



مذهب، نهادینگی و خشونت

سروش آریا

اول- طرح مسئله: لزوم تبیین «درزمانی» مسئله نهادینگی اقتدار مذهبی

در نظر بسیاری از ناظران مسلمان و غیرمسلمان اسلام دینی خشن محسوب می‌شود. نویسندگان غربی، تحت تأثیر تعهد عمومی و رایج به «نزاکت سیاسی»، (۱) تلاش می‌کنند بین مسلمانان خشونت‌طلب و مسلمانان صلح‌طلب تمایز قائل شوند و در علت‌یابی گرایش برخی از مسلمانان به خشونت نیز، بر عوامل پیرامونی و برون‌دینی مانند فقر و نابرابری در جوامع مسلمان اشاره کنند. (۲) برخی از نویسندگان دانشگاهی نیز تلاش می‌کنند خشونت هویدا در متنی مانند قرآن را در بستر (۳) تاریخی آن و ضمن ارجاع و اشاره به شرایط جزیره‌العرب صدر اسلام مورد تحلیل قرار دهند تا، از این رهگذر، عقلانیت حاکم بر این خشونت برای خواننده قابل‌درک شود. (۴) با مطالعه چنین آثاری می‌توان به این نتیجه رسید که جهادیون در تمرکز و سواسی بر ابعاد نظامی نصوص اسلامی دچار نوعی **آشفته‌زمانی** (۵) شده‌اند.

خصیصه هر دو نمونه‌آثار فوق‌الذکر به نوعی تبیین **همزمانی** (۶) است. به این معنا که نویسنده تلاش می‌کند تا علت‌ها و دلایل خشونت را در یک بستر همزمان مورد بررسی قرار دهد. در مقابل باید پذیرفت که مذاهب پدیده‌هایی تجمیعی و تاریخی هستند و ابعادی از آن‌ها در طول زمان تکوین و تغییر می‌یابد. در نتیجه، شاید بد نباشد برای پاسخ دادن به پرسش‌هایی از این دست، رویکردی **درزمانی** (۷) برای تبیین و علت‌یابی اتخاذ کرد؛ یعنی عواملی را که در طول زمان در ایجاد یک برآیند مانند خشونت مذهبی مداخلت داشته‌اند، مورد مذاقه قرار دهیم.

مسلمان نمی‌توان در یادداشتی کوتاه، تاریخی هزار و پانصد ساله را تدقیق و تبیین کرد. با این حال یادداشت پیش رو تلاش می‌کند به متغیری درزمانی اشاره کند که شاید تأثیری در گسترش خشونت مذهبی در اسلام داشته باشد. این متغیر «میزان غلظت/رقّت نهادینگی» در اقتدار مذهبی (spiritual authority) است. می‌توان از این متغیر برای تحلیل‌های مقایسه‌ای بین‌مذهبی نیز استفاده کرد و بر حسب موضوع، متغیرهای وابسته متنوعی را به آن نسبت داد. برای مثال می‌دانیم که مسیحیت نیز در قرون وسطی شاهد خشونت‌های مذهبی بسیاری بوده و نهایتاً در ابتدای قرون جدید، جنگ‌های مذهبی و

خصوصاً جنگ سی ساله به صلح میان قلمروهای کاتولیک و پروتستان منجر شده است. از دید نظریه پردازان روابط بین الملل، یکی از همین مجموعه صلح‌ها، یعنی صلح وستفاليا، مبدأ شکل‌گیری دولت-ملت‌های مدرن محسوب می‌شوند. (۸) مسئله این است که اگر قرار است یک تنازع با ریشه‌های مذهبی به صلح ختم شود، باید کسانی بتوانند در قالب رهبران مؤثر بر پیروان مذهب دست به مصالحه بزنند. به عبارت دیگر، کسی باید بتواند از جانب مذهب سخن بگوید. حتی در مورد خشونت‌های غیردولتی، اما با ریشه‌های مذهبی، نیز اگر رهبری مذهبی با گستره نفوذ مؤسسه وجود داشته باشد، این امکان هست که بتوان او را مجاب ساخت تا پیروانش را به صلح و آرامش دعوت کند.

مسئله در مورد اسلام دقیقاً این است که این دیانت و اکثر قریب به اتفاق مذاهب آن، فارغ از تعدد و تكثر مذاهب اسلامی، فاقد نهاد اقتدار مذهبی مشخص و واحد هستند. در میان مسلمانان، گروه‌های صلح‌جو و میان‌رو بسیار وجود دارند و نیز گروه‌ها و سازمان‌هایی که از میان عناصر هویتی و آموزشی اسلام، جهاد را به اصلی‌ترین منبع هویت‌یابی خویش بدل کرده‌اند. همچنین بسیاری از حملات جهادی، خصوصاً در کشورهای غربی، توسط **گرگ‌های تنها** (۹) صورت می‌گیرد. اگر امروز از خود بپرسید که از میان جمعیت مسلمانان جهان چه کسی رهبر اکثر ایشان یا حداقل ده‌ها میلیون نفر از ایشان محسوب می‌شود، پاسخی برای این پرسش نخواهید داشت. این در حالی است که می‌دانیم مثلاً اسقف روم یا پاپ، رهبر بیش از نیمی از مسیحیان جهان است. و یا اسقف کانتربری رهبر مسیحیان انگلیکن است و یا در بین سنت‌های شرقی‌تر، پاتریارک‌های موسکو و قسطنطنیه رهبران بیشتر مسیحیان ارتودوکس محسوب می‌شوند. چنین مرزهای مشخصی از سازمان‌یافتگی و اقتدار در جهان اسلام به چشم نمی‌خورد و انسان حس می‌کند که هر مسلمان مؤمنی که شمشیر به نیام بسته و قادر به خواندن قرآن باشد، قاعدتاً ممکن است یک نیروی جهادی بالقوه و خودسر و، حتی بدتر، یک رهبر جهادی با چند صد یا چند هزار پیرو باشد. چه فرایندی در طول تاریخ، این تفاوت بین دو دیانت ابراهیمی را موجب شده است؟ این سؤالی است که تلاش می‌شود در ادامه پاسخی ولو ناقص به آن داده شود.

دوم- خلا عربی

داستان اسلام را، قاعدتاً، باید از جزیره‌العرب پیش از اسلام آغاز کرد. مسئله این است که گفتمان اسلام عربستان پیش از نبوت محمد را «جاهلی» قلمداد می‌کند. تاریخ جزیره‌العرب پیش از اسلام، سنتاً، برای خود مسلمانان چندان اهمیتی نداشته است. تنها، در دهه‌های اخیر، مستشرقین برای درک بستری که اسلام در بطن آن متولد شده است، دست به تحقیق زده‌اند.

