



## روش‌شناسی یا تبارشناسی اندیشه سیاسی در دوره میانه تمدن اسلامی

«نقدی بر مقدمه کتاب (مجموعه مقالات) روش‌شناسی دانش سیاسی در تمدن اسلامی»

تاریخ دریافت: ۸۸/۱/۱۹

تاریخ تأیید: ۸۸/۲/۱۳

دکتر داود مهدوی‌زادگان\*

### گزارش یک مقدمه

هرگونه تلاش علمی برای فهم و درک عمیق از زوایای آشکار و پنهان تاریخ اندیشه اسلامی، امری میمون و ستودنی است. حتی اگر چنین تلاشی هیچ سهمی در معرفت‌زایی و آگاهی ما نسبت به گذشته یا حال نداشته باشد؛ در واداشتن ذهنیت‌ها به عمق بخشی تفکر، مؤثر است. پس نباید نقد چنین همّت علمی را به معنای ناسپاسی تلقی کرد، اما وجه موضع انتقادی ما براین پیش فرض استوار است که هر تلاش علمی هم لزوماً روشنگرانه نیست و ای بسا حجاب معرفتی بین ما و حقیقت شدیدتر می‌شود.

\* حجة الاسلام و المسلمین مهدوی‌زادگان، عضو هیأت علمی پژوهشکده علوم سیاسی پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی



اخیراً کتابی با عنوان «روش‌شناسی دانش سیاسی در تمدن اسلامی» توسط پژوهشکده علوم و اندیشه سیاسی منتشر شده است.<sup>۱</sup> این کتاب نمونه‌ای از همان تلاش علمی یاد شده است و از این جهت سزاوار تقدیر است. آن چه نگارنده را به مطالعه انتقادی وادار نموده، مقدمه آن است که حامل نظریه‌ای مناقشه برانگیز است. موضوع مورد بحث، «اندیشه سیاسی در دوره میانه تمدن اسلامی» است. به زعم گردآورنده مجموعه مقالات، جامعه اسلامی در این دوره نه فقط با جامعه یونان و روم قدیم که با جامعه امروز جهان اسلام متفاوت است. این اندیشه در شرایط جدید زندگی سیاسی مسلمانان تأثیرگذار است. ظهور رادیکالیسم اسلامی، تروریسم، ناکارآمدی از پی آمدهای حضور این اندیشه در زندگی جدید مسلمانان است. همین امور، انگیزه‌ای برای چنین تحقیق گروهی شده است.<sup>۲</sup>

از نگاه مقدمه نویس، روش‌شناسی اندیشه سیاسی دوره میانه از جهت نسبتش با ماهیت موضوع و معرفت‌شناسی آن با محدودیت مواجه است. پس باید در مقدمه بحث به این دو محدودیت توجه کرد. بحث از محدودیت‌های معرفت‌شناسی با این پیش‌فرض آغاز شده که «روش‌شناسی‌ها بر بنیاد معرفت‌شناسی‌ها استوارند»، نمی‌توان روش‌شناسی‌ها را از معرفت‌شناسی‌ها و نظام‌های بزرگ دانایی در هر تمدنی جدا و مستقل دانست.<sup>۳</sup> پس باید هندسه دانایی در دوره میانه اسلام را معلوم ساخت. این هندسه دانایی عمدتاً با استفاده از گفتار علامه طباطبایی و بعد ملاصدرا ترسیم شده است. مطابق این هندسه دانایی، تمام اندیشمندان مسلمان بر ضرورت فطری بودن دین و وجوب عقلی بعثت انبیاء از باب «لطف و عنایت الهی» و انحصار راه سعادت و خیر از طریق دین، تأکید می‌ورزند. نویسنده مقدمه، نتیجه این سخن را «دقیقاً قدسی کردن عقل و تاریخ دانایی بشر به طور عموم» دانسته است.<sup>۴</sup> در اندیشه صدرایی، هیچ‌گونه تعارضی میان عقل و فلسفه و علم از یک سو و نبوت و وحی و شریعت از طرف دیگر نیست؛ زیرا از مختصات تفکر اسلامی، این است که عقل را بر وحی و شریعت استوار می‌کند.<sup>۵</sup> در تعقل فلسفی مسلمانان اصولاً اسلام را به مثابه عناصر یقینی تفکر پذیرفته‌اند. بدین ترتیب، در فلسفه اسلامی، مبنایی عقلی بر «نص‌گرایی» مسلمانان فراهم شده است، «تفکر اسلامی، به ویژه در حوزه احکام و علوم عملی‌ای چون اخلاق و سیاست، جهت‌گیری نص‌گرایانه بیشتری نشان داده است. از این لحاظ، روش‌شناسی اندیشه سیاسی در جهان اسلام، به طرز کاملاً معنادار، تابعی از روش‌شناسی عموم فهم و تفسیر نص در دوره میانه است». در نظام دانایی دوره میانه به دلایل مختلف معرفت‌شناختی، نص و علوم شرعی بر علوم عقلی و بشری اولویت و تقدم

ویژه دارد. از این رو، طبیعی است که اندیشه و روش‌شناسی اندیشه سیاسی بر مبنای نص و شالوده‌های علوم شرعی بسط یابد.

نویسنده در بیان نسبت روش‌شناسی با ماهیت امر سیاسی (محدودیت دوم) بر مبنای تعریف حاج مآهادی سبزواری از تفکر، روش‌شناسی اندیشه سیاسی را عبارت از «آگاهی از اصول ضوابط خاص که متوجه جهت منطقی حرکت فکر در اندیشه سیاسی است» می‌داند.<sup>۷</sup> وی ارکان و عناصر فکر سیاسی را در سه امر ترسیم کرده است: ۱- ضرورت تشخیص و تعیین «نوع مبانی / مبادی اندیشه سیاسی»؛ ۲- تشخیص و تعیین غایات اندیشه سیاسی در جهان اسلام؛ ۳- تشخیص و توضیح مسیر و شیوه حرکت اندیشه سیاسی از مبادی الف به غایات ب امر سیاسی، به دلیل این ملاحظات و به اعتبار چرخه تمدنی در جهان اسلام، به دو دوره قدیم و جدید تقسیم شده است. اندیشه سیاسی جدید از تلاقی شریعت و مدرنیته ظاهر شده است. در دوره میانه، به طور بنیادین از تعامل شریعت و نظم سلطانی، زاده و پرورده شده است. به طوری که از تفسیر نصوص شرعی در سایه و روش نظم سلطانی است که می‌توان به ماهیت اندیشه و روش‌شناسی اندیشه سیاسی در دوره میانه اسلام راه یافت و با چنین منظومه فکر و عمل سیاسی هم‌افق شد.<sup>۸</sup>

