

# دورنما

شماره دوم، فروردین - تیر ۱۳۹۹

دریچه‌ای به واکاوی رهیافت‌های نو در مطالعات اسلام

- رسالت اسلام در دنیای معاصر
- نگرشی جدید به روایات جمع و تدوین قرآن
- گذار از عقل‌گرایی به مدیث‌گرایی در جهان اسلام
- تلقی‌ها از پیامبر در ادوار گوناگون اسلامی
- روایت کودکیِ دفتری در اندرونی
- نگاه متفاوت ممد شمرور به برفی مفاهیم قرآن‌شناختی
- قرآن از چه سخن می‌گوید؟
- رهیافت‌های نو به اسلام‌پژوهی بیرون از جهان اسلام



# بِسْمِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

## فهرست مطالب

- رسالت اسلام در دنیای معاصر: مروری بر کتاب «الرساله الثانيه من الاسلام» اثر محمود محمد طه / ریحانه علیرضائی ..... ۱
- نگرشی جدید به روایات جمع و تدوین قرآن: مروری بر مقاله هارالد موتسکی / مریم قیدر ..... ۷
- گذار از عقل‌گرایی به حدیث‌گرایی در جهان اسلام: مروری بر کتاب «من اسلام القرآن الی اسلام الحدیث» اثر جرج طرایشی / فاطمه مسجدی ..... ۱۰
- تلقی‌ها از پیامبر در ادوار گوناگون اسلامی: مروری بر مقاله اِربل وُو / مریم زبرجدی ..... ۱۴
- روایت کودکی دختری در اندرونی: مروری بر کتاب «زنان بر بال‌های رؤیا» اثر فاطمه مرنیسی / متینه‌سادات موسوی ..... ۱۸
- نگاه متفاوت محمد شحرور به برخی مفاهیم قرآن‌شناختی: مروری بر مقاله آندریاس کریسمان / شیرین رجب‌زاده ..... ۲۲
- قرآن از چه سخن می‌گوید؟: مروری بر کتاب «مضامین اصلی قرآن» اثر فضل‌الرحمان / فاطمه علاقه‌بندی ..... ۲۶
- رهیافت‌های نو به اسلام‌پژوهی بیرون از جهان اسلام در گفت‌وگو با دکتر مهرداد عباسی ..... ۳۰

### نشریه الکترونیکی دورنما

شماره دوم، فروردین - تیر ۱۳۹۹

مدیر مسئول و سردبیر: مهرداد عباسی

ویراستار: فاطمه مصلح‌زاده و مریم قیدر

مدیر داخلی: فاطمه عباسی و عاطفه بیگدلی

طراح و صفحه‌آرا: نرگس طوافی

مدیر وبسایت: ریحانه علیرضائی / [www.doornamaamag.ir](http://www.doornamaamag.ir)

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

رسالت اسلام در دنیای معاصر  
مروری بر کتاب «الرساله الثانيه من الاسلام» اثر محمود محمد طه



ریمانه علیرضائی

درآمد

محمود محمد طه (۱۹۰۹-۱۹۸۵)، عالم صوفی مسلک سودانی، از مبارزان ضد استعمار و مؤسس حزب جمهوری است که توسط دولت جعفر نُمیری به جرم ارتداد اعدام شد. به باور او اسلام و قرآن دو رسالت دارد؛ یکی رسالت اصلی و دیگری رسالت فرعی. پیامبر رسالت اصلی را در تشریحش به اجمال و رسالت فرعی را به تفصیل بیان کرده است. او معتقد است در دوران معاصر رسالت فرعی اسلام جوابگو نیست و باید شریعتی نو مبتنی بر رسالت اصلی اسلام ایجاد شود. طه در مهم‌ترین کتابش «الرساله الثانيه من الاسلام» (۱۹۶۷) این مفهوم را توضیح داده است. مسئله اصلی این کتاب، مانند بسیاری از ایده‌های همزمان با آن، نحوه مواجهه اسلام با جامعه مدرن و مفاهیم و ارزش‌های جدید است، هرچند شاید نویسنده به صراحت این موضوع را مطرح نکرده باشد. در نوشتار پیش رو این کتاب و ایده اصلی او مرور خواهد شد.

فکری او دارند، به همین دلیل شاید ترجمه‌های معمول برگردان دقیقی برای منظور طه نباشند. وقتی او از «مدنیة» حرف می‌زند به پیشرفت معنوی اشاره دارد و «حضارة» را برای اشاره به پیشرفت مادی به کار می‌گیرد. از نظر او، مدنیت عین اخلاق است و کامل‌ترین و بهترین تعریف اخلاق نیکو رفتار کردن در عین داشتن آزادی مطلق فردی است. او بر این باور است که تمدن غربی در تنظیم زندگی جامعه بشری شکست خورده است. این تمدن به نهایت پیشرفت مادی خود رسیده و به عنصر جدیدی برای افزایش توانایی‌اش نیازمند است که همان پیشرفت معنوی و اخلاقی یا مدنیت است. غرب برای حل این مشکل باید

طه کتابش را بشارتی برای بازگشت به اسلام می‌داند. او مفاهیم مشهور میان مسلمانان را به شکلی جدید و متفاوت تعریف می‌کند. از نظر او، برخلاف دیدگاه عامه، شریعت قول و تقریر نبی و سنت عمل او در مورد شخص خودش است. او معتقد است اسلام در مرتبه نهایی خود برتر و بالاتر از ایمان است و دوره‌ای که در آن ایمان برتر از اسلام دانسته می‌شد، سپری شده است.

کتاب با بحث درباره وضعیت جوامع غربی آغاز می‌شود. طه ابتدا مفهوم «مدنیت» (مدنیة) را مطرح می‌کند و تفاوت آن را با «تمدن» (حضارة) توضیح می‌دهد. این دو اصطلاح تعاریف خاصی در منظومه



آزادی مطلق فردی در امتداد نیاز جامعه به عدالت اجتماعی همگانی باشد.

به عقیده طه، آزادی در اسلام حق هر فرد، صرف نظر از اصل و نسب و دینش، است و تکلیف او در قبال این آزادی رفتار نیکوست. آزادی فرد فقط زمانی محدود می شود که از التزام به تکلیف مقابل آن ناتوان شود. در این صورت، آزادی او طبق قوانینی، در همان حدی که از ادای تکلیف آن ناتوان شده، مصادره می شود. در نتیجه، همه تشریح اسلام برای این تنظیم شده که افراد به مرتبه ای پیشرفته از مراتب آزادی مطلق فردی برسند. طه در ادامه به مسئله جبر و اختیار پرداخته و آن را تمثلی از ارتباط بین فرد و هستی می داند که باید به درستی فهمیده شود تا راهی عملی برای تحقق آزادی مطلق فردی یافت شود.

طه در فصل چهارم، با ارائه تعریفی متفاوت از اسلام، روند تغییر در رسالت پیامبران را توضیح می دهد. به باور او، اسلام دینی است که با ظهور اولین فرد بشری در شکل بت پرستی های ابتدایی آغاز شد، سپس با مرور زمان به بت پرستی های پیشرفته تبدیل شد،

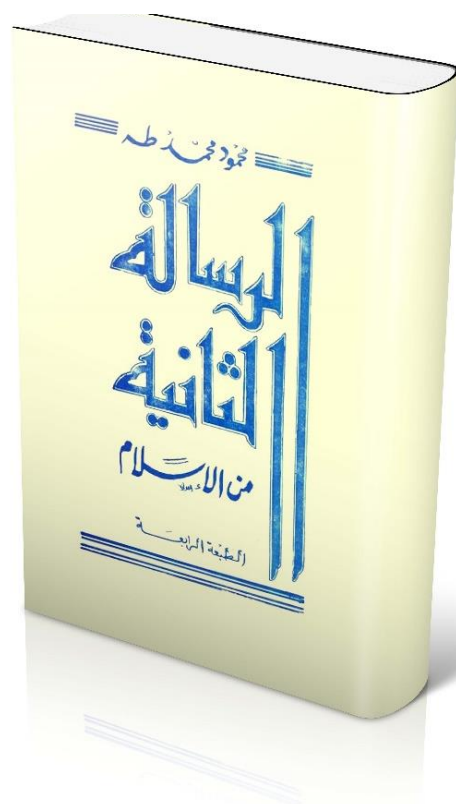
بتواند دو مسئله را حل کند: رابطه بین فرد و اجتماع و رابطه بین فرد و هستی. مشکل مدنیت غربی این است که نتوانسته تبیین درستی از این دو رابطه ارائه دهد.

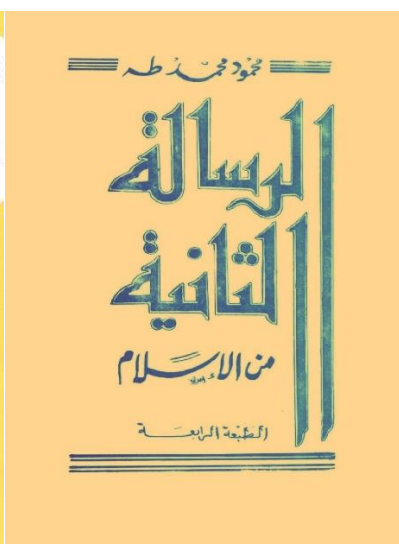
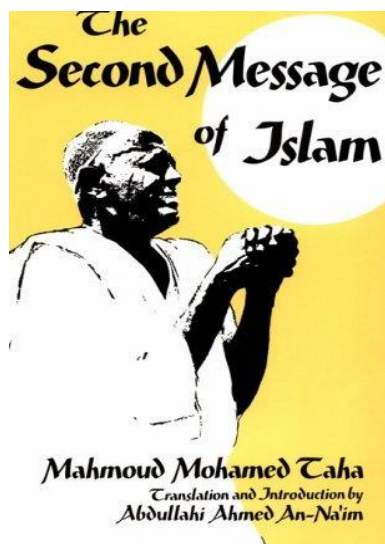
مؤلف در فصل دوم به این دو رابطه و تبیین نگاه فلسفه اجتماعی معاصر در این باره می پردازد. از نظر او، تفکر معاصر در شکل دهی رابطه ای درست میان فرد و جامعه ناکام است، زیرا آزادی فرد را ضد مصلحت جامعه می بیند. در نتیجه زمانی که مشخص شود مصلحت فرد و جامعه با هم تعارض دارند، آزادی فرد را در راه مصلحت جامعه قربانی می کند.

طه در فصل بعدی، این دو رابطه را از نظر اسلام بررسی و به این نکته مهم اشاره می کند که در اسلام فرد، اعم از زن و مرد، هدف است و هر چیزی، حتی خود اسلام و قرآن، وسیله اند. این فردیت اصل هر چیزی است، چون مدار تکلیف و تشریف بر آن است و در روز قیامت موازین حساب برای افراد نصب می شوند. به باور او، اسلام توانست تعارض آشکار میان نیاز فرد و نیاز جامعه را از بین ببرد و این دو نیاز را در مسیری واحد تنظیم کند که در آن مسیر نیاز فرد به

دعوتش را با دعوت مردم به «اصول» اسلام آغاز کرد اما مردم آن اصول را تاب نیاوردند و در عمل نتوانستند به هدف اصول برسند. در نتیجه، قرآن چیزهایی نازل کرد که تاب نیاورند که «فروع» قرآن محسوب می‌شوند. بنابراین، هر آیه‌ای از قرآن دو معنای اصلی و فرعی دارد. مراد معنای اصلی است اما اگر، بنا بر ضرورت، آن معنا به تأخیر افتاد، عمل به معنای فرعی منتقل می‌شود تا زمانی که شرایط مناسب مهیا شود و بشر و اجتماع آمادگی لازم را پیدا کنند. در نتیجه، دلیل تأخیر در اجرای اصول دین و عمل به فروع آن نقص در آمادگی است. به بیان دیگر، می‌توان گفت «هدف» اسلام در نگاه محمود طه اصول قرآن است که در مکه نازل شده است و محتوایی عام، جهان‌شمول و همیشگی دارد؛ اولین «اجرا» و «تطبیق» اصول قرآن در مدینه رخ داده که طه از آن با عنوان «رسالت اول» تعبیر می‌کند. اما این تطبیق در قرن هفتم میلادی برای اجرا

بعد به صورت ادیان توحیدی دارای کتاب مثل یهودیت و مسیحیت ظهور کرد و در نهایت با بعثت محمد و نزول قرآن اوج گرفت. موسی زمانی برانگیخته شد که جامعه بدوی و خشن بود، افراد بخیل و بدخلق بودند و قانون جامعه نزدیک به قانون جنگل بود. در نتیجه، تورات فرد را به معامله به مثل دعوت کرد. سپس مسیح آمد که در مقابل مادی‌گرایی افراطی یهود گرایش روحانی افراطی داشت. در نهایت اسلام بین دو ناحیه افراط و تفریط ظهور کرد و قرآن نیز با جمع بین ویژگی‌های یهودیت و مسیحیت نازل شد. طه از این تقسیم‌بندی دوقطبی نتیجه می‌گیرد که اسلام شامل دو رسالت است: رسالتی در ناحیه آغازین یا آنچه از یهودیت پیروی می‌کند و رسالتی در ناحیه نهایی یا آنچه از مسیحیت پیروی می‌کند. طه نظریه‌اش را درباره دو رسالت اسلام در دو فصل پایانی کتاب توضیح می‌دهد. از دیدگاه او قرآن





یعنی آیه‌ای می‌آوریم که برای فهم مردم مناسب‌تر است و آن را به‌عنوان جایگزین حکم به تأخیرافتاده برای اجرا نازل می‌کنیم و «أو مثلها» یعنی خود حکم به تأخیرافتاده را در شرایط مناسب باز می‌گردانیم.

بنابراین، نسخ در نگاه او به معنای الغای کامل آیه نیست، بلکه به معنای تأخیر در حکم آیه است تا زمان و شرایط آن فراهم شود. در نتیجه اگر زمان مناسب فرا رسد، حکم آنها باید اجرا شود. به همین جهت، می‌توان برخی آیات را در این شرایط از آیات محکم تلقی کرد یا آیه‌ای را که در قرن اول هجری محکم تلقی می‌شد اکنون منسوخ دانست. تاریخمند بودن و زمان داشتن آیات بدین معنا خواهد بود که قرن اول هجری را زمان آیات فروع و قرن معاصر را زمان آیات اصول بدانیم و فلسفه نسخ نیز همین است. گاهی از این نوع نسخ با عنوان «نسخ معکوس» تعبیر می‌شود چرا که در این حالت، بر خلاف تعریف معمول نسخ، آیات مکی که پیش‌تر نازل شده‌اند آیات مدنی پس از خود را نسخ می‌کنند.

در دوران معاصر مناسب نیست، بنابراین دومین اجرا و تطبیق اصول قرآن باید در قرن بیستم اتفاق بیفتد که نام آن «رسالت دوم» است. طه معتقد است قوانین مدنی موقت بودند و اسلام بر آنها بنا نشده است اما بنیانگذاران فقه در قرون نخست هجری، با پایه‌ریزی فقه، آن قوانین مدنی را اصول اسلام تلقی کردند. او می‌گوید برای به دست آوردن احکامی که به کار جامعه امروزی بیاید باید به سراغ آیات مکی برویم که اصول کلی و جهان‌شمول اسلام را مطرح می‌کنند، نه آیات مدنی که راه‌حلهایی خاص و تاریخی برای جامعه عصر نزول مدینه بوده‌اند. از نگاه طه، پیامبر در شریعتش اصول قرآن را به صورت مجمل بیان کرده و در رسالت دوم اسلام باید تفصیل این مجملات بیان و اجرا شود.

طه شیوه جدیدی از نسخ را بر اساس آیه ۱۰۶ سوره بقره و قرائت متفاوت عبارت «نُسخها» پیشنهاد می‌کند. او آیه مذکور را چنین قرائت می‌کند: «ما نُنسخُ من آیه أو نُنسخها نأت بحیر منها أو مثلها». در تفسیر این آیه می‌گوید: «ما نُنسخُ من آیه» یعنی آنچه را که ما الغا می‌کنیم و حکم آیه‌ای را برمی‌داریم، «أو نُنسخها» یعنی انجام حکم آن را به تأخیر می‌اندازیم. «نأت بحیر منها»



نداشتند و به خوشرفتاری با آنان و آزاد کردنشان توصیه شد. به اعتقاد طه، سرمایه‌داری هم در اسلام اصل نیست، بلکه توزیع و پخش دارایی‌ها و مالکیت اشتراکی بین مردم اصل است اما در جامعه عصر نزول مردم تنها دارایی فردی را می‌فهمیدند؛ به همین دلیل، پرداخت زکات برایشان بسیار دشوار بود، چنان‌که پس از وفات پیامبر همین موضوع باعث وقوع جنگ‌های رده شد.

از نگاه طه، تساوی کامل میان مرد و زن اصلی دیگر در اسلام است. این اصل، طبق آیات قرآن، در مسئولیت فردی بندگان مقابل خدا در روز جزا منعکس شده است، ولی اسلام در جامعه‌ای نازل شد که زن جایگاه انسانی نداشت. چنین جامعه‌ای آماده پذیرش حقوق زن‌ها نبود. ناگزیر دوره‌ای انتقالی لازم بود که در آن دوره مردان و زنان و همچنین جامعه پیشرفت کنند. او در مورد ازدواج نیز به همین موضوع استناد می‌کند و می‌گوید اصل در اسلام این است که یک زن برای مرد در ازدواج کافی است و پرداخت مهریه هم در ازدواج لازم نیست، ولی این اصل مناسب جامعه زمان نزول نبود چرا که اسلام در جامعه‌ای نازل شد که در آن با زن مانند برده‌ها رفتار می‌شد و مرد با ده تا بیست

طه با همین دیدگاه برخی مسائل بحث‌برانگیز در جوامع اسلامی معاصر را بررسی می‌کند و برخی از احکام و دستورها را، بر خلاف نظر رایج، اصل نمی‌داند، بلکه معتقد است آنها احکام تاریخی بوده‌اند و با گذشت زمان و بلوغ فکری جوامع بشری باید عمل را از فرع به اصل منتقل کرد. سپس با ذکر مصداق‌هایی به شرح اصول و فروع اسلام می‌پردازد:

او معتقد است مهمترین اصل در اسلام آزادی انسان است. از نظر او، جهاد در اسلام اصل نیست. به همین سبب، دعوت اسلام در مکه با آیات مدارا آغاز شد، اما بعد از آن، وقتی مردم به عبادت سنگ‌ها اصرار کردند، یعنی در آزادی خود بد عمل کردند، حکم جهاد صادر و آزادی آنها با قانون شمشیر مصادره شد. به اعتقاد او، برده‌داری نیز در اسلام اصل نیست، اما چون قرآن در جامعه‌ای نازل شد که برده‌داری جزئی از نظام اقتصادی و اجتماعی آن بود، کنار گذاشتن آن بلافاصله ممکن نبود و به دوره‌ای انتقالی نیاز داشت تا هم شرایط اقتصادی برای زندگی مستقل بردگان فراهم شود و هم جامعه کرامت انسانی آنها را بپذیرد. اما در عین حال در رسالت نخست، که در مدینه در جریان بود، به بردگان حقوقی اعطا شد که در جامعه آن زمان







## نگرشی جدید به روایات جمع و تدوین قرآن

مروری بر مقاله هارالد موتسکی



مریم قیدر

### درآمد

تاریخ‌گذاری روایات جمع و تدوین قرآن در قرن اخیر همواره مورد توجه محافل غربی بوده است. هارالد موتسکی در مقاله «جمع و تدوین قرآن: بازنگری دیدگاه‌های غربی در پرتو تحولات جدید روش‌شناختی» به بررسی دیدگاه‌های متفاوت محققان غربی و مقایسه آن‌ها با دیدگاه رایج مسلمانان پرداخته است. موتسکی در ۱۹۴۷ در برلین متولد شد و در فوریه ۲۰۱۹ از دنیا رفت. او استاد مطالعات اسلامی در دانشگاه رادبود نایمخن بود. اصل انگلیسی این مقاله در ۲۰۰۱ در مجله «در اسلام» منتشر شد و ترجمه فارسی آن نخستین بار به قلم مرتضی کریمی‌نیا در ۱۳۸۵ در مجله «هفت آسمان» و یک سال بعد با عنوانی دیگر به قلم فروغ پارسا در نشریه «علوم حدیث» به چاپ رسید. نوشتار پیش رو مروری است بر این مقاله که بر مبنای ترجمه نخست انجام گرفته است.

دارند، اما به زمان اتفاقات ادعا شده نزدیک‌ترند، و نتایج کارهای غربیان نیز که مدعی‌اند تحقیقاتشان به لحاظ تاریخی معتبرترند، با نتیجه به‌دست‌آمده موتسکی فاصله بسیار دارند.

