

The present study has been written using a descriptive analytical method on intellectual discourses after the Islamic Revolution

Abstract

One of the most important functions of the Islamic Revolution and its basic characteristics is to pay attention to religion and spirituality, which was considered and emphasized by many intellectuals of the society and theorists of the revolution. But after the victory of the Islamic Revolution, secularism among intellectuals and its process is one of the important issues of society in the field of religion and political and social relations. Therefore, there are two minimum and maximum views in opposition to religion and its place in society. There are effective causes and factors in this process that have been less studied. Therefore, the most important question of the forthcoming article is that; What are the reasons for the tendency of religious intellectuals to secularism after the Islamic Revolution in Iran? In the statement of claim also; Lack of proper understanding of the essence of religion and the truth of religiosity, weakness in political efficiency, hermeneutical approach to religion, prioritizing democracy over religion have been introduced as the main reasons for the tendency of religious intellectuals to secularism after the Islamic Revolution. The most important purpose of this research; The explanation of the causes of secularism among religious intellectuals after the Islamic Revolution of Iran (with emphasis on the views of Abdul Karim Soroush and Majmad Mojtabeh Shabestari). The results show that secularism in the Islamic Republic of Iran has become inevitable and is intertwined with modernity. The present study has been written using a descriptive analytical method on intellectual discourses after the Islamic Revolution

بررسی علل گرایش به عرفی‌گرایی نزد روشنفکران معاصر ایرانی (با تأکید بر نظریات عبدالکریم سروش و محمد مجتهد شبستری)

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۷/۶

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۶/۱

بهزاد پاشازاده^۱عباس صالحی^۲قاسم ترابی^۳

چکیده:

یکی از مهمترین کارکردهای انقلاب اسلامی و شاخصه‌های اساسی آن توجه به دین و معنویت می‌باشد که از سوی بسیاری از روشنفکران جامعه و ثوری پردازان انقلاب مورد توجه و تأکید قرار گرفت. اما بعد از پیروزی انقلاب اسلامی، عرفی‌گرایی در میان روشنفکران و فرایند آن از مباحث مهم جامعه در حوزه دین و مناسبات سیاسی و اجتماعی به شمار می‌رود. لذا دو دیدگاه حداقلی و حداکثری در تقابل با دین و جایگاه آن در عرصه جامعه وجود دارد. که علل و عوامل موثری در این فرایند مشاهده می‌شود که کمتر مورد توجه و تحقیق قرار گرفته است. بر همین اساس مهمترین پرسش مقاله پیش رو عبارت است از اینکه؛ دلایل گرایش روشنفکران دینی به عرفی‌گرایی بعد از انقلاب اسلامی در ایران چیست؟ در بیان مدعا نیز؛ عدم تفهم صحیح از جوهر دین و حقیقت دینداری، ضعف در کارآمدی سیاسی، رهیافت هرمنوتیکی به دین، اولیوت دادن به دموکراسی در تقابل با دین از دلایل اصلی گرایش روشنفکران دینی به عرفی‌گرایی پس از انقلاب اسلامی معرفی شده است. مهمترین هدف این پژوهش نیز؛ تبیین علل عرفی‌گرایی در میان روشنفکران دینی پس از انقلاب اسلامی ایران (با تأکید بر نظریات عبدالکریم سروش و محمد مجتهد شبستری) است. نتایج حاکی از آن است که عرفی‌گرایی در جمهوری اسلامی ایران، به امری اجتناب ناپذیر بدل شده و با مدرنیته در هم تنیده شده است. تحقیق حاضر با بهره‌گیری از روش تحلیلی توصیفی در مورد گفتمانهای روشنفکری پس از انقلاب اسلامی به رشته تحریر در آمده است.

کلیدواژگان: عرفی‌گرایی، مدرنیته، روشنفکران معاصر ایرانی، عبدالکریم سروش و محمد مجتهد شبستری.

این مقاله برگرفته از رساله دکتری با عنوان گرایش به عرفی‌گرایی در میان روشنفکران دینی پس از انقلاب اسلامی، با تأکید بر ارای سروش شبستری است.

^۱ دانشجوی دکتری تخصصی علوم سیاسی، اندیشه سیاسی واحد همدان، دانشگاه آزاد اسلامی، همدان، ایران.

^۲ استادیار علوم سیاسی، واحد همدان، دانشگاه آزاد اسلامی، همدان، ایران.

^۳ دانشیار روابط بین الملل، واحد همدان، دانشگاه آزاد اسلامی، همدان، ایران.

پس از پیروزی انقلاب اسلامی و استقرار جمهوری اسلامی در ایران، روشن‌فکران دینی دهه شصت و بعد از آن، دچار تحول پارادایمی گردیدند؛ زیرا تا قبل از پیروزی انقلاب اسلامی خصوصاً در دهه‌های چهل و پنجاه، قرائت ایدئولوژیک از دین در میان روشن‌فکران دینی سلطه داشت و آنها تلاش می‌نمودند تا دین را توانا و غنی‌سازی نمایند، اما پس از پیروزی انقلاب اسلامی، روشن‌فکران دینی با تأثیر پذیری از جریانات ضد ایدئولوژیک خارج از ایران و مسائل دیگر که بیشتر سببه سیاسی داشت نه تنها قرائت ایدئولوژیک را تأیید نکردند، بلکه آن را زیر سؤال بردند و به نقد قرائت ایدئولوژیک و به تبع آن به نقد حکومت اسلامی که تجلی بارز قرائت ایدئولوژیک از نظر اندیشوران تلقی می‌شود پرداختند. قرائت جدید به آسیب‌هایی که ایدئولوژیک شدن، برای دین در پی دارد پرداخته می‌شود. به زعم این متفکران دین بر اثر ایدئولوژیک شدن، گوهر و ماهیت اصلی خود را که پرداختن به امور معنوی و آخرت است از دست می‌دهد و به ابزاری این جهانی که در پی تأمین منافع مادی این جهانی است، تبدیل می‌گردد. و این تبدیل نگرش در زعم این اندیشوران، عرفی شدن دین و یا سکولار شدن دین است. (عبدالکریم سروش، ۱۸۶، ۱۳۷۶) به این جهت است که این روشن‌فکران حقایقی را به دین نسبت می‌دهند که رنگ و بوی ایدئولوژیک نداشته باشد، از جمله، این روشن‌فکران تلاش می‌کنند تا قرائت حداقلی از دین ارائه دهند و مدعی‌اند که قلمرو دین، امور اخروی انسان را در برمی‌گیرد و به امور این جهانی انسان اولاً و بالذات کاری ندارد و زندگی این جهانی انسان را به خود او واگذار نموده است و شیوه مدیریتی انسان‌ها در امور این جهانی از حکومت و سیاست گرفته تا خانواده هیچ گونه تفاوتی با انسان‌ها و جوامع غیر دینی ندارد. به همین جهت است که این روشن‌فکران معتقدند که در اداره زندگی فردی و اجتماعی باید از علوم و تکنولوژی مدرن و پیشرفته و محصولات مدرنیته بهره جست و زندگی مرفه را می‌بایست آماده نمود و به همین دلیل پیوستن به پروسه مدرنیته را تشویق و ترغیب می‌کنند؛ زیرا تنها راه نجات از عقب ماندگی و دست‌یابی به پیشرفت و توسعه از نظر اینها پیوستن به مدرنیته است. این روشن‌فکران برای تحکیم مدعا و مبانی خود، مباحث عمیقی را درباره دین و معرفت دینی مطرح نمودند که بدین جهت از آن به قرائت معرفت شناختی و یا عرفی تعبیر می‌شود. (کاظمی، ۱۳۸۳: ۱۳۴) این قرائت، گرچه به صورت بسیار ابتدایی در سال‌های نخستین دهه شصت توسط مهندس بازرگان مطرح گردید، اما نظریه پرداز اصلی این قرائت عبدالکریم سروش قلمداد می‌گردد. عبدالکریم سروش با طرح نظریه قبض و بسط تئوریک شریعت (مدعی شد که معرفت دینی از خود دین جداست و این دو، دو حقیقت جدا و مرتبط با هم‌دیگر است. از نظر سروش، دین امر مقدس، صامت، ثابت، حق، کامل و خالص است، اما معرفت دینی ناطق، متغیر، عرفی، غیر خالص و ناقص و آمیزه‌ای از حق و باطل است). (سروش، ۱۳۷۵: ۹) سروش با بشری و عرفی تلقی کردن معرفت دینی، موانع نقد از معرفت دینی را از میان برداشت و راه را برای نقد هموار نمود و از سوی دیگر با تقدس زدایی از معرفت دینی مسیر را برای نو اندیشی دینی و اجتهاد عصری هموار ساخت. ایشان در دهه هفتاد، در ادامه طرح مباحث معرفت شناسانه خود مرحله‌ای جدید را آغاز نمود. طرح نظریه بسط تجربه نبوی یک مرحله جلوتر از نظریه قبلی نقد متن دین را نیز ممکن ساخت. در قبض و بسط تئوریک شریعت، سخن از بشری بودن و تاریخی بودن و زمینی بودن معرفت دینی می‌رفت و اینک در بسط تجربه نبوی سخن از بشریت و

تاریخیت خود دین و تجربه دینی می‌رود. (سروش، ۱۳۷۸: ۷) تاریخی دیدن تجربه دینی و معرفت دینی تا حد زیادی یادآور کار بولتمان در پروژه اسطوره‌زدایی از دین است که برای حل نزاع دین و مدرنیته به اجرا در آورده است. گر چه قرائت معرفت شناسانه با اسم سروش پیوند خورده است، اما پس از مطرح شدن این قرائت توسط وی افراد دیگری همانند مجتهد شبستری، مصطفی ملکیان و افراد دیگری مانند اکبر گنجی و... در بسط آن نقش داشته‌اند. اما آنچه در این مقاله مورد توجه است بررسی دیدگاه‌های عبدالکریم سروش و محمد مجتهد شبستری می‌باشد.

