

روحانیت شیعه و تهافت علوم شرعیه و علوم جدیده

(با تأکید بر نقش انقلاب اسلامی بر رونق دانش سیاسی در حوزه علمیه)

اشاره



عبدالرحمان قزاقی *

نخستین بار، روحانیت، در ورای منازعات فکری سیاسی مشروطه‌طلبان و مشروعه‌خواهان در باب تعامل یا تهافت سنت و مدرنیته، به مسئله فرعی‌تری نیز پرداخت: آیا می‌توان وجهی دینی برای علوم جدید تعریف کرد یا نه؟ برخی از عالمان دینی بنا به دلایل مختلفی که عمدتاً نشان‌دهنده وابستگی دینی و تأویل دین‌مدارانه آنان از تعلیم و تربیت سنتی بود با اصلاحاتی در این حوزه مخالفت ورزیدند و به تکفیر علوم جدید پرداختند. در برابر آنان، برخی دیگر با قرائتی متفاوت از همگنان سنتی خود، به اصلاحاتی در این حوزه امیدوار و خواهان بسط این علوم در میان مردم شدند. با این همه، این گفت‌وگوها هرگز به دغدغه اصلی آنان در سال‌های پس از مشروطه به این سو تبدیل نگردید و آنان همانند گذشته به طرح «مباحثی» در حاشیه‌های گفت‌وگوهای فقهی خود در باره سیاست قناعت کردند. اما با پیروزی انقلاب اسلامی و صورت‌بندی زندگی سیاسی به کوشش روحانیت و بر اساس نشانه‌های سیاسی نص اسلامی، شاخه‌هایی از دانش سیاسی تولید شد که سابقه نداشته است. با این همه، بافت دانش‌های تولید شده در این دوره با محتوای دانش‌های دانشگاهی تفاوت‌های مهمی داشت. این مقاله به بررسی تحولات و تفاوت‌های یاد شده می‌پردازد.

سالیان پیش از انقلاب اسلامی، بیش از آن که در حوزه‌های علمیه، چیزی به نام "دانش سیاسی" وجود داشته باشد بیشتر «مباحث سیاسی» در میان حوزویان رواج داشت که در ابواب مختلف متون فقهی و حکمی حوزویان پراکنده بود با پیروزی انقلاب اسلامی، تلاش روحانیت جهت مفهومی کردن زندگی سیاسی بر مدار نشانه‌های سیاسی نص، موجب ظهور شاخه‌های متنوعی از دانش سیاسی شد که پیش از این، تنها در حاشیه دانش‌های عام‌تری مثل فقه و فلسفه قرار داشتند. علاوه بر این، در این سالیان نیز روحانیت کوشید تا میان دانش‌های جدید و دین رابطه برقرار کند و در قبال پرسش‌های جدید که دانش سیاسی مدرن، فراروی علوم و معارف حوزوی قرار می‌دهد برون‌رفتی دینی بیابد و گره از کار مؤمنان بگشاید. پیش از این نیز روحانیت در نهضت مشروطه، تلاش کرده بود در حاشیه منازعه مشروطه‌خواهان و مشروعه‌طلبان، درباره پیوند علم و دین تأمل

ورزد اما این پیروزی انقلاب اسلامی بود که آن اندیشه را با قوت بیشتری مستقر ساخت و حوزه‌های علمیه را به سوی تولید دانش سیاسی جدید سوق داد. در نهضت مشروطه، در ورای مجادله میان مشروطه‌طلبان و مشروعه‌خواهان در باب تعامل یا تهافت سنت و مدرنیته،

روحانیت کوشید تا میان دانش‌های جدید و دین رابطه برقرار کند و در قبال پرسش‌های جدید که دانش سیاسی مدرن، فراروی علوم و معارف حوزوی قرار می‌دهد برون‌رفتی دینی بیابد و گره از کار مؤمنان بگشاید.

مسئله مهم‌تری به صورت فرعی سر برآورد: آیا می‌توان وجهی دینی برای علوم جدید از جمله دانش سیاسی تعریف کرد یا نه؟ کسانی که نظری ایجابی به این پرسش داشتند، ضمن نفی تحجرگرایی و تأکید بر فرضیه علم‌آموزی در اسلام کوشیدند با نقد و نفی ماتریالیسم مکنون در فلسفه غرب، بنیادی دینی برای علوم جدید تدارک کنند. گرچه این تفکر فرعی اما جدی، پس از شکست مشروطه نیز به محاق فراموشی سپرده شد، آرمانی قوی و دغدغه‌ای اصیل و پویا بود که همچون آتش زیر خاکستر باقی ماند و برای روزگاری دیگر، توشه و مبنایی ذخیره نمود. این توشه، بعدها با پیروزی انقلاب اسلامی، بازخوانی شد و با تکیه بر همان مبنا و آرمان، گفت‌وگوهایی در باب نسبت و تلفیق علوم انسانی جدید با علوم دینی در حواشی حوزه علمیه قم آغاز گردید. در چنین فضایی هم مراکز دوره‌آموزشی و پژوهشی در حوزه علوم انسانی ظهور یافت و هم مطالعات سیاسی پراکنده‌ای در حوزه علمیه قم شکل گرفت که

از لحاظ تبار فکری - سیاسی، در امتداد سلسله تجارب فردی و گروهی قرار داشتند که ایده اولیه آن به سال‌های قبل از انقلاب اسلامی و به تلاش‌های فرهنگی - سیاسی نیروهای مذهبی در دوره پهلوی باز می‌گشت. گذشته از چنین عقبه‌ای، اساساً

روحانیت در سال‌های پس از پیروزی انقلاب اسلامی، وضعیت جدیدی را درک می‌کرد که تفاوت‌های بسیاری با ادوار پیشین داشت. در گذشته، تصویری بسیط و ساده از سیاست داشت و هر از گاهی «مباحثی» از سیاست را مطرح می‌کرد یا در واقعه و رویداد خاصی درگیر می‌شد. البته روحانیت، به دلیل تعامل و یا تخالف مستدامی که در طول تاریخ با دستگاه سلطنت داشت آداب معاشرت با صاحبان قدرت را به خوبی می‌دانست و حتی به منظور اخلاقی و دینی کردن سلوک و رفتار آنان نیز آثاری مثل «اندرزنامه» خطاب به آن‌ها می‌نگاشت، اما با پیروزی نهضت اسلامی که اتفاقاً خود روحانیت، رهبری و هدایت آن را بر عهده داشت، چنان درگیر امور سیاسی شد که تأملات و تعاملات پیشین او نمی‌توانست مساعدت چندانی به او در وضعیت جدید بنماید. بسیاری از مفاهیم سیاسی که در اختیار داشتند بیشتر به درد وضعیت انقلابی می‌خورد. مفاهیم در اختیار آنان، کلی و مبهم بود و تصویری که از حکومت در ذهن و ضمیر آنان وجود داشت تصویری غیر پیچیده و ساده بود که بیشتر متناسب با دولت‌های پیشاسرمایه‌داری یا همان دولت‌های شبگرد بود که کارکردی اندک و ساختاری بسیط داشتند و به‌زعم خود می‌توانستند آن را مهار یا بر آن نظارت کنند.

آنچه بر پیچیدگی این وضعیت می‌افزود ادعایی بود که بخشی از روحانیت، چهل

سال پیش از پیروزی انقلاب اسلامی مطرح می‌کرد؛ هنگامی که روحانیت در اوایل دهه بیست از انزوا خارج شده بود، همواره مدعی بود اسلام توان اداره جامعه را دارد، اما هرگز فرصتی برای تبیین و شفاف‌سازی این ادعا نیافته بود. افزون بر این، مراکز علمی و آموزشی شیعی مهارت نظری و عملی روحانیت را برای حکومت‌داری نیفزودند. پیروزی انقلاب اسلامی، این فرصت تاریخی را برای آنان فراهم کرد تا از نزدیک پیچیدگی‌های ساختار قدرت مدرن را درک کند و مفاهیم خود را در حوزه سیاست و حکومت‌داری شفاف نماید. آنان می‌بایست بر اساس مبانی بینشی اسلام، کلیت حیات سیاسی مؤمنان را مفهوم‌بندی و زندگی سیاسی آنان را بر حسب مفاهیم دینی توضیح دهند تا حکومت اسلامی را از دولت‌های سکولار متمایز سازند. تلاقی چنین عواملی، موجب پیدایش، تقویت و گسترش شاخه‌های متنوعی از دانش سیاسی و نیز راه‌اندازی مراکز دوره‌آموزشی و پژوهشی در حوزه دانش سیاسی جدید گردید. مروری بر سه دهه تکاپو و تلاش روحانیت در حوزه مطالعات سیاسی به ما نشان می‌دهد که دانش مستقلی به نام «دانش سیاسی» در فضای علمی حوزه علمیه قم در حال تکون و شدن است که تا تبدیل شدنش به یک نظام علمی منسجم مفهومی، راه دشواری پیش روی دارد. تأکید کنونی ما بر به‌کارگیری واژه «دانش سیاسی» در حوزه علمیه پس از انقلاب اسلامی، از آن روست که نشان

یک روحانی به حساب می‌آید؛ اگر در گذشته برخی روحانیان بنابه تعلقات خانوادگی یا به صورت تجربی بر «امور سیاسی» آگاهی می‌یافتند امروزه طلابی که دروس «سیاست» را به طور آکادمیک فرا گرفته‌اند، رو به فزونی یافته است. بسیاری از مقالات علمی در باب سیاست به قلم روحانیان نوشته می‌شود و کرسی درس سیاسی برخی از آنان از دروس سیاسی معتبر دانشگاهی قلمداد می‌گردد. این‌ها همه نشان آن است که ظرفیت‌های خوبی در این حوزه بارور شده و توانسته است مباحث عمیق سیاسی در این حوزه را جلو برد.

الف) حوزه پیش از انقلاب؛ تهافت یا تعامل قدیم و جدید

گفته شد که در ورای منازعات فکری سیاسی مشروطه‌طلبان و مشروع‌خواهان که در باب تعامل یا تهافت سنت و مدرنیته در مسئله مشروطه پیش آمد مسئله مهم‌تری به صورت فرعی سر برآورد: آیا می‌توان وجهی دینی برای علوم جدید تعریف کرد یا نه؟ برخی از عالمان دینی بنابه دلایل مختلفی که عمدتاً نشان‌دهنده وابستگی

دینی و تأویل دین‌مدارانه آنان از تعلیم و تربیت سنتی بود با اصلاحاتی در این حوزه مخالفت ورزیدند و به تکفیر علوم جدید پرداختند.^۲ در برابر آنان، برخی دیگر با قرائتی متفاوت از همگنان سنتی خود، به اصلاحاتی در این حوزه

دهیم در حوزه علمیه قم پیش از انقلاب، بیش از رواج چیزی به نام دانش سیاسی حضور نوعی «مباحث سیاسی» بوده است. مباحث سیاسی روحانیت تا پیروزی انقلاب اسلامی، ویژگی‌هایی دارد که نمی‌توان بر آن نام دانش سیاسی اطلاق کرد:

۱. برخلاف گفت‌وگوهای سیاسی امروز روحانیت که میل شدیدی به استقلال از دانش‌های پشتیبانی مثل فقه عمومی و فلسفه دارند در گذشته مباحث سیاسی آنان در ذیل و حاشیه آن دانش‌ها شکل می‌گرفت و میلی هم به استقلال در میان آن‌ها مشاهده نمی‌گردید؛

۲. برخلاف امروزه که روحانیت نگاه‌های تخصصی به مسائل و مفاهیم سیاسی دارد در گذشته نگاه‌های عام‌تر و غیر فنی‌تری در باب مسائل سیاسی در میان روحانیان رواج داشته است؛

۳. برخلاف مطالعات امروزه در باب سیاست که سعی می‌شود مباحث و مسائل سیاسی در چهارچوبی خاص مطرح و نظام استنادی آن‌ها روشن گردد در

گذشته چنین نبوده است.

اما آنچه امروزه، در فضای علمی حوزه علمیه قم مشاهده می‌شود تفاوت‌های بسیاری با تبار همین حوزه در سال‌های پیش از انقلاب دارد. امروزه نه سیاست امری مذموم و نه چندان سیاست‌مداری مذمت

تکاپو و تلاش روحانیت در حوزه مطالعات سیاسی به ما نشان می‌دهد که دانش مستقلی به نام «دانش سیاسی» در فضای علمی حوزه علمیه قم در حال تکون و شدن است که تا تبدیل شدنش به یک نظام علمی منسجم مفهومی، راه دشواری پیش روی دارد.

