

مقایسه نسبت نوسازی و شریعت در ایران و مالزی در سده اخیر

نسیم نعمتی‌زاده،* حسن محدثی گیلوئی**

(تاریخ دریافت ۹۷/۰۳/۱۵، تاریخ پذیرش ۹۸/۰۵/۱۵)

چکیده: شروع نوسازی در اوایل قرن نوزده میلادی در اکثر کشورهای اسلامی باعث واکنش نیروهای دینی و روحانیت در مواجهه با این پدیده شد و همین امر سبب شد که این کشورها در مقابل این اتفاق و راه‌های تعامل با آن واکنش‌های متفاوتی نشان دهند. به‌طور معمول در هر یک از این کشورها مخالفان و موافقانی پدیدار شدند که مواضع‌شان با مواضع حاکمان و فقیهان همگونی‌ها و ناهمگونی‌های فراوانی داشته‌اند. این پژوهش به‌مقایسه نقش شریعت اسلام در مقابل جریان نوسازی، در دو کشور مسلمان ایران و مالزی پرداخته است. این موضوع تاریخی، با روش اسنادی و با استفاده از مدارک دست اول و دوم مورد مطالعه قرار گرفته است. لذا این مقاله میزان قدرت شریعت در دو کشور مسلمان را بررسی می‌کند. در این مقاله همچنین به‌نحوه برخورد روحانیان به‌عنوان حاملان و مدافعان شریعت در این کشورها با نیروهای نوسازی پرداخته می‌شود. این اثر نشان می‌دهد که چگونه شریعت در ایران در دوره‌های زمانی مختلف کارکردی متفاوت با شریعت در مالزی داشته است و چگونه در مقابل نوسازی‌گرایان در دوره‌های تاریخی مختلف ایستادگی کرده است؛ در حالی که در مالزی شریعت و روحانیان حامی آن چنین نقشی را ایفا نکرده‌اند. در این مقاله آرای دیویس در باب نسبت دین و نوسازی به‌منزله‌ی راه‌نمای نظری کار مورد استفاده قرار گرفته است.

مفاهیم اصلی: حصارهای دینی، سازمان روحانیت، شریعت، نوسازی.

*. دکتری جامعه‌شناسی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد تهران مرکزی (نویسنده مسئول) nasimnanz@yahoo.com
** استادیار جامعه‌شناسی و هیأت علمی دانشگاه آزاد اسلامی، واحد تهران مرکزی Mohadesi2011@gmail.com

مجله جامعه‌شناسی ایران، دوره نوزدهم، شماره ۳، پاییز ۱۳۹۷، ص ۱۰۸-۱۳۵

مقدمه

در دو قرن گذشته کشورهای اسلامی با پدیده نوسازی سروکار داشته‌اند که این پدیده افکار و عناصر متنوعی را با خود به‌دنیای اسلامی آورد و رفته‌رفته دامنه حضور و نفوذ آن‌ها گسترش یافت. در مقابل این پدیده واکنش‌ها و جنبش‌های متفاوتی در کشورهای اسلامی شکل گرفته است. اما می‌توان گفت که اکثر کشورهای مسلمان تحت تأثیر اندیشه‌ها و افکار جدید و نو و نیز دیگر عناصر مدرن قرار گرفته‌اند. در این کشورها، عده‌ای در تلاش برای بازگشت به سنت‌های اسلامی برآمدند و عده‌ای به فکر تطبیق تفکر و شیوه زندگی سنتی با افکار مدرن و شیوه زندگی جدید افتادند. در واقع، رویکردها و نگرش‌های گوناگونی که حاکی از سبک‌های زندگی و نظام‌های ارزشی متفاوت است در مقابل این پدیده شکل گرفت. بعضی مواقع این تعارض در درون سازمان دینی نیز رخ می‌داد و در عمل منجر به تضعیف اعتبار دین در نزد برخی از مردم می‌شده است. ایران و مالزی هم از این قاعده مستثنا نیستند. بنابراین، در این پژوهش چگونگی رویارویی سازمان روحانیت و مراجع دینی (که اقتدار دینی کشور را در دست داشته‌اند و تأثیرگذار بر نگرش و زندگی مردم بوده‌اند با جریان نوسازی مورد توجه قرار می‌گیرد) و قدرت شریعت در دو کشور ایران و مالزی بررسی می‌شود.

بیان مسأله

با نفوذ نوسازی در کشورهای مسلمان، پیش از هر چیز وجه هنجارین سنت در جوامع دچار دگرگونی شده و الگوهای سنتی زندگی دچار تحولات مختلفی شده‌اند. در این کشورها سازمان‌های دینی با شتاب گرفتن روند تحولات و نوسازی به تدریج رو به تغییر نهاده‌اند و این تحولات منجر به تغییراتی در درون این سازمان‌ها و اندیشه دینی و دیگر نهادهای این جوامع شده است. تفاوت‌های بین فرهنگی در جوامع سبب شده است این تغییرات و تحولات ماهیت نسبتاً متفاوتی داشته باشد. اندازه تغییرات و عوامل آن نه فقط از یک کشور به کشور دیگر بلکه در مناطق مختلف یک کشور نیز متفاوت است. فرآیند نوسازی و تحولات مدرن در کشورهایی چون ایران و مالزی تقریباً هم‌زمان و از دهه ۱۹۶۰ شروع شده است. اقتصاد این دو کشور در دهه‌های ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰ تقریباً متکی به تولید محصولات کشاورزی و معدنی و صادرات آن بوده است؛ اما چگونگی برنامه‌ریزی و استفاده از طرح‌های تحول در حال حاضر میان این کشورها فاصله زیادی را به وجود آورده است. با توجه به مشابهت‌های سابق، تاثیر و نقش شریعت در ایران و مالزی در برخورد با نوسازی و پیدایی تحولات بعدی در آن‌ها چه بوده است؟ شریعت در فرآیند نوسازی چگونه تأثیرگذار بوده است؟ مواجهه با نوسازی در این دو کشور مسلمان چگونه بوده است؟

پیشینهٔ دین و نوسازی

سی ایچ داد^۱، نوسازی یا مدرنیزاسیون را عبارت از ایجاد دگرگونی و تغییر برای رسیدن به هدف‌های خاص، دگرگونی در قلمرو سیاست، گسترش و تمرکز قدرت، افزایش مشارکت سیاسی مردم، مشروعیت نظام سیاسی، بالا بردن توانمندی و ظرفیت نظام برای حل مشکلات جدید و ایجاد ساختارهای جدید و توانمند می‌داند (سی ایچ داد، ۱۳۶۲: ۲۲). لوسین پای غیردینی کردن سیاست و جدایی سیاست از تأثیرات دین را از جمله لوازم نوسازی قلمداد کرده است (پای، ۱۹۶۰: ۹۵). با توجه به این لوازم، می‌توان ابعاد و جنبه‌های مختلفی برای نوسازی برشمرد. مایرون وینر در این باره شهری شدن، صنعتی شدن و دنیاگرایی، دموکراتیزه کردن، آموزش و دسترسی به وسایل ارتباط جمعی (که همگی در ارتباط با یکدیگر قرار دارند) را از جمله جنبه‌های مختلف نوسازی برمی‌شمرد (وینر، ۱۳۵۰: ۵۲). از لحاظ فکری نوسازی سبب گسترش آگاهی‌ها و دانش افراد در ارتباط با محیط طبیعی و اجتماعی و گسترش ارتباطات و سطوح آموزشی در جامعه می‌شود. آلموند پاول در این باره عقیده دارد که انسان نوگرا، شهروند مطلع و مشارکت‌کننده‌ای است که علاوه بر اعتماد به خود در مورد تصمیم‌گیری‌های زندگی‌اش مستقل و عقلی عمل می‌کند و پذیرای افکار جدید است (نقل از سیف زاده: ۱۳۶۸: ۱۷). اگرچه چنین نگرشی دربارهٔ انسان مدرن قدری مبالغه‌آمیز است می‌توان گفت که انسان مدرن واجد حدی از خودسالاری و عقلانیت است. از نظر جمعی، نوسازی شامل ایجاد دگرگونی‌هایی در الگوهای رفتاری افراد، ایجاد تغییرات در جامعه، تحولات مختلف اجتماعی، جمعیتی، جغرافیایی و تغییر در محیط اجتماعی افراد می‌شود. به یک معنا می‌توان گفت: نوسازی زمانی در جامعه فراگیر می‌شود که محدودیت‌های جامعهٔ سنتی برداشته شود و افراد با سهولت بیشتری از روستا به شهر کوچ کنند و قید و بندهای فکری از طریق آموزش و پرورش، سواد و رسانه‌های جمعی از بین برود؛ یعنی افراد به‌گونه‌ای دیگر به جهان بنگرند و شیوهٔ جدیدی از زندگی را در پیش بگیرند. در معنایی دیگر، و به‌نحوی پارادکسیکال می‌توان گفت که با نفوذ تدریجی نوسازی است که محدودیت‌های جامعهٔ سنتی از میان برداشته می‌شود. در واقع، روندی دیالکتیکی به‌جریان می‌افتد. نوسازی در هر جامعه‌ای علاوه برداشتن جنبه‌ها و آثار مثبت، جنبه‌های مخرب نیز دارد. لذا نباید بدان به‌مثابه آرمان نگرست بلکه باید آن را تحول اجتماعی فراگیری دانست که در اثر مجموعه‌ای از تغییرات تدریجی تحقق می‌یابد. در نیمهٔ اول قرن بیستم اصطلاح نوسازی به‌فراآیند تغییرات در کشورهای سنتی گفته می‌شد که آن‌ها را از ساختارهای سنتی به‌وضعیت نو انتقال می‌دهد. در این معنا می‌توان نوسازی را با نگاهی کاربردی به‌پنج بعد تقسیم کرد: نوسازی اقتصادی یا رشد، نوسازی اجتماعی، نوسازی سیاسی، نوسازی روانی و نوسازی فرهنگی. همراه با جریان

1. Ci ich dad

نوسازی و به‌خصوص در اثر شکوفایی علوم جدید، قلمرو دینی دچار تغییر و تحولاتی گشت. در جامعهٔ ماقبل مدرن نفوذ دین آن‌قدر زیاد و گسترده بود که تمامی نهادهای اجتماعی توسط دین و کارشناسان دینی موجه‌سازی می‌شدند. هر نهادی می‌بایست فعالیت‌های قلمروی خود را بر مبنای قواعدی دینی سامان دهد. ولی با نوسازی، نهادهای اجتماعی جدیدی در جامعه پیدا شدند که هماهنگی و سازگاری با قلمرو نمادین سنتی نداشتند بلکه با آن ناهمساز بودند. از آن‌جا که دین در جامعهٔ مدرن از بین نرفت و اعضای جامعه همراه با اعتقادات و ایمان دینی با نهادهای جدید نیز سروکار داشتند نیاز به توجیه رابطهٔ دین با نهادهای جدید احساس شد. گاهی به‌نظر می‌آید که این دو، یعنی نیروهای دینی و نیروهای نوسازی در تناقض با هم هستند و گاه این دو مکمل یکدیگر به‌نظر می‌رسند. این امر در جوامع مختلف به‌شکل‌های مختلف دیده می‌شود. "عقیده بسیاری از ناظران این است که با ظهور علم و صنعت مدرن، نیرو و مرکزیت دین در زندگی اجتماعی، نسبت به‌روزگار ماقبل مدرن کم‌تر شده است" (گیدنز، ۱۳۸۹: ۷۶۷). به‌باور نظریه‌پردازان کلاسیک مانند دورکیم و وبر و مارکس، دین در جهان مدرن رو به‌افول است و روزبه‌روز بیشتر به‌حاشیه می‌رود. از نظر آن‌ها با ورود علم و فن‌آوری فرآیند "دنیوی شدن قطعاً رخ می‌دهد؛ یعنی فرایندی که قدرت و نفوذ دین در حوزه‌های زندگی اجتماعی رنگ می‌بازد" (همان: ۷۹۰)؛ و این در مقابل استدلال نظریه‌پردازانی است که بر نیروی اثربخش و اثرگذار دین در جوامع مدرن پافشاری می‌کنند. ماکس وبر از جمله نظریه‌پردازانی است که به‌بررسی دین و نسبت آن با نیروهای نوسازی پرداخته است (وبر، ۱۳۷۳). او البته بر متفکران پس از خود بسیار تأثیرگذار بوده است. با این حال، بعد از او نظریه‌پردازان مختلفی نیز به‌نقد آرای او پرداخته‌اند. در واقع، امروزه از نگرش تک خطی درباب نسبت دین و نوسازی بسیار فاصله گرفته‌ایم و دیگر این اندیشه که نوسازی به‌محو و تضعیف همه-جانبهٔ دین می‌انجامد اعتبار چندانی ندارد. یکی از کسانی که این نگرش را مورد نقد قرار داده است وینستون دیویس است.

