

آسیب شناسی مبانی فکری مستشرقان در نقد جایگاه مردم در حکومت قرآنی

چکیده

مسئله‌ی «جایگاه مردم در الگوی حکمرانی قرآنی» از مناقشه‌برانگیزترین مباحث اندیشه سیاسی اسلام و یکی از محورهای بنیادین نقد در گفتمان استشراق به شمار می‌آید. غالب مستشرقان، نظام سیاسی قرآن را در چارچوب تقابل دوگانه و ناسازگار «حاکمیت مطلق الهی» و «اختیار انسان» تفسیر کرده و بر این اساس، آن را ماهیتاً استبدادی، فراعقلانی و نافی اراده مردمی معرفی می‌نمایند. پژوهش حاضر با رویکردی توصیفی-تحلیلی و در سطح آسیب‌شناسی معرفتی، به واکاوی ریشه‌های فکری و روش‌شناختی این تلقی می‌پردازد و نشان می‌دهد که سرچشمه اصلی این نقدها، نه در متن قرآن، بلکه در پیش‌فرض‌های پارادایمیک و فلسفی خود منتقدان نهفته است. یافته‌ها حاکی از آن است که خاستگاه خطای شرق‌شناسان، ناتوانی در درک «ساختار طولی و غیرتضادآمیز» میان دو رکن حاکمیت قرآنی، یعنی «مشروعیت الهی» و «مقبولیت انسانی» است. در نتیجه، آنان با تحمیل منطق دوگانه‌اندیش غربی بر نظام ارزشی توحیدی، چارچوب مفهومی قرآن را دچار فروکاهی می‌سازند. این آسیب معرفتی در سه سطح ظهور می‌یابد: نخست، در سطح شناخت‌شناسی، از رهگذر خلط میان «نص آرمانی» و «تجربه تاریخی»؛ دوم، در سطح کلامی-فلسفی، با تقابل‌سازی میان خدام‌محوری و اختیار انسان که به تفسیر جبرگرایانه از حاکمیت الهی می‌انجامد؛ و سوم، در سطح سیاسی-حقوقی، با یکسان‌انگاری «مشروعیت» و «مقبولیت» و تعمیم ناروا از مصادیق تاریخی مشکوک به کل نظریه. برآیند نهایی پژوهش آن است که بسیاری از داوری‌های استشراقی، در واقع نقدی بر «بازنمایی تحریف‌شده‌ای از اندیشه قرآنی» است، نه بر خود نظریه اصیل و حیانی آن؛ ازین‌رو، فهم درست الگوی قرآنی حکمرانی تنها با بازگشت به منطق درونی متن و رهایی از پیش‌فرض‌های مدرن غربی میسر است.

کلیدواژه‌ها: قرآن، حکومت قرآنی، مستشرقان، آسیب‌شناسی، مردم‌سالاری دینی، مشروعیت، مقبولیت

۱- بیان مسئله:

در چشم‌انداز فکری معاصر، بازخوانی ابعاد سیاسی و اجتماعی متون مقدس به یکی از کانون‌های اصلی مباحث آکادمیک و گفتمان‌های بین‌المللی بدل شده است. در این میان، قرآن کریم به مثابه متن بنیادین تمدن اسلامی، بیش از هر زمان دیگری در معرض تحلیل‌ها و نقدهای سیاسی قرار گرفته و توجه بخش قابل توجهی از جریان خاورشناسی (Orientalism) را به خود معطوف داشته است. با این حال، این توجه غالباً با رویکردی انتقادی و چالش‌محور همراه بوده است. کانون اصلی این نقدها، متوجه الگوی حکمرانی قرآنی و به طور خاص، تضعیف «جایگاه مردم» در این الگو است. این جریان فکری می‌کوشد تا با برجسته‌سازی مفاهیمی چون «دیکتاتوری دینی»، «تضاد ذاتی خدامحوری با اختیار انسان» و «نامشروع بودن حکومت به دلیل احتمال لغزش حاکمان»، تصویری استبدادی و غیرعقلانی از نظام سیاسی مبتنی بر وحی ارائه دهد.

این پژوهش اما، صرفاً در پی پاسخ‌گویی رو بنایی به این شبهات نیست؛ چرا که چنین رویکردی، مواجهه‌ای انفعالی و محدود به سطح نزاع‌های مصداقی خواهد بود. در مقابل، مقاله حاضر بر آن است تا با اتخاذ یک رویکرد «آسیب‌شناسانه» (Pathological)، به لایه‌های عمیق‌تر این نقدها نفوذ کرده و «مبانی فکری و پیش‌فرض‌های معرفت‌شناختی» مستشرقان را به تیغ تحلیل بسپارد. این تحقیق از این فرضیه حرکت می‌کند که بخش بزرگی از انتقادات مطرح‌شده، نه ناشی از ضعف‌های ذاتی نظریه سیاسی قرآن، بلکه محصول خطاهای روش‌شناختی، پیش‌فرض‌های کلامی-فلسفی ناسازگار و تحلیل‌های حقوقی-سیاسی مغایر با ساختار منطقی اندیشه اسلامی است. بنابراین، سؤال اصلی پژوهش این است که: مبانی فکری و معرفتی مستشرقان در نقد جایگاه مردم در حکومت قرآنی، دچار چه آسیب‌ها و خطاهای بنیادین است؟ برای نیل به این هدف، مقاله حاضر پس از مفهوم‌شناسی و ارائه چارچوب نظری، آسیب‌های موجود را در سه حوزه کلان «معرفت‌شناختی»، «کلامی-فلسفی» و «سیاسی-حقوقی» طبقه‌بندی و تحلیل خواهد کرد.

با بررسی مطالعات پیشین درباره نگرش مستشرقان به اندیشه سیاسی اسلام می‌توان گفت، این آثار گرچه با نگاهی انتقادی به مسئله «دین و قدرت» در قرآن پرداخته‌اند، اما غالباً بر لایه‌های توصیفی و تاریخی متمرکز بوده و کمتر به تحلیل ریشه‌های معرفتی و مبانی کلامی شکل‌دهنده این دیدگاه‌ها توجهی نظام‌مند داشته‌اند. در ذیل برخی از تحقیقات انجام گرفته در این خصوص

در طرح مباحث مربوط به جایگاه مردم در الگوی حکمرانی قرآنی، بررسی پیشینه پژوهش نشان می‌دهد که طی دو دهه اخیر، آثار متعددی از پژوهشگران مسلمان و تحلیلگران شرق‌شناس به‌ویژه در ایران و محافل مطالعات اسلامی جهان، به تحلیل نسبت میان «دین، تمدن و قدرت سیاسی در

قرآن» پرداخته‌اند. از میان این آثار، می‌توان به پژوهش‌هایی اشاره کرد که هر یک با رویکردی خاص، بخشی از این منظومه فکری را واکاویده‌اند. از جمله می‌توان آثار ذیل را مشاهده و مورد بررسی تطبیقی قرار داد که هر کدام در تبیین بخشی از دیدگاه مستشرقان یا در بازخوانی نقش مردم در حکومت اسلامی سهمی مؤثر داشته‌اند:

- میرمحمدی، سیدضیاءالدین، بارانی، محمدرضا، درآمدی بر چیستی تمدن اسلامی از دیدگاه مستشرقان، فصلنامه تاریخ اسلام، سال سیزدهم، ش ۱۲، ۱۳۹۱، صص ۷-۴۶.

- بارانی، محمدرضا، آذر انجم شعاع، بررسی تحلیلی دیدگاه خاورشناسان درباره نسبت دین و تمدن با رویکرد انتقادی بر دیدگاه ویل دورانت، پژوهش‌های اسلامی خاورشناسان، سال دوم، ش ۱۳، ۱۴۰۱، صص ۱۴۱-۱۷۰.

- خلعتبری، حسام‌الدین، صبوری، مجتبی، تحلیل انتقادی دیدگاه خاورشناسان در طرح حکومت سیاسی پیامبر اکرم(ص)، اولین همایش بین‌المللی معارف نبوی و چالش‌های جهان امروز، ۱۴۰۲.

- مصطفی، جعفرپیشه، واژگان سیاسی قرآن کریم، حکومت اسلامی، ش ۲۲، ۱۳۸۰، صص ۱۷۸-۱۹۵.

- ارسطأ، محمدجواد، نقش مردم در حکومت اسلامی، فقه حکومتی، دوره ۱، ش ۱، ۱۳۹۵، صص ۷-۳۰.

- نعناکار، عبدالکریم، حبیبی، محمدحسن، جایگاه مردم در حکومت از منظر نهج‌البلاغه، انشارات ارمغان طوبی، ۱۳۹۰.

