



An Examining the Foundations of Orientalist Quranic Studies and Their Impact on Islamic and Quranic Studies in Islamic Societies (with Emphasis on the Subcontinent - Pakistan)*

Muhammad Askari (Mumtaz) ¹ and Mahmoud Karimi ²



Abstract

Examining and analyzing the foundations and presuppositions of Pakistani Muslim Quranic scholars through an Orientalist lens, given the significant population and status of Muslims in Pakistan, constitutes a critical and essential discourse in the field of Quranic studies. Consequently, this study endeavors to scrutinize the foundational views of Orientalists concerning the Holy Quran and to critically assess their accuracy and validity. The importance and relevance of this topic motivated researchers to employ a descriptive-analytical approach, utilizing Quranic revelations and the exegeses of interpreters, to elucidate and critique the foundations of Orientalist Quranic studies and their impact on Islamic scholarship in Pakistan. The research findings reveal that the most significant and fundamental premises of Orientalists in Islamic studies, particularly in Quranic studies, include: questioning the divine nature of the Quran or proposing its human origin, providing scientific interpretations of Quranic miracles, viewing Islam as a religion confined to a specific ethnic group, perceiving Islamic rulings as pertinent only to a particular historical period, and invalidating Islamic narrations concerning the history of Islam and the Quran. These aforementioned foundations of Orientalists have a substantial influence on their views, perspectives, positions, and conclusions and have profound implications for Quranic studies in Pakistan.

Keywords: Quran, Orientalism, Pakistan, Quranic Studies, Orientalists, Islamic Studies.

*. **Date of receiving:** 30-08-2023; **Date of correction:** 06-12-2023; **Date of approval:** 21-05-2024.

1. PhD in the Field of Quran and Orientalism, Quran and Hadith Higher Education Complex, Al-Mustafa International University, (Pakistan) (Corresponding Author): askarishigri@yahoo.com

2. Associate Professor and Faculty Member of Imam Sadiq University (AS), Tehran, Iran: karimiimahmoud@gmail.com



تأثیر مبانی قرآن پژوهی خاورشناسان بر پژوهش های اسلامی پاکستان*

محمد عسکری (ممتاز)^۱ و محمود کریمی^۲



چکیده

بررسی و تحلیل مبانی و پیش فرض های قرآن پژوهان مسلمان پاکستان با رویکرد استشرافی با توجه به جمعیت و جایگاه مسلمانان این کشور، یکی از مهم ترین و ضروری ترین مباحث در حوزه مطالعات قرآنی است. از این رو پژوهش حاضر تلاش دارد که مبانی و آراء مستشرقان راجع به قرآن کریم را مورد تجزیه و تحلیل قرار داده و صحت و سقم آنها را در ترازوی نقد قرار دهد. اهمیت و کاربردی بودن مسئله موجب شد که پژوهشگران با استفاده از روش توصیفی - تحلیلی و با بهره گیری از آیات و حیانی قرآن و اقوال مفسران، مبانی قرآن پژوهی مستشرقان و تأثیر آن بر مطالعات اسلامی پاکستان را مورد تبیین و تحلیل قرار دهند. یافته ها و رهاوردهای پژوهش نشان می دهد که مهم ترین و اساسی ترین مبانی مستشرقان در اسلام شناسی به طور عام و مطالعات قرآنی، به طور خاص موارد ذیل است: تشکیک و حیانی بودن قرآن یا همان بشری بودن آن، تأویل های علمی معجزات قرآنی، اسلام دین قومی خاص و یا احکام اسلامی برای زمان خاص، معتبر ندانستن روایات اسلامی درباره تاریخ اسلام و قرآن. بدیهی است که مبانی یادشده دیدگاه ها و موضع گیری ها و دست آوردهای مستشرقان را به شدت تحت تأثیر قرار داده و پیامدها و تبعات خویش را در مطالعات قرآنی پاکستان می گذارد.

واژگان کلیدی: قرآن، استشرق، پاکستان، قرآن پژوهی، مستشرقان، مطالعات اسلامی.

*. تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۶/۰۸؛ تاریخ اصلاح: ۱۴۰۲/۰۹/۱۵ و تاریخ تأیید: ۱۴۰۳/۰۳/۰۱.

۱. دانش آموخته رشته قرآن و مستشرقان، مجتمع آموزش عالی قرآن و حدیث، جامعة المصطفی العالمية، کشور پاکستان (نویسنده

مسئول): askarishigri@yahoo.com

۲. دانشیار و عضو هیئت علمی دانشگاه امام صادق (ع)، تهران، ایران: karimiimahmoud@gmail.com



۱. مقدمه

قرآن در نگاه اسلامی، مبانی و زیرساخت های اعتقادی خاصی دارد که پذیرفته شده همه فرقه های اسلامی است که از آنها به عنوان مبانی فهم قرآن یاد می شود و تشکیک در هریک از این مبانی (همراه با خدشه به اعتبار قرآن) درک درست آن را نیز با مشکل مواجه می کند.

اصلی ترین مبانی و پیش فرض های فهم قرآن را به گونه ذیل می توان نام برد:

۱. الهی (غیر بشری) بودن؛

۲. تحریف ناپذیری قرآن؛

۳. جواز فهم و تفسیر قرآن؛

۴. حجیت ظواهر قرآن؛

۵. چند معنایی بودن آیات قرآن؛

۶. انسجام و پیوستگی آیات قرآن (ر.ک: مؤدب، مبانی تفسیر قرآن، ۱۳۸۹: فصل سوم به بعد).

در جستجو از مبانی یا پیش فرض ها و یا پیش انگاره های مستشرقان در مطالعات قرآنی، با آثار متعددی با عنوان، «مبانی مطالعات قرآنی» روبه رو شدیم، مانند: رضایی اصفهانی، «مصادر قرآن از نگاه مستشرقان»، قرآن پژوهی خاورشناسان، سخن سردبیر؛ زمانی، مستشرقان و قرآن: نقد و بررسی آرا مستشرقان درباره قرآن، ۱۳۸۵: ۷۵۱-۷۰۲؛ رضوان، آراء المستشرقین حول القرآن الکریم و تفسیره، بی تا، ... مواجه می شویم که به قدر کافی واضح نبوده و نوعی ابهام و تشتت را نمایان می کند. در واقع در بحث از مهمترین و اساسی ترین مبانی مستشرقان در اسلام شناسی، به طور عام و مطالعات قرآنی، به طور خاص می توان به این موارد اشاره کرد: و حیانی نبودن قرآن یا همان بشری بودن آن؛ تشکیک در نبوت و رسالت پیامبر اکرم ﷺ و اسلام دین خاص برای قومی خاص؛ بی اعتباری روایات اسلامی درباره تاریخ اسلام و قرآن و ... این مبانی اولیه و پنهان در ورای ذهن آنهاست که مسیر را برای اتخاذ دیگر پیش فرض های فرعی مانند قرآن به مثابه محصول نبوغ پیامبر ﷺ اقتباس از دیگر ادیان و فرهنگ ها اخذ از فرهنگ زمانه و مانند آن هموار می کند.

۲. پیشینه تحقیق

با وجود اهمیت قرآن پژوهی و اسلام پژوهی اسلام شناسان و مستشرقان به طور عام و قرآن پژوهی و اسلام پژوهی اسلام شناسان نواندیش و مستشرقان پاکستان به طور خاص، تاکنون کار و اثری مستقل و جامع تحت عنوان پیش رو صورت نگرفته است. غالب آثار در این زمینه جزئی و ذیل عناوین دیگری،

- آن هم غالباً با نقل قول از منابع غیر دیگر، صورت گرفته و در نتیجه، از سویی نقدهای وارد بر این آثار و از طرفی متقن نبودن مطالب، به کارکرد قابل ملاحظه‌ای برخورددار نیستند. برخی از این آثار عبارتند از:
۱. اسلام اور مستشرقین، دار المصنفین شبلی اکیڈمی، اعظم گڑھ، یو پی (الہند).
 ۲. الندوی، ابوالحسن علی، الاسلامیات بین کتابات المستشرقین، مؤسسة الرسالة، بیروت ۱۹۸۶.
 ۳. اکرم، محمد، استشرق، تکملہ دائرہ معارف اسلامیہ، شعبہ اردو دائرہ معارف اسلامیہ دانشگاه پنجاب لاہور، ۲۰۰۲.

۳. مفهوم شناسی

الف. مبانی

در لغت

از لحاظ لغوی، مبانی جمع «مبنی» در عربی و «مبنا» در فارسی است که به معانی متعددی از جمله بنیاد، اساس، شالوده، پایه و ریشه آمده است (دهخدا، لغتنامه دهخدا، ۱۳۷۷: ۱۷/۹؛ انوری، فرهنگ بزرگ سخن، ۱۳۸۲: ۱۷: ۲۰۴۱)؛

در اصطلاح

در اصطلاح بر مجموعه باورهای پایه زیرساخت‌های اعتقادی و اصول موضوع‌هایی اطلاق می‌شود که در جای خود بین و یا مبین و مدل است (سعیدی‌روشن، تحلیل زبان قرآن و روش‌شناسی فهم آن، ۱۳۸۳: ۴۰). در بحث قرآنی مراد از مبانی صدوری، زیرساخت‌های بحث صدور و نزول قرآن از ناحیه ذات مقدس الهی یا همان مبانی مربوط به هویت صدور و خاستگاهی قرآن است و منظور از مبانی دلالی، زیرساخت‌های بحث معنایی و تفسیری آیات قرآن یا همان مبانی مربوط به چگونگی فهم قرآن است (فاکرمیبدی، مبانی تفسیر روایی، ۱۳۹۱: ۷۱-۷۷).

ب. استشرق

در لغت

شرق‌شناسی (Orientalism) از کلمه عربی (شرق) به معنای شرق‌شناسی گرفته شده است. این اصطلاح قدمت زیادی ندارد. به همین دلیل است که لفظ شرق در لغات قدیمی، عربی، فارسی و اردو وجود دارد؛ اما در لغت مورد بحث استشرق؛ یعنی در باب استفعال، معنا و فعل آن، یا به طور فعل استعمال آن در این لغت‌نامه‌ها مطرح نشده است. با این حال، در لغت‌نامه‌های مدرن به شرق‌شناسی اشاره شده است (زمانی، مفهوم‌شناسی، تاریخچه و دوره‌های استشرق، ۱۳۸۵: ۲۷ و ۲۸).



شرف‌الدین اصلاحی درباره شرق‌شناسی (Orientalist) می‌گوید که این واژه را انگلیسی‌ها ساخته‌اند که در عربی کلمه استشرق برای آن ابداع شده است و کلمه شرق (orient) به معنای سمت شرق و (Orientalism) معنای شرق‌شناسی و پیدا کردن مهارت در علوم و فنون شرقی است که در ادبیات تسلط پیدا کند. مستشرق (از اسم فعل استشرق اسم فاعل) به شخصی اطلاق می‌شود که به سختی و تکلف مشرقی می‌شود (اصلاحی، مستشرقین، استشرق اور اسلام، ۱۹۸۶: ۴۸).

مولوی عبدالحق درباره شرق‌شناس (Orientalist) و مستشرق می‌گوید: کسی که در شرق‌شناسی صاحب‌نظر باشد (عبدالحق، دی استیندرد انگلش اردو دکنسری، ۱۹۳۷: ۷۹۶).

بر اساس فرهنگ لغت اکسفورد، اصطلاحات استشرق و مستشرق، مشتق شده از شرق (orient) است (The Oxford Dictionary of English, The biological Society, 2019, V.2, p200).

در فرهنگ عربی انگلیسی «(Han's Wahr) استشرق به معنای علوم شرقی و مستشرق به معنای ماهر علوم شرقی اداب شرقی یا متخصص در علوم شرقی است (ذیل ماده: شرق).

در اصطلاح

معنا و مفهوم ساده شرق‌شناسی (Orientalism) این است که هرگاه از شرق‌شناسی یاد می‌شود، منظور علما و متفکران غربی است که خود غربی‌ها به آنها خاورشناس (Orientalist) می‌گویند. متخصصان لغات و متفکران، معنی و مفهوم اصطلاحی که برای استشرق (Orientalism) و مستشرق (Orientalist) بیان کرده‌اند در ذیل ذکر می‌شود (زمانی، مفهوم‌شناسی، تاریخچه و دوره‌های استشرق، ۱۳۸۵: ۳۳).

مستشرق کسی است که خود مشرقی نیست؛ بلکه برای مستشرق شدن می‌کوشد و در تسلط بر علوم شرقی می‌کوشد.

ادوارد سعید (Edward Said) کلمات جنبش شرق‌شناسی و استشرق را بسط می‌دهد و می‌نویسد: «هرکسی که درباره شرق بخواند، بنویسد یا تحقیق کند، چه انسان‌شناس، جامعه‌شناس، مورخ و زبان‌شناس باشند، اطلاق می‌شود چه این افراد روی یک موضوع خاص یا یک موضوع کلی در حوزه شخصی خود، کار می‌کنند به آنها شرق‌شناس می‌گویند و کاری که قرار است انجام دهند، شرق‌شناسی است.» (Said, Orientalism, 1978, p.21).

در عصر حاضر مستشرقان نام‌های مختلفی را برای خود ابداع کرده‌اند که مولانا ابوالحسن علی ندوی در این باره تصریح کرده است. وی می‌گوید: مستشرقان پس از جنگ جهانی دوم دیگر دوست ندارند که آنها را «شرق‌شناس» خطاب کنند. آنها می‌خواهند کارشناس مطالعات منطقه‌ای، یا مشاور و یا متخصص خطاب کنند (الندوی، الاسلامیات بین کتابات المستشرقین، ۱۹۸۶: ۱۵ - ۱۶).

دامنه جنبش شرق شناسی به طور کلی خیلی گسترده است و به همه کشورها، ادیان، زبان‌ها، تمدن‌ها، ساکنان، اداب و سنن آنها در شرق مربوط می‌شود. و تحقیق در عادات و رسومات برای تصرف قلمروهای آنها و نگهداشتن آنها در دسترسشان، مانند بسیاری از مناطق، اما بخش فعال این جریان، متمرکز بر اسلام و اهل اسلام است، اکثر دانشمندان مسلمان تعریف زیر را از مستشرق دارند؛ شرق شناسی نام مجموعه‌ای از افکار و اندیشه‌های متضاد است. بسته به زمان و محیط، گاه با نام‌های موضوعی، گاه خنثی، گاه پژوهشی و گاه با نام‌های زیبای معرفتی پوشیده می‌شود. هدف از این پرده‌ها این است که خواننده را از چهره واقعی واقعیت غافل نگه دارد (گروهی، اسلام اور مستشرقین، بی تا: ۶ / ۲۵۸).

فرهنگ لغت عربی «المنجد» که بسیار مورد استفاده قرار می‌گیرد، مستشرق را این گونه تعریف می‌کند: «العالم باللغات والادب والعلوم الشرقية والاسم الاستشراق (معلوف، المنجد فی اللغة والاعلام، ۲۰۰۳: ۳۸۴)؛ عالم به زبان‌های مشرق و اداب علوم شرقی را مستشرق و این دانش را استشراق می‌نامند.»

