل قرن دوم وجود داشته‌اند، هرچند به مرور زمان از نظر حجم و ظرافت ادبی روندی روبه‌رشد داشته‌اند. گردآورندگان این داستان‌ها فضا و لحنی کاملاً اسلامی برای آن‌ها ساخته‌اند، آن‌ها را «روزآمد» کرده‌اند و با ارجاعات پی‌درپی به قرآن آن‌ها را تقویت کرده‌اند. به‌علاوه، همان خط سیر فکری قرآن درباره استمرار نبوت انبیا در یک مسیر اینجا نیز به شکل‌های مختلف به

نمایش گذاشته می‌شود.

نویسنده آنگاه به‌طور خاص به سخنان عیسی در این مجموعه‌ها می‌پردازد و می‌گوید این منقولات از جایگاه بالاتری نسبت به بقیه برخوردارند. یکی از دلایل این موضوع حضور فراگیر مسیحیت در سه قرن نخست اسلام در مناطق مرکزی جهان اسلام است. بررسی چندین متن متعلق به قرون دوم و سوم هجری، که اسناد اصلی اقوال عیسی را حفظ کرده‌اند، کمک می‌کند تا خاستگاه و پراکندگی اولیه این مطالب را در جهان اسلام دقیق‌تر درک کنیم: به نظر می‌رسد اغلب آباء پایه‌گذار انجیل اسلامی در اواخر قرن اول و اوایل قرن دوم در کوفه می‌زیسته‌اند و زاهدان و عابدانی بوده‌اند که اغلب سرسازگاری با سیاست و حکومت را نداشتند. برای این افراد هیچ پیامبر دیگری مناسب‌تر از عیسی نبود. البته با گذشت زمان و تغییر شرایط، محتوای کلی این روایت‌ها در دوره‌های بعدی متفاوت می‌شود.

در کهن‌ترین داستان‌ها، که عمدتاً به دو مجموعه اصلی از آثار زاهدانه، یعنی «الزهد و الرقائق» نوشته عبدالله بن مبارک (د. ۱۸۱) و «کتاب الزهد» احمد بن حنبل (د. ۲۴۱)، تعلق دارند، چهار موضوع اصلی را می‌توان تشخیص داد: اخبار آخرالزمان، اخبار شبیه به آنچه در انجیل آمده، داستان‌های زاهدانه، و اخباری که



دینی برجسته است که در دو محیط دینی جایگاه والایی یافت که یکی او را پدید آورد و دیگری او را به فرزندی گرفت. در پایان، تأکید خالدی بر این است که اکنون و در میانه نزارهای اسلام و مسیحیت در مناطقی از خاورمیانه و اروپا، از این موضوع که این دو دین در دوره‌ای از تاریخ نگاهی پذیراتر و آگاهانه‌تر به هم داشتند، می‌توان درس‌هایی برای همزیستی ادیان در زندگی امروزی گرفت.

گویا مناقشات میان مسلمانان را بازتاب می‌دهند؛ مانند سخنانی از عیسی که تمایل به مرجئه یا مخالفت با خوارج در آن‌ها دیده می‌شود. اما با گذشت زمان و گسترش این هسته اصلی، دیگر مشرب‌های فکری همچون حکمت خسروانی، فلسفه یونانی و مشرب شیعی هم بر این مجموعه تأثیر گذاشتند. پس از آن پرداخت صوفیانه به شخصیت عیسی پررنگ شد و سخنان او در متون رسمی صوفیانه نمود تازه‌ای پیدا کرد، چنانکه «احیاء علوم الدین» غزالی در میان متون عربی اسلامی بیشترین تعداد سخنان منسوب به عیسی را دربردارد.

در نهایت، خالدی بر سه نکته تأکید می‌کند: اول اینکه عیسی در انجیل اسلامی همه‌جا نبی مسلمان معرفی می‌شود و میان او و محمد رابطه‌ای نزدیک ترسیم شده است. دوم آنکه انجیل اسلامی نمونه‌ای غیرعادی از دادوستد بین ادیان به شمار می‌رود چراکه در اینجا دینی برای تقویت پارسایی خود قهرمانی را از دینی دیگر وام می‌گیرد که نشان از سنتی پذیرا میان اسلام و مسیحیت است. نکته سوم اینکه مسیحیت و اسلام برای تکمیل هم به یکدیگر نیازمندند. اگرچه ممکن است عیسای انجیل اسلامی شخصیت ساختگی باشد و نشود فهمید که چه کسی و چرا او را بر ساخته است، او به خودی خود یک شخصیت



## شکل‌گیری هفت قرائت رسمی قرآن

مروری بر کتاب «دومین رسمی‌سازی قرآن»

اثر شادی حکمت ناصر



الهه شاه‌پسند

شادی حکمت ناصر، استادیار مطالعات عربی کلاسیک دانشگاه هاروارد، متولد کویت و رشديافته نبطیه در جنوب لبنان است. او در دو رشته شیمی و ادبیات عربی از دانشگاه آمریکایی بیروت فارغ‌التحصیل شد، درجه دکتری خود را در رشته مطالعات عرب و اسلام از دانشگاه هاروارد گرفت و مدتی در دانشگاه ییل و کمبریج تدریس کرد. پژوهش‌های او در حوزه مطالعات قرآن و متمرکز بر تاریخ قرآن و قرائت است. نخستین کتاب منتشرشده از او «نقل قرائت قرآن: مسئله تواتر و پیدایی قرائت‌های شاذ» (۲۰۱۳) نام دارد که ترجمه فارسی آن به قلم الهه شاه‌پسند و ولی عبدی در ۱۳۹۸ به همت نشر کرگدن به چاپ رسیده است. ناصر در این کتاب نشان می‌دهد که نگاه ابن‌مجاهد و علمای متقدم مسلمان به قرائت همچون نگاه آنها به احکام فقهی بود و علمای مسلمان بعدی انتقال رشته قرائت را از حیطة فقه، که معیار همیش اجماع بود، به حیطة حدیث، که معیارش اسناد صحیح بود، بر عهده گرفتند. جدیدترین اثر او، «دومین رسمی‌سازی قرآن (۳۲۴ق): ابن‌مجاهد و پیدایی قرائت هفت‌گانه» (۲۰۲۰)، مطالعه‌ای است درباره نقل قرائت قرآن، رسمی‌سازی نظام‌های قرائت و پدیده قرائت شاذ غیررسمی. او در این کتاب می‌کوشد توضیح دهد که قرائت مختلف چگونه ایجاد شدند. ناصر با تشریح پنج مرحله مختلف رسمی‌سازی، استدلال می‌کند که برای بررسی اولین مرحله رسمی‌سازی لازم است ابتدا مراحل بعدی را مطالعه کنیم و به همین دلیل در این کتاب بر رسمی‌سازی دوم متمرکز است. بررسی‌های دقیق و جزئی او در کتاب وابستگی میان نقل شفاهی و مکتوب را نشان می‌دهد که بر نقل شفاهی مبتنی بر متن صحه می‌گذارد.



می‌کند: اولین رسمی‌سازی در زمانی بین جمع مصاحف عثمان (د. ۳۵) و نخستین تلاش‌های نحویان برای استاندارد کردن زبان عربی، یعنی پیش از زمان ابن‌مجاهد، روی داده است. آثار نحوی و تفسیری پیش از ابن‌مجاهد همچون آثار سیبویه (د. ۱۸۰)، فرّاء (د. ۲۰۷)، زجاج (د. ۳۱۱) و طبری (د. ۳۱۰)، داده‌های قرائی فراوان و مباحث مهمی درباره‌ی ارزش نحوی و تفسیری آنها فراهم آوردند. دومین رسمی‌سازی در قرن چهارم و به‌دست ابن‌مجاهد (د. ۳۲۴) روی داد. او در کتاب «السبعة» هفت قرائت را رسمی کرد؛ کاری که باعث ناخشنودی بسیاری از محققان شد به‌گونه‌ای که به نگارش کتاب‌هایی با تعداد قرائات بیشتر یا کمتر از هفت تا دست زدند. علاوه بر این، هرکدام از قاریان مشهور ابن‌مجاهد چند شاگرد داشتند و چنین نبود که همه‌ی این شاگردان در نقل از استاد خود اتفاق داشته باشند. به همین دلیل، رسمی‌سازی دیگری لازم شد. سومین رسمی‌سازی به علت رواج قانون «دو راوی» از سوی ابوعمرو دانی و ابوالقاسم شاطبی در قرن پنجم و ششم رخ داد و از آن پس برای هر قاری دو راوی رسمی شمرده شد. نیروی محرک چهارمین رسمی‌سازی ابن‌جزری (د. ۸۳۳) بود که در قرن نهم سه قرائت را به قرائات رسمی ابن‌مجاهد افزود. پنجمین و آخرین رسمی‌سازی

کتاب «دومین رسمی‌سازی قرآن» از یک فصل مقدماتی و چهار فصل اصلی تشکیل شده است. در فصل اول، ناصر مقدماتی درباره‌ی دومین رسمی‌سازی قرآن مطرح کرده و اصطلاحات مورد استفاده‌اش در کتاب را معرفی می‌کند. او معتقد است پژوهش‌های پیشین بیشتر بر «چرای» پیدایش قرائات متمرکز بودند اما این پژوهش بر «چگونگی» سازوکارهای پیدایی و نقل قرائات متمرکز است. پاسخ این پرسش کمک می‌کند درباره‌ی



«چرای» نیز پاسخ دقیقی بیایم. پیش از شروع بحث درباره‌ی مراحل مختلف رسمی‌سازی، ناصر ابتدا توضیح می‌دهد که در دوره‌ی متقدم نظامی کاملاً مشخص از قرائات، مثل قرائت عاصم یا هر قاری مشهور دیگری، وجود نداشته، بلکه چند نسخه و بازتعبیر متفاوت به‌طور همزمان بین جامعه‌ی قاریان رواج داشته است. همچنین یک روایت از عاصم مثلاً حفص نیز وجود نداشته، بلکه روایات متعددی به او منسوب بوده است. سپس با مرور گاه‌شماری رسمی‌سازی قرآن به پنج مرحله رسمی‌سازی قرائات اشاره



نیز در ۱۹۲۴ و پس از انتشار اولین نسخه چاپی قرآن در قاهره بر اساس قرائت عاصم به روایت حفص رخ داد.