موتسکی معتقد است نگاه متفاوت مسلمانان و غیرمسلمانان به قرآن در رویکردشان مؤثر بوده است. به گفته او، مسلمانان به قرآن به مثابه منبعی برای تعالیم دینی، اخلاقی، فقهی و کلامی نگریسته‌اند و این در حالی است که نگرش محققان غربی (غیرمسلمانان) معطوف به جنبه‌های تاریخی قرآن است. بنا بر اجماع مسلمانان، قرآن در یک‌سوم نخست قرن هفتم میلادی

در این مقاله، هارالد موتسکی نظرات متفاوت برخی محققان غربی از جمله فردریش شوالی، آلفونس مینگانا، جان ونسبرا و جان برتن را درباره جمع قرآن بررسی و تحلیل می‌کند و در ادامه به مقایسه آن‌ها با دیدگاه رایج مسلمانان می‌پردازد؛ سپس با شیوه‌های روش‌شناختی جدید، اعتبار هر یک را می‌سنجد. او از این مقایسه به این نتیجه دست می‌یابد که اثبات گزارش‌های تاریخ قرآن بسی دشوار است و نمی‌توان به وقوع این اخبار اطمینان حاصل کرد. با همه این احوال، نشان می‌دهد که اخبار مسلمانان اگرچه در ظاهر نکاتی غیرقابل قبول یا حداقل نیاز به توضیح

یا یکی کردن مصحف‌های قرآن اتفاق افتاد. این مصحف عثمانی را نیز زید بن ثابت به اتفاق چند تن دیگر با تکیه بر نسخه حفصه تدوین کردند؛ این مصحف مورد قبول عموم مسلمانان قرار گرفت و به عنوان مصحف رسمی پذیرفته شد.

موتسکی پس از بیان دیدگاه رایج مسلمانان به شرح دیدگاه محققان غربی می‌پردازد. او نخست دیدگاه فردریش شوالی را مطرح می‌کند که روایات مربوط به جمع قرآن در زمان ابوبکر را در زمره اخبار جعلی می‌داند. شوالی معتقد است که جمع قرآن در زمان عثمان اتفاق افتاده است و روایات جمع در زمان ابوبکر برای اعتبار بخشیدن به روایات جمع در زمان عثمان ساخته شده‌اند. موتسکی روش شوالی را در گزینش روایات دلخواهی قلمداد می‌کند. سپس به دیدگاه آلفونس مینگانا اشاره می‌کند که در مقایسه با شوالی افراطی‌تر به نظر می‌رسد. مطابق یافته‌های مینگانا، متن رسمی قرآن نمی‌توانسته پیش از پایان قرن هفتم میلادی تدوین شده باشد و این امر به ابتکار حجاج بن یوسف انجام گرفته است. موتسکی نظریه مینگانا را به تفصیل شرح می‌دهد و تأکید می‌کند نظریه او برگرفته از پُل کازانووا است، اما نخست دلایل مینگانا را که مدعی است به منابع قدیمی‌تر استناد کرده است برمی‌شمارد. به گفته مینگانا، این گزارش در کتاب «طبقات» ابن سعد (د. ۲۲۹)، که متقدم‌تر از گزارش مشهور مسلمانان در «صحیح» بخاری (د. ۲۵۶) است، و همچنین در کتاب «دفاعیه از دین مسیحیت» عبدالملک کندی، که چهل سال پیش از بخاری نوشته شده، آمده است. او روش مینگانا را نیز، اگرچه نسبت به شوالی دقیق‌تر است، ضعیف و دارای پیش‌فرض می‌داند. موتسکی در گام بعدی، با طرح نظریه ونسبرا، رویکردی کاملاً متفاوت را معرفی می‌کند. ونسبرا معتقد است که قرآن محصول قرن سوم هجری است. از آنجا که روایات از دیدگاه ونسبرا قابل اعتنا و اعتماد نیستند، بنابراین، دیدگاهش را بر قرآن و تفاسیر بنا کرده

در مکه و مدینه بر پیامبر وحی شده است. اما سؤال مهم غریبان این است که مبنای این اطلاعات چیست. موتسکی پاسخ‌های احتمالی را برمی‌شمارد و سپس ارزیابی می‌کند. به نظر می‌رسد مخطوطات قرآنی نخستین و بهترین پاسخ برای این سؤال باشند، اما با اینکه تاریخ‌گذاری برخی از این مخطوطات به اواخر قرن اول یا نیمه نخست قرن دوم هجری برمی‌گردد، موتسکی به دلیل اختلاف نظر در این تاریخ‌گذاری‌ها به سادگی از آنها چشم می‌پوشد. شاید بتوان گفت که دلیل بی‌اعتنایی او این است که نمی‌تواند به این تاریخ‌گذاری‌ها اطمینان کند.

موتسکی پاسخ دوم را خود قرآن معرفی می‌کند. به گفته او، محققانی چون ونسبرا درصدد بودند که بر اساس داده‌های قرآن زمان نگارش و تدوین آن را به دست آورند. به گفته او، وقایع تاریخی ملموس در قرآن اندک‌اند و او می‌کوشد تا از طریق مخاطبان قرآن تاریخ تدوین را به دست آورد. بررسی خطاب‌های قرآن ونسبرا و شاگردش، اندرو ریپین، را به این نتیجه می‌رساند که مخاطب خطاب‌های دوم شخص قرآن صرفاً محمد نیست و چه بسا می‌تواند خواننده یا قاری قرآن باشد. طبق عقیده ونسبرا، تدوین قرآن به شکل کنونی‌اش پیش از قرن سوم هجری امکان نداشته است. موتسکی نظریه ونسبرا را قابل نقد می‌داند، اگرچه ارجاعاتی به نقد محققان دیگر می‌دهد ولی خود تلاشی در نقد آن نمی‌کند و بدون هیچ توضیح دیگری منبع قرآن را هم کنار می‌گذارد.

موتسکی عنوان می‌کند که روایات اسلامی تنها منبعی است که باقی می‌ماند؛ طبق این روایات، قرآن وحی بر محمد است. او ابتدا روایات مشهور بین مسلمانان را می‌آورد که مطابق آنها، پس از رحلت پیامبر، قرآن به دستور ابوبکر و به دست زید بن ثابت جمع شد و پس از وفات ابوبکر به عمر و سپس به حفصه رسید. با گذشت بیست سال، در زمان عثمان، به دلیل مشاجرات میان صاحبان مصاحف، «توحید مصاحف»



او در روش نخست یعنی تاریخ‌گذاری بدون اسناد اشاره می‌کند که متقدم‌ترین منبع روایات، آن‌گونه که غربیان ادعا می‌کنند، کتاب «صحيح» بخاری نیست. بلکه این روایات در «مسند» ابن حنبل (د. ۲۴۱)، «مسند» طیالسی (د. ۲۰۴)، کتاب «فضائل القرآن» ابوعمید قاسم بن سلام (د. ۲۲۴)، تفسیر عبدالرزاق صنعانی (د. ۲۱۱) و «جامع» عبدالله بن وهب (د. ۱۹۷) هم وجود دارد. بدین ترتیب، نتیجه‌ای که موتسکی از این روش به دست می‌آورد، این است که روایات جمع و تدوین قرآن دست کم پیش از قرن دوم هجری رواج داشته‌اند.

موتسکی در روش دوم، که با تکیه بر اسناد و متن است، از روش یوزف شاخ ت مبنی بر یافتن حلقه‌های مشترک بهره جسته است. او برای شفاف ساختن بحث، ابتدا اسناد روایات جمع قرآن به دستور ابوبکر را تا زمان ابن ابی داوود سجستانی (د. ۳۱۶) ترسیم می‌کند و ۲۹ طریق برای این روایات می‌یابد؛ نتیجه این است که حلقه مشترک اصلی در تمام این اسانید ابن شهاب زهري است. دو احتمال از این نتیجه موتسکی حاصل می‌شود: یا سلسله اسانید جریان واقعی نقل را نشان می‌دهند یا اینکه جعلی روشمند به دست افراد یکی دو نسل بعد از ابن شهاب زهري اتفاق افتاده است. موتسکی به استناد چند دلیل و استفاده از متن روایات نشان می‌دهد که جعل در کار نبوده است و در نتیجه تاریخ این روایات را به پیش از وفات ابن شهاب زهري (د. ۱۲۴) می‌رساند. او روایات جمع در زمان عثمان را نیز به همین روش بررسی می‌کند و به همین نتیجه دست می‌یابد. دلایلی که افرادی چون یوزف شاخ ت و خوتیر ینیل را واداشته است تا به جعلی بودن روایات و برساختن آن به دست حلقه مشترک یا نسل پس از او حکم کنند، موتسکی را قانع نمی‌کند. او به عکس معتقد است که حلقه مشترک اصلی اولین مدون حدیث بوده، که آن را به طریقی روشمند به شاگردانش انتقال داده است.

نتیجه حاصل از پژوهش موتسکی این است که نظریات ونسبرا و برتن با این تاریخ‌گذاری بسیار فاصله دارد، نظریه شوالی بر پایه منطق نیست و دیدگاه مینگانا نیز همراه با پیش فرض بوده است. دست‌آورد مهم موتسکی این است که روایات مسلمانان نسبت به پژوهش‌های محققان غربی به واقعیت نزدیک‌ترند.

است. موتسکی نظریه ونسبرا را نیز مردود می‌شمارد و البته در نقد او صرفاً به مقالات متعددی که در این باره نوشته شده است ارجاع می‌دهد و خود تلاشی در نقد آن نمی‌کند.

در پایان، موتسکی نظریه جان برتن را مطرح می‌کند. به گفته موتسکی، برتن نیز مانند ونسبرا همه روایات جمع و تدوین را ساختگی می‌داند، با این تفاوت که برتن، برخلاف ونسبرا، تاریخ تدوین قرآن را عقب‌تر از روایات مشهور مسلمانان می‌برد. برتن معتقد است که قرآن در زمان حیات پیامبر شکل گرفته است و فقیهان این روایات را بر ساخته‌اند. به اعتقاد موتسکی، پژوهش‌های برتن فاقد بُعد تاریخی‌اند و بنابراین اعتباری ندارند.

با تحلیل روش‌های غربیان هنوز این سؤال برای موتسکی بی‌پاسخ مانده است که روایات اسلامی معتبرترند یا دیدگاه‌های متفاوت و متغیر غربیان. از این روست که می‌کوشد در پرتو پیشرفت‌های جدید روش‌شناختی، روایات جمع قرآن را بررسی کند. موتسکی پیش‌تر در ۱۹۹۸ در مقاله «ارزیابی تاریخ‌گذاری احادیث» - که ترجمه فارسی آن به قلم علی آقایی در کتاب «تاریخ‌گذاری حدیث» (انتشارات حکمت، ۱۳۹۴) منتشر شده - از چهار روش غربیان برای تاریخ‌گذاری احادیث به تفصیل بحث کرده است. موتسکی در مقاله مورد بحث ما با استفاده از دو روش از روش‌های یادشده در آن مقاله، یعنی روش تاریخ‌گذاری بدون اسناد و روش تاریخ‌گذاری بر پایه اسناد و متن، می‌کوشد نشان دهد که روایات مسلمانان و نظرات غربیان هر کدام تا چه میزان به واقعیت نزدیک‌اند.

## گذار از عقل‌گرایی به حدیث‌گرایی در جهان اسلام

مروری بر کتاب «من اسلام القرآن الی اسلام الحدیث» اثر جرج طرابیسی



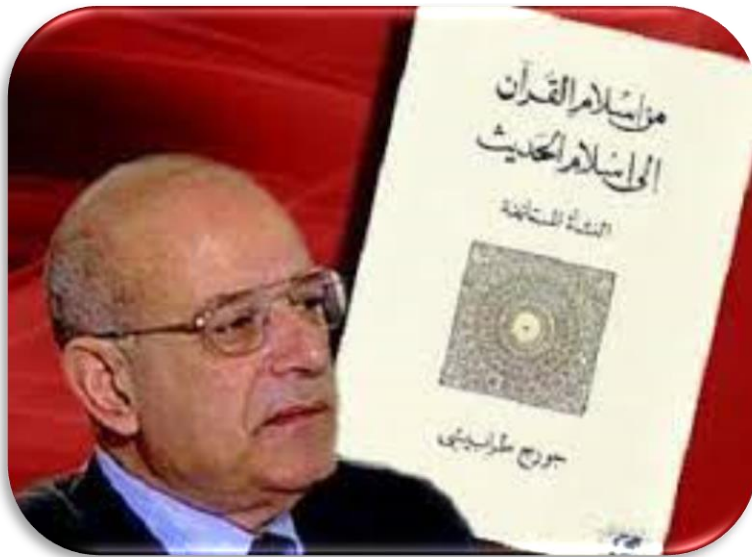
فاطمه مسمدی

### درآمد

جرج طرابیسی (۱۹۳۹-۲۰۱۶)، متفکر و نواندیش سوری، در خانواده‌ای مسیحی در حلب به دنیا آمد. در دمشق ادبیات عرب و بعد علوم تربیتی خواند، پس از آن به بیروت رفت و مدتی مشغول روزنامه‌نگاری و کارهای رسانه‌ای شد. وقتی جنگ داخلی در لبنان بالا گرفت، به پاریس مهاجرت کرد و تا آخر عمر همان جا ماند. مهم‌ترین آثارش را در همین دوره نوشت و بیش از دویست کتاب، عمدتاً در فلسفه، به عربی برگرداند. شخصیت علمی او، به گفته خودش، در شش مرحله تکوین یافته است: جدا شدن از باورهای مسیحی، گرویدن به پان‌عریسم، تجربه اگزستانسیالیسم و مارکسیسم، عضویت در حزب بعث، چرخش به لیبرالیسم و در نهایت بازگشت به سنت عربی-اسلامی با خوانشی جدید. کتاب «من اسلام القرآن الی اسلام الحدیث» مشهورترین تألیف اوست که در ۲۰۱۰ برای بار نخست منتشر شد. او در این کتاب تبیین می‌کند چگونه اسلام مبتنی بر قرآن با گذشت چند قرن تبدیل به اسلام مبتنی بر حدیث شد و چگونه نهادینه شدن حدیث به عقب راندن عقل‌گرایی در جهان اسلام انجامید. او معتقد است عقل عربی-اسلامی مدت‌هاست که در حلقه‌ای توخالی به نام «ایدئولوژی حدیثی» حرکت می‌کند و همین انحراف زمینه‌رکود عقل را در میان مسلمانان فراهم آورده است.

نشان دهد. در فصل هفتم، مفهومی به نام «عقل توجیه‌گر» را مطرح می‌کند که به جای تعقل در نصوص سعی در عقلانی کردن آن‌ها دارد. این جا عقل به کار گرفته می‌شود اما تنها وظیفه‌اش این است که راهی برای رفع تعارض‌ها و تناقض‌های موجود در متون حدیثی بیابد و اجازه ندارد آن‌ها را به چالش بکشد. در فصل هشتم نیز آخرین حلقه تکمیل‌کننده

کتاب در هشت فصل و بیش از ششصد صفحه به زبان عربی نوشته شده است. طرابیسی در دو فصل نخست مبانی انحراف اسلام قرآنی به اسلام حدیثی را تبیین می‌کند و در فصل‌های سوم تا ششم کتاب مواجهه مکاتب چهارگانه فقه اهل سنت با حدیث و به موازات آن بهره‌مندی از عقل را بررسی می‌کند تا از این طریق سیر تطور حدیث‌گرایی در میان مسلمانان را



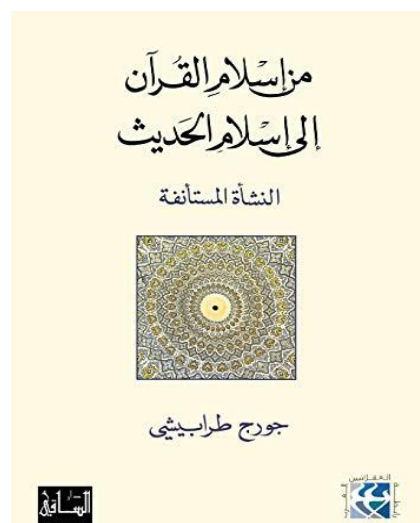
می‌کوشد. هر دوی این تحولات زمینه‌توجه به حدیث و برتری دادن به آن را در میان مسلمانان فراهم آوردند که در نگاه طرابیسی انحرافی بزرگ محسوب می‌شود. طرابیسی، در بررسی بنیانگذاران مکاتب فقهی، نخست به مذهب مالکی می‌پردازد. به اعتقاد او، مالک بن انس در بهره‌گیری از حدیث با حریت و آزادی برخورد کرده است. مالک با اینکه خود از مصنفان حدیث بوده، به هیچ روی متعصبانه پایبند و اسیر متون حدیثی نشده و به موازات بهره‌مندی از حدیث از عقل نیز بهره برده است. گاه با مضمون برخی احادیث هنگام تعارض مخالفت می‌کند، گاه بدون استناد به حدیث فتوا می‌دهد و گاه در صلاحیت بسیاری از صاحبان حدیث تشکیک می‌کند. به این ترتیب، از دیدگاه طرابیسی، مالک بن انس در تحول اسلام قرآنی به اسلام حدیثی چندان مؤثر نبوده است.

طرابیسی پس از مالک بن انس به بررسی جایگاه شافعی در تحول اسلام قرآنی به اسلام حدیثی پرداخته است و با ادبیاتی تند و انتقادی شافعی را اولین پایه‌گذار اسلام حدیثی قلمداد می‌کند. او معتقد است شافعی، با اعلان صدارت یکسان قرآن و حدیث، صلاحیت و مشروعیت

زنجیره اسلام حدیثی را بررسی می‌کند. از عوامل سیاسی همچون انقلاب متوکل و ظهور شخصیت‌هایی مثل حاکم نیشابوری، غزالی و خطیب بغدادی می‌گوید و تأثیر هر یک را در تضعیف اسلام قرآنی توضیح می‌دهد.

به اعتقاد طرابیسی، رخداد دو تحول اساسی در جامعه اسلامی بعد از وفات پیامبر منجر به انحراف نگرش مسلمانان شد. تحول نخست این بود که مسلمانان رسالت پیامبر اسلام را که ابلاغ وحی بود تبدیل به تشریح (قانون‌گذاری) کردند، در حالی که قانون‌گذاری منحصر به خداست. طرابیسی آیات متعددی از قرآن را برمی‌شمارد که هر یک به نوعی وظیفه پیامبر را منحصر به تبلیغ می‌داند. تحول دیگر این بود که محدوده جغرافیایی و زبانی سرزمین‌های اسلامی گسترش یافت و در نتیجه مخاطب پیامبر از عرب‌زبانان «أُمِّ الْقُرَىٰ وَ مَنْ حَوْلَهَا» (انعام: ۹۲، شوری: ۷) به جامعه‌ای بین‌المللی تغییر کرد. به عقیده او، رسالت پیامبر محدود به امت خود بوده است؛ او با واکاوی مفهوم واژه «امی» و اشاره به برخی آیات قرآن و همچنین آوردن شواهد تاریخی در اثبات عقیده خود





پیشوای مذهب ظاهری، و نقش وی در اسلام حدیثی سخن به میان آورده است. از دیدگاه او، ابن حزم دومین شخص تأثیرگذار در شکل‌گیری اسلام حدیثی است که ضمن مخالفت صریح و کوبنده با قیاس و اهل رأی، طرح نظری خود را ارائه کرد. اگر شافعی برای عقل روزنه کوچکی قائل بود، ابن حزم آن را هم مسدود کرد. اگر شافعی با نظریه پردازی‌های حدیث را هم تراز با قرآن قرار داد، ابن حزم با انقلابی دیگر انقلاب شافعی را یک گام جلوتر برد. شارع اول (قرآن) را از میان برداشت و آن را مساوی شارع دوم (رسول) قرار داد؛ حتی از این هم فراتر رفت و با طرح نظریه امکان‌نسخ قرآن با سنت عملاً قائل به برتری شارع دوم نسبت به شارع اول شد.

طرابیشی، پس از تبیین چگونگی پایه‌ریزی و شکل‌گیری اسلام حدیثی، در فصل هفتم کتاب به بیان یکی از بارزترین خصوصیات ایدئولوژی حدیثی پرداخته و نهایت به کارگیری عقل در این روش را توضیح می‌دهد؛ طرابیشی عقل مورد استفاده در این روش را «عقل توجیه‌گر» نامیده است.

به اعتقاد طرابیشی، وجود تعارض‌های بسیار در مدونه‌های حدیثی موجب تشکیک در متون حدیثی

سنت در تشریح قوانین را پایه گذاشت. در گام بعد، با اعطای حجیت به خبر واحد و گسترش دایره زمانی و مکانی حدیث و همچنین در حاشیه قراردادن عقل، زمینه انحراف بیش از پیش را فراهم آورد. از نظر طرابیشی، اسلام مبتنی بر حدیث بر مبنای همین زیربنای فکری شافعی بنا نهاده شد و با گذشت زمان از لحاظ کمی و کیفی به سرعت گسترش یافت، به گونه‌ای که زمینه برتری و غلبه ایدئولوژی حدیثی فراهم شد.

