

ایبدهوش

سال سی و هشتم، شماره پنجم و هشتم
آذر-اسفند ۱۴۰۴ ISSN:1023-7992

دوماهنامه نقد کتاب، کتاب شناسی و
اطلاع رسانی در حوزه فرهنگ اسلامی

۲۱۵ و ۲۱۶

۲۱۵

۲۱۶

دوماهنامه
ایبدهوش

سال سی و هشتم، شماره پنجم و هشتم
آذر-اسفند ۱۴۰۴

سید احمد رضا قائم مقامی | امیرحسین آقامحمدی | سیدعلی میرافضلی | ویلیام جیتیک / طه عبداللهی
عبدالجبّار رفاعی / محمد سوری | نوموکی اوکاوازا / ناوفومی آبه - امید رضائی | مرتضی کریمی نیا | امید حسینی نژاد
مجید جلیسه | سلمان ساکت | فرهاد طاهری | نذیر احمد / شیوا امیرهدایی | مهدی حبیب اللهی | طیبه حاج باقریان
میلاد بیگدلو | حمیدرضا تمدن | رقیه فراهانی | رسول جعفریان | جویا جهانبخش | مجدالدین کیوانی
نادعلی عاشوری تلوکی | علی راد | حیدر عبوضی | امید طبیبزاده

یادداشت‌های شاهنامه (۹) | ماجرای تصحیح ینابیع العلوم | نوآوری‌های ابن یمین در فرم رباعی
وحدت وجود و اسفار اربعه نزد فرغانی (و. ۶۹۹) | از نگاه عربی: متفکران معاصر ایران و جهان عرب (۴)
محکمه اسلامی منطقه عرب زبان دمشق و منابع آن در دوره عثمانی | نسخه‌شناسی مصاحف قرآنی (۲۳)
خراسانیات (۷) | چاپ‌نوشت (۲۲) | مبلّغی هنجارگریز | طومار (۱۴) | آینه‌های شکسته (۱۲)
درنگی در تأویل عرفانی حدیث نبوی «لَا يَدْخُلُ الْجَنَّةَ نَمَامٌ» در آثار عین‌القضات همدانی | مطایبه اتابکی با
کاخی در «حلوائیه» | مطالعات زبان و ادب فارسی در شبه قاره (۱) | تحلیلی بر اندیشه و آثار جانان‌ان ای. سی.
براون: بازخوانی سنت نبوی در جهان مدرن | سکوتی که سخن می‌گوید: تحلیل دفتر روزانه حاج احمد
خادمی در خدمت آیت‌الله بروجردی | «سنگ‌پشت» سبک‌سنگ: قرائت عبارتی از ترجمه تفسیر طبری | از
اینجا رانده و از آنجا مانده: مطالعه‌ای درباره ایگناتس گلدزیهر | اشعار تازه‌یاب از شاعران دوره قاجار با استناد
به نشریات آن عصر | بحر الفراید، منظومه‌ای با رویکرد «تسنن دوازده‌امامی» | گلپتزه‌های آکادمیک در
کتاب «سعدی در زبان و ادبیات آذرنی» | تأملی در مقاله «گذری بر ترجمه قرآن دکتر حداد عادل»

نکته، حاشیه، یادداشت

پیوست آینه پژوهش: ♦ سلسله مباحث نظری در باب تاریخ ادبیات، براساس آرای رینه ولک (۴)
♦ گفتگو با ویرایش‌های مختلف حدیث افتراق الامة

از اینجا رانده و از آنجا مانده: مطالعه‌ای درباره ایگناتس گلدزیهر

حمیدرضا تمدن

| ۳۷۱ - ۳۹۵ |

۳۷۱

آبَنَه پژوهش | ۲۱۵ و ۲۱۶

سال ۳۶ | شماره ۵ و ۶

آذر و دی/ بهمن و اسفند ۱۴۰۴

چکیده: مقاله حاضر با تمرکز بر میراث ایگناتس گلدزیهر، خاورشناس برجسته مجاری-یهودی، به بررسی رویکردهای مختلف در خوانش آثار او و جایگاهش در مطالعات اسلامی می‌پردازد. نگارنده در ابتدا تأکید می‌کند که فهم صحیح مواضع و روش پژوهش گلدزیهر، بدون توجه به سنت فکری او و پیشینیانش - به ویژه جریان یهودیت اصلاح‌گرای آلمانی و چهره‌ای مانند ابراهام گایگر - ممکن نیست. هدف این چارچوب فکری، نه تخریب اسلام یا ادیان دیگر، بلکه بازتعریف نقش یهودیت به عنوان خاستگاه فکری ادیان ابراهیمی بود. گلدزیهر که هم از سوی مسلمانان به دشمنی با اسلام متهم شده و هم از سوی برخی یهودیان به انحراف از آیین یهود، شخصیتی متناقض‌نما و بحث‌برانگیز دارد. این نوشته با اتکا به تحلیل‌های حمید دباشی در کتاب «پساشرق‌شناسی»، می‌کوشد خوانشی نو از گلدزیهر ارائه دهد که فراتر از نقدهای جزئی یا شخصی، به بررسی ساختار معرفتی شرق‌شناسی و نسبت آن با قدرت استعماری توجه دارد.

دباشی با وجود پذیرش اصل نقد ادوارد سعید به شرق‌شناسی به مثابه دستگاه تولید دانش در خدمت امپریالیسم، بر تمایز گلدزیهر با سایر خاورشناسان تأکید می‌کند. از نگاه او، گلدزیهر نه تنها موضعی ضد استعماری و ضد صهیونیستی داشت، بلکه با سفر به سرزمین‌های اسلامی، تحصیل در الازهر و تعامل با سنت‌های زنده اسلامی، تلاش کرد فهمی درونی و تاریخی از اسلام ارائه دهد. دباشی بر وسعت دانش، حساسیت اجتماعی و تعهد اخلاقی گلدزیهر در تحلیل‌های حدیثی، فقهی و فرهنگی تأکید می‌کند، اما همزمان یادآور می‌شود که آثار او امروزه بیشتر به موزه‌ای از دانش دقیق ولی تا حدی تاریخی تبدیل شده‌اند.

در نهایت، مقاله پیشنهاد می‌کند که خوانش گلدزیهر در دوران معاصر باید دوجبه باشد: از یک سو، با آگاهی از نقد سعید بر شرق‌شناسی، و از سوی دیگر، با تقدیر از عمق روش شناختی، انصاف نسبی و بینش تطبیقی او.

در پهنه خاورشناسی و مطالعات اسلامی در غرب، شاید کمتر نامی به اندازه ایگناتس گلدزیهر جنجال انگیز بوده و متون فراوان و گاه متناقضی درباره پژوهش‌های اثرگذارش نوشته شده باشد. او در ۲۲ ژوئن ۱۸۵۰ در شهر اشتولونیز بورگ مجارستان و در خانواده‌ای یهودی متولد شد. در پنج سالگی متن عبری تورات را آموخت، در هشت سالگی با تلمود انس گرفت و در دوازده سالگی نخستین رساله خود را درباره تحولات عبادات در آیین یهودیت منتشر کرد که مورد توجه قرار گرفت.

حیات او از ابتدا با نوعی کشش درونی به سوی شرق و زبان‌های سامی پیوند خورد. او پس از تحصیلات مقدماتی در بوداپست، راهی برلین و سپس لایپزیگ شد تا زیر نظر «فلاشر»، مستشرق آلمانی، الفبای شرق‌شناسی و فیلولوژی را بیاموزد. در سال ۱۸۷۰، در حالی که تنها نوزده سال داشت، دکترای خود را دریافت کرد. با این حال آشنایی او با اسلام محدود به کتب و میراث مکتوب اسلامی نماند و بلافاصله راهی سرزمین‌های اسلامی شد.

در سال‌های ۱۸۷۳ تا ۱۸۷۴، گلدزیهر راهی سفری شد که طی آن به سوریه، فلسطین و مصر سفر کرد. چنان که در خاطراتش نوشته است این سفرها به اعتراف خودش تأثیری عمیق در وجودش بر جای گذاشت. او در خاطراتش چنین نوشته است:

«در آن چند هفته، چنان عمیق در روح اسلام زیستم که کم‌کم به این یقین درونی رسیدم که گویی یک مسلمان شده‌ام. با داوری‌ای سنجیده به این نتیجه رسیدم که اسلام تنها دینی است که حتی در صورت بندی رسمی و نظام اعتقادی تثبیت شده‌اش هم می‌تواند ذهن‌های فلسفی را قانع کند. آرزوی من این بود که یهودیت را نیز به جایگاهی عقلانی هم‌سنگ با آن ارتقا دهم. آنچه این تجربه به من آموخت، این بود که اسلام تنها دینی است که در آن خرافات و بازمانده‌های بت‌پرستانه نه از راه عقل‌گرایی انتزاعی، بلکه از درون خود سنت اعتقادی رسمی طرد و کنار گذاشته می‌شوند»^۱.

اما نقطه اوج این سفر، حضور او در قاهره و پیوستنش به الازهر بود. گلدزیهر نخستین غیرمسلمانی بود که توانست با زیرکی و دانش وسیع خود، اجازه حضور در دروس رسمی الازهر را به عنوان یک دانشجو به دست آورد. در همان سال‌ها بود که با استعمار اروپایی نیز درآویخت و علاوه بر شرکت در تظاهرات ضد استعماری دیگران را هم به این مسأله توجه می‌داد.

1. Ignaz Goldziher, Tagebuch. Herausgegeben von Alexander Scheiber. Leiden: E. J. Brill, 1978, 59.

The English translation is Raphael Patai's in Raphael Patai, Ignaz Goldziher and His Oriental Diary: A Translation and Psychological Portrait (Detroit: Wayne State University Press, 1987), 20.

نکته قابل توجه درباره گلدزیهر این است که او از سویی توسط مسلمانان به دشمنی با اسلام متهم شده و از این رو رددیه‌های فراوانی به زبان‌های عربی و فارسی علیه او نوشته‌اند و از سوی دیگر یهودیانی که در پی نگارش زندگینامه‌اش برآمده‌اند او را شیفته اسلام و منحرف از آیین یهودیت خوانده‌اند.

چنین به نظر می‌رسد که راز این تناقض و درک نادرست از پژوهش‌های او در عدم شناخت سنت شرق‌شناسی آلمانی و همچنین جریان یهودیت اصلاح‌گرا در آلمان نهفته باشد. این جریان بیش از هر چیز در پی آن بود تا آیین و باورهای یهودی را اصلاح کند و ارتقا دهد. عبارات گلدزیهر و اسلافش مانند ابراهام گایگر درباره لزوم مترقی شدن آیین یهود هم نشان دهنده همین رویکرد است. برخی پژوهش‌های تازه درباره گایگر و این جریان به خوبی نشان می‌دهند که رویکرد گایگر نسبت به مسیحیت نیز در واقع همان الگوی بنیادینی بود که بعدها در مطالعات اسلامی محدود خود نیز به کار گرفت. گایگر با ارائه «تاریخ متقابل»^۱ می‌کوشید روایت کلاسیک مسیحیت از تاریخ دینی را - که یهودیت را به مثابه دینی منسوخ تصویر می‌کرد - وارونه سازد و به جای آن، نقش محوری یهودیت را به عنوان سرچشمه معنوی مشترک ادیان ابراهیمی احیا کند (Koltun-Fromm، ص ۱۴). ظاهراً این کوشش نه از موضع تخریب مسیحیت، بلکه در چارچوب پروژه‌ای هویت‌بخش برای یهودیت مدرن طراحی شده بود (همان). به عبارت دیگر، گایگر می‌خواست نشان دهد که مسیحیت در بنیان‌های خود وامدار سنت یهودی است و از این طریق، جایگاه یهودیت را به عنوان دینی زنده و اثرگذار در تاریخ اندیشه اروپا بازتعریف کند.

