

# A Critical Analysis of Orientalist Foundations for Denying the Role of the People in Governance from a Qur'anic Perspective

Hossein Sepehrifard<sup>1✉</sup>  and Seyyed Zaheer ul Hasnain Shirazi<sup>2</sup> 

1. Corresponding Author, PhD in Qur'anic Sciences, Faculty of Qur'an and Hadith, University of Religions and Denominations, Qom, Iran: [sepehrifard.hossein@gmail.com](mailto:sepehrifard.hossein@gmail.com)
2. PhD candidate, Department of Fiqh and Usul, Field of Islamic Jurisprudence and Doctrines, Al Mustafa International University, Qom, Iran: [syedzaheershirazi74@gmail.com](mailto:syedzaheershirazi74@gmail.com)

---

## Article Info

**Article type:**  
Research Article

**Article history:**  
**Received:**  
3 September 2025  
**Received in revised form:**  
5 November 2025  
**Accepted:**  
1 December 2025  
**Available online:**  
1 January 2026

**Keywords:**  
Qur'an;  
Qur'anic governance;  
Orientalists;  
Critical analysis;  
Religious democracy;  
Legitimacy;  
Popular approval.

---

## ABSTRACT

**Objective:** The question of the “role of the people in Qur'anic governance” constitutes one of the central issues in Islamic political thought and a major focus of critique within Orientalist discourse. Many Orientalists, interpreting the Qur'anic model of governance through the dichotomy of “absolute divine sovereignty” versus “human agency,” have portrayed it as inherently authoritarian, negating popular will .

**Method:** This study employs a descriptive–analytical approach and adopts an epistemological pathology method to examine the intellectual foundations and methodological assumptions underlying these Orientalist perspectives

**Results:** The findings indicate that the primary source of these critiques lies not in the Qur'anic text itself, but in the imposition of modern Western epistemological and philosophical paradigms onto the conceptual framework of Islamic political thought .

**Conclusion:** These theoretical shortcomings can be identified at three interrelated levels: first, at the epistemological level, through conflating Qur'anic text with historical Muslim practice and selective readings of the verses; second, at the theological–philosophical level, through the erroneous assumption of an inherent conflict between divine centrality and human agency; and third, at the political–legal level, through equating divine legitimacy with popular approval. The study concludes that the Qur'anic model of governance is based on a longitudinal, non-conflictual relationship between divine legitimacy and human participation. Many Orientalist judgments, in fact, critique a distorted representation of this model rather than the original Qur'anic theory itself.

---

**Cite this article:** Sepehrifard, H. and Hasnain Shirazi, S.Z. (2025). A Critical Analysis of Orientalist Foundations for Denying the Role of the People in Governance from a Qur'anic Perspective. *The Quran from Orientalists Point of View*, 20 (39), 243-272.  
<https://doi.org/10.22034/jqopv.2025.10333>



© The Author(s).

**Publisher:** Al-Mustafa International University.

**DOI:** <https://doi.org/10.22034/jqopv.2025.10333>

---

## Introduction

Reassessing the relationship between religion and political authority in sacred texts, particularly the Qur'an, has become a central focus in political thought and international studies in recent decades. Within this context, Orientalist discourse has played a prominent role in shaping the global perception of Islamic political thought. One of the most recurrent Orientalist critiques is the claim that the Qur'anic model of governance negates the role of the people, portraying it as an authoritarian, irrational system incompatible with freedom and human agency. These perspectives are primarily based on the assumption that absolute divine sovereignty necessarily conflicts with political participation and human will.

This study begins with the premise that such judgments are more rooted in Western modern epistemological, philosophical, and political assumptions than in a careful analysis of the Qur'anic text. Therefore, the main objective is not merely to respond defensively to specific allegations but to elevate the level of engagement from case-based critiques to a foundational analysis of Orientalist thought and a pathology of the intellectual roots of these interpretations.

## Research Methodology

This research adopts a descriptive–analytical framework based on an epistemological approach. Data were collected through library research, analysis of Qur'anic texts, consultation of authoritative exegeses, and examination of key Orientalist works on Islamic political thought. The theoretical framework of the study relies on a dual-axis model of “*divine sovereignty*” and “*human vicegerency*,” which establishes a longitudinal and complementary relationship between divine legitimacy and popular approval. Based on this model, the critique of Orientalist perspectives is organized across three interconnected levels: epistemological, theological–philosophical, and political–legal. Each level is analyzed as a layer of theoretical shortcomings.

## Findings

The study identifies three fundamental categories of deficiencies in Orientalist critiques concerning the denial of the people's role in Qur'anic governance:

**Epistemological Deficiencies:** At this level, the primary error is the conflation of the “*ideal Qur’anic text*” with the “*historical actions of Muslims*.” Many Orientalists attribute the failures or deviations of historical or contemporary Muslim rulers to the Qur’anic political theory itself, portraying the Qur’anic governance model as inefficient or authoritarian. Furthermore, selective and piecemeal readings of Qur’anic verses, disregarding the overall semantic system and internal coherence of the text, produce a one-dimensional and distorted understanding of Islamic political thought. Focusing on specific verses while ignoring others, such as “*There is no compulsion in religion*” (Qur’an 2:256) and “*and [conduct] their affairs by counsel*” (Qur’an 42:38), exemplifies this deficiency.

**Theological–Philosophical Deficiencies:** At this level, the erroneous assumption of an “*intrinsic conflict between divine centrality and human agency*” is identified as the root of many negative judgments. Orientalists, relying on Western philosophical dichotomies, equate divine sovereignty with determinism and the negation of human freedom. However, the Qur’anic logic considers human agency as a prerequisite for ethical and social responsibility, defining divine will longitudinally alongside human will, not in opposition to it. Moreover, equating divine sovereignty with dictatorship represents a conceptual error: dictatorship concerns the ruler’s self-interest and violation of people’s rights, whereas Qur’anic divine sovereignty aims solely at justice and human welfare.

**Political–Legal Deficiencies:** At this level, the most fundamental error is equating “*legitimacy*” with “*popular approval*.” Influenced by liberal-democratic paradigms, Orientalists view political legitimacy as deriving solely from majority consent and regard any system claiming divine authority as illegitimate. In Islamic political thought, legitimacy is a divine attribute, whereas popular approval is a condition for its social effectiveness, not its source of validity. Generalizing historical or contemporary deviations to the entire Qur’anic theory is another common deficiency at this level.

## Conclusion

The study concludes that many Orientalist critiques of the denial of the people’s role in Qur’anic governance target a “*distorted representation of Islamic political thought*” rather than the original Qur’anic theory itself. The Qur’anic model of governance is founded upon a hierarchical, non-contradictory, and complementary relationship between divine sovereignty and human participation—a relationship in which legitimacy derives from

God and popular approval is realized through the people. Accordingly, a proper understanding of this model is attainable only by freeing oneself from modern Western philosophical and political presuppositions and returning to the internal logic of the Qur'ānic text. By elevating the level of critique from defensive response to foundational analysis, this study seeks to provide the groundwork for a more precise re-examination of Qur'ānic political thought within the contemporary academic sphere.

## آسیب‌شناسی مبانی مستشرقان در نفی جایگاه مردم در حکومت از منظر قرآن

حسین سپهری فرد<sup>۱</sup> و سیدظهیرا الحسنین شیرازی<sup>۲</sup>

۱. نویسنده مسئول، دانش‌آموخته دکتری گروه علوم قرآنی، دانشکده قرآن و حدیث، دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران، رایانامه:

[sepehrifard.hosein@gmail.com](mailto:sepehrifard.hosein@gmail.com)

۲. دانشجوی دکتری، گروه فقه و اصول، رشته فقه و معارف، جامعه المصطفی العالمیه ع، قم، ایران، رایانامه:

[syedzaheershirazi74@gmail.com](mailto:syedzaheershirazi74@gmail.com)

### چکیده

### اطلاعات مقاله

**هدف:** مسئله «جایگاه مردم در حکومت قرآنی» یکی از محوری‌ترین مباحث اندیشه سیاسی اسلام و از کانون‌های اصلی نقد در گفتمان استشراق به‌شمار می‌آید. بسیاری از مستشرقان با تفسیر الگوی حکمرانی قرآنی در چارچوب تقابل دوگانه «حاکمیت مطلق الهی» و «اختیار انسان»، آن را ذاتاً استبدادی و نافی اراده مردمی معرفی کرده‌اند.