با بررسی پیشینه تحقیقات صورت گرفته در این خصوص، می‌توان گفت: پژوهش حاضر از دو منظر اساسی واجد نوآوری است: نخست، از منظر رویکرد و سطح تحلیل؛ دوم، از حیث موضوع و هدف معرفتی. در وجه نخست، برخلاف آثار پیشین همچون پژوهش‌های میرمحمدی و بارانی که صرفاً به بازنمایی دیدگاه‌های خاورشناسان در باب تمدن یا دین پرداخته‌اند، این تحقیق با اتخاذ رویکرد آسیب‌شناسانه، به جای نقد مصداقیِ مواضع مستشرقان، به واکاوی ساختارهای تولیدکننده نقد می‌پردازد؛ یعنی «ریشه‌های معرفت‌شناختی» و «پیش‌فرض‌های روش‌شناختی» که منطق درونی تحلیل شرق‌شناسان را شکل داده‌اند. در وجه دوم، اثر حاضر مرز میان تحلیل فلسفی و تفسیر سیاسی را با دقت ترسیم کرده و با تفکیک سه‌گانه‌ی نص آرمانی/عمل تاریخی، مشروعیت الهی/مقبولیت انسانی، و اختیار/جبر الهی، به بازسازی چارچوب مفهومی الگوی حکمرانی قرآنی می‌پردازد؛ چارچوبی که در هیچ‌یک از آثار موجود به‌صورت نظام‌مند تبیین نشده است. این مقاله در نتیجه، برای نخستین بار کوشیده است تا نقد استشرافی را از سطح پدیداریِ شبهات به لایه

هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی آن ارتقا دهد و گذار از «پاسخ‌گویی دفاعی» به «تحلیل بنیانی» را در حوزه فلسفه سیاست قرآنی نهادینه نماید.

۲- مفهوم‌شناسی الگوی قرآنی حاکمیت و چارچوب نظری

تحلیل دقیق و علمی هر پدیده‌ای، در گروی تحدید و تعریف مفاهیم بنیادین آن است. بدون ایضاح معانی واژگان کلیدی، هرگونه استدلال در معرض ابهام و تفسیرهای متهافت قرار می‌گیرد. در این پژوهش، مفهوم محوری «حاکمیت»، که در ادبیات سیاسی معاصر غالباً مترادف با «حکومت» به کار می‌رود، نقطه‌ی عزیمت تحلیل‌های آتی است. این واژه که از ریشه عربی «ح ک م» به زبان فارسی راه یافته است، در کتب لغت دارای معانی متعددی است که در یک هسته‌ی مشترک به هم می‌رسند. لغت‌نویسان آن را به معنای «فرماندهی و حکمرانی» (دهخدا، ۱۳۷۷، ج ۱۳، ص ۹۱۶۵)، «اعمال کردن قدرت سیاسی و اداره امور» (انوری، ۱۳۸۱، ج ۳، ص ۲۵۶۹) و «فرمانروایی کردن بر یک شهر یا یک کشور» (عمید، ۱۳۵۸، ص ۵۲۸) تعریف کرده‌اند. با نگاهی عمیق‌تر به ریشه‌ی لغوی آن، مشاهده می‌شود که این ماده در اصل بر مفهوم «منع به منظور اصلاح» دلالت دارد (فیروزآبادی، ۱۴۱۵، ج ۴، ص ۸۹)؛ بدین معنا که جوهره‌ی حکومت، ایجاد مانع در برابر فساد و تباهی برای تحقق صلاح و سامان اجتماعی است. بنابراین، معنای لغوی حکومت، صرفاً اعمال قدرت نیست، بلکه اعمال قدرتی جهت‌دار و هدفمند برای تحقق نظم و اصلاح است. در معنای اصطلاحی، این مفهوم پیچیدگی بیشتری می‌یابد. گاه حکومت برای بیان نوع رژیم سیاسی به کار می‌رود، مانند «حکومت پارلمانی» یا «حکومت سلطنتی» (آشوری، ۱۳۸۳، ص ۱۴۱) و گاه در معنایی وسیع‌تر، مترادف با «دولت» یا «هیأت حاکمه» قرار می‌گیرد که کلیه‌ی قوای سازمان‌یافته‌ی سیاسی، اعم از مجریه، مقننه، قضاییه و نیروهای نظامی و انتظامی را در بر می‌گیرد (واعظی، ۱۳۸۶، ص ۲۹). با جمع‌بندی این تعاریف می‌توان دریافت که واژه‌ی حکومت در دو سطح به کار می‌رود: نخست، به معنای نهاد یا هیأت سیاست‌گذار و فرمانده و دوم، به معنای فرآیند و کنش‌های امور سیاسی جامعه.

در این مقاله، مقصود از «الگوی قرآنی حاکمیت»، یک نظام سیاسی مبتنی بر مبانی هستی‌شناختی و انسان‌شناختی و حیانی است که بر دو اصل بنیادین «حاکمیت طولی خداوند» و «خلافت انسان» استوار است. این الگو، مشروعیت، اهداف و سازوکارهای خود را از این دو اصل استنتاج می‌کند. اصل نخست، یعنی حاکمیت الهی، بدین معناست که منشأ اصلی تشریع و قانون‌گذاری، اراده‌ی خداوند است، چنان‌که قرآن کریم به صراحت بیان می‌دارد: «إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ» (یوسف: ۴۰). این

آیه هرگونه حاکمیت مستقل و در عرض حاکمیت الهی را نفی می‌کند و تمام شئون قانون‌گذاری و ارزشی را به منبع وحی بازمی‌گرداند. بر این اساس، مشروعیت هر قدرتی در جامعه اسلامی، به میزان انطباق آن با این اصل بنیادین سنجیده می‌شود. رکن دوم این الگو، «خلافت» یا جانشینی انسان است که طی آن، انسان به عنوان نماینده‌ی خداوند بر روی زمین، مسئولیت عمران، آبادی و تحقق عدالت را بر عهده می‌گیرد. این مسئولیت، صرفاً یک تفویض اختیار بی‌قید و شرط نیست، بلکه امانتی است که در چارچوب قوانین و ارزش‌های الهی باید به انجام رسد. بنابراین، الگوی قرآنی حاکمیت، نظامی است که ضمن تأکید بر مرجعیت مطلق الهی، با به رسمیت شناختن نقش انسان به عنوان خلیفه، زمینه‌ی مشارکت فعال سیاسی و اجتماعی او را از طریق سازوکارهایی چون «شورا» فراهم می‌آورد. در این دیدگاه، رابطه‌ی حاکمیت خدا و اراده‌ی مردم، نه یک رابطه‌ی متضاد و حذفی، بلکه یک رابطه‌ی طولی و مکمل است که در آن، اراده‌ی جمعی امت در چارچوب شریعت الهی تجلی می‌یابد.

چارچوب نظری این پژوهش بر یک مدل تحلیلی دوماحوری استوار است که از دل مفهوم‌شناسی «الگوی قرآنی حاکمیت» استخراج می‌گردد و به مثابه یک محک تحلیلی برای آسیب‌شناسی دیدگاه‌های مستشرقان عمل می‌کند. این مدل بر دو رکن اساسی اما درهم‌تنیده بنا شده است: ۱. حاکمیت مطلق تشریعی خداوند و ۲. خلافت مسئولانه انسان.

رکن نخست، «حاکمیت الهی»، منبع انحصاری مشروعیت (Legitimacy) را تعریف می‌کند. بر این مبنا، حقانیت هرگونه قدرت سیاسی و قانون‌گذاری، ریشه در اراده خداوند دارد (إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ) و هر نظامی که این اصل را نادیده بگیرد، فاقد مشروعیت ذاتی است. این بُعد، ناظر بر وجه ارزشی و هنجاری حکومت است. رکن دوم، «خلافت انسان»، عرصه تحقق مقبولیت (Acceptance) و کارآمدی نظام سیاسی است. انسان به عنوان نماینده و جانشین خداوند، مسئولیت اجرای احکام الهی و تحقق عدالت را از طریق سازوکارهای عقلانی و جمعی مانند «شورا» بر عهده دارد. این بُعد، ناظر بر وجه عینی، اجتماعی و اجرایی حکومت است.

نقطه کانونی این چارچوب، تبیین رابطه طولی و غیرمتضادآمیز میان این دو رکن است. برخلاف منطق ثنوی حاکم بر اندیشه سیاسی غرب که حاکمیت الهی را در تقابل با اراده انسانی (دموکراسی) قرار می‌دهد، در الگوی قرآنی، اراده انسان در چارچوب حاکمیت الهی معنا و فعلیت می‌یابد.

بر این اساس، آسیب‌شناسی دیدگاه مستشرقان در این مقاله، دقیقاً از نقطه‌ی ناتوانی آنان در فهم این ساختار طولی یا تحمیل یک منطق بیگانه بر آن نشأت می‌گیرد. خطاهای معرفت‌شناختی، کلامی و سیاسی-حقوقی مستشرقان، همگی به مثابه انحراف از این چارچوب نظری تحلیل خواهند شد؛

جایی که آنان یا «خلافت انسان» را به نفع یک جبر الهی حذف می‌کنند، یا «حاکمیت الهی» را به مثابه یک دیکتاتوری زمینی کاهش می‌دهند و یا با یکسان‌پنداری «مشروعیت» و «مقبولیت»، کل این مدل طولی را فرو می‌پاشند.

