

معرفی کتاب:

دین و دولت در ایران نقش علما در دوره قاجار

تالیف پرفسور حامد الگار

ترجمه و کنترابوالقاسم سیری

انتشارات توس - ۱۳۵۶ در ۳۶۸ صفحه

یکی از سودمندترین کتبی که در باره تاریخ اجتماعی معاصر دو قرن اخیر کشور بتازگی پخش شده این کتاب است. چون من از خواندن آن لذت برده‌ام و استفاده کرده‌ام بهترین ستایش از آن را در نقد آن دیدم، که گفته‌اند: ستایشی به از شمار پذیر نمودن عیبها نیست!

نخست شایسته است، چند غلط باصطلاح لپی را یادآوری کنم تا وقت خوانندگان، مانند من، برای تصحیح آن بهدر نرود و سپس به نقد مطالب بپردازم.

در این تصحیح با غلط‌های چاپی کاری ندارم زیرا هرخواننده متوجه آن خواهد

شد:

مؤلف محترم یا ترجمان گرامی، شادروان " معلم حبیب‌آبادی " ما را که در ۲۹ تیرماه سال ۱۳۵۵ درگذشت " بیدآبادی " کرده‌اند و این غلط در صفحات ۴۹، ۳۹، ۳۴، ۶۱ بمکرر ۷۱، ۱۵۰، ۱۵۷ بمکرر ۳۶۲ تکرار شده است.

آقا باقر بهبهانی (۱۱۱۷ - ۱۲۰۶) پسر محمد اکمل در ص ۴۹ بنام بهبهانی و پس از آن بغلط، بصورت سیدمحمد باقر بهبهانی ذکر شده است، صفحات: ۵۵، ۶۲، ۷۹، ۸۲، ۸۴، ۸۶، ۹۴، ۲۳۱.

در صفحه ۷۲ در پاورقی ۴۷ سطری افزوده‌اند که هیچگونه ارتباطی با مطلب ندارد

و باید حذف شود.

صفحه ۱۱۳ س ۱۴ "متهمان بکسر" بجای متهم کنندگان بکار برده است. و این
تغییر سردگی است. در صفحه ۱۲۶ سیدمعاهد محمد بن علی اصفهانی (۱۱۸۰-۱۲۴۲)
را به عنوان سید محمد اصفهانی فرزند ارشد سید محمد باقر بهیسانی! آورده ولی در جا
های دیگر او را سید محمد اصفهانی خوانده که باز بهتر است.

در صفحه ۱۷۲ سطر اول نامعیوم است و شاید با جابجا کردن "که" تا اندازه‌ای
معنیوم شود.

در صفحه ۲۰۴ باورنی ۴۵ و صفحه ۲۶۶ پاورقی ۳۴ ترجمان در پاورقی به جملاتی
از منن اشارت کرده است که در میان "دوستاره" نهاده شده بوده است. لیکن ظاهراً
هنگام چاپ "دوستاره" فراموش شده و این پاورقی را زائد و باطل کرده است.
در صفحه ۲۲۸ نشان پاورقی (۵۳) بجای سطر ۱۷ در سطر ۱۹ نهاده شده، و در
سبجه یک حادثه را که ۲۰ سال پس از چاپ کتاب "المآثر والآثار" رخ داده، بدین
کتاب نسبت داده است.

در صفحه ۲۳۳ "تجدید بدعت‌نسنی" مکرراً "بصورت" تجدید بست‌نسنی
چاپ شده و معنی را معکوس نموده است.

در صفحه ۲۴۰ واژه "مکله" بجای "مجله" بکار رفته است، و سبب آن خط‌من‌دراری
ترکیب است، که مرا نیز یک بار دچار همین اشتباه و از بی دقتی خودم شرمسار کرده بود.
در ترکیب مجله را بجای *Mejle* بصورت *macale* می‌نویسند. این عنوان نام
قانون مدنی کشور عثمانی است که عربی آنرا شیخ محمد حسین کاشف‌الغضا بنام "تحریر-
المجله" شرح کرده و در نجف بسال ۱۳۵۹-۱۳۶۲ در سه مجلد چاپ کرده است.

در صفحه ۲۵۱ سطر ۱۴ (عده‌ای بخانه، اعتمادالسلطنه) درست است.

در صفحه ۲۶۶ سطر آخر (حمید محمدزاده) درست است، نه حامد.

در صفحه ۲۸۰ و ۲۸۸ "قال اسیری" "شاید" مال امیری "باشد که ازدهات اصفهان
است.

در صفحه ۲۹۸ س ۱۲ "اقتباس" بجای "اقتدا" و بیرونی بکار رفته است. و این
بی‌آمد عرب‌زدگی است.

در صفحه ۳۰۱ "یحتمل" بجای "محتمل است" بکار رفته است.

در صفحه ۳۲۲ س ۱: "به اتفاق سایر علما" درست است.

در صفحه ۳۴۷ س ۸ "پس" بجای "پیش" بکار رفته است.

— بزرگترین عیب این چاپ نداشتن فهرست نامهای اشخاص، احزاب و روزنامه و کتابها و جاها می باشد .

— اگر پشت جلد متن انگلیسی را در سمت چپ نسخه فارسی چاپ می کردند ، خواننده می توانست مطمئن شود که نام درست مؤلف همین حامدالگار است نه "حمید — الجار" !

