

• جی کورن و وای. دی. نووو دیگران*؛ مترجم: سیدرحیم راستی تبار**

رویکردهای روش شناختی در غرب به مطالعات اسلامی

چکیده: مقاله حاضر به توصیف و تحلیل دو روش متفاوت در اسلام پژوهی غربیان می‌پردازد که در دهه‌های اخیر در حوزه شناخت تاریخ جاهلیت، صدر اسلام، جایگاه قرآن، شخصیت پیامبر(ص) و فتوحات نخستین صورت گرفته است. رویکرد نخست، رویکرد سنتی است که بر منابع به‌جا مانده اسلامی از قرون اولیه اعتماد می‌کند و عمدتاً به شیوه‌ای مشابه با پیش فرض‌ها و روش‌شناسی عالمان اسلامی، آنها را می‌کاود. رویکرد دوم که تجدید نظرطلب خوانده می‌شود، این منابع را تاریخی نمی‌شمارد، بلکه آنها را منابع ادبی قلمداد می‌کند که در بررسی آنها تنها می‌توان از روش تحلیل ادبی استفاده کرد. رویکرد دوم به جز این، از سایر آثار مکتوب غیراسلامی (معاصر با ظهور اسلام) و نیز آثار مادی به‌جا مانده - از قبیل کشفیات باستان‌شناختی، شواهد سکه‌شناختی و کتیبه‌شناختی - نیز بهره می‌برد.

* J. Koren & Y.D. Nevo.

** کارشناس امور کارورزی ترجمه مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).



در چند دهه گذشته، مطالعات غربی دربارهٔ دین اسلام و تاریخ اولیهٔ آن و جایگاه قرآن، در دو مسیر متمایز پیش رفته است: یک مسیر - که در اینجا آن را رویکرد «سنتی» می‌نامیم - پژوهش خود را به منابع ادبی مسلمانان محدود می‌سازد. این رویکرد منابع مذکور را به شیوه‌هایی منطبق با مقدمات و سنت‌های دانش اسلامی بررسی می‌کند. رویکرد دیگر، این آثار را با روش‌های نقد منابع تحلیل می‌کند و آثار غیرادبی معاصر و بقایای مواد مربوط - یعنی یافته‌های باستان‌شناسی، کتیبه‌شناسی و سکه‌شناسی که معمولاً در رویکرد سنتی مطالعه نمی‌گردند - را نیز در میان شواهد می‌گنجاند. این رویکرد را معمولاً رویکرد «تجدیدنظرطلب» می‌نامند، که البته بیشتر بر اساس نتایج آن است تا روش‌های آن. این اصطلاح برای ما خوشایند نیست، اما با توجه به پذیرش عام اصطلاح مذکور، در این مقاله آن را به کار می‌بریم.

رویکرد «تجدیدنظرطلب» به هیچ وجه یکپارچه نیست؛ آثار نویسندگان مختلف توصیفات مختلفی از فتوحات اعراب و شکوفایی اسلام ارائه نموده‌اند. اما این آثار در مجموعه‌ای اساسی از مقدمات روش شناختی با یکدیگر مشترک‌اند؛ مقدماتی که به طور کلی مورد پذیرش رویکرد «سنتی» نیستند، و غالباً به نتایجی منتهی می‌شوند که - با وجود تضاد فراوان با یکدیگر - متفقاً به انکار اعتبار تاریخی روایاتی می‌پردازند که صرفاً مبتنی بر «واقعیات» برگرفته از منابع ادبی مسلمانان هستند. با توجه به این وضعیت، عجیب نیست که پیدایش رویکرد «تجدیدنظرطلب» مخالفت‌های فراوانی را برانگیخته است، اما عموماً مخالفان این رویکرد به استدلال در برابر روش‌های آن - که بخشی از سلاح‌های معمول غربیان برای حمله به مشکلات تاریخ باستان می‌باشند - یا شواهد آن نمی‌پردازند؛ بلکه غالباً تنها به ردّ نتایج آن می‌پردازند، آثار «تجدیدنظرطلبانه» را نادیده می‌گیرند، و یا حتی یکباره به ردّ اعتبار مطالعات مبتنی بر نقد منابع می‌پردازند (مثلاً با زدن برچسب «ضد اسلامی» به آن) بدون آنکه اصولاً با مقدمات، روش‌ها و نتایج آن روبه‌رو شوند. لذا رویکردهای «سنتی» و «تجدیدنظرطلب» عمدتاً رشته‌هایی موازی هستند که هیچ‌گاه با یکدیگر تلاقی نمی‌کنند؛ زیرا رویکرد دوم نوعاً اعتبار رویکرد اول را به عنوان یک تحقیق تاریخی کاهش می‌دهد، در حالی که رویکرد اول - در بهترین حالت - رویکرد دوم را کلاً نادیده می‌گیرد.

شاید این وضعیت اجتناب ناپذیر باشد؛ زیرا مقدمات و روش این دو رویکرد فعالانه با یکدیگر در تضادند. رویکرد «تجدیدنظرطلب» رویکرد «سنتی» را مطالعه تاریخ دینی یا سیاسی نمی‌داند، بلکه آن را مطالعه دین و ادبیات می‌شمارد؛ زیرا معتقد است که تاریخ باستان را نمی‌توان از ادبیات مسلمانان اقتباس کرد و تلاش برای انجام این کار از لحاظ روش شناختی اشتباه است. این نگرشی نیست که بتوان آن را در جریان اصلی مطالعات سنتی اسلام گنجاند. رویکردهای «سنتی» و «تجدیدنظرطلب» از لحاظ روش شناختی عمیقاً با یکدیگر متفاوت‌اند. اکنون روشن شده است که هیچ‌یک از این دو روش، نمی‌توانند معتبر باشند. نویسندگان این مقاله که قطعاً «تجدیدنظرطلب» هستند، امیدوارند مقدمات اساسی این دو رویکرد را (که معمولاً تلویحی و گاه به صراحت بیان شده‌اند) نشان داده و نمونه‌هایی از مطالعات مبتنی بر رویکرد «تجدیدنظرطلبانه» را ارائه دهند. در جریان این تحقیق، باید مشخص شود که چرا ما این رویکرد را شیوه درست تحقیق پیرامون تاریخ صدر اسلام می‌دانیم.

پرسش‌های اساسی روش شناختی

۱. رویکرد «سنتی»

رویکرد «سنتی» غالباً پرسشی را در مورد روش‌شناسی مطرح نمی‌سازد. اثر مارتین^۱ (۱۹۸۵)، قدمی اولیه در این جهت، و واکنشی نسبت به ظهور «تجدیدنظرطلبی» است. این نکته مهم است که مستدل‌ترین توصیفات روش شناختی در این کتاب، تنها نوشته‌ای از یک فرد «تجدیدنظرطلب» به نام آ. رپین^۲ در باره ونزبرو^۳ است.^۴ لذا اساسی‌ترین مقدمات این رویکرد را باید از آثار منتشر شده آن استنباط نمود. این مقدمات - تا آنجا که برای ما قابل فهم است - به صورت ذیل قابل بیان هستند:

1. Martin.

2. A. Rippin.

3. Wansbrough.

۴. این مقاله به فارسی ترجمه شده است: اندرو رپین، «تحلیل ادبی قرآن، تفسیر و سیره: نگاهی به روش‌شناسی جان ونزبرو»، ترجمه مرتضی کریمی‌نیا، پژوهش‌های قرآنی، سال ششم، ش ۲۳ - ۲۴، پاییز و زمستان ۱۳۷۹، ص ۱۹۰ - ۲۱۷.



الف. مجموعه بزرگی از آثار مسلمانان که تاریخ آنها مربوط به نیمه قرن دوم هجری / هشتم میلادی است، در واقع حاوی اطلاعاتی تاریخی در مورد دوران پیش از اسلام، ظهور اسلام و فتوحات آن است. بنابراین با تحلیل مناسب می توان تصویر تاریخی معتبری از جامعه جاهلی حجاز، ظهور اسلام و زندگی نامه پیامبر، فتح خاور نزدیک و متعاقب آن تاریخ اولیه حکومت اسلامی را صرفاً بر اساس این منابع بازسازی نمود.

ب. هنگامی که روایات مربوط به یک رویداد واحد با یکدیگر در تضاد باشند (که غالباً نیز هستند)، باید از طریق مطالعه سلسله روات این روایات (اسناد) و سایر عوامل بتوان تعیین کرد که احتمال صحت کدام یک بیشتر است. می توان اطمینان داشت که «حقیقت» در جایی درون آن روایات نهفته است.

ج. در این حالت، بررسی سایر شواهد - که در مقایسه با اسناد مکتوب تحلیل آنها مشکل تر است - ضرورت ندارد. شعارهای مذهبی حک شده بر روی سکه های دوران اموی نمونه ای از این شواهدند؛ وجود تعابیر اسلامی اولیه در آنها چیزی به دانش ما نمی افزاید و نبود آنها نیز چیزی را ثابت نمی کند؛ زیرا ما با توجه به منابع ادبی می دانیم که اعراب از دوران پیش از فتوحات، مسلمان بودند.

د. به طور کلی، این مکتب استدلال خاموش را رد می کند: نبود شواهد مادی برای یک پدیده تاریخی تأیید شده در این منابع ادبی، سبب عدم اعتبار این منابع نمی شود. البته آنها را تأیید هم نمی کند، اما این امر پیامد چندانی در پی ندارد؛ زیرا این تأیید ضروری نیست.

ه. قرآن در راستای خطوط دانش پذیرفته شده مسلمانان تحلیل می شود؛ یعنی می توان آیات را به «مکی» و «مدنی» یا «متقدم» و «متأخر» دسته بندی کرد؛ بدون آنکه وارد مبحث معنای «وحی» خارج از چارچوب اعتقاد مسلمانان شد.

و. تحلیل زبان شناختی: معانی بیشتر عناصر معنایی با توجه به دانش سنتی مسلمانان پذیرفته می شود؛ به گونه ای که نیازی به شیوه های نوین بررسی زبان شناسی نبوده و می توان آنها را کنار گذاشت.

