

جریان روشنفکری و وارونه‌نویسی غرب‌شناسی

عالم‌ان شیعه در تاریخ معاصر ایران

احمد رهدار^۱

◆ چکیده

از دو سده پیش تا کنون، بنا به دلایلی چند، تاریخ‌نگاری معاصر ایران، بیشتر با خامه جریان روشنفکری رقم خورده است. این جریان، به گونه‌ای به تبیین تاریخ سیاسی معاصر ما پرداخته است که خود بتواند در آن نقش کلیدی و محوری را بازیگر باشد و جریان رقیب آن یعنی جریان دینی — که در حقیقت، جریان محوری تاریخ معاصر ما بوده است — به بهترین نحو به حاشیه رانده شود. یکی از موضوعات مهم که می‌توان در آن، سهم نقش دو جریان مذکور را مشخص کرد، نوع مواجهه این دو جریان با پدیده غرب است — که به نوعی می‌توان آن را به عنوان مهم‌ترین چالش جدی قرون اخیر در کشورمان دانست. برخی

۱. دانش‌آموخته حوزه علمیه قم و دانشجوی دکتری علوم سیاسی با گرایش اندیشه سیاسی

از روشنفکرانی که تلاش کرده‌اند به این مهم بپردازند عبارت‌اند از: دکتر فریدون آدمیت، دکتر علی شریعتی، دکتر عبدالهادی حائری و حامد الگار. این در حالی است که در آثار این نویسندگان، هیچ‌گاه «نگاه عالمان شیعه به غرب» به صورت مسأله محوری و سؤال اصلی مطرح نشده است و این تا حدودی قضاوت درباره آنها را مشکل می‌کند. وجه مشترک همه این آثار، فقدان مواجهه‌ای صحیح از جانب عالمان دینی با پدیده غرب می‌باشد؛ چیزی که اسناد و وقایع تاریخ حقیقی معاصر ما آن را تأیید نمی‌کند.

کلیدواژه‌ها: علمای شیعه، غرب، غرب‌شناسی، جریان‌شناسی، روشنفکری

◆ درآمد

حجت خداوند در میان بندگان که تا زمان پیامبر اکرم(ص) در قالب نبوت الهی تجلی داشت، با خاتمیت پیامبر اسلام پس از رحلت ایشان، در قالب امامت الهی ظاهر گشت. در دهه‌های نخست اسلام، امت مسلمان در دو گام، از خط اصیل امامت فاصله و زاویه گرفتند؛ نخستین گام در سقیفه برداشته شد که نتیجه آن جایگزینی خط خلافت به جای امامت گشت و دومین گام به صورت کمرنگ در عهد بنی‌امیه و بنی‌عباس و سپس به طور پررنگ در سلسله‌های مختلف حاکم برداشته شد که نتیجه آن جایگزینی خط سلطنت به جای خلافت گشت؛ البته در موارد قابل توجهی، عنوان همان خلافت بود، اما جان‌مایه درونی آن به سلطنت بیشتر شبیه بود. هر کدام از دو دستگاه خلافت و سلطنت که به ترتیب ایده «جانشین خدا بودن» و ایده «سایه خدا بودن» را یدک می‌کشیدند، دارای کارویژه‌های خاص - و در بیشتر موارد، متفاوت - بودند و ایران اسلامی، گاه در سایه دستگاه خلافت و گاه در سایه دستگاه سلطنت، حیات تاریخی - سیاسی خود را ادامه می‌داد. در قرون اخیر و با ورود اندیشه سیاسی غرب به ایران، دستگاه سومی پا به عرصه اجتماع سیاسی گذاشت که به ظاهر و صورت، مبتنی بر رأی مردم بود و عنوان دستگاه پارلمانی - مشروطه را برای خود برگزیده بود.

در سراسر عمر ایران اسلامی پس از غیبت امام دوازدهم(عج)، دستگاه دیگری نیز به نام

دستگاه مرجعیت شیعه وجود داشت که بیرون از دستگاه رسمی وقت و در اعصار و امصار متفاوت، نسبت متفاوتی با آن برقرار کرده بود. در مقطع تاریخی‌ای که این نوشته متکفل بررسی آن است (عصر قاجاریه)، دستگاه رسمی حاکمیت در قالب سلطنت حضور دارد و دستگاه مرجعیت شیعه و نیز دستگاه پارلمانی - مشروطه در بیرون از دستگاه رسمی و در حال رقابت با آن هستند تا اینکه ابتدا در نهضت مشروطه، دستگاه پارلمانی - مشروطه و سپس در انقلاب ۱۳۵۷ دستگاه مرجعیت شیعه جایگزین دستگاه سلطنت شدند. البته دستگاه مرجعیت شیعه - که پس از حاکمیت یافتن، با عنوان دستگاه ولایت فقیه بیشتر شناخته شد - نسبت خاصی با دستگاه پارلمانی - مشروطه نیز برقرار کرد.

در میان دستگاه‌های سیاسی فوق‌الذکر، تنها در دستگاه مرجعیت شیعه بود که دین به عنوان محوری‌ترین عنصر و عامل حضور داشت و نقش‌آفرینی می‌کرد. این در حالی بود که سایر دستگاه‌ها، حتی دستگاه پارلمانی - مشروطه نیز نسبت خاصی با دین برقرار کرده و هرگز ساز مخالفت و ناسازگاری با دین نخواستند. اما به اصطلاح، دال برتر این دستگاه‌ها (گفتمان‌ها)، دین نبود. در این میان، می‌توان یک مقطع تاریخی را از سایر مقاطع متمایز کرد و آن مقطع، عصر صفویه می‌باشد؛ اگر نگوییم دین و خاصه مذهب شیعه در دستگاه سلطنت صفوی، دال برتر بوده است، حداقل این است که از جایگاه ویژه و نسبتاً بالایی برخوردار بوده است به گونه‌ای که در سایه مساعدت دستگاه سیاسی وقت، آن‌چنان در اندیشه و ذهن و نیز قلب و ضمیر مردم نفوذ می‌یابد که از آن پس، به عنوان کلیدی‌ترین عنصر هویت ایرانی، در همه تحولات مهم اجتماعی - سیاسی کشور ایران، یعنی تحولاتی که در آن توده مردم برای دفاع از مصالح و هویت خود حضور داشتند، نقش بازی کرده است. مهم‌ترین جریانی که این هویت را نمایندگی می‌کرده است، جریان روحانیت شیعه به طلایه‌داری مرجعیت شیعه بوده است که هم از مراتب ایمان و تقوای بالا و هم از عرق و حمیت ملی بالا برخوردار بوده است و

با تکیه بر همین دو بخش^۱ هویت خود به حضور تاریخی‌اش در تحولات ایران معاصر، استمرار بخشیده است. تا جایی که نگارنده معتقد است تمامی تحولات مهم سده‌های اخیر در کشور ما بر محور همین هویت ترکیبی - مزجی صورت گرفته است. در مقابل، تاریخ‌نگاری جریان روشنفکری بر این ادعاست که اساسا عالمان دینی هیچ‌گونه شناختی از غرب - که به گمان آنها محوری‌ترین عنصر جریان‌ساز در سده‌های اخیر کشور ما می‌باشد - نداشته و یا اگر هم داشته، به شدت، ناقص و حتی غیر واقعی بوده و نتوانسته سیری از اجمال به تفصیل و از سطح به عمق داشته باشد.^۲ این تحقیق

مهم‌ترین ملاحظه‌ای که می‌توان بر تاریخ‌نگاری‌های آدمیت داشت، بیگانه بودن وی با اساس هویت مرکبه جدیدی بود که برای ایرانیان از صفویه به این طرف ایجاد شده بود. آدمیت نه با مآثر ملی - تاریخی ایرانی به خوبی آشناست و نه با مذهب و آیین شیعه. از این رو، وی هرگز نتوانسته است تحلیلی حقیقی از رفتارهای سیاسی مردمی که در ذیل این هویت مرکبه قرار دارند ارائه دهد.

در صدد است تا به گزارشی از چهار نظریه در این خصوص - به همراه بررسی و نقد اجمالی آنها - بپردازد. پیش از ورود به اصل بحث، بایسته است به مفاهیم کلیدی تحقیق، اشاره شود: تحول و تطور: منظور از تحول شناخت غرب در اندیشه عالمان شیعه، صرفا یک تحول تاریخی نیست، هر چند این تحول، در تاریخ صورت گرفته است. منظور از تحول، حرکت از

۱. این دو بخش هویت ایرانی، به صورت مزجی ترکیب شده‌اند و قابل تفکیک عینی - مگر در مقام انتزاع - نمی‌باشند.
۲. مواجه شدن با چنین ادعایی، مسلما پای این پرسش را به میان می‌کشد که چگونه ممکن است نمایندگان و طلایه‌داران جریان دینی که پاسداران و نگهبانان هویت عنصر ایرانی‌اند، در قبال جدی‌ترین چالش‌های هویتی زمان خود، سکوت اختیار کنند و تکاپویی نداشته باشند؟!

اجمال به تفصیل و از سطح به عمق (البته با امعان نظر به این نکته که میان اندیشیدن در سطح با سطحی اندیشیدن تفاوت وجود دارد) می‌باشد. علاوه بر این، منظور، تحول در نفس درک عالمان شیعه از پدیده غرب می‌باشد.

علما: منظور از علما در این تحقیق، علما به معنی خاص آن می‌باشد؛ یعنی کسانی که صاحبان افتاء بوده‌اند و اساساً جریان دیانت را در تاریخ معاصر ما مدیریت و رهبری کرده‌اند. البته به تبع و نیز به تناسب، در مواردی سخن از کسانی به میان آمده است که در این ردیف نمی‌باشند ولی در عین حال، نظر به تأثیر خاص یا ویژگی دیگری که داشته‌اند، به دیدگاه‌ها و موضع‌گیری‌های آنها در قبال غرب اشاره شده است. با این حساب، منظور از علما و عالمان در این تحقیق، مرجعیت شیعه و روحانیت مجتهد ذی نفوذ (مرجعیت محلی) می‌باشد. غرب: منظور از غرب در این تحقیق، غرب جغرافیایی و یا حتی صرفاً غرب تکنیکی - ابزاری یا... نمی‌باشد، بلکه بیشتر، غرب به مثابه یک سیستم، منظومه، شبکه و حتی مسامحتاً گفتمانی جامع لحاظ شده است که دارای ابعادی متفاوت و تجلیاتی مختلف می‌باشد. به عبارت دیگر؛ در این تحقیق، غرب به مثابه پیکری واحد لحاظ شده است که امکان فهم و قرائت آن از ابعاد و حیثیات متفاوت می‌باشد.

غرب‌شناسی: چه غرب‌شناسی را متناظر معکوس شرق‌شناسی بدانیم و چه ندانیم - که البته حق این است که ندانیم - در این تحقیق، غرب‌شناسی به معنی اصطلاحی و خاص آن مراد نشده است. به عبارت دیگر؛ در این تحقیق، شناخت صرف غرب از سوی عالمان دینی اراده نشده، بلکه بیشتر شناخت معطوف به عمل مراد بوده است. به همین علت، به رغم علم به تفاوت میان غرب‌شناسی و غرب‌ستیزی^۱، چون به نتایج شناخت غرب توسط عالمان دینی نیز نظر داشته‌ایم (شناخت معطوف به عمل)، ناگزیر از تبیین موضع‌گیری عملی آنها - که طبیعتاً به خود، حالت غرب‌ستیزی گرفته است - بوده‌ایم. به طور خلاصه، در این تحقیق، غرب‌شناسی به

مجموعه اندیشه‌ها و عمل‌هایی اطلاق شده است که به منظور ترسیم و تبیین موقف و افقمان و نیز نسبت میان این دو از جانب عالمان شیعه صورت گرفته است.