چارچوب مفهومی

دیویس در نظریهٔ حصارها معتقد است که وقتی نوسازی توسط نوسازی‌گران از بیرون وارد جامعه می‌شود، دین و سازمان‌های دینی از طریق قوانین دینی (شریعت) در برابر آن مقاومت می‌کنند. اما در نهایت، در اثر مواجهه با آن یا دگرگون می‌شوند یا با آن همساز و همراه می‌گردند. وی با بررسی متغیرهایی چون مناسک دینی و تساهل دینی، میزان قدرت دین را می‌سنجد. دیویس نظریهٔ خود را با نقد وبر آغاز می‌کند. او می‌گوید: از نظر وبر نوسازی یا چیزی که ما توسعه می‌خوانیم، یک مسیر گستردهٔ مملو از موانع بین جوامع سنتی و مدرن است. وبر متقاعد شده بود که این موانع فقط در صورتی قابل رفع است که جوامع از همان اول به‌دلیل چیزی که کاملاً

غیرعقلانی است برانگیخته شوند؛ یعنی چیزی که باعث گردد آنان ماهیت بشری موجود خود را رها یا مقهور کنند یا تغییر شکل بدهند. "مسأله‌ای که توجه او را به‌خود جلب کرده بود، این بود که چرا هر جامعه‌ای می‌خواهد روحیهٔ ریاضت را پرورش بدهد؛ منظور از ریاضت، نوعی رنج کشیدن داوطلبانه است که دقیقاً نقطهٔ مقابل لذت است" (وبر به‌نقل از وینر، ۱۳۹۲: ۲۶۶). دیویس ضمن نقد نظریهٔ وبر یعنی نظریهٔ پرش از موانع، بررسی خود را با طرح یک سؤال که اثر دین بر توسعه چیست آغاز کرد و شش اصل زیر را مدّ نظر قرار داد:

"۱. تعیین ارزش صدق^۱ ادعاهای زیر غیرممکن است:

الف) دین هیچ اثری بر توسعه نداشته است.

ب) دین دارای آثاری با دامنهٔ مفروض معّین بوده است.

۲. با در نظر گرفتن آنچه ما دربارهٔ قدرت کلیّ متغیّره‌های اجتماعی و اقتصادی مربوطه می‌دانیم،

نامحتمل است که دین همواره یک عامل ضروری یا قاطع در توسعه بوده باشد.

۳. مشکل جداسازی مشروعیت‌بخشی‌های معطوف به‌گذشتهٔ موفقیت اقتصادی، از انگیزه‌های واقعی‌ای که در پس رفتار اقتصادی عقلانی قرار دارند اغلب مطالعهٔ تاریخی نقش پیشینی شناخته شدهٔ دین در حیات اقتصادی را کاری بی‌فایده می‌سازد. (غول‌های اقتصادی در خاطرات‌شان دوست دارند ثروت‌شان را به‌فضیلت و پارسایی‌شان نسبت بدهند. اما آیا واقعاً چگونگی و چرایی ثروت‌مندشان این است؟)

۴. چون دین گاهی سرنخ‌هایی برای درک محدوده‌های مشخص توسعه به‌دست می‌دهد، امکان دارد مطالعهٔ نقش دین در توسعه اهمیت قابل‌ملاحظه‌ای داشته باشد.

۵. کسانی که قصد پژوهش در این زمینه را دارند بهتر است به‌این سه سؤال توجه کنند:

الف) چگونه دین برانگیزانندهٔ تغییر اقتصادی بوده است؟

ب) چگونه دین در ایجاد مانع برای تغییر ناتوان بوده است؟

پ) چگونه دین پذیرش خاموش هزینه‌های اجتماعی تحمیل شده از توسعه را ترغیب کرده است؟

۶- ممکن است ادیانی که ریاضتی این‌جهانی را تلقین می‌کنند اثرهایی بر توسعه داشته باشند" (دیویس، ۱۹۹۲: ۱۱۸-۱۱۹).

دیویس معتقد است که وبر، بر تأثیر نظام ارزشی دین بر همه بخش‌های جامعه تأکید می‌کند. او با معرفی دو مبحث «توانمندسازی ایجابی و توانمندسازی سلبی دین»^۲ به‌بررسی توانایی دین در مقابله با توسعه و نوسازی پرداخت. با توجه به‌نظریهٔ مطرح‌شده توسط دیویس و انتقادات وی

1. truth-value

2. negative enablement, positive enablement

به نظریه پرش از موانع وبر، او به طرح یک نظریه با عنوان نظریه حصارها اقدام کرد. "موانع موجود بر سر راه توسعه را می‌توان به سادگی کنار زد و از مسیر مسابقه بیرون کشید. این راهی است که (کمالیست‌ها)^۱ در برابر قانون اسلامی (شریعت) در ترکیه و پیورتن‌ها در مقابل مذهب کاتولیک به کار گرفتند. این همچنین همان راهی است که از طریق آن استالینیست‌ها و مائوئیست‌ها، از پس دین به طور کلی برآمدند. این الگوی دنیوی شدن عمدتاً از دیدگاه تهاجمی نوسازی‌گران و توسعه‌گران^۲ به دین نگاه می‌کند" (همان: ۱۲۱). اما از نگاه دیویس این تنها روش نگاه کردن به موضوع نیست بلکه می‌توان از دیدگاه جوامع سنتی به این قضیه هم نگریست که می‌خواهند خود را در مقابل پیشرفت ویرانگر ارزش‌های اقتصادی‌ای که آن‌ها را مخالف "هر نظام اخلاق برادرانه"^۳ می‌دانند، حمایت و محافظت کنند. "آنچه این جوامع از آن می‌ترسند پیشرفت نیست بلکه به هم‌ریختگی اجتماعی^۴ و انحطاط اخلاقی^۵ ایجاد شده از تجارت و سوداگری نامحدود است" (همان). دیویس برای جایگزین کردن پرش از موانع وبر که به عقیده وی به نوسازی و توسعه از دیدگاه نوسازی‌گران و توسعه‌گران می‌نگرد، رابطه دین و نوسازی و جامعه را از دیدگاه سنتی نگاه می‌کند. وی با ترسیم سه حلقه متحدالمرکز این وضعیت را به تصویر می‌کشد: "حلقه داخلی که گویای اقتصاد و ارزش‌های آن (مثل توفیق^۶ و عام‌گرایی^۷) است؛ حلقه بیرونی برای جامعه، ارزش‌های موجوداش، منزلت، و روابط قدرت است و سرانجام، بین این دو، حلقه‌ای میانی مربوط است به یک «سد ایمنی‌شناسانه»^۸ که جوامع سنتی علیه اقتصاد و یا هر آفتی^۹ که آن‌ها به نحو شهودی احساس کنند توسط بازاری بی‌قید و بند ایجاد می‌شود برپا می‌کنند. در داخل این سد ما باید تابوها، جادو، دین سنتی، اخلاقیات^{۱۰}، قانون، فلسفه، و به طور کلی ارزش‌های عامیانه را قرار دهیم" (همان).

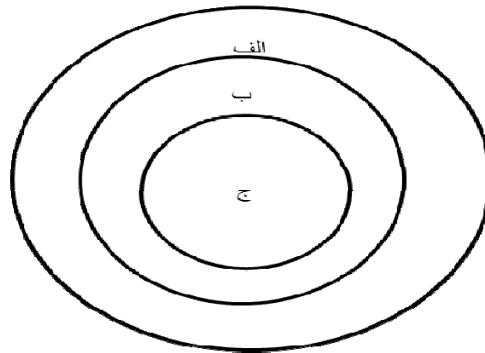
الف) جامعه

ب) موانع: دین، جادو، اخلاقیات، سنت عامیانه

ج) اقتصاد (درون‌نشسته)

۱. طرفدارن کمال آتاتورک

2. modernizers and developers
3. system of fraternal ethics
4. social turbulence
5. moral turpitude
6. Achievement
7. universalism
8. immunological barrier
9. pestilence
10. morality



شکل شماره ۱. جامعه سنتی (دیویس، ۱۹۹۲: ۱۲۲)

اکنون با توجه به شکل ۱، می‌توان جامعه‌ای سنتی را مشاهده کرد که در آن در بخش (ب) یعنی موانع دین به‌عنوان عاملی در مقابل اقتصاد و ارزش‌های آن ایستاده است. دین شامل دین سنتی، نهادها و سازمان‌های دینی و شریعت است که مانند حصارهای عمل می‌کنند و مانع وارد شدن اقتصاد به جامعه می‌شوند. "مدل یا دیدمان^۱ جدید ما می‌تواند برداشت وبر از سنت‌گرایی را با پرداختن به عناصر گوناگون‌اش (مثل خویشاوندی، پاتریمونیالیسم، عدالت بنیادی^۲، دین، و جادو) به‌عنوان نهادهای تدافعی حافظ جامعه (الف) از بازار (ج) در خود منضم سازد" (دیویس، ۱۹۹۲: ۱۲۲). در حقیقت، دیویس تمثیل حمله به‌شهر را برای توضیح نسبت نوسازی و جامعه مورد استفاده قرار می‌دهد. نوسازی و نیروهای دشمن‌اند و سنت و نیروهای محافظان شهرند. در واقع، حلقه میانی، حصارهای موجود در جامعه است که در برابر نوسازی ایستادگی می‌کنند. این حصارها شامل سازمان‌های دینی و حتی روشنفکران دینی هستند که قصد دارند دین و سنت‌ها را از حمله نوسازی‌گرایان حفظ کنند. پولانی نیز به‌توصیف نقش تدافعی دین و محاصره‌شدگی اقتصاد در جامعه سنتی، می‌پردازد: «همان‌طور که روشن نیست بازارهای محلی چگونه آغاز می‌شوند، می‌توان تصریح کرد که از ابتدا، این نهاد در محاصره تعدادی محافظ قرار می‌گیرد که این محافظ‌ها برای حفاظت از سازمان اقتصادی حاکم در جامعه در برابر دخالت بخشی از عملکردهای بازار طرح‌ریزی شده‌اند. بدین ترتیب، آرامش بازار به‌هزینه مناسک و تشریفات که دامنه بازار را محدود می‌سازد تأمین می‌شود؛ درعین حال که توانایی بازار را برای عمل کردن در درون محدوده‌های تنگ خاصی مقدور می‌سازد» (همان). دیویس نشان می‌دهد که توسعه اقتصادی نه‌تنها هنگامی رخ می‌دهد که

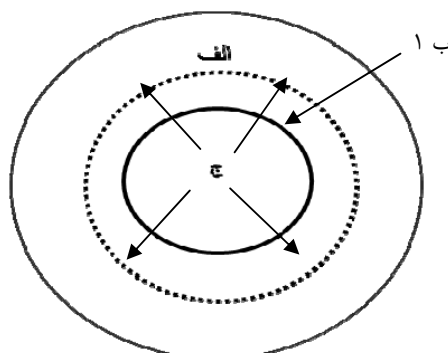
1. paradigm
2. substantive justice

دشمن (حامیان نوسازی و توسعه) استحکامات را کنار می‌زنند و به‌قلب جامعه رسوخ می‌کنند بلکه وقتی پیش می‌آید که موانع و حصارها، خودشان فرسوده و ضعیف می‌شوند و بالاخره شروع به فروریختن می‌کنند یا موقعی که مدافعین شهر روحیه خود را می‌بازند و تسلیم می‌شوند. الگوی زیر حالتی را نشان می‌دهد که موانع دینی یعنی حصارها به‌اقتصاد و ارزش‌های آن اجازه می‌دهد توسعه یابند و به‌حوزه جامعه نفوذ کنند.

