



دوفصلنامه

## پژوهش‌های اسلامی خاورشناسان

سال چهارم، شماره نهم، پاییز و زمستان ۱۴۰۴

## فصلنامه پژوهش‌های اسلامی خاورشناسان

سال چهارم / شماره نهم / پاییز و زمستان ۱۴۰۴

شاپا چاپی: ۹۸۵۰-۲۸۲

---

صاحب امتیاز: دانشگاه بین‌المللی اهل بیت علیهم‌السلام

مدیر مسئول: سعید جازاری معمویی

سر دبیر: سعید جازاری معمویی

مدیر داخلی: رضا کاظمی راد

---

هیئت تحریریه:

محسن قمی؛ دانشیار دانشگاه باقرالعلوم علیه‌السلام

سعید جازاری معمویی؛ رئیس و دانشیار دانشگاه بین‌المللی اهل بیت علیهم‌السلام

عبدالکریم بی‌آزار شیرازی؛ دانشیار دانشگاه مذاهب اسلامی

محمدحسن زمانی؛ دانشیار جامعه المصطفی العالمية علیه‌السلام

محمدجواد اسکندریلو؛ استاد جامعه المصطفی العالمية علیه‌السلام

حسن رضایی هفتادر؛ دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه تهران

محمدعلی رضایی اصفهانی؛ عضو هیئت علمی جامعه المصطفی العالمية علیه‌السلام

---

اعضای هیئت تحریریه بین‌المللی:

پروفسور الیور شاربروت؛ عضو هیئت علمی دانشگاه لوند سوئد

دکتر کورت آندرس ریچاردسون؛ عضو هیئت علمی مطالعات تطبیقی ادیان دانشگاه تورنتو کانادا

---

مدیر اجرایی: سنیه دارابیان

مترجم انگلیسی: سیده نجمه قائمی . ویراستار: محمد منصفی سروندانی

صفحه‌آرا: گروه فرهنگی هنری فانوس

قیمت: ۲۲۰,۰۰۰ تومان

---

نشانی: ایران، تهران، اتوبان خلیج فارس، جنب عوارضی تهران - قم

تلفن: ۵۵۲۳۵۶۵۹ / ۵۵۲۳۵۶۵۴ (۲۱)

آدرس الکترونیکی: [www.iso.abu.ac.ir](http://www.iso.abu.ac.ir)

## اهداف و رویکرد

پژوهش‌های اسلامی خاورشناسان در چند قرن گذشته فراز و نشیب‌های گوناگونی را سپری کرده است. این پژوهش‌ها حاوی یافته‌های فراوان، پراکنده و بعضاً متناقضی بوده است که از نگاه علما و اندیشمندان شیعی در برخی موارد نادرست و در پاره‌ای موارد نیز صحیح قلمداد شده است. بر این اساس، ضرورت تحلیل این یافته‌ها به شکل دقیق و متقن، به منزله یکی از اهداف کلان و راهبردی مجامع علمی در کشورهای اسلامی به حساب می‌آید. ناظر به همین واقعیت، دوفصلنامه «پژوهش‌های اسلامی خاورشناسان» می‌کوشد تا علاوه بر «تحلیل اندیشه خاورشناسان در مورد قرآن، حدیث و دیگر منابع ممتاز اسلامی» زمینه تبادل نظر میان پژوهشگران ایرانی با مستشرقان معاصر را فراهم آورد. این دوفصلنامه به عنوان یک نشریه با دسترسی آزاد، به منظور دستیابی آسان به آخرین یافته‌های پژوهشی پایه‌گذاری شده است و تمام مراحل اشاره شده برای چاپ مقاله از سوی معاونت پژوهش و فناوری دانشگاه بین‌المللی اهل بیت علیه السلام پشتیبانی مالی می‌شود. نشریه پژوهش‌های اسلامی خاورشناسان به دو صورت چاپی و آنلاین منتشر می‌شود.

اولویت این نشریه در مرحله نخست، بررسی انتقادی دستاوردهای خاورشناسانی است که مطالعات علمای شیعی در حوزه قرآن و حدیث را مورد مطالعه قرار داده‌اند. هر چند که در مرحله بعد، به موضوعات مرتبط با قرآن و حدیث نزد دیگر علمای اسلامی که مورد مطالعه خاورشناسان قرار گرفته‌اند نیز می‌پردازد؛ البته موضوعاتی که

در نظام فکری امامیه از اهمیت و ضرورت قابل توجهی برخوردار بوده است. بدین سان، «پژوهش‌های اسلامی خاورشناسان» به منزله یکی از وظایف معاونت پژوهش دانشگاه مدنظر قرار گرفته و به دنبال داوری و ارائه تصویر درستی از پژوهش‌های قرآن و حدیث خاورشناسان در حوزه مطالعات شیعی است.

این نشریه با داوری بسته و دوسو ناشناس و با دسترسی آزاد از سوی دانشگاه بین‌المللی اهل بیت علیه السلام منتشر می‌شود. همچنین، این نشریه به منظور فراهم نمودن محیط فکری برای پژوهشگران ملی و بین‌المللی، از مقالات مرتبط استقبال می‌کند.

## راهنمای تدوین و ارسال مقاله

- مطالب مندرج در نشریه پژوهش‌های اسلامی خاورشناسان مبین آراء و نظریات نویسندگان است و از این بابت مسئولیتی متوجه دوفصلنامه نیست.
- - پژوهش‌های اسلامی خاورشناسان از مقاله‌های تحقیقی و از نوع تحلیلی اصیل (یا پژوهشی بنیادی) که در آن به ارائه مطلب یا نظریه‌ای بدیع در زمینه‌های تخصصی مطالعات خاورشناسان پرداخته شده باشد استقبال می‌کند (و از چاپ مقاله‌های مبتنی بر گردآوری یا ترجمه صرف معذور است).
- - پژوهش‌های اسلامی خاورشناسان به ویژه از مقاله‌های برگرفته از پایان‌نامه‌ها که طی آن نظری بدیع مطرح شده باشد و با مشارکت استاد راهنما و دانشجو تدوین شده باشد؛ استقبال می‌کند.
- - صرفاً مقاله‌هایی برای انتشار در مجله پذیرفته می‌شود که در هیچ نشریه داخلی یا خارجی یا مجموعه‌های دیگر چاپ نشده و یا همزمان برای آنها ارسال نشده باشد.
- - نشریه در قبول یا رد یا اصلاح و ویرایش مقاله‌های دریافتی آزاد است.
- - نویسندگان محترم مقاله‌های خود را به همراه نامه مجزا، مبنی بر درخواست انتشار که در آن عنوان مقاله، نام و نام خانوادگی، رتبه علمی و محل دقیق فعالیت علمی نویسنده و نشانی دقیق اعم از آدرس پستی، تلفن، دورنگار و پست الکترونیک ذکر شده باشد از طریق سامانه نشریه ارسال فرمایند. از آنجا که مقاله‌ها توسط دو داور که اطلاعاتی از مشخصات نویسنده ندارند، ارزیابی خواهد شد، هیچ‌یک از اطلاعات مربوط به نویسنده در خلاصه و اصل مقاله ذکر نشود.
- - کلیه مقاله‌ها باید دارای عنوان، چکیده (حداکثر ۱۵ کلمه) و واژگان کلیدی (حداکثر ۷ واژه) به دو زبان فارسی و انگلیسی باشد.

- - حجم مقاله از ۵۰۰۰ کلمه تا ۷۵۰۰ کلمه باشد و با فاصله تقریبی میان سطور ۱ سانتی متر ترجیحا با قلم ۱۴ - B Mitra در برنامه Word ۲۰۱۳ حروف‌نگاری شود.
- - ارجاعات مقاله‌ها به صورت ارجاع در متن و به شیوه APA باشد:
- برای ارجاع به منابع، بلافاصله پس از نقل قول، نام خانوادگی نویسنده، سال انتشار و صفحه منبع مورد نظر در داخل پرانتز نوشته شود. مثال (جهانگیری، ۱۳۶۶: ۲۱۰)؛ در مورد منابع غیر فارسی، اطلاعات داخل پرانتز به زبان اصلی نوشته شود. مثال: (Ladyman, 2003: 115)
- - اگر از یک نویسنده در یک سال بیش از یک اثر منتشر شده باشد، این آثار با ذکر حروف الف، ب، ... یا a و b و ... پس از سال انتشار از هم متمایز شوند.
- - فهرست منابع: در پایان مقاله ابتدا منابع فارسی و سپس منابع لاتین به ترتیب حروف الفبا و بر اساس نام خانوادگی نویسنده به صورت زیر ذکر شود:
- کتاب: نام خانوادگی نویسنده، نام نویسنده. (تاریخ انتشار). نام کتاب به ایتالیک. نام مترجم. محل انتشار: نام ناشر.
- مقاله: نام خانوادگی نویسنده، نام نویسنده. (تاریخ انتشار). «عنوان مقاله». نام مترجم. نام نشریه به ایتالیک. شماره نشریه. شماره صفحات مربوط به مقاله.

## فهرست

ارزیابی دیدگاه والری هافمن و ویم راون درباره اقتباس رنج و نجات بخشی امام حسین (ع)  
از تقدیه عیسی (ع) | ۹ |

سید محمد علیانسب، احمد سعدی، حسن رضایی هفتادار، سید محمد موسوی مقدم

لوئی ماسینیون و تأثیر پدیدارشناسی وی بر اسلام شناسی در غرب | ۳۱ |

سید محمد حسینی

ادعای پاتریشیا کرون در گنوسی‌گری شیعه و تحلیل و نقد آن | ۶۳ |

عزت الله پاتیار، حبیب الله حلیمی جلودار، رضا آفاپور

تحلیل انتقادی جریان‌های مطالعات قرآنی شیعه در آکادمیای بین‌الملل | ۸۷ |

سید حامد علیزاده موسوی

تحلیل تطبیقی دیدگاه رابرت اسپنسر درباره کارکرد دوگانه قرآن در پرتو تفسیر المیزان و الکشاف  
(بررسی آیه ۸۲ سوره اسراء) | ۱۰۷ |

حامد سراجی، محمدسعید فیاض، رحمت الله عبدالله زاده آرنی، علیرضا موفق

تحلیل و ارزیابی انتقادی روش‌شناسی سنتی خاورشناسان معاصر در مطالعات حدیث‌شناسی | ۱۳۵ |

باقر ریاحی مهر



## ارزیابی دیدگاه والری هافمن و ویم راون درباره اقتباس رنج و نجات بخشی امام حسین (ع) از تقدیه عیسی (ع)

سید محمد علیاناسب<sup>۱</sup>، احمد سعدی<sup>۲</sup>، حسن رضایی هفتادار<sup>۳</sup>، سید محمد موسوی مقدم<sup>۴</sup>

### چکیده

یکی از مسائل مطرح درباره اصالت اعتقادات شیعه در آثار خاورشناسان، ادعای اقتباس رنج و نجات بخشی امام حسین (ع) در اعتقادات شیعه از تقدیه عیسی (ع) در مسیحیت است که والری هافمن و ویم راون در دائرة المعارف قرآن این ادعا را مطرح کرده‌اند. این مقاله به شیوه توصیفی، تحلیلی با بررسی دیدگاه مسیحیت و شیعه درباره رنج و نجات بخشی عیسی (ع) و امام حسین (ع) در صدد است دیدگاه این دو خاورشناس را مورد تحلیل و ارزیابی قرار دهد. یافته‌های تحقیق نشان می‌دهد مفهوم رنج و نجات بخشی در مسیحیت و شیعه دارای تفاوت‌های بنیادین است. در نگرش مسیحیت، رنج حقیقی ناشی از گناه نخستین آدم و نجات حقیقی با قربانی شدن عیسی (ع) برای رستگاری انسان‌هاست؛ اما در نگرش شیعی، فطرت انسان، ذاتا پاکیزه و الهی و قیام امام حسین (ع) در جهت یادآوری این فطرت و تأکید بر ظلم‌ستیزی و مبارزه با حاکمان ظالم بوده و با دیدگاه مسیحیت درباره عیسی (ع) دارای اختلافات اساسی و جدی است که هرگونه ادعای اقتباس کلی و عدم اصالت اعتقادات شیعه را منتفی می‌سازد.

واژگان کلیدی: امام حسین (ع)، کربلا، تشیع، تقدیه عیسی، والری هافمن، ویم راون.

۱. دانش‌آموخته دکتری مدرسی معارف قرآن و حدیث، دانشکدگان فارابی، دانشگاه تهران: تهران ایران. (olyanasabm@ut.ac.ir).

۲. دانشیار گروه شیعه‌شناسی و مدرسی معارف دانشکدگان فارابی دانشگاه تهران: تهران ایران. (نویسنده مسئول): (a.saadi@ut.ac.ir).

۳. دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشکدگان فارابی دانشگاه تهران: تهران ایران. (hrezaii@ut.ac.ir).

۴. دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشکدگان فارابی دانشگاه تهران: تهران ایران. (sm.mmoqaddam@ut.ac.ir).

## Review of Valerie Hoffman and Wim Raven's Viewpoint about the adaptation of Imam Hussein's suffering and salvation From Crucifixion of Jesus

### Abstract

One significant issue raised in Orientalist scholarship concerning the authenticity of Shia beliefs is the claim that the Shia concept of Imam Hussain's (AS) suffering and redemptive role was borrowed from the Christian doctrine of Jesus' (AS) sacrifice. Valérie Hoffman and Wim Raven advance this claim in the Encyclopedia of the Qur'ān. Employing a descriptive-analytical methodology, this article examines Christian and Shia perspectives on the suffering and redemptive roles of Jesus (AS) and Imam Hussain (AS), respectively, to critically analyze and evaluate Hoffman and Raven's thesis. The research findings demonstrate that the concepts of suffering and redemption in Christianity and Shiism are fundamentally divergent. Within the Christian framework, true suffering originates from Adam's Original Sin, and true redemption is achieved through Jesus' (AS) sacrificial death for humanity's salvation. Conversely, the Shia perspective posits that human nature (Fiṭrah) is inherently pure and divine. Imam Hussain's (AS) uprising served to awaken this primordial nature, emphasizing resistance against oppression and the struggle against tyrannical rulers. This constitutes a profound and essential divergence from the Christian understanding of Jesus (AS), thereby rendering untenable any claim of wholesale borrowing or questioning the authenticity of core Shia beliefs.

**Keywords:** Imam Hussain, Karbala, Shiite, Sacrifice of Jesus, Valerie Hoffman, Wim Raven.

## ۱. مقدمه

برخی از خاورشناسان، معتقدند قرآن و معارف دینی، مصادری غیروحیانی و غیر الهی داشته و از ادیان و سنت‌های پیش از اسلام، اقتباس شده و به همین جهت فاقد اصالت بنیادی است؛ (زمانی، ۱۳۸۶، ۵۱) سابقه طرح اقتباس قرآن از منابع غیروحیانی، به دوره حضور پیامبر (ص) بر می‌گردد که برخی مشرکان، قرآن را تعلیم بشر می‌دانستند. قرآن به صراحت این مسئله را بیان کرده و چنین استدلال می‌کند که کسانی که ادعا شده قرآن از آنان گرفته شده غیر عرب هستند و زبان قرآن عربی روشن و آشکار است. (نحل/۱۰۳) از این رو امکان ندارد چنین متنی که در اوج فصاحت و بلاغت عربی است، از افراد غیرعرب اخذ شده باشد. آیات ۴ و ۵ سوره فرقان نیز بنابر نظر مفسران در ردّ اقتباس قرآن از یهود و مسیحیت نازل شده است. (طبری، ۱۴۲۰: ۲۴۱/۱۸؛ فخررازی، ۱۴۲۰: ۵/۲۴؛ طباطبایی، ۱۴۱۷، ۱۸۰/۱۵)

در دو سده اخیر و با گسترش چشمگیر مطالعات اسلامی، دیدگاه‌های مختلفی درباره منبع قرآن و معارف اعتقادی مسلمانان از جمله اقتباس از عهدین و نبوغ پیامبر (ص) از سوی خاورشناسان مطرح شد. علاوه بر اینکه نظریه اقتباس اسلام از ادیان پیشین به خصوص یهودیت و مسیحیت مطرح شده، ادعای اقتباس تشیع از ادیان و آیین‌های پیشین نیز مسبوق به سابقه است.

آرتور دو گوینو،<sup>۱</sup> عقاید قدیمی ایرانیان را درباره جنبه آسمانی و الهی داشتن سلاطین ساسانی، ریشه اصلی عقاید شیعه در باب امامت و عصمت و طهارت ائمه اطهار (ع) دانسته است. (دوگوینو، ۱۴۰۳: ۵۰) رینهارت دوزی نیز شیعه را یک فرقه ایرانی می‌داند و معتقد است در فرهنگ ایرانی این ویژگی وجود داشت که پادشاهان خود را سایه خدا می‌دانستند و در وجود آنها فره ایزدی را معتقد بودند و لذا همین عقیده بت پرستی را به اسلام انتقال داده و به علی (ع) و فرزندان او به همان بینش نگاه کرده و اطاعت مطلق از امامت تبلور یافته در علی (ع) و فرزندان او را

1. Joseph Arthur de Gobineau

واجب حتمی می‌دانستند. (دوزی، ۲۰۱۲: ۲۲۰) شهید مطهری در خدمات متقابل اسلام و ایران به طور مفصل درباره نظریه اقتباس تشیع از ایران باستان بحث کرده و نظریات برخی از مستشرقان از جمله دوزی و دوگوبینو را مطرح و آن را نقد کرده است. (مطهری، ۱۳۸۹: ۱۱۴/۱۴)

ولهاوزن<sup>۱</sup> نیز با طرح حضور فرقه سبائیه (پیروان عبدالله بن سبأ) در دوره امام علی (ع) و امام حسن (ع) ریشه اعتقادات شیعه به خصوص مسئله جانشینی پیامبر (ص) و انتظار را یهودیت می‌شمارد. (ولهاوزن، ۱۳۷۵: ۱۷۱) جیمز دارمستتر<sup>۲</sup> همانند ولهاوزن، ریشه‌های تفکر شیعه را در اموری همچون رجعت و مهدویت برآمده از تفکر زرتشتیان می‌داند. (دارمستتر، ۱۳۱۷: ۶، ۱۷ و ۲۱) ایتان کلبگ<sup>۳</sup> شیعه پژوه معروف یهودی، معتقد است خصوصیات فوق انسانی اهل بیت (ع) که در آثار شیعیان ذکر شده، پیشتر در نگرش اسماعیلیه، دروزیه، نصیری و پیشتر از آن در بین یهود و مسیحیت اعتقادات مشابهی وجود داشته و می‌توان ادعا کرد که این ایده از کتب مقدس مسیحیت وارد شیعه شده است. (Kohlberg, 1972: 128)

والری جی هافمن و ویم راون در دائرة المعارف قرآن (EQ) ادعا کرده‌اند شیعیان رنج و نجات بخشی امام حسین (ع) را از تفدیه عیسی مسیح (ع) اقتباس کرده‌اند و از این رو باور شیعیان، فاقد اصالت بنیادی است. درباره وجوه تشابه شخصیت امام حسین (ع) و عیسی (ع) آثار بسیاری نگاشته شده که مهمترین آنها عبارتند از:

۱- آنتوان بارا، امام حسین در اندیشه مسیحیت، به ترجمه علی باقر طاهری نیا و فرامرز میرزایی، نشر دانشگاه بوعلی، ۱۳۸۱. این اثر وجوه اشتراک دو اندیشه اسلام و مسیحیت را در سیره عملی امام حسین (ع) و عیسی مسیح (ع) شناسایی کرده و نتیجه مشترک آن را حق و عقیده و پاسخ مثبت به ندای رسالت و مبارزه در راه آن با ایمان و فداکاری می‌داند.

- 
1. Julius Wellhausen
  2. James Darmesteter
  3. Etan Kohlberg

۲- یعقوب اصغری، مقایسه مصائب امام حسین (ع) و مصائب عیسی مسیح (ع)، پایان نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه آزاد تهران، ۱۳۹۲.

۳- فائزه هاشمیان، فدیة شدن امام حسین (ع) و حضرت عیسی (ع) از دیدگاه اسلام و مسیحیت، پایان نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه قم، ۱۳۹۵.

۴- زهرا حسین زاده، مقایسه کارکردهای تصلیب عیسی مسیح (ع) از نظر مسیحیان و شهادت امام حسین (ع) از نظر شیعیان، پایان نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه ادیان و مذاهب، ۱۳۹۶.

آثار فوق به بررسی و تحلیل برخی از وجوه اشتراک و افتراق نگرش شیعه و مسیحیت درباره امام حسین (ع) و عیسی (ع) پرداخته و در صدد تحلیل و ارزیابی ادعای اقتباس اعتقاد شیعیان از مسیحیت و بررسی دیدگاه هافمن و راون نبوده‌اند و از این رو پژوهش در موضوع حاضر، مسبوق به سابقه نیست. نظر به ضرورت بحث از اصالت اعتقادات شیعه امامیه و واکاوی و نقد نظرات خاورشناسان در این موضوع، مقاله حاضر در صدد است به شیوه توصیفی-تحلیلی اقتباس جایگاه امام حسین (ع) از عیسی (ع) در مسیحیت را بطا تحلیل باور مسیحیان به رنج و نجات بخشی عیسی (ع) و نگاه شیعیان به رنج و نجات بخشی امام حسین (ع) مورد تحلیل قرار دهد. از این جهت ضروری است برای نقد ادعای اقتباس این دو خاورشناس، با مراجعه به انجیل و همچنین منابع متقدم شیعه، تشابه و افتراق محتوایی و مضمونی تقدیه عیسی (ع) با شهادت امام حسین (ع) را مورد بررسی دهد.

والری جی هافمن استاد ادیان دانشگاه ایلینویز آمریکاست و سال‌ها عضو هیأت تحریریه دو مجله بین‌المللی مطالعات خاورمیانه و مطالعات آمریکایی ادیان بوده است. او کتابی با عنوان تصوف و عرفان در مصر معاصر نگاشته که انتشارات دانشگاه کارولینای جنوبی آن را در سال ۱۹۹۵ منتشر ساخت. در سال ۲۰۱۲ نیز اثری با عنوان مبانی اسلام اباضیه توسط دانشگاه سیراکیوز منتشر کرده است. سه مدخل دائرة المعارف قرآن (EQ) با عنوان‌های

اعیاد و بزرگداشت‌ها، مهمان‌نوازی و ادب‌ورزی<sup>۲</sup> و تعامل<sup>۳</sup> توسط وی نگاشته شده است. هافمن در مدخل اعیاد و بزرگداشت‌ها، نگاه شیعیان به شهادت امام حسین (ع) را اقتباس از تفدیه عیسی (ع) در مسیحیت می‌داند. (Hoffman, 2002: 2/208) همین مطلب در مدخل دیگری توسط ویم راون<sup>۴</sup> تکرار می‌شود. (Raven, 2003: 3/281) وی پژوهشگر هلندی و استاد دانشگاه فرانکفورت است که سه مدخل پاداش و جزا،<sup>۵</sup> شهیدان<sup>۶</sup> و سیره و قرآن<sup>۷</sup> را در دائرة المعارف قرآن تدوین کرده است. وی در مدخل شهداء با تکرار ادعای هافمن، بر اقتباس نجات بخشی امام حسین (ع) از تفدیه عیسی (ع) در مسیحیت تأکید دارد.

هافمن و راون معتقدند شیعیان جایگاه امام حسین (ع) و نقش او در نجات و رستگاری را از آموزه تفدیه عیسی (ع) در مسیحیت اقتباس کرده‌اند. هافمن در مدخل اعیاد و بزرگداشت‌ها در دائرة المعارف قرآن می‌نویسد:

«در میان همه مراسم مسلمانان، تنها مراسمی که از همه مستقیم‌تر جنبه یادبودی و بزرگداشتی دارد، یادمان شیعیان اثناعشری برای شهادت حسین (ع)، نوه پیامبر (ص)، در کربلا در دهم ماه محرم، یعنی مراسم عاشورا است. شهادت حسین (ع) نه تنها کشته شدن یا قربانی شدن جانگداز اعضای پاک خاندان نبوت تلقی می‌شود؛ بلکه در عین حال، برای کسانی که حسین (ع) را دوست دارند، بر شهادت او می‌گیرند و عزاداری می‌کنند و می‌خواهند که در مصائب او و خاندانش شریک باشند، جنبه آمرزش و رستگاری نیز دارد. درست به همان سان که مسیح خود را در قربانگاه صلیب قربانی کرد تا بشریت را نجات

- 
1. Festivals and Commemorative Days
  2. Hospitality and Courtesy
  3. Intercession
  4. Wim Raven
  5. Reward and Punishment
  6. martyrs
  7. Sīra and the Qur'ān

بخشد، حسین نیز خود را در دشت کربلا به کشتن داد تا جامعه مسلمانان را از لوٹ گناه پاک سازد.<sup>۱</sup> (Hoffman, 2002: 2/208)

ویم راون نیز در مدخل شهیدان به این اقتباس اینگونه تأکید دارد: «شیعیان همانند مسیحیان بر این باورند که در کارزارهای دنیایی پیروزی معنوی اهمیت دارد. آنها همچنین به ویژگی نجات بخشی شهادت حسین تأکید دارند در حالی که در نگرش اهل سنت شفاعت شهیدان نقشی فرعی دارد.»<sup>۲</sup> (Raven, 2003: 3/281)

درباره اشتراک و تشابه برخی از معارف اسلامی و شیعی به عهدین، خود قرآن و مسلمانان نیز معترف هستند که قرآن و کتب آسمانی دیگر، با هم شباهت دارند. در این باره در قرآن آمده: «شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى» (شوری/۱۳) خداوند از دین، آنچه را که به نوح سفارش کرد و آنچه به توحی کردیم و آنچه که به ابراهیم و موسی و عیسی سفارش کردیم، برایتان تشریح کرد.

طبق معنای این آیه، آنچه خداوند به نوح (ع)، ابراهیم (ع)، موسی (ع) و عیسی (ع) توصیه کرده، برای مسلمانان نیز تشریح شده است. مضمون این آیه، منشأ واحد ادیان الهی را خداوند می‌داند؛ همان خدایی که شریعت انبیای الهی پیشین را فرستاده، شریعت پیامبر (ص) نیز از جانب او فرستاده شده و از این نگاه، تشابه بین معارف قرآنی با عهدین، دلیلی بر یگانگی منشأ این دو کتاب آسمانی بوده و بحث اقتباس از اساس منتفی است؛ زیرا در

1. "Of all the Muslim festivals, the one that appears most directly commemorative is the Twelver Shī'ī commemoration of the death of the Prophet's grandson Husayn at Karbalā on the tenth day of the Islamic month of Muharram, the feast of Āshūrā. Husayn's death is not only perceived as a martyrdom or as a tragic victimization of the righteous members of the Prophet's family, it is also seen as having a redemptive effect for those who love Husayn, grieve over his death, and are willing to share in the suffering of him and his family. Just as Christ sacrificed himself on the altar of the cross to redeem humanity, so did Husayn allow himself to be killed on the plains of Karbalā to purify the Muslim community of sins"

2. "For Shī'ites, as for Christians, it is the spiritual victory in the face of a worldly defeat that matters. Moreover, they often emphasize the redemptive character of Husayn's martyrdom, whereas the intercession of Sunnī martyrs plays but a marginal role."

قرآن و آموزه‌های اسلامی، انبیا و ادیان الهی پیشین تصدیق شده و آموزه‌های اصیل آن، الهی و وحیانی شمرده شده‌اند و با توجه به اینکه همه ادیان الهی در اصول بنیادین آن همچون توحید، نبوت، معاد و تکیه بر فطرت، انصاف، اخلاق و همه فضایل اخلاقی تأکید داشته‌اند، از این جهت تشابه قرآن و معارف اسلامی به آموزه‌های ادیان پیشین، دلیلی بر الهی و وحیانی بودن آن بوده و از این جهت، بحث اقتباس از اساس منتفی است.

برخی از پژوهشگران مسلمان، اقتباس را اینگونه معنا کرده‌اند که در اقتباس، متن دوم، منبعی جز متن اول نداشته و کاملاً اسیر متن اول است؛ ولی اگر متن دوم، صحیح‌تر از متن اول بوده و اشکالات آن را برطرف کند، اقتباس واقع نشده است. از این رو قرآن کریم که دارای معارف بسیار والایی است که نه در کتب قبل از آن آمده و نه از ذهن بشری برمی‌آید، از عهدین اقتباس نکرده است. (مطعنی، ۱۹۹۲: ۲۴۰/۱)

به طور کلی توجه به دو جنبه در تشابه معارف اعتقادی شیعه با عهدین ضروری است:

نخست؛ تشیع همچون سایر فرق اسلامی، آیین یهود و مسیحیت، پیامبران آن و الهی بودن اصل تورات و انجیل را تصدیق می‌کند. شیعیان، دین اسلام را تکمیل ادیان و شرایع حقه سابق از جمله یهود و مسیحیت می‌دانند و از این جهت وجود مفاهیم و معارف اعتقادی متشابه با عهدین، نه به عنوان اقتباس بلکه به عنوان نشانه‌ای از یگانگی منشأ و حقیقی بودن آنهاست. از این جهت که منشأ تورات و انجیل و قرآن، خداوند یکتاست که به توحید و معاد و اصول فطری و اخلاقی که ضامن سعادت دنیوی و اخروی انسان است دعوت می‌کند و این اصول اعتقادی و اخلاقی به مناسبت و فراخور اقتضائات و ظرفیت‌های مردمان و زمانه آنها تشریح و توسط انبیا و کتب آسمانی ابلاغ شده است.

دوم؛ برخی دیگر از عوامل تشابه معارف اعتقادی شیعه با عهدین، به تشابه الگوهای اخلاقی و فضایل معنوی و روحانی در ارتباط است. به این معنا که در متن هر دو آیین، فضایل اخلاقی مطرح و شخصیت‌هایی در سایه دارا بودن این ویژگی‌ها همچون عصمت، طهارت، علم، معرفت،

صداقت، ایثار و... به عنوان افراد کلیدی آن آیین درآمده‌اند. از این رو بدیهی است اصول اخلاقی که همه انسان‌ها ادراک کرده و علی‌رغم اختلافات در تعریف و محدوده آن، به عنوان یک اصل اخلاقی یا فضیلت اخلاقی مورد پذیرش همه هستند، در تشیع و عهدین موارد مشابهی از دستورات، قوانین و الگوهای اخلاقی وجود داشته باشد. در نتیجه اینکه مریم (س) و عیسی (ع) به دلیل عصمت، طهارت و برخورداری از همه فضایل اخلاقی و معنوی، دارای جایگاه بی‌بدیلی در مسیحیت هستند، به این معنا نیست که در آیین‌های پس از آن، الگوهایی به دلیل دارا بودن فضایل اخلاقی و معنوی مشابه، حضور نداشته نباشند و در آن آیین، مورد تکریم و احترام نباشند. از این جهت حق‌طلبی، ایثار، طهارت و عصمتی که مسیحیت درباره عیسی (ع) باور دارند، برای شیعیان در وجود امام حسین (ع) تجلی یافته و نباید از این تشابه، تلقی اقتباس کرد.

علاوه بر دلایل وجود تشابه معارف اعتقادی شیعه با عهدین که به اموری غیر از اقتباس ارتباط دارد، می‌توان از جهت مفهومی نیز با تحلیل معارف اعتقادی شیعه در قرآن و شناسایی افتراقات بنیادین آن با اعتقادات یهود و مسیح، به عدم اقتباس این معارف از عهدین حکم کرد. از این رو با واکاوی رنج و نجات بخشی در مسیحیت و شیعه و نگاه مسیحیت به عیسی (ع) و شیعیان به امام حسین (ع) به وجوه اصلی اختلاف و تفاوت بنیادی آن پرداخته و از این رهگذر، دیدگاه مستشرقان درباره اقتباس این معارف، نقد خواهد شد.

## ۲. آموزه رنج و نجات بخشی در مسیحیت

در دیدگاه مسیحیت با پذیرش گناهکاری بشر، رنج مسیح و به صلیب کشیده شدن او با گناه انسان مرتبط بوده و آن را به عنوان کفاره‌ای برای نجات بشر از رنج و گناه تفسیر کرده‌اند. سرآغاز رنج بشر در کتاب مقدس داستان آدم و حوا و خوردن میوه ممنوعه است که به اخراج آنها از بهشت منجر می‌شود. خداوند به سبب نافرمانی آدم، بشر را به رنج دچار می‌کند:

«عدالت چنین جاری می‌شود و (آن را) در میان تو و زن (تو) و در میان ذریه وی می‌گذارم. او سر تو را خواهد کوبید و تو پاشنه‌ی وی را خواهی کوبید و به زن گفت درد و حمل تو را بسیار

افزون گردانم و با درد، فرزندان خواهی زائید و اشتیاق تو به شوهرت خواهد بود و او بر تو حکمرانی خواهد کرد و به آدم گفت چون که سخن زوجه‌ات را شنیدی و از آن درخت خوردی که امر فرموده و گفتم از آن نخور، پس به سبب تو، زمین ملعون شد و تمام ایام عمرت از آن با رنج خواهی خورد. خار و خس نیز برایت خواهد رویانید و سبزه‌های صحرا را خواهی خورد و به عرق پیشانی‌ات، خواهی خورد تا این که به خاک برگردی که از آن گرفته شدی؛ زیرا که تو خاک هستی و به خاک خواهی برگشت.» (سفر پیدایش، ۳: ۱۵-۱۹)

این تعبیر، رنج را قرین انسان و بر اساس آن، رنج بخشی از ویژگی‌های وجودی انسان می‌گردد و تا انسان هست رنج خواهد کشید. علاوه بر تأثیر گناه اولیه در رنج بشر، در کتاب مقدس به تأثیر گناه فردی در رنج انسان نیز اشاره شده است. (جامعه سلیمان، ۷: ۶؛ ارمیاء، ۵: ۱۵-۱۷) همچنین تأثیر گناه، بر رنج و عقوبت جمعی چنان پررنگ‌تر مطرح شده که ابراهیم (ع) و موسی (ع) از خداوند می‌خواهند که همه را به آتش گناه عذاب نکنند. (سفر پیدایش، ۱۸: ۲۰-۲۳؛ تثنیه، ۴: ۹)

رنج در مسیحیت، عامل بر خورداری دنیوی و اخروی است. از این جهت عیسی (ع) به کسانی که خانه و خانواده و اولاد و املاک را برای خدا ترک کنند، وعده می‌دهد که به خاطر این زحمات و رنج‌ها، در این دنیا صد چندان از خانه‌ها و برادران و فرزندان و املاک خواهند داشت و در آینده، حیات جاودانی خواهند یافت. (مرقس، ۳: ۱۰-۲۹؛ لوقا، ۱۸: ۲۹-۳۰) از این رو خود مسیح نیز طالب خوشی نبود و ملامت ملامتگران بر او عارض می‌شد. (رومیان، ۱۵: ۱-۳)

پولس رسول، رابطه تسلای درونی و رنج را اینگونه شرح می‌دهد:

«مبارک باد خدا و پدر خداوند ما، عیسی مسیح که پدر رحمت‌ها و خدای جمیع تسلیات است و ما را در هر تنگنایی، تسلی می‌دهد تا بتوانیم دیگران را در هر مصیبتی که باشند، تسلا نماییم به آن تسلائی که خود از خدا یافته‌ایم؛ زیرا به اندازه‌ایی که دردهای مسیح در ما زیاد شود، به همان اندازه تسلای ما نیز به وسیله ی مسیح افزایش می‌یابد. ... می‌دانیم چنان که شما شریک دردها هستید، همچنین شریک تسلی نیز خواهید بود.» (دوم قرینتیان، ۱: ۳-۶)

از سوی دیگر رنج در کتاب مقدس، ابزار ابتلاء و امتحان انسان نیز معرفی شده است. چنانکه دلیل رنج بنی اسرائیل و آوارگی چهل ساله آنها در بیابان، آزمون الهی توصیف می‌شود. (تثنیه، ۸: ۴) همچنین رنج انسان با نجات و حضور او در ملکوت نیز در ارتباط است. هم از جهت ایجاد استحقاق و افزایش استحقاق انسان برای ورود به ملکوت الهی (متی، ۵: ۳ و ۱۰) و هم از جهت توبه و نجات از امور دنیوی و اجر و پاداش رنج در حیات اخروی. (دوم قرن‌تیان، ۷: ۹-۱۱)

در نتیجه سرآغاز رنج بشر از دیدگاه مسیحیت، گناه آدم (ع) و حوا و خروج انسان از ملکوت است و این رنج، چنان با وجود انسان آمیخته شده که تا انسان هست، این رنج را به دوش می‌کشد. از عوامل دیگر رنج انسان، گناه و نافرمانی خداست که به شکل فردی یا جمعی منجر به شکل‌گیری رنج برای انسان می‌شود. اصل وجود رنج در انسان، زمینه حضور او در ملکوت و نجات دنیوی و پاداش اخروی را برای او به همراه دارد.

### ۳. آموزه رنج و نجات بخشی در تشیع

رنج و مشقت در آیات و روایات شیعه از مفاهیم پرکاربرد است. از نگاه قرآن، انسان در رنج و مشقت آفریده شده (بلد/۴)<sup>۱</sup> و مفسران مراد از رنج، در آیه را رنج‌های طبیعی انسان در زندگی دنیوی دانسته‌اند. (طوسی، ۱۴۱۳: ۳۵۱/۱۰) به جز این معنا از رنج، مصیبت‌ها و رویدادهای ناگواری که به انسان می‌رسد، در نتیجه اعمال خود انسان است. (نساء/۷۹)<sup>۲</sup> یا اینکه عقوبت اعمال زشت انسان، دچار شدن به رنج و درد است. (اعراف/۱۳۰)<sup>۳</sup> از سوی دیگر، انسان با مشکلات و رنج‌ها آزمایش می‌شود (بقره/۱۵۵)<sup>۴</sup> و کسانی که در برابر رنج‌ها ایمان خود را حفظ

۱. «لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي كَبَدٍ».

۲. «مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ وَمَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكَ».

۳. «وَلَقَدْ أَخَذْنَا آلَ فِرْعَوْنَ بِالسِّنِينَ وَ نَقْصِ مِنَ الثَّمَرَاتِ لَعَلَّهُمْ يَذَّكَّرُونَ».

۴. «وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ بِبَشِيٍّ مِّنَ الْخَوْفِ وَ الْجُوعِ وَ نَقْصِ مِنَ الْأَمْوَالِ وَ الْأَنْفُسِ وَ الثَّمَرَاتِ وَ بَشِيرِ الصَّابِرِينَ».

کرده و صبر پیشه کنند، از سعادت دنیوی و اخروی برخوردار خواهند بود. (بقره/۱۵۶-۱۵۷)<sup>۱</sup> در قرآن، مسیر رنج و مشقت انسان در نهایت به حضور در محضر الهی و محاسبه اعمال او ختم می‌شود. (انشقاق/۶-۸)<sup>۲</sup>

آموزه رنج، در تشیع با دو مفهوم انتظار و قیام همراه است. از سویی شیعیان از آن جهت که منتظر ظهور امام غائب (عج) هستند، رنج و مشقت زمانه و ظلم ظالمان را به امید ظهور حضرت و تحقق عدالت و رفع این رنج تحمل می‌کنند. از سوی دیگر برخلاف نگرش صوفیانه و زاهدانه که صرف تحمل رنج را سعادت و نجات می‌پندارد، شیعیان با تبدیل رنج به انگیزه حرکت، اقدام عملی به سوی اصلاح و قیام علیه ظلم ظالمان را با تأسی از امامان خود پیگیری می‌کنند.

از این رو رنج‌های اهل بیت و حضرت زهرا (س) در سنت شیعیان، به تحمل سختی‌ها و ناملازمات کافران و مشرکان در دوره حضور پیامبر (ص) و سپس رنج مشاهده غصب خلافت علی (ع) و دور شدن جامعه اسلامی از آموزه‌های قرآن و پیامبر (ص) پس از رحلتشان بود. شهادت حضرت زهرا (س) و امیرمؤمنان (ع) و شهادت امامان معصوم (ع) به خصوص شهادت امام حسین (ع) و واقعه کربلا در میان شیعیان به عنوان عظیم‌ترین و عالی‌ترین حرکت انسانی در جهت رشد و کمال بشریت و فداکردن وجود پاکشان در راه حق و حقیقت شناخته می‌شود که این حرکت هم از بعد انسانی و اخلاقی، هم دینی و مذهبی و هم از جهت اجتماعی و سیاسی واقعه‌ای اثرگذار در فرهنگ و معارف شیعی بوده است.

#### ۴. رنج و نجات بخشی عیسی (ع) در مسیحیت

نجات انسان در مسیحیت، مبتنی بر تصلیب و مرگ مسیح (ع) است. از مرگ مسیح بر تصلیب، در مسیحیت تفسیرهای متعددی شده است. پولس از او به عنوان قربانی یاد

۱. «الَّذِينَ إِذَا أَصَابَتْهُمْ مُصِيبَةٌ قَالُوا إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ» \* أُولَئِكَ عَلَيْهِمْ صَلَوَاتٌ مِنْ رَبِّهِمْ وَرَحْمَةٌ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُهْتَدُونَ».

۲. «يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيهِ \* فَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَابَهُ بِيَمِينِهِ \* فَسَوْفَ يُحَاسِبُ حِسَابًا يَسِيرًا».

می‌کند. رساله او به رومیان، نشان دهنده این است که وی مرگ مسیح را به عنوان یک قربانی در پیشگاه خدا می‌دانست. (رومیان، ۳: ۵۲) تا پیش از عصر روشنگری نیز برخی مسیحیان، مرگ مسیح (ع) را به عنوان پیروزی قطعی بر شیطان و بهای رهایی انسان از نیروهای شرارت که انسان را در چنگال خود دارند، تفسیر می‌کردند. در تفسیری دیگر، مرگ عیسی (ع) به عنوان نمونه‌ای اخلاقی محسوب می‌شود که خدا از طریق او محبت خود را نسبت به بشر آشکار ساخت. (مک‌گراث، ۱۳۸۵: ۴۳۲-۴۵۱)

مسیحیت، معضل و رنج بشر را گناه اولیه خوردن میوه ممنوعه توسط آدم و حوا می‌داند. در نگرش مسیحیت، انسان نخست در کمال راستی و درستی و شبیه خدا آفریده شد (پیدایش، ۱: ۲۶-۲۷) و در بهشت عدن قرار گرفت. (همان، ۲: ۸-۱۰) اما سپس با نافرمانی خدا و خوردن میوه ممنوعه، به گناه آلوده شده و به زمین سقوط کرد و از مقام تقدس و پاکی هبوط کرد. نتیجه دیگر گناه نخستین<sup>۱</sup> این بود که بر همه مردم، مرگ مقدر شد. (رومیان، ۵: ۱۲)

طبق باور مسیحیان، گناه اولیه باعث شد ما انسان‌ها که در شهوت‌های پست غرق شده‌ایم، از نیکی و صلاح متنفر شویم، به شرارت‌ها میل یابیم و نتوانیم هیچ عمل صالحی را انجام داده یا درباره آن فکر کنیم. (دانستن، ۱۳۸۱: ۱۲۴)

آگوستین معتقد است گناه اولیه موجب شد تا اراده انسان‌ها در ارتکاب بدی آزاد باشد؛ اما در انجام کارهای خوب، آزادی نداشته باشد. از نگاه او ما به تنهایی نمی‌توانیم به سوی خدا بازگردیم و تنها چاره کار، فیض و لطف خداست که در مسیح ظهور کرده است. (یاسپرس، ۱۳۶۳: ۸۷-۹۱)

از این رو، مسیح نیز به نقش خود در نجات بشر آگاهی داشت. برای مسیح در آخرین سفر خود به اورشلیم، این امر به نوعی قطعی شده بود که هرگز خود را از دست دشمنان نخواهد توانست نجات دهد. اگرچه عیسی مسیح، رنج و مرگ را دوست نداشت؛ ولی به جهت تعهد به رسالتی که پذیرفته بود، با کمال آزادی آن را به جان خرید و تحمل کرد و به همین علت

متعهد شد که کلمه خدا را بدون هرگونه ظاهرسازی یا شانه خالی کردن و یا سازش‌کاری اعلام کند. طبق نقل انجیل‌ها، پیلاطس حاکم رومی، راه خلاصی از این مخمصه را به او نشان داد که از مواضع خود دست بردارد و یا آن را تعدیل نماید و در این صورت، حتماً آزاد خواهد شد. مسیح (ع) این مطلب را نپذیرفت، نه از آن جهت که وی در پی مرگ بود؛ بلکه به جهت تعهدی که نسبت به رسالت خود داشت و چون این مأموریت را خدا به وی محول کرده بود. (مایکل، ۱۳۸۱: ۸۱-۸۵)

در اندیشه مسیحیت، انسان به دلیل آلودگی به گناه، فقط با دخالت مستقیم خدا می‌توانست امکان نجات و رهایی یابد: «خداوند برای نجات انسانی که در اسارت و قید گناه است، خود قیام کرد. یگانه فرزند که هم ذات او و کلمه ازلیه است را در شکل بشری خالی از گناه و پاک در میان انسان‌ها آشکار ساخت و او را فدای آنها کرد. پس بدون اینکه خداوند خود مستقیم دخالت کند و پسرش را فدا کند، امکان ندارد بشر به نجات و رهایی برسد.» (اعمال رسولان، ۴: ۲۱)

از این جهت مسیح، واسطه ذات خداوند و انسان آلوده شد و از مسیح به عنوان واسطه یا میانجی یاد شده است (عبرانیان، ۹: ۱۵؛ اول تیموتائوس، ۲: ۵) و حضور خدا در مسیح، به جهت وساطت کردن میان ذات باری تعالی و انسان سقوط کرده بود. (مک گراث، ۱۳۸۵: ۳۸۰)

اعتقاد مسیحیت درباره فدیة چنین است که انسان در نجات خود فاقد نقش است و ابتکار عمل به دست خداست. به همین دلیل، مسیح با تحمل و رنج و از طریق رنج، اطاعت را تعلیم نمود. (عبرانیان، ۱۸: ۲؛ ۹: ۸؛ ۵) او به وسیله رنج، کامل و روح حیات بخش گردید. برای اینکه گناهکاران را رهایی بخشد، بسیار رنج کشید، در عین اینکه قدوس و معصوم بود. قلبش در محبت به خدا کامل بود و با محبت عمل می‌کرد؛ اما از مردم رنج کشید، مسیح برای انسان‌ها رنج کشید. (اول پطرس، ۲۲: ۲۱) در واقع در رنج‌های ما، مسیح شریک شد و در پیروزی او ما سهیم شدیم و هیچ فیضی وجود نمی‌داشت اگر او حقیقتاً رنج نمی‌کشید. (بتنسون، بی‌تا: ۸۹-۹۰)

آموزه رنج در نظر کیرکگور<sup>۱</sup> نیز چنان اهمیت دارد که در گستره دینی، رنج را نشان مسیحیت حقیقی، تعلیم دهنده و راه تعالی آدمی می‌داند. در نظر او، نزدیک بودن کمال به میزان رنج بزرگتر بستگی دارد. چنین رنجی یکباره به وجود نمی‌آید؛ بلکه متوقف بر تلاش و سعی مداوم از طرف خود فرد است. زبان گویای نسبت هر فرد با خداوند برای فرد مذهبی، مقدار رنج اوست. هرچه رنج عمیق‌تر باشد، رابطه فرد با خداوند نیز بیشتر می‌شود. (کیرکگور، ۱۳۷۸: ۱۵۴)

بنابراین آموزه رنج، محور الهیات مسیحی و مرتبط با اصل خلقت انسان و نافرمانی اولیه اوست. این رنج که نتیجه دوری از خداست، جز با ظهور مسیح و تصلیب او به پایان نمی‌رسید و عیسی (ع) با فداکردن خود، انسان را از قید و بند گناه نجات داد.