در بیان اهمیت و ضرورت تحقیق پژوهش پیش روی، ذکر این نکته لازم است که با اینکه جریان روشنفکری در ایران قدمت نه چندان زیادی دارد اما تاثیرات آن بر روی روند نوسازی اجتماعی، فرهنگی و سیاسی ایران در سده اخیر بسیار قابل توجه و چشمگیر بوده است.

از این رو بحث درباره این مقوله جایگاه ویژه ای در مباحث فرهنگی و سیاسی ایران داشته و دارد اما مساله ی قابل توجه اینست که روشنفکری در ایران دارای نحله‌ها و دوران‌های مختلفی بوده و هست که هر کدام ویژگی‌های بارز به زمان خود را دارا هستند و بعضاً خط‌مشی‌ها و شیوه‌ی فکری‌شان کاملاً از هم متفاوت است ولی جریان قالب روشن فکری بعد از انقلاب در ایران بصورت روشنفکری دینی بوده است که این خود دلایلی دارد که دانستن آن بسیار مهم است که در این پژوهش به آن پرداخته میشود و از طرفی همین جریان روشنفکری دینی هم درون خود دارای اندیشمندانی با دیدگاه‌های متفاوتی در خصوص نقش دین موجود می‌باشد که در ادامه بصورت مفصل به آن پرداخته میشود لذا به دلیل اهمیت جایگاه و نقش دین در جامعه و تاثیر روشنفکران دینی بر مسائل مختلف جامعه ضرورت دارد که در خصوص دیدگاه روشنفکران دینی و دلایل گرایش بعضی از آنها به عرفی‌گرایی یا سکولاریسم پژوهشی جامع صورت پذیرد.

۱) گفت‌وگوهای فکری عبدالکریم سروش

گفت‌وگوهای سروش در مواجهه با اندیشه مدرنیته و نسبت میان مدرنیته و دین شکل می‌گیرد. این نکته را سروش به روشنی در نقدی از جریان روشنفکری ایران که با بی‌دینی و بی‌بند و باری از اسلام و ارزش‌های فرهنگی گسسته بود بیان می‌کند (سروش، ۱۳۷۲: ۳۱-۳۵). سروش در مقابل دیدگاهی که روشنفکران را به غرب زدگی و گسست از سنت دینی آلوده می‌داند از زاویه ناتوانی و ناآگاهی روحانیون و نهاد دین در مواجهه با علم و عقل مدرن به واسازی و طرح قرائتی نو از دین که همزمان با عقل مدرن باشد می‌پردازد. او معتقد است در مقطعی که روشنفکران ما چشم بسته به دامان بی‌دینی و بی‌بند و باری فکری پناه بردند به خاطر آن بود که دین صورتی زیبا و نمکین نداشت (سروش، ۱۳۷۵: ۱۹۳). برای مقابله با اندیشه‌های آراسته و تزئین شد فرنگ باید به دین صورتی بزرگ شده و نمکین بخشید تا بتواند در مقابل آراستگی و دلپذیری اندیشه‌های فرنگی به حاشیه نرود (همان). البته این کار آسانی نیست. سروش با آگاهی از جهان راززدایی شده و عصر خالی از معنویت و اخلاق که تحت لوای عقل خودبنیان متافیزیک و دین را در حجاب خود فرو برده بود از منظر ایجاد سازگاری میان عقل و

دین برآمد. لذا درصدد است با استفاده از زبان اخلاقی عرفانی و عقلانیت مدرن، تفسیر نوینی از معرفت دینی ارائه دهد که سازگار با معرفت بشری و در منظومه مدرنیته جای دارد. سراسر آراء سروش بر همین اصل محوری مبتنی است. در این راستا سروش با کاهش نقش فقاقت و فقها در امر تفسیر دین و تقلیل حوزه نفوذ دین به امور حداقلی است که بیشتر باید بعد فردی و خصوصی آن پرورش یابد تا بعد جمعی دین. در حقیقت گفتمان سروش آمیزه و تلفیقی از عرفان فردگرا و دین حداقلی است که به نوعی با اخلاقیات فربه شده است که نسبت به پیوند عقل و وحی در متن اسلامی تلاش می کند.

گفتمان روشنفکری سروش پیش از طرح مشخص نظریه قبض و بسط تئوریک شریعت، موازی و هم‌زمان با گفتمان جمهوری اسلامی بود و در این شرایط به نقد غیرت‌های گفتمان انقلاب اسلامی اهتمام داشت اما از سال ۱۳۶۷ به بعد با طرح نظریه قبض و بسط تئوریک شریعت به این سازگاری و هم‌زمانی پایان می دهد و در راستای کاهش گسترده مداخله دین در امور اجتماعی و سیاسی خصوصا بحث فقاقت که مدعی نظارت بر همه شئون زندگی مردم دارد عناصر گفتمانی خود را مطرح می کند. او به پیروی از رویکرد تاویل گرا به متون مذهبی، از جمله هرمنوتیک فلسفی گادامر، باب تفسیر شریعت و فهم معرفت دینی را گشوده می داند و از این رهگذر حکومت دموکراتیک دینی، دین حداقلی و اسلام فردی و عرفان فردگرا را استنتاج می کند (مهدی‌پور، ۱۳۹۱: ۲۳۴).

سروش در این نظریه درصدد است به تاسی از پروتستان‌تیسیم مسیحی که رابطه خالق و مخلوق را بدون واسطه می داند و دین را بعنوان امری فردی و تجربه خصوصی در نظر می گیرد. نسبت عقل و وحی و خدا و انسان را بر اساس عقلانیت مدرن و استلزامات نظام‌های لیبرالیستی و اساسی می کند. وی معتقد است خدای هرکس همان است که خود می شناسد و توصیف می کند و می پرستد و دین هرکس همان است که او از دین می فهمد (سروش، ۱۳۵۷: ۲۹۵). ایشان همچنین معتقد است «دین هرکس فهم اوست از شریعت همچنان که علم هرکس فهم اوست از طبیعت (سروش، ۱۳۷۵: ۱۷۸)

از نظر سروش در این شرایط شریعت نیز صامت نشسته است تا ما از او پرسیم و به قدر پاسخهایی که از او می شنویم او را می شناسیم (سروش، ۱۳۷۵: ۲۶۴) و پاسخهای دریافت شده از متون دینی هماهنگ با معلومات بشری است یعنی هم پرسشها، فرزند معلومات هستند و هم پاسخها در پرتو معلومات ما فهم می شوند و معنی می یابند (سروش، ۱۳۷۵: ۲۶۵). در نهایت معرفت دینی از معرفت بشری تاثیر می‌پذیرد و لذا علما و عقلا معارف بشری بر معارف دینی برتری دارند (سروش، ۱۳۷۵: ۱۹۰). لذا سروش به دنبال به حاشیه فرستادن علمای دینی، فقها و نگاه اجمالی دین به زندگی فردی و اجتماعی انسان است. سروش روشنفکر دینی را به دلیل آگاهی از سیال بودن فهم و تحول تاریخی در مقایسه با علما شایسته تر می داند (سروش، ۱۳۷۵: ۱۹۳) و عدم سازگاری دین با عقل مدرن را عامل عقب ماندگی تلقی می کند. ارائه فهم عارفانه از دین و تاکید بر تجربه خصوصی و فردی فهم دین در جهت آن است که از نفوذ فقها و حیطه حکومتی دین و گستره نفوذ دین در بعد اجتماعی و سیاسی کاسته شود و دینی نحیف و بی تفاوت ارائه شود تا بتواند از در سازگاری و دیالوگ مبتنی بر اصل عقلانیت مدرن وارد شود (سروش، ۱۳۸۲: ۱۹).

از نظر سروش دین در باب حکومت حرف حداقلی دارد و نه حداکثر فلذا بار حکومت دینی را نباید بر دوش دین نهاد چرا که این بار سنگینی است (سروش، ۱۳۸۲: ۱۱۱). سروش حکومت دموکراتیک دینی

را در مقایسه با حکومت فقهی کامل تر و مناسب تر می یابد. (سروش، ۱۳۷۶: ۳۵۶). در نتیجه این حکومت پایبند به دین حداقلی است که آگاهانه و هدفدارانه دنیای مردم دیندار را آباد می کند تا آنان آخرتشان را خود آباد کنند (سروش، ۱۳۷۶: ۳۷۵).

نتیجه چنین رویکردی این است که اسلامی به حقیقت نزدیک تر است که اسلام معنوی و غیرسیاسی باشد و بتواند در ساحت فردی مقبول واقع شود. تمامی این موارد نشان می دهد که نگرش تاریخی-تفسیری پسامدرن سروش وسیله ای است تا بتواند مرجعیت پساپوزیتیویسم را حتمی سازد. او ساده دلانه تلاش کرده است تا آنچنان تصویری از پساپوزیتیویسم به دست دهد که از دل این نظریه بتوان تبدیل و تبدل دلخواهانه ی دین و نظام دینی را نتیجه بگیرد، موضوعی که در انجام آن موفق نبوده است (مهدی پور، ۱۳۹۱: ۲۳۸).