۲. رویکرد «تجدید نظر طلب»

بیان صریحی از روش شناسی اصولی توسط ونزبرو در یک سخنرانی در سال

۱۹۸۶ ارائه گردیده است.^۱ می‌توانیم نکات او را با افزودن مطالب و اظهار نظرات خود، به صورت ذیل خلاصه کنیم:

الف. یک منبع مکتوب - هر منبع مکتوبی - نمی‌تواند به ما بگوید که «واقعاً چه اتفاقی افتاده است»، بلکه تنها آنچه را نویسنده می‌گوید که نویسندگان گمان نموده‌اند، باور نموده‌اند، و یا می‌خواسته‌اند به دیگران بیاوراند که اتفاق افتاده است. لذا پیش از بررسی ارزش تاریخی یک روایت مکتوب، باید مسائل مربوط به میزان آگاهی نویسنده و نیات او را بررسی کنیم. این مشکل اساسی در استفاده از یک متن مکتوب است، و خارج از مطالعات مربوط به اعراب سبب پیدایش آثار و روش‌شناسی تاریخی خاص خود شده است.^۲

ب. تنها یک شاهد عینی، آنچه را که می‌نویسد «می‌داند»؛ حتی دانش این شخص نیز در معرض تفاسیر آگاهانه یا ناآگاهانه کسانی است که می‌کوشند آن را منطبق بر دانش پیشین خود سازند. یک وقایع‌نگار معاصر را - احتمالاً - می‌توان یک شاهد عینی تقریبی دانست. هر شخص دیگری - نویسنده یا خواننده - باید بپذیرد که روایت معاصر او صحیح است، و با تعمیم این اصل باید پذیرفت که روایات بعدی مبتنی بر آن نیز صحیح می‌باشند. دو مبنای احتمالی برای این پذیرش وجود دارد. روش راجح عبارت است از مقایسه روایت مذکور با شواهد خارجی؛ یعنی سایر روایات معاصر که مجموعاً می‌توانند تعصبات شخصی و ضعف‌های نویسندگان منفرد را برطرف سازند، حتی بهتر از آن، بقایای غیر مکتوب از دوران مورد نظر. در نبود چنین شواهدی، روش دیگر این است که بینیم سایر افراد چه چیزی را صحیح می‌دانند: «شخصی آثار همکاران خود را می‌خواند و دیر یا زود چیزی شبیه اجماع حاصل می‌گردد.»^۳ اما این رویکرد مشکل‌آفرین است؛ زیرا امکان دارد به واسطه چنین ابزارهایی برج‌هایی سر به فلک کشیده را بر پایه‌هایی اصولاً فاقد استحکام بنا نماییم.

ج. ونزبرو منابع مکتوب را دارای مشکلی دیگر نیز می‌داند که ما نسبت به خود او

۱. Res Ipsa Loquior, Jerusalem, publ. 1987. مقاله ریپین در اثر مارتین (۱۹۸۵)، ص

۱۶۳-۱۵۱ بیانی استدلالی‌تر از تعبیر ریپین در مورد روش‌شناسی ونزبرو است.

۲. Crawford (1983), ch. 1. ک: ۱.

3. Res Ipsa Loquior, 12



اهمیت کمتری برای آن قائلیم. این مشکل آن است که خود عمل نگارش با تقلیل دادن «واقعیت» به صورت واژه‌ها، آن واقعیت را دچار تحریف می‌کند، و لذا نوعی ترتیب، خط سیر و توالی را بر وقایع تحمیل می‌کند که احتمالاً فاقد آن بوده‌اند.^۱

د. تاریخ انتقال یک سند قدیمی در معرض تردید فراوان است. این مسئله تنها مربوط به میزان خطاهای نسخه‌برداران نیست، بلکه مربوط به تحریفات خائنه‌تر در متن اصلی است؛ زیرا نویسنده‌ای که آشکارا در چارچوب نسخه‌ای پذیرفته شده از تاریخ فعالیت می‌کند، حتی ناآگاهانه متون قدیمی را به طرقتی تغییر می‌دهد که مطابق با آن دیدگاه است. لذا ما ناچاریم به روایانی اکتفا کنیم که متون قدیمی را به گونه‌ای تفسیر می‌کنند که آن را صحیح «می‌دانند»؛ یعنی با دستکاری و توضیح یا افزودن، کاستن یا جایگزینی یک واژه، یک عبارت یا یک تفسیر در جاهای مختلف. یک نمونه از آن استفاده از واژه «مسلمان» به جای واژه «هاجری»، «اسماعیلی» یا «عرب مسلمان» در متن اصلی، و یا جایگزینی واژه «محمد» به جای واژه «پیامبر» در متن اصلی است؛ یا استفاده از نام یک نبرد آشنا در منابع ادبی مسلمانان برای توصیف نبردی اساساً بی‌نام یا دارای نامی که در نسخه «معروف» تاریخ دیده نمی‌شود.^۲ اگر متن قدیمی‌تر به طور مستقل باقی نمانده باشد، پی‌بردن به چنین دستکاری‌هایی در آن تقریباً غیر ممکن است. پس نمی‌توانیم گزیده‌ای از یک متن قدیمی‌تر را در یک اثر بعدی به عنوان نقل دقیق آن متن در این سطح بپذیریم.

ه. نتیجه نکات فوق این است که منابع مکتوب در وعده ارائه دادن شرح «ما وقع» اغواکننده هستند؛ آنها ماهیتاً نمی‌توانند «وقایع صرف» را ارائه دهند بلکه تنها دیدگاه نویسنده را بیان می‌کنند؛ یعنی آنها ادبیات هستند. مطالعه آنها مطالعه تاریخ نیست، بلکه

1. Ibid, 14

۲. حتی محققین امروزی نیز از چنین گرایشاتی در ترجمه متون قدیمی و در استنتاج از آن متون مصون نیستند. لذا کائجی (Kaegi, ۱۹۶۹)، سخن مورخ ارمنی قرن هفدهم به نام سیوس (Sebeos) را به عنوان پذیرش حضور «امپراطوری اسلامی» نقل می‌کند، در حالی که سیوس در واقع تنها از «قلمرو اسماعیلیون» سخن به میان می‌آورد (Maeler, 1904, ch. 30 on).

نقد ادبی است.^۱ اطلاعاتی که آنها ارائه می‌دهند، باید مورد تایید «حقایق محض» حاصل از بقایای مادی باشد که بنا به تعبیر موجز یک باستان‌شناس، «بیانگر کاری است که زمانی کسانی انجام داده‌اند، نه کاری که یک نویسنده معاصر در زمانی بعد می‌گوید آنها انجام داده‌اند.»^۲ اگر این سخن، در مورد روایات معاصر صحیح باشد، در مورد آثار مسلمانان صحیح‌تر است؛ آثاری که تا صد و پنجاه سال پس از وقایع مورد ادعا آغاز به ثبت نگردیده و اکثر آنها تحت حکومتی نگاشته شده که علاقه مسلمی به مشروع‌سازی ادعاهای خود در مورد قدرت و بی اعتبار ساختن امویان - که ادعا می‌شود تاریخشان ثبت شده - داشته است. «تعصب عباسیان» معروف است، و اینکه احتمال دارد عباسیان درگیر بازنویسی تاریخ سیاسی و مذهبی بوده‌اند، شایسته بررسی است. همچنین خارج از حوزه مطالعات اعراب کاربرد سیاسی عقیده دینی به عنوان کاربردی معمول پذیرفته شده است. برای مثال معروف است که به منظور افزایش اعتبار حکایات [جدلی] و شعارهای [سیاسی] این موارد غالباً توسط مراکز پیشگویی انتشار یافته و یا با مراکز معروف فرقه‌ای ارتباط می‌یافتند، و نیز معروف است که آنها از اسطوره‌های باستانی و سنت‌های مقدس بهره می‌بردند.^۳ در چنین شرایطی تأیید روایات مکتوب با استفاده از منابع بیرونی مهم‌تر است. در غیر این صورت باید تحقیق خود را بر روشی صحیح بنا نهاد که شخص را قادر می‌سازد «تا آنچه را احتمالاً اتفاق افتاده از نسخه‌های ادبی استنباط کند.»^۴ این یکی از

۱. Res Ipsa Loquitur, p. 14-15. این نتیجه‌گیری یک محقق مسلمان به نام ف. رحمان را در اثر Martin (1985), 198 به پذیرش این مطلب رهنمون ساخته است که «راهبرد اتخاذ شده توسط کسانی که شیوه ونزبرو را پذیرفته‌اند، در واقع انکار تاریخ و سپس به کاربردن شیوه‌ای است که آن را «شیوه ادبی» می‌نامند. این مانند قرار دادن کالسکه در جلو اسب است. کسانی که با اثر ونزبرو آشنا هستند به احتمال بیشتری با نظر نورمان کالدر موافق‌اند که می‌گوید: هشدارهای ونزبرو در مورد بازسازی تاریخی حاصل تحلیل ادبی بوده‌اند و ابتدائاً برای او یک نکته روش‌شناختی نبوده‌اند؛ گرچه ممکن است این دو یکسان باشند. (نقد اثر مارتین (۱۹۸۵) در BSOAS, 50:3, (1987)546.

2. A. Snodgrass, in Crawford (1983), 15.

3. E. Gabba, in Crawford (1983), 139.

4. Res Ipsa Loquitur, 10.



ضعف‌های اساسی رویکرد «سنتی» است. ونزبرو می‌گوید: «روایت ادبی حجاز به تدریج جایگاه یک منطقه باستان‌شناسی را پذیرفته است.»^۱ ونزبرو ملاحظه نمود که «حقیق محض» که برای مقایسه مورد نیاز است، به سادگی در دسترس نیست. ما مدعی هستیم که آنها با استفاده از باستان‌شناسی، سکه‌شناسی و کتیبه‌شناسی در دسترس قرار می‌گیرند و تحقیق در این حوزه در واقع مؤید روایت «سنتی» ظهور اسلام و حکومت اولیه اعراب نیست، بلکه بیانگر تصویری متفاوت از تاریخ قرن هفتم است که بسیار منطبق‌تر با نتایجی است که خود ونزبرو بر اساس نقد منابع ادبیات مسلمانان و قرآن به آن دست یافته است.^۲

و. مشکلاتی در استفاده از شواهد مادی وجود دارد. از طرفی، آنچه کشف شده یا باقی‌مانده کمابیش همیشه وابسته به شانس است و تنها بخشی از کل است؛ اما می‌توان همین مطلب را در مورد منابع مکتوب گفت. از طرف دیگر، هیچ روابط علی و معلولی آماده‌ای وجود ندارد. معنای نهفته در ورای هر قطعه از یک پازل و ارتباط بین قسمت‌های مختلف آن را باید فراهم نمود. با این حال این کار ساده‌تر از استخراج تاریخ از روایات مکتوب است، آن‌هم هنگامی که به منظور انجام آن باید میزان دانش، هوش و قدرت استدلال و استنتاج نویسنده، شخصیت وی، دیدگاهش در مورد تاریخ و هدف او را از نگارش - که البته هیچ‌یک از آنها شناخته شده نیست و برخی از آنها ممکن است هیچ‌گاه شناخته نشوند - در نظر گرفت. شواهد خام و پالایش نشده بر شواهدی که مطابق معیاری ناشناخته انتخاب گردیده‌اند، ارجحیت دارد. لذا اگرچه استخراج تاریخ از منابع مکتوب آسان‌تر از منابع باستان‌شناسی به نظر می‌رسد، اما غالباً بسیار مشکل‌تر است.

