

# پاره‌های اسلام شناسی ۹

محمد حسین رفیعی

## ۱. تألیف و ماهیت مؤلف در متون مرتبط با سیره پیامبر(ص)؛ آندریاس گورکه<sup>۱</sup>

آندریاس گورکه چهره نام‌آشنایی در میان محققان تاریخ و فرهنگ اسلام در کشور ماست. او به واسطه مطالعات متعددی که در حوزه سیره پیامبر(ص) و تاریخ صدر اسلام انجام داده است، از اقبال و توجه زیادی برخوردار بوده و بخشی از مهم‌ترین آثارش به همت پژوهشگرارجمند جناب سیدعلی آقایی به فارسی ترجمه شده است. نوع مواجهه هم‌دلانه گورکه با متون حدیثی و تاریخی صدر اسلام که با رویکرد انتقادی و روشمندانانه‌ای نیز عجین شده، وی را به پژوهشگری مبدل ساخته که به راحتی نمی‌توان از آثارش عبور کرد. پروژه مطالعاتی او از همکاری با گرگور شولر آغاز شد و تلاش کرد با ارائه انتقاداتی به روش اسناد + متن، الگوی تازه و فراگیرتری از آن را ارائه کند و برخی عیوب و انتقادات را اصلاح کند.<sup>۲</sup>

چکیده:

نویسنده در نوشتار حاضر که شماره ۹ از سلسله انتشارات پاره‌های

اسلام شناسی است، به معرفی

اجمالی و بیان محتوای سه منبع ذیل می‌پردازد:

۱. تألیف و ماهیت مؤلف در متون

مرتبط با سیره پیامبر(ص)؛

آندریاس گورکه

۲. نقد کتاب «ایران در بحران؛ سقوط

اصفهان و سلسله صفویه»

۳. مفهوم شناسی سلفیه و سلفی

گری

کلیدواژه:

سیره پیامبر، آندریاس گورکه، کتاب

«ایران در بحران؛ سقوط اصفهان و

سلسله صفویه»، سلفیه، سلفی‌گری،

سقوط اصفهان، صفویه.

اما نگاه‌شسته اخیر گورکه پیرامون ماهیت تألیف و هویت مؤلف در متون مرتبط با سیره پیامبر(ص) با به‌چالش کشیدن مسئله مهمی آغاز شده است. او معتقد است که از آغاز نگارش و تدوین آثار در تاریخ و تمدن اسلامی، متون مرتبط با سیره نبوی در مرکز توجه مسلمین قرار داشته‌اند و به همین دلیل بیش از دیگر حوزه‌ها بازنویسی و نشر داده شده‌اند. شهرت هر یک از این آثار که با عناوین کلی و عمومی «سیره» یا «مغازی» به رشته تحریر درمی‌آمدند، با نام چهره‌هایی همچون ابن اسحاق، واقدی و... منتقل شده و تا به امروز از این افراد به عنوان نگارنده و مؤلف این آثار یاد می‌شود، اما سؤال اینجاست که با توجه به ماهیت و تاریخ نقل حدیث و کتابت آن که فراز و نشیب بسیاری داشته و تا به امروز نیز محل بحث و اختلاف نظر محققان است، چه کسی/کسانی را می‌توان مؤلف / مؤلفان واقعی متون سیره پیامبر(ص) دانست؟ اساساً می‌توان چنین افرادی را شناسایی کرد یا لااقل ممیزات آنان را نسبت به اقرانشان برشمرد؟

1 . Andreas Gorke; "Authorship in Sira Literature"; in Concepts of Authorship in Pre-Modern Islamic Texts; Lale Behzadi und Jaakko Hämeen-Anttila (eds); University of Bamberg Press; 2015; pp.63-93

۲ . به طور مشخص مدعیات وی در این رابطه را می‌توان در پژوهش زیر یافت:

Andreas Goerke, "Eschatology, History and the common link: A study in Methodology", in Method and Theory in the study of Islamic Origins, Herbert Berg (ed.), Brill, 2003.

شرح این مقدمات از نظر گورکه بدان جهت حائز اهمیت است که معادلات دقیقی برای هریک از این مفاهیم در سنت عربی-اسلامی وجود دارد. وی در این راستا به شناخت جایگاه و تعریف مؤلف، مصنف، نساخ، وراق، مستملی و... در سنت آموزش و کتابت اسلامی پرداخته و با ذکر مثال‌هایی از فهرست ابن ندیم یا گزارش‌های ابن حجر عسقلانی، به شناخت دقیق مفهوم واژه «کتاب» در سنت اسلامی پرداخته و آورده که میان تعریف امروزی این واژه با مفهوم متقدم آن در صدر اسلام تفاوت بسیاری وجود داشته است.

گورکه در بخش دوم و اصلی مقاله‌اش به ماهیت متون سیره پرداخته و آنها را امتزاجی از تاریخ، تاریخ‌رهای (Salvation History) و روایات داستانی دانسته است. برخی روایات و داستان‌ها به روشنی نشان دهنده تأثیرات و تبادلات فرهنگ اسلامی با ادیان مسیحیت و یهودیت است؛ همچون سوگند عبدالمطلب به قربانی کردن عبدالله که از نظر گورکه با داستان حضرت ابراهیم (ع) و قربانی کردن اسماعیل (ع) قابل مقایسه است. همچنین بخش‌های دیگری از روایات و متون سیره را معجزاتی تشکیل می‌دهند که تصویری فرانسائی از پیامبر (ص) ارائه می‌کند. روایت معراج پیامبر از این دسته است که بیش از آنکه جنبه تاریخی داشته باشد، بروجوه روایی و داستانی آن تأکید شده است، اما بخش مهم و ارزشمند متون سیره به گزارش وقایع تاریخی اختصاص یافته که ناقلان با وفاداری و دقت بیشتری به گزارش آن پرداخته‌اند. ضمن در نظر داشتن تأثیرات فرهنگ‌ها و رسوم مختلف در نگارش گزارش‌های متعددی از یک روایت نزد مسلمین، نباید این سه بخش مختلف در متون سیره را از یکدیگر جدا انگاشت. این توضیحات آنجا اهمیت می‌یابد که به ماهیت و هویت مؤلف در نگارش سیره پیامبر پردازیم. از نگاه گورکه ویژگی مؤلفانه متون سیره را نمی‌توان همچون آثار دیگر ادبی-تاریخی، متبلور در تولید، خلق و ارائه مطالب دانست، بلکه فرم و ساختار ارائه روایات تاریخی / داستانی در سیره‌نگاری را می‌توان جزء ویژگی‌های مؤثر مؤلفانه انگاشت. به غیر از این ویژگی، باید به تفاوت مهم «مؤلف» و «مصنف» در سنت اسلامی توجه کرد که شاید معادل مفهومی روشنی در فرهنگ اروپایی نداشته باشد، بنابراین نقل یک خبر در نسل‌های اولیه با نقل آن در نسل‌های متأخر بسیار متفاوت است، با این حال دشوار است که هویت و شخصیت روایی متقدمین را از میان بازآرایی‌ها و پیرایش‌های روایی متأخرین تشخیص دهیم. در کنار این دو مورد، ماهیت شفاهی نقل حدیث در عصر متقدم نیز چالشی مهم در شناخت مؤلف واقعی متون مرتبط با سیره نبوی است.

ذکر این موانع و چالش‌ها در کنار ویژگی گردآوری شده (Compilatory character) متون سیره باعث شده تا گورکه میان دو گروه افراد فعال در نقل اخبار سیره تفکیک قائل شود: افرادی که در انشاء و آرایش متن یک حدیث نقش داشته‌اند و گروه دیگری که مسئول گردآوری مجموعه‌ای

البته بدون شک گورکه نخستین پژوهشگر طراح این سؤال نیست. میان مستشرقان پیش از او فؤاد سرگین نیز در پژوهش مفصلش درباره نگاشته‌های عربی، از محدثینی همچون ابان بن عثمان، عروه بن زبیر، شرحبیل بن سعد و وهب بن منبه یاد کرده است. این در حالی است که سلوی مرسی الطاهر، عروه بن زبیر و دیگران، ابن اسحاق و اقدی و ابن هشام را جزء نخستین مؤلفین سیره پیامبر (ص) دانسته‌اند. گورکه معتقد است که علت این اختلاف نظر در تعریف و هویت مؤلف در تاریخ صدر اسلام است. وی به چهار عامل چالش برانگیز بر سر راه رسیدن به پاسخ این سؤالات مهم اشاره کرده است: ماهیت گردآوری و تلفیق متون که عموماً بر پایه عبارات و گزارش‌های اندکی (خبر) شکل گرفته‌اند، یکی از ملزومات مهم خبر این بود که انتظار می‌رفت راوی نقشی در روایتی که نقل می‌کند نداشته باشد، برجستگی و اهمیت نقل شفاهی در روند انتقال متون و ماهیت چندگانه سیره نبوی بین تاریخ، تاریخ‌رهای و داستان.

نگارنده مقاله در بخش بعد و برای شناسایی هویت مؤلف متون سیره نبوی، به پاره‌ای تعریفات رایج از مؤلف اثر پرداخته است. «مؤلف شخصی است که به تنهایی یا به همراه کسانی که شایسته مشارکت در اعتبار او هستند. مسئول تولید یک اثر منحصربه‌فرد است».<sup>3</sup> «در دانش رایج امروز مؤلف کسی است که ایده اصلی یک اثر از ذهن او نشأت گرفته، آن را به رشته تحریر درآورده یا تصنیف یک متن را به عهده داشته است. با این اوصاف چنین فردی خالق یا بنیان‌گذار یک اثر محسوب می‌شود و از تمام حقوق مالکیت ظاهری و معنوی آن برخوردار خواهد بود».<sup>4</sup>

چنان‌که پیداست در هر دو تعریف بر هویت واحد مؤلف و مسئولیت وی برای اثر تألیفی‌اش تأکید شده و علاوه بر این شأن خالقیت و ابداع نیز برای آن شخص قائل شده‌اند. گورکه در ادامه بحث تلاش کرده تا از منظر فقه اللغة، تاریخچه شکل‌گیری چنین تعاریفی را برای تألیف / مؤلف بررسی کند و از طریق جستجوی ریشه‌های دانش مدرن غربی تا عصر رنسانس مدعی شده است که نمی‌توان مفاهیم رایج امروزی را بر پدیده‌های تاریخی عصر پیشامدرن تسری داد. به همین واسطه به سراغ نمونه‌های متعددی از آثار در فرهنگ مسیحی-اروپائی قرون وسطی رفته است که مؤلفین متعددی برای آنها شناخته شده‌اند، در حالی که در واقع می‌توان آنها را گردآورنده (Compiler) دانست. از سوی دیگر تألیف مشترک یا تشریک مساعی چند نفر در نسل‌های متعدد برای شکل‌گیری گونه‌نهایی یک اثر که امروزه به دست ما رسیده، امری رایج و مرسوم بوده است. متون سیره نبوی در سنت اسلامی نیز از این قاعده مستثنی نیستند.

3. Woodmansee, "The Genius and the Copyright," 426. In her book *The Author, Art and the Market*, 35

4. Bennett, *The Author*, 7

وقایع حیات پیامبر(ص) تدوین شده که احتمالاً از طریق تلفیق و همسان‌سازی گونه‌های متعدد محقق شده است. شواهد بسیار اندکی در میان روایات این نسل، نسبت به ارجاع و استناد به قرآن وجود دارد. بیشترین روایات بر مبنای خاطرات و اطلاعات مشهور از میان مردم جمع‌آوری شده است. البته برخی از این روایات حاوی معجزات و جنبه‌های افسانه‌ای هم هستند. این روایات را باید با داستان‌های رایج هم عصرشان توسط قصاص مشابه دانست که عموماً برای سرگرم‌سازی و معرکه‌گیری بین مردم ایراد می‌شده است. البته باید در نظر داشت که دو نسل بعد از این افرادی همچون ابن اسحاق (م. ۱۵۰) و موسی بن عقبه (م. ۱۴۱) از میان منقولات این نسل به برخی اخبار مهم دست یافتند. خالی از فایده نیست اگر در نظر آوریم که معاصر این نسل، نخستین تلاش‌ها برای شکل‌گیری هویت مستقل اسلامی در میان اعراب آغاز شده بود و عبدالملک اموی تلاش کرد سکه‌های عربی ضرب کند. به همین دلیل منطقی است اگر تصور کنیم روایات این نسل در پاسخ به نیاز رو به گسترش حاکمیت برای ترویج هویت بومی اسلامی ایجاد شده و بسط یافته است. چهره‌هایی همچون عروة بن زبیر، سعید بن مصیب، ابان بن عثمان و... جزء این نسل محسوب می‌شوند. آنان کتاب یا نوشته‌ای از خود برجای نگذاشتند و صرفاً یادداشت‌هایی برای تدریس و کمک به حافظه خویش در باب وقایع حیات پیامبر(ص) وجود داشت که هیچ قالب سال‌شمار مدونی نداشت و به همین دلیل نمی‌توان آنان را مورخ دانست، بلکه مطلعین عمومی اخبار و دایرة‌المعارف‌های ناطق آن عصر که برای تمام سؤالات رایج در آن روزگار پاسخی تعبیه کرده بودند. به این نسل «اخباری» گفته می‌شود؛ چرا که روایات و منقولات متعدد را در یک قالب منسجم بازتولید کردند و البته زمینه انتقادات عمیقی را در ساختار نقد حدیث اسلامی فراهم نمودند، بنابراین لازم است توجه داشته باشیم که این نسل و دو نسل پس از آن بودند که تشخیص دادند کدام وقایع از حیات پیامبر(ص) نقل شود یا بهتر است بگوییم تصور این افراد از پیامبر(ص) تصویر عمومی مسلمین بعدی را از ایشان پدید آورد.

**نسل سوم (۸۰-۱۳۰)** را می‌توان از دو جنبه متمایز ساخت: خلق روایات جدید و نقل و بازآرایی روایات موجود. ویژگی نخست با نسل دوم مشابه است، اما وجه دوم تازگی داشت. تغییرات در این دوره به شکل تغییر واژگانی (با توجه به حاکمیت نقل شفاهی در این دوره)، بازسازی ساختاری و افزودن برخی اضافات به اصل روایت انجام می‌شده است. بخش عمده‌ای از این تلاش‌ها برای ایجاد ارتباط بین گونه‌های مستقل و بسیار ناهمگون از یک ماجرا انجام شده است. همچنین انگیزه ایجاد ارتباط با یک آیه قرآن و القاء ماهیت تفسیری بر یک حدیث که منجر به افزایش اعتبار و وثاقت آن می‌شد نیز وجه دیگری از انگیزه ناقلان نسل سوم بوده است. شناخت علل و انگیزه‌های تغییر و تبدیل احادیث در

از احادیث بوده‌اند که این روایات مفرد مربوط به سیره نیز در میان آنها قرار داشته است. در حالی که ناقلان گروه دوم قابلیت مشارکت در هر دو سطح را داشته‌اند، گروه نخست صرفاً در خلق، نقل و ایجاد ارتباط با دیگر روایات غیر مرتبط نقش داشته‌اند، اما برای تشخیص و تمیز این دو از یکدیگر چه باید کرد؟ گورکه در راستای پاسخ به این سؤال تلاش کرده تا کار ویژه خاصی را در این رابطه از ساختار اسناد احادیث استخراج کند. او به مطالعه‌ای که اخیراً سباستین گونتر در رابطه با تدوین چارچوب‌های مدون از شرح وظایف مرجع اصلی خبر، حلقه مشترک، جامع، ناقل و مؤلف اشاره کرده، اما نتایج آن را ناکافی دانسته است.<sup>۵</sup>

یکی از روش‌هایی که در شناخت دقیق نقش واقعی افراد مؤثر در خلق و نقل یک روایت مورد اشاره قرار گرفته روش اسناد + متن است که عموماً برای بازسازی لایه‌های متقدم روایی یک حدیث استفاده می‌شود. برای نیل به نتیجه‌ای در خور این روش، دسترسی به گونه‌های متعدد روایی از یک واقعه الزامی است. اما اگر این الزامات محقق شوند، به خوبی می‌توان تشخیص داد که وقتی تمام شاگردان یک محدث گونه‌ای مشترک را روایت کرده و یک یا چند نفر معدود در آن دخل و تصرف کرده‌اند، مسئولیت تغییر به عهده کیست. این روش در باب تشخیص تعدیل واژگانی احادیث نیز مؤثر و کارآمد است. گورکه بر مبنای دریافت‌های عمومی مطالعات بر مبنای این روش، تلاش کرده نشان دهد چگونه روایات مربوط به سیره نبوی شکل گرفته، نقل شده، تغییر یافته و در نهایت به گونه‌ای قطعی و نهایی ثبت شده است.

