

چکیده

این مقاله مدعی است که با «تابوسازی» و نه تابو بودن ذاتی قدرت مواجهیم. موضوع را با تمرکز بر مصداق آشنا و نزدیکی دنبال کرده و نشان داده‌ایم که دولت‌ستیزی‌ها لزوماً و منحصرأ برآمده از دولت‌گریزی نیستند و ممکن است حتی به دولت‌سازی نیز منتهی شوند. از آنجا که دعاوی متضمن مذموم‌شماری قدرت نوعاً مستند به عقبه‌های دینی و تاریخی بوده‌اند، لاجرم به بررسی این زمینه‌ها در ایران و اسلام پرداخته‌ایم. در بررسی ادبیات مذموم‌شماری قدرت، با نظریات تاریخی «استبداد شرقی»، «شیوه تولید آسیایی»، «دولت رانتیر» و «شرق‌شناسی» مواجه شدیم که بر پایه ویژه‌سازی شرق و آسیا و ایران ارائه شده بودند و در تأملات دین‌پژوهانه اخیر، با نظریاتی درباره «مکان دین در جامعه»، «بنیادگرایی اسلامی» و «اقتدارگرایی اسلام». مرور این نظریات مؤید وجود یک رقابت آشکار و پنهان در دستیابی به قدرت و کارسازی علیه آن به منظور از میدان به‌در کردن رقبای احتمالی و بالقوه غرب و مدرنیته بوده است.

■ واژگان کلیدی

دولت‌گریزی، دولت‌ستیزی، دولت‌سازی، ادیان سیاسی، بنیادگرایی.

ریشه‌های دینی و تاریخی تابوسازی قدرت

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
رتال جامع علوم انسانی

علیرضا شجاعی‌زند

دانشیار دانشکده علوم انسانی دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران

shojaeez@modares.ac.ir

بیان مسئله

در ادبیات جامعه‌شناسی سیاسی معمولاً از چهار جریان «دولت‌گریز» شاخص نام برده شده است که با وجود اختلافات جدی در مبانی و توجیهات^[۱]، از یک جنبه به هم شباهت دارند و آن همین است که با وجود اصرارشان بر ایده‌رهایی و بی‌نیازی از دولت، هیچ یک نتوانسته‌اند آن را عملی سازند و به منصفه ظهور برسانند:

۱. آنارشیست‌ها که با هر نوع حاکمیت و قدرت سیاسی متمرکز و پایدار به مخالفت برخاسته‌اند؛

۲. مارکسیسم که دولت را محصول مناسبات ظالمانه و نماینده طبقات فرادست اجتماعی دانسته و غایت مطلوب آن، رسیدن به یک جامعه ره‌اشده از دولت است^[۲]؛

۳. لیبرالیسم که در مسیر تحقق نظام اجتماعی مبتنی بر رقابت کامل و میدان دادن به سازوکار دست پنهان، راهبرد کوچک‌سازی حداکثری دولت را دنبال می‌کرده است؛

۴. و مسیحیت، از مصادیق بارز ادیانی که از مداخله در امور اجتماعی و سیاسی پیروان خویش احتراز داشته و غالباً، بی‌اعتنایی به دولت و مناسبات قدرت را توصیه می‌کرده است.

دولت‌گریزی، هر چهار دسته را با تجربیات متنوعی از دولت‌ستیزی هم مواجه ساخته است. از دولت‌ستیزی‌های سرد و ادباری تا دولت‌ستیزی‌های گرم و تهاجمی. مسیحیت را بیشتر باید در موقعیت‌های ادباری نسبت به دولت جستجو کرد. مواجهه لیبرالیسم هم به دلیل نگاهی از جنس شرّ ناگزیر به دولت، نمی‌توانسته خیلی حاد باشد. آنارشیست‌ها و مارکسیسم اما بیشتر در موقعیت تهاجمی و انقلابی علیه دولت‌ها بوده‌اند؛ خصوصاً در شاخه‌های رادیکال و فعال‌گرای‌شان^[۳]. جالب‌تر آنکه هیچ یک از این جریان‌ها دولت‌گریز بر ایده و مدعای خود پایدار نماندند و در عمل، به دولت‌های تام و مقتدری تبدیل شدند که هیچ کم از مدل‌های نظری دولت‌گرا^[۴] نداشته است. به همین رو تمییز و یافتن مرزهای جداکننده و روشن میان «دولت‌گریزی» و «دولت‌ستیزی» و «دولت‌گرایی» در واقعیت، بس دشوار بوده است.

آنچه اما موضوع بررسی این مقال است و محل توجه ما، جریانی است خارج از موارد و مصادیق فوق. موردی که با دولت‌ستیزی آغاز کرده، اما از موضع و مسیری دیگر و به همین رو هم به سرانجام و سرنوشتی به کلی متفاوت از آنها رسیده است. ریشه این تفاوت را هم باید در دو جا جست: یکی در همین «دولت‌ستیزی» است که مبنا و منشأی فراتر

از «دولت‌گریزی» داشته و دوم، در آمدنش به‌سوی دولت که نه منفعلانه و با اِکراه و از سرِ اضطرار، بلکه فعالانه و هدفمند بوده است.

دولت‌ستیزی در اینجا، مصداقی و موردی است و نه از موضع کلی و از مدخل «نادولت»؛ لذا در آن نمانده و بدان هم اکتفا نکرده است؛ بلکه در هر فرصت و موقعیتی که به‌دست آورده، به‌جانب آن رفته و در مواردِ نادری به موقعیت «دولت‌سازی» نیز رسیده است. در اینجا هم نظیر جریان‌اتِ پیش‌گفته با سلسله‌ای از مقابله‌جویی‌های سیاسی- اجتماعی و مخاصمه با دولت‌های مستقر مواجهیم؛ اما نه از سرِ دولت‌گریزی محض و به نحو بنیادی؛ بلکه به‌منظور تأثیرگذاری بر سیاست‌ها و رویه‌های آن و یا از پیش‌رو برداشتن موانع برپایی حکمرانی مطلوب و نائل شدن به دولت آرمانی.

نحلهٔ شیعی، مصداق بارزی از آن دسته از سنت‌های دینی است که اهل اهتمام به بستر و محیط نشوونمای پیروانِ خویش‌اند و به همین رو، بخش قابل توجهی از تاریخش را در ستیز با دولت‌های مستقر و حکام جور سپری کرده است. دولت‌ستیزی‌های آن نیز در طول تاریخ، نه از سرِ «دولت‌گریزی»، بلکه به منظور ابدال آن با حکمرانی مطلوب بوده و در آخرین تجربهٔ سیاسی خود و تحصیل فرصت، به موقعیت و جایگاه یک دولتِ مستقر نیز نائل آمده است.

انقلاب سال ۵۷ در ایران و برپایی جمهوری اسلامی به مثابه محصول و نتیجهٔ آن، متفاوت‌ترین تجربهٔ سیاسی این نحلهٔ دینی است در یک تاریخ بلند هزار و چهارصد ساله. چرا که تنها باری است که قادر شده راهبرد سیاسی و همیشگی خود در تعریض علیه حاکمان جور را کامل کند و دولت‌ستیزی را تا تسخیر و تصاحب حکومت و دسترسی به قدرتِ سیاسی به‌منظور «دولت‌سازی دینی» به سرانجام برساند.

این مبادره به‌جز پشتوانه‌های الهیاتی خود در آموزه‌های اسلامی، از توجیهات محکم و مستدلی نیز برخوردار است؛ تا جایی که هیچ عقل سلیم و منطق متینی قادر به مخالفت با اصل آن نیست. عقلانیتی که از مبانی اعتقادی و اصول راهبردی شیعه هم قابل استنباط است و شواهد متقنی نیز در سیره نبوی و ممشای سیاسی ائمهٔ ایشان در قرون اول تا سوم هجری داشته است.

درگیر شدن ادیان با اجتماع و سیاست، یک پدیده عام است و یک اتفاق اجتناب‌ناپذیر و این، صرف نظر از فحوای آموزه‌های آنها و وضع و شرایط خاص تاریخی است. این حقیقت را می‌توان با تدقیق درست صورت مسئله و تفکیک و تحلیل اجزا^۱ به دست آورد و احراز کرد. اگر البته به ظرفیت و قابلیت‌های نوعی «ادیان» و مشخصات وجودی «انسان» توجه شود و در اقتضائات حاکم بر «حیات اجتماعی» و «واقعیت‌های تاریخی» تأمل گردد. به این نکات بدیهی که در قالب چند سؤال مطرح شده است، توجه کنید:

۱. ادیان، صرف نظر از تفاوت‌های‌شان، خصوصاً ادیان توحیدی آیا جز برای ایجاد تحول در زیست و سلوک انسان و تمهید شرایط به‌منظور «ارتقای وجودی» او آمده‌اند؟
۲. چگونه دینی که به دنبال ایجاد تحول وجودی انسان‌ها به معنای عام است و به فراتر از مخاطبان خاص نظر دارد، می‌تواند نسبت به «زمینه و بستر» انسان‌سازی بی تفاوت باشد؟
۳. چگونه می‌شود بستر و زمینه‌های اجتماعی رشد و کمال انسانی را بدون به دست گرفتن عنان قدرت و نائل آمدن به «حاکمیت سیاسی»، مهیا و همراه ساخت؟
۴. پاسخ راهبردی فلاسفه انسان‌شناس و عالمان روانشناس و صاحب‌نظران علوم تربیتی و جامعه‌شناسان و فرهنگ‌شناسان به آنچه ادیان در سر داشته و دارند آیا جز این است که: نمی‌توان تحولی در اوساط الناس، به مثابه انسان‌های «شرایطی» پدید آورد؛ مگر پیش از آن، «بستر ساختاری» متلائم و «فضای گفتمانی» همراهی پدید آمده باشد؟ این همان منطق عقلی دفاع از «اجتناب‌ناپذیری سیاسی ادیان» است که ممکن است تا بالاترین سطح، یعنی حرکت‌های دینی معطوف به قدرت و به هم‌آوردی دین و دولت هم پیش رود!^{۱۵}

این تلقی و انتظار از دین با تمام اتقان و اعتبار درونی و بیرونی‌اش^{۱۶}، مخالفین فراوان و مهمی هم دارد که نمی‌توان و نباید نادیده گرفته شوند؛ خصوصاً وقتی که مخالفت‌های‌شان از موضع و خاستگاه‌های بس متفاوت و حتی معارض یکدیگر ابراز شده باشد. همین که مخالفین این برداشت، خود دچار تعارضات فی‌مابین هستند، از نکاتی است که آن را جالب و مسئله‌مندتر می‌کند و این سؤال را مطرح می‌سازد که جریانات رقیب فکری-مرامی، چگونه بر سر این مسئله به اتفاق نظر رسیده‌اند، درحالی که شکاف‌های نظری عمیقی میان‌شان وجود دارد و تنوع کم‌نظیری را بر روی چند طیف پدید آورده‌اند؟

در یک تأمل و احصای اجمالی از مخالفین «اجتناب‌ناپذیری سیاسی دین» و «به‌هم‌آمدن دین و دولت» که در تعارض با یکدیگر نیز هستند، می‌توان به این موارد اشاره کرد:

- از معتقدین به «دین فردی» و شخصی تا معتقدین به «دین اجتماعی»؛
- از مخالفین «غیردینی» حکومت دینی تا مخالفین «دینی» حکومت دینی؛
- از «نامعتقدین» به دین تا «معتقدین» و مشفقین دین؛
- از «روشنفکران دینی» تا «روحانیون سنتی»؛
- از «مدرنیست‌ها» تا «سنت‌گرایان»؛
- از کسانی که وابسته و مدافع قدرت بدیلی هستند و مخالفت‌شان با قدرت دین، از موضع رقابت و مقابله‌جویی است؛ تا کسانی که اساساً قدرت و چهره‌های مختلف و سازوکارهای پنهانش را خیلی نمی‌شناسند.

۱۱

- و بالاخره تا «نهضت‌گرایان» و انقلابیون همیشگی و کسانی که با هرگونه نظام مستقر سرستیز دارند [۷].

این تنوع و گسترده‌گی مخالفت‌ها را ممکن است برخی به حساب قوت و استحکام رأی ایشان بگذارند و به مثابه یک اجماع نظر قوی علیه برداشت مذکور از دین و تجربه اخیر آن بگیرند و اسلام و نحله شیعی و برپایی جمهوری اسلامی را یک خلاف‌آمد و یک استثنا غیر قابل تعمیم به ادیان و جوامع دیگر بشمارند. اما چنین نیست؛ آن بیش از هر چیز، یک نتیجه‌گیری مُعْجَل است و ناشی از سهل‌انگاری در طرح و فهم درست یک مسئله پیچیده و ذوابعاد. این قبیل کثرت‌ها نه بر صحت آرا دلالت دارند و نه بر وجود اجماع. چون که از منطق واحد و مشترکی علیه به‌هم‌آمدن دین و قدرت برخوردار نیستند. اگر چه می‌شود از آن برای اثبات مسئله‌مندبودن^۱ این رابطه (دین و قدرت) و ضرورت تأمل بیشتر در جوانب مختلف آن استفاده کرد.

پاسخ ابتدایی ما به آن، این است که آنچه علیه دولت و قدرت و خصوصاً به‌هم‌آمدن آن با دین مطرح شده است و می‌شود، ناشی از برداشت‌های ناصواب از دین و از انسان و از جامعه و از تاریخ است و البته فضا‌سازی‌هایی که به دلایل و با انگیزه‌های مختلف در اطراف آنها صورت گرفته است و می‌گیرد. روشن است که این به‌جز ظرفیت‌های آموزه‌های محدود و وضعیت‌های اجتماعی تاریخی خاصی است که برخی از ادیان بدان دچار بوده‌اند.

