

The Cultural Approach of Quranists in Qajar and First Pahlavi Eras: An Original Study

Sayyed Hassan Hashemi Jazi¹

Ahmad Fallahzadeh²

(Received: 2024 January 14; Accepted: 2024 March 27)

Abstract

The nineteenth century marked the emergence of progressive and enlightenment movements in Iran. During this historical era, following the aspirations of Iranian intellectuals, there was a growing desire for development and progress modeled on Western ideals. Religious thinkers focused on enlightenment and intellectual awakening, aiming to harmonize religion with civilizational rationality to foster social and political development. Consequently, various methods and patterns of intellectual and behavioral engagement emerged among Imami scholars, with the Quranist movement being particularly prominent in this context. This article aims to illuminate the cultural foundations of the Quranists' approach during the Qajar and first Pahlavi eras. It seeks to identify the key factors and reasons behind the emergence of the Quranist movement during the constitutional period. The study employs a descriptive-analytical approach, drawing on historical data and a library-based method. The findings reveal that the Quranist movement endeavored to present a modern model of governance aligned with societal needs, combining a desire for development with a civilizational vision. It sought to offer a new understanding of religion based on the Quran to promote social and political development. The study also highlights that the movement had several backgrounds: the general will of society, the clash and incompatibility between traditional religious interpretations and modern civilizational approaches, and the efforts of politicians to leverage a new civilizational understanding as a tool for power.

Keywords: Quranist trends, cultural approach during the Constitutionalist Era, cultural backgrounds in the late Qajar era, cultural approach during the first Pahlavi era.

-
1. Professor of Advanced Levels at the Qom Seminary and PhD graduate in Shiite Studies from the University of Religions and Denominations, Qom, Iran. (Corresponding Author)
Email: 49h.hashemi.jazi@gmail.com
 2. Student of the Seminary of Qom and Assistant Professor in the Department of Islamic History, Faculty of History, University of Religions and Denominations, Qom, Iran.
Email: a.fallahzadeh@urd.ac.ir

السلوك الحضاري للقرآنيين في العهدين القاجاري والبهلوي الأول دراسة تأصيلية

سيد حسن هاشمي جزي^١، احمد فلاح زاده^٢

[تاريخ الوصول: ١٤٠٢/١٠/٢٤ هـ. ش؛ تاريخ القبول: ١٤٠٣/٠١/٠٨ هـ. ش]

الملخص

كان القرن التاسع عشر للميلاد بداية نشوء الحركات والتيارات التقدمية والتنويرية في إيران. في هذه الحقبة التاريخية، وعقب طلب المثقفين الإيرانيين، شاعت الرغبة في التطور والتقدم، على أساس النموذج الغربي، وصبّ المفكرون الدينيون اهتمامهم على الاستنارة وصحوة العقل، من أجل التوافق بين الدين والعقلانية الحضارية، بهدف التطور الاجتماعي والسياسي في المجتمع. بذلك، ظهرت أساليب وأنماط مختلفة في المعالجة الفكرية والسلوكية عند علماء الإمامية في هذا العصر، من أهمها كان تيار القرآنيين، باعتباره تيارا نشطا في هذا المضمار. تأسيسا على ذلك، تحاول هذه الورقة البحثية المتواضعة أن تلقي الضوء على الأرضيات الحضارية للسلوك الحضاري للقرآنيين في العصرين القاجاري والبهلوي الأول، وتهدف إلى كشف الستار عن الأرضيات والأسباب الفعالة في نشوء تيار القرآنيين في عصر المشروطة. تسعى هذه الدراسة أيضا أن تميّط اللثام عن تيار القرآنيين، وذلك بالاعتماد على المنهج الوصفي التحليلي، وأن تسلط الضوء على البيانات التاريخية، متبعة المنهج البليوغرافي. لقد أظهرت النتائج أن تيار القرآنيين كان يطمح إلى تقديم نموذج حديث من الحكم، وفقا لاحتياجات المجتمع، وكان يحرص على المزج بين الرغبة في التطور والرؤية الحضارية، وكان يلتزم بتقديم فهم جديد من الدين على أساس القرآن الكريم، وكان كل ذلك لإيجاد تطور اجتماعي وسياسي في المجتمع. وتبين أيضا أن أرضية هذه الظروف والملابسات الجديدة كانت عبارة عن: «الإرادة العامة للمجتمع»، و«التصادم وعدم التلاءم بين التأويلات الماضية من الدين في تطبيق المقاربة الحضارية»، و«جهود السياسيين للاستمتاع بفهم جديد حضاري كأداة منتجة للقوة».

الكلمات المفتاحية: معرفة تيار القرآنيين، السلوك الحضاري لعصر المشروطة، الأرضيات الحضارية في أواخر الحكم القاجاري، علم السلوك الحضاري في العهد البهلوي الأول

١. أستاذ حوزوي وحاصل على الدكتوراه في دراسات الشيعة، جامعة الأديان والمذاهب، قم، إيران. (الكاتب المسؤول)

49h.hashemi.jazi@gmail.com

٢. طالب حوزوي وأستاذ مساعد في قسم تاريخ الإسلام، جامعة الأديان والمذاهب، قم، إيران. a.fallahzadeh@urd.ac.ir

١. المقدمة

أدت التطورات والتغيرات الاجتماعية والسياسية في العصرين القاجاري والبهلوي الأول، إلى ردود فعل كثيرة بين فئات وأطياف مجتمع النخبة. في هذه الأثناء، عمد تيار القرآنيين أو المكتفين بالقرآن الكريم، الذي كان يحتضن مجموعة من القوى الدينية الراغبة في التطور، إلى بعض السلوكيات الحضارية.

تسعى هذه الورقة البحثية إلى الإجابة عن سؤال مركزي، هو: ما الأرضية التي أدت إلى ظهور هذا السلوك الحضاري؟ والحقيقة التي لا مراء فيها، أن كثيرا من الباحثين قد أغفلوا هذا الموضوع، مما يتطلب التسليط الضوء عليه من منظور الدراسات والأبحاث الحضارية. تنص فرضية البحث على توافر الأرضيات التاريخية والاجتماعية والسياسية في المجتمع المدروس؛ بذلك تسعى هذه المقالة إلى الوصول إلى النتائج المطلوبة، بعد دراسة معمقة وشاملة من جميع الأطراف.

يعد تيار القرآنيين الإيرانيين من التيارات الفكرية المنبثقة عن مدرسة الشيعة الإمامية، ويتميز بميزتين رئيسيتين: أولا النظرة الناقدة إلى الحديث والقرآن في التفسير؛ وثانيا عدم الحاجة إلى السنة النبوية. يتمسك هذا التيار الفكري بالاكْتفاء بالقرآن الكريم وعدم حاجته إلى التفسير، ويعتمد إلى نقد الأحاديث النبوية، وذلك بسبب توافر التعارضات والتناقضات فيها، ووجود غفر غفير من الأحاديث الموضوعة، وتواجد الدوافع والبواعث السياسية والكلامية الكثيرة لانتحال الحديث، والوظائف الاجتماعية والعقائدية السلبية للحديث، نحو: إقصاء المجتمع من مبدأ التوحيد في العبادة، والهروب من الواقع إلى الخرافة، والتخلف الفكري والاجتماعي، وازدياد الطائفية، وتوفير أرضية مناسبة لتسرب الأجانب إلى المجتمع وتخلف المسلمين، ونسيان تكوين أمة واحدة تكون من المطامح السامية للقرآن الكريم والدين الإسلامي.

يركز هذا التيار الفكري في نقد الحديث، على النقد النصي، ويعمل على إظهار تعارضه مع القرآن الكريم والعقل والتاريخ وسائر الأدلة النقلية واللّبية والاستمتاع بأقوال علماء الشيعة في علم مختلف الحديث، لإثبات صحة ادعائه. وفي هذا السياق، يبدي اهتماماً أقل بالنقد السندي للحديث.

ظهر تيار القرآنيين الإيرانيين في المنتصف الثاني للقرن الثالث عشر للهجرة، وعلى إثر التقدم الصناعي المتزايد في الغرب، والغزو الاستعماري على البلدان الإسلامية بشكل عام، وإيران بشكل خاص، وكان يطمح إلى العودة إلى القرآن الكريم، وتوحيد صفوف المسلمين، والاقتداء بالعمود الأربعة الأولى للإسلام، وكان يهدف أيضاً إلى مكافحة العادات والطقوس الشيعية والخرافة والمعتقدات الموهومة. كان يحرص أتباع هذا التيار الفكري على الاكتفاء بالقرآن الكريم، وعدم الحاجة إلى السنة؛ بذلك، تركوا قسماً كبيراً من الحديث والرواية إلى جانب، أو صوبوا سهام نقدهم الجارحة إلى ذلك.

يمكن أن نتقصى أساس أفكار القرآنيين الإيرانيين وآرائهم في الأفكار الإصلاحية للسيد جمال الدين الأسد آبادي (١٢٥٤. ١٣١٤هـ)، والذي كان يعمل على أن السبيل الوحيد لنجاة المسلمين وإنقاذهم، هو الالتفاف حول القرآن والتأمل في آياته، للتخلص من بعض الظروف المهيمنة على المسلمين (مدرسي چهاردهي، ١٣٥٦هـ.ش، ص ٣١٩). لا يفوتنا أن ارتياد السيد جمال الدين إلى البيت الأبوي لمحمد حسن شريعت سنكلجي وعلاقته الوثيقة بالسيد أسد الله خرقاني (١٢٥٤. ١٣٥٥هـ)، في طهران (ناظم الإسلام كرماني، ١٣٦١هـ.ش، ص ٧٩. ٨٠)، مما وفر أرضية داعمة لنقل أفكار الإصلاحيين الدينيين من البلدان الإسلامية الأخرى إلى إيران.

يعد الشيخ هادي النجم آبادي (١٢٥٠. ١٣٢٠هـ)، صاحب كتاب تحرير العقلاء، من الأشخاص البارزين في هذا التيار الفكري. لقد خصص الشيخ هادي قسماً من كتابه هذا، لدراسة العقائد والطقوس الشيعية وتحليلها، يسلط الضوء على الشرك ومصاديقه عند الشيعة

(ناظم الإسلام كرماني، ١٣٦١هـ.ش، ص ٤٩-٥٣). فاستمرت هذه الأفكار مع الشيخ حسن سنكلجي (أبي رضا قلي شريعت سنكلجي)، والسيد أسد الله خرقاني، اللذين كانا من تلامذة الشيخ هادي النجم آبادي (رستم، ١٣٩٤هـ.ش، ص ٣٧).

بعد ذلك، وصل الدور إلى رضا قلي شريعت سنكلجي الذي استقى من مناهل أفكار أبيه، الشيخ حسن سنكلجي، والسيد أسد الله خرقاني، اللذين كانا من تلامذة الشيخ هادي النجم آبادي (المصدر نفسه، ص ٧٧).

من اللافت أن برقي قد أشار في كتبه إلى تأثيره الكبير بأفكار السيد أسد الله خرقاني (تحت عنوان آية الله الكبير)، وشريعت سنكلجي (تحت عنوان العبقري الكبير) (١٣٨٧هـ.ش، ص ٣٩). زد على ذلك، فإن السيد مصطفى طباطبائي عكف على قراءة كتابي شريعت سنكلجي تحت عنوان: كتاب توحيد در عبادت (التوحيد في العبادة)، وكتاب كليل فهم قرآن (مفتاح فهم القرآن)، وتعزف على أفكار وآراء القرآنيين (نبوي رضوي، ١٣٩٧هـ.ش، ج ٢، ص ٦٢٦).

مهما يكن من شيء، فالقرآنيون هم فرقة دينية تؤكد على الاكتفاء بالقرآن الكريم وحده لتبيان أحكام الشريعة وقضايا الدين، ولا تعترف بالسنة النبوية ولا الأحاديث مصدرًا للتشريع.

١-١. خلفية البحث

لم نعر خلال تتبعنا للدراسات التي تناولت النظرية الحضارية لتيار القرآنيين، على دراسة شاملة مستقلة، عدا قطوف متناثرة في بعض المقالات، وردت بصورة موجزة مجملة، مما يلي: مقالة شخصيت شناسي و منبع شناسي قرآنيون (= معرفة شخصية القرآنيين ومصادرهم)، لزهرة أخوان مقدم وسيد مجيد نبوي، فصلية سفينه، س ١٥، ع ٥٧، شتاء ١٣٩٦هـ.ش، ص ١٣٥. ١٥٧. تتناول المقالة تقديم نبذة تعريفية عن ٨ قرآنيين من الشيعة و ١٦ قرآنيين من السنة. ومقالة مكتب قرآنيون و نقد مدعاي آن در عدم حجيت سنت نبوي (= مدرسة القرآنيين و نقد ادعائها

في عدم حجية السنة النبوية)، لمرضية بلخاري قهي. تنصب هذه المقالة على عدم حجية الحديث لدى القرآنيين. وكذلك مقالة نمائی از شکل گیری و نقدی بر مبانی فکری قرآنیون از دیدگاه شیعه و اهل سنت (= نظرة إلى نشوء تيار القرآنيين ونقد على مبادئهم الفكرية من منظور الشيعة وأهل السنة)، لمهدي فتحي، وأحمد مرادخانس، وحسين علوي مهر، فصلية پژوهش های اعتقادی کلامی، ع ٣٢، شتاء ١٣٩٧ هـ.ش، ص ١٩٣-٢٢٠. تهتم هذه المقالة بنقد إحدى معتقدات القرآنيين، وهي أن القرآن الكريم يعبر عن كل شيء. وكذلك مقالة آسیب های مبنایی و روشی قرآنیون در فهم و تفسیر قرآن (= الأضرار الأساسية والمنهجية لدى القرآنيين في فهم القرآن وتفسيره)، لزينب طيبي ومحمد على مهدي راد. يحاول الكاتبان أن يقوموا بدراسة تأصيلية لأفكار القرآنيين وآرائهم. توجد مقالات أخرى تولي الاهتمام لنقد النظريات الأساسية عند القرآنيين، دون الاهتمام بالسلوك الحضاري لهذا التيار الفكري.