اینک نقد مطالب :

پیش از هر چیزی چنین بنظر می رسد که مؤلف محترم مانند یک دانشمند بی طرف که خواسته است در باره تاریخ اجتماعی ملتی جز ملت خود بررسی کند ، کوشیده است تا مانند افراد آن ملت بیاندیشد و از دیدگاه ایشان قضاوت نماید و احساسات ملی و مذهبی آنان را در الفاظ رعایت نماید . ولی با آنکه مؤلف ما این معنی را منظور می داشته باز هم گاهی که بشدت تحت تاثر سوابق ذهنی خود قرار گرفته از قلمش کلماتی ناخواسته تراوش کرده است .

همانگونه که مؤلف بدرستی فهمیده و بیان داشته است ، جنبش " پان اسلامیزم " در ایران از آغاز بخوبی پذیره نشده و با پایان سده نوزدهم در ایران بدان خاتمه داد . شد (ص ۳۱۹) . ولی باز می بینیم که مؤلف با علاقهای مخصوص از آن یاد می کند و از " سنت گرائی " برخی قشرها یا افراد ایرانی ، بدون توجه باینکه این سنتی کرائی خود از پی آمدهای " پان اسلامیزم " است ، سختی دفاع می کند تا آنجا که گاهی بالحنی نزدیک به خشونت یکسنی دواتشه می گوید ؛ بطور کلی علیه تشیع در قرن نوزدهم ایران ایضاً مات بدعت و شیفتگی زیاد را می توان وارد دانست (ص ۲۲۵) .

دفاع مؤلف از " تسنن " یا دست کم " سنت گرائی " او را در این کتاب میتوان با شکل زیرین مشاهده کرد :

الف — خلط و آمیزش مذهب با سیاست ، این نظریه مخصوص سنیان است ولی مؤلف با چنین عینک که بر چشم زده است می خواهد سائل ملت شیعی ایران را تجزیه و تحلیل نماید .

ب — عدم تفکیک حق الله از حق الناس و شرعی بشار آوردن همه سائل واحکام . یعنی پوشانیدن لباس مذهب بر روی همه چیز .

ج — دفاع از پان اسلامیزم . بگذریم از کاربرد " کرم الله وجهه " که از سطر سبی کلمه حق براد بها الباطل و تحقیق در لباس مدح باشد .

در فصل اول : با اینکه مؤلف مقدمات را درست چیدد ، بیست تا درص کرم

پرسی بدینگونه طرح کرده است: با در نظر گرفتن تعلیمات مذهبی شیعه در دو مورد:

۱- مرجعیت علما

۲- مشروعیت دولت، آیا کشمکش میان مقامات مذهبی و مقامات دولتی، از آن

تعلیمات مذهبی سرچشمه گرفته یا عاملی دیگر داشته است؟ (ص ۵).

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 می دادند و بدون توجه به مسأله "غیبت و حضور امام" و فرق میان آن دوزمان، یک حکم غیرمنصفانه صادر کرده است که عقاید شیعه را معجونی از: "انکار حقانیت قدرت موجود" و "عدم تمایل به مخالفت" اعلام می دارد (ص ۶).

ولی واقع چنین است که: مذهب شیعه در زمان غیبت "حق الله" را از "حق الناس" جدا ساخته و وظایف روحانیان را منحصر به حق الله کرده است. حل و فصل مسائل مربوط به "حق الناس" را به ریش سفیدان محلی (حکم عرف و عادت) فرا گذاشته است. "ریش سفیدان" غیر از داورانی که "طرف دعوا قبول می کردند غالباً همان دولتها یا نمایندگان دولتها می بودند که در دوران حکومت خلفا "دولت جائر" خوانده میشدند. روابط مردم با دولت موجود، از نظر مالیات و اجرای مقررات عمومی در کتابهایی بنام "خراجیه" (ذریعه ۲-۱۴۴) و هم الثواقب (ذریعه ۲۵-۲۴۳) که در دوران صفوی تالیف شده اند و کتبی مانند الجامع الناصری (ذریعه ۵-۷۵) و عقاید المسلمین (ذریعه ۱۵-۲۸۵) از تالیفات دوران قاجار معین شده است.

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

۱- جهاد ۲- قضا ۳- حدود ۴- نمازهای سیاسی. اجرای این چهار حکم از نظر سیاسی بودن آنها مشروط به حضور امام می باشد و بنابراین در زمان غیبت امام متوقف می ماند. این مسأله یکی از موارد اختلاف آشکار میان فقه شیعه با فقه سنی بوده و هست و از قرن چهارم و پنجم در اصول چهارگانه شیعه منعکس است. سنیان که تا روز سقوط خلافت عثمانی در استانبول ۱۹۲۳ اصل "تفکیک سیاست از مذهب" را قبول نداشتند، همه احکام سیاسی را مو بمو اجرا می کرده و یا دست کم مدعی اجرای آن می بودند، از بزرگترین ایرادهای سنیان علیه شیعه یکی همین مسأله می بوده است که در "الفرق بین الفرق" بغدادی ۴۳۹م و "مقالات الاسلامیین" اشعری ۳۳۰م مکرر دیده می شود و شیخ طوسی ۴۶۰م و دیگران نیز در هریک از بابهای فقه درباره این چهار حکم