**روش:** پژوهش حاضر با رویکردی توصیفی-تحلیلی و با اتخاذ روش آسیب‌شناسی معرفتی، به واکاوی مبانی فکری و پیش‌فرض‌های روش‌شناختی این دیدگاه‌ها می‌پردازد. **یافته‌ها:** یافته‌های تحقیق نشان می‌دهد که خاستگاه اصلی این نقدها نه در متن قرآن، بلکه در تحمیل پارادایم‌های معرفتی و فلسفی مدرن غربی بر ساختار مفهومی اندیشه سیاسی اسلام نهفته است. این آسیب‌ها در سه سطح اساسی قابل شناسایی است: نخست، در سطح معرفت‌شناختی، از رهگذر خلط میان نص قرآنی و عملکرد تاریخی مسلمانان و نیز خوانش‌گزینی از آیات؛ دوم، در سطح کلامی-فلسفی، با فرض نادرست تضاد میان خدامحوری و اختیار انسان؛ و سوم، در سطح سیاسی-حقوقی، از طریق یکسان‌پنداری مشروعیت الهی با مقبولیت مردمی.

**نتیجه‌گیری:** نتیجه پژوهش نشان می‌دهد که الگوی قرآنی حکمرانی، بر رابطه‌ای طولی و غیرتضادآمیز میان مشروعیت الهی و مشارکت انسانی استوار است و بسیاری از داورهای استشراقی، در واقع نقد بازنمایی تحریف‌شده‌ای از این الگو به‌شمار می‌آیند، نه نقد خود نظریه اصیل قرآنی.

#### نوع مقاله:

مقاله پژوهشی

#### تاریخ دریافت:

۱۲ شهریور ۱۴۰۴

#### تاریخ بازنگری:

۱۴ آبان ۱۴۰۴

#### تاریخ پذیرش:

۱۰ آذر ۱۴۰۴

#### تاریخ انتشار:

۱۱ دی ۱۴۰۴

#### کلیدواژه‌ها:

قرآن، حکومت قرآنی، مستشرقان، آسیب‌شناسی، مردم‌سالاری دینی، مشروعیت، مقبولیت.

**استناد:** سپهری فرد، حسین و الحسنین شیرازی، سیدظهیرا (۱۴۰۴). آسیب‌شناسی مبانی مستشرقان در نفی جایگاه مردم در

حکومت از منظر قرآن. *قرآن‌پژوهی خاورشناسان*، ۲۰ (۳۹)، ۲۴۳-۲۷۲.

<https://doi.org/10.22034/jqopv.2025.10333>



© نویسندگان.

ناشر: جامعه المصطفی العالمیه.

## مقدمه

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

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

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

طی دو دهه اخیر، آثار متعددی از پژوهشگران مسلمان و تحلیلگران شرق‌شناس به‌ویژه در ایران و محافل مطالعات اسلامی جهان، به تحلیل نسبت میان «دین، تمدن و قدرت سیاسی در قرآن» پرداخته‌اند. از میان این آثار، می‌توان به پژوهش‌هایی اشاره کرد که هر یک با رویکردی خاص، بخشی از این منظومه فکری را واکاویده‌اند. از جمله می‌توان آثار ذیل را مشاهده و مورد بررسی تطبیقی قرار داد که هر کدام در تبیین بخشی از دیدگاه مستشرقان یا در بازخوانی نقش مردم در حکومت اسلامی سهمی مؤثر داشته‌اند:

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

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

- خلعتبری، حسام‌الدین، صبوری، مجتبی، تحلیل انتقادی دیدگاه خاورشناسان در طرح حکومت سیاسی پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله، اولین همایش بین‌المللی معارف نبوی و چالش‌های جهان امروز، ۱۴۰۲.

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

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

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

با بررسی پیشینه تحقیقات صورت گرفته در این خصوص، می‌توان گفت: پژوهش حاضر از دو منظر اساسی واجد نوآوری است: نخست، از منظر رویکرد و سطح تحلیل؛ دوم، از حیث موضوع و هدف معرفتی. در وجه نخست، برخلاف آثار پیشین همچون پژوهش‌های میرمحمدی و بارانی که صرفاً به بازنمایی دیدگاه‌های خاورشناسان در باب تمدن یا دین پرداخته‌اند، این تحقیق با اتخاذ رویکرد آسیب‌شناسانه، به جای نقد مصداقی مواضع مستشرقان، به واکاوی ساختارهای تولیدکننده نقد می‌پردازد؛ یعنی «ریشه‌های معرفت‌شناختی» و «پیش‌فرض‌های روش‌شناختی» که منطبق درونی

تحلیل شرق‌شناسان را شکل داده‌اند. در وجه دوم، اثر حاضر مرز میان تحلیل فلسفی و تفسیر سیاسی را با دقت ترسیم کرده و با تفکیک سه‌گانه نص آرمانی / عمل تاریخی، مشروعیت الهی / مقبولیت انسانی و اختیار / جبر الهی، به بازسازی چارچوب مفهومی الگوی حکمرانی قرآنی می‌پردازد؛ چارچوبی که در هیچ‌یک از آثار موجود به‌صورت نظام‌مند تبیین نشده است. این مقاله در نتیجه، برای نخستین بار کوشیده است تا نقد استشرافی را از سطح پدیداری شبهات به لایه هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی آن ارتقا دهد و گذار از «پاسخ‌گویی دفاعی» به «تحلیل بنیانی» را در حوزه فلسفه سیاست قرآنی نهادینه نماید.

### الف. مفهوم‌شناسی الگوی قرآنی حاکمیت و چارچوب نظری

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

در این مقاله، مقصود از «الگوی قرآنی حاکمیت»، یک نظام سیاسی مبتنی بر مبانی هستی‌شناختی و انسان‌شناختی و حیانی است که بر دو اصل بنیادین «حاکمیت طولی خداوند» و «خلافت انسان» استوار است. این الگو، مشروعیت، اهداف و سازوکارهای خود را از این دو اصل استنتاج می‌کند. اصل نخست، یعنی حاکمیت الهی، بدین معناست که منشأ اصلی تشریح و قانون‌گذاری، اراده خداوند است، چنان‌که قرآن کریم به صراحت بیان می‌دارد: ﴿إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ﴾ (یوسف: ۴۰). این آیه هرگونه حاکمیت مستقل و در عرض حاکمیت الهی را نفی می‌کند و تمام شئون قانون‌گذاری و ارزشی را به منبع وحی بازمی‌گرداند. بر این اساس، مشروعیت هر قدرتی در جامعه اسلامی، به میزان انطباق آن با این اصل بنیادین سنجیده می‌شود. رکن دوم این الگو، «خلافت» یا جانشینی انسان است که طی آن، انسان به‌عنوان نماینده خداوند بر روی زمین، مسئولیت عمران، آبادی و تحقق عدالت را بر عهده می‌گیرد. این مسئولیت، صرفاً یک تفویض اختیار بی‌قیدوشرط نیست، بلکه امانتی است که در چارچوب قوانین و ارزش‌های الهی باید به انجام رسد. بنابراین، الگوی قرآنی حاکمیت، نظامی است که ضمن تأکید بر مرجعیت مطلق الهی، با به رسمیت شناختن نقش انسان به‌عنوان خلیفه، زمینه مشارکت فعال سیاسی و اجتماعی او را از طریق سازوکارهایی چون «شورا» فراهم می‌آورد. در این دیدگاه، رابطه حاکمیت خدا و اراده مردم، نه یک رابطه متضاد و حذفی، بلکه یک رابطه طولی و مکمل است که در آن، اراده جمعی امت در چارچوب شریعت الهی تجلی می‌یابد.

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

۱. حاکمیت مطلق تشریحی خداوند؛ ۲. خلافت مسئولانه انسان.

