



An Examining Orientalists' Doubts Regarding the Competence of Religion Regarding the Theorization in Governance *

Mohammad Hossein Zamani ¹ and Mohammad Javad Eskanderlo ²

Abstract



Since the Enlightenment, Western academia has consistently adopted a critical stance towards the role of religion in theoretical and practical politics, often marginalizing religion from scientific and major decision-making arenas. Consequently, Orientalists, when analyzing Islamic sources, particularly the Holy Quran, have raised several significant criticisms, including: 1. The purported absence of a governance model within the Quran; 2. The Quran's alleged dependence on previous, ineffective models; 3. The perceived temporal limitations of the Quran's political rulings; 4. The view that the Quran's political approach is idealistic and impractical; 5. The assertion that the Quran's political model represents an unsuccessful experiment. Given the importance of this discourse and its impact on contemporary Muslim intellectuals, this paper employs library research and a descriptive-analytical methodology to review and assess these theories. The findings of the research demonstrate that, in light of numerous Quranic references to political and governance issues, the Quran's validity as an independent divine revelation, the enduring relevance of its rulings, the practicality and enforceability of its political directives and the existence of successful governance models based on the Quran throughout Islamic history, none of the aforementioned criticisms holds. Therefore, the foundational principles of religious governance derived from the Quran, as a superior political framework, merit serious consideration in contemporary contexts.

Keywords: Orientalists, Quran, Politics, Governance, Secularism.

*. **Date of receiving:** 03-01-2024; **Date of correction:** 15-03-2024; **Date of approval:** 21-05-2024.

1. Graduated from the Department of Quranic and Hadith Studies, University of Islamic Education, Qom, Iran (Corresponding Author):
biabengar@chmail.ir

2. Full Professor and Faculty Member of the Quran and Hadith Higher Education Complex, Al-Mustafa International University, Qom, Iran: eskandarlo@miu.ac.ir



بررسی شبهات مستشرقان پیرامون «صلاحیت دین در نظریه پردازی در حکومت»*

محمد حسین زمانی^۱ و محمدجواد اسکندرنلو^۲



چکیده

آکادمیای غرب، به‌ویژه از دوران روشنگری، با کنار گذاشتن دین از حوزه‌های علمی و تصمیم‌گیری‌های کلان، همواره دیدگاهی منفی درباره کارآمدی دین در نظریه‌پردازی و نیز ورود عملی به حوزه سیاست داشته است. به‌تبع آن، مستشرقان نیز با اظهارنظر در این باره براساس منابع اسلامی که یکی از مهم‌ترین آنها قرآن کریم است، شبهاتی را مطرح کرده‌اند که عبارتند از: ۱. نبودن ارثه الگوی حکمرانی در قرآن؛ ۲. وامداری قرآن به الگوهای ناکارآمد پیشین؛ ۳. زمان‌مندی احکام سیاسی قرآن؛ ۴. ایده‌آلیستی و غیرقابل اجرا بودن رویکرد سیاسی قرآن؛ ۵. ناکارآمدی الگوی سیاسی قرآن به‌عنوان تجربه‌ای ناموفق. با توجه به اهمیت این بحث و نیز نفوذ این افکار در میان نواندیشان مسلمان، این نوشتار با استفاده از منابع کتابخانه‌ای و به روش توصیفی - تحلیلی عهده‌دار نقد و بررسی این نظریات شده است. نتایج پژوهش گویای آن است که با توجه به اشارات فراوان قرآن کریم به مباحث سیاسی و حکومتی، اصالت قرآن کریم به‌عنوان وحی مستقل الهی، جاودانگی احکام قرآنی، عملگرابودن احکام سیاسی قرآن و قابلیت اجرای آن، و نیز وجود الگوهای موفق قرآن‌محور در حکومت‌های اسلامی در طول تاریخ، هیچ‌یک از نظریات فوق قابل دفاع نیست و اصول کلی حکمرانی دینی متخذ از قرآن به‌عنوان الگوی برتر سیاسی، امروزه نیز باید مورد توجه جدی قرار گیرد.

واژگان کلیدی: مستشرقان، قرآن، سیاست، حکومت، سکولاریسم.

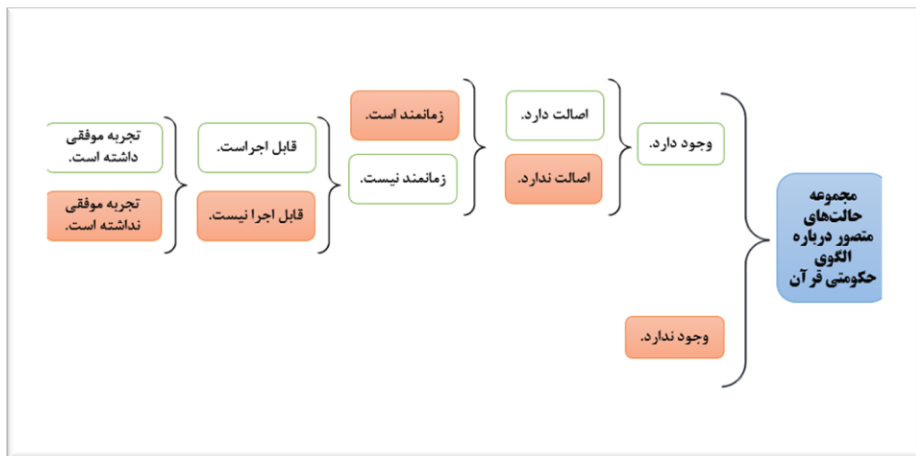
* تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱۰/۱۳، تاریخ اصلاح: ۱۴۰۲/۱۲/۲۵ و تاریخ تأیید: ۱۴۰۳/۰۳/۰۱.

۱. دانش‌آموخته دکتری مدرسی معارف قرآن و حدیث دانشگاه معارف اسلامی، قم، ایران (نویسنده مسئول): biabengar@chmail.ir.

۲. استاد گروه قرآن و مستشرقان مجتمع عالی قرآن و حدیث، جامعه المصطفی العالمیه، قم، ایران: eskandarlo@miu.ac.ir.

درآمد

آکادمیای غرب، به ویژه از دوران روشنگری، با کنار گذاشتن دین از جنبه های علمی، سیاسی و... همواره دیدگاهی منفی درباره کارآمدی دین در نظریه پردازی و نیز ورود عملی به حوزه سیاست داشته است. توماس هابز (Thomas Hobbes)، فیلسوف سیاسی انگلیسی قرن شانزدهم، معتقد است انسان ها می توانند بدون نیاز به هیچ منبعی قوانین اخلاقی و حقوقی و مقررات مورد نیاز زندگی فردی و اجتماعی شان را طراحی و تدوین نمایند (Thomas Hobbes, Leviathan, 1651: 79). هرچند برخی غربیان اندیشه هابز را به چالش کشیده و پیرامون آن قلم زده اند؛ اما تفکر هابز همچنان در مقام عمل در جهان غرب پایدار است (کرون، تاریخ اندیشه سیاسی در اسلام، ۱۳۸۹: ۴۳۹). امروزه حتی بسیاری از اندیشمندان و کشیشان مسیحی نیز در مقابل این انتقاد کرنش نشان داده اند که برای نمونه می توان به دان کیوپت (Don Cupitt) کشیش لنگلیسی و رئیس کالج املنویل در کمبریج لنگلستان (خاکی قراملکی، خاستگاه و جایگاه سکولاریسم در غرب و ایران، ۱۳۸۳: ۷۹)، و هاروی کاکس (Harvey Galagher Cox) متکلم آمریکایی الهیات مدرن و استاد مدرسه الهیات هاروارد اشاره کرد. مستشرقان نیز با اظهار نظر در این باره براساس منابع اسلامی که یکی از مهم ترین آنها قرآن کریم است، شبهاتی را مطرح کرده اند که در میان برخی اندیشمندان مسلمان نیز رخنه کرده است (برای نمونه نک: عبدالرزاق، الاسلام و اصول الحکم، ۱۹۷۸: ۳۹). دقت در نمودار زیر به روشن تر شدن این شبهات کمک می کند.



نمودار ۱: مجموعه حالت های متصور درباره الگوی حکومتی قرآن (موارد شبهه انگیز با رنگ مجزا مشخص شده اند.)

مطابق نمودار بالا می‌توان گفت مهم‌ترین شبهات مستشرقان در این زمینه عبارتند از: ۱. نبود ارائه الگوی حکمرانی در قرآن؛ ۲. وامداری قرآن به الگوهای ناکارآمد پیشین؛ ۳. زمان‌مند بودن احکام سیاسی قرآن؛ ۴. ایده‌آلیستی و غیرقابل اجرا بودن رویکرد سیاسی قرآن؛ ۵. ناکارآمدی الگوی سیاسی قرآن به‌عنوان تجربه‌ای ناموفق. با توجه به اهمیت این بحث و نیز نفوذ این افکار در میان نولندیشان مسلمان، در این نوشتار با استفاده از منابع کتابخانه‌ای و به روش توصیفی — تحلیلی این نظریات مورد نقد و بررسی قرار گرفته است.

۱. پیشینه

مسئله صلاحیت دین در نظریه‌پردازی درباره حکومت از دیرباز مورد بحث و تحقیق بوده است. در میان آثار غربی در این حوزه می‌توان برای نمونه به کتاب «دین و سیاست در اندیشه مدرن»، نوشته موريس باریه، ترجمه امیر رضایی، انتشارات قصیده سرا اشاره کرده که به بررسی چالش دین و سیاست از منظر غرب می‌پردازد.

در میان پژوهش‌های اسلامی معاصر می‌توان به کتاب «ولایت فقیه»، امام خمینی علیه السلام، اشاره کرد که به هدف بیان فلسفه مشروعیت حکومت اسلامی با محوریت ولایت فقیه تدوین شده است. کتاب «پیرامون جمهوری اسلامی»، شهید مرتضی مطهری نیز به بیان استدلال در مورد نقش دین در سیاست پرداخته است. کتاب «دین و سیاست در اندیشه سیاسی معاصر»، نوشته حمید رضا اسماعیلی، انتشارات پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی، به بیان آرای پس از دوران مشروطه در این زمینه می‌پردازد. «دین و سیاست»، نوشته پرویز طبسی، انتشارات ماهواره، نیز تنها به ارائه نظریات اسلامی بسنده کرده است. «رابطه دین و سیاست، تفسیرهای امام محمد غزالی و خواجه نصیرالدین طوسی از پیوند دین و سیاست»، نوشته ایرج میر، نشر نی، به بررسی دیدگاه‌های شیعه و سنی در قالب دو تن از بزرگان این دو مذهب پیرامون سیاست و دین می‌پردازد و تلاش کرده است پس از تعریف دین، سیاست، تفسیر، هرمنوتیک، و تبارشناسی، دلایل پیوند دین و سیاست را بیان می‌کند. «شریعت و سیاست»، نوشته محسن کدیور که تنها به صورت مجازی اجازه انتشار یافته، درصدد رد جدایی مطلق دین از سیاست است. این اثر تحت تأثیر اندیشه دموکراسی به نقد تکلیف‌گرایی ولایی می‌پردازد. تفاوت نگاه نویسنده در این اثر با نگاه اکثریت اندیشمندان کنونی، نقطه قابل تأمل این اثر است.

