

Mohsen Mottaghi, "Muslim Intellectuals and the Question of Democracy," *Iran Nameh*, 27:2-3 (2012), 166-185.

دین، دموکراسی و روشنفکران مسلمان*

محسن متقی

پژوهشگر انستیتوی عالی کار اجتماعی و
مدیر مرکز اجتماعی شهر ورسای

Mohsen Mottaghi
mohsenmottaghi@gmail.com



محسن متقی دکترای جامعه‌شناسی را از مدرسه علوم اجتماعی (L'École des hautes études en sciences sociales) دریافت کرد و تز دکترایش را درباره روشنفکران مسلمان معاصر نوشت:
Iran: les nouveaux intellectuels musulmans (Paris: École des hautes études en sciences sociales, 2004)

او اکنون پژوهشگر انستیتوی عالی کار اجتماعی و مدیر مرکز اجتماعی شهر ورسای است و چندین مقاله به فارسی و فرانسه در باب روشنفکری دینی و چهره‌های شاخص آن نوشته است.

ISSN 0892-4147 print/ISSN 2159-421X online/2012/27.2-3/166-185.

مقدمه

بیش از یک سال است که کشورهای اسلامی با تغییر و تحولات عمیق و مهمی روبرو شده‌اند. نظام‌های سیاسی برخی از این کشورها که با حکومت فردی، استبداد سیاسی و خشونت عریان یا پنهان اداره می‌شدند، یکی پس از دیگری فرو می‌ریزند و نسیم آزادی، دموکراسی و حقوق بشر در فضای سیاسی آنها وزیدن گرفته است. می‌توان گفت نهضت بیدارگری‌ای که خواست رهبران جنبش‌های اصلاح‌طلبانه در جهان اسلام بود، بر اثر بیداری مردم کشورهای اسلامی، با رویگردانی از حکومت‌های استبدادی و روی آوردن به نظام‌های دموکراتیک، جلوه‌گر شده است. کنشگران اصلی این جنبش‌ها، در عین تعلق دینی، خواست‌های خود را در زمین‌های مبتنی بر گسست از ارزش‌های اسلام سیاسی و روایت‌های خشونت‌طلبانه آن ابراز می‌کنند. خواسته‌های امروز معترضان نه در لباس دین و بازگشت به سنت، بلکه در قالب دفاع از ارزش‌های جهانشمول و جهانروای غربی مطرح می‌شوند.^۱

در آینده می‌توان داوری سنجیده‌ای درباره سرنوشت این کشورها و میزان موفقیت آنان در استقرار دموکراسی و حکومت قانون به عمل آورد و اکنون باید از اظهارنظرهای قاطع پرهیز کرد، ولی تردیدی نیست که سرنوشتی نظام‌های استبدادی، تن ندادن به نظام‌های خودکامه، خواست دموکراسی، آزادی و حکومت قانون و برابری شهروندان تقاضای فوری و مسلط معترضان در کشورهای اسلامی تبدیل است.^۲ اگر سی سال پیش سخن گفتن از چنین ارزش‌هایی در فضای روشنفکری جهان سوم و کشورهای اسلامی خریداری نداشت، اکنون که ندای آزادی‌خواهی از هر گوشه کشورهای اسلامی به گوش می‌رسد و نظام‌های استبدادی تاب مقاومت در برابر خواست‌های برحق مردم برای استقرار حکومتی دموکراتیک را ندارند، اندیشیدن به نظام سیاسی مقبول و بررسی رابطه آن با

^۱ با سپاس فراوان از دوست عزیز و فرهیخته‌ام، علیرضا مناف‌زاده، که زحمت ویرایش متن را پذیرفت و نکته‌های چندی را درباره این نوشته با من در میان گذاشت.

^۲ Farhad Khosrokhavar, "Les Neuf pillers de la révolution," *Nouvel Observateur* (Février 2011), 10 – 16.

فرهنگ دینی دیگر مسئله‌ای صرفاً نظری نیست و از دغدغه‌های اصلی روشنفکران و سیاستمداران این کشورها به شمار می‌آید. اکنون ضروری است به رابطه دین، به‌ویژه اسلام، و سازگاری یا ناسازگاری آن با دموکراسی بیندیشیم و درباره این رابطه داوری کنیم. جدال و کشمکش میان نیروهای خواهان دموکراسی و مدافعان برداشت‌های بنیادگرایانه از اسلام در جهان امروز هم جدالی نظری و هم مبارزه‌ای عملی در صحنه سیاست و اجتماع است. می‌شود گفت جدال امروز جهان اسلام جدال میان مسلمانان با غیرمسلمانان نیست، بلکه جدالی میان گرایش‌های دموکراتیک، مشتمل بر مسلمان و غیرمسلمان، با مدافعان بنیادگرایی دینی است که با تفسیری خاص از اسلام خواهان استقرار قوانین اسلامی و اجرای شریعت در دارالاسلام‌اند. ضمن آنکه بررسی همه کوشش‌ها در این مبارزه نظری و عملی لازم است، باید نقش نواندیشان دینی در عرضه تفسیر تازه‌ای از اسلام و دینداری در جهان مدرن به‌خوبی نمایانده شود.^۳ این نوشته می‌کوشد تلاش برخی از روشنفکران و نواندیشان مسلمان را در ایران معاصر و مخصوصاً در فضای پس از انقلاب نشان دهد.^۴

بحث در زمینه این تلاش‌ها بدون بازنگری برخی کوشش‌های نظری در ایران پیش از انقلاب ناممکن است. بیش از سی سال پیش، موج اعتراضات مردم به استبداد سیاسی نظام پهلوی در ایران پایان داد و انقلاب منجر به استقرار حکومت اسلامی شد. در آن دوران، در ایران و کشورهای اسلامی و حتی در فضای روشنفکری غرب، اندیشه آزادیخواهی و دموکراسی گفتمان غالب نبود و سلطه اندیشه‌های چپگرایانه در روایت‌های گوناگون زمینه‌ساز مخالفت با دموکراسی، اندیشه و ارزش‌های غربی بود. در چنین فضایی، گروه‌های چپ دموکراسی و حقوق بشر را به منزله ارزشهای بورژوازی نفی می‌کردند و اسلامگرایان نیز همراه با جریان‌های متنوع چپ‌گرا در نفی دموکراسی و رواج خشونت و همدات‌پنداری دموکراسی و حقوق بشر با امپریالیسم و بورژوازی غرب همدستان بودند.^۵

اختلاف فقط در شیوه نفی این ارزش‌ها و عرضه الگوی راهنما بود: اسلامگرایان بر این باور بودند که با توسل به دین و ارزش‌های دینی و با رجوع به الگوی حکومت پیامبر یا تجربه علی قادرند در ایران عادلانه‌ترین نوع حکومت را در آزادترین شکل آن را مستقر کنند و چپ‌گرایان گمان می‌کردند راه درازی تا استقرار سوسیالیسم و دیکتاتوری پرولتاریا و جامعه آرمانی کمونیسم باقی نیست و با اتمام توان خرده-بورژوازی سنتی ایران، راه به قدرت رسیدن نمایندگان طبقه کارگر آماده خواهد شد و زمین در انتظار بهشت ساخت دست آن طبقه و نمایندگان برحق آنان، یعنی روشنفکران مارکسیست، است. اما این رویاها، چه در شکل اسلامی و چه در شکل مارکسیستی آن، بسیار زود در برابر واقعیت جامعه ایران رنگ باختند و انقلابی‌های دیروز و «شورشیان آرمانخواه» ناگزیر شدند نظریه‌های خود را با محک واقعیت بسنجند و در ذهنیتی که بدان خو گرفته بودند بازنگری کنند. ده سال آغاز انقلاب فرصت بازاندیشی را برای کسانی فراهم آورد که می‌خواستند از یکی از رویدادهای مهم پایان قرن بیست درسی بیاموزند. در این برهه، بسیاری از بازیگران صحنه انقلاب و انقلابی‌های دیروز کوشیدند باورهای گذشته خود را به نقد بگیرند.

در ده سال آغاز انقلاب، برخی از روحانیان و روشنفکران مسلمان با در نظر گرفتن تجربه انقلاب و حضور دین در صحنه اجتماع و سیاست به بازاندیشی حضور دین در فضای عمومی و نقد باورهای دینی دست زدند. این دسته از روشنفکران را نواندیشان مسلمان می‌نامم و در این نوشته تلاش خواهم کرد ضمن رجوع به نوشته‌های ایشان مبانی نظری پرسش از رابطه دین و دموکراسی، سازگاری دین با دموکراسی و امکان دموکراسی در فضای ایران اسلامی را نشان دهم.

روشنفکر دینی، روشنفکر مسلمان یا نواندیش دینی؟

با آنکه به‌کارگیری واژه‌هایی چون روشنفکر دینی یا روشنفکر مسلمان را ناروا نمی‌دانم، گمان می‌کنم نواندیشی دینی بار جدلی کمتری دارد. در چند

و لیبرالیسم‌ستیزی این دو جریان اشاره کرده و نشان داده است روحانیان حکومتی چگونه از اندیشه‌های شریعتی در پیوندی پنهان استفاده می‌کنند. برای شنیدن این سخنرانی به سایت رسمی سروش مراجعه کنید. ^۱ برای بررسی انتقادی از کارنامه بازرگان ببینید فروغ جهانبخش، «ویکرد بازرگان به دموکراسی درون‌دینی بود» سروش داغ، «بازرگان متأخر» مسعود فراستخواه، «در جستجوی الاهیات سیاسی»، مهرنامه، سال اول، شماره ۸، (دی‌ماه ۱۳۸۹).

^۲ طرح اسلام با تکیه بر علوم مدرن و خارج از سلطه جریان روحانیت هر چند با بازرگان آغاز می‌شود، با شریعتی و طرح اسلام منهای روحانیت

^۳ میزگرد بهار مردم‌سالاری، چپستی و ماهیت جنبش‌های اخیر خاورمیانه، آیین، شماره ۳۴-۳۵ (اسفند ۱۳۸۹)؛ (فروردین ۱۳۹۰)، ۵۱-۴۰.

^۴ عبدو فالالی انصاری، اسلام و لائسیته، ترجمه امیر رضایی (تهران: نشر قصیده، ۱۳۹۰).

^۵ Farhad Khosrokhavar; O. Roy, *Comment sortit d'une révolution religieuse?* (Paris: Seuil, 1999).

^۶ عبدالکریم سروش در تازه‌ترین سخنرانی خود با عنوان «چالش‌های اسلام با لیبرالیسم» بر پیوندهای عمیق اندیشه شریعتی با جریان‌های چپ

سال گذشته، کتاب‌ها و نوشته‌های بسیاری چاپ و سمینارهایی چند برای فهم بهتر جریان‌های متفاوت نواندیشی دینی در ایران برگزار شده است و حتی چند سال پیش نویسندگان و پژوهشگران ایرانی کوشیدند با ریشه‌یابی این جنبش فکری در تاریخ معاصر، جنبه‌های مفهومی و نقش آن را در به پرسش کشیدن بنیادهای نظری نظام برآمده از انقلاب برجسته کنند. در تبارشناسی جریان نواندیشی دینی، در خصوص نقش پیشگام مهدی بازرگان تقریباً توافق نظر وجود دارد، هر چند کارنامه او همواره مناقشه‌برانگیز بوده است.^۶ در کنار بازرگان، دو روشنفکر قبل و پس از انقلاب نقش مهمی در شکل‌گیری نواندیشی دینی داشته‌اند و کوشش‌های آنان در مشروعیت‌بخشی به این جریان انکارناپذیر است: علی شریعتی و عبدالکریم سروش با کوشش‌های خود در دو دوره متفاوت از تاریخ معاصر ایران به حرکت روشنفکران مسلمان جهت خاصی داده و کوشیده‌اند به سهم خود امکان طرح اسلام را در خارج از محیط‌های رسمی دینی فراهم کنند و ادعای روحانیت را که یگانه مرجع رسمی مشروعیت کلام دینی‌اند به چالش بگیرند.^۷ در این میان، جریان معروف به ملی-مذهبی که خود را وارث اندیشه‌های علی شریعتی می‌داند، مفهوم روشنفکر مذهبی را برای مشخص کردن آثار و فعالیت‌های فکری خود به کار می‌برد تا تمایز خود را با جریان روشنفکری دینی، به نمایندگی عبدالکریم سروش، نشان دهد و از سوی دیگر، سروش همچنان بر عنوان روشنفکری دینی پای فشرده و استفاده از این مفهوم را در فضای ایران و جامعه در حال گذار کشور ما روا و درست می‌داند و بحث جدلی درباره پارادکس روشنفکری و دینداری را از حیث عملی و فکری بی‌فایده میدانند. شک نیست که نقد بیامان سروش بر شریعتی مسلمانان فریفته و شیفته مارکسیسم سال‌های آغاز انقلاب را خوش نیامده است. مقاله معروف او در نقد ایدئولوژیاندیشی که در کتاب فربه‌تر از ایدئولوژی چاپ شد، آن‌چنان بر دوستداران شریعتی گران آمد که این گناه را هیچ‌گاه بر او نیکشیدند و از هر فرصتی برای تحریف و

نقد شتاب‌زده او استفاده کردند و با دست آویز قرار دادن برخی از حرکت‌های آغاز انقلاب، از همراهی با حرکت اصلاح اندیشه دینی بازماندند.^۸

با این همه، اگر گوهر و رسالت روشنفکری دینی را شناخت سنت و بازخوانی آن در عصر جدید و احیای اندیشه دینی برای سازگار کردن آن با اوضاع و احوال دوران نو قلمداد کنیم، به باور من تلاش کسانی که خود را وارث اندیشه‌های شریعتی می‌دانند (فرزندان نسبی و سببی او)، به نوآوری نظری در حوزه اندیشه دینی نینجامیده و این فرزندان نسبی و سببی فقط به اجتهاد در آثار معلم و پدر خود اکتفا کرده و با تفسیری نص-گرایانه از شریعتی، باب نقد و فرارفتن از او را برای خود ناممکن ساخته‌اند. عمده تلاش‌های نظری ایشان یا صرف زدودن کج‌فهمی از اندیشه‌های شریعتی شده است یا آنکه کوشیده‌اند با چشم‌پندی و توسل به زمین و آسمان قرائتی دموکراتیک از اندیشه شریعتی عرضه کنند. بسیاری از این افراد که در سال‌های اولیه انقلاب به مبارزه سیاسی مشغول بودند، در دو دهه گذشته نوک تیز انتقادات خود را به سوی سروش نشانه گرفته و از هر فرصتی برای نفی حرکت او استفاده کرده‌اند.^۹

در این نوشته، منظور از نواندیشان دینی آن دسته از روشنفکران و روحانیانی است که در کنار حرفه اصلی خود و در عین اعتقاد و تعلق به باورهای دینی می-کوشند تفسیری پسند زمانه و سازگار با نیازهای آن از دین و دینداری به‌دست دهند و این کار را با بازخوانی و بازاندیشی در مفاهیم اساسی مذهب و با تکیه بر دستاوردهای دنیای مدرن صورت می‌دهند. این گروه در عین تکیه بر سنت دینی می‌کوشند روش‌های مدرن و مقبول علوم اجتماعی و فلسفه را برای تفسیر مفاهیم دینی به‌کار گیرند. آنان برای اثبات مدعای نظرات خود تکیه بر منابع درون‌دینی را کافی ندانسته، در عوض به استدلال و عقلانیت توجه می‌کنند. جریان نواندیشی دینی حاصل تلاش روشنفکرانی است که پاسخ‌های روحانیت سنتی را برای حل مسائل نظری کافی نمی‌دانند و می‌کوشند با تکیه بر علوم مدرن، حضور دین در دنیای مدرن را ممکن کنند.

