

**The relationship between Islamic tradition and modernity,
(with an emphasis on political modernity), focusing on the
intellectual foundations and political viewpoint of
Ali ibn Abi Talib (AS) in Nahjul-Balagha**

Morteza Alavian *

Ahmad Jahani Nasab **

Abstract

There is a controversy - both theoretically and practically- on the issue caused by the confrontation of Islamic tradition with modernity in the present era and the civilization that emerged from it. Therefore, the authors aim to answer this fundamental question: given the centrality of the relationship between tradition and modernity in every political thought and action, what elements of the intellectual foundations and political viewpoint of Ali ibn Abi Talib can be formulated in Nahjul-Balagha and with what reading? Therefore, using a descriptive-analytical method and using library resources and applying Leo Strauss's hermeneutic model of textualist steganography, it was concluded that the divine caliphate of man as an agent with mediation on earth validates the agency of man as a political and social actor and redefines the new specific tasks of religion that must be realized by believers in a context of modernity. For Ali, justice is authentic and is interpreted as public policy and management that organizes affairs. Therefore, at least three elements of justice-based governance, human agency with the approach of the Caliph of Allah on Earth, and also, the centrality of law as the principle of a nation's satisfaction with the government, can be considered an aspect of modernity

* Associate Professor, Department of Political Science, University of Mazandaran, Babolsar, Iran (Corresponding Author), m.alavian@umz.ac.ir, ID 0000-0001-8086-8149

** Post-doctoral researcher of political thoughts (West, Iran, Islam), University of Mazandaran, Babolsar, Iran, Mehrdad.jahaninasab@gmail.com, ID 0000-0001-5807-7199

Date received: 05/12/2024, Date of acceptance: 05/03/2025



in the views of Ali ibn Abi Talib (AS) as an important part of the Islamic tradition. According to the logic of the adaptability, subjectivity with mediation of human assumes the concept of modernity in two concepts, "agency" and "rationality." Human agency in Nahjul-Balagha corresponds to the viewpoint that man is a social being and chooses to socialize and act in society in accordance with his rational nature; because basically, human happiness is realized by living and cooperating in the company of his fellow human beings. Such a view brings the Islamic tradition closer to modernity with the way of reading mentioned in the article.

Keywords: Imam Ali , Justice, Nahjul-Balagha, Islamic Tradition, Modernity, Divine Caliph (vicegerency) of man.

Introduction

The concept of "liberation", like modernity, is comprehensive ; whether in the sense of part of the general human movement in material and spiritual aspects or in the sense of national liberation for people who have been trying to escape from the clutches of colonialism, in its ancient form, and to free themselves from the dominance of the West and its pioneering in the contemporary era. As the second source of religious rulings and one of the intra-religious factors shaping Islamic teachings, Sunnah refers to any words, actions, and statements of the Prophet, (whether in speech or in action), that, according to Shiite belief, includes the life of the infallible Imams (AS) along with the life of the Prophet, and Muslims' obedience to which has been greatly emphasized (Taqawi 2016: 49-50). Therefore, the opinions, thoughts, and political viewpoints of Imam Ali (AS), collected in many cases in Nahjul-Balagha, are considered to be among the most important sources of Islamic tradition. By adhering to it, elements of a modern reading in the modern sense can be implied from it, in accordance with the subject and components of modernism. Therefore, given the significance of the relationship between tradition and modernity in any political thought and action, the paper aims to answer the question: what elements of Ali ibn Abi Talib's intellectual foundations and political viewpoints can be formulated in Nahjul-Balagha and with what reading?Therefore, reviewing the numerous studies conducted in this field, the researchers argue that while explaining some elements of the Islamic tradition- especially focusing on the political viewpoints of Ali ibn Abi Talib (AS) in Nahjul-Balagha- they should adapt it to a modernist perspective that, simultaneously, is a response to those who do not consider Islamic beliefs with their specific theological system to be a possible transition to modernity; meanwhile the liberation movements of

153 Abstract

Muslims against domination and their seeking justice in the past few centuries have been ignored both in practice and in thought.

Materials and Methods

The paper analyzes the modernist elements in the Islamic tradition, focusing on the opinions and thoughts of Ali ibn Abi Talib (AS), using a descriptive-analytical method and using library resources and the hermeneutic model of textual steganography by Leo Strauss.

Discussion and Results

Modernity has been a great transformation in human life that included the relationship between man and nature, the relationship between man and man, and the relationship between man and the world beyond, as well. The history of modernity in Europe is originated from two systems of thought: "humanism" and "rationalism", in a period of historical transformation in Europe following the Renaissance and the Enlightenment. Humanism, which considers man to be the master of his own destiny, and rationalism, which declares human reason to be the authority for knowledge instead of the sacred text (Belgeziz, 2017: 70) is an issue that has engaged various intellectual outlooks and in the Islamic world in the present era. Each of them has expressed a specific understanding and approach to this issue. Thus, the discussion in the next section includes political modernity. Besides, political modernity is also a manifestation of modernity that, with the emergence of expressive institutions, refers to the individual ritual self in political life and political order. Confrontation of Muslims with Western modernity - considering the internal developments of Islamic societies- can be traced to three periods of religious innovation, regeneration, and rethinking for three types of encounters with manifestations of modernity from the mid- nineteenth century to the present day. The researchers examine these three periods and address the modernist elements in the political views and opinions and thoughts of Imam Ali (AS) in order to understand the relationship between Islamic tradition and modernity. The elements include human agency as a political and social actor, the rule of justice as a policy, and the centrality of law as the principle of people's satisfaction.

Conclusion

The significance of the paper addressing the fact that in today's world, wherever we are, whether in Western countries or developing non-Western countries or in Islamic

countries, in every aspect of human life, we are not afraid of facing modernity. Therefore, the type of approach of each system of thought, especially that one in the Islamic world and among Muslim scholars, should address the relationship between Islamic tradition and modernity, relying on political modernity. This should prompt the researchers to try to find elements in the political viewpoints of Ali ibn Abi Talib (AS) and adapt and formulate it with the manifestations of modernity. The opinions, thoughts and political vision of Imam Ali (AS), having been collected in many cases in Nahjul-Balagha, are considered the most important sources of Islamic tradition, and by adhering to them, elements of a modern reading in the modern sense can be derived from it according to the subject and components of modernism. Based on this approach and applying the method of interpretation and hermeneutics, understanding the meaning of the Islamic text and tradition by focusing on Nahjul-Balagha the following were found out; The three elements of human agency, the rule of justice, and the centrality of law, are among the elements that, respectively, affirm the divine chalipha(vicegerency) of man as an agent on earth, political and social activism, public policy and planning, and the principle of the will and consent of the nations in the formation of government and holding rulers and officials accountable, and redefines the new specific functions of religion that should be realized by believers in a context of modernity. Such a view brings Islam closer to modernity with the reading mentioned in the paper.

In Imam Ali's view, justice is closer to the concept of retribution in the Quran and is of the type of social justice. Also, in Nahjul Balagha, Islamic society is defined as a single entity consisting of different individuals who, according to social status, perform their own specific duties and, with the centrality of a qualified individual in the form of an Imam, are required to implement the laws of Sharia. Although sovereignty is essentially God's, man, as avicegerency of God, is entrusted with the government, similar to the trust for the implementation of everything according to the Sharia of God.

Bibliography

- Belgaziz, A. (2017) Arab and modernity; research on modernity. Translated by Seyyed Mohammad Ale Mehdi, Tehran: Scientific and cultural.
- Taghavi, M.A. (2016) Fundamentals of religion and political thought in Islam. Tehran: SAMT.

نسبت میان سنت اسلامی و تجدد (با تکیه بر تجدد سیاسی) با تمرکز بر مبانی فکری و بینش سیاسی علی بن ابیطالب^(ع) در نهج‌البلاغه^۱

مرتضی علویان*

احمد جهانی‌نسب**

چکیده

آنچه که در مواجهه سنت اسلامی با تجدد در عصر حاضر و تمدن برآمده از آن، محل مناقشات در نظر و میدان عمل است، نگارندگان را بر آن داشت تا در پی یافتن پاسخی به این پرسش اساسی باشند: با توجه به محوریت رابطه سنت و تجدد در هر اندیشه و عمل سیاسی، چه عناصری از مبانی فکری و بینش سیاسی علی بن ابیطالب^(ع) را در نهج‌البلاغه و با چه قرائتی می‌توان صورت‌بندی کرد؟ لذا به روش توصیفی-تحلیلی و با استفاده از منابع کتابخانه‌ای و بهره‌گیری از الگوی هرمنوتیک پنهان‌نگاری متن‌گرا لئو اشتراوس، در نهایت چنین نتیجه‌گیری شد: خلیفه‌اللهی انسان به‌مثابه فاعلیت باواسطه در روی زمین، بر عاملیت بشر به‌منزله کنشگر سیاسی و اجتماعی، صحنه می‌گذارد و کارویژه‌های نوین دین را که باید توسط مؤمنان تحقق یابد، در بستری از تجدد بازتعریف می‌سازد. عدالت نزد علی^(ع) دارای اصالت و ارزش ذاتی بوده و به سیاست و تدبیر عمومی از آن تعبیر می‌شود که سامان‌بخش امور است. پس می‌توان دست کم سه عنصر حکمروایی عدالت‌گستر، عاملیت بشر با رویکرد خلیفه‌الله فی‌الارض و همچنین قانون‌محوری به‌منزله اصل رضایت‌مندی مردم از حکومت را وجهی از تجدد به‌معنای امروزی آن در آراء علی بن ابیطالب^(ع) به عنوان بخشی مهم از سنت اسلامی دانست. طبق منطق

* دانشیار گروه علوم سیاسی، دانشگاه مازندران (نویسنده مسئول)، m.alavian@umz.ac.ir

** پژوهشگر پسادکتری علوم سیاسی، گرایش اندیشه‌های سیاسی، دانشگاه مازندران،
Mehrdad.jahaninasab@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۹/۱۵، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۲/۱۵



انطباق‌پذیری، سوژگی با واسطه بشر همانی است که مضمون محوری تجدد را در دو مفهوم «عاملیت» و «عقلانیت» می‌داند. عاملیت بشر در نهج‌البلاغه با این بینش مطابقت دارد که انسان موجودی اجتماعی است و متناسب با طبیعت عقلانی، زندگی در حیات اجتماعی و کنشگری در آن را بر می‌گزیند؛ چراکه اساساً سعادت بشر با زندگی و تعاون در جمع هم‌نوعان تحقق می‌یابد. چنین دیدگاهی، سنت اسلامی را با قرائتی که در مقاله ذکر شد، به تجدد نزدیک می‌کند.

