



نقدی بر کتاب اسلام، سنت، دولت مدرن

تاریخ دریافت: ۸۷/۱۰/۱۰ تاریخ تأیید: ۸۷/۱۲/۱۵

دکتر سیدصادق حقیقت*

سیدمحسن طباطبایی فر**

کتاب اسلام، سنت، دولت مدرن در صدد است با بهره‌گیری از شیوه تحلیل گفتمانی، اجتهاد شیعی را وا کاود؛ اندیشه سیاسی شیعی را در این راستا گونه‌شناسی نموده و علل ناسازگاری اندیشه سیاسی سنتی با مقتضیات دولت مدرن را به بحث گذارد. مهم‌ترین انتقادات به این کتاب در حوزه روش عبارت است از: استفاده از روش‌های ناهمگون و

* استادیار گروه علوم سیاسی دانشگاه مفید

** دانشجوی دکتری علوم سیاسی دانشگاه باقرالعلوم (علیه السلام)

ناسازگار، تطبیق ناصحیح آنها بر اندیشمندان اسلامی همچون جاحظ، و بالاخره به کار نگرفتن شایسته آن روش‌ها. در حوزه گفتمان، قرائت‌های متفاوت با الزامات مختلفی وجود دارد؛ به طوری که از همه آنها به یک جا نمی‌توان بهره برد؛ علاوه بر اینکه جمع آنها با هرمنوتیک، امکان‌پذیر نیست. از نظر محتوایی نیز گونه‌شناسی گفتمان سنتی، اصلاحی و انتقادی، و همچنین برخی استنادات، قابل تأمل به نظر می‌رسد.

واژه‌های کلیدی: هرمنوتیک، گفتمان، سنتی، اصلاحی، انتقادی.

سرشت اندیشه سیاسی معاصر چیست؟ چگونه و طی کدام فرآیند ظهور یافته است و منطق حاکم بر تحول آن چیست؟ چگونه می‌توان آن را درک، تحلیل و ارزیابی کرد؟ اینها سؤالاتی هستند که سید علی میر موسوی در کتاب *اسلام، سنت، دولت مدرن: نوسازی دولت و تحول در اندیشه سیاسی معاصر شیعه* به آن پاسخ می‌گوید: این کتاب که رساله دکتری ایشان در رشته علوم سیاسی می‌باشد، طی یک مقدمه، سه بخش، شش فصل و یک خاتمه به واکاری موضوع فوق پرداخته است. در بخش اول، «چارچوب نظری و روش شناختی» مطرح گردیده و ضمن تبیین چارچوب نظری، تحولات اندیشه سیاسی معاصر شیعه بر پایه تحولات ساخت قدرت تحلیل و تفسیر شده است. در فصل دوم از همین بخش، با تلقی «گفتمانی» از اجتهاد، آن را از دو نظریه دیرینه‌شناسی و تبارشناسی مورد بررسی قرار داده و گرایش‌های سنتی و اصلاحی آن را توضیح داده است.

در بخش دوم، ذیل عنوان ساخت شکنی دوگانه، نوسازی و تحول در رابطه قدرت در دوران معاصر «ساخت‌شکنی دوگانه قدرت، توضیح داده شده و دو تحول مؤثر در پیدایش نوعی پدرسالاری جدید مورد تأکید قرار گرفته‌اند. این دو تحول عبارتند از: ۱- زوال و فروپاشی نظام پدرسالارانه سنتی و نظم سلطنتی قدیم؛ ۲- پیدایش تجدد و دولت مدرن در ایران. به نظر نویسنده، این امور موجب حضور همزمان و هم‌نشینی عناصری از ساخت قدیم قدرت با عناصری از ساخت جدید و در نتیجه، دوگانگی ساخت قدرت و از ریخت افتادگی نهادهای مربوط به دولت مدرن شده‌اند. فصل چهارم به توصیف ابعاد این دوگانگی اختصاص یافته است.

«اندیشه سیاسی معاصر شیعه» عنوان بخش سوم است که طی آن ابتدا اندیشه



سیاسی در دوران مشروطیت مورد بررسی قرار گرفته؛ و رهیافت‌های سلبی و ایجابی فقهای شیعه به امر حکومت در عصر غیبت، مشروعیت، قانون، آزادی و برابری، در دو گفتمان سنتی و اصلاحی بیان شده است. سپس تحول اندیشه سیاسی معاصر شیعه در دوران جمهوری اسلامی مدنظر قرار گرفته؛ و ضمن بررسی فروض مختلف مشروعیت، به چگونگی توجیه مردم‌سالاری در قالب مفاهیمی مانند شورا و بیعت پرداخته شده است. در خاتمه نیز مصنف ذیل عنوان «تأمل بر برخی نتایج» به بیان نقطه نظرات خود در خصوص نتایج حاصله از این پژوهش پرداخته است.

نثر روان و علمی، دقت نظر، تنوع منابع و برخورداری از چارچوب نظری از نکات قابل توجه پژوهش حاضر است. مراجعه به متون دست اول و غور محققانه مؤلف در آنها، وی را قادر به فهمی همدلانه از نصوص کرده و به اهمیت کتاب افزوده است. پیش از اینها، تأمل در حوزه اندیشه سیاسی شیعه به روش نو و تلاش برای یافتن پاسخ‌های امروزی در جواب سؤال‌های قدیم و جدید اندیشه سیاسی شیعه، در این کتاب قابل تحسین است. در کنار این موارد، برخی نکات مطرح شده در کتاب، قابلیت ارزیابی مجدد را دارند. این نکات را طی دو بخش ملاحظات روشی و ملاحظات محتوایی مورد بررسی قرار می‌دهیم.

۱. ملاحظات روشی

۱-۱. نویسنده الگوی روش‌شناختی خود را «الهام از مباحث دیرینه شناختی و تبارشناختی فوکو» و «استفاده از بحث‌های «لاکلا و موف و نیز فرکلاف» دانسته؛^۱ و بر بهره‌گیری از «بستر و بافت اجتماعی محاط بر آن»^۲ برای تحلیل اجتهاد تأکید نموده؛ و در بیان مفروضات روش‌گفتمانی خود به یکباره به نقش و جایگاه زبان، تحت تأثیر هومنوتیک هایدگر و گادامر پرداخته است.^۳

چند سؤال در این زمینه قابل طرح است: ۱- آیا روش‌های فوق درست فهم شده است یا نه؟ ۲- آیا ترکیب این روش‌ها، امکان ذاتی دارد یا نه؟ ۳- بر فرض مثبت بودن پاسخ سؤال دوم، آیا نویسنده محترم به خوبی از پس آن برآمده است یا نه؟ ۴- آیا این روش ترکیبی در کتاب استفاده شده است یا نه؟ به نظر می‌رسد پاسخ به سؤال‌های فوق، حداقل در سه مورد اخیر، منفی است.