(الف) جامعه

(ب) موانع قبلی

(ج) اقتصاد (محصور شده در حال رشد)



شکل شماره ۲: توسعه و هم‌سازی^۱ (دیویس، ۱۹۹۲: ۱۲۳)

دیویس به‌پدیده دنیوی شدن از نظرگاهی متفاوت با وبر می‌نگرد؛ یعنی از دیدگاه جامعه و دین سنتی. از نظر دیویس اقتصاد عقلانی نه‌تنها به‌دلیل پروتستان‌های سرسخت که شوق بازار را همراه با شوق خدا داشتند بلکه به‌دلیل این‌که مسیحیان غیرمتعصب چندان مقاومتی در برابر بهره‌کشی نکردند، به‌وجود آمد. دیویس بعد از مطرح کردن حصارهای مختلفی که در مقابل نوسازی به‌منزله امری بیرونی قرار می‌گیرند، از "توانمندسازی ایجابی و توانمندسازی سلبی دین"^۲ سخن می‌گوید. توانمندسازی سلبی دین، به‌این می‌پردازد که مدافعان ایمان و سازمان‌های دینی برای ایجاد مانع در مقابل نوسازی و توسعه شکست می‌خورند و این‌که آن‌ها چگونه عقب‌نشینی و سازش می‌کنند و نسبت به‌فروریختن جوامع سنتی و ارزش‌های اجتماعی ساکت و بی‌اعتنا می‌مانند. توانمندسازی ایجابی به‌این نکته اشاره می‌کند که چگونه مدافعان به‌صورت منفعل و حتی فعال با نوسازی و توسعه هماهنگ شده‌اند و هم‌گام با نوسازی‌گرایان از نوسازی مغرور گشته‌اند و بخشی از شعارها و

1. Accommodation

2. Negative & positive enablement

روش‌های آنان از سوی نوسازی‌گرایان پذیرفته می‌شود و به‌صورت بخشی از برنامه جامع تولید درمی‌آید؛ یعنی در واقع حصارهایی که مانع از رسیدن به‌نوسازی هستند، برداشته می‌شوند. در واقع، دیویس به‌بررسی ادیان گوناگون ژاپن پرداخته و چندین نتیجه می‌گیرد که "از آغاز تاریخ مدون، ادیان ژاپنی تا حدود زیادی تحت کنترل مقامات رسمی ملی و محلی بوده‌اند. در دین شینتو، رهبری غیردینی و دینی یکی بوده است و دین در دست نوسازی‌گران خودکامه‌ی دوران میجی مانند دوران فنودالیسم اداری رژیم توکاگاوا، همچون موم به‌کار برده می‌شد. بودیسم که بیشتر نگران رنج‌ها و توهمات فرد است تا بدبختی و بی‌عدالتی جامعه، دینی نبود که موج‌آفرین باشد. برخلاف اسلام، این دین درصدد اعمال قوانین مقدس بر جامعه نبود که بتواند جلوی تغییری را بگیرد (واینر: ۱۳۹۲، ۲۹۶). بنابراین، حصارهای دینی موجود در ژاپن چندان قوی نبود و به‌راحتی رفع شدنی بوده‌اند. طبق گفته دیویس امروزه اغلب روحانیون بودایی، کار خود را به‌مراسم کفن‌ودفن و برگزاری آیین‌های آبا و اجدادی روزمره محدود کرده‌اند. می‌توان گفت حصارها از بین رفته و قدرت در دست روحانیون نیست. دیویس در مورد بودیسم ژاپنی مطرح می‌کند که بودیسم به‌صورت ضمنی «روح زمان» را پذیرفته است. از این‌رو، به‌تدریج خود را با تحولات اقتصادی و نظامی همراه کرده است. بودیسم و شینتو در جهان با بودیسم و شینتوی ژاپن متفاوت است و در ژاپن، بودیسم هیچ حرکتی در جهت جلوگیری از نوسازی و شهری شدن نکرده است. دیویس بر آن است که "شینتو به‌سهولت در برابر خواسته‌های توسعه‌گران تسلیم شد. اگر یک مراسم یا جشن دینی، با برنامه‌های جدید ساعت کار تلاقی می‌کرد، مراسم عمومی به‌تعویق می‌افتاد، محدود می‌شد و یا به‌سادگی از تقویم حذف می‌گردید. در این میان تابوهای قدیمی که ارتباط با اجانب را محدود می‌ساخت، نادیده گرفته شد و یا به‌بوته فراموشی سپرده شد (همان: ۱۵۰). شخص امپراتور که بالاترین مقام روحانی شینتو به‌شمار می‌رفت، به‌همین اندازه آماده‌ی سازش بود. دیویس همچنین بر آن است که برای درک تأثیر واقعی دین بر نوسازی ژاپن ما باید به‌کارکرد آن در زندگی روزمره و فعالیت جامعه‌ی ژاپن نگاه کنیم.

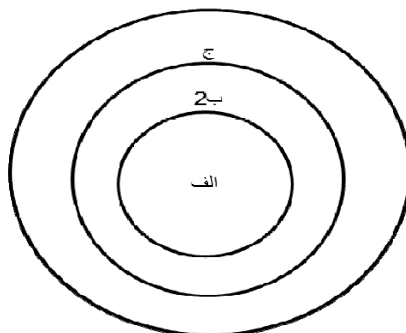
اکنون به‌بحث حصارهای جامعه در مقابل نوسازی برمی‌گردیم. در اکثر کشورهای درحال توسعه، نوسازی‌گران و توسعه‌گران حصارهای جامعه را کنار زده و وارد جامعه شده‌اند و شکل ۱ و ۲ مطرح شده را باید مجدداً بازسازی کرد و با وضعیت جدید سازگار نمود. دیویس معتقد است که (الف و ج) چنان تغییر پیدا کرده‌اند که نشان می‌دهد جامعه‌ی امروز واقعاً در اقتصاد اسیر، جاسازی یا «درون-نشسته» شده است. امروزه در واقع، صنعت و فن‌آوری مدرن است که می‌خواهد خود را از جامعه و از دست ادعاهای آن ایمن نگه دارد. از نظر دیویس در ژاپن "سنگ‌های جدید را که حافظ اقتصاد هستند موعظه‌گران سکولار^۱ انجیل ثروت، ریگانومیکز^۱، و نظریه ژاپن تقویت می‌کنند. در کنار آن‌ها

1. Secular preachers of the gospel of wealth.

اوانجلیست‌ها، شمن‌ها، جادوگران، کشیشان رده بالای هم از ادیان سنتی و هم از ادیان بدیع^۲ قرار دارند که اکنون بسیاری از نهادهایی را که در گذشته نفرین می‌کردند دعا می‌کنند" (همان: ۱۴۷). روابط بین جامعه، دین، اخلاق و اقتصاد که در حال ظهور در برخی دول شرق دور است در شکل ۳ دیده می‌شود.

ج) اقتصاد

ب) ۲) سنگر جدید: نظریه ژاپن؛ منطق دینی، سکولار، و اخلاقی؛ نیروی فیزیکی
الف) جامعه (درون‌نشسته)



شکل ۳. جامعه صنعتی پساکنفوسیوسی (Davis, 1992: 147)

در برخی قسمت‌های شرق دور، دیکتاتورهای نظامی بر جامعه (الف) مسلط است و صنعت (ج) نیز تحت همان سلطه است. از نظر وی، شکل‌های ۱ و ۲ و ۳ "به‌خودی‌خود یک مدل توسعه ساده خطی محسوب نمی‌شوند بلکه نمادی هستند از یک روش که در آن بنیان‌های دینی مربوط به مقدسات جامعه و اقتصاد عوض شده و یا به‌صورت سکولار درآمد‌اند. درحالی‌که نمی‌توان منکر شد که دین آثاری مثبت و تحریک‌کننده بر تحول اجتماعی و توسعه و اقتصاد دارد. من بر نقش کاربردی و مشروعیت‌ساز دین و راه‌هایی که نقش مزبور به‌منظور تطبیق با توسعه پیموده است تأکید کرده‌ام (دیویس، ۱۹۹۲: ۱۵۰). وبر و پیروانش معمولاً به‌نسبت دین و نوسازی از راه "تحلیل دین و ارزش‌های مستقر پیش از دوران صنعتی و پیش‌فرض ارتباط (وابستگی انتخابی) بین آن‌ها و وقایع بعدی تاریخی نگاه کرده‌اند و برای نمونه بلا سعی کرده که توسعه ژاپن در قرن بیستم را با نگاه کردن به دین و ارزش‌های پیش از دوره توکاگوا دریا بد. مطالعات فرهنگی که به‌این صورت انجام

۱. سیاست اقتصادی دولت ریگان، رئیس‌جمهور اسبق امریکا

می‌گیرد گرچه نظریات تازه‌ای برای کار کردن به‌دست می‌دهد، ولی موجب این گمان می‌شود که نویسندگان آن‌ها در نوعی دام پیش‌داوری محلی افتاده‌اند چون صنعت جدید آسیایی پس از این که نظام ارزش‌های دینی مستقر شده باشد، توسعه یافت؛ و سپس بر اساس همان‌ها توسعه پیدا کرد (وینر به‌نقل از وبر، ۱۳۹۲: ۳۱۰). بنابراین دیویس معتقد است که بهتر است بیشتر به‌ظهور برداشت‌های دینی در مراحل که امر نوسازی در حال تحقق است توجه شود.

با پذیرش نظریه حصارها، می‌توان این فرضیه را صورت‌بندی کرد که هر چه شریعت یک دین، نظام‌مندتر و همه‌جانبه‌تر باشد و ابعاد مختلف حیات انسانی و اجتماعی را تحت پوشش خود قرار داده باشد، موانع نوسازی در کشور بیشتر خواهد بود و هر چه سازمان سلسله‌مراتبی روحانیت در کشور به‌عنوان ضامن اجرای شریعت نیرومندتر باشد، موانع نوسازی به‌همان میزان بیشتر خواهد بود.

روش تحقیق

تحقیق حاضر مبتنی بر روش تاریخی است و داده‌ها از طریق رجوع به اسناد جمع‌آوری شده است. داده‌ها از روایت‌های تحلیلی - تاریخی مرتبط با وقایع، شواهد و رخداد‌های سیاسی و تاریخی و اجتماعی گردآوری شده‌اند. روش روایت‌های تحلیلی - تاریخی از جمله روش‌های کیفی تحقیق در پژوهش‌های با رویکرد مورد محور و متفاوت با روش‌های کمی با رویکرد متغیرمحور است. در موضوعات تاریخی مصالح و جزئیات عینی و ملموس در مورد رویدادهای تاریخی از طریق آثار و اسناد موجود گردآوری می‌شود. مطالعه تاریخی با قرار دادن روی داده‌ها در درون بافت و زمینه اصلی‌شان و با برقراری پیوند آن‌ها با جهان اجتماعی خاص‌شان در کلیت اجتماعی، به‌شناخت بهتر آن‌ها کمک می‌کند. لازم به‌ذکر است که داده‌های این پژوهش با استفاده از اسناد دست اول و دوم در هر دو کشور ایران و مالزی جمع‌آوری شده است. همچنین برای تکمیل داده‌های اسنادی، و نیز به‌منظور ارزیابی و تصحیح داورهای مان در باب نسبت دین و نوسازی در مالزی، به‌ضرورت با معدودی از مطلعین کلیدی (دکتر چاندرامظفر^۱ و دکتر محمود دُهدین^۲) وارد گفت‌وگو شده‌ایم.

شریعت و نوسازی در ایران

به‌نظر می‌رسد اقتدار حصارهای دینی تاثیرگذار در برابر نوسازی در هر جامعه به‌میزان قدرت سازمان دینی در آن جامعه بستگی دارد؛ یعنی هر قدر قدرت سازمان دینی بیشتر باشد این امر به‌بازسازی و بازتولید حصارهای دینی در برابر نوسازی کمک می‌کند. در واقع، سازمان‌های دینی با

1. Chandra mozafar
2. Mahmud zuhdin

کمک گرفتن از پدیده نوسازی و استفاده از امکانات برآمده از آن به بازتولید خود می‌پردازند. طبق شواهد تاریخی موجود، این فرض را می‌توان تأیید کرد که ایران دارای سازمان روحانیت قوی‌تری نسبت به مالزی است. در نتیجه، می‌بایست حصارهای دینی محکم‌تری نسبت به مالزی داشته باشد.

