

آرمان

و

اندیشه

جلد، هفتم

شکیبایی و تعصب در اسلام - نقدی بر کشمکش روشنگری با شریعت‌سازی در ایران
 نویسنده : دکتر فرشید فریدونی
 استاد دانشگاه در رشته ی علوم سیاسی
 آرمان و اندیشه، جلد هفتم
 نشر پژوهش جنبش های اجتماعی ایران (برلین)
 چاپ : آوریل ۲۰۰۹
 آدرس پست الکترونیکی : fferidony@gmx.de
 حق چاپ و تکثیر محفوظ است.

صفحه	فهرست
۳	دیباچه
۱۰	نقش شکیبایی دینی و تعصب طایفه‌ای در تشکیل فلسفه‌ی سیاسی دولت اسلامی
۷۹	عوامل تشکیل تشیع جعفری دوازده امامی
۱۰۲	نتایج ابزکتیو و سوپزکتیو استقرار تشیع دوازده امامی در ایران
۱۲۱	نتیجه
۱۲۸	منابع

طریق ارجیابی از سوی دیگر، انسان‌ها را منضبط می‌کنند. به این ترتیب، رفته رفته دست دین از "جهان درونی" انسان مجزا می‌شود و انسان از تبعیت به عقلانیت می‌رسد. از این پس، عاطفه و غریزه به سلطه‌ی عقل در می‌آیند و انسان روابط عشیره‌ای - احساسی را پشت سر می‌گذارد. تعادل شخصی، گفتمان منطقی و شکیبایی انسان نسبت به دگراندیشان و ادیان دیگر نشانه‌ی توازن قوا میان "جناح خیر خواه" و "جناح خود خواه" است که در واقعیت به صورت آرامش "جهان درونی" انسان و تعادل فردی هویدا می‌گردد.

بنابراین شکیبایی نسبت به اعتقادهای مختلف و نظریات متفاوت یکی از اصول اساسی فرهنگ جوامع متمدن و مدرن به شمار می‌رود. تعمیق شکیبایی در جامعه یک تأثیر دو جانبه دارد. آن از یک سو، ممکن می‌سازد که ارزش‌ها و معیارهای معمول اجتماعی، صحت حقایق، هویت و آگاهی پذیرفته شده مورد تردید و پرسش قرار گیرند و طرح‌های نوین اجتماعی تبدیل به گفتمان عمومی شوند. از سوی دیگر، دگراندیشان به یک امنیت نسبی اجتماعی دست می‌یابند و در برابر ترور شخصی و سرکوب دولتی نسبتاً محفوظ می‌مانند. نتیجه‌ی تعمیق شکیبایی گرایش به شأن و طبیعت انسان به عنوان موجودی خردگرا و حقیقت‌یاب است که زمینه‌ی مساعدی را برای حل مسالمت‌آمیز نزاع‌های اجتماعی و نبرد طبقاتی (البته در نظام مدرن سرمایه‌داری فقط مربوط به حوزه‌ی توزیع در دوران شکوفایی اقتصادی می‌شود و حوزه‌ی تولید را در بر نمی‌گیرد) تشکیل می‌دهد. ایجاد شکل ساختاری یک جامعه که ترکیبی از اهداف متضاد طبقاتی و انگیزه‌های متنوع اجتماعی با ایده‌های مسلط روشنفکران (ارگانیک) است و در جامعه‌ی مدنی متشکل و نهادینه می‌شود، نشانه‌ی درجه‌ی شکیبایی یک جامعه به شمار می‌رود. بنابراین شکیبایی اصل و پیش‌شرط تبادل نظری و رقابت منطقی و آزاد پیرامون حقایق متفاوت است که ارزیابی ادعای صحت شناخت و ارزش‌های متفاوت و متناقض را ممکن می‌سازد. روشن است که شکیبایی فقط قوای سازنده و پیشرو اجتماعی را در بر نمی‌گیرد و همان امکاناتی را مهیا می‌سازد که متعصبان جهت ترویج افکار مخرب، مرتجع و متعرض خویش و ترور مخالفان خود نیاز دارند.

دیباچه

پس از فاجعه‌ی یازده سپتامبر، غرب دوباره به یک دشمن خارجی دست یافت و آن خلاء ایدئولوژیک که پس از فروپاشی "اردوگاه سوسیالیستی" به وجود آمده بود، دوباره پر شد. با وجودی که اسلامیان در دوران جهان دو قطبی از همپیمانان کشورهای مدرن سرمایه‌داری به شمار می‌رفتند و از قوای مخرب آن‌ها در برابر اهداف سیاسی و جغرافیایی شوروی در خاورمیانه پشتیبانی می‌شد، تحت شرایط موجود نقش نوینی یافتند. از این پس، نه تنها اسلام یک دین تروریستی، غیر منطقی، متضاد با دموکراسی و مدرنیت، ایدئولوژی نقض حقوق بشر، توجیه سرکوب زنان و متعصب قلمداد شد، بلکه افکار عمومی در اروپای غربی به سلطه‌ی گفتمان "شکست طرح همزیستی فرهنگی" در آمد.

موجودیت عینی مهاجران شرقی، دولت‌های مدرن غربی را مجبور می‌ساخت که ادغام اجتماعی آن‌ها را در صدر برنامه‌های سیاسی و فرهنگی خود قرار دهند و برای نظارت و کنترل جماعات اسلامی حقوق فردی و شهروندی را محدودتر و جامعه‌ی مدنی را تنگ‌تر سازند. هم‌زمان اسلامیان بر استقلال فرهنگی و وحدت اخلاقی جماعات خویش متعصبانه پافشاری می‌کنند، در حالی که هم‌زمان از شهروندان اروپایی درخواست شکیبایی در امور دینی و حمایت از موجودیت چند فرهنگی جامعه را دارند.

البته شکیبایی به معنی پذیرفتن نیست، بلکه بردباری اجتماعی در برابر رفتار و کردار فردی، مبانی فرهنگی، ایمان دینی، ارزش‌های اخلاقی، اهداف سیاسی و اعتقادهای فلسفی را معنی می‌دهد که غیر معمول هستند. از این رو، انسان شکیبا با استفاده از معیارهای ارزشمند "جهان درونی" خویش نسبت به وقایع مختلف، متنوع و متضاد "جهان بیرونی" واکنش می‌کند. تشکیل معیارهای ارزشمند نتیجه‌ی کشمکش مداوم "جناح خیر خواه" با "جناح خود خواه" در "جهان درونی" انسان است. تفکیک این دو جناح در روند تمدن و به صورت انتقال انگیزه‌های احساسی و علائق غریزی از "جهان بیرونی" به "جهان درونی" انسان میسر می‌شود. هر کسی که می‌خواهد معتبر بماند باید به اجبار به روابط مقبول اجتماعی تن دهد زیرا دولت قانونمند از یک سو و جامعه از

کشمکش نظری می‌پرهیزند، بلکه در برابر حرکت جامعه به سوی تشکیل یک نظام مدرن، متمدن و انسانی، به ترور شخصی مخالفان، ترویج توحش اجتماعی و سرکوب مقاومت فرودستان جامعه روی می‌آورند و سرانجام منجر به بروز هرج و مرج اجتماعی می‌شوند. از این منظر، شکیبایی در برابر قوای متعصب جامعه جنبه‌ی مخرب به خود می‌گیرد و حتا در شکل منفعل آن نتیجه‌ای به جز لغو نهایی همان شکیبایی را ندارد که متعصبان با سؤاستفاده از آن بر جامعه مسلط شده‌اند.

عواقب "شکیبایی مخرب" را ایرانیان در دوران انقلاب بهمن به خوبی مشاهده کردند. اسلامیان متعصب موفق شدند که با مکر، تظاهر و مصلحت از شکیبایی مردم و توهم آن‌ها به "اسلام راستین" سؤاستفاده کنند و از طریق ترویج توحش اجتماعی و ترور دگراندیشان، مخالفان خود را یکی پس از دیگری از صحنه‌ی سیاسی حذف کرده و نظام جمهوری اسلامی را بر ایرانیان تحمیل کنند. فعالان سیاسی جناح ملی - مذهبی که در طراحی ساختار و تشکیل همین نظام سهم داشتند، هم‌چنین هر کدام به شکلی قربانی خشونت همان متعصبان اسلامی شدند که خود شرایط کسب قدرت سیاسی آن‌ها را مهیا ساخته بودند. پس از استقرار و استحکام دولت اسلامی، تعصب به صورت نهایی بر شکیبایی غلبه کرد و تمامی تصمیم‌ها در امور اقتصادی، فرهنگی، هنری، سیاسی و قضایی کشور به انحصار آیت‌الله خمینی به عنوان ولایت فقیه و رهبر "انقلاب اسلامی" در آمدند و تحت نظارت دولت مورد نظر وی قرار گرفتند.

همین شواهد تجربی بررسی رابطه‌ی شکیبایی و تعصب در اسلام را تبدیل به یک مقوله‌ی تحقیقاتی می‌کنند. بخصوص به این دلیل که اسلام اشکال متفاوت ظاهری و باطنی دارد و تا زمانی که تبدیل به توجیه تشکیل نظام طبقاتی - جنسیتی امت اسلامی نشده و اسلامیان بسوی کسب قدرت سیاسی خیزش نکرده‌اند، با نظام‌های متفاوت اجتماعی و سیاسی به خوبی کنار می‌آید.

پرسش‌های این نوشته به شرح زیر هستند:

پیش از ظهور اسلام، شکیبایی و تعصب چه نقشی را در شکل ساختاری طوایف اعراب بازی می‌کردند؟

چه عواملی منجر به تحول شکیبایی و تعصب پس از ظهور اسلام شدند؟

بنابراین ضروری است که در این‌جا میان "شکیبایی سازنده" و "شکیبایی مخرب" تمایز قائل شد. انگیزه‌ی نهایی "شکیبایی سازنده" رهایی انسان است. این نوع از شکیبایی، فعال می‌باشد زیرا نه تنها فضای محدود ذهنی را می‌گشاید و تعمیق روشنگری و آگاهی انسان از هستی‌اش را ممکن می‌سازد، بلکه ذات درونی حاکمیت، فرادستی و ستمگری را از بنیاد به بند نقد نظری و چالش عملی می‌کشد. از آن‌جا که "شکیبایی سازنده" بر تضمین حقوق اقلیت نسبت به اکثریت و حفاظت منافع فرودستان از فرادستان تأکید می‌کند و هم‌چنین اولویت روشنگری بر سنت‌گرایی را برجسته می‌سازد، در نتیجه تشکیل یک جامعه‌ی انسانی و خردگرا را مد نظر دارد و ارزشمند می‌باشد. روشن است که حرکت به سوی این جامعه‌ی مدرن و متمدن که طبیعت خردگرا و حقیقت‌یاب انسان ایده‌ی شکل ساختاری آن (شوراها) می‌باشد، با خشونت و سرکوب متعصبان روبرو می‌شود. بنابراین تعصب نقطه‌ی متقابل "شکیبایی سازنده" است زیرا مانع خردگرایی و حقیقت‌یابی انسان می‌شود. ابزارهای تعصب، تقدیس و کیش شخصیت (عصمت) هستند که نه تنها موانع سرسختی را در برابر تردید و پرسش فراهم می‌سازند، بلکه در برابر دگراندیشان و مخالفان موجب تنفر و گرایش به اعمال خشونت می‌شوند. تردیدی که در برابر تقدیس و کیش شخصیت کوتاه می‌آید و از پرسش صرف نظر می‌کند، سرانجامی به جز تعمیق بندگی انسان و ترویج اجتماعی جهالت ندارد. به این ترتیب، سوژه از ابژه گسسته می‌شود و انسان به معنی واقعی و دنیوی موجودیت و آگاهی از هستی خویش دست نمی‌یابد. از آن‌جا که جهل هم‌چنین مانع بازتاب وقایع ابژکتیو "جهان بیرونی" در "جهان درونی" متعصبان می‌شود، در نتیجه "جهان درونی" آن‌ها پیچیده و در "جناح خیرخواه" و "جناح خودخواه" تفکیک نمی‌گردد و متعصبان از خردگرایی پیرامون تنظیم روابط اجتماعی، طرح گفت‌وگو منطقی و کنش اخلاقی باز می‌مانند و کلاً از درک معنی انسانیت و گرایش به تمدن معذور می‌شوند. نزد متعصبان تبعیت بر استقلال فکری، تقلید بر حقیقت‌یابی و غریزه بر اندیشه تسلط می‌یابد. آشفته‌گی روحی، عذاب مداوم وجدان و تمدن ستیزی عریان متعصبان نتایج عینی این وقایع ذهنی هستند.

بنابراین تعصب، تقدیس و جهل مکمل یکدیگرند و از آن‌جا که متعصبان داوری خرد را پیرامون تنظیم روابط اجتماعی و رقابت سیاسی نمی‌پذیرند، نه تنها از گفت‌وگو منطقی و

می‌آید، اجتناب ناپذیر است. فقط از این طریق قابل درک می‌شود که چرا اسلامیان در گرداب تعصب، تقدیس و جهالت غوطه می‌خورند، چرا به مفاهیم شأن و حقوق طبیعی انسان مانند خردگرایی، حقیقت‌یابی و حق مقاومت دست نمی‌یابند و چگونه از طریق ترور شخصی و ترویج وحشت اجتماعی همواره منجر به یک اختلال مداوم و هرج و مرج اجتماعی می‌شوند. به این ترتیب، همچنین به خوبی روشن می‌گردد که محمد چگونه شکیبایی بت‌پرستان و تعصب طایفه‌ای اعراب را تبدیل به یک تاکتیک جهت کسب قدرت سیاسی و تشکیل دولت اسلامی کرد.

البته در این‌جا طرح این نکته ضروری است که رجوع به قرآن دشواری‌های عدیدی را به بار می‌آورد. بخصوص به این دلیل که مترجمان قرآن نه تنها برای منطقی و امروزی ساختنش در آن دست برده‌اند، بلکه اعتقادهای فرقه‌ای خود را نیز به آن افزوده‌اند. از جمله باید از ترجمه‌ی مهدی الهی قمشه‌ای یاد کرد که انتشار آن در سال ۱۳۷۰ از طریق وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی بلامانع اعلام شده است. برای درک این موضوع به دو نمونه از آیه‌های قرآن بسنده می‌شود. برای نمونه در آیه‌ی ۸ سوره‌ی النحل (۱۶) و آیه‌ی ۱۷ سوره‌ی هود (۱۱) به شرح زیر آمده است.

«استر و حمار را برای سواری و تجمل مسخر شما گردانید و چیز دیگری هم که شما نمیدانید برای (سواری) شما خواهد آفرید (شاید غرض ترن و اتومبیل و طیاره باشد).»
 «آیا پیغمبری که از جانب خدا دلیلی روشن (مانند قرآن) دارد با گواهی صادق (مانند علی که بتمام شئون وجودی گواه صدق رسالت است (...)).»

در حالی که الهی قمشه‌ای در آیه‌ی اولی انگیزه‌ی امروزی ساختن قرآن را دارد، در آیه‌ی بعدی اعتقاد تشیع خود را به آن می‌افزاید. این فاجعه در حالی صورت می‌گیرد که تمامی اسلامیان متفقاً اعتقاد دارند که دینشان مبین (واضح و صریح) است و دستبرد به قرآن را دخالت در وحی الهی و شرک تلقی می‌کنند. از این رو، مطالعه‌ی انتقادی متن قرآن و ممانعت از خلط مطالب آن ضروری می‌باشند. من برای جلوگیری از این موارد ترجمه‌ی قرآن الهی قمشه‌ای را پس از مقایسه با ترجمه‌ی آلمانی آن به وسیله‌ی رودی پارت استفاده می‌کنم. در این رابطه طرح این نکته را ضروری می‌دانم

چگونه شکیبایی و تعصب در اشکال متفاوت ظاهری و باطنی اسلام تکامل یافتند؟

تعصب دینی چه تأثیراتی را بر درک روزمره و فعالیت اجتماعی مسلمانان می‌گذارد؟

برای پاسخ دادن به پرسش‌های فوق ضروری است که اسلام و تحولات تاریخی آن به بند نقد درون‌ذاتی کشیده شوند. به این ترتیب نقد، ذات درونی کلیت جامعه‌ی بادیه‌نشین اعراب را در بر می‌گیرد و تحولات زیربنا و روبناها را از تشکل ساختاری طایفه‌ای به سوی تشکیل امت اسلامی افشا می‌سازد. در این ارتباط نه تنها شناخت اشکال متفاوت شکیبایی و تعصب در زیست بادیه‌نشینی و زندگی مسکون شهری ممکن می‌شود، بلکه توجیه دینی و اشکال اخروی جامعه‌ی طبقاتی - جنسیتی امت اسلامی عریان می‌گردند. در این‌جا نقد از یک سو، از فرایض تشکیل دین اسلام آغاز می‌کند، مبانی تئوریک (ایدئولوژیک) و پراتیک تاریخی آن را به بند نقد جامعه‌شناسی می‌کشد و نظریه‌پردازان اسلامی را با عواقب فرایض "دین مبین‌شان" مواجه می‌کند و از سوی دیگر، شناخت نقش اسلام جهت دوگانگی سوژه و ابژه را ممکن می‌سازد و از این رو، افق‌های نوینی را برای سرنگونی نظام جمهوری اسلامی و تشکیل یک نظم نوین در ایران می‌گشاید.

این نوشته بر این نظریه استوار است که این خدا نیست که انسان را می‌آفریند، بلکه این انسان است که خدا را می‌آفریند. مصداق این نظریه قرآن است که در آن تضادهای مادی و نزاع‌های دینی محمد بن عبدالله با مخالفانش به بهترین وجه ممکنه درج شده‌اند. وی در عرض ۲۳ سال رسالتش خدایی به نام الله آفرید که با وجود گذشت ۱۳ قرن از تشکیل اسلام تا هم‌اکنون هرگونه تخریب، تعرض و توحش اسلامیان را موجه می‌سازد و باعث نگون‌بختی فرودستان جامعه و مابقی جهان می‌شود.

برای تبدیل این نظریه به رویت ضروری است که قرآن به صورت یک اثر تاریخی مطالعه شود و آیه‌های قبل و پس از مهاجرت محمد به مدینه از هم‌دیگر متمایز گردند. به این ترتیب، روشن خواهد شد که قرآن فقط یک مانیفست برای توجیه ترور مخالفان و ترویج توحش اجتماعی نیست، بلکه به دلیل خردستیزی بنیادیش برنامه‌ای به جز تسلیم و بندگی مسلمانان به حاکمیت و روحانیت اسلامی ندارد. بنابراین تحلیل تأثیرات روانی اسلام که در رابطه با حدود ایمان مسلمانان جهت خردگرایی به وجود

نقش شکیبایی دینی و تعصب طایفه‌ای در تشکیل فلسفه‌ی سیاسی دولت اسلامی

دین و آیین اسلام در شبه جزیره‌ی عربستان و در میان سال‌های ۶۱۰ تا ۶۳۳ میلادی شکل گرفتند. پیامبر اسلام محمد بن عبدالله نامیده می‌شد. وی در مکه ساکن بود و به طایفه‌ی بنی‌هاشم از عشیره‌ی قریش تعلق داشت. عشیره‌ی قریش طوایف دیگری مانند بنی‌امیه، بنی‌زهرة، بنی‌مخزوم، بنی‌اسد، بنی‌نوفل، بنی‌جمح، بنی‌سهم، بنی‌تیم و بنی‌عدی را نیز در بر می‌گرفت.^۱

تمامی طوایف قریش بت‌پرست بودند. تعدد بت‌های مکه نه تنها تنوع تدین و مراسم آیینی در این منطقه را بازتاب می‌داد، بلکه استقلال طوایف اعراب را توجیه می‌کرد. در این منطقه، افزون‌پرستی و تنوع ادیان اصول هم‌زیستی مسالمت‌آمیز بشمار می‌رفتند و شکیبایی دینی را ضروری می‌ساختند. لیکن شکیبایی تا زمانی اعتبار داشت که تعصب طایفه‌ای خدشه دار نمی‌شد. پس از عشیره این طایفه بود که هویت واقعی اعراب را مشخص می‌کرد و فقط با روابط طایفه‌ای کسب حیثیت شخصی، امنیت اجتماعی، انباشت ثروت و توفیق یک تصمیم سیاسی امکان داشت.^۲ نشانه‌های تعصب طایفه‌ای جوش و خروش، دلاوری و غرور فردی به شمار می‌رفتند و نسب والای طوایف اعراب را نمایان می‌کردند. اوج تعصب حمایت از اعضای طایفه و انتقام به مثل محسوب می‌شد. بخصوص در انتقام خون مقتول تمامی اعضای طایفه موظف بودند که خون قاتل و یا یکی از نزدیکان او را بریزند.^۳ بنابراین هویت طایفه‌ای زمینه‌ی تعصب را می‌ساخت

^۱ vgl. Rodinson, Maxime (۱۹۷۵): Mohammed, Luzern/Frankfurt am Main, S. ۴۱f.

مقایسه زرین کوب، عبدالحسین (۲۵۳۶): بامداد اسلام، چاپ چهارم، تهران، صفحه‌ی ۱۰ و

مقایسه زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۶۳): همان‌جا صفحه‌ی ۲۴۳ ادامه

^۲ vgl. Feldbauer, Peter (۱۹۹۵): Die islamische Welt ۶۰۰-۱۲۵۰ - Ein Früh Fall der

Unterentwicklung?, Wien, S. ۱۹۵, und

vgl. Rodinson, Maxime (۱۹۷۵): ebd. S. ۲۷

که رودی پارت یکی از برجسته‌ترین اسلام‌شناسان معاصر است و ترجمه‌ی قرآن آلمانی وی از طریق نظام جمهوری اسلامی تأیید و در شهر قم منتشر شده است.

سوی دمشق، فلسطین بیزانسی و کرانه‌های دریای مدیترانه سازمان‌دهی می‌کردند. افزون بر این، بازار برده‌داری در مکه رونق بخصوصی گرفته بود زیرا تجارت ممتول با استفاده از کار بردگان در نواحی متفاوت عربستان طلا استخراج می‌کردند. در اوایل قرن هفتم میلادی بهره‌ی تجاری میان پنجاه تا صد در صد محاسبه می‌شد و مکه تبدیل به مرکز برده‌فروشی و بارانداز تجارت در این منطقه شده بود.^۱

در حالی که زمینه‌ی مادی دولت به عنوان "نهادی مختص به سازمان‌دهی جامعه‌ی طبقاتی" مهیا می‌شد، ایمان بت‌پرستی که هویت و استقلال طوایف متفاوت قریشی را توجیه می‌ساخت، از تشکل یک دولت مرکزی ممانعت می‌کرد. بنابراین زیربنا با روبنا اختلاف داشت و حل بحران اجتماعی یک راه حل مناسب اجتماعی و گذار به عصر نوین را ضروری می‌ساخت. برخی از کاهنان مانند هود از طایفه‌ی عاد، صالح از طایفه‌ی ثمود و شعیب از اهالی شهر مدین به شدت این بحران پی برده بودند و در مکه برای ایمان یکتاپرستی تبلیغ می‌کردند، البته بدون این که توفیق قابل توجه‌ای در رسالت خود داشته باشند.^۲

بنابراین حل بحران ابژکتیو اجتماعی تشکیل یک دولت مرکزی را ضروری می‌کرد که فرای ساختار عشیره‌ای و زندگی بادیه‌نشینی متشکل می‌شد و به وسیله‌ی یک ایدئولوژی عربی توجیه سوژکتیو نظام طبقاتی شهری را به صورت ضرورت تشکیل این ساختار نوین اجتماعی به عهده می‌گرفت. لیکن توفیق این برنامه بستگی به ظهور یک انسان منحصر به فرد داشت که از طریق خلق یک دین نوین قادر می‌شد که شکیبایی دینی و تعصب طایفه‌ای اعراب را تبدیل به یک تاکتیک جهت کسب قدرت سیاسی و تشکیل یک دولت مرکزی در شبه جزیره‌ی عربستان کند.

محمد بن عبدالله در سال ۶۱۰ میلادی در این راستا عزم راسخ کرد. وی مدعی شد که به رسالت الله برگزیده شده است. وی در اوایل دوران بعثتش وظیفه‌ی خود را محدود

^۱ vgl. ebd., S. ۴۳f. und

vgl. Watt, W. Montgomery/Welch, Alfred T. (۱۹۸۰): ebd., S. ۶۹, und

مقایسه پطروشفسکی، ایلیاپاولویچ (۱۳۶۲): همان‌جا، صفحه‌ی ۱۷

^۲مقایسه دشتی، علی (۱۹۹۹): ۲۳ سال، بکوشش و ویرایش بهرام چوبینه، کلن (آلمان)، صفحه‌ی ۴۶ ادامه

و آن‌را از طریق همبستگی نسبی فعال می‌کرد. تعصب فقط پس از توفیق در یارگیری به صورت "عصبیت کارآ" در می‌آمد و شرایط سرکردگی عشیره‌ای را مهیا می‌ساخت. تعصب یک شرط اساسی جهت زیست بادیه‌نشینی به شمار می‌رفت و وحدت و همبستگی مادی و معنوی اعراب که بر روابط نسبی استوار می‌شد، نه تنها منشأ اخلاقی فعالیت آن‌ها بود، بلکه به آن‌ها یک امنیت جانی در برابر تهاجم بیگانگان می‌داد.^۳

در دوران پیش از ظهور اسلام، تعصب طایفه‌ای از یک سو و شکیبایی دینی از سوی دیگر، قریشیان را مجبور می‌کردند که برای همزیستی مسالمت آمیز "عصبیت کارآ" را مهار سازند و به یک توافق اجتماعی دست بیابند. افزون بر این، فقدان یک دولت مرکزی، قوانین مدون و قوای اجرایی، طوایف قریشی را برای حفظ منافع کلی عشیره و حل مسائل سیاسی خویش به سوی کسب توافق اجتماعی سوق می‌داد. از این رو، سران قریش در مکه مجلسی را به نام دارالندوه (خانه‌ی اجتماع) تشکیل داده بودند که از طریق مناظره، یارگیری و مشاوره مسائل تجاری خویش را حل و فصل کنند و روابط طوایف عشیره‌ی قریش را سازمان دهند.^۴

این دوران نطفه‌ی گسست و گذار اجتماعی را در ذات درونی خود می‌پروراند زیرا دیگر حل و فصل منافع مادی قریشیان در ساختار تشکل عشیره‌ای غیر ممکن به نظر می‌رسید. تغییر اوضاع بستگی به جنگ‌های طویل مدت ساسانیان با بیزانسیان داشت که از اواخر قرن ششم میلادی دوباره گشوده شده بود. اختلال تجارت در این منطقه مصادف با نقش نوینی بود که قریشیان به عهده گرفته بودند. تجار قریشی حمل و نقل کالاهای هندی و آفریقای شرقی را از طریق جنوب عربستان (یمن) به مکه و سپس به

^۳ vgl. Watt, W. Montgomery/Welch, Alfred T. (۱۹۸۰): Der Islam I - Mohammed und die Frühzeit - Islamisches Recht - Religiöses Leben, in: Die Religionen der Menschheit, Bd. ۲۵^۱, Schröder, Christel Matthias (Hrsg.), Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz, S. ۴۲, ۶۹f., und

مقایسه زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۶۳): همان‌جا صفحه‌ی ۲۱۴ ادامه

^۴آزادارمکی، تقی (۱۳۷۶): جامعه‌شناسی ابن‌خلدون، در مجموعه بزرگان علوم اجتماعی (۱)، انتشارات نیان، صفحه‌ی ۱۱۰، ۱۶۲.

^۵ vgl. Rodinson, Maxime (۱۹۷۵): ebd. S. ۴۸f. und

مقایسه پطروشفسکی، ایلیاپاولویچ (۱۳۶۲): اسلام در ایران - از هجرت تا پایان قرن نهم هجری، ترجمه‌ی کریم کشاورز، چاپ ششم، تهران، صفحه‌ی ۱۸

اسامی، زبان روزمره و اشعار تمامی مردم این منطقه بازتاب می‌یافت.^۸ از جمله باید از اشعار ادیبان مشهوری مانند لیبید بن رباعی، امیه بن ابی‌الصلت و نابیغه الزبیرانی یاد کرد که برای پرستش الله یکتا تبلیغ می‌کردند.^۹

در دوران قبل از بعثت محمد، سران طایفه بنی‌امیه پس از توفیق در یارگیری و مناظره به سرکردگی عشیره قریش در آمده بودند. تقدیس کعبه توجیه معنوی این سرکردگی را به عهده داشت و متولیان اموی آن صدقات بت‌پرستان را دریافت می‌کردند. در اوایل دو طایفه قدرتمند به نام‌های هاشمی و عبدشمسی رهبری قریشیان را به عهده داشتند و برای کسب سرکردگی عشیره‌ای همواره با هم‌دیگر در رقابت بودند. هاشم و عبدشمس، دو تن از پسران عبدالمافس بشمار می‌رفتند. پسر ارشد هاشم، عبدالمطلب (پدر بزرگ محمد) نامیده می‌شد که نخست در میان قریشیان نفوذ بیشتری داشت. لیکن قدرت بعدها به نفع امیه پسر عبدالشمس عوض شد و طایفه بنی‌امیه به سرکردگی عشیره قریش در آمد. از این پس، سران بنی‌امیه متولیان کعبه شدند و تقسیم صدقات بت‌پرستان تحت نظارت آن‌ها قرار گرفت. در همین‌جا زمینه ماتریالیستی (تضاد ابژکتیو) نزاع یکتاپرستی با افزون‌پرستی (بیان سوبژکتیو تضاد) روشن می‌شود و ظهور اسلام از منظر رقابت مادی هاشمیان با امویان چهره‌ی دیگری به خود می‌گیرد.

در رابطه با زندگی محمد قبل از ادعای بعثتش مدارک زیادی در دست نیست. وی فرزند عبدالله و آمنه بود که در دوران کودکی والدین خود را از دست داد و تحت حمایت پدر بزرگش، عبدالمطلب، چوپانی می‌کرد. پس از مرگ عبدالمطلب پسر ارشدش، ابوطالب، به سرکردگی طایفه بنی‌هاشم در آمد و حمایت محمد را به عهده گرفت. محمد سپس کاروان‌دار یکی از متمول‌ترین و با نفوذترین زنان مکه به نام خدیجه بنت‌خولید شد و در سن ۲۵ سالگی به ازدواجش در آمد. با وجود این وصلت، وضعیت اقتصادی محمد تغییر قابل توجه‌ای نکرد زیرا در این دوران مردان به زوجیت

^۸ vgl. Paret, Rudi (۱۹۹۱): Mohammed und der Koran - Geschichte und Verkündigung des arabischen Propheten, Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz, S. ۱۷ und

مقایسه بطروشفسکی، ایلیاپاولویچ (۱۳۶۲): همان‌جا، صفحه‌ی ۱۹

^۹ مقایسه آیرملو، رضا (۲۰۰۶ - ۲۰۰۸): قرائت قرآن غیر دینی، جلد ۲، نشر اینواند - لیترا تور (سوئد)، صفحه‌ی ۱۵۱ ادامه

به "قرائت" وحی الهی و یا کلام‌الله می‌کرد که از طریق فرشته‌ی الله به نام جبرئیل (روح‌الامین) و به صورت مجموعه آیه‌های قرآن بر وی نازل می‌شدند. از این رو، در تمامی آیه‌های مکه خود الله است که سخن می‌راند و به وسیله‌ی امر "بگو" (قل) احکام خود را از طریق جبرئیل به محمد ابلاغ می‌کند. برای نمونه در آیه‌های ۱ تا ۴ سوره‌ی العقل (۹۶)، آیه‌های ۱۹۲ و ۱۹۳ سوره‌ی الشعرا (۲۶) و آیه‌های ۱ تا ۴ سوره‌ی الاخلاص (۱۱۲) به شرح زیر آمده است.

«ای رسول گرامی برخیز و قرآن را بنام پروردگارت که خدای آفریننده عالم است بر خلق قرائت کن آن‌خدائیکه انسانرا از خون بسته (...). آفرید بخوان قرآنرا (...). پروردگار تو کریمترین کریمان عالم است آن‌خدائیکه بشر را علم نوشتن به قلم آموخت.»

«و این قرآن به حقیقت از جانب خدا نازل شده است (...). روح‌الامین (...). آتروز نازل گردانید.»

« (...). بگو او خدای یکتاست آن‌خدائیکه از همه بی نیاز و همه عالم به او نیازمند است نه کسی فرزند او و نه او فرزند کسی است و نه هیچکس مثل و همتای اوست.»

روشن است که توفیق رسالت محمد زمانی امکان داشت که آیین اسلام در تداوم سنن اعراب ترویج و منطبق با درک روزمره‌ی آن‌ها می‌شد. در این جا ضروری بود که برش و تداوم فرهنگی و آیینی با هم هماهنگ شوند و درک روزمره‌ی افزون‌پرستی به عصر نوین یکتاپرستی منتقل گردد.

اعراب دوران بت‌پرستی به یک پروردگار متعال به نام الله اعتقاد داشتند و آن را به عنوان "خدای خدایان"، "خالق آسمان"، "فرستنده‌ی باران" و "مدبر عالم" می‌پرستیدند. هم‌چنین در میان بت‌های کعبه یک بت ممتاز به نام الله وجود داشت که پرستش آن مانعی برای عبادت بت‌های دیگر نمی‌ساخت. افزون بر این، در حوالی مکه سه عدد بت به نام‌های اللات، العزی و المنات وجود داشتند که به عنوان دختران الله پرستیده می‌شدند. الله به عنوان خدای متعال چنان میان اعراب این دوران معتبر بود که در

«هر چه در آسمان و زمین است همه ملک خداست (الله، فف) و خدا (الله، فف) ذاتش بی نیاز (...) و پسندیده است.»

به این ترتیب، برای محمد ممکن می‌شد که به عنوان رسول الله و تنها نایب دنیوی رب‌العالمین ادعای مالکیت تمامی جهان آفرینش را کند و تقسیم صدقات کعبه را تحت نظارت خود در بیاورد. روشن است که تحقق این برنامه زمانی امکان داشت که محمد پایدار می‌ماند و از حسرت و حسادت به اموال سران بت‌پرست قریشی از راه خود منحرف نمی‌شد. وی نه مجاز بود که با شخص دیگری جهت ترویج دین نوین ائتلاف کند و نه باید در برابر ایمان افزون‌پرستی کوتاه می‌آمد. این موضوع به خوبی در آیه‌ی ۱۳۱ سوره‌ی طه (۲۰) درج شده است.

«و ای رسول ما هرگز به متاع ناچیزی که به قومی (...) در جلوه حیات دنیای فانی برای امتحان داده‌ایم چشم آرزو مگشا و رزق خدای تو بسیار بهتر و پاینده‌تر است.»

از این رو، محمد پیشنهاد همکاری با مسلمة بن حبيب (مسيلمه) که قبل از وی ادعای بعثت از طریق الله (ملقب به رحمان) را داشت و با استناد به وحی الهی در منطقه‌ی یمامه و در میان عشیره‌ی بنی‌حنیفة به ترویج یکتاپرستی روی آورده بود، بلافاصله رد کرد.^{۱۰}

محمد بعثت خود را در تداوم ادیان توحیدی سامیان قرار داد که از اسطوره‌های یهودیان و مسیحیان جهت تشکیل یک دین نوین استفاده کند. وی با این اساطیر در طی مسافرت‌های تجاریش به شام و سرزمین‌های عاد، ثمود و مدین آشنا شده بود، یعنی زمانی که به عنوان کاروان‌دار در استخدام همسر آتیش، خدیجه بنت‌خولید، بود.

فقدان اسطوره در شبه جزیره‌ی عربستان دلایل مادی داشت. سلطه‌ی زندگی بادیه‌نشینی، تشکل ساختار عشیره‌ای، پراکندگی و استقلال طوایف عرب، فقدان تقسیم کار اجتماعی و سادگی نظام طبقاتی امکان ایجاد و عمومیت اسطوره‌های واضح که با رجوع به آن‌ها توجیه و ترویج یک دین یکتاپرست ممکن می‌شدند، نمی‌دادند. در برابر

^{۱۰} vgl. Rodinson, Maxime (۱۹۷۵): ebd., S. ۲۷, ۲۵۹f. und

مقایسه پطروشفسکی، ایلیا پاولویچ (۱۳۶۲)، همان‌جا، صفحه‌ی ۲۲

زنان در می‌آمدند و در خانه‌ی آن‌ها منزل می‌گزیدند. وضعیت اقتصادی محمد در آیه‌ی ۸ سوره‌ی الفرقان (۲۵) به خوبی درج شده است. بت‌پرستان مکه در کمال شگفتی از بعثت وی از خود می‌پرسیدند که

«(...) چرا بر این رسول گنجی فرو نیفتد (تا از فقر نجات یافته و ثروتمند شود) یا چرا باغی ندارد که از میوه‌هایش تناول کند (...).»

در اوضاع موجود سلطه‌ی طایفه‌ی بنی‌هاشم بر طایفه‌ی بنی‌امیه و دسترستی محمد به اموال دنیوی زمانی امکان داشت که وی جهت تشکیل یک نظم نوین نخست توجیه دینی تقسیم صدقات کعبه را مورد پرسش قرار می‌داد. به این ترتیب، تضاد مادی هاشمیان با امویان یک توجیه دینی می‌یافت. اعتراض به شیوه‌ی تقسیم صدقات بت‌پرستان میان الله و دیگر بتان کعبه در آیه‌ی ۱۳۶ سوره‌ی الانعام (۶) به شرح زیر درج شده است.

«و برای خدا (الله، فف) از روئیدنی‌ها و حیوانات که آفریده نصیبی معین کرده و به گمان خودشان گفتند این سهم برای خدا (الله، فف) و این سهم دیگر شریکان (بتان) ما را پس آن سهمی که شریکان (بتان) را بود به خدا نمیرسید و آنانکه برای خدا بود به شریکان می‌رسید (یعنی صدقه‌ایکه برای خدا بود بمصرف بتان صرف می‌کردند و صدقات بتان هیچ برای خدا صرف نمی‌کردند) و حکمی سخت جاهلانه ناشایست می‌کردند.»

روشن است که محمد فقط از طریق ترویج یکتاپرستی قادر می‌شد که تمامی صدقات کعبه را به الله اختصاص دهد، لیکن دسترسی شخص وی به این اموال زمانی امکان داشت که وی از یک سو، رسالت یکتاپرستی را تنها به شخص خود اختصاص می‌داد و از سوی دیگر، الله را از شکل مصنوع آن در می‌آورد و به صورت رب‌العالمین و مالک تمامی جهان آفرینش بر افکار عمومی اعراب مسلط می‌کرد. برای نمونه در آیه‌ی ۱ سوره‌ی السبا (۳۴) و آیه‌ی ۲۶ سوره‌ی لقمان (۳۱) به شرح زیر آمده است.

«ستایش و سپاس مخصوص خداست (الله، فف) که هر آنچه در آسمان‌ها و زمین است همه ملک اوست در عالم آخرت نیز شکر و سپاس مخصوص اوست و او به نظم آفرینش حکیم و به همه امور عالم آگاه است.»

منظر یکتاپرستی سامیان، یهوه هستی را از نیستی آفریده است، در نتیجه شناخت خدا و معنی خلقت برای انسان به کلی غیر قابل درک می‌باشد. در همین جا روشن می‌شود که چرا در ادیان ابراهیمی خردگرایی و حقیقت‌یابی پیرامون شناخت مسائل دینی جنبه‌ی الحادی به خود می‌گیرند. بنابراین از یکتاپرستی سامیان می‌توان به عنوان یک "توحید غیر منطقی" و یا "توحید عددی" نیز یاد کرد زیرا سرشت آن اصولاً برای انسان غیر قابل درک است.

با وجودی که محمد رسالت خود را در تداوم سنت یکتاپرستی سامیان بنیان گذاشت و خردستیزی پیرامون معنی خلقت و مسائل دینی را تداوم بخشید، لیکن شیوه‌ی بعثت خود را متفاوت از دیگر ادیان ابراهیمی قلمداد کرد. وی در همان دوران مکه خود را پیامبر الوالعزم و خاتم‌الانبیا می‌نامید. برای نمونه در آیه‌ی ۳۵ سوره‌ی الحکاف (۴۶) و در آیه‌ی ۹۳ سوره‌ی یونس (۱۰) به شرح زیر آمده است.

«ای رسول ما تو هم مانند پیامبران الوالعزم صبور باش (...).»

«(...) همیشه بنی اسرائیل در ایمان برسول خاتم اتفاق داشتند تا زمانیکه آنرسول با قرآن آسمانی برای هدایت آنها آمد (...).»

محمد برای ترویج دین اسلام تجربیات تجاری خود را با اساطیر ادیان سامی پیوند می‌داد و به این منوال، رسالت خویش را جهت ترویج دین نوین موجه می‌ساخت. وی یکتاپرستی و تنزیل وحی الهی را در برابر تدین افزون‌پرستی و تنوع آیینی به کلی منطقی و غیر قابل انتقاد جلوه می‌داد. در حالی که محمد همواره نقش پیامبران الوالعزم را برجسته می‌ساخت، لیکن به عنوان خاتم‌النبیا برای رسالت خویش یک نقش خارق‌العاده قائل بود. به این ترتیب، بعثت نوح، ابراهیم، موسی و عیسی تبدیل به شواهدی می‌شدند که رسالت وی را توجیه و ظاهراً غیر قابل انکار می‌کردند. برای نمونه در آیه‌ی ۱۳ سوره‌ی الشوری (۴۲) به شرح زیر آمده است.

«خدا شرع و آئینی که برای شما مسلمانان قرار داد حقایق و احکامی است که نوح را هم بر آن سفارش کرده و بر تو نیز همان را وحی کردیم و به ابراهیم و موسی و عیسی هم آن را سفارش کردیم که دین خدا را بر پا دارید و هرگز تفرقه و اختلاف در دین نکنید (...).»

نظام برده‌داری فرعون‌های مصری که تمامی شمال آفریقا و کرانه‌های شرقی دریای مدیترانه را تحت تأثیر خود می‌گذاشت، همان زمینه‌ی مادی را مهیا ساخته بود که اساطیر سامیان بر آن بر پا شده بودند و روح ادیان ابراهیمی را مشروب می‌کردند.

بنابراین روشن است که چرا محمد رسالت خود را در تداوم یکتاپرستی سامیان بنیان گذاشت، با وجودی که خودش را اولین مسلمان می‌خواند. از این پس، ادیان یهودی و مسیحی که با استفاده از اساطیر سامیان به خوبی شکل گرفته بودند، تبدیل به پیشتازان دین و آیین اسلام و مضمون روحی توجیه رسالت محمد شدند. برای نمونه در آیه‌ی ۱۶۳ سوره‌ی الانعام (۶) و آیه‌های ۳۵ و ۳۶ سوره‌ی ابراهیم (۱۴) به شرح زیر آمده است.

«او را شریک نیست و به همین اخلاص مرا فرمان داده و من اول کسی هستم که تسلیم امر خدا می‌باشم.»

«یاد آر وقتی که ابراهیم عرض کرد پروردگارا این شهر (مکه) را مکان امن قرار ده و من و فرزندانم را از پرستش بتان دور دار پروردگارا این بتان (...) بسیاری از مردم را گمراه کردند (...).»

در حالی که ایمان افزون‌پرستی پذیرش ادیان و آیین‌های دیگر را مجاز می‌کرد و در ترویج شکیبایی دینی نقش مؤثری داشت، نطفه‌ی یکتاپرستی سامیان با یهوه گذاشته شده بود که پس از تدوین تورات به عنوان خدای یکتای یهودیان جهان بشریت را به سوی تعصب و نگونبختی روانه می‌ساخت. یهوه تصویری از یک خدای انتقام‌جو، حسود، بی‌خرد، حق به‌جانب و قدرت متعال بود که هیچ خدای دیگری را در کنار خود نمی‌پذیرفت. به این ترتیب، بنیان یک شیوه‌ی نفرت و تعصب نوین با ابعاد جهان‌شمول گذاشته شده بود که انهدام افزون‌پرستی و قتل ملحدان و "جادوگران" را تبدیل به برنامه‌ی دینی و معیار رستگاری مؤمنان توحید سامیان می‌ساخت.^{۱۱} از آن جا که از

^{۱۱} vgl. Assmann, Jan (۲۰۰۶): Monotheismus und die Sprache der Gewalt, Wien, und vgl. Von Echnaton bis Mose - wie der Monotheismus entstand (۲۰۰۶): in: Der Spiegel, Nr.

۵۲/۲۲/۱۲۰۶, S. ۱۱۳, und

مقایسه شفا، شجاع‌الدین (۲۰۰۲): تولدی دیگر - ایران کهن، در هزاره‌ای نو، چاپ ششم، نشر فرزاد، صفحه‌ی

«و مشرکان گفتند دل‌های ما از قبول دعوت سخت محجوب و گوش ما از شنیدن سخت سنگین و میان ما و تو حجاب (...) است تو بکار دین خود پرداز ما هم البته به کیش خویش عمل می‌کنیم».

«و چون به این مردم بگوئید که بیائید و از کتابی که خدا (...) فرستاده است پیروی کنید جواب گویند ما تنها از طریقی که پدران خود را بر آن یافته‌ایم بیرون می‌کنیم (...)».