تمرکز ما در این مقاله اما بیشتر بر روی «کارسازی‌های» صورت گرفته در این باره است و اثبات اینکه بیش از تابو بودن ذاتی قدرت، با تابوسازی آن مواجه بوده و هستیم. این را از طریق مرور و نقد چند نظریه مطرح درباره ایران و اسلام بیشتر نشان خواهیم داد. با روشن شدن مسئله و احراز مسئله‌مندی و پاسخی که اجمالاً به آن دادیم، اینک لازم است تأملی در اجزا و مفاهیم اصلی بحث نماییم. مکث و فحص ذیل این مفاهیم می‌تواند بخش قابل توجهی از محتوا و مستندات مورد نیاز برای بررسی پاسخ داده شده به مسئله را فراهم آورد. در کنکاش و واریسی نسبت‌های محتمل و محقق آن دو، آشکار خواهد شد که علاوه بر گونه‌های متفاوت «دین»، با صورت‌های متنوعی از «قدرت» نیز مواجهیم و تا این گونه‌ها و انواع به‌درستی از هم باز شناخته و تفکیک نشوند و نسبت‌شان بیان نشود، محل‌های اصلی مورد اختلاف نیز روشن نخواهد شد. این تأمل مفهومی به‌علاوه قادر است برداشت‌های غلط و کارسازی‌شده از دین و قدرت را اصلاح نماید و کمک کند تا در تحلیل و نظریاتی که در این باب ابراز شده و جاافتاده است، از نو نظر افکنیم.

دین

ادیان به‌طور کلی و عموماً، موجد نیرو هستند و زاینده جریانات اجتماعی. این خود، ظرفیتی پدید می‌آورد برای صورت‌بخشی به قدرت از یک سو و واکنش قدرت حاکم نسبت به آن از سوی دیگر. این را نباید مختص و منحصر به ادیانی دانست که واجد جنبه‌های جمعی‌اند؛ بلکه در ادیان فردی و آن دسته که فاقد داعیه و قلمرو فرافردی‌اند نیز محتمل است و قابل ردیابی. ادیان به موازات و به میزان قدرتی که می‌آفرینند، با قدرت‌های مسلط درگیر می‌شوند و در مواقعی نیز وادار به ستیز و مقابله، قدرت‌ستیزی ادیان، هم‌چون قدرت‌آفرینی‌شان، یک اتفاق طبیعی است و شدت و دامنه آن هم وابسته به قلمروی است که آن دین برای مداخلاتش در نظر داشته و دنبال کرده است.

طبیعی قلمداد کردن قدرت‌آفرینی و قدرت‌ستیزی ادیان، نه یک مدعای کلامی است و نه یک مطالبه دلخواهانه؛ بلکه مأخوذ و ملهم از نتایجی است که از تأملات جامعه‌شناسانه در باب دین به‌دست آمده است. مثلاً آنجا که دین را به مثابه یک «پدیده اجتماعی» به‌حساب آورده و از آن به مثابه یک پدیده تأثیرگذار و زاینده «جریانات اجتماعی» یاد کرده‌اند^[۸]. از این فروض جامعه‌شناختی تا رسیدن به موقعیت‌هایی که دین به نحوی با قدرت سیاسی درگیر شود و آمیزش پیدا کند، راه چندان زیادی باقی نمی‌ماند^[۹].

ادیان را می‌توان با ملاحظهٔ میزانی که واجد ظرفیت و موقعیت‌های «قدرت‌آفرینی»، «قدرت‌ستیزی» و «مطالبهٔ قدرت» بوده و شده‌اند، از هم تفکیک کرد و بر روی یک طیف قرار داد. از ادیان کاملاً فردی و تجزی‌گرا، تا ادیان جمعی و اشتمالی و از آنها تا ادیان سیاسی و معطوف به قدرت. این تمایزات، ریشه در تفاوت‌های آموزه‌های ادیان دارد و البته موقعیت و تجربهٔ تاریخی آنها. هر یک از این سه دسته ادیان «فردی» و «مدنی» و «سیاسی» را هم می‌توان مجدداً از حیث ساحاتِ مداخله‌شان، به دو دسته تقسیم کرد و به یک دسته‌بندی شش‌گانه رسید:

سیاسی		مدنی		فردی		ادیان
حاکمیتی	نہضتی	اجتماعی	فرهنگی	بینافردی	شخصی	ساحات مداخله

۱۳

«قدرت»، همچنان که آمد، برای تمامی این دسته‌های شش‌گانه موضوعیت دارد. از خفیف‌ترین صورت که توان و ارادهٔ شخصی باشد تا غلیظ‌ترین آن که قدرتِ سیاسی دولت مستقر است. در نگاه نخست و حسب طیف‌بندی نشان داده شده در جدول، چنین به نظر می‌رسد که مداخلهٔ دین در سطح «شخصی»، موجدِ نازل‌ترین میزانِ قدرت است. اما با ملاحظهٔ موضوع و خصوصیتِ وجودی دین، آشکار می‌شود که جوهر و بنیادِ تمامی مقدراتِ آن در سطوح میانی و بالاتر نیز در همین نقطه است. یعنی وابسته است به باور و ایمانِ دینیِ آحاد پیروان. پس از ایمان و ارادهٔ شخصی در یک پله بالاتر، به قدرتِ تأثیرگذارِ دین در مناسباتِ بینافردی می‌رسیم. اینها حداقل‌های مطرح در ادیان فردی است یا ادیانی که برداشت و قرائت فردی بر آنها غلبه دارد. سپس با قدرت ناشی از حضور دین در دو ساحت فرهنگی و اجتماعی مواجه می‌شویم که مورد تأکید و اهتمام ادیان نوع دوم، یعنی ادیان مدنی هستند. دسته‌ای که رغبت و تمایلی به درگیر شدن با عرصه‌های بالاترِ قدرت را ندارند و در برابر چنین کشش یا واداری‌هایی، مقاومت می‌کنند. این عبور و انتقال اما به هر شکل رقم می‌خورد و در غالب موارد نیز اتفاق افتاده است. گویا اقتضائات تاریخی و فرایندهای جاری در آن خیلی به خواست و قبول متولیان و آمادگی پیروان این قبیل ادیان توجهی ندارد و از ایشان تبعیت نمی‌کند. همین امر موجب ظهور تجربه‌های متنوعی از مناسبات دین و قدرت گردیده که در درجهٔ اول، ناشی از تمایزات آموزه‌های

این قبیل ادیان است و در مراتب بعد، ناشی از بسترهای اجتماعی - تاریخی متفاوت آنها و مشی و مشرب رهبران دینی در هر یک از ادوار و مراحل.

به نظر می‌رسد که درگیر شدن ناخواسته و توأم با اکراه ادیان با قلمروهای دیگر^[۱۰] و انتشار یافتن به عرصه‌های بالاتر، یک رخداد طبیعی است و تا حدی هم اجتناب‌ناپذیر. دلیل آن نیز یکپارچگی و درهم‌تنیده بودن ابعاد مختلف حیات انسانی است و وجودی بودن امر دین. آنچه اما همین تبادلات به نظر طبیعی را تشدید می‌کند و تسری می‌بخشد، یا متوقف و حتی وارونه می‌سازد، اراده‌های صرف شده پیروان است و فرامین و فتاوی صادره از سوی متولیان آن دین. این عوامل وقتی با شرایط محیطی و دیگر عناصر مداخله‌گر ترکیب شود، منظومه کامل و بس پیچیده‌ای را شکل می‌دهد و به تنوع و گونه‌گونی صورت‌های محقق تاریخی می‌افزاید.

از نمونه‌های مشهور این اتفاق و انتقال ناخواسته به ساحات دیگر، بودیسم است و مسیحیت. این دو حسب آموزه‌ها، از ادیان نوع نخست‌اند که در یک سلسله رخدادهای تاریخی قصدنشده همراه با امتناع و اکراه، درگیر امر اجتماع شدند و به تبع حوادث و تصمیماتی، وارد سیاست شدند و برخلاف انتظار، تا صورت‌بخشی به دولت‌های بودایی^[۱۱] و مسیحی^[۱۲] هم پیش رفتند.

بدیهی است که این ماجرا برای ادیان نوع سوم هم وجود داشته، اما از روند و صورت دیگری پیروی می‌کرده است. دسته اخیر که مصداقی از ادیان سیاسی‌اند، حسب قلمرو مورد درخواست‌شان، کاملاً قصدشده و فعالانه با سیاست درگیر می‌شوند و به معنای دقیق‌تر، در آن «مداخله» می‌کنند. قدرت‌آفرینی و ستیز این دسته از ادیان با قدرت‌های حاکم و رقیب، در دو گونه متمایز به ظهور می‌رسد: گونه «نهضتی» و گونه «نظام‌ساز»؛ همان که اصطلاحاً از آنها به «دین بر قدرت»^۱ و «دین در قدرت»^۲ هم تعبیر شده است. با تمام کمکی که جداسازی و دسته‌بندی صورت‌های محتمل از نسبت دین و قدرت به ما می‌کند، در معرض این بدفهمی نیز قرار دارد که گمان شود مقولات افزاشده شش‌گانه، نافی یکدیگرند و غیر قابل جمع. در حالی که چنین نیست و لاقلاً، درباره اسلام و نحله شیعی مورد نظر ما در اینجا، صدق نمی‌کند. پس باید اضافه کرد که نسبت ساحات شش‌گانه به هم لزوماً «یایی» نیست؛ بلکه «واوی» و تجمعی است. به بیان دیگر،

1. Religion against Power

2. Religion in Power

اهتمام و نقش‌آفرینی دین در هیچ‌ساحتی از ساحت‌های مذکور، مستلزم وانهادن و فروگذاری ساحت‌های دیگرِ جدول نیست. اینها در غیاب هم نیز حکم‌راهبردهای مناسب و خاص آن دوره را دارند که حسب اقتضا و شرایط، اتخاذ شده‌اند و با تأمین زمینه و تحصیل شرایط، به خانه‌های بالاتر منتقل می‌شوند.

در معرفی و تشریح ادیان سه‌گانه مذکور و بیان دقیق‌تر تمایزات‌شان، می‌توان سراغ مشخصه‌هایی رفت که مربوط به موضوع مورد بررسی ما در اینجا، یعنی دین و قدرت است و پیش‌تر نیز در مقدمات به آنها اشاره شد:

- نطفه دینی قدرت؛

- قدرت‌آفرینی دین؛

- قدرت‌ستیزی دین؛

- برآمدن دین در قدرت.

با اینکه جوهر و نطفه قدرت‌های برآمده از دین، در ایمان فرد پیرو است؛ لیکن چنانچه به هر دلیل - آموزه یا روحیات شخصی - از بروز و تجلی بیرونی آن امتناع ورزد، در همان وضع نهفته خود باقی می‌ماند و جز امتناع فردی و بی‌اعتنایی نسبت به اوضاع و احوال دیگران و بی‌تفاوتی در قبال مناسبات جاری در جامعه، اثری از خود باقی نمی‌گذارد. این نوع حداقلی را شاید جز در میان ادیان به‌شدت فردگرا، در جای دیگری نتوان سراغ داد و به‌جز در میان صوفیان انزواگزين و معنویت‌گرایی‌های جدید به‌شدت شخصی و خصوصی شده، مصداقی نداشته باشد. اشاره به آن هم تنها برای نشان دادن منطق بحث است و کامل کردن صورت‌بندی کار و دخل و اثری در مدعای اصلی ما ندارد. بیرون گذاردن آن هم از بحث بدان روست که نمی‌توان عنوان دین را با اطمینان، بر این قبیل مشغولیت‌های معنوی شخصی جاری ساخت و تا صورت دین به خود نگیرند، نسبتی هم با قدرت برقرار نمی‌کنند. این دسته، نه به ظرفیت‌های بنیادین قدرت خود امان دارند و نه به قدرت‌های تأثیرگذار اطراف خود واقعی می‌نهند^[۱۳]. در حالی که موضوع مورد بررسی ما ادیان است، از آن حیث که موجد قدرت‌اند و به‌ناگزیر یا به‌قصد، با قدرت‌های دیگر در رقابت و ستیز قرار می‌گیرند.

نزدیک به تمام کسانی که با هم‌نشینی دین و قدرت به مخالفت پرداخته‌اند، قدرت‌آفرینی دین را به مثابه یک «اقتضاء» و یک واقعیت غیر قابل اجتناب، پذیرفته و بر آن صحنه گذارده‌اند. برای قدرت‌ستیزی دین اما، این میزان از وفاق وجود ندارد و غالباً

مایل‌اند که از آن به عنوان یک «انتخاب» یا «اتفاق» خاص یاد کنند. انتخابی که توسط رهبران و پیروان برخی از ادیان صورت گرفته و اتفاقی که شرایط و رخداد‌های تاریخی بر آنها تحمیل کرده است. از این بیان به‌دست می‌آید که قائلین به «پیوند» و برآمدن و برنشستن دین بر مسند و به‌دست گرفتن قدرت سیاسی رسمی، از این هم خاص‌تر و کمتر هستند.