فرکلاف معتقد است گفتمان به واسطه ساختارها شکل می‌گیرد، اما خود در شکل‌دهی مجدد ساختارها و بازتولید آنها نیز سهم دارد. وی گفتمان را مجموعه به هم تافته‌ای از سه



عنصر: عمل اجتماعی، عمل گفتمانی (تولید، توزیع و مصرف متن) می‌داند که تحلیل یک گفتمان خاص، تحلیل هر یک از سه بعد و روابط آن را می‌طلبد.^۴ فرکلاف تأکید می‌کند که کاربرد زبان در لابه‌لای روابط و فرایند اجتماعی محصور شده است؛ لذا تمرکز وی بر متون (روزنامه‌ها) و مجلات و ارتباط آن با قدرت می‌باشد. تعریف او از قدرت هم همان تعریف وبر است؛ و بر ویژگی انقیاد آوری آن تأکید می‌کند. فرکلاف، امور گفتمانی و غیر گفتمانی را از یکدیگر، تفکیک، و قائل به دیالکتیک بین آنها می‌باشد.

لاکلا و موف، تمایزی بین امور گفتمانی و غیر گفتمانی نمی‌بینند؛ و معتقدند هیچ چیزی به خودی خود دارای هویت نیست، بلکه هویتش را از گفتمانی که در آن قرار گرفته است، کسب می‌کند. بر این اساس، نوعی نسبی‌گرایی در این نظریه وجود دارد و هیچ چیز بنیادینی نیست که به سایر پدیده‌ها معنا و هویت ببخشد؛ بلکه هویت هر چیز در شبکه هویت‌های دیگری که با هم مفصل‌بندی شده‌اند، کسب می‌شود. لاکلا و موف، گفتمان را منظومه‌های معانی می‌دانند که در آن‌ها نشانه‌ها با توجه به تمایزی که با یکدیگر دارند، هویت و معنا می‌یابند. گفتمان‌ها تصور و فهم ما از واقعیت و جهان را شکل می‌دهد. آنها در این راستا بر سه مفهوم مفصل‌بندی، هژمونی و غیریت‌سازی تأکید می‌کنند. در دیرینه شناسی، فوکو به این سؤال پاسخ می‌دهد که چرا و چگونه دانشی خاص در زمانی ویژه به وجود آمد، وی با تفکیک سه نظام دانایی رنسانس، کلاسیک و مدرن، وحدت میان آنها را در هم شکست. دیرینه شناسی نشان می‌دهد که چه مفاهیمی معتبر یا نامعتبر، جدی یا غیر جدی شناخته می‌شوند. فوکو در ادامه تلاش علمی خود به تبارشناسی رسید. از این منظر، هیچ گونه ماهیت ثابت یا قاعده بنیادین یا غایت متافیزیکی وجود ندارد. تبارشناسی، سه اصل را به کار می‌بندد: چگونه است که از خلال، و به رغم، یا با وجود دستگاه‌های اجبار، سلسله‌هایی از گفتار تشکیل شده است، هنجار ویژه هر سلسله چه بوده، و شرایط پیدایی، رشد و تغییریابی نشان کدام است. بر این اساس، حقیقت با منطق قدرت مرتبط می‌شود.^۵ تبارشناسی در پی ایجاد فرصتی برای ابراز اشکال تحت سلطه معرفت و اندیشه‌هایی است که به واسطه سلطه نظریه‌های عام به سکوت کشانده شده‌اند.^۶ مسئله اصلی در تبارشناسی فوکو، این است که چگونه انسان‌ها به واسطه قرار گرفتن در درون شبکه‌ای از روابط قدرت و دانش، به عنوان سوژه و ابژه تشکیل می‌شوند.^۷ هدف از این توضیحات اجمالی درباره هر یک از رویکردهای فوق، تبیین نقاط افتراق روش‌های فوق و عدم امکان ذاتی جمع بین این روش‌هاست. تلقی فرکلاف نسبت به

«قدرت» با لاکلا و موف، و فوکو در دیرینه شناسی متفاوت است. در حالی که فرکلاف قائل به تمایز امور گفتمانی و غیر گفتمانی و دیالکتیک بین آنهاست، لاکلا و موف، همه امور را گفتمانی می‌بینند؛ و فوکو در دیرینه شناسی، گفتمان را خود بسنده و در تبارشناسی به عدم خود بسندگی گفتمان‌ها قائل است. فرکلاف، گفتمان را به مثابه کنش اجتماعی زبان تلقی و بر بافت اجتماعی تأکید می‌کند؛ اما فوکو، گفتمان را به مثابه قدرت / دانش می‌بیند؛ و تأکیدش بر قدرت است. در همین حال، لاکلا و موف بر «کاربرد» قدرت / دانش عنایت داشته، و در پی ترکیب ساخت‌گرایی سوسور با مارکسیسم و روانشناسی لاکان می‌باشد.

۱-۲. میرموسوی تحلیل گفتمانی خود را «الگوی فوکویی» به انضمام پاره‌ای از تعدیلات ملهم از مباحث لاکلا و موف و فرکلاف توصیف کرده است.^۸ اما:

الف. به کارگیری شیوه فوکویی بدون قبول ارکان و لوازم آن ممکن نیست. یکی از این ارکان، عدم پذیرش معنای مرکزی و حقیقت است. می‌دانیم که مهم‌ترین وجه تمایز میان شیوه تبارشناسی و دیرینه شناسی از یک سو، و شیوه‌های تاریخی و دینی رایج از طرف دیگر، مسئله پذیرش معنا و حقیقت است. مؤلف در تبیین وجه تمایز نصوص دینی از سایر نصوص، آنها را حامل «پیام الهی» می‌داند که همواره شایستگی فعلیت یافتن را دارند. این ادعا نه تنها حقیقت را مکنون در نصوص دینی، بلکه آن را غیر قابل دستیابی هم می‌داند.^۹ وی تصریح دارد که: «برجسته کردن نقش گفتمانی به معنای انکار معنای مرکزی برای نصوص دینی نیست»؛^{۱۰} در حالی که اگر این چنین باشد باید یک معنای فراگفتمانی برای نصوص دینی - به عنوان معنای مرکزی - پذیرفته شود. این در حالی است که در نظریه گفتمان، همه چیز در درون گفتمان تعیین می‌یابد؛ و آن چه شکل می‌گیرد ادعای حقیقت ندارد.