### نسل نخست راویان اولیه و مشاهدان بی‌واسطه وقایع

تا کنون روش و امکانی مطمئن برای ردیابی روایات به این سطح از نقل آنها شناسایی نشده است. تعدادی از روایات مربوط به سیره هستند که ادعا می‌شود به نسل بعدی این نسل بازمی‌گردند. اختلافات متعددی در این روایات وجود دارد تا بدان جا که محتمل‌تر است اگر در هر گونه‌ای با نام این نسل از راویان مواجه شدیم، آن را جعل نسل‌هایی بعدی بدانیم که تلاش کرده‌اند از این طریق وثاقت و اعتبار گونه‌های روایی خود را افزایش دهند. اطلاعات در این نسل بیشتر در سطح حافظه فردی یا منقولات مشهور بین گروه‌ها بوده و به هیچ مجموعه منسجمی منتهی نشده است، بنابراین می‌توان با اطمینان ادعا کرد [در صورت اثبات صحت انتساب نقل حدیث به این نسل] هیچ ارتباطی میان ناقلان روایات در این نسل قابل اثبات نیست و حتی گاه در تعارض و اختلاف شدید با هم قرار دارند.

### نسل دوم (۶۰-۱۱۰ هجری)

به نظر می‌رسد که در این نسل اولین گونه‌های روایی مفصل پیرامون

5. Günther, Sebastian. "Assessing the Sources of Classical Arabic Compilations: The Issue of Categories and Methodologies." *British Journal of Middle Eastern Studies* 32 (2005): 75-98.

این نسل و نسل بعد از آن، محتاج درک زمینه‌های تاریخی و اجتماعی آن دوره است. ناقلان و جامعان و معدلان این روایات، ظاهراً با توجیه ارتباط ماهوی این روایات را به همراه هم نقل می‌کرده‌اند، اما در واقع بسیاری از این زمینه‌های ارتباط بین احادیث را خودشان ایجاد کرده بودند. انگیزه چنین اعمالی مستلزم شناخت زمینه‌های تاریخی اجتماعی آن است. تلاش جامعان و ناقلان حدیث برای تقدیس و تکریم سابقه درخشان یک خاندان به واسطه نقل حدیث، یکی از مهم‌ترین انگیزه‌هاست. از این دوره روایات یا گونه‌های عام‌روایی پدیدار شد که ناقلان آن همگی مرتبط به یک خاندان خاص و مؤثر در تاریخ اسلام بوده‌اند. از همین رو این ناقلان برای خویش، نقش تصمیم‌گیرنده در باب گزینش روایات را نیز قائل بودند؛ بدین معنا ناقلان نسل سوم بودند که تصمیم می‌گرفتند کدام روایت با توجه به فضای عمومی جامعه مفید است و کدام حدیث منجر به اختلاف و تفرقه می‌شود. از دیگر ویژگی‌های این نسل ایجاد یک چارچوب سال‌شمار وقایع سیره است. این حرکت نخستین گام به سوی تاریخ‌نگاری وقایع حیات پیامبر (ص) بود. عاصم بن عمر بن قتاده (م. ۱۲۰)، ابن شهاب زهری (م. ۱۲۴) و عبدالله بن ابی بکر (م. ۱۳۰) سرشناس‌ترین چهره‌های این نسل بوده‌اند.

### نسل چهارم (۱۲۰-۱۶۰)

در حالی که بخشی از احادیث توسط نسل سوم محدثان به رشته تحریر درآمده بود، نخستین گونه‌های کتب حدیث توسط نسل چهارم جمع‌آوری شد. این پدیده ناشی از تثبیت و پذیرش عمومی نسبت به گونه‌های رسمی روایات بود. موسی بن عقبه (م. ۱۴۱)، ابن اسحاق (م. ۱۵۰) و معمر بن راشد (م. ۱۵۳) از برجستگان این نسل بوده‌اند. آثار پدیدار شده در این نسل به دو گونه عمده تقسیم می‌شدند: آثار مستقلی که عموماً به حیات پیامبر (ص) اختصاص یافته و تلاش شده تا روایتی منسجم و روان از وقایع ارائه کنند. آثار ابن اسحاق و موسی بن عقبه نخستین نمونه‌های این نسل است. گونه دیگر روایات مستقل و مفرد پیرامون حیات پیامبر (ص) که در فصول مختلف مغازی گردآوری شده و لزوماً به هم مرتبط نشده‌اند. اثر معمر بن راشد از این گروه بوده است.

### نسل پنجم و ششم (۱۵۰-۲۶۰)

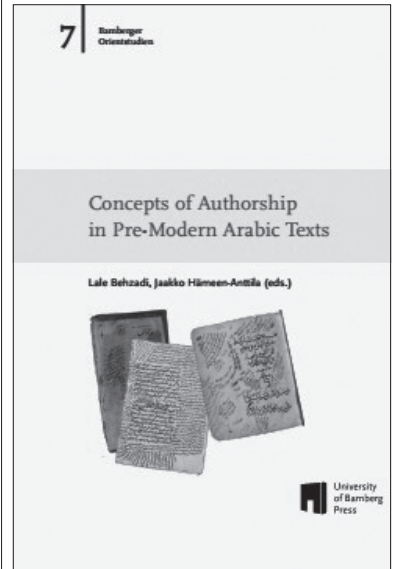
در این دو نسل بیشتر روایات انسجام یافته در نسل‌های گذشته به هم ارتباط داده شده و در مجموعه‌های مستقلی تصنیف شده است. آثار حدیثی عبدالرزاق صنعانی (م. ۲۱۱)، ابن ابی شیبه (م. ۲۳۵)، احمد بن حنبل (م. ۲۴۱) و بخاری (م. ۲۵۵) از این دست بوده‌اند، اما گروه دیگری از آثار نیز تألیف شد که مشخصاً به حیات پیامبر (ص) می‌پرداخت؛ همچون اثر واقدی (م. ۲۰۷)، ابن هشام (م. ۲۱۸) و ابن سعد (م. ۲۳۰). اگرچه گونه‌های روایی موجود با آنچه در این نسل روایت و نقل شده متفاوت بوده، اما می‌توان تا حد زیادی به روایت تثبیت شده و قطعی در این نسل اعتقاد داشت.

### نسل‌های بعدی (بعد از ۲۶۰)

از میانه‌های قرن سوم هجری، ساختار و کلمات احادیث تغییر چندانی نکرد. این متون اغلب تثبیت شده بود و مجموعه آنها در دسترس همگان قرار داشت. زمانی که جامعان متأخر از منابع متقدم به نقل حدیث می‌پرداختند، ساختار و واژگانی روایات را تغییر نمی‌دادند و به متن احادیث وفادار می‌ماندند، اما گاه امکان تلخیص احادیث توسط آنان وجود داشت.

\*\*\*

گورکه پس از شرح تاریخچه مختصری از روند نقل و ضبط سیره نبوی، نگارش نخستین آثار حقیقی مرتبط با سیره نبوی را در نسل چهارم محدثین دانسته که چهره‌هایی همچون موسی بن عقبه، معمر بن راشد و ابن اسحاق در آن حضور داشته‌اند. وی در ادامه به نحوه رعایت چارچوب‌های سال‌شمار و متعهد به روند





حقیقی وقایع در این آثار اشاره کرده تا بین مغازی نگاری و مجامع حدیثی اولیه تفاوتی قائل شده باشد. وجه تمایز این دو گونه از نگاه گورکه این است که در مجامع حدیثی روایات مرتبط از لحاظ موضوعی و فضای عمومی، ضمن رعایت روند سال‌شمار ذکر شده، اما در آثار موسوم به «مغازی» رعایت این الگوها و جوه خلاقانه‌ای از سوی مؤلفان همراه شده است. به عبارت دیگر در حالی که مجامع حدیثی حاصل تلاش تدوین‌گرانه گردآورندگان آن است، مغازی نگاری‌ها فضا و زمینه فراخ‌تری برای اثرپذیری مؤلفانه و اضافات نگارندگان آن فراهم می‌کرد. شاهد این تفاوت، خرده روایت‌ها، اشعار و نام‌هایی است که در مغازی نگاری‌ها بدون اسناد خاصی نقل شده‌اند. با این حال هر دو شکل این آثار باز هم با هدف تعلیم تدوین شده‌اند و مخاطب عام در نظر تولیدکنندگان آنها نبوده است. به همین دلیل است که نقل‌های متعددی از سوی شاگردان پرشمار ابن اسحاق وجود دارد که با هم متفاوت است و زمینه احیاء و بازسازی متن اصلی را فراهم می‌کند.

این شرایط از نیمه قرن سوم به تولید آثار و متون واقعی سیره منجر شد که می‌توان آنها را در چند بخش عمده خلاصه کرد: سیره النبی‌ها که منحصراً به اخبار حیات پیامبر (ص) می‌پرداخت، تواریخ عمومی که بخش‌هایی را به حیات پیامبر اختصاص داده بودند و دلائل النبوه نگاری‌ها، مجامع حدیثی و در ذیل آن متون فقهی و تفاسیر قرآن که از جنبه‌هایی به سیره النبی معطوف شده بود. پیش‌تر در باب میزان و حیطة اعمال اثر محدثان این نسل بر روایات مرتبط با سیره و انعکاس آن به نسل‌های بعد سخن گفته‌ایم، اما حتی اگر این ناقلان قصد ایجاد هیچ تغییری در شکل، محتوا و ساختار روایت نداشتند، باز هم می‌توانستند یک حدیث را در کنار مجموعه دیگری نقل کنند که در برداشت مخاطبان اثر از آن تأثیر بگذارند. شناخت این تکنیک‌ها و استراتژی‌های تدوین‌کنندگان احادیث، تا کنون دستمایه پژوهش‌های متعددی شده است. اخیراً فرد دانر توانسته با پژوهش بر اثربین عساکر، چهار استراتژی وی را در نقل احادیث مربوط به عصر خلافت عثمان شناسایی کند. او این چهار مورد را در قالب‌های گزینش، جایگذاری، تکرار و دست‌کاری احادیث بررسی کرده است.<sup>۶</sup> پیش از او کارل بروکلمان نیز در مقایسه اثربین اثر با متن طبری که آن را روایت کرده، برخی از این تکنیک‌ها را شناسایی کرده که از آن میان می‌توان به موارد زیر اشاره کرد: اجتناب از اطناب به واسطه حذف، هماهنگ‌سازی احادیث متفاوت در قالب یک حدیث مفرد، پرکردن فواصل و افتادگی‌های موجود میان منابع، استنتاج شخصی از میان تفاسیر و نظرات برای شرح شرایطی که برای مخاطبان قابل لمس و درک نبوده و در نهایت تطبیق واژگانی و ساختاری متن طبری با زمانه خودش.<sup>۷</sup>

چنین تکنیک‌هایی را نیز می‌توان در باب آثار مرتبط با سیره نبوی که از قرن سوم به بعد تدوین و نگاشته شده‌اند مشاهده کرد. فارغ از انواع مختلف این متون که پیش‌تر بدان اشاره شد، می‌توان به تکنیک‌های رایجی در این نسل اشاره کرد. به طور کلی آثاری که صرفاً یک روایت مفرد را نقل کرده‌اند تا آیه‌ای از قرآن را شرح کنند یا بر پایه آن حکمی فقهی صادر کنند، عموماً تنها بخش کوتاهی از متن طولانی یک حدیث را نقل کرده‌اند که در انطباق و همخوانی کامل با وجه مصرف در آن موضع داشته است. گاه مشاهده می‌شود که به نقل مستقیم نیز رضایت نداده و واژگان و ساختار حدیث را نیز تغییر داده‌اند، اما در مجامع حدیثی عموم روایات بدون دخل و تصرف از منابع اولیه نقل شده و در مواردی که متن اصلی مختصر شده، تلاش بر آن بوده تا عمده مباحث مهم نقل شود. در باب این نوع آثار مهم‌ترین استراتژی به‌کارگرفته شده، شیوه گزینش و حتی نحوه جایگذاری بعضی از بخش‌های احادیث است.

گورکه پس از ارائه توضیحات فوق و برای خاتمه بحث تلاش کرده تا متون مرتبط با وقایع حیات پیامبر (ص) را طبقه‌بندی کند: یک دسته از آثار با رعایت الگوی ابن اسحاق، موسی بن عقبه و واقدی تلاش کرده‌اند

6. Donner, Fred; "Uthmān and the Rāshidūn Caliphs in Ibn Asakir's Tarikh Madinat Dimashq: A Study in Strategies of Compilation" in Ibn Asakir and early Islamic History, 47

7. Brockelmann, Das Verhältnis, 3-20. See also Franz, Compilation in Arabischen Chroniken, 4.



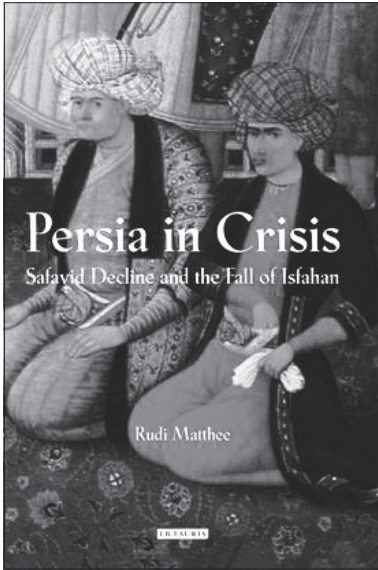
هم موضوعی محل مناقشه و اختلاف نظر میان محققان است. آیا روندها و تکنیک‌های واحدی تحت تأثیر خاستگاه‌های عقیدتی، جغرافیایی یا هویتی مشترک میان ناقلان وجود داشته یا با تقلید از روش و دستوالعمل هم اکنون از دست رفته‌ای، این آثار تدوین شده‌اند؟ کِرت فرانتس در پژوهشی درباره قیام صاحب الزنج سه گونه و سبک تدوین را شناسایی کرده<sup>۸</sup> که می‌تواند در میان آثار و متون مرتبط با سیره نبوی نیز به کار آید: تطبیق دوباره (Readaptation) که شخصیت منحصر به فردی را ایجاد می‌کند که آشکارا قابل تمایز از دیگر منابع و متون هستند. گزیده و چکیده‌سازی که بر مبنای منابع مورد استفاده، روندهای متفاوتی از اختصار به کار گرفته می‌شود، بدون آنکه تلاشی برای ایجاد روایت مستقل و منسجم وجود داشته باشد و نهایتاً بازتولید یک متن بدون ایجاد تفاوت یا تغییر اساسی در متن مرجع. در حالی که دو مدل نخست را می‌توان در باب آثار کامل و روایات منحصر به فرد صادق دانست، دسته آخر تنها در مجامع حدیثی قابل مشاهده و تشخیص است.

گورکه در بخش پایانی مقاله‌اش به سؤال نخست بازگشته و در پاسخ به سؤال از هویت و ماهیت واقعی مؤلفان سیره نبوی، نوع مواجهه و تفسیر ما را از منابع، بر تعیین هویت سیره‌نگاران تأثیرگذار می‌داند. او تعاریف عمومی مؤلف یک اثر را یادآوری می‌کند که مؤلف باید در باب محتوای اثر، ساختار و فرم آن، زمینه و متن شکل‌گیری آن و واژگان مورد استفاده مسئول باشد. این در حالی است که در ادبیات سیره پیامبر (ص) کسانی که مسئول و ایجادکننده قطعی محتوا، فرم و ساختار روایات مستقل در باب حیات پیامبر (ص) بوده‌اند را می‌توان در نسل دوم تا چهارم پس از وفات ایشان یافت. مسئولیت تنظیم و تویب روایات متفاوت در قالب یک اثر مستقل و فراگیر و همچنین ایجاد ارتباط با زمینه اجتماعی و تاریخی آن، توسط افرادی در نسل‌های سوم و چهارم رخ داده، اما تدوین و تنظیم مجدد و آگاهانه آن که منجر به ایجاد ارتباطات بیشتری با بطن و زمینه تاریخی و اجتماعی جامعه اسلامی شده، در نسل‌های بعدی اتفاق افتاده است. در نهایت نگارش قطعی آثار که از نسل‌های سوم و چهارم آغاز شده بود، در نسل ششم به شیوه‌ای که اکنون قابل دستیابی است، به سرانجام رسیده است. در واقع کسانی که متون نهایی (یا کتاب به معنای واقعی کلمه) را تولید کرده‌اند در میانه قرن سوم هجری به بعد می‌زیسته‌اند. با این حال اگر این متون تحلیل و بررسی دقیق شود، قصد و انگیزه مؤلفان و تکنیک‌هایی که در نگارش آن آثار به کار گرفته‌اند، می‌تواند نتیجه بحث را تغییرات اساسی دهد.

