

پرتویی نو بر اندیشه سیاسی اسلام

نقد کتاب تاریخ اندیشه سیاسی در اسلام

عباس خلجی*

چکیده

این مقاله با رویکردی انتقادی درباره کتاب تاریخ اندیشه سیاسی در اسلام نوشته شده است؛ اثری که مرجع محققان و دانشجویان رشته‌های تاریخ و علوم سیاسی است. نگارنده مقاله ابعاد شکلی، روشی، نظری، و محتوای علمی کتاب را معرفی و آن‌ها را در بوتۀ نقد نهاده است تا میزان شایستگی تخصصی آن را برای مطالعه و تدریس درس اندیشه سیاسی در اسلام و ایران مشخص و عیار آن را برای مخاطبان دانشگاهی روشن کند. این کتاب دارای برخی ویژگی‌های مثبت است؛ اما در ابعاد گوناگون شکلی، روشی، نظری، و علمی کاستی‌هایی دارد که توصیه می‌شود در چاپ‌های بعدی برطرف شود و متنی پیراسته و شایسته در اختیار مخاطبان، دانشجویان، و محققان قرار گیرد.

کلیدواژه‌ها: پاتریشیا کرون، سیاست، حکومت، اندیشه سیاسی، اندیشه سیاسی اسلام.

۱. مقدمه

سیاست در تاریخ اجتماعی بشر از جایگاه والایی برخوردار بوده و نقش و اهمیت آن همواره فزونی یافته است. دانش سیاسی نیز جایگاهی فراتر پیدا کرده است. در سخنی منسوب به ارسطو «علم سیاست را ارباب علوم نامیده‌اند» (عالم ۱۳۷۳: ۱۷). این سخن امروزه گراف تلقی می‌شود؛ ولی چندان دور از حقیقت نیست. چون وظیفه علم سیاست شناخت سیاست است و سیاست با همه جنبه‌های زندگی اجتماعی بشر پیوند دارد؛ بنابراین، علم سیاست با همه علوم بشری ارتباط می‌یابد؛ علمی که هر یک وظیفه شناخت

* استادیار دانشگاه جامع امام حسین (ع)، abbas.khalaji@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۰۲/۲۸، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۰۴/۱۲

یک جنبه از زندگی مادی و معنوی بشر را برعهده دارند. علم سیاست مانند سایر علوم بشری تحولات بسیاری را تجربه کرده و گرایش‌های تخصصی متعددی یافته است. این گرایش‌های تخصصی بخش خاصی از زندگی سیاسی بشر را مطالعه و تبیین می‌کنند. در این میان، فلسفه سیاسی از پیشینه تاریخی درازی برخوردار است. نخستین بار فلاسفه سیاسی چون سقراط، افلاطون، و ارسطو فلسفه سیاسی را به‌مثابه یک دیسپلین علمی دقیق به جامعه بشری عرضه کردند تا به تبیین ماهیت قدرت و سیاست پردازد.

پرسش درباره ماهیت سیاست و سیاست‌ورزی و چیستی، چرایی، و چگونگی حکمرانی گوهر اصلی فلسفه سیاسی است. این گرایش نظری با عنوان اندیشه سیاسی به بخش بنیادی گرایش‌های نظری دانش سیاسی تبدیل شده و با مساعی اندیشمندان آثار و ادبیات سیاسی مهمی را تولید کرده است (حسینی بهشتی ۱۳۸۳؛ شریعت ۱۳۸۶؛ منسبریج و دیگران ۱۳۸۷؛ آلن ۱۳۸۸؛ گلدمن ۱۳۸۸؛ آرنه ۱۳۸۸؛ تاجیک نشاطیه ۱۳۹۰؛ طباطبایی ۱۳۹۰؛ برسفورد ۱۳۹۲؛ پولادی ۱۳۹۱ و ۱۳۹۲؛ بشیریه ۱۳۹۱ و ۱۳۹۲؛ باریه ۱۳۹۲؛ وینسنت ۱۳۹۲؛ فولادوند ۱۳۹۲؛ قادری ۱۳۸۹ و ۱۳۹۲؛ مک کالوم ۱۳۹۳؛ و...). این آثار به‌منزله گنجینه نظری، فکری، و فرهنگی دگرگونی مبانی فلسفی و سیر تحولات تاریخی این میراث تاریخی را ثبت و ضبط و گوهر اندیشه سیاسی در حوزه سیاست، حکومت، نهادهای سیاسی، و ویژگی‌های فرمانروایی سیاسی را معرفی می‌کنند. بدین‌سان، آثار تاریخ اندیشه سیاسی باعث آگاهی از شیوه‌های اندیشه‌ورزی و سبک‌های زندگی سیاسی پیشینیان می‌شوند.

متأسفانه آثار بومی و متون فارسی اندکی در این حوزه نظری تولید شده است و بیش‌تر کتاب‌های فارسی درباره اندیشه سیاسی غرب با گرت‌برداری از آثار لاتین به‌نگارش درآمده و بدون هرگونه نوآوری و ابتکاری چاپ و منتشر شده‌اند (طاهری و مقصدلو ۱۳۸۸؛ صلاحی ۱۳۹۰؛ طاهری ۱۳۹۱؛ سالاری ۱۳۹۰؛ سالاری و دیگران ۱۳۹۲؛ و...). البته این ضعف بایستی جبران شود.

۲. درآمد نظری

تاریخ اندیشه سیاسی در اسلام جایگاه ویژه‌ای در حوزه اندیشه سیاسی در جوامع شرقی و کشورهای اسلامی دارد؛ زیرا بخش مهمی از تاریخ سیاسی و اجتماعی بشر در گستره اندیشه سیاسی اسلام رقم خورده و در این بستر تاریخی، عصری زرین، فرهنگی ماندگار، و تمدنی پربار آفریده است؛ بنابراین، مطالعه مبادی و مبانی و فهم اصول فلسفی و شناخت

سیر دگرگونی تاریخی این اندیشه برای پژوهش‌گران تاریخ اندیشه و اندیشمندان سیاسی از ارزش و اهمیت والایی برخوردار است.

محققان غربی چندین سده است که تاریخ اندیشه سیاسی در اسلام را در چهارچوب پارادایم شرق‌شناسی و گفتمان غیریت‌سازی مورد توجه قرار داده و با پژوهش‌های گسترده خود آثار بسیاری در مراکز علمی و پژوهشی غرب تولید و منتشر کرده‌اند. برخی از این آثار به‌اهتمام مترجمان ایرانی به فارسی برگردانده شده است (هضیبی ۱۳۸۳؛ محمصانی ۱۳۸۶؛ روزنتال ۱۳۸۷؛ حسن ۱۳۸۹؛ جانز و لاهود ۱۳۹۰؛ تیجانی ۱۳۹۲؛ و ...).

نگارش آثار فلسفی و فلسفه سیاسی در تاریخ اسلام و ایران ریشه‌های استواری دارد. نخستین بار فارابی با الهام از آثار فلسفی و سیاسی افلاطون و ارسطو طرحی بدیع از فلسفه سیاسی اسلام و اندیشه سیاسی مسلمانان ترسیم کرد که توسط اخلاف وی پی‌گیری نشد و با زوال اندیشه‌های سیاسی در اسلام و انحطاط ایران، نگرش فلسفی به زندگی سیاسی و اجتماعی و تلاش فلسفی برای تولید اندیشه سیاسی در ایران به‌بوتۀ فراموشی سپرده شد (طباطبایی ۱۳۸۲ و ۱۳۸۴ ب). پس از مواجهۀ ایرانیان با غرب و رویارویی سیاسی و نظامی ایران با کشورهای غربی وجه تکنیکی و دانش تجربی غربیان جذابیت بیش‌تری برای ایرانیان یافت و در اولویت برنامه و کار دولت‌مردان و سیاست‌پیشگان ایران قرار گرفت (بهنام ۱۳۸۳). با حاکمیت استبداد مدرن در دوران پهلوی دیگر مجالی برای طرح اندیشه سیاسی و توجه به آثار بنیادین اندیشه سیاسی در غرب پیدا نشد.