محمد گروه دوم از مخالفان خود را کافران می‌نامید. آن‌ها به قدرت طبیعت که آن‌را "دهر" می‌نامیدند، ایمان داشتند و از این رو، موعود و روز قیامت را انکار می‌کردند. ده‌ریه یک درک ابتدایی از روند طبیعی و بازتاب شرایط سخت اقلیمی و جغرافیایی در شبه‌جزیره عربستان بود. اوضاع موجود نه کسی را قادر به پیش بینی آینده می‌کرد و نه این اوضاع تحت فن‌آوری و بارآوری نیروی کار اجتماعی برای انسان قابل تغییر به نظر می‌رسید. ایمان به "دهر" انسان‌ها را از ناامنی برای امرار معاش، دست‌رسی به آب و تهیهی آذوقه معاف می‌کرد. بنابراین دهریان هستی خویش را نه نتیجهی فعالیت روزمره، بلکه وابسته به روند طبیعی می‌دانستند. برای آن‌ها فقط حیات این جهانی اعتبار داشت و پس از مرگ همه چیز به پایان می‌رسید. آنچه انسان را کهول و هلاک می‌کرد، گذشت زمان و روند طبیعی بود و ارتباطی به سرنوشت و ارادهی الهی نداشت. استفاده از مفاهیمی مانند "دهر"، "زمان" و "ایام" در اشعار اعراب دوران پیش از ظهور اسلام بیان درک روزمره‌ی دهریان در این منطقه بود و عمومیت این درک ابتدایی از طبیعت را بازتاب می‌داد.^{۱۲} برای نمونه در آیه‌ی ۳ سوره‌ی ابراهیم (۱۴)، آیه‌ی ۲۹ سوره‌ی الانعام (۶) و آیه‌ی ۹۸ سوره‌ی الاسری (۱۷) شیوه‌ی تفکر دهریان به کافران منسوب و به شرح زیر تعریف می‌شود.

در این دوران سه گروه متفاوت در برابر ترویج اسلام صف‌آرایی کرده بودند. محمد برای تشخیص این جماعات متنوع مفاهیم بخصوص ایجاد کرد. وی گروه اول را مشرکان می‌نامید. آن‌ها به قدرت یکتایی پروردگار ایمان نمی‌آوردند و در جوار الله مصنوع، بت‌های دیگر را نیز عبادت می‌کردند. بت‌پرستان مکه اکثراً به عشیره‌ی قریش منسوب می‌شدند. محمد جهت "ارشاد" آن‌ها مجبور بود که درک روزمره‌ی افزون‌پرستی را از الله مصنوع به یک خدای متعال و قدرتمند ارتقاء دهد و از آن به عنوان رب‌العالمین تصویری از یک خدای مجرد و غیر قابل انکار بسازد. به این ترتیب، ممکن می‌شد که رسالت وی به عنوان وارث اساطیر ادیان ابراهیمی و خاتم‌الانبیا یکتاپرستی موجه شود. برای نمونه در آیه‌های ۸۴ تا ۸۹ سوره‌ی المؤمنون (۲۳) آمده است.

«ای پیغمبر ما تو (...) بگو که زمین و هر کس که در او موجود است بگوئید از کیست؟ اگر شما فهم و دانش دارید البته جواب خواهند داد از خداست (الله، فف) بگو پس چرا متذکر قدرت خدا نمیشوید؟ (...) باز به آنها بگو پروردگار آسمانهای هفتگانه و خداوند عرش بزرگ و آفریننده آن کیست؟ البته باز جواب دهند آن خداست (الله، فف) پس بگو چرا متقی و خدا ترس نمی‌شوید؟ باز ای رسول بگو آن کیست که ملک ملکوت عالم همه بدست اوست و او بهمه دنیا پناه دهد و حمایت کند و او کس حمایت نتواند کرد اگر میدانید باز بگوئید محققاً آنها خواهند گفت خداست (الله، فف) پس بگو چرا به فریب و فسون مفتون (...) گشتید».

از منظر بت‌پرستان مکه نفی رسالت محمد و ایمان به یکتاپرستی دلایل عرفی و نسبی داشتند. آن‌ها نمی‌خواستند که از دین والدین خود دست بشویند و به اسلام ایمان بیاورند. مشرکان در سنت شکیبایی افزون‌پرستان از محمد می‌خواستند که آن‌ها را به حال خود بگذارد و در زندگی روزمره و برگزاری آیین دینی آن‌ها اخلال نکند. این موضوع به خوبی در قرآن درج شده است. برای نمونه در آیه‌ی ۵ سوره‌ی فصلت (۴۱) و آیه‌ی ۲۱ سوره‌ی لقمان (۳۱) به شرح زیر آمده است.

^{۱۲} vgl Watt, W. Montgomery/Welch, Alfred T. (۱۹۸۰): ebd., S. ۴۲f. und

مقایسه، زرین‌کوب، عبدالحسین (۱۳۸۴): زندقه و زنداقه، در بدعت‌گرایی و زندقه در ایران عهد ساسانی، به کوشش ملیحه کرباسیان و محمد کریمی زنجانی اصل، ص ۱۲۳ ادامه، تهران، صفحه‌ی ۱۲۶ ادامه

فعالیتی را در روزهای شنبه گناه می‌دانستند، محترم شمرد، بلکه مانند یهودیان ماه عاشور را برای روزی مسلمانان معین ساخت و پیروان خود را موظف کرد که به سوی اورشلیم نماز گذارند (۵۴). برای نمونه در آیه ۱ سوره‌ی الاسری (۱۷) و در آیه ۴۶ سوره‌ی العنکبوت (۲۹) به شرح زیر آمده است.

«پاک و منزّه است خدائیکه در (...) شبی بنده خود (...) را از مسجد حرام به مسجد اقصائی که پیرامونش را (...) مبارک و پر نعمت ساخت سیر داد تا آیات (...) خود را به او بنماید که خدا به حقیقت شنوا و (...) بیناست».

«و ما همچنان که بر رسولان پیشین کتاب آسمانی (...) فرستادیم بر تو هم ای رسول قرآن را نازل کردیم پس آنانکه به آن کتب که بر ایشان فرستادیم ایمان آوردند به این کتاب نیز ایمان آرند (...)».

محمد در آغاز رسالتش به تبلیغ مسائل دینی و ارزش‌های اخلاقی بسنده می‌کرد. پرستش خدای یکتا، اعتقاد به معاد، هراس از مجازات و اشتیاق کسب پاداش اخروی تمامی موعظه‌های وی را متأثر می‌ساختند. از آن‌جا که مخالفان محمد و بخصوص کافران از وی پرسش‌های عقلی داشتند، در نتیجه وی برای "ارشاد" آن‌ها به فن مناظره روی می‌آورد. با وجودی که وی پیایی از مفهوم "تعقل" استفاده می‌کرد و از آن در مناظراتش به عنوان وحی الهی سود می‌برد، لیکن مضمون قرآنی عقل به معنی ارزیابی انتقادی و خردگرایی در مصداق وحی الهی و معنی آفرینش در "توحید عددی سامیان" نبود، بلکه از یک سو، "منطق" رسالت انبیای اولوالعزم و یگانگی اساطیر سامیان با مبانی اسلام را موجه می‌ساخت و از سوی دیگر، به معنی پایبندی به حکمت الهی، درک مصالح و مقاصد حکومت اسلامی و ضرورت تغییر عرف اعراب و حفاظت از منافع مادی طبقه‌ی حاکم قریشی بود. بنابراین روشن است که محمد چگونه در دفاع از دین نوین از درک روزمره‌ی منتقدان خود سود می‌برد که صحت قرآن و اقتدار بی‌انتهای الله را برای مخالفانش موجه سازد. وی مصداق بعثت خود را در آیاتی می‌دانست که به عنوان وحی الهی پیایی ارائه می‌داد. ادعای "هماهنگی" قرآن و هم‌گونی کلی اسلام با ادیان دیگر ابراهیمی برای وی اسنادی بودند که رسالتش را به عنوان خاتم‌الانبیا تأیید می‌کردند. برای نمونه در آیه ۳۷ سوره‌ی یونس (۱۰) به شرح زیر آمده است.

«کافران یعنی آنانکه زندگانی دنیا را بر آخرت مقدم و محبوب‌تر دارند و خلق را از راه خدا برگردانند راه راست را به شک و شبهات کج کنند آنان در گمراهی و (...) بسیار دورند».

«و کافران گفتند جز همین زندگی دنیا زندگی دیگر نخواهد بود و ما هرگز بعد از مرگ زنده نخواهیم شد (...)».

«اینست کیفر کافران چون با آیات ما کافر شدند و گفتند آیا پس از آنکه ما استخوانی پوسیده شدیم از نو ما برانگیخته می‌شویم؟...».

محمد گروه سوم مخالفان خود را اهل کتاب می‌نامید. این گروه مؤمنان ادیان توحیدی را در بر می‌گرفت. از آن‌جا که محمد خود را به عنوان خاتم‌الانبیا و وارث ادیان ابراهیمی معرفی می‌کرد، در نتیجه از در شکیبایی با یهودیان و مسیحیان در آمد که آن‌ها را برای ایمان به دین اسلام متقاعد سازد. برای نمونه در آیه ۴۶ سوره‌ی العنکبوت (۲۹) و آیه ۱۶ سوره‌ی الجاثیه (۴۵) به شرح زیر آمده است.

«و شما مسلمانان با یهود و نصارا و مجوس که اهل کتابند جز به نیکوترین طریق بحث و مجادله مکنید مگر با ستمکاران از آنها و با اهل کتاب بگوئید که ما به کتاب آسمانی قرآن که بر ما نازل شده است و کتب آسمانی شما به همه ایمان آورده‌ایم و خدای ما و شما یکی است و ما تسلیم و مطیع فرمان اوئیم».

«و ما بنی‌اسرائیل را کتاب، (علم قضاوت، رپ) و نبوت عطا کردیم و از هر روزی لذیذ و حلال نصیب آن‌ها گردانیدیم و آنان را بر اهل دوران خود (در تمامی دنیا، رپ) برتری دادیم».

محمد در آغاز رسالت خود پیایی اهمیت پیامبران یکتاپرست را برجسته می‌ساخت و با استفاده از اساطیر سامیان بعثت خویش را توجیه می‌کرد. از آن‌جا که وی از گرویدن یهودیان و مسیحیان به دین اسلام بسیار خوشبین بود، در نتیجه حدودی میان آن‌ها با مسلمان قائل نشد. وی نه تنها زوجیت زنان مسیحی و یهودی را برای مردان مسلمانان مجاز دانست، احکام غذایی یهودیان را تکلیف مسلمانان کرد، نماز جمعه را به عنوان تریبون تبلیغ دین نوین بنیان گذاشت و به این ترتیب، سنت یهودیان که هرگونه

ستیز خالق خود می‌رود، ناروشن است. افزون بر این‌ها، قابل درک نیست که چرا فرشته‌ی الله مانند انسان‌ها حسادت می‌ورزد و چرا شیطان در رقابت با آدم از فرمان الهی پیروی نمی‌کند. در این‌جا نه تنها رخصت الله به شیطان جهت گمراهی انسان‌ها غیر منطقی به نظر می‌آید، بلکه استقلال فعالیت شیطان از خالق خود با عقل هماهنگی ندارد. با تمامی این وجود، داستان خلقت انسان و سربچی شیطان از فرمان الهی پیام آزادی اراده‌ی انسان‌ها را نوید می‌دهد و از همین منظر است که گزینش میان راه نیک و بد به اختیار انسان گذاشته می‌شود و فلسفه‌ی مجازات یک جنبه‌ی اخلاقی به خود می‌گیرد. برای نمونه در آیه‌ی ۲۹ سوره‌ی الکهف (۱۸) رابطه‌ی آزادی اراده‌ی فردی و فلسفه‌ی مجازات اخروی به صورت منطقی و اخلاقی طرح می‌شود.

«و بگو دین حق همان است که از جانب پروردگار شما آمد پس هر که می‌خواهد ایمان آورد و هر که می‌خواهد کافر شود ما برای ستمکاران آتش مهیا ساخته‌ایم که شعله‌های آن (...) گرد آنها احاطه کند و اگر از شدت عطش شربت آبی در خواست کنند آبی مانند مس گداخته به آنها دهند که رویها را بسوزاند و آن آب بسیار بد شربتی و آن دوزخ بسیار بد آرامگاهی خواهد بود».

بنابراین محمد به مخالفان خود پیام می‌داد که از آزادی اراده بر خوردار هستند و اگر به دین نوین نگرند و از وی پیروی نکنند، عواقب ناگواری در انتظار آن‌ها خواهند بود. روشن است که فلسفه‌ی مجازات زمانی منطقی است که هر کسی برای گناه خودش بازخواست و مجازات می‌شود. بنابراین اصول عدالت در فلسفه‌ی مجازات نه تنها ارزشمند هستند، بلکه آزادی اراده‌ی فردی در انتخاب میان خیر و شر را ضروری می‌کنند. از این پس، نه دیگر کسی برای گناه نیاکان، والدین و فرزندان خویش پاسخگو است و نه مجازات جنبه‌ی اشتراکی به خود می‌گیرد. محمد این موضوع را به خوبی مد نظر داشت، زمانی که در مکه برای ترویج دین نوین موعظه می‌کرد. برای نمونه در آیه‌های ۷۳ تا ۷۵ سوره‌ی المؤمنون (۲۳)، آیه‌ی ۳۳ سوره‌ی لقمان (۳۱) و آیه‌ی ۱۸ سوره‌ی فاطر (۳۵) به شرح زیر آمده است.

«البته تو خلق را براه راست اسلام و خدا پرستی می‌خوانی ولیکن آنانکه به آخرت ایمان نمی‌آورند از آن راه راست رو می‌گردند».

«این قرآن عظیم ز بدان پایه از فصاحت و جامعیت است که کسی جز به وحی خدا تواند یافت، لیکن (...) سایر کتب آسمانی را نیز تصدیق می‌کند و احکام الهی را به تفصیل بیان می‌کند که بی هیچ شک نازل از جانب خدای عالم است».

از آن‌جا که بنیان اسلام در تداوم "توحید عددی سامیان" گذاشته شده بود، در نتیجه محمد تنها از اساطیر ادیان ابراهیمی سود نمی‌برد، بلکه خردستیزی را نیز با دین نوین یدک می‌کشید. در حالی که اعتقاد به مضمون "خلقت هستی از نیستی" روح اسلام را همچنین مشروب می‌کرد، محمد خردستیزی در اسلام را نسبت به دیگر ادیان ابراهیمی تشدید کرد. شدت این خردستیزی به خوبی از طرح خلقت آدم در ادیان سامی و تضاد آزادی اراده‌ی فردی با فلسفه‌ی مجازات اسلام قابل استنتاج است. منشأ تشدید خردستیزی مناظرات محمد با مخالفانش بود که وی را پیاپی با پرسش‌های عقلی روبرو می‌کردند. برای نمونه خلقت آدم در آیه‌ی ۷۱ تا ۸۲ سوره‌ی ص (۳۸) به شرح زیر بیان می‌شود.

«(...) یاد کن هنگامی را که خدا به فرشتگان گفت که من بشری را از گل می‌آفرینم پس آنگاه که او را با خلقت کامل بیاراستم و از روح خود بر او بدمیدم (...) بر او سجده درافتید پس به فرمان خدا تمام فرشتگان بدون استثنا سجده کردند مگر شیطان که (...) غرور و تکبر ورزید و از زمره کافران گردید خدا به شیطان فرمود ای ابلیس ترا چه مانع شد که بمرجوعی که من به دو دست (...) خود آفریدم سجده نکنی آیا تکبر نخوبت کردی یا از بلند مرتبگان بودی شیطان گفت من از او برترم مرا از آتش (...) و او را از خاک (...) خلق کرده‌ای خدا فرمود اینک از اینجا بیرون رو که سخت رانده (...) ما شدی و بر تو لعن (...) من تا روز قیامت محقق و حتمی است شیطان عرض کرد پروردگارا پس مهلتم ده که تا روز قیامت زنده بمانم خدا فرمود از مهلت یافتگان قرار دادیم تا روز معین و وقت معلوم (...) شیطان گفت (...) به عزت تو قسم خلق را تمام گمراه خواهم کرد».

در این‌جا به کلی مبهم است که الله چه کمبودی احساس می‌کند که به فکر خلقت آدم می‌افتد و چرا شیطان به دلیل خودستایی از تبعیت رب‌العالمین سر باز می‌زند. در ضمن منشأ اولویت ارزشمندی که شیطان برای آتش در برابر گل قائل می‌شود و با آن به

«و هر که از یاد خدا رخ بتابد شیطان را برانگیزیم تا یار و همنشین دائم وی باشد و آن شیطان همیشه آن مردم غافل را از راه خدا باز دارند و به ضلالت افکند و آنها پندارند که هدایت یافته‌اند.»

در این‌جا به نظر می‌آید که حتا خود محمد قادر به درک عواقب برش اخلاقی که وی در فلسفه‌ی مجازات اسلام به وجود آورده بود، نمی‌شد. به این ترتیب، نه تنها الله مستقیماً انسان‌ها را هدایت و یا گمراه می‌کند، بلکه خودش شیطان را برای گمراهی انسان‌ها بر می‌انگیزد. در این سناریو جای مسئول خیر و شر عوض می‌شود و الله چهره‌ی شیطانی به خود می‌گیرد. در این‌جا شدت خردستیزی چنان عریان است که بنیان اخلاقی آفرینش و معنی بعثت پیامبران را بر می‌اندازد. در حالی که الله مستقیماً تصمیم به هدایت و یا گمراهی انسان‌ها می‌گیرد، نه دیگر سرپیچی شیطان از فرمان خدا معنی می‌دهد و نه دیگر رسالت پیامبران برای ارشاد و هدایت انسان‌ها منطقی به نظر می‌آید. به بیان دیگر، محمد به مخالفان خود همان مدارکی را ارائه می‌داد که آن‌ها برای نفی بعثتشان نیاز داشتند. با وجود سطح دانش بسیار پایین این دوران، تناقض‌گویی محمد برای مخالفانش به خوبی روشن بود و مانع گرویدن مشرکان، کافران و اهل کتاب به دین نوین می‌شد. مخالفان محمد پیاپی وی را به عناوین متفاوت مسخره و خجل می‌کردند. روشن است که هر گروهی از دیدگاه اعتقادی خود با محمد کشمکش می‌کرد و گرویدن به اسلام را بی معنی می‌خواند.

گروه اهل کتاب محمد را یک پیامبر قلبی می‌دانست که به اساطیر آن‌ها دستبرد می‌زد و اصول اعتقادی آن‌ها را انکار می‌کرد. در حالی که مسیحیان پیامبر خود را فرزند خدا می‌دانستند و به تقدس "پدر، پسر و روح‌القدس" اعتقاد داشتند، محمد الله را یک خدای یکتا می‌دانست که نه والدی و نه مولودی دارد. برای نمونه در آیه‌ی ۳۵ سوره‌ی مریم (۱۹) پیرامون نزاع محمد با مسیحیان آمده است.

«خدا هرگز فرزندی اتخاذ نکرد که وی منزله از آنست او قادری است که چون حکم نافذش به ایجاد چیزی تعلق گیرد گوید موجود باش! بیدرنگ آن چیز موجود شود.»

یهودیان نیز مانند مسیحیان پیامبری محمد را رد می‌کردند و ادعایی که وی به عنوان وارث ادیان ابراهیمی داشت، سندی مشخص بر علیه‌ی بعثتشان می‌شمرده‌اند. نزد

«ای مردم از خدا بترسید و ببندیشید از آن روزی نه هیچ پدری را به جای فرزند و نه هیچ فرزندی را به جای پدر پاداش و کیفر دهند البته وعده خدا حق و حتمی است پس زنه‌ار زندگانی دنیا شما را فریب ندهد و از عقاب خدا شیطان به عفو کرم او مغرورتان نگرداند.»

«و هیچکس بار گناه دیگری را بردوش نگیرد و آنکه بارش سنگین است اگر دیگری را هر چند خویش (...) باشد کمک بر سبکباری خود طلبد ابداً باری از دستش بر ندارند (...)»

با وجودی که محمد از اصول عدالت و فلسفه‌ی مجازات ارزشمند به خوبی آگاهی داشت، لیکن به تحقق برنامه‌ی سیاسی خود اولویت داد. از این منظر برای محمد ضروری بود که آزادی اراده‌ی فردی را به کلی انکار کند و تمامی وقایع جهان آفرینش را مستقیماً نتیجه‌ی اراده‌ی الله بداند. البته اقتدار بی انتهای الله به رسالت محمد به عنوان تنها نایب دنیوی رب‌العالمین، پیامبر الوالعزم و خاتم‌الانبیا یک جنبه‌ی خارق‌العاده می‌داد، در حالی که هم‌زمان مانع درک بشر از معنی مجازات می‌شد. در همین‌جا است که یک برش اخلاقی با عدالت در فلسفه‌ی مجازات اسلام به وجود می‌آید و خردستیزی در دین اسلام شدت می‌گیرد. روشن است که از این منظر حتا ایمان به الله و پیروی از رسول‌الله نتیجه‌ی اراده‌ی الهی تلقی می‌شود و با انکار آزادی اراده‌ی فردی در اتخاذ راه خیر و شر، بنیان عدالت به کلی در دین اسلام بر می‌افتد. این برش اخلاقی که محمد در فلسفه‌ی مجازات اسلام به وجود آورد به کرات و اشکال متفاوت در آیه‌های مکه‌ی قرآن طرح می‌شود. برای نمونه در آیه‌ی ۱۷ سوره‌ی الکهف (۱۸)، آیه‌ی ۱۸۶ سوره‌ی الاعراف (۷) و آیه‌های ۳۶ و ۳۷ سوره‌ی الزخرف (۴۳) به شرح زیر آمده است.

«...) هر کس را خدا راهنمایی کند او به حقیقت هدایت یافته و هر که را خدا گمراه گرداند هرگز او را یار و رهنمائی نخواهد کرد.»

«هر که را خدا گمراه ساخت هیچکس رهنمای او نباشد و همین گمراهان را خدا در سرکشی و گمراهیشان وامیگذارد تا در طغیان در حیرت و ضلالت بمانند.»

«آنگاه که سرکشی و تکبر کرده و آنچه را که ممنوع بود مرتکب شدند (...) گفتیم به شکل بوزینه شوید که پس دور و بازمانده و محروم از رحمت خدا باشید».

«(...) و در این صورت مثل سگی ماند که اگر او را تعقیب کنی یا به حال خود واگذاری به عوعو زبان کشد (...).»

«(...) آنها مانند چهارپایانند بلکه بسی گمراه‌ترند زیرا قوه ادراک مصلحت و مفسده داشتند باز عمل نکردند (...) غافل شدند».

در کنار مؤمنان اهل کتاب که با وجود ایمان به یکتاپرستی، منکر بعثت محمد می‌شدند، مشرکان و کافران قرار داشتند. آنها نه با معنی آفرینش ادیان ابراهیمی و برانگیختگی اجساد در روز موعود خو می‌گرفتند و نه اعتباری برای اساطیر سامیان به عنوان مصداق رسالت محمد جهت ترویج یکتاپرستی قائل بودند. برای آنها محمد فقط ساحر، کاهن، شاعر، افسانه‌سرا، دیوانه، شعبده‌باز و یک دروغگوی نابکار به حساب می‌آمد که با دستبرد به افسانه‌های ادیان ابراهیمی مدعی بعثت الله می‌شد. محمد آنها را در برابر متکبر، ستمکار و ظالم می‌نامید زیرا که بعثتش را رد می‌کردند و به یکتاپرستی ایمان نمی‌آوردند. آیه‌های مکه پر از این مناظرات کلامی با کافران و مشرکان است. برای نمونه در آیه‌های ۴ و ۵ و ۸ سوره‌ی الفرقان (۲۵)، آیه‌ی ۴۷ سوره‌ی الاسری (۱۷)، آیه‌ی ۲۴ سوره‌ی النحل (۱۶) به شرح زیر آمده است.

«و کافران گفتند این کتاب که محمد (...) وصیش می‌شمرد جز آنکه به دروغ از خود فرا یافته دیگران (...) نیز (...) به او کمک کرده‌اند چیزی دیگری نیست (...) و باز گفتند این کتاب افسانه‌های پیشینیان است و حکایات سالفین است که محمد خود برنگاشته است و اصحابش صبح و شام بر او املاء و قرائت میکنند».

«(...) و ستمکاران (...) باز به مردم گفتند که شما پیروی نمی‌کنید مگر مردی را که سحر و شعبده راهش بوده است».

«(...) آن مردم ستمکار (...) بمردم گویند که شما جز شخصی مفتون سحر و ساحری را پیشوای خود نکرده‌اید».

یهودیان ابراهیم پدر بزرگ یعقوب و یعقوب پدر دوازده عشیره‌ی بنی‌اسرائیل به شمار می‌رود و از این رو، جد بزرگ موسی محسوب می‌شود. از آن‌جا که یهودیان به برگزیدگی اعتقاد دارند، در نتیجه پیامبر نوین باید از قوم بنی‌اسرائیل مبعوث می‌شد. از این منظر، بعثت خاتم‌الانبیاء جنبه‌ی قومی به خود می‌گیرد. بنابراین عرب‌تباری محمد و افزون‌پرستی نیاکان وی برای یهودیان اسنادی مشخص بودند که از وی یک پیامبر قلابی می‌ساختند. محمد در برابر به پیروان خود القاء می‌کرد که مؤمنان اهل کتاب رسالتش را رد می‌کنند، با وجودی که از صحت بعثت وی آگاه هستند. برای نمونه در آیه‌های ۲۰ و ۱۱۴ سوره‌ی الانعام (۶) آمده است.

«آنان که ما کتاب تورات و انجیل را به آنها فرستادیم (...) با آنکه او (...) را بمانند فرزندان خود می‌شناسند هم آنها هستند که خود را به زیان انداخته و (...) ایمان نمی‌آورند».

«آیا من غیر خدا (الله، فف) حاکم و داوری بجویم و حال آنکه او خدائی است که کتابی که همه چیز در آن بیان شده به شما فرستاد و آنانکه به آنها کتاب فرستادیم (...) میدانند که این قرآن از خدای تو بر تو به حق فرستاده شده پس در آن البته شک و تردید بخود راه مده».

به نظر می‌آید که درگیری محمد با یهودیان به مراتب شدیدتر بوده است تا با مسیحیان. دلیل آن‌را باید در همان اعتقاد به برگزیدگی قوم بنی‌اسرائیل جستجو کرد. همین موضوع باعث می‌شود که جماعت یهودیان برای زیست مستقل خود یک توجیه دینی داشته باشند. بنابراین آن‌ها مجزا از دیگر اهالی مکه زندگی می‌کردند و بر خلاف مسیحیان یک سرکرده‌ی مشخص دینی داشتند و در نتیجه مقاومت آن‌ها در برابر محمد به مراتب منسجم‌تر و شدیدتر بود. شرکت آن‌ها در موعظه‌های محمد و مناظره با وی سرانجام به دشنام‌های لفظی کشیده می‌شد. محمد یهودیان را با احشام مقایسه می‌کرد که آن‌ها را از کالبد انسانی مجزا ساخته و در مقایسه با پیروان خود به سطح حیوان تقلیل دهد. برای نمونه در آیه‌های ۱۶۶، ۱۷۷ و ۱۷۹ سوره‌ی الاعراف (۷) مناظره‌ی محمد با یهودیان به خوبی درج شده است.

«ولیک این مردم نادان گفتند که سخنان قرآن خواب و خیالی بی اساس است بلی محمد (... شاعر بزرگی است که این کلمات را خود فرا یافته است و گر نه باید مانند پیامبران گذشته آیت و معجزه‌های برای ما بیاورد.»

«یا پنداری که اکثر این کافران حرفی می‌شنوند یا فکر و تعقلی دارند اینان در بی عقلی بس مانند چهارپایانند بلکه گمراهتر و نادان‌تر.»

البته محمد قادر به معجزه نمی‌شد زیرا اعجاز فقط به اشخاص اسطوره‌ای منسوب می‌شود. فقط پس از ایجاد فاصله‌ی زمانی و انتقال غلوگرا و سینه به سینه‌ی گذشته‌ها است که افسانه‌ها در اذهان عمومی شکل می‌گیرند و اشخاص اسطوره‌ای به وجود می‌آیند. در اوضاع موجود، محمد برای مخالفانش یک فرد عادی بود که از راه پیامبری و ترویج یک دین نوین تسلط بر طوایف قریش و نظارت بر صدقات کعبه را در نظر داشت. انتقادهای مخالفان محمد به وی نه تنها مانع گرویدن انبوه اهالی مکه به اسلام می‌شد، بلکه تازه مسلمانان را در پیروی از وی همچنین متزلزل می‌ساخت. بنابراین محمد برای مقابله با مخالفانش از یک سو، قرآن را معجزه می‌خواند و جهت مصداق رسالتش مانند کاهنان و شاعران این دوران به جهان آفرینش قسم می‌خورد. وی در این راه همچنین قسم به قرآن را مجاز می‌دانست و گرویدن به اسلام و پیروی از خود را تنها راه رستگاری می‌خواند. برای نمونه در آیه‌ی ۸۸ سوره‌ی الاسری (۱۷)، آیه‌ی ۱ سوره‌ی الکهف (۱۸) و آیه‌های ۱ تا ۹ سوره‌ی الشمس (۹۱) به شرح زیر آمده است.

«بگو ای پیغمبر که اگر جن و انس متفق شوند که مانند این قرآن کتابی بیاورند هرگز نتوانند هر چند همه پشتیبان یکدیگر باشند.»

«ستایش مخصوص خداست که بر بنده (... خود (... این کتاب بزرگ (... را نازل کرد و در (... آن هیچ نقض و عوجی نهد.»

«قسم به آفتاب و تابش هنگام رفعت آن قسم بمه که پیرو آفتاب تابان است و قسم بروز هنگامیکه جهان را روشن سازد و به شب وقتی که عالم را در پرده سیاهی کشد و قسم به آسمان بلند و آنکه این کاخ رفیع را بنا کرد و بزمین و آنکه او را بگسترده قسم به نفس ناطقه (... و آنکه او را (... بیافرید و به او شر و خیر را الهام کرد (... که هر

«و هرگاه باین مردم متکبر گفته شود که خدا چه بزرگ آیاتی از آسمان علم خود بوحی فرستاد گویند این آیات (... همه افسانه‌های پیشینیان است.»

از آن‌جا که از منظر اندیشه‌ی دهریان زیست فقط یک جنبه‌ی دنیوی به خود می‌گیرد، در نتیجه کافران تنها یکتاپرستی و موعود را نفی نمی‌کردند، بلکه رابطه‌ی معقول آن‌ها با این جهان باعث می‌شد که محمد را پیایی در برابر پرشش‌های عقلی قرار دهند. در حالی که محمد آزادی اراده‌ی انسان را نفی می‌کرد و مسئول گمراهی و هدایت انسان‌ها را مستقیماً الله می‌نامید، مشرکان در تمسخر وی، ایمان خود به افزون‌پرستی را خواست الهی می‌نامیدند و از محمد می‌خواستند که آن‌ها را به حال خود بگذارد و در برگزاری مراسم دینی آن‌ها اخلال نکند. هم‌زمان برای کافران روشن نبود که چرا الله آیات خود را بصورت یک کتاب کامل و یکباره به محمد ابلاغ نمی‌کند و چرا رب‌العالمین این چنین بی‌خرد است که پیایی در تناقض‌گویی می‌پیچد و کلام خود را نسخ می‌کند. به بیان دیگر، کافران قرآن را کلام خود محمد می‌دانستند و از وی برای مصداق بعثتش معجزه می‌خواستند. محمد در برابر مشرکان و کافران را چهارپا می‌نامید و آن‌ها را مانند گروه اهل کتاب در مقایسه با پیروان خویش به سطح حیوان تقلیل می‌داد. برای نمونه در آیه‌ی ۲۰ سوره‌ی الزخرف (۴۳)، آیه‌ی ۳۲ سوره‌ی الفرقان (۲۵)، آیه‌ی ۱۰۱ سوره‌ی النحل (۱۶)، آیه‌های ۶ تا ۸ سوره‌ی الحجر (۱۵)، آیه‌ی ۵ سوره‌ی الانبیا (۲۱) و آیه‌ی ۴۴ سوره‌ی الفرقان (۲۵) مناظره‌ی محمد با مشرکان و کافران به خوبی درج شده است.

«و مشرکان می‌گویند اگر خدا می‌خواست ما (بتان، فف) را نمی‌پرستیدیم.»

«و باز کافران (... گفتند که چرا این قرآن (... یک جمله بر او نازل نشد (...).»

«و هر گاه آیتی را از راه مصلحت نسخ کرده بجای آن آیتی دیگر آوردیم در صورتیکه خدا بهتر داند تا چه چیز (... نازل کند (کافران) (... می‌گویند تو (... همیشه افترا مبیندی.»

«کافران گویند ای کسیکه مدعی آنی که قرآن از جانب خدا بر من نازل شده است تو به عقیده ما محققاً دیوانه‌ای (... اگر راست می‌گوئی (... چرا فرشتگان بر ما نازل نمیشوند.»

نه قادر به تعجیل در مجازات بود، در نتیجه برای موفقیت در مناظره به سوی راه حل‌های جنجالی رانده می‌شد. از جمله باید از مفاهیم "علم ازلی" و "لوح محفوظ" یاد کرد که محمد از فرط ناچاری و برای رهایی از انتقاد مخالفانش به آن‌ها پناه می‌برد. برای نمونه در آیه ۵۳ سوره العنکبوت (۲۹)، آیه‌های ۶ و ۷ سوره الفرقان (۲۵)، آیه ۶۲ سوره المؤمنون (۲۳)، آیه ۵۸ سوره الاسری (۱۷) و آیه ۱۷ تا ۲۲ سوره البروج (۸۵) به شرح زیر آمده است.

«ای رسول ما منکران به تمسخر از تو تقاضای تعجیل در نزول عذاب می‌کنند و اگر وقت معین آن در علم ازلی قیامت نبود عذاب حق بر آنها میرسد و البته ناگهانی هم نازل میشد که غافل و بی خبر بودند.»

«(...) بگو این کتابرا آنخدائی فرستاده که بعلم ازلی از اسرار آسمانها و زمین آگاه است (...).»

«و ما هیچ نفسی را پیش از وسع و توانایی تکلیف نمی‌کنیم و نزد ما کتابی است (...).»

«هیچ شهر و دیاری در روی زمین نیست جز آنکه پیش از ظهور قیامت اهل آن شهر را هلاک کرده یا به عذاب سخت معذب می‌کنیم این حکم در کتاب علم ازلی مسطور است.»

«ایرسول ما آیا احوال لشکریان (...) بر تو حکایت شده است؟ داستان فرعون و قوم ثمود (...) بلی آنان که کافرند به تکذیب (...) میپردازند و خدا بر همه احوال و افعال آنها محیط است بلکه این کتاب قرآن بزرگوار الهی است که در لوح محفوظ حق (...) نگاشته است.»

از آن‌جا که از منظر "توحید عددی سامیان" خدا "هستی را از نیستی" آفریده است، در نتیجه تنها چیزی که در این نوع از یکتاپرستی ازلی محسوب می‌شود، خود خدا می‌باشد. به بیان دیگر، در دین اسلام هیچ چیز دیگری به جز الله قدیم نیست و تمامی چیزها از ماده و ابعاد زمانی و مکانی گرفته تا آگاهی به علم آفرینش همگی مخلوق رب‌العالمین محسوب می‌شوند. هر کسی که ادعای دیگری کند، به جماعت مشرکان پیوسته و از حوزه ایمان به "توحید عددی سامیان" خارج شده است. در این‌جا به

کس نفس خود را از گناه پاک سازد بیقین رستگار خواهد بود و هر که او را بکیفر و کفر و گناه پلید گرداند البته زیانکار خواهد گشت.»

در این‌جا برای کافران به کلی مبهم بود که الله چه نیازی دارد که به مخلوقان خود قسم بخورد و آن‌ها را برای مصداق رسالت پیامبرش به شهادت بگیرد. قسم خوردن همان سبک ساحران و کاهنان آن دوران بود که همچنین در مکه رواج داشت. البته اتخاذ این روش محمد را از مناظرات عقلی ظاهراً رها می‌ساخت، بدون این‌که منجر به کمترین اعتباری برای وی به عنوان رسول‌الله شود.

محمد از سوی دیگر، مخالفان خود را تهدید به مجازات دنیوی و اخروی می‌کرد. بخصوص سرنوشت اسطوره‌ای اقوام نوح، لوط، ثمود و عاد و افسانه‌ی سپاه فرعون که در تعقیب پیروان موسی به هلاکت رسیده بودند، برای محمد اسنادی محسوب می‌شدند که هم مخالفان خود را از مجازات دنیوی بهراساند و هم آن‌ها را در روز قیامت در برابر مجازات اخروی قرار دهد. برای نمونه در آیه‌های ۳ تا ۱۸ سوره‌ی الحاقه (۶۹) به شرح زیر آمده است.

«قوم ثمود و عاد آن قیامت موعود را تکذیب کردند اما قوم ثمود به کیفر کفر و طغیان هلاک شدند اما قوم عاد نیز به بادی تند و سرکش به هلاکت رسیدند (...) و فرعون و اقوام پیش از او و قوم زشتکار لوط به کیفر و خطاکاری برخاستند و با رسول پروردگارشان مخالفت کردند خدا هم آنان را بعدایی سخت گرفتار کرد (...) باز بیاد آر چون در صور (اسرافیل) یکبار بدمند (...) آنگاه روز موعود و قیامت واقع گردد (...) آنروز که در پیشگاه حساب شما را حاضر کنند هیچگاه از اسرار مخفی شما هم پنهان نخواهد ماند.»

روشن است که از طریق همین تهدیدها پیاپی برش اخلاقی در فلسفه‌ی مجازات اسلام عمیق‌تر می‌شد و دین نوین غیر منطقی‌تر از گذشته به نظر می‌رسید. در این‌جا برای مخالفان محمد کاملاً مبهم بود که چرا اکنون مجازات جنبه‌ی قومی به خود می‌گیرد، با وجودی که وی مجازات اشتراکی، قومی و نسبی را در جای دیگری به کلی مردود کرده بود. بنابراین روشن است که چرا کافران در تمسخر محمد از وی خواهان تعجیل در مجازات می‌شدند. از آن‌جا که محمد نه معجزه برای ارشاد مخالفان خود داشت و

دیگر نیز آورد که به عنوان آیه‌های طایران از قرآن حذف شده‌اند. در این آیات به شرح زیر آمده است.

«آن‌ها (لات، عزی و منات) طایران (مرغان) بلند پروازند، شاید امیدی به شفاعت آن‌ها باشد»^{۱۳}

مشركان قريشي پس از قرائت اين دو آيه در كمال تعجب از محمد قدرداني كردند زيرا وي در تداوم سنت شكيبايي افزون‌پرستي وساطت و شفاعت دختران الله را نزد پدر متعالشان پذيرفته بود. البته با وجود چنين لغزشي دوباره ترويج يكتاپرستي و تحقق برنامه‌ي سياسي محمد به كلي نقش بر آب مي‌شد. به غير از سلب آزادي اراده‌ي انسان ميان خير و شر و برش اخلاقي در فلسفه‌ي مجازات اسلام، محمد بار ديگر ضرورت رسالتش را الغاء كرد. از اين منظر نيز نه ديگر بعثت پيامبر جديد منطقي به نظر مي‌رسيد و نه تهديد به مجازات دنيوي و اخروي مخالفان محمد را مي‌هراساند. به بيان ديگر، زماني كه از طريق صدقه و قرباني و آن هم به شيوه‌ي سنتي بت‌پرستان، دختران الله وساطت مشركان با الله را به عهده مي‌گرفتند و منجر به بخشش و شفاعت آن‌ها مي‌شدند، ديگر چه نيازي به بعثت پيامبر جديد و ترويج يك دين نوين مي‌بود. بنا بر اين روشن است كه چرا محمد پس از چندي از قرائت اين دو آيه بسيار پشيمان شد و ادعا كرد كه اين آيات را شيطان بر زبان وي جاري كرده است. وي سپس در برابر تمسخر و اعتراض مخالفانش آيه‌ي ۵۲ از سوره‌ي الحج (۲۲) را به شرح زير آورد.

«ما پيش از تو هيچ رسول و پيامبري نفرستاديم جز آن‌كه آياتي براي هدايت خلق تلاوت كرد، شيطان (...). در آن آيات الهي القاء دسيسه كرد، آنگاه خدا آنچه شيطان القاء كرده محو و نابود مي‌سازد و آيات خود را محكم و استوار گرداند و خدا دانا به حقايق امور و درستكار در نظام عالم است.»

فقدان معجزه، بازگشت به شرك، خردستيزي و تناقض‌گويي عريان محمد عواملی بودند که بعثت‌ش را برای ترویج دین نوین بی اعتبار می کردند. تمامی سوره‌های مکه پر

خوبی روشن می‌شود که محمد برای خلاصی از مناظره با کافران به "لوح محفوظ" و "علم ازلی" پناه می‌برد و در واقعیت به همان دامی می‌افتد که وی قصد "رهایی" افزون‌پرستان از آن را داشت. در این‌جا ادعای قدرت بی انتهای الله در تضاد با عجز واقعی رسول‌الله جهت ارائه‌ی معجزه قرار گرفته بود و منجر به بازگشت محمد به شرک می‌شد. شرک همان اتهامی بود که محمد مشرکان را پیایی با آن مواجه می‌ساخت و جهت براندازی آن مجازات دنیوی و اخروی می‌تراشید.

البته لغزش محمد در ایمان به یکتاپرستی و بازگشت وی به افزون‌پرستی فقط محدود به طرح "لوح محفوظ" و "علم ازلی" نمی‌شد. عوامل این بازگشت از یک سو، پرسش‌های عقلی مخالفان وی در مناظرات دینی بودند که چهره‌ی غیر منطقی "توحید عددی سامیان" را عریان می‌کردند. از سوی دیگر، در وضعیت اقلیت مسلمانان برای محمد امکان نداشت که به پرسش‌های عقلی که مخالفانش پیرامون تضاد ادعای قدرت بی انتهای الله با عجز واقعی رسول‌الله جهت ارائه‌ی معجزه طرح می‌کردند، از طریق اعمال خشونت و ترویج تعصب پایان دهد.

بنابراین محمد مصلحت ترویج اسلام را در این می‌دانست که در اوضاع موجود و با در نظر داشتن توازن قوای اجتماعی اندازه نگاه دارد، شکبیا باشد و یکباره تمامی آیین بت‌پرستان را مردود نکند. لیکن شکیبایی منجر به لغزش محمد در تحقق برنامه‌ی سیاسی وی می‌شد و بی اعتباری وی را نزد مخالفانش دو چندان می‌کرد. از جمله باید از حادثه‌ای یاد کرد که یک روزی در نزدیکی کعبه به وقوع پیوست. گویی روزی محمد برای یکتاپرستی موعظه می‌کرد و قصد قرائت سوره‌ی النجم (۵۳) را برای ناظران داشت. در آیه‌های ۱۹ تا ۲۰ این سوره به شرح زیر آمده است.

«ای مشرکان آیا دو بت بزرگ لات و عزای خود را دیدید (...). و منات سومین بت دیگر را دانستید، جمادی بی سود و زیان است؟»

محمد در این دوران چنان از پرسش‌های عقلی کافران و تمسخرهای مخالفانش به ستوه آمده بود که در برابر اعتراض مشرکان به شکیبایی روی آورد و مصلحت ترویج اسلام را در آن دید که پرستش دختران الله را مجاز بشمارد. او در پی این آیات دو آیه‌ی

^{۱۳}مقایسه دشتی، علی (۱۹۹۹)، همان‌جا، صفحه‌ی ۷۹ ادامه

می‌شمرد که شامل عنایت الهی قرار گرفته و هدایت شده است. وی حتا درخواست اطاعت مسلمانان از خود را نداشت و بندگی را مخصوص الله می‌دانست. برای نمونه در آیه‌ی ۷ سوره‌ی الضحی (۹۳)، آیه‌ی ۴۸ سوره‌ی الشوری (۴۲)، آیه‌های ۲۱ تا ۲۶ سوره‌ی الغایشه (۸۸)، آیه‌های ۵۱ تا ۵۲ سوره نحل (۱۶) و در آیه‌ی ۴۵ سوره‌ی ق (۵۰) به شرح زیر آمده است.

«و تو را در بیابان مکه گمراه یافت و راه‌نمایی کرد.»

«...» اگر باز اعراض کردند دیگر ترا ننگهبان آنها نفرستادیم بر تو جز ابلاغ رسالت تکلیفی نیست و ما چون به انسان از لطف و رحمت خود بهره‌ای بچشانیم شاد شود و اگر به کيفر کردار خود رنج و عذابی به او رسد راه کفران پوید (...).