هویداست که هیچ‌یک از پژوهش‌های پیشین بر گردآوری و نقد شبهات مستشرقان درباره صلاحیت دین در نظریه‌پردازی در حکومت با محوریت قرآن کریم نپرداخته‌اند و می‌توان این نوشتار را نخستین اثر در این زمینه دانست.



۲. مفهوم شناسی

به منظور پیشگیری از خلط بحث در مشترک‌های لفظی لازم است که مفاهیم اصلی پژوهش روشن گردد.

یک. دین

واژه دین در لغت به معنای کیش، راه و آیین است (معین، فرهنگ فارسی معین، ۱۳۸۸: ۱/۱۵۹۷). همچنین برخی نیز دین را به معنای ملت، مذهب، پاداش، جزا و مذهب دانسته‌اند (عمید، فرهنگ فارسی عمید، ۱۳۵۸: ۶۲۶). مفهوم دین در فرهنگ واژگان، مترادف با واژگانی همچون حکم، قضا، رسم، عادت، شریعت و مذهب آمده است (دهخدا، لغت نامه دهخدا، ۱۳۷۷: ۵۷۲). این واژه در قرآن نیز استفاده شده و اشاره به معانی متعددی همچون جزا، حساب، قانون، شریعت، طاعت، بندگی، تسلیم، انقیاد، اسلام، روش، رویه، توحید و خداپرستی، دارد (قرشی بنابی، قاموس قرآن، ۱۳۸۶: ۳۸۰/۲. طریحی، مجمع البحرین، ۱۳۷۵: ۷۶. راغب اصفهانی، مفردات راغب، ۱۹۹۲: ۱۷۵).

از نظر اصطلاحی نیز، تعریف‌های گوناگونی ارائه شده است. دین مجموعه‌ای از برنامه‌های عملی هماهنگ با نوعی جهان بینی است که انسان برای رسیدن به سعادت خود آن را وضع می‌کند و یا از دیگران می‌پذیرد (طباطبایی، شیعه در اسلام، ۱۳۸۸: ۲). دین عبارت است از مجموع عقاید، اخلاق، قوانین و مقرراتی که برای اداره امور جامعه انسانی و پرورش انسان‌هاست، گاهی همه این مجموعه حق و گاهی همه آن باطل و زمانی مخلوطی از حق و باطل است (جوادی آملی، شریعت در آینه معرفت، ۱۳۷۲: ۹۳). به نظر می‌رسد دین، باوری است که دارای بایدها و نبایدهایی است که انسان‌ها برای رسیدن به سعادت دنیا و آخرت به آن می‌گروند. بنابراین دین در اصطلاح به معنای اعتقاد به آفریننده‌ای برای جهان و انسان و دستورهای عملی متناسب با این عقاید است. دین حق عبارت است از آیینی که دارای عقاید درست و مطابق با واقع بوده، رفتارهایی را مورد توصیه و تأکید قرار می‌دهد که از ضمانت کافی برای صحت و اعتبار برخوردار باشند (مصباح‌یزدی، آموزش عقاید، ۱۳۹۲: ۱۱).

دو. مستشرق

واژه مستشرق که معادل کلمه «orientalist» در انگلیسی است، نخستین بار در سال ۱۷۷۹ میلادی در زبان انگلیسی استفاده شده است و در سال ۱۸۳۸ میلادی در لغت‌نامه آکادمی فرانسه از آن یاد شد (سمایلوپتس، فلسفه الاستشراق، بی تا: ۳۰). این اصطلاح در قرن نوزدهم میلادی در زبان عربی نیز رایج گردید (نفیسی، تاریخ استشراق و سیر تحول مطالعات قرآنی در غرب، ۱۳۹۸: ۱۳). واژه مستشرق

که با عنوان «خاورشناس» نیز از آن یاد می‌شود در کتب لغت با تعریف‌های نزدیک به هم از آن یاد شده است: عالم و محقق و دانا به مسائل مشرق زمین (دهخدا، لغت نامه دهخدا، ۱۳۷۷: ۲۰۸۲۱/۱۳). مستشرق کسی است که آشنا به اوضاع و احوال ملل شرق زمین است (انوری، فرهنگ بزرگ سخن، ۱۳۸۱: ۶۹۶۵/۷؛ عمید، فرهنگ عمید، ۱۳۷۱: ۱۰۸۴).

از نظر لغوی شکی نیست واژه مستشرق از ماده «شرق» و اسم فاعل ثلاثی مزید باب استفعال است. باب استفعال دارای هفت معناست که مهم‌ترین آن معانی، معنای طلب است (طباطبایی، صرف ساده، ۱۳۷۳: ۱۸۶). بنابراین مستشرق در لغت کسی است که طلب شرق و امور مربوط به شرق را می‌کند. همچنین معادل فارسی آن که «خاورشناس» است از دو تکواژ آزاد تشکیل شده که یک کلمه مرکب را به وجود می‌آورند (حسینی ژرفا، بر بال قلم، ۱۳۸۳: ۳۸). بنابراین می‌توان گفت خاورشناس در لغت به معنای فردی است که به دنبال شناخت خاور است. از نظر اصطلاحی نیز باید گفت، تعریف‌های ارائه شده در عین سودمندیشان، دارای نکات قابل تأملی هستند که می‌توانند بهینه‌تر شوند. این نکات قابل تأمل به شرح زیر هستند:

۱. در تعریف مستشرق نباید وی را منحصر در مردم مغرب زمین کرد؛ چراکه افرادی همچون ایزوتسوی ژاپنی (۱۹۹۳) که در محافل استشرافی به عنوان یک مستشرق از او یاد می‌شود اهل مغرب زمین نیستند؛ بلکه اهل مشرق زمین حساب می‌شوند. البته اگر فردی مسلمان بخواهد با نگاه منتقدانه به آثار اسلامی قلم‌فرسایی کند نمی‌توان وی را مستشرق نامید؛ بلکه می‌توان از وی با عنوان سرباز استشراق یاد کرد.

۲. با توجه به اینکه حوزه کاری مستشرق در علوم مسلمانان، منحصر به چند موضوع علمی محدود نیست؛ بلکه تمام علوم مرتبط با مسلمانان را در بر می‌گیرد، تأکید برخی از تعریف‌های مستشرق بر چند علم محدود جای تأمل دارد.

چنین به نظر می‌رسد که تعریفی که جامع افراد و مانع اغیار باشد، این گونه است: پژوهش‌های اندیشمندان غیرمسلمان، در مورد زندگی مسلمانان و دانش‌های مرتبط با مسلمانان را، استشراق یا خاورشناسی گویند. همچنین هر اندیشمند غیرمسلمان که در مورد زندگی مسلمانان و دانش‌های مرتبط با مسلمانان، قلم‌فرسایی کند را مستشرق یا خاورشناس گویند.



سه. حکومت

واژه حکومت در لغت از ماده «ح ک م» بوده که از زبان عربی به زبان فارسی منتقل شده است. هر چند کتب لغت با تعابیر گوناگونی، معنی لغوی این واژه را بیان می کنند؛ ولی همه آنها به معنای فرماندهی و حکمرانی منتهی می شوند (عمید، فرهنگ عمید، ۱۳۷۱: ۷۷۵).

از نظر اصطلاحی، حکومت به معنای فرمانروایی و حکمرانی است و اگر با صفتی به کار رود، برای بیان نوع رژیم سیاسی است، چنانکه گفته می شود حکومت پارلمانی، حکومت سلطنتی (آشوری، دانش نامه سیاسی، ۱۳۸۳: ۱۴۱).

۳. شبهه ارائه نکردن الگوهای حکمرانی توسط قرآن

برخی از مستشرقان و به پیروی آنان برخی از نواندیشان مسلمان این شبهه را مطرح کرده اند که قرآن کریم الگویی برای حکمرانی که مهم ترین مصداق آن بحث رهبری امت اسلامی پس از رسول خدا ﷺ است، ارائه نکرده است. برای نمونه اسما افسرالدین می نویسد:

مسئله خلافت و جانشینی یک دغدغه قرآنی نبوده و توسط پیامبر نیز قبل از وفاتشان بدان پرداخته نشد؛ چراکه مسائل مربوط به نقش و مدیریت سیاسی از مسائل حوزه وحی الهی و/یا توصیه پیامبرانه به حساب نیامده بود. مدیریت سیاسی یک موضوع موقت بود که از طریق خرد انسانی و خدمات عمومی طراحی شده، تغییر یافته و اجرا شود (Afsaruddin, The first Muslims, 2013: p. 26).

سیدو، خاورشناس فرانسوی، در کتاب «تاریخ العرب العام» نیز ابراز داشته است که سکوت قرآن کریم و رسول اکرم ﷺ برای جانشینی خویش سبب طمع افراد گوناگون گردید و هرکس سکوت پیامبر اکرم ﷺ را به نفع خویش تفسیر می کرد (سیدو، تاریخ العرب العام، ۱۹۶۹: ۱۲۵). آنه ماری شیمل (Annemarie Schimmel) نیز می نویسد: «محمد [ﷺ] مقررات مکتوبی برای جانشینی خویش برجا نگذاشت.» (شیمل، محمد رسول خدا، ۱۳۸۳ ش: ۲۶).

همیلتون گیب (Hamilton Alexander Rosskeen Gibb) در کتاب «اسلام، بررسی تاریخی»، دیدگاه تسنن مبنی بر عدم تعیین الگوی رهبری در قرآن را اسلام درست آیین (Orthodoxy) معرفی کرده و به تبع آن شیعه فرقه ای بدعت گذار قلمداد خواهد شد که از راه اصلی اسلام انحراف یافته است (گیب، اسلام، بررسی تاریخی، ۱۳۸۳: ۲۵). البته این دیدگاه امروز کم رنگ شده است و افرادی چون هاینس هالم، تقسیم «درست آیینی-بدعت گذاری» را برای تسنن و تشیع تصویری نادرست معرفی کرده اند؛ چراکه این اصطلاحات و تقسیم بندی ها در صورتی قابل تعمیم از مسیحیت به اسلام است که در اسلام

نیز نظام کلیسایی «Church» وجود داشته باشد تا نقطه مقابل آن را بتوان فرقه «Sect» نامید (هالم، تشیع، ۱۳۸۹: ۱۷؛ برای توضیح بیشتر نک: سلطانی، بررسی تطبیقی رویکردهای خاورشناسان و سلفیه در مسئله جانشینی پیامبر اکرم ﷺ، ۱۳۹۶: ۷۴).