کلیدواژه‌ها: امام علی^(ع)، عدالت، نهج‌البلاغه، سنت اسلامی، تجدد، خلیفه‌اللهی انسان.

۱. مقدمه

مفهوم «رهایی» نیز همچون «تجدد» مفهومی فراگیر است؛ خواه در معنای بخشی از پوشش عام بشری در ابعاد مادی و معنوی و خواه در معنای رهایی ملی برای مردمانی که در تلاش برای نجات از چنگ استعمار چه از نوع قدیم آن و رهایی از تسلط غرب و پیشگامی آن در دوران معاصر بوده‌اند. طبیعی است که چنین رویدادی با واکنش‌های خاصی از جانب مسلمانان همراه بوده است که در وجوه گوناگون زندگی ما ظهور و بروز آشکان و پنهان داشته است. مسلمانان در تاریخ مدرن خود طی دو بیست سال با پدیده کاملاً جدیدی روبه‌رو شدند که تعامل با آن استلزامات دشواری را پیش روی آن‌ها قرار داده است و تلاش تازه‌ای را از سوی آن‌ها طلب می‌کرد. نوع برخورد هر تفکر و بینشی، واکنشی بود در قبال تجدد؛ چون همه اینها آثاری از مفهوم تجدد است که موضوع سخن مقاله حاضر می‌باشد. در این میان، دلمشغولی عمده برخی از متفکران در مواجهه با تجدد (مدرنیته) و نسبت آن با سنت اسلامی، جستجوی عناصری در سنت اسلامی و متون کلاسیک آن همچون نهج‌البلاغه و انطباق آن با تجدد مشخصاً تجدد سیاسی بوده است. تمام دلمشغولی پژوهش به این امر معطوف است که اسلام با وجهی از تجدد به معنای امروزی آن - مدرنیته - آن‌هم تجدد سیاسی انطباق دارد. همانند جریان «تجددخواهی اسلامی» که می‌کوشد تا تجدد (مدرنیسم) را در سنت اسلامی جستجو کند. لذا بر اصلاح جامعه اسلامی تأکید دارد، بی‌آنکه به ردّ سنت و تجدد باور داشته باشد. در واقع این گفتمان قائل به انطباق‌پذیری تجدد با اسلام بوده و معتقد است، برای همسازی این دو باید به تأسیس الهیات تازه‌ای اقدام کرد (Moaddel, 2005: 221). سنت به عنوان دومین منبع احکام دینی و از عوامل درون‌دینی شکل‌دهنده معارف اسلامی هر گونه قول، فعل و تقریر پیامبر [چه در گفتار و چه در کردار] را گویند که البته بنابر اعتقاد شیعه، در کنار سیره پیامبر، شامل سیره

ائمه معصومین^(ع) نیز می‌شود و بر اطاعت مسلمانان از آن نیز تأکید فراوان شده است (تقوی، ۱۳۹۵: ۵۰-۴۹). از این رو، آرا و اندیشه‌ها و بینش سیاسی امام علی^(ع) که در بسیاری از موارد در نهج‌البلاغه گرد آمده‌اند، از مهم‌ترین منابع سنت اسلامی محسوب می‌شوند که با تمسک به آن، می‌توان به تناسب موضوع و مؤلفه‌های تجددخواهی، عناصری از قرائت متجددانه به معنای امروزی را از آن استخراج کرد. لذا تحقیق حاضر در پی آن است که با توجه به محوریت رابطه سنت و تجدد در هر اندیشه و عمل سیاسی، چه عناصری از مبانی فکری و بینش سیاسی علی بن ابیطالب^(ع) را در نهج‌البلاغه و با چه قرائتی می‌توان صورت‌بندی کرد؟

تجدد در مفهوم کلی به معنی گذر از سنت است. اما تکیه بر چنین تصویری، گرچه سخن ساده‌ای است لیکن معنادار نیست. چون سنت نیز همچون تجدد پدیده‌ای غامض با وجوهی گوناگون است که در مقام داوری هنجاری واجد جنبه‌های مثبت و منفی است. از همین جاست که نوآوری مقاله، خود می‌نمایاند؛ چرا که در امر حکومت‌مداری و استقرار عدل اسلامی و رعایت حقوق و نیز تطبیق و به‌کارگیری آن در تصمیم‌گیری‌ها و تصمیم‌سازی‌ها در نظر و عمل، به نوعی از سوژگی انسان معتقد است که ما آن را «سوژگی باواسطه» تعبیر کرده‌ایم. اساساً هر بحثی در خصوص مفاهیم و اندیشه سیاسی در دوران معاصر از جهتی با تجدد ارتباط می‌یابد و اینکه اندیشه مورد بحث چه نسبتی با آن پیدا می‌کند. این نسبت با مفهومی که تجدد نام گرفت، در همراهی است یا سر مخالفت با آن دارد. مفهوم مدرنیته که ما در فارسی واژه تجدد را به عنوان معادل برگزیده‌ایم، هم به یک رویداد تاریخی و هم به مضمون و پیامدهای آن برای وجوه دیگر زندگی در عرصه‌های فرهنگی، سیاسی، اقتصادی و علمی اشاره دارد.

پژوهش‌های متعددی در خصوص نسبت سنت و تجدد از جمله: دغدغه پیشرفت و دشواره گذار از سنت به تجدد سیاسی در آراء محمدعابد جابری، با کتاب «ما و میراث فلسفی مان» (جابری، ۱۳۹۷)، «عقلانیت اخلاقی عربی و تأثیر بر سنت خسروانی» (جابری، ۱۳۹۶)، «دموکراسی و حقوق بشر» (جابری، ۱۳۹۸) که ارتباط مستقیم با تجدد سیاسی می‌یابند، مقاله «احیای ناصریسم؛ خوانشی انتقادی از پروژه چپ اسلامی» (Riexinger, 2007)، اندیشه‌های محمد ارکون در خصوص چالش‌های جوامع اسلامی برای غلبه بر واپس‌ماندگی، مانند کتابی با عنوان «انسان‌گرایی در تفکر اسلامی» (ارکون، ۱۳۹۵)، صورت گرفته است. همچنین در خصوص نهج‌البلاغه و ابعادی از آراء علی بن ابیطالب^(ع) همچون: «مفهوم حقوق شهروندی در نهج‌البلاغه» (عربی فر، ۱۳۸۹)، «مطالعه تطبیقی تکلیف و اختیارات دولت و جامعه از منظر نهج‌البلاغه و الاحکام‌السلطانیه» (حمیدیان و دیگران، ۱۳۹۹)، «طراحی الگوی دولت

علوی مبتنی بر آموزه‌های نهج‌البلاغه «(رنگریز، ۱۳۹۸) و «امام علی^(ع)، ضرورت و مشروعیت دولت «(هاشمی، ۱۳۷۹) پژوهش‌های گوناگون تدوین شده است. اما نگارندگان با اذعان به این پژوهش‌ها داعیه آن را ندارند، ضمن تبیین برخی از عناصر سنت اسلامی بالاخص با تمرکز بر پیش سیاسی علی بن ابیطالب^(ع) در نهج‌البلاغه، آن را با وجهی از تجددخواهی منطبق سازند که در عین حال، پاسخی باشد به کسانی که باورهای اسلامی را با نظام خاص خداشناسی‌اش برای گذار به تجدد امکان‌پذیر نمی‌دانند؛ این در حالی است که حرکت‌های رهایی‌بخشی، سلطه‌ستیزی و عدالت‌خواهی مسلمانان را در چند سده گذشته - هم در عرصه عملی و هم در عرصه فکری - نادیده گرفته‌اند.

۲. چارچوب نظری

آموزه «پنهان‌نگاری» لئو اشتراوس از مباحث بسیار مهم در فهم متون است که ریشه در آثار فیلسوفان اسلامی داشته و کل فلسفه سیاسی وی را تحت تأثیر قرار داده است (رضوانی، ۱۳۹۳: ۱۰۴). زمانی که اشتراوس بر یکی از رساله‌های مندلسون در باب مشیت الهی مقدمه‌ای می‌نویسد و برای نخستین بار اشاره‌ای به مفاهیم «پوشیده» و «عیان» می‌کند و در تفاوت نظر فلسفه لایبنیتس از مندلسون در مورد لعن می‌گوید که «لایبنیتس به لعن ابدی آنطور که سنت مسیحی به آن باور دارد، معتقد نبود» (Strauss, 2012: 155). گوتهلد لسنینگ نیز پیش‌تر گفت که آموزه لعن ابدی لایبنیتس بصورت بسیار ظاهری بوده است؛ در حالی که نظرش را بطور پوشیده و باطنی بیان می‌کرده است (Lessing, 2005: 48). به عقیده اشتراوس حقایق ابدی و جهان‌شمول در فلسفه سیاسی وجود دارند. بنابراین روش‌های غیرتاریخی فهم درست‌تری را ارائه می‌دهد. هرمنوتیک پنهان‌نگاری وی به ما می‌فهماند که حقایق فلسفی در ظاهر جملات و متن فیلسوفان قرار ندارند تا بتوان آن‌ها را در بافت تاریخی فهمید بلکه باید رمز بین خطوط را در یافت (حقیقت، ۱۳۹۴: ۴۳۴). نویسنده متن در صفحاتی طولانی به نظریاتی می‌پردازد که مورد تأیید جامعه و حاکمیت اجتماعی است اما در بین این حجم عظیم از استدلال‌ات مورد تأیید به بیان نظرهای خود در چند جمله کوتاه و اثرگذار می‌پردازد که خواننده تیزبین و مشتاق، با همین چند جمله پی به پیام مهم اندیشه و نیت اصلی او می‌برد. اشتراوس این جملات مهم و اساسی را با حجم کم و از نظر محتوا پرمعنا روش نوشتن بین خطوط می‌نامد (Strauss, 1980: 24-26) که مفسر باید آن را رمزگشایی کند تا پی به اسرار و نیت صاحب اثر ببرد. مقاله حاضر با بهره‌مندی از روش هرمنوتیکی بدون توجه به تاریخ‌مندی اندیشه، بر تفسیرپذیری اندیشه و ماهیت فکری

نسبت میان سنت اسلامی و تجدد ... (مرتضی علویان و احمد جهانی نسب) ۱۵۹

آن تأکید دارد؛ چرا که اندیشه‌های اصیل همواره پویا و زنده‌اند و قابلیت تجدیدپذیری و بازاندیشی دارند.