ادیان یا قرائت‌های دینی^[۱۴] را بر همین اساس، یعنی با چهار ملاکی که از نسبت دین و قدرت در دست داریم، می‌توان در چهار دسته از هم بازساخت و تفکیک کرد:

				نسبت‌های دین با قدرت انواع دین یا قرائت‌های دینی
برآمدن در قدرت	قدرت‌ستیزی	قدرت‌آفرینی	نطفه قدرت	
-	-	-	*	«معنویت‌گرایی» یا دین به‌شدت فردگرا
-	-	*	*	«دین فردگرا» با تجلیات فرهنگی اجتماعی
-	*	*	*	«دین اجتماعی» با تجلیات سیاسی نهضتی
*	*	*	*	«دین اجتماعی سیاسی» معطوف به دولت دینی

هر چه از معنویت‌گرایی‌های فردی و ادیان فردگرا به جانب ادیان اجتماعی و سیاسی‌تر حرکت می‌کنیم، بر وزن و تعیین‌کنندگی قدرت در آنها افزوده می‌شود و نسبت‌شان با آن از موضوعیت و مسئله‌مندی بیشتری برخوردار می‌شود. شرط نخست و لازم پیش‌روی و پیش‌آمدن موقعیت‌های بالاتر، البته آموزه‌های دین است و سیره بنیانگذار و حاملان نخستین آن. همان‌ها که غایات و قلمرو آن دین را رقم زده و راهبردهایش نسبت به محیط پیرامونی و شرایط مختلف را ترسیم کرده‌اند. علاوه بر آن باید از عوامل ثانویه و شرایط تکمیل‌کننده دیگری هم یاد کرد؛ نظیر روحيات شخصي رهبران و اوضاع تاریخی اجتماعی پیروان^[۱۵].

این عوامل جملگی، در مصداق مورد بررسی ما در این مقال وجود دارد و به کامل‌ترین صورت آن نیز ظهور یافته است و موجب شده تا مسئله این تحقیق، به آخرین خانه‌های جدول منتقل شود. آنجا که پای ادیانی در میان است که مداخلات‌شان در اجتماع و

سیاست، نه از سرِ ناگزیری است و نه محدود به غایتِ نهضتی؛ بلکه قصدشده و معطوف به دولت‌سازی است و با اتکای بر آموزه و سیره و عبرت‌های تاریخی، در صدد دستیابی به تمامی اشکال قدرت بوده و هست. از بنیادی و درونی‌ترین سطح تا بالاترین و عیان‌ترین نوع آن که قدرتِ حکمرانی باشد.

آنچه اما به دلیل برداشت‌ها و تفاسیر مختلف، موضوع بحث و محل اختلاف جریانات شیعی بوده، عمدتاً مربوط به ساحت «راهبردی» است و بخش قابل توجهی از آن هم، از روحیات شخصی فردِ صاحبِ داعیه و تحلیل او از اوضاع و ارزیابی‌اش از طاقات و امکانات موجود و ملاحظهٔ مصالح و تشخیصِ وجوب و وظیفهٔ عینی نشئت گرفته است^[۱۶]. این همه اما مانع نشده تا جریانات مختلف شیعی، در موقعیت‌هایی به‌جز یکی دو خانهٔ آخرِ جدول قرار بگیرند. این را می‌توان با مراجعه به تاریخ چهارده قرنۀ آنان احراز و اثبات کرد؛ به‌رغم صورت و قالب‌های متنوعی که ممکن است به خود گرفته باشند. قالب‌هایی از «ادبار و تحاشی» معنادار از سیاست تا صورت‌بخشی به «مقاومت‌های منفی» در قبال آن؛ از راه‌اندازی «مبارزات فعال و آشکار» علیه حُکام جور تا برداشتن گام‌های بلندتر برای سرنگونی رژیم حاکم و «برپایی نظام دینی».

این تصویر غالبِ تاریخی در عین حال، با نقض‌کننده‌هایی همراه شده که در کناره یا خارج از دامنهٔ اصلی بوده‌اند. نظیر جریاناتِ شیعی متمایل به صوفیه در گذشته‌های دورتر و جریانات متأخر و معاصر که متأثر از رویکردهای مدرن‌اند و به تصویری خودساخته از اسلام رسیده‌اند. صورتی که بیش از متنِ اسلام، بر «انتظارات شکل‌یافته» آنان از دین استوار است^[۱۷]. حاصل این گرایش‌ها و تلاش‌ها، ظهور جریان‌های متمایزی بوده است در بین خواص که نسبت به جریان اصلی و عمومی، در اقلیت‌اند و نادر. چرا که هیچگاه نتوانستند بدنهٔ اجتماعی قابل توجهی را در اطراف خود گرد آورند و تداوم یابند. پس نشان دادن نمونه‌هایی از نحلهٔ شیعی در خانه‌های میانی و ابتدایی مناسبات دین و قدرت، نمی‌تواند نافی فرض و مدعای ما دربارهٔ ادیان سیاسی معطوف به قدرت باشد؛ چرا که بیش از عوامل طبیعی و درون‌دینی، برخاسته از مداخلات قسری و بیرونی است. ما جلوتر، پس از مکث و تأملی کوتاه در اطراف قدرت، به این بحث بازمی‌گردیم و به مصادیق آشنا و نزدیکی اشاره خواهیم کرد که با ذهنیت‌سازی دربارهٔ دین از یک سو و دربارهٔ قدرت در سوی دیگر، مؤمنان را از هرگونه اعتنای به قدرت و اهتمام به آن، پرهیز می‌داده‌اند؛ خصوصاً از قدرتِ ملازم با حکمرانی که از نظر ایشان، حُکم تابو را دارد.

قدرت

قدرت^۱ غیر از قوت و توان^۲ است و در نسبت با دیگری است که موضوعیت پیدا می‌کند و منظور از آن، داشتن توانایی تحمیل خواسته‌های خود است به دیگران. «اقتدار^۳» را هم قدرت مشروع گفته‌اند؛ قدرتی که پذیرش و مقبولیت جمعی داشته یا به طریقی پیدا کرده است^{۱۸}. همین تعبیر از قدرت مشروع، وقتی به صورت «اقتدارگرایی^۴» به کار می‌رود، معنایی کاملاً معکوس و منفی پیدا می‌کند؛ منفی‌تر از قدرتِ عریان. جلوتر اشاره خواهیم کرد که اقتدارگرایی و دیگر تعبیر منفی، بیش از خودِ قدرت، به نحوه به کارگیری آن مربوط می‌شود.

در تکمیل عناصر مفهومی بحث لازم است به مفهوم دیگری که از همان جنس است؛ اما در برابر آن قرار می‌گیرد هم اشاره‌ای بنماییم و آن «مقاومت^۵» است. مقاومت برخلاف قدرت، تحمیل ابتدا به ساکن اراده خود به دیگری نیست؛ بلکه نوعی عدم تمکین است در برابر تحمیل‌های دیگران^{۱۹}.

از نظر ما قدرت و مفاهیم متضمن آن، از لوازم زندگی است و برای دارنده آنها یک امتیاز محسوب می‌شود و لذا، یک نعمت است^{۲۰}. با وصف این، ارزیابی‌های بس متفاوتی از آن شده و موضع‌گیری قطعی و پیشینی در قبال آن را دشوار کرده است. رافع ابهام و پیچیدگی این موضوع، شناسایی و معرفی اسبابی است که موجب تفاوت برداشت و تعارض آرا شده است.

عامل نخست، «موقعیت» مدعی است و نسبتی که با قدرت دارد و اینکه تا چه حد له یا علیه او به کار رفته باشد. دوم نحوه «دستیابی» به آن است؛ همان که در بحث از منشأ قدرت و مشروعیت آن، طرح و دنبال می‌شود. سوم، نحوه «اعمال» آن است؛ همان که پای حقوق و اخلاق را به میان می‌کشد و مشخص می‌کند که در مناسبات با دیگران، تا چه حد بدانها پایبند بوده‌اند. چهارم هم، ارزشمندی غایت و هدفی است که در مسیر نیل به آن از قدرت استفاده شده است.

-
1. Power
 2. Ability
 3. Authority
 4. Authoritarianism
 5. Resistance

«تابوشدنِ قدرت» و پرهیز دادنِ پیشینیِ دین و دینداران از هم‌نشینی با آن بنابراین، نه مطلق است و نه فراگیر و نه به اندازه کافی مستدل و مستند. با وصف این - یعنی در حالی که از استدلال‌های عقلی محکم و استنادات درون‌دینی متقنی برخوردار نیست - همچون یک «حقیقت» محرز و جاافتاده، بسیاری از دینداران و غیر ایشان را با خود همراه و بدان باورمند کرده است. لابد، ریشه‌ها و اسبابی دارد که شناسایی و واریسی آنها می‌تواند به روشن‌تر شدنِ پرهیزهای مؤمنانه از قدرت و مخالفت‌های مصلحانه با آن تا حدی کمک کند.

بدگمانی و مذموم‌شماریِ قدرت در فرهنگ سیاسی مردم ایران، هم عقبه‌های تاریخی دارد و هم زمینه‌های دینی و هم برخی کارسازی‌های ذهنی که به تقویت و اثرگذاریِ بیشتر آنها کمک کرده است. این عوامل چنان درهم تنیده و تضمین‌کننده یکدیگر بوده‌اند که تمییز و بررسی جداگانه‌شان دشوار است؛ به‌رغم این، با مکتب و شرحی کوتاه از هر یک، تلاش خواهیم کرد زمینه‌های تابوسازی و مذموم‌شماریِ قدرت در فرهنگ سیاسی ایران را نمایان سازیم.

مذموم‌شماری تاریخی قدرت

در مقدماتی که برای بیان مسئله و اثبات مسئله‌مندی آن ارائه شد و در واریسی و تأملات مفهومی که بر روی «دین» و «قدرت» انجام دادیم، همه جا بر تفاوت‌های آموزه‌ای ادیان تأکید کردیم و ضمن آن، تمایزات ناشی از وضع و شرایط تاریخی را هم به عنوان یکی دیگر از عناصر تأثیرگذار و تعیین‌کننده در شکل‌دهی به ذهنیت مردمان درباره قدرت برجسته ساختیم. در صورت‌بخشی به نگرش ما به قدرت و نسبت‌مان با دولت البته عوامل دیگری هم اثرگذار بوده و هست که نباید نادیده گرفت. مثل «موقعیت» ما در مناسبات قدرت و نحوه «دستیابی» و شیوه «اعمال» و اهمیت «اهدافی» که به مدد آن تعقیب می‌شود.

بدگمانی عمومی به قدرت، یک واقعیت جهانی است؛ بدین معنا که کمتر ملتی را می‌توان سراغ داد که در تاریخ دور یا نزدیک خود، تجربه‌ای از حکومت‌های خودکامه و مطلقه نداشته باشد. ایران هم از این حیث نظیر دیگر کشورها است؛ هر چند که برخی تلاش داشته و دارند که آن را «ویژه‌تر»^۱ از بقیه نشان دهند. سبب را هم عمدتاً در تعلق

آن به شرق عالم باید جُست و اینکه یک امپراطوری پهناور بوده است با سلسله‌هایی از پادشاهی موروثی غیرمقیده.

ویژگی‌های متمایز دولت‌ها و جوامع شرقی^[۲۱] یک مدعا و نظریه کلانی است که از حیث قدمت و استدامت و کثرتِ قائلین، شاید بی‌نظیر باشد. ریشه‌های این باور و برداشت را بیش از هر جا باید در دیگری‌سازی‌های غربی^۱ جُست. بربرها، آسیایی‌ها، شرقی‌ها، جوامع بی‌تاریخ و بدون تحول، مسلمانان و این اواخر، اسلام‌گرایان سیاسی از جمله عناوینی‌اند که در ادوار مختلف به دیگران رقیبِ اطلاق شده و در نظریه‌های متفکرین غربی وارد گردیده است. این ادبیات گسترده را با تمام تنوعاتی که دارد می‌توان در سه چهار دسته مشخص از هم تمییز داد و تفکیک کرد.

استبداد شرقی^۲: دسته نخست را که سابقه‌دارتر از بقیه است و منظر و صبغه غالب آن نیز جغرافیای سیاسی است عموماً با عنوان «استبداد شرقی» می‌شناسند. از نظریه‌پردازان شاخص آن می‌توان به هرودوت (۱۳۸۴ ج. سوم: ۱۷۷-۱۸۱)، ارسطو (۱۳۶۴: ۲۹۷)^[۲۲]، پلوتارک (۱۳۸۰)، ماکیاولی (۱۳۸۰: ۳۸-۴۱)، منتسکیو (۱۳۴۹: ۱۶۶-۱۷۲، ۴۵۴-۴۵۵) و هگل^[۲۳] اشاره کرد. به این فهرست می‌توان سفرنامه‌نویسان غربی عصر صفوی تا مشروطه را نیز که بر همین ویژگی‌ها در باب دولت و جامعه ایران اشاره کرده‌اند، اضافه کرد^[۲۴].