در پاسخ به این شبهه افزون بر پاسخ‌های فراوانی که به ادعای عدم طرح جانشینی پیامبر ﷺ در قرآن داده شده است (برای نمونه، نک: کتاب احقاق الحق از علامه شهید شوشتری؛ عبات الانوار از میرحامدحسین لکنهوی و الغدیر از علامه امینی) و نیز مواردی که در ادامه برای اثبات نظریه‌پردازی سیاسی در قرآن خواهد آمد، باید توجه داشت که در میان اندیشمندان مسلمان نیز درباره رابطه قرآن کریم و حکومت، دیدگاه‌های متفاوتی وجود دارد که می‌توان آنها را در چهار دسته، معین کرد: ۱. جدایی قرآن از سیاست؛ ۲. پیوند قرآن با سیاست، بدون اظهار نظر قرآن درباره حکومت؛ ۳. پیوند قرآن با سیاست همراه با اظهار نظر تفصیلی قرآن درباره حکومت (قاضی‌زاده، «مبانی حکومت اسلامی از منظر قرآن»، ۱۳۸۱: ۱۱۱).

نمونه دسته نخست صادق البلعید، قرآن‌شناس تونس‌ی است که در این زمینه می‌نویسد: «قرآن کریم به‌طور کلی فاقد تصاویر مهم سیاسی است. کلمه سیاست و مشتقات آن در قرآن، حتی برای یک بار هم نیامده است. کلمات دولت، حکومت، سلطه و خلافت نیز در آن به چشم نمی‌خورد. گرچه مشتقات این کلمات نظیر حکم، سلطان و خلیفه در قرآن آمده؛ اما مفاهیم آن‌ها نیز فاقد بعد سیاسی است. این امر دلالت دارد که قرآن ذاتاً به مجادلات سیاسی و اجتماعی نپرداخته است.» (البلعید، القرآن و التشریح، ۱۹۹۹ م: ۲۳۳). یکی دیگر از اندیشمندان مسلمان پیر و این دیدگاه، علی عبدالرزاق، اندیشمند مصری است. وی با نگارش کتاب «الاسلام و اصول الحکم»، ضمن رد کتاب «الخلافة و الامامة العظمی» نوشته محمد رشیدرضا، نگرش سیاسی قرآن را انکار و اصلاً هرگونه حکومتی را برای حضرت محمد انکار کرده است (عبدالرزاق، الاسلام و اصول الحکم، ۱۹۷۸ م: ۱۳۵).

در دسته دوم می‌توان به ادعای مهدی حائری‌یزدی اشاره کرد که: «آیین کشور داری نه جزئی از اجزای نبوت است و نه در ماهیت امامت که همه دانایی است، مدخلیت دارد.» (حائری‌یزدی، حکمت و حکومت، ۱۹۹۵ م: ۱۷۲) همچنین محمد مجتهدشبهستری نیز چنین می‌نویسد: «مسئله اصلی حکومت در قرآن، عدالت است نه انتخاب یا انتصاب و شورا و مانند آن.» (مجتهدشبهستری، هرمنوتیک کتاب و سنت، ۱۳۷۵: ۶۵).



افرادی چون آیت‌الله منتظری در دسته سوم قرار دارند. وی معتقد بود بی‌تردید شریعت اسلام به اصول و احکام کلی بسیاری از تشکیلات سیاسی و حکومتی پرداخته است و تفصیلات و جزئیات لازم را برای ولی امر و انبیاست. او در هر زمانی و براساس تغییراتی که در شرایط و امکانات و نیازهای جامعه اسلامی پدید می‌آید خصوصیات را تعریف و تحدید می‌نماید (منتظری، دراسات فی ولایه الفقیه، ۱۴۱۵ ق: ۲/ ۷۶۷). محمد البارک نیز نظری مشلبه ارائه کرده است (البارک، نظام الاسلام الحکم و الدوله، ۱۹۷۴ م: ۲۹).

اما در دیدگاه چهارم که عبارتست از پیوند قرآن با سیاست، همراه با اظهار نظر تفصیلی قرآن درباره حکومت، امام خمینی علیه السلام پیشتاز است. ایشان در این باره می‌نویسند: «اسلام مکتبی است که برخلاف مکتب‌های غیرتوحیدی در تمام شئون فردی و اجتماعی و مادی و معنوی و فرهنگی و سیاسی و نظامی و اقتصادی مداخله و نظارت دارد و از هیچ نکته ولو بسیار ناچیز که در تربیت انسان و جامعه و پیشرفت مادی و معنوی اثر دارد فروگذار نکرده است. قرآن کریم و سنت پیامبر آن قدر که در حکومت و سیاست احکام دارند، در سایر چیزها ندارند.» (خمینی، صحیفه نور، بی تا: ۲۱/ ۱۷۶). همچنین ایشان در کتاب «البیع» آورده‌اند: «اسلام همان حکومت است با شئونی که دارد و احکام اسلام و قوانین آن از شئون حکومت اسلامی‌اند.» (خمینی، کتاب البیع، بی تا: ۲۳).

در بررسی دیدگاه‌های فوق لازم به ذکر است که قرآن کریم، در بردارنده آیاتی است که بیان می‌دارند پیامبران مأمور اقامه عدل در جامعه هستند و آیاتی وجود دارند که از مسلمانان می‌خواهند در برابر ظالمان قیام کنند. وجود چنین آیاتی و آیات هم‌سنخ با این موضوع (مانند ص/ ۲۶؛ انعام/ ۵۷؛ یوسف/ ۴۰؛ مائده/ ۴۴؛ حدید/ ۲۵؛ نساء/ ۶۵؛ انعام/ ۱۱۶)، همگی اشاره به شئون مختلف حکومت می‌کنند. بنابراین چنین به نظر می‌رسد که دیدگاه اول و دوم که هم‌راستا با ادعای مستشرقان بیان شده است، نادرست است (نک: قاضی‌زاده، مبانی حکومت اسلامی از منظر قرآن، ۱۳۸۱).

اگر امام خمینی را شاخص‌ترین چهره در بین نظریه‌پردازان گروه چهارم بدانیم، باید گفت، گروه چهارم در حقیقت معتقد به همان دیدگاه گروه سوم هستند و اگر در کلام و قلم، آیات قرآن را در زمینه حکومت زیاد می‌شمارند به دلیل آن است که دیدگاه گروه اول و دوم که سیاست و حکومت در قرآن را قبول ندارند، رد کنند. شاهد بر این مطلب آن است که امام خمینی از آیات قرآن که خدامحوری و عدالت را ترویج می‌کنند در مدل حکومتی خویش استفاده کردند؛ اما مسائلی مثل طراحی قوای سه‌گانه و مجلس خبرگان و شورای نگهبان و جزئیات آن را با ابتکار خویش طراحی نمودند و این مسائل ریز در قرآن و منابع اسلامی بیان نشده است. در مجموع می‌توان گفت دیدگاه صحیح، دیدگاه سوم است و قائلان دیدگاه چهارم نیز با توجه به عملکردشان، در حقیقت قائل به دیدگاه سوم هستند.

جالب توجه است که برخی از مستشرقان نیز این دیدگاه را پذیرفته‌اند، برای نمونه دکتر فیتزجرالد (Michael Fitzgerald) می‌گوید: «اسلام تنها دین نیست؛ بلکه نظام سیاسی نیز هست.» ساخت (Schakht) نیز بر این باور است که: «اسلام بیشتر از یک دین است. اسلام دارای نظریات قانونی و سیاسی است. نظام کاملی از یک فرهنگ است؛ شامل دین و دولت.» پروفیسور گیب (Gibb) نیز می‌گوید: «اسلام تنها عقاید دینی فردی نیست. اسلام مستوجب اقامه جامعه‌ای مستقل است که روش معینی در حکم و قوانین، و نظام مختص به خود دارد.» (الواعی، الدولة الاسلامیه بین التراث و المعاصره، ۱۹۹۶ م: ۱۷).

۴. شبهه وام‌داری قرآن به الگوهای ناکارآمد پیشین

بسیاری از مستشرقان دوره‌های پیشین، قرآن را تکرار تعالیم ادیان و سنت‌های پیشین معرفی کرده‌اند و از این رو برای قرآن کریم اصالتی الهی و حتی بشری قائل نیستند. آنان معتقدند همان‌طور که آن تعالیم آن ادیان و سنت‌ها امروزه قابل اجرا نیستند، قرآن کریم نیز که چیزی فراتر از آنها در اختیار مخاطب قرار نمی‌دهد، به همین مشکل دچار است. برای نمونه، همیلتون گیب (Hamilton Gibb)، خاورشناس انگلیسی در این زمینه می‌گوید: «محمد مانند هر شخصیت مبتکری از سویی از اوضاع داخلی متأثر است و از دیگر سو از عقاید و آرا و افکار حاکم زمان خویش و محیطی که در آن رشد کرده، تأثیر می‌پذیرد.» (سالم الحاج، نقد الخطاب الاستشراقی، ۲۰۰۲ م: ۲۶۸/۱). کلیمت هوآرت (Clement Imbaut Huart)، خاورشناس فرانسوی اصلی‌ترین مصدر قرآن کریم، اشعار امیه‌ت‌ابی الصلت است؛ چراکه میان این دو، در دعوت به توحید و آخرت و نقل داستان‌های پیامبران قدیم، تشابه بسیاری وجود دارد (سلطانی‌رنانی، بررسی دیدگاه مستشرقان در مورد مصادر وحی قرآنی، ۱۳۸۷: ۱۳۲). ویلیام تسدال (William Tisdall)، خاورشناس بریتانیایی بر این باور است که ریشه قرآن برخاسته از باورهای حنیفان است. وی معتقد است حنیفان که یگانه‌پرستان ساکن جزیره‌العرب در پیش از ظهور اسلام بودند، ضمن پرهیز از بت‌پرستی به یگانه‌پرستی مشغول بوده و بهشت و دوزخ را باور داشتند. آنها خدا را با نام‌های رب، رحمن و غفور می‌خوانده و از زنده به‌گورکردن دختران را عملی زشت می‌پنداشتند. به عقیده ویلیام تسدال شباهت زیاد عقاید حنیفان و آیات قرآن نشان‌دهنده الهام گرفتن قرآن از عقاید حنیفان است (رضوان، آراء المستشرقین حول القرآن الکریم و تفسیره، ۱۴۱۳ق: ۲۶۳/۱). در میان معاصران نیز می‌توان به آنجلیکا نیورت، قرآن‌پژوه آلمانی که ریاست پروژه کرپوس کرانیکوم را در راستای تصحیح متن قرآن به عهده دارد، اشاره کرد که گرچه به صراحت و حیانی بودن قرآن را انکار



نمی‌کند؛ اما معتقد است برخی آیات قرآن انعکاس و بازتابی از متون یهودی و مسیحی است (علیزاده‌موسوی، رابطه قرآن و کتاب مقدس بررسی دیدگاه آنجلیکا نیورت، ۱۳۹۹: ۲۸/۱) به‌عنوان نمونه وی آیه «قل هو الله احد»، را در پاسخ به فراز «بشنو ای اسرائیل، خداوند، خدای ما یکی است» در نماز یهودیان و نیز اعتقادنامه نقیه می‌داند (، Neuwirth, Angelika, "Two Faces of the Quran", (2010: p.151).