«پس تو ای پیغمبر ایشان را تذکر بده که وظیفه تو تنها همان تذکر است، و گرنه تو بر آنان تسلطی نداری، تذکر را هم تنها به کسانی بده که تذکر پذیرند نه آن‌ها که اعراض کرده و کفر ورزیدند که خدا آن‌ها را به عذاب اکبر قیامت شکنجه خواهد کرد آری محققاً به سوی ما می‌آیند و حساب‌شان به عهده ما است.»

«خدای یکتا فرموده که براه شرک و دوتائی نروید که خدا یکی است از من بترسید (...)

هر چه در آسمانها و زمین است همه ملک خداست و دین و اطاعت همیشه مخصوص اوست (...)

آیا شما بندگان باید از کسی غیر از خدای مقتدر بترسید.»

«ما بگفتار مردم مغرض نادان داناتر (...)

هستیم و تو بر آنمردم جبار و مسلط نیستی پس آنکس را که از وعده عذاب قیامت ترسان است به آیات قرآن متذکر ساز.»

روشن است که برای محمد ضروری بود که تحت اوضاع اقلیت مسلمانان و توازن قوای موجود به فروتنی روی بیاورد و در طرح و بیان اهداف و مواضع خویش بسیار محتاط باشد و همواره از در شکیبایی وارد شود. در برابر شکیبایی افزون‌پرستان نسبت به دین و آیین نوین نه تنها برای وی تداوم ترویج اسلام را ممکن می‌ساخت، بلکه تعصب طایفه‌ی هاشمی وی را از تعرض مخالفانش مصون می‌داشت. لیکن استفاده از تاکتیک شکیبایی و تعصب همواره منجر به تناقض‌گویی بیشتری و تشدید خردستیزی در قرآن می‌شد و سرانجام محمد را به عنوان رسول‌الله بی اعتبارتر از گذشته می‌کرد. بنابراین

از مرافعه‌های عقلی و دینی اهل کتاب، مشرکان و کافران با محمد هستند که وی را بیش از پیش در تناقض‌گویی می‌پیچانند. در حالی که محمد از یک سو، ایمان قومی به اسلام را مانند آیین یهودیان نشانه‌ی برگزیدگی الهی و مشیت ازلی می‌نامید، لیکن از سوی دیگر، بر رسالت خویش به عنوان پیامبر جهان‌شمول انگشت می‌گذاشت و تمامی انسان‌ها را به گرویدن به دین نوین فرا می‌خواند. برای نمونه در آیه‌ی ۱۱۸ و ۱۱۹ سوره‌ی هود (۱۱)، آیه‌های ۹۹ و ۱۰۰ سوره‌ی یونس (۱۰) و آیه‌ی ۱۵۸ سوره‌ی الاعراف (۷) به شرح زیر آمده است.

«و اگر خدا میخواست همه ملل و مذاهب خلق را یک امت میگردانید ولیکن دائم همه ملل و اقوام دنیا با هم در اختلاف خواهند بود (...).

«ای رسول ما اگر خدای تو در مشیت ازلی میخواست اهل زمین همه یکسره ایمان می‌آوردند (...)

تو کی توانی تا به جبر و اکراه همه را مؤمن و خدا پرست گردانی هیچیک از نفوس بشر را تا خدا رخصت ندهد ایمان نیاورد و پلیدی (...)

را خدا برای مردم بی‌خرد که عقل کار نبندند مقرر میدارد.»

«...» به خلق بگو که من بدون استثناً بر همه شما جنس بشر رسول خدایم خدائی که آسمان و زمین همه ملک اوست هیچ خدائی جز او نیست که او زنده میکند و میمیراند (...)

پس ای مردم بخدا ایمان آرید و برسول او پیغمبر امی (...)

پیامبری که به خدا و سخنان خدا گروید و شما باید پیرو او شوید باشد که هدایت یابید.»

به نظر می‌آید که یأس محمد از "ارشاد" مخالفانش وی را به سوی طرح این گونه تناقض‌گویی‌ها می‌راند. در حالی که وی در مواقع مناسب ادعای خود را به عنوان رسول‌الله و خاتم‌الانبیاء جهت هدایت تمامی انسان‌ها برجسته می‌ساخت، لیکن در اوضاع نامناسب به تاکتیک روی می‌آورد و رسالتش را محدود به حومه‌ی مکه، پیروان خود و اهل ایمان می‌کرد. در حالت اولی روح متعصب اسلام عریان می‌شد، در حالی که شکیبایی و فروتنی محمد، وی را از تعرض مخالفانش رها می‌ساخت. به این ترتیب، برای محمد ممکن می‌شد که در یک حومه پر از مخالفانش به ترویج دین نوین ادامه دهد. محمد در اوضاع نامناسب به فروتنی روی می‌آورد و وظیفه‌ی خود را محدود به تذکر و ترساندن مشرکان از آتش دوزخ می‌کرد. وی خود را یک بنده‌ی گمراه

سوره‌ی الاعراف (۷)، در آیه‌ی ۲۱ سوره‌ی یونس (۱۰)، آیه‌های ۱۴ تا ۱۶ سوره‌ی الطارق (۸۶) و آیه‌ی ۴۷ تا ۴۹ سوره‌ی ابراهیم (۱۴) به شرح زیر آمده است.

«آیا از مکر (...) خدا (الله، فف) غافلند و ایمن گردیده‌اند؟ که از مکر و انتقام حق غافل نشوند مگر مردم زیانکار».

«ما هرگاه به آدمی پیش از آنکه او را رنج و زیان برسد رحمتی فرستیم (...) آیا در اینصورت باید برای محو آیات و رسولان حق مکر و سیاست بکار برند؟ بگو مکر و سیاست الهی سریعتر و کاملتر است که رسولان ما مکرهای شما را خواهند نوشت».

«دشمنان اسلام هر توانند کید و مکر می‌کنند و ما هم مقابلشان مکر خواهیم کرد (...)».

«و ستمکاران بزرگترین مکر و مهم‌ترین سیاست خویش را بکار بردند ولی چه سود که پیش خدا (الله، فف) مکر و (فکر) آنها (هیچ) است هر چند به مکر (...) کوهها را از جا بر کنند پس هرگز میندار که خدا وعده رسولانش را خلاف کند که البته خدا بر هر کار مقتدر است و از ستمکاران انتقام خواهد کشید و در آن روز بدکاران و گردنکشان را زیر زنجیر قهر خدا مشاهده خواهی کرد».

در این‌جا دیگر به کلی مبهم است که چرا الله که خود بر دل مخالفان محمد مهر گذاشته و آن‌ها را گمراه کرده است، در برابر آن‌ها به عجز و ذلت می‌افتد و برای تسلط محمد بر آن‌ها به "مکر" و "قهر" روی می‌آورد. در این حالت ادعای قدرت بی‌انتهایی الله در برابر ضعف واقعی‌اش قرار می‌گیرد و خردستیزی در اسلام از منظر دیگری عریان می‌گردد. هم‌زمان الله مدعی رحم و رحمت می‌شود و از بندگان خود در خواست القاب نیکو و مناسب می‌کند. برای نمونه در آیه‌ی ۱۱۰ سوره‌ی الاسری (۱۷) به شرح زیر آمده است.

«بگو ای محمد (...) که خدا را (...) الله یا (...) رحمان بهر اسمی بخوانید همه اسماء نیکو مخصوص اوست».

به این ترتیب، کلام‌الله با تناقض‌گویی محمد می‌پیچد و مسلمانان را در گرداب خردستیزی می‌پیچاند. تضاد دین با دنیا، روح با جسم و ایمان با عقل در همین‌جا روشن می‌شود. یعنی زمانی که الله نفساً بی‌تضاد و کلام‌الله نفساً بی‌تناقض تبدیل به

فراتر از پرسش‌های عقلی اهل کتاب، مشرکان و کافران، استفاده‌ی محمد از تاکتیک شکیبایی و تعصب بود که وی را بیش از پیش در تناقض‌گویی می‌پیچاند و از الله یک خدای بی‌خرد می‌ساخت.

به نظر می‌رسد که اصولاً برای محمد مهم نبود که چه کسی و با چه مرامی و یا گذشته‌ای به دین اسلام ایمان می‌آورد و به سرکردگی وی تن می‌داد. برای وی فقط تمکین و پیروی بی‌چون و چرای انسان‌ها اهمیت داشت. در کمال حیرت، الله حتا حاضر بود که تمامی گناهان را تبدیل به ثواب کند اگر کسی توبه می‌کرد و به تبعیت محمد در می‌آمد. برای نمونه در آیه‌ی ۷۰ سوره‌ی الفرقان (۲۵) به شرح زیر آمده است.

«مگر آن کسانیکه از گناه توبه کنند و با ایمان به خدا (الله، فف) عمل صالح بجای آرند پس خدا گناهان او را بدل به ثواب گرداند و خداوند (الله، فف) در حق بندگان بسیار آمرزنده و مهربان است».

بنابراین مفهوم رحمان و رحیم که محمد به الله نسبت می‌داد فقط تحت چنین شرایطی میسر می‌شد. محمد معنی فی‌نفسه‌ی اخلاق را انکار می‌کرد و پیروی از آیین اسلام را منشأ تشکیل آن می‌شمرد. از این منظر، معیار رستگاری دینی و ارج‌یابی اجتماعی ایمان به اسلام محسوب می‌شد. در این‌جا سوژه (آگاهی) از ابژه (هستی) مجزا می‌گردد و انسان از طبیعت خردگرا و حقیقت‌یاب خویش فاصله می‌گیرد. از آن‌جا که پندار عقلی با تبعیت دینی در تضاد قرار دارد، در نتیجه محمد یک برش قاطعانه میان اسلام و فلسفه‌ی حقوق طبیعی به وجود آورد. به این ترتیب، در و دروازه برای تبهاران گشوده شد که از یک سو، به هرگونه اعمال غیر اخلاقی روی بیاورند و از سوی دیگر، توبه کرده و با استناد به پیروی خویش از مبانی اسلام و فعالیت در راه خدا (فی سبیل‌الله) مدعی رستگاری شوند.

از آن‌جا که محمد بنیان "اخلاق" در اسلام را بر ایمان به الله و تبعیت از خویش گذاشت، در نتیجه اعمال غیر اخلاقی را نیز به الله نسبت داد و برای تحقق برنامه‌ی سیاسی خود مجاز شمرد. از جمله باید از مفاهیم "مکر" و "قهر" نام برد که محمد به کرات از آن‌ها در مناظراتش با مخالفان خود به کار می‌برد. برای نمونه در آیه‌ی ۹۹

تأکید می‌کرد که الله از تمامی انگیزه‌ها و ایده‌های مسلمانان واقف است و هیچ واقعه‌ای بدون آگاهی رب‌العالمین واقعیت نمی‌یابد. به این ترتیب، برای وی ممکن می‌شد که مسلمانان را چنان از خوف خدا بهراساند که دیگر نه کسی به فکر انکار قدرت بی‌انتهای الله بیفتند و نه کسی مانع تحقق اراده‌ی فردی وی شود. محمد از طریق قرآن به مسلمانان القاء می‌کرد که الله از کلی‌ترین آرزوهای بشری، جزئی‌ترین تمایلات فردی و تمامی وقایع گذشته، حال و آینده آگاه است. هر کسی که به اسلام ایمان می‌آورد نه دیگر خلوتگاهی برای طرح تمایل‌های فردی داشت و نه تشکیل یک اتوبی اجتماعی که فرای تشکل ساختاری امت اسلامی قرار می‌گرفت. می‌توانست در "جهان درونی" وی شکل بگیرد. روشن است که محمد نه قادر و نه مایل بود که بنیان ترویج اسلام را بر تعقل بگذارد. در حالی که "توحید عددی سامیان" راه را برای خردگرایی و حقیقت‌یابی مسدود می‌ساخت، هراس از الله شرایط تعبد و بندگی مسلمانان را مهیا می‌کرد. برای نمونه در آیه ۵۷ سوره‌ی المؤمنون (۲۳)، آیه ۵۵ سوره‌ی الاعراف (۷) و آیه ۷ سوره‌ی طه (۲۰) به شرح زیر آمده است.

«همانا آن مؤمنان که از خوف خدا ترسان شدند و هراسانند.»

«خدا را به تضرع و زاری و به صدای آهسته (...) بخوانید.»

«اگر به آواز بلند (...) سخن گویی (...) همانا خدا بر (...) نهان و مخفی‌ترین امور جهان کاملاً آگاه است.»

از طریق هراس از خوف الله اسارت و بندگی مسلمانان نسبت به محمد ممکن می‌شد و تعبد پیروانش از وی بر تعقل آن‌ها پیرامون معنی دین نوین اولویت می‌گرفت. تسلط محمد بر پیروانش نشانه‌ی دگرگونی درک روزمره و اختناق "جهان درونی" مسلمانان بود. محمد برای تعمیق این اختناق "عبادت" را در نظر گرفت که به صورت نماز روزانه و از طریق رکوع و سجود پی در پی و به صورت تکرار مداوم بیعت با الله و رسول‌الله عملی می‌شد. به این ترتیب، عبادت به صورت تمرین روزمره‌ی بندگی و اسارت مسلمانان در می‌آمد و منجر به نظارت آن‌ها بر رفتار و کردار خودشان می‌شد. روشن است که فقط از طریق تکرار روزانه‌ی تبعیت، ذکر بر فکر سلطه می‌یافت و تعمیق اختناق "جهان درونی" مسلمانان ممکن می‌گشت. در این‌جا تشدید اختناق

ابزاری برای توجیه تاکتیک تحقق یک برنامه‌ی سیاسی می‌گردند. در این بازی هم دین و هم دنیا بازنده هستند زیرا با توجیه دینی یک سیاست دنیوی نه دیگر جنبه‌های اخلاقی در دین پا بر جا می‌مانند و نه یک سیاست خردگرایی دنیوی ممکن می‌شود. در این کشمکش که میان ایمان و عقل در می‌گیرد، نه حرمتی برای الله و نه اعتباری برای رسولش باقی می‌ماند. این مسئله به خوبی روشن می‌شود زمانی که محمد با وجود تناقض‌گویی مداوم، برش اخلاقی قاطعانه و خردستیزی عریان در همان دوران مکه ادعا می‌کند که کلام‌الله به کمال رسیده است. برای نمونه در آیه ۱۱۵ سوره‌ی الانعام (۶) به شرح زیر آمده است.

«کلام خدای تو از روی راستی و عدالت بحد کمال رسید و کسی در کلمات آن تغییر و تبدیل نتواند داد او خدای شنوا و دانا به گفتار و کردار خلق است.»

بنابراین روشن است که چرا محمد باید از پرسش‌های عقلی که تاکتیک سیاسی وی را برای پیروانش بر ملا می‌ساختند، ممانعت می‌کرد. توفیق برنامه‌ی وی فقط زمانی امکان داشت که سلطه‌ی عقل شکسته می‌شد و مسلمانان بی‌چون و چرا به پیروی از وی در می‌آمدند. از آن‌جا که محمد در دوران مکه هنوز دسترسی به قوای اجرایی نداشت، در نتیجه تحقق برنامه‌ی سیاسی ضروری می‌کرد که مبانی دین نوین به "جهان درونی" پیروانش رخنه کنند و پس از دگرگونی درک روزمره‌ی آن‌ها یک هویت جدید به صورت مسلمان که مجردتر از شکل طایفه‌ای آن بود، برایشان بسازند. از این پس، برای محمد ممکن می‌شد که "جهان درونی" مسلمانان را به انحصار خود در بیاورد. گروه متقیان که وی آن را در برابر مخالفان خود قرار می‌داد، کسانی را در بر می‌گرفت که بدون هیچ‌گونه پرسش عقلی پیرامون معنی آفرینش، رسالت وی و یا ضرورت ترویج دین نوین، از وی پیروی می‌کردند. برای نمونه مفهوم متقیان در آیه ۴۹ سوره‌ی الانبیاء (۲۱) به شرح زیر تعریف می‌شود.

«متقیان همانهایی هستند که از خدای خود در نهان (...) می‌ترسند و از ساعت قیامت و روز جزا سخت هراسانند.»

از آن‌جا که محمد در مکه دسترسی به قوه‌ی مجریه نداشت، در نتیجه برای انحصار "جهان درونی" مسلمانان پی در پی آن‌ها را از مجازات اخروی می‌هراساند. وی همواره

«و اگر به شما مسلمانان کسی عقوبت و ستمی رسانید شما باید بقدر آن در مقابل انتقام کشید (...) و اگر صبور باشید (...) البته برای صابران اجری بهتر خواهد بود.»

به این ترتیب، محمد نطفه‌ی یک تشکل ساختاری نوین را در مکه گذاشت و ابعاد کلی دولت به عنوان "نهادی مختص به سامان‌دهی جامعه‌ی طبقاتی" را معین کرد. از این پس امت اسلامی تبدیل به آلترناتیو ساختار عشیره‌ای شد و وحدت مسلمانان در برابر استقلال طوایف اعراب قرار گرفت. در این ارتباط ادعای محمد که کلام‌الله را قرائت و احکام رب‌العالمین را ترویج می‌کند، بسیار کارساز بود. مضمون این اصول به مسلمانان القاء می‌کرد که الله تمامی حقایق و قوانین ضروری را به صورت کامل و نهایی به محمد ابلاغ می‌کند و هر گونه مخالفتی با این مبانی به کفر و شرک می‌انجامد و مستحق مجازات می‌باشد. دیگر نه معیار ارزیابی صحت قرآن خرد بشری محسوب می‌شد، نه مصداق وحی الهی به ابعاد زمانی و مکانی بستگی داشت. بنابراین محمد برای کسب توفیق برنامه‌ی سیاسی راه را به روی شک و پرسش کلاً مسدود ساخت و تعصب مسلمانان را بر علیه مخالفانش برانگیخت. از این پس، ممکن شد که اختناق "جهان درونی" و حاکمیت بر "جهان بیرونی" مکمل هم‌دیگر باشند و سلطه بر آن‌ها به انحصار محمد در آید. به این ترتیب، مسلمانان از معنی هستی خویش به عنوان انسان ناآگاه می‌مانند و یک آگاهی وارونه کسب می‌کردند. روشن است که تجزیه‌ی هستی (ابژه) از آگاهی (سوژه) جهت تشکیل یک نظم نوین بسیار کارساز بود زیرا معنی زیست دنیوی به یک دوره‌ی امتحانی جهت پیروی مسلمانان از اراده‌ی فردی محمد تقلیل می‌یافت و بندگی آن‌ها نسبت به رسول‌الله تبدیل به معیار ارزیابی فرجام و رستگاری‌شان می‌شد. مسلمانان باید در راستای تعمیق اختناق "جهان درونی" خود و حفاظت از حاکمیت بر "جهان بیرونی" اثبات می‌کردند که در بندگی و اسارت فردی و جهت انسجام امت اسلامی، پذیرش هویت نوین دینی و تشکیل وحدت کلمه به سرکردگی محمد بدون نمونه هستند.

از آن‌جا که مسئله‌ی هستی و آگاهی نه یک رابطه‌ی استاتیک بلکه دینامیک است، در نتیجه روشن می‌شود که چرا تجزیه‌ی سوژه از ابژه نمی‌توانست متداوم و غیر قابل بازگشت بوده باشد. این موضوع را می‌توان به خوبی در مورد مسلمانانی یافت که البته به یکتاپرستی ایمان آورده بودند، لیکن با بروز عواقب ناگوار در ایمان خویش نامطمئن

"جهان درونی" مسلمانان برابر با تعمیق سلطه‌ی محمد بر پیروانش بود. برای نمونه در آیه‌ی ۱۱۴ سوره‌ی هود (۱۱) به شرح زیر آمده است.

«و نماز را در دو طرف (...) روز بپا دارید و نیز در ساعت تاریکی شب که البته خوبی و نکوکاریهای شما زشتی و بدکاریهایتان را نابود می‌سازد و این نماز یا این سخن که حسنات شما سئئات را محو میکند یاد آوری است برای اهل ذکر.»

سپس محمد برای حاکمیت بر "جهان بیرونی"، "امر به معروف و نهی از منکر" را در نظر گرفت. از این پس، پیروان متعصب محمد موظف به آموزش مسلمانان و پاسداری از روابط اجتماعی امت اسلامی شدند. به این ترتیب، یک شکل نوین دینی به وجود آمد که جایگزین معیار ارجیابی و هویت طایفه‌ای می‌شد. کسب حیثیت شخصی، امنیت اجتماعی، انباشت ثروت و توفیق یک تصمیم سیاسی که تا کنون در تشکل ساختاری طایفه‌ای ممکن و با ایمان بت‌پرستی توجیه می‌شد، به ساختار امت اسلامی ارتقاء یافت و ایمان به الله و پیروی از رسول‌الله توجیه آن‌ها را به عهده می‌گرفتند. هم‌زمان آن اختناقی که عبادت در "جهان درونی" مسلمانان به وجود می‌آورد، "امر به معروف و نهی از منکر" برای حاکمیت محمد بر "جهان بیرونی" عهده دار شدند. به این ترتیب، مسلمان مبهوت در جماعت بهت‌زده‌ی متقیان محصور، تبعیت بدون چون و چرا از رسول‌الله ممکن و وحدت کلمه‌ی امت جوان اسلامی به سرکردگی محمد تضمین می‌شد. لیکن در اوضاع اقلیت ضروری بود که محمد از در شکیبایی وارد شود و از پیروان خود درخواست صبر در ترویج اسلام را داشته باشد. در این‌جا شکیبایی برای محمد به این معنی نبود که پیروانش از حق انتقام صرف نظر کنند. فقط شرایط موجود مکه به وی تحمیل می‌کرد که خشم مخالفانش به شور نیاید و مانعی در برابر ترویج اسلام بسازد. برای نمونه در آیه‌ی ۱۷ سوره‌ی طه (۲۰) و آیه‌ی ۱۲۶ سوره‌ی النحل (۱۶) به شرح زیر آمده است.

«ای فرزند عزیزم نماز بپا دارید و امر بمرعوف و نهی از منکر کن در این کار از مردم نادان هر آزار بینی صبر پیش گیر که این صبر و تحمل در راه تربیت و هدایت مردم نشانه‌ای از عزم ثابت (...) در امور لازم عالم است.»

گمراه شوند چون روز حساب (...) را فراموش کرده‌اند و از عذاب سخت معذب خواهند شد.»

«آیا آنان را که به خدا ایمان آورده به اعمال نیکو پرداختند مانند مردم (...) مفسد در زمین قرار میدهیم؟ یا مردان با تقوی و خدا ترس را مانند فاسقان بدکار جزا خواهیم داد؟»

به این ترتیب، محمد قادر بود که تشکیل دولت دینی و حاکمیت خویش بر "جهان بیرونی" را نتیجه‌ی تحقق اراده‌ی الله قلمداد کند و تعصب مسلمانان را بر علیه مخالفان برنامه‌ی سیاسیش برانگیزد. طرح محمد برای تشکیل دولت اسلامی کاملاً روشن بود. در این نظام دیگر مانند نظم اجتماعی مکه سران طوایف اعراب نبودند که برای محدودیت "عصبیت کارآ" تجمع می‌کردند و از طریق یارگیری، مناظره و مذاکره مسائل طایفه‌ای و تجاری خویش را منتفی می‌ساختند. بلکه کاملاً برعکس، این شریعت الهی بود که پیامبر را مأمور تشکیل دولت و سازمان‌دهی امت اسلامی می‌کرد. این نظریه‌ی دولت برای تشکیل امت اسلامی که محمد در نظر داشت، بسیار مناسب بود. برای وی امکان داشت که به عنوان رسول‌الله هم فرای تشکل ساختاری عشایر اعراب قرار بگیرد و هم ادعای مالکیت جان، مال و ناموس تمامی انسان‌ها را کند. فقط با استفاده از مشروعیت دینی امکان داشت که محمد از هرگونه مقبولیت دنیوی صرف نظر کند و با تحمیل قدرت دولت اسلامی بر فرودستان جامعه اهداف سیاسی خود را متحقق سازد. هر که مانع تحقق برنامه‌ی سیاسی وی می‌شد، در برابر اراده‌ی الله قرار می‌گرفت و مهر "مفسد زمین" و "فاسق" را بر پیشانی داشت. هم‌زمان محمد پیایی از پیروان متعصب خود به عنوان "متقیان" یاد می‌کرد و به آن‌ها وعده‌های پاداش اخروی در بهشت برین می‌داد. تصور محمد از بهشت همان تصور اعراب از سعادت را در بر می‌گرفت که در بادیه‌ی خشک و سوزن در جستجوی آب و تدارک آذوقه بودند و در اوقات فراقت خود آرزوی دیگری به جز ارضاع نیازهای جنسی خود را نداشتند. برای نمونه در آیه‌ی ۷۳ سوره‌ی الزمر (۳۹)، آیه‌های ۱۷ و ۱۸ و آیه‌ی ۲۸ تا ۳۶ سوره‌ی الواقعة (۵۶) و آیه‌ی ۵۶ سوره‌ی الرحمن (۵۵) پیرامون بهشت به شرح زیر آمده است.

می‌شدند. تزلزل و استحکامی که در رابطه با ایمان آن‌ها به وجود می‌آمد منجر به گسست و یا ادغام آن‌ها در امت اسلامی می‌شد. محمد این نمونه از تازه مسلمانان را "منافقان" می‌نامید زیرا نه اختناق "جهان درونی" آن‌ها به نتیجه‌ی نهایی رسیده بود و نه آن‌ها بدون چون و چرا و متعصبانه از حاکمیت محمد بر "جهان بیرونی" پاسداری می‌کردند. برای نمونه در آیه‌های ۱۰ و ۱۱ سوره‌ی العنکبوت (۲۹) منافقان به شرح زیر تعریف می‌شوند.

«و بعضی مردم (...) گویند که ما به خدا ایمان آوردیم و چون رنج و آزاری در راه خدا بینند فتنه و عذاب خلق را با عذاب خدا برابر شمرند و هرگاه نصرت و ظفری (...) برسد آن منافقان گویند ما هم با شما (...) بودیم آیا خدا بر دلهای خلاق از هر کسی داناتر نیست؟ البته خدا هم به حال اهل ایمان داناست و هم از درون منافقان آگاه است.»

از آن‌جا که استقرار یک دولت مرکزی بستگی به توان ایدئولوژی آن برای تعیین حدود بیرونی و درونی دارد، در نتیجه محمد مجبور بود که از یک سو، مشروعیت تشکیل دولت اسلامی را مهیا سازد و از سوی دیگر، مخالفان برنامه‌ی سیاسی خود را مشخص کند. در این رابطه استفاده از مفاهیم "خلافت"، "مفسد فی الارض" و "فاسق" بسیار کار ساز بودند. در حالی که اولی حدود بیرونی (دشمن خارجی) امت اسلامی را مشخص می‌کرد و به سرکردگی محمد مشروعیت دینی می‌داد، دومی و سومی حدود درونی (دشمن داخلی) امت اسلامی را در بر می‌گرفتند و مخالفان برنامه‌ی سیاسی محمد را در برابر مجازات قرار می‌دادند. برای نمونه در آیه‌ی ۶۶ سوره‌ی السبا (۳۴) و در آیه‌های ۲۶ و ۲۸ سوره‌ی ص (۳۸) به شرح زیر آمده است.

«ای رسول ما بگو به امت که من یک سخن شما را پند می‌دهم و آن سخن اینست که شما خالص برای خدا دو نفر دو نفر با هم هر یک تنها در امر دین‌تان قیام کنید درباره من عقل و اندیشه کار بندید تا به خوبی دریابید که صاحب شما امت (...) از جانب خدا و شما را از عذاب سخت که در پیش دارید می‌ترساند.»

«ای داود ترا در روی زمین مقام خلافت دادیم تا میان خلق خدا به حق حکم کنی و هرگز هوای نفس را پیروی نکنی که ترا از راه خدا گمراه سازد و آنان که از راه خدا

از تعرض مخالفانش اعمال خشونت در ترویج اعتقاد دینی را مردود می‌کرد. برای نمونه در آیه‌های ۱۴ تا ۱۵ سوره‌ی الزمر (۳۹)، آیه‌های ۱ تا ۶ سوره‌ی الکافرون (۱۰۹) و در آیه‌ی ۴۱ سوره‌ی یونس (۱۰) به شرح زیر آمده است.

«بگو من خدای (یکتا) را می‌پرستم و دینم را برای او خاص و خالص گردانم، شما هم (...) هر که را خواهید جز خدا پرستید و بگو که زیان کاران آنان هستند که خود و اهل بیت خود را (...) به خسران جاودان در افکنند، بروز قیامت، این همان زیان است که بر همه آشکار است.»

«(...) بگو که ای کافران مشرک من آن را که شما (...) می‌پرستید، (...) نمی‌پرستم و شما هم آن خدای یکتایی که من پرستش می‌کنم، پرستش نمی‌کنید، نه من خدایان (...) شما را عبادت می‌کنم و نه شما یکتا خدای معبود مرا عبادت خواهید کرد، پس اینک دین شما برای شما باشد و دین من برای من.»

«اگر ترا تکذیب کردند (...) بگو عمل من برای من و عمل شما برای شما (...) شما برای از کردار نیک من هستند و من بیزار از کردار زشت شما.»

محمد در حال ناامیدی از ارشاد مشرکان و ترویج دین اسلام، بت‌پرستان را متهم می‌کرد که به الله و پیامبر او بی حرمتی می‌کنند. او به متولیان کعبه، تجار قریشی و طبقه‌ی حاکم مکه انتقاد داشت که انباشت ثروت چنان آن‌ها را متکبر و مغرور ساخته است که قادر به شناخت راه راست نیستند. اما نه تهدید مشرکان به آتش دوزخ برای مبارزه با بت‌پرستی و ترویج اسلام کارساز بود و نه محمد با وجود اقلیت مسلمانان ابزار اجرایی برای تبدیل تعصب به سرکوب و تحمیل دین نوین بر اهالی مکه در دست داشت. سر سختی او برای تبلیغ یکتاپرستی هستی و تنعم سران قریش را به بازی می‌گرفت زیرا جایگاه فرادست طبقاتی آن‌ها را به عنوان متولیان کعبه و پاسداران افزون‌پرستی تخریب می‌کرد. از آن‌جا که محمد از رسالت خویش دست نمی‌کشید، در نتیجه سران قریش فشار اجتماعی و اقتصادی را بر مسلمانان تشدید کردند. سرانجام

«و متقیان خدا ترس را فوج فوج بسوی بهشت برند و چون بدانجا رسند همه درهای بهشت برویشان به احترام بگشایند و خازنان بهشتی به تهنیت گویند سلام بر شما باد که چه عیش (...) نصیب شما گردید حالی در این بهشت در آیند جاودان متنعم باشید.»

«و پسرانی (...) که حسن و جوانی‌شان ابدی است گرد آنها به خدمت می‌گردند با کوزه‌ها و مشروب‌ها و جامهای پر از شراب ناب (...).»

«در سایه درختان سدر پر میوه بی خار و درختان پر برگ سایه‌دار و در سایه درختان بلند و در طرف نهر آبهای زلال و میوه‌های بسیار که هیچ وقت منقطع نشود و هیچکس بهشتیانرا از آن میوه منع نکند و فرشهای پر بها (...) که آنها را ما (...) بیافریده‌ایم و همیشه آنزنانرا باکره گردانیده‌ایم.»

«در آن بهشتیا زنان زیبای با حیاتی است (...) دست هیچکس پیش از آنها بدان زنان نرسیده است.»

در حالی که محمد متقیان را به بهشت برین وعده می‌داد و مخالفان خود را از مجازات اخروی و دنیوی می‌هراساند، نقش خود را به عنوان سرکرده‌ی امت اسلامی برجسته می‌ساخت. از آن‌جا که محمد در مکه همواره در اقلیت بود نه تنها از شکیبایی دینی بت‌پرستان سود می‌برد، بلکه در برابر اعمال خشونت برای ترویج دین موضع می‌گرفت. در این‌جا شکیبایی برای محمد فقط یک‌طرفه و به معنی شکیبایی بت‌پرستان با مسلمانان محسوب می‌شد زیرا وی در تداوم سنت توحید عددی سامیان، ایمان به شرک و ترویج کفر را اصولاً مردود می‌دانست. بنابراین شکیبایی دینی برای محمد بستگی به ایمان واقعی وی نداشت، بلکه نتیجه‌ی تاکتیک سیاسی وی در برابر مخالفانش بود. از منظر مشرکان، کافران و اهل کتاب، شکیبایی دینی با مسلمانان یک جنبه‌ی مخرب به خود می‌گرفت زیرا اسلام نطفه‌ی تعصب، تسلط بر ادیان دیگر، توحیدی و انهدام افزون‌پرستی و شکیبایی دینی را در خود می‌پروراند. به بیان دیگر، برای محمد نفی خشونت در امور دینی به معنی تبلیغ شکیبایی با مشرکان، کافران و مؤمنان ادیان دیگر نبود. در این‌جا فقط فقدان ابزار مناسب اجرایی مانع تحقق اهداف سیاسی وی می‌شدند. بنابراین محمد تنها از این دیدگاه و برای خلاصی خود و مسلمانان

«البته محمد نمی‌توانست سلوک متعصب خود را برای بت‌پرستان عملاً مؤثر کند، (یعنی) تا زمانی که وی مجبور بود که در مکه به عنوان رهبر یک اقلیت ناچیز یکتاپرست در یک حومه‌ی متأثر از بت‌پرستی زندگی کند. این (دوران، فف) در هر حال ۱۲ یا ۱۳ سال به طول انجامید. وی در این مدت باید خود را به این محدود می‌کرد که با مخالفانش به وسیله‌ی کلمات محض بجنگد. وی بی‌دینی و وقاحت (کفر) آن‌ها را در برابر یک خدای آفریننده سرزنش (...) و آن‌ها را با روز قیامت و مجازات جهنمی تهدید می‌کرد و جواب‌های مختلف کنایه‌دار می‌شنوید. قرآن پر از این مرافعه‌ی کلامی است.»^{۱۶}

دوران مدینه

در ماه سپتامبر ۶۲۲ میلادی محمد از مکه به مدینه گریخت. از این پس، بلافاصله نقش سیاسی وی نیز آغاز شد و تعصب گام به گام جای شکیبایی دینی را گرفت. محمد رفته رفته برای تشکیل امت اسلامی و دولت مرکزی به ابزارهای مناسب اجرایی دست یافت و از این پس موفق شد که سیاست دولتی را مستقیماً معین و عملی سازد.

تحقق این برنامه بخصوص به این دلیل ضروری بود زیرا گروهی از اهالی مدینه به رهبری عبدالله بن‌ابی به یکتاپرستی ایمان آورده بودند، البته بدون این‌که به سرکردگی سیاسی محمد تن دهند. پیش از مهاجرت مسلمانان به مدینه عشایر اوس و خزرج می‌خواستند که عبدالله بن‌ابی را امیر مدینه کنند. لیکن وی فاقد یک ایدئولوژی مناسب برای اتحاد اهالی مدینه بود. در برابر محمد در طی ۱۳ سال رسالتش در مکه بنیان یک دین عربی را گذاشته بود که با رجوع به آن توجیه تشکیل یک دولت مرکزی ممکن می‌شد و از این طریق، اتحاد اعراب را ممکن می‌ساخت. محمد هواداران عبدالله بن‌ابی را عوامل نفاق در امت اسلامی می‌شمرد. از این پس، مفهوم "منافق" فقط کسانی را که در ایمان به اسلام متزلزل بودند، در بر نمی‌گرفت، بلکه همچنین شامل کسانی می‌شد که در پیروی از عبدالله بن‌ابی یک گروه مستقل سیاسی را در امت اسلامی

^{۱۶} vgl. Paret, Rudi (۱۹۷۰): Toleranz und Intoleranz im Islam, in: Saeculum, Bd. ۲۱, H. ۴, S. ۳۴۴ff., Freiburg/München, S. ۳۴۶

این نزاع گریبان طایفه‌ی هاشمی را نیز گرفت زیرا سردمدار هاشمیان، ابوطالب بن‌عبدالطلب (عموی محمد) حاضر نبود که از حمایت برادرزاده‌اش صرف نظر کند.^{۱۴}

در سال ۶۱۹ میلادی ابوطالب جان سپرد. با وفات همسر محمد، خدیجه در همین سال، وی دو تن از پشتیبانان سرشناس خود را در مدت کوتاهی از دست داد. از این پس، تعرض بت‌پرستان قریشی به محمد و مسلمانان شدیدتر شد. بخصوص به این دلیل که جانشین ابوطالب، برادرش ابولهب (عبدالعزی)، یکی از بت‌پرستان سرشناس مکه به شمار می‌رفت و دیگر حاضر نبود که امنیت جانی محمد را بدون چون و چرا تضمین کند. افزون بر این‌ها، فشار اجتماعی و اقتصادی بت‌پرستان، طایفه‌ی هاشمی را فقیر ساخته و به حاشیه‌ی جامعه رانده بود. ابولهب پس از کسب مقام سرکردگی طایفه‌ی هاشمی بلافاصله از حمایت محمد سر باز زد زیرا محمد حاضر نبود که از ترویج یکتاپرستی صرف نظر کند. به غیر از این، محمد تمامی مشرکان و کافران و حتا سران راحل طایفه‌ی هاشمی مانند ابوطالب و عبدالطلب را همچنین مستحق مجازات اخروی و آتش دوزخ می‌دانست. محمد آن‌ها را مشرک و مجرم می‌شمرد زیرا آن‌ها نیز به اسلام ایمان نیاورده بودند.^{۱۵}

از آن‌جا که عرصه بر مسلمانان همواره تنگ‌تر می‌شد، در نتیجه محمد تدارک مهاجرت مسلمانان را به یثرب (مدینه) دید. در این شهر دو عشیره‌ی بزرگ عرب به نام‌های اوس و خزرج سکونت داشتند که در رقابت اقتصادی با طوایف یهودی به حاشیه‌ی جامعه رانده شده بودند. آن‌ها به دنبال یک سرکرده‌ی سیاسی می‌گشتند که از طریق یک ایدئولوژی مناسب آن‌ها را متحد کند و بر شهر مسلط سازد. محمد برای تدارک هجرت مسلمانان به مدینه سه سال پیاپی با فرستادگان عشایر اوس و خزرج مذاکره کرد. وی در همان حال از بت‌پرستان درخواست شکیبایی داشت و آزادی ادیان را تبلیغ می‌کرد، بدون این‌که به این اصول کمترین اعتقادی داشته باشد. همان‌گونه که رودی پارت در ارتباط با سلوک واقعی محمد برجسته می‌سازد،

^{۱۴} vgl. Watt, W. Montgomery/Welch, Alfred T. (۱۹۸۰): ebd., S. ۸۲, ۹۳, und

مقایسه زرین کوب، عبدالحسین (۲۵۳۶): همان‌جا، صفحه‌ی ۲۷ ادامه

^{۱۵} vgl. Rodinson, Maxime (۱۹۷۵): ebd., S. ۱۱۲, ۱۳۳f.

خدا هر که را گمراه کند تو بر هدایت او راهی نخواهی یافت، منافقان و کافران (...). آرزو کنند که شما مسلمانان هم به مانند آنها کافر شوید (...). همه برابر و مساوی در کفر باشید، پس آنان را تا در راه خدا هجرت نکنند، دوست نگیرید و آنها را هر کجا یافتید، گرفته بکشید و از آنها یاور و دوستی نباید اختیار کنید».

از آنجا که سرکوب دشمنان محمد بدون کسب یک هویت نوین برای مسلمانان و تشکل ساختاری امت اسلامی غیر ممکن بود، در نتیجه محمد عرف اعراب را با ارزش‌های دینی به هم پیوند می‌داد و آنها را جهت تشکیل وحدت دینی و دولت مرکزی به کار می‌گرفت. به این ترتیب، محمد از یک سو، با استفاده از مناسبات معمول عشیره‌ای و مبانی دین نوین برای مسلمانان یک درک روزمره‌ی دینی می‌ساخت و "جهان درونی" آنها را به انحصار خود می‌کشید و از سوی دیگر، چنان از تاکتیک سیاسی شکیبایی و تعصب استفاده می‌کرد که تمامی مخالفان خود را یکی پس از دیگری از میان بر می‌داشت و بر "جهان بیرونی" مسلط می‌شد. تأکید و اخطار محمد به هوادارانش که نگویید که مسلمان هستید، بلکه فقط بگویید که به اسلام ایمان آورده‌اید، به این دلیل بود زیرا در مدینه برخی از تازه مسلمانان یا هنوز به کلی تحت تسلط وی قرار نگرفته بودند و یا مانند منافقان به اراده‌ی شخصی وی تن نمی‌دادند. محمد تمامی آنها را "بیماردل" خطاب می‌کرد زیرا تزلزل ایمانی و انگیزه‌های آنها مانع توفیق برنامه‌ی سیاسی وی می‌شد. گلایه‌های محمد از بیماردلان که به کرات در آیه‌های قرآن طرح می‌شوند، اوضاعی را شرح می‌دهند که محمد پس از مهاجرت به مدینه بلافاصله با آنها مواجه شده بود. برای نمونه در آیه‌ی ۱۴ سوره‌ی الحجرات (۴۹) و آیه‌های ۸ تا ۱۰ سوره‌ی البقره (۲) به شرح زیر آمده است.

«... اعراب (...). گفتند ما (...). ایمان آوردیم به آنها بگو شما که ایمانتان (...). بقلب وارد نشده است بحقیقت هنوز ایمان نیاورده‌اید لیکن بگوئید ما اسلام آوردیم و اگر خدا و رسول وی را اطاعت کنید».

«و گروهی از مردم منافق گویند که ایمان آورده‌ایم به خدا و روز قیامت و حال آنکه ایمان نیاورده‌اند خواهند تا خدای و اهل ایمان را فریب دهند حال آنکه فریب ندهند

تشکیل می‌دادند. مقاومت منافقان در برابر برنامه‌ی سیاسی محمد باعث می‌شد که وی از کارشکنی‌شان گلیه و آنها را تهدید به قتل و مجازات اخروی کند. سوره‌های مدینه‌ی قرآن پر از مرافعه‌های کلامی محمد با منافقان هستند.

بنابراین روشن است که با وجود منافقان و تحت شرایط نوین برای محمد ممکن نبود که سلوک متعصب واقعی خود را بلافاصله عریان سازد. تحقق اهداف محمد ضروری می‌کرد که مسلمانان هم‌زمان عضو امت اسلامی و دولت مرکزی محسوب شوند. بدیهی است که استقرار یک دولت متمرکز نیاز به تشکیل یک هویت نوین داشت که وحدت کلمه‌ی مسلمانان را تحت نظارت محمد تضمین و قدرت سیاسی وی را تحکیم می‌کرد. در این‌جا دین نوین باید به صورت یک ایدئولوژی نوین فعال می‌شد و وقایع ابژکتیو را چنان به صورت "ابژکتیو" غلط جلوه می‌داد که اهداف سیاسی محمد برای تمامی مسلمانان "معقول" و مقبول به نظر می‌آمد.

محمد پس از گریز به مدینه بلافاصله آغاز به تحقق برنامه‌ی سیاسی خود کرد. از آنجا که مهاجرت مسلمانان به مدینه با توفیق کامل همراه نبود، در نتیجه یک مجادله میان مسلمانان گشوده شده بود که منجر به نفاق و تفرقه در جماعت جوان اسلامی می‌شد. برخی از مسلمانان یا در هجرت شرکت نکردند و یا پس از هجرت به مکه بازگشتند. دیگر برای پیروان محمد روشن نبود که آیا آنها یکتاپرست و یا افزون‌پرست هستند. در حالی که هواداران عبدالله بن‌ابی آنها را مسلمان می‌شمردند، برخی از مهاجران آنها را مشرک می‌خواندند. محمد برای ممانعت از تفرقه میان مسلمانان بسیار کوشا بود. او از یک سو، به وسیله‌ی اسلام برای مؤمنان یک هویت نوین به صورت اعضای امت اسلامی می‌ساخت که البته مجردتر از شکل طایفه‌ای آن بود و از سوی دیگر، تعصب طایفه‌ای را در دین نوین ادغام کرده و از ایمان اسلامی برای سرکوب دشمنان خود سود می‌برد. شدت این مجادله را می‌توان به خوبی از آیه‌های ۸۸ تا ۸۹ سوره‌ی النساء (۴) استنتاج کرد. در آیه‌های یاد شده به شرح زیر آمده است.

«چرا شما درباره‌ی منافقان دو فرقه شدید (...). و خدا به کیفر اعمال زشتشان باز گرداند، آیا شما می‌خواهید کسی را که خدا گمراه کرده هدایت کنید، در صورتی که

بنابراین محمد پس از هجرت و از آغاز تشکیل دولت اسلامی بلافاصله قتل تمامی مخالفان خود را تبدیل به برنامه‌ی دولتی نکرد. فقط تشدید و تعمیق تعصب مسلمانان به وی امکان می‌داد که بر وحشت اجتماعی بیافزاید و قدرت دولت جوان اسلامی را مستحکم‌تر سازد. توجیه دینی ضرورت تشکیل دولت اسلامی برای محمد ممکن می‌کرد که وی نه معیارهای سلطه‌ی خویش را معین کند و نه تشکیل نهادی را برای محدودیت تسلطش ضروری بداند. به این ترتیب، قوانین دینی و سیاست دنیوی در شخصیت وی به عنوان رسول‌الله ادغام می‌شدند و به وی یک قدرت غیر قابل تصور می‌دادند.