۲) گفتمان فکری محمد مجتهد شبستری

گفتمان فکری شبستری را می بایست در دو مرحله بررسی کرد: شبستری متقدم و شبستری متاخر. دوره متقدم قبل از آشنایی با آلمان و مکتب هرمنوتیک است که شبستری در این دوره با آثاری همچون «زن و انتخابات» و «جامعه انسانی اسلام» و یا مقالاتی در این حوزه در مجلاتی چون «مکتب اسلام» و «سالنامه مکتب جعفری» و ... شناخته می شود.

این کتابها و مقالات به روشنی حاوی دو رای مهم است: اول این که دین اسلام در تامین سعادت دنیوی و اخروی انسانها بر سایر ادیان و مکاتب غربی برتری دارد و دوم، فقه اسلامی تامین کننده نیازهای انسان در همه ادوار تاریخ است. در این آثار او را فقیه اصولی ای می یابیم که در تلاش است با استدلال رای خود را به مخاطب منتقل کند (توکلیان، ۱۳۸۶: ۵۷).

اما شبستری متاخر پس از سفر به آلمان به یک اسلام رفرمیست اجتهادگرا راه برده است. ولی به سان بسیاری دیگر که این سیر را طی کرده اند و با توجه به تجارب پس از انقلاب و حکومت دینی در این سطح نمانده و در فصلی نو و تازه به یک اسلام وجودی نوگرا رسیده است که در کتاب «ایمان و آزادی» او نمایان است. در این سیر، روش اسلام شناسی مجتهد نیز در ابتدا متأثر از شیوه های کلاسیک حوزوی (اصول فقه، کلام سنتی و دیگر شیوه های مدرسی) است که به تدریج از نحله های سنت گرا به نحله های رفرمیست متمایل به «اجتهاد» راه می برد، اجتهادی عمدتاً در همان چهارچوب متدلورژیک. اما بینش مجتهد از قالب بینش و منابع کلاسیک فراتر رفته و فربه تر شده است و او خود نیز متوجه می شود که دیگر روش شناسی حوزوی مالوف ظرفیت استخراج و استنباط بینشهای نو او را ندارد. در اینجاست که او به تدریج به سراغ هرمنوتیک می رود از آن پس روش شناسی او تحت تاثیر این رویکرد بنیادی به متون و اندیشه دینی قرار میگیرد که «هرمنوتیک، کتاب و سنت» بر این روش تاکید دارد (علیجانی، ۱۳۸۶: ۶۷-۶۸).

مجتهد شبستری با استفاده از آموزه های نوین غربی در حیطه کلام مسیحی و زبان شناسی مدرن و هرمنوتیک موفق شده که با نقد معارف سنتی و به ویژه کلام اسلامی نوعی فلسفه دین و الهیات مدرن و خلاق را در ایران بنیاد نهد و حداقل به شکل گیری و استمرار این نحله فکری و دینی کمک کند.

رویکرد هرمنوتیکی ایشان خواه ناخواه در تمام حوزه های فکری و دینی (اعم از کلام و فلسفه و فقه و تفسیر و اصول و ...) اثر می گذارد و کم و بیش نیز موثر بوده است (یوسفی اشکوری، ۱۳۸۶: ۷۵). به نظر مجتهد شبستری امکان بازخوانی و بازسازی دین در دنیای امروز فراهم شده است. از این دیدگاه در نظام بازخوانی و بازسازی شده، هر سه ساحت «شریعت» و «طریقت» و «حقیقت» در دین اسلام باقی می ماند. اما در ساحت شریعت، ترکیب و آرایش جدیدی به وجود می آید. (مجتهد شبستری، ۱۳۸۲: ۲۵)

۳) مولفه ها و علل عرفی گرایی از منظر سروش و شبستری

از پیامدهای نظریه تکامل معرفت دینی، عصری بودن معرفت دینی است. عصری شدن معرفت دینی، یکی از راه های عرفی شدن دین و سکولاریزاسیون است. سروش معتقد است معرفت دینی عصری معرفتی است که پا به پای پرسش ها و دانش های عصر، متحول و متکامل می شود؛ و چون هر عصری معارف و پرسش های ویژه خود را دارد، معرفت دینی در هر عصری هندسه و صبغه ویژه ای خواهد یافت. (سروش، ۱۳۸۸: ۳۱۲).

سروش پس از تبیین نظر بازرگان مبنی بر اینکه پیامبران او آ و بلذات برای اداره امور اجتماع نیامده اند، بیان کرد: «دلیل محکم او هم این بود که دین برای دنیا فاصله چندانی ندارد با دین برای دنیاداران و دین به کام دنیاداران پس کدام است؟ دنیا برای دین؟ این هم نه چون به تصوف منفی می کشد و جوابش را در کار در اسلام داده بود. پاسخ او این است: دین برای خدا و برای آخرت» (سروش، ۱۳۷۳: ۱۵). شبستری نیز به تفسیر دنیوی از بخش های غیرعبادی دین اقدام کرد و بیان کرد مبنا قرار دادن امور قدسی و آموزه های وحیانی در این حوزه ها غیرعقلانی تلقی خواهد شد. (شبستری، ۱۳۷۸: ۶ - ۷).

۱- اولویت عقل بر وحی

دیدگاه سروش:

سروش در نظریه قبض و بسط دین را ثابت و الهی و معرفت دینی را متغیر و بشری معرفی نمود و اما ده سال بعد در بسط تجربه نبوی، نه تنها معرفت دینی که بلکه حتی خود دین را هم متحول و متکامل می داند و با طرح بحث ذاتی و عرضی در دین، ذاتیات اسلام را اندک و عرضیات آن را شامل می داند که باید با اندیشه ورزی مدرن، ظرف تاریخی دین کنار گذاشته شده و با ترجمه ای فرهنگی، محتوایی جدید متناسب با ظرف مدرنیته برای زیست دینی مردم فراهم گردد.

بطور کلی دیدگاه سروش و برخی روشنفکران دینی مسلمان و غیر مسلمان در خصوص وحی با عنوان تجربه نبوی شناخته می شود. مبنای اصلی ایشان در مساله وحی در حقیقت اعتقاد به عینیت و همسانی وحی نبوی و تجربه دینی است. وی در تعلیل عینیت مذکور معتقد است چون فلاسفه مسلمان تنها مجرای نزول وحی - حداقل در جزئیات و صورت وحی - را قوه خیال دانسته اند؛ در نتیجه از دیدگاه ایشان قوه متخیله در فرایند وحی تاثیر گذار بوده و نبی خود آفریننده وحی است (سروش دباغ، ۱۳۸۵، ۱۲۶).

در واقع سروش در ابتدا وحی را امری الهی و در پایان آن را امری بشری می داند؛ یعنی به تدریج از دین و آموزه های آن فاصله گرفته اند.

در نهایت ایشان معتقد است: چون انگیزه نزول وحی، حوادث تاریخی بوده خود وحی، به عنوان انگیزه و نتیجه آن انگیزه، تاریخی و مربوط به همان زمان می‌شود. یعنی چون حوادث تاریخی زمینه نزول وحی را فراهم کرده خود وحی هم تاریخی و زمانمند می‌شود و برای دیگران مفید نیست؛ دیدگاه شبستری:

یکی از دعاوی ایشان به نام روشنفکری دینی این است که ما با عقل نمی‌توانیم خدا را ثابت کنیم پس مشخص نیست که اصلاً وحی در زمان مشخص و معینی واقع شده باشد. ما نمی‌توانیم اطمینان داشته باشیم که خداوند در زمان و مکان خاصی به پیامبر وحی کرده باشد. شبستری معتقد است ما یک جذبه ایمانی داریم که در آنجا مجالی برای عقل و استدلال وجود ندارد و عقل نقشی در ایمان بازی نمی‌کند (شبستری، ۱۳۷۵: ۳۳). مساله دیگر اینکه مجتهد شبستری معتقد بود اسلام با فرهنگ زمانه عجین است لذا فرهنگ زمانه قرآن مناسب فرهنگ فعلی ما نیست همچنین ایشان معتقد است بهترین راه پیشرفت و آرامش جامعه کنار گذاشتن دین و اسلام از جامعه است و به جای آن به حقوق بشر باید عمل کرد. در حال به نظر می‌رسد نظر این افراد درباره نقش عقل در تکوین و شکل‌گیری ایمان خیلی روشن و واضح نیست اما بیشتر به ایمان‌گرایان تمایل یافته‌اند؛ اما درباره نقش عقل در تکامل باورهای دینی هما‌گونه که از آراء آنها در نظریه تکامل معرفت دینی به دست می‌آید، عقلگرایی افراطی را ترجیح داده‌اند. همچنین در مورد توجیه آموزه‌های دینی، عقل‌نظری را صرفاً در معقول‌سازی و نه اثبات باورهای دینی کارآمد می‌بینند و با صحنه گذاشتن بر عقل تجربی به آزمون‌پذیری تاریخی باورهای دینی رو آورده و درباره نسبت عقل عملی و دین نیز به سکولاریسم اخلاقی ملتزم می‌شوند.

۲- بسط دین حداقلی:

- دین از دیدگاه سروش

مولفه‌های اندیشه دینی سروش عبارتند از:

الف- ایدئولوژی‌زدایی و نفی جامعه آرمانی: سروش به شدت به دنبال ایدئولوژی‌زدایی از پروسه دین‌مداری است. وی ایدئولوژی‌ها را مشتمل بر احکامی می‌داند که از نظر تجربی و منطق اثبات و ابطال بر نمی‌دارد و تک جمله‌هایی می‌داند مشتمل بر بایدها و نبایدها که در آن عقل را مجالی نیست و یک تبعیت و دگماتیکی را در طرفداران خود انتظار دارد. «... در یک حکومت ایدئولوژیک یا به عبارتی یک تفسیر ثابت از دین داشتن مفاهیمی چون حقوق بشر، عدالت، آزادی، محدود و محصور به یک نوع دیدگاه و قرائت خواهد شد و کل معانی آنها افاده نمی‌شود» (سروش، ۱۳۷۸: ۲۸۲). سروش در این مورد تفاوتی بین حکومت ایدئولوژیک با تفسیر واحد از دین قایل نمی‌شود.