۳. آسیب‌شناسی در حوزه مبانی معرفت‌شناختی

ریشه‌یابی انتقادات مستشرقان پیرامون جایگاه مردم در حکومت قرآنی، مستلزم گذار از تحلیل روبنایی شبهات و ورود به لایه‌های عمیق‌تر معرفت‌شناختی است. بسیاری از اشکالات مطرح‌شده، بیش از آنکه ناشی از ضعف در مبانی نظری قرآن کریم باشند، محصول آسیب‌ها و خطاهای بنیادین در «روش‌شناسی فهم» و «منطق استنتاج» منتقدان هستند. هنگامی که پیش‌فرض‌های معرفتی یک پژوهشگر دچار خطا باشد، نتایج حاصل از آن پژوهش نیز، حتی اگر ظاهری علمی و منسجم داشته باشد، از اعتبار ساقط خواهد بود. این بخش از پژوهش درصدد است تا دو آسیب کلیدی در مبانی معرفت‌شناختی مستشرقان را به بحث گذارد: نخست، خطای روش‌شناختی رایج مبنی بر «خلط میان نص قرآنی و عملکرد تاریخی مسلمانان» که در آن، کارنامه غیرقابل دفاع برخی حاکمان به پای نظریه متعالی قرآن نوشته می‌شود؛ و دوم، آسیب «فهم‌گزینی از گزاره‌های دینی» که با نادیده گرفتن یکپارچگی نظام معنایی قرآن، تصویری ناقص و کاریکاتورگونه از الگوی حکمرانی اسلامی ارائه می‌دهد. تحلیل این دو آسیب نشان خواهد داد که بخش قابل توجهی از نقدها، پیش از آنکه متوجه قرآن باشد، به روش‌شناسی معیوب خود منتقدان بازمی‌گردد.

۳-۱. خلط میان «نص قرآنی» و «عملکرد تاریخی مسلمانان»

یکی از عمیق‌ترین و پرتکرارترین خطاهای معرفت‌شناختی در پژوهش‌های استشراقی، ناتوانی یا عدم تمایل به تفکیک میان «نظریه» و «عمل» یا به عبارت دقیق‌تر، تمایز میان «اسلام به مثابه یک متن و نظام هنجاری» و «مسلمانان به مثابه کارگزاران تاریخی» است. بر اساس این آسیب روش‌شناختی، عملکرد و رفتار سیاسی مسلمانان در طول تاریخ، که خود آمیزه‌ای از پابندی و تخطی از آموزه‌های دینی بوده است، به عنوان شاخصی برای ارزیابی و نقد خود نظریه قرآنی قلمداد می‌شود. این در حالی است که هر مکتب فکری را باید بر اساس اصول، مبانی و نصوص بنیادین آن سنجید، نه بر اساس عملکرد پیروانش که ممکن است به دلایل گوناگون دچار لغزش و انحراف شده باشند. همان‌گونه که اشاره شده است، «اسلام امری است و رفتار مسلمانان امری دیگر است». این مغالطه، به‌ویژه در بررسی احتمال لغزش نمایندگان خدا و فساد حاکمان، نمود بارزی می‌یابد. برای نمونه، برخی گزارش‌های مستشرقان از نفوذ افراد مفسد در بدنه حکومت در دوران‌هایی از تاریخ معاصر

ایران، به عنوان شاهی بر ناکارآمدی ذاتی حکومت دینی تلقی می‌شود. ریچارد تپر در تحلیلی از این دست، به تلاش‌هایی برای مقابله با «فساد و افراط در روحانیون حاکم» اشاره می‌کند و این مصادیق را به عنوان شاهی بر امکان لغزش کسانی که به عنوان نمایندگان خدا فعالیت می‌کنند، برجسته می‌سازد. این رویکرد، خطای معرفتی آشکاری است، زیرا بروز موارد تخلف در هر حکومتی، چه دینی و چه سکولار، امری محتمل است و نمی‌توان آن را به تنهایی دلیلی بر بطلان کل آن نظریه سیاسی دانست. وقوع موارد محدود قابل چشم‌پوشی است و آنچه یک نظریه را به چالش می‌کشد، فساد و تخلف گسترده و سیستماتیک است به گونه‌ای که نبود آن حکومت بهتر از بودنش باشد.

این خلط میان نص و تاریخ، صرفاً به دوران معاصر محدود نمی‌شود. مستشرقان در تحلیل وقایع صدر اسلام نیز با همین عینک به داوری می‌نشینند. به عنوان مثال، در ماجرای مجازات یهودیان بنی قریظه، محققانی چون ماکسیم رودنسون و مونتگمری وات، این حادثه را محصول خطای پیامبر اسلام (ص) و سطح نازل دانش بشری آن عصر در حوزه حقوق بشر تلقی می‌کنند و مدعی‌اند که پیامبر و مردم صدر اسلام به دلیل عدم التفات به برخی واقعیت‌ها، دچار اشتباه قاصرانه شده و دست به نسل‌کشی زده‌اند (Watt, ۱۹۵۶, p ۲۱۵). در این تحلیل، یک رخداد تاریخی با تمام پیچیدگی‌هایش، مستقیماً به بنیان‌گذار نظریه نسبت داده شده و از آن به عنوان دلیلی بر وجود نقص در خود الگوی حکمرانی نبوی استفاده می‌شود. این در حالی است که تحلیل دقیق تاریخی نشان می‌دهد این تصمیم، اقدامی با تدبیر در پاسخ به خیانت و پیمان‌شکنی بنی قریظه و تلاش آنان برای ایجاد ناامنی در جامعه اسلامی بوده است (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۲۰، ص ۲۷۹) و قضاوت نهایی نیز بر اساس حکمیت سعد بن معاذ صورت گرفت که خود یهودیان او را به عنوان حکم پذیرفته بودند و وی نیز بر اساس تورات حکم کرد (ابن اثیر، ۱۳۷۰، ج ۲، ص ۱۸۹).

نقطه مقابل این آسیب معرفت‌شناختی، رجوع به خود متن قرآن برای ارزیابی نظریه است. قرآن کریم نه تنها احتمال لغزش و ستمکاری حاکمان را نادیده نگرفته، بلکه صراحتاً آن را نفی کرده و شرط امامت و پیشوایی را «عدالت» و دوری از ستم قرار داده است. در آیه مشهور سوره بقره، پس از آنکه خداوند حضرت ابراهیم (ع) را به مقام امامت منصوب می‌کند، در پاسخ به درخواست ایشان مبنی بر تسری این مقام به فرزندانش، به روشنی اعلام می‌دارد: «لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ» (البقره: ۱۲۴). این آیه یک اصل بنیادین در فلسفه سیاسی قرآن است: پیمان الهی و حق حاکمیت، هرگز به ستمکاران نمی‌رسد (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۲۷۲؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۴۴۶). بنابراین، اگر حاکمی که خود را منتسب به دین می‌داند، دچار ظلم و فساد شود، این نه تأییدی بر نقص نظریه قرآنی، بلکه دقیقاً مصداق خروج از عهد الهی و فاقد مشروعیت از منظر خود قرآن

است. سیره عملی پیشوایان معصوم نیز مؤید همین تفکیک است. دوران خلافت امام علی (ع) با وجود تمام تأکیدات ایشان بر عدالت، خالی از لغزش برخی استانداران نبود. اما نکته کلیدی، واکنش شدید و قاطع امام در برابر این لغزش‌ها بود. نامه نکوهش‌آمیز ایشان به عثمان بن حنیف، والی بصره، به دلیل شرکت در یک مهمانی اشرافی، نمونه‌ای درخشان از این رویکرد است که نشان می‌دهد نظام ارزشی اسلام، کوچکترین انحراف از عدالت را برنمی‌تابد. بنابراین، نقد منصفانه مستلزم آن است که نظریه حکومت قرآنی با معیار نصوص بنیادین آن، یعنی قرآن و سیره معصومان، سنجیده شود، نه با عملکرد تاریخی افراد مسلمانی که چه بسا خود بزرگترین ناقضان آن نظریه بوده‌اند.

۲-۳. خوانش جزئی‌نگر و گسسته از نظام معنایی قرآن

آسیب معرفت‌شناختی دوم که در امتداد خطای پیشین قرار دارد، خوانش جزئی‌نگر و گسسته از نظام معنایی قرآن است. در این روش‌شناسی، منتقدان با جداسازی آیات از سیاق و نادیده گرفتن کلیت نظام معنایی قرآن، تنها بر بخشی از گزاره‌ها تمرکز می‌کنند که می‌تواند مؤید پیش‌فرض‌های آنان مبنی بر ماهیت استبدادی حکومت قرآنی باشد. این رویکرد گزینشی، تصویری ناقص و مغشوش از اندیشه سیاسی اسلام ارائه می‌دهد که با روح حاکم بر قرآن در تضاد است. مستشرقانی همچون دیوید هیوم با استناد به تاریخ جنگ‌های صدر اسلام و برجسته‌سازی برخی فرامین، دین اسلام را اساساً مبتنی بر «اصول سخت‌گیری بیشتر و خون‌ریزی» معرفی می‌کنند و مدعی می‌شوند که پیامبر اسلام (ص) به پیروان خود دستور داد تا با زور شمشیر، جهان را تسلیم خود گردانند و دین خود را با شعار «مسلمان شوید یا بمیرید» بر دیگران تحمیل کنند (نظری، ۱۳۷۱، ص ۲۰۳). در همین راستا، پل هک نیز با تمرکز بر مفهوم حاکمیت مطلق الهی، اساساً برقراری یک حکومت دینی کارآمد را در پرتو آموزه‌های قرآن ناممکن می‌داند (مک اولیف، ۱۳۹۲، ج ۳، ص ۴۱۵ تا ۴۴۲). این نوع تحلیل‌ها از آن جهت گسسته و جزئی است که عامدانه یا سهواً، آن دسته از آیات بنیادینی را که بر کرامت انسان، آزادی عقیده، عدالت‌محوری و مشورت در امور اجتماعی تأکید دارند، به حاشیه می‌رانند.