می‌توان با شناخت ساختار اقتصادی عربستان باستان، درکی از نظم سیاسی و مدنی آن به دست آورد. عربستان، در دوره مورد بحث، شاهد غلبه سبک زندگی بدوی بود. بیشتر اعراب در این دوره در قالب قبایل کوچنده می‌زیستند و بر اقتصادی معیشتی و با ظرفیت تولید بسیار اندک متکی بودند. واحه‌های معدودی نیز در جزیره وجود داشت که یا مانند یثرب (مدینه) بر کشاورزی متکی بود و یا مانند مکه با تجارت روزگار می‌گذراند. به اعراب یک‌جانشین حَضری و به اعراب صحرائشین بدوی گفته می‌شد. منبع تأمین معاش اعراب بدوی، عموماً، دامپروری معیشتی، تأمین امنیت کاروان‌ها در ابعادی بسیار محدود و نیز غزوات و جنگ با هدف دزدی و غارت بود. نتیجه غلبه اقتصاد معیشتی فاقد تولید مازاد بر مصرف فقدان وجود طبقات اجتماعی بود. هر قبیله اندک‌موهبی را که کسب می‌کرد، لاجرم و برای بقای

اعضا، به شکلی اشتراکی به مصرف می‌رساند. در این شرایط برابری اجباری، قدرت و حکومت- آن‌چنان‌که در جوامع یک‌جانشین مرسوم است- مصداقی نداشت. (۱۰)

مدلول و نتیجه سیاسی و هنجاری این جامعه اشتراکی و فاقد تولید مازاد بر مصرف فقدان وجود حکومت‌های متمرکزی است که در دیگر عرصه‌های جغرافیای باستانی به وفور مصداق داشتند. تنها استثنا در این مورد یمن بود که به واسطه موقعیت جغرافیایی بهینه تجاری و دسترسی به تنگه باب‌المندب، و نیز وضعیت جغرافیایی و دسترسی بیشتر به آب شیرین و همچنین سنت سدسازی باستانی، خصوصاً در منطقه مآرب، (۱۱) شاهد کشاورزی و تجارتی بود که به این منطقه فرصت تولید مازاد بر مصرف، تشکیل طبقات اجتماعی و نهایتاً ساختار سیاسی را می‌داد. با این حال، حکومت‌های یمنی نیز بیشتر وابسته به قدرت‌های خارجی بودند. سلطنت جمیر، وابسته به امپراتوری مسیحی حبشه، یکی از این موارد است. مع الوصف، حتی در مورد یمن نیز اقتدار مرکزی، ابداً با امپراتوری‌ها و سلطنت‌های معاصر خود قابل‌قیاس نبود و هر منطقه در نتیجه ضعف حکومت مرکزی، عملاً، دارای استقلال بود. (۱۲) اما این استثنای حداقلی از وجود حکومت منحصر به اعراب قحطانی یا یمنی است. اعراب عدنانی در قسمت‌های شمالی‌تر جزیره‌العرب از همین ساختار سیاسی حداقلی نیز محروم بودند و فقدان ساختار سیاسی حتی در زندگی حضری یا یک‌جانشین نیز دیده می‌شد.

در یک توصیف کوتاه، زندگی اعراب بدوی در معنای دقیق کلمه «خالی» بوده است. بدوی‌ها در وضعیت کومون اولیه زندگی می‌کرده و زندگی‌ای به شدت ساده و عاری از سیاست، طبقه و حتی باورهای مذهبی عمیق داشته‌اند. محمد بمیه در تدقیق مذهب بت‌پرستی اعراب تأکید می‌کند که بر خلاف درک رایج مسلمانان از بت‌پرستی اعراب، بت‌ها چندان هم برای ایشان واجد اهمیت نبوده‌اند. اولین بت جزیره‌العرب، احتمالاً، از سرزمینی بیگانه مانند شام و در قالب یک «فتیش» یا «توتم» وارد جزیره شده است. اعراب بت‌ها را خدایانی نمی‌دانستند که به زندگی ایشان معنا و هدف غایی می‌بخشد. بت‌ها، صرفاً، ابزارهایی بودند برای جلب خوش یمنی، باران، حسن تصادف و مواردی از این دست. بمیه در تأکید بر سطحی بودن جایگاه مذهب برای اعراب پیش از اسلام روایتی نقل می‌کند که بر اساس آن، گروهی از اعراب معتقد به دیانت حنیف نیز که در واقع یکتاپرست بوده و خود را پیرو دیانت ابراهیم خلیل‌الله می‌دانستند، دارای بت بودند. ایشان بت خود را از خرما و کره ساخته بودند و در زمان وقوع یک قحطی، نهایتاً، بت خود را خوردند. (۱۳)

بمیه تأکید می‌کند که «افق اندیشه» اعراب از هر نوع کارگزاری انسانی یا الهی خالی بود. حتی زمان برای اعراب بدوی بی‌معنا بود چراکه زندگی آنان، در کلیت آن، فاقد هر نوع تحول و تغییر بود. آنان به زندگی پس از مرگ باور و حتی علاقه نداشتند؛ چراکه زندگی پس از مرگ تنها زمانی می‌تواند مطلوب باشد که وعده پاداش یا کیفری به انسان بدهد که در اینجا و اکنون آن را تجربه نکرده باشد. زندگی اعراب، اساساً، فاقد عنصر پتانسیل و قوه و نیز شدن و فعلیت یافتن بود و، در نتیجه، ذهن عرب بدوی، اساساً، قادر به تصور «وضعیت اخروی» و بهشت و دوزخ نبود. (۱۴) این اعراب، در معنای واقع کلمه، دهری‌مسلک و بی‌توجه به عناصری مانند معنا و غایت بودند.

صد البته این زندگی خالی از طبقه و سیاست دارای نظام هنجاری خاص خود بود. اما هنجارها ماهیتی شفاهی، عرفی و قبیله‌ای داشتند و در شرایط فقدان حضور حکومت‌ها، به جای قضات دارای قدرت اجرایی، حکم‌ها یا داورانی در هر قبیله و یا در کنفدراسیون‌های قبیله‌ای وجود داشتند که بر اساس این

هنجار عرفی و نیز اصل انصاف، در بین طرفین هر دعوا، دست به ترافع می‌زدند. نقش حکمیت در قبایل، معمولاً، با شیوخ یا رهبران قبایل بود. هرچند، در بسیاری از موارد، فرزندان مقام ریاست قبیله را از پدر به ارث می‌بردند، اما توارث در رهبری قبیله شباهتی به توارث در سلطنت‌های یکجانشین نداشت؛ چراکه اگر وارث توانایی و اهلیت رهبری و حکمیت در دعوی اعضای قبیله را نمی‌داشت، اعضای قبیله شخص دیگری را به جای او انتخاب می‌کردند. (۱۵)

سوم- روح زمانه: مدنیت، تجارت و اسلام

وضعیتی که توصیف آن رفت، برای شهرهایی مانند مکه بسیار متفاوت بود. مکه در نزدیکی سواحل دریای سرخ و در امتداد خطوط تجاری جزیره‌العرب قرار داشت. درباره اینکه چه فرایندی موجب رونق تجارت عربستان در قرون منتهی به ظهور اسلام شده است، اتفاق آرا وجود ندارد. با این حال، می‌دانیم که «قصی بن کلاب»، نیای بزرگ قریش، قبیله خود را در شهر مکه مستقر کرد. مکه، علاوه بر قرار گرفتن در امتداد مسیرهای تجاری، میزبان «کعبه» بود که به نوعی پاتنتون عربستان محسوب می‌شد و میزبان اکثر بت‌های قبایل جزیره بود. اهمیت کعبه از آن رو است که عنصری حیاتی و مکمل برای تجارت مکه محسوب می‌شود. در نتیجه حرمت کعبه، کل شهر مکه به یک حرم (۱۶) بدل شده بود و از حملات و غزوات قبایل بدوی، تا حدودی، در امان بود. همچنین ماه‌های حرام که بعدها وارد قوانین شرعی اسلام شدند، در دوران بت‌پرستی نیز حرام محسوب می‌شدند. بازارهای فصلی مکه من جمله بازار «عکاظ» در همین ماه‌های حرام برگزار می‌شد. منطق این همنشینی مذهب و تجارت، تقریباً، بدیهی است: اگر قرار است قبایل با هم در یک بازار به دادوستد مشغول شوند، باید مطمئن باشند که قبایل خصم در جریان این بازارها و جشنواره‌های فصلی کمر به قتل ایشان نخواهند بست.

