

معرفی کتاب: دین و دولت در ایران نقش علما در دوره ی قاجار

دکتر علینقی منزوی

[تالیف: پرفسور حامد الکار و ترجمه: دکتر ابوالقاسم

سری]

[مجله ی وحید 260 و 261، سال 1356 در 368 ص و صص 77-90،
و مانده ی آن در صفحه ی 14]

[این مقاله نشان می دهد که تا قبل از جمهوری اسلامی علما در ایران به اصول شیعه پایبندی داشته اند و تنها در حکومت "اسلامی" فعلی است که دوباره به پان اسلامیزم دامن زده می شود و اصول نسبتاً مترقی هزارساله شیعه فدای هوسهای سیاستبازان میگردد و بدنامی جهانی برای شیعه ببار می آورد. - ویراستار آوریل 2008]

یکی از سودمندترین کتبی که دربارهی تاریخ اجتماعی معاصر دو قرن اخیر کشور به تازگی پخش شده، این کتاب است. چون من از خواندن آن لذت برده ام و استفاده کرده ام بهترین ستایش از آن را در نقد آن دیدم، که گفته اند: ستایشی به از شمار پذیر نمودن عیبها نیست! نخست شایسته است، چند غلط به اصطلاح لپی را یادآوری کنم تا وقت خوانندگان، مانند من، برای تصحیح آن به هدر نرود و سپس به نقد مطالب بپردازم. در این تصحیح با غلطهای چاپی کاری ندارم زیرا هر خواننده متوجه آن خواهد شد:

مولف محترم یا ترجمان گرامی، شادروان "معلم حبیب آبادی" ما را که در 29 تیر ماه سال 1355 درگذشت "بیدآبادی" کرده اند و این غلط در صفحات 34، 39، 49، 61، 71، 150، 157 و 362 تکرار شده است.

آقا باقر بهبهانی (1117-1206) پسر محمد اکمل در ص 49 به نام بهبهانی و پس از آن به غلط، بصورت سید محمد باقر بهبهانی ذکر شده است، صفحات: 55، 62، 79، 82، 84، 86، 94، 231.

در صفحه 72 در پاورقی 47، سطری افزوده اند که هیچ-گونه ارتباطی به مطلب ندارد و میتواند حذف شود. صفحه 113 س 14 "متهمان یکسر" به جای متهم کنندگان بکار برده شده است.

در صفحه 126 سید مجاهد محمد بن علی اصفهانی (1180-1242) را به غلط به نام سید محمد اصفهانی فرزند ارشد

سید محمد باقر بهبهانی آورده ولی در جاهای دیگر او را سید محمد اصفهانی خوانده که باز بهتر است.

در صفحه 177 سطر اول نامفهوم است و شاید با جا بجا کردن " که " تا اندازه ای مفهوم شود.

در صفحه 240 واژه "مکله" به جای "مجله" بکار رفته است، و سبب آن خط من دراری تركها است، که مرا نیز يك بار دچار همین اشتباه و از بی دقتی خودم شرمسار کرده بود. در ترکیه مجله را به جای Majalle به صورت Macale می نویسند. این عنوان نام قانون مدنی کشور عثمانی است که عربی آن را شیخ محمد حسین کاشف الغطا به نام "تحریر المجله شرح کرده و در نجف به سال 1359-1362 در سه مجلد چاپ کرده است.

در صفحه 251 سطر 14 (عده ای به خانهای اعتماد السطنه) درست است.

در صفحه 266 سطر آخر (حمید محمد زاده) درست است، نه حامد.

در صفحه 280 و 288 "قال اسیری"! شاید "مال امیری" باشد که از دهات اصفهان است.

– بزرگترین عیب این چاپ نداشتن فهرست نامه های اشخاص، احزاب و روزنامه و کتابها و جاها می باشد.
– اگر پشت جلد متن انگلیسی را در سمت نسخه ی فارسی چاپ می کردند، خواننده می توانست مطمئن شود که نام درست مولف همین "حامد الگار" است نه "حمید الجار"!

اینک نقد مطالب:

پیش از هر چیزی چنین به نظر می رسد که مولف محترم مانند يك دانشمند بی طرف که خواسته است درباره ی تاریخ اجتماعی ملتی جز ملت خود بررسی کند، کوشیده است تا مانند افراد آن ملت بی اندیشد و از دیدگاه ایشان قضاوت نماید و احساسات ملی و مذهبی آنان را در الفاظ رعایت نماید. ولی با آن که مولف ما این معنی را منظور می داشته باز هم گاهی که به شدت تحت تاثیر سوابق ذهنی خود قرار گرفته از قلمش کلماتی ناخواسته تراوش کرده است. همان گونه که مولف بدرستی فهمیده و بیان داشته است. جنبش "پان اسلامیزم" در ایران از آغاز به خوبی پذیره نشده و با پایان سده ی نوزدهم در ایران بدان خاتمه داده شد (ص 319). ولی باز می بینیم که مولف با علاقه ای مخصوص از آن یاد می کند و از "سنت گرایی" برخی قشرها یا افراد ایرانی، بدون توجه به این که این سنی گرایی خود پی آمدهای "پان اسلامیزم" است، بسختی دفاع می کند تا آن

جا که گاهی بالحنی نزدیک به خشونت يك سنی دو آتشه می-گوید: «به طور کلی علیه تشیع در قرن نوزدهم ایران اتهامات بدعت و شیفتگی زیاد را می‌توان وارد دانست» (225ص).

دفاع مولف از "تسنن" یا دستکم "سنت‌گرایی" او را در این کتاب می‌توان به اشکال زیرین مشاهده کرد:
الف - خلط و آمیزش مذهب با سیاست، این نظریه مخصوص سنیان است ولی مولف با چنین عینک که بر چشم زده است می‌خواهد مسایل ملت شیعی ایران را تجزیه و تحلیل نماید.