این فهم گزینشی در مواجهه با مفهوم «قضا و قدر» الهی نیز به اوج خود می‌رسد و به پیش‌فرض فلسفی «تضاد خدامحوری با اختیار انسان» دامن می‌زند. برخی منتقدان با تمرکز بر آیاتی که همه امور را تحت سلطه و اراده خداوند معرفی می‌کند، قرآن را به ترویج جبرگرایی و سلب اختیار از انسان متهم می‌کنند. ربکا باینم، در مقاله‌ای با عنوان «اسلام، تقدیر و آزادی اندیشه»، با اشاره به آیه

۱۵۴ سوره آل عمران که همه امور را به دست خدا می‌داند، با شگفتی، این نگرش را شاهی بر جبرانگاری قرآن تلقی می‌کند. این دیدگاه معتقد است اگر قرار باشد یک حکومت اسلامی مانع از فساد اجتماعی مانند شرب خمر یا بی‌حجابی شود، در واقع جنبه اختیار انسان میان خیر و شر را از میان برده و فلسفه آزمون الهی را بی‌معنا ساخته است. این در حالی است که نظام فکری قرآن، تصویری جامع و چندبعدی از رابطه اراده الهی و اختیار انسان ارائه می‌دهد که در آن، این دو در طول یکدیگر قرار دارند، نه در عرض و تضاد با هم.

یک خوانش جامع و نظام‌مند از قرآن کریم، رویکردی کاملاً متفاوت را آشکار می‌سازد. قرآن در آیات متعدد و محکمی، اصل اختیار و آزادی انسان در انتخاب مسیر عقیدتی را به رسمیت شناخته و آن را سنگ بنای مسئولیت‌پذیری او می‌داند. آیه کریمه «لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ» (البقره: ۲۵۶) یک قاعده بنیادین است که هرگونه اجبار در پذیرش دین را نفی می‌کند (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۳۴۲). همچنین، خداوند در سوره کهف با صراحت کامل می‌فرماید: «وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ» (الکهف: ۲۹)؛ و در سوره انسان می‌خوانیم: «إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا» (الإنسان: ۳). این آیات به روشنی نشان می‌دهند که اراده الهی بر هدایت تشریعی (نشان دادن راه) تعلق گرفته است، اما انتخاب نهایی در مسیر تکوین بر عهده خود انسان است. حتی در مقام دعوت، خداوند به پیامبرش یادآوری می‌کند که وظیفه او تنها ابلاغ است و نمی‌تواند مردم را به ایمان مجبور کند: «أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ» (یونس: ۹۹).

علاوه بر این، در حوزه حکمرانی اجتماعی، قرآن اصل «شورا» را به عنوان یکی از ارکان جامعه باایمان معرفی می‌کند: «وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ» (الشوری: ۳۸). این آیه، مشارکت مردم در تصمیم‌گیری‌های جمعی را ستایش کرده و آن را هم‌ردیف با تکالیف بنیادینی چون نماز قرار می‌دهد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴ش، ج ۲۰، ص ۴۶۳). این اصل، دقیقاً نقطه مقابل تصویری است که مستشرقان از یک حکومت خودکامه و فردمحور ارائه می‌دهند. بنابراین، فهم صحیح اندیشه سیاسی قرآن در گرو کنار هم نهادن تمام این گزاره‌هاست. آیاتی که بر حاکمیت الهی تأکید دارند، منبع «مشروعیت» و چارچوب کلان ارزش‌ها را تعیین می‌کنند؛ و آیاتی که بر اختیار، عدم اکراه و شورا تصریح دارند، بر نقش محوری «انسان» در پذیرش، مشارکت و تحقق آن ارزش‌ها در جامعه صحنه می‌گذارند. رویکرد جزئی‌نگر مستشرقان، با نادیده گرفتن این ترکیب نظام‌مند، به نتایجی مغایر با منطق درونی قرآن دست می‌یابد و تصویری تک‌بعدی از یک واقعیت چندبعدی ارائه می‌دهد.

در جمع‌بندی تحلیلی می‌توان گفت که ریشه اصلی این قرائت‌گزینشی، فقدان درک «منطق شبکه‌ای معنا» در قرآن است؛ متنی که مفاهیم آن بر مبنای تعامل طولی و میان‌متنی سازمان یافته است، نه بر تقابل‌های صوری و بریده از سیاق. مستشرقان با رویکرد پوزیتیویستی خویش، گزاره‌های دینی را به‌سان داده‌های منفرد انتزاعی می‌فهمند، در حالی که هر آیه درون یک نظام تفسیری و منظومه معرفتی کل‌نگر معنا می‌یابد. این غفلت روش‌شناختی باعث می‌شود که آن‌ها، «توحید» را به جبر و «خلافت انسان» را به خودبنیادی کاهش دهند و از درک پیوند وجودی میان آزادی، مسئولیت و عبودیت الهی ناتوان بمانند؛ پیوندی که بُن‌مایه اندیشه سیاسی قرآن است.

۴. آسیب‌شناسی در حوزه مبانی کلامی-فلسفی

فراتر از خطاهای روش‌شناختی در حوزه معرفت‌شناسی، عمیق‌ترین لایه نقد مستشرقان به الگوی حکومت قرآنی، از پیش‌فرض‌های کلامی و فلسفی برآمده از سنت فکری غرب نشأت می‌گیرد. این پیش‌فرض‌ها که اغلب به عنوان اصول جهان‌شمول و بدیهی انگاشته می‌شوند، به مثابه پارادایمی حاکم بر ذهن محقق غربی عمل کرده و او را از درک صحیح منطق درونی اندیشه اسلامی باز می‌دارند. در این پارادایم فکری، مفاهیمی چون «حاکمیت الهی» (Theocracy) «»، «اختیار انسان» (Human Agency) «و» «آزادی» (Liberty) «در چارچوب‌های نظری خاصی (عمدتاً پسا‌رسانسی و روشنگری) تعریف شده‌اند که لزوماً با معادل‌های آن‌ها در حکمت اسلامی انطباق ندارند. تحلیل انتقادی این مبانی نشان می‌دهد که بسیاری از شبهات مطرح‌شده، نه کشف یک تناقض واقعی در درون نظام فکری قرآن، بلکه محصول تحمیل یک دستگاه مفهومی بیگانه بر آن و یک خطای مقوله‌ای (Category Mistake) است. این بخش به کالبدشکافی دو مورد از مهم‌ترین این آسیب‌های پارادایمیک می‌پردازد: نخست، انگاره نادرست «تضاد خدامحوری با اختیار انسان»؛ و دوم، «تقابل انگاری میان حاکمیت الهی و دیکتاتوری». که در این بخش بدان می‌پردازیم.

۴-۱. پیش‌فرض تضاد «خدامحوری» (Theocentrism) با «اختیار انسان»

یکی از بنیادین‌ترین پیش‌فرض‌های کلامی-فلسفی که زیربنای بخش وسیعی از نقدهای مستشرقان را تشکیل می‌دهد، انگاره وجود تضاد ذاتی میان حاکمیت مطلق الهی و اختیار انسان است. در این چارچوب فکری، هرگونه مداخله تشریعی خداوند در نظام اجتماعی، به منزله نفی آزادی و سلب اراده از انسان تلقی می‌گردد. این دیدگاه که ریشه در دوگانه‌انگاری‌های فلسفه غرب میان اراده الهی و اراده انسانی دارد، حکومت دینی را ذاتاً یک ساختار جبرگرا و ضدآزادی معرفی می‌کند. مستشرقانی همچون پل هک (Paul Heck) با همین مبنا معتقدند که در پرتو حاکمیت الهی آن‌گونه که در قرآن

اعلان شده، اساساً برقراری یک حکومت دینی ممکن نیست. این نگرش در تحلیل‌های فیلسوفانی چون دیوید هیوم (David Hume) به اوج خود می‌رسد؛ او اسلام را دینی مبتنی بر «اصول سخت‌گیری بیشتر و خون‌ریزی» می‌داند که پیامبر آن به پیروانش دستور داده تا جهان را با زور تسلیم کرده و دین خود را با شعار «مسلمان شوید یا بمیرید» تحمیل کنند. این انگاره در کلام رابرت ای. هیوم (Robert A. Hume) نیز تکرار می‌شود که پیامبر اسلام (ص) را «یک آدم مستبد تحکم‌کننده و جنگجو» می‌خواند که «جنگ را تجویز نموده و از خشونت نسبت به غیر مسلمین جانبداری می‌نمود (کتب علیکم القتال)» (نقل قول‌ها بر اساس متن فصل چهارم). این تحلیل‌ها، خدامحوری قرآنی را با نوعی دیکتاتوری مطلق که هرگونه انتخاب را از انسان سلب می‌کند، یکسان می‌پندارند و از درک این تمایز که قانون الهی چارچوبی برای سعادت است نه ابزاری برای نفی اختیار، عاجز هستند.