## ۵. رنج و نجات بخشی امام حسین (ع) از دیدگاه شیعه

خودداری امام حسین (ع) از بیعت یزید و شهادت حضرت در کربلا، از مهم‌ترین حوادث صدر اسلام و برای شیعیان، واقعه عاشورا و مجاهدت حضرت، الگوی عملی در مواجهه با ظلم و جور حاکمان است. طبق دیدگاه پژوهشگران، عامل اصلی قیام حضرت، انحراف جامعه اسلامی از باورهای دینی و اخلاقی بود. (شهیدی، ۱۳۸۰: ۱۱۲-۱۲۳) از این رو هدف اصلی امام حسین (ع) از قیام عاشورا احقاق حق، امر به معروف و نهی از منکر، احیای سنت و از بین بردن بدعت بود. (اسفندیاری، ۱۳۸۷: ۳۳)

به باور سید مرتضی، امام حسین (ع) پس از اصرار مردم کوفه و مشاهده توانایی آنان و ضعف حکومت کوفه دعوت آنها را پذیرفت. وی معتقد است اسباب پیروزی امام حسین (ع) فراهم بود؛ اما حوادث بعدی، ماجرا را خلاف آنچه انتظار می‌رفت، رقم زد. هنگامی که عهدشکنی کوفیان آشکار شد، امام حسین (ع) تصمیم به بازگشت و متارکه درگیری گرفت؛ همان‌گونه که امام حسن (ع) چنین کرد. اما متارکه جنگ از او پذیرفته نشد. (سیدمرتضی، بی تا: ۱۷۶-۱۷۸) ابوالفرج اصفهانی نقل می‌کند که حضرت، عمر سعد را مخیر می‌کند که یکی از این سه را انتخاب کند: ترک بیعت یزید، بازگشت به

مکه یا رفتن و اقامت در مرزهای سرزمین اسلامی (ابوالفرج اصفهانی، ۱۴۱۶: ۱۱۴)

روایات به جا مانده از حضرت، دلایل مختلفی برای قیام امام حسین (ع) ذکر کرده‌اند. خود حضرت، وجود حاکمانی همچون یزید را نابودی اسلام می‌دانست (ابن اعثم، ۱۴۱۱: ۱۷/۵) و در نامه‌ای به جمعی از بزرگان بصره، هدف از قیام بر ضد حکومت یزید را احیای سنت پیامبر (ص) بیان می‌فرماید. (ابومخنف، ۱۴۱۷: ۱۰۷) حضرت در مسیر کربلا، حاکمان شام را مفسدانی معرفی می‌کند که حدود الهی را باطل کرده و اموال فقیران و مسکینان را غصب می‌کنند. (همان: ۱۷۲) امام (ع) در نامه‌ای به بزرگان کوفه فرمود:

«فَقَدْ عَلِمْتُمْ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ (ص) قَدْ قَالَ فِي حَيَاتِهِ، مَنْ رَأَى سُلْطَانًا جَائِرًا مُسْتَحِلًّا لِحُرْمِ اللَّهِ... نَاكِثًا لِعَهْدِ اللَّهِ، مُخَالِفًا لِسُنَّةِ اللَّهِ، يَعْمَلُ فِي عِبَادِ اللَّهِ بِالْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ، ثُمَّ لَمْ يُغَيِّرْ بِفِعْلٍ وَلَا قَوْلٍ، كَانَ حَقِيقًا عَلَى اللَّهِ أَنْ يُدْخِلَهُ مَدْخَلَهُ. (طبری، ۱۳۸۷: ۴۰۳/۵) می‌دانید که پیامبر خدا (ص) در زمان حیاتش فرمود: هر کس سلطان ستمگری را ببیند که حرام خدا را حلال شمرده و پیمان خدا را شکسته، با سنت پیامبر (ص) مخالفت ورزیده و در میان بندگان خدا به ظلم و ستم رفتار کرده، ولی با او به مبارزه عملی و گفتاری برنخیزد، بر خداوند ثابت است که او را به جایگاه آن سلطان ستمگر (جهنم) وارد کند.»

در برخی روایات منسوب به حضرت، ایشان خود را سزاوارتر به ولایت مؤمنان دانسته‌اند. (ابن اعثم، ۱۴۱۱: ۷۸/۵) <sup>۴</sup> از این جهت، برخی پژوهشگران هدف اصلی از قیام ایشان را تشکیل

۱. «وَعَلَى الْإِسْلَامِ السَّلَامُ إِذْ بُلِّيتِ الْأُمَّةُ بِرَاعِ مِثْلِ يَزِيدٍ.»

۲. «وَأَنَا أَدْعُوكُمْ إِلَى كِتَابِ اللَّهِ وَ سُنَّةِ نَبِيِّهِ (ص) فَإِنَّ السُّنَّةَ قَدْ أَمِيتَتْ.»

۳. «يَا فِرْزْدُقُ إِنَّ هَؤُلَاءِ قَوْمٌ لَزِمُوا طَاعَةَ الشَّيْطَانِ، وَ تَرَكُوا طَاعَةَ الرَّحْمَانِ، وَ أَظْهَرُوا الْفَسَادَ فِي الْأَرْضِ، وَ أَبْطَلُوا الْحُدُودَ، وَ شَرَّبُوا الْحُمُورَ، وَ اسْتَأْتَرُوا فِي أَمْوَالِ الْفُقَرَاءِ وَ الْمَسَاكِينِ، وَ أَنَا أَوْلَى مَنْ قَامَ بِنُصْرَةِ دِينِ اللَّهِ، وَ إِعْزَازِ شَرْعِهِ، وَ الْجِهَادِ فِي سَبِيلِهِ لِتَكُونَ كَلِمَةُ اللَّهِ هِيَ الْعَلِيَا. امام حسین (ع) در خطاب به لشکر حرّ، می‌فرماید: «الْأَتْرُونَ إِلَى الْحَقِّ لَا يُعْمَلُ بِهِ، وَ إِلَى الْبَاطِلِ لَا يُتَنَاهَى عَنْهُ لِيَنْزَعِبَ الْمُؤْمِنُ فِي لِقَاءِ رَبِّهِ حَقًّا حَقًّا» آیا نمی‌بینید که به حق عمل نشده و از باطل جلوگیری نمی‌شود. (در چنین شرایطی) بر مؤمن لازم است که به دیدار پروردگارش راغب باشد. طبری، ۱۳۸۷: ۴۰۳/۵.

۴. «أَيُّهَا النَّاسُ أَنَا ابْنُ بِنْتِ رَسُولِ اللَّهِ (ص) وَ نَحْنُ أَوْلَى بِوَلَايَةِ هَذِهِ الْأُمُورِ عَلَيْكُمْ مِنْ هَؤُلَاءِ الْمُتَدَعِينَ مَا لَيْسَ لَهُمْ»

حکومت دانسته‌اند (صالحی نجف آبادی، ۱۳۸۷: ۱۵۷-۱۶۰) یا هدف ایشان را بازگرداندن جامعه اسلامی به مسیر صحیح خود و مبارزه با انحرافات دانسته‌اند که نتیجه این قیام، تشکیل حکومت یا شهادت بود. (خامنه‌ای، ۱۳۹۴: ۱۴۷) البته امام حسین (ع) هرگونه تلاش برای به دست آوردن قدرت یا ثروت را مذموم دانسته و آن را انکار می‌کند و هدف خود را اصلاح سنت و برپایی احکام اسلامی می‌داند. (ابن شعبه حرانی، ۱۳۶۳: ۲۳۹)<sup>۱</sup>

از این رو اقتباس شهادت امام حسین (ع) از تفدیه مسیح، در حالی مطرح شده که به تفاوت‌های اساسی این دو آموزه در شیعه و مسیحیت توجه نشده است. مسیحیت، رنج را در فطرت انسان و گناه نخستین آدم (ع) می‌داند که با تفدیه عیسی مسیح (ع)، بشریت از رنج و گناه نجات یافته است؛ اما شیعیان، فطرت انسان را الهی و پاک و رنج و مشقت انسان را در مسیر رشد و کمال او لازمه حضور او در این دنیا و تحمل این رنج و مشقت را موجب رستگاری و علو درجه انسان می‌داند که انبیا و اولیای الهی و امامان معصوم کامل‌ترین مصداق تحمل رنج و از این جهت لایق مرتبه شفاعت هستند. از سوی دیگر اصل تفدیه عیسی (ع) در دیدگاه شیعیان منتفی بوده و در نگاه شیعیان، اولیای الهی و امام حسین (ع) در مبارزه علیه ظلم و ستم زمانه، قیام کرده و حرکت آنها علاوه بر جنبه فردی، دارای ابعاد اجتماعی و سیاسی پرننگی است. در نتیجه و با توجه به تفاوت‌های بنیادین در نگاه مسیحیت و شیعه، ادعای اقتباس کلی و عدم اصالت اعتقادات شیعه که توسط والری هافمن و ویم راون مطرح شده، فاقد دلیل است.

## نتیجه‌گیری

با تحلیل مفهوم رنج و نجات بخشی در مسیحیت و شیعه و تفاوت نگرش مسیحیت به عیسی مسیح (ع) و نگاه شیعیان به امام حسین (ع) تفاوت‌های بنیادینی در نگاه مسیحیت و شیعه دیده می‌شود که هرگونه ادعای اقتباس کلی و عدم اصالت اعتقادات شیعه امامیه

۱. «اللهم إِنَّكَ تَعْلَمُ إِنَّهُ لَمْ يَكُنْ مِنَّا تَنَافُسًا فِي سُلْطَانٍ، وَلَا التَّمَسُّسَ مِنْ فُضُولِ الحُطَامِ، وَ لَكِنْ لِيَتَرَى المَعَالِمَ مِنْ دِينِكَ، وَ يُظْهِرَ الإِصْلَاحَ فِي بِلَادِكَ وَ يَأْمَنَ المَظْلُومُونَ مِنْ عِبَادِكَ، وَ يَعْمَلَ بِفَرَائِضِكَ وَ سُنَّتِكَ وَ أَحْكَامِكَ»

را منتفی می‌سازد. این موارد عبارتند از:

- ۱- اعتقاد به نجات به سبب تقدیه مسیح، از اصول و پایه ایمان مسیحی است؛ ولی در تشیع نجات، از اصول اساسی اعتقادی نیست و نجات انسان در تشیع، معطوف به شهادت امامان (ع) تعریف نشده؛ بلکه در تشیع، ایمان و تعبد به خدا، بصیرت و ولایت‌پذیری نسبت به امام (ع) و اطاعت از امام (ع) در همه جنبه‌های زندگی شرائط نجات انسان‌ها مطرح شده‌اند.
- ۲- در مسیحیت از آنجا که نجات، برنامه و طرح خداوند است و توسط خود خداوند اجرا شده، انسان در نجات خود نقش چندانی ندارد و صرفاً تسلیم اراده خدا و پذیرنده آن است؛ اما در اسلام و تشیع، ایمان از طرف و اختیار خود انسان شکل می‌گیرد و در ادامه با خواست و اراده الهی، انسان به واسطه اولیای الهی از تاریکی نجات و رهایی می‌یابد و نقش خود انسان در هدایت و نجات، نقشی فعال است.
- ۳- در تعالیم مسیحی، نقش اوامر شریعت و اعمال شرعی در نجات انسان، از عوامل مهم و تأثیرگذار نیست؛ در حالیکه در قرآن و روایات اسلامی، مهم‌ترین عامل نجات انسان پس از ایمان، عمل صالح و اطاعت مسلمان به اوامر شرعی است.
- ۴- فطرت انسان، در قرآن و روایات شیعه، فطرتی الهی است که روح الهی در آن دمیده شده و برخلاف اندیشه مسیحیت، فطرت انسان ذاتاً آلوده به گناه نیست. در مسیحیت گناه آدم (ع)، به انسان‌ها انتقال یافته و همه انسان‌ها مبتلای به گناه اولیه هستند که مسیح (ع) با قربانی کردن خود و صلیب شدن، کفاره این گناه را پرداخت کرده است؛ اما از نظر شیعه، انسان ذاتاً گناهکار و دارای سرشت ناپاک نیست تا نیازی به کفاره دادن و تطهیر فطرت انسان باشد؛ بلکه انسان دارای فطرتی پاک و خداجو است که اولیای الهی با یادآوری این فطرت الهی، انسان را هدایت می‌کنند.
- ۵- امام حسین (ع) بر علیه ظلم حاکم اسلامی جنگید و قیام با سیف کرد و این قیام، منشأ قیام‌ها و نهضت‌های متعدد اسلامی در سده‌های بعدی شد؛ اما مسیحیت از تقدیه عیسی، تنها آموزه درونی و معنوی نجات را اخذ کرده و نشانه‌ای از اینکه مسیحیت از تقدیه عیسی (ع)، قیام علیه ظلم حاکمان را برداشت کنند وجود ندارد.

## فهرست منابع

### قرآن کریم

کتاب مقدس، ترجمه هزاره نو.

۱. ابن اعثم، محمد بن علی (۱۴۱۱ق). الفتوح. بیروت: دار الأضواء.
۲. ابن شعبه حرانی، حسن بن علی (۱۳۶۳). تحف العقول. قم: نشر جامعه مدرسین.
۳. ابومخنف، لوط بن یحیی (۱۴۱۷ق). وقعة الطّف. قم: انتشارات جامعه مدرسین.
۴. ابوالفرج اصفهانی، علی بن حسین (۱۴۱۶ق). مقاتل الطالبیین. قم: نشر الشریف الرضی.
۵. اسفندیاری، محمد (۱۳۸۷). عاشورا شناسی: پژوهشی درباره هدف امام حسین (ع). تهران: نشرنی.
۶. بتسون، هنری (بی تا). منتخبی از نوشته های پدران اولیه کلیسا. نسخه الکترونیکی منتشر شده در سایت ایران کاتولیک به آدرس: [http://irancatholic.com/?page\\_id=2213](http://irancatholic.com/?page_id=2213)
۷. خامنه ای، علی (۱۳۹۴). انسان ۲۵۰ ساله. تهران: مرکز صهبا.
۸. دار مستتر، جیمز (۱۳۱۷). مهدی از صدر اسلام تا قرن سیزدهم. ترجمه محسن جهانسوز. تهران: کتابفروشی ادب.
۹. دانستن، لسلی جی (۱۳۸۱). آیین پروتستان. ترجمه عبدالرحیم سلیمانی. قم: مؤسسه امام خمینی (ره).
۱۰. دو گوپینو، آرتور (۱۴۰۳/۹/۲۴). مذاهب و فلسفه در آسیای وسطی. ترجمه علی محمد فرهوشی. نسخه الکترونیکی.
۱۱. دوزی، رینهرت (۲۰۱۲م). ملوک الطوائف و نظرات فی تاریخ الإسلام. ترجمه کامل کیلانی. قاهره: مؤسسه هنداوی.
۱۲. زمانی، محمد حسن (۱۳۸۶). شرق شناسی و اسلام شناسی غربیان. قم: بوستان کتاب.
۱۳. سیدمرتضی، علی بن حسین (بی تا). تنزیه الانبیاء. قم: منشورات الشریف الرضی.

۱۴. شهیدی، سیدجعفر (۱۳۸۰). پس از پنجاه سال: پژوهشی تازه پیرامون قیام حسین (ع). تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۱۵. صالحی نجف‌آبادی، نعمت‌الله (۱۳۸۷). شهید جاوید. تهران: انتشارات امید فردا.
۱۶. طباطبایی، محمدحسین (۱۴۱۷ق). المیزان فی تفسیر القرآن. قم: انتشارات جامعه مدرسین.
۱۷. طبری، جامع البیان عن تأویل آی القرآن (۱۴۲۰) به تحقیق أحمد محمد شاکر الناشر: مؤسسة الرسالة
۱۸. طبری، محمد بن جریر (۱۳۸۷ق). تاریخ الرسل و الملوک. بیروت: دارالتراث.
۱۹. طوسی، محمد بن حسن، (۱۴۱۳ق). التبیان فی تفسیر القرآن. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۲۰. فخررازی، محمد بن عمر (۱۴۲۰ق). مفاتیح الغیب. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۲۱. کیرکگور، سورن (۱۳۷۸). ترس و لرز: ترجمه عبدالکریم رشیدیان. تهران: نشر نی.
۲۲. مایکل، توماس (۱۳۸۱). کلام مسیحی. ترجمه حسین توفیقی. قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
۲۳. مطعنی، عبدالعظیم (۱۹۹۲م). الإسلام فی مواجهة الإستشراق العالمی. منصوره مصر: دارالوفاء.
۲۴. مطهری، مرتضی (۱۳۸۹). مجموعه آثار. تهران: انتشارات صدرا.
۲۵. مک‌گراث، ایستر (۱۳۸۵). درآمدی بر الاهیات مسیحی. ترجمه مسیح دیباج. تهران: نشر کتاب روشن. منتشر شده در کتابخانه دیجیتال نور به آدرس: <https://noorlib.ir/book/info/105240>
۲۶. ولهاوزن، یولیوس (۱۳۷۵). تاریخ سیاسی صدر اسلام (شیعه و خوارج). ترجمه محمودرضا افتخارزاده. قم: دفتر نشر معارف اسلامی.
۲۷. یاسپرس، کارل (۱۳۶۳). آگوستین. ترجمه محمدحسن لطفی. تهران: شرکت سهامی انتشارات خوارزمی.

of Qur'an, Edited by Jane Dammen McAuliffe, Leiden: Brill. Vol.2, pp 203-208.

29. Kohlberg, Etan (1972). "Some Nots on the Imamite Attitude to the Qur'an", Islamic Philosophy and the Classical Tradition. Columbia: University of South Carolina Press. pp. 209-240.

30. Raven, Wim (2003). "Martyrs", Encyclopaedia of Quran, Edited by Jane Dammen McAuliffe, Leiden: Brill. Vol 3, pp 281-287.



## لوئی ماسینیون و تأثیر پدیدارشناسی وی بر اسلام‌شناسی در غرب

سید محمد حسینی<sup>۱</sup>

### چکیده

لوئی ماسینیون از چهره‌های برجسته استشرق قرن بیستم بود که با پیوند دادن تاریخ و پدیدارشناسی، رویکردی تازه در شناخت اسلام و تشیع پدید آورد. بررسی سیر تاریخی اندیشه او نشان می‌دهد که مطالعاتش درباره حلاج، سلمان پاک و فاطمه زهرا (س) نه صرفاً شرح زندگانی‌های عرفانی، بلکه تلاشی برای بازسازی تاریخی تجلی ایمان در بستر اجتماعی اسلام بوده است. این پژوهش با رویکرد توصیفی تحلیلی مبتنی بر روش تاریخی، بر پایه منابع اصیل ماسینیون و آثار شاگردان او چون هانری کربن، کریستین ژامبه و برنارد لوئیس و دیگران، به تحلیل چگونگی تأثیرگذاری روش پدیدارشناسی ایمان او بر تحول اسلام‌شناسی غرب می‌پردازد. یافته‌های تاریخ‌نگارانه نشان می‌دهد که ماسینیون با تلفیق تحلیل انتقادی منابع و بازسازی همدلانه تجربه دینی، مطالعات اسلامی را از سطح متن پژوهی استشرافی به حوزه تاریخ تجلی ایمان سوق داد. نتیجه تحقیق حاکی است که رویکرد تاریخی پدیدارشناختی ماسینیون، نه تنها شکل تازه‌ای از شناخت تصوف اسلامی و تاریخ تشیع در غرب را بنیان نهاد، بلکه بر جریان نوسازی روش‌های پژوهش دینی در قرن بیستم اثر ماندگار گذاشت.

واژگان کلیدی: پدیدارشناسی، لوئی ماسینیون، ایمان، اسلام‌شناسی.

۱. عضو هیات علمی گروه تاریخ اسلام دانشگاه ادیان و مذاهب: قم، ایران؛ (hiu.sh56@gmail.com).

## Louis Massignon and the Influence of His Epistemology on Islamic Studies in the West

### Abstract

Louis Massignon, a French Orientalist, was one of the distinguished figures in twentieth-century Islamic studies. By interweaving historical research with phenomenology, he introduced a novel approach to understanding Islam and Shiism. The historical trajectory of his thought shows that his studies on al-Hallāj, Salmān al-Fārisī, and Fāṭima al-Zahrā were not merely hagiographical accounts of mystical lives, but rather efforts to reconstruct the historical manifestation of faith within the social framework of Islam. This study, employing a descriptive-analytical approach based on the historical method, draws upon Massignon's original works as well as those of his disciples such as Henry Corbin, Christian Jambet, and Bernard Lewis to examine the impact of Massignon's phenomenology of faith on the evolution of Western Islamology. The historiographical findings reveal that Massignon, by combining critical analysis of sources with empathetic reconstruction of religious experience, shifted Islamic studies from traditional, text-centered Orientalism toward what may be termed a history of the manifestation of faith. The conclusion underscores that Massignon's historical phenomenological method not only established a new form of understanding Islamic mysticism and Shiite history in the West but also exerted a lasting influence on the modernization of research methodologies in the study of religion throughout the twentieth century.

**Keywords:** Phenomenology, Louis Massignon, faith, Islamology.

## مقدمه

بررسی ادبیات پژوهشی غرب در حوزه مطالعات تاریخ اسلام نشان می‌دهد که نام «لئوی ماسینیون» به‌عنوان یکی از چهره‌های شاخص و اثرگذار این حوزه، حضوری گسترده و پرتکرار در تحقیقات داخلی و خارجی دارد. این حضور پر بسامد، فراتر از ارجاعات صرف تاریخی، بیانگر نقش مهم ماسینیون در بنیان‌گذاری برخی رویکردهای نوین در اسلام‌پژوهی غربی است. با این حال، علی‌رغم فراوانی ارجاعات به آثار وی، میزان و چگونگی اثرگذاری ماسینیون بر تحولات روش‌شناختی مطالعات تاریخ اسلام، به‌ویژه از منظر رویکرد پدیدارشناختی، کمتر به‌صورت مستقل و تحلیلی مورد واکاوی قرار گرفته است. از این رو، پژوهش حاضر می‌کوشد با تمرکز بر جایگاه ماسینیون در تاریخ اسلام‌پژوهی غربی، ضمن سنجش میزان تأثیرگذاری وی، به بررسی نقش رویکرد پدیدارشناختی او در تحول نگاه پژوهشگران غربی به اسلام بپردازد.

لئوی ماسینیون (۱۸۸۳-۱۹۶۲) از برجسته‌ترین چهره‌های قرن بیستم در عرصه اسلام‌شناسی و ایران‌شناسی است که با بهره‌گیری از رویکرد پدیدارشناختی، پیوندی میان تجربه زیسته و پژوهش تاریخی برقرار کرد و تصویری تازه از تصوف اسلامی، به‌ویژه درباره حسین بن منصور حلاج، در فضای علمی غرب به‌وجود آورد. او در خانواده‌ای اهل فرهنگ و دانش پرورش یافت، تحصیلات خود را در فرانسه گذراند و به زبان‌های عربی، فارسی، ترکی عثمانی، آلمانی و انگلیسی تسلط کامل داشت. فعالیت او در مراکز علمی چون «کلژ دو فرانس» و «مدرسه مطالعات عالی سوربن» و نیز سفرهای پژوهشی به مصر، عراق، سوریه، ایران، الجزایر و حجاز بستر لازم را برای تجربه مستقیم از جهان اسلام و بهره‌گیری از روش پدیدارشناسی در پژوهش‌هایش فراهم کرد. (فاتحی و دیگر نویسندگان، ۱۳۹۴: ج ۸، صص ۱۵-۲۷)

آشنایی لئوی ماسینیون با متون عرفانی فارسی به‌ویژه تذکرةالاولیاء عطار و سپس سفر او به بیضا، زادگاه حلاج، نقطه عطفی در مسیر فکری و معنوی او پدید آورد. او بیش از نیم قرن از زندگی علمی خویش را وقف بازسازی تاریخی و درونی چهره حلاج کرد؛ تلاشی که حاصل آن

در آثاری چون مصائب حلاج<sup>۱</sup> و سلمان پاک و نخستین شیعیان<sup>۲</sup> متبلور شد. آنچه روش او را ممتاز می‌سازد، نگرشی است که می‌توان آن را نوعی پدیدارشناسی دین دانست؛ شیوه‌ای که، چنان‌که کریستین ژامبه<sup>۳</sup> (۱۳۸۸: ص ۱۳-۱۶) توضیح می‌دهد، بر شناخت از درون، مشارکت همدلانه در تجربه دینی، و بازسازی لحظه نخستین ایمان استوار است. چنین رویکردی در چارچوب سنت فلسفی زمان او، با روح پدیدارشناسی هوسرلی در تعلیق پیش‌فرض‌ها و با تلقی هایدگری از تجربه زیسته هم‌افق می‌نماید. بر مبنای همین چشم‌انداز، روش‌شناسی ماسینیون را می‌توان در چهارگام: کنار نهادن داوری‌های پیشینی، بازسازی زمینه تاریخی و فرهنگی پدیدار دینی، مشارکت همدلانه با موضوع، و در نهایت تلفیق داده‌های مستند تاریخی با شهود و درک درونی پژوهشگر، خلاصه کرد.

زمینه تاریخی کار ماسینیون با دگرگونی‌های بنیادین در شرق‌شناسی همراه شد. در اوایل قرن بیستم، جمعی از خاورشناسان کوشیدند خویش را از تعصبات و تحریف‌های دوره پیشین برهانند و این دوره را عصر واقع‌گرایی در استشراق نامیدند. جان اسپوزیتو<sup>۴</sup> از جمله این متفکران بود که در کتاب: «اسلام راه راست»<sup>۵</sup> نوشت: مطالعات اسلامی جدید می‌کوشد از الگوی شرق‌شناسانه فراتر رود و اسلام را از درون جوامع مسلمان مطالعه کند، نه از فاصله‌ای استعماری (Esposito, 2007: pp. xii-xiii) و یا مونتگمری وات نیز در مقدمه کتاب: «رویاریبی اسلام و مسیحیت (برداشت‌ها و سوء برداشت‌ها)»<sup>۶</sup> معتقد است که: امروز ضرورت دارد مطالعات اسلامی از قالب سنتی و بیرونی شرق‌شناسی فراتر رود و در قالب اسلام‌شناسی جدیدی شکل گیرد که جوهر آن، فهم درون‌دینی و بازشناسی ایمان از منظر خود مسلمانان است. (Watt, 1979: pp. 1-3)

1. Massignon, 1922

2. Massignon, 1968

3. Christian Jambet

4. John Esposito

5. Islam: The Straight Path

6. William Montgomery Watt: Muslim-Christian Encounters: Perceptions and Misperceptions.

در چنین فضای معرفتی نوینی بود که ماسینیون وارد میدان مطالعات اسلامی شد. آشنایی اولیه او با آموزه‌های عرفانی از رهگذر اشعار عطار، وی را به سوی شخصیت حلاج سوق داد؛ شخصیتی که در نهایت، به مراد فکری و موضوع محوری آثارش بدل گشت و پژوهش پنجاه ساله‌اش را بر محور حلاج و تجربه‌ی شهادت، بنیاد نهاد.

تحول رویکردی ماسینیون از تاریخ‌نگاری مستشرقان به نوعی هم‌دلی پدیدارشناختی با تجربه‌ی دینی، نقطه‌ی عطفی در مسیر گذار از استشرق کلاسیک به اسلام‌شناسی تأویلی به‌شمار می‌آید. این دگرگونی دقیقاً همان بستری است که مسئله‌ی پژوهش حاضر بر آن استوار است: این‌که چگونه و تا چه اندازه رویکرد پدیدارشناختی ماسینیون بر جریان اسلام‌شناسی غربی اثر گذاشته است. این پرسش نه تنها مستلزم شناخت ابعاد روش‌شناختی و فلسفی آثار اوست، بلکه نیازمند واکاوی گستره‌ی بازتاب، اقتباس و نقد آن در میان اندیشمندان نسل‌های بعدی است. اهمیت پرداختن به این مسئله از آن روست که جایگاه ماسینیون نه صرفاً به‌مثابه یک فرد محقق، بلکه به‌عنوان حلقه‌ای واسط میان سنت‌های فلسفی غربی و میراث معنوی اسلامی، باید مورد ارزیابی دوباره قرار گیرد.

درک این جایگاه، مستلزم نگاهی به پژوهش‌هایی است که تاکنون درباره زندگی و اندیشه او صورت گرفته‌اند؛ زیرا شناخت مسیر تحول پژوهش‌های ماسینیون تنها در پرتو بررسی و نقد این پیشینه‌ها ممکن است. بررسی پیشینه پژوهش درباره لئوی ماسینیون نشان می‌دهد که جایگاه او در اسلام‌شناسی غربی نه فقط به دلیل علاقه‌اش به عرفان اسلامی، بلکه به‌ویژه به واسطه تغییری روشی در مواجهه با تاریخ، متون و منابع اسلامی و شیعی است. ماسینیون، برخلاف سنت شرق‌شناسی انتقادی قرن نوزدهم، با گزاره‌های تاریخی و متون اسلامی برخوردی پدیدارشناسانه و در عین حال مؤمنانه داشت؛ یعنی کوشید تاریخ اسلام را از درون روایت‌های مؤمنان توصیف کند، نه از بیرون و بر اساس پیش فرض‌های مسیحی یا استعماری. این نگرش در شکل‌گیری اسلام‌شناسی پدیدارشناختی در میان محققان غربی پس از او نقشی بنیادین یافت.

در منابع پژوهشی فارسی، مقاله لوئی ماسینیون، ایران‌شناس نامدار فرانسوی، با معرفی زندگی و آثار او، زمینه تاریخی این چرخش معرفتی را توضیح می‌دهد و نشان می‌دهد که آشنایی نزدیک ماسینیون با مراکز علمی و دینی شرق، از جمله حوزه‌های علمی مصر و عراق، موجب شد تا او درک درونی تری از سنت اسلامی بیابد.

نخستین کوشش‌های تطبیقی را کریستین ژامبه، در مقاله عرفان اسلامی از دیدگاه لوئی ماسینیون و هانری کربن (۱۹۰۳-۱۹۷۸ م.)، انجام داد. این پژوهش با تأکید بر مفهوم تجربه قدسی، مسیر انتقال روش ماسینیون به نسل جدید اسلام‌شناسان فرانسوی را نشان می‌دهد. تداوم این مسیر در اثر نامور مطلق، با عنوان از لوئی ماسینیون تا هانری کربن، آشکارتر است؛ جایی که بیان می‌شود در پرتو راه ماسینیون، کربن نیز از توصیف تاریخی شرق‌شناس به تفسیر شهودی متون شیعی روی آورد. نیز مقاله سلمان و حلاج (دو میراث مقدس ملت ایران و عراق از دیدگاه لوئی ماسینیون) نشان داد که انتخاب شخصیت‌های تاریخی چون سلمان و حلاج توسط ماسینیون، نوعی تأکید بر منابع اصیل و ناب شرق اسلامی بود که پیش‌تر در شرق‌شناسی کلاسیک مهجور مانده بودند. این گرایش، بعدها در سنت تحقیقاتی وات، کرافورد، و اسمیت درباره تصوف و تاریخ تشیع استمرار یافت.

مقاله لوئی ماسینیون و ترجمه خانم توفیقی با عنوان کیش غنوصی فاطمه در اسلام شیعی، نمونه آشکار این دگرگونی است. او در این مقاله با رجوع مستقیم به متون روایی و تفسیری شیعه، تصویری از حضرت فاطمه (س) به مثابه نماد قدرت قدسی زنانه عرضه می‌کند؛ رویکردی که بعدها مبنای بسیاری از پژوهش‌های تطبیقی درباره قدیسه‌نگاری در ادیان شد.

مقاله تحلیل مطالعات شیعی ماسینیون، نیز با بررسی ساختار آثار او، نشان می‌دهد که تأثیر ماسینیون صرفاً در حوزه تصوف یا عرفان نبوده، بلکه در شیوه تدوین تاریخ اندیشه اسلامی در غرب استمرار یافته است. نویسندگان این مقاله، چهار مؤلفه روش او را چنین خلاصه می‌کنند: ۱- تعلیق داوری کلامی، ۲- بازسازی تاریخی منابع، ۳- مشارکت همدلانه با زیست دینی، و ۴- تلفیق داده‌ها در افق معناشناختی وحی. این روش، مبنای بسیاری از رساله‌های «اسلام‌شناسی تجربی» در نیمه دوم قرن بیستم گردید.

در فضای فکری ایران نیز رد این اثرگذاری توسط برخی پژوهشگران دیده می‌شود. علوی و سعیدی در پژوهش خود درباره پاراتوپی در گفتمان زرین‌کوب و ماسینیون، نشان می‌دهند که شیوه تعاطف معرفتی ماسینیون بر خوانش پساہرمونتیکی زرین‌کوب از حلاج اثر گذاشته است. در مجموع، پیشینه پژوهش حاکی از آن است که نوآوری اصلی ماسینیون نه تنها در به‌کارگیری روش پدیدارشناختی بلکه در تلاش برای توجه عمیق‌تر به اصالت و درون‌فهمی منابع اسلامی و شیعی نهفته است. او از نخستین اسلام‌شناسانی بود که مرز میان ایمان و تحلیل علمی را در مطالعات اسلام برداشت و از این رهگذر، مسیر اسلام‌شناسی غربی را به سمت تازه‌ای سوق داد. پژوهش حاضر همین تأثیر را در افق تاریخی و معرفتی بررسی می‌کند.

در فضای غربی نیز بازتاب اندیشه‌های ماسینیون در آثار کسانی برخی از اندیشمندان چون هانری کربن در کتاب اسلام ایرانی، برنارد لویس در کتاب عرب در تاریخ و لئونارد لویزون<sup>۱</sup> محقق و پژوهشگر در حوزه تصوف و ادبیات فارسی، قابل‌شناسایی است. در یک نگاه کلی می‌توان گفت که کربن در کتاب اسلام ایرانی، در بعد هستی‌شناختی و عرفانی، لوئیس در تاریخ‌نگاری اسلام، و لویزن در مطالعات تطبیقی تصوف، هر یک مروری توصیفی و گاه انتقادی بر بخشی از اندیشه‌های او داشته‌اند. با این وجود، هنوز پژوهشی جامع که به صورت نظام‌مند تأثیر روش پدیدارشناختی ماسینیون را در تکوین اسلام‌شناسی مدرن بررسی کند، وجود ندارد. همین خلأ پژوهشی ضرورت تحقیق حاضر را برای تبیین دیدگاه و میزان اثر گذاری آن، آشکار می‌سازد.

بنابراین، پژوهش کنونی با تحلیل تطبیقی آثار ماسینیون، بررسی واکنش‌های علمی نسبت به او و تبیین پیوستگی اندیشه‌اش با تحول در روش‌های اسلام‌شناسی، می‌کوشد تا نشان دهد که چگونه نگاه پدیدارشناختی او به حضور معنوی انسان در تاریخ، مسیر تازه‌ای در مطالعات اسلامی و بین‌فرهنگی گشود.

1. Leonard Levison

## «تاریخ روحانی ایمان» در اسلام‌شناسی لوئی ماسینیون

در منظومه فکری ماسینیون، تاریخ نه صرفاً توالی بیرونی رویدادهای دینی، بلکه صیورت درونی ایمان در باطن انسان مؤمن است. او میان تاریخ بیرونی، شامل تطور دولت‌ها، نهادها، فرقه‌ها، رخدادهای جریان‌های سیاسی اجتماعی و همه رفتارهای ظاهری ثبت شده و تاریخ درونی یا روحانی ایمان به معنای تاریخ تجربه‌های درونی و معنوی انسان دین‌دار در مسیر ایمان، تمایز قابل توجهی می‌نهد. شاید بتوان گفت که در نظر ماسینیون، شناخت اسلام جز از رهگذر بازسازی درونی لحظه‌های ایمان اصیل ممکن نیست؛ چراکه تاریخ حقیقی دین همان تاریخ تجلی‌های امر قدسی در ضمیر قدسیان بوده و صرفاً تحول بیرونی ساختارهای قدرت نیست.

ماسینیون در اثر بنیادین و ترجمه شده خویش یعنی قوس زندگی منصور حلاج با تحلیل تجربه حلاج، برای نخستین بار تاریخ اسلام را به مثابه حرکت باطنی ایمان از تسلیم به شهادت می‌کاود و آن را مصداق کامل تاریخ درونی ایمان می‌داند؛ جایی که واقعه ایمان بر آگاهی بشری حلول می‌یابد و انسان مؤمن در مقام شاهد الهی ایستاده است. او در فصل سوم در بحث سرافرازی منصور حلاج پس از مرگ، به نفوذ و تجلی ایمان در جامعه اسلامی آن دوره پرداخته و اثرگذاری او را در همه بلاد از شرق تا غرب اسلامی و در میان همه گروه‌ها، مذاهب و مکاتب اعم از شیعه، سنی، صوفی و... به گونه‌ای مطابق با باورها را بیان می‌کند. (ماسینیون، قوس زندگی حلاج: ۱۳۸۵، صص ۷۹-۸۳).

کربن نیز در بخش نخست کتاب چشم اندازه‌های معنوی و فلسفی اسلام ایرانی تأکید می‌کند که فهم تاریخ اسلام جز از منظر تجربه درونی ایمان ممکن نیست؛ زیرا آنچه در ظاهر به صورت رویدادهای بیرونی تاریخی دیده می‌شود، در سطح باطنی تجلی همان حقیقت قدسی است که در هر عصر بر مؤمنان آشکار می‌شود. از دید او لحظه ایمان امری تکرارشونده در درون فرد است و تاریخ واقعی دین، تاریخی است که این لحظه‌ها را بازمی‌زید. بدین سان تاریخ درونی ایمان در تأویل کربن، همان تاریخ قدسی است؛ یعنی توالی ظهورات حقیقت

در ضمیر انسان‌ها، نه صرف توالی حوادث ظاهری. در نتیجه، پژوهش در تاریخ اسلام زمانی معنا می‌یابد که مورخ، واقعه ایمان را به مثابه نحوه‌ای از وجود دریابد و از سطح رخداد به لایه ظهورات روحانی آن عبور کند (کربن، ۱۳۹۳: ج ۱، صص ۱۰۲-۱۱۰). در تداوم این سنت، کریستین ژامبه مفهوم ماسینیونی تاریخ درونی ایمان را اساس پیوند بین الهیات تاریخی و عرفان اسلامی دانسته و یادآور می‌شود که در سه چهره محوری حلاج، سلمان و حضرت فاطمه (س)، ایمان هر بار در نحوه وجودی تازه‌ای تجسد می‌یابد: شهادت، هجرت ایمان، و شفاعتِ قدسی (ژامبه، ۱۹۸۸: ص ۲۱۲) این سه صورت وجودی همان چیزی هستند که ماسینیون آن را روش‌های وجودی ایمان می‌نامید.

بنابراین تاریخ درونی ایمان نزد ماسینیون عبارت است از روند تجلی ایمان در افراد خاصی که روح جمعی امت را در خود منعکس می‌کند. این گذار از تاریخ مستند و ظاهری به تاریخ قدسی، موجب شد که اسلام‌شناسی غرب، پس از ماسینیون، از نگرش توصیفی و عینی صرف به تدریج به رویکردی پدیدارشناسانه دینی ارتقا یابد. در پرتو این نگاه، مطالعه تاریخ اسلام از منظر درک پویش درونی ایمان مسلمانان از دل تجربه زیسته، نیز انجام شده است. روشی که بعد ها هاجسن نیز در کتاب: سیر تمدنی اسلام: وجدان دینی و تاریخ در چارچوب یک تمدن جهانی<sup>۱</sup> و در مباحث مقدماتی و روش شناسی کتاب، ضمن تفکیک بین تاریخ علمی و تاریخ مقدس، علی‌رغم تأکید بر تاریخ علمی و بیرونی بر وجود یک تاریخ درونی، اعتقادی و دینی و قدسی اشاره و در واقع آن را در قالب تاریخ معنوی تمدن اسلامی ارایه می‌کند.

### زمینه‌های زیسته و تاریخی تحول فکری ماسینیون:

دوره فعالیت‌های علمی ماسینیون که در قرن بیستم شکل گرفت، بخش مهمی از دوره‌های مطالعات اسلام‌شناسی در غرب به حساب می‌آید. این دوره که می‌توان آن را دوره تازه‌ای از شرق‌شناسی دانست پس از یک دوره تهاجم همه‌جانبه غرب به مناطق اسلامی آغاز شد. در

1. The venture of Islam: conscience and history in a world civilization

این تهاجم، شرق‌شناسی از باب ضرورت‌های نظامی و یا اقتصادی رونق گرفت و به صورت کلی نواحی مختلف شرق مورد مطالعه هدفمند قرار گرفت اما پس از آن در دوره جدید که با هدف دگرگونی اندیشه و تمدن شرق آغاز شد، از رویکرد تجاری خود بیرون آمده و پس از رکود مقطعی به دلیل وقوع جنگ‌های جهانی اول و دوم، به تدریج با شکل‌گیری کنگره‌های شرق‌شناسی رویکرد علمی به خود گرفت و این آغاز تازه‌ای برای رشد و توسعه مطالعات جدی اسلام‌شناسانه در غرب شد و افرادی مثل ماسینیون در چنین فضایی به مطالعات اسلام‌شناسانه خود پرداختند و آثار منسجم و گران‌سنگی از خود برجای گذاشتند. این دوره جدید شرق‌شناسی در واقع دوره برتری جویانه مسالمت‌آمیز با هدف دگرگونی اندیشه و تمدن شرق و جهان اسلام و بویژه تشیع بود. این درحالی بود که در اوایل قرن بیستم و اندکی از نیمه‌های قرن نوزدهم تعدادی از دانشمندان و پژوهشگران در کشورهایی مثل هلند فرانسه آلمان و دیگر کشورها به این نتیجه رسیدند که جهت‌گیری عمومی استشراق و اسلام‌شناسی غرب در طول تاریخ مغرضانه و غیر منصفانه بوده و غالباً در جهت اهداف تبشیری و استعماری انجام گرفته است. برخی از آنان از این پیشینه ناشایست احساس شرمندگی کرده و مانند "پروسفور رابرت آلفرد سازرن" با صراحت تمام دوره‌های اول شرق‌شناسی غربیان را عصر جهالت غربیان نامید و در کتاب نگاه غربیان به اسلام نوشت: ماهیج گونه انتظاری نباید از آن دوره داشته باشیم که نقدهای علیه اسلام با روح آزاد منشی و علمی و آکادمیک و اصول و آداب انسانی انجام گرفته باشد. (Southern, 1962, p. 3)

بر اساس نکات پیش‌گفته مشخص شد که خاورشناسان این دوره سعی کردند خود را از سال‌های پیشین تبریئه کرده و دوره حاضر را دوره واقع‌نگری استشراق بنامند. در چنین فضای نگرش جدید بود که ماسینیون پا به عرصه مطالعه در حوزه مباحث اسلامی گذاشت و به تدریج پس از آشنایی اولیه با برخی آموزه‌های دینی و عرفانی از طریق اشعار

---

1. R.W.Southern

2. Western Views of Islam in the Middle Ages

عطار به مراد و مطلوب خود یعنی حلاج رسید و تلاشی ۵۰ ساله برای تبیین بیشتر زندگی این صوفی مقتول صرف کرد.

از دیگر ابعاد کمتر مورد توجه در زندگی ماسینیون، سابقه نظامی و اشتغال او در وزارت امور خارجه فرانسه است؛ مسئله‌ای که در تحلیل شخصیت او نمی‌توان از آن چشم پوشید. هم‌زمانی این تجربه سیاسی با گرایش‌های ژرف عرفانی و صوفیانه او از یک سو، و نیز با تحولات مذهبی و اجتماعی ایران در دوران مشروطه و خیزش علمای دینی با شعار جهاد از سوی دیگر، زمینه بروز حساسیت‌هایی نسبت به انگیزه‌ها و جهت‌گیری‌های فکری او را فراهم کرده است. برخی پژوهشگران احتمال داده‌اند که تأکید مکرر ماسینیون بر ساحت صوفیانه شخصیت یک ایرانی خراسانی، یعنی حلاج، و اهتمام او در بازسازی سیمای معنوی و قدسی وی، ممکن است واکنشی ناخودآگاه به موقعیت سیاسی و بحران‌های روحی خود او بوده باشد. با این حال، با اتکا بر شواهد تاریخی و آثار مکتوب وی، هیچ دلیل مستدل و قابل اتکایی برای انتساب انگیزه‌ای سیاسی یا ایدئولوژیک در پشت رویکرد عرفانی و ایران‌گرایانه او به دست نیامده است. با این همه، می‌توان اذعان داشت که تجربه‌های شخصی ماسینیون در خلال جنگ جهانی اول (۱۹۱۴ تا ۱۹۱۸) تأثیری انکارناپذیر در شکل‌گیری رویکرد عرفانی و صوفی‌گرایانه او داشته است. در این دوره، اروپا گرفتار بحرانی عمیق سیاسی و اخلاقی بود و خود او نیز با اندوه مفقود شدن فرزندش و فشارهای شدید روانی ناشی از آن مواجه شد. در چنین فضایی، بازگشت درونی او به ساحت ایمان و معنویت، بیش از هر زمان دیگر معنا یافت. آشنایی او با آموزه‌های حلاج و جهان‌بینی سلوکی وی، برای ماسینیون به نوعی جست‌وجوی گمشده معنوی خویش بدل شد؛ از این رو کوشید با واکاوی حیات و اندیشه این صوفی خراسانی، به درکی دوباره از نسبت انسان و حقیقت دست یابد. او این مسیر را نه صرفاً از منظر تاریخی، بلکه با بهره‌گیری از روش پدیدارشناسی دینی و مطالعه همدلانه تجارب ایمانی دنبال کرد و به تبیین ابعاد متافیزیکی و اجتماعی عرفان اسلامی پرداخت.

نگرش دینی ماسینیون، که سویه‌ای جامع و فرادینی داشت، یکی از ویژگی‌های بنیادین شخصیت فکری او به شمار می‌رفت. او نظام‌های ارزشی مکاتب آسمانی و غیرآسمانی، توحیدی و حتی الحادی را در پیوندی درونی با حقیقت قدسی می‌فهمید؛ برداشتی که بی‌تردید زیر تأثیر معرفت عرفانی حلاج شکل گرفته بود. (Massignon, 1982, Vol. 1, pp. XL-LVI) همین نگرش همدلانه و هستی‌گرایانه بود که وی را در تحلیل باورها و ساختارهای اعتقادی مذاهب گوناگون یاری می‌کرد. فعالیت‌های علمی او، از بررسی آثار کهن اسلامی تا مطالعه نهادهای اجتماعی جوامع مسلمان و جریان‌های فکری معاصر، همه در پرتو چنین دیدگاهی سامان یافت. در همین فرآیند، ماسینیون هرچه بیش‌تر به جهان ایرانی نزدیک شد؛ جهانی که به‌زعم او توانسته بود مفهوم مافوق ملیت را در بطن تمدن اسلامی محقق کند. از این رو، ایران‌شناسی برای او نه صرفاً رویکردی تاریخی یا قوم‌نگارانه، بلکه راهی برای درک تبلور روح معنوی اسلام در قامت فرهنگ ایرانی بود. البته نمی‌توان نادیده گرفت که در گستره ایران‌شناسی غربی، انگیزه‌ها و رویکردها همواره میان دو قطب مثبت منصفانه و منفی مغرضانه‌ها در نوسان بوده است. با وجود این، لویی ماسینیون را می‌توان در شمار معدود پژوهشگرانی دانست که با رویکردی منصفانه، نه از منظر استعمار فرهنگی بلکه بر پایه‌ی مشارکت همدلانه پدیدارشناسانه، به شناخت ایران و سنت‌های عرفانی آن پرداخت.

وی در مطالعات اسلام‌شناسی و ایران‌شناسی خود به بررسی جنبه‌های مادی و معنوی جهان اسلام از نظر جامعه‌شناسی و تاریخی پرداخت و آثاری نیز منتشر کرد. از ماسینیون آثار متعددی بر جای مانده که مباحثه مدینه، تقدیس حضرت فاطمه (س)، سلمان پاک، وضع اسلام و مقالات و آثار متعددی درباره حلاج مثل مصائب حلاج و یا قوس زندگی حلاج برجای مانده که از جمله آثار تلفیقی و ترجمه‌ای او به شمار می‌روند. برخی از اسلام‌شناسان غربی که به نوعی وامدار آثار استاد ماسینیون هستند، آراء و نظریات وی را بویژه در حوزه مباحث عرفان و تصوف در اسلام منحصر به فرد دانسته و آن را سرآغازی برای زایش رویکردهای جدید در مطالعات اسلامی در غرب می‌دانند. در این تحقیق تلاش بر آن بوده است تا با استفاده از

آثار موجود اسلام شناسان غربی که از دریچه نگاه ماسینیون به مطالعات اسلامی پرداختند، به میزان اثر گذاری آراء و نظریه های ماسینیون در نوع پژوهش های اسلامی شرق شناسان غربی پرداخته شود که در نتیجه با اثبات این فرضیه نویسنده معتقد است که ماسینیون نقطه عطفی در مطالعات اسلامی با رویکرد شیعه پژوهی و ایران پژوهی بوده و دست آوردهای علمی او بویژه در حوزه تاریخ، عرفان و تصوف اسلامی تأثیر عمیقی بر مطالعات اسلامی در غرب گذاشته است. در این تحقیق ضمن پرداختن به آراء و نظریه های ماسینیون در حوزه های مختلف شخصیت نگاری، جریان شناسی و فرقه شناسی شیعی، به تأثیر پذیری سایر نویسندگان و پژوهندگان هم عصر و پس از ماسینیون در حوزه مطالعات اسلامی، از نظریه ها و آراء و آثار ماسینیون پرداخته خواهد شد. اما از آنجا که بهره مندی از نتایج و دست آوردهای علمی دیگران در مطالعات و ارائه نظریه ها به نوعی اثر پذیری از آن است و ارزش یک اثر بر مبنای میزان تاثیر آن بر آثار و مقالات بعدی تعیین می شود، آنچه که در این تحقیق مورد تأکید قرار گرفته است، نیز با توجه به همین نکته مهم بوده و به میزان تأثیر آثار ماسینیون و میزان ارجاع به آن در آثار بعدی و میزان اثر پذیری نویسنده از آثار ماسینیون خواهد بود.