مضافا إلى ذلك، أن المقالات التي قد تناولت الناحية الحضارية للعصر القاجاري، أغفلت تيار القرآنيين. فعلى سبيل المثال، أن مقالة رونه خوانی و روارونه خوانی نشانه های تمدن جدید در ایران معاصر (دوره قاجار) (= التفسير والتفسير الخاطي لمعالم الحضارة الجديدة في إيران المعاصرة (العهد القاجاري))، لقباد منصور بخت، فصلية تحقيقات تاريخ اجتماعي، ع ١، ربيع وصيف ١٣٩٧ هـ.ش، ص ٢٠٩-٢٣١. تستنتج المقالة أن الملوك القاجاريين، رغم تعرفهم على الحضارة الجديدة، إلا أنهم كانوا عاجزين عن تفسير معالم الحضارة الجديدة، وكانوا ملحين بشكل خاطئ على الحفاظ على العصور القديمة، وكانوا يصرون على التفسير الخاطي لمعالم الحضارة الجديدة، إلى أن أغرقوا إيران في قضايا الحضارة الجديدة واختفوا من مشهد السياسة في إيران. وكذلك مقالة زوال تمدن کاریزی ایران به روایت سفرنامه های بیگانه روزگار قاجار (= زوال الحضارة المائية الإيرانية تركيزا على الرحلات الأجنبية في العهد القاجاري)، لمهدي ميرزائي و داريوش رحمانيان، فصلية تحقيقات تاريخ اجتماعي، ع ٢، خريف وشتاء ١٣٩١ هـ.ش، ص ٥٥-٧٥. تتطرق المقالة إلى

عملية زوال وانحطاط الحضارة المائية الإيرانية في العهد القاجاري. ومقالة وضعت فكري و فرهنگی ایران در عصر قاجار (= الوضع الفكري والثقافي لإيران في العهد القاجاري)، لزينب شريفی شکوه، فصلية فرهنگ پژوهش، ع ٣٣، ربيع ١٣٩٧. تستنتج الكاتبة أن الإيرانيين في العهد القاجاري كانوا ملتزمين بعباداتهم وطقوسهم الشعبية وشعائهم الدينية وكانوا بمنأى عن الحضارة الغربية. في هذه الأثناء، ظهر تيار نقدي وهيمن على الأدب، وحاول رجال الدين أن يلعبوا دور الوسيط في العلاقات بين الدولة والمجتمع، وعمد كيان الحكم إلى الدفاع عنهم. وأخيراً، مقالة برسی انتقادی معيارهای نقد متن حديث از دیدگاه قرآنیان ایران و تأملی بر آثار کلامی آن (= دراسة نقدية لمعايير نقد نص الحديث من منظور القرآنيين الإيرانيين ونظرة تأملية على آثاره الكلامية)، لسيد حسن هاشمي جزي، ومحمد غفوري نژاد، ومحمد حسن نادم، فصلية تحقیقات کلامی، ع ٣١، ١٣٩٩ هـ.ش. تستكشف المقالة معايير القرآنيين الإيرانيين وموازينهم في نقد النص وتحصي هفواتهم وزلاتهم في الاستمتاع بمعايير تصفية الحديث، دون أن تشير إلى النظرة الحضارية لهذا الفريق الفكري.

٢. التطورات الحضارية في العهد القاجاري

بعد هزيمة إيران في الحرب مع روسيا في أوائل القرن التاسع عشر للميلاد، تفتن المجتمع الإيراني إلى ضعفه في العلم والتكنولوجيا، الأمر الذي دفع الإيرانيين إلى إحداث تطورات وتغييرات جذرية في المجتمع، مما خلف تأثيراً مباشراً في نظام التربية والتعليم (يحيائي، ١٣٨٨ هـ.ش، ص ١٥٧). تزامن مع هذه التغييرات الفكرية، أسهمت الأضرىات الاجتماعية والسياسية والتاريخية ومدى تجذر فكر القرآنيين في المجتمع، إسهاماً بارزاً في إشاعة هذه الفكرة وتطويرها. نظراً إلى تكوّن تيار القرآنيين الإيرانيين في العصر القاجاري وامتداده في العصر البهلوي الأول، فتروم هذه الدراسة المتواضعة أن تكشف الستار عن الأضرىات التاريخية لتكوّن هذا التيار الفكري ثم تقوم بأضرىاته الحضارية بإسهاب.

٢-١. الأرضيات التاريخية

٢-١-١. الثورة الصناعية في أوروبا ونشوء الشعور بتخلف المسلمين

اتسعت فجوة التطور العلمي بين المجتمع الغربي وإيران بعد الثورة الصناعية إلى حد كبير، لدرجة أن بعض الإيرانيين كانوا يعانون من نوع من انعدام الثقة بالنفس، باعتباره من أهم العقبات الرئيسة أمام بناء الحضارة (دارابي، ١٣٩٢ هـ.ش، ص ١٥٢).

إن تيار الاكتفاء بالقرآن وإنكار الحديث، وإن كان له تاريخ على امتداد التاريخ الإسلامي، وظهرت بوادره مع شعار "حسبنا كتاب الله"، في زمن الرسول الأكرم (البخاري، ١٤١٠ هـ ج ١، ص ٣٤)، إلا أن تطورات المجتمع الغربي بعد الثورة الصناعية وتخلف المجتمعات الإسلامية بشكل عام، وإيران بشكل خاص (روشن ضمير، ١٣٩٤ هـ.ش، ص ٥٥)، مما ترك تأثيراً معنياً في القرآنيين، حيث شجعهم على العثور على أفضل حل للهروب من هذه الظروف الصعبة.

من أهم الأسباب التي لعبت دوراً هاماً في تعزيز الناحية الاجتماعية لتيار القرآنيين، هي نظرتهم النقدية إلى المجتمع الإسلامي؛ إذ كانوا يرون تقدم المجتمع الغربي وتأخر المجتمع الإسلامي وطغيان الجهل والركود عليه. لا يفوتنا أن نظرة تيار القرآنيين إلى هذه المشكلة الاجتماعية كانت ذات طابع ديني. في هذا السياق، لجأ قلمداران إلى الإسهاب في الحديث عن أسباب تخلف المسلمين وتراجعهم، وقام بنشر العديد من المقالات والدراسات في هذا الصدد في المجلات والجرائد الشهيرة آنذاك (١٣٣٩ هـ.ش، ص ٤).

كان يرى قلمداران أن من أهم أسباب تخلف المسلمين وضعفهم، هو توافر أخبار وروايات حول النزاعات والجدالات الكلامية بين المسلمين، وخاصة على خلافة الرسول

١. الثورة الصناعية (Industrial revolution)، التي تعرف بالثورة الصناعية الأولى، عبارة عن التطورات والتغيرات الهائلة في الصناعة، والزراعة، والإنتاج والنقل، والتي ظهرت في الفترة بين عامي ١٧٦٠-١٨٤٠. بدأت هذه الثورة في إنجلترا، ثم انتشرت إلى البلدان الأوروبية الأخرى وأمريكا.

الأكرم، يقول في هذا الصدد: لقد كلفت جماعة في البلدان الشيعية بتأليف وإصدار كتب متعددة لإحياء موضوع قديم بين المسلمين، ألا وهو غصب الخلافة، أو إعادة نشر الكتب القديمة التي كان يحرص سلاطين الشيعة على إشاعتها في الأيام الغابرة، حسب مقتضيات عصرهم، إلا أن إعادة نشرها اليوم لا تفيد إلا إشعال نيران الحقد والكراهية والانتقام (المصدر نفسه، ص ٨)، وكان يعتقد أيضاً أن متابعة مسألة الإمامة في قالب النزاعات الدينية بين الناس، في الظروف الحالية، لن تؤدي إلى شيء إلا تفويت الفرص وإضاعة الوقت وانحطاط المسلمين وتراجعهم أكثر من قبل (المصدر نفسه، ص ١٠)، وكان يؤكد على أن العالم الإسلامي شهد تطوراً كبيراً وازدهاراً باهراً في القرون الأولى، بسبب انعدام هذه الروايات المفارقة والأفكار المفككة، إلا أن تواجد هذه الروايات المؤججة والأفكار المشتتة في العصر الحالي، لن يجلب سوى المزيد من تردي وضع المسلمين (المصدر نفسه، ص ١٢).

وجدير بالذكر أن أفكار قلمداران وآراءه في مجال دحض وثائق الشيعة في قضية الإمامة، تعرضت للنقد والهجوم، إلا أنه من الواضح جداً أنه كان يبحث عن دافع سياسي واجتماعي وراء هذا الموقف (جعفرى، طالب تاش واكبرى دستك، ١٤٠٠ هـ.ش، ص ١٢٣-١٤٩). وهاهو الشيخ برقعي يقول في تداعيات ونتائج إشاعة الحديث ووظيفة رواد المذهب: كنت أشعر منذ شبابي بالحزن والألم لانحطاط المسلمين وذلمهم وتفرقهم، وكنت أبحث عن حل لمشاكل المسلمين الفكرية والعقائدية، وكنت أرى أن أكبر مانع يمنع رقي المسلمين وتقدمهم وسعادتهم هو وجود أصحاب الدكاكين المذهبية المستترزين بالدين، وكنت غالباً أترنم بهذين البيتين:

دردا كه دواى درد پنهانى ما	افسوس كه چاره پريشانى ما
دردست كسانى است كه پنداشته اند	آبادى خویش را به ویرانى ما

أي:

وَأَلْمَاهُ، دَوَاءُ دَائِنَا الْخَفِيِّ وَأَسْفَاهُ، حُلُّ مُشْكِلَةِ اضْطِرَابِنَا
 بِيَدِ أَشْخَاصٍ قَدْ ظَنُّوا أَنَّ عُمرَانَهُمْ لَا يَكُونُ إِلَّا بِخَرَابِنَا

وكان يرى أن الحل الوحيد للتخلص من التخلف والتراجع وإعادة الازدهار والوحدة للمسلمين، هو العودة إلى مبادئ صدر الإسلام وأوامره (قلمداران، ١٣٣٩هـ.ش، ص ٢٨). يعتقد حسيني طباطبائي أن تصفية الحديث من العوامل المهمة التي تلعب دورا بارزا في ازدهار المسلمين وتقدمهم، مشيرا إلى أن وجود الأخبار المختلفة والروايات الموضوعة لن يؤدي إلى شيء إلا انحطاط المسلمين وتخلفهم (١٣٧٩هـ.ش، ص ٢٣٨).

٢-١-٢. هيمنة التيار الديني المعادي للحضارة على شؤون المجتمع

إن المجتمع الديني في تلك الفترة، كان يعارض مظاهر التقدم الحضاري؛ وذلك بسبب هيمنة بعض التيارات الدينية عليه. يقول الإمام الخميني في هذا المضمار: «لا تتذكرون، فكانت ظروف خاصة سائدة في الحوزات العلمية في الأيام الماضية... فكان تعلم اللغات الأجنبية في مسار تبليغ الإسلام ونشره في الخارج عند الرجعيين، كفرا. فالحقيقة أن الأفكار كانت متخلفة للغاية» (١٣٨٩هـ.ش، ج ١٨، ص ٧٣، وج ٢١، ص ٢٧٩).

زد على ذلك، أن السيد جمال الدين الأسد آبادي كان يحرص على دحض الأحاديث التي تتسبب في تخلف المسلمين وإذلالهم، وكان يرى أن سبب عظمة الإسلام ومجده في بواكير أمره يكمن في غياب الروايات المشتتة والأفكار المفككة، وأن النهوض بالأفكار السقيمة ودعمها في العصر الحالي يؤدي إلى تدهور أوضاع المسلمين، كما كان يرى أن هذه الأحاديث الموضوعة والأفكار السيئة تكون وليدة النظرة المعادية للعالم الذي يعيشه المسلمون. هذه الأحاديث والمفسرين للقرآن الكريم؛ في حين أن القرآن الكريم لا يلوم إلا ابتغاء عرض الحياة

الدنيا والتعلق بها ونسيان الآخرة (يونس ١٠: ٧؛ النجم ٥٣: ٢٩ و٣٠؛ الرعد ١٣: ٢٦). زد على ذلك، أنه كان يرى أن الإسلام الحقيقي الأصيل يشجع أتباعه على الحصول على الكمالات العقلية والدينية، ويحثهم على التقدم المعرفي والتنمية الثقافية والعلمية (موثقي، ١٣٧٨هـ.ش، ج ٢، ص ٣٩).

كان يرى رائد نظرية التطور والتقدم، السيد جمال الدين الأسد آبادي، (١٢١٧. ١٢٧٥هـ.ش)، أن الثقافة والعلوم الإسلامية التي كانت تضيء العالم بإشراقاتها قبل ذا، قد خفت بريقها وقلّت حيويتها الآن؛ بذلك يتعين علينا تغيير الظروف الراهنة عبر العودة إلى تاريخ صدر الإسلام (١٣٧٩هـ.ش، ص ٦٥). من اللافت أن أنشطته وفعالياته لإطلاق حركة بين المسلمين، لم تتوقف عند إيران فحسب، وإنما احتذت حذوه ثلة كبيرة من المؤلفين والصحفيين المصريين الذين كانوا يحرصون على توعية الأفكار العامة، وتلمذوا عليه، وارتوا من رحيق أفكاره، وقاموا بإصدار مجلة مصر وصحيفة التجارة ووصحيفة الفئات تحت إشراف سليم النقاش وأديب إسحاق. مضافا إلى ذلك، أن سليم عنحوري أسس الصحيفة الأسبوعية مرآة الشرق باللغتين الفرنسية والعربية في ذلك الجو الفكري السائد (عنايت، ١٣٨٠هـ.ش، ص ٨٣).