ناصر معتقد است برای آنکه بفهمیم در مرحله اول رسمی‌سازی چه اتفاقی افتاده، باید چگونگی رسمی‌سازی قرآن در چهار مرحله بعدی را مطالعه کنیم. مثلاً چون در رسمی‌سازی ابن‌مجاهد سیاست نقش داشته، می‌توان گفت در رسمی‌سازی اول نیز قدرت سیاسی تأثیرگذار بوده و این را با توجه به ترکیب گروه جمع عثمان نیز می‌توان تأیید کرد. با این استدلال، ناصر پروژه بزرگ خود در حوزه تاریخ قرآن و قرائات را با بررسی مرحله اول شروع نکرده است و بر مراحل بعدی تمرکز دارد.

در توضیح تفاوت میان قرائات و قرآن، ناصر توضیح می‌دهد که قرائات راه دستیابی به قرآن است. به این معنا، متن ثابت است اما خواندن آن نیازمند نقاط و حرکات است و این از طریق قرائات به دست می‌آید. پیش از رسمی‌سازی دوم، مردم مکه، مدینه، کوفه و بصره قرائات مخصوص خود را داشتند. اقدام ابن‌مجاهد در واقع گزینش از بین این قرائات محلی بود. ناصر می‌پذیرد که شکل شفاهی قرآن پویا بوده اما در عین حال می‌گوید تا آنجا که به دست‌کاری، افزودن یا کم‌کردن کلمات مربوط است، دلیل یا شاهی نیست که نشان دهد قرآن

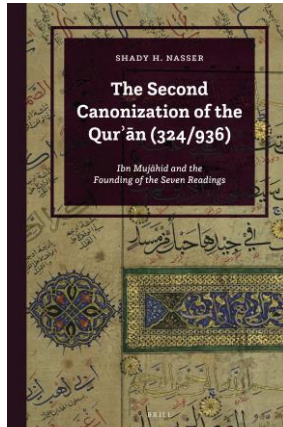
متحمل تغییرات عمدی شده است. به نظر می‌رسد قرآن از زمان تدوینش در مصاحف محلی یک «متن بسته» داشته است؛ موضوعی که فرد داور هم در کتاب «روایت‌هایی درباره خاستگاه‌های اسلام» (۱۹۹۸) مطرح کرده است.

در فصل دوم، که «بقای اصلح» نام دارد، نویسندگان به قرائات خلاف قاعده موجود در قرائات هفت‌گانه می‌پردازد. (ناصر اصطلاح قرائت «خلاف قاعده» را برای قرائاتی به کار می‌برد که با نحو عربی ناسازگارند.) او ابتدا توضیح می‌دهد که از بین راویان متعدد قاریان هفت‌گانه، تنها نقل دو راوی رسمی و بقیه شاذ شمرده شدند. آنگاه سند روایت حفص از قرائت عاصم را بررسی می‌کند. او همچون دیگر آثارش، برای ارائه دورنمای اسانید از نمودار استفاده می‌کند؛ وی نمودار سند ابن‌مجاهد تا روایت حفص را ارائه کرده و به مذاقه در وجوه مشترک آن با نمودار اسانید دیگر قرائات پرداخته است. در انتها نیز شصت‌وشش قرائت مشکل‌ساز منقول در «السبعة» را فهرست کرده است. در انتهای این فصل نویسندگان چارچوبی پیشنهاد می‌کند که محققان قرائات با استفاده از آن اعتبار قرائات قرآنی را بسنجند و نیز معیارهایی برای تصدیق راویانی خاص به‌عنوان نماینده قاریان رسمی خاص به دست می‌دهد.



راه‌یافتن واژه‌شناسی حدیث به علم قرائات، از کاربست جرح و تعدیل رجالی درباره قاریان سخن می‌گوید. نویسنده در این فصل نشان داده است که به دلیل ماهیت مختلف این دو علم، به‌کارگیری روش‌شناسی حدیث در فضای قرائات نتایج متفاوتی به بار آورده و به تنش و سردرگمی انجامیده است.

در فصل چهارم، نویسنده مسائلی را درباره نقل شفاهی و مکتوب در حوزه قرائات مطرح کرده است. او به اختلاف مصاحف اَمصار (یعنی مصحف‌های حجاز، عراق و شام) پرداخته و براساس گزارش‌هایی که از دوره متقدم به دست رسیده، کلماتی را که رسم آنها در مصاحف مکه، مدینه، شام، بصره و کوفه محل اختلاف بوده، گردآوری کرده است. به عقیده ناصر، باید اختلافاتی را که بین



این مصاحف اصلی و مهم وجود دارد با داده‌هایی که ابن‌مجاهد گردآورده مقایسه کرد تا معلوم شود چه میزان از اختلافات متنی در گذر زمان افزوده شده و اینکه آیا آنها از زمان جمع عثمان یک مجموعه ثابت بوده‌اند یا نه. او نشان داده است که سنت قرائی از همان آغاز، به شدت وابسته به ابزارهای مکتوب نقل بوده است یعنی علاوه بر سماع شفاهی به‌عنوان راهی برای نقل و

فصل بعدی کتاب، «جرح و تعدیل رجالی در قرآن و حدیث»، به مقایسه سازوکار نقل در قرائات و حدیث اختصاص دارد. ناصر این فصل را با ماجرای از برخورد و گفت‌وگوی دو قاری و یک محدث شروع کرده و به کمک آن سطح ارتباط این دو رشته را با هم توضیح می‌دهد. ابتدا رشته قرائات جدا از حدیث گسترش یافت، اما کم‌کم شروع به پذیرش روش‌شناسی حدیث کرد و در نهایت درگیر این روش‌شناسی حدیث شد.

اصطلاحاتی چون متابعات، شواهد، و جاده، ارسال، مکاتبه و دیگر اصطلاحات حدیثی به‌هیچ‌وجه در آثار متقدم قرائی به چشم نمی‌خورد و کاملاً با این علم غریبه است. اما تصور اینکه چگونه چنین ارتباطی ایجاد شد دشوار نیست، چون نقد حدیثی و سندی به بسیاری از رشته‌ها، حتی رشته‌هایی

سکولار چون شعر و ادب، نیز راه یافت. به‌علاوه، دانشمندان قبل از متخصص شدن در یک رشته دانسته‌هایی از چند رشته مختلف کسب می‌کردند و عجیب نیست که قاریان به نقل حدیث نیز مشغول شده باشند.

ناصر ابتدا صفات مورد نظر برای راوی در حدیث را مطرح کرده و آنگاه به مسئله اسناد در فضای قرائات می‌پردازد. او پس از اشاره به





نشان می‌دهد که نقل قرائات از همان دورهٔ متقدم بر ابزارهای مکتوب مانند کتابچه‌ها، مکاتبات و مصاحف شخصی تکیه داشته است. قاریان از همان اواخر قرن اول برای نقل، آموزش، ویرایش، بازویرایش و ثبت قرائات از این ابزارها بهره می‌برده‌اند. درواقع، مقدار قابل‌توجهی از قرائات فقط از طریق ابزارهای مکتوب نقل شده‌اند و تأیید شفاهی این قرائات اتفاقی پسینی است. ابن‌مجاهد نیز در کتابش به این ابزارهای مکتوب تکیه زیادی داشته چنانکه به برخی قرائات تنها با ابزارهای مکتوب دست یافته است.

فصل پنجم کتاب، با عنوان «ماهیت قرائات قرآن»، دو بخش اصلی دارد. نویسنده در بخش اول این فصل «اصول قرائی» را بررسی می‌کند. او پایگاه داده‌ای غنی‌ای از داده‌های زبانی و آوایی فراهم آورده که تغییر تدریجی قرائات مشهور را نشان می‌دهد. چنین تنوعی استدلال دانشمندان دربارهٔ توسعه و بهنجارسازی زبان عربی را تقویت می‌کند. بخش دوم داده‌ها مربوط به «فروع قرائی» یا همان «فرش الحروف» است که به اختلاف‌های جزئی در قرائت کلمات قرآنی اطلاق می‌شود که قاعده‌مند نیستند. در این بخش، قاریان این قرائات به طور کامل فهرست شده‌اند و صورت شنیداری این قرائت‌ها نیز ضمیمه شده

اعتباربخشی به قرائات، روش‌های مکتوب مانند یادداشت‌های درسی، مکاتبات و مصاحف شخصی نیز به همان اندازه رایج بوده‌اند.

ناصر می‌گوید نمی‌دانیم که در قرون اولیه هرکدام از نقل شفاهی و مکتوب چقدر تأثیرگذار بوده‌اند. قرآن ابتدا به‌طور شفاهی نقل و به حافظهٔ مردم سپرده می‌شد، اما در دورهٔ عثمان قرآن در یک نسخه جمع شد و نقل شفاهی جای خود را به نقل مکتوب داد. هرچند نقل شفاهی و حفظ قرآن همچنان ادامه داشت، اما همهٔ علما اتفاق نظر داشتند که فارغ از اینکه فرد قرآن را چگونه حفظ کرده، نمی‌تواند از مصحف عثمان منحرف شود. برخی قاریان از شیوهٔ قرائت و حفظ خود از قرآن مطمئن بودند، اما اگر آن شیوه از مصحف عثمانی انحراف داشت، علمای قرائت آن را قبول نمی‌کردند. به این ترتیب، نقل مکتوب به نقل شفاهی ضمیمه شده بود و نمی‌توان گفت قرآن فارغ از نقل مکتوب و رسم به‌طور شفاهی نقل شده است. در واقع، بین نقل مکتوب و نقل شفاهی رابطه‌ای دوسویه برقرار است. به تعبیر دیگر، نقل شفاهی صرف وجود ندارد بلکه نقل شفاهی مبتنی بر متن وجود دارد.

دربارهٔ شیوهٔ نقل در دورهٔ متقدم اسلامی، نقل شفاهی اغلب بر نقل مکتوب اولویت داده می‌شود، اما ناصر با کنارگذاشتن این پیش‌فرض



است. ناصر کوشیده نشان دهد چگونه قاریان تلاش کردند نقل شفاهی قرآن را استاندارد کنند. بسیاری از نتیجه‌گیری‌های ناصر درباره‌ی ماهیت قرائات قرآنی در این فصل، مبتنی بر یافته‌های جدولی است که در ضمیمه ۶۲۵ صفحه‌ای کتاب آمده و بیش از چهارده هزار قرائت را همراه با ضبط دقیق آنها فهرست کرده است. او معتقد است اصول قرائی بی‌نظم و ناپایدار دوره‌ای را به تصویر می‌کشد که زبان عربی، نحو و اصول آوایی هنوز به‌طور کامل استاندارد نشده بودند. حجم زیاد اختلاف در اصول قرائی نشان می‌دهد که قاریان در دوره‌ی شکل‌گیری قرائات تلاش می‌کردند نمود شفاهی قرآن را استاندارد کنند، اما تحلیل‌های آماری اختلاف در فروع قرائی (فرش الحروف) درصدهای بالایی از گونه‌های مربوط به نحو را نشان می‌دهند. علاوه بر این ضمیمه، ناصر بیش از پنج هزار فایل صوتی ضبط‌شده از قرائات قرآنی در هر دو قسمت فرش و اصول را با قراردادن بر روی یک پایگاه اینترنتی به کتاب ضمیمه کرده است تا امکان بهتری برای فهم چگونگی تلفظ هر قرائت به دست دهد.