### پدیدارشناسی دینی در اندیشه لوئی ماسینیون

پدیدارشناسی نزد لویی ماسینیون صرفاً روشی فلسفی برای توصیف پدیده های دینی نبود، بلکه دستگاهی برای زیستن و شهود حقیقت قدسی در بستر تاریخ انسانی به شمار می رفت. او پدیدارشناسی را نه به عنوان روشی انتزاعی، بلکه به مثابه «طرز بودن» مؤمن در مواجهه با امر قدسی فهم می کرد. از این رو، مواجهه با سنت های دینی برای ماسینیون همواره تجربه ای مشارکتی بود که در آن پژوهشگر باید تا حد ممکن در «زیست جهان ایمانی دیگری» وارد شود و با هم دلی و بازسازی هم زمان درونی و تاریخی، حقیقت را در افق آگاهی مؤمن مشاهده کند (ماسینیون، ۱۹۸۲، ج ۴، صص XL-LVI)

ماسینیون روش خود را ابتدا در مطالعات تاریخی-عرفانی‌اش درباره حلاج تکوین بخشید. در کتاب مصائب حلاج، او کوشید از طریق بازخوانی اسناد و بازسازی تجربه زیسته حلاج، پارادایم تازه‌ای را برای فهم قدسی در اسلام عرضه کند. وی با الهام از پدیدارشناسی هوسرل و روان‌شناسی دینی ویلیام جیمز، بر آن بود که حادثه عرفانی را باید چنان توصیف کرد که حقیقت آن نه صرفاً در ظاهر الهیاتی یا کلامی آن بلکه در آگاهی شخصی و ایمان زیسته عارف آشکار گردد. در واقع برای او، ایمان نه مجموعه‌ای از گزاره‌ها، بلکه گونه‌ای از زیستن<sup>۱</sup> بود که در ایمان زنده انسان تجلی می‌یافت؛ ایمانی که در کردار، رنج و حضور او، چهره‌ی خدا را نمایان می‌کند. (ماسینیون، ۱۹۸۲، ج ۱، ص ۴۵)

هانری کربن نیز در مقدمه خود بر دیوان حلاج، بر همین ویژگی تأکید دارد و ماسینیون را بنیان‌گذار نوعی پدیدارشناسی دینی می‌خواند؛ پدیدارشناسی‌ای که در آن سه دین توحیدی (اسلام، مسیحیت و یهودیت) در سطح تجربه درونی ایمان، اشتراک متافیزیکی می‌یابند، در حالی که در سطح تاریخی تمایز خود را حفظ می‌کنند. (Corbin, 1972, pp. xv-xvi) از منظر کربن، روش ماسینیون بر پایه همدلی قدسی ساخته شده است؛ یعنی پژوهشگر موظف است در برابر تجربه قدسی دیگری با نوعی تکریم و پذیرش بازتابی از ایمان خود حاضر شود.

هربرت میسن، شاگرد امریکایی ماسینیون، بعدها این رویکرد را گسترش داد و آن را پدیدارشناسی مواجهه ادیان نامید. به زعم او، ماسینیون از نخستین کسانی بود که کوشید از طریق این هم‌دلی پدیدارشناسانه، از مرحله مطالعه دین دیگری عبور کند و به مرحله زیستن در کنار دیگری در میدان ایمان برسد (Mason, 1974, pp. 55-58). چنین نگرشی زمینه‌ساز نوعی الهیات تطبیقی و بین‌الادیانی شد که بعدها در تجربه دانشگاهی و اکوم نیکی غرب (به ویژه در پاریس و سوربن) جایگاه مهمی یافت.

---

1. mode d'être (way of being)

در نتیجه و بنابر نکات پیش گفته می توان گفت که پدیدارشناسی ماسینیون نوعی پدیدارشناسی انضمامی و ایمانی است که در آن معرفت دینی نه تنها حاصل مشاهده تحلیلی، بلکه زائیده مشارکت در واقعه ایمان دیگری است. این شیوه او را از شرق شناسی توصیفی صرف به سوی گونه ای هرمنوتیک عرفانی سوق داد که در آن محقق خود جزئی از سیر شهودی واقعیت می شود. به همین سبب، می توان گفت که ماسینیون در عمل، حلقه واسط میان پدیدارشناسی فلسفی (هوسرلی) و هرمنوتیک دینی (کربنی) بود و از رهگذر این ترکیب، شکل تازه ای از اسلام شناسی غربی را با ویژگی فهم درونی تجربه ایمان اسلامی بجای انعکاس رفتارهای بیرونی، بنیاد گذاشت.

## ۲. ماسینیون، جریان شناسی تصوف و تأثیر بر اسلام پژوهان غربی

### ۲.۱. نظریه پیدایش تصوف اسلامی در اندیشه ماسینیون

تلاش برای یافتن مصدری مشخص برای تصوف اسلامی در میان اسلام شناسان غربی از زمان نوزایی نگرش به شرق یعنی از حدود قرن بیستم آغاز شده است و تا کنون به اشکال مختلف ادامه دارد. علی رغم همه تلاش هایی که منجر به ارائه نظریه هایی در مورد منشأ پیدایی جریان تصوف اسلامی شد، هم چنان مورد عنایت کامل محققان قرار نگرفت و از همین رو نظر پژوهشگران به دلیل اختلاف در پیش فرض ها، گوناگون و مختلف است. برای مثال گروهی اصل و منشأ تصوف را ایران باستان دانسته و معتقدند که تصوف در نهاد جنبشی است دور از روح اسلام که از ایرانیان یا هندیان به مسلمانان رسیده است و به مثابه واکنشی است که تفکر آریایی در برابر دین اسلام از خود نشان داده است. (نیکلسون، بی تا: ص ۱۰)

برخی دیگر رهبانیت مسیحی را که با اندیشه های نوافلاطونی و گنوسی و حکمت هرمتی پیچیده بود را سرچشمه تصوف اسلامی دانستند که در جریان عصر نهضت ترجمه و پس از آشنایی مسلمانان با منابع مسیحیان در جریان فتوحات با آن آشنا شدند. و برخی دیگر نیز آن را زائیده آموزه ها و تعالیم اسلامی و سیره رسول خدا (ص) دانستند. تلاش ها و دست آوردهای علمی افرادی مثل ماسینیون در این میان بخشی از این چالش ها را بر طرف ساخت. او به دلیل فهم دقیق و ظرائف تصوف و شناخت دقیق شخصیت حسین بن منصور حلاج نظریه منحصر به فرد

ارائه نموده و از همین سو مسیر تازه‌ای در حوزه مطالعات اسلامی در غرب گشود. او با مطالعه عصر زندگی حلاج شخصیت وی را در یک فضای کالبدی مورد بررسی قرار داده و با توجه به عصر قبل و بعد از عصر حلاج او را متأثر از عصر قبل و تأثیر گذار بر اعصار بعدی می‌داند.

ماسینیون برای اثبات نظریه خاص خود درباره اصل و پیدایش تصوف به روشی علمی و دقیق یعنی بررسی اصطلاحات صوفیه و ارجاع آن به منابع اصلی پرداخته تا بدین وسیله عواملی را که به پیدایش تصوف اسلامی کمک کرده و در تحول و تکوین آن تأثیر داشته آشکار سازد. او با ارائه این نظریه نتیجه می‌گیرد که اصطلاحات صوفیه از چهار منبع: قرآن، علوم اسلامی (مثل حدیث، فقه و ...) مصطلحات متکلمان صدر اسلام و زبان علمی موجود در مشرق که از زبان‌های یونانی و فارسی و... اثر پذیرفته و زبان علم و فلسفه شده سرچشمه گرفته است. (همان: ۲۰) وی می‌گوید: تصوّف مخصوص یک نژاد و یا یک زبان یا یک ملت خاص نیست بلکه آن پدیده‌ای است که به حدود مادی و نژاد محدود نمی‌شود، پس تصوّف اسلامی از قرآن که مسلمانان آیتش را تلاوت می‌کنند و در آن تأمل می‌نمایند سرچشمه گرفته و تطوّر پذیرفته است. (شیروانی، ۱۳۷۷: ۴۴) در نتیجه وی معتقد است که تصوف اسلامی از درون آموزه‌های دین اسلام پیدایش یافته نقشی محوری در شکل‌گیری تحولات فرهنگی و اجتماعی در سده‌های میانی تاریخ ایران ایفا می‌کند. (لویزن، ۱۳۸۴: ج ۱، ص ۵۶)

شهید مطهری نیز پس از بحثی جامع، به این یافته ماسینیون اشاره می‌کند و عمده‌ترین سرچشمه و منشأ تصوّف و عرفان را قرآن می‌شناسد و می‌گوید: «خوش بختانه اخیراً افرادی مانند نیکلسون و ماسینیون که مطالعات وسیعی در عرفان اسلامی دارند و مورد قبول همه هستند صریحاً اعتراف دارند که منبع اصلی عرفان اسلامی، سنت و قرآن است» (مطهری، مرتضی، آشنایی با علوم اسلامی، ج ۲، ص ۱۰۶). این یافته که در اثر سال‌ها تلاش و مارت‌های مختلف ماسینیون بدست آمد، به تدریج بر نظریه‌های رقیب اثر گذاشت و نظر بسیاری از

صوفی پژوهان غربی را تغییر داد. هانری کربن<sup>۱</sup>، پل نوپا<sup>۲</sup>، هربرت و. میسن<sup>۳</sup>، لئونارد لویزون<sup>۴</sup>، ژان ژولی<sup>۵</sup>، یاشار نوری نوزترک استاد اسلام شناسی دانشگاه نیویورک و دیگر اسلام شناسان غربی و بسیاری دیگر از اسلام پژوهان غربی به این نظریه و دست آورد ماسینیون اذعان نموده و از آن سود بردند.

## ۲.۲. انحطاط و تجدید حیات تصوف در ایران در اندیشه ماسینیون

یکی از موارد مورد منازعه در میان اسلام پژوهان غربی که با رویکرد مطالعات تصوف به بررسی اوضاع جهان اسلام بویژه سده های میانی اسلام پرداختند، بحث نوزایی یا تجدید حیات در نظام خانقاهی متصوفه است. ژان ژولی در کتاب تصوف و صوفیه به دنبال کشف فراز و فرود فکری صوفیه به ناچار از گذرگاه تلاش ها و دست آوردهای ماسینیون عبور کرده و با تأکید بر یافته های این دانشمند اسلام شناس به بررسی بسط و مذاهب صوفیانه و شرح ابعاد تجربه انسانی آنها در کشورهای جهان عرب و اسلام و به ویژه ایران می پردازد.

وی در بررسی مسلک و مرام صوفیانه حسن بصری و همچنین مذهب تصوف بایزید بسطامی (ژان ژولی، ۱۳۸۳: ۳۸) به بررسی ادوار سه گانه نظام خانقاهی و تجزیه و تحلیل عوامل و اسباب آن، از نظریه انحطاط و تجدید حیات در تصوف خانقاه ها در ایران سود برده است (همان: ۱۰۷). در این نظریه ماسینیون معتقد است که در این دوره به دلیل بروز اختلاف عمیق دشمنی و مخالفت درون گروهی بین دو گروه سنی و شیعه، اختلاف در خانقاه ها شدت گرفت. در میان این وقایع از یک سو جریان تصوف عقلانی با رنگ گنوسی وجود داشت که چندان سیطره بر عموم مردم نداشت و از سوی دیگر جریان تصوف با تعالیم اندک که

1. Henry Corbin

2. Paul NWYIA

3. Herbert W. Mason

4. Leonard Lewisohn

5. Jean Julie

با باورهای خرافی جادوگرانه و تزهات درویشان جادوگر در آمیخته بود بدین گونه شکاف و چالشی در درون جریان باطنی گری پدیدار شد. از دیگر سو تصوف به سنت جهانی معروف به هرمس متوجه شد و امواج این جریان با ویژگی‌های اسلامی به همراه شعبده و اسطوره در آمیخت. در این امواج تمام اندیشه‌های انتقادی پنهان شد و هر نوع تعصب و عدم تسامح از بین رفت و بسیاری از مسلمین در این دوره تصوف این چینی را به نوعی جریان نخبه‌گرایی انگاشتند و گروهی این جماعت را بی‌کانه از اسلام دانستند. چرا که بسیاری از باورهای خود را از ادیان دیگر و فلسفه‌های هلنی و شرقی اقتباس می‌کردند و همچنین تصوف را به فساد صورت متهم می‌ساختند. (همان)

این تأثیر پذیری از ادیان و مشرب‌های بیگانه از یک سو و تغییر کارکرد تصوف از حالت زاهدانه به یک نیروی اجتماعی اثرگذار در سطح سیاسی از سوی دیگر در تغییر نگاه عموم نسبت به تصوف اثر گذاشته است. دکتر لئونارد لویزون در تشریح این بعد از تغییر کارکرد تصوف نیز از گذرگاه یافته‌های علمی ماسینیون بهره برد و در جای جای کتاب خود چاره‌ای جز بهره‌برداری از یافته‌های علمی ماسینیون ندارد. او در بحث صوفیان و ملایان در باره نوع برداشت حلاج از اسلام به عنوان دین محبت با بهره‌برداری از نگاه علمی ماسینیون به تشریح تأثیر اسلام بر تصوف پرداخته و این‌گونه می‌نویسد: «به قول ماسینیون (دین اسلام به عنوان دین محبت سبب شد تا تصوف) در مقام نیرویی اجتماعی به سطح سیاسی انتقال داده شود، زیرا او به تصوف روساخت خداشناسی و فلسفی اصیلی بخشیده بود؛ لیکن همین تغییر موضع تصوف آن را آسیب‌پذیر نیز کرد، در معرض تکفیر قرار داد و حتی عملاً با مجازات‌های شرعی تهدید شد.» (لویزون، ۱۳۸۴: ۵۹)

### ۳. شخصیت‌نگاری پدیدارشناختی و تأثیر آن بر مطالعات اسلامی

یکی از بارزترین ویژگی‌های رویکرد ماسینیون در تاریخ‌نگاری اسلامی، تمرکز او بر شخصیت‌نگاری پدیدارشناختی است؛ بدین معنا که او تاریخ اسلام را نه از رهگذر تحلیل

ساختارها و وقایع، بلکه از طریق بازسازی تجربه‌های زندگی مادی و معنوی شخصیت‌های محوری آن فهم می‌کرد. بدین سان، ماسینیون تاریخ اسلام را مجموعه‌ای از شهادت‌های وجودی می‌دید که در هر عصر، حقیقت دین در نحوه زیستن و ایمان ورزیدن افراد متجلی می‌شود. شخصیت‌هایی چون حضرت فاطمه (س)، سلمان فارسی و حسین بن منصور حلاج در نگاه او، حاملان شیوه‌های وجود دینی بودند؛ یعنی کسانی که تجربه ایمان را از سطح اعتقاد به سطح زیستن ایمان ارتقا می‌دهند. این نوع نگاه، سبب شد تا آثار ماسینیون، از جمله کیش غنوصی فاطمه در اسلام شیعی و پژوهش‌های او درباره سلمان و حلاج، به منابع بنیادین در تاریخ تطبیقی عرفان اسلامی و اسلام‌شناسی غربی بدل شوند. بسیاری از اسلام‌شناسان پس از او ناگزیر شدند در ورود به هر یک از این حوزه‌ها، نخست به خوانش‌های پدیدارشناختی ماسینیون رجوع کنند.

### ۳.۱. حلاج

حسین بن منصور حلاج (۲۳۴-۳۰۹ق) که ماسینیون خود را به نوعی شاگرد متأخر تجربه او می‌دانست، نقطه مرکزی این شخصیت‌نگاری است. ماسینیون حلاج را نه صرفاً شخصیتی تاریخی، بلکه مظهر تجربه قدسی شهادت محور در اسلام می‌دید؛ تجربه‌ای که در آن، انسان در ساحت وجود خویش حقیقت الهی را آشکار می‌کند و در این آشکارگی می‌سوزد.

در آثار عمده‌ای چون قوس زندگی حلاج و مصائب حلاج، ماسینیون ضمن بهره‌گیری از روش پدیدارشناسی دینی، کوشید تا از خلال بازسازی زیسته حلاج، پیوند میان رنج، عشق و معرفت را دریابد. او معتقد بود که فهم حلاج تنها در صورتی ممکن است که پژوهشگر در تجربه شهودی او با همدلی و نه قضاوت از بیرون، حضور یابد؛ از این رو ماسینیون به لایه‌های درونی، عاطفی و روانی حلاج توجه ویژه نشان داد و کوشش کرد شهادت او را چون تبلور یک شیوه وجود عاشقانه تفسیر کند.

چنین خوانشی از حلاج، خود به منزله بازسازی یک پدیدارشناسی دینی در مطالعات اسلامی بود؛ زیرا به جای شرح تاریخی یا جامعه‌شناختی، تجربه دینی به مثابه واقعیتی درونی و زیسته تحلیل شد. بدین ترتیب، آثار ماسینیون درباره حلاج نه فقط منابع مستند در تاریخ تصوف، بلکه نمونه‌هایی از روش‌شناسی پدیدارشناختی در علوم انسانی دین به شمار می‌روند.

شیوه حلاج‌پژوهی ماسینیون برگستره‌ای از اسلام‌شناسان متأخر از کربن و گارده تا الیاده و لویزن تأثیر نهاد و مسیر پژوهش در عرفان و الهیات اسلامی را به سوی نگاهی سوق داد که تجربه قدسی را حاصل گفت‌وگو و هم‌فهمی میان انسان‌ها و ادیان مختلف می‌بیند. این نوع نگاه، نقطه عطفی در تحول اسلام‌شناسی غربی در میان پژوهش‌های معاصر در غرب، جایی که فهم تاریخ، نه بازخوانی گذشته، که هم‌زیستی پدیدارشناسانه با تجربه ایمانی دیگری به شمار می‌آید. در ادامه به برخی از مهم‌ترین این پژوهش‌ها اشاره می‌شود:

۳۱،۱. مدخل al-Hallāj نوشته لویی گارده<sup>۱</sup> در (Leiden, Brill, 1960-2004) نمونه‌ای روشن از تداوم سنت روش‌شناسی ماسینیونی در اسلام‌شناسی غربی است. گارده در این مقاله، برخلاف تلقی‌های صرفاً تاریخی یا کلامی از حلاج، با تأکید بر تجربه عرفانی عاشقانه و شهادت‌محور او را تفسیر می‌کند و صریحاً به برداشت پدیدارشناسانه ماسینیون از وحدت در عشق الهی اشاره دارد. این مدخل از آن رو اهمیت دارد که بازتابی از تأثیر مستقیم روش ماسینیون در میان نسل دوم اسلام‌شناسان فرانسوی است؛ پژوهشگرانی که با الهام از وی، درک شخصیت‌های عرفانی اسلام را نه صرفاً در سطح تاریخ اندیشه، بلکه در سطح شیوه «بودن ایمانی» دنبال کردند. از همین منظر، مقاله گارده درباره حلاج را می‌توان یکی از نخستین نمونه‌های کاربرد روش پدیدارشناسی دینی در قالب اثر مرجع دانشنامه‌ای دانست.

۳۱،۲. پژوهش‌های هربرت مسن، استاد تاریخ ادیان در دانشگاه بوستون ایالت ماساچوست و از شاگردان فکری لویی ماسینیون، تداوم مستقیم رویکرد پدیدارشناسانه و تجربه‌مدار

1. Louis Gardet

استادش در واکاوی شخصیت حسین بن منصور حلاج به‌شمار می‌آید. مشهورترین اثر او با عنوان: مرگ منصور حلاج: درامی درباره شهادت عرفانی<sup>۱</sup> نمایانگر تأثیر عمیق دیدگاه‌های ماسینیون در تصویرسازی از حلاج به‌مثابه نماد شهادت عرفانی و مواجهه‌ی انسان مؤمن با ساختارهای سیاسی و الهی عصر خویش است. مسن در این اثر، حاصل مطالعات ماسینیون را با بیانی ادبی و نمایشی و در قالب نوعی درام پدیدارشناسی شهادت بازآفریده و بدین‌سان، راه را برای تکوین شاخه‌ای تازه از مطالعات اسلام‌شناسی غربی گشود که بر تجربه زیسته و ابعاد قدسی شخصیت‌های تاریخی تأکید می‌کند.

پیش از نگارش این کتاب، وی ترجمه انگلیسی اثر چهار جلدی ماسینیون با عنوان مصائب حلاج<sup>۲</sup> را منتشر ساخت و سپس به تألیف اثر مستقل خود که در واقع می‌توان آن را ادامه اندیشه‌های ماسینیون در قالبی شاعرانه و دراماتیک دانست و کوششی برای انتقال همان مفهوم دنیای شهود مؤمنانه با زبانی مدرن و بینافرهنگی، اقدام نمود. (میسن، هربرت، ۱۳۷۸/۱۹۷۹)

۳، ۱۸۳. در میان چهره‌های معاصر مطالعات اسلامی در غرب، برخی از پژوهشگران غیرغربی نیز در امتداد سنت ماسینیونی به بازخوانی متون و شخصیت‌های عرفانی پرداخته‌اند. پروفیسور یاشار نوری اوزترک، استاد تاریخ ادیان در دانشگاه بوستون و چهره‌ای شاخص در اسلام‌شناسی تطبیقی، از جمله این محققان به‌شمار می‌آید. او در اثر خود با عنوان شهید راه حقیقت و عشق: حسین بن منصور حلاج و آثار او (ترجمه توفیق ه. سبحانی، ۱۳۸۲)، با بهره‌گیری گسترده از ویرایش‌ها و تحلیل‌های ماسینیون، کوشیده است خوانش تازه‌ای از حلاج در بستر تاریخی و اجتماعی عصر او به‌دست دهد. هرچند او ضمن تصریح به تأثیرپذیری از پژوهش‌های ماسینیون (اوزترک، ۱۳۸۲: ۱۲) و استفاده از تعبیراتی چون «رنسانس حقیقی در اندیشه اسلامی» (همان: ۲۶) و «شخصیت اجتماعی حلاج» (همان: ۲۹)، تا حدودی در چهارچوب تفسیری استاد فرانسوی گام می‌زند، اما در مقام نقد، برخی مدعیات

1. The Death of al Hallaj: A Drama of Martyrdom

2. La Passion d'al Hallaj

ماسینیون، به‌ویژه درباره ادعای مهدویت حلاج را مردود می‌داند (همان: ۵۸). با این حال، شمار ارجاعات فراوان (حدود پنجاه مورد) به آثار ماسینیون نشان می‌دهد که این کتاب نیز در زمره آثار متأثر از گفتمان فکری او قرار دارد؛ گفتمانی که حلاج را نه صرفاً چهره‌ای تاریخی، بلکه «شاهد پارادایمی حقیقت و فدیّه» در سنت عرفان اسلامی می‌انگارد.

### ۲.۳. سلمان پاک

در میان آثار لویی ماسینیون، دو پژوهش جایگاهی ممتاز در نسبت با جهان ایرانی دارند: نخست، اثر عظیم او یعنی مصائب حلاج و دوم رساله موجز اما پرمغز سلمان پاک و نخستین شکوفه‌های معنویت در ایران. ماسینیون در زمستان (۱۹۰۷-۱۹۰۸ م) طی اقامت پژوهشی خود در بغداد و جنوب عراق که نقطه آغاز آشنایی میدانی او با میراث عرفان اسلامی بود، ضمن بازدید از کربلا، نجف و کوفه به قریه‌ای موسوم به سلمان باک رفت. تجربه‌ای که به منجر به کشف پدیداری ایمان فارسی در بستر سامی بود. حاصل آن مواجهه، اثری شد که از حیث جهت‌گیری نظری، نقطه عطفی در ایران‌پژوهی تطبیقی او به شمار می‌آید.

ماسینیون در این اثر، با تکیه بر روش پدیدارشناسی دینی خویش، همان روشی که پیش‌تر در تبیین حلاج به‌کار گرفته بود، کوشید تا در سیمای سلمان، گونه‌ای شکل نخستین از وجود مؤمن ایرانی، انسانی که در مرز میان فرهنگ سامی و روح ایرانی، نقش واسطی در انتقال معنویت نبوی به قلمرو ایران ایفا می‌کند، را بازشناسد. شخصیت سلمان در این خوانش، نه صرفاً صحابی پیامبر، بلکه مظهري از فدیّه و وفاداری روحی است که در تداوم تاریخی‌اش، بذر نوعی الهیات ایرانی ولایت را می‌پروراند.

به‌گفته طهمورث ساجدی (۱۳۸۹: ۱۳۹) ماسینیون در جریان این تحقیقات از همکاری فکری و میدانی شماری از اندیشمندان ایرانی بهره برد و بدین‌گونه، افق تازه‌ای برای هم‌افزایی اسلام‌شناسی فرانسه و مطالعات ایرانی گشود. در نتیجه، آثار او درباره سلمان به‌سرعت در فضای علمی اروپا بازتاب یافت؛ نخست به قلم کلمان هوآر، اسلام‌شناس فرانسوی و جانشین در

نبرگ در مدرسه مطالعات عالی، که یافته‌های ماسینیون را در محافل علمی معرفی کرد، و سپس در آثار ژان مونسلون که از تعبیر سلمان عصر ما برای توصیف استادش بهره برد.

روش و مضمون این پژوهش بر شماری از اسلام‌شناسان متأخر نیز اثر گذاشت. هروویتس، در رساله کوتاه و انتقادی خود (۱۹۲۲: ۱۷۸-۱۷۶)، هرچند کوشید روایت سلمان را به برداشت‌های زبان‌شناسانه فروکاهد، اما همین واکنش علمی نیز نشانگر نفوذ گفتمان ماسینیون در مطالعات تاریخی حواریان پیامبر است. از سوی دیگر، هانری کربن شاگرد فکری ماسینیون در سخنانش در نکوداشت استاد در دانشگاه تهران (۱۳۴۱ ش.)، ضمن تأکید بر محویت شخصیت حلاج در دستگاه فکری ماسینیون، بی‌آنکه به سویه ایرانی آثار او اشاره صریح کند، به‌طور غیرمستقیم از «روح سلمان» به‌منزله تبلور معنویت نبوی در ایران یاد کرد. این تأویل هرچند به‌ظاهر تمجیدی است، ولی چنان‌که از تحلیل سیر آثار برمی‌آید، ماسینیون خود دو مرحله وجودی را در مسیر فکری اش طی کرده است: نخست، مرحله انکشاف عرفان شهادت در حلاج، و دوم، مرحله انکشاف عرفان خدمت در سلمان.

بدین‌سان شاید بتوان گفت که اثر سلمان پاک را باید تداوم پدیدارشناسی معنویت اسلامی دانست که ماسینیون با زبانی انسان‌شناختی، در بستر فرهنگ ایرانی به اوج رساند؛ متنی که هم در ایران با ترجمه دکتر علی شریعتی نفوذ یافت، و هم در سنت شرق‌شناسی فرانسه به‌منزله نمونه شاخص از پیوند «ایمان، تاریخ و قومیت» در خوانش ماسینیونی از اسلام باقی ماند.

### ۳.۳. حضرت فاطمه زهرا(س)

در نگاه لوثی ماسینیون، حضرت فاطمه زهرا(س) صرفاً چهره‌ای تاریخی یا کلامی نیست، بلکه نحوه ویژه‌ای از ایمان قدسی است؛ نحوه‌ای از بودن که در آن رنج، وفاداری، و میانجی‌گری قدسی تحقق می‌یابد. ماسینیون با رویکردی پدیدارشناسانه می‌کوشد حضرت فاطمه(س) را نه توصیف، بلکه تجربه کند: تجربه زیسته حضور الهی در زن به‌مثابه مبدأ رحمت و نجات. از

این منظر، حضرت فاطمه (س) نماد پیوند سه سنت ابراهیمی و تجلی هم‌زیستی مسیحیت و اسلام در وجدان قدسی مشترک است؛ همان‌گونه که کربن در جلد چهارم در اسلام ایرانی تصریح می‌کند: «لیله‌القدر برای شخص کهن‌الگویی چون فاطمه، آفرینش نوری است که با تمامی گنوس شیعی پیوند دارد» (Corbin, En Islam iranien, IV, p. 43)

در روایت ماسینیون، حضرت فاطمه (س) تجربه‌ای از تشریف است؛ عبور از درد و فداکاری به روشنایی نجات. این تحول، خصلت پدیدارشناختی دارد، زیرا معنای وجودی زن را نه در جنسیت بلکه در شهود حضور الهی در جهان انسانی می‌جوید. از این رو حضرت فاطمه (س) در قرائت او پدیدار زنانه قدسی است یعنی هم رحمت الهی زنانه و هم میانجی ایمان، همان‌گونه که حلاج میانجی عشق الهی بود.

هانری کربن با استناد به یادداشت‌های ماسینیون، پژوهش درباره حضرت فاطمه (س) را ادامه داد و آن را کلیدی درک عرفان شیعی دانست و دکتر علی شریعتی در اثر «فاطمه فاطمه» است (بخشی از همان پروژه ناتمام ماسینیون در «کشف وجه قدسی زن») آن را در قالب اجتماعی و انسانی تازه‌ای تداوم داد.

در جهان اسلام‌شناسی جدید نیز، ویلفرد مادلونگ به پیروی از تحلیل‌های ماسینیون البته با رویکرد کلامی و تاریخی، از واقعه مباحه، حضرت فاطمه (س) را همانند ماسینیون، نماد تداوم پیام الهی در تاریخ تفسیر کرده است. (۱۳۸۶: ص ۴۴) همچنین در میان شاگردان مستقیم ماسینیون، ژان مرسیه<sup>۱</sup> از نخستین کسانی است که مفهوم نحوه وجود زنانه قدسی<sup>۲</sup> را در تفسیر شخصیت حضرت فاطمه (س) ادامه می‌دهد.

او در مقاله خود «لوئی ماسینیون و راز زن در اسلام» تصریح می‌کند که تحلیل ماسینیون از حضرت فاطمه (س) در امتداد همان تجربه حضور رحمت زنانه‌ای است که در مریم آغاز و در فاطمه

---

1. Jean Mercier

2. sacred feminine way of being

به صورت تام تجلی یافته است. (Mercier, 1955, p. 361). مرسیه با بهره‌گیری از تعبیر ماسینیون درباره تشریف فاطمه (س)، او را مظهر «نحوه وجود نجات بخش» می‌خواند و می‌نویسد:

حضور فاطمه، پاسخ الهی به عطش انسان برای رحمت است؛ همان رحمتی که در مریم زاده شد و در فاطمه به مرتبه فداء رسید» (همان، ص ۳۶۱).

چنین خوانشی بیانگر انتقال روح پدیدارشناسی ماسینیون از سطح توصیف عرفانی به تحلیل الاهیاتی نمادین است. در اندیشه مرسیه، فاطمه نه تنها مادر اهل بیت (ع)، بلکه بازتاب وجه نجات بخش الوهیت در تاریخ اسلام است. در ادامه این خط فکری، کریستن ژامبه شاگرد مکتب کربن و از وارثان معنوی ماسینیون با نگاهی تطبیقی میان تصوف، تشیع و پدیدارشناسی فرانسوی، تفسیر مرسیه را از سطح الاهیاتی به لایه هستی‌شناختی ارتقا می‌دهد. او در کتاب «تصوف در پیوند اندیشه لوئی ماسینیون و هانری کربن» می‌نویسد: «ماسینیون (حضرت) فاطمه (س) را چونان تجربه تشریف دید و آن را همان تجربه‌ای دانست که از مریم آغاز و در حلاج به اوج می‌رسد؛ تجربه‌ای که کربن آن را در قالب کیهان‌شناسی فاطمی بسط داد» (Jambet, 1988, p. 212).

بنابراین، ماسینیون و دیگر محققین متأثر از وی هر سه را نه شخصیت تاریخی، بلکه اشکال گوناگون حضور الهی در انسان می‌فهمند بدین صورت که حلاج در اندیشه او تجسد عشق الهی، سلمان، تجسد ایمان الهی و فاطمه تجسد رحمت قدسی دانسته شد.

#### ۴. فرقه‌شناسی و میراث پدیدارشناختی ماسینیون در مطالعات شیعی

مطالعه فرقه‌ها و نحله‌های مذهبی، به‌ویژه در درون سنت شیعی، از نخستین مباحثی بود که نگاه شرق‌شناسان غربی را به خود جلب کرد. پیچیدگی درونی برخی از این نحله‌ها، استمرار تاریخی آنها و نفوذ اجتماعی‌شان به‌ویژه در مورد اسماعیلیه زمینه‌ای فراهم ساخت تا این مجموعه‌ها به منزله آینه‌های پنهان تاریخ ایمان در اسلام مورد توجه قرار گیرند. در این میان، لوئی ماسینیون جایگاهی محوری دارد: او نخستین کسی بود که کوشید به جای تحلیل صرفاً جامعه‌شناختی یا کلامی، فرقه‌های اسلامی را به مثابه امکانات وجودی ایمان مطالعه

کند یعنی کنش‌های تاریخی را به مثابه تجلی‌های زیسته آگاهی دینی (Massignon, 1913). همین‌گرایش پدیدارشناختی، بعدها در آثار اسلام‌پژوهان بزرگ قرن بیستم همچون برنارد لوئیس، مارشال هاجسن، هانری کربن و ویلفرد مادلونگ نفوذ یافت و مبانی مطالعات تطبیقی شیعی و اسماعیلی را شکل داد.

#### ۴.۱. ماسینیون و هاجسن: از قرمطیان تا اصناف بغداد

مارشال گودوین سیمز هاجسن، در کتاب فرقه اسماعیلیه بارها به تحلیل‌های ماسینیون در مقالات القرامطة (Massignon, 1913, p. 15) والمدارس البغدادیة و صنوفها (Massignon, 1919, p. 102) استناد می‌کند. او ضمن بررسی نهادهای اجتماعی و فکری اسماعیلیان، از مفهوم دور تاریخی و نظام امامانه استفاده می‌کند؛ مفاهیمی که مستقیماً از سنت تفسیری ماسینیون درباره تجربه قدسی در تاریخ اسلام برگرفته شده‌اند. از نگاه هاجسن، کار ماسینیون نه صرفاً تاریخ فرقه‌ها، بلکه تبارشناسی نحوه‌های تداوم ایمان در شکل‌های متکثر اجتماعی از حلقه‌های تصوف تا اصناف عراق و ایران قرون میانه است.

#### ۴.۲. از نصیریه تا اسماعیلیه: تداوم روش در شاگردان ماسینیون

در کنار هاجسن، هانری کربن، نیز گام در همان مسیر نهاد. وی در مدخل‌های خود در Encyclopaedia of Islam درباره نصیریه و اسماعیلیه، روش تحلیلی استاد را ادامه داد: جمع‌آوری و طبقه‌بندی دقیق مأخذ، و تفسیر باطنی متون با تکیه بر تجربه قدسی در مقاله فارسی خود با عنوان «سه گفتار در باب تاریخ معنویت ایران» (کربن: ۱۳۳۷) با الهام از روش پدیدارشناسانه ماسینیون، فرقه‌های شیعی را نه صرفاً جریان‌ات تاریخی، بلکه تجلیات «تجربه الهی در متن تاریخ» معرفی می‌کند.

### ۴.۳. تداوم در پژوهش‌های مادلونگ و لوئیس

در تداوم این مسیر، ویلفرد مادلونگ در مقاله مشهور خود «نظرگاه‌های کلامی اسماعیلیه» یادآور می‌شود که ماسینیون قرن چهارم هجری را «سده اسماعیلیه» نامیده بود. به بیان دیگر از نظر وی این دوره بازتاب نگاه وجودشناختی ماسینیون به تاریخ اسلام است. (Mad-elung, 1992/1372). در ادامه نیز مادلونگ، با تکیه بر این چارچوب، کوشید کلام اسماعیلی را نه نظامی عقلی بلکه نحوه‌ای از تحقق ایمان در زبان رازآلود باطنی تبیین کند. از سوی دیگر، برنارد لوئیس<sup>۱</sup>، استاد دانشگاه پرینستون، هرچند در مقاله «پیدایش اسماعیلیه» دیدگاهی انتقادی نسبت به یک سویگی آثار گذشته از جمله مقاله ماسینیون درباره قرامطه اتخاذ کرد (Lewis, ۱۹۸۳, p. ۵)، با این حال تأثیر روش و دامنه پژوهش او را ناگزیر پذیرفت. او اذعان می‌کند که ماسینیون از نخستین اسلام‌پژوهانی بود که با بهره‌گیری از منابع شیعی امامی به ویژه تراجم و روایات قمرطی و نصیری به بازسازی جایگاه ایمان در تحولات اسماعیلیه پرداخت. این رهیافت، به‌گفته لوئیس، سرآغاز نوعی مردم‌نگاری دینی در مطالعات فرقه‌شناسی اسلامی گردید.

بنابراین اگر از منظر پدیدارشناسی ماسینیون به کل میراث فرقه‌شناختی او بنگریم، درمی‌یابیم که دغدغه اصلی‌اش نه فهرست‌برداری از فرقه‌ها، بلکه کشف چهره‌های ایمان در تاریخ بود. همان‌گونه که حلاج، سلمان و فاطمه زهرا (س) در اندیشه او نمایانگر نحوه‌های متنوع از وجود قدسی‌اند، در پژوهش‌های فرقه‌شناسی تاریخی نیز هر جماعت، آیین یا صنف، تبلور شیوه‌ای از بودن دینی یعنی تجسد ایمان در عرصه تاریخ و جامعه است. از این رو، مطالعه قمرطیان، اسماعیلیان یا نصیریان برای ماسینیون را می‌توان نوعی سلوک تفسیری از پدیده به معنا و از تاریخ به حقیقت (معنوی) دانست. همان‌گونه که ژامبه می‌نویسد: «برای ماسینیون، هر نحله حاشیه‌نشین، تن دیگر حقیقت است که باید با همدلی شهودی بازشناخته شود» (Jambet, 1988, p. 224). این نگاه، مخرج مشترک عرفان، استشراق و الهیات تاریخی در تمدن

1. Bernard Louis

اسلامی شد. به معنای دیگر این نگاه به عنوان پلی است که از حلاج و حضرت فاطمه (س) تا سهروردی و امامان باطنی امتداد می‌یابد و از دل آن، چهره‌ای تازه از اسلام (اسلام شهادت، ایمان و رحمت) پدیدار می‌گردد.

## نتیجه‌گیری

لوئی ماسینیون را باید یکی از برجسته‌ترین چهره‌های تاریخ شرق‌شناسی و اسلام‌پژوهی معاصر دانست؛ اندیشمندی که پژوهش‌هایش نه تنها شناخت غرب از اسلام را دگرگون ساخت، بلکه شیوه مطالعه دین، عرفان و تاریخ اسلامی را در مسیر تازه‌ای قرار داد. او با تمرکز بر شخصیت‌هایی چون حلاج، سلمان پاک و حضرت فاطمه (س)، کوشید تا جوهره ایمان اسلامی را نه در قالب مفاهیم انتزاعی، بلکه در نحوه‌های زیست و تجربه قدسی مؤمنان بنمایاند. بدین‌سان، تحلیل او از ایمان، گونه‌ای پدیدارشناسی دینی است که حقیقت ایمان را در نحوه وجود انسانی و تاریخی آن آشکار می‌سازد.

آثار گران‌سنگ ماسینیون در حوزه‌های گوناگون، از بررسی شهادت حلاج تا مطالعات او درباره ایمان ایرانی و نیز پژوهش‌های تاریخی در باب قرامطه و مدارس بغداد، چارچوب فکری تازه‌ای برای فهم پیوند میان تجربه دینی، ساختارهای اجتماعی و تاریخ اندیشه اسلامی ایجاد کرد. در پرتو همین رویکرد بود که پژوهشگران بزرگی چون هانری کربن، ویلفرد مادلونگ، برنارد لوئیس، پل نویا، لئونارد لویزون و مارشال هاجسن، هر یک در شاخه‌ای از مطالعات اسلامی، از روش و جهان بینی او تأثیر پذیرفتند و آن را در مسیر تخصصی خود بسط دادند.

تأثیر ماسینیون نه تنها بر محتوا و موضوعات پژوهش‌های اسلامی، بلکه بر روش‌شناسی دین‌پژوهی نیز پایدار ماند. او توانست میان روش تاریخی و نگرش پدیدارشناسانه پیوندی نو برقرار کند و الگویی برای مطالعه دین به مثابه تجربه زیسته ایمان یعنی الگویی که بعدها در پژوهش‌های شاگردان و پیروان او مانند کربن و هاجسن گسترش یافت، پدید آورد.

از سوی دیگر، میراث نظری ماسینیون صرفاً در محدوده شناخت تاریخی اسلام محصور

نمی‌ماند؛ بلکه در مباحث الهیات تطبیقی، گفت‌وگوهای تمدنی میان شرق و غرب، و مطالعات میان‌رشته‌ای عرفان و فلسفه دین نیز جایگاهی بنیادین دارد. آثار و اندیشه‌های او زمینه‌ساز نوعی بازخوانی همدلانه از سنت اسلامی شد که در آثار متفکرانی چون دکتر علی شریعتی نیز بازتاب یافت و نشان داد که این میراث می‌تواند در درون گفتمان معاصر ایرانی نیز بازتولید شود.

بر این اساس ماسینیون را باید بنیان‌گذار رویکردی دانست که در آن دین نه موضوعی برای داوری بیرونی، بلکه عرصه‌ای برای شهود و مشارکت وجودی است. به همین اعتبار، آثار او بخشی جدایی‌ناپذیر از ادبیات اسلام‌شناسی معاصر به‌شمار می‌آیند؛ به‌گونه‌ای که هر پژوهشگر جدی برای دستیابی به فهمی جامع‌تر از تاریخ، عرفان و الهیات اسلامی، ناگزیر از بازخوانی میراث علمی و معنوی این اسلام‌شناس برجسته فرانسوی است.

## فهرست منابع

۱. اوزترک، یاشار (۱۳۸۲). شهید راه حقیقت و عشق (حسین بن منصور حلاج و آثار او) نوری ترجمه و توضیح توفیق ه. سبحانی. تهران: نشر روزنه.
۲. ژامبه، کریستین؛ (۱۳۸۸): عرفان و استشراق: عرفان اسلامی از دیدگاه لویی ماسینیون و هانری کرین، ترجمه اسماعیلی ابهریان، حسین، اطلاعات حکمت و معرفت :: اردیبهشت، سال چهارم - شماره ۲
۳. ژولی، ژان (۱۳۸۳). تصوف و صوفیه، مترجم فائزه قربانی جویباری. تهران: نشر ناز.
۴. ساجدی، طهمورث؛ (۱۳۸۹) لوئی ماسینیون، ایران شناس نامدار فرانسوی، نامه فرهنگستان، زمستان، شماره ۴۴.
۵. سحاب، ابوالقاسم (بی تا). فرهنگ خاورشناسان (چاپ دوم). تهران: سحاب کتاب.
۶. شیروانی، علی (۱۳۷۷). دین عرفانی و عرفان دینی (چاپ اول). تهران: انتشارات دارالفکر.
۷. کرین، هانری (۱۴۰۲). چشم اندازهای فلسفی و معنوی اسلام ایرانی، تحقیق و ترجمه انشاءالله رحمتی تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
۸. لویزن، لئونارد (۱۳۸۴). میراث تصوف، مترجم مجدالدین کیوانی. تهران: نشر مرکز.
۹. لويس، بزارد (۱۳۶۳). اسماعیلیان در تاریخ، مترجم یعقوب آژند. تهران: نشر مولی.
۱۰. مادلونگ، ویلفرد (۱۳۸۶). جانشینی محمد (ص)، مترجم احمد نمایی. مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی.
۱۱. مادلونگ، ویلفرد (۱۳۷۲، مرداد و شهریور). نظرگاه‌های کلام اسماعیلیه. مجله کیهان اندیشه، ۴۹.
۱۲. ماسینیون، لوئی (۱۳۹۰). سلمان پاک، مترجم علی شریعتی. تهران: چاپخش سهامی خاص.
۱۳. ماسینیون، لوئی، (۱۴۰۳)، کیش غنوصی فاطمه (س) در اسلام شیعی، ترجمه فاطمه توفیقی، فصلنامه آینه پژوهش، شماره ۲۰۵، فروردین و اردیبهشت.
۱۴. مطهری، مرتضی (۱۳۷۶). آشنایی با علوم اسلامی (جلد دوم، چاپ نوزدهم). تهران: انتشارات صدرا.

۱۵. نیکلسون، رینولد ا. (بی تا). پیدایش و سیر تصوف، مترجم محمد باقر معین. تهران: انتشارات توس.

۱۶. میسن، هربرت و. (۱۳۷۸). حلاج، مترجم مجدالدین کیوانی. تهران: نشر مرکز.

۱۷. هاجسن، مارشال گودوین سیمز (۱۳۷۸). فرقه اسماعیلیه، مترجم فریدون بدره ای. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

1. Corbin, H. (1971/1973). *En Islam iranien: Aspects spirituels et philosophiques* (Vols. 1-4). Paris: Gallimard.
2. Corbin, H. (1972). Introduction. In L. Massignon (Ed.), *Le Dīwān d'al-Hallāj* (pp. v-xxxii). Paris: Gallimard, collection *Idées et révélations*.
3. Edwards, P. (2006). *Arabic Mysticism: A Study of the Sufi Tradition*. London: Routledge.
4. Esposito, J. L. (2007). *Islam: The Straight Path* (4th ed.). New York, NY: Oxford University Press.
5. Gardet, L. (1965). Louis Massignon et la phénoménologie religieuse. *Revue Thomiste*, 65(3), 361-385.
6. Gardet, L. (1971). al-Hallāj. In P. Bearman, Th. Bianquis, C. E. Bosworth, E. van Donzel, & W. P. Heinrichs (Eds.), *Encyclopaedia of Islam* (2nd ed., Vol. 3 [H-Iram]), pp. 97-100). Leiden: Brill
7. Horovitz, J. (1922). Salman al-Fārisi. *Der Islam*, 12(1), 176-178.
8. Hodgson, M. G. S. (1974). *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization* (Vol. 1). Chicago, IL: University of Chicago Press.
9. Lewis, B. (1950). *The Arabs in History*. London: Hutchinson's University Library.
10. Lewisohn, L. (1999). *The Heritage of Sufism* (Vol. 1): *Classical Persian Sufism from its Origins to Rumi (700-1300)*. Oxford: Oneworld.
11. Lewis, B. (1983). *The Origins of Ismailism: A Study of the Historical Background of the Fatimid Caliphate*. New York, NY: AMS Press. (Original work pub-

lished 1940)

12. Mason, H. (1974). *Louis Massignon: A Pioneer of the Encounter of Religions*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.
13. Massignon, L. (1982). *La Passion de al-Hallâj: Martyr mystique de l'Islam exécuté à Bagdad le 26 mars 922* (4 vols.; rev. ed.). Paris: Gallimard. (Original work published 1922)
14. Massignon, L. (1943-1944). *The Passion of al-Hallaj: Mystic and Martyr of Islam* (Vols. 1-4; trans. H. W. Mason). Princeton, NJ: Princeton University Press.
15. Massignon, L. (1913). *Les Qarmates*. *Revue de l'histoire des religions*, 68(2), 121-176. Paris: Ernest Leroux.

## ادعای پاتریشیا کرون در گنوسی‌گری شیعه و تحلیل و نقد آن

عزت الله پاتیار<sup>۱</sup>، حبیب الله حلیمی جلودار<sup>۲</sup>، رضا آقاپور<sup>۳</sup>

### چکیده

مستشرقان زیادی در باب مکتب تشیع و ویژگی‌های آن، نظریاتی را ارائه داده‌اند. یکی از آنها که در این باره، دیدگاه ویژه‌ای دارد، پاتریشیا کرون است. دیدگاه‌های او از آن جهت حائز اهمیت است که مکتب تشیع را - به سبب اعتقاد به وجود امامان معصوم علیهم السلام پس از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم و پیروی از آنان برای نیل به سعادت - به چالش کشیده و آنان را از آغاز پیدایش تا دوران معاصر، نمود بارز و عینی تفکر گنوسی و ترویج کننده آن می‌داند؛ زیرا از نگاه ایشان، شیعیان نیز مثل گنوسی‌ان با محیط خود احساس بیگانگی می‌کردند لذا بر خاندانی مقدس، تکیه کردند که از نگاه تشیع، حاملان «معرفتی تعالی بخش» بودند. نوشتار پیش رو که به روش توصیفی - تحلیلی سامان یافته؛ دیدگاه‌های کرون را بیان و مورد انتقاد قرار داده و اثبات می‌کند که مکتب تشیع، نه تنها هرگز اشاعه دهنده و نمود تفکر گنوسی نبوده، بلکه از مبنا و اساس با آن تفاوت و حتی مخالفت دارد؛ چراکه تفکر گنوسی برای خدا شریک قائل بوده و قائل به وجود خدایان متعدد در خلقت عالم است، در حالی که مکتب شیعه بر یگانگی خداوند در تمامی زمینه‌ها تأکید داشته و امامان و اولیای الهی را فقط واسطه فیض و برکات میان بندگان و خدا می‌داند. لذا اساسی‌ترین تقابل‌های این دو را می‌توان در «توحید در مقابل ثنویت»، «نگاه مثبت به جهان در مقابل نگاه منفی» و «اعتقاد به شریعت در مقابل بی‌اعتنایی به آن» دانست.