جریان‌شناسی: منظور از جریان و جریان‌شناسی در این تحقیق، پیگیری طولی و خطی یک اندیشه در بستر تاریخ معاصر می‌باشد به گونه‌ای که در هر مقطع تاریخی مشخص شود که یک اندیشه، وام‌دار چه میراثی از گذشته خود می‌باشد و چه میراثی برای آینده خود می‌گذارد. روشنفکران: منظور از روشنفکران در این تحقیق، طیفی از ایرانیانی هستند که به نوعی علاوه بر اینکه دانش‌آموخته دانشگاه‌ها و دیگر محافل علمی غربی هستند، به مبانی، متدها و غایات علمی غرب نیز دل سپرده و به دنبال تحقق آنها در کشور ما از طریق خطی به نام اصلاحات و به منظور همسان‌سازی ایران و غرب بوده‌اند. این افراد برای نیل به مقاصد خود، از رویارویی با جریان دینی ابایی نداشته، هر چند به اقتضای شرایط زمان و مکان در بسیاری موارد ترجیح می‌دادند به صورت تاکتیکی در تعامل با آن باشند.

◆ دیدگاه دکتر فریدون آدمیت

فریدون آدمیت^۱ یکی از مورخان سکولار تاریخ معاصر است. وی در خصوص بسیاری از

۱. فریدون آدمیت (متولد ۱۲۹۹) پسر عباس‌قلی خان قزوینی بنیانگذار سازمان فراماسونری «مجمع آدمیت» می‌باشد. مجمع آدمیت مرکزی بود که پدر آدمیت آن را به سفارش میرزا ملک‌خان ناظم‌الدوله، پس از قیام مردم تهران به رهبری ملا علی کنی علیه مرکز فراموش‌خانه و به آتش کشیدن آن، راه‌اندازی شد. فریدون به مناسبت اینکه پدر او بنیانگذار مجمع آدمیت بود، از سوی سازمان فراماسونری به لقب آدمیت مفتخر گردید! وی از دوران رضاخان (در سال ۱۳۱۸ ش) تا واپسین سال‌های سلطنت محمدرضا، بیش از ۲۴ شغل و پست دولتی در وزارت خارجه، از جمله شغل‌های ذیل را عهده‌دار شد: دبیر دوم سفارت ایران در لندن، معاونت اداره اطلاعات و مطبوعات، معاونت اداره کارگزینی، دبیر اول نمایندگی دائمی ایران در سازمان ملل متحد، رایزن سفارت ایران در سازمان ملل، نماینده ایران در کمیسیون حجیت (وابسته به شورای اقتصادی و اجتماعی ملل متحد)، نماینده ایران در کمیسیون حقوقی تعریف تعرض، مخبر کمیسیون امور حقوقی در مجمع عمومی نهم، نماینده ایران در کنفرانس ممالک آسیایی و آفریقایی در باندونگ، مدیر کل سیاسی وزارت خارجه، مشاور عالی وزارت امور

موضوعات تاریخ معاصر کشور ما، کتاب، رساله و مقاله نوشته و منتشر کرده است. در میان افراد و جریان‌های مهمی که وی درباره آنها اظهار نظر کرده است، قضاوت درباره برخی از علما و به طور کلی درباره جریان روحانیت و علمای شیعه نیز به وضوح مشهود است. همان‌گونه که گذشت، عمده نگاه وی، ناظر به نحوه رویکرد علمای قبل و بعد از نهضت مشروطه به غرب می‌باشد.

ادعای محوری آدمیت در خصوص کیفیت تعامل علمای شیعه با غرب و مؤلفه‌های آن، این است که علما، اساساً با غرب و سیاست روز، بیگانه هستند و هیچ اطلاعی از آن ندارند. وی که در جای‌جای کتاب‌های خود دغدغه اثبات این دیدگاه را دارد، تلاش می‌کند تا برای دیدگاه خود، از دیگر نویسندگان، رجال سیاسی و روشنفکران نیز تأییدیه بیاورد. به عنوان مثال؛ وی به نقل از احتشام‌السلطنه می‌آورد:

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 دیگر، به نقل از میرزا آقاخان کرمانی می‌آورد:

این علمای ما یک استقلال ذاتی از خودشان ندارند... اگر تبدلی در اوضاع سلطنت و

خارجه، معاونت وزارت امور خارجه، سفیر ایران در لاهه، سفیر ایران در مسکو، سفیر ایران در فیلیپین، سفیر ایران در هند و...

وی بسیاری از کتاب‌های خود را در زمان محمدرضا شاه به رشته تحریر درآورد. کتاب اندیشه‌های میرزا فتحعلی آخوندزاده وی، که مفتخر به دریافت جایزه از دربار سلطنتی شد، به قدری ضد دین بود که حتی در عصر محمدرضا شاه، توقیف شد و سرانجام به دستور خود شاه، از توقیف خارج شد. در آستانه پیروزی انقلاب اسلامی، آدمیت به همراه چند تن از دوستان و همفکرانش، در دفاع از رژیم پهلوی طرحی ریخت تا بدان وسیله بتواند از رژیم دفاع کند. وی، مرکزی تحت عنوان کانون نویسندگان راه انداخت و خطاب به دولت، اعلامیه چاپ می‌کرد. در این اعلامیه‌ها، ضمن درخواست از دولت برای به رسمیت شناختن این کانون، بر اجرای قانون اساسی، اعلامیه حقوق بشر، آزادی انتخابات و... تأکید می‌شد.

۱. فریدون آدمیت، *ایدئولوژی نهضت مشروطیت ایران*، تهران، پیام، ۱۳۵۵، ص ۱۶۱.

دولت بشود و به خصوص اگر علما دخالت بکنند، آن وقت می‌ترسیم کسی از عهده امور مملکت و سیاست و پلئیک 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 تقوی 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.^۱

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

در اصلاح کار و دفع هرج و مرج، باید باطنا، 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 فنانیزم 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.^۲

از سوی دیگر، آدمیت معتقد است که کثرت و حدت اعلامیه‌ها و بیانیه‌های روشنفکران و عناصر مترقی نیز باعث شد تا ملت به مسائل سیاسی و غرب آشنا شوند و علما را تحت فشار

۱. همان، ص ۲۹ - ۳۱.

۲. همان.

اساسا جریان روشنفکری از آنجایی که همواره چشم به دهان غرب دوخته است، نیز، همواره اصالت را به جریان‌ها، افراد و موضوعات برآمده از غرب داده است. بر همین اساس است که آنها آن هنگام که تلاش کرده‌اند در چهره یک مصلح اجتماعی برآیند، راه نجات و اصلاح جامعه را در کپی‌برداری کلیشه‌ای از متناظرهای غربی امور می‌دانستند.

آوردند و به نشر آن برخاستند. سپس عنصر مترقی طبقه روحانی به آن گرایش یافت و با تغییر اصولی و شرعی به پشتیبانی آن آمد. با این بیان، آدمیت برای علما صرفا انفعال از روشنفکری را به رسمیت می‌شناسد و تازه آن دسته از علمایی را هم که معتقد است که با غرب آشنایی یافتند، با پیشوند عنصر مترقی یاد می‌کند، یعنی آنها هم که توانستند غرب را فهم کنند و با مسائل آن آشنا شوند، کسانی بودند که دیگر به اصول روحانیت پایبند نبودند، بلکه چون مترقی شدند، توانستند با غرب آشنا شوند!

آدمیت در تحلیل خود از نحوه رویکرد علما به غرب، در صدد القای چندین مطلب غیر واقعی است:

گذارند تا آنها نیز به میدان آیند و از طالبات مردم دفاع کنند. وی، پس از آوردن چند نامه که به نقل از ناظم‌الاسلام کرمانی، از جانب روشنفکران، خطاب به مردم و علما نوشته شده است، می‌نویسد: افکار عام، تحت تعالیم سیاسی عنصر مترقی، محرک دستگاه روحانی گردید، آن را به راه خود کشاند. ابتکار ابداء از علما نبود.^۱

البته، وی معتقد است که سیاست مشروطیت یا حکومت مردم یکی از بنیادهای اصلی مدنیت غربی بود که روشنفکران و معتقدان مسلک ترقی

۱. همان، ص ۱۶۳.

۱. علما با مسائل سیاست داخلی و خارجی کاملاً بیگانه بودند و به لحاظ تاریخی، زمانی وارد گود سیاست شده‌اند که روشنفکران همه توده مردم را آشنای به وظایف سیاسی‌شان کرده بودند. در حقیقت، علما بیش از آنکه پیشرو باشند، تابع و پیرو بوده‌اند.
۲. به‌رغم بی‌اطلاعی علما از مسائل سیاسی، آنها خود، مدعی حقانیت، اعلمیت و حکومت بر مردم بودند. جهل مردم و عوام‌زدگی آنها باعث می‌شد تا مردم دیر به ماهیت ادعاهای واهی علما پی ببرند.
۳. علما آن‌چنان غرق در مطالبات شیطانی بودند که اگر تنها در مقام لفظ و شعار هم زیر بغل آنها بتوانیم هندوانه بگذاریم و برای آنها آقایی و سیادتی به رسمیت بشناسیم، آنها بدان راضی و خشنود خواهند شد.
۴. روشنفکران، بسان مادرانی حقیقی برای ملت هستند که در دعوی با ملایان نامادری، آنگاه که قرار است به روند ملت آسیبی برسد، آنها از حق خود گذشت می‌کنند و حاضرند بر خلاف میلشان به ملایان باج دهند.
۵. روشنفکران، به صورت تاکتیکی با علما ائتلاف کرده‌اند تا بدین وسیله بتوانند از نفوذ روحانیت برای دفاع از حقوق ملت استفاده کنند. پس این روشنفکران بودند که علمای از هیچ جا بی‌خبر را وارد گود مسائل مربوط به غرب کردند. در حقیقت، تاکتیک روشنفکران، این بود که «طبقه روشنفکر که نماینده اندیشه ترقی و سیاست عقلی است، نمی‌خواهد حرکت مشروطیت به بستر شریعت‌خواهی بیفتد، اما یاری دست‌گاز روحانی را در حد معینی می‌طلبد.»^۱ مهم‌ترین ملاحظه‌ای که می‌توان بر تاریخ‌نگاری‌های آدمیت داشت، بیگانه بودن وی با اساس هویت مرکبه جدیدی بود که برای ایرانیان از صفویه به این طرف ایجاد شده بود. آدمیت نه با مآثر ملی - تاریخی ایرانی به خوبی آشناست و نه با مذهب و آیین شیعه. از این رو، وی هرگز نتوانسته است تحلیلی حقیقی از رفتارهای سیاسی مردمی که در ذیل این هویت مرکبه قرار

دارند ارائه دهد، بلکه برعکس، وی در تاریخ‌نگاری‌های خود نه تنها به چنین مردمی - که در حقیقت ایرانی واقعی بودند - پرداخته است، بلکه بیشتر مکتوبات و نوشته‌های خود را در توصیف و حتی تنزیه روشنفکرانی پرداخته است که از کمترین مشابهت با این هویت برخوردار بودند و حتی در موارد متعددی آن را انکار کرده و با آن به تعارض برخاسته‌اند. در نوشته‌های آدمیت، به همان میزان که عنصر روشنفکری پررنگ است، عنصر دین و دینداری کم‌رنگ است و بلکه به جرأت می‌توان گفت که نوشته‌های وی در حکم مانیفست روشنفکری می‌باشد. یکی از محققان تاریخ معاصر در نقد نگاه آدمیت درباره جریان‌های مذهبی در تاریخ معاصر می‌نویسد:

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

ب) ایراد دومی که تحقیقات و نوشتارهای دکتر آدمیت دارد این است که وی در صد 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.