ب. هنگامی که فوکو از قدرت سخن می‌گوید، معنایی از این واژه در نظر می‌گیرد که اعم از مفهوم سیاسی قدرت است. او قدرت را در مقابل فرهنگ و اقتصاد نمی‌بیند. البته خود فوکو در هیچ جا تعریفی از قدرت ارائه نداده؛ و «اذعان کرده که برداشت او از قدرت در عین اهمیت، مبهم است».^{۱۱} نویسنده گرامی تلاش کرده تبیین‌های فوکو از قدرت را بیان کند و سپس آن را به قدرت سیاسی تقلیل دهد: «با وجود این که از دیدگاه فوکو، قدرت را نمی‌توان در نهادهای سیاسی محصور دانست، ولی نهاد سیاست بارزترین تجلی‌گاه ساخت و روابط قدرت است».^{۱۲} او با همین دیدگاه تا آخر کتاب به تشریح رابطه



«گفتمانی اجتهاد» و نهادهای قدیم و جدید دولت پرداخته است. در این تحلیل، ردپایی از قدرت مویرگی، شبکه‌ای و پیچیده فوکویی دیده نمی‌شود؛ در حالی که به نظر بسیاری از محققان در تحلیل قدرت فوکویی «نباید اقتدار دولت، شکل قانون یا وحدت کلی نظام سلطه را به عنوان داده‌های اولیه فرض کرد».^{۱۳} بر این اساس، به طور کلی روابط قدرت ضرورتاً از حدود نهاد دولت فراتر می‌رود. دولت نسبت به مجموعه شبکه‌های قدرتی که بدن، جنسیت، خانواده، دانش و غیره را محاصره کرده‌اند، روبنایی است.^{۱۴} فوکو قدرت را مجموعه روابط می‌گیرد، نه پدیده‌ای در زمان و مکان خاص. بنابراین، جوهر قدرت سلطه نیست. روابط قدرت، فاقد فاعل است. پس فوکو قصد آزادسازی حقیقت از چنگال قدرت را ندارد؛^{۱۵} چرا که اصولاً او به حقیقتی در این بین معتقد نیست. اما مصنف در پی رها سازی گفتمان اجتهاد از الزامات عمل و خروج از گره‌های در هم و برهم نظری اندیشه سیاسی شیعه است.

ج. دیرینه شناسی با دو مفهوم اپیستمه و گسست همبسته است. چنانچه گذشت فوکو، در واژگان و اشیاء، سه اپیستمه، دوران جدید اروپا را از یکدیگر متمایز ساخته، و گسست بین آنها را نشان داده است. وی با مراجعه به آرشیوهای دوران‌های مختلف به خوبی رابطه واژگان و اشیاء را بیان و از طریق آن شرایط امکان علوم مختلف را تبیین نموده است؛ در حالی که نویسنده در پس دیرینه شناسی اجتهاد، هیچ‌گونه گسست و اپیستمه‌ای را نشان نداده است. در واقع، معلوم نیست گفتمان اجتهاد یک کل یک پارچه است، یا تحولات اساسی در آن رخ داده است. فرضیه میرموسوی مبتنی بر عدم دستیابی اجتهاد به نظامی نو و قرار گرفتن در وضعیتی «میان معرفتی» است؛ در این صورت، سخن از گسست و نظام‌های دانایی به چه معنایی است؟

د: فوکو پژوهش خود را بر آثار بزرگان متمرکز نمی‌سازد. شیوه فوکو در تبارشناسی، این است که با تفحص در اسناد مربوطه به یک دوره (اعم از گزارش‌ها، تواریخ، کتب و نوشته‌های گمنام و حتی عکس‌ها و اعلامیه‌های به ظاهر بی‌اهمیت) روابط قدرت و دانش را برجسته کند. اما مؤلف می‌کوشد با ارجاعاتی به اندیشمندان نامی شیعه، نوعی رابطه قدرت و دانش را در آثار آنها نشان دهد که البته این کار با روش فوکو نسبتی ندارد. فوکو با نخبگان و گفته‌های آنها کاری ندارد.^{۱۶} در سراسر آثار فوکو ارجاع به نویسندگان بزرگ بسیار کم مشاهده می‌شود؛ و بیشتر کار وی معطوف به تفحص در آرشیوها و نهادهاست. مثلاً فوکو در هیچ یک از آثار دوره تبارشناسی خود نکوشیده است نسبت میان قدرت و

دانش را در اثر یک نویسنده نشان دهد.

ه. مصنف در بخشی از فصل دوم، ذیل عنوان «تبارشناسی اجتهاد» مدعی شده است: «دستگاه تفسیری اجتهاد در ترابط وثیق با روابط قدرت جاری در محیط است».^{۱۷} صرف نظر از اشکال تعریف «قدرت»، مؤلف به ارتباط متن و زمینه پرداخته؛ و ارجاعاتی به شهید صدر داده که با روش اتخاذ شده چندان تناسبی ندارد.

۳-۱. مصنف در جای جای کتاب خود از اصطلاح «گفتمان اجتهاد» بهره برده است. سؤال اساسی این است که به چه چیزی می‌توان اصطلاح «گفتمان» را اطلاق نمود؟ میرموسوی اظهار داشته: «می‌توان اجتهاد را به عنوان یک گفتمان تلقی کرد. در این نگرش، اجتهاد دستگاه و چارچوبی از قواعد پیدا و پنهان است که فرایند استنباط را شکل می‌دهد و مجتهد نیز در این چارچوب به تأمل می‌پردازد و فهم و استنباط او در قالب این دستگاه تحقق می‌یابد».^{۱۸} به کارگیری «گفتمان» بدون قبول ارکان و لوازم آن ممکن نیست. در گفتمان، حقیقت‌ها بسته نیستند؛ و زائیده می‌شوند. به علاوه، آن که ما با اجتهادهای متفاوت روبه‌رو هستیم، نه با گفتمان اجتهاد. اجتهاد شیوه استنباط است؛ و اگر چه می‌توان نگرش گفتمانی به آن داشت، اما گفتمان اجتهاد مطلب دیگری است. به نظر می‌رسد به کار بردن «گفتمان» با کمی تسامح بوده است؛ چرا که در جای دیگر از اصطلاحات «دستگاه»^{۱۹} «گفتمان اهل خبر» یا «گفتمان خردگرای شیعی»^{۲۰} بدون توضیح روش‌شناختی خاص استفاده شده است. به همین نسبت، از اصطلاح جعلی «ساخت‌شکنی دوگانه قدرت»^{۲۱} سخن به میان آمده؛ و «شالوده‌شکنی» در معنای مصطلح و فنی آن به کار برده نشده است.

