

آیا اسلام می تواند غیرسیاسی شود؟

نوشتهء عبدی کلانتری

آنچه خواهید خواند در چهار بخش تنظیم شده است. بخشهای اول و دوم به جامعه شناسی سیاسی اسلام می پردازد و بخشهای سوم و چهارم به یک بررسی مقایسه ای دربارهء تحول تاریخی ایمان به دین. اصطلاح «تجربهء مدینه» را از محمد آرکون اسلام شناس الجزایری - فرانسوی گرفته ایم تا به یکی از مهمترین و قدرت مندترین خیالواره (imaginary) های سیاسی - دینی جهانی در آغاز شکلگیری تاریخی خود، یعنی مرحلهء نطفه بندی تئولوژی سیاسی آن، نگاهی بیندازیم. بخش سوم بازهم در چشم اندازی تاریخی - روند نهادی شدن ایمان قلبی، جمود و چیزگون شدن (reification) آن را در هیأت ادیان رسمی بررسی می کند. در این بخش از پژوهش های ویلفرد کنت ول سمیت، اسلام شناس و یکی از مهمترین مراجع بررسی تطبیقی ادیان در جهان سود برده ایم. عناوین این چهار بخش عبارت اند از:

۱- تجربهء مدینه

۲- از جامعهء سیاسی بدوی تا امپراتوری

۳- چیزگون شدن ایمان

۴- ناکامی لیبرالیسم در جهان اسلام

۲۷ آوریل ۲۰۰۸

از یک پرسش تاریخی آغاز می کنیم: چرا مسلمانان شبه جزیرهء عربستان پس از مرگ پیامبر خود تصمیم گرفتند به سرزمین های اطراف هجوم ببرند؟ این یکی از پرسش های مهمی است که تاریخنگاران تمدنهای خاور نزدیک مطرح کرده اند. پیش از آنکه به پاسخ این پرسش پردازیم، باید یک بار دیگر بر نحوهء مطرح کردن سوال مکث کنیم؟ دقت کنید که ما نپرسیدیم، «چرا اعراب تصمیم گرفتند سرزمین های همسایگان شان را تسخیر کنند؟» پرسش به طور اخص بر نقش دین انگشت می گذارد: چرا جامعهء مسلمان و پیروان محمد در ناحیهء حجاز (مکه و مدینه) به یکباره خواستند که جنگ های محدود درون قبایل عرب را به یک کشورگشایی گسترده در خارج از مرزهای شبه جزیرهء عربی تبدیل کنند؟

این پرسش پیشاپیش چنین فرض می‌گیرد که که دین تازه، و جامعه اسلامی نوولاده، از ابتدا هویتی سیاسی و معطوف به قدرت اینجهانی داشت. نخست به این فرض می‌پردازیم.

تأسیس نخستین جامعه سیاسی

به گمان ما، ایجاد «جامعه سیاسی» (پالیتی / polity) اسلامی در زمان خود پیامبر، به فاصله کوتاهی پس از غزوات اولیه (حمله‌های راهزنانه به کاروانهای تجاری مکی برای امرار معاش قبیله و امت اولیه)، صورت گرفت. شبیخون به کاروان قریش در سال دوم هجرت که به غزوه بدر شهرت دارد، و چپاول اموال بازرگانان قریش و کشاکش بر سر نحوه تقسیم غنایم، شاید نخستین واقعه آرکه تایی در تبدیل راهزنی قبیله ای به هسته ای از قدرت سیاسی متعرض باشد.

تهاجمات بعدی این هسته را قوی تر و مصمم تر کرد. از پیروزی بدر به بعد، اسلام هم دعوت به دین بود و هم ایدئولوژی وحدت بخش سیاسی. همه ملاحظات سیاسی و نظامی نظیر محاسبه قدرت رقبای، تنظیم استراتژی‌ها و تاکتیک‌های جنگی، ائتلاف‌های موضعی، مصالحه‌های از سر مصلحت، پیمانهای تاکتیکی عدم تهاجم با قبایل بی طرف، گرفتن اسیر سیاسی و ازدواج‌های سیاسی و این قبیل، خود را در شکل‌گیری اولیه این جامعه سیاسی بارز می‌سازد. انگیزه‌های اینجهانی، یا به قول جامعه‌شناس آلمانی ماکس وبر، «علاقه مادی» (material interests)، در اینجا معطوف به گستراندن مرزها و خطه نفوذ و قدرت و ثروت، با «علاقه معنوی» (ideal interests) در هم سرشته می‌شوند. به گفته تاریخنگار مسلمان، علی اکبر فیاض (براساس منابع اولیه ابن هشام، بلاذری، و طبری)، «جنگ بدر نخستین فتح اسلام بود. عده ای از سران قریش که دشمنان جدی پیغمبر و پیشوایان بانفوذ مکه بودند، هلاک شدند. روحیه مسلمانان تقویت یافت و ایمان به نصر آسمانی و شکست ناپذیری اسلام پیدا کردند.» (فیاض، ص ۸۹)

تاکتیک‌های تثبت قدرت نیز اینجهانی بود: «پس از بدر پیغمبر در مدینه به تعقیب و تنبیه منافقین و یهود پرداخت. از منافقین دو تن که بر ضد پیغمبر شعر گفته و مردم را تحریک کرده بودند به دست انصار به قتل رسیدند، یکی ابوعفک شاعر که از طایفه بنی عمرو بن عوف بود و مذهب یهودی داشت و دیگری زنی از طایفه اوس نامش عصماء بنت عمیر.» (فیاض، ص ۸۹) غنیمت‌گیری اموال مغلوبان و به اسارت گرفتن کنیزان و کودکان نیز از همین زمان به روال کشورگشایی‌های بعدی اسلام تبدیل می‌شود.

نطفهء دولت اسلامی

ایلیا پطروشفسکی، با ارجاع به ابن هشام و جولوس و لهاوزن، می نویسد، «از مضمون سندی که عادتاً اصیل شمرده می شود و جزء روایات منقول است - و این سند اساسنامهء جماعت مسلمان مدینه است که بر پایهء پیمان منعقد با قبیله های اوس و خزرج مدون شده بود - پیداست که محمد (ص) در حینی که رئیس جماعت مسلمین بوده، در عین حال رهبری سیاسی همهء شهر مدینه را به عهده داشته و مقنن [قانونگذار] و داور آن شهر بوده است.» (پطروشفسکی؛ ص ۳۰)

پطروشفسکی معتقد است، «در دوران مدینه پایه های دولت اسلامی سراسر عربستان گذارده شد و اتحاد سیاسی واحهء مدینه، نطفهء آن دولت بود. اسلام دیگر نه تنها جریانی دینی بلکه عاملی سیاسی نیز بود. انگیزهء اتحاد عربستان و ایجاد خلافت، همانا جریان تکوین جامعهء طبقاتی بود. ولی اسلام عاملی بود که آن جریان و اتحاد سیاسی را تسریع کرد.» (همان، ص ۳۲)

در این رابطه، آیت الله محمدرضا حکیمی چنین توضیح می دهد، «[محمد] رجلی دینی و الهی است که با سیاست نیز سرو کار دارد؛ سیاست (به معنی صحیح آن) و رسیدگی به همهء مسایل اجتماع و انسان جزء دین اوست.» (همان، ص ۴۱۷) آقای حکیمی توضیح می دهد که اسلام «دینی صرفاً اخروی و روحی و اخلاقی نبوده» بلکه «در مبانی سیاسی، اصولی خاص و سیستمی ویژه داشت و دارد.» (همان، ص ۴۱۳)

آغار شکل گیری «دیگری / غیر» (the other) در تئولوژی سیاسی

تولد تئولوژی سیاسی با انطباق مفهوم خود/دیگری سیاسی (دوست/دشمن) با مفهوم خود/دیگری الاهیاتی (مؤمن/مشرک) آغاز می شود. مخالفان دین تازه، که مخالفت شان الزاماً با آموزه های دینی نبود بلکه دفاع از منافع اقتصادی و بازرگانی، یا حفاظت از قدرت قبیله ای بود، به «مشرکان» تبدیل می شوند. می بینیم که مفهوم «مشرک» از ابتدا، بیشتر از آنکه حامل بار تئولوژیک (الاهیاتی) باشد، حامل بار سیاسی است. چنین به نظر می رسد که تولد «تئولوژی سیاسی» اسلام با تولد متافیزیک آن همزمان صورت می گیرد. در کشورگشایی های بعدی، حیطة یا قلمرو مُشرکانه، «دار الحرب» نام می گیرد که به معنی خطه یا قلمرو «دشمن» است. اسلام در تاریخ خود همواره نسبت به «دیگری / غیر» سیاسی خویش، خودآگاه است و نسبت به آن متعرض، چه در درون خود جامعهء سیاسی اسلامی و چه در خارج از مرزهای آن. اگر به بستر معنایی کلمات و مفاهیم توجه کنیم، متوجه می شویم که «منافق»، «مشرک»، «محارب»، و «کافر» واژگان سیاسی اند، همچنانکه مفاهیم «فتنه»، «جهاد»، و «شهادت».

قصه ها و «روایت» (نارتیو) های غزوات متعدد پیامبر، خود بخشی از خیالواره سیاسی (political imaginary) و میتولوژی قدرت آن را شکل می دهد که باید در ناخودآگاه سیاسی هر مؤمن حضور داشته باشد. در عصر غزوات، نزول آیات نیز رنگ ضرورت سیاسی می گیرد (نظیر آیات یهودی ستیزانه سوره المائده). حتا مسایل به ظاهر اخلاقی، نظیر واقعه «تهمت عایشه» (زنا با صفوان صحابه) به گونه ای غیر مستقیم با مرجعیت ایدئولوژیک پیامبر ارتباط پیدا می کند.