ج) 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.^۱

اساساً جریان روشنفکری از آنجایی که همواره چشم به دهان غرب دوخته است، نیز، همواره اصالت را به جریان‌ها، افراد و موضوعات برآمده از غرب داده است. بر همین اساس است که آنها آن هنگام که تلاش کرده‌اند در چهره یک مصلح اجتماعی برآیند، راه نجات و اصلاح جامعه را در کپی‌برداری کلیشه‌ای از متناظرهای غربی امور می‌دانستند. چه اینکه در

۱. موسی نجفی، بنیاد فلسفه سیاسی در ایران عصر مشروطیت، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۶، ص ۱۱، ۱۲.

شریعتی نیز مانند اغلب منورالفکران دوران قاجاریه و پهلوی به تأسی از سیطره گفتمان‌های رسمی غرب به دنبال جایگزینی یک جریان جدید در رهبری جنبش‌های اجتماعی به جای عالمان دینی است. طبیعی است که چنین محقق‌هایی نمی‌تواند بپذیرد که جریان رقیب که دارای ریشه‌های تاریخی در فرهنگ جامعه هست و هنوز هم اصیل‌ترین، پرقدرت‌ترین و مردمی‌ترین جریان در رهبری جنبش‌های اجتماعی ایران می‌باشد می‌تواند درک منطقی‌تری نسبت به این جریان در فهم مسائل ایران داشته باشد.

مقام تحلیل و آسیب‌شناسی اجتماع نیز، با اصالت دادن به تحولات و وقایع غربی، با همان مفاهیم، معیارها، شیوه‌ها، مبانی و مآلی غربی به ارزیابی و قضاوت می‌نشستند. غرب برای روشنفکری ما نه تنها به مثابه یک الگو، بلکه به مثابه خط قرمزی مطرح بوده است که هرگز نباید از آن عدول کرد.

◆ دیدگاه دکتر علی شریعتی

دکتر علی شریعتی یکی دیگر از نویسندگانی است که بخش‌های قابل توجه نوشته‌ها و گفته‌های وی درباره روحانیت شیعه به ویژه در خصوص نسبتی است که این جریان با جریان غرب برگزار کرده است. در نوع تاریخ‌نگاری‌های پس از او، از وی به عنوان یک روشنفکر اجتماعی یاد شده است که دردهای جامعه

خویش را بسیار پرشور و پردرد بیان می‌دارد. چه اینکه، از مجموع آثار مکتوب وی نیز برمی‌آید که خودش نیز به دنبال تحقق چنین رسالتی بوده است.^۱ آسیب‌شناسی و نقد نظام و سازمان روحانیت یکی از موارد مهمی است که وی بدان همت نهاده است، البته نوشته‌های

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

دکتر شریعتی درباره روحانیت، بسیار فراتر از زاویه‌ای است که در این تحقیق بدان نیاز داریم. در حقیقت در این تحقیق، تنها به نوشته‌هایی از وی نیازمندیم که به نوعی ما را به فهم دیدگاهش در خصوص نگاه علمای شیعه به پدیده غرب راهنمایی می‌کند. در این خصوص، تنها به ذکر موارد ذیل اکتفا می‌کنیم:

۱. در عصری که شریعتی شروع به بالیدن و تأمل ورزیدن کرده است (یعنی دهه ۴۰ و ۵۰) هر چند در گوشه و کنار، متفکران ایرانی نیم‌نگاهی نیز به پدیده غرب داشته‌اند، اما مسأله محوری بسیاری از آنها نه غرب که از سویی مارکسیسم و از سویی استبداد داخلی بوده است. از همین روست که حتی نظریه‌پردازانی چون علامه طباطبایی و شهید مطهری نیز در آن عصر بیشتر به مارکسیسم و ماهیت آن پرداخته‌اند تا به غرب. جریان روحانیت، نظر به الحاد روشن و واضحی که در اندیشه مارکسیسم نهفته، تقریباً می‌توان گفت متفقاً در برابر مارکسیسم موضع‌گیری کرده است. این برخلاف جریان غرب است که از سویی، الحاد مضمحل در اندیشه و تفکر غرب به صراحت و وضوح الحاد مارکسیستی نیست، لذا برخی از جریان‌ها یا افراد روحانی در خصوص تعامل با آن نظر مثبت داشته‌اند و از سویی، برخلاف مارکسیسم که هیچ‌گاه به مرحله نهادسازی و نظام‌سازی نرسید، غرب چون دارای برنامه نهادسازی و نظام‌سازی بود، اخذ و اقتباس تکنیک، روش و علم آن نه تنها مورد مخالفت روحانیت قرار نگرفته بلکه گاه مورد پیشنهاد آنها نیز قرار گرفته است. در مجموع می‌توان دریافت که نظریه‌پردازی درباره کیفیت تعامل با غرب نسبت به نظریه‌پردازی درباره کیفیت تعامل با شرق به مراتب سخت‌تر می‌باشد. به رغم این، از آنجا که مباحثی که شریعتی درباره روحانیت مطرح کرده است محدود به تنها عصری که در آن می‌زیسته نمی‌باشد و بلکه گستره تاریخ معاصر ما را به تمامه پوشش می‌دهد، می‌توان به روشنی به دیدگاه وی درباره نگاه روحانیت به غرب دست یازید.

۲. یکی دیگر از نکات مهم در فهم دیدگاه شریعتی درباره نگاه عالمان شیعه نسبت به غرب این است که علاوه بر مواردی که شریعتی صریحاً در این خصوص به قضاوت پرداخته است،

موارد متعدد و زیادی می‌توان در نوشته‌های وی جست که لازمه یا نتایج آنها به روشن کردن این بحث کمک می‌کند.

شریعتی اگر چه به ویژه به استعمارستیزی روحانیت توجه ویژه دارد، اما نه تنها ارتباطی منطقی میان این موارد پیش‌گفته با این روحیه استعمارستیزی برقرار نمی‌کند، بلکه معتقد می‌شود که باید میان روحانیت مبارز و جریان کلی روحانیت تفاوت قائل شد.

۲. با نگاهی به آثار شریعتی به روشنی درمی‌یابیم که وی کمتر به مباحث نظری در خصوص غرب توجه داشته است. شاید این امر معلول روحیه ستیزگر و چالشی وی و نیز حوزه مورد علاقه مطالعات وی (جامعه‌شناسی)^۱ باشد که بیشتر به کنش‌ها، هنجارها، ناهنجارها و مسائل روبنایی می‌پردازد تا به مسائل و مباحث نظری. به هر حال، این امر باعث شده است تا شریعتی به روحانیت نیز در همین سطح مباحث روبنایی - و نه

ضرورتاً سطحی - نگریسته باشد. از همین رو، هیچ‌گاه شریعتی به این مسأله که آیا روحانیت شیعه در خصوص مباحث نظری و فکری غرب نظریه‌پردازی کرده یا نه، نپرداخته است. در

۱. برخلاف آنچه شایع است، رشته تحصیلی دکتر شریعتی، نه جامعه‌شناسی که ادبیات فارسی است. البته وی، از سر علاقه، مطالعات ویژه‌ای در جامعه‌شناسی داشته است. شریعتی در سال ۱۳۳۴ در دوره لیسانس زبان و ادبیات فارسی در دانشکده ادبیات دانشگاه مشهد آغاز به تحصیل کرد. در سال ۱۳۳۷ فارغ‌التحصیل شد و چون رتبه اول را داشت در سال ۱۳۳۸ به فرانسه اعزام شد. وی در دانشگاه پاریس موفق به گرفتن دکترای دانشگاهی شد که به طور معمول سطح آن بسیار نازل‌تر از دکترای دولتی این دانشگاه است. دکترای دانشگاهی تنها نیاز به نوشتن یک پایان‌نامه دارد و پایان‌نامه دکتر ترجمه خلاصه بخشی از کتاب «فضائل بلخ» به زبان فرانسه بود که جمعا متن و ترجمه در حدود ۱۳۰ صفحه بوده است. (رسول جعفریان، جریان‌ها و سازمان‌های مذهبی - سیاسی ایران، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۰، ص ۲۸۴).

مقابل، این مسأله در ذهن شریعتی پررنگ بوده که برخورد روحانیت در قبال غرب استعماری - استکباری چه بوده است.

۴. اساساً قضاوت‌های شریعتی نسبت به روحانیت به شدت متناقض است. نمی‌توان گفت امکان جمع‌بندی آنها نمی‌باشد، اما به جرأت می‌توان گفت که جمع‌بندی آنها بسیار سخت است. شاید یکی از راه‌های جمع‌بندی دیدگاه‌های شریعتی در خصوص روحانیت - همان‌طور که ادوارد سعید پیشنهاد می‌دهد که برای فهم شرق‌شناسی باید ابتدا آن را ساده و تلخیص کرد - این باشد که ابتدا دیدگاه‌های وی را در این خصوص ساده و تلخیص کنیم و سپس به قضاوت و ارزیابی درباره آنها بنشینیم.

۵. در یک تقسیم‌بندی کلی نوشته‌های شریعتی در خصوص روحانیت، می‌توان آنها را در دو بخش محاسن (تعریف و تمجیدها) و معایب (نقدها و آسیب‌شناسی‌ها) جریان روحانیت قرار داد که از هر دو دسته این موارد می‌توان برای بحث غرب‌شناسی عالمان شیعه استفاده کرد.

۶. مواردی که شریعتی از روحانیت تمجید و تعریف می‌کند، به شرح ذیل است: پایگاه اجتماعی بالای روحانیت که دلیل آن تقوی، مردم‌گرایی و ساده‌زیستی آنها می‌باشد؛^۱ نظام آموزشی حوزه که از جهات متعددی بر نظام آموزشی دانشگاه برتری دارد؛^۲ مسئولیت اجتماعی فراگیر روحانیت که تقریباً با طول حیات آنها برابر است (در برابر طول مسئولیت اجتماعی روشنفکران که چهار تا هفت سال می‌باشد)؛^۳ مشعل‌داری عدالت و آزادی در طول تاریخ^۴ که علت آن عدم وابستگی فقه شیعه^۵ به حکومت‌ها می‌باشد؛^۱ پایگاه روحانیت به مثابه

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

۲. رضا احمدی، «شریعتی و روحانیت»، هفته‌نامه پیام‌هاجر (۷۸/۳/۲۷)، ص ۵۵، ۵۶.

۳. شریعتی و روحانیت، ص ۵۵.

۴. مجموعه آثار، ج ۲۱، ص ۲۴۵.

۵. الویه روا از جانب دیگری به مزایای فقه شیعه اشاره می‌کند. وی می‌نویسد:

روحانیت شیعه نسبت به سایر مکتب‌های فکری غیرمسلمان بازرتر است. آیت‌الله‌ها آثار خارجی، حتی

مهم‌ترین پایگاه برای مبارزه با استبداد و استعمار؛^۲ سختی کار روحانیت به همراه مزد کم آن

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 همین طور پشت نظریات فقهی آنها یک فکر فلسفی نیز وجود دارد. (الیویه رواج، تجربه اسلام سیاسی، ترجمه محسن مدیرشانه‌چی و حسین مطیعی امین، تهران، هدی، ۱۳۷۸، ص ۱۸۳ - ۱۸۵).

