



نظریه پردازی های روشن فکرانه درباره روند «غرب شناسی عالمان شیعه»

پدیدآورده (ها) : رهدار، احمد

تاریخ :: نامه تاریخ پژوهان :: پاییز 1387 - شماره 15

از 18 تا 49

آدرس ثابت : <https://www.noormags.ir/view/fa/articlepage/839412>

دانلود شده توسط : رسول جعفریان

تاریخ دانلود : 12/12/1397

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی (نور) جهت ارائه مجلات عرضه شده در پایگاه، مجوز لازم را از صاحبان مجلات، دریافت نموده است، بر این اساس همه حقوق مادی برآمده از ورود اطلاعات مقالات، مجلات و تألیفات موجود در پایگاه، متعلق به "مرکز نور" می باشد. بنابر این، هرگونه نشر و عرضه مقالات در قالب نوشتار و تصویر به صورت کاغذی و مانند آن، یا به صورت دیجیتالی که حاصل و بر گرفته از این پایگاه باشد، نیازمند کسب مجوز لازم، از صاحبان مجلات و مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی (نور) می باشد و تخلف از آن موجب پیگرد قانونی است. به منظور کسب اطلاعات بیشتر به صفحه [قوانین و مقررات](#) استفاده از پایگاه مجلات تخصصی نور مراجعه فرمائید.



پایگاه مجلات تخصصی نور

www.noormags.ir



نظریه پردازی های روشن فکرانه درباره روند «غرب شناسی عالمان شیعه»

احمد رهدار*

چکیده

بیش تر تاریخ معاصر ایران از دو سده پیش تا کنون، به دلایلی با خامه روشن فکران رقم خورده است. آنان به گونه ای تاریخ سیاسی معاصر را تبیین کرده اند که تأثیر روشن فکری در آن، کلیدی و محوری بنماید و پدیده رقیب؛ یعنی اصول گرایی که در حقیقت جریان محوری تاریخ معاصر بوده است، به بهترین شیوه به حاشیه برود. یکی از مهم ترین موضوع هایی که با آن، تأثیر گذاری این دو جریان را می توان اندازه گرفت، چگونگی رویارویی آنها با غرب است؛ پدیده ای که بزرگ ترین مشکل قرن های اخیر ایران به شمار می رود و روشن فکرانی مانند دکتر فریدون آدمیت، دکتر علی شریعتی، دکتر عبدالهادی حائری و پروفسور حامد الگار، در حل آن کوشیده و به بررسی اش پرداخته اند. البته آنان هیچ گاه دیدگاه عالمان شیعه را در این باره به صورت مسئله محوری و پرسش اصلی مطرح نکردند و از این رو، درباره آنان به سختی می توان داوری کرد. مسئله مشترک آثار روشن فکران، رویارویی نادرست عالمان دینی با پدیده غرب است؛ چیزی که اسناد و روی داده های تاریخ معاصر آن را تأیید نمی کند.

کلیدواژگان

تطور تاریخی، عالمان دینی، غرب، غرب شناسی، جریان شناسی، روشن فکران.

* کارشناس ارشد علوم سیاسی و عضو گروه تاریخ و اندیشه معاصر مؤسسه آموزشی - پژوهشی امام خمینی (ره).

حجت خداوند در میان بندگان که تا زمان پیامبر خاتم در قالب نبوت الهی متجلی بود، پس از وفات ایشان، در صورت امامت الهی نمایان شد. امت مسلمان با دو گام، از راه اصیل امامت فاصله گرفت؛ نخست شورای سقیفه را در آغازین دهه‌های اسلامی برپا کرد که پی‌آمدی جز نشستن «خلافت» در جای «امامت» نداشت و پس از آن به آرامی زمینه ظهور بنی‌امیه و بنی‌عباس را فراهم آورد. سلسله‌های گوناگون نیز پس از آنها به گونه شتابنده‌ای پیدا و بر مسلمانان حاکم شدند که نتیجه آن، گزینش «سلطنت» به جای خلافت بود. البته بیش‌تر عنوان خلافت به کار می‌رفت که درون‌مایه‌اش بیش‌تر به سلطنت می‌مانست. هریک از دستگاه‌های خلافت و سلطنت؛ یعنی مدعیان «جانشینی خدا» و «سایه خدا بودن»، کارویژه‌هایی داشتند، اما بیش‌تر کارهایشان با یک‌دیگر متفاوت بود. ایران اسلامی، گاه در سایه دستگاه خلافت و گاه در سایه دستگاه سلطنت، حیات تاریخی - سیاسی‌اش را می‌گذراند. دستگاه سومی نیز در قرون اخیر و با پیدایی اندیشه سیاسی غرب در ایران، به عرصه اجتماع سیاسی پا گذاشت که به ظاهر، بر پایه رأی مردم استوار و عنوان «دستگاه پارلمانی» مشروطه را برای خود برگزیده بود.

دستگاه دیگری نیز به نام «مرجعیت شیعه»، جدا از دستگاه رسمی وقت و پس از غیبت امام دوازدهم علیه السلام در ایران اسلامی و عصرها و شهرهای گوناگونش پدید آمد که نسبت متفاوتی با آن برقرار کرد. دستگاه رسمی حاکمیت عصر قاجار، در قالب سلطنت بود و دستگاه مرجعیت شیعه و دستگاه پارلمانی - مشروطه، بیرون از آن و در رقابت با آن بودند تا اینکه نخست دستگاه پارلمانی - مشروطه، در نهضت مشروطه و سپس دستگاه مرجعیت شیعه در انقلاب ۱۳۵۷، در جای سلطنت نشستند. البته دستگاه مرجعیت شیعه که پس از حاکم شدنش بیش‌تر به نام «ولایت فقیه» خوانده می‌شد، نسبت ویژه‌ای با دستگاه پارلمانی - مشروطه نیز برقرار ساخت.

دین، تنها در دستگاه مرجعیت شیعه محوری‌ترین عنصر و عامل به شمار می‌رفت و نقش آفرینی می‌کرد، اما دیگر دستگاه‌ها، حتی دستگاه پارلمانی - مشروطه نیز نسبت خاصی با آن برقرار می‌ساختند و هرگز به ناسازگاری با دین نمی‌پرداختند. دین در این دستگاه (گفتمان) ها، «دال برتر» شمرده نمی‌شد. البته دوره صفویه را از دیگر دوره‌های تاریخی می‌توان جدا کرد؛ زیرا دین به‌ویژه مذهب شیعه در دستگاه سلطنت صفوی، دال





برتر یا دست کم از جایگاه ویژه و تائنده‌ای بالا برخوردار شد و به کمک دستگاه سیاسی آن روز، به اندازه‌ای در اندیشه، ذهن، قلب و ضمیر ایرانیان نفوذ کرد که از آن پس، برجسته‌ترین عنصر هویت ایرانی در همه تحول‌های مهم اجتماعی - سیاسی این کشور به شمار می‌رفت و توده مردم برای دفاع از مصالح و هویت خود در این تحول‌ها حاضر می‌شدند.

مهم‌ترین نمایندگان این هویت؛ یعنی روحانیان و مراجع شیعه، هم از ایمان و تقوای بسیار و هم از عرق و حمیت ملی برخوردار بودند و به پشتوانه این دو بخش^۱ از هویتشان، در تحول‌های ایران معاصر پایدار ماندند. گمان می‌رود که همه دگرگونی‌های کشور در سده‌های اخیر، بر پایه همین هویت ترکیبی - مزجی استوار باشد.

باری، تاریخ‌نگاران روشن فکر، غرب را محوری‌ترین عنصر جریان ساز در سده‌های اخیر ایران می‌دانند و مدعی‌اند که عالمان دینی، شناخت کاملی از غرب نداشته‌اند یا شناختشان در این باره ناقص و نادرست بوده و نتوانسته است از اجمال به تفصیل و از سطح به عمق برود.^۲

این پژوهش بر آن است که از چهار نظریه در این باره گزارش دهد و به نقد و بررسی آنها بپردازد، اما پیش از طرح اصل بحث، مفاهیم کلیدی تحقیق عرضه می‌شود:

الف) تحول و تطور

هرچند تحول غرب‌شناسی عالمان شیعه در تاریخ روی داد، مقصود از آن، نه تحولی تاریخی که حرکت از اجمال به تفصیل و از سطح به عمق و خود درک عالمان شیعه از پدیده غرب است. البته به این نکته نیز باید توجه کرد که اندیشیدن «در سطح» با «سطحی» اندیشیدن متفاوت است.

ب) علما

مقصود از علما در این نوشتار، معنای خاص آن؛ یعنی صاحبان مقام افتا و کسانی است که جریان دین‌ورزی را در تاریخ معاصر مدیریت و رهبری کرده‌اند. البته گاه به تناسب، از

۱. این دو بخش از هویت ایرانی، به صورت «مزجی» ترکیب شده‌اند و جز در در مقام انتزاع جدایی‌پذیر نیستند.

۲. بی‌گمان، این دعوی پریش زیر را به دنبال می‌آورد:

چگونه ممکن است که نمایندگان و پیش‌روان جریان دینی؛ یعنی پاسداران و نگهبانان عنصر هویت ایرانی، در برابر مهم‌ترین مشکلات هویتی زمان خود ساکت بوده و برای حل آنها کوششی نکرده باشند؟

دیدگاه‌های کسانی سخن به میان می‌آید که در این جرگه نبوده، اما از تأثیرگذاری خاص یا ویژگی‌های دیگری برخوردار بوده‌اند. بنابراین، مقصود از عالمان در این جا، مراجع شیعه و روحانیان مجتهد صاحب‌نفوذ و دارای «مرجعیت محلی» است.

ج) غرب

مقصود از غرب، نه غرب جغرافیایی یا تنها غرب تکنیکی - ابزاری یا...، که بیش‌تر، غرب در قالب سامانه، منظومه، شبکه و حتی - با مسامحه - گفتمانی جامع و دارای ابعاد و نمودهای گوناگون است. غرب در این تحقیق، همچون متن واحدی فرض می‌شود که فهم و قرائت آن از دیدگاه‌های متفاوتی امکان می‌پذیرد.

د) غرب‌شناسی

غرب‌شناسی، «متناظر معکوس» شرق‌شناسی نیست و حتی اگر چنین باشد، این تحقیق آن را در معنای اصطلاحی و خاصش به کار نمی‌گیرد؛ یعنی تنها شناخت عالمان دینی را درباره غرب از آن قصد نمی‌کند، بلکه بیش‌تر این اصطلاح را برای شناخت معطوف به عمل آنان به کار می‌برد. از این‌رو، نویسنده به‌رغم آگاهی از تفاوت غرب‌شناسی با غرب‌ستیزی^۱ و با توجه به شناخت معطوف به عمل عالمان دینی در این‌باره، از تبیین واکنش‌های عملی آنان ناگزیر است؛ واکنش‌هایی که به‌طور طبیعی، حالتی غرب‌ستیزانه دارند. غرب‌شناسی به مجموعه‌ای از اندیشه‌ها و عمل‌ها گفته می‌شود که برای ترسیم و تبیین نظرگاه عالمان شیعه درباره غرب و نسبت میان آنها پدیده آمده است.

ه) جریان‌شناسی

جریان و جریان‌شناسی در این تحقیق، به معنای پی‌گیری طولی و خطی اندیشه، در بستر تاریخ معاصر به کار می‌رود؛ شناختن میراثی که هر اندیشه‌ای وام‌دار آن است و میراثی که برای آینده خود می‌گذارد.

و) روشن‌فکران

روشن‌فکران، در این جا به گروهی از ایرانیان گفته می‌شود که افزون بر آموختن دانش از دانشگاه‌ها و دیگر مراکز علمی غرب، به مبانی، روش‌ها و غایات علمی غربیان نیز

۱. داوری اردکانی، رضا، درباره غرب، ص ۸.



دل سپرده بودند و با گام زدن در خطی به نام اصلاحات و به انگیزه همسان سازی ایران و غرب، برای تحقق آنها در کشورشان می کوشیدند. هرچند این افراد به اقتضای وضع زمان و مکان، بیش تر ترجیح می دادند که در چارچوب شگرد (تاکتیک) خود، به تعامل با جریان دینی بپردازند، برای رسیدن به هدف هایشان، از رویارویی با آن سر نمی پیچیدند.

دیدگاه دکتر فریدون آدمیت

فریدون آدمیت^۱ یکی از مورخان سکولار به شمار می رود که درباره بسیاری از موضوع های تاریخ معاصر ایران، کتاب، رساله و مقاله نوشته و نظرش را درباره افراد و جریان های مهمی عرضه کرده و تنها به بررسی روی کرد اندکی از علمای پیش و پس از مشروطه پرداخته است. داوری او را درباره برخی از علما و به طور کلی روحانیان و عالمان شیعه نیز آشکارا در آثارش می توان دید.