ب - عدم تفکیک حق‌الله از حق‌الناس و شرعی بشمار آوردن همه‌ی مسایل و احکام. یعنی پوشانیدن لباس مذهب بر روی همه چیز.

ج - دفاع از پان اسلامیزم، بگذریم از کاربرد عبارت "کرم الله وجهه" که از نظر سنی کلمه حق ایراد به‌الباطل و تحقیری در لباس مدح باشد.

در فصل اول: با این که مولف مقدمات را درست چیده، نتیجه‌ی نادرست گرفته و پرسشی بدین گونه طرح کرده است: با در نظر گرفتن تعلیمات مذهبی شیعه در دو مورد:

1- مرجعیت علما

2- مشروعیت دولت،

آیا کشمکش میان مقامات مذهبی و مقامات دولتی، از تعلیمات مذهبی سرچشمه گرفته یا عاملی دیگر داشته است؟ (ص5).

در پاسخ بدین پرسش، مولف با توجه به تمایل کنونی مذهب شیعه به عدم مداخله در امور سیاسی، پس از شدت عملی که شیعه در دوران اموی نشان می‌داده‌اند و بدون توجه به مساله "غیبت و حضور امام" و فرق میان آن دو زمان، يك حکم غیر منصفانه صادر کرده است که عقاید شیعه را معجونی از: "انکار حقانیت قدرت موجود" و "عدم تمایل به مخالفت" اعلام می‌دارد (ص6).

ولی واقع چنین است که: مذهب شیعه در زمان غیبت [امام معصوم،] "حق‌الله" را از "حق‌الناس" جدا ساخته و وظایف روحانیان را منحصر به "حق‌الله" کرده است. [شیعه] حل و فصل مسایل مربوط به "حق‌الناس" را به ریش‌سفیدان محلی (حکم عرف و عادت) فرا گذاشته است. "ریش‌سفیدان" غیر از داورانی که "طرف دعوا قبول می‌کردند غالباً همان دولت‌ها یا نمایندگان دولت‌ها می‌بودند که در دوران حکومت خلفا "دولت جائر" خوانده می‌شدند. روابط مردم با دولت موجود، از نظر مالیات و اجرای مقررات عمومی

در کتاب‌هایی به نام "خراجیه" (ذریعه 7- 144) و هم-الثواقب (ذریعه 25- 243) که در دوران صفوی تالیف شده-اند و کتبی مانند الجامع الناصری (ذریعه 5- 75) و عقاید المسلمین (ذریعه 15- 285) از تالیفات دوران قاجار معین شده است.

4- یکی از مظاهر "تفکیک مذهب از سیاست" در مذهب شیعه در دوران غیبت را می‌توان در متوقف الاجرا دانستن چهار حکم سیاسی مشاهده نمود:

1- جهاد 2- قضا 3- حدود 4- نمازهای سیاسی.

اجرای این چهار حکم از نظر سیاسی بودن آن‌ها مشروط به حضور امام معصوم می‌باشد و بنا بر این در زمان غیبت امام متوقف می‌مانند. این مساله یکی از موارد [اصلی] اختلاف آشکار میان فقه شیعه با فقه سنی بوده و هست و از قرن چهارم در چهارصد اصل شیعه منعکس است. سنیان که تا روز سقوط خلافت عثمانی در استانبول 1923 اصل "تفکیک سیاست از مذهب" را قبول نداشته‌اند، همه‌ی احکام سیاسی را مو به مو اجرا می‌کرده و یا دستکم مدعی اجرای آن می‌بودند، از بزرگترین ایرادهای سنیان علیه شیعه یکی همین مساله می‌بوده است که در "الفرق بین الفرق" بغدادی 439م و "مقالات الاسلامیین" اشعری 330م مکرر دیده می‌شود و شیخ طوسی 460م و دیگران نیز در هر يك از باب‌های فقه درباره‌ی این چهار حکم مشروط بودن اجرای آن‌ها را به "زمان حضور امام" تصریح کرده‌اند. در مورد احکام مرکب که "جنبه‌ی" حق‌الله" و "حق‌الناس" در آن‌ها ترکیب شده است آن‌ها را از یکدیگر تفکیک می‌کردند. مثلاً هنگامی که يك "سرقت = دزدی" رخ می‌داد، جنبه‌ی "حق‌الله" که اجرای حد "قطع ید سارق" باشد متوقف الاجرا می‌ماند و جنبه‌ی "حق‌الناس" آن که باز گردانیدن مال مسروق است، به ریش‌سفیدی "ریش‌سفیدان" محلی (محکمه‌ی عرف) واگذار می‌شده است که ممکن بود با "داوری" منتخب طرفین که غالباً روحانی محل یا نماینده‌ی حکمران صورت می‌گرفت حل گردد. پس اجرای حدود شرعی (کیفرهای بدنی) مانند سه حکم سیاسی دیگر در زمان غیبت در میان تمام شیعیان جهان متوقف الاجرا بوده است. حال اگر در زمانی يك یا دو فئودال یافت شده‌اند که اتفاقاً در اثر باسواد بودن مقام روحانیت را هم اشغال کرده بوده‌اند و خواسته‌اند حدود را برطبق اجتهاد خود اجرا کنند، این مساله استثنایی است و نمی‌تواند ملاک حکم مذهبی برای شیعیان قرار گیرد. رساله‌ی اجتهادی که وی در این

باره نگاشته است (ذریعه 25: 31) برای مجتهدان دیگر حجت نیست. و هم چنین حکم نمازهای سیاسی آدینه‌ی عیدین که با ترتیب خاصی و بستن شمشیر توام است و از سال 260 هجری تا پایان دوره‌ی نخست حکومت صفوی متوقف الاجرا بوده است و تنها پس از قیام شاه عباس و کشتار فیلسوفان در قزوین به سال 1002 و انتقال پایتخت از آن جا به اصفهان و برای دفع اتهام الحاد که سنیان استانبول بر شیعیان وارد می‌کردند و ایشان را بی‌نماز ملحد می‌خواندند، دستور برقراری منصب امام جمعگی (جمعه) صادر شد و نماز آدینه برقرار گردید. و با این که آن را به صورت "مستحب مذهبی" نه واجب سیاسی اجرا کردند، باز هم مورد اعتراض فقیهان درست کار شیعه قرار گرفته و بیش از یک صد رساله درباره‌ی آن نفیاً و "اثباتاً" نگاشته آمد (ذریعه 15: 62-82).