پیروزی انقلاب اسلامی، ازسویی، شور اندیشه‌ورزی بومی درباره سیاست و حکومت را برانگیخت و ازسوی دیگر، بهره‌مندی از آثار و تجربیات ملت‌های جهان را ضروری ساخت. پس نسل جدیدی از دانش‌پژوهان سیاسی و فلسفه سیاسی پدیدار شد که هم اندیشه سیاسی بومی را جدی تلقی می‌کردند و هم در پی ترجمه و بهره‌گیری از آثار بیگانه بودند. به‌همین دلیل، بخش عمده‌ای از ادبیات سیاسی و اندیشه سیاسی در غرب در همین دوره به زبان فارسی برگردانده شد. این رویکرد علمی - انقلابی با شور و هیجان انقلابی همراه بود و پی‌آمدی منفی در ترجمه آثار غربی داشت. اما در نگاهی منصفانه نمی‌توان نقش این جنبش علمی و فرهنگی را در اعتلای دانش سیاسی در ایران نادیده گرفت. البته توجه اندکی به اندیشه سیاسی در اسلام و سیر تحول و تطور تاریخی آن صورت گرفت؛ یعنی هم آثار بومی قابل توجهی به نگارش درنیامد و هم آثار ناچیزی به فارسی برگردانده شد. تنها اثر بومی قابل تأمل کتاب ماندگار مرحوم حمید عنایت است که نسخه اصلی آن انگلیسی چاپ و منتشر شده بود و به همت بهاء‌الدین خرمشاهی به فارسی برگردانده شد (عنایت ۱۳۶۲).

بنابراین، بخش عمده آثار فارسی که در حوزه اندیشه سیاسی اسلام و ایران در دسترس قرار دارد تحت تأثیر گفتمان شرق‌شناسانه و رویکردهای نظری و روش‌شناسی پوزیتیویستی به‌نگارش درآمده و الگوی نظری و چهارچوب تحلیلی اروین روزنتال در کتاب *اندیشه سیاسی اسلام در سده‌های میانه* به‌مثابه الگوی آرمانی برای نگارش آثار فارسی به‌کار رفته است (روزنتال ۱۳۸۷). باوجوداین، توسعه کمی و کیفی و گستره تأثیرگذاری آثار فارسی در حوزه اندیشه سیاسی اسلام و ایران را نمی‌توان نادیده گرفت (میراحمدی ۱۳۸۱؛ نجفی ۱۳۸۱؛ ستوده ۱۳۸۲؛ خراسانی ۱۳۸۳؛ عمید زنجانی ۱۳۸۴ و ۱۳۹۰؛ حقیقی ۱۳۸۵؛ روزبه ۱۳۸۵؛ عنایت ۱۳۶۲ و ۱۳۸۵؛ موسوی ۱۳۹۱؛ شریعتمدار ۱۳۸۷؛ فیرحی ۱۳۸۷ و ۱۳۹۲؛ علیخانی ۱۳۸۶ و ۱۳۸۸؛ حلبی ۱۳۸۸؛ شمس‌الدینی ۱۳۸۹؛ حقیقت ۱۳۸۹؛ روحانی ۱۳۸۹؛ فتحعلی ۱۳۹۰؛ رضایی‌راد ۱۳۹۰؛ میرموسوی ۱۳۹۲؛ و ...)

پس از پیروزی انقلاب اسلامی رویکرد مترجمان نسبت به برگردان آثار غربی در حوزه اندیشه سیاسی اسلام رشد کرد و آثار بسیاری چاپ و منتشر شد. نگارنده برخی از این آثار را در قالب مقالات مروری معرفی کرده (خلجی ۱۳۸۶ الف) و برخی دیگر را در قالب مقالات انتقادی به‌محک آزمون نقد و بررسی علمی نهاده است (خلجی ۱۳۸۹). اینک یکی دیگر از آثار دانشگاهی که رویکردی نقادانه نسبت به تاریخ اندیشه سیاسی در اسلام دارد (همان) معرفی و در معرض نقد و ارزیابی قرار می‌گیرد تا عیار علمی آن روشن شود.

۳. گفتار اول: معرفی کتاب

پس از شناسنامه، فهرست مطالب کتاب آمده است. علاوه بر پیش‌گفتار مترجم (فارسی)، پیش‌گفتار مؤلف برای ترجمه فارسی و مقدمه در چهار بخش جداگانه سامان یافته است. فصل نخست، در قالب بخش نخست با عنوان «سراغاز» عرضه گردیده است. بخش دوم یا «افول سنت قبیله‌ای» هشت فصل را دربر می‌گیرد که فصل‌های چهارم تا یازدهم می‌باشند. فصل‌های دوازدهم تا شانزدهم، یعنی پنج فصل، در چهارچوب بخش سوم با عنوان «سازگاری با جهانی از هم‌گسیخته» صورت‌بندی شده‌اند. واپسین بخش کتاب بخش چهارم است که حکومت و جامعه نام دارد و شش فصل پایانی را شامل می‌شود. از عنوان این بخش پیداست که رویکرد تحلیلی و تبیینی اثر در فصل‌های هفدهم تا بیست‌ودوم کتاب نهفته است. بخش بیست نیز شامل نمودارهای یازده‌گانه‌ای است که به تبارشناسی امت اسلامی از چشم‌اندازهای گوناگون (اموی و شیعی) و خاندان‌های هاشمی، علوی، عباسی،

و فرقه‌های گوناگون شیعی و اهل سنت می‌پردازد. در نمودار پایانی کتاب سال‌شمار رویدادهای مهم تاریخ اندیشه سیاسی اسلام را ترسیم می‌کند. این نمودارها چشم‌اندازی روشن و افق تاریخی بلندی در برابر خوانندگان و علاقه‌مندان می‌گشایند و در تفهیم مطالب نقشی روشن‌گرانه ایفا می‌نمایند. کتاب‌شناسی با گردآوری و معرفی منابع فارسی، عربی، و لاتین (انگلیسی) که مترجم فرنگی نامیده است منبع پژوهشی بسیار غنی و درخور تأملی تدارک دیده است. این فهرست به نگارش کتاب کمک شایانی کرده و برای کاربران، علاقه‌مندان، و پژوهش‌گران حوزه اندیشه سیاسی در اسلام نیز قابل‌استفاده است. نمایه پیوستی بسیار دقیق و غنی تدوین شده است.

پیش‌گفتار مترجم با دسته‌بندی آثار علوم انسانی کتاب را درزمره آثار دسته‌سوم معرفی می‌کند که راهی میانه در پیش گرفته و درعین وفاداری به اصول و مبانی آثار دانشگاهی و تحقیقی خالی از تحلیل و ترکیب نظری و نتیجه‌گیری‌های مقایسه‌ای جذاب نیست؛ زیرا اصولاً برای اهل تفکر و نظر و متخصصان اندیشه سیاسی در اسلام و کارشناسان دانشگاهی نوشته شده است. «این کتاب روایتی است تحلیلی از مسیر تحول اندیشه سیاسی در تمدن اسلامی از آغاز تا حمله مغول» (کرون ۱۳۸۹: ۱۷). وی با اشراف به منابع اصلی و دست‌دوم اثری روش‌مند و دانشگاهی پدید آورده و تحلیل‌های تازه و نتیجه‌گیری‌های بدیع ارائه می‌دهد. او مفاهیم انتزاعی و عقاید ذهنی را در بافت و موقعیت تاریخی خودشان قرار داده و به آن‌ها کیفیتی عینی و انضمامی بخشیده است.

نویسنده انبوهی از داده‌های تاریخی، فلسفی، کلامی، و فقهی را فراهم آورده است؛ اما به دلیل فقدان شناخت دقیق، کامل، و درست از مبانی شریعت اسلام و حقیقت ناب مکتب تشیع در مواردی گوناگونی تحلیل‌های تاریخی و نتیجه‌گیری‌های نظری وی با دیدگاه‌های رایج علمای اسلامی و اندیشه‌های بومی جهان اسلام سازگار نیست و بنابراین، قابل‌نقدورد است.