ب- دین از منظر سروش (دین حداقلی و دین حداکثری): سروش به قاعده پلورالیسم در فهم دین را قایل است. دین سروش صامت است و نیازی به بازسازی ندارد. آن چیزی که نیاز به اصلاح و بازسازی دارد، اذهان، تفسیر و فهم دینی مردم است که در ظرف معارف بشری حاصل خواهد شد.

دین سروش یک نوع دین حداقلی است در برابر دین حداکثری. بخش عمده‌ای از دین حداکثری دین ایدئولوژیک است. علت عدم پیشرفت جوامع بشری نسبت به جوامع اروپایی و غربی را دخالت شدید و یا به تعبیری قرائت ایدئولوژیک از دین در تمامی ساحات و شئون زندگی بشری در جوامع اسلامی می‌داند و از طرفی کنار گذاشتن دین در جوامع غربی. «دین حاصل معرفت جمعی است که در آن دین

نقش سنگ عیار را به عهده دارد که بیشتر داوری می‌کند تا خط‌دهی، دست‌بخشندگی و کرم‌ندارد، کرمش در صادر کردن حکم است» (عربی زنجانی، ۱۳۷۹: ۲۶). «دین اصولاً حیرت‌زا و امری رازآلود است که پر از محکم و متشابه است و این که حیرت‌افکنی در ذات دین بوده البته همیشه یک الگوی واحد در دین پیدا نمی‌شود. دین مثل یک ایدئولوژی نیست که موضع‌هایش معلوم و مشخص باشد» (همان: ۴۰).

ج- دین رسمی یا ایدئولوژیک و متولیان رسمی آن: سروش معتقد است دین تا زمانی که به قدرت نرسیده است پویا و محرک‌ابناشیر می‌تواند باشد. ولی همین که به قدرت رسید خاصیت خود را از دست می‌دهد. لذا دین وقتی ایدئولوژیک شد، به رهبر یا طبقه معنی از مفسران رسمی ایدئولوژیک نیازمند است. از مهمترین اهداف ایدئولوژی این است که برای ما معین می‌کند به کدام راه برویم و به کدام راه نرویم. وضوح و صراحت در تعیین راه و ارائه طریق نیاز به ایدئولوژی دارد. اوامر و نواهی مبهم و دوپهلوی و تحلیل‌ها و برداشتهای مجمل و معارف حیرت‌افکن نمی‌توانند راهنمای عمل باشند. پس چون ما می‌خواهیم از تشنگی آراء برهیم دین را لیدئولوژیک می‌کنیم تا در سالیه آن به اهداف حزبی و دینی خود برسیم. بنابراین ما به یک تفسیر رسمی از ایدئولوژی احتیاج داریم. این تفسیر را فرد یا طبقه‌ای در اختیار ما قرار می‌دهد که تفسیرش حجت و رسمیت داشته باشد (متولی رسمی). «نباید گفت برای عمل به تفسیر واحدی نیازمندیم اما در مقام نظر، استنباطات و اجتهادات گوناگون را ارج می‌نهیم. این نشدنی است. رسمیت یافتن یک تفسیر برای عمل، دیر یا زود تفسیرهای نظری مخالف را از میان برمی‌دارد و خود یکه‌تاز میدان نظر و عمل می‌شود» (سروش، ۱۳۷۲: ۱۱۷).

وی در جایی ایدئولوژی کردن یک جامعه و دین را مشابه به مسلخ بردن تفکر و بزدل‌بار آوردن اندیشمندان یک دیار فرض می‌کند چرا که آن حرفی برای گفتن باقی نگذاشته است. حرفها از پیش طراحی شده و عنوان گردیده‌اند. با خط و نشان کشیدن اندیشه را و تفکر را در یک قفس تنگ و تاریک حبس کرده است و مجال نفس کشیدن به این ودیعه الهی را نداده است و مجوز فکر کردن در مورد مسائلی که این وحدت را از هم می‌پاشد صادر نمی‌کند و کلاً مساله‌ای که واضح است این است که سروش برای تفکر، حدود و ثغوری نمی‌شناسد و در واقع تئوری پلورالیزم دینی وی بر ستون عقلانیت بنا شده و تئوری عقلی که سروش مطرح می‌کند یکی از ارکان اصلی تکثرگرایی دینی است. با فرض این مطلب که عقول به سمت خیر می‌روند، مخصوصاً عقول جمعی.

دین از دیدگاه مجتهد شبستری

شبستری در کتاب نقدی بر قرائت رسمی از دین، در چهار بخش تحت عنوان قرائت رسمی از دین، مفاهیم سیاسی جدید و سنت اسلامی، حقوق بشر و قرائت انسانی از دین به رشته تحریر درآورده و این مباحث را به طور مبسوط تقریر نموده است. ایشان در ادامه سروش و بازرگان به عنوان نظریه پرداز برجسته جریان نواندیشی دینی در سالهای اخیر مطرح می‌باشد، دیدگاههای او در جهت شناخت جریان نواندیشی دینی و مدعیات آنها حائز ویژگی‌های خاص خود می‌باشد.

شبستری در رابطه با قرائت دین در مقدمه کتاب می‌گوید: «قرائت دین در واقع همان قرائت متون دینی است و متون دینی را به گونه‌های متفاوت می‌توان فهم و تفسیر کرد و از همین جاست که دین قرائتهای کثیر پیدا می‌کند، تاریخ دین گواه شکست‌ناپذیر و غیرقابل قبول معارضه این واقعیت است»

وی در ادامه می نویسد: «در کشور ما منظور از قرائت رسمی از دین قرائتی است که از تریبون های رسمی یا نیمه رسمی ابلاغ می شود. می توان این تریبون ها را چنین برشمرد: صدا و سیما، اکثر خطبه ها و پیش خطبه های نماز جمعه، اکثر روزنامه ها و نشریات وابسته به مقامات حکومت، بسیاری از کتابها و مقالات که برای توجیه دینی، جهت گیریها و تصمیم گیری های کلان در مدیریت کشور نوشته می شود. سخنرانی هایی که در ایام رسمی و غیر رسمی برای نهادهای حکومتی ایراد می گردد و ...» (شبستری، ۱۳۸۳: ۲۱۱)

وی قرائت انسانی از دین را در مقابل قرائت رسمی از دین تعریف می کند و می گوید: «قرائت انسانی از دین همه ملاحظات را دارد. ملاحظات فلسفی، ارزشی و حقوقی. در این قرائت دین با سلوک معنوی انسان در زندگی تعریف می شود. نوعی زیستن است که استارت آن را خدا می زند... متأسفانه در جامعه ما قرائت غیرانسانی از دین زمینه های زیادی دارد و گرفتاری های بی شمار اجتماعی و سیاسی ما اکنون بیش از هر چیز معلول قرائت غیرانسانی از دین است» (همان).

۳- ناکارآمدی حکومت دینی و تنگ نظری های دین سیاسی :

حکومت دینی از دیدگاه سروش:

سروش معتقد است اگر دین را اکثری در نظر بگیرید و اگر بار زیادی بر دوش دین بگذارید باید به یاد داشته باشید که خطر نفی دین از این طریق همواره در کمین است. وی می نویسد: «از اهم بارهایی که نباید بر دوش دین نهاد بار حکومت دینی کامل است» (سروش، ۱۳۷۳: ۱۶) این در حالی است که تلقی رایج و فراگیر از خاتمیت، کمال دین و جامعیت آن است و آنچه به واسطه ختم نبوت رفع شده، نیاز به وحی جدید و تجدید نبوت هاست نه نیاز به دین و تعلیمات الهی؛ اما در آثار سروش سه نوع تلقی از فلسفه خاتمیت دیده می شود. در تلقی اول، سروش با استفاده از نظریه قبض و بسط، راز خاتمیت را وحی تفسیر نشده پیامبر م ی داند که در اختیار مردم قرار گرفته است ولی تفسیرش در اختیار مردم است زیرا پیامبر خاتم النبیین بوده است اما خاتم الشارحین نبوده است. (سروش، ۱۳۷۸: ۱۲۸)

در تلقی دوم، سروش معتقد است رابطه نبی و امت، نظیر رابطه معلم و شاگرد و مربی و متربی است و ایدئال در این رابطه استغناء شاگرد از معلم و مستغنی شدن مردم از تذکار نبی است. (سروش، ۱۳۸۸: ۴۱۰).