۴-۱. میرموسوی در بخشی از مباحث روشی خود بحث ارتباط اندیشه و واقع / ذهن و عین را مطرح؛ و سه نوع نگرش سنتی، اثباتی (پوزیتیویستی) و تأویلی و گفتمانی را بیان؛ و قسم اخیر را گزینش می‌کند.^{۲۲} وی در تبیین این مطلب از هرمنوتیک گادامر استفاده می‌کند؛^{۲۳} در حالی که جای دیگر تأکید می‌نماید که «الگوی روش‌شناسی این پژوهش، الهام از مباحث دیرینه شناختی فوکو» است.^{۲۴} جمع بین هرمنوتیک گادامر با روش فوکویی با اشکالاتی مواجه است: اولاً، هرمنوتیک گادامر مبتنی بر فلسفه هستی‌شناسانه هایدگر می‌باشد که بر پرسش از فهم وجود استوار است. دو مفهوم «افق» و «معنا» از مفروضات مهم هرمنوتیک گادامرند که در دیرینه‌شناسی (و تبارشناسی) جایگاهی ندارند. نفس اندیشه «افق» متعلق به هرمنوتیک است که دیرینه‌شناسی آن را طرد می‌کند. «این



گونه زمینه زدایی [در اندیشه فوکو] که افق فهم‌پذیری و معنا را که نزد هرمنوتیک بسی گرامی است به کناری می‌نهد، تنها فضایی منطقی برای تنوع و تفسیر احکام باقی می‌گذارد.^{۲۵} از لوازم شیوه تبارشناسی، پذیرش این فرض است که معنا وجود ندارد؛ و جست‌وجوی یافتن معنا در پس پدیده‌ها کاری بیهوده است. این فرض فوکویی با یکی از مهم‌ترین مقدمات هرمنوتیک که همانا معناداری و کشف معناست، تعارض دارد. در تحلیل گفتمانی، همه چیز به گفتمان تبدیل می‌شود؛ و هیچ‌گونه مرکز و بنیادی برای متن باقی نمی‌ماند؛ چرا که میدان دلالت تا بی‌نهایت ادامه دارد.

ثانیاً: هرمنوتیک با به کارگیری مفاهیمی چون سنت و افق، نگاهی کاملاً درونی دارد؛ و با تبارشناسی که یک فهم بیرونی است و آمیختگی قدرت و معرفت را طرح می‌کند، سازگار نیست. در فوکو هیچ‌گونه سنت و ارزش سنتی وجود ندارد؛ و دیرینه‌شناس با نگاهی کاملاً بیرونی - که در آن ارزش داوری‌ها کوچک‌ترین نقشی ندارند - به پدیده‌ها می‌نگرد.^{۲۶}

ثالثاً: لازمه دیرینه‌شناسی فوکو، پذیرش گسست میان اپیستمه‌های اندیشه است؛ اما در هرمنوتیک، فرض گسست، منتفی است؛ و بر تداوم سنت و گفت‌وگوی میان دو افق تاریخی متفاوت در سنتی واحد و مستمر تأکید می‌شود. از دیدگاه گادامر، ما نمی‌توانیم از شیوه فرهنگ و تاریخ و محدودیت‌های آنها فارغ باشیم. وقتی گادامر از تاریخت سخن می‌گوید، دو معنا مد نظرش است: ۱- هر فکر و تجربه‌ای در شرایط تاریخی خاص خود اتفاق می‌افتد؛ به همان شرایط محدود می‌شود؛ و خارج از آن قابل فهم نیست. در این صورت، امکان تعمیم آن یافته‌ها به شرایط تاریخی متفاوت وجود ندارد. ۲- منظور از تاریخت، تأثیر، تداوم و ماندگاری تاریخی است. یعنی ما (مجموعه فرهنگی انسان یا جامعه) فارغ از تأثیرات فراگیر و تعیین‌کننده نیستیم. هر تفکری در تجربه خود، تداوم دارد. اما فوکو معتقد است هر یک از مفروضات محصول یک تاریخ خاص است؛ و در یک دوره تاریخی هیچ نسبتی با قبل ندارد.

۵- ۱. نویسنده محترم در تبیین دیدگاه گفتمانی در مورد رابطه اندیشه و واقع، ابتدا از «شالوده شکنی تقابل و دوگانگی میان ذهن و عین» سخن می‌گوید؛^{۲۷} اما در ادامه تصریح می‌کند: «براساس این نگرش، رابطه اندیشه و واقع، رابطه‌ای همبسته است».^{۲۸} وی می‌افزاید: «نگرش گفتمانی در تحلیل فرآیند شکل‌گیری اندیشه، اصالت را به اندیشه‌ها نمی‌دهد؛ بلکه تا اندازه‌ای به عمل اصالت می‌دهد و از این منظر به تحلیل اندیشه‌ها

می‌پردازد.^{۲۹} او در این راستا از ارتباط اندیشه و واقع، رابطه اندیشه‌های بشری با قدرت و نسبت ذهن و عین سخن می‌گوید.^{۳۰} صرف نظر از ابهام در تبیین موضع نگرش گفتمانی در خصوص رابطه اندیشه و واقع که با عبارت «تا اندازه‌ای» حد و ثغور آن مجمل باقی مانده، و با غمض عین از تفاوت جفت‌های فوق، اولاً؛ اگر دوگانگی شکسته شد، دیگر اولویت چه معنایی دارد؟ ثانیاً؛ اگر اولویت به عمل داده می‌شود، با الگویی که اصالت را به عین می‌دهد و نقش عمل را برجسته می‌کند (دیدگاه دوم) چه تفاوتی دارد؟

مؤلف در ادامه مطلب قبل سعی می‌کند که رگه‌هایی از نظام فکری اصالت را در برخی متفکران اسلامی از قبیل ابوعثمان عمرو بن جاحظ بصری و عبدالرحمان بن خلدون جست‌وجو کند: «(این دو) تا اندازه‌ای اصالت را به عمل داده‌اند؛ و به نقش قدرت در شکل‌گیری دانش و اندیشه اشاره کرده‌اند».^{۳۱}