در ایران، وارد شدن عناصر مدرن و برخورد آن با دین اسلام و مذهب شیعه، یکی از مهمترین مسائل معاصر است. عمده‌ترین ابزاری که سنت شیعی برای پاسخ دادن به این رویکردهای جدید در اختیار داشت اجتهاد بود. در این میان فقها به‌عنوان کارشناسان دین به‌روشن کردن نسبت میان دین و نوسازی پرداختند. بنابراین، رویکردهای متفاوتی در این قلمرو ارائه شد. برخی برآنند که مواجهه دین با نوسازی بر روند اجتهاد در جهان تشیع تأثیرگذار بوده است (میر موسوی، ۱۳۹۲: ۱۴). میر موسوی عقیده دارد که اجتهاد شیعی از لحاظ پیدایش و سیر تحول، روندی متفاوت با اجتهاد سنی داشته است. اهل سنت پس از رحلت پیامبر با خلاء ناشی از ندرت نصوص مواجه شدند و به‌همین دلیل درصدد جبران این خلاء برآمدند و به‌این منظور دستگاهی ویژه تدارک دیدند (همان: ۹۳). این نکته حاوی تذکری جدی در باب تفاوت میان دو جهان تسنن و تشیع است که در مقایسه بین ایران و مالزی همواره می‌بایست در نظر گرفته شود. اگر از بحث درباره گذشته‌های تاریخی دور صرف‌نظر کنیم و به‌دوران معاصر بنا به اقتضای کار تمرکز نماییم، می‌توان گفت که از تأسیس حکومت صفویان تا اوایل سلطنت قاجاریان حدوداً سه قرن طول کشید تا روحانیت شیعه بتواند نظریه حکومت فقهی - شرعی مورد نظر خود را همچون بدیل نظریه سلطنت، تدوین و به‌جامعه عرضه کند. بنابراین، "تشیع همانند ایرانی‌گری در مقام زبان هویت‌بخش استمرار یافت، محتوای عینی آن به‌طور چشم‌گیری متحول شد" (آبراهامیان: ۱۳۸۹، ۲۳). علاوه بر این، روحانیت به‌تلاش مستمری نیاز داشت تا بتواند در مدت کوتاهی پس از شکست پیروان نحله اخباری به‌اتکای دانش فقهی گسترده آقا محمدباقر بهبهانی، به‌تشکیلات خود تمرکز دهد. این تمرکز با ایجاد سلسله مراتبی در روحانیت اصولی پیش گرفته شد که برای نخستین بار در اعلامیه اجتهاد شیخ مرتضی انصاری صورت قطعی یافت. از این‌جا بود که نهاد روحانیت به‌عنوان بدیل دستگاه سلطنت تکوین یافت. علاوه بر این، روحانیت به‌تقریب از زمان محمدشاه و ناصرالدین شاه نیز دلایل کافی می‌یافت تا بر بنیان تضاد اسلام و کفر یا دارالاسلام و دارالحرب و با شعار تلاش برای "حفظ بیضه اسلام" و نه طرد استبداد و درخواست آزادی، به‌معارضه با دستگاه سلطنت بپردازد (همان: ۱۰۴). بدین ترتیب، سازمان روحانیت در ایران با استفاده از قوانین شریعت به‌ایجاد حصار در مقابل نوسازی مبادرت ورزید. وقتی اسلام به‌عنوان مهم‌ترین بخش فرهنگ سنتی ایرانیان می‌توانست در خدمت پیش‌برد برنامه نوسازی قرار گیرد، که قرآنی متناسب با آن می‌یافت، اما «فقدان یک جریان قوی اصلاح دینی نتوانست در این حوزه نیز ظرفیت‌های لازمی برای پیشبرد نوسازی تأمین کند. نیروهای سنتی و محافظه‌کار در ایران همواره دلایل کافی برای مخالفت با غرب که بالطبع به‌تعارض با

فرهنگ و تمدن مدرن آن می‌انجامید در اختیار داشتند» (قاضی مرادی: ۱۳۹۱، ۱۰۰-۱۰۱). به‌گفته لمپتون یکی از عوامل مهم که در استقلال فرآیند نهاد مذهبی در قرن نوزدهم سهم داشت این واقعیت بود که مراکز شیعه در نجف و کربلا خارج از امپراطوری ایران قرار داشت (لمپتون، ۱۳۶۰: ۸۵). در دوره قاجار از مجموع اندیشه‌های شیعه که در قالب فقه، فلسفه، کلام، عرفان و تصوف، و شعبات فرعی آن مثل شیخی‌گری و اخباری‌گری در جامعه ایران حضور داشت گفتار غالب با اندیشه‌های فقهی بود. احکام فقهی توسط فقها ارائه می‌شد که توده مکلفین باید آن‌ها را اجرا می‌کردند. اغلب فقها معتقد بودند که غرب از طریق تحمیل فرهنگی به سرزمین‌های اسلامی عقاید دینی آن‌ها را مورد مخاطره قرار می‌دهد. نخستین موج مقاومت در برابر چنین فرآیندی، جنبشی است که علیه امتیازنامه تنباکو شکل گرفت و روحانیون نقش رهبری آن را به‌عهده داشتند. در دوره قاجار گفتار مسلط در جامعه، دینی بود و از بین اندیشه‌های دینی، فقه و احکام شرع محوریت داشت. بنابراین، روحانیت در ایران با توسل به قوانین فقهی در صدد تقویت سازمان دینی خود و در نهایت ایستادگی در مقابل استعمارگران و در صورت لزوم نیروهایی در حکومت قاجار بودند. طبقه روحانیت که در جنبش تنباکو قدرت خود را عیان ساخته بود، از یک سو مطمئن به قدرت خود در میان عامه مردم بود و از دیگر سو پیوند خود را با بازرگانان و تجار استحکام بخشیده بود. لذا، از این دو گروه به‌عنوان ابزار اقتدار خود بهره می‌جست. بر همین اساس، نقش مهمی در انقلاب مشروطیت نیز ایفا کرد. لازم به یادآوری است که "روحانیت از بعد سیاسی، مسلماً از توان بالقوه بالایی جهت رد انگاره‌های حاکم بر خوردار بودند. این توانایی راجع به نظریه روحانیت شیعه در باب حکومت در عصر غیبت بود، چرا که در تفسیر اصل امامت مذهب شیعه موجب آن گردید که قشر روحانی در ایران سلاطین را به چشم غاصب مقام خلافت و حکومت بنگرد و دعوی قدرت و حکومت دنیوی را داشته باشد و خود را حافظ نظم و عدالت اجتماعی و حاکم حقیقی بداند (افشارکهن، ۱۳۸۹: ۱۴۳). اعتقاد شیعیان در مورد نامشروع بودن حکومت‌ها در زمان غیبت امام عصر، در عصر مشروطه در موضع‌گیری روحانیت در برابر قاجاریه بسیار مؤثر بود؛ اگر چه نتایج مشروطیت مورد تأیید بخش مهمی از روحانیت (به‌ویژه بخش ذی‌نفع از وضع موجود) نبود. به‌طور کلی، نفوذ روحانیون و تأثیر آن‌ها بر عامه مردم موجب احساس خطر حکومت شده بود. بنابراین، روحانیت از لحاظ سیاسی، قابلیت ایجاد تغییر در نظام سیاسی را دارا بود و در صحبت‌های آن‌ها می‌توان نشانه‌های دینی مخالف با حکومت را مشاهده کرد. مثلاً در کلام سیدمحمد طباطبایی از رهبران انقلاب مشروطیت که گفته بود امروز شاه حقیقی و بزرگ ما، امام زمان عج... تعالی فرجه می‌باشد و ما نوکر آن حضرت می‌باشیم و از احدی ترس و واهمه نداریم (کرمانی، ۱۳۶۲: ۴۵۳). لذا، روحانیت این امکان را داشت که با استفاده از شریعت و فقه شیعی حصارهای دینی خود را استحکام بخشد. همچنین نفوذ فقه و شریعت آن قدر زیاد بود که روحانیون مشروطه‌خواه نیز نمی‌خواستند احکام شریعت را زیر پا

نهند و وانمود شود که نهضتی که آن‌ها آن را رهبری می‌کنند، ضدّ شریعت است. اکثریت غریب به‌اتفاق مشروطه‌خواهان به‌هیچ وجه قصد نداشتند احکام شریعت را زیر پا نهند اما می‌گفتند مشروطه نظامی عرفی است و هدف آن قانون‌گذاری در حوزه امور عرفیه و سیاسی است؛ بنابراین کسانی می‌توانند در این حیطة اعمال نفوذ نمایند که به‌مسائل سیاست بین‌المللی و علوم عرفی واقف باشند (آبادیان، ۱۳۹۲: ۹۵). اختلاف پیش آمده بین روحانیون به‌خاطر قوانین فقهی و شریعت نبود بلکه درباره‌ی چگونگی اجرای شریعت در جامعه بود. بارزترین این‌گونه اختلاف‌ها در حوزه‌ی نوسازی سیاسی تجلی یافته است. مثلاً، شیخ فضل‌الله نوری تفاوت بین قانون و عرف را خوب می‌دانست و معتقد بود قانون بر اساس مقتضیات زمان تغییر می‌کند. بنابراین، این روند را از ابتدا محکوم کرد (همان: ۱۰۷). او با مفهوم مساوات به‌معنای غربی و عرفی آن مخالفت کرد و مساوات شرعی را مطرح نمود (ملک‌زاده، ۱۳۲۸: ۲۱۰). اگر بحث را محدود به‌قلمرو اندیشه‌نماییم و سخنی از تعلّقات و منافع کنش‌گران دینی به‌میان نیاوریم (چیزهایی که جامعه‌شناس نباید در تحلیل‌های خود آن‌ها را فراموش کند)، شیخ فضل‌الله نوری بر این باور بود که اگر خودِ مکلفی احساس کند دین در معرض خطر قرار دارد، می‌تواند نظر مجتهدی که از او تقلید می‌کند را هم نادیده بگیرد و طبق تشخیص خود عمل کند. وی همچنین درباره‌ی مسأله‌ی مساوات اظهار می‌کرد که احکام اسلامی در باب قصاص معلق خواهد ماند و مسلمان و کافر با هم برابر خواهند شد و چنین اتفاقی منجر به‌ازدواج بین طرفداران مذاهب مختلف با مسلمانان خواهد شد؛ امری که با شریعت در تعارض است. بنابراین، به‌طور کلی شیخ فضل‌الله نوری و امثال او معتقد بودند و یا دست‌کم این‌گونه وانمود می‌کردند که ایجاد مشروطه به‌معنای مبارزه با دین و شریعت است و هر مسلمانی که این کار را انجام دهد مرتد است و قانون‌گذاری نیز به‌معنای نفی خاتمیت است و معنای آزادی و مساوات، انکار ضروریات دین است (همان: ۱۱۸). سید کاظم یزدی، مرجع تقلید مقیم نجف از دیگر مخالفان مشروطه و همگام با شیخ فضل‌الله نوری بود. او رفع کفریات و حفظ عقیده و اجرای قوانین قرآن و شریعت ابدیه محمدیه را مهمترین فریضه علما دانست که از طریق آن «دین و دماء» مسلمین حفظ می‌شود (کسروی، ۱۳۲۳: ۳۷۶). اندیشه و عمل کسانی چون شیخ فضل‌الله نوری و پیروانش مصداق برجسته‌ای است از شکل‌گیری حصارهای دینی (بر اساس ادعای پاس‌داری از شریعت اسلامی) در برابر نوسازی سیاسی. در واقع، منبع اصلی اختلاف، با صرف نظر کردن از امور غیرمعرفتی در تحلیل کنونی، تعریف انسان و حقوق‌اش بود. تعریف آزادی در مشروطه و شریعت با هم متفاوت هستند. در شریعت منظور از آزادی حریت است؛ یعنی خروج از بندگی آن چیزی که به‌غیر خدا دعوت می‌کند. به‌عبارت بهتر، "حریت و رهایی و قطع علاقه از هر چیزی است که متعلق به‌دنیا باشد و در برابر تسلیم مطلق در برابر خداوند و خروج از بندگی غیر او را در پی آورد" (آبادیان، ۱۳۹۲: ۹۸). در این‌جا حریت همانا پیوستن به‌خداست و به‌طور کلی، حریت دل‌کنند از جهان و مافیها است. بنابراین، شاخص آزادی

در فرهنگ دینی سنتی (به تعبیر دقیق‌تر در اسلام محافظت‌گرا) گسستن از پیوندهای مادی است، حال آن‌که مفهوم مدرن آزادی به معنای تحقق فردیت انسانی است و شاخص آن خودسالاری آدمی است.