«نقطه آغاز» در تحلیل ماهیت امر سیاسی در دوره میانه، توضیح مختصات «نظم سلطانی» ای است که نیروی محرک و سیمای عمومی امر سیاسی در دوره میانه را شکل داده، و در گردونه مغناطیس معنایی خود فرو برده است.<sup>۹</sup> «نظم سلطانی»، مفهومی اساساً معرفت‌شناختی است که ناظر بر ابعاد معرفتی چنان نظم و سازمانی از حیات سیاسی است که قوم، ملت و تمدنی، در دوره‌ای از تاریخ خود، آن را «مفهوم مرجع» خود تلقی کرده است. مفهوم مرجع در فرایند تفکر سیاسی، نقش آغازگاه نخستین - مبدأالمبادی - را دارد. اصل مرجع منبعث از نوع در - جهان - بودگی یک قوم در یک دوران خاص است. مفهوم مرجع، نوعی «رژیم کنترل» می‌سازد. الگوهای بدیل سیاسی دیگر را به شدت غیریت‌سازی و طرد می‌کند تا «نظم سلطانی» را به عنوان تنها الگوی ممکن و شروع زندگی سیاسی تثبیت کند. خصلت دیگر مفهوم مرجع، «تدارک اجماع» از کارکردهای پراهمیت است. کارکرد اجماع‌سازی، فرایند تفکر سیاسی را دچار نوعی کژتابی و به اصطلاح «جدل خفی» می‌کند. ویژگی چهارم مرجع، «میل به تفرد» است؛ یعنی حضور مؤثر یک یا چند مفهوم دیگر را نفی و انکار کرده و به حاشیه می‌راند. تکثرگرایی مفاهیم مرجع در یک



دوران تمدنی، منتفی است؛ مفهوم مرجع، تنها تکررات متناسب با منطق خود را تمهید می‌کند و بسط می‌دهد.

اندیشه سیاسی دورهٔ میانه، با توجه به چهار ویژگی بالا، دچار جدل خفی شده است؛ یعنی به جای اتخاذ فضای فکری دورهٔ میانه (نظم سلطانی) به عنوان مفهوم مرجع واقعی، چنین وانمود شده که این نصوص دینی بوده‌اند که مستقیماً مورد مراجعه و استنباط قرار گرفته‌اند.<sup>۱۰</sup> «حکمرانی سلطانی، اندیشه‌ای نیرومند بود که بر تمام دورهٔ میانه سایه افکند و بر کل دانش سیاسی مسلمانان که در همین دورهٔ تأسیس شده بود، تأثیر گذاشت.» اندیشمند مسلمان در این دوره؛ یا در جهت حفظ و استقرار نظام موجود گام بر می‌دارد یا در نهایت، وضع موجود را نقد می‌کند، بی‌آنکه در این دوره، تعرضی به اصل نظم سلطانی و نقد ساخت و روابط قدرت سلطانی داشته باشد. همهٔ این اندیشه‌ها، از آن روی که بر بنیاد نظم سلطانی ایستاده و در پی اصلاح و بازیافت همین نوع از نظم سیاسی بودند، درون مایهٔ واحد و ساخت اقتداری یکسانی دارند. همهٔ موضوعات و مسائل و مفاهیم این دوره از لوازم منطقی ابتدای فلسفهٔ سیاسی و مهم‌تر از آن سیاست شرعی بر نظم سلطانی است.<sup>۱۱</sup>

خلاصه مقدمه کتاب «روش‌شناسی دانش سیاسی در تمدن اسلامی» که توسط گردآورنده (دکتر داود فیرحی) نگارش یافته است، ارائه گردید. به رغم نگارنده، این مقدمه از جهات مختلف، مناقشه برانگیز است. البته پاره‌ای از این مناقشه‌ها طبیعی است و کمتر متنی است که فاقد آنها باشد. از این رو، ممکن است از آنها گذر کرد اما برخی از مناقشات به جهت اهمیت محوری آنها در نظم محتوایی متن، قابل تأمل است و نمی‌توان بدون درنگ کردن در آنها گذر کرد. در این گفتار، ابتداء به مناقشات قسم اول پرداخته، سپس به بیان قسم دوم می‌پردازیم.

### ابهامات مفهومی

واژگان کلیدی، چون حامل مفاهیم محوریست؛ نباید در ابهام به سر برند؛ مگر آن که مؤلف از این ابهام‌گویی، قصدی را در نظر داشته باشد که نخواهد خواننده به گنه بحث او پی ببرد. در این مقدمه، سه اصطلاح کلیدی است که ابهام دارد. نخست، اصطلاح «دورهٔ میانه» است. دقیقاً روشن نیست که دورهٔ میانه، چه مقطع از تاریخ سیاسی مسلمانان را شامل می‌شود. نویسنده در کتاب دیگری، دورهٔ میانه را بین سده سوم تا سدهٔ هشتم

هجری گرفته است.<sup>۱۲</sup> اگر مقصود همین باشد؛ برخی از استنادهای متن در توضیح موضوعات نمی‌تواند بجا باشد. زیرا در توضیح بحث «هندسه دانایی در دورهٔ میانه» (ص ۱۹) به گفته کسانی استناد شده که به این دوره تعلق ندارند. ملاصدرا جزء متأخرین است و علامه طباطبایی به زمان حال مربوط است. گفته‌هایی هم که از آنان نقل شده، ناظر به شرح اندیشه دورهٔ میانه نیست تا وجهی برای استناد باشد؛ مگر این که اساساً دورهٔ میانه تا امروز را شامل شود. دورهٔ متأخر، اندیشه‌های سیاسی جدید در جهان اسلام است که هر چه باشد شامل اندیشه‌های ملاصدرا و علامه طباطبایی نمی‌باشد. شامل مواردیست که وعدهٔ توضیح آن در مجموعهٔ دیگری داده شده که در حال تدوین و آماده سازی است. (ص ۳۷). با احتمال بالا پایان دورهٔ میانه را می‌توان از متن، استنباط و استخراج کرد، ولی ابتدای آن، نامعلوم باقی مانده است. به هر حال هر فردی در قطعه‌بندی زمان، آزاد است؛ لکن در بحث علمی، قطعه‌بندی پذیرفتنی است که مبنا و توجیه علمی داشته باشد ممکن است که توجیه علمی متن، همان مسئله «تلاقی شریعت و مدرنیته» باشد (ص ۳۶). ولی این تلاقی، لااقل از دویست سال پیش به این سو سابقه دارد. پس دورهٔ جدید حتماً اگر شامل ملاصدرا نشود؛ پیروان متأخر مکتب صدرایی را در بر می‌گیرد. اما چون تفسیر دورهٔ جدید به آینده احاله داده شده، این احتمال را بیش از این، مورد مناقشه قرار نمی‌دهیم. احتمال دیگر آن است که نویسنده اساساً سعی در روشن‌سازی مفهوم دورهٔ میانه را نداشته تا بتواند برای توضیح بحث خود (هندسهٔ دانایی در دورهٔ میانه) از اندیشه‌های متأخر مسلمانان بهره‌برداری کند. در این صورت، جایی برای نقد علمی نیست؛ زیرا چنین قصدی توجیه علمی ندارد.