تا روایتی منسجم و یکپارچه از حیات پیامبر (ص) ارائه کنند، در حالی که گروه دیگری آن را ذیل وقایع تاریخ جهان در تواریخ عمومی خود بررسی کرده‌اند. بخش اول را می‌توان به دو دسته دیگر تقسیم کرد: آثاری که مستقیماً از متون پیشین به نقل حدیث پرداخته‌اند. (با رعایت تفاوت در گونه‌های روایی متعدد) منابع این گروه عموماً سیره‌نگاری‌های پیشین (همچون سیره ابن اسحاق، موسی بن عقبه و واقفی) و مجامع حدیثی (همچون معمر، عبدالرزاق، ابن ابی شیبه و بخاری) بوده است. تکنیک‌های مورد استفاده نگارندگان این آثار متفاوت بوده است. آنها گزیده‌ای از روایات متعدد موجود را گردآوری می‌کردند و گاه روایات مرتبط با وقایع متعدد را در قالب یک روایت نقل می‌نمودند. گاهی اوقات میان بخش‌های متعدد یک حدیث، تفاسیر و توضیحات خود را درج می‌کردند تا برخی تمایزات روایات را توجیه کنند. در برخی موارد که این تمایزات غیرقابل توجیه بود، آن را پنهان می‌کردند یا با جعلی دیگر، یک سویه، این تمایز را موجه تر جلوه می‌دادند. سویه مقبول اگر همسویی خاصی با عقاید و تمایلات ناقل نداشت، به واسطه شهرت و استفاده بیشتر در متون فقهی یا تفسیری انتخاب می‌شد. به عبارت دیگر ناقل حدیث کفه ترازو را به سمت روایتی سنگین می‌کرد که بیشتر با گوش و ذهن مردم روزگار آشنا بوده باشد. ابن سید الناس (م. ۷۳۴) یکی از این چهره‌هاست که به نظر می‌رسد تأکید بیشتری بر ارائه یک روایت منسجم، همسان و مشابه داشته تا رعایت تفاوت‌های روایی متعدد از یک واقعه تاریخی. چهره‌های دیگری همچون ابن عساکر (م. ۷۷۴) بیشتر به نقل گونه‌های روایی توجه داشته و حتی اضافات هر یک را دقیقاً متمایز ساخته‌اند. نمایندگان دیگر این دسته را می‌توان تاریخ طبری و مجلدات مربوط به سیره پیامبر (ص) تاریخ الاسلام شمس‌الدین ذهبی (م. ۷۴۸) دانست. دسته دوم آثاری که به حیات پیامبر (ص) توجه داشته و آن را در قالب تاریخ جهانی شناسانده‌اند نیز بر منابع متقدم تکیه داشته‌اند، اما به هیچ وجه به نقل مستقیم آن روایات نپرداخته و سیره پیامبر را با زبان خود و در قالبی منسجم روایت کرده‌اند. تاریخ یعقوبی (م. ۲۸۴)، تاریخ مسعودی (م. ۳۴۵) و ابن اثیر (م. ۶۳۰) نمونه‌های روشنی از این روش هستند. ابن عبدالبر (م. ۴۶۳) نیز که سیره پیامبر را در قالب کتابی به نام «الدرر فی اختصار المغازی و السیر» گردآوری و خلاصه کرده همین رویکرد را به کار گرفته است. افزون بر این موارد، آثاری را می‌توان در قالب متون سیره‌نگاری پیامبر (ص) مورد توجه قرار داد که اساساً علاقه‌ای به درج روایتی منسجم و یکپارچه از حیات ایشان و یا رعایت روند سال شمار وقایع نداشته‌اند. از میان این گونه آثار سبک ادبی دلائل النبوه بیشتر مورد توجه است. در این آثار نیز روند مشابهی از تکنیک‌ها و استراتژی‌های نقل حدیث دیده می‌شود.

از نگاه گورکه نوع بهره‌مندی این آثار از متون و منابع پیشینشان هنوز

8. Franz, Compilation in arabischen Chroniken, 269-270



## ۲. نقد کتاب «ایران در بحران؛ سقوط اصفهان و سلسله صفویه»

تاکنون در شماره‌های پیشین «پاره‌های اسلام‌شناسی» کمتر به نقد و معرفی کتاب پرداخته‌ایم و بیشتر تلاش بر آن بوده تا مقالات و پژوهش‌هایی که در عین اختصار حاوی یافته‌های جدیدی باشند را در معرض معرفی و بررسی اجمالی قرار دهیم، اما گاه در باب کتب پراهمیتی همچون اثر اخیر رودی متی دربارهٔ علت‌یابی سقوط سلسله صفویه، خالی از لطف نیست که به برخی مکاتبات میان ناقد و مؤلف اشاره شود. در این راستا به یک نقد و پاسخ مجدد کیومرث قرقلو عضو مرکز مطالعات ایرانی دانشگاه کلمبیا ایالات متحده اشاره خواهیم کرد و واکنش رودی متی را نیز در ادامه آن گزارش خواهیم کرد تا وجوه دیگری از موضوع مهم و هنوز محل مناقشه سقوط اصفهان و پایان یافتن عمر دولت صفویه عیان شود. به ویژه آنکه این کتاب در فضای آکادمیک داخلی نیز با نقدها و واکنش‌های متعددی مواجه شد که بسیار قابل توجه بود. در این گزارش به منظور وفاداری به نقل قول‌های متعدد قرقلو از اثر متی، نهایت تلاش برای روانی متن به کار گرفته شده و بخش‌های داخل گیومه، منقولات قرقلو از اثر متی است. البته باید خاطر نشان ساخت که به واسطه پاره‌ای محدودیت و به حدی که به محتوا و روح کلی نقدها و پاسخ‌ها لطمه وارد نشود، مطالب با اندکی اختصار ارائه شده است.

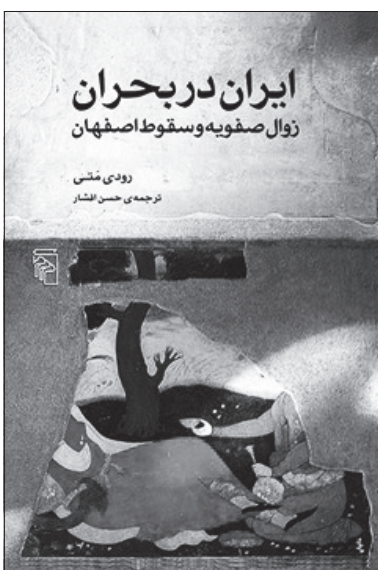
### ۲-۱. نقد نخست قرقلو بر اثر رودی متی

قرقلو نقد نخست<sup>۹</sup> خود را با ارائه توضیحاتی مفید دربارهٔ ماهیت آثار و هویت پژوهشی متی آغاز کرده است. وی این کتاب متی را در راستای مطالعات ایرانی او با رویکرد اجتماعی-اقتصادی دانسته است که اساساً با تأکید بر سیاست دربار، سیاست خارجی و نظام مالی تحت اداره دولت صفوی در عصر پایانی شکل گرفته است. این کتاب هشت بخشی توضیح می‌دهد که چگونه عدم ثبات سیاسی و ناکارآمدی تشکیلاتی و اداری در دو ثلث پایانی قرن هفدهم میلادی با بحران بین‌المللی مالی عجین شد و زوال سلسله صفوی را در دهه ۱۷۲۰ رقم زد. قرقلو معتقد است رودی متی در مقدمه کتابش تحقیرگرانه و با مایه‌هایی از نژادپرستی، ایرانیان را به دلیل ضعف رویکرد تاریخی‌شان سرزنش می‌کند. او ایرانیان را مردمانی خودبزرگ‌پندار یا [به قول دقیق متی] «وارثان مغرور تمدنی شکوهمند» می‌انگارد که «تا به امروز دست به گریبان و گم‌گشته [چراپی] سقوط دولت صفوی هستند». ایرانیان این ضربه سهمگین بر غرور ملی‌شان را به گردن «بیگانگان حریص و تشنه قدرت» اروپایی انداخته‌اند و همه جا تلاش کرده‌اند تا آنها را مقصر اصلی سقوط اصفهان جلوه کنند.

قرقلو با شرح این مقدمات و درج بخش‌هایی از اثر متی مدعی است که این دریافت‌ها، در متون تاریخی و تاریخ‌نگاری پارسی هیچ پایه‌ای در حقیقت ندارند و برای مثال به فهرست بلندبالایی از آثار دست اول و مورد وثوق در این باب اشاره کرده است: مکافات نامه به عنوان یکی از نخستین متون آسیب‌شناسانه سیاسی در باب سقوط اصفهان که در سال ۱۷۲۵ منتشر شده است. مورخان متعدد بومی از میرزا مهدی استرآبادی گرفته تا نگارنده رستم التواریخ، محمد هاشم شیرازی، رضاقلی هدایت و محمدحسن اعتمادالسلطنه همگی معتقدند که سقوط اصفهان ریشه در علل داخلی و عوامل متعدد اقتصادی، اجتماعی و سیاسی داشته است. برای مثال سه دلیل عمده‌ای که یکی از این مورخین<sup>۱۰</sup> اشاره کرده که کاملاً با علت‌یابی مطرح‌شده در کتاب مورد بحث مشابهت دارد. بسیار پیش‌تر از متی، این مورخ ایرانی آن قدر شناخت عمیقی و اندیشه‌ورزانه‌ای به بحث داشت که [سقوط اصفهان] را نتیجه تداخل سه عامل داخلی می‌دانست: نزاع بر سر قدرت میان ستون‌های قدرت در اصفهان، فقدان کنترل و تمرکز دولت بر این نزاع که سراسر کشور را احاطه کرده بود و روند فزاینده تعصبات فرقه‌ای.

۹. IJMES, V.47(2015), pp.815-818

۱۰. اعتمادالسلطنه، تاریخ منتظم ناصری، تهران، ۱۸۸۱، ج ۲، ص ۲۱۴.





متی در مقدمه این کتاب به ما می‌گوید که چرا پارادایم انحطاط باید در باب مطالعه جامعه و سیاست دولت صفوی در عصر متأخر به کار گرفته شود. او در تلاش برای شرح ارتباط این پارادایم با اوضاع جامعه صفوی مدعی است که وی اساساً هیچ پیش‌فرضی در این باب که «کل نظام و سیستم دولت صفوی در تحرک و سرزندگی غرق شده بود» نداشته است. با این حال او با تأکید بر بزرگی و عظمت بحرانی که منجر به سقوط اصفهان شد، در نهایت ایران را «کشوری عقب‌مانده و مملو از شهرهای خراب و غرق در فقر و جهل که به شکل ترسناکی محتاج قیمومیت غربیان بود» تصویر کرده است. قرقلو به صراحت این تحلیل را نه تنها نتیجه ضعف مبرم و درک بی‌مایه متی از زوال و انحطاط می‌داند، بلکه رویکرد نژادپرستانه و استعمارگرانه‌اش را نسبت به تاریخ و فرهنگ ایران زمین نکوهش می‌کند. قرقلو و اماندگی و تحجر متی را در تبعیت از پارادایم انحطاط مورد انتقاد قرار می‌دهد و معتقد است این پارادایم به واسطه کاربست در باب تاریخ مغول و عثمانی تا کنون دستخوش تغییرات و اصلاحات متعددی شده است که متی از آنها بی‌بهره مانده و در این رابطه به مقاله‌ای از کمال کفادار اشاره می‌کند که پارادایم انحطاط را چیزی بیش از «یک ابزار برای خطی‌سازی و یکپارچه‌سازی روایات و تحلیل‌های تاریخی» نمی‌داند.<sup>۱۱</sup>

قرقلو پس از مقدمه، به سه فصل ابتدایی اثر متی پرداخته که روایتی از تاریخ سیاسی و اداری دولت صفوی در سال‌های پایانی عمر آن است. متی در بیان تقسیم‌بندی تشکیلاتی و اداری صفویه، این دولت را شمال‌محور دانسته و بخش جنوبی کشور (گرمسیرات) را «منطقه‌ای بیگانه برای دولت صفوی» قلمداد کرده است. به زعم متی همین رویکرد ناموزون نسبت سیاست و اقتصاد دیگر نقاط کشور نیز اعمال می‌شده تا «دلیل عمده‌ای برای ضعف سازمانی دولت مرکزی» باشد. قرقلو دریافت متی از تعریف دقیق گرمسیرات را بسیار ابتدایی، ساده‌انگارانه و عاری از عمق و درک دقیق معنای حاکم بر متون فارسی دانسته که منجر به ارائه چنین نتایج متزلزل و نامأنوسی شده است: «واژه گرمسیرات در متون تاریخی عصر صفویه به دو منطقه اطلاق می‌شده است: اول مناطق ساحلی استان‌های فارس و کرمان که از دیرباز تحت تسلط نظام اداری و سیاسی صفویه بودند و دوم اراضی کم‌عرض و باریک از مُکران تا قندهار که خاستگاه گرایش‌های ضد صفوی و مزاحمت‌های مغولان بوده و تسلط و نفوذ ساختار تشکیلاتی و اداری دولت صفوی در این مناطق بسیار ضعیف و شکننده بوده است. متی با این ساده‌انگاری و اطلاعات سطحی نسبت به اصطلاحات تاریخی صفوی، به جای توجه به مسئله قندهار و ارائه یک مطالعه انتقادی درباره منابع متعدد فارسی با کلی‌نگری فزاینده و تعمیم گسترده نتیجه گرفته است که دولت صفوی «شمال‌محور» بوده است. طبیعتاً این مهم با بی‌توجهی و تجاهل عمیق نگارنده نسبت به سابقه چندین نسل فعالیت‌های دیوانی و تشکیلاتی مأمورین تحت امر دولت صفوی در اصلاح و بهبود اوضاع سرزمین‌های جنوبی قلمرو ایران محقق شده است».



بخش دیگری از انتقادات قرقلو بر مدعای عمده پژوهش متی، یعنی سقوط و زوال اقتصادی و بحران مالی دولت در اواخر عمر دولت صفوی ارائه شده است. وی با استناد به اسناد اوقاف اصفهان که در ۱۱ جلد منتشر شده، مدعی است با وجود نظر متی مبنی بر بحران اقتصادی دولت، اراضی خالصه بسیاری که متعلق به سلطان بوده وقف شده که قاعدتاً از ذخایر و اموال خزانه سلطانی خارج شده‌اند. حال کدام دولتی در بحران و ضعف اقتصادی حاضر می‌شود بخش مهمی از عائداتش را از دست بدهد؟ نخستین اسناد اوقاف صفویان توسط عبدالحسین سپنتا در سال ۱۹۶۷ منتشر شد، اما هیچ اشاره‌ای در کتاب متی به این اثر دیده نمی‌شود. قرقلو این مسئله را به اشکالی عمده در پژوهش متی تعمیم می‌دهد و عدم آگاهی نویسنده به خیل گسترده‌ای از منابع آرشیوی و سندی را مشکلی بنیادین در پژوهش وی می‌داند. قرقلو نیز همچون مارتین دیکسون در نقد «سقوط صفویان» لارنس لاکهارت معتقد است که «تحلیل‌های تقلیل‌گرایانه و محدود نویسنده صرفاً بر مبنای منابع محدود خارجی و مشاهدات آنان گردآوری تنظیم و تبیین شده است».<sup>۱۲</sup>

11. Cemal Kafadar, The Question of Ottoman Decline; Harvard Middle East and Islamic Review 4 [1997-98]: 30-75, at 34

12. Dickson, Martin B., "The Fall of the Safavi Dynasty," Journal of the American Oriental Society 82 [1962]: 503-17; at 510; Lock-



نگارنده نقد در بخش آخر نوشتار خود درباره فصل هفتم کتاب که بررویش قدرت مذهبی و تعصبات دینی در عصر سلاطین پایانی عمر دولت صفوی بنا شده و تأکید ویژه‌ای بر تأثیر این روند فزاینده بر تحریک و تشدید مشکلات حیات اقلیت‌های مذهبی در دولت صفوی داشته، معتقد است شناخت متی از مناسبات سیاسی، مذهبی دولت صفوی بسیار سطحی است و عملاً او هیچ یافته‌ای را به دانش گذشتگان نیفزوده است، در حالی که او می‌توانست به افزایش بی‌سابقه اشرافیت مذهبی و نزاع آنها با شاه سلیمان و سلطان حسین اشاره کند. بخش آخر کتاب که به دوره سلطان حسین اختصاص یافته نیز عموماً بر پایه شواهد مضبوط در اسناد دربار وی همزمان با وزارت فتحعلی خان داغستانی و شورش افغان به اصفهان شکل گرفته که یافته جدیدی را در پی نداشته است.

در پایان قرقلو معتقد است که فارغ از موارد فوق، کتاب متی را می‌توان پژوهشی گسترده بر پایه منابع تحقیقاتی و دست دوم دانست که می‌تواند در پیچه‌ای گسترده‌ای به شرایط تاریخی، اقتصادی تاریخ ایران پیشامدرن، به ویژه تأثیرات بحران اقتصادی بر تاریخ قرون ۱۷ و ۱۸ ایران بگشاید.