پیش‌گفتار مؤلف بنا به تقاضای مترجم به‌نگارش درآمده است. نویسنده بر این باور است که کتاب در درجه نخست برای مخاطبان غربی نوشته شده است و اگر برای مخاطبان ایرانی و مسلمان به‌نگارش درمی‌آمد — بی‌آن‌که محتوایش تغییر کند — از برخی جهات ارتباط با آن آسان‌تر می‌شد. «هدف اصلی کتاب این بوده است که درک مفاهیم بنیادین اندیشه سیاسی مرسوم در تمدن اسلامی را برای دانشجویان و علاقه‌مندان این حوزه و محققان حوزه‌های نزدیک به آن آسان گرداند» (همان: ۲۳). مؤلف کتاب مورخ است و دغدغه اصلی وی فهم گذشته است. البته آن‌چنان‌که بوده نه آن‌چنان‌که امروزه می‌نگریم یا

دوست داریم. «تاریخ‌نگار می‌خواهد بفهمد که پدیده‌ها چگونه در طول زمان تحول یافته‌اند» (همان: ۲۴). بنابراین، وی مسائل و پدیده‌های تاریخی در پرتو تجربه‌ی امروزی‌نمی‌بیند و برای فهم تاریخ گذشته در جوامع اسلامی عقاید و دیدگاه‌های امروزی‌ن خود را دخالت نمی‌دهد. زیرا مردم در دوران کهن دیدگاه‌های متفاوتی داشته‌اند؛ درحالی‌که مدرنیته پیش‌فرض‌های امروزی‌ن را به‌کلی تغییر داده است. به‌نظر کرون، برخی واکنش‌های منفی در جهان اسلام نسبت به کتاب وجود دارد که به این نکات توجه نکرده و گفته‌اند: «این کتاب به آموزه‌های حقیقی اسلام، چنان‌که باید، توجه نداشته است» (همان: ۲۵-۲۶). درحالی‌که این واکنش‌ها بیان‌گر دیدگاه گروهی از مسلمانان در دوره‌ای از تاریخ است و نه آموزه‌های حقیقی اسلام. مثلاً علاوه‌بر مسئله‌ی زنان برده‌داری در اسلام نیز مهم است و «به‌لحاظ تاریخی الغای بردگی پدیده‌ای کاملاً مدرن است که در دوران کهن قابل‌تصور نبوده است» (همان: ۲۶). بردگی برای مسلمانان واقعیتی انکارناپذیر هم‌چون فقر و بیماری بود. به‌نظر وی، مترجم متنی پیراسته از متن انگلیسی فراهم ساخته است.

او در مقدمه یادآور می‌شود که اندیشه‌ی سیاسی به موضوع قدرت می‌پردازد و جنبه‌ی تجویزی دارد. کامل‌ترین نمود قدرت در نهاد دولت مشاهده می‌شود و همواره به‌کارگیری زور رایج‌ترین شیوه‌ای بوده که دولت با اتکال به آن استقرار می‌یافته است. مذهب نیز به استقرار دولت کمک می‌کرده و گاه مهم‌ترین منبع پی‌ریزی سامانی فراتر از سطح محلی و خویشاوندی بوده است. «مذهب در جهان اسلام از همان آغاز منشأ و خاستگاه دولت هم بوده است» (همان: ۳۰). همواره قدرت و سیاست با زمینه‌ی تاریخی و اجتماعی خود پیوند دارند. براین‌مبنا، قدرت و سیاست در قلمرو اسلام بر مبنای خاصی استوار است که برای بیگانگان تازگی دارد و قلمرویی ناآشنا و رازآلود تلقی می‌شود. اما تلاش می‌شود که این کتاب برای همگان قابل‌فهم باشد.

نویسنده یادآور می‌شود که به‌نظر مسلمانان اولیه بهترین جامعه بر مبنای دین بنا و اداره می‌شود. عالی‌ترین جلوه‌ی تعالی عبارت از اعتقاد به خدا (توحید) و جهان دیگر (معاد) است. نماینده‌ی خدا به‌عنوان رهبر جامعه حکومت می‌کند. «دین و حیانی پیش‌و‌بیش‌از هرچیز به علایق و روابط جمعی انسان‌ها توجه دارد» (همان: ۶۵۶). دین به‌جز بُعد سیاسی و اجتماعی ابعاد دیگری نیز دارد و خدا با علایق و مسائل جمعی، نظم، و سامان اجتماعی مسلمانان پیوند دارد. اموال عمومی متعلق به خداست و از آن مؤمنان است. حقوق الله تعهداتی است که مسلمانان درقبال خدا و جامعه‌ی اسلامی دارند. این تعهدات به‌وسیله‌ی حکومت تنظیم و اداره می‌شوند. امام یا خلیفه هم نماینده‌ی مردم و هم جانشین تلقی می‌شود.

با توسل به خدا می توان نوعی سپهر عمومی پدید آورد. پیامبر با توسل به خدا نوعی حوزه عمومی را در مدینه شکل داد. در تمدن اسلامی، شخص برگزیده‌ای وجود نداشت که قدرت خداوند به او تفویض شده باشد. در شرایط جدید، علما وظیفه ارشاد و هدایت مردم را بر عهده داشتند و خلیفه ظاهری قدرت را در دست داشت. همین قدرت در نهایت به شاهان و حاکمان محلی رسید. «با این حال، در هر دو تمدن [مسیحی و اسلام] هم شمشیر و هم کتاب هم‌چنان از آن خدا باقی ماند» (همان: ۶۵۸). خلفا حاکمانی زمینی بودند که نقشی دینی ایفا می‌کردند. بدین ترتیب، اگر این کتاب صرفاً به قلمرو اقتدار و حاکمیت شاهان و حاکمان توجه کند، ناقص بوده و باید به همه کسانی توجه کند که بدون اقتدار سیاسی و نظامی پیروان خود را اداره می‌کردند یا خواهان چنین کاری بودند: روحانیون، علمای دینی، مشایخ صوفیه، فلاسفه، اولیا، و قدیسیان که پیش‌تر آن‌ها گرایش سیاسی داشتند. اگر حیات اجتماعی شامل سه حوزه دین، حکومت، و جامعه تلقی شود، تاریخ اسلام با هویتی کامل و یک‌پارچه و درحالی آغاز می‌شود که دین هر سه قلمرو را در اختیار دارد. میان این سه قلمرو نوعی هم‌سانی وجود دارد و عملاً جامعه و حکومت از درون دین نشئت می‌گیرند: مدینه. اما این سه حوزه به تدریج از یک‌دیگر فاصله گرفتند.

۴. گفتار دوم: نقد کتاب

۱.۴ ویژگی‌های تمایزبخش و مثبت کتاب

این کتاب از ویژگی‌های مثبتی برخوردار است و توجه بسیاری از منتقدان را جلب کرده است. زارع نگارش اثری درباره اندیشه سیاسی اسلام را جذاب و ماجراجویانه ارزیابی کرده است. جذابیت آن مدیون هم‌زیستی دیانت و عقلانیت در تمدن اسلامی است. جنبه ماجراجویی آن نیز ناشی از برخورد اهل دین با اهل فلسفه است. مطالعه این کتاب هم تجربه‌ای لذت‌بخش است. نویسنده، به سبب آشنایی با منابع فلسفی، آبخورهای فکری و فضای تمدنی اسلام، سیمای عمومی تاریخ اندیشه سیاسی در اسلام را بسیار دقیق، واقع‌گرایانه، و به‌دوراز هرگونه خیال‌پردازی و قابل‌اعتماد ترسیم کرده است. (زارع ۱۳۹۰ ب). به نظر بستانی، کتاب کرون در مقایسه با کتاب بلک «اثری استادانه و کم‌نظیر است که بی‌شک نقطه عطفی مهم در حوزه پژوهشی اندیشه سیاسی در اسلام میانه به‌شمار می‌آید و می‌تواند برای خواننده ایرانی بسیار مفید باشد» (بستانی ۱۳۹۰).

زارع تسلط شگفت‌انگیز کرون به ابعاد مختلف فکری و جامعه‌شناختی فرق و مذاهب گوناگون اسلامی را یکی از مهم‌ترین جنبه‌های تمایزبخش کتابش از هم‌تایان غربی وی می‌داند؛ به گونه‌ای که او را بر صدر آثار پیشین در حوزه اندیشه سیاسی اسلام، نظیر بلک و روزنتال، می‌نشانند. بستانی با تأکید بر ضعف‌های آثار پیشین، به‌ویژه آثار بلک و مونتگمری، به برجسته‌سازی نقاط قوت این کتاب می‌پردازد. از دیدگاه زارع، تمایز دیگر اثر کرون تلاش در جهت اعراض از تمایلات شرق‌شناسانه است؛ درحالی‌که زارع در ادامه یادداشتش بر رویکرد شرق‌شناسانه کرون تأکید می‌ورزد. به‌نظر نگارنده این مقاله هم کرون در این مسیر موفق نبوده است و دلایل آن در بخش انتقادی گفتار دوم ارائه می‌شود.

یکی از تفاوت‌های کرون با سایر اسلام‌شناسان غربی در تسلط وی بر تاریخ و منابع تاریخی اسلام است. او رویکرد جامعه‌شناسی تاریخی را برگزیده تا تحول اندیشه سیاسی در جهان اسلام را در بستر تاریخ اسلام و تحول جامعه‌شناختی آن تحلیل کند. پس تاریخ اندیشه سیاسی در اسلام و ریشه‌های تاریخی - فرهنگی آن در صدر اسلام را تحت عنوان ریشه‌یابی تاریخی سیاست و حکومت در اسلام از حضرت آدم تاکنون بررسی می‌کند. البته فقط تحولات تاریخی اندیشه سیاسی در اسلام شش قرن پس از ظهور اسلام یعنی هنگامه هجوم مغولان به ایران و سایر قلمرو جهان اسلام را واکاوی می‌کند (کرون ۱۳۸۹: ۶۶۱). بنابراین، تجزیه و تحلیل تاریخ اندیشه سیاسی در اسلام در چهارچوب ره‌یافت تاریخ تحلیلی صورت گرفته و در بستر آن تاریخ اندیشه در پود تاریخ در هم تنیده شده است.

