

# سنت و تجدد

دو الگوی معرفت شناختی در

تحلیل دانش سیاسی مسلمانان

داوود فیروزی

دانش سیاسی در این پژوهش، مجموعه‌ای وحدت یافته از سنت سیاسی است. منظور از سنت سیاسی، مجموعه‌ای از میراث علمی و عملی، و تجارب بازمانده از گذشته دور و نزدیک، اسلامی و غیر اسلامی است که همراه ما، یا در زندگی سیاسی ما حضور دارند.<sup>۱</sup> این سنت با دیدگاهها و مبانی متفاوت تفسیر شده است؛ «تفسیر مبتنی بر تجدد غرب» و نیز، «فهم سنتی از سنت»، دو دیدگاه اساسی هستند که چشم اندازها و نتایج متفاوتی از دانش سیاسی دوره میانه ارائه داده‌اند. روش نخست که «شرق شناسی» (Orientalism) نامیده شده است، به لحاظ معرفت شناختی، بیرون از سنت سیاسی دوره میانه قرار گرفته و دانش سیاسی این دوره را به اعتبار دوران (Epoch) غیریت سازی، که متغایر با دوران جدید غرب است، اما بر مبنای تجدد اروپایی، ارزیابی می‌کند. لیکن روش دوم، دانش سیاسی دوره میانه را نه به اعتبار دورانی که سپری شده است، بلکه به مثابه دوره‌ای (Period) از سنت اسلامی تلقی می‌کند که پرسشهای آن می‌بایست در درون سنت و با توجه به الزامات آن طرح شود.

به نظر می‌رسد که هر دو تفسیر فوق، آمیزه‌های ایدئولوژیک دارند و پژوهش در دانش

سیاسی دوره میانه را به قلمروها و نتایج از پیش تعیین شده سوق می دهند. اما از آن روی که بسیاری از تحقیقات انجام شده در اندیشه های سیاسی اسلامی در دایره الزامات دو الگوی شرق شناسانه و سنتی قرار دارند، طرح اجمالی آنها نه تنها خالی از فایده نیست، بلکه پرتوی بر برخی معضلات معرفت شناختی در تحقیق حاضر خواهد افکند.

۱. روش شرق شناسی؛ الگوی تجدد  
منظور از شرق شناسی، پژوهشهای متکی بر مبانی معرفتی و فلسفی غرب است که توسط

شرق شناسان و محققان مسلمان ملتزم به مبانی آنان انجام شده است. هنگامی که اروپاییان از قرن نوزدهم به این طرف، مسئولیت کاوش علمی در متون سیاسی دوره میانه اسلام را به عهده گرفتند، به ناگزیر روشهای پدیدارشناختی و تاریخی برخاسته از تجارب خود را در سنتی متفاوت از میراث غرب، و طبعاً ناشناخته برای آنان، استخدام کردند. این امر در شرایط انقطاع معرفتی و ناتوانی دیرینه مسلمانان نسبت به باروری یا بازگشت انتقادی به سنت، گزینشی طبیعی بود.

علاوه بر خلأ روش شناختی در جامعه اسلامی، به این دلیل که مسلمانان قادر به تطبیق روش تاریخی-پدیدارشناختی غرب بر سنت اسلامی نبودند، نویسندگان غربی مستقلاً اقدام به این تطبیق کردند؛ و به این ترتیب، شرق شناسان در حوزه تحقیقات اسلامی-سیاسی، چونان متفکران قوم شناخته شدند، و الگوی شرق شناسی نیز مذهب مختار و شیوه برگزیده بسیاری از اهل قلم گردید. در این مسیر، دانش سیاسی، بخصوص شاخه فلسفی آن، قبل از همه مورد توجه واقع گردید. اما مطابق مبانی شرق شناسی، این دانش از سیاق تاریخی و پیوندهای اجتماعی خود در سنت اسلامی جدا شده و به مثابه استمرار حاشیه گونه از عقلانیت یونانی-اروپایی طرح شد.<sup>۲</sup>

شرق شناس تاریخی و کلی نگر، فلسفه سیاسی مسلمانان را نه به عنوان جزئی از دانش سیاسی برخاسته از فرهنگ اسلامی، بلکه ادامه ای تحریف شده و آشفته از فلسفه سیاسی یونان می بیند. او همچنین، سیاستنامه های اسلامی را حاشیه ای بر حکمت و اندرزهای باستانی ایران، و ادبیات و فقه سیاسی مسلمانان را در پیوند با عرف سیاسی و قوانین رومی و اسکندرانی بررسی می کند. پدیدارشناس تجزیه گرا هم در بررسی دانش سیاسی اسلامی کوشش می کند که فروع و عناصر هریک از شاخه های این دانش را نه با توجه به اصول یا مسائل دوره میانه، بلکه با استناد به اصول یونانی، ایرانی و ... تحلیل کند.<sup>۳</sup>

شرق شناسی لوازم و الزامات خاصی دارد. شرق شناسی، تحقیقی بیرونی است که با خروج از سنت و با تکیه بر تجدد اروپایی به عنوان مفهومی بنیادی، به طرح پرسشهایی درباره سنت سیاسی دوره میانه می پردازد. و از آن روی که این پرسشها، پرسشهایی از درون سنت سیاسی ما نیستند، پاسخی شایسته پیدا نمی کنند و پژوهشگر به ناچار، به طرح «نظریه ای از انحطاط» رهنمون می شود که فراز و فرود آن نه در واقعیت تاریخ و اندیشه سیاسی دوره میانه-که خود، نه اوجی دارد و نه انحطاطی- بلکه در ذهن تجدد سلوک نویسنده مستشرق قرار دارد.<sup>۴</sup>

الگوی شرق شناسی، تاریخ اندیشه سیاسی اسلام را تاریخی معکوس و قهقراپی می نمایاند.

اما افق طرح این پدیدار (انحطاط) نه از خود پدیدار (دانش سیاسی دوره میانه)، که از فلسفه اروپا زاده شده است. شرق شناسان، چه بسا «اسلامی» را کشف کرده اند که برساخته اندیشه غیریت آفرین «غرب» است.<sup>۵</sup> آنان از چنان «سنت سیاسی ای در اسلام» سخن می گویند که خود، زاده «تجدد اروپایی» است؛ اولی را کهنه و دومی را نو می بینند و با التزام به فکر جدید، «سنت» را به موزه می سپارند. به طور کلی، دانش سیاسی اسلام را به عنوان نقشی در آینه «تجدد اروپایی» می نگرند. سید جواد طباطبایی با التزام به روش شناسی فوق می نویسد:

«بدینسان، تجدید یا تجدید تفکر درباره سنت را می توان در معنای دقیق و ژرف آن، چونان تعبیر دیگری از پایان سنت و خروج از آن دریافت. از این دیدگاه می توان گفت که بحث درباره سنت، جز با خروج از سنت که خود به معنای پایان حضور زنده و زاینده سنت است، امکان پذیر نمی تواند باشد. و به دیگر سخن، بحث درباره سنت، خود نشان از این واقعیت دارد که دوره حضور زنده و زاینده سنت برای همیشه سپری شده است... تا زمانیکه سنت، عنصر بنیادینی از حیات معنوی یک قوم باشد، پرسش فلسفی از آن امکان پذیر نمی شود و امکان پرسش فلسفی، در واقع، به معنای آغاز دوره گذار-اگر نه خروج کامل- از قلمرو سنت است. پرسش از سنت، در دوره ای از تاریخ اندیشه در مغرب زمین که از آن به تجدید تعبیر شده، به معنای آن بود که خروج از سنت اندیشه قدیم که فیلسوفان یونان شالوده آن را استوار کرده بودند، امکان پذیر شده بود.»<sup>۶</sup>

مورد فوق را از آن روی به تفصیل آوردیم که بر چشم انداز و زاویه مختار شرق شناسی در شکافتن یا ورود به سنت سیاسی دوره میانه تأکید کنیم. کار طباطبایی، نمونه ای برجسته از نگاه به خویشتن از سکوی اندیشه و تجدد اروپایی است. آثار طباطبایی و دیگر نوشته های هم سنخ آن ارزش زیادی دارند؛ چرا که با طرح «پرسش از خود»، که پرسشی بنیادی است، قوت و ضعف یکی از نخستین تلاشهای خودنگرانه (و مبتنی بر شرق شناسی) را آشکارا نشان می دهند. این روش آنگاه که از دیگر-آگاهی شرق شناسانه غریبهها، به خود-آگاهی غرب شناسانه نویسندگان جوامع اسلامی گذر می کند، یکی از مهم ترین ویژگیهای فلسفه غرب را به حوزه تحقیقات اسلامی انتقال می دهد. به سخن دیگر، نگاه به خود به عنوان یک واحد، و نهادن این واحد در برابر واحد دیگر، که با اصطلاح «من»/ «دیگری» متمایز می شود، ویژه فکر غربی است و بنابر

این، همه محققان میراث اسلامی، در جایی که این میراث را در برابر اندیشه غرب قرار می دهند، «غربی» می اندیشند. اما همین اندیشه روشمند است و موجب بازیابی نوعی خودآگاهی در تفکر اسلامی و توانمند کردن این تفکر در نوشتن تاریخ خود و کشف مفهوم «سنت» می شود. زیرا فکری که نتواند تاریخ خود را بنویسد، هرگز قادر نخواهد بود اوج یا انحطاط خود را برجوید و باز شناسد.<sup>۷</sup>

ضعف عمده تحقیقات شرق شناسانه این است که خودنگری آنها از خود نبوده و نقد آنها نقد درون نیست؛ بلکه مقوله ای است برآمده از بینش خودنگر تجدد اروپایی، که از جایی خارج از فکر سیاسی دوره میانه بر این «فکر و سنت» تحمیل شده است. از آن روی که مواد اولیه و مصالح این خودنگری به تمامی از «غرب» آمده، ممکن است که «سنت برساخته» این روش نیز، سنتی ساختگی، مبدل و غیر اصیل بوده، و خودآگاهی و توانمندی آن در تدوین تاریخ خود، چونان نقشی بر خیال باشد. محمدرضا نیکفر در توضیح این وضعیت، درباره قوت و ضعف شرق شناسی در پژوهشهای اسلامی و ایرانی می نویسد:

«... ما برای خودآگاه شدن مجبور می شویم تاریخ فکر در اروپا را تکرار کنیم... [که شرق شناسی] بعنوان الگوی مطلق تاریخ فکر فرض می کند... گرایش بدان دارد که فلسفه را در کانون فرهنگ قرار دهد...»

ما را توانایی خودنگری نیست، چون «خود» ما فاقد بینش خودنگر است. به عبارت دیگر، ما را توانایی خود «نگری» نیست، چون ما را توانایی «خود» نگری نیست. در اینجا بوضوح دایره ای یعنی دوری دیده می شود... خارج شدن از این دور ایجاب می کند که بینش خودنگر در خارج آن گذاشته شود. اما این بینش بر «خود»ی دیگر استوار است، نمی تواند «خود» ما را بشناسد. یا فقط می تواند جنبه ای و پاره ای از آن را بشناسد و از این رو ممکن است در روند شناسایی خود دو پاره شود و دست آخر مخلوطی شود بی انتظام. می توان گفت که می توانیم به رغم گرفتن بینش اولیه از خارج دایره، در دایره باقی بمانیم و مدام آن را چرخ زنیم.<sup>۸</sup>

مورد فوق، عناصر درستی از اندیشه شرق شناسی، و نیز لوازم و مشکلات این روش را باز می نمایاند. نیکفر بدرستی تأکید می کند که در تمهید فهم از «خود»، ما را از توسل به بینش

«خودنگر» غربی گریزی نیست. او برای شکافتن سنت، نقطه عزیمت خود را، جایگاه مطمئنی در خارج از دایره سنت قرار می دهد و از سکوی غرب به مساله می نگرد. البته این موضع، تقلید از غرب نیست، بلکه چنانکه خود می گوید، آموختن از غرب است.<sup>۹</sup> اما راه حل پیشنهادی نیکفر در جمله پایانی مورد بالا، سرانجام به تناقضی آشکار در منطق شرق شناسی می رسد؛ او عقیده دارد که می توان از خارج دایره «سنت» شروع کرد و در دایره سنت باقی ماند. همچنین مدعی است که می توان به شرق بر مبنای غرب نظر کرد و آنگاه به تهافت هر دو پرداخت.

چنین می نماید که در پیشنهاد نیکفر غفلتی معرفتی نهفته است. او دایره «سنت» را مستقل از دایره تجدد و مترادف تجدد اروپایی می نگرد، که نسبت به هم تخارج دارند؛ و بدین لحاظ، امکان گذر از خارج دایره سنت به درون آن و بارور کردن سنت را طرح می کند. اما چنانکه گذشت، چنین دوایر دوگانه و متخارجی در واقع وجود ندارند. تنها، دایره غیریت ساز تجدد وجود دارد و سنت به مثابه مجهول مطلق است که فقط در آینه تجدد امکان ظهور یافته است. سنتی که تحقیقات شرق شناسانه به ما باز می نمایند، سنتی غیر اصیل، سایه گونه و باز آفریده بر مبنا و

موقعیت غرب است. حدود این سنت، حدودی عدمی است و هرگونه پرسشی، نه با ورود به دایره سنت، بلکه با نفی مطلق سنت به پاسخ می‌نشیند.

به هر حال، نقد شرق‌شناسی از آن جهت نیست که از زاویه‌ای غربی به میراث اسلامی می‌نگرد، بل از آن روست که این تحقیقات به پیش‌نگر خود صراحت نمی‌بخشند. شاید این صراحت برای خواننده غربی مهم نباشد، اما برای ما اهمیت زیادی دارد. برای ما، صراحت دادن به پیش‌فرض یعنی تبدیل آن به مسأله (Problem) و طبعاً درگیر شدن با آن؛ که موجب باز نمودن افق در رویارویی درست با سنت می‌گردد.