امیدوار و خواهان بسط این علوم در میان مردم شدند.^۳ البته این به معنای همسانی آنان با روشن فکران در شیفتگی‌شان به علوم جدید نبود. برخی از روحانیان آن دوره، اجمالاً بر فلسفه سیاسی جدید غربی، آگاه و خواهان ابتدای آن علوم بر محور دیانت بودند. آنان با استقبال از فواید فراوان تحصیل علوم جدید چنین تحصیلاتی را بر عدم غفلت از مراعات جانب مذهب^۴ مشروط می‌ساختند و نگران معتقدات آموختگان آن علوم بودند. البته این به معنای آگاهی عمیق و بسنده آنان به ماهیت فلسفه سیاسی جدید غرب نبود. آنان به درجات متفاوتی از آن فلسفه آگاه و درباره آن حساس شده بودند. آنان در کلیت مشروطه‌خواهی بر عدم تعارض هر آنچه نوگرایی خوانده می‌شد با دین‌داری تأکید می‌کردند و در مواردی نیر خواهان تسری اصلاحات در نظام آموزش حوزه‌های علمیه بودند. ملا عبدالرسول کاشانی در رساله‌ای به نام «رساله انصافی» که در دفاع از مشروطیت و اثبات موافقت مشروطیت با اسلام به نگارش درآورده از عدم منافات بنای مکتب‌خانه‌های جدید با قوانین اسلام نیز سخن به میان آورده است. کاشانی معتقد است که اگر علمای دینی به وظایف خود درست عمل کنند از نقش بسیار مهمی در هدایت و آگاهی مردم و اصلاح جامعه برخوردار خواهند بود. وی با انتقاد از محتوا و شیوه‌های تدریس و تحصیل رایج در حوزه‌های علمی شیعه، رویگردانی علما از یادگیری زبان‌های خارجی

و علوم جدید و غیراسلامی را نکوهش کرده و معتقد است عدم ارتباط روحانیان و جامعه اسلامی با علوم جدید از جمله عواملی است که به بدفهمی‌ها و عقب‌ماندگی‌های بسیاری انجامیده است. کاشانی به طعنه اشاره می‌کرد چون گروهی از علما، تحصیل علوم طبیعی را که شعبه‌ای از حکمت عملی است جایز نمی‌دانند یا اینکه علم را در نحو و صرف و فقه و اصول منحصر می‌دانند، از ایجاد ارتباط با علوم جدید که با فهم آدمی برای شناخت جهان کمک می‌کند واهمه دارند. کاشانی ضمن تأکید بر این مطلب که «علم مگر دانش نیست، دانش صنایع مگر علم نیست مگر تحصیل مسائل فقهیه هم غالب راجع به معاملات نیست که راجع به مکاسب و تجارات و تمدن و سیاسات است، نه همه منحصر به طهارت و نجاسات باشد.»^۵ خطاب به هم‌سلکان روحانی خود می‌نویسد:

از جمله (اصول مشروطه) بنای مکتب‌خانه‌ها برای تعلیم اطفال یا مریض‌خانه‌ها یا دارالعجزه یا امثال آن است نمی‌دانم چه منافاتی با قوانین شرع ما دارد. اگر بگوییم منافات دارد حقت شریعت مقدسه خود را گفته‌ایم. مگر تربیت بنی نوع بد است؟ چیزی که هست نباید کتاب‌های ضلال را تحصیل کرد... می‌گویی تحصیل زبان فرانسه نباید کرد، آیا زبان فرانسه دانستن عیب است اگر فلان آقا زبان فرانسه هم دانسته باشد عیب اوست یا هنر او؟ عادل نخواهد بود؟ اگر امام (علیه‌السلام)، زبان فرانسه ندانسته باشد چه می‌گویی؟ نمی‌گویی امام نیست؟

که علم را منحصر به صرف و نحو و فقه و اصول می‌دانند به انتقاد برخاست: «می‌گویی مکتب‌خانه و مدرسه برای علم است و علم منحصر به نحو و صرف و فقه و اصول است، صغری را قبول داریم اما کبری را قبول نداریم یعنی می‌گوییم مدرسه برای علم است اما علم منحصر به این علوم نیست.» سپس وی با اشاره به دو حدیث

از نبی گرامی اسلام ﷺ که فرمود: «اطلبوا العلم و لو بالصین» و «اطلبوا العلم من المهد الی الحد» تأکید می‌کند منظور این نیست که مردم از گهواره تا مردن همواره فقط علوم عربی را تحصیل کنند یا به چین روند و فقه و اصول یاد بگیرند بلکه مراد آن حضرت از تحصیل علم، علم ابدان و ادیان است.^۷ ظاهراً اختصاص نیافتن علم‌الادیان به فقه و توسعه در مصادیق آن، چیزی است که به غیر از عبدالرسول کاشانی بر آن نیز تأکید نموده‌اند. فاضل خراسانی ترمشیزی نیز در رساله «کلمه جامعه شمس کاشمیری» تأکید می‌کند که مراد از علم ادیان، نه فقط فقه، بلکه چیزی فراتر از آن است، هم‌چنان که مراد از علم‌الادیان چیزی فراتر از طب است.^۸ «و بر همگان لازم است تا اولاد خود را به تحصیل این علوم وادارند و به فواید مدارس و مکاتب رشدیّه و صنایع جدید، توجه و در این باب سعی بلیغ و اهتمام تام نمایند.»^۹

وی با انتقاد از محتوا و شیوه‌های تدریس و تحصیل رایج در حوزه‌های علمی شیعه، رویگردانی علما از یادگیری زبان‌های خارجی و علوم جدید و غیراسلامی را نکوهش کرده و معتقد است عدم ارتباط روحانیان و جامعه اسلامی با علوم جدید از جمله عواملی است که به بدفهمی‌ها و عقب‌ماندگی‌های بسیاری انجامیده است.

چه شده زبان فارسی یا ترکی ضرر به دین نمی‌زند فرانسوی می‌زند؟ تدین دخل به زبان ندارد... می‌گویی علم جغرافیا نباید تحصیل کرد، یعنی نباید بدانیم دورکره زمین چقدر است، چقدر جمعیت دارد، چند سلطان و مملکت دارد. چقدرش آب است چقدرش خاک است چند تا دریا دارد کجا دریا دارد کجا کوه است حدود مملکت کجاست؟ شاید یک دفعه مملکتی پیدا می‌کنیم.

شاید می‌فهمیم یک دفعه یک معدن طلا یا نقره یا مس یا یک جواهری به دستم می‌آید؟ شاید می‌فهمیم یک راهمان به رفتن مکه مثلاً نزدیک می‌شود؟ شاید می‌فهمیم از این عقیده برمی‌گردیم که زمین روی آب است. هنوز بعضی از علما ما عقیده‌شان این است که زمین روی آب است مثل هندوانه که تو آب انداخته باشی سه ربع آن توی آب فرو رفته و یک ربع آن بیرون است و این عقیده را از این کلمه پیدا کرده‌اند که قدما گفته‌اند ربع مسکون.^۶

این که کاشانی در انتقاد از گروهی از عالمان دینی آنان را مورد خطاب قرار می‌دهد که: «هر که درست بفهمد مسلمان نیست؟!» به خوبی نشان می‌دهد که او با گروهی روبه‌رو بوده که در مخالفت با ترویج علوم جدید با حرّبه تکفیر به ستیز برمی‌خاسته‌اند. از نظر او دامنه علم فراتر از محدوده علوم سنتی است. لذا از آن گروه از عالمان دینی

اما آنچه در حوزه اصلاحات دینی کمتر شناخته شده است، رساله «مسلك الامام فی سلامة الاسلام» نوشته حاج شیخ اسدالله ممقانی است که در سال ۱۳۲۷ قمری، به چاپ رسید. منحصر نبودن علوم به علوم دینی، لزوم آگاهی علما به علوم جدید و دانش‌های غیردینی از جمله موضوعاتی است که او به شیوه‌ای نقادانه به آن پرداخته است. از نظر او، عالم دینی چنان که خود را مرجع همه شئون دنیوی و معنوی جامعه می‌پندارد هنگامی مرجعیتش پذیرفته می‌شود که از صلاحیت لازم برخوردار باشد، او اهم ویژگی‌های لازم برای به دست آوردن مرجعیت همه شئون را برای علما چنین برشمرده است: «باید به مقتضیات این عصر و همه علوم عصریه و احتیاجات کنونی مردم، عالم باشند تا بتوانند به رفش قیام نمایند و دارای کلیه فنون و علوم عصریه باشند تا این که از روی استحقاق، مرجع کلیه شئون زندگی مردم بشوند.»^{۱۱} لذا ممقانی آگاهی‌ها و آموزش تخصصی علما درباره انواع علوم و دانش‌های جدید مثل تاریخ سیاسی قدیم و جدید، حقوق بین‌الملل، علم سیاست با بهره‌گیری از شیوه‌های متداول آموزشی در غرب را از جمله شرایط لازم برای احراز مرجعیت روحانیت در همه شئون می‌داند.^{۱۱} او در ادامه به نقد شیوه آموزشی رایج در میان روحانیت می‌پردازد و آثار مکتوب آنان را که لبریز از عبارات ثقیل است وافی در ترویج عقاید اسلامی نمی‌داند و عقیده دارد بر علما لازم است تا «از روی

پروگرام درست، به تأسیس یک دارالفنون معظم اسلامی اقدام فرمایند و منقسم به چندین شعبه نمایند، مثل دارالفنون‌های بزرگ عالم» که در آن‌ها علوم مختلف دینی به زبان‌های مختلف تدریس می‌شود^{۱۲} و برای آن که «علمای اسلام از حیث موازنه عالم اسلامی، منورالافکار باشند» باید «هرسالی پس از تکمیل تحصیلات علمی و دینی خود، جمعیتی به دارالفنون و مدرسه‌های بزرگ اروپا اعزام فرمایند و از ترقیات محیرالعقول دول اروپایی آگاه شده و به چشم دیده و شوکت آنان را مشاهده کرده، آن وقت خواهند دانست که حفظ اسلام نه آن جوری بوده که بعضی زعم کرده‌اند.»^{۱۳}

در واقع این گروه از متفکران حوزه، تحجر و استبداد رانفی و جهل را بنیاد همه گرفتاری‌های آن روز ایران تلقی کرده و برای رفع آن معتقد بودند تعلیم و تربیت جدید مقدمه واجب است اما آنچه در «مسلك الامام فی سلامة الاسلام» که در سال ۱۲۸۷ شمسی (۱۳۲۸ قمری) و یکسال بعد از کتاب «تنبيه الامه» میرزای نائینی منتشر شد اهمیت داشت آن بود که ممقانی برای تقویت مبانی دینی جامعه و لزوم نظارت بر امر سیاسی به انتقال حوزه علمیه از نجف اشرف به ایران نظر داشت تا شاید دوباره علم و دین در نهادی واحد ادغام شود و توسعه ایران اسلامی ممکن گردد. از نظر او، مشکل عمده آن است که مرکز حوزه‌های علمیه نه در ایران بلکه در نجف قرار دارد و باید در مشهد

او در پاسخ به درخواست میرزای شیرازی دوم برای بازگشت به عراق گفته بود درباره هدف خود گفته بود: «ایران رو به تباهی و فساد می‌رود و باید برای جلوگیری از فساد حوزه‌ای در ایران به وجود آورد.»^{۱۵} اما او پیش از آن که حوزه جدید التأسیس قم را درگیر مسائل سیاسی کند طلاب را به ژرف‌نگری در درس و بحث علمی دعوت می‌کرد و در مقابل انتقادات تند افرادی مثل خالص‌زاده می‌گفت: «من یک مجتهدم و معتقد شدم که باید حوزه‌ای به وجود آورم که در آن عده‌ای تحصیل کنند و مجتهد بشوند و به نظر رسیده است که وظیفه من این است و هر چیزی که سر راه این وظیفه‌ام قرار گیرد جلوگیری را می‌گیرم.»^{۱۶} به همین دلیل او حتی در شرایطی که دولتیان، حوزویان را به تعبیر شریف رازی «همچون اسیران رومی، کشان‌کشان از فیضیه به شهربانی می‌بردند و به آن‌ها توهین و تحقیرها و جسارات بی‌اندازه می‌نمودند»،^{۱۷} جست‌وگریخت و اذیت و آزار طلبه‌ها را بر ترک طلبگی ترجیح می‌داد و بر خالی نکردن حوزه تأکید^{۱۸} و بر حفظ اسرار روحانیت اصرار می‌ورزید.^{۱۹} با این همه به نقل از مرتضی مطهری، «مرحوم حائری تصمیم گرفت برای آشنایی طلاب با مسائل روز، تدریس زبان انگلیسی و برخی علوم جدید را در دروس حوزه بگنجانند، اما خبر به مقدسین بازار رسید. به عنوان اعتراض نزد ایشان می‌روند و می‌گویند: این پولی که ما به عنوان سهم امام می‌دهیم برای

یا ترجیحاً در قم تأسیس گردد. این پیشنهاد که چهارده سال پیش از تأسیس حوزه علمیه قم توسط شیخ عبدالکریم حائری در سال ۱۳۰۲ شمسی، مطرح گردید متکی بر دلایل و توجیهات ذیل بود:

۱. توجه مسلمانان جهان به ایران و قم؛
 ۲. مصون بودن حوزه از نفوذ اجانب که در نجف اشرف با سابقه نبود؛
 ۳. عدم انتقال وجوهات جامعه ایران و مصرف آن‌ها در امور مذهبی و افزایش بهره‌وری حوزه در جامعه.^{۱۴}
- اما ظاهراً این ایده که ناظر به جمع علوم دینی و علوم جدید در درون نهاد جدیدی به نام حوزه علمیه بود با توجه به واگرایی حوزه جدید التأسیس قم که ناشی از تحولات و شکست مشروطه بود، هرگز بارور و تداوم نیافت و ناگزیر دو نهاد آموزش سنتی و جدید یعنی حوزه و دانشگاه، در استقلال خود و در فضایی از تهافت در ایران عصر رضاخانی متولد شدند. آیه‌الله حائری که به دعوت برخی از عالمان قم به این شهر هجرت کرد در نخستین تلاش‌هایش به تعمیر مدارس دینی پرداخت. او در ابتدا «دارالشفاء» که عوام‌الناس به آن حوض قهوه می‌گفتند و روزگاری جهت سکونت غریبه‌ها و مریض‌ها از سوی فتحعلی‌شاه قاجار ساخته شده بود و نیز مدرسه فیضیه را که محل رفت‌وآمد مردم، تجمع گدایان و حمل جنازه به حرم بود سروسامان داد و با تغییر روش آموزشی حوزویان تحولی عظیم در حوزه ایجاد کرد.