«امر سیاسی» دومین واژه کلیدی متن است که ابهام دارد. این واژه عمدتاً میان دو مفهوم «اندیشه سیاسی» و «موضوع» در نوسان است. به طوری که برای مخاطب تا انتهای بحث معلوم نمی‌گردد. که مقصود از امر سیاسی چیست. تردیدی نیست که اندیشه غیر از موضوع است. خردورزی سیاسی به موضوع تعلق می‌گیرد و حل مسائل پیرامونی آن می‌پردازد. ممکن است موضوع سیاسی به اعتبار ذاتش متغیر باشد؛ ولی چنین تغییری لزوماً در اندیشه سیاسی، مؤثر نیست. چه بسا، اندیشه سیاسی با موضوعات متغیر درگیر شود و تغییری در آن پدید نیاید. بر این اساس، هرگز نمی‌توان اندیشه سیاسی را به قدیم و جدید تفکیک کرد. (ص ۳۴) تغییرات محتوایی اندیشه سیاسی عمدتاً در اثر وقوع تغییر در مبانی و پیش فرض‌ها اتفاق می‌افتد. اندیشه‌های سیاسی برابر تأثیرات موضوع، غالباً



مقاومت می‌کنند و به ندرت حاضر به تعامل و گفت‌وگو با موضوعات خود می‌شوند. اگر هم مراد از امر سیاسی، موضوع باشد؛ از موضوع بحث مقدمه خارج است؛ زیرا موضوع روش‌شناسی اندیشه سیاسی در دوره میانه است، نه موضوعات سیاسی در دوره میانه. بنابراین، دقیقاً روشن نیست که متن در پی تعیین نسبت روش‌شناسی به اندیشه سیاسی است یا موضوع سیاسی. هر یک از آن دو که باشد، تالی فاسد خود را دارد.

کلید واژه سومی که در متن، ابهام برانگیز است، اصطلاح «نظم سلطانی» است. این واژه محوری همچون دو واژه پیشین در ابهام به سر می‌برد. نویسنده سعی نموده تعریفی از نظم سلطانی ارائه نماید، ولی تعریف کلی است و اختصاص به نظم سلطانی ندارد. تعریف اختصاصی، مانع اغیار است. آن چه که مانع اغیار می‌شود، فصل ممیز است، نه جنس. در تعریف شی، جنس مانع اغیار نمی‌شود. از این رو، تعریف به جنس با نوعی ابهام خفی درگیر است. تعریف نظم سلطانی به «مفهوم مرجع» تعریف به جنس است؛ زیرا - با توجه به توضیحات متن - هر نظم سلطانی مفهوم مرجع است؛ لکن هر مفهوم مرجعی نظم سلطانی نیست. چنان که در متن هم تصریح به وجود مفاهیم مرجعی غیر از نظم سلطانی شده است؛ آن جا که بحث از ویژگی چهار مفهوم مرجع شده است. خاصیت تعریف به جنس آن است که می‌توان با جای‌گزین کردن افراد جنس، از همان تعریف استفاده کرد. چنان که در تعریف مورد بحث («نظم سلطانی» مفهومی اساساً معرفت‌شناختی است که ناظر به ابعاد معرفتی چنان نظم و سازمانی از حیات سیاسی است که قوم، ملت و تمدنی، در دوره‌ای از تاریخ خود، آن را «مفهوم مرجع» خود تلقی کرده است) می‌توان افراد دیگری را جای‌گزین «نظم سلطانی» کرد و همین تعریف را در مورد آن به کار برد. مثلاً اگر «نظم خودبنیادی» را جای‌گزین نظم سلطانی کنیم؛ همین تعریف بر آن نیز صادق است. در این تعریف، هیچ فصل ممیزی برای نظم سلطانی به کار نرفته تا مانع به کارگیری آن برای تعریف «نظم خودبنیادی» شود.

مسئله ابهام خفی به همین جا ختم نمی‌شود. در متن، ویژگی‌هایی برای نظم سلطانی بیان شده که در واقع اختصاص به آن ندارد، بلکه سایر افراد جای‌گزین نیز واجد این ویژگی می‌باشند؛ زیرا چهار ویژگی یاد شده - آغازگاه نخستین، رژیم کنترل، تدارک اجماع و میل به تفرد - برای مفهوم مرجع است. طبیعی است که چون نظم سلطانی، یکی از مصادیق مفهوم مرجع است، واجد این ویژگی‌ها نیز می‌شود. اما این مطلب، مانع اتصاف سایر مصادیق مفهوم مرجع به این چهار ویژگی نمی‌شود؛ چنان که تجربه عینی نظم

خودبنیاد (مدرنیسم) بیان‌گر این مطلب است.