در واقع خود این واقعیت که استخراج تاریخ از منابع مکتوب آسان به نظر می‌رسد، شواهدی بر این مدعا است که تلاش ادبی زیادی صرف شده است، نه شواهدی بر

۱. Ibid., 22. البته می‌توان پاسخ داد که فرایند حفاری باستان‌شناسی غالباً یک محل باستان‌شناسی را به سطح جایگاه یک روایت ادبی تنزل می‌دهد. (قس: Crawford (1983), 140); اما اگر این کار به درستی انجام شود، حاوی فنونی برای کاهش این خطر بوده و امکان مقایسه بعدی یافته‌ها را فراهم می‌سازد.

۲. ر. ک: مقاله ما با عنوان «خاستگاه‌های توصیفات مسلمانان از حرم مکه در دوران جاهلیت»،



«حقیقی» بودن آن روایت. همان گونه که ونزبرو یادآور می شود، اصالت «می تواند به همان میزان که محصول صداقت است، حاصل داستان سرایی موفق باشد». ^۱ و کُنراد با اشاره خاص به روایات مسلمانان از تاریخ بیان می دارد که چنین شواهد [پراکنده و ناقصی] که در دسترس حکام بود به قصد ایجاد روایتی معقول و منسجم از وقایع به یکدیگر پیوسته می شد. اینکه بازسازی حاصل از آن منطقی به نظر می رسد، صرفاً بیانگر هدف این کار است و تا آنجا که به دقت تاریخی این روایات مربوط می شود، هیچ چیز را ثابت نمی کند. ^۲

با این حال، منابع مکتوب وجود دارند و این رویکرد معتقد نیست که نباید هرگز از آنها استفاده کرد. البته نکته این است که روایات مبتنی بر منابع مکتوب را باید همواره با شواهد خارجی (ترجیحاً مادی) مقایسه نمود و هرگاه شواهد با یکدیگر در تضاد بودند، باید شواهد خارجی را ترجیح داد.

ز. از آنجا که وجود شواهد خارجی برای تأیید دیدگاهی که صرفاً از روایت ادبی مسلمانان اقتباس گردیده، ضروری است، لذا نبود چنین تأییدی دلیل مهمی علیه ارزش تاریخی آن روایت است. لذا این رویکرد در مقایسه با رویکرد «سنتی» بیشتر در معرض پذیرش دلائل خاموش می باشد؛ زیرا اگر ما آماده تشکیک در گزارشی تأیید نشده از یک واقعه باشیم، باید بپذیریم که ممکن است هیچ چیز را نتوان جایگزین آن کرد؛ یعنی واقعه مذکور صرفاً اتفاق نیفتاده است. لذا نبود شواهدی خارج از «روایت سنتی» برای آن فی نفسه تبدیل به شواهدی مثبت در تأیید این فرضیه می شود که واقعه مذکور اتفاق نیفتاده است. یک نمونه جالب توجه عبارت است از نبود شواهدی - خارج از آثار مسلمانان - برای این دیدگاه که اعراب در زمان فتوحات، مسلمان بوده اند.

ح. قرآن همان گونه تلقی می شود که کتاب عهد عتیق به مدت بیش از یک قرن توسط محققین انجیلی تلقی می شده است؛ یعنی به عنوان منبعی ادبی که به منظور اثبات خاستگاه های احتمالی و تاریخ متنی آن باید مورد تحلیل نقادانه قرار گیرد. به علاوه، زبان آن نیز همانند سایر آثار ادبی در معرض تحلیل زبان شناختی قرار دارد؛ یعنی از هیچ جایگاه ویژه ای برخوردار نیست.

1. Sectarian Milieu.

2. Southern Palestine, 22.



بنابراین، رویکرد «تجدیدنظرطلب» اساساً مبتنی بر سه ضرورت اساسی روش شناختی است: ۱. نقد منابع، از قرآن تا روایات ادبی مسلمانان از ظهور اسلام، فتوحات و دوران اموی؛ ۲. لزوم مقایسه این روایات با روایات معاصر خارج از حوزه سنت مسلمین؛ ۳. استفاده از شواهد مادی معاصر (باستان‌شناسی، سکه‌شناسی، کتیبه‌شناسی) و پذیرش این مطلب که نتایج به دست آمده از آن احتمالاً معتبرتر از نتایج مبتنی بر روایات ادبی غیر معاصر مسلمانان از تاریخ است. ما نمونه‌هایی چند از آثار اخیر مبتنی بر هر یک از این مبانی اصلی را ارائه خواهیم نمود. مسلماً نمی‌توانیم در اینجا وارد تحلیل مفصّلی از شواهد یافت شده در هر یک از این موارد شویم؛ در عوض هدف ما این است که شیوه‌های به کار رفته و نتایج حاصل از آنها را نشان دهیم.

استفاده از نقد منابع

مقایسه وضعیت کنونی مطالعات اسلامی با وضعیت مطالعات عهد عتیق در قرن نوزدهم انگلستان جالب است. آن گونه که مشهور است، روش نقد منابع در مطالعه عهد عتیق - خصوصاً اسفار پنجگانه - که در آلمان و انگلستان در طول بخش اعظمی از قرن نوزدهم شکل گرفت، همان گونه که یکی از مطالعات اخیر خاطر نشان ساخته است، هر متکلمی که با دستاوردهای آلمان موافق بود، مسلماً هدف خصومتی همه‌جانبه از سوی تشکیلات ارتدوکس واقع می‌شد.^۱ لذا در حالی که آلمان‌ها بیشتر مباحث خود را صرف این می‌کردند که چه موقع نسخه اصلی اسفار پنجگانه نوشته شده است، چه مقدار ویرایش روی آن انجام شده و هر ویراستار چه چیزهایی به آن افزوده است؛ در انگلستان این دیدگاه که «تحقیق نقادانه کفر است و به هر قیمتی باید مانع آن شد» فراگیر بود، تا اینکه نهایتاً مدتی نه چندان طولانی پیش از پایان قرن، توسط ولهاوزن^۲ کنار زده شد.^۳

در حالی که انگلستان تغییر الگویی را تجربه می‌کرد که پس از انتشار اثر ولهاوزن با عنوان (۱۸۸۵) Prolegomena و به تبعیت از سنت دیرینه آلمان روی داد، پژوهش گلدتسیهر^۴

1. Rogerson (1984), 249.

2. Wellhausen.

3. Ibid., 252-60; 273.

4. Goldziher.

در باب منابع ادبی مسلمین^۱ نیز نتیجه‌ای را با ماهیت نقد منابع در همین حوزه ارائه نمود؛ یعنی این نتیجه که اطلاعات مربوط به دوران اموی در منابع مسلمانان احتمالاً از مقاطع زمانی که به آن منتسب هستند، گرفته نشده است. به عبارت دیگر، منابع مسلمانان اطلاعات تاریخی را با صداقت منتقل نمی‌سازند، بلکه ساخته‌هایی ادبی مبتنی بر یک نقل تاریخی (اسناد) هستند که اعتبار آن همچنان مشکوک است. آنها اصولاً اسنادی هستند که نشان می‌دهند چگونه قدیمی‌ترین معلمین اسلام [گلدتسیهر از معلمین اواخر قرن دوم سخن می‌گوید] قصد داشتند تا با همان نیت بنیان‌گذار این دین، آن را تعلیم دهند.^۲ این منابع مملو از اطلاعات غیر تاریخی است که ساخته لغت‌شناسان و علمای اناب و تاریخ قرن دوم است^۳ و تصویری که آنها از جامعه جاهلی ارائه می‌دهند، بیانگر وضعیت شبه جزیره در اوائل قرن هفتم نیست، بلکه بیانگر واکنش بدوی‌ها نسبت به تعالیم مسلمانان در زمانی است که بخش اعظم روایات به وجود آمده بود؛ یعنی در زمانی که اسلام قدرتمند و حتی حاکم بود.^۴

گلدتسیهر این دیدگاه‌ها را در بستره‌ای از بررسی احادیث (مانند سخنرانی محمد در مکه در طول انجام سفر حجة‌الوداع) و مضامین منتخب (مانند بیزاری بدویان از نماز و تجلیل آنها از نوشیدن شراب) قرار داد. او استدلال می‌کرد که به‌طور کلی بسیاری از احادیث و سایر موارد منتسب به پیامبر برخاسته از نیاز دینی و سیاسی بوده است؛ یعنی آنها حاصل مجادلات است.^۵ تاریخ این احادیث را باید با رجوع به رویدادهای فرهنگی و تاریخی تعیین کرد. گلدتسیهر بیان نمود که برای مثال احتمالاً تمام روایاتی که هدفشان تقویت تعالیم مربوط به برابری تمام مؤمنین فارغ از نژادشان می‌باشد، توسط خارجیان - عمدتاً در قرن دوم پس از هجرت - ابداع گردیده‌اند،^۶ در حالی که روایاتی که احترام به اعراب را توصیه می‌کنند، مربوط به قرن چهارم هجری است؛ یعنی زمانی که نفوذ

1. Muhammedanische Studien (1889).

2. Muslim Studies, 71.

3. Ibid., 68.

4. Ibid., 18.

5. Ibid., 86.

6. Ibid., 74.



ایرانیان چنان قوی شده بود که اعراب مورد تنفر قرار داشتند.^۱

چنین دیدگاه‌هایی با همان عدم پذیرشی روبه‌رو شد که در نسل‌های پیشین در مورد نقد منبع انجیل وجود داشت؛ پیشرفت‌های جدید در مطالعات انجیلی تأثیری در مطالعه اسلام نداشت. اما گلدتسیهر تردید خود را به سؤالات مرتبط با تاریخ ایجاد حدیث و مطالب فقهی محدود نموده و در سایر موارد، چارچوب تاریخی «سنتی» و واقعیت تاریخی محمد را پذیرفته است. لذا می‌توان بخش‌هایی از اثر او را انتخاب کرد و مابقی آن را نادیده گرفت؛ دیدگاه‌های افراطی‌تر گلدتسیهر عمدتاً نادیده گرفته می‌شد تا اینکه در چند دهه گذشته بازگشتی به شیوه نقد منابع در بررسی قرآن - ابتدائاً به عنوان مرجعی برای مطالب فقهی (Sachcht, 1950) و سپس به عنوان اثری ادبی و کتابی مقدس (Wansbrough, 1977, 1978) و متون سنتی مسلمانان صورت گرفت.

