

تحلیل انتقادی به رویکرد روشنفکران دینی در زمینه توسعه سیاسی (سروش و مجتهد شبستری)

عبدالسلام مام عزیزی^۱

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱/۱۵

دکتر احسان شاکری خویی^۲

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۳/۵

دکتر علیرضا اسمعیل زاد^۳

چکیده:

انقلاب اسلامی ایران، سرآغاز تحولی جدید در گفتمان روشنفکری دینی حول محور توسعه سیاسی در ایران بوده و محمد مجتهد شبستری و عبدالکریم سروش را می‌توان از جمله مهمترین آغازگران این تحول نام برد. گفتمان روشنفکری دینی سروش و شبستری، عناصری چون دین اقلی، حکومت دموکراتیک دینی، حقوق بشر، سکولاریسم و پلورالیسم را در بر می‌گیرد. در گفتمان سروش، پذیرش کثرت‌گرایی معرفت‌شناختی و نتیجه‌ی منطقی آن در تکرار اجتماعی، به پذیرش پلورالیسم سیاسی منتهی می‌شود. در گفتمان شبستری، انسان، موجودی محق تلقی می‌شود و محق بودن انسان در مقابل تکلیف‌گرایی و استیلاي مابعدالطبیعه و دین بر همه زندگی او، قرار می‌گیرد. شبستری، پذیرش حقوق بشر غربی توسط مسلمانان را توصیه می‌کند که پیش شرط پذیرفتن آن، ایجاد نظام دموکراتیک است؛ چرا که به نظر او در نظام دموکراتیک، نسبت به نظام اقتدارگرا، حقوق راحت‌تر اجرا می‌شوند و همچنین آزادی‌های سیاسی و دینی بهتر رعایت می‌شوند. در این مقاله با رویکرد انتقادی به نظریات سروش و مجتهد شبستری، فقدان عمق فلسفی و رویکرد ساختاری و جامع در مورد مدرنیته، توسعه و تمدن جدید غربی به بحث گذاشته شده است.

کلمات کلیدی: توسعه سیاسی، روشنفکری دینی، دموکراسی، سروش، گفتمان، مجتهد شبستری.

^۱ دانشجوی دکتری، علوم سیاسی، واحد تبریز، دانشگاه آزاد اسلامی، تبریز، ایران Salamy1354@gmail.com

^۲ استادیار گروه علوم سیاسی، واحد تبریز، دانشگاه آزاد اسلامی، تبریز، ایران، (نویسنده مسئول)

shakeri_eh@yahoo.com

^۳ استادیار گروه علوم سیاسی، واحد تبریز، دانشگاه آزاد اسلامی، تبریز، ایران a.ismailzad@gmail.com

مقدمه :

گفتمان «روشنفکری دینی» به عنوان یکی از جریان‌های مهم و تاثیرگذار در تاریخ سیاسی ایران معاصر شناخته شده است. اغلب اندیشه‌ورزانی که به عنوان روشنفکر دینی از آنان نام برده می‌شود، به زعم خود، تلاش نموده‌اند تا با ارائه فهم و قرائتی نو از متون دینی، ضمن حفظ چارچوب و برخی از کارکردهای آن، از دین به عنوان عاملی برای پیشرفت جامعه در دوران معاصر استفاده و یا حداقل آن را سازگار و منطبق با دوران جدید تفسیر نمایند. روشنفکران دینی که در مواجهه با مدرنیته به وجود آمده‌اند در راستای سازگاری دین با الزامات عصر جدید قدم نهاده و بر امکان گذار از جامعه سنتی به جامعه مدرن و تحقق توسعه سیاسی با حفظ برخی از ویژگیهای اصلی دنیای سنت، از جمله دینداری تاکید دارند.

روشنفکران به صورت عام و روشنفکران دینی به صورت خاص از عصر قاجار تاکنون به شیوه‌های مختلف سعی در باز تنظیم نسبت میان سنت و تجدد داشته‌اند. روشنفکران دینی قبل از پیروزی انقلاب ۵۷، امثال شریعتی و مهدی بازرگان (۱۳۴۲ تا ۱۳۵۷) به شدت به دنبال اسلامی کردن سیاست و نفوذ و ورود دین در عرصه اجتماع و سیاست بوده‌اند. ولی درست برعکس مسیر روشنفکران دینی قبل از انقلاب که در جهت پیوند بین دین و سیاست گام برداشته‌اند، روشنفکران دینی پس از انقلاب در جهت گسستن این پیوند تلاش نموده‌اند.

