

شنود قرآن

گیل آنیجار



شنود قرآن گیل آنیجار

تقدیم به زهیہ قندس

هو اُذن [او گوش است] (توبه، آیه ی ۶۱).

ماهیت پرسشی که امروز ما را گرد هم آورده است چیست؟ آن چه که از طریق این پرسش می‌خواهیم به آن گوش بسپاریم، آن را بشنویم یا شنود کنیم، چیست؟¹ آن چه که موضوع توجه و دل‌مشغولی‌مان می‌نامیم چیست؟ تحت کدام چارچوب و کدام عنوان، خواستار شنیدن، گواهی‌دادن و فهم رخدادهایی می‌شویم که توجه همواره چندپاره‌ی ما را تغذیه، و به خود جذب، می‌کنند؟ آیا این همان به‌اصطلاح منازعه‌ی اسرائیلی فلسطینی است که روزنامه‌نگاران و سیاست‌مداران آن را در صدر عناوین خبری نگاه می‌دارند؟ آیا این پرسش عربی‌یهودی است، یعنی مناسبات میان یهودیان و عرب‌ها که شلومو گویتاین از جمله کسانی بود که مستندش ساخت و از آن پس بسیاری از ما، شاگردانِ اِلَا شَوْحَت، آمیل الکلائی و دیگران، بدان دل‌بسته یا پای‌بند مانده‌ایم؟ یا این که در پی احیای آن «سنت یهودی‌اسلامی» مرموزی هستیم که زمانی کسی چون برنارد لوییس مطرح کرده بود؟² باید اعتراف کنم که بیش از پیش «اشتیاق به اسماعیل»³ آلبرت سویسا را ترجیح می‌دهم. اما هنوز مرا اسماعیل بخوانید. من، در مجموع، درباره‌ی تاریخ تردیدهای بسیاری دارم، چه به کار محکوم کردن بیاید (ذمه) و چه به اعتذار (به معنای غیراشک‌زا) بیانجامد. خصوصاً تردید دارم که آیا سرانجام این نَسَب و پیوند یهودیان و مسلمانان و دیگران است که ما را نجات خواهد داد، سنت‌های مشترک یا متخاصم‌شان است که می‌تواند ما را راه‌نمایی کند، یک قبله‌ی کهنه‌نو، آن گونه که دوستان‌ام انوش گنجی‌پور و اِلْعَاد لِبیدوت

1 نسخه‌هایی از این مقاله — که هم‌زمان دیر هنگام و پس زود هنگام است — را در دو نوبت ارائه کردم، نخست در دانشگاه براون، به دعوت سامی اورت و اریکا وایس، و سپس در پاریس، در رویدادی که انوش گنجی‌پور و اِلْعَاد لِبیدوت سازمان دادند. سپاس من نثار میزبانان و حاضران باد. مایل‌ام این نوشته را به هم‌سخنران خود در پاریس، زاهیہ قندس، اندیش‌مند راستین مادرانگی، تقدیم کنم به پاس کار الهام‌بخش‌اش و در سپاس از دل‌گرمی‌های‌اش.

² Shlomo D. Goitein, *Jews and Arabs: Their Contacts Through the Ages* (New York: 1974 [1955]); Ella Shohat, *On the Arab-Jew, Palestine, and Other Displacements: Selected Writings* (London: Pluto Press, 2017); Ammiel Alcalay, *After Jews and Arabs: Remaking Levantine Culture* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993); Bernard Lewis, *The Jews of Islam* (Princeton: Princeton University Press, 2014 [1984]).

³ Albert Swissa, "Bound Together: My Longings for Ishmael," trans. Gil Anidjar at <https://themarkaz.org/bound-together-my-longings-for-ishmael/>

پیشنهاد می‌کنند، نمی‌دانم، اما می‌خواهم این‌جا از آنان به‌خاطر کوشش‌های ازخودگذشته و

شجاعانه‌شان در سازمان‌دهی این رویداد سپاسگزاری کنم.⁴

اجازه دهید تکرار کنم، زیرا شایسته‌ی تکرار است، که نمی‌توان آن کارزار (*kampfplatz*)، که نه یکی

بل بسیار بوده است، را به‌طور تثبیت‌شده و قطعی مکان‌یابی کرد، یا بازیگرانی را که فرضاً و به‌نحوی

آشکار — اما همواره در طول تاریخ — درگیر کرده، و هنوز درگیر می‌کند، مشخص کرد. از همان آغاز،

چنان‌که گویی آغازی دارد.⁵ زیرا این بازیگران نیز بسیار اند، چنان بسیار که شایسته نیست از یکی از

آنان آغاز کنیم، چنان‌که گویی می‌توانیم در باب نام و مکان وضعیت اضطراری اطمینان داشته باشیم.

تا کنون چند وضعیت اضطراری، چند استثناء، می‌بایست اعلام شده باشد؟ اعلام‌شده یا

تصمیم‌گرفته‌شده؟ و از جانب کدام حاکم؟ ما — منظوم واقعیت تحمل‌ناپذیر این «مای»

تصورناپذیر است — به‌راستی از هر آغازی دور و شاید به پایان نزدیک‌تر ایم. توجه ما، چنان‌که گفتم،

چندپاره است، نه صرفاً از آن‌رو که ما، هنوز و به‌نحوی فزاینده، در میانه‌ی راه (*in media*)

(*res*) هستیم، اگر نگوییم در نیمه‌ی راه سفر زندگی جمعی‌مان، آن‌گونه که دانته احتمالاً می‌گفت، او که

چیزی از قریب‌الوقوع بودن مرگ در وجهی جمعی‌اش می‌دانست. ما قطعاً در میانه‌ی چیزها هستیم،

در میانه‌ی اشخاص و چیزها. در میانه‌ی ویرانه‌ها، و نامطمئن از اینکه چه کسی الاطلاع، سرودهای

سوگ‌واری ناممکن‌مان، را خواهد سرود، چه رسد به آن‌که بشنود. کسان بسیاری برای سوگ‌واری، و

چیزهای بسیاری برای نوحه و اندوه، هست، و با گسترش این خراب‌آباد، بیش از آن هم در راه،

چنان‌که امروز بیش از پیش در حال مردن اند. تکرار می‌کنم، یک «ما»ی تصورناپذیر، غیاب حاضر

یک هم‌نشینی تحمل‌ناپذیر، خشونت محض یک هم‌جواری. پس بار دیگر می‌پرسم، آیا آن‌هایی که ما

بر آنان سوگ‌واری می‌کنیم یا با آنان رودررو می‌شویم، آن‌هایی که با یک‌دیگر رودررو شده و بدین‌سان

در کنار یک‌دیگر قرار می‌گیرند، اسرائیلی‌ها و فلسطینی‌های اند، دو ملت یا دو ناسیونالیسم —

ناسیونالیسم‌های در حال احتضار، آن‌گونه که فرانتس فانون می‌توانست به‌طعنه بگوید — در یک

سرزمین؟ یا این‌که آن‌ها یهودیان و عرب‌های اند، دو گروه به اصطلاح «قومی»، حتا «سامی»، با

⁴ سپاس من همچنین نثار طلال اسد، ژوئل مارلی و عامر ابراهیم باد، به‌خاطر نکات، انتقادات، و پیشنهادهای‌شان هنگام کار دوباره بر سخنرانی که این مقاله بر آن بنا شده است.

⁵ Gil Anidjar, *The Jew, the Arab: A History of the Enemy* (Stanford: Stanford University Press, 2003)

در باب همین موضوع از منظری دیگر، بنگرید به :

Fred M. Donner, *Muhammad and the Believers: At the Origins of Islam* (Cambridge, Mass.: The Belknap Press of Harvard University Press, 2010).

ماهیت، اندازه و جغرافیای مورد مناقشه، تا چه رسد به دین⁶؟ آیا آن‌ها، دست آخر، یهودیان و مسلمانان نیستند، دو اجتماع به اصطلاح دینی، یعنی دست‌کم دو اجتماع، از تبارها و تاریخ‌های مرتبط اما در عین حال متمایز، هم‌چنان که این نکته در مورد جغرافیایشان نیز صدق می‌کند؟ اشتباه است اگر از این فهرست مسئله‌ی دولت، سیاست‌های مربوط به نفت و اقتصاد تسلیحات و دیگر فن‌آوری‌ها را از قلم بیاندازیم، امری که در واقع پرسش عام، اگر نگوییم ویرانی، منطقه به آن می‌گردد. محمود ممدانی، اندیشمند سیاسی گران‌مایه و، به تازگی، پدر شهردار نیویورک، هنگامی که از موردی نه‌چندان یگانه از نسل‌کشی دیر به رسمیت شناخته شده سخن می‌گوید، همواره بر اهمیت «یک تحلیل منطقه‌ای⁷» پای می‌فشرد. پیش از کتاب اخیرش نه شهرکنشین نه بومی که در آن به نظر می‌رسد ممدانی خود این توصیه را کنار گذاشته، او نوشته بود که «تمرکزی که به مرزهای دولت رواندا محدود بماند به ناگزیر به سکوت دربارهِ فرآیندهای منطقه‌ای می‌انجامد که مسیر منتهی به نسل‌کشی را تسهیل کردند⁸». دولت یا دولت‌ها و منطقه، و یا مناطق — ویران شده، هم‌چنان که گفتم، یا در حال ویران شدن — کار می‌کنند و ویران می‌کنند، و بدین ترتیب علیه شهروندان و ناشهروندان می‌جنگند. شاید آن‌چه شاهدش هستیم، کمتر به جامعه‌ی علیه دولت شبیه باشد، آن‌گونه که از آرای مردم‌شناس فرانسوی پیر کلاستر برمی‌آید، بلکه بیشتر وضعیت دولت علیه جامعه، یا به عبارت بهتر و دقیق‌تر، جامعه علیه خویش باشد. آیا این وضعیت، در مجموع، چنان که بسیاری گفته‌اند، هرچند لزوماً مستدلانه به بحث نگذاشته‌اند، یک جنگ داخلی نیست؟ گره‌ای باز نشدنی یا خوشه‌ای انبوه از

⁶ Gil Anidjar, *Sémites: Religion, race et politique en occident chrétien*, trad. Marc Nicheanian (Lormont: Le bord de l'eau, 2016).

⁷ Mahmood Mamdani, *When Victims Become Killers: Colonialism, Nativism, and the Genocide in Rwanda* (Princeton: Princeton University Press, 2001), 18;

و بنگرید به :

Mamdani, *Neither Settler Nor Native: The Making and Unmaking of Permanent Minorities* (Cambridge, Mass.: The Belknap Press of Harvard University Press, 2020)

⁸ Mamdani, *When Victims Become Killers*, 8 ;

این دولت است — حتا اگر دولت غیرملی‌ای باشد که در دوران پساستعماری آرزوی آن را داریم — که جهت‌دهنده‌ی بینش ممدانی در نه شهرکنشین نه بومی است، دولتی که، به تعبیری، در قلمرو و بی‌شک در درون "مرزهای استعمارزدایی" (صفحه ۳۱) جای می‌گیرد، چیزی که در تقابل با نقشه‌های من‌درآوردی استعماری و پساستعماری است.

