

درآمدی بر تاریخچه شرق‌شناسی:

ترجمه مدخل «مستشرقون» در دائرة المعارف اسلام*
(قسمت اول)

ژاک واردنبرگ

برگردان: مهرداد عباسی

مُستشرقون، یا شرق‌شناسان (اُرینتالیست‌ها) کسانی‌اند که شرق را مطالعه می‌کنند.

الف) اصطلاح‌شناسی

واژه عربی «مُستشرق» اسم فاعلِ باب استفعال از ماده «شرق» است، به معنای «کسی که شرق (East/ Orient) را مطالعه/جست‌وجو می‌کند» یا «کسی که (شبه) شرقی(ها) (Easterner/ Oriental) می‌شود»، البته «اُرینت» و «اُرینتال» در مقایسه با «ایست» و «ایسترن» بار معنایی نسبتاً احساسی‌تری دارند. در نتیجه، «مُستشرق» در مقایسه با واژه غربی «اُرینتالیست» (Orientalist)، که امروزه به معنای «محقق متخصص در مطالعات شرق» به کار می‌رود، قلمرو معنایی گسترده‌تری دارد. «اُرینتالیست» نخستین بار در زبان انگلیسی در حدود ۱۷۷۹ و در زبان فرانسه در ۱۷۹۹ به کار رفت؛ «اُرینتالیسم» (Orientalism) در آن زمان به قلمرو معنایی گسترده «دل‌بسته بودن به یک فرهنگ شرقی» دلالت می‌کرد.



در کاربرد قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم، «آرینتالیست» [از این به بعد، «شرق‌شناس»] هم یک معنای عام فرهنگی داشت و هم یک معنای علمی. شرق‌شناسان فرهنگی کسانی چون نقاشان و نویسندگان بودند که از شرق الهام می‌گرفتند. شرق‌شناسان علمی متخصصان زبان‌ها و فرهنگ‌های شرقی بودند که با «کلاسیک‌شناسان» (Classicists) یا متخصصان زبان‌ها و فرهنگ‌های کلاسیک (لاتین و یونان) تفاوت داشتند. از آنجا که جایگاه این نوع شرق‌شناس فراتر از متخصص صرف زبان‌ها بود، دانش‌مندی انسان‌گرا (humanist) به حساب می‌آمد که تصور می‌شد دانشی عمیق درباره یک یا چند فرهنگ شرقی دارد و خود را وقف مطالعه زبان‌ها و متن‌های شرقی در گذشته و حال و نیز دیگر میراث‌های فرهنگی در حوزه‌های هنر و معماری کرده است. نوع پژوهش شرق‌شناسان علمی، که به هدف دستیابی به شناخت عمیق و دقیق بود، آنان را از شرق‌شناسان فرهنگی، که در واقع شیفتگان شرق بودند، متمایز می‌کرد.

تا پایان قرن نوزدهم، واژه «شرق» (Orient) به‌طور خاص برای «شرق نزدیک» (Near East) به کار می‌رفت، اما بقیه امپراتوری عثمانی و، در کاربرد فرانسوی، شمال آفریقا را نیز در بر می‌گرفت. شرق «باستان» تا زمان گسترش مسیحیت در این سرزمین شرق «نزدیک» بود و از آن به بعد، دوره شرق «مسیحی» آغاز شد و در ادامه، با اسلامی‌شدن این منطقه، دوره شرق «مسلمان» یا «اسلامی» شروع شد. در طول قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم، قلمرو مفهوم «شرق» (Orient) گسترش یافت و همه آسیا را شامل شد؛ و با اشمال بر معنای فرهنگ‌های عمدتاً ناشناخته، انسان غربی را برای کشف آن‌ها به چالش کشید. تا جنگ جهانی دوم، «آرینتالیسم» [از این به بعد، «شرق‌شناسی»] در معنای گسترده‌اش بر نوعی گرایش فرهنگی خاص در اروپا و آمریکای شمالی، و در معنای محدودترش بر مطالعات تجربی درباره شرق دلالت می‌کرد.

نخستین «کنگره بین‌المللی شرق‌شناسان» در ۱۸۷۳ در پاریس برگزار و در ۱۹۵۱ «انجمن بین‌المللی شرق‌شناسان» ایجاد شد. از زمان برپایی این کنگره در مسکو در ۱۹۶۰، واژه «شرق‌شناس» به دلایل مختلف با انتقاداتی مواجه شد و بعد از برگزاری کنگره پاریس در ۱۹۷۳، نام کنگره تغییر یافته است. فرهنگ‌های آسیایی طبعاً فقط زمانی که از اروپا دیده شوند، «شرق» (ایست) خواهند بود، و اکنون چون این فرهنگ‌ها را متخصصان برخاسته از خود این سرزمین‌ها و جاهای دیگر نیز مطالعه می‌کنند، کاربرد «شرق» (آرینت) [و آرینتالیست] تاحدزیادی مجازی شده است. در دوره حاضر، گرایش بدان است که از «علوم انسانی در آسیا و شمال آفریقا» حرف



بزنند، و محققان شرق‌شناس اکنون با فرهنگ، دوره و منطقه تخصص‌شان و نیز با رشته علمی خاص‌شان شناخته می‌شوند. با توجه به ماهیت این دایرةالمعارف، منظور ما از «مستشرقان» در این مقاله به‌طورخاص محققان اسلام و جوامع و فرهنگ‌های اسلامی است. «مطالعات شرق» (Oriental studies) در این‌جا به‌طورخاص برای شاخه‌ای از این مطالعات به کار می‌رود که به مطالعه اسلام و جوامع و فرهنگ‌های اسلامی اختصاص دارد، یعنی «مطالعات اسلام» در معنای گسترده کلمه.

از آغاز قرن بیستم، مفهوم «شرق‌شناس» در جهان اسلام و مناطق دیگر از چند جهت تغییر کرده است. درحالی‌که پیش‌تر مستشرقان، بنا بر تعریف، محققان غیرمسلمان غربی اسلام بودند، اکنون محققان غربی مسلمان، محققان غیرمسلمان بیرون از غرب، و محققان مسلمان داخل و خارج کشورهای مسلمان هم وجود دارند. همچنین درحالی‌که پیش‌تر جهان غرب و جهان اسلام دو سرزمین جغرافیایی متفاوت بودند، اکنون جهان‌هایی درهم‌آمیخته‌اند و جوامع مختلف مسلمان در کشورهای غربی زندگی می‌کنند. در حال حاضر، در مطالعات اسلام، مستشرقان را باید شامل همه محققان بی‌طرف اسلام و جوامع و فرهنگ‌های اسلامی دانست، غربی باشند یا غیرغربی، مسلمان باشند یا غیرمسلمان، و ساکن غرب باشند یا ساکن جای دیگر. همکاری بین محققان این حوزه فارغ از تفاوت‌های آنان از لحاظ دین و خاستگاه منطقه زندگی و محل کار آنان انجام می‌گیرد. تنها تفاوت ظاهراً این باشد که محققان مسلمان نسبت به پیامدهای مستقیم تحقیقات‌شان برای جامعه اسلامی آگاه‌ترند.

تغییر دیگر در مفهوم «شرق‌شناس» به محدوده تخصص آنها مربوط است. در ادوار گذشته، قریب به اتفاق مستشرقان فیلولوژیست‌های متخصص در زبان‌های شرقی، با/بی گرایش تاریخی، بودند، و این حوزه مطالعاتی دشواری بود که شیوه و پیش‌نیازهای پژوهشی خود را داشت و برای پارادایم‌های جدید تحقیق جایی نمی‌گذاشت. اما طی چند دهه گذشته، محققان رشته‌های دیگر به‌نحو فزاینده به تحقیق درباره جوامع و فرهنگ‌های مسلمان پرداخته‌اند، از جمله محققان تاریخ اجتماعی، مردم‌شناسان، جامعه‌شناسان و دیگر محققان علوم اجتماعی و نیز متخصصان حوزه‌های ادبیات، هنر و دین. در مقاله حاضر، واژه «مستشرق» اگر برای دوره گذشته به کار رود، به محققان زبان‌ها، ادبیات‌ها و تاریخ‌های شرقی اشاره دارد؛ و اگر برای زمان حال به کار رود،



متخصصان و نمایندگان دیگر رشته‌های دخیل در شناخت ما از جوامع و فرهنگ‌های مسلمان را نیز در برمی‌گیرد.

کارکرد اجتماعی شرق‌شناسان نیز تغییر کرده است. مستشرقان، بیشتر از گذشته، به متخصصانی درون جوامع غربی در برخی جنبه‌های اسلام و جوامع و فرهنگ‌های مسلمان تبدیل شده‌اند. آنان نقش‌های مرتبطی در جامعه ایفا می‌کنند؛ در کنار پژوهش و آموزش، در موارد لازم اطلاعاتی فراهم می‌آورند و در صورت نیاز نقش میانجی را در ارتباطات بازی می‌کنند. در برخی موارد، وظایف ویژه‌ای به آنها محول می‌شود. بیش از گذشته، جامعه بر آنها فشار می‌گذارد تا کارشان را با مسائل اجتماعی مرتبط سازند؛ بیش از قبل، باید پاسخ‌گوی نیازهای نهادهای جامعه‌شان باشند.

اگر مستشرقان از دانشی تخصصی برخوردار بوده‌اند، نظرهایی هم درباره اسلام داشته‌اند؛ گاه با عقاید و اعمال خاص مسلمانان مخالفت کرده‌اند، و گاه کوشیده‌اند عقاید و سنت‌های خود را در میان مسلمانان رواج دهند، و در موارد زیادی دوستانی نزدیک در میان آن‌ها داشته‌اند. این قبیل فعالیت‌ها و تعهدهای شخصی مستشرقان را باید در بافت ویژه جامعه خود و در بافت مناسبات بین آن جامعه و جوامع خاص مسلمان دید و داوری کرد. تاجایی‌که دانش‌طلبی اولویت دارد، پژوهش‌های مستشرق افزایش می‌یابد، اما در کنار این شناخت علمی، همواره حاشیه‌ای گسترده از اندیشه‌ها، ارزش‌ها و گرایش‌های شخصی خودِ مستشرقان هم در میان بوده که به گروه‌هایی در جامعه خود انتقال داده‌اند. این جنبه فرهنگی انسانی غیرآکادمیکِ مستشرقان درآمیخته با آثار آن‌هاست و خالی از غرض و سوگیری نیست. مثلاً این نکته درخور توجه است که ببینیم آنان تا چه اندازه در درجه نخست محققان تخصصی بوده‌اند که آثارشان پیامدهای سیاسی و اجتماعی اندکی برای جامعه خودشان یا جامعه مورد مطالعه‌شان داشته است. آنان، همانند دیگر محققان، اغلب در برابر استفاده نادرست از نتایج آثارشان بی‌دفاع بوده‌اند. محقق حوزه اسلام بودن با بینش نسبت به مسائل امروز جهان سوم ارتباط چندانی ندارد. چنین محققانی لزوماً علاقه‌مند نیستند که روش‌های گوناگون معرفی ایدئولوژیک اسلام یا راه‌های مختلف استفاده سیاسی از اسلام در خدمت منافع مسلمانان و غیرمسلمانان را تشخیص بدهند. آنان همچنین به خودی‌خود از شرایط تنش اجتماعی آگاه نیستند، شرایطی که در آن ممکن است اسلام نقش شعاری جنگی یا نمادی از یک برنامه فعالیت اجتماعی و سیاسی، یا کلیشه‌ای آرمان‌گرایانه ایفا کند.