با این حال، قصی بن کلاب، در کنار استفاده از عنصر تجارت و مذهب، دست به ابداع نهادهایی زد که حضورشان از حیث کارکردی برای رونق تجارت مکه حیاتی محسوب می‌شد؛ نهادهایی مانند «سقایه و رفاده» که تأمین آب و غذای قبایلی را بر عهده داشتند که برای تجارت به مکه می‌آمدند. قصی همچنین نظام مالیاتی‌ای مبتنی بر «عشر» ایجاد کرد؛ بدین ترتیب قبایل و تجاری که می‌خواستند از امکانات و امنیت مکه برای تجارت استفاده کنند، باید یک دهم از درآمد تجاری خود در جریان بازارهای موسمی را به قریش می‌دادند. قصی همچنین نهاد «ولایت البیت» را تأسیس کرد که در واقع همان مقام پرده‌داری کعبه محسوب می‌شود. او همچنین برای مدیریت شهر، خانه خود، موسوم به «دار الندوه»، را به محلی دائمی برای شورای قبیله‌ای بدل کرد تا بزرگان قریش و نیز دیگر قبایل ساکن در مکه و یا مرتبط با این شهر قادر باشند در مورد مسائل مهم شهر با یکدیگر دست به مشورت بزنند. (۱۷)

مکه برای تضمین رونق تجارت، علاوه بر این عناصر مرتبط با سیاست و حکمرانی داخلی، به دیپلماسی نیز محتاج بود. در زمان «هاشم» و به ابتکار او، «ایلاف»- عهدنامه‌هایی با قبایلی که در مسیر تجاری مکه قرار داشتند- امضا شد تا امنیت درونی مکه در طول این مسیر گسترش یابد و تجارت رونق بگیرد. تمام این تحولات، پیش از ظهور اسلام، چهره مکه را به کلی دگرگون کرد. با گسترش تجارت و نهادهای وابسته به آن، تجمیع ثروت برای نخستین بار در ابعادی در این شهر رخ داد که تا پیش از آن در مناطق داخل عربستان بدیلی نداشت. در نتیجه این تجمیع، برای نخستین بار طبقات اجتماعی قابل تفکیک نیز شکل گرفتند؛ طبقه‌بندی اجتماعی‌ای که با برابری مطلق اعضای قبایل با یکدیگر و فقدان سلسله‌مراتب اجتماعی در عربستان بدوی در ضدیتی آشکار بود. در خود مکه، قریش و خصوصاً

بنی‌امیه، به مرور، قدرت و ثروت بسیار کسب کرد. و در مقابل، ساکنانی که به قریش یا قبایل اصلی دیگر در اطراف مکه تعلق نداشتند، عملاً، اقشار فرودست جامعه را تشکیل می‌دادند. (۱۸)

در قسمت قبل به جایگاه سطحی مذهب در فرهنگ عربستان پیش از اسلام اشاره کردیم. مشخصاً یک‌جانشینی و خصوصاً گسترش هنجارهای مرتبط با ماه‌های حرام، مآلاً، جایگاه مذهب را برای قریش ارتقا داد. اهمیت و قداست ماه‌های حرام را، به ویژه برای خود قریش، می‌توان از برخی وقایع تاریخی و خصوصاً نام‌هایی که ایشان بر این وقایع نهاده‌اند درک کرد. در موسم برگزاری بازار عکاظ که از ماه‌های حرام محسوب می‌شد، جنگی بین قبایل قریش و قیس درگرفت که بیست سال به طول انجامید. قریش به این دلیل که این جنگ در ماه حرام درگرفته بود، نام آن را «حرب الفجار» یا جنگ گناه و معصیت نهادند. تأکید بر این نام نشان می‌دهد که قریش به قداست ماه‌های حرام، عمیقاً، باور داشته است. مذهب و یا شاید لزوم گسترش کارکردهای رفاهی و اخلاقی جامعه یک‌جانشین، همچنین، به عقد معاهده‌ای بین طوایف مختلف قریش منجر شد که به «عقد جوانمردان» یا «حلف الفضول» شهرت یافت و به موجب آن، طوایف قریش متعهد می‌شدند تا از حقوق ستمدیدگان در قلمرو مکه دفاع کنند، حتی اگر این فرد ستمدیده از قریش نباشد. (۱۹)

اسلام و شریعت آن، مشخصاً، بستری هنجاری برای تثبیت و گسترش زندگی حضری و مدنی محسوب می‌شود. با این حال، این بدان معنا نیست که قواعد حقوقی و شرعی اسلامی در خلأ شکل گرفته‌اند. وائل حلاق که از شناخته‌شده‌ترین چهره‌های دانشگاهی در پژوهش تاریخی و تکاملی فقه اسلامی محسوب می‌شود، در یکی از آثار خود، به تأثیر عمیق نظام‌های هنجاری و حقوقی بین‌النهرین و نیز عربستان باستان بر شریعت اسلام تأکید کرده است. (۲۰) برخی از احکام شرعی اسلام، مشخصاً، عناصری از این سنتز حقوقی باستانی با الزامات کارکردی یک جامعه تجاری و مدنی و مبتنی بر مالکیت خصوصی را نشان می‌دهند. برای مثال، دیه در عرف بدوی قبایل عرب پیش از اسلام رواج داشت. با این حال، عنصر عیان در نظام کیفری قبایل بدوی «جمعی» بودن مسئولیت کیفری بود. به این معنا که چنانچه شخصی از یک قبیله مرتکب قتل و یا تعدی نسبت به عضوی از قبیله دیگر می‌شد، مسئولیت کیفری این تعدی نه با شخص مرتکب، که با کل قبیله او بود. از آنجا که قتل یک عضو می‌توانست آغازگر ستیزی خونین بین دو قبیله یا عشیره باشد، عرف عرب ترتیبی اتخاذ کرده بود تا اولیای پدری قاتل با پرداخت خون‌بها، الزام قصاص را از قبیله مورد تعدی قرار گرفته بردارند. مشخصاً، دیه در شریعت اسلامی، همچنان، واجد کارکرد مصالحه‌جویانه خود در ممانعت از آغاز خصومت‌های خونین است. تنها تفاوت در این است که در اسلام مسئولیت از قبیله برداشته شده و به فرد خاطی (آیه ۹۲ سوره نساء) احاله شده است. (۲۱)

فردگرایی و خصوصی شدن مسئولیت کیفری در مالکیت نیز دیده می‌شود. همان‌طور که پیش‌تر اشاره شد، اقتصاد معیشتی اعراب بدوی و صحرائنشین، اساساً، فاقد مازاد تولید بر مصرف بود. در چنین شرایطی، فرصتی برای مالکیت خصوصی و تملک نابرابر مواهب مادی توسط افراد وجود ندارد. هر آنچه توسط قبیله تولید یا کسب می‌شود، باید برای بقای جمعی قبیله و در قالبی کم و بیش اشتراکی به مصرف برسد. اما جامعه تجاری و یک‌جانشین موجب مازاد تولید بر مصرف است. همین مازاد به برخی فرصت می‌دهد تا اموال و مواهب بیشتری در قیاس با دیگران داشته باشند. فراغت (۲۲) از انجام فعالیت‌های تولیدی نیز معلول همین مازاد تولید است و همین فراغت به طبقات و اعضای فرادست جامعه

فرصت حکمرانی می‌دهد. اسلام مالکیت خصوصی را به رسمیت شناخته اما همچنان و در سایه روح اشتراکی عربی و نیز شرایط کمیابی عمومی حاکم بر جزیره العرب، مالک اصلی را خدا دانسته است (آیه 14 سوره یونس، آیه 39 سوره فاطر) و مسلمین را به الزاماتی اخلاقی در راستای مصرف مایملک خویش متعهد می‌سازد (معراج، آیات 24 و 25).