قرآن

مهم‌ترین تحلیل‌گر نقد منابع قرآن تا به امروز ونزبرو بوده است که عمدتاً در اثر خود با عنوان مطالعات قرآنی (Quranic Studies) این کار را انجام داده است. وی در آنجا نتیجه می‌گیرد که مطالب قرآنی به عنوان کلماتی منفرد و بخش‌هایی نوشتاری پیدایش یافت که بعداً در طول یک دوره طولانی نقل روایات به صورت چندین مجموعه مختلف شکل یافت. شواهدی روشن از بیان شفاهی، این امکان را از بین نمی‌برد که این کلمات و مجموعه‌ها به شکل مکتوب نیز درآمده باشد. مجموعه‌های مختلف ممکن است در نواحی جغرافیایی مختلف - که یکی از آنها احتمالاً بین النهرین بوده - و در جوامع فرقه‌ای مختلف شکل گرفته باشد. به عبارت دیگر، این مجموعه‌ها یا به واسطه اختلاف عقاید و یا به واسطه اختلاف مکان‌ها از یکدیگر مجزا شده‌اند.^۲

این مجموعه‌ها مبتنی بر تحلیل چندین جنبه از قرآن است:

۱. محتوای موضوعی آن: ونزبرو چهار مضمون توحیدی اساسی را از یکدیگر مجزا کرد که به سبکی بسیار مکرر به آن پرداخته شده و نشان‌دهنده دوره‌ای طولانی از نقل

1. Ibid., 142.

2. Quranic Studies, 47-50.

شفاهی و یا زنجیره‌ای اصلی از بخش‌های نوشتاری ناهماهنگ، و یا هردو است.^۱

۲. واژگان و استعارات آن، که دیدگاه دوم را مطرح می‌سازد؛ یعنی اینکه قرآن مجموعه‌ای از چندین مجموعهٔ مختلف لغات منفرد است که در طول دوره‌ای طولانی از روایات اصولاً منفرد تدوین یافته است.^۲

۳. ساختار آن که مؤید همان نتیجه‌گیری‌ها است. ونزبرو معتقد است که قرآن تنها در انتهای قرن دوم هجری / هشتم میلادی رسماً به عنوان کتاب مقدس اعلام گردید.

۴. روایات متفاوت قرآن (از یک موضوع واحد) که نظریهٔ وجود یک متن اصلی را تأیید نمی‌کند، بلکه حاکی از وجود روایات مستقل و احتمالاً منطقه‌ای است که کمابیش به صورت دست‌نخورده در مجموعهٔ رسمی کتاب مقدس گنجانده شد.^۳ این یکی از ویژگی‌های قرآن است که تعداد نسبتاً اندکی از مضامین در مراحل مختلف توسعهٔ ادبی همچنان حفظ گردیده‌اند،^۴ مانند حکایت شعیب و توصیف «دو باغ» در سورهٔ الرحمن. مسلمانان وجود روایات مختلف قرآن را به دلیل ترتیب زمانی وحی می‌دانند، که این توضیح آنان دارای اشکال است و ظاهراً توجیهی ساختگی برای رفع مانعی جدی در پذیرش قرآن به عنوان کلام خدا است.

۵. زبان آن؛ شباهت‌هایی بین زبان قرآن با کاربرد لغات هم‌ریشهٔ عبری در اسفار پنجگانه و خصوصاً پیامبران بعدی وجود دارد. لذا تاریخ ادبی قرآن به سنت یهود و مسیحیت باز می‌گردد.^۵ به همین نحو، حتی ابتدایی‌ترین تحلیل سبک شناختی نشان می‌دهد که انتظار می‌رفته مخاطبان قرآن با کتب مقدس یهود - مسیحی آشنا باشند.^۶

همهٔ این نتیجه‌گیری‌ها مبتنی بر استدلال‌ات مفصل متنی است؛ برای رد کردن آنها باید این استدلال‌ات را رد نمود. مکتب «سنتی» تا کنون به این مسائل نپرداخته است. اما دیدگاه خود این مکتب - مبنی بر اینکه قرآن توسط محمد در حجاز گردآوری گردید و در

1. Ibid., 3.

2. Ibid., 4-10, 17.

3. Ibid., 21.

4. Ibid., 25.

5. Ibid., 16.

6. Ibid., 20.

خلال یک نسل پس از فتوحات رسمیت یافت، و اینکه وجود روایات مختلف قرآنی مربوط به شیوه قطعہ بندی در «نزول» قرآن بر پیامبر است - وابسته به پذیرش پیشاپیش نقل جریان تاریخ بر اساس منابع مسلمانان است. دیدگاه مبتنی بر شیوه نقد منابع در بررسی قرآن، مبتنی بر مبنایی مطمئن تر است؛ زیرا برگرفته از بررسی مفصل خود متن است، درحالی که دیدگاه «سنتی» برگرفته از تفاسیر بعدی آن است. رویکرد «نقد منابع» برای بررسی متون اسلامی شیوه‌ای اساسی را به کار می‌برد که در دو قرن اخیر در غرب برای بررسی منابع ادبی روایات یهودی و مسیحی پذیرفته شده است، در حالی که معیار منتخب خود را در مورد متن قرآن مبنا قرار می‌دهد. ردّ این رویکرد بدین معنا است که این روش‌های تحلیلی که در مطالعه یک کتاب مقدس بسیار سودمند بوده اند، برای مطالعه کتاب دیگری که با آن مرتبط است، کاملاً بی‌ارزش می‌باشد. این فرضیه همچنان باید اثبات گردد، و تا کنون مکتب «سنتی» برای اثبات آن تلاش نکرده است.

دیدگاه ساخت در مورد شریعت

گلدتسیهر معتقد است که بیشتر مطالب فقهی منتسب به پیامبر، مانند احادیث، مربوط به تاریخ‌های بعدی است. به تبعیت از این دیدگاه، ساخت (۱۹۵۰) به تحلیل شکل‌گیری نظریه فقهی و روایات فقهی در منابع مسلمانان پرداخته است. او نتیجه می‌گیرد که «شریعت محمدی یا فقه اسلامی مستقیماً از قرآن گرفته نشده است، بلکه در کاربرد عمومی و حکومتی قرآن در دوران اموی شکل یافته است و این کاربرد غالباً با اهداف قرآن و حتی بیان صریح آن متفاوت بوده است... معیارهایی که از قرآن گرفته شده تقریباً همواره در مرحله‌ای ثانویه وارد شریعت محمدی گردید.»^۱ استثنائات اندکی وجود دارد؛ به‌ویژه در رابطه با قانون طلاق، اما همان‌گونه که ونزبرو خاطر نشان می‌سازد این موارد شواهدی بر وجود مطالب قرآنی در دوران اموی است، نه بر وجود شریعت.^۲ در واقع بین نتیجه‌گیری‌های ساخت و دیدگاه ونزبرو در مورد قرآن به‌عنوان مجموعه‌ای متأخر از قطعات نوشتاری و شفاهی هیچ تضادی وجود ندارد. ونزبرو با استفاده از تحلیل منابع قرآن

1. Schacht (1950), 224.

2. Quranic Studies, 44

نتیجه می‌گیرد که قرآن در انتهای قرن دوم هجری / هشتم میلادی تدوین گردید یا رسمیت یافت. ساخت با استفاده از تحلیل آثار فقهی مسلمانان نتیجه می‌گیرد که استنتاج قوانین از قرآن به عنوان کتاب مقدس در قرن سوم هجری / نهم میلادی آغاز گردید.

نگرش‌ها در مورد اسنادها

پژوهش‌های «سنتی» - از قبیل پژوهش مسلمانان - توجه زیادی به تثبیت اعتبار زنجیرهٔ روایت (اسناد) معطوف می‌دارد. اما رویکرد انتقادی به این اسنادها، منجر به این نتیجه‌گیری می‌شود که نمی‌توان برای توثیق اطلاعات تاریخی به آنها تکیه نمود؛ نتیجه‌ای که گلدتسیهر قبلاً به آن رسیده بود. ساخت به عنوان بخشی از پژوهش خود در مورد شریعت، به بررسی رشد، طرح بندی بعدی و گسترش جانبی اسنادها به همراه بیان نمونه‌هایی مفصل پرداخته است.^۱ او نتیجه می‌گیرد که «برخی از این اسنادها که [محققان مسلمان] ارزش فراوانی برای آنها قائلند، حاصل جعلیات گسترده است.^۲ به‌طور خاص، «هر گاه منابع موجود، ما را قادر به قضاوت می‌سازد، در می‌یابیم که روایات فقهی منقول از صحابه، دارای اعتبار ناچیزی هستند»؛ روایات منتسب به صحابهٔ خاص «محصول مکاتب فکری هستند که حقایق خود را تحت لوای مرجعیت صحابهٔ مورد نظر قرار می‌دهند»^۳ به دلایل فراوان، باید ماهیت ساختگی بخش‌های اولیهٔ اسنادها و تاریخ‌های بعدی مطالب مربوط به آنها را پذیرفت، و «پذیرش نسجیدهٔ ارزش ظاهری اسنادها تا زمان صحابه» را مردود دانست.^۴ لذا بخش اعظم کار رویکرد «سنتی» را نمی‌توان به عنوان شواهد تاریخی پذیرفت؛ «کل نقد فنی آنها از روایات که عمدتاً مبتنی بر نقد اسنادها است، برای تحلیل تاریخی نامناسب است».^۵

