

Investigating the reasons for the impossibility of achieving secularism in Islamic societies using constructivist theory

The most fundamental question that has occupied the minds of Iranian-Islamic thinkers since the confrontation of Iranian-Islamic civilization with modern Western civilization is the possibility or impossibility of secularism and the separation of religion from politics in Islamic societies. This study examines the ideas of Abdolkarim Soroush and Javad Tabatabai who have studied and written in this field. In this regard, using the theory of constructivism, which allows us to study the transtheoretical principles and epistemological backgrounds of thinkers, we show that Soroush's loyalty to the school of Kant and his epistemologists led to the adaptation of humanities to natural sciences, which led to falsification. And jurisprudence has been denied, and then Javad Tabatabai's Hegelian background on the necessity of dialogue between Iranian-Islamic civilization and modern Western civilization is explained, which will eventually lead to the emergence of a synthesis that is the new Iranian-Islamic civilization. The logical conclusion of Soroush's theory is the transition from tradition and jurisprudence to the acceptance of secularism and modern imported concepts without resistance to it, but in contrast to Tabatabai's theory, as modernity is original, tradition is original and the main manifestation of tradition is jurisprudence and sharia A window of conversation with the modern world is offered. Finally, using the interactive nature of the theory of "constructivism" in the conclusion of the study, the reasons for the superiority of Javad Tabatabai's views in analyzing the current situation and the impossibility of secularism in the Iranian-Islamic society will come.

Keywords: Modernity, Secularism, Abdolkarim Soroush, Javad Tabatabai, Meta Theory, Epistemology

بررسی علل عدم امکان حصول سکولاریسم در جوامع اسلامی با استفاده از نظریه سازه‌انگاریسید مهدی چلوی^۱حامد محقق‌نیا^۲حسین کریمی‌فرد^۳لنا عبدالخانی^۴

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۷/۲۶

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۶/۳

چکیده:

اساسی‌ترین پرسشی که از زمان رویاروی تمدن ایرانی-اسلامی با تمدن مدرن غربی ذهن اندیشمندان ایرانی-اسلامی را به خود مشغول کرده است، امکان یا عدم امکان حصول سکولاریسم و جدایی دین از سیاست در جوامع اسلامی می‌باشد. این پژوهش به بررسی اندیشه‌های عبدالکریم سروش و جواد طباطبایی که در این زمینه بررسی و تالیف نموده‌اند، می‌پردازد. در این راستا با بهره‌گیری از نظریه‌ی سازه‌گرایی که به ما امکان بررسی اصول فرانظری و پیش‌زمینه‌های معرفتی اندیشمندان را می‌دهد، مشخص می‌کنیم که وفاداری سروش به مکتب کانت و اصحاب معرفت‌شناسی وی را به سمت تطابق علوم انسانی با علوم طبیعی سوق داده که منجر به ابطال‌گرایی و نفی فقه شده است و سپس پیش‌زمینه‌های هگلی جواد طباطبایی در خصوص لزوم گفتگو و مفاهمه میان تمدن ایرانی-اسلامی و تمدن مدرن غربی تشریح می‌گردد که در نهایت این گفتگو منجر به پیدایش سنت‌زی خواهد شد که تمدن نوین ایرانی-اسلامی است. نتیجه‌ی منطقی نظریه‌ی سروش گذر از سنت و فقه و پذیرش سکولاریسم و مفاهیم مدرن وارداتی بدون مقاومت در مقابل آن است، اما در مقابل در نظریه‌ی طباطبایی همان‌طور که مدرنیته اصالت دارد، سنت نیز اصالت دارد و نمود اصلی سنت یعنی فقه و علوم شریعت به عنوان درپچه‌ی گفتگو و مفاهمه با دنیای مدرن پیشنهاد می‌گردد. در پایان با استفاده از سرشت تعاملی نظریه‌ی سازه‌گرایی در نتیجه‌گیری پژوهش دلایل برتری آرای جواد طباطبایی در تحلیل وضعیت موجود و عدم امکان حصول سکولاریسم در جامعه‌ی ایرانی-اسلامی خواهند آمد.

واژگان کلیدی: مدرنیته، سکولاریسم، عبدالکریم سروش، جواد طباطبایی، فرا نظریه، معرفت‌شناسی

^۱ دانشجوی دکتری روابط بین‌الملل، واحد اهواز، دانشگاه آزاد اسلامی، اهواز، ایران. mehdi.chalavi65@gmail.com

^۲ استادیار گروه علوم سیاسی، واحد اهواز، دانشگاه آزاد اسلامی، اهواز، ایران (نویسنده‌ی مسئول). mohagheghnia7877@gmail.com

^۳ استادیار گروه علوم سیاسی، واحد اهواز، دانشگاه آزاد اسلامی، اهواز، ایران. Hkarimifard@yahoo.com

^۴ استادیار گروه علوم سیاسی، واحد اهواز، دانشگاه آزاد اسلامی، اهواز، ایران. with.policy@gmail.com

بطور کلی بجز گرایش نافی پذیرش دنیای مدرن و تاسیسات عقلی ناشی از آن، دو گرایش عمده در زمینه‌ی چگونگی گفتگو با دنیای مدرن در میان نخبگان دینی و سیاسی ایران و بطور کلی شیعیان امامی شکل گرفته است. نخست نواندیشان دینی هستند که با تاریخی-فرهنگی فرض نمودن میراث اسلامی، به نوعی با تاویل نصوص و مفاهیم دینی تلاش دارند تا با کنار گذاشتن مفاهیم عرضی و تاریخی، لباس اقتضانات دنیای مدرن بر تن ذاتیات دینی بپوشانند. از نظرگاه این دسته همان‌گونه که برای مثال هیات کپرنیکی، هیات بطلمیوسی را باطل کرد، اکنون تمدن مدرن نیز میراث اسلامی را باطل کرده است و آنچه ما می‌توانیم به آن تمسک کنیم، صرفاً اصول کلی فرازمانی-فرامکانی مستتر در این میراث است.

در مقابل دسته دیگر قرار دارند که معتقدند تمدن غربی مدرن طی فرآیندی طولانی پیش از قرون وسطی تا کنون آغاز شده و اقتضانات، امکانات و محدودیت‌های تمدن غربی که پیش روی این خط سیر قرار داشته است در نهایت منجر به پیدایش تمدن مدرن گردیده است. لذا برخلاف نظر بیشتر نواندیشان دینی، نمی‌توان تجربه‌ی غرب را عیناً در مناطق دیگر جهان و تمدن‌های دیگر پیاده کرد، چرا که پیش‌زمینه‌هایی که منجر به شکل‌گیری تمدن مدرن غرب شده‌اند تنها یک‌بار در یک زمان و یک مکان خاص رخ داده‌اند، لذا امکان تکرار آن در دیگر زمان‌ها و مکان‌ها وجود ندارد. آن‌ها معتقد هستند باید از میراث سنتی پلی به آینده زد و ضمن اشراف به امکانات و محدودیت‌های سنت و میراث، آن‌گاه با تمدن مدرن غرب به گفتگو پردازیم که در فرجام کار تمدن مدرن ایرانی-اسلامی پدید آید.