كان محمد خالصي زادة (١٣٠٨ - ١٣٨٣هـ)، نجل الشيخ مهدي خالصي، من العلماء المناضلين العراقيين ضد الاستعمار البريطاني في إيران والعراق (الدباغ، ١٤١٩هـ، ج ١، ص ١٥؛ بصيرت منش، ١٣٧٦هـ.ش، ص ٣٥١). بعد ثورة العشرين العراقية التي اندلعت ضد القوات البريطانية سنة ١٩٢٠م/ ١٣٣٨هـ، التحق محمد خالصي زادة بها، ثم قامت الدولة العراقية بإبعاده وأبّيه إلى إيران لمقاطعة الانتخابات العراقية. عندما وصل خالصي زادة إلى طهران، عمد إلى تأسيس صحيفة اتحاد اسلام، إلا أنه تم سجنه ونفيه إلى مناطق مختلفة في إيران، بتهمة تحريضه الناس على الشغب. في نهاية المطاف، فقامت الدولة الإيرانية بنفيه إلى مسقط رأسه الكاظمين.

قمين بالذكر أنه تعرض لسهام النقد اللاذع، بسبب إبداء آرائه حول بعض الطقوس والعادات الدينية الشائعة عند الناس، حيث اتهموه بالوهابية أو الدفاع عن آراء أحمد كسروي. ومن جملة آرائه هو نقده الشديد لبعض الطقوس الدينية بين الشيعة، نحو: الضرب بالسلاسل ووضع الطين على الأجسام والرؤوس في إحياء ذكرى الإمام الحسين (المصدر نفسه، ج ١، ص ١٥٩). زد على ذلك، أنه كان يحرص على توحيد العالم الإسلامي وتشكيل الحكومة الإسلامية (خالصي زاده، ١٣٨٦ هـ.ش، ص ١٣٢).

ترك خالصي زادة تأثيراً مباشراً في فكر القرآنيين بشكل عام، وحيدر علي قلمداران على وجه التحديد. صار قلمداران مشغولاً بأعمال آية الله الشيخ محمد خالصي زادة منذ شبابه، وانكب على ترجمة أعماله التي كانت تختلف بعض الاختلاف عن الفكر الشيعي، وكرس أنشطته العلمية بصورة أساسية لترجمة أعماله، فترجم المعارف المحمدية، وإحياء الشريعة، والإسلام سبيل السعادة والسلام، والجمعة من العربية إلى الفارسية.

فعلى إثرهم، اقترح السيد أبو الفضل برقعي (١٢٧٨-١٣٧٢ هـ.ش)، العودة إلى مبادئ صدر الإسلام وأسسها، لتلافي التخلف والجمود بين المسلمين. قام أيضاً حيدر علي قلمداران (١٢٩٢-١٣٦٨ هـ.ش)، بإصدار مجموعة من المقالات حيال انحطاط المسلمين وسكونهم في صحيفة وظيفة، وتم نشر الأجوبة على هذه المقالات في صحيفة قيام، تحت عنوان علل انحطاط مسلمين وترقى غرب (= أسباب انحطاط المسلمين وتقدم الغرب)، وتم التركيز فيها على المقارنة بين انحطاط المسلمين وتقدم الغربيين وريقهم (١٣٣٩ هـ.ش، ص ٧).

بعد مدة قصيرة، أشار السيد مصطفى طباطبائي، في كتاباته إلى أن وجود الأخبار المختلفة والروايات الموضوعة لن يؤدي إلى شيء إلا انهيار العالم الإسلامي؛ بذلك يتعين على المسلمين القيام بتصفية الحديث لتقدمهم ورفع الإسلام (١٣٧٩ هـ.ش، ص ٢٣٨).

لا يفوتنا أنه كانت هناك بعض خلافات عميقة بين القرآنيين، فمثلاً قام خرقاني بتأليف كتاب محو الموهوم وصحو المعلوم، مؤكداً على أن الانسجام العقائدي بين المسلمين

بمثابة أداة مهمة لتوحيد المجتمع الإسلامي وتقدمه؛ هذا بينما أن قلمداران كان يحرص على أن السبب الرئيس لتخلف المجتمع الشيعي وخاصة المجتمع الإيراني، يكمن في إيلاء الاهتمام الكبير للعقائد القديمة (قضية الإمامة) (١٣٣٩هـ.ش، ص ٨).

وفي فترة قصيرة من الزمن، اشتد الدافع لتوحيد صفوف المسلمين بين القرآنيين على حد كبير، حيث قام برقعي بعمل عجيب وغريب لتبرير دافعه، فقال في نقد الحديث: في هذا الكتاب، أستقصي الأخبار والأحاديث الواردة في المجلد الأول لكتاب أصول الكافي، وأستكشف قصور السند وهفوات الرواة وزلاتهم، حتى يتعرف القارئ على الذين يفرقون بين المسلمين خلال وضع الأحاديث واختلافها (١٣٨٨هـ.ش، ص ٤٢). في هذا السياق، عمد فريد التنكابني (١٢٤٤هـ.ش-؟)، إلى شرح أفكار شريعت سنكلجي وآرائه (١٢٧١-١٣٢٢هـ.ش)، مشيراً إلى أن تزايد عدم تصفية الأحاديث والروايات هو السبب الرئيس في ظهور الفرق المختلفة بين المسلمين وتشتتهم، ومؤكداً على إنكار هذه الروايات المختلفة لإزالة الخلافات بينهم (د.ت، ص ٩٧).

في تلك الفترة، فإن عدم شيوع العلم في المجتمع وعدم قبوله كحاجة اجتماعية ماسة، كان من أهم العقبات التي حالت دون بناء الحضارة (سعيدني نيا، ١٣٩٠هـ.ش، ص ١٠٨)، في هذه الأثناء، كان يسعى القرآنيون إلى توفير أرضية ملائمة لنشوء التعقل الاجتماعي والابتعاد عن الرجعية والبربرية.

٣-١-٢. بذل الجهود الهادفة لإحياء الأمة الواحدة

كان يرى القرآنيون أن انهيار الإمبراطورية العثمانية^١، وتقسيم الأراضي الإسلامية إلى الدول الصغيرة، كان من العوامل الرئيسة التي لعبت دوراً بارزاً في تخلف المسلمين وتراجعهم؛ بذلك عمدوا إلى إحياء الأمة الواحدة بين المسلمين، فدعواهم إلى

١. يرى بعض المؤرخين أن وفاة سليمان القانوني في ٥ سبتمبر ١٥٦٦ للميلاد، كانت نقطة تحول في تاريخ الدولة العثمانية وبداية عملية انحطاطها التدريجي. في نهاية المطاف، اختفت هذه الدولة من ساحة السياسة في سنة ١٩٢٢ للميلاد.

التمسك بالاكْتفاء بالقرآن الكريم وتوحيد الكلمة بينهم. فعلى إثر ذلك، ظهرت جمعية دار التقريب الإسلامي نتيجة للجهود الحثيثة التي بذلها السيد جمال الدين وأمثاله في مسار توحيد الأمة الإسلامية. قبل انهيار الإمبراطورية العثمانية، حاول السيد جمال الدين وأتباعه كل محاولة لتوحيد الأمة الإسلامية وشمل شتاتها (براون، ١٣٨٠هـ.ش، ص ٣٤٧). مهما يكن من أمر، فكان يحرص السيد جمال الدين كل حرص على توحيد الأمة الإسلامية ولمّ شملها، حيث أطلق على نفسه الأفغاني، من أجل نبذ الخصومة بين السنة والشيعة، وتأليف القلوب بين السلطتين القويتين في رقعة العالم الإسلامي وانتباه النفوس من نوم الغفلة ورقدة الجهالة (جمالي، ١٣٤٩هـ.ش، ص ١١٧).

كان يؤكد الأسد آبادي على وجوب مبدأ الوحدة والتضامن لتعزيز دعائم الأمة الإسلامية، وكان يراه من أهم العقائد والمبادئ الإسلامية (١٣٥٨هـ.ش، ص ٩٤). زد على ذلك، أنه كان يرى أن المسلمين يجب عليهم نسيان المصالح الشعبية والعنصرية لإعادة إحياء الخلافة الإسلامية، والعمل على إيجاد أمة واحدة أصيلة (موثقي، ١٣٧٨هـ.ش، ص ٧٠)، كما أن برقي كان يرى أن الوحدة بين أعضاء المجتمع الإسلامي، ولو كان صغيراً، من العوامل الرئيسة التي تلعب دوراً بارزاً في إيجاد الأمة الواحدة، يقول: إن الوحدة، تضاعف قوة المسلمين (١٣٨٧هـ.ش، ص ١٨٦).

٢-٤. احتدام النزاع بين القومية والوحدة الإسلامية

تسربت فكرة القومية في إيران في العهد القاجاري في أوائل القرن التاسع عشر للميلاد، حيث تم إيفاد البعثات العلمية من الشبان الإيرانيين إلى أوروبا، فتعرفوا على الأفكار والآراء السياسية الغربية خلال هذه الرحلة العلمية (مدير شانهجي، ١٣٧٢هـ.ش، ص ٦). كانت فكرة القومية،

فكرة مستوردة من الغرب. يقول ريتشارد كاتم، أستاذ جامعي وعميل وكالة المخابرات المركزية الأمريكية، في كتابه المعنون بناسيوناليسم درايران (= القومية في إيران):

إن القوميين الإيرانيين كانوا متأثرين بشدة بالثقافة الغربية؛ في حين أن القومية تحرص على الحفاظ على الهوية الوطنية وثقافة الأمة، إلا أنهم كانوا يحاولون أن يتمسكوا بالأفكار المستوردة، وأن يلجأوا إلى الثقافة والسياسة والدول والأنظمة الغربية، وأن يحافظوا على الانتماء الثقافي والسياسي والاقتصادي إلى الغرب، حتى يبقوا قوميين ويوصلوا شعبهم إلى ذروة التعالي والتقدم بمساعدة الغربيين (١٣٧٠هـ.ش، ص ٧ و ٦٥).

كان من الطبيعي أن هذه الفكرة الجديدة التي كانت تجمع بين القومية والانتماء إلى الغرب في آن واحد، واجهت رد فعل الإسلاميين. فيقول حامد الغار (١٩٤٠م.ق):

هناك آراء متشابهة حول كيفية دفاع السيد عن تيار الوحدة الإسلامية. فكان السيد جمال الدين هو مؤسس هذه الفكرة. ويمكن أن نقول: بما أن السلطان عبد الحميد (١٨٦٧-١٩٠٩م)، تخلص عن النضال رسمياً، فاستمرت هذه الفكرة كقوة سياسية نشطة، في إيران حتى سنة ١٩٠٤ للميلاد. ومن المحتمل أنه بعد أن لجأ العلماء إلى السفير العثماني حتى يقدم طلباتهم إلى مظفر الدين الشاه (١٢٣٢-١٢٨٥م)، ف[هذا الأمر] كان انعكاساً لفكرة السيد وعقيدته في [تبيين] طلباتهم (١٣٥٩هـ.ش، ص ٢٨٢).

جدير بالذكر، أن فكرة القومية شاعت أيضاً في العصر البهلوي على نطاق واسع. تزامناً مع تسلم رضا الشاه (مدة الحكم ١٣٠٤-١٣٢٠هـ.ش)، العرش الإيراني، تولى أتاتورك (مدة الحكم ١٩٢٣-١٩٣٨م)، مقاليد الحكم في تركيا، ووصل الملك فيصل (١٩٢١-١٩٣٣م)، إلى السلطة في العراق. كان هؤلاء الملوك الثلاثة يستفيدون من الدعم الأجنبي،

وكانوا يحذون حذو سياسة البلدان الغربية، وكانوا يصرون على إشاعة الأفكار القومية بين أفراد مجتمعهم (ملكي، ١٣٣٢هـ.ش، ص ١٣). كانت تحمل المعتقدات القومية في العصر البهلوي شعار العنصرية بين طياتها، فما كانت تتلاءم مع شعار ﴿إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ﴾ (الأنبياء ٢١: ٩٢)، فكانت تتعارض مع أفكار القرآنيين أو المكتفين بالقرآن بشكل ملحوظ.

من جملة القرآنيين الذين كانوا يهتمون بنظرية الأمة الواحدة مقابل القومية التي كانت مثارا للتفرقة بين المسلمين، هو شريعت سنكلجي الذي كان يعتقد أن الآراء الكلامية في بيان التفسير، تؤدي إلى التفرقة بين المسلمين؛ بذلك كان يرى أن الحل الوحيد للتخلص منها، هو العودة إلى صدر الإسلام والاحتذاء حذو المسلمين الأوائل (ملكي، ١٣٣٢هـ.ش، ص ١٣). زد على ذلك، أنه كان يصّر على أن عدم اتباع القرآن الكريم وعدم التشبث به هو السبب الرئيس لاندلاع نيران التفرقة في الأمة الإسلامية (المصدر نفسه، ص ٩)، وكان يؤكد على أن تفسير القرآن الكريم، قد وفر أرضية خصبة لظهور الفرق والنحل المختلفة التي كانت ترصد تبرير معتقداتها الموهومة (المصدر نفسه، ص ٩).

من اللافت أن فريد تنكابني كان يرى أيضاً أن ظهور الفرق الإلحادية المختلفة بين المسلمين، حصيلة النمو غير المنضبط للروايات الموضوعية والأخبار المختلفة (د.ت، ص ٩٧). كان يرى برقي اتباع العلماء المذهبيين الذين كانوا يعملون على آراء القدماء، مصدرا للتفرقة والتنازع بين المسلمين، كما كان يرى الأدعية والزيارات الشيعية عاملاً رئيساً للتفرقة في الأمة الإسلامية، فكان يحرص على التخلي عن الأحاديث والروايات، كحل وحيد للوصول إلى وحدة صدر الإسلام (د.ت، ص ٢٠ و ٤٣٨ و ٤٤٧).

٢-٥. هزائم إيران والمعاهدات المشينة في العهد القاجاري

إن الهزائم المتتالية لإيران في الحرب مع روسيا، وخروج مناطق كثيرة من الأراضي الإيرانية وضمها إلى روسيا، وإبرام المعاهدات المشينة التي حطت من شأن الإيرانيين، كلها دفعت مجتمع النخبة إلى البحث عن حل للهروب من الوضع المؤسف الراهن وتحسين وضع المجتمع الإيراني (شميم، ١٣٧٤هـ.ش، ص ٢٤٢).