وضعیت مکتب حنفی نیز جالب توجه است. پیروان و شاگردان مکتب حنفی چنان تحت تأثیر این انقلاب حدیثی قرار گرفتند که راهی کاملاً مخالف با پیشوایشان در پیش گرفتند. آن‌ها، به جای دفاع از مکتب قرآنی-عقلی ابوحنیفه و ارائه معنای درست از عقل و حوزه کارکرد آن نزد ابوحنیفه، به کرنش در مقابل ایدئولوژی حدیثی پرداختند و با ادبیاتی دفاعی سعی در اثبات حدیثی بودن مکتب حنفی کردند. گسترش کمی و کیفی مدونه‌های حدیثی حاصل تلاش آن‌ها برای پیوستن به جریان غالب آن زمان یعنی تحول اسلام قرآنی به اسلام حدیثی است. طرابیشی، پس از بررسی جایگاه پیروان مکتب حنفی، از ابن حزم،



بغدادی و نیز سرپیچی از قواعد اسناد حدیث به دست غزالی در کتاب «احیاء علوم الدین» اشاره می‌کند که آخرین میخ‌ها را بر تابوت اسلام قرآنی کوبید، به گونه‌ای که امور پس از آن دیگر به سمت اصلاح پیش نرفت. حتی شکل‌گیری موضوعات‌نگاری در قرن ششم نه تنها اصلاحاتی در حوزه حدیث ایجاد نکرد، بلکه به نوبه خود در فربه‌شدن ایدئولوژی حدیثی نقش‌آفرینی کرد.

در نهایت، طرابیسی این طور جمع‌بندی می‌کند که ده قرن تقدم حدیث و سیادت آن سه نتیجه به دنبال داشته است: از صحنه خارج کردن قرآن؛ از صحنه خارج کردن عقل و کاهش تأثیرگذاری آن در پایین‌ترین سطح ممکن به گونه‌ای که می‌توان گفت عقلانیت عربی-اسلامی در زیر فشار ایدئولوژی حدیثی نابود شد؛ اعلام انحصار هدایت در فرقه ناجیه و در نتیجه پایان دادن به تعدد و تکثر فرقه‌های مذهبی چه در میان فرقه‌های داخلی و چه گروه‌ها و ادیان خارج از اسلام.

مهجوریت عقل، از نظر طرابیسی، بازتاب حدیث‌گرایی افراطی معدودی از مسلمانان بوده است. در نگاه او، این چنین که ایدئولوژی حدیثی تمام روزه‌های عقل و در مقدمه آن عقل دینی را مسدود کرده است، آرزوی «تجدید بنای نهضت» نابود خواهد شد و بازگشت به «قرون وسطای جدید» بسیار محتمل خواهد بود.

نسبت به بشری بودن آن‌ها شد، ولی اهل حدیث به جای اندیشیدن و موشکافی در این متون در قرون متمادی به رفع تعارض این نصوص پرداختند. بدین ترتیب، از قرن سوم تا دهم هجری افرادی همچون ابن‌قتیبه، طحاوی، ابن‌شاهین، ابن‌موسی حازمی و عبدالوهاب شعرانی با ابزارهای مختلف ذهنی و شبه‌مکانیکی همچون: تأویل، تأویل وهمی، نسخ، ترجیح و میزان سعی کردند متون حدیثی را از اتهام تعارض تبرئه کنند. اما بسیاری از این دفاعیه‌ها از جانب عقل به هیچ روی قابل پذیرش نیست، چرا که از روش‌هایی غیرعقلانی استفاده می‌کند از جمله: صحنه گذاشتن بر دو چیز کاملاً متضاد؛ توثیق یک راوی که قبلاً جرح شده است؛ نسخ یک روایت؛ ادعای این که یک روایت از باب تخفیف و روایت دیگر از باب تشدید بیان شده است؛ حتی ممکن است این توجیه با ابطال چیزی که در توجیه قبلی ثابت شده است صورت بگیرد یا چیزی که در گذشته باطل شده این بار ثابت شود.

به اعتقاد طرابیسی، «عقل توجیه‌گر» محصول ترس از تناقض است. زائیده دیدگاه بیماری است که برای نص معقولیتی بی‌سابقه و بدون شرط ترسیم می‌کند و تمام تلاشش را برای تبرئه نص از عیوب و نواقص به کار می‌بندد تا هیچ روزه‌ای برای نقد و رد احادیث باقی نماند. طرابیسی می‌گوید اگر به این حقیقت توجه می‌شد که حدیث منشأ بشری دارد و اگر عقل نقاد به حیات خود ادامه می‌داد، وجود تناقض در جزئیات و کلیات مدونه‌های حدیثی امری بدیهی و حتمی به نظر می‌رسید و رفع تناقض این احادیث آسان می‌نمود.

آخرین بخش از تحلیل طرابیسی به بررسی دیگر عوامل مؤثر در تضعیف اسلام قرآنی می‌پردازد. او از یک سو عواملی سیاسی همچون انقلاب متوکل و تقدیس احمد بن حنبل در ماجرای سیاسی محنت و خلق قرآن را ذکر می‌کند و از سوی دیگر به پی‌ریزی قواعد نظری حدیثی از سوی حاکم نیشابوری و خطیب

## تلقى‌ها از پیامبر در ادوار گوناگون اسلامی

### مروری بر مقالهٔ ارل وو



مریم زبردی

#### درآمد

ارل وو (متولد ۱۹۳۶) دانش‌آموختهٔ تاریخ ادیان از دانشگاه شیکاگو و استاد بازنشستهٔ دانشگاه آلبرتای کانادا است. آثار متعددی از او در زمینه‌های مختلف از جمله فرهنگ، موسیقی، سلامت و دین چاپ شده است. برخی کتاب‌های او در حیطهٔ اسلام به موضوعاتی چون وضعیت مسلمانان آمریکای شمالی و صلح در قرآن اختصاص دارند. در این گزارش، مقاله‌ای از او به نام «محمد در تلقی عامه: مدل‌ها در تفسیر پارادایمی اسلامی» را مرور می‌کنیم. ترجمهٔ فارسی این مقاله به قلم مهدی شاددل بصیر در کتاب «نگرش‌هایی به اسلام در مطالعات ادیان» (۱۳۹۶) منتشر شده است.

مختلف سازندهٔ این کل را بشناسیم؟ او در پاسخ می‌گوید یکی از روش‌های دین‌شناسان استفاده از «الگو» است، اما از نظر او این الگوها برای استفاده در مطالعات اسلامی چندان مناسب نیستند و برای شناخت ساختار مطالب اسلامی باید به ماهیت خودشان نگاه کنیم. از آنجا که این ساختارها تک‌لایه نیستند، باید برای بررسی آن‌ها به جای الگو از «مدل» استفاده کرد. در ادامهٔ مقاله، از پیشینهٔ تاریخی مفهوم مدل سخن می‌گوید. او خاستگاه این مفهوم را به دانش ریاضی برمی‌گرداند و سپس کاربرد آن را در زبان‌شناسی توضیح می‌دهد. از مکس بلک و کتاب مشهور او «مدل‌ها و استعاره‌ها» نام می‌برد و به ایان رمزی می‌رسد که، با تکیه بر کتاب بلک، نظریهٔ مدل را در حیطهٔ مطالعات ادیان به کار برده است. از نظر رمزی، مدل‌ها تصوراتی خیالی نیستند که بر داده‌هایی ناآگاه تحمیل شوند بلکه روزهایی‌اند به ماهیت حقیقی اشیا. مدل‌ها

و مقاله را با اشاره به اصطکاک شدید بین پژوهش‌های تاریخ ادیان و متدینان آغاز می‌کند و توضیح می‌دهد که یکی از نتایج عملی این بن‌بست آن است که روش‌های تاریخ ادیان در مطالعهٔ اسلام کمتر به کار گرفته می‌شوند. نوشتار او تلاشی است برای مطالعهٔ زندگی پیامبر اسلام بر اساس این روش‌ها، تا نشان دهد که راه‌هایی برای برون‌رفت از این بن‌بست وجود دارد.

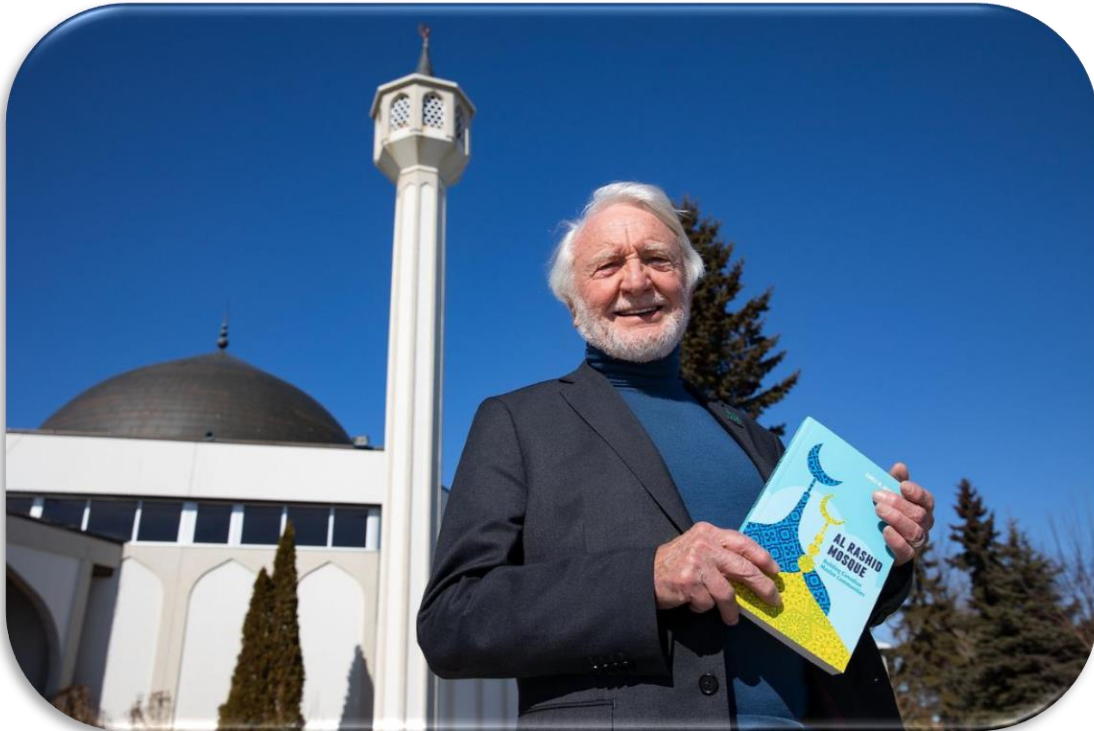
وو معتقد است برای مطالعهٔ «محمد در اسلام» تنها بررسی تاریخی زندگی و اعمال پیامبر کافی نیست. چرا که این کار تصویری کامل از آنچه او بوده و هست ارائه نمی‌دهد. باید پذیرفت که محمد را نمی‌توان در یک جنبهٔ واحد اجتماعی، سیاسی، روان‌شناختی یا دینی جای داد و باید او را شخصیتی پارادایمی و چندجانبه در نظر گرفت. اما اگر ماهیت پارادایمی او را بپذیریم، چه‌طور می‌توانیم اجزای



می‌داند. شاید به همین دلیل این اثر را برای بررسی انتخاب کرده است. او با و نسبرا موافق است که این نوع آثار حکایت گروه‌های مختلف اعتقادی است که هر کدام در رقابت و جدال با دیگری خود را راست کیش می‌پنداشتند. اما به نظر وُو، پیش فرض و نسبرا چارچوبی تاریخی دارد که از ایدئولوژی یهودی-مسیحی تأثیر پذیرفته و محیط بت‌پرستانه عربستان را در نظر نگرفته است. هر چند او هم اثر ابن اسحاق را نوعی اسطوره‌سازی ادبی می‌داند که با توجه به نیازهای ادبی دینی نخبگان در جامعه آن زمان خلق شده است و نقشی مشابه اُدیسئه هومر در اسلام ایفا می‌کند. کارهای قهرمان/پیامبر حماسی است و سرنوشت یک قوم را شکل می‌دهد. وُو روایت ابن اسحاق را در چارچوب درگیری‌های بین شمال و جنوب حجاز می‌بیند، یعنی کشمکش بین پادشاهی باستانی حمیر و قبیله قریش. ظهور محمد در این روایت واقعه‌ای آخرالزمانی است که دورانی جدید را آغاز می‌کند. قریش، که دین راستین ابراهیم را رها کرده و بت‌پرست شده بودند، دین آخرالزمانی را انکار کردند، اما دین باوران قدیم حمیری آن را پذیرفتند و این چنین کشمکشی که از

اگرچه ممکن است با آنچه معمولاً حقیقت فرض می‌شود متضاد به نظر برسند، درباره واقعتی که از آن برخاسته‌اند اطلاعاتی معنادار می‌دهند و راه‌های مختلف درک یک پدیده را ممکن می‌کنند. افراد دیگری از این بحث استفاده کردند و کوشیدند با درک کارکرد مفهوم مدل آن را بسط دهند. مثلاً اورت کازینز مفهوم مدل را به قلمرو تجربه دینی بسط می‌دهد و تأکید دارد که تجربیات جدید بشر می‌تواند به مثابه روشی برای ایجاد یک معنای دینی جدید باشد. او با پیشنهاد استفاده از مدل‌ها به این روش امید دارد که الهیات را از محدودیت گذشته‌اش برهاند.

نویسنده، بعد از این توضیحات، نظریه مدل را برای پارادایم اسلامی پیامبر به کار می‌بندد. او نخست مدل پیامبر را در سیره ابن اسحاق بررسی می‌کند و سپس به بررسی برخی از نوشته‌های نویسندگان مدرن درباره پیامبر می‌پردازد. در مرحله بعدی مدل‌های محمد را تحت تأثیر ایدئولوژی‌های جدید و افراطی بررسی می‌کند و در پایان می‌گوید که چرا استفاده از این مدل‌ها مفید است. وُو سیره ابن اسحاق را در میان روایات شفاهی متقدم مربوط به پیامبر منحصر به فرد



دوری از تعصبات دینی و ملی تأکید می‌کند اما در نوشتن زندگی‌نامه پیامبر کاری بیش از گزارشی عامیانه از زندگی او انجام نداده است. گویا نمی‌توانسته رهیافت علمی‌اش را اینجا به کار بگیرد. به اعتقاد وو، این امر نشانه آن است که زندگی پیامبر تبدیل به یک نماد قدرتمند شده و با راست‌کیشی محافظه‌کارانه گره خورده بود و از این رو، امکان بررسی آزاد آن با روش‌های انتقادی مدرن وجود نداشت. آنچه در کار طه حسین و محیی‌الدین دیده می‌شود نتیجه همین محافظه‌کاری است. این نویسندگان برای آن که پیامبر را شخصیتی جهانی نشان دهند، او را با رهبران بزرگ جهان مقایسه می‌کنند. مثلاً عباس محمود عقّاد پیامبر را با رهبران بزرگ نظامی مقایسه کرده تا نشان دهد پیامبر در بالاترین مراتب توانایی نظامی قرار دارد. یا طه حسین شخصیت پیامبر را متشکل از اجزای گوناگون دو فرهنگ عقل‌گرای غربی و حس‌گرای شرقی تصویر می‌کند. وو معتقد است این موضع

دوران قدیم بین این دو گروه وجود داشت در جدال بین پیامبر با کفار قریش تجلی می‌کند. حتی اختلاف بین انصار مدینه و قریش تازه‌مسلمان هم در همین چارچوب توضیح داده می‌شود. آنچه در مرکز توجه قرار می‌گیرد حضور پیامبر و نزدیکی به اوست. به اعتقاد وو، ابن‌اسحاق به دنبال برجسته‌سازی پیامبر و خاندان اوست چرا که با وفاداری به پیامبر می‌شد بسیاری از مشکلات دینی و سیاسی را دور زد و همزمان احساس غرور نسبت به گذشته پادشاهی حمیر را هم زنده نگه داشت.

وو، پس از پرداختن به سیره ابن‌اسحاق، مدل محمد را در میان نویسندگان مدرن بررسی می‌کند. به آثار نویسندگانی چون طه حسین، محمد محیی‌الدین و عباس محمود عقّاد اشاره می‌کند و کار این نویسندگان مصری را تحت تأثیر دیدگاه‌های سنتی می‌داند. پیش از همه به سراغ اثر طه حسین می‌رود، که در دیگر آثارش به شدت بر استفاده از روش تحقیق علمی و

یا محور تاریخی تفکر سنتی اسلامی است. دیگر آن تصور فقط الهیاتی مسلمانان را راضی نگه نمی‌دارد بلکه آن‌ها به دنبال شخصیتی مؤثر در جامعه و تسهیل‌گری امروزی برای رسیدن به اهداف اجتماعی و دینی می‌گردند که در مواجهه با مسائل عصر جدید به کمک بیاید.

در پایان نوشتار، و و توضیح می‌دهد که استفاده از مدل چگونگی می‌تواند معنای نهفته در سیره را آشکار کند و مزایای این روش را برمی‌شمارد. نکته نخست از نظر او این است که هر تبیین خلاقانه‌ای از سیره با چارچوب تاریخی‌اش ارتباط مستقیم دارد. بنابراین، از این طریق می‌توان چیدمان تجربی را که مبنای هر تبیین بوده است کشف کرد. دیگر این که چون تصویر پیامبر را پایان‌ناپذیر در نظر گرفته‌ایم، معانی آن همواره در حال تغییر بوده است و چه بسا این معانی فراتر از تصویر اولیه کاوش شود. نتیجه بعدی اینکه، چون خود مدل نتیجه دینی خاصی ندارد امکان کاوش در زبان را فراهم می‌کند. در نهایت، با یافتن الگوهایی در زندگی مسلمانان ابعاد جدیدی برای مطالعه باز می‌شود و می‌توان پرسش‌های جدیدی مطرح کرد و مجموعه‌ای از ارتباطات دیگر را دید. در نتیجه، مورخ ادیان می‌تواند ادبیات شاهد را مبنایی برای تحلیل عقیده اسلامی قرار دهد.

مشترک سیره‌های مدرن با سیره‌ای کهن مثل ابن اسحاق است: از نظر هر دوی آنها تنها مدل‌هایی قابل پذیرش‌اند که با زندگی‌نامه سنتی محمد هم‌خوانی داشته باشند و پیامبر را جهانی‌تر جلوه دهند. هر دو گروه بر ایده آل‌سازی پیامبر تأکید می‌کنند نه بر محدودیت‌های انسانی عادی.

در ادامه، و و محمد را در نگاه‌های معاصر بررسی می‌کند. از نظر او، وجه تمایز این گروه آن است که مثل گروه‌های قبلی فقط به ساختارهای تفسیری سیره نمی‌پردازند. آن‌ها می‌خواهند نشان دهند که پیامبر نمادی از پویایی یک مسلمان مؤمن واقعی است. و و موجزترین شکل به کارگیری این مدل را مورد استفاده برخی اشخاص انقلابی مانند احمد طالب (رهبر انقلابی دهه ۱۹۶۰ الجزایر) می‌داند. احمد طالب خواستار بازگشت به ریشه‌های اسلام است تا مسلمانان پاسخ مسئله‌هایشان را از اسلام اصیل دریافت کنند. تصویری که او از پیامبر ارائه می‌دهد شخصیتی است که زندگی دور از اجتماع را انتخاب نکرد چون معتقد بود برای وارد کردن پیام خود در زندگی بشر باید در عرصه عمل وارد شود و دوشادوش مردم کار کند، جامعه را بسازد و حتی بجنگد. مثال دیگر و و از بین نویسندگان معاصر خالد محمد خالد، دانش‌آموخته ازهر، است که در کتاب «چنین گفت رسول» به بررسی علم و فرهنگ و تصورات محمد از آنها می‌پردازد. او با استناد به تأکید فراوان پیامبر بر دانش‌اندوزی، می‌گوید هدف دانش تکامل فرد است و تأیید این حرف را نیز در سیره پیامبر می‌یابد. گویی در مدل‌سازی‌اش خود پیامبر را نماد دانش‌اندوزی می‌داند و از این طریق مسلمانان را به آموختن دانش تشویق می‌کند.