مایکل کوک^۶ بر اساس اثر ساخت به بررسی رشد و خصوصاً گسترش اسنادهایی

1. Schacht (1950), 162-175.

2. Ibid., 163.

3. Ibid., 169-170.

4. Ibid., 175.

5. Ibid., 163.

6. Michael Cook.



پرداخته که به سبب «فشار زیبایی کلام بر حقیقت» ایجاد گردیده، و نمونه‌های مفصلی را ارائه می‌دهد که بیانگر مکانیسم‌های دخیل در آن است.^۱ نتیجه‌گیری او این است که اسنادهای مذکور به عنوان مدرکی برای ارزش تاریخی روایات، پذیرفتنی نیستند: «روایات باید بر اساس معیارهای خارجی تعیین تاریخ شوند» (یعنی معیارهایی خارج از خود اسناد).^۲ ونزبرو مشخصاً این نتیجه‌گیری را تعمیم بیشتری می‌دهد. وی استدلال می‌کند که اسنادها از لحاظ روش شناختی به علت تضاد درونی، گمنامی و ماهیت دلخواهی خود غیر قابل پذیرش اند. «اطلاعات زندگی نامه‌ای در مورد مفسران [یعنی کسانی که نامشان در اسنادها ذکر شده] منحصرأ در ادبیاتی یافت می‌شود که به منظور انتقاد از آنها یا تأیید آنها... و یا ارزیابی نسبی آنها تألیف گردیده... و به معنای دقیق کلمه صرفاً از طریقی شبه تاریخی شامل پذیرش یا رد دیدگاه‌های آنها تشکیل گردیده است».^۳ وی تمام این داستان‌ها - نه فقط مطالب فقهی مورد بررسی ساخت - را ظاهراً مربوط به چهره‌های قرن اول هجری / هفتم میلادی یعنی صحابه و تابعین و نیز خود پیامبر می‌داند؛ زیرا این داستان‌ها در زمان نگارش آنها یعنی از انتهای قرن دوم هجری / هشتم میلادی به بعد، به وجود آمده‌اند.^۴ لذا برای مثال، ابن عباس را می‌توان منطقاً نمادی از تجلی اجماع دانست؛ یعنی اگر شخصی نیازمند سندیتی برای نکته‌ای مرتبط با اصل اجماع می‌بود، می‌توانست برای آن اسنادی تهیه کند که به ابن عباس یا یکی از شاگردان او بازگردد. این کار سبب افزایش «اسنادهای صحابه» می‌شد. به همین نحو، عمر نماد روایت «ضد تفسیر» و عثمان نماد روایت «رسمیت قرآن» است. هر دو مورد راهکارهایی بوده‌اند که طراحی شده‌اند تا قدیمی‌ترین اصالت ممکن را به دیدگاه‌های نویسنده یا راوی داستان یا استدلال مورد نظر ارائه دهند.

این استدلال که به دلیل از بین رفتن متون مختلف، هیچ یک از آثار شرح یا تفسیر کتاب مقدس پیش از اواخر قرن دوم باقی نمانده‌اند، استدلالی «ساختگی و فاقد انسجام درونی» است. این نتیجه‌گیری بسیار ساده‌تر و لذا قانع‌کننده‌تر است که هیچ کس

1. Cook (1981), Chapter 11.

2. Ibid., 116.

3. Quranic Studies, 140.

4. Ibid., 144.

شرحی ارائه نداد، زیرا چیزی وجود نداشت تا در مورد آن شرحی ارائه شود. هنگامی که کتاب مقدس و به دنبال آن آثار تفسیری پدید آمد، استفاده از ابزاری برای اثبات اصالت دیدگاه اشخاص (به عنوان دیدگاهی برگرفته از یک سند شناخته شده اولیه) مورد نیاز بود و اسنادها این نیاز را برآورده نمودند.^۱

همان گونه که مایکل کوک خاطرنشان کرده است،^۲ ما در اینجا با یک پرسش روش شناختی اساسی روبه‌رو هستیم که به انتخاب الگو توسط شخص بستگی دارد. اگر انسان اصالت ذاتی اسنادهای موجود در آثار مسلمانان را بپذیرد، آن گاه وجود چندین اسناد مختلف برای یک روایت واحد که برای مثال همگی از پیامبر گرفته شده‌اند، مدرکی بسیار قوی برای اصالت آن روایت است؛ یعنی پیامبر حدیثی را که به او منتسب شده، واقعاً بیان نموده است. اگر انسان بپذیرد که اسنادها، هم گسترش یافته و هم رشد قهقرایی داشته‌اند، آن گاه نه انتساب آن به پیامبر و نه وجود چندین اسناد مختلف در مورد این انتساب لزوماً دارای هیچ ارزش تاریخی نیستند. «در مورد این مسئله، باید بین نظر ساخت و شافعی یکی را پذیرفت و هیچ راه روش شناختی میانه‌ای وجود ندارد».^۳

بسیاری از محققان «ستنی» اکنون می‌پذیرند که بسیاری از اسنادها مسلماً جعلی است و بسیاری دیگر نیز احتمالاً غیرقابل اعتمادند، و ما حتی نمی‌توانیم وضعیت یک اسناد را بیان داریم. اما آنان نتیجه‌ای را که رویکرد «تجدیدنظر طلب» ضروری می‌داند، به دست نمی‌آورند؛ یعنی این نتیجه که ارزش تاریخی اطلاعاتی که احتمالاً از این طرق نقل گردیده‌اند، مورد تردید است. پذیرفتن استدلال‌ات بدون پذیرش نتیجه آن موضع‌گیری، مشکل‌آفرین است. انسان گمان می‌کند که تنها به این دلیل می‌توان چنین موضعی را اتخاذ کرد که رویکرد «ستنی» همچنان هم مبنای استدلال‌ات و هم نتیجه آن را رد می‌کند؛ یعنی «روایت ستنی» تنها فرضیه‌ای است که ممکن است به واسطه شواهد متضاد با آن رد شود.

1. Ibid., 158.

2. Cook (1981), 115-116.

3. Ibid., 116.



نظریه کرونه^۱ درباره تجارت

تقریباً یکی از اصول بدیهی در مطالعات مسلمانان این است که مکه مرکز یک شبکه مهم تجارت بین المللی بوده است که ساکنین آن از این بابت ثروتی قابل توجه و جایگاهی ممتاز در سیاست های شبه جزیره به دست آوردند. اجناسی که از طریق این شبکه دادوستد می شد، معمولاً ادویه و عطریات عربی بوده و علاوه بر آن تجارت کالاهای تجملی گران قیمت و با حجم کم از هند به سوی مدیترانه صورت می گرفته است. کرونه (۱۹۸۷) به مطالعه این تجارت هم در آثار مسلمانان و هم غیر مسلمانان پرداخته است و نشان می دهد که کل این تصویر بی اساس است. مکه در مسیر تجاری زمینی از جنوب عربستان به سمت شام نبوده و این مسیر در هر حال هیچ گاه در مقایسه با مسیر آبی از طریق دریای سیاه اهمیت زیادی نداشته و حداکثر تا پایان قرن دوم میلادی دیگر مورد استفاده نبوده است (فصل ۲). بررسی دقیق خود منابع مسلمانان نشان می دهد که به استثنای عطریات یمنی، مردم مکه عمدتاً کالاها و پوشاک چرمی ارزان قیمت و گاهی مواد خوراکی اساسی (کره و پنیر) دادوستد نمودند (فصل ۴). این کالاها به شام - که مقدار زیادی از آنها را داشت - صادر نمی شد، بلکه تقریباً به طور انحصاری مایحتاج ساکنین شبه جزیره را تأمین می کرد (فصل ۵). هیچ یک از روایات موجود در منابع مسلمین، نتیجه گیری هایی را که محققین غربی به آن دست یافته اند، تأیید نمی کند.

در واقع بخش هایی از تحلیل کرونه مبتنی بر اثر قسطنطین^۲ (۱۹۶۵) است. تفاوت آنها در نتیجه گیری های اضافی است که محقق طرفدار رویکرد «جدید»، آماده دست یافتن به آنها است. کرونه تا حدی پیش می رود که بیان می دارد روایات موجود در آثار مسلمانان غالباً و مکرراً با یکدیگر در تضادند؛ به گونه ای که «می توان در صورت تمایل بخش اعظم زندگی نامه محمد، اثر مونتگمری وات^۳ را به صورت معکوس بازنویسی نمود». ^۴ نقد منابع

1. Crone.

2. Kister.

3. Montgomery Watt.

4. Crone (1987), 111.

که در تلاش برای جداسازی روایات «متقدم» از روایات «متأخر» بوده و نوع نخست را می‌پذیرد، به این نتیجه گیری منتهی می‌شود که «مردم مکه در آستانه ظهور اسلام، خارج از مکه تجارت نمی‌نمودند».^۱ اما در واقع نه روایات متقدم و نه متأخر هیچ یک دغدغه حفظ واقعیت را نداشتند؛ همه آنها را باید جعلیات داستان سرایان دانست که نویسندگان آنها در مورد تجارت در حجاز قرن هفتم به طور کلی و خصوصاً تجارت مکه اطلاعات اندکی داشتند. لذا «اینکه آیا مردم مکه در آستانه اسلام در خارج از مکه تجارت می‌نموده‌اند یا نه، پرسشی است که نمی‌توان آن را براساس این داستان‌ها پاسخ داد. در واقع اصل موضوع تجارت می‌تواند افسانه‌ای باشد».^۲ کرونه پس از بررسی روایات مختلف نتیجه می‌گیرد که نقل مستمری از وقایع تاریخی در طول سه نسل وجود نداشت؛ به گونه‌ای که این امر ثبت کنندگان حکایات اوایل قرن اول هجری / هفتم میلادی را از حکایات اواسط قرن دوم هجری / هشتم میلادی (و بعد از آن) که در این میان رشد یافت، جدا نمود. لذا «این داستان سرایان بودند که روایات را جعل نمودند؛ روایت معتبر تاریخی که گمان می‌رود آنها حکایات خود را به آن افزوده‌اند، اصولاً وجود نداشته‌اند».^۳ این مطلب را می‌توان در مورد کل روایت تاریخی بیان داشت، نه فقط در مورد تجارت؛ برای مثال، کرونه آن را با اشاره به تاریخ جنگ بدر توصیف می‌کند.^۴ سپس کرونه مانند ونزبرو نتیجه می‌گیرد که روایات سنتی از جنس ادبیات است، نه تاریخ، و مانند گلدتسیهر، ساخت، ونزبرو و کوک نتیجه می‌گیرد که سلسله روات از اوائل قرن اول هجری / هفتم میلادی کاملاً جعلی می‌باشند.

شواهدی خارج از روایات مسلمین

۱. روایات معاصر در ادبیات غیر عربی

بروک (۱۹۸۲) از رجاعات تاریخی به اعراب را در آثار آسوری قرن هفتم میلادی بررسی

1. Ibid., 114.

۲. همان منبع. همچنین قس: پیترز (Peters, 1988) در مورد نبود شواهد برای تجارت مردم مکه در منابع غیر عربی معاصر.