تأثیر دیگر مالکیت خصوصی و تقسیم شدن جامعه به طبقاتی با مزایا و مواهب مادی متفاوت اهمیت یافتن زمان و مرگ است. اعراب حضری و یکجانشین، بر خلاف اعراب بدوی، شاهد این واقعیت هستند که زندگی می‌تواند مسیرهای متنوع و متفاوتی را طی کند و افراد ممکن است در زندگی، کیفیات متفاوتی از رفاه و کامروایی را تجربه کنند. در نتیجه، مرگ می‌تواند برای متعین موجد نگرانی در مورد از دست دادن مواهب باشد و نیز به محرومین این وعده را بدهد که شاید پس از مرگ حرمان و کمبود به پایان برسد و ایشان نیز فرصتی برای تجربه ثروت و رفاه داشته باشند. تقسیم شدن جامعه به طبقات متفاوت برای طبقات حاشیه‌ای شده واجد حسی از بی‌عدالتی است. اعتقاد به روز جزا می‌تواند این امید را در این طبقات بیدار کند که شاید روزی خداوند حق ضایع شده ایشان را از اغنیا بگیرد و به ایشان بازگرداند. اعتقاد به زندگی اخروی همچنین می‌توانست کارکردی مثبت برای زندگی یکجانشین داشته باشد. ایمان به اینکه عدالت، لزوماً، نباید بر روی زمین و دنیای مادی اجرا شود، اعراب را از وسواس قصاص و خون‌خواهی که در زندگی بدوی به وفور دیده می‌شد می‌رهانید و می‌توانست از شدت خشونت بالقوه و نهفته در جامعه بکاهد. این همسویی «آخرت باوری» با یکجانشینی و مدنیت موجب شده بود تا پیش از ظهور اسلام و محمد کسانی چون «قس بن ساعده» نیز ایده زندگی پس از مرگ را مطرح کنند. (۲۳)

تناسب تمامی این عناصر با الزامات زندگی یکجانشینی نشان می‌دهد که ظهور اسلام در جزیره العرب را نمی‌توان نوعی انقطاع از بستر عینی حاکم بر مکه در نظر گرفت. بسیاری از عناصر حقوقی و محتوایی که در اسلام و شریعت دیده می‌شود، از الزامات زمانی و مکانی مکه و تجارت قریش نشأت گرفته‌اند. از این حیث می‌توان محمد را، به راستی، فرزند زمانه خود دانست. اسلام در معنای واقعی کلمه تجلی روح زمانه خود محسوب می‌شد. قریش با اتکا بر اسلام توانست هنجارها و سبک زندگی خود را به کل جزیره العرب و پس از آن به قلمروهای فراسوی آن تسری دهد و حاکم کند. تأکید بر این «تداوم» از آن حیث اهمیت دارد که بدانیم عناصری از فرهنگ سیاسی عرب پیش از اسلام، همچنان، در اسلام باقی مانده است. یکی از این عناصر که برای یادداشت کنونی دارای اهمیت است، رقت نهادی اقتدار است. محمد در نگاه معاصرانش، که به او ایمان داشتند، رسول الله بود. با این حال، اساساً، اعراب باستان درکی را که دیگر مردمان از خدایان و سلاطین داشتند، فهم نمی‌کردند. در صحرای سوزان عربستان، حتی حکمرانی نیز بر اساس کارکردی که می‌توانست داشته باشد، تعریف می‌شد و نه بر اساس تعاریفی قدسی که لاجرم به اقتدار ماهیتی مطلق العنان می‌بخشید.

کارکردی بودن اقتدار محمد را می‌توان از جریان پیمان عقبه، هجرت محمد به یثرب، و نهایتاً از متن «ميثاق مدینه» (۲۴) و ماهیت سکولار آن درک کرد. محمد نه به عنوان تجسم و تجسیدی از خداوند و نه در قالب یک پادشاه، که در مقام یک داور و حکم به مدینه مهاجرت کرد. عامل جذابیت محمد در نظر اهالی یثرب نه رسالت و دیانت نوین او، که توانایی او به عنوان یک شخص ثالث دارای حسن شهرت برای ترافع و داوری بود. فقدان و یا حداقل رقت عناصر نهادی، هنجاری و سیاسی در عربستان به این

معنا بود که اسلام به عنوان یک دیانت باید کارکردی موسّع و فراگیر در عربستان می‌داشت تا این بوم را از بسیاری از مشکلات خود رها سازد. این کارکردها به طور مشخص پس از هجرت به یثرب فعلیت یافتند. به گواهی تاریخ، انگیزه اصلی قبایل یثرب در دعوت از پیامبر برای مهاجرت به آن شهر نیاز ایشان به داوری و ترافع در دعاوی شهر بود. محمد پس از هجرت و در مواجهه با تهدیدات قریش، نهایتاً، مجبور بود تا نقش خود به مثابه داور را به نقش یک حکمران ارتقا ببخشد. نتیجه تجمیع نقش‌های داور، حکمران و پیامبر در شخص محمد این بود که در اسلام مرز مشخصی بین پرداخت مالیات و مناسک عبادی وجود ندارد. به طور مشخص، سوره‌های حاوی احکام شرعی، که برای اجرای این کارکردهای اجتماعی مورد نیاز است، در مدینه و در مواجهه با الزام حکمرانی و داوری بر پیامبر نازل شده‌اند. (۲۵)

جایگاه کارکردی محمد در یثرب و پس از آن در کل عربستان به این معنا بود که اینک نظام مدنی و سیاسی حَضری دارای کارکردهایی است که به جای عرف شفاهی قبیله‌ای و نیز نهادهای حداقلی قریش، بر اقتدار محمد به عنوان رسول‌الله و نیز شریعت اسلام استوار شده‌اند. در نتیجه، هرچند محمد نهایتاً در قالب رسول‌الله از اقتداری برخوردار بود که با هیچ مرجع اقتدار دیگری در عربستان قابل‌قیاس نبود، اما این اقتدار نه مبتنی بر شخص محمد که مبتنی بر جایگاه او و نیز کارکرد حیاتی او در جامعه عربستان بود. این مسئله در مکاتبه محمد با مسیلمه بن حبیب به خوبی دیده می‌شود. مسیلمه بن حبیب، از مدعیان نبوت، معاصر محمد بود. در سال هشتم هجری در مکاتبه با او تأکید کرد که در نبوت با هم شریک‌اند و، در نتیجه، نیمی از جهان به او و قبیله‌اش و نیم دیگر به محمد و قریش تعلق دارد. محمد در پاسخ تأکید کرد که زمین تنها به خداوند تعلق دارد و او آن را به هرکس از بندگان مؤمن خویش که اراده کند می‌بخشد. (۲۶)