با در نظر گرفتن تعاریف فوق می‌توان گفت هدف زندگی مستشرقان، آشنایی دقیق با تمدن شرقی، ادبیات مشرق زمین، علوم و هنرهای مشرق زمین اعم از دین، تاریخ، ادبیات، زبان‌شناسی، مردم‌شناسی، اقتصاد، سیاست و... است. و آنها به ملت‌های شرقی با توجه می‌نگرند، همین مستشرقان هستند تاریخ اقوام مرده را جستجو کردند، نشانه‌های ویران و خراب شده آنها را پیدا کردند، اماکن پوسیده و خرابه‌های آنها را بررسی کردند آجر به آجر جستجو کردند، تاریخ سنگی آنها را ورق به ورق مطالعه کردند و اوراق پوسیده و از بین رفته را زنده کردند، اقامت گاه‌ها و جای مسکن آنها را حفر کردند و ذره ذره آثار را بیرون کشیدند، کتاب‌های مبهم آنها را با دقت مطالعه کردند، آداب و رسوم قدیمی‌شان، زبان آنها، اشعار آنها را با دقت خواندند و به نتایج دست یافتند. به این ترتیب سرمایه عظیمی از تاریخ اقوام در گذشته و گم شده را کشف کردند. به همین منوال تاریخ اقوام زنده را مطالعه کردند، کتاب‌های ارزشمندشان را جمع‌آوری کردند، با دقت آنها را مطالعه کردند، از اکتشافات آنها مطلع شدند و به ظاهر عظمت تاریخی آنها را تسلیم کردند، پیشرفت در علوم فنون‌شان ایجاد کردند، تاریخ تهذیب و تمدن‌شان را تدوین کردند، مواد علمی و تصانیف تألیفات‌شان را ترقی بخشیدند و در این راه بسیار تلاش و کوشش کردند، نسخه‌های نایاب‌شان را محفوظ و آنها را برای استفاده عموم به چاپ رساندند و منتشر کردند؛ اما در قبال این کارها به فرض اینکه قبول کنیم، صادقانه انجام داده باشند چه چیزی یا چیزهایی را از این ملت یا ملت‌ها گرفتند، نکته‌ای قابل توجه است (زمانی، مفهوم‌شناسی، تاریخچه و دوره‌های استشراق، ۱۳۸۵: ۳۴).



۴. انگیزه های شرق شناسی

انگیزه اولیه برای ظهور جنبش شرق شناسی، محرک های سیاسی، اقتصادی، علمی و پژوهشی بود: اول. انگیزه دینی: (هدف غایی شرق شناسی تبلیغ دین مسیحیت و ارائه تصویری از اسلام است، به گونه ای که برتری و اولویت مسیحیت بدیهی باشد و مسیحیت برای نسل نو و تازه تحصیل کرده ها جذب کننده باشد. بنابراین شرق شناسی و تبلیغ مسیحیت اغلب دست به دست هم می دهند و گویا هر کدام دوروی یک سکه هستند و برای هم کار می کنند) (السباعی، الاسلام والمستشرقون، ۱۹۷۱: ۱۲).

دوم. انگیزه سیاسی: در انگیزه سیاسی باید اعتراف کرد که نگرش مردم غرب نسبت به اسلام از همان ابتدا خصمانه بوده است و هنوز خاطرات تلخ جنگ های صلیبی از ذهن آنان محو نشده است (Asad, Muhammad, Islam at the crossroads, 1995, P-74).

یکی از انگیزه های سیاسی این است که مستشرقان عموماً پیشگام و در دسته پیش تاز (Pioneer) دولت ها و قدرت های غربی در شرق بوده اند. وظیفه آنها ارائه اطلاعات و حمایت از دولت های غربی است تا این دولت ها به آسانی بتوانند به صورت شرق مستقیم یا غیرمستقیم حکومت کنند (مظفر، مطالعات آکادمیک مستشرقان در مورد قرآن، ۱۳۸۸: ۱۱ به بعد).

آنها اطلاعات دقیقی درباره آداب و رسوم، طبیعت، خلق و خو، فرهنگ و زبان و ادبیات این ملل و کشورهای شرقی و همچنین در مورد عواطف و روان شناختی آنها ارایه می دهند تا برای غرب حکومت بر شرق آسان شود (السباعی، الاسلام والمستشرقون، ۱۹۷۱: ۱۳).

سوم. انگیزه اقتصادی: علاوه بر محرک های مهم دینی و سیاسی، یکی از انگیزه های طبیعی شرق شناسی نیز وجود دارد و آن انگیزه اقتصادی است. بسیاری از دانشمندان آن را به طور حرفه ای پرسود و موفقیت آمیز انتخاب می کنند. بسیاری از ناشران به دلیل کتاب هایی که در زمینه شرق شناسی و اسلام نوشته شده است را منتشر می کنند و بازار بزرگی در اروپا و آسیا برای این انتشارات وجود دارد، آنها این کار را تشویق و حمایت می کنند؛ چراکه کتاب هایی با این موضوعات به سرعت در اروپا و ایالات متحده منتشر می شود، منبعی سرشار برای سود مالی عظیم و رشد تجارت است (همان: ۱۶).

چهارم. انگیزه علمی و پژوهشی: برخی از دانشمندان نیز تحت ذوق علمی و علایق حقیقت بینی خود، مطالعات شرق و اسلام را می پذیرند. برای این کار با اهتمام ویژه، با باریک بینی، با مغزسوزی و تلاش و کوشش فراوان کار می کنند و عدم ذکر آن یک نقص اخلاقی و یک ظلم علمی است. به کوشش آنان است که بسیاری از گوهرها و آثار تاریخی با ارزش شرقی و اسلامی از پرده خفا بیرون آمده و نخستین بار به دست عموم قرار گرفتند و از دست وارثان جاهل و غارتگران ستمگر نجات یافتند. منابع

عالی اسلامی و اسناد تاریخی متعددی وجود دارد که ابتدا با تلاش و پشتکار آنها منتشر شد و علمای شرق چشمان خود را با آنها روشن کردند (همان: ۱۶ - ۱۷). البته با توجه به مطالعات دقیق به نظر می‌رسد همه کسانی که از مستشرقان کار علمی را سرلوحه خود قرار دادند، به جز افرادی معدود، این‌گونه نبودند.

۵. روش پژوهش مستشرقان

ابتدا روش مستشرقان این بود که دشمنی خود را به‌صراحت ابراز می‌کردند، کتب، مجلات و مقالات‌شان مظهر عناد و دشمنی با قرآن، پیامبر، کتب اسلامی، اسلام و مسلمانان بود؛ ولی آنها به‌زودی متوجه شدند که این کار موجب عناد دشمنی با آنان می‌شود، ازاین‌رو آنها با لباس تحقیق و پژوهش به میدان آمدند.

الان آنها اوصاف ظاهری پیامبر را به شیوه جذاب بیان می‌کنند، ولی وقتی به حقایق تاریخی می‌رسند آنها را تحریف می‌کنند با این شیوه خواننده را دچار تشویش و سردرگمی می‌کنند و جوانانی که از سرمایه علمی خودشان آگاهی ندارند، تحقیق آنها را باور و قبول می‌کنند و حتی در جامعه اسلامی تا حدودی کسانی که تحصیل کرده هستند و فکر تجدد را در سر دارند، ذهن‌هایشان را در حد زیادی متأثر کرده‌اند. با مطالعات دقیق کارهای مستشرقان معاصر، به این نتیجه می‌رسیم، آنها قواعد و ضوابطی که برای تحقیق و پژوهش ارائه می‌دهند (مانند، بی‌طرف بودن، قبول کردن حقایق واضح)، ولی عملکرد آنها برخلاف این قواعد و ضوابط دیده می‌شود، آنها در فرایند تحقیقاتی خود قواعد و ضوابط را آشکارا نقض می‌کنند، جالب این است که برای تنقیص شخصیت پیامبر گرامی اسلام ﷺ از متون خود ما مسلمانان مواد جمع‌آوری می‌کنند و مواردی که به نفع آنها و برای نظر آنها را تقویت می‌کنند را قبول می‌کنند و از آن برای اثبات مدعای خودشان استدلال می‌کنند، ولی از مواردی که برخلاف مدعای آنها باشد، چشم‌پوشی می‌کنند.

علاوه بر آن مستشرقان برای هر واقعه یک مفروضه در ذهن خود می‌سازند و برای اثبات این مفروضه واهی خیلی تلاش و کوشش می‌کنند، حتی روایات موضوعی هم به دست‌شان برسد، آن را برای اثبات کلام خود به‌عنوان دلیل ذکر می‌کنند.

درباره حدیث و سیرت به روایاتی توصل می‌کنند که از طرف فقها و محدثان بزرگ اسلامی موضوعی شمرده شده و از اعتبار ساقط است؛ مانند قصه غرائق و در زمان فطرت وحی می‌گویند: پیامبر اقدام به خودکشی نافرجام کرده است. ویلیام مییور، در زندگی محمد آنرا عنوان کرده است (Muir, "The Life of Muhammad" 1858:p71).



حتی در برخی موارد دیده شده است، مستشرقان برای اثبات عقیده مذمومشان، پست ترین عمل ها را انجام می دهند و در قرآن و احادیث تحریف لفظی می کنند (ابن هشام، سیرة النبی، ۱۴۱۱: ۳۰۱/۱). نکته ای قابل توجه این است که آنها موارد اختلاف بین مسلمانان را هیچ وقت سعی نمی کنند از روی تحقیق و پژوهش حل و فصل کنند؛ چراکه در نتیجه آن مسلمانان به انسجام و اتحاد می رسند. این کار برخلاف اصل «اختلاف بیندازند و حکومت کن» سازگاری ندارد. آنها بیشتر اوقات با ریاکاری به ندرت با اخلاص علاقه خودشان را با پیامبر ابراز می نمایند و می خواهند خودشان شان را همدرد مسلمانان جلوه دهند، عواطف مسلمانان را جلب کنند تا مسلمانان حرف شان را راحت و زودتر بپذیرند. در غرب و به ویژه در جهان مسیحیت، خلاصه تحقیقات و پژوهش های آنها در رابطه با رسول گرامی اسلام ﷺ خلاصه ای از سلسله ای ناتمام اتهامات بی جا و تهمت و افترا بیش نبوده است. در این کار افراد مذهبی و عالم گرفته، حتی افراد غیر مذهبی و غیر دانشمند همه سهیم بوده اند و این روش هنوز هم ادامه دارد (ثانی، رسول اکرم اور رواداری، ۱۹۹۸: ۲۱۳).

۶. تأثیر پژوهش های استشرافی جامعه اسلامی

مستشرقان امروز جبهه دیگری را علیه اسلام گشوده اند و سعی دارند به نحوی ثابت کنند که تعالیم اسلامی غیر منطقی و غیر طبیعی است و آنها سعی می کنند این باور را بین مردم القا کنند، اینکه احکام اسلامی و آموزه های اسلامی با حقوق اولیه بشر و مقتضیات آن و مدرنیته در تضاد است و به دلیل ناسازگاری احکام اسلام با علم جدید، عمل کردن به آن برای بشر ممکن نیست، در حالی که واقعیت کاملاً برعکس قضیه است (میرثی، ترجمان السنة، بی تا: ۱۲۱/۳).

درباره این قضیه شاه ولی الله گفته است: «وقد یظن أن الأحكام الشرعية غیر متضمنة لشی من المصالح ... و هذا ظن فاسدٌ تکذبه السنة واجماع القرون المشهود لها بالخیر» (دهلوی، حجة البالغة، ۲۰۰۴: ۱۵/۱).

گاهی این تصور بیان می شود که در چارچوب احکام شرعی مصالح بندگان مورد توجه قرار نگرفته است. در حالی که این تصور کاملاً غلط است و توسط کتاب و سنت و اجماع علمای در قرون میانه رد شده است، در حال حاضر این جبهه نیازمند توجه فوری علمای مسلمان است.

با توجه به اینکه در حال حاضر دانش آموزان شرقی مستشرقان که اکنون در همه جا پراکنده شده اند و با ذهن مستشرقان می اندیشند. آنها از نظر مسلمان بودن نسبتاً خطرناک هستند. تحقیقات و نوشته های آنها خیلی سریع به محافل مسلمانان می رسد و آنچه می نویسند مورد اعتماد است. از این رو پرداختن به نوشته های این گونه افراد (سربازان استشراف) نیز ضروری به نظر می رسد.

مستشرقان چنین رهبرانی را برجسته و ممتاز می‌دانند. آنها به جای اینکه صفات رهبری پیامبر اکرم ﷺ را بپذیرند، از نظر فکری، دینی و اجتماعی جا به پای رهبران غربی می‌گذارند. علمای مستشرق با اعراب و جهان اسلام به خاطر عقب‌ماندگی و بدبختی آنها، اظهار همدردی می‌کنند. سپس مسلمانان را برای رسیدن به آن باور وادار می‌کنند که علت عقب‌ماندگی آنها پیروی از اسلام و پیروی از محمد ﷺ است.

محمد ارشد، متفکر نومسلمان اروپایی، آثار و پیامدهای باورهای غلط را که توسط مستشرقان منتشر می‌شود بررسی کرده و می‌گوید: مستشرقان در دیدگاه‌های خود تلاش قدیم و مدرن آنها و عقاید و مفاهیم منتشره توسط آنها اذهان عادی مردم غرب را مسموم کرده است. غیر از آنها متفکران مسلمان که متأثر از آنها هستند، نوشته‌های آنها مانع بزرگی بر سر راه تبلیغ و فهم اسلام در غرب شده است. مردم عادی اروپایی و آمریکایی تحت تأثیر این نوشته‌های شرق‌شناسانه دانشمندان مسلمان قرار گرفته و هیچ توجهی به اسلام ندارند (ارشد، اسلام اور مغرب، ۲۰۰۶: ۳۳).

اسلام و آموزه‌های اخلاقی معنوی آن را از هیچ نظری مهمتر و قابل احترام نمی‌دانند. حتی آنها آن را با مسیحیت و یهودیت قابل مقایسه نمی‌دانند. همان‌طور که از متن زیر مشخص است، بزرگترین ضرر جنبش شرق‌شناسی برای امت اسلام این است که در جوامع اسلامی، طبقه‌ای به وجود آمده است که مستشرقان را بزرگترین خیرخواه خود می‌دانند.

یکی از حيله‌های آنها برای دور کردن مسلمانان از فرهنگ اسلامی اصیل ترویج، زبان و تمدن و تاریخ و همه علوم شرقی منطقه‌ای و بومی و تأکید بر حفظ آنها است. برای درک استدلال مستشرقان برای تحقیقات دانش‌پسند و بی‌طرفانه آنها، امروزه به دلیل آن تفکر ملی‌گرایی القاشده از طرف مستشرقان این گونه شده است. اینکه مسلمانان می‌گویند کارهای مستشرقان کار شایسته‌ای است، این عقیده به این دلیل است که وقتی مستشرقان را صادق و امین خود می‌نامیدند، پس نمی‌توانند به هیچ‌یک از نوشته‌های آنها با تردید و شک نگاه کنند.