ناصر معتقد است علاوه بر پژوهش‌هایی که لازم است درباره‌ی دیگر مراحل رسمی‌سازی صورت بگیرد، مطالعه‌ای عمیق درباره‌ی ویژگی نحوی، ساختاری و معنایی قرائات نیز ضرورت دارد. او پایگاه داده‌ای این کتاب را نقطه‌ی شروعی برای یک دائرةالمعارف قرائات قرآن می‌داند که پایگاه داده‌ای

وسیع‌تری از قرائات مختلف را با استفاده از درس‌نامه‌های قرائات، آثار تفسیری، نسخه‌های قرآنی و نوشته‌های نحوی فراهم آورد. این گامی در جهت فهم تکامل آرام متن قرآنی در طی هزار و چهارصد سال گذشته است.

در مجموع، ناصر از بررسی‌های خود نتیجه می‌گیرد که هفت قرائت رسمی بسیار پس از آنچه ما می‌پنداریم، در شکل امروزی‌شان رسمی و نهایی شده‌اند. علاوه بر این، تفسیرهای امروزی از این قرائات مشهور از طریق دو راوی رسمی، تاریخ نقل این قرائات را درست جلوه نمی‌دهند. از دید او، مایه‌ی تأسف است که هنوز برخی آثار اسلامی ادعا می‌کنند قرائت حفص از عاصم همان قرائت علی‌بن ابی‌طالب است که آن را براساس نسخه‌ی اصلی‌ای که از پیامبر به ارث برده ارائه داده است. قرائات مشهور نظام‌های ثابت قرائی نیستند که در بازه‌ای از زمان ایجاد شده باشند و آنگاه دقیق و لفظ‌به‌لفظ از نسلی به نسل دیگر منتقل شده باشند. آنها برای رسیدن به وضع کنونی‌شان بازبینی، ویرایش و نظام‌دهی درونی شده‌اند. چنانکه از این پژوهش برمی‌آید، صحبت از «قرائت عاصم به روایت حفص» (یا هر قرائت مشهور دیگری) به‌عنوان نظام یک‌پارچه‌ی قرائی، که به دست فردی خاص ایجاد شده، مغالطه‌ای تاریخی است.



## کاربرد رویکرد تاریخی و تاریخ انگاره در مطالعات اسلام

گفت‌وگو با دکتر محمدعلی طباطبایی

گفت‌وگوکننده: فاطمه مصلح‌زاده



پنجمین شماره از مجموعه گفت‌وگوهای دورنما را می‌بینید. در این شماره با دکتر محمدعلی طباطبایی، عضو هیئت علمی پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، درباره کاربرد رویکرد تاریخی و به‌طور خاص بررسی تاریخ انگاره‌ها در مطالعات اسلام و پژوهش موردی ایشان در بررسی تاریخ انگاره تحریف بایبل در بین مسلمانان صحبت خواهیم کرد.

\*\*\*

خب، حتما می‌دانید که پژوهش بسیار مفصل و گسترده‌ای بوده‌است و به‌خاطر فرصت کمی که داریم، من مجبورم آن را در حد چند جمله بسیار فشرده کنم و بنابراین در پاسخ به سؤال شما این‌طور باید بگویم که پژوهش من درباره این بود که اعتقاد مسلمانان به اینکه تورات و انجیل یا به اصطلاح علمی «بایبل» تحریف شده هستند، از چه زمانی به‌وجود آمده‌است؟ و چه سیری از تحولات را در طی تاریخ، پشت‌سر گذاشته‌است؟ و نتیجه پژوهش من درباره این موضوع این شد که تا جایی‌که به قرون اولیه اسلام مربوط می‌شود، ما در قرن اول هجری یعنی در یکصد سال اول

آقای دکتر طباطبایی، سلام، وقتتان بخیر. خیلی ممنون که دعوت دورنما را پذیرفتید. سلام، ممنونم. وقت شما هم بخیر. باعث افتخار است که در خدمت شما هستم. امیدوارم که گفت‌وگوی خوبی داشته باشیم.

سلامت باشید. ممنونم. اجازه دهید که بحث را از اینجا شروع کنیم، از پژوهشی که شما اخیراً درباره تاریخ انگاره تحریف بایبل انجام دادید. اگر ممکن است شرحی کوتاه از پژوهستان بفرمایید تا بعد بحث درباره روش‌شناسی پژوهش‌هایی که مشابه این کار انجام شده‌اند را شروع کنیم.



رایج دربارهٔ تحریف بایبل می‌شنویم، متفاوت است. اگر ممکن است کمی راجع به این صحبت کنیم که شما در این نظریه چقدر نوآوری داشتید؟ یعنی خودتان قبول دارید که این نظریه با نظریات قبلی کاملاً متفاوت است؟

بله. تا جایی که به پیشینهٔ این موضوع مربوط می‌شود، ما می‌توانیم این پیشینه را به دو بخش کلی تقسیم کنیم. از یک سو، پیشینهٔ این پژوهش یا پیشینهٔ چنین پرسشی در بین عالمان مسلمان و از سوی دیگر، همین پیشینه در پژوهش‌های غربی؛ و ما وقتی هر کدام از این‌ها را جداگانه بررسی می‌کنیم، می‌بینیم این نتیجه‌ای را که الآن خدمتتان عرض کردم، نسبت به هر دو واقعاً نوآورانه محسوب می‌شود. این اعتقاد راسخ از سمت عالمان مسلمان قرن‌هاست وجود دارد که چنین اعتقادی از بدو ظهور اسلام وجود داشته است؛ قرآن به‌صراحت بر آن تأکید می‌کند؛ در روایات، شواهدی قوی برای آن داریم و بنابراین از نگاه تقریباً همهٔ عالمان مسلمان، شکی نیست که این اعتقاد ریشه در همان آغاز اسلام دارد.

در سوی دیگر این ماجرا، ما اسلام‌پژوهان و یا حتی قرآن‌پژوهان غربی را داریم که طبیعتاً می‌دانید زاویهٔ نگاه و روش کاملاً متفاوتی در پژوهش دارند؛ حتی آن‌ها هم تا الان چنین نتیجه‌گیری‌ای از این موضوع نداشته‌اند. ما می‌دانیم که خیلی از محققان غربی، حتی اسلام‌شناسان سرشناس غربی، مانند عالمان سنتی مسلمان معتقدند که ریشه‌های این نگاه در خود قرآن یافت می‌شود و اولین منبعی که چنین ادعایی کرده که این کتاب‌ها تحریف شده هستند،

پس از هجرت پیامبر اسلام هیچ شاهدهی مبنی بر اینکه در بین مسلمانان کسی چیزی دال بر این گفته باشد که گویی مسلمانان چنین اعتقادی دارند، پیدا نکردیم. حتی وقتی وارد قرن دوم هجری می‌شویم، سراسر قرن دوم هجری، جز یک یا دو مورد که آن‌ها هم مشکوک یا قابل تأویل هستند، ما سرنخ دیگری پیدا نمی‌کنیم که ما را مطمئن سازد که حتی تا پایان قرن دوم هجری هم چنین اعتقادی در بین مسلمانان وجود یا رواج داشته‌است؛ و بلکه برعکس آن، ما شواهدی قوی پیدا کردیم که خلاف آن را نشان می‌دهد و این‌طور به‌نظر می‌رسد که تا پایان قرن دوم هجری، اعتقاد غالب در میان مسلمانان و حتی اعتقاد رسمی مسلمانان، اصالت و وثاقت این کتاب‌ها بوده است. از ابتدای قرن سوم هجری به این سو، کم‌کم ما نشانه‌هایی دال بر اینکه مسلمانان به دلایلی چنین اعتقادی پیدا کردند، می‌بینیم. اینکه آن دلایل چه بود، نیاز به توضیحات مفصل دارد. اگر فرصت شود، توضیح خواهم داد. فقط همین قدر اشاره می‌کنم که تحولاتی اتفاق افتاد و آن‌ها باعث شد که مسلمانان از آن اعتقاد سابق خودشان که دو قرن بدان پای‌بند بودند - و آن وثاقت و اصالت این کتاب‌ها بود - طی یک فرآیند حدوداً دو تا سه قرنی یعنی تا قرن پنجم هجری، کم‌کم عدول کنند و اعتقاد پیدا کنند که این کتاب‌ها تحریف‌شده هستند و نمی‌توان اعتماد و چندان‌ی به این کتاب‌ها کرد.

خیلی ممنونم. این نظریه‌ای که شما الآن مطرح کردید، به‌نظر من کمابیش با آنچه که ما به‌طور



پژوهش من کاملاً با رویکرد تاریخی صورت گرفته‌است و این رویکرد تاریخی که من درباره آن صحبت می‌کنم، به‌لحاظ روش‌شناختی کاملاً در نقطه مقابل روش‌ها و رویکردهای الهیاتی قرار می‌گیرد. به چه معنا؟ ببینید، در یک نگاه الهیاتی یا حتی اگر بخواهیم خنثی‌تر درباره آن صحبت کنیم، در یک رویکرد غیرتاریخی، به این معنایی که من رویکرد تاریخی را تعریف خواهم کرد، پیش‌فرض‌ها، روش‌ها و اهداف، هر سه کاملاً متفاوت با چیزی هستند که در یک پژوهش تاریخی وجود دارد. در رویکرد تاریخی، پیش‌فرض‌ها متفاوت‌اند، روش‌ها متفاوت‌اند و اهداف هم متفاوت‌اند. اجازه دهید من سعی کنم هر کدام از این‌ها را تا جایی که می‌شود به‌طور مختصر توضیح دهم. بگذارید تا از پیش‌فرض‌ها شروع کنم. این خیلی طبیعی است که وقتی یک عالم مسلمان وارد پژوهش درباره یک موضوع اسلامی می‌شود، هم‌چنان پیش‌فرض‌های الهیاتی خود را محکم در آغوش گرفته‌باشد، آن‌ها را رها نکند و با همان پیش‌فرض‌ها وارد مطالعه شود و از این بابت، اصلاً سرزنشی بر او نیست؛ کاملاً طبیعی است و از یک عالم مسلمان ما چیزی جز این انتظار نداریم، وقتی در جایگاه یک متکلم یا یک متأله مسلمان فعالیت می‌کند. اما وقتی همان شخص یا کسی از بیرون جامعه اسلامی تصمیم می‌گیرد که با رویکرد تاریخی به این موضوعات بپردازد، اولین چیزی که تغییر می‌کند، همین پیش‌فرض‌هاست و گریزی از آن نیست. ببینید، الآن بیش از دو قرن است که پژوهش‌های

خود قرآن است و وقتی خود قرآن این را مطرح کرده‌باشد، طبیعی است که پیرو آن، صحابه، تابعین، تابعین تابعین و همین‌طور مسلمانان در سراسر قرن اول و دوم و تا همین زمان، معتقد به تحریف بوده‌باشند. بنابراین، این پژوهش از این لحاظ نسبت به هر دو جبهه اسلام‌شناسی دیدگاهی کاملاً نو را عرضه می‌کند که البته می‌توانیم در این گفت‌وگو، دلایل آن را به‌تفصیل بررسی کنیم.