مکاتبه فوق و پاسخ مختصر محمد نشان دهنده دو عامل اساسی است: اول اینکه، همان‌طور که اشاره شد، اقتدار نه از آن محمد که از آن خدای محمد است. دوم اینکه مرزهای وفاداری و انتفاع از همبستگی اجتماعی دیگر نه قبیله، که «ایمان» است. عنصری که در مفهوم «امت» نمود می‌یابد. به عبارت دیگر، اینک محمد متن حقوقی و هنجاری (شرع) را با خود آورده بود که به صورتی برابر بر همه مسلمانان، و نه فقط بر اعضای یک قبیله، حاکم بود و مرزهای وفاداری نیز دیگر نه با قبیله، که با عضویت در همین جامعه هنجاری و حقوقی و مذهبی مشترک مشخص می‌شد. مشخصاً، روشنفکران مسلمان معاصر بارها این سؤال را مطرح کرده‌اند که چرا، بر خلاف مسیحیت، اسلام قادر به مرزبندی دقیق بین عرصه‌های مذهبی و سکولار نیست و چرا مسلمانان نمی‌توانند، یک بار برای همیشه، سیاست را سکولاریزه کنند. علی عبدالرزاق در کتاب الاسلام و اصول الحکم بر این مسئله تأکید کرده که حکمرانی محمد در مدینه ربطی به نبوت او نداشته و نهاد خلافت نیز، در عمل، نهاد سلطنت دنیوی بوده است. این تأکید عبدالرزاق تا حدودی درست است. به این معنا که مشخصاً شریعت محمد و آیات الاحکام که در مدینه نازل شده‌اند، در پاسخ به الزامات عینی حکمرانی مطرح شده‌اند. با این حال، این تأکید از جنبه‌ای نیز اشتباه است: اساساً، اعراب پیش از اسلام فاقد اقتدار متمرکز و تعریف‌شده حقوقی و سیاسی بوده‌اند. در نتیجه، متن مکتوب هنجاری‌ای چون قرآن را نمی‌توان به عرصه‌های موضوعی سکولار و مذهبی تقسیم کرد. نزد مسلمانان اولیه، جهاد و زکات همان‌قدر امور مذهبی محسوب می‌شدند که نماز و روزه. در بُعدی نهادی‌تر نیز، اعراب «حاکمیت» در قالبی نهادی و استوار را برای نخستین بار در حکومت محمد

در مدینه تجربه کرده‌اند. در نتیجه، می‌توان درک کرد که چرا تفکیک این عرصه‌های الوهی و سکولار برای مسلمانان اولیه دشوار و حتی غیرممکن بوده است.

چهارم- فاز اول خلافت: در هم آمیختگی اقتدار

گفته شده است که ابوبکر پس از وفات محمد به مسجد مدینه رفت و خطاب به مردمی که مرگ محمد را باور نمی‌کردند گفت: «هر آن کس که محمد را می‌پرستید، بدانند که او اینک مرده است. هر آن کس که خدا را می‌پرستد، بدانند که او زنده و جاویدان است.» این نهیب ابوبکر دارای دلالت‌های سیاسی مشخصی است. مرگ محمد برای مسلمانان چیزی بیش از مرگ یک قدیس یا پیامبر بود. احتمالاً، در آن روز بسیاری از مسلمانان از خود می‌پرسیدند که قرار است چه بلایی بر سر نظم مدنی و سیاسی‌ای بیاید که او آن را تأسیس کرده و ظاهراً بقا و کارکرد آن مبتنی بر حضور شخص او بوده است. همین ابتناء نظام سیاسی-مدنی اسلام بر محمد عاملی بود که انتخاب خلیفه را به یک ضرورت زمینی بدل می‌کرد. و باز همین ابتناء نظام مذکور بر شخص محمد بود که موجب شد ابوبکر در دوران کوتاه خلافتش شاهد «حروب الردّه» یا جنگ‌های ارتداد باشد. چراکه قبایل عرب بر اساس منطق قبیله‌ای خود گمان می‌کردند که با محمد بیعت کرده‌اند و با مرگ صاحب بیعت، خود بیعت به انتفاء موضوع نفی و سلب شده است.

در قرآن، حدّ مشخصی بر ارتداد مشخص نشده است. با این حال، امروز همه مسلمانان می‌دانند که یکی از شدیدترین حدود در اسلام حد ارتداد (اعدام) است. این حد را ابوبکر، پس از خروج قبایل بدوی از اسلام، مقرر کرد. خروج از اسلام چیزی بیش از جدا شدن از یک مذهب و دیانت محسوب می‌شد. خروج قبایل مذکور از اسلام، در واقع، جدا شدن از امت تازه‌تأسیس اسلام بود. این قبایل، مشخصاً، حاضر به پرداخت زکات به مدینه به عنوان مقرر حکومت اسلامی نبودند. جنگ‌های ارتداد بر همین اساس و در واقع برای حفظ انسجام امت تازه‌تأسیس اسلام رخ داد. (۲۷)

تعیین حد ارتداد توسط ابوبکر آغاز فرایندی بود که نهایتاً به شکل‌گیری «فقه» منجر شد. «شرع» یا همان آیات الاحکام بسیار محدود است. اما جامعه و حکومت اسلامی در تداوم حیات خود با «مستحدثات» یا امور حدوثی‌ای مواجه می‌شود که صرف اتکا به این آیات نمی‌تواند نیازهای حدوثی مذکور را مرتفع کند. در نتیجه، خلفا، رؤسای و بدون به کارگیری اصول مشخصی که امروز در فقه رایج است (مانند قیاس)، بر حسب نیازهای حکومت دست به توسیع و گسترش احکام قرآن به مصادیقی زدند که لزوماً در خود این آیات و توسط خود محمد بر این مصادیق حاکم نشده بودند. برای مثال، هرچند شرب خمر در قرآن تحریم شده است، اما حد مشخصی بر آن وضع نشده. همچنین در قرآن، به صورتی کلی، حد دزدی قطع ید مشخص شده است. در هر دو مورد، این عمر بن خطاب بود که دقایق و کیفیاتی برای این حدود وضع کرد. (۲۸)

با منطقی کارکردی، این اقتدار تشریعی قابل‌درک است. حکومت به تقنین نیازمند است تا در مواجهه با شرایط جدید، قوانین و قواعدی وضع کند. مسئله این است که تا پیش از این، اعراب غیرقحطانی تجربه‌ای از حکمرانی متمرکز نداشتند و تنها تجربه‌ای که در این عرصه به دوران رسالت محمد باز می‌گشت. محمد ختم رسل بود و در نتیجه هیچ خلیفه‌ای قادر نبود مدعی شود که آیه جدیدی بر او نازل شده است. تنها راه تسری دادن احکام نازل‌شده به عرصه‌های موضوعی مشابه بود. این کارکرد در ادامه تاریخ اسلام توسط فقها به ارث می‌رسد. اما در این دوران هنوز نه «فقه» به عنوان یک رشته مطالعاتی

شکل گرفته بود و نه فقها به عنوان طبقه‌ای مستقل وجود خارجی داشتند. در نتیجه، می‌توان گفت که خلفا به نوعی وارثین تام و تمام اقتدار محمد بودند، تنها با این تفاوت که مدعی دریافت وحی نمی‌شدند.