بدین ترتیب مستشرقان اصول اساسی اسلام را در چارچوب اندیشه‌های مدرن مورد هدف قرار می‌دهند و چنین نتایجی را دنبال می‌کنند، اینکه مسلمانان با معرفت دینی سطحی، گرفتار انواع شبهات و شک‌ها در مورد عقاید و مفاهیم دینی می‌شوند.

مثلاً وقتی از وحی صحبت می‌کنند، گاهی سعی می‌کنند آن را برخلاف عقل و تجربه قلمداد کنند (محمد علیم، علوم الحدیث فنی فکری تاریخی مطالعه، ۲۰۰۹: ۹۱۶، ۹۱۷؛ اصلاحی، مستشرقین، استشرق اور اسلام، ۱۹۸۶: ۴۸)؛ گاهی اوقات از احادیث قسمتی را انتخاب و قبول می‌کند که چیزی ماورای عقلی در آن نباشد (هاشمی، ماهنامه فکر و نظر، ۱۹۶۹: ۴۴۰)؛ گاهی از اوقات نزول وحی بر



پیامبر ﷺ را به دوره های تشنج تعبیر می کنند (The Oxford Dictionary of English, The biological Society, 2019, V.2 Page, 200)؛ و گاه آن را واکنشی طبیعی به شرایط زمانی آن زمان و حالت باطنی و داخلی تعبیر می کنند و آمدن وحی را از بیرون انکار می کنند). او در بحث معجزات، آنها را به جهل، نادانی و خرافات ملل غیر متمدن باستان تعبیر می کنن. و آنها خلاف قانون فطرت. غیر ممکن و اشتباه از نظر علمی بیان می کنند (سباعی، الاستشراق والمستشرقون مالهم وعلیهم، ۱۴۰۵: ۴۷۱؛ Said, Edward W, Orientalism, Routledge & Kegan Paul London, 1978 p.21) ذکر و وجود معجزات در بائیل (کتاب مقدس) (Said, Orientalism, Routledge & Kegan Paul London, 1978 p.21؛ الندوی، الاسلامیات بین کتابات المستشرقین، ۱۹۸۶: ۱۵ - ۱۶) و در قرآن (گروهی، اسلام اور مستشرقین، بی تا: ۶ / ۲۵۸) را انکار می کنند (همان؛ معلوف، المنجد فی اللغة والاعلام، ۲۰۰۳: ۳۸۴). درباره قرآن، آن را قول خود پیامبر می دانند (نثار احمد، مستشرقین اور مطالعه سیرت، ۱۹۸۵: ۱۱ / ۴۹۴) و می گویند داستان های قرآنی به سنت های کتاب مقدس بستگی دارد (هیکل، حیاة محمد، ۱۹۷۴: ۲) قرآن توسط اصحابش به عنوان آیات پیامبر اکرم ﷺ جمع آوری شده و محتوای ناقص نامگذاری می کنند (اکرم، استشراق، ۲۰۰۲: ۵۶۷) وجود ناسخ و منسوخ در قرآن معترض هستند (السباعی، الاسلام والمستشرقون، ۱۹۷۱: ۱۲) و اعجاز قرآن را انکار می کنند (Asad. Muhammad, (Islam) at the crossroads. Lahore. Arfat Publication. 1995. P-74).

آنان با نقد احادیث، مجموعه احادیث را جعلی و ساختگی و منبع اطلاعاتی غیر قابل اعتماد درباره پیامبر اسلام و عصر ایشان می دانند (السباعی، الاسلام والمستشرقون، ۱۹۷۱: ۱۳). هنگام نوشتن در سیره طیبه به نقد شخصیت پیامبر اکرم ﷺ می پردازند (همان). او سعی می کرد نقاط ضعف از زندگی پیامبر اکرم ﷺ را در خصوص تعدد زوجات بیان کند (ثناؤالله، قرآن کے بارے میں مستشرقین کے نظریات اور چند اعتراضات کا تنقیدی جائزہ، ۲۰۰۹: ۱۴۸)؛ و اسلام را متهم به خشونت می کند، ادعا می کند اسلام را با زور شمشیر تأسیس شده است (السباعی، السنه و مکاتنها فی التشریع الاسلامی، ۲۰۰۶: ۴۶۶-۴۶۷). ادعای گرفتن عقاید اسلامی درباره معاد و بهشت و جهنم از ادیان مانند یهودیت و مسیحیت می کند و نتیجه می گیرد تا ازا این رو عرب های ساکن در زمین های بی آب و علف را تحت تأثیر قرار دهد با این مفاهیم ارائه شده در موارد مادی و حسی (محمد علیم، علوم الحدیث فنی فکری تاریخی مطالعه، ۲۰۰۹: ۹۱۶ و ۹۱۷). جای دیگر می گوید: جهاد نام تغییر یافته ای برای غارت است که توسط اعراب انجام می شود و توسعه و گسترش اسلام در گرو شمشیر است. قانون تعدد زوجات را اختراع اسلام می نامند و انواع حدس و گمان ها و افسانه ها را در مورد آن می سازند. او

شریعت اسلام را غیر منطقی و مبتنی بر سنت‌های کهن عربی و جادویی و اسطوره‌ای خواند و سعی می‌کنند مجازات‌های اسلامی را بی‌جهت سخت جلوه دهند. کتاب مقدس ایده خلقت انسان را رد می‌کند و مفهومی از تکامل انسان ارائه می‌دهد که هیچ برنامه الهی در آن دخالت نمی‌کند.

دعوت به نوسازی و اصلاح دین موضوعی است که مستشرقان مسلمانان را به مدرنیزاسیون و غربیت و اصلاح دین دعوت می‌کردند و سعی می‌کنند آنها را متقاعد کنند که رفاه و پیشرفت آنها بدون این ممکن نیست. اینکه تمدن مدرن غربی را پذیرفته و دین خود را با شرایط جدید تطبیق دهند. به گفته وی، چنین جنبش‌هایی در جوامع مسلمان به وجود می‌آید و افراد شایسته تشویق و ستایش هستند کسانی که سعی می‌کنند اسلام را به‌روز کنند. برای تشریح این تلاش مستشرقان، به نظرات برخی از مستشرقان مراجعه کنید:

برای اثبات اینکه اسلام برای همگام شدن با زمان جدید باید روحیه خود را تغییر دهد، کینت کارگ (Kenneth Cragg) می‌نویسد: محمد کامل حسین اصرار دارد که خود اسلام ثابت می‌کند که اسلام غیرقابل اعتماد است (Idem Islamic Surveys-3: Counsels in Contemporary Islam, Edinburgh, 1966, p.107).

او می‌کوشد در جایی دیگر ثابت کند که مسلمانان در طول زمان در حال تغییر دستورات اسلامی بوده‌اند؛ از سویی روشن است که اسلام دین دائمی نیست، از سوی دیگر این واقعیت که اسلام را می‌توان در حد نیاز تغییر داد (Idem, "The Dome and the Rock: Jerusalem Studies in Islam", 1966, p.135). به گفته فیلیپ حتی، قوانین و مجازات‌های اسلامی مربوط به تعدد زوجات، سرقت، قمار و اعتیاد به الکل در جامعه مدرن اسلامی قابل اجرا نیست، به همین دلیل است که در جامعه مسلمان امروزی آنها را شایسته توجه نمی‌دانند (Hitti, Philip. K, "Islam and the West, 1962, p.21).

کانتول اسمیت، اصلاحات مصطفی کمال را می‌ستاید و به سایر مسلمانان نیز توصیه می‌کند که همین کار را انجام دهند. او می‌گوید که ترک‌ها به‌درستی احساس می‌کردند که اسلام در زمان خود مرفقی است؛ اما اکنون نه. اکنون اسلام و هر دین دیگری را باید انسان تحصیل کرده امروزی درک کند تا زنده بماند راه انجام این کار سازگاری با شرایط جدید است. از نظر اسمیت، چنین اصلاحاتی به معنای مسیحی شدن نیست؛ بلکه به معنای مدرن شدن است (Smith, "Islam in Modern History, 1957, p.178, 204). اسمیت سکولاریسم را راه حل مشکلات مسلمانان هند توصیف می‌کند. وی با تمجید از مسلمانان کنگره، ایجاد پاکستان را شیطانی توصیف کرد و گفت: هرچه پاکستان اسلامی تر باشد، مسلمانان هند ناامن تر خواهند شد (Ibid. pp. 273, 274).



اس دی گویتین (S.D.Goitein) می‌گوید: قرآن قادر به پاسخگویی به نیازهای جامعه مدرن نیست. او اسلام را از یهودیت وام گرفته و به اعراب توصیه می‌کند که زبان‌های محلی را بپذیرند (Goitien, S. D.. "Jews and Arabs: Their Contacts through the Ages", 1955 pp.129-130).

یک. تحقیق تاریخ و تمدن اسلامی

تعصب و عناد خاورشناسان درباره تاریخ و تمدن اسلامی از این اظهارات قابل درک است که نویسندگان و محققان و اهل قلم اسلامی، کارها و پژوهش‌های مستشرقان را ادامه جنگ‌های صلیبی نام داده‌اند (السباعی، السنة و مکناتها فی التشریع الاسلامی، ۲۰۰۶: ۳۲). آنها با موضع‌گیری علیه مسلمانان سوظن ایجاد می‌کنند. آنها سعی می‌کنند با ارائه توضیحات نادرست در برابر وقایع تاریخی اسلام نشان دهند که ظهور و گسترش اسلام برای جهان بشریت و به‌ویژه مسیحیت پیشامد بدی بوده است. اسلام از همان ابتدا دشمن یهودیان و مسیحیان بوده و مسلمانان همواره دست به تجاوز علیه مسیحیت و یهودیت می‌زدند. مثلاً توماس رلیت، ولادت پیامبر اکرم ﷺ را دو ماه پس از هجوم ابرهه، بدترین مصیبت برای مسیحیان دانسته و او را بزرگترین دشمن مسیحیان می‌داند (Wright, "Early Christianity in Arabia, 2010 p, 152). فیلیپ حتی مدعی است که پیامبر اکرم ﷺ جنگ مرگ را آغاز کرد و اساس جنگ طولانی بین اسلام و مسیحیت را بنا نهاد (Hitti, P. K. "History of the Arabs, 1937, p. 147).

مستشرقان، شاگردان خود را تربیت می‌کنند تا تمدن اسلامی را موجب انحطاط بدانند و تحقیر کنند و نکات مثبت فرهنگی مسلمانان عرب را به سخره بگیرند که به‌جای اثبات عربی بودن پلیده‌های فرهنگی، لاتینی بودن آنها تأکید می‌شود تا روابط علم و اندیشه و احساس ارادت و عشق مردم از مسلمانان قطع شود و به کشورهای لاتین و یونان باستان برگردد (Saunders, "A History of Medieval Islam, 1965 p14). آنها کسانی را که فرهنگ اسلامی را قهقراپی و کلیشه‌ای می‌پذیرند به سخره می‌گیرند (علوی و محمدی، تحلیل جریان‌های اصلی قرآن پژوهی مستشرقان معاصر (با تأکید بر آمریکا)، ۱۴۰۲: ۱۱). آنها برای پایین آوردن ارزش و اعتبار تهذیب و تمدن اسلامی و تحقیر آن و برای استخفاف محاسن تمدنی مسلمانان عرب، دانشجویانی تربیت کردند و به آنها دستور دادند که مفاخر تهذیبی و فرهنگی را به‌جای اینکه عربی الاصل ثابت کنند، غربی الاصل ثابت کنند تا اینکه جذبات، رابطه علم و فکر و علاقه عقیدت و محبت به جای اینکه به طرف مسلمانان برود، به طرف ملت‌های اقوام قدیمی لاتینی و یونانی پیوند بخورد (حامدی، نظام اسلام مشاهیر اسلام کی نظر میں، ۱۹۶۳: ۴۵۲).

دو. تأثیر بر مقامات، رهبران و طبقات مرفه

در جهان اسلام تا آنجا که به طبقه حاکم و مرفه مربوط می‌شود، آنها عموماً تحت تأثیر غرب‌اند و رهبران و حاکمان جوامع اسلامی برای ارائه نسخه‌ای مدرن، لیبرال و مرفقی از اسلام به دنبال این هستند که اصلاحات و توسعه را به سبک غربی انجام دهند و در این راه تمام تلاش خود را برای رنگ‌آمیزی جوامع خود به رنگ‌های غربی به کار گرفته‌اند. مثلاً تأثیر الحادی غربی بر رهبر شبه نظامی، «ضیا گوک‌الپ» آن‌چنان بود که او برای تشخیص هر خوب و بد به دنبال تقلید از اروپا و ایالات متحده بود. وی مفهوم برادری اسلامی در جهان در تعارض با مفهوم قومی غربی ناسیونالیسم دانسته و آن را مردود می‌دانست. او همواره می‌گفت: ترک‌ها باید سرزمین خود را بر همه چیز ترجیح دهند، برای آنها اخلاقی جز میهن‌پرستی وجود ندارد (Ziya Fokalp, Turkish Nationalism And Western Civilization, 1959, p 60, 271, 302).

سه. تأثیر بر ترکیه

مصطفی کمال آتاترک که عموماً در جهان اسلام به عنوان یک آرمان شناخته می‌شود، طلایه‌دار مدرنیته و غرب‌زدگی در ترکیه بود و تأکید کرد که توسعه ترکیه ممکن نیست، مگر اینکه نفوذ اسلام به طور کامل ریشه‌کن شود. آتاترک در جامعه اسلامی بین امرا و زعمای عموماً به عنوان یک شخصیت ایدئال در جهان اسلام شناخته می‌شود. او پیشرو مدرنیته و غرب‌زده تمام‌عیار در ترکیه بود. او پس از به دست آوردن قدرت، برای بیرون راندن اسلام از زندگی عملی ترکان تلاش زیادی کرد. به نظر او، توسعه ترکیه ممکن نبود، مگر اینکه نفوذ اسلام به طور کامل از ترکان و ترکیه ریشه‌کن شود. نفرت از اسلام و تحقیر اسلام در افکار او بسیار برجسته است. مثلاً او می‌گوید: اسلام، این الهیات یک عرب بداخلاق یک چیز مرده است، احتمالاً برای قبایل بیابان مناسب بوده است. این برای دولت مرفقی مدرن خوب نیست. وحی خدا! خدایی وجود ندارد! تنها زنجیری وجود دارد که آخوندها و حاکمان بد مردم را به وسیله آن بسته‌اند (Armstrong, H.G, The Gray Wolf, 1961, p 199-200).