آثار انجام‌شده به‌دست مستشرقان، مانند هر مطالعه‌ای دربارهٔ جوامع و فرهنگ‌ها در گذشته و حال، ابعاد مختلفی دارد: ۱) کار تخصصی حاصل از بررسی علمی بی‌طرفانهٔ اطلاعات مستند؛ ۲) نحوهٔ مواجههٔ محقق و درگیری احتمالی او با موضوع در جریان کار پژوهشی؛ ۳) انگیزه‌های مختلف (عاطفی، انسانی، دینی) و اهداف متنوع برای انجام این پژوهش‌ها، از جمله علل خاص موردنظر محقق و تجربه‌ها و دغدغه‌ها و تعهدات شخصی او در ارتباط با پژوهش؛ ۴) زمینهٔ اجتماعی‌ای که پژوهش در آن انجام شده، جایگاه آن در جامعه و مناسبات آن با جوامع خاص مسلمان، که شامل سازمان‌دهی، تأمین بودجه و مسائل سازمانی و اداری هم می‌شود؛ ۵) میزان نقشی که محقق به‌عنوان پل میان دو یا چند فرهنگ ایفا می‌کند، چنان‌که از جامعهٔ خودش فاصله می‌گیرد و در ارزیابی‌ها و داوری‌هایش دربارهٔ هر یک از دو جامعه به نوعی بی‌طرفی فزاینده روی می‌آورد.

این پرسش باقی می‌ماند که بین نقشی که جامعهٔ خودِ مستشرقان به آن‌ها داده و نوع دانش و اندیشهٔ عمومی‌ای که آنان سرانجام دربارهٔ اسلام و مسلمانان ایجاد کرده‌اند، تا چه حد ارتباط مستقیم وجود داشته است. آنان کجا دانش و اندیشه را، به‌اصطلاح، جلوتر از جامعهٔ خود شکل داده‌اند و کجا صرفاً از اندیشه و رفتار معمول جامعهٔ خود پیروی کرده‌اند؟ کجا و چگونه هنجارها و ارزش‌های مطلوب جوامع غربی را نسبی‌سازی یا نقد کرده‌اند؟ برخی مستشرقان، آگاهانه یا ناآگاهانه، با معرفی اسلام به‌عنوان چیزی کاملاً متفاوت یا به‌مثابهٔ خطر، اُبژه یا مأموریت بین جامعهٔ خود و اسلام یا مسلمانان فاصله انداخته‌اند. برخی دیگر از آن‌ها، آگاهانه یا ناآگاهانه، با توصیف مسائل مشترک بین انسان‌ها، جوامع و فرهنگ‌ها و بدیهی‌شمردن ارتباط و یادگیری از یکدیگر، میان جامعهٔ خودشان و اسلام و مسلمانان آشتی ایجاد کرده‌اند. بیش از آن‌چه عموماً تصور می‌شود، بیشترِ مستشرقان در مواضع‌شان بسیار کمتر از آن‌چه گمان می‌رود اصالت داشته‌اند، و در ارزیابی فاصلهٔ میان اسلام و غرب صرفاً سخن‌گویان جوامع خود بوده‌اند. به‌جز زمانی که به‌وضوح خواسته‌اند اسلام و جوامع و فرهنگ‌های اسلامی را مستقل از عقاید و اعمال موجود (که گاهی آشکارا برضد آن‌ها بوده) مطالعه کنند، درک آنان از اسلام به‌شدت مبتنی بر اندیشه‌ها و ارزش‌های جاری در جامعه یا اجتماع خودشان بوده است.



ب) از آغاز تا سده نوزدهم

زمانی که عرب‌ها فتوحات خود را در جنوب، و در قرن هشتم و اوایل قرن نهم میلادی در جنوب غربی اروپا انجام دادند، دو جهان خود را در مقابل یکدیگر یافتند. این دو جهان، برای چند سده، بسته به جایی که قدرت سیاسی در آن مستقر بود، خود را به عنوان جهان‌های مسیحی و اسلامی می‌شناختند. فتوحات ترک‌ها در سرزمین‌های عرب‌زبان (به‌استثنای مراکش)، آناتولی و جنوب شرقی اروپا تا میانه قرن شانزدهم میلادی اوضاع مشابهی پدید آورد. با این حال، در این مورد، دو جهانی که مقابل یکدیگر قرار گرفتند نه تنها به عنوان مسیحی و مسلمان، بلکه به نحوی فزاینده به عنوان قلمرو اروپایی و «شرقی» نیز شناخته می‌شدند، «شرق»ی که ابتدای آن مرز حکومت عثمانی بود.

تاریخ تقابل میان این دو جهان و مناسبات آن‌ها به‌ویژه در اطراف مدیترانه و بالکان (همچنین شرق دورتر، در مرزها و درون امپراتوری روسیه) پیچیده است؛ مرزهای این دو جهان شاهد انواع تعامل‌ها بوده‌اند. ما در این جا فقط به یک جنبه از تعامل فرهنگی می‌پردازیم: تحولات دانشی که محققان اروپایی از جهانی که مظهر آن اسلام بود به دست آوردند، از جمله زبان‌های عربی و ترکی، پیش از قرن نوزدهم که مطالعات اسلام به‌مثابه یک حوزه مستقل پژوهشی در دانشگاه‌های اروپا شکل گرفت. چه نوع شناختی از اسلام به دست آمد؟ انگیزه تحقیق درباره آن چه بود؟ چه موانع مهمی بر سر راه تحقیق قرار داشتند؟ و این دانش طلبی در کدام بافت فرهنگی اروپا شکل گرفت؟

۱. میراث عربی؛ سده‌های میانه

تا پیش از آغاز جنبش صلیبی در نیمه دوم قرن یازدهم میلادی و پیش از فتح تولدو (۱۰۸۵) و سیسیل (۱۰۹۱) و اورشلیم (۱۰۹۹)، شناخت از اسلام و سرزمین‌های مسلمان در اروپای لاتین محدود بود. منابع در این باره معدود و پراکنده بودند: گزارش‌های اتفاقی از مسیحیانی که در شام یا در اسپانیا تحت حاکمیت مسلمانان زندگی می‌کردند، عقاید خاص مسلمانان که یوحنا دمشقی و متکلمان بیزانسی در ردیه‌هاشان بر اسلام نقل کرده بودند، و گزارش‌ها به کلیسای روم درباره مواجهه مسلمانان با مسیحیان تحت حاکمیت کلیسای روم یا خارج آن. این شناخت بسیار محدود بود. و از سویی با عناصری از تخیل دینی درآمیخته بود و تحت تأثیر تلاش‌هایی قرار داشت که می‌خواستند نشان دهند اسلام و مسلمانان نه تنها از نظر سیاسی بلکه از نظر دینی هم



خطری برای اروپا و مسیحیت به شمار می‌روند. اسلام دین حقیقی نبود: در بهترین حالت فرقه‌ای مسیحی بود، اما بی‌تردید مثل مسیحیت ریشه و حیانی نداشت.

اسپانیا

نخستین ابزارهای کار برای مطالعه زبان عربی در اروپا، که برای ما دانسته است، از اسپانیا می‌آیند: *واژه‌نامه لاتین-عربی*^۱ (با حدود یازده هزار کلیدواژه لاتین که یک سوم شان ترجمه نشده‌اند) از قرن دوازدهم؛ و *واژه‌نامه عربی*^۲ (با حدود چهار هزار کلیدواژه لاتین و حدود هشت هزار واژه نمایه به عربی) از قرن سیزدهم. این دو اثر باید در خدمت هدف ترجمه از لاتین به عربی بوده باشند که استفاده از آن‌ها عمدتاً برای مقاصد تبشیری در میان مسلمانان مناطقی بود که در پی بازپس‌گیری اندلس، تحت حاکمیت مسیحیان درآمده بودند.

نخستین اطلاعات مکتوب درباره اسلام و محمد از فردی به نام موسی سفاردی^۳ (۱۰۶۲-۱۱۱۰)، که آثار عربی درباره نجوم را خوب می‌شناخت، به دست می‌آید. او در ۱۱۰۶ به مسیحیت گروید و نام پطرس آلفونسی^۴ را انتخاب کرد؛ سپس به انگلستان رفت و پزشک مخصوص پادشاه شد. این اطلاعات در بخش پنجم اثر او، *گفت‌وگوهایی که در آن‌ها اعمال ناشایست یهودیان رد می‌شوند*^۵ آمده است.^۶ با این حال، درباره نویسنده چیز زیادی نمی‌دانیم.

در متون مشهور به «مجموعه کلونی» اطلاعات دقیق‌تری وجود دارد. پس از تصرف تولدو/طلیطله در ۱۰۸۵، این شهر به عنوان اسقف‌نشین اصلی کلیسای روم در اسپانیا انتخاب شد (۱۰۸۸). چند دهه بعد، این شهر به مرکزی برای ترجمه متون علمی و فلسفی عربی به لاتین تبدیل شد، به‌ویژه به سبب تلاش‌های اسقف اعظم دُن ریموندو^۷ (حک. ۱۱۲۵-۱۱۵۱). وقتی پطرس ارجمند (۱۰۹۴-۱۱۵۶)، اسقف دیر بندیکتی کلونی، در ۱۱۴۲ از اسپانیا دیدن کرد، این دو تن احتمالاً درباره پروژه ترجمه برخی متون اسلامی از عربی به لاتین با هم صحبت کردند. به هر حال، بعد از آن، پطرس ارجمند به دو محقق از طبقه خودش که روی نجوم عربی کار می‌کردند، یعنی روبرت کتونی (چستری) و هرمان دالماسیایی^۸، مأموریت داد تا پنج متن اسلامی، از جمله قرآن، را به لاتین ترجمه کنند؛ روبرت ترجمه قرآن را تا ۱۱۴۳ به پایان رساند. علاوه بر این ترجمه‌ها، خود پطرس ارجمند هم دو متن تألیف کرد: متن بیشتر توصیفی جامع همه بدعت‌های ساراسن‌ها^۹ و متن جدلی کتابی علیه فرقه یا بدعت ساراسن‌ها^{۱۰}. این متون در کنار هم مجموعه مشهور به «مجموعه کلونی» یا «مجموعه تولدو» را تشکیل می‌دهند.



پطرس ارجمند، که به موضع ضدیهودی‌اش علیه برنارد کلروویی^{۱۱} مشهور است، در موضع‌گیری نسبت به مسلمانان هم با او تفاوت دارد. درحالی‌که برنارد برای دعوت به جنگ‌های صلیبی دوم فعالانه تبلیغ می‌کرد، پطرس معتقد بود که، به‌جای جنگ، کارهای تبشیری موجب پیروزی بر مسلمانان خواهد شد. اما برای مبارزه با اسلام باید آن را شناخت و به همین دلیل دستور داد تا متون مهم عربی به زبان لاتین در دسترس قرار بگیرند. ترجمه قرآن روبرت کتونی در ۱۵۴۳ (چاپ دوم، ۱۵۵۰) با تلاش بیلیاندر^{۱۲} در باسل منتشر شد.