جنگ‌های برادرانه و برادرگشانه، مجموعه‌ای چندپاره از جنگ‌های به‌ظاهر بی‌پایان و ناهنجار؟ در کدام منطقه دقیقاً؟ درونِ کدام مرزهای طبیعی و غیرطبیعی؟ کدام ملت و کدام دین؟⁹

من در جایی دیگر کوشیده‌ام، هم‌چون عبیر خشیبون¹⁰، که قطعاً شما را به خواندنِ او تشویق می‌کنم، درباره‌ی تداوم پرسشِ مسیحیت استدلال کنم. اما لطفاً در نظر بگیرید که پاسخِ یگانه‌ای در کار نیست، چه رسد به پاسخی درست، مگر «همه‌ی آن‌چه گفته شد و بیشتر». زیرا آن‌چه در کار است، و نه در بازی، بل که در جنگ، و تحت لوای همه‌ی جنگ‌هاست، همان چیزی است که الیاس ژابر آن را «جنگِ نام‌ها» می‌نامد. ژابر به‌طور صریح به لبنان اشاره می‌کند، اما او به‌همان اندازه از منطقه یا مناطقی که برشمردم نیز سخن می‌گوید، و توضیح می‌دهد که جنگ این مناطق، و خود او، را با خود حمل کرده، و هنوز می‌کند، به‌همان اندازه که او جنگ را با خود حمل می‌کند (جنگ مرا با خود حمل می‌کند هم‌چنان‌که من جنگ را در خود حمل می‌کنم¹¹). ژابر بر نقش فتیشیسم، یک فتیشیسم تعمیم‌یافته (فتیشیسم نام‌ها و جنگ‌ها، فتیشیسم قوانین و تبیین‌ها)، پافشاری کرده، بی‌شک به ما کمک می‌کند تا خود را به‌سوی پرسش‌هایی بهتر صورت‌بندی‌شده هدایت کنیم، زیرا در غیر این صورت هم‌چنان بر تأمل در ماهیت راه‌حلی پای می‌فشاریم که هرگز نهایی نبوده و به‌هیچ‌روی نمی‌تواند جای‌گزین یک پاسخ شود، پاسخی مسئولانه و یا به‌عبارتی دیگر، یک تشووا (به‌جای «بازگشت به بازگشت، یک حزارا به‌تشووا»، این تعبیر غریب).

⁹ بنگرید به:

Jean-Pierre Luizard, *Les racines du chaos: Irak, Syrie, Liban, Yemen, Libye. Cinq États arabes en faillite* (Paris: Taillandier, 2022); Neil Partrick, *State Failure in the Middle East: Syria, Lebanon, Iraq and Yemen* (London: Routledge, 2026).

¹⁰ Abeer Khshiboon, "Reclaiming History and Memory: Bridging the Jesus Event and the Nakba," *Political Theology* 25: 7 (2024), 780-800.

¹¹ Elias Jabre, *Plus d'une loi, la guerre des noms: Derrida, Deleuze et Guattari, Foucault* (Montréal: Presses de l'Université de Montréal, 2024), 31.

چه کس (دیگری) فرامی‌خواند؟

مدت‌ها پیش، و البته هم‌چنان پیشاپیش ما، موسا میمون، که در زمان خویش بیشتر به نام موسی ابن میمون شناخته می‌شد، کسی که شهاب احمد پیشنهاد کرد او را «یک اندیش‌مند یهودی اسلامی» بازناسیم، صحنه‌ای را خلق کرد¹²، و به این ترتیب در پرسش‌هایی که ما احتمالاً درگیرشان بوده‌ایم نقشی ادا کرد. او، در مجموع، به تعبیر خوش‌آیند لویی آلتوسر، در «تأثیرِ پرگویی» فلسفه نقش بازی کرده، و «تأثیرِ نظریِ کوچک¹³» خویش را ساخته است. به بیانِ دیگر، او ملاقاتی دراماتیک را به صحنه کشیده است.

بدان که اگر کسی زبانِ انسانی که سخن می‌گوید را بشنود بی‌آن که بفهمد، بی‌گمان می‌داند که او سخن می‌گوید، اما نمی‌داند چه می‌خواهد بگوید. چیزی حتماً مسئله‌سازتر ممکن است رخ دهد: گاه ممکن است کسی در سخنِ دیگری واژه‌هایی بشنود که در زبانِ گوینده بر معنایی معین دلالت می‌کنند (تَدَلُّ علی معنی) و به‌طورِ اتفاقی، آن واژه در زبانِ شنونده بر خلاف آنچه گوینده در ذهن داشته دلالت (تَدَلُّ) می‌کند. بدین‌سان شنونده خواهد پنداشت که واژه برای گوینده همان معنایی (دلالة) را دارد که برای او دارد. برای مثال، اگر عربی بشنود که مردی عبری می‌گوید *aba* [که در عبری یعنی او می‌خواهد]، عرب خواهد پنداشت که او از فردی سخن می‌گوید که در بابِ امری بی‌میل بوده و آن را رد کرده، یعنی از آن اِباء کرده این شبیه همان حالتی است که برای عامه‌ی مردم (للجمهور) در مواجهه با سخنِ پیامبران [یعنی تورات] رخ می‌دهد، فارغ از بخش‌هایی که اصلاً آن را نمی‌فهمند. چنان‌که در کتاب مقدس آمده: تصور همه‌ی این‌ها برای شما همچون سخنانی در کتابی مهرشده است [کتاب اشعیا ۲۹:۱۱]. در باب بخش‌های دیگر، مردم خلاف یا نقضِ معنای راستین را می‌فهمند. چنان‌که

¹² Shahab Ahmed, *What is Islam? The Importance of Being Islamic* (Princeton: Princeton University Press, 2016), 448.

¹³ Louis Althusser, *Lenin and Philosophy and Other Essays*, trans. Ben Brewster (New York: Monthly Review Press, 1971), 57, 174.

کتاب مقدس می‌گوید: و شما سخنانِ خدای زنده را تحریف کرده‌اید [کتاب ارمیا

۲۳:۳۶].¹⁴

ای‌کاش می‌توانستم بر ظرافت‌های صحنه‌ای که اینجا توصیف شده درنگ کنم، بر میزان اهمیتِ آن، دست‌کم با توجه به فلسفه‌ی خود ابن میمون، و با توجه به دلالت‌های اخلاقی و سیاسی‌ای که برای خوانندگان‌اش و فراتر از آن دارد. من به نوبه‌ی خود کوشش‌هایی کرده‌ام تا معنا و اهمیتِ این صحنه را بررسی کنم، به‌طور خاص معنا و اهمیتِ دلالة، که ابن میمون در این‌جا در کتابی که خود عنوانِ دلالة الحائرین دارد به کار می‌بندد. این‌جا و اکنون، به این بسنده می‌کنم که بگویم آن‌چه ابن میمون به صحنه می‌برد به‌راستی یک صحنه است، یک تئاتر شنیدن، و یا به تعبیرِ یکی از فوکوپژوهان¹⁵ چیزی هم‌چون «دیرینه‌شناسی گوش‌های‌مان». در این صحنه، ما هم‌زمان هم شاهدِ یک استیضاح (interpellation) هستیم و هم خودِ استیضاح می‌شویم. ما یک صحنه‌ی استیضاح را می‌شنویم و تماشا می‌کنیم. ما زبان را می‌شنویم و شنود می‌کنیم، خودِ واقعیتِ زبان را، دانشِ زبان را، این یقین را که کسی می‌داند چه می‌شنود و می‌داند که آن‌چه می‌شنود به زبانِ خودِ او گفته شده، یقینی که به‌سرعت و عمیقاً مسئله‌دار و متزلزل می‌شود. در این‌جا با صحنه‌ای از شنیدن و شنود، و شاید صحنه‌ای از استراق‌سمع، سروکار داریم. و این در خواندن و نوشتنِ متنِ ابن میمون نیز به شیوه‌ای کاملاً مغاک‌گون وارد بازی شده است. زیرا ابن میمون نه تنها به عربی بل که به عبری نیز می‌نویسد، عبری‌ای که در زبانِ عربی ظاهر می‌شود، یا شاید این مرد عرب، یا زبانِ عربی است، که این‌جا در حروفِ عبری تجلی می‌یابد. نمی‌گویم این «عربی-یهودی» است و در این مورد شما را به کارِ اخیرِ لا شوکتِ ارجاع می‌دهم¹⁶. هرچه باشد، هنگامِ خواندنِ ابن میمون، آن‌چه در هر لحظه‌ی معین می‌خوانیم، آن نوشته‌ای که می‌خوانیم، یا عربی است یا عبری، و در این ابهام، در این تفکیک ناآگاهانه، هرکسی — مگر آن‌که بیش از حد آگاهانه بخواند — بی‌آن‌که دقیقاً بداند چه می‌داند، می‌داند، یعنی می‌داند کدام

¹⁴ Moses Maimonides, *Guide of the Perplexed*, II, 29; trans. Shlomo Pines (Chicago: University of Chicago Press, 1963), volume II, 336-37.

برای بحثی مفصل‌تر در این باب، بنگرید به :

Gil Anidjar, 'Our Place in al-Andalus': *Kabbalah, Philosophy, Literature in Arab Jewish Letters* (Stanford: Stanford University Press, 2002),

و یا به یکی از نوشته‌های اخیرم:

"*Dalāla*, Dialogue (Maimonides, Bouteldja, and Us)," *Journal of Levantine Studies* 9: 1 (Summer 2019), 57-70.

¹⁵ Lauri Siisiäinen, *Foucault and the Politics of Hearing* (London: Routledge, 2013), 5.

¹⁶ Ella Shohat, "The Invention of Judeo-Arabic," *Interventions* 19:2 (2017), 153-200.

زبان را می‌خواند. زبانی از آن خویش. چه بخوانیم چه بشنویم، چه شنود کنیم، در این رخداد، در این پیوندگاه دقیق و منقسم، همان چیزی در کار است که مارتین هایدگر آن را «با-بودن» (Mitsein)، می‌نامید، یعنی «شهود پدیدارشناختی مبنی بر این که دازاین به‌مثابه‌ی در-جهان-بودن، همواره پیشاپیش در کنار دیگری اقامت دارد... در کنار آن چیزی که گفتار درباره‌ی آن است¹⁷». و بدین‌سان، هایدگر، چنان که گویی دارد ابن میمون را تفسیر می‌کند، ادامه می‌دهد، «حتا در مواردی که گفتار نامشخص یا به زبانی بیگانه است». هایدگر توضیح می‌دهد که همواره امکان بدشنیدن در کار است، یا آن‌گونه که ژاک رانسیر می‌گوید¹⁸، دست‌کم امکان یک سوءتفاهم (mésestente) اگر نگوئیم ضرورت آن. به‌هرروی، میان زبان عبری و زبان عرب، میان عرب و یهودی، توجه ما بار دیگر منقسم می‌شود. چه چیز را باید بشنویم یا نشنویم؟ شنیدن هست و بدشنیدن. سوءتفاهم هست و شنود کردن. این وضعیت، که میان میل و انکار، میان خواستن و رد کردن، دانستن و ندانستن و هم‌چنین میان فهمیدن و بدفهمیدن رخ می‌دهد، چیزی است که نه‌تنها میان یهودی و عرب، میان متن و خواننده، بل که، و این واقعاً قابل‌توجه است، میان یهودیان («عامه‌ی مردم») و پیامبران، یا سخنان پیامبران، میان وحی، تورات، و مخاطب یهودی‌اش (یعنی، می‌توان فرض کرد، عبری و سپس یهودی) رخ می‌دهد، مخاطبی که خود را به‌راستی در معرض رعد و برقی می‌یابد که وحی، سخن پیامبران، و سخنان خداوند را همراهی می‌کند. یهودیان، هر قصد و نظری داشته باشند، هنگامی که این سخنان را می‌شنوند و شنود می‌کنند، هنگامی که صدای وحی را می‌شنوند، عرب اند. این چیزی است که ابن میمون به ما می‌گوید. او به ما می‌گوید که آن‌ها، آن یهودیانی که بدین‌سان یهودیان عرب نیز هستند، می‌دانند، آن‌ها می‌پندارند که می‌دانند پیامبران به زبان‌شان سخن می‌گویند، زبانی از آن خودشان، به زبانی که می‌شناسند. و خطای آن‌ها همین‌جاست. به عبارت دقیق‌تر، همین‌جاست لحظه‌ی بدفهمی (ایشان).