تلاش نویسنده در رعایت بی‌طرفی علمی در بررسی وقایع تاریخی و دگرگونی افکار و اندیشه‌های رایج در دوران تاریخی گوناگون قابل ذکر است. نویسنده در تشریح بی‌طرفانه چگونگی تشکیل فرقه‌های مختلف اسلامی در صدر اسلام تقریباً کامیاب بوده است. ویژگی دیگر رویکرد رادیکال نویسنده در ارائه تصویری عرفی از تاریخ اسلام است. اما استنادات وی به احادیث و روایاتی که چندان مورد تأیید گفتمان رسمی نیست و به مذاق مدافعان و پیروان این گفتمان خوش نخواهد آمد، برای خوانندگان فارسی‌زبان تازگی دارد و آن‌ها را در کم‌تر اثر بومی می‌توان یافت.

به‌طور کلی، محتوای کتاب حاوی این ویژگی اساسی است که خوانندگان را از زاویه دیگری با تاریخ اندیشه سیاسی در اسلام و سیر تحول تاریخی آن آشنا می‌سازد. در این فرایند، افکار و اندیشه‌های رایج را با پرسش‌های بنیادی و داده‌های مشهور و پیشین آن‌ها را با چالش‌های اساسی مواجه می‌سازد. بدین‌سان، اصولاً بینش تاریخی و نگرش فلسفی خوانندگان نسبت به تاریخ اندیشه سیاسی در اسلام را به‌چالش می‌کشد.

وی تقابل کنونی عرفی‌گرایی و بنیادگرایی را در آینه تحولات آینده جهان اسلام پیش‌بینی می‌کند (همان: ۶۶۳-۶۶۵). این پیش‌بینی در حال تعبیر و تفسیر عینی است. وی گاهی تفاسیر بدیعی ارائه داده است که برای خوانندگان و مخاطبان کتاب جالب‌توجه و قابل تأمل است. مثلاً وی با درک جایگاه رفیع فقه و فقهات در شرایط کنونی جوامع اسلامی و نقش فقهای برجسته و علمای بصیر در تداوم و استمرار روح اسلامیت و بازتولید آموزه‌های اسلامی تفسیری جالب‌توجه و تاریخی از حکم اعدام سلمان رشدی به وسیله امام خمینی ارائه کرده است. از این دیدگاه، حکم و رأی مهدورالدم بودن مرتدان و ناسزاگویان به پیامبر و امامان پیشاپیش و به‌طور کلی توسط فقهای مسلمان صادر شده است. بنابراین، مفتیان و مجریان معاصر به میل خود چنین نمی‌کنند.

به‌عبارت‌دیگر، این افراد مردمانی عادی بودند که با اتکا به اقتدار معنوی فقها دست به عمل می‌زدند. این نقشی است که فقهای شیعه و سنی به یک اندازه مؤمنان را به ایفای آن ترغیب می‌کرده‌اند (همان: ۴۹۴).

۵. رویکرد انتقادی و کاستی‌های محتوایی کتاب

به‌رغم جذابیت‌های نظری و ارزش‌های محتوایی کتاب، نگاه انتقادی کاستی‌های آن را برجسته می‌سازد. نخست، تلاش نویسنده در جهت اعراض از تمایلات شرق‌شناسانه، سیطره گفتمان شرق‌شناسی بر رهیافت روشی و رویکرد نظری نویسنده آشکار است و در جای‌جای کتاب بازتاب یافته است. نویسنده می‌کوشد خود را از چنبره این گفتمان دگرساز رها سازد؛ اما رهایی از قیدوبندهای آن ممکن نبوده است. به‌همین دلیل، گفتمان شرق‌شناسی به‌مثابه روح حاکم بر طرح پژوهشی تلقی می‌شود که شیوه نگارش کتاب را — از گزینش روش و صورت‌بندی چهارچوب نظری تا گردآوری داده‌ها و گزینش بخشی از منابع و نادیده‌انگاشتن بخشی دیگر از منابع و تجزیه و تحلیل و تبیین و استنتاج نتایج و نظریه‌پردازی نهایی در ساختار کلان، سامان پژوهش، چهارچوب نظری، مدل مفهومی، روش‌شناسی، و روش تحقیق و شیوه تجزیه و تحلیل و تبیین علمی موضوع و پی‌آمدهای نظری آن در بستر این گفتمان شکل داده و کلیات متن را تحت تأثیر قرار داده است. بدین‌سان، این کتاب همانند همتایان غربی خویش در چنبره گفتمان ایدئولوژیک شرق‌شناسی گرفتار است و اسلام را به‌مثابه یک غیریت تاریخی برای اروپای مسیحی و جهان غرب تلقی و به مخاطبان معرفی می‌کند. به‌همین دلیل، تحولات تاریخی اندیشه سیاسی در اسلام را به‌مثابه بخشی از

پدیده‌های تاریخی دگرسازانه غرب و در آینه تحولات تاریخ اندیشه سیاسی در اروپای مسیحی مشاهده می‌کند و در این چهارچوب به تجزیه و تحلیل و تبیین علل و عوامل جامعه‌شناختی و تاریخی آن می‌پردازد.

نویسنده در پیش‌گفتار کتاب به‌صراحت می‌گوید که این کتاب را برای مخاطبان و علاقه‌مندان غربی به‌نگارش درآورده و اگر می‌خواست آن را برای جوامع اسلامی و مخاطبان مسلمان و به‌ویژه ایرانیان بنویسد، شیوه دیگری برای نگارش انتخاب می‌کرد تا امکان ارتباط مخاطبان ایرانی با آن بیش‌تر و بهتر فراهم شود؛ درحالی‌که نویسنده این نکات را نادیده می‌گیرد که آیا حقایق نظری، واقعیات تاریخی، و عناصر فکری و شیوه بررسی، تجزیه و تحلیل، و تبیین موضوعات گوناگون تاریخی و فلسفی و اندیشه سیاسی برای جوامع مختلف بشری و به‌ویژه برای غربیان و شرقیان و اروپاییان و ایرانیان و مسلمانان تفاوت دارد. همین اشارات آشکار نویسنده رویکرد شرق‌شناسانه اثر را برملا می‌سازد.

وی تاریخ اندیشه سیاسی در اسلام را در چهارچوب تحولات جامعه‌شناختی اندیشه سیاسی در اروپای مسیحی بررسی و تبیین می‌کند. تشبیه جامعه اسلامی به جوامع مسیحی غرب، به‌ویژه در اروپای غربی که فرایند تحولات سیاسی و اجتماعی تدریجی آن به جدایی دین و دولت و مذهب و سیاست منجر گردید، چندان قیاس مقبولی نیست؛ زیرا نویسنده دگرگونی نهادهای مذهبی در جامعه اسلامی را با دگرگونی نهادهای دینی چون کلیسا در غرب مسیحی مقایسه می‌کند و تحولات تاریخی در جامعه و اندیشه اسلامی را در پرتو تحولات جهان مسیحیت در سده‌های میانه بررسی و تبیین می‌کند. درحالی‌که میان شرایط تاریخی و عوامل جامعه‌شناختی جهان اسلام و جوامع مسلمان از یک‌طرف و شرایط تاریخی و موقعیت سیاسی و اجتماعی جهان مسیحیت و جوامع مسیحی در اروپای غربی، از طرف دیگر، تفاوت فاحشی وجود دارد. به‌ویژه جوامع اسلامی هیچ‌گاه حاکمیت مطلق یک نهاد دینی چون کلیسای مسیحی را تجربه نکرده‌اند. بنابراین، از گزند تعصبات دینی ارباب کلیسا و پی‌آمدهای حاکمیت کلیسا و پدیده تفتیش عقاید آن مصون مانده‌اند (همان: ۶۶۲).

مقایسه دیگری نیز قابل‌نقد است. نویسنده تداوم و گسست در سلسله‌های حکومتی در اروپا و ایران را مقایسه می‌کند، بدون آن‌که منطق نظری خاصی میان این مطالعه تطبیقی وجود داشته باشد. تأکید وی بر گسست‌های پی‌درپی در تاریخ ایران، این بخش از کتاب را شبیه آثار محمدعلی همایون کاتوزیان می‌سازد و یادآور نظریه جامعه کوتاه‌مدت و جامعه کلنگی وی است، بدون آن‌که ارجاع یا استنادی به آثار وی شده باشد (همان: ۶۶۲).