فوکو ارتباط بین دانش و قدرت را مطرح می‌کند؛ اما آیا می‌توان گفت نزد متفکران اسلامی مانند جاحظ نیز همان بحث مطرح می‌باشد؟ جاحظ بین عقل و معرفت و نیازهای بشری ارتباط برقرار می‌کند. نتیجه ارتباط عقل و استطاعت، آن است که انسان وقتی توانایی و استطاعت نداشته باشد، فاعلیت عقل در وجودش از بین می‌رود؛ و اساس معرفت نابود می‌شود. نیازهای حیاتی و طبیعی یک طفل، اندازه شناخت او را تعیین می‌کند. جاحظ، این بحث را هم در بُعد فردی و هم در بُعد اجتماعی مطرح می‌کند. وی معرفت را با نیازهای بشری (و ضرورت‌های وجود او) مرتبط می‌بیند.^{۳۲} جاحظ در بحث معرفت‌شناسی خود به چند نظریه اشاره می‌کند: بشر بن معتمر بر آن است که دانش، امری اکتسابی است؛ چرا که تا چشم باز نکنیم، نمی‌توانیم ببینیم، و تا فکر نکنیم نمی‌توانیم چیزی را تصدیق نماییم. نظام دانش نظری را امری اکتسابی، و دانش حس و حضوری (مثل علم انسان نسبت به خود) را امری ضروری (غیر اکتسابی) می‌داند. جاحظ در رد دو قول فوق، همه انواع دانش را ضروری و اضطراری معرفی می‌کند. به عقیده او، همان‌گونه که کودک به شکل ناخودآگاه، و در عمل و تجربه، علم پیدا می‌کند، ما هم به همین صورت دانش (نظری یا علمی) پیدا می‌کنیم.^{۳۳} بنابراین، اولاً آن چه مقدم بر دانش است، استطاعت به معنای صحت مزاج و وفور اسباب است؛ نه قدرت شبکه‌ای فوکو! ثانیاً؛ در فوکو اصلاً تقدم قدرت بر دانش به شکل یک طرفه و مطلق مطرح نیست. جاحظ از نسبت داده شدن افعال انسان به اراده سخن می‌گوید و رابطه آن را با معرفت بررسی می‌کند.^{۳۴} سخن او هیچ ربطی به رابطه دانش و قدرت ندارد. وی از قدرت به معنای استطاعت و



(صحت بدن و وفور اسباب) و اراده سخن می‌گوید؛ اما فوکو از قدرت مویرگی و عام. معرفت نزد جاحظ همان شناخت آدمی است که با دانش نزد فوکو تفاوت ماهوی دارد. نویسنده به اقتضای کتاب قدرت، دانش و مشروعیت در اسلام، ابتدا مباحث جاحظ را با جامعه‌شناسی معرفت، و سپس با تبارشناسی و جامعه‌شناسی برگر و لوکمان پیوند می‌زند^{۳۵}؛ در حالی که بحث جاحظ در «رسالة الاوطان و البلدان» تأثیر ازمان و آثار در اخلاق و ادب و زبان و خواستها و شغل و امثال آن است. وی به عنوان شاهد بحث خود، این مسئله را مطرح می‌کند که قریش، خصایص برتری دارد؛ و هر کس دوست دارد خود را به ایشان منتسب نماید. بدین ترتیب، شجاعت و ثبات قدم به قریش، زیبایی به شهر کوفه، تمول به شهر بصره و ویژگی‌های خاص به آب فرات نسبت داده می‌شود.^{۳۶} با دقت در عبارات جاحظ می‌توان گفت: اولاً: نظر وی ربطی به جامعه‌شناسی معرفت برگر و لوکمان ندارد؛ چرا که در جامعه‌شناسی معرفت، دانش، اساساً امری اجتماعی است. ثانیاً: این دو با تبارشناسی فوکو ربط پیدا نمی‌کند؛ چرا که در تبارشناسی دانش با قدرت شبکه‌ای در هم آمیخته است.

مؤلف از مباحث ابن خلدون نیز در راستای ارتباط میان دانش و اندیشه‌های بشری با شرایط بشری و قدرت، استفاده می‌کند: «از نظر ابن خلدون، خمودی دانش و زوال آن ناشی از انقراض عمران است که خود در نتیجه ضعف قدرت و افول عصیبت حاصل شده است».^{۳۷} به نظر می‌رسد بحث ارتباط عمران با دانش (ناحیه‌ای) و مسئله زوال تمدن‌ها نزد ابن خلدون، با مسئله گسست و انقطاع و تاریخ بی‌ارتباط باشد. نویسنده می‌خواهد با استناد به گسست دانش در ابن خلدون، میان نظریات او و فوکو ارتباطی پیدا کند. اما ظاهراً روش تاریخ‌گرایانه ابن خلدون مبتنی بر تداوم است، نه گسست. تاریخ‌گرایی برخلاف تبارشناسی بر تداوم سنت‌ها و تمدن‌ها تکیه می‌زند؛ و این مسئله، منافاتی با تولد، تعالی و زوال تمدن‌ها ندارد. برعکس، تلقی فوکو از تاریخ مبتنی بر گسست‌های بنیادین است. شبیه این اشکال در ارجاع به مباحث سید جواد طباطبایی نیز وجود دارد. مصنف، ارجاعات متعددی به ایشان داده؛ و به نوعی، نظریه زوال را مورد تأیید قرار می‌دهد.^{۳۸} اولاً، لازم بود تفاوت روش کتاب اسلام، سنت، دولت مدرن - که به روش‌های پسا ساختارگرا تکیه می‌کند - با روش تاریخی طباطبایی روشن شود. به علاوه، طباطبائی معتقد است: «ما در دوران جدید، فاقد اندیشه سیاسی جدید بوده‌ایم؛ و از آن جا که حضور ما در دوران

جدید بر شالوده اندیشه سیاسی جدید قرار نداشته، حضور در دوران جدید بر ما تحمیل نشده است»؛^{۳۹} در حالی که میرموسوی، بافت اجتماعی - فرهنگی در ایران معاصر در مواجهه با تجدید را دارای دو نیمه «جدید و قدیم» می‌داند.^{۴۰} صرف‌نظر از اجمال این دو اصطلاح و عدم تبیین مرز بین قدیم و جدید، این تلقی، اساساً با روش طباطبایی که نگاه خوش بینانه‌ای نسبت به شکل‌گیری اندیشه سیاسی معاصر در ایران ندارد، متفاوت است. مؤلف تصریح می‌کند: «در پرتو اجتهاد، خرد انسانی نقش خود را تا اندازه‌ای بازیافته است؛ و نظریه‌های فقهی، قابلیت انطباق با شرایط متغیر زمانی و مکانی را دارا خواهند شد».^{۴۱} وی در ادامه از «امکان» تولید نظام فکری جدید سخن می‌گوید؛ اما بحث طباطبایی بر «امتناع» متمرکز می‌باشد.