به اوج خود می‌رسد و در سال‌های پس از انقلاب با طرح "قبض و بسط" ابعاد تازه‌ای می‌یابد. مهدی بازرگان به‌رغم انتقادات بسیاری که بر روحانیت زمان خود داشت و از "رشد سرطانی فقه" شکوه و گلایه می‌کرد، اما همچنان چشم به راه روحانیت دوخته بود. در فردای مرگ آیت‌الله بروجردی و در زمینه مسئله مرجعیت و روحانیت، بازرگان در مقاله‌ای با عنوان "انتظار مردم از روحانیت"، همچنان امید و آرزوی خود را به روحانیت حفظ کرده بود و از آنها خواست تا حرکتشان را با نیازهای مردم و زمانه خود سازگار کنند. مقاله بازرگان و مجموعه بحث‌هایی درباره مسئله مرجعیت در کتابی با عنوان بحثی پیرامون مرجعیت و

روحانیت تاکنون چندین بار چاپ شده است.

^۸ محسن. منقی "کارنامه کامیاب سروش"، آفتاب، شماره ۱۹ (مهر ۱۳۸۱).

^۹ در این میان، حسن یوسفی اشکوری به‌رغم پیوندهای عمیقی که با اندیشه و عمل شریعتی داشته و دارد، کوشیده است با در نظر گرفتن تحولات ایران قرائت تازه‌ای از شریعتی به دست دهد که هم‌خوان با تحولات ایران باشد و در این میان، شجاعت فکری خود را برای پذیرش کوشش‌های سروش در طرح تازه‌ای از اسلام نشان داده است. او حتی درباره مسئله مناقشه-انگیزی چون انقلاب فرهنگی و نقش سروش در آن کوشیده است جانب عدالت را رعایت کند و از داوری شتاب‌زده دوری گزیند.

مبانی نظری رابطه دین و دموکراسی

پرسش از رابطه دین و دموکراسی در چارچوب این نوشته پرسش از رابطه قرائت‌های تازه از دین اسلام با دموکراسی را نیز مطرح می‌کند. چالش کنونی یافتن الگوی‌های سیاسی سازگار با زیست دینی در عین پذیرش ارزش‌های دموکراتیک است. به نظر من، پرسش درباره چنین رابطه‌ای و امکان طرح آن در فضای ایران نیازمند گسست از ذاتگرایی (Essentialism)، فرهنگ‌گرایی (Culturalism) و اروپامداری (Eurocentrism) است. این گرایش‌ها به علت پذیرش تقابل فرهنگ‌ها و نظریات و اعتقاد به ذات یا هسته‌ای سخت و تجزیه‌ناپذیر در هر فرهنگ و مذهبی از فهم تحولات مذاهب و ایدئولوژی‌ها ناتوان‌اند و با ذات‌گرایی خاص خود می‌کوشند امکان سازگاری دین و ارزش‌های دنیای مدرن را ناممکن جلوه دهند. فرهنگ‌گرایی و ذات‌گرایی دو بینش و روش‌اند که مدافعان بسیاری در حوزه علوم اجتماعی دارند و هر دو سال‌ها از گرایش‌های غالب در مردم‌شناسی و قوم‌شناسی بوده‌اند. نقد این دو گرایش آغاز بررسی سازگاری دین با دموکراسی است.

ذات‌گرایی (Essentialism)

برخی از پژوهشگران حین بررسی رابطه دین و دموکراسی کوشیده‌اند تضاد و ناسازگاری ذاتی دین و دموکراسی را نشان دهند. این پژوهشگران، از آنجا که برای هر یک از این دو مقوله ذات خاصی قائل هستند در نتیجه بر این باورند که جوهر و ذات دین که بر مبنای امر قدسی و تابعیت بی‌چون و چرا و پذیرش مرجعیت دینی و عدم استقلال عقل در مقابل وحی قرار دارد، در تضاد با دموکراسی و ارزش‌های جهان مدرن است. از دید ذات‌گرایان، پذیرش دین نافی دموکراسی و قبول دموکراسی به معنی کنار گذاشتن دین است و هیچ سازشی میان این دو ممکن نیست. ذات‌باوری "دیدگاهی فلسفی است که اعلام می‌کند همه هستندگان دارای ویژگی یا ویژگی‌های ذاتی (بنیادی، اساسی، ماهوی) خود هستند. ویژگی یا بنیاد هر چیز سبب می‌شود که آن چیز همان که هست باشد. در این دیدگاه هیچ چیز خاصی بدون ویژگی ذاتی خود نمی‌تواند وجود داشته باشد."^{۱۴}

عده‌ای از ذات‌گرایان با تکیه بر سنت دینی امکان سازگاری دین با ارزش‌های مدرن را ناممکن دانسته و پذیرش سنت دینی را نافی ارزش‌های جهان‌شمول غربی می‌دانند. از نمایندگان برجسته این جریان سنت-مدار می‌توان از سید حسین نصر نام برد که تلاش‌های فکری و فرهنگی او استوار بر تفسیری سنت‌مدارانه

از اسلام است و با نقد جریان‌ات روشنفکری دینی در این سال‌ها همراه بوده است. نصر بر این باور است که یگانه راه نجات دین در دنیای معاصر حفظ آن از آلوده شدن به سیاست است و جریان روشنفکری دینی با به میدان آوردن دین باعث فرسایش سرمایه‌های معنوی دین می‌شود و زمینه را برای عرفی‌سازی دین فراهم می‌کند. کوشش‌های جریان فقه‌مدار و نوشته‌های محمدتقی مصباح یزدی نیز نمونه آشکار دیگری برای نشان دادن ناسازگاری اسلام و دموکراسی است. در کنار ذات‌گرایان مسلمان که به ناسازگاری اسلام با دموکراسی معتقدند، می‌باید از گروه دیگری از روشنفکران ذات‌گرا نام برد که در عین دوربودن از سنت‌مداران مسلمان و بنیادگرایان دینی به نتایج مشابهی در ناسازگاری دین اسلام با دموکراسی رسیده‌اند. این ذات‌گرایان میان فلسفه غرب و مخصوصاً فلسفه یونان و رشد دموکراسی رابطه‌ای علی بر قرار می‌کنند و امکان استقرار دموکراسی را در فضایی که از رشد فلسفه محروم است ناممکن می‌دانند. اینان با طرح زوال اندیشه سیاسی یا طرح دین‌خویی ایرانیان معتقدند که امکان نزدیک کردن و سازگاری دین اسلام و دموکراسی ممکن نیست و اسلام اصلاح‌نشده‌ای است.

فرهنگ‌گرایی (Culturalism)

گرایش فکری خاصی در علوم انسانی و بر این باور است که هر فرهنگ دارای کلیتی خاص است. این گرایش می‌کوشد با برجسته کردن برخی از خطوط فرهنگ، آن را دارای کلیتی همساز جلوه دهد. فرهنگ‌گرایی به تجزیه عناصر فرهنگ اعتقادی ندارد. آنان معتقدند دموکراسی در ذات خود پیوندی وثیق با فرهنگ و تمدن غرب دارد و بسط و گسترش آن فقط در جغرافیای غرب ممکن و انتقال آن به هر فضای فرهنگی دیگر ناممکن و هر کوششی برای انتقال این الگو با شکست مواجه شده است. از این دید، همانگونه که دین و دین‌داری و دین‌خویی خاص جهان اسلام و در این مورد خاص ایران است، آزادی، دموکراسی، حقوق بشر، مدارا و تساهل نیز جزء لاینفک فرهنگ غربی و انتقال آن به فضا، جغرافیا و فرهنگ دیگر تقریباً ناممکن است. نمونه معرف فرهنگ‌گرایی در دوران معاصر ساموئل هانتینگتون است که با طرح جدال تمدن‌ها و فرهنگ‌ها و قرار دادن اسلام در مقابل غرب و اهمیت دادن به فرهنگ غربی در مقابل اسلام واضع نظریه کشمکش و برخورد فرهنگ‌هاست.

^{۱۳} ابابک احمدی، کار روشنفکری (تهران: نشر مرکز، ۱۳۸۴)، ۳۲.

^{۱۴} علی میرسپاسی، دموکراسی یا حقیقت: رساله‌ای جامع‌شناختی در باب روشنفکری ایرانی (تهران: طرح نو، ۱۳۸۱).

اگر چه برداشت‌های ذات‌گرایانه، فرهنگ‌گرایانه و غرب‌مدارانه جنبه‌هایی از حقیقت را بیان می‌کنند، ولی به نظر من فقط با گسست از این رویکردها و قبول امکان دموکراسی در فضای غیرغربی است که می‌توان پرسش از رابطه دین و دموکراسی را مطرح کرد. در میان پژوهشگران ایرانی که کوشیده‌اند چنین پرسشی را طرح کنند و امکان استقرار دموکراسی در فضای کشورهای غیرغربی را ممکن دانسته‌اند و چنین امکانی را موکول به ورود فلسفه یونان و کنار گذاشتن دین و چشم‌پوشی از فرهنگ ایرانی - اسلامی نکرده‌اند می‌توان از فرهاد خسرو خاور، علی میرسپاسی و آزاده کیان نام برد که در نوشته‌های گوناگون خود تلاش کرده‌اند با تکیه بر برخی نظریه‌های موجود در غرب و با رجوع به برخی از جریان‌های غالب در فلسفه غرب یا با تکیه بر تجربه کنشگران اجتماعی امکان استقرار دموکراسی در ایران و سکولارشدن دین اسلام را امری ممکن قلمداد کنند. هر سه این نویسندگان به‌جای پناه‌بردن به نظریه‌پردازی‌های فلسفه‌های غالب غرب و طرح سؤالات صرفاً فلسفی و با حرکت از واقعیت جامعه ایران کوشش کرده‌اند نشان دهند پیوند زدن دموکراسی با فلسفه و چشم‌پوشی از تحولات ایران چاره‌ساز بحران جامعه نیست و نمی‌توان استقرار دموکراسی و نهادهای دموکراتیک را موکول به ورود اندیشه‌ها و ارزش‌های غربی دانست و یکی از وظایف روشنفکری تلاش برای استقرار نهادهای مدرن و گسترش فرهنگ مدارا و اشاعه اندیشه آزادیخواهی است. اینان با گسست از ذات‌گرایی و فرهنگ‌گرایی و با تکیه بر پژوهش‌های میدانی یا براساس رجوع به ادبیات نواندیشان دینی، امکان طرح مسئله دین و دموکراسی را در فضای ایران و تلاش‌های نواندیشان دینی را در این زمینه نشان داده‌اند.

علی میرسپاسی، جامعه‌شناس ایرانی مقیم امریکا، با تکیه بر فلسفه پراگماتیسم غربی، تغییر و تحول جامعه را در روند یادگیری فرهنگ دموکراتیک امکان‌پذیر می‌داند و معتقد است فقط در پرتو بنیاد نهادن نهادهای دموکراتیک می‌توان به استقرار دموکراسی کمک کرد. او با مراجعه به آرای ریچارد رورتی، دموکراسی را مقدم بر فلسفه می‌داند و به رابطه علی میان این دو معتقد نیست.^{۱۱} او با نقد نظرات آرامش دوستدار و سیدجواد طباطبایی می‌گوید: "ایراد اساسی نگرش فلسفی در تفکر روشنفکران مورد بحث ما، توسل آنان به مقوله‌های

دوتایی و متضاد است، طباطبایی: سنت/تجدد، دوستدار: دین‌خویی/اندیشیدن، سروش: دینداری/بی‌دینی."^{۱۲} او با رجوع به تلاش‌های روشنفکران و نواندیشان دینی نشان می‌دهد که مسئله نه سازگاری دین اسلام با دموکراسی و نه دست شستن از دین برای قبول دموکراسی، بلکه کوشش برای استقرار نهادهای دموکراتیک در ایران است و فقط در پرتو چنین کوششی است که فرهنگ دموکراتیک و ارزش‌های آن در جامعه رواج خواهند یافت. به باور او طرح بحث درباره زوال اندیشه سیاسی یا امتناع تفکر در فرهنگ دینی یا کوشش به منظور وارد کردن فلسفه یونان و غرب جواب‌گوی مشکلات گریبان‌گیر ایران نیست و به تجربه تدریس کوتاه‌مدت خود در ایران اشاره می‌کند که جوانان دانشجوی بیشتر مشتاق مباحث فلسفی درباره بنیادهای تجدد و دموکراسی‌اند تا بحث درباره ضرورت بنیاد نهادن نهادهایی که حافظ آزادی و دموکراسی در ایران کنونی باشند.

فرهاد خسروخاور، جامعه‌شناس ایرانی مقیم پاریس، نیز در پژوهش‌های اولیه خود درباره انقلاب ایران دیدگاه‌های غالب در حوزه شرق‌شناسی را به نقد کشید و تفسیر انقلاب را بر مبنای بازگشت به سنت نقد کرد. او با تکیه بر پژوهش‌های میدانی خود در آستانه و آغاز انقلاب به بازسازی ذهنیت جوانان در فضای انقلاب دست زد و جوهر انقلاب ایران را با توجه به نقش بازیگران اصلی آن، یعنی جوانان، انقلابی مدرن خواند. مدرن‌بودن انقلاب از دید خسروخاور نافی نوعی برداشت نابردارانه نبود و او در کتاب انسان‌شناسی انقلاب ایران رویای ناممکن نیست به بررسی سه مفهوم آزادی، آگاهی، و وحدت پرداخت و جوهر آزادی نابردارانه را در گفتمان جوانان برجسته کرد.^{۱۳} او در کنار تفسیر تازه از انقلاب ایران، به نقد نوشته‌های برخی از شرق‌شناسان پرداخت و در مقاله‌ای نظریات برتراند بدیع را درباره دولت و فرهنگ و رابطه فرد در فرهنگ اسلامی به نقد کشید. او در آغاز دهه ۱۹۹۰ میلادی به بررسی تحولات ایران پس از انقلاب پرداخت و کوشید روند سکولارشدن دین را در ایران اسلامی نشان دهد و با تکیه بر جریان روشنفکری و نواندیشی دینی، نقش آنان را در این روند برجسته کرد. در ده سال گذشته نیز در پژوهشی درباره دین‌داری جوانان در ایران در سه شهر بزرگ و طی گفتگو با جوانان این شهرها، تحول ذهنیت این جوانان را در ارتباط با مسائلی چون دین، دموکراسی، اوقات فراغت، جنسیت و برداشت از دیگری نشان داده است. او با رویگردانی از برداشت‌های ذات‌گرایانه و نپذیرفتن تفسیرهای فرهنگ‌گرایانه

^{۱۲} میرسپاسی، دموکراسی یا حقیقت، ۹۲.

^{۱۳} Farhad Khosrokhavar, *Anthropologie de la révolution iranienne le rêve impossible* (Paris: L'Harmattan, 1997).