۳. معناکاوی تجدد و رویارویی فکری مسلمانان با آن

۱.۳ چیستی تجدد [سیاسی]

تجدد یک دگرگونی بزرگ در زندگی بشر بوده است که هم رابطه انسان با طبیعت را در بر می‌گرفت و هم رابطه انسان با انسان و هم رابطه انسان با جهان ماوراء. بدین ترتیب، هم عرصه علم را در بر می‌گیرد که ناظر به وجه نخست است؛ هم عرصه مناسبات اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی را که وجه دوم این مفهوم است و هم در جهت تقدس‌زدایی از زندگی معمول انسان است که اشاره به وجه سوم رابطه دارد. به عنوان یک رویداد تاریخی نیز به جریانی اشاره دارد که به دنبال چند تحول مهم در اروپا شامل رنسانس، انقلاب‌های علمی، جنبش اصلاحی دینی (دین‌پیرایی)، نهضت روشنگری و سرانجام انقلاب‌های سیاسی - اجتماعی پدید آمد. این رویدادهای بزرگ در پی خود منجر به ظهور فرد و خودآئینی فردی، انسان‌محوری، دولت دموکراتیک، نظام اقتصادی - اجتماعی سرمایه‌داری و شکل‌های همبستگی نوین شد. وجه دیگر تجدد نیز با پیدایش اندیشه پیشرفت و مدرن شدن، از جمله این تفکر منجر شد که جهان به‌شیوه‌ای خطی و به‌گونه‌ای پیوسته در حال رشد و توسعه است و این که رشد و توسعه امر مطلوب است (Eisenstadt, 2000: 1-2). پس برای درک مظاهر گوناگون آن باید در پی جوهر تجدد بود. در پس این تجلیات گوناگون و متضاد می‌توان جوهری را جست که «ذات» تجدد را تعیین می‌کند. چنین کاری صورت گرفته است.

هگل در درسگفتار فلسفه تاریخ کلیت تاریخ بشری را به سه دوره: جهان باستان، سده‌های میانه و عصر جدید تقسیم کرد. این تقسیم‌بندی در مورد تاریخ جهان بعد از او نیز ادامه یافت و مرسوم شد. هابرماس می‌گوید در قرن هجدهم میلادی رفته‌رفته واژه‌هایی چون عصر جدید، دوره مدرن، به یک مفهوم تاریخی - فلسفی بدل شد و به‌کل گذشته بشر معنایی تازه بخشید (Habermas, 1994: 6). قرار گرفتن مرجعیت عقل بشری به‌جای عقل کیهانی یکی از الزامات سوژگی به عنوان جوهر مدرنیته بود. عقل خودبنیاد انسان از عناصر کلیدی تعریف‌کننده تجدد غربی است که با نهضت روشنگری و اومانیزم و راسیونالیسم حاصل شد. تجدد تنها به‌نام روشنگری و تکیه بر عقل بشری بود که می‌توانست، سنت را بی‌مقدار جلوه دهد. کار کانت بزرگ‌ترین فیلسوف عصر روشنگری رویدادی دوران‌ساز بود. اعتباربخشی به عقل بشری

در بستر فلسفه از زمان دکارت شروع شد اما ادامه‌دهندگان او همچون اسپینوزا و لایبنیتس هنوز نتوانسته بودند که عقل بشری را یکسره از عقل ماوراءالطبیعی جدا کنند. این کانت بود که با کتاب نقد عقل محض سوژگی عقل بشری را به‌کرسی نشاند. او ظرفیت پیشینی فاهمه انسان را کشف کرد و نشان داد که چگونه شناخت بشر با آمیزش مفاهیم پیشینی عقل و تجربه بیرونی میسر می‌شود. لذا بستگی عقل بشری را با تصورات ماوراءالطبیعی از هم گسست. کانت بر پایه نقد عقل محض و به‌دنبال آن نقد عقل عملی و همچنین نقد قوه حکم سه عرصه زندگی بشر شامل علم، اخلاق و هنر را از یکدیگر تفکیک کرد و هر سه را از پندارهای ماوراءطبیعت رها نمود. نقد عقل محض او امکان علم طبیعی فارغ از اوهام، نقد عقل عملی امکان تجارب زیبایی‌شناسی مستقل از دین را تبیین کردند. بنابراین مدرنیته با مرجع قرار دادن عقل بشری توانست خود را از مرجعیت عقل کیهانی رها سازد (هابرماس، ۱۳۸۶: ۱۹۲-۱۹۱). عقل محض به عقیده کانت، به قوه تعقل صرف فارغ از حس و تجربه گویند و معلوماتی که از این راه به قوه عقل و معلومات قبلی بدون آرایش به معلومات بعدی به‌دست می‌آید را عقل مطلق یا عقل محض می‌نامند. نقادی در این قوه را نقادی عقل مطلق می‌نامیم و آن مقدمه فلسفه اولی است. علم به اصول عقل مطلق، فلسفه برترین و نقادی عقل محض، نقادی برترین نامیده می‌شود. بنابراین کانت در نقادی عقل محض، خرد ناب را از رسیدن به حقایق مطلق ناتوان دانسته اما در کتاب نقادی عقل عملی در پی آن است که از چه طریق می‌توان به حقایق مطلق رسید (فروغی، ۱۳۹۰: ۴۶۵-۴۶۴). هابرماس برای جستجوی جوهر تجدد به‌سراغ هگل رفته است. او مدرنیته را با مفهوم « سوژگی » (Subjectivity) تحلیل و تعریف کرد. فرزین وحدت دانشور ایرانی برای مفهوم سوژگی، « ذهنیت » را به‌کار برده است. از دیدگاه بسیاری این مفهوم صرفاً به طرز فکر و نوع اندیشه اطلاق می‌گردد. اما در واقع، ذهن و ذهنیت به انسان مدرن با آن‌همه انباشت تجربه‌های تاریخی که به قدرت و توانایی او کمک کرده است، دلالت دارد. انسان امروزی پس از گذر از تنگناهای بسیار به قدرتی نسبی در برابر طبیعت، جامعه و دولت دست یافته است... از این‌رو، ذهنیت به‌کار رفته توسط وی، ریشه در نیروی عقلانی بشر دارد که متعاقباً منجر به قدرتمند شدن بشر می‌شود (وحدت، ۱۳۹۵: ۹-۸). ایضاً تجدد سیاسی نیز از مظاهر تجدد است که با ظهور نهادهای تجلی‌بخش به خودآئینی فردی در زندگی سیاسی و سامان سیاسی اشاره دارد. ظهور دولت‌های متمرکز به‌ویژه دولت‌های دموکراتیک از مظاهر تجدد سیاسی است. سوژگی انسان در عصر مدرن با پرسش از ماهیت پدیده‌هایی چون امر

نسبت میان سنت اسلامی و تجدد ... (مرتضی علویان و احمد جهانی نسب) ۱۶۱

سیاسی، نهاد دولت، نوع نظام سیاسی و استقرار عدالت، مشروعیت نظام سیاسی و... همگی مسائلی مربوط به تجدد سیاسی است.

همچنین سکولاریزاسیون که به عنوان یکی از اصول و محورهای تجدد غرب بوده، تمدن غربی آن را ایدئولوژی خود قرار داده است. پس تمدن غرب، ایدئولوژیک است و به بیان آن‌ها، در وصف بنیان شکل‌گیری تجدد، این رویداد مهم در بافتار تمدنی ما وقتی رخ داد که غرب از مفاهیم قدسی فاصله گرفت و تمدن خویش را زمینی کرد و به جای تکیه بر آموزه‌های وحیانی، به عقل خودبنیاد خویش تکیه کرد. این یکی از اصول اساسی مدرنیته است. در تجدد غربی به جای تکیه بر اصل الوهیت و بندگی خداوند بر لیبرالیسم و اومانیزم تکیه می‌گردد و دنیاپرستی و ماده‌گرایی اساس تفکر و زندگی قرار می‌گیرد (میرباقری، ۱۳۹۸: ۲۵). لذا تاریخ تجدد در اروپا محصول دو جریان «انسان‌باوری» و «عقل‌باوری» در دوره‌ای از تحول تاریخی اروپا به دنبال رنسانس و روشنگری محسوب می‌شود. اومانیزم که انسان را حاکم بر سرنوشت خویش دانسته و راسیونالیسم که عقل بشری را به جای نص مقدس مرجع معرفت اعلام کرد (بلقریز، ۱۳۹۶: ۷۰)، مسئله‌ای است که در عصر حاضر، جریان‌ها و طیف‌های مختلف فکری در جهان اسلام را به خود مشغول داشته است. به طوری که هر کدام، برداشت و برخورد خاصی را نسبت به این مسئله از خود بروز داده‌اند و موضوع بحث ما در بخش بعدی را شامل می‌شود.