ع ۱. میرموسوی، بحث امکان و امتناع اندیشه سیاسی را مطرح، و آن را در پاسخ به این سؤال قرار داده که «آیا اندیشه سیاسی معاصر شیعه وجود دارد؟» (هلیه بسیطه)، در حالی که این بحث موضوعی مرتبط با سرشت اندیشه و دارای بُن‌مایه‌های فلسفی است؛ لذا باید در پاسخ به سؤال چپستی سرشت اندیشه سیاسی (ماء حقیقه) قرار گیرد.^{۴۲} حداقل این است که میان بحث امکان و امتناع و بحث سرشت ارتباط تنگاتنگی وجود دارد؛ و هر دو سؤال باید با یک نگرش پاسخ داده شود؛ اما مؤلف در بحث امکان و امتناع، نظر عنایت را پذیرفته.^{۴۳} و در بحث ماهیت و سرشت، رویکرد وی را نگرش سنتی دانسته، و نگرش گفتمانی را ترجیح داده است. میان بحث از «امکان و امتناع» اندیشه سیاسی با «شرایط امکان و چگونگی تحقق یافتن» آن (لمیه ثبوتیه) نیز تفکیک درستی صورت نگرفته؛ و مؤلف ذیل امکان و امتناع به شرایط امکان پرداخته است.^{۴۴}

۲. ملاحظات محتوایی

۱- ۲. میرموسوی، چرخش دیدگاه شیعه نسبت به اجتهاد را به محقق حلی (۶۷۶ ق) برگردانده؛^{۴۵} در حالی که پیش از او شیخ مفید (۴۱۳ ق) اجتهاد را به معنای فهم عقلانی شریعت و به کارگیری عقل به کار برده؛ و میان اهل حدیث و اهل رأی، دیدگاه میانه‌ای انتخاب کرده است. ضمناً تلقی‌های متفاوت از «اجتهاد» و نحوه شکل‌گیری آن در بررسی «گفتمان اجتهاد و روابط قدرت» مؤثر است، که سخنی از آن به میان نیامده است.

۲- ۲. وی از سویی اجتهاد را همواره معطوف به عمل، و به عنوان جای‌گزین حکمت عملی یونانی نزد مسلمانان که در پرتو آن خرد انسانی نقش خود را تا اندازه‌ای بازیافته،^{۴۶}



توصیف کرده است.^{۴۷} از سوی دیگر، انگاره اساسی او گرفتار آمدن اجتهاد در فضای میان سنت و تجدد وضعیتی میان معرفتی است که همواره ساختی دوگانه و از ریخت افتاده از قدرت را تعیین بخشیده، و اندیشه سیاسی معاصر شیعه را به آمیزه‌ای از عناصر ناهم‌ساز تبدیل می‌کند.^{۴۸} جا دارد سؤال شود در سطور ابتدایی، می‌موسوی از کدام اجتهاد سخن می‌گوید؟ آیا اجتهاد شیعی جای‌گزین حکمت عملی یونانی است، یا ساختی دوگانه دارد؟ به نظر می‌رسد برخی گزاره‌ها با توجه به «اجتهاد» و ظرفیت‌ها و محدودیت‌های آن، و برخی دیگر با نظر بر نظریات عده‌ای از مجتهدین بیان شده است. این همان اشکالی است که در ادامه، تحت این عنوان مطرح شده که «آیا این تحقیق اجتهاد پژوهی است، یا مجتهد پژوهی؟».

۳-۲. در بحث عقل و شریعت، زایش اجتهاد شیعی،^{۴۹} به اقسام عقل توجه نشده؛ در حالی که «عقل»، گاه به معنای روش فهم است، و گاه به عنوان منبع استنباط. ظاهراً تا زمان شیخ طوسی، معنای اول کاربرد داشته؛ و شیخ با قاعده «ملازمه»، برداشت دوم را رایج ساخت. اما در کتاب حاضر از ابن‌ادریس به عنوان نخستین کسی یاد شده که از عقل به عنوان دلیلی در کنار قرآن و سنت استفاده کرده است.^{۵۰}

۴-۲. در حالی که تز مصنف، بررسی رابطه قدرت و اجتهاد و تأثیر اولی بر دومی است، اما اولاً؛ گاه از رقابت میان اصولیان و اخباریان و «نقش مهم آن در تحول گفتمان اجتهاد و وضعیت آن در دوران معاصر» سخن می‌گوید؛^{۵۱} ثانیاً در فصل مربوطه، ابتدا اجتهاد را - به صورت مجزا - تنقیح، و سپس نسبت آن را با دولت قدیم و جدید بیان کرده است. در حالی که براساس نظریه آمیختگی قدرت / دانش (قدرت / اجتهاد) اولی به صورت شبکه‌ای در تمام مراحل پیدایی و تحول دومی مؤثر و به آن آمیخته است. همچنین در نگاه تبارشناسانه، قدرت از ابتدای احساس نیاز به یک دانش تا شکل‌گیری و به ثمر نشستن آن، و متقابلاً معرفت از ابتدا در شکل‌دهی به قدرت و بهره‌کشی از آن، مؤثر است؛ نه این که اجتهاد در یک فضای خاص شکل بگیرد، و سپس رابطه آن با قدرت (به معنای نادرست دولت) بررسی شود. ثالثاً؛ مطالب نقل شده در صفحه ۱۲۶ به بعد، بیان‌کننده روابط قدرت با مجتهدین است نه اجتهاد. سؤال اساسی، این است که آیا این تحقیق، اجتهاد پژوهی است، یا مجتهد پژوهی؟ هرگاه از گفتمان اجتهاد سخن بگوئیم و قائل باشیم که «سخن از منشأ گفتمان در ذهن فردی خاص» نیست،^{۵۲} و «فاعل شناسا» در تحلیل گفتمانی هیچ نقشی ندارد،^{۵۳} در این صورت بیان فقراتی از محقق سبزواری و

میرزای قمی چگونه می‌تواند تحلیل درستی از «گفتمان اجتهاد» به دست دهد؟! ۲-۵.