الهام های شاعرانه/عرفانی یا ضرورت های تاکتیکی / استراتژیک؟

آیات یثربی را، که در متن گپرو و دار های نظامی و سیاسی نازل شده اند، به دشواری می توان در زمره «الهام شاعرانه» یا «عارفانه» طبقه بندی کرد. حتا جبرئیل هم در اینهنگام پیامهای نظامی می آورد: پس از غزوه خندق، «پیغمبر تازه سلاح را از خود برگرفته بود که جبرئیل نازل شده گفت فرشتگان اسلحه را نگذاشته اند و باید به جنگ بنی قریظه [قوم یهودی که در سرسپرگی سیاسی اش به محمد با ثبات نبود] رفت. پیغمبر فوراً فرمان حرکت داد. . . عده کشته شدگان [قوم بنی قریظه] را از ۶۰۰ تا ۹۰۰ نوشته اند. از زنان شان فقط یک تن که مسلمانی را به سنگ کشته بود به قتل رسید. . . از اسرا، دختری به نام ریحانه را پیغمبر به کنیزی خود انتخاب کرد.» (تاریخ فیاض، ص ۱۰۰)

تاریخننگاری اسلام در مدینه تا زمان رحلت پیامبر، در وهله نخست یک تاریخنگاری نظامی - سیاسی است.

ساختار سیاسی آرکه تاپپی «مدینه» و کانون های مرجعیت

جامعه دینی، معانی فرهنگی و گدهای رفتاری خود را از دو حوزه اصلی و متفاوت اخذ می کند. یک حوزه، حوزه کانونی تأسیس است. این حوزه شامل متون کانونی و روایت های اصلی مؤسسان جامعه دینی است که در ادیان تک خدایی به کتاب مقدس، بیوگرافی ایده آلیزه شده مؤسس یا پیامبر، و سایر روایت های «میتیک» ظهور آغازین آن دین اشاره دارد. حوزه دوم، بافت فرهنگی محلی یک قوم، طایفه، یا ملت در بُعد تاریخی است که از مکان و زمانی به مکان و زمان دیگر، یعنی از فرهنگی به فرهنگ دیگر گوناگونی می پذیرد. حوزه اول را دین شناسی تاریخی یا جامعه شناسی دین، و حوزه دوم را انسان شناسی فرهنگی پژوهش می کنند.

هرچه به کانون های مرجعیت و «اتوریتته» دینی نزدیک تر باشیم ، مثلاً مراکزى چون واتیکان ، قم ، کربلا ، نجف و شهرهای بزرگ و متراکم نظیر قاهره و دانشگاه الازهر، حوزه اول از قدرت مشروعیت بخش بیشتری (سیاسی و فرهنگی) برخوردار است. اما هرچه از حوزه های کانونی دورتر برویم ، برای مثال دهکده های دورافتاده یمن یا اندونزی یا صحرای آفریقا ، نقش فرهنگ قومی یا اتنیک ، بر رفتار جمعی تأثیرگذارتر است.

حوزه اول، حوزه معانی فرهنگی جهانشمول (یونیورسال) است؛ حوزه دوم، حوزه مناسک و آیین ها و سمبول های محلی که نباید آنها را تعمیم داد و معرف کل دین شناساند.

محمد آرکون در مورد حوزه اول در اسلام ، به یک ساختار ایدئولوژیک اشاره می کند که اسم آن را «تجربه مدینه» گذاشته است. آرکون می نویسد: «هرچه بر اهمیت تجربه مدینه تأکید کنیم ناکافی است. این یک خیالواره (ایماجیناری / imaginary) سیاسی - دینی است که من آن را تجربه مدینه می نامم که نقش و قدرت آن مرتب تکرار می شود. همه فعالیت های حائز اهمیت در [تاریخ] اسلام ، ناشی از همین خیالواره [ی آغازین] بوده است.» (آرکون، ص ۸۹)

منظور آرکون از «تجربه مدینه» ، روایت یا تصوّر تثبیت شده و مدام نقل شده ای است که از سالهای استقرار اسلام (۶۳۲-۶۱۰ میلادی) به ما رسیده است؛ زمانی که اسلام قبیله ای مکی ، به اسلام یونیورسال مدینه تغییر ماهیت می دهد و آغاز تاریخ اسلام جهانی و گسترش سیاسی و سرزمینی آن را رقم می زند.

اکنون می توانیم به پرسش آغازین خود برگردیم: منطق کشورگشایی اسلام چه بود؟ آیا هدف صرفاً اشاعه دین بود؟ (که در این صورت غارت و چپاول و گرفتن غنایم و برده گرفتن زنان و کودکان چرا؟)؛ یا اینکه منطق، نظامی گری و عصیبت قبیله ای عرب بود که مثل هر نوع کشورگشایی دیگری (چنگیز، تیمور، اسکندر، نادر) اهداف «امپریالیستی» و «استعماری» خود را دنبال می کرد؟ یا اینکه هردو باهم، به خاطر ویژگی و «خاص» بودن نوعی تئولوژی سیاسی، که در تمایزش با تمام ادیان دیگر، از بدو ظهور جامعه سیاسی اش در مدینه، دینی نظامیگرا و همواره معطوف به قدرت و خلافت بوده است؟

منابع:

علی اکبر فیاض، تاریخ اسلام، انتشارات دانشگاه تهران، چاپ چهارم، ۱۳۶۹

ایلیا پاولویچ پطروشفسکی، اسلام در ایران، ترجمه کریم کشاورز، انتشارات پیام، تهران، ۱۳۵۴

Wilfred Madelung, **The Succession of Muhammad**, Cambridge University Press, 1997, 2004
Mohammad Arkoun, **Rethinking Islam**, Westview Press, 1994

از جامعه سیاسی بدوی تا امپراتوری

در بخش گذشته به این پرسش رسیدیم که آیا هدف کشورگشایی های اسلام صرفاً اشاعه دین بود یا عواملی دیگر در تهاجم به همسایگان نقش اصلی داشتند نظیر عصبیت قومی عرب، یا ویژگی دین تازه که از همان ابتدا مرجعیت دینی و مرجعیت سیاسی را یکی کرده بود.

نظریه «نجات»

برخی از تحلیلگران مسلمان، انگیزه حملات به کشورهای همسایه را اشاعه عدالت و برابری اسلامی، و نجات مردمان از ستم پادشاهان و اشراف می دانند. برای نمونه آیت الله محمدرضا حکیمی می نویسد، «درگیری عمده اسلام با ایران بر سر کوبیدن اشرافیت و برچیدن نظام طبقاتی و رفع اجحاف و آزاد کردن خلق بود، و دست مردم را باز کردن برای تحصیل دانش و به دست آوردن حقوق حقه خویش و خلاصه نجات بخشی ایران.» (اسلام در ایران، ص ۴۲۴)

نظریه «نجات بخشی» را به جز برخی از خود مسلمانان، هیچ تاریخنگاری جدی نگرفته است. در نخستین و مهمترین «فتوحات اسلام» که در زمان خلفای راشدین رخ داد، کشتارها شد، خرابی ها به بار آمد، و زنان و کودکان به بردگی و کنیزی گرفته شدند. انگیزه بلاواسطه برای یک سرباز بادیه نشین، کسب غنایم بود، همان انگیزه ای که در غزوات صدر اسلام به هنگام شیخون به کاروانهای تجاری مکی در کار بود.

در زمان ابوبکر، پس از پایان جنگهای داخلی و سرکوب قبایل که زکات نمی دادند یا در اعتقادات اسلامی شان سستی پدید آمده بود، لشکر اسلام به سراغ سرزمین هایی رفت که زیر سلطه دولت ایران بود، از جمله بحرین. سپس نوبت حمله به امپراتوری بیزانس رسید. به فرمان خلیفه اول، سردار مسلمان خالدبن

ولید تا سوریه (شام) تاخت و «برای آنکه زودتر به لشگرهای شام برسد، راه صعب و مهیبی را در بادیه پیش گرفت و از کنار دمشق عبور کرد و دهات آنجا را قتل و غارت کرده در محل واقوصه در یرموک به لشگریان اسلام پیوست.» (فیاض، تاریخ اسلام، ص ۱۴۲) بنا به نظر تاریخنگار مسلمان علی اکبر فیاض، از جمله دلایل لشگرکشی به سوریه آن بود که، «رؤسای مدینه آرزوی آن را داشتند و بعلاوه تهیه کاری بود برای بیکاران و مایه انصراف اعراب از شورشهای داخلی. بدین جهت به محض اعلام جهاد، از نواحی عربستان سیل داوطلب به طرف مدینه سرازیر شد.» (همان، ص ۱۴۳)

خلیفه دوم عمر بود که شکست حتمی را نصیب ایران کرد. در نبردهای خونین میان مسلمانان و ایرانیان، سردار ایرانی رستم فرخزاد بارها لشگریان عرب را به عقب نشینی واداشت، اما سرانجام در نبرد بزرگ و سرنوشت ساز قادسیه، پس از آنکه سردار مسلمان سعدبن ابی وقاص لشگری بزرگ تقریباً از تمامی عربستان بسیج کرد، ایرانیان از دو سوی عربستان و سوریه مورد تهاجم قرار گرفتند. رستم کشته شد، درفش کاویان به چنگ لشگر اسلام افتاد، و شهر بزرگ تیسفون (مداین) در کناره دجله ویران شد. «معروف است که قالی زربفت مصوری از آنجا به مدینه آوردند که از بزرگی محلی برای فرش کردن آن نبود لذا آن را پاره پاره کرده و بر سران قوم پخش کردند و قطعه ای از آن بعدها به بیست هزار درهم فروخته شد.» (همان، ص ۱۴۷)