این شبهه تحت عنوان «شبهه اقتباس» از زمان خود پیامبر ﷺ مطرح بوده است و اندیشمندان مسلمان در مقالات و کتاب‌های متعدد بدان پاسخ داده‌اند. از این‌رو از تکرار تفصیلی این پاسخ‌ها خودداری کرده و تنها به اشاره بیان می‌شود که مهم‌ترین آنها عبارتند از:
الف. وجود تفاوت‌های چشمگیر و حتی نقد عهدین در مواردی؛
ب. ممکن نبودن اقتباس به علت عدم دسترسی طبیعی به عهدین؛
ج. امی بودن پیامبر ﷺ؛

د. ناسازگاری با امین و صادق بودن پیامبر ﷺ؛

ه. قطع، تأخیر و انتظار نزول وحی؛

و. اعجاز قرآن و عدم امکان پذیرش بشری بودن آن (نک: خراسانی، نقد و بررسی اثرپذیری قرآن از تورات و انجیل در دایرة‌المعارف قرآن، ۱۳۹۸: ۷۶-۸۳؛ شاکر و فیاض، سیر تحول دیدگاه‌های خاورشناسان در مورد مصادر قرآن، ۱۳۸۹: ۱۳۳؛ سلطانی‌رنانی، بررسی دیدگاه مستشرقان در مورد مصادر وحی قرآنی، ۱۳۸۷: ۱۳۲).

۵. شبهه زمان‌مند بودن احکام سیاسی قرآن

برخی خاورشناسان معتقدند آیات قرآن بر طبق اندیشه و فضای فکری مردم زمان صدر اسلام است و برای انسان‌های اعصار بعد که اندیشه متفاوت و طرز تفکر برتری دارند مناسب نیست و این یعنی تاریخ مصرف استفاده از محتوای قرآن محصور به انسان‌های زمان خودش است و برای آیندگان بی‌استفاده است (فرزندوحی، «جاودانگی قرآن از منظر مستشرقان»، ۱۳۹۷: ۱۸) رژی بلاشر فرانسوی در این زمینه ادعای خویش را این گونه بیان می‌دارد:

پیامبر برای آنکه از گفتگوی خود با مردم نتیجه بهتری بگیرد، به ذکر داستان‌ها و افسانه‌هایی می‌پردازد که در میان قوم عرب شناخته شده بود. ترتیب نقل این گونه داستان‌ها در قالب سوره‌ها از این قرار است. ابتدا چند آیه به‌عنوان تذکر و ضرورت توبه از گناه و تکلیف به ایمان آورده

می‌شود، آنگاه به ذکر داستان می‌پردازد. قبیله یا گروهی که به دلیل رفاه و قدرت به شرک و گناه گرایش یافته‌اند، دوباره به راه راست هدایت می‌شوند و از گمراهی نجات می‌یابند و به خدای یگانه می‌گروند. نام این اقوام و قبایل در قرآن متعدد است؛ مانند قوم عاد، ثمود، لوط، عمالقه و ... (اسکندرلو، مستشرقان و تاریخ‌گذاری قرآن، ۱۳۸۶: ۲۰۲).

کلود کاهن نیز در کتاب وحدت و تنوع در تمدن اسلامی دربارهٔ زمان‌مند بودن مفاهیم سیاسی اسلام چنین می‌نویسد:

امکان نداشت که حضرت رسول کلیه مسائل حقوقی آینده را پیش‌بینی کند. پیروزی‌های سریع اسلام در بسط دین و پیشرفت اجتماع بسیار مؤثر و سودمند واقع شد، ولی امکان نداشت که سازمان سیاسی و دینی دوره جاهلیت به همان وضع مورد قبول باشد. در عین حال امکان نداشت که تشکیلات وسیع و جدید اسلامی نادیده گرفته شود و به همان وضع سابق اکتفا شود، پس جانشینان پیغمبر اسلام مجبور شدند که سازش‌هایی خارج از حدود حقوق ساده اسلامی بنمایند (گرونیام، وحدت و تنوع در تمدن اسلامی، ۱۳۴۲: ۲۱۴).

در پاسخ به این شبهه باید گفت که مسئله زمان‌مند بودن قرآن کریم از جهات گوناگونی قابل ملاحظه است. نکته نخست اینکه منبع هر دستوری، دو نوع می‌تواند باشد، یا عقلانی و یا غیرعقلانی. دستوراتی که غیرعقلانی باشند تا زمانی که مردم در جهل باشند کارایی دارد و پس از آنکه مردم به مرحله رشد و آگاهی دربارهٔ آن مسئله رسیدند، دیگر قابل قبول برای جامعه نخواهد بود. نمونه این نوع دستورات را می‌توان در دستور به خرید بهشت توسط کلیسای قرون وسطی یا آموزش گناهان با پرداخت جوهری به کلیسا، مشاهده کرد (زیبایی‌نژاد، مسیحیت‌شناسی مقایسه‌ای، ۱۳۸۴: ۳۰۸). شاید بتوان یکی از دلایل فساد جوامع مسیحی در قرون وسطی را همین فتاوی‌ای کلیسا دانست؛ چراکه موجب می‌شد افراد گناهکار به امید آموزش گناهانشان با پرداخت هزینه به کلیسا نگرانی کمتری از ارتکاب به گناه داشته باشند (هاشم‌پوریزدان پرست، «مقایسه انسان‌شناسی در قرون وسطی»، ۱۳۹۱: ۱۳۴). این رخدادهای نهایتاً توسط معترضان همچون مارتین لوتر مورد نقد قرار گرفت (توفیقی، آشنایی با ادیان بزرگ، ۱۳۸۴: ۲۴۶). طبق بیان تاریخ این گونه دستورات غیرعقلانی کلیسای قرون وسطی پس از مدتی توسط مردم طرد شد؛ اما دستوراتی که براساس معیار عقل و منطق باشد، هرگز حجیت خویش را از دست نخواهند داد؛ چراکه هر مقدار که عقل بشری و درایت انسان‌ها پیشرفت کند به حجیت این دستورات بیشتر ایمان آورده خواهد شد. جنس آیات قرآن از همین نوع عقلانی و منطقی است، لذا با گذشت زمان نه تنها منسوخ نشده؛ بلکه بیشتر مورد اقبال انسان‌ها قرار می‌گیرد.



نکته دیگر اینکه هرچند ممکن است برخی شبهه‌کنندگان زمان مند بودن قرآن غیرمسلمان باشند و نیاز به دلایل برون دینی برای این افراد باشد؛ اما از آنجایی که ممکن است همین شبهه برای مسلمانان نیز رخ دهد می‌توان از دلایل درون دینی همچون بیان خود قرآن کریم در این زمینه استفاده کرد. قرآن کریم در آیات متعددی به این امر پرداخته است، برای نمونه در سوره انعام آمده است: ﴿... وَأُوْحِي إِلَيَّ هَذَا الْقُرْآنُ لِأُنذِرَكُمْ بِهِ وَمَنْ بَلَغَ﴾ (انعام/ ۱۹)؛ «و (بهترین دلیل آن این است که) این قرآن بر من وحی شده، تا شما و تمام کسانی را که این قرآن به آنها می‌رسد، بیم دهم». در این آیه از عبارت «و من بلغ» استفاده شده است که این مفهوم را به ذهن متبادر می‌کند که هرکسی که این آیات به دست او برسد، مخاطب قرآن است، خواه در زمان نزول قرآن بوده است و یا در زمان‌های آینده به دنیا بیاید. مفسران متعددی این آیه را یک گواه برای ادعای قرآن بر فرازمانی بودنش تا روز قیامت دانسته‌اند (طباطبایی، میزان فی تفسیر القرآن، ۷/ ۳۹-۴۰؛ مقاتل بن سلیمان، تفسیر مقاتل بن سلیمان، ۱/ ۵۵۴؛ طبرسی، مجمع البیان لعلوم القرآن، ۴/ ۴۳۶؛ سبزواری نجفی، ارشاد الاذهان الی تفسیر القرآن: ۱۳۵؛ فیض کاشانی، الاصفی فی تفسیر القرآن: ۱/ ۳۱۴؛ حسینی شیرازی، تبیین القرآن: ۱۴۲؛ کاشانی، تفسیر منهج الصادقین فی الزام المخالفین: ۳/ ۳۷۰-۳۷۱؛ شبر، تفسیر القرآن الکریم: ۱/ ۱۵۱؛ حائری تهرانی، مقتنیات الدرر و ملتقطات الثمر: ۴/ ۱۴۸). در آیه دیگری نیز چنین آمده است: ﴿هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمَمِينَ رَسُولًا مِّنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِن قَبْلُ لَنِيَّ صَلَاحًا مُّبِينًا. وَآخَرِينَ مِنْهُمْ لَمَّا يَلْحَقُوا بِهِمْ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ (جمعه/ ۲-۳)؛ «و کسی است که در میان جمعیت درس نخوانده، رسولی از خودشان برانگیخت که آیاتش را بر آنها می‌خواند و آنها را تزکیه می‌کند و به آنان کتاب (قرآن) و حکمت می‌آموزد، هرچند پیش از آن در گمراهی آشکاری بودند! و (همچنین) رسول است بر گروه دیگری که هنوز به آنها ملحق نشده‌اند؛ و او عزیز و حکیم است!» که به وضوح نشان می‌دهد تا روز قیامت مسلمانان باید از تعالیم قرآن بهره ببرند (فرقان/ ۱؛ سبأ/ ۲۸).

این مسئله در روایات اسلامی نیز بسیار مورد توجه بوده است. برای نمونه امام صادق (علیه السلام) می‌فرماید: «هملنا خدا (قرآن را) برای یک زمان خاصی نازل نکرده و برای مردم خاصی نازل نکرده پس همانا قرآن در همه زمان‌ها تازگی خویش را داشته و نزد هر قومی با طراوت است تا روز قیامت.» (ابن بابویه، عیون اخبار الرضا، ۱۳۷۸: ۸۷/۲، ح ۳۲).