نویسنده مسلمانان صدر اسلام را به مثابه مسلمانان دوران کهن معرفی می‌کند، بدون آن‌که مبنای نظری و معیار علمی خاصی این تفکیک و نام‌گذاری را مشخص و تبیین کند. وی همچنین تحلیلی غیرواقعی از جایگاه تاریخی سه جریان فکری مهم در یونان باستان یعنی کلبیان، رواقیان، و شکاکان ارائه داده و آبشخور فکری آن‌ها را به دوران پیش از سقراط نسبت داده است. درحالی‌که به لحاظ جامعه‌شناختی این سه جریان فلسفی «خوش باش» پس از افول جریان تجربی و عقل‌گرای ارسطویی و وقوع بحران‌های سیاسی و اجتماعی یونان باستان رشد یافتند.

کرون مانند بلک و روزنتال پژوهش خود را در آستانه عصر تهاجم مغولان به ایران متوقف می‌سازد و به تحولات فکری و فلسفی در جهان اسلام و ایران به‌ویژه در دوره صفوی نمی‌پردازد؛ دورانی که اسلام شیعی در ایران شکل گرفت و در بخش مهمی از ایران فرهنگی استقرار یافت و در قالب امپراتوری شیعی صفوی در برابر امپراتوری سنی عثمانی صف‌آرایی کرد. او در پایان نتیجه‌گیری‌های خود را با تحولات معاصر جهان و پویایی اندیشه سیاسی اسلام و دگرگونی‌های عرفی در جهان اسلام معاصر مرتبط ساخته است؛ درحالی‌که این امر با تمرکز تاریخی پژوهش که صرفاً تا دوران هجوم مغولان را دربر می‌گیرد منافات دارد.

به لحاظ نقد مبنایی و درون‌ساختاری نیز نقدهای فراوانی بر کتاب وارد است: فقدان چهارچوب نظری مشخص، روش‌شناسی و روش تحقیق دقیق، و مدل مفهومی روشن و شفاف آشکارا احساس می‌شود. یک طرح کلان پژوهشی که داعیه تبیین‌های بنیادین دارد، اما از فقدان چهارچوب نظری رنج می‌برد.

نویسنده از منابع اهل سنت بهره‌ و آفری برده و به منابع شیعی، به‌ویژه منابع اصیل و دست‌اول تشیع، کم‌توجهی کرده است. بنابراین، میان منابع کتاب تعادل و توازن قابل‌قبولی وجود ندارد. این عدم موازنه رویکرد بی‌طرفانه نویسنده را به چالش می‌کشد. برداشت علمی و استنتاج نظری کتاب نیز قابل‌پرسش است؛ زیرا برداشت دقیق و واقعی از داده‌ها و تبیین‌های علمی کتاب دور از دست‌رس مخاطب باقی می‌ماند. نویسنده برداشتی نادرست از علل و عوامل سیاسی و اجتماعی فرقه‌گرایی در تاریخ اسلام دارد. این رویکرد گزینشی باعث درک نادرستی از بن‌مایه‌های کلامی شیعه شده و آن را به معیارهای خونی و تبارشناختی امامان شیعی از یک‌سو و ملاک‌های قومی، قبیله‌ای، و جغرافیایی فرق مختلف شیعی، از سوی دیگر، تقلیل می‌دهد.

در این فرایند جامعه‌شناسانه تاریخی و تحلیلی، به‌جای بذل توجه کافی به اصول و مبانی قرآنی و آیات و روایات و احادیث معصومین و بررسی معیارهای شایستگی فردی و صلاحیت علمی، اخلاقی، و عقلانی معصومین (عقلانیت، علم، عدالت، و تقوا) که معیارهای بنیادین مذهب تشیع هستند بر ملاک‌های قومی و قبیله‌ای و پیشینه تبارشناختی آن‌ها تکیه کرده و از تحلیل و تبیین‌های منطقی، عقلانی، و علمی دور مانده است (همان: ۱۳۴).

وی تحلیلی شاذ و برداشتی بسیار استثنائی از مظلومیت امام دوم شیعیان ارائه داده که نادرستی آن بر مخاطب آگاه روشن است (همان: ۱۳۵). نقد دیگر انتصاب مکتب تشیع به رویکرد گنوسی در جهان شرق است که تلاشی بیهوده و بی‌حاصل است؛ چون به‌لحاظ نظری امکان برقراری ارتباط میان آن‌ها وجود ندارد (همان: ۱۵۲) از سوی دیگر، نقش غالیان شیعی را در تاریخ اندیشه سیاسی اسلام و سیر تحول اندیشه سیاسی مسلمانان برجسته ساخته است (همان: ۱۵۵).

نویسنده وجه این‌همانی میان مقوله امامت و رهبری امت اسلامی از یک‌سو و سیاست و حکومت بر جامعه اسلامی، از سوی دیگر، برقرار کرده و معیار امامت و رهبری امت را صرفاً در فعالیت سیاسی خلاصه کرده است. بنابراین، به این نتیجه‌گیری مخدوش رسیده است که پس از شهادت امام سوم تا پایان امامت امام جعفر صادق (ع) دوران فترت سیاست‌ورزی و مداخله در امور سیاسی امامان شیعه تلقی می‌شود. بدین‌سان، تنها امام موسی کاظم (ع) با ورود به عرصه سیاست و حمایت مستقیم از قیام زیدیان و جنبش اعتراضی فخر سیاسی عمل کرد (همان: ۲۰۵)، در حالی که واقعیات تاریخی بیان‌گر رویکرد سیاسی همه امامان شیعه در قبال حکام جور و غضب است. حتی امام چهارم که بیش‌تر عمر خویش را به عبادت و دعا پرداخت دعاوی سیاسی امامت را در قالب دعا و نیایش بیان می‌کرد که در صحیفه سجادیه گردآوری شده است. عملکرد سیاسی امام محمدباقر در سلب مشروعیت از خاندان اموی و نقش امام جعفر صادق در زوال امویان و حاکمیت عباسیان و گذار از عصر اموی به عصر عباسی قابل‌انکار نیست. این خاندان عباسی بودند که برخلاف خواسته عمومی مسلمانان عمل کرده و حق حاکمیت سیاسی خاندان هاشمی و امام ششم را سلب و جایگاه حکومت اسلامی را غضب کردند.

به‌طور کلی، برداشت نویسنده از رویکرد سیاسی (بی‌طرفانه) امام محمدباقر (ع) و امام جعفر صادق (ع) درست نیست. وی فقدان هرگونه نقش سیاسی در نزد آن دو امام شاخص شیعیان را برجسته ساخته و بر این باور است که امامان پنجم و ششم شیعیان نقش سیاسی

و اجتماعی و رویکرد سیاسی خاصی نسبت به حکومت‌داری نداشتند (همان: ۲۰۱-۲۰۳)، درحالی‌که نقش آنان در زمینه‌سازی فکری و عقیدتی برای فعالیت سیاسی امامان بعدی و آماده‌سازی بستر علمی و فرهنگی رشد و گسترش تشیع آشکار است. در منابع تاریخی نیز بر نقش فرهنگی و سیاسی تأثیرگذار این دو امام دانشمند در مهیاسازی بسترهای فکری و مبانی نظری و ساختار عقیدتی فقه سیاسی شیعه و تثبیت مکتب تشیع تأکید شده است.

کرون درک صحیحی از جایگاه معنوی و سیاسی امامت در مکتب شیعی ندارد و برداشت مادی‌گرایانه، عرفی، و عینی از غیبت امام دوازدهم شیعیان ارائه می‌دهد؛ به‌گونه‌ای فلسفه و هدف غیبت را درک نکرده است (همان: ۲۱۰-۲۱۱). او مسئله غیبت را در مقایسه با سیاست‌گریزی مسیح و مذهب مسیحیت و واگذاری داوطلبانه قدرت به قیصر تحلیل می‌کند (همان: ۲۱۲) و اصل مسیحی دو شمشیر (کلیسا و حکومت) را بر مهدویت و غیبت امام دوازدهم شیعیان تحمیل می‌کند: آن‌چه را که به قیصر مربوط است به قیصر بسپارید و آن‌چه را به مسیح و کلیسا مربوط است به آنان دهید. وی پای از دایره قیاس بی‌ربط فراتر نهد و مسئله غیبت را به دوران اموی نسبت می‌دهد و هادی را به‌منزله کلی هدایت‌شده تلقی می‌کند.