شیوع اسلام در ایران به شیوه های مختلف و به نحو تدریجی صورت گرفت. پادشاهی ساسانی در سال ۶۵۱ میلادی مقهور اسلام شد اما تنها در قرن یازدهم میلادی بود که اکثریت مردم ایران به اسلام گرویده بودند. (پطروشفسکی، ص ۴۶)

پس از شکست قادسیه و سقوط تیسفون، لشگری دیگر از ایرانیان به رهبری مهران رازی به جنگ اعراب برآمد. «جنگ سختی درگرفت که بنا به روایت از ایرانیان صد هزار تن در آن کشته شدند و عربها غنیمت و اسیر بسیار گرفتند.» (همان) طی سالهای بعد و جنگ های خونین بسیار، خوزستان، نواحی زاگرس، کرمانشاهان، نهاوند، ری، قزوین، زنجان، آذربایجان، کاشان، اصفهان، کرمان، سیستان، و سرانجام خراسان به دست مسلمانان افتاد و راه تهاجمات به آسیای صغیر گشوده شد. در غرب نیز، لشگریان مسلمان پس از فتح دمشق تا سرزمین های اردن و فلسطین، پیش رفتند و به سواحل مدیترانه رسیدند. بعد نوبت مصر رسید. برخی از تاریخنگاران تمدن اسلامی نوشته اند که در فتح اسکندریه، کتابخانه بزرگ این شهر به فرمان

خلیفه توسط عمروعاص به آتش کشیده شد. پایه خلافت امویان در همین پیروزی ها گذاشته شد که خاندان ابوسفیان (معاویه و یزید) در رهبری آنها نقش برجسته داشتند.

اهمیت دوران‌ساز خلافت عمر برای دوام اسلام

ویلفرد مدلونگ، اسلام شناس و پژوهشگر مطالعات عربی در دانشگاه آکسفورد که بر اساس کلیه منابع اولیه و پژوهش های متأخر یکی از کامل ترین تواریخ دوران اولیه اسلام را تألیف کرده، معتقد است که در دوران خلافت عمر، اسلام تا اندازه زیادی به یک دین «ملی» عرب [به تعبیری ائدئولوژی ناسیونالیسم عرب برای کشورگشایی] تبدیل شد و از همین رو بسیاری از اعراب غیرمسلمان نیز به فاصله کوتاهی به خدمت خلافت درآمدند و مسلمان شدند. ویلفرد مدلونگ می نویسد:

«طی ده سال حکومت عمر، طبیعت خلافت، یعنی دولت اسلامی، متحول شده بود. فتوحات بزرگ در خارج از مرزهای عربستان باعث شده بود که توده خلق عرب، که طی دوران حروب الرده [جنگهای درون قبایل عرب برای تحمیل اسلام به آنان] از آزادی های [عشیرتی] پیشین خود محروم شده و به رعایایی کاهش پیدا کرده بودند که می بایست خمس و زکات بدهند، اکنون به یک کاست [طبقه ویژه] نظامی تبدیل کردند که خود از قبل رعایای فزون تعدادتر غیرعرب و غیرمسلمان زندگی می کردند. جای تردید است که بدون این جهانگشایی امپریالی، خلافت قریش می توانست دوام پیدا کند. خاطره دورانی از زندگی [عشیرتی] فارغ از قید و بند، هرچند از لحاظ معیشتی تنگدستانه و مشقت بار، هنوز آن اندازه دور نبود که باعث نارضایتی گسترده و شورش علیه انقیاد به خاندان قریش نگردد. برگرداندن توجه و تغییر جهت موفقیت آمیز انرژئی [محل] به سمت فتوحات نظامی، زیر پرچم اسلام، باعث می شد که آرزوی بازگشت به دوران ساده گذشته مجال بروز پیدا نکند. به زودی آنچه از تعلق گذشته باقی ماند فقط وابستگی احساسی و ادبی به اشعار ماقبل اسلامی و حکایات رزمی گذشته عرب (ایام العرب) بود. بدون تردید، قریش همچنان طبقه حاکم باقی ماند. جنگجویان عرب (مقاتله) تابع انضباط سختگیرانه و گاه سباعانه نظامی قرار گرفتند. اما در ازای این خدمت، مستمری و مزایای سخاوتمندانه ای دریافت می کردند که همراه با غنایم جنگی به آنها می رسید. بنابراین، رزمندگان اسلام در سیاست های امپریالی قریش ذینفع و صاحب امتیاز بودند. خلافت که در دوران ابوبکر هنوز دولتی تثبیت نشده بود اکنون به طور کامل استقرار یافته بود.» (مدلونگ، جانشینان محمد، ص 73)

چنانکه گفتیم، تاریخ پیدایش و شکلگیری نخستین جامعه اسلامی در وهله نخست یک تاریخ سیاسی - نظامی است. با حذف نظامیگری از این تاریخ، چیزی از «اسلام» باقی نمی ماند، حتا به عنوان یک دین عشیرتی محدود به حوزه حجاز. از این دیدگاه، نقش و اهمیت خلافت عمر در ابقاء و تداوم اسلام اگر از نقش خود پیامبر بیشتر نباشد، بدون شک کمتر نیست. نقش هیچکدام از جانشینان پیامبر به این درجه نمی رسد.

«کشور داری» پس از «فتوحات»

مثل همیشه، به دنبال دوره ای از فتوحات نظامی، نوبت به «کشور داری» می رسد. در اداره سرزمین های تسخیرشده، قرار بر آن شد که مسلمانان عرب، برای آنکه از رزمندگی بازنمانند، خود کار کشاورزی نکنند و در عوض از مالکان اراضی خراج بگیرند. به نقل از تاریخنگار مسلمان علی اکبر فیاض:

«درآمد زیاد بود؛ تنها عراق سالی صد میلیون درهم به بیت المال مدینه می داد. مصرف این مالیات اعطیات بود یعنی بخشش به مسلمانان. برای تنظیم این کار دیوانی به گرده دفاتر رومیها در شام (تاریخ بلاذری) تشکیل داده، صورت جامعی از مسلمانان به ترتیب قبایل نوشتند و در ثبت اسامی اشخاص، سابقه اسلام آنها را مأخذ قرار دادند و از اقربای پیغمبر شروع کردند. مقدار جیره یا «عطاء» را که در زمان ابوبکر برای همه یکسان بود عمر درجه بندی کرد؛ مسلمانان قدیمی و مجاهدان غزوات و خویشانان پیغمبر را بیشتر از دیگران داد. برای عایشه پانزده هزار درهم و برای سایر امهات مؤمنین هریک دوازده هزار مقرر شده بود.»

«برای اهل ذمه [غیر مسلمانان «اهل کتاب»] حدودی مقرر کرده بود: به قرآن توهین نکنند، از پیغمبر خدا بد نگویند؛ به زن مسلمان تعرض نکنند، در صدد گمراه کردن مسلمانی، یا تعرض به جان و مال او برنمایند، دشمنان اسلام یا جاسوسان آنها را یاری ندهند.»

«ذمی ها باید لباس مخصوصی بپوشند که با مسلمانان تفاوت داشته باشند و خانه ذمی نباید مشرف بر خانه مسلمان باشد. در کلیساها ناقوس نزنند و کتابهای خود را با صدای بلند یا در حضور مسلمانان نخوانند. در ملاء عام شراب نخورند و خوکهای خود را جلو مردم نیاورند. بر اسب سوار نشوند و اسلحه برندارند . . .»

«در کشورهای فتح شده، تشکیلات کشوری تازه ای به وجود نیامد. سرداران و فاتحان فقط مراقب وصول مالیاتها بودند و از ناچاری این عمل را از روی دفاتر مالیاتی قدیم محل اجرا می کردند و پول رایج نیز سکه

های محلی بود. دفترداران را نیز از ایرانی ها و رومی ها انتخاب می کردند. دفاتر در ایران به زبان پهلوی و در شام به زبان رومی (یونانی) بود. طرف حساب مالیات در شام، کشیشها و در ایران دهقانان بودند که بایستی مالیات را جمع آوری کنند و تحویل بدهند.»

«در مراکز مسلمان نشین، یک نفر قاضی از طرف خلیفه گماشته می شد برای رسیدگی به کارهای قضایی مسلمانان؛ البته مردم غیرمسلمان مملکت، استفاده ای از این دستگاههای قضایی نداشتند و شهادت نامسلمان بر مسلمان پذیرفته نمی شد.»

«عمر در زمان خلافت خود تمام مسیحیان و یهودیان جزیره العرب را اخراج کرد به استناد آنکه پیغمبر وصیت کرده است که در جزیره العرب دو دین نباشد. راجع به عهدنامه هایی که یهودیان خیبر و نصارای [مسیحیان] نجران از پیغمبر داشتند، گفته شد که [آن عهد نامه ها] به خواست خدا موقت بوده است.» (همان، ۵۳-۱۵۱)

در دوران خلافت عثمان نیز جهادها و «فتوحات» در آسیای صغیر و شمال آفریقا و اسپانیا ادامه یافت، اسکندریه چپاول و نابود شد، و در ایران بازهم غنایم و اسیران فراوان به چنگ فاتحان مسلمان افتاد. با کمک کشتی ها مصری، جزیره قبرس را «کشتار و تاراج» کردند. اشرافیت قبیله ای و محلی قریش، با نیروی ایدئولوژیک و نظامی «اسلام»، اکنون می رفت که به اشرافیت یک امپراتوری بزرگ طبقاتی تبدیل شود. بطروشفسکی می نویسد، «در آن زمان هنوز جریان تکوین طبقات و دولت طبقاتی در زیر پرده حکومت دینی و روحانیان (یا تئوکراسی) مستور بود. میان جامعه دینی اسلامی و دولت عربی تفاوتی وجود نداشت. اعتقاد بر این بود که حکومت باید بر اساس مندرجات «کتاب خدا» (قرآن) و «سنت پیامبر» مبتنی باشد. میان امامت و امارت، یعنی مشاغل روحانی و دولتی خلیفه نیز مرز و حدی وجود نداشت.» (بطروشفسکی، ص ۴۷)

پس از قتل عثمان، میان خونخواهان او و طرفدارن علی ابن ابی طالب، تنش ها و جنگ های بسیار پدید آمد، اما علی نیز، علارغم خصومتی که از سوی معاویه از سوره با او صورت می گرفت، به هنگام خلافت اش موفق شد در ایران و عراق پیروزی های لشگریان اسلام را تداوم ببخشد.