خب به‌طور معمول، مخاطبان می‌پرسند که چطور ممکن است چنین اتفاقی رخ دهد؟ یعنی آیا موضوعی وجود دارد که در ۱۴۰۰ سال گذشته، هم پژوهشگران مسلمان و هم پژوهشگران غربی به آن توجه نکرده‌اند؟ شما چه کردید که به نتیجه‌ای جدید رسیدید که هم با نتایج و درواقع نگاه سنتی اسلامی و هم با نتایج پژوهشگران غربی تفاوت دارد؟ آیا نکته‌ای در روش‌شناسی کار وجود دارد یا شما به اسنادی دست‌یافتید که دیگران دست‌نیافتند؟

خب، حالا که این تفکیک تقریباً از همین ابتدای گفت‌وگو صورت گرفت، پس بگذارید تا با همین تفکیک پیش‌رویم؛ چون پاسخ سؤال شما نسبت به دو جبهه‌ای که داریم درباره آن‌ها صحبت می‌کنیم، متفاوت است. بنابراین، اجازه دهید من اول از جبهه نگاه سنتی که قرن‌ها عالمان مسلمان داشته‌اند، شروع کنم و توضیح دهم چه چیزی باعث می‌شود که پژوهش من نسبت به نگاهی که آن‌ها داشته‌اند، این قدر متفاوت باشد. ببینید، من باید به این نکته خیلی واضح اشاره کنم که این



می‌شود و به او نسبت داده می‌شود که صد سال زودتر اتفاقی را پیش‌بینی کرده و مثلاً گفته‌است که صد سال پس از من، شخصیتی به نام فلان می‌آید و ادعایی می‌کند؛ اگر او را دیدید، بدانید که مثلاً شیطان یا چیزی شبیه آن است. از نگاه یک تاریخ‌پژوه با این رویکرد، چنین گفته‌ای علی‌القاعده باید ساخته و پرداخته مخالفان این شخص باشد که در دهان یک چهره معتبر پیشین به‌عنوان پیش‌گویی گذاشته می‌شود برای اینکه آن شخصیت را تخریب کنند.

یعنی عالم‌الاهیاتی برای یک اتفاق خارق‌العاده توجیه‌الاهیاتی می‌آورد اما عالم مورخ یا عالم تاریخی می‌گوید چون این با عقل جور در نمی‌آید، پس خود فکت را زیر سؤال می‌بریم، یعنی به هر ترتیبی شده آن را توجیه نمی‌کنیم، این اتفاق تاریخی نمی‌تواند رخ داده‌باشد و لابد بعداً این دست‌کاری رخ داده‌است.

در نگاه تاریخی، همه چیز در چهارچوب همین روابط علی-معلولی که ما در این جهان می-شناسیم باید اتفاق بیفتد و اگر ما جز این عمل کنیم، از اصول پژوهش آکادمیک تخطی کرده‌ایم. یعنی الآن درواقع من به این سؤال دارم پاسخ می‌دهم که چرا ما باید این‌طور نگاه کنیم؟ چرا ما باید نگاه‌الاهیاتی را کنار بگذاریم؟ پاسخ آن این است: در دانشگاه، وقتی ما مشغول پژوهش درباره هر موضوع علمی می‌شویم، وقتی به ما دانشگاهی گفته می‌شود که روابط علی-معلولی را بدون استثنا و بدون هیچ قیدوبندی کاملاً قبول داشته باشیم. هر جایی که کوچکترین استثنایی به

تاریخی سمت‌وسویی متفاوت نسبت به آن مسیری که تاریخ‌پژوهی در جهان پیشامدرن صورت می‌گرفت، پیدا کرده‌اند و مهم‌ترین چیزی که باعث این تغییر جهت می‌شود، همین پیش‌فرض‌هاست. اینکه آن پیش‌فرض‌ها چه هستند، بحث مفصلی دارد. من در اینجا فقط به مهم‌ترین‌شان و آن‌هایی که بیشتر به بحث ما ربط پیدا می‌کنند، می‌پردازم و به نظرم یکی از مهم‌ترین این پیش‌فرض‌ها که چنین تفاوتی را ایجاد می‌کند، زمان‌مند و مکان‌مند دانستن همه وقایع تاریخی است که ما درباره آن‌ها صحبت می‌کنیم. ببینید، از نگاه یک عالم مسلمان خیلی طبیعی و بدیهی به‌نظر می‌رسد که مثلاً یک شخصیت، اتفاقی را صد سال زودتر پیش‌گویی کند و در قالب یک روایت یا حتی متنی مقدس آن را به دست آیندگان رسانده باشد. این کاملاً در آن چهارچوب پیش‌فرض‌های‌الاهیاتی می‌گنجد. اما اگر بخواهید تاریخی به موضوع نگاه کنید، این دقیقاً یکی از نقاط افتراق دو نگاه است و پژوهش تاریخی وقتی واقعاً یک پژوهش تاریخی خواهد بود که همه چیز را، حتی پدیده‌های مقدس، دینی و متافیزیکی را، کاملاً زمان‌مند و مکان‌مند ببیند. در این نگاه، هیچ چیزی نمی‌تواند خارج از این تخته‌بند زمان و مکان قرار بگیرد یا وجود داشته‌باشد. بنابراین، طبق همان مثالی که زدم، وقتی یک تاریخ‌پژوه با این نگاه به موردی از پیش‌گویی می‌رسد، فرض را بر این می‌گذارد که ما در اینجا با یک شبه‌پیش‌گویی روبرو هستیم. در واقع، سخنی در دهان یک شخص متقدم گذاشته



طبیعی است. این از نگاه الاهیاتی روش کاملاً موردپسندی است؛ اما از نگاه تاریخی نمی‌تواند پذیرفتنی باشد؛ به خاطر اینکه در این نگاه تاریخی، باز هم آن روابط علی-معلولی می‌توانند کاملاً بر اینکه یک رجالی شیعه به‌طور طبیعی هم‌فکران خود را توثیق و ناهم‌فکران خود را تضعیف کند، اثر بگذارند. بنابراین از آن نگاه خنثی، بی‌طرف و صرفاً مبتنی بر روابط علی-معلولی، پذیرفتن این گزاره‌ها برای داوری دربارهٔ صحت و سقم یک روایت بسیار سخت می‌شود. در اینجا متدلوژی‌ها عوض می‌شود و بنابراین یک تاریخ‌پژوه به‌سراغ اسناد و مدارک عینی می‌رود. یعنی چه؟ یعنی به‌سراغ متریالی که کاملاً در چهارچوب همان روابط علی-معلولی است، برویم و بدون سوگیری‌های ذهنی و بدون اثراتی که پیش‌داوری‌های ما یا حب و بغض‌های ما یا شخصیت‌های تاریخی ممکن است ایجاد کنند، برای فهم اینکه یک روایت ممکن است چقدر درست یا غلط باشد، راهی پیدا کنیم که این منتهی به ابداع روش‌های پیچیده‌ای در صحت‌سنجی روایات تاریخی شده‌است که بحث دربارهٔ آن به بعد موکول می‌شود. من فقط سربسته به تفاوت‌ها اشاره می‌کنم.

من می‌توانم یک سؤال کوتاه دیگر هم در اینجا بپرسم؟ ببخشید که صحبتتان را قطع می‌کنم. اینکه راجع به بی‌طرفی صحبت می‌کنیم، خوب طبیعتاً می‌دانیم که امروزه کسی وجود محقق کاملاً بی‌طرف را قبول ندارد. درواقع فقط می‌خواهم این را بپرسم: به گمانم تفاوت نگرش الاهیاتی با

این قواعد جهان‌شمول وارد شود، درواقع ما به کار غیرعلمی متهم می‌شویم. این در همهٔ رشته‌ها صادق است؛ در همهٔ رشته‌ها که در دانشگاه دربارهٔ آن‌ها کار می‌شود و امروزه تاریخ‌پژوهی هم یکی از رشته‌های دانشگاهی است. بنابراین، به این دلیل است که یک تاریخ‌پژوه چاره‌ای جز این ندارد که به قضایا این‌طور نگاه کند. اگر این‌طور به قضیه نگاه نکند، متهم می‌شود به اینکه در فضایی که هیچ چیزی خارج از روابط علی-معلولی قابل تبیین با نگاه علمی نیست، گویی سعی می‌کند تا چیزی را در قالب علمی بر ما غالب و تحمیل کند و این از او پذیرفته نمی‌شود. درواقع می‌خواهم بگویم این پارادایم پذیرفته‌شده در جهان آکادمیک امروز است. اگر ما قبول کردیم که دانشگاه یا آکادمی را به معنای مدرن آن، با همه پیش‌فرض‌ها و روش‌شناسی‌هایش بپذیریم و طبق آن عمل کنیم، اینجا یکی از آن نقاط حساسی است که این تفاوت خود را نشان می‌دهد و بنابراین راه جدا می‌شود. این یکی از پیش‌فرض‌ها بود؛ البته موارد دیگری نیز وجود دارد که ناچارم فقط به مهم‌ترین‌ها اشاره کنم.