چهار. تأثیر بر مصر

انقلاب مصر در سال ۱۹۸۶ از دیدگاه و زاویه فکر غربی شکل گرفت. به گفته جمال عبدالناصر، هدف این بود که جامعه عرب مصر را به جامعه‌ای تبدیل کند که در آن افراد دیدگاهی نسبت به روابط جمعی، ارزش‌های اخلاقی و حقوق خود، مطابقت با تفکر مدرن؛ یعنی تفکر غربی اتخاذ کنند. اگر لفظ مصر و عرب از منشور ارائه شده توسط رئیس جمهور عبدالناصر حذف شوند، می‌توان آن را به هر دولت سوسیالیستی سکولار نسبت داد.



پنج. تأثیر بر ایران

رضاخان پهلوی نیز در زمان خود تلاش زیادی کرد. ایران را در رکاب لتاترک ترکیه در قلب غرب کشوری سکولار بسازد. او می خواست گرایش دینی و هویت اسلامی را از ایران حذف کند؛ اما سیاست های ستیزه جویانه او منجر به انقلاب اسلامی در سال ۱۳۵۷ شد و شاه مجبور به ترک کشور شد. در اندونزی، تحت رهبری رئیس جمهور احمد سوکارنو، طبقه حاکم نیز تلاش کرد تا راه ترکیه را تحت یک برنامه سنجیده دنبال کند؛ اما واکنش هایی تند مردم نیز علیه آن وجود داشت و نهضت های اسلامی به وجود آمد با این حال، فعالیت های مدرن سازی در آن کشور هنوز هم ادامه دارد.

شش. تأثیر بر تونس

در تونس، حبیب بورکیا، تنها پس از تصدی ریاست جمهوری در سال ۱۹۵۷، دوره اصلاحات و مدرنیزاسیون رادیکال را آغاز کرد و تا حدودی تحت تأثیر نظرات دانشمندان و مفسران مسیحی قرار گرفت، سعی کرد تضاد در قرآن را ثابت کند و اسلام را مجموعه ای از خرافات قلمداد کند. رئیس جمهور احمد بن بلا جمال دوست و هوادار عبدالناصر بود که در نتیجه انتخابات در سال ۱۹۶۳ در الجزایر منتخب شد. وی به روش عبدالناصر محدود کردن اسلام و دور نگه داشتن مردم از اسلام تلاش می کرد.

هفت. تأثیر بر لیبی

زمانی که رئیس جمهور قذافی در سال ۱۹۶۹ در لیبی روی کار آمد و برخی قوانین شرعی خاص اسلامی را اجرا کرد، به خاطر همین وی در مطبوعات غربی به عنوان فردی متعصب معرفی شد. به دلیل ارتباط وی با مستشرقان، تفکر انقلابی او فراتر از سیاست به انقلاب کشیده شد. آنها این تصور را در فکر او شکل دادند که اسلام برگرفته از قرآن و سنت نمی تواند با این دوران انقلابی هم زیستی داشته باشد. بنابراین سعی کردند اسلامی را در ذهنیت انقلابی خود بسازند و می خواستند اسلام را به عبادت محدود کنند؛ اما بینش او از عبادت و زندگی عادی به رئیس جمهور تونس حبیب بورکیا که شکوک و شبهات بر علیه قرآن داشت، بسیار نزدیک بود. قذافی نیز با قدرت تمام راه مدرنیزاسیون و غرب زدگی را طی کرد و تا به امروز تمام رهبری مسلمانان مدرنیته و غربگرایی را تنها راه موفقیت می دانستند و کمتر استثنایی در این زمینه دیده می شد (ندوی، مسلم ممالک می ۱ اسلامیت اور مغربیت کی کشمکش: ۱۶۲، ۲۲۵).

هشت. تأثیر بر جامعه اسلامی پاکستان

مطلبی که زیاد لازم به توضیح نیست، اینکه پاکستان بزرگ‌ترین کشور اسلامی که به ادغام دو اصل اسلامیت و جمهوریت بنا شده است و بر خلاف اطلاع عمومی مردم، نام رسمی این کشور (اسلامیه جمهوری پاکستان) است و مردم این کشور هم ۹۷ درصد مسلمان و آن هم مسلمانانی دین‌مدار هستند که از روز اول قیام این کشور همیشه با دست خوش دسیسه‌های دشمنان اسلام و مسلمانان با ناامنی، اختلافات سیاسی، اختلافات مذهبی، تحدید از طرف دشمنان خارجی و داخلی و مشکلات اقتصادی دست‌وپنجه نرم می‌کنند. به گفته محقق و روشنفکر پاکستانی، دکتر فضل الرحمن، هیچ اشکالی ندارد که مسلمانان غرب را بپذیرند.

با وجود پذیرش تمدن غربی، مسلمانان می‌توانند آزادانه‌تر زندگی کنند. وی گفت: برخی از مسلمانان و غیرمسلمانان اسلام را سبک زندگی خاصی می‌دانند که به سختی قابل تغییر است. با این حال، به گفته بسیاری از دانشجویان غیرمسلمان، مانند پروفیسور گوستاف ا. ون گرونیبا، اسلام در واقع نام یک فرهنگ نیست؛ بلکه اصول و قوانین ارائه‌شده توسط قرآن و سنت است. که در آن زمینه، برای سازگاری با زمان و نیاز وجود دارد (Fazlu Rahman, Dr, "What is Islamic culture, 1973, p5).

دکتر فضل الرحمن قبول کردن جزئیات سرگذشت انبیاء که در قرآن آمده را لازم نمی‌داند (Idem, eidenfield And Nicholson, 1966, p16). به گفته وی، مفهوم نمازهای پنج‌گانه در میان مسلمانان نتیجه موجی است که پس از رواج حدیث به وجود آمد؛ اما در هیچ جای قرآن به آن اشاره نشده است (Ibid, p36). از آنجایی که تلفیق حدیث و تمدن مدرن غربی امکان‌پذیر نیست و به گفته علامه اسد، با نادیده گرفتن حدیث، می‌توان آموزه‌های قرآنی را به راحتی در چارچوب تمدن غرب قالب‌ریزی کرد (Muhammad Asad, "Islam At the cross roads, 1995, pp.112-130). بنابراین اعتراض به حدیث در میان روشنفکران تحصیل‌کرده مسلمان مدرن تبدیل به یک مد شده است.

آنها با هیاهوی فراوان شروع کردند، اینکه حدیث قسمتی اضافی و جز غیرضروری و غیرقابل استناد بوده، بر اساس روایات غیرمعتبر است. به قول دکتر فضل الرحمن، حدیث یک سری اسطوره‌های تاریخی است که محتوای آن، از منابع مختلف جمع‌آوری شده است (Fazlu Rahman, Dr). (Weidenfield And Nicholson, 1973, Op.Cit. p14).

سنت صرفاً بیان تحت‌اللفظی زندگی عملی جامعه اسلامی و مسلمانان اولیه است و رفتار یک جامعه زنده با گذشت زمان تغییر می‌کند؛ بنابراین، حدیث الگوی دائمی نیست (Ibid. p56). غلام احمد پرویز نیز احادیث را ساختگی و نامعتبر می‌خواند. به گفته وی آنچه امروز در حدیث می‌یابیم،



فقط صحبت مسلمانان بود که به نادرستی به محمد ﷺ نسبت داده شده‌اند. بعدها امام بخاری و دیگران این کلمات را جمع‌آوری کردند و تبدیل به کتاب کردن (پرویز، مطالب الفرقان، ۱۹۸۱: ۳۴۳/۴-۳۵۳). بسیاری از دانشمندان مسلمان با الهام گرفتن از مستشرقان این حدیث‌ها را انکار کرده‌اند (چارلس، اسلام اور تحریک تجدید، ۲۰۰۲: ۳۹۸) امروزه هم بسیاری از دانشمندان متأثر از استشراق این مسئولیت را در جوامع اسلامی مخصوصاً در پاکستان انجام می‌دهند.

نه. تأثیر بر قرآن پژوهان

اگر در سطح جهانی یا حداقل در سطح جهان اسلام نگاه کنیم، تأثیرات مستشرقان در پژوهش‌های قرآنی مانند، تفسیر قرآن در جهان اسلام نیز مشهود است. بسیاری از مفسران مسلمان کوشیده‌اند تفاسیر قرآنی خود را با تفکر شرق‌شناسانه تطبیق دهند. بسیاری از ارادتمندان و پیروان این مفسران نامدار راه آنها را در پیش گرفته و همین شیوه تفسیر را در پیش گرفته‌اند و سعی در تطبیق با اندیشه‌های شرق‌شناسانه داشته‌اند.

در این راستا دو تن از افراد برجسته جهان اسلام، یعنی محمدعبده و سرسید احمدخان و پیروان آنها هستند. محمد عبده یکی از برجسته‌ترین نام‌ها در افزایش آگاهی از مدرنیته در جهان عرب است. منصفانه می‌توان گفت که وجود آمدن یک مکتب فکری مدرنیستی در جهان مدیون اوست (چارلس، اسلام اور تحریک تجدید، ۲۰۰۲: ۳۹۸). او امکانات تفسیر در آیات قرآن را برای تطبیق با مفاهیم مدرن گسترش داد. به گفته وی، اگر گفتیم اجنه؛ یعنی میکروب‌ها (همان: ۱۹۹ - ۲۰۰)، و برای هر نسلی متفاوت، یک آدم دارد (همان: ۲۰۱ - ۲۰۲)، هیچ اشکالی ندارد. وی در تفسیر سوره العصر، به مفهوم (الصالحات) رنگ آفاقی می‌دهد و می‌گوید: اینکه تنها به حاملان شریعت (کسانی که در جهان از یک شریعت پیروی می‌کنند) محدود نمی‌شود. حتی به امت‌هایی که پیامبران برای آنها نیامده‌اند نیز تسری پیدا می‌کند و این همان چیزی است که قرآن به‌عنوان (معروف) توصیف می‌کند (عبده، تفسیر سوره العصر، ۱۹۲۶: ۱۹). یعنی مسلمان بودن برای صالح بودن لازم نیست. وی در سوره فیل ضمن تلاش برای مقبولیت واقعه نابودی لشکر ابرهه برای عقل‌گرایان گفته است. ممکن است سنگ‌هایی که لشکر ابرهه از آنها نابود شده از خاک خشک سمی بوده باشد و گردوغبار این خاک توسط باد رفته و به پای پرندگان چسبیده باشد و با پرواز در آمدن پرنده‌ها این غبار بر سر مردم لشکر فرود آمده باشد و وارد منافذ (چشم، دهان و بینی) لشکر ابرهه شده و آنها تاول برداشته و به این ترتیب گوشت از اعضای بدن شروع به ریزش کرده است (عبده، تفسیر جزءم، ۱۳۴۱: ۱۵۸). طبق نظر مالکوم اچ. کر (Malcolm

H. Kerr (عبدہ برای مکتب اعتزالی آتی به عنوان مبنایی برای مکتب فکری آنها شده است (Kerr, Malcolm H, Islamic Reforms: The Political and Legal theories of Muhammad Abduh and Rashid Rida, 1969, P-105). این مؤلف در پاورقی آورده است که اعتقادات و عقاید عبدہ بعدها توسط شاگردانش به گونه ای تغییر یافت و به الحاد کامل رسید و به سکولاریسم منجر شد (Ibid, P106). یکی از شاگردان معروف عبدہ، رشیدرضا است. او می گوید که قرآن اساساً یک کتاب معنوی است که احکام بسیار کمی در مورد امور دنیوی دارد. بیشتر اختیارات به اولی الامر تفویض شده است. به همین دلیل بود که صحابه با در نظر گرفتن رفاه عمومی تصمیم می گرفتند.

هرچند گاهی تصمیمات آنها خلاف سنت بوده است، چنانچه اعتقادشان این بود که اجرای جزئیات شرعی لازم نیست و مصلحت اصلی، رعایت اصول عام المنفعه اس (رشیدرضا، تفسیر المنار ۱۳۷۵ق: ۱/ ۵۶۲). از نظر رشیدرضا، احادیث در مجموع قابل قبول نیستند؛ بلکه احادیثی قابل قبول هستند که ماهیت عملی داشته باشند و شاهی بر عمل مستمر در امت اسلامی بر آنها وجود داشته باشد (همان: ۲/ ۳۰). رشیدرضا در مورد معجزه بر این عقیده بود که اکنون زمان معجزه گذشته است. این داستان های معجزه، برای زمانی بوده است که بشریت هنوز در مراحل ابتدایی خود بوده است. با ظهور اسلام، انسان وارد دوران بلوغ عقلی شد و دوران معجزه گذشت. توجیه معجزات و یکی از مصادیق معجزه که ایشان به این کار خارق العاده سعی کرده رنگ عقلی و علمی دهد، این است که در تفسیر آیه ۹ سوره یوسف موضع می گیرند، بدون اینکه مفهوم معجزه آسای عطر یوسف که از پیراهن وی متساعد می شد، را شایسته توجیه دانسته می گوید: معلوم است که بوی بهشت نمی داد؛ اما بوی پیراهن مثل همیشه که معمولاً می دهد، بوی بدن یوسف بود (همان: ۱/ ۳۱۵).

قاسم امین، یکی دیگر از شاگردان محمدعبدہ، خواستار لغو حجاب شده و اتخاذ فرهنگ اروپایی و افزایش آگاهی نسبت به آزادی زنان شد. به گفته وی، اقتباس از علم بدون اقتباس از فرهنگ غرب فایده ای ندارد (Hourani, Albert, Arabic Thought in the Liberal age, 1962, P-168,169). وی مدعی شد که در دعوت لغو حجاب به صراحت هیچ مخالفتی با اسلام وجود ندارد.

وی گفت: احکام شرعی که بر اساس آداب و رسوم رایج است، برحسب زمان قابل تغییر است (امین، تحریر المرأة، ۱۸۹۹: ۱۶۹). او زنان غربی را به الگو برداری از زنان عرب دعوت می کند که زنان غربی را الگو قرار دهند (قاسم امین، المرأة الجديده: ۱۸۵ - ۱۸۶).

یکی دیگر از شاگردان معروف محمدعبدہ، علی عبدالرزاق است. وی دین و دنیا را به خلنه های جداگانه تقسیم می کند. به گفته وی، همه احکام اسلام حاوی احکام مذهبی است که مربوط به بندگی



خدا و به رفاه دینی بشر مربوط است. تا آنجا که به قانون مدنی مربوط می‌شود، به اختیار بشر واگذار شده است و دین ارتباطی با آنها ندارد. خدا برای مدیریت دنیوی همین را کافی دانست که به ما عقل و تفکر بدهد (عبدالرزاق، الاسلام و اصول الحکم، ۱۹۲۵: ۸۴-۸۵).