بر این باور است که اگر بنیادگرایی در تضاد و تقابل با دموکراسی است، برداشت‌های اصلاح‌طلبانه و مداراجویانه‌ای که برخی از نواندیشان دینی مدافع آن‌اند، امکان سازگاری دین با دموکراسی را ممکن می‌سازد. او معتقد است کاربست الگوی فرانسوی در ایران نادرست است و با توجه به گوناگونی شیوه‌های حکومتی در غرب، الگوبرداری غیرانتقادی از این تجربه‌ها را ناروا می‌داند.^{۱۴}

آزاده کیان، جامعه‌شناس ایرانی مقیم پاریس، نیز بخشی از پژوهش‌های خود را به بررسی نقش زنان و تحولات ذهنیتی آنان اختصاص داده و کوشیده است با تکیه بر تحقیقات میدانی خود امکان تفسیری غیربنیادگرایانه از دین را نزد مدافعان حقوق زنان نشان دهد و تلاش زنان مسلمان را برای برون‌رفت از بحران کنونی برجسته کند.^{۱۵} او نیز، همچون دو هم‌وطن دیگرش، امکان سازگاری قرائتی خاص از دین را با خوانشی متفاوت از دموکراسی ممکن می‌داند و نقش برخی از نواندیشان دینی در برساخت قرائتی مدرن از دین برای سازگار کردن آن با تجدد را به‌خوبی نشان می‌دهد. به نظر او، «اصولاً باید به مفهومی از مذهب برسیم که دینداری با دموکراسی و دموکراسی‌خواهی و نیز با مدرنیته در تضاد قرار نگیرد و این تلاش در حوزه روشنفکری آغاز شده است، ولی به علل سیاسی نگذاشته‌اند به جایی برسند.»^{۱۶}

شک نیست که فرارفتن از ذات‌گرایی و فرهنگ‌گرایی محدود به این سه پژوهشگر نیست و ما فقط با اشاره به تلاش‌های فکری این سه پژوهشگر بر اهمیت گسست از این روشها تأکید کرده‌ایم.

دموکراسی چیست؟

اکنون می‌کوشم به علت اهمیت مفهوم دموکراسی و رابطه آن با دین تعریف خود را از دموکراسی نشان دهم. به همین منظور، با تکیه بر سنت فلسفه سیاسی سرچشمه

گرفته از اندیشه‌های توکویل تعریفی از این مفهوم به- دست خواهم داد. میراث توکویل در سنت فرانسوی نمایندگان خاص خود داشته است که پیر منان و مارسل گوشه چهره‌هایی شاخص در بین این نمایندگان‌اند. تکیه بر برخی از دیدگاه‌های توکویل و نمایندگان فکری این رویکرد به معنای دیندار جلوه‌دادن توکویل یا توجیه دموکراسی بر مبنای دین نیست، بلکه راهی برای بازخوانی رابطه این دو و دوری گزیدن از برداشت‌هایی است که این دو را در مقابل یکدیگر قرار می‌دهند و هیچ رابطه‌ای را میان این دو برنمی‌تابند.

ارائه تعریفی جامع از دموکراسی که مقبول همه باشد تقریباً ناممکن است. تعریف دموکراسی و فهم آن از آغاز زایش فلسفه محل بحث و مجادله بوده است. نوشته‌های فیلسوفان یونانی درباره حکومت و تقسیم حکومت‌ها نشانه آشکاری از تلاش آنان برای تعریف این مفهوم است. در دنیای مدرن، و مخصوصاً پس از انقلاب آمریکا و فرانسه و در قرن نوزدهم، بحث بر سر فهم فرهنگ ناشی از این انقلابات فراوان و رابطه دموکراسی با فرهنگ غربی بسیار مناقشه‌برانگیز بوده است. بی‌تردید توکویل از کسانی است که بخش مهمی از اندیشه‌ها و نوشته‌های خود را به دموکراسی و رابطه آن با فردگرایی و پیوند دین و دموکراسی اختصاص داده و سنت تازه‌ای در علوم اجتماعی گشوده است. در جوامع غربی، نویسندگان بسیاری با تکیه بر آثار او به بازاندیشی در مبانی فرهنگی، انسان‌شناختی و جامعه‌شناختی دموکراسی و به‌ویژه رابطه دین و دموکراسی پرداخته‌اند. توکویل در سفر خود به آمریکا، به تفاوت‌های دو کشور فرانسه و آمریکا پی برد و حاصل تاملات خود را در خصوص تجربه زندگی شهروندی در آن نظام با عنوان تحلیل دموکراسی در آمریکا منتشر کرد. این کتاب و نوشته دیگر او با نام انقلاب فرانسه و رژیم پیش از آن به بررسی رابطه انقلاب و نظام سیاسی و رابطه رشد دموکراسی و بسط فردگرایی اختصاص یافته است. توکویل با نقد نظام اشرافیت به

²⁰Legros, *L'avènement de la démocratie*, 53.

^{۱۴} این رویکردها حاصل مجادلاتی است که با بحیوۀ انقلاب مشروطه آغاز شده بود. تلاش‌های سیاست‌مداران، روشنفکران و نخبگان ایران در ورود اندیشه‌های تازه باعث شد بسیاری از نظریه‌ها و ارزش‌های جهان مدرن به فضای روشنفکری ایران راه یابد که با واکنش‌های بسیار تند و گاه خصم‌آلود برخی از چهره‌های حوزه‌های رسمی دینی روبه- رو شد. مخالفت برخی از روحانیان و در رأس آنها فضل‌الله نوری در مخالفت با مشروطه و ایده آزادی و حکومت قانون از آن جمله است. در طول قرن بیستم تا انقلاب اسلامی، در رابطه سپهر دین و ارزش- های جهان غرب در میان متفکران و روشنفکران مسلمان با دو گرایش روبه‌رویم که هر کدام نمایندگان خاص خود را دارند. گرایش اول که با شیخ فضل‌الله آغاز می‌شود و تا انقلاب اسلامی ادامه پیدا می‌کند، نمایندگان شاخصی در روحانیت چون آیت‌الله خمینی و مصباح یزدی

^{۱۵} برای آشنایی با تحولات فکری فرهاد خسروخاور مراجعه شود به محسن متقی و فرهاد خسروخاور، نگاهی به آراء و آثار (تهران: مؤسسه فرهنگی نشرنظر، ۱۳۸۵).

^{۱۶}Azadeh Kian-Thiebaut, *Les femmes iraniennes entre Islam, Etat et Famille* (Paris: Maisonneuve et Larose, 2002).

^{۱۷}Azadeh Kian-Thiebaut, "Les stratégies des intellectuels religieux et clercs iraniens face à la modernité occidentale," *revue sciences politiques*, 47:2 (1998), 776-797.

^{۱۸}Robert. Legros, *L'avènement de la démocratie* (Paris: Grasset, 1999), 59.

^{۱۹}Pierre Manent, *Tocqueville et la nature de la démocratie* (Paris, Gallimard, 2003), 18.

^{۲۰}Legros, *L'avènement de la démocratie*, 375.

دفاع از دموکراسی برخاست. از دید او، نظام اشرافیت شهروندان را همچون زنجیره‌ای فرض می‌کند که یک سر آن از دهقانان شروع و سر دیگر آن به شاه ختم می‌شود، در حالی که دموکراسی این زنجیر را پاره میکند و هر حلقه را در گوشه‌ای می‌نهد.^{۱۷} در تحلیل دموکراسی در آمریکا، نویسنده سه نظام را از هم تفکیک می‌کند: نظام سلطنت مطلق و شکل‌های دیگر استبداد که در آنها خاستگاه قدرت خارج از جامعه است؛ نظام اشرافی که قدرت هم در درون و هم در بیرون است و سرانجام، نظام آمریکا که در آن، جامعه و مردم منبع مشروعیت نظام‌اند و نیرویی خارج از آنان وجود ندارد.^{۱۸} پس از این تفکیک درباره شکل‌های گوناگون نظام سیاسی، توکویل سه عامل را در ظهور دموکراسی دخیل می‌داند:^{۱۹} نخست، فروپاشی نظام‌های مبتنی بر سلسله‌مراتب که بر مبنای نوعی فلسفه طبیعی استوار بودند و نابرابری‌های طبیعی را تبدیل به نابرابری حقوقی کرده بودند و آنها را جاودانه می‌پنداشتند. دوم، تضعیف و نقد هر نوع مرجعیت و امکان به پرسش کشیدن هر نوع اقتدار سیاسی، دینی، زبانی و قومی. سوم، سست شدن و از هم گسیختن روابط قومی، قبیله‌ای، نژادی و خونی و طرح مسئله ملیت. این سه عامل دست به دست هم دادند و مبنای مرجعیت و مشروعیت نظام‌های اشرافی، سلطنتی و دینی غرب را بی‌اعتبار کردند، امکان فرارفتن از آن را ممکن ساختند و زمینه پایه‌گذاری نظامی مبتنی بر ارزش‌های تازه را فراهم آوردند: دموکراسی که از دید توکویل بر اصول بنیادین زیر استوار است:

اصل اول برابری شرایط است که در تقابل با اصل مهم نظام‌های اشرافی مبتنی بر نابرابری طبیعی افراد قرار دارد. برابری شرایط به معنای برابری دینی، سیاسی، و حتی حقوقی نیست، بلکه به معنای برابری انسان‌ها در انسان بودن‌شان است. در دموکراسی، با توجه به اصل برابری شرایط نمی‌توان روابط سلسله‌مراتبی را بر اصلی تبعیض‌گرایانه استوار کرد. در نتیجه، برابری شرایط اصلی غیرقراردادی است و هیچ قراردادی نمی‌تواند اصل

بنیادین برابری شرایط را نقض کند.^{۲۰} اصل دوم خودمختاری انسانی است که ساده‌ترین تعریف آن را می‌توان این نکته دانست که انسان سازنده قانون و منبع قانون است. مارسل گوشه با تفکیک میان خودبنیادی و دگربنیادی کوشیده است تفاوت میان جوامع دموکراتیک را در مقام جوامعی خودبنیاد با جوامع غیردموکراتیک دگربنیاد که منشأ قانون را در بیرون از افراد جستجو می‌کنند نشان دهد.

اصل سوم استقلال فردی است. جوامع دموکراتیک را جوامع مبتنی بر فردگرایی نامیده‌اند که در آن باهمستان‌های متفاوت کم‌کم فرومی‌ریزند و فرد در مقابل آنها استقلال پیدا می‌کند. اگر چه فردگرایی را می‌شود یکی از اصول بنیادین جوامع دموکراتیک پنداشت، اما توکویل نگران بود که مبدا فردگرایی (individualism) به خودگرایی و خودستایی و خودمحوری (egoism) تبدیل شود.

مارسل گوشه و پیر منان با تکیه بر برخی از نظرات توکویل درباره دموکراسی به ابعاد تازه‌ای در بحث از مذهب و رابطه آن با دموکراسی اندیشیده‌اند. مشغله فکری این دو نویسنده پرسش از مناسبات دین و دموکراسی در چارچوب نظام‌هایی است که مشروعیت خود را بر مبنای اراده مردم و رأی آنها قرار داده‌اند. ایده آغازین پرسش این متفکران اندیشیدن به جایگاه دین در نظام‌های دموکراتیک است. می‌دانیم با توجه به روند لائیک و سکولارشدنی که بیش از دو قرن در غرب، و مخصوصاً در جامعه فرانسه، در جریان است، اندیشیدن به جایگاه دین در نظام‌های دموکراتیک و مناسبات دین و دموکراسی به یکی از دغدغه‌های اصلی متفکران تبدیل شده است. در نظر این متفکران، مسئله اصلی برای طرح درست رابطه دین با دموکراسی نه پذیرش یکی و کنار گذاشتن دیگری، بلکه فهم حدود و ثغور و دامنه و حیطه قدرت هر یک از آنهاست. به همین منظور، در اینجا این رابطه را از دو منظر طرح می‌کنم.^{۲۱}

افراد در عین تعلق به دین و باور دینی، نقش مهمی برای مردم قائل‌اند و مبارزه با استبداد و احترام به کرامت انسانی را از ارزش‌های ذاتی دین می‌دانند. آنان هرچند مخالف حکومت فقهی‌اند، اما برای بسیاری از قوانین و ارزش‌های اسلامی جایگاه خاصی قائل‌اند. از دید آنها، قوانین حکومتی نباید در تضاد با قوانین الهی قرار گیرد؛ اما هدف ایشان استقرار قوانین دینی نیست و بیشتر در پی آن‌اند که قوانین کشوری مخالف شرع نباشد. پس از پیروزی انقلاب اسلامی، در میان روشنفکران مسلمانی که بیشتر به گرایش دوم تعلق خاطر داشتند، کسانی ظهور کردند که با درس-گرفتن از تجربه ایران و برخی از تجربیات جهان طرح تازه‌ای از رابطه دین و دنیای مدرن پیش نهادند و جریان نوگرایی و روشنفکری دینی را در ایران بنا نهادند. از این میان می‌توان از سروش، شبستری، کدیور، اشکوری و ملکیان نام برد که به‌رغم اختلاف با هم در طرح تازه‌ای از دین در فضای ایران پس از انقلاب همدستان‌اند.

و روشنفکرانی چون داوری اردکانی دارد. این گرایش با تکیه بر هویت دینی و نفی دستاوردهای غربیان در سیاست و اداره جامعه‌های انسانی، بر این باور است که جامعه اسلامی نیازی به این محصولات وارداتی ندارد و مجموعه دستگاه دینی جواب‌گوی نیازهای مردم مسلمان در همه اعصار است. استدلال‌های شیخ فضل‌الله نوری در نفی مشروطیت و دفاع از مشروعه و نفی مفهوم آزادی نزد او از نمونه‌های برجسته مخالفت با دموکراسی و ناسازگار دانستن دین و دموکراسی است. میراث نوری در ایران قرن بیستم را می‌توان در حرکت سیاسی فدائیان اسلام و کوشش‌های فقهی و کلامی آیت‌الله خمینی در طرح نظریه ولایت فقیه دانست. گرایش دوم از همان آغاز انقلاب مشروطه در میان برخی از روحانیان و در رأس آنان آخوند خراسانی و میرزای نائینی ظاهر شد. این رویکرد با تلاش‌های مدرس، طالقانی و منتظری ادامه یافت و نمونه‌ای از کوشش‌های دروندینی برای پذیرش ارزش‌های دموکراتیک است. این

جایگاه دموکراسی در اندیشه و نظام دینی

در چنین دورنمایی، هدف نشان دادن برتری اسلام و توانایی آن برای پذیرش دموکراسی در اندیشه دینی است. برخی از متفکران مسلمان کوشیده‌اند نشان دهند بسیاری از ارزش‌های دموکراتیک را می‌شود از منابع دینی استخراج کرد. برای این گروه، هدف دینی کردن دموکراسی است و تلاش نواندیشان دینی به دست دادن چنان تفسیری از اسلام است که بر مبنای آن نیاز به دموکراسی احساس نشود. این دیدگاه در ایران پیش از انقلاب و در آستانه انقلاب غالب و نمایندگان شاخصی چون مطهری و شریعتی و در سطحی دیگر، مهدی بازرگان داشت. این سه نواندیش دینی به‌رغم اختلافات فراوانی که با یکدیگر داشتند، در یک نکته متفق‌القول بودند که همانا امکان برقراری نظامی دینی، بی‌نیاز از نظام‌های سیاسی غربی، بر اساس برتری دین اسلام نسبت به دیگر ادیان بود.

جایگاه دین در اندیشه و نظام دموکراتیک

بر خلاف گروه اول که کوشیده‌اند ارزش‌های دموکراتیک را از اندیشه دینی استخراج کنند، برخی دیگر از روشنفکران مسلمان کوشش کرده‌اند تفسیری از دین عرضه کنند که پذیرای ارزش‌های دموکراتیک باشد. آنان هدف و غایت دین را نه پوشاندن لباس دموکراسی بر تن دین، بلکه پذیرش دموکراسی در مقام ارزشی جهان‌شمول و دعوت مسلمانان به پذیرش آن در مقام نظامی مقبول برای مسلمانان دانسته‌اند. به بیان دیگر، نواندیشان گروه دوم کوشیده‌اند نشان دهند که نظام‌های دموکراتیک توانایی پذیرش کثرت‌گرایی را دارند و قادرند امکان رشد آزادانه اعتقادات دینی را در فضایی خارج از حیطه سیاست و دولت ممکن کنند. به باور نواندیشان مسلمان پس از انقلاب، زیست دینی و ایمان آزادانه و شکوفایی عقاید دینی و اسلامی در نظام‌های دموکراتیک ممکن است و این نظام‌ها برای زیست مسلمانی شایسته‌تر از نظام‌هایی‌اند که تحت نام دین حکومت استبدادی خانمانسوزی برپا می‌کنند و به ضرب شکنجه و شلاق میکوشند مردمان را به بهشت ببرند. این نواندیشان به سازگار کردن دین با دموکراسی معتقدند و با تفسیری دموکراتیک از دین میکوشند نشان دهند ادامه حیات دین و جامعه دینی در نظام‌های دموکراتیک ممکن است. این رویکرد در دوران پس از انقلاب، مخصوصاً در پایان دهه ۱۳۶۰ و آغاز دهه ۱۳۷۰، به کلام غالب در فضای روشنفکری دینی ایران تبدیل شد.