و و با نشان دادن این تعابیر کاملاً متفاوت از زندگی و شخصیت پیامبر به این نتیجه می‌رسد که شرایط دینی و فرهنگی مسلمانان معاصر نقشی عمیقاً اصلاح‌شده برای پیامبر می‌طلبد. مسلمانان معاصر مدلی از پیامبر می‌سازند که فراتر از بنیان‌گذار امت اسلامی



## روایت کودکی دختری در اندرونی

مروری بر کتاب «زنان بر بال‌های رؤیا» اثر فاطمه مرنیسی



متینه‌سادات موسوی

### درآمد

فاطمه مرنیسی (۱۹۴۰-۲۰۱۵) در شهر فاس در مراکش به دنیا آمد، در دانشگاه سوربن در رشته علوم سیاسی تحصیل کرد و سپس در دانشگاه برن‌دایس ماساچوست دکتری جامعه‌شناسی گرفت. کار خود را در حوزه زنان با تدریس جامعه‌شناسی خانواده آغاز کرد، اما به تدریج به عنوان یکی از چهره‌های شناخته‌شده در حوزه فمینیسم اسلامی مطرح شد. او ضمن تحقیق درباره اسلام و نقش زنان، به تحلیل رشد تاریخی تفکر اسلامی می‌پرداخت. کتاب‌ها و مقالات او به سی زبان مختلف منتشر شده است. از آثارش می‌توان به کتاب‌های «آن سوی حجاب»، «زنان پرده‌نشین و نخبگان جوشن‌پوش»، «ملکه‌های فراموش‌شده اسلام»، «اسلام و دموکراسی» و «زنان بر بال‌های رؤیا» اشاره کرد. کتاب اخیر با همین نام به قلم حیدر شجاعی به فارسی ترجمه و منتشر شده و نوشتار حاضر گزارشی از همین ترجمه است.

حریم برای او و زنان خانواده جایی است که درهای آن همیشه بر روی آن‌ها بسته است. دنیای مادی زنان مراکشی همواره محصور در حریم است، هرچند که با بال‌های رؤیا هر دم از آن می‌گریزند. مرنیسی با توصیف‌های کوتاه و پرکشش تصاویری از زندگی در اندرونی خانه‌ای بزرگ را به رشته تحریر درمی‌آورد. در این خانه، به رسم سنت، همه اعضای یک خانواده بزرگ در کنار هم زندگی می‌کنند: پدر بزرگ و نه همسرش، به همراه فرزندان، نوه‌ها و خدمتکاران. در این کتاب از زیبایی زنان صحبت شده، از درگیری‌ها و زندگی‌شان در یک خانه، آن هم در حالی که پدر خانه حق دارد چند همسر داشته باشد. کتاب تصویری گویا از محدودیت‌ها و تبعیض‌های شدید اعمال‌شده علیه زنان از سوی مردانی است که حتی برخی از آن‌ها

«زنان بر بال‌های رؤیا»، که عنوان اصلی‌اش «رؤیاهای شکستن حریم: داستان دختری در اندرونی» است، زندگی‌نامه خودنوشت مرنیسی است که در ۱۹۹۵ تألیف شده است. مرنیسی در این کتاب به روایتگری خاطرات کودکی‌اش می‌پردازد: روایتگری تاریخ از نگاه زنانی که در اندرونی نشسته‌اند و از نگاهی زنانه به دنیا می‌نگرند، خواسته‌ها و آمالی دارند و برای دستیابی به آن‌ها می‌کوشند و باور دارند که حتی اگر این تلاش‌ها در زمان خود ثمر ندهد در آینده به بار خواهد نشست. مرنیسی در پی ارائه چنین نمونه‌ای از تاریخ، می‌کوشد تا به کشف وقایعی بپردازد که در تاریخ‌های رسمی کمتر ذکری از آن به میان آمده است. کتاب به شیوه‌ای داستانی و حول محور یک پرسش شکل می‌گیرد: حریم یا اندرونی کجاست؟





زندگی دسته‌جمعی در اندرونی گریزان است و فرزندان را برای آینده‌ای روشن، آزاد و خوشبخت پرورش می‌دهد. نمی‌خواهد دخترانش سنتی تربیت شوند و سعی می‌کند آن‌ها را طوری پرورش دهد که خود آرزوی آن را داشت.

او می‌پندارد که حضور گستردهٔ فرانسویان در مراکش محیط را برای تربیت متفاوت آن‌ها مهیا می‌کند؛ به همین دلیل هم با اصرار فاطمه را، که از سه سالگی برای آموختن قرآن به مکتب‌خانه رفته بود، با وجود مخالفت جدی پدرش به مدرسه می‌فرستد. او قوانین حریم را آزاردهنده می‌داند و از هر فرصتی برای فرار از آن بهره می‌جوید. به دخترش لباس‌های مدل غربی می‌پوشاند و می‌گوید «اهداف زن در لباس او منعکس می‌شود؛ پس اگر می‌خواهی مدرن باشی باید آخرین مدل لباس را بر تن کنی و گرنه خودت را پشت دیوارها و درهای بسته زندانی می‌یابی».

در جنبش استقلال‌طلبانه و میهن‌پرستانهٔ مدرن فعال بودند. با واکاوی دقیق این کتاب می‌توان برخی از عوامل تأثیرگذار بر ذهن و فکر مرنیسی را استنباط کرد. کتاب سرشار از مفاهیم فمینیستی است؛ اعتراض به وضع موجود در عین علاقه به فرهنگ و سنت بومی تار و پود کتاب را تشکیل می‌دهد؛ به شیوهٔ تبعیض‌آمیز آموزش و پرورش و جامعه‌پذیری دختران و پسران اشاره شده است که با نزدیک شدن سن بلوغ، به تدریج، ابعاد وسیع خود را بیشتر نشان می‌دهد.

کتاب در واقع قصهٔ مادر فاطمه است که بی‌شک از مؤثرترین افراد در شکل‌گیری اندیشهٔ اوست. مادر، تحت تأثیر افکار و آرای قاسم امین در کتاب «تحریر المرأة»، پیوسته رؤیای جهان بدون مرز را برای فاطمه به تصویر می‌کشد. او از روبند و لباس‌های گشاد و سنگین بیزار است. زنی است که آرزوی باسواد شدن و حسرت یک لحظه خلوت با همسرش را دارد. او از



می‌شود که در ذهن کوچک به رقص درمی‌آید، سپس واژه می‌شود و در نهایت به ثبت می‌رسد. مرنیسی می‌گوید من تصمیم گرفتم آن مرزها را از بین ببرم و این رسالت را از آن شب‌ها با خود نگه داشتم.

یاسمن یکی دیگر از شخصیت‌های اندرونی است. او یکی از نه همسر پدر بزرگ است که با تعدد زوجات همسرش مشکل دارد. او پیوسته از آینده‌ای روشن و برابر سخن می‌گوید که وطن خواهان و استقلال طلبان علیه فرانسه وعده داده بودند. در این آینده امیدبخش زنان حق تحصیل خواهند داشت و هر مردی می‌بایست تنها یک همسر بگیرد تا زنان مجبور نباشند برای این که کنار شوهرشان باشند روزها و شب‌های متوالی منتظر بمانند. یاسمن می‌گفت هر زنی که در حریم به سر می‌برد فاقد حرکت و آزادی است، خصوصاً اگر شریک همسران شوهرش باشد زیرا باید مانند آن‌ها سختی بکشد.

از تأثیر دیگر زنان اندرونی که بگذریم، به نقش و اهمیت رسانه می‌رسیم که در ایام کودکی مرنیسی چیزی جز رادیو و شنیدن صدا نبود، چرا که در آن زمان

مرنیسی می‌گوید «با این که مادرم مسلمان بود اما نسبت به حجاب شک و تردید داشت و اصلاً دوست نداشت من محجبه شوم ... بالاخره روزی فرا رسید که به مناسبت خروج فرانسویان از کشور برای جشن و تظاهرات خیابانی به همراه دیگر زنان از منزل خارج شد و وقتی برگشت دیگر نقاب بر چهره نداشت». دگرگونی‌ها و تحولات پدیدآمده در زندگی زنان مصر و ترکیه، چنان بر مادر مرنیسی تأثیر داشت که حتی برای مدتی او را دچار افسردگی کرد. همگان می‌گفتند جهان تغییر خواهد کرد و دیوارها فرو خواهد ریخت اما او هنوز احساس می‌کرد در حصار دیوارها زندانی است. او بی‌صبرانه منتظر تغییر جهان بود.

یکی دیگر از شخصیت‌های اثرگذار بر اندیشه مرنیسی عمه حبیبه است. او با نقل داستان‌ها و سرگذشت «زن بالدار» که هرگاه اراده می‌کند می‌تواند از خانه‌اش به پرواز درآید، دیگران را شگفت‌زده می‌کند. او همیشه از تحقق رویاهایی سخن می‌گوید که همواره در ذهن پرورانده می‌شدند: این که رویاها می‌توانند زندگی را تغییر دهند و آزادی زمانی آغاز



نباید از حریم خارج شوند. این کشمکش و تصویر دوگانه در ایجاد تحولات گسترده در جامعه آن زمان مراکش و هم در ذهن و زندگی فاطمه بی‌تأثیر نیست. در مجموع، مریسی در این کتاب کوشیده است با ترسیم دوران کودکی خود، وضعیت زنان را در برهه‌ای از تاریخ نشان دهد. اوضاع نابسامان زنان در آن ایام آن‌ها را وادار کرده بود تا برای رهایی از حریم و زندان بر بال‌های رؤیا سوار شوند تا لحظاتی را بدون نگرانی از بی‌عدالتی‌ها به پرواز درآیند. مریسی خود یکی از همین زنان حریم بود که توانست رؤیاهایش را تحقق بخشد و با رهیافتی که همواره در زندگی‌اش پیش رو داشت، کوشید تا رؤیای زنان مسلمان دیگر را نیز به واقعیت نزدیک کند.

ورود دختران به سینما هنوز تابو محسوب می‌شد. زنان اندرونی جملگی مشتاق شنیدن صدای خوانندگانی نظیر اسمهان و ام‌گلثوم و تقلید از صدای آن‌ها بودند. اسمهان برای زنان نماد خوشبختی فردی و زندگی پر از لذت و عشق و مبارزه با قوانین قبایل بود. نمایشنامه‌خوانی و بازی شخصیت‌های واقعی و داستانی نظیر اسمهان، شهرزاد و دیگر زنان فعال، زنان اندرونی را برای رهایی از بند سنت‌های حاکم آماده می‌ساخت. نکته جالب دیگر در مورد این داستان ارائه تصویر ضمنی حضور بیگانگان در کشور است. گویی نوعی تشابه بین نگهبان اندرونی و مرزهای کشور وجود دارد. همچنان که در کودکی با مفهوم حریم و اندرونی آشنا می‌شود، حمله بیگانگان به مرزهای کشورش را هم می‌بیند. در عین حال، از آن جا که مراکش مستعمره فرانسه است، حضور بیگانگان تأثیرات دیگری هم بر این جامعه دارد: مردم سبک زندگی متفاوتی را می‌بینند و با زندگی خود مقایسه می‌کنند، از جمله این که زنان فرانسوی می‌توانستند آزادانه در ملا عام ظاهر شوند در حالی که بزرگان حریم به فاطمه و دیگر دخترها می‌آموختند که زنان

## نگاه متفاوت محمد شحرور به برخی مفاهیم قرآن‌شناختی مروری بر مقاله آندریاس کریسمان



شیرین رجب‌زاده

### درآمد

آندریاس کریسمان (متولد ۱۹۶۵) فارغ‌التحصیل مطالعات اسلامی از دانشگاه لایپزیک آلمان و استاد سابق دانشگاه منچستر انگلستان است. به نظر می‌رسد ابتدا تحقیقات او درباره سوریه توجهش را به نظریات محمد شحرور، نواندیش معاصر سوری، جلب کرد و همین علاقه به آشنایی بیشتر و دیدار او با محمد شحرور انجامید. پس از آن، با نگارش یک کتاب و چند مقاله به انگلیسی در صدد معرفی شحرور به دنیای غرب برآمد. در نوشتار حاضر، یکی از مقاله‌های کریسمان درباره اندیشه شحرور را با عنوان «ثبات فرم و حرکت محتوا: متن قرآن و تفسیرهای آن در الکتاب و القرآن محمد شحرور» مرور خواهیم کرد. این مقاله در کتاب «نواندیشان مسلمان متجدد و قرآن» آمده است که انتشارات دانشگاه آکسفورد با همکاری مؤسسه مطالعات اسماعیلیه در لندن به‌عنوان نخستین شماره از مجموعه «مطالعات قرآنی» در ۲۰۰۴ منتشر کرد. در این مقاله، کریسمان به دنبال بیان دیدگاه‌های شحرور درباره برخی مفاهیم علوم قرآن با تکیه بر مهم‌ترین کتاب او یعنی «الکتاب و القرآن: قراءه معاصره» است.

فرزند از خانواده‌ای متوسط و معمولی بود، در دانشگاه مسکو و ایرلند در رشته مهندسی راه و ساختمان و مکانیک خاک تحصیل کرد و در همین رشته در دانشگاه دمشق به تدریس پرداخت. او هرگز در علوم اسلامی آموزش رسمی دینی ندید و تمام دانشش در این موضوع را از طریق مطالعه خودخوان و خودآموز کسب کرد. انگیزه او از پرداختن به مطالعات اسلامی یافتن راه حلی برای خروج مسلمانان از بحران سیاسی و فکری بود. طی این مطالعات، او از مذاهب و مکاتب سنتی برای یافتن راه حل مناسب ناامید شد و خوانشی

این مقاله شامل پنج بخش است: مقدمه، تلقی شحرور از متن قرآن، تلقی شحرور از وحی، تلقی شحرور از اعجاز و تفسیر قرآن و نتیجه. در یادداشت‌های انتهای مقاله، کریسمان توضیحات دقیق و مفصلی ذکر می‌کند که برخی موضوعات اشاره‌شده در متن را به خوبی روشن می‌کند. در مقدمه مقاله، پیش از ورود به مباحث اصلی، به زندگی‌نامه شحرور می‌پردازد و به فرازهای مهمی از حیات او، که در شکل‌گیری شخصیت علمی‌اش نقش بسزایی داشته، اشاره می‌کند. شحرور متولد ۱۹۳۸ در دمشق و ششمین





تغییر و تکامل است و پیشرفت‌های علمی در درک جهان نقش بسزایی دارند. در نتیجه، تلاش‌های امروزی برای تأویل جهان نتیجه‌بخش‌تر از تحقیقات قرون گذشته است. شحرور این تمایز میان خداوند و فهم انسان را به متن قرآن تسری می‌دهد و قائل به ثبات نص قرآن و تغییر و حرکت محتوای آن است.

از نظر کریسمان، کلید فهم خوانش شحرور و تلاش او برای «آشنایی‌زدایی» از قرآن درک معناهای تازه‌ای است که او به اصطلاحات مأنوس قرآن می‌دهد. او تعریف‌های متداول سنتی از اصطلاحات قرآنی را ویران کرده و با شاهد آوردن از متن قرآن تعریف جدیدی از اصطلاحات ارائه می‌دهد. بر این اساس، اصطلاحات و مفاهیم جدید او برای عالمان سنتی غیرقابل هضم و فهم آن‌ها برای خوانندگان دشوار است. کریسمان این فهم غیرمتعارف شحرور را مبتنی بر اصل «عدم ترادف» می‌داند که، برخلاف فهم سنتی، واژگان قرآن را غیر مترادف و هر یک را دارای معنای جداگانه می‌داند.

کریسمان برای نشان دادن تفاوت فهم شحرور از متن قرآن با فهم سنتی از چندین جدول و نمودار استفاده می‌کند که نتیجه آن از این قرار است: نخست اینکه در فهم سنتی و متعارف، «الکتاب» مساوی با «القرآن» است، ولی شحرور «الکتاب» را اسمی عام می‌داند که بر کل محتوای مصحف (از سوره فاتحه تا ناس) دلالت می‌کند، حال آن که «القرآن» اسم خاص است و تنها شامل بخشی از مصحف می‌شود. تفاوت دوم اینکه شحرور در تقسیم آیات قرآن به محکم و متشابه، بر خلاف روال متعارف، آیات قرآن را به سه بخش تقسیم می‌کند: محکم، متشابه، نه محکم نه متشابه. سومین تفاوت در نگاه شحرور به مقوله نبوت و رسالت مربوط می‌شود که او «أم الکتاب» را رسالت می‌داند و «القرآن»، «السبع المثانی» و «تفصیل الکتاب» را نبوت قلمداد می‌کند. بر اساس تفسیر ذوقی او، «أم الکتاب» شامل حدود، شعائر و ارزش‌های اخلاقی

معاصر از نص ارائه داد. شحرور - که در زمان انتشار مقاله کریسمان حدود ۶۵ سال داشت - در آخرین روزهای سال ۲۰۱۹ در سن ۸۱ سالگی در ابوظبی درگذشت.

کریسمان معتقد است که چون شحرور تعلق خاطری به تراث اسلامی ندارد، به راحتی می‌تواند آن را نقد کند. شحرور به عنوان فردی که از خارج وارد میدان تعالیم اسلامی شده، چاپ کتاب را تنها وسیله برای اشاعه نظریاتش می‌داند. او با چاپ نخستین کتابش با عنوان «الکتاب و القرآن: قراءة معاصرة» در ۱۹۹۰ ناگهان در ۵۲ سالگی به شهرت رسید، چرا که محتوای این کتاب با نگاه رایج از «مسلمات غیرقابل اعتماد موروثی» در سنت اسلامی می‌داند. طرح چنین سخنانی از جانب شحرور نقدهای تند بی‌شماری را از سوی علمای اسلام به دنبال داشت.

به گفته کریسمان، بهترین منبع برای آشنایی با خوانش معاصر شحرور مهم‌ترین کتاب او «الکتاب و القرآن: قراءة معاصرة» است. شحرور برای ارائه این خوانش معاصر به زبان‌شناسی، فلسفه، علوم طبیعی و همچنین ریاضیات، که تخصص او به عنوان یک مهندس است، توجه داشته است. وی در خوانش خود بر این عقیده است که باید میان خداوند، که واقعیتی تغییرناپذیر است، با فهم انسان، که متغیر و جزئی و نسبی است، تمایز قائل شد. فهم انسان پیوسته در حال

است، «القرآن» شامل قوانین عام و خاص نظم‌دهنده وجود و قوانین تاریخ می‌شود و «السبع المثانی»، که در فهم متعارف به سوره فاتحه یا هفت سوره بلند قرآن تفسیر می‌شود، همان فواتح سور (حروف مقطعه) است. شحرور، با تکیه بر زبان‌شناسی، این اصوات را حداقل حروف تشکیل‌دهنده زبان بشر می‌داند و اشاره می‌کند که «السبع المثانی» در زمره نبوت قرار می‌گیرد.

از نظر شحرور، همانگونه که خدا موضوعات متنوعی را وحی کرده، «الکتاب» نیز شامل موضوعات متنوعی است که هر یک از آنها به صورت کتاب‌هایی قابل دسته‌بندی و هر کتاب شامل موضوعات گوناگونی است؛ مثلاً «الکتاب» شامل کتاب خلقت، کتاب عبادت، کتاب قیامت و نظایر اینهاست و کتاب عبادت خود شامل کتاب‌های روزه، نماز، حج و نظایر اینها خواهد بود. او می‌گوید رسالت بیانگر قواعد رفتار انسانی و نبوت بیانگر قوانین عینی وجود است و اگر پیامبر مقام نبوت و رسالت دارد، قرآن باید انعکاس‌دهنده این هر دو باشد. لذا آیات محکم بیانگر رسالت و آیات متشابه بیانگر نبوت است و آنچه این دو دسته را تکمیل می‌کند و شرح می‌دهد آیات نه محکم نه متشابه (تفصیل‌الکتاب) است.

بخش سوم مقاله به تلقی شحرور از وحی اختصاص دارد. به گفته کریسمان، شحرور درباره نزول و وحی قرآن نیز همچون بسیاری دیگر از امور دینی دیدگاه متفاوتی دارد. او برای ارائه نظریه خود درباره نزول، نخست ترادف دو واژه «انزال» و «تنزیل» را، که حاکی از فرآیند «فرود آمدن» وحی بر پیامبر است، زیر سوال می‌برد. پس از آن برای نشان‌دادن تمایز این دو واژه از تقسیم‌بندی خود از آیات قرآن (أم‌الکتاب، القرآن، تفصیل‌الکتاب) کمک می‌گیرد و آنگاه معنای «انزال» و «تنزیل» را مقایسه می‌کند.

کریسمان نظریه نزول شحرور را با استفاده از دو جدول چنین مطرح می‌کند: تنزیل نوعی از پیام‌رسانی است که طی آن ارتباطی عینی رخ می‌دهد که به وسیله

انسان قابل دریافت نیست (مانند انتقال صدا و تصویر به وسیله امواج از شهری به شهر دیگر)، اما انزال به فرآیند تبدیل چیزی بیرون از ذهن انسان اشاره دارد به شکلی که حواس آدمی صریحاً آن را درک می‌کند (مانند تبدیل امواج به تصویر قابل مشاهده). شحرور قائل است که وحی به پیامبر نیز طبق همین نوع پیام‌رسانی‌ها صورت پذیرفته است. هنگامی که خداوند اراده می‌کند «القرآن» را به مردم عطا کند، باید آن را به ساختاری قابل درک بدل کند و عملیات تغییر و تحول در آن رخ دهد. به این عملیات تغییر و تحول در عربی «جعل» گفته می‌شود. بنا بر آیه ۳ سوره زخرف، «جعل» یعنی تغییر ساختار وجود مسبوقی که در «لوح محفوظ» و «امام مبین» بوده است. به عنوان مثال ماجرای نوح وجود مسبوقی در «لوح محفوظ» دارد که برای بیان باید در ساختار زبان عربی قرار گیرد.