سیاست در معنایی خاص

مشاهده می کنیم که جامعه سیاسی اسلامی از بدو پیدایش خود در عصر غزوات تا تشکیل امپراتوری امویان، از منطق نظامی - سیاسی واحدی پیروی می کرد و بازبینی تاریخ سیاسی این دوران اجازه نمی دهد میان زمامداری پیامبر در مدینه و دوران حکومت خلفای راشدین از یکسو، و میان خلفای راشدین و امپراتوری امویان، تفاوتی از لحاظ کیفی قایل شویم. طی این سه مقطع، می بینیم که نخست مناقشات جامعه سیاسی مسلمان بر سر «گرفتن بیعت»، بر سر «قدرت» و فرونشاندن «فتنه» ها، و بر سر «امارت» (امیری بر مؤمنان، حق داشتن منشور امیرالمؤمنین) و فراهم کردن نوعی مرجعیت و مشروعیت دینی به «قدرت» در چارچوب سیاستهای بادیه نشینان، که سپس در دو مقطع بعدی، به خاطر مرجعیت قرآن، خصلت یک تئولوژی سیاسی جهانشمول (یونیورسال) به خود می گیرد. قتل عمر، قتل عثمان، قتل علی، و قتل اکثر امامان شیعی، قتل های سیاسی بودند.

صفت «سیاسی» در اینجا نیازمند توضیح است. در دوره شکل گیری نخستین «جامعه سیاسی» اسلامی، سیاست هرگز به معنی داشتن «نظریه سیاسی» یا «فلسفه سیاسی» (حتا بر اساس گفتار و رفتار پیامبر) نیست. اگر مفاهیم اصلی عمل سیاسی هنوز بر محور زور باشد و کسب قدرت و گرفتن بیعت هدف آن، ما هنوز با نوعی آئین (آئین سیاست و کشورداری) سرو کار نداریم. چنین آئین هایی، تنها سه قرن بعد، به تدریج، در دوره عباسیان و با کوشش دیوانیان و وزیران ایرانی، با ترجمه متون پهلوی و یونانی به عربی، پدیدار می شوند. البته باید اضافه کنیم که تصمیم بر سر اینکه با چه کسی باید بیعت کرد، کدام امام برحق است و کدام امام کاذب، و بعدها چه کسی مقام واقعی «مهدی» یا امام غایب را دارد، همان اندازه که پرسشی سیاسی بود، پرسشی دینی معطوف به رستگاری اخروی نیز بود (پاتریشیا کرون، ص ۲۳). تشکیل «فرقه» (sect / سکت) های دینی برای مسیحیان ناشی از اختلافات تئولوژیک است. اما در جامعه ای دینی که رهبر سیاسی و رهبر دینی به ضرورت باید یکی باشند، مفاهیم سیاسی و دینی نیز برهم منطبق می شوند و فرقه ها نیز «سیاسی» اند. پیروی از امام کذاب یا باور به «مهدی» دروغین، هم به معنی کفر است (دینی) و هم به معنی محاربه (سیاسی). یا به عبارت دیگر محاربه و کفر، هر یک به تنهایی مفهومی سیاسی - دینی است.

تحلیگرانی که گرایش های ناسیونالیستی ضد عرب (یا ضد ترک) دارند، به طور معمول قیامهای محلی خاندانهای ایرانی علیه خلافت مرکزی را به معنی احیای عنصر «ایرانیت» و «احیای تمدن و فرهنگ ایرانی» تعبیر می کنند. برای این تحلیگران، «استقلال ملی» از «تسلط اعراب»، مهمتر از این حقیقت است که این

«استقلال» بازم زیر نفوذ همان اسلامی صورت می گرفت که اکنون وجه غالب فرهنگی و تمدنی سرزمین ایران شده بود. منطق عمل رهبران این قیامهای ایرانی، چیزی جز استفاده استراتژیک از اسلام نبود. آنها برای همیشه اسلام آورده بودند. با نیروی اسلام نیز ستیز خود را بر سر حق و مقام امیرالمؤمنین، با دستگاه مرکزی خلافت به جلو می بردند. البته تردیدی نیست که آنچه به نام «رنسانس یا عصرطلایی تمدن اسلامی» نامگذاری شده، مدیون تلاش فرهنگی نومسلمانان عمدتاً غیرعرب بود. اما پیروزی بر عنصر عربی در ایران، به معنی شکست کامل بود در برابر تفوق اسلامی و بعدها شیعی. //

منابع ذکر شده در متن بالا:

علی اکبر فیاض، تاریخ اسلام، انتشارات دانشگاه تهران، چاپ چهارم، ۱۳۶۹

ایلیا پاولویچ پطروشفسکی، اسلام در ایران، ترجمه کریم کشاورز، انتشارات پیام، تهران، ۱۳۵۴

Wilfred Madelung, *The Succession of Muhammad*, Cambridge University Press, 1997, 2004

Patricia Crone, *God's Rule - Government and Islam*, Columbia University Press, 2004

ایمان به جای دین؟

دین آمیزه ای است از پارسامنشی درونی فردی و نهاد اجتماعی بیرونی. بهتر گفته باشیم، دین، از جمله، آمیزه ای است از احساس پارسامنشی فردی و نهاد اجتماعی و تاریخی دین. تاریخ ادیان همان تاریخ نهاد اجتماعی دین و زندگی فرهنگی مشترک مؤمنان است. پرسشی که در طول تاریخ ادیان به شکل های مختلف مطرح بوده و همه ما با آن آشنا هستیم این است که آیا یک فرد مؤمن می تواند دیانت خود را در وهله اول در پارسامنشی فردی و ارتباط بی واسطه شخصی با پروردگار خود (یا هر امر ترانساندال و فراباشنده ی قدسی) تعریف کند، نه در شبکه اجتماعی نهاد دین و ارتباطات اجتماعی - سیاسی مجموعه رهبران و پیروان دین؟

از دیدگاه ما هیچ نهاد اجتماعی وجود ندارد که فاقد ساختار «قدرت» و «ایدئولوژی» باشد. به عبارت دیگر، قدرت و ایدئولوژی، در عملکرد و بازتولید نهادهای اجتماعی همواره حضور دارند بدون آنکه در نظر اول

آشکار باشند. خانواده، فامیل، خانوار، مدرسه، بیمارستان، درمانگاه، دانشگاه، کارخانه، بازار، ادارات، «جنسیت» (نقش جنسی و رفتار جنسی) و البته ساختارهای بزرگ و تعیین کننده نظیر اقتصاد، دولت، و طبقات اجتماعی همه شامل این حکم می شوند. نهاد اجتماعی دین نیز از این قاعده مستثنی نیست.

برخی جامعه شناسان برآند که حتا کوچکترین واحد اجتماعی، به محض آنکه تعدادش از یک تن بیشتر شد، خود حامل دینامیسی است - آگاه یا ناآگاه - برای گرفتن دست بالا، تفوق، گرفتن امتیاز تاکتیکی و استراتژیک، و خلاصه رقابتی پنهان بر سر «قدرت». برخی دیگر کاربرد زبان را در جامعه شامل این تعریف می کنند و معتقدند کوشش زیاد لازم است تا بتوان زبان را از چنگ قدرت (استفاده استراتژیک از زبان) رهانید و آنرا به میدانی بی طرف برای مفاهمه و گفتگوی برابر وارد کرد. چه بسا «دوستی» و «عشق» نیز در پنهان رفتاری از همین دست باشد. در چشم متفکران بدبین، رفتاری چون نوع دوستی و ایثار نیز پوششهایی هستند برای ارادهء معطوف به قدرت یا ارادهء تسلیم به قدرت. طبق این دیدگاه، چه بسا عارفان از زمرهء سادومازوخیست ترین انسانها باشند!

با اینهمه، اخلاقگرایان و مصلحان اجتماعی، از جمله اصلاح طلبان دینی، بر «فطرت» نیک بشر (فطرت دینی یا همان طبیعت و ذات دایمی بشر) تأکید کرده اند و بر این امکان که شاید بتوان ذهنیت و وجدان فردی را، بدون وساطت قدرت و ایدئولوژی، با منظومه ای از اخلاق و رفتار نیک در ارتباط قرار داد به نحوی که خشونت استراتژیک (پنهان و آشکار) در ساختارهای اجتماعی جای خود را به صلح پایدار دهد. اخلاقگرایان دینی از این احتمال صحبت به میان می آورند که «ایمان» (faith) را می توان و باید از «دین» نهادی شده (religion) تفکیک کرد. به گفتهء یک اسلامشناس بزرگ غربی، «وظیفهء مصلح دینی مدرن آن است که به مؤمنان کمک کند نگذارند دین شان بین آنها و خدا جدایی بیفکند.» (ویلفرد کنت ول سمیت، معنی و پایان دین، انگلیسی، ص ۱۲۷)

دین نهادی شده همان دین تاریخی است. دینی که در زمانی مشخص در تاریخ تأسیس شده، مؤسس یا بنیانگذار (پیام آور) داشته، و سپس توسط اصول عقاید و «کتاب» اش، و دستگاه سلسله مراتبی کاهنان و الیانش («کلیسا»)، و قوانین و شریعت اش، خود را برنشانده و از دیگر ادیان و نظامهای عقیدتی متمایز کرده، و تنها برای «پیروان راستین» یا امت خود - در مکانیسم تولید خود/ دیگری - شرایط رستگاری اخروی را تعریف کرده است.