۲.۳ رویارویی مسلمانان با تجدد

اساساً رویارویی با تجدد متضمن تلقی ما از سنت است. تجدد در مفهوم کلی به معنی گذر از سنت است. اما تکیه بر چنین تصویری، گرچه سخن ساده‌ای است لیکن معنادار نیست. چون سنت نیز همچون تجدد پدیده‌ای غامض با وجوهی گوناگون است که در مقام داوری هنجاری واجد جنبه‌های مثبت و منفی است.

از نیمه دوم قرن نوزدهم میلادی که مسلمانان با غرب روبه‌رو شدند، دو پرسش مهم پیش‌روی اندیشه سیاسی در جهان اسلام قرار گرفت: یکی چگونگی بازاندیشی در رابطه میان اسلام و سیاست مدرن و دیگری نقش میراث و سنت گذشته اسلامی در حیات جامعه مدرن. این دو پرسش بنیادین دلمشغولی اصلی اغلب روشنفکران و متفکران مسلمان و دغدغه غالب در اندیشه سیاسی و در عرصه فعالان حوزه سیاست عملی بود. این دو پرسش در حالی مطرح گردید که مسلمانان از یکسو با جاذبه‌های تمدن جدید مواجه بودند و از سوی دیگر، سلطه

بی‌امان استعماری که خود مظهري از تجدد غربی محسوب می‌شود، بر آن‌ها حاکم بود. اشغال مصر توسط ناپلئون و شکست ایران از ارتش روسیه تزاری نقطه عطفی بود تا مسلمانان را به اندیشه و تأمل در وضعیت کنونی خود و بازاندیشی و بازبینی در میراث فکری و فرهنگی گذشته ترغیب کرد؛ با این هدف که به چالش‌های عصر جدید در مواجهه با تجدد و تمدن غربی پاسخ گویند (جابری، ۱۳۹۵: ۱۲۶؛ جابری، ۱۳۹۶: ۸۹-۸۸). پاسخ به اینکه اسلام چه رابطه‌ای با تجدد می‌تواند داشته باشد و آیا اساساً سنت اسلامی جایی برای همسازی با مطالبات تجدد را دارد، ملزوماتی را می‌طلبد که با بررسی آن، بازتاب این مواجهه تاریخی و فکری را می‌توان در اندیشه سیاسی معاصر در میان مسلمانان به‌ویژه ایرانیان درک کرد. به‌بیانی دیگر، واکنش مسلمانان را نسبت به غرب و متعاقب آن، تجدد غربی می‌توان در شیفتگی به وجه اثباتی (نوسازی اقتصادی و اداری) و برخی عناصر انتقادی (نوسازی سیاسی) و همچنین ازدگی نسبت به سلطه استعماری و آزمندی امپریالیستی دانست. این مناسبات مسلمانان با تجدد، با التفاتی به تحولات درونی جوامع اسلامی به سه دوره نوحواهی، باززایی و بازاندیشی دینی برای سه قسم مواجهه با مظاهر تجدد از اواسط قرن نوزدهم تا به امروز قابل ردیابی است.

جریان نوگرایی دینی از ابتدا با ورود ارتش‌های استعماری به خاورمیانه و سفر برخی از گروه‌های ممتاز و بعد، اعزام دانشجویان به اروپا آغاز شد که میان اسلام و مظاهر تجدد غربی ناهمسازی چندانی نمی‌دید. نوحواهان (مدرنیست‌ها) نسبت به تمدن نوینی که به‌وجود آمد، رویکرد نقادانه و نفی‌کننده نداشتند و بین سلطه استعماری و تجدد غربی ملازمت نمی‌دیدند. لذا به بازخوانی سنت برای همسازی با عناصری مهم از تجدد را آغاز کردند. این جریان به رژیم‌های سیاسی نیز سرایت کرد که به نوسازی اقتصادی و سیاسی منجر شد. نوحواهان حکومتی در ایران و عثمانی نیز برای اصلاح توان نظامی به تکنولوژی غرب و برای اصلاح امور حکومت‌مداری به دیوان‌سالاری نوین روی آورده و به‌نوعی، از واژه «قانون» که برای نخبگان درباری و روشنفکران نوپدید به واژه مقدس تبدیل شده بود، بیشتر به وجه اثباتی آن - یعنی اسبابی برای نظم دادن در امر کشورداری - استفاده کردند. با این حال، میرزا ملکم خان به عنوان نخبه درباری نسبت به وجه کلیت‌پذیر و انتقادی قانون بی‌توجه نبود. چنانچه گفته است، قانون باید بیان اراده شاهنشاهی و متضمن صلاح خلق باشد (وحدت، ۱۳۹۵: ۶۸). جمال‌الدین اسدآبادی و محمد عبود در مجادله‌ای قلمی با ارنست رنان فیلسوف فرانسوی که از ناسازگاری اسلام با علم و فلسفه سخن می‌گفت و دین اسلام را سبب عقب‌ماندگی مسلمانان قلمداد می‌کرد، واکنش نشان داده و استدلال کردند، سبب عقب‌ماندگی مسلمانان نه

دین اسلام بلکه بدفهمی مسلمانان از اسلام است. به عقیده آنان، اگر اسلام درست فهمیده شود و درست تشریح شود، مسلمانان این‌چنان دچار رخوت و در برابر اروپاییان مقهور نمی‌شدند (Abu Zayd, 2006: 23). اما در مقابل، گفتمان باززایی اسلامی نه بر همسازی بلکه بر جدایی میان سنت اسلامی و تجدد غربی تأکید داشته، مدعی بی‌نیازی اندیشه‌های اسلامی از اندیشه‌های برخاسته از تجدد بود. چنانچه مودودی گفته بود، هدفی که من داشتم، در وهله نخست شکستن سلطه فرهنگ غربی بر سنت مسلمانان بود و این واقعیت که اسلام قوانین، نظام اقتصادی، فلسفه و نظام آموزشی مختص خود را دارد و این از هر چیزی که فرهنگ غرب بتواند عرضه کند، برتر است (Abu Zayd, 2006: 51-52). در این میان، طیفی از اندیشه‌ورزان در اسلام برای احیاء و باززایی به « بازگشت به اصل » و « بازگشت به خویشتن » رجوع کرده‌اند.

میرسپاسی در کتاب تأملی در مدرنیته ایرانی می‌گوید که گفتمان اصالت را نباید به عنوان بخشی از نبرد سنت با تجدد و به‌مثابه یک نابهنجاری به‌شمار آورد. این گفتمان نه تنها واکنشی بر ضد تجدد نیست، بلکه خود جزئی از تجدد است که در شرایط تاریخی خاص ممکن است، چنین شکلی به‌خود بگیرد. این پدیده یک شیوه و سبک سیاسی است که ریشه عمیق فکری دارد و شیوه‌ای از بومی‌کردن منویات مدرنیته است (میرسپاسی، ۱۴۰۱: ۲۶۵-۲۶۴) که توسط انسان شایسته‌جانشینی خداوند در روی زمین انجام می‌شود. این انسان در اندیشه کلاسیک اسلامی با تأکید مکرری که از عقلانیت در او می‌شود، به‌نوعی فاعل شناسا در تدبیر حیات سیاسی - اجتماعی خویش و مشخصاً استقرار عدالت اجتماعی بدل می‌شود.

گفتمان نواندیشی نیز به‌نوبه خود بازاندیشی تازه‌ای در گفتمان‌های پیشین و بنیان‌گذاشتن رهیافت جدیدی در رابطه با دین و تجدد بود که حاصل رویکرد نوینی در حوزه معرفت‌شناختی است که از تأویل و هرمنوتیک بهره می‌گیرد. این رویکرد بر خلاف باززایی اسلامی، بازگشت به سنت و ایدئولوژیک کردن آن نبوده بلکه شالوده‌شکنی از سنت است و همین‌طور بر خلاف نوگرایی دینی معتقد نیست که همه آنچه در تجدد غربی وجود دارد، در اسلام نیز اگر درک درستی از آن شود، یافت می‌شود. تکیه نواندیشی دینی بر تأویل و هرمنوتیک نتایجی را در پی داشته است. تلاش برای فهم معنای متن، از جمله فهم سنت و شفاف کردن آن یکی از آن نتایج مهم بود. چنانچه مجتهد شبستری، اصول و قواعدی را برای تأویل شرح می‌دهد که عبارتند از: ۱. متن دارای معانی خاصی است که فهم درست آن نیازمند تفسیر است ۲. معنای هر متن در وهله نخست، یک واقعیت پنهان است که باید به‌وسیله تفسیر و توسط مفسر برملا و آشکار شود ۳. از هر متن تفاسیر متعددی می‌توان به‌دست داد، لذا متن

وجهی چندگانه دارد ۴. کار دشوار مفسر، تشخیص و توجیه معنای درست متن و کنار نهادن تفاسیر نامناسب است ۵. اساساً تفسیر از نگرش انتقادی منبعث می‌شود (ر.ک: مجتهد شبستری، ۱۳۹۷: ۱۹-۱۸). صادق حقیقت نظریه پرداز « نظریه همروی » نیز تئوری خود را در گفتمان نواندیشی دینی جای می‌دهد. به عقیده او، نظریه همروی راه سومی را در بین دو رویکرد حداقلی و حداکثری از دین عرضه کرده است که بر اساس آن، تعاملی بین ادله عقلی (فرامتنی) و ادله قرآنی روایی (متنی) به وجود می‌آید. او همروی را بدیلی برای نظریه‌های موجود در نواندیشی دینی به‌شمار می‌آورد که شاید بتواند جایگاهی برای فقه و فقه سیاسی (و اجتماعی) در این بین تعریف کند (حقیقت، ۱۴۰۲: ۵۱).