5- برداشتی که آقای الگار مولف محترم از اصل "تفکیک مذهب از سیاست" کرده است و آن را به صورت "معجون متناقض" مرکب از دو حکم زیرین:

1- عدم ضرورت هیچ‌گونه اقدام برای اصلاح سیاسی.
2- کامل نبودن رژیم زیر سایه‌ی عدم حقانیت، در آورده است، کاملاً نادرست است. زیرا هر فرد شیعی، خواه روحانی باشد و خواه نباشد، مانند هر انسان دیگر هیچ رژیم حتی رژیم سوئد و سویس - را کامل مطلق نمی‌داند، و وظیفه‌ی انسانی (نه مذهبی) خود می‌داند که در راه تکامل آن بکوشد. هرگاه یک روحانی شیعی دست بکار سیاسی زد، او نیز به عنوان یک فرد معمولی اقدام می‌کند نه به عنوان نمایندگی مذهب و از این روی بسیار شده که روحانیان شیعی را در دو قطب مخالف سیاسی می‌یابیم و هیچ‌کدام دیگری را تکفیر نمی‌کنند، چنان که یکی سلطنت‌طلب و دیگری جمهوری‌خواه است. ایشان با یکدیگر می‌جنگند ولی این جنگ سیاسی است نه مذهبی! زیرا که مذهب شیعه هیچ یک را ترجیح نمی‌دهد و درباره‌ی آن حکمی ندارد. این عقل افراد است که ایشان را به جانبداری از این یا آن وادار می‌کند! البته ممکن است رهبران هر یک از دو قطب سیاسی از نظر قشر مردم راه خود را مذهبی و [راه] طرف مقابل را لامذهبی جلوه دهد، ولی این رفتار آنان نیز نمی‌تواند حکم مذهبی بسازد.

6- آقای الگار می‌گوید: حدود قضاوت‌های عرف و شرع مشخص نبوده است (ص 19) این سخن او نیز نادرست است. فقیه با عنوان فقاهات مذهبی تنها به "حق‌الله" می‌پرداخته است و "حق‌الناس" در محکمه‌ی عرف و با احکام عرفی حل و

فصل می‌گردیده است. اگر دیده می‌شود که در دوران ضعف دولت‌های مرکزی محکمه‌هایی به نام "محاکم شرع" به مسایل حقوقی هم رسیدگی می‌کرده است، باید متوجه بود که آنان نیز حکم را نیز با استناد بر ادله‌ی عرفی و تشخیص عرف صادر می‌کرده‌اند. همه‌ی احکام مندرج در اخبار و احادیث همگی از منبع عرف سیراب می‌شده‌اند، نه به عنوان حکم آسمانی.

7- آقای الگار می‌گوید: فرقه‌ی شیعه حقانیت قدرت دنیوی را انکار کرده است (ص21). این سخن به طور مطلق نادرست می‌باشد، زیرا که صفت "غاصبانه بودن حکومت خلفا" فقط به زمان حضور امام یعنی تا سال 260 ق مربوط است و هرگاه بتوان در مورد مدعیان خلافت دروغین صفت "دولت جائر" بکار برد، باز به حکومت‌های سنی به استانبول تا سال 1923 منحصر خواهد بود. پس هیچ‌گاه شامل حکومت‌هایی که صفت مذهبی به خود نمی‌دادند مخصوصاً آنان که خود را شیعی مذهب می‌دانستند مانند آل بویه و برخی از ایلخانیان و سربداران و... نخواهد بود. هم چنین شامل حکومت‌هایی که امروزه به درست یا نادرست خود را منتخب مردم می‌شمرند نخواهد بود.

نمایندگان مردم ایران اعم از روحانیون و غیر روحانی به سال 1324 ق در مجلس موسسان اول گرد آمده یک مرکز واحد برای همه‌ی "ریش‌سفیدان" کشور برگزیدند و اختیارات قضایی را که طبق مذهب شیعه در حال حضور امام، مخصوص او و نمایندگان او است و در حال غیبت امام با "ریش‌سفیدان" و محاکم عرف پراکنده در دهات بوده است در یک سازمان به نام دادگستری متمرکز ساختند.

8- آقای الگار با این که اعتراف دارد که در دوره‌ی صفوی کسی حقانیت دولت را انکار نمی‌نموده، باز می‌گوید: تکامل فقه بعد از ایشان نقش مجتهد را تثبیت کرد (ص31). در این جا باید پرسید اگر مقصود ایجاد نقش سیاسی برای مجتهد باشد که در اثر بی‌لیاقتی دولت‌ها به خود اجازه‌ی چنان مداخله داده باشند، پس جنبه‌ی مذهبی نداشته، بلکه یک نوع هرج و مرج سیاسی بوده است. و اگر مقصود تثبیت رهبری در بیان "حق‌الله" باشد پس آن حق ایشان است و دولت نباید در آن مداخله کند، البته در این صورت نیز هر فرد روحانی می‌تواند مانند فرد غیر روحانی در سیاست نظر دهد و مداخله کند و هرگاه در اثر لیاقت به مقام رهبری رسید، رهبری او "رهبری ملی" است نه "رهبری مذهبی" و چون طبیعتاً رهبری هر نهضت با افراد با سواد آن است، در ایران نیز پیش از تاسیس

دارالفنون یا جداشدن علم و دانشگاه از روحانیت و مسجد، رهبری بیشتر نهضت‌ها به دست روحانیان می‌بود، چون باسواد بودند.