الف. سرسید احمدخان

در جهان اسلام شخصیت‌هایی که در مورد قرآن نظراتی شاذ یا ساختارشکن داشتند، محمد رفیق صدیقی و شیخ طنطاوی جوهری، دو تن از اندیشمندان مکتب عبده، تفسیرهای عجیبی از آیات قرآن کرده‌اند تا قرآن را با علم امروزی هماهنگ کنند (طنطاوی جوهری، الجواهر فی تفسیرالقرآن، ۱۳۵۵ق: ۱/۱۶۱، ۲۳۴؛ چارلس، اسلام اور تحریک تجدد، ۲۰۰۲: ۳۴۸، ۳۴۹، ۳۵۵). سبک تفسیر مدرن قرآن در جهان عرب توسط محمد عبده پایه‌گذاری شده است و همین طور سرسید احمدخان بنیانگذار این نوع تفسیر مدرن از قرآن است که در شبه‌قاره که پاکستان کنونی جزئی از آن است. به قول سید عبدالله از منظر برداشت غربی‌ها و مستشرقان، سرسید احمدخان در انجام این نوع تفسیر بسیار جلوتر از دیگران بوده است. او اصول تفسیری مورد توافق مسلمانان را به کلی نادیده گرفت تا گزاره‌های قرآنی را با مفاهیم امروزی هماهنگ کند. در تفسیر قرآن، به نظر می‌رسد قیام در برابر سنت در این حد، یعنی این قیام به اوج خود رسیده است (سید عبدالله، سرسید احمدخان اور آن کے نامور رفقا کی اردو نثر کا فنی و فکری جائزہ، ۱۹۹۴: ۳۰-۳۲). او اصل سازگاری کار خدا و کلام خدا را مطرح کرد و سپس مفهوم سنتی ذکر معجزه یا معجزه در قرآن را به کلی رد کرد. به گفته وی در قرآن و سایر کتب آسمانی که از معجزات یاد شده است، آنها استعارات و تمثیلاتی هستند.

به قول دکتر ترول، در انکار سرسید درباره معجزه و عناصر معجزه‌آسا، نقدهای پرولیم مایر نقش بسزایی داشته است. سید احمدخان به پیروی از میور، متقاعد شد که معجزاتی که درباره میلاد پیامبر اکرم بیان شده است، همگی خلاقیت‌های شاعرانه بوده است (ٹرول، سرسید احمد خان: فکر اسلامی کی تعبیر نو، ۱۹۹۸: ۲۰۶-۲۰۷).

سرسید در تفسیر آیه اول سوره بنی اسرائیل می‌گوید:

اثبات وقوع واقعیات خارق‌العاده که برخلاف قوانین طبیعی است و حتی در برابر این نوع حوادث اگر شاهدان شهادت دهند، قابل پذیرش نیست و پس از آن با بحث مفصل سعی در اثبات رؤیت معراج رسول در حال خواب کرده است (سیرسید احمدخان، تفسیرالقرآن مع اصول تفسیر، ۱۹۹۵: ۱۰۷۵-۱۱۹۷) این فقط یک نمونه است، وگرنه وی در هیچ جای قرآن معجزه را نمی‌پذیرد و از پذیرش معجزه امتناع می‌ورزند. در این زمینه نیز تعبیر عجیب و گسترده‌ای از خشک شدن دریا برای بنی اسرائیل و دیگر معجزات موسی و عیسی آورده است (همان: ۱۴۷-۱۶۲، ۳۹۹، ۴۱۳، ۴۲۶-۴۲۷).

وی می‌گوید: پیامبر اکرم ﷺ هیچ معجزه‌ای نداشتند. حوادثی که مردم به معنای معروف آن را معجزه می‌نامند، در واقع معجزه نبودند؛ بلکه حوادثی بودند که براساس قوانین طبیعت اتفاق افتادند (همان: ۵۸۰). به قول سرسید، نبوت یک امر طبیعی است. در خدا و پیامبر جز ملکه نبوت که ناموس اکبر یا جبرئیل اعظم نامیده می‌شود، هیچ فرستاده و رسولی وجود ندارد. همان‌طور که همه ملت‌ها در مقابل برخی محرک‌های انسانی کار خود را انجام می‌دهند، به همین ترتیب، ملکه نبوت نیز با توجه به امری خاص فعال می‌شود (همان: ۹۰ - ۹۶، ۵۶۵ - ۵۷۵). همان‌گونه که جبرئیل را ملکه نبوت خوانده و وجود خارجی وی را انکار می‌کنند، نیز وجود خارجی شیاطین و اجنه را تصدیق نمی‌کنند (همان: ۱۰۶ - ۱۰۸، ۱۱۷، ۶۱۳ - ۶۲۵).

وی برای اینکه آیات خلقت و آدم را با تکامل داروینی تطبیق دهد، وجود آدم را انکار کرد و با تأکید شدید می‌گوید:

کلمه آدم به شخص یا شخصیت خاصی اشاره نمی‌کند که مردم و ملاهای مساجد آن را ادم می‌نامند؛ بلکه به نوع بشر اشاره دارد (همان: ۱۲۴). سرسید حدیث و اجماع و قیاس و غیره را جزو اصول دین نمی‌داند. به گفته مولانا حالی، وی قرآن را تنها موضوع کلام جدید خود و معنای واقعی اسلام می‌داند و مجموعه احادیث که قطعی‌الصدر نیستند و اجتهادات همه فقها و مجتهدان را به این دلیل که مسئولیت آنها بر عهده خود علما و مفسران است، نه به عهده اسلام و به همین بهانه و عقیده حدیث را از بحث خود خارج کردند (حالی، حیات جاوید، ۱۹۸۴: ۱/۲۳۱).

تحلیل و ارزیابی

مشکلات در این مورد ریشه در مبنای غلط فکری یک مفسر دارد که در موارد زیادی قابل ملاحظه می‌باشد، این‌گونه برمی‌آید سرسید احمدخان، براساس نظریه خدانشناسی که قائل به آن بود، به این آسیب مبتلا شده است؛ زیرا همان‌طور که بیان شد و از مطالعات تفسیر وی برمی‌آید، وی دین را وجهی از طبیعت می‌داند و خداوند را صانع طبیعت و علت اولیه آن. نسبت خدا با عالم همچون نسبت ساعت‌ساز است با ساعت، همچنان که سازنده ساعت ضامن ساخت آن است، خداوند به‌عنوان صانع جهان نیز چنین است. براساس همین پیش‌فرض بود که وی در تفسیر آیات قرآن دچار تأویل‌های نابه‌جا شده و اموری همچون: معجزه، نبوت، وحی و... را منکر شده است.

گمان می‌شود که سرسید با مسیحیان و مبلغان پروتستان پیوندهای نزدیک داشته است. در نگرش او به اقتدار دین و مسئله معجزه شباهت‌های روشنی میان افکار سرسید و عقاید پروتستان‌های رها از تعصب که پاسخگویی به مذهب انتقادگرای برتر آلمان و داروینیسم را در انگلستان اواسط عصر ویکتوریا آغاز کردند



وجود دارد. او امکان پذیری معجزه و مؤثرافتادن دعا را انکار می کرد و نمی توانست معجزه را که تخطی از قوانین طبیعت است، بپذیرد، زیرا به عقیده او قانون طبیعت وعده عملی خداست به این که فلان چیز چنین واقع می شود (شریف، تاریخ فلسفه در اسلام، ۱۳۷۰، ۴: ۲۰۹). و از آنجا که همه چیز نزد سرسید طبیعت است و از قوانین طبیعی تخلف امکان ندارد. طبق آنچه سرسید می گوید اگر خدا فقط صرفاً علت العلل است و نمی تواند فراتر از قوانین طبیعت و قانون مطلق درست و غلط عمل کند، پس فقط اسماً خداست، موجودی است عاری از شخصیت و هرگونه احساس و عاطفه نسبت به موجودات انسانی. به این ترتیب خدا از مرتبه الوهیت فروکشیده می شود و همه گونه زندگی دینی از بین می رود، همچنین نماز نشانه بی رنگی از پرستش سطحی موجودی می شود که آغوشش هرگز برای اجابت دعاها گشوده نمی شود و گوشش هرگز استغاثه های گناهکار پشیمان را نمی شنود (همان: ۱/ ۱۹۳). اگر وضع بدین منوال باشد، دیگر انسان به هنگام اضطرار نیازی به روی آوردن به خدا ندارد.

از نظر سرسید احمدخان نشان می دهد که معجزه امری محال غیرممکن است؛ زیرا که براساس نظریه ایشان عدم تغییر و تبدیل در قانون طبیعت الزامی و ضروری قلمداد می شود و هیچ حادثه ای خلاف قوانین طبیعت اتفاق نمی افتد. سرسید با استناد به برخی آیات اعتقاد دارد که پیامبران خود را مانند سایر بشر معرفی نموده اند و از آوردن معجزات امتناع می ورزیدند؛ چنان که سخن پیامبر (ص) را خطاب به مشرکان و درخواست آن ها به عنوان دلیل می آورد. افزون بر این وی به صورت مطلق خودباخته غرب و علوم طبیعی بوده است، در نتیجه معجزات پیامبران را تأویل برده و این نگاه را از لحاظ مصداقی به بیان و اظهاراتی براساس معیارهای عقلانی بیان می کند. نظرات سرسید احمدخان به لحاظ روشی دچار زیاده گویی، پراکنده گویی و برخورد گزینشی با علم یا قرآن بوده و تفسیر قرآن را کاملاً طبیعی و مادی انجام داده است که در نتیجه آن برای نخستین بار پرچم تجددگرایی و نوسازی افراطی دین و شریعت را در هند برافراشته است.

ب. مولوی چراغ علی

برخی از مهم ترین معاصران و پیروان سرسید عبارت اند از: مولوی چراغ علی، ممتاز علی و سید امیرعلی هستند. مولوی چراغ علی می گوید که قرآن اصول، رفتار و قواعد سیاسی اجتماعی خاصی ارائه نکرده است. این به جنبه اخلاقی زندگی فرد مربوط می شود. او هیچ قانون اجتماعی یا حقوقی تنظیم نکرده و دستوری هم به این کار ارایه نداده است. برعکس، مسلمانان اجازه داشتند تا سیستم هایی را ایجاد کنند که بتوانند خود را با تغییرات سیاسی و اجتماعی که در اطراف آنها در حال وقوع بود، تطبیق دهند. قوانین کلاسیک اسلامی اصولاً شریعت نیست؛ بلکه قانون عرفی است که در آن عناصر

باقی مانده از نهادهای عربی دوره جاهلی است. یا احادیثی که اغلب جعلی هستند را در برمی گیرد که به نادرستی به پیامبر اسلام نسبت داده می شوند (Chriragh Ali, The proposed political, legal and social reforms in the Ottoman Empire and other Muhammdan States, 1883, PP-10-12). فقها در فهم هدف قرآن در رابطه با شریعت اسلامی ناموفق بوده اند. روح قرآن را با عمل شرعی سرکوب کردند و سنت های اولیه شرقی را که قرآن در واقع آنها را محکوم کرده بود، باقی گذاشتند (Ibid.pp. 111-112).

ج. مولوی سید ممتازعلی

یکی دیگر از معاصران سرسید، ممتازعلی است. ممتازعلی موضوع رهایی زنان را به موضوعی خاص تبدیل کرد. وی به شدت این استدلال های سنتی در مورد مرد را رد می کنند که مردان از نظر جسمی قوی تر، باهوش تر، نسبتاً دارای عواطف کمتر و دارای خرافه گرایی کمتر هستند، بنابراین مرد افتخار خلیفه و جانشین خدا بودن را دارد، ازدواج های متعدد برای مرد جایز است. او معتقد به تساوی کامل زن و مرد است، حتی طرفدار برتری زن بر مرد نیز هست. به گفته وی، تعبیر کلاسیک برتری مرد بر زن در چهارچوب کلمات: قوامون و فضل که در آیه ۳ سوره نسا آمده است، به جای اینکه این تفسیر واقعی قرآن باشد؛ بلکه ممکن است بازتابی از قوانین رایج آن دوران باشد و معنای آیه این باشد که زنان بر مردانی که برای آنها کار می کنند، برتری دارند (ممتازعلی، حقوق نسواں، ۱۸۹۸: ۵ - ۷). به گفته ممتازعلی، ترجیح در خلق و برتری آدم بر حوا، عقیده یهودیت و مسیحیت است، نه عقیده قرآنی. قرآن اختیار تعدد زوجات را برای مردان با گذاشتن شرط عدالت غیر ممکن ساخت و آن به شرط عدالت برای آیندگان لغو کرده است (همان: ۷ - ۳۷). هیاھوی اینکه آزادی زنان تهدیدی است برای از بین بردن معیارهای اخلاقی در جامعه در حالی است که خدا زن را آزاد و مساوی با مرد آفریده است، پدیده بد اخلاقی بیشتر به علت احساسات تحریف شده مردان مربوط می شود تا با آزادی زنان و جوامعی که به جدایی زن و مرد عادت کرده اند، به زمان نیاز دارند تا معیارهای اخلاقی جوامع مختلط زن و مرد را برآورده کنند (همان: ۴۴ - ۹۴).

د. سید امیرعلی

یکی از کسانی که هم عصر و نیز هم فکر سرسید احمدخان است، سید امیرعلی می باشد. به گفته مولانا الطاف حسین حالی، وی در بهانه ها و تبیین های اسلام از طرف جامعه غربی و در بازسازی اندیشه های اجتماعی و دینی اسلامی و در ترویج اندیشه های مدرن از پیروان سرسید احمدخان بود



(حالی، حیات جاوید، ۱۹۸۴: ۱۶۳). کار معروف او، روح اسلام (The Spirit of Islam) است. این اثر او نه تنها در غرب مقبولیت عمومی پیدا کرد؛ بلکه تأثیر عمیقی بر مسلمانان تحصیل کرده در غرب، شبه قاره، جهان عرب و به ویژه در مصر نیز گذاشت (امین، زعما الاصلاح فی العصر الحديث، ۱۹۴۸: ۱۴۵-۱۳۹) سید امیرعلی تمام تلاش خود را کرده است تا تفاسیر اسلامی خود را با اندیشه های شرقی و غربی هماهنگ کند. وی برای پرهیز از اعتراف به وجود خارجی فرشتگان و شیاطین و معاد جسمانی، سخنان قرآنی در این زمینه را با بی پروایی تمام به بیان سبک شاعرانه و برداشت های پیش از کمال شعور دینی پیامبر و گرفته شده از مفاهیم زرتشتی و تلمودی تعبیر کرده است. آیه ۹ سوره انفال شرح واقعه را به سبک روایت و با بلاغت جادویی و شاعرانه قلمداد کرده و نوشته است، این عنصر شاعرانه در مفهوم جنگ فرشتگان برای خدا، نقش نگار آن را مانند حرکات ساده و سبک قلم (مانند خط خطی کردن) در قرآن تداعی می کند. بیان آن در زیبایی و فصاحت با شیواترین فرازهای مزامیر زبور رقابت می کن. و هر دو (قرآن و زبور) یک نوع شعر دارند، فرشتگان یک مفهوم درونی هستند (همان: ۱۵۳ - ۱۵۴). چیزهایی را که امروزه ما قوانین طبیعت و فطرت می نامیم، از نظر گذشتگان فرشته بوده است. با تحلیل سخنان پیامبر اکرم ﷺ درباره شیطان، مفهومی موضوعی به دست می آید که آن حضرت آن را بر اساس فهم پیروان خود در زمان خود در قالب کلمات بیان کرده است (همان). برخی گمان می کنند، پیامبر اکرم ﷺ به پیروان خود وعده بهشتی که از لذت های نفسانی و درجات مختلف تجمل را دارا است، داده است که این حاصل جهل و تعصب است. شکی نیست سوره هایی که در قرون وسطی نازل شدند، در حالی که معلم اسلام هنوز به درجه کمال شعور دینی نرسیده بود و ضرورت این امر محرز بود که مفاهیم دنیای آخرت و جزا و قصاص را در الفاظ ملموس، ساده و صریح بیان کند تا افراد ساده و بادیه نشین بفهمند. تصورات واقعی بهشت و جهنم بر اساس گمانه زنی های کاهنان یهودی، صابئین و یهودیان تلمود بوده است و این موارد موجب می شد، به عنوان حواشی جانبی توجه خواننده را به خود جلب می کرد؛ اما بعد از این موارد نوبت جوهر اصلی قرآن می آید؛ یعنی عبادت خالص خداوند با کمال خضوع و محبت است. دوشیزگان بهشتی از تبار زرتشتی هستند. به همین ترتیب، بهشت نیز منشأ زرتشتی دارد؛ اما جهنم یک آفرینش تلمودی به عنوان محل عذاب است. بنابراین مناظر واقعیت نما، گفتند اینکه وی پیامبر ﷺ و پیروان آن حضرت را مبتنی بر واقع گرایی نفسانی می دانست، صرفاً یک افترا خواهد بود (همان: ۳۲۶).