تفاوت نظر نواندیشان دینی با اصحاب حرکت تاریخی، در چگونگی معامله با سنت است. چرا که در اولی سنت به دلیل انقلاب مفاهیم و ابطال توسط مدرنیته دیگر کارایی ندارد و می‌بایست از آن عدول کرد و صرفاً ذاتیات فرامکانی-فرازمانی از میراث دینی را حفظ کرد که معمولاً مفاهیمی انتزاعی و غیر عملی هستند و بیشتر در ساحت نظر می‌توان درباره آن‌ها بحث نمود. اما در مقابل دیدگاه حرکت تاریخی، معتقد است به دلیل این‌که مدرنیته‌ی غربی پدیده‌ای یگانه است و امکان تکرار و کاربست آن برای دیگر تمدن‌ها وجود ندارد، لذا می‌بایست از طریق سنت به سوی دنیای مدرن حرکت کرد.

تالی منطقی این بحث امکان حصول یا عدم حصول سکولاریسم در جوامع اسلامی است. دیدگاه نخست باتوجه به نظریات معرفت‌شناسانه و ابطال‌گرایانه، معتقد هستند نظر به ابطال سنت و میراث اسلامی و همچنین اثبات مفاهیم عقلی مدرن، لذا می‌بایست از طریقه و روش غربیان برای اداره اجتماع و در نهایت جدایی دین از سیاست پیروی کنیم. اما در طرف مقابل عقیده بر این است که باتوجه به تفاوت ماهیتی میان دو دیانت مسحیت و اسلام که مورد نخست مبتنی بر الهیات و حکمت نظری است و دیگری بر پایه فقه سیاسی و حکمت عملی استوار شده است، نمی‌توان تجربه‌ی دیگری را به طرف مقابل بار و تحمیل نمود.

درآمدی بر موضوع و گزینش چارچوب نظری:

انتخاب چارچوب نظری برای مطالعاتی که به حوزه‌های دینی مرتبط می‌باشد، امری دشوار است. (دهقانی، فیروزآبادی، ۱۳۹۴، ۲۲۶) این دشواری از آن روی است که هستی‌شناسی^۱، معرفت‌شناسی^۲ و روش‌شناسی^۳ مدرن، معمولاً جایگاهی برای امور غیر ملموس و از جمله دین قرار نمی‌دهند. در جهان‌بینی عصر مدرن و پس از عصر روشنگری، انسان در کانون هستی قرار گرفت و انسان‌مداری^۴ موجب گشت حواس انسانی و عقل‌ابزاری، به عنوان منبع شناخت و معرفت تعریف گردد، بدین ترتیب در بعد روش‌شناسی نیز استقراء و تجربه مورد تأکید قرار گرفت. (سیف‌زاده، ۱۳۸۸، ۲۵)

با شروع رنسانس و در پی آن نهضت اصلاح دینی در اروپا، به دلیل مخالفت‌های نظام فکری دینی قرون وسطی و پاسداری از مفاهیم و مبانی الهیات مسیحی، نهایتاً پاسخ اندیشمندان غربی به محدودیت‌های فکری از سوی کلیسا، جدا کردن حوزه دین از علوم طبیعی و اجتماعی و در نوع شدید آن، نفی دین و ماده‌گرایی بود. جهان‌بینی علم‌محور جدید، انسان را در «مدار» هستی قرار داد، معرفت را از حواس انسانی قابل حصول فرض کرد و استقراء و تجربه را روش شناخت قلمداد نمود و هر چیزی که در شناخت انسان و تجربه‌ی وی نمی‌گنجد را به حوزه افسون و غیر علم احاله می‌داد، بنابراین دین نیز که مبتنی بر مبانی و حیانی و غیر قابل لمس بود را قابل دفاع نمی‌دانست. (دورانت، ۱۳۸۷، ۹۸)

بدین سان افراطی که از سوی محافظان اندیشه‌ی سنتی و تلاش آنان برای تبیین همه‌ی امور جهان در قالب وحی و تعالیم کلیسا صورت گرفت، موجب شد طلایه‌داران عصر جدید در توجه به دین و انگاره‌های غیر ملموس تاریخی و فرهنگی کوتاهی نمایند و انسان مدرن غربی در این زمینه‌ها دچار تفریط شود و این روند مخصوصاً از قرن هجده میلادی و «عصر روشنگری» شدت بیشتری یافت و تا نیمه‌ی سده بیست میلادی در محافل علمی اروپا و غرب حاکم بود. (هانسون، ۱۳۹۲، ۲۹) افراط در اصالت دادن به حواس انسانی و امور ملموس تجربه‌پذیر تا به آنجا رسید که علم‌گرایی و تجربه‌پذیری به حوزه‌های علوم اجتماعی و علوم انسانی تسری یافت که در قالب انقلاب رفتاری در مکاتب علوم اجتماعی در غرب نمود یافتند. (سیف‌زاده، ۱۳۸۸، ۲۰۵)

در اثر انتقادات جدی به اثبات‌گرایی علم مدرن به ویژه در علوم اجتماعی رفتارگرا، تعدیل‌هایی در مفروضه‌های اثبات‌گرایی انجام شد و در قالب اثبات‌گرایی منطقی و فرارفتارگرایی، تأثیر سنت‌های علمی و پارادایم‌ها بر انتخاب‌های پژوهش‌گر مورد توجه قرار گرفت. (سیف‌زاده، ۱۳۸۸، ۲۵ و دهقانی فیروزآبادی، ۱۳۹۴، ۱۷۶) همچنین مکاتب انتقادی به طور عام، در درون خود طیف‌های معتدلی را شامل می‌شوند که به طور کلی یافته‌های علمی و تجربی را انکار نمی‌کنند و چارچوبی هرچند ضعیف، برای فهم قائل هستند. این طیف‌های معتدل را اصطلاحاً می‌توان «شالوده‌گرای حداقلی» نامید که سازه‌گرایی و مکتب فرانکفورت از این جمله به شمار می‌روند. این طیف برخلاف پساساختارگراها، پسامدرن‌ها و فمینیست‌های افراطی که هرگونه شالوده و فراروایت را نفی و انکار می‌کنند، به حداقل‌هایی برای تفاهم علمی معتقد هستند. (مشیرزاده، ۱۳۹۴، ۲۲۳ و مشیرزاده، ۱۳۸۳، ۱۳۷) حال باید دید در

^۱. Problematic

^۲. Anthology

^۳. Epistemology

^۴. Methodology

^۵. Anthropocentrism

میان مکتب فرانکفورت و سازه‌گرایی، که به شالوده‌ی حداقلی باور دارند، کدام یک برای اثبات فرضیات این پژوهش کارآیی بهتری دارد.