¹⁷ Martin Heidegger, *Being and Time*, trans. John Macquarrie & Edward Robinson (San Francisco: Harper and Row, 1962), § 34;

و بنگرید به:

Jacques Derrida, "Heidegger's Ear: Philopolemology (Geschlecht IV)," trans. John P. Leavy, Jr. in *Reading Heidegger: Commemorations*, John Sallis, ed. (Bloomington: Indiana University Press, 1993), 163-218;

همچنین بنگرید به:

Derrida, *The Ear of the Other: Otobiography, Transference, Translation*, Christie V. McDonald, ed. (New York: Schocken, 1985).

¹⁸ Jacques Rancière, *Disagreement: Politics and Philosophy*, trans. Julie Rose (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1999).

آن‌گاه که این را می‌خوانیم، آن‌گاه که این را می‌شنویم، ما نیز شاید ناگزیر شویم نسخه‌ای از پرسشِ شکسپیری را بپرسیم: این‌جا تاجر کیست؟ یهودی کیست؟ من، به سهم خویش، ترجیح می‌دهم این پرسش را دوباره صورت‌بندی کنم و به‌جای آن پرسشی را مطرح کنم که، چنان‌که دوست‌ام میچل هارت مستند کرده¹⁹، سده‌ی نوزدهم رواج داد و از آن پس فراموش شد، یعنی Was sind Juden؟ یا، با ربط و اهمیتی برابر، پرسشی را که اخیراً نمایشگاهی فرانسوی مطرح کرده: آیا جهانِ عرب (هنوز) وجود دارد؟²⁰ و آیا باید «ایده‌ی جهانِ اسلام» را کنار بگذاریم؟²¹ واقعیت یا شبح‌وارگی شکافِ سنی‌شیعی را؟ به‌طور خلاصه، دست‌کم تا اندازه‌ای: یهودیان (برای) مسلمانان چیست‌اند؟ آنان برای قرآن و در نسبت با قرآن چیست‌اند؟

آن‌چه می‌خواهم در پی این پرسش‌ها پیش‌نهم، چیزی بیش از آغاز یک پاسخ نیست، مقدمات یک تشوای ابتدائی، و به عبارت دیگر، به‌شیوه‌ی ابن‌میمون، تأثیر نظریِ کوچکِ خودم. تأثیری که در لحظه‌ای از وحی، در وقفه‌ای ناخواسته و اجباری، خود را بر من تحمیل کرد، و در آن از خود پرسیدم شاید سرانجام چنین است که «اجباری در دین» هست (به فرض این که بدانیم آن‌چه در واژه‌ی ترجمه‌شده‌ی «دین» می‌شنویم چیست)؛ اگر نه در خودِ دین، قطعاً در شنیدن و شنودن (در ناتوانی یا امتناع از شنیدن نیز، چنان‌که قرآن تبیین می‌کند). همچنان‌که لویی آلتوسر در تأملات‌اش درباره‌ی استیضاح توضیح می‌دهد، اجبار معمولاً چنان قوی است که نه نفر از ده نفر، آن‌گاه که ندا را می‌شنوند، برمی‌گردند — حال ندای پلیس باشد، یا ندای وحی (آلتوسر به مثال مشهور موسی همچون نوعی سرمشق اشاره می‌کند، امری که قرآن با آن مخالفتی نخواهد داشت، قرآنی که در آن موسی ۱۳۷ بار پدیدار می‌شود²²). برای نمونه، آلتوسر بانگ می‌زند و توضیح می‌دهد «های تو!»، و نسخه‌ی خودش از صحنه‌ی نخستین، صحنه‌ی الهیاتی‌سیاسی نخستین، را ارائه می‌کند: «بدین‌سان ایدئولوژی افراد را همچون سوژه صدا می‌زند یا استیضاح می‌کند»، افرادی که همواره از پیش به‌مثابه‌ی سوژه فرض شده‌اند، سوژه‌هایی که این‌چنین هرگز تماماً افراد نیستند، بلکه دیرزمانی است اعضای یک جمع

¹⁹ Mitchell Hart, *Social Science and the Politics of Modern Jewish Identity* (Stanford: Stanford University Press, 2000).

²⁰ *Le monde arabe existe-t-il (encore)?* (Paris: Seuil, 2020)

²¹ Cemil Aydin, *The Idea of the Muslim World: A Global Intellectual History* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2017).

²² Mustafa Akyol, *The Islamic Moses: How the Prophet Inspired Jews and Muslims to Flourish Together and Change the World* (New York: St. Martin's Essentials, 2024).

شده‌اند. یک جمع یا جمع‌های بسیار؟ آلتوسر به شماری از دستگاه‌های ایدئولوژیک دولت (که مشهورترین آن‌ها کلیسا، مدرسه، و ارتش اند) اشار می‌کند که، چنان‌که جودیت باتلر خاطرنشان می‌کند، هم‌چون بخشی از «سناریوی به‌غایت دینی از یک ندای نام‌دهنده» به کار گرفته می‌شوند، دستگاه‌هایی که خود «صورت‌بندی [های] دینی استیضاح²³» اند. آلتوسر مشخصاً «جایگاه سرمشق‌گونی را که نهادهای دینی اشغال کرده‌اند توضیح می‌دهد»، و در رأس این نهادها، به «ایدئولوژی دینی مسیحی» اشاره می‌کند²⁴. آلتوسر «این نهاد را به سخن وا می‌دارد» (وضعیتی که، در هر حال، نوعی تئاتر است). و نهاد «می‌گوید: تو این‌ای: تو پطرسی!» و هم‌چون پطرس، بسیاری چنان پاسخ می‌دهند که گویی، چنان‌که گفتم، «هم‌چون سوژه‌هایی با هویت شخصی استیضاح شده‌اند» (البته تا آن‌جا که چنین واکنش نشان دهند)، سوژه‌های یک جمع («برای توست که من این قطره از خون خود را ریخته‌ام»، آلتوسر چنین در ادامه نقل می‌کند). با شنیدن یا شنود این استیضاح، هریک از آنان، یک‌به‌یک و همه با هم، سپس پاسخ می‌دهند: «آری، به‌راستی این من‌ام!»²⁵

خوانندگان این متن مشهور، به‌درستی، بر بُعد فردی، شخصی و سوژکتیو نظریه‌پردازی آلتوسر انگشت می‌گذارند، اما در عین حال زیرلحن جمعی عمیقی نیز وجود دارد، می‌توان گفت نوعی زیرلحن سیاسی آشکارا نقش بازی می‌کند (که مسلماً شامل کلیسا است، اما میزانی برابر شامل ارتش، مدرسه، کارخانه، و پلیس نیز می‌شود). هیچ‌یک از ما هرگز به‌تنهایی استیضاح نمی‌شویم²⁶. تکینگی ما، هر ماهیتی که داشته باشد، بر روی صحنه یافته و اجرا می‌شود، صحنه‌ای جهانی، که در آن بازیگران دیگر، گواهان و نیز تماشاگران، هم واداشته می‌شوند تا آنان نیز هم‌آوا شوند و پیروی کنند. مثال مشهور و مکرراً بازگفته‌ی خودِ باتلر از استیضاح جنسیتی در نظر بگیرید: «دختر است!» چنین استیضاح‌هایی چیزی بس بیش از فردِ موردنظر را دربر می‌گیرند. آن‌ها باید تکرار و تأیید شوند. باید

²³ Judith Butler, *The Psychic Life of Power: Theories in Subjection* (Stanford: Stanford University Press, 1997), 109;

باتلر اضافه می‌کند که «نظریه‌ی ایدئولوژی مبتنی بر مجموعه‌ی پیچیده‌ای از استعاره‌های الاهیاتی است»، چیزی که بعدها با عنوان «مجازهای مذهبی» و «قیاس‌های مذهبی» از آن یاد می‌کند (۱۱۴).

²⁴ Butler, *The Psychic Life*, 109.

²⁵ Althusser, *Lenin and Philosophy*, 177-78.

²⁶ باتلر به «امر اجتماعی» اشاره می‌کند (The Psychis Life, 120) امادر این بحث، هرگز سیاست یا امر سیاسی را فرا نمی‌خواند. می‌توان گفت که ماهیت جمع و نوع سوژه‌ای که آلتوسر و خوانندگان‌اش به حساب می‌آورند (یا نه) بی‌شک میان حقوق، اقتصاد، روان‌کاوی، دین و سیاست در نوسان است، هر قدر هم که تمایز میان این عرصه‌ها محکم، یا سست، باشد.

بازگفته و «به‌دستِ مراجعِ گوناگون و در مقاطعِ گوناگونِ زمان بازگفته شوند» و اشاعه یابند²⁷. باید، به تعبیری، شنیده و شنود شوند. چیزی که آن‌ها به‌هرروی به صحنه می‌برند و برقرار و نهادینه می‌سازد تنها یک هویت نیست بل که احساس تعلق، فضا و مکانی بر یک نقشه‌ی اجتماعی است، مجموعه‌ای گسترده از مناسباتِ هماهنگ، و اغلب ناکام، و به این معنا هم‌زمان ممکن و ناممکن. آن‌ها، به‌هرروی، چیزی بیش از یک خانواده را به صحنه می‌برند، چیزی ورای دین، و گاه نظام سیاسی‌ای که مرزهای اش همواره در حالِ تعریف و پالایش‌اند. به تعبیری، درست دمِ گوش‌های ما. من نیز از شنیدن و شنود سخن گفتم. صحنه‌ی شنود ابن میمون را بازآفریدم و کوشیدم استیضاح آلتوسر، «تأثیرِ نظریِ کوچک» او را، تکرار کنم. نباید بیش از این صبرِ شما را بیازمایم پیش از آن‌که برسید آیا سخن‌رانی‌ای که می‌شنوید چیزی درباره‌ی یهودیان و عرب‌ها، اسرائیلی‌ها و فلسطینی‌ها، و/یا در مورد یهودیان و مسلمانان به شما خواهد گفت، اما لازم است بیفزایم که «سیاستِ شنیدن» و شنود به‌نحوی کاملاً درخشان از سوی پیتر زندگی بررسی شده است، در کتابی که به‌درستی، به انگلیسی، با عنوان سراپاگوش (*All Ears*) ترجمه شده است. با این حال، عنوان اصلی فرانسوی این کتاب تحت‌شنود (*Sur écoute*) است²⁸. تحت‌شنود بودن یعنی این که شما تحتِ نظارت اید. یعنی، به‌طور مشخص‌تر، تلفنِ شما شنود می‌شود. کسی به مکالمات شما گوش می‌دهد، و شنودشان می‌کند. کتابِ زندگی درواقع درباره‌ی جاسوسی است، یا چنان که زیرعنوانش اشاره می‌کند، درباره‌ی «زیبایی‌شناسیِ جاسوسی»²⁹. اما زندگی توضیح می‌دهد که *sur écoute* را می‌توان یک کلمه نوشت، و بدین‌سان نوواژه‌ای در فرانسوی آفرید که بتواند ترجمه‌ی شنود (*overhearing*) و استراق‌سمع باشد³⁰. هرچند زندگی به‌شیوه‌ای تحسین‌انگیز آرای میشل فوکو را به بحث می‌گذارد، او در این اثر عمدتاً بر نظارت درنگ می‌کند، چه بصری (سراسرین) و چه صوتی و سمعی (سراسرین نیز قرار بود،

²⁷ Judith Butler, *Bodies That Matter: On the Discursive Limits of "Sex"* (New York: Routledge, 1993), xvii.

²⁸ Peter Szendy, *Sur écoute: Esthétique de l'espionnage* (Paris: Minuit, 2013), translated as *All Ears: The Aesthetics of Espionage* by Roland Végsö (New York: Fordham, 2017).