اندیشه سیاسی خودبنیاد چونان یک «مفهوم مرجع» مبداء المبادی است و به طرز معناداری، استدلال‌گریز است. نظم خودبنیاد، مجموعه‌ی معینی از محدودیت‌ها و فرصت‌ها را فراهم می‌کند که تفکر سیاسی، فقط در چارچوب «شرایط امکان» آن قابلیت ظهور و بروز می‌یابد و الگوهای بدیل را به شدت، غیریت‌سازی و طرد می‌کند. ولایت و امامت را به عنوان دورترین نظم سیاسی با خود را بیشتر نفی و طرد می‌کند. نظم خودبنیادی نیز قدرت تصمیم‌سازی تعیین‌کننده‌ای دارد که تفکر سیاسی مدرن را دچار نوعی کژتابی و جدل خفی می‌کند. روشنفکر دینی فکر می‌کند که مفاهیم بزرگی چون مردم‌سالاری، برابری، تسامح و تساهل با نظام اندیشگی‌ای جز نظام ولایی و امامت، ناسازگاری منطقی دارد. اما در واقع، این مفاهیم مدرن نیست که با نظم سلطانی متعارض باشد، بلکه تعارض واقعی با نظم ولایی و امامت است که چونان پایگاه مرجع رقیب عمل می‌کند. چنان که اخلاق ماکیاولی برای حفظ قدرت شهریاری (نظم سلطانی) است و مشروطه‌چی‌های ایران هم به راحتی با نظم سلطانی کنار آمدند و سلطنت مدرن (رضاخان) را جای‌گزین سلطه قاجاری کردند و مرجعیت دینی به مثابه پایگاه مرجع رقیب و ناسازگار را به حاشیه بردند. همچنین نظم خودبنیادی، خصلتی تضادگرایانه دارد و حسودانه حضور مؤثر هر مفهوم مرجع دیگری را نفی و انکار کرده و به حاشیه می‌راند. نظم خودبنیادی تکثرگرایی متناسب با منطق خود را تمهید می‌کند و بسط می‌دهد. به کارگیری مفاهیمی چون رادیکالیسم و بنیادگرایی اسلامی، تروریسم، سنت‌گرایی، درگفتمان مدرن (نظم خودبنیادی) برای آن است که محدودیت‌های تکثرگرایی مدرن معلوم شود و گرنه چه مانعی دارد که بنیادگرایان اسلامی همچون صهیونیست‌های اشغالگر و طالبانیست‌های وهابی در فضای تکثرگرایی مدرن، حق حیات داشته باشند.

ملاحظه می‌کنید که هر چهار ویژگی یاد شده برای نظم سلطانی، کاملاً قابل صدق برای نظم خودبنیادی (مدرنیته) است. بنابراین، چگونه می‌توان نتایج روش شناختی به دست آمده از این ویژگی‌ها را مختصات نظم سلطانی تلقی کرد.

## ابهام موضوعی

وفاداری متن به موضوع عنوان شده، اهمیت زیادی دارد. موضوع، اولین چیز است که مخاطبان را به متن جذب می‌کند. انتظار مخاطب هم آن است که متن از ابتداء تا انتهاء



حول موضوع در گردش باشد. پس، انتظار وفاداری متن به موضوع عنوان شده غیر منطقی نیست. چنان که از عنوان مقدمه (روش‌شناسی اندیشه سیاسی در دوره میانه تمدن اسلامی) برمی‌آید، موضوع، روش‌شناسی اندیشه سیاسی است. پس انتظار مخاطب آن است که در مقدمه، مباحثی پیرامون روش یا روش‌های به کار گرفته شده در فرایند شکل‌گیری اندیشه سیاسی در دوره میانه، طرح شده است. لکن متن، این انتظار را برآورده نکرده است؛ زیرا متن نسبت به موضوع عنوان شده (روش‌شناسی) - وفادار نمانده است. متن اساساً پیرامون ماهیت و تبار اندیشه سیاسی مسلمانان در دوره میانه است. از این رو، اگر عنوان متن، عبارت از «تبارشناسی اندیشه سیاسی در دوره میانه تمدن اسلامی» بود؛ رساتر به نظر می‌رسید. این مطلب، اختصاص به مقدمه متن ندارد، بلکه اغلب مقالات کتاب چنین است. موضوعاتی چون ماهیت فقه سیاسی، کلام سیاسی، مکتب‌های فقهی - کلامی سیاسی، طبقه بندی دانش سیاسی، زبان‌شناسی و فقه سیاسی، منابع فقه سیاسی، شرعی یا عقلی بودن دانش سیاسی، شیوه نگارش سیاست نامه‌ها و غیره جزء مباحث مقدماتی روش‌شناسی است، نه مباحث اصلی آن.

### اضطراب متن

متن نباید مضطرب باشد. اضطراب در متن، یا نشان از وجود تناقضی است که برای مؤلف تا آن لحظه حل نشده باقی مانده است و یا نشان از عدم قطعیت مؤلف به آن چه گفته است، دارد. در هر صورت، با وجود اضطراب در متن؛ دستیابی نتیجه‌گیری منطقی، اگر نگوئیم ناممکن، دشوار به نظر می‌آید. پس باید بر این اضطراب، فائق آمد تا به نتیجه‌گیری درست و منطقی دست یافت.

نظریه نویسنده، مبتنی بر «نظم سلطانی» است. به زعم وی «تفسیر نصوص شرعی در سایه و روش نظم سلطانی» است. (ص ۳۷). «حکمرانی سلطانی، اندیشه‌ای نیرومند بود که بر تمام دوره میانه سایه افکند» (ص ۴۱). اندیشه سیاسی مسلمانان با محوریت نظم سلطانی تأسیس شده است، لکن در متن، شاهد عبارات‌های هستیم که محوریت اندیشه سیاسی مسلمانان در دوره میانه به امری غیر از نظم سلطانی یا به مجموعه‌ای مرکب از آن و امر دیگر نسبت داده شده است. در یک جا گفته شده در فلسفه اسلامی، اصولاً اسلام به مثابه عناصر یقینی تفکر پذیرفته شده است (ص ۲۶). در جای دیگر آمده که: «اصول حاکم در عقل، همان اصول حاکم در شریعت است؛ قواعد نظری هر دو



یکسان است؛ ولاجرم، قوانین عقل عملی، از جمله سیاست، همان قوانین شریعت‌اند؛ زیرا هر دو منشاء واحدی دارند و به مقصد واحدی منتهی می‌شوند. درست به این دلیل است که در لسان شرع، عقل را رسول باطنی و نبی را عقل و حجت ظاهر نامیده‌اند». (ص ۲۹). قطعاً مقصود نویسنده از «منشاء واحد» نظم سلطانی نیست، و الاً باید گفت که طبق این برداشت، عقل و نبی رسولان سلطان و حکمرانی سلطانی است، نه رسولان خداوند سبحان. در جای دیگر گفته شده که: «شرع چنان در زندگی و اندیشه جوامع اسلامی دوره میانه رخنه و نفوذ کرده بود که در کمتر ملتی می‌توان نظیر آن را یافت. در چنین فضای فکری‌ای که همه نیروها و نهادها بر محور دین قرار داشت، «حضور» و عمل نصوص دینی در زندگی و اندیشه سیاسی نیز ناگزیر می‌نمود» (ص ۳۴). در این گفته نیز محوریت اندیشه سیاسی به دین و نصوص دین داده شده است و برخلاف گفته اول که احتمال مشارکت دین و نظم سلطانی می‌رود؛ در این گفته چنین احتمالی داده نمی‌شود. در جای دیگر، اندیشه سیاسی دوره میانه به عنوان فرزندی حاصل از آمیزش شریعت و سلطنت تلقی شده است. (ص ۳۸) در این برداشت نیز محوریت و تفرّدی که برای مفهوم مرجع (نظم سلطانی) گفته شده، منتفی است.