مجاز تعدد زوجات به مردان که پادآور دوران پادشاهان دیکتاتور است که البته این عمل به طور به جا در دوران تمدن متمدن و مدرن یک امر ناپسند شناخته شده است. خود قرآن از این امر فی نفسه

نهی کرده است. این تصور در جوامع اسلامی که متمدن هستند، آهسته آهسته دارد پخته می شود. اینکه این امر به همان اندازه با آموزه های محمد ﷺ در تضاد است، به اندازه ای که با تمدن و توسعه مدرن در تضاد است. بنابراین اروپا نباید در این زمینه نظرات فقهای افراط گرای قدیمی مصلحت پسند مسلمان را دنبال کند؛ بلکه باید همدردی، مدارا و شفقت با اسلام مدرن را که در آن پیوندهای تعصب در حال گسستن است، دنبال کنند (همان: ۳۵۸، ۳۶۸، ۳۷۰، ۳۷۱).

تحلیل و ارزیابی

اشغال هندوستان توسط انگلیسی ها و شکست مسلمانان در انقلاب ۱۸۷۵م، شرایط نامطلوبی را بر مسلمانان هند تحمیل کرد. همین امر، جنبش های اصلاحی از جمله حرکت اصلاح گرایانه سید احمدخان را در پی داشت. احمدخان در جهت آشتی علم و دین، با رویکردی نوگرایانه «تفسیر القرآن هو الهدی و الفرقان» را نگاشت. وی نسبت به هم عصران خود دارای مبانی فکری متفاوتی بود که منجر به تفسیر متفاوت قرآن شد؛ از این رو واکاوی مبانی فکری وی و زمینه های شکل گیری آن شد، و از مکتب فکری وی، شاگردانش و شاگردان شاگردانش امثال مولوی چراغ علی، مولوی سید ممتازعلی و سید امیرعلی هستند که راه و روش سیرسید احمدخان را در حیات وی و بعد از او در شبه قاره هند سروسامان و ادامه دادند، نکته نظرات قرآنی افراد این افراد توسط پژوهشگران قرآنی نقد و بررسی شده است (سوبان و راء، مولوی چراغ علی کی تفسیری آراء کا اختصاصی مطالعه، ۲۰۲۰: ۹۴).

ه. محمدعلی لاهوری

یکی از متاثرین مستشرقان و شاگردان سرسید احمدخان هندی، محمدعلی لاهوری است. ی در کتاب خود «بیان القرآن» می گوید:

نه معجزه و نیز موسی دوازده چشمه را نه به طور معجزه آسایی، بلکه آنها را از کوهی در ایلیم پیدا کرده بود (لاهوری، بیان القرآن، ۱۳۷۷: ۱/۶۲-۷۰؛ ۲/۱۲۴۴؛ ۳/۱۳۹۱-۱۳۹۲). نظر عموم مفسران در مورد آیات ۷۳ و ۷۴ سوره بقره بر این است، اینکه مردی در اسرائیل مخفیانه عمویش را کشته است و برای پی بردن از راز این قتل، از او خواسته شد که گاوی را ذبح کند و تکه ای از آن را بر بدن مقتول بزند، البته این موضوع پیش پا افتاده ای نیست. این واقعه اشاره به قتل عیسی دارد. ضمیرها در کلمه «بضئها» به فعل قتل برمی گردد؛ یعنی نگذارید فعل قتل به او برسد (همان: ۷۸-۷۹). مسیح سه ساعت روی صلیب ماند؛ اما نمرد. او بعداً به مرگ طبیعی درگذشت (همان: ۳۳۱-۳۳۲، ۳۳۴، ۳۹۹، ۵۷۵-۵۷۶؛ ۲/۷۳۸، ۱۲۶۲). شواهدی وجود دارد که مسیح به کشمیر آمد و پس از مرگش در آنجا



به خاک سپرده شد (همان: ۱/ ۳۱۰؛ ۲/ ۱۳۲۳). مسیح نه به طور معجزه‌آسا، بلکه با رابطه فطری مریم و یوسف مانند کودکان عادی متولد شد (همان: ۱/ ۳۱۴ - ۳۱۵). در آیه ۴۹ سوره آل عمران، خلقت طیر توسط عیسی به افرادی اطلاق می‌شود که آنها می‌توانند از زمین و استفاده از چیزهای زمینی بالا بروند و به سوی خدا پرواز کنند. و احیای اموات به معنای احیای مردان روحانی است؛ چراکه زنده شدن مرده‌ها و برگشت آنها در این جهان سراسر خلاف تعلیمات و ادعای قرآن است (همان: ۳۲۰ - ۳۲۶). با اشاره به حضرت سلیمان و دانستن منطق پرندگان به معنای دانستن لهجه پرندگان نیست؛ بلکه به معنای نامه‌بری پرندگان است که در زمان قدیم مرسوم بوده است که پرنده را تربیت می‌کردند و برای بردن نامه‌ها از یک سو به سوی دیگر استفاده می‌کردند. «نمله» یک مورچه نبود؛ بلکه مردمانی بومی بودند در یک دره‌ای به نام نمله زندگی می‌کردند. درباره هدهد می‌گوید: او یک پرنده نبود؛ بلکه وی مردی از اداره اطلاعات سلیمان بود. «غفیرت من الجن» هیولای یا جن نبود، یک مردی بود بین خودشان که وی دارای جسه‌ای درشت و قوی الهیکل بود. جن‌های زیردستان سلیمان منظور غیریهودیانی بودند، آنها قرارداد بسته بودند که خدمت کنند و برای بنی اسرائیل خدمت می‌کردند (همان: ۳/ ۱۴۰۸ - ۱۵۳۶؛ ۲/ ۱۲۷۸).

تحلیل و ارزیابی

قرآن پژوهانی که در این سمت حرکت کردند و جریانی که توسط سید احمدخان ایجاد شد را در کار قرآنی به نحو صریح دنبال کردند و درواقع شاگردان این جریان و مکتب هستند. دو نام برجسته مرتبط با مکتب سرسید، محمدعلی لاهوری و غلام احمد پرویز هستند. به گفته مولانا ابوالحسن علی ندوی، محمدعلی لاهوری ادبیات سرسید و به سبک تفسیر قرآن او را کاملاً مجذوب شده بود (ندوی، قادیانیت: مطالعه و جائزه، ۱۹۸۱: ۱۸۰). او در تفسیر خود، تفسیرهای مشابهی از سرسید به موضوعات مختلف ارائه می‌دهد که منافاتی با افکار و اطلاعات مدرن امروزی نداشته باشد. با انکار معجزات و ماورا الطبیعه، همه آنها را تعبیر عقلی می‌کنند. به عنوان مثال، سرسید سعی کرده است با اتخاذ شیوه‌ای جزر و مدی در بحث عبور از بنی اسرائیل ثابت کند که این یک اتفاق رایج است.

و. غلام احمد پرویز

غلام احمد پرویز، معروف به لاهوری، یکی از پرچمداران مکتب سرسید احمدخان است که منکر معجزات شده است. در این زمینه برخی از سخنانش قابل ذکر است، او می‌گوید:

تاریخ دو هزار و پانصد ساله اندیشه بشری را در پرتو قرآن مطالعه کردم و یا قرآن را در پرتو این اندیشه مطالعه کردم، پس تک تک ادعاهای قرآن یک واقعیت زنده به من رسید (Longman, Green & Pub. by, Supernatural Relegion, 1874, Vol.II.p480). پرویز درباره موضوعات مختلفی صحبت کرده است. چنان که در غرب مدرن، از هر نوع دخالت ماورای طبیعی در قوانین عمومی جهان دخالت دارد را (که ثابت می کند خداوند قادر مطلق است) جهل و خرافه می گفتند (انعام/۱۲). از این رو پرویز نیز این تصور را دنبال کرده و هر ایده ای که قدرت مطلق الهی اشاره دارد و مقید به هیچ قاعده و قانونی نیست، اشتباه می داند. در توضیح این عبارت قرآنی «كَتَبَ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةُ» رحمت به خود خدا واجب شده است (پرویز، مطالب الفرقان، ۱۹۸۱: ۵/۱۲). در تعبیر جبر و اختیار با ذکر مقام متفاوت خداوند و بنده و با اشاره به جبر و اختیار نوشته است، آنچه بر عبد واجب شده، او می تواند در برابر آن عمل نکند، در حالی که چیزی که خداوند بر خود واجب کرده است، او برعکس آن نمی تواند عمل کند. از این منظر، انسان با اختیار می ماند و خداوند (مجبور) است (همان).

پرویز، در تفاسیر قرآنی خود رسول الله را مترادف با نظام حکومتی و مرجع مرکزی معرفی می کند. وی در جای دیگر نوشته است: پابندی به نظام و اطاعت مستلزم آن است که چنین حرف ها را پیامبر به (مرجع مرکزی) یا به افسران خود منتقل کند (همان: ۴/۳۸۴). وی فرشتگان را نیروهای طبیعت معرفی می کند و نیز در سوره واقعه، سجده فرشتگان برای آدم را در واقع به معنای انقیاد نیروهای طبیعت در برابر بشر می داند (همان: ۲/۶۷ - ۷۰). شیطان یک موجود یا شخصیت بیرونی نیست؛ بلکه تصمیمات، نیات و عواطف خود شخص است (همان: ۲/۶۷ - ۷۰). در اندیشه پرویز، مراد قرآن از جن، مردمی وحشی، بیابانی و بادیه نشین است (همان: ۲/۴۱ - ۴۲). جهنم از نظر قرآن نام گودال و مکان نیست که شعله های آتش در آن شعله ور باشد و جنایتکاران را باید در آن افکند. این آتش در واقع نتیجه دل سوزان و کارهای بد انسان است و اضطراب و کرب متواتر که به دنبال آن حاصل می شود می باشد (همان: ۱/۳۲۷ - ۳۲۸) که این مطالب برای اولین مخاطبان قرآن که اعراب بودند، خیلی متأثر کننده بوده است. باغ های انبوه با چشمه های زلال و آب سرد در اطراف، شیر و عسل بی نهایت زیاد که گویا نهر از آنها جاری است، فرش ها و مبل های گران قیمت، کاخ هایی با پرده های ابریشمی، مملو از درختان سرسبز و میوه ها که گویی کانال های شان جاری است، پرده های حریر و اطلس آویزان، ظروف نقره ای و طلایی، گوشت لطیف، نوشیدنی های خوشمزه، هم مزاج و هم رنگ، محافل دوستان یک آهنگ. معلوم است زندگی اعراب ساکن در بیابان های سوزان را البته می شد با نمونه های مشابه این زینت بخشید (همان: ۳۳۳ - ۳۳۴). در اندیشه پرویز، انسان موجود شریفی نیست (همان: ۲/۴۱). منظور از آدم به انسان



خاص یا شخصیت شریفی اشاره ندارد. داستان آدم، تاریخ خود نوع بشر است (همان: ۶۲). معجزه خلاف قانون طبیعت است. از نظر قرآن هیچ اتفاقی برخلاف قانون طبیعت رخ نمی دهد. بنابراین وجود معجزه از نظر قرآن اشتباه است (همان: ۹۳/۴).

پرویز در یک جا نوشته شده است: مجازات سرقت، مجازات شدیدی است که اجرای آن در عمل تقریباً غیر ممکن است. البته، مراد از قطع ید، منظور این است که روشی را در مورد دزدی انتخاب کنیم تا اینکه مردم از این عمل دوری کنند (همان: ۵۰۳ - ۵۱۰). تعدد زوجات مشمول شرایطی است که تقریباً عمل به آن غیر ممکن است (همان: ۳/۳۴۸). در واقع قرآن اصل یک زن را در یک زمان مقرر کرده است. از نظر قرآن در صورت حضور یک زوج، زوجه دیگر نمی تواند اختیار کند، در حالی که اگر زن اول نتواند با او زندگی کند، می توان زن دیگری را به جای او آورد (یعنی حتی اگر زن اول نتواند وظیفه زن را عمداً یا به صورت مجبوری انجام دهد، باز هم نمی تواند زن دیگری را اختیار کند؛ مگر اینکه از زن اولی جدا شود) «وَإِنْ أَرَدْتُمْ اسْتِبْدَالَ زَوْجٍ مَكَانَ زَوْجٍ» (نسا/۲۰)؛ «یعنی اگر می خواهید زن دیگری را جایگزین کنید، عقد ازدواج با همسر اول را فسخ کنید.» (پرویز، مطلب الفرقان، ۱۹۸۱: ۳/۳۴۶). راه حل مشکل اقتصاد در اندیشه مارکسیستی نهفته است (همان: ۱۱۵/۱ - ۱۱۶، ۱۳۲). خداوند امر رزق و روزی را به دست خود گذاشته است. این فریب پیشوایان دینی است که با دادن افیون این باور نادرست به مردم، ریشه های سرمایه داری را مدام تقویت می کنند. گروه حاکم مالکیت منابع عمومی را در اختیار می گیرد و سپس انسان های دیگر را محتاج نان می کند و آنها را مجبور به مطیع فرمان آنها و اطاعت از آن می کند. وقتی مردم گرسنه، صدای خود را علیه آن بلند می کنند، پیشوایان مذهبی با گفتن این سخن، آنها را می خوابانند، اینکه تقسیم رزق به دست خداست. خدا هر که را بخواهد ثروتمند و هر که را بخواهد فقیر نگه می دارد به هر کس بخواهد روزی فراوان می دهد، هر که را بخواهد گرسنه نگه می دارد، در حالی که هیچ انسانی نمی تواند این تفاوت را بپذیرد (همان: ۱۰۷).