محمد قوانین دینی را شریعت می‌نامید که در زبان عربی به معنی هدایت انسان به سوی منبع آب آشامیدنی است. به این ترتیب، محمد فرمانروایی سیاسی و نظارت خویش بر اجرای قوانین دولتی را به معنی رهبری و یا هدایت امت اسلامی به سوی سعادت دنیوی و پاداش اخروی مسلمانان توجیه می‌کرد. وی برای تسلط کامل خود بر "جهان بیرونی" ضروری می‌دانست که اعتقاد مسلمانان را به سوی نیاز جامعه‌ی مؤمنان به تشکیل امت اسلامی سوق دهد و هویت آن‌ها را در درجه‌ی مجردتری از طایفه متشکل سازد. تحکیم تعهد اخلاقی و تشدید همبستگی مسلمانان نتیجه‌ی هویت نوینی بود که آن‌ها در روند تشکیل امت اسلامی کسب می‌کردند. به این ترتیب، محمد پی در پی مدعی یک توافق کلی میان مسلمانان می‌شد. به این معنی که تمامی مؤمنان خواهان نیک‌بختی دنیوی و کسب پاداش اخروی هستند و از آن‌جا که عقل آن‌ها قادر به درک حکمت الهی نیست، در نتیجه الله برای آن‌ها پیامبر مبعوث و فرمانروا معین می‌کند. برای نمونه در آیه‌ی ۳۰ سوره‌ی البقره (۲) و آیه‌ی ۵۹ سوره‌ی النساء (۴) به شرح زیر آمده است.

«بیاد آر آنگاه که پروردگارت فرشتگان را فرمود من در زمین خلیفه خواهم گماشت، گفتند پروردگارا آیا کسانی خواهی گماشت که در زمین فساد کنند و خون‌ها ریزند و حال آن‌که ما خود تو را تسبیح و تقدیس می‌کنیم خداوند فرمود من چیزی (... می‌دانم که شما نمی‌دانید)».

مگر خود را و این را از سفاقت نمی‌دانند دل‌های آنان مریض است پس خدا بر مرض (...) ایشان بیفزاید و آنها را است عذابی دردناک بدین سبب که دروغ می‌گویند (...).

از آن‌جا که محمد درکی از مفهوم "جهان درونی" انسان و تأثیرات روحی و روانی درک روزمره بر فعالیت اجتماعی تازه مسلمانان نداشت، در نتیجه سرپیچی آن‌ها از سرکردگی خود را به بیماری دل‌های آن‌ها مربوط می‌ساخت. امتناع این تازه مسلمانان از پیروی بی چون و چرای محمد به خوبی روشن می‌کند که چرا وی پس از هجرت و تحت توازن قوای موجود موفق نمی‌شد که بلافاصله به سرکوب تمامی مخالفان خود روی بیاورد. بنابراین محمد مصلحت استقرار دولت اسلامی را نخست در این می‌دید که میان اهالی مدینه مروج شکیبایی باشد و نه تنها اهل کتاب، بلکه مشرکان و کافران را نیز اعضای امت اسلامی بخواند. به این ترتیب، برای محمد ممکن می‌شد که همبستگی اهالی مدینه را بدون در نظر گرفتن ایمان دینی آن‌ها تقویت و آن‌ها را برای دفاع از شهر در برابر هجوم طوایف متخاصم از نظر نظامی و مالی متعهد کند. در این‌جا شکیبایی محمد با کافران، مشرکان و اهل کتاب مشروط بود. آن‌ها مجاز نبودند که سرکردگی پیامبر مسلمانان و قدرت دولت جوان اسلامی را مستقیماً مورد پرسش قرار دهند. محمد حتا در این مورد آخری نیز کوتاه آمد و برای کسانی که تحت حمایت هم‌پیمانان وی قرار داشتند، مصونیت جانی قائل شد. این مسئله به خوبی در قرآن درج شده است. برای نمونه در آیه‌های ۸۸ و ۸۹ سوره‌ی النساء (۴) قتل مشرکان برای مسلمانان واجب اعلام می‌شود، در حالی که آیه‌ی ۹۰ همین سوره به شرح زیر پی می‌گیرد،

«مگر آنان که به قومی که میان شما با آن‌ها عهد و پیمانی است در پیوسته باشند یا که بر این عهد نزد شما آیند که از جنگ با شما یا قوم خودشان که دشمنان شما هستند هر دو خودداری کنند و از جنگ دلتنگ باشند با این دو طایفه از کافران که در حقیقت به شما پناهنده‌اند نباید قتال کنید اگر خدا می‌خواست آن‌ها را بر شما مسلمانان مسلط می‌کرد تا با شما نبرد می‌کردند پس هرگاه از جنگ با شما کناره گرفتند و تسلیم شدند در این صورت خدا برای شما راهی بر علیه آن‌ها نگشوده است (...).

«...» و هر گاه حضور تو آیند از مکر و خدیعت ترا سلام و تحنیتی گویند که خدا نفرموده است و پیش خود می‌گویند (...). چرا ما را بر این سلام (...). که به او می‌کنیم ما را عذاب نمی‌کند؟ (...).»

هم‌زمان منافقان در پی راهی بودند که با وجود ایمان به یکتاپرستی به سرکردگی سیاسی محمد پایان دهند. آن‌ها یا از طریق تأویل (توضیحات تمثیلی) به آیه‌های قرآن معانی دیگر می‌دادند و یا تناقض‌گویی قرآن را مصداق بی اعتباری محمد به عنوان رسول‌الله و سرکرده‌ی مسلمانان می‌خواندند. بنابراین روشن است که چرا محمد برای حفظ و تحکیم جایگاه سیاسی خویش مجبور بود که در برابر چنین تمایلاتی واکنش کند. وی نه تنها تأویل آیه‌های قرآن را مردود می‌دانست، بلکه قرآن را به آیات محکم و متشابه تقسیم می‌کرد. به این ترتیب، مسلمانان مجبور بودند که پیرامون هر پرسشی و یا راه حل هر نزاعی مستقیماً به محمد رجوع کنند. فقط از این طریق ممکن بود که از پراکندگی مسلمانان ممانعت شود و سرکردگی دینی و سیاسی اعراب در شخصیت محمد متمرکز گردد. برای نمونه در آیه‌ی ۷ سوره‌ی آل‌عمران (۳) به شرح زیر آمده است.

«اوست خدائیکه قرآن را بتو فرستاد که برخی از آن کتاب آیات محکم است که آنها اصل و مرجع دیگر آیات کتاب خواهد بود و برخی دیگر آیاتیس متشابه تا آنکه گروهی که در دلشان میل به باطل است از پی متشابه رفته تا بتأویل کردن آن در دین راه شبهه و فتنه‌گری پدید آرند در صورتیکه تأویل آن جز خدای کسی نداند (...).»

از آن‌جا که منافقان از تحقق اهداف محمد ممانعت می‌کردند، در نتیجه قابل درک است که چرا رابطه‌ی محمد در مدینه با الله به کلی دگرگون شد. وی نه دیگر رسالت خود را محدود به مکه و حومه‌ی آن می‌کرد، نه به تذکر و ارشاد غیر مسلمانان بسنده داشت و نه اطاعت را محدود به الله می‌دانست. در اغلب آیه‌های مدینه الله و رسول در جوار هم دیگر نامیده می‌شوند. آن‌ها با هم دیگر حکم می‌رانند و محمد به عنوان فرمانروا شریعت را عملی می‌سازد. این تقسیم کار چنان هماهنگ برنامه‌ریزی شده است که تمامی مسلمانانی که با برنامه‌ی سیاسی محمد مخالفت می‌کردند در کنار کافران و مشرکان قرار می‌گرفتند. به این ترتیب، چندگانگی نظری پیرامون مسائل

«ای اهل ایمان فرمان خدا و رسول و فرمانروایان (...). را اطاعت کنید و چون در امری کارتان به گفتگو و نزاع کشد به حکم خدا و رسول باز گردید اگر به خدا و روز قیامت ایمان دارید این کار (...). برای شما از هر چه تصور کنید بهتر و خوش عاقبت‌تر خواهد بود.»

به این ترتیب، محمد قادر می‌شد که تسلطش بر "جهان بیرونی" را نتیجه‌ی تحقق اراده‌ی الهی توجیه کند، البته بدون این‌که برای ترویج تعصب، توحش و خشونت پاسخ‌گو باشد. در این‌جا اصول تعقلی جامعه‌ی پیش از اسلام به نظم تبعیدی امت مسلمانان دگرگون می‌شدند و شرایط تشکیل یک نظام طبقاتی - جنسیتی که محمد طرح آن را در مکه ریخته بود، مهیا می‌ساختند. برای وی ممکن می‌شد که به عنوان پیامبر الله و فرمانروا هم فرای تشکل ساختاری عشایر اعراب قرار بگیرد و هم ادعای مالکیت جان، مال و ناموس تمامی انسان‌ها را کند. فقط با استفاده از مشروعیت دینی امکان داشت که محمد از مقبولیت دنیوی صرف نظر کرده و با اتحاد سران با نفوذ عشایر اعراب قدرت دولت اسلامی را بر فرودستان جامعه تحمیل کند.

البته در مدینه نیز شیوه‌ی مخالفت مشرکان، کافران و اهل کتاب با محمد عوض نشد. آن‌ها همچون اهالی مکه خواهان پیروی از آیین والدین خود بودند و از محمد جهت مصداق رسالتش در خواست معجزه می‌کردند. سوره‌های مدینه‌ی قرآن نیز پر از این مناظرات دینی هستند. افزون بر این، مسلمانان هنوز کاملاً به تسلط محمد در نیامده بودند. وی آن‌ها را "ضعیف‌الایمان" می‌نامید و به وسیله‌ی آیه‌های قرآن از رفتار و کردار آن‌ها شکوه می‌کرد. آن‌ها به تجارت نسبت به عبادت اولویت می‌دادند، سرمست از شراب به عبادت می‌آمدند و برای کرامت شخصی محمد ارزشی قائل نبودند. برای نمونه در آیه‌ی ۴۳ سوره‌ی النساء، آیه‌ی ۱۱ سوره‌ی الجمعة (۶۲) و آیه‌ی ۸ سوره‌ی المجادله (۵۸) به شرح زیر آمده است.

«ای اهل ایمان هرگز با حال مستی به نماز نیائید تا بدانید چه می‌گوئید (...).»

«و این مردم (...). چون تجارت یا لهو و بازیچه‌ای ببینند بدان شتابند و ترا در نماز تنها گذارند (...).»

«باید از شما مسلمانان برخی (...) خلق را به خیر و صلاح دعوت کنند و مردم را به نیکوکاری امر کرده از بدکاری نهی کنند و اینان که به حقیقت واسطه‌ی هدایت خلق هستند در دو عالم در کمال پیروز بختی و رستگاری خواهند بود».

«هر که در آسمان‌ها و زمین است با همه‌ی آثار وجودیش به رغبت و اشتیاق و به جبر و الزام شب و روز به طاعت خدا مشغول است».

بنابراین از طریق عبادت روزمره و "امر به معروف و نهی از منکر" تسلط محمد بر "جهان درونی" مسلمانان و "جهان بیرونی" امت اسلامی مستحکمتر می‌شد و درک روزمره‌ی مسلمانان معنی هستی آن‌ها را به عنوان انسان خردگرا و حقیقت‌یاب تو خالی می‌کرد. از طریق این آگاهی وارونه و درک روزمره‌ی دینی برای محمد ممکن شد که معنی هستی پیروانش را به یک دوره‌ی امتحانی تقلیل دهد و بندگی آن‌ها را در برابر اراده‌ی فردیش تبدیل به معیار ارزیابی فرجام و رستگاری دینی کند. به این ترتیب، مسلمانان نه تنها بر "جهان درونی" خود نظارت می‌کردند، بلکه موظف بودند که در برابر هواداران متعصب محمد اثبات کنند که در بندگی و اسارت فردی نسبت به محمد و جهت حفاظت از "جهان بیرونی" امت اسلامی بدون نمونه هستند.

روشن است که تحت شرایط موجود دیگر مقاومت عریان در برابر محمد غیر ممکن به نظر می‌رسید. بخصوص منافقان همواره در پی راهی بودند که با توجه به افزایش قدرت سیاسی محمد، سرکردگی وی را متزلزل سازند. آن‌ها یا با اکراه به عبادت می‌آمدند و یا در نماز از ذکر رسالت محمد طفره می‌رفتند. البته تخریب شخصیت محمد به عنوان رسول‌الله مانع پیروی انبوه اهالی مدینه از محمد و گرویدن آن‌ها به اسلام می‌شد. از آن‌جا که محمد قادر نبود که قاطعانه منافقان را به گروه کافران و یا گروه مؤمنان منسوب کند، در نتیجه همواره از آن‌ها می‌خواست که توبه کرده و بدون چون و چرا به اراده‌ی فردی وی تن دهند. برای نمونه در آیه‌های ۱۴۲ و ۱۴۳، ۶۱ و ۸۱ سوره‌ی النساء (۴)، آیه‌ی ۱۶ سوره‌ی محمد (۴۷)، آیه‌های ۱۲۴ و ۷۴ سوره‌ی التوبه (۹) در باره‌ی رفتار و کردار منافقان به شرح زیر آمده است.

سیاسی و اجتماعی در تضاد با ایمان یکتاپرستی و نظم الهی امت اسلامی قرار می‌گرفت و کفر و شرک محسوب می‌شد. برای نمونه در آیه‌ی ۱۰۱ سوره‌ی المائده (۵) و آیه‌ی ۳۶ سوره‌ی الاحزاب (۳۳) به شرح زیر آمده است.

«ای اهل ایمان، هرگز از چیزی پرسید که اگر فاش گردد، شما را بد می‌آید و اگر پرسش آن‌را به هنگام نزول آیات قرآن واگذارید، قرآن برای شما آن‌چه را مصلحت باشد، بیان می‌کند. خدا از عقاب سؤالات بیجای شما درگذشت که خدا آمرزنده و بردبار است».

«بر هیچ مرد و زن مؤمن در کاری که خدا و رسول حکم کنند اختیاری نیست (...) و هر کس نافرمانی خدا و رسول کند دانسته به گمراهی سختی افتاده است».

بنابراین محمد تشکیل دولت اسلامی را نه تنها نتیجه‌ی اراده‌ی الهی معرفی می‌کرد، بلکه وحدت کلمه‌ی تمامی مسلمانان را از اصول غیر قابل نظر نظم امت اسلامی می‌خواند. از منظر محمد دوران مناظره و یارگیری پایان یافته بود و تمامی مسلمانان موظف بودند که به سرکردگی دینی و سیاسی وی تن دهند. البته محمد برای تحقق اهدافش مشخصاً در قدرت الله شریک شد و بار دیگر و به شیوه‌ی نوینی به سوی شرک سوق گرفت. روشن است که دسترسی محمد به قدرت اجرایی تحقق برنامه‌ی سیاسییش را راحت تر می‌ساخت. بخصوص به این دلیل که در مدینه عبادت و "امر به معروف و نهی از منکر" مسلح به قدرت اجرایی شدند. در حالی که اجبار و الزام نماز روزانه مسلمانان را در اماکن دینی مجتمع می‌ساخت، هواداران متعصب محمد به عنوان "نگهبانان حدود الهی" واسطه‌ی هدایت مسلمانان شدند. برای نمونه در آیه‌ی ۱۱۲ سوره‌ی التوبه (۹)، آیه‌ی ۱۰۴ سوره‌ی آل‌عمران (۳) و آیه‌ی ۱۵ سوره‌ی الرعد (۱۳) به شرح زیر آمده است.

«(...) از گناه پشیمانان، خدا پرستان، حمد و شکر نعمت گزاران، روزه داران، نماز با خضوع گزاران، امر به معروف و نهی از منکر کنندگان و نگهبانان حدود الهی (...) و مؤمنان را (...) بشارت ده».

داشت و دیگر برای وی ضروری نبود که در برابر تمسخر مخالفانش کوتاه بیاید. با این وجود محمد مصلحت تشکیل دولت اسلامی را در این می‌دید که در ترویج تعصب اندازه نگاه دارد و انگیزه‌ی انتقام و خشونت خویش را مهار کرده و بیگدار به آب نزند.

در این دوران دو تن از شاعران مدینه به نام‌های اسماء بنت مروان و ابوفک رسالت وی را در اشعارشان به باد تمسخر می‌گرفتند. محمد برای مقابله‌ی لفظی با آن‌ها یک شاعر به نام حسن بن طیب را به خدمت گرفت زیرا که تحت شرایط موجود هنوز قادر به قتل آن‌ها نمی‌شد. افزون بر این، ضروری بود که نخست امرار معاش مهاجران تضمین و به این ترتیب، تبعیت مسلمانان از محمد مستحکم‌تر شود. در این ارتباط محمد برنامه‌ی راهزنی کاروان‌هایی را ریخت که بین طائف و مکه کالاهای تجاری را حمل و نقل می‌کردند. از این پس، محمد سنن اعراب را یکی پس از دیگری در هم می‌شکست و این اعمال غیر اخلاقی را از طریق قرآن توجیه می‌کرد. وی مدام بر این نکته تأکید داشت که البته حفظ سنت‌ها بسیار ضروری است، اما گناه مشرکان که مسلمانان را مجبور به مهاجرت از مکه کرده‌اند، به مراتب بزرگتر می‌باشد. راهزنی مسلمانان سرانجام منجر به جنگ بدر با مشرکان مکه شد. محمد از این جنگ سرفراز به مدینه باز گشت و بلافاصله فرمان قتل اسماء بنت مروان و ابوفک را صادر کرد. با تضمین بازسازی مادی امت اسلامی، استحکام تبعیت مسلمانان از محمد و افزایش قدرت سیاسی رسول‌الله دیگر برای وی ضروری نبود که کوتاه بیاید و از مجازات کسانی که وی را مسخره می‌کردند و به وی دشنام می‌دادند، صرف نظر کند. امیر بن عدی و سلیم بن امیر که در جنگ بدر شرکت نداشتند و در انتظار فرصت مناسبی برای اثبات ارادت خود به محمد بودند، در همان شب سرهای بریده‌ی آن دو شاعر را به محمد تقدیم کردند و به نام الله تقدیر شدند.^{۱۷} این دو تن اولین قربانیان ترور دولت اسلامی به شمار می‌روند. از این پس، بنیان کیش شخصیت در اسلام گذاشته شد. هر کسی که عصمت پیامبر را خدشه دار می‌ساخت، باید به فکر عواقب و مجازات گفتار و کردارش نیز بود.

^{۱۷} vgl. Rodinson, Maxime (۱۹۷۵): ebd., S. ۱۶۶f., und

vgl. Paret, Rudi (۱۹۹۱): ebd., S. ۱۶۲ und

«همانا منافقان با خدا مکر و حيله ميکنند و خدا نیز به آنها مکر میکند (...). چون به نماز آیند با حال بی میلی و کسالت و برای ریاکاری آیند ذکر خدا را جز اندک (...). نکنند دو دل و مردد باشند نه بسوی مؤمنان یکدل میروند و نه به جانب کافران (...).»

«و چون به ایشان گفته شود که به حکم خدا و رسول باز آئید گروه منافق را بینی که سخت مردم را از گرویدن بتو باز میدارند.»

«(...) و شب چون از حضور تو دور شوند گروهی خلاف گفته ترا در دل گیرند و خدا اندیشه شبانه آنها را خواهد نوشت (...).»

«و بعضی از مردم (...) کاملاً به گفتارت گوش میدهند تا وقتی که از حضورت خارج میشوند با اهل علم به تمسخر و اهانت میگویند رسول ما را از سر توجه گفت؟ (...).»

«و هرگاه سوره‌ای نازل شود برخی (...) هستند که از روی انکار به دیگران میگویند این سوره بر ایمان کدام افزود؟ (...).»

«و منافقان قسم به خدا یاد می‌کنند که حرف کفر بر زبان نیاورده‌اند چنین نیست البته سخن کفر گفته پس اظهار اسلام کافر شدند (...). و اکنون هم اگر باز توبه کنند بر آنها بهتر است.»

در اوضاع موجود محمد باید به توبه‌ی منافقان بسنده می‌کرد زیرا نه قادر به مجزا کردن آن‌ها از جماعت مسلمانان می‌شد و نه با وجود مشرکان، کافران و اهل کتاب در مدینه قدرت سرکوب آن‌ها را داشت. وی باید نخست از شخصیت خویش یک کیش می‌ساخت و آن‌را به صورت یک گرداب شوم با تعصب و جهالت پیروان خود پیوند می‌داد. فقط پس از تنزیه و تقدیس شخصیت محمد امکان داشت که سرپیچی از فرامین وی تبدیل به جرم و قابل مجازات شوند. افزون بر این، کیش شخصیت برای محمد همچنین ممکن می‌کرد که به تناقض‌گویی و تاکتیک سیاسی مدارا و تعصب ادامه دهد، بدون این که مورد تمسخر و یا انتقاد مخالفان خود قرار بگیرد. البته برای محمد تمسخر رسالتش جدید نبود. وی در مکه با شدیدترین انتقادات و تمسخرها روبرو شده بود، بدون اینکه قادر به ممانعت از آن‌ها شده باشد. لیکن پس از مهاجرت به مدینه اوضاع برای وی به کلی تغییر کرده بود. از این پس، محمد قدرت اجرایی را در دست

پیرامون شکست در جنگ اُحد آمده‌اند، محمد شخصاً سخن می‌گوید و از الله به صورت شخص سوم یاد می‌کند. در آیه‌های یاد شده به شرح زیر آمده است.

«و همانا شما را به حقیقت در جنگ بدر یاری کرد و غلبه بر دشمن داد با آن که شما از هر جهت در مقابل دشمن ضعیف بودید، پس راه خداپرستی و تقوی پیش برید، باشد که شکر نعمت‌های خدا بجای آرید».

«آنچه در روز اُحد هنگام مقابله دو صف کارزار به شما رسید بقضای خدا و مشیت نافذ او بود تا آنکه بیازماید اهل ایمان را تا معلوم شود و حال آنکه ثابت قدم در ایمانند»^{۱۸}

بنابراین با افزایش قدرت سیاسی محمد در مدینه تغییرات کلی در دین اسلام به وجود آمد. به نظر می‌آید که محمد خود را در کنار الله قرار داد که مقاومت منافقان و مخالفانش را در هم بشکند. در اوضاع موجود برای محمد راه دیگری نبود. وی یا باید به جدایی دین و سیاست تن می‌داد و یا در کنار الله قرار می‌گرفت. در حالی که اولی از محمد یک راهب می‌ساخت، دومی وی را به سوی شرک سوق می‌داد. با وجودی که همچواری الله و رسولش به معنی شرکت مستقیم محمد در قدرت الهی بود، لیکن به نظر می‌آید که فقط از این طریق برای محمد امکان داشت که منافقان را از جماعت مسلمانان مجزا کرده و مقاومت آن‌ها در برابر اهداف خود را بصورت مخالفت مستقیم با اراده‌ی الهی بخواند. به این ترتیب، قتل منافقان یک توجیه شرعی می‌یافت. روشن است که تحت توازن قوای موجود محمد قادر نبود که عملاً به سرکوب منافقان روی بیاورد. از این رو، وی در اوایل مجازات آن‌ها را به الله و آخرت موکول می‌کرد. برای نمونه در آیه‌ی ۸۰ سوره‌ی النساء (۴) و آیه‌ی ۶۳ سوره‌ی التوبه (۹) به شرح زیر آمده است.

^{۱۸} vgl. Rodinson, Maxime (۱۹۷۵): ebd., S. ۱۸۰ und

vgl. Paret, Rudi (۱۹۹۱): ebd., S. ۱۱۸f., ۱۲۱

نمونه‌ی بعدی آیه‌ی ۲۵ سوره‌ی التوبه (۹) که در ارتباط با جنگ حنین آمده است .

«خدا شما مسلمانان را در مواقعی بسیار (...) یاری کرد و نیز در جنگ حنین که فرفته و مقرر، بسیاری لشکر اسلام شدید و آن لشکر بسیار اصلاً به کار شما نیامد و زمین بدان فراخی بر شما تنگ شد (...) تا آن‌که همه رو به فرار نهادید»

با گذشت زمان تنزیه و تقدیس شخصیت محمد تبدیل به یکی از اصول تدین اسلام شد. هم‌چنین دوران فروتنی وی به پایان رسید. وی دیگر یک بنده‌ی گمراه نبود که از طریق الله هدایت می‌شد، بلکه الله و فرشتگان به هواداری وی در آمده بودند و برایش صلوات و درود می‌فرستادند. به این ترتیب، محمد به مسلمانان القاء می‌کرد که حرمتش را نگاه دارند و نه وی را به تمسخر کشند و نه در جایی بر وی تقدم جویند. در اغلب سوره‌های مدینه جایگاه محمد به عنوان رسول‌الله برجسته می‌شود و مسلمانان موظف به احترامش می‌شوند. برای نمونه در آیه‌ی ۵۶ سوره‌ی الاحزاب (۳۳) و آیه‌های ۱ و ۲ سوره‌ی الحجرات (۴۹) پیرامون کیش شخصیت محمد به شرح زیر آمده است.

«خدا و فرشتگانش به روان پاک این پیغمبر درود می‌فرستند شما هم ای اهل ایمان بر او صلوات و درود فرستید و با تنظیم و اجلال بر او سلام گوئید».

«ای کسانی‌که بخدا ایمان آورده‌اید (...) بر خدا و رسول تقدم مجوئید و از خدا بترسید (...) که خدا بگفتار شما شنوا و (...) داناست ای اهل ایمان فوق صوت پیامبر صدا بلند مکنید (...) و همیشه با پیامبر اسلام با ادب سخن گوئید) که اعمال نیکتان (...) محو و باطل شود و شما فهم نکنید».

در این‌جا به کلی روشن می‌شود که با افزایش قدرت سیاسی محمد در مدینه، وی از نظر ذهنی و عینی در قدرت الهی شریک شد، در حالی که هم‌چون گذشته افزون‌پرستان را محکوم به شرک می‌کرد و از مجازات دنیوی و اخروی می‌هراساند. ترویج توحش برای محمد ممکن می‌کرد که حدودی برای قدرت خود قائل نباشد و تمامی اصولی را که در مکه به آن‌ها پایبند بود، یکی پس از دیگری لغو کند. وی دیگر یک بنده‌ی گمراه نبود که طریق الله هدایت می‌شد و فراتر از قرائت کلام‌الله و هراساندن مشرکان وظیفه‌ی دیگری نداشت. وی خود را مجاز می‌دانست که کلام‌الله را غصب کند و مستقیماً از جانب خدا سخن براند. بخصوص در دوران جنگ، محمد مسلمانان را از طریق آیات قرآن مستقیماً تهییج می‌کرد و عواقب شکست و پیروزی را شخصاً موجه می‌ساخت. برای نمونه در آیه‌های ۱۲۳ و ۱۶۶ سوره‌ی آل‌عمران (۳) که

عیسی به بعثت رسیده و کتاب دینی یهودیان و مسیحیان را محترم شمرده و تأیید می‌کند، نیز آن‌ها را برای گرویدن به اسلام و تبعیت از محمد قانع نمی‌کرد. روشن است که با وجود اقوام یکتاپرست در مدینه، قدرت دولت اسلامی و سرکردگی دینی و سیاسی محمد به عنوان رسول‌الله مورد پرسش قرار داشت. از این رو، محمد برای تثبیت و تحکیم دولت اسلامی یک برش ایدئولوژیک با ادیان یهودی و مسیحی را تدارک دید. با وجودی که محمد در مکه مدعی شده بود که اولین مسلمان است، لیکن از طریق قرآن برای ابراهیم یک افسانه ساخت و وی و فرزندش (اسماعیل) را نخستین مسلمانان خواند که خانه‌ی کعبه را برای یکتاپرستی بنا کرده‌اند. این افسانه در آیه‌های ۱۲۷ تا ۱۲۸ سوره‌ی البقره (۲) به شرح زیر آمده است.

«وقتی که ابراهیم و اسماعیل دیوارهای خانه‌ی کعبه را بر افراشتند و عرض کردند پروردگارا این خدمت را از ما قبول فرما، تویی که دعای خلق را اجابت کنی و به اسرار همه دانایی، ابراهیم و اسماعیل عرض کردند، پروردگارا نخست ما را تسلیم فرمان خود گردان و فرزندان ما را هم به تسلیم در رضای خود بدار و راه پرستش و اطاعت را به ما بنما (...) که تنها تویی بخشنده و مهربان».

به این ترتیب، محمد به وسیله‌ی این افسانه ابراهیم را یک حنیف نامید که در جستجوی پروردگار خانه‌ی کعبه را با همکاری فرزندش بنا کرده است. از این پس، آن‌ها اولین مؤمنانی محسوب شدند که تسلیم امر الله شده و به اسلام ایمان آورده بودند. بنابراین دیگر این محمد از طوایف مشرک اعراب نبود که باید به ادیان یکتاپرست ایمان می‌آورد، بلکه این یهودیان و مسیحیان بودند که از دین واقعی ابراهیم (اسلام) منحرف گشته و باید از محمد پیروی می‌کردند. محمد همچنین قتل عیسی را مصداق ادعای خود و انحراف یهودیان از دین ابراهیم می‌دانست. به نظر محمد همان‌گونه که یهودیان در بعثت عیسی تردید کردند و وی را به قتل رساندند، همچنین منکر بعثت او می‌شدند و از ایمان به اسلام سرپیچی می‌کردند.^{۱۹}

^{۱۹} vgl. Schall, A. (۱۹۸۸): Gott, Welt und Mensch im Koran - Grundansichten des Islam, in: Saeculum, Bd. ۳۹, S. ۲۴۷ff., Freiburg/München, S. ۲۵۶, und vgl. Paret, Rudi (۱۹۷۰): ebd., S. ۳۵۰, und

«هر که رسول را اطاعت کند خدا را اطاعت کرده است و هر که مخالفت کند (...) ما ترا به نگهبانی آنها نفرستادیم».

«آیا نمیدانید که هر کس با خدا و رسولش به عداوت برخیزد آتش دوزخ کیفر دائمی اوست و این به حقیقت ذلت و خواری بزرگ است».

در حالی که محمد خواهان تبعیت بی چون و چرای مسلمانان می‌شد و جهت تحقق وحدت کلمه در امت اسلامی با منافقان کشمکش می‌کرد، درگیری وی با یهودیان و مسیحیان مدینه شدت می‌گرفت. اهل کتاب حاضر نبودند که به رسالت وی تن دهند و به اسلام ایمان بیاورند. آن‌ها نیز مانند هم‌کیشان خود در مکه از محمد درخواست معجزه داشتند که رسالت وی را بپذیرند. از آن‌جا که محمد قادر به معجزه نمی‌شد، در نتیجه از طریق قرآن به اعتراض یهودیان و مسیحیان پاسخ می‌داد. مضمون این مناظرات را می‌توان برای نمونه در آیه‌های ۱۳۹ تا ۱۴۰ سوره‌ی البقره (۲) به شرح زیر مطالعه کرد.

«ای پیغمبر به اهل کتاب بگو که شما را با ما در موضوع خدا چه جای بحث و جدال است، در صورتی که او پروردگار ما و شماس و ما مسئول کار خود و شما مسئول کردار خویش هستید، چیزی که هست ما یم تنها ملتی که خدا را به یکتایی شناخته و او را از روی خلوص می‌پرستیم، یا اگر شما اهل کتاب در موضوع انبیا با مسلمین به جدل بر خاسته گوید که ابراهیم و اسماعیل و اسحاق و یعقوب و فرزندان او بر آیین یهودیت یا نصرانیت بودند، خدا مرا فرماید که پاسخ ده که شما بهتر می‌دانید یا خدا؟ و کیست ستمکارتر از آن که شهادت خدا را درباره‌ی انبیا کتمان کند و یا گواهی خدا را به رسالت محمد (ص) در کتب آسمانی مخفی دارد (...)».

با وجودی که محمد در این‌جا نیز از در شکیبایی وارد شد و مانند گذشته راه را برای ایمان یهودیان و مسیحیان به اسلام گشوده گذاشت، لیکن مؤمنان اهل کتاب به رسالت دینی و سرکردگی سیاسی وی تن نمی‌دادند. استقلال دینی یهودیان همواره موجب خطر برای دولت جوان اسلامی می‌شد زیرا وحدت ساکنان مدینه را در برابر طوایف متخاصم دشوار می‌کرد و مانعی در برابر تحقق یک سیاست راسخ دولتی می‌ساخت. حتا تأکید محمد در رسالتش به عنوان پیامبر اولوالعزم که در ردیف نوح، ابراهیم، موسی و

روشن است که محمد در این‌جا توازن قوا را به خوبی در نظر داشت و تغییر قبله را به صورت رادیکال عملی نکرد. بخصوص منافقان تغییر قبله را نمی‌پذیرفتند و سرکردگی سیاسی محمد را متزلزل می‌ساختند. دیگر برای مسلمانان قابل درک نبود که چرا عبادت یکتاپرستی به سوی بتخانه‌ی کعبه مجاز شده است، در حالی که محمد در مکه مسلمانان را فرا می‌خواند که مانند دیگر یکتاپرستان سامی به سوی اورشلیم نماز گذارند. از سوی دیگر، محمد نمی‌خواست که تحت شرایط موجود قاطعانه با مؤمنان اهل کتاب قطع رابطه کند و مقاومت آن‌ها را در برابر دولت اسلامی تشدید نماید. لیکن وی در این‌جا به کلی ناامید شده بود که اهل کتاب به دین اسلام ایمان می‌آورند و پیرو آیین وی می‌شوند. با این وجود محمد از مسلمانان می‌خواست که گذشت کنند و صبور باشند تا زمان انتقام از اهل کتاب فرا رسد. روشن است که با وجود یأس محمد همچون گذشته شکیبایی و تعصب تاکتیک سیاسی وی را معین می‌کردند. برای نمونه در آیه‌ها ۱۴۵ و ۱۰۹ سوره‌ی البقره (۲) به شرح زیر آمده است.

«و تو ای پیغمبر بدان که اگر بر قسم معجزه برای اهل کتاب بیاوری پیرو قبله تو نشوند و تو نیز پیرو قبله آنان نشوی بعضی از ملل پیرو قبله برخی دیگر نگردند».

«بسیاری از اهل کتاب آرزو و میل آن دارند که شما را از ایمانتان به کفر برگردانند به سبب حسدی که بر ایمان شما برند بعد از آنکه حق بر آنها آشکار گردید پس (...) در گذرید و مدارا کنید تا هنگامیکه که فرمان خدا (...) برسد که البته خدا بر هر چیز قادر و توانا است».

با وجودی که محمد مسلمانان را به شکیبایی و صبر فرا می‌خواند، لیکن تغییر قبله‌ی مسلمانان برای اهل کتاب یک خطر جدی تلقی می‌شد. از این رو، برخی از یهودیان به سرکردگی کعب بن‌الاشرف از طایفه‌ی بنی‌النضیر، مشرکان مکه را برای جنگ با مسلمانان تهییج کردند. این اقدام برای محمد انگیزه‌ای شد که با یهودیان به کلی اتمام حجت کند و به وسیله‌ی قرآن مشروعیت سرکوب و قتل آنان را مهیا سازد. از این پس، محمد یک سلسله از آیه‌ها را قرائت کرد و یهودیان را با زشت‌ترین القاب به باد ناسزا گرفت. البته مجادله‌ی لفظی محمد با یهودیان بارها نیز در مکه رخ داده بود. لیکن در مدینه محمد دیگر در اقلیت نبود و سرکرده‌ی دینی و سیاسی مسلمانان و

روشن است که افسانه سرایی برای ابراهیم به عنوان نخستین مسلمان و بانی کعبه یک انشعاب ایدئولوژیک را با دیگر ادیان یکتاپرست سامی تدارک دید. به این ترتیب، محمد از یک سو، دین اسلام را به عنوان دین حقانی در تداوم ادیان توحیدی مستقر ساخت و با استفاده از اسطوره‌های سامیان رسالت خویش را موجه کرد و از سوی دیگر به یهودیان و مسیحیان اتهام می‌زد که با تحریف منابع دینی خویش از دین راستین ابراهیم منحرف شده‌اند. برای نمونه در آیه‌های ۶۴ تا ۶۸ سوره‌ی آل‌عمران (۳) به شرح زیر آمده است.

«ای اهل کتاب چرا در آیین ابراهیم با هم مجادله کنید، در صورتی که تورات و انجیل شما بعد از او نازل شده، آیا تعقل نمی‌کنید؛ گیرم در آن‌چه می‌دانید شما را مجادله روا باشد، چرا در آن‌چه عالم نیستید باز جدل و گفتگو به میان آرید و خدا همه چیز را می‌داند و شما نمی‌دانید (...). ابراهیم به آیین یهود و نصاری نبود ولیکن بدین حنیف توحید و اسلام بود و هرگز از آنان که به خدا شرک آرند نبود، نزدیکترین مردم به ابراهیم کسانی هستند که از او پیروی کنند و این پیامبر و امت اوست که اهل ایمانند و خدا دوستدار مؤمنان است».

محمد هم‌زمان از این افسانه استفاده کرد که بر برنامه‌ی راسخ دولت اسلامی جهت تسخیر مکه تأکید کند. به این ترتیب، شکست مشرکان و استقرار دوباره‌ی یکتاپرستی در خانه‌ی کعبه توجیه تدارک جنگ با قریشیان مکه شد. البته محمد انشعاب با اهل کتاب را تصمیم‌الله می‌نامید که با تغییر قبله‌ی مسلمانان جنبه‌ی شرعی به خود می‌گرفت. برای نمونه در آیه‌ی ۱۴۴ سوره‌ی البقره (۲) به شرح زیر آمده است.

«ما توجه تو را به آسمان در انتظار وحی و تغییر قبله بنگریم و البته روی تو را به قبله‌ای که خشنودت سازد بگردانیم، پس روی کن به سوی مسجدالحرام و شما مسلمانان نیز در هر کجا باشید گاه نماز روی بدان جانب کنید و گروه اهل کتاب بخوبی می‌دانند که این تغییر قبله به حق و راستی از جانب خداست و خدا از کردار آن‌ها (...) غافل نیست».

مسیحیان تفاوت قائل شد. در این آیات یهودیان در کنار مشرکان قرار گرفتند و با زشتترین القاب توصیف شدند. در همان حال مسیحیان نقش متقابل به خود گرفتند. دلیل اتخاذ این سیاست از یک سو، بستگی به پراکندگی مسیحیان داشت. آن‌ها بر خلاف طوایف متمرکز یهودی یک خطر جدی برای سرکردگی محمد و استقرار دولت اسلامی محسوب نمی‌شدند. از سوی دیگر، محمد تحت اوضاع موجود ضروری نمی‌دانست که بر مقاومت مسیحیان در برابر اهداف سیاسی خود بیفزاید. برای نمونه این موضوع را می‌توان در آیه‌های ۸۲ و ۸۳ سوره المائده (۵) و آیه‌ی ۷۵ سوره‌ی آل‌عمران (۳) به شرح زیر مطالعه کرد.

«همانا دشمن‌ترین مردم نسبت به مسلمانان یهود و مشرکان را خواهی یافت و با محبت‌تر از همه کس با اهل ایمان آنانند که گویند ما نصرانی هستیم این دوستی نصاری با مسلمانان بدین سبب است که برخی از آنها دانشمند و پارسا هستند و بر آنها بر حکم خدا تکبر و گردنکشی نمی‌کنند و چون آیاتی را که به رسول فرستاده شده بشنوند اشک از دیدگاه آنها جاری میشود زیرا حقانیت آنرا شناخته گویند بارالها ما به رسول تو محمد (ص) و کتاب آسمانی او قرآن ایمان آوردیم ما را در زمره گواهان صدیق او بنویس.»

«بعض اهل کتاب (از نصاری) تا به آن حد درستکارند که اگر مال بسیاری به آنها امانت بسپاری رد امانت کنند و برخی دیگر اهل کتاب (یهود) تا آن اندازه نادرستند که اگر به آنها یکدنیا امانت دهی رد نکنند جز آنکه بر مطالبه آن سختگیری کنی از این رو که گویند برای ما پیروان کتاب تورات بهر وسیله خوردن مال غیر اهل تورات گناهی ندارد و این سخن را به کتاب تورات نسبت دهند در صورتیکه میدانند که بخدا نسبت دروغ میدهند.»

بنابراین محمد نخست به سر بخت یهودیان رفت. وی نخست تدارک قتل کسانی را دید که برای دولت اسلامی خطرناک محسوب می‌شدند. کعب بن‌الاشرف و وزیر بن‌الرضیم از سرشناس‌ترین سرکردگان یهودیان و مخالفان محمد به شمار می‌رفتند. افزون بر آن‌ها، سفیان بن‌خلید در صدر طایفه‌ی بنی‌لیهجان قصد حمله به مدینه را داشت. قاتل بن‌الاشرف شخصی به نام ابن‌رافی بود و عبدالله بن‌اونیس را سفیان

حاکم شهر محسوب می‌شد. در حالی که قوای مقننه و مجریه در دست وی قرار داشتند، تنزیه و تقدیس شخصیت وی رسالتش را فقط در خفا قابل انکار می‌کرد. تحت اوضاع نوین محمد جهت تسهیل سرکوب یهودیان به ترویج تعصب روی آورد و خصمانه مدعی شد که الله یهودیان را به سگ، خوک، بوزینه و حمار مسخ کرده است. در این‌جا روشن می‌گردد که محمد برای تدارک و تساهل سرکوب یهودیان صلاح می‌دید که آن‌ها را از کالبد انسانی خارج سازد و موجودیت آن‌ها را به سطح احشام تقلیل دهد. به این ترتیب، محمد با قوم بنی‌اسرائیل اتمام حجت کرد، البته بدون این‌که مستقیماً با مسیحیان از در جنگ در بیاید و سرکوب آن‌ها را در برنامه‌ی سیاسی خود قرار بدهد. از طریق قرآن برای وی ممکن می‌شد که تعصب دینی را مانند ابزاری جهت انهدام دشمنانش به کار گیرد. برای نمونه در آیه‌های ۸۵ و ۶۵ سوره‌ی البقره (۲)، آیه‌ی ۶۰ سوره‌ی المائده (۵) و آیه‌ی ۵ سوره‌ی الجمعه (۶۲) در رابطه با یهودیان به شرح زیر آمده است.

«چرا به برخی از احکام تورات که به نفع شما است ایمان آورده و به بعضی دیگر کافر میشوید پس جزای چنین مردم بدکردار چیست جز ذلت و خواری در زندگی این دنیا و سخت‌ترین عذاب در روز قیامت و خدا غافل از کردار شما نیست.»

«محققاً دانسته‌اید جماعتی که از شما عصیان ورزیده حرمت شنبه را نگاه نداشتند آنان را مسخ کردیم و گفتیم بوزینه شوید (...).»

«بگو ای پیغمبر آیا شما را آگاه سازم که کدام قوم را نزد خدا بدترین پاداش است کسانی را که خدا بر آنها لعن و غضب کرده و آنان را به بوزینه و خوک مسخ نمود (...).»

«وصف حال آنانکه تحمل (...). تورات کرده خلاف آن عمل نموده در مثل بجماری ماند که بار کتابها بر پشت کشید (...). آری قومیکه حالشان اینست که آیات خدا را تکذیب کردند بسیار مردم ستمگر بدی هستند و خدا هرگز ستمکاران را (...). رهبری نخواهد کرد.»

محمد برای تسهیل سرکوب اهل کتاب نخست ضروری می‌دانست که یهودیان و مسیحیان را منشعب کند. از این رو، وی آیاتی را قرائت کرد و میان یهودیان و

«آنانکه بخدائی مسیح پسر مریم قائل شدند براستی کافر شدند در صورتی که مسیح به بنی اسرائیل گفت خدائی را که آفریننده من و شماست بپرستید که هر کس به او شرک آورد خدا بهشت را بر او حرام سازد و جایگاهش در آتش دوزخ باشد».

از این پس، محمد دستور فتح محله‌های پراکنده‌ی مسیحی را صادر کرد و مسلمانان دلمات القندال و آیلا را به سلطه‌ی دولت اسلامی در آوردند. از آن‌جا که نه طوایف یهودی و مسیحی به اسلام ایمان می‌آوردند و نه قبل از فتح مکه محمد قادر به صدور دستور قتل آن‌ها بود، در نتیجه مؤمنان اهل کتاب به عنوان فرودستان دینی موظف شدند که بخش بزرگی از حاصل کشاورزی، کالاهای دستی و پول خود را به صورت جزیه به دولت اسلامی بپردازند. هم‌زمان یهودیان و مسیحیان در برابر مجاز شدند که با صرف نظر از ایجاد دسیسه بر علیه دولت اسلامی و به عنوان اعضای ادیان توحیدی، آیین دینی و مراسم فرهنگی خود را اجراء کنند (۷۵). توجیه دینی این تعصب در آیه‌های ۲۹ تا ۳۳ سوره‌ی التوبه (۹) به شرح زیر آمده است.