مشروط بودن اجرای آنها را به " زمان حضور امام " تصریح کرده‌اند. در مورد احکام مرکب که " جنبه " حق‌الله " و " حق‌الناس " در آنها ترکیب شده است آنها را از یکدیگر تفکیک می‌کردند. مثلاً " هنگامی که یک " سرقت = دزدی " رخ می‌داد، جنبه " حق‌الله " که اجرای حد " قطع ید سارق " باشد متوقف‌الاجرا می‌ماند و جنبه " حق‌الناس " آن که باز گردانیدن مال مسروق است، به‌ریش سفیدی " ریش سفیدان محلی (محکمه عرف) واگذار می‌شده است که ممکن بود با " داوری " منتخب طرفین که غالباً روحانی محل یا نماینده حکمران صورت می‌گرفت حل گردد. پس اجرای حدود شرعی (کیفر های بدنی) مانند سه حکم سیاسی دیگر در زمان غیبت در میان تمام شیعیان جهان متوقف‌الاجرا بوده است. حال اگر در زمانی یک یا دو فتوادل یافت شده‌اند که اتفاقاً " در اثر باسواد بودن مقام روحانیت را هم اشغال کرده بودند و خواسته‌اند حدود را برطبق اجتهاد خود اجرا کنند، این مسئله استثنائی است و نمی‌تواند ملاک حکم مذهبی برای شیعیان قرار گیرد. رساله اجتهادی کهوی در این باره نگاشته است (ذریعه ۲۵ : ۳۱) برای مجتهدان دیگر حجت نیست. و همچنین حکم نماز های سیاسی آدینه و عیدین که با ترتیب خاصی و بستن شمشیر توأم است و از سال ۲۶۰ هجری تا پایان دوره نخست حکومت صفوی متوقف الاجرا بوده است و تنها پس از قیام شاه عباس و کشتار فیلسوفان در قزوین بسال ۱۰۰۲ و انتقال پایتخت از آنجا 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 صادر شد و نماز آدینه برقرار گردید. و با اینکه آنها بصورت " مستحب مذهبی " نه واجب سیاسی اجرا کردند، باز هم مورد اعتراض فقیهان درست‌کار شیعه قرار گرفته و بیش از یک صد رساله در باره آن نفیاً " و اثباتاً " نگاشته آمد ذریعه ۱۵ : ۶۲ - ۸۲.

۵- برداشتی که آقای الگار مؤلف محترم از اصل " تفکیک مذهب از سیاست " کرده است و آنرا بصورت " معجون متناقض " مرکب از دو حکم زیرین :

۱- عدم ضرورت هیچگونه اقدام برای اصلاح سیاسی.

۲- کامل نبودن رژیم زیر سایه 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 سوئیس - را کامل مطلق نمی‌داند، و وظیفه انسانی (نه مذهبی) خود می‌داند که در راه تکامل آن بکوشد. هرگاه یک روحانی شیعی دست به کار سیاسی زد، او نیز بعنوان یک فرد معمولی اقدام می‌کند نه بعنوان نمایندگی مذهب و از این روی بسیار شده که روحانیان شیعی را در دو قطب مخالف سیاسی می‌یابیم و هیچکدام دیگری را تکفیر

نمی‌کنند، چنانکه یکی سلطنت طلب و دیگری جمهوری خواه است. ایشان با یکدیگر می‌جنگند ولی این جنگ سیاسی است نه مذهبی! زیرا که مذهب شیعه هیچ یکرا ترجیح نمیدهد و در باره 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 طرف مقابل را لامذهبی جلوه دهد، ولی این رفتار آنان نیز نمیتواند حکم مذهبی بسازد.

۶- آقای الگار می‌گوید: حدود قضاوت‌های عرف و شرع مشخص نبوده است (ص ۱۹) این سخن او نیز نادرست است. فقیه با عنوان فقاہت مذهبی تنها به "حق‌الله" می‌پردازد و "حق‌الناس" در محکمہ عرف و با احکام عرفی حل و فصل می‌گردیده است. اگر دیده می‌شود که در دوران ضعف دولتهای مرکزی محکمه‌هایی بنام "محاکم شرع" به مسائل حقوقی هم رسیدگی می‌کرده است، باید متوجه بود که آنان نیز حکم را نیز با استناد بر آدله عرفی و تشخیص عرف صادر می‌کرده‌اند. همه احکام مندرج در اخبار و احادیث همگی از منبع عرف سیراب می‌شده‌اند، نه بعنوان حکم آسمانی.

آقای الگار می‌گوید: فرقه شیعه حقانیت قدرت دنیوی را انکار کرده است (ص ۲۱) این سخن بطور مطلق نادرست می‌باشد، زیرا که صفت "غاصبان بودن حکومت خلفا" فقط به زمان حضور امام یعنی تا سال ۲۶۰ هـ مربوط است و هرگاه بتوان در مورد مدعیان خلافت دروغین صفت "دولت جائر" بکار برد، باز به حکومت‌های سنی به استناد تا سال ۱۹۲۳ منحصراً خواهد بود. پس هیچگاه شامل حکومت‌هایی که صفت مذهبی بخود نمی‌دادند مخصوصاً آنان که خود را شیعی مذهب می‌دانستند مانند آل بویه و برخی از ایلخانیان و سربداران و... نخواهد بود، همچنین شامل حکومت‌هایی که امروزه به درست یا نادرست خود را منتخب مردم می‌شمرند نخواهد بود.

نمایندگان مردم ایران اعم از روحانیون و غیرروحانی سال ۱۳۲۴ هـ در مجلس مؤسسان اول گردآمده یک مرکز واحد برای همه ریش سفیدان "کشورپرگزیدند و اختیارات قضائی را که طبق مذهب شیعه در حال حضور امام مخصوص او و نمایندگان او است و در حال تعیبت امام با "ریش سفیدان" و محاکم عرف پراکنده در دهات بوده است در یک سازمان بنام دادگستری متمرکز ساختند.