همین روش - یعنی واکاوی تأثیرات یهودی در سنت‌های دینی پس از خود - عیناً در رویکرد گایگر به اسلام نیز تکرار شد. اثر مهم او با عنوان «محمد چه چیزی از یهودیت وام گرفته است؟» (۱۸۳۲) را باید ادامه مستقیم همان اندیشه دانست. بنا بر این نشان دادن پیوندهای زنده و سازنده بین یهودیت و اسلام، نه به قصد تقلیل یا انکار استقلال دین اسلام، بلکه برای ترسیم نقش یهودیت به عنوان یکی از خاستگاه‌های فکری سنت قرآنی قلمداد شده است (همان، ص ۱۸). در واقع، گایگر اسلام را نیز همچون مسیحیت، در ذیل تاریخ دینی یهودیت قرار می‌داد و می‌کوشید با ابزارهای نقد تاریخی مدرن، روابط بینامتنی میراث مکتوب و مقدس این ادیان را آشکار کند.^۲

1. counterhistory

۲. برای یافتن اطلاعات بیشتر درباره گایگر و روشش نک:

A.W. Hughes, 'Contextualizing contexts. Orientalism and Geiger's "Was hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen" reconsidered', in D. Hartwig et al. (eds), 'Im vollen Licht der Geschichte'. Die Wissenschaft des Judentums und die Anfänge der kritischen Koranforschung, Würzburg, 2008, 87-98

رویکرد گایگر که متکی بر مطالعه انتقادی و تاریخی متون بود می‌کوشید از موضعی علمی - و نه لزوماً کلامی یا تبشیری - به ادیان بنگرد. به هر حال گلدزیهر هم که تحصیلات دانشگاهی‌اش را در آلمان به پایان رسانده بود ظاهراً متأثر از همین جریان بوده است. به نظر می‌رسد که گرچه مسیری که دباشی برای اثبات مسلمان نشدن گلدزیهر از یک سو و عدم دشمنی‌اش با اسلام از سوی دیگر پیموده نیازمند یک مقدمه باشد که عبارت است از توضیح همین سنت اسلام پژوهی توسط جریان اصلاح‌گری یهودی در آلمان.

بررسی مشترکات اندیشه باورمندان به این سنت می‌تواند انگیزه‌های گلدزیهر درباره همراه نشدن با جریان صهیونیسم را هم بهتر روشن سازد. توضیح آن که سردمداران این جریان مانند گایگر (همچون اسپینوزا) معتقد بودند که یهودیان باید در سرزمین‌هایی که آنجا متولد شده‌اند بمانند و عضوی از جامعه زادگاه خود شوند (الزینی، ص ۳۵). از این رو هیچ‌گاه با ادعاهای صهیونیسم درباره بازگشت به کوه صهیون در فلسطین همدل نشدند و هر آنچه آیین یهود را از دیگران جدا و متمایز می‌کرد نادیده انگاشتند یا به نقد گرفتند. حتی نقد آیین‌ها و ادعیه یهودی توسط کسانی همچون گایگر و گلدزیهر را هم باید در همین چارچوب فهمید. این رویکرد در نقد گایگر بر ادعیه یهودی و بی‌اعتنایی آشکارش بر ادعیه مشتمل بر بازگشت به کوه صهیون در فلسطین به روشنی قابل مشاهده است.

نقدهایی که در جهان اسلام ناظر به پژوهش‌های گلدزیهر به‌ویژه در فقه و حدیث انجام گرفته عمدتاً به جزئیات نوشته‌های او توجه کرده و ادعاهای وی را در ترازوی نقد میراث اسلامی قرار داده‌اند^۱ حال

۱. نخستین تلاش‌های جدی در این زمینه، رساله دکتری محمد محمد ابوشهبه است که در سال ۱۹۴۶ در دانشگاه الازهر با عنوان دفاع عن السنة ورد شبه المستشرقین والکتاب المعاصرین نگاشته شد. او در این اثر، به‌طور مستقیم به شبهات مستشرقان و نویسندگان معاصر درباره سنت نبوی پاسخ می‌دهد و بنیان‌های حدیثی اسلام را از منظر درون‌دینی و تاریخی دفاع می‌کند. اندکی بعد، مصطفی سباعی در رساله دکتری خود با عنوان السنة ومكانتها في التشريع (۱۹۴۹)، فصل ششم کتاب را به‌طور کامل به نقد دیدگاه‌های گلدزیهر درباره حدیث اختصاص داد و کوشید نشان دهد که تحلیل‌های او از سنت، مبتنی بر پیش‌فرض‌هایی نادرست است.

محمد مصطفی اعظمی نیز از چهره‌های محوری این جریان انتقادی به‌شمار می‌رود. او در کتاب دراسات في الحديث النبوي (۱۹۶۶) به‌طور مستقیم به آرای گلدزیهر پرداخت و سپس در اثر مهم دیگر خود، المستشرق شاخت والسنة النبوية، با رویکردی روش‌مند به نقد تشکیک‌های مستشرقان در اصالت احادیث فقهی همت گماشت.

در حوزه نقد کلامی و فکری، محمد غزالی کتاب دفاع عن العقيدة والشريعة ضد مطاعن المستشرقین را به‌صراحت در پاسخ به اثر العقيدة والشريعة گلدزیهر نگاشت. غزالی بر این باور بود که حاشیه‌نویسی‌ها و نقدهای کوتاه مترجمان عرب کافی نیست و لازم است به آنچه او «غرض‌ورزی‌های» گلدزیهر می‌دانست، پاسخی جامع و مستقل داده شود.

در دهه‌های بعد، این نقدها صورتی آکادمیک‌تر و تخصصی‌تر یافت. محسن عبدالناظر در سال ۱۹۸۴ رساله‌ای در دانشگاه زیتونه تونس با عنوان دراسات حولت تسيهر في السنة ومكانتها العلمية ارائه کرد که به‌طور خاص به تحلیل و نقد مباحث

آن که کتاب شرق‌شناسی ادوارد سعید و نقدهایی که بر دستگاه معرفتی شرق‌شناسی وارد کرد راه را برای طرح نقدهایی از گونه‌ای دیگر هموار کرد. حمید دباشی یکی از پژوهشگرانی است که بر پایه همین نگاه کوشیده است تا خوانشی متفاوت نسبت به آثار خاورشناسان به دست دهد.

دباشی در فصل دوم کتاب خود تحت عنوان «Post-Orientalism: Knowledge and Power in Time of Terror»^۱ تلاش کرده است تا طی یک فصل از کتاب خود به این پرسش پاسخ دهد که «امروز چگونه باید میراث مستشرقانی مانند گلدزیهر را بررسی کرد؟».

دباشی انتشار ویرایش تازه‌ای از کتاب «*Muhammedanische Studien*»^۲ گلدزیهر آن هم بیش از صد سال پس از انتشار نخستین نسخه آلمانی اش و بیش از بیست و پنج سال پس از انتشار کتاب شرق‌شناسی ادوارد سعید (۱۹۷۸)، را خود نشانه‌ای بر این مطلب می‌داند که هنوز نیاز به تأملی دوباره و عمیق کاملاً ملموس است. بدین ترتیب که نه می‌توان گلدزیهر را نادیده گرفت و نه سعید را؛ گرچه ظاهراً چنین به نظر می‌رسد که تأکید بر اهمیت یکی از آن دو با دیگری ناسازگار است. از منظر نویسنده، همین ناسازگاری ظاهری و تلاش برای فهم و صورت‌بندی آن محور اصلی کوشش او در این فصل قرار گرفته است. به بیان دیگر دباشی در پی آن است تا نشان دهد چگونه می‌توان در دوران «پساشرق‌شناسی» همچنان به میراث مستشرقانی مانند گلدزیهر توجه کرد، بی‌آنکه نقدهای سعید بر دستگاه معرفتی شرق‌شناسی را از نظر دور داشت.

دباشی در آغاز فصل چنین نوشته است:

«امروز چگونه باید یک شرق‌شناس را خواند، آن هم شرق‌شناسی که از دانشمندترین چهره‌های این سنت به شمار می‌آید؟ آیا اساساً دوران شرق‌شناسی به سر نرسیده است؟ آیا ادوارد سعید ضربه مرگباری را بر پیکر او به افول شرق‌شناسی وارد نکرده است؟ آیا پژوهش‌های شرق‌شناسانه

حدیثی در کتاب مطالعات محمدی گلدزیهر می‌پردازد. همچنین ساسی سالم الحاج در کتاب الظاهرة الاستشراقية وأثرها في الدراسات الإسلامية (۱۹۹۱) دامنه نقد را گسترش داد و فعالیت‌های مستشرقان را در حوزه‌های قرآن، سنت، سیره و فقه به صورت جامع بررسی کرد.

در ادامه این سنت پژوهشی، محمد بهاء‌الدین در سال ۱۹۹۹ در دانشگاه بغداد رساله‌ای با عنوان المستشرقون والحدیث النبوي نگاشت که در آن آرای طیفی از مستشرقان درباره حدیث، از جمله گلدزیهر، به صورت تطبیقی و انتقادی تحلیل شد. در نهایت، باید به نقش مترجمان اولیه آثار گلدزیهر به عربی (محمد یوسف موسی، عبدالعزیز عبدالحق و علی حسن عبدالقادر) نیز اشاره کرد. آنان در ترجمه کتاب العقیده والشريعة، با درج یادداشت‌ها و نقدهای کوتاه در حاشیه متن، نخستین واکنش‌های انتقادی را ثبت کردند؛ واکنش‌هایی که هرچند مختصر بودند، اما زمینه‌ساز شکل‌گیری ردیه‌ها و پژوهش‌های مفصل‌تر در دهه‌های بعد شدند.

۱. پساشرق‌شناسی: دانش و معرفت در زمان ترور

۲. این کتاب بعدتر با عنوان Muslim Studies به زبان انگلیسی ترجمه شد. ترجمه فارسی آن نیز به قلم علینقی منزوی تحت عنوان «درس‌هایی درباره اسلام» منتشر شده است.