میراث این سنت، قبل از آن که به دست شرق‌شناسان بیفتد، حاوی معنای «یک زندگی» بود؛ ادبیات، عمل و اندیشه سیاسی یک ملت بود که این قوم در آنها «جهان» خاص خود را باز می‌نمود و تعبیر و تفسیر می‌کرد. آنها در این «جهان» زندگی می‌کردند. آثار سیاسی دوره میانه، پیش از آن که به عنوان موضوعی علمی در برابر شرق‌شناسان قرار گیرند، مظاهر یک جهان، یک زندگی، یک انسانیت و یک تاریخ بودند. اما تقدیر چنان بود که این جهان و زندگی، معنای درونی خود را از دست بدهد و از بیرون، معنایی تازه بیابد؛ معنایی که تجدد اروپایی به آنها می‌دهد. آثار سیاسی دوره میانه، قبل از آن که در دایره شرق‌شناسی قرار گیرند، در درون خود، هم یکپارچه بودند و هم مطلق؛ اما به خاطر الزامات شرق‌شناسی، هم کلیت آنها از هم پاشید و هم به نسبیتهای بدل شدند که با ملاک مطلق دیگری، یعنی ملاک تجدد اروپایی، سنجیده می‌شدند. این معیار هنوز چنان مطلق، حاضر و بدیهی است که هرگز به عنوان یک «مسأله» بدان نمی‌اندیشیم.<sup>۱۰</sup>

## ۲. فهم سنتی از سنت

مفهوم «سنت» و ساختار و عناصر آن در اندیشه سیاسی دوره اسلامی، هنوز به عنوان امری مستقل مورد توجه واقع نشده است. و در غیاب سلسله‌ای از بررسی‌های انتقادی درباره ماهیت این سنت، به مثابه نظامی از دانش که بتواند مبانی معرفتی و نظام‌گفتاری آن را توضیح دهد، هرگونه سخن گفتن از سنت مشکل می‌نماید. در عین حال، مسأله جدی است؛ نحوه پرسشهایی که در برابر سنت وجود دارد، بسیار شگفت‌انگیز است و آن را به معمای مخصوص زمان ما تبدیل کرده است که با اضطراب در اذهان جوامع اسلامی جریان دارد. زیرا روشنفکران جوان بین دو گرایش سرگردانند: یکی، شیفتگی در برابر وسوسه‌های هیجان‌برانگیز تجدد و دیگری، بار سنگین

مجموعه‌ای از نشانه‌های مشخص و عادات و روش‌ها و آداب زندگی و شرایط اجتماعی-فرهنگی که از گذشته خیلی دور باقی مانده است.

تجدد امروز، به طور مداوم در حال از بین بردن تاروپود این مجموعه است، که در گذشته حامی مسلمانان بوده، ولی اکنون گه‌گاه به عنوان عاملی متضاد با مصالح و ضرورت‌های روز آنان تلقی می‌شود. مجموعه این میراث، هم از نظر کسانی که آن را محکوم می‌کنند و هم از دید آنان که می‌خواهند به آن وفادار بمانند، میراث و سنن اسلامی به شمار می‌آید.<sup>۱۱</sup>

اندیشمندانی که پای در سنت دارند و هویت اسلامی را در آن می‌بینند، چنین می‌اندیشند که سنت در حوزه تمدن اسلامی، تداوم خود را حفظ کرده و بنا بر این، اگر هم موج اندیشه جدید، گاهی بر پیکر تنومند این سنت نشسته، نتوانسته شالوده آن را فرو شکند.

مفسران سنتی، که دانش سیاسی دوره میانه را بررسی می‌کنند، روش شناسی خاصی دارند. اینان، اعتقاد به برتری و مرجعیت متقدمان را اصل بنیادین تفکر خود قرار داده‌اند و بر مبنای این اصل، فضل تقدم پیشینیان را دلیل بر تقدم فضل آنان تلقی می‌کنند؛ که به ضرورت، بهتر از متأخران و طبعاً انسان‌های زمانه ما می‌فهمیده‌اند. بر پایه این روش، وجوه عمده دانش سیاسی اسلام که فقط یک بار، در عصر زرین فرهنگ اسلامی (دوره میانه) ظاهر شده بود، بهترین فهم از نصوص دینی و مؤسسان آنها، اعم از فارابی، ماوردی و ... آگاه‌ترین افراد به مسائل و تفسیر آنها کم‌خطاترین تفسیرها تلقی می‌شود.

این برداشت از سنت و مرجعیت دانشمندان یا دانش‌های متقدم، آرمان خود را در «گذشته» می‌بیند که زمان، عامل تزلزل و تنزل آن است؛ و اصرار می‌کند که هرگونه احیا و تذکر سنت، جز از مجرای بازگشت به آثار اعلام الاولین ممکن نیست. ابو اسحاق شاطبی می‌نویسد:

«مراجعه به کتابهای متقدمان از اهل علم پسندیده‌تر است، زیرا آنان از متأخران در علم استوارترند ... اعمال متقدمان، برخلاف متأخرین، در اصلاح دین و دنیا و دانش آنان در تحقیق استوارتر است ... بدینسان، کتابها، کلام و رفتارهای متقدمان برای کسی که بخواهد با احتیاط در راه علم گام نهد، در هر دانشی، بویژه در علم شریعت که عروة الوثقی و پناهگاهی استوار است، پرفایده‌تر به شمار آمده است.»<sup>۱۲</sup>

اصطلاح سنت، بر روی مفاهیم استمرار، ثبات، و محترم بودن تاکید می‌کند، و به معنای



سلطه مجموعه ای از خرد جمعی است که در دوره میانه اسلام ظاهر شده، و به دلیل محتوای فوق العاده عاطفی ای که دارد، ناخودآگاه تاریخی و سرچشمه رفتار سیاسی امروز ما را تشکیل می دهد. <sup>۱۳</sup> این مفهوم از «سنت» و معادل عربی آن، واژه «تراث»، بنا به مضمون روش شناختی ای که دارند اصطلاحی جدید هستند که در گفتار سلف و نیز متون ادب و لغت قدیم سابقه ندارند. لغت نامه دهخدا واژه سنت را به معنای راه و روش، و نیز، با تکیه بر اصطلاح فقهی آن، گفتار و کردار و تقریر معصوم (ع) دانسته است؛ که ضد بدعت است. <sup>۱۴</sup> بدعت در فقه، «هر عقیده و عمل تازه ای است که، به قصد تعبد و تشریح، در دین افزوده می شود». و همچنین «تجدید» یا «احیای سنت» به معنای قیام برای شکستن بدعتها و بازگشت به سنن معصومان (ع) تلقی شده است. این مفهوم از «بدعت و تشریح»، مقصود حدیث «کل بدعة ضلالة وکل ضلالة فی النار» بوده، حرمت آن اجماع امت و ضروری دین است. <sup>۱۵</sup>