۴. منطق انطباق‌سازی؛ عناصر تجددخواه در بینش سیاسی علی بن ابیطالب^(ع)

۱.۴ عاملیت بشر به‌مثابه کنشگر سیاسی و اجتماعی

فرزین وحدت برای توصیف سوژگی از مفهوم « ذهنیت به‌واسطه » و به‌بیانی « سوژگی باواسطه » استفاده کرده است. به این معنا که بشر به صفات ایزدی نظیر قدرت مطلق و علم مطلق فرا فکنده شده و آنگاه این صفات برای انسان به عنوان خلیفه خدا و استانده شده و او را به سوژه‌ای با صفات آزادی، خوآئینی و خودآگاهی تعریف کرده است (وحدت، ۱۳۹۵: ۱۰۲). همانطور که در قرآن می‌خوانیم: « من در زمین خلیفه خواهم گماشت... » (بقره/۳۰)، انسان به اذن الله موجودی آزاد، خودآئین و مختار است. در این میان، طیفی از اندیشه در اسلام برای احیاء و باززائی اسلامی به « بازگشت به اصل » و « بازگشت به خویشتن » رجوع کرده‌اند. آیت‌الله جوادی آملی در تعبیری از آیه ۳۰ سوره بقره گزاره « فی الارض » را تنها قیدی می‌داند که مبداء حرکت و سریان انسان از زمین است و او در قوس صعود از نشئه حرکت آغاز می‌کند و از ماده برمی‌خیزد. انسان از آنجاکه حدمعینی نمی‌توان برای آن اطلاق کرد، و اینکه فرشتگان آسمان در برابر او سجده کردند، در همه عوالم غیب و شهادت به‌منزله خلیفه الهی شناخته می‌شود. پس عبارت فی الارض، همانا قید جعل است نه اینکه خلافت انسان تنها محدود به زمین باشد (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۶۷-۶۶).

انسان در سنت کلاسیک اسلامی با تأکید مکرری که از عقلانیت در او می‌شود، به‌نوعی فاعل شناسا در تدبیر حیات سیاسی - اجتماعی خویش و مشخصاً استقرار عدالت اجتماعی بدل می‌شود. لذا کارکرد عقل از دو جنبه قابل توجه است: یکی از جنبه نظری که خوب و بد را تشخیص می‌دهد و دیگری وجه عملی که به انجام خوبی‌ها امر و از بدی‌ها نهی می‌کند و این

به‌کارگیری عقل برای تشخیص در اصطلاح قرآنی، تعقل و اندیشیدن است و در قرآن با کلمات « أَفَلَا تَعْقِلُونَ»، « أَفَلَا تَتَفَكَّرُونَ»، « أَفَلَا تُبْصِرُونَ»، « أَفَلَا تَذَكَّرُونَ» آمده است (مخزن موسوی، ۱۳۹۹: ۲۹). چنانچه دهباشی آورده است، اگر مسلمانان طی دو‌یست سال اخیر توانسته‌اند عاملیت (سوژگی) خود را در تاریخ حفظ کنند و در برابر تهاجم استعماری بایستند، بی‌تردید به‌خاطر تبدیل عناصر دینی و اعتقادی‌شان به یک پایگاه ایدئولوژیکی مقاومت در برابر استعمار و مداخله‌گری بوده است (Dabashi, 2008: 96). طبق منطق انطباق‌پذیری، عاملیت با واسطه بشر همانی است که مضمون محوری تجدد را در دو مفهوم «عاملیت» و «عقلانیت» می‌داند. لذا در پاسخ به عاملیت بشر متجدد به عنوان فاعل شناسا، باید گفت که در اسلام گرچه مالکیت مطلق از آن خداوند است، اما انسان‌ها به‌دلیل اینکه اشرف مخلوقات عالم هستند، دارای مقام خلیفه‌الهی‌اند. انسان به‌دلیل اینکه آینه تمام‌نما و تجلی تام و تمام حضور حق در عالم است، به‌مقام خلیفه‌اللهی نائل می‌آید. این جانشینی انسان از جانب پروردگار، طبیعتاً حامل غایتی برای خداوند است؛ به‌بیانی دیگر، غایت خداوند در خلیفه‌الله دانستن انسان نه برای به‌دست آوردن چیزی و نه برای استکمال اوست؛ چراکه اساساً خداوند، قادر متعال و بی‌نقص بوده و اسماء صفات جمال و جلال را در خود دارد و کسب کمالات برتر برای او بی‌معناست. غرض خداوند از معرفی انسان به این مرتبه و جایگاه، به‌این دلیل بود که می‌خواست، خود را ببیند و آن را در آینه تجلی انسان [کامل] می‌یافت. پس می‌توان در یافت که خلیفه‌اللهی انسان بر روی زمین برای ذات اقدس الهی، غایتی جز انعکاس صفات حق نداشته است. از آنجا که خداوند بر تمامی شئون این عالم احاطه دارد و تمامی سطوح مادی و معنوی را شامل می‌شود، انسان نیز این قدرت را داشته و با عقل و اراده خویش با فطرت پاک‌ی که در او به‌ودیعه گذاشته شده، می‌تواند امورات فردی و حیات اجتماعی خود را سامان دهد.

تأکید بر عقل در حیات بشری در حکمتی دیگر از نهج‌البلاغه نیز آمده است: «خدا عقل را به انسانی نداد جز آنکه روزی او را با کمک عقل نجات بخشد» (حکمت/۴۰۷). از این‌رو، خردورزی علاوه بر اینکه با واقع‌گرایی پیوند دارد، با عدالت نیز ارتباط مستقیم می‌یابد. آنجا که علی‌بن ابیطالب^(ع) خصایص خردمند را کسی می‌داند که هر چیزی را در جای خودش قرار داده و نادان خلاف آن را انجام می‌دهد (غررالحکم/۱۹۱۱). چنانچه در نهج‌البلاغه نیز آمده است، خردمند آن کسی است که هر چه را در جای نیک آن می‌نهد و با معرفی این خصیصه در عقل، شخص جاهل نیز مشخص می‌شود (حکمت/۲۳۵). از این‌رو، همسانی عدالت با عقل و خرد بشری در سنت اسلامی و مشخصاً آموزه‌های نهج‌البلاغه کاملاً مشهود است. این امر حائز

نکاتی است که هم تدبیر و سیاست بر نفس خویش را به یاری عقل و خرد می‌رساند و هم سیاست در عرصه عمل اجتماعی را که باید با دانش و بینش همراه باشد. اما از آنجا که انسان دارای دو ساحت جسم و جان است، پس تدبیر با عقل منقطع از الهیات و وحی نمی‌تواند راهگشای او در تدبیر امور زمینی و آسمانی باشد. لذا علاوه بر عقل معاش به عقل معاد نیز نیازمندیم.

عاملیت بشر در نهج‌البلاغه با این بینش مطابقت دارد که انسان موجودی اجتماعی است و متناسب با طبیعت عقلانی، زندگی در حیات اجتماعی و کنشگری در آن را بر می‌گزیند. این انتخاب نه از روی درماندگی و جبر بلکه از روی آگاهی و شعور است؛ چرا که اساساً سعادت بشر با زندگی و تعاون در جمع هم‌نوعان تحقق می‌یابد. چنانچه این امر در خطبه ۲۳ نیز آمده است. همچنین در خطبه‌ای دیگر می‌خوانیم: «از پراکندگی بپرهیزید که انسان تنها، بهره شیطان است. آنگونه که گوسفند تنها، طعمه گرگ خواهد بود» (خطبه/۱۲۷). طبق نهج‌البلاغه، گرچه فرد و فاعلیت بشر دارای ارزش است اما بدون حضور در اجتماع دارای اعتبار نیست. اساساً اصالت اجتماع در بینش سیاسی علی بن ابیطالب^(ع) با اصالت فرد رابطه‌ای این‌همانی داشته و هویت و استقلال فردی در پرتو روح جمعی تبلور می‌یابد. همانطور که در خطبه ۱۹۲ در احوالات ملت‌های متحد با یکدیگر گفته است، آنگاه که وحدت اجتماعی داشتند، قدرتمند بوده و آنگاه که در تفرقه و پراکندگی به سر می‌بردند، خداوند لباس کرامت را از تنشان بیرون آورد و نعمات فراوان را از آنان گرفت و به شکست رسیدند (رک: خطبه/۱۹۲). همچنین آنچه که در دموکراسی‌های امروزی از آزادی و اراده بشر در حق تعیین سرنوشت خودشان سخن گفته می‌شود، در بینش سیاسی امام علی^(ع) بر پایه دو اصل «امانت» و «خلافت» بنا نهاده شده است که این امر نیز به عاملیت بشر به عنوان جانشین شایسته خداوند روی زمین مرتبط است. طبق این رویکرد، حکومت، امانت الهی محسوب شده که باید به اذن و اراده مردم به صاحبان شایسته آن واگذار شود (میراحمدی، ۱۳۸۸: ۶۹). پس اولاً مالک حقیقی خداوند است و حکومت به منزله امانت الهی می‌باشد. ثانیاً انسان خلیفه خداوند روی زمین است و باید به تدبیر امور دنیوی و اخروی خویش پردازد.

۲.۴ حکمروایی عدالت‌گستر به منزله سیاست و تدبیر عمومی

نوع جهان‌بینی در اسلام، دینی و توحیدی است و عدالت از گذرگاه باور دینی درک می‌شود. به این دلیل می‌توان عدالت را دارای جایگاه قدسی دانست و پشتوانه آن را فرمان و وعده الهی و

به همان ترتیب پاداش خداوندی به شمار آورد. در اسلام عدالت در مفهوم کلی، وجهی وجودشناسانه دارد و جزء جوهر و سرمشق نظام هستی است. متون کلاسیک اسلامی همچون قرآن و نهج البلاغه نیز مانند آموزه‌های دیگر بر توجه به نیازمندان تأکید بسیار دارند و به شیوه‌های مختلف مؤمنان را به دست‌گیری از ناتوانان و بینوایان سفارش کرده‌اند که به زعم برخی از تحلیلگران چنین توجه و تأکیدی در اسلام به منزله رعایت «عدالت اجتماعی» است (Izutsu, 2002: 55). اسلام عدالت را شرط اصلی حیات اجتماعی می‌داند. از دیدگاه علی^(ع) عدالت اجتماعی اصلی است که می‌تواند تعادل اجتماعی را برقرار سازد و همه را راضی نگه دارد و به پیکره اجتماع، سلامت و به روح آن آرامش دهد (مطهری، ۱۳۹۴: ۱۱۹). در سخنان امام علی^(ع) نیز اهمیت و لزوم برپایی عدالت مورد توجه بوده است: «خداوند عدالت را برپا دارنده حق و وسیله‌ای برای پاکیزگی از ستم‌ها و گناهان و گشایشی برای اسلام قرار داده است» (التمیمی آمدی، ۱۳۸۶، ج ۱: ۱۲۶). در متون کلاسیک اسلامی، عدالت در وهله نخست از نوع عدالت تکوینی است که تمام مناسبات عالم و شالوده هستی بر آن بنا شده است. بنابراین خداوند به عنوان مظهر خیر و نیکی، جهان را بر پایه عدل و مطابق با نظم و هماهنگی آفریده است. به نقل از امام علی^(ع) آمده است: «عدل پایه و زیربنایی است که پایداری جهان به آن بستگی دارد» (مجلسی، ۱۳۹۱، ج ۸۳: ۷۸).