جالب آن است که حتی برخی از خاورشناسان غیرمسلمان نیز به توصیفاتی درباره قرآن کریم دارند که می‌توان از آنها جاودانگی مفاهیم و آموزه‌های آن را استنباط کرد. برای نمونه هاکیسم رودنسون (Makism Rodison)، نویسنده مارکسیست در باب عقلانیت قرآن می‌نویسد:

قرآن کتاب مقدسی است که عقلانیت، جایگاه بسیار بزرگی را در آن اشغال کرده است. در این کتاب، خداوند برای مردم همواره دلیل و برهان ارائه نموده و در مناسبت‌های متعدد برای انسان تکرار می‌کند که پیامبران همراه دلیل و برهان مبعوث شده‌اند. به نظر می‌رسد عقل‌گرایی قرآن همچون سنگ، سخت، مستحکم، اصلی و بنیادی است (میرشکار مبارکه، حدیث دیگران، بی تا: ۶۴).

۶. شبهه ایده‌آلیستی و غیر قابل اجرا بودن رویکرد سیاسی قرآن

برخی از مستشرقان این اشکال را مطرح کرده‌اند که نظریه‌ای که قرآن کریم در حوزه سیاست، به‌ویژه درباره شرایط زمامداری حکومت، ارائه کرده است بسیار آرمانی است و هر چند به صورت نظری و تئوری بسیار زیباست؛ اما در مقام عمل قابل اجرا نیست؛ مثلاً چگونه ممکن است در زمانه‌ای که معیار تمام کنش‌ها و واکنش‌ها سود و منفعت شخصی است، بتوان فردی عادل و پرهیزگار را پیدا کرد و در مسند حکومت و در جایگاه امام معصوم قرار داد، یا چگونه ممکن است در زمانه‌ای که برخی منکرات به صورت یک هنجار مثبت در جامعه تبدیل شده است، از این هنجارها دوری کرد. کلاویخو (Roy Gonzalez de Clavijo)، جهانگرد اسپانیایی که مدتی را در سرزمین‌های اسلامی سپری کرده است، در خاطرات خود می‌نویسد که مسلمانان به دستورات آرمانی قرآن درباره نهی از شرابخواری عمل نمی‌کردند. وی پذیرایی حاکم مسلمانی همچون تیمور لنگ، از میهمانان را با شراب این گونه شرح می‌دهد:

در این زمان تیمور هفتاد ساله و علیل و از اثر جنگ‌های مداوم خویش فرسوده گشته بود. تیمور افتخار می‌کرد که مسلمانی است با عقیدت و درست ایمان. مع‌هذا در ضیافت‌های متعددی که داده می‌شد از شراب حرام در شرع اسلام، بسیار مصروف می‌گشت (کلاویخو، سفرنامه کلاویخو: ۱۳۳۷: ۲۳).

مستشرقانی همچون ریچارد تپر (Richard Tapper) اقدامات دولت مردان اسلامی در عصر حاضر، در جداسازی دین از سیاست را به‌عنوان دلیلی بر قابل اجرا نبودن حکومت اسلامی بیان کرده‌اند:

خاتمی و متحدان اصلاح طلب وی ممکن است با بسیاری از کسانی که در نبردهای سیاسی شکست خورده‌اند ملاقات داشته باشند، با این وجود آنها در خود موفق شدند اهداف اصلی دموکراتیک کردن فرهنگ سیاسی و تغییر گفتمان‌های سیاسی اسلامی را انجام دهند. آنها سعی کردند این کار را با جدا کردن اسلام از استبداد انجام داده و همچنین با ایجاد یک جهان‌بینی اسلامی که هم مدرن و هم دموکراتیک باشد به مقصود خویش برسند (Mir Hosseini and Tapper, Islam and Democracy in Iran, 2006: p. 176).



کلود کاهن نیز در کتاب «وحدت و تنوع در تمدن اسلامی» پیرامون قابل اجرا نبودن نظریه سیاسی قرآن، بیان می‌دارد که این آمیختگی دین و سیاست در طول تاریخ در جامعه‌ای محقق نشده است، او می‌افزاید: البته اسلام تنها دینی نیست که دارای دو جنبه سیاسی و مذهبی است؛ بلکه یهودیان زمان موسی (علیه السلام) هم دارای وضع اجتماعی مشابهی بوده‌اند. البته اتحاد دین و دولت در اسلام امریست فرضی و هرگز به‌طور کامل تحقق نیافت (گرونبام، وحدت و تنوع در تمدن اسلامی، ۱۳۴۲: ۲۱۴).

این شبهه را به دو گونه می‌توان جواب داد. پاسخ نقضی و پاسخ حلی. پاسخ نقضی، این است که اگر خطای برخی از مسلمانان در اجرای احکام قرآن، موجب زیر سؤال رفتن نظریه سیاسی قرآن می‌گردد، پس باید گفت خطای نظریه‌پردازان سایر مکاتب همچون مکتب لیبرالیسم و دموکراسی نیز موجب زیر سؤال رفتن نظریه لیبرالیسم و دموکراسی می‌شود.

اما پاسخ حلی این شبهه به این صورت است که باید گفت اولاً نمی‌توان عملکرد پیروان یک مکتب را به پای خود آن مکتب نوشت، همان‌گونه که بین اسلام و مسلمانان تفاوت است. در برخی آیات و روایات به این مطلب اشاره شده است که بین مؤمنان حقیقی به اسلام و کسانی که فقط در ظاهر اسلام را پذیرفته‌اند تفاوت است: ﴿قَالَتِ الْأَعْرَابُ ءَأَمَّنَّا قُل لَّمْ تُؤْمِنُوا وَلَا كُنْ قَوْلُوا أَسَلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ﴾ (حجرات/ ۱۴)؛ «عرب‌های بادیه‌نشین گفتند: «ایمان آورده‌ایم» بگو: «شما ایمان نیاورده‌اید، ولی بگویید اسلام آورده‌ایم؛ اما هنوز ایمان وارد قلب شما نشده است.»

دوم اینکه: چگونه است که در بررسی نمونه‌های دولت‌های بر مبنای حکومت قرآنی، به حاکمان ظالم و ناموفق توجه می‌شود، ولی شبهه‌کنندگان موارد متعددی از حکومت‌های قرآنی موفق همچون حکومت پیامبر اکرم (ص) و امیرالمؤمنین (علیه السلام) را در نظر نمی‌گیرند. جرج جرداق، اندیشمند مسیحی لبنانی در این زمینه چنین می‌گوید:

در نگاه امام علی (علیه السلام) طبقاتی بودن جامعه در نهایت به اهدافی ناشایست از قبیل جمود فکری، خباث نفس، زورگویی و ستم، ظلم در حکومت و تبهکاری زشت از سوی کسانی منجر می‌شود که بر مقام و ثروت چنگ زده‌اند و با کینه و حسد همه تلاش و دسترنج دیگران را به کام خود سرازیر می‌کنند و در هر دو سو عواملی به وجود می‌آید که در نهایت به از بین رفتن جامعه منجر می‌شود. دو طبقه، گویی دو سنگ آسیابی هستند که در بین آن دو حقوق و ظایف از بین می‌روند و قربانیان له می‌شوند. جامعه در نامه علی بن ابی طالب (علیه السلام) بر پایه گزارش این کتاب یک پیکر است که نمی‌تواند متناقض‌ها را در خود گرد آورد و بر پایه تفاوت در حقوق و ظایف استقرار یابد. در جامعه علی بن ابی طالب (علیه السلام) عضوی گرفتار پرخوری و عضو دیگری اسیر گرسنگی نمی‌شود و نباید عضوی کار کند و دسترنج او روزی عضوی باشد که دست به کار نمی‌زند (جرداق، امام علی (علیه السلام) صدای عدالت انسانی، ۱۳۸۹: ۳/۱۰۷۵).

مادام دایالا فو، مستشرق فرانسوی نیز به ویژگی های شاخص حکومت امام علی (علیه السلام) به عنوان یک الگوی موفق حکمرانی قرآنی اشاره کرده و می نویسد: «علی (علیه السلام) تمام اعمال و رفتارش نسبت به مسلمانان منصفانه بود.» (علیزاده مشکینی، امام علی (علیه السلام) از نگاه اندیشمندان غیرشیعه، ۱۳۸۱: ۱۰۰) پرسایکس - از مشاهیر خاورشناسان انگلیسی - در توصیف شاخصه های سیاست دینی آن امام می گوید:

به غایت مراقب حال زیردستان خود بود. القانات فرستاده ها و نماینده ها در او تأثیری نداشت. به هلدیه های آنان ترتیب اثر نمی داد، با حریف مکار و غدار خود، (معاویه) لبداً طرف نسبت نبود که برای رسیدن به مقصودی که داشت سخت ترین جنایات را مرتکب شده و رذل ترین وسایل را برای پیشرفت خودش بر می انگیخت. دقت و مراقبت های خیلی سخت او [علی (علیه السلام)] در امانت و دیانت باعث شده بود که اعراب حریص که تمام امپراطوری را غارت کرده بودند از وی ناراضی باشند (همان: ۱۰۱).

از این رو برخی تصریح دارند که اگر امام علی (علیه السلام) امروز هم عهده دار حکومت و سیاست بود، می توانست رهبر موفقی باشد. نویسیان، دانشمندان مسیحی، می گوید: «اگر امام علی (علیه السلام) این خطیب با عظمت و این گوینده زبردست، امروز در همین عصر، بر منبر کوفه می نشست، شما می دیدید که مسجد کوفه با آن همه وسعت، از مردم مغرب زمین و دانشمندان جهان برای استفاده از دریای خروشان علم علی (علیه السلام) موج می زد.» (همان: ۱۵/۱).