**واژگان کلیدی:** «پاتریشیا کرون»، «شیعه»، «گنوستیسیسم»، «گنوسی‌گری»، «توحید»

۱. دانشجوی دکتری قرآن و حدیث دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه مازندران: بابلسر ایران.  
(Ezzatpatiar@gmail.com)

۲. دانشیار گروه قرآن و حدیث دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه مازندران: بابلسر - ایران. (نویسنده  
مسئول)؛ (jloudar@umz.ac.ir)

۳. استادیار گروه قرآن و حدیث دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه مازندران: بابلسر ایران. (r.aghapour@  
umz.ac.ir)

## Patricia Crone's Claim Regarding Shi'i Gnosticism and Its Analysis and Critique

### Abstract

Many Orientalists have put forward various theories concerning the Shi'i school of thought and its characteristics. One of those who has a distinctive perspective in this regard is Patricia Crone. Her views are significant because she challenges the Shi'i school—on the grounds of its belief in the existence of infallible Imams (peace be upon them) after the Noble Prophet (peace and blessings be upon him and his family) and the necessity of following them to attain salvation—and considers it, from its inception to the contemporary era, a clear and concrete manifestation of Gnostic thought and a promoter of it. From her perspective, Shi'is, like the Gnostics, felt alienated from their surrounding environment and therefore relied on a sacred lineage which, in Shi'i thought, were the bearers of a “transcendent, salvific knowledge.”

The present study, organized through a descriptive–analytical method, presents and critiques Crone's views and demonstrates that the Shi'i school has never been a disseminator or manifestation of Gnostic thought; rather, it differs from it fundamentally and even stands in opposition to it. This is because Gnostic thought posits partners for God and accepts the existence of multiple divine principles in the creation of the world, whereas the Shi'i school emphasizes the oneness of God in all respects and regards the Imams and divine saints merely as intermediaries of grace and blessings between God and His servants. Thus, the most fundamental contrasts between the two can be identified as: “monotheism versus dualism,” “a positive view of the world versus a negative view,” and “commitment to the Sharia versus indifference toward it.”

**Keywords:** “Patricia Crone,” “Shi'a,” “Gnosticism,” “Gnostic thought,” “Monotheism.”

## مقدمه

گنوس یا غنوص، کلمه‌ای است که دارای ریشه‌ای یونانی بوده و معنای آن معرفت و علم است. (هالروید، ۱۳۹۵، ص ۶۷) و گنوستیسیسم<sup>۱</sup> نام مکتبی آن است که بر مکاتب و مذاهبی اطلاق می‌شود که نجات و سعادت انسان را در نایل شدن به نوعی از معرفت باطنی و شهودی می‌داند. ویژگی و خصیصه بارز این مکتب، باور به نوعی از دوگانگی بوده که تمام عالم وجود از قلمرو حکومت الهی تا وجود انسان و جهان هستی را شامل می‌شود. لذا اعتقاد به وجود دو خدا در عالم و تقابل بُعد روحانی و بُعد جسمانی، مبنا و اساس خداشناسی، هستی‌شناسی و انسان‌شناسی گنوسی را طرح‌ریزی می‌نماید.

این مکتب، در حدود دو قرن قبل از میلاد مسیح تا حدود دو قرن پس از آن، در مناطقی از سوریه تا مصر، فعالیت مذهبی داشته و برخی از آموزه‌هایش، شرایع یهودی و مسیحی را تحت تأثیر خود قرار داده و بعدها نیز به عرفان اسلامی راه یافت.

مسئله تحقیق پیش رو، بررسی دیدگاه‌های یکی از مستشرقان معاصر به نام پاتریشیا کرون است که در نوشته‌های خود که درباره تاریخ سیاسی اسلام است، ادعا می‌کند که تفکر و اندیشه‌های گنوستیسیسم - که قرن‌ها از آن می‌گذرد و تقریباً خاتمه یافته - نه تنها در گذر زمان از بین نرفته، بلکه از روزی که مکتب شیعه پا به عرصه وجود گذاشته تا به امروز، یکی از ترویج‌کنندگان و ادامه‌دهندگان اندیشه گنوسی بوده است. او معتقد است که چون اهل تشیع از امامان اهل بیت پیامبر علیهم السلام پیروی کرده و نیل به سعادت دنیوی و اخروی را تنها در گرو تبعیت و پیروی از آنان می‌دانند، پس نمود بارز و عینی تفکر گنوسی و اشاعه دهندگان این تفکر در جهان معاصر هستند؛ چراکه هر دوی آنها برای خدا شریک قائل شده و مقام ماورایی و غلوآمیز برای برخی انسان‌ها قائل شده‌اند.

لازم به ذکر است که ضرورت این تحقیق از آن جهت است که کتاب تاریخ اندیشه سیاسی کرون

که در آن چنین ادعاهایی را بر علیه شیعه مطرح می‌کند، یکی از پرمخاطب‌ترین و پرفروش‌ترین کتب دانشگاهی در جهان غرب است. لذا نوشتار پیش‌رو ابتدا ادعاهای این مستشرق را برشمرده و سپس با استدلال‌های عقلی و شواهد تاریخی به نقد و پاسخ آن‌ها می‌پردازد.

### ۱.۱. پیشینه تحقیق

پس از جست‌وجوهای بسیار در پیشینه تحقیق در این زمینه، این نتیجه به دست آمد که کتاب‌ها و مقالات پژوهشی در زمینه گنوستیسیسم و دیدگاه‌های کرون و ارتباط آن با اعتقادات شیعی خیلی کم یافت می‌شود و آن‌هایی هم که نوشته شده‌اند، تنها به صورت کلی و گذرا یا به برخی از دیدگاه‌های کرون درباره مسائل کلی دین اسلام و یا هم به معرفی مکتب گنوستیسیسم و ویژگی‌های آن پرداخته‌اند.

- هاینس هالم؛ (۱۳۸۱)؛ کتاب الغنوصیه فی الاسلام؛ که نویسنده در آن تحقیق و پژوهش در باب غلات را موضوع خود قرار داده است. او گنوسیان در اسلام را بر غلات منتسب به شیعه تطبیق می‌دهد نه همه شیعیان و در ادامه به ذکر نام و بیان احوال برخی از غلات شیعه پرداخته است.

- شاهنگیان؛ (۱۳۸۴)؛ مقاله «بحثی در نجات شناسی گنوسی»، فصلنامه اندیشه دینی، شماره ۱۶، صفحه ۶۰-۴۷؛ که نویسنده در آن تنها به نقد و بررسی مبحث اعتقادی منجی‌گرایی مکتب گنوستیسیسم پرداخته است.

- هادی‌نا؛ (۱۳۸۸)؛ مقاله «مکاتب گنوسی: خاستگاه و اعتقادات»، پژوهشنامه ادیان، شماره ۵، صفحه ۱۱۷؛ که نویسنده در خلال آن فقط به بررسی ریشه‌های پیدایش تفکر گنوسی و اصول اعتقادی آن پرداخته است.

- آزادیان؛ (۱۳۸۹)؛ مقاله «ثنوی‌گری در آیین گنوسی و نقد آن»، معرفت ادیان، شماره ۴، صفحات ۸۲-۵۷؛ که نویسنده در این مقاله نیز تنها به بیان و بررسی اعتقاد گنوسیان به خدایان متعدد در جهان و دوگانه‌پرستی و شرک آنان پرداخته است.

- خلیجی؛ (۱۳۹۶)؛ مقاله «پرتوی نو بر اندیشه سیاسی اسلام»، پژوهشنامه انتقادی متون و برنامه‌های علوم انسانی، شماره ۸، صفحات ۱۷۰-۱۵۱؛ که به طور کلی به نقد ابعاد شکلی، روشی، نظری و محتوای علمی کتاب مورد نظر که نوشته کرون هست، پرداخته است و وارد مبحث نقد و تحلیل دیدگاه‌های کرون درباره مکتب شیعه نشده است.

- نصرتی، علمی و گذشته؛ (۱۳۹۶)؛ مقاله «نقد و بررسی آراء تجدیدنظرطلبانه پاتریشیا کرون در زمینه مطالعات اسلامی» مجله تاریخ و تمدن اسلامی، شماره ۲۵، صفحات ۱۴۷-۱۲۱؛ که نویسندگان در آن تنها به نقد و بررسی دیدگاه‌های کرون درباره مؤلفه‌های تاریخی اسلام مانند جمع قرآن، سیره پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم و ارتباط اسلام با سایر ادیان پرداخته‌اند.

- شهبازی؛ (۱۴۰۰)؛ مقاله «دگردیسی گنوسی از اندیشه تا آیین» مجله پژوهش‌های علم و دین، شماره ۱، صفحات ۲۴۰-۲۱۷؛ که نویسنده در این مقاله به چگونگی پیدایش گنوسیان در طول تاریخ و همچنین بیان و نقد برخی از اندیشه‌ها و اعتقادات آنها پرداخته است.

چنانکه ملاحظه می‌شود بحث از گنوسی‌گری در اندیشه شیعه بر اساس ادعاها و دیدگاه‌های مستشرقانی همچون پاتریشیا کرون، جزء مباحث نوین در حوزهی مستشرقان و اندیشه‌های اسلامی است. در همین راستا هدف این نوشتار بررسی آرا و ادعاهای کرون درباره گنوسی‌گری مکتب شیعه و نقد آن بر اساس اصول عقلی و نقلی و شواهد تاریخی است که در پی پاسخ به این پرسش‌ها است که اساساً مکتب گنوستیسیسم چگونه مکتبی است؟ و بر چه اساس و معیاری پاتریشیا کرون، مذهب شیعه را نمود عینی آن قلمداد می‌کند؟ آیا اعتقاد به امامت به معنای شریک قائل شدن برای خداوند متعال است که کرون بر اساس آن شیعه را مشرک و دوگانه پرست می‌داند؟

## ۱.۲. مبانی و مفاهیم

پیش از ورود به بحث اصلی و پاسخ به مسأله تحقیق، لازم است تا برخی از مفاهیم تحقیق تبیین گردند.

### ۱.۲.۱. پاتریشیا کرون

خانم پاتریشیا کرون در سال ۱۹۴۵ میلادی در کشور دانمارک متولد شد. او تحصیلات دانشگاهی خود را در رشته تاریخ در دانشگاه کپنهاگ آغاز کرد و سپس برای تکمیل آن راهی دانشگاه لندن شد. او ابتدا در کینگز کالج و سپس در مدرسه مطالعات شرقی و آفریقایی به تحصیلات خود ادامه داد و در سال ۱۹۷۴ میلادی از رساله دکترای خود دفاع کرد. پس از آن در کنار تحقیق و پژوهش به تدریس و راهنمایی دانشجویان در دانشگاه‌های لندن، آکسفورد و کمبریج پرداخت.

حوزه اصلی مطالعات وی حول مسائل خاورمیانه به ویژه ایران از عصر باستان تا حمله مغول‌ها بوده است. او به تاریخ مفاهیم و اندیشه‌ها و سیر تحول و تطور آنها توجه ویژه داشته است. از کرون بیش از ده کتاب و مقاله‌های متعدد منتشر شده است. برخی از کتاب‌های او به زبان‌های مختلف اروپایی، عربی، ترکی و اسلامبولی و... ترجمه شده است.

او از سال ۱۹۹۷ میلادی به عنوان استاد مطالعات اسلامی در مؤسسه تحقیقات عالی پرینستون در کشور آمریکا به تحقیق و پژوهش اشتغال داشت. وی در سال ۲۰۱۵ میلادی بعد از مبتلا شدن به بیماری سرطان دیده از جهان فرو بست.

او در کتاب تاریخ اندیشه سیاسی اسلام خود که در خلال آن به اوضاع سیاسی مسلمانان از آغاز تا دوران معاصر پرداخته، ادعاهای مختلفی را درباره مکتب تشیع مطرح می‌کند. یکی از این ادعاها که موضوع نوشتار پیش رو نیز هست، این است که مکتب شیعه، ترویج‌کننده تفکر گنوسی در دوران معاصر است. (کرون، ۲۰۰۵، ص ۸۵)

لازم به ذکر است که کرون همچون دیگر مستشرقان، در مطالعات اسلامی خویش بیشتر از منابع اهل سنت همچون ابن خلدون، غزالی، سیوطی، ابن حجر عسقلانی، ذهبی و... بهره گرفته است که همین امر سبب شده است تا دیدگاه‌های او با باورهای اهل سنت قرابت و هماهنگی بیشتری داشته باشد.

### ۱.۲.۲. شرک و مشرک

در کتب لغت واژه «شرک» به معنای سهم، بهره، شراکت، مشارکت در مالکیت و درهم آمیختن دو شریک در چیزی است و «مشرک» به فردی اطلاق می‌شود که برای خداوند در صفات گوناگونش، شریک و هم‌تاقائل شده و به کفرورزی در برابر او روی آورده باشد. (مصطفوی، ۱۳۶۰، ج ۶، ص ۴۷؛ ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۰، ص ۴۴۸؛ فیومی، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۳۱۱؛ راغب اصفهانی، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۴۵۱) شرک ممکن است در صفات الهی واقع شود و یا در افعال خداوند و گاهی نیز ممکن است در ذات الهی صورت گیرد. (ابن اثیر جزری، ۱۳۶۷، ج ۳، ص ۴۶۶؛ قرشی، ۱۴۱۲ق، ج ۵، ص ۲۰؛ جوادی آملی، ۱۳۸۳، ص ۵۷۱) نکته مهم در مبحث شرک این است که تحقق مفهوم آن، زمانی رخ می‌دهد که غیرخدا در کنار و هم‌عرض خداوند متعال فرض شود و او را در انجام امور مخلوقات، با خداوند شریک و همکار به‌شمار آورد.

### ۱.۲.۳. گنوسیس، گنوسی و گنوستیسیسم

واژه «گنوسیس» از لغاتی است که در اصل یونانی بوده و ریشه‌ای هندی و اروپایی داشته و مفهوم دانش و معرفت را دربر دارد. برخی معتقدند که این واژه معادل دانش در زبان انگلیسی (Knowledge) و معرفت در زبان سانسکریت (Jnana) است. (ولفسن، ۱۳۸۹، ص ۵۲۷) بعضی دیگر معتقدند که واژه گنوسیس با اصطلاح (Dan و Zan) در زبان فارسی باستان هم‌ریشه است؛ چراکه اینها هم به معنای شناختن و معرفت داشتن آمده است. (نیکلسون، ۱۳۷۲، ص ۱۸۲) برخی معتقدند که گنوسیس، معرفتی معنوی بوده که منطبق بر روح آدمی است؛ معرفتی نجات‌دهنده و متعالی برای انسان از مبدأ شرّ در جهان ماده است که در جهان مادی نزول کرده‌اند و باید از گذر این معرفت، از آن آزاد شده و به جهان معنوی و الهی نایل شوند. (ناس، ۱۳۷۷، ص ۶۴) به هر حال، آنچه که مسلم است این است که واژه گنوسیس و گنوسی در مباحث ادیان و مذاهب به مجموعه‌ای از آیین و رسوم خاص باطنی و روحی اطلاق می‌شد که معرفت یافتن به اسرار و رموز الهی را مایه نجات و سعادت آدمیان قلمداد می‌کردند.

«گنوستیسیسم» نام مکتبی آن است، (مصاحب، ۱۳۵۶، ج ۲، ص ۲۴۱۸) که در قرون اول و دوم بعد از میلاد مسیح در بخشی از خاورمیانه ظهور کرد و اندیشه‌های دیگر ادیان و مذاهب را تحت تأثیر خود قرار داد.

این مکتب دارای نظرات خاصی در باب خداشناسی، انسان‌شناسی و هستی‌شناسی است که بیان آنها در ادامه خواهد آمد.

## ۲. گنوسی‌گری شیعه در نگاه پاتریشیا کرون

همان‌گونه که بیان شد گنوستیسیسم بر مجموعه عقایدی دلالت می‌کرد که از قرن اول میلادی به بعد در خاورمیانه رایج بوده و از آنجا به مناطق دیگر راه یافته است. این عقاید تقریباً هیچ‌گاه به مذهبی مشخص تبدیل نشد، بلکه بیشتر به شکل اصول و قواعدی نمایان شد که می‌توانست برای تفسیر و تأویل هر دینی به‌کار رود و درواقع نوعی زبان دینی ویژه را خلق کرد، یا به عبارت دیگر، همچون ویروسی در بدنه مذاهب مستقر و موجود نفوذ کرد و آنها را به جانبی که می‌خواست می‌کشاند و در خدمت اهداف خود قرار می‌داد. پیام اصلی گنوستیسیسم این بود که جهان پدیده‌ای بد و مذموم است، خدا - یا خدای خدایان - دست به آفرینش جهان نزده است، انسان هیچ پیوند و تناسبی با این جهان ندارد و باید خود را از آن رهایی دهد و به جایگاه اصلی خود بازگردد.

همچنین از دیدگاه گنوسی‌ان این موضوع معمولاً در قالب اسطوره‌ای کیهان‌شناختی شرح داده شده که آفرینش جهان را نتیجه خطایی کیهانی و بسیار عظیم می‌شمارد که در طی آن نور الهی به تدریج در دل ماده جای گرفته است. درواقع انسان‌ها بارقه‌هایی از نور الهی‌اند که در جهان مادی گرفتار شده‌اند و باید بکوشند تا خود را از آن رهایی دهند و به اصل و منشأ الهی خود بازگردند. بهترین راه رها شدن از شرّ جهان مادی زندگانی زاهدانه و مبتنی بر پرهیزگاری است و انسان از این طریق خواهد توانست در زندگی‌های بعدی خود به شکل‌هایی متعالی‌تر تناسخ و تجسد یابد. (دانیلو، ۱۳۸۳، ص ۱۱۰) از نظر پیروان این نگرش، اندیشه معاد جسمانی اندیشه‌ای کاملاً خطاست.

کرون درباره گنوستیسیسم بیان می‌کند که: «اغلب گنوسی‌ان با منجیان و شخصیت‌های رستگاری بخش پیوند داشته‌اند و غالباً آنان را تجسد روح الهی و یا پیام‌آورانی می‌دانسته‌اند که به روی زمین آمده‌اند تا با بیان این حقیقت که انسان‌ها از کجا آمده‌اند و چگونه باید به آن جایگاه اصلی بازگردند، آنان را از خواب غفلت بیدار کنند. انسان می‌تواند با چنین دانشی و با پیروی از حاملان و دارندگان این دانش به رستگاری دست یابد نه با اتکا به شریعت. از نظر گنوسی‌ان شریعت قید و بندی است که انسان‌ها را بیشتر گرفتار جهان مادی می‌کند و باید آن را در کناری نهاد». (کرون، ۲۰۰۵م، ص ۸۳)

او می‌افزاید که: «بنیادی‌ترین مشخصه گنوستیسیسم که این نگرش بدون آن معنایی ندارد عبارت است از تکیه و تأکید آن بر بیگانگی انسان در این جهان. چون انسان با جهان مادی هیچ تناسبی ندارد و تافته‌ای جدا بافته است، هواداران این نگرش وظیفه خود می‌دانند که ارزش‌های مستقر را به تمسخر بگیرند و در هم شکنند. این کار معمولاً به دو شیوه صورت می‌گیرد: نخست، با نقض عامدانه شریعت. گنوسی‌ان در این کار آنچنان انگشت‌نما و بدنام هستند که نمی‌توان به درستی دریافت گزارش‌هایی که در این باره به دست ما رسیده تا چه حد واقعیت داشته است. دوم، با ترسیم تصویری بسیار متفاوت و متعالی از شخصیت‌های اصلی دینی که در چارچوب آن فعالیت می‌کرده‌اند». (کرون، ۱۳۹۹، ص ۱۳۶)

او پس از بیان این مقدمات، چنین ادعا می‌کند: «چندان طولی نکشید که مسلمانان نیز با این اندیشه آشنا شدند و آن را به گرمی پذیرفتند. تقریباً بهترین نمود گنوستیسیسم از هر جهت در تشیع رافضی آشکار شده است؛ زیرا این مذهب نیز با محیط خود احساس بیگانگی می‌کرد و بر خاندانی مقدس تکیه و تأکید داشت که اعضای آن از منظری گنوسی حاملان معرفتی رستگاری بخش بودند و طبعاً توده‌های غافل که از درک و شناخت حقیقت ناتوان‌اند، نمی‌توانستند به ارزش والای این خاندان پی ببرند. گنوستیسیسم به شکل نیمه باستانی آن و آمیخته با فرهنگ‌ها و دیدگاه‌های دیگر بر تشیع امامی تأثیری عمیق نهاد و سبب انگشت‌نما شدن و انزوای آن در طول تاریخ شده است». (کرون، ۲۰۰۵م، ص ۸۵)

چنانچه مشاهده می‌شود کرون مذهب تشیع را به سبب اعتقادشان به تبعیت و پیروی از امامت و جانشینی اهل بیت پیامبر علیهم السلام، بهترین سمبل و نماد گنوستیسیسم در دوران معاصر معرفی کرده و به آنان برچسب ترویج‌کنندگان اندیشه‌های گنوسی و به تبع آن، منزوی و طرد شده از جامعه‌ی اسلامی می‌زند.

### ۳. تحلیل و نقد نگاه کرون

در نقد و پاسخ به ادعای کرون، نخست از بررسی مبانی مکتب گنوسی و مقایسه آن با مکتب شیعه استفاده کرده و پس از آن از دیگر مطالبی که خود او در باب جانشینی و امامت امت پس از رحلت پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم در نوشته‌هایش عنوان کرده است، استفاده می‌شود تا تناقض در گفته‌هایش آشکار گردد و سپس براساس اصول و مبانی مکتب شیعه، ادعای او مورد نقد و بررسی قرار خواهد گرفت.

#### ۳،۱. مبانی مکتب گنوسی

از آنجا که هر مکتبی دارای مبانی و اصول خاصی است، مکتب گنوسی نیز از این قاعده مستثنی نبوده و مبانی مخصوصی را دارد که مهم‌ترین آنها که محل بحث نوشتار نیز است، به قرار زیر هستند.

#### ۳،۱،۱. خداشناسی گنوسی

بر اساس مکتب گنوستیسیسم خداوند متعال، آفریننده و مبدأ جهان هستی و وجود مطلق و لایتنه‌ای است که در عین حال مجهول و ناشناخته نیز هست. برخی او را نور محض، وجود وصف‌ناپذیر، برترین موجود، موجود قدیم و... و برخی نیز پدر کل، پدر ناشناختنی، پدر خاموشی و نادیدنی نامتناهی و... قلمداد کرده‌اند. (پیگلز، ۱۳۹۵، ص ۵۹)

در این مکتب، خدای متعال، سرچشمه‌ی نور و برکات معنوی برای انسان‌ها بوده است، در حالی که جهان هستی، مبدأ و منشأ شرّ، پلیدی، تاریکی و شقاوت و اسارت روح آدمی است.

از نظر صاحب‌نظران این مکتب، چنین جهانی هرگز آفریده و مخلوق خداوند متعال نیست، بلکه سبب پیدایش آن، خطا، گناه و یا فساد قدرت‌هایی است که در مرحله‌ای پایین‌تر از قدرت خداوند وجود دارند. (هالروید، ۱۳۹۵، ص ۱۴۹)

در حقیقت گنوسی‌ان، جهان‌آفرینش و مخلوقات آن را، آفریده دو خدا و حتی بیشتر از آن تصور می‌کردند. به عبارت دیگر، آنان قائل به شریک داشتن خداوند در امر خلقت و دوگانگی و ثنویت بوده‌اند. بر همین اساس گنوسی‌ها در باب آفرینش جهان مادی که سرشار از شرّ و نقص و پلیدی است، نظریه صدور و وجود واسطه‌ها و اتصال به خدای متعال را مطرح کرده‌اند. (الیاده، ۱۳۷۹، ص ۲۹۲)

### ۳.۱.۲. جهان‌شناسی گنوسی

گنوسی‌ها در باب جهان‌شناسی نیز اعتقادات و ویژه‌ای دارند که اساس آن را همچون مبحث خداشناسی، ثنویت و دوگانگی تشکیل می‌دهد. آنها معتقدند که آفرینش جهان مادی به خاطر زیاده‌خواهی و خطاهای یکی از خدایانی که در بارگاه ملکوتی خدای متعال حضور داشته، صورت پذیرفته است که اساساً چنین جهانی شرّ و مذموم بوده و با جهان روحانی و خیری که خداوند متعال به وجود آورده، در اختلاف و تضاد است. (ایلخانی، ۱۳۷۴، ص ۲۵) بنابراین از دیدگاه آنان دو جهان خیر و شرّ وجود دارد که هر کدام از آنها از مبدأ جداگانه و مجزایی ریشه گرفته‌اند. (الیاده، ۱۳۷۳، ص ۲۹۲)

از نظر مکتب گنوستیسیسم جهان مادی، موقت، گذرا، فانی و زوال‌پذیر است که همین امر سبب می‌شود تا انسان در آن احساس از خود بیگانگی، غربت، نقص و کمبود کرده و خود را به جهان دیگری متعلق بداند. جهانی که تغییرناپذیر، باثبات، جاودان، بادوام و فسادناپذیر بوده و از خداوند متعال نشأت گرفته و سراسر خیر و نور و برکت است.

### ۳.۱.۳. انسان‌شناسی گنوسی

در باب انسان‌شناسی نیز گنوسی‌ها و مکتب گنوستیسیسم معتقدند که همان‌گونه که جهان مادی توسط یکی از خدایان بارگاه ملکوتی که به نوعی خدای شرّ نیز هست، به وجود آمده

است، همان آفریننده نیز جسم انسان را بدون در نظر گرفتن ارتباط روحانی اش با خداوند متعال، خلق کرده است. به همین دلیل انسان، در جهان مادی که سراسر شرّ و پلیدی است، خود را تنها و غریب می‌یابد.

گنوسی‌ها علت غریب بودن انسان در جهان مادی را بعد روحانی و نورانی او می‌دانند که از اصل و خدای خیر خویش دور مانده است، نه بعد جسمانی و ظلمانی او که خود اسیر و دربند این جهان مادی است. از نظر آنان، انسان به این دلیل که از این اصل روحانی غافل مانده، به ورطه سرگردانی و حیرانی در جهان مادی افتاده و این‌گونه غریب و بیگانه گشته است. (ایلخانی، ۱۳۸۲، ص ۹۳)

گنوسی‌ها مدعی هستند که چنین انسانی، فقط با تکیه و اعتقاد بر گنوسیس و یا معرفت روحانی و شهودی قادر خواهد بود تا آن اصل شریف و متعالی خویش را بازشناخته و خویشتن را از غربت جهان ماده رهایی بخشیده و به نور و خیر در کنار خداوند متعال درآید. (شکری فومشی، ۱۳۸۳، ص ۶۷).

### ۳.۲. نتیجه تبیین مبانی مکتب گنوسی

به‌طور کلی از آنچه که درباره اعتقادات گنوسی‌ها و مکتب گنوستیسیم بیان شد، این نتیجه به‌دست می‌آید که اساس تفکر و اندیشه آنان نوعی آموزه دوگانه‌انگاری و ثنویت‌گرایی است که بر مبنای آن، هستی و آفرینش انسان، اگرچه مبدأ و منشأ الهی و روحانی داشته که ریشه در ملکوت الهی دارد، ولی این انسان به‌ناچار و از روی جبر در جهان مادی هبوط کرده و در آن گرفتار و سرگردان شده است. لذا این انسان باید به مدد روح الهی خویش و با کمک واسطه‌هایی که به منبع نور الهی متصل هستند، به مبدأ متعالی و لایتنهای خداوند، معرفت و آگاهی یافته و سپس از این جهان مادی گریخته و به میعادگاه و سرمنزل مقصود نایل آید. اشاره پاتریشیا کرون به گنوسی بودن شیعه دقیقاً از همین اعتقاد گنوسی‌ها نشأت گرفته است، به این معنا که ایشان چنین گمان کرده است که اکنون که شیعه، امامان معصوم علیهم السلام

را سبب اتصال به منبع فیض الهی دانسته و وجود آنها را چراغ راه آدمیان به سرمنزله مقصود و سعادت دنیوی و اخروی قلمداد کرده‌اند، پس آنها را در عرض اراده الهی به حساب آورده و قائل به دوگانگی و ثنویت شده‌اند، بنا بر این از تفکر گنوستیسیسم پیروی می‌کنند.

در حالی که چنین نیست و مکتب شیعه اختلافی مبنایی و اساسی با مکتب گنوستیسیسم دارد؛ چراکه شیعیان برخلاف گنوسی‌ان، توحیدمحور بوده و اعتقاد به خدای واحد و لاشریکی دارند که مالک جهان هستی بوده و سراسر آن را نیکو و خیر آفریده است. از دیدگاه این مکتب، انسان موجودی صاحب اختیار است که دارای دو بعد روحانی و جسمانی است که پرورش و تکامل بعد روحانی و نیل به سعادت دنیوی و اخروی و رسیدن به قرب الهی هدف غایی خلقت اوست. شیعه معتقد است که خداوند متعال انبیا و امامان را واسطه فیض و حجت و هادی خویش بر بندگان قرار داده و اراده آنها در طول اراده الهی است نه در عرض آن.

### ۳.۳. تناقض در گفته‌های کرون

کرون در ماجرای جانشینی پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم چنین بیان می‌کند: «چنانکه گفته‌اند پس از وفات پیامبر اکرم، مسلمانان با شتاب دست به کار برگزیدن امام و رهبر جدید شدند، زیرا نمی‌خواستند انسجام مسلمانان با فقدان رسول خدا از بین برود. لذا آنان در محلی به نام سقیفه بنی ساعده گرد هم آمده و ابوبکر را به عنوان جانشین پیامبر و امام امت اسلامی انتخاب کردند. پس از این انتخاب، دیگر مسلمانان باید به او تبریک گفته و با او بیعت می‌کردند. کسی نمی‌توانست بدون اظهار وفاداری و بیعت با رهبر و امام به عضویت جامعه اسلامی درآید؛ چراکه در زمان خود پیامبر نیز، کسی که ایمان می‌آورد، با دست دادن به او اظهار وفاداری و بیعت می‌کرد.» (کرون، ۱۳۹۷، ص ۷۸)

باتوجه به متن فوق، از نظر کرون، هر کسی که از طرف مردم و نه لزوماً از طرف خدا، به جانشینی پیامبر خدا انتخاب شود، امام امت و رهبر جامعه اسلامی به حساب آمده و بر همگان لازم و واجب می‌آید که با او بیعت کرده و از او پیروی کنند. از نظر او، امام و جانشین منتخب، فقط

باید مقبولیت عام داشته باشد و نیازی به دارا بودن مشروعیت و یا دیگر صفات خاص نیست. به عبارت دیگر، او مقام امامت را صرفاً یک مقام عام و معمولی به حساب می‌آورد که هر کسی می‌تواند آن را به دست بیاورد. اما در جای دیگر - در تناقض با نظر بالا -، در ضمن بیاناتی به خاص بودن جایگاه امام در جامعه اسلامی اقرار و تصریح می‌کند:

«در میان مسلمانان حدیثی از قول پیامبر خدا نقل شده که می‌گوید: هر کس بدون امام بمیرد، به مرگ جاهلیت مرده است،<sup>۱</sup> لذا هیچ‌کس بدون هدایت امام یا دست کم بدون قبول اینکه در هر عصر امامی وجود دارد، نمی‌تواند به رستگاری دست یابد. به عبارت دیگر، بدون امام مشروع، امتی هم وجود نخواهد داشت.» (کرون، ۱۹۸۶م، ص ۵۹)

وی تصریح می‌کند که: «وظیفه امام و رهبر امت اسلامی، راهنمایی و هدایت عملی امت است. او صرفاً عامل شکل‌گیری کاروان و قافله نیست، بلکه علاوه بر آن باید آن را به جانب مقصد هدایت کند. چنانکه در فرهنگ‌های لغت آمده امام کسی است که می‌توان از او تقلید و پیروی کرد. او کسی است که فرد مسلمان، باید قدم بر جای پای او بگذارد و امیدوار باشد که در دنیا و آخرت سعادت همراهی با او را داشته باشد. از همین رو است که امام راستین، امام الهدی است؛ یعنی هادی و راهنمایی که پیروانش می‌توانند به او اعتماد کنند و از طریق او راه درست را بشناسند. این امام معمولاً به نشانه‌هایی همچون راه راست، ستاره قطبی، خورشید و ماه تشبیه می‌شود؛ زیرا او قادر است مسیر درست را به روندگان نشان دهد. بدون وجود امام، هیچ‌کس نمی‌داند باید به کدام سو برود. او از هر کس دیگری آگاه‌تر است. او برترین شخص زمان خود است و چیزی که موجب می‌شود مردم از او پیروی کنند، امتیاز و برجستگی خارق‌العاده او در علم و عصمت است.» (کرون، ۲۰۰۵م، ص ۹۶)

۱. پیامبر(ص) فرمود: «مَنْ مَاتَ وَ لَيْسَ لَهُ إِمَامٌ فَمِيتُهُ مِيتَةٌ جَاهِلِيَّةٌ» (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۱، ص ۳۷۶) همچنین در برخی از منابع اهل سنت از پیامبر اسلام(ص) نقل شد: «مَنْ مَاتَ بِغَيْرِ إِمَامٍ مَاتَ مِيتَةً جَاهِلِيَّةً» (ابن حنبل، ۱۴۲۱ق، ج ۲۸، ص ۸۸؛ ابوداود طیالسی، ۱۴۱۹ق، ج ۳، ص ۴۲۵) علامه مجلسی این روایت را نزد شیعه و اهل سنت متواتر دانسته (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۸، ص ۳۸۶) و شیخ بهایی نیز آن را مورد اتفاق شیعه و اهل سنت می‌داند. (عاملی، ۱۴۳۱ق، ج ۱، ص ۴۳۱)

حال از کرون پرسیده می‌شود که امامی که نقش هادی و راهنمای دیگران تا رسیدن به سرمنزل مقصود است و سعادت دنیوی و اخروی بندگان در گروی پیروی از او است، آیا چنین امامی می‌تواند فقط یک شخص معمولی و یک جانشین عادی برای پیامبر الهی باشد یا بالعکس، چنین مقامی نه تنها باید خاص باشد، بلکه باید توسط فردی خاص و با ویژگی‌های خاصی نیز انتخاب شود؟! همچنین براساس نظر ایشان، آیا فردی که به عنوان جانشین رسول خدا انتخاب شده، با وجود این که نه افضل است، نه معصوم و نه از نظر علمی و عملی سرآمد زمان خود است، می‌تواند از عهده مسئولیت سنگین هدایت عملی امت اسلامی به سوی سعادت برآید؟! او همچنین می‌افزاید: «هدایت امام در درجه نخست، جنبه شرعی دارد. به عبارت دیگر، او خطا و ثواب امور را تعیین می‌کند؛ زیرا با زیستن مطابق با شرع و قانون الهی است که مردم به جانب رستگاری سیر می‌کنند. وظیفه امام این است که مردم را وارد قافله و کاروان کند و اطمینان حاصل کند که آنان بی‌آنکه مشکلی ایجاد کنند یا بخواهند خودسرانه مسیر دیگری را در پیش گیرند با دیگر کاروانیان همراه خواهند بود. هرگاه چنین شرایطی فراهم شود او می‌تواند مردم را در مسیری درست هدایت کند تا سرمنزل مقصود و مطلوب برسند. هرکس با او سفر کند، رستگار خواهد شد و هرکس چنین نکند، گمراه می‌شود.» (کرون، ۱۹۷۸م، ص ۴۷۳)

بدین سان براساس توصیفات کرون، امام کسی است که راه درست زندگی را به مسلمانان نشان می‌دهد و ملاک و معیار درستی و نادرستی اعمال بندگان است. حال که چنین است این سؤال به ذهن می‌آید که چه کسی می‌تواند ملاک و معیار اعمال بندگان باشد؟! آیا کسی که معصوم نباشد و امکان خطا و گناه در او وجود دارد، می‌تواند معیار سنجش اعمال بندگان قرار گرفته و تمام اوامر و فرامین او مطاع گردد؟! امامی که ملاک رستگاری و گمراهی امت اسلامی است، چگونه امامی باید باشد؟!

چنانچه از گفته‌های کرون نمایان است، خود او نیز اگرچه در ابتدا بر عام بودن مقام امامت و جانشینی رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم، تأکید دارد و هرکسی که توسط مردم برای این جایگاه انتخاب شود را امام امت قلمداد می‌کند، اما در ادامه، بیاناتی ارائه می‌دهد، که

براساس آنها، بر خاص بودن این مقام صحه گذاشته و ناخودآگاه دیدگاه مکتب شیعه را تقویت و تأیید می‌کند.

### ۳.۴. اصول اعتقادی شیعه ردّ نگاه گنوسی

شیعه به‌عنوان یکی از دو مذهب اصلی اسلامی، اصول و مبانی اعتقادی مخصوص به خود را دارد. این اصول اعتقادی پنج‌گانه تا هستند: توحید، نبوت، معاد، عدل و امامت. (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱، ص ۱۴۷؛ مفید، ۱۴۱۳ق، ص ۴۴؛ صدوق، ۱۴۱۸ق، ص ۲۷؛ انصاری، ۱۴۲۸ق، ج ۲، ص ۳۵۲)

اگرچه برخی علمای اهل سنت<sup>۱</sup>، امامت را از اصول دین به‌شمار نیاورده و تنها بر فروع دین بودن آن تأکید دارند، (ابن حجر عسقلانی، ۱۳۹۰ق، ج ۱، ص ۳۸؛ فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۳، ص ۸) اما جمیع اهل تشیع، امامت را از ارکان و اصول دین مبین اسلام به حساب آورده و حتی فراتر از آن، امامت را مهم‌ترین اصل دین اسلام دانسته‌اند. (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۱، ص ۴۲۰؛ شوشتری، ۱۴۰۹ق، ج ۲، ص ۳۰۵؛ اردبیلی، ۱۳۷۷، ص ۱۷۸؛ فیاض لاهیجی، ۱۳۸۳، ص ۴۶۷)

آنچه که همواره به‌عنوان اولین اصل و ارزش در فرهنگ اسلامی شیعه مورد توجه بوده است، اعتقاد به یگانگی خداوند و توحیدمحوری است. براساس اصل توحیدمحوری، خداوند حکیم تنها آفریننده، پرورش‌دهنده و هدایت‌کننده مخلوقات به‌ویژه انسان است. تمامی انسان‌ها وجود و هستی خود را از منبعی الهی دریافت کرده و خداوند است که از روح خود در آنها دمیده و به آنان هستی بخشیده است.

براساس اندیشه شیعه، خداوند متعال پس از خلقت انسان‌ها، شیوه‌هایی برای هدایت آن‌ها نیز قرار داد تا حجت را بر آنان تمام کرده و دیگر در پیشگاه او عذر و بهانه‌ای از سوی بندگان باقی نماند.<sup>۲</sup> بر همین اساس ابتدا پیامبران خویش را به سوی بنی‌آدم فرستاد، تا پیام توحید و

۱. برخی از آنها نیز تصریح دارند که امامت از اصول دین است؛ مثلاً تقی‌الدین سبکی می‌گوید: «بخلاف الإمامة فإنها من الأصول ومخالفتها بدعة» (السبکی، ۱۹۸۴م، ج ۲، ص ۲۹۶).

۲. نساء/۱۶۵. «رُسُلًا مُّبْتَلِينَ وَ مُنذِرِينَ لِّئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ وَ كَانَ اللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا».

یگانگی حضرت حق تعالی را به گوش بندگان برسانند.<sup>۱</sup> انبیای الهی نیز براساس رهنمون‌های الهی، دعوت به توحید را در تمامی ابعاد و زمینه‌های آن، به سمع و نظر بندگان می‌رسانند؛ چراکه توحید، سنگ بنای اعتقادات دیگر است. آنان همواره در برابر شرک و کفر نسبت به خداوند رحمان مقاومت و ایستادگی کرده و با مشرکان و کافران، مبارزه می‌کردند؛ چراکه براساس تعالیم انبیای الهی، توحیدمحوری و بندگی خداوند حکیم، ریشه و مبنای سعادت دنیوی و اخروی بوده و شرک و روی‌گردانی از خدا، ریشه و مبنای شقاوت دنیوی و اخروی انسان‌ها به‌شمار می‌رود.<sup>۲</sup>

پس از آن که با آمدن دین مبین اسلام، برنامه زندگی بندگان بر مبنای توحید و یگانگی خداوند کامل گردید و به تبع آن، سلسله انبیای الهی پایان یافت، بعد از ارسال آخرین پیامبر خدا یعنی حضرت محمد صلی الله علیه و آله و سلم، برای آن که زمین خالی از حجت نماند و همچنان بندگان از نعمت هدایت الهی برخوردار باشند، خداوند رحمان سلسله امامان علیهم السلام را طرح‌ریزی و تأسیس کرد. لذا آنان را با پیشوایی حضرت علی علیه السلام، به جانشینی آخرین پیامبرش منصوب کرد و تمامی وظایف و مسؤولیت‌های انبیا به جز دریافت و ابلاغ وحی را برای آنان نیز مقرر داشت تا راه هدایت بندگان و دعوت به توحید و یگانگی خدا، استمرار و استقرار یابد.

بنابراین در اندیشه اسلامی به ویژه مکتب شیعه، اعتقاد به امامت، نه تنها هیچ‌گاه شرک در برابر خداوند متعال نبوده و هیچ‌گونه دوگانگی و ثنویتی را آن‌گونه که کرون ادعا کرده است، باعث نشده، بلکه امامان علیهم السلام منصوب شده از جانب خداوند حکیم برای استمرار هدایت بندگان برای نیل به مقصود و ایصال به مطلوب هستند. (طوسی، ۱۳۵۱، ج ۱، ص ۶۹؛ بحرانی، ۱۳۵۵، ص ۱۷۵؛ فاضل مقداد، ۱۴۰۵، ج ۱، ص ۳۲۵؛ طباطبایی، ۱۳۸۰، ج ۱۴، ص ۳۰۴؛ فیاض لاهیجی، ۱۳۸۳، ص ۳۲۹؛ حلی، ۱۳۸۵، ص ۶۶) به گواه تاریخ و اکثر قریب به اتفاق

۱. نحل/۳۶. «وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ».

۲. نساء/۴۸. «إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونِ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ وَ مَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدْ افْتَرَىٰ إِثْمًا عَظِيمًا».

اندیشمندان اسلامی اعم از شیعه و سنی، هرگز مشاهده نشد که از امامان علیهم السلام، عمل ناشایست و یا گناه و خطایی سر بزنند و یا امری از اوامر الهی از ناحیه آنان سرپیچی شده باشد. (بحرانی، ۱۴۰۵ق، ج ۵، ص ۱۷۵؛ طوسی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۳۳۵؛ حلی، ۱۴۱۳ق، ج ۱، ص ۶۶؛ ایجی، ۱۴۲۴ق، ج ۸، ص ۳۴۵؛ ماتریدی، ۱۴۲۶ق، ج ۲، ص ۲۵۶؛ علم الهدی، ۱۴۲۸ق، ج ۱، ص ۱۶۶؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۷، ج ۷، ص ۷۵؛ مصباح یزدی، ۱۳۷۹، ص ۲۰۱)

آنچه را که امامان علیهم السلام گفته و انجام داده و همگان را نیز به انجام آن فراخوانده‌اند، همگی دستورات و اوامر الهی و انبیای الهی بوده است<sup>۱</sup> که برای رسیدن به سعادت دنیوی و اخروی لازم و ضروری بوده و هست. (شهیدی، ۱۳۷۲، ص ۲۳) حال که چنین است باید از کرون و امثال او پرسید که چرا نباید از چنین انسان‌های الهی و والایی که قرب به خداوند در گرو قرب به آنها است، پیروی و اطاعت کرد؟ با چه معیار و اساسی، اطاعت از آنان را که طبق تصریح تاریخ، براهین عقلی و شواهد نقلی فراوان، اطاعت و پیروی از خداوند است، را هم عرض خداوند تصور کرده و قائل به ثنویت و دوگانه‌پرستی پیروان آنان گشته‌اند؟!

شیعه، معتقد است که مقام امام همچون مقام نبوت است؛ بدین معنا که نصب هر دو مقام از جانب خداوند متعال صورت پذیرفته و دیگران در آن نقشی ندارند.<sup>۲</sup> به عبارت دیگر، در تعیین امام حتی پیامبر الهی نیز نقشی ایفا نمی‌کند و تنها مأمور ابلاغ و اعلان آن به آحاد مردم است و این مهم تنها از جانب خداوند حکیم تعیین می‌شود که این قاعده در میان متکلمان و اندیشمندان اسلامی به «نص» معروف است. (قرطبی، ۱۹۶۴م، ج ۹، ص ۲۹۷؛ عطاردی، ۱۳۹۲ق، ج ۱، ص ۹۷؛ کلینی، ۱۳۶۵، ج ۸، ص ۵۷؛ شریف لاهیجی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۴۶۱؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۳، ص ۲۴۶؛ جرجانی، ۱۴۱۲ق، ج ۸، ص ۳۴۵؛ تمیمی آمدی، ۱۴۲۴ق، ج ۳، ص ۴۱۶)

۱. «وَالْمُطَهَّرِينَ لِأَمْرِ اللَّهِ وَ نَهْيِهِ وَ عِبَادِهِ الْمُكْرَمِينَ الَّذِينَ لَا يَسْبِقُونَهُ بِالْقَوْلِ وَ هُمْ بِأَمْرِهِ يَعْمَلُونَ» (صدوق، ۱۴۱۳ق، ج ۲، ص ۶۱۰).

۲. بقره/۱۲۴. «وَ إِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا»

لازم به ذکر است که هدف غایی و نهایی از نصب و وجود امام در جامعه، چنانچه کرون نیز در اظهاراتش به آن اذعان می‌کند، به دو دلیل اساسی است: یکی آن که اجتماع بشری با داشتن امام و پیشوا، بر صراط مستقیم و مسیر حق حرکت کرده و به ضلالت و گمراهی سقوط ننماید و دیگر آن که امام، نگهبان و حافظ دین الهی است و همواره از آن صیانت کرده و تا رساندن مردم به کمال و سعادت از آن جدا نخواهد شد.

#### ۴. نتیجه

از آنچه گفته شد نتیجه می‌شود که:

دیدگاه پاتریشیا کرون درباره مکتب شیعه - که در آن ادعا می‌کند که شیعیان به سبب پیروی و اعتقاد به امامت اهل بیت پیامبر علیهم السلام نمود بارز و عینی تفکر گنوسی در دوران معاصر هستند - پوچ و باطل است؛ زیرا گنوسیان قائل به شرک و دوگانگی نسبت به خداوند متعال هستند، اما به گواه تاریخ و دلایل عقلی و نقلی فراوان، مکتب شیعه نه تنها هیچ‌گاه نسبت شرک به خداوند متعال نداده است، بلکه همواره قائل به توحید و یگانگی خداوند و ترویج‌کننده این اعتقاد بوده است و همچنین از دیدگاه این مکتب، امامت منصب و مقامی الهی بوده که براساس امر الهی و با اعلان رسولش تعیین شده است و به گواه تاریخ و قراین عقلی و شواهد نقلی، منحصر در اهل بیت پیامبر علیهم السلام است و اطاعت و پیروی از آنان، نه تنها شرک و کفر ورزیدن نسبت به خداوند متعال محسوب نمی‌شود، بلکه مساوی با اطاعت و فرمانبرداری از او نیز به حساب آمده است. چنانچه خود کرون در لابلای آثارش به این مهم اذعان و اعتراف کرده است. لذا مهم‌ترین تفاوت‌های بین تشیع و گنوسی‌گری را می‌توان در «توحید در مقابل ثنویت»، «نگاه مثبت به جهان در مقابل نگاه منفی» و «اعتقاد به شریعت در مقابل بی‌اعتنایی به آن» دانست.

## فهرست منابع و مآخذ

قرآن کریم، (۱۳۸۹ش)، ترجمه مکارم شیرازی، ناصر، تهران: سازمان پژوهش و برنامه‌ریزی آموزش و پرورش.