«...» (با هر که از اهل کتاب که ایمان به خدا و روز قیامت نیاورده است و آن چه را خدا و رسولش حرام کرده، حرام نمی‌داند و به دین حق (...) نمی‌گردد، کارزار کنید تا آنگاه که با ذلت و تواضع به اسلام جزیه دهند و یهود گفتند عزیز و نصاری گفتند مسیح پسر خداست این سخنان را که این‌ها بر زبان میرانند خود را به کیش کافران مشرک پیشین نزدیک و مشابه می‌کنند، خدا آن‌ها را هلاک و نابود کند (...)) اوست خدایی که رسول خود را با دین حق به هدایت خلق فرستاد تا بر همه‌ی ادیان عالم تسلط و برتری دهد، هر چند مشرکان ناراضی و مخالف باشند».

در این‌جا بار دیگر روشن می‌شود که با افزایش قدرت سیاسی محمد در مدینه، تغییرات کلی در دین اسلام به وجود می‌آید. محمد دیگر مانند دوران مکه نه رسالت خود را محدود به آن‌جا و حومه‌ی آن می‌کرد و نه اسلام را یک دین مختص به اعراب می‌دانست. از آن‌جا که مفاهیم خاتم‌الانبیاء و وحی الهی مضامین یک دین جهان‌شمول هستند، در نتیجه تفاوت فروتنی محمد در مکه با ادعای وی در مدینه نه تناقض‌گویی عریان، بلکه تحقق یک تاکتیک سیاسی از شکیبایی و تعصب بودند که به بهترین وجه ممکنه تسلط وی بر طوایف اعراب این منطقه را ممکن می‌کردند. لیکن تحقق این

بن‌خلید سر برید، در حالی که بن‌الرضیم همراه با یک گروه ۳۰ نفره به قتل رسید، هنگامی که برای مذاکره با محمد از خیبر به مدینه سفر می‌کرد. محمد فرمان قتل مخالفانش را غیر مستقیماً صادر می‌کرد که مبادا به کیش شخصیتش خدشه‌ای وارد آید. وی در همان حال با مفهوم فی سبیل‌الله این اعمال غیر اخلاقی را موجه می‌ساخت.^{۲۰}

محمد سرانجام به بهانه‌های متفاوت سه طایفه‌ی یهودی به نام‌های بنی‌القینقاع (در ماه آوریل ۶۲۴ میلادی)، بنی‌النضیر (در ماه اوت ۶۲۵ میلادی) و بنی‌القریظه (در ماه آوریل ۶۲۷ میلادی) را یکی پس از دیگری و با شدت بیشتری به خاک و خون کشید. فقط در آخرین جنگ ۶۰۰ و یا ۹۰۰ تن از اسرای جنگی به قتل رسیدند و زنان و اطفال یهودی به بردگی مسلمانان در آمدند.^{۲۱} پس از تحکیم نهایی قدرت دولت اسلامی در مدینه، مابقی اهالی شهر از هراس بروز تعصب مسلمانان و برای حفظ جان، مال و ناموس خویش و بدون این‌که کوچکترین اعتقادی به اسلام داشته باشند با پیامبر اسلام بیعت کردند و تحت نظارت دولت اسلامی قرار گرفتند. سپس مسلمانان بقیه‌ی طوایف یهود، از جمله طایفه‌ی مغناع را سرکوب کردند. ساکنان یهودی فدک، ودی‌الکورا و تیماء خرد به خرج دادند و از ترس جان، مال و ناموس خود اقتدار دولت اسلامی را پذیرفتند.

پس از سرکوب یهودیان نوبت به مسیحیان رسید و دوباره آیاتی بر زبان محمد جاری شد که سرکوب آن‌ها را نیز موجه سازد. محمد نخست مسیحیان را همپیمان و دوستدار یهودیان و از دشمنان اسلام نامید که رابطه‌ی مسلمانان با آن‌ها را قطع کند. وی سپس مسیحیان را مانند یهودیان و بت‌پرستان مشرک خواند و برنامه‌ی سرکوب آن‌ها را از منظر اسلام توجیه کرد. از جمله باید از آیه‌های ۵۱ و ۷۲ سوره‌ی المائده (۵) یاد کرد. در این آیه‌ها به شرح زیر آمده است.

«ای اهل ایمان یهود و نصاری را (...) به دوستی نگیرید آنان بعضی دوستدار بعضی دیگرند و هر که از شما مؤمنان با آنها دوستی کند (...) به حقیقت از آنها خواهد بود».

^{۲۰} vgl. ebd., S. ۲۰۳f.

^{۲۱} vgl. ebd., S. ۲۴۱

سرانجام برای اهالی مکه مقرر شد که در سال آینده به مدت سه روز شهر را تخلیه کرده که زائران مسلمان مراسم عمره را بجا آرند.^{۲۲} از آنجا که برخی از سران طوایف قریش منافع خود را در تبعیت از دولت اسلامی می‌دیدند، در نتیجه محمد نیز در را بروی آن‌ها نبست. محمد جهت تضعیف مقاومت مشرکان ضروری می‌دانست که تمام کسانی که تمایلی به یکتاپرستی داشتند و یا منافع شخصی و یا طایفه‌ای خود را در ائتلاف با دولت اسلامی می‌دیدند، به مدینه هجرت کرده و به سپاه مسلمانان بپیوندند. در این‌جا بار دیگر تاکتیک سیاسی محمد از شکیبایی و تعصب به خوبی روشن می‌شود. وی به عهدنامه‌ی حدیبیه تن داد، با وجودی که برنامه‌ی فتح مکه را ریخته بود. محمد هم‌زمان بیعت با خود را بیعت با الله می‌خواند و دست خود را مانند دست الله فرای دست آن‌ها می‌دانست. به این ترتیب، تازه مسلمانان و هم‌پیمانان جدید محمد متعهد بودند که یا به بیعت خود با رسول‌الله پایبند بمانند و پاداش الهی کسب کنند. و یا با مجازات دنیوی و اخروی مواجه شوند. برای نمونه آیه‌ی ۷۵ سوره‌ی انفال (۸) و آیه‌ی ۱۰ سوره‌ی الفتح (۴۸) در رابطه با عهدنامه‌ی حدیبیه به شرح زیر آمده‌اند.

«و آنان که ایمان آورده‌اند و بعد از شما (...) هجرت گزینند و به اتفاق شما در راه دین جهاد کردند آنها نیز از شما مؤمنان هستند (...) وارث مراتب خویشاوندان در کتاب خدا بعضی مقدم بر بعضی دیگر مقرر شده که خدا بر هر چیز و به همه مصالح خلق داناست.»

«ای رسول مؤمنان که (...) با تو بیعت کردند در حقیقت با خدا بیعت کردند (...) دست خداست (یدالله، ف) بالای دست آنها پس از آن هر که نقض بیعت کند بزیران هلاکت خویش به حقیقت اقدام کرده است و هر که به عهدی که با خدا بسته وفا کند بزودی خدا به او پاداش بزرگ عطا خواهد کرد.»

برنامه فقط زمانی امکان داشت که محمد بر مکه نیز مسلط می‌شد و به الزام و اجبار تمامی مشرکان و کافران به اسلام می‌گرویدند. بنابراین در شرایط موجود برای محمد راه دیگری باقی نمی‌ماند به جز این‌که مجازات اهل کتاب را به آخرت ارجاء دهد و به دریافت جزیه از آن‌ها و نقش فرودست‌شان نسبت به مسلمانان اکتفا کند. برای نمونه در آیه‌ی ۲۵۶ سوره‌ی البقره (۲)، آیه‌ی ۶ سوره‌ی البینه (۹۸) و آیه‌ی ۱۷ سوره‌ی هود (۱۱) به شرح زیر آمده است.

«کار دین به اجبار نیست راه هدایت و ضلالت بر همه روشن گردید پس هر که از راه کفر و سرکشی برگردد و براه ایمان و پرسش خدا گراید برشته محکم و استواری چنگ زده است که هرگز نخواهد گسست و خداوند بهر چه خلق گویند و کنند شنوا و دانا است.»

«آنانکه از اهل کتاب کافر شدند (...) آنها همه در آتش دوزخند.»

«آیا پیغمبری که از جانب خدا دلیلی روشن (...) دارد با گواهی صادق (...) و علاوه کتاب تورات موسی هم که بیش از او پیشوا و رحمت حق بود و به آن ایمان آورند (...) و هر کس از طوایف بشر به او کافر شود وعده گاهش البته آتش دوزخ است در آن هیچ شک مدار که این وعده قطعی پروردگار است.»

بنابراین محمد پس از ناامیدی از گرویدن یهودیان و مسیحیان به اسلام و با در نظر داشتن توازن قوای موجود مجازات اهل کتاب را به آخرت موکول کرد. در این اوضاع تسخیر مکه و سرکوب افزون‌پرستان برای وی اولویت اساسی داشت زیرا فقط از این طریق برای وی ممکن می‌شد که به عنوان آخرین پیامبر مدعی برتری اسلام بر تمامی ادیان دنیا شود و اهل کتاب را تبدیل به فرودستان امت اسلامی کند.

محمد در سال ۶۲۸ میلادی با سپاهی مشتمل از ۱۴۰۰۰ تن از مسلمانان به سوی مکه راهی شد و در محله‌ی حدیبیه اردو زد. وی در آنجا عهدنامه‌ای را با سران قریش تدوین کرد که با رجوع به آن مسلمانان مجاز بودند که در سال آینده جهت برگزاری مراسم عمره به مکه سفر کنند. افزون بر این، مسلمانان و مشرکان به یک پیمان صلح ده ساله موظف شدند. در این بیانیه نه تنها از محمد به عنوان رسول‌الله یاد نشد، بلکه طوایف مکه و حومه‌ی آن مجاز شدند که با هر طرف که می‌خواهند، بیعت کنند.

^{۲۲} vgl. ebd., S. ۲۴۳f., ۲۴۷ und

vgl. Busse, H. (۱۹۹۱): Grundzüge der islamischen Theologie und der Geschichte des islamischen Raumes, in: Ende, W./ Steinbach, U. (Hrsg.): Der Islam in der Gegenwart, Dritte Auflage, S. ۱۷ff., München, S. ۲۲

کرداری را برای مسلمانان مقرر کرد که به شرح زیر در آیه‌ی ۱۹۱ تا ۱۹۳ سوره‌ی البقره (۲) آمده‌اند.

«هر جا مشرکان را یافتید بکشید و از شهر و دیارشان برانید چنانکه آنان شما را از وطن آواره کردند و فتنه‌گری که آنها کنند سخت تر و فسادش بیشتر از جنگ است در مسجدالحرام با آنان نبرد مکنید مگر آنکه آنان پیشدستی کنند در اینصورت رواست که آنها را در حرم به قتل رسانید اینست کیفر کافران اگر دست از شرک و ستم بدارند در گذرید از آنها که خدا آمرزنده و مهربان است و با کافران نبرد کنید تا فتنه و تباهی از روی زمین بر طرف شود و همه را آئین دین خدا باشد (...).»

محمد در ژانویه‌ی سال بعد (۶۳۰ میلادی) در صدر سپاه مسلمانان به مکه وارد شد. مقاومت برخی از بت‌پرستان به فرمان‌دهی خالد بن‌الویه سرکوب شد. محمد در مراسم عمره، مانند بت‌پرستان حجرالاسود را بوسید، لیکن الله اکبر سر داد. ۱۰۰۰۰ تن از زائران مسلمان به تقلید از او مراسم عمره را برگزار کردند. سپس محمد دستور تخریب بت‌های کعبه را صادر کرد و کلید کعبه را از متولیان اموی آن گرفت. به غیر از بت‌ها، اغلب نقشه‌های گچی کعبه تخریب شدند. سپس محمد پس از یک سخنرانی، اهالی مکه را فراخواند که با او به عنوان پیامبر الله بیعت کنند.^{۲۴}

از آن‌جا که اغلب اهالی مکه حاضر نبودند که بلافاصله از اعتقادات دینی و آیین نیاکان خود دست بشویند، در نتیجه محمد نیز اندازه نگاه داشت و پس از فتح مکه بی‌ریا به ترویج تعصب روی نیاورد. وی با مشرکان بسیار محتاط بود و تحت توازن قوای موجود مصلحت ترویج اسلام را در استفاده‌ی مستقیم از زور و اعمال خشونت نمی‌دید. وی برای جلب اعتماد قریشیان هدایای زیادی را به آنها تقدیم کرد تا به این شیوه، اهالی فرودست مکه را که از قربانیان اوضاع جنگ به شمار می‌رفتند، برای پذیرش دین نوین آماده سازد. به همین منوال، محمد انهدام دختران الله یعنی المنات، اللات و العزی را که در حومه‌ی مکه مستقر بودند، مصلحت دولت اسلامی نمی‌دانست. لیکن تصمیم به شکیبایی با بت‌پرستان ارتباطی با سلوک واقعی و متعصب وی نداشت. برخی از عشایر اعراب مانند هوازن و تحاکیف که هنوز به سلطه‌ی دولت اسلامی درنیامده بودند، به

در اینجا محمد برای تأکید بر عهدنامه‌ی حدیبیه از مفهوم دست خدا استفاده کرد که بیعت با خود را برابر با بیعت با الله بخواند و فاسقان را با خطر انتقام مواجه سازد. این واقعه در حالی اتفاق می‌افتاد که وی در تمامی دوران رسالتش هر گونه تشبیه و تجسیم الله با انسان را شرک می‌نامید. به این ترتیب، محمد اصولی را دگرگون می‌ساخت که هم‌زمان مبنای یکتاپرستی می‌خواند. تشبیه و تجسیم الله با انسان همان اتهامی بود که محمد در مدینه به اهل کتاب وارد می‌آورد که آنها را در کنار مشرکان قرار دهد و توجیه سرکوب آنها را مهیا سازد.

در سال ۶۲۹ میلادی محمد بنا بر عهدنامه‌ی حدیبیه همراه با ۲۰۰۰ تن از مسلمانان راهی مکه برای زیارت کعبه شد. وی در مراسم عمره تمامی عبادت بت‌پرستان را یک به یک انجام داد و مسلمانان در حالی که لبیک می‌گفتند، از او تقلید می‌کردند. با وجودی که محمد از این طریق به قریشیان القاء می‌کرد که نسبت به کلیت مقدسات آنها شکیبیا است و از اماکن دینی آنها ترک حرمت نمی‌کند، لیکن تحقق برنامه‌ی استقرار یکتاپرستی در کعبه را ریخته بود. سپس محمد از اماکن مقدس افزون‌پرستان که در حوالی مکه مستقر بودند، بازدید کرد و از این طریق به طوایف بادیه‌نشین قریشی القاء کرد که حتا خواهان انهدام بت‌های آنها نیست، بلکه فقط درخواست تغییر جانبی برخی مقدسات اعراب و عبادت الله یکتا را دارد.^{۲۳}

پس از مراسم عمره محمد یک مذاکره با ابوسفیان برای زیارت مکه در سال جاری داشت. وی تضمین کرد که نه کسی را به قتل می‌رساند و نه دستور تخریب اماکن دینی شهر را صادر می‌کند، اگر که اهالی مکه از مقاومت در برابر سپاه مسلمانان صرف نظر کنند. پس از پیشنهاد ابوسفیان سران قریش توافق وی با محمد را پذیرفتند. هم‌زمان مسلمانان مجاز شدند که به زیارت کعبه بیایند. از آن‌جا که تغییرات جانبی در آیین اسلام با افزون‌پرستی ایجاد شده بود، در نتیجه شیوه‌ی عبادت مسلمانان متفاوت بود و هویت واقعی آنها را روشن می‌ساخت. با وجودی که محمد هنوز بر مکه تسلط نداشت و افزون‌پرستان در اکثریت بودند، لیکن وی از طریق آیات قرآن

^{۲۳} vgl. Schreiner, H-P./Becker, K-E/Freund, W-S. (۱۹۸۲): Der Imam - Islamische Staatsidee und revolutionäre Wirklichkeit, Austria, S. ۲۰

^{۲۴} vgl. Feldbauer, Peter (۱۹۹۵): ebd., S. ۲۲۲

به این ترتیب، محمد موفق شد که در عرض ۲۳ سال رسالتش از شکیبایی دینی افزون‌پرستان و تعصب طایفه‌ای اعراب یک تاکتیک سیاسی بسازد و در راستای تشکیل دولت اسلامی، مخالفان خود را یا یکی پس از دیگری از میدان به در کند و یا به قتل برساند. از این پس، برای محمد ممکن شد که در صدر طوایف اعراب قرار بگیرد و به نیابت الله مالک کلی تمامی ثروت اجتماعی محسوب شود. وی نه تنها خمس غنائم را به خود اختصاص می‌داد، بلکه از طریق زکات مستقیماً به اموال خود می‌افزود.

روشن است که تحقق عملی این تاکتیک سیاسی محمد را به تناقض‌گویی و الغاء اصولی وا می‌داشت که وی قبلاً مبنای یکتاپرستی خوانده بود. افزون بر این‌ها، محمد تمامی اعمال غیر انسانی و غیر اخلاقی خود را از طریق آیات قرآن موجه می‌ساخت که از این طریق به تصمیم‌های سیاسی خود جنبه‌ی شرعی دهد و هرگونه مخالفتی را مقاومت در برابر اراده‌ی الهی خوانده و در نطفه خفه کند. وی برای تحقق اهداف سیاسی خود ضروری می‌دانست که مبانی خردگرایی، مانند شک و پرسش را در هم بشکند و ذکر را بر فکر و تعبد را بر تعقل مستولی سازد.

محمد دین اسلام را در تداوم توحید عددی سامیان بنیان گذاشت و از افسانه‌ی خلقت انسان و دوگانگی درون‌ذاتی آن سود برد. این طرح کلی متعلق به تمامی ادیان ابراهیمی است که البته با ظهور اسلام تکامل بخصوص خود را می‌یابد. سربچی شیطان از سجده‌ی انسان و مقاومت در برابر فرمان خدا آغاز این طرح است. از این منظر محمد به راحتی انسان‌ها را در مسلمان و غیر مسلمان تفکیک می‌کرد و به "جهان بیرونی" یک وجهه‌ی دوگانه می‌داد. در حالی که وی مریدان خود را اعضای حزب الله می‌خواند، مابقی انسان‌ها را به حزب شیطان منسوب می‌کرد. برای نمونه در آیه‌های ۱۸ تا ۲۲ سوره‌ی المجادله (۵۸) به شرح زیر آمده است.

«روزی را (بیاد آر) که خدا آنرا (برای انتقام) برانگیزد و چنانکه برای شما قسم یاد کردند برای خدا هم بدروغ سوگند می‌خورند و نپندارند که اثری بر آنها خواهد داشت الا ای اهل ایمان دانید که آنها بسیار مردم دروغگو هستند شیطان (بر دل) آنها سخت احاطه کرده که فکر و ذکر خدا را به کلی از یادشان برد آنان حزب شیطانند (...) هرگز مردمیکه ایمان بخدا و روز قیامت آورده‌اند چنین نخواهی یافت که دوستی با دشمنان

بت‌های مؤنث اعتقاد داشتند و محمد نمی‌خواست که با خدشه دار کردن اعتقادات دینی آن‌ها، مقاومت‌شان را در برابر دولت اسلامی تشدید کند. در همین سال سپاه مسلمانان عشایر هوازن و تحاکیف را شکست داد و محمد بلافاصله دستور تخریب المنات، اللات و العزی را نیز صادر کرد.

محمد سپس برنامه‌ی تسلط دولت اسلامی را بر شبه جزیره‌ی عربستان طراحی کرد. او به وسیله‌ی فرستادگان خود طوایف پراکنده‌ی اعراب را تحت فشار قرار می‌داد و از طریق انعقاد قراردادهای سیاسی، ارزش‌های دینی و قوانین شرعی (حقوق زوجیت، حق ارث)، قوانین انتظامی، معیارهای اقتصادی (منع گران‌فروشی و ربا) و حق مالکیت بر زنان و بردگان را بر تمامی اهالی شبه جزیره‌ی عربستان تحمیل و سران طوایف اعراب را متعهد به پرداخت زکات به دولت مرکزی می‌کرد.^{۲۵}

در سال ۶۳۱ میلادی محمد برای زیارت به مکه نرفت زیرا هم‌چون گذشته مشرکان نیز در مراسم حج شرکت داشتند. او فرماندار مکه، عتبه، را به عنوان پیشوای زائران برگزید و ابوبکر و علی بن‌ابی‌طالب را به مکه گسیل کرد. همراه علی یک آیه از قرآن بود که توسط فرماندار مکه در پایان زیارت کعبه برای اهالی مکه قرائت شد. این ابلاغیه در آیه‌ی ۵ سوره‌ی التوبه (۹) به شرح زیر آمده است.

«پس از آنکه ماههای حرام (...) در گذشت آنگاه مشرکین را هر جا یابید به قتل رسانید و آنها را دستگیر و محاصره کنید و از هر سو در کمین آنها باشید، چنانچه از شرک توبه کرده و نماز اسلام بپا داشتند و زکات دادند پس از آنها دست بدارید.»

از این پس، نه تنها زیارت کعبه برای مشرکان ممنوع شد، بلکه آن‌ها باید تصمیم می‌گرفتند که یا به اسلام ایمان بیاورند، با محمد به عنوان رسول‌الله بیعت کنند، اقتدار دولت اسلامی را بپذیرند، مراسم دینی را برگزار کنند، زکات بپردازند و یا پس از گذشت ماه‌های حرام (ذیقعه، ذیحجه، محرم و رجب) کشته شوند.

^{۲۵} vgl. Rodinson, Maxime (۱۹۷۵): ebd., S. ۲۷۶, ۷۸ und

مقایسه دشتی، علی (۱۹۹۹): همان‌جا، صفحه‌ی ۳۳۷ و

مقایسه زرین‌کوب، عبدالحسین (۲۵۳۶): همان‌جا، صفحه‌ی ۶۹، ۵۴

«همانا کیفر آنان که با خدا و رسول او به جنگ برخیزند و روی زمین به فساد کوشند، جز این نباشد که آنها را کشته یا به دار کشیدند و یا دست و پایشان را بخلاف ببرند.»

بنابراین محمد از طریق ترور و توحش دشمنانش به وحدت سیاسی دست می‌یافت و امت اسلامی را یکپارچه می‌ساخت. البته این یکپارچگی فقط جنبه‌ی ظاهری داشت زیرا محمد تا پایان عمرش قادر نشد که به صورت نهایی بر منافقان مسلط شود. مفهوم دارالاسلام که به کرات در قرآن می‌آید، به معنی شکل ایده‌آلیستی است که محمد برای امت اسلامی در نظر گرفته بود. وی در برابر دارالاسلام، منطقه‌ی نظامی و محوطه‌ی جهاد را قرار می‌داد و دارالحرب می‌نامید. به این ترتیب، محمد بار دیگر از دوگانگی درون‌ذاتی توحید عددی سامیان سود می‌برد و "جهان بیرونی" را همچنین در منطقه‌ی غیر مسلمانان (دارالحرب) و منطقه‌ی مسلمانان (دارالاسلام) تفکیک می‌کرد. از این منظر، نه تنها قدرت سیاسی و قوه‌ی مجریه مشروعیت می‌یافتند، بلکه گسترش منطقه‌ی مسلمانان جهت ترویج قوانین الله موجه می‌شد و جنگ با مشرکان، کافران و اهل کتاب یک جنبه‌ی دینی به خود می‌گرفت. محمد جنگ را جهاد می‌نامید و مدعی تسلط بر جهان بود. وی جهاد را ابزاری برای انهدام فتنه و شرک می‌نامید و پایان دوران آن را زمانی می‌دانست که تمامی ادیان یکسره ویژه‌ی الله شده باشند. وی همزمان مشارکت تمامی مردان مسلمان در جهاد را واجب می‌شمرد و مجاهدان را بر دیگر مسلمانان ارج می‌داد. برای نمونه در آیه‌ی ۳۹ سوره‌ی الانفال (۸) و آیه‌ی ۹۵ سوره‌ی النساء (۴) به شرح زیر آمده است.

«... ای مؤمنان با کافران جهاد کنید که در زمین فتنه و فساد نمایند و آئین همه دین خدا (الله، ف) گردد.»

«هرگز مؤمنانی که بی هیچ عذری مانند نابینائی و مرض و فقر و غیره از کار جهاد باز نشینند با آنان به مال و جان در راه خدا کوشش کنند (...). یکسان نخواهند بود خدا مجاهدان فداکار به جان و مال را بر بازنشستگان بلندی و برتری بخشیده (...).»

بنابراین اسلام بنا بر ذات درونیش متعصب و با شکیبایی مخالف است و اگر در قرآن از شکیبایی سخن رانده می‌شود، فقط به معنی شکیبایی یکجانبه‌ی غیر مسلمانان با

خدا و رسول کنند (...). و آنها هم از خدا خشنودند و اینان به حقیقت حزب خدا (الله، ف) هستند.»

به این ترتیب، برای محمد ممکن می‌شد که تمامی مخالفان خود را دشمنان الله بخواند و به حزب شیطان منسوب کند. از آنجا که محمد مخالفانش را تعریف، مشخص، منشعب و منزوی می‌کرد، در نتیجه قادر بود که سرکردگی دینی و سیاسی خود را تحکیم کند و پس از تشکیل وحدت کلمه‌ی مسلمانان به سر وقت یکی پس از دیگری آنها برود. کیش شخصیت (عصمت) برای وی ممکن می‌کرد که مستقیماً فرمان به ترور مخالفانش و ترویج توحش اجتماعی دهد، بدون این که در برابر عواقب اجتماعی و اخلاقی آنها (انتقام به مثل) قرار بگیرد. محمد از مفاهیمی مانند محارب، ملحد، مفسد فی‌الارض، بیمار دل و منافق برای مشخص کردن دشمنانش سود می‌برد و از طریق قرآن قتل آنها را قانون غیر قابل تغییر الله و وظیفه‌ی تمامی مسلمانان می‌خواند. برای نمونه در آیه‌های ۱۱ تا ۱۴ سوره‌ی البقره (۲)، آیه‌های ۶۰ تا ۶۲ سوره‌ی الاحزاب (۳۳) و آیه‌ی ۳۳ سوره‌ی المائده (۵) آمده است.

«چون (مؤمنان) آنان را گویند که در زمین فساد نکنید، پاسخ دهند که تنها ما کار به صلاح می‌کنیم. آگاه باشید که ایشان سخت مفسدند ولی خود نمی‌دانند و چون به آنان گویند که ایمان آورید، چنان که دیگران ایمان آوردند، پاسخ دهند که چگونه ما ایمان آوریم به مانند بی‌خردان، آگاه باشید که ایشان خود سخت بی‌خردند ولی نمی‌دانند، چون به اهل ایمان برخوردند، گویند ایمان آوردیم و چون با شیطان‌های خود خلوت کنند، گویند ما باطناً با شما ایمیم جز این که مؤمنان را استهزاء می‌کنیم.»

«اگر منافقان و آنان که در دل‌هایشان مرض و ناپاکی است و هم آنها که در مدینه (بر ضد اسلام) تبلیغات می‌کنند و اهل ایمان را مضطرب و هراسان می‌سازند، دست (...) نکشند ما هم ترا (بر قتال) آنان بر انگیزیم تا از آن پس جز اندک زمانی در مدینه و جوار تو زیست نتوانند کرد، این مردم پلید به درگاه حق‌اند باید هر جا یافت شوند آنان را گرفته جداً به قتل رسانید. این سنت خدا (الله، ف) (...). است که در همه‌ی ادوار و امم گذشته برقرار بوده است و بدان که سنت خدا هرگز مبدل نخواهد گشت.»

اندیشه‌ی آن‌ها نهادینه گشته و به صورت فعالیت اجتماعی بروز می‌کند. به این ترتیب، مسلمان مبهوت و مجذوب نظم بهت زده‌ی امت اسلامی می‌گردد و حتا انگیزه‌ی تغییر جامعه براندازی تشکل ساختاری آن را نمی‌پذیرد زیرا الغاء این نظام در برابر اصول اعتقادی‌اش قرار می‌گیرد و مخالفت با اراده‌ی الهی تلقی می‌شود. تنها راه گریز از بندگی و تسلیم در برابر الله و رسول وی شکست اختناق "جهان درونی" و در نتیجه ارتداد است. بنابراین محمد مستقیماً ترور و توحش را برای مسلمانان مجاز کرد و به آن‌ها امکان داد که با رجوع به قرآن از یک سو، مخرب‌ترین، مرتجع‌ترین و متعرض‌ترین اعمال خود را با مفهوم "فی سبیل‌الله" توجیه کنند و از سوی دیگر، چنان در ورطه‌ی تعصب، تقدیس و کیش شخصیت (عصمت) غوطه بخورند که شرایط جهالت و بندگی‌شان مهیا گردد.

مسلمانان و در اوضاع اقلیت‌شان است. محمد از طریق قرآن یک مانیفست از تاکتیک سیاسی شکیبایی و تعصب برای مسلمانان به جای گذاشت و همان ابزاری را برای آن‌ها مهیا ساخت که با سؤ استفاده از شکیبایی و پس از ترویج ایمان خود و کسب قدرت سیاسی روح متعصب اسلام را فعال سازند. از این رو، شکیبایی در برابر مسلمانان یک جنبه‌ی مخرب به خود می‌گیرد و کوتاهی روشنگری در برابر تقدیس و عصمت اسلامی و جهالت مسلمانان عاقبتی به غیر از لغو نهایی شکیبایی را ندارد. افزون بر این‌ها، محمد با ادعای قرائت کلام‌الله و تأکید بر رسالتش به عنوان خاتم‌الانبیا راه را برای هر گونه تغییرات اصولی در اسلام بست. از این پس، خردگرایی و حقیقت‌یابی انسان در تعبیر و تغییر "جهان بیرونی" مردود شد و جهل مبنای ایمان مسلمانان گشت. بخصوص به این دلیل که وی با وجود تناقض‌گویی ممتد و نظم نسخی و منسوخ‌ی قرآن به کرات مدعی می‌شد که با تنزیل آیین اسلام تمامی حقایق و مناسب‌ترین احکام به صورت نهایی برای تمامی انسان‌ها معین شده است. برای نمونه در آیه‌ی ۱۱۵ سوره‌ی الانعام (۶) و آیه‌ی ۳ سوره‌ی المائده (۵) به شرح زیر آمده است.

«کلام خدای تو از روی راستی و عدالت بحد کمال رسید و کسی در کلمات آن تغییر و تبدیل نتواند داد او خدای شنوا و دانا به گفتار و کردار خلق است.»

«(...) و امروز (...) دین شما را به حد کمال رساندم و بر شما نعمت را تمام کردم و بهترین آئین را که اسلام است برایشان برگزیدم (...).»

به این ترتیب، تعصب به یک امر درون‌ذاتی اسلام تبدیل می‌شود که در اوضاع اکثریت و پس از کسب قدرت سیاسی اسلامیان بلافاصله شکل فعالیت اجتماعی به خود می‌گیرد و منجر به خشونت می‌شود. از آن‌جا که از منظر اسلام تردید و پرسش در امر آفرینش و گرایش انسان به خردگرایی و حقیقت‌یابی مردود است، در نتیجه وقایع "جهان بیرونی" در "جهان درونی" مسلمانان بازتاب نمی‌یابند. از این رو، نه "جهان درونی" مسلمانان پیچیده می‌شود و نه در "جناح خود خواه" و "جناح خیر خواه" تفکیک می‌گردد. پیروی و تقلید کورکورانه‌ی مسلمانان نتیجه‌ی عینی این وقایع ذهنی است که محمد تبدیل به شرط تدین و رستگاری در اسلام کرد. از آن‌جا که ظلمت اسلام بر "جهان درونی" مسلمانان چیره می‌شود، در نتیجه تخریب، ارتجاع و تعرض در

طبقه‌ی حاکم و سران دولت اسلامی به خود نمی‌شد. بعد از چندی وی و هوادارانش نیز به واقعیت سیاسی تن دادند و با ابوبکر بیعت کردند.

ابوبکر قبل از وفاتش چاره‌اندیشی کرد و عمر بن خطاب (دوران خلافت از سال ۶۳۴ تا ۶۴۴ میلادی) را به عنوان جانشین خود برگزید. خلیفه‌ی اول مسلمانان نمی‌خواست که پس از مرگ او بار دیگر بحران ایدئولوژیک دولت بروز کند و عاملی برای انشعاب امت و حکومت اسلامی بسازد. دوران خلافت عمر مصادف با گسترش دولت اسلامی و سرنگونی شاهنشاهی ساسانیان بود. چندی نگذشت که خلیفه‌ی دوم مسلمانان به وسیله‌ی یک برده‌ی ایرانی به نام فیروز (ملقب به ابولؤلؤ) که انگیزه‌ی انتقام خون ایرانیان را داشت، به قتل رسید.^{۲۷}

عمر قبل از این ترور، یک گروه ده نفره از اصحاب پیامبر را به نام "شورای مباشرت" در نظر گرفته بود که پس از وفات وی خلیفه‌ی مسلمانان را با توافق و با در نظر داشتن مصلحت دولت اسلامی و برای حفظ منافع مادی طبقه‌ی حاکم کشور معین کنند. اغلب اعضای "شورای مباشرت" از قریشیان متمول و با نفوذ به شمار می‌رفتند. از جمله باید از دامادهای پیامبر، علی بن ابی‌طالب و عثمان بن عفان، یاد کرد که بر سر مقام خلافت رقابت می‌کردند. زبیر بن العوام، طلحه بن عبیدالله، سعد بن ابی‌وقاص، عبدالرحمن بن عوف و معاویه بن ابی‌سفیان از دیگر اعضای مشهور این شورا به شمار می‌رفتند. سرانجام "شورای مباشرت" عثمان را به عنوان سومین خلیفه‌ی مسلمانان برگزید.^{۲۸}

با وجودی که علی با خلافت عثمان مخالف بود، لیکن به تصمیم "شورای مباشرت" تن داد و با سومین خلیفه‌ی مسلمانان بیعت کرد. دوران خلافت عثمان مصادف با پایان

^{۲۷}مقایسه بطروشفسکی، ایلیا پولویچ (۱۳۶۲): همان‌جا، صفحه‌ی ۱۶۰ و

vgl. Van Ess, Josef (۱۹۹۱): Theologie und Gesellschaft im ۲. und ۳. Jahrhundert Hidschra - Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam, Bd. I, Berlin/New York, S. ۲۱۴, und vgl. Busse, H. (۱۹۹۱): ebd., S. ۲۷

^{۲۸}vgl. Rodinson, Maxime (۱۹۷۱): ebd. S. ۱۰۷, und

vgl. Schröder, G. (۱۹۷۹) (Hrsg.): Aspekte der Geschichte der schiitischen Religion im Iran, in: Schah und Schia, S. ۴۴, Gießen, S. ۱۱

عوامل تشکیل تشیع جعفری دوازده امامی

تشیع جعفری دوازده امامی از ادغام دو جریان متفاوت سیاسی و دین‌شناسی به وجود آمد. جریان سیاسی که در تشکیل جنبش شیعیان بعدها جنبه‌ی مسلط به خود گرفت، نتیجه‌ی بحران ایدئولوژیک دولت اسلامی بود که نطفه‌ی آن بلافاصله پس از وفات پیامبر اسلام در سال ۶۳۲ میلادی گذاشته شد. از آن‌جا که محمد نه جانشینی برای خود مشخص کرد و نه نهادی را برای تعیین خلیفه‌ی مسلمانان در نظر گرفت، در نتیجه پس از وفات وی روشن نبود که طبق چه معیاری و به وسیله‌ی چه نهادی جانشین او باید معین شود. افزون بر این‌ها، رابطه‌ی امت و دولت اسلامی برای همیشه با الله گسسته شده بود زیرا محمد نه تنها قرآن را کلام‌الله می‌نامید، بلکه خود را آخرین پیامبر اولوالعزم می‌شمرد. تحت اوضاع موجود سران دولت اسلامی باید جهت حفظ قدرت سیاسی و تضمین منافع مادی خویش اجباراً به توافق می‌رسیدند و یکی از اصحاب پیامبر را به عنوان جانشینش به مقام خلافت می‌رساندند.

سرانجام سران دولت اسلامی در سقیفه‌ی بنی‌ساعده (محل سر پوشیده‌ای برای تجمع و مشاورت طوایف اعراب در مدینه) بر سر خلافت ابوبکر (دوران خلافت از سال ۶۳۲ تا ۶۳۴ میلادی) توافق کردند. از آن‌جا که مدعیان دیگر خلافت مانند علی بن ابی‌طالب (پسر عمو و داماد پیامبر) و عباس بن عبدالمطلب (عموی پیامبر) مراسم خاکسپاری پیامبر را تدارک می‌دیدند و در این تجمع شرکت نداشتند، جسد محمد را بدون آگاهی همسران، دیگر بازماندگان و اصحابش در خانه‌ی وی دفن کردند که مبادا ابوبکر از مراسم خاکسپاری پیامبر سوأستفاده‌ی سیاسی کند.^{۲۹}

هواداران علی خود را شیعة علی می‌نامیدند که معنی آن "هواداران حزب علی" است. از جمله باید از مسلمانان سرشناسی مانند ابوذر الغفاری، مقداد بن الاسود و سلمان فارسی یاد کرد که برای خلافت علی تبلیغ می‌کردند. لیکن علی قادر به جلب اعتماد

^{۲۹}مقایسه زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۶۳): همان‌جا صفحه‌ی ۳۴۱ ادامه و

مقایسه زرین کوب، عبدالحسین (۲۵۳۶): همان‌جا، صفحه‌ی ۹۵

پس از جنگ‌های متعدد با نتایج متفاوت، سرانجام سپاهیان معاویه و علی در تابستان ۶۵۷ میلادی در بالای فرات در جنگ صفین در برابر یکدیگر قرار گرفتند. زمانی که سپاه علی بر دشمنان غلبه کرد، سربازان معاویه آیه‌های قرآن را بر سر نیزه‌های خود در آوردند و خواهان پایان خون‌ریزی و برادرکشی میان مسلمانان شدند. علی تحت فشار مشاوران خود نبرد را متوقف کرد و به سربازان سپاه معاویه امان داد.

در میان سپاه علی عده‌ای از مجاهدان متعصب بودند که تردید علی در ادامه‌ی جنگ را مغایر با حکم صادر شده‌ی الله می‌دانستند. سپس نمایندگان دو سپاه در مذاکرات دومه‌الجدل و اذرح حکومت بخش غربی خلافت را به معاویه و حکومت بخش شرقی آن‌را به علی محول کردند. لیکن علی از تقبل این تصمیم امتناع کرد و معاویه را به بیعت با خویش فراخواند. پس از پافشاری علی برای ادامه‌ی جنگ سپاه او به کلی منسحب شد. گروهی از سربازان او اصولاً کشتار مسلمانان را مغایر با اراده‌ی الهی می‌دانست و از اصرار علی جهت تداوم جنگ می‌هراسید. گروهی دیگر به علی انتقاد داشت که چرا او مذاکره و قضاوت بر سر خلافت را پذیرفته است. این گروه آخری که بعدها خوارج نامیده شد، این شیوه‌ی حل مسائل را سنت پیش از اسلام می‌دانست و بازگشت به این دوران را ارتداد می‌پنداشت. سپس گروه خوارج سپاه علی را ترک کرد و در نزدیکی نهروان خیمه زد. در "محکمه‌ی حروریه" خوارج تصمیم علی جهت مذاکره‌ی نمایندگان دو سپاه را گناه کبیره خواندند. نظریه‌پردازان خوارج برای توجیه اقدام خویش، خروج از سپاه علی را "هجرت دوم" نامیدند. بنابراین همان‌گونه که محمد پس از هجرت به مدینه دیگران را مشرک نامید و قتلشان را مجاز شمرد، خوارج نیز مسلمانانی را که به "هجرت دوم" تن ندادند، مشرک شمردند و کشتارشان را وظیفه‌ی دینی قلمداد کردند.^{۳۲}

خوارج پس از ترک سپاه علی به اغتشاش، راهزنی و خون‌ریزی روی آورد و جنگ داخلی را تشدید کرد. سپس سپاه علی با یک شبیخون اردوگاه خوارج را منهدم کرد. ابن‌ملجم که از این کشتار جان سالم به در برده بود، در ژانویه ۶۶۱ میلادی انتقام

^{۳۲} vgl. Richard, Yan (۱۹۸۹): Der verbogene Imam - Geschichte des Schiismus im Iran, Berlin, S. ۲۳

کشورگشایی مسلمانان بود. از آن‌جا که کسب غنائم جنگی دیگر بر تمول طبقه‌ی حاکم نمی‌افزود، در نتیجه رقابت طبقه‌ی حاکم از یک سو و مقاومت فرودستان و قیام‌های محلی از سوی دیگر، دستگاه دولتی را دستخوش ضعف و زلزله می‌کردند. فرودستان جامعه عثمان را متهم می‌کردند که به تدریج ارزش‌های صدر اسلامی را توخالی کرده و مروج فساد و نابرابری در امت شده است.^{۳۹}

سرانجام اعتراض به خلیفه در کوفه آغاز شد و تا مصر دامنه گرفت. از مصر، بصره و کوفه بیش از دو هزار تن در مدینه گرد هم آمدند و برای اعتراض به حیف و میل بیت‌المال در برابر خانه‌ی عثمان خیمه زدند. در حالی که خلیفه‌ی مسلمانان به مدت سه هفته در خانه‌ی خویش حبس بود، حاضر به کناره‌گیری نمی‌شد. سپس معترضان به خانه‌ی عثمان هجوم آوردند و سومین خلیفه‌ی مسلمانان را به هلاکت رساندند.^{۳۰}

با وجودی که علی با قتل خلیفه‌ی مسلمانان مخالف بود، اما قیام علیه بی عدالتی را موجه می‌دانست. شورشگران نیز از تمایل وی به تحقق عدالت آگاه بودند و از این رو، بلافاصله با وی به عنوان چهارمین خلیفه‌ی مسلمانان بیعت کردند. از آن‌جا که علی نه از محاصره‌ی خانه‌ی عثمان ممانعت کرد و نه حاضر به مجازات قاتلان خلیفه بود، در نتیجه فرماندار شام، معاویه بن‌ابی‌سفیان، از تبعیت وی سر باز زد. او در سنت اعراب پیش از اسلام خودش را به عنوان نزدیک‌ترین فامیل عثمان، ولی (مجری) نامید که انتقام خون خلیفه‌ی مسلمانان را بگیرد.^{۳۱}

^{۳۹} vgl. Busse, H. (۱۹۹۱): ebd., S. ۲۸ und

مقایسه پطروشفسکی، ایلیاپاولویچ (۱۳۶۲): همان‌جا، صفحه‌ی ۵۲ و

مقایسه زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۶۳): همان‌جا صفحه‌ی ۳۴۴ ادامه

مقایسه زرین کوب، عبدالحسین (۲۵۳۶): همان‌جا، صفحه‌ی ۱۰۲ ادامه

^{۳۰} vgl. Watt, W. Montgomery/Marmura Michael (۱۹۸۵): Der Islam II - Politische Entwicklungen und theologische Konzepte, in: Die Religionen der Menschheit, Bd. ۲۵۲, Cancik, Hubert/Eicher, Peter/Gladigow, Burkhard/Greschat, Martin (Hrsg.), Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz, S. ۴f.

^{۳۱} vgl., ebd., S. ۱۱, ۲۸, und

مقایسه پطروشفسکی، ایلیاپاولویچ (۱۳۶۲): همان‌جا، صفحه‌ی ۵۴ و

مقایسه زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۶۳): همان‌جا صفحه‌ی ۳۴۶ ادامه

انتصاب علی از طریق پیامبر فلسفه‌ی سیاسی تمامی فرقه‌های امامیه را تحت تأثیر خود قرار می‌دهد. در نتیجه، مشروعیت پیشوا دیگر رابطه‌ای با اراده، تعقل و توافق مسلمانان ندارد و فقط از طریق نسب و انتصاب امام وقت به وجود می‌آید. به این ترتیب، امامیان نه تنها مشروعیت خلافت امویان را مردود می‌کنند، بلکه ابوبکر، عمر و عثمان را نیز خلفای غاصب می‌نامند.

توجه مشروعیت قدرت سیاسی از این طریق برای تدوین دکترین فرقه‌ی امامیه بسیار سازنده بود زیرا در برابر امامان معصوم و اولیاءالله خلفای غاصب قرار می‌گرفتند. در این‌جا بنیان یک تعصب نوین در میان مسلمانان گذاشته شد. لیکن ترویج تعصب فقط زمانی امکان داشت که امام وقت برای کسب قدرت سیاسی مدام بر ضرورت تحقق عدالت پافشاری و مسلمانان را برای قیام بر علیه حاکمیت نامشروع متشکل می‌کرد. دومین امام شیعیان، حسن بن علی، پس از یک ادعای نمایشی برای کسب قدرت سیاسی با معاویه بیعت کرد. وی قادر نبود که در برابر مواجهه‌ی که از خلیفه‌ی اموی می‌گرفت و وعده‌ی جانشینی معاویه مقاومت کند. وی در حرمسرای خود زنان بیشماری داشت و در ناز و نعمت مشروعیت خلافت معاویه را برای مؤمنان فرقه‌ی امامیه توجیه کرد.^{۳۶}

پس از مرگ معاویه در سال ۶۸۰ میلادی فرزند او یزید بر مسند خلافت نشست. لیکن سومین امام شیعیان، حسین بن علی، حاضر به بیعت با او نبود. مخالفت حسین با خلیفه‌ی جدید جنبه‌ی سیاسی داشت زیرا او نیز مانند برادر بزرگش، حسن بن علی، مواجهش را از حکومت اموی دریافت کرده بود. حسین با هدف رهبری قیام و همراه با ۱۰۰ تن از هواداران فرقه‌ی امامیه و اعضای خانواده‌اش راهی کوفه شد. سپس سپاه امویان مشتمل از چهار هزار تن اردوگاه حسین در کربلا را محاصره کرد. از آن‌جا که حسین حاضر به بیعت با خلیفه‌ی مسلمانان نبود، پس از یک هفته پایداری اقدام به شکست محاصره و گریز کرد. داستان اندوهگین کربلا بعدها تبدیل به اسطوره‌ی

خون خوارچ را با ترور علی گرفت، هنگامی که او در حال خروج از مسجد کوفه بود.^{۳۳} پس از قتل علی بخش شرقی خلافت اسلامی نیز به انحصار معاویه در آمد و سلسله‌ی امویان بنیان گذاشته شد.