این نیست که طلاب زبان کفر را یاد بگیرند و اگر این وضع ادامه پیدا کند ما به شما سهم امام نمی‌دهیم. آقای حائری که خطر انحلال حوزه علمیه را حس می‌کند خود مانع این تحول می‌شود.^{۲۰} بدون تردید، وجود چنین فضایی مانع از تداوم گفت‌وگوهای برخی از روحانیان نواندیش در

عصر مشروطه در این دوره می‌گردید. تنها کرانه‌هایی از حوزه به گفت‌وگوهای علمی جدید علاقه‌مند به نظر می‌رسیدند، گفته می‌شود حاج شیخ محمدرضا اصفهانی که در جریان مهاجرت آقا نورالله اصفهانی در سال ۱۳۰۶ به قم آمده بود داروینیسیم و نقد آن را تدریس می‌کرد. وی جهت اثبات این که داروینیسیم مبنای ضد دینی دارد این درس را شروع کرد و از این جهت برخی از روحانیان آن روز حوزه علمیه قم را با جهان علمی خارج از حوزه آشنا کرد ولی به نظر نمی‌رسید که این گونه مباحث آن هم در ظرف کمتر از دو ماه به‌ویژه در فضای نقل‌مدار حوزه عصر حائری، طلاب را با جوهره فلسفه غرب آشنا کرده باشد. فلسفه غرب، گرچه به علت سبک نگارش کتب فلسفی‌اش، استاد نمی‌خواست اما وقت بسیار می‌طلبید تا روح آن از میان صدها رمان، نمایش نامه و مکتوبات فلسفی عریان شود و فقیهان نیز صرف چنین وقتی را برای آموختن چیزی که از دماغ ملحدان بیرون

با توجه به واگرایی حوزه جدیدالتاسیس قم که ناشی از تحولات و شکست مشروطه بود، هرگز بارور و تداوم نیافت و ناگزیر دو نهاد آموزش سنتی و جدید یعنی حوزه و دانشگاه، در استقلال خود در فضایی از تهافت در ایران عصر رضاخانی متولد شدند.

می‌آید جایز نمی‌دانستند، از میان گزارش‌هایی که از آن روزگار رسیده امام خمینی و جمعی دیگر، بی‌آن که با استاد فقهبان، شیخ عبدالکریم حائری، مشورت کنند به شوق درک فلسفه غرب، روبه‌روی آقا نجفی اصفهانی زانو زدند.^{۲۱} آن روز، نگرش تکاملی داروین که ذهن پاره‌ای از روحانیان را به خود مشغول کرده بود در کنار نظریه تطورات انواع، به طور خفی و آشکار دین را به رویارویی همه‌جانبه با علم جدید کشانده بود. این موج که در دهه‌های بیست و سی نیز از سوی مارکسیست‌ها علیه روحانیت دامن زده شد سبب می‌شد تا افرادی همچون علامه طباطبایی در جلد شانزدهم المیزان و علی مشکینی در «تکامل در قرآن» به نقد و بررسی نظریه فیکسیم و ترانسفورمیسم بپردازند. البته در همین دوران نیز با محدودیت‌هایی که برای حوزویان به وجود آمد برخی از روحانیان به دانشگاه‌ها رفتند و به تدریس مشغول شدند. بسیاری از اساتید نسل اول دانشگاه تهران در رشته‌های فلسفی، الهیات و ادبیات، از حوزویان بودند و در انتقال فرهنگ حوزه به دانشگاه نقش مهمی داشتند. البته، در همان دوره هم بودند عالمانی که در اوج مخالفت بسیاری از محافل حوزوی با مدارس و علوم جدید، به دفاع معقول از آن‌ها پرداختند و فلسفه وجودی آن‌ها را بیان کردند و ضرورت

درازی به طور حاشیه‌ای به این گونه مباحث پرداخت. زنجانی ضمن اشاره به موضوع مدارس قدیمی و جدید در ایران می‌نویسد: «یک فرقه طرفدار مدارس قدیمه بوده و نسبت به مدارس جدیده اظهار خشونت و تندی کرده، ابرو را پرچین می‌کنند. فرقه دیگری در مقابل آن طرفدار مدارس جدیده شده نسبت به مدارس قدیمه و محصلین آن اسائه ادب کرده با تعبیرات سوء خاطر ایشان را آزرده می‌کنند. از این جا مبارزه بین طرفین شروع یافته با منشأ این مبارزه نیز گم کردن راه اعتدال را انحراف به جاده افراط و تفریط است. جانب افراط می‌گوید: مدارس جدیده جز نشر معارف فرنگ و ترویج اصول لامذهبی و هدم اساس دیانت حاصلی نداشته در نجات به روی ما از آن جا باز نخواهد شد. جانب تفریط می‌گوید: تا کی مسائل غسل و تیمم مطروح و مطمح انظار خواهد شد؟ مدارس قدیمه جز تکرار مکررات و اضعاف وقت و تفویض فرصت و تنبلی و بطالت نتیجه‌ای نداشته آسایشی برای ما از آن جا حاصل نخواهد شد. بنده عرض می‌کنم: این اعتراضات و تعرضات ناشی از عدم اطلاع بر فواید و نتایج لازمه این مدارس است... مدارس جدیده در امر معاش ما دخالت تمام دارد و مدارس قدیمه در امر معاد، پس بدین ملاحظه ما به هر

وجود آن‌ها را یادآور شدند. برای مثال آیه‌الله سیداحمد زنجانی (متوفای ۱۳۵۴ شمسی) که از عالمان بزرگ حوزه علمیه قم در سال‌های پیش از انقلاب اسلامی به حساب می‌آمد علاوه بر تبحری که در فقه و اصول داشت با منابع جدید هم آشنا بود. او در رساله‌ای به نام «خیرالامور در برخورد با سنت و تجدد» کوشید تا راه میانه‌ای میان نوگرایان و سنت‌گرایان پیشنهاد دهد و آن‌ها را به پیروی از یک مثل معروف یعنی «خیرالامور اوسطها» به پرهیز از افراط و تفریط دعوت کند. این رساله که در سال ۱۳۰۵ شمسی، به نگارش درآمد افزون بر آن که نموداری است از برخی از افکار حوزویان درباره مسائل عصر جدید، می‌توانست گفت‌وگوهای ناتمام روحانیانی مثل ممقانی درباره علوم جدید را در حوزه جدیدالتأسیس قم بسط دهد. شاید اگر رضاخان به سلطنت نمی‌رسید و تقدیر تاریخی روحانیت چنین

رقم نمی‌خورد، کلنجارهای سابق روحانیت تهران و نجف اشرف با اصلاحات سیاسی و فکری در نهضت مشروطه به قم نیز سرایت می‌کرد و گفت‌وگوهای نیمه‌کاره آن‌ها به فرجامی می‌رسید، اما ظهور دولت رضاخانی و تلاش‌های متجددانه آن دولت جهت تضعیف روحانیت و باورهای دینی، مانع چنین آرزویی گردید و حوزه علمیه قم برای سالیان

وی جهت اثبات این‌که داروینیسیم مبنای ضد دینی دارد این درس را شروع کرد و از این جهت برخی از روحانیان آن روز حوزه علمیه قم را با جهان علمی خارج از حوزه آشنا کرد ولی به نظر نمی‌رسید که این‌گونه مباحث آن هم در ظرف کمتر از دو ماه به‌ویژه در فضای نقل‌مدار حوزه عصر حائری، طلاب را با جوهره فلسفه غرب آشنا کرده باشد.

دوی این مدارس قدیمه و جدیده محتاج‌تریم از ماهی به آب و از سبزه به آفتاب.»^{۲۲}

«درواقع مدارس قدیمه نظر به اینکه علوم شرعی و معارف حقه را عهده‌دار است تکالیف دینی و احکام اسلامی در تحت توجهات محصلین آن‌ها نشر یافته، وظیفه عبادیه و امور اخرویه مردم معین می‌شود و اما مدارس جدیده، نظر به اینکه ذمه‌دار علوم صنایع و آلات جدیدالاختراع است که تکمیل و عملی کردن آن‌ها متضمن آسایش و راحتی نوع است. لذا امور زندگانی و وسایل معاش را به سهولت در تحت انتظام می‌آورد.»^{۲۳} البته زنجانی بر معایب علوم جدید آگاه است و وقوع جنگ جهانی اول را بزرگ‌ترین برهان آن می‌داند با این همه او سیادت عالم‌گیر اروپاییان را محصول همین آلات جدیده و ادوات محیرالعقول می‌داند که فقدان آن‌ها در میان مسلمانان موجب انحطاط آن‌ها شده است.»^{۲۴}

با فرار رضاشاه از ایران و برچیدن شدن محدودیت‌های آن دوره، برخی از روحانیان که ناچار به پوشیدن کت و شلوار شده بودند دوباره لباس روحانی را بر تن کردند و به حوزه بازگشتند. حوزه علمیه قم در این سال‌ها به‌ویژه در دوره زعامت آیه‌الله بروجردی، دوره کاملاً آرامی را پشت نهاد که به جز تحصیل، تدریس و

کسب کمالات، کار دیگری در آن مکان مقدس ظاهر نمی‌شد.^{۲۵} تعداد طلاب، افزایش و محافل درسی رونق بسیاری یافته بود. در این زمان تبلیغات ضد دینی در جامعه ایران توسط مارکسیست‌ها و لیبرال‌های سکولار شدت گرفته بود و آموزش‌های حوزوی در پاسخ به این پرسش‌ها و حملات، ناکافی به‌نظر می‌رسید. به همین دلیل، موجی برای یادگیری علوم جدید در میان طلاب ایجاد شد که با حمایت بروجردی نیز همراه بود. برآیند چنین وقایعی در حوزه علمیه عصر بروجردی، توسعه‌ای بود که تراب حق‌شناس که برای تحصیل طلبگی از سال ۱۳۳۶، در قم به‌سر می‌برد از آن به عنوان جنبشی فرهنگی یاد کند. برخلاف گزارش دهکردی از حوزه علمیه قم در سال ۱۳۲۶، مبنی بر این که حوزویان تنها به جز رساله‌های علمیه به چیزی فراتر نمی‌اندیشیدند^{۲۶} به تدریج در طول زعامت شانزده‌ساله آیه‌الله بروجردی

با حمایت‌های بی‌دریغ او از فعالیت‌های فکری و فرهنگی، منشورات و مجلات متعددی به بسط و تعمیق آن جنبش پرداختند. مروری بر ادبیات این آثار نشان می‌دهد که روحانیت به فلسفه سیاسی نهفته در علوم جدید، حساس و درقبال مسائل نوپیدا دغدغه‌مند شده بود. هر چند هنوز بودند افرادی مثل مرحوم تربتی، از روحانیان

این موج که در دهه‌های بیست و سی نیز از سوی مارکسیست‌ها علیه روحانیت دامن زده شد سبب می‌شد تا افرادی همچون علامه طباطبایی در جلد شانزدهم المیزان و علی مشکینی در «تکامل در قرآن» به نقد و بررسی نظریه فیکسیم و ترانسفورمیسیم بپردازند.

عرب، در دست‌چینی‌ها و در دماغ ایرانی‌ها گذارده^{۳۱} و بدین‌گونه می‌خواست اعلان کند که روزگاری، حوزه‌های علمیه با کشف رموز کائنات و حلّ مسائل، در مقابل برنامه‌های غرب خواهند ایستاد. گذشته از دعاوی مبالغه‌آمیز حاج مهدی سراج، واقعیت نیز چنین بود که جابه‌جایی طبقاتی روحانیت که روند شهری و صنعتی شدن به آن دامن می‌زد تغییراتی در بینش و دانش آنان به وجود آورده بود و این می‌توانست در دوران روبه‌آرامش حوزه و درایت مرحوم بروجردی به ثمردهی برسد.