3. Ibid., 225.

4. Ibid., 226-30.



کرده است؛ یعنی آثاری که توسط شاهدان تصرف سرزمین حاصل خیز عثمانی^۱ توسط اعراب بوده‌اند. او معتقد است که نویسندگان در آن زمان شاهد فتوحات سازمان یافته نبوده‌اند و تنها پس از یک دهه آگاهی یافتند که شاهد ورود یک پادشاهی سازمان یافته اعراب بوده‌اند.^۲ به علاوه ممکن است آنها تنها به این دلیل از واژه پادشاهی استفاده کرده باشند که عادت داشته‌اند بر حسب مطالب انجیلی بیندیشند و لذا موفقیت‌های اعراب را تحقق پیشگویی در این زمینه دانسته‌اند؛ زیرا تنها در اواخر قرن هفتم بود که آنها حکومت اعراب را به عنوان امپراطوری اعراب شناختند و نظام سیاسی جدید را معادل نظام سیاسی گذشته دانستند. همچنین بروک نبود ارجاعاتی به اسلام در ادبیات ساکنین مسیحی - که در کنار تازه واردان می‌زیستند و به میزان خطرناکی با آنها وصلت می‌نمودند - به دلیل به رسمیت شناختن دیر هنگام آن به عنوان یک دین جدید توسط آنان می‌داند.^۳ وی خاطر نشان می‌سازد که هیچ جزئیاتی از زندگی محمد در منابع بیزانسی یا آسوری - مربوط به زمانی پیش از نگارش آثار مسلمانان در این باب - وجود ندارد. زمینه مورد علاقه بروک ادبیات عرب نیست، بلکه ادبیات آسوری و بیزانسی است. از این رو وی تلاش نمی‌کند که این حقایق را با تاریخ مورد پذیرش اعراب سازگاری دهد. وی تلاش خود را به نشان دادن این واقعیت محدود می‌سازد که نویسندگان این منابع از حقیقت حاکمیت اعراب - حداقل در دهه نخست - و دین عربی در بخش اعظم قرن اول مشاهده، درک یا شناختی نداشته‌اند.

این نتیجه‌گیری مبتنی بر نقد منابع نیست، بلکه مبتنی بر بررسی ساده‌ای از مطالبی است که این نویسندگان می‌گویند و نیز چگونگی بیان آنها است.

نویسندگان کنونی ارجاعات سیاسی و دینی به اعراب در تمامی منابع قرن هفتم میلادی که ذکری از آنها به میان آورده‌اند (عمدتاً نویسندگان آسوری و نیز بیزانسی و

۱. Fertile Crescent ناحیه‌ای در خاورمیانه که قبلاً حاصل خیز بوده و اکنون نیمه بیابانی است.

۲. Brock (1982), 20. بروک نیز کتابنامه‌ای از تمام منابع آسوری با هر گونه ارتباط تاریخی به قرن هفتم گردآوری نموده است: Brock (۱۹۷۶). اثر چاپوت (Chabot, 1934) مجموعه جامع‌تری از یادداشت‌هایی پیرامون نویسندگان آسوری است، اما هیچ یک از مطالب تاریخی را که در اثر بروک وجود ندارد، در بر نمی‌گیرد.

3. Brock (1982), 21.

سپوهای ارمنی) بررسی نموده اند.^۱ ما نتیجه می‌گیریم منابع محلی که پیش از اوایل قرن هشتم میلادی نگاشته شده‌اند، هیچ شاهدهی را دال بر تهاجم طرح ریزی شده اعراب از شبه‌جزیره یا نبردهای بزرگی که بی‌زمنی‌ها را در هم کوبیده، ارائه نمی‌نمایند. همچنین ذکری از هیچ خلیفه‌ای پیش از معاویه - که چهره‌ای آشکارا تاریخی و مورد تأیید آثار متعدد است - به میان نمی‌آورند. تصویری که منابع ادبی معاصر ارائه می‌دهند، تقریباً از نوع تهاجمات آشنا است. مهاجمین ماندگار شدند؛ زیرا با هیچ‌گونه مقابله نظامی روبه‌رو نشدند. براساس این شواهد و سایر قراین گویا آنچه روی داده است یک سلسله حملات و درگیری‌های کوچک‌تر بوده که سبب پیدایش داستان‌هایی در میان اعراب پیرامون «چگونگی شکست رومی‌ها به دست ما» گردید.

این داستان‌ها بعداً در اواخر دوران اموی و اوایل دوران عباسی انتخاب گردیده و مزین به آرایه‌هایی شد و تاریخ رسمی فتوحات را تشکیل داد. این حکایات بیان می‌دارد که چرا روایات مکتوب در شرح حال‌های سنتی مسلمانان از لحاظ اسامی نبردها، فرماندهان، تعداد شرکت‌کنندگان و مجروحین و سایر موارد با یکدیگر اختلاف دارند. به علاوه، اگر بخواهیم از روی آثار ادبی قضاوت نماییم، باید نتیجه بگیریم که انبوه مردان قبایل عرب در زمان تهاجم به سرزمین حاصل‌خیز عثمانی کافر بوده، در طول قرن هفتم میلادی به همین نحو باقی ماندند. نخبگان حاکم، شکل ساده‌ای از توحید (اساساً یهودی - مسیحی) را برگزیدند که می‌توان آن را در شرحی از تعاملات رسمی مسیحیان با دولت عربی از همان ابتدای حکومت معاویه (دهه ۶۲ - ۶۴۰ میلادی) مشاهده نمود.^۲ نه ارجاعات موجود به قرآن و نه شرح حال‌های محمد در آثار غیر عربی، پیش از نگارش شرح حال سنتی مسلمانان نبوده‌اند. به علاوه، می‌توان نشانه‌هایی را در اثری متأخر، مانند De Haeresibus نوشته یوحنا دمشقی^۳ (۷۴۳ میلادی) مشاهده نمود، مبنی بر اینکه قرآن هنوز به عنوان کتاب مقدس رسمیت نیافته بود.

1. Nevo and Koren, Crossroads to Islam, forthcoming.
2. Nau (1915); for discussion see Crossroads to Islam.
3. John of Demascus.



۲. شواهد باستان‌شناسی

آثار باستان‌شناسی انتشار یافته در مورد مرزهای بیزانس با عربستان در دهه گذشته که عمدتاً توسط اس. تی. پارکر^۱ نگارش یافته، معانی ضمنی مهمی برای تاریخ فتوحات اعراب دارد. تحقیقی پیرامون مرزهای عربستان در سال ۱۹۷۶ و به دنبال حفاری‌های قلعه‌ها در امتداد مرزها به این نتیجه‌گیری انجامید که [امپراطوری] بیزانس بیشتر استحکامات خود را در طول قرن پنجم و ششم میلادی رها کرده و اکثر سربازان دائمی خود را عقب رانده و استحکامات مرزی را به رهبران قبایل عرب سپرده است.^۲ برای مثال، قلعه‌های فتیان، یاسر و احتمالاً بشیر پیش از سال ۵۰۰ میلادی به گونه‌ای صلح‌آمیز رها شدند، و قلعه‌آجون پس از زمین لرزه سال ۵۵۱ رها گردید.^۳ تا پایان حکومت جاستین، بیزانس عمدتاً از مرزهای عربستان عقب‌نشینی کرده بود: «دو اردوگاه لشکری، ۱۶ قلعه از ۲۴ قلعه، و تمام ۱۲ برج دیدبانی که مورد بررسی قرار گرفتند تا اواخر قرن ششم رها گردیدند»، و «۸ برج دیدبانی در حِسمَا نیز اشغال نگردیده بودند».^۴ همچنین تا آنجا که کار باستان‌شناسی صورت گرفته تا به امروز نشان می‌دهد، هیچ قلعه یا برج دیدبانی از وادی حِسا تا ناحیه ادم به امتداد مرزی حدوداً ۱۰۰ کیلومتر اشغال نگردیده بود. به علاوه، حتی ۸ قلعه‌ای که تصرف شده بودند، لزوماً برای مقاصد نظامی مورد استفاده قرار نداشتند؛ زیرا تنها نشانه‌تصرف آنها ظروف سفالی اواخر دوره بیزانس می‌باشد که ممکن است توسط مردم آن ناحیه (راهبه‌ها یا بیابانگردان) که پس از رهاسازی نواحی مرزی به آنجا نقل مکان کرده بودند، به جا مانده باشد.^۵ به علاوه، ظاهراً حکومت بیزانس نیز مدنیّت خویش را دچار آسیب نمود، زیرا نه به مقامات محلی اجازه سرمایه‌گذاری در شهرها را داد و نه خود اقدام به چنین کاری کرد: «تقریباً هیچ شاهی دال بر حمایت امپراطوری از بناهای غیر دینی در سوریه قرن ششم وجود ندارد. دولت منابع مالی ساختمان‌سازی و حفظ بناهای همگانی را از شهرها و شوراهاى آن می‌گرفت

1. S.T. Parker.

2. Parker (1979), 261; (1983), 149.

3. Parker (1983), 230.

4. Parker (1979), 272.

5. Ibid., 272-273.

و بعداً یا تمایل نداشت و یا قادر نبود به تعهدات خود عمل کند».^۱

بنابراین شواهد باستان‌شناسی نشان می‌دهد که حکومت بیزانس ۱۰۰ سال پیش از آغاز چپاولگری‌های ساسانیان در سال ۶۰۴ میلادی، آغاز به عقب‌نشینی نظامی از ناحیه شام نمود. تا اواسط قرن ششم این امپراطوری دیگر علاقه‌ای به حفظ مستعمرات غیر نظامی نیز نداشت و تا اوایل قرن هفتم عملاً از نواحی غیر نظامی در شام عقب‌نشینی کرد و تنها در چند ناحیه حضور محدودی را حفظ نمود.^۲ ایرانیان باز هم این روند را ادامه داده و تعداد زیادی از مسیحیان ملکیتی را بیرون راندند. پس از آنکه هراکلیوس ایرانیان را شکست داد، نیروهای واقعی امپراطوری را به هیچ یک از نواحی جنوب آنطاکیه باز نگرداند، و همچنین نیروها را در مرزهای عربستان مستقر نمود و این مرزها را از لحاظ نظامی تقویت نکرد. نتیجه‌ای که از این شواهد باستان‌شناسی به دست می‌آید این است که امپراطوری بیزانس مدت‌ها پیش از فتوحات این سیاست را اتخاذ نموده بود که از ناحیه شام دفاع ننماید. این مطلب تردیدهایی در مورد ارزش تاریخی - حداقل - بخش‌هایی از روایت سنتی فتوحات را مطرح می‌سازد. می‌توان کوشید تا روایات دیگری را از این دوره تدوین نمود که با شواهد باستان‌شناسی سازگار باشد؛ نمی‌توان به سادگی این شواهد را نادیده گرفت.