با توجه به گفته‌های یاد شده چگونه می‌توان با قاطعیت نتیجه گرفت که: «همه این اندیشه‌ها، از آن روی که بر بنیان نظم سلطانی ایستاده و در پی اصلاح و بازیافت همین نوع از نظم سیاسی بودند، درون مایه واحد و ساخت اقتداری یکسانی دارند» (ص ۴۱) چگونه می‌توان همه «پرسش‌های جدی» در حوزه تحقیقات فقهی و فلسفی و غیره را «از لوازم منطقی ابتدای فلسفه سیاسی و مهم‌تر از آن، سیاست شرعی بر نظم سلطانی دانست؟ ممکن است، گفته شود که مقصود، محوریت در تفسیر نصوص دینی است، نه محوریت در عالم عین. در واقعیت خارجی، نصوص شرعی یا ترکیبی از آن و نصوص سلطانی است. اما در واقعیت ذهنی یا نظام تفسیر، محوریت با نظم سلطانی است، نه نصوص شرعی؛ در این صورت، سخن راندن از «تعامل شریعت و نظم سلطانی» (ص ۳۷) یا آمیزش شریعت اسلامی و نظم سلطانی (ص ۳۸) معنا ندارد. زیرا در مقام تفسیر جزء نظم سلطانی، نیروی محرکه دیگری در کار نیست. پاسخ‌های دیگری برای این احتمال هست که در جای خود (نقد نظریه) طرح می‌شود.

در این جا می‌توان از نوعی «اضطراب خفی» سخن به میان آورد که تنها از طریق خوداندیشی، آشکار می‌گردد. هر قاعده‌ای کلی از سوی کسی مطرح شود؛ به طوری که



خود او نیز از افراد و مصادیق آن قاعده است؛ ذهن پرسشگر به تطبیق آن قاعده بر روی گوینده آن، میل پیدا می‌کند و در اثر این خود ارجاعی<sup>۱۳</sup> با تناقض خفی یا طبق گفته نویسنده با «جدل خفی» مواجه می‌شود. مطابق اصل خودارجاعی، جای این پرسش است که آیا خود نویسنده، به عنوان یک مسلمان، در سایه و روش نظم سلطانی به چنین بحثی (روش‌شناسی اندیشه سیاسی در دوره‌میانه) نپرداخته است؟ آیا معرفت‌شناسی وی به اعتبار زمان و مکان نیست؟ اگر پاسخ مثبت باشد؛ یعنی نظریه نظم سلطانی را جزئی از حکمرانی سلطانی و مبتنی بر آن بدانیم، در این صورت، چه پاسخی برای ویژگی‌های چهارگانه مفهوم مرجع خواهیم داشت. ما گمان می‌کنیم که نویسنده در مقام دفاع از دموکراسی است حال آن که خود وی نیز متأثر از نظم سلطانی است. معرفت‌شناسی وی صرفاً وضع موجود را نقد کرده است و تعرضی به اصل نظم سلطانی و نقد ساخت و روابط قدرت سلطانی ندارد. اما، اگر پاسخ منفی باشد؛ یعنی نظریه مؤلف و اساساً معرفت‌شناسی وی حاصل سیطره نظم سلطانی نیست، در این صورت، پرسش از تعیین نظام دانایی است که این نظریه متعلق به آن است. قطعاً پرسش و ارزش‌هایی که در این نظریه نهفته است، در درون دایره بسته‌ای از نظام دانایی، زاده شده است. پرسش از آن نظام دانایی است. آن گاه این پرسش طرح می‌شود که آیا آن نظام دانایی به دلیل نوع رابطه‌ای که با ساخت قدرت دارد، در تبیین واقعیات تاریخی (اندیشه سیاسی در دوره میانه تمدن اسلامی) دچار «غفلت تحلیلی» و «جدل خفی» نشده است؟ به هر حال، این‌گونه خود ارجاعی‌ها ما را در طرح روایت‌های کلان و بزرگ، محتاط‌تر می‌سازد.

اکنون به آن بخش مسائلی می‌رسیم که تأمل و درنگ بیشتری را طلب می‌کند و نمی‌توان به سادگی از آنها گذر کرد. این بخش، شامل مسائلی مربوط به پیش فرض‌ها، اصل نظریه و انگیزه‌ها می‌شود.

### روش‌شناسی ایدئولوژیک

آدمی همواره در حوزه نظر و عمل با مسائل و پرسش‌های عدیده‌ای مواجه می‌شود. ذهنیت بدون مسئله پدیده‌ای خلاف آمد است. ممکن است برای حل این مسائل، بدون قاعده عمل شود. در این صورت، مسائل همواره تازه و نو است. اما آن گاه که آدمی درصد حل قاعده‌مند مسائل خود بر می‌آید؛ به روش نیاز پیدا می‌کند. روش‌ها به اقتضای مسائلی که برای آدمی پیش می‌آید، آفریده می‌شوند. مسائل هم از هر ذهنیتی اقتضاء

نمی‌کند. ذهنیت‌ها مقتضیات مخصوص به خود را دارند. پس می‌توان گفت که پدید آمدن روش‌ها معلول ذهنیت‌های خاص است. از این رو، باید این پیش فرض متن را پذیرفت که «معرفت‌شناسی‌ها، جهان‌بینی‌ها، و به طور کلی نظام دانایی در هر تمدن، مبنای روش اندیشه و زندگی یک قوم به طور عام، و زندگی سیاسی آنان به طور خاص را تشکیل می‌دهد». (ص ۱۶). اما این پیش فرض، فقط یک روی واقعیت امر را توضیح می‌دهد، نه تمام واقعیت. استدلال بالا همین اندازه مفید است که وابستگی روش به نظام دانایی در مقام تولید را اثبات می‌کند، نه بیشتر از آن یک روش به اقتضای دسته‌ای از مسائل پدید می‌آید. لکن چنین نیست که برای حل سایر مسائل، غیر قابل استفاده باشد. به تعبیر دیگر، نظام‌های دانایی نسبت به روش‌ها، علت محدثه‌اند، نه علت مبقیه. چنین نیست که روش‌ها به دنبال منتفی شدن مسائل مقتضی، به حاشیه روند. خنثی‌ترین جزء هر تمدنی، روش‌ها هستند. به همین دلیل است که روش‌ها به سهولت از تمدنی به تمدن دیگر منتقل می‌شوند و به خدمت گرفته می‌شوند.