ایده‌هایی شبیه آنچه از زنجانی در باب تعامل دین و علوم جدید نقل شد، به تدریج در دوره‌های بعد، تبدیل به آرمانی شده بود که هر از گاهی عده‌ای از روحانیان نواندیش را که گاه مورد حمایت بخشی از نهاد مرجعیت بودند به خود مشغول می‌کرد. این نشان می‌دهد با وجود مقاومتی که متن حوزه برای حفظ سنت‌های فکری و آموزشی خود بروز می‌داد از اوایل دهه چهل به این سو، رگه‌هایی از نوگرایی در حوزه ظاهر شده بود. گرچه همه روحانیان نوگرا و فعال در صحنه اجتماعی ضرورتاً به سیاست فکر نمی‌کردند همگی درصدد پی‌ریزی کار فرهنگی بلندمدتی بودند که برآیند آن تحولات عظیمی در حوزه و لزوم انطباق حوزویان با تحولات

معروف قم، که با رادیو مخالف بود و خرید و فروش آن را به جهت آلیتش در فسق جایز نمی‌دانست^{۲۷} و حتی خود آیه‌الله بروجردی استفاده از تلویزیون را حرام می‌دانست^{۲۸} و یا این که حاج مهدی سراج از بی‌توجهی روحانیت به مسائل جهانی و عدم یادگیری زبان خارجی گله می‌کرد اما روحانیت مجبور بود در قبال علم مدرن که هر روز او را در تنگنای بیشتری قرار می‌داد نسبتی روشن برقرار کند، به ویژه آن که بسیاری از طلابی که از اواسط دهه بیست به این سو روانه حوزه شده بودند جوانانی بودند که بالاجبار مدارجی از تحصیلات جدید را سپری و با اطلاعات نسبی از علوم جدید وارد حوزه شدند. محمدرضا آیت‌اللهی در نقدی که بر گزارش حاج مهدی سراج از قم نوشته بر همین نکته تأکید کرده^{۳۰} و بعد خود سراج نیز از این که بسیاری از طلبه‌ها، دیپلمه شده‌اند

اظهار خوش‌بختی کرده و به طلابی که سر از شیمی، فیزیک، جغرافیا و روان‌شناسی درمی‌آورند لقب روشن‌فکران حوزوی داده و اظهار امید کرده که بر آنچه دانشگاهیان به آن می‌بالند فائق آیند و خود به حل مشکلات علوم جدید همت گمارند.^{۳۰} او حتی خوش‌بینانه به نقل از سید هبة‌الله شهرستانی نقل کرد که خداوند حکمت را در زبان

در این زمان تبلیغات ضد دینی در جامعه ایران توسط مارکسیست‌ها و لیبرال‌های سکولار شدت گرفته بود و آموزش‌های حوزوی در پاسخ به این پرسش‌ها و حملات، ناکافی به نظر می‌رسید. به همین دلیل، موجی برای یادگیری علوم جدید در میان طلاب ایجاد شد که با حمایت بروجردی نیز همراه بود.

جدید بود. در سایه چنین فضایی، دردی ۱۳۴۱، کتابی تحت عنوان «بحثی درباره مرجعیت روحانیت» منتشر شد که بعضی آن را مهم‌ترین اثر در پنجاه سال اخیر ایران دانسته‌اند. فراتر از دغدغه اصلی این اثر، یعنی وظایف و شرایط انتخاب مرجع تقلید، نویسندگان این کتاب هضم شدن رشته‌های تحصیلی علوم دینی در فقه را به نقد کشیدند و خود دانش فقه را نیز به دلیل گرفتار شدن در مباحث سده‌های پیشین، رشته‌ای غیرپویا دانسته و خواستار توسعه اجتهاد به عنوان ابزاری نیرومند برای تطبیق اسلام با شرایط متغیر شدند:

«اگر مدعی هستیم فقه ما نیز یکی از علوم واقعی دنیاست باید از اسلوب‌هایی که در سایر علوم پیروی می‌شود پیروی کنیم. اگر پیروی نکنیم معنایش این است که از ردیف علوم خارج است.»^{۳۲}

و این ایده‌ای بود که رخی از محافل علمی قم مثل حلقه مکتب اسلام نیز آن را دنبال می‌کردند. این حلقه در تمامی سال‌های پیش از انقلاب اسلامی، از حلقه‌های اصلی افکار نو در حوزه علمیه قم بود و کسانی که به آن پیوستند بعد از انقلاب نیز در نوسازی حوزه نقش داشتند. با این همه، ورود طلاب جوان به عرصه‌های جدید علمی نیازمند سازماندهی و تربیت نیروهای فکری و آماده کردن طرح‌های فرهنگی بود

که هفت سال پس از انتشار نخستین شماره مکتب اسلام (۱۳۳۷) به تأسیس دارالتبلیغ اسلامی (۱۳۴۴) انجامید. در دارالتبلیغ مباحثی تدریس می‌شد که جزو دروس رسمی حوزه به حساب نمی‌آمد، مثل تاریخ اسلام، جغرافیای اسلامی، تفسیر قرآن و نهج البلاغه و در این راه از استادان غیرروحانی که از تهران به قم رفت و آمد داشتند بهره می‌گرفتند،^{۳۳} اما اقدام مهمی که در حاشیه نظام قدرت مند و سنتی حوزه ظهور کرد و به تعبیر برخی پل تجدد در حوزه علمیه به حساب آمد تأسیس مدرسه حقانی بود. این مدرسه که از پایگاه‌های مهم انقلاب در قم بود نخستین گام‌های رسمی برای کنارگذاشتن فاصله میان آموزش سنتی با روش‌ها و علوم جدید را برداشت و به‌طور رسمی تابوی گوش دادن به رادیو و خواندن روزنامه در میان طلاب را برچید. در این مدرسه، علوم جدیدی مثل ریاضیات، علوم طبیعی و زبان انگلیسی نیز در کنار فلسفه و اقتصاد و تفسیر و فقه تدریس می‌شد و برای نخستین بار گروه‌هایی مانند گروه زبان، گروه منطق، فلسفه و کلام، گروه دین‌شناسی و علوم انسانی در کنار گروه فقه و اصول تأسیس گردید. حتی برخی از طلاب این مدرسه از تحصیل دروس کهنه انتقاد می‌کردند و بیشتر دنبال تحصیل سریع‌تر و پرفایده‌تر بودند. با این همه، شهید بهشتی در نقد این گروه

اما روحانیت مجبور بود در قبال علم مدرن که هرروز او را در تنگنای بیشتری قرار می‌داد نسبتی روشن برقرار کند، به‌ویژه آن‌که بسیاری از طلابی که از اواسط دهه بیست به این سوره‌خانه حوزه شده بودند جوانانی بودند که بالاجبار مدارجی از تحصیلات جدید را سپری و با اطلاعات نسبی از علوم جدید وارد حوزه شدند.

قبیل نشریات گفت‌وگوهای اندکی درباره نظامات اجتماعی و سیاسی وجود داشت و به‌جز مقاله‌ای که امام موسی صدر در نشریه مکتب اسلام درباره نظام اقتصادی اسلام نوشت کسی در باب این‌گونه نظامات، سخنی به میان نمی‌آورد و

اغلب به مسائل فکری می‌پرداختند.^{۳۶} این خلأ، به تدریج به واسطه ترجمه آثار اجتماعی - سیاسی عربی - اخوانی برطرف گردید و بدین‌گونه موجب رونق گفت‌وگوهای روحانیت در باب سایر نظامات سیاسی و اجتماعی گردید. تا این زمان، بسیاری از روحانیان مدعی بودند که اسلام پاسخ‌گوی مسائل اجتماعی و سیاسی زمان است و قدرت اداره جامعه را نیز دارد. برای اثبات این ادعا لازم بود تا مواضع آنان در قبال مسائل اجتماعی و سیاسی آشکار گردد. این در حالی بود که در میان حوزویان تولید فکر دینی بسیار اندک بود و غیر از آنچه در نشریات دهه بیست و سی منتشر شده و کتاب‌های اندکی که رواج یافته بود چیز قابل دست‌رسی وجود نداشت. در مقابل تجربه روشن فکری دینی در مصر، هند و پاکستان تولیداتی به همراه داشت که به درد این شرایط ایران می‌خورد و به همین دلیل اقبالی برای ترجمه آن‌ها پدید آمد.^{۳۷} در این آثار اطلاعات بسیاری وجود داشت و روحانیان ایرانی که احساس می‌کردند این آثار غنی‌تر از اندیشه‌های آنان

اگر مدعی هستیم فقه ما نیز یکی از علوم واقعی دنیاست باید از اسلوب‌هایی که در سایر علوم پیروی می‌شود پیروی کنیم. اگر پیروی نکنیم معنایش این است که از ردیف علوم خارج است.

از طلاب، بر آموزش فلسفه قدیم و متون فقهی معمول به‌طور کامل در کنار علوم جدید، تأکید می‌ورزید و در قبال تندروری آنان ایستادگی می‌کرد.^{۳۴}

علاوه بر مدرسه حقانی، چند مدرسه دیگر نیز با برنامه‌های جدید در دهه پنجاه آغاز به کار

کرد که بعضی همچون مدرسه رسالت، نوگرا و برخی دیگر مثل مدرسه گلپایگانی، سنت‌گرا بودند. در ورای چنین نگرش‌های جدیدی به آموزش، گفت‌وگوهای علمی برخی از حوزویان درباره مسائل اجتماعی و سیاسی بیشتر در قالب نشریات پی‌گیری می‌شد. نشریه مکتب اسلام به صورت غیرمستقیم به مسائل فرهنگی می‌پرداخت که می‌توانست با سیاست ارتباطی داشته باشد، در واقع، نویسندگان این نشریه همواره از محیطی پاک و سالم در چهارچوب تعالیم اسلامی سخن می‌گفتند که تنها در چنین شرایطی، حکومت اسلامی می‌توانست در آن فرمانروایی نماید. افزون بر مکتب اسلام، سه نشریه دیگری به نام‌های مکتب تشیع، سال‌نامه معارف جعفری و نشریه مسجد اعظم گام‌های جدی در راه نشر مسائل اجتماعی و اسلامی از دید حوزویان به‌شمار می‌رفتند که تداوم فعالیت‌های آن‌ها در سال‌های پس از قیام ۱۵ خرداد ۱۳۴۲، علامت تحولی بود که در حوزه علمیه پیش از انقلاب در حال رخ دادن بود.^{۳۵} با این همه، هنوز در میان مقالات این

است به ترجمه آن کتاب‌ها روی آوردند. این آثار اغلب در شرح رویکرد اسلام به مسائل اجتماعی و سیاسی به‌ویژه طراحی نوعی نظام حکومتی بود.

ب) انقلاب اسلامی و تلاش روحانیت جهت مفهومی کردن زندگی بر اساس نشانه‌های سیاسی نص

اما آنچه در تغییر و تحول کلی نگرش روحانیت به دانش‌های جدید تأثیر بسزایی نهاد، انقلاب اسلامی بود. این نیز برخاسته از ماهیت مذهبی این انقلاب بود. در واقع آنچه به این انقلاب برجستگی می‌بخشید خصلت شالوده‌شکنانه آن در قبال اندیشه سکولار غرب بود که بر مدار دیانت اسلامی طرحی نو در افکنده بود. برخلاف انقلاب مشروطه که بسیاری از تحلیل‌گران، آن را امری طبیعی و سازگار با الگو و نظریه‌های جامعه‌شناختی غرب می‌دانند، انقلاب اسلامی، در ذهنیت سکولار غرب جنبه

پرسش‌گری بیشتری داشت و شالوده‌شکنانه تمامیت آن را زیر سؤال می‌برد. در اندیشه سکولار، واقعه مشروطیت در ایران، امری طبیعی به نظر می‌رسید. مشروطه مربوط به دوره گذار از سنت به تجدد بود و ایرانیان برای رسیدن به مدرنیته، لاجرم می‌بایست از آن گذر می‌کردند. به همین دلیل نهضت مشروطه در ذهنیت سکولار پرسش‌گر نبود و پرسش از «چرایی» آن

به میان نیامد بلکه از «چگونه اتفاق افتاد» بود.^{۳۸} به همین دلیل، اغلب آثاری که ایرانیان درباره مشروطه می‌نوشتند جنبه تاریخی و تفسیری داشتند و کمتر به تبیین علی‌آن می‌پرداختند.^{۳۹} این در حالی است که انقلاب اسلامی نه تنها در مسیر گذار از سنت به مدرنیته رخ نداد بلکه داعیه بازگشت به سنت و احیای فضیلت‌های فراموش شده دینی داشت. بداعت این انقلاب آن‌چنان عجیب بود که حتی در قالب تعریف‌های رسمی از انقلاب نمی‌گنجید و میشل فوکو در نامیدن انقلاب اسلامی، به انقلاب تردید می‌کرد. از نظر فوکو انقلاب اسلامی ایران صرفاً «نوعی از جا برخاستن و برپا ایستادن» نبود بلکه روایت از چیزی بود که توسعه و دگرگونی در مسیر غرب را زیر سؤال می‌برد.^{۴۰} آن «چیز» همان مذهب بود که به عنوان هویت ایرانیان در قبال تعدیات غرب مقاومت کرده و توانسته بود با

به‌کارگیری آموزه‌ها و ارزش‌های خود، حکومتی پادشاهی را فرو ریزد. مذهب در ایران ریشه دیرینه داشت و انقلاب اسلامی توانسته بود با بازخوانی مجدد آن، آن را به زندگی عمومی ایرانیان بازگرداند. اهمیت یافتن مذهب در انقلاب ایران، سبب شد تا بسیاری از پژوهش‌گران سیاسی، جهت درک این انقلاب مجبور شوند به گذشته تاریخ ایرانیان بازگردند و تاریخ اسلام،

در مقابل تجربه روشن‌فکری دینی در مصر، هند و پاکستان تولیداتی به همراه داشت که به درد این شرایط ایران می‌خورد و به همین دلیل اقبالی برای ترجمه آن‌ها پدید آمد.^{۳۷} در این آثار اطلاعات بسیاری وجود داشت و روحانیان ایرانی که احساس می‌کردند این آثار غنی‌تر از اندیشه‌های آنان است به ترجمه آن کتاب‌ها روی آوردند.