۱. آزادان، مصطفی، (۱۳۸۹ش)، «ثنوی‌گری در آیین گنوسی و نقد آن»، معرفت ادیان، شماره ۴.
۲. ابن اثیر جزری، مباک ابن محمد، (۱۳۶۷)، النهایة فی غریب الحدیث و الاثر، قم: نشر اسماعیلیان.
۳. ابن حجر عسقلانی، احمد بن علی، (۱۳۹۰) تهذیب التهذیب، بیروت: دارالمعرفة.
۴. ابن حنبل، احمد، (۱۴۲۱ق)، مُسند احمد، تحقیق شعیب الأرنؤوط، بیروت: مؤسسة الرسالة.
۵. ابن منظور، محمد ابن مکرم، (۱۴۱۴ق)، لسان العرب، بیروت: دارصادر.
۶. ابن میثم بحرانی، میثم بن علی، (۱۳۵۵)، قواعد المرام فی علم الکلام، قم: انتشارات مهر.
۷. ابوداود طیالسی، سلیمان بن داود، (۱۴۱۹ق)، مسند ابی داود الطیالسی، تحقیق: محمد بن عبدالمحسن ترکی، مصر: دارهجر.
۸. اردبیلی، احمد بن محمد، (۱۳۷۷) الحاشیه علی الهیات الشرح الجدید للتجرید، قم: دفتر تبلیغات حوزه علمیه.
۹. الیاده، میرچا، (۱۳۷۳ش)، آیین گنوسی و مانوی، تهران: فکر روز.
۱۰. .... (۱۳۷۹ش)، دین پژوهی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۱۱. انصاری، مرتضی، (۱۴۲۸ق)، فرائد الاصول، قم: مجمع الفکر الاسلامی.
۱۲. ایجی، عبدالرحمان بن احمد، (۱۴۲۴ق)، المواقف فی علم الکلام، بیروت: نشر عالم الکتب.
۱۳. ایلخانی، محمد، (۱۳۷۴ش)، «مذهب گنوسی»، معارف، ش ۱.
۱۴. .... (۱۳۸۲ش)، تاریخ فلسفه در قرون وسطی و رنسانس، تهران: انتشارات سمت.
۱۵. بحرانی، سیدهاشم، (۱۴۰۵ق)، البرهان فی تفسیر القرآن، قم: مؤسسه بعثت.
۱۶. پیگلز، الین، (۱۳۹۵)، انجیل‌های گنوسی، ترجمه ماشاء الله کوچکی میبدی، تهران: نشر علمی فرهنگی.

۱۷. تمیمی آمدی، علی بن محمد، (۱۴۲۴ق)، ابکار الافکار فی اصول الدین، قاهره: دارالکتب والوثائق القومیة.
۱۸. جرجانی، میرسید شریف، (۱۴۱۲ق)، شرح المواقف، قم: منشورات شریف رضی.
۱۹. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۸۳ش)، توحید در قرآن، قم: انتشارات اسراء.
۲۰. حلی، حسن بن یوسف، (۱۳۸۵)، الالفین فی امامة مولانا امیرالمؤمنین علی ابن ابیطالب، قم: دارالهجرة.
۲۱. ....، (۱۴۱۳ق)، الباب الحادی عشر، شرح فاضل مقداد سیوری، تهران: انتشارات مصطفوی.
۲۲. خلیجی، عباس، (۱۳۹۶ش)، «پرتویی نو بر اندیشه سیاسی اسلام، نقد کتاب تاریخ اندیشه سیاسی در اسلام»، پژوهشنامه انتقادی متون و برنامه‌های علوم انسانی، شماره ۸.
۲۳. دانیلو، ژان، (۱۳۸۳ش)، ریشه‌های مسیحیت در اسناد بحر المیت، ترجمه علی مهدیزاده، قم: نشر ادیان.
۲۴. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، (۱۳۹۰)، المفردات فی غریب القرآن، تهران: انتشارات مرتضوی.
۲۵. السبکی، علی بن عبد الکافی، (۱۹۸۴م)، الإبهاج فی شرح المنهاج (علی منهج الوصول إلى علم الأصول للقاضی البیضاوی)، بیروت: دار الکتب العلمیة.
۲۶. شاهنگیان، نوری سادات، (۱۳۸۴)، «بحثی در نجات شناسی گنوسی»، فصلنامه اندیشه دینی، شماره ۱۶.
۲۷. شریف لاهیجی، محمد بن علی، (۱۳۷۲)، تفسیر لاهیجی، تهران: نشر داد.
۲۸. شکری فومشی، محمد، (۱۳۸۳)، «در خلوت مانستان‌های ایرانی؛ با اسطوره آفرینش مانی»، نامه ایران باستان، ش ۸.
۲۹. شوشتری، نورالله، (۱۴۰۹ق)، احقاق الحق وازهاق الباطل، قم: کتابخانه مرعشی نجفی.
۳۰. شهبازی، حسین، یک، (۱۴۰۰)، «دگردیسی گنوسی از اندیشه تا آیین»، پژوهش‌های علم و دین، شماره ۱.

۳۱. شهیدی، سیدجعفر، (۱۳۷۲ش)، از دیروز تا امروز (مجموعه مقالات و سفرنامه‌ها)، تهران: نشر قطره.
۳۲. صدوق اول، ابوالحسن علی بن حسین، (۱۴۱۸ق)، الامامة و التبصرة من الحيرة، بیروت: مؤسسه آل البيت.
۳۳. صدوق، محمد بن علی، (۱۴۱۳ق)، من لا يحضره الفقيه، تحقیق: غفاری، علی اکبر، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۳۴. طباطبایی، سیدمحمدحسین، (۱۳۸۰)، المیزان فی تفسیر القرآن، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۳۵. طبرسی، فضل بن حسن، (۱۳۷۲ش)، مجمع البیان لعلوم القرآن، تهران: انتشارات ناصرخسرو.
۳۶. طوسی، محمد بن حسن، (۱۳۵۱)، التبیان فی تفسیر القرآن، قم: نشر ذوی القربی.
۳۷. ....، (۱۴۰۷ق)، تهذیب الاحکام، قم: دارالکتب الاسلامیه.
۳۸. عاملی، محمد بن حسین (شیخ بهایی)، (۱۴۳۱ق)، الاربعون حديثاً، قم: جامعه مدرسین، چ ۳.
۳۹. عطاردی، عزیزالله، (۱۳۹۲ق)، مسند الامام الرضا علیه السلام، تهران: نشر صدوق.
۴۰. علم الهدی، سیدمرتضی، (۱۴۲۸ق)، رسائل الشریف المرتضی، قم: مؤسسه نشر اسلامی.
۴۱. فاضل مقداد، مقداد بن عبدالله، (۱۴۰۵ق)، ارشاد الطالبین، قم: کتابخانه مرعشی نجفی.
۴۲. فخر رازی، محمد بن عمر، (۱۴۲۰ق)، التفسیر الکبیر، قاهره: المطبعة البهیه.
۴۳. فیاض لاهیجی، عبدالرزاق، (۱۳۸۳)، گوهر مراد، تهران: انتشارات اسلامی.
۴۴. فیومی، احمد بن محمد، (۱۴۱۴ق)، المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر، قم: دارالهجرة.
۴۵. قرشی، علی اکبر، (۱۴۱۲ق)، قاموس قرآن، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۴۶. قرطبی، محمد بن أحمد، (۱۹۶۴م)، الجامع لأحكام القرآن، قاهره: دار الکتب المصریه.
۴۷. کرون، پاتریشیا، (۲۰۰۵م)، تاریخ اندیشه سیاسی در اسلام، ادینبرو: دانشگاه ادینبورگ.
۴۸. ....، (۱۳۹۹ش)، تاریخ اندیشه سیاسی در اسلام، ترجمه مسعود جعفری، تهران: نشر سخن.
۴۹. ....، (۱۹۸۶م) خلیفه الهی، مرجعیت دینی در قرون اولی اسلام، کمبریج: دانشگاه کمبریج.

۵۰. .... (۱۹۷۸م)، فرهنگ‌های اسلامی، متون اسلامی، هلند: دانشگاه لیدن.
۵۱. .... (۱۳۹۷ش)، نظریه سیاسی غزالی، ترجمه محمدرضا مرادی طادی، تهران: تمدن علمی.
۵۲. کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۳۶۵ش)، الکافی، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۵۳. ماتریدی، محمد بن محمد، (۱۴۲۶ق)، تأویلات اهل السنه (تفسیر ماتریدی)، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۵۴. مجلسی، محمدباقر، (۱۴۰۳ق)، بحار الانوار، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۵۵. مصاحب، غلامحسین، (۱۳۵۶ش)، دایره‌المعارف فارسی، تهران: انتشارات امیرکبیر.
۵۶. مصباح‌یزدی، محمدتقی، (۱۳۷۹ش)، آموزش عقائد، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.
۵۷. مصطفوی، حسن، (۱۳۶۰ش)، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۵۸. مفید، محمد بن محمد، (۱۴۱۳ق) اوائل المقالات فی المذاهب و المختارات، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی.
۵۹. مکارم‌شیرازی، ناصر، (۱۳۷۷ش)، پیام قرآن، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۶۰. ناس، جان بی، (۱۳۷۷ش)، تاریخ جامع ادیان، ترجمه علی اصغر حکمت، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۶۱. نصرتی، سپیده؛ قربان علمی و ناصر گذشته، (۱۳۹۶ش)، «نقد و بررسی آراء تجدیدنظرطلبانه پاتریشیا کرون در زمینه مطالعات اسلامی»، تاریخ و تمدن اسلامی، شماره ۲۵.
۶۲. نیکلسون، رینولد، (۱۳۷۲ش)، عرفان عارفان مسلمان، ترجمه اسدالله آزاد، مشهد: دانشگاه فردوسی.
۶۳. ولفسن، هری اوسترین، (۱۳۸۹ش)، فلسفه آبای کلیسا، ترجمه علی شهبازی، قم: دانشگاه ادیان و مذاهب.
۶۴. هادی‌نا، محبوبه، (۱۳۸۸ش)، «مکاتب گنوسی: خاستگاه و اعتقادات»، پژوهشنامه ادیان، شماره ۵.
۶۵. هالروید، استوارت، (۱۳۹۵ش)، ادبیات گنوسی، ترجمه ابوالقاسم اسماعیل پور، تهران: نشر هیرمند.
۶۶. هاینس، هالم، (۱۳۸۱ش)، الغنوصیه فی الاسلام، کلن: الجمل.



## تحلیل انتقادی جریان‌های مطالعات قرآنی شیعه در آکادمیای بین‌الملل

سید حامد علیزاده موسوی<sup>۱</sup>

### چکیده

مطالعات قرآنی شیعه در فضای آکادمیک بین‌المللی عمدتاً تحت تأثیر دو جریان اصلی بافت‌گرایی و پدیدارشناسی قرار گرفته است. جریان بافت‌گرایی با اتکا بر روش‌های تاریخی-انتقادی و فیلولوژی به تحلیل آیات قرآن در بستر تاریخی، فرهنگی و اجتماعی دوران نزول می‌پردازد و سعی بر آن دارد که آموزه‌های شیعی را در پرتو شرایط زمان و مکان بازشناسی و بازتفسیر کند. در مقابل، جریان پدیدارشناسی با تأکید بر تجربه دینی و ماهیت امر قدسی، رویکردی فلسفی و معناگرایانه به قرآن و آموزه‌های شیعه ارائه می‌دهد که بر زبان نمادین، اسطوره‌شناسی و تحلیل تجربیات دینی متکی است. این مقاله با بررسی مبانی نظری، روش‌ها و پیش‌فرض‌های این دو جریان، به ارزیابی و نقد رهیافتهای معرفتی و روشی آنها در مطالعات قرآنی شیعه پرداخته است. تردیدهای ذاتی در روش‌های مورد استفاده، محدودیت‌ها در فهم وحی، محدودیت نگرش صرفاً توصیفی، غفلت از ماهیت واقعی دین و کم‌توجهی به زمینه‌های تاریخی و فرهنگی، از مهم‌ترین چالش‌های جریانهای بافت‌گرایی و پدیدارشناسی به شمار می‌روند.

واژگان کلیدی: بافت‌گرایی، پدیدارشناسی، مطالعات قرآنی، شیعه، آکادمیای بین‌الملل

۱. عضو هیئت علمی پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی: قم، ایران، (hamed.moosavi2@gmail.com)

## A Critical Analysis of Shi‘i Qur’anic Studies approach in International Academia

### Abstract

Shi‘i Qur’anic studies in international academia have been shaped primarily by two major approaches: contextual and phenomenological. The contextual approach, drawing upon historical-critical methods and philology, analyzes Qur’anic verses within the historical, cultural, and social milieu of the period of revelation. It seeks to reinterpret and reassess Shi‘i teachings considering temporal and spatial conditions. In contrast, the phenomenological approach emphasizes religious experience and the nature of the sacred, offering a philosophical and meaning-centered reading of the Qur’an and Shi‘i doctrines. This perspective relies heavily on symbolic language, mythological structures, and the analysis of religious experience.

This article examines the theoretical foundations, methodologies, and presuppositions of these two approaches and offers a critical evaluation of their epistemological and methodological approaches in Shi‘i Qur’anic studies. Among the most significant challenges identified are inherent ambiguities in their methodological frameworks, limitations in their understanding of revelation, the constraints of a purely descriptive outlook, neglect of the essential nature of religion, and insufficient attention to broader historical and cultural contexts.

**Keywords:** Contextualism, Phenomenology, Qur’anic Studies, Shi‘ism, International Academia

## مقدمه

مطالعات قرآنی در فضای آکادمیک بین‌المللی، به ویژه پس از قرن نوزدهم میلادی، شاهد تحولات چشمگیری بوده است که این تحولات عمدتاً با ظهور و گسترش جریان‌ها و رویکردهای متنوع فکری و روش‌شناختی همراه بوده‌اند. ورود قرآن به عنوان یک متن مقدس به حوزه مطالعات علمی، با بکارگیری روش‌های انتقادی، تاریخی و فلسفی از مطالعات کتاب مقدس و علوم دینی غربی شکل گرفت که به تدریج جریان‌های مختلفی را در پژوهش‌های قرآنی رقم زده است. این جریان‌ها، هر کدام بر مبنای اصول، پیش‌فرض‌ها و روش‌های خاص خود، به بازشناسی، تحلیل و نقد قرآن و متون مرتبط پرداخته‌اند. در میان این جریان‌ها، بافت‌گرایی و پدیدارشناسی به عنوان دو جریان اصلی و تأثیرگذار، نقش مهمی در شکل‌دهی به مطالعات قرآنی در فضای آکادمیک بین‌الملل ایفا کرده‌اند.

جریان بافت‌گرایی با تأکید بر زمینه‌های تاریخی، فرهنگی و اجتماعی نزول قرآن، و بهره‌گیری از روش‌های تاریخی-انتقادی و فیلولوژی، سعی در فهم دقیق‌تر آیات قرآن در پرتو شرایط زمان و مکان و تعامل آن با متون مقدس یهودی و مسیحی دارد. این رویکرد با استفاده از منابع متنوع تاریخی و زبان‌شناختی، تلاش می‌کند تا قرآن را نه به مثابه متنی ایزوله بلکه به عنوان بخشی از یک بافت فرهنگی-تاریخی گسترده بررسی کند. این جریان، با تمرکز بر شرایط خاص تاریخی و اجتماعی جوامع شیعی، مسئله‌هایی مانند انگاره تحریف قرآن را از منظر بافت تاریخی-اجتماعی آن مورد مطالعه قرار داده و دیدگاه‌های گوناگونی را رقم زده است.

از سوی دیگر، جریان پدیدارشناسی با تمرکز بر تجربه دینی و ماهیت امر قدسی، رویکردی فلسفی، هرمنوتیکی و نمادین به قرآن و آموزه‌های دینی ارائه داده است. این جریان با تأکید بر زبان نمادین، اسطوره‌شناسی و تحلیل تجربیات دینی، سعی دارد دین را از درون تجربه مؤمنان و در حوزه خود آنها بشناسد. پدیدارشناسی دین در فضای آکادمیک بین‌المللی، به ویژه از طریق آثاری چون پژوهش‌های مئیر براشر، آنه ماری شیمل و کارن آرمسترانگ، وارد مطالعات قرآنی شیعه شده است و با نگاهی تطبیقی به بررسی آموزه‌های شیعی، جایگاه ویژه‌ای برای

مفاهیمی چون امامت، مهدویت و نقش اهل بیت قائل شده است. علی‌رغم اهمیت این رویکرد، نقدهایی جدی بر آن وارد است که عمدتاً بر محدودیت‌های معرفت‌شناسانه و کم‌توجهی به بسترهای تاریخی و کلامی تأکید دارند.

در این مقاله، ضمن بازشناسی دقیق اصول، مبانی و روش‌های این دو جریان، تلاش شده است تا آسیب‌شناسی و نقد علمی دیدگاه‌های برآمده از آنها در مطالعه قرآن و آموزه‌های شیعه در آکادمیای بین‌الملل صورت گیرد. چنین رویکردی به فهم عمیق‌تر و علمی‌تر مطالعات قرآنی شیعه در عرصه جهانی کمک خواهد نمود و می‌تواند زمینه‌ساز توسعه مطالعات بومی و نیز ارائه تصویری دقیق‌تر و متوازن از قرآن در آکادمیای بین‌الملل باشد.

تمرکز ویژه بر مطالعات قرآنی شیعه در آکادمیای بین‌الملل و بررسی آثار نگاشته شده و آرای مطرح شده در این عرصه و در پی آن بازشناسی دو جریان بافت‌گرایی و پدیدارشناسی در آن و نهایتاً تحلیل انتقادی این دو جریان بر اساس اصول روش شناختی و مبانی آنها و ارائه نمونه‌های موردی مشخص، از جمله شاخصه‌هایی است که این پژوهش را از سایر پژوهش‌های نگاشته شده در این باره متمایز ساخته است. پیشینه این پژوهش را می‌توان به دو قلمرو متفاوت تقسیم کرد: اولین قلمرو که شاید بتوان از آن به عنوان منابع این پژوهش نیز یاد کرد، آثار و پژوهشهایی است که از سوی خاورشناسان و قرآن‌پژوهان غربی درباره قرآن شناسی شیعه نگاشته شده است. این آثار که غالباً به مباحث علوم قرآنی، تفسیری و معارفی شیعه پرداخته‌اند، منبعی برای بازشناسی جریان‌های اصلی مطالعات قرآنی شیعه به شمار می‌روند. برخی از این آثار به فارسی برگردان شده است که از آن جمله می‌توان به کتاب‌های «قرآن شناسی امامیه در پژوهش‌های غربی» و «تفسیر امامیه در پژوهش‌های غربی» اشاره کرد که با گزینش آثار در حوزه پژوهش‌های قرآنی شیعه و ترجمه آنها به فارسی، مجموعه‌ای از مقالات در این باره را به زبان فارسی شکل داده است. قلمرو دوم که در حقیقت همان پیشینه خاص این پژوهش به شمار می‌رود، مشتمل بر آثار و پژوهشهایی است که به نقد و تحلیل این مطالعات پرداخته است. در حوزه نقد آرا و آثار خاورشناسان در مطالعات قرآنی شیعه،

مقالات متعددی نگاشته شده است؛ اما بازشناسی جریان‌های مطالعاتی خاورشناسان در این عرصه و نقد آن‌ها بر اساس مبانی روش‌شناختی هر جریان کمتر مورد توجه قرار گرفته است. از جمله آثاری که در حوزه جریان‌شناسی مطالعات قرآنی نگاشته شده است، کتاب جریان‌شناسی مطالعات قرآنی معاصر نوشته علی شریفی است که به جریان‌شناسی به صورت عام پرداخته است که هم شامل جریان‌شناسی مطالعات قرآن در میان مسلمانان و هم در غرب می‌شود و در حوزه مطالعات غربی نیز نگاهی عام داشته و بر قرآن‌شناسی شیعه کمتر توجه کرده است.

### جریان‌های قرآن‌پژوهی در آکادمیای بین‌الملل

ورود مطالعات قرآنی به فضای آکادمیک غرب به قرن ۱۹ میلادی بازمی‌گردد و از آن زمان تاکنون رویکردها و روش‌های متعددی در مطالعات و پژوهش‌های قرآنی خاورشناسان در آکادمیای بین‌الملل به کار رفته است که غالباً بر پیشینه مطالعات کتاب مقدسی استوار است. بهره‌گیری از رویکرد فیلولوژیکال و زبان‌شناختی و یا استفاده از روش‌های نقادی کتاب مقدس همچون نقد منبع، نقد متن قانونی و نقد صوری از جمله میراث مطالعات کتاب مقدسی است که به مطالعات قرآنی در آکادمیای غرب راه یافته است. آرا و دیدگاه‌های شکل گرفته درباره قرآن در آکادمیای بین‌الملل افزون بر روش که از مطالعات کتاب مقدس به ارث برده شده است، در اصول و مبانی نیز وام‌دار این مطالعات است. اصول، مبانی، پیش‌فرض‌ها و روش‌های به کار رفته در پژوهش‌های قرآنی، جریان‌های متعددی را در آکادمیای بین‌الملل شکل داده و هر جریان پژوهش‌های خود را بر مبانی و اصول و روش مختص به خود استوار ساخته است. بدین رو بازشناسی و نقد هر جریان منوط به شناخت دقیق مبانی و اصول آن جریان است. در میان جریان‌ها و رویکردهای موجود در مطالعات قرآنی خاورشناسان، جریان و رویکردهای بافت‌گرایانه و پدیدارشناسانه از جمله جریان‌های اصلی مطالعات قرآنی است که هر یک در ذیل خود خردجریانها و رویکردهای دیگر را جای داده است و می‌توان چنین ادعا کرد که غالب مطالعات قرآنی شیعه در آکادمیای بین‌الملل ذیل این دو جریان اصلی قرار می‌گیرند.

## بافت‌گرایی

از جمله جریان‌ها و رویکردهای جدید مطالعات قرآنی خاورشناسان، رویکرد بافت‌گرایانه (contextual) است. بافت‌گرایی عبارت است از خوانش قرآن در پرتو بافت اجتماعی و الاهیاتی دوران نزول و مسلمانان نخستین و روایات و متون کتاب مقدسی. این رویکرد که بیش و پیش از هر چیز بر بافت و شرایط حیات (Sitz im Leben) آیات قرآن توجه دارد، شرط اصلی و اساسی در فهم آیات را بررسی بافت و فضای آن‌ها دانسته است و در این مسیر بر دوره باستان متأخر به عنوان مفهومی معرفت‌شناختی تأکید می‌کند. دوره باستان متأخر اگر چه به زمانی مشخص پس از دوره باستان اشاره دارد، اما در نظرگاه این خاورشناسان فضای معرفتی مشترکی است که در آن متون مقدس یهودیت، اسلام و مسیحیت شکل گرفته است. اگر چه بافت و فضای نزول آیات در نظرگاه مفسران اسلامی نیز جایگاهی بس ارزشمند در فهم آیات دارد، اما تفاوتی مبنایی در مطالعات مسلمانان در این حوزه با مطالعات خاورشناسان وجود دارد که ضرورت ورود به این مباحث را دو چندان می‌کند. از جمله مهمترین تفاوت‌ها و ممیزه‌های مطالعات بافت‌گرایانه خاورشناسان، تفاوت در منابع مورد استفاده آن‌هاست. امروزه مطالعات پیرامون «باستان متأخر» (late antiquity) به عنوان دانشی بینارشته‌ای در غرب مورد مطالعه و پژوهش قرار می‌گیرد و در این مطالعات منابع تاریخی آن دوران اعم از منابع مکتوب و شفاهی عبری، آرامی و سریانی و همچنین منابع باستان‌شناسی همچون طومارها، سکه‌ها و برنگاشت‌ها مورد مطالعه قرار می‌گیرد. در این مسیر نیاز است که مطالعات قرآنی مسلمانان نیز با این گونه از منابع و مطالعات آشنا باشد و از منابع موجود در این مسیر بهره برد. ممیزه دیگر رویکرد بافت‌گرایانه خاورشناسان، شاخصه روش‌شناسی آن است، چرا که روش‌هایی چون تاریخی-انتقادی و فیلولوژی از مهمترین روش‌هایی است که خاورشناسان در این مسیر از آن بهره می‌برند که فهم دقیق و درست این روش‌ها و نقد دیدگاه‌ها و رهیافت‌های آنان با استفاده از منابع و روش‌های خودشان از مهمترین گام‌ها در این مسیر است. سومین و شاید مهمترین تفاوت بنیادی مطالعات خاورشناسان در این رویکرد، ارائه دیدگاه‌ها و نظریه‌هایی

است که اگر چه در نگاه اول با وحیانی بودن قرآن سازگار است، اما در مفهوم و معنای وحی دگرگونی معناداری را ایجاد می‌سازد.

رویکرد و روش اصلی در جریان بافت‌گرایی، روش تاریخی انتقادی است. روش تاریخی-انتقادی (Historical-critical) که یکی از روش‌های پرکاربرد در مطالعات قرآنی خاورشناسان است، با بررسی دقیق منابع تاریخی، صرفاً آن دسته از گزاره‌های تاریخی‌ای که با معیارهای علم تاریخ مدرن سازگار است را مورد تأیید قرار می‌دهد. در این روش تنها مطالب و گزارش‌هایی پذیرفته می‌شوند که صحت آن‌ها بر اساس تحقیق تاریخی اثبات شده باشد و هیچ تفاوتی میان متون مقدس و دیگر متون کهن نمی‌گذارد و با متون مقدس همانگونه برخورد می‌کند که با متون کهن. به این معنا که قضاوت درباره کتاب مقدس بر اساس تاریخ مستقل از وحی صورت می‌گیرد و گزارش‌های کتاب مقدس و قرآن به گمان این پژوهشگران بر اساس تاریخ واقعی به بوته آزمایش گذاشته می‌شود. (Krentz, 1977, p. 1-6) برخی پژوهشگران با مقایسه روش «تاریخی-انتقادی» با روش «تاریخی-نحوی» (Historical-Grammatical Method) سعی بر آن کرده‌اند تا فهمی دقیق‌تر از این روش ارائه داده و زمینه را برای ارزیابی آن مهیا سازند. در روش تاریخی-نحوی کتاب مقدس به مثابه کلام خدا و عاری از خطا پذیرفته می‌شود، بدین معنا که کتاب مقدس گزارشگر تاریخ حقیقی و واقعی از وقایعی است که اتفاق افتاده است. پژوهشگر کتاب مقدس با این روش مراد حقیقی خدا را از درون متن کتاب مقدس بیرون می‌کشد و درباره آموزه‌های این کتاب به یقین می‌رسد. (آقایی، ۱۳۹۱، ۸۴-۸۶) کرنتز در پژوهش خود با استناد به کتاب ارنست ترولتس (Troeltsch) اصول هر دو روش را بیان کرده و آن‌ها را با یکدیگر مقایسه کرده است. «اصل نقادی» (principle of criticism) بدین معنا که پژوهش‌های تاریخی فقط از احتمالات سخن می‌گویند، «اصل همانندی» (principle of analogy) بدین معنا که معیار ارزیابی رخدادهای کتاب مقدس تجربه کنونی است و «اصل همبستگی» (principle of correlation) بدین معنا که جهان نظامی بسته از علت‌ها و معلول‌ها است، از جمله اصول روش تاریخی-انتقادی بیان شده‌اند. (Krentz, 1977, p. 54).

چالش مهمی که روش تاریخی - انتقادی با آن روبرو است تردیدی است که همواره همراه این روش است، چرا که نقد تاریخی تنها به دنبال آن است که محتمل‌ترین مورد را از بین موارد موجود بیان سازد. بدین‌رو، عدم قطعیت و عدم ثبات نتایج حاصل از این روش، موضوعی است که محققان این رهیافت را به خود مشغول ساخته است. پس هر آنچه قرآن پژوهان غربی با استناد و استفاده از این روش درباره داستان‌ها و روایت‌های تاریخی قرآن بیان کرده‌اند با تردید و عدم قطعیت همراه است و هر لحظه امکان آن هست که نظر و دیدگاهی دیگر، این دیدگاه را انکار کند. بدین‌رو نظریات و دیدگاه‌های آنان صرفاً شکل ادعا به خود گرفته و با بیان احتمالات دیگر ابطال پذیر می‌شود. (آقایی، ۱۳۹۱، ۸۴)

اگر چه محققان و پژوهشگرانی که از این روش استفاده می‌کنند به تردید موجود در نتایج حاصله از آن اذعان دارند، اما این تردید و عدم قطعیت و تنوع دیدگاه در مورد موضوعی واحد را امری معمول دانسته و تنها امر مقطوع و یقینی را این دانسته‌اند که هیچ امر یقینی و مقطوعی وجود ندارد. بنابراین پذیرش چنین دیدگاهی دیگر هیچ حقیقتی در جهان باقی نمانده و همه چیز بر احتمالات و محتمل‌ترین احتمال بنا نهاده خواهد شد و اساس علم و یقین زیر سؤال خواهد رفت.

از دیگر روش‌های پر کاربرد در جریان بافت‌گرایی، روش فیلولوژی (Philological criticism) است. این روش که یکی از روش‌های نقادی کتاب مقدس است، عمدتاً شامل مطالعه زبان‌های کتاب مقدس در گسترده‌ترین دامنه آنها می‌شود، به طوری که با این روش می‌توان واژگان، دستور زبان و سبک نوشته‌های کتاب مقدس را تا حد امکان درک کرد. دامنه فیلولوژی در مطالعات نقادانه کتاب مقدس شامل مطالعه نوشته‌ها، اعم از کتاب مقدس و غیرمقدس، به زبان‌هایی است که کتاب مقدس در ابتدا به آن‌ها نوشته شده است؛ همچون زبان‌های عبری، آرامی، سریانی و دیگر زبان‌های هم‌خانواده. (Britannica) در تعریف اصطلاح تخصصی فیلولوژی برخی آن را معنای صورتهای زبانی با توجه به ارتباط نشانه‌ها با بافتی که در آن قرار دارند، دانسته (Watkins, 1990, 24) و برخی به صورت ساده تر آن را

مطالعه فرهنگ‌ها از طریق آثار مکتوب بیان کرده‌اند. (ارانسکی، ۱۳۷۹) این روش در مطالعات خاورشناسان بافتگرا بسیار مورد توجه قرار گرفته و این خاورشناسان با بررسی زبان‌ها و صورتهای زبانی و ادبی عصر نزول قرآن سعی در بررسی ارتباط میان زبان عربی قرآن با این زبان‌ها داشته و دارند.

بنابراین رویکرد بافت‌گرایی با تکیه بر روش‌هایی چون روش تاریخی - انتقادی و فیلولوژی سعی در بازشناسی بافت و شرایط حیات انگاره‌ها و آموزه‌های قرآنی و در پی آن فهم و بازتفسیر آنها دارد. در این میان آموزه‌ها و انگاره‌های قرآنی شیعه بیش از هر چیز به وسیله این جریان مورد بررسی قرار گرفته و خاورشناسان در پی فهم انگاره‌های قرآنی شیعه در بافت تاریخی، فرهنگی و اجتماعی آن هستند. به عنوان نمونه در پژوهشهای صورت گرفته درباره مسئله و انگاره تحریف، توجه به بافت و شرایط حیات شیعیان بسیار مورد توجه قرار گرفته و باور و عدم باور به این انگاره گره محکمی به بافت خورده است تا بدانجا که در برخی پژوهش‌ها این انگاره به دو مرحله پیشابویه و پسابویه تقسیم کرده‌اند. (Bar-Asher, 1999, 47-48) برخی نیز در بیان سیر تاریخی و تطور انگاره تحریف در میان مفسران شیعه، به دوره‌های شکل‌گیری تشیع امامی (قرن سوم تا هفتم هجری)، دوره صفوی و دوره پساصفوی (قرن ۱۰ تا ۱۲ هجری) و دوره جدید توجه کرده و این انگاره را در هر دوره و با توجه به بافت و شرایط حیات آن دوره مورد بررسی قرار داده‌اند. (Brunner, 2005, 6-7) توجه به دیدگاه محدثان، متکلمان و فقهای شیعه درباره تحریف و سیر تطور آرای این عالمان از جمله موضوعات مورد توجه قرآن‌پژوهان غربی است. این قرآن‌پژوهان با رویکردی بافت‌گرایانه به بافت و شرایط سیاسی و مذهبی عصر این عالمان توجه داده و موضع آنان درباره تحریف یا عدم تحریف قرآن موجود را برآمده از شرایط عصر آن عالمان می‌دانند؛ (Kohlberg, 1972, 216-223; Bar-Asher, 1993, 41) گاه نیز به آثار شاخص این عالمان همچون کافی کلینی، صافی فیض کاشانی، نورالثقلین حویزی و برهان بحرانی ورود کرده و با بررسی روایات ذکر شده در این آثار و نحوه بیان و استناد به آنها، به دنبال بازشناسی دیدگاه این عالمان درباره تحریف قرآن هستند. (Lawson, 1991, 279-295) بررسی دلایل و

عوامل اختلاف میان عالمان شیعه درباره انگاره تحریف، موضوعی است که مورد توجه قرآن پژوهان غربی قرار گرفته است و در این مسیر به اختلافات میان اصولیان و اخباریان در شیعه توجه داده‌اند. توجه به فقیهان شیعه و چگونگی مواجهه این فقیهان به انگاره تحریف قرآن نیز از نگاه خاورشناسان دور نمانده و در این میان به آرای فقهی شیخ انصاری و آخوند خراسانی درباره تحریف پرداخته‌اند که در تمام این مطالعات و پژوهش‌ها، رویکرد بافت‌گرایانه و بهره‌گیری از روش تاریخی - انتقادی مورد توجه خاورشناسان است. (Lawson, 1991, 295; Newman, 1, 196; Brunner, 2005, 13-200)

نقد آراء و دیدگاه‌های برآمده از این رویکرد و جریان، نیازمند بازشناسی بافت و ارزیابی شواهد و ادله‌ای است که توسط این گروه از خاورشناسان درباره قرآن ارائه شده است. این خاورشناسان اگرچه در قالب مباحث و پژوهش‌های خود رویکردی تاریخی - انتقادی به موضوعات داشته و سعی در بازیابی یک رویداد و انگاره در تاریخ و سیر تطور آن دارند و بر آنند که آن رویداد و انگاره را با بافتی مشخص گره بزنند، اما گاه نیز به مباحث کلامی و تفسیری قرآن و شیعه ورودی محتوایی داشته و از آراء و اقوال موجود برداشتهای خود را ارائه می‌دهند. بدین رو پژوهش‌های آنان از دو سو نیازمند نقد و بررسی است: یک بررسی شواهد و دلایل تاریخی و بافت انگاره‌ها و رویدادها؛ دوم بررسی برداشتهای صورت گرفته از سوی خاورشناسان درباره تفسیر آیه یا آیاتی از قرآن و یا اقوال مفسران و عالمان شیعه. (ر.ک. علیزاده موسوی، ۱۳۹۹)

نسبت به جهت اول نیز هم باید بافت و تاریخ ارائه شده توسط خاورشناسان مورد بررسی قرار گیرد و هم چگونگی ارتباط دادن آن بافت و تاریخ با آموزه یا انگاره مورد نظر خاورشناسان. بدین رو بررسی و نقد دقیق دیدگاه خاورشناسان نیازمند مطالعه و پژوهشی چندجانبه است که همه جهات و ابعاد بحث را مورد توجه قرار دهد. به عنوان نمونه توجه به دوره پیش از غیبت کبرا و تأثیر پذیری تفاسیر آن دوران از عقل‌گرایی معتزله، مورد توجه برخی از خاورشناسان قرار گرفته و این خاورشناسان تفاسیر آن دوران را با گره زدن به بافت موجود آن زمان که اعتزال و جریان

عقل‌گرایی رواج داشت، متأثر از معتزله برشمرده‌اند. حال آنکه چنین بافت ادعایی برای آن دوران و همچنین اثرپذیری تفاسیر شیعه از آن بافت ادعایی خود قابل‌خداشه و نقد است؛ چرا که کاربست عقلانیت اعتزالی توسط شیعیان در صورتی محتمل است که شیعیان به امامان و احادیث ایشان دسترسی نداشته باشند و برای حل و فصل برخی از چالش‌ها ناگزیر از رجوع به مباحث عقلی گردند؛ حال آنکه در این دوره امامان و اصحاب خاص ایشان حضور داشته و شیعیان به احادیث و گفته‌های ایشان به عنوان منبعی معتبر در کنار قرآن رجوع می‌کردند، فلذا ضرورتی برای چنین ادعایی وجود نداشته و در مقابل شواهد بر خلاف آن است. از سوی دیگر نمونه‌های فراوانی از سوء برداشت‌های خاورشناسان از برخی آیات و یا اقوال مفسران شیعه وجود دارد که از آن جمله برداشت برآش از آیه «... وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ» است که بیانگر حصر فهم قرآن در اهل بیت (علیهم السلام) دانسته شده است، حال آنکه بنابر تفاسیر و روایات شیعی این آیه به خطاناپذیری علم امامان و عمق دانش آنان اشاره دارد. (ر.ک. راد، ۱۳۹۹)

### پدیدارشناسی

پدیدارشناسی هم به عنوان رشته‌ای علمی و یا جریانی در فلسفه و تاریخ آن در نظر گرفته می‌شود و هم به عنوان روشی برای پژوهش در عرصه‌های گوناگون به شمار می‌آید و بدین خاطر است که پدیدارشناسی در حوزه دین و مباحث دین پژوهی با پدیدارشناسی در فلسفه متفاوت است. (Stanford Encyclopedia of Philosophy) در پدیدارشناسی دین رویکرد روش‌شناختی نسبت به مباحث نظری از جایگاه بالاتری برخوردار است و پژوهشگران این عرصه بر اصول روش‌شناختی تأکید بیشتری دارند. بدین رو شناخت اصول روشی مورد تأکید و تأیید پدیدارشناسی در حوزه دین، اولین و مهمترین گام در معرفی این رهیافت روشی است.

اصل خود مختاری یا استقلال اولین اصل روشی در پدیدارشناسی دین به شمار می‌آید. این اصل بر این باور است که ماهیت پدیدارهای دینی از سایر پدیده‌ها متمایز و متفاوت است. بنابر این اصل، امر قدسی (The Idea of the Holy) و تجربه آن که کاملاً منحصر به فرد

و متعالی است، جوهر اصلی پدیدارهای دینی را شکل می‌دهد. قلمرو و تجربه امر قدسی متفاوت از سایر قلمروها و تجربه‌های بشری و انسانی است و این تمایز توصیف این قلمرو و تجربه را در قالب مفاهیم، ادبیات و شیوه‌های متعارف در علوم تجربی و اجتماعی ناممکن می‌سازد. اینجاست که امر قدسی رازآلود، نمادین و اسطوره‌ای جلوه‌گر می‌شود و برای مطالعه و فهم آن نمی‌توان از رویکردهای علمی و تجربی متعارف بهره برد، بلکه باید به دنبال روشی گشت که با آن ماهیت نمادین و رازآلود زبان دین و همچنین نمادها و اسطوره‌های دینی را شناخت و رمز‌گشایی کرد. این اصل روش شناختی در پدیدارشناسی دین بر این امر تأکید دارد که دین تنها در صورتی قابل شناخت و درک است که در قلمرو و سطح و جایگاه خود یعنی به عنوان یک امر دینی و قدسی مورد مطالعه قرار گیرد و هرگز نباید پدیده‌های دینی را به سایر پدیده‌ها همچون امور اقتصادی، اجتماعی و روانی فروکاهید و تحویل برد. به عبارت دیگر دین و پدیده‌های آن باید آنگونه که در تجربه دین‌داران و متدینان متجلی می‌شود، درک شود. (Eliade, 1987, 277)

رویکرد مقایسه‌ای و نظام مند از دیگر اصول روش شناختی پدیدارشناسی در حوزه دین است. بدین معنا که برای فهم هر چه بهتر پدیده‌های دینی باید به تاریخ حیات و جوامع انسانی از آغاز تا کنون نگاهی تطبیقی و نظام مند اندخت و با بررسی ویژگی‌ها و شاخصه‌های هر گروه و اجتماع در هر زمان و مکان به الگوهای دینی هر کدام پی برد و با کنار هم قرار دادن این الگوها و رمز‌گشایی از آنها به ساختارهایی بنیادین و مشترک دست یافت که اساس و جوهر واقعیت‌های دینی را شکل می‌دهد. به عنوان نمونه ماه، خورشید، آب، زمین و گیاهان در فرهنگ‌ها و جوامع گوناگون اعم از جوامع کشاورز، شکارچی و ... نمادها و الگوهای هستند که به گونه‌ای در تمامی جوامع دینی وجود دارد که با صرف نظر از تجلیات نمادین آن، می‌توان به ساختارها و جوهر واحد در پس این تجلیات به ظاهر متفاوت دست یافت. از سوی دیگر، از نظر پدیدارشناسان دین، نمادها و اسطوره‌ها به ندرت به صورت یک امر منفرد و یگانه وجود دارد، بلکه اغلب از ویژگی ساخت مند و نظام‌وار برخوردارند. هر نمادی

در واقع بخشی از جهان بزرگ‌تر نمادها را تشکیل می‌دهد و از این طریق الگوهای نظام‌وار و منظمی به وجود می‌آورند که تمامی ابعاد به ظاهر آشفته و متکثر جهان انسانی را به وحدت و یکپارچگی می‌رساند. (پالس، ۱۳۸۲، ۲۵۷-۲۵۸)

رویکرد تجربی و تاریخی از دیگر اصول روش‌شناختی در پدیدارشناسی دین است. گردآوری داده‌های دینی از جوامع تاریخی گوناگون، اولین گام در روش پدیدارشناسی دین است. بدین رو پدیدارشناسی دین پیوندی عمیق و ناگسستنی با تاریخ ادیان و سیر تطور و تکامل آن دارد. بررسی و تحلیل پدیدارشناسانه داده‌های جمع‌آوری شده و رمزگشایی نمادها و اسطوره‌های مستتر در این داده‌ها گام بعدی در این روش است که غالب پدیدارشناسان بر این باورند که نتایج حاصل شده از این تحلیل و بررسی‌ها تجربی و استقرایی هستند تا نظری و استنباطی. (Eliade, 1987, 280)

همانگونه که بیان شد یکی از اصول روش‌شناختی رویکرد پدیدارشناسانه مقایسه و تطبیق است و خاورشناسان نیز با تکیه بر این اصل سعی در تطبیق و مقایسه معارف و آموزه‌های شیعه با آموزه‌های دیگر ادیان داشته و از طریق این مقایسه سعی در رسیدن به نتایج خود دارند. حال آنکه بسیاری از مقایسه‌های صورت گرفته توسط این خاورشناسان مع الفارق است و بالتبع نتایج حاصله از آن نیز قابل اتکا نیست. از جمله این پژوهش‌های پدیدارشناسانه خاورشناسان که بر تطبیق و مقایسه استوار است، بررسی تفاسیر شیعه و مقایسه آن‌ها با تفاسیر یهودی-مسیحی است. به عنوان نمونه برخی از خاورشناسان در ذیل روش تفسیر تمثیلی و پیش‌نمون‌شناختی (typological) که از روش‌های تفسیری شیعه شناخته می‌شود، به تفاسیر مسیحی کتاب مقدس اشاره کرده و با رویکردی تطبیقی این دو را با هم مقایسه کرده‌اند. روش تفسیر پیش‌نمون‌شناختی در شیعه به شناسایی و رمزگشایی از متن قرآن در اشاره به انگاره‌ها، تاریخ و امامان شیعه مورد استفاده قرار می‌گیرد. به باور خاورشناسان این نوع تفسیر از دیدگاه ادبی شبیه به تفسیری است که در پشاریم متعلق به فرقه‌های بحرالمیت (مانند پشر حبقوق و پشر اسحاق) یافت می‌شود که در آن افراد ناشناس و عبارات کلی در عهد عتیق عبری اشاره به تاریخ این فرقه‌ها و اصول اعتقادی یا دشمنان آنها دانسته شده

است. براشر پس از اشاره به این شباهت در تصریح به رویکرد پدیدارشناسانه خود به این موضوع چنین می‌گوید:

«منظورم از این مقایسه ادعای وجود نوعی تأثیر ادبی در این مورد نیست، بلکه اشاره به برخی از شباهت‌های پدیدارشناسانه میان تفاسیر فرقه‌ای یهودی و اسلامی از متن مقدس است.» (براشر، ۱۳۹۹، ۱۷۵)

به طور کلی از جمله خاورشناسانی که که با رویکرد پدیدارشناسی تفاسیر شیعه را مورد بررسی و واکاوی تفصیلی قرار داده، مئیر براشر است. وی در کتاب «قرآن و نخستین ادوار تفسیری شیعه امامیه» با رویکردی پدیدارشناختی به نخستین ادوار تفسیری شیعه پرداخته است.

در میان خاورشناسان افرادی همچون آنه ماری شیمل و کارن آرمسترانگ، بسیاری از معارف و آموزه‌های شیعه را مورد توجه قرار داده و با رویکردی پدیدارشناسانه مورد بررسی و پژوهش قرار داده‌اند. بازخوانی اندیشه تشیع درباره آموزه امامت، مهدویت و همچنین برخی از اهل بیت (علیهم السلام) عصمت و طهارت همچون حضرت زهرا (س) بر اساس رویکرد پدیدارشناسانه و با تکیه بر قرآن و منابع پیرامونی آن، از جمله مباحثی است که این خاورشناسان به پژوهش درباره آنها پرداخته‌اند. شیمل با تأکید بر اصول روش شناختی رویکرد پدیدارشناسانه به ویژه زبان نمادین و اسطوره‌ای دین و قرآن، در بیان اسطوره‌های موجود در منابع اسلامی پس از اشاره به این نکته که اسطوره‌های قرآنی در مقایسه با مباحث اسطوره‌ای موجود در تفاسیر و احادیث و آثار عرفا و شاعران اسلامی (اسطوره‌های پیرامون قرآن) بسیار اندک و ناچیز است و بیشتر این منابع پیرامونی قرآن هستند که بیانگر اسطوره‌ها می‌باشند، به بررسی اسطوره‌های پیرامونی قرآن و ارجاعات قرآنی آن پرداخته است. چگونگی ساخت کعبه و جایگاه آن و همچنین اشاره به روایات شیعی که محل شهادت امام حسین در کربلا هزاران سال پیش از وقوع آن حادثه تعیین شده بود و از همان دیرباز از جایگاهی والا و مقدس برخوردار بود که با کعبه مقایسه می‌شد، از جمله مواردی است که آنه ماری شیمل به عنوان اسطوره‌های اعتقادی پیرامون قرآن و اسلام بیان می‌کند.

