

در جست‌وجوی تعریفی فراگیر از اسلام

مروری بر «اسلام چیست؟ معنای اسلامی بودن»

اثر شهاب احمد

فاطمه مصلح‌زاده

شهاب احمد (۱۹۶۶-۲۰۱۵)، اسلام‌پژوه و استاد مطالعات اسلام در دانشگاه‌های پرینستون و هاروارد بود که در سن چهل‌وهشت‌سالگی در اثر سرطان خون درگذشت. او در خانواده‌ای پاکستانی در سنگاپور به دنیا آمد، تحصیلاتش را در مالزی و مصر آغاز کرد و دکتری‌اش را در مطالعات اسلام از دانشگاه پرینستون گرفت و پس از آن مشغول تدریس و پژوهش در پرینستون و هاروارد شد. او تقریباً پانزده زبان مختلف می‌دانست و از این دانش در کار پژوهش خود به‌خوبی استفاده می‌کرد. «اسلام چیست؟ معنای اسلامی بودن» (۲۰۱۵) مهم‌ترین اثر اوست که به عقیده بسیاری از اسلام‌پژوهان در میان کتاب‌های تأثیرگذار در مطالعات اسلام در دهه‌های گذشته قرار می‌گیرد. هدف احمد از نوشتن این کتاب مفصل اصلاح نارسایی‌هایی است که کاربردهای کنونی عباراتی شامل «اسلام/اسلامی» دارند. او معتقد است تعریف‌های موجود از اسلام و اسلامی چنان‌اند که نمی‌توانند به درک پیچیدگی‌های این پدیده کمک کنند. در نتیجه یا آن را به موجودی دیگر فرومی‌کاهند، یا تحریفش می‌کنند و یا بخش‌هایی از آن را پنهان می‌سازند. تأکید او بر تضادهای درونی ذاتی است که در جنبه‌های مختلف انسانی و تاریخی اسلام وجود دارد و می‌گوید یک تعریف کارآمد از اسلام باید بتواند این تضادها را توضیح بدهد و مفهوم‌سازی کند؛ باید بتواند توضیح بدهد چگونه افراد مختلف در برهه‌های تاریخی متفاوت خود را مسلمان می‌خوانده‌اند در حالی که گاهی اعمال و عقایدی کاملاً متفاوت و متضاد داشته‌اند.



کتاب با شش پرسش کلیدی دربارهٔ اسلام آغاز می‌شود. هر یک از این پرسش‌ها مربوط به یکی از حوزه‌هایی‌اند که احمد معتقد است به‌نوعی بیرون از اسلام تلقی شده‌اند، میزان اسلامی‌بودن‌شان مورد سؤال بوده است یا در حاشیه‌های اسلام دیده شده‌اند: فلسفهٔ اسلامی، تصوف، حکمت اشراق و وحدت وجود، آثار ادبی عاشقانه مثل دیوان حافظ، اشکال مختلف هنر اسلامی، و برخی متون پزشکی اسلامی که در آن‌ها نگرش مثبت به شراب‌نوشی دیده می‌شود. احمد هرکدام از این پرسش‌ها را با استناد به نمونه‌های متعدد بسط و توضیح می‌دهد و می‌کوشد همه را حول مفهومی مرکزی جمع کند: تناقض! وجه مشترک این حوزه‌ها تناقضی است که میان پسوند اسلامی‌شان با محتوای (غیر؟) اسلامی خود دارند. این همان نکته‌ای است که احمد را به بازنگری در مفهوم‌سازی «اسلام/اسلامی» برمی‌انگیزد، طوری که بتوان تمام این تنوع‌ها و تفاوت‌ها را در عمل و نگرش افرادی که خود را مسلمان می‌خوانده‌اند لحاظ کرد.

پس از این بخش، دو بخش مفصل دیگر قرار دارند: یکی بخشی که مفهوم‌سازی‌های موجود از اسلام را دسته‌بندی و نقد می‌کند و توضیح می‌دهد که چرا این مفهوم‌سازی‌ها را نارسا می‌داند؛ و دیگر باز-مفهوم‌سازی که در واقع پیشنهاد مفصل احمد برای مفهوم‌سازی جدیدی از اسلام است با کمک گرفتن از مفاهیم و نگرش‌هایی که او (باز) صورت‌بندی می‌کند.