هم‌زمان، فرقه‌ی امامیه به عنوان پیشگام تشیع جعفری دوازده امامی شکل گرفت. نظریه‌ی امامیه بر این اصل استوار شد که تمامی پیامبران اولوالعزم یک معاون و یا جانشین داشتند که وصی (نماینده‌ی مختار) نامیده می‌شدند. برای امامیان وصی پیامبر اسلام، علی بن ابی‌طالب بوده است. این نظریه به وسیله‌ی آیه‌ی ۸۵ سوره‌ی القصص (۲۸) آیه‌ی ۸۵ موجه شد. برای نمونه در آیه‌ی یاد شده آمده است.

«...» یقین دان آن خدایی که احکام قرآن را بر تو فرض گردانید (...). البته تو را به جایگاه خود (...). باز گرداند (...).»

بنابراین امامیان به اصل رجعت اعتقاد دارند و ادعا می‌کنند که محمد نیز مانند دیگر پیامبران اولوالعزم دوباره باز خواهد گشت. لیکن اصل بازگشت به صورت احیاء محمد و یا حلول روح پیامبر در علی و در امامان بعدی به وقوع خواهد پیوست. به این منوال، مؤمنان فرقه‌ی امامیه علی و امامان بعدی را نیز مانند پیامبر اولیاء الله و معصوم خواندند^{۳۴} و هدایت امت اسلامی را به صورت تحقق اراده‌ی الهی به عهده‌ی آن‌ها گذاردند. مشروعیت حکومت امام امت با رجوع به حدیثی که بنا بر آن پیامبر اسلام علی را به عنوان "وصی" خود برگزیده است، موجه می‌شود. گویی که پیامبر اسلام پس از آخرین زیارت حج و در مسیر مراجعت به مدینه، در سال ۶۳۲ میلادی و در محله‌ی غدیر خم گفته است،

«هر کس مرا مولای خویش بداند، باید علی را هم مولای خویش بداند.»^{۳۵}

^{۳۳} مقایسه پطروشفسکی، ایلیاباولویچ (۱۳۶۲): همان‌جا، صفحه‌ی ۴۹ ادامه

^{۳۴} مقایسه نقل قول از پطروشفسکی، ایلیاباولویچ (۱۳۶۲): همان‌جا، صفحه‌ی ۵۹

^{۳۵} vgl. Ende, W. (۱۹۹۱) (Hrsg.): Der schiitische Islam, in: Der Islam in der Gegenwart, Dritte

Auflage, S. ۷۰ ff., München, S. ۷۱, und

vgl. Klaff, R. (۱۹۸۷): Islam und Demokratie - Zur Vereinbarkeit demokratischer und islamischer Ordnungsformen, dargestellt am Beispiel der Staatsauffassung Khomeinis, Frankfurt am Main/New York/Paris, S. ۳۲

^{۳۶} vgl. Richard, Yan (۱۹۸۹): ebd., S. ۲۵

امام وقت وارث مقام خود را معین می‌کند. دومی علم است که در ارتباط با تسلط بر منابع و متون دینی به وجود می‌آید. لیکن جعفر صادق وظیفه‌ی امام را برای وحدت و هدایت امت جهت تشکیل دولت اسلامی به تاریخ نامعلومی به تعویق انداخت. بنابراین وی از هواداران فرقه‌ی امامیه می‌خواست که اقتدار حکومت مرکزی را مستقیماً مورد پرسش قرار ندهند و اعتقاد واقعی خود را کتمان کنند. او با تدوین دکترین تقیه از یک سو، با فرقه‌های رادیکال زیدیه و اسماعیلیه قطع رابطه کرد و از سوی دیگر، منکر مشروعیت خلافت وقت شد. به این ترتیب، جعفر صادق در مقام امامت خود تأکید داشت، بدون این‌که ضرورتی برای قیام ببیند.^{۳۹} به بیان دیگر، تقیه نه به معنی شکیبایی، بلکه یک تعصب پنهانی است که شیعیان در اوضاع اقلیت خویش عملی می‌سازند. از آن‌جا که این نوع از تعصب در خفا فعال است، در نتیجه شیعیان شکیبایی را یک جنبه می‌پندارند و همان تاکتیک سیاسی محمد از شکیبایی و تعصب را عملی می‌سازند تا به قدرت سیاسی دست بیابند و مخالفان خود را از میان بر دارند.

در حالی که جعفر صادق با طرح تقیه تعصب خویش را پنهان می‌ساخت و از دخالت در امور سیاسی طفره می‌رفت، هشتمین امام شیعیان، علی بن موسی الرضا، مستقیماً با خلافت عباسیان ائتلاف کرد. وی نه تنها داماد خلیفه‌ی عباسی، مأمون (دوران خلافت از سال ۸۱۳ تا ۸۳۳ میلادی) بود، بلکه جانشین وی نیز محسوب می‌شد. پس از آن‌که مأمون در این ائتلاف سیاسی دیگر فایده‌ای ندید، عوامل خلیفه هشتمین امام شیعیان را در سال ۸۲۵ میلادی مسموم کردند.^{۴۰} مابقی امامان شیعه نیز سرنوشتی بهتر از رضا نداشتند. آن‌ها یا در انزوا و خفت و خواری جان سپردند و یا از طریق عوامل خلیفه مسموم شدند.

نمونه‌های بارز این سرنوشت غم‌انگیز یازدهمین امام شیعیان، حسن عسکری، است. وی در سال ۸۷۴ میلادی به دستور خلیفه‌ی عباسی مسموم شد، البته بدون این‌که صاحب فرزندی برای انتصاب به مقام امامت شده باشد. در این دوران فرقه‌های متعددی با دیدگاه‌های متفاوت خود را شیعه می‌نامیدند و چندین نفر ادعای وکالت حسن عسکری

^{۳۹} vgl. Bayat, M. (۱۹۸۱): ebd., S. ۷۹f.

^{۴۰} مقایسه زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۶۳): همان‌جا صفحه‌ی ۵۰۲ و مقایسه بطروشفسکی، ایلیاباولویچ (۱۳۶۲): همان‌جا، صفحه‌ی ۲۷۰ ادامه

شهادت هفتاد و دو تن در روز عاشور شد که تعصب اسلامی را به صورت جهان‌گریزی فعال تبدیل به یکی از مبانی اصولی فلسفه‌ی سیاسی شیعیان کرد.^{۳۷}

با وجودی که مدعیان دیگر امامت مانند زید، نوه‌ی سومین امام شیعیان، حسین بن علی، (بنیان‌گذار فرقه‌ی زیدیه، شیعه‌ی پنج امامی) و اسماعیل فرزند ششمین امام شیعیان، جعفر صادق، (بنیان‌گذار فرقه‌ی اسماعیلیه، شیعه‌ی هفت امامی) همچنین برای کسب قدرت سیاسی قیام کردند، لیکن توفیقی در تحقق اهداف خویش نداشتند. بنابراین قابل درک است که چرا مابقی امامان شیعه یا از طرح مسائل سیاسی و اجتماعی به کلی طفره می‌رفتند و یا با حکومت وقت ائتلاف می‌کردند. از جمله باید از ششمین امام شیعیان، جعفر صادق (وفات در سال ۷۶۵ میلادی) و هشتمین امام شیعیان، علی بن موسی الرضا، یاد کرد.

امام جعفر صادق فلسفه‌ی سیاسی تشیع را با اصل تقیه به کلی دگرگون ساخت و کتمان اعتقاد واقعی را به صورت جهان‌گریزی منفعل تبدیل به یکی از مبانی دیگر اصول فلسفه‌ی سیاسی شیعیان کرد. وی مدعی بود که الله چنان بزرگوار است که بندگان او قادر به شناختش نمی‌شوند. در نتیجه خداوند باید از طریق یک رابط خودش را به بندگانش بشناساند. از این رو، الله نخست پیامبر و بعد توسط وی امام را بر می‌گزیند. از این منظر، دیگر نه شناخت پروردگار از طریق خرد بشری ممکن است و نه پیامبر و امامان نیازی به تأیید و یا توافق مسلمانان بر سر سرکردگی‌شان را دارند. به بیان دیگر، امام جعفر صادق در پی‌گیری از خرد ستیزی بنیادی اسلام دکتترین امامیه را نه بر تعقل مسلمانان، بلکه بر تعبد آن‌ها از امام بنا گذاشت.^{۳۸}

بنابراین در فلسفه‌ی سیاسی امامیه پس از پیامبر، علی جانشین او و اولین امام امت محسوب می‌شود. سپس مقام امامت به فرزند مشترک او با فاطمه (دختر پیامبر اسلام) به ارث می‌رسد. سرکردگی امام به وسیله‌ی دو اصل ایجاد می‌شود. اولی نسب است و

^{۳۷} vgl. Watt, W. Montgomery/Marmura Michael (۱۹۸۵): ebd., S. ۳۴, und

مقایسه بطروشفسکی، ایلیاباولویچ (۱۳۶۲): همان‌جا، صفحه‌ی ۵۴ ادامه

^{۳۸} vgl. Van Ess, Josef (۱۹۹۷): Theologie und Gesellschaft im ۲. und ۳. Jahrhundert Hidschra - Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam, Bd. IV, Berlin/New York, S. ۳۶۳, und

vgl. Van Ess, Josef (۱۹۹۱): ebd., S. ۷f.

شیعیان نه تنها در جایگاه پیامبر قرار می‌گرفت، بلکه نسبت به تمامی خلفای مسلمانان ارتقاء می‌یافت.

بنابراین شیعیان مقام امامت و سمت خلافت را حق شرعی علی می‌شمردند، در حالی که ابوبکر، عمر، عثمان و تمامی خلفای اموی و عباسی را غاصب می‌نامیدند. فراتر از این، ابن‌روح این جایگاه سیاسی و دینی را حق مسلم نیکان علی و فاطمه خواند و به "عصمت" یک جنبه‌ی موروثی داد. لیکن کسب این مقام را نه وابسته به شایستگی فرد امام و یا در ارتباط با مشارکت مؤمنان برای تعیین او دانست، بلکه به صورت پیروی از اصول نسب و انتصاب از طریق امام وقت قلمداد کرد. به این ترتیب، هدایت امت اسلامی تحت نظر امام قرار می‌گرفت و دکترین‌های دینی (امامت) و سیاسی (خلافت) به صورت ولایت با یکدیگر ادغام شدند.

این ابن‌روح همواره بر این موضوع تأکید می‌کرد که خداوند امت اسلامی را هیچ‌گاه بدون پیشوا نمی‌گذارد و جهت هدایت مسلمانان همیشه یکی از بازماندگان علی و فاطمه را به عنوان "وصی"، وارث مقام امامت می‌کند و به عنوان "حجت" مؤمنان برمی‌گزیند. از آن‌جا که شهادت حسین بن‌علی سبیل و اوج مقاومت شیعیان در برابر خلیفه‌ی غاصب به شمار می‌رفت، در نتیجه ابن‌روح مقام امامت وی را به رسمیت شناخت و هم‌زمان مدعی شد که پس از امامت حسن بن‌علی و حسین بن‌علی، مقام امامت دیگر هیچ‌گاه به دو برادر تعلق نمی‌گیرد و امامت فقط نزد فرزندان حسن بن‌علی به ارث می‌رسد. روشن است که این نظریه بر خلاف فرقه‌ی زیدیه تدوین شد زیرا زیدیان نوه‌ی حسین بن‌علی را امام جماعت خویش می‌شمردند. افزون بر این، ابن‌روح برای تمرکز سرکردگی دینی شیعیان ادعا کرد که هرگاه امام وقت و وارث او زنده هستند، فقط امام وقت در مسند "حجت" قرار دارد و پس از وفات او مقام امامت به وارث امام تعلق می‌گیرد. این اصل ابدی در برابر فرقه‌ی اسماعیلیه قرار می‌گرفت زیرا اسماعیلیان فرزند جعفر صادق را امام جماعت خویش می‌دانستند، البته با وجودی که وی موسی الکاظم را به مقام هفتمین حجت انتصاب کرده بود. از آن‌جا که اسماعیل قبل از جعفر صادق درگذشت، در نتیجه ابن‌روح بر این نکته اصرار می‌ورزید که مقام امامت به کسی تعلق نمی‌گیرد که در دوران حیات امام وقت وفات کرده باشد زیرا او هنوز جانشین امام نشده و مقام حجت را کسب نکرده است. بنابراین در تشیع دوازده

را داشتند. سرانجام ابوجعفر محمد بن‌عثمان العمری به عنوان وکیل واقعی او به رسمیت شناخته شد. او پس از مذاکره با برخی از هواداران سرشناس فرقه‌ی امامیه مدعی شد که یازدهمین امام شیعیان فرزندی به نام محمد دارد که از کنیز بیزانسی او به نام ناریسیس متولد شده است. پس از تعیین روز تولد محمد در سال ۸۷۰ میلادی (۱۵ شعبان در سال ۲۵۵ هجری)، ابوجعفر ادعا کرد که از روز وفات حسن عسکری در سال ۸۷۴ میلادی (۴ شوال در سال ۲۶۰ هجری)، فرزند او محمد در غیبت به سر می‌برد. در ضمن ابوجعفر مدعی بود که حسن عسکری قبل از وفاتش مقام حجت (مسند امامت) را به پسر خود، محمد، واگذار کرده است و امام دوازدهم شیعیان پس از پایان دوران غیبت به عنوان مهدی ظهور خواهد کرد. ابوجعفر در دوران حیاتش وکیل و یا باب امام غایب نامیده می‌شد. او قبل از وفاتش وکالت امام غایب را به ابن‌روح النوبختی (وفات در سال ۹۲۲ میلادی) واگذار کرد. این ابن‌روح مدتی کوتاه قبل از وفاتش در سال ۹۲۲ میلادی دکترین شیعه‌ی دوازده امامی را تدوین کرد و به این ترتیب، از یک سو، تمامی فرقه‌های معتدل تشیع را متقاعد و جذب کرد و از سوی دیگر، جناح‌های متفاوت و پراکنده‌ی علوی را به حاشیه‌ی جامعه راند.^{۴۱}

روشن است که ابن‌روح برای تدوین اصول تشیع دوازده امامی مجبور بود که عینیت تاریخی و سرگذشت امامان شیعه را در نظر بگیرد. از آن‌جا که شیعیان اولیه امامت و خلافت را مقدس و غیر قابل تجزیه می‌شمردند و علی با هر سه خلیفه‌ی مسلمانان، یعنی ابوبکر، عمر و عثمان بیعت کرده بود، در نتیجه وی باید از یک سو به جایگاه امامان شیعه مشروعیت می‌داد و از سوی دیگر، مقام امام را فرای مسند خلیفه مستقر می‌کرد. ابن‌روح برای رفع این نیازها دو راه متفاوت اتخاذ کرد. وی نخست مانند مابقی فرقه‌های امامیه به حدیث غدیر خم رجوع کرد و انتصاب علی را به عنوان وصی پیامبر اسلام مشروع ساخت. سپس وی در سنت ایمان امامیان رجعت روحی پیامبر در کالبد علی را مطرح کرد. به این ترتیب، یک توجیه دینی به وجود آمد که علی نیز مانند پیامبر در ردیف اولیاءالله قرار بگیرد و فرای شریعت مستقر شود. از این منظر، امام اول

^{۴۱} vgl. Watt, W. Montgomery/Marmura Michael (۱۹۸۵): ebd., S. ۲۲۴f., und

vgl Watt, W. Montgomery (۱۹۸۱): ebd., S. ۵۱

دیگری از علمای دینی که اصحاب الحدیث نامیده می‌شد، در اوایل متعصبانه با این شیوه مخالفت می‌کرد زیرا تفسیر عقلی منابع دینی را دخالت در "امور الهی" و شرک می‌پنداشت. پس از چندی آن‌ها نیز به محدودیت منابع دینی برای تدوین قوانین عرفی اقرار کردند و به اجبار شیوه‌های "قیاس" و "رأی" را پذیرفتند. لیکن برای تفسیر عقلی منابع دینی حدودی در نظر گرفتند و بر تفهم تحت‌اللفظی و ظاهری آن‌ها اصرار ورزیدند. به این ترتیب، برای پیش‌گیری از اختلاف نظر و تفرقه در میان فقه‌ها استفاده از "قیاس" و "رأی" محدود به "اجماع" (توافق) قشری از علمای نافذالکلمه شد. کسانی که با استفاده از این فنون منابع دینی را تفسیر می‌کردند، علمای ظاهریه نامیده می‌شدند. به این ترتیب، قشری از علمای دینی به صورت نظریه‌پردازان خلافت اسلامی به وجود آمد که با استفاده از فنون عقلی شریعت را با طریقت منطبق می‌ساخت و دین را جهت پیوند با عرف تفسیر می‌کرد. از آن‌جا که قرآن شامل مجموعه آیاتی می‌شد که محمد جهت تشکیل دولت اسلامی و دست‌رسی به اموال دنیوی قرائت کرده بود، در نتیجه درک عقلی آن به صورت وحی الهی و کلام‌الله غیر ممکن به نظر می‌رسید. لیکن موضوعی که هم از نظر خرد بشری غیر منطقی بود و هم وحی الهی محسوب می‌شد، در نتیجه باید در بی‌نظمی خویش نظمی می‌یافت که مشروعیت آن توجیه دینی می‌یافت. بنابراین علمای دینی قرآن را در محکّمات، متشابهات، ناسخ‌ها و منسوخ‌ها، عام و خاص، مجمّل و مبین، مطلق و مقید تقسیم کردند و مشغول به آموزش "علم کلام" در مدراس دینی شدند. از این پس، شریعت‌سازی تبدیل به اشتغال قشری از علمای دینی شد و حوزه‌های علمیه شکل گرفتند.^{۴۴}

^{۴۴} مقایسه پطروشفسکی، ایلیاپاولویچ (۱۳۶۲): همان‌جا، صفحه‌ی ۱۴۴ ادامه و

vgl. Noth, A. (۱۹۷۵): Zum Verhältnis von Recht und Geschichte im Islam, in: Saeculum, Bd. ۲۹, S. ۱۹۰ ff., Freiburg/München, S. ۳۴۱, und

vgl. Tibi, Bassam (۱۹۹۴): Im Schatten Allahs - Der Islam und die Menschenrechte, München, S. ۱۹, und

vgl. Van Ess, Josef (۱۹۹۱): Bd. I, ebd., S. ۱۸۸, und

vgl. Busse, H. (۱۹۷۵): Tradition und Akkulturation im islamischen Modernismus (۱۹/۲۰.

Jahrhundert), in: Saeculum, Bd. ۲۶, S. ۱۵۷ff., Freiburg/München, S. ۱۵۹

امامی جهان همیشه فقط یک حجت دارد که غیر مستقیم از طریق الله و مستقیماً از طریق امام وقت به مقام حجت منتصب می‌شود. از این منظر، دیگر مؤمنان مجاز نیستند که به وسیله‌ی عقل (رأی) یا از طریق انتخاب (اختیار) امام امت را معین کنند. به همین منوال، آن‌ها اجازه ندارند که پیرامون دلایل غیبت دوازدهمین امام تحقیق کنند زیرا غیبت امام اراده‌ی الهی تلقی می‌شود و وقت ظهور وی را فقط الله می‌داند.^{۴۲}

دو وکیل بعدی "امام غایب" نیز از خاندان النوبختی بودند که ابوصحل اسماعیل بن علی النوبختی (وفات در سال ۹۲۳ میلادی) و حسن بن موسی النوبختی (وفات در سال ۹۴۰ میلادی) نام داشتند. آخرین وکیل امام دوازدهم برای خود جانشینی معین نکرد و به این ترتیب، بنا بر اعتقاد شیعیان دوازده امامی رابطه‌ی حجت از این زمان با امت گسسته شد. بنابراین تشیع دوازده امامی میان غیبت صغرا (از سال ۸۷۸ تا ۹۴۰ میلادی) که امام غایب از طریق چهار وکیل خود با امت ارتباط داشته و غیبت کبرا (از سال ۹۴۰ میلادی به بعد) که ارتباط او با امت گسسته شده است، تفاوت می‌گذارد. شیعیان دوازده امامی اعتقاد دارند، زمانی که امام غایب به عنوان مهدی ظهور کند، دوران قیامت آغاز و قلمروی عدالت و حقیقت بنیان گذاشته می‌شود.^{۴۳}

دومین جریان که در تشکیل تشیع دوازده امامی جنبه‌ی مسلط به خود گرفت، روند دین‌شناسی در اسلام بود که از درگیری علمای دینی پیرامون رابطه‌ی خرد بشری با منابع دینی به وجود آمد. عامل این کشمکش گسترش خلافت اسلامی بود زیرا "وحی الهی" باید برای ملت‌های متفاوت به صورت قوانین شرعی تدوین و با فرهنگ‌های متنوع هماهنگ می‌شد. به بیان دیگر، معیارهای حقوقی و قوانین جزایی باید برای تمامی روابط اجتماعی مسلمانان با منابع دینی هماهنگ می‌بودند. برای اولین بار ابوحنیفه (بنیان‌گذار فرقه‌ی حنفی) از شیوه‌های "قیاس" و "رأی" استفاده کرد که از منابع دینی مانند قرآن و احادیث نبوی (سنت پیامبر) شریعت را تدوین و روابط عرفی را معین سازد. علمای دینی که بعدها این اسلوب را پذیرفتند، اصحاب الرأی لقب گرفتند. قشر

^{۴۲} vgl. Watt, W. Montgomery/Marmura Michael (۱۹۸۵): ebd., S. ۲۷۲f.

^{۴۳} vgl. Watt, W. Montgomery/Marmura Michael (۱۹۸۵): ebd., S. ۲۷۴f., und

vgl. Richard, Yan (۱۹۸۹): ebd., S. ۲۵f., und

vgl. Ende, W. (۱۹۹۱): ebd. S. ۷۷

فروستان دینی جزیه (مالیات) معین کرده بود. روشن است که مانویان نیز مانند عیسویان و یهودیان مجاز بودند که معابد دینی بسازند و شیوهی تدین خویش را دنبال کنند. علمای مانوی در برخی از شهرهای این منطقه و بخصوص در بغداد چندین معبد بنا کرده و در آنجا مشغول ترجمه و نگارش معتقدات خویش به زبان عربی بودند. آن‌ها همچنین در مناظرات دینی شرکت می‌کردند و در دفاع از این تدین دوگانه موضع می‌گرفتند.^{۴۶}

از آن پس که خردگرایی در "حکمت الهی" به صورت کشمکش‌های دینی رواج یافت، برخی از علمای دینی شیوهی توضیحات تمثیلی مانویان و فنون مناظرات عقلی یونانیان را برای دفاع از قرآن و توجیه مصداق آن برگزیدند و با استفاده از فن تأویل نطفه‌ی باطنیه را در اسلام گذاشتند. پیشگام باطنیان فرقه‌ی معتزله به شمار می‌رود که پیرامون مباحث دینی در مکتب حسن بصری (ابوسعید الحسن، وفات در سال ۱۱۰ هجری) به وجود آمد. موضوع بحث تضاد بین اراده و آزادی انسان با قدرت الله بود که حسن بصری پیرامون آن با شاگردانش واصل بن عطا (وفات در سال ۸۴۸ میلادی) و عمرو بن عبید کنکاش می‌کرد.^{۴۷}

این کشمکش قبلاً منجر به تشکیل دو فرقه‌ی متخاصم قدریه و جهیمیه (جبریه) شده بود. نمایندگان فرقه‌ی قدریه معبد جهنی و غیلان دمشقی بودند که اعتقاد به خرد بشری و آزادی و اراده‌ی انسان در رفتار و کردارش داشتند. قدریان کسی را که مرتکب به گناه کبیره می‌شد، کافر می‌شمردند زیرا برای "مجازات الهی" جنبه‌ی اخلاقی قائل می‌شدند. توجیه مجازات اخروی و صحت عدالت الهی راه دیگری را پیش روی قدریان نمی‌گذاشت. در برابر نماینده‌ی جهیمیان، جهم بن صفوان، معتقد به قدرت بی‌انتهای الله بود و از این رو، سرنوشت انسان را از پیش معین شده می‌دانست. از این منظر، انسان به کلی تحت جبر الهی قرار داشت و نه قادر به تصمیم در تعیین سرنوشتش و نه آزاد در اتخاذ کردار و ایمانش بود. لیکن جهیمیان قادر به توجیه این

^{۴۶} مقایسه، زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۸۴): همان‌جا، صفحه‌ی ۱۲۶ ادامه، ۱۲۹ و

مقایسه، طاهری عراقی، احمد (۱۳۸۴): رده‌نویسی بر مانویت در عصر اسلامی، در کشاکش‌های مانوی - مزدکی در ایران عهد ساسانی، به کوشش ملیحه کرباسیان و محمد کریمی زنجانی اصل، ص ۹۹ ادامه، تهران، صفحه‌ی ۱۰۰

^{۴۷} vgl. Watt, W. Montgomery/Marmura Michael (۱۹۸۵): ebd., S. ۶۷, ۲۰۵

در برابر تفسیر ظاهری منابع دینی، باطنیان فن تأویل را برای درک "وحی الهی" اتخاذ کردند. برای اولین بار در تاریخ ایران مانی از این فن استفاده کرد که از طریق توضیحات تمثیلی اوستا (زند)، توحید منطقی ایرانیان را با توحید عددی سامیان هماهنگ سازد. وی جدال منطقی و اخلاقی خیر با شر را که به اعتقاد ایرانیان در "جهان بیرونی" به وقوع می‌پیوست به "جهان درونی" انتقال داد. به این ترتیب، جسم انسان وجهی اهریمنی (شر) و روح انسان وجهی اهورایی (خیر، هرمزد) به خود گرفتند. همان‌گونه که در دوگانگی توحید منطقی ایرانیان یک نزاع مداوم میان اهورامزدا و اهریمن به وقوع می‌پیوندد و انسان از طریق خردگرایی و اخلاق نیک به همیاری قوای خیر می‌شتابد و غلبه بر اهریمن را ممکن کرده و در تشکیل یکتایی الهی سهیم می‌شود، در آیین مانی این نزاع مدام میان جسم انسان (شر) و روح انسان (خیر) به وقوع می‌پیوندد و انسان به پیروی از طبیعت خردگرا و حقیقت‌یاب خویش و در روند هماهنگی منطبق با سلوک دینی خویش جهت پیروزی نور و هرمزد بر ظلمت و اهریمن به ریاضت روی آورد. مانی این شیوه‌ی تدین را در کتابی به نام شاپورگان تدوین کرد و از طریق موبدان متعصب زرتشتی منسوب به زندیک (زندقه) شد.^{۴۵}

پس از استقرار خلافت اسلامی بر گسترده‌ی ایران زمین، پیروان مانی که اجدادشان از بیم کشتار ساسانیان به هندوستان گریخته بودند، به زادگاه والدین خویش بازگشتند و در شهرهای بین‌النهرین به عنوان مجوس (زرتشتی) تحت نظارت حکومت قرار گرفتند. از آن‌جا که مانویان نه حاکمیت دولت مرکزی را مستقیماً مختل می‌کردند و نه تعصبی در ترویج عقاید دینی خود داشتند، در نتیجه خلفای اموی و عباسی با آن‌ها شکیبا بودند. شکیبایی خلفای اسلامی نسبت به مانویان بستگی به فقدان مباحث دینی داشت که تا کنون به صورت کشمکش‌های عقلی به اسلام رسوخ نکرده بودند. بنابراین دولت مرکزی تفاوتی در توحید منطقی ایرانیان با توحید عددی سامیان نمی‌دید و فقط از این رو، مانویان را در ردیف یکتاپرستان یهودی و عیسوی قرار داده و برای آن‌ها به عنوان

^{۴۵} مقایسه، بهار، ملک‌الشعرا (۱۳۸۴): زندگانی مانی، در کشاکش‌های مانوی - مزدکی در ایران عهد ساسانی، به کوشش ملیحه

کرباسیان و محمد کریمی زنجانی اصل، صفحه‌ی ۱۹ ادامه، تهران، صفحه‌ی ۳۶، ۴۰، ۵۴ و مقایسه، دوبلو، فرانسوا (۱۳۸۴): زندقه

به روایت دایره‌المعارف اسلام، در بدعت‌گرایی و زندقه در ایران عهد ساسانی، ترجمه ملیحه کرباسیان، به کوشش ملیحه کرباسیان و محمد کریمی زنجانی اصل، صفحه‌ی ۱۰۷ ادامه، تهران، صفحه‌ی ۱۰۷ ادامه

بر برادرش امین و وحدت خلافت اسلامی دکترین معتزلیان را پذیرفت و قرآن را "کلام مخلوق الله" و حادث نامید. محدودیت مصداق قرآن به زمان و مکان برای وی ممکن می‌ساخت که مانند پیامبر فرای شریعت قرار بگیرد و قدرت سیاسی را بدون چون و چرا به انحصار اراده‌ی فردی خویش در آورد. افزون بر این‌ها، تمرکز قدرت سیاسی برای اداره‌ی خلافت گسترده‌ی عباسیان که البته بر زیربنای رانتی مستقر بود، ولیکن شیوه‌های متفاوت تولید، ملت‌های متعدد و فرهنگ‌های متنوع را نیز در بر می‌گرفت، بسیار مناسب بود. بنابراین خلیفه شرعاً مجاز می‌شد که مانند پیامبر "وحی الهی" را نسخ کند اگر که در تضاد با سیاست دولتی و یا در برابر منافع طبقه‌ی حاکم قرار می‌گرفت. هم‌زمان علمای ظاهریه در برابر این شیوه‌ی مشروعیت قدرت سیاسی ایستادگی می‌کردند و استقرار یک خلافت مشروعه را در نظر داشتند. با استناد به قرآن به عنوان "کلام غیر مخلوق الله" و ازلی نه تنها خلیفه مانند تمامی مسلمانان تحت شریعت قرار می‌گرفت، بلکه تطبیق شریعت با طریقت و اتخاذ تصمیم‌های سیاسی وابسته به توافق (اجماع) علمای با نفوذ ظاهری در راستای تفسیر منابع دینی می‌شد.^{۵۰}

مأمون برای خاتمه‌ی این کشمکش و تحمیل فلسفه‌ی سیاسی خودکامگی بر علمای دینی در سال ۸۳۳ میلادی دستور به تشکیل دادگاه‌های تفتیش عقاید (محنه) داد. از نظر او استقرار دینی واحد و اجباری برای تمامی مسلمانان ضروری بود. علمای معتزله نیز ترویج یک دین اجباری را برای تمامی مسلمانان ضروری می‌دانستند و تعقیب و سرکوب فرقه‌های دیگر دینی را لازم می‌شمردند. در دادگاه تفتیش عقاید، علمای ظاهریه مجبور به استدلال بودند که چرا قرآن "کلام مخلوق الله" و حادث است.^{۵۱} فقط احمد بن حنبل به سرکردگی اصحاب الحدیث این دکترین سیاسی را انکار کرد زیرا

^{۵۰} vgl. Watt, W. Montgomery/Marmura Michael (۱۹۸۵): ebd., S. ۱۷۷f., ۱۸۲, und vgl. Van Ess, Josef (۱۹۹۷): Bd. IV, ebd., S. ۷۳۴

^{۵۱} vgl. Watt, W. Montgomery/Marmura Michael (۱۹۸۵): ebd., S. ۱۸۲, und vgl. Van Ess, Josef (۱۹۹۲): Bd. III, ebd., S. ۴۴۷f., ۱۹۹, und

مقایسه پطروشفسکی، ایلیا پاولویچ (۱۳۶۲): همان‌جا، صفحه‌ی ۲۲۳ ادامه

تضاد نمی‌شدند که چرا الله عادل بندگانش را برای انجام گناهی که مسئول آن‌ها نیستند، مجازات می‌کند. همان‌گونه که با رجوع به قرآن تشریح شد، هر دوی این برداشت‌ها از قرآن ممکن بودند.

معتزلیان در این ارتباط یک موضع میانی گرفتند که از یک سو، قدرت بی‌انتهای الله را مورد پرسش قرار ندهند و از سوی دیگر، انسان را مسئول گناه خود دانسته و مجازات اخروی را معقول جلوه دهند. بنابراین واصل بن عطا مدعی شد که مرتکبان گناه کبیره نه مؤمن و نه کافر، بلکه فاسق هستند و میان کفر و ایمان منزلتی دارند. به این ترتیب، نظریه‌ی منزلة بین المنزلتین در جوار توحید، عدل، وعد و وعید و امر به معروف و نهی از منکر تبدیل به یکی از اصول اعتقادی معتزلیان شد.^{۴۸} بدیهی است که خردگرایی در حکمت الهی به همین جا خاتمه نیافت و سرانجام گریبان قرآن را نیز گرفت. تناقض‌گویی قرآن و زندگی غیر متعارف پیامبر اسلام از یک سو و ادعای محمد که خاتم‌النبی است و کلام‌الله را قرائت می‌کند، از سوی دیگر، معتزلیان را مجبور ساخت که در برابر علمای ظاهریه که قرآن را "کلام غیر مخلوق الله" و ازلی می‌نامیدند، قرآن را "کلام مخلوق الله" و حادث قلمداد کنند. به این ترتیب، نه تنها مصداق قرآن وابسته به زمان و مکان می‌شد و شریعت شأن نزول به خود می‌گرفت، بلکه استفاده از فن تأویل برای استنتاج باطن "وحی الهی" از ظاهر قرآن یک توجیه دینی می‌یافت. بنابراین معتزلیان مدعی شدند که تنزیل "وحی الهی" به آن اوضاعی اختصاص دارد که پیامبر اسلام درگیر آن بوده است. مصداق نظریه‌ی معتزله نظم نسخی و منسوخی قرآن بود که با استناد به قرآن مستدل می‌شد.^{۴۹}

در دوران فرمانروایی مأمون بر گستره‌ی غربی خلافت اسلامی، خراسان تبدیل به محل تجمع باطنیان شده بود. در آن‌جا متکلمان معتزله در مناظره‌های عمومی پیرامون صحت "علم کلام" با یکدیگر رقابت می‌کردند و مأمون از امکانات دکترین معتزله برای توجیه مشروعیت یک خلافت خودکامه به خوبی آگاهی داشت. وی پس از غلبه

^{۴۸} vgl. Van Ess, Josef (۱۹۹۱): Theologie und Gesellschaft im ۲. und ۳. Jahrhundert Hidschra - Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam, Bd. I, Berlin/New York, S. ۲۱f. und

مقایسه، الفاخوری، حنا، الجر، خلیل (۱۳۵۸): همان‌جا، صفحه‌ی ۱۲۲ ادامه

^{۴۹} مقایسه آیه‌ی ۱۰۶ سوره‌ی البقره (۲)

تشدید روند خردگرایی از یک سو، و حیرت فرودستان جامعه از بی خردی الله از سوی دیگر، منجر به تعمیق شک و تردید در "حکمت الهی" و بحران مشروعیت خلافت عباسیان می‌شد و حکومت اسلامی را متزلزل می‌ساخت. افزون بر این‌ها، ترویج جنبش کلام نه تنها پراکندگی اندیشه‌ی دینی و تشدید بحران مشروعیت خلافت اسلامی را به بار می‌آورد، بلکه علمای معتزله با تعمیق پرسش و خردگرایی در امور دینی همواره با حدود توحید عددی سامیان مواجه می‌شدند و با خروج از محدوده‌ی دین به ارتداد می‌رسیدند. بدیهی است که با تشدید و تعمیق چنین روندی اضمحلال فرقه‌ی معتزله و بحران ایدئولوژیک حکومت اسلامی از پیش برنامه‌ریزی شده بود. بنابراین غیر منتظره نیست زمانی که برخی از علمای برجسته‌ی خلافت عباسیان به ارتداد رسیدند، در حالی که ابوالحسن علی‌ان‌اسماعیل اشعری توبه کرد و به "اصحاب الحدیث" روی آورد.^{۵۵}

ابوالحسن اشعری نیز در اوایل مانند تمامی علمای معتزله به وسیله‌ی برهان از "علم کلام" دفاع می‌کرد و به این شیوه، مبانی حقوقی اسلام را نزد ابوعلی جبائی می‌آموخت. نزاع وی با استادش نتیجه‌ی تقابل دو طرح متفاوت از شیوه‌ی یکتاپرستی، یعنی توحید منطقی ایرانیان با توحید عددی سامیان بود که به صورت بحث پیرامون مفاهیم خیر و شر آغاز شد. پرسش آن‌ها این بود که آیا الله همیشه مواردی را برای انسان در نظر می‌گیرد که برای او خیرترین است. این بحث نتیجه‌ای به جز انکار صفات "رحمان" و "رحیم" خدا را نداشت و قدرت الله را به سوی تدارک شر برای انسان سوق می‌داد و یک ذات اهریمنی را به خدا نسبت می‌داد. سرانجام تعمیق این بحث و تشدید کشمکش نظری منجر به دشمنی و انشعاب اشعری از جبائی شد.^{۵۶}

اشعری برای حفاظت از اسلام و در سنت توحید عددی سامیان نخست ادعا کرد که صحت مسائل نه از طریق خرد بشری (عقلی)، بلکه در حوزه‌ی شریعت اسلامی (نقلی) معین می‌شود. وی به این ترتیب، تردید و پرسش پیرامون "حکمت الهی" را مانند حنبلیان کفر نامید و خرد بشری را محدود به "وحی الهی" کرد. وی هم زمان مدعی

^{۵۵} vgl. Watt, W. Montgomery/Marmura Michael (۱۹۸۵): ebd., S. ۱۴۳f., ۱۴۶

^{۵۶} vgl. ebd., S. ۲۸۶

آن‌را دخالت در "حکمت الهی" و در نتیجه کفر و ارتداد می‌دانست. وی حتا تحت شکنجه هم حاضر نشد که اعتقاد خود را انکار کند.^{۵۲}

مأمون هم زمان دستور تأسیس بیت‌الحکمت در بغداد را صادر کرد. از آن پس، ترجمه‌ی کتاب‌های یونانی که در دوران خلفای اموی برای آشنایی با دانش پزشکی آغاز شده بود، به حوزه‌ی فلسفه گسترش یافت. با استفاده از چنین منابعی بود که گرایش به "علم کلام" منجر به تشکیل یک جنبش اجتماعی شد.^{۵۳}

بدیهی است که خردگرایی در "حکمت الهی" مانع افزایش نفوذ سیاسی و اجتماعی علمای ظاهره می‌شد. استفاده از فنون عقلی یونانیان به معتزلیان امکان می‌داد که ناهماهنگی سیستم فکری مخالفان خود را هویدا سازند و از طریق تأویل قرآن، متون دینی را چنان با خرد بشری هماهنگ کنند که در مناظرات دینی بر رقبای خویش کاملاً مسلط شوند. از آن‌جا که علمای معتزله با وجود خردستیزی بنیادی قرآن، انگیزه‌ی درک عقلی و تأویل آن را داشتند، باید به اجبار اصولی را به عنوان حدود خردگرایی در نظر می‌گرفتند که مبدا مبانی توحید عددی سامیان را خدشه‌دار سازند. از جمله باید از ضرورت وجود الله احدیت الله و نفی صفات ناسزاوار برای الله یاد کرد.^{۵۴}

بنابراین معتزلیان خود را موظف کرده بودند که در راستای خردگرایی پیرامون حکمت الهی اندازه نگاه دارند و حدود توحید عددی سامیان را خدشه‌دار نسازند. لیکن تشدید روند خردگرایی فراتر از طبقه‌ی حاکم به اجبار به افکار فرودستان جامعه نیز راه می‌یافت. بخصوص به این دلیل که کشمکش‌های عقلی پیرامون منابع دینی محدود به محفل‌های دینی نمی‌شد و به صورت مناظره در اماکن عمومی به وقوع می‌پیوست.

^{۵۲} vgl. Watt, W. Montgomery/Marmura Michael (۱۹۸۵): ebd., S. ۱۸۲, und

vgl. Van Ess, Josef (۱۹۹۲): Bd. III, ebd., S. ۴۴۷f., ۱۹۹

مقایسه پطروشفسکی، ایلیا پولویچ (۱۳۶۲): همان‌جا، صفحه‌ی ۲۲۳ ادامه

^{۵۳} vgl. Watt, W. Montgomery/Marmura Michael (۱۹۸۵): ebd., S. ۱۸۷, und

vgl. Van Ess, Josef (۱۹۹۲): Bd. III, ebd., S. ۱۹۹f., ۲۰۰f., ۲۰۷

^{۵۴} اقبال لاهوری، محمد (۱۳۵۴): سیر فلسفه در ایران، ترجمه دکتر ا. ح. آریان پور، در نشر مؤسسه فرهنگی منطقه‌ئی، نشریه

شماره ۵۵، تهران، ۴۷

نمی‌شد. دیگر ضرورتی وجود نداشت که قرآن از طریق تأویل معقولیت بیابد، بلکه این عقل انسانی بود که باید با موازین شرعی هماهنگ می‌شد. روشن است که پس از تشکیل فرقه‌ی اشاعره اسلام از اضمحلال قطعی نجات یافت. از آن‌جا که اشعریان تسلط بر فن کلام را به کمال رساندند، در نتیجه دیگر جایگاهی برای عوامل پرشش مانند حیرت، شک و تردید در "حکمت الهی" باقی نماند. آن‌ها هم زمان مانعی در برابر طبیعت خردگرا و حقیقت‌یاب انسان ساختند و ارزیابی عقلی منابع دینی را شرک و کفر نامیدند. از این پس، هر که صاحب عقل بود، بی دین محسوب می‌شد و هر که دین‌دار بود، باید از مباحث عقلی صرف نظر می‌کرد. به نظر می‌رسد که اشعریان قاطعتر از گذشته خرد بشری را شکستند و تعصب در اسلام را به مراتب اصولی‌تر از آن نهادی کردند که محمد با قرائت قرآن تدارک دیده بود. به این ترتیب، تعقل نسل‌های مسلمان در قرون متمادی قربانی بی‌خردی کلام‌الله شد و مؤمنان از دست‌رسی به دانش و فلسفه محروم شدند. عقل مسلمانان باید دینی می‌شد و به چنبره‌ی اسلام در می‌آمد تا "حکمت الهی" "معقول" به نظر بیاید.

اشعریان از طریق مناظرات دینی فلسفه‌ی سیاسی تمام فرقه‌های ظاهری تسنن (حنفی، شافعی، مالکی و حنبلی) و فرقه‌ی ظاهری تشیع دوازده امامی را تحت تأثیر خود قرار دادند و اصالت کلام (دکترین اشاعره) را در برابر اصالت خرد بشری (دکترین معتزله) دشمنانه مستقر کردند. در حالی که فرقه‌های ظاهری در شیوه‌ی جمع‌آوری و منابع احادیث تفاوت دارند، لیکن شکل مناظره و فن کلام آن‌ها دقیقاً مشابه اشعریان است. ظاهریان در برابر طبیعت خردگرا و حقیقت‌یاب انسان قدرت الله را قرار می‌دهند و با سؤاستفاده از نادانی مسلمانان، تکفیر و قتل مخالفان خود را تبدیل به حربه‌ای برای ممانعت از ارزیابی و نقد "حکمت الهی" و پژوهش در اسرار خلقت می‌سازند. مسلمانان موظف‌اند که تبعیت کنند و از طریق پرسش حدود "دین مبین" را خدشه‌دار نسازند. به این ترتیب، طبیعت خردگرای بشر به چنبره‌ی متون دینی در می‌آید و شناخت بشری قربانی اهداف شریعت‌سازان می‌شود. فقط با همین حدود عقلی است که توحید عددی سامیان منطقی به نظر می‌آید، الله ازلی و خالق هستی از نیستی و زمان و مکان می‌شود، تجسیم و تشبیه الله با انسان معقول می‌گردد، قرآن "کلام غیر مخلوق الله" و ازلی تصور می‌شود و علمای ظاهریه از طریق تفسیر متون دینی شریعت را می‌سازند.