نویسنده در بیان نظریه امام خمینی «ره» در خصوص قانون و شریعت، بحث «مصلحت نظام» از منظر ایشان را مطرح، و آن را با مباحث ماکیاولی در خصوص «مصلحت دولت» پیوند می‌زند،^{۵۴} در حالی که به نظر می‌رسد آنچه امام خمینی از مصلحت نظام مدنظر داشت، دایره گسترده‌ای دارد که در رأس آن «ضرورت حفظ اسلامیت نظام» قرار داشته و با «مصلحت دولت» ماکیاولی متفاوت است. در همان صفحات تصریح می‌شود که «ابتکار امام خمینی در طرح مصلحت نه به عنوان منبع شریعت، بلکه به عنوان منبع قانون‌گذاری است»؛ در حالی که در جایی دیگر، قرار گرفتن مصلحت به عنوان منبع شریعت مورد پذیرش قرار گرفته است.^{۵۵}

۲-۶. در صفحات ۱۳۶ - ۱۳۷ در توضیح نظریه شیخ انصاری به مکاسب اکتفا شده

که در آن ولایت در امور حسبیه مورد تأکید قرار گرفته است. شیخ در کتاب قضا، ذیل توفیق می‌نویسد: «ان تعلیل الامام وجوب الرضا بحکومته فی الخصومات بجعله حاکماً علی الاطلاق و حجة کذلک ما يدل علی ان الحکم فی الخصومات و الوقایع من فروع حکومته المطلقه و حجة العامه». همچنین درباره لفظ حاکم می‌نویسد: «لان المتبادر عرفاً من لفظ الحاکم هو المتسلط علی الاطلاق فهو نظیر قول السلطان لاهل بلدة - جعلت فلاناً حاکماً علیهم حیث يفهم منه تسلطه علی رعیتة فی جمیع ما له دخل فی اوامر السلطان جزئياً او کلیاً».^{۵۶} بر فرض که ولایت در امور حسبیه را منسوب به شیخ انصاری بدانیم، اما آیا این تأیید فرضیه تاثیر قدرت در اجتهاد است یا نقض آن؟

۲-۷. کتاب حاضر، «ولایت فقیه» را استوار بر «پایه نظم سلطانی مفروض در ذهنیت اجتماعی جاری شیعه» دانسته که «با ساخت سلطنت اسلامی پیوندی عمیق دارد».^{۵۷} با توجه به نقش کلیدی این فرضیه در زنجیره استدلال کتاب، جا داشت مستندات لازم آن را آورده، و مفاهیم به کار رفته در آن توضیح داده شود که چه معنایی از «ولایت فقیه»، «نظم سلطانی» و «ساخت سلطنت اسلامی» اراده شده؛ و «پیوند عمیق»، بیانگر چه نوع رابطه‌ای است. آیا توفیق شاه طهماسب به محقق کرکی (منقول در همان صفحه) مبنی بر اعطای امور مملکتی به او، اعطای ولایت به محقق کرکی است؟ طبعاً جواب مصنف، منفی است؛ چون ولایت چیزی نیست که از سوی شاه طهماسب قابل اعطا باشد. در این صورت، چگونه این توفیق، مستند گزاره فوق قرار می‌گیرد؟ بر فرض هم که حکومت در



امر تقویت برخی فقها صاحب نقش بوده باشد، این چه نسبتی با گفتمان اجتهاد و قدرت فوکویی دارد؟ مستندات و مدارکی دال بر تأثیر گرفتن اجتهاد (و نه مجتهدین) و تغییر آن مورد نیاز است.

۸-۲. در صفحه ۱۴۰ بازتولید نظریه‌های ولایت انتصابی دوران جمهوری اسلامی، در چارچوب گفتمان سنتی دانسته شده است. در این صورت، اولاً، چرا این نظریه همچنان سلطنت را به عنوان خمیرمایه گفتمان سنتی حفظ نمی‌کند؟ ثانیاً؛ به لحاظ روش‌شناختی باید در تداوم گرایش اخباری باشد نه اصولی؛ ثالثاً در صفحه ۱۴۱ امام خمینی ذیل گفتمان اصلاحی لحاظ شده؛ در حالی که پیش‌تر از ناسازگاری جمهوریت با نظریه ولایت انتصابی فقیه، و از گفتمان اصلاحی ولایت انتخابی در راستای ایجاد سازگاری بین این دو سخن گفته شده بود.^{۵۸} به هر تقدیر، معلوم نیست نظریه امام خمینی تحت گفتمان «سنتی» قرار می‌گیرد، یا تحت عنوان «اصلاحی».

۹-۲. در توضیح گفتمان اصلاحی، مصلحت به عنوان منبع احکام شریعت تلقی شده؛^{۵۹} در حالی که مصلحت در فقه شیعه از منابع حکم شریعت نیست؛ بلکه فقط موضوع‌شناسی می‌کند. ضمن این در صفحه ۳۸۰ مصلحت نه به عنوان منبع شریعت، بلکه منبع قانون‌گذاری دانسته شده است.

۱۰-۲. در برخی موارد، تنوع دیدگاه‌ها و نظریات، نادیده گرفته شده: «گفتمان اصلاحی خواهان جای‌گزینی نظم جمهوری به جای نظم سلطانی است»؛^{۶۰} در حالی که نائینی، سلطنت مشروطه اسلامی، و امام خمینی جمهوریت را مطرح می‌کند. رویکرد حضرت امام، رویکردی حکومتی بود؛ و یک کاسه کردن نظریات ایشان با نائینی مشکل به نظر می‌رسد.

۱۱-۲. فصل دوم، متکفل بیان چگونگی تکوین و پیدایش گفتمان اجتهاد و نسبت آن با ساخت و روابط قدرت است. نویسندگان در این بخش در کنار گفتمان سنتی و اصلاحی، از گفتمان انتقادی بحث کرده؛ در حالی که به نظر می‌رسد گفتمان انتقادی درون گفتمان اجتهادی جای نمی‌گیرد. علاوه بر این که در پاورقی صفحه ۲۱۲ گرایش‌های محافظه‌کار سنتی، اصلاحی و بنیادگرا به عنوان خرده‌گفتمان‌های گفتمان اجتهاد معرفی شده‌اند؛ و تا آخر معلوم نمی‌شود شق سوم نگرش سنتی و اصلاحی، بنیادگرایی است یا انتقادی؟

۱۲-۲. در این کتاب، بین مفهوم شورا به عنوان نهاد قانون‌گذاری با شورای اهل حل و عقد، خلط شده است.^{۶۱} اولی ناظر به قانون‌گذاری، و دومی نظر به تأسیس حکومت و نه

نحوه اعمال قدرت است.