وقتی پیش‌فرض‌ها این قدر متفاوت است، بنابراین روش‌شناسی‌ها هم خواه‌ناخواه متفاوت می‌شود. مثلاً در یک پژوهش دینی، وقتی یک عالم مسلمان می‌خواهد صحت و سقم یک روایت را تعیین کند، به دانش رجال پناه می‌برد. دانش رجال دانشی است که در آن، شخصیت‌هایی از مذهب دربارهٔ موثق بودن یا نبودن شخصیت‌هایی از همان مذهب یا غیر آن مذهب، نظر داده‌اند.



اهداف، با همین پرسشی که شما مطرح کردید و توضیح مختصری که داده‌شد، تقریباً روشن شد که هدف چقدر متفاوت است. هدف یک عالم دینی از مطالعات (البته اختصاصی به اسلام یا مثلاً مذهب شیعه به‌طور خاص ندارد و منظور من از یک عالم دینی تقریباً از هر دینی است)، به‌طور معمول این است که برای آن گزاره کلامی یا فقهی یا اخلاقی که از نگاه دین خودش درست می‌داند، به دنبال مؤید باشد و آن را اثبات کند و نشان دهد که این است و جز این نیست و هرگز هم نبوده است؛ یعنی مثلاً اگر امروز ما فکر می‌کنیم که مثلاً موضوع غیبت صغری و غیبت کبری بخش جدایی‌ناپذیر اعتقادات شیعی است، به‌طور طبیعی وقتی یک عالم شیعی به‌سراغ متریال تاریخی، اسناد و روایات هم می‌رود، به دنبال اثبات چیزی جز حقیقت این ماجرا نیست؛ واقعاً می‌خواهد این را هر طوری هست اثبات کند. اگر جز این باشد، ما دیگر به‌سختی می‌توانیم به او عالم دینی بگوییم. اما در مقابل این هدف یا غایتی که عالم دینی برای خود تعریف کرده‌است، یک تاریخ‌پژوه قرار می‌گیرد که به‌هیچ‌عنوان از قبل، نتیجه کار خود را مشخص نکرده‌است؛ یعنی وقتی من به پژوهش درباره موضوعی وارد می‌شوم، درخصوص مثلاً تاریخ قرآن یا تاریخ زندگی پیامبر اسلام یا هر کدام از شخصیت‌های تاریخ اسلام از ابتدا تا همین امروز یا هر موضوع دیگری در کلام، فقه، اخلاق یا هر چیزی از موضوعات اسلامی، من ازپیش تصمیم نگرفته‌ام به این نتیجه برسم که مثلاً پیامبر در زندگی‌اش

نگرش علمی در مسئله بی‌طرفی این است که به‌هرحال، نگرش علمی تمام تلاش خود را انجام می‌دهد تا به بی‌طرفی نزدیک باشد اما نگرش الاهیاتی موضع‌گیری را به‌عنوان اصل اولیه‌اش می‌پذیرد؛ یعنی وقتی ما مثلاً به‌عنوان یک عالم شیعه به ماجرا نگاه می‌کنیم، می‌پذیریم که این موضع‌گیری شیعه را به مطالعات خود وارد کنیم و به‌نظرم این تفاوت آن با نگاه علمی است.

بله، من در تکمیل صحبت شما می‌گویم عالم دینی نه‌تنها می‌پذیرد، بلکه این را ارزش می‌داند. یعنی در نگاه الاهیاتی، سوگیری یک ارزش است. من عالم شیعی، این را ارزش می‌دانم که از شخصیت‌های شیعی و از نگاه شیعی در هر جایی دفاع کنم و در مقابل حمله‌ها آماده دفاع باشم. این کاملاً به‌عنوان یک ارزش قابل دفاع در آن متدلوزی و در آن نگاه مطرح است؛ اما کاملاً برعکس، در دانشگاه درست است که ممکن است به‌صفرسازدن سوگیری‌ها واقعاً محال باشد، و ما هم چنین ادعایی نداریم؛ اما حداقل پذیرفته‌ایم که در این نگاه، این ارزش نیست، بلکه ضدارزش است و این است که تمام این تفاوت‌ها را ایجاد می‌کند. وقتی من معتقدم که هر سوگیری‌ای می‌تواند مرا از مسیر هدفی که دارم منحرف کند، در این صورت سعی می‌کنم تا جایی که در حیطه خودآگاه من است، از آن پرهیز کنم.

حالا که درباره هدف صحبت کردم، به‌سراغ سومین عرصه‌ای که مطالعات الاهیاتی را از مطالعات تاریخی جدا کرد، یعنی غایات و اهداف، می‌رویم. چون پیش‌فرض‌ها و روش‌شناسی‌ها را توضیح دادیم. الآن درباره





این‌گونه یا آن‌گونه بود؛ درواقع آن چیزی که من به دنبالش هستم، به قول تاریخ‌پژوهان، what really happened است. می‌خواهم ببینم درواقع چه اتفاقی رخ داده‌است، فارغ از اینکه این موضوع خوشایند شخص من خواهد بود یا نه، یا خوشایند جامعه دین‌داران خواهد بود یا نه، یا حتی فراتر از این، خوشایند همکاران دانشگاهی‌ام خواهد بود یا نه. این اتفاق بسیار رخ می‌دهد که مثلاً یک تاریخ‌پژوه به نتیجه‌ای می‌رسد که با نظر قاطبه تاریخ‌پژوهان و همکاران خودش که همه آنها هم مثل خودش نگاه تاریخی دارند، مخالف از آب درمی‌آیند و ابایی از اعلام آن هم نخواهد داشت، به‌خاطر اینکه تنها چیزی که در این مسیر مهم نیست، نتیجه است. خود فرآیند است که اهمیت دارد نه فرآورده. مهم آن است که این فرآیند گام‌به‌گام طبق همان اصولی که در روش پژوهش‌های تاریخی استاندارد امروز تعیین شده‌است، طی شود تا به این نتیجه برسیم. بنابراین، اگر این گام‌ها درست برداشته شود، دیگر نتیجه هر چه باشد، من آن را به‌عنوان نتیجه کارم اعلام می‌کنم و مهم نیست که خوشایند یا بدآیند من از آب دربیاید. مجموع این نکاتی که خیلی سریع و سربسته مطرح کردم، نشان می‌دهد که چقدر از لحاظ پیش‌فرض‌ها، فرآیند مسیری که می‌خواهیم طی کنیم، و آن اهدافی که داریم، راه و روش یک پژوهشگر دینی با یک پژوهشگر تاریخ‌پژوه متفاوت است و بنابراین اگر نتایج پژوهش‌هایشان هم از زمین تا آسمان با هم تفاوت داشته باشد، نباید تعجب کنیم.

سؤالی که من به آن فکر می‌کردم، این بود که شما درواقع، رویکرد دینی را در مقابل این رویکرد تاریخی که به نوعی یک رویکرد علمی تلقی می‌کنیم، قرار می‌دهید. خب مثلاً در علم تجربی، ما از خصوصیت‌هایی در نتایج پژوهش‌های علمی حرف می‌زنیم، اینکه مطابق با واقعیات جهان بیرون باشند، یا اینکه اگر می‌گوییم محصولی از علم تجربی حاصل می‌شود، این باید ابطال‌پذیر باشد؛ یعنی شما نمی‌توانید ادعایی کنید ولی کسی نتواند درباره رد یا قبول کردن آن نظر دهد. خب ذات تاریخ کمی متفاوت است، یعنی اتفاق‌ها رخ داده‌اند و الآن ممکن است ما دسترسی مستقیم به آن پدیده‌ها نداشته باشیم. بنابراین مانند علم تجربی، فهمیدن اینکه ببینیم در جهان بیرون این اتفاق رخ می‌دهد یا نه، پیچیده است. آیا این نتایجی که شما از آن صحبت می‌کنید، به‌عنوان نتایج تاریخ‌پژوهی، و با رویکرد تاریخی-انتقادی به تاریخ نگاه کردن، نتایجی که به‌دست می‌آید، خصوصیتی مشابه آنچه که ما از نتایج علمی انتظار داریم را دارند؟ یعنی آیا ابطال‌پذیر هستند؟ یا اینکه یک نفر اسنادی را بررسی می‌کند و نتیجه‌ای به‌دست می‌آید، شخصی دیگر نیز همان اسناد را بررسی کند و نتیجه دیگری حاصل می‌شود؛ آیا چنین خصوصیتی وجود دارد؟ به نکته خوبی در مقایسه بین تاریخ‌پژوهی و علوم تجربی اشاره کردید. تفاوتی که بدان اشاره کردید هم درست است. علوم تجربی عمدتاً درباره وضعیت حال جهان و پیش‌بینی درباره آینده آن براساس این وضعیت است که الآن دارد، به‌پیش می‌رود. درحالی‌که تاریخ، طبق تعریف، فقط



می‌توان ارائه داد. در واقع، من می‌خواهم هر دو انگاره را به‌نوعی تصحیح و تعدیل کنم. در رابطه با نکته اول، ببینید، در تاریخ‌پژوهی، ما غیر از متونی که به‌هرحال، باید آن‌ها را به‌نوعی تفسیر کنیم و بفهمیم، با شواهد عینی هم سروکار داریم؛ مانند یافته‌های باستان‌شناختی، سکه‌ها، آزمایش‌های تجربی که امروز به‌کمک علم تاریخ آمده‌اند، مانند آزمایش کربن ۱۴ که می‌تواند قدمت یک شیء تاریخی را با تقریب تاریخی خوبی به ما بگوید و در تاریخ‌گذاری آن به ما کمک کند. بنابراین، اولاً ما در کنار تفسیر، دستیارهای دیگری هم داریم که آن‌ها کمک می‌کنند تا تفسیرهای ما کمی واقعی‌تر شوند و از یک طرف، ما را به واقعیتی که به‌دنبال آن هستیم، نزدیک‌تر کنند و از طرف دیگر، اگر این‌ها هم نبودند - چون در بسیاری از پژوهش‌های تاریخی واقعاً فقط ما هستیم و متون، و چیز دیگری از ابزارهایی که گفتم به ما کمک می‌کنند، نیستند - اما تا جایی‌که به خود متون هم مربوط می‌شود، واقعاً تفسیر متون، آن‌قدر بی‌ضابطه و بی‌دروپیکر نیست که هر کسی از راه رسید، و هر معنایی از هر متنی برداشت کرد، به‌راحتی موردقبول جامعه علمی قرار بگیرد. در واقع اینجا داوری جامعه بزرگ علمی که به آن تفسیر شما می‌نگرند، اهمیت پیدا می‌کند. بله، من می‌توانم هر تفسیری از هر متنی ارائه دهم، اما آیا «هر» تفسیری مورد قبول جامعه علمی هم قرار می‌گیرد؟ مسلماً خیر. بنابراین ما واقعاً در تاریخ‌پژوهی گرفتار ابطال‌ناپذیری نیستیم تا کسی بگوید که این علم

مربوط به امور گذشته است و کاری به حال یا آینده ندارد. این درست است. بنابراین چنین تفاوتی بین آن‌ها وجود دارد. تفاوت دیگری هم در بین صحبت‌های شما نهفته بود و آن این است که ما در تاریخ با اسناد و متون سر و کار داریم، و متون متعلق تفسیر هستند، تأویل می‌پذیرند و بنابراین، این امکان وجود دارد که من تاریخ‌پژوه یک متن را یک‌جور تفسیر کنم و شمای تاریخ‌پژوه هم که همین نگاه من را به موضوع دارید و ما هر دو همکار دانشگاهی هستیم، تفسیر کاملاً متفاوتی ارائه کنید.