نظریه‌ی انتقادی و مکتب فرانکفورت هرچند انتقادات جدی به اندیشه و معرفت مدرن وارد می‌کند و به شالوده‌گرایی حداقلی معتقد است، و از سویی دیگر تأکیدی که بر مفاهیم و عقلانیت ارتباطی دارد، میتواند زمینه‌ی گفتگوی سازنده میان تمدن غرب و تمدن اسلام را تقویت نماید، اما این مکتب به دلیل پیش‌زمینه‌های مارکسیستی-ماده‌گرایی که دارد، روش مناسبی برای بررسی‌های مربوط به حوزه‌ی دین و وحی به نظر نمی‌رسد. (بشیریه، ۱۳۸۶، ۱۸۵)

با این توصیف چارچوب نظری پیشنهادی برای این پژوهش نظریه‌ی سازه‌گرایی است که با شالوده‌گرایی حداقلی و پذیرش بسیاری از یافته‌های تمدن مدرن، اما معرفت‌شناسی تاریخی-فرهنگی را دنبال می‌کند و از این طریق بسیاری از مفروضات مدرنیسم را حداقل در علوم انسانی و علوم اجتماعی به چالش می‌کشد و تأثیر انگاره‌ها و مقولات هویتی را در تکوین نظریات اجتماعی را به نمایش می‌گذارد. (Wendt, 1999, 375) در مقابل شالوده‌گرایی حداقلی این امکان را می‌دهد که مفاهیم و انگاره‌های دینی که مدرنیته نفی می‌کند، حفظ نموده و همچنین بخش‌هایی از سنت و میراث اسلامی را که امکان بازیابی در دوران مدرن را ندارند، از طریق روش تفسیری بررسی و جایگزین کنیم.

«در سازهانگاری به منابع هویتی جدید مثل قومیت، مذهب، جنسیت و غیره که با تسلط مفهوم غربی «شهروندی» در چارچوب دولت، ملت به دست فراموشی سپرده شده‌اند مجدداً به عرصه می‌آورد.» (مشیرزاده و مسعودی، ۱۳۸۸، ۲۵۴).

در رویکرد سازهانگاری برخلاف جریان اصلی روابط بین‌الملل به جای پرداختن به صرف مسائل و نظریه‌ها، عمدتاً به حوزه فرانظریه (هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی) می‌پردازد. هستی‌شناسی به بررسی زاویه دید هر نظریه به جهان هستی می‌پردازد. (Wendt, 1999, 371) و این موضوع از آن روی دارای اهمیت است که برگزیدن هر زاویه دید و جهانبینی، به تناسب معرفت‌شناسی و روش‌شناسی آن مکتب فکری نیز شکل می‌گیرد. چنانچه هستی‌شناسی خدا محور باشد، به تبع معرفت‌شناسی و روش‌شناسی نیز میبایست در چارچوب الهیات و وحی باشد. همچنان که با انسان‌محوری در عصر جدید، معرفت‌شناسی مبتنی بر تجربه انسانی و روش‌شناسی نیز استقراء و آزمایش قرار گرفت. در ادامه نیز هنگامی که تجربه و حواس بشری آماج انتقاد تند پسا‌ساختارگرایان و پست مدرنها قرار گرفت، هستی‌شناسی مبتنی بر عدم قطعیت و دارای تاریخ‌مندی فرض شده و در پی آن معرفت‌شناسی و روش‌شناسی نسبی و تاریخی رایج گردید. (دهقانی فیروزآبادی، ۱۳۹۴، ۲۱۳)

برای فهم «خود» در جوامع مسلمان می‌بایست تعریف و رویکردی مناسب نسبت به «سنت» و گذشته تاریخی خود داشت که بتوان آن را در تمایز با «دیگری» فهم و تعریف کرد و «دیگر» بازیگران نیز با تعریفی که از هویت از خود ساطع می‌کنند با «خود» جوامع مسلمان تعامل و ارتباط برقرار می‌کنند. به تعبیر ونت هویت به فهم کنشگر از خود بستگی دارد، اما معنای این فهم اغلب وابسته به این است که آیا کنشگران، کنشگر را به همان شکل بازنمایی میکنند یا نه و این نشانگر بعد بنیادنی (intersubjective) هویت است، یعنی برداشتهای دیگران نیز علاوه بر برداشت خود از هویت در معنای آن تأثیر دارد و ساختارهای درونی و بیرونی هر دو به هویتها قوام میبخشند. (Wendt,

بنابراین در این پژوهش براساس چارچوب نظری بینابینی و بینادهنی سازه‌گرایی تلاش می‌شود با پذیرش بسیاری از وجوه دنیای مدرن و تلاش برای دستیابی و کاربست آن‌ها، اما در مقابل بر خلاف پیش‌فرض‌های مدرنیستی که می‌بایست از سنت چشم‌پوشی کرد تا فرآیند مدرنیزاسیون به شکل صحیح انجام شود، با رویکرد رابطه‌ای و تعاملی سازه‌گرایی تلاش می‌شود با حفظ مولفه‌های سنتی در جامعه‌ی ایرانی-اسلامی، تعاملی میان دنیای مدرن و داشته‌های تمدنی ایرانی-اسلامی صورت پذیرد که در نهایت بتوان از برهم‌کنش تمدن مدرن با تمدن اسلامی، سنتی متناسب با اقتضائات عصری و نیازمندی‌های زمانی-مکانی انسان مسلمان ایرانی حاصل شود. (Wendt, 1992, 394)

سروش؛ رویکرد معرفت‌شناسانه:

سنت فکری‌ای که سروش در آن بسر می‌برد دارای پیش‌فرض‌هایی فلسفی است که پذیرش آن‌ها پیامدهای عملی و نظری خاص خود را دارد که در نگاه نخست شاید به چشم نیایند. سروش پیش از آن که یک فیلسوف و یا یک نواندیش دینی باشد، یک معرفت‌شناس است. بهتر است برای روشن‌تر شدن موضوع، اندکی راجع به معرفت‌شناسی توضیح داده شود تا پایگاه فکری سروش و پیامدهای منطقی آن ملموس‌تر گردد.

پس از فرانسیس بیکن و اتخاذ روش استقراء در فلسفه و وقوع انقلاب کپرنیکی، مابعدالطبیعه و هستی‌شناسی بیش از پیش دچار چالش گردید. کمی بعدتر این چالش در فلسفه عقل‌گرا و شکاک دکارتی نیز نمود یافت و پس از آن صرفاً بدیهیات ملموس عقلی در برابر خیال‌پردازی‌های افلاطونی اعتبار داشت و می‌رفت که فلسفه کاملاً باطل شود. (چرنوف، ۱۳۸۸، ۳۱۵ و چالمرز، ۱۳۸۹، ۹۳)