دعوی مهم آدمیت درباره چگونگی تعامل علمای شیعه با غرب و مؤلفه هایش این است که آنان در اصل با غرب و سیاست روز، بیگانه اند و هیچ اطلاعی از آن ندارند. وی در بسیاری از کتاب های خود با بهره گیری از دیدگاه های دیگر نویسندگان، رجال سیاسی و

۱. فریدون آدمیت (۱۲۹۹ ش)، پسر عباس قلی خان قزوینی بنیادگذار سازمان فراماسونری «مجمع آدمیت» بود؛ مرکزی که پدرش آن را به سفارش میرزا ملکم خان ناظم الدوله، پس از قیام مردم تهران در برابر «فراموش خانه» و به آتش کشیدن آن به رهبری ملاعلی کنی راه اندازی کرد. سازمان فراماسونری، فریدون را به مناسبت این بنیادگذاری، به لقب آدمیت مفتخر ساخت. وی از دوران رضاخان (۱۳۱۸ ش) تا واپسین سال های سلطنت محمدرضا، بیش از ۲۴ شغل دولتی در وزارت خارجه برعهده گرفت:

دبیری دوم سفارت ایران در لندن؛ معاونت اداره اطلاعات و مطبوعات؛ معاونت اداره کارگزینی، دبیری اول نمایندگی دائمی ایران در سازمان ملل متحد؛ ریزی سفارت ایران در سازمان ملل؛ نمایندگی ایران در کمیسیون حجیت (وابسته به شورای اقتصادی و اجتماعی ملل متحد)؛ نمایندگی ایران در کمیسیون حقوقی تعریف تعرض؛ مخبری کمیسیون امور حقوقی در مجمع عمومی نهم؛ نمایندگی ایران در کنفرانس ممالک آسیایی و آفریقایی در باندونگ؛ مدیر کلی سیاسی وزارت خارجه؛ مشاور عالی وزارت امور خارجه؛ معاونت وزارت امور خارجه، سفیری ایران در لاهه، سفیری ایران در مسکو؛ سفیری ایران در فیلیپین؛ سفیری ایران در هند و....

وی بسیاری از کتاب هایش را در زمان محمدرضا شاه نوشت. کتاب *اندیشه های میرزا فتحعلی آخوندزاده* وی، به دریافت جایزه از دربار سلطنتی مفتخر شد. این کتاب به اندازه ای ضد دین بود که حتی در عصر محمدرضا شاه نیز توقیف، اما به دستور خود او آزاد شد.

آدمیت در آستانه پیروزی انقلاب اسلامی به همراه چند تن از دوستان و هم فکراتش، برای دفاع از رژیم پهلوی طرحی ریخت؛ یعنی مرکزی با عنوان «کانون نویسندگان» برپا و اعلامیه هایی خطاب به دولت چاپ کرد. وی در این اعلامیه ها، افزون بر درخواست از دولت برای رسمی دانستن کانون نویسندگان، بر اجرای قانون اساسی، اعلامیه حقوق بشر، آزادی انتخابات و... تأکید می کرد.

روشن فکران می‌کوشد که این ادعا را اثبات کند. برای نمونه، وی به نقل از احتشام السلطنه چنین می‌نویسد:

باید بدانید اگر موفقیتی حاصل گردد، فقط به دست اشخاص صحیح بااطلاع ممکن است بشود وگرنه، به دست چهار نفر معمم از همه جا بی‌خبر، چه طرفی بسته می‌شود؟^۱

وی، در جای دیگری به نقل از میرزا آقاخان کرمانی می‌آورد:

این علمای ما یک استقلال ذاتی از خودشان ندارند... اگر تبدیلی در اوضاع سلطنت و دولت بشود و به‌خصوص اگر علما دخالت بکنند، آن وقت می‌ترسیم کسی از عهده امور مملکت و سیاست و پولیتیک با خارج برنیايد...؛ زیرا که علما، هیچ از امور سیاسی اطلاع ندارند و از عهده برنمی‌آیند... در این خصوص باید به آنها تأمینات بدهید؛ یعنی در قانون نوشته شود که عمل دولت و ملت به دست این علما که امروز خود را عاری از امور سیاسی می‌دانند؛ چون صاحب علم و دیانت و حب ملیت هستند، هزار بار خوب‌تر و نیکوتر جریان پیدا می‌کند و دایر خواهد بود تا از این حیوانات جاهل سفیه بنگی چرسی که به... هیچ کار جز تضییع و تخریب مملکت نمی‌پردازند. وانگهی این علم و فضیلت و دیانت و تقوا که در علمای ما موجود است، سرمایه بزرگی برای همه چیز هست و بر همه کاری، ایشان را توانایی می‌دهد. اگر هر یک از این ذوات محترم دو ماه در امور سیاسی داخل شوند...، از پرنس بیسمارک و سالسبوری هم گوی سبقت خواهند برد.^۲

وی، در جایی دیگر، به نقل از نامه میرزا آقاخان به ملکم، می‌نویسد:

در اصلاح کار و دفع هرج و مرج، باید باطناً قطع نظر از این طایفه قاجار و چند نفر ملای احمق بی‌شعور نمود. اینها جمیع حرکاتشان تحت غرض است و به هیچ چیزشان اطمینان نیست. این علمای ما یک استقلال ذاتی از خودشان ندارند. [البته] باید کاری کرد؛ شاید آن طبایع بکر دست‌نخورده و آن خون‌های پاکیزه مردم متوسط ملت، از دهاقین و اعیان و نجبا به حرکت بیاید؛ چون هنوز در مردم ایران فیلاسوفی قوت ندارد و همه، مستضعفین و محتاج فتنایزم هستند. برای اصلاح حال آنها پاره‌ای وسایل به نظر می‌آید و آن این است که اگر از طایفه نیم‌زنده ملایان تا یک درجه محدودی معاونت بطلبیم، احتمال دارد زودتر مقصود، انجام گیرد.^۳

۱. فریدون آدمیت، *ایدئولوژی نهضت مشروطیت ایران*، ص ۱۶۱.

۲. همان، ص ۲۹ - ۳۱.

۳. همان، ص ۲۹ - ۳۰.





آدمیت هم چنین معتقد است که فزونی و تندی اعلامیه‌ها و بیانیه‌های روشن‌فکران و عناصر مترقی، باعث شد که ملت با مسائل سیاسی و غرب، آشنا شوند و بر علما فشار بیاورند تا آنان نیز به میدان بیایند و از خواسته‌های مردم دفاع کنند. وی، پس از آوردن چند نامه نوشته شده به نمایندگی روشن‌فکران برای مردم و علما، از ناظم‌الاسلام کرمانی نقل می‌کند:

افکار عام، تحت تعالیم سیاسی عنصر مترقی، محرک دستگاه روحانی گردید، آن را به راه خود کشاند. ابتکار ابداً از علما نبود.^۱

البته وی معتقد بود که سیاست مشروطه یا حکومت مردم، یکی از بنیادهای اصلی مدنی شدن غربی است که آن را روشن‌فکران و معتقدان به «مسلك ترقی» آوردند و به نشر آن برخاستند؛ سپس عنصر مترقی طبقه روحانی به آن گرایید و با تغییر اصولی و شرعی به پشتیبانی‌اش آمد. آدمیت با این سخن، تنها انفعال عالمان را در برابر روشن‌فکری، رسمی می‌خواند و از علمای آشنا با غرب، با نام عنصر مترقی یاد می‌کند؛ یعنی آنان هم که توانستند غرب را بشناسند و با مسائلش آشنا شوند، کسانی بودند که به اصول روحانی بودن پای نیستند و به دلیل مترقی شدنشان توانستند با غرب آشنا شوند!

آدمیت با این تحلیل درباره روی کرد علما به غرب، در اندیشه القای چند مطلب نادرست است:

۱. علما با مسائل سیاست داخلی و خارجی به طور کامل بیگانه بودند و از دید تاریخی، زمانی به گود سیاست آمدند که روشن‌فکران، توده مردم را با وظیفه‌های سیاسی‌شان آشنا کرده بودند. پیروی علما، بیش از پیش روی آنان بود و به‌رغم ناآگاهی از مسائل سیاسی، مدعی حقانیت، اعلیت و حکومت بر مردم بودند. جهل مردم و عوام‌زدگی آنان نیز باعث می‌شد که مردم به ماهیت ادعاهای پوچ آنان دیر پی ببرند؛

۲. علما به اندازه‌ای در خواسته‌های شیطانی غرق بودند که نکوداشت و آقا دانستن آنان تنها در لفظ و شعار نیز خشنودشان می‌کرد؛

۳. روشن‌فکران، مادران حقیقی ملتند که در دعوا با نامادری (ملایان)، آن‌گاه که به ملت آسیب می‌رسد، از حق خود می‌گذرند و به‌رغم میل‌شان به ملایان باج می‌دهند؛

۱. همان، ص ۱۶۳

۴. روشن‌فکران، به صورت تاکتیکی با علما ائتلاف کرده‌اند تا بتوانند از نفوذ روحانیان برای دفاع از حقوق ملت بهره گیرند. بنابراین، روشن‌فکران، عالمان بی‌خبر را با مسائل غربی آشنا ساختند. تاکتیک روشن‌فکران، این بود:

طبقه روشن‌فکر که نماینده اندیشه ترقی و سیاست عقلی است، نمی‌خواهد حرکت مشروطیت به بستر شریعت‌خواهی بیفتد، اما یاری دستگاه روحانی را در حد معینی می‌طلبد.^۱

مهم‌ترین مشکل موجود در تحلیل‌های تاریخی آدمیت، بیگانه بودن او از هویت مرکب و تازه ایرانیان است که از صفویه به این سو پدید آمد. آدمیت نه با مآثر ملی - تاریخی ایران و نه با مذهب و آیین شیعه به خوبی آشناست و از این‌رو، هرگز تحلیلی حقیقی از رفتارهای سیاسی دارندگان این هویت عرضه نمی‌کند. او در پژوهش‌های تاریخی‌اش نه تنها به این ایرانیان حقیقی نمی‌پردازد که در بیش‌تر نوشته‌های خود روشن‌فکران را توصیف و حتی تنزیه می‌کند؛ کسانی که از کم‌ترین همانندی با این هویت برخوردار بودند و آن را بسیار انکار می‌کردند یا به ستیز با آن برمی‌خاستند. دین و دین‌ورزی در نوشته‌های آدمیت، به اندازه پررنگ بودن روشن‌فکری، کم‌رنگ است؛ بلکه نوشته‌های او را بی‌باکانه مانیفیست روشن‌فکری می‌توان دانست. یکی از محققان، در نقد دیدگاه آدمیت درباره جریان‌های مذهبی تاریخ معاصر چنین می‌نویسد:

بیش‌تر تحقیقات او به بررسی نقش عنصر روشن‌فکر و متجدد در زمان قبل و یا بعد [از] مشروطیت مربوط می‌شود و روشنایی‌های مهمی در زمینه مزبور در کتاب‌های او می‌توان شاهد بود، ولی در زمینه اندیشه‌های مذهبی، مطالب جدی و تحلیل قابل‌نیوانسته ارائه نماید.

ایراد دومی که تحقیقات و نوشتارهای دکتر آدمیت دارد این است که وی در صدد حمله و تعرض به علمای مذهبی و نقش دین بوده و به خاطر اثبات گفته‌های خود که بیش‌تر برداشت و تقلید از وقایع عصر روشن‌گری اروپا و نقش طبقه متوسط و تطبیق نارسا با شرایط ایران است، دچار تحریف و تناقض شده است.

کاستی دیگر که در محتوای نوشته‌های دکتر آدمیت به نظر می‌رسد، بیگانه بودن وی با عمق مفاهیم مذهبی و روح فرهنگ اسلامی و شیعی می‌باشد.^۲

جریان روشن‌فکری به این دلیل که همواره به دهان غربیان چشم دوخته، همواره جریان‌ها، افراد و موضوع‌های غربی را اصیل دانسته است. هنگامی که روشن‌فکران در

۱. همان، ص ۱۶۱.

۲. موسی نجفی، بنیاد فلسفه سیاسی در ایران عصر مشروطیت، ص ۱۱ - ۱۲.



جامه مصلحی اجتماعی تلاش می‌کنند، راه نجات و اصلاح جامعه را تقلید کلیشه‌ای از نمونه‌های غربی می‌دانند؛ زیرا در مقام تحلیل و آسیب‌شناسی نیز با اصالت دادن به تحول‌ها و روی دادهای غربی و با همان مفاهیم، معیارها، شیوه‌ها، مبانی و هدف‌های غربی به ارزیابی و قضاوت می‌پردازند. غرب نزد روشن‌فکران، نه تنها الگو که خط قرمزی به شمار می‌رود که هرگز نباید از آن گذشت.