كان عدد هذه المعاهدات والاتفاقيات المشينة كثيرا للغاية، حيث لم يكن له مثيل في ماضي إيران وتاريخها (تيموري، ١٣٣٢هـ.ش، ص ١٨٠-٢٣٦). في الحقيقة، أن ناصر الدين الشاه منح امتيازات كثيرة للدول الأخرى، حيث يسمى العصر الناصري باسم عصر امتيازات الأجانب (شميم، ١٣٧٤هـ.ش، ص ٢٤٠).

يقول ناظم الإسلام الكرمانلي في وصف عدم كفاءة الملوك القاجاريين ومنح الامتيازات الكثيرة للدول الأخرى، وعلى وجه التحديد امتياز معاهدة شركة رجي: منحت الشركة الشاه وأهل البلاط بعض المال.... اطلع كبار الإيرانيين من العلماء وغيرهم على قبح هذا العمل، فقالوا: إن استهلاك التبغ والتبناك تقلص اليوم، فيتقلص استهلاك الملح أو الوقود والفحم والماء وغيرها في الأيام القادمة، ففي المقابل، سيأخذ نظام الحكم مبالغ تافهة، دون أن يتم إنفاقها على إعمار البلد وتوفير الخدمات لأبنائه، بل سيتم توزيعها بين جبر كسور واتب أمير ما والمساعدة المعيشية لأmir آخر، وتغطية تكاليف السفر للخارج أو رفع الحاجة إلى سيدة جميلة؛ بذلك يلحقون أضرارا فادحة بالشعب، ويتمتعون بالربح في الخارج، ويسيطرون على المملكة بشكل كامل (١٣٦١هـ.ش، ج ١، ص ١٩).

في هذه الظروف المستعصية، لجأ الأسدآبادي إلى مثل قرآني فريد، فوصف ناصر الدين الشاه بفرعون عصره، وصدر أعظمه بهامان زمنه (صدر واثقي، ١٣٤٨هـ.ش، ص ٢٢٦-٢٣٠)، بل رفع صوته، فقال: لا نجاة إلا في القتل، فتمنى قتل الشاه القاجاري (مدرسي چهاردهي، ١٣٥٦هـ.ش، ج ١، ص ٧٠٧).

في هذه الأثناء، بدأ خرقاني مشاورات مع المقربين (جمالي، ١٣٤٩هـ.ش، ص ٨، ناظم الإسلام كرمانى، ١٣٦١هـ.ش، ص ٧٩-٨٠)، ففي نهاية المطاف، تم اغتيال ناصر الدين الشاه بمسدس الميرزا رضا الكرمانى (١٢٢٦-١٢٧٥م) (نبوي رضوي، ١٣٩٧هـ.ش، ج ١، ص ٧٠٧). في تلك الحقبة التاريخية، سادت الفوضى في كل أرجاء البلاد، وظهرت عوامل الضعف والتدهور في مختلف مجالات الحياة العامة، حيث رفع صوت العلماء من شدة ظلم الأجانب وعدوانهم، فاقترحوا تشكيل المجلس. فعلى سبيل المثال لا الحصر، قال آية الله طباطبائي في رسالة بعثها إلى مظفر الدين الشاه: إذا كان المجلس على رأس الأمور، فسيزول الظلم والطغيان، ولن تستولي إنجلترا على سيستان وبلوتشستان، ولن تستحوذ قوات الروس على الأراضي الشمالية، ولن تعتدي الدولة العثمانية على إيران (ناظم الإسلام كرمانى، ١٣٦١هـ.ش، ج ٢، ص ٨٦).

في مثل هذه الظروف الصعبة في العصر القاجاري، رفع القرآنيون شعار العودة إلى القرآن الكريم وإعادة إحياء عظمة الإسلام في عصوره الأولى وتجديد مجده وشوكته، وخاصة بعد أن منحت الدولة الإيرانية الإسلامية الشيعية امتيازات كثيرة للدول الغربية التي كانت رمزا للكفر والإلحاد بين المسلمين آنذاك.

كان يرى القرآنيون أن التخلص من ربقة الدولة القاجارية وإرساء دعائم الدولة الإسلامية الواحدة، مما يوفر الأرضية لإعادة إحياء عظمة الدين الإسلامي وتجديد شوكة الحضارة الإسلامية؛ إذ كانوا يرون أن غالبية ساحقة من المجتمع الإيراني تصر على أن الإسلام مثل الحضارة الغربية، له قدرة هائلة على خلق الحضارة الجديدة (غفوري ومنوري، ١٤٠١هـ.ش، ص ١٢٥).

٢-١-٦. نهضة المشروطة

كانت نهضة المشروطة حصيلة مجموعة محاولات القوات الدينية لإجراء الإصلاحات المتعددة الجوانب في البلاد. نظرا إلى صراع ملالي الشيعة معها وأثرها البالغ في المجالات السياسية والاجتماعية للبلاد، فكانت تعد من أبرز الأحداث على التيارات الفكرية السائدة في

تلك الحقبة التاريخية الحاسمة. إن المنظرين الأوائل لفكرة الاكتفاء بالقرآن الكريم في إيران، كانوا على علاقة وطيدة بنهضة المشروطة وكانوا من روادها، بل تأثروا بها بشكل ملحوظ، فاقترحوا العودة إلى القرآن الكريم كحل وحيد للتخلص من تلك الظروف العويصة (مدرسي چهاردهي، ١٣٥٦هـ. ش، ص ٣١٩)، فلبجأوا إلى الفضاء الديني الذي كان يدعم مناصري المشروطة، فاعتبروا تطبيق نظرياتهم في المجتمع أفضل حل لإيجاد تغييرات جذرية فيه. فكان في طليعة هذه الفكرة، السيد جمال الدين وأتباعه، والذين تمسكوا بالقرآن الكريم لإحداث نهضة إصلاحية في المجتمع الإيراني، وحاربوا كل البدع ضد الدين والجمود الفكري والتقليد (راوندي، ١٣٨٢هـ. ش، ص ١٢٢٢)، واعتبروا الوحدة الإسلامية مقدمة لتكوين الحضارة الإسلامية المزدهرة. تأسيساً على ذلك، فكان حشد وفير من المستنيرين البارزين في ثورة المشروطة، من تلامذة الشيخ هادي النجم آبادي (حائري، ١٣٧٣هـ. ش، ص ٩٢)، نحو الشيخ حسن سنكلجي (أبي محمد حسن شريعت سنكلجي)، والسيد أسد الله خرقاني (رستم، ١٤٣٧هـ. ش، ص ٣٧)، صاحب كتاب محو الموهوم وأستاذ شريعت سنكلجي، الذي كان من رجال الدين البارزين في تكوين التيار الفكري للقرآنيين، وكان يرتاد إلى أوساط زعماء الحركة التجديدية لنهضة المشروطة (ملك زاده، ١٣٦٣هـ. ش، ص ٢٣٩ - ٢٤٣)، وكان على علاقة مع السيد جمال الدين (ناظم الإسلام كرماني، ١٣٦١هـ. ش، ص ٧٩ - ٨٠).

مما لا يخامرنا الشك، أن توفير الأرضية لنقل موج الحركة الإصلاحية من البلدان الإسلامية الأخرى إلى إيران، وخلق فكرة وحدة الأمة الإسلامية بشعار العودة إلى القرآن الكريم، كان بحاجة ماسة إلى المنظرين الدينيين الذين كانوا يصرون توحيد المجتمع الإسلامي وتلافي تخلفه وتراجعه عبر اللجوء إلى القرآن الكريم وتقييد إطار الحديث والسنة وتهميشهما.

من هذا المنطلق، أن شريعت سنكلجي (پور سيلاب وآخرون، ١٣٩٣هـ. ش، ص ٢٥)، عقب تبعيته لفكرة الاكتفاء بالقرآن، اقترح العودة إلى الإسلام الأصيل والتوافق بين التعاليم الدينية والعقل ومقتضيات الزمن (شريعت سنكلجي، ١٣٢٧هـ. ش، ص ٢٤)، وأن برقيي. بسبب تأثره

بنهضة المشروطة. كان يثني على آراء الشيخ فضل الله نوري وأفكاره وكان يراه من معادي المشروطة الأوروبية (١٣٨٧هـ. ش، ص ١٨)، على رغم أنه قال عن أبيه: عندما طلبت إيران المشروطة، قيل له: قد شاعت الأفكار المشروطة في كل أرجاء البلاد، وأفتى كثير من علماء الشيعة ورجال الدين دعمالها؛ فلماذا لا تفتي أنت؟ فأجاب أبي: بما أن غالبية الشارع الإيراني قد رحبت بها واحتفت بها، فيتبين أنه شيء باطل؛ ذلك لأن الناس لا ينادون الحق غالباً (المصدر نفسه، ص ١٣). هاهو قلمداران يشير إلى تيار المشروطة أيضاً، ويصوب سهام نقده اللاذع لأفكار النائيني وآرائه، ويعدده وصمة عار للمتدينين الجهلاء (١٣٣٩هـ. ش، ص ١٠٩).

٢-٢. الأرضيات الاجتماعية

إن معرفة دقيقة لكيفية تشكيل تيار القرآنيين في العصر القاجاري، بحاجة ماسة إلى فهم صحيح ومعق للأرضيات الاجتماعية لنشوء هذا التيار الفكري. فيما يلي، نتطرق إلى أهم هذه الأرضيات الاجتماعية.

٢-٢-١. ظاهرة الهروب من العقل في المجتمع الإيراني

كان يرى القرآنيون أن الظروف والملابسات الاجتماعية ونمط التفكير لدى مختلف الطبقات الاجتماعية وأسلوب تعاملها العقلي مع أحداث اليوم، لا تكون إلا مظهراً من مظاهر الهروب من العقل؛ بذلك، صار النزوع إلى العقل في قياس الأفكار والآراء والمعتقدات، معياراً رئيساً من معايير السلوكيات والتصرفات الفكرية والاجتماعية لديهم؛ إذ كانوا يرون أن النزوع إلى العقل مقدمة للعودة إلى العصور الإسلامية الذهبية في القرون الأولى.

في هذا المضمار، وجه الشيخ هادي النجم آبادي سهام نقده لابتعاد المجتمع عن العقلانية والاستنارة، بسبب تغشي الأفكار الخرافية بين أبنائه، فعكف على إزالة الخرافات والترهات

التي كان قد علقت بأذهان الناس عبر قرون، وإحداث تطور فكري في المجتمع (د.ت، ص ١٣. ١٦٦). كان النجم آبادي من العقلانيين والتنويريين المسلمين، فكان يصصر على ضرورة وضع الأحاديث والروايات في بوتقة النقد العلمي، يقول:

إذا كان أحد في مقام فهم الكلمات القرآنية الشريفة، وجعل عقله حاكما في كل باب، فلا ينبغي أن يقول: إن الكلمات الصادرة عن المعصومين تتقدم على حكم العقل، بل يجب أن يعلم أن بعض ما ينسب إلى أهل البيت، ليس منهم، فلا يمكن الثقة بخبر واحد ظني في الحكم الشرعي (١٣٧٨ هـ.ش، ص ١٨٨).

من اللافت أن موقفه من العقل لم يكن جديدا، وإنما كان السيد جمال الدين الأسد آبادي أيضا من العقلانيين قبله. فمثلا يرى علي شريعتي أن السيد جمال الدين أوقف حياته على إزالة الخرافات عن المجتمع ودعوته إلى العقل والاستدلال بالفكر والتأمل، فيقول في هذا الصدد:

ألاحظ بشكل عملي أن تقدم الشعوب كان من أجل إشاعة العقلانية بينها، كما أن تخلفها كان من أجل زوال العقلانية والتفكير الحر بينها. كان من جملة مبدعات السيد جمال الدين هو سعيه الدؤوب لعقلنة الأفكار والرؤى الدينية وإضفاء طابع علمي على التفسير والأحكام (ميرآخوري وشجاع، ١٣٧٥ هـ.ش، ص ١٠٤. ١٠٥).

لم يقف هذا الاتجاه الفكري عندهما، بل تعداهما إلى غيرهما من كبار علماء العصر، لدرجة أن فريدون آدميت، المنظر غير الديني، كان يعمل على تجنب جهالة القدامى وفكرهم الضيق في إدارة دفة الحكم (١٣٥١ هـ.ش، ص ٢٩).

في هذا السياق، وجه سنكلجي سهام نقده إلى إقصاء المجتمع من العقلانية في السلوك الديني، واعتبر الانصراف عن القرآن إلى الحديث مظهرا من مظاهر الجهالة والغفلة بين أهالي المجتمع الإيراني (شريعت سنكلجي، د.ت، ص ٢٧).

من الملفت للنظر أن بعض التهم كانت توجه إلى المعارضين والمخالفين في المجتمع الديني، حتى لا يقدر رواد النظريات الجديدة على إجراء نظريتهم وتطبيقها في المجتمع بشكل حر، مما دفع حسيني طباطبائي إلى أن يقول: إن بعض السلوكيات والتصرفات الدينية السائدة في المجتمع الشيعي الإيراني، نحو البهتان على الآخر للبدعة أو سب المخالفين والمعارضين، ناجمة عن الروايات المجعولة لدى الشيعة (١٣٧٩هـ.ش، ص ١٠٠).

يبدو أن توجيه التهم إلى المخالفين والمعارضين، تفسير حر من رواية "حديث المباهة" الشهيرة المنقولة عن الإمام الصادق: «إِذَا رَأَيْتُمْ أَهْلَ الرَّيْبِ وَالْبِدْعِ مِنْ بَعْدِي ... بَاهْتُوهُمْ كَيْلًا يَظْمَعُوا فِي الْفَسَادِ فِي الْإِسْلَامِ، وَيَحْذَرُهُمُ النَّاسُ، وَلَا يَتَعَلَّمُوا مِنْ بَدْعِهِمْ» (الكليني، ١٤٢٩هـ، ج ٣، ص ١٢٣).