در کنار این دو رویکرد، ضروری است اشارهای به رهیافت دیگری کنیم که در عین نزدیکی با رویکرد دوم تفاوت‌های ظریفی با آن دارد. مسئله اصلی این رهیافت

جایگاه زیست دینی در نظام دموکراتیک است. در این دورنما، مسئله نه توجیه دینی بودن دموکراسی و نه بررسی جایگاه دین در نظامی دموکراتیک، بلکه کوشش برای به‌دست‌دادن تعریف تازه‌ای از دین‌داری است تا زمینه رشد آزادانه ایمان در نظام‌های دموکراتیک ممکن شود. در این رویکرد، کوشش نواندیشان دینی دفاع از دموکراسی همچون ارزشی سازگار با زیست دینی است. نمونه‌ای از این رویکرد را می‌شود در کوشش‌های شبستری و سروش و حتی مصطفی ملکیان دید که تعریف تازه‌ای از دین‌داری عرضه کرده‌اند. تلاش نواندیشان دینی برای سازگار کردن اندیشه دینی با ارزش‌های دموکراتیک در دوران پس از انقلاب دینی-کردن دموکراسی نبوده است، بلکه آنان به دنبال عرضه قرائتی دموکراتیک از دین‌اند تا مسلمانان ارزش‌های دموکراتیک را در تقابل با دین نپندارند.

زمینه‌های بازاندیشی رابطه دین و دموکراسی

حال وقت آن رسیده است که به بازاندیشی رابطه دین و دموکراسی بپردازیم و ببینیم چه شد که نواندیشان دینی بدین راه نورهمنون شدند. پس از پیروزی انقلاب، بحث و گفتگو در باره شکل حکومت و نظام آینده جایی در گفتارها و نظریه‌پردازی‌های فضای انقلابی نداشت. یگانه استثنا مقاله‌های مصطفی رحیمی بود که ترکیب جمهوری اسلامی را تناقض‌آمیز می‌دانست. ولی نوشته‌های او و برخی دیگر از این دست انتقادات در آن فضا پژواکی نداشت. ده سال زمان لازم بود تا برخی از روشنفکران مسلمان براساس رویدادهایی که در ایران و جهان گذشت، در باورهای اعتقادی خود شک کنند و به نقد تداخل دین با سیاست بپردازند. در این میان، سه رویداد نقش مهمی در کسب آگاهی نواندیشان دینی به منظور روی‌گردانی از برداشت‌های انقلابی و پیوستن به رویکردی اصلاح‌طلبانه و همراه با پذیرش ارزش‌های جوامع غربی داشته است.

تجربه انقلاب اسلامی

انقلاب اسلامی یکی از بزرگ‌ترین رویدادهای نیمه دوم قرن بیستم بود که جهان را تکان داد و دیرزمانی توجه جهانیان و محافل روشنفکری و مراکز پژوهشی غرب را به خود جلب کرد. برخی از روشنفکران و اندیشمندان نامدار پیروزی انقلاب را به فال نیک گرفتند و به میدان آمدن دین را طلیعه بازگشت معنویت به جهان تھی- شده از افسون دانستند. تجربه انقلاب اسلامی و سر برافراشتن اسلام در صحنه جامعه و انتظارات مردم از دین، مسلمانان را به توان‌آزمایی تازه‌ای فراخواند و روحانیت شیعه را که اکنون بر مسند قدرت تکیه زده بود در برابر پرسش‌های تازه‌ای در باب سازماندهی

و اداره جامعه قرار داد. فقه شیعه از قلمرو سستی خود، یعنی شرح و تفسیر اصول ایمانی و آداب زندگی دینی مسلمانان شیعی، بیرون آمد و پاسخ‌گوی مسائل سیاسی و اقتصادی و اجتماعی کشور شد. به دیگر سخن، روحانیت گام در عرصه‌های تازه‌ای گذاشت و مستقیماً درگیر مسائل و مشکلات جامعه، به ویژه نسل جوان، شد. روحانیان در مقام زمام‌داران کشور مجبور به بازنگری بنیادهای فکری خود شدند. به هر حال، زمانی که تب‌وتاب انقلاب و شور و شوق ناشی از انقلاب فرونشست، روشنفکران دینی و بخشی از روحانیان به خود آمدند و تجربه انقلاب و آرمان‌های آن را در ترازوی عقل سنجش‌گر قرار دادند و با نگاهی انتقادی به سیاسی‌کردن دین نگرستند. بسیاری از این نواندیشان خود فرزندان انقلاب و از پشتیبانان سرسخت آن بودند، ولی تجربه انقلاب اسلامی آنان را به نقد اسلام سیاسی واداشت. آنچه مسلم است، انتقاد از اسلام سیاسی و دفاع از نوعی دینداری استوار بر ایمان قلبی که لزوماً مبتنی بر شریعت نبود و نیز پیوستن به رویکردی اصلاح‌طلبانه برای حل مسائل جامعه و روی‌گردانی از خشونت و نقد شهادت و مرگ‌طلبی، همه نتیجه تجربه انقلاب اسلامی است و بدون این تجربه فهم تحولات فکری نواندیشان دینی ناممکن است.

زوال و فروپاشی نظام‌های کمونیستی

اگر انقلاب اسلامی و تجربه حاکمیت دینی سبب شد اسلام سیاسی در بوته نقد قرار گیرد و رابطه دین و سیاست به موضوع اندیشه انتقادی مبدل شود، فرو ریختن دیوار برلن نیز سرآغاز سست شدن پایه‌های بسیاری از باورها و اعتقادات دیرین روشنفکران ایرانی بود. این رویداد عظیم در پایان قرن بیستم سیمای جهان را دگرگون کرد و ایمان به انقلاب و رهایی و رستگاری این جهانی بشریت را به خاک سپرد. اگر تجربه حکومت دینی آرمان‌گرایان مسلمان را به توان-آزمایی فکری تازه‌ای فراخواند، فروپاشی نظام‌های سوسیالیستی نیز مانند پتکی بر وجدان ایدئولوژی‌زده روشنفکران ایرانی فرود آمد و آنان را از خواب گران هفتاد ساله بیدار کرد و به اندیشیدن درباره بهشت موعودی واداشت که در واقع دوزخ موجود بود. بدین‌سان، گفتمان مارکسیستی که پیش از انقلاب و در آستانه انقلاب گفتمان چیره محافل روشنفکری ایران بود، جای خود را به نقد مارکسیسم و روایت‌های گوناگون آن داد. بسیاری از مارکسیست‌های وطنی و مسلمانان انقلابی با پی بردن به واقعیت‌های نظام‌های سوسیالیستی از ایدئولوژی‌ها و آرمان‌های تمام‌خواه خود دست کشیدند و به دفاع از ارزش‌های دموکراتیک برخاستند؛ ارزش‌هایی که تا دیروز با عنوان تحقیرآمیز

ارزش‌های بورژوازی از آنها نام می‌بردند. تجربه شوروی و زوال نظام آن در میان روشنفکران ایرانی نوعی بدبینی نسبت به آرمان‌خواهی انقلابی و برپایی عدالت محض در جامعه بشری پدید آورد و در جریان نقد این آرمان خواهی انقلابی و برابری طلبی بود که بسیاری از این روشنفکران به برخی از ارزش‌های لیبرالی روی آوردند و به طرح درونمایه‌های فکری و ارزش‌هایی پرداختند که نظام‌های موجود غربی بر پایه آنها استوار است. در پرتو این تلاش فکری، شماری از روشنفکران متوجه دستاوردهای سیاسی جوامع غرب شدند و به این نتیجه رسیدند که اولاً این دستاوردها را نمی‌باید به نظام سرمایه‌داری و بورژوازی محدود کرد و ثانیاً استفاده از آنها ممکن است در باز شدن فضای سیاسی و استقرار آزادی در ایران کارساز باشد. طرح مفاهیم و موضوعاتی مانند دموکراسی، حقوق بشر، آزادیهای سیاسی، نقد ایدئولوژی و دفاع از جامعه مدنی نتیجه بی‌واسطه سقوط نظام سوسیالیست شوروی و بی‌اعتباری روایت‌های گوناگون مارکسیسم در جهان بوده است.

درگذشت رهبر انقلاب

اگر درست باشد که تحلیل انقلاب اسلامی بدون در نظر گرفتن شخصیت آیت‌الله خمینی و نقش او در پیروزی انقلاب ممکن نیست، نمی‌توان منکر شد که پدیده نوگرایی دینی و نقد نظام اسلامی متکی به فقیه و پدیدارشدن درون‌مایه‌های تازه نیز با درگذشت آیت‌الله خمینی ممکن شد. در آغاز انقلاب و در طی نخستین دهه پس از آن، آیت‌الله خمینی رهبری بلامنازع انقلاب را در دست داشت و در مقام پدر و رهبر معنوی توده‌های مسلمان عمل می‌کرد و در کشاکش‌ها و دعوای سیاسی برای ساکت کردن فرزندان خود پا به میدان می‌گذاشت و گاه نیز برخی از آنان را گوشمالی میداد. در دوره جنگ نیز به نسل جوان حاضر در جبهه‌های جنگ امید می‌بخشید. تا زمانی که او زنده بود، مخالفت علنی با نظریه ولایت فقیه عملاً ناممکن بود، اما پس از مرگ او، بحث و گفت‌وگو درباره اسلام فقه‌ای و ناتوانی آن در پاسخ‌گویی به مسائل جامعه صورتی علنی به‌خود گرفت. به‌میدان آمدن دوباره منتظری و شاگردانش و بحث و جدل درباره مسائل دینی و نقد روایت حاکمیت از دین در ابعاد تازه‌ای آغاز شد و محسن کدیور از موضعی درون‌دینی به نقد ولایت فقیه پرداخت.

چند گذار مهم در فضای ایران پس از انقلاب

سه رویداد پیش‌گفته زمینه را برای بازاندیشی در رابطه دین و دموکراسی فراهم آوردند. با پیروزی انقلاب ایران و غلبه روایت فقهی بر اندیشه سیاسی و ورود مفهوم ولایت فقیه در قانون اساسی و تبدیل آن به ولایت

مطلقة فقیه، بار دیگر باب بحث و گفت‌وگو دربارهٔ رابطهٔ دین با سیاست در قالب‌های تازه گشوده شد. پس از اینکه شور و شوق آغاز انقلاب کم‌کم فرونشست و آرمان‌گرایی دینی در برابر واقعیت جامعه رنگ باخت، زمان بازاندیشی در رابطهٔ دین و سیاست و نسبت دین با ارزش‌های غربی در فضای انقلابی و در حکومت اسلامی آغاز شد. شماری از این سنجشگران و شکاوران از هم‌راهان صادق انقلاب و رهبری آن بودند و نقش‌هایی اساسی در حکومت برآمده از انقلاب داشتند، اما کم‌کم با تأمل در تاریخ معاصر ایران به بازبینی این تاریخ و باورهای خود پرداختند. این افراد محور پژوهش‌های خود را اندیشیدن دربارهٔ ماهیت حکومت و رابطهٔ آن با دین قرار دادند و بازاندیشی رابطهٔ دین و دموکراسی را وجههٔ همت خود قرار دادند. با آنکه آنان می‌کوشیدند تعریف تازه‌ای از دینداری در فضای ایران پس از انقلاب به‌دست دهند، ولی با دقت در آثار آنان در می‌یابیم که مسئلهٔ سیاست و حکومت و رابطهٔ دین و دموکراسی بخش مهمی از نوشته‌های آنان را تشکیل می‌دهد. کوشش این روشنفکران و تأثیر نظریه‌پردازی‌های آنان در مواقعی فراتر از مرزهای ایران رفته و گوشه‌ای از نوآوری‌های آنان در محیط‌های آکادمیک و روشنفکری جوامع دیگر نیز محل بحث و گفتگو قرار گرفته است. از این میان عبدالکریم سروش، حسن یوسفی اشکوری، محسن کدیور، محمد مجتهد شبستری، مصطفی ملکیان و مهدی حائری یزدی جایگاه ویژه‌ای دارند.^{۲۲}

بررسی نظریات نواندیشان دینی پس از انقلاب و کوشش آنان در راه گسست از فرهنگ انقلابی و روایت‌های مبارزه‌جویانه از اسلام و طرح اسلام اصلاح‌طلب جز با رجوع به برداشت‌های دینی قبل از انقلاب ناممکن است. گفتارهای دینی در ایران پیش از انقلاب نقش مهمی در شکل‌گیری زبان انقلاب داشت. از میان این گفتارها در حوزهٔ نواندیشی دینی در دوران پیش از انقلاب، دیدگاه‌های بازرگان، شریعتی و مطهری در خصوص رابطهٔ دین و دموکراسی در خور تأمل است. این روشنفکران که نقش مهمی در شکل‌گیری کلام تازه در حوزهٔ اندیشه دینی داشتند، با تأثیرپذیری از گفتمان‌های غالب دوران خود کوشیدند هم برتری اسلام را نسبت به دیگر ادیان نشان دهند و هم پروژهٔ خود را طرح و بازسازی اندیشه دینی و سازگار کردن دین با ارزش‌ها و ایدئولوژی‌های جهان مدرن و مخصوصاً مارکسیسم قرار دادند. آنان بر این باور بودند که اسلام مشتمل بر مرتبه‌ای بالاتر از سوسیالیسم، دموکراسی و حقوق بشر است و نیازی به روی آوردن به ایدئولوژی‌های مدرن نیست. هدف هر سه آنان، به‌رغم اختلافات آشکار و پنهانی که با هم داشتند، بازسازی دستگاه اندیشه دینی و به‌دست دادن تفسیری زمانه‌پسند از

دین بود که آن را با نقد ایدئولوژی‌های مدرن، مخصوصاً مارکسیسم، درهم آمیختند و از در مخالفت با دموکراسی به مثابهٔ جلوه‌های از اندیشهٔ مادی غربیان برآمدند. آنان کوشیدند نشان دهند که با تفسیر تازه‌ای که از اسلام عرضه می‌کنند، ایرانیان را نیازی به مارکسیسم نیست و جوانان مسلمان می‌توانند با اسلحهٔ اسلام به جنگ و جدل با ایدئولوژی‌های غالب زمانه خود روند. بازرگان با سازگار کردن دین با علم، شریعتی با ایدئولوژیک کردن دین و مطهری با تفسیر الاهیاتی از اسلام و جدل با مارکسیسم راه را برای حفظ جوانان مسلمانان و رویگردانی روشنفکران از مارکسیسم آماده کردند. جریان نواندیشی دینی پس از انقلاب در عین پیوندهای عمیقی که با همتایان قبل از انقلاب داشت، در گسست از برداشت‌های شریعتی، مطهری و بازرگان شکل گرفت. در این بخش به جای پرداختن به نظرات چند روشنفکر مسلمان کوشش می‌کنم تا به طرح چند گذار مهم اشاره کنم و نقش جریان نواندیشی دینی را در طرح تازه‌ای از اسلام در فضای ایران پس از انقلاب نشان دهم.