امروز دیگر صرفاً ارزش تاریخی ندارند؟ آیا پژوهشگری مانند ایگناتس گلدزیهر هنوز حرفی برای ارائه به پژوهشگران مطالعات اسلامی دارد؟ اصولاً آیا می‌توان همچنان از اعتبار رشته‌ای به نام «مطالعات اسلامی» سخن گفت؟ و آیا آثار گلدزیهر، با توجه به نقدهای بنیادینی که مبانی معرفتی کارش را زیر سؤال برده‌اند، حتی برای پژوهشگرانی که امروز هم اسلام را از منظر رشته‌های گوناگون - از انسان‌شناسی تا علوم سیاسی - بررسی می‌کنند، دیگر مرجعیتی ندارد؟» (ص ۱۸)

دباشی پس از طرح این پرسش‌ها هدف خود از اختصاص دادن فصلی مجزا به گلدزیهر را این نکته می‌داند که قصد دارد فراتر از نقد جزئی پژوهش‌های مستشرقان کلاسیک همچون گلدزیهر آنها را در ترازوی نقد ساختاری و چشم‌اندازی که ادوارد سعید در کتاب شرق‌شناسی به دست داد قرار دهد. برپایه این نظرگاه، آنچه بیش از مسائلی همچون نگاه گلدزیهر به اصالت فقه اسلامی یا ساختگی بودن میراث روایی یا نقدهای او بر تشیع و دیگر مذاهب اسلامی اهمیت دارد، آن دستگاه معرفتی ویژه‌ای است که پدیده‌ای به نام شرق‌شناسی از دل آن زاده می‌شود. او برای نشان دادن جایگاه گلدزیهر (به عنوان مهم‌ترین نماینده دوران بالندگی شرق‌شناسی) کار را از کتاب خاطرات و روزنوشت‌های وی آغاز می‌کند. آنچه توجه دباشی را جلب کرده این است که در ماه مه ۱۹۰۶ از ایگناتس گلدزیهر (۱۸۵۰-۱۹۲۱) دعوت شد تا در ازای دریافت حق الزحمه ۲۵۰۰ دلاری مجموعه‌ای شش جلسه‌ای از سخنرانی‌ها درباره اسلام را در دانشگاه‌های مختلف ایالات متحده ارائه کند. این مبلغ بیش از هر چیز نشان‌دهنده جایگاه علمی و اعتباری است که گلدزیهر در اوج دوران فعالیتش به دست آورده بود. دباشی پس از ذکر این نکته چنین می‌نویسد:

«اگر در سال ۱۹۰۶ گروهی از استادان و پژوهشگران آمریکایی حاضر شدند مبلغ قابل توجهی فراهم کنند تا یکی از برجسته‌ترین اسلام‌شناسان زمان خود را دعوت کنند و پای سخنانش بنشینند، یک قرن بعد نیز جهان - که شاید امروز بیش از آن زمان بحران زده است - همچنان بیش از گذشته به شناختی دقیق از موضوعاتی نیاز دارد که محور پژوهش‌های گلدزیهر بودند... درست در زمانی که جهان بیش از هر دوره‌ای به دانشی دقیق، سنجیده و قابل اتکا درباره اسلام نیاز دارد، حوزه‌ای که گلدزیهر و چند شرق‌شناس برجسته هم‌نسل او پایه‌گذاری کردند - یعنی شرق‌شناسی به مثابه یک دستگاه تولید معرفت - دیگر توان پرورش پژوهشگرانی در تراز گلدزیهر را ندارد... به نظر می‌رسد دیگر کسی نمی‌تواند نوشته‌هایی پدید آورد که مانند مقالات گلدزیهر، این همه دانش گسترده را با چنین پاکیزگی و شیوایی، ژرف‌نگری تاریخی و نگاه جامع به یک

تمدن کامل یکجا گرد هم آورد؛ نگاهی که هم‌زمان آموزه‌های دینی و نهادهای کهن را می‌کاود و تاریخ سیاسی و جریان‌های فکری را نیز از نظر دور نمی‌دارد...» (ص ۲۰-۱۹).

بنا بر این گویی دباشی وسعت دانش و ذهن نقاد گلدزیهر در زمینه میراث اسلامی را به رخ شرق‌شناسان نسل‌های بعد و امروز می‌کشد و معتقد است که آنچه او بنا گذاشت توسط نسل‌های بعد پی گرفته نشد. به باور دباشی امروز خواندن آثار گلدزیهر بیشتر شبیه قدم‌زدن در موزه‌ای پر از عتیقه‌های نفیس است؛ یعنی آثارش همچون اشیای چشم‌نواز است که بیش از همه برای علاقه‌مندان به عتیقه دلرباست. در واقع از منظر او ما گلدزیهر را نه برای تازگی محتوای پژوهش‌هایش، بلکه بیشتر برای تماشای مهارت یک استاد زبردست می‌خوانیم؛ کسی که کارش را با دقت، تسلط و ظرافتی کم‌نظیر انجام داده است اما بخش مهمی از آن امروز دیگر کارکردی ندارد.

اگر بخواهیم تفاوت نگاه دباشی به گلدزیهر را با ناقدان او در جهان اسلام و حوزه‌های دینی (که بعضی پژوهش‌های گلدزیهر را اهانت‌آمیز و غیرمنصفانه می‌دانند) مقایسه کنیم می‌توان گفت که اولاً دباشی (همچون سعید) بیش از محتوای پژوهش‌های گلدزیهر به دستگاه معرفتی شرق‌شناسی و عملکرد آن توجه دارد و ثانیاً ارزیابی او از گلدزیهر ناشی از احساس فقدان پژوهش‌هایی مشابه در میان اسلام‌پژوهان معاصر است که سبب شده تا اسلام مفهومی سیال و بی‌در و پیکر و خطرناک باشد. از منظر او عرصه عمومی آکنده از ساده‌سازی‌های نگران‌کننده‌ای است که رسانه‌ها، مطبوعات و فضای مجازی در آمریکا و اروپا پیوسته آن‌ها را بازتولید و تقویت می‌کنند. از یک سو، دانشگاهیان هرچه بیشتر در تخصص‌گرایی خودشان فرو می‌روند و دانش و ارتباطشان نسبت به عرصه عمومی هر روز محدودتر می‌شود؛ و از سوی دیگر، کارشناسان رسانه‌ای با اطمینانی بی‌پایه درباره مسائلی داوری می‌کنند که نه از الفبایش آگاهند و نه تاریخ و بافت فرهنگی آن مسائل را می‌دانند. در میان این دو قطب، افکار عمومی سرگردان مانده است؛ افکاری که می‌توانست از حضور پژوهشگری برخوردار شود که هم دانش آکادمیک داشت و هم تجربه زیسته.

از منظر حمید دباشی، مزیت قابل توجه گلدزیهر دقیقاً در همین نکته نهفته بود. آگاهی او از اسلام محدود به کتب نبود بلکه پژوهشگری بود که سال‌ها در جهان اسلام زیسته، به سرزمین‌های اسلامی سفر کرده و از درون نهادهای دینی‌ای چون الازهر با سنت اسلامی آشنا شده بود. این تجربه مستقیم، به او امکانی می‌داد که میان دانش دانشگاهی و فهم زیسته از اسلام پلی برقرار کند؛ پلی که امروز بیش از هر زمان دیگری جای آن خالی است. اگر این نکته را در کنار موضع پیشین دباشی که ذکرش گذشت قرار دهیم باید بگوییم که در شرایط کنونی،

برتری گلدزیهر نه در به‌روز بودن پژوهش‌هایش، بلکه در توانایی کم‌نظیرش برای پیوند دادن تاریخ، زبان، نهاد دینی و زندگی واقعی مسلمانان بود؛ قابلیت‌هایی که می‌توانست هم از فروغلتیدن در تخصص‌گرایی کور جلوگیری کند و هم از داوری‌های شتاب‌زده و سطحی در عرصه عمومی.

پس از این بخش دباشی کوشیده است تا با نگاهی به کتاب درس‌هایی درباره اسلام توضیحی مختصر درباره مقاله‌های مجلد اول و دوم به دست دهد. او پیش از هر چیز با اشاره به مقاله گلدزیهر درباره نکته‌ای سخن می‌گوید که بعدتر هم در نقدهایش بر سعید به آن باز می‌گردد. نکته این است که گلدزیهر همواره به ارتباط شرایط اجتماعی با آموزه‌های کلامی و شکل‌گیری مذاهب و فرق توجه داشت. مقاله‌های آغازین جلد اول درباره مفاهیمی هستند که گلدزیهر آن‌ها را پایه‌های اصلی اخلاق و فرهنگ عرب پیش از اسلام می‌داند. در نگاه او از میان این مفاهیم «مروّت» جایگاه ویژه‌ای دارد. گلدزیهر مروّت را فقط یک فضیلت اخلاقی ساده نمی‌داند، بلکه آن را شبکه‌ای از ارزش‌ها، هنجارها و شیوه‌های رفتاری می‌داند که زندگی اجتماعی قبایل عرب بر اساس آن سامان می‌یافت. از نگاه او، اسلام در خلأ پدید نیامد، بلکه در دل همین نظام ارزشی شکل گرفت و بسیاری از عناصر آن را در دل خود جذب کرد، به آن‌ها معناهای تازه داد و در قالبی نو بازسازی کرد.

در همین چارچوب، گلدزیهر نشان می‌دهد که اسلام آغازین در مواجهه با اخلاق قبیله‌ای عرب، نه یکسره ستیزگر بود و نه کاملاً پذیرنده آن، بلکه رویکردی گزینشی در پیش گرفت. برخی ارزش‌های مروّت، مانند سخاوت، شجاعت و وفاداری، به راحتی وارد اخلاق اسلامی شدند؛ اما برخی دیگر، به ویژه آن دسته که با اصل توحید یا با نظام اخلاقی تازه ناسازگار بودند، کنار گذاشته شدند. این شیوه تحلیل، نمونه‌ای روشن از روش گلدزیهر است: او پدیده‌های اسلامی را همواره در پیوندی زنده با زمینه‌های تاریخی و فرهنگی پیش از آن‌ها می‌فهمد، نه جدا از بستر شکل‌گیری‌شان. شایان ذکر است که به باور دباشی همه این کوشش‌های دباشی (بر خلاف بسیاری از شرق‌شناسان دیگر) با استناد به منابع فراوان دست اول انجام گرفته است.

ویژگی دیگر پژوهش‌های گلدزیهر از منظر دباشی این است که در تحلیلش درباره مذاهب و فرق اسلامی در دام دوگانه‌هایی مانند عرب و عجم نیفتاده و پدیدار شدن جنبشی مانند شعوبیه را هم از همین منظر ارزیابی کرده است.

از نظر دباشی، مهم‌ترین و ماندگارترین سهم ایگناتس گلدزیهر در مطالعات اسلامی تحلیل او درباره احادیث است؛ تحلیلی که به پژوهش‌های بعدی در این زمینه جهت داد و برای دهه‌ها به چارچوب حاکم بر فهم سنت نبوی در محافل دانشگاهی غربی تبدیل شد. دباشی یادآوری

می‌کند که گلدزیهر نخستین پژوهشگری بود که به صورت منسجم نشان داد احادیث نبوی را نمی‌توان صرفاً بازتابی مستقیم از گفتار و کردار پیامبر اسلام به شمار آورد، بلکه باید آن‌ها را محصول فرآیندهای تاریخی، اجتماعی و سیاسی سده‌های نخستین اسلامی دانست.

در این خوانش، حدیث بیش از آنکه آینه عصر پیامبر باشد، بازتاب‌دهنده منازعات فقهی، کلامی و سیاسی نسل‌های بعدی مسلمانان است؛ نسلی که در تلاش برای مشروعیت بخشی به مواضع خود، سخن خویش را به پیامبر نسبت می‌داد. به روایت دباشی، گلدزیهر با تحلیل دقیق اسناد و محتوای روایات نشان داد که بسیاری از احادیث در پاسخ به مسائلی پدید آمده‌اند که مدت‌ها پس از وفات پیامبر شکل گرفته بودند. این رویکرد، در زمان خود، سنت حدیثی را از جایگاه قدسی و فرازمانی‌اش بیرون کشید و آن را وارد عرصه تاریخ و نقد تاریخی کرد.

دباشی در عین حال تأکید می‌کند که کوشش‌های حدیثی گلدزیهر صرفاً به شیوه او در نقد و تاریخ‌گذاری حدیث محدود نمی‌شود. به باور او، یکی از وجوه کمتر دیده شده در کار گلدزیهر توجهش به سازوکارهای درونی جامعه اسلامی برای مواجهه با مسأله جعل حدیث است. علوم جرح و تعدیل، دانش رجال و روش‌های ارزیابی روایت، از نگاه گلدزیهر نشانه‌هایی از تلاشی عقلانی و درون‌زاد برای حفظ انسجام و اعتبار سنت بودند. به همین دلیل، دباشی معتقد است که گلدزیهر اسلام را نه سنتی ساده‌لوح و غیرانتقادی، بلکه دینی می‌دید که در دل خود ابزارهای پالایش و تصحیح معرفت را پرورانده است.