اما سوال مهم این است که گفتمان روشنفکری دینی در طول یک صد سال اخیر و به ویژه پس از انقلاب ۵۷ چه نسبتی با توسعه سیاسی داشته و این گفتمان چگونه و با چه ظرفیتی می‌تواند تسهیل‌گر امر توسعه سیاسی در ایران معاصر باشد؟ این نوشتار بر آن است تا قابلیت و توانایی‌های گفتمان روشنفکری دینی در شکل‌گیری توسعه سیاسی در ایران معاصر را مورد کنکاش قرار دهد. در این پژوهش، فرض نگارنده این است که گفتمان روشنفکران دینی بعد از انقلاب اسلامی با نهادینه کردن مقولات فرهنگی از جمله تساهل، مدارا، خوانش اقلی از دین، پلورالیسم، نقد قدرت و حاکمیت سیاسی، عرفی‌سازی امور سیاسی، تفسیر انسان‌گرایه و مدرن از متون دینی و حمایت از فرهنگ سیاسی مشارکتی توانسته تسهیل‌گر فرایند توسعه سیاسی و مولفه‌های آن باشد. در این پژوهش با استفاده از روش توصیفی - تحلیلی، پس از بیان مفهوم و پیشینه توسعه سیاسی، الزامات توسعه سیاسی تبیین می‌گردد. سپس، روشنفکری دینی پس از انقلاب اسلامی ایران واکاوی شده و در نهایت به مباحث اصلی پژوهش یعنی کنکاش در رویکرد عبدالکریم سروش و محمد مجتهد شبستری به توسعه سیاسی پرداخته می‌شود.

گفتار اول: توسعه سیاسی؛ تعاریف و شاخصه‌ها

با وجود جایگاه مهم توسعه‌ی سیاسی در عرصه‌ی سیاست و علم سیاست، هنوز هم در مورد مفهوم آن ابهام وجود دارد (عالم، ۱۳۸۲، ۱۲۳). لوسین پای، نخستین کسی است که تحلیل‌ها و نظریه‌هایی در مورد مفهوم توسعه سیاسی ارائه داده است. وی نخستین قدم برای توسعه سیاسی را تکامل یافتگی نظام دولت ملی می‌داند. به نظر پای، توسعه سیاسی مفهومی اساسی است که به تدریج، در تمام جوامع گسترش یافته است؛ به طوری که عنوان «فرهنگ جهانی» را می‌توان بر آن نهاد (پای، ۱۳۸۵، ۹۹). به نظر کلمن، توسعه‌ی سیاسی را می‌توان تعامل همیشگی میان فرآیندهای انفکاک ساختاری، الزامات برابری و ظرفیت هم‌گرا، پاسخ‌گو و سازگار شونده‌ی یک نظام سیاسی دانست (کلمن، ۱۳۸۰، ۱۲۱).

لوسین پای معتقد است که تحول مفهوم توسعه سیاسی، ناشی از سه مولفه است: مردم، نظام سیاسی و سازمان حکومت. در رابطه با مولفه مردم باید گفت، توسعه سیاسی به معنی تغییر از وضعیت پراکندگی گسترده به نوعی انسجام در حال گسترش از شهروندان فعال بوده و توسعه سیاسی، در تعریف حول محور نظام سیاسی، یعنی گسترش نظام سیاسی برای اداره امور عمومی، کنترل اختلافات و برآمدن از عهده پاسخگویی به تقاضاهای عمومی و بالاخره توسعه سیاسی از نظر سازمان حکومت، یعنی افزایش تمایز ساختاری و تخصصی شدن فعالیت-ها و تمرکزگرایی سازمان حکومت (pye and verba, 1965, 13)

از نظر آلون.ی. سو سه پارادایم مهم یعنی مکتب نوسازی، مکتب وابستگی و مکتب نظام جهانی را برای توسعه می‌توان نام برد. وی معتقد است که علم توسعه به صورت انباشتی رشد و گسترش یافته است و در عین حال هیچ یک از پارادایم‌های اولیه از بین نرفته است. در نتیجه، با تأکید بر نوعی همزیستی بین پارادایم‌ها، معتقد است که توسعه‌ی هر یک از پارادایم‌ها به وسیله انتقاداتی صورت می‌گیرد که توسط پارادایم‌های دیگر مطرح می‌گردد (سو، ۱۳۷۸، ۱۱-۱۵).