دین نهادی شده گرایش به آن دارد که ساختار عواطف، احساس، و روان پیروان اش را متعین سازد. برای دین نهادی شده، پارسامنشی مستقل از این نهاد معنی ندارد. کاری که منتقدان فرهنگ دینی می کنند آشکار کردن مکانیسم تولید و بازتولید خشونت و تبعیض در سطوح زبانی، روانی، و گروهی توسط نهاد دین است. (لازم به گفتن نیست که خشونت و تبعیض در ساختارهای اجتماعی غیردینی نیز تولید و بازتولید می شوند.)

همانطور که گفتیم اخلاقگرایان دینی و اخلاقگرایان سکولار به قصد کاهش خشونت و تبعیض در دین، به جستجوی راههایی می روند که پارسامنشی شخصی و ایمان قلبی دینی از حوزه های نهادی شده قدرت و ایدئولوژی در جامعه به دور بمانند.

یکی از اسلامشناسان بزرگ و متخصص مطالعات تطبیقی ادیان در غرب، ویلفرد کنت ول سمیت (Wilfred Cantwell Smith) در بحث معروفی که درباره آغاز شکل گیری ادیان کرده، این نظریه را مطرح می کند که آنچه در غرب «دین» (Religion) نام گرفته، همیشه از ابتدا چنین نامی نداشته، و مهمتر اینکه امور دینی و ایمانی در اساس تحت عنوان «دین» رسمیت پیدا نمی کردند.

ویلفرد کنت ول سمیت نخست بر خصلت تاریخی بودن یا تاریخت همهء پدیده های اجتماعی تأکید می کند. تاریخت یعنی دگرگونی پدیده ها در زمان؛ و متعین شدن این پدیده ها از شرایط مشخص زمانی - مکانی. ویلفرد کنت ول سمیت می نویسد:

«ما می دانیم جهان در حال دگرگونی دایمی است. مثل همهء جنبه های زندگی انسان، جنبهء دینی نیز به عنوان جنبه ای تاریخی، متحول شده و باید آنرا همیشه در حال شدن دید. هر تلاش [در عصر] مدرن برای روشن کردن اینکه چه چیزی را دین می نامیم، اکنون باید این پرسش را هم دربرگیرد که دین در مراحل گوناگون توسعه [ی تاریخی] خود چه بوده است. حتا اگر نخواهیم به حدس و گمان متوسل شویم که دین در آینده چه خواهد شد، دستکم این را تشخیص می دهیم که دین نیز مثل همهء چیزهایی که بر روی زمین می شناسیم، همچنان به تغییر ادامه می دهد.» (همان، ص ۳)

ویلفرد کنت ول سمیت معتقد است تعریف مفهوم دین کاری است به نهایت دشوار. توافق بر سر چنین تعریفی اگر غیرممکن نباشد، با دشواری های بسیار روبرو است. کاربرد مفهوم «دین» در زندگی اجتماعی، بیشتر از آنکه فایده داشته باشد، همبستگی جامعهء جهانی را دچار مشکل می سازد. ویلفرد کنت ول سمیت

تا آنجا پیش می رود که پیشنهاد کند بهتر است لفظ و واژه «دین» را به کار نگیریم. شکی نیست که چه واژه «دین» را به کار بگیریم چه نگیریم، پدیده های دینی در جهان وجود داشته و خواهند داشت. اما موجودیتی مستقل و متمایز به نام «دین» یا یک «دین حقیقی»، نیازی را در جهت همبستگی انسانی بر نمی آورد. (همان، ص ۱۷).

«یک فرد مسیحی یا یک فرد مسلمان فقط زمانی به درک کافی از ایمان خویش نائل می شود، یا در واقع درک از ایمان خویش و ایمان دیگری باهم، که قادر باشد خود را از این مشغله ذهنی فارغ کند که ذات یا ماهیت «مسیحیت» و «اسلام» چیست؛ زمانی که بتواند توجه اش را از سوآلاتی نظیر «مسیحیت حقیقی چیست؟» و «اسلام حقیقی چیست؟» برگرداند. هم یک فرد هندو و هم محققى که به مطالعه ایمان هندوها پرداخته، اگر بخواهند وقت صرف این کنند که «هندویسم» چیست، به بیراهه ای جدی درخواهند افتاد.» (همان، ص ۱۲)

ویلفرد کنت ول سمیت نظریه بدعت آمیز خود را حدود نیم قرن پیش مطرح کرد و در دهه های بعد آنرا از جوانب گوناگون پروراند و گسترش داد. از همان هنگام، کتابهای او در زمینه زبانشناسی دین و بررسی های تطبیقی و تاریخی ادیان مورد تأیید الاهیات شناسانی چون جان هیک قرار گرفت. از میان کتابهای متعدد ویلفرد کنت ول سمیت می توان از این عنوانها نام برد: اسلام در تاریخ مدرن (۱۹۵۷)؛ معنی و پایان دین (۱۹۶۲)؛ ایمان و اعتقاد - و تفاوت آندو (۱۹۷۹)؛ اعتقاد داشتن - یک چشم انداز تاریخی (۱۹۷۷)؛ به سوی یک الاهیات جهانی (۱۹۸۱)؛ چندگونگی دینی (۱۹۸۲)؛ نصّ مقدس به چه معنی است؟ (۱۹۹۳)؛ فرهنگ مدرن از دیدگاهی مقایسه ای (۱۹۹۷).

چیزگون شدن ایمان

پدیده دین را در ریشه یابی زبانشناسانه اش به دو تعبیر در تاریخ مشاهده می کنیم: دین به معنای احساس درونی، و دین به معنای امر (یا آمر) بیرونی. حرکت از احساس قلبی دینی به سمت نوعی انسجام و مادیت سخت بیرونی، حرکتی است که می توان آنرا «چیزگون شدن» امر ایمانی نام نهاد.

چیزگون شدن (reification) به چه معنی است؟ هرگاه احساسی زنده و تجربه ای بی واسطه به تدریج تبدیل به چیزی جامد، صلب، و مرده شود که حضور اجتماعی اش را از بیرون تحمیل می کند، می

گوییم آن احساس یا تجربه «چیزگونه» شده است. چیزگونه شدن می تواند در عواطف، در روابط اجتماعی، در هنر، یا در دین صورت بگیرد.

این چیزگون شدن همچنین در زبان، و نتیجتاً در اندیشه، رخ می دهد. در منطق صوری زبان، در روشن تحلیلی و دقت تحلیلی تعاریف، و در مفهوم سازی های فلسفی، خطر چیزگونه شدن اندیشه را تهدید می کند. اصحاب تفکر دیالکتیکی (هراکلیت، هگل، مارکس، آدورنو - برای نمونه) در طرز نوشتن و اندیشیدن سعی در شکستن موانع و مرزهای چیزگون کننده داشته اند. پس از آنها متفکران پسامدرن (به ویژه ساختار زدایان مکتب دریدا) سعی در جلوگیری از جامد شدن معانی در زبان کرده اند. ویلفرد کنت ول سمیت در بررسی مقایسه ای ادیان، پیشنهاد بازگشت از دید عقلی/علمی و مدرن ارسطویی به سمت دید افلاطونی را می دهد که می دانیم در فرهنگ هایی چون فرهنگ ما، به ناچار به سمت عرفان می گراید. ما در بحث های گذشته نیلگون از جمله به تفاوت های بینش های پشامدرن عرفانی و گرایش های پسامدرن (هریک، با چاره یابی هایی خود در برابر خشونت روندهای چیزگون شده یا بیگانه ساز) پرداخته ایم.

در جوامع بدوی، رفتار دینی مناسبی است. ویلفرد کنت ول سمیت از اینکه در چنین جوامعی هنوز فکر تحلیلی در صدد برنیامده این رفتار دینی را به نحوی عقلی تعریف کند و توضیح دهد، می خواهد نتیجه بگیرد که چنین رفتاری همان ایمان هنوز چیزگون نشده است: «آنها مراسم و مناسک خود را برگزار می کردند، اساطیر خود را به یاد می آوردند و روایت می کردند، هنجارهای خود را به جا آورده و این حالات را از لحاظ احساسی و عاطفی تجربه می کردند، بدون آنکه برهمهء اینها به نحوی تحلیلی [عقلی، مفهومی، تفکیک اجزا، شناخت، و ترکیب دوباره] تأمل کنند یا از لحاظ زبانی به آنها عمومیت ببخشند.» (معنی و پایان دین، ص ۵۴)

همانطور که گفتیم روش بررسی ویلفرد کنت ول سمیت، روشی تاریخی است. او با همین روش از زبان آغاز می کند، زیرا نحوه به کارگیری واژه ها در زبان، خود نشانهء مهمی از از نحوه اندیشیدن است. کنت ول سمیت می نویسد، «برای فهم جهان، یا فهم خودمان، بایسته است که در کاربرد واژه ها و مفاهیم به دیدهء انتقاد بنگریم. علاوه بر آن، برای فهم مردمان دیگر و دورانهای متفاوت [از دوران خود ما]، واجب است که فرض را به نحوی غیرنقدانه بر این نگذاریم که معنای واژگان نزد آن مردمان همان بوده که اکنون نزد ما است.» (همان، ص ۱۶)