۱. مجموعه آثار، ج ۱۰، ص ۸۵.

۲. برخی عبارات شریعتی در این خصوص عبارت است از:

این یک مسأله ذوقی نیست که بگویید من آخوند دوست دارم، من آخوند دوست ندارم، این یک مسأله 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 همین ما 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 مرفعی، چهره یک یا چند آخوند را در این یک قرن می‌بینم. از سید جمال بگیر و میرزا حسن شیرازی و بشمار تا مشروطه و نهضت... (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 است، امضای یک عالم اسلامی وجود ندارد. متأسفانه و با کمال شرمندگی همه امضاها، از تحصیلکرده‌های مدرن و روشنفکر و «امروزی» و «غیر متعصب» و دارای «جهان‌بینی باز» و اومانستی و مرفعی و غیر مذهبی است! حتی اگر یکی از میان این علما می‌خواست 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 بعد برمی‌گشته و «تصحیف حر» می‌شد و آلت فعل و بالاخره به نام یک شخصیت متجدد و مرفعی اروپایی مآب غیر مذهبی 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 فضایل اخلاقی و ریشه‌های سنتی مذهب و معنی و شخصیت و تاریخ و هر چه موجودیت ملی ما را می‌سازد نیز،

تا حدی که آنها را به تعبیر و نسان مونتی تبدیل به یک «پرولتر فکری» کرده است^۱ و... از نتایج هر یک از موارد فوق می‌توان استنباط کرد که باید برخورد و رفتار روحانیت در قبال غرب رفتاری مثبت، فعالانه و از موضع عزت بوده باشد. چه، پایگاه اجتماعی بالای آنها باعث می‌شده تا به راحتی حاضر به باج دادن به بیگانگان نشوند، نظام آموزشی عالی به همراه مسئولیت فراگیر آنها باعث می‌شود تا همواره در متن مردم بوده و بیگانه با مصالح و مفاسد اجتماعی نباشند، عدالت‌خواهی آنها باعث می‌شده تا در برابر بی‌عدالتی‌های ناشی از قراردادهای تحمیلی، فریاد اعتراض برآرند و... اما شریعتی اگر چه به ویژه به استعمارستیزی روحانیت توجه ویژه دارد، اما نه تنها ارتباطی منطقی میان این موارد پیش‌گفته با این روحیه استعمارستیزی برقرار نمی‌کند، بلکه معتقد می‌شود که باید میان روحانیت مبارز و جریان کلی روحانیت تفاوت قائل شد. به نظر وی، روحانیت مبارز، «نماینده صداقت، آگاهی و مسئولیت انسانی خویش بودند، نه نماینده و سخنگوی حوزه». وگرنه، حوزه، «در حصار بسته خویش عنود و در جهان و جهان‌بینی‌ای که عبارت از مثلث کوچکی بود میان نجف، قم و مشهد، تمامی مسئولیتش، حفظ وضع موجود بود»^۲ به عبارت دیگر؛ از میان خصایص مثبتی که شریعتی برای روحانیت برمی‌شمارد، بیش از همه آنها استعمارستیزی روحانیت پررنگ است که همین خصیصه را نیز شریعتی نه به جریان روحانیت بلکه به اشخاص روحانیت نسبت می‌دهد. در

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 و معنوی هم داشتند و استعمار را در همه چهره‌هایش شناختند، به خصوص در پنهانی‌ترین و مهیب‌ترین جناح هجوم و نفوذ 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 (همان، ج ۵، ص ۸۲ -

(۸۴)

۱. همان، ج ۲۲، ص ۳۱۴.

۲. همان، ج ۲۷، ص ۲۴۸ - ۲۵۰.

مجموع، گرچه شریعتی ادعا می‌کند که روحانیت را جریانی می‌داند که آرمان‌ها و آمالش تنها در این جریان می‌تواند تحقق یابد و از همین رو می‌نویسد: «بزرگ‌ترین امیدم به همین حوزه‌های علمی است»،^۱ اما تحقیق و تأمل مستوفی در تمام نوشته‌های شریعتی انسان را به این نتیجه می‌رساند که تعاریف و تمجیدهای نسبتاً قابل توجه شریعتی از روحانیت به راحتی در برابر سیل نقدهای بی‌شمار، تند و گزنده و در اکثر قریب به اتفاق موارد، آمیخته به غلو و افراط - که البته وی از آن به «اختلاف سلیقه پسری با پدرش» یاد می‌کند^۲ - رنگ می‌بازد.

۷. در مقابل، موارد نقد و آسیب‌شناسی شریعتی از روحانیت - که با تأمل در مجموعه آنها به خوبی در می‌یابیم که از نظر وی، روحانیت تا چه اندازه می‌تواند در شناخت غرب واقعی توفیق یافته باشد - عبارت‌اند از:

الف) یکی از نقدهای جدی روحانیت، خود عنوان روحانیت است که یک اصطلاح مسیحی هم‌تیب برهمنان، مغان، کشیشان، موبدان، خاخام‌ها و رهبانان می‌باشد. این عنوان برای معرفی جریانی که باید نمایاننده - و نه ضرورتاً نماینده - دین باشد، رهزن است و باعث شده است تا اولاً رسالت دین‌خواهی و دینداری را به طیف خاصی محدود کند و از آن یک طبقه، آن هم یک طبقه تشریفاتی و رسمی بسازد. این در حالی است که روحانیت بیش از آنکه یک طبق رسمی باشد، یک طبقه ضروری است.^۳ ثانیاً باعث شده رابطه این طیف با مردم، به جای اینکه رابطه متخصص و غیر متخصص باشد، رابطه متبرک و غیر متبرک، روحانی و مادی، مرید و مرادبازی و مقدس و غیر مقدس، بشود،^۴ آن هم قداستی بدون روح و شعور و آگاهی.^۵ ثالثاً باعث شده تا به جای اسلام‌شناسی به

۱. همان، ج ۲۰، ص ۱۱۲.

۲. همان، ج ۷، ص ۲۱۵، ۲۱۶.

۳. همان، ج ۲۲، ص ۳۱۴، ۳۱۵.

۴. همان، ج ۴، ص ۳۹۰، ۳۹۱.

۵. همان، ج ۹، ص ۱۸۵ - ۱۸۸.

فقه‌شناسی محدود شود.^۱

ب) دومین نقد جدی روحانیت، محتوای دروس نامناسب با زمان و مکان و نیازهای اساسی امروزی جوامع اسلامی است که در حوزه‌های علمیه مورد مطالعه و تحقیق قرار می‌دهند. محتوای آموزشی غلط در حوزه‌های علمیه باعث شده تا «همه نبوغ‌ها و استعداد‌های بزرگ ما به کار فلسفه، تصوف، فقه و اصول، ادبیات و معانی و بیان و بدیع، صرف و نحو» و مثل این علوم مشغول 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» و یا مباحث «ماء و عبید»^۲ چیز دیگری تولید نداشته باشند. این در حالی است که بخش اصلی رسالت روحانیت که عبارت است از: «حرف زدن با مردم، ابلاغ 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»، غالباً به افراد «متفرقه بی‌مسئولیت و بی‌ضابطه» یعنی به «رفوزه‌های مدارس قدیمه» واگذار شده است.^۳ از سوی دیگر؛ اینکه جریان رسالت خود را منحصر به استنباط و تولید همان مقدار علوم سنتی و قدیمی دانسته است، باعث شده تا با اینکه «حقیقت اسلام همیشه نو است»، در عصر ما، فرهنگ اسلامی به عنوان علوم قدیمه تلقی شود. این چنین شد که «زمان، دور از هدایت اسلام، به حرکتی انحرافی ادامه داد و بینش و فرهنگ اسلامی که با حرکت زمان هماهنگی 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 معنی و فلسفه. اعتقاد ما بر این است که عاملی که حرکت روح اسلامی را در مسیر زمان سد کرد و

۱. همان، ج ۹، ص ۱۹۱.

۲. همان، ج ۹، ص ۱۲۰ - ۱۲۲.

۳. همان، ج ۲۱، ص ۲۸ و مجموعه آثار، ج ۲۰، ص ۴۰۱.

فرهنگ و بینش اسلامی را کهنه و متحجر ساخت، مرگ روح اجتهاد است.^۱

ج) سومین مشکل روحانیت - و البته جریان انتلکتوئل نیز - تحجر، تعصب و دگم بودن آنها می باشد. ریشه این صفات در هر دو جریان مذکور، تربیت غلط مذهبی گونه ای است که مبتنی بر «شیوه لعن و نفرین و دعا و صلوات و به عبارتی، سنت عاطفی در تولی و تبری» است.^۲ چنین روحانیتی، مصداق کاملی از «تشیع صفوی»^۳ می باشد.

د) مشکل مهم و جدی دیگر جریان روحانیت، سکوت و خواب آن می باشد: «فقیه مجتهد جامع علوم معقول و منقول مذهب، لازمه علم را سکوت می شمارد و نشر حقایق اسلام و معرفی عقاید تشیع و پرورش افکار مردم را به هنرمندان وامی گذارد.»^۴ «مشروطه را منحرف کردند و او خواب بود، میرزا کوچک خان و خیابانی ها از میانشان برخاستند و پرچم انقلاب و آزادی و توطئه شکنی را در برابر استبداد داخلی و استعمار خارجی برافراشتند و آنها همچنان در دثار خویش خزیده 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 بی درد سرش را، در دایره معبد و حجره اش حفظ خواهد کرد.» باید دانست که بخشی از روحانیت صدیقی که همواره پیشاپیش همه نهضت های ضد استعماری بوده اند،^۵ از جریان روحانیت شیعه جدا می باشند. «این چهره ها، نماینده صداقت، آگاهی و مسئولیت انسانی خویش بودند، نه نماینده و سخنگوی حوزه.» وگرنه، حوزه، «در حصار بسته خویش عنود و در جهان و جهان بینی ای که عبارت از مثلث کوچکی بود میان نجف، قم و مشهد، تمامی مسئولیتش،

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

رتال جامع علوم انسانی

۱. همان، ج ۲۰، ص ۴۰۱.
۲. همان، ج ۳۵، ص ۶۲.
۳. برای اطلاع از ویژگی های تشیع صفوی از نظر شریعتی، ر ک: مجموعه آثار، ج ۹، ص ۵۲ - ۵۷، ۱۲۲، ۱۲۳، ۱۲۶.
۴. همان، ج ۱۰، ص ۹۶.
۵. همان، ج ۱۹، حسین وارث آدم، ص ۲۸۰، ۲۸۱.
۵. همان، ج ۲۶، ص ۳۷۱ - ۳۷۴.

حفظ وضع موجود بود.^۱

ه) پنجمین مشکل روحانیت شیعه تکیه آن به توده و عوام می‌باشد که ضمن اینکه روحانیت را عوام‌زده کرده است، چرخش و جریان آن را نیز به شدت وابسته به منبع مالی مردمی کرده است. «تا وقتی که ریش مذهب به پول بند است، این مذهب شانسی 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.»^۲ 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.»^۳

آنچه به عنوان نتیجه نقدهای شریعتی به روحانیت، به بحث این نوشتار مربوط می‌باشد این است که روحانیتی که اولاً با تنزل خویش از جایگاه رسالت اصلی‌اش، به دام تشریفات افتاده است؛ ثانیاً با مشغول شدن به مسائل و مباحث غیرمناسب با زمان و مکان، باعث کهنه و قدیمی تلقی شدن دین شده است؛ ثالثاً به جای تکیه بر استدلال و برهان به فحش و تکفیر متکی است؛ رابعاً سکوت و خیانت را پیشه خود ساخته است (مگر افراد معدودی که آنها هم نتوانسته‌اند جریان‌ساز باشند) و خامسا وابسته به پول مردم‌اند و به همین جهت ناگزیر از هم‌سو کردن خود با عوام هستند، منطقی نمی‌تواند به شناخت صحیحی از غرب معاصر خود نائل آمده و

۱. همان، ج ۲۷، ص ۲۴۸ - ۲۵۰.