هم‌زیستی سه دین توحیدی در اسپانیای سده‌های میانه به این معنا بود که بزرگان پیرو هر یک از این دین‌ها باید از دیگری شناخت پیدا می‌کردند، که هم نوعی نیاز فرهنگی بود و هم پیش‌نیازی برای ادعای برتری دین‌شان بر ادیان دیگر. ابن حزم (حدود ۹۹۴-۱۰۶۴) در کتاب *الفصل و یهودا هکوی*^{۱۳} (حدود ۱۰۸۵-۱۱۴۳) در *الخزری* (۱۱۴۰) به‌ترتیب از منظری اسلامی و یهودی دیدگاه‌شان را نوشتند. پطرس ارجمند در کتابی علیه فرقه یا بدعت ساراسن‌ها، *ریموند مارتین* (حدود ۱۲۳۰-۱۲۸۶) در *من خنجر ایمان در برابر موروها و یهودیان* م^{۱۴} (۱۲۷۸)، *ریموند لول*^{۱۵} (حدود ۱۲۳۱-۱۳۱۵) در کتابی دربارهٔ غیریهودیان و سه مرد خردمند^{۱۶} و دست‌آخر *ریکولدو دامونته کروک*^{۱۷} (د. ۱۳۲۱) در بحثی علیه ساراسن‌ها و قرآن (*انکار قرآن*)^{۱۸} و کتابچه‌ای به *ملل شرق*^{۱۹} از منظری مسیحی سخن گفتند. این افراد، در کنار چند نویسنده کم‌اهمیت‌تر، سلی از نوشته‌های ضداسلامی پدید آوردند که، به‌هرحال، از اطلاعاتی فزاینده دربارهٔ اسلام پرده برمی‌داشتند. *ریموند لول* - که گاه او را پایه‌گذار شرق‌شناسی غربی نیز خوانده‌اند - نه‌تنها رسالتی دینی احساس می‌کرد، بلکه از نوعی ذهنیت خلاق فلسفی، علمی و شاعرانه هم برخوردار بود. او که آرزو داشت حقیقت مسیحیت را از طریق گفت‌وگوی مسالمت‌آمیز و استدلال عقلانی برای مسلمانان بیان کند، مدرسه‌ای برای آموزش زبان عربی به مبلغان مسیحی آینده در میرامار در مایورکا بنا کرد که از ۱۲۷۶ تا ۱۲۹۴ فعال بود. مطالعهٔ زبان عربی زمانی قاعده‌مندتر و نهادینه شد که شورای شهر وین در ۱۳۱۱ در توصیه‌نامه‌ای تصویب کرد که در هر یک از پنج دانشگاه اروپا (رم، بولونیا، پاریس، آکسفورد، سالامانکا) باید دو نفر متخصص آموزش زبان‌های شرقی (یعنی یونانی و عبری، سریانی و عربی) منصوب شوند، با این توضیح که دو زبان اول فهرست مهم‌ترینند. با این حال، در طی سده‌های سیزدهم و چهاردهم در اروپا تعداد افرادی که عربی را خوب می‌دانستند کمتر از بیست نفر تخمین زده می‌شود.



نقش کلیسای روم در اروپا در مواجهه با اسلام

همه این تلاش‌ها برای دستیابی به شناختی بهتر از اسلام در کلیسای روم به‌ویژه فرقه‌های بندیکت کلونیایی، دومینیکن و فرانسیسکن ریشه داشتند. چون یکی از مهم‌ترین موضوع‌ها در مواجهه جهان‌های مسیحی و اسلامی - که در آغاز ذکر شد - ارتباط عقاید مسیحی و اسلامی بود، دیدگاه‌ها درباره این ارتباط بر نحوه تلقی مردم این دو جهان از مواجهه‌شان بسیار تأثیر داشت که آن‌ها را بر اساس دین خود عقلانی‌سازی می‌کردند.

پیرو جنبش صلیبی، که در نیمه دوم قرن یازدهم در اسپانیا، سیسیل و دیگر مناطق اروپای غربی (با فراخوان پاپ اوربان دوم در ۱۰۹۶) آغاز شد، تصویری از اسلام به‌مثابه دشمن بزرگ مسیحیت در اروپا شکل گرفت. ویلیام مونتگمری وات چهار ویژگی اصلی این تصویر را این‌گونه برمی‌شمرد: ۲۰ «الف) دین اسلام دروغین و تحریف‌کننده حقیقت است؛ ب) اسلام دین خشونت و شمشیر است؛ ج) اسلام دین تن‌آسایی و لذت‌جویی است؛ د) محمد ضد‌مسیح/دجال است.»

این نویسندگان به‌درستی در اینجا از تصویر «تحریف‌شده» اسلام سخن می‌گویند، تصویری که نورمن دنیل به‌دقت آن را تحلیل کرده است.^{۲۱} می‌توان افزود که پیشرفت‌های واقعی در شناخت اسلام که نویسندگان پیش‌گفته ایجاد کردند، همواره در محدوده همین چهار ویژگی تصویر اسلام باقی ماندند، تصویری که کلیسای روم تصویب کرد و نهضت اصلاح دین بر آن صحنه گذاشت.

در سطح عمومی، محمد و مدعای پیامبری‌اش، قرآن و برخی ویژگی‌های فرهنگی جامعه عرب‌مسلمان، نظیر چندهمسری، به‌سخره گرفته می‌شدند. در سطح ایدئولوژیک، اسلام نظامی یک‌پارچه از آموزه‌های غلط و ساختاری ایدئولوژیک و خصمانه معرفی می‌شد. این دو سطح درکنارهم تصور جمعی دینی را به‌سمت نوعی ضدیت با اسلام سوق داد، هم‌چنان‌که ضدیت با یهودیت نیز در حال افزایش بود. می‌توان گفت کلیسا هویت خود را در ضدیت با مسلمانان و یهودیان اعلام کرده بود، همان‌طور که پیش‌تر در نخستین سده‌های حیاتش چنین موضعی را علیه گنوسی‌ها و ملحدان داشت؛ و اروپا هم در جست‌وجوی یافتن روح خود بود. اما این را هم می‌توان گفت که مسیحیان اروپا برای هدفی نادرست با روش‌هایی نادرست تجهیز می‌شدند. به‌هرحال، ایدئولوژی صلیبی، همراه با پایگاه‌ها و برنامه‌های تبلیغی و تلاش‌های مبلغانش، که بر تصویری تحریف‌شده از اسلام مبتنی بود، به‌تنهایی بزرگ‌ترین مانع شناخت اسلام و جوامع مسلمان را شکل نمی‌داد. در اسپانیا سندریم مسیحیت قرون وسطا و مبانی آن، که با تفتیش



عقاید تقویت می‌شد، به تراژدی انسانی حذفِ هم اسلام و هم یهودیت در طی سه سده پس از پیروزی‌های نظامی سده سیزدهم به‌دست پادشاهان مسیحی انجامید. هم یهودیان (۱۴۹۲) و هم مسلمانان (۱۵۰۲) در معرض تعمید یا اخراج قرار گرفتند، که این آخرین راه‌حل در آن دوره زمانی بود. این عمل سیاسی از نظر ایدئولوژیک با تصویر تحریف‌شده از اسلام و یهودیت و با ادعاهای مطلق کلیسا و نهادهای وابسته به آن توجیه می‌شد و زمینه‌سازیِ الاهیاتی آن با آثاری چون شهر خدا^{۲۲} از آگوستین، چرا خدا/انسان شد؟^{۲۳} از آنسلم، و جامع علیه غیریهودیان^{۲۴} از آکویناس انجام می‌گرفت.

علوم و فلسفه عربی

در اسپانیا بود که نوع دیگری از مطالعات نیز گسترش یافت و نیاز به نوع دیگری از شناخت پدید آمد که می‌توان به‌تعبیر دقیق‌تر آن را پیش‌درآمد مطالعات شرق به‌معنای امروزی کلمه دانست، یعنی همان برنامه ترجمه که با تشویق دُن ریموندو - که نام او رفت - در ۱۰۸۵ در تولدو آغاز شد. این برنامه به‌طور خاص بر ترجمه از عربی به لاتین تمرکز داشت، آن هم ترجمه متون موردنیاز علمی و فلسفی در اروپا. این آثار یا ترجمه‌های عربی متون فلسفی، علمی و پزشکی یونانی بودند (مثل ترجمه عربی آثار ارسطو) یا متون حاوی شرح‌ها و تفسیرهای نویسندگان مسلمان (مثل ابن‌سینا)، که آثارشان حدود ۱۱۸۰ در اروپا شناخته شدند. گروهی از مترجمان فرهیخته برای بیش از دو قرن خود را وقف کار ترجمه کردند، که برخی از آن‌ها از خارج اسپانیا بودند؛ عالمان یهودی در این‌جا نقشی مشابه با نقش عالمان نسطوری‌ای ایفا کردند که پیش‌تر در سده نهم و دهم در برنامه ترجمه از سریانی (یونانی) به عربی در بغداد مشارکت داشتند.

پیش‌گامان مشهور برنامه ترجمه در قرن دوازدهم دو تن بودند: دومینگو گونزالز^{۲۵} و ژرار کرمونایی^{۲۶} (۱۱۱۴-۱۱۸۷)، عالم سرشناس ایتالیایی، که گفته‌اند مسئول ترجمه بیش از هفتاد اثر عربی بود. یکی از مشهورترین عالمان یهودی مشارکت‌کننده در جنبش ترجمه آبراهام بن‌عزرا (۱۰۸۹-۱۱۶۷) بود. به‌طور خاص در قرن سیزدهم بود که آثار فلسفی ترجمه شدند، چنان‌که بخشی از آن‌ها مبنایی برای تألیف ردیه‌های مهم مسیحی آن دوره شدند و بخشی دیگر بحث‌های فزاینده‌ای درباره ارتباط عقل و ایمان را در میان اندیشمندان مسیحی برانگیختند. دو تن از مترجمان دربار امپراتور فریدریک دوم (حک. ۱۲۱۵-۱۲۵۰) به‌سبب ترجمه آثار فلسفی شهرت یافتند: مایکل اسکات^{۲۷} (حدود ۱۲۰۰- حدود ۱۲۳۶) و یاکوب آناطولی^{۲۸} (حدود ۱۲۳۰- حدود ۱۲۵۰).



۱۲۵۰). در نیمه دوم قرن سیزدهم، نام‌های هرمان دلماطی^{۲۹} و موسی بن تیبون^{۳۰} (۱۲۴۰-۱۲۸۳)، که بعدها در سوریه-فلسطین فعال بودند، شهرت دارند. در اسپانیا آلفونسوی دهم پادشاه کاستیا، مشهور به آلفونسوی دانا^{۳۱} (حک. ۱۲۵۲-۱۲۸۴) بود که فرمان ترجمه را صادر کرد و چند مؤسسه آموزش عالی بنا نهاد.