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

نقطه کانونی این چارچوب، تبیین رابطه طولی و غیرتضادآمیز میان این دو رکن است. برخلاف منطق ثنوی حاکم بر اندیشه سیاسی غرب که حاکمیت الهی را در تقابل با اراده انسانی (دموکراسی) قرار می‌دهد، در الگوی قرآنی، اراده انسان در چارچوب حاکمیت الهی معنا و فعلیت می‌یابد. بر این اساس، آسیب‌شناسی دیدگاه مستشرقان در این مقاله، دقیقاً از نقطه ناتوانی آنان در فهم این ساختار طولی یا تحمیل یک منطق بیگانه بر آن نشأت می‌گیرد. خطاهای معرفت‌شناختی، کلامی و سیاسی-حقوقی مستشرقان، همگی به مثابه انحراف از این چارچوب نظری تحلیل خواهند شد؛ جایی که آنان با «خلافت انسان» را به نفع یک جبر الهی حذف می‌کنند، یا «حاکمیت الهی» را به مثابه یک دیکتاتوری زمینی کاهش می‌دهند و یا با یکسان‌پنداری «مشروعیت» و «مقبولیت»، کل این مدل طولی را فرو می‌باشند.

### ب. آسیب‌شناسی در حوزه مبانی معرفت‌شناختی

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

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

یکی از عمیق‌ترین و پرتکرارترین خطاهای معرفت‌شناختی در پژوهش‌های استشرافی، ناتوانی یا عدم تمایل به تفکیک میان «نظریه» و «عمل» یا به عبارت دقیق‌تر، تمایز میان «اسلام به‌مثابه یک متن و نظام هنجاری» و «مسلمانان به‌مثابه کارگزاران تاریخی» است. بر اساس این آسیب‌روش‌شناختی، عملکرد و رفتار سیاسی مسلمانان در طول تاریخ، که خود آمیزه‌ای از پابندی و تخطی از آموزه‌های دینی بوده است، به‌عنوان شاخصی برای ارزیابی و نقد خود نظریه قرآنی قلمداد می‌شود. این در حالی است که هر مکتب فکری را باید بر اساس اصول، مبانی و نصوص بنیادین آن سنجید، نه بر اساس عملکرد پیروانش که ممکن است به دلایل گوناگون دچار لغزش و انحراف شده باشند. همان‌گونه که اشاره شده است، «اسلام امری است و رفتار مسلمانان امری دیگر است». این مغالطه، به‌ویژه در بررسی احتمال لغزش نمایندگان خدا و فساد حاکمان، نمود بارزی می‌یابد. برای نمونه، برخی گزارش‌های مستشرقان از نفوذ افراد مفسد در بدنه حکومت در دوران‌هایی از تاریخ معاصر ایران، به‌عنوان شاهی بر ناکارآمدی ذاتی حکومت دینی تلقی می‌شود. ریچارد تپر در تحلیلی از این دست، به تلاش‌هایی برای مقابله با «فساد و افراط در روحانیون حاکم» اشاره می‌کند و این مصادیق را به‌عنوان شاهی بر امکان لغزش کسانی که به‌عنوان نمایندگان خدا فعالیت می‌کنند، برجسته می‌سازد. این رویکرد، خطای معرفتی آشکاری است، زیرا بروز موارد تخلف در هر حکومتی، چه دینی و چه سکولار، امری محتمل است و نمی‌توان آن را به تنهایی دلیلی بر بطلان کل آن نظریه سیاسی دانست. وقوع موارد محدود قابل چشم‌پوشی است و آنچه یک نظریه را به چالش می‌کشد، فساد و تخلف گسترده و سیستماتیک است به گونه‌ای که نبود آن حکومت بهتر از بودنش باشد.

این خلط میان نص و تاریخ، صرفاً به دوران معاصر محدود نمی‌شود. مستشرقان در تحلیل وقایع صدر اسلام نیز با همین عینک به داوری می‌نشینند. به‌عنوان مثال، در ماجرای مجازات یهودیان بنی‌قریظه، محققانی چون ماکسیم رودنسون و مونتگمری وات، این حادثه را محصول خطای پیامبر اسلام ﷺ و سطح نازل دانش بشری آن عصر در حوزه حقوق بشر تلقی می‌کنند و مدعی‌اند که پیامبر و مردم صدر اسلام به دلیل عدم التفات به برخی واقعیت‌ها، دچار اشتباه قاصرانه شده و دست به نسل‌کشی زده‌اند (Watt, 1956: 215). در این تحلیل، یک رخداد تاریخی با تمام پیچیدگی‌هایش، مستقیماً به بنیان‌گذار نظریه نسبت داده شده و از آن به‌عنوان دلیلی بر وجود نقص در خود الگوی حکمرانی نبوی استفاده می‌شود. این در حالی است که تحلیل دقیق تاریخی نشان می‌دهد این

تصمیم، اقدامی با تدبیر در پاسخ به خیانت و پیمان شکنی بنی قریظه و تلاش آنان برای ایجاد ناامنی در جامعه اسلامی بوده است (مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۷۹/۲۰) و قضاوت نهایی نیز بر اساس حکمیت سعد بن معاذ صورت گرفت که خود یهودیان او را به عنوان حکم پذیرفته بودند و وی نیز بر اساس تورات حکم کرد (ابن اثیر، ۱۳۷۰: ۱۸۹/۲).

نقطه مقابل این آسیب معرفت‌شناختی، رجوع به خود متن قرآن برای ارزیابی نظریه است. قرآن کریم نه تنها احتمال لغزش و ستمکاری حاکمان را نادیده نگرفته، بلکه صراحتاً آن را نفی کرده و شرط امامت و پیشوایی را «عدالت» و دوری از ستم قرار داده است. در آیه مشهور سوره بقره، پس از آنکه خداوند حضرت ابراهیم علیه السلام را به مقام امامت منصوب می‌کند، در پاسخ به درخواست ایشان مبنی بر تسری این مقام به فرزندانش، به روشنی اعلام می‌دارد: ﴿لَا يَتَّأَلُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾ (البقره: ۱۲۴). این آیه یک اصل بنیادین در فلسفه سیاسی قرآن است: پیمان الهی و حق حاکمیت، هرگز به ستمکاران نمی‌رسد (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲۷۲/۱؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۴۴۶/۱). بنابراین، اگر حاکمی که خود را منتسب به دین می‌داند، دچار ظلم و فساد شود، این نه تأییدی بر نقص نظریه قرآنی، بلکه دقیقاً مصداق خروج از عهد الهی و فاقد مشروعیت از منظر خود قرآن است. سیره عملی پیشوایان معصوم نیز مؤید همین تفکیک است. دوران خلافت امام علی علیه السلام با وجود تمام تأکیدات ایشان بر عدالت، خالی از لغزش برخی استنادداران نبود. اما نکته کلیدی، واکنش شدید و قاطع امام در برابر این لغزش‌ها بود. نامه نکوهش‌آمیز ایشان به عثمان بن حنیف، والی بصره، به دلیل شرکت در یک مهمانی اشرافی، نمونه‌ای درخشان از این رویکرد است که نشان می‌دهد نظام ارزشی اسلام، کوچکترین انحراف از عدالت را بر نمی‌تابد. بنابراین، نقد منصفانه مستلزم آن است که نظریه حکومت قرآنی با معیار نصوص بنیادین آن، یعنی قرآن و سیره معصومان، سنجیده شود، نه با عملکرد تاریخی افراد مسلمانی که چه بسا خود بزرگترین ناقضان آن نظریه بوده‌اند.

## ۲. خوانش جزئی‌نگر و گسسته از نظام معنایی قرآن

آسیب معرفت‌شناختی دوم که در امتداد خطای پیشین قرار دارد، خوانش جزئی‌نگر و گسسته از نظام معنایی قرآن است. در این روش‌شناسی، منتقدان با جداسازی آیات از سیاق و نادیده گرفتن کلیت نظام معنایی قرآن، تنها بر بخشی از گزاره‌ها تمرکز می‌کنند که می‌تواند مؤید پیش فرض‌های آنان مبنی بر ماهیت استبدادی حکومت قرآنی باشد. این رویکرد گزینشی، تصویری ناقص و مغشوش

از اندیشه سیاسی اسلام ارائه می‌دهد که با روح حاکم بر قرآن در تضاد است. مستشرقانی همچون دیوید هیوم با استناد به تاریخ جنگ‌های صدر اسلام و برجسته‌سازی برخی فرامین، دین اسلام را اساساً مبتنی بر «اصول سخت‌گیری بیشتر و خون‌ریزی» معرفی می‌کنند و مدعی می‌شوند که پیامبر اسلام ﷺ به پیروان خود دستور داد تا با زور شمشیر، جهان را تسلیم خود گردانند و دین خود را با شعار «مسلمان شوید یا بمیرید» بر دیگران تحمیل کنند (نظری، ۱۳۷۱: ۲۰۳). در همین راستا، پل هک نیز با تمرکز بر مفهوم حاکمیت مطلق الهی، اساساً برقراری یک حکومت دینی کارآمد را در پرتو آموزه‌های قرآن ناممکن می‌داند (مک اولیف، ۱۳۹۲: ۳، ص ۴۱۵ تا ۴۴۲). این نوع تحلیل‌ها از آن جهت گسسته و جزئی است که عامدانه یا سهواً، آن دسته از آیات بنیادینی را که بر کرامت انسان، آزادی عقیده، عدالت‌محوری و مشورت در امور اجتماعی تأکید دارند، به حاشیه می‌رانند.