به باور هانتینگتون، توسعه سیاسی را بایستی براساس شاخص‌های مستقل سیاسی و جهان‌شمول تعریف کرد. چهار شاخص اصلی توسعه سیاسی از نظر ساموئل هانتینگتون عبارتند از: اول جایگزین شدن اقتدار سیاسی سنتی، مذهبی، قومی و خاندانی با اقتدار سیاسی دنیوی و ملی واحد، دوم تمایز کارکردهای سیاسی نوین از قدیم و رشد ساختارهای مربوط به کارکردهای جدید، کامل‌تر و پیچیده‌تر و منضبط‌تر شدن سلسل مراتب اداری، سوم مشارکت هرچه بیشتر

گروه‌های اجتماعی و نهایتاً توانایی بالای نظام سیاسی برای رسیدن به اهداف خود (هانتینگتون، ۱۳۷۰، ۵۵).

از منظر سیدنی وربا، فرهنگ سیاسی، «نظام باورهای تجربه‌پذیر، نهادها و ارزشهایی است که پایه و اساس رفتار سیاسی است». وی معتقد است که فرهنگ سیاسی به دنبال اتصال تجزیه و تحلیل خرد و تجزیه و تحلیل کلان است. (آلموند و وربا، ۱۹۶۵، ۱۵) از نظر «آلموند و وربا» فرهنگ سیاسی به انواعی قابل تقسیم است که واحد تحلیل آنها، افراد هستند. به عقیده آنان، افراد در سه بُعد کلی «مشارکت جو» (دارای فرهنگ سیاسی مشارکتی)، «پیرو یا تابع» (دارای فرهنگ سیاسی تبعی یا رعیتی) و «کوچک اندیش» (دارای فرهنگ سیاسی کوچک‌اندیش) قابل تقسیم می‌باشند. (آلموند و وربا، ۱۹۶۵: ۱۶-۱۵) که البته در جوامع مختلف، ترکیب‌های متفاوتی از این نوع فرهنگ‌ها وجود دارد.

بنابراین، مهمترین شرط توسعه سیاسی در یک جامعه، فرهنگ سیاسی غنی (تحقق جامعه مدنی) و وجود حقوق و آزادی‌های فردی افراد جامعه است و به هر میزان که دولت در این خصوص اعمال نفوذ نماید زمینه را برای کاهش قدرت جامعه مدنی فراهم می‌کند و به همین دلیل دولت قانونمند، موجب جلوگیری از تعرض به حقوق خصوصی افراد نیز می‌شود که از اصول و اهداف اساسی توسعه سیاسی تلقی می‌شود.

گفتار دوم: تبار تاریخی توسعه سیاسی در ایران معاصر

به نظر افلاطون: «اعتدال در بین ایرانیان بیش از اقوام دیگر است... در زمان پادشاهی کوروش که ایران شیوهی حکمرانی بین استبداد و آزادی را اجرا می‌کرد، ایرانیان علاوه بر این که خودشان آزاد بودند، اقوام بسیاری را نیز زیر فرمان خود درآورده بودند. آنان زیردستان را آزاد گذاشته بودند و برابری و عدالت را میان آنان و خودشان رعایت می‌کردند.» (افلاطون، ۲۱۲۱، ۱۳۸۰-۲۱۲۰) از منظر هگل، ایرانیان اقوام زیادی را تحت فرمان خود درآورده بودند، اما همه آنها را آزاد گذاشتند تا شاخصه‌های خود را نگاه دارند؛ به همین دلیل حکومت آنان را می‌توان همانند امپراتوری دانست. بنابراین، ملتهای گوناگون با وجود آنکه استقلال خود را حفظ می‌کردند، به قانون یگانگی بخشی وابسته بودند که می‌توانست خشنودشان کند. (هگل، ۱۳۸۵، ۳۰۴)

در سال ۱۲۸۵ با پیروزی انقلاب مشروطه، مهمترین مؤلفه‌ها و معیارهای توسعه سیاسی یعنی مشارکت سیاسی نمایان شد و تصویب قانون اساسی و متمم آن، اقدام مهمی در راستای تثبیت توسعه سیاسی تلقی می‌شد. در این دوره یعنی تا سال ۱۳۰۴ که آغاز سلطنت رضاشاه

نیز می‌باشد قدم‌های اولیه به منظور فرآیند توسعه سیاسی آغاز شد. بعد از پایان این دوره، سالهای ۱۳۳۲-۱۳۲۰ از منظر برخی روشنفکران، دوره‌ای قانونی، اما بی‌نظم و ترتیب می‌باشد. دوره سوم فرآیند توسعه سیاسی از اواخر دهه ۱۳۳۰ شروع شد و در اوایل دهه ۱۳۴۰ به پایان یافت. در سال ۱۳۳۹ تا ۱۳۴۲، کشور دچار بحران اقتصادی گسترده‌ای شد و این امر می‌توانست موجبات تشدید جنبش مردمی را فراهم آورد که به همین دلیل رژیم مجبور به عقب‌نشینی شد تا بار دیگر زمینه‌ای به منظور فعالیت‌های سیاسی علنی فراهم گردد.» (بشیریه، ۱۳۸۰، ۷۸-۷۹).