سروش معتقد است که درباره تئوری حکومت دینی می توان بحث کرد و نظر داد، اما از نظر او مشکل در اجرای این تئوری است. او در این باره گفته است شاید بتوان گفت حکومت دینی به دو دلیل نمی تواند بنا شود. یکی اینکه با قدرت نمی توانید ایمان و عشق بسازید و دوم این که اساس حکومت دینی بر تکلیف بنا شده است، در حالی که روزگار ما روزگار حق مداری است. بشر جدید بشری است حقوق مدار، یعنی به دنبال حقوق خویشتن است. اصلاً بیانیه حقوق بشر در این دوران نوشته شده و چشم ها به آن باز شده و یک ایده محوری است که همه قانون اساسی ها حول آن نوشته می شود در حالی که اندیشه دینی علی الاصول در همه ادیان و علی الخصوص در اسلام بر تکلیف مبتنی است. سروش در مورد تکالیف دینی معتقد است «من نمی گویم که تکلیف را باید فرو نهاد یا امری بی معنی است. اما گاهی حقوق را در سایه تکلیف معنا می کنیم گاهی تکالیف را در سایه حقوق. گاهی تقدم با تکلیف است گاهی با حقوق. در حکومت دینی تقدم با تکلیف است. به اعتقاد او در گذشته مردم

تکلیف‌اندیش بودند و حکومت‌های دینی می‌توانستند رضایت مردم را به دنبال داشته باشند، چون هم‌فکر بودند، اما ولایت فقیه و حکومت دینی چون حکومت تکلیف‌اندیش است با اندیشه جدید که حق‌مداری است در عمل تناقض پیدا می‌کند. او معتقد است «ممکن است شما یک حکومت فاشیستی بنا کنید، ممکن است یک حکومت دیکتاتوری بنا کنید، یک حکومت دینی نمی‌توانید بنا کنید، نه این‌که در تئوری نمی‌توانید فکرش را بکنید، در عمل نمی‌توانید آن را اجرایش کنید. به دلیل این‌که در عمل با آن در تناقض روبه‌رو می‌شوید»

به اعتقاد او حکومت اسلامی در تئوری خیلی خوب است اما در عمل ناشدنی است.

حکومت دینی از دیدگاه مجتهد شبستری

شبستری معتقد است که تغییر واقعیتهای اجتماعی و سیاسی و فرهنگی ایران موجب شده تا قرائت مردمی و غیراقتدارگرایانه از اسلام و قانون اساسی که مشروعیت سیاسی همه مقامات مسئول کشور را ناشی از خواست و اراده سیاسی مردم می‌داند، در نظر مردم ایران تنها قرائت قابل قبول و قابل عمل دیده شود و این واقعیت چنان اثر گذاشته که اقتدارگرایان ناچار شده اند نظریه «مشروعیت الهی و مقبولیت مردمی» را مطرح کنند و از این طریق مواضع خود را تعدیل کنند» (شبستری، ۱۳۸۱: ۱۱۵).

شبستری همچنین بیان می‌کند امروزه پرسش اصلی در باب حکومت این است که «چگونه باید حکومت کرد؟ نه اینکه چه کسی باید حکومت کند» و می‌گوید: منظور این سوال این است که حکومت کم‌خطا تر چگونه امکان‌پذیر است. در اینجاست که مساله «حکومت چیست؟» تبدیل به یک مساله علمی می‌شود. در ارتباط با این مسایل دو گونه پیش فهم ممکن است: یک پیش فهم این است که تمدن سازی، جامعه سازی و نهادهای حفظ کننده عدالت به زندگی دنیایی مربوط است و کار انسان است نه کار خدا. کار خدا این نیست که به انسان بگوید چگونه مدنیت به وجود بیاورد، چگونه سازمانهای اجتماعی را تاسیس کن و ... این انتظارات را از خداوند نمی‌توان داشت، خدا را نمی‌توان در این مسائل جانشین انسان کرد. پیش فهم دیگر این است که برای حل مشکلات این جهانی باید همیشه از عالم غیب راهنمایی‌هایی بیاید؛ خداوند باید به وسیله پیامبران یک سنت دینی تاسیس کند. معلومات امروزه ما از تاریخ زندگی نشان می‌دهد جامعه‌های انسانی ذاتا متحول و متغیر است و نمی‌توان برای تکامل چارچوبهای آن ابلاغ از طرف پیامبران را انتظار داشت (شبستری، ۱۳۸۱: ۴۶).

از دیدگاه مجتهد شبستری، هیچ‌گونه حق حکومت اختصاصی برای انبیا وجود نداشته است. انبیا در طول تاریخ نقش یک پیام آور را داشته‌اند، نه حکوت کننده. (شبستری، ۱۳۸۱: ۲۲۱).

شبستری در پاسخ به این پرسش که اگر سوال شود حکومت حق کیست؟ بیان می‌کند: پاسخ من این است که حکومت حق مردم است، از باب تدبیر امور دنیای خودشان. البته این به آن معنا نیست که خداوند اوامر و نواهی ندارد، اما حق ویژه‌ای برای پیاده کردن این اوامر و نواهی به کسی نداده است و انسان در این جهان با مسئولیت خودش زندگی می‌کند. کسی بار مسئولیت هیچ انسانی و هیچ جامعه‌ای را بر دوش نمی‌کشد (همان).

شبستری معتقد است که شکل حکومت چه در دوره پیامبر و چه در دوره خلفای راشدین فردی بوده که متناسب با آن مرحله تاریخی بوده است. حکومت دموکراتیک مربوط به قرون اخیر است و نمی‌توان انتظار داشت که حکومت دموکراتیک به این معنا در عصر رسول یا خلفای راشدین وجود داشته باشد.

در واقع «حکومت دموکراتیک یک نوع ساختار حکومت است که فقط برای جوامع خاصی که تحولات خاصی را پیموده‌اند، امکان‌پذیر است. حقوق شهروندی و آزادی‌هایی که امروزه وجود دارد، در آن جوامع وجود نداشته است» (شبستری، ۱۳۸۱: ۲۲۲).

۴- جدایی دین و سیاست

رابطه دین و سیاست از دیدگاه سروش

سروش به دو نوع مدیریت (فقهی و علمی) قائل است. در ضمت یک حقوق ماقبل دینی برای مردم قائل است که دامنه بسیار وسیعی دارد. تا آنجا که حق حکومت کردن را دربرمی‌گیرد. لذا اگر کسی بگوید که ما برای مردم حق غیرشرعی یا بیرون از شرع نمی‌شناسیم و یا حقوق مردم، از ناحیه صاحب حقی می‌آید که او از خداوند گرفته است این به تناقض و به حکومت غیرعادلانه منتهی خواهد شد. پس حق حکومت کردن یکی از حقوق غیرشرعی و یا برون شرعی مردم است و معنی حکومت دینی تا حدودی روشن می‌شود.

«حکومت و ولایت امری فقهی نیست بلکه در کلام و «دین‌شناسی» قرار می‌گیرد و با حقوق فطری و طبیعی مردم سروکار پیدا نمی‌کند و اگر دین این حقوق را محترم نشمارد حقانیت خود را در بوته نقد تردید افکنده است. به علاوه ما معتقدیم عدل امر دینی نیست بلکه دین عادلانه است و باید باشد. حال اگر قائل باشیم که حکومت برای برقراری عدل است در آن صورت علی‌الاصول حکومت گرچه می‌تواند ملبس به لباس دین بشود ولی گوهر آن به همان جایی تکیه می‌کند که دین هم به آنجا تکیه کرده است یعنی هر دو در حقیقت به عدالت تکیه می‌کنند. ما عدالت را از دین نمی‌گیریم بلکه دین را به دلیل عدالت قبول می‌کنیم. به طوری که اگر دین ضد عدل باشد ما آن را دین نمی‌دانیم و مقبول نمی‌شماریم. در مورد اصل حکومت هم این چنین است. یعنی اگر دین با حکومت عادلانه مخالف بود خود آن دین مورد تردید واقع می‌شود» (سروش، ۱۳۷۲: ۵۲). وی یک حقوق ماقبل دینی برای مردم قائل است که دامنه بسیار وسیعی دارد تا آنجا که حق حکومت کردن را دربرمی‌گیرد لذا اگر کسی بگوید که ما برای مردم حق غیرشرعی یا بیرون از شرع نمی‌شناسیم و یا حقوق مردم از ناحیه صاحب حقی می‌آید که او از خداوند گرفته است این به تناقض و به حکومت غیرعادلانه منتهی خواهد شد. پس حق حکومت کردن یکی از حقوق غیرشرعی و یا برون شرعی مردم است و معنی حکومت دینی تا حدودی روشن می‌شود. «من می‌گویم که نسل جدیدی اینک در ایران سربرآورده است که گوهر دین را در فقه ایدئولوژی نمی‌بیند (آن دینداری عوام است) دغدغه‌های دینی او اینک بسی فراتر از حلال و حرام و نجاست و طهارت و حج و زیارت می‌رود و عمل به احکام برای او غایت و نهایت زندگی و دینداری نیست. خاطر او اینک به سوالات واپسین از معنی و حقیقت مرگ و یقین و سعادت و هدایت و انسانیت و عشق و علم و خرد و فضیلت و آزادی و عدالت و غایت زندگی معطوف است» (سروش، ۱۳۷۸: ۲۲۰).

وی می‌گوید درک عصری دین منوط به تعقل آزادانه در دین و فراغت از هرگونه قید و بند است که چنین امری دین را از احصار طبقه خاصی خارج می‌کند و مجوز قرائت‌های مختلف و گاه متباین را از خود صادر می‌نماید و این اجازه را می‌دهد که تا موقعی که بر سر دوراهی نرسیده‌ایم سراغ دین نرویم

و حتی راز خاتمیت دین اشاره بر این معنا دارد. یعنی راز خاتمیت دین اسلام در این است که وحی پیامبر به نحوی تفسیر نشده در اختیار مردم قرار گرفته است و تفسیرش با مردم است.

رابطه دین و سیاست از دیدگاه مجتهد شبستری

محمد مجتهد شبستری هم داستان با سروش در برخورد با مساله ولایت فقیه و رابطه دین در حکومت به عنصر عقل تمسک جسته و هدایت عقل در حکومت و سیاست را عاملی می داند که از دینی کردن حکومت می کاهد و به سمت سکولاریسم اسلامی حرکت می کند.