این فهم‌گزینی در مواجهه با مفهوم «قضا و قدر» الهی نیز به اوج خود می‌رسد و به پیش‌فرض فلسفی «تضاد خدامحوری با اختیار انسان» دامن می‌زند. برخی منتقدان با تمرکز بر آیاتی که همه امور را تحت سلطه و اراده خداوند معرفی می‌کند، قرآن را به ترویج جبرگرایی و سلب اختیار از انسان متهم می‌کنند. ربکا باینم، در مقاله‌ای با عنوان «اسلام، تقدیر و آزادی اندیشه»، با اشاره به آیه ۱۵۴ سوره آل عمران که همه امور را به دست خدا می‌داند، با شگفتی، این نگرش را شاهدهی بر جبرانگاری قرآن تلقی می‌کند. این دیدگاه معتقد است اگر قرار باشد یک حکومت اسلامی مانع از فساد اجتماعی مانند شرب خمر یا بی‌حجابی شود، در واقع جنبه اختیار انسان میان خیر و شر را از میان برده و فلسفه آزمون الهی را بی‌معنا ساخته است. این در حالی است که نظام فکری قرآن، تصویری جامع و چندبعدی از رابطه اراده الهی و اختیار انسان ارائه می‌دهد که در آن، این دو در طول یکدیگر قرار دارند، نه در عرض و تضاد با هم.

یک خوانش جامع و نظام‌مند از قرآن کریم، رویکردی کاملاً متفاوت را آشکار می‌سازد. قرآن در آیات متعدد و محکمی، اصل اختیار و آزادی انسان در انتخاب مسیر عقیدتی را به رسمیت شناخته و آن را سنگ بنای مسئولیت‌پذیری او می‌داند. آیه کریمه ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ﴾ (البقره: ۲۵۶) یک قاعده بنیادین است که هرگونه اجبار در پذیرش دین را نفی می‌کند (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۳۴۲/۲). همچنین، خداوند در سوره کهف با صراحت کامل می‌فرماید: ﴿وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ مَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ﴾ (الکهف: ۲۹)؛ و در سوره انسان می‌خوانیم:

﴿إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا﴾ (الإنسان: ۳). این آیات به روشنی نشان می‌دهند که اراده الهی بر هدایت تشریحی (نشان دادن راه) تعلق گرفته است، اما انتخاب نهایی در مسیر تکوین بر عهده خود انسان است. حتی در مقام دعوت، خداوند به پیامبرش یادآوری می‌کند که وظیفه او تنها ابلاغ است و نمی‌تواند مردم را به ایمان مجبور کند: ﴿أَفَأَنْتُ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ﴾ (یونس: ۹۹).

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

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

### ج. آسیب‌شناسی در حوزه مبانی کلامی-فلسفی

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

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

یکی از بنیادین‌ترین پیش‌فرض‌های کلامی-فلسفی که زیربنای بخش وسیعی از نقدهای مستشرقان را تشکیل می‌دهد، انگاره وجود تضاد ذاتی میان حاکمیت مطلق الهی و اختیار انسان است. در این چارچوب فکری، هرگونه مداخله تشریحی خداوند در نظام اجتماعی، به منزله نفی آزادی و سلب اراده از انسان تلقی می‌گردد. این دیدگاه که ریشه در دوگانه‌انگاری‌های فلسفه غرب میان اراده الهی و اراده انسانی دارد، حکومت دینی را ذاتاً یک ساختار جبرگرا و ضدآزادی معرفی می‌کند. مستشرقانی همچون پل هک (Paul Heck) با همین مبنا معتقدند که در پرتو حاکمیت الهی آن‌گونه که در قرآن اعلان شده، اساساً برقراری یک حکومت دینی ممکن نیست. این نگرش در تحلیل‌های فیلسوفانی چون دیوید هیوم (David Hume) به اوج خود می‌رسد؛ او اسلام را دینی مبتنی بر «اصول سخت‌گیری بیشتر و خون‌ریزی» می‌داند که پیامبر آن به پیروانش دستور داده تا جهان را با زور تسلیم کرده و دین خود را با شعار «مسلمان شوید یا بمیرید» تحمیل کنند. این انگاره در کلام رابرت ای. هیوم (Robert A. Hume) نیز تکرار می‌شود که پیامبر اسلام ﷺ را «یک آدم

مستبد تحکم کننده و جنگجو» می خواند که «جنگ را تجویز نموده و از خشونت نسبت به غیر مسلمین جانبداری می نمود (کتب علیکم القتال)» (نقل قول ها بر اساس متن فصل چهارم). این تحلیل ها، خدامحوری قرآنی را با نوعی دیکتاتوری مطلق که هرگونه انتخاب را از انسان سلب می کند، یکسان می پندارند و از درک این تمایز که قانون الهی چارچوبی برای سعادت است نه ابزاری برای نفی اختیار، عاجز هستند.

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

اما این آزادی تکوینی به معنای هرج و مرج و بی قانونی در عرصه اجتماع نیست. حکومت دینی، با وضع قوانین مبتنی بر وحی، اختیار را از انسان سلب نمی کند، بلکه چارچوبی را برای تحقق کمال و سعادت جمعی فراهم می آورد. این قوانین، آزادی را در مسیر صحیح هدایت می کنند تا به «فتنه» و تباهی جامعه منجر نشود. قرآن کریم در آیه «وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِئْتَةً وَ يَكُونَ الدِّينُ لِلَّهِ فَإِنْ انْتَهَوْا فَلَا عُدْوَانَ إِلَّا عَلَى الظَّالِمِينَ» (بقره: ۱۹۳)، هدف از مبارزه را نه تحمیل عقیده، بلکه از میان بردن فتنه ای می داند که خود مانع آزادی حقیقی و انتخاب آگاهانه مردم است. این مبارزه تا زمانی است که فتنه وجود دارد و هدف آن مسلمان کردن اجباری دیگران نیست. در واقع، آزادی در اندیشه اسلامی تا جایی محترم است که به فساد و تباهی دیگران نینجامد. از این رو، تکالیفی مانند امر به

معروف و نهی از منکر، که در کلام رسول اکرم ﷺ آمده است: «من رأی منکم منکرا فلیغیره بیده فإن لم یستطع فبلسانه فإن لم یستطع فبقلبه» (پابنده، ۱۳۸۲ ش: ۷۶۸). ابزاری برای اصلاح جامعه و حفظ سلامت آن است، نه نفی آزادی فردی. هدف از این اصلاحات اجتماعی نیز، همان‌گونه که در کلام سیدالشهداء (علیه السلام) آمده، «لِطَلَبِ الْإِصْلَاحِ فِي أُمَّةٍ جَدِّی» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۳۲۹/۴۴؛ بحرانی اصفهانی، ۱۳۶۳: ۱۷۹/۱۷) است. بنابراین، تضادانگاری میان خدامحوری و اختیار، ناشی از یک خطای مقوله‌ای و فهم نادرست از مفهوم «آزادی» و «قانون» در پارادایم اسلامی است. حاکمیت الهی، بستر رشد اختیاری انسان را فراهم می‌کند، نه آنکه آن را نابود سازد. از منظر نگارنده، بنیاد این سوءفهم در ناتوانی تحلیل‌گران غربی از درک «توحید به مثابه منطق وجودی آزادی» نهفته است. در منطق قرآن، آزادی انسان تنها در پرتو عبودیت الهی معنا می‌یابد؛ زیرا رهایی مطلق از امر قدسی، به اسارت نفس و سلطه قدرت‌های بیرونی می‌انجامد. حاکمیت الهی نه محدودکننده اراده انسان، بلکه تبیین‌کننده جهت الهی و غایت اخلاقی آن است. آزادی بی‌غایت، سرانجام به پوچی ارزشی و فروپاشی معنا منتهی می‌شود؛ چنان‌که اندیشه مدرن غربی خود شاهد آن است. بدین‌سان، خدامحوری قرآنی، نه نفی اختیار، بلکه ضامن «آزادی غایت‌مند» و «کرامت اخلاقی» انسان است.