تحلیل و ارزیابی

همان گونه که اشاره شد، شاگردان مکتب سرسید و ادامه دهندگان مبانی و روش ایشان کسی که به طور جدی وارد این میدان شد، غلام احمد پرویز را می توان نام برد. وی به ویژه با اتخاذ دیدگاه سرسید احمد خان و تأثیر پذیری از اندیشه غربی و گسترش آن در بستری خاص تأثیرگذار بوده است. پروفسور عزیز احمد او را نزدیک ترین فرد به دیدگاه غرب در میان تمام مدرنیست ها از سرسید تا امروز توصیف کرده است (پرویز، انسان ن ے کیا سوچا، ۱۹۹۱: ۱۵). نظر او درباره حجیت حدیث، موافق با مستشرقان است. از طرف دیگر او سعی کرده است خود را با تفکر گسترده غربی وفق دهد.

ز. میرزا غلام احمد

غلام احمد به دلیل مناظره‌هایی که با مسیحیان و بت پرستان هندو در حمایت از اسلام داشت، به ناجی اسلام معروف شد. وی پس از مدتی ادعای خبر آوردن از غیب و ادعای مسیح موعود (عج) و مهدی موعود (عج) بودن کرد و در آخر خود را نبی معرفی کرد. غلام احمد برای دفاع از ادعای نبوت خود سه نوع نبوت یعنی، نبوت مستقل تشریعی مانند حضرت موسی (عج) و عیسی (عج)، نبوت مستقل غیرتشریعی مانند حضرت یونس (عج) و حضرت یوسف (عج)، نبوت غیرمستقل و غیرتشریعی مانند نبوت ظلی میرزا غلام احمد را مطرح کرد تا بدین وسیله حساسیت مسلمانان را نسبت به خاتمیت پیامبر (ص) کم کند. پیروان وی برای اثبات نبوت میرزا احمد از قرآن بهره گرفتند و آیاتی که بر خاتمیت رسول اکرم (ص) دلالت دارد را به سود و نفع وی تفسیر و تأویل کردند. آنها واژه خاتم در آیه را به معنای افضلیت پیامبر اسلام (ص) و مهر تأیید ایشان تفسیر می‌کنند. قادیانیه برخلاف عقیده سایر مسلمانان به نبوت میرزا احمد معتقدند و خاتمیت پیامبر اکرم (ص) را نمی‌پذیرند.

تحلیل و ارزیابی

قادیانیه جریانی نو ظهور در قرن نوزده میلادی در شبه قاره هند است که توسط میرزا غلام احمد قادیانی پایه گذاری شد. به عقیده محققان میرزا متأثر از سرسید احمدخان، مسیحیت و مستشرقان بوده است. میرزا غلام احمد، ادعای نبوت کرد و مذهب احمدیه و یا همان قادیانیه را در شبه قاره و پاکستان راه اندازی کرد. بی جهت نیست که گفته می‌شود وی از سرسید احمدخان و مدرسه فکر او الهام گرفته است. به گفته شیخ محمد اکرم، میرزا غلام احمد قادیانی با مولوی چراغ علی که از شاگردان برجسته سرسید احمدخان مکاتبه داشت و او در مورد جهاد نظرات مولوی چراغ علی را قبول داشت. به همین ترتیب از عقاید سرسید در مورد حضرت عیسی (عج) پیروی کردند (محمد اکرام شیخ، موج کوثر، ۱۹۹۲: ۱۷۸). دامنه نبوت جدید نیز توسط نوگرایان فراهم شد. بنابراین غیرقابل درک نیست که میرزا غلام احمد قادیانی در نظرات و تفکرات و عقاید خود در این زمینه از ایشان استفاده کرده است؛ اما ناگفته نماند، نقش نظام استعماری انگلیسی‌ها در پیدایش قادیانیسم فوق العاده است. میرزا غلام احمد قادیانی، رهبر قادیانی‌ها معتقد بود که اسلام مشتمل بر دو بخش اساسی است؛ یکی از آن خداست و دیگری متعلق به حکومتی است که امنیت را در زمین برقرار می‌کند. دولت قانون و نظم از آنجایی که در شبه قاره دولت فعلی بریتانیا است، بنابراین قیام در برابر آن مساوی با قیام در برابر اسلام است. روحیه انگلیسی گرایی در آنها چنان قوی و شلید بود که مخالفان خود را در این امر و عقیده، سفیه، جاهل، فاسق و حتی حرام زاده و بدکار می‌دانستند (همان). به گفته صدرالدین احمدی، از بزرگان قادیانیه، غلام احمد پس از



درگذشت پدرش، به گوشه‌نشینی و ریاضت پرداخت (قادیانی، براهین احمدیه، ۱۳۲۷ش: ۶). در قرن نوزدهم که هند تحت تسلط بریتانیا بود و مبلغان مسیحی در آنجا تبلیغ می‌کردند، قادیانی با مناظراتی که با هندوها و مسیحیان داشت، به شهرت رسید (قادیانی، براهین احمدیه، ۱۳۲۷ش: ۲-۸). با بالاگرفتن شبهات مخالفان در نقد اسلام، وی در سال ۱۸۸۰م کتابی با عنوان براهین احمدیه درباره برتری دین اسلام منتشر کرد. به گفته احسان الهی ظهیر، از نویسندگان اهل سنت، او در این کتاب بیشتر به بیان کشف و شهود و ذکر الهامات و کرامات مورد ادعای خویش پرداخته است؛ از این رو، علمای اسلامی از وی کناره گرفتند (الهی، القادیانیه دراسات و تحلیل، بی تا: ۱۳۴).

۷. نتیجه

مستشرقان با روش‌های متنوع تلاش خود را کرده‌اند تا اینکه اهل اسلام در دین خود تردید داشته باشند، تلاش آنها بی‌نتیجه نبوده است، چون در عالم اسلام فکر آنها در عقل و شعور و روح بسیاری از دگراندیشان رخنه و نفوذ کرده است و در جامعه اسلامی افرادی پیدا شده‌اند که با اتخاذ مدرنیسم و غرب‌زدگی و خواسته‌های عهد جدید، تمام تلاش خود را برای متقاعد ساختن اسلام به انطباق با دیدگاه مدرن غربی انجام داده‌اند و مردم را به انطباق با الگوی غربی به تمام معنا و واقعی دعوت کرده‌اند. انزجار از دستورات و آموزه‌های اسلامی شروع به ظهور کرد و یا تفسیرهای آنها به گونه‌ای ارائه شد که بیشتر با معیارهای غربی مطابقت داشته است. این افراد به تفسیر یا تأویل هر عقیده و حکمی در عقاید و احکام اسلامی مشغول بوده‌اند که در شکل اصلی خود برای ذهن مدرن غربی یا برای کسی که تحت تأثیر غرب قابل قبول به نظر نمی‌رسید. به گفته کانتول اسمیت، این عذرخواهی نه تنها در ایمان آنها، بلکه در ایمان بسیاری از مسلمانان دیگر نیز سردرگمی ایجاد کرد. دکتر رفیع الدین ضمن تبیین واقعیت تمایل متجددان به این گونه اجتهادهای ذکر شده، به درستی گفته است که تمایل آنان به طور کلی ناشی از عشق آنان به اسلام نیست؛ بلکه ناشی از انزجار از اسلام و عشق و محبت از غیر اسلام است. هدف دیگری از افکار و عقاید آنها و تمایل به اجتهاد، کشف و تبیین مبانی اسلام نیست؛ بلکه نزدیک ساختن آن به ایدئولوژی‌های دیگران و جلب رضایت آنهاست و نیز برای جلب رضایت دوستداران این عقاید که آنها را دنبال می‌کنند و می‌پسندند. در نتیجه کار آنها و این اجتهاد واقعی نیست که از درون شریعت در نتیجه تکامل فکری پدید می‌آید؛ بلکه تلاشی برای داخل کردن هر چه بیشتر عقاید دلخواه خود در اسلام و تکمیل شریعت از این طریق است.

منابع

۱. قرآن کریم، ترجمه: محمدعلی رضایی اصفهانی و جمعی از اساتید جامعة المصطفی، المصطفی، قم: چاپ دوم، ۱۳۸۸.
۲. ابن هشام، عبدالملک، سيرة النبي، ناشر، دار الجيل بيروت: ۱۴۱۱.
۳. اصلاحي، شرف الدين، مستشرقين، استشرق اور اسلام، معارف دار المصنفين اعظم گزہ: ۱۹۸۶.
۴. اقبال، مظفر، مطالعات آکادمیک مستشرقان در مورد قرآن، قرآن پژوهی خاورشناسان، شماره ۷، ۱۳۸۸.
۵. اکرم، محمد، استشرق، شعبه اردو دائره معارف اسلاميه پنجاب يونيورسٹی لاهور: ۲۰۰۲.
۶. اميرعلی، سيد، روح اسلام، مترجم: محمدهادی حسين، اداره ثقافت اسلاميه، لاهور: ۱۹۹۲.
۷. امين، احمد، زعما الاصلاح في العصر الحديث، قاهره: ۱۹۴۸.
۸. پرويز غلام احمد، مطالب الفرقان، اداره طلوع اسلام، لاهور: ۱۹۸۱.
۹. ت، سيدبليو، سرسيد فكر اسلامي كي تعبير نو (مترجمين، قاضی افضل/اکرام چغتائی) القمرانترپرائز، لاهور: ۱۹۹۸.
۱۰. ثاني، محمد، رسول اکرم اور رواداری، فضلی سنز لميٹڈ، کراچی: ۱۹۹۸.
۱۱. ثناوالله، قرآن کے بارے میں مستشرقين کے نظريات اور چند اعتراضات کا تنقیدی جائزہ، القلم، ۲۰۰۹.
۱۲. چارلس سی ادم، اسلام اور تحریک تجدد (مترجم، سالک)، مجلس ترقی ادب، لاهور: ۲۰۰۲.
۱۳. حالی، مولانا الطاف حسین، حیات جاوید، ہجرہ انٹرنیشنل، لاهور: ۱۹۸۴.
۱۴. حامدی، خلیل احمد، نظام اسلام مشاہیر اسلام کی نظر میں، اسلامیک پبلیشکنز، لاهور: ۱۹۶۳م.
۱۵. دہخدا، علی اکبر، لغت نامہ دہخدا، دانشگاه تهران، چاپ دوم، تهران: ۱۳۷۷ش.
۱۶. دهلوی، شاه ولی الله، حجة البالغة، دارالمعرفة، بيروت: طبع ۲، ۲۰۰۴.
۱۷. رشیدرضا، محمد، تفسیر المنار، بی نا، قاهره: ۱۳۷۵.
۱۸. زمانی، محمدحسن، مستشرقان و قرآن، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۳۸۵ ش.
۱۹. زمانی، محمدحسن، مفهوم شناسی، تاریخچه و دوره های استشرق، مجله قرآن پژوهی خاور شناسان، شماره ۵، ۱۳۸۵.
۲۰. سباعی، مصطفی، الاستشرق والمستشرقون مالهم و علیهم، المكتب الاسلامي، بيروت: ۱۴۰۵.
۲۱. السباعی، مصطفی، الاسلام والمستشرقون، مترجم: سلمان شمسی ندوی، اداره اسلامیات، لاهور ۱۹۷۱.



۲۲. سرسید احمدخان، تفسیر القرآن مع اصول تفسیر، دوست ایسوسی ایشن، لاهور: ۱۹۹۵.
۲۳. سعید، ادوارد، شرق شناسی، مترجم، مقتدره قومی زبان، پاکستان: ۲۰۰۵.
۲۴. سعیدی روشن، محمدباقر، تحلیل زبان قرآن و روش شناسی فهم آن، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه، قم: ۱۳۸۳.
۲۵. سوبان و راؤ، مولوی چراغ علی کی تفسیری آراء کا اختصاصی مطالعہ، ایکتا اسلامیکا، جنوری و جون ۲۰۲۰.
۲۶. سید عبداللہ، سرسید... اردو نثر کا فنی و فکری جائزہ، مقتدره قومی زبان، اسلام آباد: ۱۹۹۴.
۲۷. شبلی اکیڈمی، اعظم گڑھ، اسلام اور مستشرقین، دارالمصنفین، ہند: بی تا.
۲۸. شریف، میان محمد، تاریخ فلسفہ در اسلام، مرکز نشر دانشگاهی، تہران: ۱۳۷۰.
۲۹. صدرالدین، قادیانی، براہین احمدیہ، بی نا، بی جا: ۱۳۲۷ ش.
۳۰. طنطاوی بن جوہری، الجواہر فی تفسیر القرآن الکریم، بہ کوشش احمد سعد علی، مؤسسۃ مصطفی بابی حلبی، قاہرہ: ۱۳۵۵ ق.
۳۱. عبدالحق، دی اسٹینڈرڈ انگلش اردو ڈکشنری، انجمن اردو پریس، دکن: ۱۹۳۷.
۳۲. عبدالرزاق، علی، الاسلام و اصول الحکم، قاہرہ: ۱۹۲۵.
۳۳. عبدہ، محمد، تفسیر سورہ العصر، بی نا، قاہرہ: ۱۹۲۶.
۳۴. علوی، سید حسین؛ محمدی، محمد حسین، تحلیل جریان های اصلی قرآن پژوهی مستشرقان معاصر (با تاکید بر آمریکا)، مجلہ قرآن پژوهی خاور شناسان، شماره ۳۴، ۱۴۰۲.
۳۵. فاکرمیدی، محمد، مبانی تفسیر روایی، فرهنگ و اندیشه اسلامی، قم: ۱۳۹۱.
۳۶. قاسم، امین، تحریر المرأة، بی جا، قاہرہ: ۱۸۹۹.
۳۷. لاهوری، محمد علی، بیان القرآن، احمدیہ انجمن اشاعت اسلام، لاهور: ۱۳۷۷ ه.ق.
۳۸. محمد علیم، علوم الحدیث فنی فکری تاریخی مطالعہ، ادارہ نشریات، لاهور: ۲۰۰۹ م.
۳۹. محمد اکرام شیخ، موج کوثر، ادارہ ثقافت اسلامیہ، لاهور: ۱۹۹۲.
۴۰. معلوف، لوئیس، المنجد فی اللغة والاعلام، طبع ۲۳، المكتبة الشرقية، بیروت: ۲۰۰۳ م.
۴۱. مودب، سید رضا، مبانی تفسیر قرآن، انتشارات دانشگاه قم، ۱۳۸۹.
۴۲. میرٹھی، مولانا بدر عالم، ترجمان السنۃ، مکتبہ رحمانیہ اردو بازار، لاهور: بی تا.
۴۳. نثار احمد، مستشرقین اور مطالعہ سیرت، نقوش ادارہ فروغ اردو، لاهور: ۱۹۸۵.
۴۴. ندوی، ابوالحسن علی، الاسلامیات بین کتابات المستشرقین، مؤسسۃ الرسالۃ، بیروت: ۱۹۸۶.
۴۵. ندوی، ابوالحسن علی، قادیانیت: مطالعہ و جائزہ، مجلس نشریات اسلام، کراچی: ۱۹۸۱.
۴۶. ہاشمی، عبدالقدوس، ماہنامہ فکر و نظر، اسلام آباد: ۱۹۶۹.
۴۷. الہی ظہیر، احسان، القادیانیہ دراسات و تحلیل، ادارۃ ترجمان السنۃ، لاهور: ۱۳۹۵ ق.
۴۸. ہیکل، محمد حسنین، حیاۃ محمد، مکتبۃ نہضۃ المصریہ، القاہرہ: ۱۹۷۴.
49. Armstrong, H.G, "The GrayWolf", New York, capricon books, 1961.