یکی دیگر از روحانیون و از مخالفان سرسخت مشروطه، شیخ ابوالحسن وندی بود. او حدود بیست سال پس از واقعه مشروطه رساله‌ای را جهت شکایت از جهان اسلام و مردم ایران نگاشت و مجلس شورای ملی ایران را به‌عنوان یکی از چند مجلس شورا که از صدر اسلام تا به‌آن روز برای انهدام اسلام شکل گرفته بودند معرفی کرد. کانون دیدگاه وندی این بود که قانون‌گذاری انکار خاتمیت است؛ درست مانند شیخ فضل‌الله نوری. از نظر او اگر مسلمانی به‌آن باور داشته باشد از حلقه اسلام خارج گشته و مرتد است. او حفظ شریعت شیعه و جلوگیری از مورد تهدید قرار گرفتن آن را کانون تحلیل خود قرار داده بود (همان: ۱۲۴). روحانی دیگر شیخ محمدحسین تبریزی بود. تبریزی ایداً اعتقاد نداشت مسائل جدیدی وجود دارند که باید احکام آن‌ها روشن شود و به‌این مقوله باور نداشت که قوانین برای این‌که ضمانت اجرا داشته باشند باید توسط عده‌ای تصویب و سپس برای اجرا به‌دو اثر مخصوص به‌خود فرستاده شوند. او از تفکیک عرفی و شرعی که توسط مجتهدین طرفدار مشروطه ابراز می‌شد، اجتناب می‌کرد. قانون‌گذاری را حق مجتهدین می‌دانست و دخالت دیگران در این زمینه را بدعت می‌شمرد (همان: ۱۲۴). تحلیل‌های تبریزی تلقی خاصی از مقوله شریعت بود. او با قوه مقننه و مجریه و امور مدرنی از این قبیل مخالف بود. با اخذ مالیات مبارزه می‌کرد و حتی گرفتن پول نظافت و تعمیر و تعویض چراغ‌های گذرگاه‌ها را از مردم غیرشرعی می‌دانست و بالاتر این‌که سرشماری انسان و حیوان را هم مغایر شرع تلقی می‌کرد (همان: ۱۲۹). اما عده‌ای از روحانیان نیز از مشروطه حمایت می‌کردند؛ از جمله آن‌ها سید عبدالحسین لاری بود. وی از شاگردان میرزای شیرازی بود که در جنوب ایران محبوبیت داشت. اما او نیز تعبیری به‌کار می‌برد که با اصل مشروطه تفاوت زیادی داشت. او معتقد بود مشروطه یعنی اسلام و اسلام یعنی مشروطه. آنچه او از مشروطه ارائه می‌داد در حقیقت از سنخ امور عدمی بود. او از فرصت استفاده می‌کرد تا مکنونات ذهنی و مافی‌الضمیر خود را با توجه به‌این فرصت ارائه نماید. او حتی کوچکترین توجهی به‌مشروطه به معنای واقعی آن نداشت. او وقتی حکومت لار را در دست گرفت مرتکب اعمالی شد که اعضای مجلس شورای ملی خواستار خلع ید او شدند. منظور او از عدل، متفاوت با آن چیزی بود که در مشروطه مطرح می‌شد. به‌نظر او عدل، اجرای موازین شرع بوده است. او هرگز اعتقاد نداشت که کلیه مردم در برابر قانون مساویند و هرگز مدافع آزادی بیان و قلم نبود (همان: ۱۴۹). لاری حتی استفاده از صنایع خارجی را حرام اعلام کرد. مجسمه‌سازی، عکاسی، فلسفه، و تصوف را در کنار شعر و کسانی مثل مولوی، حافظ، غزالی مورد حمله قرار داد. به‌طور کلی، وی هر چیزی غیر از شریعت شیعه را مردود اعلام کرد. با این حال از مشروطه دفاع می‌کرد و شیخ فضل‌الله را به‌باد استهزاء می‌گرفت. فراتر از این، در مورد نهضت مشروطه نیز اغلب این تحلیل وجود دارد که همراهی برخی

از روحانیان طراز اول و برجسته، مبتنی بر آگاهی و شناخت درستی از مشروطه نبوده است. توضیحات کسروی درباره روحانیان مشروطه خواه نشان می‌دهد که اغلب آنان درک درستی از مشروطه نداشته‌اند (کسروی، ۱۳۸۸: ۲۷۳). به نظر می‌رسد که روحانیان مشروطه خواه، بیش تر بر محدود و مشروطه سازی سلطنت توجّه داشتند و چندان توجّه نداشتند که با برقراری حکومت مشروطه می‌بایست شریعت نیز بازسازی و مدرن سازی شود.

همان طور که گفته شد، یکی از مسائل موجود در ایران در هم پیچیدگی قانون و شریعت است؛ که از ابتدای مطرح شدن قانون به معنی عرفی آن در جامعه ایران وجود داشته و این امر همچنان نیز ادامه یافته است. در دوره قاجار اندیشه لزوم انطباق مجلس با احکام شریعت به دریافت خاص طرفداران این دیدگاه از قانون بازمی‌گشت. این نظارت چنان که آدمیت به خوبی توضیح داده است، از دو راه امکان پذیر بود: یکی این که این نظارت از طریق حجج اسلام که در مجلس بودند اعمال گردد؛ و دومین راه کار این که هیأت پنج نفری از علمای درجه اول تعیین شوند که همیشه بیرون از مجلس طرح تمام قوانین را مورد رسیدگی قرار داده، هرگاه ماده‌ای با احکام شریعت مغایرت داشته باشد، رد کنند و سپس طرح قانونی را به مجلس بفرستند. به علاوه، در هر قضیه‌ای که شبهه افتد، رأی مرجع تشیع را از عتبات بخواهند (آدمیت، ۱۳۶۰: ۴۱۴). این اصل دوم متمم قانون مشروطه بود که نشان دهنده در هم آمیخته شدن قانون و شریعت در ایران است. بحث از قانون و تحکیم و تثبیت آن بر اثر گفتمان مشروطه پدید آمده بود. فهم شریعت فقط بر عهده عالمان و مجتهدان بود. با این وجود می‌توان نتیجه گرفت که ضرورتی برای وضع قانون برای ایجاد نظم و برقراری عدالت احساس نمی‌شد چرا که چنین کاری دخالت در امر دین و «بدعت» و جلوگیری از آن وظیفه شرعی قلمداد می‌شد (میرموسوی، ۱۳۹۲: ۲۱۷). این امر در همه دوره‌های تاریخی ایران دیده می‌شود. در دوره پهلوی اول می‌توان به این نکته اشاره کرد که وجود فقه و شریعت شیعه در استحکام سازمان روحانیت نقش زیادی داشت؛ چراکه این دوره، دوره برجسته شدن دوباره اندیشه غاصب بودن حکومت ها در زمان غیبت امام است. لذا تمایل به نوعی بازتوزیع مجدد منبع قدرت سیاسی دیده می‌شود (کاتوزیان، ۱۳۷۷: ۲۸۸). همین امر موجب شد که این سازمان برخلاف تلاش‌های حکومت برای کمرنگ کردن نقش آن‌ها، قدرت بیشتری بگیرد؛ چراکه تکیه به قوانین فقه و شریعت ضمانت اجرایی آن‌ها را در کشور فراهم کرد. آن‌ها به مخالفت و ایستادگی با برنامه‌های نوسازی آمرانه و گه‌گاه به شدت غیرانسانی رضاشاه دست زدند؛ اگرچه مقاصد آنان در این مخالفت الزاماً انسانی و ملی نبود. در این مقطع زمانی نیز روحانیون توسط دست‌آوردهای نوسازی سیاسی ناتمام رخ داده در عصر مشروطه خواهان خواستار احترام به قانون اساسی شدند و در مقام سخنوری می‌خواستند پادشاه، متعهد به قوانین مشروطه باشد و دولت را به کابینه مسئول بسپارد، و انتخابات آزاد باشد. بدین ترتیب، از طریق عناصر مدرن به مقابله زبانی با حکومت و برنامه‌های نوسازی اش پرداختند. آن‌ها

خواهان اجرای این بند قانون اساسی شدند که کمیته‌ای عالی متشکل از پنج مجتهد بتواند تمامی لویح قانونی را به‌دقت بررسی کند تا اطمینان دهد که کاری خلاف «شریعت» انجام نمی‌شود. روحانیون در تأکید بر این نکته استدلال کردند که تمام قوانینی که مجلس در غیاب این کمیته تصویب کرده است، در واقع مغایر با قانون اساسی و غیرقانونی هستند. این نظرات اسلحه نیرومندی بودند. معلوم بود روحانیون مشخصاً قوانین مجالس پنجم و ششم و مشخصاً قانونی را هدف قرار داده‌اند که سلسله قاجار را از سلطنت ساقط کرد و بدین‌سان داشتند مشروعیت سلسله تازه تأسیس پهلوی را به‌خطر می‌انداختند (همان: ۱۹۶). به‌طور کلی، اعتراضات روحانیون در این دوران معطوف به‌پیاده کردن قوانین شریعت در جامعه است. به‌این ترتیب، عملکرد روحانیت در این زمان هم نشان دهنده تلاشی همه‌جانبه برای برقراری سایه شریعت بر سر جامعه است.

در دوره پهلوی دوم نیز، روحانیت شیعه سعی در محکم‌تر کردن حصارهای خود در مقابل نوسازی داشت و با استناد به‌شریعت شیعه تلاش می‌کرد که از اجرای برنامه‌ها و تحولات نوسازی در کشور جلوگیری کند. در این باره می‌توان به‌موارد چند در حوزه نوسازی اجتماعی اشاره کرد: در مورد نقش زنان، آنان از جهت شرعی بر این نکته تأکید کردند که عمدتاً طرح این مسأله در شرایط آن روز کشور «مستلزم فساد» است. لذا به‌مخالفت با آن برخاستند. آنان حضور زنان را مسأله‌ای انحرافی برای پوشش مشکلات کشور بیان می‌کردند. در این باره در سال ۱۳۴۱ هنگامی که بحث شرکت زنان در انتخابات مطرح می‌گردد، آیت‌الله گلپایگانی در نامه‌ای خطاب به‌تعدادی از علما، نگرانی خود را از طرح این موضوع چنین ابراز داشته است: "در این باره مذاکراتی با رئیس دفتر مخصوص شاه (هیراد) داشته و شرحی در مفاسد این امر را ارایه کرده است" (اسناد، ۳۷۴: ۲۵). هنگام طرح تصویب‌نامه انجمن‌های ایالتی و ولایتی^۱ که در آن مشارکت زنان در انتخابات، تساوی غیرمسلمانان با مسلمانان، حذف شرط اسلام و قسم به‌قرآن برای انتخاب‌کنندگان و انتخاب شونده‌ها در نظر گرفته شده بود، علما با شدت بیشتری به‌موضع‌گیری پرداختند. این موضع‌گیری که عمدتاً با ترغیب آیت‌الله خمینی انجام می‌شد (زیرا وی روحانیون دیگر را به‌جلسات مشترکی دعوت و وضعیت سیاسی را برایشان تشریح می‌کرد)، شدت گرفت؛ به‌طوری که آنان طی نامه‌ها و بیانیه‌های متعددی نگرانی خود را به‌دربار درباره این مصوبات اعلام و این تصویب‌نامه را خلاف شرع و قانون اساسی دانستند. آیت‌الله گلپایگانی "تغییر در شرط مرد بودن و اسلام را در انتخاب شونده و انتخاب‌کننده باعث نگرانی دانست" (همان: ۲۶). آیت‌الله خویی "تساوی زن و مرد کافر و مسلمان

۱. قانون انجمن‌های ایالتی و ولایتی در اولین دوره مجلس شورای ملی به‌منظور تشکیل شوراهای استان و شهرستان به‌تصویب رسیده بود. به‌موجب این لایحه که در ۱۶ مهر ۱۳۴۱ش به‌تصویب هیأت دولت رسید. شرط اسلام و سوگند به‌قرآن از شرایط انتخاب شونده‌ها حذف شده بود و به‌زنان حق رأی داده می‌شد.

در انتخابات انجمن‌ها را مخالف شرع انور و قانون اساسی ذکر کرد" (همان: ۲۷). آیت الله مرعشی نیز این موارد را باعث اضطراب مؤمنین دانست (همان: ۲۹). همچنین، آیت الله خویی طی تلگراف مجددی به شاه صدور بعضی قوانین به تقلید از بیگانگان و مخالف قوانین اسلام و قانون اساسی را فاقد ارزش دانست و تأکید کرد در صورتی که شاهنشاه قصد انجام اصلاحات را دارد می‌تواند این امر را در پرتو دین مقدس اسلام انجام دهد؛ زیرا در پرتوی دین اسلام با در نظر گرفتن شرایط زمان و مکان هرگونه اصلاحی را می‌توان انجام داد. این دین از عدالت پشتیبانی و با فساد مبارزه می‌کند و بر اساس همین قوانین، حکومت بزرگ اسلامی به وجود آمده است (همان: ۳۰). همچنین آیت‌الله خوانساری، آیت‌الله حکیم، آیت‌الله میلانی و آیت‌الله اراکی نیز طی مکتوبات مختلفی مخالفت خود را با تغییر مذکور در قانون انتخابات اعلام و مواضع دیگر مراجع را مورد تأکید قرار دادند (همان: ۵۵-۳۲). آیت‌الله میلانی حق دخالت بانوان را در انتخابات "از جهت عدیده مستلزم مفاسد می‌داند" (همان: ۴۰). آیت‌الله گلپایگانی این مصوبه مخالف شرع است و قبلاً موضوع دخالت زنان در انجمن شهر اصفهان مورد اعتراض علما و شخص وی قرار گرفته و آیت‌الله بروجردی نیز با اصل موضوع مخالف بوده و مخالفت وی مانع از اجرای طرح شده است. در همین زمان، نه نفر از مراجع و علمای بزرگ قم بیانیه‌ای را امضا کردند که در آن از یک‌سو ضمن طرح استدلال‌هایی اعلام کردند که دولت حق ارائه طرح مشارکت زنان به مجلس و تغییر قانون انتخابات را ندارد و و اعلام کردند که اشکالات قانونی بسیاری بر آن مترتب است. آنان از جهت شرعی نیز بر این نکته تأکید کردند که "چون ورود زنان در مجلس مستلزم محرمات کثیره است، مخالف شرع است". در این باره اضافه شده است که "مفاسدی که از ورود زنان در جامعه و اختلاف بین زن و مرد رخ می‌دهد، واضح است". مراجع مذکور از مشارکت زنان به‌عنوان "تعبیری فریبنده که جز بدبختی و فساد و فحشا چیز دیگری همراه ندارد" یاد می‌کنند و تأکید دارند که اسلام مراعات بانوان را در تمام جهات بیش از هر کسی نموده و احترام به حیثیت اجتماعی - اخلاقی آن‌ها موجب شده است که از این نحو اختلاط مخالف با عفت و تقوای زن جلوگیری کند. آنان سپس ادعای دولت را مبنی بر این که علماً قصد محجوریت زن را دارند، رد می‌کنند و می‌نویسند: "مگر فقط علامت عدم محجوریت آن است که در این مجلس‌ها وارد شوند اگر چنین است باید نظامیان و شاهزادگان بلافصل و اشخاص کمتر از بیست سال که طبق قانون حق شرکت در انتخابات را ندارند از محجورین و محکومین باشند". مراجع مذکور در خاتمه ضمن اعلام خطر از این‌گونه اقدامات دولت اضافه کرده‌اند که خطرهای بالاتری را اعلام می‌کنند و از عواقب امر این جهش‌های خلاف شرع و قانون اساسی بر این مملکت و استقلال و اقتصاد و تمام حیثیات آن می‌ترسند و صریحاً تصویب‌نامه اخیر دولت راجع به شرکت زنان در انتخابات را از نظر شرع بی‌اعتبار و از نظر قانون اساسی لغو می‌دانند (همان: ۶۳-۶۹).