آنها معتقدند ریشه جهان بینی و انسان شناسی دو دسته قائلین به دخالت دین در حکومت (نظریه ولایت فقیه) و مخالفان آن کاملاً روشن است و یک مساله فقهی نیست که با استناد به روایات و آیه قرآن و سنت و حدیث قابل حل باشد. شبستری دو گروه موافق و مخالف حکومت دینی را به دو گروه «اهل جواز» و «عدم جواز» تقسیم می کند و می گوید: اهل جواز کسانی هستند که قائلند خداوند به انسان عقل داده و عقل قادر به تشخیص خیر و شر است. حتی این که مومنان به این نتیجه می رسند که دین آنان بهترین معیار خیر و شر را به دست می دهد نیز به حکم تشخیص همین عقل است. لذا چاره ای نیست جز باور به توانمندی عقل در تشخیص راه. حتی مساله قبول درستی وحی، لزوم پیروی از آن نیز توسط همان عقلی انجام می شود که خداوند به انسان عطا کرده است. پس انسان نیاز به ولی و قیم و سرپرست چون کودکان و بی عقلان ندارد بلکه خود می تواند امور خود را اداره کند. دین ارزشها را ارائه می دهد و انسان مومن بر مبنای آن ارزشها راه خود را تعیین می کند. لذا در نظر این افراد حقیقت دینداری احساس عرفانی و تخلق به اخلاق الهی و سلوک است. (مجتهد شبستری، ۱۳۷۹).

به طور کلی آنچه سروش و شبستری را از دیگر روشنفکران هم عصرشان متمایز می کند توجه بیش از حد آنها به عقل و پروسه علم، عدم کاربرد فقه و ناچیزی کاربرد آن در اجتماعات و از همه مهمتر برای این دو روشنفکر سیال بودن فهم کتاب مقدس و فهم دین است.

جان کلام سروش در قبض و بسط شریعت و هرمنوتیک کتاب و سنت مجتهد شبستری در پی آن است که ثابت کند اصل دستورات دین چیزی نیست که ما برداشت می کنیم بلکه این برداشت ما از دین است که می تواند درست یا خطا باشد. «فهم هرکس از دین همان دین اوست» که راهی برای بسط نظریه پلورالیزم دینی است. و آنچه از کلام روشنفکران دینی که قایل به جواز در امر دین و حکومت هستند بر می آید این است که میان قوانینی که انسان عاقلی که اسیر هوای نفس نیست وضع می کند با قوانین دینی که خداوند بر مبنای فطرت انسان وضع کرده است تضادی پیش نخواهد آمد.

۵- اولویت دموکراسی بر دین

دین و دموکراسی از دیدگاه سروش:

در نظر سروش، دموکراسی یکی از گزاره‌هایی است که همیشه دچار خلط مبحث و ناهمی می شود؛ لذا، عده‌ی زیادی از دینداران از رفتن به سوی آن وحشت دارند. اولاً باید بدانیم که دموکراسی، دموکراسی است، دینی و غیردینی ندارد. همین طور، سیاست، تعریف خاصی دارد که در آن، دین، جزئی از مؤلفه‌های آن نیست؛ حال، اگر بگوییم که سیاست، علم قدرت است یا هر تعریف دیگر، دین به عنوان یک مؤلفه در آن جای نمی گیرد. البته ما باید این مسئله را مدنظر داشته باشیم که دو مقام را باید از هم تفکیک کرد. مقام تعریف، در مقام ذهنیت است و آنچه در خارج وجود دارد، مقام عینیت. در

مقام تعریف، به تعریفی خاص روی می‌آوریم که دموکراسی یا سیاست بدین معناست. حال در خارج و مقام عینیت، مؤلفه‌های دیگر همچون دین با آن تقارن، نه اتحاد، می‌یابد که این موضوع، مسئله‌ی دیگری است (احمدی و همکاران، ۱۳۹۹).

سروش این سؤال را مطرح می‌کند؛ که آیا دموکراسی سکولار داریم که حال صحبت از دموکراسی دینی می‌شود؟ او پاسخ می‌دهد: طبعاً خیر ما دموکراسی داریم. اما، در فرآیند آنالیتیک به این مسئله اعتقاد است که چیزی که ارتفاعش از این و آنست، هم می‌تواند این باشد، هم آن. دموکراسی در چنین ارتفاعی قرار دارد که در عالم خارج و عینی، در مقایسه با مسائلی، میتواند سکولار یا دینی باشد. او می‌گوید: بعضیها برای دموکراسی، ذات قائلاند و تعریفی خاص برای آن متصورند. من می‌خواهم بگویم این حرف نادرستی است که ما یک دموکراسی نداریم، بلکه دموکراسی‌ها داریم (سروش، ۱۳۸۲: ۸-۹). آنچه سروش از دموکراسی مدنظر دارد، دموکراسی به منزله‌ی پروژه‌ی نفی استبداد است. دموکراسی پیشنهادی او به منزله‌ی تئوری ضد استبدادی است که چه سیاستی را برگزینیم که در انتخاب خودمان آزاد باشیم (سروش، ۱۳۸۲: ۹).

به باور سروش اولاً وقتی یک جامعه مسلمان میکوشد خود را با موازین دموکراتیک آشناتر و نزدیکتر کند، این راه را نباید بست، بلکه باید آن را تسهیل کرد. ثانیاً دموکراسی ذاتی ندارد که ما بگوییم ذات اسلام با ذات دموکراسی ناسازگار است، مطلقاً چنین چیزی نیست. هم ذات اسلام و هم ذات دموکراسی قابل بازتفسیر و بازفهمی‌اند. دموکراسی مؤلفه‌های بسیار دارد و کثیری از آنها با اندیشه‌ی اسلامی قابل جمع هستند، مثل تفکیک قوا و پاسخگو بودن حکام و... او حتی پیشنهاد می‌کند که کلمه‌ی دموکراسی را برداریم و به جایش کلمه‌ی «نفی استبداد» بگذاریم که هم قابل فهم‌تر است و هم مشکلات تئوریک کمتری دارد (سروش، ۱۳۸۲: ۱۷). به نظر سروش، در یک حکومت دموکراتیک باید امکان نصب و نقد و عزل حاکم وجود داشته باشد و این را دموکراسی مینی مال گویند.

دین و دموکراسی از دیدگاه مجتهد شبستری

محمد مجتهد درباره دموکراسی معتقد است: دموکراسی در دنیای امروز یک شکل و شیوه حکومت است و در مقابل شکل و شیوه حکومت‌های دیکتاتوری قرار می‌گیرد. شبستری اصولاً وجود عقاید متضاد را لازمه حیات دموکراتیک می‌داند و معتقد است: در حکومت‌های دموکراتیک دو اصل آزادی و مساوات برای همه انسانها بدون هیچ استثنایی پذیرفته شده است و این نکته که ((در قانون گذاری اراده مردم مقدم بر اراده خداوند است)) در واقع یک مسئله فلسفی است و مورد توجه قانونگذاران این حکومت از آن نظر که قانون گذار هستند نمی‌تواند باشد و این که ممکن است احکام خداوند در تضاد با اینکه ممکن است احکام خداوند در تضاد با اندیشه‌های مومنان قرار گیرد حرف بی پایه است چرا که اولاً مردم مسلمان موظف به رعایت قانون خداوند هستند و دوم آنکه متأسفانه مردم چنانچه نخواهند به احکام خداوند عمل کنند در مقام عمل کاری از دست کسی ساخته نیست چنانچه اقلیتی علاقه مند به اجرای احکام نباشند جز با یک کوشش عاری از اجبار و عاری از خشونت و سرکوب نباید با آنان سخن گفت و گرنه نتیجه آن بی اعتباری دین خواهد بود و ریشه آن ضعف در استدلال و منطق خواهد بود.

مجتهد ادامه می دهد: دموکراسی از آن نظر که یک شیوه و شکل حکومت است نه با اراده و قانون خداوند می ستیزد و با نه حاملان پیام وی، دموکراسی در سرزمینهای مختلف آداب و رسوم، عقاید و ... انطباق پیدا می کند و هیچگاه در صدد تغییر آن آداب و رسوم و عقاید بر نمی آید. حکومت دموکراتیک از آن نظر که یک حکومت است هیچ تفسیری از جهان انسان و هیچ عقیده و آئینی را برتر از دیگری نمی شناسد و هیچ فلسفه ای را مقدم بر انسان نمی دارد زیرا تکلیف این مسائل را فیلسوفان معین می کنند نه حاکمان.

۶- رهیافت هرمنوتیکی به دین

مهمترین مباحث هرمنوتیکی در کتاب قبض و بسط تئوریک شریعت سروش عبارت است از: صامت بودن متون دینی، تأثیر انتظارات و پیش فیه مها در فهم متون دینی، تأثیر تع بیر تئور بیهای علمی در فهم مفردات قرآن، تأثیر آگاهی از متکلم در فهم سخن وی، درگرو پرسش بودن فهم متون دینی. (طاهری و نوروزی، ۱۳۹۵: ۴۲)

در نظریه قبض و بسط، دین به عنوان یک امر واقعی و رئال تلقی می شود که در عالم خارج وجود دارد و ثابت، کامل، خالص، قدسی و الهی است. اما معرفت دینی و فهم انسانها از دین (به عنوان یک امر واقع) است که متغیر، ناقص، ناخالص، زمینی، تاریخی و بشری است. اهمیت نظریه قبض و بسط، برای بحث حاضر بیشتر از آن جهت است که سروش آن را از منظر معرفت شناسی مطرح می کند و به طور مشخص می گوید «خداوند دین را پدید آورده است و عالمان دینی معرفت دینی را و معرفت شناسان معرفت به معرفت دینی را» (سروش، ۱۳۷۴: ۲۴۶).