شیوه تولید آسیایی^۳: نظریات دسته دوم ریشه در همان مدعا و نظریه پیشین دارد؛ با این تفاوت که وجه تبیینی آن تقویت شده و به برجسته‌سازی شرایط اقلیمی پرداخته‌اند. مصداق سرزمین‌های شرقی و آسیایی در این دسته، دولت‌ها و امپراطوری‌های واقع در سرزمین‌های خشک و نیمه‌خشک آسیایی‌اند که درگیر مسئله آب بوده‌اند و همین «وضع طبیعی» است که «وضع سیاسی و اجتماعی» آنان را نیز رقم زده است. این عنصر که در بیان کوتاه و بسیط هرودت هم مورد اشاره قرار گرفته بود؛ در منتسکیو و رویکرد اقلیم‌محور او برجستگی بیشتری یافته است (منتسکیو ۱۳۴۹: ۱۲۰-۱۲۴، ۱۷۳-۱۷۴، ۴۵۴-۴۵۵). آدام اسمیت و جیمز میل و جان استوارت میل را هم که از حوزه اقتصاد سیاسی و با همین موضع به این موضوع پرداخته‌اند (عنایت ۱۳۷۷: ۳۴-۳۵؛ ترنر ۱۳۷۹: ۲۳)، می‌توان در همین دسته قرار داد. اما این مارکس است که با شناسایی نوعی از تولید

1. Western Othering
2. Eastern Tyranny/ Oriental Tyranny
3. Asian Production Method

بدون تحول و صورتی از یک جامعه غیر طبقاتی، آن را تحت عنوان «شیوه تولید آسیایی» طرح و برجسته کرد (مارکس ۱۹۶۴؛ ۱۳۷۸)^[۲۵]. نظریه معروف «جامعه هیدرولیک^۱» ویتفوگل (۱۳۹۱: ۲۰-۲۱، ۱۷۲-۱۷۵، ۴۲۸-۴۲۹) و حتی نظریه «پاتریمونالیسم^۲» وبر (۱۳۷۴: ۳۲۱-۳۸۵) به نوعی در نقد و تکمیل همان ایده بوده و لذا در همین دسته جای می‌گیرند^[۲۶]. بررسی میزان انطباق تاریخی و قابلیت‌های تحلیلی این نظریات طی دو سه دهه (۴۰ و ۵۰ و ۶۰)، موضوع کشاکش‌های نظری-مرامی متفکرین سیاسی و محافل دانشگاهی در ایران بود و از قبل آن، ادبیات پرباری برای جامعه‌شناسی تاریخی و جامعه‌شناسی سیاسی ایران تولید شد^[۲۷]؛ بی‌آنکه به رهیافت و رویکرد بدیلی در این باره رهنمون شوند و مبنای محکم و متفاوتی به‌جز آنچه غربی‌ها بنا گذارده بودند برای آن ارائه نمایند^[۲۸].

۲۱

دولت رانتیر^۳: نظریه دولت رانتیر در ادامه تزه‌های قبلی است و بر همان فرض دولت مستبد و خودکامه شرقی استوار است؛ با این تفاوت که توجیه و تبیین دیگری از ظهور و پیدایی آن دارد. ترکیب شیوه تولید آسیایی اگر بر نیازمندی معیشتی مردم به کارگزاری حکومتی بود و آن را عامل خودکامگی دولت مرکزی معرفی می‌کرد؛ در دولت رانتیر به مثابه مصداقی از گونه‌های اخیرتر، بر بی‌نیازی و استغنائی دولت از جامعه و مردم تأکید شده است. توضیح مختصر آن نیز چنین است که وقتی یک دولت، بدون اتکای به رأی و نظر مردم بر سرکار آید و بدون نیاز به درآمدهای ناشی از مردم، مثل مالیات و عوارض قانونی، اداره شود؛ به جانب استبداد میل خواهد کرد^[۲۹]. این وضع و صورت نوعاً برای دولت‌هایی پدید می‌آید که مالک انحصاری منابع کشورند. مصداق آن در ایران معاصر، نفت بوده است و در ایران قدیم، حسب ادعای نظریه‌پردازان شیوه تولید آسیایی، آب^[۳۰]. بر این اساس، ایران همواره در ید دولت‌های صاحب رانت و تحصیل‌دار بوده است که بی‌نیاز و بی‌اعتنای به ملت بوده‌اند و به جانب انواع مختلفی از خودکامگی‌های قدیم و جدید سوق پیدا کرده‌اند^[۳۱].

در تعمیم و اطلاق این نظریه باید احتیاط کرد و توجه داشت که تنها مصداق دولت نفتی به معنی رانتی آن، پهلوی دوم بوده است و بس؛ آن هم در دوره پس از کودتای

1. Hydraulic Society
2. Patrimonialism
3. Rentier State

۲۸ مرداد و عقد قرارداد نفتی با کنسرسیوم در ۱۳۳۳. چرا که درآمد حاصل از فروش نفت تا پیش از این تاریخ به حدی نبوده است که بشود آن را مبنایی برای تعمیم نظریه دولت رانتی به پادشاهان قاجار و ماقبل آن قرار داد^[۳۲].

دولت رانتیر در واقع تبیین و توجیه دیگری بوده است از وجود دولت‌های مستبد و خودکامه در ایران که همچون نظریات پیشین، سعی در ویژه‌سازی^۱ آن داشته و به عنوان یک وضعیت ناگزیر و پایدار از آن یاد کرده‌اند. به‌علاوه می‌توان آن را در زمره کارسازی‌هایی محسوب کرد که سعی داشته‌اند «نسبت میان استبداد و وابستگی» را که در باب سلسله پهلوی صادق بود، به‌نحوی پنهان سازند و به حاشیه ببرند^[۳۳].

شرق‌شناسی: رهیافت معروف به «شرق‌شناسی^۲» را کسی در زمره نظریات دولت و قدرت، قلمداد نکرده؛ زیرا که دامنه موضوعات آن بسی فراتر از حوزه سیاست است. ما اما به سبب داشتن برخی از مشخصات مذکور در نظریات پیش‌گفته، آن را به این دسته‌بندی اضافه کردیم. شرق‌شناسی هم‌نظیر «استبداد شرقی» و «شیوه تولید آسیایی»، یک نظریه با مصدر غربی و غرب‌محور است و در ادامه و بازتولید همان دیگری‌سازی‌های کهن مطرح شده است. این نظریه در عین آشکار ساختن تبختر و خودبرتربینی غربی، نشان می‌دهد که شرق و تفاوت‌های اقلیمی و سیاسی-اجتماعی آن همچنان برای آنان یک مسئله بوده است و به همین رو، محل توجه. شرق‌شناسی عنوانی است برای اشاره به آن دسته از مطالعات و مدعیاتی که از مرحله عطف توجه صرف و تلاش برای شناخت هر چه بیشتر ابژه شرقی عبور کرده و به مرحله بالاتری رسیده که از جنس مقابله و مواجهات فعالانه با آن است. سابقه رویارویی فعال در این مرحله را می‌توان تا جایی به عقب برد که تمدن بیزانسی غرب یک‌باره با قدرت جوان و رو به گسترش اسلام در شرق و جنوب سرزمین‌های مسیحی مواجه شد^[۳۴]. از مهم‌ترین نقاط عطف آن نیز جنگ‌های صلیبی است در قرون ۱۱ و ۱۲ میلادی و تهاجمات و تصرفات استعماری است در چهار پنج قرن بعد علیه سرزمین‌های اسلامی^[۳۵]. همپای این دو رخداد مهم و سرنوشت‌ساز و در راستای تأمین مستلزمات معرفتی آنها است که جریان رو به گسترشی از مطالعه اسلام و اوضاع سرزمین‌های اسلامی در کلیسای کاتولیک و در بین متفکرین مسیحی اروپا

1. Particularizing
2. Orientalism

شکل می‌گیرد. به‌راه افتادن جریان «مطالعات اسلامی»^۱ را اگر از ملزومات و محصولات جنگ‌های صلیبی بدانیم؛ «مطالعات شرقی»^۲ را باید متأخر بر آن و متعاقب تهاجمات استعماریِ دول اروپایی علیه شرق دانست. مطالعات شرقی در این دوره غالباً هدف‌مند و حمایت‌شده است و به‌جز آن دسته از گزارش‌های تاریخی و نظریاتی است که پیش‌تر از آنها یاد کردیم. این دو، زمینه و مفاد لازم برای ظهور جریان مهم‌تری را فراهم آوردند که بعدها با عنوان «شرق‌شناسی» معروف و معرفی شد.

اینکه با وجود آن سوابق طولانی و متنوع در مطالعات اسلام و شرق، شرق‌شناسی را نوعاً با ادوارد سعید (۱۹۷۸) می‌شناسند، به دلیل کمکی است که به مسلمانان کرد تا نسبت به اهداف گفتمانی استعمار، امعان بیشتری پیدا کنند^[۳۶]. اغراض و غایات مستتر در شرق‌شناسی آن را به ساحاتی فراتر از صرف شناخت و جمع‌آوری اطلاعات که در مطالعات شرقی و اسلامی مطرح بوده است، می‌برد و وارد عرصه عمل و کارسازی‌های سیاسی و اجتماعی^۳ می‌کند. با عیان‌سازی ماهیت شرق‌شناسی است که نگاه قوم‌محورانه و هژمونیک غرب، بیشتر آشکار می‌شود و منظورشان از برجسته‌سازی تفاوت‌ها و ویژه‌سازی ساختار سیاسی و بزرگنمایی مقوله استبداد در شرق نمایان می‌گردد.

پس از عقبه‌های تاریخی منجر به مذموم‌شماریِ قدرت و معرفی نظریات مربوط به آن، لازم است به عقبه دینی قوی و مؤثری که به همین نتیجه انجامیده است هم اشاره نماییم. هر دو عقبه (تاریخی و دینی) علاوه بر فراهم‌آوری زمینه‌های عینی و تأمین پشتوانه‌های نظری، سهم و نصیبی هم از کارسازی‌های صورت گرفته از جانب رقبا داشته‌اند. در ادامه به عقبه دینی این تلقی و سپس، به فضاسازی‌های تشدیدکننده آن خواهیم پرداخت.

مذموم‌شماری دینی قدرت

عقبه خالصاً دینی «مذموم‌شماریِ قدرت» را باید در ادیانی نظیر مسیحیت و بودیسم جست و در نحله‌های صوفیانه که شاخه‌هایی در تمامی ادیان داشته و دارند^[۳۷]. تابوسازیِ قدرت علاوه بر ریشه‌های عام و مشترک در ادیان، یک زمینه ویژه‌تر در سنت شیعی دارد که مربوط به نشو و نما در سرزمین‌های اسلامی است. منظور وضعیتی است که شیعیان در آن غالباً در اقلیت بوده‌اند و تحت فشار و تعقیب حکومت‌های وقت و لذا فضایی را

1. Studies of Islam and Moslems
2. Oriental Studies
3. Political and Social Constructions

زیسته و تجربه کرده‌اند که همراه با مقاومت‌های سرد و منفی بوده است و در برهه‌هایی نیز، مبارزات فعال و گرم. طولانی شدن این وضعیت- اقلیت بودن جمعیتی و افتادن در مجرای مقاومت‌های منفی- شیعیان را تدریجاً به یک مخالف و معترض همیشگی^۱ بدل ساخت و مبارزات و مقابله‌جویی‌های هر از چندگاه ایشان هم کمتر به مرحله‌ای می‌رسید که خود را در موقعیت یک مدعی و طالب^۲ به‌دست‌گیری حکومت احساس کنند و طرح و ایده‌ای برای آن ارائه نمایند^[۳۸].

با قبول این فرض و تلقی غالب، بلافاصله این سؤال مطرح می‌شود که: اگر اقلیت جمعیتی پیروان یک دین در شکل‌گیری مناسبات استبدادی، تعیین‌کنندگی دارد؛ چرا در کشوری مثل ایران و پس از به اکثریت رسیدن شیعه در آن، این مناسبات همچنان برقرار بود و تغییر چندانی پیدا نکرد و چرا با وجود هم‌سویی دینی مردم با غالب سلسله‌های حکومت‌گر، تلقی منفی و احتراز از قدرت و دولت همچنان باقی ماند و تشدید هم شد؟ علت بقا و تداوم این احساس بیگانگی نسبت به دولت‌ها و ادبار به قدرت را لابد، در جای دیگری باید جست و به حساب عوامل دیگری باید گذارد که در بین مردم بودند و بر روی ایشان اثر می‌گذاشتند؟ پاسخ به سؤال چرایی ماندگار شدن این نگاه به قدرت و دولت، همان نکته کانونی است که در تعقیب آن بودیم و پس از فراهم آوردن مقدمات لازم و تأملاتی در اطراف آن، اکنون بدان رسیده‌ایم. مسئله ما در این مقال، همان‌طور که در فرازهای ابتدایی نیز اشاره شد، چیزی فراتر از بررسی و بیان واقعیت‌های مربوط به وضع تاریخی قدرت و دولت در ایران بوده است؛ به همین رو هم با شرح ریشه‌های تاریخی و مرور نظریات موجود در این باب، کار را پایان نبردییم و بدان اکتفا نکردیم. مسئله، بزرگنمایی و ویژه‌سازی واقعیت‌های غیرقابل انکار درباره ایران بود و کارسازی‌هایی که در اطراف دین و باورهای دینی مردم صورت گرفته و موجب مذموم‌شماری دولت و تابوسازی از قدرت، نزد ایشان شده است. تعبیر «تابوسازی» و «مذموم‌شماری» که در عنوان و متن مقاله هم به دفعات به کار برده شده، بیانگر آن است که تمرکز ما، بر روی «ذهنیت» است. ذهنیت مردم و خصوصاً خواص درباره دولت و قدرت. ذهنیتی «شکل گرفته» یا «شکل داده شده» که نسبتی هم با نگرش دینی ایشان دارد. به همین رو جنبه‌های برساختی این موضوع و کارسازی‌های صورت گرفته در آن برای ما، از برجستگی و اهمیت به مراتب بیشتری برخوردار است.

1. Eternal Opposing

2. Claimant

کارسازی‌ها در ذمّ و نفرین قدرت

شرق‌شناسی همچنان که آمد، تلاشی بود از سوی سعید تا ماهیت گزارشات تاریخی و تحلیل و تبیین‌های غربی از شرق و از آسیا و سرزمین‌های اسلامی را برملا سازد و نشان دهد که شرق‌شناسان بیش از هر چیز، به دنبال کارسازی و جهت‌بخشی به اذهان بوده‌اند. پس اگر نه همه، لاقلاً برخی از مذموم‌شماری‌های تاریخی قدرت و دولت را باید در همین چارچوب ارزیابی کرد. همین و یا چیزی نظیر آن را نیز می‌توان در «مذموم‌شماری دینی قدرت» یافت و صورت‌بخشی و تقویت آن دسته از برداشت‌های دینی که جنبه‌های اجتماعی-سیاسی دین را تضعیف یا انکار می‌کرده‌اند.