اما چرا احمد معتقد است درک موجود از اسلام نمی‌تواند فرایندی منسجم برای تبیین تضادهای درونی (که در قالب پرسش‌های کلیدی به آن‌ها اشاره کرد) فراهم کند؟ چه چیزی مانع شکل‌گرفتن چنین تعریف جامعی از اسلام شده؟ به‌گمان احمد، بخشی از این کمبود مربوط به تاریخچهٔ رشتهٔ مطالعات اسلام است که در طول دهه‌های گذشته همواره تحت سلطهٔ فیلولوژیست‌ها و تاریخ‌دان‌ها بوده است. او معتقد است متخصصان این رشته‌ها بیشتر مایل‌اند کارهای عملی انجام دهند و چندان دل‌مشغول این نیستند که دربارهٔ موضوعاتی همچون تعریف اسلام بحث کنند. البته در چند دههٔ اخیر، با تغییر نگرشی که در حوزهٔ مطالعات اسلام پدید آمده و گرایش به مطالعهٔ اسلام حاضر به‌جای اسلام تاریخی بیشتر شده، انسان‌شناسان برای صورت‌بندی و مفهوم‌سازی اسلام تلاش کرده‌اند. آن‌ها پرسش‌هایی مطرح کرده‌اند از این قبیل که اسلام را چگونه باید دید: به‌شکل متن؟ نهاد؟ مجموعه‌ای از مناسک؟ یا منشی عبادی؟ با وجود طرح این پرسش‌ها، پاسخ‌های انسان‌شناسان اغلب معطوف و محدود به داده‌هایی است که در مشاهدات میدانی خود از زندگی مسلمانان به



دست می‌آورند. همچنان‌که دیدگاه تاریخ‌دان‌ها و فیلولوژیست‌ها نیز بسیار متن‌گرایانه و دور از تجربه‌های زیسته مسلمانان است.

احمد می‌گوید مفهوم‌سازی‌های موجود از اسلام دچار یکی از این دو نوع اشکال‌اند: اشکال اول زیاده‌روی در تعیین حدود مرز یا تعریف اسلام است که باعث می‌شود اسلام را به مفهومی مرکزی، جوهر اسلام یا هسته مرکزی اسلام تقلیل بدهند که آن را «اسلام صحیح» (اسلام ناب یا راستین) می‌نامند. این گرایش اغلب به بخش‌های خاصی از اسلام، اغلب فقه و حقوق، اولویت می‌دهد و آن آموزه‌ها را اسلام حقیقی می‌خواند. به این ترتیب، دیگر بخش‌های پدیده اسلام به حاشیه رانده می‌شوند و در نتیجه «اسلامی» در نهایت معادل «راست‌کیش» خواهد شد. روی دیگر این سکه گرایشی در جهت مخالف است که می‌خواهد تعریف اسلام را تا جایی باز کند که هیچ نماینده و سخن‌گویی برای اسلام وجود نداشته باشد. این گرایش چنان کثرت‌گراست که به تعریفی واحد از اسلام تن نمی‌دهد و درباره «اسلام‌ها» به جای «اسلام» حرف می‌زند. در نتیجه این گرایش، اسلام را به عنوان «مقوله‌ای تحلیلی» باید کنار گذاشت. اشکال دوم این است که تعریف‌های موجود می‌خواهند اسلام را در دسته‌بندی «دین/دینی» در مقابل و متمایز از «سکولار» یا «فرهنگ/فرهنگی» (اینجا «فرهنگی») معادل غیردینی یا سکولار است) قرار بدهند. از نظر احمد، اسلام فراتر از این دسته‌بندی دوقطبی می‌ایستد؛ اسلام فراتر از این مقوله‌ها عمل می‌کند و حوزه‌ای از معنا را تشکیل می‌دهد که در آن حقیقت نه با طرد متقابل، بلکه از طریق جذب و تعامل شکل می‌گیرد. چنین پدیده‌ای تمایز معمول میان حوزه‌های دینی و سکولار یا فرهنگی را به چالش می‌کشد.