ناحیه دیگری که در چند دهه اخیر کار باستان‌شناسی گسترده‌ای در آن صورت گرفته است، ناحیه حجاز می‌باشد. باستان‌شناسان عرب و باستان‌شناسان غربی بررسی‌ها و حفاری‌های گسترده و نظام‌مندی را در صحرای اردن، شبه‌جزیره عربستان و خصوصاً در حجاز انجام داده‌اند.^۳ آنها بقایایی از یونان باستان، تبتیه، روم و اوایل دوران بیزانس یافته‌اند، اما هیچ نشانی از فرهنگ‌های محلی عرب مربوط به قرن ششم و اوایل قرن هفتم نیافته‌اند؛ جز مقبره‌هایی در بیابان اردن که هیچ نشانه‌ای از سکونت به همراه نداشته‌اند.^۴ خصوصاً هیچ مکانی مربوط به بت‌پرستان دوران جاهلی قرن ششم یا هفتم و هیچ

1. Kennedy (1985a), 19.

2. Parker (1983), 230.

۳. این کار تحقیقی مستمراً در ADAJ, Abhat and Atlal انتشار یافته است. جهت اطلاع از نمونه‌ای تأثیرگذار از این تحقیق میدانی، ر. ک.: M. Khan and A. Mughannam, "Ancient Dams in the Taif Area 1981 (1401)", Atlal 6.

4. Winnett and Harding (1978).



عبادتگاهی از بت پرستان، مانند آنچه منابع مسلمان توصیف می‌نمایند در حجاز یا در هیچ جای دیگری از نواحی بررسی شده یافت نشده است.

با قضاوت از روی اطلاعات باستان‌شناسی مشخص می‌گردد که فرقه‌های بت پرست که وصف آنها در این منابع آمده است، در سرزمین حجاز نبودند. به‌علاوه، تحقیق باستان‌شناسی هیچ اثری از سکونت یهودیان در مدینه، زیر یا وادی قره نشان نداده است. این نکات با توصیفات منابع ادبی مسلمانان از ترکیب جمعیتی حجاز پیش از اسلام در تضاد مستقیم است. البته این یک استدلال خاموش می‌باشد؛ اما اگر منابع مسلمانان واقعاً حاوی روایتی تاریخی از جامعه حجاز در قرن ششم و اوایل قرن هفتم می‌بود، تحقیق باستان‌شناسی انجام شده باید حداقل نکاتی از ارتباط با آن را آشکار می‌ساخت.

این نبود شواهد مادی بر بت پرستی دوران جاهلی در حجاز، بواسطه وفور چنین شواهدی در ناحیه‌ای که توسط منابع ادبی نادیده گرفته شده - یعنی ناحیه مرکزی نِگو - نمود بیشتری می‌یابد. زیارتگاه‌ها و لوحه‌های سنگی، شاهی بر وجود مستمر فرقه‌ای از سنگ پرستی در این ناحیه از دوران نبتیه تا آغاز دوران عباسی یعنی از قرن اول تا نیمه قرن هشتم میلادی می‌باشد. با قضاوت از روی یافته‌های بررسی‌ها و حفاری‌های اخیر روشن می‌گردد که اعضای فعال جامعه کفار بخش قابل توجهی از جمعیت نِگو را در طول یک و نیم قرن از دوره اسلامی تشکیل می‌داده‌اند، و ظاهراً بی‌دینی در زمان حاکمیت هشام به اوج خود رسید؛ یعنی زمانی که بسیاری از مراکز فرقه‌ای بت پرستان بنا گردید. کاوش سطحی نِگو در سال ۱۹۸۵ سبب اکتشاف حدود ۳۰ مکان از این نوع گردید.^۱ این مراکز بت پرستان همخوانی زیادی با توصیفات معابد بت پرستان در دوران جاهلی در منابع ادبی مسلمانان دارند، خصوصاً در رابطه با شرح جغرافیایی محل و نقشه بناها.^۲ لذا شواهد

۱. بزرگ‌ترین مورد از این مکان‌ها در اِسدی بوکر (Sde Boqer) تا حدودی حفاری گردیده است: جهت گزارشی پیرامون آن ر. ک: Nevo and Rothenberg. Sde Boqer 1934-84 (در دست

چاپ). یک شرح مختصر در اثر ذیل آمده است: Nevo and Koren. Crossroads to Islam

۲. در مورد مکان‌های کفار ر. ک: Nevo and Rothenberg. Sde Boqer 1983-84؛ جهت اطلاع از روایات مسلمانان ر. ک: Rubin (1986) Hawting (1983)؛ جهت مقایسه این دو مورد ر. ک: Nevo and Koren (1990).

باستان‌شناسی نشان می‌دهد که معابد بت پرستان که در منابع مسلمین درباره آنها سخن رفته است، در حجاز دوران جاهلی وجود نداشته است؛ اما معابدی که بسیار شبیه آنها بوده تا مدت کوتاهی پس از به قدرت رسیدن عباسیان در ناحیه مرکزی نِگو وجود داشته است. این امر به نوبه خود نشان می‌دهد که شرح حال‌های مربوط به مذهب دوران جاهلی در حجاز می‌توانسته انعکاسی از بت پرستی باشد که در واقع بعداً و در مکانی دیگر شناخته شده است. در ناحیه اسدی بوکر (Sde Boqer) پایان وجود مراکز بت پرستی را می‌توان تقریباً در سال‌های ۱۶۰ - ۱۷۰ هجری دانست. تا این زمان، بیش از سی مورد از چنین مراکزی در نِگو فعال بودند، یعنی به صورت دوره‌ای زیارت شده و مراسم بت پرستان در آنها انجام می‌شد. چنین فرقه گسترده‌ای با مراکز فراوان عبادت نمی‌توانسته در بیابانی برهوت و بدون اطلاع حکومت وجود داشته باشد؛ و از آنجا که یک جمعیت بیابانی خود کفا نیست، بلکه به رابطه اقتصادی با جمعیت‌های پیرامون خود در سرزمین‌های مسکونی وابسته است، می‌توان نتیجه گرفت که وجود آن مستلزم رضایت حکومت مرکزی - حداقل در دوران اموی - بوده است. این مطلب نیز به سادگی قابل انطباق با روایات نمی‌باشد. دیر یا زود، فرضیات «ستنی» در مورد جریان تاریخ در صدر اسلام را باید دوباره ساختار بندی کرد تا یافته‌های باستان‌شناسی نیز به حساب آورده شود.

سکه شناسی

استفاده از شواهد سکه‌شناسی هنوز در ابتدای راه است و مشکلات متعددی دارد. برای مثال، بیشتر تحقیقات صورت گرفته در مورد نخستین سکه‌های عربی تا به امروز توسط سکه‌شناسانی انجام شده است که ویژگی‌های مورد علاقه آنها طبیعتاً با ویژگی‌های مورد علاقه تاریخ‌نگاران متفاوت است. افزون بر آن [اطلاعات] سکه‌ها در دامنه وسیعی از آثار انتشار می‌یابند که از کاتالوگ‌های حراجی تا ضمیمه‌های گزارشی در حفاری‌های باستان‌شناسی را شامل می‌شود. دسترسی به اکثر این آثار مشکل بوده و مطالعه آنها بسیار وقت گیر می‌باشد. مشکلات مربوط به تفسیر اطلاعات نیز سبب پیچیدگی استفاده از شواهد سکه‌شناسی می‌گردد. به طور کلی می‌توان سکه‌ها را نهایتاً به عنوان ابزاری کمکی دانست که نباید به عنوان شواهد اصلی در تفسیر خاصی از تاریخ به کار روند. با این حال، سکه‌ها می‌توانند شواهد زیادی را ارائه دهند. نخستین وظیفه تاریخ‌نگاران حکومت اولیه



اعراب این است که خود را با ایده استفاده از سکه‌ها به عنوان منابع اطلاعات تاریخی عادت دهند. این مطلب در مورد تاریخ‌نگاران دین اولیه اعراب حتی بیشتر صدق می‌کند. یکی از نخستین قدم‌های مهم در این جهت، عبارت است از اثر بیتس^۱ (۱۹۸۶) - گرچه نمی‌توانیم با تمام نتیجه‌گیری‌های او موافق باشیم - که او نیز برای ضرورت استفاده مورخین از شواهد سکه‌شناسی دلایلی ارائه می‌دهد. نویسندگان مقاله حاضر نیز کوشیده‌اند تا با استفاده از نخستین مسائل شهری مربوط به سکه‌های عربی - بیزانسی، اطلاعاتی را در مورد جریان تصرف شام توسط اعراب به دست آورند.^۲

ما با تردید نتیجه گرفتیم که شهرهای شام تدریجاً در طول دوره‌ای از زمان، حاکمیت اعراب را به رسمیت شناختند. شروع این امر با شهرهای جَرَس و بَیسان در جنوب در دهه ۶۱۰-۶۳۰ بوده و احتمالاً چند دهه بعد تا حِمس و تَرْتوس در شمال امتداد یافت. تقریباً مدتی بعد، حکومت مرکزی یکسان‌سازی ضرب سکه‌ها را در شهرهای مختلف اجباری نمود، و این مرحله احتمالاً تا زمان جنگ صفین تحقق نیافت. به علاوه، اطلاعات سکه‌شناسی هیچ شاهدی در این زمینه ارائه نمی‌دهد که معاویه زمانی کنترل شهرهای فلسطین مرکزی (عمان - ایلپاء (اورشلیم) - بیت جبرین) را در دست داشته است.

این نتایج، احتمالی هستند و بیانگر یک راه ممکن در تفسیر شواهد می‌باشند. نتایج مربوط به مراحل اولیه شکل‌گیری دین اعراب قطعی‌تر است. در اینجا شواهد سکه‌شناسی برگرفته از سکه‌های عربی - ساسانی است، که بر خلاف سکه‌های عربی - بیزانسی معمولاً هم حاوی تاریخ مربوط - و هم نوشته‌های مذهبی از نخستین موارد انتشار آنها تا زمان اصلاحات عبدالملک می‌باشند. چندین عبارت دینی مختلف به کار می‌رفت، اما تا حدود سال ۷۰ هجری هیچ‌یک از آنها حاوی نام محمد یا هر عبارت خاص اسلامی نبوده است. در عوض عبارات به کار رفته (مانند بسم الله، بسم الله ربی / الملک، ربی الله) دارای ماهیت عام دینی می‌باشند که می‌توانسته مورد پذیرش اعضای هر یک از ادیان متعدد توحیدی آن ناحیه باشد.^۳

همان‌گونه که قبلاً اشاره نمودیم، رویکرد «سنتی» به تاریخ اعراب در قرن هفتم

1. Bates.

2. Crossroads to Islam.

۳. جهت تحلیل و بحث مفصلی پیرامون عبارات دینی بر روی نخستین سکه‌های عربی و مشکلات مربوط به تعیین تاریخ آنها، ر. ک: Nevo and Koren, Crossroads to Islam.