تلاش‌های نظری-مرامی برای فردی و مدنی نشان دادن دین، از تنوع و تکثر زائدالوصفی برخوردار است؛ چندان که علاوه بر مناشئ مسیحی^[۳۹] و سکولار^[۴۰] و عرفان‌گرایی‌های قدیم و جدید^[۴۱]، می‌توان ردّی از مبادرات مؤمنانه علمای دین^[۴۲] را نیز در آن یافت. به همین رو می‌توان در آن، از رویکردهای مشفقانه و صیانتی به نفع دین تا تردیدافکنی‌های کلامی ادیان رقیب و ابراز نظرات مرامی و سیاسی علیه دین را مشاهده کرد.

دفاع از نگرش منفی به قدرت و تسری آن به دولت، علاوه بر زمینه‌های مورد اشاره، یک پشتوانه نظری دارد که خاستگاهش مدرنیته است و تکمله‌های سکولار آن که توسط منورالفرکان، در آستانه ورود به سده جدید و روشنفکران و روشنفکران دینی در ادوار بعد انتشار یافته است. انگاره مذکور به دلیل موقعیت هژمون و غلبه گفتمانی‌اش، همواره نقش کاتالیزور را در تحریک و تقویت عوامل و جریان‌های پیش‌گفته داشته و ایفا کرده است.

مدرنیته به مثابه یک وضعیت جاافتاده و یک ساختار نهادینه، سرنخ بسیاری از قدرت‌های عیان و نهان را در دست دارد؛ با وصف این، سعی بلیغی هم در تابونمایی قدرت دارد تا هرگونه ظرفیت قدرت‌آفرین خارج از اطار خود را نیز از پیش رو بردارد و رقبای احتمالی خویش را خلع سلاح کند. به‌علاوه چنان عادی‌سازی کرده و خود را به‌مثابه وضعیتی محتوم معرفی نموده است که وجودش خیلی احساس نمی‌شود. به همین رو توانسته هم‌زمان در چهره و قالب دیگری که بس مشفقانه و روشنفکرانه است نیز ظاهر شود و تمام ذم و نفرین‌های علیه قدرت را، به جانب رقبای خویش بازگرداند. مدرنیته با استفاده از همین صورت‌گری ژانوسی و وارونه‌سازی صحنه، مقاومت‌ها در برابر قدرت هژمون و مناسبات ظالمانه جهانی را مصداق همان تابویی معرفی می‌کند که باید سرکوب

شوند؛ پیش از آن که نظم طبیعی حاکم بر جهان را برهم‌زنند. جلوه‌های آشنایی از این وضع و موضع را می‌توان در انواع مقابله‌جویی و تهاجماتی دید که غرب علیه جریانات فکری مرامی مستقل دارد و دنبال می‌کند.

در پایان، به منظور انضمامی کردن بحث و نزدیک‌تر شدن به واقعیات ایران، به سه دعوی و نظریه‌ی انجام شده از سوی سه متفکر ایرانی اشاره می‌نماییم. نظریاتی که متأثر از همان فضا هستند و درگیر همان مقابله‌جویی‌ها علیه قدرت و علیه هم‌نشینی دین و دولت؛ اما از مسیرهایی متفاوت و مداخلی دیگر.

مصادق نخست، مربوط به یک جامعه‌شناس دین ساکن آمریکا و آشنا به مسائل و واقعیات جامعه ایران است که به تبع رفت‌وآمدهایش در یکی دو دهه پیش، درگیر صف‌بندی‌های فکری-سیاسی ایران نیز بوده است. تأملات نظری او و پاسخی که به سؤال «جایگاه مناسب دین در جامعه» ارائه داده، ناظر به همین مسئله‌ای است که تا بدینجا دنبال کردیم و برآمده از اندوخته‌های علمی و تعلقات گفتمانی اوست. نمونه دوم، اندیشمند نواندیش و صاحب‌رأیی است که از موضعی مشفقانه، به دنبال راهی برای رهایی ایران و مسلمانان از «بنیادگرایی اسلامی» بوده است و سومی، از روشنفکران دینی تأثیرگذار در فضای فکری معرفتی دهه ۷۰ ایران است که گویا عهد خویش را از اسلام برداشته و به نقد بنیادی آن پرداخته؛ بدان جهت که پی برده این دین، واجد پیوندهای ذاتی و مبنایی با قدرت است و به اقتدارگرایی دچار شده است.

مکان دین در جامعه: سابقه بحث و تأمل درباره جایگاه دین در جامعه، به منازعه قلمی مارکس با برونو بائر برمی‌گردد که در آن ضمن مخالفت با راهبرد پیش از موعد حذف دین، به عزل آن از حکومت و سیاست و انتقال به جامعه مدنی توصیه می‌کند^[۴۳]. احمد صدری که در جایی گفته بود در مرحله‌ای از کارهای علمی‌اش به ضرورت روشنفکری رسیده، آن را محملی قرار داده است تا علاوه بر نظریه‌پردازی در این باب، رجحان و پسند ایدئولوژیک خویش درباره «جایگاه مناسب دین در جامعه» را نیز بیان نماید. از همان جا پیش به بحثی کشیده شد که مارکس، قریب دو قرن پیش در افکنده بود و جریانات فکری سیاسی ایران در دهه‌های اخیر هم بدان دامن زده بودند. صدری خود را در دسته سوم از یک دسته‌بندی پنج‌گانه‌ای دیده است که از آت‌هایسم رادیکال و معتدل^[۴۴] شروع می‌شود و به اصلاح‌گری رادیکال و معتدل می‌رسد و با بنیادگرایی سیاسی کامل می‌گردد. دسته سوم از نظر او کسانی‌اند که جایگاه مناسب دین را همان حوزه شخصی و جامعه

مدنی می‌دانند و از مداخله در سیاست، معاف و از دست‌یابی به قدرت، برحذر می‌دارند. اعطای جواز حضور در جامعه مدنی هم بدان دلیل است که ایران، یک جامعه مذهبی است و بیش از سه‌چهارم آن دیندارند. صدی می‌داند که مطالبه دموکراسی برای چنین جامعه‌ای لاجرم، به نتیجه‌ای منتهی می‌شود که او از آن احتراز داشته است؛ لذا بلافاصله از دینداران می‌خواهد که به همین مکان توصیه شده اکتفا نمایند و از پرداختن به حوزه‌های بالاتر پرهیز کنند. چون سرانجام آن، نه به نفع دین خواهد بود و نه به نفع ایران سکولار و مردم‌سالار^[۴۵]. توصیه مشفقانه صدی به دینداران، البته از رویکرد مدرنیستی و لیبرال او برخاسته؛ در عین حال آن را بر پیش‌فرضی استوار ساخته است که دین را ذاتاً یک امر غیرسیاسی می‌داند. سیاسی و حکومتی شدن دین بر این اساس، نه بر حسب اقتضا و آموزه، بلکه ناشی از شرایط و تحمیل‌های تاریخی، بوده است (صدی ۱۴۰۱).

۲۷

بنیادگرایی اسلامی: برای اینکه درک درست‌تری از نگاشته یک متفکر به‌دست آوریم، ابتدا باید پرابلماتیک او را بشناسیم و آن متن و مطلب را در پرتو آن، یا با امان به آن بخوانیم و برداشت کنیم. به‌علاوه باید بررسی و توجه نمود که جنس آن چیست؟ یک متن توصیفی - تحلیلی صرف است و یا متنی هنجاری برای القای یک منظور و اخذ نتیجه خاص. مصطفی ملکیان پنهان نمی‌کند که در موضوع بنیادگرایی، در موضع یک منجی است و اصلاح‌گرانه وارده شده و به‌دنبال راهی برای رهایی از آن است. بنیادگرایی را او یکی از مصائب کنونی جهان می‌داند و خود را به‌مثابه یک روشنفکر، در کار تقلیل مرارت از بشر. پیش از او دیگرانی هم بوده‌اند که از همین موضع و رویکرد به این بحث وارد شده‌اند؛ به عنوان مثال، هابرماس در مقاله «یادداشت‌هایی درباره جامعه ساسکولار» (هابرماس ۲۰۰۸) به مسئله رشد دین و دینداری در دوره مدرن و تهدید بنیادگرایی اشاره کرده و توصیه‌هایی برای رفع این خطر ارائه نموده است.

تعریف ملکیان از بنیادگرایی با ارجاع به عادل ظاهر، سه مشخصه اصلی دارد که یکی از آنها مربوط به موضوع مورد تعقیب و بررسی ما در این مقال است؛ یعنی مداخله دین در امر سیاست و حکومت (ملکیان ۱۳۹۴). معرف مهم دیگری که برای او برجستگی یافته، مقابله‌ای است که از هر سه حیث اخلاقی و الهیاتی و سیاسی با لیبرالیسم دارد. اینها همان ملاحظاتند که غرب مسیحی و سکولار درباره اسلام و شرق داشت و در نظریات پیش‌گفته به آنها اشاره شد.

اقتدارگرایی اسلام: رأی و نظر اخیر دکتر سروش را که در دو جلسه آخر سخنرانی‌های او در زمستان ۹۹ با عنوان «دین و قدرت» افاده شده است^[۴۶] می‌توان همچنان ذیل تعریضات پیشین او به مسئله «دین و سیاست» محسوب کرد؛ با این توضیح که حاوی موضع و مدعای جدیدتری است، متفاوت از آرای قبل. پروژه اصلی سروش تا پیش از این، دست‌کاری‌های لازم و حداکثری در دین بود تا با جریان عمومی مدرنیته، سازگاری یابد و با امواج جهانی آن همراه شود. او و روشنفکران دینی هم‌عصر و هم‌سوی با او بسیار تلاش کردند و مراتب‌های زیادی را هم متحمل شدند تا شاید پروژه «اصلاح دین» به نتیجه برسد. از نقد و نظرهای ارائه‌شده در اطراف آن هم، ادبیات قابل‌اعتنایی پدید آمد و حوزه‌های فلسفی، کلامی، سیاسی و فرهنگی ایران را نیز غنا بخشید؛ اما به نتیجه‌ای که گمان می‌بردند و انتظار داشتند، نرسید. گویا اینک از پس سه دهه نقادی و نظورورزی، به یک‌باره مسیر و مدعای خویش را تغییر داده و ایده و نظریه دیگری را به منصف آورده که هیچ نسبت و پیوندی با ملاحظات و مدعیات پیشین ندارد و بسیاری از مبانی و پیش‌فرض‌های قبلی او درباره دین را نیز زیر سؤال می‌برد^[۴۷]. انتقال فکری اخیر را باید یکی دیگر از گام‌های بلند سروش دانست که برای رهاشدن از مشقت چندین ساله برمی‌داشت و او را سریع‌تر از قبلی‌ها به راهکار حذف و انحلال دین به نفع دیگری می‌رساند. لاینحل بودن تعارض میان دین و مدرنیته را دیگرانی از نخله مدرنیست‌های کاملاً وفادار و دینداران معتقد و پایبند به تمامیت دین هم می‌دانستند و به بیان‌های مختلف به او و به هم‌فکران او متذکر شده بودند تا شاید این تلاش بی‌حاصل را فروگذارد؛ اما نگذارد و ادامه داد تا اینکه شانه‌هایش به دلیل سنگینی و غلبه بیش از پیش گفتمان مدرن، به یک سو خم شد و بارش بر زمین افتاد. او که تا پیش از این سعی داشت اسلام را به انحای طرق از اهمات ایدئولوژیک برحذر دارد تا مبادا دچار آسیب‌های ناشی از مداخله در امور اجتماعی و سیاسی شود؛ این بار آموزه و آورنده و آموزگاران این دین را به چیزی فراتر از آن، یعنی «اقتدارگرایی» متهم نمود. مشکلی که مسلمانان با آن درگیرند به نظر او، بسیار فراتر از عوارض سوء ناشی از پرداختن به امور سیاسی و نزدیکی به قدرت است؛ آنان در واقع، هزینه اقتدارگرایی نهفته در جوهر این دین و جاری در سیره آورنده و در ممشای عالمان و حاملان و مروجان آن را می‌دهند. تعریض و دعوی‌های او اگر تا پیش از این، دامان مفسران و ناقلان و متولیان دین را می‌گرفت؛ اینک به خود اسلام برگشته است و به نگاه و نظر سوئی که نسبت به قدرت داشته است و دارد.

دکتر سروش برای آنکه توجهات و همراهی‌های بیشتری را هم به سوی این مدعا جلب کند، آن را به فراتر از معارضه‌های کهنه‌شده میان «دین و سیاست» و «دین و قدرت» برد و مؤمنان را با حقایق و تردیده‌های امروزی‌تری مواجه ساخت که همانا «اقتدارطلبی ذاتی دین» بود. در این صورت، اسلام‌گرایان غیر سیاسی هم مفری از آسیب‌های آن نخواهند داشت؛ چرا که تابو، نه از ناحیه قدرت و نه از پیوند خوردن دین با قدرت، بلکه از خود دین سرچشمه می‌گیرد و پیروانش را هم از هر قبیل، به آن دچار می‌سازد.