۸- آقای الگار با اینکه اعتراف دارد که در دوره صفوی کسی حقانیت دولت را انکار نمی‌نموده، باز می‌گوید: تکامل فقه بعد از ایشان نقش مجتهد را تثبیت کرد (ص ۲۱) در اینجا باید پرسید اگر مقصود ایجاد نقش سیاسی برای مجتهد باشد که در اثر

بی‌لیاقتی دولتها بخود اجازه چنان مداخله داده باشند، پس جنبه مذهبی نداشته، بلکه یک‌نوع هرج و مرج سیاسی بوده‌است. 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 غیرروحانی در سیاست نظر دهد و مداخله کند و هرگاه در اثر لیاقت بمقام رهبری رسید، رهبری او "رهبری ملی" است نه "رهبری مذهبی" و چون طبیعتاً رهبری هرنهضت با افراد باسواد آن است، در ایران نیز پیش از تأسیس دارالفنون یا جدا شدن علم و دانشگاه از روحانیت و مسجد، رهبری بیشتر نهضتها به دست روحانیان می‌بود، چون باسواد بودند.

قیامهائی که آقای الگار نشان داده که رهبری آنها بدست روحانیان بوده، بسته به وضع طبقاتی آنها به‌دودسته تقسیم می‌شوند، آنها که از طرف فئودالهای اصفهان و قزوین و تهران رهبری شده‌است عقب‌گرا و برضد گسترش فرهنگ و تمدن، برضد راه‌آهن و صنعتی-کردن کشور، علیه جنبه‌های مثبت شاهان قاجار می‌جنگیدند و آنان را نمی‌توان "پیشرو" و آزادیخواه نامید.

۹- مؤلف می‌گوید: تمایلاتی که ذاتی سلطنت شیعه است در دوران قاجار حدت یافت و با عوامل دیگر که از دنیای خارج آمده‌بود ترکیب شد و کشمکش میان علماء و دولت را پدید آورد (ص ۳۷).

باید گفت: شیعه در زمان غیبت همچون یک مذهب، نه سلطنت طلب است نه جمهوری خواه. مردم ایران در جریان تاریخ در کنار باقی ملت‌های خاورمیانه با اندیشه‌های نوین اروپا آشنا شدند و نهضتهائی گوناگون پدید آوردند. پیدا است که این نهضتها در کشور های سنی رنگ تسنن داشت و در کشور شیعی رنگ تشیع، چنانکه 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 سلطنت طلبی سراغ دارد.

۱۰- آقای الگار در بخش صفوی کتاب (ص ۳۷-۴۲) ایشان را طلیعه تشیع ایران نامیده (ص ۴۲) که پس از قرن‌ها تسلط تسنن پدید آمده (ص ۳۸) و بی‌توجه به فرق دورژیم صفوی پیش از سال ۱۰۰۲ و پس از آن علت ضعف و سقوط صفویان را تشیع تند و مبارزه ایشان با تسنن و تصوف برشمرده است (ص ۴۱-۴۲). من برای توضیح مطلب باید چند نکته را بیا کنم:

الف- اختلاف تشیع و تسنن دو جنبه سیاسی و فلسفی دارد. اختلاف سیاسی در اشخاص جانشین پیغمبر و نوع انتخاب یا انتصاب او است که آیا باید علی باشد یا انتصاب

خدائی یا بویکر به انتخاب سران قریش؟. اختلاف فلسفی ایشان در مسائلی همچون: توحید اشراقی است یا عددی؟ بشر مختار است یا مجبور؟ حسن و قبح عقل است یا شرعی؟ فیض الهی پس از مرگ محمد ادامه دارد یا قطع می شود؟ و مانند این مسائل است که در هریک تالی اول آن اندیشه خردگرا و گنوسیزم هندو ایرانی و مورد قبول شیعه و معتزله و تالی دوم آن اندیشه یهود فلسطینی قبل از اسلام و مورد اعتقاد سنیان است که مذهب رسمی خلفای عرب بوده است.

ب - در جریان تاریخ اسلام هرچه به پیش برویم جنبه سیاسی اختلاف ضعیف و جنبه فلسفی آن قوی تر مینماید و هرچه بیائین بیائیم بعکس می شود. تا در دوره دوم صفوی از سال ۱۰۰۲ بعد جنبه فلسفی اختلاف بکلی مسکوت یا تحت الشعاع قرار داده می شودی جنبه سیاسی آن بصورت (جنگ علی و عمر) تشدید می گردد.

ب - در جریان تاریخ اسلام هرچه به پیش برویم جنبه سیاسی اختلاف ضعیف و جنبه فلسفی آن قوی تر مینماید و هرچه بیائین بیائیم بعکس می شود. تا قرار داده می شود و جنبه سیاسی آن بصورت (جنگ علی و عمر) تشدید می گردد.

ج - هنگام یورش عرب بر ایران مردم ساکن در شرق فرات تا رود سند اسلام را بصورت گنوسیستی آن که با اندیشه آبا، واجدادی ایشان سازگارتر می بود پذیرفتند و با شکل سنی حکومتی آن همواره مبارزه می کردند (منزوی، سی مرغ و سیمرغ، یغما، سال ۳۳۸:۳۰ - ۳۴۰) مبارزه ایدئولوژیک با فلسفه مذهبی خلفای عرب، مردم شرق فرات را به سوی مخالفان سیاسی خلفا کشانید و جنبه سیاسی تشیع پدید آمد.