نقد این مبنای فکری مستلزم بازگشت به منطق درونی قرآن و تفکیک دقیق میان «اختیار تکوینی» و «هدایت تشریعی» است. اندیشه اسلامی، برخلاف تصور مستشرقان، نه تنها این دو را در تضاد نمی‌بیند، بلکه اختیار و آزادی را شرط لازم برای مسئولیت‌پذیری و کمال انسان می‌داند. سنگ بنای این دیدگاه، آیه بنیادین «لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ» (بقره: ۲۵۶) است. این آیه به صراحت هرگونه اجبار در پذیرش اصل دین را نفی می‌کند و نشان می‌دهد که ایمان، امری قلبی و مبتنی بر انتخاب آگاهانه است. اصل آزادی انسان در انتخاب مسیر، در روایات نیز به عنوان یک حقیقت فطری مورد تأکید قرار گرفته است. امیرالمؤمنین علی (ع) می‌فرماید: «لَا تَكُونَنَّ عَبْدَ غَيْرِكَ فَقَدْ جَعَلَكَ اللَّهُ سَبْحَانَهُ حُرًّا» (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰، ص ۷۵۸)؛ ترجمه: بنده دیگری مباش، که خداوند تو را آزاد آفریده است. ایشان در بیانی دیگر تأکید می‌کنند: «أَيُّهَا النَّاسُ، إِنْ آدَمَ لَمْ يَلِدْ عَبْدًا وَلَا أُمَّةً، وَإِنَّ النَّاسَ كُلَّهُمْ أَحْرَارٌ» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱۵، ص ۱۷۵)؛ ترجمه: ای مردم، آدم نه بنده و نه کنیزی به دنیا آورد، و همانا همه مردم آزادند.

اما این آزادی تکوینی به معنای هرج و مرج و بی‌قانونی در عرصه اجتماع نیست. حکومت دینی، با وضع قوانین مبتنی بر وحی، اختیار را از انسان سلب نمی‌کند، بلکه چارچوبی را برای تحقق کمال و سعادت جمعی فراهم می‌آورد. این قوانین، آزادی را در مسیر صحیح هدایت می‌کنند تا به «فتنه» و تباهی جامعه منجر نشود. قرآن کریم در آیه «وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ لِلَّهِ فَإِنْ انْتَهَوْا فَلَا عُدْوَانَ إِلَّا عَلَى الظَّالِمِينَ» (بقره: ۱۹۳)، هدف از مبارزه را نه تحمیل عقیده، بلکه از میان بردن فتنه‌ای می‌داند که خود مانع آزادی حقیقی و انتخاب آگاهانه مردم است. این مبارزه تا زمانی است که فتنه وجود دارد و هدف آن مسلمان کردن اجباری دیگران نیست. در واقع، آزادی در اندیشه

اسلامی تا جایی محترم است که به فساد و تباهی دیگران نینجامد. از این رو، تکالیفی مانند امر به معروف و نهی از منکر، که در کلام رسول اکرم (ص) آمده است: «من رأى منكرا فليغيره بيده فإن لم يستطع فليذكره فإن لم يستطع فليقلبه» (پاینده، ۱۳۸۲ ش، ص ۷۶۸)، ابزاری برای اصلاح جامعه و حفظ سلامت آن است، نه نفی آزادی فردی. هدف از این اصلاحات اجتماعی نیز، همان گونه که در کلام سیدالشهداء (ع) آمده، «لِطَلَبِ الْإِصْلَاحِ فِي أُمَّةٍ جَدِّی» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۴۴، ص ۳۲۹؛ بحرانی اصفهانی، عوالم العلوم من المعارف و الاحوال من الايات و الاخبار و الاقوال، ج ۱۷، ص ۱۷۹) است. بنابراین، تضادانگاری میان خدامحوری و اختیار، ناشی از یک خطای مقوله‌ای و فهم نادرست از مفهوم «آزادی» و «قانون» در پارادایم اسلامی است. حاکمیت الهی، بستر رشد اختیاری انسان را فراهم می‌کند، نه آنکه آن را نابود سازد.

از منظر نگارنده، بنیاد این سوءفهم در ناتوانی تحلیل‌گران غربی از درک «توحید به مثابه منطق وجودی آزادی» نهفته است. در منطق قرآن، آزادی انسان تنها در پرتو عبودیت الهی معنا می‌یابد؛ زیرا رهایی مطلق از امر قدسی، به اسارت نفس و سلطه قدرت‌های بیرونی می‌انجامد. حاکمیت الهی نه محدودکننده اراده انسان، بلکه تبیین‌کننده جهت الهی و غایت اخلاقی آن است. آزادی بی‌غایت، سرانجام به پوچی ارزشی و فروپاشی معنا منتهی می‌شود؛ چنان‌که اندیشه مدرن غربی خود شاهد آن است. بدین‌سان، خدامحوری قرآنی، نه نفی اختیار، بلکه ضامن «آزادی غایت‌مند» و «کرامت اخلاقی» انسان است.

۲-۴. تقابل انگاری «حاکمیت الهی» و «دیکتاتوری»

یکی از شایع‌ترین خطاهای مفهومی در ادبیات استشرافی، تقابل انگاری ساده‌انگارانه میان «حاکمیت الهی» و «دیکتاتوری» است. این رویکرد، هر الگوی حکومتی را که مشروعیت خود را از منبعی غیر از اراده عمومی اخذ کند، به صورت پیش‌فرض در مقوله استبداد و خودکامگی جای می‌دهد. این انگاره، که برآمده از یک دوگانه سیاسی مدرن است، از درک ماهیت و غایت حکومت در پارادایم قرآنی عاجز مانده و با برچسب‌زنی، راه را بر تحلیل دقیق می‌بندد. خاورشناسانی چون پل هک (Paul Heck) معتقدند حکومت‌های دینی ذاتاً دیکتاتوری و مبتنی بر زورگویی هستند و با استناد به مفهوم حاکمیت خدا در قرآن، برقراری یک نظام کارآمد را ناممکن می‌دانند (مک اولیف، ۱۳۹۲، ج ۳، ص ۴۱۵ تا ۴۴۲). این دیدگاه در آثار فیلسوفانی چون دیوید هیوم (David Hume) به اتهامی صریح بدل می‌شود؛ او اسلام را دینی می‌داند که از ابتدا با «اصول سخت‌گیری بیشتر و خون‌ریزی شروع کرد» و پیامبر آن به پیروانش دستور داد تا با زور شمشیر، جهان را تسلیم و دین خود را تحمیل

کنند (نظری، ۱۳۷۱، ص ۲۰۳). رابرت ای. هیوم (Robert E. Hume) نیز با همین منطق، پیامبر اسلام (ص) را «یک آدم مستبد تحکم کننده و جنگجو» معرفی می‌کند (رابرت ای هیوم، ۱۳۷۳، ص ۳۰۲). این نگاه حتی به تحلیل‌های جامعه‌شناختی نیز تسری یافته، چنانکه کلود کاهن (Claude Cahen) از «سلطه کامل و قدرت دیکتاتوری» علما در تاریخ اسلام سخن می‌گوید (Grunebaum, ۱۹۵۵, p ۲۱۸) این اتهامات، همگی بر یک پیش‌فرض استوارند: حاکمیت غیربشری، الزاماً ضدبشری و مستبدانه است.

البته باید اذعان کرد که این نگاه کلاسیک و بعضاً شرق‌شناسانه، در دهه‌های اخیر جای خود را به تحلیل‌های جامعه‌شناختی و تاریخی پیچیده‌تری داده است. به عنوان مثال، احمد تی. کورو (Ahmet T. Kuru) در اثر خود استدلال می‌کند که ریشه‌های استبداد در جهان اسلام را نه در ذات آموزه‌های قرآنی، بلکه باید در اتحاد تاریخی میان علما و دولت‌ها جستجو کرد که به تضعیف طبقات فکری و اقتصادی مستقل انجامید و راه را برای حکومت‌های خودکامه هموار ساخت (Kuru, ۲۰۱۹, pp. ۵-۱۰). با این حال، نقد انگاره غالب نیازمند کالبدشکافی مفهوم «دیکتاتوری» است. اگر دیکتاتوری را به معنای لغوی و عام آن یعنی هرگونه «دیکته کردن و الزام نمودن» در نظر بگیریم (Lefebvre, ۱۹۷۷, p ۲۵۹) آنگاه هر قانون و الزامی می‌تواند نوعی دیکتاتوری تلقی شود. اما در ادبیات سیاسی، دیکتاتوری معنای اصطلاحی مشخصی دارد: «الزام جامعه توسط یک اقلیت قدرتمند به منظور کسب منافع شخصی برای آن اقلیت» که در این فرایند، حقوق عامه مردم به نفع حاکم تضییع می‌گردد (اخباری و جعفری، ۱۳۹۲، ص ۴۱). شاخصه اصلی دیکتاتوری، «منفعت‌طلبی حاکم» و «ضایع شدن حقوق مردم» است. حال باید پرسید آیا این شاخصه‌ها بر حکومت خدامحور قرآنی قابل انطباق است؟ پاسخ قاطعانه منفی است، زیرا غایت و ماهیت این دو، از اساس با یکدیگر در تضاد قرار دارند. در حکومت خدامحوری، حاکم اصلی یعنی خداوند متعال، ذاتاً بی‌نیاز مطلق است و هیچ منفعتی از اطاعت مردم کسب نمی‌کند. قرآن با صراحت اعلام می‌کند: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ». بنابراین، اولین و اصلی‌ترین رکن دیکتاتوری (منفعت‌طلبی حاکم) در اینجا موضوعاً منتفی است.