تأثیر فلسفه عربی در اندیشه اروپا در قرن سیزدهم به خودی خود موردی از «شرق‌شناسی» است. چندین فیلسوف اروپایی فلسفه عربی را مطالعه و به آن استناد می‌کردند: راجر بیکن (حدود ۱۲۱۴-۱۲۹۲) در اثر اکبر^{۳۲} (او همچنین در فلسفه اخلاق^{۳۳} به بررسی ادیان مختلف پرداخته است)، روبرت گروستست^{۳۴} (د. ۱۲۵۳) از سنت افلاطونی، آلبرتوس ماگنوس (حدود ۱۲۰۶-۱۲۸۰) و توماس آکویناس (۱۲۲۶-۱۲۷۴) از سنت ارسطویی، و نیز سیگر برابانتی^{۳۵} (حدود ۱۲۳۵-۱۲۸۲) از ابن‌رشدیان لاتینی. پس از بحث‌های بسیار، جریان ابن‌رشدیان لاتینی در نهایت از جانب اسقف اتین تمپیر پاریسی^{۳۶} (۱۲۷۷) محکوم شد.

سیسیل، سوریه-فلسطین و اروپا تا ۱۵۰۰

شرق‌شناسی در معنای گسترده‌تر کلمه، یعنی گرایش به فرهنگ شرق و علاقه به شناخت آن و گرفتن ارزش‌ها از آن، در اسپانیا، سرزمینی که کلیسای روم نهادها و آموزش‌هایش را به‌اجبار تحمیل می‌کرد، سر بر نیاورد، اما در مناطق دیگری که امکان تعامل جهان‌های مسیحی و اسلامی وجود داشت پدیدار شد. سیسیل، جایی که دودمان عرب بنی‌کلب بر آن حکومت کرده بود (۹۰۲-۱۰۹۱)، پس از فتح به‌دست راجر یکم (د. ۱۱۰۱) به چنین جایی تبدیل شد. راجر دوم (پسر راجر یکم؛ حک. ۱۱۳۰-۱۱۵۴)، فریدریک دوم از خاندان هوهنشتاوفن^{۳۷} (نوه راجر دوم؛ حک. ۱۲۱۵-۱۲۵۰) و بعدها مانفرد و شارل آنژویی^{۳۸} نه‌تنها مترجمان را به کار ترجمه عربی-لاتین گماردند، بلکه خودشان هم مستقلاً دانشی درباره روش‌ها و سنت‌های عربی-اسلامی کسب کردند و هنجارها و ارزش‌های فرهنگی عرب‌ها را پذیرفتند.

دیگر مکان مواجهه جهان‌های مسیحی و اسلامی سوریه-فلسطین در طی دوره صلیبی (۱۰۹۹-۱۲۹۱) بود. کتاب تاریخ وقایع آن سوی دریاها^{۳۹} از ویلیام صوری^{۴۰} (حدود ۱۱۳۰-۱۱۸۴) در توصیف سال‌های دوره ۱۰۹۴-۱۱۸۴ (سال‌مرگ نویسنده) شامل نکاتی دقیق درباره رفتار مسلمانان عرب است و می‌توان آن را به‌خودی خود اثر تاریخی یک شرق‌شناس دانست. در این‌جا نیز برخی ترجمه‌ها از آثار علمی از زبان عربی به لاتین انجام شدند. دانشی که فرانک‌ها



این‌جا به‌صورت دست‌اول از فرهنگی ذاتاً برتر به دست آوردند، درحالی‌که مسلمانان را در زندگی واقعی می‌دیدند، تغییر جهت واقع‌گرایانه‌ای در شناخت اروپا از شرق ایجاد کرد؛ وام‌گیری‌های فرهنگی بسیاری رخ دادند و بازرگانی میان دو سوی مدیترانه رونق گرفت.

گادفری ویتروبی^{۴۱} (قرن دوازدهم) اکنون می‌توانست گزارش تاریخی معقولی از زندگی محمد در رویدادنامه جهان^{۴۲} خود به دست دهد. دُن رودریگو خیمِنز دو رادا،^{۴۳} اسقف اعظم تولدو (اوایل قرن سیزدهم)، گزارش منصفانه‌ای از تاریخ عرب‌ها، به‌ویژه در غرب، ازجمله اسپانیا، در کتابش تاریخ عرب‌ها (یا: ساراسن‌ها)^{۴۴} عرضه کرد. اندکی بعد، جهان‌گردانی نظیر ویلیام روبروکی^{۴۵} (ویلیام روبروکیوس، حدود ۱۲۲۰ - حدود ۱۲۹۴؛ مسافرت در ۱۲۵۴) و مارکو پولو (۱۲۵۴ - ۱۳۲۴) تصمیم به کشف جهان‌ها، فرهنگ‌ها و دین‌های دیگری فراتر از اسلام گرفتند. در خودِ اروپا جهان‌گردان معنوی در طول مسیرهای آغازین، ویژگی‌های مثبتی از اسلام را کشف کردند که ازجمله با شخصیت صلاح‌الدین [ایوبی] معرفی شده بود و در پارزیفال^{۴۶} و ویله‌هالم^{۴۷} از وُلفرام فُن اِشِنباخ^{۴۸} و در نسخه آلمانی جام مقدس^{۴۹} صورتی رمزی داشت.

دو مشارکت اخیر در مطالعات زبان عربی در این دوره باز هم به اسپانیا تعلق دارند و تاریخ آن‌ها به سیزده سال پس از سقوط گرانادا (۱۴۹۲) برمی‌گردد. پدرو دی آلکالا (پطرس هیسپانوس)^{۵۰} در واژگان عربی با حروف اسپانیایی^{۵۱} (منتشرشده در ۱۵۰۵) گزارشی دقیق به‌خط لاتینی از واژه‌های عربی زبان گفتاری در گرانادای آن زمان به دست داد. در اثری دیگر از همین محقق با عنوان هنر یادگیری سریع زبان عربی^{۵۲} (منتشرشده در ۱۵۰۵، که در قالب چاپ دوم در همان سال تصحیح شد و بسط یافت)، نخستین دستورزبان عربی تألیف یک اروپایی را داریم که عربی گفتاری گرانادا را بر اساس مقوله‌های دستورزبان لاتین توضیح می‌دهد.

طی قرن‌های چهاردهم و پانزدهم، انسان‌گرای رنسانس ایتالیا علاوه بر مطالعه آثار نویسندگان به زبان‌های کلاسیک یونانی و لاتین، به نوشته‌های کابالایی عبری و متون عربی مهم برای علوم، پزشکی و فلسفه اروپایی توجه کردند. در عین حال، میراث فرهنگی عرب همچنان بخشی از آگاهی اروپایی دست‌کم در ایتالیا بود. اما طی قرن پانزدهم تغییری رخ می‌دهد که انسان‌گرای بزرگ، جیووانی پیکو دلامیراندولا^{۵۳} (۱۴۶۳-۱۴۹۴)، نماینده آن است؛ او گرچه عربی و عبری را خوب می‌دانست، به میراث کلاسیک روی کرد و میراث عرب را کنار گذاشت. در مقابل



«کلاسیک‌شناسان»، این «شرق‌شناسان» بودند که کار آشکار کردن واقعیت‌ها و اهمیت جهان اسلام عرب و میراث آن را بر عهده گرفتند.

۲. تهدید ترک‌ها؛ از ۱۴۵۰ تا ۱۷۰۰

پس از شکست صلیبیان بالکان و تلاش‌ها برای اتحاد با کلیسای ارتدوکس یونان، واکنش اولیه کلیسای روم به سقوط قسطنطنیه (۱۴۵۳) یکی از آزادی‌های نسبی‌ای بود که به لطف تلاش‌های برخی روشنفکران بزرگ به دست آمد. بلافاصله بعد از سقوط قسطنطنیه، جان سگوویایی^{۵۶} (حدود ۱۴۰۰-۱۴۵۸) همایشی را میان روحانیان مسیحی و فقیهان مسلمان برای گفت‌وگو درباره عقایدشان پیشنهاد داد. نیکولاس کوزایی^{۵۷} (۱۴۰۱-۱۴۶۴) پیش‌تر کتاب درباره صلح ادیان^{۵۸} را منتشر کرده بود، که گفت‌وگویی بود میان نمایندگان ادیان مهم در جست‌وجوی آن‌چه حقیقت و وجه اشتراک آن‌هاست. کتاب او، واریسی قرآن^{۵۹} (۱۴۶۰)، بررسی دقیقی است از مضامین قرآن و تلاشی است برای نشان‌دادن آن‌چه اسلام را با مسیحیت مرتبط و آن‌چه اسلام را از مسیحیت جدا می‌کند، بر مبنای متن قرآن. به‌علاوه، او معیارهایی عملی را برای همایش اسلامی-مسیحی، که جان سگوویایی پیشنهاد کرده بود، به دست داد. پاپ جدید پیوس دوم، آیناس سیلویوس^{۶۰} انسان‌گرا (۱۴۰۵-۱۴۶۴)، که از ۱۴۵۸ پاپ بود، به‌تحریک جان [سگوویایی] نامه‌ای به سلطان محمد دوم عثمانی، فاتح قسطنطنیه، نوشت و خواستار منطق و درک مشترک عملی در مناسبات قابل‌پیش‌بینی بین این دو جهان در مواجهه با یکدیگر شد.

هم‌سایگی با امپراتوری عثمانی، حکومت مستحکمی که قدرتش تا میانه قرن شانزدهم هم‌چنان رو به افزایش بود (وین در ۱۵۲۹ محاصره شد)، بر پیشرفت شناخت درباره جوامع مسلمان و اسلام در اروپا تأثیر می‌گذاشت. به دلایل مختلف، اروپاییان به شناخت صحیح و بی‌طرفانه از این امپراتوری مسلمان، از جمله نحوه اداره و منابع و نهادهای دینی آن، به‌روشنی احساس نیاز می‌کردند؛ به‌علاوه، هم‌سایگی با این امپراتوری دستیابی به این شناخت، چه مستقیم چه غیرمستقیم، را تسهیل می‌کرد. صرف‌نظر از منافع اساسی نظامی و سیاسی، در تثبیت و گسترش روابط تجاری با استانبول، از میر و شام منافع اقتصادی هم اهمیت داشتند. این نیاز به شناخت عملی با انگیزه‌هایی از جنس اندیشه انسان‌گرایانه و رنسانس قوت می‌گرفت. در نتیجه، موضوعی جدید برای مطالعه پدید آمد: اسلام در بافت عثمانی، زیرا اسلام در این دوره عمدتاً با ترک‌ها و حکومت‌شان شناخته می‌شد. ایده اسلام به مثابه دین نفرت‌انگیز و ساختار ایدئولوژیک به‌نحوی



ظریف به ایده اسلام به مثابه قدرت و تمدن عثمانی تبدیل شد. این تمدن با تمدن اروپا متفاوت دانسته می‌شد، اما هم‌چنان تمدن‌هایی دیگر دورافتاده‌تر از عثمانی‌ها در ایران، هند، چین و ژاپن وجود داشتند. این ایده تمدن اسلامی بعدها به ایده اسلام به مثابه فرهنگ ظریف و لطیف تبدیل شد، فرهنگی که در آثاری جذاب (هزارویک شب) و حتی زیبا (شعر عربی و فارسی) جلوه‌گر بود.

مؤسسه‌های نشر و کارکرد آنها

زبان ترکی عثمانی به خط عربی نوشته می‌شد و ابتدا تکنولوژی چاپ مهر چوبی و سپس چاپ حروف متحرک به عنوان ابزاری مهم برای مطالعات شرق تثبیت شدند. نخستین متن چاپی عربی در ۱۵۱۴ در رم منتشر شد که یک متن آیینی مسیحی مناسب برای مسیحیان شرقی بود. یک قرآن عربی هم ظاهراً در حدود ۱۵۳۰ در ونیز منتشر شد، اما کل آن نسخه باید به دستور پاپ پُل سوم (حک. ۱۵۳۴-۱۵۳۷) از بین رفته باشد. به هر روی، دَنیل برومبرگ یک مؤسسه نشر عربی در حدود ۱۵۳۷ در ونیز تأسیس کرد.