بدین طریق، راه طولانی‌کاری‌های پیشین به منظور مذموم‌نمایی و احتراز از قدرت، کوتاه می‌شود و خیال قدرت‌های حاکم و غالب جهانی هم از بابت رقبا‌ی احتمالی، راحت می‌گردد؛ با کمکی که او در انتقال و القای این معنا داشته‌که: قدرت در نهایت چیزی نیست، جز «اقتدارطلبی» و آن نیز نه یک اتفاق تاریخی و عارضی، بلکه «ذاتی» اسلام است.

از نکات مهم حاصل از این مرور، همین است که هیچ یک از این سه متفکر تجددگرا، تلاشی برای پنهان نمودن عقبه مرامی و گفتمانی خویش نکرده‌اند و امتناعی هم از ورود به این بحث از موضعی صراحتاً هنجاری نداشته‌اند. اگر پیش‌تر باید کسی مثل سعید می‌آمد و رویکرد شرق‌شناسانه اندیشمندان غربی درباره شرق و اسلام را کشف و آشکار می‌کرد؛ اینک این موضوع هیچ جنبه پنهان یا در سایه‌مانده‌ای ندارد که نیاز به برملاسازی داشته باشد. مؤمن پیرو بر این اساس، از هر مسیری که برود و از هر مدخلی که وارد شود، به یک نتیجه می‌رسد. از مدخل دین که ذاتاً بری از امور اجتماعی سیاسی است یا از مدخل قدرت که یک پدیده ذاتاً شر است و باید از آن احتراز کرد. پس به هر رو نباید اجازه داد که آن پیوند شکل بگیرد.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

تابو و بدنام‌شدن قدرت به‌جز عوامل عینی ناشی از استفاده‌های سوء قدرت‌مندان و قدرت‌طلبان تاریخ، از برخی کارسازی‌های صورت گرفته در اطراف آن نیز متأثر بوده است. به منظور ریشه‌یابی دینی و تاریخی فضا‌سازی ذهنی علیه قدرت، سراغ مصداق آشنا و متمایزی رفتیم که درگیر مقابله مستمر و طولانی با قدرت‌های حاکم بوده است. تفاوت مهم آن با دیگر جریان‌ها شناخته‌شده اما در این است که دولت‌گریز نبوده و دولت‌ستیزی‌های آن نیز در راستای اصلاح سیاست‌ها بوده است و به‌قدرت رسانی صالحان.

به همین رو با اندک فرصتی که به دست می‌آورده، به جانب دولت و بلکه دولت‌سازی می‌رفته است. این نگاه به قدرت و دولت و اتخاذ راهبردهای مناسب آن در هر موقعیت از سوی شیعیان، متکی به آموزه‌های دینی ایشان بوده است و مستظهر به پشتوانه‌های عقلی و حکمت عملی؛ همان که بدان معروف بوده‌اند. همین برداشت غالب و فرض شناخته شده دربارهٔ ایشان، البته مخالفان مهم و فراوانی هم دارد که از درون و از بیرون به مخالفت با آن برخاسته‌اند.

با اینکه نسبت «دین و قدرت» و مناسبات «دین و دولت» از زمره مسائل قدیمی و حل‌ناشده در فضاهای فکری- مرامی ایران است و نیازمند فحص و واری‌های فراوان؛ اما توقف بیش از این در آن جایز نبود و لذا تنها به کار اثبات مسئله‌مندی موضوع این مقال آمد و بس. مخالفت علیه پیوندهای مذکور را ما ناشی از برداشتهای ناصوابی دانستیم که از دین و از انسان و از جامعه و از تاریخ وجود دارد و فضا‌سازی‌هایی که از سوی رقبا شده است و می‌شود.

واکاوی مفهومی «دین» و «قدرت» و نمایان ساختن انواع آنها و نسبت‌های محتمل و مختلف، تلاش دیگری بود که می‌توانست آن برداشتهای کلیشه شده از دین و از قدرت را تا حدی اصلاح نماید و کمک کند تا تحلیل‌ها و نظریاتی را که در تابوسازی‌های تاریخی و دینی از قدرت صورت گرفته به پرسش بگیریم و مورد بازخوانی و بازنگری مجدد قرار دهیم.

در بررسی ادبیات تاریخی مذموم‌شماری قدرت، به «ویژه‌سازی» شرق و آسیا و ایران رسیدیم که نوعاً از سوی اندیشمندان و تحلیل‌گران غربی مطرح شده بود یا کسانی که متأثر از ایشان بودند. استبداد شرقی، شیوه تولید آسیایی، دولت رانتیر و نظریاتی که سعید آنها را ذیل عنوان کلی شرق‌شناسی معرفی کرده است، عهده‌دار القای همین متفاوت‌نمایی و ویژه‌سازی دولت‌های شرقی و آسیایی در نحوهٔ دستیابی و به‌کارگیری قدرت بوده‌اند.

نزدیک به همین نگاه در مذموم‌شماری قدرت را با واری‌زمینه و عقبه‌های دینی آن، نزد برخی از دین‌پژوهان و نواندیشان دینی یافتیم که از منظر مدرنیستی به دین نظر کرده بودند و آن را از هرگونه نسبت و صلّت با قدرت پرهیز می‌دادند. در آخرین تأملات هم بعضاً به این نتیجه رسیده‌اند که تابو را نه در قدرت و نه در پیوند دین با قدرت، بلکه در خود دین بجویند و در پیروانش از هر قبیل.

منابع

۱. آبراهامیان، یرواند. (۱۳۹۹). **مقالاتی در جامعه‌شناسی سیاسی ایران**؛ ترجمه سهیلا ترابی فارسانی. تهران: شیرازه.
۲. آرنت، هانا. (۱۳۵۹). **خشونت: اندیشه‌هایی درباره سیاست و انقلاب**؛ ترجمه عزت‌الله فولادوند. تهران: خوارزمی.
۳. ارسطو، (۱۳۳۴). **سیاست**، ترجمه حمید عنایت، تهران: کتاب‌های جیبی.
۴. اسکاچپول، تدا. (۱۳۸۲). «**دولت رانتیر و اسلام شیعی در انقلاب ایران**»، ترجمه محمدتقی دلفروز. **مطالعات راهبردی**؛ (س. ۶ ش. ۱) (ص. ۱۱۹-۱۴۱).
۵. اشرف، احمد. (۱۳۴۶). «**نظام فنودالی یا نظام آسیایی: نقد و نظری در ویژگی‌های تاریخ ایران**»؛ **جهان نو**. (د. ۲۲ ش. ۵ و ۷) (ص. ۱۳-۲۳) و (ص. ۱۵۷-۱۶۳).
۶. اشرف، احمد. (۱۳۵۳). «**ویژگی‌های تاریخی شهرنشینی در ایران دوره اسلامی**». **نامه علوم اجتماعی** (س. اول ش. ۴) (ص. ۷-۴۹).
۷. اشرف، احمد (۱۳۵۹). **موانع تاریخی رشد سرمایه‌داری در ایران: دوره قاجاریه**؛ تهران: پیام.
۸. اقبال لاهوری، محمد. (۱۳۴۶). **احیای فکر دینی در اسلام**؛ ترجمه احمد آرام. تهران: کانون نشر و پژوهش‌های اسلامی.
۹. امین، سیدحسن. (۱۳۸۹). «**روحانیت و حاکمیت در عصر پهلوی‌ها: نگاهی به سیره سیاسی آیت‌الله حائری، آیات ثلاث و آیت‌الله بروجردی**»؛ ماهنامه **حافظ** (نشریه داخلی). (ش. ۶۸) (ص. ۲۴-۲۷).
۱۰. باریبه، موریس. (۱۳۸۴). **دین و سیاست در اندیشه مدرن**؛ ترجمه امیر رضایی. تهران: قصیده‌سرا.
۱۱. بازرگان، مهدی. (۱۳۷۷). **آخرت و خدا، هدف بعثت انبیا**؛ تهران: رسا.
۱۲. بدیع، امیرمهدی. (۱۳۷۹). «**هگل و شرق باستان**»؛ ترجمه احمد نقیب‌زاده. **اطلاعات سیاسی اقتصادی** (ش. ۱۵۱-۱۵۲) (ص. ۱۸-۲۳).
۱۳. پلوتارک، (۱۳۸۰). **ایران و یونانیان به روایت پلوتارخ**؛ ترجمه احمد کسروی. تهران: جامی.
۱۴. ترنر، برایان. (۱۳۷۹). **ماکس وبر و اسلام**؛ ترجمه سعید وصالی. تهران: مرکز.
۱۵. جعفریان، رسول. (۱۳۸۲). **جریان‌ها و سازمان‌های مذهبی - سیاسی ایران از روی کار آمدن محمدرضا شاه تا پیروزی انقلاب اسلامی**؛ قم: مورخ.
۱۶. جول، جیمز. (۱۳۸۸). **گرامشی**؛ ترجمه محمدرضا زمردی. تهران: ثالث.
۱۷. حائری یزدی، مهدی. (۱۹۹۵). **حکمت و حکومت**؛ لندن: شادی.
۱۸. خنجی، محمدعلی. (۱۳۷۳ تا ۱۳۷۵). «**ارزش نظریه وجه تولید آسیایی و تاریخچه آن**»، **اطلاعات سیاسی اقتصادی**. (ش. ۸۳ تا ۱۱۴).
۱۹. خنجی، محمدعلی. (۱۳۵۸). **تاریخ ماد و منشأ نظریه دیاکونف**؛ تهران: طهور.
۲۰. دریفوس، هیوبرت و پل رابینو. (۱۳۷۹). **میشل فوکو: فراسوی ساخت‌گرایی و هرمنوتیک**؛ ترجمه حسین بشیریه. تهران: نشرنی.
۲۱. دورکیم، امیل. (۱۳۸۳). **صور بنیانی حیات دینی**؛ ترجمه باقر پرهام. تهران: نشر مرکز.
۲۲. رحمانیان، داریوش و حسین هژبریان. (۱۳۹۱). «**استبداد و انحطاط ایران از نگاه سفرنامه‌نویسان خارجی**»؛ **مطالعات تاریخ اسلام**. (س. ۴ ش. ۱۳) (ص. ۹۱-۱۱۱).
۲۳. سروش، عبدالکریم. (۱۳۷۲). **فره‌تر از ایدئولوژی**؛ تهران: مؤسسه فرهنگی صراط.
۲۴. سروش، عبدالکریم. (۱۳۷۸). **بسط تجربه نبوی**؛ تهران: مؤسسه فرهنگی صراط.
۲۵. سعید، ادوارد. (۱۳۷۷). **شرق‌شناسی**؛ ترجمه عبدالرحیم گواهی. تهران: دفتر نشر فرهنگ.

۲۶. شجاعی زند، علی رضا. (۱۳۷۶). *مشروعیت دینی دولت و اقتدار سیاسی دین*؛ تهران: تبیان.
۲۷. شجاعی زند، علی رضا. (۱۳۸۱). *عرفی شدن در تجربه مسیحی و اسلامی*؛ تهران: مرکز بازشناسی اسلام و ایران.
۲۸. شجاعی زند، علی رضا. (۱۳۸۶). «*مبنای عقلی مناسبات دین و دولت*»؛ دانش سیاسی. (س. ۳ ش. ۲) پاییز و زمستان.
۲۹. شجاعی زند، علی رضا. (۱۳۹۹). «*لجاج با رسول خدا*»؛ روزنامه *فرهیختگان* (ش. ۳۲۴۵) (۱۱ بهمن).
۳۰. صدری، احمد. (۱۳۷۸). «*بررسی جامعه‌شناختی نقش دین در جامعه مدنی*». <https://www.islahweb.org/topic/thought>
۳۱. صدری، احمد. (۱۴۰۱). «*مکان دین در آینده ایران سکولار و مردم‌سالار*»، <https://www.zeitoons.com/67847>
۳۲. عبدالرازق، علی. (۱۳۸۰). *اسلام و مبانی قدرت*؛ ترجمه امیر رضایی. تهران: قصبه‌سرا.
۳۳. عنایت، حمید. (۱۳۷۷). *نهادها و اندیشه‌های سیاسی در ایران و اسلام*؛ تهران: روزنه.
۳۴. فاتح، مصطفی. (۱۳۸۴). *پنجاه سال نفت ایران*؛ تهران: نشر علم.
۳۵. فوران، جان. (۱۳۷۷). *مقاومت شکننده: تاریخ تحولات اجتماعی ایران*؛ ترجمه احمد تدین. تهران: رسا.
۳۶. فوکو، میشل. (۱۳۷۸). *مراقبت و تنبیه: تولد زندان*؛ ترجمه نیکو سرخوش و افشین جهان‌دیده. تهران: نشرنی.
۳۷. کاظمی، حجت. (۱۳۹۹). «*نظریه استبداد شرقی و ماهیت دولت و جامعه در ایران پیشامدرن*»؛ *دوفصلنامه پژوهش سیاست نظری*. (ش. ۲۸) (ص. ۳۲۹-۳۶۷).
۳۸. گرامشی، آنتونیو. (۱۳۷۷). *دولت و جامعه مدنی*؛ ترجمه عباس میلانی. تهران: اختران.
۳۹. گرامشی، آنتونیو. (۱۳۷۸). *شهریار جدید*؛ ترجمه عطا قادی کلایی. تهران: دنیای نو.
۴۰. لوکس، استیون. (۱۳۹۳). *قدرت: نگرشی رادیکال*؛ ترجمه عماد افروغ. تهران: علم.
۴۱. مارکس، کارل. (۱۳۷۸). *گروندریسه: مبانی نقد اقتصاد سیاسی* (۲ مجلد)؛ ترجمه باقر پرهام و احمد تدین. تهران: آگه.
۴۲. مارکس، کارل. (۱۳۸۱). *درباره مسئله یهود*؛ گامی در نقد فلسفه حق هگل؛ ترجمه مرتضی محیط. تهران: اختران.
۴۳. مارکس، کارل. (۱۳۹۹). *فقر فلسفه*؛ ترجمه وحید اسلام‌زاده. تهران: اندیشه احسان.
۴۴. ماکیاولی، نیکلا. (۱۳۸۰). *شهریار*؛ ترجمه محمود محمود. تهران: عطار.
۴۵. ماهرویان، هوشنگ. (۱۳۷۹). «*شیوه تولید آسیایی و استبداد ایرانی ما*»؛ *ماهنامه فرهنگ توسعه* (ش. ۴۴ و ۴۵ و ۴۶) (ص. ۱۸-۲۴).
۴۶. ماهرویان، هوشنگ. (۱۳۸۱). «*فتودالیسم یا شیوه تولید آسیایی و استبداد ایرانی ما*»؛ *کتاب توسعه* (ش. ۱۱) (ص. ۹۵-۱۰۸).
۴۷. مجتهدشستری، محمد. (۱۳۷۶). *ایمان و آزادی*؛ تهران: طرح نو.
۴۸. ملکیان، مصطفی. (۱۳۹۴). «*راه‌رهایی از بنیادگرایی*»؛ *ماهنامه سخن ما*. (ش. ۸ دی و بهمن ۱۳۹۴) (ص. ۲۰-۲۳).
۴۹. منتسکیو. (۱۳۴۹). *روح القوانین*؛ ترجمه علی اکبر مهتدی. تهران: امیرکبیر.
۵۰. منظورالاجداد، محمدحسین. (۱۳۷۹). *مرجعیت در عرصه اجتماع و سیاست*؛ تهران: شیرازه.
۵۱. نراقی، احمد. (۱۳۷۸). *رسالة دین‌شناخت*؛ تهران: طرح نو.
۵۲. نعمانی، فرهاد. (۱۳۵۸). *تکامل فتودالیسم در ایران*؛ تهران: خوارزمی.