50. Asad. Muhammad, Islam at the crossroads. Lahore. Arfat Publication. 1995.
51. Asad. Muhammad, Islam at the crossroads. Lahore. Arfat Publication. 1992.
52. Chiragh Ali, The proposed political, legal and social reforms in the Ottoman Empire and other Muhammdan States, Bombay, 1883.
53. Fazlu Rahman, Dr, "What is Islamic culture?", The Light, Lahore, March 24, 1973.
54. Goitien, S. D.. "Jews and Arabs: Their Contacts through the Ages" ublished by Schocken Books, 1955.
55. Hitti, P. K. "History of the Arabs, Macmillan Group, 1937.
56. Hitti, Philip. K, "Islam and the West" Princeton, N.J., Van Nostrand, 1962.
57. Hourani, Albert, Arabic Thought in the Liberal age, Oxford University press, 1962.
58. Idem, Weidenfield And Nicholson, London, 1966.
59. Kerr, Malcolm H, Islamic Reforms: The Political and Legal theories of Muhammad Abduh and Rashid Rida, Cambrige University press, 1969.
60. Longman, Green & co; Pub. by, Supernatural Relegion, London, 1874.
61. Muir, william "The Life of Muhammad" London, smith, 1858.
62. Said, Edward W, Orientalism, Routedge & Kegan Paul London, 1978.
63. Saunders, "A History of Medievel Islam, London : Routledge and Kegan Paul, 1965.
64. Smith, Wilferd Cantwell, "Islam in Modern History, Princeton University Press; First Edition (September 21, 1957).
65. The Oxford Dictionary of English, The biological Society, Publisher: Oxford University Press, 2019.
66. Wright, "Early Christianity in Arabia" Kessinger Publishing (September, 2010).
67. Ziya Fokalp, "Turkish Nationalism And Western Cilizization", New York, 1959.



Resources

1. *Quran Karim (The Noble Quran)*, Tarjome: Mohammad Ali Rezaei Esfahani va Jami'i az Asatid Jami'at al-Mustafa (Translation: Mohammad Ali Rezaei Esfahani and a Group of Professors from Al-Mustafa Univeristy), Qom: al-Mustafa, 2nd Edition, 1388 SH (2009 CE).
2. Abd al-Razzaq, Ali, *Al-Islam wa Usul al-Hukm (Islam and the Principles of Governance)*, Cairo: 1925.
3. Abduh, Muhammad, *Tafsir Surat al-Asr (Exegesis of Surah Al-Asr)*, n.p., Cairo: 1926.
4. Abdul Haq, *De Standard English Urdu Dictionary (The Standard English-Urdu Dictionary)*, Anjuman Urdu Press, Deccan: 1937.
5. Akram, Muhammad, *Istishraq (Orientalism)*, Shu'ba Urdu Da'irat al-Ma'arif Islamiya, Punjab University, Lahore: 2002.
6. Alavi, Syed Hossein; Mohammadi, Mohammad Hossein, *Tahlil Jaryan-haye Asli Quran Pazhuh-i Mustashriqin Mo'aser (ba Takid bar Amrika) (Analysis of Main Currents of Contemporary Orientalists' Quranic Studies (with Emphasis on America))*, Majalleh Quran-Pazhuh-i Khavv-ar-Shenasi (Orientalists' Quranic Studies), No. 34, 1402 AH (1982 CE).
7. Amin, Ahmad, *Zu'ama al-Islah fi al-'Asr al-Hadith (The Leaders of Reform in the Modern Era)*, Cairo: 1948.
8. Amir Ali, Syed, *Ruh-e-Islam (The Spirit of Islam)*, Translated by Muhammad Hadi Hossein, Idara Saqafat-e-Islamiya, Lahore: 1992.
9. Armstrong, H.G, "*The GrayWolf*", New York, capricorn books, 1961.
10. Asad. Muhammad, *Islam at the crossroads*. Lahore. Arfat Publication.1995.
11. Asad. Muhammad, *Islam at the crossroads*. Lahore. Arfat Publication.1992.
12. Charles C. Adams, *Islam aur Tahreek-e-Tajaddud (Islam and the Modernist Movement)*, Translated by Salik, Majlis-e-Taraqqi Adab, Lahore: 2002.
13. Chiragh Ali, *The Proposed Political, Legal and Social Reforms in The Ottoman Empire And Other Muhammdan States*, Bombay, 1883.
14. Dehkhoda, Ali Akbar, *Loghatnameh Dehkhoda (Dehkhoda Dictionary)*, University of Tehran: 2nd Edition, Tehran: 1377 SH (1998 CE).
15. Dehlavi, Shah Waliullah, *Hujjat Allah al-Balighah (The Conclusive Argument from God)*, Dar al-Ma'arif, Beirut: 2nd Edition, 2004.
16. Fakhr-Meybodi, Mohammad, *Mabani Tafsir Ravai (Foundations of Traditional Exegesis)*, Farhang va Andisheh Islami (Islamic Culture and Thought), Qom: 1391 SH (2012 CE).
17. Fazlu Rahman, Dr, "*What is Islamic culture?*" The Light, Lahore, March 24, 1973.
18. Goitien, S. D., "*Jews and Arabs: Their Contacts through the Ages*" Published by Schocken Books, 1955.

19. Hali, Maulana Altaf Hossein, *Hayat-e-Javed (Eternal Life: Sir Syed Ahmad Khan)*, Hijra International, Lahore: 1984.
20. Hamidi, Khalil Ahmad, *Nizam-e-Islam Mashahir-e-Islam ki Nazar Main (The System of Islam in the Eyes of Prominent Islamic Figures)*, Islamic Publications, Lahore: 1963.
21. Hashimi, Abdul Quddus, *Mahnama Fikr wa Nazar (Monthly Mournal Thought and Vision)*, Islamabad: 1969.
22. Heikal, Mohamed Hassanein, *Hayat Muhammad (The Life of Muhammad)*, Maktaba Nahdat Misr, Cairo: 1974.
23. Hitti, P. K. "History of the Arabs, Macmillan Group, 1937.
24. Hitti, Philip. K, "Islam and the West" Princeton, N.J., Van Nostrand, 1962.
25. Hourani, Albert, *Arabic Thought in the Liberal age*, Oxford University press, 1962.
26. Ibn Hisham, Abdul Malik, *Sirat al-Nabi (The Life of the Prophet)*, Dar al-Jayl, Beirut: 1411 AH (1990 CE).
27. Idem, Weidenfield and Nicholson, London, 1966.
28. Ilahi Zaher, Ihsan, *Al-Qadianiyya: Dirasat wa Tahlil (The Qadiani Movement: Study and Analysis)*, Idara Tarjuman al-Sunnah, Lahore: 1395 AH (1975 CE).
29. Iqbal, Muzaffar, *Mutala'at-e-Akademik Mustashriqin dar Mored-e-Quran (Academic Studies of Orientalists on the Quran)*, Quran-Pazhuh-i Khavv-ar-Shenasi (Orientalists' Quranic Studies), No. 7, 1388 SH (2009 CE).
30. Islahi, Shaarfuddin, *Mustashriqin, Istishraq aur Islam (Orientalists, Orientalism and Islam)*, Ma'arif Dar al-Mu'allifin, Azamgarh: 1986.
31. Kerr, Malcolm H, *Islamic Reforms: The Political and Legal theories of Muhammad Abduh and Rashid Rida*, Cambrige University press, 1969.
32. Lahori, Muhammad Ali, *Bayan al-Quran (The Explanation of the Quran)*, Ahmadiyya Anjuman Isha'at-e-Islam, Lahore: 1377 AH (1958 CE).
33. Longman, Green & co; Pub. by, Supernatural Relegion, London, 1874.
34. Ma'luf, Louis, *Al-Munjid fi al-Lughah wa al-A'lam (Al-Munjid: Dictionary and Encyclopaedia)*, 23rd Edition, Al-Maktaba al-Sharqiya, Beirut: 2003.
35. Meerathi, Maulana Badr Alam, *Tarjuman al-Sunnah (Representative of the Sunnah)*, Maktaba Rahmaniya Urdu Bazaar, Lahore: n.d.
36. Moaddab, Seyyed Reza, *Mabani Tafsir Quran (Foundations of Quranic Exegesis)*, University of Qom Publications, Qom: 1389 SH (2010 CE).
37. Muhammad Akram Sheikh, *Mauj-e-Kausar (The Wave of Abundance)*, Idara Saqafat-e-Islamiya, Lahore: 1992.
38. Muhammad Aleem, *Uloom al-Hadith Fanni Fikri Tarikhi Mutala (A Technical, Intellectual, and Historical Study of Hadith Sciences)*, Idara Nashriyat, Lahore: 2009.



39. Muir, William “*The Life of Muhammad*” London, Smith, 1858.
40. Nadvi, Abul Hasan Ali, *Al-Islamiyat Bayn Kitabat al-Mustashriqin (Islamic Studies Among the Writings of Orientalists)*, Mu’assasat al-Risala, Beirut: 1986.
41. Nadvi, Abul Hasan Ali, *Qadianiyat: Mutala’a wa Jaiza (Qadianism: Study and Review)*, Majlis Nashriyat-e-Islam, Karachi: 1981.
42. Nisar Ahmad, *Mustashriqin aur Mutala’a Seerat (Orientalists and the Study of Sirah)*, Noqoosh Idara Farogh-e-Urdu, Lahore: 1985.
43. Parvez, Ghulam Ahmad, *Matalib al-Furqan (The Contents of the Quran)*, Idara Tuloo-e-Islam, Lahore: 1981.
44. Qasim, Amin, *Tahrir al-Mar’a (The Liberation of Women)*, n.p., Cairo: 1899.
45. Rashid Rida, Muhammad, *Tafsir al-Manar (The Exegesis of Al-Manar)*, n.p. Cairo: 1375 AH (1955 CE).
46. Sa’idi-Roshan, Mohammad Baqir, *Tahlil Zaban Quran va Ravesh-shenasi Fahm-e an (Analysis of Quranic Language and Methodology of Its Understanding)*, Pazhuheshgah Farhang va Andisheh (Research Institute of Culture and Thought), Qom: 1383 SH (2004 CE).
47. Saba’ee, Mustafa, *Al-Islam wa al-Mustashriqun (Islam and Orientalists)*, Translated by Salman Shamsi Nadvi, Idara Islamiyat, Lahore: 1971.
48. Saba’ee, Mustafa, *Al-Istishraq wa al-Mustashriqun Ma Lahum wa Ma ‘Alayhim (Orientalism and Orientalists: Their Pros and Cons/ Advantages and Disadvantages)*, Al-Maktab al-Islami, Beirut: 1405 AH (1985 CE).
49. Sadruddin, Qadiani, *Barahin-e-Ahmadiyya (The Arguments of Ahmadiyya)*, N.p., n.p.: 1327 SH (1948 CE).
50. Said, Edward W, *Orientalism*, Routledge & Kegan Paul London, 1978.
51. Said, Edward, *Sharq-shenasi (Orientalism)*, Translated by Muqtadira Qawmi Zaban, Pakistan: 2005.
52. Sanaullah, *Quran ke Bare Mein Mustashriqin ke Nazriyat aur Chand I’tirazat ka Tanqeedi Jaiza (Orientalists’ Views on the Quran and a Critical Review of Some Objections)*, Al-Qalam, 2009.
53. Saunders, “*A History of Medievel Islam*, London: Routledge and Kegan Paul, 1965.
54. Sharif, M. M., *Tarikh-e-Falsafa dar Islam (History of Philosophy in Islam)*, Markaz Nashr Danishgahi (Center for University Publications), Tehran: 1370 SH (1991 CE).
55. Shibli Academy, Azamgarh, *Islam aur Mustashriqin (Islam and Orientalists)*, Dar al-Mu’allifin, India: n.d.
56. Sir Syed Ahmad Khan, *Tafsir al-Quran ma’ Usul al-Tafsir (Exegesis of the Quran with Principles of Exegesis)*, Dost Associates, Lahore: 1995.



57. Smith, Wilferd Cantwell, "Islam in Modern History, Princeton University Press; 1st Edition (September 21, 1957).
58. Soban & Rao, *Maulvi Chiragh Ali ki Tafsiri Aara ka Ikhtisari Mutala (A Specific Study of Exegetical Views of Moulvī Chirāgh 'Alī)*, Acta-Islamica, January to June 2020.
59. Syed Abdullah, *Sir Syed: Urdu Nasr ka Fanni wa Fikri Jaiza (Sir Syed: A Technical and Intellectual Review of Urdu Prose)*, Muqtadira Qaumi Zaban, Islamabad: 1994.
60. T.C.W, *Sir Syed Fikr-e-Islami ki Ta'bir-e-Nau (Reinterpretation of Sir Syed's Islamic Thought)*, Translated by Qazi Afzal and Ikram Chughtai, Al-Qamran Enterprises, Lahore: 1998.
61. Tantawi bin Johari, *Al-Jawahir fi Tafsir al-Quran al-Karim (The Gems in the Exegesis of the Noble Quran)*, Edited by Ahmad Sa'd Ali, Mu'assasat Mustafa Babi Halabi, Cairo: 1355 AH (1936 CE).
62. Thani, Muhammad, *Rasul-e-Akram aur Rawadari (The Holy Prophet and Tolerance)*, Fazli Sons Limited, Karachi: 1998.
63. *The Oxford Dictionary of English, The biological Society: Oxford University Press, 2019.*
64. Wright, "Early Christianity in Arabia" Kessinger Publishing (September 2010).
65. Zamani, Mohammad Hassan, *Mafhum-shenasi, Tarikhcheh wa Dowreh-ha-ye Istishraq (Conceptual Analysis, History, and Periods of Orientalism)*, Majalleh Quran-Pazhuh-i Khavv-ar-Shenasi (Orientalists' Quranic Studies), No. 5, 1385 SH (2006 CE).
66. Zamani, Mohammad Hassan, *Mustashriqin wa Quran (Orientalists and the Quran)*, Daftar Tablighat Islami Hawzeh Elmiyeh Qom: 1385 SH (2006 CE).
67. Ziya Fokalp, "Turkish Nationalism and Western Civilization", New York, 1959.