لازم به‌ذکر است که این بیانیه مهم با امضای آیات گلپایگانی، خمینی، شریعتمداری، مرتضی حسینی لنگرودی، احمد حسینی زنجانی، محمد حسین طباطبایی، محمد موسوی یزدی، هاشم آملی، مرتضی حائری منتشر شده است و آن را می‌توان یکی از صریح‌ترین بیانیه‌های مراجع در خصوص این موضوعات دانست. آیت‌الله مرعشی نیز در پاسخ به پرسش جمعی از مردم، "مداخله زنان در امر انتخابات را مستلزم محرمات و مفساد کثیره و برخلاف شرع مقدس اسلام می‌داند" (همان: ۷۱). مجموعه این عوامل باعث می‌گردد تا دولت در برابر مواضع علما عقب‌نشینی کند و لایحه خود را از مجلس پس بگیرد. به این ترتیب، روحانیت مخالفت خود را در مسأله نوسازی اجتماعی در باب حضور زنان نشان دادند. اگر غرض آنان فقط مخالفت با فزونی گرفتن اقتدار پهلوی دوم در حوزه اجتماعی و فرهنگی بود آنان می‌توانستند این بخش از حقوق زنان را در تقابل با شریعت قرار ندهند. در واقع، برنامه اصلاحات موسوم به "انقلاب سفید"^۱ شامل اصولی همچون اصلاحات ارضی و اعطای حق رأی به زنان بود که مراجع آن را مخالف شریعت می‌دانستند. به همین علت، آنان طی اطلاعیه‌های مختلف، مراجعه به آرای عمومی را در قبال احکام شرعی بی‌مورد و موجب نگرانی علما و عموم مسلمین اعلام و مضر به استقلال و مصالح مملکت دانستند (همان: ۵۷) و "کلیه تصویب‌نامه‌هایی که بر خلاف شرع مقدس باشد را حرام و شرکت در آن‌ها را شرکت در امر حرام و در حکم مبارزه با امام زمان" ذکر کردند (همان: ۵۹). علما در این موضوع عمدتاً استفاده شاه از ابزار فراندوم را برای توجیه و مشروعیت بخشیدن به اقدامات خود نگران کننده می‌دانستند و آن را زمینه توجیه دیگر اقدامات وی در جهت اسلام‌زدایی و گسترش نفوذ اجانب در کشور محسوب می‌کردند. این مواضع عمدتاً بعد از جلسات مشترکی اتخاذ شد که به پیشنهاد آیت‌الله خمینی و با شرکت مراجع و علمای بزرگ قم تشکیل و لوایح شش‌گانه در آن مورد بحث و گفت‌وگو قرار گرفت (فوزی، ۱۳۷۷: ۱۲۵-۱۱۹). در این اعلامیه‌های علما دیده می‌شود که برنامه‌های معطوف به نوسازی اجتماعی همراه با مقاصد سیاسی پهلوی دوم نفی شده است و علما بین این دو دسته امور تمایزی قائل نشده‌اند.

یکی دیگر از نکاتی که برای تأیید فرضیه مورد بحث در این مقاله باید به آن اشاره کرد، مسأله دین‌زدایی در ایران است. این موضوع در ذیل برنامه‌های معطوف به نوسازی فرهنگی قابل طرح است. همان‌طور که ذکر شد، حکومت پهلوی به دنبال دین‌زدایی و مبارزه با اسلام و احیای هویت باستانی و ایرانی بود. رژیم، علما را مرتجعین سیاه قرون وسطایی نامید و اعلام کرد که ایران به سوی تمدن بزرگ در حرکت است و با باستان‌ستایی و احیاء ایدئولوژی شاهنشاهی تقویم شاهنشاهی را که

۱. "انقلاب سفید" یا "انقلاب شاه و مردم" نام یک سلسله تغییرات اقتصادی و اجتماعی شامل اصول نوزده گانه است که در دوره‌ی سلطنت محمد رضا شاه پهلوی و با نخست وزیران وقت دکتر علی امینی، اسدالله علم، حسنعلی منصور و امیرعباس هویدا در ایران به‌تحقق پیوست.

۲۵۰۰ سال برای کل نظام سلطنتی و ۳۵ سال برای شاه اختصاص می‌داد جایگزین تقویم هجری نمود (قنبری، www.bashgah.net). آبراهامیان در این باره می‌نویسد: "دولت) بازرسان ویژه‌ای برای حسابرسی موقوفه‌های مذهبی گسیل داشت و اعلام کرد که فقط سازمان‌های موقوفه زیر نظارت دولت می‌توانند کتب حوزه‌ای چاپ کنند و دانشکده الهیات تهران را واداشت تا برای تعلیم اسلام واقعی، سپاه دین آموزش دهد" (آبراهامیان، ۱۳۸۹: ۴۰۷). این‌گونه عملکرد حکومت در دوره پهلوی باعث شد که انسجام در درون حوزه دینی تقویت شود؛ یعنی سیاست‌های حکومت در مقابله با روحانیت نتیجه عکس از خود بر جای نهاد به نحوی که این قبیل اقدامات در نهایت و به تدریج، باعث تقویت بیشتر صفوف روحانیون و یک‌پارچگی عقیدتی آن‌ها شد. به این ترتیب، با ضعیف شدن رابطه حکومت و روحانیت در این دوره، رهبری شیعه توانست نقش تأثیرگذاری ایفا کند. آیت‌الله خمینی جای خالی رهبری شیعه را پر کرد و نهضتی روحانی علیه شاه و رژیم پهلوی به راه انداخت. افزایش ناراضی‌های مردم و نیز حذف عناصری از فرهنگ دینی به ظهور یک جنبش دینی انقلابی که خود از پدیده‌های مهم مدرن در کشور است مدد رساند.

شریعت و نوسازی در مالزی

در هیچ یک از دوره‌های تاریخی مالزی، قدرت سازمان روحانیت مانند ایران نبوده است، و سازمان‌های دینی در مالزی نقش کم‌رنگ‌تری را در ایجاد حصارهای دینی در جامعه ایفا کرده‌اند. بنابراین، می‌توان گفت قوانین شریعت بر خلاف ایران نقش چندانی در این کشور ایفا نکردند و نمی‌کنند. همچنین، به علت نوشته شدن قوانین کشور توسط بریتانیایی‌ها و ادامه دادن همین روند و استفاده از قوانین بریتانیایی در کشور و جدا بودن قانون و شریعت از یکدیگر، و نیز به دلیل تکرر اجتماعی، شریعت نقش چندانی نداشته است. وانگهی، شکل‌گیری اسلام حضاری^۱ (اسلام متمدن) و پیروی از قوانین این قرائت از اسلام، سبب کم‌رنگ شدن نقش شریعت در مالزی شده است. در ماده ۳ قانون اساسی فدرال، اسلام دین فدراسیون است اما برای سایر جوامع، عمل به شعائر دینی در صلح و آرامش آزاد است. گرچه واژه «اسلام» تقریباً ۲۴ بار در قانون اساسی ذکر شده است پذیرش اسلام به عنوان دین رسمی، فدراسیون مالزی را به دولتی اسلامی مبدل نکرده است. قانون اساسی قانون عالی و برتر این سرزمین است نه شریعت (فاروقی، ۲۰۱۱: ۹). تقریباً ۶۰ تا ۶۵ درصد کل جمعیت مالایی، مسلمان هستند. مسلمانان اجباراً تابع شریعت و اختیارات دادگاه‌های شریعت در قانون شخصی و چند موضوع برشمرده دیگر هستند. با این حال، شریعت برای غیرمسلمانان اعمال نمی‌شود و هیچ غیرمسلمانی تابع اختیارات قانونی دادگاه‌های شریعت نیست (همان: ۴). دادگاه‌های

شریعت در حوزه اختیارات قضایی خود، مستقل از دادگاه‌های مدنی هستند و با تلاش اسلام‌گرایان برای ایجاد نقش شریعت در مالزی، شاهد تأسیس دادگاه‌های شریعت در کنار دادگاه‌های مدنی هستیم و به‌طور کلی در این دادگاه‌های اسلامی، فقط مسائل مربوط به مسلمانان بررسی می‌شود. قانون اساسی به‌رگزاری *دادگاه‌های اسلامی* و استخدام شدن مقامات شریعت مجوز می‌دهد. اختیارات قانونی *دادگاه‌های شریعت* تحت حمایت ماده‌ی (1A) ۱۲۱^۱ در مقابل *مداخله دادگاه‌های عمومی* است. *دادگاه‌های شریعت* تا سال ۱۹۸۸ تابع دیوان عالی بودند؛ اما با قانون A704، مقرر شد که دیوان‌های عالی و دیوان‌های تابعه مذکور در ماده‌ی (۱) ۱۲۱ "اختیاری در ارتباط با هر موضوعی در حوزه اختیارات قانونی *دادگاه‌های شریعت* نداشته باشند". اختیارات قانونی *دادگاه‌های شریعت* توسط قانون تعریف و محدود می‌شود و اکثر موضوعات قانونی شخصی را پوشش می‌دهد؛ گرچه در دو دهه اخیر، مقامات شریعت اختیارات خود را به‌طور گسترده‌تر تفسیر کرده‌اند. در ایالات مالزیایی شرقی صباح و ساراواک، *دادگاه‌های بومی* برای اداره قانون بومی با اختیارات محدود وجود دارند. هم‌راستی *دادگاه‌های عمومی*، صدها دیوان اداری وجود دارد که با اسامی مختلف شناخته می‌شوند. به‌طور کلی، اکثر آن‌ها وابسته به دیوان عالی و تابع حوزه قضایی نظارتی دیوان عالی از طریق راهکارهایی همچون حکم تجدید نظر، حکم دادگاه عالی و غیره هستند (همان: ۹). قانون‌گذاران ایالاتی مجاز به قانون‌گذاری برای اعمال قوانین اسلامی به‌اشخاص مسلمان در حوزه‌های مختلف هستند. قانون‌گذاران ایالتی همچنین مختار به مجازات جرائم مسلمانان در برابر احکام اسلام هستند؛ به‌جز در مورد موضوعاتی که در حوزه اختیارات قضایی پارلمان فدرال هستند. *دادگاه‌های شریعت* می‌توانند طبق قانون ایالتی برگزار شوند. همان‌طور که گفته شد، این دادگاه‌ها تنها بر اشخاص مسلمان اختیار قانونی دارند. دادگاه‌های شریعت در حوزه اختیارات قضایی خود، مستقل از دادگاه‌های مدنی عمل می‌کنند (قانون اساسی مالزی، اصل ۱۲۱: (1A)). طبق ماده (۱) ۴، قانون اساسی و نه شریعت، قانون برتر فدراسیون مالزی است. هر قانونی که بعد از روز مردکا^۲ تصویب شده و با قانون اساسی متناقض است، از درجه اعتبار ساقط می‌شود. با وجود فرآیند اسلامی کردن از اوایل دهه ۱۹۸۰، هیچ تغییر قانونی برای تضعیف ماده (۱) ۴ یا گذاشتن شریعت در جایگاهی بالاتر از قانون اساسی انجام نشده است. ماده (۲) ۱۶۲ قانون اساسی که «قانون» را تعریف می‌کند به‌شریعت به‌عنوان تعریف قانون اشاره‌ای نمی‌کند. اصطلاح «قانون» شامل قانون مکتوب، قانون مرسوم و عرف یا کاربردی که نیروی قانون را داشته باشد می‌شود. دادگاه‌های شریعت هیچ اختیار قضایی‌ای بر غیرمسلمانان ندارند. حتی برای مسلمانان، قدرت دادگاه‌های شریعت از طریق قانون