مبانی عدالت طبق متون اسلامی و کلام رسول‌الله^(ص) شامل عقل و برابری است. مراتب عدالت نیز به نظام هستی، جامعه و انسان تقسیم می‌شود. نقطه آغاز عدالت کانون قدرت در هر سطحی از نظام سیاسی است که آن هم بر گرفته از قدرت ذات باریتعالی است. بنابراین شاخص اصلی عدالت یک اصل غیر قابل انکار در تفکر اسلامی است و آن اینکه «آنچه برای خود نمی‌پسندی برای دیگران نپسند و آنچه برای خودت دوست می‌داری برای دیگری نیز دوست بدار» (به نقل از شریعت، ۱۳۸۷: ۴۳). این مسئله که عدالت چیست، شاید چندان احتیاج به تعریف نداشته باشد. افراد بشر کم و بیش ظلم را می‌شناسند، تبعیض را می‌شناسند. عدالت نقطه مقابل ظلم است. علی‌بین ایطالب^(ع) از عدالت به واژه «قره‌العین» (نور دیدگان) در حکومت تعبیر کرده است و در اصل به معنای آرامش یافتن دیدگان است. چنانچه انسانی ناراحت باشد و گرفتار ناامنی و فقدان آرامش باشد، نگاه او به این سو و آن سو می‌رود. این در حالی که است که انسان آرام و راحت، دیده‌اش نیز آرام و قرار دارد. اینجاست که «قره‌العین» معنا می‌یابد. عدالت در نگاه ایشان چیزی است که زندگی فردی و اجتماعی را به زیبایی و جمال یعنی امنیت و آرامش و راحتی آراسته می‌سازد (دلشادی تهرانی، ۱۳۷۷: ۷۳). در کنار واژه

عدالت از واژه قسط نیز بهره گرفته می‌شود. این واژه در لغت به معنای عدل، داد، بهره و نصیب بوده و در قرآن کریم نیز ارسال پیامبران با هدف اقامه قسط یعنی پایداری و گسترش عدالت اعلام شده است. این در حالی است که قسط به معنای بیدار کردن و ستمگری هم به کار می‌رود. چنانچه راغب اصفهانی می‌نویسد:

قسط بهره‌ای است که از روی عدل باشد و واژه قسط در معنای دیگر آن عبارت است از اینکه کسی بهره و قسمت و نصیب دیگری را بگیرد که این جور و ستم است و در قرآن هم آمده است: و اما القاسطون فکانوا ... که قاسطون در اینجا به معنای ستمگران‌اند (راغب اصفهانی، ۱۴۱۶: ۶۷۰).

در نهج‌البلاغه نیز بر قسط تأکید فراوان شده که در معنای عدل و داد و استحقاق به کار رفته است. لذا در کلام علی بن ابیطالب^(ع) یکی از وجوه تعاریف عدالت، رعایت استحقاق‌ها و قسط مورد نظر در قرآن است. آنجا که می‌فرماید: «خداوند میان مخلوقات به عدل و داد رفتار کرد و در اجرای احکام عادلانه فرمان داد» (خطبه/۱۶۵) و همینطور در قرآن کریم می‌خوانیم: «و هر چیز را به ترازوی عدل و انصاف بسنجید» (الرحمن/۹). پس از جمله مباحثی که علی^(ع) در نهج‌البلاغه به آن اشاره دارد و آن را عالی‌ترین و ارجح‌تر از هر صفتی دیگر می‌داند، عدالت است. او به انسان در رفتارشان و همچنین به حکومت‌ها در سیاست و تصمیم‌گیری‌هایشان در قبال اتباع توصیه می‌کند که به عدالت عمل کنند و برای آن ارج و قرب ویژه‌ای قائل شوند. همانطور که می‌فرماید: «پس از میان عدالت و جود، آن که اشرف و افضل است، عدالت است» (حکمت/۴۳۷).

عدالت در بینش سیاسی امام علی^(ع) از جهان‌بینی الهی سرچشمه گرفته است. به همین منظور نباید عدالت را امری قراردادی یا مبتنی بر رسوم و سنن و قواعد اجتماعی دانست بلکه از ذات هستی برمی‌خیزد و بر ساسر وجود و عام هستی می‌گسترده. به عقیده علی^(ع) عدالت موجب تکامل انسانی، نظام‌بخش قوانین، تداوم‌بخش حکومت، فضیلت انسان، برترین سیاست‌ها و عامل همبستگی در بستر جامعه است (درخشه، ۱۳۹۱: ۹۸). همچنین عدالت نزد ایشان صرفاً امری اخلاقی نیز نبوده بلکه فلسفه حکومتی‌اش شناخته شده و آن حضرت^(ع) حکومت را برای برپایی و استقرار عدالت می‌خواست. از این‌رو، برنامه حکومتی وی، برنامه‌ای عدالت‌خواهانه و راه و رسم او در اداره جامعه، دارای مشی عدالت‌گرایانه بود. امام علی^(ع) عدالت را یک تکلیف و وظیفه الهی و ناموس الهی می‌داند. برتری عدل بر جود اشاره به وجه عام عدالت و وجه خاص جود دارد و نشانگر اهمیت وجه عام عدالت است. لذا ایشان عدالت

را به عنوان اصل و فضیلتی کلی و فرمولی برای تمام مناسبات انسانی در وجوه خرد و کلان از جمله اجتماع، سیاست و حقوق در نظر گرفته است. ایشان به جایگاه عدالت در اداره امور سیاسی و به عنوان پایه مناسبات سیاسی و امر کشورداری آگاهی کامل داشتند و معتقد بودند جامعه را با جود و احسان که تبلور آن در صدقات و نذورات است، نمی‌توان اداره کرد. مرتضی مطهری نگرش امام علی^(ع) را در این باب به معنی عقیده او به عدالت اجتماعی تعبیر می‌کند و موجبات شهادت امام^(ع) را در عدالت اجتماعی می‌داند. همانطور که در قرآن کریم آمده است، یکی از وظایف سنگین جامعه اسلامی برقراری عدالت و مساوات در میان مردم است که با فرستادن انبیاء و پیامبران تحقق می‌یابد و به عنوان هدف بعثت همه آنها معرفی شده است (حدید/۲۵). در خطبه ۴۰ نهج البلاغه بر این نکته اشاره شده است که علی^(ع) حکومت را وسیله‌ای در خدمت عدالت و عدالت را در خدمت مردم می‌دید که در خطبه ۳۳ در گفتگو با ابن عباس پیش از جنگ جمل نیز کاملاً آشکار است. آنجا که می‌فرماید: «به خدا سوگند این کفش بی‌ارزش نزد من محبوب‌تر است از حکومت بر شما، مگر اینکه حقی را به پا دارم یا باطلی را دفع نمایم» (خطبه/۳۳). از منظر ایشان، عدل اصالت و ارزش ذاتی دارد و زیربنای حکومت را تشکیل می‌دهد. با استناد به حکمت ۴۳۷ نهج البلاغه، عدل به منزله تدبیر عمومی مردم معرفی شده که در وجه سیاست عمومی با مفهوم عدالت اجتماعی ارتباط می‌یابد: «عدالت تدبیر عمومی مردم است، در حالی که بخشش، گروه خاصی را شامل می‌شود» (حکمت/۴۳۷). همچنین خداوند همه را به عدل و احسان فرمان می‌دهد (نحل/۹۰) که علامه طباطبایی^(ره) در تفسیر این آیه امر به عدل را امر به عدالت اجتماعی دانسته و اینکه با هر یک از افراد جامعه طوری رفتار شود که مستحق آن است و در جایی که سزاوار اوست، قرار داده شود و این خصالتی اجتماعی است که فرد فرد مکلفین مأمور به انجام آنند (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۶۲، ج ۲۴: ۱۶۷-۱۶۵). پس لازمه دوام حکومت و اصل اساسی حکمروایی، اقامه عدل و اجرای صحیح آن است که در نگاه علی بن ابیطالب^(ع) بر آن تأکید فراوان شده است. آنچه را که مصلحت اجتماعی حکم می‌کند و حقوق واقعی و توده مردم در ترازوی میزان باید قرار گیرد، همانا برپا داشتن عدالت است. در واقع ایمان به خداوند مبنای اندیشه عدالت بوده و عدالت را عافیت و سلامت جامعه تشبیه می‌کند و آن را موجب سعادت و خوشبختی اتباع می‌داند (خطبه/۸۷).