نویسنده برخی نسبت‌های ناروا به شیعیان و اندیشه‌های سیاسی و اجتماعی آنان می‌دهد و آنان را در مقوله سیاست‌گریزی با مسیحیان مشابه می‌داند. به‌نظر امامیان:

شرع و اخلاق هیچ‌گاه دیگر بار با قدرت سیاسی جمع نخواهد شد و باید یکی از آنها را برگزید. از نظر امامیان، کسانی که به دنبال قدرت سیاسی هستند آن‌چنان دل‌بسته منافع این جهانی خود می‌شوند که نمی‌توانند در اندیشه صواب و خطا باشند. بنابراین، بهتر آن است که مؤمنان سیاست را به قدرت‌پیشگان واگذارند و بکوشند جامعه‌ای غیرسیاسی را شکل دهند که از آن خودشان باشد و در آن زندگانی صالحی داشته باشند. در واقع، کار مسیح به مسیح واگذار می‌شود و کار قیصر به قیصر؛ اما نه به این دلیل که این عمل چنان‌که در غرب امروز خوب و درست تلقی می‌شود، بلکه به این دلیل که این بهترین کاری است که در چنین شرایطی می‌توان صورت داد (همان: ۴۲۸).

درحالی‌که تاریخ اندیشه و عمل سیاسی شیعیان نشان می‌دهد که این برداشت نسبتی با واقعیات تاریخی ندارد.

نویسنده به واقعیت تحول عظیم در ره‌یافت‌ها و نظریه‌های سیاسی شیعه در دوران صفویه و پس‌از آن در ایران اذعان دارد و صورت‌بندی نظریه ولایت فقیه توسط امام خمینی

و حاکمیت سیاسی آن در ایران پس از انقلاب اسلامی می‌پذیرد. اما از بررسی و تبیین این دو دوره تاریخی که دوران تجدیدحیات مکتب شیعه تلقی می‌شوند طفره می‌رود. این رویکرد با توجه به تمرکز تاریخی پژوهش قابل درک است. شاید وی می‌توانست از اشاره به این دوران تاریخی پرهیز کند و بر انتظار مخاطبان نیفزاید.

نویسنده دیدگاه‌های زکریای رازی را به‌طور غلوآمیزی تحلیل و نسبت‌های نادرستی به ایشان وارد کرده است. حتی او را مخالف اصل نبوت و پیامبران و ادیان الهی معرفی و قلمداد کرده است:

محمدبن زکریای رازی (درگذشت: ۳۱۳ ق/ ۹۲۵ م)، طیب و فیلسوف نام‌دار، دین و حیانی را نادرست و مردود دانسته بود. او معتقد بود که تنها یک حقیقت نجات‌دهنده وجود دارد و آن هم فلسفه است که به یکسان در دسترس همه است و هم نخبگان و هم مردم عادی می‌توانند از آن بهره‌مند شوند. خداوند با اعطای نیروی الهام به همه مردم این توانایی را به آنان داده که راه رستگاری خود را بیابند (همان: ۲۹۴).

این الهام الهی یکسان شبیه غریزه است و حیوانات و انسان‌ها با اتکا به آن خوب و بد را تشخیص می‌دهند. بنابراین، «از نظر او، پیامبران فریب‌کارانی بوده‌اند که با نیرنگ و تردستی مردم را فریفته‌اند» (همان). به نظر کرون، سرخسی از نخستین فلاسفه تمدن اسلامی نیز در کتابی با عنوان *اسرار فریب‌کاران* از پیامبران انتقاد کرده است و متکلم خردگرا، ابن‌راوندی، نیز با استناد به قول حکمای هند و برهمنان معجزات پیامبران را حيله و ترفند خوانده و شریعت و حیانی را بی‌اعتبار و مردود دانسته است؛ زیرا اگر این شریعت با عقل و منطق هم‌خوان باشد، زاید و غیرلازم است و اگر با آن ناهم‌خوان باشد، نادرست و خطاست (همان). در این میان، ارزیابی و داوری کرون درباره رازی به هیچ منبعی مستند نشده است و اظهار نظرش درباره عقاید و عملکرد دو نفر اخیر مستند به منابع اصیل و دست‌اول یا منابع خود آنان نیست. مورد سرخسی از روزنتال نقل قول شده و مورد ابن‌راوندی هم به استناد اثر کراوس بیان می‌شود و این با روش‌های دقیق علمی و پژوهشی و رویکرد اخلاقی — علمی کرون سازگار نیست.

نویسنده درک صحیحی از مسئله بردگی در اسلام ندارد و برداشت نادرستی از پدیده بردگی از دیدگاه قرآن ارائه داده است و این بیان‌گر نقصان مطالعات و پژوهش‌های وی است. «قرآن بردگی را واقعیتهای موجود می‌داند و هم‌چون برخی دیگر از واقعیت‌های اجتماعی از کنار آن می‌گذرد. هیچ دلیلی در دست نداریم که پیامبر درصدد الغای بردگی

بوده است» (همان: ۵۸۷). ازدیدگاه نویسنده الغای بردگی اندیشه دوران جدید است و در صدر اسلام مطرح نبوده است. بنابراین، نویسنده بردگی در صدر اسلام را درپرتو اندیشه‌های مدرن تحلیل کرده است (همان)؛ درحالی‌که شیوه برخورد پیامبر اعظم و علی (ع) با بردگان و اسیران جنگی و آزادی آنان درقبال آموختن سواد به مسلمانان برای اثبات بطلان نظریه کرون کافی است. کرون دیدگاه حضرت علی (ع) نسبت به بردگی را نیز به‌درستی درک نکرده و به تعبیر بزادای استناد می‌کند: «بردگی کیفر خلدانشناسی برخی از مردم است» (همان: ۵۹۱). کلینی از علی (ع) نقل کرده است: «حضرت آدم غلام یا کنیز به دنیا نیامد و همه مردم آزادند» اما «خداوند برخی را برده دیگران قرار داده است و همگان باید در سختی‌ها صبور و شکیبیا باشند» (همان). این سخن کرون به همان دیدگاه رایج درباب بردگی بازمی‌گردد و نشانه این واقعیت است که برابری نژادی و قومی در اسلام به مسئله مهمی تبدیل شده است.

درباره این روایت چند نکته قابل ذکر است: نخست، میزان صحت و وثوق آن که باید از کافی (ج ۸، ص ۶۹، ش ۲۶) بررسی می‌شد و هنگام بررسی و تحقیق چنین چیزی مشاهده نگردید. دوم، تناقض میان دو بخش روایت است که اصالت آن را به چالش می‌کشد. سوم، این روایت با رویکرد نظری و سیره عملی عدالت‌خواهانه امام اول شیعیان تناسبی ندارد. بدین ترتیب، یا نویسنده مطالعه کافی و شناخت دقیقی از جایگاه بردگی در سیر تحول اندیشه سیاسی اسلام و دگرگونی جامعه‌شناختی جوامع اسلامی ندارد یا غرض‌ورزانه به تحلیل و تبیین این موضوع پرداخته است.

به‌طور کلی، در ابعاد مختلف پژوهش تاریخی، تجزیه و تحلیل کامل و تبیین مناسبی از سیر تحول اندیشه سیاسی در اسلام به‌ویژه اندیشه سیاسی شیعه صورت نگرفته است. این تحقیق با چالش‌های اساسی روبه‌رو و آسیب‌پذیر است. چون نویسنده شناخت دقیقی از مبانی نظری و اندیشه سیاسی در اسلام و مذهب شیعه ندارد. بنابراین، صرفاً به تحلیل جامعه‌شناسی تاریخی اندیشه سیاسی در اسلام بسنده کرده است. در فرایند این جامعه‌شناسی تاریخی، اسلام را دینی جنگ‌جو و آیینی خشونت‌طلب و کشورگشا تلقی می‌کند که فقط با اتکا به زور بازوی جنگ‌جویان مسلمان و قدرت شمشیر سپاهیان مسلمان به کشورگشایی و فتح سرزمین‌های همسایه پرداخته است؛ بدون آن‌که آرمان‌های الهی، انگیزه‌های دینی، باورهای قلبی، ارزش‌های معنوی، ایمان‌خلل‌ناپذیر، و اهداف متعالی مؤمنان و جهادگران مسلمان در نظر گرفته شود و نقش بنیادین جهاد عقیدتی به‌درستی بررسی، تحلیل، و تبیین شود. به‌همین سان، وی برداشتی درست از مقدس بودن جهاد در نزد

مسلمانان ندارد و بر این باور است که واژه «جهاد» جای «قتال» (جنگ) را گرفته است. وی جنبه‌های آیینی جهاد را که آن را از امور دنیوی متمایز می‌سازد نفی می‌کند (کرون ۱۳۸۹: ۶۰۷-۶۰۸).