هذا بينما أن بعض العلماء قد أجازوا توجيه التهم إلى المبدعين في الدين شريطة وجود نفع فيه، استناداً إلى الرواية أعلاه، ففسروها هكذا: بَاهْتُوا أَهْلَ الْبِدْعِ، كَيْلًا يَظْمَعُوا فِي إِشَاعَةِ الْفَسَادِ فِي الْإِسْلَامِ، وَيَتَجَنَّبُهُمُ النَّاسُ. على كل حال، فكوكبة كبيرة من الفقهاء دحضوا هذا النوع من التفسير، ففسروا الرواية بإقناع أهل البدع بالأدلة الدامغة.

في هذه الأثناء، يذهب برقعي أكثر من هذا، فيرى بعض الطقوس والعادات الشيعية، نحو كتابة الأدعية وكتب الزيارات رمزا من رموز الخرافات، ويعتبرها معادية للعقل والقرآن الكريم (١٤٣٠هـ، ص ٢٢). فهو لا يكتفي بذلك، بل يعتبر المعتقدات الكلامية، نحو الشفاعة من جملة السلوكيات والتصرفات غير المعقولة في المجتمع الشيعي (المصدر نفسه، ص ٣٩).

زد على ذلك، أن بعض المعتقدات المنحرفة، نحو حديث رفع القلم الذي كان يجيز للشيعة أن يرتكبوا الأعمال الشنيعة ويقتربوا المعاصي في اليوم التاسع لربيع الأول، دفعت السيد مصطفى حسيني طباطبائي إلى أن يقول: إن بعض الروايات، نحو رواية رفع القلم، تحث الشيعة على اجترار المعاصي واقتراف المآثي، الأمر الذي لا يتوافق مع حكمة الشرع

إطلاقاً (١٣٧٩هـ.ش، ص ١١٤)؛ ومرجع ذلك أن روايات كهذه قد أدت إلى تفشي أنواع المآثي والاستغراق في المعاصي والإصرار عليها في المجتمع الشيعي. من ثم، نراه يعتبر أن تشجيع الناس على اقتراف الذنوب والمعاصي معياراً رئيساً من معايير معرفة الأحاديث الكاذبة والروايات الباطلة (المصدر نفسه، ص ٢٧١).

٢-٢-٢. غياب الهوية الحضارية

إن الانبهار الثقافي الناجم عن مقارنة البلدان المسلمة عموماً، والمجتمع الإيراني على وجه التحديد، بالبلدان الغربية، دفع القرآنيين إلى العثور على حل للخروج من هذا المأزق. فوفقاً للأفكار الغالبة على أذهانهم والتقدم السريع للعالم الغربي، كانوا يرون المجتمعات المسلمة، وخاصة المجتمع الإيراني، مصابة بأزمة الهوية الإسلامية، فكانوا يعتبرون العلاج الوحيد لها هو العودة إلى القرآن الكريم والعصور الإسلامية الذهبية في القرون الأولى (زرگری نژاد، ١٣٩٨هـ.ش، ج ٢، ص ٣٥٧).

في السياق نفسه، كان يرى السيد جمال الدين الأسد آبادي أن نسيان المسلمين ماضيهم الباهر ونبذ الأوامر الإسلامية من أكثر العوامل إسهاماً في الانبهار الثقافي (مدرسي چهاردهي، ١٣٥٦هـ.ش، ص ٧٠)، وكان يعتقد إذا عانى الناس في مجتمعات ما من رؤية سطحية فقيرة، فيشعرون بعقدة النقص والدونية، مجرد مواجعتهم للدايات الظاهرة للثقافة الأجنبية، فيصابون بالانبهار الثقافي أمام الثقافة المهاجمة، فيبدأون بتقليد أعمى لهذه الثقافة الدخيلة بحذافيرها والإعجاب بها، ويتخلون عن ثقافتهم وهويتهم ويكفون عن ترقية ثقافتهم والحفاظ على هويتهم وتراثهم (موثقي، ١٣٧٨هـ.ش، ص ٧٠). تأسيساً على هذا، يدعو قلمداران المسلمين إلى ذواتهم؛ ذلك لأن الانبهار الثقافي قد صار عاملاً انحطاطهم وسقوطهم (١٣٣٩هـ.ش، ص ٧).

٢-٣. اللامبالاة الاجتماعية وعدم الالتزام بالأخلاق الطيبة

كان من أهم الأرضيات الاجتماعية لتشكيل الرؤية الحضارية لدى القرآنيين، هو الشعور بالعجز عن النجاح في الساحة الاجتماعية من خلال الالتزام بالأخلاق الإسلامية؛ ومرجع ذلك أن الغربيين كانوا قد أشاعوا بين المسلمين أن الالتزام بالسنن الدينية هو العامل الرئيس لتخلفهم وإذلالهم. إن الحضارة التي كان القرآنيون يطمحون إلى تشكيلها، كانت تقوم على الإصلاح والتجديد على مختلف الأصعدة الاجتماعية ومواكبة العالم الغربي والسير وراء خطاه، من خلال الإصلاح الديني والعودة إلى القرآن والوحدة الإسلامية، وبهدف تقدم العالم الإسلامي وازدهاره. إن تفشي اللامبالاة الاجتماعية بين المسلمين وعدم التزامهم بالخصال الطيبة وشغوفهم بالثقافة الغربية، كلها أدت إلى أن يتحول الالتزام بالأخلاق الحميدة ومحاربة الانحرافات السلوكية إلى جزء من إستراتيجية القرآنيين على الساحة الاجتماعية. فيقول مثلاً السيد جمال الدين:

يجب على كل أمة أن يتجنب الغفلة للحفاظ على الأخلاق والوصول إلى السعادة، وتتجه نحو الفضائل والمناقب. ولكن اليوم، إذا سرنا بمعيار البصيرة وقسنا بميزان العقل، فلا نرى أي شيء في هذا العصر يتسم بجميع هذه الصفات ويمتلك كل هذه الميزات، إلا الصحائف والجرائد (١٣٥٨هـ.ش، ص ٧).

فشغل هذا الموضوع باله، لدرجة أن قال:

عندما تنفشي الأخلاق السيئة بين الناس، ينهار المجتمع ويتفكك أعضاؤه ويتسلل الفساد والنفاق إليهم. بعد هذا الفتور والوهن، تنقضي طبيعة ذلك المجتمع المنهار، أن تهيمن قدرة أجنبية عليه وتستحوذ عليه بالجبر وتجعل أفراداه يعيشون بالإجبار والإكراه؛ ذلك لأن حياة الناس بحاجة ملحة إلى وجود المجتمع، إلا أن بقاءه في تلك الظروف مستحيل؛ بذلك يجب وجوه قوة أخرى تدير ذلك المجتمع على حد بقاءه (المصدر نفسه، ص ٧).

وهاهو يقول في موضع آخر: «إذ تسربت هذه الصفات الذميمة في أعماق وجود أفراد قوم ما، تشتد العدواة والبغضاء بينهم، لدرجة أنهم متحدين في الظاهر، إلا أن قلوبهم بعيدة بعضها عن بعض» (المصدر نفسه، ص ٧).

٢-٤. العصبية القومية والعنصرية في المجتمع

مع أن الحضارة الغربية استطاعت أن تحتاح المجتمعات الإسلامية بسرعة، وأن تستولي على إدارة قسم كبير من الممالك الإسلامية بعد هزيمة الإمبراطورية العثمانية، إلا أنها حرصت على إشاعة نظرية العنصرية والقومية في هذه المجتمعات على نطاق واسع. ففي بادئ الأمر، قامت الحضارة الغربية بتتريك الأراضي العثمانية وتشكيل الدولة التركية، وعمدت إلى إشاعة الوحدة العربية بين البلدان العربية، كما مارست نشر الحنين إلى العصور القديمة^١ بين الإيرانيين. ولكن القرآنيين شنوا هجمات على هذه الفكرة، حيث قال السيد جمال الدين حول الدور السلبي والتدميري للعصبية القومية: «لا نذهب إلى أن التعصب للجنس طبيعي، ولكن قد يكون من الملكات العارضة على الأنفس، ترسمها على ألواحها الضرورات؛ فإن الإنسان في أي أرض كان له حاجات جمة وفي أفرادهم ميل إلى الاختصاص والاستئثار بالمنفعة، إذا لم يصبغوا بتربية زكية» (موثقي، ١٣٧٨ هـ.ش، ص ٧٠؛ اسد آبادي، ١٣٧٩ هـ.ش، ص ١٩٠)، وكان يعتقد أن هذه العصبية لها أسباب لا بد من اجتثاثها من جذورها، وأن السبب الرئيس لتقدم المسلمين ورفيهم في القرون الإسلامية الأولى هو انعدام العصبية القومية وصب الاهتمام على المجتمع الديني (موثقي، ١٣٧٨ هـ.ش، ص ٧٠).

٢-٢-٥. مشاهدة الآثار الاجتماعية لاستيلاء الحديث على القرآن

نظرا إلى أن الفقهاء بعد العصر النبوي، انقسموا على ثلاثة أقسام: أصحاب الأثر، وأصحاب الرأي، وأصحاب التلفيق، وأصر كل فريق على إثبات آرائهم الفقهية استنادا إلى الرواية أو العقل، فتسربت هذه القضية إلى الشيعة الإمامية أيضا، إلا أن المجتمع الشيعي رجح كفة الرواية على القرآن الكريم تدريجيا، مما أدى إلى عزل القرآن عن حياة الناس ونفيه عن مسرح الأحداث.

في ضوء هذه التجربة التاريخية المريعة، كان يرى القرآنيون أن الشيعة قد أقبلوا على الروايات إقبالا شديدا، وأنكروا مرجعية القرآن الكريم، وصبوا اهتماما بالغا على الروايات، لدرجة أنهم يلجأون إلى الرواية لفهم الآيات القرآنية (حسيني طباطبائي، ١٣٧٩هـ.ش، ص ١١٢)، وكانوا يعتقدون أيضا أن الخلافات السياسية (تنكابني، د.ت، ص ٥٦. ٧٠)، والنعرات القومية والعرقية والخلافات الجغرافية (المصدر نفسه، ص ٧١. ٩٠)، إلى جانب تسرب الأفكار والآراء الجديدة من البلدان الأخرى، نحو الفلسفة، أو معتقدات نحو تقمص الروح أو التناسخ، والرجعة، والتجسيم والتشبيه وغيرها (المصدر نفسه، ص ٧٠. ٩٦)، كلها لها إسهام بارز في استيلاء خطاب الحديث والرواية على القرآن.

فمن منظور القرآنيين، أن ظهور الفرق الإلحادية المختلفة بين المسلمين (المصدر نفسه، ص ٩٧)، واختلاق الحديث ووضعه بهدف كسب المال (المصدر نفسه، ص ٩٨)، والحصول على المكانة الاجتماعية (المصدر نفسه، ص ٩٨. ٩٩)، وتشجيع الآخرين على التصوف والزهد (المصدر نفسه، ص ١٠١)، كلها قد كانت من الأسباب الرئيسة في إقبال المجتمع الشيعي على الحديث والرواية.

كان يرى القرآنيون أن مرجعية أصلية لفهم الدين وأخذ المعارف الإسلامية هي القرآن الكريم (برقعي، ١٣٨٨هـ.ش، ص ٥)، فكان يقولون: إن المسلمين مع هجر القرآن الكريم، قد خلفوا الضعف والوهن لأنفسهم؛ فلا سبيل أمامهم للعودة إلى أيامهم الذهبية الأولى إلا الرجوع

إلى القرآن الكريم (شريعة سنكلجي، د.ت، ص ٢)، وكانوا يعتقدون أن عظمة المسلمين ومجدهم في العقود الأولى كانت بسبب تمسكهم بالقرآن الكريم، إلا أن ظهور الحديث في القرون التالية أدى إلى تفرقتهم وانشقاقهم (برقي، ١٣٨٨ هـ.ش، ص ١)، وكانوا يرون أن علماء الإسلام قد انصرفوا عن سبيل الصواب في مجال حل تفرق المسلمين وشتاتهم، إذ قد انشغلوا عن الآيات القرآنية إلى الروايات، الأمر الذي قد زاد الطين بلة وتسبب في تأجيج الخلافات والهوة بينهم (المصدر نفسه، ص ٣).

في نهاية المطاف، فكان الحل المقترح للقرآنيين للتقليل من الخلافات والصراعات بين المسلمين، هو مرجعية القرآن (صادقي تهراني، ١٣٦٣ هـ.ش، ج ١، ص ٢٨ و ٣٢)، مستدلين بأن القرآن الكريم بسبب كونه ميزانا، يؤدي إلى البعد عن الانحراف والزيغ والهوان (برقي، ١٤٣٠ هـ، ص ٨).

٢-٣. الأرضية السياسية

في العهدين القاجاري والبهلوي، طرأت كثير من التطورات السياسية التي تركت تأثيرا في تشكيل التيار الفكري للقرآنيين الإيرانيين أكثر أو أقل. في هذه الوجيزة، نسعى أن نتصدى لأكثرها أهمية وبروزا.

٢-٣-١. الإصلاح والتجديد السياسي

من الثابت أن احتكاك المفكرين والمستنيرين الإيرانيين بالحضارة الغربية في العهد القاجاري، وضعف النظريات السياسية السائدة في المجتمعات الإسلامية، وكذلك عدم كفاءة الدولة القاجارية وضعف أدائها، كلها أدت إلى ظهور تيار الإصلاح والتجديد في إيران (علي قنبري، طاهريان واعتماد دي بزرگ، ١٣٩٣ هـ.ش، ص ١٣١). كانت الأرضية الفكرية للراغبين في التطور والتغيير في تلك الفترة هي التجديد والإصلاح، وكان دافعهم هو القانون،

وكانت نيتهم هي العدالة، إلا أنهم كانوا يفسرونها بأشكال مختلفة؛ فعلى سبيل المثال، أن ملكم خان وطالبوف كانا يؤكدان على القانون بمثابة العدالة، وأن مستشار الدولة كان يهتم بالجمع بين الشرع والقانون، على خلاف آخوند زادة الذي كان يعتقد بالعدالة والقانون على أساس النظرة الحديثة (عامري گلستاني، ١٤٠٠هـ.ش، ص ١٥٠).