دیدگاه دکتر علی شریعتی

دکتر علی شریعتی یکی از دیگر نویسندگانی است که در بخش‌های بسیاری از نوشته‌ها و گفته‌هایش به بحث درباره روحانیان شیعه به‌ویژه نسبت آنان با جریان غرب می‌پردازد. بیش‌تر تاریخ‌نگاران پس از او، وی را مصلحی اجتماعی دانسته‌اند که از دردهای جامعه خود بسیار پرشور و پر درد سخن گفته و مجموع آثار مکتوب او نیز نشان داده که خودش به دنبال تحقق همین رسالت بوده است.^۱

شریعتی به یکی از موضوع‌های مهم؛ یعنی آسیب‌شناسی و نقد نظام و سازمان روحانیت، همت می‌گمارد، البته نوشته‌های او در این باره، افزون‌تر از چیزی است که این تحقیق بدان نیاز دارد و از این‌رو، تنها نوشته‌هایی از وی گزارش می‌شوند که به فهمیدن دیدگاهش درباره چگونگی نگاه علمای شیعه به پدیده غرب کمک می‌کنند:

۱. متفکران ایرانی در گوشه و کنار کشور و در عصر بالندگی و اندیشه‌ورزی شریعتی (دهه چهل و پنجاه)، نیم‌نگاهی نیز به پدیده غرب داشتند و مسئله محوری بسیاری از آنان نه غرب که از سویی مارکسیسم و از سوی دیگر استبداد داخلی بود و از همین‌رو نظریه‌پردازی مانند علامه طباطبایی و شهید مطهری نیز در آن عصر بیش‌تر به پدیده مارکسیسم و ماهیت آن پرداختند و بسیاری از روحانیان با توجه به الحاد آشکار موجود در اندیشه مارکسیسم، در برابرش ایستادند، اما الحاد در جریان غرب به‌رغم مارکسیسم، در اندیشه و تفکر غربی پنهان است و از این‌رو، برخی از جریان‌ها یا افراد روحانی دیدگاه مثبتی درباره تعامل با آن داشتند. افزون بر این، مارکسیسم هیچ‌گاه به مرحله نهاد و نظام‌سازی نرسید، اما غرب برنامه نهادسازی و نظام‌سازی داشت. بنابراین، جریان روحانیت نه تنها با اخذ و اقتباس تکنیک، روش و علم آن، مخالفت نکرد که گاه به سفارش در این باره پرداخت. نظریه‌پردازی درباره چگونگی تعامل با غرب از نظریه‌پردازی درباره

۱. علی شریعتی، مجموعه آثار، ج ۲، ص ۱۸۴.



چگونگی تعامل با شرق، بسی سخت تر می نماید و مباحثی که شریعتی درباره روحانیت مطرح کرد، تنها به عصر او محدود نمی شد؛ بلکه گستره تاریخ معاصر را فرا می گرفت و بنابراین، دیدگاه او را درباره نگاه روحانیت به غرب، به روشنی می توان به دست آورد؛

۲. دیگر نکته مهم در فهم دیدگاه شریعتی از نگاه عالمان شیعه به غرب، این است که افزون بر آن چه او آشکارا درباره اش داوری می کند، نمونه های فراوانی در نوشته های وی می توان یافت که لازمه یا پی آمد آنها به روشن شدن این بحث کمک می کند؛

۳. شریعتی به مباحث نظری درباره غرب کم تر توجه می کند. شاید این مسئله، معلول خصلت ستیزه گر و چالشی وی و گرایش مطالعاتی اش (جامعه شناسی^۱) باشد؛ زیرا این گرایش علمی، بیش تر به کنش ها، هنجارها، ناهنجارها و مسائل روینایی می پردازد. به هر روی، این ویژگی باعث شد که شریعتی به روحانیت نیز در همین سطح روینایی - نه سطحی - بنگرد و به همین دلیل هیچ گاه به این پرسش پاسخ نگفت که آیا روحانیت شیعه درباره مباحث نظری و فکری غرب نظریه پردازی کرده است؟ آن چه وی را به اندیشیدن وامی داشت، برخورد روحانیت با غرب استعماری - استکباری بود؛

۴. داوری های شریعتی درباره روحانیت به شدت متناقض است. این داوری ها را جمع ناشدنی نمی توان خواند، اما به جرأت می توان گفت که جمع بندی آنها بسیار سخت است. شاید یکی از راه کارهای جمع بندی دیدگاه های شریعتی در این باره، ساده کردن و تلخیص آنها باشد؛ چنان که ادوارد سعید نیز همین راه کار را برای فهمیدن «شرق شناسی» پیش می نهد؛

۵. نوشته های شریعتی را درباره روحانیت، در دو بخش محاسن (تعریف ها و ستایش ها) و معایب (نقد ها و آسیب شناسی ها) می توان گنجانند و از این دو دسته برای بحث در غرب شناسی عالمان شیعه بهره برد؛

۱. رشته تحصیلی دکتر شریعتی، به رغم آن چه شایع است، نه جامعه شناسی که ادبیات فارسی بود. البته وی، از سر علاقه به مطالعات ویژه ای در جامعه شناسی پرداخت. شریعتی در ۱۳۳۴، تحصیل خود را در دوره کارشناسی ارشد زبان و ادبیات فارسی در دانش کده ادبیات دانشگاه مشهد آغاز کرد. وی در ۱۳۳۷ فارغ التحصیل و به دلیل داشتن رتبه نخست در ۱۳۳۸ به فرانسه اعزام شد و در دانشگاه پاریس مدرک دکتری دانشگاهی گرفت که به طور معمول سطح آن بسی پایین تر از دکتری دولتی این دانشگاه است؛ زیرا دکتری دانش گاهی تنها به نوشتن یک پایان نامه نیاز دارد و پایان نامه شریعتی، ترجمه خلاصه بخشی از کتاب *فضائل بلخ* به فرانسه بود که متن و ترجمه با هم در ۱۳۰ صفحه می گنجید. ر.ک: جعفریان، رسول، *جریان ها و سازمان های مذهبی - سیاسی ایران*، ص ۲۸۴.



عمر شریعتی، روحانیان را در به دلایل زیر می‌ستاید:

الف) برخورداری از پایگاه اجتماعی که پی‌آمد تقوا، مردم‌گرایی و ساده‌زیستی روحانیان است؛^۱

ب) نظام آموزشی حوزه که به دلایل گوناگونی بر نظام آموزشی دانش‌گاه برتری دارد؛^۲

ج) مسئولیت اجتماعی فراگیر روحانیان که بیش‌تر تا پایان حیات آنان وجود دارد؛ به‌رغم مسئولیت اجتماعی روشن‌فکران که چهار تا هفت سال است؛^۳

د) مشعل‌داری عدالت و آزادی در درازنای تاریخ^۴ که علت آن وابسته نبودن فقه شیعه^۵ - به حکومت‌ها است؛^۶

ه) قرار گرفتن روحانیت در شمار مهم‌ترین عامل مبارزه با استبداد و استعمار؛^۷

۱. علی شریعتی، مجموعه آثار، ج ۲۱، ص ۲۴۵ و ج ۲۷، ص ۲۵۲.

۲. رضا احمدی، «شریعتی و روحانیت»، هفته‌نامه پیام‌هاجر، ص ۵۵ - ۵۶، خرداد ۱۳۸۷.

۳. شریعتی و روحانیت، ص ۵۵.

۴. علی شریعتی، مجموعه آثار، ج ۲۱، ص ۲۴۵.

۵. الویه روا، از دید دیگری به برتری‌های فقه شیعه اشاره می‌کند و می‌نویسد:

روحانیت شیعه نسبت به سایر مکتب‌های فکری غیرمسلمان بازتر است. آیت‌الله‌ها آثار خارجی حتی نوشته‌های مارکس و فویرباخ را نیز خوانده‌اند. این حالت روحانیون شیعه تعجب‌آور است؛ زیرا با وجود این باز بودن درباره نظریات مدرن، آنان بی‌نهایت سنت‌گرا می‌باشند و همین‌طور پشت نظریات فقهی آنها یک فکر فلسفی نیز وجود دارد. ر.ک: الویه روا، تجربه اسلام سیاسی، ترجمه محسن مدیرشانه‌چی و حسین مطیعی امین، ص ۱۸۳ - ۱۸۵.

۶. علی شریعتی، مجموعه آثار، ج ۱۰، ص ۸۵.

۷. برخی از عبارت‌های شریعتی در این‌باره چنین است:

این یک مسئله ذوقی نیست که بگویید من آخوند دوست دارم، من آخوند دوست ندارم. این یک مسئله عینی و تاریخی است؛ باید سند نشان دهید و مدرک. تا آنجا که من می‌دانم، زیر تمام قراردادهای استعماری را کسانی که امضا گذاشته‌اند، همگی از میان ما تحصیل‌کرده‌های دکتر و مهندس و لیسانس‌یه بوده‌اند و همین‌ما از فرنگ برگشته‌ها. یک آخوند، یک از نجف برگشته، اگر امضایش بود، من هم مثل شما اعلام می‌کنم که آخوند دوست ندارم! اما از آن طرف، پیشاپیش هر نهضت ضد استعماری و هر جنبش انقلابی و مرفقی، چهره یک یا چند آخوند را در این یک قرن می‌بینم. از سیدجمال بگیر و میرزا حسن شیرازی و بشمار تا مشروطه و نهضت... ر.ک: مجموعه آثار، ج ۲۲، ص ۳۲۰ - ۳۲۲.

پای یکی از این قراردادهای سیاهی را که در این قرن و پیش از یک قرن تدوین شده و این قراردادهای شوم استعماری که در میان کشورهای اسلامی آفریقا و آسیا با امپریالیسم تحمیل گردیده، امضای یک عالم اسلامی وجود ندارد. متأسفانه و با کمال شرمندگی همه امضاها، از تحصیل‌کرده‌های مدرن و روشن‌فکر و «امروزی» و «غیرمتعصب» و دارای «جهان‌بینی باز» و اومانیستی و مرفقی و غیرمذهبی است. حتی اگر یکی از میان این علما می‌خواسته خود را بفروشد و پای قراردادی استعماری را امضا کند، اول عمامه و قبا و عبا را می‌کنده و ریش می‌تراشیده و فکل می‌بسته و یک سفری به فرنگ می‌رفته است و در رودخانه تایمز غسل تعمیدش می‌داده‌اند



و) سخت بودن و مزد اندک کار روحانیان که تا اندازه‌ای آنان را به گفته ونسان مونتئی، به «پرولتر فکری» بدل می‌کند.^۱

با توجه به این دلایل می‌توان استنباط کرد که رفتار روحانیت در برابر غرب، مثبت و فعالانه و عزت‌مند بوده است؛ زیرا پایگاه اجتماعی مهم آنان، باعث باج ندادن به بیگانگان، نظام آموزشی عالی و مسؤولیت فراگیرشان موجب حضور در متن مردم و بیگانه نبودنشان با مصالح و مفساد اجتماعی و عدالت‌خواهی‌شان، باعث اعتراض در برابر بی‌عدالتی‌های سرچشمه گرفته از قراردادهای تحمیلی می‌شد.

شریعتی به‌ویژه به استعمارستیزی روحانیان توجه می‌کند، اما نه تنها ارتباطی منطقی میان ویژگی‌های پیش‌گفته با این خصلت برقرار نمی‌سازد، که روحانیت مبارز را با جریان کلی روحانیت متفاوت می‌داند. روحانیت مبارز از دید او «نماینده صداقت، آگاهی و مسئولیت انسانی خویش» نه «نماینده و سخن‌گوی حوزه» به شمار می‌رفت و اگر نه، حوزه «در حصار بسته خود، غنود و در جهان و جهان‌بینی‌اش؛ یعنی مثلث کوچکی میان نجف، قم و مشهد، همه مسئولیتش حفظ وضع موجود بود».^۲ استعمارستیزی روحانیان بیش از دیگر ویژگی‌های مثبتی که شریعتی برای آنان برمی‌شمارد، پررنگ است و او این خصلت را نیز نه به جریان روحانیت بلکه به اشخاص روحانی نسبت می‌دهد. شریعتی، روحانیت را جریانی می‌داند که آرمان‌ها و آمالش تنها در این جریان تحقق می‌پذیرد و از این‌رو می‌نویسد: «بزرگ‌ترین امیدم به همین حوزه‌های علمی است»^۳، اما با تحقیق و درنگ

و بعد برمی‌گشته و «تصحیف حر» می‌شد و آلت فعل و بالأخره به نام یک شخصیت متجدد و مرفقی اروپایی مآب غیرمذهبی امضا می‌کرده است. این رهبران و متفکران اسلامی بودند که بیش از همه خودشان و همچنین با زبان معنوی و مذهبی خودشان که با توده مردم و نسل خودشان - برخلاف روشن‌فکران فرنگی مآب امروز - تفاهم و تبادل فکری داشتند، اعلام خطر کردند که اروپاییان نیامدند که فقط غارت مس و طاس و نفت و پنبه و کتان کنند و منابع زیرزمینی و معادن گران‌بها را به یغما ببرند؛ بلکه در عین حال، همه منابع و ثروت انسانی و سرمایه فرهنگی و فضائل اخلاقی و ریشه‌های سنتی مذهب و معنا و شخصیت و تاریخ و هر چه موجودیت ملی ما را می‌سازد نیز، غارت می‌کنند و به لجن می‌کشند.