یعنی هرمنوتیک هم وارد می‌شود که در علوم تجربی آن را نداریم.

از اینجا ممکن است کسی نتیجه بگیرد که تاریخ نمی‌تواند مانند علوم تجربی علمی آبجکتیو باشد، سابجکتیو است، چون با تفسیر، ذهن، تأویل و هرمنوتیک سروکار دارد و وقتی این‌ها وارد شوند، ما دیگر نمی‌توانیم از قطعیت و نتیجه ابطال‌پذیر صحبت کنیم. من می‌توانم از متنی واحد، نتیجه الف را بگیرم درحالی‌که شما از همان متن، کاملاً مخالف من، نتیجه ب را بگیرید. بنابراین، چطور می‌توان گفت که علم تاریخ، علمی عینی، آبجکتیو و ابطال‌پذیر است؟ پاسخ من به شما این خواهد بود که درست است که ما در تاریخ با متون سروکار داریم، و درست است که متون در معرض تفسیر هستند، اما این به آن معنا نیست که اولاً ما در تاریخ با هیچ چیزی به‌جز متون سروکار نداریم و ثانیاً اینکه تفسیر این‌قدر بدون ضابطه و بدون دروپیکر است که از یک متن هر تفسیری



نیست. حالا بگذارید کمی مصداقی‌تر صحبت کنیم: در طی تاریخ مثلاً همین اسلام‌پژوهی در غرب با همین روش مدرن بارها اتفاق افتاده است که دیدگاهی که مثلاً یک اسلام‌پژوه بسیار بزرگ و قدر مطرح کرده است، پس از گذشت مدتی بر اثر تلاش‌های فکری بیشتر شاگردان او یا آیندگان، رد یا کنار گذاشته شده است یا حداقل تصحیح شده و در آن تعدیل‌هایی صورت گرفته است. مثال بسیار بسیار بارز آن، جان ونسبرا است که می‌دانید با آن نظریه طوفانی‌ای که در جهان قرآن‌پژوهی در دهه هفتاد میلادی ارائه کرد، چه جنجال بزرگی به پا شد اما خود جامعه علمی قرآن‌پژوهان غرب به مصاف این دیدگاه عجیب آمدند و آن را درباره بسیاری از خوانش‌هایی که از متون داشت و برداشت‌ها و تفسیرهایی که انجام داده بود، به چالش کشیدند. اما موضوع اینجا تمام نشد. شاگردان خود ونسبرا، زمانی که کار او را ادامه دادند، حتی با روش خود او، کم‌کم متوجه شدند که باید نگاه تندروی او را تعدیل کنند و مثلاً حیطة دوست‌ساله او را به هفتاد سال محدود کردند؛ و حتی می‌دانیم الآن از این هم محدودتر شده است. این نشان می‌دهد که تاریخ‌پژوهی واقعاً ابطال‌پذیر است و این اتفاق رخ می‌دهد که خود تاریخ‌پژوهان، با همان استانداردهای علمی، این موضوع را بازنگری و ارزیابی می‌کنند و محک می‌زنند. این اتفاقی است که باعث می‌شود ما هم‌چنان تاریخ‌پژوهی به این معنا را واقعاً علمی آنجکتیو به حساب بیاوریم.

مثالی که از ونسبرا زدید، بسیار جالب است برای اینکه من می‌خواستم چیزی مشابه همان را درباره پژوهش خود شما بپرسم. چون شما از این صحبت کردید که از روش‌شناسی مشابه با روش‌شناسی پژوهش‌های غربی و آکادمیک استفاده می‌کنید. در مثال ونسبرا هم همین برقرار است. اگر روش همان روش است، چرا بررسی مجدد یا بررسی یک شخص دیگر ممکن است به نتیجه متفاوتی برسد؟ مثلاً شما که از همان روش بررسی تاریخ‌انگاره‌ها استفاده می‌کنید که در پژوهش‌های آکادمیک غربی هم استفاده می‌شود، چطور به نتیجه متفاوتی نسبت به همان پژوهشگران غربی که با همین روش، این موضوع را بررسی می‌کردند، رسیده‌اید؟ چون می‌دانیم که پیش‌ازین، موضوع تحریف بایبل، به‌هرحال مورد توجه پژوهشگران غربی هم بوده است، ولی همان‌طور که شما در توضیح اولیه‌تان هم فرمودید، آن‌ها معمولاً همین نگرش عالمان سنتی مسلمان را در این‌باره تکرار می‌کنند. چگونه این اتفاق می‌افتد؟ هر دو از یک روش استفاده می‌کنند ولی به نتایج متفاوت می‌رسند؟

خب، سؤال زیرکانه‌ای است. شما در واقع من را به چالش می‌کشید و می‌گویید که پیش‌فرض‌ها، متدلوژی و اهداف تو کاملاً متفاوت و جدا از چیزی بود که نزد پژوهشگران دینی بود و نتیجه تو هم متفاوت شد. پس چرا نتایج کارتان با کسانی هم که با همین روش به موضوع نگاه کردند این قدر متفاوت است؟ و در واقع به کار ونسبرا تشبیه کردید. در پاسخ به این سؤال شما، من اول مقدمه‌ای کوتاه بگویم و بعد وارد جزئیات آن شوم. مقدمه کلی‌ای که می‌خواهم بگویم، در واقع محدود



به دانش تاریخ به طور خاص نیست. هر علمی در دانشگاه در معرض بازنگری و تغییر است. ببینید، ذات پژوهش‌های دانشگاهی جز این نیست که نظریه‌پردازان دانشگاهی پذیرفته‌اند که این چیزی که ما گفتیم، موضوعی موقتی و علی‌العجاله است. تا این لحظه‌ای که پیشرفت پژوهش‌های ما اجازه داده است تا ما داوری کنیم و بفهمیم، به این نتیجه رسیده‌ایم؛ اما اصلاً بعید و عجیب نیست اگر در همین موضوع بیشتر کنکاش و کاوش انجام شود، به نتایج متفاوتی منتهی شود؛ چون ما در فیزیک، شیمی، اخترشناسی و حتی در ریاضیات و هر موضوع از موضوعاتی که در دانشگاه محل بحث است، اگر نگاه کنیم، می‌بینیم که این اتفاق هرروز و هرروز تکرار می‌شود و اگر این نبود، پس چرا دانشگاه‌ها هم‌چنان به کارشان ادامه می‌دهند؟ خب کتاب‌هایشان را یک‌بار می‌نوشتند و همان‌ها را دائماً می‌خواندند؛ درحالی‌که می‌بینیم نظریه‌ها دائماً به‌روز می‌شوند و عوض می‌شوند. بنابراین، پاسخ کلی من این بود که در موضوعی که قبلاً دیگران با همین روش‌شناسی کار کرده‌اند، اگر کسی با تمرکز بیشتری کار کرد و در واقع به عمق بیشتری رفت و نتایج متفاوتی گرفت، نباید تعجب کرد. اما از این نکته کلی که بگذریم، بگذارید برگردیم به موضوع خاص مورد بحث خودمان در این جلسه، یعنی تاریخ انگاره تحریف بایبل نزد مسلمانان و الآن من به این پرسش پاسخ می‌دهم: با اینکه این موضوع از حدود دو قرن پیش این‌قدر مورد علاقه محققان غربی هم

بوده‌است، چرا آن‌ها به نتیجه‌ای که من امروز ارائه می‌کنم، نرسیده‌اند؟ اینجا باید عرض کنم که ببینید، درست است که ما یک رویکرد تاریخی کلی نسبت به این موضوع داریم، اما در واقع چیزی که کار من را از تقریباً همه کارهایی که قبلاً درباره این موضوع در کل جهان غرب صورت گرفته‌است، متمایز می‌کند، این است که من در اینجا تلاش کردم با نگاه تاریخ‌نگاره‌ای به موضوع نگاه کنم و نه به‌طور کلی و فقط با نگاه تاریخی. اینجا تفاوتی وجود دارد. ببینید، در نگاه تاریخ‌نگاره‌ای، ما به دنبال این هستیم که بدانیم یک انگاره یا یک عقیده، در طی یک زمان نسبتاً طولانی، چه مراحل از رشد، تطور، بلوغ و پیشرفت یا احیاناً حتی پس‌رفت را پشت‌سر گذاشته‌است. در واقع اینجا می‌خواهم بگویم ما در پژوهش تاریخ‌نگاره‌ای، حتماً شروع به حرکت در طول تاریخ می‌کنیم؛ یک پژوهش در زمانی انجام می‌دهیم، درحالی‌که بسیاری از پژوهش‌های تاریخی صرفاً هم‌زمان هستند، یعنی فقط در یک نقطه خاص تاریخی، در یک مقطع تاریخی و در یک برش از تاریخ، متمرکز می‌شوند و فقط آن نقطه را بررسی می‌کنند که مزایا و معایب خودش را دارد و اکثر پژوهش‌هایی که تا الآن درباره این موضوع صورت گرفته‌است، با این نگاه مقطعی بوده و مثلاً بسیاری از قرآن‌پژوهان غربی فقط روی قرآن زوم کرده‌بودند تا ببینند قرآن درباره این موضوع چه می‌گوید، آن هم نه کل قرآن بل چند آیه خاصی که در این موضوع به‌عنوان آیات تحریف مطرح است؛ یا مثلاً درباره شخصیتی