در این میان کانت که خود تحت تاثیر مکانیک نیوتن و ریاضیات دکارت بود، تلاش کرد که مرز میان حس، فاهمه و عقل را تبیین نماید تا با این کار فلسفه را از سقوط برهاند. به همین منظور وی فلسفه‌ای بر مبنای ریاضیات دکارت و فیزیک نیوتن بنا نهاد که ضمن همسویی با کشفیات علمی نوین، توانایی غور در عوالم فراحسی را نیز داشته باشد. (Kant, 1922, 32) وی معتقد بود که فهم انسان عمدتاً در دو عالم محسوس و عالم فاهمه صورت می‌گیرد و حوزه سوم که اختصاص به عقل و دیالکتیک استعلایی دارد از توانایی شناسایی انسان فراتر می‌رود و هرچه در این باره سخن گفته شود در حوزه پروبلماتیک و امور ظنی قرار می‌گیرد. با پذیرش این موضع، فاعل شناسا و ذهن فیلسوف تنها توانایی بررسی عالم محسوس و حوزه فاهمه یا تحلیل استعلایی را دارد و در حوزه عقل محض به دلیل گستردگی و بی‌انتهای بودن، امکان شناخت مطلق وجود ندارد. (دورانت، ۱۳۸۷، ۲۴۲)

بر مبنای همین خدایشناسی جدید، سروش در اثر بعدی با عنوان بسط تجربه نبوی، این بار از روش هرمنوتیک ماقبل فلسفی (شلایرماخری) بهره گرفت که در آن تاریخی-فرهنگی بودن فهم مفسر متن، به نویسنده متن نیز تسری می‌یابد. وی در این اثر عنوان می‌کند که مفاهیم گوهری از سوی خدا به پیامبر(ص) القا می‌شدند، و پیامبر(ص) بر اساس محدودیت‌های زمانی-مکانی آن‌ها را فهم می‌کرد و برای پیروان خود بازگو می‌کرد. لذا این بار افزون بر پیراستن اجتهادات و تفسیرهای تاریخی-فرهنگی، می‌بایست گوهر دین (مفاهیم القا شده از سوی خدا) از عرضیات مکانی-زمانی مندرج در متون اصلی زوده شوند. در این جا نیز ما دوباره شاهد تفکیک پدیدار از شیء فی النفسه هستیم. (سروش، ۱۳۸۵، ۳۱)

^۱ فاهمه یا تحلیل؛ آنچه تجربه پذیر و ملموس نیست، اما تجربه از مجرای آن حاصل می‌شود.

وابستگی به مکتب معرفت‌شناسی، تالی‌های فلسفی مهمی برای اندیشه سروش به بار آورده است که نظر به اهمیت آن‌ها، توانایی پاسخگویی به برخی از مشکلات را از وی سلب کرده و چه بسا در برخی حوزه‌ها، پیچیدگی بیشتر فهم را به بار آورده است. کانت زمان و مکان را مانند نیوتن مطلق می‌پنداشت، لذا زمان و مکان از دید کانت صور ماتقدم و ذهنی هستند که بستر ادراک حسی را پدید می‌آورند. (Kant, 1922, 31) بنابراین در شهود علمی و تجربی چنانچه نظریه‌ای علمی بر نظریه‌ای دیگر پیروز شود، نظریه مقدم باطل و بی‌اثر می‌گردد. با این توصیف نقش تاریخ (زمان و مکان) در جریان تجربه و فهم نفی می‌گردد. این رویکرد در ابطال‌گرایی پوپر و انقلاب‌های علمی کوهن که گذشته را به کلی نفی می‌کنند، بخوبی بازتاب یافته است. (کوهن، ۱۳۹۱، ۱۸۹) به نظر می‌رسد رویکرد نفی‌گرایانه و بعضاً خشن سروش نسبت به فقها و علم فقه به عنوان حاملان سنت قدمایی ایرانی-اسلامی، از این پیش‌زمینه‌های فلسفی نشئات گرفته باشد. چرا که از دید سروش علم فقه باطل شده و انقلاب مفاهیم در آن رخ داده است، لذا از دید وی فقه باید به کناری گذاشته شود و با توجه به اقتضائات مدرن و بدون توجه به گذشته، باورها و عقاید بازتفسیر و بازتولید شوند. (سروش، ۲۰۲۰)

البته نفی گذشته در اندیشه سروش استثنایی دارد که در ادامه به آن پرداخته می‌شود. همانطور که اشاره شد سروش با پی‌ریزی کلام و خداشناسی جدید برای جهان اسلام، آغازگر تحولی فکری در حوزه نواندیشی دینی شد و توانست حلقه‌ی مفقوده‌ی اجتهاد و اصول‌فرانظری آن را با معرفی نظام معرفتی و روش‌شناسی ناشی از آن تبیین و ارایه نماید. این رویکرد به نقش هر چه بیشتر عقل در فهم نصوص دینی که منطبق با اقتضائات عصری نیز می‌باشد، اشاره و این ابزار مهم شناسایی را از زنجیره‌هایی که در قرون میانه اسلامی بر آن پیراسته اند، آزاد می‌کند. ولی در مقابل این رویکرد نظری عقل‌گرا که خود منادی آن است، سروش در حرکتی بی‌سابقه در ساحت عمل، رویکردی اتخاذ می‌کند که همه‌ی پیش‌زمینه‌های فلسفی پیشنهاد شده از سوی خود را نقض کرده است. گرایش نظری و عملی وی به عرفان اسلامی و بیش از همه علاقه وی به شخصیت غزالی که از متهمان اصلی تعطیلی عقل در جهان اسلام است، حجابی معرفتی بر همه تلاش‌های قبلی وی می‌افکند. (سروش، ۱۳۶۸، ۲) غزالی‌گرایی و توجه بیش از حد وی به عرفان، در کنار بی‌توجهی به تاریخ، سروش را وارد میدانی می‌کند که می‌توان از آن به اجتهاد در خلاء تعبیر کرد، زیرا وی از یک سو از سنت (بجز عرفان) دل بریده است و از سویی دیگر با مرکب عرفان به آسمان سفر می‌کند و بیش از پیش از جامعه و تاریخ می‌گسلد. نتیجه این گسست را می‌توان در اثر اخیر این اندیشمند با عنوان «محمد، راوی رؤیاهای رسولانه» به خوبی دید، که در آن برداشت سروش از متن قرآن عرفانی، باطنی و کاملاً غیر تاریخی می‌باشد. (سروش، ۱۳۹۲)

جواد طباطبایی؛ رویکرد حرکت تاریخی:

در معرفت‌شناسی هگل بر خلاف کانت که در آن زمان و مکان مطلق و ماتقدم بودند، زمان و مکان انضمامی هستند و در فرآیند فهم مدخلیت دارند. هگل به ترتب و مراتب فهم و تسلسل آن باور دارد. (ستیس، ۱۳۹۰، ۴۳۴) بر این اساس از دید هگل، گذشته در ساختن آینده و فهم آن نقش محوری دارد و نمی‌توان از آن چشم‌پوشید. گذشته (تر) در معرفت‌هگلی می‌بایست در برهم‌کنش (دیالکتیک) با زمان حال (آنتی‌تر)، زمینه‌ساز پیدایش آینده (سنتز) گردد. تسلسل میان گذشته، حال و آینده را نباید بصورت روندی یکنواخت فهم کرد، بلکه این تسلسل می‌بایست بصورت تبدل فهم شود، یعنی از درهم‌آمیختن خودآگاهی اول با خودآگاهی دوم، خودآگاهی جدیدی پدید می‌آید