در قیام‌هایی که آقای الگار نشان داده که رهبری آن‌ها به دست روحانیان بوده، بسته به وضع طبقاتی آن‌ها به دو دسته تقسیم می‌شوند، آن دسته از قیام‌ها که از طرف فئودال‌های اصفهان و قزوین و تهران رهبری شده است عقب‌گرا و برضد گسترش فرهنگ و تمدن، برضد راه آهن و صنعتی کردن کشور، علیه جنبه‌های مثبت شاهان قاجار می‌جنگیدند و آنان را نمی‌توان "پیشرو" و آزادی‌خواه نامید.

9- مولف می‌گوید: تمایلاتی که ذاتی سلطنت شیعه است در دوران قاجار حدت یافت و با عوامل دیگر که از دنیای خارج آمده بود ترکیب شد و کشمکش میان علماء و دولت را پدید آورد (ص37).

باید گفت: شیعه در زمان غیبت همچون يك مذهب، نه سلطنت‌طلب است نه جمهوری‌خواه. مردم ایران در جریان تاریخ در کنار باقی ملت‌های خاورمیانه با اندیشه‌های نوین اروپا آشنا شدند و نهضت‌هایی گوناگون پدید آوردند. پیدا است که این نهضت‌ها در کشورهای سنی رنگ تسنن داشت و در کشور شیعی رنگ تشیع، چنان که در میان مسیحیان رنگ ظاهری مسیحی می‌داشت. معلوم نیست آقای الگار از این "تمایلات ذاتی سلطنت شیعه" چه منظور داشته است! و در کجای مذهب شیعه سلطنت‌طلبی سراغ دارد.

10- آقای الگار در بخش صفوی کتاب (ص37-42)، ایشان را طلیعه تشیع ایران نامیده (ص42) که پس از قرن‌ها تسلط تسنن پدید آمده (ص38) و بی‌توجه به فرق دو رژیم صفوی پیش از سال 1002 و پس از آن علت ضعف و سقوط صفویان را تشیع تند و مبارزه ایشان با تسنن و تصوف برشمرده است (41-42). من برای توضیح مطلب باید چند نکته را به پا کنم:

الف- اختلاف تشیع و تسنن دو جنبه سیاسی و فلسفی دارد. اختلاف سیاسی در شخص جانشین پیغمبر و نوع انتخاب یا انتصاب او است که آیا باید علی باشد به انتصاب خدایی یا ابو بکر به انتخاب سران قریش؟ اختلاف فلسفی ایشان در مسائلی هم چون: توحید اشرافی است یا عددی؟ بشر مختار است یا مجبور؟ حسن و قبح عقلی است یا شرعی؟ فیض الاهی پس از مرگ محمد ادامه دارد یا قطع می‌شود؟ و مانند این مسائل است که در هر يك تالی اول آن اندیشه

خردگرا و گنوسیزم هندو ایرانی و مورد قبول شیعه و معتزله و تائید آن اندیشه یهود فلسطینی قبل از اسلام و مورد اعتقاد سنیان است که مذهب رسمی خلفای عرب بوده است [که قرن‌ها بر ایران سلطنت (خلافت) خشن سنی راندند و هر آنچه را که بر خلاف عقیده توحید عددی یهودی بود بسوختند و نابود کردند].

ب - در جریان تاریخ اسلام هر چه به پیش برویم جنبه‌ی سیاسی اختلاف ضعیف و جنبه‌ی فلسفی آن قوی‌تر می‌نماید و هر چه به پایین بیاییم به عکس می‌شود. تا در دوره‌ی دوم صفوی از سال 1002 به بعد جنبه‌ی فلسفی اختلاف بکلی مسکوت یا تحت‌الشعاع قرار داده می‌شود و جنبه‌ی سیاسی آن به صورت (جنگ علی و عمر) تشدید می‌گردد.

ج - هنگام یورش عرب بر ایران مردم ساکن در شرق فرات تا رود سند اسلام را به صورت گنوسیستی آن که با اندیشه‌ی آبا و اجدادی ایشان سازگارتر می‌بود پذیرفتند و با شکل سنی حکومتی آن همواره مبارزه می‌کرده‌اند (منزوی، سیمرغ و سیمرغ، یغما؛ سال 30: 338-340). مبارزه ایدئولوژیک با فلسفه‌ی مذهبی خلفای عرب، مردم شرق فرات را به سوی مخالفان سیاسی خلفا کشانید و جنبه‌ی سیاسی تشیع پدید آمد.

بنا بر این توضیح هیچ‌گاه مذهب سنی حاکم عربی مورد قبول توده‌های مردم ایران واقع نشده بوده است تا صفویان طلیعه‌ی تشیع نامیده شوند. و اگر مقصود مولف طلیعه‌ی حکومت شیعی باشد بازهم وجود حکومت‌های آل بویه و برخی ایلخانان و سربداران طلیعه بودن را از آنان سلب می‌کند. پس اگر قیام شاه عباس را طلیعه‌ی تسنن به نامیم شاید به حقیقت نزدیک‌تر باشد. زیرا چنان که تاریخ نشان می‌دهد: رژیم صفوی در پیدایش خود از گنوسیزم و عرفان که ایدئولوژیک همه‌ی ایرانیان می‌بود استفاده کرده آن را مذهب رسمی قرار داد، و به همین سبب توانست بی‌مقاومت چشم‌گیر به سال 905 مورد قبول همه‌ی ملت ایران قرار گیرد. البته عشایر ترک و ترکمن سنی که در دوران عباسی با کمک خلفای بغداد به ایران مهاجرت کرده بودند، مقاومت‌هایی رخ داد ولی نه به قدری که مورخان آن را بزرگ جلوه دادند. به هر حال در عهد صفوی مردم آریایی شرق ایران از غرب ایران گنوسیست‌تر و ضدسنی بودند و از نظر سیاسی هم دلی‌خوش از خلفای عرب به یاد نداشتند. سنی‌شدن بعدی ایشان واکنشی بود در برابر روش دولت صفوی در دوره‌ی دوم که از سال 1002 به بعد با تاکید بر تشیع سیاسی، به مبارزه با تشیع