توضیح دهم. ببینید، در یک پژوهش تاریخ‌نگاره‌ای، غیر از اینکه شما حتماً در طول تاریخ به حرکت درمی‌آیید و این متمایزکننده این روش تاریخی از سایر روش‌های تاریخی است، چند نکته کلیدی دیگر هم وجود دارد. یکی از آن‌ها این ضرب‌المثل معروف بین محققان تاریخ‌نگاره است که می‌گویند «یک محقق تاریخ‌نگاره کل کتاب را می‌خواند» و این خیلی تفاوت ایجاد می‌کند. ببینید، اکثر شخصیت‌های بزرگی که قبلاً گفته بودند وقتی ما آیات تحریف را در قرآن می‌بینیم، نتیجه می‌گیریم قرآن قائل به تحریف است، یک مشکل بزرگ کارشان این بود که کل قرآن را یک جا ندیده بودند. ضعف بسیار بزرگی است؛ درحالی‌که در آنجا که من به بحث درباره نگاه قرآن به این موضوع وارد می‌شوم، سعی می‌کنم تا جایی که ممکن است کل دستگاه جهان‌بینی قرآن را آنالیز کنم و تمام آیات قرآن را در کنار هم ببینم و یک آیه را ایزوله و از سایر بخش‌های قرآن مجزا قرار ندهم. چون اگر این اتفاق بیفتد، ما قطعاً دچار بدفهمی می‌شویم و این اتفاقی است که رخ داده است. اما مثلاً در یک پژوهش معناشناختی، وقتی ابتدا بزرگترین میدان‌های معنایی قرآن را استخراج می‌کنیم، میدان معنایی خدا و انسان که بزرگترین میدان‌ها هستند و قبلاً ایزوتسو به آن‌ها اشاره کرده است، سپس می‌بینیم که در کنار این‌ها، چند میدان معنایی کوچک‌تر وجود دارد، مانند جهانی که ما در آن هستیم، جهان شهود یا دنیا، آخرت، متافیزیک و میدان معنایی هدایت که بسیار مهم

خاص مانند ابن‌حزم که خیلی در این موضوع اهمیت دارد؛ یا مثلاً بقاعی یا شافعی، یا شخصیت‌های خاصی را در تاریخ دیده بودند و درباره آن‌ها صحبت کرده بودند. اما کسی تا الآن نبوده که این سیر را از ابتدای اسلام بلکه حتی از قرن‌ها قبل از اسلام، طوری که من کارم را سامان دادم، شروع کند و همین‌طور گام‌به‌گام در تاریخ حرکت کند و ببیند که چه اتفاقی برای این‌انگاره رخ می‌دهد؛ کجا وجود ندارد، کجا به دنیا می‌آید، کجا شروع به رشد می‌کند، کجا بالغ می‌شود، آیا جایی هست که در سراشیمی افول بیفتد؟ این کاری است که من انجام دادم و اتفاقاً این رسالت یک پژوهش تاریخ‌نگاره‌ای است؛ یعنی در هر پژوهش تاریخ‌نگاره‌ای، ما دقیقاً به دنبال همین هستیم که ببینیم یک انگاره در طی تاریخ چه تحولاتی را طی می‌کند. خوب، وقتی با این نگاه قضیه را ببینیم، این قدر تفاوت حاصل می‌شود.

ببخشید، اگر من نتیجه بگیرم که تحقیقات و پژوهش‌های آکادمیک قبلی که در غرب صورت گرفته است، شاید گپی داشته است، یعنی مثلاً قرن‌های اول را به خوبی ندیده است و از جایی به بعد، این موضوع را بررسی کرده است. شما این را تأیید می‌کنید؟  
بله، تقریباً همین‌طور است.

البته در این موضوع خاص نه در همه موضوعات.  
دقیقاً درباره همین موضوع خاص نکته شما درست است. فقط باید کمی جزئیات آن را



بتوانید واقعاً نقبی در تاریخ بزنید و به عقب بروید و از جهان امروز ما جدا شوید، چون ممکن است معنایی که ما امروز از تحریف داریم، کاملاً با آن معنایی که در قرآن به کار رفته است، متفاوت باشد و من در پژوهش خودم نشان دادم که اتفاقاً همین‌طور است و نه تنها در قرآن، بلکه تا قرن‌ها پس از ظهور قرآن هم در هیچ لغت‌نامه عربی نمی‌بینیم که تحریف به معنایی که ما امروز می‌فهمیم، معنا شده باشد. بسیار مهم است. تحریف در قرآن و متون عربی قدیم صرفاً به معنای تغییر دادن معنا بوده است و نه تغییر دادن الفاظ یا متون. این می‌تواند نتایج را متفاوت کند. این یکی از آن موارد است.

اگر بخواهم به مورد دیگری اشاره کنم، می‌توانم به این موضوع اشاره کنم که بینامتنیت (Intertextuality) در تاریخ‌انگاره به ما کمک بسیاری می‌کند. بگذارید به عنوان یک مثال، خیلی کوتاه عرض کنم. خب، تکلیف آیات تحریف که معلوم شد؛ البته نه با همین راحتی که گفتم، بحث خیلی مفصلی دارد؛ اما مثلاً ما در قرآن آیات دیگری داریم، مانند آیات ۷۸ و ۷۹ سوره بقره، اگر اشتباه نکنم، جایی که به نظر می‌رسد قرآن به صراحت می‌گوید که یهودیان کتاب‌هایی را نوشتند و گفتند این تورات است، از جانب خداست و این را بر یهودیان غالب کردند.

کتاب‌هایی را به دست خودشان نوشتند؛ بآیدیم. بله، «فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُبُونَ الْكِتَابَ بآيَدِهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَذَا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ لَيْسَتْ رُؤْيَا بِيَدِنَا قَلِيلًا فَوَيْلٌ لَهُمْ مِمَّا كَتَبَتْ أَيْدِيهِمْ وَوَيْلٌ لَهُمْ مِمَّا

است، میدان معنایی انبیاء، یک میدان معنایی کتاب هم در کنار همه این‌ها وجود دارد و می‌توانیم ربط و نسبت آن را با تمام آن میدان‌های معنایی دیگر بسنجیم و سپس در همان میدان معنایی زوم کنیم، دوباره ربط و نسبت بین کلیدواژه‌های این میدان مانند الکتاب، قرآن، تورات، انجیل و بعضی کلیدواژه‌های کم‌اهمیت‌تر مانند زبور، صحف و نظایر این‌ها را با دقت بسنجیم و ربط آن‌ها را با سایر میدان‌ها بررسی کنیم. این بسیار کمک می‌کند تا ما بتوانیم به فهم درست‌تری از آیات قرآن برسیم. یعنی وقتی می‌بینیم مثلاً در بحث تصدیق، قرآن چقدر بر احترام، تأیید و تصدیق کتاب‌های قبل از خودش تأکید دارد، دیگر به سختی می‌توان قبول کرد که همین قرآن درباره تحریف آن‌ها به معنایی که امروز در ذهن ما هم هست، حرف زده باشد و این معنایی که در ذهن ما هست، در تاریخ‌انگاره بسیار مهم است. متخصصان تاریخ‌انگاره، بارها و بارها به ما هشدار می‌دهند و می‌گویند مواظب باشید. این چیزی که در ذهن شما از اصطلاحات، واژگان و مفاهیم وجود دارد، می‌تواند کاملاً با آن چیزی که هزار سال قبل، دوهزار سال قبل در ذهن مردمان آن روزگار بوده است، متفاوت باشد و با کنارهم گذاشتن تمام این متریال تاریخی و با این نگاه کلی است که شما می‌توانید از این حصار تنگ روزگار معاصر ما خارج شوید و به معنای درست کلمه، اصطلاحاً طبق اصطلاح خود تاریخ‌انگاره‌ای‌ها، واقعاً به استراق سمع از گذشته بپردازید. یعنی شما باید این هنر را پیدا کنید تا



بdfهمی از آیات قرآن هستیم و این هم یک مثال برای آن است. البته عرض می‌کنم که من همه این‌ها را فقط خیلی اشاره‌وار می‌گویم و کسانی که مایل باشند می‌توانند به مقالاتی که در این موضوع منتشر کرده‌ام، مراجعه کنند و ببینند که به‌رحال، من درباره آیات تحریف، درباره این آیات «فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ» یا سایر موضوعات، ادعاهایی که می‌کنم، این ادعاهای خودم را با همان روش‌های تاریخی، با متریاال تاریخی، به چه روشی سعی کردم مستند و مستدل کنم. چون اینجا فقط توقع داریم یک گفت‌وگوی روش‌شناختی داشته باشیم، فقط سعی می‌کنم به رئوس بحث اشاره کنم.

بله، همین‌طور است. فرصت ما خیلی محدود است و مطلب بسیار گسترده است. اگر من نتیجه‌گیری کنم که در بررسی تاریخ‌نگاره، علاوه بر روش‌های تاریخی، مثلاً معناشناسی، فیلولوژی و بینامتنیت را هم درواقع به‌عنوان هم روش‌ها و هم رویکردها به‌کار می‌بریم، به نتیجه‌گیری درستی رسیده‌ام؟

قطعاً همین‌طور است. درواقع من همین را می‌خواستم القا کنم که ما در یک پژوهش تاریخی با رویکرد تاریخ‌نگاره، به مطالعات بینارشته‌ای بسیار وابسته هستیم. این‌ها واقعاً به ما کمک می‌کنند تا بتوانیم معماهای بیشتری از متن و از تاریخ حل کنیم. حالا ممکن است در جایی، بسته به موضوعی که داریم روی آن کار می‌کنیم، آن دانش جنبی که به ما کمک می‌کند، در حیطه زبان‌شناسی، معناشناسی، کاربردشناسی یا

یکسبون». ببینید، به‌نظر می‌رسد آیه صریحاً می‌گوید و این برداشت غالب همه مفسران مسلمان در طی تاریخ تا امروز بوده‌است که آیه به‌صراحت می‌گوید خود یهودیان کتابی نوشتند و به خدا نسبت دادند؛ درحالی‌که وقتی ما این آیه و آیه قبلی را می‌خوانیم «وَمِنْهُمْ أُمَّيُونَ لَا يَعْلَمُونَ الْكِتَابَ إِلَّا أَمَانِيَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ. فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ...» احساس می‌کنیم که با این فاء، این دو آیه باید ربط خیلی محکمی به هم داشته باشند اما در تفسیر سنتی این ربط گسسته شده‌است. حال اگر ما این را در ارتباط با متن تورات، جایی که می‌گوید که خداوند تورات را با انگشت خودش نوشت، در پرتو آن آیه از تورات این آیات قرآن را درنظر بگیریم، در این صورت می‌بینیم که به‌تدریج، لایه‌های معنایی متفاوتی از این آیات بیرون می‌آید و فهم ما را از این آیات تغییر می‌دهد.

یعنی از بینامتنیت استفاده می‌کنیم تا معنای جدیدی از آن آیه‌ای که قبلاً طور دیگری فهمیده می‌شد، بفهمیم.