بازخوانی تجربهٔ پیامبر و تفسیر دوبارهٔ رابطه دین و سیاست

شکی نیست که متون دینی و تجربهٔ پیامبر از منابع مهم شناخت رسالت و هدف از بعثت پیامبر به شمار می‌روند. محمد پس از چهل سالگی، با شنیدن ندای وحی به میان نزدیکان خود رفت و آنان را به دین تازه و پرستش خدای واحد و دوری از بت‌ها دعوت کرد و به مدت بیست و سه سال در میان قوم خود و قبائل اطراف پیام‌آور دین نوین بود. تاریخ‌نگاران زندگی محمد را به دو دوران مکی و مدنی تقسیم کرده‌اند. دوران مکی رسالت محمد مشتمل بر ابلاغ پیام و دعوت نزدیکان به توحید و پیوستن به دین جدید بود. قرآن با تصویری منفی از دوران قبل از بعثت کوشید با تأکید بر تقابل جاهلیت و اسلام ارزش دین تازه را بالا برد. پس از اینکه پیامبر در مکه موفقیت چندانی کسب نکرد، به مدینه رفت و در ده سال موفق شد نظامی سیاسی بر پا کند که منشور مدینه سند کوشش سیاسی آن است. این تجربهٔ پیامبر و تفکیک میان دوران مکی و مدنی را به

^{۲۲} طنز روزگار اینکه در آغاز انقلاب، از میان این شش نفر چهار تن لباس روحانیت به تن داشتند، ولی اکنون که به نوشتن این متن مشغولم، جدا از حائری یزدی که چند سال پیش در گذشت و تا آخر عمر لباس روحانیت بر تن داشت، از بقیه این نواندیشان فقط محسن کدیور گهگاه با لباس روحانیت ظاهر می‌شود و مجتهد شبستری و حسن یوسفی اشکوری یا به خواست خود یا به حکم دادگاه ویژه روحانیت دیگر لباس دینی بر تن ندارند.

^{۲۳} مهدی بازرگان، آخرت و خدا هدف رسالت انبیا (تهران: موسسه خدمات فرهنگی رسا، ۱۳۷۷).

صورت‌های متفاوت تفسیر کرده‌اند و طرح رابطه دین و سیاست با توجه به این تجربه پیامبر فهم‌پذیر است.

نواندیشان مسلمان ایرانی در ۵۰ سال گذشته کوشیده‌اند تفسیری زمانه‌پسند از این تجربه فراهم آورند. در قبل از انقلاب که آرمان‌خواهی و استقرار حکومت عادلانه و برقراری ارزش‌های دینی دغدغه روشنفکران مسلمان بود، تجربه مدنی محمد نقش مهمی در سیاسی‌کردن دین و درک ضرورت حکومت بر اساس ارزش‌های اسلامی داشت. علی شریعتی، مرتضی مطهری و حبیب‌الله پیمان، و بیش از همه مهدی بازرگان، بر اهمیت دوران مدنی پیامبر و معرفی او در مقام اولین رئیس حکومت تأکید می‌کردند. این تصور از رسالت پیامبر را که نقشی سیاسی به نبوت می‌داد و یکی از علل بعثت او را استقرار حکومت می‌دانست نواندیشان مسلمان پس از انقلاب به نقدی جدی گرفتند.

مهدی بازرگان پس از عمری مبارزه سیاسی و تشکیل حزب و به زندان رفتن و سرانجام رسیدن به مقام نخست‌وزیری در آغاز انقلاب، در سال‌های آخر عمر به بازنگری در تجربه خود پرداخت و صورت‌بندی تازه‌ای از رابطه دین با سیاست و اسلام با حکومت عرضه کرد. او در سخنرانی‌هایی با عنوان "ناگفته‌های بعثت پیامبر" برداشت و نتایج اندیشه‌ورزی‌های خود را با مستمعان در میان گذاشت. او با طرح مسئله انتظار از دین می‌کوشید نشان دهد که هدف انبیا دعوت به آخرت بود و نه استقرار حکومت و حل و فصل مشکلات سیاسی و اجتماعی. سخنرانی بازرگان قرار بود با عنوان "آخرت و خدا تنها هدف بعثت انبیا" چاپ شود، اما با نقد نزدیکان سرانجام پذیرفت واژه "تنها" را از عنوان بردارد، ولی در متن تغییری نداد.^{۳۳}

محمد مجتهد شبستری نیز نظریات شجاعانه‌ای در رابطه تجربه زیسته پیامبر از دین و سیاست ابراز کرده است. او معتقد است که تشخیص و حفظ ارتباط دین و سیاست در جوامع معاصر، فقط با تعبدگریزی و تقلیدستیزی در برابر حکومت انجام می‌پذیرد و دین

^{۳۳} محمد مجتهد شبستری، نقدی بر قرائت رسمی از دین، (تهران: طرح نو، ۱۳۷۶)، ۱۵۰.

^{۳۴} محمد. قوچانی، دین دولتی، دولت دینی: گفتگوی محمد قوچانی با حسن یوسفی اشکوری و گفتگو با عباس عبدی، امیر محبیان و ... (تهران: سرایی، ۱۳۷۹)، ۱۶.

^{۳۵} اشکوری، خرد در ضیافت دین، (تهران: قصیده، ۱۳۸۰)، ۲۵۲.

^{۳۶} اشکوری، خرد در ضیافت دین، ۳۹.

^{۳۸} اشکوری، خرد در ضیافت دین، ۴۱.

اسلام مؤسس هیچ شیوه حکومتی نیست و نباید در تاریخ اسلام در جست‌وجوی شکل خاصی از حکومت بود. او نیز همچون بسیاری از نواندیشان دینی اسلام را دینی برای حکومت و شیوهای برای کشورداری نمی‌داند و می‌گوید که "صاحب این قلم معتقد است هیچ دینی روش حکومت توصیه نمی‌کند و در اسلام نیز چنین توصیه‌ای نشده است. پیامبر در باب روش حکومت تابع عصر خود بوده است و نه مؤسس روش حکومت. آنچه در نابرابری‌های سیاسی مؤمنان و غیر مؤمنان، مردان و زنان در کتاب و سنت رفتاری فقهی دیده می‌شود، مقتضیات واقعیت‌های تاریخی - اجتماعی عصرهای گذشته است و در عصر معاصر می‌توان به گونه‌ای دیگر عمل کرد."^{۳۴} شبستری رسالت پیامبران را دعوت به ایمان می‌داند و با نگاهی انتقادی به حرکات‌های اصلاح‌طلبانه قرن بیستم در جهان اسلام می‌نگرد و معتقد است انبیا به هیچ وجه ایدئولوژی برای بشر نیاورده‌اند.

حسن یوسفی اشکوری، نواندیش مسلمان، در عین دفاع از ایدئولوژی اندیشی شریعتی و طرح اسلام اجتماعی و نقد اسلام فردی به تفکیک میان رسالت پیامبر و استقرار حکومت قائل است و می‌گوید: "بنده معتقدم که حکومت پیامبر جزو نبوت ایشان نبوده است و یا به تعبیر دیگر زعامت پیامبر جزو شأن پیامبری او نبوده است، یعنی اگر پیامبر به مدینه نمی‌آمد و در همان مکه از دنیا می‌رفت، باز نبوت ایشان محقق بوده و او مسئولیت خود را به پایان رسانده بود."^{۳۵} او با تأمل در آیات قرآن نشان می‌دهد که حتی از نظر کمی نیز تعداد آیات مربوط به حکومت و سیاست و قضاوت نسبت به آیات مربوط به ایمان و پیروی از نبوت پیامبر کمتر است چون "در قرآن حدود ۶۶۰۰ آیه وجود دارد که حدود ۵۰۰ آیه آن مربوط به احکام عملی، اعم از نماز و روزه و خمس و زکات و قوانین ارث و قوانین کیفری و ... است. آیا ۵۰۰ آیه حتی برای اداره مسلمانان مدینه در زمان خود پیامبر کافی بوده است؟ کل جمعیت مدینه در آن موقع احتمالاً حدود ۱۰۰۰ نفر بوده است. قطعاً کافی نبوده است."^{۳۶} در نتیجه، "پدیده قدرت و حکومت و دولت، موضوعاً مقله‌ای است بشری و اجتماعی نه شرعی و دینی."^{۳۷} و لازم است مسلمانان میان شأن زعامت و حکومت پیامبر با شأن نبوت و پیامبری او تفکیک قائل شوند و "اینکه احکام و آیاتی درباره حوادث سیاسی و حکومتی پیامبر در قرآن آمده است، مدعای ادغام حکومت آن حضرت را در متن رسالت و نبوت ثابت نمی‌کند، یعنی اگر حکومت وی ایجاد نمی‌شد، خدشه‌ای در نبوت وارد نمی‌آمد."^{۳۸}

گذار از ولایت به وکالت

دینی نظام مبتنی بر سلطه فقیه را آماده کرد. محسن کدیور در دو کتاب نظریه‌های دولت در فقه شیعه و حکومت ولایتی صورت‌بندی تازه‌ای از رابطه حکومت و دیانت به دست داد و مبنای مشروعیت دینی نظام‌های سیاسی را به نقد کشید. نوشته‌های کدیور و نقد ولایت فقیه شباهت‌های بسیار با نقدهای عالم مصری، علی عبدالرازق، در نقد خلافت دارد و هر دو این دو عالمان کوشیده‌اند نشان دهند که مخالفت با نظام‌های سیاسی مبتنی بر نام اسلام زمینه رسیدن به حکومت بر مبنای رأی مردم است و در ضمن، خلافت و ولایت دو شکل این جهانی حکومت بوده و مشروعیت آنان فقط با تبعیت و پذیرش مردم ممکن است و روی آوردن به خشونت و سرکوب هیچ توجیه دینی ندارد.

اگر محسن کدیور با تکیه بر سنت فقهی و با رجوع به آرای فقیهان گذشته کوشید نظریه ولایت فقیه را به نقد بگیرد، مهدی حائری یزدی با پیشینه فلسفی خود افق تازه‌ای در نقد نظام اسلامی مبتنی بر ولایت فقیه گشود. گذار از ولایت به وکالت را می‌توان حاصل کوشش‌های او به‌منظور فراهم آوردن امکان گذار از بینشی دینی به دیدگاهی مدرن و به بیان بهتر امکان برقراری حکومتی مبتنی بر دموکراسی در وضعیت اسلامی نامید. واضع این نظریه، مهدی حائری یزدی، از فقیهان برجسته ایران و صاحب آثاری در باب فلسفه اسلامی است. او در کنار تحصیلات قدیم و کسب درجه اجتهاد به تحصیل رسمی فلسفه در ایران و غرب پرداخت و این رشته را تا بالاترین مراحل آن ادامه داد.^{۲۹} حائری اگر چه در حوزه فلسفه نظریات خاصی درباب مسائل عقل نظری و عملی مطرح کرد و کوشید همچون فیلسوف بزرگ آلمانی، کانت، به پرسش‌های چه می‌توان دانست، چه می‌توان کرد؟ و چه می‌توان میل داشت پاسخی اسلامی دهد،^{۳۰} ولی نظریه خاص او در باب قدرت و مالکیت مردم در باب حکومت آن‌چنان که باید بازتاب چندانی نیافت. اثر او در ۱۹۸۵ در لندن با عنوان حکمت و حکومت در داخل ایران و در محیط‌های رسمی دینی بحث و جدل‌های بسیار برانگیخت و مجله حکومت اسلامی، ارگان رسمی مجلس خبرگان، در شماره اول و دوم خود به نقد این کتاب پرداخت، ولی بازتاب این نوشته از محیط‌های بسته و رسمی دینی فراتر نرفت.

شکل‌گیری نظام اسلامی در ایران پس از انقلاب و سلطه روایت خاصی از دین که در شکل نظریه ولایت فقیه نمایان شد، باعث شکل‌گیری نوع خاصی از حکومت شد که مدت‌هاست در حوزه علوم اجتماعی و سیاسی بحث برانگیز بوده است. نظریه ولایت فقیه در حوزه‌های رسمی دینی در نیمه دوم قرن نوزدهم میلادی شکل گرفت و ملا احمد نراقی، فقیه عصر قاجار، در کتاب عوائد الایام برای اولین بار حدود و ثغور دخالت فقیه را در امور حسبه مطرح کرد و انتظام امور دنیای مردم را از وظایف ولایت فقها شمرد. پس از نراقی، شاگرد او شیخ مرتضی انصاری در کتاب بیع به نقد آرای استاد خود پرداخت و پس از او سنت پرداختن به مسئله ولایت فقیه در محافل دینی و فقیهان دنبال شد و در دوران مشروطیت با طرح دیدگاه‌های نایینی و شیخ فضل‌الله به اوج خود رسید. مسئله ولایت که فقط در حوزه‌های رسمی دین و در میان فقها به بحث و گفتگو گذاشته می‌شد به دست توانای یکی از فقیهان عصر پهلوی، آیت‌الله خمینی، به نظریه‌ای سیاسی تبدیل شد و سپس، این نظریه در روند جنبش سیاسی ضد شاه و انقلاب ضدسلطنتی به منبع مشروعیت نظام اسلامی برآمده از انقلاب تبدیل شد تا سرانجام در اثر تغییر و تحولات انقلاب، نظریه ولایت مطلقه فقیه جایگزین نظریه ولایت فقیه شد. آیت‌الله خمینی در دوران تبعید خود در عراق، در ۱۳۴۸، سلسله درس‌هایی به مباحث استدلالی ضرورت حکومت اسلامی و استقرار قوانین الهی و سیطره فقیه بر امور دنیایی ایراد کرد. درس‌های او که به شیوه قدما عرضه می‌شد تحت عنوان حکومت اسلامی چاپ شد. البته آیت‌الله خمینی در گذشته نیز در کتاب کشف الاسرار خود بر ضرورت به‌کارگیری قوانین دینی تأکید کرده بود. نظریه او را به تعبیر محسن کدیور می‌توان نظریه «ولایت انتصابی مطلقه فقیهان» نامید. نظریه ولایت فقیه بر اثر رهبری آیت‌الله خمینی و نقش تأثیرگذارش در پیروزی انقلاب به نظریه غالب در ایران تبدیل شد.

با ورود نظریه ولایت فقیه به عرصه سیاست و تبدیل آن به مبنای مشروعیت نظام بود که بحث و گفتگو درباره ولایت فقیه از حوزه‌های رسمی دین به عرصه سیاست و اجتماع کشیده و باب بحث در این باره در محافل روشنفکری گشوده شد. هرچند حضور قدرتمند آیت‌الله خمینی امکان نقد علمی آن را در فضای اسلام سیاسی و حکومت دینی ناممکن کرده بود، با مرگ رهبر انقلاب زمینه نقد این نظریه فراهم آمد و یکی از شاگردان منتظری با طرح امکان قرائت‌های متفاوت از نقش فقیه در جامعه زمینه بازاندیشی در مشروعیت

^{۲۹} مسعود. رضوی، آفاق فلسفه از عقل ناب تا حکمت احکام گفتگوهای با دکتر مهدی حائری یزدی (۲۹: نشر فرزاد روز، ۱۳۷۹)، ۱۵۱.

^{۳۰} مهدی حائری یزدی، کاوش‌های عقل عملی (چاپ ۲؛ تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۸۴).