اولین بار اینها بودند که در برابر امپریالیسم می‌ایستادند؛ برخلاف رهبران ملی نهضت‌های ضد استعماری. مبارزه ضد استعماری‌شان را تنها در بعد اقتصادی و سیاسی محدود نکردند؛ بلکه یک زیربنا و پشتیبان فکری و ایدئولوژی معنوی هم داشتند و استعمار را در همه چهره‌هایش شناختند؛ به‌خصوص در پنهانی‌ترین و مهیب‌ترین جناح هجوم و نفوذش؛ یعنی جناح فکری و معنوی و اخلاقی و علمی؛ یعنی فرهنگی‌اش با او درگیر شدند. اینان با یک سلاح فرهنگ و فکر در برابر غرب ایستادند. ر.ک: مجموعه آثار، ج ۵، ص ۸۲ - ۸۴.

۱. علی شریعتی، مجموعه آثار، ج ۲۲، ص ۳۱۴.

۲. همان، ج ۲۷، ص ۲۴۸ - ۲۵۰.

۳. همان، ج ۲۰، ص ۱۱۲.



بسیار در نوشته‌های شریعتی، می‌توان فهمید که تعریف و ستایش‌های بسیار او درباره روحانیت، به آسانی در برابر نقدهای بی‌شمار، تند و گزنده و در بیش‌تر جاها، آمیخته به غلو و افراطش رنگ می‌بازد؛ نقدهایی که وی از آنها به «اختلاف سلیقه پسری با پدرش» یاد می‌کند.^۱

۷. نقدهای شریعتی درباره روحانیت و آسیب‌شناسی آن در آثار وی، میزان توفیق روحانیت را در شناخت واقعی غرب نشان می‌دهد:

الف) یکی از نقدهای مهم در این باره، خود عنوان روحانیت؛ یعنی اصطلاحی مسیحی مانند برهمنان، مغان، کشیشان، موبدان، خاخام‌ها و رهبانان است. به کارگیری این عنوان برای شناساندن جریان نمایاننده - نه به طور ناگزیر نماینده - دین، رهنزن است و مشکلات زیر را به دنبال می‌آورد:

۱. محدود شدن رسالت دین خواهی و دین داری به گروهی خاص و پدید آمدن طبقه‌ای تشریفاتی و رسمی. البته ضروری بودن طبقه روحانیان، بیش از رسمی بودن آنان است؛
۲. بدل شدن رابطه این گروه با مردم، به رابطه متبرک و نامتبرک، به جای رابطه متخصص و نامتخصص؛ یعنی روحانی و مادی، مرید و مراد و مقدس و نامقدس، پدید می‌آید؛ قداستی بدون روح و شعور و آگاهی؛^۲
۳. محدود شدن اسلام‌شناسی به فقه‌شناسی.^۳

ب) دیگر نقد مهم او درباره حوزه‌های علمیه، درون مایه درس‌های نامتناسب آنها با زمان و مکان و نیازهای اساسی و امروزی جوامع اسلامی است. او می‌گوید محتوای آموزشی نادرست حوزه‌های علمیه باعث شده است که «همه نبوغ‌ها و استعدادها بزرگ ما به کار فلسفه، تصوف، فقه و اصول، ادبیات و معانی و بیان و بدیع، صرف و نحو» و... سرگرم شوند و «پس از سال‌ها تحقیق و تفکر و رنج علمی، جز یک رساله عملیه در آداب طهارت و انواع نجاسات و احکام حیض و نفاس و شکایات نماز» یا مباحث «إماء و عبید»^۴ چیز دیگری تولید نکنند. بخش اصلی رسالت روحانیت؛ یعنی «حرف زدن با مردم، ابلاغ

۱. همان، ج ۷، ص ۲۱۵ - ۲۱۶.

۲. علی شریعتی، مجموعه آثار، ج ۲۲، ص ۳۱۴ - ۳۱۵.

۳. همان، ج ۴، ص ۳۹۰ - ۳۹۱.

۴. همان، ج ۹، ص ۱۸۵ - ۱۸۸.

۵. همان، ج ۹، ص ۱۹۱.

۶. همان، ج ۹، ص ۱۲۰ - ۱۲۲.

حقایق مذهب و فلسفه احکام و بیداری و آگاهی توده و شناساندن سنت پیغمبر و شخصیت امام و حکمت انقلاب کربلا و معرفی اهل‌بیت و نهضت تشیع و مبانی فکری و اعتقادی»، بیش‌تر به افراد «متفرقه بی‌مسئولیت و بی‌ضابطه»؛ یعنی «رفوزه‌های مدارس قدیمه» واگذار شده^۱ و از سوی دیگر، اینکه جریان روحانیت رسالتش را به استنباط و تولید علوم سنتی و کهن منحصر دانسته، باعث شده است که فرهنگ اسلامی و «حقیقت اسلام همیشه نو»، در این عصر، همان علوم قدیم به شمار آید. او می‌گوید:

زمان، دور از هدایت اسلام، به حرکتی انحرافی ادامه داد و بینش و فرهنگ اسلامی که با حرکت زمان هم‌آهنگی نکرد، قدیمه شد و ناچار قلب و مغزش نیز از هم جدا افتاد؛ ایمان و اعمال مذهبی ماند؛ اما در میان عوام و علوم اسلامی ماند؛ اما در قرون قدیم. در نتیجه، اسلام کنونی ایمانی شده، بریده از علم و دلی شده، جدا مانده از دماغ و احساسی محروم از عقل و احکامی فاقد روح و معنا و فلسفه. اعتقاد ما بر این است که عاملی که حرکت روح اسلامی را در مسیر زمان سد کرد و فرهنگ و بینش اسلامی را کهنه و متحجر ساخت، مرگ روح اجتهاد است.^۲

ج) سومین مشکل روحانیت که مشکل جریان «انتلکتوئل» نیز شمرده می‌شود، تحجر، تعصب و «دگم» بودن آنهاست. سرچشمه این صفات؛ یعنی تربیت غلط مذهبی گونه‌ای که بر «شیوه لعن و نفرین و دعا و صلوات و به عبارتی، سنت عاطفی در تولی و تبری» استوار است^۳، در هر دو جریان وجود دارد و چنین روحانیتی، نمونه کامل «تشیع صفوی»^۴ به شمار می‌آید.

د) او دیگر مشکل مهم جریان روحانیت را سکوت و خواب آن می‌داند:

فقیه مجتهد جامع علوم معقول و منقول مذهب، لازمه علم را سکوت می‌شمارد و نشر حقایق اسلام و معرفی عقاید تشیع و پرورش افکار مردم را به هنرمندان وامی‌گذارد.^۵ مشروطه را منحرف کردند و او خواب بود، میرزا کوچک‌خان و خیابانی‌ها از میانشان برخاستند و پرچم انقلاب و آزادی و توطئه‌شکنی را در برابر استبداد داخلی و استعمار خارجی برافراشتند و آنها همچنان در دثار خویش خزیده

۱. همان، ج ۲۱، ص ۲۸ و ج ۲۰، ص ۴۰۱.

۲. همان، ج ۲۰، ص ۴۰۱.

۳. علی شریعتی، مجموعه آثار، ج ۳۵، ص ۶۲.

۴. برای آگاهی از ویژگی‌های تشیع صفوی رک: علی شریعتی، مجموعه آثار، ج ۹، ص ۵۳ - ۵۷؛ ۱۲۲ - ۱۲۳؛

۱۲۶، ۱۳۳ و ج ۱۰، ص ۹۶.

۵. همان، ج ۱۹، «حسین وارث آدم»، ص ۲۸۱ - ۲۸۰.



بودند. روحانیت راه مماشات با قدرت حاکم و سازش با وضع موجود را پیش گرفت؛ به خیال اینکه به پاداش این سکوت، قدرت حاکم، زندگی عبا بر سر کشیده و بی‌دردسرش را در دایره معبد و حجره‌اش حفظ خواهد کرد.

این چهره‌ها، نماینده صداقت، آگاهی و مسئولیت انسانی خویش بودند نه نماینده و سخن‌گوی حوزه [وگرنه]، حوزه در حصار بسته خویش غنود و در جهان و جهان‌بینی‌ای که عبارت از مثلث کوچکی بود میان نجف، قم و مشهد، تمامی مسئولیتش حفظ وضع موجود بود^۱.

باید دانست که بخشی از روحانیت صدیقی که همواره پیشاپیش همه نهضت‌های ضد استعماری بوده‌اند^۲، از جریان روحانیت شیعه جدایند.

ه) پنجمین مشکل روحانیت شیعه از دید شریعتی، تکیه‌اش بر توده و عوام است که روحانیت را «عوام‌زده» و چرخش و جریان آن را نیز به شدت به منبع مالی مردمی وابسته می‌کند:

تا وقتی که ریش مذهب به پول بند است، این مذهب شانس ندارد. تا بانی برای دین پیدا نشود، هیچ مرجعی، هیچ مفتی، هیچ سخن‌رانی و هیچ نویسنده‌ای برای دین کار نمی‌کند. دینی که بانی‌اش پول باشد، آن دین، حامی همان پول خواهد بود. امکان ندارد طور دیگری باشد، برای اینکه حق نان و نمک به هم‌دیگر دارند^۳. رابطه روحانیت و بازار، رابطه‌ای کثیف است. اگر اسلام بتواند روزی از این رابطه کثیف نجات پیدا کند، برای همیشه رهبری بشر را به عهده می‌گیرد و اگر این رابطه بماند، دیگر اسلام رفته است. اسلام اجتماعی رایج در زمان ما، اسلام «حاجی - ملا» است و تعامل میان این دو این‌گونه است که با هم بده و بستان دارند؛ این برای آن، دین را درست می‌کند و آن برای این، دنیا را؛ این دین آن را تأمین می‌کند و آن دنیای این را^۴.

نتیجه‌های زیر را از نقدهای شریعتی به روحانیت، می‌توان به دست آورد:

۱. روحانیان با تنزل از جایگاه رسالت اصلی‌شان، به دام تشریفات افتاده‌اند؛
۲. با مشغول شدن به مسائل و مباحث نامتناسب با زمان و مکان، باعث کهنه خواندن دین شده‌اند؛

۱. همان، ج ۲۷، ص ۲۴۸ - ۲۵۰.

۲. همان، ج ۲۶، ص ۳۷۱ - ۳۷۴.

۳. همان، ج ۱۰، ص ۱۲۹.

۴. همان، ج ۱۰، ص ۳۶.



۳. به جای تکیه بر استدلال و برهان به تکفیر تکیه زده‌اند؛

۴. جز شمار اندکی از آنان، سکوت را پیشه خود ساخته‌اند؛

۵. به پول مردم وابسته شده‌اند و به همین دلیل از هم‌سو شدن با عوام ناگزیرند و نمی‌توانند به شناخت درستی از غرب معاصر دست یابند و برای برقراری تعاملی مثبت و سازنده با آن بیاندیشند.

تذبذب رأی و التقاط در مبانی فکری، بدفهمی رابطه روحانیان و بازار (نظام اقتصادی و معیشتی روحانیت)، ناآشنایی با اندیشه سیاسی شیعه درباره تعامل با دربار جور، تناقض‌گویی درباره سکوت و قیام روحانیت، آرزو کردن چشم‌اندازی بیهوده برای جوامع اسلامی، تکرار نقدهای منطقی به شکلی منطقی‌ناپذیر و...، برخی از نقدهای دیدگاه شریعتی درباره روحانیت به‌ویژه نگاه آن به غرب است.