چند ناشر عربی در رم وجود داشتند که مهم‌ترین‌شان متعلق به فردیناند دو مدیچی بود که در حدود ۱۵۸۶ ایجاد شد؛ این مؤسسه متونی از جمله اناجیل اربعه را در ۱۵۹۰ به عربی، آن هم برای استفاده مسیحیان شرقی، منتشر کرد. در واقع، هدف کلیسای روم از چاپ آثار عربی را باید با تلاش‌های مؤثر در جهت ایجاد ارتباط و در نتیجه اتحاد با کلیساهای شرقی در امپراتوری عثمانی مربوط دانست، درست مانند وضعیت اسپانیای سده‌های میانه در دوره بازپس‌گیری اندلس، که مطالعه زبان عربی متأثر از فعالیت‌های تبشیری در میان مسلمانان ساکن سرزمین‌های فتح شده به دست مسیحیان بود. با همان رویکرد اتحاد کلیسا، یک کالج مارونی در ۱۸۵۴ در رم تأسیس شد (و نیز یک کالج ارمنی) و افراد روحانی و عامی مارونی به رم دعوت شدند تا هم تعلیم ببینند و هم از جمله درباره زبان عربی خدمتی ارائه کنند. در ۱۶۲۷ پاپ اوربان هشتم دفتر تبلیغ ایمان^{۵۹} را تأسیس کرد که مشوق مطالعه زبان‌های شرقی برای اهداف تبشیری هم بود.

دیگر ناشر مشهور عربی را فرانسوا ساواری دی بریو^{۶۰} ابتدا در حدود ۱۶۱۳ در رم تأسیس کرد و سپس در ۱۶۱۵ آن را به پاریس انتقال داد که در آنجا انتشارات زبان‌های شرقی^{۶۱} نام گرفت. فرانسیسکوس رافلنگیوس^{۶۲} (۱۵۳۹-۱۵۹۷) ناشری تجاری در هلند تأسیس کرد، اما توماس اِرپنیوس (۱۵۸۴-۱۶۲۴) ناشری خصوصی بنا گذاشت که بعدها به الزویر^{۶۳} در آمستردام فروخته



شد. در مقیاسی کوچک‌تر، متون عربی در یک مؤسسه نشر در برِسلاو چاپ می‌شدند که پتر کیرستن^{۶۴} (۱۵۷۵-۱۶۴۰) پیش از مهاجرت به سوئد در ۱۶۳۶ تأسیس کرده بود.^{۶۵}

گیوم پوسترل و بافت فرانسوی

در پی پرتغال و اسپانیا، در سده شانزدهم، هم انگلستان و هم فرانسه افق‌ها و علاقه‌هاشان را بسیار گسترش دادند، و مردم احساس روشنی نسبت به چیزهای جدید و بیگانه و در عین حال در دسترس پیدا کردند. این پدیده به معنای واقعی کلمه از طریق سفرهای اکتشافی جغرافیایی و، احتمالاً بیشتر در شبه‌جزیره ایبری، از طریق اکتشاف‌های فکری و معنوی اتفاق افتاد. گیوم پوسترل^{۶۶} (۱۵۱۰-۱۵۸۱) نماینده این وضعیت اکتشاف ذهنی در بافت خاص فرانسه، ایتالیا و اتریش در آن دوره است. او که در زبان‌دانی وضعیتی استثنایی داشت، چندین زبان خوانده بود و فرانسوی اول (۱۵۴۷-۱۴۹۴)، پادشاه فرانسه از ۱۵۱۵ به بعد، که مشتاق جذب هنرمندان و انسان‌گراها در دربارش بود، به او علاقه‌مند شد. فرانسوی اول با توجه به سیاست‌های طرف‌دارانه‌اش در قبال شام عثمانی که قراردادی شامل امتیازات مهم [با آن‌ها] در ۱۵۳۵ امضا کرده بود، و با در نظر گرفتن سیاست پاپ‌ها دایر بر اتحاد با کلیساهای شرقی که مورد حمایت او بود، به افراد متخصص نیاز داشت. پوسترل، که به‌تازگی سفر طولانی‌اش به مصر و قسطنطنیه را تمام کرده و کتاب دستور زبان عربی^{۶۷} اش را بر اساس آثار نحویان عرب منتشر کرده بود (۱۵۳۸-۱۵۳۹)، در کلژ رویال تازه تأسیس (۱۵۳۰) - که بعدها به کلژ دو فرانس تغییر نام داد - به سمت استاد زبان عربی منصوب شد (۱۵۳۸). پوسترل کتابی با موضوع امپراتوری عثمانی با نام *از جمهوری ترک‌ها*^{۶۸} منتشر کرد (۱۵۳۹-۱۵۴۰) و در آن تصویری کاملاً آلمانی از متحد پادشاه به دست داد. فرانسوی اول، بنا به دلایلی، پوسترل را در ۱۵۴۳ از کلژ رویال اخراج کرد، و این واقعه آغاز دوره‌ای جدید در زندگی پرتلاطم او شد. پوسترل پس از ماجراجویی‌های گسترده معنوی، فکری و سیاسی و چند بار درگیری با دستگاه تفتیش عقاید رم، زمانی که در صومعه‌ای فرانسوی عملاً زندانی بود (۱۵۶۲-۱۵۸۱) به زندگی خود پایان داد، درحالی که هم‌چنان با ایده‌های بزرگی درباره تغییر دین جهان و حاکمیت جهان پیش از وقوع قریب‌الوقوع آخرالزمان درگیر بود. دست‌نوشته‌های ارزشمند او به دانشگاه هایدلبرگ انتقال یافتند.



نهادینه‌شدن مطالعات شرق: لیدن

نمونه‌ای جالب‌توجه از تلاش مشترک برای پیشرفت مطالعات شرق در نیمه نخست قرن هفدهم را در تاریخچه این رشته در دانشگاه لیدن، که به سرعت آوازه یافت، می‌توان دید. این دانشگاه در ۱۵۷۵ به عنوان جایزه‌ای برای مقاومت شهر در برابر محاصره اسپانیا تأسیس شد. «کشورهای سُفلی»^{۶۹} در ۱۵۸۱ اعلام استقلال کردند. مردم هلند، که در معرض دریا و تجارت دریایی بودند و علاقه زیادی به امپراتوری عثمانی و مراکش داشتند، شناخت زبان‌های شرقی را نیاز زمانه می‌دانستند. فرانسیسکوس رافلنگیوس (۱۵۳۹-۱۵۹۷) آموزش زبان عبری را در ۱۵۸۶ در لیدن آغاز کرد و در ۱۵۹۳ زبان عربی را افزود، و *واژه‌نامه عربی*^{۷۰} او پس از مرگش در ۱۶۱۳ منتشر شد. جوزف اسکاليجر،^{۷۱} کلاسیک‌شناس و مورخ و عرب‌شناس، و شاگرد پوسترل، در ۱۵۹۳ بدون وظایف خاص آموزشی به عنوان استاد منصوب شد. کرسی جداگانه‌ای برای زبان عربی در ۱۵۹۹ ایجاد شد. پس از اسکاليجر، دو تن از محققان برجسته جایگاه لیدن در این زمینه علمی را ارتقا دادند. در ۱۶۱۳ توماس ارپنیوس (۱۵۸۴-۱۶۲۴)، که علاقه اصلی‌اش مطالعه زبان‌ها بود، به سمت استاد زبان‌های شرقی منصوب شد؛ در همین سال، اثر مهمش *دستور زبان عربی*^{۷۲} را منتشر کرد که برای دو سده به منبعی کلاسیک تبدیل شد (۱۶۳۶؛ نسخه بسط‌یافته در چاپ سوم، ۱۶۵۶؛ و چاپ چهارم، ۱۷۴۸). یاکوب خولیوس^{۷۳} (۱۵۹۶-۱۶۶۷) در ۱۶۲۴ جانشین او شد؛ او در ۱۶۵۳ اثر مهم *واژه‌نامه عربی-لاتین*^{۷۴} را بر اساس لغت‌نامه‌های عربی و مطالعات خود منتشر کرد که آن هم به ابزاری کلاسیک برای پژوهش تبدیل شد. گذشته از انتشار این آثار مهم پژوهشی، این دو تن دغدغه‌های آموزگاران نیز داشتند و مطالبی خواندنی به زبان عربی برای مبتدیان فراهم آوردند که نزدیک به دو قرن پابرجا ماندند. در این ارتباط، ارپنیوس *داستان‌های لقمان حکیم*^{۷۵} را همراه با برخی امثال عربی (۱۶۱۵) و متنی حرکت‌گذاری‌شده با توضیحات و ترجمه لاتین *سوره یوسف* (۱۶۱۷) تدوین کرد، و خولیوس *شذره الادب ...* را در ۱۶۲۹ منتشر کرد.

اما لیدن شهرتش در حوزه مطالعات شرق را در معنای علمی و عملی دیگری نیز تثبیت کرد. درست همان‌طور که فرانسوای اول گیوم پوسترل را برای خرید نسخه‌های خطی شرقی به شرق فرستاد، خولیوس پس از انتصاب سال‌های ۱۶۲۵ تا ۱۶۲۹ را در شرق گذراند و با مجموعه‌ای از ۳۰۰ نسخه عربی، ترکی و فارسی بازگشت. مهم‌تر اینکه لویوس وارنر^{۷۶} (۱۶۱۹-۱۶۹۵)، نماینده مجلس هلند در باب‌عالی دولت عثمانی بعد از ۱۶۵۵، که در لیدن درس خوانده بود و از



۱۶۴۴ در استانبول زندگی می‌کرد، مجموعه نفیسی شامل حدود هزار نسخه خطی و کتاب‌هایش را برای کتابخانه دانشگاه لیدن به ارث گذاشت. این کتابخانه پیش‌تر کتابخانه اسکاليجر و نسخه‌های خطی خولیوس را هم به دست آورده بود و بعدها به‌نوعی به مکه عرب‌شناسان بدل شد.

نمونه‌هایی از آثار علمی

از میان آثار علمی شایان ذکر در دوره مورد بحث پیش‌از همه /صلاح زمان‌ها^{۷۷} از جوزف اسکاليجر است (۱۵۸۳؛ نسخه بسط‌یافته ۱۵۹۸؛ ۱۶۲۹). این اثر، که محصول پژوهش‌ها و مطالعه‌های مفصل در آثار شرقی بود، تقویم‌های مختلف شرقی را در خود داشت و به‌نوعی تاریخ جهان را روایت می‌کرد. یک سده بعد، ریچارد سیمون (۱۶۳۸-۱۷۱۲) توانست کتاب خود تاریخ/انتقادی عقاید و رسوم ملل شام^{۷۸} را عرضه کند (۱۶۸۴) که در آن جوامع مسلمان و مسیحی ساکن شرق نزدیک را در کنار یکدیگر و تا حد امکان بی‌طرفانه معرفی کرد. در همان حدود زمانی در وین کتاب ارزش‌مند اصطلاح‌نامه زبان‌های شرقی...^{۷۹} از فرانتس مینسکی در سه جلد منتشر شد که فرهنگی ترکی-عربی-فارسی-لاتین بود و به اثری کلاسیک تبدیل شد.