هرچند احمد مفهوم‌سازی‌ها و تعریف‌های موجود از اسلام را نقد می‌کند، در عین حال اذعان می‌کند که بسیاری از آن‌ها بخشی از حقیقت را در خود دارند و تنها وقتی اشکال پیدا می‌شود که کسی بخواهد بر یک تعریف به عنوان تعریفی کامل و جامع اصرار کند. از نظر او، آنچه به حل این مسئله کمک می‌کند، این پیشنهاد نظری است که باید به دنبال مفهوم‌سازی اسلام «به عنوان و برحسب فرآیند» باشیم. با این حال، مفهوم‌سازی موفقیت‌آمیز اسلام به عنوان یک فرآیند پویا همچنان چالش مهمی است که محققان هنوز بر آن غلبه نکرده‌اند و احمد کتاب خود را بخشی از تلاش در این راه می‌بیند.

برای رسیدن به این مفهوم‌سازی از اسلام، احمد بر چند نکته تأکید می‌کند: اول اینکه باید طیف وسیعی از عناصر و ارزش‌های مرتبط با اسلام انسانی و تاریخی را در نظر گرفت، عناصری مثل ابهام، خلاقیت، نسبی‌گرایی، و تضاد. دیگر اینکه نباید بر برخی گفتمان‌های



اسلامی زیاده تأکید کرد و از برخی دیگر غافل ماند. مثلاً تأکید بر گفتمان‌های تجویزی و صلب‌تر مثل قانون و عقیده نباید فضا را برای گفتمان‌های خلاق‌تری چون ادبیات، هنر و موسیقی تنگ کند؛ درنهایت، باید از تقسیم‌بندی‌های ساده‌انگارانه‌ای مانند «این دین است و آن یکی فرهنگ» دست برداشت، چراکه این تقسیم‌بندی‌ها منجر به نفی بخش بزرگی از این میراث تاریخی مسلمانان خواهد شد، تنها به این بهانه که این‌ها آرای شخصی افرادند و «اسلام» نیستند.

بعد از تمام این بحث‌ها، در بخش سوم و پایانی کتاب، احمد باز مفهوم‌سازی خود از اسلام را تبیین می‌کند. او پیش از هر چیز می‌گوید اسلام را همچون «مشارکتی هرمنوتیکی با وحی» می‌بیند. از نگاه او، اسلام طیفی چندوجهی است که جنبه‌های مختلف زندگی انسان را دربرمی‌گیرد، از جمله مشارکت فکری، مادی، معنوی، جسمانی، خیالی، روانی، اجتماعی و گفتمانی. همه این‌ها با این هدف انجام می‌شوند که مسلمانان بتوانند با ارجاع به وحی الهی، در زندگی خود نظام ایجاد کنند و به زندگی‌شان معنا ببخشند. پس می‌توان اسلام را به‌عنوان مشارکتی هرمنوتیکی از سوی عاملان (مسلمانان) با یک منبع معنا (وحی) مفهوم‌سازی کرد. اما این منبع وحی چیست؟ آیا همان‌طور که اغلب برداشت می‌شود، فقط متن قرآن و حدیث است؟ پاسخ احمد منفی است. به‌گفته او، هرچند قرآن، حدیث و تفسیرهای این متون بخش مهمی از این منبع‌اند اما معادل هرمنوتیک اسلامی نیستند.

برای درک معنای هرمنوتیک اسلامی، از نظر احمد، باید ابتدا کنش و حیانی و ساختار و منطق آن را توضیح داد. احمد می‌گوید در مرکز این ساختار اعتقاد به واقعیت جهانی خدایی نادیدنی قرار دارد. حقیقت این خدای نادیدنی را تا حدودی می‌توان در عالم محسوس و دیدنی اطراف‌مان شناخت. پس «متن» وحی نیازمند اعتقاد به واقعیت یا حقیقتی نادیدنی است که به‌عنوان «پیش-متن» (Pre-Text) پس‌پشت آن متن و حیانی در جهان دیدنی قرار بگیرد؛ کنش و حیانی، متن، و حقیقت و حیانی به این پیش-متن وابسته و مشروط‌اند. بنابراین، پیش-متن از نظر هستی‌شناختی بر متن مقدم است. اما تأکید بر مفهوم پیش-متن چه کمکی به احمد می‌کند؟