این کتاب از نوآورانه‌ترین و اجتهادی‌ترین دستاوردهای حوزه دینی است. نویسنده با تکیه بر کاوش‌های نظری خود نشان می‌دهد که نظریه ولایت فقیه فاقد مبانی نظری محکم و استوار است و بنا کردن حکومت بر اصل ولایت فقیه هیچ مبانی دینی و اسلامی و شیعی ندارد. او ممکت و کشور را همچون ملکی به حساب می‌آورد که تک‌تک افراد مالک آن‌اند و کلاً فقط تا زمانی مشروعیت و مقبولیت دارند که موکلان آنها را به وکالت قبول داشته باشند.

نظریه مالکیت مشاع شهروندان، یعنی هسته سخت کتاب حائری، بر چند اصل استوار است:^{۳۱} رکن نخست مالکیت شخصی مشاع شهروندان است. از دید او، حکومت به معنای فن‌کشورداری و تدبیر و اندیشه در اداره و تنظیم امور است. حکومت از دید او نه واقعیت مابعدالطبیعه، بلکه رخدادی تجربی و حسی است و ملک همانا مکانی است که گروهی از انسان‌ها در آن سکنی گزیده‌اند. به علت سبقت افراد در این سرزمین، هر کدام از آنان نسبت به این ملک حق مالکیت طبیعی دارند و به سبب زندگی در این مکان خواهان امنیت داخلی و خارجی‌اند. مبانی حکومت از دید حائری نه قرارداد اجتماعی و نه تفسیر تاریخی، بلکه حکومت بر مبنای مالکیت است که وضعی، قانونی یا قراردادی نبوده، بلکه طبیعی است. رکن دوم نظریه حائری وکالت دولت از سوی شهروندان و رکن سوم جایگاه دیانت و فقا‌هت در سیاست و کشورداری است.

در کنار نظریه حائری یزدی درباره نقش فقیه در امور جاری مردم، باید از کوشش‌های عبدالکریم سروش هم یاد کرد که در کنار نقد سیاست‌طلبی و حکومت‌خواهی فقیهان به نقد ولایت سیاسی آنان نیز پرداخته است. سروش در نظریه قبض و بسط تئوریک شریعت در عین پذیرش جایگاه خاص برای فقها و روحانیت در درون جامعه اسلامی، با نقد فهم فقها از دین زمینه تقدس‌زدایی از دانش دینی را در فضای ایران اسلامی ممکن کرد و فهم فقها را نه امری قدسی، بلکه کوششی بشری برای فهم دین و مقاصد شریعت دانست. این نقد با ظاهر ساده خود با مخالفت بسیار شدید حوزه‌های رسمی دین مواجه شد و نقد علمی کم‌جای خود را به تهدید و تکفیر داد. به باور سروش، حکومت فقهی

براساس تفسیر و قرائت فقیهان از دین استوار بوده، هیچ مبانی قدسی و الهی ندارد و وظیفه مؤمنان نقد این حکومت و دفاع از دینداری آگاهانه و تحقیقی است. نقد دوم سروش به تفسیر فقها از مسئله ولایت و تسری ولایت به امور حکومتی راجع است. به باور سروش، مسئله ولایت نوعی نظریه عرفانی در جهان تشیع بوده است که می‌توان آن را ولایت باطنی نامید. این نوع ولایت، که ریشه آن به ولایت پیامبر و علی می‌رسد، به هیچ وجه به معنی بنیاد نهادن حکومت نیست.

گذار از دموکراسی دینی به دین دموکراتیک

شور و شوق سال‌های اولیه انقلاب به سبب امکان استقرار حکومت اسلامی در کشورهای مسلمان و ارائه الگوی حکومتی برای دیگر کشورها کم‌کم فرونشست و باب نقد امکان استقرار دموکراسی دینی و اسلامی گشوده شد. مسئله رابطه دین و دموکراسی در ایران مربوط به دوران پس از انقلاب است. در دوران پیش از انقلاب، چپ انقلابی کشورمان با مسلمانان مبارز در نقد دموکراسی و زائد بودن آن همدستان بودند. دموکراسی در میان کثیری از کنشگران سیاسی پیش از انقلاب کالایی بورژوازی برای تحمیل پرولتاریا و زحمتکشان تعریف می‌شد؛ کالایی که در خدمت سلطه سرمایه‌داری بود و در نقد و نفی آن همه می‌کوشیدند گوی سبقت را از دیگران ببرایند.

در فضایی که اندیشه ضددموکراتیک مارکسیستی در روایت‌های لنینی و استالینی آن بر سراسر جامعه روشنفکری ایران حاکم بود، سخن گفتن از دموکراسی فقط برای نشان‌دادن برتری دین اسلام نسبت به دیگر مکاتب بشری بود. هم نواندیشانی دینی چون شریعتی، بازرگان و مطهری از ناقدان دموکراسی غربی بودند و هم علامه طباطبایی و آیت‌الله خمینی که هرچند با اندیشه‌های مدرن و جریانات روشنفکری دوران خود بیگانه بودند، نظری بسیار منفی نسبت به دموکراسی غربی داشتند. طباطبایی معتقد بود "عده‌ای خیال می‌کردند که آزادی و دموکراسی و حقوق بشر را غربیان برای انسان به ارمغان آورده‌اند، در حالی که اسلام، پیش از دیگران، در هزار و چهارصد سال پیش با معارف قوی خود و در بهترین وجه، این امور را به بشریت عرضه نموده است، ولی غرب با تبلیغات نادرست خود، به جامعه و ملت‌ها تلقین کرد که حقوق بشر را آنان آورده‌اند."^{۳۲} این برداشت از دموکراسی و ادعای برتری اسلام در مقابل دیگر مکاتب را در سخنرانی‌های آیت‌الله خمینی نیز می‌توان یافت. یکی از دغدغه‌های رهبر انقلاب تلاش برای استقرار حکومت دینی و کاربست قوانین شریعت بود و علت بی‌عدالتی و تبعیض را نبود

^{۳۱} مسعود رضوی، آفاق فلسفه؛ محسن کدیور، نظریه‌های دولت در فقه شیعه (تهران: نشر نی، ۱۳۶۷).

^{۳۲} نقل از مرزیه امیری، "رابطه اسلام و دموکراسی از دیدگاه برخی نجیبان دینی"، رواق اندیشه، شماره ۶ (اسفند ۱۳۸۶)؛ همچنین ببینید عبدالله جوادی آملی، ولایت فقیه (قم: انتشارات اسراء، ۱۳۷۸).

احکام اسلامی در جامعه ایران می‌دانست و معتقد بود که "اسلام احکامش باید در خارج بیاید تا مردم در عالم بفهمند که اسلام چیست، نگذاشتند اسلام را بفهمند، جوان‌های ما را اغفال کردند نگذاشتند بفهمند اسلام چیست؟ چه احکامی دارد، خداوند چه احکامی برای ما آورده است، برای چه آورده است اگر مهلت دهند، بگذارند که این احکام یکی‌یکی پیاده بشود، آن وقت می‌فهمند که نه دموکراسی پوچ آنها در مقابل دموکراسی حقیقی اسلام چیزی است و نه حقوق بشر آنها."^{۳۳} در کنار مراجع رسمی دینی، نواندیشان دینی نیز کوشیدند به نفی و نقد دموکراسی بپردازند. مرتضی مطهری با دفاع از انقلاب اسلامی و نقد اسلام انقلابی و علی شریعتی با طرح شیعه به مثابه یک حزب تمام‌عیار و امت و امامت به نقد ارزش‌های غربی و مخصوصاً دموکراسی پرداختند و کوشیدند نشان دهند که دموکراسی و ارزش‌های غربی و سوسیالیسم و عدالت‌خواهی به طریق اولی در اسلام وجود دارد و ما را نیازی به پذیرش این ایدئولوژی‌ها از جانب غرب نیست.

مرتضی مطهری پس از فوت آیت‌الله بروجردی و تبعید آیت‌الله خمینی تلاش خود را صرف بازسازی اندیشه دینی و اصلاح سازمان روحانیت کرد و کوشید به احیاء اندیشه دینی و نقد گرایش‌های روشنفکری بپردازد. مطهری هر چند در صحنه سیاست و مبارزه با نظام سلطنتی حضوری نداشت، با ورود به عرصه فکری و نقش مهمی که در حسینیه ارشاد داشت به دادوستد فکری با روشنفکران و نقد جریان‌های روشنفکری دوران خود پرداخت و حضور سنگین شریعتی و روی آوردن جوانان به حسینیه ارشاد و طرح اسلام خارج از مشروعیت و ولایت روحانیت نیز او را به خطرات روحانیت‌زدایی حساس کرد. در آستانه انقلاب و با حضور گسترده دین در صحنه اجتماع و در اثر اعتمادی که رهبر انقلاب به مطهری داشت، مطهری به عضویت شورای انقلاب درآمد تا هم درباره مسئله اصلاح اندیشه دینی و جهت‌گیری انقلاب نظر دهد و هم تمایزات جریان ولایت‌مدار با نوگرایی دینی را نشان دهد. دو کتاب نهضت - های اسلامی در صد سال گذشته و پیرامون انقلاب اسلامی حاصل تلاش‌های فکری مطهری از شروع انقلاب تا مرگ اوست. اگرچه او پس از انقلاب چندان عمر نکرد، در همان مدت کوتاه نیز نظرات خود را درباره روند انقلاب نشان داد. در این دو کتاب مطهری کوشیده است نشان دهد اسلام نیازی به ایدئولوژی‌های بیگانه ندارد. او معتقد است "کمونیسم و امپریالیسم مانند دو تیغه یک قیچی هستند که اگرچه با هم تضاد دارند، هر دو برای قطع یک ریشه به کار

می‌آیند و این واقعیت را تاریخ معاصر به خوبی نشان داده است."^{۳۴} به کار می‌روند. مطهری نیز به برتری دین اسلام باور داشت و دموکراسی‌های غربی را به رغم مشابهت‌هایش با اسلام در مرتب‌های پائین‌تر می‌دید و معتقد بود که اصیل‌ترین شکل دموکراسی را اسلام عرضه کرده است. او می‌گوید: هر چند "ممکن است دموکراسی مطلوب ما با دموکراسی‌هایی که در غرب است مشابهت داشته باشد، اما آن دموکراسی که ما می‌خواهیم به وجود آوریم در غرب وجود ندارد. دموکراسی اسلام، کامل‌تر از دموکراسی غرب است." مطهری همچون بسیاری از هم‌روزگاران خود نوعی پیوند میان دموکراسی، آزادی و بیندوباری می‌دید و معتقد بود که "از دیدگاه اسلام، آزادی و دموکراسی بر اساس آن چیزی است که تکامل انسانی ایجاب می‌کند یعنی آزادی حق انسان بما هو انسان است، حق ناشی از استعدادهای ذاتی انسانی انسان‌ها است نه حق ناشی از میل و تمایلات آنها. دموکراسی در اسلام یعنی انسانیت رها شده، حال آنکه در قاموس غرب معنای حیوانیت رها شده را متضمن است."^{۳۵}

علی شریعتی با تجربیات حاصل از سفر خود در فرانسه و پس از بازگشت به ایران سهم مهمی در اشاعه طرح تازه‌ای از اسلام داشت. او نه دانش علمی بازرگان را داشت و نه شناخت مطهری را از دانش سنتی. او با تکیه بر علوم انسانی و قرائتی نوین از دین به طرح اسلام در مقام ایدئولوژی راهنمای عمل پرداخت و با درافتادن با مارکسیسم و روحانیت سنتی نقش مهم و ماندگاری در گرایش جوانان به دین ایفا کرد و حضور دانشجویان در حسینیه ارشاد گواهی بر تأثیر سخنان تازه او در زمینه تاریخ اسلام و شخصیت‌های دینی بود. علی شریعتی، که از یک سو متأثر از ایدئولوژی مسلط دوران خود یعنی مارکسیسم بود و از سوی دیگر تعلق خاطری صادقانه و آگاهانه به دین اسلام و مذهب تشیع داشت، می‌کوشید در برابر ایدئولوژی مارکسیستی طرح تازه‌ای از اسلام بیفکند و در مخالفت با دموکراسی و رأی مردم و دفاع از رهبری آگاه و انقلابی گوی سبقت را از همتایان مارکسیست خود برآید. او با بازخوانی تاریخ شیعه و اندیشیدن در رابطه امام و امت و با طرح شیعه چون یک حزب تمام‌عیار روایتی تمامیت‌خواه و ضد

^{۳۳} روح‌الله خمینی، صحیفه نور (جلد ۶؛ تهران: مؤسسه نشر و تنظیم آثار امام خمینی، ۱۳۶۶)، ۳۱۹.

^{۳۴} مرتضی مطهری، پیرامون انقلاب اسلامی (تهران: انتشارات صدرا، بدون تاریخ)، ۱۲۴.

^{۳۵} مطهری، پیرامون انقلاب اسلامی، ۱۰۴.

دموکراتیک از سیاست و جامعه عرضه کرد. هدف من در اینجا طرح افکار و عقاید شریعتی و بررسی نقش او در انقلاب اسلامی یا نقد کارنامه او نیست. با رجوع به برخی از نوشته‌های او، مخصوصاً امت و امامت، می‌توان مخالفت او را با دموکراسی غربی نشان داد که از آن به دموکراسی رأس‌ها تعبیر کرده است. شریعتی بر این باور بود که وظیفه امام هدایت است و نه خدمت. به همین سبب، هرگاه رأی و آرای مردم و خواست آنان در تقابل با برداشت امام از هدایت قرار گیرد، رأی امام مقدم است. امام در مقام چوپان وظیفه دارد مردم را چون گله‌ای گوسفند از گزند گرگ محفوظ نگه دارد و آنان را تا زمانی که آگاه نشده‌اند محق به استفاده از آزادی و رأی‌دادن نداند.^{۳۶} البته میدانم که چنین تفسیری خوشایند دوستداران اندیشه او نیست و آنان دوباره با نقل قول از این یا آن نوشته معلم انقلاب تلاش خواهند کرد نشان دهند چنین قرائتی پذیرفتنی نیست، اما نگاهی گذرا به چند نوشته آخر عمر شریعتی نشان می‌دهد که او چگونه دغدغه انقلاب، رهایی و آزادی مردم را داشت و شیفتگی‌اش به مارکسیسم او را به سوی ایدئولوژیک کردن دین کشاند و کوشید دین تریاک را، به تعبیر خودش، به دین خون تبدیل کند و در این راه به استخراج و تصفیه منابع فرهنگی و قرائتی انقلابی از شخصیت‌های دینی دست زد و با تخطئه فلسفه و اندیشه فلسفی راه را برای تفسیرهای تمامیت‌خواهانه از اسلام و افکار خود ممکن ساخت. در دورانی که مذهب به صحنه اجتماع آمد، فراورده‌های فکری او زمینه‌ساز حرکت انقلابی و در نهایت، قدرت‌گیری روحانیت شد.