سروش تاکید می کند که به عنوان یک معرفت شناس در پی توصیف تحول معرفت دینی و توجه به هویت جمعی این معرفت به مثابه یک معرفت درجه دوم است. به نظر او معرفت اساسا یک مقوله بشری و دارای هویت جمعی و تاریخی است و آکنده از حق و باطل، صواب و خطا و توفیق و شکست است. منظور از هویت جمعی و تاریخی معرفت، غیرشخصی بودن آن است که صرفا نزد این یا آن شخص نیست بلکه نظر همگان است و همگان نیز نه تنها جمع معاران بلکه جمع تمام کسانی است که در طول تاریخ در باب آن معرفت سخن گفته اند (سروش، ۱۳۷۴: ۱۰۱). سروش با بیان این اصل که «معارف بشری آینه تمام نمای وجود انسان است»، معرفت دینی را از آن استثنا نمی کند و درباره آن می گوید: «معرفت دینی یک معرفت تاریخ مند با هویت جمعی است، یک معرفت غیرخالص و ناقص که متضمن خطاهاست و اینها همه عین معرفت دینی است» (سروش، ۱۳۷۴: ۱۰۶).

علاوه بر رئالیسم پیچیده و خطاپذیری و ابطال پذیری، دیگر مبنای معرفت شناختی نظریه قبض و بسط تقدم نظریه بر مشاهده است. به نظر سروش انسان همیشه در پرتو نظریه است که به جهان می نگرد و در همین پرتو است که مصادیق را می فهمد و ربط میان امور و مصادیق خاص را در می یابد. به زعم او اگرچه ذهن انسان هیچ گاه خالی از تئوری هایی درباره امور نیست، ولی این موضوع آن چنان بدیهی می نماید که غالبا با رفتن از یک تئوری به تئوری دیگر است که خالی نبودن ذهن و مسبوقیت مشاهده به تئوری آشکار می شود می نویسد: «مشاهده همواره مصبوغ و مسبوق به تئوری است (یعنی به رنگ تئوری و ابعاد اوست) تئوری را باید دگرگون کرد تا هم جهان دگرگون دیده شود و هم راه برای دگرگون کردن آن هموار گردد» (سروش، ۱۳۷۴: ۱۸۹). این جاست که هرمنوتیک وارد نگرش معرفت

شناختی سرورش می شود و به تدریج وجه غالب یا دست کم وجه موثری در نگرش او پیدا می کند. مضمون اصلی هرمنوتیک تکیه بر تفسیر و فهم متون بر مبنای مفروضات و انتظارات پیشین مفسر یا خواننده است و این نکته ای است که مورد توجه سرورش قرار گرفته است.

از این منظر تقدم نظریه بر مشاهده یا تقدم نظریه بر معنا نیز اساسا یک مبنای هرمنوتیکی بوده و معادل پیش-فهم است؛ زیرا دست کم با ذهن خالی سراغ موضوع شناسایی رفتن را نوعی توهم می شمرد و آن را منتفی می سازد.

البته برداشت سرورش از هرمنوتیک با هیچ کدام از انواع هرمنوتیک به طور کامل منطبق نیست و خود او نیز به هیچ کدام اذعان نمی کند اما با وجود این، می توان مشترکات و تشابهاتی میان برداشت سرورش از هرمنوتیک با هرمنوتیک فلسفی هایدگر و گادامر مشاهده نمود. البته اختلافات و تفاوت‌هایی نیز میان آنها قابل ملاحظه است.

شبستری و هرمنوتیک:

نظر شبستری درباره هرمنوتیک معطوف به دو نوع هرمنوتیک فلسفی و روشی است، هرچند در آثار خود به طور مشخص صرفا از هرمنوتیک فلسفی و دیالوگی نام می برد و در این آثار هرگز از اصطلاح «هرمنوتیک روشی» استفاده نکرده است (مجتهد شبستری، ۱۳۷۹: ۱۵). خواسته او این است که بگوید دانشی تحت عنوان هرمنوتیک جدید وجود دارد که خیلی فراخ تر از آن مباحثی است که در علم اصول فقه، مبحث الفاظ نامیده می شود (توکلیان و دباغ، ۱۳۸۶: ۸۵).

مطابق نظر شبستری هرمنوتیک فلسفی یک معنای اعم دارد و یک معنای اخص. منظور او از معنای اعم آن، هرگونه تلاش فلسفی برای ارائه یک «تئوری فهمیدن» است و منظورش از معنای اخص آن نوع خاصی از «تئوری فهمیدن» است که به تصریح خود، گادامر آن را عرضه کرده است (مجتهد شبستری، ۱۳۸۳: ۱۱-۱۵). به زعم او سرمنشاء بحث درباره موضوع فهمیدن به عنوان گونه ای شناخت و نیز توجه به مقوله «معرفت‌شناسی» یعنی فرار گرفتن فهمیدن به مثابه متعلق شناسایی در قرن نوزدهم و در فلسفه کانت می باشد که در آن خود فرایند شناخت موضوع شناخت قرار گرفت (مجتهد شبستری، ۱۳۷۹: ۱۴). با مطرح شدن این مباحث، نفس فهمیدن متون نیز از سوی شلایرماخر مورد بررسی قرار گرفت و سخن از چستی مقدمات غیر تجربی فهمیدن یک متن به میان آمد.

به طور کلی به نظر شبستری، تفسیر و فهم متون (اعم از متون دینی و غیردینی) در هر عصر بر پایه سوالات، پیش فهم ها و انتظارات مفسرین همان عصر صورت می گیرد. به تصریح او اساسا فهمیدن با سوال کردن آغاز می شود و سوال هم زمانی مطرح می گردد که سوال کننده درباره یک موضوع چیزی می داند اما همه چیز را درباره آن نمی داند. به زعم او اگر درباره یک موضوع هیچ اطلاع قبلی موجود نباشد نه سوالی مطرح می شود و نه هم علاقه و انتظاری برای فهم آن موضوع به وجود می آید. از طرفی وجود پیش فهم ها یا معلومات قبلی هم ممکن است باعث شود تا مفسر کوشش چندانی برای تفسیر متن به عمل نیاورد و همان پیش فهم های خود را به عنوان معنای متن محسوب کند و «در همان جزمیت ذهنی قبلی اش باقی بماند» (مجتهد شبستری، ۱۳۷۹: ۱۶).

شبستری در آثار خود روشی را برای فهم متن (بالاخص متون دینی) تجویز می کند که ویژگیهای اساسی آن دقیقا همان ویژگیهای فلسفی گادامر می باشند. اساسی ترین این ویژگیها گفت و شنود مفسر با متن

و قرار گرفتن مفسر در موقعیت مخاطب است. شبستری نیز متن را طرف گفتگوی مفسر فرض می کند که مفسر در عین داشتن پیش فهم‌ها و پیش فرضهای خود با متن وارد گفت و شنود می شود و پرسشهای خود را با آن در میان می گذارد. آن گاه کاملاً به متن گوش می کند و سخن متن را می شنود و ای بسا که در جریان این پرسش و پاسخ و با شنیدن و گوش کردن در پیش فرضهای خود مفسر نیز تغییراتی ایجاد شود (مجتهد شبستری، ۱۳۷۹: ۲۷۹). پس از آن مفسر با توجه به تغییرات ایجاد شده به گفت و شنود با متن ادامه می دهد تا این که نهایتاً به معنا یا پیام متن دست یابد. در نهایت، حاصل کار خود را در معرض نقد و اظهار نظر دیگران قرار می دهد و انتقادات منتقدان را به درستی و با سعه صدر می شنود و مستدلاً به آنها پاسخ می گوید. این گفت و شنود و نقادی باید همواره ادامه یابد و هیچ گاه متوقف نگردد.

آنچه از تحلیل این مطالب به دست می آید این است که شبستری هرمنوتیک فلسفی را توأم با هرمنوتیک روشی مولف محور برای تفسیر و فهم متون دینی مقوله ای لازم، مناسب و مفید می داند. این روش مورد نظر وی به حل نقدی که بر هرمنوتیک فلسفی وارد است کمک می کند. هرمنوتیک فلسفی که به نفعی هرگونه معیاری برای محک زدن تفسیرهای متفاوت از متن برای رسیدن به تفسیر حقیقی و برتر متن قایل است. این مساله را به وجود می آورد که در متون دینی شاید بتوان به مفسر این اجازه را داد که قرائتهای متفاوتی ارائه دهد. اما در روشی که شبستری برای تفسیر متون در نظر می گیرد از یک طرف با استفاده از هرمنوتیک روش شناختی بر یافتن «معنای مرکزی متن» و مقصود مولف تأکید دارد و از طرف دیگر با تکیه بر هرمنوتیک فلسفی راه را بر تفسیرهای دیگر باز می گذارد. شبستری با در پیش گرفتن چنین روشی سایر عالمان و متکلمان و مفسران و مسلمانان عصر حاضر را نیز بدان دعوت می کند و به طور مستمر دعوت خود را تکرار و بر آن اصرار می ورزد و هرگونه تفسیر و فهمی را که در این عصر بدون توجه به دستاوردهای دانش هرمنوتیک صورت گیرد، تفسیر و فهمی ناقص و بی بهره از علوم و معارف بشری می شمارد و عذر صاحبان چنین تفاسیری را هرگز موجه نمی داند.