التباس بین دو مفهوم معاصر و قدیم «سنت»، یعنی سنت به معنای روش شناختی که در مقابل «تجدد» قرار دارد، و به مجموعه ای از میراث فکری و دانش تاریخی ما اطلاق می شود؛ و سنت به معنای گفتار، کردار و تقریر معصوم (ع) که سرچشمه شریعت و مقابل «بدعت» است، گه گاه موجب لغزشهای روش شناختی مهمی شده است. برخی نویسندگان معاصر، با خلط لوازم این دو، و تعمیم ویژگی گذشته گرا و نوستیز سنت در معنای روش شناختی، به اصطلاح فقهی سنت، نتیجه می گیرند که اسلام مخالف تجدد و نوگرایی است. این نویسندگان در اثبات مدعای خود به روایتی از حضرت رسول (ص) استناد می کنند که از امام باقر (ع) نقل شده و می فرماید:

«ان احسن الحديث كتابُ الله، وخير الهدى هدى محمد، و شر الامور محدثاتها و كل محدثة بدعة و كل بدعة ضلالة و كل ضلالة الى النار» <sup>۱۶</sup>؛  
براستی، نیکوترین سخن کتاب خداست و بهترین هدایت راه پیامبر (ص) است،

و بدترین امور جدیدترین آنهاست. و هر جدیدی بدعت است و هر بدعتی

گمراهی، و هر گمراهی ای سرانجام به آتش می رسد.»

نویسندگان فوق-چه آنان که اصحاب تجدد اروپایی هستند و یا مخالفان آن- با استناد به بخشی از حدیث نبوی، به این حکم می رسند که اندیشه اسلامی، به طور کلی، با تأکید بر «شر» الامور محدثاتها» هرگونه نوآوری (ابداعی) را نوعی بددینی (بدعت) به شمار می آورد. اما چنانکه صدر کلام پیامبر (ص) و نیز مجامع فقهی نشان می دهد، نص حدیث مذکور هرگونه نوآوری را رد نمی کند، بلکه صرفاً آن دسته از امور را در نظر دارد که به قصد تعبد بوده و یا به رغم فقدان دلیل از شارع، امری شرعی تلقی شود. ملا احمد فاضل نراقی، اندیشمند دوره قاجاری، در بیان تمایز بین نوآوری و بدعت، یا به تعبیر خود او، ابداع و ابتداع می نویسد:

«ملاك بدعت، تشریح و ادخال در دین؛ شرعی بودن یک شیء، و توصیه آن به فرد دیگر به عنوان حکمی از احکام شرع است. بنابراین، بدعت فعلی است که شخصی غیر از شارع آن را صبغه شرعی داده و بدون هیچگونه دلیل شرعی به دیگران تجویز می کند. این امر مصداق بدعت بوده و قطعاً حرام است... اما اموری که بدون اعتقاد و قصد مشروع بودن آنها انجام می شوند، هرچند که از جانب شرع ثابت و توصیه نشده باشند، از مصادیق بدعت نبوده، و تبعاً، تحریم نشده اند.»<sup>۱۷</sup>

نراقی با استناد به استدلال شیخ صدوق در من لایحضره الفقیه، هر امر [جدید]ی را بر دو گونه تقسیم می کند: فعلی که بدعت است، و آنچه از جانب شرع ثابت و توصیه نشده است. او قسم نخست را به دلیل اعتقاد بی جهت بر شرعی بودن آن حرام می داند، اما قسم دوم که بدون قصد شرعی انجام می شود، هرگز حرام نیست؛ ولی از آن جهت که فاقد دلیل شرعی است، ثواب و اجر معنوی ندارد.<sup>۱۸</sup>

به هر حال، تفصیل فوق درباره بدعت از آن روست که بر تغایر دو مفهوم فقهی و معاصر «سنت» تأکید شود. مفهوم معاصر سنت ناظر به مجموعه ای از دانشها، بویژه دانش سیاسی، است که به همراه نظامی حاکی از موقعیت تاریخی و معرفت شناختی خود، اکنون در «آنجا» یعنی نقطه ای «خارج» از تمدن جهانشمول جدید قرار دارد. مجموعه ای از دانش سیاسی که خود، زمانی نو بوده و اینک کهن می نماید. سنت در این مفهوم، هیچ تقابلی با بدعت و حرمت آن

ندارد، بلکه امری عرفی و تاریخی است که سخن در روش کشف دوباره این تاریخ و این گذشته، و باز یافتن آن است.

روش شناسی سنتی، بنا به ماهیت خاص خود و با تکیه بر سنت به مثابه عنصر بنیادین زندگی و جامعه، قادر به غیریت سازی و تمایز گذاری بین شناسنده و فاعل شناسا نیست و به ضرورت، با دو معضل روش شناختی مواجه است: نبود اندیشه انتقادی و فقدان چشم انداز تاریخی. طبیعی است که این وضعیت، نتیجه ای جز تکرار بی تذکر سنت و چرخیدن در دایره بسته احیای متون نخواهد داشت. اما این سنت چیست و چه ویژگیهایی دارد؟ به تعبیر دیگر، ویژگی عام سنت سیاسی مسلمانان کدام است؟

سنت سیاسی، در واقع، امری است که قواعد اندیشه و عمل سیاسی ما را تا مواجهه با تجدد اروپایی به هم پیوند می زند. آنچه این پیوند را حفظ و محکم می کند، ویژگیهای خاصی است که در درون این سنت وجود دارد و به اعتبار ماهیت، به دو دسته ویژگیهای صوری و ماهوی تقسیم می شود. در سطرهای ذیل به اجمال، به این ویژگیها اشاره می کنیم.

#### ویژگیهای صوری سنت

نخستین ویژگی صوری سنت سیاسی ما، گذشته گرایی و تکرارپذیر بودن آن است. البته تکرار مفهوم زمان را تداعی می کند و یا عین زمان است. سنت چیزی است که در ذات خود، گاهی، ملازم کنترل زمان است. می توان گفت که وجه غالب سنت، جهت گیری به سمت گذشته است و چنان ساخته شده است که نفوذ عظیمی بر سازمان دهی حال و آینده دارد. بدین ترتیب، سنت هر چند مخالف مطلق تغییر نیست، اما شدت و جهت تغییرات سیاسی را در جامعه اسلامی کنترل و تعیین می کند. جریان جدال میان متقدمان و متاخران، و نیز هواداران قدیم و جدید در چند دهه اخیر، حضور زنده و زاینده سنت در تحولات سیاسی جامعه ما را نشان می دهد. این وضعیت، چنانکه برتران بدیع بدرستی نشان می دهد، ویژگی خاصی به تجربه تجدد در کشورهای اسلامی داده و مسیر این «تجربه» را از «تجدد اروپایی» متمایز نموده است.<sup>۱۹</sup>

ویژگی مشخص سازمانی و نظم ارگانیک، یکی دیگر از ویژگیهای صوری سنتهاست: آنها همانند یک موجود زنده، رشد و توسعه یافته، ضعیف می شوند و می میرند. البته سنتها، از جمله سنت سیاسی مسلمانان که آثار و مدارک مکتوب دارد، عمری طولانی دارند و سخن از مرگ آنها