بنابراین توضیح هیچگاه مذهب سنی حاکم عربی مورد قبول توده های مردم ایران واقع نشده بوده است تا صفویان طلیعه تشیع نامیده شوند. و اگر مقصود مؤلف طلیعه حکومت شیعی باشد باز هم وجود حکومت های آل بویه و برخی ایلخانان و سرداران طلیعه بودن را از آنان سلب می کند. پس اگر قیام شاه عباس را طلیعه تسنن بنامیم شاید به حقیقت نزدیک تر باشد. زیرا چنانکه تاریخ نشان می دهد: رژیم صفوی در پیدایش خود از گنوسیزم و عرفان که ایده ئولوژی همه ایرانیان می بود استفاده کرده آنرا مذهب رسمی قرار داد، و به همین سبب توانست بی مقاومت چشم گیر بسال ۹۰۵ مورد قبول همه ملت ایران قرار گیرد. البته در میان عشایر ترک و ترکمن سنی که در دوران عباسی با کمک خلفای بغداد به ایران مهاجرت کرده بودند، مقاومت هایی رخ داد ولی نه بقدری که مو رخان آنرا بزرگ جلوه دادند. بهر حال در عهد صفوی مردم آریائی شرق ایران از غرب ایران گنوسیست تر و ضد سنی بودند و از نظر سیاسی هم دلی خوش از خلفای عرب بیاد نداشتند. سنی شدن بعدی ایشان واکنشی بود در برابر روش دولت صفوی در دوره دوم که از سال ۱۰۰۲ بعد با تأکید بر تشیع سیاسی، به مبارزه با تشیع پرداختند، یعنی گنوسیزم را که ایده ئولوژی پدران همه آریاهای شرق و غرب ایران بود کوبیدند.

این رفتار صفویان در دوره دوم حکومتشان نه تنها گنوسیستهای آریائی شرق ایران را نیز به سنت‌گرائی انداخت، و در داخل ایران کوچک نیز می‌توان آنرا نخستین گام در جدائی مذهبی میان دولت و ملت بشمار آورد.

شاه عباس در ۱۰۰۲ هـ مکتب‌های فلسفه و عرفان را در قزوین نابود ساخت، پایتخت را از آنجا به اصفهان برد، و سیاست مذهبی را بدست مشتی قشری سنت‌گرا سپرد تا در مسابقه ریای مذهب از سنیان استانبول عقب نماند. این رفتار که حقا " باید طلوعه" سنت‌گرائی در ایران نامیده شود، هرچند حربه اتهام الحاد را که ترکان سنی استانبول بر ایران وارد می‌کردند 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 بماند؟ هرچه این روش دوران دوم صفوی گسترش بیشتر می‌یافت، دولت ایران سست‌پایه‌تر می‌گردید، تا بدست مشتی اتحانی سنی‌نما (گنوسیستهایی که خیال می‌کردند سنی هستند) سرنگون شد و ندرقلی ترکمن مذهب شیعه را از مقام یک " نهضت روشن‌فکرانه" جهان اسلام " پائین آورد و بصورت یکی از پنج مذهب فقهی قشری سنی اعلام نمود. هرچند ملت ایران که هزار سال در برابر تسنن خلفای عرب مقاومت کرده بود به نادر مهلت اجرای نقشه را نداد، ولی مسابقه قشری بازی میان استانبول و اصفهان و سپس تهران همچنان ادامه یافت و موجبات جدائی ملت از دولت روز بروز افزایش یافت.

۱۱- آقای الگار می‌گوید: لحظه واقعا " بحرانی برای شیعه در ایران انتقال از یک جامعه صرفا " مذهبی به یک دولت ملی بود، نه یک حکومت بظاهر مشروطه - سپس او می‌افزاید: بی‌علاقگی مذهب شیعه به نقش دولت از رهگذر انتظار مهدی است - سپس در پاورقی شماره ۱ نمونه آن بی‌علاقگی را در ترک نماز آدینه نشان می‌دهد. (ص ۴۰). چنانکه در بند ۱ گذشت: شیعه آگاهانه مذهب را از سیاست جدا نموده است، ترک نماز جمعه نیز مانند سایر احکام سیاسی نه از روی " بی‌علاقگی " بلکه از روی علاقه کامل آن به تفکیک است. و از سده یازدهم که جسته‌گریخته نماز جمعه را اجرا کرده پس از حذف مظاهر سیاسی آن (مانند بستن شمشیر) آنرا هم بعنوان " عبادتی مستحب مذهبی محض " اجرا می‌کنند نه بعنوان یک واجب سیاسی.

و اینکه آقای الگار انتقال جامعه ایران را به یک دولت ملی موجب بحرانی در تشیع می‌شمرد ناشی از همان بی‌توجهی او به فرق میان دو حالت " حضور و غیبت امام " است (بند ۳) مؤلف می‌پندارد که شیعه در نظر دارند فلسفه سیاسی سه قرن اول خود (حالت حضور) را در قرن بیستم (حال غیبت امام) پیاده کنند. و لذا می‌گوید: پذیرفته شدن

مشروطه بی مقاومت از طرف شیعیانی که حاکمی جز یک تن معصوم را قبول ندارند، به سبب ظاهری و پوچ بودن مشروطه ایران بوده است، پس هرگاه حکومت ملی واقعی روی کار آید مذهب تشیع با بحران روبرو خواهد شد، زیرا باید یا از عقیده دست بکشند و یا قیام کنند.