انسان معاصر است، با انقلاب اسلامی لازم بود به این ادعا جامه عمل بپوشاند و با ترجمان پرسش‌های زمانه و عرضه آن‌ها بر نشانه‌های نص، زندگی مؤمنان را به نص اسلامی پیوند زند. پرسش‌های زمانه بسیار بود و هر روز نیز بر آن‌ها افزوده می‌شد اما پاسخ‌ها و راه‌حل‌هایی که وجود داشت جملگی بر مدار خرد خودبنیاد انسان مدرن سامان یافته بود و منطقاً نمی‌توانستند در منظومه تفکر دینی مورد استقبال انقلاب اسلامی قرار گیرند. با وجود چنین بحرانی، دانشی نیز که بتواند پرسش‌ها و مسائل سیاسی جدید مؤمنان را پاسخ دهد، در اختیار روحانیت نبود، به جز نظریه ولایت فقیه که روحانیت را در عرصه‌های سیاست حمایت می‌کرد چیزی دیگری وجود نداشت تا به حیات سیاسی مؤمنان صبغه‌ای دینی بخشد. گرچه با پیروزی انقلاب اسلامی، زندگی سیاسی مؤمنان از سلطه طاغوت خارج شده و تحت حکومت شرعی قرار گرفته بود اما بسیاری از مفاهیم زندگی آنان، در منظومه تفکر دینی، معنا پیدا نکرده بود. هنوز بسیاری از آن مفاهیم، به‌طوری نامتعیین در حاشیه تفکر مدرن، شناور و ماحصل دینی نداشتند. این در حالی بود که روحانیت نمی‌توانست نسبت به آنچه در شرف رخ‌دادن بود بی‌توجه بماند و مفاهیم زندگی سیاسی مؤمنان را در برهوت دنیای مدرن

عصر صفویه و مشروطه را بازخوانی کنند^{۴۱} و موضوع قدرتمند شدن اسلام و روحانیت در انقلاب اسلامی را به مسئله‌ای سؤال‌برانگیز مبدل سازند.

بسیاری از روشن‌فکران عصر پهلوی تصور نمی‌کردند که در ایران نوسازی شده، اسلام و روحانیت، مرجعیت اقتداری در اندازه برپایی انقلابی بزرگ را داشته باشد،^{۴۲} اما این تصور یک‌باره فروریخت و روشن شد که اسلام پدیده‌ای انضمامی، آشنا و هنجاریخش است که هم در حوزه زندگی عمومی و هم در حوزه زندگی خصوصی حضور دارد و می‌تواند زندگی سیاسی و اجتماعی مؤمنان را بر مدار نشانه‌های متکثر خود سامان دهد. این داعیه بزرگ انقلاب، حادثه بزرگی بود که به تعبیر بابی سعید «نظم رایج در جهان را به‌طور عام به مخالفت دعوت»^{۴۳} می‌کرد و در غیرسازی با مناسبات اجتماعی حاکم در غرب، خواهان اقامه مناسباتی جدید بود. از این

رومی‌توان گفت: انقلاب اسلامی، گسستی در نظام دانایی دنیای جدید بود که نه از سر حادثه بلکه برخاسته از مشیت الهی در آن مقطع از تاریخ رخ داده بود.

با محوریت یافتن مذهب در انقلاب اسلامی، روحانیت تنها مرجع دارای صلاحیت برای تفسیر دین شناخته شد. اگر در سال‌های پیش از انقلاب همواره روحانیت ادعا می‌کرد که اسلام تنها راه‌حل معضلات

اما آنچه در تغییر و تحول کلی نگرش روحانیت به دانش‌های جدید تأثیر بسزایی نهاد، انقلاب اسلامی بود. این نیز برخاسته از ماهیت مذهبی این انقلاب بود. در واقع آنچه به این انقلاب برجستگی می‌بخشید خصلت شالوده‌شکنانه آن در قبال اندیشه سکولار غرب بود که بر مدار دیانت اسلامی طرحی نو در افکنده بود.

دست یابند. به عبارتی دیگر، این علوم، از رابطه علی و معلولی میان پدیده‌های سیاسی سخن می‌گویند.^{۴۵} این ویژگی که از علوم طبیعی به دانشی مثل سیاست سرایت کرده، عملاً علم سیاست را مترادف

«جامعه‌شناسی سیاسی» کرده که تمام داده‌های تحلیلی آن بر تجربه تکیه دارند، اما آنچه در این جا مورد پرسش قرار می‌گیرد آن است که چنین علمی در حوزه‌های علمی شیعه وجود دارد یا نه و اساساً آیا معرفت جاری در این مراکز، تن به چنین مطالعات تجربی می‌دهد یا

نه. بدون این که نیازی به بیان دلیلی باشد بسیار روشن است که حوزه‌های علمی شیعه رسالتی در این زمینه ندارند و معمولاً نیز تن به مطالعات تجربی و میدانی نمی‌دهند. حتی در شناخت «موضوعات» احکام شرعی نیز به جای این که آن را وظیفه خود بدانند، معمولاً به معرفت «عرف» اکتفا می‌کنند. البته این بدین معنا نیست که «سیاست» متعلق آگاهی عالمان شیعی قرار نمی‌گیرد، بلکه به این معناست که نوع شناخت آنان از سیاست با محافل دانشگاهی متفاوت است. در واقع، علمی نگرستن (scientific) به سیاست و تأکید بر توضیح علی آن جهت تحلیل پدیده‌های سیاسی، بیش از آن که متناسب فضای علمی حوزه‌های علمی

رها سازد. همین دلایل کافی بود تا روحانیت تأملات مجمل، کلی و انتزاعی گذشته خود در باب مفاهیم اساسی زندگی سیاسی را به حاشیه ببرد و به‌طور انضمامی، شفاف و در

نسبت با جزئیات، درباره بسیاری از مسائل و موضوعات سیاسی بیندیشد و فراتر از مباحث حاشیه‌ای فقه سنتی در باب سیاست، به تولیداتی در این باره دست یابد. اما آنچه در این میان برای برخی از روحانیان نواندیش، اهمیت داشت آن بود که دانش طلاب علوم دینی در باب علم سیاست جدید، اندک است و این نقیصه باید از طریق

آموزش‌های رسمی برطرف گردد تا شاید مبانی دینی برای علوم سیاسی جدید، دست‌وپا گردد. گرچه این اقدامات به دلیل پاره‌ای از پیامدهای معرفت‌شناسی مورد انتقاد برخی از روحانیان قرار گرفت،^{۴۴} در مجموع تأثیرات بسیاری بر بالندگی دانش سیاسی حوزوی و نیز ظهور و گسترش مراکز جدید دانش سیاسی در حوزه علمیه قم نهاد.

ج) دانش سیاسی و مرزهای آن در حوزه‌های علمیه

معمولاً وقتی از «علوم سیاسی» سخن به میان می‌آید، بیشتر به علمی اشاره می‌شود که امروزه در محافل دانشگاهی به بررسی روابط پایدار میان پدیده‌های سیاسی پرداخته و می‌کوشد به قواعدی کلی درباره سیاست

اگر در سال‌های پیش از انقلاب همواره روحانیت ادعا می‌کرد که اسلام تنها راه حل معضلات انسان معاصر است، با انقلاب اسلامی لازم بود به این ادعا جامه عمل بپوشاند و با ترجمان پرسش‌های زمانه و عرضه آن‌ها بر نشانه‌های نص، زندگی مؤمنان را به نص اسلامی پیوند زند.

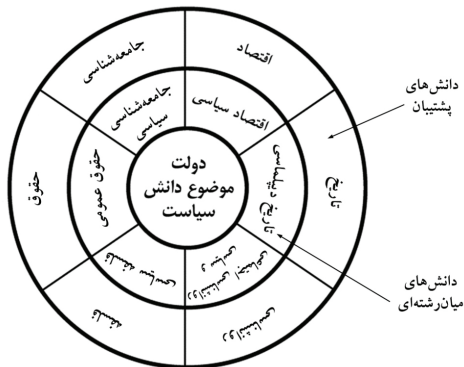
بیش از آن که بخواهد ماهیت و تبار دانش سیاسی را از ره گذر مطالعات آکادمیک دنبال کند و مرزهای مشترک و گاه مبهمی را که با دیگر شاخه‌های علوم اجتماعی دارد تبیین کند می‌کوشد به سرشت آن در فضای مراکز علمی شیعه اشاره نماید. معمولاً در مباحث آکادمیک و

معمولاً وقتی از «علوم سیاسی» سخن به میان می‌آید، بیشتر به علمی اشاره می‌شود که امروزه در محافل دانشگاهی به بررسی روابط پایدار میان پدیده‌های سیاسی پرداخته و می‌کوشد به قواعدی کلی درباره سیاست دست یابند.

دانشگاهی جدید، «دولت» موضوع دانش سیاست است که دو سنخ دانش، مرزهای آن را روشن می‌کند:

۱. دانش‌های پشتیبان مثل تاریخ، روان‌شناسی، فلسفه، حقوق، جامعه‌شناسی و اقتصاد؛

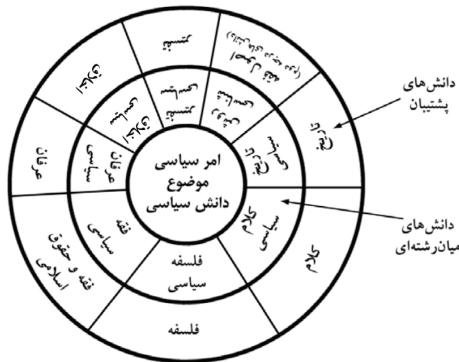
۲. دانش‌های میان رشته‌ای مثل اقتصاد سیاسی، جامعه‌شناسی سیاسی، حقوق عمومی، فلسفه سیاسی، روان‌شناسی اجتماعی و تاریخ دیپلماسی، نسبت دانش سیاسی با این دوگونه رشته در شکل زیر ترسیم شده است.^{۴۷}



شیعه باشد با فضای آکادمیک دانشگاهی مدرن تناسب دارد که همواره می‌کوشد از منظر علوم پوزیتیویستی، به تحلیل موضوع دانش سیاسی بپردازد. بدون تردید، اصطلاح «دانش سیاسی» یا «علم سیاست» به عنوان رشته‌ای مستقل، عنوانی است که در قرن بیستم ظهور

یافته^{۴۶} و کمتر سابقه‌ای در منابع درسی و معرفتی حوزویان دارد و بیشتر در فضای سیاسی حوزه‌های علمیه در سال‌های پس از پیروزی انقلاب اسلامی به کار رفته است. به همین دلیل، به نظر می‌رسد که ما به جای تأکید بر وجود «علوم سیاسی» در مراکز علمی شیعه، از واژه «معرفت سیاسی» (political knowledge) استفاده کنیم تا بدین وسیله به فهم هستی معرفت سیاسی در این مراکز نزدیک شویم. از این رو، مراد از معرفت سیاسی در این مقاله، معنایی عام‌تر از علم سیاست است. معرفت سیاسی در شاخه‌های مثل جامعه‌شناسی سیاسی می‌تواند علمی (scientific) باشد اما در شاخه‌های دیگری مثل فلسفه سیاسی که وجه برجسته منبع معرفتی آن عقل است و یا فقه سیاسی که وجه برجسته منبع معرفتی آن نقل است یا کلام سیاسی که ترکیبی از عقل و نقل منبع معرفتی آن به حساب می‌آید، معرفتی است علی‌حده که با معرفت علمی متفاوت است. شاید بنابه همین دلایل باشد که این مقاله،

مراکز با دانش‌های پشتیبان و دانش‌های میان‌رشته‌ای با نمودار پیشین تفاوت‌های مهمی دارد که در شکل زیر ترسیم شده است:



در این جا، موضوع دانش سیاسی، نه دولت یا قدرت، بلکه «امر سیاسی» است که مفهومی اعم دارد و معطوف به آن، دانش‌های سیاسی خاصی شکل می‌گیرند که اغلب بر کانون نص می‌چرخند یا به خود اجازه عبور از آن را نمی‌دهند. مروری بر عناوین این نمودار تا حدودی تفاوت با نمودار قبلی را روشن‌تر می‌سازد. این بدین معناست که شاخه‌هایی از دانش سیاسی به‌منزله دانش‌های میان‌رشته‌ای در فضای نص محور

حوزه‌های شیعی، ظهور یا بسط پیدا می‌کنند که دانشی حمایت‌گر، وجه نظری و علمی آن‌ها را تئوریزه کند و در تعامل با آن‌ها بتوانند به لحاظ نظری با مباحث مربوط به قدرت، حکومت، اخلاق و سعادت و از جهت عملی با چگونگی اداره

دانش سیاسی در حوزه‌های شیعی، شبیه‌کلیتی از دانش سیاسی مذکور است که متناسب با روش و نوع منبع معرفتی که در اختیار دارد تولید می‌شود و در قلمروی خاص به تولید گزاره‌ها و نظریات سیاسی می‌پردازد.