این مسئله به خوبی از عنوانی که خلفا پس از عثمان بر خود گزیدند دیده می‌شود. بسیاری از خلفا، خصوصاً در دوران خلافت اموی، خود را نه خلیفه‌الرسول‌الله که خلیفه‌الله می‌نامیدند. (۲۹) همچنین در مکاتبات و آثاری که از خود خلفا خطاب به منصبداران ایشان بر جای مانده، صراحتاً بر دامنه مؤسسه اقتدار ایشان تأکید شده است. در یکی از این مکاتبات، ولید دوم خطاب به فرمانداران سرحدات خلافت در باب جانشینش به نکته‌ای اشاره می‌کند که می‌توان آن را ایدئولوژی رسمی دستگاه خلافت متقدم دانست. او در این نامه تأکید می‌کند که نبوت با محمد ختم شده است و با وفات پیامبر، عصر خلافت آغاز شده است. و همان‌طور که در عصر انبیا پیروی از ایشان عامل سعادت و رستگاری و نیز انتظام مدنی بوده است، اینک پیروی از حکم خلفا ضامن رستگاری و نیز حفظ کیان جامعه است. (۳۰) هرچند در ادامه تاریخ اسلام نیز این خلفا و فرمانداران ایشان بودند که قضات را منصوب می‌کردند، اما در این دوره به صورتی مشخص خلفا که عمدتاً نیز از نسل صحابه، تابعین و تابع التابعین بودند (دو نسل پس از پیامبر و صحابه)، خود به نوعی صاحب‌نظر در امر شریعت محسوب می‌شدند و قضات و فرمانداران در ترافعات و قضاوت‌های شرعی با ایشان مکاتبه می‌کردند و از ایشان نظر می‌خواستند.

پنجم- استقلال فقه از خلافت

با مرگ نسل صحابه که معاصران پیامبر بودند و مجالست و مراقت با او به ایشان نیز کاریزما و مشروعیت می‌بخشید، انرژی مترکم مشروعیت مذهبی نیز به مرور تحلیل رفت. با کم‌رنگ شدن عنصر فرد در مشروعیت مذهبی، خود مذهب به عنوان منبعی مستقل از افراد قداست بیشتری یافت. صد البته باید در این فرایند عوامل محیطی را نیز در نظر داشت: قیام بنی‌هاشم و خصوصاً تیره بنی‌عباس علیه خلافت اموی از ابتدا بر شعارهای مبتنی بر مشروعیت مذهبی استوار بود. پیش از این و در عصر خلفای راشدین نیز حکومت مدینه می‌دانست که برای حفظ وفاداری سیاسی اعرابی که در امصار یا دژ-شهرهای واقع‌شده در سرحدات، من جمله کوفه در عراق و فسطاط در مصر، مستقر بودند به یک ایدئولوژی مستحکم مذهبی-سیاسی نیازمند است. تأکید افراطی بر دیانت و زهد مذهبی در این نسل، ابزار تقویت وفاداری سیاسی به مدینه محسوب می‌شد. (۳۱)

علاوه بر اتکای عباسیان به شعارهای مذهبی، اعراب بدوی نیز که پیش‌تر در فراسوی مرزهای مدنیت زندگی می‌کردند، در امصار یک‌جانشین شدند و به موازات آن، تعاملات تجاری و مالی و مدنی بین ایشان نیز پیچیدگی و گسترش بیشتری یافت. خلفای اولیه، اعم از راشدین و امویان، پیش‌تر مرجع رسیدگی به سؤالات شرعی بودند. با پیچیده‌تر شدن حیات مدنی در خلافت، نیاز به احکام پیچیده‌تر نیز بیش از پیش حس می‌شد. پیش از این نیز عده‌ای از مسلمانان مؤمن برای کسب ثواب اخروی در مساجد شهرهای بزرگ خلافت «حلقاتی» تشکیل دادند و علاوه بر تفسیر قرآن، احادیثی را که به صورت شفاهی شنیده بودند برای مخاطبین نقل می‌کردند. در ابتدا به ایشان قصاص یا قصه‌گو گفته می‌شد.

بر خلاف عالم مسیحیت، درگیری اصلی مسلمانان در این عصر نه تئولوژی، کلام یا الهیات که مسئله شریعت بود. مسلمانان تشنه این بودند که دقیقاً بر اساس احکام الهی زندگی کنند. برای همین، لازم بود که حتی در مورد خود آیات الاحکام نیز علمایی حضور داشته باشند که به ناسخ و منسوخ آیات آگاه باشند. با این حال، آیات الاحکام بسیار محدود بودند و برای تمشیت همه اموری که در زندگی پیچیده اتباع خلافت

رخ می‌داد، کفایت لازم را نداشتند. همین خلأ، انگیزه‌ای برای جمع‌آوری و تدوین و بعضاً جعل احادیث نبوی و پس از آن گفتار و کردار سلف صالح (صحابه و تابعون) شد.

تا پیش از تجمیع و تدوین «سنت» (اعم از گفتار و کردار پیامبر و صحابه و در مورد شیعیان، ائمه) تنها منبع گسترش احکام شرعی به عرصه‌های جدید، «اجتهاد بالرأی» بود؛ یعنی استنتاج حکم با اتکا به تعقل. مشخصاً، پس از تدوین مجموعه احادیث، (۳۲) ارجاع به عقل محض یا اجتهاد به رأی به حاشیه رانده شد. عقل در اصول فقه، تنها، آنجایی کاربرد یافت که فقیه بر پایه حکم شرعی ذکر شده در نصوص یا متون، دست به قیاس منطقی و گسترش دامنه مصادیق حکم بزند. (۳۳)

امروز مذاهب فقهی اهل سنت به چهار مورد محدود شده است: حنفی، مالکی، شافعی، حنبلی. اما در ابتدا، مکاتب و مذاهب فقهی بسیار متنوع بودند. دقایق و تفاوت‌های این مذاهب برای این یادداشت اهمیت چندانی ندارد. نکته حائز اهمیت این است که با تثبیت مذاهب فقهی در بین اهل سنت، نه تنها فرصت برای کارگزاری و فاعلیت نهاد قدرت سکولار کمتر می‌شود، بلکه حتی باور به «بسته بودن درهای اجتهاد» موجب می‌شود تا قرن‌ها فقها، صرفاً، به تکرار احکام و اجتهادات صادره از سوی بزرگان مذاهب فقهی اکتفا کنند. (۳۴)

در این بین اقتدار مذهبی، که برای مثال در مسیحیت و از ابتدا در قالب کلیسا نهادینه شده بود، در جهان اسلام قائم به فرد می‌ماند. اعتبار هر حدیث به سلسله کسانی که آن را سینه به سینه نقل کرده‌اند وابسته است. (۳۵) حتی «مدرسه» نیز که محل انتقال معارف اسلامی محسوب می‌شود، در واقع نه یک «نهاد» دارای شخصیت حقوقی مستقل، که صرفاً یک ساختمان و مجموعه‌ای از امکانات رفاهی خام و بی‌هویت محسوب می‌شود که اساتید به اعتبار حسن شهرت فردی خود در آن به تدریس مشغول هستند و ممکن است چند صباحی در یک مدرسه تدریس کنند و بعد برای ادامه تدریس به مدرسه دیگری بروند. اعتبار طلاب و علما نیز نه به تحصیل در یک مدرسه مشخص، که به اساتیدی است که در محضر ایشان تلمذ کرده‌اند. (۳۶)