²⁹ در زمینه‌ی نزدیک، بنگرید به کار یوناتان مندل درباره‌ی امنیتی‌سازیِ زبانِ عربی، کاری که خصوصاً به گوش‌دادن و جاسوسی در اسرائیل می‌پردازد. مندل دگرگونی‌ای را صورت‌بندی می‌کند که آن را چنین توصیف می‌کند: «از عربی ابن میمون تا عربی یگان ۸۲۰۰» (Y. Mendel, *The Creation of Israeli Arabic: Political and Security Considerations in the Making of Arabic language Studies in Israel* [New York: Palgrave, 2014], 11).

همچنین، بنگرید به:

Zvi Ben-Dor Benite, "ʿīb, ḥshūmah, infajarat kunbūlah" in *Eastern Appearance / Mother Tongue: A Present that Stirs in the Thickets of its Arab Past*, Yigal Nizri, ed. (Tel: Aviv: Babel, 2004), 29-44.

³⁰ شایان ذکر است که *überhören* در زبان آلمانی به ناتوانی در شنیدن، به یک نشنیدن، اشاره دارد.

هرچند ناکام ماند، هم‌چون دستگاهی شنود عمل کند). با این حال، در خودِ متنِ فوکو چیزی کاملاً فوق‌العاده رخ می‌دهد که در گوشِ تیزِ زندگی نیز طنین می‌اندازد و با او هم‌آوا می‌شود. فوکو خود به پیش‌وند *sur* به معنای فوق/فرا در کلمه‌ی *surveillance* (نظارت) توجه می‌کند، واژه‌ای که این‌چنین می‌تواند همچون «فرابیداری» یا «فرامراقبت» شنیده شود، و نیز «فرانظارت»، درست همان‌گونه که *surécoute* برای زندگی ترجمه‌ی *overhearing* است، نوعی گوش‌دادن که هم گوش‌دادنِ پنهانی یا استراق‌سمع است و هم گوش‌دادنِ مبالغه‌آمیز، یک فراشنیدن و در واقع یک فراگوش‌دادن یا شنود (*overhearing*). از طریق به‌کاربستنِ مفهومی که، تا آن‌جا که می‌دانم، نه در خوانش‌های فوکو و نه در جای دیگر مورد توجه قرار نگرفته است، فوکو به‌نظر من همه‌ی این نکات را برجسته می‌کند (یا شاید فرابرجسته می‌کند). این مفهوم — به این گوش دهید — فراقدرت (*surpouvoir*) است. مفهومی که درست همین‌جا، در مراقبت و تنبیه³¹، است. فراقدرت، که به پیشینه‌های ریشه‌شناختی حاکمیت باز می‌گردد (*superanus* در لاتین به معنای برین یا برتر است) بر جنبه‌ی مبالغه‌ای قدرت دلالت می‌کند، و یا به تعبیری فراچیرگی قدرت بر همه‌چیز. همچنان که پیش می‌روم تا درباره‌ی شنیدن و شنود بیش‌تر به شما بگویم، می‌خواهم — گویی برخلاف خواست‌تان — در ذهن نگاه دارید که نوعی فراقدرت در کار است. نوعی قدرتِ گوش‌دادن، یا فراقدرتی مبتنی بر شنیدن.

چه کسی می‌شنود؟

امرناشنیده از خلالِ ناشنوایی به گوشِ دیگری می‌رسد. و ما این‌جا بارِ دیگر تمامِ معانی *Hören-Gehören*، شنیدن-تعلق‌داشتن، را باز می‌یابیم.

ژاک دریدا

چنین تجربه‌ای، اگر بتوان به آن تجربه گفت، همان است که مرا به این‌جا کشانده، هنگامی که قرآن را برای فکر می‌کنم هزار و هزارمین بار می‌خواندم اما معلوم شد گویی نخستین بار بوده است. نخستین باری که قرآن را شنیدم یا شنود کردم، قرآنی که مسلمانان، و پیش از همه عرب‌ها در میان‌شان، همواره می‌دانند که تجربه‌ای بی‌همتا و به‌گونه‌ای استثنائی دارای فراقدرتی بازتولیدناپذیر است. در واقع، چنان‌که نوید کرمانی در خدا زیباست مستند می‌کند، روایت‌های بی‌شماری از شنوندگانِ قرآن هست

³¹ این موضوعات را به‌تفصیل در مقاله‌ای با عنوان "Oversight" به بحث گذاشته‌ام:

"Oversight," *Ethnic and Racial Studies* 41: 12 (2018), 2144-2160.

که به معنای واقعی کلمه از صدا و زیبایی آن، از صدای زیبایی‌اش و زیبایی صدایش، مغلوب و چیره شده‌اند. کرمانی توضیح می‌دهد که همواره چنین استنباط شده که قرآن «چالشی زیبایی‌شناختی» خلق می‌کند. در میان نمونه‌های فراوان، کرمانی از صادق الرافی نقل می‌کند که در سال ۱۹۲۶ به سرشت معجزآسای قرآن توجه کرد و نوشت که «قلمرو زبان (دولة الکلام) در میان [عرب‌ها] برقرار شده بود اما این قلمرو هیچ پادشاهی نداشت تا آن که قرآن در آن سربرآورد³²». پس می‌توانید بگویید که آن‌گاه که قرآن را آن یک بار، آن نخستین بار، خواندم، آن‌چه شنیدم یا شاید به گوش‌ام خورد، هم‌زمان کاملاً منتظره و بی‌سابقه بود. دریافتم که قرآن مرا فرا می‌خواند. با من سخن می‌گفت.

این را به شیوه‌ی رابرت دنیرو نمی‌گویم، آن شیوه‌ی «با من حرف می‌زنی؟» گفتن. نه. وانگهی، نمی‌توانستم بگویم آیا با میل خود شنود می‌کردم یا (احساس) اجبار به گوش‌دادن و شنیدن می‌کردم³³. آیا، با نادیده‌گرفتن صداهای سنت³⁴، استراق‌سمع نمی‌کردم؟ آنچه دریافتم، به هرروی، به من امکان نداد توجهات منقسم خویش را تفکیک کنم. به عبارت دیگر، شنیدن یا شنود من پیشاپیش سرشتی جمعی‌تر داشت. اکنون که بر آن تأمل می‌کنم، متوجه‌ام که آن‌چه توصیف می‌کنم مستلزم فهم این است که چگونه قرآن، در بسیاری از سوره‌های‌اش، با یهودیان سخن می‌گوید، آنان را — اگر نه تنها آنان را — به‌طور مکرر مخاطب قرار می‌دهد³⁵. نمی‌گویم که این «همیشه» رخ می‌دهد، هرچند این ادعا باید تا پایان سخنرانی‌ام به بحث گذاشته شود. آن‌چه اکنون منظورم است این است که قرآن به معنای واقعی کلمه در حال استیضاح یهودیان است (همه‌ی یهودیان؟ برخی یهودیان؟ باید ببینیم، یا بهتر، بشنویم). خواهید گفت که این کشف خاصی نیست. پژوهش‌گران، و به‌ویژه پژوهش‌گران

³² In Navid Kermani, *God is Beautiful: The Aesthetic Experience of the Quran*, trans. Tony Crawford (Cambridge, Polity, 2015), 7.

³³ بنگرید به:

Eve Kossofsky Sedgwick, "Paranoid Reading and Reparative Reading, Or, You're So Paranoid, You Probably Think This Essay is About You" in her *Touching Feeling: Affect, Pedagogy, Performativity* (Durham: Duke University Press, 2003), 123-151.

³⁴ صداهای سنت یا سنت را نمی‌توان نادیده گرفت. این صداها به بسیاری از معانی به‌ظاهر «آشکار» آیاتی که در پی نقل می‌کنم می‌افزایند، و گاه از آن می‌کاهند. ناگفته پیداست که این مقاله چیزی بیش از یک درآمد نخستین نیست، هم‌زمان دیر هنگام، و چنان که پیش‌تر گفتم، بس زود هنگام.

³⁵ میشل دوسرتو، به نقل از لی اریک اشمیت، می‌نویسد: «متن مقدس یک صداست». کار خود اشمیت بر روی «شنیدن چیزها» — در تداوم استدلال این میمونی‌ام — امکان می‌دهد تمایز میان شنیدن و خواندن را به تعلیق درآوریم:

Leigh Eric Schmidt, *Hearing Things: Religion, Illusion, and the American Enlightenment* [Cambridge: Cambridge University Press, 2000], 28

یهودی، از دیرباز درباره‌ی «محمد و یهودیان» سخن گفته‌اند³⁶. در واقع، می‌توان گفت که این مسئله، در وجهی مدرن‌اش، نخست از سوی آبراهام گایگر مطرح شد، که در ۱۸۳۳ پرسید: «Was Hat Mohammed aus dem Judenthume aufgenommen?»³⁷ [محمد چه چیز از یهودیت وام گرفت؟] این پرسش از آن پس پیوسته پی گرفته شده، اغلب برای «اثبات» این که اسلام مدیون یهودیت است. می‌توان گفت، چنان که سوزانا هس (و نیز مارتین کریمر) گفته‌اند، که یهودیان، درست مانند شرق‌شناسان، و شاید — می‌گوییم، شاید — بهتر از آنان قرآن را خوانده و اسلام را مطالعه کرده‌اند³⁸. از آبراهام گایگر و ایگناتس (ایگناتس) گلدتسیهر گرفته تا شلومو گویتاین، مارک کوهن، استیون واسرشتروم و بسیاری دیگر³⁹، و خصوصاً پژوهش‌گر دیگری از دانشگاه براون که نمی‌توانم این جا از ذکر نام‌اش بگذرم، یعنی آریلا عایشه آزولای که کتابِ اخیرش زرگرانِ امتِ مجموعه‌ای قوی از استیضاح‌هاست، نامه‌هایی فرستاده به زندگان و مردگان تا با آنان از امت سخن بگوید، امتی که در نتیجه‌گیری‌ام به آن باز خواهم گشت⁴⁰. و می‌توان در زمان عقب‌تر رفت و بار دیگر بر ابن میمون تأمل کرد، و یا بر آن همه کار بر روی قرآن و ترجمه‌های آن، بر روی فلسفه و کلام اسلامی، دستور، شعر و موارد دیگر، از جانب یهودیان، یهودیان عرب، یهودیان ایرانی، یهودیان بربر، و دیگر یهودیان در طول سده‌ها. شواهد فراوانی نیز از کار بر روی یهودیان و منابع یهودی از جانب مسلمانان هست، کارهای خوب و کارهای بد، و برای کارهای خوب در این زمینه تنها به مداخلات علمی اخیر سلیمه لیلا گورکان

36 بنگرید به مقالات عالی گردآمده در این مجلد:

Modern Jewish Scholarship on Islam in Context: Rationality, European Borders, and the Search for Belonging (Berlin: de Gruyter, 2018).

37 Geiger's dissertation, "Whad did Muhammad Borrow from Judaism," was translated into English by F.M. Young as *Judaism and Islam: A Prize Essay* (Madras: M.D.C.S.P.C.K. Press, 1898).

38 Susannah Heschel, "Orientalist Triangulations: Jewish Scholarship on Islam as a Response to Christian Europe," *The Muslim Reception of European Orientalism: Reversing the Gaze*, Susannah Heschel and Umar Ryad, eds. (New York: Routledge, 2019), 147-167;

و بنگرید به:

Martin Kramer, *The Jewish Discovery of Islam: Studies in Honor of Bernard Lewis* (Tel Aviv: The Moshe Dayan Center for Middle Eastern and African Studies, 1999).

کریمر از برنارد لوییس سپاس‌گزار است که عوامل گوناگونی را بازشناخت که «به بسیاری از پژوهش‌گران یهودی امکان داد به اسلام با فهم و همدلی‌ای مواجه شوند که در آن زمان در اروپا نادر بود» (vii)، امری که، چنان‌که آمون رز-کراکتسکین اشاره کرده، تأیید صریح شرق‌شناسی ادوارد سعید است.