«انزال» بخش «القرآن» بدان معناست که انتقال از ساختار غیر قابل درک به ساختار قابل درک زبان عربی در شب قدر انجام می‌پذیرد؛ و میان «جعل» و «انزال» تلازم (هم‌زمانی) وجود دارد. پس از این مرحله به انتقالی عینی نیاز است که این ساختار زبانی با «تنزیل» از طریق وحی (شنیداری و دیداری) در طول بیست‌وسه سال به نبی می‌رسد و او آن را به مردم منتقل می‌کند. تأکید شحرور در به کاربردن واژه «نبی» از آن جهت است که بخش «القرآن» به نبوت ارتباط دارد.

از آن‌جا که بخش‌های «أم‌الکتاب» و «تفصیل‌الکتاب» مصحف وجود مسبوقی ندارند، «جعل» در مورد آن‌ها محقق نمی‌شود و «انزال» و «تنزیل» آن‌ها در طول بیست‌وسه سال هم‌زمان رخ می‌دهد و بدون واسطه از نزد خدا به قلب رسول منتقل می‌شود. این بار شحرور واژه «رسول» را از آن جهت به کار می‌گیرد که بخش «أم‌الکتاب» به رسالت ارتباط دارد. این نظریه جدید، از نظر کریسمان، دربردارنده سه نکته است: نخست آنکه شحرور نمی‌خواهد از دیدگاه معتزله و اشاعره در بحث نزول پیروی کند؛ دوم اینکه با تمایز میان «انزال» و «تنزیل»



از تصدیق هر نوع بُعد مکانی برای نزول وحی (وجود وحی) در «لوح محفوظ» یا «امام مبین»، برخلاف نظر رایج سنتی، خودداری می‌کند، سوم آنکه گرچه برای نزول وحی بُعد زمانی (نزول در طول بیست‌وسه سال) قائل است، ولی این نظر سنتی را، که وحی کامل قرآن در طی یک شب (شب قدر) صورت گرفته، به چالش می‌کشد.

در بخش چهارم مقاله، کریسمان درباره نظریه اعجاز از نگاه شحرور تأکید می‌کند که او با توصیف سنتی از اعجاز مخالف است. او طرح اعجاز زبانی و بیانی و حتی اعجاز محتوایی را برای درک کامل اعجاز قرآن کافی نمی‌داند. از نظر شحرور، این دو بُعد تنها تحسین زیباشناختی متن قرآن است و این واقعیت که اعجاز قرآن به مسئله تأویل ارتباط دارد، در آن‌ها لحاظ نشده است. از نظر شحرور، تأویل یعنی هماهنگ‌سازی ساختن ماهیت مطلق آیات قرآن با فهم نسبی خوانندگان. در نتیجه، چون بخش «القرآن» متشابه است و با زمینه فکری و علمی هر عصری ارتباط دارد، باید بُعد اعجاز را به بخش «القرآن» مصحف که قابل تأویل است اختصاص داد. طبق گفته کریسمان، شحرور تأویل را سازگاری کامل میان دریافت حسی انسان از جهان با محتوای «القرآن» می‌داند. نمونه این نوع تأویل نظریه تکامل داروین و نظریه نسبیت اینشتین است. از نظر شحرور، تأویل «القرآن» را هر کسی (مسلمان و غیرمسلمان) می‌تواند انجام دهد. بنابراین، «راسخان در علم»، طبق نظر رایج، فقها و علما نیستند بلکه فیلسوفان و محققانند که از جایگاه والایی در اجتماع برخوردارند. به عقیده کریسمان، از این سخن استنباط می‌شود که سرمایه‌گذاری در پیشرفت دانش‌های مدرن اهمیت بیشتری دارد.

چون بُعد اعجاز و تأویل تنها به بخش «القرآن» اختصاص دارد، در بخش «ام‌الکتاب» نمی‌توان از تأویل سخن گفت. این بخش موضوع اجتهاد فقها و علماست؛ اجتهاد کوششی است برای هماهنگ کردن احکام موقت با قوانین ثابت و ابدی القرآن. در نتیجه، طبق گفته کریسمان، اجتهاد و تأویل دو صورت متمایز تفسیر از نگاه شحرور است که بر حسب سطح معرفت هر عصر متفاوت و در مسیر تکامل است. شحرور بارها بر این تأکید دارد که پیامبر «القرآن» را به‌طور مطلق تأویل نکرد، تأویل

او مرحله‌ای و زمانی بود و این امر را به آیندگان سپرد. اجتهاد پیامبر نیز الگوی کاملی برای اجتهاد است، اما نمونه الزام‌آوری در سلوک انسانی نیست، چون اگر چنین می‌بود، تعالیم او صورت تغییرناپذیر پیدا می‌کرد. کریسمان این نکته را نیز یادآور می‌شود که شحرور، همچون بسیاری از نواندیشان، از اتکا به «سنت» تفسیری می‌پرهیزد و به تماس مستقیم با نص تمایل دارد. او به‌ندرت به آثار حدیثی استناد می‌کند و این عملکرد از سوی مخالفان او نقد شده است.

کریسمان در جمع‌بندی مقاله می‌گوید آنچه به رهیافت شحرور اصالت می‌بخشد این است که با تمام قراردادهای ژانر تفسیر قطع رابطه می‌کند و تقسیم‌بندی‌ها و تعریف‌های خود را از مفاهیم ارائه می‌دهد: نص قرآن را به دو بخش نبوت و رسالت تقسیم می‌کند؛ برای هر کدام از این بخش‌ها منبع و خاستگاه متفاوتی در نظر می‌گیرد؛ یکی با واسطه «لوح محفوظ» و «امام مبین» نازل می‌شود و دیگری بدون واسطه از نزد خدا به قلب پیامبر می‌رسد؛ برای هر بخش ساختار زبانی متفاوتی تعریف می‌کند که یکی متشابه است و دیگری محکم؛ حتا معتقد است در تفسیر هر بخش رویکردی جداگانه نیاز است و به این ترتیب تأویل و اجتهاد دو سویه متفاوت تفسیر می‌شوند. همه این رویکردها و نظرات او با توافق عمومی در تاریخ تفسیر متفاوت و متناقض‌اند. در عین حال، او به هیچ ژانر، علم، سبک و ایدئولوژی‌ای یکسره پای‌بند نمی‌ماند، از علوم مختلف برای فهم متن قرآن استفاده و آن‌ها را با هم ترکیب می‌کند. این استراتژی آشنایی‌زدایی شحرور معیارها و هنجارهای توافق‌شده را به چالش می‌کشد تا نص قرآن را از دست روش تفسیری مکاتب انحصارطلب آزاد کند.

در پایان، نباید این نکته را از نظر دور داشت که شحرور پروژه‌جامعی برای احیای اسلام در ذهن دارد که با فلسفه جدیدی از انسان و دیالکتیک جهان‌شناختی آغاز می‌شود، از طریق نواندیشی در تفسیر و فقه پیش می‌رود، به ایجاد شالوده‌های جدید برای اقتصاد و سیاست و اخلاق و زیبایی‌شناسی اسلامی می‌رسد و در نهایت به اصلاح «واقعیت» موجود مسلمانان می‌انجامد.

## قرآن از چه سخن می‌گوید؟ مروری بر کتاب «مضامین اصلی قرآن» اثر فضل‌الرحمان



فاطمه علاقه‌بندی

### درآمد

کتاب مضامین اصلی قرآن نوشته فضل‌الرحمان از جمله آثار مشهور و مرجع در حوزه قرآن پژوهی است که به قلم مسلمانی نواندیش و تجددگرا نگاشته شد و در محافل آکادمیک در داخل و خارج جهان اسلام با اقبال گسترده‌ای روبه‌رو شد. این کتاب که در سال ۱۹۸۰ به زبان انگلیسی انتشار یافت، بعدها در بسیاری از پژوهش‌های جدید به زبان‌های اروپایی، از جمله در «دائرةالمعارف قرآن» انتشارات بریل، جایگاه مرجعی را یافت که برای مشخص کردن نگاه مسلمانان معاصر به مفاهیم قرآنی به آن استناد می‌شود. چاپ ترجمه فارسی این کتاب در آستانه یکصدمین سال تولد نویسنده‌اش بهانه‌ای برای معرفی این اثر شد؛ این ترجمه بر مبنای ویراست دوم کتاب است که دیباچه‌ای به قلم ابراهیم موسی، متخصص مسائل اسلام معاصر، را هم در برمی‌گیرد. این دیباچه شامل مروری مختصر بر زندگی و اندیشه فضل‌الرحمان و نگاهی انتقادی به پروژه فکری اوست.

درگیر برنامه اصلاح دینی در کشوری مسلمان شد اما در این راه توفیق چندانی نداشت و پس از گذراندن یک دوره ناآرامی و آشوب ناگزیر پاکستان را به مقصد ایالات متحده ترک کرد. او تا پایان عمرش در ۱۹۸۸، یعنی حدود بیست سال، استاد مطالعات اسلامی دانشگاه شیکاگو بود؛ آثار فراوانی نوشت و شاگردان زیادی تربیت کرد و توانست وجهه‌ای ممتاز در میان نواندیشان مسلمان و اسلام‌پژوهان غیرمسلمان در غرب احراز کند. کتاب مضامین اصلی قرآن، چنان‌که از توضیحات مؤلف در مقدمه آن برمی‌آید، پژوهشی است که بیش از هر چیز در پی نقد روشی و محتوایی پژوهش‌های برخی

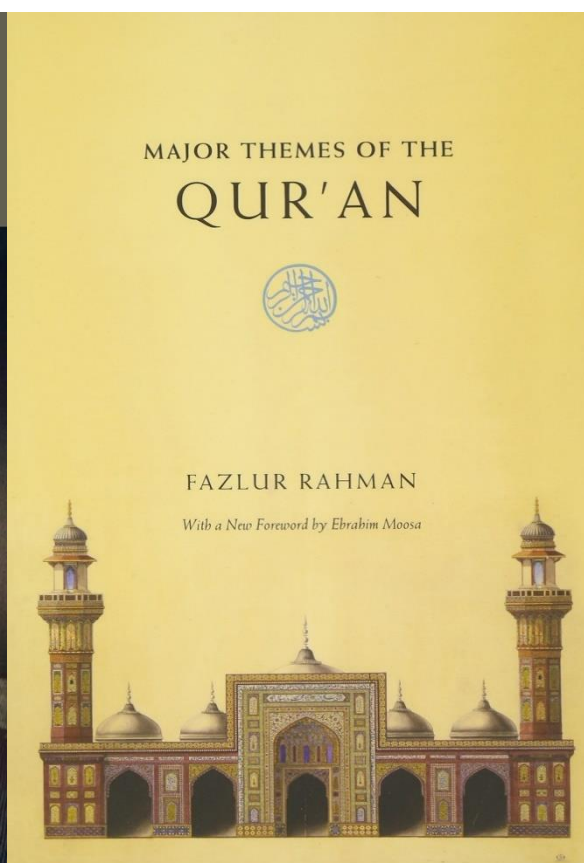
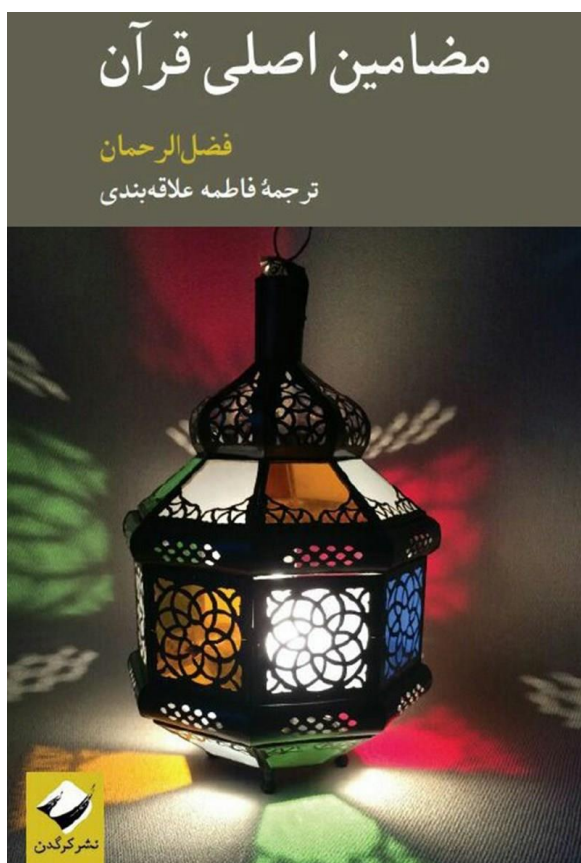
فضل‌الرحمان در ۱۹۱۹ در پاکستان امروزی به دنیا آمد. در ۱۹۵۰ با دفاع از رساله‌اش، که شامل ترجمه و تصحیح و شرح بخشی از کتاب «النجاة» ابن سینا بود، از دانشگاه آکسفورد دکتری گرفت. سپس به مدت هشت سال در دانشگاه دورهام فلسفه اسلامی تدریس کرد. در همین دوره، به گفته خودش، مطالعات فلسفی موجب تردید در اعتقادات سنتی‌اش شد. مدتی بعد به سودای کمک به پروژه اصلاحات حقوقی و سیاسی در پاکستان به رهبری ژنرال ایوب‌خان به کشورش بازگشت و به ریاست مؤسسه «تحقیقات اسلامی» منصوب شد. در این مدت، هم به لحاظ نظری و هم به لحاظ عملی، از نزدیک



به گفته او، اگر فهم ما از قرآن بر پایه روح اصلی قرآن یعنی اخلاق قرآنی باشد، پیام و معنای واحد و منسجم قرآن را دریافت خواهیم کرد؛ و اگرچه فهم مردم معاصر از قرآن نسبت به فهم مردم عصر نزول تغییر کرده است، روح اخلاقی قرآن در هیچ عصری تغییر نکرده و نخواهد کرد. از این رو، می‌کوشد ثابت کند پیام الهی در همه اعصار قابل فهم است و ابراز تأسف می‌کند که مسلمانان به جای فهم پیام اصلی قرآن همواره به دنبال وجه ظاهری آن یعنی فصاحت و بلاغت بوده‌اند.

به اعتقاد فضل‌الرحمان، سراسر قرآن مملو از مضامین اخلاقی است ولی مسلمانان منابع یونانی و ایرانی را مبنای آثار اخلاقی خویش دانسته‌اند. او معتقد است برای تأسیس نظام حقوقی اسلام نخست باید این اصول اخلاقی قرآن را شناخت و سپس احکام فقهی و حقوقی را از آنها استنباط کرد.

قرآن پژوهان غربی، از جمله جان ونسبرا (د. ۲۰۰۲)، در تبیین مفاهیم و مضامین قرآن است. او در مقدمه کتاب ایده‌ها و اندیشه‌های ونسبرا را در دو کتاب بحث‌برانگیزش، «مطالعات قرآنی» و «محیط فرقه‌ای»، زیر سؤال می‌برد. به نظر ونسبرا، منابع اسلامی در دو قرن نخست در صدد بیان «تاریخ نجات» اند نه آنچه واقعاً روی داده است. از این رو، مطالب این منابع را نباید با روایت مورخان اشتباه گرفت و باید آنها را با تحلیل ادبی بررسی کرد. ونسبرا چهار مضمون اصلی برای قرآن برمی‌شمارد که فضل‌الرحمان خاستگاه آنها را یهودی می‌داند و در کتابش به شدت از آنها انتقاد می‌کند. در مقابل، او مضامین مهم قرآن را این چنین برمی‌شمارد: خدا، انسان (در جایگاه فردی و اجتماعی)، طبیعت، نبوت و وحی، معاد، شیطان و شر، پیدایی امت اسلامی. فضل‌الرحمان در کتاب «مضامین اصلی قرآن»، همچون دیگر آثارش، به مضامین اخلاقی توجه خاصی دارد.



به آن اشاره می‌کند. او با اشاره به آیات سوره نساء تصریح می‌کند که سیاق آیه درباره چندهمسری فقط درباره ازدواج با دختران یتیم است. چون مردان سرپرست نسبت به اموال زنان بی‌سرپرست امانتدار خوبی نبودند، این مجوز داده شده تا چهار نفر از آنان را به همسری برگزینند، به شرط آنکه بتوانند بین آنها به عدالت رفتار کنند.

نمونه دوم در ارتباط با امور اعتقادی است. فضل‌الرحمان معتقد است که حامل وحی قرآنی فرشته نیست، زیرا خود قرآن هیچ‌گاه حامل وحی را فرشته نخوانده بلکه «روح» یا «فرستاده روحانی» نامیده است. فرشتگان در قرآن نمایندگان خدایند و فعالیت‌های متفاوتی بر عهده دارند، اما وحی توسط «روح القدس»

در یک کلام، او به دنبال این است که نظریه یکپارچه و جامع اجتماعی-اخلاقی بر مبنای قرآن تدوین کند که از نظر او تا دوره معاصر هنوز تدوین نشده است. شاید تصور شود که او به دنبال فقط یک روش معتبر در تفسیر است، ولی این طور نیست؛ او وجود تفاسیر متعدد برای بقای دین را ضروری می‌داند و معتقد است که این امر از تقدس قرآن نمی‌کاهد، زیرا تقدس قرآن مربوط به متن آن است نه تفاسیری که حاصل فهم بشری‌اند.

برای روشن‌تر شدن نگاه فضل‌الرحمان به قرآن، در اینجا ذکر چند نمونه مناسب به نظر می‌رسد. نمونه نخست، بحث چندهمسری است که فضل‌الرحمان در فصل سوم با عنوان «انسان در جامعه» به بحث فقهی مربوط

پیشین یاد شد و سه جامعه مجزای یهودیان، مسیحیان و مسلمانان به رسمیت شناخته شدند؛ واژه‌هایی چون «أحزاب» و «شیع» که در مکه به کار می‌رفتند، منسوخ شدند و به جای آنها واژه‌هایی چون «أمة» و «اهل الکتاب» مصطلح شدند. به این ترتیب قرآن به سمت تشکیل امت اسلامی پیش رفت.

فضل‌الرحمان با تألیف کتاب مضامین اصلی قرآن کوشید تا کاستی‌های رهیافت خاورشناسان و نیز شیوه سنتی مسلمانان را جبران کند و با رویکردی کل‌نگرانه به مضامین قرآن بنگرد. هدف او در این کتاب و پس از آن، تلاش برای ایجاد دنیایی با محوریت نظام اخلاقی قرآن است. به اعتقاد او، فقه و کلام و تصوف موجب فراموش شدن اسلام اصیل شده است و راه بازگشت به آن ایجاد نظامی اخلاقی بر پایه قرآن در دوره جدید است. نظریه «دوحرکتی» فضل‌الرحمان در این میان نقش مهمی ایفا می‌کند که آن را به تفصیل در مقدمه کتاب «اسلام و مدرنیته: تحول یک سنت فکری» تشریح کرده است.

نگاه محققانه و جسورانه فضل‌الرحمان و رویکرد انتقادی او به برخی مسائل فقهی و کلامی موجب شده است که خواننده در برخی فصل‌های کتاب با آرا و نظراتی متفاوت و درخور تأمل روبه‌رو شود. این آرای فضل‌الرحمان را می‌توان پاسخ‌ها و راه‌حل‌های او برای برخی مسائل و مشکلات حقوقی و اعتقادی در دنیای مدرن تلقی کرد.

نازل می‌شود که «روح الامین» نیز خوانده شده است. او در ادامه نتیجه می‌گیرد که اگرچه وحی از جانب خداست، با شخصیت پیامبر نیز ارتباط تنگاتنگی دارد. بنابراین، اعتقاد متداول مبنی بر خارجی بودن واسطه وحی را به نقد می‌کشد.