ویلفرد کنت ول سمیت در یک بررسی مقایسه ای در زبانشناسی تاریخی، سعی می کند تحول و دگرگونی ایمان دینی به سمت نهاد دین را نشان دهد. این تحول نوعی چیزگونه شدن زبانی و فکری و سپس اجتماعی را نشان می دهد. در یونان و روم باستان، واژه های گوناگونی برای حالات دینی وجود داشته، بدون آنکه کلمه ای خاص معادل آنچه ما امروزه «دین» (رلیجن) می نامیم به کار گرفته شود. برای مثال واژه «پیه تاس» (pietas) به تقریب معادل چیزی بوده که امروزه در انگلیسی به آن پارسامنشی (پایه تی / piety) می گوئیم؛ یا در زبان یونانی کلماتی که از ریشه «سب» (seb-) می آیند شباهت به همین معنی داشته اند. برای نمونه کلماتی نظیر «اوسی بیا» (eusebeia) و «توسی بیا» (theosebeia) نزدیک تر به معنای امروزی پارسایی بوده است تا دین. «آنچه در یونان باستان غایب بود عبارت بود از هرگونه مفهوم دین به عنوان یک چیز وحدت یافته سیستماتیک یا تاریخی - موجودیتی که بتوان آنرا از موجودیت های همسان دیگر، یا حوزه های دیگر اجتماعی تفکیک کرد.» (همان، ص ۵۴) یونانیان به خدا یا خدایان می اندیشیدند اما چیزی به نام دین نمی شناختند. همین حقیقت را در مصر باستان به طرز بارزتری می توان شاهد بود.

در ایران باستان نیز، بنا به نظر ایرانشناس معروف آلمانی «اچ اس نیبرگ» (H. S. Nyberg)، هرگز یک ایده انتزاعی به نام «دین» نمی یابیم و کلمه «دائنا» (daena) در پارسی باستان که گاه به لفظ دین ترجمه شده، معنای امروزی دین را نمی رسانده است (همان ص ۲۴۸). «دائنا» در کاربرد اوستایی اش، بیشتر جنبه شخصی داشته و حالتی روانی را توصیف می کرده در واکنش به حقیقتی روحانی، یا خدا، یا دستورات اخلاقی.

ویلفرد کنت ول سمیت با بررسی یافته های زبانشناسان برجسته ای چون نیبرگ، ویدنگرن (Widengren)، آندرناس - هنینگ (Andreas-Henning)، امیل بن ونیست (E. Benveniste)، مری بویس (Mary Boyce) و دیگران، این نتیجه را می گیرد که دائنا در ابتدا به معنی ایمان شخصی یا دین شخصی فهمیده می شده و قرنها طول می کشد تا با تحول آن به «دن» و «دین» (den, din, dyn) در کاربرد دین مزدیسنا، در عملکرد سلسله مراتب مغان، و در دین مانی، تبدیل به نهاد رسمی بیرونی یا دین رسمیت یافته شود. حتا در این مورد اخیر نیز هنوز این پرسش باقی است که آیا دین (در پارسی میانه)، به «مجموعه دینداران و دین باوران» اطلاق می شده یا به «اصول عقاید سیستماتیزه شده» و نهاد مستقل رسمیت یافته.

ویلفرد کنت ول سمیت به همین شیوه به تمدنهای آرتک، هند، چین، و ژاپن نظر می اندازد و به نحوی منفی به نتایج مشابهی می رسد. باورهای ایمانی این تمدنها به نحو منفی نشان می دهد که احساس و پندار

دینی در قبال جهان و کائنات می تواند بدون اعتقاد به یک حقیقت عام مطلق یا یک سیستم فورمولبندی شده بیرونی صورت پذیرد. دین به عنوان دین، در حالت چیزگون شده خود، به زعم ویلفرد کنت ول سمت عبارت است «افلاطونی کردن دین خودی [همچون ذات حقیقی دین] و ارسطویی دیدن ادیان غیرخودی [همچون پدیده هایی که می توان آنها را به طور عینی مطالعه کرد و کذب آنها را نشان داد.]» (همان، ص ۵۷)

ریشه لاتینی کلمه دین، «رلیجیو» (religio) است که در ابتدا کاربردها و معانی گوناگون داشته بدون آنکه بر یک تعریف معین و دقیق اطلاق شود. حالات و رفتار دینی، معطوف به جایگاههای متعدد حضور امر مقدس یا احساس خاصی که در مواجهه با این جایگاهها روی می داد بوده است. مناسک و برخی تشریفات اجتماعی نیز، با صفت «دینی» (religious) مشخص می شده. در کاربرد زبانی، صفت بیشتر از اسم حضور داشته است. به عبارت دیگر، امور دینی و رفتارها و احساس های دینی قابل تشخیص بوده اما چیزی خاص و قطعیت یافته به نام «دین» وجود نداشته است. اگر تأکید را بر صفت بگذاریم آنگاه محور توجه انسانها هستند که واجد صفت دینی و دینگونه زیستی هستند یا نیستند. اما اگر تأکید را بر نام به عنوان ذات و هویت ثابت بگذاریم، آنگاه تقدم با آن «چیز» خواهد بود که ذات دین است و سپس ارزش رفتار انسان در رابطه با آن چیز سنجیده می شود.

صفات «مقدس» و «الاهی» در کاربرد لاتینی - رومی، در ابتدا به اعمال تشریفاتی و مناسک اطلاق می شده، نه به موجودی به نام «خدا». این نحوه دیدن و احساس کردن جهان، بدون تصور از وجودی انتزاعی به نام «خالق» که همیشه حاضر و ناظر بر همه چیز باشد، برای انسان امروزی به سختی درک کردنی است. امروزه تشریفات دینی هدفی در خود نیست بلکه وسیله است برای رسیدن به چیزی فراتری یا ترانساندانتال. همان امر فراتری است که قدسی و الاهی تلقی می شود، نه رفتار و احساس انسانها در مناسک دینی.

در تحول هزار ساله ایمان دینی به دین در غرب، دو گام اساسی را باید بازشناخت. گام اول زمانی برداشته می شود که ایمان دینی در اشکال گوناگون خود نزد اقوام و تمدنهای مختلف خاور نزدیک و حوزه مدیترانه، تبدیل می شود به نوع ویژه ای از رابطه با یک ذات فراباشنده واحد. این یک گام افلاطونی است که کسانی چون سنت آگستین برمی دارند (قرن چهارم و پنجم میلادی)، زمانی که انواع امور نیک یا دینگونه اینجهانی را در مرحله ثانوی قرار می دهند تا فورم افلاطونی به مثابه شکل ایده آل و ذات حقیقی و آنجهانی دین برکشیده شود.

در گام اول هنوز نامی از یک دین خاص برده نمی شود تا معرف دین حقیقی و برتر باشد؛ اما دیانت حقیقی به طور عام از دیانت کاذب تفکیک می شود یعنی دیانت آنطور که به بهترین صورت خود در کردار عیسا مسیح تبلور یافت. زندگی عیسا ناصری نمونه دیانت حقیقی بود برای پیروان او و شیوه زیست رهبانی آنان، نه عامل تأسیس یک نهاد دینی به نام «مسیحیت». تنها در گام دوم است که چیزی به اسم «مسیحیت» به صراحت خود را شاخص و معرف آن فورم افلاطونی و تنها دین حقیقی معرفی می کند. میان گام اول و دوم چندین قرن فاصله است. گام اول یک گام عارفانه (mystical) است که شکل ایده آل وحدت انسان و آفریدگارش را برمی کشد اما آن را وابسته به دستورات یک نهاد رسمی بیرونی و اصول عقایدش نمی کند. در گام دوم، نهاد یک دین خاص است که برای رستگاری اخروی نسخه می دهد و راههای بهشتی را از راههای دوزخی بازمی شناساند. برای یک افلاطونی، همه ادیان و نظامهای عقیدتی دینی تجلی های اینجهانی و ناکامل یک ذات برتر (شکل ایده آل یا فورم) هستند. آنچه در وهله اول اهمیت دارد همان فورم ایده آل است نه جلوه های آن. یک افلاطونی مسیحی با یک افلاطونی از دین دیگر احساس نزدیکی بیشتری می کند تا با یک مسیحی که افلاطونی نمی اندیشد.

متن کانونی ادیان در غرب «کتاب مقدس» (بایبل / Bible) است شامل عهدعتیق و عهد جدید. ویلفرد کنت ول سمیت می نویسد، «در زبان عبری کلاسیک واژه ای که دلالت بر "دین" کند وجود ندارد. شاید به استثنای یک کلمه منفرد که از پارسی گرفته شده [کلمه داتا و داتم - data, datum - به معنی "قانون" در پارسی باستان که به زبانهای آرامی و عبری وارد شده، در عباراتی چون «قانون مادها و پارسیان»]، که در پایان کار اخذ شده، در عهدعتیق نه این کلمه و نه مفهوم آن حضور ندارد. . . . در عهد جدید واژه ای اصلی "ایمان" (پیستیس / pistis) و فعل مربوط به آن است که در کاربرد تازه ای به نحو مکرر مورد تأیید قرار می گیرد. شکل های متعدد این ریشه لغوی به تعداد ۶۰۲ بار به کار رفته است.» (همان، ص ۵۹)

پیروان عیسا مسیح که یهودی بود برای آنکه جمع خود را از سایر یهودیان متمایز کنند صفت «مسیحی» را که نخست مخالفان شان بر آنها گذاشته بودند پذیرفتند. در سده های نخستین شکل گیری جامعه مسیحی، هربار که نام «کریستیانوس» به کار می رفت به معنی «مسیحیت» نبود بلکه به معنی راه و رسم عیسا مسیح در تمایز با راه و رسم یهودیان (یا در ارجحیت بر یهودیت قومی پیروان مسیح) بود. لفظ متداول در قرون وسطا برای روال زیست مسیحیان و باورهای آنها «ایمان مسیحی» (فیدس کریستیان / fides Christiana) بود. کلمه مسیحیت (Christianity) تنها پس از عصر اصلاحات دینی مرسوم شد. (همان، ص ۷۴)

در برخی از مهمترین متون کانونی مسیحیت در دوران جدید، مثلاً در نوشته های مارسیلیو فیچینو در عصر رنسانس، صفت «مسیحی» بیشتر از آنکه به معنی هواداری از نهاد رسمی دین باشد، اشاره به آن صفاتی دارد که در زندگی و کردار عیسای ناصری بروز کرد و می شود به او نسبت داد. در نوشته های لوتر، زوینگیلی و کالوین در عصر اصلاحات دینی، واژه «دین» باز هم به معنی ایمان قلبی و شخصی معطوف به خداست، به نحوی که نهاد رسمی دین برضد و مقابل «دین حقیقی» قرار گرفته، به دین کذب متهم می شود.