با توجه به آنچه در باب عرفی گرا مستفاد می شود در این مقاله تلاش شد عرفی گرایی در میان روشنفکران دینی مورد بررسی قرار گیرد. نتایج تحقیق نشان داد

سروش با برگرفتن رویکرد هرمنوتیک فلسفی گادامر برای رسیدن به دین حداقلی و عرفان فردگرا که همزمان با اصول لیبرالیستی غرب باشد بهره می جوید. از این رو گفتمان سروش از معنویت گرایی و زبان شهودی برای سازگاری دین با مدرنیته استفاده می کند. سروش تلاش میکند تا آنچنان درک پسامدرنیستی از دین ارائه کند تا به راحتی مرجعیت پساپوزیتیویستی غرب پذیرفته شود. درک پسامدرنیستی ابزار و مرجعیت پساپوزیتیویستی از نگاه سروش بعنوان هدف به حساب می آید. در حالی که درک پسامدرنیستی عمیقاً تحت تاثیر گفتمان گادامری و تقابلهای فکری پوپر و حلقه وین می باشد هدف وصول به ساحت ابطال پذیری نظریه های علمی پوپر است. لذا از یک سو گسست معرفتی از فقاقت و قدسیت اندیشه دینی به ظهور می رسد و از سوی دیگر راه را برای انواع و اقسام فرائدهای بی پایان باز می نماید. اینجاست که ابهام گفتمانی خود را به وضوح نشان می دهد.

همچنین سروش معتقد است؛ دین به عنوان یک نهاد مدنی به حیات خود ادامه می دهد و روحانیان همانند دیگر مردم حق ورود در سیاست را خواهند داشت. از دیدگاه سروش، سکولاریسم چیزی نیست جز علمی و عقلانی شدن تدبیر اجتماع و تقدس زدایی از دین و مدیریت جامعه، و نه عناد با خداوند. حکومت سکولار، دین را نه مبنای مشروعیت خود قرار می دهد، و نه مبنای عمل خود. لذا مردم به دلیل فسادآور بودن قدرت، حق نظارت و حق عزل دارند؛ و کسی که حق عزل دارد، حق نصب هم خواهد داشت، و این نیست جز اثبات حاکمیت مردمی. هر چیز که از پیش خود ذاتی و ماهیتی داشته باشد، دیگر نمی تواند ذاتاً دینی شود؛ چرا که یک چیز نمی تواند دو ذات و ماهیت داشته باشد.

شبستری نیز بسیاری از امرها و نهی های صادر شده در باب معاملات (اجتماعات به معنای اعم) را ارشادی می داند، و از هرمنوتیک برای فهم نقش عنصر زمان و مکان در اجتهاد کمک می گیرد. در واقع مطالعه دیدگاههای سروش و شبستری به عنوان نمایندگان روشنفکری دینی معاصر در ایران پس از انقلاب نشان می دهد این دو روشنفکر سکولاریسم اسلامی را رهبری می کنند و با تمسک به عنصر عقلانیت و نیز عنصر مدرنیسم و روشهای جدید علوم اجتماعی از قبیل کلام جدید و هرمنوتیک و ... این که دین از جنس علم بوده پس قابل نقد است و قدسی زدایی کرده اند از فهم دین و آن را از نوع فهم بشری تلقی می کنند.

عقلانیت عرفی حلقه سروش اساساً و بصورت بنیادین دین را اشتباه و ناکارآمد تلقی می کند و قائل است که تمام مفاهیم دینی می بایست در ترازوی عقلانیت عرفی که طبعاً سکولار است، تبیین و تعریف شود. نیاز به گفتن ندارد که از منظر این جماعت، هر مقدار از دین از این ترازو بیرون بماند باید محترمانه حذف شود! نکته قابل توجه در باره عقلانیت عرفی این است که از فطرت و اخلاق همگانی انسان ها هم به دور است و در یک تفسیر کاملاً جهت دار به نفع منافع مادی دستگاہ استکبار است.

سروش در نظریه قبض و بسط دین را ثابت و الهی و معرفت دینی را متغیر و بشری معرفی نمود و اما ده سال بعد در بسط تجربه نبوی، نه تنها معرفت دینی که بلکه حتی خود دین را هم متحول و متکامل می داند و با طرح بحث ذاتی و عرضی در دین، ذاتیات اسلام را اندک و عرضیات آن را شامل می داند

که باید با اندیشه ورزی مدرن، ظرف تاریخی دین کنار گذاشته شده و با ترجمه ای فرهنگی، محتوایی جدید متناسب با ظرف مدرنیته برای زیست دینی مردم فراهم گردد.

آنها به این نتیجه می رسند که دین در مواجهه با چالشهای اجتماعی اصولاً صامت است و پاسخی ندارد و برای در امان ماندن دین از خسارت نباید از آن بیش از حد توقع داشت. دین امری است فردی و نباید وارد اجتماعات شود. در واقع نتایج تحقیق نشان می دهد روشنفکری دینی در ایران بعد از انقلاب در رابطه با نظریه وحدت دین و سیاست دچار تردید و تشکیک شده و از مواضع اولیه خود عدول کرده است و در نهایت به سکولاریسم اسلامی می رسد. عوامل این تغییر نگرش در روشنفکران دینی بعد از انقلاب را می توان عدم هماهنگی برداشت آرمانگرایانه روشنفکران دینی از حکومت دینی با تجربه به حکومت دینی در ایران، آشنایی با روشها و نظریات جدید، علم تلقی کردن دین، قایل شدن به دین حداقلی و تقدس زدایی و ایدئولوژی زدایی از دین و پیوند خوردن دین با قدرت بعد از انقلاب اسلامی را بر شمرد.

فهرست منابع و مآخذ

- احمدی، کمیل، نجات پور، مجید (۱۳۹۶). تحول گفتمانی توسعه در جریان روشنفکری دینی، فصلنامه سیاست. شماره ۱۴
- احمدی، سید محسن؛ صالحی نجف آبادی، عباس؛ ترابی، قاسم (۱۳۹۹). مقایسه اندیشه حکوم اسلامی در اندیشه های عبدالکریم سروش و محمدتقی مصباح یزدی. پژوهشهای اعتقادی - کلامی. سال ۱۰. شماره ۳۸.
- ترابی، محمد (۱۳۹۵). مبناهای کلامی و تبیین قلمرو دین از دیدگاه شهید مرتضی مطهری و مجتهد شبستری. فصلنامه سپهر سیاست. شماره ۹
- ثقفی، مراد (۱۳۹۰). گذار از کویر، روشنفکران ایران پس از انقلاب اسلامی، فصلنامه بازتاب اندیشه، ۱۳۹۰، شماره ۱۷
- سروش، عبدالکریم (۱۳۶۷). قبض و بسط تئوریک شریعت. تهران: انتشارات فرهنگی صراط
- سروش، عبدالکریم (۱۳۷۲). فربه تر از ایدئولوژی. تهران: انتشارات فرهنگی صراط.
- سروش، عبدالکریم (۱۳۷۴). معنا و مبنای سکولاریزم، مجله کیان سال پنجم، ۱۳۷۴، شماره ۲۶
- سروش، عبدالکریم (۱۳۷۶). رازدانی و روشنفکری و دینداری. تهران: انتشارات فرهنگی صراط.
- سروش، عبدالکریم (۱۳۷۶). مدارا و مدیریت. تهران: انتشارات فرهنگی صراط.
- سروش، عبدالکریم (۱۳۷۸). سیاست نامه. تهران: انتشارات فرهنگی صراط.
- سروش، عبدالکریم (۱۳۸۴). سکولاریسم سیاسی و سکولاریسم فلسفی، پرتال جامع علوم انسانی، ۱۳۸۴، شماره ۶۴
- طاهری، محمد (۱۳۸۱). جریان روشنفکری دینی و پارادایم اصلاح، پایگاه مجلات تخصصی نور، ۱۳۸۱، شماره ۶
- علوی تبار، علیرضا (۱۳۸۰). روشنفکری دینی یک برنامه پیشرو، پایگاه مجلات تخصصی نور، ۱۳۸۰، شماره ۲۲
- کاظمی، جمال (۱۳۸۰). روشنفکران دینی و مساله خاتمیت، مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی، ۱۳۸۰، شماره ۱۹
- گنجی، اکبر (۱۳۷۹). تلقی فاشیستی از دین و حکومت، تهران انتشارات طرح نو، چاپ هفتم
- مجتهد شبستری، محمد (۱۳۷۶). تأملاتی در قرائت انسان از دی، تهران: انتشارات طرح نو
- مجتهد شبستری، محمد (۱۳۷۹). نقدی بر قرائت رسمی از دین. تهران: انتشارات طرح نو
- مجتهد شبستری، محمد (۱۳۷۹). هرمنوتیک کتاب و سنت. چاپ چهارم، تهران: طرح نو.
- مجتهد شبستری، محمد (۱۳۷۶). ایمان و آزادی. تهران: انتشارات طرح نو
- مجتهد شبستری، محمد (۱۳۷۹). حق، تکلیف، حکومت"، بازتاب اندیشه، پایگاه مجلات تخصصی نور، ۱۳۷۹، شماره ۱ و ۲
- مجتهد شبستری، محمد (۱۳۸۲). چرا بحران دینی به وجود می آید، پرتال جامع علوم انسانی، شماره ۳۹
- محمد رضایی، محمد (۱۳۸۰). خاستگاه اصلاحات دینی در ایران، پرتال جامع علوم انسانی، شماره ۲۲

- مهدی، علی اکبر (۱۳۷۸). روشنفکران ایرانی در برخورد با خود و بیگانه، پایگاه مجلات تخصصی نور، ۱۳۷۸، شماره ۷
- موثقی، احمد (۱۳۸۹) جنبش‌های اسلامی معاصر. تهران: سمت. ۹۳-۹۵