ششم- تلاش‌های عقیم برای نهادینه‌سازی اقتدار مذهبی

تقریباً، از همان ابتدای شکل‌گیری خلافت عباسی و به موازات به پایان رسیدن نسل‌های دارای مشروعیت شخصی (صحابه و تابعون)، تلاش‌هایی برای نهادینه‌سازی اقتدار مذهبی در بدنه خلافت صورت گرفت. مشخصاً، ابن‌مقفع که ایرانی‌الاصل بود به المنصور، دومین خلیفه عباسی، توصیه کرد که نظام فقاقت و شریعت را در بدنه خلافت نهادینه کند. پیشنهادی که از سوی المنصور رد شد. (۳۷)

با این حال، جهان اسلام در طول تاریخ خود با خلفا و بزرگانی مواجه شد که به نوعی تلاش کردند تا اقتدار مذهبی را در بدنه حکومت نهادینه کنند. با قاطعیت می‌توان گفت همه این تلاش‌ها، نهایتاً، با شکست مواجه شده است. اولین و احتمالاً مشهورترین این موارد دوران «المحنه» است. مأمون عباسی که خود مردی فاضل و علاقه‌مند به حوزه کلام و فقه و اندیشه بود، در ضدیت با رویه کلامی رایج در بین اهل سنت، دکترین قدیم و ازلی بودن قرآن را که مورد اعتقاد ایشان بود رد کرد و در مقابل، موضع معتزله را که به مخلوق و حدوثی بودن قرآن معتقد بودند، موضع رسمی خلافت معرفی کرد. او، علاوه بر صدور این دکترین، دوره‌ای از تفتیش عقاید را آغاز کرد و مخالفان موضع رسمی خلافت را محبوس کرد تا تسلیم این موضع شوند. احمد بن حنبل مشهورترین چهره‌ای است که در این دوره در مقابل این

انگیزیون رسمی مقاومت کرد. دو وارث مأمون، یعنی معتصم و واثق، نیز رویه او را ادامه دادند، اما نهایتاً متوکل عباسی بار دیگر به آغوش جریان اصلی مذهب بازگشت و در عمل به تلاش برای متمرکز ساختن اقتدار دگماتیک و دکتینال در دستگاه خلافت پایان داد. (۳۸)

تلاش دوم ماهیتی فقهی داشت. فاطمیون مصر که شیعیان اسماعیلی مذهب بودند، بر اکثریتی اهل تسنن حکومت می‌کردند. در زمان خلافت فاطمی مصر، قاضی‌القضات ایشان، نعمان بن محمد بن منصور، با نگارش کتاب دعائم الاسلام نه تنها فقه حکومتی اسماعیلی را یکدست ساخت، بلکه تلاش کرد تا با به حاشیه راندن دستگاه‌های فقهی متعدد سنی، نظام حقوقی قلمروی فاطمی را یکدست سازد. (۳۹)

در تلاشی مشابه، اورنگ‌زیب، امپراتور مغول هند، در قرن هفدهم تلاش کرد تا فقه حنفی را به فقه رسمی امپراتوری بدل کند. به فرمان او، مجموعه‌ای از فتاوی در عرصه‌های موضوعی مختلف در قالب کتابی به نام فتاوی عالمگیریه تدوین شدند. این اثر هر چند بعدها به یکی از منابع حقوقی هندوستان بدل شد، اما نباید فراموش کرد که، اساساً، اکثریت جمعیت ساکن در شبه‌قاره هند مسلمان نبودند و نمی‌توان آن را مصداقی از تمرکز بخشیدن به «اقتدار مذهبی» دانست. همچنین صاحب‌نظران حقوقی به خوبی تأکید کرده‌اند که تا زمانی که در قالب‌های تقنینی مدرن، قضات و رویه‌های قضایی ملزم به تبعیت از یک متن قانونی واحد نشوند، نمی‌توان از آن متن به عنوان یگانه مرجع حقوقی یک قلمرو نام برد. (۴۰)

نتیجه‌گیری

در دوران معاصر، فقدان تمرکز در اقتدار مذهبی جلوه‌ها و ثمرات خشن‌تری به خود گرفته است. برای مثال مصر، از دوران فاطمیون و تأسیس «الازهر»، این مرکز به یکی از مراکز فقه و اندیشه اسلامی بدل شده است. بسیاری ممکن است شیخ الازهر را یک مرجع دارای اقتدار مذهبی در اسلام بدانند. الازهر، از زمان تأسیسش تا به امروز، به حمایت‌های دولت مرکزی وابسته بوده است. این وابستگی در قرن نوزدهم، پس از قدرت گرفتن محمدعلی پاشا، شدت بیشتری نیز یافت. قاعدتاً می‌شد امید داشت که در مصر، اسلام و اکتیویسم اسلامی تحت انقیاد اقتدار مرکزی دولت سکولار قرار گیرد. اما در قرن بیستم، مسلمانان بسیار متعصب که برای کسب هویت و انگیزه سیاسی به اسلام تکیه می‌کردند، در فراسوی مرزهای الازهر و در قالب «اخوان المسلمین» گرد هم آمدند. اعضای اخوان، رسماً، روحانی محسوب نمی‌شدند، اما در عمل به یک مرجع غیردولتی و خودسر مذهبی بدل شدند و نهایتاً در مقابل دولت و حتی الازهر نیز دست به موضع‌گیری‌های رادیکال زدند. (۴۱)

موارد معاصر دیگری نیز می‌توان ذکر کرد که علی‌رغم حضور دولت در عرصه مذهب، کارگزاری مستقل اقتدار مذهبی، نهایتاً، برای دولت مرکزی و دستگاه رسمی و حکومتی مشکل‌ساز شده است. ماجرای اشغال مسجد الحرام توسط جهیمان العنیتی در عربستان سعودی و جنبش فتح‌الله گولن در ترکیه، هر دو، مثال‌هایی هستند از کارگزاری موازی مذهبیون در کنار دولتی که خود در عرصه مذهب مدعی کارگزاری همراه با اقتدار است.

در این یادداشت تلاش شد با رویکردی مبتنی بر «تعقیب فرایند» (۴۲)، روند تاریخی‌ای را که نهایتاً به خلأ نهادی در اقتدار مذهبی منجر شده است، واکاوی کنیم. روندی که با خلأ قدرت عربی آغاز شد و در بستر این خلأ هرگز نتوانست از خلافت یک نهاد متمرکز و پایدار اقتدار مذهبی بسازد. با تدوین و تجمیع «سنت»، متون و اخبار پیامبر و صحابه و ائمه خود به یک مرجع اقتدار مستقل از حکومت بدل شدند.