۱. قانون تفکیک قوانین شریعت و عرف

۲. روز به‌استقلال رسیدن مالزی از بند استعمار

اساسی بر موضوعات قانونی شخصی محدود می‌شود (فاروقی، ۲۰۱۱: ۱۰). قانون اساسی به دادگاه اسلامی اجازه‌ی برپایی و به مقامات شریعت اجازه‌ی استخدام می‌دهد. اختیار قضایی دادگاه‌های شریعت در ماده‌ی (IA) ۱۲۱ در برابر دخالت دادگاه‌های عمومی حمایت می‌شود. دادگاه‌های شریعت تا سال ۱۹۸۸ تابع دادگاه عالی به‌شمار می‌آمد؛ اما با قانون A704 مقرر شد که دادگاه‌های عالی و دادگاه‌های پایین‌تر که در ماده‌ی (۱) ۱۲۱ مورد اشاره قرار گرفته‌اند "هیچ اختیارات قضایی‌ای از لحاظ موضوعات حوزه‌ی اختیار قضایی دادگاه‌های شریعت ندارند". این اصلاحیه دادگاه‌های دینی (اسلامی) را به وضعیت قانونی برابر با دادگاه‌های مدنی رسانید. متأسفانه، در این اصلاحیه موارد متعددی روشن و تصریح نشد. همین امر موجب شده است که مشکلاتی برای کشور ایجاد شود. چاندرا مظفر در خصوص این‌که چه کسی قدرت و اختیار تعیین قرار داشتن یک موضوع در حوزه‌ی اختیارات قضایی دادگاه‌های شریعت را دارد و یا اگر اختلاف نظری بین دادگاه‌های مدنی و شریعت وجود داشته باشد، تصمیم کدام یک غالب خواهد بود می‌گوید: "اصلاً و ابداً روشن نیست و این یکی از چالش‌هایی است که مالزی با آن درگیر است. بر خلاف دادگاه‌های مدنی که دادگاه‌های اختیارات قضایی عمومی هستند و اختیارات ذاتی دارند، دادگاه‌های شریعت هیچ اختیار قضایی ذاتی‌ای ندارند" (مصاحبه‌ی نعمتی‌زاده با چاندرا مظفر). در یک مورد دیگر می‌توان به این سؤال اشاره کرد که "اگر یک طرف مسلمان و طرف دیگر غیر مسلمان باشد، این پرونده به کجا باید برود؟ (فاروقی، ۲۰۱۱: ۱۸). ذکر این موارد از باب آن است که نشان داده شود نوع مسائل و درگیری‌های موجود در کشور مالزی چیست و چه تفاوتی با مسائل مربوط به نسبت شریعت و نوسازی در ایران دارد. در مالزی همه‌ی مسلمانان در چند حوزه در معرض قانون اسلامی قرار دارند. اول، در موضوعات قانونی شخصی همچون جانشینی، متوفای دارای وصیت‌نامه و فاقد وصیت‌نامه، نامزدی، ازدواج، طلاق، مهریه، نفقه، فرزندخواندگی، مشروعیت و قیمومیت. دوم، در ارتباط با موضوعاتی همچون هبه‌های اسلامی، اوقاف^۲، زکات، فطره، بیت‌المال یا درآمدهای دینی (اسلامی) مشابه. سوم، تعداد محدودی از جرم‌هایی همچون نوشیدن الکل، روابط جنسی غیرقانونی و روزه نگرفتن در ماه رمضان در کنترل دادگاه‌های شریعت هستند.^۳ مسلمان نمی‌تواند از قانون اسلامی خارج شود.^۱ او می‌تواند مجبور

۱. پرونده‌های مربوط به درگیری‌های قضایی بین دادگاه‌های شریعت و مدنی با وسواس زیاد در قضاوت اخیر عبدالحمید محمد، اف سی جی، ارائه شده است. اف سی جی ۴۶ قضاوت از این نوع را فهرست کرد. رجوع کنید به *Latifah Rayuan Civil. bte Mat Zin v Rosmawati & Another*. شماره ۲۰۰۶ - ۳۹ - ۰۲.

۲. در موضوع امانات، مسلمین این اختیار را دارند که اوقاف اسلامی ایجاد کنند یا امانات عمومی را طبق قانون هیأت امنا وضع کنند.

۳. تقریباً کل قانون کیفری در دستان فدرال است و توسط دادگاه‌های عمومی اداره می‌شود و برای کلیه شهروندان بدون توجه به دین آنان صدق می‌کند.

به پرداخت زکات و فطره شود و می‌تواند توسط دادگاه‌های شریعت برای جرایم جزئی اسلامی محاکمه و جریمه گردد. اختیار ایالتی برای قانون‌گذاری درباره جرایم اسلامی با این عبارت توصیف می‌شود: "با قانون فدرال در ارتباط است". قانون اساسی مالزی فهرست ۱، مورد 4(h) اظهار می‌دارد که "تعریف جرم از لحاظ هر یک از موضوعات مقرر در فهرست فدرال که با قانون فدرال مرتبطند" در کنترل پارلمان فدرال قرار دارد. شرط بندی و قرعه‌کشی، قتل، سرقت، دزدی، تجاوز به عنف، زنا با محارم و رابطه جنسی نامعمول^۲ همگی جرایم قانون اسلامی هستند اما در حوزه مسؤولیت فدرال قرار دارند. این بدان معناست که اختیارات قانون کیفری مجامع ایالتی کاملاً جانبی هستند. با این حال، بسیاری از قوانین ایالتی به این محدودیت قانونی توجهی نمی‌کنند. اما می‌توان گفت که قوانین کیفری ایالتی مرتبط با موضوعاتی همچون همجنس‌گرایی، زنا با محارم، شرط‌بندی و قرعه‌کشی (موضوعاتی که در حال حاضر قوانین فدرال با آن‌ها برخورد می‌کند) خارج از حدود اختیارات قانونی ایالت‌ها هستند. همچنین در قانون اساسی مالزی اختیار قضایی دادگاه‌های شریعت اقتباسی است و نه ذاتی. جدول ۹، فهرست دو، بند ۱ بیان می‌کند که دادگاه‌های شریعت "در رابطه با جرایم به‌غیر از مواردی که تا کنون توسط قانون فدرال اعطا شده است، هیچ اختیار قضایی‌ای ندارند". این قانون صلاحیت و اختیار را به جرایمی محدود می‌کند که حداکثر با سه سال زندان، ۵۰۰۰ رینگیت^۳ جریمه و شصت ضربه شلاق مجازات می‌شوند. هر قانون ایالتی‌ای که جرایم بزرگ‌تری اعمال می‌کند، خارج از اختیارات قانونی و خلاف قانون اساسی است (فاروقی، ۲۰۱۱: ۲۰-۲۳). با وجود این، بسیاری از مصوبات ایالتی، انتقاد یا به‌چالش کشاندن فتوا را، مجازات می‌کنند.^۴ در هر فدراسیون، تناقضات قضایی بین دولت‌های منطقه‌ای و دولت مرکزی رایج است. همچنین، این احتمال هست که هر دو سطح دولت، قوانینی را وضع کرده باشند. برای حل تناقض‌ها در جایی که چندگانگی حقوقی وجود دارد، ماده‌ی ۷۵ مقرر می‌کند که "هرگاه قانون ایالتی با قانون فدرال متناقض باشد، پس قانون فدرال غالب است و قانون ایالتی تا حد رفع تناقض، باید باطل شود". با وجود مفاد ماده ۷۵، به‌نظر می‌رسد که قوانین ایالتی درباره موضوعات اسلامی در عمل بر قوانین متناقض فدرال، تفوق اداری داشته باشند. مثلاً، امنیت اجتماعی، جبران خسارت کارگران، بیمه،

۱. با این حال، در بسیاری از حوزه‌ها، مسلمانان مجازند بین مفاد شریعت و قوانین مدنی عمومی‌گزینه‌ش داشته باشند. برخی از این حوزه‌ها عبارت‌اند از بانک‌داری، امانات، فرزندخواندگی، و کلیه معاملات تجاری.

۲. بخش ۵۳، مصوب ۱۹۹۲/۳ (پراک).

۳. واحد پول مالزی

۴. بخش ۲۱، مصوبه جرایم (شریعت) ۱۹۹۲/۳ (پراک)؛ بخش ۱۲، مصوب ۱۹۹۶/۳ (پنانگ)؛ بخش ۱۲، قانون ۵۵۹ (مناطق فدرال)

بازنشستگی و وجوه احتیاطی بخشی از مورد ۱۵ فهرست فدرال هستند؛ اما اگر مسلمانی فوت کند و هر یک از وجوه فوق را باقی بگذارد، به نظر می‌رسد که قانون فدرال راه را برای اختیار قضایی دادگاه‌های شریعت بر جانشینی اسلامی باز می‌کند. بنابراین، همه جرائم اسلامی در دست دادگاه‌های شریعت نیستند؛ صرفاً جرایمی همچون زنا که تحت نظارت قانون فدرال نیستند به دادگاه‌های شریعت اختصاص می‌یابند. با این حال، در عمل، ایالات اختیارات خود بر قانون اسلامی را به طور گسترده تفسیر می‌کنند و به طور غیرمجاز به بسیاری از حوزه‌های مدنی و کیفری که قانون اساسی فدرال آن‌ها را به دولت مرکزی اختصاص داده، وارد می‌شوند (همان: ۲۶).

همان‌طور که ملاحظه شد، شریعت در مالزی در هیچ‌یک از دوره‌های تاریخی در مقابل نوسازی ایستادگی نکرد. مهم‌ترین علل آن را ظاهراً می‌توان مرتبط به‌تکثر اجتماعی در این کشور و نیز حضور استعمارگرانی که قوانین عرفی را در این کشور برقرار و تثبیت کردند، دانست. با این حال، نمی‌توان امکانات مسلمانان این کشور را برای مقابله‌ی بالقوه با استعمارگران و تمایل‌شان را برای تفوق احتمالی بر گروه‌های اجتماعی و دینی دیگر نادیده گرفت. کوشش‌های حزب پاس^۱ در مالزی نمونه‌ای از این امکانات را نمایان می‌سازد. این حزب می‌کوشد تا با پیاده کردن شریعت ترویج سبک زنده‌گی مدرن را در مالزی به‌چالش بکشد: حزب پاس در تلاش است که با کسب رأی اکثریت مردم، شریعت اسلامی را در مالزی به‌اجرا درآورد. به‌عنوان مثال، گروه‌های رقص و سینماها تعطیل شوند و مصرف نوشابه‌های الکلی منع شود. البته دولت فدرال مالزی، ممنوعیت استفاده از نوشابه‌های الکلی در دو ایالت مذکور را نقض قانون اساسی مالزی می‌داند (شاهنده، ۱۳۸۲). با این حال، قانون اساسی مالزی به‌منزله میراث توأمان استعمار غربی و نیروهای ملی‌گرا (که ظاهراً در کنار هم قرار گرفتن‌شان در این مورد پارادکسیکال و طنزآمیز به‌نظر می‌رسد)، مانع جدی این‌گونه اقدامات بوده است. لاجرم، شریعت‌خواهان برای رسیدن به‌اهداف‌شان می‌بایست قانون اساسی و نیروهای محافظ آن را براندازند. در واقع، در هیچ کدام از مراحل تاریخی مالزی، جدالی اساسی بین نیروهای مدافع شریعت و نوسازی‌گرایان و توسعه‌گران رخ نداده است. زهدین می‌گویند: در مالزی قانون حرف اول را می‌زند. وقتی در بعضی مسائل، فقها حکمی صادر می‌کنند، آن فتوا در سازمان فقه و اصول فقه مورد بررسی قرار می‌گیرد و اگر خلاف قانون عرفی و افراد غیرمسلمان باشد آن فتوا رد می‌شود (مصاحبه نعمتی‌زاده با زهدین). در مالزی دولت بر شریعت (و در واقع نیروهای شریعت تفوق دارد. اسپوزیتو مواردی از این تفوق را ذکر کرده است (اسپوزیتو، ۱۳۹۴).