شد که هر چه الله بیافریند خیر است و به آن افزود که انسان امکان "کسب" دارد. "کسب" به معنی اراده‌ی انسان در انتخاب میان خیر و شر است. به این معنی که هرگاه انسان اراده‌ی عمل خیر کند، خداوند نیز قدرت فعالیت خیر را در وی خلق می‌کند. همان‌گونه که اگر انسان اراده‌ی عمل شر کند، خداوند او را قادر به این فعالیت خواهد کرد. بنابراین اشعریان انسان را مسئول "کسب" ایمان و یا شرک دانستند که مجازات اخروی را معقول جلوه دهند.^{۵۷}

به اعتقاد اشعریان، با در نظر داشتن امکان "کسب" برای انسان نه به قدرت بی‌انتهای الهی خدشه‌ای وارد می‌آید و نه مجازات الهی جنبه‌ی غیر اخلاقی به خود می‌گیرد. افزون بر این، اشعری در برابر معتزلیان که صفات بشری الله مانند "رحمان" و "رحیم" را تأویل می‌کردند، مدعی شد که این صفات حقیقی هستند، لیکن از آن‌جا که خرد بشری "بلاکیف" است، توان درک آن‌ها را ندارد. به این ترتیب، اشعری در تداوم خردستیزی نهادی قرآن دکترین فرقه‌ی اشاعره را تدوین کرد و مانند دوران رسالت پیامبر شرایط دومین شکست خردگرایی را در آیین اسلام مهیا ساخت. از این پس، شکست معتزلیان در مناظرات دینی برنامه‌ریزی شد. توفیق اشعریان از یک سو، بستگی به حدود خردگرایی داشت که معتزلیان جهت اثبات عقلی "وحی الهی" اتخاذ کرده بودند. از سوی دیگر، اشعریان از همان فنون عقلی یونانی سود بردند که معتزلیان در مناظرات دینی برای غلبه بر مخالفانشان استفاده می‌کردند. از این پس، اشعریان تأویل قرآن را شرک نامیدند و معتزلیان را محکوم به زندگه کردند. به این ترتیب، اشعری موفق شد که در ارتباط با آزادی اراده‌ی انسان یک راه حل میان "جبر" فرقه‌ی جهیمیه و "آزادی" فرقه‌ی معتزله ارائه دهد و از تأثیر معتزلیان بر شیوه‌ی تدین بکاهد. وی آزادی و همچنین تمامی افعال انسانی را مخلوق خدا قلمداد کرد و مدعی شد که الله توانایی "کسب" فعالیت گوناگون را به انسان عطا کرده است.^{۵۸}

از این منظر، دیگر خردستیزی نهادی قرآن نبود که عقل انسانی را از درک متون دینی به ستوه می‌آورد، بلکه این حدود خرد بشری بود که قادر به درک "حکمت الهی"

^{۵۷}مقایسه، الفاخوری، حنا الجبر، خلیل (۱۳۵۸): همان‌جا، صفحه‌ی ۱۴۹ ادامه

^{۵۸}اقبال لاهوری، محمد (۱۳۵۴): همان‌جا، صفحه‌ی ۵۷ و

مقایسه، الفاخوری، حنا الجبر، خلیل (۱۳۵۸): همان‌جا، صفحه‌ی ۱۴۵

ایدئولوژی تدوین می‌شد که از یک سو، جنبش‌های سیاسی و دینی مانند خوارج و امامیه (زیدیه، اسماعیلیه) را منحرف شمرده و سرکوب و انهدام آن‌ها را از منظر شرعی مجاز می‌کرد و از سوی دیگر، مانعی در برابر طبیعت خردگرا و حقیقت‌یاب انسان می‌ساخت و مسلمانان را از کشمکش عقلی پیرامون مصداق "حکمت الهی" باز می‌داشت. دکتین اشاعره تنها مرامی بود که در این دوران جوهر ایدئولوژیک مناسبی را برای توجیه خلافت اسلامی عرضه می‌کرد. در این ارتباط خلیفه‌ی مسلمانان باید بهایی را به علمای ظاهری می‌پرداخت و با ادغام آن‌ها در دستگاه دولت از حکومت خودکامه‌ی خویش چشم می‌پوشید. تشکیل خلافت مشروعه و اشتغال شریعت‌سازان دولتی نتیجه‌ی این ائتلاف سیاسی بود که از اواسط دوران خلافت معتصم (از سال ۸۴۰ تا ۸۵۰ میلادی) به بعد به وجود آمد و در دربار خلیفه جنبه‌ی نهادی به خود گرفت. از این پس، دکتین اشاعره تبدیل به ایدئولوژی خلافت اسلامی شد و علمای ظاهریه به دربار خلیفه راه یافتند. قرآن "کلام غیر مخلوق الله" و ازلی قلمداد شد و هر که مصداق "حکمت الهی" را مشروط به عقل بشری می‌کرد به اتهام زندقه (مانویان، معتزلیان، زیدیان، اسماعیلیان) به هلاکت می‌رسید.^{۶۱}

از آن‌جا که حاکمیت علمای ظاهری بر خلافت اسلامی نه از طریق تسلط بر مباحث عقلی، بلکه به وسیله‌ی نقل منابع دینی و با کمک قوه‌ی مجریه متحقق شد، در نتیجه تعصب دینی بنیان ایمان ظاهریان را ساخت و در فرقه‌های متفاوت اشکال نهادی به خود گرفت. اختناق "جهان درونی" و ارتجاع ذهنی مسلمانان و تعرض عملی آن‌ها به مؤمنان فرقه‌های دیگر، اقلیت‌های دینی و دگراندیشان تنها نتایج همان عوامل عینی و ذهنی بودند که پیامبر اسلام مانیفست آن‌ها را در دوران ۲۳ سال رسالتش و با قرآن و به عنوان خاتم‌النביا به ارث گذاشت و اشعریان به عنوان وارثان به حق اسلام از آن‌ها پاسداری کردند.

به این ترتیب، تشیع دوازده امامی به صورت یک فرقه‌ی ظاهری از ادغام دو جریان متفاوت، یعنی جنبش سیاسی شیعیان و جریان دین‌شناسی اشعریان به وجود آمد. البته

^{۶۱} vgl. Van Ess, Josef (۱۹۹۲): Bd. III, ebd., S. ۲۲۴, und

vgl. Watt, W. Montgomery/Marmura Michael (۱۹۸۵): ebd., S. ۲۷۸f., und

مقایسه، طاهری عراقی، احمد (۱۳۸۴): همان‌جا، صفحه‌ی ۱۰۵

تعصب دینی نشانه‌ی حدود خردگرایی است که البته زیربنای مادی دارد زیرا اگر تردید در "عدالت الهی" و الوهیت امت اسلامی میان فرودستان جامعه عمومیت بیابد و اندیشه‌ی جنبش‌های اجتماعی جهت‌روشنگری و دین‌زدایی از قوه به فعل تبدیل شود، دیگر حکومت اسلامی برای سرکوب آن‌ها ابزار و منابع کافی در دست ندارد. بنابراین روشن است که چرا خلفای عباسی دیگر منافعی در تعمیق و تشدید کشمکش‌های عقلی پیرامون "حکمت الهی" نداشتند. علمای فرقه‌های متفاوت ظاهری و باطنی در برابر هم دیگر صف آرایی کرده و متعصبانه مخالفان و رقبای خویش را منحرف می‌شمردند. صحت این نظریه را الفاخوری و الجیر به شرح زیر برجسته می‌سازند.

«حنبل‌ی اشعری را تکفیر می‌کرد، چون می‌پنداشت که اشعری در مورد اثبات فوقیت برای خدای تعالی و استواء خدا بر عرش، سخن رسول را نپذیرفته است. و اشعری حنبلی را تکذیب می‌کرد چون می‌پنداشت که او به تشبیه و تجسیم الله با انسان شده است. اشعری معتزله را تکذیب می‌کرد، چون می‌پنداشت که او در مورد روئیت خدا و اثبات صفات زایده بر ذات با پیامبر مخالف است. و معتزلی نیز اشعری را تکذیب می‌کرد، چون می‌گفت، اثبات صفات زایده بر ذات، موجب تعدد قدماء است و نپذیرفتن سخن پیامبر در اصل توحید.»^{۵۹}

روشن است که پراکندگی توجیه دینی خلافت و رقابت متعصبانه‌ی علمای دینی منجر به بحران ایدئولوژیک و اضمحلال کلی حکومت مرکزی می‌شد. علمای دینی که باید ضرورت تشکیل دولت و امت اسلامی را به صورت "حکمت الهی" برای فرودستان جامعه توجیه می‌کردند و تداوم سلطه‌ی خلیفه را با درک روزمره‌ی مسلمانان هماهنگ می‌ساختند، همواره در برابر خردستیزی نهادی قرآن و مبانی "توحید عددی سامیان" قرار می‌گرفتند و با استنتاج شیوه‌های متفاوت تدین در منجلاب ذهنی خود می‌غلطیدند و مسلمانان را می‌غلطانند.

بنابراین خلیفه‌ی مسلمانان باید به اجبار تصمیم می‌گرفت و مناسب‌ترین شیوه‌ی توجیه قدرت سیاسی را بر می‌گزید. توجیه نوین حکومت اسلامی باید به صورت یک

^{۵۹} الفاخوری، حنا الجیر، خلیل (۱۳۵۸): تاریخ فلسفه در جهان اسلامی، ترجمه عبدالمحمد آیتی، جلد اول و دوم، چاپ دوم، تهران،

نتایج ابژکتیو و سوبژکتیو استقرار تشیع دوازده امامی در ایران

جنبش باطنیان با وجود شکست خردگرایی و پیروزی فرقه‌های ظاهری منهدم نشد و در اشکال متنوع مانند اخوان‌الصفاء، زیدیه، اسماعیلیه و قرمطیه ادامه یافت و در دوران حکومت مغولان بر ایران به اشکال عرفان (شکل نخبه‌گرای باطنیه) و تصوف (شکل عامی باطنیه) متحول شد. در همین دوران زبان فارسی نیز رونق گرفت. با وجودی که گزینش الفبای عربی مصادف با ورود مفاهیم نوینی به زبان فارسی بود، لیکن دستور زبان مانند گذشته پا بر جا ماند. هم‌زمان فرهنگ ایرانیان به صورت خلطی از دوران پیش و پس از اسلام احیا شد.

در برابر ظاهریان به تمامی اهدافی رسیدند که با اشتغال خود به شریعت‌سازی مد نظر داشتند. در حالی که پس از فروپاشی امپراطوری مغولان، خلافت عثمانیان در پیروی از فرقه‌ی تسنن حنفی بنیان گذاشته شد، صفویان تشیع جعفری دوازده امامی را به عنوان دین دولتی برگزیدند که به تشکیل حکومت خود در ایران مشروعیت دهند.

اولین شاهنشاه صفوی، اسماعیل نام داشت. وی در مراسم تاج‌گذاری خویش تشیع جعفری دوازده امام را تبدیل به دین رسمی ایران کرد زیرا در برابر کشور گشایی عثمانیان و تعرض نظامی عشایر ازبک و ترکمن سنی مذهب به مرزهای کشور به یک ایدئولوژی متعصب و متخاصم نیاز داشت. وی نه تنها علمای دینی را موظف کرد که در خطبه‌های خود از امامان شیعه با احترام یاد کنند، بلکه لعن و دشنام سنیان و خلفای آن‌ها را وظیفه‌ی تمامی مردم ایران قلمداد کرد. هر کسی که از این فرامین سرپیچی می‌کرد، بلافاصله به قتل می‌رسید.^{۶۱}

از آن‌جا که اکثر مردم ایران یا اهل تسنن شافعی و حنفی محسوب می‌شدند و یا به فرقه‌های باطنی اسلام ایمان داشتند، در نتیجه حکومت صفویان با موانع سرسختی جهت ترویج دین دولتی روبرو بود.^{۶۲} در چنین شرایطی برای دولت صفوی کافی نبود

در تشیع دوازده امامی عنوان "عصمت" به غیر از پیامبر به تمامی امامان شیعه و فاطمه (دختر پیامبر) نسبت داده می‌شود. بنا بر اعتقاد شیعیان دوازده امامی، این چهارده تن در همه‌ی امور زندگی، فعالیت سیاسی و اجتماعی و اصول ایمانی خویش "معصوم" بوده‌اند و کسی مجاز نیست که ارتکاب گناهی را به آن‌ها نسبت دهد. به این ترتیب، تشیع دوازده امامی از طریق "معصوم" خواندن این چهارده تن، برای مخالفان و منتقدان خود حدودی معین می‌کند و آن‌ها را در برابر مجازات قتل قرار می‌دهد اگر که به ایمان شیعیان توهین کنند و از تقدیس "معصومان" بپرهیزند. در نتیجه از یک سو، تمامی جنایت‌ها، حماقت‌ها، لغزش‌ها، تزویرها و کوتاهی‌های "معصومان" غیر قابل بحث و انتقاد قلمداد می‌شوند زیرا به اعتقاد شیعیان تمامی فعالیت‌های "معصومان" در راه خدا (فی سبیل‌الله) انجام شده‌اند. از سوی دیگر، منتقدان و مخالفان نظام طبقاتی - جنسیتی امت اسلامی که "معصومان" آن‌را بنیان گذاشته و یا در توجیه و تحکیم آن کوشا بوده‌اند، به بهانه‌ی توهین به مقدسات و اعتقادات مؤمنان در برابر انتقام و قتل قرار می‌گیرند.

^{۶۱}مقایسه چوبینه، بهرام (۱۳۶۳)، همان‌جا صفحه‌ی ۲۹۱، ۲۹۹.

^{۶۲}مقایسه بطروشفسکی، ایلیا پاولویچ (۱۳۶۲)، همان‌جا، صفحه‌ی ۳۷۲.

معروف و نهی از منکر" را تشکیل داد و آن‌ها را برای ارعاب مردم و سرکوب اهل تسنن راهی مناطق مسکون و بازار کرد. پیشاپیش هر دسته یک روحانی شیعه قرار داشت که توسط تبرائیان، تبرداران و اوباش چماق‌بدست همراهی می‌شد. تبرائیان به نخستین خلفای دولت اسلامی مانند ابوبکر، عمر و عثمان دشنام می‌دادند و عامه‌ی مردم موظف بود که در تأیید این توهین‌ها، عبارت "بیش باد و کم مباد" را بیان کند. هر کسی که از این فرمان سرپیچی می‌کرد، بلافاصله از طریق تبرداران به قتل می‌رسید. هم‌زمان با پشتیبانی قوه‌ی مجریه مساجد اهل تسنن و خانقاه‌های صوفیان تخریب می‌شدند و هواداران عرفان به عنوان نمایندگان جنبش‌های الحادی به قتل می‌رسیدند. انگیزه‌ی این خشونت بربرانه خلع هر گونه نظریه‌ی دینی و انهدام هرگونه محل تجمعی بود که قدرت دولت مرکزی را به چالش می‌کشیدند و منافع طبقه‌ی حاکم درباری و روحانی و مشروعیت حکومت صفویان را مورد پرسش قرار می‌دادند.^{۶۶}

علمای تشیع دوازده امامی این اعمال ضد بشری را با ضرورت تحکیم دارالاسلام مواجه می‌ساختند و برای توجیه سیاست کشور گشایی شاه اسماعیل فراخوان به جهاد می‌دادند و سپاه دولت صفوی را به سوی دارالحرب روانه می‌کردند. سپس در جنگ‌های متمادی برای دولت صفوی ممکن شد که سپاه عثمانیان را به عقب براند و پس از سرنگونی حکومت‌های منطقه‌ای، قدرت دولت مرکزی را بر سرزمین ایران استوار سازد. اهل تسنن قربانیان اصلی این کشورگشایی بودند. پس از هر پیروزی شاه اسماعیل فرمان به قتل سنیان می‌داد و سربازانش از سر اسیران جنگی منار می‌ساختند. در دوران شاهنشاهی وی بیش از دویست و پنجاه هزار تن انسان قربانی تشکیل اولین دولت تشیع دوازده امامی در ایران شدند.^{۶۷}

روشن است که منافع علمای تشیع دوازده امامی در ایران تضمین بود. آن‌ها به عنوان نظریه‌پردازان حکومت صفویان برای دولت شیعه مشروعیت می‌ساختند و طبقه‌ی فرودست جامعه را به بندگی طبقه‌ی حاکم می‌کشیدند. استقرار علمای تشیع دوازده امامی به عنوان قشری از طبقه‌ی حاکم مصادف با مالکیت غیر مستقیم آن‌ها بر

که فقط روح متعصب اسلام را هویدا سازد و به اعمال خشونت روی بیاورد. توفیق این برنامه فقط زمانی تضمین می‌شد که علمای تشیع دوازده امامی بدون چون و چرا تعصب دولتی را موجه می‌ساختند و سلحشوران ایران را در برابر سپاه عثمانیان و عشایر ازبک و ترکمن تهییج می‌کردند. از آن‌جا که در ایران قشری از علمای تشیع دوازده امامی وجود نداشت، در نتیجه شاه اسماعیل صفوی سفیرانش را به مناطق عرب نشین (جنوب لبنان و مناطق غربی اردن مانند جبال امیل، بحرین، قطر و عراق کنونی) اعزام کرد که با وعده‌های مادی و قراردادهای دولتی علمای تشیع دوازده امامی را برای مهاجرت به ایران متقاعد سازند.^{۶۳}

با ورود علمای تشیع دوازده امامی به ایران، دوران تقیه‌ی شیعیان ظاهریه نیز به پایان رسید. آن‌ها بلافاصله به شریعت‌سازی روی آوردند و با تحریف و تفسیر آیات قرآن از یک سو، برای شاه اسماعیل داستان‌های دینی ساختند و وی را "فرستاده‌ی الله"، "معصوم" و "رابط مهدی" خطاب کردند، سلطنت وی را به عنوان "ختم نبوت" و "کمال ولایت" مقدس شمردند و سجده و عبادت او را جایز قلمداد کردند^{۶۴} و از سوی دیگر، تعصب دینی و خشونت بربرانه دولت صفوی را در برابر اهل تسنن موجه ساختند. بخصوص در دوران جنگ با عثمانیان ترویج این افکار موحش به اوج خود می‌رسید. علمای تشیع دوازده امامی سنیان را سگ می‌نامیدند و نه تنها ثواب قتل هر کدام از آن‌ها را مانند کشتن پنج کافر حربی می‌شمردند، بلکه قتل زنان باردار، تجاوز به اطفال و زنان مزدوج و خرید و فروش اهل تسنن را مجاز می‌دانستند.^{۶۵}

به این ترتیب، عصمت و تقدیس فلسفه‌ی سیاسی دولت صفوی را مشروب می‌ساخت و روح متعصب اسلام در شخص شاه اسماعیل به عنوان ظل‌الله فی‌الارض متجسم می‌شد. هم زمان حکومت صفوی با همکاری علمای تشیع دوازده امامی دسته‌های "امر به

^{۶۳} vgl. Ende, W. (۱۹۹۱):, ebd. S. ۸۴f., und

vgl. Ende, W. (۱۹۸۵): Die iranischen Revolution - Ursach, Intention und Auswirkungen auf die Arabische Halbinsel, in: Scholz, F. (Hrsg.): Die Golfstaaten, S. ۱۴۵ff., Braunschweig, S. ۱۴۵f

^{۶۴} مقایسه چوبینه، بهرام (۱۳۶۳): همان‌جا صفحه‌ی ۳۰۱ ادامه

^{۶۵} مقایسه پطروشفسکی، ایلایاپاولویچ (۱۳۶۲): همان‌جا، صفحه‌ی ۳۹۷ ادامه و

مقایسه چوبینه، بهرام (۱۳۶۳): همان‌جا صفحه‌ی ۳۰۷ ادامه

^{۶۶} مقایسه همان‌جا صفحه‌ی ۲۹۴ ادامه

^{۶۷} مقایسه همان‌جا، صفحه‌ی ۲۷۹ ادامه، ۲۹۰، ۳۰۱ ادامه

جایگاه طبقاتی خود را در برابر دولت مرکزی تضمین سازند. از جمله باید از نهاد هیئت یاد کرد که به صورت اهرم سیاسی روحانیان و بازاریان در بازارهای ایران تشکیل شد. در اواخر حکومت صفویان، علمای تشیع دوازده امامی چنان قدرت اجتماعی کسب کردند که همواره حکومت مرکزی را به میدان مبارزه می کشیدند. پشتوانه‌ی این قدرت اجتماعی را هیئت در بازارها می ساخت که از طریق تشکیل مراسم عزاداری عاشورا و تاسوعا و سازمان‌دهی دسته‌های سینه‌زنی، زنجیرزنی و قمه‌زنی در ماه محرم ابراز می شد. در این دوران علمای تشیع دوازده امامی نه تنها مستقیماً متولی زمین‌های اوقاف را معین می کردند و امام جمعه تحت نظارت محلی، یعنی هیئت قرار گرفته بود، بلکه ادعای شاهنشاه به عنوان ظل الله فی الارض مورد تردید روحانیان قرار داشت.^{۷۰} از این پس، اندیشه‌ی فلسفه‌ی سیاسی دکترین "مشروعیت مشروط" شکل گرفت و مصداق مشروعیت حکومت دنیوی وابسته به اجرای قوانین جزایی - شرعی جهت استقرار و پاسداری از نظام طبقاتی - جنسیتی اسلام شد. به این ترتیب، راه برای علمای تشیع دوازده امامی گشوده ماند که از یک سو، به مقام و مسند دیوان‌سالاری دست بیابند و نفوذ سیاسی خود را توسعه دهند و از سوی دیگر، بنا بر منافع مادی و قشری خود برای دولت دنیوی مشروعیت بسازند و یا آن‌را به کلی انکار کنند.

اتخاذ یک چنین سیاستی بستگی به استقلالی داشت که نهادهای تشیع دوازده امامی در برابر دولت مرکزی به دست آورده بودند. در این ارتباط می توان از مفهوم "دولت در دولت" استفاده کرد زیرا نهادهای دینی مستقل از دولت مرکزی مستقر شده و بدون نظارت دولتی فعالیت می کردند. زیربنای اقتصادی "دولت در دولت" را کشاورزی و سرمایه‌داری تجاری می ساخت. از آن‌جا که اراضی اوقاف از طریق رانت زمین (خراج) و بازار از طریق پرداخت خمس و زکات درآمد علمای تشیع دوازده امامی را تأمین می کردند، در نتیجه روحانیان مستقل از حکومت مرکزی بودند و الزاماً نیازی به عنایت مادی دولت نداشتند. هم‌زمان نماز جمعه تریبون سیاسی و تعزیه خوانی و روضه خوانی نهادهای تبلیغاتی "دولت در دولت" را می ساختند. در حالی که مکاتب و حوزه‌های

^{۷۰}مقایسه فوران، جان (۱۳۷۷).: همان‌جا، صفحه‌ی ۸۱ و

vgl. Bayat, M. (۱۹۸۱): ebd., S. ۸۵, und

vgl. Richard, Yan (۱۹۸۹): ebd., S. ۴۸f.

زمین‌های زراعی بود. لقب آقاخوانده (آخوند) که شاه اسماعیل به آن‌ها اعطا کرد به معنی جایگاه نوین آن‌ها و به عنوان قشری از طبقه‌ی حاکم کشور بود. به این ترتیب، هزینه‌ی زندگی علمای تشیع دوازده امامی از طریق رانت زمین‌های اوقاف تأمین می شد.^{۶۸}

علمای تشیع دوازده امامی پس از ورود به ایران در گستره‌ی کشور پخش شدند و در بازارها کاشانه گزیدند. آن‌ها با حمایت دولت مرکزی محضرها را برای تأیید مدارک اداری (مالکیت، ارث) و تنظیم روابط اجتماعی (وصلت زوجی) سازمان‌دهی کردند. هم‌زمان دولت مرکزی در شهرهای مذهبی حوزه‌های علمیه بنا کرد که علمای تشیع دوازده امامی از طریق تدریس و تفسیر منابع دینی و نظارت بر اصول طبقاتی - جنسیتی امت اسلامی مشروعیت حکومت شاهنشاه صفوی را به عنوان ظل الله فی الارض توجیه کنند. افزون بر این‌ها، روحانیان مکاتب را تشکیل دادند و از طریق آموزش قرآن و منابع دینی تشیع ظاهریه، خرد نسل‌های متمادی کشور را محدود به دین اسلام کردند. سرانجام وصلت خانواده‌های عرب‌تبار علمای تشیع دوازده امامی با بازاریان ایرانی تبار بود که نسل‌های جدیدی را به وجود آورد و همبستگی صنفی و دینی آن‌ها را از طریق روابط فامیلی و عاطفی تشدید کرد. ائتلاف روحانیان و بازاریان به عنوان نمایندگان اسلام و تجارت سنتی از طریق تفسیر منابع دینی موجه می شد. با وجودی که تجارت و معامله در بازار با گران‌فروشی و احتکار همراه بود، لیکن علمای تشیع دوازده امامی برای کلاشی بازاریان توجیه دینی می ساختند. روشن است که روحانیان برای فعالیت خویش خواهان دست‌مزدی بودند که به صورت خمس و زکات از بازاریان دریافت می کردند.^{۶۹}

در اوایل تشکیل دولت صفوی نه سازمان‌دهی بازار یک شکل سیاسی داشت و نه ساختار روحانیان تشیع ظاهریه در تمامی نقاط کشور یکسان بود. لیکن رفته رفته بازاریان و روحانیان نهادهای جدیدی را تشکیل دادند که تحقق منافع صنفی و تثبیت

^{۶۸} vgl. Motadel, I. (۱۹۸۷): Iran - von der Schah-Dynastie zum islamischen Gottesstaat, in: Reihe

Sozialwissenschaften, Bd. ۱۱, Pfaffenweiler, S. ۱۸

^{۶۹} vgl. Richard, Yan (۱۹۸۹): ebd., S. ۳۹, und

vgl. Schröder, G. (۱۹۷۹): ebd., S. ۲۳f

از آن‌جا که تمامی نهادهای سواد آموزی در ایران تحت نظارت علمای تشیع دوازده امامی قرار گرفته بودند، در نتیجه ترویج روح متعصب اسلام و فرقه‌ی تشیع ظاهریه باعث می‌شد که تقدیس بر پرسش و تعبد بر تعقل ایرانیان مسلط گردد. محدودیت خردگرایی و حقیقت‌یابی ایرانیان عواقب ناگوار اجتماعی در کشور به وجود آورد. دیگر نه تکامل علوم طبیعی و فن‌آوری ممکن شد و نه فلسفه مجزا از دین شکل گرفت. عمومیت جهالت در کشور نتیجه‌ی عینی این عوامل ذهنی بود. در حالی که علت طبیعی و عقلی، یعنی مجموع عوامل درون‌ذاتی (ماهیت) نسبت به ظاهر (شکل) یک پدیده بی‌اهمیت تلقی می‌شدند، توجیه علت فوق طبیعی و نقلی گسترش می‌یافت. از آن‌جا که علت فوق طبیعی و نقلی در حوزه‌ی استعلایی قرار می‌گیرد و روح متعصب اسلام شکیبایی پیرامون شک و تردید در مسائل دینی را نمی‌پذیرد، در نتیجه جایگاه علت و معلول عوض می‌شود و تمامی امور این جهانی به عهده‌ی سرنوشت و اراده‌ی الهی گذاشته می‌شوند. به بیان دیگر، اندیشه‌ی دینی و فعالیت جهان‌گریز ایرانیان نتیجه‌ی تعویض جایگاه علت و معلول می‌باشد. روشن است که تحت چنین شرایطی دیگر نیازی به اثبات علوم اجتماعی و تکامل علوم تجربی و پیشرفت فن‌آوری نیست زیرا تقدیس و تعصب انسان را مجاز به پرسش و نقد امور معمول نمی‌کنند. سرانجام یک جامعه که نه زمینه‌ی مساعد مادی جهت پویایی علم دارد و نه در آن فلسفه مستقل از دین شکل می‌گیرد، فقط توقف اجتماعی است. از این پس، نه دیگر جامعه متحول می‌گردد و نه کسی به نوآوری گرایشی نشان می‌دهد.

بازتاب توقف اجتماعی را می‌توان به خوبی در دین و درک روزمره‌ی ایرانیان این دوران مشاهده کرد. از آن‌جا که اسلام و درک روزمره‌ی دینی با خردگرایی و حقیقت‌یابی انسان در تضادند و نمی‌توانند مستقلاً یک نظم روحی برای هویت فردی و شکل اجتماعی بسازند، در نتیجه روشن می‌گردد که چرا توفیق سلطه‌ی تشیع دوازده امامی در ایران همواره با استبداد دولتی همراه بوده است. در حالی که استبداد دولتی مانع عمومیت خردگرایی و حقیقت‌یابی انسان‌ها می‌شد، تشیع دوازده امامی دولت مستبد را موجه می‌ساخت. تقسیم کار میان دین و دولت به خوبی سازمان‌دهی شده بود و هر کدام به سهم خود آزادی انسان را سلب می‌کرد. در حالی که دولت استبدادی

علمیه نهادهای آموزشی و ایدئولوژیک "دولت در دولت" را تشکیل می‌دادند، قوای سه گانه‌ی "دولت در دولت" شامل قوه‌ی قضائیه مانند دادگاه‌های شرع، قوه‌ی مقننه مانند انحصار مجتهدان تشیع دوازده امامی برای تفسیر شریعت و قوه‌ی مجریه شامل میدانان و لوطی‌های روحانیان می‌شدند. رونماهای سیاسی و ایدئولوژیک "دولت در دولت" را همان ادعای علمای تشیع دوازده امامی می‌ساخت که آن‌ها را به عنوان نایبان امام مستور و به بهانه‌ی هدایت امت اسلامی مجاز به صدور فتوا می‌کرد. انگیزه‌ی علمای تشیع دوازده امامی استقرار همان ساختار طبقاتی - جنسیتی امت اسلامی بود که پیامبر اسلام با استفاده از تاکتیک سیاسی شکیبایی و تعصب سازمان داده بود. در حالی که دوگانگی دارالاسلام و دارالحرب هویت مسلمانان را می‌ساخت، تقدیس، تعصب و کیش شخصیت (عصمت) شرایط جهالت آن‌ها را تحت نظر علمای تشیع دوازده امامی مهیا می‌کرد.^{۷۱}

بنابراین علمای تشیع دوازده امامی پس از استقرار "دولت در دولت" تبدیل به یک قدرت بالقوه‌ی اجتماعی شدند. به نظر می‌آید که تداوم ساختارهای دینی با وجود سرنگونی حکومت‌های متفاوت ایران نیز بستگی به استقامت درون‌ذاتی "دولت در دولت" داشته باشد. بخصوص به این دلیل که ساختار تشیع دوازده امامی منجر به تشکیل یک پلورالیسم داخلی میان مجتهدان می‌شود و با وجود اجماع پیرامون حدود تفسیر دین، تنوع در شریعت‌سازی ممکن می‌گردد. به این ترتیب، از طریق تحریف و تفسیر منابع دینی نه تنها توجیه فرقه‌ی تشیع ظاهری ممکن می‌شد، بلکه یک درک روزمره‌ی دینی عمومیت می‌یافت. بعداً، حربه‌های تعصب دینی و عصمت بودند که مجتهدان شیعه بر علیه سنیان و باطنیان استفاده می‌کردند و از طریق صدور فتوا، مخالفان خود را در برابر مجازات قتل قرار می‌دادند. سرانجام تسلط مجتهدان تشیع دوازده امامی بر درک و زبان روزمره‌ی مسلمانان بود که از طریق تدریس منابع دینی در مدارس و حوزه‌های علمیه و محدودیت پرسش به وجود می‌آمد.

^{۷۱}مقایسه فریدونی، فرشید (۲۰۰۳): مدرنیسم، امت اسلامی و جنبش‌های اجتماعی در ایران، در آرمان و اندیشه، جلد اول.

می‌شد و سرانجام از رجوع به منابع دینی تماماً دست می‌شست. تشکیل یک فرهنگ برتر در درون ساختار حکومتی نشانه‌ی توفیق نقد مثبت شمرده می‌شد.

دومی، نقد منفی از ساختار حکومتی بود. به این معنی که خارج از مباحث دینی، غیر منطقی بودن وضعیت معمول اثبات می‌شد و ایده‌ی ضرورت روشنگری و تشکیل یک فرهنگ متقابل فرای نظام موجود طرح می‌گشت. در حالی که نقد مثبت به خردگرایی و تشکیل فلسفه می‌انجامید، نقد منفی خردگرایی را تشدید می‌کرد و بنیان دین و فلسفه را به عنوان اشکال متفاوت آگاهی وارونه‌ی جامعه‌ی طبقاتی - جنسیتی اسلامی بر می‌انداخت. لیکن تاریخ مدون ایران به یک توقف اجتماعی گواهی می‌دهد که تحت شرایط موجود نه کسی و نه جریانی قادر شد که با موفقیت یکی از این دو راه را بیپیماید. در حالی که خردستیزی بنیادی اسلام مانع نقد مثبت از حکومت می‌شد، ساختار اسلامیان به صورت "دولت در دولت" هر گونه نقد منفی را در نطفه خفه می‌کرد. در همین جا است که عواقب و خسارات اجتماعی خرد ستیزی اسلام و شکل ساختاری تشیع دوازده امامی در ایران به کلی روشن می‌شوند.

بازتاب این فلاکت را می‌توان به خوبی در درک روزمره و زبان دینی ایرانیان این دوران مشاهده کرد. در حالی که درک روزمره، "جهان درونی" را سمبلیک سازمان می‌دهد، زبان دینی، "جهان درونی" سوپژکتیو (ذهنی) را با "جهان بیرونی" ابژکتیو (عینی) مرتبط می‌سازد. در این‌جا روشن می‌گردد که زبان دینی فقط معرف درک روزمره و کردار دینی ایرانیان این دوران نبود، بلکه آن‌ها را توانا در گفتار پیرامون جهان‌بینی و توجیه فعالیت اجتماعی‌شان می‌ساخت. بنابراین جهان‌بینی که از تقابل "جهان درونی" با "جهان بیرونی" به وجود می‌آید، برای ایرانیان یک شکل دینی داشت. به این ترتیب، درک دینی در زبان روزمره و کردار اجتماعی ایرانیان بازتاب می‌یافت و نه تنها موجب ارجح‌یابی آن‌ها در جامعه می‌شد، بلکه تداوم یک فرهنگ متعصب دینی را موجه می‌ساخت. از آن‌جا که بازسازی "جهان بیرونی" زمینه‌ی مادی و بازسازی "جهان درونی" جنبه‌ی سمبلیک دارد و از آن‌جا که توقف اجتماعی در ایران نتیجه‌ی سلطه‌ی دینی و استبداد دولتی بود، در نتیجه هویدا می‌گردد که چرا هیچ‌گونه تحولات مادی و معنوی در کشور به وجود نیامد. به این ترتیب، از درون اندیشه‌ی سنتی ایرانیان راهی به سوی دنیای مدرن و متمدن گشوده نشد. با وجود سلطه‌ی نمایندگان

مسبب سلب آزادی از جسم ایرانیان بود، علمای تشیع دوازده امامی آزادی روحی آن‌ها را سلب می‌کردند.

روشن است که تحت چنین شرایطی و با وجود تضاد درون‌ذاتی دین با دنیا نه یک جنبش نوین دینی بر جامعه مسلط می‌گردد و نه تشکیل یک فرهنگ برتر و یا فرهنگ متقابل ممکن می‌شود. البته مفاهیم فرهنگ برتر و فرهنگ متقابل فقط به این معنی نیستند که یک فرد اشکال نوین هنری بسازد و یا کشف کند، بلکه و بخصوص به این معنی هستند که واقعیت‌هایی که تا کنون کشف شده‌اند، به صورت انتقادی عمومیت بیابند و منشأ فعالیت اجتماعی و معیار نظم تشکیلاتی و سازمان‌دهی روحی و اخلاقی انسان‌ها شوند. به این معنی که انبوه انسان‌ها به آن درجه از فرهنگ ارتقا بیابند که واقعیت‌های عینی را مرتبط و هماهنگ با هم درک کنند. به بیان دیگر، ترویج فرهنگ برتر و فرهنگ متقابل به معنی خردگرایی، بروز روشنگری و آگاهی اجتماعی از فعالیت نمایندگان دین و دولت استبدادی هستند.

بنابراین تشکیل فرهنگ برتر و فرهنگ متقابل به معنی جهان‌گرایی و خردورز شدن انسان است که منجر به خودشناسی و انضباط فردیش می‌شود. به این ترتیب، انسان رفته رفته به ارزش تاریخی، فعالیت زیستی، حقوق و وظایف خویش آگاه می‌گردد. در حالی که انگیزه‌ی آگاهی تحت شرایط مادی جامعه به وجود می‌آید، ایده‌ی آگاهی را برخی معدود از روشنفکران جهت براندازی مناسبات موجود و ضرورت قیام و نوسازی اجتماعی به وجود می‌آورند. لیکن روشنگری در ایران با موانع سرسختی مواجه بود. با نظر داشتن سلطه‌ی دینی و استبداد دولتی در کشور فقط دو راه متفاوت جهت توفیق روشنگری و رهایی از اوضاع عینی وجود داشت. اولی، نقد مثبت از ساختار حکومتی بود. به این معنی که از درون مباحث دینی، ایده‌ی ضرورت منطقی و دنیوی کردن نظام موجود عمومیت می‌یافت. خردگرایی در امور دینی سرانجام منجر به تولید اشکال متفاوت فلسفی به صورت استعلایی (ترانس‌سندنس) و درون‌ذاتی (ایماننس) می‌شد و پس از تسلط بر افکار عمومی حکومت موجود را متحول و موجه می‌ساخت. در حالی که شکل اولی از فلسفه، مبانی دینی را به کلی مردود نمی‌کرد و هم چون گذشته دین را منشأ فعالیت اخلاقی می‌شمرد، لیکن شکل دومی آن فقط بر خرد بشری استوار

به نظر می‌رسد که فرقه‌های باطنی به مراتب بهتر با دانش مدرن بشری کنار آمدند. از آن‌جا که باطنیان قرآن را "کلام مخلوق الله" و حادث می‌دانند و برای اعتبار شریعت شأن نزول، یعنی زمان و مکان قائل می‌شوند، در نتیجه ادعایی برای توضیح تمامی واقعیت‌های اجتماعی، کشفیات علمی و پیشرفت‌های فن‌آوری ندارند و همواره در برابر ارتقاء دانش بشری، افزایش پیچیدگی روابط اجتماعی و سیاسی و تولید فلسفی ایمانشان به عقب رانده شده و حوزه‌هایی نوینی برای خردگرایی و دنیوی شدنشان ایجاد می‌شوند. با وجودی که باطنیان پیرو رکن رابع هستند و وی را مورد عنایت الهی می‌دانند، لیکن نه رکن رابع بر طریقت مؤمنان نظارت مستقیم دارد و نه فرقه‌های باطنی به صورت "دولت در دولت" سازمان‌دهی شده‌اند. افزون بر این‌ها، رکن رابع قادر است که با استفاده از فن تأویل حدود تقدیس و تعصب دینی را بشکند و طریقت نوینی را برای مؤمنان موجه سازد. بنابراین باطنیان اشکالی در این نمی‌بینند که موردی و نکته‌ای خارج از حوزه قرآن و منابع دینی طرح شود و یا با آن‌ها در تضاد قرار بگیرد. بازتاب دگرگونی جهان‌بینی باطنیان را می‌توان به خوبی در جنبش‌های فرقه‌ای مشاهده کرد. از جمله باید از جنبش بابیان در ایران نام برد که در اواسط قرن ۱۸ میلادی تشیع دوازده امامی و دولت قاجار را به چالش کشید. با وجودی که این جنبش دینی قادر نشد که بر نمایندگان دین و دولت مسلط شود و اوضاع ایران را دگرگون سازد، لیکن تأثیرات بابیان در جنبش مشروطه خواهی کشور غیر قابل انکار هستند.

در برابر باطنیان، تشیع دوازده امامی به صورت "دولت در دولت" در کشور سازماندهی شده است و به عنوان یک فرقه‌ی ظاهری، قرآن را "کلام غیر مخلوق الله" و ازلی می‌پندارد. از این رو، شریعت کلاً معتبر می‌ماند و نه گذشت زمانی و نه پهناوری مکانی خدشه‌ای بر اعتبار آن وارد می‌سازد. همان‌گونه که اشاره شد، اتخاذ این موضع با رجوع به منابع دینی موجه می‌شود زیرا برخی از آیات قرآن شهادت می‌دهند که الله تمامی حقایق را نهایتاً به صورت وحی الهی بر محمد نازل کرده است.^{۷۲}

از آن‌جا که مجتهدان به نیابت امام مستور مدعی هدایت امت اسلامی هستند، در نتیجه ساختار دینی تشیع دوازده امامی یک شکل پلورالیسم داخلی و غیر متمرکز به

دین بر درک روزمره‌ی ایرانیان و با وجود اقتدار دولت استبدادی در کشور نه متأخران به نقد اندیشه‌های سنتی قدما روی آوردند و نه اصولاً اعتنایی به بنیادهای اندیشه‌های نوین جوامع مدرن اروپایی شد. از آن‌جا که هر دو شکل تدین ظاهری و باطنی به درستی وارث معنی تعقل، یعنی پایبندی به مصالح و مقاصد حکومت اسلامی بودند، در نتیجه متعصبانه از اسلام حفاظت می‌کردند. در این حالت دیگر تعقل اسلامی قادر نبود که فراتر از قرآن و منابع دینی پرسشی طرح کند و یا راه حلی بجوید. در این‌جا بخوبی روشن می‌گردد که بهت ایرانیان از دنیای مدرن و متمدن نتیجه‌ی مستقیم خردستیزی درون‌ذاتی آن دینی بود که محمد به عنوان رسول‌الله و خاتم‌الانبیاء برای مسلمانان به ارث گذاشته بود.

در برابر اروپاییان موفق شده بودند که از طریق تردید، پرسش و نقد، رجوع به منابع دینی را محدود به خرد بشری کنند و با تسلط متأخران بر قدما به فلسفه، فن‌آوری نوین و جامعه‌ی مدرن و متمدن دست بیابند. پشتوانه‌های تاریخی و فرهنگی این پدیده را رفرماسیون مسیحی، روشنگری و تجزیه‌ی دین از دولت مهیا کرده بودند.

شدت تضاد جوامع مدرن با کشور اسلام‌زده‌ی ایران از اوایل قرن ۱۸ میلادی به صورت یک بیماری اجتماعی هویدا شد. یعنی زمانی که مناطق شمالی ایران پس از دو شکست پیاپی در جنگ با روسیه و افغانستان پس از فعالیت سیاسی و نظامی مستشاران انگلیسی از تمامیت ارضی کشور مجزا شدند. فن‌آوری نوین جنگی، سیستم مدرن نظامی و دیپلماسی دولت‌های اروپایی منجر به بحران جهان‌بینی ایرانیان شدند. دیگر بازسازی سوپزکتیو "جهان درونی" تحت وقایع ایزکتیو "جهان بیرونی" ممکن نبود. در حالی که دانش مدرن بشری حدود ایمان دینی ایرانیان را عریان می‌ساخت، باطنیان و ظاهریان بهت زده به اختراعات و انکشافات اروپاییان می‌نگریستند. دانش و فلسفه خصمانه در برابر ایمان به دین اسلام قرار گرفته بودند و نمایندگان دین و دولت در ایران را به چالش می‌کشیدند. از آن‌جا که تداوم ایمان دینی بستگی به توجیه تقابل و توافقش با فلسفه و دانش مدرن بشری دارد و از آن‌جا که تعصب و تقدیس منابع دینی از منظر باطنیان و ظاهریان متفاوت بودند، در نتیجه واکنش آن‌ها نیز به دست آوردهای جوامع مدرن اروپایی تفاوت داشت.