دین به مثابه یک موجودیت صلب بیرونی و سیستم مند (نظامیافته)، محصول دعوای فرقه ای و دید ابره ساز و علمی روشنگری در قرون هفدهم، هجدهم، و نوزدهم است. همین برداشت از دین است که به ما رسیده و امروزه در غرب رسمیت پیدا کرده است. این حکمی است که ویلفرد کنت ول سمیت از بررسی کاربرد افعال، صفات، و نامها در متون متعدد مذهبی و غیر مذهبی غربی در بستر معنایی شان طی این سه قرن، به آن می رسد.

پس ملاحظه می کنیم که روند شی گون شدن ایمان حرکتی است که طی تاریخ، ایمان عام و قلبی دینی را نخست تبدیل می کند به دیانت انتزاعی افلاطونی و سپس در دوران بعدتر به نهاد رسمیت یافته یک دین معین که با نام ویژه ای خود را از دیگر ادیان متمایز می کند.

در این میان اما یک استثنا وجود دارد. موردی عجیب و تکانهنده از دینی که برخلاف یهودیت و مسیحیت، از همان ابتدا خود را نامگذاری می کند و از همان بدو تأسیس ایمان قلبی را در نهاد رسمیت یافته دین به نحوی جدایی ناپذیر ادغام می سازد. همان که هم برای دین کلمه «دین» را دارد و هم نام آنرا خود پیشاپیش، قاطعانه و آمرانه، به جهان اعلام می کند: *إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ...*

* با تشکر از **انوشه م.** برای راهنمایی های گرانقدرش - ع. ک.

منبع ذکر شده در متن:

Wilfred Cantwell Smith, *The Meaning and End of Religion*, ۱۹۶۲, Fortress Press edition, ۱۹۹۱

ناکامی لیبرالیسم سیاسی در جهان اسلام

آیا اسلام می تواند پذیرای لیبرالیسم سیاسی باشد؟ ما می دانیم که فرهنگ سیاسی اسلام با لیبرالیسم اقتصادی یا همان نظام سرمایه داری مشکلی ندارد. پژوهش کلاسیک و پیشتاز اسلامشناس فرانسوی ماکسیم رودنسون در کتاب «اسلام و سرمایه داری» و نیز تجربه رشد اقتصادی نیم قرن اخیر در کشورهای اسلامی به این واقعیت گواهی می دهند. اما لیبرالیسم سیاسی داستانی دیگر دارد. علارغم تلاشهای روشنفکران و اصلاح طلبان مسلمان و لیبرال، تلاشهایی که قدمت شان به قرن نوزدهم میلادی باز می گردد، تا همین امروز ما شاهد ناکامی لیبرالیسم سیاسی در بیشتر ممالکت مسلمان، از جمله در کشور خودمان، بوده ایم.

برخی پژوهشگران چنین اظهار عقیده می کنند که در فرهنگ سیاسی اسلام امکان تحقق لیبرالیسم وجود دارد. آنها می گویند طرد لیبرالیسم در کشورهای اسلامی خاورمیانه تا این تاریخ به خاطر مخالفت اصولی یا اخلاقی نبوده بلکه فقدان پیش شرطهای معینی آنرا باعث شده است. یک محقق آمریکایی می نویسد، «به وسیله گفت و گوی عقلانی با کسانی که طرز فکرشان توسط فرهنگ اسلامی شکل گرفته این امکان وجود دارد که در این منطقه و محیط های دیگری که لیبرالیسم در آنها بومی نیست، چشم اندازهای لیبرالیسم سیاسی را بگسترانیم.» (لئونارد بایندر، ص 2)

لیبرالیسم سیاسی، یا همان «دموکراسی غربی»، محصولی است که هسته و ریشه آن از لحاظ تاریخی بیگانه بوده است با زمین فرهنگ و سیاست در خاور میانه. ریشه نگرفتن لیبرالیسم در خاک سرزمین ما در دوران مدرن، دلایل متعددی دارد که همه آنها الزاما به دین یا فرهنگ سیاسی اسلام ارتباط پیدا نمی کنند. زیرساخت اقتصادی، رشد ضعیف مناسبات سرمایه داری مدرن، ساختارهای طبقاتی، ترکیب دولت مطلقه و دربار، و روابط خارجی این دولت با قدرتهای بزرگ در عصر امپریالیسم، عواملی هستند که در شکل گیری فرهنگ سیاسی در کشور ما دخیل بوده اند.

طبق تجربه تاریخی در غرب، لیبرالیسم عموماً با متحقق شدن سرکردگی (هژمونی) سرمایه داران مدرن – بورژوازی – تبدیل به فرهنگ سیاسی غالب می شود. سرکردگی سیاسی بورژوازی نیز طبعاً وابسته به قوام گرفتن پایه اقتصادی بخش خصوصی سرمایه صنعتی و رقابتی است. قوام اقتصادی پایه پای استقرار قوانین مدرن، نهادی شدن قانونیت و امنیت مالکیت خصوصی صورت می گیرد. در ایران، استبداد آسیایی و

نظامهای شبه فئودالی، خودکامگی خاص سلطنت های پاتریمونیا، همراه با حمایت علما و مجتهدان قدرتمند زمیندار، غالباً سدی بوده اند بر سر راه رشد مستقل طبقات سرمایه دار مدرن و ایدئولوژی های لیبرالی.

علاوه بر این، ناسیونالیسم به عنوان ایدئولوژی دولت مدرن مرکزی (نیشن - ستیت) نیز یک ایدئولوژی ضد لیبرالی بوده است. مدرنیت، سکولاریسم، و تجدد آمرانه در خاک ایران مدرن، با سرکوب لیبرالیسم سیاسی عجین بوده است (همانند آلمان در عصر بیسمارک، یا ترکیه در عصر آتاتورک). اقتصاد نفتی و خصلت رانتی دولت مرکزی - ناوابسته بودن آن به فعالیت اقتصادی طبقه سوم یا بورژوازی مستقل ملی - نیز همواره این گرایش ضد لیبرالی را تقویت می کرده است.

در دوران مدرن تاریخ کشورما، از نیمه دوم قرن نوزدهم میلادی و در جریان شکل گیری جنبش انقلابی مشروطیت، بازیگران اصلی صحنه سیاست عبارت بوده اند از شاه و وزرایش، علما و مجتهدان (ایدئولوگهای سنتی)، بازاریان و تجار، خرده مالکان و کسبه کوچک، مستضعفان و پابرهنه ها، و سرانجام منورالفکران (ایدئولوگهای مدرن / اینتلی گنسیا / روشنفکران). به فهرست این آکتورهای سیاسی باید نمایندگان و سفرای قدرتهای بزرگ، به ویژه روسیه، بریتانیا، فرانسه، و سپس ایالات متحده را نیز بیفزاییم.

عامل مهم رقابت و موازنه قدرت با امپراتوری اسلامی عثمانی و اصلاحات لیبرالی آن تحت عنوان «تنظیمات» نیز باید در سمت گیری های ایدئولوژیک آکتورهای صحنه سیاست در ایران مورد توجه قرار گیرد. گرایش به اصلاحات لیبرالی از بالا به طور ناپیگیر از سوی برخی وزرا و برخی علما ابراز می شد و از پائین به طور پیگیرتر از سوی روشنفکران جدید و لایه های پائینی روحانیان، و نیز جنبش های رفورم دینی نظیر بابی گری و بهائیت. بابت و بهائیت از نخستین شاخه های انشعابی اسلام بوده اند که نسبت به لیبرالیسم سیاسی باز و پذیرا شدند.

فرهنگ سیاسی در ایران را می توان از زاویه های متفاوتی مطالعه کرد. یکی، مطالعه فلسفه سیاسی سلطنت موروثی و توجیحات ایدئولوژیک مشروعیت آن در سیاستنامه ها است. دیگری، مطالعه آموزه های سیاسی علما و فقهای مکاتب مختلف اسلامی و رساله های آنان درباره امارت، خلافت، سلطنت و حکومت های اینجهانی در دوران غیبت مهدی است. سومین زاویه، مطالعه جنبش های اجتماعی خلقی و جهان بینی های آنهاست. در این مطالعات، نقش آموزه های شیعی، به ویژه از زمان صفویان تا امروز، برجسته بوده است.

افزون بر اینها، پس از روی کار آمدن حکومت تئوکراتیک اسلامی در ایران و همچنین شکل گیری جنبش های پوپولیستی نظیر طالبان و حزب الله، می توانیم به مطالعه «تئولوژی سیاسی» اسلام به عنوان یک جهان بینی رسمی معطوف به تسخیر دولت مدرن نیز نظر بیندازیم.