في تعبير آخر، فإن المتجديين والإصلاحيين لم يتبعوا نمطا واحدا في هذا المضمار، بل سلكوا طرقا متنوعة؛ فمثلاً أن السيد جمال الدين الأسد آبادي كنشط سياسي، كان يبحث عن جذور أفكاره وآرائه في القرآن الكريم (الگار، ١٣٦٩هـ.ش، ص ٢٤٧)، حيث يمكن أن نلتمس الشعارين الأساسيين للقرآنيين، أي العودة إلى الإسلام الأصيل وإعادة إحياء القرآن في المجتمع، في آرائه وكذلك آراء الشيخ هادي النجم آبادي الذي كان من أقربائه (ناظم الإسلام کرمانی، ١٣٦١هـ.ش، ص ٨٢). فإن إسمائیل رائین (١٢٩٨-١٣٥٨هـ.ش)، الكاتب المقرب من الاستخبارات الإيرانية في العهد البهلوي، وإن كان يعتبر السيد جمال الدين في أنشطته السياسية متأثراً بالحضارة الأجنبية والنفوذ البريطاني (١٣٥٧هـ.ش، ج ١، ص ٣٩١)، وكان يعد الشيخ هادي النجم آبادي من الماسونيين (المصدر نفسه، ج ١، ص ٣٩١)، غير أن ادعاءه هذا يحتاج إلى المزيد من الوثائق والمستندات للإثبات. لا يفوتنا أن خرقاني في تلك الفترة مثل كل متجدد شارك في توجيه هذه التهم الواهية إليهما (جعفریان، ه.ش، ص ٥٤).

في المقابل، فإننا لدينا العديد من الوثائق التاريخية التي تدل كل دلالة على الأنشطة السياسية للقرآنيين وروادهم وسعيهم الدؤوب لتغيير البنية السياسية لإيران، ومنها: اتصال السيد جمال الأسد آبادي بالسيد صادق طباطبائي والشيخ هادي النجم آبادي، عقب اعتصام العلماء في مرقد الشاه عبد العظيم في مدينة ري (الگار، ١٣٥٩هـ.ش، ص ٥٦)، والبعث برسالة من جانبه إلى الميرزا الشيرازي عن طريق السيد علي أكبر فال أسيري (١٢١٩-١٢٨٠هـ.ش)، وغيرهما (المصدر نفسه، ص ٧٥).

والواقع أن الشيخ هادي والسيد جمال الدين كليهما يريان أن العودة إلى الإسلام الأصل والعمل بتعاليمه وأحكامه هما السبب الرئيس لتقدم المسلمين ورفيهم. يقول الشيخ هادي النجم آبادي في أسباب التقدم الكفار على المسلمين: «إن سبب تقدم الكفار على المسلمين [يكن في أن العدالة أكثر شيوعاً في بلادهم، وأن الرعايا أكثر ارتياحاً فيها، وأن دولهم أشد حرصاً على النفوس والأموال]» (١٣٧٨ هـ.ش، ص ٩٣).

ومما يستحق الذكر أن خرقاني، علاوة على أن يقبل هذه النظرية، يقارن بين الديمقراطية الإسلامية والديموقراطية الغربية، وترجيح كفة الأولى على الأخيرة، لأنه يرى أن الحل الوحيد لهذه القضية، هو إضفاء الطابع السياسي على الدين الإسلامي، والمحافظة على العلاقة الوطيدة بين الإسلام والسياسة (جعفریان، ١٣٨٢ هـ.ش، ص ٢٠٣؛ غفاري، رنجبر وشيرخاني، ١٣٩٦ هـ.ش، ص ٧٩.٥٩).

٢-٣-٢. أفول الشرعية السياسية للدولة القاجارية

على إثر إخفاق الدولة القاجارية في إدارة المجتمع وقيادته إلى الدمار والانحطاط، وإشاعة الفساد والظلم والعدوان فيه، توفرت أرضية مناسبة لظهور الفرق والجماعات الفكرية المعارضة، مما تسبب في أن معارضة السلطنة القاجارية تتحول إلى السمة الغالبة على التيار الفكري للقرآنيين. فمثلاً نرى أن الأسد آبادي يصف الملك القاجاري بفرعون وصدرة الأعظم بهامان، ويطلب من علماء الإسلام أن يسقطوا الشاه / الملك بقوتهم (صدر واثقي، ١٣٤٨ هـ.ش، ص ٢٢٦. ٢٣٠).

يقول حسين دانش في مذكراته حيال السيد جمال الدين: رأيت أن السيد كان يسير بقدميه من أحد طرفي القصر إلى الطرف الآخر بغضب، وعيناه إلى أسفل، وكان يقول في نفسه بشكل جنوني، دون أن يكون شخص معه: لا نجاة إلا في القتل، لا خلاص إلا في قتل ... فعندما رأيته في تلك الحال، تعجبت من حالته الجنونية، فرجعت من نفس

الطريق التي كنت قد جئت منها، فتركته في شأنه. بعد مضي ٢٥ يوما أو شهر واحد، وصل خبر اغتيال ناصر الدين الشاه بمسدس الميرزا رضا الكرمانى إلى طهران (مدرسى چهاردهى، ١٣٥٦هـ.ش، ص ١٤٨. ١٤٩). زد على ذلك، أن علاقة النجم آبادى بالميرزا رضا الكرمانى أظهرت أن المعارضة الشديدة المصحوبة بالعنف كانت نمط نضاله ضد الدولة القاجارية (ناظم الإسلام كرماني، ١٣٦١هـ.ش، ص ٧٥. ٩٦).

مضافا إلى ذلك، أن السيد أسد الله خرقاني، من رواد هذه الفكرة، تلمذ على الآخوند الخراساني (١٢١٨. ١٢٩٠هـ.ش)، ونهل من مناهل علمه في النجف الأشرف (جمالي، ١٣٤٩هـ.ش، ص ٨؛ ناظم الإسلام كرماني، ١٣٦١هـ.ش، ص ٧٩. ٨٠)، وشكّل برفقة بعض الطلبة الشباب، فريقا مناضلا من الشيوخ المتجددين على عتبة ثورة المشروطة. لقد أشار ملك زادة إلى رغبته الكبيرة في التجدد والحدثة، ومكانته القيادية بين الطلاب المتجددين، وذكر أسماء بعضهم (١٣٦٣هـ.ش، ج ١، ص ٢٠٧. ٣٥٧)، وشارك أيضا في جلسة عقدت في سنة ١٣٢٢ في حديقة الميرزا سليمان خان (١٢٤٧. ١٣١١هـ.ش)، المعروفة بباغ ميكدة، وحضر فيها زعماء حركة التجدد والإصلاح، فانتخب كعضو في اللجنة المكونة من تسعة أعضاء، فعاد إلى النجف الأشرف لإلحاق علماء هذه المدينة إلى هذا التيار الفكري الجديد (فومني، ١٣٥٣هـ.ش، ص ٢٣٩. ٢٤٣).

٢-٣-٣. الاستبداد الداخلي

كانت إيران في العهد القاجاري خاضعة للحكومة المركزية، بدلا من السلطات المحلية، حيث كان يتم تعيين الجهات المعنية والمسؤولين في كل ولاية ومقاطعة من قبل تلك الحكومة المركزية بطريقة متدرجة (لبمتون، د.ت، ص ٥٩٠). كان يسمى الملك القاجاري بـ«شاه شاهان» (= ملك الملوك)، و«سلطان سلاطين» (= سلطان السلاطين)، وقبله عالم (= قبله المعمورة)، و«سايه خدا در زمين» (= ظل الله في الأرض)، وكان يتولى

إعلان الحرب، وعقد السلام، وإبرام المعاهدة، وتمليك الإقطاعات، ومنح المناصب المعينة وأخذ الأتاوة والضرائب وغيرها. كان يعد الملك أرفع مقام في النظام القضائي للبلاد، وكان يبدي الرأي في جميع القضايا العسكرية والوطنية. بشكل عام، كانت تتخلص فيه السلطات التشريعية والتنفيذية والقضائية، وكان يحتطي بحق التعدي على أموال رعاياه ونفوسهم. مهما يكن من شيء، فكانت تتميز الدولة القاجارية بجميع ميزات الحكم الاستبدادي، حيث كانت تسمى بالاستبداد الإيراني أو الاستبداد الشرقي (عنبري، ١٣٩٤هـ.ش، ص ٧٦.٥١).

إن الحكومة الاستبدادية لها تاريخ طويل في إيران، حيث كانت تتسم ثلة كبيرة من الملوك الإيرانيين بهذه الميزة. في هذه الأثناء، أن محمد علي الشاه القاجاري ما كان يعتقد بتفكيك السلطات التشريعية والتنفيذية والقضائية إطلاقاً، فلم يتحمل البرلمان، فقام بقصفه بالمدفعية سنة ١٢٨٧هـ.ش، فأخضع المجلس أو البرلمان القاجاري لإرادته، فحاز القدرة المطلقة والاقتدار التام من جديد (مدني، ١٣٩١هـ.ش، ص ١٢١).

عمد السيد جمال الدين إلى تسليط الضوء على الاستبداد القاجاري وأسبابه وتداعياته، فاستنتج أن الظلم والعدوان هو حصيلة القضاء على الثقافة والحضارة الإسلامية وأن السمة الغالبة على الحكام المستبدين هي الابتعاد عن الناس واللجوء إلى أعداء الإسلام ومعارضيه (موثقي، ١٣٧٨هـ.ش، ص ٩٠). من جملة النشاطات والفعاليات التي مارسها السيد لتوعية الناس هو أنه شجع أصدقاءه على ترجمة وتأليف ونشر الكتب والرسائل التي كانت تسهم إسهاماً بارزاً في توعية الناس، وكان يحرص على ذلك في إسطنبول، ومصر وسائر البلدان الإسلامية الأخرى (رئيس كرمي، ١٣٨٢هـ.ش، ص ١٣٢). كان يعتقد الأسد آبادي أن علماء السلطان أو شيوخ البلاط يصرون على تبرير أخطاء أهل البلاط وهفواتهم، ويعتبرون الملك الظالم الجائر هو ولي الأمر على العموم، فيجعلون الدين في خدمة الدولة وأهوائها (موثقي، ١٣٧٨هـ.ش، ص ٧٠).

٢-٣-٤. الاستعمار الخارجي

في تلك الحقبة التاريخية، كانت ترى إيران نفسها في خطر جاد بين القوتين العظيمتين العالميتين، روسيا وبريطانيا، اللتين كانتا تطمحان إلى توسيع إمبراطوريتهما، وكانتا تعتمدان على القوة المتزايدة للثورة الصناعية في الغرب. من الناحية التاريخية، كانت إيران من قديم الزمن عرضة لتهديدات الإمبراطورية البيزنطية والعثمانية أكثر أو أقل؛ ولكنها في العهد القاجاري، صارت عرضة لضغوط روسيا شمالاً، والاعتداءات التدريجية لبريطانيا جنوباً (فرمانفرمائيان، ١٣٥٠هـ.ش، ص ٣٣. ٣٤). في هذه الأثناء، ظهرت فرنسا كقوة ثالثة، واتصلت بجماعة المثقفين (طلاب المنح الدراسية ومدارس الأليانس)، وعملت على إيجاد علاقات وطيدة بالبلاط الإيراني (سلطانيان، ١٣٩١هـ.ش، ص ١١١).

في هذا العصر، اشتد التنافس بين الدول الاستعمارية بريطانيا وروسيا وفرنسا، على البلدان الشرقية بشكل عام، وإيران بشكل خاص، بسبب خصائصها الاقتصادية والجغرافية والسياسية الفريدة، حيث تحولت إلى ساحة كبيرة للعبة السياسية بين القوى العالمية الكبيرة. كانت إيران لها دور بارز إستراتيجياً وجغرافياً؛ ذلك لأنها كانت تقع بين أرض الأفغان، والإمبراطورية العثمانية والهند التي كانت مستعمرة بريطانية، وكانت تطمح البلدان الاستعمارية الأخرى إلى تخليصها من قبضة بريطانيا العظمى واحتلالها. وأما من الناحيتين السياسية والاقتصادية، فكانت تعاني إيران من العجز والتخلف، حيث صارت ساحة للمشاريع الاستثمارية والاستعمارية للبلدان الغربية (حائري، ١٣٧٣هـ.ش، ص ٢٣١). خلال هذه النزاعات السياسية المحتدمة، انخفض الطلب لشراء المواد الخام الزراعية، وحدثت تغيرات جذرية في القطاع الزراعي، فاعتمد النظام المالي الإيراني بشكل كامل على الدول الأجنبية، فتحولت إيران إلى

منطقة شبه استعمارية للدول الاستعمارية الكبرى آنذاك (كولاغينا، ١٣٥٩هـ.ش، ص ٦). يقول السيد جمال الدين الأسد آبادي حيال هذا الموضوع:

ما سقطت الدول المقتدرة وما طويت صفحاتها، إلا بعد دخول الأجانب فيها وتفويض شؤون البلاد المهمة إليهم؛ ذلك لأنه يمكن رؤية علامات التدخل الأجنبي في تاريخ جميع الدول المنقرضة، وخاصة عندما يوجد نوع من الخلاف والحسد بين الأجانب ودولة يعملون فيها، وعلى الخصوص حين نرى أن الكراهية والبغضاء قد تجذرت في نفوسهم أو أن طبيعتهم قد تعودت على الحسد والحقد (موثقي، ١٣٧٨هـ.ش، ص ٩٢).

في هذه الظروف، سعى المنظرون الدينيون على تخليص إيران من ربة الاستعمار ونير الاستعباد، وعلى العودة إلى القرآن والتعاليم الدينية الأصيلة.

٢-٣-٥. نمو الرغبة العامة في التطور على مستوى المجتمع

أدت التطورات الثقافية والاجتماعية في العهد القاجاري، إلى هيمنة الأفكار الحديثة على المجتمع الإيراني وتسرب الثقافة الغربية فيه. لا يفوتنا أن الرغبة في التطور في هذه الفترة، لم تتوقف عند تيار القرآنيين، وإنما تجاوزته إلى مختلف الجماعات والفرق المتأثرة بالتقدم الغربي، والتي كانت تبحث عن التطور والتغيير في المجالات الشتي في إيران، بحيث تطورت الملابس باعتبارها من المظاهر الرئيسة للثقافة (نيك چرى وآخرون، ١٣٩٢هـ.ش، ص ١٤٢)، كما تغيرت طريقة النظرة إلى بعض العلوم في إيران (پرتوي مقدم، ١٣٨٨هـ.ش، ص ٣. ١٥).