افزون بر این، اتهام ترویج خشونت و تحمیل عقیده با زور شمشیر نیز ناشی از یک خوانش گزینشی است. در حالی که منتقدان بر آیات قتال تمرکز می‌کنند، آیه بنیادین «لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ» (بقره: ۲۵۶) را که هرگونه اجبار در پذیرش ایمان را نفی می‌کند، نادیده می‌گیرند. قرآن هدف از پیکار را نه کشورگشایی یا تحمیل عقیده، بلکه از میان بردن «فتنه» معرفی می‌کند: «وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ لِلَّهِ» (بقره: ۱۹۳). فتنه در اینجا به معنای شرک، ظلم و ایجاد فضایی است که در

آن، مردم از آزادی انتخاب آگاهانه محروم‌اند. این نکته‌ای است که حتی برخی از مستشرقان منصف نیز به آن اذعان کرده‌اند. لورا واکسیا واگلری (Laura Veccia Vaglieri) با رد ادعای تحمیل دین با جنگ تخریبی، تأکید می‌کند که جنگ در صدر اسلام «صورت دفاع ضروری داشته است نه تعرض ظالمانه» و وسیله‌ای برای «تثبیت و اعتلای دین» در برابر خصومت دشمنان بوده، نه هدف و مقصد نهایی (واگلری، ۱۳۹۱، ص ۳۳۲). بنابراین، یکسان‌پنداری حاکمیت الهی با دیکتاتوری، یک خطای فاحش مفهومی است که از تحمیل یک الگوی سیاسی مدرن بر یک پارادایم متفاوت و عدم درک تفاوت بنیادین میان «الزام برای سعادت» و «اجبار برای منفعت» نشأت می‌گیرد. حکومت قرآنی در هدف (کمال انسان)، در انگیزه حاکم (بی‌نیازی مطلق خداوند) و در روش (نفی اکراه در دین)، دقیقاً در نقطه مقابل دیکتاتوری قرار دارد.

۵. آسیب‌شناسی در حوزه مبانی سیاسی-حقوقی

پس از کالبدشکافی مبانی معرفت‌شناختی و کلامی-فلسفی، اکنون نوبت به بررسی آخرین و ملموس‌ترین لایه از آسیب‌شناسی، یعنی حوزه مبانی سیاسی-حقوقی می‌رسد. در این ساحت، نقدهای مستشرقان از مفاهیم انتزاعی فاصله گرفته و ساختار عملی و قانونی حکومت قرآنی را هدف قرار می‌دهد. ریشه اصلی خطاها در این حوزه، نه یک استدلال درون‌دینی، بلکه تحمیل پیش‌فرض‌های برآمده از سنت لیبرال-دموکراسی بر ساختار مفهومی حکومت در اندیشه اسلامی است. این رویکرد، با جهان‌شمول‌پنداشت چارچوب سیاسی غرب، هر الگوی متفاوتی را ذاتاً ناقص و نامشروع ارزیابی می‌کند. این آسیب‌شناسی در دو محور اصلی و به‌هم‌پیوسته قابل پیگیری است که در ادامه به تفصیل به آن‌ها پرداخته خواهد شد. محور نخست، به یک خطای بنیادین مفهومی یعنی یکسان‌پنداری «مشروعیت» با «مقبولیت» می‌پردازد و نشان می‌دهد که چگونه این پیش‌فرض، کل تحلیل منتقدان را به بیراهه برده است. محور دوم، یک مغالطه روش‌شناختی رایج، یعنی «تعمیم مصادیق مشکوک به کل نظریه» را کالبدشکافی می‌کند؛ روشی که در آن با استناد به موارد تاریخی یا معاصر، کل یک نظریه سیاسی مورد حمله قرار می‌گیرد.

۵-۱. یکسان‌پنداری «مشروعیت» با «مقبولیت»:

شالوده‌ای‌ترین خطای مستشرقان در تحلیل نظام سیاسی قرآن، ریشه در یک پیش‌فرض معرفتی مدرن دارد که به‌مثابه یک اصل بدیهی بر کل ساختار اندیشه اسلامی تحمیل می‌شود: این‌همانی «مشروعیت» سیاسی (Legitimacy) با «مقبولیت» مردمی (Popular Acceptance). این دسته از منتقدان، با خاستگاهی فکری که در سنت قرارداد اجتماعی و دموکراسی لیبرال قوام یافته، هرگونه

حقانیت سیاسی را منحصرأ ناشی از اراده و رضایت شهروندان می‌دانند. از این منظر، هر نظامی که منشأ مشروعیت خود را به امری فراتر از رأی اکثریت ارجاع دهد، ذاتاً غیردموکراتیک و در نهایت، نامشروع تلقی می‌گردد. این رویکرد، با نادیده گرفتن تفاوت‌های بنیادین در «زبان سیاسی اسلام» (Lewis, ۱۹۸۸, pp. ۲-۵)، منجر به یک خطای مقوله‌ای (Category Mistake) می‌شود و مفاهیمی چون حاکمیت الهی را صرفاً مترادف با استبداد دینی فهم می‌کند.

این آسیب، در آثار مستشرقان در قالب مصادیق تاریخی و معاصر متعددی ظهور یافته است. تئودور نولدکه (Theodor Nöldeke)، از پیشگامان خاورشناسی آلمانی، با تحلیل جامعه قبیله‌ای عربستان، شکل‌گیری حکومت نبوی را نه حاصل مقبولیت عمومی، بلکه نتیجه بهره‌برداری هوشمندانه از اختلافات داخلی قبایل می‌داند و معتقد است که مردم «به ناچار کارشان به جایی رسید که فوج فوج و قبیله قبیله به دین اسلام گراییدند» (شوقی، بی‌تا، ص ۱۵۷). در نگاهی مشابه، کلود کاهن (Claude Cahen) نیز با اشاره به مقاومت فرهنگی مردم مدینه در برابر حقوق اسلامی، ادعا می‌کند که پذیرش اسلام از سوی آنان امری ظاهری بوده و در باطن، تابع عرف و عادت قدیم خود بوده‌اند؛ رویکردی که به‌طور ضمنی، فقدان مقبولیت عمیق حکومت جدید را نتیجه می‌دهد (Grunebaum, ۱۹۵۵, p ۲۱۴). این الگو در تحلیل‌های معاصر نیز تکرار می‌شود. مایکل راسکین (Michael Roskin)، با بررسی نظام سیاسی ایران به عنوان یک نمونه مدرن از حکومت دینی، حوادث پس از انتخابات سال ۲۰۰۹ میلادی را شاهی بر «نارضایتی مردم» و بحران مقبولیت نظام دانسته و آن را دلیلی بر عدم موفقیت مدل حکومت دینی در کسب رضایت عمومی تلقی می‌کند (Roskin, ۲۰۱۳, p. ۴۴۵). این استدلال‌ها، در شکل افراطی خود، به این نتیجه می‌رسند که چون حکومت قرآنی نتوانسته مقبولیت همگانی را کسب کند، برای استقرار خود به زور و خشونت متوسل شده است. پیتر مک‌لوکلین و تامی رایینسون (Peter Mc Loughlin & Tommy Robinson) با استناد به تفسیری جزئی‌نگر از آیات جهاد، اسلام را ذاتاً «دین جنگ» معرفی می‌کنند که چون از کسب مقبولیت عاجز بوده، «گسترش اسلام توسط اسلحه» را به یک «وظیفه شرعی» بدل کرده است (Mc Loughlin & Robinson, ۲۰۱۷, p. ۱۶). تمامی این دیدگاه‌ها، از نولدکه تا راسکین، بر یک پیش‌فرض واحد استوارند: اگر حکومتی فاقد مقبولیت حداکثری باشد، مشروعیت آن نیز زیر سؤال است.

اما نقد بنیادین بر این منظومه فکری، نادیده گرفتن تفکیک مفهومی دقیقی است که در اندیشه سیاسی اسلام میان این دو مقوله وجود دارد. در چارچوب اسلامی، «مشروعیت» یک امر الهی و ارزشی است که از اذن و نصب شارع مقدس نشأت می‌گیرد، در حالی که «مقبولیت» یک امر

اجتماعی و عینی است که به پذیرش و حمایت مردم بازمی‌گردد. آیت الله مصباح یزدی این تمایز را چنین تبیین می‌کنند: «در بینش اسلامی، منبع و سرچشمه مشروعیت حکومت الهی بوده و از ولایت تشریعی و یا اراده تشریعی خداوند سرچشمه می‌گیرد... وقتی خداوند که منشأ حقوق است حق حکومت و ولایت بر مردم را به پیامبر و امامان معصوم علیه السلام و یا جانشین معصوم واگذار نموده است او حق دارد احکام الهی را در جامعه پیاده کند» (مصباح یزدی، ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۴۰). بر این اساس، مشروعیت یک حکومت هرگز با رأی مردم تولید یا سلب نمی‌شود.

با این حال، این بدان معنا نیست که نقش مردم نادیده گرفته می‌شود؛ بلکه جایگاه آن از «مشروعیت بخشی» (Legitimization) به «تحقق بخشی» (Actualization) تغییر می‌یابد. یک حکومت، هرچند از مشروعیت الهی برخوردار باشد، بدون مقبولیت و حضور مردم در صحنه، صرفاً یک نظریه باقی می‌ماند. این اصل در سیره سیاسی پیشوایان دین به وضوح متجلی است. خطبه سوم نهج البلاغه، اوج تبلور این اندیشه است. امیرالمؤمنین (ع) با وجود برخورداری از مشروعیت مبتنی بر نصب الهی، تحقق حکومت خویش را به خواست مردم گره می‌زنند و می‌فرمایند: «لولا حضور الحاضر و قیام الحجة بوجود الناصر... لالقیتم حبلها علی غاربها؛ اگر حضور بیعت کنندگان نبود و با وجود یاوران حجت بر من تمام نمی‌شد... رشته کار [حکومت] را از دست می‌گذاشتم» (نهج البلاغه، خطبه سوم). این کلام صریحاً نشان می‌دهد که مقبولیت مردمی، شرط لازم برای به دست گرفتن زمام امور و فعلیت بخشیدن به یک حکومت مشروع است.