در این ارتباط، به مسئله تصحیح و ترجمه متن قرآن باید اشاره کرد. پاپ الکساندر هفتم (۱۶۵۵-۱۶۶۷) همچنان تصحیح و ترجمه قرآن را ممنوع اعلام کرده بود. با تلاش‌های بیلیاندر، الهی‌دان پروتستان، ترجمه لاتین قرآن از روبرت کتونی، که در ۱۱۴۳ انجام گرفته بود، در ۱۵۴۳ در باسل منتشر شد و ویرایش دوم آن نیز در ۱۵۵۰ انتشار یافت. در ۱۶۴۷، آندره دوریه^{۸۰} یک ترجمه اصیل فرانسوی را همراه با «خلاصه‌ای از دین ترک‌ها»^{۸۱} منتشر کرد؛ این ترجمه خود به چند زبان اروپایی دیگر ترجمه شد. در ۱۶۹۴ آبراهام هینکلمان^{۸۲} نخستین نسخه عربی متن قرآن را منتشر کرد؛ در ۱۶۹۸ بود که دانش‌مند فرهیخته کاتولیک، لودویکو ماراچی^{۸۳}، ویراستی از متن عربی و ترجمه لاتین قرآن را منتشر کرد و مقدمه‌ای طولانی با عنوان «درآمد (پرودروموس)»^{۸۴} بر آن نوشت. این کتاب برای مدت حدوداً یک‌ونیم قرن تصحیح و ترجمه علمی معیار از قرآن بود.

دیگر تصحیح‌ها از متون مهم به‌جز قرآن تصحیح کتاب الشفاء و کتاب النجاة ابن‌سینا بودند که در ۱۵۹۳ با هم در رم منتشر شدند. ارپنیوس نسخه حرکت‌گذاری‌شده سوره یوسف را همراه با ترجمه لاتین و توضیحاتی به‌عنوان مقدمه برای مطالعه قرآن (۱۶۱۷)، و نیز نسخه عربی عهد



جدید (۱۶۱۶) و اسفار پنج‌گانه تورات (۱۶۲۲) را منتشر کرد. در ۱۶۲۵ تصحیح و ترجمه او از بخش عمده تاریخ جهان مورخ قبطی، [شیخ یا جرجیس] المکین (د. ۱۲۷۳)، از محمد به بعد، همراه با تاریخ عرب‌ها (یا ساراسن‌ها) از رودریگو خیمنز دو رادا (حدود ۱۲۱۰) سر برآوردند. ادوارد پوکاک^{۸۵} (۱۶۰۴-۱۶۹۱)، محقق بریتانیایی، که بین سال‌های ۱۶۳۷ و ۱۶۴۰ برای جمع‌آوری نسخه‌های خطی سفرهایی گسترده به شرق نزدیک کرد، در ۱۶۳۸ کرسی جدید زبان عربی آکسفورد را بر عهده گرفت. او ابتدا بخشی از تاریخ مفصل ابوالفرج گریگوریوس (بار هبرائوس) [ابن عبری]^{۸۶}، تاریخ مختصر الدول، را با یادداشت‌های فراوان در کتاب خود نمونه‌ای از تاریخ عرب^{۸۷} (۱۶۵۰) تصحیح و چاپ کرد؛ پس از مرگ او، پسرش در ۱۶۶۳ نسخه کامل کتاب را منتشر کرد. خود پسرش نیز حی بن یقظان ابن طفیل را به چاپ رساند (۱۶۷۱). عهد جدید عربی پس از ویرایش ارپنیوس در ۱۶۱۶ دوباره به همت سالومو نگری، مسیحی سریان، منتشر شد (لندن ۱۷۲۷).

۳. پیروزی روشن‌گری؛ سده هجدهم

در پایان سده هفدهم مجموعه‌ای جدید از آثار درباره اسلام یا مرتبط با اسلام منتشر شدند که فضای متفاوتی را در مقایسه با بیشتر آثار منتشرشده پیش‌گفته ایجاد کردند. این آثار در فضای تصویر قدیم از نزاع میان مسلمانان و مسیحیان و مخالفت آشکار میان ادیان اسلام و مسیحیت نوشته شده بودند. محققانی چون ارپنیوس و پوکاک دشمنی‌شان با ادعای پیامبری محمد و ایده اسلام به عنوان دین قابل‌پذیرش را پنهان نمی‌کردند. این موضع‌گیری فقط داوری شخصی نبود، بلکه بی‌تردید با وضع غالب الاهیات مسیحی در دانشگاه‌ها هم در ارتباط بود. فیلولوژی عربی اغلب به عنوان ابزاری کمکی برای تفسیر عهد عتیق استفاده می‌شد؛ محققانی همچون آلبرت شولتنس^{۸۸} (۱۶۸۶-۱۷۵۰)، مانند افراد قبلی، حتی عربی را یکی از لهجه‌های عبری می‌دانست. اسلام تقریباً همیشه در پرتو آموزه‌های مسیحی داوری و با آن‌ها مقایسه می‌شد. به عبارت دیگر، زبان عربی و اسلام در واقع مطابق با هنجارهای الاهیات مسیحی یا حتی به عنوان «خدمت‌کار الاهیات»^{۸۹} مطالعه می‌شدند.

پیش‌رفت و آزادی مطالعه اسلام و سرزمین‌های مسلمان در فضای عقل‌گرایانه «عصر روشن‌گری» دقیقاً زمانی رخ داد که امپراتوری عثمانی پس از آخرین محاصره وین در ۱۶۸۳ در حال عقب‌نشینی بود و باید پیمان کارلوتس (۱۶۹۹) را امضا می‌کرد. از میان رفتن خطر ترک‌ها از



صحنه اروپا را، که به معنای پایان یافتن جنگ‌های دینی بود، نه فقط از حیث سیاسی بلکه از حیث روانی و فرهنگی و دینی، باید به معنای کاهش تنش‌ها دانست. همان‌طور که ترک‌ها دیگر خطری سیاسی نبودند، اسلام هم دیگر نمی‌توانست دینی ذاتاً خطرناک تلقی شود. اروپا به نوبه خود از طریق سفر به شرق نوعی کنجکاوی و اشتیاق و نیز نوعی آزادی فرهنگی را در نیمه دوم قرن هفدهم آغاز کرده بود و این پدیده حالا می‌توانست از فرهنگ چین تا فرهنگ اسلام نیز امتداد یابد.

یکی از نخستین آثار که این فضای جدید، تازه و آزاد را ایجاد کرد، اثر هزار صفحه‌ای کتاب‌خانه شرقی^{۹۰} (۱۶۹۷) بود که بارتلومی دی هربلو^{۹۱} (۱۶۲۵-۱۶۹۵)، که نماینده نوع جدیدی از «شرق‌شناسی» عصر روشن‌گری بود، آن را ویرایش کرد. این اثر با حمایت دستگاه سلطنتی فراهم آمد و می‌کوشید همه آن‌چه ممکن بود به زبان‌های عربی، ترکی و فارسی مورد علاقه عموم مردم فرانسه باشد ارائه دهد. اثر دیگری که جنبه تخیلی‌تری از فرهنگ مسلمانان را گشود، ترجمه فرانسوی شب‌های عربی در دوازده جلد بین سال‌های ۱۷۰۴ تا ۱۷۱۷ بود. این کار را آنتونی گالند^{۹۲} (۱۶۴۶-۱۷۱۵) انجام داد که از ۱۷۰۹ استاد زبان عربی در کُلژ دو فرانس بود؛ او سفرهای متعددی به شرق نزدیک کرد و پیش‌تر در ۱۶۹۴ کتابی حاوی مثل‌های برگرفته از متون مسلمانان، که شوخ‌طبعی آنان را به تصویر می‌کشید، تألیف کرده بود.

جریان جدید فکری عقل‌گرای آن دوره که از مسیحیت سنتی فاصله گرفته بود، اگر نگوییم در برابر آن ایستاده بود، حالا می‌توانست ادیان دیگر را با سعه صدری بیش از گذشته مطالعه و درک کند. لایب‌نیتس (۱۶۴۶-۱۷۱۶) اسلام را دینی طبیعی می‌دانست، و در ۱۷۲۰ جزوه‌ای بدون نام نویسنده با عنوان «محمد شیاد نیست، یا دفاعی از محمد»^{۹۳} انتشار یافت. در ۱۷۳۰ کتاب زندگی محمد...^{۹۴} به قلم هنری بولنویلیه^{۹۵} (۱۶۵۸-۱۷۲۲) منتشر شد که در آن شخصیت محمد هم‌چون قهرمان تصویر شده بود. سیمون اوکلی (۱۶۷۸-۱۷۲۰) تاریخ ساراسن‌ها^{۹۶} (۱۷۰۸-۱۷۱۸) را با رویکردی هم‌دلانه نوشت و ادوارد گیبون (۱۷۳۷-۱۷۹۴) در انحطاط و سقوط امپراتوری روم^{۹۷} (۱۷۷۶-۱۷۸۱) گزارش تاریخی بی‌طرفانه‌ای از ظهور اسلام عرضه کرد. وُلتر (۱۶۹۴-۱۷۷۸) چنین گزارشی را در رساله‌ای در باب اخلاق و سرشت ملل^{۹۸} (۱۷۵۳) به دست داد. در مواردی نیز از اسلام، به‌طور غیرمستقیم، برای بیان اندیشه‌های انتقادی درباره



جامعه خود، حکومت و کلیسا استفاده می‌کردند: نامه‌های ایرانی از مونتسکیو (۱۷۲۱) و تعصب یا محمد پیامبر^{۹۹} از ولتر (۱۷۴۲).

اما مهم‌ترین اثر پژوهش ادریان رلاند^{۱۰۰} (۱۶۷۶-۱۷۱۸)، متخصص و استاد زبان‌های شرقی در دانشگاه اوترخت، درباره خود دین اسلام بود: دو کتاب درباره دین محمدی^{۱۰۱} (۱۷۰۵، ۱۷۱۷). رلاند در این کتاب، با ترجمه متون اصیل، اسلام را آن‌گونه که خود نویسندگان مسلمان توصیف کرده بودند شناساند و اندیشه‌های نادرست دوره خود درباره اسلام را تقبیح و نفی کرد. این کتاب، که به زبان لاتین بود، به فرانسه و آلمانی ترجمه شد و می‌توان آن را نخستین پژوهش عصر روشن‌گری درباره اسلام به مثابه دین دانست. در همین حال وهوا و در امتداد معرفی موجه اسلام، جرج سیل^{۱۰۲} (د. ۱۷۳۶)، حقوق‌دان، بخشی با عنوان «گفتار مقدماتی»^{۱۰۳} در باب اسلام به مثابه دین را در آغاز ترجمه انگلیسی‌اش از قرآن منتشر کرد (۱۷۳۴). این تغییر رویکرد، یعنی آزادی در عرصه پژوهش و رهاشدن مطالعات اسلام و زبان عربی از نفوذ و سیطره الاهیات، چندان هم آسان نبود، و این واقعیت را در آثار عرب‌شناس استثنایی اما ناشناخته، یوهان یاکوب رایسکه^{۱۰۴} (۱۷۱۶-۱۷۷۴)، و حتی بیشتر در زندگی‌نامه خودنوشت^{۱۰۵} او (۱۷۸۳) می‌توان دید. همان‌طور که رلاند یکی از پیشگامان مطالعه مدرن دین اسلام بود، رایسکه، گذشته از این که مطابق با معیارهای مدرن عرب‌شناس به حساب می‌آمد، در کتاب یادداشت‌هایی برای کتاب حاجی خلیفه ضمیمه شده به پایان اثر جغرافیایی ابوالفداء^{۱۰۶} (تألیف ۱۷۴۷، انتشار ۱۷۶۶) پیش‌گام در مطالعه مدرن تاریخ اسلام بود.