به‌طور کلی، نویسنده گاه و بی‌گاه و در بخش چهارم به ترویج این دیدگاه پرداخته که دین اسلام دین خشونت، جنگ، و جهاد است و تنها با زور شمشیر جهادگران مسلمان گسترش یافته است. بنابراین، ایمان قلبی، باورهای عقیدتی، ارزش‌های معنوی، و هنجارهای سیاسی و اجتماعی عدالت‌جویانه نقش‌چندانی در فرایند گسترش حوزه نفوذ اسلام و گرایش مردم به آن نداشته است (همان: ۶۰۶-۶۳۰). بدین‌سان، کرون تسلط کافی و وافی بر همه منابع تاریخی اسلام به‌ویژه منابع اصیل و دست‌اول شیعی ندارد. در نتیجه، در بیان برخی از آرای خود درباره شیعیان محتاطانه عمل کرده و از صراحت لهجه کافی برخوردار نیست. گاهی استنتاج‌های نظری وی درباره شیعه با واقعیات تاریخی شیعیان سازگاری ندارد و چندان قابل‌اعتماد نیست؛ به‌طور مثال، وی درک درستی از عوامل فرهنگی و اجتماعی تأثیرگذار ایران فرهنگی بر رشد تدریجی مذهب شیعه به‌مثابه اسلام ایرانی ندارد.

۶. نتیجه‌گیری و پیشنهاد

این مقاله با معرفی کتاب *تاریخ اندیشه سیاسی در اسلام* و ارزیابی روش علمی، رویکرد نظری، و داده‌های تاریخی و محتوای تبیینی آن در مسیر معرفی نقاط قوت و بیان نقاط ضعف و کاستی‌هایش تلاش کرده است. هر اثری در کنار قوت‌های نظری، روشی، محتوایی، و شکلی از ضعف‌هایی نیز برخوردار است. مهم سيطرة نقاط قوت بر نقاط ضعف احتمالی و ناچیزبودن کاستی‌ها در برابر ارزش‌های کتاب است. بیان کاستی‌ها و ضعف‌های کتاب صرفاً در جهت بهبود و تقویت آن است که می‌تواند با نگارش پاروقی‌های توضیحی بیش‌تر توسط مترجم در چاپ‌های آتی صورت پذیرد.

این مقاله انتقادی، در پنج بند جداگانه سامان یافته است: پس از چکیده و معرفی واژگان کلیدی، نخست، درآمد نظری و، دوم، مهم‌ترین سرفصل‌های مطالب کتاب معرفی گردید. در بند سوم، فرازهای مهمی از مطالب اثر انتخاب و تقدیم خوانندگان شد تا آگاهی نسبی از محتوای کتاب حاصل شود. در بند چهارم، نقد شکلی، روشی، و محتوایی اثر سامان گرفت که مهم‌ترین بخش آن در حول محور انتقادات روشی و محتوایی قرار دارد. در کنار این نقد پیش‌نهادهای سازنده و اصلاحی برای بهبود روشی و محتوایی اثر ارائه شد.

کرون با اشراف مثال‌زدنی به منابع اصیل و دست‌دوم تاریخ اندیشه سیاسی در اسلام، اثری روش‌مند و متنی دانشگاهی پدید آورده و تحلیل‌های تازه و نتیجه‌گیری‌های بدیعی ارائه داده است. علاوه بر نگاه تحلیلی نو، مفاهیم انتزاعی را در بافت و موقعیت تاریخی خود قرار داده و به آن‌ها کیفیتی عینی و انضمامی بخشیده است. او انبوهی از داده‌های تاریخی، فلسفی، کلامی، و فقهی درباره تاریخ اندیشه سیاسی در اسلام را فراهم آورده است. اما متأسفانه به دلیل غلبه رویکرد شرق‌شناسانه در بررسی تاریخ اندیشه سیاسی اسلام، از سویی، و درک نادرست مبانی شریعت اسلام و به‌ویژه حقیقت ناب تشیع تبیین دقیقی از جامعه‌شناسی تاریخی اسلام ارائه نکرده است. بنابراین، تحلیل‌های تاریخی و تبیین‌های جامعه‌شناختی و نتیجه‌گیری‌های نظری وی در مواردی گوناگونی با دیدگاه علمای شیعی منطبق نیست و با اندیشه‌های بومی جهان اسلام و روایت‌های رسمی در ایران سازگاری ندارد؛ بنابراین قابل نقد است.

کتاب‌نامه

- آرنت، هانا (۱۳۸۸)، *میان گذشته و آینده: هشت تمرین در اندیشه سیاسی*، ترجمه سعید سعید مقدم، تهران: اختران.
- آلن، جان (۱۳۸۸)، *درآمدی بر فهم جامعه مدرن: اشکال سیاسی و اقتصادی مدرنیته: فوردیسم و صنعت مدرن*، ترجمه محمود متحد، تهران: آگه.
- باربیه، موریس (۱۳۹۲)، *مدرنیته سیاسی*، ترجمه عبدالوهاب احمدی، تهران: آگه.
- برسفورد فاستر، مایکل (۱۳۹۲)، *خداوندان اندیشه سیاسی*، ج ۲، ترجمه جواد شیخ‌الاسلامی، تهران: امیرکبیر.
- بستانی، احمد (۱۳۹۰)، «تاریخ اندیشه یا اندیشه؛ مسئله این است، نقد و بررسی کتاب تاریخ اندیشه سیاسی در اسلام»، *مهرنامه*، ش ۱۴، مرداد ۱۳۹۰.
- بشیریه، حسین (۱۳۹۱)، *تاریخ اندیشه‌های سیاسی در قرن بیستم: اندیشه‌های مارکسیستی*، تهران: نشر نی.
- بشیریه، حسین (۱۳۹۲)، *تاریخ اندیشه‌های سیاسی در قرن بیستم: لیبرالیسم و محافظه‌کاری*، تهران: نشر نی.
- بلک، آنتونی (۱۳۸۷)، *تاریخ اندیشه سیاسی اسلام: از عصر پیامبر تا امروز*، ترجمه محمدحسین وقار، تهران: اطلاعات.
- بهنام، جمشید (۱۳۸۳)، *ایرانیان و اندیشه تجدد*، تهران: فرزانه روز.
- پولادی، کمال (۱۳۹۱)، *تاریخ اندیشه سیاسی در غرب: از ماکیاولی تا مارکس*، تهران: مرکز.

۱۶۸ پژوهش‌نامه انتقادی متون و برنامه‌های علوم انسانی، سال هفدهم، شماره هشتم، بهمن ۱۳۹۶

پولادی، کمال (۱۳۹۲)، *اندیشه سیاسی در غرب: از سقراط تا ماکیاولی (یونان باستان و سده‌های میانه)*، تهران: مرکز.

تاجیک نشاطیه، نرگس (۱۳۹۰)، *اخلاق و سیاست در اندیشه سقراط تاریخی*، تهران: نگاه معاصر.

تیجانی، عبدالقادر حامد (۱۳۹۲)، *مبانی اندیشه سیاسی در آیات مکی*، ترجمه مهراں اسماعیلی و مشتاق حلو، تهران: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

جانز، آنتونی اچ، و نلی لاهود (۱۳۹۰)، *اسلام در سیاست بین‌الملل*، ترجمه رضا سیمبر، تهران: سازمان عقیدتی سیاسی نیروی انتظامی و دانشگاه امام صادق.

حسن، حسن عباس (۱۳۸۹)، *ساختار منطقی اندیشه سیاسی اسلام*، ترجمه مصطفی فضائلی، قم: بوستان کتاب.

حسینی بهشتی، سیدعلی‌رضا (۱۳۸۳)، *جستارهایی در شناخت اندیشه سیاسی معاصر غرب*، تهران: مؤسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی.

حقیقت، صادق (۱۳۸۹)، *مبانی اندیشه سیاسی در اسلام*، تهران: سمت.

حقیقی، محمود (۱۳۸۵)، *اندیشه سیاسی در اسلام و ایران*، تهران: گرایش.

حلی، علی اصغر (۱۳۸۸)، *مبانی اندیشه‌های سیاسی در ایران و جهان اسلامی*، تهران: زوار.

خراسانی، رضا (۱۳۸۳)، *اخلاق و سیاست در اندیشه سیاسی اسلام*، قم: بوستان کتاب قم.