این تفکیک ظریف، پاسخی است به این پیش‌فرض مستشرقان که عدم اتکا بر رأی مردم را مترادف با اجبار و اکراه می‌دانند. قرآن کریم خود این دیدگاه را رد می‌کند و اختیار انسان را به رسمیت می‌شناسد: «وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مَنْ فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعاً أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ» (یونس: ۹۹). خداوند اراده نکرده است که همگان را به اجبار مؤمن سازد و همین اختیار تکوینی، بستر طبیعی شکل‌گیری مقبولیت یا عدم مقبولیت یک حکومت است.

در جمع‌بندی، خطای راهبردی مستشرقان در این حوزه، ارزیابی نظام سیاسی قرآن با معیارهای برآمده از یک سنت فکری دیگر است. آن‌ها عدم وجود «مشروعیت دموکراتیک» (Democratic Legitimacy) را به «نامشروعی مطلق» (Illegitimacy) تعبیر می‌کنند، حال آنکه در مدل قرآنی، حکومتی که فاقد مقبولیت مردمی است، «نامشروع» نیست، بلکه صرفاً «محقق نشده» است. مشروعیت آن به قوت خود باقی است، اما شرط تحقق آن فراهم نگردیده است. این تفکیک بنیادین، نشان می‌دهد که نظام قرآنی ضمن تأکید بر منشأ الهی حاکمیت، برای نقش مردم در استقرار کارآمدی و تحقق عینی حکومت، جایگاهی بی‌بدیل و ضروری قائل است.

۲-۵. مغالطه «تعمیم مصادیق مشکوک به کل نظریه»:

یکی از ظریف‌ترین و در عین حال شایع‌ترین آسیب‌های روش‌شناختی در نقد مستشرقان، مغالطه «تعمیم شتاب‌زده» (Hasty Generalization) است؛ یعنی استنتاج یک قاعده کلی از یک یا چند نمونه خاص که یا ذاتاً استثنایی هستند، یا به درستی فهم نشده‌اند. این رویکرد Ford، که ادوارد سعید (Edward Said) آن را بخشی از سازوکار گفتمانی «شرق‌شناسی» برای ساختن تصویری esencialist و تغییرناپذیر از «دیگری» می‌داند (Said, ۱۹۷۸, pp. ۴۹-۷۳)، در حوزه مطالعات قرآنی به شکل قضاوت درباره کل «نظریه سیاسی قرآن» بر اساس «عملکرد تاریخی مسلمانان» یا تفاسیر مناقشه‌برانگیز از حوادث خاص، تجلی می‌یابد. در این مغالطه، مرز میان «متن مقدس» (The Sacred Text) به مثابه یک نظام هنجاری و «تاریخ انسانی» (The Human History) به مثابه عرصه تحقق پرفراز و نشیب آن، به عمد یا به سهو، نادیده گرفته می‌شود. این رویکرد در سه حوزه مشخص قابل ردیابی است: نخست، تحلیل وقایع نظامی صدر اسلام؛ دوم، ارزیابی عملکرد خلفا و سلاطین در تاریخ تمدن اسلامی؛ و سوم، استناد به عملکرد گروه‌های افراطی معاصر.

در حوزه نخست، واقعه برخورد با قبیله بنی‌قریظه یکی از پرتکرارترین مستندات مستشرقان برای اثبات ماهیت خشونت‌آمیز و غیرمردمی حکومت نبوی است. مونتگمری وات (W. Montgomery Watt)، هرچند با رویکردی تاریخی‌تر، این رویداد را نتیجه «منطق بی‌رحمانه جنگ» و ضرورتی سیاسی برای تثبیت قدرت در مدینه تحلیل می‌کند (Watt, ۱۹۵۶, pp. ۲۱۴-۲۱۵). این تحلیل، زمینه را برای تفسیری فراهم می‌آورد که در آن، این واقعه نه یک مورد خاص قضایی مبتنی بر خیانت جنگی و داوری یک حکم مورد قبول طرفین، بلکه یک الگوی رفتاری قابل تعمیم در مواجهه با مخالفان تلقی شود. ماکسیم رودنسون (Maxime Rodinson) نیز با نگاهی جامعه‌شناختی، این اقدام را در چارچوب رقابت‌های قدرت و تلاش برای حذف رقبای اقتصادی تحلیل کرده و آن را از زمینه الهی خود جدا می‌سازد (Rodinson, ۲۰۰۲, p. ۲۱۳). این‌گونه تحلیل‌ها، با نادیده گرفتن ماهیت حقوقی ماجرا (نقض عهد در شرایط جنگی) و ارجاع حکمیت به سعد بن معاذ که مورد پذیرش خود یهودیان بنی‌قریظه بود، یک استثناء قضایی را به یک قاعده سیاسی در حکومت قرآنی بدل می‌کنند.

حوزه دوم این مغالطه، تعمیم عملکرد حاکمان مستبد در طول تاریخ اسلام به نظریه قرآنی است. مستشرقانی چون پاتریشیا کرون و مارتین هیندز (Patricia Crone & Martin Hinds) در اثر تأثیرگذار خود خلیفه خدا (God's Caliph)، بر این ایده تأکید می‌کنند که از همان ابتدا، خلیفه دارای اقتداری مطلق و دینی بود که راه را برای استبدادهای بعدی هموار ساخت (Crone & Hinds, ۱۹۸۶, pp. ۲۳-۳۰). این دیدگاه، که عملکرد خلفای اموی و عباسی را تداوم طبیعی ساختار قدرت در صدر اسلام می‌داند، به این پیش‌فرض منتهی می‌شود که قرآن خود فاقد سازوکارهای درونی برای مهار قدرت است. این در حالی است که چنین استنتاجی، نص صریح قرآن را نادیده می‌گیرد. آیه «لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ» (بقره: ۱۲۴) یک اصل بنیادین را پایه‌گذاری می‌کند: عهد الهی و مشروعیت حکمرانی، هرگز به ستمکاران نمی‌رسد. این آیه، خط قرمزی میان حاکمیت مطلوب قرآنی و عملکرد مصادیق تاریخی ظلم ترسیم می‌کند. سیره امام علی (ع) در عزل استانداران فاسد و نظارت شدید بر کارگزاران، خود بهترین گواه بر وجود این تفکیک نظری و عملی است (نهج البلاغه، نامه ۵۳). بنابراین، استناد به تاریخ انحرافات برای نقد اصل نظریه، مصداق بارز خلط میان «آنچه هست» و «آنچه باید باشد» است.

مخرب‌ترین شکل این مغالطه، در حوزه سوم، یعنی استناد به اقدامات گروه‌های افراطی معاصر مانند القاعده و داعش، مشاهده می‌شود. نویسندگانی چون رابرت اسپنسر (Robert Spencer) با روشی گزینشی، آیات جهاد را از بستر تاریخی و تفسیری خود جدا کرده و آن‌ها را مستقیماً به اعمال خشونت‌آمیز این گروه‌ها پیوند می‌زنند و نتیجه می‌گیرند که این گروه‌ها در حال اجرای نسخه اصلی از اسلام هستند (Spencer, ۲۰۱۳, pp. ۱۶-۲۲). این رویکرد، که توسط جریان‌های اسلام‌هراس ترویج می‌شود، هزار و چهارصد سال سنت تفسیری، فقهی و اخلاقی جهان اسلام را که همواره بر شرایط، حدود و اخلاقیات جهاد تأکید داشته‌اند، نادیده می‌گیرد. جان اسپوزیتو (John L. Esposito)، از اسلام‌شناسان برجسته، این نگاه گسسته و جزئی‌نگر را به چالش کشیده و تأکید می‌کند که چنین قرائت‌هایی، برداشتی «نامقدس» از مفاهیم دینی برای توجیه اهداف سیاسی هستند و با فهم اکثریت قاطع مسلمانان در تضاد کامل قرار دارند (Esposito, ۲۰۰۲, pp. ۲۶-۲۸). قرآن خود با آیاتی نظیر «لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ» (بقره: ۲۵۶) و «وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا» (انفال: ۶۱)، هرگونه تعمیم خشونت به کل نظریه را برنمی‌تابد.

در نهایت، این سه نمونه نشان می‌دهد که چگونه تعمیم مصادیق خاص، استثنایی و غالباً تحریف‌شده، به ابزاری برای نقد کل پارادایم سیاسی قرآن تبدیل شده است. راه برون‌رفت از این آسیب روش‌شناختی، بازگشتی دقیق به متون اصلی و تفکیک قاطع میان «نظریه الهی» و «تجربه

انسانی» است. عملکرد ناقص یا منحرف مسلمانان در طول تاریخ، نه تنها دلیلی بر ضعف نظریه قرآنی نیست، بلکه در بسیاری از موارد، شاهدی بر فاصله گرفتن آنان از همان نظریه است. قضاوت منصفانه در گروهی سنجش نظریه با معیارهای درونی خود، و نه با مصادیق مشکوک بیرونی آن است.