پرداختند، یعنی گنوسیزم را که ایدئولوژیک پدران همه‌ی آریاهای شرق و غرب ایران بود کوبیدند. این رفتار صفویان در دوره‌ی دوم حکومتشان نه تنها گنوسیست‌های آریایی شرق ایران را نیز به سنت-گرایی انداخت، و در داخل ایران کوچک نیز می‌توان آن را نخستین گام در جدایی مذهبی میان دولت و ملت بشمار آورد.

شاه عباس در 1002ق مکتب‌های فلسفه و عرفان را در قزوین نابود ساخت، پایتخت را از آن جا به اصفهان برد. و سیاست مذهبی را به دست مشتی قشری سنت‌گرا سپرد تا در مسابقه‌ی ریای مذهب از سنیان استانبول عقب نماند. این رفتار که حقاً باید طلیعه‌ی سنت‌گرایی در ایران نامیده شود، هرچند حربه‌ی اتهام الحاد را که ترکان سنی استانبول بر ایران وارد کردند کند کرد، لیکن علت وجودی استقلال ایران را نیز در برابر دستگاه پر زرق و برق خلافت اسلامی، در تاریکی نهاد! : اگر ریای مذهبی بهتر از مذهب عرفانی است، پس چرا باید ایران از مرکز مذهب (استانبول) جدا نماند؟ هر چه این روش دوران دوم صفوی گسترش بیشتر می‌یافت، دولت ایران سست پایه‌تر می‌گردید، تا به دست مشتی افغانی سنی‌نما (گنوسیست‌هایی که خیال می‌کردند سنی هستند) سرنگون شد و نادر قلی ترکمن، مذهب شیعه را از مقام يك "نهضت روشن‌فکرانه‌ی جهان اسلام" پایین آورد و به صورت یکی از پنج مذهب فقهی قشری سنی اعلام نمود. هر چند ملت ایران که هزار سال در برابر تسنن خلفای عرب مقاومت کرده بود به نادر مهلت اجرای نقشه را نداد، ولی مسابقه‌ی قشری بازی میان استانبول و اصفهان و سپس تهران هم چنان ادامه یافت و موجبات جدایی ملت از دولت، روز به روز افزایش یافت.

11- آقای الگار می‌گوید: لحظه‌ی واقعاً بحرانی برای شیعه در ایران انتقال از يك جامعه‌ی صرفاً مذهبی به يك دولت ملی بود، نه يك حکومت به ظاهر مشروطه - سپس او می‌افزاید: بی‌علاقگی مذهب شیعه به نقش دولت از رهگذر انتظار مهدی است - سپس در پاورقی شماره 10 نمونه‌ی آن بی‌علاقگی را در ترك نماز آدینه نشان می‌دهد. (ص40).

چنان که در (بند4) گذشت: شیعه آگاهانه مذهب را از سیاست جدا نموده است، ترك نماز جمعه نیز مانند سایر احکام سیاسی نه از روی "بی‌علاقگی" بلکه از روی علاقه‌ی کامل آن به تفکیک است. و از سده‌ی یازدهم که بسته گریخته نماز جمعه را اجرا کرده پس از حذف مظاهر سیاسی

آن (مانند بستن شمشیر] و خواندن خطبه به نام خلیفه غاصب[) و آنرا هم به عنوان "عبادتی مستحب مذهبی محض" اجرا می‌کنند نه به عنوان يك واجب سیاسی.

و این که آقای الگار انتقال جامعه ایران را به يك دولت ملی موجب بحرانی در تشیع می‌شمرد ناشی از همان بی‌توجهی او به فرق میان دو حالت "حضور و غیبت امام" است (بند 3). مولف می‌پندارد که شیعه در نظر دارند فلسفه‌ی سیاسی سه قرن اول خود (حالت حضور) را در قرن بیستم (حال غیبت امام) پیاده کنند. و لذا می‌گوید: پذیرفته شدن مشروطه بی‌مقاومت شیعیانی که حاکمی جز يك تن معصوم را قبول ندارند، به سبب ظاهری بودن و پوچ بودن مشروطه‌ی ایران بوده است، پس هرگاه حکومت ملی واقعی روی کار آید مذهب تشیع با بحران رو به رو خواهد شد، زیرا باید یا از عقیده دست بکشند و یا قیام کنند.

ولی ما در بندهای گذشته دیدیم که فلسفه‌ی سیاسی سه قرن اول شیعه نظری محض است، مذهب شیعه در دوران غیبت شکلی خاص برای رهبری جامعه پیشنهاد نمی‌کند و در نتیجه هیچ نظری خاص به هیچ يك از گروه‌های متقابل سیاسی ندارد و جز کلیاتی هم چون: "هر کدام بیشتر به نفع جامعه‌اند بهتراند" توصیه ای نمی‌کند. پس این مردم هستند که باید تشخیص دهند که کدام گروه سیاسی بیشتر بسود جامعه هستند. آری برخلاف گفته‌ی آقای مولف، مردم شیعه، حکومت به ظاهر مشروطه را براستبداد ترجیح می‌دهند و "مشروطه‌ی واقعی" را نیز از "ظاهری" برتر می‌شمرند و هیچ بحرانی هم مذهب شیعه را حتی با روی کار آمدن ملی-ترین شیوه‌های حکومت تهدید نمی‌کند.