نیز هرگز به معنای نابودی تمام عیار نیست؛ بلکه تنها از نظر ناپدید می شوند، ولی در حلقه های ممتد تناسخ، در گذر زمان، به کرات باز پرداخت می شوند. بنابراین، چنانکه آنتونی گیدنز اشاره می کند، سخن از انسجام و «اصالت» ویژه یک سنت، مهم تر از طول عمر یا قدمت آن است.<sup>۲۰</sup>

سنت سیاسی ما واجد یک «حافظه جمعی»<sup>\*</sup> است که جریانهای مختلف اندیشه سیاسی را در خود ادغام نموده و هویت کلی خاصی پیدا کرده است. قواعد تعریف شده ای دارد و، چنانکه اشاره خواهد شد، صورت بندی معینی از اندیشه درباره حقیقت و حقانیت ارائه می دهد. این سنت، به همراه حافظه خود، فرآیند اجتماعی فعالی است که به طور مداوم به باز تولید گذشته می پردازد و در تلاش مستمر برای پیوند حال و گذشته، اقدام به تفسیر و بازپرداخت ممتد هویت می کند. سنت و هویت بر ساخته آن، طبعاً امری هنجاری، غیریت آفرین و مسئولیت ساز است. اندیشه سنتی زمانی که زنده، بالنده و بی رقیب است، در درون خود تکثیر پذیر، منطقی و عقلانی می نماید، اما هر اندازه ضعیف تر شود و دست خوش کسوفی دلهره آور گردد، انگیزه های احساسی و ایدئولوژیک آن تقویت می گردد.<sup>۲۱</sup> این وضعیت که در بسیاری از جوامع اسلامی تجربه ای رایج است، شرایط فرهنگی و اجتماعی خاصی آفریده است که در چارچوب آن، هرگونه ارزیابی انتقادی سنت دشوار شده و تحقیقات علمی، به ضرورت، در بن بست مواضع ایدئولوژیک فرو غلتیده اند.

سومین ویژگی صوری سنت ما، وجود زبان و برنامه های خاصی است که در قالب آنها حقیقت و مشروعیت قاعده مند سنت در اندیشه سیاسی تولید و باز تولید می شود. این زبان و قواعد، پاسداران و مفسران معینی دارد و بنابراین، هرکس و با هر شرایطی (افراد عامی) قادر به استنباط و تفسیر احکام سنت نیست. گفتمان سنت، صورت بندی خاصی از دانش دارد که از یک سو، به پاسداران خود شان و مقامی غیر قابل رقابت می دهد و از طرف دیگر، با قواعدی که تولید می کند، ابزاری قوی برای حفظ انسجام درونی و کاهش اختلاف مفسران خود ارائه می نماید. دانش اصول و قواعد فقه در حوزه های دینی و نیز مباحث معرفت شناسی در گفتمان تجدد، نمونه ای از این ابزارها برای کنترل و کاهش اختلاف مفسران سنت است. کارشناسان جوامع مدرن، هرچند در برخی حوزه ها، از جمله سیاست، هنوز موقعیت پاسداران سنت را ندارند، در حوزه های دیگری، بویژه علوم پزشکی و روان شناسی در واقع موقعیتی همتراز متولیان سنت پیدا کرده اند. و اظهارات آنان درباره بدن و روان انسان، منبع بی واسطه و

پرسش ناپذیر واقعیت / حقیقت تلقی می شود. ۲۲

به هر حال، سنت بدون وجود پاسداران و کارشناسان (اعم از قدیم و جدید) غیر قابل تصور است. زیرا همین متولیان هستند که با تکیه بر قواعد بر ساخته خود، رهیافت خاصی نسبت به حقیقت ارائه می دهند. در قلمرو دانش سیاسی اسلام نیز همین تفسیرها و تعاریب عملی متولیان است که مبنای تعریف معین از حقیقت و مشروعیت بوده است. اقتدار و سلطه این تفسیرها که خود ناشی از خصلت احکام و قداست شخصی مفسران سنت است، به گونه ای است که تاریخی بودن احکام آنها را سلب نموده، مانع از طرح پرسشهای انتقادی می گردد. البته این وضعیت تنها ناشی از اقتدار متولیان و یا ویژگیهای صوری سنت نیست، بلکه ویژگیهای ماهوی پدید آمده در سنت سیاسی ما نیز نقش مهمی دارد.

#### ویژگیهای ماهوی سنت

پرسش از مبانی معرفت شناسی سنت، که در اینجا تحت عنوان ویژگیهای ماهوی سنت سیاسی در دوره میانه تمدن اسلامی مورد اشاره قرار گرفته است، به احتمال، پرتوی بر برخی از مشکلات «تفسیرهای سنتی از سنت سیاسی ما» خواهد افکند. این سنت که اکنون جزئی از هویت و اصالت ما بوده و تاروپود عقل سیاسی اسلامی را تشکیل داده است، ابعاد پیچیده ای دارد. بنابراین، ارزیابی مشکلات «تفسیرهای سنتی» نیز، جز در سایه ایضاح ویژگیهای سنت، دشوار می نماید. در سطور ذیل به برخی از این ویژگیها اشاره می کنیم:

#### الف) تمایل به یگانگی با دین

سلطه بر قاری و قرائت معاصر، از جمله ویژگیهای مهم سنت سیاسی در دوره میانه است. سنت در جوامع اسلامی، این سلطه را عمدتاً با تکیه بر استراتژی اتحاد با دین اعمال می کند. به رغم آن که سنت به عنوان نظامی از دانش و اندیشه، خود زمانی نو بوده و با برخی از نصوص دین - یا دست کم، برخی از ظهورات و استظهارات نص - چالش بسیار داشته، اما اکنون بین سنت و دین تلازم و حتی یگانگی تمام حاصل شده است. به گونه ای که هر زمان سخن از سنت مطرح می شود، بلافاصله دین و بویژه دیانت اسلام به ذهن می رسد. سنت به این ترتیب، به هویتی مقدس بدل شده است که هرگونه نقد آن، به معنای بددینی، پوچی و خروج از «اصالت اسلامی»

تلقى می شود. ۲۳

تحقیقات تاریخی نشان می دهد که دانش سیاسی دوره میانه، در قالب نوعی «منطق بازسازی شده» که برگرفته از وضعیت تاریخی خلافت، و نیز سنن ایران و فرهنگ یونان بود، به گزیده بینی و فهم خاصی از نصوص اسلامی پرداخت و، به ناچار، بخش بزرگی از این نصوص را، که خارج از منطق گفتار و مختصات معرفتی خود می دید، به حاشیه راند. ۲۴ این امر، دقیقاً به این معنی است که در تعامل بین دانش سیاسی دوره میانه و نصوص دینی، این نصوص دینی است که هیأت تالیفی آن با توجه به سلطه دانش فوق، مثله (Deconstruction) و چند پاره شده، و در واقع، آن

در این، باز تفسیر شده است. اما چگونه است که این دانش و سنت که در دوران تکوین خود فقط به بخشی از نصوص دینی استناد کرده و بخشی دیگر را، برای همیشه به حاشیه رانده است، تمایل به یگانگی با دین دارد؟ این یگانگی از چه زمانی شروع شده است؟