۳.۴ قانون محوری به‌منزله اصل رضایت‌مندی مردم

از جمله اصول اساسی دموکراسی‌های امروز، حاکمیت مردم است؛ بدین معنا که حکومت‌ها قدرت خود را از هیچ منبعی جز خواست و رضایت عامه مردم به‌دست نمی‌آورند. لذا در امر قانون‌گذاری و پاسخگویی به اجرای صحیح قوانین، به ملت خویش پاسخگو هستند (بشیریه، ۱۳۹۵: ۲۶۹-۲۶۸). در آراء و اندیشه‌های علی^(ع) در نهج‌البلاغه، یکی از معیارهای شکل‌گیری حکومت، خواست و رضایت عمومی مردم است و حکومت را از آن مردم دانسته است. این رضایت با قانون‌گرایی و حقوق‌مداری تبلور می‌یابد. ایشان پس از خواست و بیعت مردم با او مبنی بر تشکیل حکومت، تلاش نمود تا آنان را با حقیقت آشنا ساخته و فهمی درست از حکومت و حق حاکمیت مردم در چارچوب و ضوابط قانونی ایجاد نماید (ر.ک: دلشادی تهرانی، ۱۳۹۷: ۱۱۱-۱۱۰). خطبه‌هایی در نهج‌البلاغه در باب حقوق متقابل زمامداران و مردم دیده می‌شود که نشانگر حقوق‌مداری متقابل امام و امت است. از جمله، در بخشی از خطبه ۱۰ با این گزاره امام علی^(ع) که «نه حق را پوشیده داشتیم و نه حق بر من پوشیده ماند» (خطبه/۱۰) و یا «آنگاه که مردم حق رهبری را اداء کنند، و زمامدار حق مردم را پردازد، حق در آن جامعه عزت یابد و راه‌های دین پدیدار و نشانه‌های عدالت برقرار و سنت پیامبر^(ص) پایدار گردد» (خطبه/۲۱۶).

ایشان مکرراً بر قانون‌گرایی و عدم تخطی و مرزشکنی قانون به زمامداران تذکر می‌داد که پیمان خود و مردم را پاس بدارند و به مردم می‌آموخت که مسئولان چگونه باید خدمتگزاری نمایند تا قانون‌گرایی و مرزبانی از دو سو مراقبت شود. این موارد در نامه‌های متعدد امام^(ع) به مسئولان حکومتی در جهت ایجاد یک نظام قانونمند و مورد رضایت و مقبولیت مردم کاملاً مشهود است (دلشادی تهرانی، ۱۳۹۷: ۱۵۸). همچنین زمامدار و مردم دارای حقوق متقابل‌اند. از جمله تقسیم عادلانه بیت‌المال و آموزش و سوادآموزی به اتباع و در مقابل، بیعت مردم با زمامدار و همراه بودن با او در تدبیر امور (خطبه/۳۴). همچنین آمده است: «در میان حقوق الهی، بزرگ‌ترین حق، حق رهبر بر مردم و حق مردم بر رهبر است...» (خطبه/۲۱۶). لذا طبق نهج‌البلاغه چنین استنباط می‌شود که قانون‌مداری و ضابطه‌مندی در شیوه مدیریتی جامعه دارای اهمیت فراوانی است. به‌طوری که مبنای رضایت‌مندی اتباع نسبت به حکام و دولتشان می‌شود. آنچه که امروزه در بستر تجدد [سیاسی] از آن به اصل نظارت و پاسخگویی تعبیر می‌شود، در بینش سیاسی امام علی^(ع) در خصوص نظارت بر کارگزاران به مالک اشتر آمده است که بر رفتار آنان نظارت و مراقبت کند و حتی جاسوسانی راستگو و وفادار بگمارد که مراقبت و نظارت

نسبت میان سنت اسلامی و تجدد ... (مرتضی علویان و احمد جهانی نسب) ۱۷۱

پنهانی تو بر کار آنان داشته باشد تا موجب امانت‌داری و مهربانی آنان با رعیت شود (نامه/۵۳). لذا توجه به اجرای صحیح قوانین و پاسخگویی حکومت‌ها و حاکمان، منجر به مسئولیت‌پذیری آنان نسبت به سیاست‌های حکومتی اعلام‌شده از سوی آن‌ها می‌شود. چنین رویکردی در امر حکمرانی، رضایت‌مندی مردم و در نتیجه دوام و استحکام حکومت را به همراه دارد؛ از این‌رو، علاوه بر اینکه حکومت دارای مشروعیت الهی است، مقبولیت مردمی را نیز به‌ارمغان می‌آورد. آنجا که در نخستین سخنرانی امام علی^(ع) بعد از بیعت مردم مدینه با ایشان می‌فرماید: «آنچه می‌گویم به عهده می‌گیرم و خود به آن پای‌بندم» (خطبه/۱۶)، نشانگر آن است که هر که از مسئولیت خویش در امر حکمرانی و قانون‌مداری عدول کند، فوراً باید از مقام خود برکنار شود. لذا عزل و نصب فرمانداران و حکام به نحوه عملکرد آن‌ها در مسئولیت و قانون‌مداری برمی‌گردد (ر.ک: نامه/۴۰).

علی بن ابیطالب^(ع) همچنین برپایی حدود الهی را از وظایف خطیر دولت اسلامی دانسته و اشاره داشتند:

همانا بر امام واجب نیست جز آنچه را که خدا امر فرمود و آن، کوتاهی نکردن در پند و نصیحت، تلاش در خیرخواهی، زنده نگاهداشتن سنت پیامبر(ص)، جاری ساختن حدود الهی بر مجرمان، رساندن سهم‌های بیت‌المال به طبقات مردم است... (خطبه/۱۰۵).

در بینش سیاسی امام علی^(ع) با مبنا قرار دادن رعایت قانون، حکومت در سه وجه به مدیریت جامعه اسلامی مبادرت می‌ورزد: قانونگذاری؛ اجرای قانون؛ و نظارت بر حسن اجرای قانون. از آنجا که قانون الهی «امرالله» و تشخیص آن «امرالناس» است، قوه تقنین در چارچوب شریعت اسلامی، وظیفه تصویب و تدوین، قوه مجریه وظیفه اجراء قانون و قوه قضاء و نهادهای ذی‌ربط نیز بر اجرای درست آن نظارت دارند (جوادی آملی، ۱۳۷۸: ۴۳۴-۴۳۳).

۵. نتیجه‌گیری

ضرورت پرداختن به چنین موضوعی در مقاله حاضر، این بود که در دنیایی که امروز در آن به‌سر می‌بریم، در هر کجا که باشیم - چه کشورهای غربی و یا کشورهای غیرغربی در حال توسعه - و چه در کشورهای اسلامی، در هر شأنی از شئون زندگی بشری، از مواجهه با تجدد (مدرنیته) گریزی نداریم. پس نوع برخورد و مواجهه هر طیف و مکتب فکری با آن

بالاخص در جهان اسلام و دانش‌پژوهان مسلمان در نسبت بین سنت اسلامی و تجدد با تکیه بر تجدد سیاسی موضوعیت می‌یابد. این امر نگارندگان را بر آن داشت در تلاش برای یافتن عناصری در بینش سیاسی علی بن ابیطالب^(ع) و انطباق و صورت‌بندی آن با مظاهر تجدد باشند. آرا و اندیشه‌ها و بینش سیاسی امام علی^(ع) که در بسیاری از موارد در نهج‌البلاغه گرد آمده‌اند، از مهم‌ترین منابع سنت اسلامی محسوب می‌شوند که با تمسک به آن، می‌توان به تناسب موضوع و مؤلفه‌های تجددخواهی، عناصری از قرائت متجددانه به‌معنای امروزی را از آن استخراج کرد. علاوه بر اینکه در مقاله حاضر سه طیف: نوحواهی، باززایی و بازاندیشی دینی را در مواجهه مسلمانان با مظاهر تجدد مورد بررسی قرار داده‌ایم، در عین حال با وفاداری به طیف اخیر یعنی نواندیشی دینی به انطباق‌سازی و صورت‌بندی آراء و بینش سیاسی علی بن ابیطالب^(ع) در نهج‌البلاغه با تجدد پرداخته‌ایم. طبق این رویکرد و با بهره‌مندی از روش تأویل و هرمنوتیک، به فهم معنای متن و سنت اسلامی با تمرکز بر نهج‌البلاغه یافته‌ها نشان می‌دهد: سه عنصر عاملیت بشر، حکمروایی عدالت‌گستر، و قانون‌محوری، از مجموعه عناصری است که به ترتیب در خلیفه‌اللهی انسان به‌مثابه فاعلیت باواسطه در روی زمین در کنشگری سیاسی و اجتماعی، سیاست و تدبیر عمومی و اصل خواست و رضایت مردم در شکل‌گیری حکومت و پاسخگو کردن حکام صحنه می‌گذارد و کارویژه‌های نوین دین را که باید توسط مؤمنان تحقق یابد، در بستری از تجدد بازتعریف می‌سازد. چنین دیدگاهی، اسلام را با قرائتی که در مقاله ذکر شد، به تجدد نزدیک می‌کند. بنابراین ضرورت پرداختن به مفاهیم و موضوعات در نظام معرفتی اسلامی در دنیای امروز در هر شأنی از شئون زندگی‌مان مواجهه با تجدد (مدرنیته) را گریزناپذیر می‌کند. همین امر انگیزه‌ای را فراهم ساخت تا نگارندگان، نسبت سنت اسلامی با تمرکز بر بینش سیاسی علی بن ابیطالب^(ع) را با تجدد [سیاسی]، به‌سرانجام رسانند.