۵۳. وبر، ماکس. (۱۳۷۱). اخلاق پروتستان و روح سرمایه‌داری؛ ترجمه عبدالمعبود انصاری. تهران: سمت.
۵۴. وبر، ماکس. (۱۳۷۴). اقتصاد و جامعه؛ ترجمه عباس منوچهری و دیگران. تهران: مولی.
۵۵. وزیری، شاهرخ (۱۳۷۹). نفت و قدرت در ایران: از قنات تا لوله نفت؛ ترجمه مرتضی ثاقب‌فر. تهران: عطایی.
۵۶. ویتفوجل، کارل آگوست. (۱۳۹۱). استبداد شرقی: بررسی تطبیقی قدرت تام؛ ترجمه محسن ثلاثی. تهران: ثالث.
۵۷. وینسنت، اندرو. (۱۳۷۱). نظریه‌های دولت؛ ترجمه حسین بشیریه. تهران: نشر نی.
۵۸. هابز، توماس. (۱۳۸۰). لویاتان؛ ترجمه حسین بشیریه. تهران: نشر نی.
۵۹. هرودوت. (۱۳۸۴). تاریخ هرودوت (۶ مجلد)؛ ترجمه هادی هدایتی. تهران: دانشگاه تهران.
۶۰. هگل، فردریش. (۱۳۷۸). عناصر فلسفه حق یا خلاصه‌ای از حقوق طبیعی و علم سیاست؛ ترجمه مهرداد ایرانی‌طالب. تهران: پروین.
۶۱. همایون کاتوزیان، محمدعلی. (۱۳۷۲). اقتصاد سیاسی ایران؛ ترجمه محمدرضا نفیسی و کامبیز عزیزی. تهران: مرکز.
۶۲. همایون کاتوزیان، محمدعلی. (۱۳۹۳). تضاد دولت و ملت، نظریه تاریخ و سیاست در ایران؛ ترجمه علیرضا طیب. تهران: نی.
۶۳. همایون کاتوزیان، محمدعلی. (۱۳۹۴). نه مقاله در جامعه‌شناسی تاریخی ایران؛ ترجمه علیرضا طیب. تهران: مرکز.
۶۴. همایون کاتوزیان، محمدعلی. (۱۳۹۷). «نظریه حکومت استبدادی و جامعه کوتاه‌مدت» دوفصلنامه جامعه‌شناسی تاریخی (د. ۱۰ ش. ۲) (ص. ۱-۱۴).

65. Habermas, Jürgen. (2008) "Notes on post-secular society", *New Perspectives Quarterly*, Vol. 25 p. 17-25.
66. Marx, Karl. (1964) *Pre-capitalist Economic Formation*. London.
67. Mahdavy, Hussein. (1970) "The Pattern and Problems of Economic Development in Rentier State: The Case of Iran". In: M. A. Cook (ed.) *Studies in Economic History of the Middle East*. London: Oxford University Press.
68. Said, Edward W. (1978) *Orientalism*; New York: Pantheon Books.

- [۱]. از عجایب این ماجرا، ابراز مخالفت‌های بعضاً مبنایی جریان‌ات دولت‌گریز است علیه یکدیگر. جدی‌ترین مقابله‌ها از جانب مارکس بوده که هم‌زمان علیه همه به پا خاسته است. علیه جریان اراده‌گرا و آنارشستی پرودون و باکونین، علیه مذهب و مشخصاً یهودیت و مسیحیت و علیه لیبرالیسم برآمده از مناسبات غیرعادلانه نظام سرمایه‌داری. همین مقابله‌جویی به‌نحوی از سوی آنارشئیست‌ها و لیبرال‌ها علیه مذهب وجود داشت و همچنین فی‌مابین خود آنها. وضعیتی از نوع جنگ همه علیه همه، در حالی که هر یک از موضع خاص خود، علیه دولت نیز بوده‌اند.
- [۲]. تفاوت دولت‌گریزی آنارشئیست‌ها با مارکسیست‌ها، نظیر تفاوتی است که میان پرودون با مارکس وجود داشت. پرودون یک سوسیالیست ضد دولت و ضد مالکیت بود که مارکس از آن استقبال می‌کرد؛ در عین حال او را به دلیل عدم درک و تحلیل ساختاری و نداشتن غایات روشن و راهبردهای عملی، «تخیلی» می‌دانست. سوسیالیستی که ناخواسته از افکار بورژوا-لیبرال ریکاردو تأثیر پذیرفته بود. برای تفصیل به کتاب *فقر فلسفه* (مارکس ۱۳۹۹) که در رد کتاب *فلسفه فقر* پرودون نگاشته شده است، نگاه کنید.
- [۳]. منظور، مارکسیست لنینیست‌ها است که خیلی منتظر حرکت خودبه‌خودی و تدریجی چرخ‌های تاریخ نمی‌ماندند و به نحو طراحی شده و فعالانه وارد کارزار تغییر از بالا و به زیرکشدن دولت‌های طبقاتی می‌شدند. چرا که دولت، محصول مناسبات طبقاتی بوده و کارگزار طبقات فرادست اجتماعی و لاجرم، هدف اول حملات و تخاصمات روشنفکران و انقلابیون حرفه‌ای قرار داشته تا به تحولات اجتماعی و تاریخی شتاب بخشند.
- [۴]. ماکیاوولی (۱۳۸۰)، هابز (۱۳۸۰) و هگل (۱۳۷۸: ۲۹۳-۳۹۵) را با لحاظ تفاوت‌های نظری و موقعیتی‌شان، می‌توان از بارزترین نظریه‌پردازان دولت‌گرا محسوب کرد. حتی مارکسیست شاخصی نظیر گرامشی را در کتاب *شهریار جدید* (۱۳۷۸) می‌توان در این زمره شناسایی کرد. او در این رویکرد گویا بیش از مارکس، تحت تأثیر ماکیاوولی و هگل بوده است. نک: (جول ۱۳۸۸: ۱۰۶-۱۱۱).
- [۵]. برای تفصیل در این‌باره، نک: (شجاعی‌زند ۱۳۸۶).
- [۶]. اتقان و اعتبار درونی این مدعا به تبع نقلی و الهیاتی بودن آن، یک امر تفریدی است و نمی‌تواند به تمامی ادیان تسری یابد. اعتبار و حجیت‌های بیرونی اما به دلیل عقلی و تاریخی بودن، عمومیت دارند و تمامی ادیان را شامل می‌شود.
- [۷]. نگفتم و نمی‌گویم آنارشئیست‌ها؛ چون علاوه بر بار منفی، انطباق چندانی با تاریخ و واقعیت‌های سیاسی ایران ندارد.
- [۸]. شواهد و مؤیدات فراوانی از این دو تلقی در متون جامعه‌شناسی وجود دارد. تلقی نخست در باب دین به عنوان «پدیده اجتماعی» را بیشتر باید در آرای دورکیم (۱۳۸۳) و جامعه‌شناسان دین متأثر از او جست و تلقی دوم درباره دین به مثابه یک «پدیده اجتماعی جریان‌ساز» را در وبر و کتاب *مشهور اخلاق پروتستان و روح سرمایه‌داری* (۱۳۷۱).
- [۹]. برای بحث‌هایی درباره این گام، نک: (باربیه ۱۳۸۴).
- [۱۰]. با فرض درگیر شدن «ناخواسته» ادیان با امر سیاست، محقق مایل است بیشتر سراغ بررسی‌های علتی برود. با غیر این فرض، بررسی‌های دلیلی، یعنی آموزه‌های ادیان نیز ضرورت پیدا می‌کند.
- [۱۱]. در این باره به سرگذشت آشوکا از پادشاهان قرن سوم پیش از میلاد مسیح در هند مراجعه نمایید. ردی از «بودیسم سیاسی» معاصر را هم می‌توان در تبت و سریلانکا و میانمار دید؛ اعم از اینکه قصدمندانه بوده باشند یا ناخواسته؛ مسالمت‌جو باشند یا خشونت‌گرا.
- [۱۲]. در این باره به سرگذشت ایمان آوردن کنستانتین، امپراطور روم در قرن سوم میلادی مراجعه نمایید که سرنوشته مسیحیت را متحول ساخت و از یک فرقه دینی تحت تعقیب و فشار،

به دین رسمی امپراطوری بدل کرد (۳۱۳ میلادی) و مسیحیان را برای قرن‌ها درگیر مسائل سیاسی ناخواسته کرد و تا تشکیل دولت‌های مسیحی پیش برد.

[۱۳]. سرگذشت دیوژن خَم‌نشین کلبی مسلک و دیداری که اسکندر مقدونی با او داشته و جملاتی که میان‌شان رد و بدل شده، مصداق روشنی از بی‌تفاوتی نسبت به اوضاع و بی‌اعتنایی به صاحبان قدرت است. این در حالی است که اسکندر، قُدر و قدرت نهفته او را می‌شناخته و به همین رو، به سراغش رفته بود.

[۱۴]. قرائت‌های دینی (Religious Readings) مربوط به ناقلان (Carriers) دین و مفسران (Commentators) متون دینی است و نه پیروان (Followers)؛ هر چند به تبع، در فهم و عمل ایشان نیز اثر می‌گذارد. با اینکه برداشت‌های مختلف و نقل و تفسیرهای متفاوت از متون دینی همواره وجود داشته، اما با اوج‌گیری بحث‌های هرمنوتیک و رواج رویکردهای مابعد مآخری است که مورد امعان قرار گرفته و موضوعیت پیدا کرده است. همین امر باعث گشوده شدن باب «قرائت» در مطالعات دین شده و دین‌پژوهان را ناگزیر از لحاظ نمودن آن در برخی از بحث‌ها کرده است. یکی از موضوعات و مقولاتی که وجود قرائت در آن بسیار تأثیرگذار است و مسئله‌آفرین شده، همین بحثی است که ذیل نسبت دین و قدرت دنبال کرده‌ایم.

[۱۵]. برای مقایسه و تفصیل میان مسیحیت و اسلام که از مصادیق برجسته این ادیان متفاوت از جنبه‌های مذکور هستند، نک: (شجاعی‌زند ۱۳۸۱: ۴۴۹-۴۸۰).

[۱۶]. برای بررسی مصداقی اثرات ناشی از این قبیل تفاوت‌های مؤثر در اتخاذ راهبردهای متفاوت از سوی رهبران دینی، به مقاله «احیا و اصلاح» مراجعه کنید که در آن، مقایسه‌ای میان رویکرد و راهبرد سیاسی شیخ فضل‌الله نوری و میرزای نایینی و حضرت امام صورت گرفته است.

[۱۷]. برای تفصیل و فهم دقیق‌تر منظور ما از این خلط و خطا، به کتاب و مقالات فراوانی که ذیل عنوان «قلمرو دین» و «انتظار از دین» نگاشته شده است، مراجعه کنید.

[۱۸]. برای بحث درباره قدرت و اقتدار، نک: (شجاعی‌زند ۱۳۷۶: ۵۵-۵۹).

[۱۹]. برای گونه‌شناسی‌های مفهومی بیشتر درباره قدرت و قدرت سیاسی، نک: (گرامشی ۱۳۷۷ ف. دهم، جول ۱۳۸۸: ۱۰۹؛ فوکو ۱۳۷۸: آرنت ۱۳۵۹: ۵۴-۸۱؛ لوکس ۱۳۹۳).

[۲۰]. فوکو از معدود کسانی است که نگاه سیاسی، متمرکز و منفی به قدرت را به میزان زیادی تعدیل کرده و ماهیتی مولد و مثبت و اجتماعی‌تر بدان بخشیده است. برای تفصیل نک: (فوکو ۱۳۷۸؛ دریفوس و رایبنو ۱۳۷۹: ۳۱۱-۳۶۵).