وی با همان رویکرد پدیدارشناسانه که بر اساس تطبیق و مقایسه صورت می‌گیرد، اعتقاد مسیحیان به ناجی بودن مسیح در روز قیامت را با شافع یوم حساب بودن پیامبر در اسلام و یا شفاعت امام علی و امام حسین در مذهب شیعه مورد قیاس قرار داده است. همچنین در این مقایسه به جایگاه و نقش حضرت فاطمه به عنوان مادر دولوروسا (mater dolorosa) (غمگین) که شفاعت همه کسانی که برای فرزندش گریستند را در قیامت بر عهده می‌گیرد، اشاره می‌کند و در حقیقت به صورت غیر مستقیم حضرت فاطمه و شهادت فرزندش را با حضرت مریم و به صلیب رفتن پسرش مورد مقایسه قرار داده و این‌ها را اسطوره‌های پیرامونی اسلام می‌داند که به واسطه منابع پیرامونی قرآن و اسلام بدان راه یافته است. (شیمل، ۱۳۷۶، ۲۹۸-۳۰۰)

وی آموزه مهدویت را از اصول جزئی اعتقادی اسلام شیعی بر شمرده و مباحث ذکر شده پیرامون آن را اسطوره‌هایی بدون مرجع و منبع قرآنی بر می‌شمرد. به عنوان نمونه وی در بیان اساطیر مربوط به آخرت به حضرت مهدی (عج) اشاره می‌کند که در آخر الزمان ظهور کرده و بر دجال پیروز می‌شود و قبل از قیامت مدتی بر جهان حکومت می‌کند تا صلح و آرامش را به جهان بازگرداند. وی پس از بیان این باور، چنین می‌گوید:

«مادامی که اینگونه اساطیر از ناحیه اطلاعات دقیقی از منبع وحی قرآنی پشتیبانی نمی‌شد، معمولاً پشتوانه معنوی آن‌ها فلاسفه (متکلمین) و متصوفه اسلامی بود.» (شیمل، ۱۳۷۶، ۳۰۱)

آرمسترانگ پس از اشاره به شخصیت اسطوره‌ای پیامبر اسلام در دیدگاه عارفان مسلمان و جایگاه معراج ایشان به عنوان کهن‌الگویی معنوی به مسلمانان شیعه و جایگاه امامان در میان آن‌ها توجه داده و چنین می‌گوید:

«مسلمانان شیعه دیدگاهی اسطوره‌ای از زادگان مذکر پیامبر را بسط دادند که امامان آنها به شمار می‌آیند. هر امامی تناسخی از علم لدنی بود. هنگامی که این سلسله به پایان رسید، آن‌ها گفتند که آخرین امام غیبت کرده است و روزی بازخواهد گشت تا دورانی از عدالت و صلح را آغاز کند. در این مقطع، شیعی گری در وهله‌ی اول حرکتی عرفانی بود. اما این اسطوره بدون هر گونه دستور عمل ویژه‌ی مراقبه و تفسیرهای معنوی بی‌معنا بود. شیعیان قطعاً نمی‌خواستند

اسطوره‌هایشان تحت اللفظی تفسیر شود. اسطوره‌ی امامت که به نظر می‌رسید ارتدوکسی مسلمانان را زیر پا می‌گذارد، راهی نمادین برای بیان حس عرفانی حضور قدسی بود، که در دنیای پرتلاطم و خطرناک پایدار بود و در دسترس قرار داشت. امام غایب به یک اسطوره تبدیل شد. او با بیرون رفتن از تاریخ معمول، از قید و بند فضا و زمان آزاد شد و به گونه‌ای متناقض، حضورش در زندگی شیعیان زنده‌تر از زمانی بود که به دستور خلیفه عباسی در بازداشت خانگی به سر می‌برد. این ماجرا بیان‌گر حس ما از پدیده‌ای قدسی به مثابه غیبتی گیج‌کننده و وسوسه‌انگیز در جهان، اما نه از جهان است.» (آرمسترانگ، ۱۳۹۰، ۸۱-۸۲)

در بررسی و نقد دیدگاه این خاورشناسان توجه به رویکرد پدیدارشناسانه بسیار حائز اهمیت است، چرا که این گروه از خاورشناسان کمتر به مباحث فکری، الهیاتی و یا بافت دینی و فرهنگی این انگاره‌ها و باورهای دینی توجه داده و صرفاً به بیان ادعای خود مبنی بر ارائه انگاره یا مدلی مشترک به همراه مناسک و آیین‌های خاص پرداخته‌اند و این باورها را تجربه و حسی از امور قدسی در جهان و اثرگذار بر زندگی باورمندان معرفی کرده‌اند. بدین رواریابی و نقد این گروه از خاورشناسان کمتر نیازمند ورود به مباحث تاریخی و کلامی است، بلکه نقد آنان در گرو نقد روش و رویکردی است که این خاورشناسان در پیش گرفته‌اند.

این رویکرد از جنبه‌های متعددی مورد انتقاد قرار گرفته است. ادعای بدون دلیل از جمله نقدهایی است که بر این خاورشناسان وارد است. زیرا این خاورشناسان با رویکردی تطبیقی و با چاشنی مباحث روانشناختی و جامعه‌شناختی ادعایی را مطرح کرده و هیچ دلیل و مستند روشنی بر ادعایشان ارائه نمی‌دهند. نقد دیگری که بر این رویکرد وارد است، این است که پدیدارشناسی دین، گرچه کوششی برای توصیف تجربه دینی از نگاه مؤمنان است، اما به ماهیت عمیق و ذات دین نمی‌پردازد و بیشتر بر جنبه‌های ظاهری و نمادین تمرکز دارد. برخی منتقدان بر این باورند که چنین رویکردی دین را صرفاً به مجموعه‌ای از پدیدارها و رفتارهای دینی تقلیل می‌دهد و از بررسی اعتقادات بنیادین، رابطه دین با واقعیت ماوراء طبیعی و فلسفه دین غفلت می‌کند. (Alizadeh Mousavi, 2024, 101-109)

علاوه بر این، پدیدارشناسی دین غالباً رویکردی غیرتاریخی اتخاذ می‌کند و رابطه دین با موقعیت‌های خاص تاریخی، فرهنگی و سیاسی را به صورت سطحی ارزیابی می‌کند، که این امر مانع درک دقیق پویایی‌ها و تحولات درونی دین می‌شود. نقد مهم دیگر درباره چارچوب‌های کلاسیک پدیدارشناسی، به ویژه پدیدارشناسی فلسفی هوسرل، تأکید آن‌ها بر رویکرد علمی و عینی است که قادر نیست تعهدات و معنویت درونی دین را به خوبی بازتاب دهد و اغلب موجب فاصله‌گیری از تجربه واقعی مؤمنان می‌شود. به همین دلیل، متفکرانی چون هایدگر بر ضرورت استفاده از رویکرد هرمنوتیکی و تأویلی تأکید کرده‌اند که به تفسیر عمیق‌تر متون و پدیده‌های دینی می‌پردازد. این رویکرد جدید تلاش می‌کند از سطحی بودن و توصیف صرف پدیدارها فراتر رود و معانی ژرف‌تری به دین بیفزاید. (See Wynn, ۲۰۲۲)

در مجموع، نقدهای مطرح شده نشان می‌دهد که اگرچه پدیدارشناسی دین ابزارهای مفیدی برای مطالعه دین فراهم می‌کند، اما نباید به عنوان رویکردی جامع و نهایی تلقی شود. محدودیت نگرش صرفاً توصیفی، غفلت از ماهیت واقعی دین و کم‌توجهی به زمینه‌های تاریخی و فرهنگی، از مهم‌ترین چالش‌های این رویکرد به شمار می‌روند.

### نتیجه

مطالعات قرآنی شیعه در فضای آکادمیک بین‌المللی عمدتاً تحت تأثیر دو جریان اصلی بافت‌گرایی و پدیدارشناسی قرار گرفته است که هر یک با رویکردها، مبانی نظری و روش‌های خاص خود توانسته‌اند سهم قابل توجهی در شکل‌دهی به فهم و تحلیل متون قرآنی و آموزه‌های شیعه ایفا کنند. جریان بافت‌گرایی با تأکید بر زمینه‌های تاریخی، فرهنگی و اجتماعی نزول قرآن و بهره‌گیری از روش‌های تاریخی-انتقادی و فیلولوژیکال، تلاش کرده است قرآن و آموزه‌های آن را در پرتو شرایط واقعی و پویای دوران نزول فهم کند. این رویکرد، گرچه توانسته است نقشی بنیادین در بازشناسی زمینه‌های مشترک فرهنگی و دینی میان قرآن و متون مقدس دیگر ایفا کند، اما به دلیل تردیدهای ذاتی در روش تاریخی-انتقادی و محدودیت‌های آن در فهم وحی، فاقد توانایی تبیین کامل معنای وحیانی قرآن و آموزه‌های شیعی است.

از سوی دیگر، جریان پدیدارشناسی با تمرکز بر تجربه دینی و امر قدسی، زبان نمادین و اسطوره‌ها، رویکردی فلسفی و معناگرایانه به قرآن ارائه داده است که توانسته است برخی ابعاد معنوی و تجربی دین را به تصویر بکشد. با این حال، این رویکرد نیز با چالش‌های معرفت‌شناسی مواجه بوده و به دلیل تمایل به تمرکز بر ظاهر پدیده‌های دینی و غفلت از بسترهای تاریخی و اعتقادی، پاسخگویی همه جوانب مطالعات قرآنی و شیعی نبوده است. همچنین نقدهای وارد بر به کارگیری دیدگاه‌های هرمنوتیکی و تأویلی در پدیدارشناسی دین نشان می‌دهد که این رویکرد، اگرچه شاید در فهم برخی معانی دینی قابل استفاده باشد، اما نمی‌تواند جایگزین مطالعات تاریخی، متنی و کلامی ادیان شود.

بررسی اجمالی این دو جریان در مطالعات قرآنی شیعه، نشان می‌دهد که هر دو جریان دارای نقاط ضعف و محدودیت‌های اساسی هستند که نقد و بررسی علمی و نقادانه آن‌ها را ضروری می‌سازد. به ویژه در مطالعات شیعی، که فهم دقیق آموزه‌ها و اندیشه‌های دینی نیازمند ترکیب رویکردهای چندوجهی و بهره‌گیری هوشمندانه از منابع تاریخی، متنی و کلامی است، استفاده صرف از این جریان‌ها بدون توجه به محدودیت‌های آن نمی‌تواند به تحلیل کامل و جامعی منجر شود.

بنابراین، راهبرد مطلوب در مطالعات قرآنی شیعه در آکادمیای بین‌الملل، تلفیق دیدگاه‌ها و روش‌های گوناگون، هم‌افزایی نقد تاریخی-انتقادی و فهم پدیدارشناسانه معنوی دین، و برخوردی چندبعدی و میان‌رشته‌ای است که بتواند عمق و حیانی قرآن و باورهای شیعه را به گونه‌ای متوازن و مستدل واکاوی کند. چنین رویکردی نه تنها می‌تواند فاصله بین مطالعات خاورشناسانه و دیدگاه‌های اصیل شیعه را کاهش دهد، بلکه زمینه‌ساز توسعه علمی و بومی مطالعات قرآنی خواهد بود و در نهایت به جایگاه حقیقی قرآن در دانشگاه‌ها و عرصه‌های علمی جهانی کمک خواهد کرد.

## منابع

۱. ارانسکی، ای.ام.، مقدمه فقه اللغه ایرانی، ترجمه کریم کشاورز، تهران، انتشارات پیام، ۱۳۷۹
۲. آقایی، سید علی، «رهیافت تاریخی - انتقادی در مطالعات کتاب مقدس»، ماه دین، ۱۸۴، بهمن ۱۳۹۱.
۳. آنه ماری شیمبل، تبیین آیات خداوند: نگاهی پدیدارشناسانه به اسلام، ترجمه دکتر عبدالرحیم گواهی، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۶.
۴. برآشر، مئیر، قرآن و نخستین ادوار تفسیری شیعه امامیه، مترجمان: نصرت نیلساز - پریسا عسکری سمنانی، ۱۳۹۹، نشر حکمت
۵. پالس، دانیل، هفت نظریه در باب دین، ترجمه محمد عزیز بختیاری، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۲.
۶. راد، علی، تفسیر امامیه در پژوهش‌های خاورشناسان، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۹۹
۷. علیزاده موسوی، سید حامد، رابطه قرآن و کتاب مقدس: بررسی دیدگاه آنجلیکا نیویورت، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۹۹
۸. کارن آرمسترانگ، تاریخ مختصر اسطوره، ترجمه عباس مخبر، تهران، نشر مرکز، ۱۳۹۰
9. Alizadeh Mousavi, Seyed Hamed, A Critical Study of Armstrong's View on Myth in the Qur'ān with an Emphasis on the Phenomenological Approach, A Research Journal on Qur'anic Knowledge, Vol. 15, No.56, Spring 2024, P 89-112.;
10. B. Todd Lawson, "Notes for the Study of a Shi'a Qur'an", JSS, 36, 1991
11. Bar-Asher, Meir M. 'Methods of Exegesis'. In Scripture and Exegesis in Early Imāmī Shiism, 101-24. Leiden: Brill, 1999.
12. Eliade, Mircea, the Encyclopedia of Religion, New York: Macmillan, 1987.
13. Heidegger, M., Phenomenology and Spirituality, Springer, 1927.
14. Kohlberg, Etan. 'Some Notes on the Imamite Attitude to the Quran'. In Islamic Philosophy and the Classical Tradition, edited by S. M. Stern, A. Hourani, and V. Brown,

- 209-24. Columbia, SC: University of South Carolina Press, 1972.
15. Krentz, Edgar, *the Historical Critical Method*, Philadelphia: Fortress Press, 1977.
16. Reiner Brunner, “La question de la falsification du Coran dans l’exégèse chiite duodécimaine,” *Arabica: Journal of Arabic and Islamic Studies*, 2005.
17. Watkins, C., 1990, “What is Philology?”, *Comparative Literature Studies*, Vol.27, No 1, P. 24
18. <https://plato.stanford.edu/entries/phenomenology/>
19. <https://www.britannica.com/topic/philological-criticism>
20. <https://www.merriam-webster.com/dictionary/mater%20dolorosa>
21. Wynn, Mark, “Phenomenology of Religion”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2022 Edition), Edward N. Zalta & Uri Nodelman (eds.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/win2022/entries/phenomenology-religion/>>.

## تحلیل تطبیقی دیدگاه رابرت اسپنسر درباره کارکرد دوگانه قرآن در پرتو تفسیر المیزان و الکشاف (بررسی آیه ۸۲ سوره اسراء)

حامد سراجی<sup>۱</sup>، محمدسعید فیاض<sup>۲</sup>، رحمت الله عبدالله زاده آرانی<sup>۳</sup>، علیرضا موفق<sup>۴</sup>

### چکیده

در مطالعات قرآنی معاصر، بررسی تطبیقی دیدگاه‌های اسلام‌هراسان شرق شناس، مانند رابرت اسپنسر، با تفاسیر اسلامی اهمیت ویژه‌ای دارد؛ به ویژه در آیتی که کارکرد قرآن را در هدایت و ضلالت انسان‌ها بیان می‌کنند. اسپنسر در کتاب قرآن انتقادی با رویکردی برون دینی، آیه ۸۲ سوره اسراء را به گونه‌ای تفسیر می‌کند که تقابل میان «اثر شفافبخش و رحمت قرآن» و «خسارت برای ظالمان» را نشانه‌ای از تناقض و تحریف مفاهیم قرآنی معرفی می‌کند. هدف این پژوهش، تحلیل تطبیقی دیدگاه اسپنسر درباره آیه ۸۲ سوره اسراء با آرای علامه طباطبایی در المیزان و زمخشری در الکشاف است، تا کارکرد دوگانه قرآن در پرتو سنت تفسیری اسلامی روشن شود و اعتبار روش شناختی رویکرد اسپنسر ارزیابی گردد. پژوهش با روش توصیفی-تحلیلی و ابزار کتابخانه‌ای انجام شده است. داده‌ها از منابع اصلی شامل قرآن انتقادی، المیزان و الکشاف گردآوری و سپس تحلیل تطبیقی و نقد شده‌اند. یافته‌ها نشان می‌دهد اسپنسر با خوانشی جهت مند و نسخه محور، آیه را فاقد انسجام دانسته و تناقضاتی ادعایی می‌سازد؛ در حالی که تفاسیر اسلامی با مبانی کلامی، فلسفی و بلاغی، هماهنگی نظام مند میان «شفاء»، «رحمة» و «خسار» را ترسیم کرده و اثر دوگانه قرآن را تابع موضع مخاطب می‌دانند. این مقایسه، ضعف روش شناختی اسپنسر و تأثیر پیش فرض‌های برون دینی بر تحلیل او را برجسته می‌سازد.

**کلیدواژه‌ها:** کارکرد قرآن، شفاء و رحمت، خسار، رابرت اسپنسر، المیزان، الکشاف.

۱. دانشجوی دکتری، گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه پیام نور، تهران، ایران. (نویسنده مسئول)؛ (hamedseraji@student.pnu.ac.ir)

۲. استادیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه پیام نور، تهران، ایران. (saeed.fayyaz@pnu.ac.ir)

۳. دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه پیام نور، تهران، ایران. (r.abdollahzadeh@pnu.ac.ir)

۴. استادیار گروه معارف اسلامی، دانشگاه پیام نور، تهران، ایران. (movafagh@pnu.ac.ir)

## Comparative Analysis of Robert Spencer's Perspective on the Dual Function of the Qur'an in Light of al-Mīzān and al-Kashshāf (An Examination of Verse 82 of Sūrah al-Isrā')

### Abstract

In contemporary Qur'anic studies, comparative analysis of Islamophobic Orientalist perspectives, such as those of Robert Spencer, alongside Islamic exegetical traditions holds particular significance—especially regarding verses that articulate the Qur'an's dual function in guiding or misleading human beings. In his *Critical Qur'an*, Spencer adopts an extra-religious approach to verse 82 of Surah al-Isra, interpreting the juxtaposition of the Qur'an's "healing and mercy" with its "loss for the wrongdoers" as evidence of contradiction and distortion within Qur'anic concepts. The aim of this study is to conduct a comparative examination of Spencer's interpretation of verse 82 with the views of Allama Tabataba'i in *al-Mīzan* and al-Zamakhshari in *al-Kashshaf*, thereby elucidating the Qur'an's dual function in light of the Islamic exegetical tradition and assessing the methodological validity of Spencer's approach. Employing a descriptive-analytical method and library-based research tools, data were collected from primary sources including *The Critical Qur'an*, *al-Mīzan*, and *al-Kashshaf*, and subsequently subjected to comparative analysis and critique. The findings reveal that Spencer, through a textually selective and ideologically driven reading, portrays the verse as lacking coherence and constructs alleged contradictions. By contrast, Islamic exegesis, grounded in theological, philosophical, and rhetorical principles, delineates a systematic harmony between "healing," "mercy," and "loss," framing the Qur'an's dual effect as contingent upon the stance of its audience. This comparison underscores the methodological weaknesses of Spencer's approach and highlights the influence of extra-religious presuppositions on his analysis.

**Keywords:** Qur'an Function, Healing and Mercy, Loss, Robert Spencer, al-Mīzān, al-Kashshāf

## ۱- مقدمه

قرآن کریم به عنوان کتاب هدایت، همواره الهام بخش اندیشمندان و مفسران بوده است. از مهم‌ترین عرصه‌های پژوهش قرآنی، بررسی گزاره‌هایی است که نقش اساسی در نظام اعتقادی و تربیتی اسلام دارند و زیر بنای اعمال انسان‌اند. سوره اسراء برخی از این مفاهیم را به صورت برجسته مطرح کرده و زمینه تحلیل‌های تفسیری و کلامی را فراهم آورده است. در دوران معاصر نیز بازخوانی این مفاهیم توسط اسلام‌پژوهان غربی، بایپیش فرض‌های خاص، پرسش‌ها و چالش‌های تازه‌ای در مطالعات تفسیری ایجاد کرده است.

کارکرد دوگانه قرآن - بدین معنا که قرآن برای مؤمنان عامل هدایت و آرامش و برای ظالمان موجب افزایش خسارت و زیان است - از بنیادی‌ترین مفاهیم قرآنی است؛ این مفهوم نه تنها از ارکان نظام اعتقادی و تربیتی اسلام به شمار می‌رود، بلکه مبنای تبیین رابطه هدایت و ضلالت انسان‌ها با وحی الهی است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق: ۱۰۸/۱۳). قرآن کریم در سوره اسراء، این پیوند را به نحو برجسته‌ای ترسیم کرده است؛ آیه ۸۲ با طرح مفاهیم «شفاء»، «رحمت» و «خسارت»، اثر قرآن را در دو سطح متفاوت بیان می‌کند: برای مؤمنان عامل هدایت و آرامش، و برای ظالمان موجب افزایش زیان و خسارت (زمخشری، ۱۴۰۷ق: ۴۶۸/۲). این رویکرد قرآنی، که کارکرد وحی را نه تنها به معنای درمان و رحمت، بلکه بر پایه قابلیت نفس و موضع مخاطب تعریف می‌کند، در تفاسیر المیزان (با تحلیل فلسفی- تکوینی اثر اعمال) و الکشاف (با تمرکز بلاغی بر ساختارهای تقابلی و تربیتی) به طور عمیق واکاوی شده است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق: ۱۰۸/۱۳-۱۱۰؛ زمخشری، ۱۴۰۷ق: ۴۶۸/۲-۴۶۹). سوره اسراء، با تأکید بر این کارکرد دوگانه، بستری مناسب برای چنین تحلیلی فراهم می‌آورد. در این زمینه، رویکردهای شرق‌شناسان - که هر یک با پیش فرض‌های فکری و چارچوب‌های خاص خود به قرآن نزدیک می‌شوند - شبهات و مجادلات تازه‌ای را در عرصه مطالعات قرآنی پدید آورده است.

در دوران معاصر، برخی شرق‌شناسان با تکیه بر پیش فرض‌های خاص و نگاه برون‌دینی، مفاهیم کارکردی قرآن را بازخوانی کرده‌اند. رابرت اسپنسر، پژوهشگر آمریکایی حوزه اسلام

شناسی، در کتاب قرآن انتقادی<sup>۱</sup> با ارائه ترجمه‌ای حاشیه‌دار و استناد گزینشی به تفاسیری مانند ابن کثیر، ابن جُزّی و جلالین، آیات قرآن را تحلیل می‌کند. در این پژوهش بررسی خواهیم کرد که وی در این کتاب، ترجمه‌ای انتقادی ارائه می‌دهد و این رویکرد، که در نقدهای اخیر مانند مقاله تحلیلی در مجله آنلاین «کانترکانتس»<sup>۲</sup> به عنوان «تحریف گفتمانی» توصیف شده، زمینه تاریخی نزول آیات را نادیده می‌گیرد و خوانشی سطحی ارائه می‌دهد که با اصول هرمنوتیک قرآنی ناسازگار است (Countercurrents, 2025). بحث‌های آکادمیک در انجمن‌های گفت‌وگو محور، مانند «انجمن آکادمیک قرآن در ردیت»<sup>۳</sup> نیز بر نقص روش شناختی اسپنسر، از جمله انتخاب گزینشی منابع و غفلت از تفاسیر معتبر، تأکید دارند (Reddit's Academic Quran, 2024).

#### ۱.۱. پیشینه

با توجه به اینکه کتاب نقد قرآن رابرت اسپنسر در سال ۲۰۲۲-۲۰۲۱ به چاپ رسیده و نسبتاً اثر نو و جدیدی از این خاورشناس است، پژوهشی که به‌طور مشخص ترجمه رابرت اسپنسر از سوره اسراء را در چارچوب تطبیقی با تفاسیر اسلامی نقد و بررسی کند، در منابع داخلی تاکنون دیده نشده است.

- در میان آثار منتشر شده پیرامون کتاب قرآن انتقادی اثر رابرت اسپنسر، تنها پژوهشی که می‌توان آن را در ارتباط مستقیم با این کتاب دانست، مقاله‌ای است از محمد الفراس با عنوان: «نقد کتاب: قرآن انتقادی رابرت اسپنسر؛ تبیین بر اساس تفاسیر کلیدی اسلامی و پژوهش‌های تاریخی معاصر»<sup>۴</sup> که در سال ۲۰۲۲ در پایگاه علمی Academia.edu منتشر شده

1. The Critical Quran: Explained from Key Islamic Commentaries and Contemporary Historical Research. New York-Nashville: Bombardier Books, 2022.

2. Countercurrents (2025)

3. Reddit's Academic Quran (2024)

4. Book Review: Robert Spencer, The Critical Qur'an: Explained from Key Islamic Commentaries and Contemporary Historical Research

است. این مقاله با قالبی ساختارمند و رویکردی تحلیلی، به بررسی محتوای کتاب اسپنسر پرداخته و نقدهایی تخصصی بر آن وارد کرده است.

نویسنده مقاله، ساختار کتاب اسپنسر را چنین معرفی می‌کند: «ترجمه کامل متن قرآن همراه با مقدمه‌ها و حواشی تفسیری برای هر سوره و برخی آیات، که عمدتاً مبتنی بر منابع کلاسیک اسلامی مانند ابن‌کثیر و جلالین است. منابعی که به سبب ترجمه شدن یا دسترسی آسان، در اختیار اسپنسر قرار داشته‌اند. همچنین، نمونه‌هایی از قرائات مختلف نیز در بخش‌هایی از کتاب مطرح شده‌اند.»

نویسنده مقاله همچنین به ضعف‌های اسپنسر در نقل قرائات و تحلیل دست‌نویس‌ها اشاره می‌کند. ضعف‌هایی که ناشی از عدم اشراف تخصصی و اتکا به منابع غیرعلمی مانند ویدئوها و مقالات جی‌اسمیت (یک مبلغ مسیحی) است. افزون بر این، در بسیاری از آیات، اسپنسر تنها به یک روایت ترجمه شده بسنده کرده و از ارائه طیف گسترده تفاسیر سنتی اسلامی خودداری نموده است.

نقد پایانی مقاله آن است که اسپنسر برای بخش عمده‌ای از آیات قرآن، هیچ‌گونه تفسیر یا تحلیلی ارائه نمی‌دهد و تمرکز او صرفاً بر آیاتی است که در منازعات فکری با غیرمسلمانان محل نزاع بوده‌اند؛ رویکردی که از منظر علمی، ناقص و جهت‌دار تلقی می‌شود.

پژوهش‌های مشابه بررسی شده داخلی از آثار رابرت اسپنسر در ادامه ذکر می‌شود:

- سوری، (۱۴۰۲)، پایان‌نامه «تحلیل انتقادی کتاب آیا محمد وجود داشت؟ اثر رابرت اسپنسر (با تمرکز بر مباحث قرآنی)»: نویسنده محوریت اصلی این کتاب را افسانه‌ای پنداشتن وجود حضرت محمد (صلی‌الله‌علیه‌وآله) و بی‌اعتبار یا کم‌اعتبار دانستن آیات قرآن کریم معرفی می‌کند. یکی از انتقادات مهم مطرح شده در این پژوهش، ادعای اسپنسر مبنی بر اینکه اسلام و قرآن هرگز موضوع پژوهش‌های تاریخی جدی قرار نگرفته‌اند، در حالی که یهودیت و مسیحیت بارها از منظر تاریخی بررسی شده‌اند. اسپنسر نتیجه می‌گیرد که اگر چنین

پژوهش‌هایی درباره اسلام انجام شود، اسلام، قرآن و پیامبر اسلام (صلی‌الله‌علیه‌وآله) از تیغ بررسی تاریخی جان سالم به در نخواهند برد و بسیاری از اعتقادات مسلمانان فرو خواهد پاشید. در این پایان‌نامه، نویسنده با رویکردی انتقادی و مستند، مطالب ارائه‌شده توسط اسپنسر، به‌ویژه مباحث قرآنی، را مورد بررسی قرار داده و با اعتبارسنجی محتوای کتاب از جنبه‌های مختلف تاریخی، قرآنی، ادبی و زبان‌شناختی، پاسخ‌های علمی و مستدل به هر یک از ادعاهای مطروحه ارائه کرده است.

- مقدمی، (۱۳۹۸)، پایان‌نامه «نقد و بررسی اسلام‌هراسی از دیدگاه سم‌هریس و رابرت اسپنسر»: این پایان‌نامه به بررسی تطبیقی دیدگاه‌های دو اسلام‌پژوه غربی، سم‌هریس و رابرت اسپنسر، در حوزه اسلام‌هراسی می‌پردازد. نویسنده نشان می‌دهد که هر دو اندیشمند از منظر برتری مسیحیت به اسلام حمله می‌کنند و معتقدند تا زمانی که مسلمانان فرهنگ دینی خود را برتر از فرهنگ غرب و سایر ادیان بدانند، امکان ارتباط سازنده با دنیای غرب وجود نخواهد داشت. در این پژوهش، مشکلات روش‌شناختی و محتوایی آرای این دو نویسنده آشکار شده و دیدگاه‌های آنان با نقد تاریخی، هویتی و معرفتی، و با استناد به منابع اسلامی مورد بررسی قرار گرفته است. نویسنده تأکید می‌کند که اسلام‌هراسی در آثار اسپنسر و هریس نه تنها ناشی از پیش‌فرض‌های ایدئولوژیک است، بلکه با تحریف مفاهیم قرآنی و بی‌توجهی به سنت تفسیری اسلامی همراه است.

## ۱.۲. ضرورت پژوهش

آثار جنجالی برخی خاورشناسان رسانه‌ای در دهه‌های اخیر، بیش از آنکه رویکردی علمی و بی‌طرفانه داشته باشند، در جهت مبارزه با حقیقت‌فراگیر اسلام و تضعیف جایگاه قرآن کریم سامان یافته‌اند. این آثار با بهره‌گیری از ترجمه‌های گزینشی و تحلیل‌های سطحی، مفاهیم بنیادینی همچون «کارکردهای قرآن» را به‌گونه‌ای بازنمایی می‌کنند که با پیش‌فرض‌های ایدئولوژیک نویسندگان هماهنگ باشد. چنین رویکردی نه تنها موجب تحریف گفتمانی در مطالعات قرآنی می‌شود، بلکه زمینه‌ساز شکل‌گیری برداشت‌های نادرست در میان مخاطبان

غیرمسلمان نیز خواهد بود. از این رو، نقد علمی و تطبیقی این آثار، به ویژه کتاب قرآن انتقادی رابرت اسپنسر، ضرورتی انکارناپذیر در حوزه مطالعات تفسیری معاصر به شمار می‌رود.

در دیگر سوی، از برجسته‌ترین منابع تفسیری در تاریخ اسلام، دو اثر مهم هستند که هر یک با رویکردی متفاوت جایگاه ویژه‌ای در مطالعات قرآنی یافته‌اند. المیزان اثر علامه طباطبایی (۱۴۱۷ق) با روش «تفسیر قرآن به قرآن» و رویکرد فلسفی- کلامی، انسجام درونی آیات را آشکار ساخته و مفاهیم بنیادین دینی را بر پایه عقلانیت و نظام علیت تبیین می‌کند. فضای کلی آن ترکیبی از تحلیل فلسفی، کلامی و اجتماعی است که در کنار بهره‌گیری از روایات معتبر، به نقد دیدگاه‌های مخالف نیز می‌پردازد و چارچوبی جامع در حوزه‌های اعتقادی، اخلاقی و فلسفه دین ارائه می‌دهد. همچنین، الکشاف زمخشری (۱۴۰۷ق) با رویکرد بلاغی- ادبی، بر جنبه‌های زبانی و نحوی تمرکز کرده و زیبایی‌های بیانی قرآن را برجسته می‌سازد. این اثر متأثر از مبانی فکری معتزله است و با تأکید بر عقلانیت، به مباحث کلامی نیز ورود کرده و اهمیت آن در ترکیب فنون ادبی با مبانی کلامی است که الگویی جامع برای فهم عقلانی و بلاغی قرآن فراهم آورده است.

پژوهش حاضر با ماهیتی توصیفی- تحلیلی و تطبیقی، دیدگاه اسپنسر در آیه مورد بحث را با تفاسیر علامه طباطبایی (رویکرد فلسفی- کلامی شیعی) و زمخشری (رویکرد بلاغی- معتزلی سنی) مقایسه می‌کند تا انسجام درونی و اعتبار روش شناختی خوانش وی در برابر تفاسیر اسلامی سنجیده شود. ابزار پژوهش، کتابخانه‌ای است و داده‌ها از منابع اصلی گردآوری شده، دیدگاه هر اندیشمند نقل می‌گردد و سپس با ابزارهای کلامی، فلسفی و بلاغی تحلیل تطبیقی و نقد می‌شود.

هدف این پژوهش، تبیین دقیق مفهوم و بررسی نحوه بازنمایی «کارکرد دوگانه قرآن» در آیه ۸۲ سوره اسراء از دیدگاه رابرت اسپنسر است. در این راستا، میزان انطباق یا تعارض دیدگاه او با مبانی تفسیری المیزان و الکشاف سنجیده می‌شود تا روشن گردد که آیا خوانش وی توانسته است با معیارهای علمی و روش شناختی معتبر هم‌خوانی داشته باشد یا صرفاً بازتابی از پیش‌فرض‌های ایدئولوژیک و جهت‌دار است. بدین ترتیب، پژوهش حاضر می‌کوشد با نقد تطبیقی و مستند، جایگاه واقعی دیدگاه اسپنسر را در برابر سنت تفسیری اسلامی آشکار سازد.

## ۲. بحث و یافته‌ها

أَعُوذُ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ

﴿ وَ نُزِّلَ مِنَ الْقُرْآنِ مَا هُوَ شِفَاءٌ وَ رَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ وَ لَا يَزِيدُ الظَّالِمِينَ إِلَّا خَسَارًا ﴾ (اسراء/۸۲)

« و از قرآن، آنچه شفا و رحمت است برای مؤمنان، نازل می‌کنیم؛ و ستمگران را جز خسران (و زیان) نمی‌افزاید.»

این آیه منظومه‌ای دقیق از نسبت وحی با قابلیت نفس انسان را صورت بندی می‌کند: برای اهل ایمان، قرآن در مقام شفاء و رحمت فعلیت می‌یابد؛ اما برای ظالمان، همان نور وحی به صورت افزونی در خسارت جلوه‌گر می‌شود. خوانش‌های تفسیری مانند «المیزان و الکشاف» این ساختار را در سه سطح معناشناختی، وجودی-تکوینی و نحوی-بلاغی توضیح داده‌اند و آن را به صورت منظومه‌ای منسجم تبیین کرده‌اند؛ در مقابل، رابرت اسپنسر بر پایه شواهد متفاوت و با رویکردهای دیگر به این آیه پرداخته و برداشت‌های خاصی از نسبت شفاء، رحمت و خسار ارائه نموده است.

ما در اینجا ابتدا تحلیل و دیدگاه اسپنسر را حول محور موضوع تبیین می‌کنیم و سپس به تحلیل جامع لغوی، روایی و تفسیری و همچنین بررسی انسجام معنایی و بلاغی آیه و نیز شیوه‌های مختلف خوانش آن می‌پردازیم؛ همچنین با اتکا به منابع دست اول و آثار مرجع در علوم قرآنی، مدلی سه سطحی برای ارزیابی اجتهادی ارائه می‌شود که امکان مقایسه میان رویکردهای گوناگون را فراهم می‌سازد.

### ۲.۱. بیان دیدگاه رابرت اسپنسر

برای بررسی جامع آیه ۸۲ سوره اسراء، ما تنها به توضیحات اسپنسر ذیل آیه بسنده نکرده ایم، بلکه ارجاعاتی که او در همانجا به سوره‌ها و آیات دیگر داده را نیز گردآوری نمودیم. این ارجاعات شامل برداشت‌های او از واژگان کلیدی مانند «شفاء» و «خسار» در سیاق‌های متفاوت است که در متن کتابش آمده است. او در کتاب «قرآن انتقادی» تلاش کرده است تا

مفاهیم کلیدی قرآن را در چارچوبی تقابلی و دوگانه بازخوانی کند و در مقدمه کتاب، تصریح می‌کند که قرآن مملو از وعده‌های رحمت برای مؤمنان و تهدیدهای خشن برای دیگران است. این برداشت، به‌زعم او، نشان‌دهنده دوگانگی ذاتی متن است. (Spencer, 2022:13)

اسپنسر این دوگانگی را در قالب سه واژه محوری «شفاء»، «رحمت» و «خَسار» توضیح می‌دهد و آیه ۸۲ سوره اسراء را نقطه کانونی برای این تحلیل معرفی می‌کند.

وی در تحلیل خود از واژه «شفاء»، آن را در چارچوبی خاص و محدود معنا می‌کند و ذیل آیه ۱۴ سوره توبه، با اشاره به عبارت «يُعَذِّبُهُمُ اللَّهُ بِأَيْدِيكُمْ»، شفاء را به معنای آرامش روانی مؤمنان پس از تحقق مجازات مخالفان معرفی می‌کند. اسپنسر با استناد به تفاسیر جلالین و ابن‌جُزَیّ، این برداشت را تقویت کرده و نتیجه می‌گیرد که شفاء در قرآن کارکردی درون‌گروهی دارد که از طریق اعمال داوری الهی توسط مؤمنان تحقق می‌یابد. در نگاه او، این واژه نه به معنای درمان معرفتی یا وجودی، بلکه به‌عنوان تسکین روانی پس از اجرای داوری الهی فهمیده می‌شود. (Spencer, 2022: 262)

اسپنسر این برداشت را به آیه ۸۲ سوره اسراء نیز تعمیم می‌دهد و آن را شاهدی بر دوگانگی متن قرآن می‌داند. او می‌نویسد که قرآن برای مؤمنان شفاء و رحمت است، در حالی که برای مخالفان تنها خَسار به همراه دارد. در این چارچوب، شفاء در کنار رحمت به‌عنوان وعده‌ای خاص برای مؤمنان مطرح می‌شود و سوئیۀ مقابل آیه یعنی خَسار، به زیان مخالفان تعبیر می‌گردد. بدین ترتیب، اسپنسر شفاء را بخشی از سازوکار هویت‌بخشی می‌داند که آرامش پس از خشونت را تقویت می‌کند و در مقابل، مخالفان را در موقعیت تهدید و نابودی قرار می‌دهد. (Spencer, 2022: 393)

در مورد واژه «رحمت»، اسپنسر آن را نیز در نسبت مستقیم با خَسار معنا می‌کند. در نگاه او، رحمت نه به‌عنوان افاضه هدایت و نعمت الهی، بلکه به‌مثابه وعده‌ای خاص برای مؤمنان در برابر تهدید مخالفان معرفی می‌شود و رحمت را در چارچوبی تقابلی و دوگانه قرار می‌دهد که کارکرد اصلی آن تقویت انسجام مؤمنان است. (Spencer, 2022:13; 393)

در خصوص واژه «خَسَار»، اسپنسر به نسخه بانکیپور هند<sup>۱</sup> استناد می‌کند و مدعی است که عبارت «وَلَا يَزِيدُ الظَّالِمِينَ إِلَّا خَسَارًا» در این نسخه به صورت «وَلَا يَزِيدُ الَّذِينَ ظَلَمُوا آلَ مُحَمَّدٍ إِلَّا خَسَارًا» آمده است. همچنین ذیل آیه ۵۹ سوره بقره، به تغییر مشابهی اشاره می‌کند که در آن «ظَلَمُوا» به «ظَلَمُوا آلَ مُحَمَّدٍ» تبدیل شده است. اسپنسر این تغییرات را نشانه‌ای از دخالت‌های فرقه‌ای در متن قرآن معرفی کرده و نتیجه می‌گیرد که «خَسَار» اساساً به دشمنی با خاندان پیامبر اسلام محدود می‌شود و در نگاه او، این واژه نه یک مفهوم وجودی یا معنوی، بلکه نشانه‌ای از تهدید بیرونی و نابودی مخالفان است. (Spencer, 2022: 30) در این منظومه، سه واژه «شِفَاء»، «رحمت» و «خَسَار» در کنار هم قرار می‌گیرند و به عنوان سازوکارهای هویت‌بخش و تقابلی متن قرآن تفسیر می‌شوند؛ شِفَاء و رحمت به عنوان وعده‌های خاص برای مؤمنان و خَسَار به عنوان تهدید و زیان برای مخالفان. این چینش در نگاه اسپنسر نشان‌دهنده دوگانگی بنیادین متن قرآن است.

## ۲.۲. تحلیل لغوی، روایی و تفسیری

### ۲.۲.۱. بحث لغوی

شِفَاء: در منابع لغوی و تفسیری، واژه «شِفَاء» به رفع مرض و رسیدن به سلامت (راغب، ۱۴۰۴ق: ۵۰۴/۴)، اكمال درمان و مقابل «سقم» (ابن منظور، ۱۳۷۵ق: ۵۰۴/۳)، دواء و علاج (جوهری، ۱۴۱۴ق: ۵۵/۵)، رفع مرض ظاهر و باطن با تأکید بر امراض قلبی و جهل (طریحی، ۱۴۰۴ق: ۷۸۱/۲)، علاج کامل شامل امراض معنوی (فیروزآبادی، ۱۴۱۴ق: ۳۴۹/۷)، درمان امراض جهل و ضلالت به عنوان اثر هدایتی قرآن (طبرسی، ۱۳۷۵ق: ۲۴۷/۷)، کمال و تمامیت و رسیدن به سلامت کامل (ابن فارس، ۱۳۹۴ق: ۱۹۲/۴)، و علاج و رفع مرض با تأکید بر امراض قلبی

۱. نسخه بانکیپور یکی از نسخه‌های خطی قرآن است که در کتابخانه بانکیپور در پتنا (هند) نگهداری می‌شود. این نسخه به دلیل برخی اختلافات متنی و افزوده‌هایی که در آن دیده می‌شود، در مطالعات نسخه‌شناسی قرآن مورد توجه قرار گرفته است. اسپنسر از همین ویژگی‌ها بهره می‌گیرد تا نشان دهد که در برخی سنت‌های فرقه‌ای، تغییراتی در متن قرآن به سود تأکید بر جایگاه اهل بیت (ع) وارد شده است.

و روحی (زبیدی، ۱۳۷۶ق: ۱۴۷/۲) معنا شده است. برآیند این تعاریف نشان می‌دهد که «شفاء» در آیه ۸۲ اسراء صرفاً به معنای درمان جسمانی نیست، بلکه به طور خاص به درمان امراض باطنی و معرفتی اشاره دارد و دلالت بر اثر هدایتی قرآن دارد که جهل، کفر و انحراف را می‌زداید و زمینه رحمت و آرامش برای مؤمنان فراهم می‌سازد.

رَحْمَت: واژه «رحمت» به رقت قلب و میل به احسان (راغب، ۱۴۰۴ق: ۱۹۴/۱)، عطف، مهربانی و نعمت الهی در قرآن (ابن منظور، ۱۳۷۵ق: ۲۳۶/۱۲)، رأفت و عطوفت (جوهری، ۱۴۱۴ق: ۷۳۲/۲)، افاضه خیر و نور هدایت برای مؤمنان (طبرسی، ۱۳۷۵ق: ۲۴۷/۷)، عطوفت و نعمت (فیروزآبادی، ۱۴۱۴ق: ۴۳۷/۳)، میل به نیکی و عطف (ابن فارس، ۱۳۹۴ق: ۱۴۷/۲)، و عطوفت و نعمت الهی با تأکید بر هدایت و آرامش وجودی (زبیدی، ۱۳۷۶ق: ۴۳۷/۳) معنا شده است. این تعاریف روشن می‌سازند که «رحمت» در آیه ۸۲ اسراء صرفاً به معنای عطوفت و مهربانی ظاهری نیست، بلکه به طور خاص به افاضه هدایت، نعمت و آرامش الهی برای مؤمنان اشاره دارد و دلالت بر اثر مثبت قرآن می‌نماید که در کنار «شفاء»، موجب رشد معنوی و سعادت آنها می‌شود.

خَسَار: در منابع ادبی و تفسیری، واژه «خَسَار» به نقصان در سرمایه و زیان (راغب، ۱۴۰۴ق: ۲۸۹/۱)، زیان و نقصان در مال و دین (ابن منظور، ۱۳۷۵ق: ۱۸۳/۴)، ضرر و زیان (جوهری، ۱۴۱۴ق: ۴۱۲/۱)، زیان مضاعف در اثر ظلم و کفر (طریحی، ۱۴۰۴ق: ۴۳۷/۳)، زیان و ضرر در دنیا و آخرت (فیروزآبادی، ۱۴۱۴ق: ۵۵/۵)، نقصان و زیان در نتیجه مخالفت با حق (ابن فارس، ۱۳۹۴ق: ۱۴۷/۲)، و زیان آشکار و نابودی سرمایه وجودی انسان (زبیدی، ۱۳۷۶ق: ۴۳۷/۳) معنا شده است. مجموع این تعاریف نشان می‌دهد که «خَسَار» در آیه ۸۲ اسراء صرفاً به معنای زیان اقتصادی یا مادی نیست، بلکه به طور خاص به زیان معنوی و وجودی اشاره دارد؛ یعنی کسانی که در برابر قرآن و هدایت الهی مقاومت می‌کنند، نه تنها از شفاء و رحمت محروم می‌شوند، بلکه همان متن برای آنان منشأ زیان افزوده و سقوط معنوی خواهد بود.

## ۲۲۲. بحث روایی

شِفَاء: در روایات اسلامی، قرآن به عنوان شفاء معرفی شده است؛ نه تنها شفاء جسمانی، بلکه شفاء امراض قلبی و معرفتی. امام صادق (ع) می‌فرماید: «القرآن شفاء من كل داء، إلا أنه لا يشفي من الكفر والجهل»؛ یعنی قرآن درمان همه بیماری‌هاست، جز کفر و جهل که ناشی از انسداد قلب است (کلینی، ۱۴۰۷ق: ۵۹۹/۲؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق: ۱۸۰/۹۲). امام باقر (ع) نیز فرمود: «من لم يستشف بالقرآن فلا شفاء له»؛ هر کس با قرآن درمان نجوید، درمانی برای او نیست (حویزی، ۱۱۱۲ق: ۴۶/۳). امام علی (ع) در خطبه‌ای فرمود: «استشفوا بنور القرآن، فإنه شفاء لما في الصدور»؛ به نور قرآن درمان بجوید، زیرا درمانی است برای آنچه در دل‌هاست (شریف رضی، ۴۰۰ق: خطبه ۱۷۶). در منابع اهل سنت نیز پیامبر (ص) فرمود: «القرآن شفاء لما في الصدور»؛ قرآن درمانی است برای آنچه در دل‌هاست (مسلم، ۱۴۱۱ق: ۱۹۲۲/۴؛ احمد بن حنبل، ۱۴۱۵ق: ۱۷/۳). همچنین در سنن ابن ماجه آمده است: «عليكم بالقرآن، فإنه شفاء ورحمة»؛ بر شما باد قرآن، که درمان و رحمت است (ابن ماجه، ۲۷۳ق: ۱۲۴۵/۲). این روایات نشان می‌دهند که شفاء قرآن ناظر به امراض قلبی و معرفتی است و تنها در صورتی فعلیت می‌یابد که مخاطب قابلیت پذیرش داشته باشد.

رَحْمَت: واژه «رحمت» در روایات به‌طور گسترده به قرآن نسبت داده شده است. امام رضا (ع) می‌فرماید: «القرآن رحمة للمؤمنين، يهديهم إلى الحق ويثبتهم عليه»؛ قرآن رحمت برای مؤمنان است، آنان را به حق هدایت می‌کند و بر آن ثابت می‌دارد (صدوق، ۳۸۱ق: ۴۵/۲). امام علی (ع) نیز در نهج البلاغه فرمود: «وتعلموا كتاب الله، فإنه أحسن الحديث وأبلغ الموعظة، وتفقهوا فيه، فإنه رحمة»؛ کتاب خدا را بیاموزید، که بهترین سخن و رساترین پند است؛ در آن فقه بیاموزید، زیرا رحمت است (شریف رضی، ۴۰۰ق: خطبه ۱۱۰). امام صادق (ع) نیز فرمود: «القرآن رحمة للمؤمنين، وعذاب للكافرين»؛ قرآن رحمت برای مؤمنان و عذاب برای کافران است (مجلسی، ۱۴۰۳ق: ۱۸۲/۹۲). در منابع اهل سنت، پیامبر (ص) فرمود: «إن هذا القرآن هو حبل الله، وهو النور المبين، وهو رحمة للمؤمنين»؛ این قرآن ریسمان خداست، نور آشکار است و

رحمت برای مؤمنان (ترمذی، ۲۷۹ق: ۱۷۲/۵، حدیث ۲۹۰۶). همچنین در الدر المنثور سیوطی آمده است: «القرآن مآذبه الله، فمن دخل فيه فهو آمن، وهو رحمة وشفاء»؛ قرآن سفره خداست؛ هر کس وارد آن شود در امان است، و آن رحمت و شفاء است (سیوطی، ۹۱۱ق: ۴۵/۲). این روایات نشان می‌دهند که رحمت قرآن نه صرفاً عطوفت ظاهری، بلکه هدایت، نور، و نعمت الهی است که مؤمنان را به سوی سعادت دنیا و آخرت رهنمون می‌سازد.

خَسَار: مفهوم «خسار» در روایات به معنای زیان وجودی و محرومیت از هدایت قرآن آمده است. امام علی (ع) در نهج البلاغه می‌فرماید: «من أعرض عن القرآن فقد خسر دنياه وأخرته»؛ هر کس از قرآن روی‌گردان شود، دنیا و آخرت خود را از دست داده است (شریف رضی، ۴۰۰ق: حکمت ۱۷۶). امام باقر (ع) نیز فرمود: «من ترك القرآن متعمداً فقد خسر خساراً مبیناً»؛ هر کس عمداً قرآن را ترک کند، دچار زیان آشکار شده است (حویزی، ۱۱۱۲ق: ۴۷/۳). امام صادق (ع) نیز فرمود: «من قرأ القرآن ثم لم يعمل به، فقد خسر»؛ هر کس قرآن بخواند و به آن عمل نکند، زیان کرده است (مجلسی، ۱۴۰۳ق: ۱۸۵/۹۲). در منابع اهل سنت، پیامبر (ص) فرمود: «من قرأ القرآن ثم لم يعمل به، أدخل النار»؛ هر کس قرآن بخواند و به آن عمل نکند، به آتش وارد خواهد شد (ابن ماجه، ۲۷۳ق: ۱۲۴۵/۲، حدیث ۲۱۶). همچنین در مسند احمد آمده است: «القرآن حجة لك أو عليك»؛ قرآن یا حجت به نفع توست یا علیه تو (احمد بن حنبل، ۱۴۱۵ق: ۱۷/۳). در الدر المنثور نیز روایت شده است: «من أعرض عن كتاب الله فقد ضل وخسر»؛ هر کس از کتاب خدا روی‌گردان شود، گمراه و زیانکار خواهد بود (سیوطی، ۹۱۱ق: ۴۶/۲). این روایات نشان می‌دهند که خسار در آیه ۸۲ اسراء به معنای زیان معنوی و سقوط روحی است؛ یعنی کسانی که در برابر قرآن مقاومت می‌کنند، نه تنها از شفاء و رحمت محروم می‌شوند، بلکه همان متن برای آنان منشأ زیان افزوده و نابودی وجودی خواهد بود.