## ۲-۲. پاسخ رودی متی به نقدهای قرقلو

رودی متی<sup>۱۳</sup> در شماره بعدی همان مجله پاسخی به انتقادات قرقلونوشت و در ابتدا از زبان تند و گزنده قرقلو گلایه کرده و نقد او را عاری از صداقت و انصاف دانست. نقدهای قرقلو از نگاه متی، بیش از آنکه بحث علمی و عمیقی را بگشاید، سلسله‌ای اظهار فضل‌های متعدد و جملات پرطمطراقی است که به خوبی نمایانگر هویت سیاسی مدرن است. سپس متی به پاسخ جزئی انتقادات قرقلو می‌پردازد. او دریافت قرقلو از مقدمه کتابش را که ایرانیان را مردمانی خودشیفته خوانده، غلط و مضحک دانسته است: «دریافت قرقلو [بسیار پوچ است. او با وصله زدن نقل قول‌هایی از کتاب من تلاش کرده کل پس‌زمینه مطالب مطرح شده در آن را تغییر دهد. برای آنکه با شفافیت سخن بگویم: من معتقدم ایرانیان خود را وارثان مغرور یک تمدن بزرگ می‌دانند، ولی به این معنا نیست که من آنها را خودشیفته و دارای «حافظه جمعی کوتاه مدت» بدانم و آن را به سقوط صفویان ارتباط دهم. البته می‌پذیرم که من باید در مقدمه کتابم از «ایرانیان معاصر» در تمایز با «ایرانیان [قدیم]» سخن می‌گفتم و نیز باید با دقت بیشتری بین جامعه علمی، اندیشمندان و مردم عادی و توده تمایز قائل می‌شدم، اما هنوز هم معتقدم که اکثر ایرانیان (معاصر) علت تمام نافرمانی‌ها و بداقبالی‌های تاریخی خود را به گردن خارجی‌ها می‌اندازند و از این منظر تاریخ و هویت خود را می‌خوانند. اساساً مورخان نیز تاریخ ایران را روندی از جدال یا شکست و پیروزی در مقابل این قدرت‌های خارجی که دائماً در حال دست‌اندازی به هویت، داشته‌ها و تاریخ مردم ایران بوده‌اند روایت کرده‌اند. بر مبنای این قرائت همیشه گروهی نخبه و فرهیخته ایرانی وجود داشته‌اند که توده عوام را از یوغ و چنگال این بیگانگان رهایی بخشند و به قهرمانان ملی تبدیل شوند. از اسکندر مقدونی گرفته تا اعراب و مغولان و افغان‌ها تا روزگار حاضر که انگلستان چنین نقشی ایفا کرده و می‌کند. همه تلاش من در این کتاب تحلیل این روایت بوده است. همچنین به همین دلیل بوده است که من به نوعی از شوق و شعف نسبت به خود، تفاوت‌های منطقه‌ای و معارضات داخلی سخن گفته‌ام. وگرنه هیچ قصدی نسبت به اهانت به ایرانیان نداشته و ندارم، بلکه تلاش کرده‌ام تحلیلی جدید از نقش قدرت‌هایی ارائه کنم که توانستند امپراطوری عظیم و شکوهمند صفوی را به زیر بکشند».

متی در پاسخ به بخش نخست نقد قرقلو که وی را متهم به بی‌توجهی به دستاوردهای پژوهشی و آسیب‌شناسی‌های پیشینیانی همچون اعتمادالسلطنه از سقوط صفویه کرده بود آورده است: «قرقلو من را نخستین مدعی ارائه توضیحی چندوجهی از سقوط صفویه جلوه داده است. من چنین ادعایی ندارم. بسیاری از پژوهشگران پیش از من چنین راهی را پیموده‌اند که بسیاری از آنها ایرانی بوده‌اند، اما چنان که من

گاه در باب کتب پراهمیتی همچون اثر اخیر رودی متی درباره علت‌یابی سقوط سلسله صفویه، خالی از لطف نیست که به برخی مکاتبات میان ناقد و مؤلف اشاره شود. در این راستا به یک نقد و پاسخ مجدد کیومرث قرقلو عضو مرکز مطالعات ایرانی دانشگاه کلمبیا ایالات متحده اشاره خواهیم کرد و واکنش رودی متی را نیز در ادامه آن گزارش خواهیم کرد تا وجوه دیگری از موضوع مهم و هنوز محل مناقشه سقوط اصفهان و پایان یافتن عمر دولت صفویه عیان شود.

hart, Laurence, *The Fall of the Safavi Dynasty and the Afghan Occupation of Persia*. [Cambridge: Cambridge University Press, 1958] 13. *IJMES*, V.48(2016); 425-428

اشاره کرده‌ام، مهم‌ترین دلایل سقوط صفویه از سوی ایشان در ابعاد اخلاقی و ماورائی خلاصه شده است. اگر سخن قرقلو را تأیید کنیم که پژوهشگران و مورخان ایرانی پیش از قرن نوزدهم، علل داخلی را تأثیرگذار در سقوط صفویه دانسته‌اند. قطعاً مورخان پس از آن تا دوره معاصر علل خارجی را بسیار پررنگ‌تر نشان داده‌اند، اما در باب اعتمادالسلطنه، درست است که او مجموعه پیچیده‌ای از دلایل و علل را در سقوط صفویه مؤثر دانسته است، اما جالب اینجاست که منبع اصلی او به تأیید و اقرار خودش، کشیش لهستانی کروسینسکی بوده است که به چشم خود حصر و سقوط اصفهان را دیده است. مشاهدات کروسینسکی در آن زمان به فارسی ترجمه شده و در اختیار اعتمادالسلطنه قرار داشته است.

متی در باب نقد قرقلو به کار بست «نظریه انحطاط» (Decline) در باب دوره صفوی، اولاً به تمایز میان دو نظریه «ظهور و سقوط» (Rise and Fall) و نظریه انحطاط پرداخته و پس از آن تذکر داده است چرا نظریه انحطاط در باب دولت عثمانی کارساز نیست، اما عکس این شرایط را می‌توان در باب دولت صفوی جاری دانست. او می‌گوید: «من انحطاط صفویان را به عنوان مسئله اصلی بررسی کردم، اختلافات جزئی را در نظر آوردم و معنایی جدید و بومی شده از آن را به کار گرفته‌ام. من با بررسی تمام قلمرو صفوی، نه فقط از مکران تا قندهار، شرایط را بسیار درهم ریخته، متلاطم و مملو از فساد و اختلاس دیده‌ام. در عین حال بر زمانه و ضعف اقتصادی و نظامی صفویان تأکید کرده‌ام که البته می‌توانست با شکوفایی فرهنگی یا حتی پیشرفت سیاسی همراه و همزمان باشد. من بازهم تأکید می‌کنم که قدرت‌هایی که صفویان را ساقط کردند، ترکیبی از ضعف ساختاری و عوامل تصادفی بوده است. قرقلو اگر همه توجه و تلاشش را برای استعمارگر (نواستعمارگر؟) خواندن من به کار نمی‌گرفت، متوجه می‌شد که من چگونه مدعیان را بنا کرده‌ام، چگونه سیاست‌های مالی صفویان و موانع فرارویش را تشریح کرده‌ام و از بحث اموال ارضی به سراغ تحرکات و کشاکش‌ها میان مرکز و حاشیه رفته‌ام تا دریابم که چگونه تصمیم به صلح با عثمانی در سال ۱۶۳۹ آمادگی نظامی و امنیتی صفویان را به شدت تحت الشعاع قرار داد و نابود کرد».

در باب مسئله گرمسیرات و اختلاف فهم من با قرقلو بر سر معنای کاربردی آن در عصر صفوی باید به صراحت تأکید کنم که منظورم از گرمسیرات کرانه‌های خلیج فارس بوده و تأکید می‌کنم که از نظر من این مناطق هیچ‌گاه به واقع با سرزمین‌های فلات مرکزی ایران یکپارچه و متحد و هم‌هویت نبوده است. (از زمان ساسانیان تا قرن بیستم) از سوی دیگر هیچ تلاشی برای تعمیم شرایط به کل جنوب و شرق کشور نکرده‌ام تا قرقلو دریافت من را از تشکیلات اداری صفوی «شمال محور» بینگارد. من صرفاً بدان دلیل به کرمان و بندرعباس بیشتر توجه کرده‌ام که مدارک و اسناد بیشتری از این دو منطقه در اختیار داشته‌ام. هسته اصلی تحلیل و مدعیای پژوهش من این بوده است که ساختار و چارچوب‌های قدرت صفوی بسیار ضعیف بود و به همین دلیل هیچ توانی برای مدیریت قدرت در مناطق همجوارش نداشته است.

قرقلو در پایان نقد خویش نیز کتاب من را «پژوهشی مناسب بر مبنای منابع دست دوم درباره شرایط اقتصادی، اجتماعی و سیاسی تاریخ ایران» دانسته است. این سخن بسیار نادقیق و غلط به نظر می‌رسد. هیچ نکته‌ای در نقد قرقلو مبنی بر ایجاد تمایز و برجسته‌سازی این اثر به عنوان «تحقیقی برجسته و مهم» دیده نمی‌شود. توصیف پایانی قرقلو چنین انتظاری را نسبت به این اثر که جوایز متعددی را به خود اختصاص داده ایجاد می‌کند، اما در واقع چنین نیست.

### ۲-۳. جوابیه قرقلو به پاسخ‌های متی

اما بخش پایانی این گزارش به پاسخ قرقلو اختصاص دارد که از انتقادات نخستین اش نسبت به اثر متی دفاع کرده است. او در ابتدای نوشتارش برای خروج از ادامه مجادلات توضیحاتش را در باب دو مسئله مهم منحصر کرده است: محدودیت و ضعف استفاده از منابع دست اول و اصیل فارسی و تمایل به ارائه مدعیات بسیار بزرگ بر مبنای شواهد بسیار اندک!

متی در بیان تقسیم‌بندی تشکیلاتی و اداری صفویه، این دولت را شمال محور دانسته و بخش جنوبی کشور (گرمسیرات) را «منطقه‌ای بیگانه برای دولت صفوی» قلمداد کرده است. به زعم متی همین رویکرد ناموزون نسبت سیاست و اقتصاد دیگر نقاط کشور نیز اعمال می‌شده تا «دلیل عمده‌ای برای ضعف سازمانی دولت مرکزی» باشد.

قرقلو در توضیح اشکال نخست معتقد است: «رودی متی تمام تلاش خود برای سطحی‌سازی بسیاری از مغماض و پیچیدگی‌های تاریخ و فرهنگ ایران در عصر صفوی به کار گرفته و تلاش کرده تمام مطالب را بسیار ساده مطرح کند. دو مثال روشن برای ادعا وجود دارد. او ایران مدرن در عصر متقدم (عصر صفوی) را «سرزمینی تاریک و خطرناک» توصیف می‌کند و ایرانیان را «مردمانی نادان و بی‌خبر که شدیداً محتاج حضور غربیان هستند» می‌شناساند، اما وقتی مورد نقد قرار می‌گیرد مدعی می‌شود که تنها ناقل و مبین نظرات منابع غربی است، در حالی که هیچ ارجاعی به منابع غربی ادعایی نویسنده همراه این اظهارنظرها نشده است. او هیچ نشانه‌ای از اینکه در حال نقل قول از دیگران است و احتمالاً نظر خودش با این اقوال متفاوت است نشان نداده است. حتی در جایی که می‌توانست برخی از این اظهارنظرها را اصلاح کند از این کار اجتناب کرده است. او در جای دیگری از «حافظه‌گزینشی و کوتاه‌مدت» ایرانیان سخن گفته و وقتی مورد انتقاد قرار می‌گیرد، مدعی می‌شود که منظورش ایرانیان معاصر بوده؛ چرا که گرفتار خوانشی ملی‌گرایانه و جهت‌دار از تاریخشان هستند. آنچه در سطور فوق مورد اشاره قرار گرفت مثالی روشن و آشکار برای مدعایی محسوب می‌شود که در سطور ابتدایی این جوابیه مطرح کردم: «تلاش متی برای ساده‌سازی پیچیدگی‌های تاریخی و فرهنگی ایران و ارائه یک پاسخ قطعی برای مشکلاتی که بسیار سطحی مطرح شده‌اند. او میلیون‌ها ایرانی معاصر را دچار حافظه کوتاه‌مدت و گزینشی می‌خواند، در حالی که هیچ اشاره و ارجاعی برای سخنش مطرح نمی‌کند. وقتی این نوع نگاهش را مورد نقد قرار می‌دهیم مشخص می‌شود که مبنای ادعای گسترده و بزرگی که ایرانیان از زمان صفویان به بعد تمام بداقبالی‌های خود را به گردن غربیان می‌اندازند، یک کتاب غیرآکادمیک و چاپ‌شده در ایران است. من این تجاهر متی نسبت به تلاش‌های پژوهشی نسل‌های متعدد محققان ایرانی را در خوش‌بینانه‌ترین حالت دانش و آگاهی ناکارآمد خطاب می‌کنم.»

بخش دیگری از انتقادات قرقلو بر مدعای عمده پژوهش متی؛ یعنی سقوط و زوال اقتصادی و بحران مالی دولت در اواخر عمر دولت صفوی ارائه شده است. وی با استناد به اسناد اوقاف اصفهان که در ۱۱ جلد منتشر شده، مدعی است با وجود نظر متی مبنی بر بحران اقتصادی دولت، اراضی خالصه بسیاری که متعلق به سلطان بوده وقف شده که قاعدتاً از ذخایر و اموال خزانه سلطانی خارج شده‌اند.

اما مسئله دوم ضعف منابع دست اول و بدون واسطه فارسی است که می‌توان به خیل گسترده‌ای از نسخ خطی، اسناد آرشیوی و... که اخیراً از طریق اینترنت و به صورت رایگان دستیاب همگان شده و بسیاری از آنان به تازگی فهرست شده‌اند اشاره کرد. من به سه مورد از این آثار که به طور کامل از دید متی دور مانده اشاره می‌کنم: نخست جنگی است که توسط خواجه حرمسرای صفویان نوشته شده که در کتابخانه کاخ چهل ستون اصفهان در زمان حمله افغان‌ها کار می‌کرد. این اثر ارزشمند و اصیل حاوی اسناد و شواهد متعددی از بودجه دربار است و فهرستی از پرداختی‌های سالانه کارمندان دربار را از مالیات اراضی گرفته تا مخارج در اصفهان، فارس، خوزستان و کرانه‌های خلیج فارس در بازه زمانی ۱۶۷۰ تا ۱۷۱۰ ارائه کرده است. منبع دوم مجلدی از مکاتبات رسمی و اداری است که نامه‌های متعددی توسط اشرف افغان - حکمران افغانی اصفهان به اشرف و زمین‌داران ساکن در کرانه‌های خلیج فارس، فارس، خوزستان، عراق عجم و کرمان ارسال شده و از آنها خواسته شده تا دست از حمایت صفویان ساقط شده بردارند. در یکی از ارزشمندترین این نامه‌ها، اشرف افغان خود شرحی از وقایع منجر به سقوط اصفهان را بیان می‌کند که حاوی رویکرد، نظر و اندیشه شورشیان افغان در سقوط اصفهان است. این نامه در سال ۱۷۲۵ نوشته شده و به والی اشرف در قندهار ارسال شده تا وی را از تحولات و وقایع ایران باخبر سازد. اثر دیگری که اکنون از طریق اینترنت قابل دستیابی است و حاوی ده‌ها نامه دیپلماتیک و اسرار نظامی در باب وضعیت استرآباد، خراسان و خانات خوارزم بین سال‌های ۱۶۷۰-۱۷۱۰ است نیز می‌توانست بسیار مورد استفاده متی قرار گیرد. بدون شک هیچ مطالعه‌ای در باب انحطاط صفویان بدون بذل توجه دقیق به این منابع نمی‌تواند مدعیات قابل توجهی را مطرح کند.

قرقلو در پایان پاسخش جملات پایانی نقد اولیه‌اش را که به شدت مورد انتقاد متی قرار گرفته بود توضیح داده است. او می‌گوید: «من در نقد نخست در باب کتاب متی عنوان کردم که اثر او در باب روابط اقتصاد خارجی ایران و نظام مالی کشور در قرون ۱۷ و ۱۸ میلادی ارزشمند است و زمینه مطالعات و احتیاج به تحقیقات بیشتر را نشان می‌دهد». او معتقد است که هر خواننده متخصص این کتاب، حجم قابل توجهی از مباحثات و نتیجه‌گیری‌ها را شاهد خواهد بود که البته اتکای حداقلی به منابع اولیه و فارسی داشته است.

### ۳. مفهوم‌شناسی سَلَفِیَه و سَلَفِی‌گری

شناخت اندیشه / جریان / پدیده اجتماعی سَلَفِیَه و سَلَفِی‌گری چه به واسطه تحولات پرفراز و نشیب جهان اسلام و حرکتی که به نوعی نام آن و انتساب بدان را یدک می‌کشند یا از منظر شناخت جریانات فکری. فرهنگی جهان اسلام در دوره میانه تا عصر متأخر یکی از جدی‌ترین و پیچیده‌ترین مباحث در جریان محافل پژوهشی است و همه‌روزه تحلیل‌های تازه و متعددی از تریبون‌های مختلف عرضه می‌شود که به نوعی تلاش می‌کنند وجهه مغفول‌مانده‌ای از این جریان را بشناسانند. گرچه گروه‌های متعددی از پژوهشگران تاریخ اسلام، تحلیل‌گران سیاسی و حتی روزنامه‌نگاران در باب پیچیدگی مفهومی و چندگونگی معنایی واژه «سَلَفِیَه» سخن رانده‌اند، اما به نظر می‌رسد هنوز مفاهیم‌ای کارآمد و بنیادین بین گروه‌های درگیر این موضوع پدید نیامده است. شاید ویژگی‌هایی همچون سیالیت مفهومی و تأویل‌پذیری تاریخ‌مند این واژه، نقش مهمی در این عدم تفاهم و توافق ایفا کرده باشد، اما بدون شک فقدان پژوهش عالمانه و مستدلی که بتواند مورد پذیرش و استفاده حداکثری قرار گیرد، مهم‌تر از دیگر عوامل این سردرگمی است. شاید مهم‌ترین اصل بنیادین در مواجهه با پدیده سَلَفِیَه و سَلَفِی‌گری پاسخ به این سؤال است: «کدام سَلَفِیَه؟». گزارشی که در سطور ذیل ارائه می‌شود تلاش اندیشه‌ورزانه دو تن از پژوهشگران غربی برای ارائه پاسخی به این سؤال مهم است که در قالب دو مقاله از سوی هنری لازیه و فرانک گریفیل و یک جوابیه از طرف لازیه عرضه شده است.