39 در میان قدما و مدرن‌ها، پژوهش‌گران چیرمدستی در حیطه‌ی تاریخ (تقریباً همیشه در این حیطه) بوده و هست، همچون شلومو پینس، ژرژ وایدا، خوا لازاروس-یافه، اوری روبین، مایکل لکر، مئیر بار-آشر، رئوون فایرستون، اندرو روبین، الیور لیمن، و دیگران..

40 Ariella Aisha Azoulay, *The Jewelers of the Ummah: A Potential History of the Jewish Muslim World* (London: Verso, 2024).

و انوش گنجی‌پور اشاره می‌کنم⁴¹. این مسئله تا حد زیادی به پرسش گنجی‌پور برمی‌گردد («پس اندیشه‌ی سیاسی اسلام به کجا رفت؟»⁴²) و نیز به یکی از تأکیدهای کلیدی‌اش («شباهت ساختاری یهودیت و اسلام») که مرا در سراسر کارم هدایت می‌کنند.⁴³

باید اذعان کرد که نام‌هایی که برشمردم در مجموع چیزی بیش از یک نجوای همچنان ضعیف نیستند در قیاس با سیل دولت‌های نگران، پلیس و سرویس‌های امنیتی، رسانه‌ها، دانشگاه‌ها (آری، دانشگاه‌ها) و دیگر نهادهای عمومی معجزآسا ساخته‌شده‌ای که «ذمی‌گری» و انواع یهودی‌ستیزی‌ها را تکرار و مصرف می‌کنند، و البته همه با اشتیاق از سوی صداهای تقویت‌شده‌ی تأثیرگذاران ثابت‌قدم، زنده و مرده، مورد تأیید قرار می‌گیرند، از ابن حزم تا رشید رضا و سید قطب و فراتر از او، همه‌ی آن‌ها که درباره و اغلب علیه اسرائیلیات و دیگر خطرهای قریب‌الوقوع فریاد برمی‌آورند. آن‌چه در تمام این‌ها همچنان مفقود می‌ماند، تا آنجا که توانستم بیابم، چیزی است که به‌سادگی مغلوب‌کننده، و یا حتا دارای فراقدرت است، نه از آن رو که اهمیت‌اش، در نسبت با آن‌چه این‌جا به آن می‌پردازیم، نادیده گرفته شده — یعنی نام‌ها، جنگ‌ها و خطوط نبردی که نمی‌توان آن‌ها را به پرسش‌های تاریخی یا تاریخ‌نگارانه محدود کرد⁴⁴. امروز ضروری به‌نظر می‌رسد که، آن‌گونه که محمد شحرور استدلال کرده⁴⁵، با قرآن «چنان‌که گویی دیشب نازل شده» درگیر شویم.

خوانندگان قرآن، چنان‌که پیش‌تر گفتم، از دیرباز از ابعاد زیبایی‌شناختی آن آگاه بوده‌اند. آنان همچنین درباره‌ی این واقعیت بحث کرده‌اند که بخش زیادی از قرآن در وجه ندایی نوشته شده است، به‌شیوه‌ی «الگوهای خطاب»، چنان‌که رزالیند وارد گوین می‌نامد، چیزی که به‌تعبیر توماس

⁴¹ Salime Leyla Gürkan, "Jews in the Qur'an: An Evaluation of the Naming and the Content," *Ilahiyat Studies* 7: 2 (Summer/Fall 2016), 163-206.

⁴² Anoush Ganjipour, *L'ambivalence politique de l'islam: Pasteur ou Léviathan* (Paris: Seuil, 2021), 14.

⁴³ Ganjipour, *L'ambivalence politique*, 29;

گنجی‌پور توضیح می‌دهد که، از منظر قرآن، آن‌چه که از تاریخ بنی‌اسرائیل برمی‌آید این است که «بدون هدایت و در گمراهی (égarement)، برخی دشمن دیگر می‌شوند» (۶۹).

⁴⁴ چیرگی پرسش‌های تاریخی و تاریخ‌نگارانه همچنان بهترین ذهن‌ها را مشغول می‌دارد؛ برای مثال، بنگرید به:

Michael E. Pregill, "From the Mishnah to Muhammad: Jewish Traditions of Late Antiquity and the Composition of the Qur'an," *Studies in Late Antiquity* 7: 4 (2023), 516-560.

⁴⁵ *The Qur'an, Morality and Critical Reason: The Essential Muhammad Shahrur*, trans. and ed. Andreas Christmann (Leiden: Brill, 2009).

هوفمان، «بلاغتِ ندایی» قرآن است⁴⁶. نمادین‌ترین، اگر نه پرتکرارترین، نمونه نیز وهله‌ی قدرت‌مند و پرفورماتیو الهی است، که در آن هستی احضار و پدید آورده می‌شود. «هرگاه چیزی را بخواهیم که باشد، تنها به آن سخن خود را می‌گوییم “باش” — و می‌شود (کن فیکون)» (نحل، آیه‌ی ۴۰).

پرتکرارتر از آن استیضاح‌های مردم‌اند (یا ایها الناس، یا ایها الذین آمنوا) و موجوداتِ بی‌جان، مؤمنان، کافران و منافقان، جمع‌ها (مشتاق و بی‌توجه) و افراد، خود پیامبر پیامبرانِ دیگر و نیز اجنه، پیروان ادیانِ گوناگون، خصوصاً اهل کتاب، و نیز، سرانجام، یهودیان، که تحت نام‌های بسیار ظاهر می‌شوند — یا شاید تنها چنین به نظر می‌رسد —، نام‌هایی چون «بنی اسرائیل»، «یهود»، «اهل کیشِ یهود»، «آنان که کتاب را به میراث برده‌اند» یا «آنان که کتاب را می‌خوانند». به‌طور گسترده‌تر، «اهل کتاب» مخاطبانِ یک ندای معین‌اند، ندایی که در قرآن بارها یا از سوی خود خدا سر داده می‌شود («ای بنی اسرائیل، یا بنی اسرائیل، آن نعمت‌هایم را که به شما ارزانی داشتم به یاد آورید...» (بقره، آیه‌ی ۴۰)، یا به شیوه‌ای غیرمستقیم («پس از بنی اسرائیل پرس که به تو بگویند...» (اسراء، آیه‌ی ۱۰۱)؛ «عیسی، پسرِ مریم، گفت: “ای بنی اسرائیل...”» (صف، آیه‌ی ۶)، یا همچون مخاطبی ضمنی اما آشکارا مورد خطاب («هان، این قرآن برای بنی اسرائیل اکثر آن‌چه را که در آن اختلاف داشتند بازمی‌گوید» (نمل، آیه‌ی ۷۶). همه‌ی این‌ها، به‌نظر من، به کار می‌آید تا به پرسشی بپردازیم که دیوید مارشال نیز طرح کرده است، یعنی «قرآن چگونه رابطه‌ی میانِ پیروانِ محمد و آنانی که بیرون از این اجتماع اند را نشان می‌دهد؟⁴⁷» نخست، با استیضاح این پیروان، چیز رایجی رخ می‌دهد که قطعاً در هر متن مقدسی چشمگیر است، متنی که خود آشکارا یا ضمناً اجتماع «خویش»، اجتماعی از خوانندگان، و در این‌جا مؤمنان، را مخاطب قرار می‌دهد، اجتماعی که چنین متون مقدسی در پی پدیدآوردنِ آن‌اند، با درجاتِ متغیری از کامیابی و نیز، در موردِ عهدِ عتیق، ناکامی. آن‌چه، به‌هرروی، در باب این تکثیر بیش از همه چشم‌گیر است این است که این خطاب در وجهِ ندایی سر داده می‌شود. البته قرآن درباره‌ی یهودیان، به‌صیغه‌ی سوم‌شخص، سخن می‌گوید («ای کسانی که ایمان آورده‌اید! یهودیان و مسیحیان را دوستانِ خود مگیرید!» مائده، آیه‌ی ۵۱)، اما تا حدی به‌راستی چشم‌گیر، با

⁴⁶ Rosalind Ward Gwynne, "Patterns of Address" in *The Blackwell Companion to the Qur'ān*, Andrew Rippin, ed. (Oxford: Blackwell, 2006), 73-87; Thomas Hoffmann, "The Appealing Qur'ān: On the Rhetorical Strategy of Vocatives and Interpellation in the Qur'ān," *Journal of Qur'ānic Studies* 22: 1 (2020), 5-30.

⁴⁷ David Marshall, *God, Muhammad and the Unbelievers: A Qur'anic Study* (New York: Routledge, 2013); مارشال، به‌رغم این که علاقه‌ی اصلی خود را دعوت اعلام می‌کند، هرگز پرسش خطاب را چنان‌که سازنده‌ی رابطه‌ای است که می‌کوشد بفهمد، کندوکاو نمی‌کند. او از اخلاق، آخرت‌شناسی، طبقه‌بندی، تنبیه و ناپودی یاد می‌کند، اما هرگز به استیضاح اشاره نمی‌کند. مارشال هرگز دشمنی را بررسی نمی‌کند، و به‌ندرت باصراحت دشمنان را مطرح می‌کند.

یهودیان، به صیغه‌ی دوم شخص، سخن می‌گوید. چنان‌که توماس هوفمان، که نخستین بار در این زمینه به آلتوسر ارجاع داده، شرح می‌دهد، قرآن «قرآنِ ندادهنده» است و «کثرتی از خطاب‌ها» دارد.⁴⁸ در واقع، قرآن به‌خاطر شیوه‌ی خاص‌اش در جابه‌جایی میان اشخاص، هم‌گوینده و هم‌مخاطب، مشهور است، آرایه‌ای بیانی یا سبکی از سخن، ویژگی‌ای بس ستوده در زبان عربی، که التفات نامیده می‌شود، واژه‌ای که، به معنای لفظی، «چرخیدن یا چرخاندن روی خود به سوی [کسی یا چیزی]» است.⁴⁹

وفادار به وصف شیوای چارلز هیرشکیند که برطبق آن درون سنت تفسیری اسلامی، «کنش بلاغی از سوی شنونده تحقق می‌یابد و نه از سوی گوینده»⁵⁰، می‌خواهم پیشنهاد کنم که معادل قرآنی «استیضاح» شاید در واقع التفات باشد. با این همه، چه مثبت و چه منفی، قرآن فعالانه یهودیان را خطاب قرار می‌دهد، آنان را استیضاح می‌کند، به آنان بانگ می‌زند و آنان را فرا می‌خواند که به سوی آن بگردند و با آن رودررو شوند، آن را بشنوند و به آن گوش دهند، نه این‌که لزوماً بدان پای‌بند شوند، بل که پیش از هرچیز خود را در معرض صدا و آوای‌اش قرار دهند. قرآن خود را بر یهودیان تحمیل نمی‌کند. ممکن است آنان را ترغیب کند، محکوم و حتا تهدید کند، اما در هیچ جا یهودیان مجبور به شنیدن، و حتا گوش دادن، نمی‌شوند (البته نمی‌گویم که اجبار هرگز در کار نیست). و با این همه، شبیه صدای وجدان یا صدای دوست که مارتین هایدگر آن را همچون ساختار بنیادین دازاین انسانی بازشناخت، و یا شبیه کودک سرکشی که، همچنان به قول هایدگر، مادرش او را فرا می‌خواند و طلب اطاعت می‌کند⁵¹، یهودیانی که بدین‌سان، مستقیم و آشکارا، فراخوانده شده‌اند، و بارها و بارها، به گونه‌ای پرفورماتیو و شاید دیگر به گونه‌ای سرسری، فراخوانده می‌شوند، یهودیان هنوز باید بگردند و با موسیقی یا موسیقاییت قرآن رودررو شوند. علاوه بر این، آن‌ها هنوز در دیالوگ‌های پرشماری که،

⁴⁸ Hoffmann, "The Appealing Qur'ān," 8

⁴⁹ Muhammad A.S. Abdel Haleem, "Grammatical Shift for Rhetorical Purposes: 'Iltifāt' and Related Features in the Qur'ān," *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 55: 3 (1992), 407-432.