### ۲.۲.۳. بحث تفسیری

در تفسیر آیه ۸۲ سوره اسراء، علامه طباطبایی واژه «شفاء» را به معنای درمان از جهل و گمراهی و «رحمت» را به معنای رحمت هدایت معرفی می‌کند و می‌نویسد: «مراد از شفاء در آیه، شفاء از جهل و گمراهی، و مراد از رحمت، رحمت هدایت است. قرآن کریم از آن رو

شفاء است که دل‌ها را از بیماری شرک و شک و اخلاق زشت می‌رهاند، و رحمت است از آن جهت که انسان را به سعادت دنیا و آخرت می‌رساند» (طباطبایی، ۱۴۱۷ق: ۱۰۸/۱۳). زمخشری نیز «شفاء» را به معنای درمان از بیماری‌های باطنی همچون کفر و جهل تفسیر می‌کند و می‌گوید: «شفاءٌ من الأدواءِ الباطنة من الكفر والجهل: شفایی است از بیماری‌های درونی، همچون کفر و جهل» و «رحمت» را بشارت و نور الهی برای مؤمنان می‌داند که دل‌های آنان را آرام می‌سازد و به سوی سعادت رهنمون می‌کند (زمخشری، ۱۴۰۷ق: ۴۶۸/۲).

در بخشی دیگر، علامه تأکید دارد که «مِن» در «مِنَ الْقُرْآن» تبعیض کارکردی دارد؛ یعنی قرآن به طور کلی شفا است اما اثر آن بسته به قابلیت نفس مخاطب تحقق می‌یابد و این معنا را با اصل علیت اعمال مرتبط می‌داند و قرآن را همانند نوری توصیف می‌کند که برای بینایان روشنایی و برای کوران آزاردهنده است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق: ۱۰۸/۱۳). زمخشری نیز «مِن» را برای تخصیص می‌گیرد، یعنی بخشی از قرآن شفا است، اما برای ظالمان (کافران) تنها خسران می‌آورد زیرا انکار آنان را افزایش می‌دهد و بر نقش «ما» در عبارت «ما هو شفاء» تأکید کرده و آن را برای تبعیض برمی‌دارد؛ بدین معنا که بخشی از قرآن، به ویژه آیاتی که مشتمل بر معارف الهی و وعده‌های رحمت‌اند، مایه شفاء و رحمت هستند (زمخشری، ۱۴۰۷ق: ۴۶۸/۲-۴۶۹).

علامه در جایی دیگر با استناد به آیه ۴۴ سوره فصلت («قُلْ هُوَ الَّذِي آمَنُوا هُدًى وَشَفَاءٌ») توضیح می‌دهد که خاصیت شفابخشی قرآن وابسته به ایمان و پذیرش قلبی مخاطب است و این وابستگی را قانون تکوینی می‌داند؛ بدین معنا که اثر وحی در وجود انسان‌ها بر اساس ایمان یا انکار شکل می‌گیرد و قرآن عامل تربیت و اصلاح درونی است که قابلیت‌های نفس را بالفعل می‌سازد (طباطبایی، ۱۴۱۷ق: ۴۵۵/۱۵) و علاوه بر این در آیه ۲۷ سوره ابراهیم («يُضِلُّ اللَّهُ الظَّالِمِينَ») ضلالت را نتیجه ظلم می‌داند و تأکیدی دیگر بر قانون تکوینی اثر وحی در نسبت با قابلیت و اخلاق مخاطب (طباطبایی، ۱۴۱۷ق: ۸۶/۱۳-۸۸).

او همچنین روایتی از امام صادق (علیه السلام) نقل می‌کند که فرمود: «قرآن شفای هر دردی است؛ اما نه برای کسی که آن را پشت سر اندازد» و این روایت را بیانگر آن می‌داند که قرآن

ذاتاً شفا است، اما بهره‌مندی از آن مشروط به ایمان و عمل است و قرآن تنها زمانی اثرگذار است که مخاطب آن را در زندگی خود به کار گیرد و از سطح تلاوت به مرحله عمل ارتقا دهد (طباطبایی، ۱۴۱۷ق: ۴۱۸/۷).

در تبیین جمله «وَلَا يَزِيدُ الظَّالِمِينَ إِلَّا خَسَارًا»، علامه بر سنت الهی در تأثیر متقابل هدایت و ضلالت تکیه دارد و می‌نویسد: «ایمان موجب رشد در خیر، و ظلم موجب فزونی در خسران است» و «خسار» را زیان روحی و وجودی می‌داند که نتیجه طبیعی انکار و ظلم است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق: ۱۰۹/۱۳). زمخشری نیز توضیح می‌دهد که ظالمان به سبب کفر و تکذیب قرآن، جز زیان و خسران بر ایمان خود نمی‌افزایند و می‌نویسد: «الأنهم يكفرون به و يكذبون، فذلك يوجب زيادتهم في الخسران: زیرا آنها به آن کفر می‌ورزند و آن را تکذیب می‌کنند، و همین سبب می‌شود که زیانشان افزون گردد» و خسران را زیان روحی و معنوی تفسیر می‌کند که نتیجه طبیعی انکار و ظلم است (زمخشری، ۱۴۰۷ق: ۴۶۹/۲).

از منظر بلاغی، علامه به ساختار «ما هو» و «لا... إلا» توجه دارد؛ «ما هو» دلالت بر تعیین دارد و حقیقت شفاء و رحمت را تثبیت می‌کند و «لا... إلا» حصر اثر برای ظالمان را می‌رساند و تقابل میان دو گروه را به صورت بلاغی برجسته می‌سازد؛ این ساختار نحوی و بلاغی، انسجام معنایی آیه را تقویت کرده و نشان می‌دهد که قرآن در مقام وحی، نظامی دقیق از تقابل هدایتی و زبانی را سامان می‌بخشد که مخاطب را به انتخاب آگاهانه میان ایمان و ظلم فرا می‌خواند و مسیر سعادت یا خسران، نتیجه مستقیم موضع‌گیری انسان در برابر وحی است و بلاغت آیه ابزار هدایت و تربیت است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق: ۱۰۸/۱۳-۱۰۹). علامه به کارکرد تربیتی آیه نیز اشاره می‌کند و معتقد است که قرآن نه تنها در سطح معرفتی، بلکه در سطح اخلاقی و اجتماعی نیز شفاء و رحمت است؛ آموزه‌های قرآن می‌توانند جامعه را از بیماری‌های اخلاقی و انحرافات فکری برهانند و مسیر سعادت جمعی را هموار سازند، در حالی که برای کسانی که در ظلم و عناد باقی می‌مانند، همان آموزه‌ها عامل تشدید زیان عمل می‌کنند و قرآن به مثابه متنی زنده و کارکردی است که اثر آن در بستر زندگی فردی و اجتماعی تحقق می‌یابد (طباطبایی، ۱۴۱۷ق: ۱۰۸/۱۳-۱۱۰).

دیگر مفسران نیز همین برداشت را از آیه داشته‌اند: بیضاوی در انوار التنزیل این حصر و تقابل را ملحوظ می‌دارد و معنای «خسار» را محرومیت از نور هدایت می‌خواند (بیضاوی، بی تا: ۱۹۴/۳-۱۹۵). طبرسی در مجمع‌البیان، اثر قرآن را در دو ساحت یادشده توضیح می‌دهد و «شفاء» را در مرتبه معرفتی - اخلاقی می‌نشاند؛ او بر عموم «الظالمین» تأکید دارد و حصر تقابلی را سازوکار بلاغی تبیین اثر می‌داند (طبرسی، ۱۳۷۵ق: ۵/۳۷۳-۳۷۴). رازی در مفاتیح‌الغیب، «من» را برای تبعیض کارکردی و «لا... إلا» را برای حصر اثر در ظالمان می‌گیرد و «خسار» را به زیان روحی و محرومیت از نور هدایت تفسیر می‌کند و نسبت آن را با ظلم توضیح می‌دهد (رازی، ۱۴۲۰ق: ۲۱/۷۷-۷۹). قرطبی در الجامع لأحكام القرآن نیز بر وجه اخلاقی «خسار» و محرومیت ظالمان از افاضه هدایت اشاره می‌کند (قرطبی، ۱۳۸۴ق: ۱۰/۳۴۰-۳۴۱) همچنین آلوسی در روح‌المعانی با تأکید بر «من» و «لا... إلا»، همان نظام تقابلی و اثر وجودی وحی را شرح می‌کند (آلوسی، بی تا: ۱۱۰/۱۵-۱۱۳).

در مجموع، دیدگاه علامه طباطبایی و زمخشری نشان می‌دهد که قرآن حقیقتی واحد است که اثر آن بسته به قابلیت مخاطب متفاوت می‌شود؛ برای مؤمنان شفاء و رحمت، و برای ظالمان خسارت و زیان. علامه با این تفسیر، آیه را از سطح مباحث تاریخی فراتر برده و ابعاد تربیتی و معرفتی آنرا روشن می‌سازد و زمخشری آیه را بر مدار تربیت و هدایت انسان‌ها می‌فهمد. بدین ترتیب، قرآن نه موضوعی برای منازعات فرقه‌ای یا تاریخی یا نسخه‌شناختی، بلکه منبعی برای هدایت، تطهیر، پرورش نفس انسانی و سعادت معرفی می‌شود؛ متنی که در ساختار بلاغی خود، تقابل میان ایمان و ظلم را به صورت روشن و کارکردی بیان می‌کند.

### ۲.۳. تحلیل اجتهادی و انتقادی

#### ۲.۳.۱. انسجام معناشناختی، بینامتنی و بلاغی آیه

انسجام معناشناختی: آیه ۸۲ سوره اسراء با سه واژه کلیدی «شفاء»، «رحمت» و «خسار» انسجام معناشناختی ویژه‌ای دارد؛ شفاء در این آیه تنها به درمان جسمانی اشاره ندارد،

بلکه به رفع بیماری‌های باطنی همچون جهل، شرک و انحراف دلالت می‌کند و رحمت نیز فراتر از عطفوت ظاهری، به افاضه هدایت، نعمت و آرامش الهی برای مؤمنان معنا می‌شود. در مقابل، خسار به معنای زیان وجودی و سقوط روحی کسانی است که در برابر قرآن مقاومت می‌کنند.

این سه واژه در کنار هم تصویری کامل از اثر قرآن ارائه می‌دهند: برای مؤمنان شفاء و رحمت، و برای ظالمان خسار و زیان. روایات نیز این معنا را تأیید کرده‌اند و قرآن را به عنوان درمان دل‌ها، رحمت برای مؤمنان و زیان آشکار برای معاندان معرفی کرده‌اند و در تفاسیر نیز همین انسجام دیده می‌شود؛ قرآن به عنوان شفاء از جهل و شرک، رحمت برای هدایت و سعادت، و خسار برای کسانی که در ظلم و عناد غوطه‌ورند.

**انسجام بینامتنی:** این آیه در پیوند با دیگر آیات قرآن و روایات، انسجام بینامتنی خود را آشکار می‌سازد و در آیه ۴۴ سوره فصلت، قرآن به عنوان هدایت و شفاء برای مؤمنان معرفی شده و شرط ایمان برای تحقق اثر آن بیان گردیده است و همچنین در آیه ۲۷ سوره ابراهیم، ضلالت و گمراهی ثمره ظلم دانسته شده و تأکید دیگری بر قانون تکوینی اثر وحی در نسبت با قابلیت و اخلاق مخاطب بیان می‌شود. روایات اسلامی نیز قرآن را «حجت» معرفی کرده‌اند یعنی متنی که یا به سود انسان عمل می‌کند یا علیه او.

این نگاه بینامتنی نشان می‌دهد که قرآن در نظام معنایی خود، همواره دو کارکرد دارد: هدایت و رحمت برای اهل ایمان و زیان و ضلالت برای اهل ظلم. مفسران بزرگ نیز این انسجام را برجسته کرده‌اند و با تحلیل‌های مختلف، بر نقش تربیتی و معرفتی قرآن در این تقابل تأکید نموده‌اند. بدین ترتیب، آیه ۸۲ اسراء نه تنها در خود، بلکه در ارتباط با کل نظام قرآنی و روایی معنا می‌یابد.

**انسجام بلاغی:** از منظر بلاغی، آیه با بهره‌گیری از ساختارهای نحوی و ادبی، تقابل تربیتی میان دو گروه را تثبیت می‌کند و عبارت «ما هو» حقیقت شفاء و رحمت را تعیین و تثبیت

می‌نماید و نشان می‌دهد که اثر قرآن اصیل و قطعی است. «مِنَ الْقُرْآنِ» تبعیضی تحقیقی دارد؛ یعنی اثر قرآن بسته به قابلیت مخاطب تحقق می‌یابد، نه اینکه تنها بخشی از قرآن شفاء باشد.

ساختار «لا... إلا» نیز حصر اثر برای ظالمان را بیان می‌کند و نشان می‌دهد که آنان جز زیان نصیبی ندارند. این فن بلاغی مقابله میان شفاء و خسار را برجسته می‌سازد و تقابل هدایتی/زیانی را به صورت روشن سامان می‌دهد. مفسران نیز بر همین نکته تأکید کرده‌اند و آیه را نمونه‌ای از انسجام بلاغی قرآن دانسته‌اند؛ متنی که با ظرافت نحوی و ادبی، حقیقتی تربیتی را بیان می‌کند و مخاطب را به انتخاب میان ایمان و ظلم فرا می‌خواند.

#### ۲۳۲. نقد خوانش اسپنسر

گزینش‌گری و اتکای نامتوازن به شواهد غیرمعیار: رابرت اسپنسر در ترجمه انتقادی آیه مورد بحث، اثر دوگانه آیه را «تناقض» یا «بی‌انسجامی» می‌خواند و با استناد به نسخه‌های منفرد (مانند نسخه بانکیپور) نتایج کلی درباره تغییر متن یا دوگانگی ناموجه در اثر قرآن را مطرح می‌نماید.

او می‌گوید در این نسخه، عبارت «وَلَا يَزِيدُ الظَّالِمِينَ إِلَّا خَسَارًا» در آیه ۸۲ سوره اسراء به صورت «وَلَا يَزِيدُ الَّذِينَ ظَلَمُوا آلَ مُحَمَّدٍ إِلَّا خَسَارًا» آمده و در آیه ۵۹ بقره نیز «ظَلَمُوا آلَ مُحَمَّدٍ» تغییر یافته است. نسخه بانکیپور که در کتابخانه‌ای در پتنا هند نگهداری می‌شود، به دلیل این اختلافات متنی در مطالعات نسخه‌شناسی مورد توجه قرار گرفته است. با این حال، از دیدگاه علوم قرآنی چنین تغییراتی در شمار قرائات معتبر و متواتر قرار نمی‌گیرند و حجیت قرآنی ندارند. معیار اعتبار قرائت، تواتر و اتصال به نقل معتبر است و یک نسخه منفرد - هر چند با قدمت تاریخی - نمی‌تواند جایگزین قرائات شناخته شده شود. اسپنسر نیز اذعان دارد که شیعیان این قرائت‌ها را رد کرده و به قرائت رسمی پایبندند. بنابراین نسخه بانکیپور تنها ارزش نسخه‌شناختی دارد و نمی‌تواند مبنای تغییر معنای آیه باشد.

از طرف دیگر در روایات شیعی، برخی آیات در افق محبت و ولایت اهل بیت (علیهم السلام) به صورت باطنی تفسیر می‌شوند ولی این تأویل‌ها به معنای تغییر ظاهر آیه نیست، بلکه افزودن لایه‌ای معنایی بر ظاهر است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ۲۷۰/۱۳-۲۷۵). تأویل معتبر باید با ظاهر قطعی آیه ناسازگار نباشد، به نقل قابل اعتماد متکی باشد و با سیاق هدایتی قرآن هماهنگ باشد (حر عاملی، ۱۴۰۴ق، ۸۹۰/۲).

بر این اساس، اگر روایتی غضب الهی نسبت به ظالمان را در چارچوب ولایت توضیح دهد، با ظاهر آیه ۸۲ اسراء که رحمت و شفاء برای مؤمنان و خسار برای ظالمان را بیان می‌کند، منافات ندارد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴ش، ۲۳۶/۱۲). ظاهر آیه بر زیان درونی و باطنی ناشی از مقاومت در برابر هدایت دلالت دارد و تاویل روایی تنها مصداقی باطنی را بر آن می‌افزاید (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ۲۷۲/۱۳).

مفهوم خسارت نیز در نسبت طولی میان اراده انسان و اراده الهی معنا پیدا می‌کند. علت نزدیک خسارت، انتخاب و روی‌گردانی انسان از هدایت است و علت دورتر، سنت الهی است که پیامد این انتخاب را در نظام تربیتی محقق می‌سازد (قمی، ۱۴۰۴ق، ۱۲۵/۲). رحمت نیز در همین چارچوب طولی قرار دارد؛ افاضه هدایت و نعمت الهی تنها برای کسی تحقق می‌یابد که آمادگی پذیرش داشته باشد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴ش، ۲۳۷/۱۲). بنابراین هم خسار و هم رحمت در شبکه‌ای علی و طولی رخ می‌دهند و آزادی انسان نفی اراده الهی نیست، بلکه مجرای تحقق سنت الهی است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ۲۷۳/۱۳). این سازوکار نشان می‌دهد که خسار برای ظالمان و رحمت برای مؤمنان دو پیامد هماهنگ یک قانون تربیتی‌اند.

اگر روایات تأویلی درباره اجرای خشم و غضب به دست مؤمنان پذیرفته شوند، این تأویل‌ها در طول ظاهر آیه معنا دارند (فیض کاشانی، ۱۴۰۴ق، ۲۹۰/۴). غضب در سطح کنش تاریخی و اجتماعی قرار می‌گیرد و خسار در سطح پیامد باطنی مقاومت در برابر نور هدایت (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ۲۷۴/۱۳). در این جمع‌بندی، کنش مؤمنان در چارچوب داوری الهی یکی از مجاری تحقق سنت الهی است؛ نتیجه درونی برای مخالفان، خسار است و نتیجه درونی برای مؤمنان،

رحمت و شفاء. این هم‌نشینی نشان می‌دهد که حتی با وجود ادبیات تاویلی غضب، ظاهر آیه ۸۲ اسراء درباره خسارت باطنی و رحمت هدایتی محفوظ می‌ماند و هیچ تعارضی ایجاد نمی‌شود، زیرا این دو سطح طولی اند و نه متزاحم (حر عاملی، ۱۴۰۴ق، ۲/۸۹۰).

به این ترتیب، شبهه‌ای که اسپنسر بر اساس نسخه بانکیپور مطرح کرده، با نقد سندی و وجودی برطرف می‌شود؛ تاویل‌های روایی در افق ولایت اگر معتبر باشند، با ظاهر آیه سازگارند؛ و نسبت طولی اراده انسان و اراده الهی نشان می‌دهد که خسار و رحمت دو روی یک سنت تربیتی‌اند. این بازخوانی ساده و علمی نشان می‌دهد که کارکرد آیه ۸۲ اسراء در چارچوب هدایتی و تربیتی محفوظ است و افزوده‌های نسخه‌ای یا تاویل‌های خاص، منافاتی با معنای اصلی آیه ندارند و این اتکا، بدون وزن‌دهی نسخ در سنت قراءات و بدون سنجش با تفاسیر نظام‌مند کلاسیک، از نظر روش‌شناختی مخدوش است و سنت معتبر علم قراءات (قراءات سبعة و عشره) و اصول نقد متون دینی، چنین شواهد محلی و منفردی را برای نتیجه‌گیری‌های عام درباره متن قرآن کافی نمی‌دانند. تفاسیر معیاری همچون مجمع‌البیان و مفاتیح‌الغیب نیز در تحلیل کارکردی آیه، به جای نسخه‌شناسی، بر سیاق و دلالت بلاغی تکیه دارند.

**خلط دلالت و کارکرد:** در آیه، «خسار» به صورت وجودی- تربیتی تبیین می‌شود و تقلیل آن به سطح تاریخی یا نسخه‌ای، خلط میان لایه‌های دلالت<sup>۱</sup> و کارکرد<sup>۲</sup> متن وحی است. میزان و الکشاف هر دو این معنا را به صورت صریح تثبیت کرده‌اند و در دستگاه هرمنوتیکی اسلامی، دلالت الفاظ در سیاق وحی با کارکرد تکوینی متن در نفس مخاطب پیوند دارد و این پیوند را نمی‌توان با شواهد برون‌متنی غیرمعیار نقض کرد. ابن‌عاشور نیز در جهت تأیید این موضوع در التحریر و التنویر، اثر قرآن را در نسبت با استعداد مخاطب صورت‌بندی می‌کند و «خسار» را از سنخ زیان معنوی می‌خواند (ابن‌عاشور، ۱۳۸۴ق: ۲۱۴/۱۵-۲۱۶).

---

1. semantic

2. pragmatic

غفلت از سیاق سوره و نظام تربیتی - هدایتی: سوره اسراء ساختاری تربیتی - اخلاقی دارد که با تأکید بر توحید، مسئولیت و حکمت شریعت، میزان اثرگذاری را در نسبت با ایمان و ظلم تعیین می‌کند. جداسازی آیه ۸۲ از این سیاق و سنجش آن با چارچوب‌های خارج از هرمنوتیک اسلامی به داوری‌های شتاب‌زده منتهی می‌شود. آثار روشمند درباره انسجام سیاقی و بلاغی قرآن نشان می‌دهند که دوگانگی اثر، کارکردی و وجودی است و به تناقض در متن دلالت نمی‌کند.

از طرفی این برداشت، در واقع فاصله‌ای آشکار هم با جریان اصلی مطالعات قرآنی مدرن دارد؛ چرا که پژوهشگران برجسته این حوزه بر انسجام سیاقی و کارکرد دوگانه قرآن تأکید کرده‌اند. برای نمونه، مستنصر میر<sup>۱</sup> در کتاب انسجام در قرآن<sup>۲</sup> نشان می‌دهد که ساختار آیات قرآن بر پایه پیوندهای درونی و انسجام معنایی شکل گرفته است (Mir, 1986: pp. 38-56). همین نگاه را نیل رابینسون<sup>۳</sup> در کتاب کشف قرآن<sup>۴</sup> دنبال می‌کند؛ او بر اهمیت لایه‌های بلاغی و سیاقی متن تأکید دارد و تناقض‌انگاری را ناشی از بی‌توجهی به این پیوندها می‌داند (Robinson, 2003: pp. 72-95). بنابراین، رویکرد اسپنسر نه تنها از سنت تفسیری اسلامی فاصله دارد، بلکه با یافته‌های هرمنوتیک مدرن نیز ناسازگار است.

در حوزه تاریخ تفسیر قرآن نیز نتایج مشابهی دیده می‌شود. اندرو رپین<sup>۵</sup> در کتاب رویکردها به تاریخ تفسیر قرآن<sup>۶</sup> تصریح می‌کند که فهم قرآن بدون توجه به سنت تفسیری و بستر تاریخی آن، به نتایج سطحی و غیرمنسجم منتهی خواهد شد (Rippin, 1988: pp. 14-33). آنجلیکا

---

1. Mustansir Mir

2. Coherence in the Qur'an

3. Neal Robinson

4. Discovering the Qur'an

5. Andrew Rippin

6. Approaches to the History of the Interpretation of the Qur'an

نویورث<sup>۱</sup> نیز در کتاب مطالعه قرآن در بستر باستان متأخر<sup>۲</sup> نشان می‌دهد که قرآن در زمینه تاریخی و فرهنگی عصر نزول، دارای انسجامی درونی و کارکردی دوگانه است که مخاطبان مختلف را به‌گونه‌ای متفاوت تحت تأثیر قرار می‌دهد (Neuwirth, 2010: pp. 21-40). این دیدگاه‌ها روشن می‌سازند که تقابل «شفاء» و «خسار» در آیه ۸۲ اسراء نه تناقض، بلکه بازتابی از واکنش‌های متفاوت مخاطبان به پیام الهی است.

افزون بر این، دیگر مستشرقین نیز در رویکردهای انتقادی، قرآن را متنی جدی و منسجم تلقی کرده‌اند. ریچارد بل<sup>۳</sup> در کتاب مقدمه‌ای بر قرآن<sup>۴</sup> با بازچینی تاریخی سوره‌ها در پی یافتن نظم و پیوستگی متن بود (Bell, 1953: pp. 5-27). جان وانزبرو<sup>۵</sup> در کتاب مطالعات قرآنی<sup>۶</sup> هرچند قرآن را محصول جدل‌های فرقه‌ای دانست، اما به انسجام سنت تفسیری و نقش سیاق در شکل‌گیری معنا توجه داشت (Wansbrough, 1977: pp. 101-120). مایکل کوک<sup>۷</sup> در کتاب امر به معروف و نهی از منکر در اندیشه اسلامی<sup>۸</sup> بر کارکرد اجتماعی و اخلاقی قرآن تمرکز کرد (Cook, 2000: pp. 45-63) و پاتریشیا کرون<sup>۹</sup> در کتاب تجارت مکه و پیدایش اسلام<sup>۱۰</sup> قرآن را منبعی کلیدی برای بازسازی تاریخ صدر اسلام دانست (Crone, 1987: pp. 88-110). این نمونه‌ها نشان می‌دهند که حتی در میان منتقدان رادیکال، قرآن به‌عنوان متنی منسجم و قابل تحلیل فهم می‌شود.

- 
1. Angelika Neuwirth
  2. Studying the Qur'an in the Context of Late Antiquity
  3. Richard Bell
  4. Introduction to the Qur'an
  5. John Wansbrough
  6. Quranic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation
  7. Michael Cook
  8. Commanding Right and Forbidding Wrong in Islamic Thought
  9. Patricia Crone
  10. Meccan Trade and the Rise of Islam

در مقایسه با این مطالعات، دیدگاه اسپنسر آشکارا در حاشیه قرار دارد. او با تمرکز صرف بر ظاهر متن و بی‌توجهی به مبانی کلامی و بلاغی، آیه را فاقد انسجام معرفی می‌کند؛ در حالی که تفاسیر اسلامی مانند المیزان علامه طباطبایی و الکشاف زمخشری، هماهنگی نظام مند میان «شفاء»، «رحمة» و «خسار» را ترسیم کرده‌اند. این هماهنگی در مطالعات مدرن نیز مورد تأیید قرار گرفته است، زیرا پژوهشگران برجسته غربی بر انسجام سیاقی و کارکرد دوگانه قرآن تأکید دارند و بدین ترتیب، دیدگاه اسپنسر نه تنها بر اساس سنت تفسیری اسلامی بلکه در پرتو مطالعات مدرن قرآنی نیز قابل دفاع نیست و نشان می‌دهد که پیش فرض‌های برون دینی او موجب برداشت‌های نادرست و غیرعلمی از متن قرآن شده است.

### ۳. نتیجه گیری

نتایج نشان داد که دوگانگی اثر شفاء و رحمت برای مؤمنان و خسار برای ظالمان نه تناقض، بلکه نتیجه ایمان یا ظلم مخاطب است و این اصل در المیزان و الکشاف و تفاسیر کلاسیک دیگر تثبیت شده است.

انسجام بلاغی آیه و حصر «لا... إلا» و تقابل هدایتی/زیانی با تعیین «ما هو» و تبعیض کارکردی «من» سازوکارهای بلاغی - نحوی اند که انسجام آیه را تقویت می‌کنند و این انسجام در منابع کلاسیک به طور هم سخن روایت شده است.

تثبیت معنای وجودی «خسار» و زیان وجودی ظالمان از قرآن، به خاطر انسداد قابلیت و استمرار تکذیب است؛ این معنای وجودی، با شواهد بینامتنی فصلت/۴۴ و ابراهیم/۲۷ تقویت می‌شود و هر گونه اشکال نسخه‌شناختی را از اعتبار می‌اندازد.

در نهایت آیه ۸۲ سوره اسراء از منظر معناشناسی، بلاغت و وجودی، یک نظام منسجم و هماهنگ را شکل می‌دهد که در سه سطح واژگانی، نحوی - بلاغی و تکوینی بصورت کامل بررسی شد. این چارچوب تحلیلی موجب فهم عمیق، جامع و علمی آیه شده و مبنایی مستحکم برای تحلیل‌های اجتهادی و پژوهش‌های موضوعی در سنت تفسیری اسلام فراهم می‌آورد.

در طرف مقابل، روش‌شناسی انتقادی رابرت اسپنسر، به عنوان یکی از شاخص‌ترین و جنجال‌برانگیزترین نمایندگان خوانش‌های انتقادی اسلام و قرآن، با نواقص و اشکالات بنیادینی مواجه است. نخستین نکته این است که اسپنسر به انتخاب‌گزینشی و محدود شواهدی اکتفا می‌کند که غالباً نمونه‌هایی استثنایی یا فاقد اعتبار در سنت قرآنی و تفسیری گسترده مسلمانان اند. برای نمونه، در تحلیل آیه ۸۲ سوره اسراء، اسپنسر بدون توجه به سیاق سوره و ارتباط آیه با مفاهیم هدایت و ضلالت، تنها به یک نسخه خاص (قرآن دست‌نویس بانکیپور هند) و نقل‌گزینشی از ابن‌کثیر و جلالین بسنده کرده است. همین بی‌توجهی به بافت و فضای آیات، ضعف روش‌شناختی او را آشکار می‌سازد. چنین روشی موجب می‌شود تحلیل او از قرآن مبتنی بر قرآنی پراکنده، ناهمگون و گاهی متناقض باشد و بدین ترتیب انسجام کلی متن وحی را نادیده بگیرد. دومین اشکال اساسی، غفلت کامل اسپنسر از سیاق آیات و مبانی هرمنوتیکی سنتی است که در آن معنا و کارکرد یک آیه بر اساس بافت متنی، تاریخی و معنایی آن تبیین می‌شود؛ او معمولاً به قواعد مربوط به انسجام معنایی، دلالت و تخصیص کارکرد واژگان و همچنین نظام تفسیری، فلسفی-کلامی و بلاغی توجه نکرده است. سومین نکته نقدی، پیش‌فرض‌های خاص ایدئولوژیکی و جهت‌دار رویکرد اسپنسر است که باعث می‌شود حتی شاهد‌های اندک را هم بدون بررسی علمی و تاریخی کامل، به عنوان دلایل تغییر و تحریف در متن قرآن تفسیر کند. این گرایش نه تنها از منابع معتبر و اصیل فاصله دارد بلکه فاقد قدرت لازم برای جایگزینی تحلیل‌های اجتهادی و جامع است. بنابراین، تحلیل‌های علمی و نظام‌مند تنها در سایه بازخوانی دقیق متون تفسیری و رعایت اصول هرمنوتیکی می‌تواند به درک واقعی و دقیق از آیات قرآن و کارکردهای چندسطحی آن منجر شود. این مدل سه‌سطحی معناشناختی، نحوی-بلاغی و وجودی-تکوینی، راهگشای نقد مستدل و فهم عمیق قرآن است و در مقابل خوانش‌های سطحی و جهت‌دار به عنوان چارچوبی علمی و معتبر عمل می‌کند.

## کتاب نامه

- قرآن کریم. (۱۳۸۳ش). ترجمه: ناصر مکارم شیرازی. قم: دارالکتب الإسلامية.
۱. آلوسی، محمود، (بی تا)، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم والسبع المثانی، بیروت، دارالفکر.
  ۲. ابن عاشور، محمد طاهر، (۱۳۸۴ق)، التحرير والتنوير، تونس، الدار التونسية للنشر.
  ۳. ابن فارس، احمد بن فارس، (۱۳۹۴ق)، مقاييس اللغة، بیروت، دارالفکر.
  ۴. ابن ماجه، محمد بن يزيد، (۲۷۳ق)، سنن ابن ماجه، بیروت، دارالفکر.
  ۵. ابن منظور، محمد بن مکرم، (۱۳۷۵ق)، لسان العرب، بیروت، دارصادر.
  ۶. احمد بن حنبل، احمد، (۱۴۱۵ق)، المسند، بیروت، دار صادر.
  ۷. بیضاوی، ناصرالدین، (بی تا)، أنوار التنزیل وأسرار التأویل، بیروت، دار إحياء التراث العربی.
  ۸. ترمذی، محمد بن عیسی، (۲۷۹ق)، سنن ترمذی، بیروت، دارالفکر.
  ۹. جوهری، اسماعیل بن حماد، (۱۴۱۴ق)، الصحاح فی اللغة، بیروت، دارالعلم للملایین.
  ۱۰. حر عاملی، محمد بن حسن، (۱۴۰۴ق)، وسائل الشیعة، قم، مؤسسه آل البيت.
  ۱۱. حویزی، عبدعلی بن جمعه، (۱۱۱۲ق)، نورالثقلین، قم، مؤسسه اسماعیلیان.
  ۱۲. رازی، فخرالدین، (۱۴۲۰ق)، مفاتیح الغیب، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
  ۱۳. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، (۱۴۰۴ق)، المفردات فی غریب القرآن، دمشق، دارالقلم.
  ۱۴. زبیدی، مرتضی، (۱۳۷۶ق)، تاج العروس من جواهر القاموس، کویت، وزارة الإعلام.
  ۱۵. زمخشری، محمود، (۱۴۰۷ق)، الكشف عن حقائق غوامض التنزیل، بیروت، دارالکتب العلمیة.
  ۱۶. سوری، نرگس، (۱۴۰۲ش)، تحلیل انتقادی کتاب آیا محمد وجود داشت؟ اثر رابرت اسپنسر

(با تمرکز بر مباحث قرآنی)، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، استاد راهنما: کرم سیاوشی، همدان، دانشگاه بو علی سینا.

۱۷. سیوطی، جلال‌الدین، (۹۱۱ق)، الدر المنثور فی التفسیر بالمأثور، بیروت، دارالفکر.
۱۸. سیوطی، جلال‌الدین، (۱۴۰۷ق)، الاتقان فی علوم القرآن، بیروت، دارالفکر.
۱۹. شریف رضی، محمد بن حسین، (۴۰۰ق)، نهج البلاغه، قم، دارالهجرة.
۲۰. صدوق، محمد بن علی، (۳۸۱ق)، عیون اخبار الرضا، قم، منشورات جماعة المدرسين.
۲۱. طباطبایی، محمدحسین، (۱۴۱۷ق)، المیزان فی تفسیر القرآن، (ترجمه سیدمحمدباقر موسوی همدانی)، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
۲۲. طبرسی، امین‌الاسلام، (۱۳۷۵ق)، مجمع‌البیان فی تفسیر القرآن، تهران، ناصر خسرو.
۲۳. طبری، محمد بن جریر، (۱۴۰۴ق)، جامع‌البیان عن تأویل آی القرآن، بیروت، دارالفکر.
۲۴. طریحی، فخرالدین، (۱۴۰۴ق)، مجمع‌البحرین، تهران، مکتبه‌المرتضویه.
۲۵. فیروزآبادی، مجدالدین، (۱۴۱۴ق)، القاموس المحیط، بیروت، دارالفکر.
۲۶. فیض کاشانی، محمد بن مرتضی، (۱۴۰۴ق)، تفسیر الصیافی، تهران، صدرا.
۲۷. قرطبی، محمد بن احمد، (۱۳۸۴ق)، الجامع لأحكام القرآن، قاهره، دارالکتب المصریة.
۲۸. قمی، علی بن ابراهیم، (۱۴۰۴ق)، تفسیر القمی، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
۲۹. کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۴۰۷ق)، الکافی، (تصحیح علی‌اکبر غفاری)، تهران، دارالکتب الإسلامیة.
۳۰. مجلسی، محمدباقر، (۱۴۰۳ق)، بحارالانوار، بیروت، مؤسسة الوفاء.
۳۱. مسلم بن حجاج، مسلم، (۱۴۱۱ق)، صحیح مسلم، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۳۲. مقدمی، رقیه، (۱۳۹۸ش)، نقد و بررسی اسلام‌هراسی از دیدگاه سم‌هریس و رابرت اسپنسر، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، استاد راهنما: حجت‌الله جوانی و الیور شاربوت، تهران، دانشگاه شهید بهشتی.
۳۳. مکارم شیرازی، ناصر، (۱۳۷۴ش)، تفسیر نمونه، تهران، دارالکتب الإسلامیة.

1. Al Firas, Mohammed. (2022). Book Review: Robert Spencer, *The Critical Qur'an: Explained from Key Islamic Commentaries and Contemporary Historical Research* (Academia.edu)
2. Bell, R. (1953). *Introduction to the Qur'an*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
3. Cook, M. (2000). *Commanding Right and Forbidding Wrong in Islamic Thought*. Cambridge: Cambridge University Press.
4. Crone, P. (1987). *Meccan Trade and the Rise of Islam*. Princeton: Princeton University Press.
5. Mir, M. (1986). *Coherence in the Qur'an*. Indianapolis: American Trust Publications.
6. Neuwirth, A. (2010). Studying the Qur'an in the Context of Late Antiquity. In: A. Neuwirth, N. Sinai, & M. Marx (Eds.), *The Qur'an in Context: Historical and Literary Investigations into the Qur'anic Milieu* (pp. 1-45). Leiden: Brill.
7. Rippin, A. (1988). *Approaches to the History of the Interpretation of the Qur'an*. Oxford: Clarendon Press.
8. Robinson, N. (2003). *Discovering the Qur'an: A Contemporary Approach to a Veiled Text*. London: SCM Press.
9. Spencer, R. (2022). *The Critical Qur'an: Explained from Key Islamic Commentaries and Contemporary Historical Research*. New York: Bombardier Books.
10. Wansbrough, J. (1977). *Quranic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation*. Oxford: Oxford University Press.



## تحلیل و ارزیابی انتقادی روش‌شناسی سنتی خاورشناسان معاصر در مطالعات حدیث‌شناسی

باقر ریاحی مهر<sup>۱</sup>

### چکیده

رویکرد انتقادی در مطالعات حدیثی خاورشناسان معاصر، بر اساس پیش‌فرض مستشرقان قرآن‌پژوه، نخست نسبت به کل منابع اسلامی به‌طور عام و دوم نسبت به خصوص حدیث صورت گرفته است. در بحث منابع هم عمده توجه به حدیث و سنت اسلامی است، چرا که حدیث و سنت اسلامی حاکی دیدگاه اسلام درباره مسایل حدیثی است. در بحث رویکردها به حدیث نیز مباحثی مانند خاستگاه حدیث هم از جهت زمانی و هم به لحاظ مکانی، سندیت تاریخی و یا عدم سندیت آن در تبیین مباحث صدر اسلام مطرح است. نکته‌ای که باید به آن توجه نمود اینکه در بحث از رویکردهای مستشرقان به قرآن، آنچه که مطرح شده بیشتر از این جهت است که آیا منابع اسلامی، از جمله حدیث، در بازسازی و تبیین حقیقت خاستگاه‌های اسلام و تاریخ واقعی صدر اسلام ارزش و اعتبار یک سند تاریخی را دارند یا خیر؟ تبیین این موضوع از اهمیت بالایی برخوردار است تا بتوان به درستی مشروعیت دین اسلام را اثبات کرد و برتری آن را نسبت به سایر ادیان الهی به نمایش گذاشت. این تحقیق با استفاده از روش‌های توصیفی و تحلیلی و نگاه انتقادی، به جمع‌آوری و تحلیل داده‌ها پرداخته و به نقد و ارزیابی دیدگاه‌های سنتی خاورشناسان معاصر در مورد حدیث می‌پردازد. نتایج این پژوهش نشان می‌دهد که پژوهشگران غربی و خاورشناسان با اتکا به اصول خاص و در نظر گرفتن شباهت‌های موجود میان حدیث و متون پیشین مانند تورات و انجیل، فرضیاتی درباره منابع حدیث ارائه داده‌اند که از سوی مسلمانان پذیرفته نمی‌شود و حتی ادعاهای آنها بر اساس بینش‌های خودشان نیز با چالش‌های روش‌شناختی مواجه است.

**واژگان کلیدی:** رویکردهای انتقادی، وحی پژوهی، خاورشناسان معاصر، پژوهش‌های حدیثی

۱. استادیار گروه قرآن و مستشرقان جامعه المصطفی العالمیه (ص): قم ایران (dr.riahi@chmail.ir).

## A Critical Analysis and Evaluation of the Traditional Methodology of Contemporary Orientalists in Hadith Studies

### Abstract

The critical approach adopted by contemporary Orientalists in Hadith studies is grounded in the fundamental assumptions of Qur'anic Orientalist scholarship, which, first, casts doubt on Islamic sources in general and, second, specifically targets the authenticity and reliability of Hadith. Within discussions on sources, primary attention is devoted to Hadith and Islamic tradition, as these constitute the principal vehicles through which Islamic perspectives on early Islamic history and doctrine are articulated. In examining methodological approaches to Hadith, issues such as the origin of Hadith—both temporally and spatially—its historical authenticity or lack thereof, and its evidentiary value in reconstructing the formative period of Islam are extensively debated.

A crucial point in Orientalist approaches to the Qur'an concerns the question of whether Islamic sources, including Hadith, possess the credibility and validity of historical documentation capable of accurately reconstructing the origins of Islam and the realities of early Islamic history. Clarifying this issue is of paramount importance, as it directly relates to the proper substantiation of the legitimacy of Islam and the demonstration of its theological superiority over other revealed religions.

Employing descriptive and analytical methods alongside a critical perspective, this study systematically collects and examines relevant data to assess and critique the traditional views of contemporary Orientalists concerning Hadith. The findings indicate that Western scholars and Orientalists, relying on particular methodological principles and emphasizing perceived similarities between Hadith literature and earlier religious texts such as the Torah and the Gospel, have proposed hypotheses regarding the sources of Hadith that are not accepted by Muslim scholars. Moreover, even when evaluated within their own theoretical frameworks, these claims encounter significant methodological challenges and inconsistencies.

**Keywords:** Critical approaches, revelation studies, contemporary Orientalists, Hadith studies

## ۱. طرح مسأله

حدیث به عنوان قطعی‌ترین، معتبرترین و در نتیجه، مهم‌ترین منبع و سند اعتقادی مسلمانان، در مرکز توجه جریان‌های مختلف اسلام‌شناسی و قرآن‌پژوهی مستشرقان و کانون اصلی رویکردهای مختلف به مسایل گسترده اسلام‌شناسی، به ویژه موضوع خاستگاه اسلام و منابع اسلامی بوده و هست.

بنابر این، ضروری است که قبل از پرداختن به بحث‌هایی مانند مبانی، روش‌ها و اهداف قرآن‌پژوهی مستشرقان، ابتدا رویکردهای اصلی قرآن‌پژوهی آنها، به ویژه قرآن‌پژوهی غرب، هرچند به طور کلی و مختصر، مشخص و تبیین شده و سپس مباحث مربوط به هر رویکرد مورد تبیین و بررسی قرار گیرد.

در واقع، بحث از رویکردها و روش‌ها به طور عام و رویکردها و روش‌های قرآن‌پژوهی به طور خاص، بسیار دشوار و پیچیده است؛ دلیل این امر نیز ابهام و اختلاف در تعریف و تبیین این مقوله‌ها و مرزبندی میان آنها در میان اندیشمندان، اعم از اسلامی و غربی، است. در بحث مفهوم‌شناسی رویکرد بیان شد که جهان‌بینی یا پارادایم‌های فکری مقدم بر رویکردها، به معنای نگرش و چهارچوب فکری محقق نسبت به حوزه علمی خاص، است و رویکرد نیز به نوبه خود، مسیر محقق در اتخاذ مبانی و روش‌های پژوهشی معینی را هموار می‌کند. به دیگر سخن، این جهان‌بینی است که نوع، چگونگی و زاویه نگرش محقق در حوزه مطالعاتی‌اش را جهت داده و نوع رویکرد وی در مواجهه با موضوع تحقیق و فرضیه‌سازی مبتنی بر این رویکرد و نیز انتخاب نوع روش‌آزمودن این فرضیه را مشخص می‌کند.

تفکیک و تبیین رویکردها در این پژوهش، بر اساس رویکرد و پیش‌فرض مستشرقان قرآن‌پژوه، نخست نسبت به کل منابع اسلامی به طور عام و دوم نسبت به خصوص حدیث صورت گرفته است. در بحث منابع هم عمده توجه به حدیث و سنت اسلامی است، چرا که حدیث و سنت اسلامی حاکی دیدگاه اسلام درباره مسایل حدیثی است.

در بحث رویکردها به حدیث نیز مباحثی مانند خاستگاه حدیث هم از جهت زمانی (کی) و هم به لحاظ مکانی، سندیت تاریخی و یا عدم سندیت آن در تبیین مباحث صدر اسلام مطرح است.

نکته‌ای که باید به آن توجه نمود اینکه در بحث از رویکردهای مستشرقان به قرآن، آنچه که مطرح شده بیشتر از این جهت است که آیا منابع اسلامی، از جمله حدیث، در بازسازی و تبیین حقیقت خاستگاه‌های اسلام و تاریخ واقعی صدر اسلام ارزش و اعتبار یک سند تاریخی را دارند یا خیر؟.

نکته دیگر در این بحث این است که در تقسیم‌بندی‌های رویکردی، از سوی خود مستشرقان نیز اختلاف و بحث‌های فراوانی وجود دارد. به عنوان نمونه، برخی از آنها مثل یهودانیو و جودیت گرن، از دو رویکرد اصلی، یعنی رویکرد سنتی<sup>۱</sup> و رویکرد تجدید نظرطلب<sup>۲</sup> سخن به میان می‌آورند. (Nevo, ۱۹۹۱, pp ۸۷-۱۰۷) در عین حال، فرد مک‌گرو دانر<sup>۳</sup> این رویکردها به منابع را به چهار رویکرد تقسیم می‌کند (DONNER, ۱۹۹۸, pp. ۵-۲۵) که عبارتند از: ۱) رویکرد توصیفی یا همان سنتی<sup>۴</sup>؛ ۲) رویکرد نقد منبع<sup>۵</sup>؛ ۳) رویکرد نقد سنت<sup>۶</sup> و ۴) رویکرد شک‌گرایانه یا همان تجدید نظرطلب<sup>۷</sup>. به لحاظ منطقی و از نگاه اسلامی که سنت جزو منابع اصیل اسلامی است، تفکیک‌ش از منابع اسلامی صحیح به نظر نمی‌رسد.

نکته‌ای که باید مدنظر باشد این که این رویکردها در واقع جلوه‌ای از پارادایم‌های علمی-فکری رایج در غرب است؛ رویکرد توصیفی متأثر از پارادایم تفسیری و رویکرد نقد منبع یا

- 
1. Traditional Approach
  2. Revisionist Approach
  3. Fred McGraw Donner
  4. DESCRIPTIVE APPROACH
  5. SOURCE-CRITICAL APPROACH
  6. TRADITION-CRITICAL APPROACH
  7. SKEPTICAL APPROACH

سنت مربوط به طرفداران پارادایم انتقادی و رویکرد شک‌گرایانه نیز نتیجه سرسپردگی به پارادایم اثبات‌گرایی یا تحصّلی است.

به نظر می‌رسد که در یک تقسیم‌بندی کلی رویکردهای مستشرقان به منابع اسلامی، به طور عام، و حدیث به عنوان مهم‌ترین منبع و مرجع در دین مبین اسلام، به طور خاص، را بتوان در سه رویکرد اصلی و مهم ترسیم نمود که این سه رویکرد عبارتند از: رویکرد توصیفی یا سنتی، رویکرد شک‌گرایانه و رویکرد انتقادی - علمی که این رویکرد سوم از آن جریانی میانه‌روست که نه دیدگاه اسلامی را کامل پذیراست و نه آن شکاکیت افراطی شک‌گرایان را می‌پذیرد و ظاهراً در حال حاضر رویکرد غالب و اکثریت محسوب می‌شود.

نکته‌ای را که قبل از ورود به بحث تبیین هرکدام از این رویکردها باید مد نظر داشت این است که به‌رغم وجود اشکالات و ضرورت نقد برخی از آثار تولیدشده در این رویکردها، هر یک از این رویکردها و آثارشان به سهم خود، حتی آثار رویکرد سنتی و نقادانه، نقش عمده و منحصر بفردی را در رشد و بالندگی جریان قرآن‌پژوهی در جهان، به ویژه در غرب، داشته‌اند که در ذیل بدان پرداخته می‌شود.

مطالعات نشان می‌دهد که در دو قرن اخیر، تعداد زیادی از خاورشناسان به بررسی رویکردهای سنتی و انتقادی دین‌پژوهی معاصر پرداخته‌اند. بسیاری از این پژوهشگران به متون حدیث و منابع اسلامی با نگاهی انتقادی نظر داشته و سعی کرده‌اند عدم اصالت آیات الهی را از طریق نسبت دادن مفاهیم و داستان‌های حدیث به ادیان و متون پیشین ثابت کنند. به جرأت می‌توان گفت که حجم تحقیقات انجام شده در این زمینه بسیار زیاد بوده و به حدی است که در قرن اخیر، قرآن‌پژوهان و محققان مسلمان را به پاسخگویی به این شبهات وا داشته است.