۷. شبهه ناکارآمدی الگوی سیاسی قرآن به عنوان تجربه ای ناموفق

برخی خاورشناسان علت صلاحیت نداشتن قرآن برای نظریه پردازی در حکومت را سابقه ناموفق حکومت های اسلامی در طول تاریخ دانسته اند. به عنوان نمونه پل هک، قرآن پژوه انگلیسی، در مدخل «سیاست و قرآن» دایرة المعارف قرآن لایدن، بیان می دارد که حکومت هایی که براساس تعالیم خالص قرآنی شکل گرفتند، نتوانستند موفق عمل کنند، برای نمونه خوارج با پیروی از فرهنگ جهاد و شهادت، دست به اقدامات تروریستی زدند و موجب آسیب رساندن به جامعه زمان خویش گشتند (مک اولیف، دایرة المعارف قرآن، ۱۳۹۲: ۳/۴۱۵ - ۴۴۲). گزارش های سفرنامه های گردشگران غربی نیز دستمایه شبهه کنندگان بوده است. برای نمونه ویلیام هالینگبری (William Hollingberry) که در دوران حکومت فتحلی شاه قاجار به ایران سفر کرده است، در بخشی از سفرنامه خویش که به مقایسه کشور ایران و کشورهای متمدن جهان می پردازد، می نویسد:



ایرانیان عموماً به پایین ترین سطح هرزگی و فساد اخلاقی رسیده اند و به گناهان بسیار شرم آور معتادند؛ گناهانی که در تمام کشورهای متمدن جهان مورد تنفر و انزجار است؛ اما آنها با بی شرمی بسیار، مانعی نمی بینند که از آن سخن به میان آورند (هالینگبری، روزنامه سفر هیئت سرجان ملکم به دربار ایران، بی تا: ۵۱).

ادوارد اِشنایر (Edward Schneier) استاد دانشگاه جانس هاپکینز و پریستون و استاد کالج شهر نیویورک، به طور کلی اسلام را ناسازگار با دموکراسی می بیند و درباره موفق نبودن دولت های اسلامی در دستیابی به دموکراسی چنین می نویسد:

بهرغم دستاوردهای ناچیز بهار عربی که روبه خزان شدن نهاده است، کشورهای مسلمان خاورمیانه و شمال آفریقا، همچنان خارج از مسیر دموکراسی هستند. این واقعیت نه تنها از نگاه اسلامی، بلکه از نگاه جهانی نیز مورد تأیید است. این منطقه که نمایندگی گهواره تمدن اسلامی را نیز یدک می کشد، به عنوان نقطه کانونی برای استدلال هایی است که نشان دهنده ناسازگاری اساسی اسلام و دموکراسی است (Schneier, Edward, Muslim democracy, politic, religion, and society in Indonesia, turkey and the Islamic world, 2016, p. 232).

در نقد این دیدگاه اولاً باید بیان داشت که از نگاه قرآن کریم، موفقیت یک حکومت یعنی جاری شدن دستورات خداوند در جامعه و هموار شدن راه رسیدن انسان ها به کمال و سعادت، و این مهم در حکومت های اسلامی مختلفی به میزان مختلف محقق شده است؛ ثانیاً حکومت هایی چون خوارج و داعش تنها ادعای ابتناء بر تعالیم قرآن داشته اند و در واقع چنین نبوده است. ثالثاً بر فرض اینکه یک حکومت قرآنی در تاریخ ناموفق بوده باشد دلیل بر عدم صلاحیت نظریه پردازی قرآن در بحث حکومت نیست؛ چراکه ممکن است به دلایل دیگری آن حکومت ناموفق بوده نه به دلیل قرآنی بودن آن حکومت (غفاری و همکاران، «بررسی اندیشه سیاسی خرقانی»، ۱۳۹۶: ۶۱). جالب توجه است که برخی مستشرقان نیز به همین حقیقت اشاره کرده اند و دلیل توسعه نیافتگی کشورهای اسلامی را عملکرد مردم کشورهای اسلامی دانسته اند.

نتیجه

تحت تأثیر افکار آکادمیای غرب مبنی بر صلاحیت نداشتن دین برای نظریه‌پردازی در امور سیاسی و حکومتی، مستشرقان با اظهار نظر بر اساس منابع اسلامی که یکی از مهم‌ترین آنها قرآن کریم است، شبهاتی را مطرح کرده‌اند که در میان برخی اندیشمندان مسلمان نیز رخنه کرده است. در این نوشتار به طور تفصیلی به بررسی و نقد این شبهات پرداخته شد و در مجموع می‌توان نکات زیر را نتیجه‌گیری نمود:

۱. دربارهٔ شبهه عدم ارائه الگوی حکمرانی در قرآن باید گفت که در میان اندیشمندان مسلمان نیز شئون مختلف حکومت نمی‌توان انکار کرد که الگوی حکمرانی در قرآن کریم ارائه شده است.

۲. شبهه وامداری قرآن به الگوهای ناکارآمد پیشین نیز شبهه تازه‌ای نیست و از دیرباز به‌عنوان شبهه «اقتباس» مورد توجه بوده است و پاسخ‌های متعددی چون: وجود تفاوت‌های چشمگیر و حتی نقد عهدین در مواردی، عدم امکان اقتباس به علت عدم دسترسی طبیعی به عهدین، امی بودن پیامبر ﷺ، ناسازگاری با امین و صادق بودن پیامبر ﷺ، قطع، تأخیر و انتظار نزول وحی، و اعجاز قرآن بدان داده شده است.

۳. زمان‌مند بودن احکام سیاسی قرآن نیز نظریه‌ای غیرقابل دفاع است؛ زیرا جنس احکام سیاسی قرآن از نوع امور عقلانی است که با گذشت زمان نه تنها منسوخ نشده؛ بلکه بیشتر مورد اقبال انسان‌ها قرار می‌گیرد.

۴. به شبهه ایده‌آلیستی و غیرقابل اجرا بودن رویکرد سیاسی قرآن دو نوع پاسخ می‌توان داد؛ پاسخ نقضی این است که عدم اجرای کامل در سایر مکاتب سیاسی نیز دیده می‌شود؛ اما پاسخ حلی آن است که اولاً نمی‌توان عملکرد پیروان یک مکتب را به پای آن مکتب نوشت، و ثانیاً حکومت‌های قرآنی موفق همچون حکومت پیامبر اکرم ﷺ و امیرالمؤمنین (علیه السلام) و تا حدی جمهوری اسلامی ایران در طول تاریخ قابل مشاهده است.

۵. نظریه ناکارآمدی الگوی سیاسی قرآن به‌عنوان تجربه‌ای ناموفق نیز پذیرفتنی نیست، زیرا اولاً از نگاه قرآن کریم، موفقیت یک حکومت یعنی جاری شدن دستورات خداوند در جامعه و هموار شدن راه رسیدن انسان‌ها به کمال و سعادت؛ و ثانیاً حکومت‌هایی چون خوارج و داعش تنها ادعای ابتناء بر تعالیم قرآن داشته‌اند و در واقع چنین نبوده است.



منابع

۱. قرآن کریم، ترجمه: محمدعلی رضایی اصفهانی و جمعی از اساتید جامعة المصطفی، قم: المصطفی، چاپ دوم، ۱۳۸۸.
۲. ابن بابویه، محمدبن علی، عیون اخبار الرضا (علیه السلام)، تهران: جهان، ۱۳۷۸ق.
۳. اسدعلیزاده مشکینی، اکبر، امام علی (علیه السلام) از نگاه اندیشمندان غیرشیعه، مؤسسه تعلیماتی و تحقیقاتی امام صادق (علیه السلام)، ۱۳۸۱ش.
۴. اسکندریلو، محمدجواد، مستشرقان و تاریخ‌گذاری قرآن، قم: مرکز تحقیقات قرآن کریم المهدی، ۱۳۸۶ش.
۵. خمینی، روح‌الله، صحیفه نور، تهران: مرکز نشر و تنظیم آثار امام خمینی، بی‌تا.
۶. انوری، حسن، فرهنگ بزرگ سخن، تهران: سخن، ۱۳۸۱ش.
۷. آشوری، داریوش، دانش‌نامه سیاسی، تهران: مروارید، ۱۳۸۳ش.
۸. البارک، محمد، نظام الاسلام الحکم و الدوله، قاهره: بی‌نا، ۱۹۷۴ق.
۹. البلعید، الصادق، القرآن و التشریح، تونس: مرکز النشر الجامعی، ۱۹۹۹م.
۱۰. توفیقی، حسین، آشنایی با ادیان بزرگ، تهران: سمت، ۱۳۸۴ش.
۱۱. جرداق، جرج، امام علی (علیه السلام) صدای عدالت انسانی، مترجم: محمدعلی سلطانی، تهران: پنجره، ۱۳۸۹ش.
۱۲. جوادی‌آملی، عبدالله، شریعت در آینه معرفت، قم: مرکز نشر فرهنگی رجا، ۱۳۷۲ش.
۱۳. مک‌اولیف، جین دمن، دایرةالمعارف قرآن، تهران: حکمت، ۱۳۹۲ش.
۱۴. حائری‌یزدی، مهدی، حکمت و حکومت، لندن: شادی، ۱۹۹۵م.
۱۵. حسینی ژرفا، سیدابوالقاسم، بربال قلم، قم: ظهر، چاپ پنجم، ۱۳۸۳ش.
۱۶. حسینی شیرازی، سید محمد، تبیین القرآن، بیروت: دارالعلوم، ۲۰۰۲م.
۱۷. خاکی‌قراملکی، محمدرضا، خاستگاه و جایگاه سکولاریسم در غرب و ایران، معرفت، ۱۳۸۳ش.
۱۸. خراسانی، علی، نقد و بررسی اثرپذیری قرآن از تورات و انجیل در دایرةالمعارف قرآن، مطالعات علوم قرآن، ش ۱، ۱۳۹۸.
۱۹. خمینی، سید روح‌الله، صحیفه امام، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی ره، ۱۳۸۹ش.

۲۰. خمینی، سید روح الله، کتاب البیع، قم: مطبعة مهر، بی تا.
۲۱. دهخدا، علی اکبر، لغت نامه دهخدا، تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۷۷ق.
۲۲. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، مفردات الفاظ القرآن، بیروت: دار الشامیه، ۱۹۹۲م.
۲۳. رضوان، عمر بن ابراهیم، آراء المستشرقین حول القرآن الکریم و تفسیره، ریاض: دارالطیبه للنشر و التوزیع، ۱۴۱۳ق.
۲۴. غفاری، عصمت؛ نجبر مقصود و علی شیرخانی، «بررسی اندیشه سیاسی خرقانی»، سپهر سیاست، سال چهارم، شماره یازدهم، ۱۳۹۶ش.
۲۵. زیبایی نژاد، محمدرضا، مسیحیت شناسی مقایسه ای، تهران: سروش، ۱۳۸۴ش.
۲۶. سالم الحاج، ساسی، نقد الخطاب الاستشراقی، بنغازی: دارالمدار الاسلامی، ۲۰۰۲م.
۲۷. سبزواری نجفی، محمدبن حبیب الله، ارشاد الاذهان الی تفسیر القرآن، بیروت: دارالتعارف للمطبوعات، ۱۴۱۹ق.
۲۸. سلطانی رنانی، مهدی، «بررسی دیدگاه مستشرقان در مورد مصادر وحی قرآنی»، قرآن پژوهی خاورشناسان (قرآن و مستشرقان)، دوره ۳، شماره ۴، قم: مرکز بین المللی ترجمه و نشر المصطفی، ۱۳۸۷.
۲۹. سلطانی، سیدمحمد، بررسی تطبیقی رویکردهای خاورشناسان و سلفیه در مسئله جانشینی پیامبر اکرم ﷺ، پایان نامه سطح سه حوزوی، مرکز تخصصی ائمه اطهار (عج)، قم: ۱۳۹۶.
۳۰. سمای洛夫تش، احمد، فلسفه الاستشراق، مصر: طبعه دارالمعارف، بی تا.
۳۱. سیدیو، ل. آ. تاریخ العرب العام، ترجمه عادل زعیتر، قاهره، ۱۹۶۹م.
۳۲. شاکر، محمدکاظم؛ فیاض، محمدسعید، «سیر تحول دیدگاه های خاورشناسان در مورد مصادر قرآن»، پژوهش های قرآن و حدیث، ش ۱، ۱۳۸۹.
۳۳. شیمل، آنه ماری، محمد رسول خدا، ترجمه حسن لاهوتی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۳ش.
۳۴. طباطبایی، سیدمحمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، قم: دفتر انتشارات اسلامی، چاپ پنجم، ۱۴۱۷ق.
۳۵. طباطبایی، سیدمحمدحسین، شیعه در اسلام، قم: بوستان کتاب، چاپ پنجم، ۱۳۸۸ش.
۳۶. طبرسی، فضل بن حسن (امین الاسلام)، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، ۱۴۱۴ق.