ولی ما در بندهای گذشته دیدیم که فلسفه سیاسی سه قرن اول تبعید نظری محض است، مذهب شیعه در دوران غیبت شکلی خاص برای رهبری جامعه پیشنهاد نمی کند و در نتیجه هیچ نظری خاص به هیچ یک از گروه های متقابل سیاسی ندارد و جز کلیاتی همچون: "هر کدام بیشتر به نفع جامعه اند بهتراند" توصیه نمی کند، پس این مردم هستند که باید تشخیص دهند که کدام گروه سیاسی بیشتر بسود جامعه هستند. آری برخلاف گفته آقای مؤلف مردم شیعه حکومت بظاهر مشروطه را براستبداد ترجیح می دهند و "مشروطه واقعی" را نیز از "ظاهری" برتر می شمرند و هیچ بحرانی هم مذهب شیعه را حتی با روی کار آمدن ملی ترین شیوه های حکومت تهدید نمی کند.

۱۲- آقای الگار می گوید: میر محمد حسین پسر بزرگ مجلسی مقام اورا احراز کرد (ص ۴۱) باید گفت: میر محمد حسین پسر میر محمد صالح بن عبدالواسع خاتون آبادی صاحب "مناقب الفضلاء" است (ذریعه ۲۲: ۳۳۳) او پسر دختر مجلسی بود و پس از مرگ پدرش "ملا باشی" شد. پدرش صالح داماد و جانشین مجلسی بوده است. لکهارت نیز محمد حسین را به غلط جانشین مجلسی شمرده (لارنس لکهارت، انقراض صفویه: ۸۲) و لیکن مؤلف ما غلطی بر لکهارت افزوده اورا پسر مجلسی هم خوانده است.

۱۳- در ص ۵۲-۵۶ آقای الگار مخالفت با تصوف را از طرف علمای شیعه قلمداد می کند ولی تاریخ نشان می دهد که قیام شاه عباس در ۱۰۰۲ و کسنا ر فلاسفه قزوین، جنگ "صوفی - فقیه" را براه انداخت، اختلاف بهائی و داماد، در بدری ملاصدرا ویران کردن خانقاه فیض، بازگشت به ترجیح عربی نویسی بر فارسی نویسی سبک کردن و تحقیر قهرمانان ملی ایران مانند ابومسلم و تالیف ۱۸ رساله بر ضد ابومسلم (ذریعه ۴: ۱۵۰) تهیه رساله ضد تصوف و داخل کردن آن در میان کتاب اردستانی و نسبت دادن آن به محقق اردبیلی عارف قرن دهم (ذریعه ۶: ۲۸۶ و ۱۰: ۲۰۵ و ۲۴: ۲۸۸) و اینکه درین مجلسی به انکار کتابی که پدرش مجلسی اول در دفاع از تصوف نگاشته بود (ذریعه ۴: ۲۹۵-۲۹۸) سه اینها بی آمدهای سیاسی قیام شاه عباس بوده است. این سنت گرائی مورد اعتراض علماء نیز واقع شده است (ذریعه ۲۵: ۲۴۳). این روش سیاسی عهد دوم صفوی همچنانکه در بند ۱۱ گذشت سبب وجودی استقلال ایران را سست کرد زیرا که بقول سید حمزه رآینی:

"تصوف باطن تشیع و تشیع ظاهر تصوف است" (الحقایق الراهنه: ۶۸) پس سقوط اصفهان به سبب نزدیک شدن به سنیان بود نه دوری از آنها چنانکه الگار می‌پندارد.

۱۴- مؤلف گوید: از جمله تناقضات شیخگیری بکار بردن اصطلاحات صوفیان همراه با انکار شدید تصوف است (ص ۹۷).

این تناقض قابل انکار نیست ولی باید دلیل آنرا در سابقه هزار ساله آن یافت، چه بسیار رخ می‌داده که فشار مذهب سنی دولت خلفاء مردم را مجبور می‌نموده است که با ناسزاگوئی و تیری از گذشتگان خود، ایده‌ئولوژی پدران خود را نگاه‌داری کنند یا باندک عقب‌نشینی صورت آنرا 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 بمابین روش را درباره معتزله پیاده کرد، شیعه آل بویه و اشعریان قم همین رفتار را با غلاة شیعه انجام دادند (ذریعه ۲۴: ۳۲۲) هریک از این گروه‌ها سخن پیشینیان خود را، باندکی تغییر بنفع سنیان حاکم، گرفتند و اندیشه اصیل و فراموش شده اسلامی نامیدند، چنانکه در عصر ما نیز صادرات آشکار اروپائی را محصولات اندیشه و تمدن فراموش شده اسلامی می‌خوانند.

آری احمد احسائی که پس از دو قرن محکومیت صوفیان پدید آمد، ناچار بود سخنان ایشان را با تبری از گویندگانش تکرار کند. این کشاکش میان دو اندیشه متضاد گنوسیزم ایرانی و تسنن عربی در همه ۱۴ قرن دیده می‌شود؛ غزالی که در کتابهای خود فتوای اباحه، جان و مال و ناموس باطنیان اسماعیلی، شیعی را داده است، گنوسیزم ایشان را در بیست 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 ایده‌ئولوژی تسنن را یکجا دفن کرد (منزوی. غزالی و سیاست. مجله کاه: ۶۶ - ۶۸).