گذار از امت به فرد

یکی دیگر از مؤلفه‌های مهم در ایران پس از انقلاب فروریختن برداشت‌های مبتنی بر امت یا جمع‌گرایی اسلامی و گذر به نوعی فردگرایی دینی و غیر دینی است. مفهوم امت اسلامی که فقط در حوزه‌های رسمی دینی به بحث و گفت‌وگو گذاشته می‌شد به دست توانای علی شریعتی به نظریه‌ای مهم در دوران انقلاب تبدیل شد. علی شریعتی در نوشته‌های معروف با پیوند دادن امت با امام و تفسیری خاص از رابطه امت اسلامی با امام خود برداشتی انقلابی و ضددموکراتیک از رهبری در جامعه اسلامی به دست داد. نظریه‌ای که تطهیر آن به

مشغله اصلی دوستداران شریعتی تبدیل شده است. کتاب معروف امت و امامت، حاصل سخنرانی‌های شریعتی درباره این موضوع، به بحث و گفت‌وگو درباره حکومت و رابطه افراد با رهبری و جایگاه رهبر در جامعه و ضروری بودن آن پرداخته است. در این نوشته، شریعتی با به‌کارگیری برخی نظریات رایج زمان خود، جوامع اسلامی و تحت سلطه استعمار را آماده گذر به دموکراسی نمی‌داند و دموکراسی‌های موجود را دموکراسی رأس‌ها می‌خواند. او هدایت جامعه را برای گذر از دموکراسی رأس‌ها به دموکراسی رأی‌ها به دست انقلابیون می‌سپارد تا با آموزش مردم آنها را برای پذیرش دموکراسی آماده کنند. تقسیم‌بندی‌های شریعتی درباره دموکراسی متعهد در مقابل دموکراسی موجود یا وظیفه مردم در کشف امام او را به سوی نظریه «الماس رهبری و بدهکاری مردم»^{۳۷} کشاند. ایدئولوژی‌اندیشی شریعتی و تأثیر او از فرهنگ زمانه خود، مخصوصاً مارکسیسم، او را به سوی برداشتی انقلابی از اسلام و نقد و نفی ارزش‌های جوامع غربی کشاند. او در عین شناخت گرایش‌های انتقادی در جوامع غربی، برای طرح اسلام تکیه بر برداشتی غیر تاریخی و به‌غایت ایدئولوژیک کرد و کوشید با طرح مسائلی چون امت و امامت، شیعه به مثابه یک حزب تمام‌عیار و ایدئولوژی و فرهنگ راهی برای نسل جوانی فراهم آورد که شیفته مارکسیسم بود. او به‌رغم اختلاف‌نظر و نقدهای بی‌امانی که بر روحانیت نوشت، همچنان کوشید به احیای مفهوم امت اسلامی دست زند و با کوشش‌های خود زمینه‌ساز آزادی جوانانی شد که هم از روحانیت سرخورده بودند و هم حاضر به افتادن در دامن مارکسیسم نبودند. شریعتی در برخی از نوشته‌های خود با نقد اسلام تقلیدی بر نقش فرد در فهم دین انگشت نهاد، ولی پروژه خود را ایدئولوژیک کردن دین و عرضه مانیفست اسلامی قرار داد تا جوانان مسلمان در آن پاسخی به پرسش‌های بی‌شمار خود بیابند و از افتادن به ایدئولوژی مارکسیسم در امان بمانند.

نقد نظریات شریعتی، به چالش کشیدن نظریه امت و امامت شریعتی و طرح دینداری مبتنی بر تجربه دینی از سوی سروش و طرح اخلاق و رابطه دین و اخلاق از سوی ملکیان زمینه‌ساز نوعی فردگرایی دینی است که اوج این برداشت را در نوشته سروش با عنوان بسط تجربه نبوی می‌توان یافت. کوشش‌های سروش برای تبدیل ایمان دینی به امر فردی و وجدانی پژواک نظری تحولات عمیق جامعه ایران امروز است. بررسی‌های علمی و پژوهش‌های میدانی نشان می‌دهند که رشد فردیت در جامعه پس از انقلاب شتابی باورنکردنی داشته است. در جنبشی که پس از انتخابات ریاست جمهوری ۱۳۸۸ با نام جنبش سبز در شهرهای بزرگ

^{۳۶} در مورد تفکیک میان اداره جامعه و هدایت آن، و نیز تمایز میان خدمت و اصلاح ببینید علی شریعتی، مجموعه آثار شماره ۲۶ (تهران: انتشارات نیلوفر، ۱۳۶۱)، ۴۹۵-۴۹۹.
^{۳۷} مرآت خاوری، «الماس رهبری و بدهکاری مردم، نقدی بر کتاب امت و امامت»، نشریه اختر دفتر چهارم (۱۳۸۶).

کشور و به ویژه در تهران به راه افتاد، فردیت کنشگران اصلی جنبش نقشی مهم داشت. این جنبش بر ایند آراء و خواست‌های گوناگون فردی بود، نه مظهر اراده شخصیتی فرهمند. شعارهایی مانند “رای من کو؟” یا “موسوی رای منو پس بگیر” آشکارا نشان می‌داد که جوانان امروز ایران حاضر نیستند مانند پدرانشان فردیت خود را قربانی آرمان‌های نیندیشیده توده‌ای بی‌شکل و اراده فردی رهبری فرهمند کنند.^{۳۸}

گذار از وظیفه و تکلیف به حق

یکی دیگر از گذارهای مهم در فرهنگ سیاسی جامعه ایران پس از انقلاب گذار از وظیفه و تکلیف به حق است. در چارچوب فرهنگ دینی ما، مخصوصاً در نظریه‌پردازی‌های معاصر درباره رابطه فرد با جامعه و حکومت، مسئله تکلیف و حق و تقابل این دو نقش مهمی بازی کرده‌اند. در دوران انقلاب و سال‌های آغازین حکومت اسلامی، مسئله تکلیف و وظیفه مؤمنان در تبعیت از حکومت سکه رایج مباحث بود و حتی رهبر انقلاب و بسیاری از نزدیکان او پیوستن مردم به انقلاب و پیروی از رهبر را نوعی تکلیف و انجام وظیفه قلمداد می‌کردند. گذار از اینش تکلیف‌محور به برداشتی حق‌مدار نتیجه نوعی بازبینی و بازاندیشی در رابطه فرد با مراجع دینی و بازتعریف این رابطه بود. البته تکلیف با حق به شکل مطلق در تقابل نیستند و هر حقی تکلیفی را بر دوش فرد محق می‌گذارد. در نتیجه، مطلق دانستن این تقابل راهگشا نیست، اما جایگزین شدن حق به جای تکلیف واقعیتی است که در جهان مدرن آشکارا دیده می‌شود و در جامعه ما نیز با کوشش نواندیشان دینی نوعی فرهنگ حق‌مدار رفته‌رفته جایگزین فرهنگ تکلیف‌مدار می‌شود. در جوامع سنتی، مجموعه امور آدمی در حوزه تکالیف دینی قرار داشت، اما “در روزگار جدید اولاً امور معنوی و امور مذهبی از امور اجتماعی تفکیک شده‌اند و ثانیاً، حق انتخاب را برای آدمی در تمام امور پذیرفته و آن را از حقوق ذاتی بشر دانسته‌اند و ثالثاً، متکلف بودن نیز صاحب تکلیف را از مسئولیت مبرا نمی‌کند.”^{۳۹} آشکوری با حرکت از حق‌مداری آدمیان بر این باور است که “مردم یک جامعه حق دارند، هرگونه که خواستند و صلاح دیدند به خود سامان دهند و هر نوع حکومت و نظامی را که خواستند پدید آورند و هیچ کس یا مقامی نمی‌تواند مردم را به کاری مکلف کند.”^{۴۰} حق‌مدار بودن آدمی جدا از تعلق او به دین، نژاد، طبقه و جنس است و این حق را انسان فقط به دلیل انسان بودنش واجد است. این تعریف از حق ممکن است به برخی کج‌فهمی‌ها منجر شود، به این معنی که پرسش پیش می‌آید که آیا حق‌مداری مبتنی بر انسانیت به معنی نفی و رد همه تعلقات آدمی است؟ به بیان دیگر، حق‌مداری مبتنی به انسانگرایی نافی هر نوع تعلق دینی، قومی، زبانی و نژادی است و فرد برای تعلق به انسانیت

و پذیرش ارزش‌های جهان‌شمول باید از همه تعلق‌های خود دست کشد؟ به نظر می‌رسد که این بدفهمی ناشی از ایجاد تقابل نادرست میان پذیرش ارزش‌های جهان‌شمول و حفظ تعلقات فردی است. حق‌مداری به مثابه یکی از ارزش‌های اساسی دنیای مدرن به معنی زیورور کردن رابطه فرد با ارزش‌ها و ایدئولوژی‌های غالب دوران است. فرد حق‌مدار به سبب تعلق به انسانیت حقوقی دارد که باید در نظام‌های سیاسی و اجتماعی موجود حفظ و حمایت شوند. حق‌مداری به معنی به رسمیت‌شناختن حقوق اساسی فرد از قبیل حق آزادی، انتخاب و تغییر است که در نظام‌های سنتی دینی و در نظام‌های ایدئولوژیک به رسمیت شناخته نشده‌اند. نظام‌های دینی تکلیف‌مدار و نظام‌های توتالیتر تکلیف‌محور فقط خواستار تبعیت و سرسپردگی افراد از حکومت و مراجع دینی و سیاساند و هر نوع حق‌مداری را نافی تکلیف‌گرایی دینی و غیر دینی می‌دانند.

دین دموکراتیک و نقد دموکراسی دینی

یکی از چهره‌های شاخص نواندیشی دینی که در لباس روحانیت به تفسیر رابطه دین و دموکراسی در ایران پس از انقلاب پرداخته‌اند محمد مجتهد شبستری است که نظرات بدیعی در حوزه فرهنگ دینی و رابطه اسلام و سیاست محل بحث و جدل‌های بسیار واقع شده است. برخلاف عبدالکریم سروش که با طرح نظریات خود در فضای عمومی و نزدیکی با حلقه‌های روشنفکران دینی نقش مهمی در تحول روشنفکری دینی پس از انقلاب داشت، مجتهد شبستری از حضور در فضای عمومی چندان استقبال نکرد و نوشته‌ها و نظریاتش فقط در میان پژو‌هشگران به بحث گذاشته شده است.

مجتهد شبستری در جوانی وارد حوزه علمیه قم شد و از محضر بزرگانی چون شریعت‌مداری و علامه طباطبایی و دیگر بزرگان علوم اسلامی بهره برد و سپس، به پیشنهاد محمد بهشتی برای گرداندن مسجد مسلمانان هامبورگ وارد آلمان شد. از سال‌های حضور او در آلمان اطلاع چندانی در دست نیست، همین قدر می‌دانیم که در این سال‌ها در مجامع کاتولیک‌ها و پروتستان‌ها شرکت کرد و با جریان‌های فلسفی غالب در آن دوران، مخصوصاً هرمنوتیک، آشنایی یافت و پس از انقلاب این آشنایی را برای طرح تازه‌ای از اسلام به کار گرفت. در آستانه انقلاب،

^{۳۸} علیرضا منافزاده، “جهان فرهنگ و جنبش سبز”، سایت رادیو

بین‌المللی فرانسه (۹ ژوئن ۲۰۱۰).

^{۳۹} آشکوری، خود در ضیافت دین، ۳۳.

^{۴۰} آشکوری، خود در ضیافت دین، ۳۳.

^{۴۱} ببینید بخش ویژه زندگی و آثار محمد مجتهد شبستری به خصوص مقاله جلال توکلیان “زیست‌جهان مجتهد شبستری”، مدرسه، شماره ۶

شبستری به ایران بازگشت و مجله اندیشه اسلامی را همراه با برخی از دوستانش بنا نهاد. در کنار این فعالیت فرهنگی، به فعالیت‌های سیاسی روی آورد و در اولین انتخابات مجلس اسلامی در مقام نماینده شبستر به مجلس راه یافت و فراکسیون اقلیت را در این مجلس، همراه با یوسفی اشکوری، بنا نهاد. پس از دوران نمایندگی در مجلس، از سیاست دست کشید و زندگی خود را وقف ارائه چهره تازه‌ای از اسلام کرد و در مقام روحانی آگاه به مسائل زمان خود نقش تأثیرگذاری در عرضه برداشت تازه‌ای از اسلام کرد. او با توجه به مخالفت حکومت دینی با برداشت‌های تازه از اسلام، مخصوصاً مخالفت روحانیت، تصمیم به کنار گذاشتن لباس روحانیت کرد.^{۴۱}

شک نیست که برداشت‌های شبستری در خصوص سازگاری یا ناسازگاری اسلام و دموکراسی نیازمند بررسی پروژه فکری او و مخصوصاً نظریات او درباره هرمنوتیک دینی و نقد قرائت رسمی از دین و رابطه ایمان و آزادی است. اما طرح این مسائل از گنجایش و چارچوب این نوشته خارج است و مبنای ما در این مختصر نوشته‌های او درباره اسلام و دموکراسی و مخصوصاً کتاب مهم او، قرائت انسانی از دین، است.

شبستری استخراج مفاهیم مدرن از دل سنت دینی را روشی درست و سودمند برای استقرار نهادهای مدرن نمی‌داند و اصولاً بر این باور است که مسلمانان باید برای اداره امور خود به دستاوردهای بشری روی آورند و اصلاح امور را بر مبنای عقل جمعی بنا کنند. شبستری برخلاف برخی از هم‌تایان خود به دموکراسی با پسوند اسلامی اعتقاد ندارد، بلکه معتقد است مسئله نه دموکراسی دینی، بلکه دموکراسی در فضای اسلامی است و «قرائت دموکراتیک اسلام گرچه ممد و مؤید مردم‌سالاری می‌تواند باشد، ولی به معنی بنیانگذاری مردم‌سالاری بر اسلام نیست»^{۴۲} او با تفسیر خاص خود از نبوت و رسالت پیامبر هدف انبیا را استقرار حکومت ندانسته، این هدف را گسترش ایمان و مواجهه انسان با اصل متعالی می‌داند و امور حکومت را واگذار به عقل جمعی می‌کند. او با تفسیر خاص خود از منش علی در خلافت ابوبکر و عمر و عثمان و سکوت او، آن را گواهی بر تن دادن امام اول شیعیان به رأی مردم می‌داند و صبر او را تا به

(تیر ۱۳۸۶)، ۶۱-۵۶.

^{۴۲} محمد مجتهد شبستری، نقدی بر قرائت رسمی از دین، ۱۸۰.

^{۴۳} مجتهد شبستری، نقدی بر قرائت رسمی از دین، ۵۴۳.

^{۴۴} مجتهد شبستری، نقدی بر قرائت رسمی از دین، ۷۸.

^{۴۵} مجتهد شبستری، قرائت انسانی از دین، (تهران: طرح نو، ۱۳۸۴)، ۱۴۷.

^{۴۶} مجتهد شبستری، نقدی بر قرائت رسمی از دین، ۱۱۲.