در پیوند با امور اخلاقی می‌توان به دیدگاه فضل‌الرحمان درباره شیطان اشاره کرد. از نظر او، شیطان در قرآن طغیان‌گری است که از امر الهی تخطی کرد و دشمن انسان شد نه خدا. از نظر متافیزیکی شیطان هم‌پایه خدا نیست زیرا خداوند بلندمرتبه‌تر از آن است که شیطان بر او دست یابد. هدف شیطان انسان است و انسان یا باید او را شکست دهد یا از او شکست خواهد خورد. پیروی از شیطان همان شری است که انسان مرتکب می‌شود. این انسان است که تعیین می‌کند شیطان چقدر قدرت دارد و چنانکه شرّ بالقوه در انسان به واسطه نیروی شر بیرونی تحریک شود، فرمان شیطان حتماً انجام خواهد شد. به اعتقاد فضل‌الرحمان، شیطان پیش از خلقت آدم وجود نداشته است و ماهیتش نیز مستقل از ذات انسان نیست. مهم این است که حیطة عملکرد او در درون انسان تا حدی است که بتواند فکر او را از طریق تلقین، وسوسه و دعوت تحت تأثیر قرار دهد.

درباره پیدایی امت اسلامی، فضل‌الرحمان نخست اشاره می‌کند که پیام قرآن همواره با پیام پیامبران پیشین یکی بوده است، حتی زمانی که در مکه اسلام به ابراهیم مرتبط شد، قرآن موسی را به یهودیان و عیسی را به مسیحیان اختصاص نداد. یا وقتی مخالفان در پی ایراد به پیامبر مدعی بودند که قرآن جز افسانه‌های پیشینیان نیست، باز هم محمد اصرار داشت که این آیه‌ها وحی‌اند و در پی این تجربه نیز خود را به پیامبران پیشین نزدیک یافت و روایتگر مستقیم آنها شد. تلقی پیامبر این بود که خدا و پیام او ناگسستنی‌اند و بدون شک بشر باید یک جامعه تشکیل دهد. در مدینه نیز تحولاتی رخ داد؛ مثلاً از کتب آسمانی پیامبران





### رهیافت‌های نو به اسلام‌پژوهی بیرون از جهان اسلام در گفت‌وگو با دکتر مهرداد عباسی گفت‌وگوکننده: فاطمه مصلحزاده

دومین شماره از سلسه گفت‌وگوهای دورنما را می‌بینید. در این شماره با دکتر مهرداد عباسی درباره اسلام‌پژوهی در غرب گفت‌وگو خواهیم کرد. اگر گفت‌وگوی قبلی را دیده باشید به خاطر دارید که درباره اسلام‌شناسی در عصر مدرن در جهان اسلام و در بین مسلمانان صحبت کردیم. این بار می‌خواهیم درباره جهان غرب بحث کنیم و از اسلام‌پژوهان غربی بگوییم.

\*\*\*

کسانی که این برنامه را می‌بینند و می‌خواهند درباره اسلام‌پژوهی در غرب بیش‌تر بدانند چه توضیحی دارید. این بدبینی را چه طور می‌توان توضیح داد یا برطرف کرد؟

- سلام عرض می‌کنم خدمت شما و مخاطبان برنامه. بله، همین طور که می‌فرمایید این نکته قابل تأملی است. اما مسئله ما شرق‌شناسی نیست. ببینید ما موضوع‌مان همان‌طور که گفتید اسلام‌پژوهی در غرب است. البته اسلام‌پژوهی به بحث استشراق و مستشرقان می‌شود برگردد اما من می‌خواهم در پاسخ به سؤال شما بگویم این پدیده اسلام‌شناسی را به شکل تاریخی

- آقای دکتر با سلام و تشکر از حضورتان، اولین سؤالم را درباره شرق‌شناسی شروع می‌کنم. در شرق و در عموم کشورهای اسلامی نسبت به شرق‌شناسی یک بدبینی تاریخی وجود دارد که فکر می‌کنم ریشه‌های آن هم منطقی باشد. به ابتدای این مطالعات که نگاه می‌کنیم، به قرن ۱۸ و ۱۹، وقتی که باستان‌شناسی شکل گرفت و توجه‌ها به شرق جلب شد، واقعاً این نگاه شرق‌شناس‌ها را خالی از غرض‌ورزی و نگاه از بالا نمی‌بینیم. در کنار این، شرق‌شناس‌ها با استعمارگران همکاری‌های نزدیک داشته‌اند. اسلام‌شناس‌ها و شرق‌شناس‌ها بالاخره در فعالیت‌های استعماری همکاری داشتند. طبیعتاً من به عنوان یک شرقی یا مسلمان حق دارم که نسبت به شرق‌شناسی به این دلیل نگاه منفی داشته باشم. شما برای

بینیم. یعنی بینیم اسلام‌شناسی چه عقبه و پیشینه‌ای دارد و از کجا به اینجا رسیده و آیا چون دویست یا سیصد سال پیش ویژگی‌هایی داشته لزوماً الان هم همان ویژگی‌ها را دارد؟ یا ماجرا به شکل دیگری است؟ آن چیزی که ما در اسلام‌شناسی و اسلام‌پژوهی در غرب می‌بینیم این است که مثل هر پدیده بشری دیگری جریانی رو به رشد بوده. شاید بسیاری چیزهای دیگر هم همین طور باشد. یعنی ما اگر درباره جسم انسان تحقیق کنیم و تاریخ پزشکی را بخوانیم طبعاً بسیاری از بزرگانی که پزشکی مدیون آنهاست حرف‌هایی زده‌اند که شاید امروز خنده‌آور باشد یا مثلاً در روان‌شناسی در دوره‌ای ذهن بشر درگیر شناخت روان آدمی شده و علم روان‌شناسی یا علم‌النفس پدید آمده. آیا حرف‌هایی که مثلاً ابن‌سینا زده درباره جسم انسان و روان انسان امروزه خیلی حرف‌های مهمی‌اند؟ ممکن است امروزه یک دانشجوی پزشکی اطلاعاتش از فرد بزرگی مثل ابن‌سینا بیشتر باشد. می‌خواهم عرض کنم که شناخت شرق، دین شرقیان، دین در خاورمیانه روزی مسئله گروهی شده که خارج این مجموعه قرار داشته‌اند. طبعاً شروع کرده‌اند و با تلاش‌هایی و نوشتن آثاری و با مقاله‌ها و سخنرانی‌ها و آثارشان به این موضوع نزدیک و نزدیک‌تر شده‌اند. امروزه ما محصولات را می‌بینیم که بسیاری از آنها بر مبنای این پژوهش‌هاست ولی معنایش این نیست که همه دستاوردهای آنها را پذیرفته است. مثلاً در تاریخ اسلام‌شناسی، می‌خواهم این تدریجی بودن را روشن کنم. معروف است در دوره‌ای همه غیرمسلمان‌ها، اصطلاح غرب که متأخر است آن موقع باید از اسلام‌شناسان مسیحی صحبت کنیم یا از ردیه‌نویسان مسیحی بر اسلام صحبت کنیم، می‌دانیم که زمانی آنها به علت عدم تسلط به زبان عربی از ترجمه‌های قرآن استفاده می‌کردند و این کار آنها را به اشتباه می‌انداخت. اما امروزه این کار خطاست و معنا ندارد

که در آکادمی‌های غربی کسی که اسلام‌شناس و اسلام‌پژوه است به ترجمه قرآن ارجاع بدهد، اصلاً پذیرفتنی نیست. می‌خواهم عرض کنم ما به دوره خودمان نگاه کنیم. به وضعیت مطالعات اسلامی در غرب اگر نگاه کنیم، می‌بینیم که اوضاع خیلی تغییر کرده. این تغییر خیلی هم خودآگاهانه بوده است. اگر دقت کنید دائرةالمعارف قرآن دو مقاله دارد که یکی از مقاله‌ها مربوط به کارهای مسیحیان و پژوهش‌هایشان درباره قرآن قبل از سال ۱۸۰۰ است، اصلاً سال ۱۸۰۰ در عنوان مقاله آمده، و یک مقاله دیگری دارند که مطالعه دانشگاهی قرآن پس از دوره روشنگری. دوره پساروشنگری post enlightenment می‌خواهم بگویم این خودآگاهی در آن طرف وجود دارد. اسم آنها را دیگر نمی‌گذارند مطالعات آکادمیک، یا حتی مطالعه و study را درباره‌اش به کار نمی‌برند، occupation استفاده می‌کنند. خوب ما تاریخ ردیه‌ها را می‌شناسیم، از عبدالله هاشمی و عبدالملیح کندی که اولین مناظره‌کنندگان بر سر حقانیت اسلام و مسیحیت بوده‌اند...

#### - یک تحولی انکار اتفاق افتاده

- حتماً. حالا تحولات در دوره‌هایی خیلی قوی بوده و در دوره‌هایی تدریجی بوده. من اصلاً مخاطبان را دعوت می‌کنم که آن مقاله را خیلی خوب بخوانند. مخصوصاً مقاله قبل از ۱۸۰۰ را که قرن به قرن آقای هارتموت بوبستین، که یک پژوهشگر آلمانی است، جلو می‌آید و به شما نشان می‌دهد که هر قرن چه اتفاقی افتاده. مثلاً در چه قرنی قرآن ترجمه شد، از چه قرنی به بعد دانشکده‌های شرق‌شناسی به وجود آمد که دیگر هر کس عربی نمی‌داند وارد نشود یعنی پیش‌نیازهایی لازم بود برای شناخت اسلام و از این قبیل اطلاعاتی که به ما می‌دهد.

- حتی من فکر می‌کنم به جز اینکه رویکردها علمی‌تر و آکادمیک‌تر شده، از جایی به بعد این تکرش همدلانه‌تر هم شده. شاید دیگر ما اسلام‌شناسان امروزی را نتوانیم در کنار مستشرقان قرن ۱۸ و ۱۹ قرار بدهیم. این‌ها نگاه‌های

اگر آن را هم نخواهیم در نظر بگیریم، دیگر در قرن بیستم، مخصوصاً در نیمه دوم قرن بیستم، که دیگر ماجرای استعمار به پایان رسیده و جنگ‌های جهانی رخ داده و اصلاً نگاه غرب به دنیا تغییر کرده و آن مناسبات تعریف جدیدی پیدا کرده، دیگر با اصطلاحاتی مثل محققان و اسلام‌پژوهان غربی آشنا می‌شویم. خودشان هم که می‌خواهند تعبیر کنند western scholarship on the Quran می‌گویند تحقیقات غربیان درباره قرآن یا مثلاً academic studies of the Quran هر اصطلاح‌سازی‌ای معنایی دارد. این دیگر فرق دارد با ردیه‌نویسی و نوشته‌های جدلی polemic یا apologetic. خود ما هم در سنت اسلامی در آن دوره‌ها همین طور بوده‌ایم. اطلاعاتی که عالم قرن چهارم ما داشت، چگونه بود؟ مثلاً ابن حزم و ابن تیمیه ردیه نوشته‌اند، خود ما هم الان درباره مسیحیت آن طور نمی‌نویسیم. یعنی خود ما الان به خاطر ترجمه‌هایی که شده و رفت و آمدهایی که صورت گرفته شناخت‌مان درباره مسیحیت تغییر کرده. البته الان منظورم همین قرن است. همین صنعت چاپ و چاپ شدن انجیل و تورات و عهدین و ترجمه‌های مختلفی که از آن شده خیلی تأثیر گذاشته. کم‌انصافی است ندیدن این تحولات و متغفن نشدن به تأثیر این تحولات بر تصویرهایی که از دو طرف نسبت به همدیگر وجود دارد.

- یک موضوع دیگر همچنان در همان حیطه بدینی وجود دارد و آن این است که این تلاش‌های اولیه به جز همکاری با استعمار خیلی نگاه اگزونیکی به شرق دارند. شرق را موجودی رمزآلود در عین حال بدوی، یعنی خیلی ساده در عین حال جالب و جذاب می‌بینند که باید مطالعه‌اش کرد؛ مشابه آنچه ادوارد سعید در کتابش می‌گوید. کمی درباره این حرف بزنیم و کمی هم از این که این ایده ادوارد سعید درباره شرق‌شناسی و معایش از این دیدگاه، چه تأثیری بر روند پیشرفت اسلام‌شناسی در غرب گذاشت؟

- ادوارد سعید که خیلی تأثیر گذاشت. کتاب اورینتالیزم او سروصدایی به پا کرد و ترجمه شد و تحلیل شد و در جهان اسلام هم خیلی برد داشت. حالا

متفاوتی به اسلام دارند و اصلاً شاید دیگر به این اسلام‌شناس‌ها نشود گفت مستشرق برای این که کلمه مستشرق خیلی برای ما بار منفی دارد و آن بدبینی که گفتیم را با خودش حمل می‌کند.

- البته ما از همان استشراق و مستشرقان که مربوط به قرون گذشته است هم اطلاعات زیادی می‌توانیم به دست بیاوریم. مثلاً سفرنامه‌هایی که آن‌ها نوشته‌اند در سفرهایی که به شرق داشته‌اند. خیلی‌هاش درباره ایران و کشورهای عربی است و به فارسی هم ترجمه شده، خیلی از آن‌ها در بین مردم جهان اسلام زندگی کرده‌اند. مثلاً ما ابوریحان بیرونی را هم داریم که در آن دوره به هند سفر کرده و یکی از یادگارهای مهمی که از او باقی مانده کتاب «تحقیق ماللهند» است. ما نمی‌گوییم ابوریحان چه کار داشته برود آنجا، یا چون هندی نبوده نمی‌تواند هندی‌ها را بشناسد، پس ما اثرش را کنار بگذاریم. برنارد لویس جمله‌ای دارد که می‌گوید اگر قرار باشد تحقیقات غربی‌ها را نسبت به مسلمان‌ها این طوری رد کنیم که آن‌ها از آن جنس نبوده‌اند و آنجا نبوده‌اند و زندگی نمی‌کرده‌اند، آن وقت اگر بخواهیم درباره ماهی هم تحقیق کنیم باید فقط از آبیان پیرسیم که ماهی چگونه موجودی است یا چه ویژگی‌هایی دارد. این بحث هم هست. یعنی ما همچنان از آثاری که در همان دوران هم تولید شده استفاده می‌کنیم.

البته این نکته شما هم درست است، یعنی استشراق با واژه‌هایی مثل استعمار و تبشیر و تبلیغ مسیحیت گره خورده و تداعی منفی برای ما دارد حتی در آثار محققان ایرانی در دوره‌هایی این نسبت‌ها به مستشرقان دیده می‌شود. این ایماژ و تصویر استشراق و مستشرق، تصویر خیلی خوبی نیست، منفی است. اما به نظرم می‌آید که همان طور که گفتید شاید یکی دو قرن است، باز همان سال ۱۸۰۰ یا ۱۸۵۰ را من کلیدی می‌بینم، همان که در گفت‌وگوی قبلی درباره ورود مدرنیته به جهان اسلام به آن اشاره کردم، اگر آن را آغاز راه بگیریم، دیگر کم‌کم باید فراموش کنیم. اما

بوده‌اند اما چون دسترسی زیاد شده و ترجمه زیاد شده به آثار دسترسی پیدا کرده‌اند و تحقیق کرده‌اند. این سوء تفاهم‌ها، به قول واردنبورگ در مقاله‌اش، بالاخره هست، بوده و همچنان هم خواهد بود. مثل همان سوء تفاهمی که بین طبقات فقیر و غنی بوده و هست. مثلاً فقرا فکر می‌کنند اغنیا به آن‌ها بدهکار و مدیون‌اند و اغنیا هم فکر می‌کنند که باید به هر حال عده‌ای از آن‌ها پایین‌تر باشند. بالاخره در دوره‌ای این اتفاق افتاده و آن عدم توازن باعث شده این نگاه باشد و حالا این منتج شده به یک سری تحقیقات که انجام شده و منتشر شده.

**- اگر موافقید دوباره برگردیم و درباره‌ی تاثیر ادوارد سعید صحبت کنیم.**

- ممنون که یادآوری کردید. ادوارد سعید حول و حوش سال ۱۹۷۸ آن کتاب اورینتالیزم را می‌نویسد. ادوارد سعید مسلمان نیست، مسیحی است. اسلام‌شناس هم نیست، در واقع منتقد ادبی و فرهنگی است و فعال سیاسی. از قضا فلسطینی هم هست و اشغال فلسطین به دست گروهی از یهودیان در ذهن او خیلی تاثیر گذاشته است. ولی جالب است که خود ادوارد سعید هم در همان فضای آکادمیک غربی رشد کرده، در هاروارد درس خوانده و استاد دانشگاه کلمبیاست. تاثیر زیادی گذاشت آن کتابش. بعد از ادوارد سعید نوعی نظریه‌ی پسااستعماری در تحلیل‌های فرهنگی و نظریات نقد ادبی جای خودش را باز کرد. من نمی‌گویم سعید کتاب کم‌ارزشی نوشته، او از منظر خودش و با نگاه سیاسی و فرهنگی که داشته بخشی از ماجرا را دیده اما به نظرم همه‌ی ماجرا را ندیده. او محققان فرانسوی را در کتابش مثال می‌زند. اما خود سعید هم بهتر از هرکسی می‌داند که چیزهایی که او می‌گوید درباره‌ی محققان آلمانی مثلاً صادق نیست. خب همین یکی کافی است. ما باید مورد به مورد بررسی کنیم نگاه‌ها را و بدانیم که آن‌ها هم تلاش داشته‌اند. شاید واقعاً این میل به کنجکاوی یا عدم درک متقابل بوده. آن‌ها در فضایی هستند که شاید یک سری نیازهایی

درباره‌اش صحبت می‌کنیم. اما درباره‌ی این آگزوتیک بودن، ببینید این چیز ناخواسته‌ای است. وقتی اختلاف طبقه ایجاد می‌شود، شما در شهر تهران هم همین را می‌بینید، ممکن است فقیر و غنی کارهایشان برای هم آگزوتیک باشد چون نمی‌توانند همدیگر را درک کنند. مثالی بزنم: فرض کنید شخصی رفته مردم‌شناسی خوانده، خودش هم آدم مرفهی است و در لوکس‌ترین منطقه‌ی تهران هم زندگی می‌کند. در تحقیقاتش می‌خواهد درباره‌ی کپرنشین‌های استان سیستان و بلوچستان تحقیق کند. به او چه می‌گوییم؟ می‌گوییم تو هیچ درکی نداری از این موضوع؟ خب برایش آگزوتیک هم هست. او کیف می‌کند یک هفته آنجا در کپر بماند و شبش را به صبح برساند و ببیند آن‌ها چه طورند. تقصیر کسی نیست، این اتفاقی است که افتاده. ما مواجهیم با آدمی که سبک زندگی‌اش یک مدل بوده و آدم دیگری که سبک زندگی‌اش جور دیگری بوده. حالا ممکن است، به تعبیر ادوارد سعید، این آدم ابژه‌ی تحقیق آن آدم شده باشد. نمی‌توانیم به او بگوییم که تحقیق نکن. درست است باید بشناسیم که این تحقیق چه ویژگی‌هایی داشته، نقدش کنیم و معایش را پیدا کنیم. اما خب غربیانی هم بوده‌اند که آمده‌اند و به این موضوعات علاقه‌مند بوده‌اند. من گاهی این تعبیر را به کار می‌برم که همان طور که اصطلاح غربزده را به معنای کسی که مسحور و شیفته‌ی غرب است به کار می‌بریم، به هر دلیل که ممکن است به ساخت روانی فرد بستگی داشته باشد، ممکن است آدم‌هایی هم داشته باشیم که شرق‌زده‌اند. یعنی در جغرافیای دیگری به دنیا آمده اما به لحاظ ذاتی عاشق مولاناست.

**- ذهنش آن فضا را دوست دارد...**

- آن فضا را دوست دارد و مثلاً عقل‌گرایی افراطی دنیای مدرن برایش خسته‌کننده است و می‌خواهد معنوی باشد، مسلک عرفانی داشته باشد و آنجا پاسخی نمی‌بیند و احساس می‌کند پاسخش در شرق است. این‌ها آمده‌اند، بعضی‌هایشان هم نیامده‌اند، مقیم غرب

و ردیه‌نویسی بوده است. بعد که می‌آییم جلو، حدود قرن نوزدهم کسانی مثل نولدکه را داریم که این‌ها جدلی برخورد نمی‌کنند و به منابع اسلامی تکیه می‌کنند و تحقیقشان را با استفاده از آن‌ها جلو می‌برند اما آنها هم به محتوای آن منابع ایمان و اعتقاد ندارند. باز کمی می‌آییم جلوتر و اواخر قرن بیستم کسی مثل ونسبرا را داریم که اصلاً می‌گوید چرا با همه منابع اسلامی طوری برخورد می‌کنید که انکار اصالت دارند. اصالت منابع را می‌برد زیر سؤال و رویکرد انتقادی دارد. شاید این رویکردها به مذاق مسلمانان و دینداران خوش نیاید. بخشی از ماجرا هم این است که ما با تحقیقاتی روبه‌رو هستیم که با نگاه سکولار به دین نگاه می‌کنند. مسلمانانی هم که در این تحقیقات شرکت می‌کنند به نوعی انگار شریک جرم هستند.