در این بین، خصوصاً، در مقایسه با نهادینگی و تمرکز اقتدار در مسیحیت می‌توان به پارامترهای دیگری نیز اشاره کرد که این مقاله فرصت بررسی آن‌ها را نیافت. برای مثال، این واقعیت که قرآن به زبان عموم مردم (۴۳) نگاشته شده است اما انجیل تا ابتدای قرون جدید تنها به زبان لاتین وجود داشته، موجب شده که مسلمین همواره به متون مقدس خود دسترسی مستقیم داشته باشند و از نهاد اقتدار مذهبی استقلال نسبی. این در حالی است که توده مسیحیان به دلیل عدم تسلط به زبان لاتین، برای دریافت کردن حداقل محتوای مذهبی، همواره، به کلیسای کاتولیک محتاج بوده‌اند. همچنین نباید فراموش کرد که مسیحیت از زمان کنستانتین به نوعی در یک بستر نهادی منظم (امپراتوری روم) شاهد گسترش و تکوین نهادی بوده است. اما اسلام از چنین بستر نهادی منظمی از ابتدا محروم بوده است. همچنین در گفتمان‌های رستگاری‌شناسی (۴۴) دو دیانت اسلام و مسیحیت تفاوت‌های عمیق و عظیمی وجود دارد. همین تفاوت رستگاری مسیحی را، حداقل در قرائت کاتولیک و در قالب الهیات مناسک‌محور (۴۵) تامیستی، به کارگزاری نهاد کلیسا وابسته می‌سازد، در حالی که رستگاری در اسلام به وساطت نهاد اقتدار مذهبی نیازمند نیست.

پی‌نوشت

1. political correctness
2. (Ali, n.d).
3. Context
4. (Esposito, 2015, 1067–1081)
5. Anachronism
6. Synchronic
7. Diachronic
8. (Hassan, D. 2006)
9. lone Wolvws
10. (Bamyeh, 1999, 17–53)
11. (Ganchikov & Munavvarov, 1991, 242–248)
12. (Khel & Khel, 1981, 375–393)
13. (Bamyeh, 1999, 79–83)
14. ibid. 66-76,84
15. -(Guraya, 1979, 323–349)

16. Sanctuary
17. (Ibrahim, 1982, 343–358)
18. *ibid*, 350-356
19. (Manj, 2018, 7–13)
20. (Bamyeh, 1999, 8–28)
21. (Pascoe, D. 2015, 149–179)
22. Leisure
23. (Bamyeh, 1999, 66–98)
24. Constitution of Medina
25. (Robinson, 2010, 173–225)
26. (al-Tabari, 2015, 1749)
27. (Arzt, 2002, 29–33)
28. (Okon, 2014, 227-238)
۲۹. (قادری، 1397، ۹۸-۸۷)
30. (Crone & Hinds, 2003, 116–128)
31. (Hallaq, 2005, 41–45)
۳۲. مجموعه سنت مورد وفاق اهل سنت «صحاب سَنَه» و در مورد شیعه «کتب اربعه» نام دارد.
33. (Hallaq, 2005, 69–78)
۳۴. بسته بودن درهای اجتهاد باور جریان اصلی در فقه اهل سنت است. با این حال، وائل حلاق در مقاله‌ای این باور کهن را به پرسش گرفته است. برای آگاهی از این موضع رک به: (Hallaq, 1984, 3–41)
35. (Schmidtke, 2014, 95–127)
36. (Marin, 2010, 679–705)
37. (Takim, 2012, 13–15)
38. (Nawas, 1994, 615–629)
39. (Walker, 2014, 70–94)
40. (Masud, 2016, 32)
41. (Ghazzal, 2005, 71–86)
42. process tracing
43. Vernacular

44. Soteriology

45. sacramental theology

منابع

۱. قادری، حاتم. تحول مبنای مشروعیت خلافت: از آغاز تا فروپاشی عباسیان با رویکردی به آرای اهل سنت. تهران: کتاب پارسه، ۱۳۹۷.
2. al-Tabari, M. ibn J. *The History of al-Tabari*, Vol. 9: The Last Years of the Prophet: The Formation of the State A.D. 630-632/A.H. 8-11 (Vol. 9). SUNY Press. 2015.
3. Ali, A. H. (n.d.). »Islam Is a Religion of Violence«. *Foreign Policy*. Retrieved May 28, 2021, from <https://foreignpolicy.com/2015/11/09/islam-is-a-religion-of-violence-ayaan-hirsi-ali-debate-islamic-state/>
4. Arzt, D. E. The Role of compulsion in islamic conversion: Jihad, Dhimma and Ridda. *Buffalo Human Rights Law Review*, 8. 2002.
5. Bamyeh, M. *The Social Origins of Islam* (First edition). University of Minnesota Press, 1999.
6. Crone, P., & Hinds, M. *God's Caliph: Religious Authority in the First Centuries of Islam*. Cambridge University Press, 2003.
7. Esposito, J. L. Islam and political violence. *Religions*, 6(3), 2015.
8. Ganchikov, V. G., & Munavvarov, Z. I. (1991). The Marib dam (History and the present time). *Hydrotechnical Construction*, 25(4), 1991. <https://doi.org/10.1007/BF01423644>
9. Ghazzal, Z. The 'ulama': Status and function. In *A Companion to the History of the Middle East*. Malden, MA: Blackwell Pub. Ltd. Wiley Online Library, 2005.
10. Guraya, M. Y. Judicial Institutions in Pre-islamic Arabia. *Islamic Studies*, 18(4), 1979.
11. Hallaq, W. B. Was the gate of ijihad closed? *International Journal of Middle East Studies*, 16(1), 1984.
12. Hallaq, W. B. *The Origins and Evolution of Islamic Law*. Cambridge University Press, 2005.
13. Hassan, D. Rise of Territorial State and the treaty of Westphalia. *Yearbook of New Zealand Jurisprudence*, 2006.

14. Ibrahim, M. Social and Economic Conditions in Pre-Islamic Mecca. *International Journal of Middle East Studies*, 14(3), 1982.
15. Khel, M. N. K. K., & Khel, M. N. K. K. POLITICAL SYSTEM IN PRE-ISLAMIC ARABIA. *Islamic Studies*, 20(4), 1981.
16. Manj, M. S. DYNAMICS OF SIRAH ON DISPUTES RESOLUTIONS. *ON HUMANITIES, EDUCATION AND SOCIETY* (ICHES 2018), 2018.
17. Marin, M. *The Ulama*. In *The new cambridge history of islam* (Vol. 2). Cambridge University Press, 2010.
18. Masud, M. K. Religion and State in Late Mughal India: The Official Status of the Fatawa Alamgiri. *LUMS LJ*, 3, 2016.
19. Nawas, J. A. A Reexamination of Three Current Explanations for al-Mamun's Introduction of the Mihna. *International Journal of Middle East Studies*, 26(4), 1994.
20. Okon, E. E. Hudud punishments in Islamic criminal law. *European Scientific Journal*, 10(14), 2014.
21. Pascoe, D. Is Diya a Form of Clemency? *Boston University International Law Journal*, 34(1), 2015.
22. Robinson, C. F. The rise of Islam 600-705. In *The new Cambridge history of Islam* (Vol. 1). Cambridge University Press, 2010.
23. Schmidtke, S. Forms and Functions of 'Licences To Transmit' (Ijāzas) in 18th-Century-Iran: 'Abd Allāh al-Mūsawī al-Jazā'irī al-Tustarī's (1112–73/1701–59) Ijāza Kabīra. In *Speaking for Islam*, Brill, 2014.
24. Takim, L. N. *The Heirs of the Prophet: Charisma and Religious Authority in Shi'ite Islam*. SUNY Press, 2012.
25. Walker, P. E. The Relationship between Chief Qāḍī and Chief Dā'ī under the Fatimids. In *Speaking for Islam*, Brill, 2014.