اگر خصلت خنثی بودن روش‌ها را نپذیریم و روش‌ها را همواره بر بنیاد معرفت‌شناسی‌ها استوار بدانیم، لاجرم باید روش‌ها را ایدئولوژیک دانست. روش‌ها در درون دایره بسته‌ای از ایدئولوژی‌ها به سر می‌برند و هیچ راهی برای برون رفت از آنها ندارند. چنین برداشتی ناشی از ذهنیت‌های ایدئولوژیک است. این گونه ذهنیت‌ها هیچ چیز را خارج از قلمرو ایدئولوژی نمی‌دانند. روش‌ها، دورترین امور برای ایدئولوژیک شدن هستند، اما از ذهنیت ایدئولوژیک در امان نمانده‌اند. طبیعی است که ذهنیت ایدئولوژیک برای روش‌ها محدودیت آفرین هستند. ذهنیت غیر ایدئولوژیک برای روش‌ها قائل به محدودیت نیست و در استفاده از روش‌ها، نه برای خود و نه برای اغیار، قائل به محدودیت نمی‌شود. ذهنیت غیر ایدئولوژیک در حل مسائل مقتضی، ممکن است از روش‌هایی بهره‌گیرد که آن روش‌ها به تمدن دیگری تعلق دارد. پس، این پندار که روش‌شناسی‌ها به لحاظ نوع معرفت‌شناسی و نظام دانایی محدودیت دارد (ص ۱۵)، نمی‌تواند از ذهنیت غیر ایدئولوژیک، ناشی شده باشد.

اگر ایدئولوژیک بودن روش‌ها را پذیرفته باشیم؛ باید پذیرفت که روش‌های به کار رفته در نظریه‌ها از جمله نظریه نظام سلطانی - ایدئولوژیک هستند. از این رو، نظریه‌ای که مبتنی بر روش ایدئولوژیک باشد از ایدئولوژیک بودن مصون نیست. به هر حال، مخالفان با برداشت ایدئولوژیک بودن روش‌ها به یک گروه خاص، منحصر نمی‌شود، بلکه



رتالیست‌های انتقادی نیز با این برداشت مخالفند. به زعم آنان، نظام دانایی (معرفت‌شناسی‌ها، جهان‌بینی‌ها و ارزش‌ها) تنها در مقام انگیزه دخالت دارند، نه در مقام انگیزه و داوری علمی.<sup>۱۴</sup>

وقتی این گفته علامه طباطبایی را که «اگر در دنیا امید خیر و سعادت - در عقاید و اعمال - بوده باشد، تنها باید از دین و از تربیت دینی امید داشت». دقیقاً نوعی قدسی کردن عقل و تاریخ دانایی بشر به طور عموم تلقی شود؛ (ص ۲۳) حکایت از اختلاف افق میان علامه طباطبایی و نویسندگان مقدمه دارد. مرحوم علامه از افق دینی و قدسی به خیر و سعادت و عقل نظر دارد و نویسندگان متن از افق غیر دینی و غیر قدسی. در نظر علامه، عقل، امری دینی و قدسی است؛ چنان که خیرخواهی و سعادت طلبی، چنین است. پس نمی‌شود که کسی خیرخواه و سعادت طلب باشد و دینی و قدسی نباشد. از این رو، علامه طباطبایی، این امور را قدسی می‌بیند نه آن که قدسی کرده است. اما در ذهنیت نویسندگان متن، همه این امور (عقل، خیر و سعادت) غیر دینی و غیر قدسی است. لذا وقتی با برداشت علامه طباطبایی مواجه می‌شود؛ از آن تعبیر به قدسی کردن و دینی‌سازی امور کرده است. طبیعی است که از منظر علامه، چنین برداشتی نوعی غیر قدسی و غیر دینی‌سازی یا همان سکولاریزاسیون است؛ فرایندی که از منظر دینی مشروعیت ندارد.

این برداشت که «تاریخ فلسفه در جهان به نوعی حاشیه بر افلاطون و ارسطو، در شرق و غرب جغرافیای اندیشه است» (ص ۲۵)؛ نادرست و قابل‌خنده است و کمتر فیلسوف شرقی و مسلمان با چنین برداشتی، موافق است. فیلسوفان مسلمان به نوبه خود مباحثی را در فلسفه طرح کرده‌اند که در متن فلسفه افلاطون و ارسطو یافت نمی‌شود. مضافاً این که جای این پرسش است که فلسفه افلاطون و ارسطو حاشیه بر چه فلسفه‌ایست. پاسخ به این پرسش، خدشه‌پذیری آن برداشت را دو چندان می‌سازد به زعم نگارنده فلسفه افلاطون و ارسطو بیش از آن که به غرب تعلق داشته باشد؛ متعلق به شرق است. بی‌جهت نیست که دوره رنسانس و عصر روشنگری با قیام علیه فلسفه ارسطویی پیش رفته است.

### نقد نظریه نظم سلطانی

کانون اصلی متن، نظریه نظم سلطانی است. مطابق این نظریه، هرگونه راه‌یابی به ماهیت اندیشه و روش‌شناسی اندیشه سیاسی در دوره میانه اسلام و نیز هم‌افق شدن با چنین مجموعه فکر و عمل سیاسی، از طریق تفسیر نصوص شرعی در سایه و روش نظم

سلطانی میسر می‌گردد. (ص ۲۷). به تعبیر دیگر، تحلیل ماهیت امر سیاسی و دانش سیاسی در دوره میانه اسلام با ملاحظه نظم سلطانی مقدور است و در غیر این صورت، دچار «غفلت تحلیلی» خواهیم شد. باید دانست که «نقطه عزیمت واقعی» در فهم اندیشه سیاسی دوره میانه، نظم سلطانی است؛ زیرا، نظم سلطانی در این دوره از تاریخ اسلام، به مثابه «مفهوم مرجع» است. مفهوم مرجع - چنان که در متن توضیح داده شده - «ناظر بر ابعاد معرفتی چنان نظم و سازمانی از حیات سیاسی است که قوم، ملت و تمدنی، در دوره‌ای از تاریخ خود، آن را «مفهوم مرجع» خود تلقی می‌کرده است» (ص ۳۸). «حکمرانی سلطانی، اندیشه‌ای نیرومند بود که بر تمام دوره میانه سایه افکند و بر کل دانش سیاسی مسلمانان که در همین دوره تأسیس شده بود، تأثیر گذاشت». زایش و ظهور همه موضوعات و مسائل سیاسی در این دوره، متأثر از همین مفهوم مرجع بوده و در راستای جهت عمومی نظام سلطانی، به حوزه تحقیقات فقهی و فلسفی و غیره، «چونان پرسش‌های جدی»، راه یافته‌اند. (ص ۴۱).