که در درون خود جنبه‌های دو خودآگاهی قبلی را دارد. (Hegel, 2017, 110) از این نظر و برخلاف اصحاب معرفت‌شناسی و پیروان کانت که در آن زمان و مکان تنها صورتی ماتقدم بودند که زمینه تجربه را فراهم می‌کردند، در معرفت‌هگلی تاریخ و فرهنگ نقش محوری دارند و فهم گذشته همان‌قدر ارزشمند است که حال و آینده می‌توانند مهم باشند. بر این اساس چنانچه از گذشته چشم‌پوشیم، فهم دچار خلل شده و چون ریشه و پایه‌ای ندارد به تعبیری فهم ما در حال عدمی به سر می‌برد. روی هم رفته در معرفت‌هگلی که تدریجی و ارتقایی است، فهم و معرفت به معنای شیوه‌ی پدیدار شدن روح در بستر تاریخ و فرهنگ است که می‌تواند جنبه فردی، قومی و ملی داشته باشد. (ستیس، ۱۳۹۰، ۲۴۶)

این نوع نگرش به خوبی نمایانگر رویکرد هگلی طباطبایی می‌باشد و از پیامدهای اساسی این تحلیل، عدم امکان گرده برداری و الگو برداری صرف از تجربه رنسانس و مدرنیته‌ی جوامع غربی برای دیگر جوامع غیر غربی است. اتخاذ این موضع از آن روی است که بر پایه فهم هگلی، مدرنیته خلق الساعه و دفعتاً واحده پدید نیامده، بلکه روندی تکاملی است که در طول تاریخ مانند یک کاروان که با پشت سر نهادن منازل مشخص طی طریق می‌کند. (طباطبایی، بی‌تا، ۳۰) این روند تکاملی در اثر روابط بسیار پیچیده‌ی تاریخی، فرهنگی، اقتصادی، سیاسی، اجتماعی، مذهبی و غیره در یک فرایند زمانی و در مکانی خاص رخ داده است و به دلیل شرایط امکان درونی، این تجربه تاریخی تاکنون بدون گسست و بصورت تبدلی تا زمان حاضر ادامه داشته است. (طباطبایی، ۲-۱۳۹۲، ۶۴۱)

با این توضیح به دلیل سرشت دوگانه میان دیانت مسیحی که بر محور الهیات و خداشناسی می‌باشد و دیانت اسلام که بر پایه علم شریعت و فقه است، لذا سنت‌های متفاوتی در بستر تاریخ پدیدار شده‌اند و از آنجایی که بر اساس فهم هگلی، هر معرفت و دانش می‌بایست در روابط درهم‌کنشی و پیچیده‌ی میان گذشته، حال و آینده صورت پذیرد، بنابراین نمی‌توان به راحتی الگوی اروپا را به شرق و دیگر نواحی تسری داد، چرا که این مناطق گذشته و حال متفاوتی را سپری کرده‌اند. (طباطبایی، بی‌تا، ۱۲ و ۲۷) طباطبایی با این مقدمات نتیجه می‌گیرد که سنت روشنفکری ایران از آغاز تا کنون به دلیل این که ریشه‌ای در سنت نداشته و در بی‌اعتنایی به گذشته تاریخی و امکانات درونی سنت قدمایی شکل گرفته است، لذا تاریخ روشنفکری ایران، تاریخی عدمی می‌باشد زیرا در آن گفتگویی میان سنت قدمایی و مفاهیم نوآیین صورت نگرفته است. (طباطبایی، ۱-۱۳۹۲، ۶۰۵ و طباطبایی، ۲-۱۳۹۲، ۵۴۸)

طباطبایی با برداشتی که از بخش خدایگان و بنده در کتاب پدیدارشناسی روح هگل از خود به دست داده، معتقد است نبرد میان دو خودآگاهی «خدایگان» و «بنده» در واقع، نبرد میان «سنت» و «مدرنیته» در تمدن غربی است و از سنتز آن تمدن مدرن غرب پدید آمده است. (طباطبایی، بی‌تا، ۷۱) با این توصیف طباطبایی معتقد است، برای حصول تجدد در جامعه‌ی ایرانی نیز می‌بایست نبردی میان دو خودآگاهی «سنت قدمایی ایرانی-اسلامی» و «تمدن مدرن غرب» صورت پذیرد تا از سنتز آن تمدن مدرن ایرانی-اسلامی حاصل شود. اما نکته اساسی در این‌جا اتصال در سنت قدمایی است که امکان گفتگو میان دو خودآگاهی را سلب می‌کند. این اتصال اندیشه در آثار متقدم طباطبایی تشریح شده است و وی شرح می‌دهد که چگونه در اثر حملات غزالی به فلسفه‌ی خردگرای اسلامی و در پی آن یورش مغولان که به رواج تصوف و پیوند آن با اسلام قشری انجامید، چگونه اندیشه‌ی سیاسی را در ایران رو به زوال برد. (طباطبایی، ۱۳۹۹، ۴۹۱)

اما همان‌طور که طباطبایی در دیباچه کتاب «زوال اندیشه‌ی سیاسی در ایران» اذعان دارد، زوال اندیشه به معنای پایان و مرگ اندیشه نیست بلکه این زوال به معنای تداوم نوعی از اندیشیدن است که از پیوندهای خود با امور انسانی گسسته است. (طباطبایی، ۱۳۹۹، ۱۶) وی در آثار متاخر خود به شرح این گسست و چگونگی نوزایش از درون خود این سنت می‌پردازد. در همین راستا وی شرح می‌دهد پس از جنگ‌های ایران و روس و قرار گرفتن ایرانیان در آستانه‌ی تاریخی جدید، بخش‌هایی از سنت قدمایی به دلیل غفلت از زمان و مکان و ناتوانی در پاسخ به چالش‌ها دچار گسست شد، اما همزمان بخش‌های دیگر سنت دست نخورده باقی ماند و در حال سکوت قرار گرفت. وی برای توصیف این وضعیت عبارت «همزمانی امور ناهمزمان» را به کار می‌برد که در این وضعیت به عنوان مثال اندیشه‌ی سیاسی، اقتصادی و اجتماعی در سنت قدمایی دیگر کارایی نداشتند و میدان را در شرایط عدم گفتگو برای رقیب مدرن خالی کردند. (طباطبایی، ۱-۱۳۹۲، ۵۸) روشنفکران که عمدتاً بر سنت قدمایی اشراف لازم را نداشتند از فرصت خالی بودن میدان استفاده کرده و به اقتباس صرف مفاهیم نوین به فراخور نیازهای عصر مدرن پرداختند. در مقابل و همزمان با این وضع، آن بخش‌هایی از سنت قدمایی مانند فلسفه و کلام که عقب‌نشسته و خاموش بودند، از دور نظاره‌گر ماجرا شدند تا سرانجام کار نمایان شود. (طباطبایی، ۲-۱۳۹۲، ۶۱۶)