في هذا السياق، يمكن الإشارة إلى ملك المتكلمين، والميرزا يحيى الدولة آبادي، والذين بذلوا جهوداً جهيدة لتأسيس المدارس الجديدة وإشاعة طريقة التربية والتعليم الحديثة في إيران. في هذا المضممار، يمكن أن نشير إلى انجمن معارف (= لجنة

المعارف)، التي تم إنشاؤها في العقدين الأخيرين للقرن التاسع عشر للميلاد، ونجحت في تأسيس ٥٧ مدرسة جديدة في طهران حتى ظهور ثورة المشروطة. زد على ذلك، أن المستنيرين كرسوا جهودهم لتأسيس أول المكتبة الوطنية في إيران عبر جمع كتبهم من هنا وهناك (أبراهاميان، ١٣٧٨هـ.ش، ص ٩٧).

الخاتمة

ما توصلت إليه هذه الورقة البحثية المتواضعة من نتائج، يتخلص فيما يلي: إن الظروف الاجتماعية والسياسية والثقافية في العهدين القاجاري والبهلوي الأول، وفرت أرضية خصبة لنشاط تيار القرآنيين، والذي كان يحرص على إعادة إحياء الحضارة الإسلامية الذهبية، عبر إشاعة فكرة العودة إلى القرآن الكريم وتهميش الحديث والرواية وإبعادهما من دائرة الأفكار الإسلامية. إن القرآنيين أو المكتفين بالقرآن الكريم، الذين كانوا قد خضعوا للظروف والملابسات الاجتماعية والسياسية والتاريخية للعهدين القاجاري والبهلوي الأول، وكانوا قد تأثروا بالأفكار التجديدية والآراء الحداثية والتنويرية، لعبوا دورا بارزا في توجيه سهام النقد إلى الوضع الراهن للمجتمع الإيراني، وصبوا اهتمامهم الفريد على إعادة إحياء الحضارة الإسلامية، وبذلوا جهودا ضخمة لتنوير الرأي العام، خلال تأسيس المدارس الجديدة، وإصدار الجرائد، وطباعة الكتب وإلقاء الخطب. زد على ذلك، أن القرآنيين بسبب تأثرهم بعدم كفاءة النظام القاجاري ومحاولة الغربيين للاستيلاء على العالم الإسلامي، كانوا يؤكدون على توحيد المجتمع الإسلامي ونبذ السياسات الظالمة في الدول الإسلامية، من أجل إيجاد الأمة الإسلامية الواحدة. في هذه الحقبة التاريخية، وفرت الذاكرة التاريخية للأمة الإيرانية والظروف والملابسات السياسية والاجتماعية أرضية مناسبة للقرآنيين، حتى يلتمسوا العدالة الإسلامية، والحضارة الإسلامية الذهبية، والتطور في المجتمع والمعتقدات الدينية، عبر دعوتهم إلى العودة إلى القرآن الكريم.

المصادر والمراجع

القرآن الكريم.

أ. العربية

البخاري، محمد بن إسماعيل. (١٤١٠هـ). صحيح البخاري. ط ٢. القاهرة: لجنة إحياء كتب السنة.
الدباغ، هاشم. (١٤١٩هـ). صفحات مشرقة من الجهاد الديني والسياسي لعلماء العراق: الإمام المجاهد الشيخ محمد الخالصي. طهران: هاشم الدباغ.
الكليني، أبو جعفر محمد بن يعقوب. (١٤٢٩هـ). الكافي. بيروت: دار إحياء الكتاب العربي.

ب. الفارسية

آبراهاميان، يورواند. (١٣٧٨هـ.ش). ايران بين دو انقلاب. ترجمه احمد گل محمدی و محمد ابراهيم فتاحی. تهران: نی.
آدميت، فريدون. (١٣٥١هـ.ش). انديشه ترقی و حکومت قانون (عصر سپه سالار). تهران: خوارزمی.
اسدآبادی، سید جمال الدين. (١٣٥٨هـ.ش). مقالات جماليه. تهران: اسلامي.
الگار، حامد. (١٣٦٩هـ.ش). دين و دولت در ايران. ترجمه ابوالقاسم سري. تهران: توس.
_____. (١٣٥٩هـ.ش). نقش روحانيت پيشرو در جنبش مشروطيت. ترجمه ابوالقاسم سري. تهران: توس.
براون، ادوارد. (١٣٨٠هـ.ش). انقلاب مشروطيت ايران. ترجمه مهري قزوينی. چ ٢. تهران: کوير.
برقي، سيد ابوالفضل. (١٤٣٠ق). تضاد قرآن و مفاتيح. بی جا: بی نا.

- _____ (۱۳۸۷ هـ.ش). سوانح ایام. ریاض: دار الآل و الصحب.
- _____ (۱۳۸۸ هـ.ش). عَرَضُ أخبارِ أصولِ برِ قرآن و عقول (بت شکن). بی جا: بی نا.
- _____ (بی تا). مفاتیح الجنان و قرآن. بی جا: بی نا.
- بصیرت منش، حمید. (۱۳۷۶ هـ.ش). علما و رژیم رضاشاه: نظری بر عملکرد سیاسی - فرهنگی روحانیون در سال های ۱۳۰۵. ۱۳۲۰ ش. تهران: عروج.
- پرتوی مقدم، عباس. (۱۳۸۸ هـ.ش). «تأملی در تحولات تاریخ نگاری عصر قاجار و عوامل آن تا پیش از انقلاب مشروطه». پیک نور. د ۱۷. ش ۲. ص ۳. ۱۵.
- پور سیلاب، جواد علی؛ و رضا دهقانی. (۱۳۹۲ هـ.ش). «اصلاح دینی دوره پهلوی اول با تکیه بر آراء شریعت سنگلجی». تاریخ نامه ایران بعد از اسلام. س ۴. ش ۷. ص ۲۵. ۵۰.
- تیموری، ابراهیم. (۱۳۳۲ هـ.ش). عصر بی خبری یا تاریخ امتیازات در ایران. تهران: اقبال.
- جعفری، مائده؛ و عبدالمجید طالب تاش، فیض الله اکبری دستک. (۱۴۰۰ هـ.ش). «نقد و بررسی دیدگاه حیدر علی قلمداران در مسئله امامت حضرت علی (علیه السلام)». پژوهش دینی. ش ۴۳. ص ۱۲۳. ۱۵۳.
- جعفریان، رسول. (۱۳۸۲ هـ.ش). سید اسدالله خرقانی روحانی نوگرای روزگار مشروطه و رضاشاه. تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی.
- جمالی، صفات الله. (۱۳۴۹ هـ.ش). اسناد و مدارک درباره سید جمال الدین اسدآبادی. قم: دار التبلیغ اسلامی.
- حائری، عبدالهادی. (۱۳۷۳ هـ.ش). نخستین رویارویی اندیشه گران ایران با دورویه تمدن غرب. تهران: امیرکبیر.
- حسینی طباطبائی، مصطفی. (۱۳۷۹ هـ.ش). نقد کتب حدیث. تهران: بی نا.
- خالصی زاده، محمد. (۱۳۸۶ هـ.ش). رسائل سیاسی آیت الله شیخ محمد خالصی زاده. تهران: اسلام دباغ.

خمینی، روح الله. (۱۳۸۹ ه. ش). صحیفه امام. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی. دارابی، فرشته، و دیگران. (۱۳۹۲ ه. ش). «واکاوی بازدارنده‌های خلاقیت در سبک زندگی». پژوهش‌های اجتماعی اسلامی. س ۱۹. ش ۲. ص ۱۴۷-۱۷۴.

رائین، اسماعیل. (۱۳۵۷ ه. ش). فراموشخانه و فراماسوئی در ایران. تهران: امیرکبیر. راوندی، مرتضی. (۱۳۸۲ ه. ش). تاریخ اجتماعی ایران. ج ۲. تهران: نگاه. روشن ضمیر، محمدابراهیم. (۱۳۹۴ ه. ش). جریان‌شناسی قرآن‌بسندگی. تهران: سخن. رئیس‌کرمی، علی. (۱۳۸۲ ه. ش). سید جمال‌الدین اسدآبادی و همبستگی جهان اسلام. بی‌جا: نهاد نمایندگی مقام رهبر، در امور اهل سنت سیستان و بلوچستان. زرگری‌نژاد، غلامحسین. (۱۳۹۸ ه. ش). اندیشه و سیاست در ایران قاجار. بی‌جا: نگارستان اندیشه. سعیدی‌نیا، حبیب‌الله. (۱۳۹۰ ه. ش). «علل افول علمی تمدن اسلامی». پژوهشنامه تاریخ اسلام. س ۱. ش ۲. ص ۹۳-۱۱۸.

سلطانیان، ابوطالب. (۱۳۹۱ ه. ش). «چگونگی نفوذ و گسترش زبان فرانسه در ایران، با تکیه بر نقش مدارس (از آغاز دوره قاجار تا جنگ جهانی یکم)». پژوهش‌های علوم تاریخی. د ۴. ش ۱. ص ۱۱۱-۱۳۲.

شریعت سنگلجی، غلامرضا. (۱۳۲۷ ه. ش). توحید عبادت یکتاپرستی. تهران: بی‌نا. _____ (بی‌تا). کلید فهم قرآن. چ ۵. بی‌جا: دانش.

شمیم، علی اصغر. (۱۳۷۴ ه. ش). ایران در دوره سلطنت قاجار. تهران: مدبر. صادقی‌تهرانی، محمد. (۱۳۶۳ ه. ش). تفسیر الفرقان. بی‌جا: فرهنگ اسلامی. صدر واثقی، سید جمال‌الدین حسینی. (۱۳۴۸ ه. ش). پایه‌گذار نهضت‌های اسلامی. تهران: شرکت سهامی انتشار.

عامری گلستانی، حامد. (۱۴۰۰ ه. ش). «عدالت و قانون در اندیشه تجددگرایان متقدم در ایران عصر قاجار». پژوهشنامه علوم سیاسی. ش ۳. ص ۱۴۹-۱۸۲.

علی قنبری، فرج الله؛ محمد رضا طاهریان، وامیر اعتمادی بزرگ. (۱۳۹۳ ه. ش). «تجددگرایی در ایران معاصر: مطالعه موردی، اندیشه میرزا ملکم خان ناظم الدوله». جستارهای سیاسی معاصر. س ۵. ش ۳. ص ۱۳۱-۱۵۰.

عنایت، حمید. (۱۳۸۰ ه. ش). سیری در اندیشه عرب. تهران: امیرکبیر.
عنبری، موسی. (۱۳۹۴ ه. ش). «ارزیابی جامعه‌شناختی نظریه استبداد ایرانی در تحلیل توسعه تاریخی ایران». مطالعات جامعه‌شناختی. د ۲۲. ش ۱. ص ۷۶-۵۱.

غفاری، عصمت؛ مقصود رنجبر، و علی شیرخانی. (۱۳۹۶ ه. ش). «بررسی اندیشه سیاسی سید اسدالله خرقانی». سپهر سیاست. د ۴. ش ۱۱. ص ۷۹-۵۹.

غفوری، شیرین سادات؛ و سیدعلی منوری. (۱۴۰۱ ه. ش). «عملکرد وزرای امور خارجه ایران در عصر ناصرالدین شاه و رقابت دو امپراتوری روسیه و بریتانیا در ایران». فرهنگ دیپلماسی. س ۱. ش ۳. ص ۱۰۲-۱۳۲.

فرمانفرمائی‌ان، حافظ. (۱۳۵۰ ه. ش). تحلیل سیاست خارجی ایران. ترجمه اسماعیل شاکری. تهران: دانشگاه تهران.

فرید تنکابنی، عبدالوهاب. (بی‌تا). اسلام و رجعت. تهران: چاپخانه دانش.

فومنی، عبدالفتاح. (۱۳۵۳ ه. ش). تاریخ گیلان. تهران: فروغی.

قلمداران، حیدر علی. (۱۳۳۹ ه. ش). ارمغان آسمان. قم: چاپخانه قم.

کولاگینا، لودمیل. (۱۳۵۹ ه. ش). استیلای امپریالیسم بر ایران. ترجمه سیروس ایزدی. تهران: علم.

کاتم، ریچارد. (۱۳۷۰ ه. ش). ناسیونالیسم در ایران. ترجمه احمد تدین. تهران: کویر.

لمبتون، ن کی. اس. (بی‌تا). ایران عصر قاجار. ترجمه سیمین فصیحی. تهران: خرد جاویدان.

مدرسی چهاردهی، مرتضی. (۱۳۵۶ ه. ش). سید جمال الدین و اندیشه‌های او. چ ۵. تهران:

کتاب‌های پرستو.

مدنی، سید جلال الدین. (۱۳۹۱ ه. ش). تاریخ سیاسی معاصر ایران. قم: دفتر انتشارات اسلامی. مدیر شانه چی، محسن. (۱۳۷۲ ه. ش). «احزاب سیاسی ایران». نشریه خاوران. س ۳. ش ۱۳۶. آذر ۱۳۷۲ ش.

ملک زاده، مهدی. (۱۳۶۳ ه. ش). تاریخ انقلاب مشروطیت ایران. تهران: نشر علمی. ملکی، احمد. (۱۳۳۲ ه. ش). تاریخچه جبهه ملی. تهران: بی نا. موثقی، سید احمد. (۱۳۷۸ ه. ش). علل و عوامل ضعف و انحطاط مسلمین در اندیشه های سیاسی و آرای اصلاحی سید جمال الدین اسدآبادی. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی. میرآخوری، قاسم؛ و حیدر شجاعی. (۱۳۷۵ ه. ش). اشخاص در آثار دکتر شریعتی. تهران: فردوسی.