^{۷۲}مقایسه آیه‌ی ۵۹ از سوره‌ی الانعام

خردگرایی و حقیقت‌یابی انسان متشکل شده بودند. نمایندگان این گروه در دوران معاصر متکلمان اسلامی و یا اسلامیان نامیده می‌شوند. آن‌ها از منظر دین‌شناسی از معتزلیان، متصوفان و عرفانیان و از منظر نقش اجتماعی از قاضیان متشرع قابل تمایز هستند. روشن است که متکلمان اسلامی مانند اشعریان تصدیق الله و پیامبر را یک وظیفه‌ی دینی می‌شمارند و ضرورتی در اثبات خلقت جهان نمی‌بینند. آن‌ها خود را متعهد به "واقعیت‌های فراطبیعی و استعلایی" می‌دانند بدون آن‌که ضرورتی در تطبیق معرفت خود با این موازین ببینند. برای آن‌ها وظایف و تکالیف دینی امور اعتقادی و نظری هستند که ترویج آن‌ها پایبندی مسلمانان به مصالح و مقاصد حکومت اسلامی را تضمین می‌کند. از این رو، ایمان نزد متکلمان اسلامی یک مسئله‌ی اعتقادی و نظری است و ارتباطی با رفتار و کردار خود آن‌ها ندارد. درک شیوه‌ی مقابله‌ی متکلمان اسلامی با دست‌آوردهای جوامع مدرن و متمدن فقط با درک مفهوم مصلحت ممکن می‌شود. انگیزه‌ی واقعی آن‌ها دفاع از دین است که تاکتیک و شیوه‌ی مصلحت‌گرایی آن‌ها را معین می‌کند. آن‌ها در برابر فرهنگ مدرن، تغییر اوضاع اجتماعی و پیشرفت علم و فن‌آوری ایستادگی می‌کنند و از یک سو، آن‌ها را متضاد با شریعت می‌دانند و از سوی دیگر، برنامه‌ی کسب دینی آن‌ها را می‌ریزند. بنابراین اسلامیان مجذوب جامعه‌ی مدرن و متمدن هستند، با وجودی که از آن در هراسند. به این ترتیب، اسلامیان نخست مدعی می‌شوند که تمامی کشفیات و اختراعات بشری در قرآن پیش‌بینی شده‌اند و سپس مفاهیم فلسفی و جامعه‌شناسی را که از بررسی روابط پیچیده‌ی جوامع مدرن و متمدن به وجود آمده‌اند، از مضمون علمی آن‌ها توخالی کرده و با تعاریف دینی آلوده می‌سازند. انگیزه‌ی اسلامیان روشن است. هیچ موردی و هیچ نکته‌ای نباید خارج از حوزه‌ی ایمان آن‌ها و تفسیر دینی مجتهدان تشیع دوازده امامی قرار بگیرد که مبدا جایگاه اجتماعی آن‌ها به عنوان نایبان امام مستور تخریب گردد و یا منافع مادی آن‌ها به عنوان قشری از طبقه‌ی حاکم با خطر مواجه شوند. از طریق تفسیر و تسلط اسلامیان بر فن کلام ممکن می‌شود که با وجود تضادهای درون‌ذاتی جامعه‌ی طبقاتی - جنسیتی، با وجود بحران ابژکتیو مادی و با وجود دگرگونی "جهان بیرونی"، بازسازی سمبلیک "جهان درونی" مسلمانان تضمین گردد. به بیان دیگر، از طریق تفسیر و تحریف متون دینی، عرف در برابر شرع قرار نمی‌گیرد و سیطره‌ی دین بر فرهنگ و

خود می‌گیرد. در حالی که ساختار "دولت در دولت" اقتدار بالقوه‌ی تشیع دوازده امامی در کشور را متجسم می‌سازد، پلورالیسم داخلی مجتهدان به آن‌ها همان انعطاف ساختاری را می‌دهد که آن‌ها برای تسلط بر درک روزمره، توجیه منافع مادی و تداوم شکل دینی کشور نیاز دارند. به این ترتیب، مجتهدان شیعه از طریق تفسیر شریعت، طریقت مقلدان را معین کرده و مستقیماً بر رعایت آن نظارت می‌کنند. در همین جا روشن می‌شود که چرا مقابله‌ی علمای تشیع دوازده امامی با جوامع مدرن و متمدن اروپایی اشکال متفاوت به خود گرفت. در این ارتباط می‌توان سه گروه متفاوت را از یکدیگر متمایز کرد.

گروه اول شامل بخشی از روحانیان می‌شد که مشخصاً در برابر دست‌آوردهای جوامع مدرن و متمدن اروپایی موضع می‌گرفت. آن‌ها هر چیزی که منطبق با آیات قرآن نبود و یا تضاد با منابع دینی داشت، کفر می‌نامیدند. دانش و فن‌آوری نوین، فرهنگ مدرن، حضور زنان در جامعه و تشکیل مدارس سکولار برای آن‌ها بیداد محسوب می‌شدند زیرا به گمان آن‌ها بنیاد امت اسلامی را بر می‌انداختند. مشروطه خواهان نمایندگان این گروه را "گاو مجسم" می‌نامیدند زیرا آن‌ها نه با استقلال و دنیوی شدن مسلمانان خو می‌گرفتند و نه به ضرورت تحولات اجتماعی پی می‌بردند. نتیجه‌ی عقاید مخرب، مترجع و متعرض آن‌ها همان توقف اجتماعی بود که ایران را بازیچه‌ی دولت‌های مدرن اروپایی کرده بود.

گروه دوم به تقیه روی آورد و از دخالت در امور سیاسی به کلی صرف نظر کرد. این گروه شامل بخشی از روحانیان می‌شد که از طریق روضه‌خوانی، نوحه‌خوانی و دعانویسی امرار معاش می‌کرد و برای اوباشی و فریبکاری طبقه‌ی حاکم کشور کلاه شرعی می‌ساخت. نمایندگان این گروه فراتر از تخریب باطنیان و تبلیغ ظهور امام غایب نقش بخصوصی در جامعه بازی نمی‌کردند. از جمله باید از انجمن‌های حجتیه و محافل ضد بهایی یاد کرد که در اواسط قرن گذشته رونق بخصوصی گرفتند.

گروه سوم برای حفظ جایگاه طبقاتی خویش و منافع مادی روحانیان به تفسیر و تحریف منابع دینی روی آورد. هدف آن‌ها احیاء دین و مسلح ساختن اسلام در برابر جوامع مدرن و متمدن اروپایی بود که با رجوع به فلسفه‌ی حقوق طبیعی و استوار بر اصول

افزون بر این‌ها، تفسیر دینی و تحریف مفاهیم جامعه‌شناسی نه تنها راه را برای تشکیل اندیشه‌ی انتقادی و تولید فلسفه مسدود می‌کنند، بلکه به شریعت‌سازی متکلمان اسلامی یک وجهی شبه عقلی می‌دهند. در همین جا است که جایگاه مصلحت‌گرایی با خردگرایی عوض می‌گردد و از یک سو، مانعی در برابر روشنگری ساخته می‌شود و از سوی دیگر، توهمی از اسلامیان به عنوان فلاسفه به وجود می‌آورد. نتیجه‌ی این توهم تسلط علمای تشیع دوازده امامی بر درک روزمره‌ی ایرانیان است که با زبان دینی بیان می‌شود و به صورت یک خشونت روحی بروز می‌کند. هر کسی که خواهان پیمودن راه روشنگری است، جان، مال و ناموس خویش را به بازی می‌گیرد و به صورت منفی ادغام روح متعصب جامعه‌ی اسلام‌زده می‌شود. آدرس سازمان‌دهی این تبهکاری حوزه‌های علمیه است که به عنوان نهادهای ایدئولوژیک "دولت در دولت" اسلامیان این ناهماهنگی فرهنگی را موجه می‌سازند و تداوم می‌بخشند. در این اماکن علمای تشیع دوازده امامی در کنار خشونت روحی بر علیه انبوه مردم، خشونت جسمی دگراندیشان و روشنگران را نیز برنامه‌ریزی و متحقق می‌سازند. قرائت قرآن به عنوان "کلام غیر مخلوق الله" و ازلی آن‌ها را مسلح به یک ابزار حکومتی می‌کند و به تمامی اعمال غیر اخلاقی و جنایی آن‌ها مشروعیت می‌بخشد.

بنابراین با وجودی که جامعه همواره متحول می‌شود و زندگی مدرن و متمدن شهری رونق می‌گیرد، لیکن از طریق تفسیر و تحریف منابع دینی، تعصب و تقدیس پا بر جا می‌مانند. با در نظر داشتن ناهماهنگی فرهنگی روشن می‌گردد که چرا اسلامیان با وجود کلاشی عریان، شأن و اعتبار اجتماعی دارند، با وجود شنیع‌ترین اعمال ضد بشری، قابل قبول هستند و با وجود تظاهر و فریبکاری، معیار اخلاقی تلقی می‌شوند. "واقعیت‌های الهی" که اسلامیان تبلیغ می‌کنند و با رجوع به آن‌ها منافع مادی و جایگاه طبقاتی و اجتماعی خویش را موجه می‌سازند، با استفاده از همان شیوه‌ی ظاهریان به وجود می‌آیند. در حالی که اسلامیان با استفاده از "رجع" و "قیاس" منابع دینی را تفسیر و تحریف می‌کنند، "اجماع" هم‌کیشان آن‌ها مهر اعتبار بر مدرک جاهلیت‌شان (رساله‌ی عملیه) می‌کوبد. البته این جهل به دلیل ناهماهنگی فرهنگی پوشیده می‌ماند و فقط زمانی عریان می‌شود که انگیزه‌ی آگاهی با ایده‌ی آگاهی ادغام شده و ضرورت تشکیل یک فرهنگ متقابل فراگیر گردد. تولید این فرهنگ که مولود آن نقد درون‌ذاتی از

سلطه‌ی طبقاتی علمای تشیع دوازده امامی بر جامعه پا بر جا می‌ماند. جدایی سوژه از ابژه و تشکیل آگاهی وارونه‌ی مسلمانان نتیجه‌ی عینی تفسیر و تحریف منابع دینی هستند که به صورت وقایع ذهنی، یعنی تداوم "جهان‌بینی" دینی و درک روزمره‌ی ایرانیان عریان می‌شوند. در این ارتباط زبان روزمره‌ی دینی نقش به‌سزایی دارد زیرا نه تنها "جهان‌درونی" را با "جهان بیرونی" مرتبط می‌سازد، بلکه منجر به تداوم فرهنگ دینی و ارج‌یابی اخروی مسلمانان در جامعه می‌شود. روشن است که یک چنین زبانی نه توان طرح و تحلیل مسائل اجتماعی و سیاسی را دارد و نه مفاهیم آن قادر به بازتاب وقایع عینی هستند. این زبان که بر تشبیه و تمثیل استوار شده است، فقط برای گزافه‌گویی، خودنمایی ادبی، ترویج افکار دجالان دینی و توجیه اهداف مخربان سیاسی به کار می‌آید. به بیان دیگر، زبانی که نه با رشد خردگرایی و حقیقت‌یابی انسان‌ها و تحولات اجتماعی دگرگون گشته است و نه مفاهیم آن با علم و فلسفه یک پیوند ارگانیک دارند، در نتیجه فاقد نقد بحران درون‌ذاتی، بیان و بازتاب وقایع ابژکتیو، انتقال مضمون مفاهیم جامعه‌شناسی و ادغام ابژه با سوژه است. همان‌گونه که داریوش آشوری در نقد زبان فارسی به درستی برجسته می‌سازد،

«جدا کردن حساب زبان علمی از زبان ادبی، به ویژه زبان شاعرانه، و روشن کردن فرق بنیادی آن دو برای ما فارسی‌زبانان اهمیت بسیار دارد. زیرا چیرگی شعر و روح شاعرانه بر زبان فارسی، به دلیل میراث گرانقدر شاعرانه‌ی آن، و سستی و کم‌مایگی آن در قلمرو زبان علمی - که علت آن نه سستی و کم‌مایگی ذاتی زبان که دوری ما از ذهنیت علمی و فلسفی مدرن است - سبب می‌شود که این نکته به درستی درک نشود و توانایی شاعرانه‌ی این زبان به حساب توانمندی آن در هر زمینه‌ای گذاشته شود. در واقع، این ناتوانی در جدا کردن این گونه حساب‌ها و روشن کردن قلمروها، از جمله قلمروهای گوناگون کاربرد زبان، خود از ضعف قوه‌ی اندیشه‌ی علمی و تحلیلی بر می‌خیزد که به جای شکافتن موضوع و روشن کردن حدود هر چیزی، ای بسا به احساسات و زبان شور و شعار پناه می‌برد.»^{۷۳}

^{۷۳} آشوری، داریوش (۱۳۸۱): فرهنگ علوم انسانی، انگلیسی - فارسی، ویراست دوم، چاپ سوم، تهران، صفحه‌ی ۱۵ ادامه

پراتیک‌های سیاسی این تئوری مخرب، مرتجع و متعرض بودند. فعالان سیاسی جناح‌های ملی و مذهبی نیز هر کدام به شکلی قربانی همین نظامی شدند که خود تدارک شرایط کامیابی‌اش را دیده بودند. با در نظر داشتن ناهماهنگی فرهنگی به خوبی روشن می‌شود که چرا نه یک اپوزیسیون دموکراتیک و لائیک در برابر اسلامیان متشکل شد و نه "مارکسیست‌های ایرانی" قادر شدند که چشم‌انداز "سوسیالیسم" را در کشور فراگیر سازند. بنابراین به خوبی قابل توضیح است که چرا تمامی مخالفت‌های سیاسی در این دوران یا میان جناح‌های متفاوت اسلامیان و برای تقسیم قدرت سیاسی شکل می‌گرفت و یا رنگ و روی دینی به خود داشت.

اما با وجود دوران سرکوب و جنگ، چندی نگذشت که ناهماهنگی فرهنگی میان جامعه و دولت بروز کرد. در حالی که علمای تشیع دوازده امامی تا کنون فقط در دستگاه "دولت در دولت" ادغام بودند و در حاشیه‌ی جامعه به سر می‌بردند، پس از تشکیل نظام جمهوری اسلامی مستقیماً در برابر جامعه قرار گرفتند. تضاد جامعه‌ی دنیوی با دولت دینی به صورت مقاومت شهروندان ایران برای استقرار جامعه‌ی مدنی از یک سو و نامتناسب بودن شریعت با اوضاع ابژکتیو اجتماعی از سوی دیگر، عریان شد. به این ترتیب، بحثی میان اسلامیان پیرامون یک تفسیر مناسب از دین برای پاسخ دادن به ضرورت‌های اجتماعی مانند سیاست توسعه‌ی اقتصادی و تنظیم روابط مدرن شهری شکل گرفت. دو فراکسیون متخاصم اسلامی با وجود پابندی به مصالح و مقاصد حاکمیت اسلامی و به خط امام تحت عناوین "هواداران فقه سنتی" و "نمایندگان فقه پویا" با یکدیگر کنکاش می‌کردند. در حالی که فراکسیون اولی اعمال بی‌چون و چرای شریعت را برای جامعه تجویز می‌کرد، فراکسیون دومی با تفسیر نوینی از اسلام در جستجوی توجیه مناسب‌تری بود که جهت تداوم نظام جمهوری اسلامی، هم سازمان طبقاتی - جنسیتی موجود در ایران را به عنوان امر الهی جلوه دهد و هم جایگاه اجتماعی خویش را به عنوات متشکلان و حافظان امت اسلامی مشروع سازد. با وجودی که این دو فراکسیون از یکدیگر قابل تمایز بودند، لیکن به عنوان اسلامیان و پیروان خط امام نه در تحقق فلسفه‌ی سیاسی دارالاسلام و دارالحرب تفاوت چندانی با هم داشتند و نه تعقل اسلامی‌شان آن‌ها را از تعصب و تقدیس دینی باز می‌داشت. از آن‌جا که هر دو فراکسیون به اصول خردستیزی اسلام پایبند بودند و از آن‌جا که تشکیل یک

کلیت جامعه‌ی طبقاتی است، همزمان جرم اسلامیان را اعلام می‌کند. به این ترتیب، اوضاعی افشا می‌شوند که انسان‌ها تحت آنان به بندگی در آمده‌اند و شرایطی به وجود می‌آیند که انسان‌ها برای دگرگونی جایگاه فرودست طبقاتی و جنسیتی‌شان به پا می‌خیزند و متشکل می‌شوند. همان‌گونه که ایده‌ی براندازی ناهماهنگی فرهنگی و تشکیل فرهنگ متقابل ابزار عملی خود را در انگیزه‌ی جنبش دین‌زدایی می‌یابد، به همین منوال، انگیزه‌ی جنبش دین‌زدایی ابزار معنوی خود را در ایده‌ی براندازی ناهماهنگی فرهنگی و تشکیل فرهنگ متقابل کشف می‌کند. نشانه‌ی توفیق این تحولات دیالکتیکی، ادغام ایده (روبنا) با انگیزه (زیربنا) است که به صورت خردگرایی انسان یک توافق اجتماعی به وجود می‌آورد و سرانجام راه به سوی براندازی ناهماهنگی فرهنگی و دین‌زدایی از درک و زبان روزمره می‌گشاید.

از همین موضع نیز شکست انقلاب بهمن به وسیله‌ی اسلامیان کاملاً روشن می‌شود. در این دوران نه ضرورت نقد دین عمومیت داشت، نه کسی به فکر روشنگری و دین‌زدایی بود و نه اثری از یک فرهنگ متقابل به چشم می‌خورد. در حالی که توهم به نقش پیشروی علمای تشیع دوازده امامی فعالان سیاسی را سردرگم و منشعب می‌ساخت، اسلامیان از طریق ساختار "دولت در دولت" و سیطره بر فرهنگ ناهماهنگ موفق شدند که در کوتاه‌ترین مدت ممکنه از درک روزمره و زبان دینی ایرانیان استفاده کرده و برای سرنگونی نظام شاهنشاهی و تشکیل جمهوری اسلامی یک توافق فعال دینی بسازند. البته در این‌جا تشکیل توافق فعال دینی به معنی فعالیت آگاه نیست، بلکه فقط تأثیرات عمومیت ناهماهنگی فرهنگی را نشان می‌دهد که انسان‌ها را در راندن سخن و اتخاذ شیوه‌ی اخروی عمل (شهادت، سرنوشت) فعال می‌سازد.

از آن‌جا که نفوذ و قدرت اجتماعی بستگی به توازن قوا دارد و از آن‌جا که قدرت یکی نشانه‌ی ضعف دیگری است، در نتیجه به خوبی روشن می‌شود که چگونه اسلامیان قادر شدند که به رهبری آیت‌الله خمینی و با استفاده از تاکتیک سیاسی شکیبایی و تعصب، مخالفان و رقبای خود را یکی پس از دیگری سرکوب کرده و از حوزه‌ی سیاسی اخراج کنند. توجیه این حکومت ترور و توحش به عهده‌ی علمای تشیع دوازده امامی بود که با رجوع به قرآن سیاست دارالاسلام و دارالحرب را موجه می‌ساختند. تشکیل وحدت کلمه به رهبری آیت‌الله خمینی و صدور انقلاب به کشورهای منطقه،

«مصلحت‌گرایی نظام اسلامی فقط یک عقب‌نشینی سازمان‌دهی شده جهت تجدید قوا است. مانند سپاهی که پس از شکست برای تجدید قوا و تهاجم مجدد، گام به گام به عقب می‌نشیند و در همان حین کشتار می‌کند و مستقلات جنگی را نابود می‌سازد که از فشار تهاجم دشمن بکاهد.»^{۷۴}

بنابراین پایان جنگ با عراق نه به معنی خاتمه‌ی نقض حقوق طبیعی بشر و سرکوب خردگرایی در ایران بود و نه تشنج در خاورمیانه به پایان رسید. اسلامیان پس از آتش بس با عراق حمله‌ی سپاه سازمان مجاهدین خلق به ایران (فروغ جاویدان) را بهانه‌ای برای کشتار زندانیان سیاسی کردند. در خارج از کشور ترور سران اپوزیسیون تبعیدی تشدید شد. هم زمان تشنج در منطقه ادامه یافت و حمایت از گروه‌های تروریستی اسلامی مانند حزب‌الله در لبنان، حماس، جهاد اسلامی و تنظیم در فلسطین در صدر سیاست خارجی جمهوری اسلامی قرار گرفت. به این ترتیب، تعصب و تقدیس اسلامیان تداوم یافت و خشونت و جهالت آن‌ها در اشکال نوینی بروز کردند.

نقد مثبت از درون این دین غیر ممکن است، در نتیجه از همان آغاز این گفتمان دین‌شناسی قابل پیش‌بینی بود که این مباحث نه بنیان ناهماهنگی فرهنگی را بر می‌انداختند و نه منجر به تشکیل یک فرهنگ برتر می‌شدند.

سپس این گفتمان دین‌شناسی دامن قرآن را نیز گرفت و در مجلس طرح شد. در حالی که "نمایندگان فقه سنتی" با تقدیس قرآن بحث پیرامون منابع دینی را کفر می‌نامیدند، "هواداران فقه پویا" مصلحت‌گرایی را ضرورت تداوم جمهوری اسلامی دانسته و یک تفسیر نوین از دین را برای توجیه عقب‌نشینی در برابر مقاومت و اعتراض اجتماعی و اعمال احکام دینی به صورت "متعارف‌شان" ضروری می‌شمردند. با وجودی که آیت‌الله خمینی بارها برای اتمام این گفتمان دین‌شناسی شخصاً وارد کارزار شد و طرح مسائل فقه‌ای در مجلس را برای اسلام و تداوم حاکمیت اسلامی مضر اعلام کرد، لیکن این مباحث به دلیل مقاومت و فشار اجتماعی از یک سو و خطر گسست ایرانیان از تشیع دوازده امامی از سوی دیگر، پایان نمی‌یافتند. سپس آیت‌الله خمینی جهت پایان به این بحران دین‌شناسی که گریبان ایدئولوژی حکومت اسلامی را گرفته بود، فتوای "ولایت مطلقه‌ی فقیه" را صادر کرد و چندی بعد دستور به تشکیل "شورای مصلحت نظام جمهوری اسلامی" داد که از این طریق تداوم جمهوری اسلامی را تضمین سازد.

در همین شورا سران جمهوری اسلامی مصلحت‌گرایی کردند و برای حفظ نظام به قطعنامه‌ی ۵۹۸ سازمان ملل جهت آتش‌بس با عراق تن دادند. به همین منوال بسیاری از قوانین که با شریعت اسلامی در تضاد بودند، تصویب شدند. از جمله باید از تصویب برنامه‌های اقتصادی یاد کرد که فقدان آن‌ها جمهوری اسلامی را در خطر سرنگونی قرار داده بود. از آن‌جا که مصلحت‌گرایی اسلامیان به معنی پذیرفتن شکست فلسفه‌ی سیاسی دارالاسلام و دارالحرب نبود، در نتیجه نه شرایط یک نقد مثبت از اسلام به وجود آمد و نه شرایط براندازی ناهماهنگی فرهنگی مهیا شد. به بیان دیگر، مصلحت‌گرایی فقط تصمیمی برای خروج از یک وضعیت بحرانی بود و فقط یک عقب‌نشینی برنامه‌ریزی شده برای تجدید قوای طبقه‌ی حاکم و تعرض دوباره به خردگرایی و حقوق طبیعی بشر و حق مقاومت فرودستان جامعه اتخاذ شد. همان‌گونه که در جای دیگری فلسفه‌ی عملی مصلحت‌گرایی را از ذات درونی فلسفه و تاریخ حاکمیت اسلامی استنتاج کردیم،

^{۷۴} مقایسه، فریدونی، فرشید (۲۰۰۶): تاریخ دین‌داری و فلسفه‌ی دولت‌مداری در ایران، جلد سوم آرمان و اندیشه

فریدونی، فرشید (۲۰۰۸): فلسفه‌ی حقوق طبیعی و اسلام، جلد چهارم آرمان و اندیشه

ظاهریان دوران معاصر را نیز در بر می‌گیرد. برای اثبات این موضع می‌توان به نوشته‌های سه تن از منتقدان جمهوری اسلامی رجوع کرد.

اولی ابوالحسن بنی صدر، نخستین رئیس جمهور اسلامی ایران است. وی هم چون گذشته و با کمال افتخار خود را مهندس این نظام می‌خواند و از نقش خود در تشکیل و بسط توهم جهت کسب قدرت سیاسی اسلامیان خجالت نمی‌کشد. افزون بر این‌ها، وی به عنوان یکی از اعضای شورای انقلاب اسلامی و رئیس جمهور کشور مستقیماً در سرکوب و کشتار مردم ایران سهم داشت. تنها موردی که وی را تبدیل به منتقد این نظام ساخت، سرنگونیش به وسیله‌ی آیت‌الله خمینی بود. با وجود تمامی این تجربیات، وی هنوز پایبند به مصالح و مقاصد حکومت اسلامی است زیرا "عقل" وی فراتر منابع دینی نمی‌رود. وی در تداوم سنت ظاهریان قرآن را "کلام غیر مخلوق الله" و ازلی می‌پندارد و برای حفاظت از آن به تفسیر و تحریف آن روی می‌آورد. همان‌گونه که با رجوع به آیات مکه و مدینه مستند کردم، محمد از شکیبایی و تعصب یک تاکتیک سیاسی ساخت و پس از کسب قدرت سیاسی در مدینه مخالفان خود را یکی پس از دیگری از پای در آورد. وی نه تنها مخالفان خود را مشخص و تعریف می‌کرد، بلکه برنامه‌ی قتل آن‌ها را نیز می‌ریخت. با وجودی که تمامی وجوه این ترورها و توحش‌ها به خوبی در قرآن درج شده‌اند، لیکن بنی‌صدر آن‌را کاملترین اعلامیه‌ی جهانی حقوق بشر می‌داند. برای نمونه وی پیرامون حقوق بشر و اسلام به شرح زیر پی می‌گیرد،

«اعلامیه جهانی حقوق بشر را کسانی تدوین کردند که پایبند مذهب بودند. این حقوق از دیرگاه در مذهبها بیان شده‌اند و به شرحی که می‌خوانید کاملترین اعلامیه جهانی حقوق بشر در قرآن بیان شده است.»^{۷۵}

در این ارتباط طرح این نکته ضروری است که اعلامیه‌ی جهانی حقوق بشر هیچ ارتباطی به ادیان ندارد و فقط با استناد به فلسفه‌ی حقوق طبیعی که انسان را موجودی خردگرا و حقیقت یاب می‌داند، طراحی و تدوین شده است. از این رو، این بیانیه نه میان ملت‌ها، ایمان‌ها و یا جنسیت‌ها تمایز قائل می‌شود و نه کسی را مجاز می‌کند که دیگران را به بندگی در بیاورد. همان‌گونه که به تفصیل و به رجوع با آیات قرآن

نتیجه

همان‌گونه که به تفصیل و با رجوع به آیات مکه‌ای مستند و مستدل کردم، طرح دولت اسلامی در پی مناظرات محمد با مخالفانش در شهر مکه ریخته شد. وی در این راستا نه تنها مخالفان (اهل کتاب، کافران، مشرکان)، همپیمانان متزلزل (منافقان، فاسقان، بیماردلان) و پیروان بی‌چون و چرای خود (متقیان) را تعریف کرد، بلکه حدود بیرونی (دارالحراب) و حدود درونی (دارالاسلام) حکومت اسلامی را مشخص ساخت. به این ترتیب، عوامل ابژکتیو (زیربنا) تشکیل دولت به عنوان "نهادی مختص به سازمان‌دهی جامعه‌ی طبقاتی" با عوامل سوژکتیو (روبنا) حاکمیت اسلامی ادغام شدند و شرایط تشکیل یک دولت دینی (ساختار) را مهیا ساختند. در حالی که طرح حکومت اسلامی در مکه ریخته شد، محمد پس از هجرت به مدینه به ابزار مناسبی برای تحقق اهدافش دست یافت.

محمد برای تشکیل حکومت اسلامی ضروری می‌دانست که عقل پیروان خود را به چنبره‌ی دین اسلام در بیاورد. بنابراین استفاده از واژه‌ی "تعقل" در مفهوم قرآنی آن نه به معنی خردگرایی، ارزیابی انتقادی، دانش تجربی، بازتاب و بیان وقایع عینی و فلسفه‌ی برهانی، بلکه به معنی پایبندی و دانایی از مصالح و مقاصد تشکیل حکومت اسلامی است. بنابراین "تعقل" در اسلام خود بنیاد و نقاد نیست و از آن‌جا که ایمان به اسلام، تقدیس قرآن و اعتقاد به عصمت پیامبر منجر به تعصب می‌شود و راه را به سوی اندیشه‌ی انتقادی می‌بندد، در نتیجه برای مسلمانان نه تنها "توحید عددی سامیان" معقول به نظر می‌رسد، بلکه آن‌ها را به یک درک روزمره‌ی دینی مجهز می‌سازد و به این ترتیب، شیوه‌ی درک وقایع و فعالیت اجتماعی آن‌ها را معین می‌کند. افزون بر این، تقدیس، تعصب و کیش شخصیت در اسلام موانع سرسختی را در برابر تشکیل و بسط جامعه‌ی متمدن و مدرن می‌سازند. در همین‌جا به خوبی روشن می‌شود که چرا از درون مباحث دینی یک نقد مثبت از اسلام، فرهنگ برتر و فلسفه (استعلایی) به وجود نمی‌آید و چرا اسلامیان متعصبانه در برابر دست آوردهای جوامع مدرن و متمدن موضع می‌گیرند. البته این نظریه فقط مستند به شواهد تاریخی نیست، بلکه تمامی

^{۷۵} بنی صدر، ابوالحسن (۱۳۶۸): حقوق بشر در اسلام، انتشارات انقلاب اسلامی، دارمشدات (آلمان)، صفحه‌ی ۴

مبین" از یک سو و ضرورت مبارزه با گسترش دین‌زدایی از درک و زبان روزمره‌ی ایرانیان از سوی دیگر، عوامل محرکه‌ی احیاء دین هستند. به بیان دیگر، خردبشری متخاصمانه در برابر تقدیس، تعصب و عصمت قرار گرفته است و ظاهریان را به میدان مبارزه می‌کشد. از این رو، مجتهد شبستری بر ضرورت مبارزه با ملحدان پا فشاری می‌کند. وی مسئولیت دینی را مانند مسئولیت طبیعی می‌شمارد. همان‌گونه که انسان طبیعتاً از خانه و کاشانه‌ی خود در برابر مهاجمان دفاع می‌کند به همان منوال نیز باید مسئول مدافع دین در برابر شرک و کفر باشد.^{۷۸} همان‌گونه که وی در این ارتباط پی می‌گیرد،

«...» در جهان امروز نمی‌توان پیام توحید را بدون مشخص کردن منکران توحید و مبارزه علمی، فرهنگی و سیاسی با آنان به انسانها ابلاغ کرد. امروز ایمان و اخلاق را کسانی می‌توانند به دیگران منتقل سازند که زندگی خود آنها در بیرون از شبکه سراسری قدرت جهانی قرار داشته باشد و این کار تنها با یک موضعگیری مبارزه آمیز میسر است. در قرآن علاوه بر واژه‌هایی مانند تبشیر، انداز، تبلیغ، تعلیم، امر به معروف و نهی از منکر که مراحل اولیه ابلاغ پیام توحید هستند واژه‌های دیگری چون جهاد، استقامت، صبر، عدالت و بغضاء در برابر دشمنان خدا به کار رفته است. این قبیل واژه‌ها تشکیل دهنده عناصر "مبارزه" هستند. مبارزه علیه کسانی که بندگان خدا را در جنبه سلطه خود در آورده‌اند.^{۷۹}

در همین جا انگیزه‌ی واقعی مجتهد شبستری جهت ضرورت احیاء دین روشن می‌شود. مسئله‌ی وی نیز مانند دیگر اسلامیان تدارک یک نقد مثبت بر اسلام و منطقی ساختن دین نیست، بلکه جلوگیری از گسست مردم ایران از "دین مبین" است که مضمون آن با مفهوم مصلحت‌گرایی نمایان می‌شود. وی میان دین و معرفت دینی تفاوت می‌گذارد. در حالی که اولی را ثابت و غیر قابل تغییر می‌داند، دومی را قابل تحول می‌شمارد. به بیان دیگر، انگیزه‌ی واقعی فقه پویا مظروف نیست، بلکه ظرف است که با تفسیر آیات

مستند و مستدل کرده‌ام، اسلام مشخصاً بر عکس اعلامیه‌ی حقوق بشر را نمایندگی می‌کند.

البته بنی صدر با وجود تمامی تحریف‌ها قادر نیست که انسان‌ستیزی عریان اسلام را پنهان سازد. برای نمونه وی ارتداد، شرک و کفر را بزرگترین گناهان می‌داند و اعمال شریعت را برای پیشگیری از فحشا ضروری می‌خواند. لیکن وی مدعی است که با اجرای این مجازات‌های سخت نه تنها ارتداد، کفر و شرک بر نمی‌افتند و فحشا به پایان نمی‌رسد، بلکه عواقب آن‌ها برای اسلام به مراتب بیشتر مرگ‌آور می‌شوند. بنابراین وی پیشنهاد می‌کند که برای حفظ اسلام ضروری است که عوامل اجتماعی، اقتصادی، سیاسی، فرهنگی و معنوی جامعه در نظر گرفته شوند و رسیدگی و مجازات این جرائم به دادگاه عدل الهی در معاد موکول شوند.^{۷۶} همان‌گونه که بنی صدر در این ارتباط پی می‌گیرد،

«جهتی که قانونگذاری اسلام در تعیین پاداشها و مجازاتها در پیش می‌گیرد، با جهتی که در تعیین کم و کیف جرائم و خطاها می‌گیرد، سازگاری شگرفی می‌جوید. در حقیقت رسیدگی به بسیاری از جرائم را به معاد و محضر عدل خداوندی موکول می‌گرداند و کمی و بیش شرائط اجتماعی و اقتصادی و سیاسی و فرهنگی جامعه را در اطلاق عنوان جرم به عمل آدمی، و دخالت قطعی می‌دهد.»^{۷۷}

دومین منتقد جمهوری اسلامی محمد مجتهد شبستری است که یکی از نمایندگان سرشناس فقه پویا به شمار می‌رود. وی پس از گشایش این نزاع دین‌شناسی مقالات متعددی را در مجله‌ی کیان انتشار داد و پس از ناامیدی از اصلاحات ضروری در جمهوری اسلامی خود را از لباس آخوندی خلع کرد. هدف اصلی وی نیز مانند بنی صدر دفاع از اسلام است که مصلحت‌گرایی را به وی تحمیل می‌کند. وی نیز در سنت ظاهریان قرآن را "کلام غیر مخلوق الله" و ازلی می‌پندارد، در حالی که با مفهوم احیاء دین انگیزه‌ی ارائه‌ی تفسیر گشادتری از اسلام را دارد. بحران ایدئولوژیک دولت اسلامی و گسست اخلاقی، اجتماعی و فرهنگی مردم ایران و بخصوص جوانان از "دین

^{۷۶} همان‌جا، صفحه‌ی ۴۳ و ۴۵

^{۷۷} همان‌جا، صفحه‌ی ۴۲

^{۷۸} مقایسه مجتهد شبستری، محمد (۱۳۷۶)، ایمان و آزادی، انتشار طرح نو، صفحه‌ی ۱۴۴

^{۷۹} همان‌جا، صفحه‌ی ۱۴۷

خداوند مدلل است، در این صورت قطعاً اوامر و نواهی چنین خداوندی نیز طبق مصالح و مفاسد است، و گرنه با حکیم و علیم و بصیر بودن خداوند مغایرت پیدا می‌کند. این است که اگر دینداری مطمئن شد، حکم و امر یا رضایت خداوند در فلان چیز است، ولو اینکه مستقیماً فلسفه حکم را نفهمد، به حکم عقل به آن گردن می‌نهد. این است که علمای اصول ما از قدیم گفته‌اند کما حکم به العقل حکم به الشرع یا بر عکس یعنی هر حکمی که به وسیله عقل صادر شود، مورد تأیید شرع است و در مقابل هر حکم شرعی نیز قطعاً عقلانی است، ولو من امروز نفهمم و حتی هرگز به فهم من در نیاید.^{۸۳}

بنابراین این عقلی که یوسفی اشکوری از آن سخن می‌گوید با خردگرایی که نقاد و خود بنیاد است به کلی تفاوت دارد. البته تمامی ظاهریان به همین بیماری دچار هستند زیرا عقل آن‌ها دینی است. تقدیس قرآن به عنوان وحی ازلی الهی و "کلام غیر مخلوق الله" و اعتقاد به عصمت پیامبر خاتم، منجر به تعصب ظاهریان می‌شوند و آن‌ها را از تردید و پرسش پیرامون امور دینی باز می‌دارند. مسبب این بحران محدودیت‌هایی است که ظاهریان جهت حفظ منافع مادی و تداوم موقعیت اجتماعی خویش برای خود ایجاد کرده‌اند. از این رو، تعصب، تقدیس و کیش شخصیت در مرام آن‌ها ادامه می‌یابد و شکیبایی در برابرشان جنبه‌ی مخرب به خود می‌گیرد. به بیان دیگر، عقل اسلامیان فراتر از دین‌شان نمی‌رود و از این رو، قادر نیستند که ساختار حکومت اسلامی را با یک نقد مثبت مواجه کنند. به این معنی که از درون مباحث دینی یک فلسفه‌ی (استعلایی) منظم و مسلط به وجود بیاورند و ایده‌ی ضرورت منطقی کردن نظام را به صورت تشکیل یک فرهنگ برتر ترویج دهند. به این ترتیب، ناهماهنگی فرهنگی تداوم می‌یابد و از همین منظر است که شدت کشمکش روشنگری با شریعت‌سازی ابعاد غیر قابل تصویری به خود می‌گیرد.

روشن است که تحت چنین شرایطی انحطاط حکومت اسلامی و ایدئولوژی آن برنامه‌ریزی شده است. شرایط این انحطاط را نقد منفی مهیا می‌سازد. به این معنی که خارج از مباحث دینی، غیر منطقی بودن وضعیت معمول اثبات می‌شود و ایده‌ی ضرورت روشنگری و تشکیل یک فرهنگ متقابل فرای نظام موجود طرح می‌گردند. از

قرآن و تحریف مفاهیم مدرن از یک سو، به اسلام شکل نوینی می‌دهد و از سوی دیگر، شیوه‌ی دعوت به دین را دگرگون می‌سازد.

سومین منتقد جمهوری اسلامی حسن یوسفی اشکوری است که مدیریت نهاد علی شریعتی در تهران را به عهده داشت. وی پس از بازگشت از کنفرانس برلین به ایران در سال ۲۰۰۰ میلادی دستگیر و در دادگاه روحانیت محکوم و از لباس آخوندی خلع شد. وی نیز مانند دیگر متکلمان دینی ظاهری به عمق بحران ایدئولوژیک حکومت اسلامی پی برده است، البته بدون این که چاره‌ای برای آن داشته باشد. به نظر وی دین یک رویکرد اجتماعی دارد و برای مسلمانان مقدور نیست که هر دولتی را بپذیرند. لیکن وی میان شأن نبوت و شأن حکومت تفاوت قائل می‌شود و آن‌ها را لازم و ملزوم یکدیگر نمی‌داند. در حالی که حکومت به معنی وکالت و قابل نقد تلقی می‌شود، لیکن دین قابل نقد نمی‌باشد. به این ترتیب، تقدیس و عصمت در اسلام پیگیری می‌شوند و تعصب دینی یوسفی اشکوری را از ارزیابی انتقادی دین محروم می‌کند.^{۸۰} از منظر همین عقل دینی، یوسفی اشکوری میان حق (شریعت) و عدالت (طریقت) تفاوت می‌گذارد و این‌گونه به همان طرح معمول ظاهریان می‌رسد که دین را ثابت و معرفت دینی را متغیر می‌شمارد.^{۸۱} از همین جا دوباره تفسیر آیات قرآن و تحریف مفاهیم مدرن آغاز می‌شوند. با وجودی که وی به درستی مضمون خردگرایی و حقیقت‌یابی در حقوق طبیعی و خردستیزی بنیادی اسلام را می‌شناسد، لیکن ادعا می‌کند که اسلام حقوق طبیعی انسان را محترم می‌شمارد.^{۸۲} سرانجام تعریف یوسفی اشکوری از عقل است که پرده از مصلحت‌گرایی وی بر می‌دارد. همان‌گونه که وی در این ارتباط پی می‌گیرد،

«مؤمن بر اساس یک سلسله مقدمات کاملاً عقلانی به نتایجی می‌رسد که ممکن است مستقیماً عقل آن را درک نکند ولی مطمئن است که بر اساس عقل و استدلال و منطق تشریح شده‌اند. مثلاً برای مؤمن خردمند اصل وجود خداوند و آفریننده با مطالعه طبیعت و حکم عقل شهودی ثابت است و از نظر عقلی، حکمت و مصلحت‌اندیشی

^{۸۰}مقایسه، یوسفی اشکوری، حسن (۱۳۷۹): خرد در ضیافت دین، تهران، انتشارات قصیده، صفحه‌ی ۲، ۳۸ ادامه، ۴۸ ادامه و ۵۰

ادامه

^{۸۱}همان‌جا، صفحه‌ی ۱۹۸

^{۸۲}همان‌جا، صفحه‌ی ۴۵ ادامه

^{۸۳}همان‌جا، صفحه‌ی ۱۰۶ ادامه

به صورت "دولت در دولت" و حذف قشر روحانیت به عنوان عامل تخریب، تعرض و ارتجاع در کشور را در بر می‌گیرند.

تحقق این برنامه‌ی سیاسی از این رو ضروری است زیرا در هیچ کجا موجودیت تقدیس، تعصب و کیش شخصیت بر نمی‌افتد مگر از طریق انحلال شرایط مشخصی و نهادهای بخصوصی که مولود آن‌ها بوده و همواره آن‌ها را به وجود آورده‌اند. نقد درون‌ذاتی منفی به یک تئوری رادیکال مجازات جهت براندازی تقدیس، تعصب و کیش شخصیت دست می‌یابد زیرا عوامل تشکیل و توجیه تداوم آن‌ها را بدون واسطه عریان می‌سازد. این تئوری مبنای رادیکال‌ترین و همچنین انسانی‌ترین مجازات است زیرا نه تنها راه به سوی تشکیل یک جامعه‌ی مدرن و متمدن در ایران می‌گشاید، بلکه از یک سو، شرایط تشدید خردگرایی و تشکیل فرهنگ متقابل را مهیا می‌سازد و از سوی دیگر، مادر اجتماعی خشونت و جنایت در کشور را به قتل می‌رساند.

منابع:

قرآن مجید (۱۳۷۰): ترجمه و تفسیر حاج شیخ مهدی الهی قمشهای، تهران و

قرآن کریم (...): ترجمه مهدی الهی قمشهای، تهران و

Der Koran (۱۹۸۱): Übersetzung von Rudi Paret, Qom

Elias, Norbert (۱۹۹۰): Der den Prozeß der Zivilisation - Wandlungen des Verhaltens in den weltlichen Oberschichten des Abendlandes, Bd. I, ۱۵. Auflage, ۱. Auflage ۱۹۷۶, Frankfurt/Main.

Elias, Norbert (۱۹۹۰): Der den Prozeß der Zivilisation - Wandlungen der Gesellschaft - Entwurf zu einer Theorie der Zivilisation, Bd. II, ۱۵. Auflage, ۱. Auflage ۱۹۷۶, Frankfurt/Main

این پس، خردگرایی پیرامون امور دینی و دنیوی شدت می‌گیرد و بنیان دین و فلسفه را به عنوان اشکال متفاوت آگاهی وارونه بر می‌اندازد.

نقد منفی متدولوژی مارکس جهت "نقد اقتصاد سیاسی" است که ذات درونی و متضاد کلیت جامعه‌ی طبقاتی را به بند می‌کشد و تمامی ابعاد آن‌را (زیربنا، ساختار، روبنا) عریان می‌سازد. استفاده از متدولوژی مارکس برای بررسی جمهوری اسلامی به این معنی است که نقد از فرایض تشکیل این نظام آغاز می‌کند، سپس توجیه نظری (ایدئولوژی) و پراتیک عملی (حاکمیت) آن‌را به بند نقد جامعه‌شناسی می‌کشد و سرانجام نظریه‌پردازان معاصر آن‌را با عواقب فرایض‌شان مواجه می‌کند.

این نوشته با انگیزه‌ی تحقق این متدولوژی برای حوزه‌ی مبارزاتی ایران تدوین شده است. از آن‌جا که در پی گیری از مارکس نقد درون‌ذاتی منفی، نافی کلیت جامعه‌ی سرمایه‌داری است، در نتیجه هدف این نوشته نیز نه منطقی کردن و تداوم نظام جمهوری اسلامی در ایران، بلکه گشایش افق‌های نوین و تشکیل اتویی و فرهنگ متقابل جهت تشدید فعالیت سیاسی و سرنگونی این نظام است. مفهوم "نفی نافی" که مارکس در "نقد اقتصاد سیاسی" طرح می‌کند بر فلسفه‌ی حقوق طبیعی که انسان را موجودی خردگرا و حقیقت‌یاب می‌داند، استوار است و به همین دلایل نیز وی برای فرودستان جامعه حق مقاومت و انقلاب قائل می‌شود. از آن‌جا که متدولوژی بررسی مارکس کلیت جامعه‌ی طبقاتی (زیربنا، ساختار، روبنا) را به بند نقد درون‌ذاتی می‌کشد، در نتیجه حق طبیعی نفی که مارکس برای طبقه‌ی کارگر قائل می‌شود، فقط به معنی سلب ابزار تولید از بورژوازی سلب‌کننده نیست. به بیان دیگر، هر قشری و هر طبقه‌ای که انسان‌ها را از حقوق طبیعی آن‌ها سلب کند، باید سلب ابزار شود. یعنی زمانی که ظاهریان اسلامی با برنامه‌ی تاریخی (تشکیل حکومت تشیع دوازده امامی) و با استفاده از تشکل ساختاری ("دولت در دولت") از تمامی شهروندان یک کشور سلب خرد می‌کنند و آن‌ها را به صورت مقلد به تبعیت خود در می‌آورند، در نتیجه فرودستان جامعه نیز هم از نظر حقوقی و هم از نظر اخلاقی مجاز هستند که آن‌ها را از امکانات‌شان برای فعالیت فکری سلب کنند. به بیان دیگر، اهداف سیاسی فقط در سرنگونی جمهوری اسلامی، تشکیل حکومت دموکراتیک و لائیک و ایجاد چشم‌انداز سوسیالیسم در ایران خلاصه نمی‌شوند، بلکه انهدام تشکل ساختاری تشیع دوازده امامی