در این شرایط بغرنج تاریخی، از یک سو روشنفکران بی‌خبر و بی‌اعتنا به سنت قدمایی و از سوی دیگر حاملان سنت قدمایی که به دلیل تصلب اندیشه عقب‌نشینی کرده بودند، در وضعیت عدم گفتگو میان مفاهیم جدید با مفاهیم کهن که از آن به شرایط عدمی تعبیر شد، روشنفکران علاج کار برای گذار از این حالت تاریخی را در اصلاح نظام سیاسی تشخیص دادند و در نتیجه پس از این تشخیص تاریخی، همه تلاش‌ها برای تقید سلطنت مستقل و مطلقه معطوف شد و با گذشت یک قرن از شکست‌های ایران از روس با تلاش‌های فکری و عملی مشروطه خواهان، سرانجام با پیروزی جنبش مشروطه، پادشاهی مطلقه به سلطنت مقیده به قانون بدل شد. در این میان نکته مهمی که طباطبایی به آن می‌پردازد، این است که در شرایطی که به دلیل تصلب سنت امکان گفتگو میان دو خودآگاهی سنت و مدرنیته در میان روشنفکران و حاملان سنت قدمایی وجود نداشت، اما در مقابل، این گفتگو میان دو گروه هواداران و مخالفان مشروطه در داخل حوزه سنت قدمایی رخ داد و از میان یک دسته از فقهای اصولی با بهره‌گیری از ظرفیت‌های موجود در سنت قدمایی و تطبیق مفاهیم جدید با برخی از ناحیه‌های سنت، توانستند حاکمیت مشروطه را تبیین شرعی نمایند. (طباطبایی، ۲-۱۳۹۲، ۵۸۸)

پیش از این عنوان شد که طباطبایی به سرشت دوگانه‌ی دیانت مسیحی و دیانت اسلام باور دارد و به این ترتیب در حالی که مسیحیت مبتنی بر خداشناسی است، در اسلام شریعت در قانون قرار می‌گیرد. با اتکا به این سرشت دسته‌ای از فقهای اصولی شیعی به این فهم رسیدند که اصولاً مشروطه چیزی نیست جز حاکمیت قانون، بنابراین می‌توان میان قانون شریعت و قانون موضوعه پیوند ایجاد کرد. بر همین اساس مراجع ثلاث نجف (خراسانی، طهرانی و مازندرانی) و فقهای چون نایینی به حمایت‌های عملی و نظری از مشروطه پرداختند و سرانجام نظام مشروطه با پیش‌زمینه‌های تاریخی و فرهنگی خاص سرزمین ایران (به معنای حاکمیت قانون شرع) آغاز به کار کرد. (طباطبایی، ۱۳۹۲-۲، ۴۹۶ و ۵۶۴)

مشروطه از آن روی مورد تأکید طباطبایی است که در این رویداد تاریخی، ایرانیان توانسته بودند از درون مایه‌ی سنت قدمایی به سوی دنیای جدید گامی از آستانه فراتر نهند و با امکاناتی که سنت قدمایی در اختیار مشروطه

خواهان گذاشته بود، پلی به دنیای جدید بزنند و لذا از این زمان به بعد دیگر هرگونه بازگشت به نقطه‌ی قبل برای سنت قدمایی ممتنع بود. تا سپس حکومت قانون و ایجاد نهادهای ناشی از آن پس از جنبش مشروطه و ادامه روند این حرکت تدریجی به سوی بسط دموکراسی و نوآیین شدن ایران، به روشنی نمایانگر اصول فرانظری هگلی طباطبایی است. وی معتقد است که سرشت مشروطه چیزی جز تلاش برای حاکمیت قانون و تقیید سلطنت نبود و نباید از آن انتظار ایجاد یک دموکراسی کامل و بی نقص داشت، چرا که این رویداد یک آغاز برای حرکتی طولانی است. (طباطبایی، ۲-۱۳۹۲، ۵۳۷)

تجزیه و تحلیل:

برخلاف سنت مسیحی که توسط پولس قدیس و سن آگوستین مفصل‌بندی شد و الهیات و «علوم نظری» در کانون آن قرار گرفت و در نتیجه صرف باورمندی و شهروندی در «شهر خدا» برای رستگاری کافی بود، چیزی که در نهایت و طی جنبش اصلاح دینی و عصر روشنگری به سکولاریسم منجر شد. (فاستر، ۱۳۸۸، ۳۳۸ و پولادی، ۱۳۸۳، ۱۳۳) اما در اسلام محوریت با شریعت و فقه است که مبتنی بر عبادات و معاملات و از «علوم عملی» است. (عابد الجابری، ۲۰۰۹، ۹۶) در زمان مفصل‌بندی عقاید فلسفی در صدر قرون میانه‌ی اسلامی، حکمت عملی به فقه و شریعت احاله شده است. (فیرحی، ۱۳۸۹، ۷۹) از این روی و نظر به ذات دین اسلام امکان جدایی دین از سیاست که شعبه‌ای از علوم عملی است، وجود ندارد. (عنایت، ۱۳۸۹، ۱۸ و فیرحی، ۱۳۸۹، ۸) بنابراین همان‌طور که ماکس وبر عقیده دارد، مدرنیته برای یکبار در تاریخ و به دلیل پیش‌زمینه‌های زمانی-مکانی خاص خود و در تمدن غرب رخ داد و امکان گرته برداری و تکرار آن در دیگر تمدن‌ها وجود ندارد. (وبر، ۱۳۹۰، ۲۶) لذا ما ناگزیر هستیم از درون سنت ایرانی-اسلامی که سرشت آن بر علوم عملی و فقه می‌باشد، راهی برای ایجاد رابطه و گفتگوی تمدنی با مفاهیم مدرن سیاسی ایجاد کنیم.

با این تو صیف در جریان وقوع و پس از انقلاب مشروطه حمایت مراجع بزرگ عتبات عالیات از این پدیده‌ی مدرن و تبیین شرعی آن در قالب تشکیل پارلمان، انتخابات، وضع قوانین، جمع‌آوری مالیات عرفی، محاکم قضایی عرفی و از همه مهم‌تر پذیرش سیستم نظم و ستفالیایی حاکم بر جهان و نظام دولت-ملت، به رسمیت شناختن مرزهای بین المللی و پذیرش دولت‌های کفار و روابط با دول متمدن دنیا و همچنین پذیرش مفهوم ملیت در برابر امت واحده‌ی اسلامی و غیره همه از پیامدهای آغاز گفتگو میان تمدن ایرانی-اسلامی و تمدن مدرن غرب هستند که در قالب انقلاب مشروطه رخ دادند در حالی که هیچ یک از تاسیسات و نهادهای یاد شده سابقه‌ای در میراث اسلامی ندارند و این به دلیل ظرفیت‌های بالای موجود در سنت عقل‌گرای کلام و فقه شیعه‌ی امامیه می‌باشد. (میرزای نایینی، ۱۳۶۱، ۶ و ۱۵ و ۸۸ و ۸۹)