[۲۱]. در بحث از جوامع شرقی، معمولاً سراغ کشورهای رفته‌اند که «قدمت تمدنی» دارند و «وسعت سرزمینی» و مهم‌تر آنکه به‌نحوی برای دولت‌های غربی در طول تاریخ، «مسئله‌مند» بوده‌اند. چین و هند و ایران از اجزای اصلی این فهرست‌اند و مصر و عثمانی و روسیه و حتی ژاپن هم حسب مورد به این بحث‌ها افزوده می‌شده‌اند.

[۲۲]. ارسطو حکومت‌های پادشاهی بربرها را که منظورش آسیایی‌ها است، از نوع «تیرانی» می‌داند و از دیگر انواع پادشاهی‌ها متمایز می‌سازد؛ زیرا واجد قدرت فراگیر و مطلقه‌اند (ارسطو ۱۳۶۴: ۱۴۱، ۱۴۳).

[۲۳]. هگل مدعی است که تاریخ در شرق، از حرکت بازایستاده، با اینکه آغازش از ایران بوده است. سبب نیز آن است که جز یک تن (پادشاه)، در آنجا کسی آزاد نیست. برای تفصیل نک: (بدیع ۱۳۷۹).

[۲۴]. برای اشاراتی در این باره، نک: (رحمانیان و هژریان ۱۳۹۱؛ کاظمی ۱۳۹۹).

[۲۵]. برای شرح و اشاراتی در این باره، نک: (خنجی ۱۳۷۳ تا ۱۳۷۵؛ ماهروی ۱۳۷۹؛ ترنر ۱۳۷۹: ۲۳-۲۵، ۱۳۳-۱۳۵).

[۲۶]. نسبت بحث‌های ویتفولگل با نظریه شیوه تولید آسیایی مارکس و انگلس روشن است. او کتاب استبداد شرقی (۱۳۹۱) را اساساً در مقام نقد و تکمیل آن نظریه و بحث‌هایی که میان مارکسیست‌ها و وضع و موقعیت روسیه تزاری درگرفته بود، نگاشته است. ترنر هم بر نسبت و هم‌پوشانی میان نظریات مارکس و وبر در باب دولت‌ها و جوامع شرقی تأکید کرده است. نک: (ترنر ۱۳۷۹: ۲۳-۲۶، ۳۵، ۱۳۰-۱۳۷، ۲۹۷-۲۹۸، ۳۰۲). ترکیب تعدیل‌یافته نظریات مارکس و وبر و ویتفولگل و به‌کارگیری آن درباره ایران را می‌توان در کار احمد اشرف دید. نک: (اشرف ۱۳۴۶، ۱۳۵۳، ۱۳۵۹).

[۲۷]. کشاکش‌های نظری و توقف بسیار بر سر این موضوع که باعث شده تا جایگاهی خاص و سهمی برجسته در میان مسائل و موضوعات حوزه اجتماعی پیدا کند، اتفاق عجیبی است که جز از مسیر واریسی اختلاف نظرات درونی جریان چپ در ایران نمی‌توان آن را فهم و تحلیل کرد. این پدیده همچنین نشانگر غلبه جریان چپ بر مطالعات اجتماعی ایران (آکادمیک و آزاد) در مقطع مذکور است.

[۲۸]. از چهره‌های شاخص تلاش برای واگویی و به‌روزرسانی تصویر کلیشه‌شده غربی از شرق و از ایران، می‌توان به احمد اشرف (۱۳۴۶؛ ۱۳۵۹)، حمید عنایت (۱۳۷۷)، محمدعلی همایون‌کاتوزیان (۱۳۷۲؛ ۱۳۹۳؛ ۱۳۹۴؛ ۱۳۹۷)، جان فوران (۱۳۷۷)، پروانده آبراهامیان (۱۳۹۹)، محمدعلی خنجی (۱۳۵۸؛ ۱۳۷۳ تا ۱۳۷۵)، فرهاد نعمانی (۱۳۵۸)، هوشنگ ماهرویان (۱۳۷۹؛ ۱۳۸۱) اشاره کرد. روشن است که وضع و موضع یک‌سانی هم در این باب نداشته‌اند و به یک میزان، بر ریشه‌دار و درونی و مختص بودن استبداد به شرق و به ایران، اصرار نکرده‌اند. عنایت و ماهرویان را شاید بتوان ابتدا و انتهای طیفی قلمداد کرد که از موضع مستقل و انتقادی‌تر به این نظریه آغاز می‌شود و تا ویژه‌نمایی‌هایی حادث‌تر از آنچه مبدعان این نظریه از شرق و از ایران ابراز داشته‌اند، پیش می‌رود.

[۲۹]. مهدوی (۱۹۷۰) ظاهراً اولین کسی است که با نظر به اقتصاد نفتی ایران، اصطلاح دولت رانتیر را برای آن به کار برده است. اسکاچپول هم از همین مفهوم و همین نظریه برای تبیین انقلاب سال ۵۷ ایران استفاده کرده است. البته او نظریات دیگر مطرح شده درباره حاکمیت‌های شرقی را هم بی‌نصب نگذاشته و در تشریح ویژگی‌های حکومت شاه و شرایط سیاسی منجر به انقلاب اسلامی در ایران از آنها نیز استفاده کرده است. نک: (اسکاچپول ۱۳۸۲).

[۳۰]. برای بحث‌هایی در مقایسه میان دولت آبی و دولت نفتی ایران، نک: (وزیری ۱۳۷۹).

[۳۱]. وینسنت میان استبداد که یک پدیده کهن شرقی است با پادشاهی‌های مطلقه که غربی و مدرن‌اند، تفاوت قائل است. کاتوزیان هم به تفاوت‌های شرق و غرب و قدیم و جدید حکومت‌های خودکامه توجه کرده است. نک: (وینسنت ۱۳۷۱: ۷۸؛ همایون‌کاتوزیان ۱۳۹۷).

[۳۲]. با اینکه اولین قرارداد استخراج نفت ایران با خارجی‌ها در زمان مظفرالدین شاه (۱۲۸۰) منعقد شده؛ اما سود متعلقه به حکومت‌های وقت آن قدر نبوده است که آنان را بی‌نیاز از درآمدهای دیگر (خراج و استقراض) سازد. برای تفصیل در این باره، نک: (فاتح ۱۳۸۴).

[۳۳]. ماهرویان (۱۳۸۱) که اصرار دارد، طرح و دفاع از این نسبت را به جریانات چپ مارکسیستی منتسب سازد، از همین قبیل است.

[۳۴]. اولین برخوردهای مسلمانان با امپراطوری غربی - مسیحی بیزانس، در آخرین سال‌های حیات پیامبر و در دو جنگ موته و تبوک رخ داده است. اما آنچه که جلوه‌هایی از یک مواجهه تمدنی گسترده را نمایان می‌سازد، مربوط به چند سال بعد است؛ دوره خلفای راشدین و عصر اموی که بخش زیادی از سرزمین‌های تحت حاکمیت روم شرقی شامل شام و آسیای صغیر و مصر و شمال آفریقا به تصرف مسلمانان درآمد.

[۳۵]. آغاز استعمار سرزمین‌های اسلامی را باید از حمله ناپلئون به مصر در آخرین سال‌های قرن ۱۸ گرفت؛ با اینکه تهاجم و تصرفات مسیحیان در غرناطه اسپانیا، پیش از آن در اواخر قرن ۱۵ رخ داده بود.

[۳۶]. تفاوت شرق‌شناسان با کار سعید تحت عنوان شرق‌شناسی در این است که آنان «شرق» را ایزه خویش قرار داده بودند و او «شرق‌شناسی» را. برای تفصیل، به پیش‌گفتار کتاب شرق‌شناسی (سعید ۱۳۷۷) نگاه کنید.

[۳۷]. برای تفصیل درباره وجود گونه‌های صوفیانه در تمامی ادیان، به مقاله «تصوف» (اعوانی و همکاران) در جلد ۱۵ دایره‌المعارف بزرگ اسلامی مراجعه نمایید.

[۳۸]. با اینکه تاریخ ایران شاهد به قدرت رسیدن برخی از سلسله‌های شیعی است، اما نمی‌توان آنها را در عداد تلاش‌های دینی شیعیان برای دست‌یابی به قدرت و برپایی حکومت قلمداد کرد. آل‌بویه و حتی صفویه و قاجار را که بارزترین مصادیق سلسله‌های شیعی‌اند، باید در همان چارچوب سلسله‌های پادشاهی و فراز و فرودهای رایج در تاریخ ایران محسوب کرد.

[۳۹]. نک: (شجاعی‌زند ۱۳۷۶: گفتار چهارم و پنجم، ۱۳۸۱: ۲۰۹-۲۱۳؛ ترنر ۱۳۷۹: ۲۳۹-۲۴۰).

[۴۰]. مارکس در کتاب درباره مسئله یهود (۱۳۸۱)، ضمن تأیید ضرورت اخراج دین از ساحت سیاست و دولت، مناسب‌ترین جایگاه برای دین را جامعه مدنی دانسته است. علی عبدالرازق نیز در کتاب اسلام و مبانی قدرت (۱۳۸۰) با استناد به سیره و آموزه‌های نبوی، به همین نظر رسیده که اسلام هیچ بنایی برای مداخله در امور سیاسی و مناصب قدرت نداشته است. همین نظر را مهندس بازرگان (۱۳۷۷) در سال‌های آخر عمر، با حصر هدف بعثت انبیا در خدا و آخرت، مطرح کرده است. عبدالکریم سروش (۱۳۷۲) هم حسب مخالفت‌هایش با ایدئولوژیک‌سازی دین منتسب به شریعتی، در همین رهیافت قرار داشته است. در این چارچوب می‌توان از مهدی حائری یزدی نیز یاد کرد که در کتاب حکمت و حکومت (۱۹۹۵) این تردید را درافکنده که با فرض بنیاد حکمی و نه حکمی برای حکومت، دیگر جایی برای دین باقی نمی‌ماند؛ زیرا بنیادش بر ولایت است. او ضمن متناقض‌نما دانستن ترکیب جمهوری اسلامی معتقد است که در نظام سیاسی ولایی، «عقل» و «حق مردم» به مثابه ستون‌های اصلی یک نظام سیاسی متعارف، از دست خواهند رفت. احمد صدری (۱۴۰۱) نیز در یک مدعای عجیب تعمیم‌یافته می‌گوید، دین یک امر ذاتاً غیرسیاسی بوده و هست و رویکردهای و مبادرات عرفی‌ساز دوران مدرن هم به نوعی، بازگشت به سنت و وضعیت پیشین است و سازگار با مقتضای دین.

[۴۱]. مصادیقی از عرفان‌گرایی‌های جدید با منشأ بیرونی را که به پرهیز مؤمنانه از سیاست توصیه می‌کند، می‌توان در کسانی جست که بدون ملاحظه تفاوت‌های آموزه‌های ادیان و سنت‌های جاافتاده ایشان، مقوله‌ای به اسم «تجربه دینی» را از زمینه‌های غربی-مسیحی، اخذ و وارد فضای دینی مسلمانان کردند و آن را تا جایگاه جوهر دینداری نیز بالا بردند. برای مصادیقی از آن، نک: (اقبال ۱۳۴۶؛ مجتهدشستری ۱۳۷۶: ۲۰-۱۱۸؛ نراقی ۱۳۷۸: ۹، ۱۵۱؛ سروش ۱۳۷۸: ۳-۱۹).

[۴۲]. صاحبان انگیزه‌های مؤمنانه در بین روحانیون معاصر ایران را که نظرات و خط مشی متفاوتی در قبال این مسئله داشته‌اند، می‌توان بر روی یک طیف، در سه دسته از هم تفکیک کرد. این گستره از کسانی آغاز می‌شود که از مداخلات حداقلی در امور سیاسی و حکومتی هم امتناع داشتند و به کسانی می‌رسد که مداخلات‌شان در سیاست، در حد ابراز نصایح کلی یا موردی به حاکمان بود. ادامه طیف اما به دسته سوم از روحانیون می‌رسد که درگیری فعالانه و هدف‌مندی با امور سیاسی روزگار خویش داشته و در صدد بوده‌اند که با تحصیل شرایط و آمادگی مردم، به سمت دینی‌سازی نظام سیاسی یا برپایی یک نظام سیاسی دینی حرکت

نمایند. بدیهی است که برای این طیف و دسته‌بندی ضمنی آن نمی‌توان خیلی ترتب و تعاقب تاریخی، به‌شکلی که آمد، قائل شد. برای مستندات در این باره، نک: (منظورالاجداد ۱۳۷۹؛ جعفریان ۱۳۸۲؛ امین ۱۳۸۹).

[۴۳]. برای تفصیل، نک: (مارکس ۱۳۸۱).

[۴۴]. در جای دیگری آن را به لائسیسته حداکثری و حداقلی تغییر داده است. نک: (صدری ۱۴۰۱).

[۴۵]. برای تفصیل، نک: (صدری ۱۳۷۸).

[۴۶]. نک: <https://neeloofar.org/%D8%AF%DB%8C%D9%86-%D8%A9-%D9%82%D8%AF%D8%B1%D8%AA-%D8%A7%D8%B3%D8%AA>

%D8%A7%D8%B3%D8%AA

[۴۷]. تفصیل این مدعا در باب تغییرات مبنایی سروش در باب دین را در مقاله‌ای با عنوان «لجاج با رسول خدا» (شجاعی‌زند ۱۳۹۹) بجویند که در آن به نقد و بررسی نظریه اخیر او پرداخته شده است.