با این حال، دباشی بی‌آن که نگاه او درباره حدیث را نقد کند (و شاید این فصل مجال مناسبی برای چنین نقدی نباشد) به یک بدفهمی در این باره اشاره کرده است. بدفهمی‌ای که بعدها در سنت شرق‌شناسی هم جا افتاد و تثبیت شد. به گفته دباشی، بسیاری تأکید او بر تاریخی بودن حدیث را به اشتباه به معنای نفی کلی اعتبار سنت اسلامی فهمیدند. حال آنکه خود گلدزیهر، چه در آثار منتشرشده‌اش و چه در یادداشت‌های شخصی‌اش، نگاهی به مراتب پیچیده‌تر داشت. از منظر دباشی، گلدزیهر راست‌گویی اسلامی را نه مانعی در برابر عقلانیت، بلکه یکی از صورت‌های تاریخی آن می‌دانست. به باور او، درست در دل سنت رسمی اسلامی بود که امکان مهار خرافات و چاره‌جویی درباره عناصر بت‌پرستانه فراهم می‌شد. دباشی تأکید می‌کند که این تیزبینی در سنت شرق‌شناسی پس از گلدزیهر تا حد زیادی از میان رفت. نقد تاریخی حدیث، که در کار گلدزیهر ابزاری برای فهم پویایی‌های درونی اسلام بود، به تدریج به رویکردی تقلیل‌گرایانه و گاه ایدئولوژیک بدل شد که هدف آن بی‌اعتبار کردن کلیت سنت اسلامی بود. از نظر دباشی، دقیقاً در همین نقطه است که باید میان خود گلدزیهر و میراثی که به نام او در

شرق‌شناسی کلاسیک شکل گرفت، تمایز گذاشت؛ تمایزی که مبنای فاصله‌گیری انتقادی دباشی از آن سنت به شمار می‌آید.

احتمالاً در پی همین نکته (که دباشی آن را بدفهمی می‌نامد) بود که برخی دیگر از پژوهشگران در حوزه مطالعات پسااستعماری که از یک سو با اصل نگاه ادوارد سعید موافقند و از سوی دیگر ناقد او، به جزییات پژوهش‌های گلدزیهر توجه نشان داده و آن‌ها را به نقد گرفته‌اند تا بدین ترتیب شبهه ساختگی و بی‌اعتبار بودن احادیث و سنت اسلامی را بزدايند. برای نمونه، وائل حلاق در کتاب «نشأة الفقه الإسلامي وتطوره» بی‌آنکه مستقیماً از گلدزیهر نام ببرد، به نقد بنیان‌های همان دیدگاهی می‌پردازد که اصالت بخش بزرگی از احادیث را زیر سؤال می‌برد.

از دیگر ویژگی‌های که دباشی از کاوش در پژوهش‌های گلدزیهر دریافته نگاه مقارن او به میراث یهودی و اسلامی است. از یک سو آشنایی اعجاب‌انگیز او با زبان عربی و تحصیلاتش در الازهر و گفت‌وگوهای مستمرش با فقیهان آنجا و از سوی دیگر رشد و نمودش در فضایی یهودی‌گاه سبب می‌شد که از یک سو درباره تأثیر تلمود (هر دو بخش آگادا و هالاخا) بر شریعت اسلامی سخن بگوید و گاه چنان که در خاطراتش نوشته است آرزو می‌کرد تا بتواند دیانت یهودی را به لحاظ عقلی و فلسفی به سطحی مانند آنچه در اسلام وجود دارد ارتقا دهد (نک: ص ۱۷).

البته نباید این نکته را از نظر دور داشت که در نگاه دباشی، پژوهش‌های گلدزیهر درباره فرقه‌های اسلامی هرگز خنثی و منصفانه نیست و خود نیز هرگز چنین ادعایی ندارد. او در نوشته‌هایش، به‌ویژه درباره تشیع، گاه داوری‌هایی تند و جدلی مطرح می‌کند؛ از جمله این ادعا که تشیع بستری مساعد برای گرایش‌هایی بوده است که می‌توانند به تضعیف یا حتی فروپاشی آموزه‌های توحیدی اسلام بینجامند. بدیهی است که چنین داوری‌هایی برای یک خواننده شیعه هرگز پذیرفتنی نیست. با این حال، دباشی تأکید می‌کند که فهم درست این موضع گلدزیهر مستلزم آن است که آن را نه به‌عنوان حمله‌ای خصمانه، بلکه در چارچوب شیوه و جایگاهی که او برای خود قائل بود بخوانیم.

توضیح آن که از نظر دباشی، گلدزیهر بر این باور بود که تسلط گسترده‌اش بر منابع دست اول، آشنایی عمیق و انتقادی‌اش با تاریخ اندیشه و جنبش‌های اسلامی و شناخت عمیقش از نخستین منازعات اخلاقی و فکری اسلام، به او این حق را می‌دهد که وارد داوری‌های تند و خلاقانه شود. او به عنوان کسی که در الازهر درس خوانده و حتی در مراسم‌هایی مانند نماز جمعه مسلمانان شرکت کرده و آشنایی گسترده‌ای با میراث اسلامی در زمینه‌های گوناگونش داشت اسلام را موضوعی بیرونی و بیگانه از خود نمی‌دید، بلکه حوزه‌ای می‌دانست که عمر

علمی خود را وقف آن کرده است. به همین دلیل، گلدزیهر - دست کم از نگاه خودش - صرفاً یک ناظر خارجی نبود، بلکه خود را تا حدی در جایگاه یک «دانشمند مسلمان» می‌دید که مجاز است درباره منازعات الهیاتی و فرقه‌ای سخن بگوید، نه آن که فقط درباره آن‌ها گزارش بدهد.

دباشی در این جا بر نکته‌ای روش‌شناختی دست می‌گذارد: مخالفت با گلدزیهر، به ویژه در مورد داوری‌هایش درباره تشیع، نمی‌تواند صرفاً بر این اساس باشد که سخنان او حساسیت‌های دینی گروهی از مسلمانان را جریحه‌دار کرده است. تاریخ اسلام، خود، سرشار از منازعات شدید الهیاتی و فرقه‌ای میان مسلمانان است؛ منازعاتی که نه تنها به جریحه‌دار شدن احساسات، بلکه گاه به خشونت و جنگ نیز انجامیده‌اند. از این منظر، گلدزیهر در حال انجام کاری بی‌سابقه یا استثنایی نبود، بلکه به شیوه‌ای آشنا در سنت‌های جدلی دینی وارد بحث می‌شد.

به تعبیر دباشی، روش گلدزیهر در گردآوری انبوه شواهد برای اثبات یک مدعا، شباهتی چشمگیر به سنت مناظره و جدل در الهیات کلاسیک اسلامی (و نیز یهودی و مسیحی) دارد. در واقع، هنگام خواندن آثار او، نوعی حس آشنای عجیب به خواننده دست می‌دهد: گویی با متنی از فقه یا کلام قرون اولیه روبه‌روست که تنها زبانش آلمانی یا انگلیسی است، نه عربی. این ویژگی، از نظر دباشی، نشانه آن است که گلدزیهر نه بیرون از سنت، بلکه درون منطق آن استدلال می‌کند حتی اگر به نتایجی برسد که برای بسیاری از مسلمانان ناخوشایند باشد.

با این وجود دباشی معتقد است که باز هم برای نقد نگاه گلدزیهر در این زمینه راه دیگری در پیش گرفت. از منظر او اگر امروز برخی پژوهش‌هایش درباره فرقه‌های اسلامی کنار گذاشته شده‌اند، نه به این دلیل است که دامنه دانش یا دقت تاریخی‌اش ناکافی بوده - که به عکس، همچنان بعضی آثارش مرجع به شمار می‌رود - بلکه به این سبب است که او در چارچوب برخی پیش‌فرض‌های معرفتی مطالعات اسلامی در زمانه خود باقی ماند که مهم‌ترینشان فرض وجود یک «راست‌کیشی» اولیه و مسلط است که بعدها گرایش‌های متفاوت از آن جدا شده‌اند. این در حالی است که پژوهش‌های جدیدتر نشان می‌دهند جریان‌های گوناگون الهیاتی و فقهی اسلام از آغاز، هم‌زمان و در شرایط تاریخی کم‌وبیش برابر شکل گرفته‌اند. از نگاه دباشی، نقد امروز ما به گلدزیهر باید دقیقاً از همین نقطه آغاز شود: نه از رد اخلاقی یا احساسی داوری‌هایش، بلکه از بازاندیشی در چارچوب‌های معرفتی‌ای که آن داوری‌ها را ممکن کرده‌اند.

دباشی باز هم برای آن که نشان دهد گلدزیهر به اتفاقات و پدیده‌های زمانه خودش هم توجه داشته و بعدتر آن را به عنوان شاهدهی بر نقد‌هایش علیه سعید به کارگیرد از متن نوشته او با عنوان «تحولات متأخر» سخن به میان می‌آورد که قرار بود موضوع سخنرانی وی در امریکا باشد.

به باور دباشی، از این مقاله به خوبی می‌توان فهمید که اگر او امروز در فضای آشفته و اضطراب‌آور جهان پس از یازدهم سپتامبر حضور می‌داشت چه می‌گفت و چگونه می‌نوشت. اهمیت این متن نه فقط در موضوعاتش، بلکه در شیوه مواجهه گلدزیهر با آن‌هاست. او در این سخنرانی به دو جنبش مهم در جهان اسلام می‌پردازد: وهابیت در عربستان و بابت در ایران؛ دو جنبشی که هر یک به نحوی نماینده تنش‌های عمیق دینی، اجتماعی و سیاسی‌اند.

آنچه دباشی را در خوانش این بخش از کار گلدزیهر تحت تأثیر قرار می‌دهد، پیش از هر چیز، سطح بالای آگاهی او از باورها و مبانی فکری این جنبش‌هاست. گلدزیهر نه از بیرون و با اطلاعات سطحی، بلکه با دانشی دقیق و جزئی وارد بحث می‌شود. افزون بر این، او توانایی کم‌نظیری در پیوند دادن مسائل اعتقادی با زمینه‌های سیاسی و اجتماعی دارد و می‌تواند این جنبش‌ها را در بستر واقعی زمانه‌شان تحلیل کند. البته او دست آخر این دور را بدون اهانت از منظری درون دینی به نقد می‌گیرد آن هم به سبب دور شدن از جریان اصلی اعتقادی در جامعه اسلامی.

۳۸۳

آینه پژوهش | ۲۱۵ و ۲۱۶
سال ۳۶ | شماره ۵ و ۶
آذر و دی/ بهمن و اسفند ۱۴۰۴

به عنوان یکی دیگر از ویژگی‌های روش گلدزیهر، دباشی به این نکته توجه کرده است که گلدزیهر گرچه خود را همچون فقیهی مسلمان می‌دانست اما به دلیل آنکه به هیچ سنت نهادی یا هویتی خاص در درون اسلام وابسته نبود - نه فقیه بود، نه فیلسوف، نه عارف، و نه مسلمان - توانست هم‌زمان تمامی این سنت‌ها را ببیند و در نسبت با یکدیگر تحلیل کند. این موقعیت «درونی/بیرونی» به او امکانی منحصر به فرد داد تا بدون گرفتار شدن در محدودیت‌های مذهبی، تصویری تاریخی و تطبیقی از اسلام ارائه کند.