⁵⁰ Charles Hirschkind, *The Ethical Soundscape: Cassette Sermons and Islamic Counterpublics* (New York: Columbia University Press, 2006), 35

⁵¹ Heidegger, *Being and Time*, § 34;

و بنگرید به:

Heidegger, *What is Called Thinking*, trans. J. Glenn Gray (New York: HarperCollins Lecture V, p. 48; Avital Ronell, *The Telephone Book: Technology, Schizophrenia, Electric Speech* (Lincoln: University of Nebraska Press, 1989), 70-71; on "the maternalizing call," see 21-25.

همچنان که مستنصر میر به ما یادآوری می‌کند، قرآن بارها و بارها، به شیوه‌ی تئاتری یا دراماتیک خویش به صحنه می‌برد⁵²، مداخله نکرده‌اند. دستور صحنه: قُل. بگو.

اما آیا به‌راستی روشن است که دقیقاً چه کسی خطاب قرار گرفته است؟ چه جمع (یا جمع‌هایی) با چنین ندایی، چنین وحی‌ای، به وجود آمده‌اند؟ میئر بار-آشر، به سهم خویش، معتقد است که هنوز این پرسش ارزش طرح شدن دارد که: «قرآن چه کسی را خطاب قرار می‌دهد؟»⁵³ بار-آشر احتمالاً عرب‌شناس بریتانیایی، ریچارد بل، را نقل می‌کرد که نوشت در قرآن «این پرسش که چه کسی سخن می‌گوید و چه کسی مخاطب است، یعنی پرسشِ شکلِ دراماتیک، شایسته‌ی درنگ است»⁵⁴. و چون از تئاتر سخن گفته‌ام، اشاره خواهم کرد که به دلایلی می‌توان این را والاترین پرسشِ سیاسی دانست، یا شاید، ضدسیاسی‌ترین پرسش، بسته به آنکه نیکول لورو را در باب تراژدی بخوانید، یا سدریک رابینسون را در باب سیاست⁵⁵. آنچه به‌هرروی باید روشن باشد، چنان که دوین استوارت خاطرنشان می‌کند، این است که ندهای قرآنی «به برقراری، تعریف و فراخواندنِ هویت‌های گروه‌های خاص کمک می‌کنند و بدین‌سان در شکل‌گیریِ اجتماعات نقشی مهم ایفا می‌کنند»⁵⁶. به‌بیانِ دیگر، استیضاح نه‌تنها «سوژکتیویته‌ی اسلامی معینی می‌سازد»، بل که یک جمع را می‌آفریند و پدید می‌آورد⁵⁷. اُمت را وارد کن.

قرآن، که ممکن است با امّ الکتاب، «مادرِ کتاب»، یکی باشد یا نباشد (این اصطلاح مورد مناقشه شاید بهتر بر آن لوحِ آسمانی و پنهانی دلالت کند که تورات، انجیل و خودِ قرآن از آن مشتق می‌شوند)، قرآن، پس، با یهودیان سخن می‌گوید. از بنی‌اسرائیل و با بنی‌اسرائیل سخن می‌گوید، نامی که «در شانزده سوره و چهل آیه پدیدار می‌شود»⁵⁸. نمونه‌های بیشتری هست: «ای بنی‌اسرائیل، آن

⁵² Mustansir Mir, "Dialogue in the Qur'ān," *Religion and Literature* 24: 1 (Spring 1992), 1-22.

⁵³ Meir M. Bar-Asher, *Jews and the Qur'ān*, trans. Ethan Rundell (Princeton: Princeton University Press, 2021), 57.

⁵⁴ Bell's *Introduction to the Qur'ān*, W. Montgomery Watt, ed. (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1970), 65.

⁵⁵ Nicole Loraux, *The Mourning Voice: An Essay on Greek Tragedy*, trans. Elizabeth Trapnell Rawlings (Ithaca: Cornell University Press, 2002); Cedric J. Robinson, *The Terms of Order: Political Science and the Myth of Leadership* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2016)

⁵⁶ Devin Stewart, "Vocatives in the Qur'ān and the Framing of Prophetic Proclamations" in *Unlocking the Medinan Qur'ān*, Nicolai Sinai, ed. (Leiden: Brill, 2022), 6

⁵⁷ Hoffmann, "The Appealing Qur'ān," 19-23

⁵⁸ Gürkan, "Jews in the Qur'ān," 180

نعمت‌های‌ام را که به شما ارزانی داشتم به یاد آورید و به عهد خود با من وفا کنید، [آن‌گاه] من به عهد خود با شما وفا خواهم کرد؛ و از من، تنها از من، بترسید!» (بقره، آیه ی ۴۰)؛ «و هان، ما این پیمان استوار را از [شما،] بنی اسرائیل گرفتیم... و با این همه، جز اندکی از شما، روی برتافتید: زیرا شما مردمی سرسخت اید» (بقره، آیه ی ۸۳) «و... این شما یید که یک دیگر را می کشید و برخی از خویشان خود را از خانه های شان بیرون می رانید، و در گناه و کینه یک دیگر را یاری می کنید... آیا پس به پاره ای از نوشته ی الهی ایمان می آورید و پاره ای دیگر را انکار می کنید؟ پس پاداش آنان که از میان شما چنین می کنند چه می تواند بود... زیرا خدا از آن چه می کنید غافل نیست» (بقره، آیه ی ۸۵). چنان که اشاره کردم، و چنان که لیل گورکان با دقت مستند کرد، نام های بسیاری هست که می توان آن ها را همچون نام هایی برای یهودیان خواند. این نام ها متفاوت اند، و هریک مستلزم گوش سپردن، خواندن و تفسیر دقیق اند، و نه صرفاً تاریخی کردن، که ما را به پرسش های سوره های مکی و مدنی و نیز پرسش های مربوط به نسخ آیات می کشد. آنچه بی تردید برجای ماند این است که «هیچ قوم دیگری در قرآن به اندازه ی قوم اسرائیل ذکر نشده است»⁵⁹. چه سخن از یهودیان باشد چه از پیامبران شان (موسی و ابراهیم برای قرآن به طور خاص مهم اند، اما گنجی پور توجه ما را به داوود، به دولت داوود اگر نگوییم ستاره ی داوود، جلب می کند) و یا به طور کلی تر، از «اهل کتاب»، قرآن «آشکارا میان خوش رفتاران و بد رفتاران درون هر گروه تمایز می نهد»⁶⁰. از شنوندگان یا شنود کنندگان اش می خواهد که در میان شماری از امکانات موضع گیری کنند و یا خود را در میان آن ها شناسایی کنند و شاید باز شناسند («آنان میان شما»، «جز اندکی از شما»). گوش سپردن و شنیدن شان، خواندن و تفسیر شان، و همچنین پاسخ های شان، باید بر همین قیاس متفاوت باشد.

در قرآن، چنان که گفتم، یهودیان در عین حال موضوع سخن اند. «به راستی آنان که به [این نوشته ی الهی] ایمان آورده اند، و نیز آنان که کیش یهود را پیروی می کنند، و مسیحیان، و صابئان — همه ی آنان که به خدا و روز واپسین ایمان دارند و کارهای شایسته می کنند — پاداش شان نزد پروردگارشان خواهد بود؛ و نه ترسی بر آنان باد و نه اندوه گین شوند» (بقره، آیه ی ۶۲). به پیامبر نیز بارها گفته می شود که با آنان سخن گوید، به آنان پاسخ دهد یا اندرز شان دهد. از خود یهودیان نیز نقل می شود، در حال سخن گفتن، مجادله، با خدا، با پیامبر، با دیگران. و بسیاری از، هر چند نه همه ی، آن چه به

⁵⁹ Gürkan, "Jews in the Qur'ān," 163

⁶⁰ Gürkan, "Jews in the Qur'ān," 176

یهودیان و دربارهی آنان، دربارهی برخی از آنان، گفته می‌شود انتقادی است، اگر نگوییم آشکارا محکوم‌کننده و نکوهنده («آیا آنان را ندیده‌ای که، پس از آن که سهمی از نوشته‌ی الهی به آنان داده شد، اکنون آن را به گمراهی می‌فروشدند، و می‌خواهند که شما راه خود را گم کنید؟ اما خدا بهتر می‌داند دشمنان شما کیستند (والله أعلم بأعدائکم) و هیچ‌کس نمی‌تواند چنان یاری رساند که خدا. از میان اهل کیش یهود، برخی، سخنان نازل‌شده را از بافت‌شان بیرون کشیده، معنای آن‌ها را تحریف می‌کنند»، (نساء، آیه‌ی ۴۶-۴۴)؛ «کیفرِ آنان که با خدا و فرستاده‌اش می‌جنگند و می‌کوشند تباهی در زمین بگسترانند، جز این نیست که به فراوانی کشته شوند، یا به فراوانی بر دار شوند، یا در نتیجه‌ی کژروی‌شان، دست‌ها و پاهای‌شان به فراوانی بریده شود، یا [یک‌سره] از [روی] زمین تبعید شوند: چنین است خواریِ آنان در این جهان»، (مائده، آیه‌ی ۳۳). یهودیان — برخی از یهودیان — بدین‌سان بی‌تردید همچون دشمنان توصیف می‌شوند («تو قطعاً خواهی یافت که دشمن‌ترین مردم (أشدّ الناس عداوةً) نسبت به مؤمنان یهودیان‌اند و آنان که به خدا شرک می‌ورزند (اليهود والذين أشركوا)»، (مائده، آیه‌ی ۸۲)؛ «برخی از بنی‌اسرائیل به [رساله‌ی عیسی] ایمان آوردند حال آن‌که دیگران حقیقت را انکار کردند. اما [اکنون] ما آنان را در برابر دشمنان‌شان (علی عدوهم) نیرو بخشیدیم» (صف، آیه‌ی ۱۴)، مسئله‌ای که همچنان ذهن مرا مشغول می‌کند، به‌ویژه از آن‌رو که، وقتی پای قرآن در میان است، شاید بیشتر نیازمند فهمی از دشمنی باشیم، از چهره‌های دشمن یا دشمنانی که قرآن را پر می‌کنند و اهمیت‌شان، و نه لزوماً این‌که اخلاقِ دشمنی چه معنایی دارد (گنجی‌پور استدلال می‌کند که دشمنی در انسان‌شناسی قرآن محوری است⁶¹). به این نکته باز خواهم گشت اما آن‌چه اکنون می‌خواهم بر آن تأکید کنم این است که دغدغه‌ی من کمتر به محتوای خطاب‌ها یا ترغیب‌های یهودیان، بل که بیشتر به این واقعیت محض و، به گمان من، شگرف مربوط می‌شود که قرآن کریم (چنان‌که شاید آموخته باشیم، مثلاً، از انجیل انتظار داشته باشیم) از دشمنان و دیگران منحصرأً به صیغه‌ی سوم‌شخص سخن نمی‌گوید. برعکس، قرآن مستقیم با یهودیان سخن می‌گوید. در همان حال، این شایسته‌ی تکرار است که قرآن به شیوه‌ای باثبات بلاغی در باب استثنا یا گزینش به کار می‌بندد («و با این‌همه، جز اندکی از شما، روی برتافتید» (بقره، آیه‌ی ۸۳)؛ «[اما] آنان همه یکسان نیستند: در میان اهل کتاب مردمی درست‌کردار هستند»، (آل عمران، آیه‌ی ۳)؛ «کسانی که از بنی‌اسرائیل بر انکار حقیقت پای می‌فشردند [پیشاپیش] لعنت شده‌اند» (مائده، آیه‌ی ۷۸). به

⁶¹ Ganjipour, *L'ambivalence politique*, 63.