۲. همان، ج ۱۰، ص ۱۲۹.

۳. همان، ج ۱۰، ص ۳۶.

برای برقراری نوعی تعامل مثبت و سازنده با آن اندیشیده باشد.

تذبذب رأی و التقاط در مبانی فکری، بدفهمی در رابطه روحانیت - بازار (نظام اقتصادی و معیشتی روحانیت)، عدم فهم اندیشه سیاسی شیعه در خصوص تعامل با دربار جور، تناقض دیدگاه وی درباره سکوت و قیام روحانیت، آرزوی چشم‌اندازی واهی برای جوامع اسلامی، تکرار نقدهای منطقی به شکل غیر منطقی و... برخی از نقدهایی است که می‌توان به دیدگاه شریعتی در خصوص روحانیت - به ویژه از زاویه نحوه نگاه آنها به غرب - وارد کرد و نشان داد که شریعتی نیز مانند اغلب منورالفرکان دوران قاجاریه و پهلوی به تأسی از سیطره گفتمان‌های رسمی غرب به دنبال جایگزینی یک جریان جدید در رهبری جنبش‌های اجتماعی به جای عالمان دینی است. طبیعی است که چنین محققى نمی‌تواند بپذیرد که جریان رقیب که دارای ریشه‌های تاریخی در فرهنگ جامعه هست و هنوز هم اصیل‌ترین، پرقدردترین و مردمی‌ترین جریان در رهبری جنبش‌های اجتماعی ایران می‌باشد می‌تواند درک منطقی تری نسبت به این جریان در فهم مسائل ایران داشته باشد.

شاید بخش عمده تناقض‌گویی‌های دکتر

شریعتی و همفکران او درباره روحانیت به همین دیدگاه باز گردد. دیدگاهی که داوری منصفانه در مورد جایگاه روحانیت شیعه در تحولات دوران معاصر را مخدوش می‌سازد. ما وقتی می‌توانیم وارونه نویسی جریان روشنفکری را نسبت به کارآمدی روحانیت شیعه در شناخت تحولات دوران معاصر و توانایی رهبری

شاید بخش عمده تناقض‌گویی‌های دکتر شریعتی و همفکران او درباره روحانیت به همین دیدگاه باز گردد. دیدگاهی که داوری منصفانه در مورد جایگاه روحانیت شیعه در تحولات دوران معاصر را مخدوش می‌سازد.

جنبش‌های اجتماعی به درستی تحلیل کنیم که از فضای گفتمان‌های رسمی غرب خارج شویم

و با توجه به ساختار فرهنگی و اجتماعی ایران به تحلیل بپردازیم.

◆ دیدگاه دکتر عبدالهادی حائری

عبدالهادی حائری یکی دیگر از محققان تاریخ و اندیشه معاصر است که به بحث رویارویی اندیشه‌گران اسلامی با دو رویه تمدن بورژوازی غرب پرداخته است. وی معتقد است که غرب با دو رویه کاملاً متفاوتش وارد جهان اسلام شده است؛ یکی رویه دانش و کارشناسی آن و دیگری رویه استعماری و استثمارگری آن. رویه نخست، در زمینه دانش‌های گوناگونی چون پزشکی، نجوم، دریانوردی، فیزیک، شیمی، نظامی، ساختار سیاسی، حقوق طبیعی و... قدرتی را برای غرب درست کرده بود که دیگر تمدن‌ها از آن بی‌بهره بودند. این در حالی است که هم‌زمان، رویه استعماری غرب نیز در کنار رویه دانش آن، حضور داشت. حائری، در خصوص نحوه مواجهه عالمان دینی با این دو رویه، در مجموع، دیدگاه‌های ذیل را بیان می‌دارد:

۱. به رغم توجه و استقبال ویژه مسلمانان صدر اسلام به دانش‌ها و آموزه‌های دیگر اقوام و تمدن‌ها - که به نوبه خود مایه رشد و پیشرفت آنها شد^۱ - نزاع میان هواخواهان آزاداندیشی (فیلسوفان و صوفیان) و هواخواهان اندیشه‌های یکسویه و یکنواخت (فقیهان، متکلمین و...)، به ویژه با روی کار آمدن سلجوقیان و رونق گرفتن بازار قدرت و اندیشه خواجه نظام‌الملک طوسی و مدارس نظامیه^۲ وی - که به تعبیر طیب‌اوی، خط

۱. تا جایی که 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. عبدالهادی حائری، نخستین رویارویی‌های اندیشه‌گران ایران با دو رویه تمدن و بورژوازی غرب، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۸، ص ۱۲۹، ۱۳۰.

۲. ذبیح‌الله صفا در خصوص دانش‌های مدارس نظامیه می‌نویسد:

پایانی بود بر حکمت طبیعی و فلسفه نظری توسط علوم مذهبی - خلاقیت و کنجکاوای مسلمانان را دچار کندی و رکود کرد. در این میان، نقش شخصیت‌هایی چون غزالی و ابن خلدون^۱ در رکود دانش اسلامی چشم‌گیر است.^۲ این نظریه، در حقیقت، بیان دیگری از همان نظریه انحطاط است که پیش از این در جهان اسلام بیشتر توسط ابن‌خلدون و در ایران، سید جواد طباطبایی مطرح کرده‌اند و طبیعتاً همه نقدهایی که بر آن نظریات وارد است، می‌تواند بر این نظریه هم وارد باشد.^۳

۲. یکسویه نگری اسلامی که بیش از همه میراث سلجوقیان بود، باعث شد تا در درون کشورهای اسلامی خلاقیت و آزاداندیشی رخت بربندد و ناگزیر پای نیاز ما دیگر تمدن‌ها از جمله تمدن غرب مسیحی را پیش کشد. اما به دو علت، رنسانس اروپایی نتوانست اعجاب

مطالعه کتب علمی و خاصه فلسفه، جدا ممنوع بود و کسی یارای آن نداشت که در [این مدارس] به تعلیم و تعلم علوم اوایل 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. ذبیح‌الله صفا، تاریخ ادبیات در ایران، ج ۲، تهران، ۱۳۵۶، ص ۲۳۱.

۱. به عنوان مثال؛ وی پیرامون نجوم می‌نویسد: «سزاست که این صناعت بر همه اهل اجتماع و شهرنشینان ممنوع و حرام شود. چه، زیان‌های بسیاری از آن به دین و دولت‌ها می‌رسد.» و در خصوص فلسفه نیز می‌نویسد: از این علوم [فلسفی و عقلی] و داندگان 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. سزاست 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 ناید و از این‌رو لازم است آنها را فروگذاریم. عبدالرحمن بن خلدون، مقدمه ابن‌خلدون، ج ۲، ترجمه محمدپروین گنابادی، تهران، ۱۳۵۹، ص ۱۰۰۵، ۱۰۹۲، ۱۱۰۳.

۲. عبدالهادی حائری، همان، ص ۱۲۹، ۱۳۰.

۳. برای اطلاع تفصیلی از نقدهای این نظریه، ر.ک: سید محمدناصر تقوی، دوام اندیشه سیاسی در ایران، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۴.

مسلمانان را برانگیزد؛ اول اینکه باور مسلمانان، برتری دین آنها بر همه اقوام و ملل بود^۱ و نمی‌توانستند بپذیرند که کسانی که دین‌تر از آنها هستند بتوانند جلوتر از آنها باشند، به ویژه که تجربه و سابقه برتری خود بر مسیحیان قرون وسطی را نیز پشت سر داشتند. و دوم اینکه، دشمنی دیرپایی که میان مسلمانان و مسیحیان وجود داشت، باعث شد تا «اندیشه‌گران مسلمان، جهان غرب را از حوزه کنجکاوی خویش دور ساختند.^۲ 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 همین روست که تاریخ‌نگاران اسلامی، به جز استثنائاتی چون علی بن حسین المسعودی و رشیدالدین فضل‌الله^۳ و تا حدودی ابن خردادبه، موسی خوارزمی، ابن‌الفقیه، ابن‌رسته، محمد الشریف الادرسی، یاقوت و... نوعاً تاریخ اروپای

۱. فلیپ حتی [Philip K. Hitti] در این خصوص 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 هم‌اورد 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 مسلمانی را نمی‌شناسیم که به شیوه‌ای جدی به آموختن زبان لاتین یا دیگر زبان‌های جانشین آن پرداخته باشد و از هیچ اثر مهمی آگاهی نداریم که از سوی دانشمندان مسلمان از آن زبان‌های اروپایی به عربی برگردانیده شده باشد. عبدالهادی حائری، همان، ص ۱۳۳، ۱۳۴.

۲. این فاصله‌گیری به اندازه‌ای بوده است که وقتی «در سال ۲۹۳ ق / ۹۰۶ م سفیری از ایتالیا به نام‌های از رم به بغداد رفت، هیچ کس 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.» همان، ص ۱۳۴.

۳. حتی در مورد رشیدالدین فضل‌الله نیز، «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.» همان، ص ۱۳۶.

مسیحی را مورد غفلت و بی‌مهری قرار داده‌اند.^۱ این دیدگاه نیز، به تبع دیدگاه مستشرقین اروپایی - که نوعاً تلاش می‌کنند قرون دو تا چهار قمری را دوره رشد و تمدن‌سازی اسلامی به ویژه از نوع آنچه در اندلس و اسپانیای اسلامی رخ داده بود، قلمداد کنند^۲ - فاصله گرفتن از آن قرون را به نوعی غلطیدن در انحطاط تفسیر می‌کند. این در حالی است که به نظر می‌رسد، اوج تمدن‌سازی اسلامی نه در آن قرون، بلکه در قرون ده تا دوازده قمری و در اصفهان عصر صفوی می‌باشد که باز هم توسط نویسنده، به تبع آنچه در نوشته‌های مستشرقین اروپایی مطرح شده است، مورد بی‌مهری و کین قرار گرفته است.

۳. رهبران مذهبی و مجتهدان اصولی، به رغم اینکه شرایط فهم بنیادین غرب در هر دو رویه دانش و استعماری آن را داشتند، «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 دلیستگی 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.» این بدین معنی است که «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 عدم آگاهی مردم از وضعیت و موقعیت غرب را در عدم توجه علما به آن مؤثر می‌داند و می‌نویسد: «این نکته را

۱. همان، ص ۱۳۳ - ۱۳۵.

۲. به نظر می‌رسد، هدف اروپایی‌ها از این تلاش، القای این نظریه است که «مسلمین در تمام تاریخ حیات اجتماعی‌شان تنها یکبار 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!»