اینجا دباشی تلاش می‌کند تا تصویری از مخالفان یهودی مذهب گلدزیهر که در کار نگارش زندگینامه او بودند به دست دهد. گرچه به نظر می‌رسد پرداختن به تفصیلی که دباشی درباره این مناقشات مطرح کرده چندان به کار مخاطب غیرمسلمان و دست‌کم ایرانی نیاید اما شاید اشاره به این مطلب خالی از فایده نباشد که منتقدان یهودی گلدزیهر کوشیده‌اند تا با تحلیل‌های روان‌شناختی، پرداختنش به اسلام را برآمده از عقده‌ها و محرومیت‌هایش در جامعه یهودی بدانند و تا آنجا پیش روند که از تغییر دینش از یهودیت به اسلام سخن بگویند حال آن که دباشی با استناد به نوشته‌های وی نشان می‌دهد که تا پایان زندگانی‌اش به عنوان یک یهودی معتقد باقی ماند. البته او کمی بعد نشان می‌دهد که این نقدها بیش از هرچیز به سبب عدم همراهی گلدزیهر با جریان صهیونیسم و همچنین روحیه ضد استعماری او بوده است.^۱

۱. دباشی کمی بعد دباشی یادآور می‌شود که خصومت منتقدانی مانند پاتای با گلدزیهر صرفاً اختلافی علمی یا شخصی نیست، بلکه ریشه‌ای سیاسی نیز دارد. پاتای که آشکارا از موضعی صهیونیستی می‌نوشت، پنهان نمی‌کرد که بخش مهمی از نارضایتی‌اش از

دباشی پیش از پرداختن به این مناقشات کوشیده است تا باز هم وجه تمایز گلدزیهر از دیگر مستشرقان را نشان دهد. به باور دباشی، جایگاه گلدزیهر در تاریخ شرق‌شناسی از آن رو برجسته است که او در دوره‌ای فعالیت می‌کرد که شرق‌شناسان اروپایی خود را در موقعیتی مسلط و مرکزی می‌دیدند؛ گویی از نقطه‌ای برتر، دانشی «جهانی» را درباره دینی «جهانی» تولید می‌کردند. این دانش عمدتاً برای مخاطبانی غیرمسلمان - به‌ویژه اروپاییانی که هم‌زمان در اوج سلطه و منافع استعماری در سرزمین‌های اسلامی بودند - تولید می‌شد؛ مخاطبانی که اسلام را نه از درون سنت‌های زنده آن، بلکه از خلال بازنمایی‌های علمی غربی می‌شناختند.

در چنین شرایطی، تناقضی بنیادین پدید آمد. بدین ترتیب که دانشی که شرق‌شناسان درباره اسلام تولید کردند، به تدریج خود به اسلام بدل شد. یعنی این خوانش‌ها و تفسیرهای آکادمیک، نه صرفاً یکی از روایت‌ها، بلکه به روایت مرجع و مسلط از اسلام تبدیل شدند؛ روایتی که به‌طور ریشه‌ای با شیوه‌ای که مسلمانان در طول تاریخ، دین، فرهنگ و تمدن خود را فهم و تفسیر کرده بودند تفاوت داشت. به بیان دیگر، اسلام شناخته‌شده در فضای دانشگاهی و سیاسی غرب، بیش از آنکه بازتاب فهم خود مسلمانان باشد، محصول نگاه شرق‌شناسانه شد و نسبتی با آن فهم درونی نداشت. اینجا دباشی برای توضیح بهتر وضعیت از استعاره جراحی سخن به میان می‌آورد. بدین ترتیب که از منظر وی گلدزیهر مانند پزشکی بوده است که بدن بیهوش یک بیمار را جراحی می‌کرد. این موقعیت، از یک سو دقت، جسارت و امکان کالبدشکافی عمیق را فراهم می‌کرد، و از سوی دیگر بسیار محتمل بود دیگر ویژگی‌های مربوط به اعضای دیگر را نادیده بگیرد. به همین دلیل است که گلدزیهر، در عین آنکه از برجسته‌ترین و تواناترین نمایندگان شرق‌شناسی به‌شمار می‌آید، هم‌زمان تمامی قوت‌ها و کاستی‌های این سنت فکری را نیز به‌روشنی نمایان می‌کند.

بخش دیگر این فصل به دغدغه دباشی درباره نقد درست و روشمند گلدزیهر اختصاص یافته است. بنا بر این گاه به زندگینامه او می‌پردازد و گاه اتهاماتی که از سوی مخالفان صهیونیستش

گلدزیهر به این بازمی‌گردد که چرا او حاضر نشد از پروژه صهیونیستی حمایت کند. به روایت خود پاتای، پس از صدور اعلامیه بالفور - زمانی که دولت بریتانیا تعهد خود را به ایجاد «سرزمین یهودی» در فلسطین اعلام کرد - رهبران جنبش صهیونیسم به سراغ گلدزیهر رفتند. آنان از او خواستند از شبکه گسترده ارتباطاتش با شخصیت‌ها و اندیشمندان عرب، که برایش احترام فراوانی قائل بودند، استفاده کند و میان آنان و صهیونیست‌ها واسطه شود. گلدزیهر اما قاطعانه از پذیرش این نقش سر باز زد. از نگاه دباشی، همین امتناع نشان‌دهنده تداوم همان موضع اخلاقی‌ای است که گلدزیهر در قبال استعمار اروپایی اتخاذ کرده بود. او حاضر نبود اعتبار علمی و روابط انسانی‌اش در جهان عرب را در خدمت پروژه‌ای سیاسی قرار دهد که آن را ناعادلانه یا مسأله‌دار می‌دانست. دباشی تأکید می‌کند که این موضع‌گیری، بیش از هر چیز، گواه استقلال فکری و وفاداری گلدزیهر به اصول اخلاقی خویش است؛ اصولی که حتی در برابر فشارهای سیاسی و دینی نیز حاضر به عدول از آن‌ها نشد.

مطرح شده را بر می‌شمرد و آنها را یکی پس از دیگری پاسخ می‌دهد تا بتواند نشان دهد مقصودش از نقد بدون گرفتار شدن در دام شخصی‌سازی مسایل چیست.

از میان نکاتی که دباشی در این فصل مطرح کرده، گرایش‌های ضداستعماری و ضد صهیونیستی گلدزیهر شایان توجه است و با موضوع کتاب دباشی سازگاری بیشتری دارد. توضیح آن که تجربه گلدزیهر در مصر را نمی‌توان صرفاً به یک اقامت دانشگاهی برای آموختن درباره اسلام فروکاست. به باور دباشی نه موقعیت علمی او و نه ارتباطش با مقامات رسمی، مانع از آن نشد که به‌طور جدی و عملی در فضای ضداستعماری مصر اواخر قرن نوزدهم درگیر شود. منتقدانش در این باره چنین نوشته‌اند که گلدزیهر در مواردی مردم را در بازار علیه منافع و امتیازات اروپاییان می‌شورانید. چنان که با ملی‌گرایان مصری نشست و برخاست داشت، درباره بازسازی هویت و فرهنگ مصر در برابر سلطه اروپاییان گزارش و بیانیه می‌نوشت، در تظاهرات خیابانی قاهره شرکت می‌کرد و در محافلی که در آن‌ها حضور داشت، آشکارا از مواضع ملی‌گرایانه مصری دفاع می‌کرد. حتی در سطح رفتار روزمره، از حضور در گردهمایی‌های صرفاً اروپایی سر باز می‌زد، مگر آنکه استادان و همکارانش از الازهر نیز در آن جمع حضور داشته باشند. این انتخاب‌ها، از نظر دباشی، نشانه نوعی همبستگی عملی با موضوعی است که گلدزیهر آن را نه تنها موضوع پژوهش، بلکه التزام اخلاقی خود می‌دانست. در واقع دباشی در واکنش به قضاوت‌های غیرروشنمند مخالفان گلدزیهر معتقد است که این رفتارها را باید در چارچوب کنشگری ضداستعماری فهمید نه تحلیل‌های روان‌شناختی مبنی بر عقده‌های شخصی. همین امر سبب می‌شود که دباشی با همه نقدهایش نسبت به شرق‌شناسی حساب گلدزیهر را از کسانی همچون آرمین وامبری جدا کند. وامبری شرق‌شناس مجارستانی پرآوازه‌ای بود که به واسطه همکاری‌های اطلاعاتی‌اش با بریتانیا و جاسوسی در جهان اسلام شهرت داشت. دباشی معتقد است که برخلاف وامبری، که دانشش را بی‌پرده در خدمت منافع سیاسی و اقتصادی استعمار قرار می‌داد، گلدزیهر از سر اصول اخلاقی و تعهد فکری، با استعمار اروپایی مخالف بود.

دباشی با استناد به خاطرات روزانه گلدزیهر نشان می‌دهد که مواضع ضداستعماری او محدود به یک دوره یا واکنشی مقطعی نبود. گلدزیهر همان ایده‌هایی را که در اوایل دهه ۱۸۷۰ در مصر مطرح می‌کرد، بعدها در قامت جریانی می‌دید که به بسیج قیام ضداستعماری عربی پاشا در سال ۱۸۸۲ انجامید. این تداوم فکری، از نظر دباشی، گلدزیهر را به‌طور قطعی از وامبری جدا می‌کند؛ به‌ویژه وقتی گفته تحقیق‌آمیز وامبری درباره علم را کنار آن می‌گذاریم: «علم مزخرف است»، جمله‌ای که برای دباشی، نماد نگاه ابزاری و سودمحور شرق‌شناسی هم‌دست با

استعمار است. به این ترتیب، دباشی با این تقابل، نه فقط شخصیت گلدزیهر، بلکه دو مسیر کاملاً متفاوت در تاریخ شرق شناسی را ترسیم می‌کند: یکی دانشی در خدمت قدرت، و دیگری دانشی که - با همه محدودیت‌هایش - بر شرافت فکری و تعهد اخلاقی استوار است.

دباشی اینجا بر نکته‌ای تأکید می‌کند که برای فهم منصفانه گلدزیهر اهمیت بنیادین دارد و می‌تواند برای پژوهشگران ایرانی هم مفید باشند. این نکته عبارت است از: ضرورت تمایز گذاشتن میان انواع نوشته‌های او و پرهیز از خواندن همه آن‌ها با یک منطق و انتظار تفسیری. از نظر دباشی، به جای آن خوانش خارج از بافتار و اغلب تحقیرآمیزی که منتقدان گلدزیهر از خاطرات روزانه و سفرنامه او ارائه می‌دهد، باید این دو متن را در جایگاه واقعی‌شان دید. در واقع اینها اسنادی کاملاً شخصی و خصوصی، با کارکردی کاملاً متفاوت از آثار علمی او هستند.

برپایه این نگاه نه خاطرات روزانه و نه سفرنامه اساساً برای انتشار نوشته نشده بودند. خاطرات روزانه، چنان‌که خود گلدزیهر تصریح می‌کند، تنها برای همسر، فرزندان و حلقه‌ای بسیار محدود از دوستان نزدیکش نوشته شده بود. سفرنامه هم نه گزارشی منظم و مستند، بلکه یادداشتی شخصی از تجربه‌ای زیسته بود. حتی وقتی گلدزیهر سال‌ها بعد، در چهلمین سالگرد تولدش، نوشتن خاطرات روزانه را آغاز می‌کند و از سفرش به سوریه، فلسطین و مصر سخن می‌گوید، ظاهراً به سفرنامه دسترسی ندارد یا اهمیتی به مراجعه به آن نمی‌دهد؛ از همین رو، در ذکر تاریخ‌ها و مکان‌ها دچار خطاهای جزئی می‌شود. از نگاه دباشی، همین واقعیت نشان می‌دهد که کارکرد این متون بیش از هرچیز ثبت حال و هوا، فشارهای روانی و تخلیه عاطفی بوده است و بدین ترتیب باید در استناد به آنها دست به عصا حرکت کرد.