احمد با استفاده از این مفهوم می‌کوشد توضیح دهد که چگونه شیوه‌های مختلف تولید معنا و حقیقت در میان مسلمانان شکل گرفته است. از جهت تاریخی، اختلاف‌نظرهای عمیقی میان مسلمانان درباره سازوکار، درجه و امکان دستیابی به حقیقت پیش-متن وحی وجود داشته است. مثلاً برای فلاسفه، عقل و خرد همان پیش-متن است که متن از آن برمی‌آید،



پس عقل (به عنوان پیش-متن) نسبت به متن در جایگاه بالاتری از جهت معناشناختی قرار می‌گیرد. از سوی دیگر، برای صوفیان راه شناختن حقیقت پیش-متن همان وجود و هستی است: تنها از راه کشف و شهود می‌توان معنای حقیقی جهان نادیدنی را با تجربه‌ای بی‌واسطه دریافت. فقه و کلام، اما در جهتی دیگر به دنبال مشارکت و تجربه بی‌واسطه حقیقت پیش-متن نیستند. نه به این معنا که گفتمان فقهی حقیقت ساختاری درباره پیش-متن را نمی‌پذیرد، بلکه فقط از روش‌شناسی حقوقی برای فراتر رفتن از متن استفاده می‌کند. درحالی‌که الهیات و کلام موضوعی میانه می‌گیرند و جست‌وجوی عقلانی به دنبال حقیقت پیش-متن را به مشارکت هرمنوتیکی با متن محدود می‌کنند.

مفهوم بعدی که احمد (باز) صورت‌بندی می‌کند «پس-متن» (Con-Text) است. او این جا پس-متن را به معنایی فراتر از پس‌زمینه تاریخی و اجتماعی زمان وحی مطرح می‌کند. احمد می‌گوید هیچ مشارکت هرمنوتیکی با وحی نمی‌تواند در خلأ اتفاق بیفتد و لاجرم در بافتی شکل می‌گیرد که پیش از آن با معنایی‌ای که از دل اسلام بیرون آمده اشباع شده است. اینجاست که مفهوم «پس-متن» به کار می‌آید. پس-متن به مجموعه‌ای از معنا اشاره دارد که خود محصول مشارکت‌های هرمنوتیکی پیشین با وحی است. وقتی از پس-متن حرف می‌زنیم در واقع، تمام آن چیزی است که در معنایی اسلام انباشته شده و در طول تاریخ تولید و ثبت شده است، اما تنها به گفتمان‌های متنی محدود نمی‌شود. هر مسلمانی که در طول زندگی‌اش به دنبال تولید معنا برای اسلام از طریق کنش، اعمال عبادی، یا بودن است، به‌رحال این کار را از طریق تعامل با پس-متن انجام می‌دهند و به این شکل هم‌زمان آن پس-متن را هم غنی‌تر می‌کنند.

می‌توان پس-متن را فضایی ساخته‌شده از معنا در نظر گرفت، همچون شهری که همه مسلمانان در آن زندگی می‌کنند و ساختمان‌ها و دیگر اجزای سازنده‌اش تعامل‌های هرمنوتیک پیشین با وحی‌اند. این محیطی است که هر مسلمان در آن کنش می‌کند و مشارکت هرمنوتیکی جدیدش را با وحی در این محیط و تحت تأثیر آن شکل می‌دهد. در چنین دیدگاهی، سه مفهوم «پیش-متن»، «متن»، و «پس-متن» کاملاً درهم‌تنیده‌اند و نمی‌توان آن‌ها را جدا از هم تصور کرد. این اجزا ماتریس و حیانی اسلام را شکل می‌دهند و ارتباطشان با هم گسستنی نیست. در حقیقت، احمد معتقد است که پیش-متن و متن هر دو جزئی از پس-متن‌اند، چرا که برای درک معنایی آنچه در پیش-متن و متن آمده به واژه‌نامه پس-متن نیازمندیم. تنها با استفاده از این واژگان است که می‌توان معنایی متن و



پیش-متن را در جامعه معینی از مسلمانان دریافت کرد. اینجا بیشتر روشن می‌شود که وقتی از پس-متن حرف می‌زنیم، فقط به تاریخ و زمان نزول وحی اشاره نداریم، بلکه هم‌زمان به زندگی مسلمانان در زمان حال و تعامل فعلی‌شان با وحی نیز می‌پردازیم.