## ۲. تقابل انگاری «حاکمیت الهی» و «دیکتاتوری»

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

(نظری، ۱۳۷۱: ۲۰۳). رابرت ای. هیوم (Robert E. Hume) نیز با همین منطق، پیامبر اسلام ﷺ را «یک آدم مستبد تحکم کننده و جنگجو» معرفی می‌کند (رابرت ای هیوم، ۱۳۷۳: ۳۰۲). این نگاه حتی به تحلیل‌های جامعه‌شناختی نیز تسری یافته، چنانکه کلود کاهن (Claude Cahen) از «سلطه کامل و قدرت دیکتاتوری» علما در تاریخ اسلام سخن می‌گوید (Grunebaum, 1955: 218) این اتهامات، همگی بر یک پیش‌فرض استوارند: حاکمیت غیربشری، الزاماً ضدبشری و مستبدانه است.

البته باید اذعان کرد که این نگاه کلاسیک و بعضاً شرق‌شناسانه، در دهه‌های اخیر جای خود را به تحلیل‌های جامعه‌شناختی و تاریخی پیچیده‌تری داده است. به‌عنوان مثال، احمد تی. کورو (Ahmet T. Kuru) در اثر خود استدلال می‌کند که ریشه‌های استبداد در جهان اسلام را نه در ذات آموزه‌های قرآنی، بلکه باید در اتحاد تاریخی میان علما و دولت‌ها جستجو کرد که به تضعیف طبقات فکری و اقتصادی مستقل انجامید و راه را برای حکومت‌های خودکامه هموار ساخت (Kuru, 2019: 5-10). با این حال، نقد انگاره غالب نیازمند کالبدشکافی مفهوم «دیکتاتوری» است. اگر دیکتاتوری را به معنای لغوی و عام آن یعنی هرگونه «دیکته کردن و الزام نمودن» در نظر بگیریم (Lefebvre, 1977: 259) آنگاه هر قانون و الزامی می‌تواند نوعی دیکتاتوری تلقی شود. اما در ادبیات سیاسی، دیکتاتوری معنای اصطلاحی مشخصی دارد: «الزام جامعه توسط یک اقلیت قدرتمند به‌منظور کسب منافع شخصی برای آن اقلیت» که در این فرایند، حقوق عامه مردم به نفع حاکم تزییع می‌گردد (اخباری و جعفری، ۱۳۹۲: ۴۱). شاخصه اصلی دیکتاتوری، «منفعت‌طلبی حاکم» و «ضایع شدن حقوق مردم» است. حال باید پرسید آیا این شاخصه‌ها بر حکومت خدامحور قرآنی قابل انطباق است؟ پاسخ قاطعانه منفی است، زیرا غایت و ماهیت این دو، از اساس با یکدیگر در تضاد قرار دارند. در حکومت خدامحوری، حاکم اصلی یعنی خداوند متعال، ذاتاً بی‌نیاز مطلق است و هیچ منفعتی از اطاعت مردم کسب نمی‌کند. قرآن با صراحت اعلام می‌کند: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ». بنابراین، اولین و اصلی‌ترین رکن دیکتاتوری (منفعت‌طلبی حاکم) در اینجا موضوعاً منتفی است.

افزون بر این، اتهام ترویج خشونت و تحمیل عقیده با زور شمشیر نیز ناشی از یک خوانش گزینشی است. در حالی که منتقدان بر آیات قتال تمرکز می‌کنند، آیه بنیادین «لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ» (بقره: ۲۵۶) را که هرگونه اجبار در پذیرش ایمان را نفی می‌کند، نادیده می‌گیرند. قرآن هدف از پیکار را نه کشورگشایی

یا تحمیل عقیده، بلکه از میان بردن «فتنه» معرفی می‌کند: «وَ قَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ لِلَّهِ» (بقره: ۱۹۳). فتنه در اینجا به معنای شرک، ظلم و ایجاد فضایی است که در آن، مردم از آزادی انتخاب آگاهانه محروم‌اند. این نکته‌ای است که حتی برخی از مستشرقان منصف نیز به آن اذعان کرده‌اند. لورا واگلیا واکلری (Laura Vecchia Vaglieri) با رد ادعای تحمیل دین با جنگ تخریبی، تأکید می‌کند که جنگ در صدر اسلام «صورت دفاع ضروری داشته است نه تعرض ظالمانه» و وسیله‌ای برای «تثبیت و اعتلای دین» در برابر خصومت دشمنان بوده، نه هدف و مقصد نهایی (واگلیا، ۱۳۹۱: ۳۳۲؛ ر.ک: زمانی، اسکندرلو، ۱۴۰۳: ۱۶ - ۲۰). بنابراین، یکسان‌پنداری حاکمیت الهی با دیکتاتوری، یک خطای فاحش مفهومی است که از تحمیل یک الگوی سیاسی مدرن بر یک پارادایم متفاوت و عدم درک تفاوت بنیادین میان «الزام برای سعادت» و «اجبار برای منفعت» نشأت می‌گیرد. حکومت قرآنی در هدف (کمال انسان)، در انگیزه حاکم (بی‌نیازی مطلق خداوند) و در روش (نفی اکراه در دین)، دقیقاً در نقطه مقابل دیکتاتوری قرار دارد.

### د. آسیب‌شناسی در حوزه مبانی سیاسی - حقوقی

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

## ۱. یکسان‌پنداری «مشروعیت» با «مقبولیت»

شالوده‌ای‌ترین خطای مستشرقان در تحلیل نظام سیاسی قرآن، ریشه در یک پیش‌فرض معرفتی مدرن دارد که به‌مثابه یک اصل بدیهی بر کل ساختار اندیشه اسلامی تحمیل می‌شود: این‌همانی «مشروعیت» سیاسی (Legitimacy) با «مقبولیت» مردمی (Popular Acceptance). این دسته از منتقدان، با خاستگاهی فکری که در سنت قرارداد اجتماعی و دموکراسی لیبرال قوام یافته، هرگونه حقانیت سیاسی را منحصرأ ناشی از اراده و رضایت شهروندان می‌دانند. از این منظر، هر نظامی که منشأ مشروعیت خود را به امری فراتر از رأی اکثریت ارجاع دهد، ذاتاً غیردموکراتیک و در نهایت، نامشروع تلقی می‌گردد. این رویکرد، با نادیده گرفتن تفاوت‌های بنیادین در «زبان سیاسی اسلام» (Lewis, 1988: 2-5)، منجر به یک خطای مقوله‌ای (Category Mistake) می‌شود و مفاهیمی چون حاکمیت الهی را صرفاً مترادف با استبداد دینی فهم می‌کند.

این آسیب، در آثار مستشرقان در قالب مصادیق تاریخی و معاصر متعددی ظهور یافته است. تئودور نولدکه (Theodor Nöldeke)، از پیشگامان خاورشناسی آلمانی، با تحلیل جامعه قبیله‌ای عربستان، شکل‌گیری حکومت نوئی را نه حاصل مقبولیت عمومی، بلکه نتیجه بهره‌برداری هوشمندانه از اختلافات داخلی قبایل می‌داند و معتقد است که مردم «به ناچار کارشان به جایی رسید که فوج فوج و قبیله قبیله به دین اسلام گراییدند» (شوقی، بی‌تا، ۱۵۷). در نگاهی مشابه، کلود کاهن (Claude Cahen) نیز با اشاره به مقاومت فرهنگی مردم مدینه در برابر حقوق اسلامی، ادعا می‌کند که پذیرش اسلام از سوی آنان امری ظاهری بوده و در باطن، تابع عرف و عادت قدیم خود بوده‌اند؛ رویکردی که به‌طور ضمنی، فقدان مقبولیت عمیق حکومت جدید را نتیجه می‌دهد (Grunebaum, 1955: 214). این الگو در تحلیل‌های معاصر نیز تکرار می‌شود. مایکل راسکین (Michael Roskin)، با بررسی نظام سیاسی ایران به‌عنوان یک نمونه مدرن از حکومت دینی، حوادث پس از انتخابات سال ۲۰۰۹ میلادی را شاهدهی بر «نارضایتی مردم» و بحران مقبولیت نظام دانسته و آن را دلیلی بر عدم موفقیت مدل حکومت دینی در کسب رضایت عمومی تلقی می‌کند (Roskin, 2013: 445). این استدلال‌ها، در شکل افراطی خود، به این نتیجه می‌رسند که چون حکومت قرآنی نتوانسته مقبولیت همگانی را کسب کند، برای استقرار خود به زور و خشونت متوسل شده است. پیتر مک‌لوکلین و تامی رابینسون (Peter Mc Loughlin & Tommy Robinson)