۶. نتیجه‌گیری

یافته‌های این پژوهش نشان داد که منازعه ظاهری میان «خدامحوری» و «اختیار انسان» در اندیشه قرآنی، حاصل سوءفهمی معرفت‌شناختی از سوی مستشرقان است، نه تعارضی درونی در متن وحی. الگوی حکومتی قرآن، بر شبکه‌ای از روابط طولی میان «مشروعیت الهی» و «مقبولیت انسانی» استوار است که در آن، قانون الهی جهت و غایت رفتار سیاسی را تعیین می‌کند، و اراده انسانی امکان تحقق آن را در عرصه جامعه فراهم می‌سازد. به عبارت دیگر، انسان در منطق قرآنی، نه فرمان‌بر محض اراده الهی بلکه شریک آگاه در تحقق آن در تاریخ است.

در پرتو این بازخوانی، روشن شد که انتقادات مستشرقان بیش از آنکه به بنیان نظری قرآن ناظر باشند، بازتاب مفروضات فلسفه سیاسی غرب است که بر دوقطبی‌های اراده/قدرت، دولت/دین و آزادی/قانون بنا شده‌اند. پژوهش حاضر با تحلیل تطبیقی این مبانی، نشان داد که اندیشه سیاسی قرآن، در برابر این دوگانه‌انگاری‌ها یک منطق وحدت‌گرای توحیدی عرضه می‌کند؛ منطقی که آزادی انسان را در عبودیت معنا و حاکمیت را در هدیت اخلاقی تفسیر می‌کند.

بدین ترتیب، دستاورد اصلی تحقیق نه صرفاً نقد مستشرقان، بلکه تبیین چارچوب مفهومی جدیدی برای فهم سیاست در پارادایم وحیانی است؛ چارچوبی که می‌تواند مبنای نظری گفت‌وگوی بین‌تمدنی میان اسلام و غرب قرار گیرد. از رهگذر چنین نگاهی، «آزادی»، «مشروعیت» و «قانون الهی» بار دیگر از حالت تقابل بیرون آمده و به اجزای مکمل یک منظومه الهی-انسانی بدل می‌گردند. گسترش این رویکرد می‌تواند زمینه پژوهش‌هایی میان‌رشته‌ای را فراهم آورد که به بررسی تطبیقی مفاهیم قرآنی مشروعیت با نظریات مدرن حاکمیت مردمی بپردازند. این مسیر، راه را برای تولید گفتمانی نو در فلسفه سیاسی اسلامی می‌گشاید که همپای عقلانیت مدرن حرکت کند، بی‌آنکه از بنیادهای توحیدی خود گسسته شود.

فهرست مآخذ

قرآن کریم با ترجمه مکارم شیرازی

۱. ابن اثیر، عز الدین، ۱۳۷۰، الکامل فی التاریخ، تهران: انتشارات اساطیر.
۲. اخباری، محمد، جعفری، سیده خدیجه، ۱۳۹۲، «جغرافیای دیکتاتوری در جهان (مطالعه موردی خاورمیانه، شمال آفریقا کشور لیبی)»، فصلنامه جغرافیا، شماره ۲۶.
۳. ارسطا، محمدجواد، نقش مردم در حکومت اسلامی، فقه حکومتی، دوره ۱، ش ۱، ۱۳۹۵، صص ۷-۳۰.
۴. انوری، حسن، ۱۳۸۱ش، فرهنگ بزرگ سخن، تهران: سخن.
۵. آرمسترانگ، کارن، ۱۳۸۳ش، (زندگی نامه پیامبر اسلام) زندگینامه حضرت محمد صلی الله علیه وآله، مترجم: کیانوش حشمتی، تهران: حکمت.
۶. آشوری، داریوش، ۱۳۸۳ش، دانش نامه سیاسی، تهران: انتشارات مروارید.
۷. بارانی، محمدرضا، آذر انجم شعاع، بررسی تحلیلی دیدگاه خاورشناسان درباره نسبت دین و تمدن با رویکرد انتقادی بر دیدگاه ویل دورانت، پژوهش های اسلامی خاورشناسان، سال دوم، ش ۱۳، ۱۴۰۱، صص ۱۴۱-۱۷۰.
۸. پاینده، ابوالقاسم، ۱۳۸۲ش، نهج الفصاحه، تهران: دنیای دانش، چاپ چهارم.
۹. تمیمی آمدی، عبدالواحد بن محمد، ۱۴۱۰ق، غرر الحکم و درر الکلم، قم: دارالکتاب الاسلامی، چاپ دوم.
۱۰. خلعتبری، حسام الدین، صبوری، مجتبی، تحلیل انتقادی دیدگاه خاورشناسان در طرح حکومت سیاسی پیامبر اکرم(ص)، اولین همایش بین المللی معارف نبوی و چالش های جهان امروز، ۱۴۰۲.
۱۱. دهخدا، علی اکبر، ۱۳۷۷ق، لغت نامه دهخدا، تهران: موسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران، چاپ دوم.
۱۲. رابرت ای هیوم، ۱۳۷۳ش، ادیان زنده جهان، مترجم: دکتر عبدالرحیم گواهی، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۱۳. شوقی، ابوالخلیل، بی تا، اسلام در زندان اتهام، مترجم: حسن اکبری مرزناک، تهران: انتشارات بعثت.

۱۴. طباطبایی، سید محمد حسین، ۱۴۱۷ق، المیزان فی تفسیر القرآن، قم: دفتر انتشارات اسلامی، چاپ پنجم.
۱۵. عمید، حسن، ۱۳۵۸ش، فرهنگ فارسی عمید، تهران: انتشارات اشجع.
۱۶. فیروزآبادی، مجدالدین، ۱۴۱۵ق، قاموس اللغة، بیروت: دارالکتب العلمیه منشورات محمد علی بیضون.
۱۷. کلینی، محمد بن یعقوب، ۱۴۰۷ق، الکافی، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۱۸. مجلسی، محمد باقر، ۱۴۰۳ق، بحارالانوار الجامعه لدرر اخبار الائمه الطاهره، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۱۹. مصباح یزدی، محمد تقی، ۱۳۷۸ش، نظریه سیاسی اسلام، قم: موسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی.
۲۰. مصطفی، جعفریپشه، واژگان سیاسی قرآن کریم، حکومت اسلامی، ش ۲۲، ۱۳۸۰، صص ۱۷۸ - ۱۹۵.
۲۱. مک اولیف، جین دمن، ۱۳۹۲ش، دایره المعارف قرآن، تهران: انتشارات حکمت.
۲۲. مکارم شیرازی، ناصر، ۱۳۷۴ش، تفسیر نمونه، تهران: دارالکتب الاسلامیه، چاپ سی و دوم.
۲۳. میرمحمدی، سیدضیاءالدین، بارانی، محمدرضا، درآمدی بر چیستی تمدن اسلامی از دیدگاه مستشرقان، فصلنامه تاریخ اسلام، سال سیزدهم، ش ۱۲، ۱۳۹۱، صص ۷ - ۴۶.
۲۴. نظری، مرتضی، ۱۳۷۱ش، بررسی شیوه‌های تبلیغات مسیحیت علیه اسلام، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.
۲۵. نعناکار، عبدالکریم، حبیبی، محمدحسن، جایگاه مردم در حکومت از منظر نهج البلاغه، انتشارات ارمغان طویی، ۱۳۹۰.
۲۶. واعظی، احمد، ۱۳۸۶ش، حکومت اسلامی، قم: انتشارات مرکز مدیریت حوزه علمیه قم.
۲۷. واگلری، لورا واکسیا، ۱۳۹۱، پیشرفت سریع اسلام، مترجم: سید غلامرضا سعیدی، قم: کلبه شروق.
۲۸. Crone, P., & Hinds, M. (۱۹۸۶). God's Caliph: Religious Authority in the First Centuries of Islam. Cambridge: Cambridge University Press.
۲۹. Esposito, J. L. (۲۰۰۲). Unholy War: Terror in the Name of Islam. New York: Oxford University Press.
۳۰. Grunebaum, G. E. von (Ed.). (۱۹۵۵). Unity and Variety in Muslim Civilization. Chicago: University of Chicago Press.

٣١. Kuru, Ahmet T. Islam, Authoritarianism, and Underdevelopment: A Global and Historical Comparison. Cambridge: Cambridge University Press, ٢٠١٩.
٣٢. Lefebvre, Henri. Pour connaître la pensée de Karl Marx. Paris: Bordas, ١٩٧٧.
٣٣. Lewis, B. (١٩٨٨). The Political Language of Islam. Chicago: University of Chicago Press.
٣٤. Michael G. Roskin, Countries and Concepts, Politics, Geography, Culture, person publisher, ١٢th edition, ٢٠١٣.
٣٥. Peter Mc Loughlin and Tommy Robinson, Mohammad's Koran Why Muslims kill for Islam? ٢٠١٧.
٣٦. Robert spencer, Islam religion of bigots, USA: The David Horowitz Freedom Center, ٢٠١٣.
٣٧. Rodinson, M. (٢٠٠٢). Muhammad: Prophet of Islam (New ed.). London: Tauris Parke Paperbacks.
٣٨. Said, E. W. (١٩٧٨). Orientalism. New York: Pantheon Books.
٣٩. Watt, W. M. (١٩٥٦). Muhammad at Medina. Oxford: Clarendon Press..