هنری لازیه استاد نورث وسترن کالج ایالت متحده یکی از چهره‌های اخیراً فعال در حوزه مطالعه مفهومی جریان سَلَفِیَه است. او در سال ۲۰۱۰ مقاله‌ای با عنوان «ساختار سَلَفِیَه: بازبینی سَلَفِی‌گری از منظر تاریخ مفهومی» نگاشت که در همان زمان و پس از آن بسیار مورد توجه قرار گرفت. یکی از مهم‌ترین واکنش‌ها به این مقاله را فرانک گریفیل استاد دانشگاه پیل در قالب مقاله‌ای با عنوان «منظور ما از سَلَفِی چیست؟ ارتباط محمد عبده و حزب نور مصر در تاریخ فکری معاصر جهان اسلام» ابراز کرد که در سال ۲۰۱۵ منتشر شد. پس از انتشار این مقاله، هنری لازیه جوابیه‌ای بر انتقادات گریفیل نگاشت که در سال ۲۰۱۶ منتشر گردید. آنچه در پی می‌آید گزارشی مختصر از مجموع بیش از ۱۲۰ صفحه مباحثی است که در این سه عنوان مطرح شده و تلاش شده حتی الامکان عمده مباحث در آن لحاظ گردد و علاقه‌مندان را از مراجعه به اصل مقاله بی‌نیاز سازد.

#### ۳-۱. ساختار سَلَفِیَه: بازبینی سَلَفِی‌گری از منظر تاریخ مفهومی<sup>۱۴</sup>

لازیه اثر خود را با طرح مسئله و پیچیدگی ارائه تعریفی علمی، دقیق و مورد قبول همگان آغاز کرده است. در ادامه وی به دو مشکل اساسی در شناخت هستی‌شناسانه سَلَفِیَه اشاره کرده است: ۱. جریان سَلَفِیَه در تاریخ اسلام از عصر میانه تا دوره متأخر و مطالعات پیرامون آن، مقهور و تحت الشعاع ظفرمندی‌های پرحاشیه جریان‌های افراطی و خشونت‌طلبی شده است که در روزگار ما با گرفتن جان مردم خود را احیاگر اسلام اسلاف صالحه خود می‌خوانند. پیچیدگی‌ها و تعارضات آشکاری که جریان‌های منسوب به سَلَفِی‌گری در طول زمان به خود دیده‌اند، پژوهشگران را بدان سوی سوق داده است تا سَلَفِیَه هر زمان را از زمانه‌ای دیگر مجزا و متمایز سازند. برای مثال در حالی که می‌توان بخشی از تاریخ و فعالیت‌های جریان سَلَفِی در تاریخ اسلام را متأثراً مشابه با جریان روشنگری و رنسانس در اروپای پس‌اوسطی دانست، امروز

هنری لازیه استاد نورث وسترن کالج ایالت متحده یکی از چهره‌های اخیراً فعال در حوزه مطالعه مفهومی جریان سَلَفِیَه است. او در سال ۲۰۱۰ مقاله‌ای با عنوان «ساختار سَلَفِیَه: بازبینی سَلَفِی‌گری از منظر تاریخ مفهومی» نگاشت که در همان زمان و پس از آن بسیار مورد توجه قرار گرفت. یکی از مهم‌ترین واکنش‌ها به این مقاله را فرانک گریفیل استاد دانشگاه پیل در قالب مقاله‌ای با عنوان «منظور ما از سَلَفِی چیست؟

14. Lauziere Henri; The Construction of Salafiyya: Reconsidering Salafism from the perspective of Conceptual History; IJMES, V.42(2010); pp.369-389





با واپس‌گراترین قرائت‌های اسلامی که خود را سَلَفی می‌خوانند مواجهیم. ۲۰. مشکل دوم که به نوعی ذیل مشکل اول مطرح می‌گردد، گستردگی و تعدد شاخه‌های منشعب از این جریان فکری است. به عبارت دیگر در حالی که محمد عبده و سیدجمال‌الدین اسدآبادی زیرمجموعه این جریان قرار می‌گیرند، چهره‌های افراطی همچون محمد بن عبدالوهاب نیز در نهایت قرابت فکری و خاستگاهی نسبت به این جریان قرار دارد. دریافت مدرن از سَلَفی‌گری با دریافت سنتی کلامی منشعب از اهل سنت بسیار متفاوت است و هر دوی این جریانات با تفکرات افرادی که امروزه خود را سَلَفی می‌خوانند افتراقات بسیار دارد.

با این مقدمات لازمه با رویکردی جدید خود وارد تعریف و تبیین جریان سَلَفیه می‌شود تا از منظر تاریخ مفهومی، سیرتطور معنایی سَلَفیه و سَلَفی‌گری را بکاود. اون نقطه عزیمت بحث خود را نقل قولی از محمدسعید رمضان البوطی قرار داده که اسلام‌گرایان قرن نوزدهم را برای استفاده از عنوان سَلَفیه و اطلاق آن به یک خواست عمومی و بسیار فراگیر در جهان اسلام نكوهیده است، اما نکته‌ای که در سخنان بوطی مورد توجه لازمه قرار گرفته، توجه به نقش چاپ و چاپخانه‌های تحت اختیار سرشناسان این جریان در اطلاق نام سَلَفیه به این خواست عمومی و فراگیر است. محب‌الدین خطیب (م. ۱۹۶۹) و مکتبه السَلَفیه او در قاهره یکی از مؤثرترین و سرشناس‌ترین منابع نشر افکار و آراء جدید در این راستا بوده است. لازمه بر این مبنا مقاله‌اش را به سه قسمت عمده تقسیم کرده است. نخست به نقش و جایگاه مکتبه السَلَفیه در گسترش، نشر و جانداختن سَلَفیه و سَلَفی‌گری در معرض افکار و دیدگان توده مردم پرداخته و تلاش کرده تا نشان دهد به واسطه گستردگی مخاطبان و موفقیت کتاب‌فروشی محب‌الدین خطیب، تا آستانه قرن بیستم، سَلَفیه و سَلَفی‌گری به هیچ‌وجه به شکوفایی و انتشاری که تحت تأثیر فعالیت‌های خطیب شکل گرفت نبوده است. بخش دوم مقاله به نقش آگاهانه یا غیرآگاهانه این کتاب‌فروشی در شکل‌گیری هویتی و ترسیم ماهوی جریان سَلَفیه اختصاص یافته است. به عبارت دیگری از اثرات فعالیت‌های خطیب ایجاد ارتباط بین عبارت سَلَفیه و جریان‌های اسلام‌گرای مدرن بود؛ گرچه لازمه خود نیز معتقد است که این فرضیه تا حد زیادی غیرقابل اثبات است. در نهایت بخش سوم به نقش و تأثیر آثاری که از این چاپخانه منتشر می‌شد در گستردگی و پیچیدگی مفهومی اصطلاح سَلَفیه اختصاص یافته است. به دیگر سخن نوع‌گزینش آثار برای چاپ در این کتاب‌فروشی، از منظر لازمه یکی از علل و عوامل پیچیدگی مفهومی این جریان و تشبث آن به جریان وهابیت تا دهه‌های آغازین قرن بیستم بوده است.



هنری لازمه در بخش نخست به ارائه گزارشی از زندگی‌نامه محب‌الدین خطیب، کتاب‌فروشی و چاپخانه‌اش پرداخته که در سال ۱۹۰۹ در قاهره آغاز به کار کرده بود. محب‌الدین خطیب یکی از سرشناس‌ترین مهاجران سوری در مصر بود. او را یکی از مهم‌ترین متصل‌کنندگان جریان سَلَفیه و اسلام‌گرایی مدرن دانسته‌اند. خطیب ابتدا نزد پدرش آموزش دید که عالمی مهم در دمشق به حساب می‌آمد و سپس به مدرسه جدید «مکتب عنبر» وارد شد و علوم مدرن و زبان‌های ترکی، فرانسوی و فارسی را آموخت. او در سال ۱۹۰۵ به بیروت رفت و پس از مهاجرت در سال ۱۹۰۷ به استانبول، به عنوان مترجم کنسول انگلستان در یمن منصوب گردید. او در این ایام از زندگانی‌اش کاملاً به جریان «النهضة» یا رنسانس ادبی فرهنگی عربی علاقه‌مند شده بود و دغدغه احیاء تسلط سیاسی اعراب را در قالب امپراتوری تمرکززایی شده عثمانی در سر می‌پوراند. همین مسائل او را به سوی نویسندگی در روزنامه‌ها و نشریات سوق داد. وجه دیگری از شخصیت و هویت فکری خطیب در ارتباط با مهم‌ترین چهره سَلَفیان متأخر شعبه دمشق، یعنی طاهر الجزائری شکل پیدا کرده بود. جزائری نه تنها وی را به پیگیری آموزش علوم جدید توصیه می‌کرد، بلکه در ملاقات‌های متعدد از او می‌خواست تا آموخته‌ها و یافته‌های جدیدش را با وی در میان بگذارد. ارتباط خطیب با جزائری دریچه ورود به گنجینه بی‌همتای کتابخانه طاهریه دمشق شد که بعدها به کتابخانه ملی سوریه تبدیل شد. جزائری با دغدغه، علاقه‌مندی و سرمایه خود این کتابخانه را بنیان نهاده بود و بسیار علاقه‌مند بود تا از طریق بازنویسی و چاپ نسخ خطی تراث تمدن عربی گذشته را احیاء کند. ذیل

این جریان و دغدغه اساسی، جزایری به آثار و افکار تقی‌الدین ابن تیمیه علاقه بیشتری نشان می‌داد. خطیب از سوی دیگر جزء خوانندگان پروپاقرص نشریاتی همچون الهلال و المقتطف بود که به هیچ وجه رنگ و بوی اسلامی و مذهبی نداشت و توسط مسلمین تجددگرایی همچون حسن الجسر، شکیب ارسلان و محمدکردعلی اداره می‌شد. چنان‌که آشکار است لازمه تلاش می‌کند تا با تبیین خاستگاه‌های متعدد فکری خطیب، او را چهره‌ای بین سلفی‌گری سنتی و اسلام‌گرایی مدرن ترسیم کند.

یکی از دغدغه‌های مهم خطیب پس از افتتاح کتاب‌فروشی سلفیه که به همراه شریکش عبدالفتاح قتلان پایه‌گذاری شده بود، پاسخ‌گویی به علایق خوانندگان تحصیل کرده عربی بود که به جستجو و بازاندیشی میراث مذهبی، تاریخی و فرهنگی خود با رویکردهای مدرن علاقه‌مند بودند. درعین حال تأکید بر ماهیت پیشرونده و مترقی اسلام نیز یکی از اصول و مبانی مورد اعتقاد خطیب و همراهانش بود. طبق آنچه در نخستین آگهی‌های این کتاب‌فروشی آمده، گردانندگان آن وظیفه خود را نشر آثاری در زمینه‌های متعددی همچون دین، علم، ادبیات، تاریخ و اجتماع عنوان کرده‌اند، اما انتخاب عنوان سلفیه برای این کتاب‌فروشی حاکی از تلاش و علاقه‌مندی خطیب برای انتساب به جریانات اسلام‌گرایی مدرن است. حدس دیگر لازمه این است که عنوان «مکتبه السلفیه» از آموزه‌ها یا توصیه‌های مشخص طاهرالجزائری ناشی شده باشد، در حالی که علاقه‌مندی‌های خطیب به سمت جریانات اسلام‌گرایی مدرن، ناخودآگاه زمینه‌ساز پیوند میان سلفی‌گری و تجددگرایی اسلامی شده است. از سوی دیگر این احتمال نیز وجود دارد که جزایری اساساً چنین پیشنهادی به خطیب نکرده باشد و خودش از فرط علاقه این نام را اختیار کرده باشد تا چند سال بعد منظور نظر جمال‌الدین قاسمی در انتقادات تندش نسبت به جریان‌هایی که خود را به سلفیه می‌چسبانند واقع شود. قاسمی نیز همچون جزایری از چهره‌های فکری و سرشناس سلفیه شام بود و در یکی از مقالاتش از گروه‌های متعددی که خود را سلفی می‌خوانند، اما نمی‌دانند فرق بین سلفی و غیر آن چیست، گلایه کرده بود.

از میان آثار مطرح عرضه‌شده در این کتاب‌فروشی می‌توان به رسالات سیوطی و ابن فارس قزوینی در ادب عربی، علم الحدیث طاهر جزائری، آثار فلاسفه بزرگ همچون ابن سینا و فارابی و... اشاره کرد. می‌توان به روشنی دریافت که وقتی محب‌الدین خطیب در سال ۱۹۱۰ از «سلف» سخن می‌گوید، ابن سینا نیز جزء آنهاست. هدف آنها از این جهت‌گیری روشن است. منظور آنها از سلف، گذشته درخشان تمدن اسلامی در مواجهه با غرب پیشرفته بود تا نشان دهند زمینه پیشرفت کنونی غربی‌ها بسیار پیش‌تر در جهان اسلام وجود داشته است. مکتبه السلفیه چند سال پس از افتتاح بسیار مورد توجه قرار گرفت و محب‌الدین خطیب توانست پس از انتقال مکتبه، به محلی در نزدیکی مکتبه المنار، با رشید رضا نزدیکی و همکاری بیشتری پیدا کند. به همین واسطه نیز مورد توجه مستشرقانی قرار گرفت که پیش‌تر به فعالیت‌های رشید رضا علاقه‌مند شده بودند، اما همزمانی این انتقال با آغاز جنگ جهانی اول، وقفه‌ای در فعالیت‌های مکتبه ایجاد کرد و محب‌الدین خطیب سفری را آغاز کرد که منجر به حبس هفت ماهه او در بصره شد. او پس از رهایی در سال ۱۹۱۶ به دعوت شریف حسین به حجاز رفت و به عنوان سخنگوی وی منصوب شد و با استفاده از این فرصت مطبوعه الامیریه را افتتاح کرد که آثاری در علوم مدرن و نیز دو هفته‌نامه «القبله» منتشر می‌کرد. خطیب در اثنای اقامت سه‌ساله‌اش در حجاز تجارب ارزشمندی در چاپ و نشر به دست آورد. در حالی که او در حجاز مشغول این فعالیت‌ها بود، شریکش عبدالفتاح قتلان در سال ۱۹۱۷ کتاب‌فروشی سلفیه را توسعه داد و نشریه‌ای نیز به همین نام منتشر کرد که طاهرالجزائری مشاور علمی آن بود و بلافاصله نسخه انگلیسی آن را نیز زیر چاپ برد. اگرچه قتلان نیز هدف اصلی‌اش را انتشار مآثر السلف عنوان کرده بود، اما کم‌تر به موضوعات مذهبی و دینی می‌پرداخت. مجله السلفیه نه تنها از شهرت و آوازه کتاب‌فروشی سلفیه برخوردار بود، بلکه به مدد مشورت‌های جزایری تبدیل به یکی از مهم‌ترین نشردهندگان دستاوردهای علوم و فنون مدرن و انطباق آنها با مفاهیم اسلامی گردید. همچنین

هنری لازمه در بخش نخست به ارائه گزارشی از زندگی‌نامه محب‌الدین خطیب، کتاب‌فروشی و چاپخانه‌اش پرداخته که در سال ۱۹۰۹ در قاهره آغاز به کار کرده بود. محب‌الدین خطیب یکی از سرشناس‌ترین مهاجران سوری در مصر بود. او را یکی از مهم‌ترین متصل‌کنندگان جریان سلفیه و اسلام‌گرایی مدرن دانسته‌اند.

انتشار نسخه انگلیسی آن نیز زمینه‌ساز جلب توجه اروپاییان به خط و جریان فکری آنان شده بود.

لویی ماسینیون یکی از مهم‌ترین چهره‌هایی بود که مجله السلفیه را در Revue du Monde musulman معرفی کرد و عمیقاً آن را ستود. ماسینیون در تفسیر نام نشریه آن را منسوب به جریانی تجددگرا و مدرنیست در جهان اسلام دانست که از زمان سیداحمد برلوی و صدیق حسن خان در هند شکل گرفته و بعدها به واسطه جمال‌الدین افغانی و محمد عبده به مصر آمده و سپس به اقصی نقاط جهان اسلام گسترش یافته است. ماسینیون در این ایام در حال آمادگی و جمع‌آوری مطلب برای ارائه درس جدیدی تحت عنوان تاریخ مطبوعات عربی در کولژ دوفرانس بود و شاید تأکید بسیار او بر وجوه مدرن و تجددگرایی این نشریه تلاشی برای القاء تمایز گردانندگان آن با جریان وهابیت به حساب آید. این دریافت و تعریف ماسینیون از سلفیه که برآمده از محتویات این مجله بود و البته پیش از آن مستظهر به حضور طولانی مدت وی در بغداد، ارتباط و مکاتبه با جمال‌الدین قاسمی، محمود شکر الوسی و علی علاء‌الدین الوسی بود، تأثیر مهم و عمیقی در ایجاد مفهوم آکادمیک و بین‌الذهانی سلفیه در میان دیگر مستشرقان داشت. برای مثال لوژپ استودارد، استاد دانشگاه هاروارد، هنری لامنس، هنری لائوست و حتی همیلتون گیب در آثارشان نخستین و اصلی‌ترین ارجاعات را به مقالات ماسینیون در معرفی مجله السلفیه ارائه کرده‌اند.