این ترتیب، این بار بر دوشِ شنونده یا شنودکننده‌ی (یهودی) است که مخاطبِ خاصِ استیضاح را شناسایی کند، پرسش‌هایی در بابِ ماهیت و دامنه‌ی خطاب‌ها طرح کند («ای کسانی که ایمان آورده‌اید! اگر به برخی از آنان که پیش‌تر وحی به آنان ارزانی شد گوش دهید، شاید شما را به انکارِ حقیقت وادارند»، (آل عمران، آیه ۱۰۰))، و نیز پرسش‌هایی در بابِ تقسیم‌های درونی، و نیز بیرونی، در میانِ آن قوم. قرآن یهودیان را فرامی‌خواند، و آنان را به شیوه‌ای استیضاح می‌کند که نمی‌توان صرفاً از منظر تاریخی نگاه کرد (چیزی که وجهِ غالبِ پژوهش‌های قرآنی و مطالعاتِ اسلامی، و در عین حال بخشی زیادی از تفاسیرِ سنتی، است). قرآن، صدای زنده‌ی قرآن، یهودیان را فرامی‌خواند، که بدین ترتیب ناگزیر اند بشنوند و گوش دهند، بچرخند و، به تعبیری، با موسیقی قرآن رودررو شوند. دستِ کم، یهودیان ناگزیر اند پیرسند: «با ما سخن می‌گویی؟» پاسخ آری است، از قضا، اگر تا این‌جا روشن نبود. و پرسشی که در پی می‌آید، به نظر من، این است: ماهیتِ آن تبادل یا دیالوگی که بدین‌سان آغاز شده چیست؟ چه خیالِ سیاسی‌ای بدین‌سان بر ساخته، احضار، و به تعلیق درآورده می‌شود؟ چه پیکره‌ی سیاسی‌ای، چه نظامِ سیاسی‌ای بدین‌سان به وجود آورده می‌شود؟

سخن گفتن با دشمن

پیش‌تر اشاره کردم که ما همه با آن استدلالِ عامه‌پسند — که روزبه‌روز عامه‌پسندتر و فراگیرتر می‌شود — آشنا شده‌ایم که بر طبق آن قرآن «یهودی‌ستیز» است، و اسلام خطری روشن و حاضر برای یهودیان و برای مسیحیان، و برای دموکراسی‌های لیبرال، است؛ این که اسلام در پیِ آن بوده، و هنوز هست، که فتح کند و بگرواند، و به این ترتیب اقلیت‌های دینی زیر سلطه‌اش را خوار و شاید نابود کند. کارِ علمی استوارتر، با لحنی به‌ناگزیر اعتذاری، کوشیده است به چنین اتهاماتی پاسخ دهد، با توضیحِ زمینه‌ی تاریخِ زندگی یهودیان در زمانِ پیامبر، با موشکافی حدیث و منابعِ دیگر، یا با استدلالِ درباره‌ی پیچیدگی‌ها و فرازونشیب‌های وضعیتِ حقوقی، اجتماعی و اقتصادیِ یهودیان تحت حاکمیتِ اسلامی. پس آیا تاریخ — و آنان که از سوی‌اش سخن می‌گویند — ما را نجات خواهد داد؟ آنان که سیاستِ استعماری و فرآیندهای لایه‌لایه‌ای‌اش را می‌شناسند، فرآیندهایی که در آن‌ها برآمدنِ ناسیونالیسم و ظهورِ دولتِ مدرن، در صورت‌های استعماری و پسااستعماری‌اش، به تبعیض، خشونت و مهاجرتِ اجباری دامن زده، برای ظهورِ تاریخ‌باوری (historicism) و تقلیلِ عده‌ای به قالبِ اصطلاح «اقوامِ بی‌تاریخ»، در کنار هم سفرانِ ضدمدرن‌شان، نقش کمتری قائل اند (چیزی که،

برای مثال، در باب امکانِ نسل‌کشی مهم است⁶²). هوادارانِ گفت‌وگوی بینادینی، به سهم خویش، به‌درستی بر میل عمومی به صلح تأکید کرده، استدلال می‌کنند که سنت‌های دینی را می‌توان و باید برای هم‌زیستی بالقوه‌ای که ممکن می‌سازند به‌کار گرفت.

آن‌چه می‌خواهم انجام دهم، و یا شروع به انجام‌اش کنم، به‌گمان‌ام، متفاوت، و دوجبه‌ای، است. نخست، می‌خواهم پرسش‌های می‌توان بلاغتِ خطابی (apostrophic) قرآن را جدی گرفت، استیضاحی که، از درون قرآن، یهودیان — گاه یهودیان به‌مثابه‌ی دشمنان — را خطاب قرار می‌دهد، و آنان را فرا می‌خواند تا در باب رابطه‌شان با وحی‌ای که دریافت کرده و به آن مقید مانده‌اند، حساب پس دهند. به‌طور خلاصه، پیشنهاد می‌کنم قرآن را چنان بخوانیم که گویی یهودیان را فرامی‌خواند تا درگیر تشووا شوند و نیز پاسخی، تشوواپی، به چالشِ آن را شروع کنند، («مانندِ آنان [از بنی اسرائیل] مباشید که موسی را آزرده‌اند» (احزاب، آیه‌ی ۶۹)). با اذعان به این که قرآن، و شاید سنتِ اسلامی به‌طور کلی، هستی‌شناسیِ یگانه‌ای از دشمن به‌کار می‌بندد، گامِ دومِ پیشنهادم بر دشواریِ این چالش تأکید می‌کند. به این ترتیب، دشمن، چنان‌که انوش گنجی‌پور استدلال می‌کند، نقطه‌ی تلاقیِ سرنوشت‌سازِ امر الهیاتی و امر سیاسی است⁶³. عدم ابهام در بابِ این واقعیت که دشمنانِ خدا وجود دارند — با توجه به وجهه‌ی دوگانه‌ی الهیاتی و سیاسی — شیوه‌ای است که از طریق آن در قرآن، به‌نحوی چشم‌گیر، دشمن وجهه‌ای سکولار پیدا می‌کند. پس مایل‌ام در باب تخیلیِ سیاسیِ پرسم هنگامی که ما — مگر آن‌که «آنان» باشند — همچون دشمن خطاب می‌شویم («نه، بل که خدا آنان را به‌سببِ امتناع‌شان از اذعان به حقیقتِ طرد کرده است» (بقره، آیه‌ی ۸۸)؛ «به‌راستی، آنان که حقیقت را انکار می‌کنند دشمنانِ آشکارِ شمای‌اند (إِنَّ الْكَافِرِينَ كَانُوا لَكُمْ عَدُوًّا)» (نساء، آیه‌ی ۱۰۱)، و به این طریق می‌شنویم یا کشف می‌کنیم که شاید دشمنی داشته باشیم، که شاید خودمان دشمن باشیم، و این‌چنین فراخوانده می‌شویم که پاسخ دهیم. «هرکه دشمنِ خدا و فرشتگان‌اش (عَدُوًّا لِلَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ) و فرستادگان‌اش باشد، از جمله جبرئیل و میکائیل، [باید بداند که]، به‌راستی، خدا دشمنِ همه‌ی آنان است که حقیقت را انکار می‌کنند (فَإِنَّ اللَّهَ عَدُوٌّ لِلْكَافِرِينَ)» (بقره، آیه‌ی ۹۸-۹۷). دشمن داشتن یا دشمن بودن — این است، به‌نظر من، پرسشِ قرآنی، استیضاحِ قرآنی، آن‌گونه که یهودیان (و نیز دیگران) را خطاب قرار می‌دهد. امری که خود فرصتی برمی‌سازد برای پرسیدنِ بیشتر درباره‌ی معنا و

62 بنگرید به:

Marc Nichanian, *The Historiographic Perversion*, trans. Gil Anidjar (New York: Columbia University Press, 2010).

63 Ganjipour, *L'ambivalence politique*, 118.

کار بست دشمنی، ضرورت یا ناگزیری آن، و همچنین نیز درباره‌ی پاسخ مسئولانه یا تشبوه پس از وحی قرآنی.

قطعاً، در چارچوب مقاله‌ای که پیشاپیش بیش از حد بلند است نخواهم توانست بیش از این شرح دهم. شاید کافی باشد اشاره کنم که دشمن، در قرآن، یا شاید باید بگوییم، دشمنان در قرآن، از هرچه یافته‌ام به کار مفهوم‌سازی‌ای که به‌نظرم ضروری آمده، و چنان که همچنان در انتظار ماست⁶⁴، نزدیک‌تر اند. با آغاز از خود شیطان (ابلیس) — «به‌راستی، او دشمن آشکار شماست (إِنَّه لَكُم عَدُوٌّ مُّبِينٌ)»، (بقره، آیه ۱۶۸)؛ و بنگرید به انعام، آیه ۱۴۲، یوسف، آیه ۵ و فاطر، آیه ۶ — و اغواگری‌ای که با موفقیت پیش می‌برد، قرآن تفاوتی هستی‌شناختی، دگرگونی‌ای، را مطرح می‌کند که در آن انسان‌ها به دشمن تبدیل می‌شوند. برای مثال، تکینگی هبوط در قرآن، در همین نکته نهفته است⁶⁵. قرآن، در توصیف آدم و همسرش در بهشت، روایت می‌کند که «شیطان هر دو را در آن لغزاند و بدین‌سان زوال حالت پیشین‌شان را پدید آورد. و ما گفتیم: فرود آید، [و از این پس] دشمنان یک‌دیگر [باشید] [البعضِ عَدُوٌّ]» (بقره، آیه ۳۶)؛ و بنگرید به اعراف، آیه ۲۴؛ طه، آیه ۱۲۳؛ و بنگرید به گنجی‌پور، صفحه‌ی ۶۳). با این‌همه، ماهیت و امکان به دشمن تبدیل‌شدن شاید در هیچ‌جا آشکارتر از شیوه‌ای نباشد که قرآن هابیل را وامی‌دارد به اعلام دشمنی قابیل پاسخ دهد (قابیل می‌گوید «تو را خواهم کشت»). «اگر دست به‌سوی‌ام دراز کنی تا مرا بکشی، من دست خود را به‌سوی‌ات دراز نخواهم کرد تا تو را بکشم. من از خدا می‌ترسم، پروردگار همه‌ی جهانیان، و ترجیح می‌دهم که تو بار گناه مرا افزون بر گناه خود بر دوش کنی و از دوزخیان شوی: چنین است پاداش بدکاران» (مائده، آیه ۲۸-۲۹). بر دشمن‌خانگی، که شاید همان دشمن جهانی باشد، بیشتر تأکید شده است. «ای کسانی که ایمان آورده‌اید! هان، برخی از همسران و فرزندان‌تان دشمن شما می‌اند (عَدُوٌّ لَّكُمْ): پس از آنان برحذر باشید! اما اگر [خطاهای‌شان را] ببخشید و بردباری کنید و درگذرید — آن‌گاه، هان، خدا بسیار آمرزنده و بخشایش‌گر خواهد بود» (تغابن، آیه ۱۴). بدین‌سان، فرآیند دشمن-شدن نهایی نیست، و می‌تواند وارونه نیز شود. «و نعمت‌هایی را که خدا به شما ارزانی داشته به یاد آورید: چگونه،

64 من به‌تازگی ادعایی را که دیرزمانی پیش کرده بودم بازبینی کرده‌ام، یعنی این ادعا که هیچ کار مفهوم‌سازی‌ای انجام نشده که ادعای وجود یک مفهوم دشمن را توضیح دهد؛ بنگرید به مقاله‌ی من:

“Enemy” in *Political Theology: Key Concepts*, Arthur Bradley, Antonio Cerella and Elettra Stimilli, eds. (London: Bloomsbury, forthcoming)

65 Ganjipour, *L’ambivalence politique*, 63.

آن‌گاه که دشمن بودید (إِذْ كُنْتُمْ أَعْدَاءً)، دل‌های‌تان را به هم پیوند داد» (آل عمران، آیه‌ی ۱۰۳) 66. با این‌همه، دشمنی‌ای که خطای آدم پدید می‌آورد «نخست در تاریخ بنی‌اسرائیل آشکار می‌شود: بی‌هدایت و در گمراهی، مردمان دشمن یک‌دیگر می‌شوند» 67. داستانِ آدم، در واقع، قرار است به یاد آورد، و به آنان که آن را می‌شنوند پیامدهای‌اش را یادآوری کند. انوش گنجی‌پور می‌نویسد که این داستان «به‌طور خاص یهودیان را... خطاب قرار می‌دهد است [زیرا] همه‌چیز چنان است که گویی تاریخ فراموشیِ آدم یادآوری‌ای (un rappel) به یهودیان است، گویی برای یادآوریِ این که ایشان عهد را فراموش کرده‌اند» (۶۷).