عدالت در دیدگاه امام علی^(ع) به مفهوم قسط در قرآن نزدیک‌تر بوده و از نوع عدالت اجتماعی است. از آنجا که عدالت در اسلام ناظر به مفهوم حق نیز می‌شود، در اینصورت عدالت بر معنای حق قرار می‌گیرد و نوع نگاه به حق و ثابت یا متغیر بودن آن نتایج متفاوتی را برای عدالت ایجاد خواهد کرد. طبق این نگرش، عدالت سیاسی و اجتماعی نیز با اعطای حقوق سیاسی و اجتماعی به ذی‌حقان تحقق می‌یابد. در واقع عدالت در نگاه علی^(ع) تنها به‌صورت همه‌جانبه و فراگیر در عرصه‌های مختلف سیاسی و اجتماعی محقق می‌شود. به همین دلیل است که اصل برپا داشتن حق در سیره حکومتی ایشان از اهداف کلیدی محسوب می‌شود. لذا در سخنانی مکرراً حکومت را وسیله اقامه حق و دفع باطل بیان می‌دارند تا اینکه عدالت تحقق

نسبت میان سنت اسلامی و تجدد ... (مرتضی علویان و احمد جهانی نسب) ۱۷۳

پذیرد. در نهج البلاغه، جامعه اسلامی یک پیکره واحد متشکل از افراد مختلف است که بر حسب طبقه‌بندی اجتماعی، هر قشر، وظایف خاص خود را ایفاء کرده و با محوریت یک فرد شایسته در قالب امام، ملزم به اجرای قوانین شرع می‌شوند. گرچه حاکمیت اساساً از آن خداست، اما انسان به عنوان خلیفه‌الله در روی زمین، حکومت را به مثابه امانت برای اجرای هر چه بهتر شریعت الهی در دست دارد. در قرآن کریم نیز بر این امر صحه گذاشته شده است: « به یاد آر آنگاه که پروردگارت فرشتگان را فرمود، من در زمین خلیفه خواهم گماشت...» (بقره/۳۰). بنابراین آنچه که امروزه به عنوان اصل حاکمیت مردم، قانون‌محوری و پاسخگویی مجریان قانون در عصر تجدد سیاسی از آن سخن به میان می‌آید، در بینش سیاسی امام علی^(ع) با مفاهیمی چون خواست و رضایت عمومی مردم، رعایت حقوق متقابل مردم و زمامداران، نظارت بر امور کارگزاران و پاسخگو کردن آنان در قبال مسئولیت‌هایشان، قانون‌گرایی و عدم تخطی و مرزشکنی قانون نسبت‌سنجی می‌شود.

پی‌نوشت

۱. این مقاله از طرح پسادکتری دانشگاه مازندران با شماره قرارداد ۲۰۳۷۳۵۵ استخراج گردیده است.

کتاب‌نامه

قرآن کریم

نهج البلاغه، ترجمه محمد دشتی

التمیمی آمدی، عبدالواحد بن محمد (۱۳۸۶). غررالحکم و دررالکلم، تصحیح سیدمهدی رجبی، تهران: دارالکتاب‌الاسلامی.

ارکون، محمد (۱۳۹۵). انسان‌گرایی در تفکر اسلامی، ترجمه احسان موسوی خلخالی، تهران: طرح نقد.

بلقزیز، عبدالله (۱۳۹۶). عرب و مدرنیته؛ پژوهشی در گفتمان مدرنیست‌ها، ترجمه سیدمحمد آل‌مهدی، تهران: علمی و فرهنگی.

بشیریه، حسین (۱۳۹۵). آموزش دانش سیاسی، تهران: نگاه معاصر.

تقوی، سید محمدعلی (۱۳۹۵). مبانی آئین و اندیشه سیاسی در اسلام، تهران: سمت.

جابری، محمدعابد (۱۳۹۸). دموکراسی و حقوق بشر، ترجمه محسن آرمین، تهران: مروارید.

جابری، محمدعابد (۱۳۹۷). ما و میراث فلسفی مان: خوانشی نوین از فلسفه فارابی و ابن‌سینا، ترجمه سیدمحمد آل‌مهدی، تهران: ثالث.

۱۷۴ پژوهش‌نامه علوی، سال ۱۵، شماره ۲، پاییز و زمستان ۱۴۰۳

جابری، محمدعابد (۱۳۹۶). عقلانیت اخلاقی عربی و تأثیر سنت خسروانی، ترجمه سیدمحمد آل‌مهدی، تهران: اختران.

جابری، محمدعابد (۱۳۹۵). سنت و مدرنیته، ترجمه سیدمحمد آل‌مهدی، تهران: دنیای اقتصاد.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۸). ولایت فقیه: ولایت فقهت و عدالت، قم: اسراء.

جابری، محمدعابد (۱۳۸۹). ریح مختوم: شرح حکمت متعالیه، قم: اسراء.

حقیقت، سیدصادق (۱۴۰۲). نواندیشی دینی: تعریف و مرزبندی‌ها در [نواندیشی دینی؛ تأملاتی در رویکردها]، به کوشش حمید سعادت، تهران: کویر.

حقیقت، سیدصادق (۱۳۹۴). روش‌شناسی علوم سیاسی، قم: دانشگاه مفید.

حمیدیان، حمید؛ زارع زردینی، احمد؛ زارعی محمودآبادی، حسن و جعفری، عبدالحمید (۱۳۹۹). «مطالعه تطبیقی تکلیف و اختیارات دولت و جامعه از منظر نهج‌البلاغه و الاحکام السلطانیه»، پژوهش دینی، شماره ۱۴، صص ۷۵-۱۰۱، DOI: <20.100.1.17352770.1399.20.41.4.5>

دلشادی تهرانی، مصطفی (۱۳۹۷). حکمرانی حکیمانه: حکومت امام علی^(ع)، حکومت موفق تاریخ، تهران: دریا.

دلشادی تهرانی، مصطفی (۱۳۷۷). حکومت حکمت: حکومت در نهج‌البلاغه، تهران: خانه اندیشه جوان.

درخشه، جلال (۱۳۹۱). عدالت در اسلام: مطالعه موردی صورت‌بندی عدالت از دیدگاه امام علی^(ع) در [عدالت در اسلام]، تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.

راغب الاصفهانی (۱۴۱۶ق). المفردات فی غریب القرآن، بیروت- لبنان: دارالمعرفه.

رضوانی، محسن (۱۳۹۳). فلسفه سیاسی اسلامی در غرب، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).

رنگریز، حسن (۱۳۹۸). «طراحی الگوی دولت علوی مبتنی بر آموزه‌های نهج‌البلاغه»، پژوهشنامه علوی، سال ۱۰، شماره ۲، صص ۲۳-۴۶، DOI: <org/10.30465/alavi.2019.5144>

شریعت، فرشاد (۱۳۸۷). عدالت و سیاست (بررسی ابعاد نظری و کارکردی عدالت در گفتمان سیاسی اسلام و غرب)، تهران: دانشگاه امام صادق^(ع).

طباطبایی، محمدحسین (۱۳۶۲). تفسیر المیزان، سیدمحمدباقر موسوی همدانی، ج ۱ و ۲، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.

عربی‌فر، مهدیه (۱۳۸۹). «مفهوم حقوق شهروندی در نهج‌البلاغه»، نشریه معرفت، سال ۱۹، شماره ۱۵۳، صص ۷۱-۸۶.

فروغی، محمدعلی (۱۳۹۰). سیر حکمت در اروپا، تهران: زوار.

مجتهد شبستری، محمد (۱۳۹۷). هرمنوتیک، کتاب و سنت (فرآیند تفسیر وحی)، تهران: کتاب رایزن.

مجلسی، محمدباقر (۱۳۹۱). بحار الانوار، ترجمه موسی خسروی، ج ۷۸، تهران: انتشارات اسلامیه.

مخزن موسوی، سیدابوالحسن (۱۳۹۹). شیعه‌شناسی، تهران: نبراس.

نسبت میان سنت اسلامی و تجدد ... (مرتضی علویان و احمد جهانی نسب) ۱۷۵

- مطهری، مرتضی (۱۳۹۴). سیری در نهج البلاغه، تهران: صدرا.
- میرسیاسی، علی (۱۴۰۱). تأملی در مدرنیته ایرانی: بحثی درباره گفتمان‌های روشنفکری و سیاست مدرنیزاسیون در ایران، ترجمه جلال توکلیان، تهران: ثالث.
- میراحمدی، منصور (۱۳۸۸). عدالت سیاسی در نظریه مردمسالاری دینی در [درآمدی بر نظام سیاسی عدالت در اسلام]، تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
- میرباقری، سیدمحمد مهدی (۱۳۹۸). عصر جدید: خوانشی از مفاهیم و راهبردهای بیانیه گام دوم، قم: تمدن نوین اسلامی.
- وحدت، فرزین (۱۳۹۵). رویارویی فکری ایران با مدرنیته، ترجمه مهدی حقیقت‌خواه، تهران: ققنوس.
- هابرماس، یورگن (۱۳۸۶). جهانی شدن و آینده دموکراسی: منظومه پساملی، ترجمه کمال پولادی، تهران: مرکز.
- هاشمی، سید محمود (۱۳۷۹). «امام علی (ع)، ضرورت و مشروعیت دولت»، نگاه حوزه، شماره ۶۵-۶۸، صص ۴-۱۲ در: <https://ensani.ir/fa/article/307400>

- Abu Zayd, Nasr Hamed (2006). *Reformation of Islamic Thought: A Critical Historical Analysis*, the assistance of Katajun Amirpur & Mohamad Nur Kholis Setiawan, Amsterdam, Amsterdam University Press.
- Dabashi, Hamid (2008). *Islamic Liberation Theology Resisting the Empire*, New York, London: Routledge.
- Eisenstadt, Shmuel N. (2000). *Multiple Modernities*, Daedalus; Winte, Research Library Core, PP.1-29.
- Habermas, Jurgen (1994). *The Philosophical Discourse of Modernity*, Translated by Frederick G. Lawrence, The MIT Press.
- Izutsu, Toshihiko (2002). *Ethiqo- Religious Concepts in the Quran*, Montreal :McGill-Queens University Press.
- Moaddel, Mansoor (2005). *Islamic Modernism, Nationalism, and Fundamentalism: Episode and Discourse*, University of Chicago Press.
- Riexinger, Martin (2007). *Nasserism Revitalized. A Critical Reading of Hasan Hanafi's Projects "The Islamic Left" and "Occidentalism" (And Their Uncritical Reading)*, Die Welt des Islams, Vol.47, Issue., PP.63-118.
- Lessing, Gotthold Ephraim (2005). *Philosophical and Theological Writings*, London :Cambridge University Press.
- Strauss, Leo (2012). *Leo Strauss On Moses Mendelssohn*, Chicago: University Of Chicago Press.
- Strauss, Leo (1980). *Persecution and the Art of Writing*, USA: UCP.