خلجی، عباس (۱۳۸۶ الف)، «معرفی کتاب تاریخ اندیشه سیاسی اسلام»، *دوفصل‌نامه علوم انسانی*، دوفصل‌نامه شورای بررسی متون و کتب علوم انسانی، ش ۱۶، تابستان و پاییز ۸۶، ویژه علوم سیاسی.

خلجی، عباس (۱۳۸۶ ب)، «معرفی کتاب روش‌شناسی در مطالعات سیاسی اسلام»، *دوفصل‌نامه علوم انسانی*، دوفصل‌نامه شورای بررسی متون و کتب علوم انسانی، ش ۱۶، تابستان و پاییز ۸۶، ویژه علوم سیاسی.

خلجی، عباس (۱۳۸۹)، «اندیشه سیاسی اسلام یا اندیشه سیاسی اهل سنت؟ معرفی و نقد کتاب اندیشه سیاسی اسلام در سده‌های میانه»، *فصل‌نامه سیاست*، دوره ۴۰، ش ۱، پاییز ۱۳۸۹.

رضایی‌راد، محمدرضا (۱۳۹۰)، *مبانی اندیشه سیاسی در خرد مزدایی (اندیشه سیاسی در ایران پیش از اسلام)*، تهران: طرح نو.

روحانی، حسن (۱۳۸۹)، *اندیشه‌های سیاسی اسلام*، تهران: کمیل.

روزبه، محمدحسن (۱۳۸۵)، *مبانی مشروعیت در نظام سیاسی اسلام*، تهران: کانون اندیشه جوان.

روزنتال، اروین آیزاک یاکوب (۱۳۸۷)، *اندیشه سیاسی اسلام در سده‌های میانه: طرحی مقدماتی*، ترجمه علی اردستانی، تهران: قومس.

زارع، حامد (۱۳۹۰ الف)، «من مورخ هستم، متفکر نیستم؛ گفت‌وگو با پاتریشیا کرون درباره تاریخ‌نگاری شرق‌شناسانه از اندیشه سیاسی اسلام»، *مهرنامه*، ش ۱۴، مرداد ۱۳۹۰.

پرتویی نو بر اندیشه سیاسی اسلام؛ نقد کتاب تاریخ اندیشه سیاسی در اسلام ۱۶۹

زارع، حامد (۱۳۹۰ ب)، «مورخ عرفی، تاریخ قدسی؛ تورق کتاب تاریخ اندیشه سیاسی در اسلام پاتریشیا کرون»، مهرنامه، ش ۱۴، مرداد ۱۳۹۰.

سالاری، مریم (۱۳۹۰)، *اندیشه‌های سیاسی (غرب قرن بیستم اسلام)*، مجموعه علوم سیاسی، تهران: مکتب ماهان.

سالاری، مریم، عباس کاکایی، و امید روشناس (۱۳۹۲)، *اندیشه‌های سیاسی غرب و اسلام*، تهران: مهر سبحان.

ستوده، هدایت‌الله (۱۳۸۲)، *تاریخ اندیشه‌های اجتماعی در اسلام*، تهران: آوای نور.

شریعت، فرشاد (۱۳۸۶)، *مبانی اندیشه سیاسی در غرب: از سقراط تا مارکس*، تهران: نشرنی.

شریعتمدار، سیدمحمدرضا (۱۳۸۷)، *درآمدی بر فلسفه سیاسی اسلام*، تهران: کانون اندیشه جوان.

شمس‌الدینی، سعید (۱۳۸۹)، *سیری در اندیشه‌های سیاسی اسلام و غرب*، تهران: نقش گستران.

صلاحی، ملک یحیی (۱۳۹۰)، *اندیشه‌های سیاسی غرب در قرن بیستم*، تهران: قومس.

طاهری، ابوالقاسم (۱۳۹۱)، *تاریخ اندیشه‌های سیاسی در غرب*، تهران: قومس.

طاهری، ابوالقاسم، و منوچهر مقصدلو (۱۳۸۸)، *اندیشه‌های سیاسی در غرب*، تهران: سنجش (وابسته به مؤسسه فرهنگی هنری سنجش).

طباطبایی، سیدجواد (۱۳۸۲)، *درآمدی فلسفی بر تاریخ اندیشه سیاسی در ایران*، تهران: کویر.

طباطبایی، سیدجواد (۱۳۸۴ الف)، *تأملی درباره ایران*، ج ۱، تهران: نگاه معاصر.

طباطبایی، سیدجواد (۱۳۸۴ ب)، *زوال اندیشه سیاسی در ایران: گفتار در مبانی نظری انحطاط ایران*، تهران: کویر.

طباطبایی، سیدجواد (۱۳۹۰)، *جدال قدیم و جدید از نوزایش تا انقلاب فرانسه: تاریخ اندیشه سیاسی جدید در اروپا*، تهران: ثالث.

عالم، عبدالرحمن (۱۳۷۳)، *بنیادهای علم سیاست*، تهران: نشرنی.

علیخانی، علی‌اکبر (۱۳۸۶)، *روش‌شناسی در مطالعات سیاسی اسلام*، تهران: دانشگاه امام صادق (ع).

علیخانی، علی‌اکبر (۱۳۸۸)، *درآمدی بر نظریه سیاسی عدالت در اسلام*، تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی و دانشگاه امام صادق (ع).

عمید زنجانی، عباسعلی (۱۳۸۴)، *فقه سیاسی: اندیشه سیاسی در جهان اسلام معاصر*، تهران: امیرکبیر.

عمید زنجانی، عباسعلی (۱۳۹۰)، *مبانی اندیشه سیاسی اسلام*، تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

عنایت، حمید (۱۳۶۲)، *اندیشه سیاسی در اسلام معاصر*، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران: خوارزمی.

عنایت، حمید (۱۳۸۵)، *نهادها و اندیشه‌های سیاسی در ایران و اسلام*، به تصحیح صادق زیباکلام، تهران: روزنه.

۱۷۰ پژوهش‌نامه انتقادی متون و برنامه‌های علوم انسانی، سال هفدهم، شماره هشتم، بهمن ۱۳۹۶

- فتحعلی، محمود (۱۳۹۰)، *میانی اندیشه اسلامی: درآمدی بر نظام ارزشی و سیاسی اسلام*، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- فولادوند، عزت‌الله (۱۳۹۲)، *فلسفه و جامعه و سیاست*، تهران: ماهی.
- فیرحی، داود (۱۳۸۷)، *روشن‌شناسی دانش سیاسی در تمدن اسلامی*، تهران: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- فیرحی، داود (۱۳۹۲)، *نظام سیاسی و دولت در اسلام*، تهران: سمت.
- قادری، حاتم (۱۳۸۹)، *اندیشه‌های سیاسی در اسلام و ایران*، تهران: سمت.
- قادری، حاتم (۱۳۹۲)، *اندیشه‌های سیاسی در قرن بیستم*، تهران: سمت.
- کرون، پاتریشیا (۱۳۸۹)، *تاریخ اندیشه سیاسی اسلام*، ترجمه مسعود جعفری، تهران: سخن.
- گلدمن، لوسین (۱۳۸۸)، *فلسفه روشن‌گری*، ترجمه شیوا کاویانی، تهران: اختران.
- محمصانی، صبحی رجب (۱۳۸۶)، *فلسفه قانون‌گذاری در اسلام*، ترجمه اسماعیل گلستانی، تهران: آثار اندیشه.
- مک کالوم، جرال کوشینگ (۱۳۹۳)، *فلسفه سیاسی*، ترجمه بهروز جندقی، تهران: کتاب طه.
- منسبریچ، جین، سوزان مولراوکین، و ویل کیملیکا (۱۳۸۷)، *دو جستار درباره فلسفه سیاسی فمینیسم*، ترجمه نیلوفر مهدیان، تهران: نشرنی.
- موسوی، سیدمحمد (۱۳۹۱)، *میانی اندیشه سیاسی در اسلام*، تهران: دانشگاه پیام نور.
- میراحمدی، منصور (۱۳۸۱)، *آزادی در فلسفه سیاسی اسلام*، قم: بوستان کتاب قم.
- میرموسوی، سیدعلی (۱۳۹۲)، *اسلام، سنت، دولت مدرن: نوسازی دولت و تحول در اندیشه سیاسی معاصر شیعه*، تهران: نشرنی.
- نجفی، موسی (۱۳۸۱)، *مدخلی بر تاریخ اندیشه سیاسی در اسلام و ایران*، تهران: فراندیش.
- وینسنت، اندرو (۱۳۹۲)، *نظریه‌های دولت*، ترجمه حسین بشیریه، تهران: نشرنی.
- هضیبی، مامون (۱۳۸۳)، *سیستم سیاسی در اسلام*، ترجمه محمد ملازاده، تهران: احسان.