۳۷. طریحی، فخرالدین بن محمد، مجمع البحرین، تهران: مرتضوی، چاپ سوم، ۱۳۷۵ش.
۳۸. عبدالرزاق، علی، الاسلام و اصول الحکم، بیروت: مکتبه الحیاه، ۱۹۷۸م.
۳۹. علیزاده موسوی، سیدحامد، رابطه قرآن و کتاب مقدس، بررسی دیدگاه آنجلیکا نیورت، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی وابسته به دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۳۹۹ش.
۴۰. عمید، حسن، فرهنگ فارسی عمید، تهران: انتشارات اشجع، ۱۳۵۸ش.
۴۱. فراهیدی، خلیل بن احمد، کتاب العین، قم: هجرت، ۱۴۰۹ق.
۴۲. فرزند وحی، «جاودانگی قرآن از منظر مستشرقان»، قرآن پژوهی خاورشناسان (قرآن و مستشرقان)، شماره ۲۴، ۱۳۹۷.
۴۳. فیض کاشانی، محمد محسن بن شاه مرتضی، الاصفی فی تفسیر القرآن، قم: مرکز النشر التابع لمکتب الاعلامی الاسلامی، ۱۴۱۸ق.
۴۴. قاضی زاده، «مبانی حکومت اسلامی از منظر قرآن»، تحقیقات اسلامی، سال چهاردهم، شماره ۱، ۱۳۸۱.
۴۵. قرشی بنابی، علی اکبر، قاموس قرآن، تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۸۶ش.
۴۶. کاشانی، ملافتح الله، تفسیر منهج الصادقین فی الزام المخالفین، تهران: کتاب فروشی محمدحسن علمی، ۱۳۳۶ش.
۴۷. کرون، پاتریشیا، تاریخ اندیشه سیاسی در اسلام، ترجمه مسعود جعفری، تهران: سخن، ۱۳۸۹ش.
۴۸. کلاویخو، روی گونزالس، سفرنامه کلاویخو، مترجم: مسعود رجب نیا، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۳۷ش.
۴۹. گرونیام، گوستاو ای فن، وحدت و تنوع در تمدن اسلامی، مترجم: عباس آریان پور، تبریز: کتاب فروشی معرفت، ۱۳۴۲ش.
۵۰. مجتهدشبهستری، محمد، هرمنوتیک کتاب و سنت، تهران: طرح نو، ۱۳۷۵ش.
۵۱. مصباح یزدی، محمدتقی، آموزش عقاید، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی، چاپ شصت و چهارم، ۱۳۹۲ش.
۵۲. معین، محمد، فرهنگ فارسی معین، تهران: امیر کبیر، چاپ بیست و پنجم، ۱۳۸۸ش.
۵۳. مقاتل بن سلیمان، تفسیر مقاتل بن سلیمان، تحقیق احمد فرید، بیروت: دارالکتب العلمیه، ۲۰۰۳م.

۵۴. مک اولیف، هالینگبری، ویلیام، روزنامه سفر هیئت سرجان ملکم به دربار ایران در سال‌های (۱۷۹۹ و ۱۸۰۰ و ۱۸۰۱)، مترجم: امیرهوشنگ، بی‌تا.
۵۵. منتظری، حسینعلی، دراسات فی ولایه الفقیه، قم: نشر تفکر، چاپ دوم، ۱۴۱۵ق.
۵۶. میرشکار مبارکه، فرامرز، حدیث دیگران، بی‌جا، بی‌تا، بی‌نا، بی‌تا.
۵۷. نفیسی، شادی، تاریخ استشراق و سیر تحول مطالعات قرآنی در غرب، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۹۸ش.
۵۸. الواعی، توفیق، الدوله الاسلامیه بین التراث و المعاصره، بیروت: دار ابن حزم، ۱۹۹۶م.
۵۹. هاشم‌پوریزدان‌پرست، محمد، «مقایسه انسان‌شناسی در قرون وسطی»، پژوهش‌نامه متین، سال چهاردهم، شماره ۵۵، ۱۳۹۱.
۶۰. هالم، هاینس، تشیع، ترجمه محمد تقی اکبری، چاپ دوم، نشر ادیان، قم، ۱۳۸۹ش.
- منابع لاتین

61. Afsaruddin, Asma. The first Muslims: History and memory. Simon and Schuster, 2013.
62. Braithwaite, An empirical view of the nature of religious belief, London: Cambridge University, 1955.
63. Mir Hosseini, Ziba and Tapper, Richard, Islam and Democracy in Iran, London: I.B.Tauris & Co Ltd, 2006.
64. Schneier, Edward, Muslim democracy, politic, religion, and society in Indonesia, turkey and the Islamic world, New York: Rutledge, 2016



Resources

- Quran Karim (The Noble Quran)*, Tarjome: Mohammad Ali Rezaei Esfahani va Jami'i az Asatid Jami'at al-Mustafa (Translation: Mohammad Ali Rezaei Esfahani and a Group of Professors from Al-Mustafa Univeristy), Qom: al-Mustafa, 2nd Edition, 1388 SH (2009 CE).
1. Abd al-Razzaq, Ali, *Al-Islam wa Usul al-Hukm (Islam and the Principles of Governance)*, Beirut: Maktabeh al-Hayay, 1978 CE.
 2. Afsaruddin, Asma. *The First Muslims: History and memory*. Simon and Schuster, 2013.
 3. Al-Bala'id, Al-Sadiq, *Al-Quran wa al-Tashri' (The Quran and Legislation)*, Tunisia: Markaz al-Nashr al-Jami'i, 1999 CE (1368 SH).
 4. Al-Barak, Mohammad, *Nizam al-Islam al-Hakam wa al-Dawla (The System of Islam: Governance and State)*, Cairo: n.p., 1974 CE (1353 SH).
 5. Alizadeh Mousavi, Seyyed Hamed, *Rabeteḥ Quran va Ketab-e Moqaddas, Barrasi Didgah-e Anjelika Neuwirth (The Relationship Between the Quran and the Holy Book, A Study of Angelika Neuwirth's Views)*, Qom: Pajouheshgah Olum va Farhang-e Islami Vabasteh be Daftar Tablighat-e Eslami Howzeh Elmiyeh Qom (Islamic Sciences and Culture Studies Center Affiliated with Qom Seminary Islamic Preaching Center, 1399 SH (2020 CE).
 6. Al-Wa'ei, Tawfiq, *Al-Dowleh al-Islamiyeh Bayn al-Torath wa al-Mo'aserah (The Islamic State Between Tradition and Modernity)*, Beirut: Dar Ibn Hazm, 1996 CE.
 7. Amid, Hassan, *Farhang-e Farsi Amid (Amid's Persian Dictionary)*, Tehran: Entesharat Ashja', 1358 SH (1979 CE).
 8. Anvari, Hassan, *Farhang-e Bozorg-e Sokhan (The Great Dictionary of Sokhan)*, Tehran: Sokhan, 1381 SH (2002 CE).
 9. Asad Alizadeh Mishkini, Akbar, *Imam Ali (AS) az Negah Andishmandan Gheir-e-Shia (Imam Ali (AS) from the Perspective of Non-Shia Thinkers)*, Imam Sadeq (AS) Educational and Research Center, 1381 SH (2002 CE).
 10. Ashuri, Dariush, *Daneshnameh Siyasi (Political Encyclopedia)*, Tehran: Morvarid, 1383 SH (2004 CE).

11. Braithwaite, *An Empirical View of the Nature of Religious Belief*, London: Cambridge University, 1955.
12. Clavijo, Ruy González de, *Safarnameh Clavijo (The Travels of Clavijo)*, Translator: Masoud Rajabnia, Tehran: Bongah Tarjomeh va Nashr Ketab, 1337 SH (1958 CE).
13. Crone, Patricia, *Tarikh-e Andisheh-ye Siyasi dar Islam (A History of Islamic Political Thought)*, Translator: Masoud Jafari, Tehran: Sokhan, 1389 SH (2010 CE).
14. Dehkhoda, Ali Akbar, *Loghatnameh Dehkhoda (Dehkhoda Dictionary)*, Tehran: University of Tehran, 1377 AH (1958 CE).
15. Eskandarloo, Mohammad Javad, *Mustashreqan va Tarikh-gozari Quran (Orientalists and the Chronoogy of the Quran)*, Qom: Al-Mahdi Research Center for Quran Karim, 1386 SH (2007 CE).
16. Farahidi, Khalil bin Ahmad, *Ketab al-'Ayn (The Book of al-'Ayn)*, Qom: Hijrat, 1409 AH (1989 CE).
17. Farzand-e Vahy, "Javdanegi-e Quran az Manzar-e Mostashreqan" (*Eternity of the Quran from the Perspective of Orientalists*), Quran-Pajouhi Khavare-Shenasa (Orientalists' Quranic Studies), Issue 24, 1397 SH (2018 CE).
18. Fayz Kashani, Mohammad Mohsen bin Shah Morteza, *Al-Asfa fi Tafsir al-Quran (The Pure in the Interpretation of the Quran)*, Qom: Markaz al-Nashr Affiliated with Maktab al-I'lami al-Islami, 1418 AH (1997 CE).
19. Ghaffari, Esmat; Ranjbar, Maqsood; Ali Shirkhani, "Barrasi Andisheh Siyasi Kharaqani" (*Study of Kharaqani's Political Thought*), Sepehr-e Siasat Journal, Year 4, Issue 11, 1396 SH (2017 CE).
20. Grunebaum, Gustave E. von, *Vahdat va Tanavo dar Tamaddon-e Eslami (Unity and Diversity in Islamic Civilization)*, Translator: Abbas Aryanpur, Tabriz: Ketab Froshi Ma'refat, 1342 SH (1963 CE).
21. Haeri Yazdi, Mehdi, *Hekmat va Hokumat (Wisdom/Philosophy and Government)*, London: Shadi, 1995 CE.
22. Halm, Heinz, *Tashayo' (Shiism)*, Translator: Mohammad Taqi Akbari, 2nd Edition, Qom: Nashr Adyan, 1389 SH (2010 CE).