و دشمنی از جهان رخت برنخواهد بست. دشمنی، در واقع، هم‌زادِ جهان است، چیزی که به‌نظرم این‌جا دلیلی دیگر برای اندیشیدن به سکولاریزاسیون است. «پس، [همه‌ی آدمیان را از] روزی [بترسان] که دشمنانِ خدا [أَعْدَاءُ اللَّهِ] در برابرِ آتش گرد آورده می‌شوند، و آن‌گاه پیش رانده می‌شوند» (فصلت، آیه‌ی ۱۹، ۲۶). «در آن روز، دوستانِ [پیشین] دشمنانِ یک‌دیگر خواهند بود — جز پرهیزگاران» (زخرف، آیه‌ی ۶۷؛ و بنگرید به احقاف، آیه‌ی ۵). این‌ها به این معنا نیست که دشمن، این یا آن دشمن، را نمی‌توان بخشید، زیرا «هرکه [دشمن‌اش را] ببخشد و آشتی کند، پاداش‌اش نزد خداست — زیرا به‌راستی او بدکاران را دوست ندارد (شوری، آیه‌ی ۴۰).

پس خدا می‌تواند یک دشمن باشد. و دشمنانِ خدا نیز «دشمنانِ شمای اند (عدوِّکم)» (انفال، آیه‌ی ۶۰). «ای کسانی که ایمان آورده‌اید! دشمنانِ من را — که دشمنانِ شما نیز هستند (عدوِّی وعدوِّکم) — دوستانِ خود مگیرید» (ممتحنه، آیه‌ی ۱). خدا قطعاً دشمن می‌سازد، و در این زمینه، فرعون نمونه‌ای سرمشق‌گونه است («زیرا [ما خواسته بودیم] که او برای‌شان دشمنی شود (لیکون لهم عدوًّا) و [مایه‌ی] اندوهی، از آن‌رو که فرعون و هامان و لشکریان‌شان به‌راستی گناهکار بودند!» [قصص، آیه‌ی ۸]). اما در میانِ مسیحیان نیز چنان نمونه‌هایی هست، برای مثال، «ما در میانِ آنان دشمنی و کینه (عداوةٌ والبغضاء) برانگیختیم تا روزِ رستاخیز» (مائده، آیه‌ی ۱۴). به‌طور کلی‌تر، «و بدین‌سان است که در برابرِ هر پیامبری دشمنانی برنهادیم (لَکُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا)، نیروهایی شر از میانِ آدمیان و نیز از میانِ موجوداتِ نادیدنی [جن] که به یک‌دیگر نیمه‌حقیقت‌هایی زرق‌وبرق‌دار و فریبنده

66 Ganjipour, *L'ambivalence politique*, 98.

67 Ganjipour, *L'ambivalence politique*, 69.

نجوا می‌کنند» (انعام، آیه‌ی ۱۱۲؛ فرقان، آیه‌ی ۳۱). خدا همچنین می‌تواند دشمنان را واسازی، یعنی نابود، کند (انفال، آیات ۱۷، ۱۲)

اُمّت یا امرِ سیاسی همچون امرِ مادرانه

هرقدر هم اکنون ناباورانه به نظر برسد، می‌خواهم با بازگشت به آن اشاره‌ای که پیش‌تر به ندای یک مادر کردم به پایان برسانم. چنان‌که بسیاری، بی‌آن‌که توضیح‌چندانی دهند، اشاره کرده‌اند، اُمّت، خودِ واژه‌ی اُمّت، ناگزیر — ما بر حیطه‌ی امرِ صوتی، بر سیاستِ شنیدن، درنگ کردیم — با مادر، امّ، و با امرِ مادرانه، می‌سُراید و هم‌طنین است. من در جایی دیگر کوشیده‌ام استدلال کنم که دیرگاهی است که باید، پس از امرِ پدرانه و پدرسالارانه، پس از امرِ برادرانه، به امرِ سیاسی همچون امرِ مادرانه روی آوریم⁶⁸. در این کتاب پیش نهاد دادم که، حتا اگر هیچ حیطه‌ای جز صدا هم نباشد، اُمّت اذعانی به مفهوم امرِ مادرانه است. جمع، امرِ سیاسی، مادرانه است. هنگامی که بر امّ الکتاب تأمل کرده و آن تأملاتِ شگرف را درباره‌ی اُمّت همچون موجودی سیاسی که هنوز باید اندیشیده شود مرور کردم، از کارِ انوش گنجی‌پور، که پیش‌تر به او اشاره کردم، آموختم که میانِ وجوهِ حکمرانی (شبانی، دولت) تمایز می‌گذارد و به اُمّت نیز می‌پردازد⁶⁹. در جست‌وجوی واژگانی بسنده برای تخیلِ سیاسی متفاوت، دل‌گرمی بیشتری در استدلال‌های سلمان سیّد یافتم که در فراخوانیِ خلافت می‌نویسد که «پیوندِ قرآن-اُمّت باید به شکلی حفظ شود که در آن قرآن اُفق باشد که اُمّت به‌سوی‌اش حرکت کند»⁷⁰. به‌همان اندازه، تأملاتِ گسترده‌ی کاترین جُمعه در اُمّت: پارادایمی نو برای جهانی جهانی‌شده⁷¹ مهم اند. هیچ‌یک از این دو زمانِ چندانی صرفِ امرِ مادرانه نمی‌کنند، اما چند سرخِ مهم ارائه می‌دهند، نشانه‌هایی خطاناپذیر که به‌نظرم در کارِ پیش‌رو ارزشِ پی‌گرفتن دارند. به‌ویژه، جُمعه، کمتر نگران پرسش‌های مربوط به رهبری و حکومت است («اسطوره‌ی رهبری» سدریک رابینسون را به یاد

⁶⁸ Gil Anidjar, *On the Sovereignty of Mothers: The Political as Maternal* (New York: Columbia University Press, 2024).

⁶⁹ Ganjipour, *L'ambivalence politique*, 74-83.

⁷⁰ Salman Sayyid, *Recalling the Caliphate: Decolonization and the World Order* (London: Hurst and Company, 2014), 162.

⁷¹ Katryn A. Jomaa, *Ummah: A New Paradigm for a Global World* (Albany: State University of New York Press, 2021),

آورید). او در عوض بر «کارکرد سیاسی امت تمرکز می‌کند، که متأسفانه در پژوهش‌های اسلامی وجود ندارد»⁷². او با این یادآوری آغاز می‌کند که معانی رایج واژه‌ی امت شامل «گروهی از مردم، پیروان یک پیامبر، یک دین خاص، انسان‌های سرمشق، افراد بی‌رقیب، و بازه‌ای از زمان» است⁷³. در باب این معنای اخیر، به پیوند ژرف میان مادران و زمان بیانده‌شید، به گسترش و کران‌مندی آن جمعی که با کار توان‌فرسای مادران ممکن و پایدار می‌شود. قرآن توضیح می‌دهد که «برای هر قومی، هر امتی، مدتی، اُجلی، مقرر شده است: و چون [پایان] مدت‌شان فرا رسد، نه می‌توانند آن را لحظه‌ای به تأخیر و نه پیش اندازند» (اعراف، آیه‌ی ۳۵). زمان زیادی می‌برد تا ارتباط کهنه‌ی میرایی را، نه چنان که عموماً فرض می‌شود، به زایایی، بل به مادرانگی شرح دهم. جُمعه می‌نویسد «کنش شکل‌دادن به یک امت با یک اراده‌ی فردی آغاز می‌شود»⁷⁴. هرچه باشد، امرِ مادرانه همچون رشته‌ای تکرارشونده رخ می‌نماید، بندی که امت را به رهبران و الگوها پیوند می‌زند (جُمعه می‌گوید «فعلِ اُمّ»، به معنای رهبری کردن، با امام نیز مرتبط است، واژه‌ای که خود نیز به معنای «مادر» است) و نیز به آموزشی که به مراحل رسمی‌اش نرسیده و به این معنا، درست همچون پیامبر اسلام، اُمّی است⁷⁵. ما همه، ما آدمیان، جانشینان ایم، خلفا (بقره، آیه‌ی ۳۰)، شاید از آن‌رو که همه، کم‌وبیش به‌خوبی، کم‌وبیش به‌دست مادران خودمان، مادری شده‌ایم⁷⁶. مادران، به‌هرروی، دیرگاهی است که پیش می‌تازند، اُمامت می‌کنند، رهبری کرده و فرامی‌خوانند («و از میان قوم موسی، امتی بودند که [دیگران را] به راه راست هدایت می‌کردند و در پرتو آن به عدل رفتار می‌کردند» (اعراف، آیه‌ی ۱۵۹). مادران ندا داده‌اند، و مطمئن نیستیم که ما پاسخ داده باشیم. از زمان مادران اسماعیل و اسحاق، ساره و هاجر، ما دیالکتیکِ مادر و

⁷² Jomaa, *Ummah*, 119.

⁷³ Jomaa, *Ummah*, 21;

و بنگرید به:

Ganjipour, *L'ambivalence politique*, 80

آن‌جا که گنجی‌پور آیه‌ی ۱۲۰ سوره‌ی نحل را تفسیر می‌کند، جایی که ابراهیم خود همچون یک امت توصیف شده است.

⁷⁴ Jomaa, *Ummah*, 91.

⁷⁵ بنگرید به:

Sebastian Günther, "Muhammad, the Illiterate Prophet: An Islamic Creed in the Qur'ān and Qur'ānic Exegesis," *Journal of Qur'ānic Studies* IV:1 (2002), 11;

به نظرم در این اثر پژوهشی از فوزیس (physis) یونانی وجود دارد.

⁷⁶ Han Hsien Liew, "The Caliphate of Adam: Theological Politics of the Qur'ānic Term *Ḥalīfa*," *Arabica* 63 (2016), 1-29.

برده را نادیده گرفته‌ایم. ما سیاستِ شنیدنی را که در خودِ نامِ اسماعیل نهفته شده نادیده گرفته‌ایم. می‌گویم سیاستِ شنیدن اما شاید منظورم دینِ شنیدن است. یا برعکس. به هرروی، از اسرائیلی‌ها و فلسطینی‌ها، از یهودیان و عرب‌ها، از مسلمانان و یهودیان، اگر نگوئیم از یهودیانِ مسلمان⁷⁷، سخن گفتم. کوشیدم، چنان که ژاک دریدا می‌گفت از مسئولیتِ پاسخ‌دهی سخن بگویم، یا به بیان بهتر به آن پاسخ دهم، و به ندای دوپهلوی امرِ یهودی‌اسلامی پاسخ دهم. شاید پاسخ داده‌ام، و شاید نداده‌ام. تنها خدا می‌داند. الله أعلم.

⁷⁷ Gil Anidjar, "Muslim Jews," *Qui Parle* 18:1 (Fall / Winter 2009), 1-23.