از میان آثار مطرح عرضه شده در این کتاب‌فروشی می‌توان به رسالات سیوطی و ابن فارس قزوینی در ادب عربی، علم الحدیث طاهر جزائری، آثار فلاسفه بزرگ همچون ابن‌سینا و فارابی و... اشاره کرد. می‌توان به روشنی دریافت که وقتی محب‌الدین خطیب در سال ۱۹۱۰ از «سلف» سخن می‌گوید، ابن‌سینا نیز جزء آنهاست.

لازمه در بخش پایانی مقاله‌اش که با عنوان «دوگانگی و ابهام در مفهوم سلفیه در دهه ۱۹۲۰» ارائه شده، بر مبنای عدم ارائه واکنش از سوی چهره‌های سرشناس و صاحب‌نظران عرب و مسلمان آن دوره نسبت به تعریف و مفهوم‌شناسی ماسینیون از سلفیه و سلفی‌گری، این‌گونه برداشت کرده است که هیچ‌کس در باب مفهوم دقیق و قطعی سلفیه اطمینان نداشته تا به معارضه با رأی ماسینیون برخیزد. طبیعتاً احتمال دیگر برآمده از این بی‌واکنشی و سکوت، اتفاق نظر همگان بر نظر ماسینیون است، اما این احتمال از آن وجه خودبه‌خود مردود است که چهره‌ها و صاحب‌نظران متعدد و فعال در آن روزگار، چنان اختلافات عمیق و بنیادینی داشته‌اند که هیچ‌گاه نمی‌توان این سکوت را علامت رضایت دانست، اما چه تحت تأثیر نظرات ماسینیون و چه تحت تأثیر فعالیت‌های خطیب، رضا و دیگر سلفیان، واژه و ترکیب سلفیه بعد از دهه ۱۹۲۰ رواج و شهرت بسیار بیشتری نسبت به گذشته یافت. یکی از معروف‌ترین نمونه‌های کاربرد این ترکیب مقاله‌ای است که یوسف الدجوی (م. ۱۹۴۶) مفسر دمشق‌الاصل و ضد تجدد الازهردر سال ۱۹۳۰ با عنوان «کلمه فی السلفیه الحاضر» منتشر کرد که به خوبی نشانگر ابهام و گمگشتی نگارنده نسبت به درک قطعی از مفهوم ترکیب سلفیه بود. دجوی در نقد تمام جریانات تجددطلب و اطلاع‌گر هیچ اشاره منحصر به فردی به جریان سلفیه با اشاره به سردمداران و چهره‌های پرنفوذ آن نکرده، هیچ توضیحی نیز نسبت به چرایی انتخاب ترکیب سلفیه در عنوان مقاله ارائه نشده، همچنین دجوی از معرفی و هویت‌سازی مخالفان و رقبای سلفیه نیز عاجز مانده است، بلکه در عوض حمله به پیروان کور این تیمیه که ملحد و جاهل قلمداد شده‌اند در دستور کار قرار گرفته است. وی حتی آنها را از خوارج نیز بدتر دانسته، اما دلیل آن را بیان نکرده است.

هرچقدر مخالفان سلفیه از ارائه تعریف و افشاء هویت دقیق سلفیان عاجز بودند، منسوبین به این جریان به ویژه محب‌الدین خطیب و عبدالفتاح قتلان از این ابهام رضایت داشتند. خطیب پس از سال ۱۹۲۰ به قاهره بازگشت و در یک اعتلای ماهوی مجموعه سابق را به «المطبعة السلفیه و مکتبته‌ها» تغییر نام داد. محب‌الدین خطیب آثاری را در این قالب منتشر می‌کرد که شاید کمتر نسبتی با جریانات سلفی کنونی جهان اسلام داشته باشد. او مروج و ترغیب‌کننده رویکرد مدرن، عقلانی و آزادی‌طلبانه نسبت به اسلام و جریانات اصلاح‌گردینی بود. از میان منشورات مهم این دوره می‌توان به پاسخ‌ها و واکنش‌های متعددی نسبت به درک عرفی علی عبدالرازق از اسلام یا دریافت‌های مجادله برانگیز طه حسین از تأثیر فرهنگ و شعر عربی بر اسلام اشاره کرد که همگی برای نخستین بار در مطبوعه السلفیه منتشر شده بود.

مواجهه و موضع‌گیری خطیب و قتلان نسبت به سلفی‌گری به معنای اسلام‌گرایی تجددطلبانه را می‌بایست در فضای دهه ۱۹۲۰ جستجو کرد. سقوط امپراطوری عثمانی، آغاز عصر قیمومیت اروپائیان، انهدام خلافت و تشتت امت اسلامی، بسیاری از اندیشمندان من جمله رشیدرضا را به نوعی محافظه‌کاری و نگاه تکثرگرایانه مذهبی که تمام وجوه اختلاف را نادیده می‌گرفت و دیده به سوی آینده دوخته بود هدایت می‌کرد. توجه و امیدواری به دولت جوان (سوم) سعودی و برخی حمایت‌ها از جریان وهابیت را نیز می‌توان از این منظر درک و تحلیل کرد. محی‌الدین خطیب در همین راستا به یکی از مهم‌ترین حامیان وهابیت تبدیل شد و دولت سعودی از سال ۱۹۲۴ حامی مالی جدی مطبوعه السلفیه گردید. به همین دلیل شعبه دوم مطبوعه پس از قاهره در مکه احداث شد و انتشار مهم‌ترین متون فقه حنبلی در دستور کار مطبوعه قرار گرفت. در این مهم محمد صالح نصیف (م. ۱۹۷۱) یار و یاور اصلی قتلان بود. آنها دستگاه چاپی قدیمی را از رشیدرضا خریداری کردند و در سال ۱۹۲۷ به مکه آوردند تا به انتشار آثار و کتب حنبلی و وهابی در شعبه مطبوعه السلفیه در مکه کمک کند. با قدرت گرفتن و ثبات مالی و سیاسی دولت سعودی، پیوند مالی میان مطبوعه و دولت سعودی عمیق‌تر می‌شد و هرچه این پیوند عمیق‌تر می‌شد، وجهه و جنبه تجددگرا و اصلاح‌گرانه آثار مطبوعه السلفیه کم‌رنگ‌تر می‌شد. در حالی که خطیب اداره شعبه قاهره را به عهده داشت و خط سیر پیشین را ادامه می‌داد، حامیان سعودی دست از حمایت مالی از او کشیدند. ایجاد این دوگانگی نقطه عطف تبدیل هویت تجددگرا و اصلاح‌گر جریان سلفیه به بنیادگرایی وهابی است. چنان‌که هنری لائوس در همان سال‌ها از بروز «پاک‌دینی و اصالت طلبی حنبلی نوین» سخن گفت. به هر حال آبی که از ابهام در مفهوم سلفیه و سلفی‌گری در دهه‌های آغازین قرن بیستم برای تجددطلبان و اصلاح‌گران دینی گرم شد، در نهایت به کام افراط‌گری وهابی نشست. مطبوعه السلفیه از سال ۱۹۲۱ شعبات متعددی در اقصی نقاط جهان اسلام ایجاد کرد که همگی با حمایت وهابیان شکل گرفته بود. شعبه‌ای در مولتان توسط عبدالتواب مولتانی ایجاد شد که روابط بسیار خوبی با اهل حدیث هند و وهابیان نجد داشت. در سال ۱۹۲۲ شعبه‌ای در دمشق افتتاح شد که محمد احمد دهمان شاگرد فقیه حنبلی مشهور ابن بدران (م. ۱۹۲۷) آن را به عهده گرفت که هر دو از دل‌باختگان و همراهان دولت سعودی بودند. از سال ۱۹۳۰ به بعد گروه افراطی و متعصبی در قاهره شکل گرفت که «الجمعیه السلفیه» نام داشت و نقطه عطف تبدیل یک جریان فکری به فعالیت اجتماعی را رقم زد.

### ۲-۳. منظور ما از «سلفی» چیست؟ ارتباط محمد عبده و حزب نور مصر در تاریخ فکری معاصر جهان اسلام<sup>۱۵</sup>

چنانچه پیش‌تر اشاره شد در بخش دوم مقالات مرتبط با مفهوم شناسی «سلفیه» به مقاله فرانک گریفل استاد دانشگاه ییل آمریکا در رشته مطالعات ادیان می‌پردازیم. او در چکیده مقاله‌اش هدف از نگارش آن را نقد و اصلاح اشتباه هنری لازیه عنوان کرده که به زعم وی تلاش ناموفقی را برای عجین کردن دو مفهوم کاملاً متمایز از هم به کار گرفته است: ۱. سلفیه به مثابه جریان اصلاح‌گر دینی که توسط جمال‌الدین اسدآبادی و محمد عبده بنیان نهاده شد و تا پایان قرن نوزدهم میلادی دوام آورد ۲. جریانات تجدید نظر طلب سنی معاصر که قرائت‌های رایج اسلام سنی را بر مبنای متون اصلی دین نقد می‌کنند و می‌کوشند از تصوف، اشعری‌گری و تمایلات مکتبی شافعی، حنفی و مالکی متمایز شده و فاصله بگیرند. گریفل چنان‌که در چکیده مقاله‌اش مدعی شده اثبات خواهد کرد که ماسینیون به زعم لازیه در تعریف سلفیه و انتساب آن به جمال‌الدین اسدآبادی اشتباه نکرده است. او تلاش کرده تا بر مبنای اطلاعات آماری دقیق تداوم و تحول تاریخی هر دو جریان متصف به سلفیه را تحلیل و بررسی نماید.

بخش مقدماتی مقاله گریفل با رویکردی اساساً کلامی. عقیدتی به تبیین آراء و افکار یکی از فعال‌ترین

لوبی ماسینیون یکی از مهم‌ترین چهره‌هایی بود که مجله السلفیه را در *Revue du Monde musulman* معرفی کرد و عمیقاً آن را ستود. ماسینیون در تفسیر نام نشریه آن را منسوب به جریان تجددگرا و مدرنیست در جهان اسلام دانست که از زمان سید احمد برلوی و صدیق حسن خان در هند شکل گرفته و بعدها به واسطه جمال‌الدین افغانی و محمد عبده به مصر آمده و سپس به اقصی نقاط جهان اسلام گسترش یافته است.

15. Griffel, Frank; "what do we mean by "Salafi"? Connecting Muhammad 'Abduh with Egypt's Nur Party in Islam's Contemporary intellectual History"; *Die Welts des Islams*, V.55(2015); pp.186-220



Int. J. Middle East Stud. 43 (2010), 369–389  
doi:10.1017/S0020743810000401

Henri Lauzière

THE CONSTRUCTION OF SALAFIYYA:  
RECONSIDERING SALAFISM FROM THE  
PERSPECTIVE OF CONCEPTUAL HISTORY

For nearly a century of scholarship, uncertainties and paradoxes have beleaguered interpretations of the origins and meaning of Salafism (*al-salafīyya*). Although academics and journalists alike are well aware of the various definitions and conflicting narratives of Salafism, relieving some of the confusion that beclouds the term continues to prove difficult. Given that concepts are fluid and relational, this state of affairs may seem inevitable. Yet there are reasons to believe that the current confusion surrounding Salafism is in part attributable to faulty scholarship and that consequently the substance and history of this religious orientation will remain unnecessarily puzzling so long as the production of knowledge about Salafism goes unexamined. In that sense, recent scholarly efforts to remedy the situation by providing deeper insights into the intellectual, geographical, and political diversity of Salafism have produced mixed results, for they have largely overlooked two of the most persistent epistemological problems that are at the root of much of the present-day ambiguity.<sup>1</sup>

First, the notion of Salafism has become a victim of its own success and, as a result, has often been used loosely and without due regard to its historicity. Indeed, many studies have affirmed the existence of Salafism at various points in history from the 9th to the 21st centuries even when evidence for such claims has been tenuous, undisclosed, or even nonexistent.<sup>2</sup> Over time, this relative lack of rigor in the secondary literature has perpetuated and validated the otherwise arguable idea that each era has had its own version of *salafīyya*. The insidious consequences of this counter-historical slip, which neglects the process by which the conceptualization of Salafism developed, should not be ignored. A parallel example is the confusion that can arise between the concept of "Enlightenment," which emerged at a specific time in 18th-century France and Germany, and the intellectual features that this label came to represent, such as rationality, which has no chronological or geographical limits *per se*. Hence, speaking about medieval "classic *salafīyya*," however useful, might prove as questionable as referring to "the Renaissance Enlightenment" of the 14th century.<sup>3</sup> How and why scholars use the concepts *salafīyya* and "Salafism" to make sense of Islamic intellectual history are thus questions that need to be addressed.

Henri Lauzière is an Assistant Professor in the Department of History, Northwestern University, Evanston, Ill.; e-mail: h-lauziere@northwestern.edu

© Cambridge University Press 2010 0020-7438/10 \$15.00

جریانات سَلَفی حاضر در جهان اسلام، یعنی حزب نور در مصر آغاز شده است. او تلاش کرده در تحلیلی گذرا، وقایع پس از انقلاب سال ۲۰۱۱ در مصر، نقش اخوان و اکثریت یافتن حزب نور در پارلمان پس از مبارک را به شکلی ترسیم کند تا نشان دهد که سَلَفیه معاصر، جریانی بسیار محافظه‌کار، عقیده‌محور و بی‌علاقه به فعالیت‌های سیاسی است. چه آنکه احزاب سَلَفی در سخت‌ترین دوران رژیم مبارک نیز با انحصار آموزه‌ها و فعالیت‌ها بر بحث طهارت، نجاست، هیچ‌علاقه و عزمی برای مبارزه سیاسی از خود نشان نمی‌دادند؛ چرا که بر مبنای اعتقاد قلبی سردمداران‌شان، برای نیل به شرایط آرمانی، ایجاد و تربیت یک جامعه اسلامی بسیار بیش از یک حکومت اسلامی مورد نیاز و احتیاج است. وی در همین راستا این جریان سَلَفی را که دائماً به آراء و افکار ابن تیمیه و ابن قیم ارجاع می‌دهند، اساساً نامتشابه با سَلَفیان عصر پیشامدرن یا دوره میانه تاریخ اسلام می‌انگارد و وعده نقد رویکردهای تحقیقاتی را می‌دهد که جریان سَلَفیه را در تداوم و تحول خط سیر واحد فکری تعبیر کرده‌اند.

گریفیل در گام نخست نقد، به سراغ چهره مشهور و کمتر شناخته شده در ایران در زمینه مطالعات جریان‌های فکری معاصر و تاریخ جهان اسلام در قرن بیستم، راینهارد شولتسه رفته است.<sup>۱۶</sup> شولتسه در آثار ارزشمندش درباره تاریخ جهان اسلام در قرن بیستم، برای نخستین بار قرائتی ممزوج از شرایط اجتماعی، سیاسی، فکری و فرهنگی جهان اسلام در قرن بیستم را ارائه کرد که تا آن زمان بدان روش انجام نشده بود. این کتاب در سال ۱۹۹۴ به زبان

آلمانی و در سال ۲۰۰۰ به زبان انگلیسی منتشر شد. از نگاه گریفیل که ستاینده تلاش بی‌مثال شولتسه است، اثر وی تلاشی وصف‌ناشدنی برای امتزاج و درهم‌تنیدن تحولات اقتصادی، سیاسی، مذهبی، کلامی، عقیدتی و... جهان اسلام در قرن حساس بیستم است که گاه از آن با عنوان «قرن طولانی بیستم» یاد شده است، اما یکی از مغامض این اثر از نگاه گریفیل، مفاهیم جدیدی است که شولتسه در جریان نگارش اثرش به خلق آنها پرداخته و گاه ایجاد ارتباط میان اثر و مخاطب را بسیار دشوار می‌سازد. برای مثال شولتسه در فصلی که درباره نخستین دهه‌های قرن بیستم سخن می‌گوید، تمایزی میان دو گروه از مسلمین قائل شده است: متفکران و فعالان. گروه اول را سَلَفیه خوانده که در دو دهه پایانی قرن نوزدهم فعال شده‌اند، اما گروه دوم در نگاه شولتسه نئوسَلَفی یا سَلَفیه نوین نام گرفته‌اند که امروز در میان پژوهشگران و صاحب‌نظران به بنیادگرایان مسلمان مشهور هستند.