- درست است، این ادعا هم هست. ببینید، آن‌ها به دین سکولار نگاه نمی‌کنند شاید بهتر است بگوییم که به تحقیقات دینی این‌طور نگاه می‌کنند. شما می‌فرمایید به ایمان و اعتقاد دینی تعهدی ندارند، درست، اما به اخلاق و آداب پژوهش تعهد دارند، به مبانی روش علمی تعهد دارند. در گفت‌وگوی قبلی هم گفتم که از جایی به بعد ما جهان‌بینی علمی و مدرن داریم که اصلاً آکادمی ایجاد می‌شود. یعنی وقتی شما می‌خواهید تحقیق دانشگاهی کنید، پیش‌فرض این است که باید بی‌طرفانه باشد. فلان محقق غربی نمی‌تواند چون مسیحی است طوری درباره اسلام تحقیق کند که آن را رد کند یا من چون مسلمانم طوری تحقیق کنم که آخرش معلوم شود مسیحیت دین باطلی بوده است و دچار تحریف‌هایی شده است. دیگر با این جهان‌بینی، ما مبانی و روش‌ها و ابزارها و مهارت‌هایی داریم که هر کس آن‌ها را دارد می‌تواند وارد گود شود و دین‌شناسی کند. در همین دوره مدرن است که ما تاریخ ادیان را داریم به معنای دقیق و مدرن کلمه.

Religionswissenschaft یا Religious studies

که در آلمانی گفته می‌شود با تحقیقات ماکس مولر و دیگران آغاز می‌شود. بعدها با کارهای کسانی مثل کنتول اسمیت و چارلز آدامز و نینیان اسمارت ادامه پیدا می‌کند. اصلاً می‌خواهم بگویم مسئله اسلام نیست،

که هنوز در جهان اسلام برطرف نشده، آنجا برطرف شده و حالا شکوفایی در علم و اندیشه و پژوهش ایجاد شده و این حس کنجکاوی باید ارضا بشود. حالا آن‌ها می‌آیند در شرق دنبال کشف حقیقت، دنبال ارضای حس حقیقت‌جویی و علم‌جویی و علم‌طلبی. نمی‌خواهم خیلی ساده‌انگار باشم و بگویم استشراق هیچ تاثیری در بحث‌های سیاسی نداشته، داشته و خود غربی‌ها هم می‌گویند که این شعار دشمن را بشناس در همه جا هست. همین الان در جامعه خودمان هم شاید اطلاعاتی که از کشورهایی که دشمن ما محسوب می‌شوند داریم خیلی بیشتر است تا مثلاً فلان کشور دورافتاده. خب زمانی اسلام و مسیحیت از جهت تمدنی این وضعیت را داشتند و طبیعتاً باید بهتر و بیشتر همدیگر را بشناسند و به اهداف‌شان برسند. هر کشور و قومی دنبال تحول و پیشرفت است.

- این مطلبی که درباره مکتب آلمانی و فرانسوی گفتید، مرا یاد مقاله‌ای انداخت که آرون هیوز نوشته درباره نقد کتاب شرق‌شناسی ادوارد سعید و آنجا از مکتب آلمانی دفاع می‌کند و همان‌طور که شما فرمودید او هم معتقد است سعید محققان مکتب آلمانی را در تحلیل نادیده گرفته و موجی که کتاب سعید ایجاد کرد باعث شد حتی آن رویکرد هم تا مدت زیادی محکوم باشد و موضوع فروکاهیده شود به این که همه اسلام‌شناسان همین کار را می‌کنند.

- بله، آنجا هیوز درباره تلاش‌های آبراهام گایگر نوشته و از کار او دفاع می‌کند و به امثال ادوارد سعید که می‌خواهند همه این محققان را به یک چوب برانند می‌گوید کار گایگر را هم ببینید. آیا آن حرف‌هایی که می‌زنید درباره این هم صادق است؟ مقاله هیوز خیلی مقاله خوبی است.

- یک اتهام دیگر که به محققان غربی وارد می‌شود معمولاً این است که این‌ها تعدادی آدم سکولار هستند که می‌خواهند با رویکردی سکولار مسئله دین را بررسی کنند. طبیعتاً این رویکرد با رویکرد علمایی متفاوت است. در رویکرد علمایی هر بررسی‌ای همراه با اعتقاد و ایمان است ولی رویکرد سکولار غربی هیچ تعهدی به ایمان‌داشتن به موضوع مورد مطالعه ندارد و شما هم اشاره کردید که در قرن‌های اولیه هم که اصلاً برخورد جدلی



در واقع انگار می‌خواهند پارادایم را عوض کنند. خود این تکثر روش علمی را می‌سازد.

**- پذیرفتن این پدیده و مطالعه کردنش می‌تواند کاملاً علمی باشد.**

- از نتایج فلسفه‌های قرن بیستم یکی این است که آمدند زبان علم را از زبان دین جدا کردند که نتایجی داشت برای بحث‌های الهیاتی و کلامی. معضلات علم و دین را تا حدی حل کرد که مثلاً فلان جا در متن مقدس این طور گفته شده و در علم آن طور آمده، پس فلان متن مقدس دچار خطا شده و باید کنار گذاشته شود. فلسفه زبان که حاصل کار کسانی مثل ویتگنشتاین است گفت نه، هر عرصه‌ای زبان خودش را دارد و این در همه ادیان می‌تواند کمک کند، چه اسلام باشد چه مسیحیت چه یهودیت.

**- کمی از تاریخچه ماجرا را هم بین صحبت‌هایمان گفتیم. گمان می‌کنم برای علاقه‌مندان منابعی هم وجود داشته باشد که اگر بخواهند درباره اسلام‌پژوهی در غرب و تاریخچه‌اش بیشتر بدانند مطالعه کنند. شاید خوب باشد درباره وضع فعلی اسلام‌پژوهی در فضای آکادمیک غربی صحبت کنیم. گفتیم که از کجا شروع شده و تحولاتی داشته، اما امروزه رویکردها در اسلام‌پژوهی چگونه است؟ اگر بخواهیم وضع امروز را تشریح کنیم، همچنان که شما هم گفتید که نگاه‌ها تغییر کرده و یک روش علمی هم دقیقاً نداریم، اگر از امروز بخواهیم حرف بزنیم چه می‌توانیم بگوییم؟**

- من یک نکته را که شاید به سؤال قبل مربوط است، مقدمه جواب این سؤال اخیرتان می‌کنم. وقتی از سکولار بودن پژوهش‌ها حرف زدیم که ممکن است مبنای غیردینی داشته باشند، در فضای آکادمیک غربی مخاطب ما باید بداند که این رشته‌های جزء به جزئی که ما داریم مثل علوم قرآن، تاریخ تمدن، حدیث، و الی ماشاءالله هم هست، اینها در فضای آکادمیک غربی نیست، نباید هم باشد. آنجا فیلدی هست، شاید رشته هم نباشد به آن معنا، یعنی فیلد است دیسیپلین نیست، به نام Islamic Studies. آنجا کسانی جمع شده‌اند با دغدغه‌هایی برای شناخت اسلام. ممکن است اصلاً این طور فکر کنیم که بسیاری از تحقیقاتی که انجام می‌شود میان رشته‌ای است. بگذارید مثالی

مسئله دین‌پژوهی است که دارای شرایط و روش‌هایی شد که محقق دین باید به آنها پایبند باشد. حتماً هم در روش علمی نمی‌گویند که این چون دین است باید فلان جور باهاش برخورد کرد.

**- بهش احترام بگذاریم...**

- آفرین! ببینید این را می‌خواهم عرض کنم که دین خودش پدیده‌ای می‌شود که در روش علمی مشخص است که باید با آن چگونه برخورد کرد. این طور نیست که بگوییم فقط به دین می‌شود نگاه تاریخی کرد، این هم جزو نگاه علمی به دین است که آیین و مناسک و ریچوال دین را هم باید در بررسی در نظر گرفت. کارکرد اجتماعی، فرهنگی، اقتصادی، آیینی دین را هم باید در نظر گرفت. خود همین مایه اختلاف بین محققان دین است که ما تا کجا باید نگاه تاریخی-انتقادی داشته باشیم به متون مقدس؟ از یک جایی به بعد خود محققان غربی هشدار دادند که نگاهمان به این موضوع با این روش دارد افراطی می‌شود. خودشان در آسیب‌شناسی و علت‌یابی‌ای که می‌کنند می‌گویند بعد از جنگ‌های جهانی بود که رویکرد به نگاه پدیدارشناسانه و البته تحولاتی که بعد از هوسرل در فلسفه پدیدارشناسی ایجاد شد، نگاه پدیدارشناسانه به دین جای خودش را باز کرد. بعدها مثلاً کسانی مثل هانری کربن را هم داریم که وامدار آن نگاه هستند.

**- یعنی پدیده دین را نمی‌شود دست کم گرفت و صرفاً با نگاه انتقادی بهش نگاه کرد.**

- دقیقاً. می‌خواهم بگویم روش علمی چنین نیست که این است و جز این نیست. خود روش علمی هم متکثر است. ما روش‌های مطالعه دین داریم. من مخاطبان را توجه می‌دهم به کتاب «نگرش‌هایی به اسلام در مطالعات ادیان». حرف نویسندگان مقالات آن کتاب این است که چرا ما نتایج پژوهش‌های مطالعات ادیان را درباره اسلام تطبیق نمی‌دهیم؟ یعنی اشکال کار اسلام‌پژوهی تا به حال این بوده که همه‌اش به سراغ روش‌های تاریخی-انتقادی رفته، نگاه صرفاً تاریخی.

ما که نمی‌توانیم به او بگوییم تحقیق نکن. تحقیق می‌کند و آن را چاپ می‌کند. خیلی خوب است، برویم ببینیم او چه گفته درباره کتاب مقدس ما. اصلاً فرض کنیم، مثل آن سؤال‌هایی که اول پرسیدید، او هم غرض و مرضی در کارش باشد، وقتی نمی‌توانیم تشخیص بدهیم که او اشتباه می‌کند و حرفش درست به نظر می‌رسد، به گوش جان می‌شنویم. حرفش را می‌پذیریم و کنار تحقیقات مان قرار می‌دهیم.

برگردم به سؤال‌تان، اسلام‌شناسی چون هنوز تاریخی ازش نگذشته شاید نشود درباره مکاتبتش صحبت کرد ولی می‌شود گفت که بحث متکثر است. باید از اسلام‌شناسی‌ها صحبت کنیم. در مصاحبه قبلی گفتم که اسلام‌ها داریم در جهان اسلام، در سیر تاریخ قرائت‌های مختلفی از اسلام شده توی این بحث می‌خواهم بگویم ما باید اسلام‌شناسی‌هایمان را تقویت کنیم که بعد بتوانیم «اسلام‌شناسی‌شناسی» کنیم. یعنی از مرتبه دوم، یعنی عده‌ای آمده‌اند اسلام‌شناسی کرده‌اند، ما بتوانیم آن‌ها را توضیح بدهیم، تبیین کنیم، دسته‌بندی کنیم. حالا ممکن است در همین عصر مدرن در جهان اسلام این کار را کرده باشند. ممکن است در جهان غیراسلام یعنی در واقع غیرمسلمان‌هایی که به این ماجرا پرداختند. رویکردهایی بوده که تاریخی بوده، از دوره‌ای به بعد رویکردهای پدیدارشناسانه شده جاهایی اختلاف‌هایی داریم. مثلاً و نسبراً که اسم بردید کار تحلیل ادبی می‌کند literary analysis. متن مقدس مسلمان‌ها را با روش تحلیل ادبی بررسی می‌کند و به نتایجی می‌رسد که می‌دانید خیلی هم سروصدا کرد. آن دو کتاب مبنایش همین است، نگاهی است که رفته تحلیل ادبی قرآن و تفسیر و سیره انجام داده، کسانی هم بعد از او مثل اندرو ریپین شارح او شدند و آرای او را در فضای مطالعات قرآنی غربی توضیح دادند. خیلی مخالف دارد و نسبراً، از نواندیش‌های مسلمان که در فضای غربی هستند مثل فضل‌الرحمان بگریید تا کسانی مثل آنگلیکا نیورت و

بزنم شاید ماجرا روشن‌تر شود. ممکن است کسی اصلاً دغدغه‌اش تاریخ دوران باستان متاخر در خاورمیانه باشد. تحقیق این شخص به درد بحث فرد دیگری در مطالعات قرآنی بخورد که همکار اوست در این بخش.

#### - یا زبان‌شناس‌های تاریخی مثلاً

- احسنت! فیلولوژیست‌ها، نسخه‌شناس‌ها، برود در کتیبه‌ای که در یمن در صنعا پیدا شده یا در جزیره‌العرب پیدا شده چیزی پیدا کند به خطی که شاید تعداد آدم‌هایی در دنیا که می‌توانند آن را بخوانند فقط به اندازه انگلستان دو دست باشد، و او کمک کند به شناخت کسی که ما در سنت اسلامی بهش می‌گوییم ابرهه، بعد این ارتباط پیدا می‌کند به عام‌الفیل و سوره فیل و چند آیه‌ای که در قرآن به آن ماجرای تاریخی اشاره می‌کند و به این ترتیب یک گره را آنجا باز کند. ممکن است معنای باز کردن این گره آن باشد که چالشی با تصور سنتی ما از آن آیات ایجاد می‌کند؛ شاید مفسران ذیل آن آیه حرف‌هایی زده‌اند که ممکن است نادرستی آن‌ها را مشخص کند و او در مقاله‌ای در زمینه مطالعات قرآنی که درباره سوره فیل می‌نویسد از آن تحقیق استفاده کند یا همین شخص مورخ ما مقاله‌ای بنویسد. خب این چه مبنای دینی داشته باشد یا نه، به کار محقق قرآن پژوه می‌آید. علم تاریخ که دیگر دینی نیست، سکولار است، با مبانی دینی شروع نمی‌شود. یا اتمولوژی، یعنی یک نفر در بحث‌های فیلولوژی‌اش متوجه شود که فلان واژه خاستگاهش اکدی بوده و تا به حال در کتاب‌های سنتی ما که معربات‌القرآن نوشته‌اند اصلاً چیز دیگری گفته شده و از آن نتایج دیگری گرفته شده و الی آخر. آیا این مخالفت با دین محسوب می‌شود؟ او دارد کار علمی دانشگاهی‌اش را انجام می‌دهد. این که او انگیزه‌اش چه بوده مهم نیست. در کار علمی ما با انگیزه کاری نداریم با انگیزه کار داریم. او دارد حرف درست می‌زند یا نه؟ مبنا را می‌شناسد، تاریخ می‌فهمد، نسخه‌ها و تفاوت‌شان را می‌فهمد، بر اساس آن مقاله‌ای می‌نویسد.

انجام نداده‌اند، یعنی کسانی که در بوم غرب متولد شده باشند. خیلی‌هایشان نسل دوم و سوم مهاجرهای جهان اسلام‌اند، اما بعضی‌هایشان هم اصلاً مهاجرت کرده‌اند به غرب که بروند آنجا مطالعات اسلام بخوانند. شاید اگر صد سال پیش این را می‌گفتیم باعث خندهٔ شنونده می‌شد که کسی از یک کشور اسلامی برود یک کشور غربی مطالعات اسلام بخواند. یک اتفاقی رخ داده، شما در دائرةالمعارف قرآن می‌بینید که مقالاتش واقعاً همدلانه است. مخصوصاً بعضی‌هایش که می‌شود از شان هم یاد کرد. این مجموعه فکر می‌کنم حدود ۳۰۰ نفر مؤلف دارد. مسلمان هم بین این‌ها هست، یهودی و مسیحی هم هست، شاید به اصطلاح «ندانم‌انگار» هم باشد. ولی شما امضای این مقالات را بردارید واقعاً متوجه نمی‌شوید که این را مسیحی نوشته یا یهودی یا مسلمان یا آدم بی‌دین. اسلوب مقالهٔ دائرةالمعارفی معلوم است، روش مشخص است، نگاه کلی و منابعی که باید استفاده شود هم روشن است. یعنی کسی خارج از این قاعده بازی کند، اصلاً راه پیدا نمی‌کند. حالا بعضی انتقادات هم در کشور ما و بعضی کشورهای غربی هست که ما چرا ما در این دائرةالمعارف نیستیم و سهمی نداریم، جوابش این است که همان طور که شما از تعهدهایی حرف می‌زنید آن‌ها هم آنجا از تعهدهایی حرف می‌زنند. آن‌ها هم تعهدهایی برای نویسنده در نظر می‌گیرند که اگر این ویژگی‌ها را داشت می‌تواند صلاحیت این را پیدا کند که مقالهٔ دائرةالمعارفی بنویسد.

**- بر مبنای روش دیگر، نه بر مبنای اعتقادات؟**  
 - بله، بله. مثلاً فرض کنید کسی اینجاست که اصلاً با منابع انگلیسی آشنا نیست ولی خیلی دوست دارد که او بگوید که قرآن چه می‌گوید. خب این طبعاً انتخاب نمی‌شود. یا اصلاً اسمش به گوش آن کسی که آنجاست نخورده و هیچ شناختی ندارد. خب طبعاً انتخاب نمی‌شود.

ویلیام گراهام و فرانسوا دوبلوا. این‌هایی که اصلاً مقاله نوشتند و دیدگاه او را نپذیرفتند. این نپذیرفتن معنایش این نیست که ما نخوانیم یا ندانیم، نه، ما ادبیات تحقیقمان را باید بشناسیم. باید بدانیم که راجع به تحلیل ادبی قرآن چه حرف‌هایی زده شده، چه کسانی مخالف‌اند و چرا.

**- و اصلاً دلیل مخالفت‌شان این نیست که با عقایدشان مخالف است...**

- دقیقاً. بحث، به اصطلاح، بحث طلبگی است. دو محقق این حوزهٔ پژوهشی نشسته‌اند با هم بحث می‌کنند،

**- یکی نظریه می‌دهد و دیگری نقد می‌کند.**

- چه خوب است که ما هردوش را تجربه کنیم. فقط هم زبان نیست، که مثلاً بگوییم ما انگلیسی بلدیم و فهمیدیم. نه، باید ادبیات موضوع را بشناسیم. پس پشت ماجرا را بدانیم، ارجاعاتی که آن‌ها می‌دهند، منابعی که معرفی می‌کنند. اگر بخواهم یک نشانه‌ای به شما بدهم که ثابت کند این تحول‌ها و تکثرها وجود داشته که با آن بحث اولمان که دربارهٔ شرق‌شناسی بود و من گفتم تحول تاریخی پیدا کرده‌اند و بیاید تاریخی ببینیم، این دو سؤال را بخواهیم کنار هم یک مظهري برایش بگوییم، شما را ارجاع می‌دهم به دائرةالمعارف اسلام که ویرایش اول و دوم و سوم دارد. ویرایش اول مال اوایل قرن بیستم است، ویرایش دوم مال اواخر قرن بیستم، ویرایش سوم تقریباً قرن بیست و یکمی است. خب از اول تا این آخر تقریباً صد سال فاصله است. خب ببینید، این سه تا را که کنار هم بگذارید کاملاً مشخص است که دقت و عمق تحقیق‌ها با هم متفاوت است. ویرایش سوم خیلی همدلانه‌تر شده، تعداد محققان مسلمانی که درش مشارکت دارند خیلی بیشتر شده نسبت به اولی.

**- من فکر می‌کنم این همدلانه‌تر شدن یک بخش به این مربوط است که محققان مسلمان راه پیدا کردند به این فضا.**

- دقیقاً. یعنی از اواخر قرن بیستم، مثلاً از ۱۹۷۰ به بعد، دیگر می‌گوییم پژوهش‌های غربی را لزوماً غربیان

- این سؤال را می‌شود از آن طرف هم پرسید: چیزهایی که آن طرف تولید می‌شود به چه درد ما می‌خورد؟ ما که خودمان به اندازه کافی اسلام را می‌شناسیم، تسلط کاملی داریم بر منابع اسلامی و شاید اصلاً آن محققان به اندازه کافی هم سواد نداشته باشند، عربی بلد نباشند، با منابع اسلامی و کانتکست اسلامی به اندازه کافی آشنا نباشند. ما برای چی باید برویم سراغ آن‌ها؟

- من فکر می‌کنم این سؤال‌تان در ادامه همان حرف اول است. یعنی این نسبت‌ها را در دوره قبل شاید می‌شد داد که از ترجمه‌ها استفاده می‌کردند. اما در این دوره جدید، این حرف‌ها شوخی است که اسلام‌شناسی داریم که عربی بلد نیست. حالا من نمی‌خواهم اینجا قسم بخورم که هر کس هست حتماً عربی بلد است، دارم هنجاری را می‌گویم که در بین محققان اسلام وجود دارد. برای ورود به آکادمی و مطرح شدن ویژگی‌هایی لازم است. عربی که هیچ، گاهی باید سه، چهار زبان شرقی بدانی تا بتوانی حرفی بزنی. زبان‌های تأثیرگذار بر جزیره العرب در آن زمان را بشناسی، از زبان‌های امروز برای خواندن تحقیقاتی که به زبان فرانسوی، آلمانی نوشته شده باخبر باشی. به نظرم این اتهام دیگر رنگ می‌بازد. این هم که می‌فرماید ما خودمان اسلام را می‌شناسیم، بله منتها همان تفاوت در مبانی و جهان‌بینی است. در واقع محقق امروزی بی‌طرفانه و فارغ از دغدغه‌های ایدئولوژیک یا کلیسایی سعی می‌کند تحقیق خودش را انجام بدهد و می‌خواهد چیزی به ادبیات اسلام‌پژوهی اضافه کند. فارغ از این که خودش چه دینی دارد یا می‌خواهد از چه دفاع کند یا چه چیزی را رد بکند. خود این امتیاز منفی برایش می‌آورد که تو می‌خواهی از دینت دفاع کنی. تلاشی که ما باید بکنیم و این ادبیات را درباره‌اش حرف بزیم، باید از ادبیات آکادمیک دفاع کنیم در برابر ادبیات ترویجی و تبلیغی و ایدئولوژیک که آن‌ها هم به جای خودشان خوبند اما همان نگاه علمایی است به قول شما. نگاهی که یک عالم دین با وظایفی که برایش تعریف شده و جایگاهی

که در جامعه اسلامی دارد باید انجام بدهد. او باید کتاب‌هایی در دفاع از دین بنویسد از عقاید دینی دفاع کند، موضوعات را تبیین کند، ترویج و تبلیغ کند. به آن هم نیاز داریم. اما چیزی که من از شما حرف می‌زنم و الان داریم درباره‌اش گفت‌وگو می‌کنیم - و آن چیزی که ما کم داریم...