با تبیین شرعی‌ای که از مشروعیت تاسیسات و نهادهای مدرن ناشی از مشروطه به عمل آمد، و با توجه به حرکت تاریخی «ملت ایران» که خود نیز مفهومی مدرن بود، سرانجام زمینه را برای وقوع انقلاب اسلامی ایران و تاسیس جمهوری اسلامی که مبتنی بر رای مردم و پذیرش نهادها و تاسیسات مدرن است، فراهم شد، چیزی که از مکتب فقهی-اصولی شیعه‌ی امامیه و ارجی که به نیازمندی‌های زمانی-مکانی می‌نهد، نشأت می‌گیرد. (مطهری، ۱۳۸۱، ۱۲۲)

تاسیس جمهوری اسلامی پیش از هر تفسیر و تبیینی، گامی بلند برای پذیرش دنیای مدرن در ادامه‌ی انقلاب مشروطه بود که این بار نیز در قالب فقه عقل‌گرای اصولی شیعه‌ی امامیه پدید آمد و نهادها و مفاهیم مدرن از جمله سیستم دولت-ملت، روابط بین دولتها و نظم و ستفالیایی حاکم بر آن در قالب سازمان ملل، احترام به پیمان‌های بین‌المللی، نهادهای مدرن کشورداری چون انتخابات و رای مردم، قانون اساسی، تفکیک قوا و غیره در نتیجه‌ی گفتگوی میان تمدن ایرانی-اسلامی و تمدن مدرن غربی حاصل آمدند.

در منظومه‌ی فکری امام خمینی (ره) به تبعیت از سنت عقل‌گرای کلام و فقه شیعی، عنصر زمان و مکان و اقتضائات عصری در یافتن حکم مسائل مستحدثه بسیار اهمیت دارد و مخصوصاً بحث مصلحت نظام که از جانب ایشان مطرح شد و در قالب آن برای نیازمندی‌های نظام اسلامی امکان عدول موقت از احکام اولیه و ثانویه وجود دارد و این نشان دهنده‌ی افق فکری تطابق‌پذیر با دنیای مدرن است. در اندیشه‌ی امام خمینی (ره) اجتهاد در فقه مانند حکمت عملی تابع عمل است، لذا باید چنان منعطف باشد که در امور مستحدثه تطابق با نیازمندی‌های زمان و مکان داشته باشد. (فیرحی، ۱۳۸۹، ۳۱۷ و آرمسترانگ، ۱۳۹۶، ۶۲۳)

اما علی‌رغم امکانات موجود در سنت و میراث اسلامی هنوز برخی سخن از عدم امکان گفتگو می‌گویند، و این موضع تعارضی باعث شکل‌گیری گرایش‌های رادیکال در دو سوی طیف گردیده است، رادیکالیسم در میان سنت‌گرایان موجب نفی مدرنیته گردیده است و در طرف مقابل رادیکالیسم در میان مدرنیست‌ها موجب نفی و حذف سنت و میراث تمدنی گردیده است. اما نکته حایز اهمیت ناکافی بودن این گرایش‌های افراطی است و تا زمانی که به راه حلی میانه توافق نشود و بر نفی مدرنیته توسط سنت‌گرایان افراطی و همچنین نفی سنت توسط طرفداران رادیکال مدرنیسم و اعتقاد راسخ آنان بر مفروضه‌ی لزوم تحقق سکولاریسم برای مدرنیزاسیون تاکید شود، امکان گفتگوی سازنده و برقراری ارتباط دو سویه با چالش مواجه خواهد بود. (Marranci, 2009, 76)

پس از بررسی اندیشه‌های عبدالکریم سروش و جواد طباطبایی در مقام نتیجه‌گیری باید گفت که نظریات سروش در نفی فقه و علم شریعت و به طور کلی میراث اسلامی (به استثنای تصوف و عرفان) برای حصول مدرن‌سازی و پیشرفت جوامع اسلامی با ذات دین اسلام هم‌خوانی ندارد، چرا که آیین مسیحیت بر کلام و الهیات و به طور کلی علوم نظری استوار است و به دلیل ماهیت غیر عملی امکان حصول سکولاریسم را دارد، اما دین اسلام بر پایه‌ی علم شریعت و فقه مفصل‌بندی شده است و فلسفه مدنی که شاخه‌ای از حکمت عملی است توسط تدوین‌کنندگان و پایه‌گذاران فلسفه‌ی اسلامی به فقه سیاسی که از علوم عملی و دربرگیرنده‌ی افعال مکلفان می‌باشد، و نهاده شده است و لذا نمی‌توان سیاست را از دین اسلام جدا نمود.

بنابراین باید گفت که نظر جواد طباطبایی با ذات دین اسلام و تجربه‌ی تاریخی تمدن ایرانی-اسلامی هم‌خوانی بیشتری دارد، چرا که ذات دین اسلام بر فقه و علم شریعت مفصل‌بندی شده است و امکان جدایی عمل سیاسی مسلمانان از دین که در فقه سیاسی نمود یافته است، وجود ندارد. وانگهی تجربه‌ی تاریخی تمدن ایرانی-اسلامی نشان می‌دهد که در دو رویداد بزرگ که گام‌های اساسی تمدن ایرانی-اسلامی به سوی دنیای مدرن تلقی می‌شوند یعنی «انقلاب مشروطه» و «انقلاب اسلامی»، همواره فقه و حاملان آن عهده‌دار مفصل‌بندی تمدن نوین ایرانی-اسلامی بوده‌اند.

نظر اخیر با چارچوب نظری این پژوهش که بر نظریه‌ی سازه‌گرایی مبتنی است، نیز هماهنگی دارد. چرا که سازه‌گرایی با انتقاد از دیدگاه‌های جزمی و غیریت‌ساز مدرنیسم که تنها به برداشت علمی و معرفتی هم‌سو با خود مجال می‌دهد و به نفی سنت و هر آنچه با مفروضاتش تناقض دارد، می‌پردازد، اما سازه‌گرایی مجال برای انگاره‌ها و امور غیر ملموس که در تکوین و پدید آمدن هویت‌ها نقش داشته‌اند، امکان پذیرش دین و وحی را در نظریه‌پردازی و عمل فراهم می‌آورد و از سوی دیگر با توجه به ماهیت ارتباطی و تعاملی که در درون خود دارد، امکان ارتباط و مفاهمه میان هویت‌های موجود در سطح اجتماع داخلی و بین‌المللی را نیز پدید می‌آورد.