۱۳-۲. در توضیح ناسازه ولایت و جمهوریت می‌خوانیم: «اندیشه امام، این دوگانگی را به نوعی برتافته است؛ و هرگز بیان صریحی از سوی او در ترجیح جانب یکی بر دیگری در دست نیست تا بتوان به داوری درستی در این باره دست زد»^{۶۲} در حالی که حضرت امام اصلاً در صدد ترجیح نبوده، بلکه به نوعی سازگاری اعتقاد داشته که خود مصنف ذیل نامه ۹ اردیبهشت ۶۸ به رئیس مجلس خبرگان این نکته را می‌پذیرد.^{۶۳}

۱۴-۲. به طور کلی از سویی در مشروطه، نوعی کژتابی تشخیص داده شده، و از سوی دیگر در خاتمه به گونه‌ای مشروطه تقویت می‌شود.^{۶۴} صرف‌نظر از داوری که در این تقویت نهفته است، آیا با ترجیح آن، نوعی کژتابی و اقتدارگرایی نهفته نظام مردم سالار دینی مطلوب را تهدید نمی‌کند؟

مطالب فوق صرفاً ناظر بر روش و چارچوب نظری کتاب «اسلام، سنت، دولت مدرن» بود؛ و از ذکر تفصیلی اغلاط تایپی (مانند صفحات ۴۲۲، ۹۶، ۴۱، ۱۶)، ترجمه‌ای (مانند صفحات، ۴۷، ۲۵۸)، اشکالات پاورقی مانند کتابنامه ناقص پاورقی ۱، ص ۱۸۱ و عدم ذکر آن در منابع پایانی و تکرارها (مانند تکرار سه‌گانه نقل قول ص ۳۴۸) خودداری شده است. هدف این سطور، بیان دیدگاهی انتقادی از کتاب «اسلام، سنت، دولت مدرن» - آن هم زاویه‌ای خاص - بود که در این چند سطر، امکان تلخیص داشت؛ اما بیان نکات بدیع و در خور توجه آن، صفحات زیادی را به خود اختصاص خواهد داد.

پی‌نوشت‌ها

۱. میرموسوی، اسلام، سنت، دولت مدرن: نوسازی دولت و تحول در اندیشه سیاسی شیعه (تهران: نشرنی، ۱۳۸۳) ص ۸۰
۲. همان، ص ۱۷.
۳. همان، ص ۵۱.
۴. سید صادق حقیقت، روش شناسی در علوم سیاسی (قم: دانشگاه مفید) ص ۲۰۴.
۵. همان، ص ۲۲۷ - ۲۰۷.
۶. دریفوس، هیوبرت و پل رابینو، میشل فوکو، فراسوی ساختگرایی و هرمنوتیک، ترجمه حسین بشیریه (تهران: نشرنی، ۱۳۷۶) ص ۳۸.
۷. همان، مقدمه، مترجم، ص ۲۴.
۸. میرموسوی، پیشین، ص ۶۲.
۹. همان.
۱۰. همان، ص ۶۱.
۱۱. دریفوس، پیشین، ص ۴۲.
۱۲. میرموسوی، پیشین، ص ۱۷.
۱۳. محمدرضا تاجیک، گفتمان و تحلیل گفتمانی (تهران: فرهنگ گفتمان، ۱۳۷۸) ص ۲۹۸-۳۰۵.
۱۴. دریفوس، پیشین، ص ۲۹.
۱۵. همان، ص ۳۱۳ و ۳۳۶.
۱۶. سید صادق حقیقت و احمد بستانی، ملاحظاتی درباره کتب قدرت دانش و مشروعیت در اسلام، نامه مفید، ش ۳۲ (آذر و دی ۱۳۸۱) ص ۱۸۰.
۱۷. میرموسوی، پیشین، ص ۱۲۰.
۱۸. همان، ص ۸۷.
۱۹. همان، ص ۱۴.



۲۰. همان، ص ۹۳.
۲۱. همان، ص ۱۸.
۲۲. میر موسوی، ص ۴۴.
۲۳. همان، ص ۵۱.
۲۴. همان، ص ۸۰.
۲۵. دریفوس، ص ۱۲۸.
۲۶. حقیقت و بستانی، ص ۱۷۸.
۲۷. میر موسوی، ص ۱۶.
۲۸. همان، ص ۵۴.
۲۹. همان، ص ۴۳.
۳۰. همان، ص ۵۶ و ۴۴.
۳۱. همان، ص ۵۵.
۳۲. غلامحسین ابراهیمی دینانی، *ماجرای فکر فلسفی در جهان اسلام* (تهران: طرح نو، ۱۳۷۹، ج ۱، *رسائل الجاحظ*، ج ۱، (الرسائل الکلامیه) (بیروت: دارالهلل، ۱۹۸۷)، ص ۷۴.
۳۳. جاحظ، ج ۱، ص ۲۰ - ۱۸.
۳۴. همان، ص ۱۰۷.
۳۵. میر موسوی، ص ۵۶ - ۵۵.
۳۶. جاحظ، ج ۲، ص ۹۹ - ۱۱۵.
۳۷. میر موسوی، ص ۵۷.
۳۸. همان، ص ۳۲ - ۳۹.
۳۹. سیدجواد طباطبایی، *درآمدی فلسفی بر تاریخ اندیشه سیاسی در ایران* (تهران: دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی، ۱۳۶۷)، ص ۲۱۸.
۴۰. میر موسوی، ص ۸۲.
۴۱. همان، ص ۳۹.
۴۲. همان، ص ۳۰.



۴۳. همان، ص ۳۸.
۴۴. همان، ص ۳.
۴۵. همان، ص ۸۹.
۴۶. همان، ص ۳۹ و ۴۰۳.
۴۷. همان، ص ۹۲.
۴۸. همان، ص ۱۴.
۴۹. همان، ص ۹۲ - ۹۷.
۵۰. همان، ص ۱۱۳.
۵۱. همان، ص ۹۸.
۵۲. همان، ص ۶۷.
۵۳. همان، ص ۷۵.
۵۴. همان، ص ۳۸.
۵۵. همان، ص ۱۴۲.
۵۶. جهت اطلاع از نظر شیخ مرتضی انصاری درباره ولایت فقیه ر. ک: ۱. سید عباس حسین قائم مقامی، حکومت و نظام سیاسی اسلام از نظر شیخ انصاری (قم: الهادی، ۱۳۷۳).
۲. محمد حسن فاضل گلپایگانی، شیخ انصاری و مساله ولایت فقیه (قم: الهادی، ۱۳۷۳).
- حسین حقانی، ولایت الحاکم الشرعی و ابعادها (قم: الهادی، ۱۳۷۳).
۵۷. همان، ص ۱۳۳.
۵۸. همان، ص ۲۲.
۵۹. همان، ص ۱۴۲.
۶۰. همان، ص ۱۴۵.
۶۱. همان، ص ۳۰۹.
۶۲. همان، ص ۳۵۲.
۶۳. همان، ص ۳۶۷.
۶۴. همان، ص ۴۰۶ - ۴۰۳.