- کم داریم و متأسفانه مغفول هم مانده سال‌ها، همین است که ما باید با روش علمی و فارغ از این دغدغه‌ها بتوانیم دین‌پژوهی کنیم. یکی از مصادیق دین می‌تواند اسلام باشد. درباره مسیحیت هم همین را عرض می‌کنم. ما چند نفر مسیحیت‌پژوه به این معنا داریم؟ یهودپژوه یا زرتشتی‌پژوه یا بودیسم‌پژوه به این معنا داریم؟ انواع و اقسام دین‌هایی که هست در دنیا. می‌خواهم بگویم ما یک افق گسترده‌تر را بینیم که اسلام یکی از مصادیق آن است و می‌خواهیم بهش بپردازیم.

- طبیعتاً فرصت ما در این گفت‌وگو خیلی محدود است. مسائل زیادی هم هست که در این حیطه می‌شود درباره‌شان حرف زد. فکر می‌کنم یک راه خوب برای این که این بحث دامنه‌دارتر بشود این است که مخاطبان علاقه‌مند ما به منابع دست اول مراجعه کنند. شما اگر بخواهید از بین منابع تعدادی را گلچین کنید و اسم ببرید چی را به مخاطبان معرفی می‌کنید؟

- گفتید دست اول، من یاد آثار کلاسیک افتادم. و بعد یاد آثار کلاسیک در حوزه ادبیات افتادم که تعریفش این است که کتاب‌هایی که خوانده نمی‌شوند.

- کتاب‌هایی که همه می‌شناسند و اسمش را شنیده‌اند ولی هیچ‌کس نخوانده.

- بله، هیچ‌کس نمی‌خواندشان چون تا حدی تاریخ گذشته شده‌اند، قطورند، عمیق و دیرپاب‌اند. بگذارید از آن‌ها شروع کنیم.

- بله، خیلی خوب است.

- در همان تاریخی که از شما حرف زدیم، ۱۸۵۰ حدوداً که گفتیم هم تاریخ شروع تحقیقات آکادمیک در غرب است و هم ورود مدرنیته به جهان اسلام، فردی را داریم به نام آبراهام گایگر که کتابی

اسلامی که بخش‌های مختلفی دارد و موضوعاتی را گفته درباره اسلام. کتاب مهمی دارد درباره فرقه ظاهریه در اسلام و کتاب دیگری که بیشتر به مطالعات قرآنی مربوط است، همان کتابی است که به عربی و فارسی هم ترجمه شده و متأسفانه ترجمه فارسی از روی نسخه عربی انجام شده که همین وضعیت ما را نشان می‌دهد نسبت به مطالعات حاضر در عرصه بین‌المللی. کتابی است درباره گرایش‌های تفسیر قرآن در اسلام. او می‌شود پایه‌گذار بحث‌های روش‌شناسی تفسیر در مطالعات اسلام. جالب است بدانید که آن کتاب که نوشته می‌شود بعدش در جهان اسلام این جریان راه می‌افتد یعنی همه کتاب‌های اصول تفسیر و روش تفسیر و این‌ها، نه به معنای سنتی البته، ممکن است بعضی‌ها بشنوند و بگویند ما در مقدمه ابن کثیر هم داریم یا مثلاً «مقدمه فی اصول التفسیر» ابن تیمیه هم داریم. بله، اما به معنای امروزی کلمه و این گرایش‌ها و روش‌ها و دسته‌بندی کردن و خاستگاه و دغدغه‌ها را نشان دادن، این‌ها از گلتسیهر شروع می‌شود. در تحقیقات بعدی می‌بینیم که آن کتاب را تکمیل می‌کنند.

**- چنان که فکر می‌کنم بحث تاریخ قرآن هم بین مسلمان‌ها بعد از این که نولد که کتابش را می‌نویسد مطرح می‌شود.**

- دقیقاً. درباره تاریخ قرآن هم همین موضوع صادق است. ما متریاں درباره آنچه نولد که می‌گوید داریم، پراکنده هست در اتقان سیوطی و برهان زرکشی ...

**- مفهوم کلی مطرح نبوده**

- اصلاً این اسم گذاری نبوده. جالب است بدانید تا مدت‌ها بعد علما ابا داشتند از این که این عنوان «تاریخ قرآن» را استفاده کنند. چون اصلاً نگاه تاریخی به قرآن خودش کمی قداست را انگار زیر سؤال می‌برد و به همین دلیل کمتر این اصطلاح را به کار می‌بردند. چند دهه که گذشت، کتاب نولد که هم به سه بخش گسترش پیدا کرد و شاگردانش مثل برگشترسر آن را تکمیل کردند. بعد هم جفری آن کتاب را نوشت و خیلی این باب شد. در پاسخ به این کتاب، این ادبیات شکل گرفت و الان دیگر خیلی چیز عادی‌ای شده و جزو واحدهای دانشگاهی است و آثار زیادی در این باب نوشته می‌شود که حالا در نگاه دانشگاهی ما هم متأسفانه بیشتر همان رویکرد ترویجی و تبلیغی است. متونی در دانشگاه‌های ما در درس تاریخ قرآن

می‌نویسد به لاتین و بعد به آلمانی ترجمه می‌کند به نام «پیامبر اسلام چه چیزی را از یهودیت وام گرفت؟» خب خیلی عنوان درشت و تندی است. بعدها این کتاب به انگلیسی که ترجمه می‌شود، هفتاد هشتاد سال بعدش در هند، نام «یهودیت و اسلام» به خودش می‌گیرد. فارغ از عنوان، آبراهام گایگر آمده برای دغدغه‌های خودش که پیدا کردن ریشه‌های یهودیت و ارتباط اسلام و یهودیت است، کتابی نوشته با این عنوان، و بروید ببینید چه قدر تلاش کرده و چه قدر نسخه خطی خوانده. سال ۱۸۳۰ که گایگر آن کتاب را نوشته ما چه قدر تفسیر قرآن داشته‌ایم که مثلاً در بازار باشد. الان که حالا با یک کلیک به گنجینه تفاسیر اسلامی می‌رسید. چه قدر تسلطش را به منابع اسلامی نشان می‌دهد، طبعاً به منابع یهودی هم تسلط دارد و بخش‌هایی از قرآن را با بخش‌هایی از تورات مقایسه می‌کند و سه حوزه‌ای که دین قرار است متولی آن‌ها باشد را بررسی می‌کند: اخلاق و فقه و اعتقادات. خب این کتاب کلاسیک است. نمی‌دانم واقعاً چند نفر این را مطالعه کرده‌اند. در واقع آبراهام گایگر شروع مطالعه آکادمیک در مقایسه متن اسلام با یهودیت است.

**- همان مکاتب آلمانی که در صحبت‌مان اشاره کردیم.**

- بله. او آلمانی است و در سن پائینی هم این کتاب را نوشته. شاید پایه‌گذار مطالعات تطبیقی باشد به این معنا در تطبیق متون مقدس. برویم جلوتر تئودور نولد که می‌آید، اواخر یا میانه قرن نوزدهم، سال ۱۸۶۰، جلد اول تاریخ قرآن درمی‌آید که آن هم انقلابی است. پایه‌گذار تحقیقات عظیم بعدی می‌شود، برگشترسر و اتو پرتسل و حتی آرتور جفری و امثال این‌ها می‌آیند. او را پایه‌گذار تحقیقات تاریخی درباره متن قرآن می‌دانند. از قرائات بگیرید تا روایات مربوط به جمع و تدوین قرآن و چیزهایی که ما در سنت اسلامی هم درباره‌شان اطلاعاتی داریم. اما او از منظر خودش و با تحقیقات خودش نگاه می‌کند. می‌دانید که نولد که خیلی گستره کارش وسیع است. زبان‌شناس مشهور و قدری است.

جلوتر می‌آیم ایگناتس گلتسیهر هست. یعنی این‌ها را دارم اسم می‌برم که پدران مطالعات اسلامی هستند. گلتسیهر آثار زیادی نوشته. کتابی دارد به نام مطالعات



خوانده می‌شود که در واقع دغدغه‌شان بیشتر دفاعیه‌نگارانه است یعنی به شکل غیرمستقیم در پاسخ به متون غربی نوشته شده‌اند.

**- حالا از آثار کلاسیک اگر بگذریم، فکر می‌کنم دیگر عمده‌شان را اسم بردیم**

- بله، فکر می‌کنم کافی باشد. چون دسترسی هم کمتر هست به این آثار. بیایم در دوره جدید که من دیگر نمی‌توانم اسم ببرم، آنقدر زیاد است. شما ژورنال‌های تخصصی را ببینید. الان مجله Quranic Studies داریم که تقریباً حدود بیست سال است در لندن چاپ می‌شود. در مجلات Islamic Studies با این عناوینی که عرض می‌کنم Der Islam یا Arabica یا Muslim World این‌ها مجلاتی است که چند دهه از عمر هر کدام‌شان می‌گذرد، از عمر بعضی حتی شاید چند سده. یعنی مجله‌های خیلی معتبری هستند. ممکن است بعضی‌شان به شکل پراکنده مقالات مربوط به اسلام و قرآن چاپ کنند، مثلاً عربیکا ممکن است مقالات زبان‌شناختی هم منتشر کند یا Quranic Studies فقط بحث‌های قرآنی منتشر کند اما Islamic Studies درباره تصوف و فلسفه و تمدن اسلامی هم چاپ کند. رصد کردن همین مجله‌ها به ما می‌فهماند که چه خبر است و چه عمق و شدت و شتابی دارد این مطالعات. دائرةالمعارف‌ها هم منابع خیلی مهمی هستند. «دائرةالمعارف اسلام» را بین صحبت‌هایم گفتم، دائرةالمعارف قرآن را هم الان می‌گویم که ترجمه فارسی هم دارد. جالب است که دائرةالمعارف اسلام مادر دائرةالمعارف‌هایی است که بعداً در غرب چاپ شد. این دائرةالمعارف در کشورهای اسلامی هم اثر کرد که «دانشنامه ایران و اسلام» و بعدها «دانشنامه جهان اسلام» از محصولات آن است. در ترکیه، در شبه‌قاره هند هم اثرگذار بود و در واقع باعث و بانی تالیفاتی شد درباره اسلام به صورت دائرةالمعارف. در خود غرب هم این نقش مادرانه را ایفا کرد و در واقع شما «دائرةالمعارف قرآن» را که می‌بینید، اصحاب آن دائرةالمعارف خودشان را مولود دائرةالمعارف اسلام می‌دانند.

**- این سنت را انگار پایه‌گذاری کردند.**

- وارد موضوع شدند به صورت جزئی‌تر. خود این هم دلالتی دارد. زمانی می‌شده دائرةالمعارف اسلام نوشت، الان دیگر نمی‌شود چون انبوهی مطالعات به حدی است که باید تخصصی‌تر و جزئی‌تر جلو برویم. مثلاً الان دائرةالمعارفی داریم درباره زنان در جهان اسلام که خودش چهار جلد است یا دائرةالمعارفی داریم درباره فقط اسلام معاصر که چندین جلد است. از این‌ها که بگذریم، مجموعه‌هایی در مؤسسات انتشاراتی مهم در غرب هستند که به طور خاص به اسلام و قرآن می‌پردازند، یا به خاورمیانه به طور خاص می‌پردازند یا مجموعه‌های مطالعات ادیان هستند که مجلدات‌شان به اسلام می‌پردازد. بریل مثلاً انتشارات مهمی است یا انتشارات راتلج یا مثلاً موسسه مطالعات اسماعیلیه با همکاری دانشگاه آکسفورد مجموعه‌هایی را چاپ کرده. این‌ها را حیف است که ما نشناسیم.

**- می‌شود کارها را تعقیب کرد، کارهایی که تازه چاپ می‌شود را دید و این فضا را شناخت.**

- بگذارید این را هم اضافه کنم، چون به نظر داریم به انتهای بحث هم نزدیک می‌شویم، یک بحث این است که مطالعات غربی را که بخوانیم متوجه می‌شویم که پارادایم تغییر کرده، از دوره‌ای به بعد مطالعات اسلام‌شناسی و قرآن‌شناسی با مبانی و جهان‌بینی متفاوتی آغاز شده و ما خیلی از آن خبر نداریم.

**- ما همچنان فضای قرن نوزدهمی در ذهن مان است.**

- و فضای قرن سیزدهمی یا دوازدهمی از جهان اسلام و همان را داریم ادامه می‌دهیم. من گاهی به دوستان می‌گویم شما فقط بروید فهرست این‌ها را ببینید، بیلیوگرافی مقالات دائرةالمعارف اسلام و قرآن را بخوانید. ببینید مثلاً درباره یک موضوع اسباب نزول یا نسخ چه قدر کار شده، چه قدر کتاب و مقاله هست که ما ازش بی‌خبریم. همین خودش این احساس را به آدم می‌دهد که برود ببیند چه خبر است. این اطلاعات شاید نگاه من را تغییر بدهد. اصلاً بحث تغییر نگاه هم نباشد، از جایی به بعد من به این نتیجه رسیدم که ما چرا ما همیشه مطالعات اسلامی غربی و شرقی را جدا می‌کنیم؟ اگر ما به عنوان یک فیلد علمی به آن نگاه می‌کنیم، مگر در مورد پزشکی این کار را می‌کنیم؟ یا جامعه‌شناسی؟ حداقل تا به حال که

خیلی هم ممنونیم از مترجمانی که این کارها را کرده‌اند. جاهایی که ترجمه بی‌طرفانه بوده و واقعاً همان متن اصلی عریان به خواننده داده شده موفق‌تر بوده به نظر من تا بعضی آثار که در سال‌های اخیر فقط برای نقد کردن منتشر شده.

#### - برای کوبیدن آن اثر

- یعنی پیش فرض مترجم این بوده که این‌ها باید کوبیده بشوند و توجیحات هم از جنس همان نگاه به استشراق در دوره استعمار و نگاه سکولار و نگاه مدرن است. یعنی ما اول با مبانی آن شخص مسئله داریم و باز هم کارش را ترجمه می‌کنیم و یک سری نقدهای کلیشه‌ای بهش می‌زنیم و خلاص. می‌رویم سراغ مقاله بعدی یا کتاب بعدی. واقعاً من احساس نیازی که کردم برای این ترجمه‌ها همین بود. احساس کردم ما باید بی‌طرفانه این ترجمه‌ها را در اختیار مخاطب‌مان قرار بدهیم تا مخاطب ترسش بریزد واقعاً. این‌ها چیزهای گمراه‌کننده‌ای نیست. محقق است با مبانی و پیش فرض‌های خودش کاری کرده. اول تصمیم گرفتیم دائرةالمعارف قرآن را با دوستان ترجمه کردیم که تا چند ماه آینده جلد آخرش هم چاپ می‌شود. بعد مجموعه‌هایی مثل مطالعات قرآن و حدیث یا مجموعه اسلام‌پژوهی که بیایم ثابت کنیم این‌ها افراد باسوادی هستند، روش‌مندند و کارشان ارزش ترجمه دارد،

#### - منبع دیده‌اند، سواد دارند

- بله، امتیاز بالایی می‌گیرند به لحاظ کار علمی و بعضی از آن‌ها می‌تواند بصیرت‌هایی به ما بدهد. شاید حتی بعضی از این‌ها دستمایه شده برای پایان‌نامه‌های دانشگاهی یا اگر بشود کسی این مقاله‌ها را نقد کند. اما نقد هم در همان گفتمان علمی اتفاق بیفتد و باعث شور و نشاط در این فیلد مطالعات بشود. این رشته در دانشگاه‌های زیادی هم در کشور تدریس می‌شود و پایان‌نامه‌ها و مقالات زیادی هم تولید می‌کنند، امیدوارم از این حالتی که من جای دیگر گفتم این رشته سترون شده، این‌ها بتواند مانع شود از آن سترونی و بتواند زایش داشته باشد و مسئله تولید کند و به مسئله‌هایش فکر کند، چه بسا بتواند مسئله‌هایش را حل کند و ان‌شاءالله آینده روشنی را در این فضا ایجاد کند.

- امیدوارم. ممنون از این که در این گفت‌وگو شرکت کردید. از مخاطبان محترم‌مان هم که با ما همراه بودند تشکر می‌کنم.

- خواهش می‌کنم. ممنون از شما.

نکرده‌ایم. ما رشته جامعه‌شناسی داریم دیگر. بعد کسی می‌رود آن‌جا تحقیق کند، یا در روان‌شناسی تحقیق کند استاد راهنما از دانشجو نمی‌پرسد که چرا فقط مقالات فارسی را دیده‌ای؟ چرا فلان مقاله انگلیسی را ندیده‌ای؟ اگر فرض کنیم البته که استاد به‌روز باشد. این حتماً اشکال است و در جلسه دفاع ممکن است به دانشجو خرده بگیرند. ولی این متأسفانه در مطالعات اسلامی ما نیست. یعنی در رشته الهیات ما دانشجو فارسی را می‌بیند و نهایتاً منبع عربی ببیند. شما فرض کنید مثلاً یک دانشجوی ما می‌خواهد درباره یک شخصیت عرب تحقیق کند، مثلاً درباره محمد شحرور کار می‌کند، شما ممکن است بگویید محمد شحرور دیگر عرب است، دانشجوی ما فقط به منابع عربی احتیاج دارد و باید عربی‌اش خوب باشد. اما ممکن است حیرت کنید وقتی می‌بینید ده‌ها مقاله درباره شحرور نوشته شده یا کتاب منتشر شده به انگلیسی. من عرضم این است که اگر نمی‌خواهیم به آن نگاه تغییر یافته هم توجه داشته باشیم همین که توی لیترچر موضوعات اسلام‌شناسانه، در منابعی که در تحقیقات‌مان استفاده می‌کنیم نباید به این‌ها توجه کنیم؟ همین که بگوییم مستشرقان چینی و چنان کافی است؟ ذمه‌مان بری می‌شود از دیدن آن‌ها؟

#### - راه آسانی است دیگر

- بله خب. آدمی هم معمولاً دوست دارد این طوری نگاه کند به ماجرا.

- من آخرین سؤال را بپرسم. می‌دانم که شما در سال‌های اخیر تلاش‌هایی هم کرده‌اید برای این که از بین این آثاری که در حیطه اسلام‌پژوهی در غرب تولید می‌شود مقداری را ترجمه کنید و وارد فضای فکری ایران کنید. به نظر خودتان این کار چه بازتابی داشته؟ وارد شدن این دیدگاه‌ها چه اثری گذاشته؟

- ما که این اواخر داریم این کارها را می‌کنیم و شاید نمی‌از آن‌ها ترجمه می‌کنیم، اغراق نیست. اما متأسفانه بازتابی که این پژوهش‌ها در چند دهه اخیر در ایران داشته غیر از معدود ترجمه‌های خوبی که انجام شده و بی‌طرفانه بوده، خیلی تصویر خوب و واقع‌بینانه‌ای از این مطالعات به خواننده نمی‌دهد. چون خواننده که با پس‌پشت ماجرا آشنا نیست، مقاله را می‌خواند و معمولاً آن نگاه مترجم منتقد را می‌گیرد و رویش اثر می‌گذارد. ما پراکنده کتاب‌هایی داشته‌ایم. از ایزوتسو ترجمه شده، از جفری ترجمه شده،