این واقعیت را نامربوط می‌داند. از سوی دیگر ما استدلال می‌نماییم که ضرب سکه یک اقدام رسمی دارای اهمیت سیاسی و اقتصادی بوده و نوشته‌های روی سکه حاوی اعلانات رسمی نگرش‌های حکومت وقت (در این مورد، پیرامون دین) بوده که با هدف انتشار گسترده صورت می‌گرفته است. صرف قرار دادن تعابیر دینی بر روی سکه‌ها مستلزم انتخاب آگاهانه آنچه باید گفت و آنچه نباید گفت می‌باشد. لذا تعابیر دینی که حکومت آنها را برای بیان از این طریق مناسب می‌دانست نشانه مهمی از سیاست دینی حکومت هستند. بنابراین نمی‌توان فقدان هرگونه علاقه حکومت به ذکر نام محمد یا استفاده از شعارهای دینی با محتوای خاص اسلامی را پیش از سال ۷۱ هجری به عنوان مطلبی نامربوط کنار گذاشت، خصوصاً هنگامی که نوشتن چنین شعارهایی - پس از معرفی - بر روی تمامی سکه‌های ضرب شده در ناحیه‌ای وسیع اجباری می‌شد.

کتیبه نگاری

شبه جزیره عربستان و صحرای سوریه - اردن از جمله نگو مملو از قریب هزاران سنگ نوشته می‌باشد که ابتدائاً از نوع بت پرستانه به زبان‌های مختلف کتیبه‌ای شبه جزیره، و سپس از نوع توحیدی به زبان سنتی عربی و به خط کوفی می‌باشند. مکتب «سنتی» این کتیبه‌ها را در چارچوب الگویی روشن می‌نگرد؛ یعنی اسلام از سال ۶۲۰ میلادی وجود داشته است. لذا تمام کتیبه‌های توحیدی به خط کوفی توسط مسلمانان نگاشته شده‌اند. مسلماً این دیدگاه نیازی به جست‌وجو در این موارد برای یافتن شواهد گسترش دین نمی‌بیند، و همچنین بالعکس نیازی به استفاده از شواهد کتیبه‌ای برای تعیین تاریخ مرحله‌ای از گسترش دین نمی‌بیند. اگر کتیبه‌ای فاقد تاریخ باشد (که اکثراً هم همین گونه است) بر اساس مبانی صرفاً دیرینه‌نگاری، تاریخی برای آن تعیین می‌شود؛ شیوه‌ای که بسیار خطرناک و غیر دقیق است، زیرا معروف است که دیرینه‌نگاری کهن عربی غیر قابل اعتماد است و تنها می‌تواند بیشتر کتیبه‌ها را به عنوان کتیبه‌هایی «متعلق به قرون اول تا سوم هجری» مشخص نماید.^۱

۱. جهت نمونه‌ای از چنین شیوه‌هایی در تعیین تاریخ، ر. ک: (1962) Grohmann؛ اکثر تاریخ‌هایی که در آنجا تعیین شده صرفاً اظهار نظر یا حدسیات هوشمندانه است.



یک رویکرد «تجدیدنظرطلب» به همین موارد، به گونه‌ای نقادانه محتوای دینی کتیبه‌ها را تحلیل می‌کند تا تفاوت‌هایی را در شکل‌گیری دین بیابد و بتواند ترتیب زمانی آن را تعیین کند.^۱ به علاوه، این رویکرد حجم زیادی از اطلاعات پیش‌زمینه‌ای را - که «سنت‌گرایان» آنها را نامربوط می‌دانند - می‌پذیرد.

برای مثال، این رویکرد خاطر نشان می‌سازد که هیچ کتیبه‌ای به زبان عربی سنتی مربوط به پیش از سال‌های نخست حکومت معاویه در حجاز یافت نشده است. قدیمی‌ترین کتیبه مربوط به دهه ۶۴۰ - ۶۶۰ در ناحیه طائف می‌باشد که ظاهراً معاویه در حدود همین زمان علاقه مند بوده است آن را تبدیل به مستعمره خود نماید. این رویکرد همچنین خاطر نشان می‌سازد که هیچ کتیبه بت پرستانه‌ای به زبان عربی سنتی وجود ندارد، و هیچ یک از کتیبه‌های عربی سنتی ذکری از بت پرستی به میان نمی‌آورند یا حاوی اسامی مشرکانه‌ای - همانند نام‌هایی که معمولاً در میان گروندگان به اسلام در نسل اول دیده می‌شود - نیستند.^۲ این امر حاکی از آن است که عربی سنتی در محیطی غیر بت پرستانه پیدایش یافت و صاحبان کتیبه‌های توحیدی به زبان عربی سنتی از بت پرستی به اسلام نگرویده بودند. نکته سومی که رویکرد «تجدیدنظرطلب» به آن اشاره می‌کند، این است که زبان عربی سنتی به گونه‌ای غیر منتظره خط آرامی (۲۲ حرفی) را اتخاذ نموده که برای نگارش زبان عربی کاملاً نامناسب است، در حالی که یک خط عربی جنوبی بسیار مناسب‌تر شامل ۲۸ - ۲۹ حرف توسط قبایل جاهلی شبه جزیره (طمودیان، سفاییان، لِحیانی‌ها) برای نگارش به کار می‌رفت. اینکه چرا اعراب حجازی یک رسم الخط نامناسب شمالی را بر یک خط مناسب محلی ترجیح دادند، نیازمند توضیح است. و نکته چهارمی که رویکرد تجدیدنظرطلب خاطر نشان می‌سازد، این است که زبان عربی سنتی در حجاز به شکل تکامل یافته‌ای دیده می‌شود؛ در آن ناحیه هیچ اثری از تکامل آن از یک شکل زبانی یا خطی قدیمی وجود ندارد. برای یافتن چنین نشانه‌هایی باید به سوریه روی آورد که در آنجا کتیبه‌هایی با تنوع بسیار مشابه با زبان عربی سنتی و یک رسم الخط

۱. نویسندگان مقاله حاضر چنین شیوه‌های تحلیل را در مورد کتیبه‌هایی از نِگو در Crossroads to Islam به کار می‌برند.

۲. این را مقایسه کنید با اسامی مشرکانه مسیحیان مانند عبدالگا یا عمّت گا که در متون مسیحی یا فهرستی از اهداکنندگان به ساختمان کلیسا در نِگو دیده می‌شود؛ ر. ک:

Negev (1981); Colt I and III; Tsafirir (1988).

کوفی قدیمی (مثلاً در سردر کلیساها) در قرن ششم میلادی دیده می‌شود.^۱ از نظر یک تجدیدنظرطلب، تمام این نکات مجموعاً حاکی از آن است که عربی سنتی در واقع در سوریه پیدایش یافت نه در شبه جزیره و تنها به عنوان بخشی از تلاش معاویه در تشکیل مستعمرات در دهه ۴۰ هجری وارد حجاز شد. این نتیجه گیری احتمالاً بی‌درنگ توسط مکتب سنتی ردّ شود؛ زیرا با روایت منابع مسلمانان از تاریخ ناسازگار است. اما باز هم این کار را تنها می‌توان با نادیده گرفتن شواهد کتیبه‌ای صورت داد نه از طریق مقابله با آنها. تفاوت‌های موجود بین این دو رویکرد را شاید بتوان به شکل زیر خلاصه نمود:

توان استخراج تاریخ از روایات مربوط به رویدادهای قرن هفتم که در منابع مسلمانان یافت می‌شود، از نظر رویکرد سنتی واقعیتی اساسی است که مبنایی محکم دارد. از نظر رویکرد تجدیدنظرطلب، این صرفاً یک فرضیه است که باید اثبات شود، و هرچه شواهد بیشتری را بررسی نماییم، اثبات آن مشکل‌تر می‌شود. مکتب سنتی از لحاظ روش شناختی آمادگی فراهم نمودن مدارکی برای اثبات این قضایای اولیه را ندارد، لذا غالباً آنها را نادیده گرفته یا حتی آنها را معلول تعصب دینی و یا سیاسی می‌داند.^۲

به عقیده ما نهایتاً رویکردی که میانی روش شناختی آن به روشنی بیان شده و قابل دفاع باشد، و نظریه‌های تاریخی آن مبتنی بر گسترده‌ترین شواهد ممکن باشد، قاعدتاً جذاب‌تر از رویکردی خواهد بود که فاقد این ویژگی‌ها است.

۱. موارد ذیل بسیار معروف بوده و در کتاب گروهان (1971) (Grohmann)، ص ۱۶-۱۷، تصاویر ۸۷ گردآوری شده‌اند: ۱. کتیبه سه‌زبانه‌ای از زید، جنوب شرقی حلب، به تاریخ ۵۱۲ میلادی؛ ۲. کتیبه دوزبانه‌ای از حران، به تاریخ ۵۶۸ میلادی؛ ۳. کتیبه‌ای از ام‌الجمال ۲، مربوط به قرن ششم؛ ۴. کتیبه‌ای از جبل اُسیس، ۵۲۸ هجری که ابتدائاً توسط العُش (۱۹۶۴)، ص ۳۰۲، ش ۸۵ منتشر گردید و با اصلاحاتی در کتاب گروهان (۱۹۷۱)، ص ۱۶، تصویر ۷ مجدداً منتشر شد. همچنین کتیبه‌ای بسیار قدیمی (نیمه نخست قرن چهارم میلادی) از معبد جبل الرّم وجود دارد که حاوی اشکال نبتیه‌ای از حروف کاف، میم و واو می‌باشد و لذا احتمالاً نشان‌دهنده گذار از خط نبتی به خط کوفی می‌باشد؛ گروهان (۱۹۷۱)، ص ۱۶، تصویر ۷. کتابنامه اصلی را می‌توان در کتاب گروهان یافت.
۲. قس: مقاله آر. مارتین در 14-15 (1985) Martin که به عنوان نمونه‌ای از تعصب غربی «نامشهودتر»، از «تعداد بی‌شمار» مقالات در دائرةالمعارف اسلامی (Encyclopedia of Islam) نام می‌برد که در آنها دیدگاه‌های سنتی و معاصر مسلمانان در تقابل با آنچه منابعشان واقعاً بیان می‌دارد (یا نمی‌تواند بیان کند) قرار می‌گیرد [خصوصاً] هنگامی که در معرض نقد تاریخی و متنی قرار می‌گیرند.