۱. آرمسترانگ، کرن (۱۳۹۶)، بنیادگرایی، پیکار در راه خدا در یهودیت، مسیحیت و اسلام، ترجمه کیانوش حشمتی، تهران: انتشارات حکمت.
۲. بشیریه، حسین (۱۳۸۶)، عقل در سیاست، تهران: انتشارات نگاه معاصر.
۳. پالمیر، رابرت روزول (۱۳۸۳)، تاریخ جهان نو جلد اول، ترجمه ابوالقاسم طاهری، تهران: انتشارات امیرکبیر.
۴. پولادی، کمال (۱۳۸۲)، تاریخ اندیشه سیاسی در غرب، تهران: نشر مرکز.
۵. چالمرز، آلن. اف (۱۳۸۹)، چیستی علم، ترجمه سعید زیباکلام، تهران: انتشارات سمت.
۶. چرنوف، فرد (۱۳۸۸)، نظریه و زیر نظریه در روابط بین الملل، ترجمه علیرضا طیب، تهران: نشر نی.
۷. دریفوس، هربرت و رایینو، پل (۱۳۹۱)، میشل فوکو فراسوی ساخت‌گرایی و هرمنوتیک، ترجمه حسین بشیریه، تهران: نشر نی.
۸. دورانت، ویل (۱۳۸۷)، تاریخ فلسفه، ترجمه عباس زریاب خویی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۹. دهقانی فیروزآبادی، سیدجلال (۱۳۹۴)، نظریه‌ها و فرانظریه‌ها در روابط بین الملل، تهران: نشر مخاطب.
۱۰. دیوتاک، ریچارد و دردریان، جیمز (۱۳۸۹)، نظریه انتقادی، پست مدرنیسم، نظریه مجازی در روابط بین الملل، ترجمه حسین سلیمی، تهران: نشر گام نو.
۱۱. ستیس، و.ت (۱۳۹۰) فلسفه هگل جلد دوم، ترجمه حمید عنایت، تهران: شرکت کتاب‌های جیبی وابسته به انتشارات امیرکبیر.
۱۲. سروش، عبدالکریم (۱۳۶۸)، جامه‌ی تذهیب بر تن محجه البيضاء، مجله فرهنگ شماره ۴ و ۵، ۱۰۰-۱.
۱۳. ----- (۱۳۸۵)، بسط تجربه نبوی، تهران: انتشارات صراط.
۱۴. ----- (۱۳۸۸)، قبض و بسط تئوریک شریعت، تهران: انتشارات صراط.
۱۵. ----- (۱۳۹۲)، مجموعه مقالات محمد، راوی رؤیاهای رسولانه، قابل دسترسی به آدرس اینترنتی: <https://www.dinonline.com/989>
۱۶. ----- (۲۰۲۰)، درس گفتارهای دین و قدرت به تاریخ ۲۰۲۰/۱۱/۱۷ قابل دسترسی به آدرس اینترنتی: <https://soundcloud.com/school-of-rumi/religion-power-by-drsoroush>
۱۷. سیف زاده، سیدحسین (۱۳۸۸)، مدرنیته و نظریه‌های جدید علم سیاست، تهران: نشر میزان.
۱۸. طباطبایی، جواد (۱۳۹۲)، تاملی درباره ایران جلد دوم بخش نخست، تهران: انتشارات مینوی خرد.
۱۹. ----- (۱۳۹۲)، تاملی درباره ایران جلد دوم بخش دوم، تهران: انتشارات مینوی خرد.
۲۰. ----- (بی‌تا)، تفسیر پدیدارشناسی روح هگل، تقریر مصطفی نصیری، بی‌جا، نسخه PDF قابل دسترسی در کانال تلگرامی رسمی جواد طباطبایی به آدرس: t.me/javadtatababai
۲۱. ----- (۱۳۹۹)، زوال اندیشه سیاسی در ایران، تهران: انتشارات مینوی خرد.
۲۲. عبدالجباری، محمد (۲۰۰۹)، نقد العقل العربی ج ۱: تکوین العقل العربی، بیروت: مرکز دراسات وحده العربیه..

۲۳. عنایت، حمید(۱۳۸۹)، اندیشه سیاسی در اسلام معاصر، ترجمه بهاء‌الدین خرم‌شاهی، تهران: انتشارات خوارزمی.
۲۴. غفاری، ابوالحسن(۱۳۸۱)، زمان و مکان در معرفت‌شناسی کانت و هگل، مجله معرفت، شماره ۶۱، ۴۹-۴۵.
۲۵. فاستر، مایکل ب(۱۳۸۸)، خداوندان اندیشه سیاسی جلد یکم قسمت دوم، ترجمه جواد شیخ‌الاسلامی، تهران: انتشارات امیرکبیر.
۲۶. فیرحی، داود(۱۳۸۹)، دین و دولت در عصر مدرن جلد یک، تهران: نشر رخ داد نو.
۲۷. -----(۱۳۹۱)، قدرت، دانش و مشروعیت در اسلام، تهران: نشر نی.
۲۸. کوهن، توماس(۱۳۹۱)، ساختار انقلاب‌های علمی، ترجمه سعید زیباکلام، تهران: انتشارات سمت.
۲۹. مجتهدی، کریم(۱۳۹۰) افکار کانت، تهران: انتشارات پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۳۰. مشیرزاده، حمیرا(۱۳۸۳)، سازه‌انگاری به عنوان فرانظریه روابط بین‌الملل، مجله دانشکده حقوق و علوم سیاسی شماره ۶۵، ۱۴۳-۱۱۳.
۳۱. ----- و مسعودی، حیدرعلی(۱۳۸۸)، هویت و حوزه‌های مفهومی روابط بین‌الملل، فصلنامه سیاست، مجله دانشکده حقوق و علوم سیاسی دوره ۳۹ شماره ۴، ۲۶۹-۲۵۱.
۳۲. -----(۱۳۹۴)، تحول در نظریه‌های روابط بین‌الملل، تهران: انتشارات سمت.
۳۳. مطهری، مرتضی(۱۳۸۱)، اسلام و نیازهای زمان جلد یک، تهران: انتشارات صدرا.
۳۴. نایینی، میرزا محمدحسین(۱۳۶۱) تنبیه‌الامه و تنزیه‌المله، مقدمه و تصحیح سیدمحمود طالقانی، تهران: شهرکت سهامی انتشار.
۳۵. وبر، ماکس(۱۳۹۰)، اخلاق پروتستان و روح سرمایه‌داری، ترجمه عبدالمعبود انصاری، تهران: سمت.
۳۶. هانسون، اریک ا(۱۳۹۲)، نگاهی نو به دین و سیاست در نظام بین‌الملل کنونی، ترجمه عسگر قهرمان‌پور، تهران: نشر مخاطب.
۳۷. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich(2018), *The Phenomenology of Spirit*, translated and edited by Terry Pinkard, New York : Cambridge University Press.
۳۸. Kant, Immanuel(1922), *Critique of Pure Reason*, translated by F. Max Mullr, New York: Macmillan Company.
۳۹. Marranci, Gabriele(2009), *Understanding Muslim Identity Rethinking Fundamentalism*, London: PALGRAVE MACCMILLAN.
۴۰. Wendt, Alexander(1992), *Anarchy is what States Make of it: The Social Construction of Power Politics*, International Organization, Vol. 46, No. 2 (Spring, ۱۹۹۲), pp. ۳۹۱-۴۲۵.
۴۱. Wendt, Alexander(1999), *Social Theory of International Politics*, , New York : Cambridge University Press.