دولت ایران در آغاز تماس با اروپا و تجدد، دچار پرسش‌های روشن‌فکرانه، آشنایان با اروپا شده بود. آخوندهای اصفهان و قزوین در این زمان در اختیار فتووالها بودند و میرغضایانه‌بدان سئوالها پاسخ می‌دادند. فتح علی شاه بدنبال آخوندی می‌گشت که بی‌فک و فامیل و بی‌آب‌وزمین باشد و از علوم اجتماعی (فلسفه و تاریخ) بهره‌ای داشته باشد تا بتواند باندک عقب‌نشینی و بریدن سرشاخ‌های زیادی تنه اصل معتزلات 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 فتووالهای اصفهان و قزوین واقع شد. بیشتر نوشته‌های احسائی پاسخ به مسائلی است که از طرف روشن‌فکران دوران

اول تجدد مطرح شده است. بطور مثال او برای حل مشکل طول عمر امام حالت "هورقلیا" را مطرح ساخته است.

۱۵ - صفحه ۱۴۴: در باره همنری مارتین و کتاب "هیزان الحق" او وردیه‌هاکه علیه او نگاشته شده است ذریعه ۱: ۵۲۲، ۶: ۲۵۷ و ۱۰: ۲۱۴ و ۲۳۱ و ۱۲: ۱۶ و ۲۸۶ و ۲۰۳ و ۳۸۴ و ۲۱: شماره ۵۴۲۲ و ۲۲: شماره ۷۷۷۸ دیده شود.

جالب توجه است که در همین عصر چند کتاب دیگر در دفاع از اسلام بنام مؤلفانی یهودی تازه مسلمان شده چاپ و پخش شده است ذریعه ۲: ۴۵۲ و ۲۰: ۱۵۲ و ۲۵: ۵۹-۶۱
۱۶ - صفحه ۱۶۸: مؤلف محترم داستان هجوم وحشیانه سعودیه‌ها را بر کر بلا و نجف و ویران کردن هنرکده‌های مذهبی آن سامان را با سنی زدگی نقل نموده است. او از عباس عزای مؤلف "العراق بین الاحتلالین" که مدرک کار مؤلف 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 "شرک‌آلود" و "بت پرستی" نامیده است. برای این هجوم وحشیانه کتاب "ماضی النجف و حاضرها" ۱: ۲۳۴ و منتظم ناصری ۳: ۷۸ دیده شود.

۱۷ - صفحه ۱۸۲ مؤلف از رفتار امیرکبیر که مثل میرزا آقاسی، در گسترش نظارت سازمانهای دولتی و گسترش "دادگاه‌های عرف" بضرر "دادگاه‌های شرع" کوشید انتقاد نموده، کار میرزا آقاسی را ناشی از تصوف او و کار امیرکبیر را "بی هیچ ادراک کامل" توصیف می‌کند. در صورتی که گسترش نفوذ دادگستری و کوتاه کردن فئودالهایی که برخلاف شرع دست به قضاوت و اجرای حدود زده، و با گسترش آموزش و پرورش، و صنعتی شدن، و ایجاد راه آهن، مبارزه می‌کردند از افتخارات امیرکبیر است. روحانی نامیدن چنین فئودالها و قراردادن ایشان در ردیف روحانیون عالی قدری که با مردم کوچه و بازار همکاری کرده مشروطیت را تأسیس کردند، گذشته از اینکه جنبه علی ندارد، سوءظن یک ایرانی را نسبت نظریات مؤلف 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 ۱۳۳).

۱۸ - صفحه ۱۹۱ - ۱۹۳ و ۲۲۰ - تعزیه: آقای الگار در باره این هنر مذهبی ریشه‌دار ایرانی خیلی سنی مآبانه قضاوت کرده است، آنرا ساختگی! ناسازگار با شریعت! نامیده و تأیید ناصرالدین شاه آنرا "سوء مذهب" خوانده، هنر نقاشی و پیکرتراشی و نمایش سه بعدی را (ص ۲۵۴) تمایلات بت پرستانه (ص ۲۲۲) اهانت به روح اسلام! (ص ۲۲۳) 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. نقشه شونبستی پان عربیستها و نیت مذهبی سنت‌گرایان ایرانی قابل فهم است، لیکن نظر مؤلف این کتاب که یک خاور شناس انگلیسی است به سختی قابل تفسیر است. چرا نتاثر مذهبی و نقاشی ایقون‌ها برای اروپائیان هنر است و برای ما "سوء مذهب"؟ نتاثر مذهبی از زمان آل بویه جزو مذهب تشیع بوده، نقاشی را ثعالبی در "یتیمه الدهر" جزو صفات "ذمیمه"؛ "شیعه‌شمرده، شیخ طوسی ۴۶۰ و طبرسی ۵۴۸ تحریم بیکره تراشی را بدعت سنیان دانسته‌اند (تفسیر آیه ۵۱ سوره بقره دیده شود).

۱۹ - ص ۲۲۳: اعتراض مؤلف بر "توقیر اعراق" آمیز ناصرالدین شاه از امامان شیعه، مانند اعتراض سنیان بر عقیده عصمت چهارده معصوم رنگ روشن فکر نمائی بخود گرفته است. سنیان نیز خود عصمت شدید مادی را برای یکی از چهارده تن پایه‌گذاری کرده‌اند، عصمت رقیب و معنوی سیزده تن دیگر را از خرافات شیعه می‌شمرند، گوئی خرافه بودن عصمت بستگی به شماره معصومان دارد!