23. Hashem Pour Yazdan Parast, Mohammad, “*Moqayeseh-ye Ensanshenasi dar Qoroun-e Vosta*” (*Comparison of Anthropology in the Middle Ages*), *Matin Research Journal*, Year 14, Issue 55, 1391 SH (2012 CE).
24. Hosseini Shirazi, Seyyed Mohammad, *Tabyin al-Quran (Explanation of the Quran)*, Beirut: Dar al-Uloom, 2002 CE (1381 SH).
25. Hosseini Zerfa, Seyyed Abolqasem, *Bar Bal-e Qalam (On the Wings of the Pen)*, Qom: Zohr, 5th Edition, 1383 SH (2004 CE).
26. Ibn Babwayh, Mohammad bin Ali (Sheikh Saduq), *Uyun Akhbar al-Reza (AS) (The Source of Traditions on Imam Ridha' (a.s.))*, Tehran: Jahan, 1378 AH (1958 CE).
27. Javadi-Amoli, Abdullah, *Shari'at dar Ayeneh Ma'rifat (Sharia in the Mirror of Knowledge)*, Qom: Raja Cultural Publication Center, 1372 SH (1993 CE).
28. Jordac, George, *Imam Ali (AS) Seda-ye Edalat-e Ensani (Imam Ali (AS) The Voice of Human Justice)*, Translator: Mohammad Ali Soltani, Tehran: Panjereh, 1389 SH (2010 CE).
29. Kashani, Mulla Fathollah, *Tafsir-e Manhaj al-Sadeqin fi Elzam al-Mukhalefin (Interpretation of the Path of the Truthful in Obligating the Opponents)*, Tehran: Ketab Froshi Mohammad Hasan Elmi, 1336 SH (1957 CE).
30. Khaki Qaramaleki, Mohammad Reza, *Khastgah va Jaygah-e Secularism dar Gharb va Iran (The Origin and Position of Secularism in the West and Iran)*, Ma'rifat, 1383 SH (2004 CE).
31. Khomeini, Ruhollah, *Sahifeh Noor (The Book of Light)*, Tehran: The Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini, n.d.
32. Khomeini, Seyyed Ruhollah, *Ketab al-Bay' (The Book of Sale)*, Qom: Mehr Presss, n.d.
33. Khomeini, Seyyed Ruhollah, *Sahifeh Imam (The Book of Imam)*, Tehran: The Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini, 1389 SH (2010 CE).
34. Khorasani, Ali, *Naqd va Barresi Athar-Paziri Quran az Taurat va Enjil dar Da'irat al-Ma'arif Quran (A Critical Review of the Influence of the Quran from the Torah and Gospel in the Encyclopedia of the Quran)*, *Quranic Sciences Studies Journal*, Issue 1, 1398 SH (2019 CE).

35. Maccolliffe, Halingbury, William, *Ruznameh Safar-e Hay'at Sir John Malcolm be Darbar-e Iran dar Salha-ye (1799 va 1800 va 1801) (Diary of the Journey of Sir John Malcolm's Delegation to the Darbar of Iran in the Years 1799, 1800, and 1801)*, Translator: Amir Houshang, n.d.
36. McAuliffe, Jane Dammen, *Da'irat al-Ma'arif Quran (Encyclopedia of the Quran)*, Tehran: Hekmat, 1392 SH (2013 CE).
37. Mesbah Yazdi, Mohammad Taqi, *Amouzesh-e Aqaed (Theological Instructions)*, Tehran: Sazman Tablighat Eslami, 64th Edition, 1392 SH (2013 CE).
38. Mir Hosseini, Ziba and Tapper, Richard, *Islam and Democracy in Iran*, London: I.B.Tauris & Co Ltd, 2006.
39. Mirshakar Mobarakeh, Faramarz, *Hadith-e Digarān (Others' Narrations)*, N.p., n.p., n.d.
40. Moein, Mohammad, *Farhang-e Farsi-e Moein (Moein's Persian Dictionary)*, Tehran: Amir Kabir, 25th Edition, 1388 SH (2009 CE).
41. Mojtahed Shabestari, Mohammad, *Hermeneutic-e Ketab va Sonat (Hermeneutics of the Book and Tradition)*, Tehran: Tarh-e Naw, 1375 SH (1996 CE).
42. Montazeri, Hossein Ali, *Dorasat fi Velayat al-Faqih (Studies in the Guardianship of the Jurist)*, Qom: Nashr Tafakkor, 2nd Edition, 1415 AH (1994 CE).
43. Moqatel bin Soleiman, *Tafsir-e Moqatel bin Soleiman (Interpretation of Moqatel bin Soleiman)*, Researched by Ahmad Farid, Beirut: Dar al-Kutub al-Elmiyyah, 2003 CE.
44. Nafisi, Shadi, *Tarikh-e Esteshraq va Sir-e Tahavvol-e Motale'at-e Qurani dar Gharb (History of Orientalism and the Evolution of Quranic Studies in the West)*, Qom: Pajouheshgah Howzeh va Daneshgah (Research Institute of Hawzeh and University), 1398 SH (2019 CE).
45. Qazi Zadeh, "Mabani-e Hokoomat-e Islami az Manzar-e Quran" (*Foundations of Islamic Governance from the Perspective of the Quran*), Tahqiqat Islami Journal, Year 14, Issue 1, 1381 SH (2002 CE).
46. Qorashi Bonabi, Ali Akbar, *Qamous al-Quran (Dictionary of the Quran)*, Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyyah, 1386 SH (2007 CE).



47. Raghīb Esfahani, Hossein bin Mohammad, *Mofradat Alfaz al-Quran (Vocabulary of Quranic Terms)*, Beirut: Dar al-Shamiyeh, 1992 CE.
48. Ridhwan, Omar bin Ibrahim, *Ara' al-Mustashreqin Hawla al-Quran al-Karim wa Tafsiroh (Orientalists' Opinions on the Noble Quran and its Interpretation)*, Riyadh: Dar al-Tayyibah Lilnashr wa al-Tawzi', 1413 AH (1992 CE).
49. Sabzevari Najafi, Mohammad bin Habibollah, *Ershad al-Adhan Ela Tafsih al-Quran (Guidance to the Interpretation of the Quran)*, Beirut: Dar al-Ta'arof Lilmatbouat, 1419 AH (1998 CE).
50. Salem al-Haj, Sasi, *Naqd al-Khitab al-Istishraqi (Critique of Orientalist Discourse)*, Benghazi: Dar al-Madar al-Islami, 2002 CE.
51. Schimmel, Annemarie, *Mohammad Rasoul-e Khoda (Muhammad; the Prophet of God)*, Translator: Hassan Lahouti, Tehran: Entesharat Elmi va Farhangi, 1383 SH (2004 CE).
52. Schneier, Edward, *Muslim Democracy, Politic, Religion, and Society in Indonesia, Turkey and the Islamic World*, New York: Rutledge, 2016.
53. Shaker, Mohammad Kazem; Fayaz, Mohammad Saeed, "Sir-e Tahavvol Didgah-haye Khavare-shenasa dar Mored-e Masader-e Quran" (*The Evolution of Orientalists' Views on the Sources of the Quran*), Pajouhesh-haye Quran va Hadith (Quran and Hadith Research Journal), Issue 1, 1389 SH (2010 CE).
54. Sidiyu, L.A., *Tarikh al-Arab al-Aam (General History of the Arabs)*, Translator: Adel Za'iter, Cairo: 1969 CE.
55. Smailovich, Ahmad, *Falsafeh al-Istishraq (Philosophy of Orientalism)*, Egypt: Dar al-Ma'arif Press, n.d.
56. Soltani Renani, Mehdi, "Barrasi Didgah-e Mustashreqan dar Mored-e Masader-e Vahy-e Quran" (*Study of Orientalists' Views on the Sources of Quranic Revelation*), Quran-Pajouhi Khavare-shenasa (Quran and Orientalists), Vol. 3, Issue 4, Qom: Markaz-e Beynolmelali-e Tarjomeh va Nashr-e al-Mostafa (Al-Mustafa International Center for Translation and Publication), 1387 SH (2008 CE).
57. Soltani, Seyyed Mohammad, *Barrasi Tatbiqi Ruykardha-ye Khavare-shenasa va Salafiyeh dar Masaleh Janeshini Payambar Akram (SAW) (Comparative Study of Orientalists' and Salafists' Approaches to the*

- Issue of the Prophet's Succession*), Level 3 Hawzah Thesis, Markaz-e Takhasosi-e Aemeh Athar (AS), Qom: 1396 SH (2017 CE).
58. Tabarsi, Fazl bin Hasan (Amin al-Islam), *Majma' al-Bayan fi Tafsir al-Quran (The Collection of Elucidations in the Interpretation of the Quran)*, Beirut: Mo'asseseh al-A'lami Lilmatbouat, 1414 AH (1993 CE).
 59. Tabataba'i, Seyyed Mohammad Hossein, *Al-Mizan fi Tafsir al-Quran (Al-Mizan in the Interpretation of the Quran)*, Qom: Daftar Entesharat Islami, 5th Edition, 1417 AH (1996 CE).
 60. Tabataba'i, Seyyed Mohammad Hossein, *Shia dar Islam (Shiism in Islam)*, Qom: Bustan-e Kitab, 5th Edition, 1388 SH (2009 CE).
 61. Tawfiqi, Hossein, *Ashna'i ba Adyan-e Bozorg (Introduction to Major Religions)*, Tehran: SAMT, 1384 SH (2005 CE).
 62. Turayhi, Fakhr al-Din bin Mohammad, *Majma' al-Bahrain (The Confluence of the Two Seas)*, Tehran: Mortezaei, 3rd Edition, 1375 SH (1996 CE).
 63. Ziba'i Nejad, Mohammad Reza, *Masi'hiyat-Shenasi Moqarenei (Comparative Study of Christianity)*, Tehran: Soroush, 1384 SH (2005 CE)