قدرت رسیدن نمونه‌ای از پذیرش حکومتگران از سوی مردم قلمداد می‌کند. او می‌پذیرد که «دین می‌تواند و باید الهام‌بخش عمل سیاسی شود، اما نباید ابزار سیاستمداران و حاکمان قرار گیرد»^{۴۳} او هدف از بعثت پیامبر را دعوت به ایمان می‌داند و نه استقرار حکومت و کوشش برای استخراج مفاهیم مدرن از دل سنت اسلامی را نادرست می‌داند، زیرا «مفهوم‌هایی چون آزادی سیاسی، حقوق بشر، تولرانس، دیکتاتوری و دموکراسی مفهوم‌های فلسفی یکپارچه‌ای هستند که یا پذیرفته می‌شوند و یا رد می‌شوند. وابسته کردن این مفهوم‌ها به پسوند‌های معینی چون غربی و یا اسلامی تحریف فلسفه سیاسی و اشتباه و خطایی است که زندگی اجتماعی را دچار سردرگمی و گمراهی می‌کند»^{۴۴} با در نظر گرفتن اینکه مسلمانان باید حکومتی مبتنی بر آزادی، تساهل و پذیرش کثرت‌گرایی بنا کنند، دموکراسی در عصر حاضر شایسته‌ترین نظام برای مسلمانان است و شبستری پذیرش نظام دموکراتیک را نافی مسلمانی نمی‌داند، زیرا «نظام مردم‌سالاری را می‌پذیریم، چون در عصر حاضر یگانه نظامی است که در سایه آن، دو حقیقت بزرگ یعنی عدالت و آزادی شایسته انسانی می‌تواند تحقق نسبی پیدا کند و انسان‌ها در قلمرو این تحقق می‌توانند انسانیت خود را تحقق بخشند»^{۴۵}

او مشروعیت نظام را ناشی از رأی مردم میدانند و بر این باور است که اگر روزی مردم از اعتقادات دینی خود دست بردارند و خواستار تصویب قوانینی، حتی بر علیه دین اسلام شوند، جواب بازبینی تصور ما از دین است و مسلمانان باید به تعبیر اقبال در دستگاه مسلمانی خود تجدید نظر کنند و ادعای «این مطلب که اگر مسلمانان حکومت دموکراتیک داشته باشند، قوانین خدا رها می‌شود و تقدم اراده زائل می‌شود با هیچ دلیلی قابل قبول و با هیچ محاسبه‌ای جور در نمی‌آید»^{۴۶} رو در رو قرار دادن حق خدا و مردم و تضاد حکم خدا با مردم نیز گرهی از کار نمی‌گشاید و «مخالفان دموکراسی می‌پرسند اگر رأی مردم در تضاد با حکم خدا باشد، کدام از آن دو را باید پذیرفت، رأی مردم یا حکم خدا؟ پاسخ این پرسش دو بخش دارد: بخش اول این است که از نظر کلامی و عقیدتی مسلمان موظف است حکم قطعی خداوند را بر رأی خود مقدم بدارد. بخش دوم این است که اگر فرضاً روزی مردم ایران که اکثریت قریب به اتفاق آن مسلمانان، در مقام قانونگذاری به طور جدی نخواهند به قانون قطعی خداوند عمل کنند و چنین اعراض عمومی با علم به قطعیت قانون خداوند اتفاق افتد، در آن روز باید گفت متأسفانه مردم ایران مسلمانی را در آن موارد کنار گذاشته‌اند و در آن صورت با کمال اندوه کاری از دست هیچ کس ساخته نخواهد بود و سخن گفتن از حکم خدا در میان آنها معنا نخواهد داشت»^{۴۷}

سروش نیز، که در بیش از سی سال از حیات فکری اش به مسئله سیاست و حکومت پرداخته و کوشیده است صورت‌بندی تازه‌ای از رابطه سیاست و دین در ایران پس از انقلاب به دست دهد، جستجوی رأی واحد را ناممکن می‌داند، زیرا تجربه او در حکومت دینی و دادوستد با محیط‌های سنتی و حشرونشر با جریان‌های روشنفکری عصر خود باعث تحول در دیدگاه‌های او در خصوص رابطه دین و دموکراسی شده است. نظریات او در آغاز با عنوان "حکومت دموکراتیک دینی" در نشریه کیان چاپ شد و بحث و جدل‌های بسیار برانگیخت.^{۴۷} او با طرح حکومت دموکراتیک دینی کوشید از یکسو با برداشت‌های فقه‌مدار از حکومت بگسلد و از سوی دیگر امکان استقرار دموکراسی در وضعیت اسلامی را ممکن جلوه دهد. مبنای نظری سروش در طرح حکومت دموکراتیک، یا به بیان دیگر پذیرش دموکراسی، با جدا کردن ارزش از روش ممکن است. دموکراسی نه آرمانی دست‌نیافتنی بلکه روشی برای اداره جامعه است. سروش با تفکیک جنبه‌های ارزشی و روشی دموکراسی بر این باور است که مسلمانان قادرند از دموکراسی همچون روشی برای اداره جامعه بهره گیرند و لازم نیست این روش را به برخی از ارزش‌های غربی پیوند زند که در تقابل با اسلام و تشیع است. جداکردن روش از ارزش و تقلیل دموکراسی همچون روشی جدا از مبانی انسان‌شناختی آن محل نقد و نظر بسیار واقع و در میان مسلمانان با تردیدهای جدی روبه‌رو شد.

فوت بازرگان و سخنرانی معروف سروش در حسینه ارشاد با عنوان "آنکه به نام بازرگان بود و نه به صفت" نقطه عطفی در طرح مسئله انتظار از دین نزد سروش است. او با طرح این مسئله کوشید به نقد دنیوی کردن دین و تبدیل دین به ایدئولوژی بپردازد و دنیوی کردن دین را تقلیل آن به سطح ایدئولوژی‌های معاصر دانست و با بررسی سیر تحولات فکری بازرگان نشان داد که "روشنفکری دینی که تا کنون در پی آن بوده است دین را به کار دنیا بزند یا در خور دنیا درآورد، باید از این پس در پی بیرون آوردن دین از چنگال دنیا و دنیاداران باشد."^{۴۸} نقد دنیاداری روحانیت و دنیوی کردن دین با نقد ایدئولوژی همراه است و "بازرگان که خود روزگاری مفتون ایدئولوژی اندیشی دینی بود، با مرگ خود بر آن فکر مهر خاتمیت زد. مرگ او نماد مرگ آن اندیشه است."^{۴۹}

سروش با رو در رو قراردادن دین و ایدئولوژی و جامعه دینی و جامعه ایدئولوژیک هم به نقد دیدگاه‌های شریعتی پرداخت و هم دفاع از دموکراسی در وضعیت اسلامی را ممکن دانست. او با نقد مفسران رسمی دین و ایدئولوژی اندیشی روشنفکران دینی بر این باور

است که "ادیان برخلاف ایدئولوژی‌ها وعده استقرار بهشت بر روی زمین را ندادند"^{۵۰} و نقش دین عرضه کردن نظامی از ارزش‌ها و هنجارها برای رفتار فردی اجتماعی آدمیان است. او غایت حکومت دینی را تلاش در مهیا کردن معیشت آدمیان می‌داند تا انسان‌ها بتوانند خود راه رسیدن به رستگاری را بیابند، زیرا "حکومت دینی مکلف نیست مردم را با زنجیر به بهشت ببرد و لزومی ندارد که از حیث شکل با حکومت‌های دیگری که محصول رایزنی عقلا هستند تفاوت فاحش داشته باشد."^{۵۱} در نتیجه، "تفاوت اصلی حکومت‌های دینی و غیر دینی نه در شکل آنها، که در غایت آنهاست ... اما شکل آبادکردن دنیا می‌تواند در هر دو نوع حکومت یکسان باشد."^{۵۲}

اوج تحولات فکری سروش در باب نسبت دین و دموکراسی، یا به بیان دقیق‌تر نسبت تشیع با دموکراسی، در سخنرانی اش در ۱۳۸۵ در پاریس دیده می‌شود. در این سخنرانی، سروش با نقد سیاست‌زدگی روحانیت کوشید نشان دهد تشیع، مخصوصاً روایت‌های فقه‌مدار آن و مهدوی‌گرایی بسیاری از روحانیت، در تقابل با دموکراسی است و مخالفت فقهای حاکم و بسیاری از روحانیان با دموکراسی ناشی از تفسیر خاص آنان از اسلام و تشیع است. عنوان جدلانگیز سخنرانی سروش موضوع نقد بهمن‌پور، از روحانیان نزدیک حکومت، قرار گرفت که در دو نامه کوشید پاسخی به پرسش‌های سروش دهد. آنچه مسلم است، امروز سروش نه به حکومت دموکراتیک دینی، بلکه به حکومتی فراققهی باور دارد. به این معنی که به باور او، بناکردن حکومت بر فهم فقهی و مبتنی بر تکلیف‌مداری مسلمانان با اصول دموکراسی در تضاد است و اصولاً دموکراسی دینی فقط با دموکراتیک کردن فهم دینی و سازگارکردن آن با ارزش‌های جهان‌شمول استوار بر حقوق بشر ممکن است. سروش سودای استقرار دموکراسی بر مبنای دین را نامعقول و ناممکن می‌داند، ولی دموکراتیک کردن فهم دینی برای آماده‌کردن مسلمانان به منظور پذیرش ارزش‌های دموکراتیک را لازم می‌شمارد و با اشاره به گفت‌وگوهای فقهی، ایدئولوژیک و انقلابی بر این باور است که امکان فهم دموکراتیک و قرائتی دموکراتیک از دین ممکن است. به تعبیر آرش نراقی، "دموکراسی دینی صرفاً به این معناست که در یک جامعه دینی مردم از شیوه‌های دموکراتیک برای تدبیر عرصه عمومی بهره می‌جویند (و به معنای خاص‌تر، حاکمان را می‌توان با رأی شهروندان نصب و مهم‌تر از آن عزل کرد). آیا در دموکراسی دینی، به معنای مورد نظر سروش، دنیاداران حق دارد احکام دینی را به صورت قانون درآورند؟ پاسخ سروش مثبت است، اما با دو قید مهم: اولاً این

احکام باید از طریق فرایندهای عرفی از سپهر خصوصی به سپهر عمومی درآید. ثانیاً این احکام نباید با موازین حقوق بشر مغایرت داشته باشند^{۵۳}.

با اشاره به نظریات نواندیشان دینی پس از انقلاب درمی‌یابیم که مسئله دینی‌کردن دموکراسی یا علمی-کردن دین نیست و هدف سازگارکردن فهم دین با عقل زمانه است. "حرف اصلی روشنفکری دینی این [است] که امور انسانی و اجتماعی، دینی و غیر دینی ندارند. لذا دینی‌کردن جامعه به این است که در پی دینی‌کردن همه چیز جامعه نباشیم و مثلاً سراغ اسلامی‌کردن علوم نرویم [...]. عدل، آزادی، علم، حق، حقیقت هیچ کدام دینی‌شدنی نیستند و باید خودشان را چنان که هستند، در طاقبت بشری شناخت."^{۵۴}

نتیجه‌گیری

در این نوشته کوشیدم با اشاره به برخی تحولات در فضای ایران پس از انقلاب کوشش‌ها و اندیشه‌ورزی‌های نواندیشان مسلمان را در بازتعریف رابطه دین اسلام و دموکراسی نشان دهم. از زمان ورود اندیشه‌های تازه در فضای سنتی جامعه ایران، رابطه دین و دموکراسی محل مشاجره و بحث بوده است. در آغاز انقلاب، نقد دموکراسی و شیطان‌ی جلوه‌دادن آن و پیوندزدن دموکراسی به سرمایه‌داری و بورژوازی دفاع از آن را بسیار سخت و دشوار کرده بود، اما امروزه با فروریختن ایدئولوژی‌های مسلط دوران، مخصوصاً مارکسیسم، و گرفتاری‌های اسلام سیاسی به جرأت می‌توان گفت دموکراسی به ایدئولوژی مسلط و نیرومند جهان ما تبدیل شده است و داوری درست درباره آن کار ساده‌ای نیست. تلاش من در این نوشته بازتعریف این دو مقوله از دید نواندیشان دینی بود. مسئله اصلی جریان نواندیشان دینی در فضای کنونی دینی‌کردن دموکراسی یا پوشاندن لباس دین بر تن دموکراسی یا جستجوی ارزش‌های دموکراتیک در متون دینی نیست، بلکه آنان به دنبال قرائت تازه‌ای از دین‌اند که مسلمانان را برای پذیرش ارزش‌های دموکراتیک آماده کند. این نواندیشان کوشیده‌اند با نقد اسلام سیاسی و حتی اسلام سنت-مدار هم پیوندها و نزدیکی‌های خود را با دموکراسی در مقام روش و ارزش نشان دهند و هم پابندی خود را به دین از یاد نبرند. به قول شبستری، رشد آزادانه ایمان و شکوفایی اندیشه دینی فقط در پناه آزادی و در ظل نظامات دموکراتیک ممکن است و استبداد و حکومت-های تمام‌خواه جایی برای رشد آزادانه ایمان و کنش آگاهانه دینی باقی نمی‌گذارند. به نظر او، با گسترش دموکراسی و حکومت‌های قانون‌مدار و آزادی گسترده امکان رشد آزادانه فرد مسلمان ممکن است و هر نوع

توجیه استبداد زیر هر نامی ممنوع و محکوم است،^{۵۵} زیرا به تعبیر زیبای نائینی، استبداد دینی بدترین نوع استبداد است. این نوشته را با نقل‌قولی از عبدالکریم سروش به پایان می‌برم که بر نقش احیای گرایانه، اصلاح طلبانه و تهذیب‌گرایانه او در این نوشته تأکید کرده‌ام.

یک دوره دیگری را نیز پشت سر گذاشتیم که در آن عده‌ای در کشورهای عموماً اسلامی عربی و کمتر در کشور ما به دنبال استخراج دموکراسی از اسلام بودند. یعنی می‌خواستند بگویند همان چیزی را که در مکاتب لیبرال دموکراسی هست می‌توان از تعالیم اسلامی بیرون آورد و استخراج کرد. تعالیم ابوالعلی مودودی و همچنین مرحوم بازرگان در میان ما به دنبال چنین مفهومی بودند. به طور مثال آنگاه که قرآن از شورا سخن گفته ایشان از آن مجلس شورا و پارلمان برداشت می‌کردند و آنگاه که سخن از بیعت به میان می‌آمد حمل بر مفهوم انتخابات می‌کردند. می‌خواستند بگویند ما با داشتن مکتب اسلام به مکاتب دیگر نیازی نداریم. این همان نگاه ماکسیمالیستی به دین است که در صدر اسلام می‌گفتند حسینا کتاب الله. امروز این دوران را نیز پشت سر گذاشته‌ایم و من به جرئت می‌توانم بگویم اقلیتی از روشنفکران مسلمان و متفکران جهان اسلام ایران و عرب و ترکیه و غیره اکنون در این فکر هستند که مبانی بنیادین دموکراسی را از اسلام استخراج بکنند. کم و بیش ما به اجماعی رسیده‌ایم که اجماع میمونی است که به ما می‌گوید آن کار ناشدنی است و محکوم به شکست است. اقلاً در ایران چنین است و راه باطلی را که می‌رفتیم فرونهاده‌ایم. کوشش‌ها به جانب دیگری معطوف شده است. نسبت میان اسلام و مردم‌سالاری در سطوح بالاتری دنبال می‌شود، کار پیچیده‌تر شده است و بهتر می‌توانیم راه را ببینیم. اکنون باید به جاده اصلی برگردیم، جاده اصلی چیست؟ جاده اصلی تشخیص منفی است، یعنی پاره‌ای از اندیشه‌ها را نباید دنبال کرد و اینکه برخی راه‌ها به دنبال سراب است.^{۵۶}

^{۵۷} برای دیدی کلی درباره تحولات سروش ببینید: محسن متقی، "کارنامه کامیاب"، مجله آفتاب، شماره ۱۶ (مهرماه ۱۳۸۱).

^{۵۸} عبدالکریم سروش، مدارا و مدیریت، (تهران: صراط، ۱۳۷۶)، ۱۴۱.

^{۵۹} سروش، مدارا و مدیریت، ۱۴۱.

^{۶۰} محمد منصور هاشمی، دین‌اندیشان متجدد: روشنفکری دینی از شریعتی تا ملکیان (تهران: کویر، ۱۳۸۵)، ۱۷۸.

^{۶۱} هاشمی، دین‌اندیشان متجدد: روشنفکری دینی از شریعتی تا ملکیان، ۱۹۰.

^{۶۲} سروش، مدارا و مدیریت، ۳۷۵.

^{۶۳} آرش. نراقی، عبدالکریم سروش و کمال پروژه روشنفکری دینی،

http://www.arashnaraghi.org/maghalat_f.htm

^{۶۴} عباس کاظمی، جامعه‌شناسی روشنفکری دینی، (تهران: طرح نو،

۱۳۸۳)، ۱۴۲.

^{۶۵} مجتهد شبستری، تأملاتی در قرائت انسانی، ۱۴۷-۱۴۸.

^{۶۶} مصاحبه نگارنده با عبدالکریم سروش در پاریس، (تابستان ۱۳۸۹).