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 غوررسی کنند و دستاوردهای پژوهشی خود را برای راهنمایی دولت و مردم پراکنده سازند.^۱ در خصوص این نظریه آقای حائری باید گفت که در مباحث مربوط به تاریخ علم، در خصوص نحوه پیدایش و تولید علم، دو نظریه مطرح است که بر اساس یکی، علم مولود زمانه خود می‌باشد و بر اساس دیگری، علم هر چند در پیوند با زمانه خود می‌باشد، اما در نهایت، علم را عالم تولید می‌کند و در بستر اجتماع تزریق می‌کند. اینکه آقای حائری، عدم توجه علمای دینی را به پدیده غرب معلول عدم پرسش زمانه از آنها در این خصوص می‌داند، نشان می‌دهد که وی در بحث نحوه تولید و پیدایش علم، به نظریه نخست (علم، مولود زمانه خود است) قائل می‌باشد که این نظریه، از سوی اندیشمندان اسلامی به‌تمامه مورد نقادی و پرسش قرار گرفته است.^۲

۴. به رغم اعتقاد حائری به بی‌توجهی عالمان دینی عصر قاجار به ماهیت پدیده غرب، وی معتقد است که «بر این کلی‌گرایی، استثنائاتی نیز به چشم می‌خورد»، وی سپس از زمره این استثنائات، عبداللطیف شوشتری، سلطان الواعظین، آقا احمد کرمانشاهی، رستم‌الحکما و... را نام می‌برد که همه آنها از زمره عالمان دینی روزگار خود بوده‌اند. در کتاب‌های این افراد (تحفه العالم، سیاحت‌نامه و سفرنامه، مرآت الاحوال جهان‌نما، رستم‌التواریخ و...)، به مسائلی از جمله اکتشافات علمی دنیای اروپا، دموکراسی اروپایی، ساختار توزیع قدرت در غرب، بیمه و... پرداخته شده است که در نوع خود، موجب شناخت غرب حتی در مباحث نظری و عمیق آن می‌شده است. اما حائری، در عین حال که خود از این افراد و محتوای کتاب‌هایشان سخن به

۱. همان، ص ۴۱۲، ۴۱۳.

۲. برای اطلاع تفصیلی از نقدهای این نظریه، ر ک: دبیرخانه نهضت آزاداندیشی و تولید علم، درآمدهای برآزاداندیشی و نظریه‌پردازی در علوم دینی، قم، مرکز مدیریت حوزه علمیه، ۱۳۸۳، ص ۲۲۷ - ۲۷۵ (مقاله: «تأملاتی در تعامل علم و قدرت»).

میان آورده است، همچنان معتقد است که علمای دینی نتوانستند زمان خود را آن‌گونه که هست بشناسند و از موقعیت و نفوذ اساسی‌ای که داشتند در راه نیل به مقاصد عالی‌شان بهره ببرند.^۱

◆ دیدگاه حامد الگار

حامد الگار یکی دیگر از کسانی است که در کتاب *دین و دولت در ایران؛ نقش علما در دوره قاجار*^۲ درباره عالمان شیعه به بحث و بررسی پرداخته است. هر چند مطالبی که الگار درباره علمای شیعه

مطرح می‌کند، مستقیماً مربوط به بحث غرب‌شناسی عالمان شیعه نمی‌شود، اما مبانی، نتایج و لوازم آنها به گونه‌ای است که ما را به دیدگاه وی در این خصوص راهنمایی می‌کند. برخی از زوایایی که می‌توان از مباحث الگار در خصوص غرب‌شناسی عالمان شیعه استفاده کرد، به شرح ذیل است:

۱. فقدان اجتهاد پویا: از جمله مواردی که الگار صریحاً در خصوص غرب‌شناسی عالمان شیعه نظر می‌دهد، عبارت است: «طی تاریخ سده نوزدهم ایران، جنبه‌های گوناگون واکنش مسلمانان نسبت به برخورد نظامی، اقتصادی و سرانجام ایدئولوژیکی غرب علنی شد. این

۱. ر. ک: عبدالهادی حائری، همان، ص ۴۰۲ - ۴۶۸.

۲. الگار پس از انقلاب اسلامی و شیوع روزافزون موج آن در امریکا، مذهب شیعه اثنی‌عشری انتخاب کرده و از مدافعان سرسخت انقلاب اسلامی شده است. این در حالی است که این کتاب وی که سال‌ها قبل از انقلاب و قبل از شیعه شدنش به نگارش درآمده است، سراسر تحریف و دروغ‌پردازی در حق عالمان دینی است.

واکنش را تا نیمه دوم سده نوزدهم ابتدا علما تحت قاعده درآوردند.^۱ اما به رغم این، نوع نگاه وی به ماهیت اجتهاد شیعی به گونه‌ای است که نمی‌توان از آن طرفی بست. هر چند وی می‌نویسد: «[در شیعه] ارتباط بین مؤمن و مجتهد به گونه‌ای جاندار باقی مانده است که پیوسته در حال نو شدن 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»، اما وی معتقد است که «دست کم از لحاظ نظری ممکن است که عده ممتاز و معدودی به پیروانشان از حاصل استنتاجات خود بهره برسانند^۲ 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.^۳» به عبارت دیگر؛ الگار معتقد است که حتی اگر بپذیریم عالمان شیعه در درک زمانه خود موفق هم بوده‌اند، 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 متفاوت در میان روحانیت، مانع از این شد که آنها به درستی مصداق روایت پیامبر که عالمان دینی را برتر از انبیای بنی‌اسرائیل می‌داند باشند. «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.»

شوشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

۱. حامد الگار، دین و دولت در ایران (نقش علما در دوره قاجار)، تهران، توس، ۱۳۵۶، ص ۳، ۴.

۲. این جمله الگار در نهایت اجمال و ابهام است؛ زیرا ظاهراً رساله‌های عملیه که در دسترس همگان است و مبنای عمل آنان قرار می‌گیرد، همان نتایج و حاصل استنباط‌های فقیهان است. شاید بهتر بود الگار به جای عبارت «حاصل استنتاجات»، عبارت «فرآیند استنتاجات» را به کار می‌برد که در این صورت نیز، نقد و کلام وی بی‌ربط بود، چه، اطلاع تفصیلی همگان از فرآیند استنتاج احکام دینی، خود به معنی اجتهاد همگان است که حداقل، محال و قوعی است.

۳. دین و دولت در ایران، ص ۱۷.

به نظر الگار، علت این امر این است که اساساً اجتهاد به طور کلی در یک مفهوم محدود شرعی به کار می‌رفت. قدرت‌های واقعی اجتهاد، به ندرت با درستی یا مآل‌اندیشی به کار رفته است. علمای دوره قاجار ایران نتوانستند رهبری جامع و مطمئنی چنان‌که از آنان انتظار می‌رفت اعمال کنند.^۱ با این حساب، تنها برگ برنده جریان تشیع که اجتهاد پویا و زنده آن در بستر تاریخ می‌باشد^۲ و از زاویه آن می‌توان به راحتی با غرب به عنوان یک پدیده مستحدث روبه‌رو شد، بی‌خاصیت معرفی می‌شود.

۲. نظریه سیاسی غیر حکومتی شیعه (تقیه، سازش، انزوا به جای تقیه، انتظار، قیام): الگار برگ برنده دیگری را نیز از شیعه می‌گیرد. وی در باب نگاه شیعه به 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 اثنی‌عشری داده است و این مفهوم، پیوسته ذهن فیلسوفان شیعه را علی‌الخصوص در دوره صفویه و ما بعد 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.»^۳ این تفسیر از اندیشه سیاسی شیعه که بیشتر با انزوا و تقیه سیاسی سر و کار دارد، تفسیری نابجا

۱. همان، ص ۳۵۸، ۳۵۹.

۲. برای اطلاع تفصیلی از این مسأله، ر ک: عبدالکریم سروش و دیگران، *اندر باب اجتهاد: درباره کارآمدی فقه اسلامی در دنیای امروز*، تهران، طرح نو، ۱۳۸۲، ص ۶۵ - ۱۰۰ (مقالات: فلسفه فقه و اجتهاد؛ اسناد یا انفتاح؟).

۳. حامد الگار، همان، ص ۶ - ۸.

از آموزه حکومت دینی در اندیشه سیاسی شیعه است. اندیشه نیابت و ولایت فقیه در منظومه معرفت سیاسی شیعه، اندیشه‌ای است که هر چند با حاکمان ظالم روزگار سر سازش و تسلیم ندارد، اما خودش در ضعیف‌ترین وجه تحققش مصداق بارزی از تأسیس دولت در دولت است. تأکید امامان شیعه بر مراجعه به فقیهان در مهام امور^۱ (که بارزترین آنها امور حکومتی از قبیل کیفیت تعامل با سلطان جائز، پرداخت مالیات به دستگاه جور و... می‌باشد)، نشان از تمایل به ایجاد قدرتی است که خود رأساً بتواند در مهام امور از جمله امور مستحدث مثل پدیده غرب و تجدد تصمیم‌گیری و بلکه تصمیم‌سازی کند. کبار فقهای شیعه از جمله ملا احمد نراقی در *عواید الایام*، میر فتح حسینی مراغه‌ای در *العناوین*، شیخ انصاری در *المکاسب*، بحر العلوم در *بلغه الفقیه*، آقاجفی اصفهانی در رساله *فی ولایه الفقیه*، حضرت امام در *ولایت فقیه* و کتاب *البیع* و... رساله‌هایی مستقل در باب نیابت و حکومت فقیه در عصر غیبت نگاشته‌اند. این در حالی است که بسیاری دیگر از بزرگان فقهای شیعه از جمله مفید در *المقنعه*، طوسی در *النهایه*، سید مرتضی در *رسایل*، محقق حلی در *شرایع*، علامه حلی در *مختلف الشیعه*، شهید اول در *الدروس*، شهید ثانی در *المسالك*، محقق کرکی در *جامع المقاصد* و... نیز اگر چه رساله‌ای مستقل در این باب نگاشته‌اند، اما در ضمن مباحث فقهی‌شان به این بحث اشاراتی داشته‌اند. این بی‌انصافی علمی و بلکه ناشی از جهل به تاریخ فقه و فقاہت شیعی^۲ است که قرن‌ها مجاهدت عالمان شیعه را برای تأسیس و تشکیل حکومت و دولت دینی^۳ در ذیل تقیه و انزوای

۱. ر ک: *وسایل الشیعه*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ج ۱۸، ص ۹۹.

۲. در موارد متعددی که الگار در خصوص آموزه‌های فقهی شیعه اظهار اطلاع کرده است، راه ناصواب پیموده است. به عنوان مثال؛ وی در یکی از اظهار نظرهایش در خصوص روش قیاس و نسبت آن با فقه شیعه می‌نویسد: «قیاس در اجرای اجتهاد شیوه‌ای پذیرفتنی است.» (حامد الگار، همان، ص ۱۲). این در حالی است که از مسلمات فقه شیعه، بطلان قیاس در فقه (نه منطق) می‌باشد و وی از سر ناآگاهی به فقه شیعه، چیزی را که در فقه اهل سنت به‌ویژه فرقه حنفی آن رایج است، به فقه شیعه نسبت داده است.