12- آقای الگار می‌گوید: میر محمدحسین پسر بزرگ مجلسی مقام او را احراز کرد (ص 41). باید گفت: میر محمدحسین پسر میرمحمد صالح بن عبدالواسع خاتون آبادی صاحب "مناقب الفضلاء" است (ذریعه 22: 333) او پسر دختر مجلسی بود و پس از مرگ پدرش "ملاباشی" شد. پدرش صالح داماد و جانشین مجلسی بوده است. لکهارت نیز محمد حسین را به غلط جانشین مجلسی شمرده (لارنس لکهارت، انقراض صفویه: 82) و لیکن مولف ما غلطی بر لکهارت افزوده او را پسر مجلسی هم خوانده است.

13- در (ص 52-56) آقای الگار مخالفت با تصوف را از طرف علمای شیعه قلمداد می‌کند ولی تاریخ نشان می‌دهد که قیام عباس در 1002 و کشتار فلاسفه‌ی قزوین، جنگ "صوفی - فقیه" را براه انداخت، اختلاف بهایی و داماد،

در بدری ملاصدرا ویران کردن خانقاه فیض، بازگشت به ترجیح عربی نویسی بر فارسی‌نویسی سبک کردن و تحقیر قهرمانان ملی ایران مانند ابومسلم و تالیف 18 ساله برضد ابومسلم (ذریعه 4: 150) تهیه‌ی رساله ضد تصوف و داخل کردن آن در میان کتاب اردستانی و نسبت دادن آن به محقق اردبیلی عارف قرن دهم (ذریعه 6: 286, 10: 205, 24: 388) و وادار کردن مجلسی به انکار کتابی که پدرش مجلسی اول در دفاع از تصوف نگاشته بود (ذریعه 4: 495-498)، همه‌ی اینها پی‌آمدهای سیاسی قیام [مرجعانه و ضد شیعی] شاه عباس بوده است. این سنت‌گرایی مورد اعتراض علماء نیز واقع شده است (ذریعه 25: 243). این روش سیاسی عهد دوم صفوی هم چنان که در (بند 11) گذشت سبب وجودی استقلال ایران را سست کرد. زیرا که به قول سید حیدر آملی: "تصوف باطن تشیع و تشیع ظاهر تصوف است" (الحقایق الراهنه: 68) پس سقوط اصفهان به سبب نزدیک شدن به سنیان بود نه دوری از آنها چنان که الگار می‌پندارد.

14- مولف می‌گوید: از جمله‌ی تناقضات شیخی‌گری بکاربردن اصطلاحات صوفیان همراه با انکار شدید تصوف است (ص 97).

این تناقض قابل انکار نیست ولی باید دلیل آن را در سابقه‌ی هزار ساله‌ی آن یافت. چه بسیار رخ داده که فشار مذهب سنی دولت خلفاء مردم را مجبور می‌نموده است که با ناسزاگویی و تبری [ظاهری] از گذشتگان خود، ایدئولوژی پدران خود را نگاه‌داری کنند یا با اندک عقب‌نشینی صورت آن را تغییر دهند: قدریان به همین منظور از مرجیان محکوم شده جدا شدند و بدیشان ناسزا گفتند، معتزلیان همین کار را با قدریان پس از محکوم شدن ایشان کردند، اشعری نزدیک به این روش را درباره‌ی معتزله پیاده کرد، شیعه آل‌بویه و اشعریان قم همین رفتار را با غلات شیعه انجام دادند (ذریعه 24: 322) هر یک از این گروه‌ها سخن‌پیشینیان خود را، با اندکی تغییر به نفع سنیان حاکم، گرفتند و اندیشه‌ی اصیل و فراموش شده اسلامی نامیدند، چنان که در عصر ما نیز صادرات آشکار اروپایی را محصولات اندیشه و تمدن فراموش شده‌ی اسلامی می‌خوانند.

آری احمد احساسی که پس از دو قرن محکومیت صوفیان پدید آمد، ناچار بود سخنان ایشان را با تبری از گویندگانش تکرار کند. این کشاکش میان دو اندیشه‌ی متضاد گنوسیزم ایرانی [محکوم] و تسنن عربی [حاکم] در همه-

ی 14 قرن دیده می‌شود؛ غزالی که در کتاب‌های خود فتوای اباحه‌ی جان و منال و ناموس باطنیان اسماعیلی، شیعی را داده است، گنوسیزم ایشان را در بست وارد تسنن کرده است. غزالی از تسنن چیزی جز تبرئه و تطهیر خلفا باقی نگذارد، او تسنن سیاسی را برای حفظ منافع خلفای عرب نگاه داشت و تمام ایدئولوژی تسنن را يك جا دفن کرد (منزوی، غزالی و سیاست، مجله‌ی کاوه: 66-68).

دولت ایران در آغاز تماس با اروپا و تجدد، دچار پرسش‌های روشن‌فکرانه‌ی آشنایان با اروپا شده بود. آخوندهای اصفهان و قزوین در این زمان در اختیار فئودال‌ها بودند و میرغضبانان بدان سئوال‌ها پاسخ می‌دادند. فتح علی شاه به دنبال آخوندی می‌گشت که بی‌فک و فامیل و بی‌آب و زمین بوده و از علوم اجتماعی (فلسفه و تاریخ) بهره‌ای داشته باشد تا بتواند با اندک عقب‌نشینی و بریدن سرشاخ‌های زیادی تنه‌ی اصل معتقدات را نیرومند سازد و پاسخی قانع‌کننده‌تر و منطقی‌تر برای روشن‌شدگان تهیه نماید. پس بهتر از آن شیخ بحرینی که کمی با فلسفه نیز آشنا بود نیافت، ولی او نیز مورد تکفیر فئودال‌های اصفهان و قزوین واقع شد. بیشتر نوشته‌های احساسی پاسخ به مسایلی است که از طرف روشن‌فکران دوران اول تجدد مطرح شده است. به طور مثال او برای حل مشکل طول عمر امام حالت "هورقلیا" را مطرح ساخته است.