با استناد به تفسیری جزئی‌نگر از آیات جهاد، اسلام را ذاتاً «دین جنگ» معرفی می‌کنند که چون از کسب مقبولیت عاجز بوده، «گسترش اسلام توسط اسلحه» را به یک «وظیفه شرعی» بدل کرده است (Mc Loughlin & Robinson, 2017: 16). تمامی این دیدگاه‌ها، از نولدکه تا راسکین، بر یک پیش‌فرض واحد استوارند: اگر حکومتی فاقد مقبولیت حداکثری باشد، مشروعیت آن نیز زیر سؤال است.

اما نقد بنیادین بر این منظومه فکری، نادیده گرفتن تفکیک مفهومی دقیقی است که در اندیشه سیاسی اسلام میان این دو مقوله وجود دارد. در چارچوب اسلامی، «مشروعیت» یک امر الهی و ارزشی است که از اذن و نصب شارع مقدس نشأت می‌گیرد، در حالی که «مقبولیت» یک امر اجتماعی و عینی است که به پذیرش و حمایت مردم بازمی‌گردد. آیت‌الله مصباح یزدی این تمایز را چنین تبیین می‌کند: «در بینش اسلامی، منبع و سرچشمه مشروعیت حکومت الهی بوده و از ولایت تشریحی و یا اراده تشریحی خداوند سرچشمه می‌گیرد... وقتی خداوند که منشأ حقوق است حق حکومت و ولایت بر مردم را به پیامبر و امامان معصوم (علیهم‌السلام) و یا جانشین معصوم واگذار نموده است او حق دارد احکام الهی را در جامعه پیاده کند» (مصباح یزدی، ۱۳۷۸: ۴۰/۲). بر این اساس، مشروعیت یک حکومت هرگز با رأی مردم تولید یا سلب نمی‌شود.

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

این تفکیک ظریف، پاسخی است به این پیش‌فرض مستشرقان که عدم اتکا بر رأی مردم را مترادف با اجبار و اکراه می‌دانند. قرآن کریم خود این دیدگاه را رد می‌کند و اختیار انسان را به رسمیت

می‌شناسد: «وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مَنْ فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعاً فَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ» (یونس: ۹۹). خداوند اراده نکرده است که همگان را به اجبار مؤمن سازد و همین اختیار تکوینی، بستر طبیعی شکل‌گیری مقبولیت یا عدم مقبولیت یک حکومت است.

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

## ۲. مغالطه «تعمیم مصادیق مشکوک به کل نظریه»

یکی از ظریف‌ترین و در عین حال شایع‌ترین آسیب‌های روش‌شناختی در نقد مستشرقان، مغالطه «تعمیم شتاب‌زده» (Hasty Generalization) است؛ یعنی استنتاج یک قاعده کلی از یک یا چند نمونه خاص که یا ذاتاً استثنایی هستند، یا به درستی فهم نشده‌اند. این رویکرد Ford، که ادوارد سعید (Edward Said) آن را بخشی از سازوکار گفتمانی «شرق‌شناسی» برای ساختن تصویری esencialist و تغییرناپذیر از «دیگری» می‌داند (Said, 1978: 49-73)، در حوزه مطالعات قرآنی به شکل قضاوت درباره کل «نظریه سیاسی قرآن» بر اساس «عملکرد تاریخی مسلمانان» یا تفاسیر مناقشه‌برانگیز از حوادث خاص، تجلی می‌یابد. در این مغالطه، مرز میان «متن مقدس» (The Sacred Text) به مثابه یک نظام هنجاری و «تاریخ انسانی» (The Human History) به مثابه عرصه تحقق پرفراز و نشیب آن، به عمد یا به سهو، نادیده گرفته می‌شود.

این رویکرد در سه حوزه مشخص قابل ردیابی است: نخست، تحلیل وقایع نظامی صدر اسلام؛ دوم، ارزیابی عملکرد خلفا و سلاطین در تاریخ تمدن اسلامی؛ و سوم، استناد به عملکرد گروه‌های افراطی معاصر.

در حوزه نخست، واقعه برخورد با قبیله بنی‌قریظه یکی از پرتکرارترین مستندات مستشرقان برای اثبات ماهیت خشونت‌آمیز و غیرمردمی حکومت نبوی است. مونتگمری وات (W. Montgomery

(Watt)، هرچند با رویکردی تاریخی‌تر، این رویداد را نتیجه «منطق بی‌رحمانه جنگ» و ضرورتی سیاسی برای تثبیت قدرت در مدینه تحلیل می‌کند (Watt, 1956: 214-215). این تحلیل، زمینه را برای تفسیری فراهم می‌آورد که در آن، این واقعه نه یک مورد خاص قضایی مبتنی بر خیانت جنگی و داوری یک حکم مورد قبول طرفین، بلکه یک الگوی رفتاری قابل تعمیم در مواجهه با مخالفان تلقی شود. ماکسیم رودنسون (Maxime Rodinson) نیز با نگاهی جامعه‌شناختی، این اقدام را در چارچوب رقابت‌های قدرت و تلاش برای حذف رقبای اقتصادی تحلیل کرده و آن را از زمینه الهی خود جدا می‌سازد (Rodinson, 2002: 213). این‌گونه تحلیل‌ها، با نادیده گرفتن ماهیت حقوقی ماجرا (نقض عهد در شرایط جنگی) و ارجاع حکمیت به سعد بن معاذ که مورد پذیرش خود یهودیان بنی قریظه بود، یک استثناء قضایی را به یک قاعده سیاسی در حکومت قرآنی بدل می‌کنند.

حوزه دوم این مغالطه، تعمیم عملکرد حاکمان مستبد در طول تاریخ اسلام به نظریه قرآنی است. مستشرقانی چون پاتریشیا کرون و مارتین هیندز (Patricia Crone & Martin Hinds) در اثر تأثیرگذار خود خلیفه خدا (God's Caliph)، بر این ایده تأکید می‌کنند که از همان ابتدا، خلیفه دارای اقتداری مطلق و دینی بود که راه را برای استبدادهای بعدی هموار ساخت (Crone & Hinds, 1986: 23-30). این دیدگاه، که عملکرد خلفای اموی و عباسی را تداوم طبیعی ساختار قدرت در صدر اسلام می‌داند، به این پیش‌فرض منتهی می‌شود که قرآن خود فاقد سازوکارهای درونی برای مهار قدرت است. این در حالی است که چنین استنتاجی، نص صریح قرآن را نادیده می‌گیرد. آیه «لَا يَتَأَلَّ عَهْدِي الظَّالِمِينَ» (بقره: ۱۲۴) یک اصل بنیادین را پایه‌گذاری می‌کند: عهد الهی و مشروعیت حکمرانی، هرگز به ستمکاران نمی‌رسد. این آیه، خط قرمزی میان حاکمیت مطلوب قرآنی و عملکرد مصادیق تاریخی ظلم ترسیم می‌کند. سیره امام علی (علیه السلام) در عزل استانداران فاسد و نظارت شدید بر کارگزاران، خود بهترین گواه بر وجود این تفکیک نظری و عملی است (نهج البلاغه، نامه ۵۳). بنابراین، استناد به تاریخ انحرافات برای نقد اصل نظریه، مصداق بارز خلط میان «آنچه هست» و «آنچه باید باشد» است.