حال اگر اسلام را به شکل مشارکت هرمنوتیکی با پیش-متن، متن، و پس-متن وحی درک کنیم، روشن خواهد شد تضادهایی که در فرآیند خلق معنا و حقیقت رخ می‌دهند نتیجه اثر عوامل بیرونی یا شرایط تصادفی نیستند. بلکه «این تضادها از ساختار و ابعاد درونی و ذاتی حقیقت وحی به محمد برخاسته‌اند». وحیی که بر محمد فرود آمده در ذات خود واجد چنین ساختار و شرایطی است که باید منجر به چنین تضادها و تنوعی شود و فردی که با معنابخشی به اسلام به‌عنوان وحی، به‌عنوان پیش-متن، متن، و پس-متن زندگی می‌کند، به این تضاد درونی آگاه است؛ حتی «خود»ی که در این فرآیند ساخته می‌شود، خودی است که می‌تواند در این تضاد زندگی کند.

اما احمد مفهوم‌سازی‌اش را اینجا تمام‌شده نمی‌بیند. تا این‌جا او مدلی پیشنهاد داده که براساس آن فرد مسلمان می‌تواند با تضادهای درونی اسلام کنار بیاید و در این تضادها زندگی کند. اما اسلام را نباید فقط نتیجه مشارکت‌های فردی با وحی دانست. اینجا احمد بحث را به سطح بعدی یعنی ساختار جامعه می‌برد و می‌پرسد چه دینامیکی در جامعه مسلمانان وجود داشته/دارد که موجب می‌شود مسلمانان بتوانند در میانه این تضادها زندگی کنند. برای یافتن پاسخ این پرسش، با استفاده از همین مفهوم‌سازی اخیر از اسلام تاریخ جوامع اسلامی را تحلیل می‌کند. او معتقد است تعامل مسلمانان با وحی برای تولید «معنا و حقیقت اسلامی» از دو خط سیر رخ داده است: خط سیر مبتنی بر سلسله‌مراتب، و خط سیر مبتنی بر دوگانه درونی/بیرونی.

سلسله‌مراتب، در معنایی که احمد اینجا به‌کار می‌گیرد، به ایده سطوح بالاتر یا پایین‌تر حقیقت و معنا مربوط می‌شود. براساس این ایده، انسان‌ها به گروه‌هایی تقسیم می‌شوند که هرکدام به سطحی از حقیقت دسترسی دارند. این سلسله‌مراتب، نه براساس قدرت سیاسی یا توان مالی و ثروت، بلکه براساس ظرفیت هر انسان برای درک حقیقت شکل می‌گیرد. احمد می‌گوید این مفهوم از سلسله‌مراتب میان فلاسفه، صوفیان، و متکلمان پذیرفته و رایج بوده است. در این میان فقها گروهی متفاوت‌اند و این سلسله‌مراتب را برای مصرف‌کنندگان (و البته نه تولیدکنندگان) این حقیقت به رسمیت نمی‌شناسند، بلکه برعکس، همه افراد جامعه شرایط لازم را دارند که مصرف‌کننده حقیقتی باشند که فقها درمی‌یابند. نکته مهمی که احمد



بر آن تأکید می‌کند این است که این منطق سلسله‌مراتبی درک حقیقت جزئی ذاتی از اسلام (البته طبق مفهوم‌سازی او) است. این ویژگی نه ابزاری سیاسی-اجتماعی است و نه استدلال و صورت‌بندی‌ای که ما امروز برای رخدادی در گذشته می‌سازیم.

مفهوم دیگری که احمد در تحلیل ساختار جوامع اسلامی مهم می‌بیند، درونی/بیرونی بودن است. این مفهوم در رابطه با ساختار فضایی حقیقت وحی در حوزه‌های دیدنی و نادیدنی قرار می‌گیرد. نمونه‌های فراوانی از این دوگانه را می‌توان در حوزه‌های مختلف دید: در ارتباط با «متن» از ظاهر و باطن آن سخن به میان آمده، در معماری و فضای اجتماعی هم به اندرونی و بیرونی یا فضای خصوصی و عمومی اشاره می‌شود. و البته عمیق‌ترین سطح درونی همان درونیات فرد و سرپنهان هر شخص است. گفتمان‌های مختلف اسلامی نیز هرکدام این ایده خصوصی-عمومی یا درون/بیرون را به شکلی به‌کار برده‌اند: در فلسفه و تصوف مسئله این است که حقیقتی که کشف کرده‌اند تا چه میزان باید برای عموم مردم (بیرونی) آشکار شود، اما در فقه و حقوق مسئله این است که تا چه میزان باید حقیقت را در فضای خصوصی (درون) وارد معادله کرد و دخالت داد. احمد بار دیگر تأکید می‌کند که این گفتمان خصوصی-عمومی نیز ذاتی منطق ساختاری وحی است، چنانکه خود قرآن نیز درباره متن به آن تصریح می‌کند. بنابراین، حتی گفتمان‌هایی مثل فلسفه یا تصوف که حقیقت را مختص نخبگان یا جمع‌های درونی و خصوصی می‌دانند هم می‌توانند نمایندگان اسلام تلقی شوند.