ابوزید، در این باره دیدگاه خاصی دارد. وی بدرستی اشاره می‌کند که در تمدن اسلامی، قواعد تولید دانش مبتنی بر سلطه متون سنتی بود، و اهمیت عقل نیز در توضیح بی‌تذکر آراء گذشتگان خلاصه می‌شد. ابوزید آغاز این تحول را، که علوم اسلامی از عقلانیت علمی به سمت استناد به متون گذشتگان گذر کرد، قرن چهارم هجری دانسته و این دوره را، در پیوند با سلطه عباسیان، «عصر حاکمیت تقلید» می‌نامد. او می‌نویسد:

«در عصر تقلید، اقوال اجتهادی رهبران مکاتب فقهی تبدیل به «نصوص» شد. به این معنی که آثار آنها موضوع شرح و تفسیر و استنباط واقع شده و در میدان تولید آثار متأخران قرار گرفت. تالیفات دانشمندان به شرح تالیفات سابق محدود شد. نویسندگان به شرح لغات و جمله جمله متون سابق پرداختند. با افزایش شرحهای متوالی، بتدریج سنت حاشیه‌نویسی و شرح حاشیه در حاشیه رواج پیدا کرد. و بدین ترتیب همه تلاشهای علمی به شرح متون در حواشی کتابها خلاصه شد. این تحول، علاوه بر فقه در بقیه علوم عربی [اسلامی]، همچون ادبیات، بلاغت، علوم قرآن، حدیث، تفسیر و علوم عقلی نیز اتفاق افتاد و آثار دانشمندان متأخر علم کلام به شرح، یا تلخیص متون قدیم تحول یافت و هلمّ جرّاً.»<sup>۲۵</sup>

ابوزید در ادامه بحث خود اضافه می‌کند که در جریان این سلسله استنادهای مکرر، نصوص اولیه دین، منحصرأز نگاه متون تولید شده یا سنت دوره میانه دیده شد و موجب اتحاد «دین» و «سنت» گردید. این دگرذیسی، مرتبه متون علمی دوره میانه (سنت) را چنان بالا برد که آن را همپایه نصوص اصلی دین نمود و با تعمیم قداست دین به سنت، عقل را به دایره بسته تکرار و شرح و تردید فرو کاست.<sup>۲۶</sup>

ارزیابی ابوزید از تحول دانش و موقعیت سنت در تاریخ اندیشه و تمدن اسلامی بسیار دایهانه است. اما به نظر می‌رسد که تحلیل او از رابطه نصوص دینی و دانش دوره میانه، چندان با واقعیتهای تاریخی، بویژه با شرایط تکوین و هیات تالیفی افکار سیاسی این دوره سازگار نیست. ابوزید چنین می‌اندیشد که متون علمی دوره میانه که منتهی به عصر تقلید می‌شود، تحت سلطه

قرآن و سنت نبوی(ص) زاده شده و گسترش یافته است. وی در توضیح این مطلب می نویسد:

«قرآن نص اولیه و مرکزی در فرهنگ اسلامی است که «سنت» پیامبر(ص) از آن متولد شده و به فضل [امام محمد] شافعی از متن شارح [یعنی قرآن] به نص «مشرع» [یعنی منبع شریعت] تحویل یافته است. و از آن دو، «اجماع» - که آن نیز منبع شریعت شده - و سپس «قیاس» زاده شده است که بتواند عمل «تولید متون» را قاعده مند نماید.»<sup>۲۷</sup>

ابوزید کوشش می کند که پدیده حاکمیت «تقلید» و تبعاً، آغاز دوران بلند حاشیه نویسی را در پیوند با سبک استدلال شافعی ارزیابی کند. این نکته هر چند به لحاظ صوری درست است، اما ماهیت سنت و سنت سیاسی دوره میانه را نشان نمی دهد. سنت سیاسی دوره میانه، اگرچه به ظاهر، مشروعیت خود را از استناد به قرآن و دیگر نصوص دینی کسب می کند، اما ارجاع دانش سیاسی دوره میانه به نصوص دین، هرگز فارغ از پیش فرضهای برخاسته از ساختار و روابط قدرت این دوره نبوده، به ناگزیر، این نصوص را یکجانبه و گزیده می دید. بنابراین، در تعامل بین آن سنت و نصوص دین، به نظر می رسد که این نصوص دینی است که براساس سلطه سنت و دانش دوره میانه، باز تفسیر گردیده و از زاویه تعیین شده توسط آن سنت، دیده شده است.

#### ب) تأکید بر ذات نامستقل انسان

سنت سیاسی دوره میانه اسلام، علاوه بر یگانگی با دین، انسان شناسی ویژه ای دارد که آن را در بنیاد خود، از اندیشه تجدد اروپایی متمایز می کند. برخلاف تجدد اروپایی که با تکیه بر استقلال و تفرد انسان، اندیشه «فرد عاقل» یا «subjectivity» را به عنوان مبنای تفکر و تجربه سیاسی تأسیس نموده، و چنانکه نیچه می بیند، به «مرگ خدای» مسیحیت قدیم حکم می کند،<sup>۲۸</sup> سنت سیاسی دوره میانه اسلام بر ذات نامستقل انسان تأکید دارد.

مطابق الهیات اسلامی، و در قیاس با جهان که خدایی خارج از طبیعت، اما مرید و حاضر در آن دارد، ذات انسان نیز، در دایره وجود خود، ذاتی ناخود بسنده و نیازمند به عقل منفصل و راهنمای خارجی است که از جانب خدای خالق انسان مقرر شده است. در این اندیشه، خداوند جزئی از طبیعت و متحرک با حرکت آن، و طبعاً، جزئی از تاریخ نیست؛ بلکه او خارج از جهان و تاریخ، مبدأ و مرجع وجود آنهاست. او خالق آسمان و زمین و انسان بوده، مبدع و مریدی است



که امور طبیعت و بشر تابع اراده اوست. خداوند در اندیشه اسلامی جزئی از تاریخ نیست، بلکه خود تاریخ، یعنی یگانه سازنده تاریخ است که تاریخ انسان با اراده و بعث او شروع می شود. ۲۹ علامه طباطبایی، مفسر معاصر شیعه، در اشاره به این نکته و در ذیل آیه ۲۱۳ سوره بقره می نویسد:

«سبب دعوت دینی همان سیر بشر به حسب طبع و فطرتش به سوی اختلاف است. همانطور که فطرتش او را به تشکیل اجتماع مدنی دعوت می کند، همان فطرت نیز او را به طرف اختلاف می کشاند، و وقتی راهنمای بشر به سوی اختلاف فطرت او باشد، دیگر رفع اختلاف از ناحیه خود او میسر نمی شود، و لاجرم باید عاملی خارج از فطرت او عهده دار آن شود، و به همین جهت خدای سبحان از راه بعثت انبیاء و تشریح شرایع... این اختلاف را بر طرف کرد... معلوم است که انسان خودش نمی تواند این نقیصه را برطرف کند چون فطرت خود او این نقیصه را پدید آورده، چگونه می تواند خودش آن را برطرف ساخته راه سعادت و کمال خودش را در زندگی اجتماعی هموار کند؟»<sup>۳۰</sup>