این نظریه، در واقع فرضیه‌ای بیش نیست که مدعی تأثیرگذاری حکمرانی سلطانی بر دانش سیاسی دوره میانه اسلام است. آن چه در متن مقدمه آمده، تعریف نظم سلطانی به مثابه مفهوم مرجع، ویژگی‌های مفهوم مرجع، ادعای تأثیرگذاری نظم سلطانی بر اندیشه سیاسی دوره میانه اسلام است. کمترین کاری که برای اثبات مدعا لازم است، بیان رابطه روش‌شناسی اندیشه سیاسی دوره میانه با نظم سلطانی است. ولی این کار، نه در مقدمه و نه در مجموعه مقالات، انجام نشده است. حتی در مقاله آخر با عنوان «روش‌شناسی اندیشه سیاسی در فلسفه غرب تمدن اسلامی» (ص ۳۱۱) که از آن نویسنده مقدمه است؛ هیچ بحثی درباره وجه تأثیرگذاری نظم سلطانی در زایش و ظهور «روش‌شناسی اندیشه سیاسی در فلسفه غرب تمدن اسلامی» به میان نیامده است، بلکه نویسنده یکی از مجموعه مقالات، کتابی<sup>۱۵</sup> را منتشر کرده که ظاهراً خلاف این مدعاست. گرچه نویسنده کتاب مذکور، علی‌رغم جمع‌آوری مطالب مناسب - به دلیل عدم تمرکز در مسئله تحقیق - کار را ناتمام گذاشته است؛ لکن دغدغه وی از نگارش آن، نشان دادن چالش میان سیاست دینی و نظم سلطانی است. در مقدمه آن کتاب آمده است:

در این تحقیق، به بررسی مناسبات شکل گرفته میان علمای شیعه، به عنوان

حاملان سیاست دینی و سلاطین صفوی، به عنوان عاملان نظم سلطانی، پرداخته

و آن را از نوع «واهم‌گرایانه» خوانده‌ایم و اندیشه‌های سیاسی اصلاحی برخاسته



از آموزه‌های دینی و مقتضیات زمان و مکان و مقدرات را از دلایل و عوامل اصلی شکل‌گیری این مناسبات دانسته‌ایم. واهمگرایی، محصول تداوم در مبانی و اصول تفکر و تغییر در ساحت اندیشه سیاسی است.<sup>۱۶</sup>

ممکن است که این گونه پاسخ داده شود که اثبات مدعا (اندیشه سیاسی در دورهٔ میانه اسلام، محصول نظم سلطانی است) در کتاب دیگر نویسنده با عنوان «قدرت، دانش و مشروعیت در اسلام»<sup>۱۷</sup> انجام شده است. اما این عذر بدتر از گناه است و گمان نمی‌رود که نویسنده چنین پاسخی بدهد. برای همین است که به آن کتاب ارجاع نداده است. منطقی نیست که ادعای مطلبی در یک جا طرح شود و اثبات آن در جای دیگر. فرضاً هم چنین باشد، گرچه مجالی برای نقد آن کتاب در این جا نیست؛ لکن به نظر می‌رسد که نویسنده در همان جا نیز موفق نبوده است و ایرادهای یاد شده در این گفتار، ناظر به مطالب آن کتاب نیز است بلکه در همان جا تعابیر هست که مؤید ایراد ماست؛ چنان که در یک جای کتاب چنین آمده است:

در قلمرو فرهنگ سیاسی اسلام، که نص دینی، همواره، در مرکز دایرهٔ آن قرار دارد، «فهم معنای نص» در حقیقت به معنای کشف ساز و کارهای پدیدآورنده معرفت و دانش سیاسی است؛ زیرا نصوص دینی در تمدن اسلامی، متن پایه و مولدی است که تمام یا بیشتر گونه‌های نصوص را که حافظه فرهنگ اما انباشته از آنهاست، زاده و پرداخته است. بنابراین، ضروری است که قبل از هر تحلیل به دلالت لغوی کلمهٔ «نص» در قلمرو ادبیات اسلامی اشاره کنیم؛ زیرا به طور کلی، زبان، اساسی‌ترین نظام معناساز در ساختار فرهنگ است و در گستره علوم اسلامی نیز، نخستین گام در پژوهش مفهوم «نص»، کشف دلالت لغوی و آگاهی از دگرگونی معنایی آن است.<sup>۱۸</sup>

چنان که در عبارت بالا ملاحظه می‌کنید، نصوص دینی، «متن پایه و مولد» تلقی شده است و برای فهم دانش سیاسی به قدرت و نظم سلطانی ارجاع داده نشده است، بلکه «نقطهٔ آغازین» پژوهش را به تحلیل لغوی نص نسبت داده، نه تحلیل سلطانی. حال آن که در متن مقدمه مورد بحث، گفته شده که «مهم‌ترین» «نقطهٔ آغازین» در تحلیل ماهیت امر سیاسی در این دوره، توضیح مختصات «نظم سلطانی» ای است که نیروی محرکه و سیمای عمومی امر سیاسی در دورهٔ میانه را شکل داده و در گردونهٔ مغناطیس

معنایی خود فرو برده است. (ص ۳۷)

گفته شد که نظریه «نظم سلطانی» بر این مدعا استوار است که چون اندیشه سیاسی در دوره میانه اسلام، محصول و فرزند نظم سلطانی است؛ لاجرم هرگونه فهم و تحلیل امر سیاسی در این دوره، باید از مَعَبَرِ نظم سلطانی عبور کند. «از تفسیر نصوص شرعی در سایه و روشن نظم سلطانی است که می‌توان به ماهیت اندیشه و روش‌شناسی اندیشه سیاسی در دوره میانه اسلام راه یافت» (ص ۳۷) فرضاً که مدعا درست باشد، ولی نظریه، باطل است. و وقتی نظریه باطل باشد؛ باید در درستی مدعا تردید کرد (اذاکان التالی باطلاً فالمقدمة مثله). اما بطلان نظریه در ناکارآمدی و غیر مفید بودن آن است. وقتی بتوان اندیشه سیاسی دوره میانه اسلام را بدون ملاحظه نظم سلطانی، تحلیل و تفسیر کرد؛ غیر مفید بودن آن آشکار می‌گردد. بهترین دلیل بر این مطلب، خود متن مقدمه و مجموعه مقالات است. نویسندگان تمام مجموعه مقالات بی‌آن که نظم سلطانی را در گفتارشان، دخالت مبنایی بدهند، به تحلیل اندیشه سیاسی مسلمانان در دوره میانه پرداخته‌اند. در متن مقدمه، توضیح «هندسه دانایی در دوره اسلام» بدون ملاحظه نظم سلطانی آمده است. در این توضیح، هیچ نشانی از نظم سلطانی وجود ندارد. مبانی و گفته‌های فارابی، ملاصدرا و علامه طباطبایی، بدون ملاحظه مناسبات آنان با قدرت و نظم سلطانی، توضیح داده شده است. وقتی چنین تحلیل و تفسیری، قطع نظر از ملاحظه نظم سلطانی واقع شده باشد؛ چگونه می‌توان بر درستی نظریه نظم سلطانی اصرار ورزید؟