دیدگاه دکتر عبدالهادی حائری

عبدالهادی حائری، دیگر محقق تاریخ و اندیشه معاصر نیز به بحث رویارویی اندیشه‌ورزان اسلامی با دو شیوه تمدن بورژوازی غرب می‌پردازد. وی می‌گوید که غرب با دو شیوه متفاوت به جهان اسلام راه یافته است؛ دانش و کارشناسی و استعمار و استثمار. شیوه نخست، در زمینه دانش‌های گوناگون مانند پزشکی، نجوم، دریانوردی، فیزیک، شیمی، نظامی، ساختار سیاسی، حقوق طبیعی و...، قدرتی برای غرب پدید آورد که دیگر تمدن‌ها از آن بی‌بهره بودند. غرب هم‌زمان، شیوه استعمار را نیز به کار بست. حائری، درباره چگونگی رویارویی عالمان دینی با این دو شیوه، دیدگاه‌های زیر را عرضه می‌کند:

۱. به‌رغم توجه مسلمانان صدر اسلام به دانش‌ها و آموزه‌های دیگر اقوام و تمدن‌ها و استقبال شایسته آنان از این علوم که مایه رشد و پیش‌رفتشان بود^۱، میان هواخواهان آزاداندیشی (فیلسوفان و صوفیان) و پیروان اندیشه‌های یک‌سویه و یک‌نواخت (فقیهان، متکلمان و...)، به‌ویژه با روی کار آمدن سلجوقیان و رونق گرفتن بازار قدرت و اندیشه

۱. هاسکینز (Haskins) می‌نویسد:

نیرومندترین تکاپوهای علمی و فلسفی آغازین روزگار سده‌های میانه، چه در زمینه‌های پزشکی و دانش ریاضی و چه در رشته‌های اخترشناسی، احکام نجوم و کیمیاگری، در سرزمین‌های متعلق به پیامبر اسلام وجود داشت. رک: عبدالهادی حائری، نخستین رویارویی‌های اندیشه‌گران ایران با دو رویه تمدن و بورژوازی غرب، ص ۱۲۹ - ۱۳۰.



خواجه نظام الملک طوسی و مدرسه‌های نظامیه^۱ او، نزاعی در گرفت که حرکت نوآوری و کنجکاوی مسلمانان را به کندی و رکود دچار کرد. کسانی مانند غزالی و ابن خلدون^۲ در ایستایی دانش اسلامی بسیار تأثیر گذاردند^۳. این سخن، در حقیقت همان نظریه انحطاط است که آن را پیش از این ابن خلدون در جهان اسلام و سیدجواد طباطبایی در ایران مطرح کرد و همه نقدهای موجود را درباره آن نظریه‌ها، در این باره نیز می‌توان بازگفت^۴.

۲. یک‌سویه نگری اسلامی که بیش‌تر، میراث سلجوقیان به شمار می‌رفت، موجب نابودی نوآوری و آزاداندیشی در کشورهای اسلامی و ناگزیر، نیاز مسلمانان به دیگر تمدن‌ها مانند غرب مسیحی شد، اما رنسانس اروپایی به دو علت نتوانست شگفتی مسلمانان را برانگیزد:

الف) مسلمانان به برتری دینشان بر همه اقوام و ملل باور داشتند^۵ و زمانی بر مسیحیان قرون وسطا برتری یافته بودند و از این‌رو، نمی‌توانستند بپذیرند که کسانی فروتر از خود، جلوتر از آنان باشند^۶.

۱. ذبیح‌الله صفا درباره فراگیری دانش در مدارس نظامیه می‌نویسد:

مطالعه کتب علمی و خاصه فلسفه، جداً ممنوع بود و کسی یارای آن نداشت که در [این مدارس] به تعلیم و تعلم «علوم اوائل» اشتغال ورزد و حرفی از فلسفه و هندسه و نجوم به میان آورد؛ پس همه توجه طالبان علم در این مراکز، معطوف به تحقیق در علوم دینی و بحث و تفحص در شعب مختلف آن و تألیف کتب متعدد در این شقوق بود. ر.ک: ذبیح‌الله صفا، تاریخ ادبیات در ایران، ج ۲، ص ۳۳۱.

طبیاری نیز این مدرسه‌ها را «خط پایان» حکمت طبیعی و فلسفه نظری علوم مذهبی می‌داند.

۲. وی درباره دانش نجوم و فلسفه چنین می‌گوید:

سزااست که این صناعت بر همه اهل اجتماع و شهرنشینان ممنوع و حرام شود؛ چه، زیان‌های بسیاری از آن به دین و دولت‌ها می‌رسد... از این علوم [فلسفی و عقلی] و دانندگان آن، تباهی خرد به ملت اسلام روی آورده است و بسیاری از مردم به سبب شیفتگی به آنها و تقلید از عقاید ایشان، عقل خویش را از دست داده‌اند و گناه آن بر عهده کسانی است که مرتکب این‌گونه امور می‌شوند. سزااست که از اندیشیدن و توجه در آنها اعراض کنیم؛ چه، اعراض از نگریستن در علم طبیعی از قبیل این است که فرد مسلمان اموری را که برای او سودمند نیست، فروگذارد؛ زیرا مسائل طبیعیات نه در دین و نه در معاش به کارمان نآید و از این‌رو، لازم است آنها را فروگذاریم. ر.ک: عبدالرحمن بن خلدون، مقدمه، ترجمه محمدپروین گنابادی، ج ۲، ص ۱۱۰۳، ۱۰۰۵ و ۱۰۹۲.

۳. نخستین رویارویی‌های...، ص ۱۲۹ - ۱۳۰.

۴. برای اطلاع کامل از نقدهای این نظریه، ر.ک: سید محمدناصر تقوی، دوام اندیشه سیاسی در ایران.

۵. فلیپ حتّی (Philip K. Hitti) در این باره می‌نویسد:

از دیدگاه مسلمانان، غرب صرفاً وجود نداشت، کیش خود مسلمانان بسیار برتر از [دیگر کیش‌ها بود]؛ زبان‌شان که زبان فرشتگان به شمار می‌آمد، هرگز هم‌آورد و همتایی نمی‌یافت و شیوه زندگی آنان هیچ‌گونه کاستی به همراه نداشت. از این‌رو، اروپای باختری چه چیزی برای ارائه در دست داشت؟ ما هیچ دانشمند مسلمان را نمی‌شناسیم که به شیوه‌ای جدی به آموختن زبان لاتین یا دیگر زبان‌های جانشین آن پرداخته باشد

ب) دشمنی دیرینه‌ای میان مسلمانان و مسیحیان وجود داشت.
حائری درباره این دشمنی می‌گوید:

اندیشه‌گران مسلمان، جهان غرب را از حوزه کنجکاو۱ خویش دور ساختند. این شیوه کار بدین معنی بود که جنگی یک‌سویه برقرار شده بود؛ اروپا پیش می‌رفت و با اندیشه و جنگ‌افزار بر ضد اسلام می‌جنگید ولی اسلامیان چنین نهادند که اروپای آن‌چنانی را نشناسند و از دامنه تکاپوهای دشمنانه آنان بر ضد مسلمانان ناآگاه بمانند.

از این‌رو، تاریخ‌نگاران اسلامی، جز شماری اندکی از آنان مانند علی بن حسین المسعودی و رشیدالدین فضل‌الله^۲ یا ابن‌خردادبه، موسی خوارزمی، ابن‌الفقیه، ابن‌رسته، محمد الشریف‌الادریسی، یاقوت و...، به تاریخ اروپای مسیحی بی‌مهری و بی‌اعتنایی کردند.^۳ این دیدگاه نیز، با پیروی از نظر مستشرقان اروپایی که می‌کوشند قرن‌های دوم تا چهارم قمری را دوره رشد و تمدن‌سازی اسلامی به‌ویژه تمدنی اندلسی (اسپانیای اسلامی) به شمار آورند،^۴ دور شدن را از آن قرن‌ها، به غلطیدن در زمین انحطاط تفسیر می‌کند.

و از هیچ اثر مهمی آگاهی نداریم که از سوی دانش‌مندان مسلمان از آن زبان‌های اروپایی به عربی برگردانیده شده باشد. ر.ک: عبدالهادی حائری، نخستین رویارویی‌های اندیشه‌گران ایران با دو رویه تمدن و بورژوازی غرب، ص ۱۳۳ - ۱۳۴.

۱. حائری درباره اندازه این دور شدن می‌نویسد:

[وقتی] در سال ۲۹۳ ق ۹۶۱ م، سفیری از ایتالیا با نامه‌ای از رم به بغداد رفت، هیچ‌کس در دستگاه خلافت بغداد نتوانست نامه را که شاید به لاتین بوده بخواند و خواست آن سفیر را دریابد. در فرجام، کارگزاران خلافت، به ناچار مردی فرنگی را یافتند که توانست نامه را به یونانی درآورد و سپس اسحاق بن حنین مترجم پرآوازه آن روزگار، آن را از یونانی به عربی برگردانید. ر.ک: عبدالهادی حائری، نخستین رویارویی‌های اندیشه‌گران ایران با دو رویه تمدن و بورژوازی غرب، ص ۱۳۴.

۲. او می‌گوید:

یکی از کارشناسان تاریخ مغول به نام بویل بر این باور شده است که به‌رغم همه این ویژگی‌هایی که جامع‌التواریخ [رشیدالدین فضل‌الله] را بر دیگر تاریخ‌های اسلامی برتری می‌بخشد، باز هم رشیدالدین را نمی‌توان از گونه‌ای بی‌تفاوتی که از احساس برتری مسلمانان نسبت به جهان غرب و خوارشماری اروپاییان سرچشمه می‌گرفت، یک‌سره تهی دانست. ر.ک: عبدالهادی حائری، نخستین رویارویی‌های اندیشه‌گران ایران با دو رویه تمدن و بورژوازی غرب، ص ۱۳۶.

۳. ر.ک: عبدالهادی حائری، نخستین رویارویی‌های...، ص ۱۳۳ - ۱۳۵.

۴. گمان می‌رود که هدف اروپاییان از این تلاش، القای نظریه زیر باشد:

مسلمین در تمام تاریخ حیات اجتماعی‌شان تنها یک بار به مرحله رشد و تمدن‌سازی رسیده‌اند؛ آن هم زمانی بوده است که احساس نیاز به ترجمه آثار یونانی - که البته، کشوری اروپایی است - پیدا کردند. اینک نیز به نظر می‌رسد، اگر بخواهند به مرحله تکامل و تمدن‌سازی برسند، ناگزیر از تسلیم در برابر آثار غرب جدید هستند!





گمان می‌رود که اوج تمدن‌سازی اسلامی نه در آن هنگام، که در قرن‌های دهم تا دوازدهم قمری و نه در اندلس که در اصفهان عصر صفوی باشد، اما حائری، به دلیل پیروی‌اش از نظر مستشرقان اروپایی، به این تمدن بی‌مهری می‌ورزد.

۳. رهبران مذهبی و مجتهدان اصولی، به‌رغم فراهم بودن زمینه آگاهی بنیادین از غرب و شیوه‌های پیش‌گفته، از آن بهره نمی‌بردند:

چنین می‌نماید که عملاً توانایی بسنده‌ای برای بهره‌گیری از چنان موقع و نفوذ خویش نداشتند؛ زیرا از زندگی‌نامه‌های آنان و [نیز] نوشته‌هایی که خود علما بر جای گذارده‌اند، چنین برمی‌آید که رهبران مذهبی در آن روزگاران نه از سیاست جهان آگاهی‌هایی بسنده داشتند و نه بدان دل‌بستگی می‌ورزیدند. آنان وظایف بنیادی خود را، افزون بر رسیدگی به امور دینی و عبادی مردم، پژوهش، نوشتن کتاب‌هایی فراوان در زمینه فقه، اصول و کمی هم فلسفه اسلامی برای دانش‌پژوهان، و سرانجام تدریس برای آنان می‌دانستند... رهبران مذهبی، ایران را آن‌گونه که در واقع امر بوده است نمی‌شناخته‌اند و موقعیت سیاسی و بین‌المللی آن را در آغازین سال‌های اوج‌گیری استعمار بورژوازی غرب، در پیوند با آنچه در جهان می‌گذشته در نمی‌یافته‌اند.

حائری آگاهی نداشتن مردم را از وضع و جایگاه غرب، در بی‌توجهی علما به آن مؤثر می‌داند و می‌نویسد:

این نکته را نیز ناگفته نگذاریم که مردمی هم که در آن روزگاران در ایران می‌زیستند، آگاهی سیاسی نداشتند و خود به خود از دو رویه تمدن غرب آگاه نبودند، از این‌رو، از دیدگاه رهبران مذهبی و مجتهدان، انگیزه‌ای چشم‌گیر در دست نبود که در آن مسائل غور و بررسی کنند و دست‌آوردهای پژوهشی خود را برای راهنمایی دولت و مردم پراکنده سازند.^۱

دو نظریه درباره چگونگی پیدایی و تولید علم، در مباحث تاریخ علم مطرح می‌شود که بر پایه یکی از آنها، علم مولود زمانه خود است و بر اساس دیگری، هرچند علم با زمانه‌اش پیوند دارد، سرانجام آن را عالم پدید می‌آورد و در اجتماع منتشرش می‌کند. آقای حائری، بی‌توجهی علمای دین را به پدیده غرب، معلول نرسیدن مردم زمانه در این‌باره از آنان می‌داند و این دیدگاه نشان می‌دهد که وی به نظریه نخست (علم؛ مولود زمانه خود) باور دارد، اما اندیشه‌ورزان اسلامی این نظریه را نقد کرده‌اند.^۲

۱. عبدالهادی حائری، نخستین رویارویی‌های ...، ص ۴۱۲ - ۴۱۳.