۳. برای اطلاع تفصیلی از مبانی حکومت دینی، ر ک: محمد سروش، *دین و دولت در اندیشه اسلامی*، تهران، بوستان

سیاسی تفسیر و ترسیم کنیم.^۱

۳. حرکت در سطح نه در عمق: اساسا الگار در قضاوت نهایی و کلی خود درباره علمای شیعه، معتقد است که علما بارها در دستیابی به هدفهای فوری سیاسی موفق بودند. مع هذا هنگامی که جریانهای ویژه‌ای پیش می‌آمد که به تصمیم و شهادت بیشتری نیاز داشت، غالباً قدرت پیش‌بینی نتایج و حتی توجه به نتایج بعدی وجود نداشت. وی قضایای مربوط به جنگ‌های ایران و روس که «به طرزی فاجعه‌بار با خفت نظامی و زیان ارضی ایران خاتمه یافت» و نیز قضیه قیام تنباکو را که به «پرداخت گرامت» سنگین توسط ایران منجر شد، دو نمونه و مؤید دیدگاه خود می‌آورد که در هر دو، نقش علما بسزا و بلکه منحصر به فرد است.^۲ نتیجه‌ای که از این نوع نگاه در خصوص بحث غرب‌شناسی عالمان شیعه می‌توان گرفت این است که اساسا موافقت‌ها و مخالفت‌های عالمان شیعه با نوگرایان و غرب‌گرایان ناظر به اهداف آنی، اولیه و در نتیجه سطحی بوده است و شاید اگر عالمان شیعه می‌توانستند دوربین باشند، برای رسیدن به نتایجی نهایی و غایی، از رسیدن به برخی اهداف اولیه و حتی میانی چشم‌پوشی می‌کردند و با افرادی چون ملکم، سپه‌سالار، امین‌السلطان، تقی‌زاده و... که منادیان مهم غرب در عصر قاجاری بودند بیشتر می‌ساختند. از سوی دیگر؛ الگار معتقد است که سطحی‌نگری عالمان دینی باعث شده است در موارد متعددی در امور مهم متوجه برنامه‌های سیاسی کشورهای مثل روسیه و انگلیس نشوند و بازیچه آنها قرار گیرند. از همین رو، وی «امتیاز تنباکو را ناشی از دسیسه روسیه در میان علما» می‌داند و این خود سبب این می‌شود که انگلیسی‌ها نیز یاد بگیرند که از عالمان شیعه در راستای اهداف خودشان استفاده کنند. از

کتاب، ۱۳۷۸، ص ۷۰ - ۱۱۹، ۱۴۷ - ۳۶۳، ۳۶۳ - ۶۷۰؛ علی‌اکبر نوایی، نظریه دولت دینی، قم، معارف، ۱۳۸۱، ص ۱۰۹ - ۲۰۱؛ حسین جوان آراسته، مبانی حکومت اسلامی، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۲، ص ۱۷۸ - ۲۳۱.

۱. برای اطلاع تفصیلی از سیر حرکت اندیشه دینی برای نیل به حکومت، ر.ک: کتاب‌های آیت‌الله صفایی حائری به نام‌های تقیه، انتظار و قیام (قم، لیله القدر، ۱۳۸۲).

۲. حامد الگار، همان، ص ۳۵۸.

به رغم اعتقاد حائری به بی‌توجهی عالمان دینی عصر قاجار به ماهیت پدیده غرب، وی معتقد است که «بر این کلی‌گرایی، استثنائاتی نیز به چشم می‌خورد.»

همین‌رو، «هاردینگ با توجه به وسعت دامنه مخالفت روحانیان با امین‌السلطان پیشنهاد کرد که ائتلاف تاکتیکی مشابهی با علما برقرار شود.» وی همچنین، ضمن نامه‌ای که 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! وی، حتی آرزو می‌کند که «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.» الگار معتقد است که «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 شخصا 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

۴. استفاده از روش غیر علمی تکفیر: الگار از حربه‌ای به نام تکفیر در دست عالمان شیعه نام می‌برد که آنها از این حربه علیه دشمنانشان از جمله 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 می‌بردند این سلاح بعدها

در سده نوزدهم بار دیگر علیه اصلاح‌طلبان و نوآرانی چون فتحعلی آخوندزاده و میرزا حسن رشیدی به کار رفت.^۱ این مطلب می‌رساند که از نگاه الگار، عالمان دینی نه تنها خود نوگرا و اصلاح‌طلب نبودند، بلکه کسانی را که چنین بوده‌اند نیز از سر مخالفت و ستیز با حربه تکفیر از سر راه خود کنار می‌زده‌اند. اساسا نوع مستشرقین و به تبع آنها روشنفکران غرب‌زده تلاش می‌کنند تا سخنان خود را با هجمه و هیاهو و از طریق تکرار به کرسی بنشانند به گونه‌ای که مخاطب سخنان آنها نتواند در اصل مدعای آنها تشکیک و تردید کند. پرسش این است که اولاً آیا وجه مخالفت و تکفیر علما برای کسانی مثل طالبوف، عبدالحسن کفزی، آخوندزاده، تقی‌زاده، رشیدی و... همان نوگرایی و اصلاح‌طلبی آنان بوده است؟ در این صورت، چرا سایر نوگرایان همچون امیرکبیر، سپه‌سالار، امین‌السلطان، ملکم، مجدالاسلام و... تکفیر نشده‌اند؟ ملاحظه مصداقی در زندگینامه کسانی که از جانب علما تکفیر شده‌اند به روشنی می‌رساند که علما تنها پس از زمانی تکفیر کرده‌اند که آنها مستقیماً و صراحتاً در خصوص یکی از ضروریات دین اسلام، موضع انکار گرفته‌اند. ثانیاً این پرسش جدی همواره مطرح است که یک عالم دینی، در یک جامعه دینی اگر بخواهد منحرفین از اسلام را معرفی کند باید به چه زبان و اصطلاحی غیر از مفاهیمی چون انحراف، فساد مسلک، کفر و... این مهم را انجام دهد؟ آیا غیر از این است که بگوید فلان شخص منحرف از اسلام شده است؟ اساساً مگر نه این است که خود جریان روشنفکری اگر بخواهد کسی را خارج از دایره روشنفکری معرفی کند، از مفاهیمی چون ارتجاع، ضد ترقی، متحجر و... استفاده می‌کند. این واژه‌ها مترادف همان واژه‌های تکفیر و تفسیق دینی منتهی از نوع روشنفکرانه آن نیست؟!

۵. سیستم آموزش سنتی: الگار معتقد است که یکی از علل مهمی که باعث می‌شد علما نتوانند ماهیت غرب را درک کنند، ماهیت و محتوای سیستم آموزشی سنتی آنها می‌باشد. به نظر وی، «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 با این همه الگار هیچ توضیحی درباره رساله‌ها و کتاب‌هایی که در طول دوره قاجار از جانب علمای شیعه از جمله عبداللطیف شوشتری، آقا احمد کرمانشاهی، رستم الحکما، سلطان الواعظین، شیخ حسن کربلایی، شیخ حسن جابری اصفهانی و... در خصوص غرب نگارش یافته و یا رسایل فقهی - سیاسی‌ای که در عصر مشروطه مثل *مراد از مشروطیت: آخوند خراسانی و عبدالله مازندرانی، کشف المراد من المشروطه و الاستبداد: محمدحسین بن علی اکبر تبریزی، حرمت مشروطه: شیخ فضل‌الله نوری، تنبیه الامه: علامه نائینی، مکالمات مقیم و مسافر: حاج آقا نورالله اصفهانی، اللئالی المربوطه فی وجوب المشروطه: محمداسماعیل محلاتی غروی، رساله انصافی: ملا عبدالرسول کاشانی، احیاء المله: حسین اهرمی بوشهری و...* در خصوص تبیین ماهیت مشروطه غربی از جانب علمای شیعه نگارش شده که در مقایسه با رسایل روشنفکران در خصوص ماهیت غرب، هم به لحاظ کمی و هم به لحاظ کیفی چندین برابر است، نیاورده است. اگر الگار سیر حرکت تاریخی شیعه و تعامل ویژه آن با دستگاه خلافت و سپس سلطنت را مورد تأمل قرار می‌داد و تلاش می‌کرد تا به این پرسش جواب دهد که چگونه حرکت تاریخی شیعه در نسبت با خلافت و سلطنت، به حاکمیت ولایت مطلقه فقیه منجر شده است، نوبت به این ادعای وی هم نمی‌رسید که «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 علم مخالفت برمی‌افراشتند و هیچ‌گونه تمایلی به تجدید اساس زندگی سیاسی دولت نشان نمی‌دادند، به همین جهت اصلاح‌طلبان متجدد آنان را نادیده انگاشتند»^۲

۶. اندیشه ضد اصلاح‌گری و نوآوری: اساسا الگار، اندیشه دینی را یک اندیشه ضد اصلاحی

۱. همان، ص ۳۵۹.

۲. همان.

و مخالف با هرگونه نوآوری می‌داند. بیشترین سهم در شکل‌گیری این ایده الگار را می‌توان به روابط خاص علما و عباس میرزا نسبت داد. وی به نقل از برخی از «سیاحان اروپایی آن روزگار» از جمله یائوبرت^۱، وان کوتزیویو، جیمز موریه^۲ و... می‌نویسد: اصلاح‌طلبان آن موقع، «در اصلاح نظامی از موانع مذهبی سخن می‌گویند». به همین علت است که «هنگامی که عباس میرزا در تبریز به آموختن فنون نظامی پرداخت، برای احتراز از جلب توجه علما، مخفیانه این کار را انجام می‌داد.»^۳ الگار دو دلیل برای مخالفت علما با اصلاحات عباس میرزا بیان می‌کند: یکی اینکه وی بر اساس نوشته‌ها و دفاعیات میرزا ابوالقاسم قائم‌مقام از خود^۴ و عباس میرزا، معتقد می‌شود که علت اساسی مخالفت علما با عباس میرزا این است که علما گمان می‌کنند وی با اصلاحات خویش «می‌خواهد پیش مسیحیان خودشیرینی کند، به همین جهت، آداب و رسوم مسیحیان را رواج می‌دهد و ما را مجبور به پوشیدن لباس آنها می‌کند.»^۵ هم‌چنان‌که دروویل^۶ نیز می‌گوید: «مخالفان عباس میرزا او را لایق ولایت‌عهدی نمی‌شمردند، زیرا او فرنگی شده است و چکمه فرنگی می‌پوشد.»^۷ این در حالی است که خود الگار تصریح می‌کند «موارد به خصوص از اعتراضات علما نسبت به یونیفرم نمی‌توان یافت.» دیگری اینکه الگار معتقد است که چون «هر نوع کوشش در راه نوآوری به تقویت دولت منجر می‌شد و این تقویت به نوبه

1. Jaubert

۲. نام کتاب وی، *سفری از راه ایران، ارمنستان و آسیای صغیر به قسطنطنیه* می‌باشد.

۳. عباس میرزا پاکروان، *شاهزاده اصلاح‌طلب*، ج ۱، ص ۷۸.

۴. یک روز نباشد که من گوشه‌نشین را / تهمت نه ز هر گوشه به صد امر فظیع است. (میرزا ابوالقاسم قائم‌مقام، *منشآت*، ص ۴۳۸).

۵. همان، ص ۱۹.

6. Drouville

۷. در مقابل، عباس میرزا نیز علما را نیش می‌زند و «در نامه خشم‌آلودی که در پایان دومین جنگ ایران و روس به قائم‌مقام می‌نویسد، علما را متهم می‌کند که نه آن علم و فضیلت داشتند که جواب پادری بنویسند.» (حامد الگار، همان، ص ۱۴۷).

خود گسترش قلمرو امتیازات دولت بود، ناگزیر علما در برابر آن به مقاومت برمی‌خاستند.^۱ الگار در خصوص ترسیم و تبیین نسبت میان علما و امیرکبیر نیز به چنین نتایجی می‌رسد.^۲

◆ جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

در مجموع باید گفت که از آنجایی که نظریات چهارگانه فوق، اساساً موضوع محوری آنها، نگاه عالمان شیعه به غرب نبوده و به همین علت، هرگز این نگاه را به صورت یک جریان دنبال نکرده‌اند، فاقد جریان‌شناسی نگاه عالمان دینی به پدیده غرب می‌باشند. این در حالی است که فهم جریان‌شناسی یک اندیشه به دلایل متعدد ذیل از اهمیت ویژه برخوردار است و حتی بر فهم خود آن اندیشه تأثیرگذار است:

اول اینکه با جریان‌شناسی یک اندیشه، جایگاه تاریخی و سیر تکاملی یا غیر تکاملی آن بهتر فهم می‌شود. به عنوان مثال؛ جریان‌شناسی اندیشه «ولایت فقیه» باعث می‌شود تا به این اندیشه صرفاً از زاویه آخرین دلایل اقامه شده بر آن نگریسته نشود، بلکه به نتایج عملی این اندیشه در یک بستر تاریخی نیز توجه شود. چنین نگرشی به اندیشه، وزن و ارزش واقعی آن را بهتر نمایان می‌سازد و موافقت و مخالفت با آن را از منطقی قوی‌تر برخوردار می‌سازد.