با پایان این مناقشات و پاسخ‌های دباشی او بخش قابل توجهی از این فصل را به ادعایی که در آغاز فصل پیش کشیده بود اختصاص می‌دهد. چنان‌که گفته شد دباشی نقد شخصی بر مستشرقان را گمراه‌کننده می‌داند چرا که سبب می‌شود از فهم شرق شناسی به عنوان یک دستگاه معرفتی باز بمانیم. بنا بر این کار را با کتاب شرق شناسی ادوارد سعید آغاز می‌کند. بنا بر این تأکید می‌کند که هر ارزیابی جدی از کار گلدزیهر، ناچار باید در پرتو نقد بنیادین ادوارد سعید بر شرق شناسی انجام شود. با این حال، به نظر او این کار تنها زمانی ممکن است که ابتدا نقد سعید از سطح واکنش‌های شخصی و داوری‌های فردمحور خارج شود و به مسأله اصلی بازگردد که عبارت است از نقد یک نظام قدرتمند تولید دانش. گویی دباشی هشدار می‌دهد که اگر نقد شرق شناسی به حمله یا دفاع از چهره‌هایی مشخص فروکاسته شود، هم پیچیدگی نظری سعید از دست می‌رود و هم امکان داوری منصفانه درباره پژوهشگرانی چون گلدزیهر از میان می‌رود.

می‌توان گفت که منظور دباشی از «عاری کردن شرق شناسی از نقد شخصی» دقیقاً همین است: بازگرداندن بحث از سطح انگیزه‌ها، نیات، خلیات فردی یا خصومت‌های شخصی شرق شناسان، به سطح ساختارهای معرفتی، نهادی و تاریخی‌ای که دانش شرق شناسانه را ممکن و مؤثر کرده‌اند. از نگاه او، مشکل اصلی‌ای که سعید نشان می‌دهد، این نیست که مستشرقان یکسره خبیث بوده یا نیت شوم داشته‌اند، بلکه این است که شرق شناسی به عنوان یک رشته، در پیوندی تاریخی با قدرت سیاسی، استعمار و تصور برتری معرفتی غرب شکل گرفته است.

بر همین پایه دباشی در پاسخ به کسانی مانند برنارد لوییس که از دشمنان سرسخت سعید به شمار می‌رفت و همواره مباحث علمی را به سطح شخصی تقلیل می‌داد پیشنهاد می‌کند که شایسته است به دهه‌ها پیش از ۱۹۷۸ (یعنی سال نگارش کتاب شرق شناسی) بازگردیم. این عقب‌رفتن تاریخی، نه برای تضعیف دستاورد سعید، بلکه برای ریشه‌یابی تبار نظری و محتوایی نقد اوست. دباشی نشان می‌دهد که بسیاری از مضامین انتقادی سعید، پیش‌تر به صورت جنینی یا پراکنده در سنت‌های فکری دیگر وجود داشته‌اند؛ سنت‌هایی که یا هم‌زمان با شرق شناسی کلاسیک شکل گرفتند یا حتی پیش از آن.

این تبارشناسی دو کار مهم انجام می‌دهد: نخست، نقد سعید را تقویت می‌کند، زیرا نشان می‌دهد که او صدایی منفرد یا ناگهانی نبوده، بلکه نقطه اوج یک تاریخ طولانی پرسشگری درباره نسبت دانش و قدرت است. دوم، میدان را از مخالفت‌های سطحی و سیاسی پاک می‌کند؛ مخالفت‌هایی که می‌کوشند نقد سعید را صرفاً به یک موضع‌گیری ایدئولوژیک تقلیل دهند. مهم‌تر از همه، این رویکرد امکان می‌دهد که پژوهش‌های گلدزیهر را نه با معیارهای اخلاقی ساده‌انگارانه، بلکه در نسبت دقیق با نقد ساختاری سعید از شرق شناسی ارزیابی کنیم.

در همین چارچوب است که دباشی از نقدهای تند و تیز علامه قزوینی بر مستشرقان سخن به میان می‌آورد؛ دانشمندی که بیش از نیم قرن پیش از صورت‌بندی نظری رابطه دانش و قدرت نزد فوکو و سپس سعید، عملاً در میان مستشرقان زندگی و کار می‌کرد. قزوینی از منظر دباشی نمونه‌ای از علای یک دانشمند وسواسی، دقیق‌النظر و عمیقاً متعهد به متون و سنت است.

دباشی با مرور زندگی قزوینی در اروپا - از لندن و پاریس تا برلین - نشان می‌دهد که پیش از سعید، رابطه میان شرق شناسان اروپایی و دانشمندان مسلمان یا ایرانی، رابطه‌ای یک‌سویه یا صرفاً سلطه‌محور نبوده است. قزوینی بخش عمده‌ای از عمر خود را در کتابخانه‌های اروپایی گذراند، با برجسته‌ترین شرق شناسان زمانه‌اش دیدار کرد، از برخی عمیقاً تأثیر پذیرفت و برخی را ستود. او با چهره‌هایی چون ادوارد براون، باربیه دو مینار، کلیمان اوار و زاخائو وارد گفت‌وگوهای

علمی شد و از آنان آموخت، بی‌آنکه استقلال فکری خود را از دست بدهد. او هفتاد سال پیش از ادوارد سعید نامدارترین مستشرقان زمانه‌اش را از دم تیغ نقدهای تند و تیزش گذراند و حتی کسانی مانند ماسینیون از این نقدها در امان نماندند.^۱

دباشی با کنایه به آنچه امثال برنارد لویس درباره کتاب شرق‌شناسی و ادوارد سعید نوشته‌اند و گفته‌اند درباره قزوینی چنین می‌نویسد: «قزوینی در این موضع‌گیری نه در پی تسویه حساب سیاسی است و نه دغدغه‌ای ایدئولوژیک دارد. او فلسطینی نیست، دولت اسرائیل هنوز وجود خارجی ندارد، و او را نه می‌توان صهیونیست دانست و نه ضد صهیونیست. حتی چارچوب‌های مفهومی‌ای چون پست‌مدرنیسم، پساساخت‌گرایی یا واسازی - که دهه‌ها بعد به زبان رایج نقد بدل شدند - در زمان قزوینی هنوز اساساً صورت‌بندی نشده بودند.

به تعبیر دباشی، هیچ‌یک از آن انبوه مفاهیم و منازعات نظری که بعدها پیرامون شرق‌شناسی ادوارد سعید شکل گرفت و گاه خود به مانعی برای فهم پرسش‌های بنیادی او تبدیل شد، در افق فکری قزوینی حضور ندارد. در نگاه دباشی، همین سادگی، فقدان اغراض سیاسی و پرهیز از زبان نظری سنگین است که روایت قزوینی را به سندی تاریخی و معرفتی بدل می‌کند: شهادتی

۳۸۸

آینه پژوهش | ۲۱۵ و ۲۱۶

سال ۳۶ | شماره ۵ و ۶

آذر و دی/ بهمن و اسفند ۱۴۰۴

۱. از هم‌نسلان او کسانی مانند تقی‌زاده و کاظم‌زاده ایرانشهر نیز نقدهای مشابهی به خاورشناسان داشتند. یک نمونه از نقدهای قزوینی چنین است: «به مناسبت صحبت از مستشرقین، این نکته را نیز که از تجربیات خود به دست آورده‌ام در ختام این مقاله بی‌مناسبت نمی‌دانم اشاره به آن بنمایم و آن این است که بر هموطنان عزیز من پوشیده نباشد که در اروپا در حوزه مستشرقین، مدعی و عالم‌نما و «شارلاتان» عده‌شان به مراتب بیشتر از مستشرقین حقیقی و علمای واقعی است و اگرچه این مسئله از خصایص نوع بشر است، در جمیع نقاط دنیا و در هر فنی و علمی، و تخصیص به مستشرقین اروپا ندارد ولی بخصوصه در ماده مستشرقین اروپا، دامنه‌ی این مسئله، وسعت غریبی دارد... و علت این فقره شاید این باشد که به مضمون مثل معروف فرانسوی: «در مملکت کوران، آدم یک چشم پادشاه است»، بواسطه‌ی بی‌اطلاعی عموم مردم در اروپا از اوضاع مشرق و از السنه و علوم مشرق، بالطبع وظیفه‌ی مستشرقین یک میدان وسیع مستعدی می‌شود برای متقلبین و «شارلاتان»‌ها که به محض اینکه یکی دو از السنه شرقیه را تا درجه‌ای آموختند و امتحانی از آن (که غالباً امتحان کنندگان از امتحان دهندگان با اطلاع‌تر نیستند) دادند و به توسل به یکی از وسایل به سمت معلم السنه شرقیه نایل آمدند، دیگر تدریس آن زبان و غالباً چندین زبان دیگر در آن واحد، مثلاً فارسی و عربی و ترکی، با جمیع علوم و فنونی که به آن زبانها مدون شده‌اند و جمیع لهجات متکثره متنوعه آنها، همه محول به ایشان می‌شود و ایشان بدون خجالت و ترس از افتضاح (چون تمیزی در بین نیست) در عموم این السنه و علوم و فنون، ادعای اطلاع می‌کنند و درس می‌دهند و تالیفات می‌نمایند و صاحب آراء مخصوصه تازه می‌شوند؛ و گاه نیز بعضی از کتابهای بیچاره فارسی یا عربی یا ترکی را گرفته، آنها را مسخ کرده، مملو از اغلاط فاحشه، به طبع می‌رسانند، در صورتی که معلمین زبان یونانی و لاتینی مثلاً که عموم طبقات ناس کمابیش از آن دو زبان مستحضرند، چون گوی و میدان حاضر است هرگز چنین ادعاها بلکه عسری از اعشار آنها را ممکن نیست بکنند و فقط به تخصص در یک شعبه کوچک محدودی از آن دو زبان قناعت کرده، پا را از گلیم باریک خود جرات ندارند درازتر کنند... مقصود این است که هموطنان عزیز من به الفاظ باطمینان «معلم السنه شرقیه»، و عضو انجمن علمی فلان، یا آکادمی بهمان، غره نشوند و هر ترهاتی را که از طرف اروپا به امضای هر مجهولی می‌آید چشم بسته بدون آنکه آن را به محک اعتبار بزنند، وحی منزل ندانند و در هر چیزی عقل خداداد را که معیار تمیز حق از باطل، فقط اوست، توأم با علم اکتسابی میزان قرار داده، همه چیز را با آن ترازو بسنجند تا راه را از چاه و خضر را از غول گمراه باز شناسند» (جمعه ۱۴ نوامبر ۱۹۲۴)

پیشاسعیدی، بی‌واسطه و دقیق، از درون مناسبات واقعی شرق‌شناسی کلاسیک، پیش از آنکه این میدان به عرصه منازعات ایدئولوژیک متأخر بدل شود.