۲. برای آگاهی بیشتر از نقدهای موجود درباره این نظریه، ر.ک: درآمدی بر آزاداندیشی و نظریه‌پردازی در علوم دینی، «تأملاتی در تعامل علم و قدرت»، ص ۲۲۷ - ۲۷۵.



۴. حائری به‌رغم اعتقادش به بی‌توجهی عالمان دینی عصر قاجار به ماهیت پدیده غرب، بر آن است که «بر این کلی‌گرایی، استثنائاتی نیز به چشم می‌خورد». وی، عبداللطیف شوشتری، سلطان الواعظین، آقا احمد کرمانشاهی، رستم‌الحکما و... را در جرگه این مستثناها جای می‌دهد و همه آنان را از عالمان دینی روزگارشان برمی‌شمارد و می‌گوید مسائلی مانند اکتشاف‌های علمی دنیای اروپا، دموکراسی اروپایی، ساختار توزیع قدرت در غرب، بیمه و... در کتاب‌های این افراد (تحفة العالم، سیاحت‌نامه و سفرنامه، مرآت الاحوال جهان‌نما، رستم‌التواریخ)، هست که موجب شناخت غرب در مباحث نظری و عمیق آن می‌شود. البته او به‌رغم این سخن، می‌گوید که علمای دینی نتوانستند چیستی زمان خود را بشناسند و از جایگاه و نفوذ فراوانشان برای رسیدن به هدف‌های برتر بهره ببرند.^۱

دیدگاه پروفیسور حامد الگار

حامد الگار در کتاب دین و دولت در ایران، نقش علما در دوره قاجار^۲ به بحث و بررسی درباره عالمان شیعه می‌پردازد. هرچند مطالبی که او درباره علمای شیعه مطرح می‌کند، به طور مستقیم به بحث غرب‌شناسی آنان مربوط نیست، مبنای، پی‌آمدها و لوازم آنها دیدگاه وی را در این باره آشکار می‌سازد. برخی از منظرها برای یافتن دیدگاه وی درباره غرب‌شناسی عالمان شیعه، بدین شرح عرضه می‌شود:

الف) نبود اجتهاد پویا

الگار درباره غرب‌شناسی عالمان شیعه آشکارا می‌گوید:

طی تاریخ سده نوزدهم ایران، جنبه‌های گوناگون واکنش مسلمانان نسبت به برخورد نظامی، اقتصادی و سرانجام ایدئولوژیکی غرب علنی شد. این واکنش را تا نیمه دوم سده نوزدهم ابتدا علما تحت قاعده درآوردند.^۳

دیدگاه وی درباره ماهیت اجتهاد شیعه چنان است که نمی‌توان از آن طرفی بست، اما

می‌نویسد:

۱. ر.ک: نخستین رویارویی‌های...، ص ۴۰۲ - ۴۶۸.

۲. الگار پس از انقلاب اسلامی و رسیدن موج آن به امریکا، مذهب شیعه اثناعشری را برگزید و به مدافع سرسخت انقلاب اسلامی بدل شد. البته او این کتاب را که سراسر تحریف و دروغ‌پردازی درباره عالمان دینی است، سال‌ها پیش از انقلاب ایران و شیعه شدنش نوشت.

۳. حامد الگار، دین و دولت در ایران (نقش علما در دوره قاجار)، ص ۳ - ۴.



ارتباط بین مؤمن و مجتهد [در مذهب شیعه]، به گونه‌ای جان‌دار باقی مانده است که پیوسته در حال نوشتن است؛ به این معنی که «باب اجتهاد» در تشیع هرگز بسته نشده، در صورتی که تصور شده است که در تسنن پس از مرگ بنیان‌گذاران چهار مذهب بزرگ (مکاتب شرع) این باب بسته شده. دست کم از لحاظ نظری ممکن است که عده ممتاز و معدودی به پیروانشان از حاصل استنتاجات خود بهره برسانند^۱ و نگذارند تقلید به پذیرش ایستا و بررسی نشده، حتی جذب نشده تعالیم منحصر شود. در واقع اجتهاد به این معنی، اگر نه هیچ، کم به کار می‌رفت و نتایج آن بیش از آنکه مذهبی باشد، سیاسی و اجتماعی بود. امت بیش‌تر به جانب خودنمایی سیاسی سوق داده می‌شد تا فهم دین^۲.

الگار معتقد است که حتی اگر عالمان شیعه در درک زمانه خود موفق بوده باشند، این درک در مقام عمل نفعی برای ایران نداشته است؛ زیرا «علما با یک‌دیگر متحد بودند؛ لیکن در گروه‌های مختلف و با منافع گوناگون». وجود گروه‌ها و منافع گوناگون در میان روحانیان، موجب شد که آنان به درستی مصداق روایت پیامبر درباره برتری عالمان دینی از انبیای بنی‌اسرائیل نباشند:

علما نتوانستند برای مسائل چندجانبه سیاسی، اجتماعی و اقتصادی که ایران با آن روبه‌رو بود و از رهگذر رکود کشور و تماس با غرب پدید آمده بود، پاسخی واقعی پیدا کنند.

او علت این مسئله را چنین تبیین می‌کند:

اجتهاد به طور کلی در یک مفهوم محدود شرعی به کار می‌رفت. قدرت‌های واقعی اجتهاد، به‌ندرت با درستی یا مال‌اندیشی به کار رفت. علمای دوره قاجار ایران، نتوانستند رهبری جامع و مطمئنی چنان‌که از آنان انتظار می‌رفت اعمال کنند^۳.

بنابراین، تنها برگ برنده جریان تشیع؛ یعنی اجتهاد پویا و زنده آن در بستر تاریخ^۱ و آماده برای روبه‌رو شدن با پدیده مستحدث غرب، بی‌اثر خوانده می‌شود.

۱. این جمله الگار بسیار مجمل و مبهم می‌نماید؛ زیرا گویی رساله‌های عملیه‌ای که همگان به آنها دسترسی دارند و آنها را مبنای عمل خود می‌دانند، دربردارنده نتایج استنباط‌های فقیهان است. به‌گمان، بهتر بود که الگار عبارت «حاصل استنتاجات» را به جای «فرآیند استنتاجات» به کار می‌برد که در این صورت نیز نقد و سخنان بی‌ربط می‌شد؛ زیرا آگاهی تفصیلی همگان از فرآیند استنتاج احکام دینی، به معنای اجتهاد همگان و دست کم «محال وقوعی» است.

۲. دین و دولت در ایران، ص ۱۷.

۳. همان، ص ۳۵۸ - ۳۵۹.

ب) نظریه سیاسی غیرحکومتی شیعه (تقیه، سازش، انزوا به جای تقیه، انتظار، قیام)

الگار برگ برنده دیگری نیز از شیعه می‌ستاند و درباره نظر شیعه در باب مقوله حکومت

می‌نویسد:

در مذهب امامیه نسبت به اصحاب حکم، دو نظریه وجود داشت؛ یکی نظریه کسانی که معتقد به وجوب مخالفت با آنان بودند و دیگر آنان که به دخالت در امور سیاسی تمایلی نداشتند. بدیهی است که نظریه دوم به تدریج در تشیع قدرت بیش‌تری یافت و نیز اثرات خود را بر تشیع صفوی و حتی پس از صفوی هم در ایران باقی گذاشت. تنها نظریه‌ای نسبت به دولت و قدرت موجود که می‌توان از تعلیمات امامان استنباط کرد، معجونی است از انکار حقانیت قدرت موجود و عدم تمایل به اظهار مخالفت توأم با شکیبایی و پرهیز از عمل. غیبت امام، رنگ خاصی به تشیع اثنا‌عشری داده است و این مفهوم، پیوسته ذهن فیلسوفان شیعه را علی‌الخصوص در دوره صفویه و مابعد آن در ایران، به خود مشغول داشته است. موضوع غیبت با تقیه (ریای مصلحت‌آمیز در عقیده به خصوص هنگام خطر) که از لحاظ اهمیت مشابه بود، جمع شد و به تمایل عدم دخالت در امور سیاسی شیعه امامیه راجع به قدرت دنیوی شدت بخشید.^۲

این سخن درباره اندیشه سیاسی شیعه که بیش‌تر با انزوا و تقیه سیاسی سروکار دارد، تفسیری ناروا از آموزه حکومت دینی در این مذهب است. هرچند مسئله نیابت و ولایت فقیه در منظومه معرفت سیاسی شیعه، اندیشه‌ای است که با حاکمان ظالم روزگار سر سازش و تسلیم ندارد، در ضعیف‌ترین شکل تحققش، نمونه برجسته‌ای از تأسیس «دولت در دولت» به شمار می‌رود. تأکید امامان شیعه بر پرسش از فقیهان در «مُهام امور»^۳ که برجسته‌ترین آنها، کارهای حکومتی مانند چگونگی تعامل با سلطان جائر، پرداخت مالیات به دستگاه جور و... شمرده می‌شود، نشان‌دهنده میل به ایجاد قدرتی است که خود بتواند در کارهای مهم و مسائل نوپدید (مستحدث) مانند پدیده غرب و تجدد، تصمیم‌گیری؛ بلکه تصمیم‌سازی کند. فقیهان بزرگ شیعه مانند ملا احمد نراقی در *عوائد الایام*، میرفتاح حسینی مراغه‌ای در *العناوین*، شیخ انصاری در *المکاسب*، بحر العلوم در *بلغه الفقیه*، آقانجفی اصفهانی در *رساله فی ولایه الفقیه*، حضرت امام د ولایت فقیه و کتاب البیع و...

۱. برای اطلاع تفصیلی از این مسأله، ر.ک: عبدالکریم سروش و دیگران، *اندر باب اجتهاد*، ص ۶۵ - ۱۰۰.

۲. *دین و دولت در ایران*، ص ۶ - ۸.

۳. ر.ک: *وسائل الشیعه*، ج ۱۸، ص ۹۹.

رساله‌های جدایی درباره نیابت و حکومت فقیه در عصر غیبت نوشته‌اند و هرچند بسیاری از دیگر فقیهان بزرگ شیعه مانند مفید در *المقنعه*، طوسی در *النهایه*، سیدمرتضی در *رسائل*، محقق حلی در *شرایع*، علامه حلی در *مختلف الشیعه*، شهید اول در *الدروس*، شهید ثانی در *المسالك*، محقق کرکی در *جامع المقاصد* و... رساله‌ای مستقل در این باب سامان نداده‌اند، در مباحث فقهی‌شان به این بحث اشارت کرده‌اند.

بنابراین، تفسیر مجاهدت عالمان شیعه در درازنای قرن‌ها برای تأسیس و تشکیل حکومت و دولت دینی^۱، به تقیه و انزوای سیاسی^۲، بی‌انصافی علمی و پی‌آمد جهل به تاریخ فقه و فقاہت شیعه^۳ است.

ج) حرکت در سطح نه در عمق

الگار در داوری پایانی و کلی خود درباره عالمان شیعه، آنان را در دستیابی به هدف‌های فوری سیاسی کام‌یاب می‌داند، اما می‌گوید:

مع هذا، هنگامی که جریان‌ات ویژه‌ای پیش می‌آمد که به تصمیم و شهادت بیش‌تری نیاز داشت، غالباً قدرت پیش‌بینی نتایج و حتی توجه به نتایج بعدی وجود نداشت.

وی روی داده‌های مرتبط را با جنگ‌های ایران و روس که «به طرزی فاجعه‌بار با خفت نظامی و زیان ارضی ایران خاتمه یافت» و نیز قیام تنباکو را که به «پرداخت غرامت» سنگین ایران انجامید، مؤید دیدگاه خود برمی‌شمارد؛ نمونه‌هایی که نقش علما در آنها به‌سزا، بلکه بی‌مانند است^۴. نتیجه این رأی درباره غرب‌شناسی عالمان شیعه این است که موافقت‌ها و مخالفت‌های عالمان شیعه با نوگرایان و غرب‌گرایان، با توجه به هدف‌های

۱. برای آگاهی بیش‌تر از مبانی حکومت دینی، ر.ک: محمد سروش، *دین و دولت در اندیشه اسلامی*، ص ۷۰- ۱۱۹، ۱۴۷- ۲۴۴، ۳۳۳- ۶۷۰؛ علی اکبر نوابی، *نظریه دولت دینی*، ص ۱۰۹- ۲۰۱؛ حسین جوان آراسته، *مبانی حکومت اسلامی*، ص ۱۷۸- ۲۳۱.