۲۰ - ص ۲۲۳: عیدها مؤلف محترم، بر رسمیت دادن اعیاد شیعه اعتراض می‌دارد گوئی مؤلف 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 چنانکه عید تولد پیغمبر را نیز سنیان تا قرن هشتم بدعت می‌شمرند. گوئی مؤلف محترم توجه ندارند که ملت ایران اول شیعه است و بعد مسلمان! و به همین سبب چشمه 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، صدرترکه، دوانی، دشتکی‌ها، داماد، صدرا، نراقی، سیزواری، ادامه یافت که مانند ایشان را در آسیای صغیر و شمال آفریقا نمی‌یابید! شاید بتوان ارتباطی میان آن عیدها و این سلسله پیدا کرد.

۲۱ - ص ۲۴۳: مؤلف محترم سخن اعتماد السلطنه را که "عدل عمری" به سپهسالار نسبت داده، اعتراف دشمن شمرده است. ولی گمان نمی‌کنم مقصود اعتماد السلطنه از "عدل عمری" صفت مدح بوده باشد، تا اعتراف بشمار آید. زیرا که در اصطلاح مردم ایران، این کلمه کنایت از عملی است که بظاهر عادلانه و در واقع ظلم و غیرانسانی باشد. بخاطر دارم پدرم را که سخت‌ترین پرخاش و ناسزا که بفروزدانش می‌گفت، آن بود که پسرش را عمر و دخترش عایشه خطاب می‌کرد.

۲۲ - فصل یازدهم کتاب (ص ۲۵۷ - ۲۸۵) دو پیشگام دگرگونی ملکم و جمال. این دو مرد آزادی‌خواه ولی پرمدعا و مغرور بودند که در غریبی لافهای گزاف زدند تا

"پان اسلامیهستهای" ترک و ایرانی را بخود شان امیدوار ساختند. ولی ظاهراً "ارمنی زاده بودن ملکم مانعی برای استفاده از وی شد (ص ۲۸۳) برخلاف جمال که نه تنها ملیت خود را تغییر داد، بلکه معاونش ابوتراب عارف ساوجی را نیز "عارف افندی" کرد (ذریعه ۲۴: ۴۳۳) و علناً به اسلام زیر پرچم عثمانی دعوت کرد (ص ۲۸۱) و همین اشتباه او باعث شکست دعوتش در ایران شد (ذریعه ۲۴: ۲۳). پایه تحصیلات جمال شیعی - ایران بود، او در نطق استانبول (ص ۲۷۱) و در پاسخی که در پاریس به رنان داد (ص ۲۷۴) نبوت را با دیده فارابی و ابن سینا تفسیر کرده است. و از این رو آقای الگار که با عینک سنی می نگرد آنها را "ضددین" و متناقض با نوشته هایش در "عروة الوثقی" می داند (ص ۲۷۴). این درست است که جمال در عروة الوثقی سنی مآبانه نوشته و از سخنان استانبول و پاریس دور است ولی سخنان پاریس و استانبول وی "فارابی سینائی" و شیعی است نه ضد دین! ناصرالدین شاه جمال را به ایران دعوت کرد (ص ۲۷۶) تا شاید از روحانیت فلسفی او همان استفاده را کند که فتح علی شاه از احمد احسائی (بند ۱۴) توقع داشت ولی جمال مانند احمد نبود جمال دلباخته "پان اسلامیزم مذهبی" بود چیزی که سیدمرتضای ۴۳۶ زیر بار آن نرفته، و نادرشاه نتوانسته بود آنرا بر ملت ایران تحمیل کند (بند ۱۰) و آشتیانی در جواب یک "پان اسلامیهست" گفته بود: رهبری ابوبکر، عمر، عثمان پذیرفتنی نیست! (ص ۳۲۲). پس از رفتن جمال به ترکیه "پان اسلامیزم مذهبی" وی بصورت سیاسی و زیر پرچم ترکها درآمد و در ایران محکوم شد. ده سال پس از مرگ جمال مشروطیت ایران شیعی و مستقل از خلافت اعلام شد. ولی باز هم اضافه بر علمای عراق که برخی از ایشان که پول تلگرافهای خود را نیز از عثمانی می گرفتند (ص ۳۱۷) در خود ایران نیز جمال پیروانی چون شیخ الرئیس قاجار ۱۳۳۶ هـ داشت که در رساله "اتحاد اسلام" چ بمبئی ۱۳۱۲ علناً از اتحاد زیر پرچم عثمانی دم می زد. پس از سقوط عثمانی که "پان اسلامیزم" از دست ترکها به دست عربها افتاد، در ایران بصورت رقیق تر "سنی گرائی" ادامه یافت در میان آخوندهای قم و مشهد "سنی گرائی" نوعی تجدد و روشن فکری بشمار می آمد. حاج ابو عبدالله زنجانی م ۱۳۶۰ هـ، شریعت سنگلجی از پرچمداران سنی گرائی در ایران بودند، احمد کسروی در آغاز کارش سنی گرائی داشت و فقط هنگامی که شونیزم شدید عرب، کتاب "التشیع والشیعه" او را با بی اعتنائی تلقی کرد کسروی ناچار به فارسی سره نویسی پرداخت و نسنن و تشیع را با هم کوبید و "ورجاوند بنیاد" را پایه نهاد.

۲۳ - ص ۲۹۴: در مورد نامه میرزا حسن شیرازی به ناصرالدین شاه، یادآور می شوم که در کتابچه "تاریخ دخانیه" (ذریعه ۳: ۲۵۲) تألیف حاجی علی پدر صاحب ذریعه،