البته دباشی باز توجه می‌دهد که این نگاه قزوینی تنها مختص به او نیست بلکه نماینده موضع فکری آگاه‌ترین و دقیق‌ترین نسل دانشمندان و ادیبان ایرانی هم عصر او و حتی نسل‌های بعدی است. او برای نشان دادن این نکته، به چهره‌ای از هم‌نسلان قزوینی اشاره می‌کند: حسین کاظم‌زاده ایرانشهر (۱۸۸۴-۱۹۶۲) که تجربه‌ای مشابه با قزوینی از زیست و کار فکری در اروپا داشت، به‌ویژه در برلین دوران جنگ جهانی اول که هر دو در آنجا حضور داشتند. ایرانشهر در همین دوره، مجله مهم «ایرانشهر» را به زبان فارسی در برلین منتشر کرد که به یکی از کانون‌های اصلی اندیشه نوگرایی ایرانی بدل شد.

در نخستین شماره این مجله، به تاریخ ۲۶ ژوئن ۱۹۲۲، ایرانشهر مقاله‌ای کوتاه اما مهم و معنادار با عنوان «شرق‌شناسی و غرب‌شناسی» منتشر کرد و در آن از رابطه بین استعمار و شرق‌شناسی سخن گفت. دباشی یادآور می‌شود که این متن - که نزدیک به نیم قرن پیش از انتشار شرق‌شناسی ادوارد سعید نوشته شده - در عمل، بسیاری از مشاهدات نظری سعید را نه از مسیر نظریه‌پردازی انتزاعی، بلکه از طریق روایت‌های یک شاهد عینی و تجربه زیسته او تأیید می‌کند. ایرانشهر مقاله خود را با این توضیح آغاز می‌کند که چگونه در طول «دو یا سه قرن» گذشته، دانشی به نام «شرق‌شناسی» در اروپا شکل گرفته است؛ دانشی که او خاستگاه آن را در سفرها، گزارش‌ها و نوشته‌های مسافران و جهانگردان اروپایی می‌بیند - کسانی که آنچه را دیده و تجربه کرده بودند در قالب سفرنامه‌ها به هم‌وطنان خود منتقل می‌کردند. همچنین جالب است که در پایان این نوشتار از لزوم پایه‌گذاری علمی به نام غرب‌شناسی در برابر شرق‌شناسی سخن به میان آمده است تا در آن شرقیان «جنبه‌های اجتماعی، سیاسی، ادبی، اقتصادی، صنعتی و فنی ملت‌های غربی» را مطالعه کنند.

در خوانش دباشی، این هم‌صدایی میان قزوینی و ایرانشهر نشان می‌دهد که نقد آگاهانه شرق‌شناسی، پیش از سعید و مستقل از زبان نظری متأخر، در دل تجربه مستقیم روشنفکران غیراروپایی از این رشته شکل گرفته بود؛ تجربه‌ای که هم در بردارنده تحسین علمی خدمات آنان بود و هم به نقاط ضعف آن توجه داشت و آنها را با تند و تیزترین عبارات بیان می‌کرد.

با این حال گرچه نقد شرق‌شناسی سال‌ها پیش از ادوارد سعید آغاز شده بود اما یک تفاوت عمده بین سعید و پیشینیانش وجود دارد. نقدهای او بیش از هرچیز بر محور «بازنمایی» می‌چرخد. بدین معنا که یک طرف چگونه دیگری را بر پایه روابط قدرت و دانش بازنمایی می‌کند. او سپس به سه موضع از کتاب سعید اشاره کرده که در آنها نقدهایی را متوجه گلدزیهر ساخته است. نخستین مورد هنگامیست که سعید به کوتاهی خود در شناخت شرق‌شناسی

آکادمیک و نماینده برجسته‌اش در آن دوره یعنی استشراف آلمانی اشاره می‌کند و نوشته‌های گلدزیهر را در زمره میراث آکادمیک شرق‌شناسی قرار می‌دهد.^۱

دومین اشاره ادوارد سعید به گلدزیهر در شرق‌شناسی، در بستر نقد کلی او به شیء‌انگاری «شرق» و «شرقیان» صورت می‌گیرد؛ نقدی که پیامد آن، به زعم سعید، نوعی ناآگاهی ساختاری نسبت به واقعیت‌های اجتماعی و سیاسی جوامع اسلامی - از جمله جنبش‌های رهایی‌بخش ملی - است. سعید در این بخش، با الهام از انور عبدالملک، مجموعه‌ای از شرق‌شناسان کلاسیک، از رنان تا گلدزیهر و از مک‌دونالد تا گیب و برنارد لوئیس را ذیل یک الگوی مشترک قرار می‌دهد: این‌که آنان اسلام را به مثابه یک «ترکیب فرهنگی» مطالعه می‌کردند که می‌توانست جدا از اقتصاد، سیاست و مناسبات اجتماعی مسلمانان فهم شود، و در نهایت آن را به تصویری بدوی، قبیله‌ای و غیرتاریخی تقلیل می‌دادند. گرچه دباشی این عبارات سعید را نقل نکرده اما می‌توان برای فهم بهتر مقصودش از شیء‌انگاری به برخی از عبارات‌های او در کتاب شرق‌شناسی اشاره کرد:

«... در اذهان و در کلمات کرومر و بالفور انسان مشرق‌زمینی به صورت چیزی یا موجودی تصویر می‌شود که مورد قضاوت قرار می‌گیرد (همچون متهمی در دادگاه). یا آدم آن را تحت مطالعه قرار می‌دهد و توصیف می‌کند (آن گونه که مواد درسی را) یا مشمول انضباط می‌سازد (به گونه‌ای که در مدرسه یا در زندان چنین می‌کنند) یا تصویرش را ترسیم می‌کند (بدان گونه که در یک کتاب جانورشناسی چنین می‌کنند)»... (سعید، ۱۴۰۲، ص ۷۶-۷۵)

اما چنین به نظر می‌رسد که دباشی چندان به این نگاه هم‌دل نیست. از منظر او هرچند این نقد در مورد بسیاری از شرق‌شناسان - و به ویژه چهره‌هایی چون برنارد لوئیس - کاملاً وارد است، اما در مورد گلدزیهر چندان پذیرفتنی نیست نمی‌کند. اینجا دباشی باز به مطالب ابتدای فصل بازمی‌گردد و وجه تمایز اساسی گلدزیهر را دقیقاً توجه جدی و مداوم او به عوامل اجتماعی و سیاسی در شکل‌گیری و تحول تاریخی اسلام بر می‌شمرد. این ویژگی نه تنها در مطالعات اسلامی او آشکار است، بلکه در پژوهش‌های قرآنی، تفسیری و فقهی‌اش نیز حضوری پررنگ دارد. به باور او اتفاقاً یکی از دلایل اصلی انتقاد شدید عالمان مسلمان - به ویژه محدثان - از گلدزیهر همین بوده است که او حدیث را بیش از حد تاریخمند می‌کرد و آن را در معرض اتفاقات اجتماعی و سیاسی (مانند عملکرد خلفا و فتوحات) می‌دید.

۱. سعید معتقد بود که آلمان برخلاف بریتانیا و فرانسه، هرگز منافع ملی و استعماری مستقیم و سازمان‌یافته‌ای در «شرق» نداشت؛ از این رو، شرق‌شناسی آلمانی در پیوندی بی‌واسطه با پروژه‌های امپراتوری کلاسیک شکل نگرفت.

دباشی باز هم یادآوری می‌کند که گلدزیهر نه فقط در سطح نظری، بلکه در سطح تجربه زیسته نیز عمیقاً با تحولات زمانه خود درگیر بود. او از نزدیک به جهان اسلام سفر کرده، با جنبش‌های معاصر مانند وهابیت و باییت آشنا بوده، و درباره آن‌ها نوشته و تحلیل کرده است. سفرنامه او از سوریه، فلسطین و مصر نشان می‌دهد که گلدزیهر نه تنها نسبت به مسائل اجتماعی و سیاسی بی‌اعتنا نبود، بلکه حتی در تظاهرات ضداستعماری شرکت داشت و آگاهانه از هرگونه پیوند با صهیونیسم فاصله می‌گرفت. بنابراین، به تعبیر دباشی، دشوار است که او را به نادیده‌گرفتن سیاست، جامعه، یا تقلیل اسلام به یک فرهنگ ایستا و قبیله‌ای متهم کرد.

با این حال، دباشی در عین دفاع از گلدزیهر، در داوری نسبت به سعید نیز منصف می‌ماند. او یادآوری می‌کند که هنگام نگارش شرق‌شناسی، نه خاطرات روزانه گلدزیهر (منتشرشده در همان سال ۱۹۷۸) و نه سفرنامه او (منتشرشده در ۱۹۸۷) در دسترس سعید نبودند. این محدودیت منابع، تا حدی توضیح می‌دهد که چرا سعید گلدزیهر را در کنار دیگر شرق‌شناسانی قرار داد که نسبت به سیاست و جامعه اسلامی بی‌تفاوت بودند - هرچند حتی با همان منابع موجود، مانند مطالعات اسلامی و رویه‌های تفسیر قرآنی اسلامی، شواهد قابل توجهی از حساسیت گلدزیهر به زمینه‌های اجتماعی و سیاسی در دسترس بود. با این حال گرچه از منظر دباشی نقد مشخص سعید به گلدزیهر از حیث تقلیل‌گرایی فرهنگی دقیق نیست؛ اما از سوی دیگر، چارچوب کلی سخن سعید درباره شرق‌شناسی به مثابه یک دستگاه تولید دانش که با قدرت گره خورده است، همچنان معتبر باقی می‌ماند.

دباشی توضیح می‌دهد که سومین و آخرین اشاره ادوارد سعید به گلدزیهر در شرق‌شناسی، در اوج نظری‌ترین بخش کتاب و در چارچوب بحث او درباره «تولید شرق» رخ می‌دهد. در این جا، سعید می‌کوشد نشان دهد که چگونه تصورات مسلط غربی از «شرق» بر نوعی غیاب بنیادین استوارند: شرق نه به عنوان واقعیتی زیسته و تجربه‌شده، بلکه همچون ابژه‌ای معرفتی ساخته می‌شود که همواره در موقعیت بیرونی و در عین حال وابسته و فرودست نسبت به غرب قرار دارد. در این الگو، شرق‌شناس به مثابه فاعل دانای برتر، حامل اقتدار فرهنگی و داور نهایی ظاهر می‌شود، حال آن‌که بزرگترین غایب این بازنمایی خود «شرق» و «شرقیان» است. در واقع او معتقد است که در این بازنمایی معیوب، شرق چیزی جز تصویری که مستشرق بازنمایی کرده است نیست. باز هم گرچه دباشی تنها به ذکر چند عبارت از سعید بسنده کرده است اما می‌توان به بخشی از عبارات کتاب شرق‌شناسی اشاره کرد که نمایاننده همین دیدگاه هستند. برای نمونه سعید می‌نویسد:

«... شرق‌شناسی مبتنی بر رابطه آن با محیط بیرون از وجود خودش است. یعنی مبتنی بر این واقعیت است که یک شاعر یا محقق شرق‌شناس، مشرق‌زمین را به سخن گفتن وامی‌دارد، مشرق‌زمین را توصیف می‌کند و رموز مشرق‌زمین را بر جهان غرب و برای جهان غرب عیان می‌سازد. شرق‌شناس با مشرق‌زمین سر و کاری ندارد مگر همچون نخستین انگیزه آنچه می‌گوید. آنچه شرق‌شناس می‌گوید یا می‌نویسد (صرفاً به اعتبار این واقعیت که آن سخن قبلاً گفته یا نوشته شده است) با این هدف گفته یا نوشته می‌شود که نشان داده شود شرق‌شناس در بیرون مشرق‌زمین مکان دارد و این بیرون بودن او از حیطه مشرق‌زمین هم در حکم یک واقعیت وجودی و فیزیکی است و هم یک واقعیت معنوی. حاصل اصلی این «در بیرون قرار داشتن» البته عرضه داشتن مشرق‌زمین است و به گونه‌ای نمایندگی آن را بر عهده گرفتن... نمود بیرونی هرگونه عرضه داشتن مشرق‌زمین همواره مبتنی بر گونه‌ای از باوری است که واقعیت محرز و پیش پا افتاده تلقی می‌شود و آن واقعیت پیش پا افتاده و محرز آن است که اگر مشرق‌زمین می‌توانست سخنگو یا نماینده خودش باشد، می‌بود... بدین گونه تمامی مبحث شرق‌شناسی مبحثی است جدا از خود مشرق‌زمین. اینکه آیا شرق‌شناسی معنی و مفهومی هم دارد و آن معنی یا مفهوم چیست، بیشتر به مغرب‌زمین بستگی دارد و کمتر به مشرق‌زمین. این مفهوم وجودش را مستقیماً مدیون روش‌های گوناگون غربی برای عرضه داشتن است.» (سعید، همان، ص ۴۹-۴۷).