روش شناسی سنتی، با تکیه بر انسان شناسی فوق که فرد انسانی را ذاتی ناخود سامان می داند، وجهی دوگانه دارد؛ این تفسیر، با بر ملا کردن بنیاد غیر عقلانی عقل عملی، خوش بینی افراطی تجدد اروپایی نسبت به اعتبار رهیافتهای عقل عملی را مورد تردید قرار می دهد. تجدد اروپایی مفهوم خاصی از فرد عاقل فعال (Individual Subject) را تأسیس کرده بود که به خودمختاری و خودگردانی ذات انسان اعتقاد واثق داشت. اما نقدهای متأخر از مفهوم سوژه خودسالار / خودسامان، بسیاری از آرمانهای تجدد اروپایی را به پرسش کشید. میشل فوکو، با تکیه بر تبارشناسی نیچه، به ارزیابی چگونگی ظهور مفهوم «انسان خودمختار»، تحولات تاریخی، و اختفای آن از افق اروپا می پردازد، و در بخش پایانی نظم اشیاء، به «مرگ انسان» و خروج این مفهوم از مرکز فلسفه غرب می اندیشد. ۳۱ ویلیام کانولی که خود متأثر از فوکو است، در نقد تجدد اروپایی می نویسد:

«زندگی انسان در اساس خود، ناسازمند (Self-inclusive) است، حال آنکه عقل مدرن با نفوذ به زوایای نوین زندگی می کوشد هر ناسازه رویاروی خود را حذف کند. این ترکیبی است خطرناک و بالقوه سرکوبگر. انکار ناسازه خواه با نادیده گرفتن

اشتیاق به یگانگی یا با وانمود امکان تحقق آن در زندگی، خطرناک است.<sup>۳۲</sup> علامه طباطبایی، نیز، از زاویه ای دیگر، و با توجه به مقدمات اندیشه اسلامی، به نقد عقلانیت لیبرالی جدید می پردازد. او نیز، با همان مضمون که از کانولی نقل کردیم، می نویسد: «عقل عملی است که به حسن و قبح حکم می کند و برای ما مشخص می کند که چه عملی حسن و نیکو، و چه عملی قبیح و زشت است... عقل عملی مقدمات حکم خود را از احساسات باطنی می گیرد که در هر انسانی در آغاز وجودش بالفعل موجود است و احتیاج به اینکه فعلیت پیدا کند ندارد... و ما در سابق هم گفتیم که این احساسات فطری خودش عامل اختلاف است.»<sup>۳۳</sup>

روش شناسی سنتی، با تحفظ بر مقدمات مبتنی بر «انسان ناپسنده»، فاصله ظریفی با تجدد اروپایی و سوژه خودسالار مفروض در آن پیدا می کند. در تجدد غربی، چنانکه کانت می اندیشد، انسان فرد و خودسالار پیش شرط «اخلاقی» بودن و مقیاس ارزشگذاری در جامعه و سیاست است. اما اندیشه اسلامی، دین و وحی را شرط خودسامانی فطرت انسان می داند. وحی فرآیندی است که در آن وجود ناپسنده و ناسازه انسان، اخلاقی می شود و می تواند با گسستن از توحش و خشونت، خود را مسئول اعمال خویش بداند.<sup>۳۴</sup> «اخلاقی بودن» در اندیشه اسلامی، یعنی عامل خوداندیش و مستقل بودن (کونوا احراراً فی دنیاکم و قد جعلک الله حراً)؛ عاملی که از خواست و اراده پذیرش مسئولیت خود برخوردار است.

این تلقی از اخلاق مبتنی بر عقلانیت دینی، در تغایر با تجدد غرب، به ناچار، در موضعی قرار می گیرد که امکان نقد فردگرایی معطوف به دنیوی کردن ارزشهای مذهبی و تأکید بر زندگی خصوصی و ارزش زدایی از سیاست به عنوان عرصه مصلحت عمومی را پیدا می کند و انسان اندیشنده را در برابر کابوس هیچ انگاری مدرن توانا می سازد. زیرا با باور به هیچ بودن هستی، مشکل می توان زیست.

اما این تواناسازی فقط وجهی از روش شناسی سنتی است که جوانه های آن سالها قبل و در زیر آوار حملات غزالی و... فرو مرد؛ روش شناسی ای که در صورت بسط منطقی خود می توانست آغازی بر سرنوشتی غیر از تاریخ کنونی جوامع اسلامی باشد. روش شناسی سنتی، چنانکه اشاره کردیم، جنبه ناتوان سازی هم داشت و تقدیر این بود که همین صبحه از سنت، به دانش برگزیده مسلمانان بدل شود. روش شناسی سنتی نظامی از دانش اقتداری تأسیس نمود که در

قالب آن، وحی اسلامی، نه به مثابه آغازی برای اندیشیدن انسان اندیشنده، بلکه براساس مرجعیتی (Authority) که به سنت داده شد، وحی نیز از چشم انداز سنت دیده شد و هر تحقیقی، استمرار تقلید از گذشتگان گردید. این وضعیت یکی دیگر از ویژگیهای ماهوی سنت و دانش سیاسی دوره میانه است که وجه اقتداری آن را تغلیظ نموده است.

### ج) وجه اقتداری سنت

اقتدارگرایی یکی از ویژگیهای بارز سنت و دانش سیاسی دوره میانه است که خود، مبتنی بر فهم خاصی از «انسان ناپسند» به مثابه پیش فرض فلسفی در بنای چنان دانشی است. روش شناسی سنتی با تکیه بر مقدمات معرفتی این سنت، کارکرد دوگانه ای پیدا می کند که انتقال وجه اقتداری دانش دوره میانه به نصوص دین و از آن طریق به زندگی و فهم و تجربه امروز از دین، از نتایج روش شناختی آن است.

روش شناسی سنتی بنا به ماهیت خاصی که دارد، به ضرورت، فهمی از نصوص دین را برمی تابد که چهره عمومی آن، توجیه اقتدار است و تمایل دارد دیگر نصوص اسلامی را که خارج از منطق بازسازی شده آن قرار دارد، و بر جنبه های فردی و مسئولیت مدنی انسان تأکید می کند، به حاشیه رانده، به فراموشی بسپارد.<sup>۳۵</sup> این واقعیت، تاریخ اندیشه سیاسی اسلام را به صورت ظهور شماری از آموزگاران مهم در آورده که همواره کوشیده اند دیگران را به سوی روشنایی ای هدایت کنند که آنان در گذشته کشف کرده اند. ولی آنچه روش شناسی سنتی مورد غفلت قرار داده، طبیعت تاریخی آموزه های این معلمان است که مانع از تصاحب تجربه های آنان به سود زمانه و موقعیت تاریخی و اکنون ماست.