نشانه‌ای دیگر بر ظهور فضای آزاد جدید ظهور نوعی سفرنامه‌نویسی متفکرانه بود که در آن دوره رخ نمود، نظیر سفر به سوریه و مصر^{۱۰۷} (۱۷۸۷) از وُلنی (۱۷۵۷-۱۸۲۰).

این فضای آزاد هم‌چنین به حساسیتی جدید نسبت به ادبیات و زیبایی ادبی انجامید. یکی از نخستین شرق‌شناسان پی‌گیر این مسیر ویلیام جونز (۱۷۴۶-۱۷۹۴) بود که نبوغ فوق‌العاده‌ای در زبان‌ها داشت و از ۱۷۸۳ در کلکته قاضی بود. در ۱۷۷۴، او شرح شعر آسیایی، کتاب شش^{۱۰۸} را منتشر کرد که نخستین چشم‌انداز از حوزه غنی شعر به‌ویژه در کشورهای اسلامی به زبان‌های عربی، فارسی و ترکی را به دست می‌داد. او به محض اینکه به هند رسید، مشغول زبان سنسکریت شد و چند اثر را از این زبان به انگلیسی ترجمه کرد. در همین زمان، او، با آگاهی از برخی اقتضائات عملی، دست‌به‌کار انتشار خلاصه قوانین هندو و محمدی^{۱۰۹} شد.



نقش افراد سرزمین‌های مرتبط

افرادی از سرزمین‌های مرتبط، که تقریباً همیشه مسیحی بودند، به روش‌های مختلف در فرآیند کسب دانش دربارهٔ اسلام و جوامع و فرهنگ‌های مسلمان نقش ایفا کردند. واژه‌نامه‌ها در اسپانیا به‌کمک کسانی که از اسلام به مسیحیت گرویده بودند - به هر میزان که عربی می‌دانستند و این‌که اصلاً لاتین می‌دانستند یا چه قدر می‌دانستند - تدوین شدند. آن‌ها به‌عنوان «نومسیحیان» عرب‌زبان می‌توانستند نقش میانجی بین فاتحان مسیحی و مردمان مسلمان ایفا کنند.

در نیمهٔ دوم قرن شانزدهم، مسیحیان شرق نزدیک، عمدتاً مارونی‌ها و البته اعضای کلیسای متحد، هم شروع به نقش‌آفرینی کردند. عده‌ای از آن‌ها به کالج جدید مارونی در رم رفتند که در ۱۵۸۴ برای ادامه‌دادن مطالعهٔ الاهیات بنا شده بود. دیگران برای مطالعه یا کار به‌عنوان مترجم به زبان عربی به ایتالیا و فرانسه رفتند. دیگرانی هم تنها درصدد ارتقای جایگاه خود برآمدند. مسیحیان شرقی که مدعی بودند قادرند زبان عربی را آموزش بدهند، دربارهٔ جوامع مسلمان اطلاعات معتبر عرضه کنند و حتی دربارهٔ اسلام تعلیم بدهند، اغلب از تعلیمات مناسبی برخوردار نبودند و در این مسیر بیش از آن‌که شناختی ایجاد کنند، آشفتگی به بار می‌آوردند.

اما شخصیت‌های استثنایی نیز وجود داشتند. حسن بن محمد وزان زیّاتی، زندانی مراکشی که به مسیحیت گرویده بود، نام لئو افریکانوس را برگزید و کتابی دربارهٔ «مردان مشهور عرب» و نیز کتاب مشهورش توصیف/افریقا^{۱۱۰} را نوشت (حدود ۱۵۲۰). در پاریس، ارپنیوس از فردی مراکشی به نام الاندلسی، که به او دربارهٔ اسلام هم اطلاعاتی داد، بسیار آموخت. اعضای خانوادهٔ مارونی سمعانی نسخه‌های خطی عربی چند کتابخانهٔ ایتالیا را در طی قرن هجدهم فهرست کردند و فهرست نسخه‌های خطی عربی در کتابخانهٔ اسکوریال^{۱۱۱} در دو جلد (۱۷۶۰-۱۷۷۰) به‌همت میخائیل غزیری^{۱۱۲} (۱۷۲۰-۱۷۹۱) منتشر شد. ناصیف یازجی (۱۸۰۰-۱۸۷۱)، مسیحی سریانی فرهیخته، تفسیری انتقادی بر تصحیح سیلواستر دو ساسی از مقامات حریری (۱۸۲۲) نوشت که به زبان عربی همراه با ترجمه و توضیحات لاتین از آگوست فردیناند مِرِن^{۱۱۳} در لایپزیک در ۱۸۴۸ منتشر شد.

نهادهای جدید آموزشی

گذشته از کرسی‌های زبان‌های شرقی در چند دانشگاه اروپایی که تعدادشان در حال افزایش بود، نیازی روزافزون به آموزش کاربردی زبان‌های شرقی، به‌ویژه برای مترجمان، وجود داشت. پیش‌تر



در ۱۶۷۰ برای مترجمان در صومعه‌ای در پرا مدرسه‌ای تأسیس شده بود و در ۱۷۰۰ «مدرسه زبان جوانان»^{۱۱۴} در پاریس به همین منظور دایر شد. این مدرسه را ژزوئیت‌ها اداره می‌کردند، و نیز «آکادمی شرقی»^{۱۱۵} در ۱۷۵۴ برای همین منظور در وین بنا شد که اتریشی‌های جوان را برای خدمت در خارج از کشور تربیت می‌کرد.

با توجه به نیاز روزافزون به افراد ممتاز برای نمایندگی منافع تجاری و سیاسی فرانسه در آسیا و آفریقا، «مدرسه ویژه زبان‌های شرقی»^{۱۱۶} در پاریس در ۱۷۹۵ برای مطالعه زبان‌های شرقی بنا شد. آموزش زبان‌ها بر عربی، ترکی، تاتاری کریمه، فارسی و مالایی تمرکز یافت. کرسی زبان عربی در مدرسه ویژه در ۱۷۹۵ به آنتوان آیزاک سیلوستر دو ساسی (۱۷۵۸-۱۸۳۸) رسید که در ۱۸۰۶ استاد زبان فارسی در کلژ دو فرانس هم شد. کتاب‌های او از جمله دستور زبان عربی^{۱۱۷} (۱۸۱۰)، متون برگزیده عربی^{۱۱۸} (۱۸۰۶) و گلچین دستور زبان^{۱۱۹} (۱۸۲۹) جای آثار قدیم‌تر ارپنیوس و خولیوس را گرفتند. آثار بی‌نقص ساسی در حوزه فیلولوژی عربی او را به عرب‌شناسی برجسته در اروپا بدل ساخت که دوره‌ای جدید را در مطالعه زبان‌های اسلامی آغاز کرد. در ۱۸۰۳ کرسی‌ای برای عربی‌گفتاری در مدرسه ویژه افزودند و عالم قبطی، الیاس بُقَطْر^{۱۲۰} (۱۷۸۴-۱۸۲۱)، صاحب آن شد. اثر دوجلدی او *واژه‌نامه فرانسوی-عربی*^{۱۲۱} (عربی‌گفتاری، به‌ویژه در مصر) را جانشین او، آرمان-پی‌یر کوسان دو پرسووال^{۱۲۲}، منتشر کرد. خود دو پرسووال هم کتابی با عنوان دستور زبان عربی عامیانه^{۱۲۳} نوشت (۱۸۲۴).

درباره بریتانیایی‌ها باید گفت که آن‌ها پس از این‌که ویلیام جونز (۱۷۴۶-۱۷۹۴) «انجمن آسیایی بنگال» را در کلکته ایجاد کرد (۱۷۸۴)، در ۱۸۰۰ در کلکته «کالج فورت ویلیام» را برای مطالعه زبان‌ها و ادبیات‌های شرقی دقیقاً در همان‌جا تأسیس کردند. این کالج تا ۱۸۵۴ پابرجا بود و دروسی به مهم‌ترین زبان‌های هندی ارائه می‌داد و شماری تصحیح، ترجمه، واژه‌نامه و پژوهش‌های علمی منتشر می‌کرد. محققان در فضای اشتیاق به فرهنگ هندی (و اسلامی) کار می‌کردند، همان فرهنگی که پیش‌تر بر ویلیام جونز تأثیر گذاشته بود و آنان می‌خواستند از این فرهنگ که تاریخ سر راه‌شان قرار داده بود بیاموزند. در مقابل این جریان «شرق‌شناسان» مشتاق و علاقه‌مند که در پی آموختن، خدمت و مطالعه فرهنگ‌های بومی مستعمره‌ها بودند، جریان «انگلیس‌شناسان»^{۱۲۴} سر بر آورد که بر تعالیم، هنجارها و ارزش‌های بریتانیا اصرار می‌ورزید. اقتضائات دوران استعمار آغاز شده بود.



در اتریش، سومین قدرت بزرگ اروپا برای برقراری روابط با مسلمان‌ها، به‌ویژه در بالکان، ابتکار عمل دیگری در گسترش شناخت فرهنگ اسلامی به انجام رسید. یوزف فُن‌هامر پورگشتال^{۱۲۵} (۱۷۷۴-۱۸۵۶) که مطالعه علمی زبان‌ها و ادبیات‌های شرقی را در اتریش ایجاد کرده بود، نخستین نشریه شرق‌شناسی در اروپا را بنا نهاد. بین ۱۸۰۹ و ۱۸۱۸ شش شماره از نشریه گنجینه‌های شرق^{۱۲۶} بیرون آمدند که شناخت و دانش درباره جهان اسلام و مسلمانان را به همراه آوردند و به آن میدان دادند. شعار این نشریه نیمه دوم آیه ۱۴۲ سوره بقره بود [بگو مشرق و مغرب از آن خداست، هر که را بخواهد به راه راست هدایت می‌کند].

کتاب‌شناسی

تاریخچه عمومی مطالعات اسلام

V. Chauvin, *Bibliographie des ouvrages arabes ou relatifs aux Arabes publiés dans l'Europe chrétienne de 1810 à 1885*, Liège-Leipzig 1892 ff; G. Dugat, *Histoire des Orientalistes de l'Europe du XIIe au XIXe siècle*, Paris 1868-70; J. Fück, *Die arabischen Studien in Europa bis in den Anfang des 20. Jahrhunderts*, Leipzig 1956; F. Gabrieli, *Histoire et civilisation de l'Islam en Europe*, Paris 1983; A. Hourani, *Europe and the Middle East*, Berkeley-Los Angeles 1980 (esp. chs. 1 and 2); idem, *Islam in European thought*, Cambridge 1991; *Islamic studies: a tradition and its problems*, ed. M.H. Kerr, Malibu 1983; *Orientalism and the study of Islam in the West*, ed. A. Nanji, Scholars Press, 1991; G. Pfannmüller, *Handbuch der Islam-Literatur*, Berlin-Leipzig 1923; M. Rodinson, *La fascination de l'Islam*, Paris 1980, Eng. tr. *Europe and the mystique of Islam*, Seattle-London 1987; R. Schwab, *La renaissance orientale*, Paris 1950; G. Sievenich and H. Budde (eds.), *Europa und der Orient 800-1900*, Gütersloh-Munich 1989; M.-Th. d'Alverny, *La connaissance de l'Islam en Occident du IX^e siècle au milieu du XII^e siècle*. In *Actes Congrès de Spolète 1964*, ii, 577-602.