ممکن است گفته شود که چون این گونه تفسیر و تحلیل‌ها - حتی اگر توسط صاحب نظریه انجام شده باشد - مطابق نظریه پیش نرفته، از اعتبار ساقط است. محتوای این پاسخ، تأکیدی بر بی‌نیازی نظریه نظم سلطانی از ابراز دلایل اثباتی خود است. به تعبیر دیگر، حجیت آن ذاتی است. در این صورت، مشمول ویژگی اول مفهوم مرجع می‌شود. نظریه نظم سلطانی، آغازگاه نخستین - مبداءالمبادی - و اصل مسلم و پذیرفته شده‌ای است که تحلیل و تفسیرها با مرجعیت آن طرح و استدلال می‌شود، اما خودش نه تنها استدلالی نیست، بلکه به طرز معنی‌دار، استدلال‌گریز است. نظریه سلطانی، بیش از آن که تابع و نتیجه استدلال باشد، از چیزی به نام «پایگاه مرجع» پیروی می‌کند که امری فرهنگی - اجتماعی است (ص ۳۸). بنابراین، باید ملاحظه کرد که نظریه نظم سلطانی به کدام پایگاه فرهنگی - اجتماعی تعلق دارد؟ منبعث از کدام «در - جهان - بودگی» یک قوم در یک دوران خاص است؟ اما فرضاً هم که از این امور آگاه شدیم؛ آیا باز می‌توان

پرسش جدی خود را تکرار کرد و درباره حجیت و دلیل درستی نظریه نظم سلطانی سخن به میان آورد؟

### مسئله تعمیم

مشکله دیگر نظریه نظم سلطانی، مسئله «تعمیم» است. هر نظریه‌ای، میل به فراگیر بودن و شمولیت تام دارد؛ به طوری که نمی‌خواهد موردی باشد که شامل آن نشده باشد. از این رو، «تعمیم» برای یک نظریه به مسئله مهم تبدیل می‌شود. اگر موردی باشد که نظریه شامل آن شود؛ گویی به ارزش علمی آن نظریه، لطمه‌ای وارد شده است. حال آن که اگر نظریه از ارائه روایت کلان و بزرگ دست بردارد و برای خود، محدودیت در قلمرو قائل شود؛ «تعمیم به مسئله‌ای جدی تبدیل نمی‌شود. و ای بسا، از گروه مخالفان کاسته شود. چنان که یک وجه مخالفت گفتار حاضر با نظریه نظم سلطانی در همین مسئله تعمیم است.

به نظر می‌آید که نظریه نظم سلطانی یا تکثر فرق و مذاهب اسلامی را نادیده گرفته است و در تمدن اسلامی، تنها نظم سلطانی را فعال و مایشاء تلقی کرده است و یا آنها را دیده است؛ لکن توانایی همه مذاهب و نحله‌های فکری در ایستادگی برابر نظم سلطانی را ناچیز دانسته است. در هر صورت هیچ شأنی از مقاومت و تأثیرگذاری بر نظم سلطانی، تصور نشده است. شاید تمام مشکله ما با این نظریه در همین مطلب باشد. در تمدن اسلامی، تنها یک نظم، حاکمیت و مرجعیت نداشت، لاقلاً، نظم دیگری را می‌توان سراغ گرفت که به موازات رشد نظم سلطانی، آن نیز در حال رشد و بالندگی بوده و است و آن عبارت از «نظم ولایی» است. نظم ولایی، منبعث از مذهب حقه تشیع است. متأسفانه نویسنده متن، مذهب تشیع را با سایر مذاهب یکسان دیده است و تمام تلاش عالمان بزرگ شیعی را محصول و محصور نظم سلطانی تلقی کرده است. چنین تلقی، دور از انصاف علمی و نوعی تاریک‌اندیشی نسبت به واقعیت است. درک این مطلب، تنها برای خداوند مقدر نیست، بلکه هر اندیشمند منصفی نیز می‌تواند از آن آگاه باشد.





## پی‌نوشت‌ها

۱. به کوشش داود فیرحی، *روش‌شناسی دانش سیاسی در تمدن اسلامی* (مجموعه مقالات)، انتشارات پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم: چ اول، ۱۳۸۷.
۲. همان، ص ۱۸.
۳. همان، ص ۱۶.
۴. همان، ص ۲۳.
۵. همان، ص ۲۳.
۶. همان، ص ۳۱.
۷. همان، ص ۳۴.
۸. همان، ص ۳۶.
۹. همان، ص ۳۷.
۱۰. همان، ص ۳۹.
۱۱. همان، ص ۴۱.
۱۲. ر.ک: داود فیرحی، *قدرت، دانش و مشروعیت در اسلام*، نشر نی، چ سوم، ۱۳۸۲، ص ۱۱.
۱۳. برای آگاهی از این نوع خودارجاعی رجوع کنید به: هیلاری لاوسن، *خوداندیشی پسامدرن*، ترجمه سینا رویایی، نشر مروارید، چ اول، ۱۳۸۶.
۱۴. ر.ک: علی پایا، *ملاحظات نقدانه درباره دو مفهوم علم دینی و علم بومی*، نشریه *حکمت و فلسفه*، دانشگاه علامه طباطبایی، سال سوم، ش دوم و سوم، ۱۳۸۶.
۱۵. ر.ک: نجف لکزایی، *چالش سیاست دینی و نظم سلطانی*، انتشارات پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، چ اول، ۱۳۸۵.
۱۶. همان، ص ۱۹.
۱۷. داود فیرحی، *قدرت، دانش و مشروعیت در اسلام*، نشر نی، چ اول، ۱۳۷۸.
۱۸. همان، ص ۵۰.