بدین ترتیب، به نظر می رسد که روش شناسی سنتی نیز در قیاس با نصوص دین، همانند تحلیل های شرق شناسانه از سنت، مفهومی ایدئولوژیک است و با تصلبی که در مبانی استنباط مسائل خود دارد، منجر به امتناع هرگونه پرسش از ماهیت سنت و دانش سیاسی در دوره میانه می شود. در این وضعیت، روش سنتی نه تنها نسبت به بسیاری از جنبه های «سنت» آگاهی درستی پیدا نمی کند، بلکه از بنیاد با طرح این گونه پرسشها ناسازگار بوده، در برابر آنها موضع ایدئولوژیک می گیرد. در چنین شرایطی، این پرسش روش شناختی همچنان باقی است که آیا می توان نصوص دینی را خارج از فرهنگ و نظام گفتاری دوره میانه، فهم و تفسیر نمود؟

پی نوشتها:

- ۱ . محمد عابد الجابری، التراث والحداثة، (بیروت: مرکز دراسات الوحدة العربیه، ۱۹۹۱)، ص ۴۵.
- ۲ . محمد ارکون، نزعة الانسنة فی الوسط الاسلامی، ترجمه هاشم صالح، (بیروت، دارالساقی، ۱۹۹۷)، ص ۲۴۷.
- ۳ . جابری، پیشین، ص ۲۸-۲۹.
- ۴ . بنگرید به:
- ۵ . سید جواد طباطبایی، زوال اندیشه سیاسی در ایران، (تهران، کویر، ۱۳۷۳) ص ۲۷۷-۲۹۰.
- ۶ . سید جواد طباطبایی، ابن خلدون و علوم اجتماعی، (تهران، طرح نو، ۱۳۷۴)، ص ۶۲-۶۳.
- ۷ . محمدرضا نیکفر، «در ضرورت تهافت دیگر» مجله نگاه نو، شماره ۲۵، تهران ۱۳۷۴، ص ۱۲۷.
- ۸ . همان، ص ۱۳۱.
- ۹ . همان، ص ۱۳۴.
- ۱۰ . بنگرید به:
- ۱۱ . داریوش آشوری، ما و مدرنیته، (تهران، صراط، ۱۳۷۶) ص ۶۹-۸۷.
- ۱۲ . لوتی گارده و محمد ارغون، اسلام، دیروز-فردا، ترجمه محمدعلی اخوان، (تهران، نشر سمر، ۱۳۷۰) ص ۸-۳۹۷.
- ۱۳ . سید جواد طباطبایی، ابن خلدون، پیشین، ص ۶۷-۶۸ به نقل از:  
- ابواسحاق شاطبی، الموافقات فی اصول الشریعة، (بیروت، دارالمعرفة، بی تا) ج ۱، ص ۹۷-۹۹.
- ۱۴ . برای آگاهی از تعاریف متعدد سنت بنگرید به:
- ۱۵ . جولوس گولد و ویلیام بی. کولب، فرهنگ علوم اجتماعی، (تهران، مازیار، ۱۳۷۶) ص ۵۱۹-۵۲۰.
- ۱۶ . علی اکبر دهخدا، لغت نامه دهخدا، زیر نظر، محمد معین و سید جعفر شهیدی (تهران، دانشگاه تهران، بی تا) ج ۸، ص ۱۲۱۴۶.
- ۱۷ . ملا احمد نراقی، عوائد الایام، (قم، مرکز النشر لمکتبة الاعلام الاسلامی، ۱۳۷۵) ص ۳۱۹.
- ۱۸ . شیخ عبدالله البحرانی الاصفهانی، عوالم العلوم والمعارف والاحوال، (قم، بنیاد فرهنگی امام مهدی، بی تا) ص ۶۶۲-۶۲۳.
- ۱۹ . ملا احمد نراقی، پیشین، ص ۳۲۵-۳۲۶.
- ۱۸ . همان، ص ۳۲۵.
- ۱۹ . برتران بدیع، دو دولت، ترجمه احمد نقیب زاده (دست نوشته، در حال انتشار).

20. Anthony Giddens, «Living in a post Traditional society», P.63.  
\* Collective Memory
21. Hanna Arent, **Between past and Future** (New York Viking press, 1971) ch.1.
22. A. Giddens, OP. Cit, PP. 64-5.
- ۲۳ . نصر حامد ابوزید، النص، السلطة الحقيقية، (بيروت، مركز الثقافى العربى، ۱۹۹۵) ص ۱۳ .
- ۲۴ . داوود فيرحى، «فرد و دولت در فرهنگ سياسى اسلام»، فصلنامه نقدونظر، سال دوم، ش ۳ و ۴، قم، ۱۳۷۵، ص ۳۸-۷۴ .
- ۲۵ . ابوزيد، پيشين، ص ۱۹-۲۰ .
- ۲۶ . همان، ص ۲۰ .
- ۲۷ . همان، ص ۱۹ .
- ۲۸ . كيت آنسل - پيرسون، هيچ انگار تمام عيار: مقدمه اى بر اندیشه سياسى نيچه، ترجمه محسن حكيمى (تهران، خجسته، ۱۳۷۵) ص ۱۴۸-۱۴۹ .
- ۲۹ . برهان غليون، نقد السياسة؛ الدولة والدين، (بيروت، المؤسسة العربية للدراسة والنشر، ۱۹۹۳) ص ۲۷ .
- ۳۰ . سيد محمد حسين طباطبايى، تفسير الميزان، ترجمه سيد محمدباقر موسى همدانى، (قم، انتشارات اسلامى، ۱۳۶۳) ج ۲، ص ۱۹۷ .
31. Michel Foucault, **The Order of Things** (London: Routledge, 1997) P.385.
- ۳۲ . كيت آنسل - پيرسون، پيشين، ص ۲۳۷ .
- ۳۳ . طباطبايى، پيشين، ص ۲۲۲ .
- ۳۴ . اين وجه از اندیشه اسلامى كه تحت عنوان مسئوليتهاى فردى - سياسى مسلمان و در عناوينى چون امر به معروف و نهى از منكر و ...، در تفسيرهاى عقل گراى چند سده نخست تاريخ اسلامى برجسته شده بود، بتدريج در سايه وجوه ناتوان ساز دانش و سنت سياسى دوره ميانه از افق فكر اسلامى غروب کرده بود ولى خوشبختانه در سالهاى اخير مجدداً بازاندیشی می شود. بنگريد به:  
- محمد ارغون، نقد العقل الاسلامى، (پاریس، لازور، ۱۹۸۴).
- ۳۵ . حسن عباس حسن، استاد اندیشه سياسى اسلام در دانشگاه بيروت، هر چند از دیدگاهی متفاوت از نوشته حاضر اما بدرستی نشان می دهد كه در باب فكر سياسى اسلام، تمايز بين منطق بازسازی شده و منطق طبيعى و واقعى اساسى است. وى بدین ترتيب كوشش می كند با توضيح پيوندهاى اين دو، نسبت بين منطق بازسازی شده، و به تعبير او «الصياغة المنطقية» را با نصوص اسلامى (قرآن و سنت معصوم(ع)) بررسی نماید، بنگريد به:  
- حسن عباس حسن، الصياغة المنطقية للفكر السياسي الاسلامى، (بيروت، الدار العالميه للطباعة والنشر، ۱۴۱۲ / ۱۹۹۲) ص ۴۲-۴۵ .