### پیشینه پژوهش

مطالعات خاورشناسانه درباره حدیث از اواخر قرن نوزدهم میلادی با آثار خاورشناسانی همچون گلدزیهر آغاز شد. ایگناز گلدزیهر در کتاب معروف خود «مطالعات اسلامی»

(Muhammedanische Studien)، حدیث را بازتابی از تحولات سیاسی، مذهبی و اجتماعی دوره‌های بعد از پیامبر اسلام دانست و نه بازتابی مستقیم از سنت نبوی. پس از وی، جوزف شاخنت در کتاب تأثیرگذار «اصول فقه اسلامی» (The Origins of Muhammadan Jurisprudence) نظریه «پروژکتسیون گذشته به حال» را مطرح کرد که بر اساس آن، بسیاری از احادیث، ساخته و پرداخته‌ی فقهاء سده‌های بعد هستند که به پیامبر نسبت داده شده‌اند. در دهه‌های اخیر، پژوهشگرانی چون هارالد موتسکی و گریگور شولر با بهره‌گیری از روش‌های نوین مانند تحلیل لایه‌ای اسناد حدیثی (Isnad-cum-Matn analysis)، تلاش کرده‌اند تصویر دقیق‌تری از فرآیند شکل‌گیری سنت حدیثی ارائه دهند. موتسکی در مقاله‌های متعدد خود - از جمله The Origins of Islamic Jurisprudence - در تلاش است نشان دهد که برخلاف دیدگاه سنتی خاورشناسان، بسیاری از احادیث از اعتبار تاریخی برخوردارند و باید در زمینه‌های خاص خود تحلیل شوند.

با این حال، بیشتر مطالعات غربی در این زمینه یا دارای پیش‌فرض‌های شک‌گرایانه‌اند، یا از منظری بیرون‌دینی به منابع اسلامی می‌نگرند. برخی پژوهش‌های داخلی مانند رساله دکتری «تحلیل تطبیقی روش‌شناسی حدیث پژوهی گلدزیهر و موتسکی» (دانشگاه تهران، ۱۳۹۵) نیز به نقد این دیدگاه‌ها پرداخته‌اند، اما عمدتاً به جنبه‌های توصیفی بسنده کرده‌اند و نقد منسجم و روش‌مند ارائه نداده‌اند.

پژوهش حاضر با رویکردی انتقادی، نه تنها به تحلیل تاریخی و روش‌شناختی دیدگاه‌های سنتی خاورشناسان معاصر در حدیث پژوهی می‌پردازد، بلکه با تمرکز بر مبانی معرفت‌شناختی و مقایسه‌ای، به ارزیابی اعتبار منطقی و روشی این دیدگاه‌ها نیز ورود می‌کند. نوآوری این پژوهش در آن است که برای نخستین بار، ضمن بررسی روشمند منابع و فرضیات خاورشناسان، تلاش می‌شود نشان داده شود که نه تنها این دیدگاه‌ها از منظر درون‌دینی نامعتبرند، بلکه حتی با اصول روش‌شناسی تاریخی غربی نیز ناسازگارند و نیازمند بازنگری بنیادین هستند.

## ۲. رویکرد سنتی (تفسیری، توصیفی)

گرچه در تاریخچه استشراق، به ویژه قبل از سده بیستم، می‌توان رویکردها و جریان‌های دیگری مثل رویکرد ردیه‌نویسی بدون مطالعه منابع اسلامی و نیز ترجمه منابع اسلامی، بالاخص احادیث معصومین، به دور از تعهد امانت‌داری و صرفاً در راستای اهداف خاص تبلیغی-تبشیری، و موارد دیگر را رصد نمود؛ اما بحث ما در قرآن‌پژوهی غربست که اسلام‌شناسی آن متاخر و عمدتاً محصول همین سده اخیر بوده و از سرآغاز قرآن‌پژوهی آن نیز که محور این تحقیق است، چند دهه بیشتر نمی‌گذرد. بنابراین، توجه این پژوهش متمرکز بر رویکردهایی خواهد بود که متاخر، جاری و فعال در میان مستشرقان غربست و بررسی رویکردهای موجود در سده‌های گذشته را به تحقیقات مربوطه واگذار می‌کند.

نخستین رویکرد که به عنوان رویکرد سنتی یا تفسیری-توصیفی شناخته می‌شود، توسط مخالفانش به دلیل محدود کردن دامنه تحقیق به منابع مسلمانان، مورد انتقاد قرار گرفته است. این منتقدان ادعا می‌کنند که پژوهشگران این رویکرد، منابع اسلامی را بر اساس مبانی و عرف پژوهش‌های خودشان بررسی می‌کنند و به عبارت دیگر، پیش‌فرض‌های خود را درباره حدیث به عنوان مبنای تحقیقاتشان قبول دارند. (نوو، ۱۳۸۷، ص ۱۱۴)

بر اساس نظر دائر، این رویکرد برای اولین بار توسط ادوارد گیبون در اثرش با عنوان «تاریخ ظهور و سقوط امپراتوری روم» مورد توجه قرار گرفته است. او در فصل‌های ۵۰ تا ۵۲ این کتاب، به بررسی تاریخ اسلام و به ویژه از منابع متأخر تاریخی همچون تاریخ ابوالفداء (م. ۱۳۳۱/۷۳۲) استفاده کرده است.

چالز جوزف آدامز، اسلام‌شناس غربی دیگری است که در این رویکرد شایان ذکر است. او نگاهی توصیفی-تحلیلی به اسلام و باورهای اسلامی دارد. (Adams, 1992, p. 464) آدامز در تألیف کتاب «نگرش‌هایی به اسلام در مطالعات ادیان» که از نتایج نشست‌های در دانشگاه ایالتی آریزونا در ژانویه ۱۹۸۰ است، مشارکت داشته است. این نشست شامل گروهی از محققان غربی و

کانادایی بود و نتایج آن به همراه چند مقاله دیگر، پنج سال بعد در سال ۱۹۸۵ از سوی انتشارات دانشگاه آریزونا منتشر شد. هدف این مجموعه توجه به مطالعات اسلامی به عنوان بخشی از مطالعات ادیان و برای درک بهتر دین اسلام بود. (مارتین، ۱۳۹۶ش، ص ۱۵-۱۸)

دانر برخی از اسلام‌شناسان را که به زعم او این رویکرد را دنبال کرده‌اند، ذکر می‌کند؛ از جمله این افراد می‌توان به مارشال گودوین هاجسون، فیلیپ حتی خوری و آلبرت حورانی اشاره کرد. (Donner, 1998, p. 7) دانر با اشاره به اینکه این رویکرد امروز به سختی می‌تواند به عنوان تحقیق جدی و انتقادی تلقی شود، تأکید می‌کند که با تأکید بر استفاده از منابع اسلامی در بازسازی تاریخ اسلامی، نقش مهمی در پیشرفت روش تاریخی در برابر مطالعات جدلی ضد اسلامی داشته و این تأثیر از قرون وسطی تا قرن هجدهم بر مطالعات اسلامی غرب سایه افکنده است. (ibid, p. 5)

## ۲.۱. مبانی و پیش‌فرض‌های رویکرد سنتی و تحلیل آن

دانر سه پیش‌فرض اصلی را که مبنای تحقیق پژوهشگران رویکرد سنتی یا تفسیری-توصیفی است، به شرح زیر اعلام می‌کند:

۱. وثاقت متن قرآن: متن حدیث به عنوان منبعی معتبر برای تاریخ زندگی و تعلیمات پیامبر (ص) شناخته می‌شود و دارای اعتبار تاریخی است.

۲. گزارش‌های تاریخی: گزارش‌های موجود در منابع تاریخی صدر اسلام (اخبار) اطلاعات مفیدی در مورد «آنچه در واقع رخ داده» در اختیار قرار می‌دهند.

۳. نقش احادیث: بسیاری از احادیث منسوب به پیامبر (ص) به عنوان ادبیات دینی تلقی می‌شوند و از اخبار تاریخی متمایزند. به همین دلیل، این احادیث به گونه‌ای مستقیم در بازسازی تاریخ صدر اسلام نقش ندارند. بر این اساس، این رویکرد به وضوح از دانش سنتی اسلامی که احادیث را نیز به عنوان شواهد تاریخی در نظر می‌گیرد، جدا می‌شود. (Donner, 1998, p 6)

این پیش‌فرض‌ها به شکل‌گیری رویکردی متفاوت در تحقیقات اسلامی کمک کرده و همچنان مبنای بسیاری از پژوهش‌ها در این حوزه هستند. نوو و گرن نیز مبانی و

پیش‌فرض‌هایی را برای این رویکرد بر می‌شمارند که در مواردی با موارد برشمرده شده از سوی داور متفاوت است و به نظر می‌رسد با نوعی جبهه‌گیری ضد این رویکرد و جانب‌داری از رویکرد تجدیدنظرطلب صورت گرفته باشد؛ مبانی اولیه‌ای که از سوی این دو محقق، از آثار محققان رویکرد سنتی استنتاج شده، به طور خلاصه، عبارتند از:

۱. اعتبار نگاشته‌های مسلمانان، متعلق به نیمه قرن دوم هجری/هشتم میلادی به بعد که واقعاً حقایق تاریخی مربوط به دوره جاهلی، پیدایش اسلام و دوره فتوحات را ثبت کرده‌اند و می‌توان با تجزیه و تحلیل مناسب آنها تصویر تاریخی معتبری از تاریخ صدر اسلام به دست آورد و به بازسازی آن بر مبنای همین منابع اقدام نمود.

۲. در مواردی که گزارش‌های یک واقعه با یکدیگر در تعارض باشند (چنان که اغلب هم چنین است) می‌توان با مطالعه اسناد این گزارش‌ها و شاخصه‌های دیگر، تعیین کرد که کدام یک از این نقل‌ها احتمالاً به حقیقت نزدیکتر است و مطمئن بود که (حقیقت) جایی در بین همین گزارش‌ها پنهان است.

۳. در چنین وضعیتی، به بررسی شواهد دیگری، مثل باستان‌شناسی، سکه‌شناسی و کتیبه‌شناسی، که در تحلیل بسی دشوارتر از مدارک کتبی هستند، هیچ نیازی نیست.

۴. تحلیل زبان‌شناختی حدیث و مفهوم بیشتر عناصر معنادار زبان آن، از عالمان مسلمان متقدم گرفته شده است؛ به طوری که اصلاً نیازی به روش‌های جدید زبان‌شناختی نیست و به راحتی می‌توان آنها را به دلیل نامرتب بودن نادیده گرفت. (Donner, 1998, p 12)

## ۲.۲. تحلیل و ارزیابی

همان‌طور که داور اشاره کرده است، این رویکرد با تأکید بر استفاده از منابع اسلامی در بازسازی تاریخ اسلامی، به عنوان یک رویکرد مقبول و روشمند در برابر مطالعات جدلی ضد اسلامی مطرح شد. این رویکرد به نوعی از هجمه‌های صرفاً جدلی ضد اسلامی در قرون وسطی تا قرن هجدهم کاست. با این حال، نکته‌ای که قابل توجه است، این است که این رویکرد، که

ظاهراً متکی به منابع و مبانی اسلامی به شمار می‌آید، در بسیاری از موارد با آرای بسیاری از اندیشمندان اسلامی تضاد داشته و در نتیجه، مورد نقد اندیشمندان مسلمان قرار گرفته است.

۱. به تصریح دائر، این رویکرد در بحث استناد به احادیث به عنوان شواهد تاریخی، از دانش سنتی اسلامی جدا می‌شود. پژوهشگران این رویکرد، احادیث نبوی را به عنوان ادبیات دینی تلقی کرده و آن‌ها را در سطح اخبار تاریخی نمی‌دانند. بدین ترتیب، کاربست مستقیم احادیث در بازسازی تاریخ صدر اسلام را نمی‌پذیرند، که به نوعی نمایانگر تفاوت‌های بنیادین میان نگاه‌های سنتی اسلامی و رویکردهای جبری-تحلیلی خاورشناسان است. این تضادها نشان‌دهنده چالش‌های موجود در زمینه‌ی تحقیقات اسلامی و تأثیرات آن بر فهم و تفسیر تاریخ اسلام است.

۲. برخلاف ادعای امثال نیو و گرن، که این رویکرد را متکی به منابع و مبانی اسلامی می‌دانند و اسلام‌پژوهی مثل ریچارد مارتین را به دلیل ویراست و انتشار کتاب «نگرش‌هایی به اسلام در مطالعات ادیان»، در تقابل با رویکرد تجدیدنظرطلب معرفی می‌کنند، این رویکرد به همان اندازه که به منابع اسلامی رجوع دارند به همان اندازه بلکه بیشتر به منابع و آرای دیگر مستشرقان متکی هستند. مارتین تصریح می‌کند که مطالعات و تحقیقات امروز وامدار مطالعات شرق‌شناسانه شرق‌شناسان گذشته است که مطالعات آنها نیز همراه با پیش‌داوری‌های دینی و سیاسی است. (مارتین، ۱۳۹۶ش، ص ۳۸)

۳. همین کتاب «نگرش‌هایی به اسلام در مطالعات ادیان»، اولاً حاوی مقالاتی است که مبین دیدگاه رویکرد تجدیدنظرطلب نیز هست، مثل مقاله «تحلیل ادبی قرآن، تفسیر و سیره: روش‌های جان ونزبرو» به قلم اندرو ریپین (ریپین، ۱۳۷۹، ص ۲۳۱-۲۵۳) که به نوعی مدافع آرا و روش ونزبرو است.

۴. دیدگاه‌های مستشرقان، از جمله مقالات همین کتاب «نگرش‌هایی به اسلام در مطالعات ادیان»، که مبین دیدگاه‌های رویکرد سنتی است، از سوی دو تن از اندیشمندان اسلامی،

محمد عبدالرؤف (عبدالرؤف، ۱۳۹۶ش، ص ۲۷۳-۲۸۳) و فضل‌الرحمان، (فضل‌الرحمان، ۱۳۹۶ش، ص ۲۸۵-۳۰۲) در همین کتاب مورد نقد قرار گرفته است.

۵. بسیاری از کشفیات و دستاوردهای جدید در حوزه مطالعات اسلامی و حدیثی در سال‌های اخیر، به عنوان شواهد مادی برای تأیید پدیده‌های تاریخی مورد ادعای منابع اسلامی به شمار می‌روند. این کشفیات نه تنها به باورهای اسلامی اعتبار می‌بخشند، بلکه در رد نظرات و مبانی رویکردهای شک‌گرا یا تجدیدنظرطلب نیز مؤثر واقع می‌شوند.

### ۳. رویکرد نقادانه به منابع

در بحث از رویکرد به اصطلاح سنتی یا توصیفی بیان شد که محققان دارای این جریان در بازسازی تاریخ صدر اسلام، در کنار منابع غیر اسلامی به کار بست منابع اسلامی نیز اقبال نمودند؛ همین امر موجب ورود بیش از پیش آثار و منابع اسلامی به حوزه مطالعات غربیان درباره اسلام و حدیث شد. به نظر داور، همین فراوانی منابع تازه کشف شده منجر به شکل‌گیری رویکرد دیگری در مطالعات اسلامی غرب شد که می‌توان آن را رویکرد نقد منبع یا رویکرد انتقادی به منبع نامید. (Donner, 1998, p. 9) این رویکرد از یک سو باورمند به وجود واقعیت تاریخی درباره تاریخ صدر اسلام در درون منابع اسلامی است و از سوی دیگر شاهد روایت‌های مختلف و متفاوتی در منابع اسلامی است؛ در نتیجه، تلاش عمده این رویکرد ناظر به ساماندهی روش‌هایی برای تبیین، تشخیص و پالایش این حقایق تاریخی از طریق روایت‌های متضاد است.

#### ۳.۱. پیش‌فرض‌های رویکرد نقادانه

داور مفروضات این رویکرد را به شرح زیر تشریح می‌کند:

الف) گزارش‌های موجود در منابع اسلامی، حاوی اطلاعات معتبر تاریخی صدر اسلام بوده که سپس با اطلاعات غیرمعتبر مخلوط شده‌اند.

ب) منابع غیراسلامی گزارشی مستقل ارائه می‌دهند که روایت‌های مسلمانان را می‌توان برای اطمینان با آنها مقایسه کرد.

ج) ادبیات و متون حدیثی در ترسیم تاریخ اسلامی به خاطر گرایش‌های دینی آن اهمیت و ارزش اندکی دارند.

د) متن حدیثی یک منبع مستند برای کشف و تبیین خاستگاه‌های اسلام است. (ibid, pp. 9-10).  
 داور افراد پیشگام این رویکرد را امثال دی ژوزه،<sup>۱</sup> ولهاوزن،<sup>۲</sup> کایتانی<sup>۳</sup> و برخی دیگر می‌دانند. (ibid, pp. 10-12) در میان مستشرقان فعال در غرب، می‌توان به آثار همیلتون گیب<sup>۴</sup> اشاره کرد، به ویژه مقاله تکمیلی وی بر مدخل «تاریخ» در ویراست نخست دایره‌المعارف اسلام، مروری مختصر بر تاریخ‌نگاری اسلامی اولیه با رویکرد نقد منبع است. (ibid, p. 12)

در حال حاضر، بسیاری از قرآن‌پژوهان و اسلام‌شناسان غربی ادعا می‌کنند که رویکرد آن‌ها فراتر از نگاه سنتی و آزاد از رویکرد شک‌گرایانه است. با این حال، واقعیت این است که شدت و ضعف‌های نگرشی متفاوتی نسبت به منابع اسلامی و جایگاه حدیث در این رویکردها وجود دارد. برای روشن‌تر کردن این اختلافات، می‌توان به چند قرآن‌پژوه غربی اشاره کرد که در چهارچوب این رویکرد حرکت می‌کنند.

### خانم مک‌اولیف

خانم مک‌اولیف یکی از قرآن‌پژوهان معروف و تأثیرگذار در غرب است. وی در آثار خود به مباحث حدیثی و تفسیری پرداخته و حدیث را به عنوان متنی قدرتمند، تأثیرگذار و ماندگار می‌داند. (McAuliffe, 2003, p 339) او به نقش احادیث در فهم، تفسیر و اعتبار حدیث تأکید دارد و تاریخ حدیث را به سه دوره تکوین، کلاسیک و مدرن تقسیم می‌کند. (ترکمانی، محمدی، ۱۴۰۲، ج ۱۷، صص ۳۱-۵۲)

1. M. J. de Goeje

2. Julius Wellhausen

3. Leone Caetani

4. Hamilton Alexander Rosskeen Gibb/H. A. R. Gibb (1895-1971)

## نقد و بررسی

مک‌اولیف در کتاب «مسیحیان در قرآن: بررسی تفاسیر قدیم و جدید» (McAuliffe, 1991) رویکرد نقد منبع و استناد به تفاسیر اسلامی را به خوبی ترسیم کرده و بررسی عمیقی از آراء ده تن از حدیث‌پژوهان را ارائه می‌دهد. در این اثر، او به تجزیه و تحلیل تفاسیر هفت آیه قرآنی مربوط به مسیحیان می‌پردازد و عناصری از سنت تفاسیری اسلام و روابط بین‌الادیانی مفسران مسلمان را به نمایش می‌گذارد. مفسرانی که در این کتاب بررسی شده‌اند شامل طبری، شیخ طوسی، زمخشری، ابوالفتوح رازی، ابن جوزی، فخرالدین رازی، ابن کثیر، ملافتح‌الله کاشانی، رشید رضا و علامه طباطبایی هستند.

بیشتر این مفسران از اهل سنت هستند و همچنین گنجایش‌های متن‌ها از نظر زبانی و تاریخی نسبتاً متنوع است.

## انتقادات

با این حال، توجه خاص مک‌اولیف به سنت تفسیری مسلمانان و رویکرد همدلانه‌اش در برخی موارد موجب انتقادات افرادی با همین رویکرد شده است. به عنوان مثال، تازه‌ترین اثر او، «قرآن: ترجمه‌ای اصلاح‌شده: خاستگاه‌ها، تفسیرها و تحلیل‌ها، صداها، نظرها و راه‌حل‌ها»، از سوی کارلوس سگویا مورد نقد قرار گرفته که چرا ترجمه پیکتال را بدون توجه به برخی از ترجمه‌های مدافعانه به عنوان ترجمه معیار انتخاب کرده است. (Segovia, Carlos 2017)

و جالب این‌که ترجمه پیکتال، به نوعی در برخی موارد نمایانگر پس‌زمینه فکری-دینی گابریل سعید رینولدز از کتاب مقدس است. (Reynolds, 2010, p25)

این اختلاف نظرها و چالش‌ها نشان می‌دهد که حتی در میان پژوهشگران غربی که خود را خارج از رویکردهای سنتی و شک‌گرایانه می‌دانند، تنوع و اختلافات قابل توجهی در نگرش به حدیث و منابع اسلامی وجود دارد.

همچنین، گابریل سعید رینولدز از دیگر محققانی است که به نوعی خودش را در درون این رویکرد معرفی می‌کند، اما با این وجود از توجه بیش از حد قرآن پژوهان به متون تفسیری و سیره انتقاد می‌کند و در پی شکستن این زنجیر میان حدیث است؛ (ibid., pp. 3-36) درباره‌ی وی در سطور بعدی بحث خواهیم کرد، اما نکته‌ای که باید مد نظر قرار گیرد اینکه این انتقاد وی متوجه امثال مک اولیف است.

مهم‌ترین اثر حدیثی ارزست، کتاب «چگونه قرآن را بخوانیم: راهنمایی جدید، همراه با ترجمه‌هایی منتخب» (Ernst, Carl W., 2011) است. از مقدمه‌ی وی بر این کتاب چنین برمی‌آید که در اصل منظورش از چگونه خواندن، چگونگی تعامل با حدیث و درک درست آن است؛ چرا که مواضع و دیدگاه‌های محافظه‌کاران دینی که مدام درباره‌ی هم‌آوردی وحی پساعهدینی هشدار می‌دهند و یا سکولارهایی که با شک و بدگمانی بسیار عمیق اسلام را به عنوان نیرویی غیرعقلانی/خردستیز در دنیای پسا روشنگری می‌دانند و یا خوانندگان مخالف و کینه‌توز حدیث که با مستند قرار دادن آیات خاص و برداشت‌های نادرست خود همه‌ی مسلمانان را، بدون استثنا، تندرو معرفی می‌کنند و موارد دیگر، خوانش و درک درست حدیث را برای غیرمسلمانان اروپایی و غربی سخت و دشوار کرده است. (Reynolds, 2010, p 26)

به باور برخی مطالعات حدیثی رینولدز به نوعی در سایه‌ی مطالعات ونزبرو شکل می‌گیرد و او فقط آنجا از ونزبرو جدا می‌شود که ونزبرو حدیث را در گفتگو/تعامل با آنچه که پس از آن می‌آید، یعنی تفسیر، درک می‌کند، ولی رینولدز درک حدیث را در تعامل با آن چه که قبل از آن بوده، یعنی ادبیات عهدینی، تبیین می‌کند. (King, 2010, p. 84)

از نظر رینولدز حدیث خودش درخواست دارد که در پرتو ادبیات عهدینی درک شود و لذا از مخاطبانش نیز انتظار دارد که با ادبیات عهدینی آشنا باشد. وی در این باره می‌گوید: «بحث کلی اثر حاضر این است که رابطه‌ای که توسط مفسران مسلمان قرون وسطایی/دوران میانه بین زندگینامه محمد (ص) و حدیث ایجاد شده، نباید مبنای دانش انتقادی/علمی باشد. در عوض، حدیث باید در پرتو گفتگویش با ادبیات پیشین، به ویژه ادبیات کتاب مقدسی/

عهدینی (که منظوم کتاب مقدس، آپوکریفا، متون تفسیری یهودی و مسیحی است) ارزیابی شود. این استدلال الزاماً هم شامل بررسی رابطه متون تفسیری مسلمانان با حدیث می‌شود و هم رابطه حدیث با ادبیات عهدینی را در برمی‌گیرد. با این حال، این رابطه اخیر است که برای من اهمیت دارد؛ زیرا در نهایت من استدلال خواهم کرد که حدیث انتظار دارد مخاطبانش با ادبیات کتاب مقدسی/عهدینی آشنا باشند. در حالی که هم سنت اسلامی و سنت دانش انتقادی/علمی، تمایل به تفکیک حدیث و کتاب مقدس دارند، در همین حال حدیث خودش تقاضا دارد که آنها در کنارهم مورد توجه قرار گیرند». (Reynolds, 2010, p. 2)

### ۳.۲. تحلیل و ارزیابی

همان‌گونه که پیشتر بیان شد، این رویکرد جریان غالب اسلام و قرآن‌پژوهی در غرب بوده و معرفی افراد دارای این رویکرد و بیان رئوس نظرات‌شان خود نیازمند اثری مستقل مفصل است؛ بنابراین، در اینجا به ذکر همین تعداد از باب نمونه، برای نشان دادن واقعیت و ماهیت آن، اکتفا می‌شود.

**الف:** در پرتو معرفی برخی از قرآن‌پژوهان غربی دارای این رویکرد، به نظر می‌رسد این مطلب روشن شده باشد که غالباً خود این افراد ناقد یکدیگرند که این به نوبه خود به نوعی نقدِ اصل رویکرد نیز محسوب شده آن را مبدل به رویکردی خودنقد خواهد کرد.

**ب:** این جریان یا رویکرد غالب را با تمام اختلافات و چالش‌های درونی‌اش می‌توان به عنوان استشراف نو نامید که در اصل متأثر از این عوامل اند: ۱- پست‌مدرنیسم و زیر سوال

#### 1. apocrypha

این واژه در اصل یونانی به معنای «پوشیده و مخفی» است ولی در انگلیسی رایج، به معنای «چیزی که کنار گذاشته می‌شود» به کار می‌رود؛ در اصطلاح نیز به کتاب‌هایی گفته می‌شود که در اعتبار آنها میان یهودیان و نیز سه گرایش اصلی مسیحیت اختلاف است. پروتستان‌ها به آنها آپوکریفا و کاتولیک‌ها آنها را با نام «قانون ثانوی» (Deuterocanonical) در مقابل «قانون اولی» (Protocanonical) می‌شناسند که به نوعی بر اعتبارشان، ولو در درجه دوم، نزد آنها دلالت دارد. درباره تاریخ تألیف و تعداد آنها و نیز تعلق آنها به قانون کتاب‌های مقدس، طی قرون و اعصار، بحث بوده است. برای مطالعه بیشتر بنگرید: سلیمانی اردستانی، ۱۳۸۲، ص ۱۵۳ به بعد.

بردن مولفه‌ها و معیارهای مدرنیسم و در عوض، توجه به اعتبار دیگران به عنوان یک پدیده فرهنگی یا دینی؛ ۲- رونق مباحث فلسفه زبانی و هرمنوتیک و در نتیجه، توجه به مباحث فهم متن و پیش فرض‌های مؤثر در آن و تطبیق این مباحث با کتب مقدس، مثل تورات و انجیل و سپس تعمیم آن بر هر کتاب مقدسی مانند قرآن کریم؛ ۳- پیامدهای شورای دوم واتیکان در دهه شصت سده بیست میلادی (۱۹۶۲ تا ۱۹۶۵) که به تدریج در دهه‌های ۷۰ و ۸۰ شروع به خودنمایی کرد. زیرا در این شورا اسلام به عنوان دین به رسمیت شناخته شد و نگرش ناهمدلانه پیشین مسیحیت کاتولیک به همسازگرایی و همدلی میل یافت و در بیانیه پایانی نیز به مسیحیان توصیه شد که مطابق همین گرایش رفتار کنند که بازخورد مثبتی در اسلام‌شناسی مستشرقان داشت؛ ۴- تبدیل مهاجران مسلمان به شهروندان دول غربی و حضور اندیشمندان آنها در برخی حلقه‌های علمی و تأثیرات این حضور بر جهت‌گیری‌های مطالعات اسلامی غربیان؛ ۵- پیروزی انقلاب اسلامی در ایران و تشکیل یک حکومت دینی، و در نتیجه جلب توجه بیشتر محققان غربی به سوی شناخت اندیشه و باورهای جوامع اسلامی - شیعی؛

ج: جریان اسلام‌شناسی و نیز قرآن‌پژوهی غرب ضمن تأثر از عوامل پنج‌گانه فوق دچار تحول و تغییراتی شد که آن را دارای صفات و خصایصی متمایز از جریان اسلام‌شناسی دوران استعماری - تبشیری می‌کرد، از جمله می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

#### ۱. متن‌گروی در مطالعات اسلامی

مطالعات اسلامی در اروپا در آغاز بر متن اصلی دین، یعنی قرآن، متمرکز بود. با گذشت زمان، توجه به دیگر متون علمی مسلمانان نیز افزایش یافت. پس از رنسانس و در دوره روشنگری، این نگاه از متن به جامعه تغییر یافت و مظاهر اجتماعی دین، از جمله وضعیت اجتماعی مسلمانان، نهادهای اجتماعی و ویژگی‌های اجتماعی مانند معماری، بیشتر مورد بررسی قرار گرفت.

با این حال، اخیراً شاهد بازگشتی به متن هستیم، البته با رویکردی نوین. این بازگشت شامل ظهور آثار متعدد درباره مفهوم، حدود و ثغور واژگان حدیثی، ساختار سوره‌ها و مباحث بلاغی حدیث می‌شود.

این نوع از مطالعه، تحت تأثیر مباحث زبان‌شناسی و هرمنوتیک شکل گرفته است که ابتدا از مطالعات انتقادی کتاب مقدس آغاز شد و سپس به حدیث تسری یافت. به طور کلی، این روند نشان‌دهنده تحول در نگرش به متون دینی و تلاش برای درک عمیق‌تر از پیام‌ها و معانی آنهاست.

۲. پذیرش حدیث به عنوان یک متن دینی، رویکرد جدیدی در مطالعات حدیثی به شمار می‌آید. هرچند پذیرش حدیث به عنوان یک متن دینی به معنای قبول وحیانی بودن آن نیست، اما این تغییر دیدگاه می‌تواند به تقویت نگرش منصفانه‌تری نسبت به حدیث منجر شود. در گذشته، بسیاری از مطالعات بر این پندار استوار بودند که حدیث تنها مجموعه‌ای از اساطیر، خرافات و داستان‌های نادرست است. حال با تحلیل و نقد این نگاه نادرست، به تدریج رویکرد جدیدی شکل گرفته که به حدیث به عنوان یک متن دینی معتبر نگاه می‌کند.

در قرن بیستم، به‌ویژه در نیمه دوم آن، حدیث به عنوان کتاب مقدس مسلمانان شناخته می‌شود. این بدان معناست که اگر مسلمانان حدیث را کتاب مقدس خود می‌دانند، پژوهشگران نیز به آن به عنوان یک متن مقدس احترام می‌گذارند، اگرچه این بدان معنی نیست که آن‌ها به طور کامل این باور را بپذیرند. در این فضا، حدیث معمولاً با عهدین مقایسه می‌شود.

برای مثال، ویلفرد کنتول اسمیت، در کنار افرادی نظیر هانس کونگ، بیان می‌کند که حدیث باید دست‌کم به عنوان کلام خدا در نظر گرفته شود (Beverly, ۲۰۰۶, p ۴۵) او در مقاله‌ای تحت عنوان «یادداشتی درباره حدیث از نگاه تطبیقی»، اعتراف می‌کند که حدیث

- به عنوان متن دینی نسبت به عهدین جامع‌تر است. این مقاله جزو مجموعه مقالاتی است که به چارلز آدامز پیشکش شده و در سال ۱۹۹۱ منتشر شده است. (Smith, 1991, p 183)
۳. تقویت مطالعات میان‌رشته‌ای و چندرشته‌ای و در نتیجه، مطالعه اسلام و فهم حدیث در چارچوبی چندرشته‌ای یا میان‌رشته‌ای که مراجعه به تفاسیر، به عنوان شاهدی تاریخی، برای پی بردن به تلقی مسلمانان از قرآن، بهره‌گیری از مباحثی مثل مطالعات تطبیقی، زبان‌شناسی، باستان‌شناسی و مانند آن، در این راستا قابل درک است.
۴. تخصص‌گرایی و در نتیجه جزء‌نگری، ویژگی مطالعات نوین اسلام‌شناسی است که این امر در حوزه مطالعات حدیثی نیز رو به رشد است و تنوع آثار تولیدشده قرآن‌پژوهان در زمینه‌ها و موضوعات مختلف و گوناگون خود شاهدی روشن بر این حقیقت است.
۵. افزایش چشمگیر توجه به تشیع؛ بعد از پیروزی انقلاب اسلامی و تحت تأثیر آن، یک جهش در مطالعات شیعی اتفاق افتاد. در غربی که اسلام‌شناسی اش مبتنی بر آرا و منابع سنی بود، اکنون توجه به مفهوم و تاریخ آموزه‌های تشیع و نیز منابع شیعی به یک موضوع قابل توجه تبدیل شده است. (زمانی، ۱۳۸۵، ص ۱۳۸-۱۴۷)
۶. یهودی‌گری؛ شک‌گرایی و یهودی‌گری نیز از پیامدهای پست‌مدرنیسم است که در قرآن‌پژوهی غرب، و نیز قرآن‌پژوهی غرب، قابل مشاهده است و در بحث از رویکرد شک‌گرا به آن اشاره خواهد شد.
۷. با آنکه گسست میان اسلام‌شناسی علمی و رسانه‌ای هنوز به صورت کامل و فراگیر در جوامع غربی شکل نگرفته، اما نشانه‌های قابل‌توجهی از این دوگانگی در برخی محافل فکری و فرهنگی غرب قابل مشاهده است. همان‌طور که کارل ارنست به درستی اشاره می‌کند، بخشی از جریان اسلام‌شناسی مدرن در غرب، به جای تکیه بر پژوهش‌های آکادمیک و روشمند، تحت تأثیر فضای ژورنالیستی احساسی و سوگیری‌های ایدئولوژیک رسانه‌ای قرار دارد (Ernst, 2003, p. xv). این جریان، هم در سطح رسانه‌های عمومی، و هم در میان برخی

افراد با عنوان‌های ساختگی چون «اسلام‌شناس» یا «قرآن‌پژوه» فعالیت دارد. نمونه‌هایی از این رویکرد را می‌توان در نحوه بازنمایی مفاهیم اسلامی در رسانه‌هایی چون فاکس نیوز، BBC یا CNN دید؛ برای مثال، این رسانه‌ها غالباً بر موضوعاتی چون خشونت، جهاد، یا اختلافات مذهبی درون اسلامی (سنی و شیعه) تمرکز دارند و با نگاهی تقلیل‌گرا، تصویر کلیشه‌ای از اسلام و مسلمانان ارائه می‌دهند. در حوزه مطالعات حدیثی نیز این رویکرد دیده می‌شود؛ برای نمونه، جوزف شاخت با استناد به برخی احادیث فقهی درباره نماز و قصاص، آن‌ها را فاقد اصالت تاریخی دانسته و ادعا می‌کند این روایات ساخته علمای متأخر هستند، نه اقوال پیامبر اسلام. این نگاه شک‌گرایانه، در رسانه‌ها به شکل بزرگ‌نمایی از «ساختگی بودن کل سنت حدیثی» بازتاب یافته است. برخی ویژگی‌های بارز اسلام‌شناسی رسانه‌ای عبارت‌اند از: تمرکز بر نقاط اختلاف برانگیز مذهبی، مانند مسئله خلافت و امامت یا حکم ارتداد، نگاه کل‌نگرانه و یک‌دست به جوامع اسلامی بدون توجه به تنوع تاریخی و فرهنگی آن‌ها، و در نهایت، تأکید بر روایتی غرب‌محور و بعضاً خصمانه. این در حالی است که اسلام‌شناسی علمی، هرچند خالی از اشکال نیست، ولی دست‌کم در برخی موارد بر تحلیل‌های مستند، تطبیقی و روشمند استوار است. این گسست و دوگانگی در تحلیل منابع اسلامی، به ویژه حدیث، از جمله چالش‌هایی است که بررسی آن می‌تواند ما را به فهم دقیق‌تری از روش‌شناسی خاورشناسان و میزان اعتبار دیدگاه‌های آنان رهنمون سازد.

۸. انعطاف و انصاف علمی بیشتر؛ این امر را می‌توان، البته به طور نسبی، نتیجه عواملی مانند کاهش وابستگی نهادهای علمی به کانون‌های قدرت سیاسی، تجدید نظرطلبی‌های عصر پست مدرن، دسترسی بیشتر به منابع اسلامی، افزایش حضور مسلمانان در غرب و همدلی برآمده از کلیه عوامل فوق دانست. از میان رویکردهای مستشرقان به اسلام و قرآن، دو رویکرد پیشین تا حدودی در این راستا گام برداشته‌اند و می‌توان کلیت رویکردشان را، به ویژه در مقایسه با جریان رده‌ای و جدلی قبلی و نیز در برابر رویکرد شک‌گرای فعلی، صبغه انصاف متصف ساخت. البته باید توجه داشت که منصفانه بودن به معنای درست بودن و عدم نقدپذیری نیست. (الویری، ۱۳۸۳، ص ۲-۷)

د: با توجه به موارد فوق باید گفت که بسیاری از مبانی و پیش‌فرض‌های این رویکرد متأثر از پس‌زمینه‌های فکری آنهاست که در بستر تاریخی و شرایطی متأثر از عوامل مذکور شکل گرفته‌اند. یعنی با تغییر بسترها و شرایط، امکان تغییر پیش‌فرض‌ها و در نتیجه دگرگونی آرا و دیدگاه‌ها وجود دارد. همان‌گونه که این تاثیر و تاثرات را می‌توان در درون همین رویکرد نیز مشاهده کرد؛ به عنوان نمونه پیش‌فرض‌ها و آرای کارل ارنست و گابریل سعید رینولدز اصلاً همسان و نزدیک نیست؛ زیرا ارنست شاگرد فردی معتدل مثل آنه ماری شیمیل<sup>۱</sup> است (کریمی، ۱۳۹۳، ص ۶۵) و در چنین فضایی رشد یافته است در حالی که مطالعات رینولدز در برهه و فضایی شکل گرفته که اوج خودنمایی رویکرد شک‌گرا در غرب بوده است.

ه: مطلبی که در اینجا اهمیت دارد این است که اگرچه برخی از پژوهشگران به استفاده از منابع اسلامی در کنار منابع غیراسلامی اهمیت می‌دهند و آن‌ها را بخشی از مبانی تحقیقی خود می‌دانند، اما در عمل چندین نکته قابل توجه وجود دارد که نباید نادیده گرفته شود:

#### ۱. ترجیح منابع غیر اسلامی

بسیاری از این افراد به وضوح منابع غیر اسلامی یا غربی را به منابع اسلامی ارجح می‌دانند. این موضوع نشان‌دهنده تأثیر قوی رویکردهای غربی در تحلیل‌ها و استنتاجات آن‌ها است و در برخی موارد به نوعی عدم توازن در ارزیابی منابع منجر می‌شود.

#### ۲. تمسک به مبانی شخصی

علاوه بر این، بسیاری از پژوهشگران، علیرغم اذعان به اعتبار منابع اسلامی، در عمل مبانی خاص و ناگفته‌ای دارند که آن‌ها را مقدم بر منابع اسلامی قرار می‌دهند. به عنوان نمونه، گابریل سعید رینولدز گرچه مفهوم اقتباس به معنای سنتی آن را رد می‌کند، اما خود به نوعی آن را بازتعریف می‌کند. او بیان می‌کند:

«سبک ادبی حدیث ظاهراً کنایه‌ای و اشاره‌ای است. به نظر نمی‌رسد حدیث از متون، چه کتاب مقدس و چه دیگر متون، نقل قول کند. در عوض، حدیث به آن‌ها اشاره می‌کند و از

1. Annemarie Schimmel (1922–2003)

این طریق پیام دینی منحصربفردی را اظهار می‌کند. بنابراین حدیث بخشی از یک سنت ادبی دینامیک و پیچیده است که نشان‌دهنده وام‌گیری دقیق و مشخص نیست، بلکه از وام‌گیری آموزه‌ها، سنت ادبی و تفسیری خبر می‌دهد.» (Reynolds, 2010, p. 36)

#### ۴. نتیجه‌گیری

مطالعه‌ی انتقادی روش‌شناسی سنتی مستشرقان معاصر در مواجهه با حدیث اسلامی نشان می‌دهد که این جریان فکری، بر بستری از پیش‌فرض‌های تاریخی، دینی و معرفت‌شناختی خاص استوار است؛ پیش‌فرض‌هایی که عموماً برخاسته از تجربه‌ی مسیحی-یهودی در مواجهه با سنت‌های مکتوب و شفاهی خویش‌اند. همین زمینه موجب شده است که بسیاری از مستشرقان، به‌ویژه پیروان رویکرد سنتی، به حدیث اسلامی با معیارها و ابزارهای ارزیابی کتاب مقدس نزد یهودیان و مسیحیان بنگرند. در نتیجه، هرچند برخی از آنان به ظاهر در چارچوبی توصیفی به سنت اسلامی پرداخته‌اند، اما این توصیف‌ها نیز از نوعی سوگیری روش‌شناختی و گاه ناآگاهانه برخوردار بوده‌اند. سه‌گانه‌ی توصیفی، شک‌گرایانه، و انتقادی-علمی که در پژوهش‌های خاورشناسی مشاهده می‌شود، در واقع بازتابی از سه پارادایم معرفتی غالب در علوم انسانی غربی هستند: تفسیری، انتقادی، و تحصیلی. با این حال، نوع مواجهه‌ی برخی مستشرقان با احادیث خاصی چون احادیث مهدویت و آموزه‌های آخرالزمانی، حاکی از آن است که در پس نقادانه‌ی روش‌شناختی، نوعی مواجهه ایدئولوژیک نیز در کار است. این مسئله وقتی برجسته‌تر می‌شود که بدانیم همین مستشرقان، به‌رغم پذیرش سنت‌های عهدین، با سخت‌گیری فراوان به سراغ سنت اسلامی می‌روند. افزون بر آن، تحلیل و مقایسه‌ی تطبیقی نگاه آخرالزمانی در سنت اسلامی و عهدین، و واکنش مستشرقان نسبت به مفاهیمی چون غیبت و انتظار، به‌ویژه در دوره‌ی پس از انقلاب اسلامی، می‌تواند به بازخوانی نقادانه‌ی مواضع خاورشناسان یاری رساند. بنابراین، آنچه در این مقاله ارائه شد، نه صرفاً گزارشی از رویکردهای خاورشناسان، بلکه تلاشی برای نقد و تحلیل روش‌شناسی سنتی آنان بود؛ رویکردی که با نادیده گرفتن خاستگاه درون‌دینی حدیث اسلامی، آن را در معرض سنجه‌هایی بیرونی و گاه ناروا قرار داده است.

## فهرست منابع و مآخذ

### الف: منابع فارسی

۱. الویری، محسن، ۱۳۸۳، رویکردهای نو در شرق‌شناسی، اندیشه صادق، شماره ۱۵.
۲. ترکمانی، حسینعلی، محمدی، جواد، ۱۴۰۲، «ارزیابی پژوهش‌های جین دمن مک اولیف»، دوفصلنامه علمی - ترویجی قرآن‌پژوهی خاورشناسان سال نهم، شماره ۱۷.
۳. ریپین، اندرو، ۱۳۷۹، «تحلیل ادبی قرآن، تفسیر و سیره: روش‌های جان ونزبرو، در: نگرش‌هایی به اسلام در مطالعات ادیان»، مترجم: کریمی‌نیا، مرتضی، پژوهش‌های قرآنی، ش ۲۳ و ۲۴.
۴. زمانی، محمد حسن، ۱۳۸۵ش، شرق‌شناسی و اسلام‌شناسی غربیان: تاریخچه، اهداف، مکاتب و گستره فعالیت مستشرقان، قم، موسسه بوستان کتاب (مرکز چاپ و نشر دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم).
۵. سلیمانی اردستانی، عبدالرحیم، ۱۳۸۲ش، کتاب مقدس، قم، انجمن معارف اسلامی ایران.
۶. عبدالرؤوف، محمد، ۱۳۹۶ش، تفسیرهای بیگانگان از اسلام: منظر یک مسلمان، در: نگرش‌هایی به اسلام در مطالعات ادیان، انتشارات حکمت، تهران.
۷. فضل‌الرحمان، ۱۳۹۶ش، نگرش‌هایی به اسلام در مطالعات ادیان: مقاله مروری، در: نگرش‌هایی به اسلام در مطالعات ادیان، انتشارات حکمت، تهران.
۸. کریمی، سعید، ۱۳۹۳، مقایسه دو ترجمه کتاب اقتدا به محمد، آینه پژوهش (۱۴۵)، سال بیست و پنجم، شماره اول، فروردین واردیهشت.
۹. مارتین، ریچارد (ویراستار)، ۱۳۹۶ش، نگرش‌هایی به اسلام در مطالعات ادیان، به کوشش و ویرایش مهرداد عباسی، تهران، حکمت.
۱۰. نوو، یهودا، کورن، ج، ۱۳۸۷، رویکردهای روشمند به مطالعات اسلامی، ترجمه: شادی نفیسی، آینه پژوهش، شماره ۱۱۴.

## ب: منابع لاتین

11. Adams, Charles J., 1992, Islam, in: The World Book Encyclopedia, (orld Book, Inc).
12. Beverley, James A., 2006, Christ & Islam: Understanding the Faith of the Muslims, Joplin, Missouri, College Press Publishing Co., 4th Printing.
13. Donner, Fred M., 1998, Narratives of Islamic origins: the beginnings of Islamic historical writing, THE DARWIN PRESS, INC., Princeton, NJ.
14. Ernst, Carl W., 2003, Following Muhammad: Rethinking Islam in the Contemporary World, University of North Carolina Press.
15. Ernst, Carl W., 2011, How to Read the Qur'an: A New Guide, with Select Translations, Chapel Hill: University of North Carolina Press.
16. King, Daniel, 2010, Review of Gabriel Said Reynolds, The Qur'ān and Its Biblical Subtext (Routledge Studies in the Qur'ān; London: Routledge, 2010), in: Journal for Late Antique Religion and Culture 4.
17. McAuliffe, Jane Dammen, 1991, QUR'ANIC CHRISTIANS: An analysis of classical and modern exegesis, Cambridge University Press.
18. McAuliffe, Jane Dammen, 2003, The Persistent Power of the Qur'ān, Proceedings of the American Philosophical Society, Vol. 147, No. 4.
19. Nevo, Yehuda and Koren, 1991, Judith, "Methodological Approaches to Islamic Studies," Der Islam 68.
20. Reynolds, 2010, Gabriel Said, The Qur'an and its biblical subtext, Routledge.
21. Segovia, Carlos A., 2017, review of "The Qur'ān: A Revised Translation (ed. Jane McAuliffe)", Reviews of the Enoch Seminar 2017.11.09, published by The Enoch Seminar Online.
22. Smith, Wilfred Cantwell, 1991, A note on the Qur'an from a Comparativist Perspective, in: Islamic Studies Presented to Charles J. Adams, edited by Wael B. Hallaq and Donald P. Little, E. J. Brill, Leiden.

**Islamic Studies of Orientalists**  
**Bi-Quarterly Scholarly Specialized**

4th year, 9th issue, Autumn & Winter 2025



Proprietor: **Ahl al-Bayt International University**

Responsible Authority: **Saeed Jazari Mamoie**

Editor-in-Chief: **Saeed Jazari Mamoie**

Executive Manager: **Reza Kazemi Rad**



Editorial board

**Mohsen Qomi**; Associate Professor at Baqir Al-Olum University

**Saeed Jazari Mamoie**; President and Assistant Professor at Ahlul Bayt International University

**Abdul Karim Biazar Shirazi**; Associate Professor at University of Islamic Denominations

**Mohammad Hassan Zamani**; Associate Professor at Al-Mustafa International University

**Mohammad Javad Iskanderloo**; Professor at Al-Mustafa International University

**Hassan Rezaei Haftador**; Associate Professor at Department of Quran and Hadith Sciences,  
University of Tehran

**Mohammad Ali Rezaei Isfahani**; Faculty Member of Al-Mustafa International university



International Editorial board

**Professor Oliver Scharbrodt**; Faculty member of Lund University, Sweden

**Dr. Kurt Andres Richardson**; Faculty Member of the Comparative studies of Religions at the  
University of Toronto, Canada



English translator of abstracts: **Seyyedeh Najme Ghaemi**

Editor: **Mohammad Monsefi Sarvandani**

Layout: **Fanous, Cultural & artistic group**



Address: Tehran Province, Tehran, Hasan Abad-e-Baqerof, Persian Gulf Hwy

Phone: +9821-55235659/55235654

E-mail: <https://iso.abu.ac.ir>