هم‌چنان‌که در این نمودار مشاهده می‌شود موضوع دانش سیاسی، دولت است که معطوف به آن، دانش‌های میان‌رشته متعددی شکل می‌گیرند. این در حالی است که دانش سیاسی در حوزه علمی شیعه، از چنین وسعتی برخوردار نیست و شاید هم به دلیل نوع معرفتی که در آن تولید می‌شود شأنیت پرداختن به همه شاخه‌های دانش سیاسی را نداشته باشد. به همین دلیل دانش سیاسی در حوزه‌های شیعی، شبیه‌کلیتی از دانش سیاسی مذکور است که متناسب با روش و نوع منبع معرفتی که در اختیار دارد تولید می‌شود و در قلمروی خاص به تولید گزاره‌ها و نظریات سیاسی می‌پردازد. از این رو، می‌توان با توجه به مختصات عمومی دانش‌های موجود در حوزه‌های شیعی، دانش سیاسی آن را چنین تعریف کرد که: معرفت سیاسی به گزاره‌هایی گفته می‌شود که اولاً، بی‌واسطه درباره امر سیاسی سخن می‌گویند، ثانیاً، وجه برجسته منبع معرفتی آن‌ها، عقل و نقل است و ثالثاً، گسترده‌تر از گزاره‌های نظام یافته‌اند و می‌توانند بدون جایافتگی

در درون یکی از دانش‌های میان‌رشته‌ای مثل فلسفه سیاسی تولید شوند، مثل آرا و فتاوای سیاسی مکرری که مراجع دینی و سایر لایه‌های میانی مراکز علمی شیعه صادر می‌کنند. به همین دلیل، نسبت دانش سیاسی در این

سیاسی موضوعات و مسائل آن، در حال استقلال یافتگی از فقه عمومی است. این تلاش، هر چند به دلیل ارتباط وثیق روشی و معرفتی فقه سیاسی با فقه عمومی، اندکی دشوار به نظر می‌رسد، تدوین فقه حکومتی یا سیاسی که امروزه در حوزه‌های علمی شیعی، واجد مطالعات علی‌حده، رشته تخصص و اساتیدی برجسته است، می‌تواند یک بار دیگر و در منظری انسجام یافته‌تر، تمام مسائل کنونی فقه را از منظری سیاسی تحلیل کند.

۲. فلسفه سیاسی: این شاخه از دانش سیاسی که تلاشی حاشیه‌مند اما رو به گسترش در مطالعات سیاسی حوزه‌های شیعی به حساب می‌آید به آن دسته از مباحث سیاسی اشاره دارد که از وضعیتی فرا تاریخی و فرا زمانی برخوردار هستند و به سخنی دیگر در زمره مسائل متغیر مربوط به زندگی سیاسی قرار نمی‌گیرد، اعم از این که این مسائل به حوزه هست‌ها و واقعیت‌های خارج از اراده و تصرف انسان یا به تعبیر فلسفی به حکمت نظری مربوط باشد یا به حوزه بایدها و واقعیت‌های متکی به اراده

و خواست انسان. با این همه باید تأکید کرد که رهیافت فلسفی به سیاست می‌تواند به نوع روش استدلالی که اقامه می‌کند به دستگاه‌های مختلفی تقسیم گردد. برای مثال تکیه بر مشاهده و استدلال (ارسطو)، استدلال

امور یا به تعبیر حکمای اسلامی با تدبیر مدن پیوند برقرار نمایند و از آن‌جا که دانش‌های حمایت‌گر در چنین فضایی نسبتاً محدودند کمتر به توضیح علی‌پدیده‌ها و مطالعات عینی و انضمامی تن می‌دهند. مطالعات میان‌رشته‌ای نیز متفاوت و تا حدودی محدودتر از این‌گونه مطالعات در فضا‌های دانشگاهی‌اند. به همین دلیل، عناوینی در حوزه‌های شیعی به‌مثابه شاخه‌ای از دانش سیاسی قلمداد می‌گردند که گاه در فضا‌های آکادمیک یا مورد توجه قرار نمی‌گیرند یا حداقل به‌عنوان درسی چند واحدی یا گرایش در مطالعات تخصصی به حساب می‌آیند. برای مثال، فقه سیاسی علی‌رغم مناقشاتی که در استقلال یافتگی‌اش از فقه عمومی وجود دارد در فضای علمی حوزه‌های شیعی، فربه‌ترین دانش سیاسی قلمداد می‌گردد، در حالی که در دانشگاه به‌عنوان دو واحد درسی تدریس می‌گردد و تنها منظر نقلی به برخی از پدیده‌های سیاسی به حساب می‌آید. با این همه، دانش‌های میان‌رشته‌ای سیاست در مراکز علمی شیعه به ترتیب

اولویت و جایگاهی که در مطالعات سیاسی حوزویان دارند، عبارتند از:

۱. فقه سیاسی: این شاخه از دانش سیاسی که از خصلتی ارتباطی با دو دانش فقه و سیاست به معنای عام برخوردار است به دلیل هویت

فقه سیاسی علی‌رغم مناقشاتی که در استقلال یافتگی‌اش از فقه عمومی وجود دارد در فضای علمی حوزه‌های شیعی، فربه‌ترین دانش سیاسی قلمداد می‌گردد، در حالی که در دانشگاه به‌عنوان دو واحد درسی تدریس می‌گردد.

انتزاعی و منطقی (هابز)، تکیه بر عقل سلیم و حقوق طبیعی (جان لاک) تکیه بر وحی (سنت اگوستین) یا بر عقل (هگل) مهم‌ترین روش‌های فلسفی در توضیح جهان سیاسی‌اند.^{۴۸} اما آنچه در فضای فکری حوزه‌های شیعه اهمیت دارد آن است که فلسفه سیاسی که صرفاً حاصل تراوش‌های ذهنی بشر و مستقل از وحی است جایگاه چندانی ندارد و همواره

به روشی که در نگاه فلسفی به جهان سیاست بر وحی تکیه دارد اولویت می‌دهد. اما این که چگونه می‌توان رهیافت‌های موجود به فلسفه سیاسی در این مراکز را توضیح داد بستگی به نگرشی دارد که عالمان شیعی به فلسفه دارند. امروزه گرایش‌های مختلفی درباره فلسفه وجود دارد که گاه پیامدهای غیرروشنی در باب سیاست پیدا می‌کنند. در فضای فکری حوزه‌های شیعی، علاوه بر نگرش صدرائی به فلسفه، رویکردهای دیگری در این باره وجود دارد. فلسفه «نئو صدرایی» یا «حکمت نوین اسلامی» و «فلسفه شدن اسلامی»، دو نگرش نو درباره فلسفه صدرایی‌اند که اولی خواهان تغییراتی در آن است و دومی بر ناکارآمدی آن تأکید می‌ورزد. بر تلاش اصحاب فرهنگستان علوم اسلامی اطلاق می‌شود، فلسفه‌ای است که برخلاف فلسفه صدرایی، به پرسش‌های ما درباره

در فضای فکری حوزه‌های شیعی، علاوه بر نگرش صدرائی به فلسفه، رویکردهای دیگری در این باره وجود دارد. فلسفه «نئو صدرایی» یا «حکمت نوین اسلامی» و «فلسفه شدن اسلامی»، دو نگرش نو درباره فلسفه صدرایی‌اند که اولی خواهان تغییراتی در آن است و دومی بر ناکارآمدی آن تأکید می‌ورزد.

«چگونگی» پاسخ می‌دهد و می‌تواند ما را در ترسیم مناسبات کلان اجتماعی یاری رساند. در عرض چنین تلاش‌هایی؛ فلسفه‌های مدرن وجود دارند که در حوزه علمی شیعی بسط یافته‌اند.

۳. کلام سیاسی: این دانش نسبت به فقه سیاسی تقدیمی مرتبه‌ای و شأنی دارد و از جمله مطالعاتی است که در استقلالش از علم کلام و تبدیل شدنش

به شاخه‌ای از دانش سیاسی، تردیدهای بسیاری وجود دارد، به ویژه آن که در هیچ یک از طبقه‌بندی‌های معمولی که از اندیشه سیاسی اسلام می‌شود نامی از آن به میان نیامده است. فلسفه سیاسی، شریعت‌نامه‌ها و سیاست‌نامه، تقسیم‌بندی سه‌گانه‌ای از اندیشه سیاسی در اسلامند که در آثار روزنتال، خانم لمبتون، فرهنگ رجایی^{۴۹} و سید جواد طباطبایی^{۵۰} به چشم می‌خورند. البته افراد دیگری مثل جهاد تقی صادق در طبقه‌بندی اندیشه سیاسی اسلام، جایگاه خاصی را برای کلام سیاسی مطرح کرده است. او ابتدا مشرب‌های سیاسی را در دوره اسلامی به دو مشرب قدیم و جدید تقسیم می‌کند و سپس مشرب‌های قدیم را به چهار گروه تقسیم می‌کند که عبارتند از: ۱. مشرب سیاسی - فلسفی؛ ۲. مشرب سیاسی - فقهی؛ ۳. مشرب سیاسی - کلامی؛ ۴. مشرب سیاسی

سیاسی از آن آیه می‌پردازد. اما در تفسیرهای موضوعی، استنباط گزاره‌های سیاسی از آیات قرآن، پس از مطالعه آیات مشابه و هم افق میسر می‌گردد. این روش که به روش رایج در حوزه‌های شیعی تبدیل شده است می‌کوشد با بررسی چالش‌های سیاسی معاصر، پرسش‌هایی مطرح و پاسخ آن را از مجموعه آیات مربوط به یک موضوع دریافت نماید. اما روش سومی که تفاسیر نگاشته شده در نیمه دوم قرن بیستم بدان توجه وافر می‌نموده‌اند روش تفسیر ساختاری قرآن کریم است. این روش که بر نگرش جامع‌گرایانه به معانی سوره‌ها استوار است می‌کوشد با تأمل در محتوای پیام هر سوره، غرض اصلی آن سوره را دریابد و در نهایت با ترسیم انسجام معنایی هر سوره، نکات تازه‌ای از آن کشف نماید. چنان‌که محمد محمدمدنی با نگاهی ساختاری به سوره نساء، اصول اداره جامعه اسلامی را استنباط کرده است.^{۵۴} توصیف و نقد و بررسی چنین نگرش‌هایی به قرآن، به‌ویژه آرای کسانی که بر حوزه حدیث‌محور به علت تلاش جهت استنباط گزاره‌های سیاسی و اجتماعی از احادیث و روایات، نقدهای تندی روا می‌دارند نیازمند بررسی‌های دقیق‌تری است.

۵. تاریخ سیاسی: شاید بتوان گفت تاریخ متداول‌ترین موضوع در حاشیه فقه، اصول و کلام است که مورد مطالعه عالمان شیعی قرار می‌گیرد. گرچه تاریخ در میان متون حوزوی جایگاهی ندارد پیوند برخی از مباحث

- اجتماعی. او افکار دو متکلم بزرگ اسلامی - یعنی قاضی عبدالجبار معتزلی و سیدمرتضی را شاخص مشرب سیاسی - کلامی می‌داند.^{۵۱} با این همه، بنابر تعریفی که بهروزلک از کلام سیاسی ارائه می‌دهد: کلام سیاسی شاخه‌ای از علم کلام است که به توضیح و تبیین آموزه‌های ایمانی و دیدگاه‌های کلان دین در باب مسائل و امور سیاسی می‌پردازد و از آن‌ها در قبال دیدگاه‌ها و آموزه‌های رقیب دفاع می‌کند.^{۵۲} اما آنچه اهمیت دارد رابطه کلام سیاسی با فقه سیاسی و فلسفه سیاسی اسلامی، اشتراکات و تمایزات این دو رشته و نیز رویکردهایی است که درباره کلام سیاسی در مراکز علمی شیعه وجود دارد.

۴. تفسیر سیاسی: وجود نشانه‌های سیاسی بسیاری در قرآن از یک‌سو و علاقه‌مندی بسیاری از متفکران مسلمان به ترجمان مسائل کنونی جهان اسلام به زبان نص از سوی دیگر، سبب ظهور مطالعات جدیدی با عنوان تفسیر سیاسی شده است، هر چند نام شاخه‌ای از دانش سیاسی بر این رشته مطالعاتی نهادن، اندکی نابه‌هنگام است، استقرار «قرآن» در کانون تأملات سیاسی جدید، ضرورت چنین نگاهی به این دسته از مطالعات را دو چندان می‌کند.

معمولاً در کشف گزاره‌های سیاسی از قرآن سه روش وجود دارد:^{۵۳} در تفاسیر رایج، بر مطالعه آیه در جایگاه خویش تأکید می‌شود و مفسر با بررسی و تحلیل ساختار زبانی آیه و شأن نزول آن، به استنباط گزاره‌ای

سنتی حوزه‌های شیعه همانند علم رجال که از صحت و سقم راویان حدیث سخن می‌گوید و نیز توجه به شأن نزول آیات و شرایط تاریخی صدور روایات، ناخواسته آنان را با مسائل تاریخی درگیر می‌سازد. فراتر از آن، تفاوت‌های مذهبی میان مسلمانان که اغلب ریشه در حوادث سیاسی و مجادلات

کلامی دارد عالمان شیعی را مجبور ساخته تا تاریخ نضح و گسترش این‌گونه مناقشات را بدانند و از منظر تاریخی و استدلالی، حمایت‌گر اعتقادات پیروان مذهب تشیع باشند. بدون تردید مطالعه تاریخ، ظرفیت‌های بسیاری در تأملات سیاسی دارد و عالمان شیعی توانسته‌اند از مسیر آن، با چندوچون سیاست و نیروهای درگیر در آن، آشنا و نقش آگاهانه‌تری در کارگزاری خود در حوادث زمانه پیدا کند. بی‌گمان، در سال‌های پیش از انقلاب اسلامی و بنابه ضرورت‌های انقلاب، روحانیت شیعه به مطالعه بیشتری درباره تاریخ سیاسی روی آورده و با انبانی از داده‌های تاریخی کوشیده است ظرفیت‌های نصوص اسلامی و نیز دانش مسلمین را جهت تعامل با ضرورت‌های جدید و برخاسته از انقلاب اسلامی بالا برد.