من در واقع از این مثال استفاده کردم که بگویم بینامتنیت چقدر مهم و مؤثر است و امروزه ما می‌دانیم که چقدر این گفت‌وگوی قرآن با متون قبل از خودش یا با مخاطبان خودش، که آن مخاطبان متون قبل از قرآن را به‌خوبی می‌شناختند، در فهم تقریباً تک‌تک جملات و کلمات قرآن تأثیرگذار است و وقتی که ما آن بک‌گراندها را نمی‌دانیم و از روابط بینامتنی قرآن با تورات، انجیل و سایر متون و حتی عقاید پیشااسلامی بی‌اطلاع هستیم، بسیار در معرض



گرامی با عنوان «مقدمه‌ای بر تاریخ‌نگاری انگاره‌ای و اندیشه‌ای» منتشر کرده‌اند و مفصل درباره‌ی این موضوع توضیح داده‌اند که اثر بسیار ارزشمندی است و در همان‌جا، خواننده به منابع بسیار بیشتری هم راهنمایی می‌شود و از این جهت هم ارزش مضاعف دارد. همین‌طور به رساله‌ی دکتری خودم درباره‌ی همین موضوع اشاره کردید که دردست انتشار است. البته نمی‌دانم واقعاً چه زمانی منتشر می‌شود. می‌دانید که ...

بله، متأسفانه وضعیت بازار نشر غیرقابل پیش‌بینی است.

غیرقابل‌پیش‌بینی است؛ اما امیدوارم این اتفاق زودتر رخ دهد. بخش مفصلی از مقدمه‌ی آن کتاب، شامل مباحث روش‌شناختی درباره‌ی پژوهش‌های تاریخ‌نگاره‌ای است که شاید بتواند به خیلی از دوستان کمک کند. اما گذشته از آن مقدمه، در سه بخش کلی تاریخ‌نگاره‌ی تحریف قبل از قرآن، در قرآن و پس از قرآن که سه بخش کلی کار من است، هر کدام از این دوره‌ها را مفصل بررسی کرده‌ام؛ اینکه قبل از اسلام اعتقاد به تحریف بایبیل چه وضعیتی داشته‌است، این موضوع در قرآن چه وضعیتی دارد و درواقع ما چگونه می‌توانیم این ابهامی که وجود دارد مبنی بر اینکه بسیاری معتقدند خود قرآن اولین متنی است که این موضوع را مطرح کرده‌است، پاسخ دهیم؛ و نهایتاً در بخش سوم هم مفصلاً به این بحث وارد شده‌ام که براساس تمام اسناد و مدارک، اعم از اسناد و مدارک اسلامی و غیراسلامی که از سه یا چهار قرن اول اسلام به دست ما رسیده‌است، سیر

ریشه‌شناسی باشد یا از زبان‌شناسی بیرون بیایم، ممکن است باستان‌شناسی به کمک ما بیاید، ممکن است حتی علوم اجتماعی، سیاسی و هر دانش دیگری به‌نوعی در جایی از مطالعات تاریخی، تا وقتی که مربوط به همین مطالعات علوم انسانی هستند، به ما کمک کنند که به‌نوعی بتوانیم در جایی، گرهی از یک مسأله تاریخی را به‌شکلی بازکنیم.

من همچنان پرسش‌های بسیاری دارم ولی متأسفانه فرصت ما خیلی محدود است. فکر می‌کنم کسانی هم که به این موضوع علاقه‌مند باشند، حتماً سؤالات زیادی در ذهن‌شان ایجاد شده‌است. می‌خواهم خواهش کنم که منابع بیشتری، هم درباره‌ی این مسأله تاریخ‌نگاره‌ها و هم درباره‌ی موضوع خاصی که خود شما کار کردید، معرفی کنید، می‌دانم که قرار است پایان‌نامه‌تان را هم درواقع در قالب یک کتاب چاپ کنید. اگر ممکن است هم کمی درباره‌ی منابع صحبت کنید و هم درواقع درباره‌ی کتابی که قرار است از پایان‌نامه‌تان استخراج شود؛ فکر می‌کنم استخراج شده و نزدیک به چاپ است.

بله، همین‌طور است. درباره‌ی رویکرد تاریخ‌نگاره‌ای، امروزه خوشبختانه دیگر حتی به زبان فارسی هم دست‌مان خالی نیست. محصولات خوبی اعم از کتاب و مقاله یا حتی درس‌گفتارهایی که خوشبختانه در دسترس است، تولید شده‌است. بنابراین من علاقه‌مندان را به آن‌ها ارجاع می‌دهم؛ مانند کتابی که دوست و همکار عزیزم، جناب آقای دکتر محمدهادی





اعتماد نیستند، نه اینکه کلاً قابل اعتماد نباشند، در جاهایی قابل اعتماد نیستند، این واقعاً با پژوهش‌های تاریخی تأیید می‌شود و بنابراین به هیچ‌عنوان من نمی‌خواهم بگویم که این کتاب‌ها به همین شکلی که هستند، همان چیزهایی هستند که مثلاً فرض کنید بر موسی یا بر عیسی نازل شده‌است و یا چیزی از این قبیل. یادمان باشد که در پژوهش تاریخ‌نگاره‌ای، همیشه ما با چیزهایی برخورد می‌کنیم که خیلی مخالف یا خلاف آن چیزی که توقع داریم یا فکر می‌کنیم یا از قبل انتظار داریم، هستند و این هم یکی از آن موارد است که این اتفاق افتاده‌است. البته من هم ادعا ندارم که حرف آخر را در این زمینه زد، تلاش می‌کنم تا خودم یا اگر خودم نتوانستم، امیدوارم کسانی بسیار قوی‌تر از من به عرصه نقد این نظریه وارد شوند، نشان دهند نقاط ضعف آن کجاست، آن را بهبود بخشند. بارها و بارها گفته‌ام که نظریه من درباره دو قرن اول مبتنی بر «برهان سکوت» است، و برهان سکوت منتظر اولین سندی است که پیدا شود و این سکوت را بشکند و این نظریه را بریزد. ما در پژوهش‌های تاریخی همواره منتظر این هستیم که یک محقق قوی‌تر از ما بیاید و نظر ما را رد کند و من واقعاً از جان و دل خوشحال می‌شوم که این اتفاق روزی رخ دهد و کسی نشان دهد که اگر پژوهش من خلأ یا ضعفی داشته‌است، آن ضعف کجا بوده‌است و پیشاپیش اشاره کرده‌ام که ممکن است آن ضعف در عدم دسترسی ما به منابعی از قرن اول و دوم باشد و اگر روزی در گوشه‌ای، کتابخانه‌ای، ما به

تحول اعتقاد به انگاره تحریف بایبل را تاریخ‌گذاری کنم؛ در آنجا از منابع فراوان مسیحی در قرن اول هجری، دوم هجری و سوم هجری استفاده کرده‌ام؛ به تاریخ‌گذاری احادیث و تفاسیر در این موضوع پرداخته‌ام. به‌طور خلاصه بگویم، آنجا مفصل نشان داده‌ام که چطور درباره این اعتقاد، در قرن اول سکوت مطلق برقرار است، در قرن دوم فقط یک یا دو بار زمزمه‌هایی درباره آن می‌شنویم اما از قرن سوم واقعاً جرقه آن زده می‌شود، مباحثی ابتدایی در این موضوع مطرح می‌شود و به تدریج طی دو قرن بعد پیشرفت می‌کند تا به زمان ابن حزم می‌رسد که یکی از پیشرفته‌ترین ردیه‌ها یا نقدها به بایبل را می‌نویسد و اثبات می‌کند که این کتاب - البته باید بگویم به درستی اثبات می‌کند که این کتاب تحریف شده است. امروزه شکی نداریم که همین‌طور است و در واقع، خوب شد صحبت‌مان به اینجا رسید که من تذکری را بدهم. در واقع بدفهمی‌ای که همیشه از صحبت‌های من ایجاد می‌شود، سعی می‌کنم در اینجا برطرف کنم و آن این است که به هیچ‌وجه معنای این حرف‌هایی که من زدم این نیست که می‌خواهم بگویم تورات و انجیل هرگز تحریف نشده‌است. این اعتقاد اسلامی اتفاقاً اعتقادی منطبق بر واقعیت است؛ یعنی امروزه تا جایی که پژوهش‌های تاریخی خود غربیان در زمینه تاریخ یهودیت و مسیحیت به ما نشان داده‌است، جای شکی نیست که این اعتقادی که مسلمانان از قرن سوم هجری به بعد، مخصوصاً از قرن پنجم هجری به بعد پیدا کرده‌اند که این کتاب‌ها خیلی قابل



خیلی از شما ممنونم. خدا نگهدار.  
ممنونم. متشکرم. خدا حافظ شما.

سندی خطی، به نسخه‌ای خطی برخورد کردیم، در باستان‌شناسی به کتیبه‌ای برخورد کردیم یا به روش دیگری، سندی پیدا شد که اثبات کرد که چرا در قرن اول هجری، حتی مثلاً معاصر خود زمان پیامبر در صدر اسلام، چنین اعتقادی واقعاً در بین مسلمانان وجود داشته‌است و از آن دفاع کرده‌اند، آنگاه من کاملاً خاضعانه و بدون ذره‌ای مقاومت سر تسلیم در مقابل آن سند فرود خواهم آورد و آنگاه براساس آن سند، نظریه خودم را باید بازنویسی و بازنگری کنم و ببینم که چطور باید همه چیز را تغییر داد تا دوباره سندهای جدید با یافته‌های جدید سازگار و درواقع هم‌نوا باشد.

خیلی عالی، متشکرم. ممنونم که به دورنما برای این گفت‌وگو این فرصت را دادید. برای من خیلی دلنشین و خیلی جذاب بود و البته خیلی مشتاق شدم تا در این زمینه بیشتر از این مطالعه کنم و امیدوارم که برای مخاطبان‌مان هم همین‌قدر جذاب بوده باشد.

ممنونم. من هم از این فرصتی که به من دادید، واقعاً از شما متشکرم. گفت‌وگوی خیلی خوب و پرچالشی بود. تنها نگرانی من این است که به‌خاطر کمبود وقت یا بیان الکن من، خیلی از مباحث به‌درستی بیان نشده باشد. اگر این‌طور بوده‌است، من واقعاً عذرخواهی می‌کنم و امیدوارم حداقل، مخاطبان بتوانند با مراجعه به منابعی که اشاره کردم، تا حدی این نقیصه را به آن روش جبران کنند.