پس از بررسی این دو خط سیر، احمد به موضوع سومی هم اشاره می‌کند و آن مسئله استفاده از زبان است. او می‌کوشد نشان دهد مسلمانان چگونه از انواع مختلف زبانی برای مفهوم‌سازی و برقراری رابطه با شکل‌های مختلف حقیقت، معنا و ارزش بهره برده‌اند. او می‌گوید زبانی که آنان برای تعامل با وحی استفاده کرده‌اند، لاجرم باید چندبعدی بوده باشد. این «ظرفیت معناشناختی» مسلمانان را قادر می‌سازد که با پیچیدگی‌ها و تضادهای معنایی درونی وحی اسلامی کنار بیایند و آن را بیان کنند. به‌عنوان نمونه، احمد به دو ابزار زبانی استعاره و تناقض اشاره می‌کند که ابزارهای لازمی برای بیان و کاوش خود و برقراری ارتباط اجتماعی در جوامع اسلامی بوده‌اند. هرچند استفاده از چنین ابزارهایی در زبان منحصر به مسلمانان نیست، احمد مدعی است جوامع اسلامی از این جهت از دیگر جوامع متمایزند که زبان استعاری و متناقض‌نما در ادبیات مسلمانان استفاده‌ای گسترده و فراگیر دارد. کارکرد استعاره و متناقض‌نما تنها تطبیق و وفق‌دادن مسائل نیست بلکه بیشتر



کمک می‌کند تضادها معنادار شوند و بنابراین بیشتر به عنوان وسیله‌ای برای ایجاد و حفظ تضاد به عنوان چیزی منسجم با هستی عمل می‌کنند.

در نگاهی کلی‌تر باید گفت نویسنده تلاش فکری و پژوهشی بزرگی برای نوشتن این کتاب انجام داده که در آن نمونه‌های بسیار متنوعی از متون تولیدشده در نقاط مختلف قلمرو اسلام از «بالکان تا بنگال» به زبان‌های مختلف آمده تا تصویری جامع از «پدیده انسانی و تاریخی» اسلام به مخاطب ارائه کند. به علاوه، از داده‌ها و نظریه‌هایی در حوزه‌های مختلف بیرون از مطالعات اسلام، از زبان‌شناسی و تاریخ گرفته تا جامعه‌شناسی و معماری، بهره می‌گیرد تا مفهوم‌سازی خود را شکل دهد و تبیین کند و به این ترتیب، گامی بزرگ در تقویت بحث‌های نظری درباره اسلام برمی‌دارد. با این وجود، همچون هر اثر پژوهشی دیگر، کتاب او را نیز باید از منظر انتقادی دید.

اولین نکته این است که هرچند احمد بر مفهوم‌سازی اسلام به عنوان پدیده‌ای انسانی و تاریخی تأکید می‌کند، تقریباً تمام شواهد او در کتاب بر تاریخ متمرکز است. خواننده به ندرت می‌تواند نمونه‌ای از مشارکت معاصر مسلمانان با وحی در کل کتاب ببیند. اغلب نمونه‌هایی که در کتاب آمده، از اشعار فارسی تا داستان‌های عامیانه جاوه و آثاری از امپراتوری عثمانی و اندلس، متعلق به قرن‌ها پیش است. به این معنا، شاید بهتر بود احمد نام کتابش را می‌گذاشت «اسلام چه بود؟»، نه «اسلام چیست؟». در واقع، او نه تنها برگزیده تمرکز می‌کند، بلکه تمایل به رمانتیک‌سازی گذشته هم دارد. گویی اسلام و مسلمانان در سده‌های گذشته بسیار بهتر و قابل افتخارتر از امروز بوده‌اند. مثلاً «جوامع مسلمانان قرن بیست و یکم» را با «مجموعه تاریخی بالکان تا بنگال در دوره ۱۳۵۰ تا ۱۸۵۰» مقایسه می‌کند و نتیجه می‌گیرد در جوامع مسلمان معاصر «فضای تضاد اکتشافی» بسیار محدودتر است، و این مسلمانان بیشتر با «ماهیت تجویزی و تک‌طرفیتی متون رسمی» سروکار دارند.