15- صفحه‌ی 144: درباره‌ی هنری مارتین و کتاب "میزان الحق" او و ردیه‌ها که علیه او نگاشته شده است (ذریعه 1: 522, 6: 257, 10: 214, 12: 286, 16: 203 و 384 و 21: شماره 5422 و 22: شماره 7778 دیده شود).

جالب توجه است که در همین عصر چند کتاب دیگر در دفاع از اسلام به نام مولفانی یهودی تازه مسلمان شده چاپ و پخش شده است (ذریعه 2: 452, 20: 152, 25: 59-61).

16- صفحه‌ی 168: مولف محترم داستان هجوم وحشیانه سعودی‌ها را بر کربلا و نجف و ویران کردن هنرکده‌های مذهبی آن سامان را با سنی‌زدگی نقل نموده است. او از عباس عزاوای مولف "العراق بین الاحتلالین" که مدرک کار مولف ما (الگار) بوده، و خود به گرایش شونیزم عربی و وهابی‌گری شهرت داشته نیز تندتر رفته است. آقای الگار این عمل وحشیانه را مبارزه با اعمال "شرك‌آلود" و "بت-پرستی" نامیده است. برای این هجوم وحشیانه کتاب "ماضی النجف و حاضرها" (1: 234) و منتظم ناصری (3: 78) دیده شود.

17- صفحه 128: مولف از رفتار امیرکبیر که مثل میرزا آقاسی، در گسترش نظارت سازمان‌های دولتی و گسترش "دادگاه‌های عرف" به ضرر "دادگاه‌های شرع" کوشید انتقاد نموده، کار میرزا آقاسی را ناشی از تصوف او و کار امیرکبیر را "بی‌هیچ ادراک کامل" توصیف می‌کند. در صورتی که گسترش نفوذ دادگستری و کوتاه‌کردن دست فئودال-هایی که برخلاف شرع دست به قضاوت و اجرای حدود زده، و با گسترش آموزش و پرورش، و صنعتی‌شدن، و ایجاد راه آهن، مبارزه می‌کرده‌اند از افتخارات امیرکبیر است. روحانی نامیدن چنین فئودال‌ها و قراردادن ایشان در ردیف روحانیون عالی‌قدری که با مردم کوچه و بازار همکاری کرده مشروطیت را تاسیس کردند، گذشته از این که جنبه‌ی علمی ندارد، سوءظن یک ایرانی را نسبت به [منشاء] نظریات مولف تحریک می‌کند. مگر نه یکی از ایشان بود که تبریز را به روس‌ها تحویل داد و سپس با ایشان به قفقاز رفته حقوق بگیر آنان شد؟ (ص 133).

18- صفحه 191-193 و 220 تعزیه: آقای الگار درباره‌ی این هنر مذهبی ریشه‌دار ایرانی خیلی سنی مآبانه قضاوت کرده است، آن را ساختگی! ناسازگار با شریعت! نامیده و تایید ناصرالدین شاه آن را "سوء مذهب" خوانده، هنر نقاشی و پیکرتراشی و نمایش سه بعدی را (ص 254) تمایلات بتپرستانه (ص 222) اهانت به روح اسلام! (ص 223) خوانده است.

دشمنی با تعزیه را شونیست‌های عرب زیر پرچم تسنن علم کرده و برخی ایرانیان سنت‌گرا نیز زیر عنوان اتحاد اسلام از آنان پیروی کرده‌اند. نقشه‌ی شونیستی پان عربیست‌ها و نیت مذهبی سنت‌گرایان ایرانی قابل فهم است، لیکن نظر مولف این کتاب که یک "خاورشناس" انگلیسی است به سختی قابل تفسیر است. چرا تئاتر مذهبی و نقاشی ایقون‌ها برای اروپاییان هنر است و برای ما "سوء مذهب"؟ تئاتر مذهبی از زمان آل بویه جزو مذهب تشیع بوده، نقاشی را ثعالبی در "یتیمه الدهر" جزو صفات "ذمیمه‌ی!" شیعه شمرده، شیخ طوسی 460 و طبرسی 548 تحریم پیکره تراشی را بدعت سنیان دانسته‌اند (تفسیر آیه‌ی 51 سوره‌ی بقره دیده شود).

19- ص 223: اعتراض مولف بر "توقیر اغراق" آمیز ناصر الدین شاه از امامان شیعه، مانند اعتراض سنیان بر عقیده‌ی عصمت چهارده معصوم رنگ روشن‌فکر نمایی به خود گرفته است. سنیان نیز خود عصمت شدید مادی را برای یکی از چهارده تن پایه‌گذاری کرده‌اند، عصمت رقیق و

معنوی سیزده تن دیگر را از خرافات شیعه می‌شمرند، گویی خرافه بودن عصمت بستگی به شماره‌ی معصومان دارد!

20- ص 223 عیدها: مولف محترم، بر رسمیت‌دادن اعیاد شیعه اعتراض می‌دارد گویی مولف فراموش کرده‌اند که بیش‌تر اعیاد اسلامی که بیرونی در "آثار الباقیه" یاد کرده شیعی هستند و همگی از بدعت‌های تمدن ایرانی است و عرب‌های سنی کم‌کم و با مقاومت سخت از شیعیان واگرفته‌اند چنان که عید تولد پیغمبر را نیز سنیان تا قرن هشتم بدعت می‌شمرند.