دوم اینکه نظر به عقبه و پیشینه یک اندیشه باعث می‌شود تا گام و مرحله بعدی اندیشه را بهتر پیش‌بینی، برنامه‌ریزی و محاسبه کرد. بسیاری از اهل اندیشه و فکر در مواجهه با امور به ظاهر مستحدث، تلاش می‌کنند تا رگه‌های تاریخی این امور را پیدا کنند و با تجربه‌ای که از امور محقق پیشین دارند، تصمیم عملی مناسبی نیز برای این امور مستحدث بگیرند. به عنوان مثال؛ تجربه رویارویی با مردم، فقها و عالمان دینی، مقدسات، مؤلفه‌های فرهنگی ریشه‌دار و باسابقه و... از سویی، و تجربه رویارویی با استعمار خارجی، استبداد داخلی، عناصر بی‌ریشه

۱. همان، ص ۱۱۲ - ۱۱۴.

۲. ر ک: همان، ص ۱۸۲ - ۱۹۳.

و هویت و... از سوی دیگر، درس‌های بزرگ تاریخی است که جریان‌شناسی هر کدام آنها می‌تواند به عنوان منشور و مانیفستی برای رفتارهای حال و آینده ما باشد.

سوم اینکه فهم نسبت تاریخی یک اندیشه با اندیشه محوری آن تاریخ، درجه اصالت و اعتبار آن اندیشه را معین می‌کند. این‌گونه نگاه‌های کلان به اندیشه‌های تاریخی باعث می‌شود تا حتی فهم گزاره‌های جزئی آن اندیشه شفاف‌تر و بهتر صورت گیرد.

چهارم اینکه جریان‌شناسی یک اندیشه به منظور تحلیل محتوایی آن، ما را از افراط کسانی که برای فهم یک متن، به زمینه و پیرامون آن اصالت می‌دهند و نیز از تفریط کسانی که برای فهم یک متن، تنها به خود آن متن، فارغ از زمینه آن اصالت می‌دهند، خارج می‌کند و متن و زمینه را در نسبت با هم می‌بیند.

متأسفانه تا کنون از جانب هیچ کسی، درباره جریان‌شناسی غرب‌شناسی علمای شیعه در تاریخ معاصر تحقیقی ارائه نشده است. بسیاری از قضاوت‌های نویسندگان تاریخ معاصر درباره کیفیت ارتباط و تعامل علمای شیعه با غرب، حداقل گرفتار یکی از چند مشکل ذیل می‌باشد:

این پرسش جدی همواره مطرح است که یک عالم دینی، در یک جامعه دینی اگر بخواهد منحرفین از اسلام را معرفی کند باید به چه زبان و اصطلاحی غیر از مفاهیمی چون انحراف، فساد مسلک، کفر و... این مهم را انجام دهد؟ آیا غیر از این است که بگوید فلان شخص منحرف از اسلام شده است؟ اساساً مگر نه این است که خود جریان روشنفکری اگر بخواهد کسی را خارج از دایره روشنفکری معرفی کند، از مفاهیمی چون ارتجاع، ضد ترقی، متحجر و... استفاده می‌کند.

الف) موضوع تحقیق، جزئی و موردی

است، به عنوان مثال؛ تنها به بررسی غرب‌شناسی یکی از علما پرداخته است. نتیجه چنین

تحقیقی تنها می‌تواند انسان را به قضاوت درباره کیفیت غرب‌شناسی همان شخص رهنمون سازد. به عنوان مثال؛ مقاله درج شده در کتاب *دیده‌بان بیدار* با عنوان «زمان آگاهی و غرب‌شناسی شیخ فضل‌الله»، نمونه چنین رویکردی به این بحث می‌باشد.^۱

ب) موضوع مورد تحقیق، هر چند فردی و جزئی نمی‌باشد، اما ناظر به نحوه تعامل علمای شیعه با بخشی از غرب (مثلا برخورد علما با پدیده استعمار) می‌باشد. چنین تحقیقی نیز نمی‌تواند ما را به قضاوت صحیحی در باب غرب‌شناسی علما رهنمون سازد؛ چرا که به یک نگرش انتزاعی و جزئی درباره غرب ختم می‌شود. تحقیق سلیم الحسینی در کتاب *دور علماء الشیعه فی مواجهه الاستعمار*^۲ در این دسته قرار می‌گیرد.

ج) موضوع مورد تحقیق، هر چند ناظر به همه ابعاد غرب می‌باشد، و هر چند در آن، به قضاوت طیفی از علما درباره غرب اشاره شده است، اما ناظر به نوع نگاه علمای یک مقطع تاریخی می‌باشد. دیدگاه فریدون آدمیت درباره غرب‌شناسی علمای شیعه، به‌ویژه در کتاب *ایدئولوژی نهضت مشروطیت ایران*، در این دسته جای می‌گیرد که وی، تنها به نحوه رویکرد علمای یک مقطع تاریخی (علمای قبل و بعد مشروطه) به غرب می‌پردازد و سپس، نتیجه تحقیقات مربوط به این مقطع را به کل تاریخ معاصر ایران تعمیم می‌دهد.

د) می‌توان به نوع چهارمی از تحقیق و بررسی درباره موضوع غرب‌شناسی علمای شیعه اشاره کرد که هر چند تا کنون اتفاق نیفتاده است، اما تصویر و ترسیم فضای آن به تبیین دیدگاه مختار در این خصوص، کمک می‌کند. در این روش، ممکن است که به کیفیت رویکرد علمای شیعه در طول تاریخ معاصر به همه ابعاد غرب، اشاره شود، اما به نقطه‌عطف‌های این نگاه تاریخی و به عبارت دیگر؛ به سیر تکامل و یا تنزل آن اشاره نشود و بلکه در هر مقطع خردتر تاریخی، تنها به نحوه برخورد علمای شیعه با ابعاد مختلف غرب پرداخته شود، بی‌آن‌که

۱. ر.ک: علی ابوالحسنی (منذر)، *دیده‌بان بیدار*، تهران، عبرت، ۱۳۸۰، ص ۲۷-۲۸.

۲. ر.ک: سلیم الحسینی، *نقش علمای شیعه در رویارویی با استعمار*، ترجمه محمد باهر و صفاءالدین تبرائیان، تهران، مؤسسه مطالعات تاریخ معاصر، ۱۳۷۸.

زنجیره تاریخی این نگاه که همه نگاه‌های خرد را به مثابه نخ تسبیح در کنار یکدیگر می‌گذارد و نسبت هر کدام را با دیگری روشن می‌سازد - و به عبارت دیگر؛ مشخص می‌کند که هر نگاه متقدم، چه میراثی برای نگاه متأخر از خود می‌گذارد - نشان دهد. در این صورت، هر چند به مجموعه‌ای از رویکردهای متفاوت علمای شیعه به غرب، اشاره شده است، اما چنین تحقیقی مسلماً به جریان‌شناسی غرب‌شناسی علمای شیعه در تاریخ معاصر نپرداخته است.

فقدان تحقیقات تاریخی‌ای که حقیقتاً تحت عنوان موضوع مورد بررسی باشد - یعنی غرب‌شناسی علمای شیعه در تاریخ معاصر بگنجد - بدین معنی که اولاً گستره بحث، طول تاریخ معاصر باشد و ثانیاً ناظر به همه ابعاد غرب باشد و ثالثاً خط سیر بحث به صورت اتصالی دنبال شده باشد - ضرورت تحقیق و بلکه تحقیق‌هایی از این دست را بر محققان حوزه علمی تاریخ و اندیشه سیاسی معاصر تمام می‌کند. آنچه مسلم است این است که تاریخ‌نگاری معاصر ما برای اینکه بتواند از این پس اعتماد توده مردم را به خود جذب کند باید از زاویه دیدی متفاوت از زاویه دید روشنفکران - که بیشتر از آنکه همسو با کلیت تاریخ ما باشد، همسو با اقتضائات غرب است - به تاریخ معاصر ما بنگرد و در این راه، نکات ذیل را جدی بگیرد:

پایگاه فکری جریان روشنفکری مربوط به حوزه معرفتی بیرون از کشور - غرب - می‌باشد و به همین علت، ارزیابی‌های تاریخی آنها از آنجا که مبتنی بر ملاک‌ها و کلیشه‌های غربی می‌باشد، در توضیح رفتارهای سیاسی عنصر ایرانی - اعم از عالمان دینی، توده مردم و رجال سیاسی - فاقد اعتبار لازم می‌باشد. به ویژه مواردی که تحلیل‌های خاص درباره عالمان دینی - مثل خیانت‌ورزی آنها، تحجر و تصلب آنها و... - تنها مستند به نوشته یا نوشته‌هایی از مستشرقان شود.

رفتارهای سیاسی عالمان دینی را تنها پس از آشنایی با «عالم روحانیت» می‌توان فهم کرد و ارزیابی نمود. بسیاری از تحلیل‌های روشنفکرانه در خصوص رفتارهای سیاسی عالمان دینی تنها به شیوه معرفت‌شناسانه پوزیتیویستی - که بدون توجه به «ضرورت‌های درونی» و تنها

بر اساس سنجش «علل و شرایط بیرونی» به قضاوت می‌نشیند^۱ - صورت گرفته است. این در حالی است که مؤلفه‌های مهم و محوری این عالم، درونی و نه بیرونی است.

نظر به اینکه توده متدین، دین خود را از عالمان دینی اخذ می‌کنند، به هنگام قضاوت درباره آنها باید منتهای دقت و ظرافت را به خرج داد و مهم‌تر از همه اینکه باید بر نام «علما» تحفظ داشت. فقدان تحفظ بر نام «علما» در تاریخ‌نگاری جریان روشنفکری، باعث شده تا پاره‌ای از رفتارهای ناشایست و نیز اندیشه‌های ناصحیح که برخی از طلاب علوم دینی داشته‌اند، به صورت غیر منطقی تعمیم داده شود و دامن‌گیر مراجع تقلید و مجتهدان آگاه گردد که نوعا بری از این‌گونه اشتباهات هستند.

نظر به مخدوش بودن تاریخ‌نگاری روشنفکری - به ویژه بخش‌های مربوط به حضور اجتماعی جریان دینی در تاریخ معاصر ایران - بایسته است که تاریخ حقیقی معاصر ما به طور کامل مورد بازنگری و سپس بازنویسی قرار گیرد تا سهم جریان دینی در تحولات سیاسی - اجتماعی تاریخ معاصر و از جمله نحوه مواجهه این جریان با پدیده غرب، آن‌گونه که بوده است روشن شود.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

۱. برای اطلاع تفصیلی از کاستی‌های معرفت‌شناسانه روش پوزیتیویسم، به مقدمه مترجم در منبع ذیل مراجعه شود: آندرو ساینر، روش در علوم اجتماعی (رویکردی رئالیستی)، ترجمه عماد افروغ، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۵.