مخرب‌ترین شکل این مغالطه، در حوزه سوم، یعنی استناد به اقدامات گروه‌های افراطی معاصر مانند القاعده و داعش، مشاهده می‌شود. نویسندگانی چون رابرت اسپنسر (Robert Spencer) با روشی گزینشی، آیات جهاد را از بستر تاریخی و تفسیری خود جدا کرده و آن‌ها را مستقیماً به اعمال خشونت‌آمیز این گروه‌ها پیوند می‌زنند و نتیجه می‌گیرند که این گروه‌ها در حال اجرای نسخه اصلی از اسلام هستند (Spencer, 2013: 16-22). این رویکرد، که توسط جریان‌های اسلام‌هراس ترویج

می‌شود، هزار و چهارصد سال سنت تفسیری، فقهی و اخلاقی جهان اسلام را که همواره بر شرایط، حدود و اخلاقیات جهاد تأکید داشته‌اند، نادیده می‌گیرد. جان اسپوزیتو (John L. Esposito)، از اسلام‌شناسان برجسته، این نگاه گسسته و جزئی‌نگر را به چالش کشیده و تأکید می‌کند که چنین قرائت‌هایی، برداشتی «نامقدس» از مفاهیم دینی برای توجیه اهداف سیاسی هستند و با فهم اکثریت قاطع مسلمانان در تضاد کامل قرار دارند (Esposito, 2002: 26-28). قرآن خود با آیاتی نظیر ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ (بقره: ۲۵۶) و ﴿وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا﴾ (انفال: ۶۱)، هرگونه تعمیم خشونت به کل نظریه را برنمی‌تابد.

در نهایت، این سه نمونه نشان می‌دهد که چگونه تعمیم مصادیق خاص، استثنایی و غالباً تحریف‌شده، به ابزاری برای نقد کل پارادایم سیاسی قرآن تبدیل شده است. راه برون‌رفت از این آسیب روش‌شناختی، بازگشتی دقیق به متون اصلی و تفکیک قاطع میان «نظریه الهی» و «تجربه انسانی» است. عملکرد ناقص یا منحرف مسلمانان در طول تاریخ، نه تنها دلیلی بر ضعف نظریه قرآنی نیست، بلکه در بسیاری از موارد، شاهدهی بر فاصله گرفتن آنان از همان نظریه است. قضاوت منصفانه در گروهی سنجش نظریه با معیارهای درونی خود و نه با مصادیق مشکوک بیرونی آن است.

### نتیجه‌گیری

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

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

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

## فهرست منابع

- قرآن کریم با ترجمه مکارم شیرازی.
- ابن اثیر، عز الدین، الكامل فی التاریخ، تهران: انتشارات اساطیر، ۱۳۷۰.
- اخباری، محمد، جعفری، سیده خدیجه، «جغرافیای دیکتاتوری در جهان (مطالعه موردی خاورمیانه، شمال آفریقا کشور لیبی)»، فصلنامه جغرافیا، شماره ۲۶، ۱۳۹۲.
- ارسطا، محمدجواد، نقش مردم در حکومت اسلامی، فقه حکومتی، دوره ۱، ش ۱، صص ۷ - ۳۰، ۱۳۹۵.
- انوری، حسن، فرهنگ بزرگ سخن، تهران: سخن، ۱۳۸۱.
- آرمسترانگ، کارن، (زندگی نامه پیامبر اسلام) زندگینامه حضرت محمد ﷺ، مترجم: کیانوش حشمتی، تهران: حکمت، ۱۳۸۳.
- آشوری، داریوش، دانش نامه سیاسی، تهران: انتشارات مروارید، ۱۳۸۳.
- بارانی، محمدرضا، آذر انجم شعاع، بررسی تحلیلی دیدگاه خاورشناسان درباره نسبت دین و تمدن با رویکرد انتقادی بر دیدگاه ویل دورانت، پژوهش های اسلامی خاورشناسان، سال دوم، ش ۱۳، صص ۱۴۱ - ۱۷۰، ۱۴۰۱.
- بحرانی اصفهانی، شیخ عبدالله، عوالم العلوم من المعارف و الاحوال من الایات و الاخبار و الاقوال، قم: مدرسه الإمام المهدی ﷺ، ۱۳۶۳.
- پاینده، ابوالقاسم، نهج الفصاحه، تهران: دنیای دانش، چاپ چهارم، ۱۳۸۲.
- تمیمی آمدی، عبدالواحد بن محمد، غرر الحکم و درر الکلم، قم: دارالکتاب الاسلامی، چاپ دوم، ۱۴۱۰ق.
- خلعتبری، حسام الدین، صبوری، مجتبی، تحلیل انتقادی دیدگاه خاورشناسان در طرح حکومت سیاسی پیامبر اکرم ﷺ، اولین همایش بین المللی معارف نبوی و چالش های جهان امروز، ۱۴۰۲.
- دهخدا، علی اکبر، لغت نامه دهخدا، تهران: موسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران، چاپ دوم، ۱۳۷۷ق.
- رابرت ای هیوم، ادیان زنده جهان، مترجم: دکتر عبدالرحیم گواهی، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۳ش.

زمانی، محمدحسین؛ اسکندرو، محمدجواد، بررسی شبهات مستشرقان پیرامون «صلاحیت دین در نظریه‌پردازی در حکومت»، دوفصلنامه علمی قرآن‌پژوهی خاورشناسان، دوره ۱۹، ش ۳۶، صص ۳۶-۹، ۱۴۰۳.

شوقی، ابوالخلیل، اسلام در زندان اتهام، مترجم: حسن اکبری مرزناک، تهران: انتشارات بعثت، بی‌تا.

طباطبایی، سید محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، قم: دفتر انتشارات اسلامی، چاپ پنجم، ۱۴۱۷ق.

عمید، حسن، فرهنگ فارسی عمید، تهران: انتشارات اشجع، ۱۳۵۸ش.  
فیروزآبادی، مجدالدین، قاموس اللغة، بیروت: دارالکتب العلمیه منشورات محمد علی بیضون، ۱۴۱۵ق.

کلینی، محمد بن یعقوب، الکافی، تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۴۰۷ق.  
مجلسی، محمد باقر، بحارالانوار الجامعه لدرر اخبار الانمه الطاهره، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۳ق.

مصباح یزدی، محمدتقی، نظریه سیاسی اسلام، قم: موسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی، ۱۳۷۸ش.

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

مک اولیف، جین دمن، دایرةالمعارف قرآن، تهران: انتشارات حکمت، ۱۳۹۲ش.  
مکارم شیرازی، ناصر، تفسیر نمونه، تهران: دارالکتب الاسلامیه، چاپ سی و دوم، ۱۳۷۴ش.  
میرمحمدی، سیدضیاءالدین، بارانی، محمدرضا، درآمدی بر چیستی تمدن اسلامی از دیدگاه مستشرقان، فصلنامه تاریخ اسلام، سال سیزدهم، ش ۱۲، صص ۷-۴۶، ۱۳۹۱.  
نظری، مرتضی، بررسی شیوه‌های تبلیغات مسیحیت علیه اسلام، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۱.  
نعناکار، عبدالکریم، حبیبی، محمدحسن، جایگاه مردم در حکومت از منظر نهج البلاغه، انتشارات ارمغان طویی، ۱۳۹۰.

واعظی، احمد، حکومت اسلامی، قم: انتشارات مرکز مدیریت حوزه علمیه قم، ۱۳۸۶.  
واگلری، لورا واکسیا، پیشرفت سریع اسلام، مترجم: سید غلامرضا سعیدی، قم: کلبه شروق، ۱۳۹۱.

- Crone, P., & Hinds, M. *God's Caliph: Religious Authority in the First Centuries of Islam*. Cambridge: Cambridge University Press. 1986.
- Esposito, J. L. *Unholy War: Terror in the Name of Islam*. New York: Oxford University Press. 2002.
- Grunebaum, G. E. von (Ed). *Unity and Variety in Muslim Civilization*. Chicago: University of Chicago Press. 1955.
- Kuru, Ahmet T. *Islam, Authoritarianism, and Underdevelopment: A Global and Historical Comparison*. Cambridge: Cambridge University Press, 2019.
- Lefebvre, Henri. *Pour connaître la pensée de Karl Marx*. Paris: Bordas, 1977.
- Lewis, B. *The Political Language of Islam*. Chicago: University of Chicago Press. 1988.
- Michael G. Roskin, *Countries and Concepts, Politics, Geography, Culture*, person publisher, 12th edition, 2013.
- Peter Mc Loughlin and Tommy Robinson, *Mohammad's Koran Why Muslims kill for Islam?* 2017.
- Robert spencer, *Islam religion of bigots, USA: The David Horowitz Freedom Center*, 2013.
- Rodinson, M. *Muhammad: Prophet of Islam* New ed. London: Tauris Parke Paperbacks. 2002.
- Said, E. W. *Orientalism*. New York: Pantheon Books. 1978.
- Watt, W. M. *Muhammad at Medina*. Oxford: Clarendon Press. 1956.