گویی مولف محترم توجه ندارند که ملت ایران اول شیعه است و بعد مسلمان! و به همین سبب چشمه‌ی علم و فلسفه اسلام که پس از غزالی در همه کشورهای سنی خشکید در ایران جریان داشت و سلسله زرین فلاسفه: نصیر طوسی، جمشید کاشانی، صدر ترکیه، دوانی، دشتکی‌ها، داماد، صدرا، نراقی، سبزواری، ادامه یافت که مانند ایشان را در آسیای صغیر و شمال آفریقا نمی‌یابید! شاید بتوان ارتباطی میان آن عیدها و این سلسله پیدا کرد.

21- ص 243: مولف محترم سخن اعتمادالسلطنه را که "عدل عمری" به سپهسالار نسبت داده، اعتراف دشمن شمرده است. ولی گمان نمی‌کنم مقصود اعتمادالسلطنه از "عدل عمر" صفت مدح بوده باشد، تا اعتراف بشمار آید. زیرا که در اصطلاح مردم ایران، این کلمه کنایت از علمی است که به ظاهر عادلانه و در واقع ظلم و غیر انسانی باشد. به خاطر دارم مادرم را که سخت‌ترین پرخاش و ناسزا که به فرزندانش می‌گفت، آن بود که پسرش را عمر و دخترش را عایشه خطاب می‌کرد.

22- فصل یازدهم کتاب (ص 257-285) دو پیش‌گام دگرگونی ملکم و جمال. این دو مرد آزادی خواه ولی پرمدها و مغرور بودند که در غریبی لاف‌های گزاف زدند تا "پان‌اسلامیست‌های" ترک و ایرانی را بخودشان امیدوار ساختند. ولی ظاهراً ارمنی‌زاده بودند ملکم مانعی برای استفاده از وی شد (ص 283) برخلاف جمال که نه تنها ملیت خود را تغییر داد، بلکه معاونش ابو تراب عارف ساوجی را نیز "عارف افندی" کرد (ذریعه 24: 433) و علناً به اسلام زیر پرچم عثمانی دعوت کرد (ص 281) و همین اشتباه او باعث شکست دعوتش در ایران شد (ذریعه 24: 23). پایه‌ی تحصیلات جمال شیعی - ایران بود، او در نطق استانبول (ص 271) و در پاسخی که در پاریس به رنان داد (ص 274) نبوت را با دیده‌ی فارابی و ابن سینا تفسیر کرده است. و از این‌رو آقای الگار که با عینک سنی می‌نگرد آن‌ها

را "ضد دین" و متناقض با نوشته‌هایش در "عروه الوثقی" می‌داند (ص274). این درست است که جمال در عروه الوثقی سنی مآبانه نوشته و از سخنان استانبول و پاریس دور است ولی سخنان پاریس و استانبول وی "فارابی سینیایی" و شیعی است نه ضد دین!

ناصرالدین شاه جمال را به ایران دعوت کرد (ص276) تا شاید از روحانیت فلسفی او همان استفاده را کند که فتح علی شاه از احمد احسائی (بند14) توقع داشت ولی جمال مانند احمد نبود جمال دل‌باخته‌ی "پان اسلامیزم مذهبی" بود چیزی که سید مرتضا 436 زیر بار آن نرفته، و نادر شاه نتوانسته بود آن را برملت ایران تحمیل کند (بند10). و آشتیانی در جواب يك "پان اسلاميست" گفته بود: رهبری ابو بکر، عمر، عثمان پذیرفتنی نیست! (ص322). پس از رفتن جمال به ترکیه "پان اسلامیزم مذهبی" وی به صورت سیاسی و زیر پرچم ترک‌ها در آمد و در ایران محکوم شد. ده سال پس از مرگ جمال مشروطیت ایران شیعی و مستقل از خلاقیت اعلام شد. ولی باز هم اضافه بر علمای عراق که برخی از ایشان که پول تلگراف‌های خود را نیز از عثمانی می‌گرفتند (ص317) در خود ایران نیز جمال پیروانی چون شیخ الرییس قاجار 1336ق داشت که در رساله‌ی "اتحاد اسلام" چ بمبئی 1312 علناً از اتحاد زیر پرچم عثمانی دم می‌زد. پس از سقوط عثمانی که "پان اسلامیزم" از دست ترک‌ها به دست عرب‌ها افتاد، در ایران به صورت رقیق‌تر "سنی‌گرایی" ادامه یافت در میان آخوندهای قم و مشهد "سنی‌گرایی" نوعی تجدد و روشن‌فکری بشمار می‌آمد. حاج ابو عبدالله زنجانی (م1360ق) و شریعت سنگلجی از پرچمداران سنی‌گرایی در ایران بودند. احمد کسروی در آغاز کارش سنی‌گرایی داشت و فقط هنگامی که شونیزم شدید عرب، کتاب او "التشیع و الشیعه" را با بی‌اعتنایی تلقی کرد کسروی ناچار به فارسی سره‌نویسی پرداخت و تسنن و تشیع را با هم کوبید و "ورجاوند بنیاد" را پایه نهاد.

23- ص294: در مورد نامه‌ی میرزا حسین شیرازی به ناصر الدین شاه، یادآور می‌شوم که در کتابچه‌ی "تاریخ دخانیه" (ذریعه 3: 252) تالیف حاجی علی پدر صاحب ذریعه، متن دو نامه از میرزا حسن برای ناصر الدین شاه دیده می‌شود.

و این که آقای الگار در ص 296 می‌گوید: شیرازی نسبت فتوا را به خودش نمی‌نکرده، در کتابچه‌ی حاجی علی یاد

شده، صورت تلگرافی با امضای شیرازی در تایید فتوا
نیز دیده می‌شود.

24- ص 303 : آقای الگار تعبیر فوریه و جمال را که میرزا
حسن شیرازی را مجتهد کربلا نه سامره خوانده‌اند، اشتباه
می‌دانند، در صورتی که اشتباه نیست زیرا که مردم ایران
واژه‌ی کربلا را به جای عراق به کار می‌برده و هنوز نیز
به کار می‌برند.