به هر حال دعوی بازگشت به اصول بنیادین اسلام و نیز پیوند اکنون به گذشته، نیازمند مطالعات درجه اول و دومی بود که هر دو

روحانیت شیعه به مطالعه بیشتری درباره تاریخ سیاسی روی آورده و با انبانی از داده‌های تاریخی کوشیده است ظرفیت‌های نصوص اسلامی و نیز دانش مسلمین را جهت تعامل با ضرورت‌های جدید و برخاسته از انقلاب اسلامی بالا برد.

در میان روحانیت شیعه رواج یافته است. حکومتی که در این سال‌ها حکومتی شرعی شناخته شد واجد مبانی و تباری در گذشته بود که تنها مطالعه تاریخ اندیشه‌های سیاسی در اسلام می‌توانست آن‌ها را مورد بازخوانی قرار دهد. تاریخ اندیشه‌ها نیز اهمیتی کمتر از تولید خود اندیشه‌ها ندارد و

می‌تواند موقعیت گذشته کنونی و حتی آینده حکومت اسلامی را به داوری گذارد. گزارش و نقد این‌گونه مطالعات و تبعاً نقشی که در تولید گزاره‌های تاریخ سیاسی به‌مثابه دانشی میان‌رشته‌ای دارند نیازمند فرصت دیگری است که در این مقاله نمی‌گنجد.

۶. روش‌شناسی: بی‌گمان بحث درباره روش از عناصر اساسی دانش سیاسی است که امروزه، مورد توجه بسیاری از اندیشمندان سیاسی شیعه قرار گرفته است. تاریخ علم، مبادی (تصوری و تصدیقی) علم، رابطه و تعامل یک علم با علوم دیگر در کنار روش‌شناسی علم، مباحث بسیار مهمی هستند که امروزه به‌مثابه دانش‌های درجه دوم در ذیل فلسفه علم مطرح می‌شوند. سابقه مباحث روشی در میان عالمان شیعی به علم اصول بازمی‌گردد که ابزار اجتهاد در فهم گزاره‌ها و احکام مربوط به عبادات، معاملات و سیاسات است. ارتباط معارف دینی با فهم و تفسیر متن به‌ویژه دانش‌های سه‌گانه فقه، کلام و تفسیر قرآن،

اتمام نگرش‌های اصولی را نه به معنای غیرکارآمدی روش اصولی بلکه کمال‌یافتگی آن می‌دانند. از نظر آن‌ها علم اصول دارای مبنای و مبادی غیربدیلی است که هرچه جای آن را بگیرد آن را از ابزاریت انداخته و فرایند اجتهاد شیعی را دچار دردسر می‌کند. از این رو، روش اصولی، هم‌چنان که تاکنون احکام عبادی و سیاسی مؤمنان را استنباط می‌کند می‌تواند احکام اجتماعی و سیاسی آنان را نیز بیان نماید.

۲. در مقابل پاره‌ای از متفکران شیعی که از منظر فقه، ظرفیت‌های روشی اصول فقه را مورد بازخوانی قرار می‌دهند درباره کمال‌یافتگی اصول فقه در استخراج احکام و گزاره‌های سیاسی تردید وجود دارد و خواهان افزایش توانایی‌های اصول فقه در تعامل با حوزه سیاستند. از نظر آن‌ها اصول فقه عمده‌تاً بدرد استخراج احکام تکلیفی فعل مکلفان و در مواردی هم، به کار احکام وضعی می‌آید اما استمرار ابزاریت آن در حوزه

سیاست با چند مسئله مهم روبه‌رو است: یکم. در حوزه سیاست ما به جای «فعل مکلف» با عمل سیاسی مؤمنان روبه‌رویم؛ دوم. اغلب احکام در حوزه سیاست بر بنائات عقلایی و مصالح معتبره مبتنی هستند؛ سوم. فعلیت احکام در فقه سیاسی در بسیاری از موارد، منوط به صدور آن‌ها از

لزوم و ضرورت وجود علمی مقدماتی که در آن اصول، ضوابط و قواعد حاکم بر فهم متن را منقح و تدوین نماید می‌توانست در شاخه‌ای از دانش به عنوان مقدمات تفسیر یا مقدمات کلام و یا مقدمات علم فقه گنجانده شود اما در عالم اسلامی به طور سنتی، مباحث مربوط به فهم متن غالباً و به طور رسمی در «علم اصول» مطرح می‌گردد که نقش مقدماتی و آلی نسبت به علم فقه را داراست. هر چند برخی مباحث مربوط به الفاظ و فهم آن‌ها به طور استطرادی در علم منطق و گاه در مقدمات برخی تفسیرها به چشم می‌خورد، سنت رایج و غالب آن است که مباحث مربوط به فهم متن در علم اصول فقه مورد بررسی قرار گیرد.^{۵۵} همواره این‌گونه مباحث بخش مهمی از علم اصول را شامل می‌شود، اما آنچه بر اهمیت مباحث روشی در میان عالمان شیعی در باب سیاست می‌افزاید ابزاریت اصول فقه است. آیا این ابزاریت در کشف

و استنباط احکام و گزاره‌های سیاسی کامل است یا ناقص؟ در پاسخ به این پرسش، سه رویکرد عمده در حوزه علمیه قم وجود دارد:

۱. معمولاً اصولیان شیعه و حتی عالمان غیرسنتی که از کاربست دانش‌های جدیدی مثل هرمنوتیک و نشانه‌شناسی در فهم و تفسیر متون دینی احتیاط می‌کنند،

ارتباط معارف دینی با فهم و تفسیر متن به‌ویژه دانش‌های سه‌گانه فقه، کلام و تفسیر قرآن، لزوم و ضرورت وجود علمی مقدماتی که در آن اصول، ضوابط و قواعد حاکم بر فهم متن را منقح و تدوین نماید می‌توانست در شاخه‌ای از دانش به عنوان مقدمات تفسیر یا مقدمات کلام و یا مقدمات علم فقه گنجانده شود.

سوی مقام ولایتند؛ چهارم. در فقه سیاسی، در اغلب موارد، تکلیف به حصول نتیجه منوط است، نه امتثال صورت امر. تأمل در این گونه تفاوت‌ها احتمالاً برخی را مجبور سازد تا تنقیح جدیدی از اصول فقه مصطلح را که متناسب با فقه مناسبات اجتماعی باشد تدوین نمایند. برخی از تلاش‌های فرهنگستان علوم اسلامی و افرادی همچون ابوالحسن حسنی در همین راستا قابل تفسیر است.

۳. برخی دیگر نیز با اعتماد بر این سخن از محمد آرگون که نگرش‌های اصولی، به پایان راه رسیده و ما نیازمند دانش‌های جدیدی جهت فهم و تفسیر متن هستیم، می‌کوشند پای دانشی مثل هرمنوتیک را به عنوان شاخه‌ای از معرفت را به محافل علمی شیعی باز کنند که عهده‌دار نقشی آلی و کمکی به علوم مبتنی بر تفسیر متن است. البته این بدین معنا نیست که حامیان این رویکرد جملگی از جانشینی دانش‌های جدید به جای اصول فقه حمایت

ورزند بلکه خواهان توجه فقیهان به پرسش‌های مهمی است که هرمنوتیک فلسفی فراروی آن‌ها به هنگام تفسیر متن قرار می‌دهد.^{۵۶} در عرض روش‌های هرمنوتیکی نیز مدتی است که کاربرد روش گفتمان در مطالعات سیاسی - اسلامی عالمان شیعی معمول شده و رساله و آثار متعددی

بر حسب الزامات روش‌شناختی گفتمانی به نگارش درآمده که طبعاً به فهمی متفاوت از فهم هرمنوتیکی دست می‌یابند.

۷. عرفان سیاسی: از جمله مطالعاتی است که پیشینه توانمندی در میان دانش‌های اسلامی دارد. در عرفان اسلامی، بینونت و تعارضی میان خلافت ظاهری و خلافت باطنی وجود ندارد. گرچه خلیفه باطنی لازم نیست خلیفه ظاهری هم باشد، خلیفه ظاهری لزوماً خلیفه باطنی^{۵۷} است و هم‌چنان که شهید مرتضی مطهری تأکید می‌کند امامت علاوه بر شأن سیاسی و اجتماعی، واجد شأن تربیتی اخلاقی و معنوی و شأن فکری و عقیدتی^{۵۸} نیز هست. این شاخه از مطالعات اسلامی به دلیل سرشتی که در روایت صوفیانه از آن در طول تاریخ اسلامی به دست آورده، هرگز نتوانسته است به مثابه شاخه‌ای مستقل سر برآورد و واجد اثر مدون در باب سیاست باشد.^{۵۹} وجود چنین تباری از عرفان صوفیانه، بسیاری را قانع می‌سازد^{۶۰} که عرفان را مقوله‌ای رازمدارانه و سرورزانه و متعلق

به عالم معنا و مقام حیرت و نیز سیاست را از سنخ ماده و دنیا و اجتماعی و هوشیاری بدانند، یا به تعبیر علامه جعفری، عرفان را حالتی روحی شخصی و سیاست را مدیریت و توجیه زندگی اجتماعی مردم انگارند^{۶۱} و ناچار ترابط عرفان و سیاست را در «عدم رابطه» بدانند. معمولاً ناقدان ترابط عرفان و

روش‌های هرمنوتیکی نیز مدتی است که کاربرد روش گفتمان در مطالعات سیاسی - اسلامی عالمان شیعی معمول شده و رساله و آثار متعددی بر حسب الزامات روش‌شناختی گفتمانی به نگارش درآمده که طبعاً به فهمی متفاوت از فهم هرمنوتیکی دست می‌یابند.

به صاحبان قدرت، مصداق بارز «منهی» و یا «معروف» است که از باب امر به معروف و نهی از منکر، چنین وظیفه‌ای را بر عالمان دینی فرض کرده است. با وجود این، هنوز در میان عالمان شیعی تعریف و مفاد اخلاق سیاسی و جایگاه آن نسبت به

فلسفه سیاسی روشن نشده است و نمی‌توان از آن در شرایط کنونی به مثابه شاخه‌ای مستقل از دانش سیاسی در فضای علمی حوزه سخن به میان آورد. گذشته از این که باید دید ترکیب «اخلاق سیاسی» درست است یا «سیاست اخلاقی»^{۶۵} پرسش‌های دیگری نیز وجود دارد که بر ابهامات آن می‌افزاید. برای مثال، آیا اخلاق سیاسی، زیر مجموعه علم اخلاق است یا زیر مجموعه فلسفه اخلاق؟ یا هم‌چنان که از عباراتی از ابونصر فارابی به دست می‌آید؛ فلسفه سیاسی، ذیل مجموعه فلسفه اخلاق به حساب می‌آید. علاوه بر این، تفاوت میان داورهای اخلاقی همانند آنچه در تئوری عدالت جان راولز وجود دارد با اخلاق سیاسی چیست؟ بالأخره این که چگونه می‌توان نصیحت‌های موردی عالمان دینی به سیاستمداران را که بین‌الذهانی نیست و تنها در حوزه تمدنی ما مسلمانان معنا می‌یابند مصداق مباحث فلسفه یا علم اخلاق دانست؟ این سؤالات از جمله پرسش‌هایی است که پاسخ روشنی نیافته و مانع شکل‌گیری دانش مستقلی به نام «اخلاق سیاسی» در مراکز علمی شیعه شده

در واقع دادن تذکرات اخلاقی به صاحبان قدرت، مصداق بارز «منهی» و یا «معروف» است که از باب امر به معروف و نهی از منکر، چنین وظیفه‌ای را بر عالمان دینی فرض کرده است.

سیاست در تفکر اسلامی، برهان و استدلالی متفاوت دارند. برخی از منظر معرفت‌شناختی، می‌کوشند تصویری متباین از عناصر ذاتی و عرفان و سیاست ارائه کنند. از نظر آن‌ها عرفان، رازآلود و نشئت‌گرفته از ماورای طبیعت و دارای مکانیسم و

نیروهای خارج از اراده بشر است، در حالی که سیاست و حکومت در جهان جدید با تحول در عقلانیت بشر راززدایی می‌کند.^{۶۲} برخی دیگر نیز از منظری تاریخی و اجتماعی به نقد این ترابط می‌پردازند. از نظر سیدجواد طباطبایی، روی‌آوری ایرانیان به عرفان، واکنشی نسبت به شکست سیاسی ایران در سده‌های چهارم و پنجم هجری است و آمیزش آن با سیاست به رشد مقابله با دگراندیشان می‌انجامد. علاوه بر این عرفان فاقد روشی اجتماعی و طرحی برای سلوک عرفانی - عمومی است، در حالی که سیاست به تنظیم امور اجتماعی می‌پردازد و نیازمند به طرح و برنامه در این زمینه است.^{۶۳} نقد چنین رهیافت‌هایی در کنار نگرش‌های ایجابی که به تعامل عرفان و سیاست در فضای علمی حوزه علمیه قم وجود دارد، در مباحث آینده به تفصیل خواهد آمد.