شولتسه سَلَفیه را بسیار مشابه با مکتب کلاسیسیسم یا سنت‌گرایی در ادبیات و هنر اروپای قرن نوزدهم می‌داند، بنابراین در نگاه شولتسه سَلَفیه «تعبیری زیبایی‌شناسانه و اندیشه‌ورزانه داشت که از اصل خود جدا شده بودند. در بستر محیط اسلامی، این اصالت پاک را می‌توان در قرون نخستین اسلامی جستجو کرد». اندکی پس از این شولتسه سَلَفیه را جنبشی از سوی علمای مسلمان معرفی می‌کند که در جستجوی قرائتی جدید از اسلام بودند که با تعدد و مدرنیته همخوانی داشته باشد. بنابراین همخوانی اسلام با مدرنیته و ایجاد یک راه دسترسی به جهان پیشرفته از طریق اسلام هدف غایی سَلَفیان بوده است. چهره برجسته

۱۶. از میان آثار و مقالات پرتعداد شولتسه تاکنون تنها یک کتاب به همت ابراهیم توفیق به زبان فارسی ترجمه شده، در حالی که بسیاری از آراء و نوع نگاه فلسفی او به تاریخ جهان اسلام معاصر به جامعه علمی و آکادمیک فارسی‌زبان عرضه نشده است. راینهارد شولتسه، تاریخ جهان اسلام در قرن بیستم، ترجمه ابراهیم توفیق، پژوهشکده مطالعات فرهنگی اجتماعی وزارت علوم تحقیقات و فناوری، ۱۳۸۹. خوشبختانه اکثر ارجاعات فرانک گریفیل نیز به همین اثر شولتسه است که ترجمه شده است.

سنة المحمدیه در دهه ۱۹۲۰ از سوی سلفیان معاصر خودی و همسو خوانده می‌شود، محمد عبده صرفاً به عنوان متفکری که اندیشه‌هایش خاستگاه شکل‌گیری جریانات متعددی از تجددطلبان تا سنت‌گرایان اشعری پس از وی شده شمرده می‌شود، اما هرچه بود شولتسه بر مبنای نقل قول‌های مشخصی از کتاب حورانی، جایگاه عبده را در جریان سلفیه، به مثابه بنیان‌گذار عصر روشنگری در اروپا می‌دانست.

گریفل بخش بعدی مقاله‌اش را به نقد نظرات لازیه درباره فهم ماسینیون از سلفیه اختصاص داده و چنان‌که در چکیده مدعی شده بود، نشان داده که تا چه میزان حدس لازیه مبنی بر اشتباه ماسینیون در تعریف سلفیه صحت دارد و مستشرقان پسینی متأثر از این اشتباه بوده‌اند؟ چنان‌که در گزارش مقاله لازیه اشاره شد، وی مدعی است که ماسینیون در شناسایی جمال‌الدین اسدآبادی و عبده به عنوان سردمداران سلفیه اشتباه کرده و بعدها رشیدرضا را نیز بدان گروه افزوده است. لازیه این ادعای ماسینیون را «پژوهش ناموفق» و «غیرمتقن» دانسته و آن را به شناخت ماسینیون از مکتبه السلفیه در قاهره نسبت داده است. گریفل از میان سطور لازیه چنین برداشت کرده که وی معتقد است ماسینیون به واسطه فعالیت‌های مکتبه السلفیه و انتشار آثار متعددی از ابن سینا، فارابی و سیوطی گرفته تا محمد عبده، کل جریان فکری و جنبش برآمده از آراء و افکار محمد عبده و شاگردانش را سلفیه نامیده است. در این راستا گریفل اذعان دارد که نمی‌داند دلیل و سرچشمه سلفی خواندن سید جمال و عبده از سوی ماسینیون چیست. او در مقاله‌ای که در سال ۱۹۱۹ نگاشت، عبده را بنیان‌گذار سلفیانی خواند که از اهل حدیث هند تا وهابیت را پوشش می‌دهد، در حالی که در نوشتاری دیگر در سال ۱۹۲۵، رشیدرضا را بنیان‌گذار سلفیه خوانده است. از سوی دیگر لازیه مدعی است محمد عبده یک بار در آثارش از ترکیب سلفیه استفاده کرده است که شاید مؤید تمایل او به این جریان باشد، هرچند هیچ‌گاه خودش یا سید جمال این عنوان را به خود نسبت ندادند، در حالی که گریفل معتقد است عبده از این ترکیب در اواخر عمرش و در دهه نخست قرن بیستم استفاده کرده؛ چراکه این مفهوم در آن ایام رواج بسیاری یافته بود و همین مسئله باعث استفاده عبده از آن نیز شده است.

گریفل در بخش بعدی مقاله‌اش تلاش کرده معنا و مفهوم سلفیه و سلفی‌گری را در نسل‌های بعدی منشعب از سرچشمه افکار سید جمال و عبده بررسی کند و تا متفکران معاصر نیز پیش رود. او روند وقایع قرن بیستم و شیوع نوعی محافظه‌کاری مذهبی که در شکست و سرخوردگی نسل اول تجددگرایانی همچون سید جمال و عبده رخ نموده بود را عامل مهمی برای گرایش بیشتر نسل بعدی به سلفیه به مثابه یک مذهب (مذهب السلف) سوق داده است. در این نسل چهره‌هایی همچون عبدالرزاق بیطار، جمال‌الدین قاسمی، طاهر

این جریان محمد عبده بود که تلاش بسیاری در اثبات همسانی و تأیید دین و عقل به کار بسته بود و عمیقاً تحت تأثیر عصر روشنگری اروپایی بود. از نگاه شولتسه شکست نسل نخست و اندیشه‌ورز سلفیه منجر به تغییر سیاست‌ها در نسل‌های جوان‌تری شد که رو به سوی فعالیت و عمل‌گرایی بیشتر آورده بودند. حسن‌البناء بنیان‌گذار اخوان المسلمین از چهره‌های این نسل محسوب می‌شد. اضطراب حضور بیگانگان اروپایی لزوم فعالیت‌های عمل‌گرایانه و مسلحانه را تشدید می‌کرد، اما پس از پایان جنگ جهانی دوم و استقلال مصر، افتراق جدی میان سلفیان و سلفیان نوین پدیدار گردید. به عبارت دیگر در حالی که علّال فاسی (۱۹۱۰-۱۹۷۴) در مراکش از معارضه مستقیم و عمل‌گرایانه با دولت دست کشید و تلاش کرد از طریق ایجاد جوامع مستقل کار فرهنگی را سرلوحه خویش قرار دهد، چهره‌ای همچون سید قطب (۱۹۰۶-۱۹۶۶) رویکردی کاملاً عمل‌گرایانه را ترویج می‌کرد. ابوالعلاء مودودی نیز در این میان نمونه‌ای از امتزاج این دو روش به حساب می‌آمد.

گریفل تحلیل شولتسه را نخستین القاء تمایز میان اندیشمندان بین تمایلات سیاسی متفکران معاصر محمد عبده و نسل حسن‌البناء که پس از وفات عبده متولد شده بود می‌داند. آنچه گریفل با نقل قول از شولتسه قصد داشت تا تبیین کند این است که عبارت سلفیه نوین که از ابداعات شولتسه بود تلاش می‌کند تا بر مشابهت بسیار زیاد اندیشه‌ای میان حسن‌البناء و علّال فاسی با محمد عبده تأکید کند. با این وجود تفاوت جدی میان دو تفکر مقابله نسل جوان‌تر با استعمارگران و دولت‌های تحت‌الحمایه آنهاست. شولتسه در تعریف جایگاه مثلث سید جمال، عبده، رضا راه متفکران پیشینش به ویژه آلبرت حورانی را پیش گرفته است. حورانی در کتاب «اندیشه عرب در عصر لیبرالیسم»<sup>۱۷</sup> می‌گوید آغاز عصر لیبرال در سال ۱۷۹۸ با ایجاد نخستین دولت استعماری در جهان عرب بوده و به سال ۱۹۳۹ پایان می‌یابد که نسل حسن‌البناء مشروعیت چنین دولت‌هایی را زیر سؤال برده بودند. از منظر شولتسه «عصر لیبرال حورانی» همان عصر‌گرایی‌های سلفی و تجددطلب در جوامع استعماری است. حورانی هیچ‌گاه از ترکیب سلفی / سلفیه استفاده نکرده، اما به خوبی توانست تفاوت اندیشه میان عبده و رشیدرضا را نسبت به سلف صالح نشان دهد. در حالی که عبده توجه به سیره سلف را راهی برای احیاء و بازتولید شکوه تمدن اسلامی می‌دانست، رشیدرضا بیشتر از منظر عقیده و کلام می‌کوشید بر وجوه اسلام سنی سلفیه تأکید کند. همین تفاوت نیز جایگاه این دو را نسبت به گروه‌هایی که بعداً خود را سلفی می‌نامیدند تغییر داد. در حالی که رشیدرضا به واسطه استادی محمد حامد الفقی (۱۸۹۲-۱۹۵۹) بنیان‌گذار انصار

۱۷. این کتاب به همت علی شمس و توسط نشر نامک به زبان فارسی ترجمه و منتشر شده است.

قرن نوزدهم گفتمان اصلاح‌گری دینی را تقویت می‌کردند. به همین دلیل هریک از ایشان مستقلاً خود را سلفی می‌خواند و می‌کوشید از مشروعیت پیشینیانش استفاده کند. جریان محافظه‌کار که از پیش از جنگ جهانی اول نیز حضور داشت، تلاش کرد با دولت استعماری و سپس نخبگان سکولار حاکم در دولت‌های پسااستعماری مصر همکاری کند، اما از ادعای سلفی‌گری دست نکشیدند. این جریان که می‌کوشید در عوض محافظه‌کاری سیاسی و اجتماعی به سراغ زمینه‌سازی فکری و فرهنگی برود، همگی از شاگردان سلفیان متقدم شعبه‌های دمشق و بغداد بودند و تلاش بسیاری برای احیاء فکرو اندیشه ابن تیمیه به کار گرفتند. نفی مذهب در قالب حرکت «لا مذهبی» و حنبلی‌گرایی نیز از دیگر ویژگی‌های این جریان بود. ناصرالدین آلبانی عالم حدیث خودآموخته که از کتابخانه ظاهره در دمشق برآمده بود یکی از مهم‌ترین نمایندگان فکری این جریان بود. او که بیشتر ضد سیاست خوانده می‌شد، در واقع حاضر با همکاری هر حکومتی بود، مادامی که به او اجازه و آزادی عمل در زمینه فعالیت‌های بازانديشانه و اصلاحات فکری‌اش در زمینه فقه مستقل از مذاهب و مبتنی بر احادیث داده شود. در گفتمان پژوهشی شولتسه این علاقه به همکاری به دولت تحت عنوان سلفیه‌ای قلمداد می‌شود که با سلفیه نوین (نئوسلفیه) یا بنیادگرایان دینی در تعارض است. بنیادگرایان همچون اخوان المسلمین که حاضر به همکاری با هیچ حکومت استعماری یا تحت‌الحمایه آن نبودند.

سلفیان معاصر در مصر و سودان تلفیقی فکری از جریان «لا مذهبی» و فقهات حنبلی محافظه‌کارانه هستند. چهره سرشناس و شناخته‌شده این جریان ناصرالدین آلبانی یا عالم مشهور وهابی شیخ عبدالعزیز بن عبدالله آل شیخ (۱۹۴۳-...) است. محمد بن عبدالله العثیمین (۱۹۲۵-۲۰۰۱) و عبدالعزیز بن باز (۱۹۱۰-۱۹۹۹) چهره‌های دیگر این جریان محافظه‌کار هستند که ضمن حمایت و تأیید دولت سعودی، دخالت چندانی در امر حکومت نمی‌کردند. از میان آراء و افکار ایشان هویدا است که سلفی‌گری معاصر برآمده از این جریان از دو خاستگاه عمده سرچشمه می‌گیرد: ۱. کلام برآمده از جریان «لا مذهبی» و نفی تقلید. ۲. فقه حنبلی و وهابی. یکی از علل اصلی امتزاج و به هم پیوستگی این دو جنبه را می‌توان در دشمنان سرسخت و گسترده آن دانست. تنها در نظر بیاورید که جریان‌ات برخاسته از اشعری‌گری، تجددگرایی اسلامی، بنیادگرایی اسلامی (اخوان المسلمین) و حتی تشیع چه دشمنان قدرتمندی برای این جریان محسوب می‌شوند!

### ۳-۳. پاسخ هنری لازیه به انتقادات فرانک گریفل<sup>۱۸</sup>

لازیه در جوابیه‌اش بر گریفل که تلاش کرد تا افکار محمد عبده را به

الجزائری و محمود شکری آلوسی حضور داشته‌اند. محافظه‌کاری آنها در استناد و استمداد عمیق ترشان به آراء، آثار و افکار تقی ابن تیمیه رخ می‌نمود. درک جمال‌الدین قاسمی و تأثیرات عمیق آن بر آراء رشید رضا نخستین زمینه عرضه و اثرگذاری این افکار و تعریف سلف به عنوان نسل نخست مسلمین محسوب می‌شد. لازیه نیز تأکید کرده است که برخلاف عبده و اسدآبادی، رشیدرضا مکرراً از ترکیب سلفیه استفاده کرده که به گروهی عقیدتی اطلاق می‌شد که در تعارض عمیق با اشعری‌گری قرار داشتند.

او در پایان اذعان می‌کند که با وجود تمام این اختلاف نظرها اگر قرار باشد یک تن از چهره‌هایی همچون عبده، جزایری، اسدآبادی و محمود شکری آلوسی را سلفی بدانیم، باید دیگران نیز به همین عنوان بشناسیم. هر چهار تن از این چهره‌ها دغدغه اصلاح و احیاء اسلام اصیل را در سر می‌پروردند و تنها طاهر الجزائری خود را سلفی خوانده است. دلیل این تمایز را می‌توان زمانه‌ای دانست که هر چهار تن در آن می‌زیسته‌اند؛ چرا که با وجود انتساب هر سه تن دیگر به حرکت‌های سلفی، چون طاهر الجزائری در زمانی متأخر می‌زیست که ترکیب سلفیه رواج بیشتری پیدا کرده بود، خود را بدان متصف می‌داشت و این تمایزی میان عقاید او و آن سه تن دیگر محسوب نمی‌شود، اما نتایج مبهم و نامراد جنگ جهانی اول و شکست پادشاهی عربی در سوریه که دولت مستعجلش به دست فرانسویان به سرآمد، زمینه‌ساز افتراق و چنددستگی میان این حرکت را ایجاد کرد. واکنش‌های مسلمین به نتایج جنگ جهانی اول بسیار پیچیده و درهم‌آمیخته‌تر از آن بود که بتوان با یک یا دو گزاره ساده آن را بیان و تحلیل نمود. برخلاف سوسیالیست‌ها که جنگ جهانی اول را تمام شده به نفع خود می‌دانستند، سلفیان آن را شکست بزرگی به حساب می‌آوردند. چهره‌های سرشناس این جریان همچون رشید رضا در تشکیلات ملک فیصل حضور داشتند که در مارچ ۱۹۲۰ به ریاست کنگره سوریه انتخاب شد و اعلام استقلال کرد. رضا اندکی بعد مجبور به ترک سوریه شد و به عنوان نایب رئیس هیئت نمایندگان عرب در سال ۱۹۲۱ به ژنو رفت تا به اشغال خاورمیانه توسط انگلستان و فرانسه اعتراض کند. با گذشت چندین دهه از چنین اقداماتی توسط جریان سلفی، نسل‌های جوان‌تر سیاست‌های متفاوتی را اتخاذ کردند که در قالب اخوان المسلمین به منصف ظهور رسید تا به شیوه عملیاتی و رودررو با حضور استعمارگران مقابله کنند. این نقطه را می‌توان همان نقطه عطف ایجاد افتراق میان گروه‌های سلفی دانست.

«انصار السنة المحمدیه»، پراسبقه‌ترین و قوی‌ترین حزب سلفی مصر و سودان در روزگار کنونی، در نخستین سال‌های دهه ۱۹۲۰ هم‌زمان با نخستین موج بنیادگرایی اسلامی تشکیل شد. این جریان و بنیادگرایان (اخوان المسلمین) از جیره‌خواران فکری سلفیان متقدم بودند که در

18. Lauziere, Henri; What We Mean Versus What They Meant by "Salafi": A Reply to Frank Griffel; Die Welts des Islams; V.56 (2016); pp.89-96.