۲. برای آگاهی بیش‌تر از سیر حرکت اندیشه دینی برای رسیدن به حکومت، ر.ک: کتاب‌های آیت‌الله صفایی‌حائری به نام‌های *تقیه*، *انتظار و قیام*.

۳. بسیاری از دانسته‌های الگار درباره آموزه‌های فقهی شیعه، ناصواب است. برای نمونه، باطل بودن قیاس در فقه نه منطقی، از مسلمات شیعه، به شمار می‌رود و وی از سر ناآگاهی چیزی را که در فقه اهل سنت به‌ویژه فرقه حنفی آن رایج است، به فقه شیعه نسبت می‌دهد و درباره روش قیاس و نسبت آن با فقه شیعه می‌نویسد: «قیاس در اجرای اجتهاد شیوه‌ای پذیرفتنی است». ر.ک: *دین و دولت در ایران*، ص ۱۲.

۴. *دین و دولت در ایران*، ص ۳۵۸.

زودگذر و فرودست و سطحی صورت می‌پذیرفت و اگر عالمان شیعه دوربین بودند، برای رسیدن به نتیجه‌های پایانی (غایی)، از رسیدن به برخی از اهداف نخستین و میانی چشم می‌پوشیدند و با افرادی مانند ملکم، سپه‌سالار، امین‌السلطان، تقی‌زاده و...؛ یعنی منادیان بزرگ غرب در عصر قاجار، بیش‌تر درمی‌ساختند. الگار هم‌چنین معتقد است که سطحی‌نگری عالمان دینی موجب بی‌توجهی‌شان به برنامه‌های سیاسی کشورهایی مانند روسیه و انگلیس و بازیچه شدن آنان شد. وی از همین‌رو، «امتیاز تنباکو را ناشی از دسیسه روسیه در میان علما» می‌داند و این خود سبب می‌شود که انگلیسی‌ها نیز یاد بگیرند که از عالمان شیعه برای رسیدن به اهدافشان استفاده کنند. بنابراین، «هاردینگ با توجه به وسعت دامنه مخالفت روحانیان با امین‌السلطان، پیش‌نهاد کرد که ائتلاف تاکتیکی مشابهی با علما برقرار شود». او هم‌چنین، در نامه‌ای به نیوماچ^۱ مأمور سیاسی انگلیس در بغداد می‌نویسد:

پس از اظهار نگرانی از این‌که مبدا شاه و امین‌السلطان قرارداد دریافت وام بیش‌تر از روسیه را امضا کنند، پیش‌نهاد می‌دهد که باید علمای عتبات را علیه روابط اقتصادی ایران و روسیه تحریک کرد. ای کاش ما یک مأمور مخفی در کربلا و نجف می‌داشتیم تا ناظر کارهای مجتهدان عمده باشد و از احساسات آنها و احساسی که نسبت به امور سیاسی ایران دارند به ما خبر دهد... من می‌دانم که روسیه اخیراً یک کنسول‌یار در کربلا به کار گمارده است... از آن پس میان علما و انگلیس نوعی وحدت منافع پدید آمد و انگلیس میل داشت که به این امر تأثیر عملی ببخشد. در تهران، هاردینگ کوشید تا شخصاً با علما تماس بگیرد، بارها علما را در سکونت‌گاه سفیر عثمانی ملاقات کرد و علما نیز در سفارت انگلیس به دیدار او شتافتند. هاردینگ از اهمیت سیاسی مجتهدان عتبات آگاه بود و بیش‌تر کوشش او متوجه آن بود که با آنان نوعی ارتباط هم‌کاری پدید آورد.^۲

(د) استفاده از روش غیرعلمی تکفیر

الگار از حربه‌ای به نام تکفیر در دست عالمان شیعه نام می‌برد و می‌گوید آنان از این حربه در برابر دشمنانشان مانند اصلاح‌طلبان غرب‌گرا استفاده می‌کنند:

یکی دیگر از مظاهر قدرت علما تکفیر بود، که مخالف یا دشمن خود را کافر قلمداد می‌کردند. این سلاح را علمای اعلام در مباحثات علیه اخباریون و شیخیه به کار

1. Newmarch.

۲. ر.ک: دین و دولت در ایران، ص ۳۲۹ - ۳۳۰.



می‌بردند این سلاح بعدها در سده نوزدهم بار دیگر علیه اصلاح‌طلبان و نوآورانی چون فتح‌علی آخوندزاده و میرزا حسن رشدیه به کار رفت.^۱

این سخن نشان می‌دهد که عالمان دینی از دید الگار نه تنها خود نوگرا و اصلاح‌طلب نبوده‌اند، که نوگرایان را از سر مخالفت و ستیز با حربه تکفیر از پیش‌روی خود کنار می‌زده‌اند. بیش‌تر مستشرقان و روشن‌فکران غرب‌زده به پیروی از آنان، می‌کوشند که سخنانشان را با هجمه، هیاهو و تکرار بر کرسی بنشانند؛ به گونه‌ای که مخاطبان نتوانند در اصل مدعایشان شک کنند. باری، پرسش‌های زیر را درباره این ادعا می‌توان مطرح کرد:

آیا دلیل مخالفت و تکفیر کسانی مانند طالبوف، عبدالحسن کفری، آخوندزاده، تقی‌زاده، رشدیه و... همان نوگرایی و اصلاح‌طلبی آنان بوده است؟
چرا دیگر نوگرایان مانند امیرکبیر، سپه‌سالار، امین‌السلطان، ملکم، مجدالاسلام و... تکفیر نشده‌اند؟

با بررسی مصداقی زندگی‌نامه کسانی که علما آنان را تکفیر کرده‌اند، به روشنی می‌توان اثبات کرد که علما آنان را تنها پس از انکار مستقیم و آشکار یکی از ضروریات دین اسلام، تکفیر کرده‌اند. اگر عالمی دینی، در جامعه‌ای دینی بخواهد منحرفان را بشناساند، با چه زبان و اصطلاحی جز «انحراف»، «فساد مسلک»، «کفر» و... باید سخنش را ادا کند؟ آیا جز این است که باید بگوید فلان شخص از اسلام منحرف شده است؟

آیا روشن‌فکران برای بیرون راندن برخی از افراد از چارچوب روشن‌فکری، از مفاهیمی مانند «ارتجاع»، «ضد ترقی»، «متحجر» و... بهره نمی‌گیرند؟ آیا این واژه‌ها مترادف‌های روشن‌فکرانه تکفیر و تفسیح دینی نیستند؟

ه) آموزش سنتی

الگار معتقد است که یکی از مهم‌ترین عللی ناتوانی علما در شناخت ماهیت غرب، درون‌مایه و سامانه آموزشی سنتی آنان به شمار می‌رود:

اشتغال‌های مذهبی سنتی آنها و دانش آنها که از راه طلبگی در مدارس قدیم کسب شده بود و اساس وظیفه کلی ایشان را تعیین می‌کرد، به سختی اجازه می‌داد تا مسائلی را که از رهگذر تماس کشور با غرب پدید آمده بود به دقت دریابند.^۱

۱. همان، ص ۲۸ - ۲۹.



البته الگار درباره رساله‌ها و کتاب‌های عالمان دوره قاجار مانند عبداللطیف شوشتری، احمد کرمانشاهی، رستم الحکما، سلطان الواعظین، شیخ حسن کربلایی، شیخ حسن جابری اصفهانی و... درباره غرب یا رسائل فقهی - سیاسی آنان در عصر مشروطه مانند *مراد از مشروطیت* آخوند خراسانی و عبدالله مازندرانی، *کشف المراد من المشروطه و الاستبداد* محمدحسین بن علی اکبر تبریزی، *حرمت مشروطه* شیخ فضل‌الله نوری، *تنبيه الامه علامه نایینی، مکالمات مقيم و مسافر حاج آقا نورالله اصفهانی، اللثالی المربوطه فی وجوب المشروطه* محمداسماعیل محلاتی غروی، *رساله انصافیہ ملاعبدالرسول کاشانی، احیاء المله حسین اهرمی بوشهری و...* درباره تبیین ماهیت مشروطه غربی، هیچ توضیحی نمی‌دهد. این آثار در سنجش با رسائل روشن‌فکران درباره ماهیت غرب، از دید کمی و کیفی فزون‌تر و بهتر است. اگر الگار درباره سیر حرکت تاریخی شیعه و تعامل ویژه آن با دستگاه خلافت و سلطنت درنگ می‌کرد و می‌کوشید که به چگونگی انجامیدن حرکت تاریخی شیعه به حاکمیت ولایت مطلقه فقیه در سنجش با خلافت و سلطنت پاسخ گوید، چنین دعوی نمی‌کرد:

چون علما تشکیلاتی منظم با سلسله مراتب روحانی نداشته‌اند، این امر از بازسازی مؤثر ساختمان سیاسی جلوگیری می‌کرده است... علما نسبت به سیاست‌های دولت یا مهر سکوت و رضا بر لب می‌زدند یا عَلم مخالفت برمی‌افراشتند و هیچ‌گونه تمایلی به تجدید اساس زندگی سیاسی دولت نشان نمی‌دادند؛ به همین جهت اصلاح‌طلبان متجدد، آنان را نادیده انگاشتند.^۱

و) اندیشه ضد اصلاح‌گری و نوآوری

الگار، اندیشه دینی را ضد اصلاح و مخالف با هرگونه نوآوری می‌داند. بیش‌ترین سهم را در پیدایی این اندیشه الگار، روابط خاص علما با عباس‌میرزا دارد. وی به نقل از برخی از «سیاحان اروپایی آن روزگار» مانند یائوبرت^۲، وان کوتزیو، جیمز موریه^۳ و... می‌نویسد:

[اصلاح‌طلبان آن موقع] در اصلاح نظامی از موانع مذهبی سخن می‌گویند؛ [به همین علت است که] هنگامی که عباس‌میرزا در تبریز به آموختن فنون نظامی پرداخت، برای احتراز از جلب توجه علما، مخفیانه این کار را انجام می‌داد.^۱

۱. همان، ص ۳۵۹.

۲. همان، ص ۳۵۹.

3. Jaubert.

۴. نام کتاب وی، *ارمنستان و آسیای صغیر به قسطنطنیه* است. ر.ک: *سفری از راه ایران*.



الگار با توجه به نوشته‌های میرزا ابوالقاسم قائم مقام و دفاع او از خودش^۱ و عباس میرزا، معتقد می‌شود که مهم‌ترین علت مخالفت علما با عباس میرزا این است که آنان گمان می‌کنند وی با اصلاحاتش «می‌خواهد پیش مسیحیان خود شیرینی کند، به همین جهت، آداب و رسوم مسیحیان را رواج می‌دهد و ما را مجبور به پوشیدن لباس آنها می‌کند»^۲. دروویل^۳ نیز می‌گوید:

مخالفتان عباس میرزا او را لایق ولایت‌عهدی نمی‌شمردند؛ زیرا او فرنگی شده است و چکمه فرنگی می‌پوشد.^۴

خود الگار تصریح می‌کند که «موارد به خصوص از اعتراضات علما نسبت به یونیفرم نمی‌توان یافت»، اما به هر روی معتقد است که «هر نوع کوشش در راه نوآوری به تقویت دولت منجر می‌شد و این تقویت به نوبه خود گسترش قلمرو امتیازات دولت بود، ناگزیر علما در برابر آن به مقاومت برمی‌خاستند»^۵. او درباره ترسیم و تبیین نسبت علما با امیرکبیر نیز به چنین نتایجی می‌رسد.^۶

نتیجه

موضوع محوری نظریه‌های پیش گفته، نگاه عالمان شیعه به غرب نیست و از این‌رو، این نگاه هرگز به صورت یک جریان در آنها وجود ندارد و جریان‌شناسی نگاه عالمان دینی را به پدیده غرب در آنها نمی‌توان یافت. البته جریان‌شناسی اندیشه‌ها به دلایل زیر از اهمیت ویژه‌ای برخوردار و حتی در فهمیدن آنها تأثیرگذار است:

۱. جایگاه تاریخی و سیر رو به کمال یا نقص اندیشه، با جریان‌شناسی آن بهتر دانسته می‌شود. برای نمونه، جریان‌شناسی اندیشه «ولایت فقیه»، زمینه را فراهم می‌آورد که تنها آخرین دلایل آن بررسی نشود، بلکه پی‌آمدهای عملی آن در بستر تاریخ نیز در نظر آید.

۱. عباس میرزا باک‌روان، شاه‌زاده اصلاح طلب، ج ۱، ص ۷۸.