دوره سده‌های میانه

G.A. Bezzola, *Die Mongolen in abendlaendischer Sicht (1220-1270). Ein Beitrag zur Frage der Völkerbegegnungen*, Berne-Munich 1974; A. Castro, *The structure of Spanish history*, Princeton 1954; N. Daniel, *Islam and the West. The making of an image*, Edinburgh 1960; idem, *The Arabs and Mediaeval Europe*, London 1975; A. Ducellier, *Le miroir de l'Islam. Musulmans et chrétiens d'Orient au Moyen Age (VIe-XIe siècles)*, Paris 1971; *Images et signes de l'Orient dans l'Occident médiéval*, Marseilles 1982; *Islam et chrétiens*, Toulouse-Fanjeaux 1983; S. Jargy (ed.), *Les Arabes et l'Occident. Contacts et échanges*, Geneva 1982; J. Kritzeck, *Peter the Venerable and Islam*, Princeton 1964; G. Makdisi, *The rise of colleges. Institutions of learning in Islam and the West*, Edinburgh 1981; U. Monneret de Villard, *Lo studio dell'Islam nel XII e nel XIII secolo*, Città del Vaticano 1944; E.A. Myers, *Arabic thought and the Western world in the Golden Age of Islam*, New York 1964; *L'Occidente e l'Islam nel alto medioevo*, 2 vols., Spoleto 1965; Kh.I. Semaan (ed.), *Islam and the Medieval West. Aspects of intercultural relations*, Albany 1980; Ph. Sénac, *L'Image de l'autre. L'Occident médiéval face à l'Islam*. Paris 1983; R.W. Southern, *Western views of Islam in the Middle Ages*, Cambridge, Mass. 1962; M. Steinschneider, *Die europaeischen Übersetzungen aus dem Arabischen bis Mitte des 17. Jahrhunderts (1904-5)*, repr. Graz 1956; J. Vernet, *Ce que la culture doit aux Arabes d'Espagne*,



Paris 1985; W.M. Watt, *The influence of Islam on Medieval Europe*. Edinburgh 1972; idem and P. Cachia, *A history of Islamic Spain*, Edinburgh 1965.

از ۱۵۰۰ تا ۱۸۰۰ میلادی

J. Balagna Coustou, *Arabe et humanisme dans la France des derniers Valois*, Paris 1989; idem, *L'imprimerie arabe en Occident (XVIe, XVIIe et XVIIIe siècles)*, Paris 1984; H. Bobzin, *Über Theodor Biblianders Arbeit am Koran (1542/3)*, in ZDMG 136/2 [1986], 347-63; J. Brugman and F. Schröder, *Arabic studies in the Netherlands*, Leiden 1979; N. Daniel, *Islam, Europe and empire*, Edinburgh 1966; G. Dugat, *Histoire des Orientalistes*, i, Paris 1868; A. de Gubernatis, *Matériaux pour servir à l'histoire des études orientales en Italie*, Paris-Florence 1876; Dj. Hadidi, *Voltaire et l'Islam*, Paris 1974; H. Laurens, *Les origines intellectuelles de l'expédition d'Egypte. L'Orientalisme Islamisant en France (1698-1798)*, Istanbul-Paris 1987; Levinus Warner and his legacy. *Three centuries of the Legatum Warnerianum in the Leiden University Library*. Leiden 1970; P. Raphael, *Le rôle du Collège Maronite Romain dans l'orientalisme aux XVIIe et XVIIIe Siècles*, Beirut 1950; V. Segesvary, *L'Islam et la Réforme. Etude sur l'attitude des Réformateurs zurichois envers l'Islam (1510-1550)*, Lausanne 1977; C.-F.Ch. Volney, *Voyage en Egypte et en Syrie*, publié par J. Gaulmier, Paris-The Hague 1959; C.F. Schnurrer, *Bibliotheca Arabica*, Halle 1811.

*متن حاضر ترجمه‌ای است از مدخل «مُستَشْرِقُون» نوشته ژاک واردنبرگ (۱۹۳۰-۲۰۱۵)، نویسنده و استاد هلندی مطالعات اسلام، که در جلد هفتم از ویراست دوم *دائرةالمعارف اسلام* با مشخصات زیر منتشر شده است:

Jacques Waardenburg, 'Mustashrikūn', *Encyclopaedia of Islam*, New edition, Leiden & New York: E. J. Brill, 1960-2002, Vol. 7 (1993), pp. 735-753.

به سبب طولانی بودن مقاله اصلی، متن ترجمه را به دو قسمت تقسیم کرده‌ام و قسمت دوم، شامل سده‌های نوزدهم و بیستم، در مجالی دیگر عرضه خواهد شد. از الهه شاهپسند برای نکته‌ها و نظره‌هایش در نسخه پیش‌نویس ترجمه بسیار سپاس‌گزارم.

1. *Glossarium Latino-Arabicum*
2. *Vocabulista in Arabica*
3. Moses Sefardi
4. Pedro de Alfonso
5. *Dialogi in quibus impiae Judaeorum confutantur*
6. Migne, PL, 157.
7. Don Raymundo
8. Hermann of Dalmatia
9. *Summa totius haeresis Saracenorum*
10. *Liber contra sectam sive haeresim Saracenorum*
11. Bernard of Clairvaux
12. Bibliander
13. Yehuda Halevi
14. *Pugio fidei adversos Mauros et Judaeos*
15. Raymond Lull
16. *Liber de gentili et tribus sapientibus*
17. Ricolto da Monte Croce
18. *Disputatio contra Saracenos et Alchoranum ("Improbatio Alchorani")*
19. *Libellus ad nationes orientales*
20. *The influence of Islam on Medieval Europe*, Edinburgh 1972, 73.
21. *Islam and the West*, Edinburgh 1960.
22. *De civitate dei*
23. *Cur deus homo*
24. *Summa contra gentiles*
25. Domingo Gonzalez

- 26 . Gerard of Cremona
 - 27 . Michael Scotus
 - 28 . Jacob Anatoli
 - 29 . Hermannus Alemannus
 - 30 . Moses ibn Tibbon
 - 31 . King Alphonso X of Castile, Alfonso el Sabio
 - 32 . *Opus maius*
 - 33 . *Moralis Philosophia*
 - 34 . Robert Grosseteste
 - 35 . Siger of Brabant
 - 36 . Bishop E. Tempier
 - 37 . Frederick II of Hohenstaufen
 - 38 . Charles of Anjou
 - 39 . *Historia rerum in partibus transmarinis gestarum*
 - 40 . William of Tyre
 - 41 . Godfrey of Viterbo
 - 42 . *Universal Chronicle*
 - 43 . Don Rodrigo Jimenez de Rada
 - 44 . *Historia Arabum* (or: *Saracenica*)
 - 45 . William of Rubruck
 - 46 . *Parzifal*
 - 47 . *Willehalm*
 - 48 . Wolfram von Eschenbach
 - 49 . *Grail*
 - 50 . Pedro de Alcala (Petrus Hispanus)
 - 51 . *Vocabulista aravigo en letra castellana*
 - 52 . *Arte para ligeramente saber la lengua araviga*
 - 53 . Giovanni Pico della Mirandola
 - 54 . John of Segovia
 - 55 . Nicholas of Cusa
 - 56 . *De pace fidei*
 - 57 . Cribratio Alcoran
 - 58 . Pope Pius II, Aeneas Silvius
 - 59 . *Officium de propaganda fide*
 - 60 . Francois Savary de Breves
 - 61 . *Imprimerie des Langues Orientales*
 - 62 . Franciscus Raphalengius
 - 63 . Elzevir
 - 64 . Peter Kirsten
- ۶۵ . برای اطلاعات بیشتر بنگرید به مدخل «مطبعة» (بخش ب، قسمت یک، «در اروپا») در همین دائرةالمعارف.
- 66 . Guillaume Postel
 - 67 . *Grammatica Arabica*
 - 68 . *De la republique des Turcs*
 - 69 . Low Countries
 - 70 . *Lexicon Arabicum*
 - 71 . Joseph Scaliger
 - 72 . *Grammatica Arabica*
 - 73 . Jacob Golius
 - 74 . *Lexicon Arabico-Latinum*
 - 75 . *Locmani Sapientis Fabulae*
 - 76 . Levinus Warner
 - 77 . *De emendatione temporum*
 - 78 . *Histoire critique de la creance et des coutumes des nations du Levant*
 - 79 . *Thesaurus linguarum orientalium ...*



- 80 . Andre du Ryer
- 81 . Sommaire de la religion des Turques
- 82 . A. Hinckelmann
- 83 . Lodovico Maracci
- 84 . Prodromus
- 85 . Edward Pocock
- 86 . Abu 'l-Faradj Gregorius (Bar Hebraeus)
- 87 . *Specimen historiae Arabum*
- 88 . Albert Schultens
- 89 . *ancilla theologiae*
- 90 . *Bibliothèque Orientale*
- 91 . Bartholome d'Herbelot
- 92 . Antoine Galland
- 93 . Mahomet no impostor, or a Defence of Mahomet
- 94 . *Vie de Mahomet ...*
- 95 . Henry Boulainvilliers
- 96 . *History of the Saracens*
- 97 . *Decline and Fall of the Roman Empire*
- 98 . *Essai sur les moeurs...*
- 99 . *Lefanatisme ou Mahomet le prophete*
- 100 . Adriaan Reland
- 101 . *De religione Mohammedica libri duo*
- 102 . George Sale
- 103 . Preliminary Discourse
- 104 . Johann Jakob Reiske
- 105 . *Lebensbeschreibung*
- 106 . *Prodidagmata ad Hagji Chalifae librum memorialem*
- 107 . *Voyage en Syrie et en Egypte*
- 108 . *Poeseos Asiaticae commentarium libri six*
- 109 . *Digest of Hindu and Mohammedan Law*
- 110 . *Descrittione dell'Africa*
- 111 . Escorial Library
- 112 . Michael al-Ghazlri (Casiri)
- 113 . A.W.F. Mehren
- 114 . *Ecole des jeunes de langue*
- 115 . *Orientalische Akademie*
- 116 . *Ecole speciale des langues orientates*
- 117 . *Grammaire arabe*
- 118 . *Chrestomathie arabe*
- 119 . *Anthologie grammaticale*
- 120 . Elias Buktur
- 121 . *Dictionnaire francais-arabe*
- 122 . A.P. Caussin de Perceval Jr
- 123 . *Grammaire arabe vulgaire*
- 124 . Anglicists
- 125 . Joseph von Hammer-Purgstall
- 126 . *Fundgruben des Orients*