سعید برای تقویت این مدعا، به نمونه‌هایی از شرق‌شناسان برجسته‌ای چون نولدکه و بکر اشاره می‌کند و نشان می‌دهد که چگونه حتی پژوهش‌های عظیم و دقیق آنان، در نهایت با نوعی تحقیر یا نگاه از بالا به موضوع مطالعه‌شان همراه بوده است. او سپس، با ارجاع به کتاب «اسلام در آینه غرب» نوشته ژاک واردنبرگ، این الگو را به گلدزیهر نیز تعمیم می‌دهد و مدعی می‌شود که تفاوت‌های روش‌شناختی میان شرق‌شناسان، در برابر اجماع نانوشته آنان بر «فروستی» اسلام، اهمیتی ثانویه می‌یابد.

دباشی در این نقطه، همان الگوی نقد پیشین خود را تکرار می‌کند: او میان اعتبار چارچوب نظری سعید و نادرستی تطبیق آن بر گلدزیهر تمایز قائل می‌شود. به نظر او، هرچند تحلیل سعید از سازوکارهای معرفتی شرق‌شناسی - به ویژه درباره حذف عاملیت تاریخی و اجتماعی شرقیان - در سطح نظری همچنان قانع‌کننده و قدرتمند است، اما تعمیم این الگو به گلدزیهر، هم نادرست است و هم ناعادلانه.

نخست آن که دباشی یادآور می‌شود انتظار اینکه یک پژوهشگر هیچ موضع انتقادی نسبت به موضوع مطالعه خود نداشته باشد، اساساً خطاست. گلدزیهر، همچون هر دانشمند جدی دیگر،

نه تنها حق، بلکه وظیفه داشت که نسبت به جنبه‌های مختلف سنت اسلامی رویکردی انتقادی اتخاذ کند (به ویژه وقتی عمر علمی خود را صرف فهم تاریخی و درونی آن کرده بود). دوم آن که فرض تلویحی سعید در این بخش (این که مشکل شرق‌شناسی اساساً از «غیرهمدلانه بودن» آن نسبت به اسلام ناشی می‌شود) به همان اندازه معیوب است. تاریخ شرق‌شناسی نشان می‌دهد که برخی از سیاسی‌ترین شرق‌شناسان که مستقیماً در خدمت پروژه‌های استعماری بودند، اتفاقاً رویکردی کاملاً همدلانه، غیرانتقادی و حتی ستایش‌آمیز نسبت به اسلام و شرق داشتند. نهایتاً درباره گلدزیهر معتقد است که او نه واله و شیدای اسلام بود و نه باور داشت که دینی فرودست است. او آن را یکی از بزرگ‌ترین ادیان و تمدن‌هایی می‌دانست که جهان تجربه کرده بود، بدون اینکه به آن بگردد یا فاصله علمی خود را با آن از دست دهد.

با این حال دباشی تأکید می‌کند که هسته نظری مهم نقد ادوارد سعید (یعنی وجود نوعی هم‌ساختاری یا هم‌پوشانی بنیادین میان شرق‌شناسی به مثابه یک دستگاه تولید دانش و استعمار اروپایی) حتی پس از همه اصلاح‌ها، بازبینی‌ها و نقدهایی که می‌توان بر مثال‌های مشخص سعید وارد کرد، همچنان معتبر باقی می‌ماند. آن هسته چیزی نیست جز فرض شبکه‌ای از دانش، قدرت و بازنمایی که در آن شرق‌شناسی، آگاهانه یا ناآگاهانه، در خدمت نظامی جهانی قرار می‌گیرد که با پروژه‌های استعماری هم‌راستا است.

از این منظر، کارنامه گلدزیهر نیز نمی‌تواند کاملاً بیرون از این ساختار کلی قرار گیرد. تا آنجا که او یک شرق‌شناس بود، بی‌تردید در تولید گونه‌ای از دانش مشارکت داشت که بالقوه در معرض مصادره و سوءاستفاده سیاسی قرار می‌گرفت و سرانجام هم به ابزاری برای تثبیت نگاه‌های مسلط غربی به اسلام و سرزمین‌های اسلامی بدل شد. دباشی این واقعیت را انکار نمی‌کند و می‌پذیرد که گلدزیهر نیز به نحوی درون همان میدان معرفتی نفس می‌کشید.

اما پرسش اساسی دباشی دقیقاً از همین جا آغاز می‌شود: آیا این مشارکت ساختاری و ناخودآگاه، گلدزیهر را شایسته همان نوع داوری اخلاقی و سیاسی می‌کند که سعید یا دیگران در مورد برخی شرق‌شناسان هم‌عصر او روا می‌دارند؟ پاسخ دباشی به صراحت منفی است. به نظر او، گلدزیهر برخلاف بسیاری از همتایانش نه به دنبال نزدیک شدن به قدرت‌های سیاسی بود و نه دانش خود را آگاهانه در خدمت منافع امپراتوری قرار داد اما امکان فاصله‌گیری انتقادی کامل از دستگاه معرفتی که در آن می‌زیست را هم نداشت.

پس از این قسمت، دباشی درباره تبار فکری ادوارد سعید و بیگانگی او از جامعه‌شناسی معرفت سخن می‌گوید که بیشتر برای شناخت سعید و خاستگاه فکری او مفید است و ارتباط

مستقیمی با میراث گلدزیهر و نقد او ندارد. دست آخر دباشی فصل را با ترسیم چشم‌انداز جهان پس از ۱۱ سپتامبر به پایان می‌برد؛ جهانی که از منظر او دیگر نه با منطق استعمار کلاسیک اروپایی اداره می‌شود و نه حتی با صورت‌بندی‌های معرفتی‌ای که زمانی آن استعمار را ممکن می‌کرد. امپراتوری ایالات متحده، به‌زعم او، امپراتوری‌ای است بی‌هژمونی که نه ایده‌ای منسجم دارد و نه افقی فکری که بتواند سلطه خود را از درون آن توجیه کند. اگر استعمار اروپایی با شبکه‌ای پیچیده از دانش، فرهنگ، هنر، ادبیات و... پیش می‌رفت و شرق‌شناسی یکی از ابزارهای مرکزی آن بود اینک امپریالیسم آمریکایی عمدتاً بر زور عریان تکیه دارد، بی‌آنکه پشتوانه‌ای فکری هم‌سنگ با قدرتش تولید کرده باشد.

در این وضعیت، نه شرق‌شناسی کلاسیک دیگر کارکردی دارد و نه حتی نسخه متأخرتر آن، یعنی «مطالعات منطقه‌ای» که در دوران جنگ سرد برای پاسخ‌گویی به نیازهای اطلاعاتی و استراتژیک آمریکا شکل گرفت. با فروپاشی شوروی و سپس اعلام «مبارزه جهانی با ترور»، این الگوها نیز فرسوده و بی‌اعتبار شده‌اند. آنچه باقی مانده، به تعبیر دباشی، طبقه‌ای از مفسران و مبلغان سیاسی است که در همکاری نزدیک با اندیشکده‌ها، دانشی شتاب‌زده، سطحی و ایدئولوژیک تولید می‌کنند؛ چهره‌ای چون برنارد لوئیس نمونه‌ای گویا از این دگردیسی است.

در چنین جهانی است که دباشی به سراغ گلدزیهر بازمی‌گردد و می‌پرسد: امروز چرا و چگونه باید او را خواند؟ پاسخ او آگاهانه دوپهلوی اما دقیق است. خواندن گلدزیهر امروز، دیگر به معنای بازگشت به شرق‌شناسی به‌عنوان یک رشته زنده و معتبر نیست چرا که آن چارچوب تاریخی و نظری از میان رفته است. او دوباره جملات نخستین خود در آغاز فصل را تکرار می‌کند که آثار گلدزیهر، از این حیث، شبیه اشیای موجود در یک موزه‌اند: زیبا، سنجیده، دقیق، اما متعلق به جهانی که دیگر وجود ندارد. با این حال، ارزش گلدزیهر دقیقاً در همین فاصله نهفته است. اهمیت او را نباید با معیار رشته‌ای سنجید که از نظر تاریخی منسوخ و از حیث نظری بی‌اعتبار شده است. دباشی می‌گوید گلدزیهر را باید از نو و به‌گونه‌ای دیگر خواند: نه صرفاً به‌عنوان یک «شرق‌شناس»، بلکه به‌عنوان یک پژوهشگر استثنایی با نبوغی کم‌نظیر در عرصه مقایسه فرهنگی؛ انسانی با وسعت دانشی چشمگیر، حساسیتی اخلاقی بالا و تعهدی جدی به فهم تاریخی و انسانی اسلام و البته مخالف استعمار اروپایی که دانش خود را نه برای سلطه، بلکه برای فهم دین، فرهنگ و تمدنی به کار گرفت که به آن تعلق نداشت و از خلال همین فهم، به شناختی عمیق‌تر از خود نیز دست یافت.

منابع فارسی

- سعید، ادوارد. (۱۴۰۲ش). شرق‌شناسی (لطفعلی خنجی، مترجم). تهران: انتشارات امیرکبیر. (اثر اصلی منتشر شده در ۱۹۷۸).
- گلدزیهر، ایگناتس. (۱۳۵۷ش). درسهایی درباره اسلام (علینقی منزوی، مترجم). تهران: کمانگیر. (اثر اصلی منتشر شده در ۱۹۱۰).

منابع غیرفارسی

- عبدالرحیم الزینی، محمد. (۲۰۱۱م). الاستشراق اليهودي رؤية موضوعية. القاهرة: دار اليقين للنشر والتوزيع.
- A.W. Hughes, 'Contextualizing contexts. Orientalism and Geiger's "Was hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen" reconsidered', in D. Hartwig et al. (eds), 'Im vollen Licht der Geschichte'. Die Wissenschaft des Judentums und die Anfänge der kritischen Koranforschung, Würzburg, 2008, 87-98
- Dabashi, H. (2009). Post-Orientalism: Knowledge and Power in Time of Terror. Transaction Publishers.
- Ignaz Goldziher, Tagebuch. Herausgegeben von Alexander Scheiber. Leiden: E. J. Brill, 1978, 59.
- The English translation is Raphael Patai's in Raphael Patai, Ignaz Goldziher and His Oriental Diary: A Translation and Psychological Portrait (Detroit: Wayne State University Press, 1987), 20.
- Koltun-Fromm, K. (2006). Abraham Geiger's liberal Judaism: Personal meaning and religious authority. Indiana University Press.