۲. یک روز نباشد که من گوشه‌نشین را / تهمت نه ز هر گوشه به صد امر فظیع است. رک: منشآت، ص ۴۳۸.

۳. قائم مقام فراهانی، منشآت، ص ۱۹.

4. Drouville.

۵. عباس میرزا نیز علما را نیش زده و «در نامه خشم‌آلودی که در پایان دومین جنگ ایران و روس به قائم مقام می‌نویسد، علما را متهم می‌کند که نه آن علم و فضیلت داشتند که جواب پادری بنویسند». رک: دین و دولت در ایران، ص ۱۴۷.

۶. دین و دولت در ایران، ص ۱۱۲ - ۱۱۴.

۷. رک: همان، ص ۱۸۲ - ۱۹۳.



چنین نگرشی به اندیشه، وزن و ارزش واقعی آن را نمایان‌تر و موافقت و مخالفت را با آن از منطقی نیرومندتر برخوردار می‌سازد؛

۲. بررسی پیشینه هر اندیشه‌ای موجب می‌شود که گام و مرحله بعدی‌اش را بهتر بتوان پیش‌بینی و برایش برنامه‌ریزی کرد. بسیاری از اندیشه‌ورزان، هنگام رویارویی با چیزهای به ظاهر نوپدید (مستحدث)، تلاش می‌کنند که سرچشمه‌های تاریخی آنها را بیابند و با آگاهی از روی‌دادهای بررسیده‌پیشین، برای آنها نیز تصمیم عملی مناسبی بگیرند. برای نمونه، رویارویی با مردم، فقها و عالمان دینی، مقدسات، مؤلفه‌های فرهنگی ریشه‌دار و باسابقه و... یا رویارویی با استعمار خارجی، استبداد داخلی، عناصر بی‌ریشه و هویت و...، درس‌های تاریخی مهمی به شمار می‌رود که جریان‌شناسی هر یک از آنها منشور و مرام‌نامه (مانیفیست) رفتارهای حال و آینده ماست؛

۳. فهمیدن نسبت تاریخی اندیشه با اندیشه‌محوری آن تاریخ، درجه اصالت و اعتبار آن اندیشه را معین می‌کند. این نگاه‌های کلان به اندیشه‌های تاریخی، باعث می‌شوند که حتی گزاره‌های جزئی آنها نیز آشکارتر گردند و بهتر فهمیده شوند؛

۴. جریان‌شناسی اندیشه برای تحلیل محتوایی آن، پژوهش‌گر را از افراط و تفریط می‌رهاند؛ افراط کسانی که برای فهمیدن متن، زمینه و پیرامونش را اصیل می‌دانند و تفریط کسانی که تنها به خود آن متن، بدون توجه به زمینه‌اش توجه می‌کنند.

افسوس که تا کنون هیچ‌کس، درباره جریان‌شناسی غرب‌شناسی عالمان شیعه در تاریخ معاصر، پژوهشی عرضه نکرده است! دست کم یکی از مشکل‌های زیر در بسیاری از داوری‌های نویسندگان تاریخ معاصر درباره چگونگی ارتباط و تعامل علمای شیعه با غرب وجود دارد:

الف) جزئی و موردی بودن موضوع تحقیق. برای نمونه، تحقیق‌هایی که تنها به بررسی غرب‌شناسی یکی از علما پرداخته‌اند. نتیجه چنین تحقیق‌ها تنها می‌تواند انسان را به داوری درباره چگونگی غرب‌شناسی همان شخص رهنمون سازد. مقاله «زمان آگاهی و غرب‌شناسی شیخ فضل‌الله» را در کتاب *دیده‌بان بیدار*، نمونه‌ای با چنین روی‌کرد می‌توان شمرد؛

۱. ر.ک: علی ابوالحسنی (منذر)، *دیده‌بان بیدار*، ص ۲۷ - ۳۸.



ب) ناظر بودن موضوع تحقیق به شیوه تعامل علمای شیعه با بخشی از غرب مانند پدیده استعمار. چنین پژوهش‌هایی نیز نمی‌توانند محقق را به داوری درست درباره غرب‌شناسی علما رهنمون سازد؛ زیرا به نگرشی انتزاعی و جزیی درباره غرب می‌انجامند. تحقیق سلیم الحسنی در کتاب *دور علماء الشیعه فی مواجهه الاستعمار*^۱ در این دسته جای می‌گیرد؛

ج) ناظر بودن تحقیق به نگاه علمای برهه‌ای ویژه از تاریخ. دیدگاه فریدون آدمیت درباره غرب‌شناسی علمای شیعه، به‌ویژه در کتاب *ایدئولوژی نهضت مشروطیت ایران*، از این دسته است. وی، در آن‌جا تنها به روی‌کرد علمای مقطعی تاریخی (پیش و پس از مشروطه) به غرب می‌پردازد و سپس، نتیجه تحقیقاتش را به کل تاریخ معاصر ایران تعمیم می‌دهد؛

د) می‌توان گونه‌ای از تحقیق و بررسی در این باره فرض کرد که هرچند تا کنون سامان نیافته است، تصویر و ترسیم آن به تبیین دیدگاه نویسنده درباره این موضوع کمک می‌کند. ممکن است در این روش به چگونگی روی‌کرد علمای شیعه در تاریخ معاصر به همه ابعاد غرب، اشاره شود، اما نقطه‌عطف‌های آن؛ یعنی سیر تکامل یا تنزلش از دست بماند، بلکه در مقطع‌های خردتر تاریخی، تنها به شیوه رویارویی علمای شیعه با ابعاد مختلف غرب پرداخته شود و زنجیره تاریخی آن که مانند نخ تسبیح، همه دانه‌های نگاه‌های خرد را در کنار یک‌دیگر می‌گذارد و نسبت هر یک را با دیگری روشن می‌سازد و میراث نگاه پیشین را برای نگاه پسین مشخص می‌کند، از لابه‌لای روی‌دادهای گوناگون بیرون نیاید. هرچند چنین پژوهشی به مجموعه‌ای از روی‌کردهای متفاوت علمای شیعه به غرب، اشاره می‌کند، به جریان‌شناسی غرب‌شناسی علمای شیعه در تاریخ معاصر نمی‌پردازد.

نبود پژوهش‌های تاریخی با عنوان «غرب‌شناسی علمای شیعه در تاریخ معاصر» که گستره بحث آنها، تاریخ معاصر است و به همه ابعاد غرب ناظرند و خط سیر بحث‌هایشان پیوسته می‌ماند، ضرورت سامان‌دهی چنین تحقیق را اثبات می‌کند. روشن است که تاریخ‌نگاری معاصر برای اینکه بتواند از این پس در توده مردم اعتمادی پدید آورد، از دیدی متفاوت با نظرگاه روشن‌فکران که بیش از هم‌سو بودنش با کلیت تاریخ ایران، با

۱. ر.ک: سلیم الحسنی، *نقش علمای شیعه در رویارویی با استعمار*، ترجمه محمدباهر و صفاءالدین تبرانیان.

اقتضائات غرب هم‌سوست، به مسائل تاریخ معاصر باید بنگرد و به نکته‌های زیر توجه کند:

۱. پایگاه فکری جریان روشن‌فکری، در حوزه معرفتی بیرون از کشور (غرب) است و به همین علت، ارزیابی‌های تاریخی این جریان بر پایه ملاک‌ها و کلیشه‌های غربی استوار می‌شود و در توضیح رفتارهای سیاسی عنصرهای ایرانی (عالمان دینی، توده مردم و رجال سیاسی) به‌ویژه در تحلیل‌های خاص درباره عالمان دینی مانند خیانت‌ورزی، تحجر و تصلب آنان و... که تنها به نوشته یا نوشته‌هایی از مستشرقان مستند است، از اعتبار لازم برخوردار نیست؛

۲. رفتارهای سیاسی عالمان دینی را تنها پس از آشنایی با «عالم روحانیت» می‌توان فهمید و ارزیابی کرد. بسیاری از تحلیل‌های روشن‌فکرانه درباره رفتارهای سیاسی عالمان دین، تنها به شیوه معرفت‌شناسانه پوزیتیویستی صورت گرفته است که بدون توجه به «ضرورت‌های درونی» و تنها بر پایه سنجش «علل و شرایط بیرونی» به قضاوت می‌نشیند.^۱ مؤلفه‌های مهم و محوری این عالم، درونی نه بیرونی است؛

۳. توده متدین، دین خود را از عالمان دینی می‌گیرد و از این‌رو، به دقت و ظرافت درباره آن باید داوری کرد و مهم‌تر از این، نام «علما» را پاس داشت. ناپاس‌داری نام «علما» در تاریخ‌نگاری جریان روشن‌فکری، باعث شده است که پاره‌ای از رفتارهای ناشایست و اندیشه‌های نادرست برخی از طلاب علوم دینی، به صورت غیرمنطقی تعمیم داده شود و دامن مراجع تقلید و مجتهدان آگاه را نیز بگیرد؛ کسانی که بیش‌ترشان از آن لغزش‌ها بر کنار و دورند؛

۴. مخدوش بودن تاریخ‌نگاری روشن‌فکری به‌ویژه بخش‌های مربوط به حضور اجتماعی جریان دینی در تاریخ معاصر ایران، ضرورت بازنگری را در تاریخ دینی معاصر و سپس بازنویسی آن را اثبات می‌کند. این کار میزان تأثیرگذاری جریان دینی را در تحول‌های سیاسی - اجتماعی تاریخ معاصر مانند شیوه رویارویی آن با پدیده غرب، به دست خواهد داد.

۱. برای آگاهی بیش‌تر از کاستی‌های معرفت‌شناسانه روش پوزیتیویسم، رک: مقدمه مترجم در سایر آندرو، روش در علوم اجتماعی (روی‌کردی رئالیستی)، ترجمه عماد افروغ.

کتابنامه

۱. آدمیت، فریدون (۱۳۵۵)، *ایدئولوژی نهضت مشروطیت ایران*، تهران، پیام.
۲. ابن خلدون، عبدالرحمن (۱۳۵۹)، *مقدمه ابن خلدون*، ترجمه محمدپروین گنابادی، تهران، بی‌نا.
۳. ابوالحسنی (منذر)، علی (۱۳۸۰)، *دیده بان بیدار*، تهران، عبرت.
۴. تقوی، سید محمدناصر (۱۳۸۴)، *دوام اندیشه سیاسی در ایران*، قم، بوستان کتاب.
۵. جعفریان، رسول (۱۳۸۰)، *جریان‌ها و سازمان‌های مذهبی - سیاسی ایران*، چاپ چهارم، تهران، پژوهش‌گاه فرهنگ و اندیشه.
۶. جوان آراسته، حسین (۱۳۸۲)، *مبانی حکومت اسلامی*، چاپ سوم، قم، بوستان کتاب.
۷. حائری، عبدالهادی (۱۳۷۸)، *نخستین رویارویی‌های اندیشه‌گران ایران با دو رویه تمدن غرب*، چاپ سوم، تهران، امیرکبیر.
۸. الحسنی، سلیم (۱۳۷۸)، *نقش علمای شیعه در رویارویی با استعمار*، ترجمه محمد باهر، تهران، تاریخ معاصر.
۹. داوری اردکانی، رضا (۱۳۷۹)، *درباره غرب*، تهران، هرمس.
۱۰. رواء، الیویه (۱۳۷۸)، *تجربه اسلام سیاسی*، ترجمه محسن مدیرشانه‌چی و حسین مطیعی امین، تهران، هدی.
۱۱. سایر، آندرو (۱۳۸۵)، *روش در علوم اجتماعی*، ترجمه عماد افروغ، تهران، پژوهش‌گاه علوم انسانی.
۱۲. سروش، عبدالکریم (۱۳۸۲)، *اندر باب اجتهاد؛ درباره کارآمدی فقه اسلامی در دنیای امروز*، تهران، طرح نو.
۱۳. سروش، محمد (۱۳۷۸)، *دین و دولت در اندیشه اسلامی*، تهران، بوستان کتاب.
۱۴. شریعتی، علی، مجموعه آثار.
۱۵. الگار، حامد (۱۳۵۶)، *دین و دولت در ایران (نقش علما در دوره قاجار)*، تهران، توس.
۱۶. گروه نویسندگان (۱۳۸۳)، *درآمدی بر آزاداندیشی و نظریه پردازی در علوم دینی*، قم، مرکز مدیریت حوزه علمیه.

۱۷. نجفی، موسی (۱۳۷۶)، بنیاد فلسفه سیاسی در ایران عصر مشروطیت، تهران، مرکز

نشر دانش گاهی.

۱۸. نوایی، علی اکبر (۱۳۸۱)، نظریه دولت دینی، قم، معارف.