بحث و نتیجه‌گیری

مقایسه روابط و معادلات بین نیروهای نوسازی و نیروهای شریعت در ایران و مالزی تفاوت‌های مهمی را نمایان می‌سازد. به نظر می‌رسد مناقشات موجود در مالزی در باب شریعت بر سر امور جزئی‌تر و فرعی‌تر است. اما در ایران، درگیری بر سر مسائل کلان هم‌چنان ادامه دارد. در مالزی به دلیل تکثر قومی و نژادی و دینی، نوعی رقابت برای نشان دادن اقتدار اسلامی در مقابل عرف‌گرایی (سکولاریسم) دیده می‌شود. همین امر موجب اثربخشی و پیشرفت کشور شده است؛ یعنی با استفاده از ابعاد نوسازی انواع سازمان‌های اسلامی شکل گرفته‌اند و در کنار سازمان‌های سکولاریستی فعالیت می‌کنند. در واقع، روحانیون در مالزی هرگز در مقابل نوسازی قرار نگرفته‌اند و با آن مبارزه نکرده‌اند. مظفر^۱ معتقد است: نیروهای شریعت در مالزی گروه محدودی هستند و نقش‌های مشخص و محدودی دارند. به همین دلیل مردم نیز در برابر آنچه شریعت بر ایشان مشخص می‌کند سؤال نمی‌کنند. هرچند که با شکل‌گیری عنصر آگاهی امروز فتواها را زیر سؤال می‌برند. اما به‌طور کلی فتواها هم چندان سخت‌گیرانه نیستند و هیچ‌گونه تضادی با نوسازی در کشور ندارند (مصاحبه با مظفر^۲). از نظر زهدین^۳ نیز شریعت در مالزی مشکل‌آفرین نیست. مثل قوانین ارتش و نقش زنان، مردم از اقتدار روحانیت در مالزی حمایت می‌کنند. چون قوانین سخت‌گیرانه‌ای ندارند و به آن‌ها در مقابل ادیان دیگر در مالزی هویت می‌بخشد. در کشور اگر مسأله‌ای پیش بیاید به‌سراغ علما می‌رویم. ولی اگر نظر آن‌ها متناسب برای کشور و مردم نباشد، یعنی مانع روند نوسازی در کشور شود، به‌سراغ دادگاه حکومتی می‌رویم. در مالزی دادگاه مدنی و دادگاه شریعت جدا و دادگاه شریعت فقط مختص مسلمانان است. در مالزی قانون و شریعت کاملاً از هم تفکیک شده‌اند و هر کدام تعاریف مخصوص به‌خود را دارند (مصاحبه با زهدین). به این ترتیب شواهد تاریخی موجود نیز هیچ‌گونه مخالفتی از طرف علما مبنی بر حمایت از قوانین شریعت در مقابل نوسازی را نشان نمی‌دهد. بنابراین، این فرضیه نیز قابل تأیید است که سازمان دینی قدرتمند در ایران باعث ایجاد شریعت فربه و نیرومند شده است و مانع از حضور آزادانه نوسازی در درون کشور می‌شود. اما در مالزی شرایط این‌گونه نیست و قوانین شریعت بسیار محدود و ناظر به امور خصوصی مسلمانان است.

۱. چاندرا مظفر یکی از دانشمندان و روشنفکران مسلمان سیاسی مالزی و یک اصلاح‌طلب اسلامی است. او گفت‌وگوی تمدن‌ها، حقوق بشر و سیاست‌های مالزی و روابط بین‌الملل را نگاشته است. او اولین مدیر مرکز گفتگوی تمدن‌ها در دانشگاه مالزی بود وی رئیس جنبش بین‌المللی عدالت جهانی در مالزی و از نخبگان مرتبط با مجمع جهانی صلح اسلامی است.

۲. مظفر تفاوت نقش شریعت در ایران و مالزی را در گفت‌وگو با نویسنده دوم این مقاله نیز تأیید کرده است. این ملاقات در تهران صورت گرفته است.

۳. دکتر محمود زهدی بین

علاوه بر این، هر قدر اقتدار دینی شخص مدار (در مقابل سازمان مدار) باشد، به همان میزان امکان تقابل روحانیان با تحولات دینی بیش تر خواهد شد. به عنوان مثال، امکان تقابل روحانیان با تحولات دینی در ایران بسی بیشتر از مالزی است زیرا در ایران هر روحانی ای می تواند در منطقه ذی نفوذ خود در برابر روند و روی دادهای تحول آفرین ایستاده گی کند. هم چنین هر قدر اقتدار دینی در درون سازمان واحدی متمرکز باشد، شرایط برای مصادره اقتدار دینی توسط اقتدار سیاسی یا خنثاسازی مقاومت های اقتدار دینی در برابر تحولات اجتماعی-سیاسی مهیاتر خواهد شد. اقتدار دینی منتشر (مثل وضعیت اقتدار دینی در ایران که در آن هر فقیه یا روحانی ای قلمرو اقتدار خاص خود را دارد) شرایط را برای تحولات اجتماعی-سیاسی بیش تر نامساعد می سازد. در مالزی اقتدار دینی هم سازمان مدار است و هم متمرکز. اگرچه میزان تمرکز اقتدار دینی در مالزی به میزان تمرکز اقتدار دینی در مصر نیست. با این حال، در مقام مقایسه با ایران که اقتدار دینی در آن به صورت شخص مدار و منتشر وجود دارد و هر روحانی ای در هر ناحیه می تواند در برابر یک برنامه یا تحول یا روی داد فرهنگی و اقتصادی و سیاسی ایستاده گی کند، وضع در مالزی کاملاً متفاوت است. اقتدار دینی در مالزی در درون معدودی از سازمان های دینی متمرکز شده است و دولت می تواند با هزینه و انرژی کمتری مدعی اقتدار دینی شود و فرصت های تقابل با آن نیز بسیار محدود است. این اتفاقاً کاری است که ماهاتیر محمد در دوره تسلط خود بر حکومت مالزی انجام داد؛ چیزی که در ایران تصور آن نیز دشوار است و ادعای برخورداری از اعتبار دینی توسط محمدرضا پهلوی در ایران در دوره اعلام برنامه ی "انقلاب سفید" نزد نیروهای دینی تمسخرآمیز به نظر می رسید.

دین و نیروهای دینی بسته به ویژگی های شان می توانند در برابر تحولات اجتماعی سه موضع مختلف را نمایان سازند: الف) موضع مقاومت و عمل کردن هم چون مانع و حصار؛ ب) موضع همیاری و همراهی و تقویت تحولات مورد بحث؛ ج) موضع خنثا و کناره گیری. نسبت دین و نوسازی در کشورهای مسلمان همانند هم نیست. هر جا که شریعت حداکثری و اقتدار دینی محافظ شریعت نیرومندتر باشد، دین هم چون مانع و حصار در برابر تحولات اجتماعی و به ویژه نوسازی قرار می گیرد. هم چنین به میزانی که اقتدار دینی سازمان مدار و متمرکز باشد، شرایط برای خنثاسازی مقاومت نیروهای دینی و محافظان شریعت بیش تر فراهم خواهد بود. در ایران به دلیل وجود شریعت حداکثری و اقتدار دینی شخص مدار، و منتشر مقاومت در برابر نوسازی بسیار زیاد بوده و در ایستادگی برابر نیروهای تحول خواه با استفاده از بسیج توده های دین دار، نیرومند بوده است. در مالزی اما اقتدار دینی غیرشخص مدار و متمرکز بوده است. به همین دلیل دولت و دیگر نیروهای تحول خواه راحت تر توانسته اند برنامه های تحول خواهانه خود را پیش ببرند. شریعت قوی و فربه و اقتدار دینی شخص مدار و منتشر در قالب سازمان دینی سیال به ایجاد حصار در برابر نوسازی در ایران بسیار کمک کرده است. در مالزی به دلیل سابقه استعماری و قانون اساسی مأخوذ از اندیشه

غرب (که حمایت ملی‌گرایان سبب تحکیم و تثبیت آن شده است) و نیز تکثر اجتماعی موجود در جامعه، نقش شریعت کم‌رنگ شده است و حصارهای ساخته شده راحت‌تر برداشته شده‌اند. هم‌چنین تکثر اجتماعی شرایط را برای تقویت تساهل دینی فراهم ساخته است؛ اگرچه اشکالی از مقاومت در برابر برنامه‌های نوسازانه در میان نیروهای مسلمان مالزی نیز دیده شده است.

منابع

- اسپوزیتو، جان (۱۳۹۴)، "دموکراسی، تکثرگرایی، اسلام و نظم نوین جهانی در دیدگاه ماهاتیر محمد"، ترجمه شجاع احمدوند، پایگاه اینترنتی راسخون، زمان انتشار: ۱۱ تیر ۱۳۹۴، زمان مشاهده: ۲۰ شهریور ۱۳۹۵، <https://rasekhoon.net/article/print/1082764/>
- اسناد انقلاب اسلامی (۱۳۷۴)، *اطلاعی‌ها، اعلامیه‌ها، بیانیه‌ها، پیام‌ها، تلگراف‌ها و نامه‌های آیات عظام و مراجع تقلید*، انتشارات مرکز اسناد انقلاب اسلامی.
- افشارکهن، جواد (۱۳۸۹)، *سنت‌گرایی و تجددطلبی*، تهران: آوای نور، چاپ دوم.
- آبادیان، حسین (۱۳۹۲)، *مفاهیم قدیم و اندیشه جدید*، تهران: انتشارات کویر، چاپ دوم.
- آبراهامیان، پرواند (۱۳۸۹)، *تاریخ ایران مدرن*، ترجمه محمدابراهیم فتاحی، تهران: نشر نی، چاپ چهارم.
- آدمیت، فریدون (۱۳۶۰)، *ایدئولوژی نهضت مشروطیت*، تهران: انتشارات پیام.
- سی‌ایچ، داد (۱۳۶۲)، *رشد سیاسی*، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران: نشر فن.
- سیف‌زاده، سید حسین (۱۳۶۸)، *نوسازی دگرگونی سیاسی*، تهران: سفیر.
- شاهنده، بهزاد (۱۳۸۲)، "عشق و دیکتاتوری در توسعه مالزی"، روزنامه شرق، پایگاه اینترنتی باشگاه اندیشه، زمان انتشار: ۸ دی ۱۳۸۲، زمان مشاهده: ۱۱ مهر ۱۳۹۵، <http://www.bashgah.net/fa/content/show/4982>
- فوزی‌تویسرکانی، یحیی (۱۳۸۰)، *مذهب و مدرنیزاسیون در ایران*، تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی.
- قاضی‌مرادی، حسن (۱۳۹۱)، *نوسازی سیاسی در عصر مشروطه ایران*، تهران: کتاب آمه.
- کاتوزیان، همایون (۱۳۷۷)، *اقتصاد سیاسی ایران*، ترجمه محمدرضا نفیسی و کامبیز عزیزی، تهران: چاپ ششم، نشر مرکز.
- کرمانی، ناظم‌الاسلام (۱۳۶۲)، *تاریخ بیداری ایرانیان*، تهران: انتشارات آگاه و نوین، چاپ چهارم.
- کسروی، احمد (۱۳۲۳)، *زندگانی من*، تهران: (ناشر: نامعلوم)، چاپ یکم.
- کسروی، احمد (۱۳۸۸)، *تاریخ مشروطه ایران*، تهران: مؤسسه‌ی انتشارات نگاه، چاپ پنجم.
- گیدنز، آنتونی (۱۳۸۹) جامعه‌شناسی، ترجمه حسن چاووشیان. تهران: نشر نی، چاپ چهارم.
- لمبتون، آن (۱۳۶۰)، *نگرشی بر جامعه اسلامی در ایران*، ترجمه یعقوب آژند، تهران: نشر مولی.
- محدثی، حسن (۱۳۸۳)، "دین در ژاپن: دوری از ایدئولوژی و ستیز با بنیادگرایی (گفت‌وگو با کنیشی ماتسوموتو و دایسابورو هاشیزومه)"، *مجله اخبار ادیان*، شماره ۱۱، ص ۵۳ تا ۵۵.

- ملک‌زاده، مهدی (۱۳۲۸)، *رساله حرمت مشروطه؛ تاریخ انقلاب مشروطیت ایران*، جلد ۴، تهران، کتابخانه سقراط.
- میرموسوی، سید علی (۱۳۹۲)، *اسلام سنت دولت مدرن*، تهران: نشر نی، چاپ سوم.
- واینر، میرون (۱۳۵۰)، *نوسازی جامعه، چند گفتار در شناخت دینامیسم رشد*، ترجمه رحمت‌الله مقدم مراغه‌ای، تهران: فرانکلین.
- واینر؛ میرون، هانتینگتون، ساموئل (۱۳۹۲)، *درک توسعه سیاسی*، ترجمه: پژوهشکده مطالعات راهبردی تهران: پژوهشکده مطالعات راهبردی، چاپ دوم.
- ویر، ماکس (۱۳۷۳)، *اخلاق پروتستانی و روح سرمایه‌داری*، ترجمه عبدالکریم رشیدیان و پریسا منوچهری کاشانی. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ اول.
- Davis, Winston (1992), *Japanese religion and society, paradigms of structure and change*, publisher, state university of new york press.
- Faruqi, shad saleem (2011), *The constitution of muslim majority state, the example of Malaysia*, Khartoum, sudan, 24- 25 may.
- Geertz, C. (1966), Religion as a cultural system, in *m.banton(ed) anthropoical approaches to the study of religion, a. s.a.monographs no.3*, London: tavistock.
- Weber, marx (1958), *The religion of india trans*, new york, The free press.