۸.. اخلاق سیاسی: از منظر اخلاق به سیاست نگرستن و پند و اندرز به حاکمان گفتن، عمومی‌ترین رویه‌ای است که حتی در میان^{۶۴} عالمانی که توجهی به امر سیاست دارند رواج دارد. در واقع دادن تذکرات اخلاقی

است. گرچه هر از چندگاهی رساله یا مقاله‌ای نیز در حوزه‌های علمیه در این باره به نگارش در می‌آید، بیش از آن که خصلتی دانشی داشته باشد بیشتر به ترسیم روابط اخلاق و سیاست می‌پردازد.^{۶۶}

نتیجه

بررسی‌های اجمالی ما نشان داد که وقوع انقلاب اسلامی در تولید شاخه‌های متعدد معرفت سیاسی در حوزه‌های علمیه تأثیر بسزایی داشته است. در واقع این انقلاب به دلیل بافت به شدت مذهبی که داشت حاملان آن یعنی روحانیت را مجبور ساخت تا زندگی مؤمنان را بر اساس سیگنال سیاسی نص اسلامی مفهوم‌بندی کنند و راهی به سوی دینی کردن تمام عرصه‌های زندگی بجویند. از نظر صاحب‌نظران، همواره تلاش در مفهومی کردن زندگی سبب تولید شاخه‌های متعدد دانش می‌شود. به همین دلیل روحانیت برخلاف گذشته که به صورت پراکنده و استطرادی در حاشیه علوم حوزوی به بحث از سیاست می‌پرداخت پس از انقلاب اسلامی کوشید آن گفت‌وگوهای جدید خود در باب سیاست را در درون دیسپلین‌های دانش سیاسی بازتعریف نماید و بدین گونه به معرفت سیاسی خود در این دوره بسط بیشتری دهد.

پی‌نوشت:

* دانشیار پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

۱. داود فیرحی، «وضعیت علم سیاست در حوزه

علمیه قم»، همایش «وضعیت آموزش و پژوهش علوم سیاسی و روابط بین الملل در ایران» ۲۶ و ۲۷ اردیبهشت ۱۳۸۶، تالار شیخ مرتضی انصاری دانشگاه تهران: به نقل:

<http://www.ipsa.ir/fa/document/conferenceabstracts.pdf>

۲. آرا و دیدگاه این گروه از عالمان در مکتوبات بسیاری انعکاس یافته است، فی المثل مراجعه کنید به: سید احمد زنجانی (متوفای ۱۳۹۳)، «رساله خیرالامور در برخورد با سنت و تجدد»، در «مقالات تاریخی» گردآورده رسول جعفریان، دفتر یازدهم، ص ۲۸۹، انتشارات دلیل ما، قم ۱۳۸۱؛ نیز ماشاءالله آجاندانی، مشروطه ایرانی، ص ۲۵۹-۲۶۹، نشر اختران، چاپ اول، تهران ۱۳۸۲.

۳. حاج سید نصرالله تقوی در «مقاله سؤال و جواب در فواید مجلس» که قدیمی‌ترین رساله در دفاع از مشروطیت و اثبات مشروعیت آن به شمار می‌رود، تحصیل بسیاری از این معلومات جدید برای حفظ مبانی ملت و حراست از اساس سلطنت و صیانت ثغور مملکت را لازم دانسته است. نک: غلامحسین زرگری نژاد (به کوشش)، رسائل مشروطیت، ص ۲۷۱. انتشارات کویر، چاپ دوم، تهران ۱۳۷۷.

۴. همان.

۵. زرگری نژاد، همان، ص ۵۸۸.

۶. همان، ص ۵۷۹.

۷. همان، ص ۵۷۹ و ۵۸۰.

۸. ترمشیزی، فاضل خراسانی، کلمه جامعه شمس کاشمیری، زرگری نژاد، همان، ص ۶۵۱.

۹. خلخالی، عماد العلماء، بیان معنی سلطنت مشروطه و فوایدها، زرگری نژاد، همان، ص ۳۳۰.

۱۰. حاج اسدالله ممقانی، مسلک الامام فی سلامة الاسلام، به کوشش صادق سجادی، ص ۲۵، چاپ اول،

- نشر تاریخ ایران، تهران ۱۳۶۳.
۱۱. همان، ص ۲۵-۲۷.
۱۲. همان، ص ۴۱.
۱۳. همان، ص ۵۸.
۱۴. رسول جعفریان، نرم افزار رسائل سیاسی اسلامی، کتاب شماره ۱.
۱۵. فرزانه نیکوپرش، بررسی و عملکرد سیاسی آیه الله حاج شیخ عبدالکریم حائری یزدی، ص ۵۲، شرکت چاپ و نشر بین الملل، تهران ۱۳۸۱.
۱۶. همان، ص ۱۳۶.
۱۷. محمد رضی، آثار الحجه، ص ۴۸.
۱۸. مجله حوزه، شماره ۶۲، ص ۴۵.
۱۹. محمد عقیقی بخشایشی، یکصد سال مبارزه روحانیت مترقی، ص ۴۴، نوید اسلام، قم ۱۳۵۸.
۲۰. جمعی از نویسندگان، بحثی درباره مرجعیت و روحانیت، ص ۱۸۷.
۲۱. سید علی قادری، روح الله خمینی، ص ۳۹۰-۳۹۲، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، تهران ۱۳۷۸.
۲۲. سید احمد زنجانی، پیشین، ص ۲۸۸-۲۸۹.
۲۳. همان.
۲۴. همان، ص ۲۹۳.
۲۵. رسول جعفریان، برگ‌هایی از تاریخ حوزه علمیه قم، ص ۱۰۴، مرکز اسناد انقلاب اسلامی، تهران ۱۳۸۱.
۲۶. همان، ص ۲۵.
۲۷. محمدرضا احمدی، خاطرات آیه الله محمد علی گرامی، ص ۹۲، مرکز اسناد انقلاب اسلامی، تهران ۱۳۸۱.
۲۸. حسین بدلا، هفتاد سال خاطره، هفتاد سال خاطره از آیه الله سید حسین بدلا، ص ۱۵۷، مرکز اسناد انقلاب اسلامی، تهران ۱۳۹۶.
۲۹. رسول جعفریان، برگ‌هایی از تاریخ، ص ۱۸۷.
۳۰. همان، ص ۱۰۷.
۳۱. همان، ص ۱۰۹.
۳۲. جمعی از نویسندگان، مباحثی درباره مرجعیت و روحانیت، ص ۶۵.
۳۳. رسول جعفریان، جریان‌ها و سازمان‌های مذهبی-سیاسی ایران (۱۳۰۲-۱۳۵۷)، ص ۳۲۸، چاپ نهم، خانه کتاب، زمستان ۱۳۸۷.
۳۴. همان، ص ۳۵۲.
۳۵. البته برخی از طلاب مقالات کوتاه و بلند سیاسی را در نشریات بعثت و انتقام را منتشر می‌کردند که بیشتر بازتاب افکار و اندیشه‌های انقلابی آن وقت قم بود (همان، ص ۳۴۷ و ۳۷۵).
۳۶. در برخی از آثار سیاسی روحانیان آن دوره نیز از برخی از مفاهیم سیاسی مدرن مثل تفکیک سه‌گانه قدرت سخن به میان آمده است، برای مثال امام خمینی در کتاب ولایت فقیه در تحلیل مقبوله بن حنظله، واژه حکومت را که معمولاً در متون حدیثی و فقهی به معنای قضاوت به کار می‌رود به معنای قوه مجریه در تفکیک سه‌گانه قدرت در آرای منتسکیو به کار برد. (ولایت فقیه، همان، ص ۷۳).
۳۷. سید علی خامنه‌ای، دیدگاه‌ها، ص ۷۹، تشیع، قم ۱۳۶۲.
۳۸. داود مهدوی زادگان، وجه پرسش برانگیزی انقلاب اسلامی در اندیشه سکولار در غرب و انقلاب اسلامی، ص ۳۱، جلد اول، انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، قم ۱۳۸۷.
۳۹. همانند خاطرات و خطرات نوشته مهدی قلی‌خان هدایت، حیات یحیی از یحیی دولت‌آبادی، تاریخ مشروطه نوشته احمد کسروی.
۴۰. میشل فوکو، ایرانی‌ها چه رؤیائی در سر دارند؟، ص ۶۵، ترجمه حسین معصومی همدانی، چاپ دوم، نشر نی، تهران ۱۳۷۸.

۴۱. مسعود کمالی، جامعه مدنی، دولت و نوسازی در ایران معاصر، ص ۲۴، ترجمه کمال پولادی، چاپ اول، مرکز بازشناسی اسلام و ایران، ۱۳۸۱.
۴۲. صادق زیبا کلام، مقدمه‌ای بر انقلاب اسلامی، ۶۸، چاپ سوم، روزنه، تهران ۱۳۷۵.
۴۳. سعید بابی، هراس بنیادین، ترجمه غلامرضا جمشیدیها و موسی عنبری، ص ۱۰۴، انتشارات دانشگاه تهران، چاپ اول، تهران ۱۳۷۹.
۴۴. پارسانیادر نقد معرفت شناسانه این مراکز معتقد است اگر طلاب علوم دینی تعریف مدرن از علم سیاست را مقبول بدانند فقه سیاسی و فلسفه سیاسی حوزه‌های علمیه هویت خود را از دست می‌دهند و این به معنای مرگ تاریخی تفکر در حوزه‌های علمیه و به معنای تولد دیانت جدیدی است که در حاشیه نظام معرفتی مدرن باید سازمان پیدا کند. و این چیزی است که در برخی از جریان‌های حوزوی تحت عنوان نواندیشی دینی در حال رخ دادن است. (تاملی بر جایگاه فلسفه سیاسی در حوزه، پگاه حوزه، ویژه حوزه‌های علمیه، شماره ۶۳، ص ۵۲).
۴۵. حسین بشیریه، آموزش دانش سیاسی، ص ۲۰، مؤسسه پژوهشی نگاه معاصر، چاپ سوم، تهران ۱۳۸۲.
۴۶. نسربین مصفا، سیری در تحولات آموزش و پژوهشی علوم سیاسی و روابط بین‌الملل، نقش عوامل تأثیر گذار سطح کلان، ص ۱۵، پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی، تهران ۱۳۸۵.
۴۷. حسین بشیریه، همان، ص ۴۵-۴۶.
۴۸. حسین بشیریه، دولت عقل، مقاله مسائل اساسی در فلسفه سیاسی، ص ۱-۳۳، مؤسسه نشر علم نوین، تهران ۱۳۷۴.
۴۹. فرهنگ رجایی، محرکه جهان بینی‌ها، ص ۲۲، انتشارات احیاء کتاب، تهران ۱۳۷۳.
۵۰. سید جواد طباطبایی، درآمدی فلسفی به تاریخ اندیشه سیاسی، ص ۱۴، انتشارات کویر، چاپ سوم، تهران ۱۳۷۲.
۵۱. جهاد تقی صادق، فکر سیاسی عربی اسلامی، ص ۷، دارسه فی ابرز الاتجاهات الفکریه، بغداد ۱۹۹۳.
۵۲. غلامرضا بهروز لک، «نسبت کلام سیاسی و فلسفه سیاسی»، مجله علوم سیاسی، شماره ۲۲.
۵۳. برای مطالعه بیشتر ر.ک: محمد خامه‌گر، ساختار هندسی سوره‌های قرآن، و نیز همو، روش استنباط گزاره‌های سیاسی از ساختار سوره‌های قرآن، نشریه علوم سیاسی، شماره ۲۲.
۵۴. محمد محمد مدنی، المجتمع الاسلامی کما تنظیمه سوره النساء، دارالفکر، مصر ۱۹۹۱ م.
۵۵. احمد واعظی، شهید صدر و نظریه تفسیر متن، ص ۵-۶، کنگره بین المللی آیه الله العظمی شهید صدر، دی ۱۳۷۹.
۵۶. مصطفی ملکیان، حوزه‌های معرفتی ناظر به زبان، نشست فلسفه تحلیلی و علم اصول، ۱۱/۷/۸۱.
۵۷. (امام) روح الله خمینی، شرح فصوص الحکم، ص ۹۵۸.
۵۸. مرتضی مطهری، مجموعه آثار، ج چهارم، ص ۹۳۳-۹۳۴ و ص ۸۴۸-۸۴۹.
۵۹. البته آثار مهمی در این باره وجود دارد که می‌توان به برخی از آن‌ها اشاره کرد: مجموعه مصنفات شیخ شهاب‌الدین سهروردی، شرح فصوص الحکم امام خمینی، عرفان و حماسه، عبدالله جواد آملی.
۶۰. محمد جواد رودگر، عرفان و سیاست، ص ۳۷-۳۸، کنگره بین‌المللی آیه الله العظمی شهید صدر، دی ۱۳۷۹.
۶۱. محمد تقی جعفری، عرفان اسلامی، ص ۱۰۳، نشر کرامت، چاپ دوم، تهران.
۶۲. عبدالکریم سروش، بسط تجربه نبوی، ص ۲۵۶-۲۵۷.

اخلاقی فرق می‌نهاد و معتقد بود وقتی سیاست اخلاقی متوقف می‌شود اخلاق سیاسی آغاز می‌شود.
 ۶۶. احمد رضا یزدانی مقدم، (گفت‌وگو) مدیر گروه فلسفه سیاسی پژوهشکده علوم و اندیشه، درباره اخلاق سیاسی، ۱۳۸۹/۷/۴.

۲۸۰، انتشارات صراط، تهران ۱۳۷۸.
 ۶۳. سیدجواد طباطبایی، زوال اندیشه سیاسی در ایران، ص ۲۸۱-۲۸۳، انتشارات کویر، تهران ۱۳۷۳.
 ۶۴.
 ۶۵. ایمانوئل کانت میان اخلاق سیاسی و سیاست