دومین نکته به روش‌شناسی و انتخاب منابع مربوط می‌شود. احمد، به رغم تأکیدش بر منابع و ابزارهای متنوع معناسازی در اسلام، بیشتر به متون ادبی ارجاع می‌دهد و به ندرت به نمونه‌هایی از نقاشی، معماری، موسیقی، آیین‌ها یا سایر شواهد مادی اشاره می‌کند. حتی برای «درک جایگاه اسلام» در زندگی مسلمانان، رویکرد او بررسی متون داستانی است و استدلال می‌کند که «وقتی به دنبال مفهوم‌سازی اسلام هستیم، باید پرسیم که «کدام متن‌ها تجربه اسلام را نشان می‌دهند؟» به این معنا، او همچنان متن را نه تنها بر سایر شواهد مادی بلکه حتی بر تجربه زیسته مسلمانان معاصر برتری می‌دهد.



گذشته از این‌ها، چون هدف این کتاب ارائه «مفهومی منسجم از اسلام» است، بزرگ‌ترین چالش نویسنده پرداختن به تنوع ایده‌ها و اعمالی است که خود را اسلامی معرفی می‌کنند. احمد مفهوم‌سازی‌های موجود را به دلیل به‌حاشیه‌راندن بخش‌های خاصی از پدیده اسلام (مانند روایت‌های صوفیانه، فلسفه، و شعر) نقد می‌کند و می‌کوشد تا با پرداختن به این «حاشیه»ها تصویر جامع‌تری از اسلام ارائه دهد. اما به‌نظر می‌رسد در این کار تا حدودی افراط می‌کند و نتیجه این می‌شود که به‌گفتمان فقهی و شریعت کم‌توجه است. احمد شریعت اسلامی را «پروژه‌ای تجویزی» و نه «اکتشافی» یا «خلاقانه» توصیف می‌کند و ترجیح می‌دهد به جای فقه بر شواهدی از گفتمان‌های دیگر تمرکز کند. اتفاقاً نباید فراموش کرد که توجه به تنوع در گفتمان حقوق اسلامی و ظرفیت آن برای پذیرش حقیقت‌های متناقض مهم است. به‌علاوه، همچون دیگر گفتمان‌های درون اسلام، فقه نیز در دوره استعمار و پس از آن صورت‌بندی و هرمنوتیک متفاوتی دارد که جای بررسی و پژوهش بیشتر در این زمینه را باز می‌گذارد.

درنهایت اینکه، توجه به گفتمان‌های حاشیه‌ای در اسلام تنها محدود به تصوف و فلسفه و هنر و ادبیات نیست. احمد گفتمان‌ها و گروه‌های حاشیه‌نشین دیگری را نادیده می‌گیرد: گفتمان شیعی (که جز در موارد محدودی به آن اشاره نمی‌شود)، و گفتمان و تجربه‌های زنان. در حقیقت، احمد اصلاً جنسیت را به‌عنوان مقوله‌ای تحلیلی در مفهوم‌سازی و بررسی‌هایش وارد نمی‌کند. وقتی از تعامل هرمنوتیکی با وحی حرف می‌زند، در این باره صحبت می‌کند که چگونه این تعامل، طی دوره زمانی طولانی و قلمرو وسیعی از بالکان تا بنگال، پس-متن را تولید می‌کند و با پیش-متن و متن در هم می‌آمیزد، اما این شخص دارای عاملیت احتمالاً همیشه یک مرد است. او، هرچند به‌طور ضمنی عوامل دیگری مثل طبقه اجتماعی را در نظر می‌گیرد، هرگز به این اشاره نمی‌کند که این تعامل چه قدر می‌توانست/می‌تواند تحت‌تأثیر جنسیت باشد.