ناظم الاسلام کرمانی، میرزا محمد. (۱۳۶۱ ه. ش). تاریخ بیداری ایرانیان. تهران: آگاه. نبوی رضوی، سید مقداد. (۱۳۹۷ ه. ش). اندیشه اصلاح دین در ایران: مقدمه های تاریخی. تهران: شیرازه کتاب ما.

نجم آبادی، شیخ هادی. (۱۳۷۸ ه. ش). تحریر العقلاء. اهتمام شیخ مرتضی نجم آبادی. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی / (بی تا). تحریر العقلاء. نسخه خطی، کتابخانه مجلس شورای ملی، شماره قفسه ۴۶۲۵.

یحیایی، داوود. (۱۳۸۸ ه. ش). «جنگ های ایران و روس زمینه ساز تغییر رویکرد نظام آموزشی ایران». تاریخ و تمدن اسلامی. س ۵. ش ۹. ص ۱۵۷-۱۷۴.

ج. المواقع الإلكترونية

رستم، سعد. (۱۳۹۴ ه. ش). زندگینامه شریعت سنگلجی (مصلح کبیر).

References

The Quran.

Abrahamian, Ervand. 1378 Sh. *Iran-i bayn du inqilāb*. Translated by Ahmad Gol-Mohammadi and Mohammad Ibrahim Fattahi. Tehran: Ney.

Adamiyat, Fereidoon. 1351 Sh. *Andīshih-yi taraqqī va ḥukūmat-i qānūn ('aṣr-i sipahsālār)*. Tehran: Kharazmi.

Algar, Hamid. 1359 Sh. *Naqsh-i rūḥāniyat-i pīshraw dar junbish-i mashrūṭiyat*. Translated by Abolghasem Serri. Tehran: Toos.

Algar, Hamid. 1369 Sh. *Dīn va dawlat dar Iran*. Translated by Abolghasem Serri. Tehran: Toos.

Ali Ghanbari, Farajollah, Mohammad Reza Taherian, and Amir Etemadi Bozorg. 1393 Sh. "Tajaddudgirāyī dar Iran-i mu'āṣir: muṭālī'ih-yi mawridī, andīshih-yi Mīrzā Malkum Khān Nāẓim al-Dawla." *Justār-hāyi siyāsī-yi mu'āṣir* 5, no. 3: 131-50.

Ameri Golestani, Hamed. 1400 Sh. "Idālat va qānūn dar andīshih-yi tajaddudgirāyān-i mu-taqaddim dar Iran-i 'aṣr-i Qajar." *Pazhūhishnāmih-yi 'ulūm-i siyāsī*, no. 3: 149-82.

Anbari, Mousa. 1394. "Arzyābī-yi jāmi'ihshinākhtī-yi nazariyih-yi istibdād-i Irānī dar taḥlīl-i tawsi'ih-yi tārikhī-yi Iran." *Muṭālī'āt-i jāmi'ihshinākhtī* 22, no. 1: 51-76.

Asadabadi, Sayyid Jamal al-Din. 1358 Sh. *Maqālāt-i Jamāliyya*. Tehran: Islami.

Basiratmanesh, Hamid. 1376 Sh. *'Ulamā' va rizhīm-i Reza Shah: naẓarī bar 'amalkard-i si-yāsī-farhangī-yi rūḥāniyūn dar sāl-hāyi 1305-1320*. Tehran: 'Urūj.

Brown, Edward. 1380 Sh. *Inqilāb-i mashrūṭiyat-i Iran*. Translated by Mehri Ghazvini. Tehran: Kavir.

Bukhārī, Muḥammad b. Ismā'īl al-. 1410 AH. *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Cairo: Lijna Ihya' Kutub al-Sunna.

Burqa'I, Sayyid Abu al-Fadl. 1387 Sh. *Sawāniḥ ayyām*. Riyadh: Dār al-Āl wa-l-Ṣuḥub.

Burqa'I, Sayyid Abu al-Fadl. 1388 Sh. *Arż-i akhbār-i uṣūl bar Qur'ān va 'uqūl (but-shikan)*. N.p.

Burqa'I, Sayyid Abu al-Fadl. 1430 AH. *Taẓadd-i Qur'ān va mafātīḥ*. N.p.

Burqa'I, Sayyid Abu al-Fadl. n.d. *Maḡāṭih al-jinān va Qur'ān*. N.p.

Cottam, Richard. 1370 Sh. *Nāsiyūnālism dar Iran*. Translated by Ahmad Tadayon. Tehran: Kavir.

Dabbagh, Hashem. 1419 AH. *Ṣafahāt mushriqa min al-jihād al-dīnī wa-l-siyāsī li-'ulamā' al-'Irāq: al-imām al-mujāhid al-shaykh Muḡammad al-Khālīshī*. Tehran: Hashem al-Dabbagh.

Darabi, Fereshteh and Sohrab Morovati. 1392 Sh. "Vākāvī-yi bāzdārāndih-hāyi khallāqīyyat dar sabk-i zindigī." *Pazhūhish-hāyi ijtimā'i-yi Islāmī* 19, no. 2: 147-74.

Enayat, Hamid. 1380 Sh. *Sayrī dar andīshih-yi 'Arab*. Tehran: Amir Kabir.

Farid Tonekaboni, Abdolvahab. n.d. *Islām va raj'at*. Tehran: Chāpkhānih-yi Dānish.

Farmanfarmaian, Hafez. 1350 Sh. *Taḡlīl-i siyāsāt-i khārijī-yi Iran*. Translated by Esmail Shak-eri. Tehran: University of Tehran.

Foomani, Abdolfattah. 1353 Sh. *Tārīkh-i Gilan*. Tehran: Foroughi.

Ghaffari, Esmat, Maghsood Ranjbar, and Ali Shirkhani. 1396 Sh. "Barrasī-yi andīshih-yi si-yāsī-yi Seyed Asadollah Kharaghani." *Sipīhr-i siyāsāt* 4, no. 11: 59-79.

Ghafouri, Shirin Sadat and Seyed Ali Monavari. 1401 Sh. "'Amalkard-i vuzarāyi umūr-i khāri-jih-yi Iran dar 'aṣr-i Nāṣir al-Dīn Shāh va riqābat-i du impirātūrī-yi Russia va Briṭāniyā dar Iran.'" *Farhang-i dīplumāsī* 1, no. 3: 102-32.

Ghalamdaran, Heidar Ali. 1339 Sh. *Armaghān-i āsimān*. Qom: Chāpkhānih-yi Qom.

Haeri, Abdolhadi. 1373 Sh. *Nukhustīn rüyārūyī-yi andīshihgarān-i Iran bā du raviyyih-yi tam-addun-i gharb*. Tehran: Amir Kabir.

Hosseini Tabatabaei, Mostafa. 1379 Sh. *Naqd-i kutub-i ḡadīth*. Tehran: n.d.

Jafari, Maedeh, Abdolmajid Taleb Tash, and Feizollah Akbari Dastak. 1400 Sh. "Naqd va barrasī-yi dīdgāh-i Ḥaydar 'Alī Qalamdārān dar mas'alih-yi imāmat-i ḡazrat-i 'Alī." *Pazhūhish-i dīnī*, no. 43: 123-53.

Jafarian, Rasoul. 1382 Sh. *Sayyid Asadullāh Kharaqānī rūḡhānī-yi nawgirāyi rūzigār-i mashrūṭih va Reza Shah*. Tehran: Islamic Revolution Document Center.

- Jamali, Sefatollah. 1349 Sh. *Asnād va madārik darbārih-yi Sayyid Jamal al-Din Asadabadi*. Qom: Dār al-Tablīgh Islāmī.
- Khalesizadeh, Mohammad. 1386 Sh. *Rasā'il-i siyāsī-yi Ayatollah Shaykh Mohammad Khalesizadeh*. Tehran: Islam Dabbāgh.
- Khomeini, Ruhollah. 1389 Sh. *Ṣaḥīfih-yi Imām*. Tehran: Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works.
- Kulagina, Liudmila. 1359 Sh. *Istīlāyi impiriyālism bar Iran*. Translated by Siroos Izadi. Tehran: Elm.
- Kulaynī, Abū Ja'far Muḥammad b. Ya'qūb al-. 1429 AH. *Al-Kāfi*. Beirut: Dār Ihya' al-Kitāb al-'Arabī.
- Lambton, Ann Katharine Swyn. n.d. *Iran-i 'aṣr-i Qajar*. Translated by Simin Fasihi. Tehran: Khirad-i Jāvīdān.
- Madani, Seyed Jalaloddin. 1391 Sh. *Tārīkh-i siyāsī-yi mu'āṣir-i Iran*. Qom: Islamic Publishing Office.
- Maleki, Ahmad. 1332 Sh. *Tārīkhchih-yi jibhih-yi millī*. Tehran: n.p.
- Malekzadeh, Mehdi. 1363 Sh. *Tārīkh-i inqilāb-i mashrūṭiyat-i Iran*. Tehran: Elmi Publications.
- Mirakhori, Ghasem and Heidar Shojai. 1375 Sh. *Ashkhāṣ dar āsār-i duktur Shariati*. Tehran: Ferdowsi.
- Modarresi Chahardehi, Morteza. 1356 Sh. *Sayyid Jamal al-Din va andīshih-hāyi ū*. Tehran: Kitāb-hāyi Parastū.
- Modir Shanechi, Mohsen. 1372 Sh. "Aḥzāb-i siyāsī-yi Iran." *Nashriyyih-yi khāvarān* 3, no. 136.
- Movasaghi, Seyed Ahmad. 1378 Sh. *Ilal va 'avāmil-i za'f va inḥiṭāt-i Muslimīn dar andīshih-hāyi siyāsī va ārāyi iṣlāhī-yi Sayyid Jamāl al-Dīn Aaadābādī*. Tehran: Daftar-i Nashr-i Farhang-i Islāmī.
- Nabavi Razavi, Seyed Meghdad. 1397 Sh. *Andīshih-yi iṣlāh-i dīn dar Iran: muqaddamih-ī tārīkhī*. Tehran: Shirazeh Ketab-e Ma.

Najmābādī, Shaykh Hādī. 1378 Sh. *Tahrīr al-‘uqalā’*. Edited by Sheikh Morteza Najmabadi.

Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance.

Najmābādī, Shaykh Hādī. n.d. *Tahrīr al-‘uqalā’*. Manuscript. Tehran: Library of Majlis, shelf no. 4625.

Nāzīm al-Islām Kirmānī, Mīrzā Muḥammad. 1361 Sh. *Tārīkh-i bīdārī-yi Irāniyān*. Tehran: Agah.

Partovi Moghadam, Abbas. 1388 Sh. “Tāammulī dar taḥavvulāt-i tārikhnigārī-yi ‘aṣr-i Qajar va ‘avāmil-i ān tā pīsh az inqilāb-i mashrūtiḥ.” *Payk-i nūr* 17, no. 2: 3-15.

Pourseilab, Javad Ali and Reza Dehghani. 1392 Sh. “Iṣlāḥ-i dīnī-yi dawrih-yi Pahlavi-yi avval bā tikiyih bar ārā’-i Sharī‘at Sanglajī.” *Tārīkh-nāmih-yi Iran ba ‘d az Islam* 4, no. 7: 25-50.

Raen, Esmail. 1357 Sh. *Farāmūshkhānih va firāmāsunirī dar Iran*. Tehran: Amir Kabir.

Rais-Karami, Ali. 1382 Sh. *Sayyid Jamal al-Din Asadabadi va hambastigī-yi jahān-i Islām*.

N.p.: Representative Institution of the Supreme Leader in the Affairs of Sunni Muslims in Sistan and Baluchestan.

Ravandī, Morteza. 1382 Sh. *Tārīkh-i ijtimā‘ī-yi Iran*. Tehran: Negah.

Roshanzamir, Mohammad Ebrahim. 1394 Sh. *Jaryānshināsī-yi Qur‘ān-basandigī*.

Tehran: Sokhan.

Rostam, Saad. 1394 Sh. *Zindigī-nāmih-yi Shariat Sanglaji (muṣliḥ-i kabīr)*.

[hppt://www.aqeedeh.com](http://www.aqeedeh.com)

Sadeghi Tehrani, Mohammad. 1363 Sh. *Tafsīr al-furqān*. N.p.: Farhang-i Islāmī.

Sadr Vaseghi, Seyed Jamaloddin Hosseini. 1348 Sh. *Pāyih-guzār-i nihzat-hāyi Islāmī*. Tehran:

Shirkat-i Sahāmī-yi Intishār.

Saeedinia, Habibollah. 1390 Sh. “‘Ilal-i ufūl-i ‘ilmī-yi tamaddun-i Islāmī.” *Pazhūhish-nāmih-yi tārikh-i Islām* 1, no. 2: 93-118.

Shamim, Ali Asghar. 1374 Sh. *Iran dar dawrih-yi saltanat-i Qajar*. Tehran: Modabber.

Shariat Sanglajī, Gholam-Reza. 1327 Sh. *Tawḥīd-i ‘ibadat-i yiktāparastī*. Tehran: n.p.

Shariat Sanglajī, Gholam-Reza. n.d. *Kilīd-i fahm-i Qur‘ān*. N.p.: Danesh.

- Soltanian, Abu Taleb. 1391 Sh. “Chigūnigī-yi nufūz va gustarish-i zabān-i Farānsih dar Iran bā tikiyih bar naqsh-i madāris (az āghāz-i dawrih-yi Qajar tā jang-i jahānī-yi yikum).” *Pazhūhish-hāyi ‘ulūm-i tārikhī* 4, no. 1: 111-32.
- Teimoori, Ebrahim. 1332 Sh. *‘Aṣr-i bīkhabarī yā tārikh-i imtiyāzāt-i dar Iran*. Tehran: Iqbal.
- Yahyaee, Davood. 1388 Sh. “Jang-hāyi Iran va Rūs zamīnih-sāz-i taghyīr-i rūykard-i nizām-i āmūzishī-yi Iran.” *Tārikh va tamaddun-i Islāmī* 5, no. 9: 157-74.
- Zargarinejad, Gholam-Hosseini. 1398 Sh. *Andīshih va siāsat dar Iran-i Qajar*. N.p.: Negarestan-e Andisheh.