## References

**Holy Qur'an**

- Akhbārī, Muḥammad; Ja'farī, Sayyideh Khadijeh. (1392 SH). "Jughrafiyā-yi Diktātūrī dar Jahān (Mutāla'ah-yi Mawridī Khāvar-miyāneh, Shumāl-i Āfrīqā, Keshvar-i Libya)." *Quarterly Journal of Jughrafiyā*, No. 26.
- 'Amīd, Ḥasan. (1358 SH). *Farhang-i Fārsī-yi 'Amīd*. Tehran: Ashja' Publications.
- Anwarī, Ḥasan. (1381 SH). *Farhang-i Bozorg-i Sukhan*. Tehran: Sukhan.
- Arasta, Muhammad-Javad. (1395 SH). "Naqsh-i Mardum dar Ḥukūmat-i Islāmī." *Fiqh-i Hukūmatī*, Series 1, No. 1, 7–30.
- Armstrong, Karen. (1383 SH). *Zindigīnāmeḥ-yi Hazrat Muḥammad Ṣallā Allāh 'Alayh va Ālah*. (Zindigīnāmeḥ-yi Payāambar-i Islām). Translator: Kianoosh Heshmati. Tehran: Hikmat.
- Āshūrī, Dārūsh. (1383 SH). *Dānishnāmeḥ-yi Sīyāsī*. Tehran: Marvarid Publications.
- Bārānī, Muḥammad-Reza; Āzar Anjam Shu'ā'. (1401 SH). "Barresī-yi Taḥlīlī-yi Dīdgāh-i Khāvarshināsān Darbāre-yi Nisbat-i Dīn va Tamaddon bā Ruykard-i Intiqādī bar Dīdgāh-i Will Durant." *Pizhūhish-hā-yi Islāmī-yi Khāvarshināsān*, Year 2, No. 13, 141–170.
- Crone, P., & Hinds, M. (1986). *God's Caliph: Religious Authority in the First Centuries of Islam*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Dehkoda, 'Alī Akbar. (1377 AH). *Lughatnāmeḥ-yi Dehkoda*, 2nd edition. Tehran: Tehran University Publishing and Printing Institute.
- Esposito, J. L. (2002). *Unholy War: Terror in the Name of Islam*. New York: Oxford University Press.
- Fīrūzābādī, Majd al-Dīn. (1415 AH). *Qāmūs al-Lughah*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, Manshūrāt-i Muḥammad 'Alī Baydūn.
- Grunebaum, G. E. Von (Ed.). (1955). *Unity and Variety in Muslim Civilization*. Chicago: University of Chicago Press.
- Hume, Robert E. (1373 SH). *Adyān-i Zende-yi Jahān*. Translator: 'Abdul-Raḥīm Gavāhī. Tehran: Islamic Culture Publishing House.
- Ibn Athīr, 'Izz al-Dīn. (1370 SH). *al-Kāmil fī al-Tārīkh*. Tehran: Asātūr Publications.
- Khal'atbarī, Ḥusām al-Dīn; Ṣabūrī, Muḥtabā. (1402 SH). "Taḥlīl-i Intiqādī-yi Dīdgāh-i Khāvarshināsān dar Tarḥ-i Ḥukūmat-i Sīyāsī-yi Payāambar-i Akram (Ṣ)." *The First International Conference on Prophetic Knowledge and Challenges of Today's World*.
- Kulaynī, Muḥammad ibn Ya'qūb. (1407 AH). *al-Kāfī*. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmiyyah.
- Kuru, Ahmet T. (2019). *Islam, Authoritarianism, and Underdevelopment: A Global and Historical Comparison*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lefebvre, Henri. (1977). *Pour connaître la pensée de Karl Marx*. Paris: Bordas.
- Lewis, B. (1988). *The Political Language of Islam*. Chicago: University of Chicago Press.

- Majlisī, Muḥammad Bāqir. (1403 AH). *Bihār al-Anwār al-Jāmi'ah li-Durar Akhbār al-A'immaḥ al-Tāhiraḥ*. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī.
- Makārim Shīrāzī, Nāṣir. (1374 SH). *Tafsīr-i Nemūneh*, 32nd edition. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmiyyah.
- McAuliffe, Jane Dammen. (1392 SH). *Dā'irat al-Ma'ārif-i Qur'an*. Tehran: Hikmat Publications.
- Michael G. Roskin. (2013). *Countries and Concepts, Politics, Geography, Culture*, 12th edition. Pearson Publisher.
- Mīr-Muḥammadī, Sayyid Diyā' al-Dīn; Bārānī, Muḥammad-Reza. (1391sh). "DarĀmadī bar Chīstī-yi Tamaddon-i Islāmī az Dīdgāh-i Mustashriqān." *Quarterly Journal of Tāriḫ-i Islām*, Year 13, No. 12, 7–46.
- Miṣbāḥ Yazdī, Muḥammad Taqī. (1378 SH). *Nazariyyeh-yi Sīyāsī-yi Islām*. Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute.
- Muṣṭafā, Ja'far-Pīshah. (1380 SH). "Vāzhgān-i Sīyāsī-yi Qur'an al-Karīm." *Hukūmat-i Islāmī*, No. 22, 178–195.
- Na'nākār, 'Abdul-Karīm; Habībī, Muḥammad-Husayn. (1390 SH). *Jāyigāh-i Mardum dar Hukūmat az Manzar-i Nahj al-Balāghah*. Intishārāt-i Armaghān-i Tūbā.
- Nazari, Murteza. (1371 SH). *Barresī-yi Shīveh-hā-yi Tablīghāt-i Masīḥiyat 'Alāy-i Islām*. Tehran: Islamic Propaganda Organization.
- Pāyandeh, Abū al-Qāsim. (1382 SH). *Nahj al-Fuṣāḥah*, 4th edition. Tehran: Duniyā-yi Dānesh.
- Peter Mc Loughlin and Tommy Robinson. (2017). *Mohammad's Koran: Why Muslims kill for Islam?*
- Robert Spencer. (2013). *Islam: Religion of Bigots*. USA: The David Horowitz Freedom Center.
- Rodinson, M. (2002). *Muhammad: Prophet of Islam* (New ed.). London: Tauris Parke Paperbacks.
- Said, E. W. (1978). *Orientalism*. New York: Pantheon Books.
- Shawqī, Abū al-Khalīl. (n.d). *Islām dar Zendān-i Itteham*. Translator: Ḥasan Akbarī Marznāk. Tehran: Intishārāt-i Ba'sat.
- Ṭabāṭabā'ī, Sayyid Muḥammad-Husayn. (1417 AH). *al-Mizān fī Tafsīr al-Qur'an*, 5th edition. Qom: Daftar-i Intishārāt-i Islāmī.
- Tamīmī Āmadī, 'Abdul-Wāḥid ibn Muḥammad. (1410 AH). *Ghurar al-Ḥikam wa Durar al-Kalīm*, 2nd edition. Qom: Dār al-Kitāb al-Islāmī.
- Vaglieri, Laura Veccia. (1391 SH). *Pīshraft-i Sari'-i Islām*. Translator: Sayyid Ghulām-Reza Sa'īdī. Qom: Kalbah-yi Shurūq.
- Wā'izī, Aḥmad. (1386 SH). *Hukūmat-i Islāmī*. Qom: Intishārāt-i Markaz-i Mudīrīyat-i Ḥawzeh-yi 'Ilmiyyah-yi Qom.
- Watt, W. M. (1956). *Muhammad at Medina*. Oxford: Clarendon Press.
- Zamani, Muhammad-Husayn; Eskandarlou, Muhammad-Javad. (1403 SH). "Barresī-yi Shubuhāt-i Mustashriqān Pīrāmūn-i 'Salāḥiyat-i Dīn dar Nazariyyah-Pardāzī dar Hukūmat." *Bi-Quarterly Journal of 'Ilmī-yi Qur'an-Pizhūhī-yi Khāvarshināsān*, Year 19, No. 36, 36–9.