حزب نور در مصر مرتبط سازد، معتقد است که ناقد اساساً به نوع مواجهه او با مسئله سلفیه، یعنی بازنگری آن از منظر تاریخ مفهومی توجهی نکرده است. لازمه معتقد است جوابیه گریفل به نقد بر تعریف ماسینیون از سلفیه، به نوعی بازتعریف همان اشتباه است، در حالی که ماسینیون در سال ۱۹۱۹ سلفیه را جریانی بازانندیش و اصلاح‌گرمی‌داند که توسط اسدآبادی و عبهه انتشار یافته. گریفل می‌گوید «در میان مسلمین در فاصله سال‌های ۱۸۷۰ تا ۱۸۸۰، جریان گسترده اصلاح‌گرو سلفی وجود داشت که باید عبهه را جزء شارحان و نمایندگان اصلی آن دانست» لازمه در جوابیه اش ضمن پاسخ به نقد گریفل قصد دارد به این سؤال پردازد که مورخان اساساً با پدیده‌هایی همچون سلفیه چگونه باید مواجه شوند؟

او در تبیین آنچه در مقاله اش به شرح آن پرداخته می‌گوید: «من در مقاله ام به اشکال و بین بست عمده‌ای نزد پژوهشگران اشاره کردم. مشکلی که هیچ راه حل مورد اتفاقی برای آن وجود نداشت و آن هم تعریف سلفیه و شناسایی نسل‌های مختلف سلفیان بود. پاسخ به این سؤال که آیا اصلاح‌گران دینی قرن ۱۸ و ۱۹ واقعاً از واژه و ترکیب سلفی / سلفیه استفاده کرده‌اند؟ اگر پاسخ مثبت است منظورشان از این واژگان چه بوده است؟ آنچه تاکنون من یافته‌ام حاکی از آن است که تا پیش از سال ۱۹۲۰، هیچ‌یک از این افرادی که بعدها سلفی خوانده شدند، از این ریشه به حالت مصدري آن (سلفیه) استفاده نکرده‌اند. از سوی دیگر این کلمه هیچ‌گاه به عنوان یک شعار و مشخصه تجددگرایی در قرن نوزدهم به کار نرفته است. حتی.

برخلاف اطلاق نادرست بسیاری از ما در روزگار معاصر. زمانی که علمای دینی در دوره‌ای از واژه «سلفی» استفاده می‌کردند، از آن به عنوان صفت یا اسم بهره می‌بردند و هیچ‌گاه از این ترکیب به عنوان متمایزکننده یا صفتی عمومی برای جریان اصلاح‌گری دینی استفاده نمی‌کردند، بلکه در عوض هرگاه تعبیر و ترکیب «سلفی» به کار می‌رفت به طور مشخص به علمای برجسته مسلمان در دوره میانه اشاره داشته‌اند. به همین دلایل من نتیجه گرفته بودم که روایت مرسوم در باب سلفیان تجددگرا (که مؤید نقش بنیان‌گذارانه اسدآبادی و عبهه در شکل‌گیری و گسترش جنبش سلفیه است) بی‌اساس و مجعول است و به همین دلیل از منظر تاریخ مفهومی این تعاریف غیرقابل دفاع هستند. این در حالی است که هیچ‌یک از این دو نیز ادعای سلفی بودن نداشتند و حتی ارادتی به فقه حنبلی ابراز نکرده‌اند (گاه ممکن است برعکس آن حاکم باشد) و هیچ اشاره یا شاهد دیگری مبنی بر آنکه خود این افراد یا معاصرانشان این جنبش چندجانبه و چندبُعدی را سلفیه بنامند نیز وجود ندارد. پس به واقع از کجا چنین روایت بی‌اساس و نادرستی پدیدار شده و این مفاهیم که با تلاش بسیاری تعمیم داده شده‌اند چگونه برآمده است؟»

لازمه پاسخ این سؤالات را در قالب روند گسترده‌تری تحت عنوان رشد و گسترش صنعت چاپ و نشر و تأثیری که این صنعت در گسترش متون دینی جریانی فکری خاص ایفا کرده دیده است: «من در مقاله ام تلاش کردم نشان دهم که ماسینیون در تلاش برای دسته‌بندی و انتخاب عنوان مناسبی برای گروهی از متفکران مسلمان هم‌دل با تجدد و مظاهر مدرنیته غربی که مرزبندی‌های جدی هم با وهابیان نجدی داشتند و آن قدر نیز عقل‌گرا نبودند که کل دین را کنار بگذارند، از عنوان سلفیه استفاده کرده است. پس از این حدس دیگری را نیز به کار انداخته‌ام و روایتی از مکتبه السلفیه محب‌الدین خطیب و تأثیرات آن ارائه کردم تا فرضیه‌ام را در این باب که ماسینیون از کجا چنین عنوانی را برای حرکت اصلاح‌گری دینی انتخاب کرده ارائه کرده‌ام. ماسینیون جریان سلفیه را از هندوستان نشأت گرفته می‌داند که در اوائل دهه



DIE WELT DES ISLAMIS 55 (2015) 106-120

DIE  
WELT DES  
ISLAMIS  
brill.com/jwti

### What Do We Mean By "Salafi"? Connecting Muhammad 'Abduh with Egypt's Nūr Party in Islam's Contemporary Intellectual History

Frank Griffel  
Yale University  
frank.griffel@yale.edu

#### Abstract

In contemporary academic literature, the word "Salafi" has a variety of meanings. Most importantly, Western academic literature of the 20th and 21st centuries applies the word to (1) an Islamic reform movement founded by Jamal al-Din al-Afghani (d. 1897) and Muhammad 'Abduh (1849-1905) in the last decades of the 19th century and (2) to contemporary Sunni reform movements that criticize manifestations of Sunni Islam which are based on Sufism, Ash'arism, and traditional madhabs-affiliations to the Shāfi'i, Hanafī, and Mālikī schools. In a 2010-article Henri Lauzière argued that the use of the word "Salafi" to describe these two movements is an equivocation based on a mistake. While the movement of contemporary Salafis may be rightfully called by that name, al-Afghani and 'Abduh never used the term. Only Western scholars of the 1920s and 30s, most importantly Louis Massignou (1883-1962), called this latter movement "salafi". This paper reevaluates the evidence presented by Lauzière and argues that Massignou did not make a mistake. The paper describes analytically both reform movements and draws the conclusion that there is a historic continuity that justifies calling them both "salafi". The paper draws an analogy from the use of the word "socialist" in European political history, which first applied to a wider movement of the late 19th century before its use was contested and narrowed down in the course of the 20th.

#### Keywords

salafiyya - Islamic reform movements - Nūr Party - *Azhar al-Sunna al-Muhammadiyah* - *Wahhabism* - *al-madhāhib* - *tasfiyah* - *jabaru* - Muhammad Rashid Ridā (1865-

© KONINKLIJKE BRILL NV, LEIDEN, 2015 | DOI:10.1017/S0022278X15000292



۱۸۰۰ شکل‌گرفته و از طریق محمد اسماعیل شهید و صدیق حسن خان و پس از آنها به واسطه سید جمال و عبده از مراکش تا جاوه گسترش یافته است. ماسینیون برای اثبات ادعایش از انتشار گسترده آثار ابن تیمیه در نشریه المنار توسط رشیدرضا و کتب اباضی در مطبعه برونیه در قاهره سخن گفته است. این همه اشتقاق و چنددستگی در تعریف ماسینیون قرار بوده است حاکی از نوعی وحدت روش ذیل یک جریان گسترده فکری باشد. او حتی تصویر مخدوش تری از پیروان و هواداران سلفیه ارائه می‌دهد. او گستره‌ای از مسلمین اعم از نص + عقل‌گرایانی همچون اسدآبادی و عبده تا دیگر جریاناتی که صرفاً مدعی اصلاح دین بوده‌اند، اعم از شیعیان، را در دایره شمول پیروان سلفیه انگاشته است. گریفل این دویینی مفهومی و تاریخی را قانع‌کننده برای دفاع انگاشته است. هیچ شکی در ذهن من وجود ندارد که ماسینیون نسلی در حال گذر را عرضه کرده تا روایت تاریخی جذابی از آنچه او به زور به هم چسبانده ارائه کند و نام آن را سلفیه بگذارد. او حتی بعدها حرف خود را عمیقاً نقض کرد. در سال ۱۹۲۵ روایت اولیه خود را تغییر داد و درک مجعول دیگری را جایگزین کرد که عبده و اسدآبادی بنیان‌گذاران سلفیه بوده‌اند (نه اهالی هندوستان) و حزبی را در سال ۱۸۸۳ به این نام تأسیس کرده‌اند.<sup>۱۹</sup> البته گریفل اذعان کرده که این روایت دوم نادرست است، اما از همان سال شمار استفاده کرده و بدون ارجاع روشنی مدعی شده است که آغاز حرکت سلفیه در ۱۸۷۰ تا ۱۸۸۰ بوده است. بنابراین روشن است که گریفل همه تلاشش را برای اثبات ادعای اولیه ماسینیون به کار گرفته و به طور مشخص عبده را یکی از مهم‌ترین حامیان و نه لزوماً بنیان‌گذار سلفیه دانسته است.

لازیه در باب دفاع گریفل از نظریه ماسینیون، به ویژه پیرامون نقش محمد عبده می‌نویسد: «تا آنجا که من بررسی کرده‌ام عبارت سلفی در زمان محمد عبده نیز به معنای تمایل به کلام حنبلی بوده و خود او در سال ۱۹۰۲، در نوشته‌ای سلفیان را اهل سنتی دانسته که از مذهب اشعری متمایز هستند. حال گریفل برای تعارض با این دریافت از مدرکی ضعیف‌تر استفاده کرده و سطور مشهوری از زندگی‌نامه خودنوشت عبده را نقل کرده است. جایی که او هدف از اصلاح و فهم دین را بر مبنای طریق سلف تعبیر کرده است.

باید در باب استفاده و استناد به این چند گزاره بیشتر مراقب بود. اولاً بسیاری از علمای دینی در طول تاریخ اسلام نسبت به پیروی از اسلاف خود اظهار تمایل کرده و این را ارزشمند می‌دانسته‌اند. ثانیاً او در جمله‌اش از «سلفی» به عنوان یک صفت متمایزکننده استفاده نکرده و سلفی را هرکسی نخوانده که بر مبنای طریق سلف داعیه اصلاح اسلامی را در سر می‌پروراند. آنچه ماسینیون و به ویژه گریفل مدعی آن است، یک آرزوی خوش بینانه است، ولی مشخص نیست چرا باید به جای پذیرش این واقعیت که هیچ سند مکتوبی نسبت به وجود و استفاده از واژه «سلفی» تا اواخر قرن نوزدهم وجود نداشته و هیچ‌یک از علما من جمله عبده اساساً چنین تصویری از این عبارت نداشته‌اند، به سوی آرزویی غیرمستند گرایش پیدا کرد.

در ادامه پاسخ به حمایت گریفل از ماسینیون، لازیه به سه اشکال عمده وی اشاره کرده است: «اشکال نخست در دسته‌بندی کاملاً فرضی میان طیف‌های متعدد جریان سلفیه است، در حالی که شاهد رسمی و مشخصی در این باب وجود ندارد و گاه بر مبنای حس و دریافت تقسیم‌کنندگان، دو گروه از یکدیگر متمایز شده‌اند. مشکل دوم این است که گریفل مدعی شده که ماسینیون به چشمان خود پیروان محمد عبده را دیده است که خود را «سلفی» می‌خوانده‌اند و مکتبه السلفیه مروج عقاید محمد عبده بوده است. این دریافت وی قطعاً یک بازسازی متوهمانه است. تمام آنچه به اتقان می‌دانیم این است که ادعا شده طاهر الجزائری به صاحبان کتاب فروشی پیشنهاد داده تا نام آن را با اقتداء به «مذهب السلف» انتخاب کنند.<sup>۲۰</sup> حال اینکه جزایری در پس این پیشنهاد چه در سر می‌پروراند یا خطیب و قتلان از این پیشنهاد چه

گریفل در گام نخست نقد، به سراغ چهره مشهور و کمتر شناخته‌شده در ایران در زمینه مطالعات جریان‌های فکری معاصر و تاریخ جهان اسلام در قرن بیستم، راینهارد شولتسه رفته است. شولتسه در اثر ارزشمندش درباره تاریخ جهان اسلام در قرن بیستم، برای نخستین بار قرائتی ممزوج از شرایط اجتماعی، سیاسی، فکری و فرهنگی جهان اسلام در قرن بیستم را ارائه کرد که تا آن زمان بدان روش انجام نشده بود.

19. Revue du monde musulman 59 (1925): 281. Laoušt repeated this patently false claim in 1932.

۲۰. محب‌الدین خطیب در سال ۱۹۲۶ این حقیقت را فاش کرد و من تقریباً اطمینان دارم که ماسینیون از این حقیقت بی‌اطلاع بوده است.

فهمیده‌اند مشخص نیست. آنچه روشن است اینکه این دو بیش از آنکه به فکر ایراد یک بیانیه سیاسی، فرهنگی و عقیدتی باشند، به فکر رونق کسب و کارشان بوده‌اند. از سوی دیگر این ادعا که ما به دلیل انتخاب کتابفروشی سلفیه و نشریه‌ای که بعدها منتشر شد، عنوان سلفیه را به حرکت پیروان محمد عبده اطلاق کنیم مثل این است که جرجی زیدان نام نشریه الهلال را برالنهضه (حرکت رنسانس فرهنگی ادبی عرب) اطلاق کند.<sup>۲۱</sup> بنابراین نه تنها ماسینیون در سال ۱۹۱۹ به چشمان خود ندیده است که پیروان عبده خود را سلفی می‌دانند، بلکه به طور قطع چنین ادعایی را خلق کرده است. اساساً انتساب شعار سلفیه به حرکت عبده از مخلوقات ماسینیون است. مشکل سوم تأکید بر منطقی بودن یک ادعاست که لزوماً منطقی نیست. مثالی روشن بر این قضیه نامی است که مهاجران به قاره آمریکا به بومیان آنجا دادند: هندی‌ها. (Indians) آنها زمانی که این نام را انتخاب می‌کردند احساس می‌کردند که کاملاً منطقی است، اما این عنوان حتی پس از آشکار شدن این اشتباه، صرفاً به واسطه ادعان حمایت و پیروی از پیشینیان مورد استفاده قرار گرفت. اساساً برای کسی مهم نبود که چرا به اشتباه از این عنوان استفاده می‌کند و صرفاً پیروی از سنت و جو غالب جامعه در دستور کار قرار داشت. همین شرایط در باب مشروعیت و تسلط هژمونی اظهارنظرهای ماسینیون در این باب وجود دارد. درست است که او برای اولین بار روایتی ارائه کرد که توانسته بود ارتباطی ظاهراً منطقی میان اصلاح‌گران و تجدیدنظرطلبان متعدد ایجاد کند و بر نقاط مثبت آنها به ویژه اصلاح اسلام تأکید ورزد، اما باید در نظر داشت که ایجاد این ارتباطات فکری، فارغ از صحت آنها، بدون خلق مفهوم «سلفیه» هم وجود داشت. با توجه به اینکه برخی فعالان مسلمان در اوایل قرن ۲۰ میلادی به ندرت از عناوین و ترکیبات سلفی استفاده می‌کرده‌اند، می‌توان حدس زد که چرا و چطور ماسینیون از کاه کوه ساخته و چگونه عنوانی محدود را به جریانی گسترده به رهبری سید جمال و عبده تعمیم داده است.

لازیه در نهایت معتقد است که می‌توان چندین مورد دیگر از افتراق و اختلاف با گریفل را مطرح کند، اما بدون شک مهم‌ترین عامل تمایز، نوع مواجهه و منطقی است که این دو نسبت به شناخت پدیده سلفیه انتخاب کرده‌اند. در رویکرد گریفل سلفیه یک سوژه قابل فهم توسط فاعل شناساست که عملاً آنچه عالم یا محقق می‌خواهد یا می‌تواند را شناسانده و عرضه می‌کند. طبیعتاً شناخت حاصل از این رویکرد متأثر از نوع آموزش، روش مطالعاتی یا حتی سنت پژوهشی مورد علاقه محقق است. عنوان مقاله وی هم حاکی از این است که وی قصد دارد منظور و درک خود را از سلفیه عرضه کند، نه آنچه مسلمانان یا سلفیان خود را بدان متصف می‌کنند، در حالی که لازیه معتقد است روش و رویکرد متفاوتی را به کار بسته که اثر او را از دیگر اقرانش متمایز می‌کند. او مدعی است که به جای اینکه سلفیه را به عنوان موضوع و از منظر سوبرکتیو بررسی کنیم، باید روند تاریخی‌ای که منجر به ایجاد تصور امروزی ما از سلفیه شده است را کاوید. او همین کار را در مقاله‌اش انجام داده بود و فرضیه‌ای درباره ارتباط لویی ماسینیون و مکتبه السلفیه محی‌الدین خطیب عرضه کرده بود. ظاهراً در سال جاری اثری از او منتشر شده که به صورت مبسوط به شرح و تبیین این رویکرد در تعامل با پدیده سلفیه پرداخته است.<sup>۲۲</sup>

لازیه در جوابیه‌اش بر گریفل که تلاش کرد تا افکار محمد عبده را به حزب نور در مصر مرتبط سازد، معتقد است که ناقد اساساً به نوع مواجهه او با مسئله سلفیه، یعنی بازنگری آن از منظر تاریخ مفهومی توجهی نکرده است. لازیه معتقد است جوابیه گریفل به نقد بر تعریف ماسینیون از سلفیه، به نوعی بازتعریف همان اشتباه است، در حالی که ماسینیون در سال ۱۹۱۹ سلفیه را جریانی بازاندیش و اصلاح‌گر می‌داند که توسط اسدآبادی و عبده انتشار یافته.

۲۱. جرجی زیدان نیز کتابخانه‌ای معروف به نام الهلال داشت که بعدها نشریه‌ای به این نام را نیز منتشر کرد.

22. Henri Lauzière, The Making of Salafism: Islamic Reform in the Twentieth Century (New York: Columbia University Press, 2016)