تفاوت «تئولوژی سیاسی» (political theology) با آموزه های سیاسی دیگر در این است که آن صرفاً به تئوری دولت عرفی یا تنظیم رابطه مرجعیت دینی با دولت عرفی نمی پردازد. تئولوژی سیاسی همزمان به سیاست اینجهانی و رستگاری آنجهانی نظر دارد. به عبارت دیگر، تئولوژی سیاسی را نمی توان متهم کرد که تنها یک ایدئولوژی ناسوتی است که دین را دستاویز قرار داده تا توسط آن به قدرت و منزلت اینجهانی چنگ اندازد. در تئولوژی سیاسی، تردیدی در مورد منافع معنونی (ideal interests)، تعلق دینی و اعتقادات الهی یا در مواردی عرفانی بازیگران، وجود ندارد، حتا می توان گفت این ها انگیزه های اصلی برای عمل سیاسی اینجهانی به حساب می آیند. ایدئولوژی ها به قدرت و منافع گروهی اینجهانی نظر دارند، اما تئولوژی سیاسی امر تشخیص خیر و شر، الهی و شیطانی، و پیش شرطهای رستگاری اخروی، و در مواردی ظهور مهدی، را هم وارد این معادله می کند. تئولوژی سیاسی نظریه قدرت سیاسی اینجهانی بر اساس مفاهیم متافیزیکی آنجهانی است. در اینجا، شاید با احتیاط بتوانیم حکم بدهیم که نبرد بزرگ در کشورهای اسلامی طی سالها و دهه های آینده میان تئولوژی سیاسی اسلام و لیبرالیسم سیاسی (اسلامی یا سکولار) به وقوع خواهد پیوست. ///

*

*

نظرهای خوانندگان

۱- اینکه دسته بندی های دینی در اسلام رنگ سیاسی داشته و اراده ی معنایی چون "محروم از حقوق اجتماعی و امتیازات سیاسی" برای لفظ "کافر" منجر به ریشه دواندن نظام الهیات سیاسی در عمل مسلمین و پیش از همه خود پیامبر شده بود، شایسته ی تأمل برای کسانی است که مدعی اند محمد در مقام پیامبری، پیامبر بود و در مقام ریاست بر مدینه، حاکم بود و این دو شأن از یکدیگر جداست.

مرحوم مهدی حائری یزدی (نیز محمد مجتهد شبستری) که از شاگردان مخالف ولایت فقیه خمینی بود، بر این گسست و تفکیک میان دو وجهی محمد بسیار تاکید داشت. اما امثال او نتوانستند حجت مقبولی در رد تصویر "پیامبر حاکم" ارائه کنند. نهایت چیزی که این گروه از مدافعان "اسلام غیرسیاسی" بر زبان رانده‌اند توسل به ایده‌ی "انتخاب محمد از سوی قبایل اوس و خزرج" است و سلب مشروعیت دینی از حاکمیت سیاسی پیامبر به انگیزه‌ی مبتنی ساختن این ولایت سیاسی بر صرف انتخاب و آرای مردمان مدینه.

۲- توجه دادن به تفاوت "دین‌شناسی تاریخی" و "انسان‌شناسی فرهنگی" راهگشاست. معمولاً مسلمانان نوگرا در پاسخ به منتقدان اسلام از ضرورت پذیرش تنوع مسلمانی به چیزی به نام "اسلام‌ها" نقب می‌زنند، که گذشته از ابهام "اسلام" در این ادعا، آشکارا ساحت نقد تاریخی و هرمنوتیکی دین را با واقعیت گوناگونی فرهنگ مسلمانان جهان به هم آمیخته است.

۳- تیزبینی ارکون در تشخیص سیطره‌ی تاریخی تجربه‌ی رسالت سیاسی محمد بر ذهنیت مسلمانان، از برگزیدن نام "خیال‌واره" هویدا است. اسطوره‌ی "پیامبر حاکم" هنوز هم پس از گذشت بیش از چهارده قرن بر ذهن پیروان محمد سلطه دارد. چه بسا بتوان گفت که «گوهر سیاسی» دین اسلام همچون سرنمون/کهن‌الگویی زنده و پویا به شناخت متدینان از این دین شکل می‌دهد.

۴- اشاره‌ی جالبی بود در متن که حتی فرشته‌ی خداوند نیز در زمانه‌ی غزوات محمد، آیات نظامی نازل می‌کند! شادروان علی دشتی در شاهدآوری نسبت به اینکه قرآن زائیده‌ی سواثق و رانه‌های درونی محمد موجود در زیرین‌ترین لایه‌های شخصیت این محمد ظاهری است، اشاره‌ی روشنگرانه‌ای دارد به این واقعیت ساده اما مغفول که چرا و ز چه رو به مجرد توهین یکی از بزرگان قریش به محمد، بدون درنگ آیه‌ای خشمگینانه در لعن و نفرین توهین‌کننده نازل می‌گردید؟!

۵- محمد از میان دو نظیرش (موسی و مسیح) تنها پیامبر نام و نشان‌دار سامی در تاریخ است که در مدت زندگی خویش، دست به شمشیر برده و شخصاً به جنگ و کشتار پرداخته است. تاکید این متن بر چنین واقعیتی شایسته‌ی سپاس است و این ویژگی منحصر به فرد پیامبر اسلام، از مهم‌ترین سنجه‌های شناخت این دین است!

۶- هماغوشی رانه‌های مادی و معنوی در تاریخ بیست و سه ساله‌ی زندگی محمد، سخن سنجیده‌ای بود که تا به حال با این صراحت در ساحت ذهن من نقش نبسته بود! این گونه هم می‌توان گفت که بر خلاف مسیح که شخصیت برساخته از او در تاریخ، تا حدودی وامدار گرایشات گنوستیسیم و باطنی‌گرایی نوافلاطونی ست (وگرنه از اتمسفر حاکم بر ادیان سامی، "حلول خدا در تاریخ" استنتاج‌شدنی نیست). و باز بر خلاف نگاره‌ی خدا در ادیان شرقی همانند بودیزم، معنویت محمد مادی بود و مادیت محمد نیز معنوی. به همین قیاس می‌توان گفت که نه معنویت او معنوی بود و نه مادیت او مادی. قدسیت خداوند در سیاست جامعه دخالت می‌کرد و انگیزه‌های سیاسی، تصویر قدسی خداوند را شکل می‌داد.

--- مخلوق Creature، Apr 28, 2008

مطالعه‌ی قرآن به شیوه‌ای که کنترل سمیت متون باستانی را بررسی می‌کند می‌تواند به نتیجه‌ی مشابهی برای قرآن هم منجر شود. از این دیدگاه، قرآن هرگز کلمه‌ی «دین» را به مفهوم نهادی رسمیت یافته استفاده نمی‌کند. برای مثال در مورد این که اهل کتاب (مسیحیان و یهودیان) چه می‌بایست می‌کردند می‌گوید «فرمان نیافته بودند جز اینکه خدا را بپرستند و در حالی که به توحید گراییده‌اند دین [خود] را برای او خالص گردانند و نماز برپا دارند و زکات بدهند و دین [ثابت و] پایدار همین است» (سوره 98 آیه 5) مشخص است که تقلیل دین به سه عامل ایمان، عبادت و صدقه ابدأ منحصر به «اسلام» به مفهوم کنونی و رسمی شده نمی‌شود و عمومیت و کلیت دارد.

در مورد کلمه‌ی «اسلام» که ابتدائاً به معنای تسلیم و submission در مقابل امر قدسی به کار رفته نیز نمی‌توان آن را به سادگی نامگذاری بر روی امری رسمی و نهادینه شده دین اسلام به معنای کنونی اش دانست. در قرآن اسلام به همان معنای تسلیم به کار رفته، برای مثال ابراهیم و بسیاری از پیامبران پیشین به صفت «مسلم» - به معنای تسلیم شده در برابر خدا - یاد شده اند. بنابراین معنای «انّ الدّینَ عندالله الاسلام» می‌تواند این گونه باشد که دین تسلیم در برابر خداست؛ به خصوص اگر شیوه‌ی کنترل سمیت را در خواندن و تفسیر متون در پیش گرفته باشیم که قرآن قابلیت بسیاری برای این گونه خوانده شدن دارد. دو مثال دیگر:

1- آیه 177 از سوره 2: روی گردانی مومنان به محمد از قبله‌ی یهودیان باعث اختلاف می‌شود؛ قرآن می‌گوید در این که به سوی شرق یا غرب رو کنید اصالتی نیست.

2- آیه 48 از سوره 5: پس از آیاتی با ذکر اختلافی بین محمد و یهودیان «برای هر یک از شما شریعت و راه روشنی قرار داده‌ایم و اگر خدا می‌خواست شما را یک امت قرار می‌داد ولی [خواست] تا شما را در

آنچه به شما داده است بیازماید پس در کارهای نیک بر یکدیگر سبقت گیرید بازگشت [همه] شما به سوی خداست آنگاه در باره آنچه در آن اختلاف می‌کردید آگاهتان خواهد کرد» روشن است که «شریعت» های مختلف و حتی اختلاف بین آن‌ها همه از جانب خدا دانسته شده‌اند و برای آزمایش؛ و آن چه اصالت دارد «خیر» است که پیروان همه‌ی شرایع به رقابت در آن دعوت شده‌اند. هم چنین آیه‌ی 148 از سوره‌ی 2 که در ادامه‌ی همان بحث تغییر قبله است می‌گوید «برای هر کس قبله‌ای است که به سوی آن رویگردان است پس در خیرات از هم پیشی بگیرید.»

--امین ، Jun 9, 2008