انقلاب سال ۱۳۵۷ جمهوری اسلامی ایران متشکل از گروه‌ها و دسته‌های مختلفی بود که برخی از آنها پایبند به توسعه سیاسی و اهداف آن نیز بودند و گرچه در براندازی رژیم پهلوی با هم متحد و همگرا بودند اما پس از انقلاب، بخشی از این گروه‌ها از صحنه خارج و حاکمیت از گروهی خاص تشکیل شد که به مباحث توسعه سیاسی و مولفه‌های آن اعتقاد چندانی نداشتند. در این جا باید اذعان نمود که یکی از عواملی که موجب قدرت یافتن این گروه شد به دلیل سوءاستفاده و پیامد امنیتی بود که از آزادی‌های آن مقطع زمانی ناشی می‌شد. این امر موجب شد که امام خمینی (ره) الگویی تحدیدی را در مورد اصولی همچون مشارکت، رقابت و آزادی اندیشه اتخاذ نمایند (افتخاری، ۱۳۸۸، ۲۸).

با تاسیس نهادهایی همچون شورای انقلاب، احزابی همچون جمهوری اسلامی، تاسیس سپاه پاسداران و شکل‌گیری حکومت اسلامی با حضور نزدیکان در مقامات عالی‌حکومتی، همگی در راستای ایجاد وحدت و انسجامی شکل گرفتند که توسعه سیاسی در اولویت برنامه‌ها و اصول آنان مورد تاکید قرار نگرفت. همچنان که توسعه اقتصادی در دوره ریاست جمهوری هاشمی رفسنجانی بر توسعه سیاسی ترجیح داشت. اما در دوم خرداد سال ۱۳۷۶، دیدگاه موافقی با تاسیس جامعه مدنی در آراء عمومی و انتخاب مردم به پیروزی رسید و موجب شکل‌گیری گروه‌های سیاسی مختلف، احزاب مختلف، رقابت ایدئولوژیک، مشارکت سیاسی و تقویت جامعه مدنی گردید (بشیریه، ۱۳۷۸، ۹۰).

گفتار سوم: روشنفکری دینی پس از انقلاب اسلامی

روشنفکری دینی به ویژه در دوره متأخر آن (پس از انقلاب ۵۷) یکی از پدیده‌های بی‌نظیری است که توجه متفکران سیاسی، دینی و سیاسی را به خود جلب کرده است. این جریان از زمان تولد، با سپری کردن مراحل مختلف، رویکردهای فکری و گروه‌بندی‌های متنوعی را راهبری کرده است. تعدادی از اندیشمندان سیاسی، این جریان را در الگوواره‌های متعددی مورد بررسی قرار داده‌اند، از جمله، الگوواره احیا و اصلاح فکر دینی (از انقلاب مشروطه تا دهه ۱۳۲۰) به

منظور اصلاح نهضت دینی و آشتی میان دین و معرفت غربی، الگوواره انقلابیگری (از سال ۱۳۲۰ تا سال ۱۳۶۸) به منظور مبارزه سیاسی، ایجاد مکتب دینی سیاسی و الگوواره عرفی‌گری (از سال ۱۳۶۸ تاکنون) (رزاقی، ۱۳۷۹، ۳۰). اما در دوران جمهوری اسلامی، اکثر روشنفکران دینی، در خصوص نقش‌آفرینی دین در جامعه‌ی امروزی و چگونگی عمل آن دچار تردیدهایی شده‌اند. مباحث مربوط به «دین اقلی» در برابر «دین اکثری» و طرح راهبردهای جدید توسعه‌ی دینی همچون «خودسازی» در برابر «جامعه‌سازی» یا «حکومت دینداران» در برابر «حکومت دینی» مؤید این نوع تردید در پذیرش نقش دین در توسعه سیاسی می‌باشد. در این تفکر و رویکرد، بر ماهیت صرفاً علمی، فنی و مدیریتی توسعه و عام‌الشمول و جهانی بودن معیارها و مولفه‌های آن تأکید می‌شود (شجاعی زند، ۱۳۸۷، ۴۹). به نظر می‌رسد، سیر تحول افکار روشنفکران دینی پس از انقلاب اسلامی، در مورد مسائل و مشکلات داخلی شکل عمیق‌تر و رادیکالتری یافته است (موثقی، ۱۳۸۸، ۳۸۷). همچنین مباحث جدیدی همچون گفتگو بین معرفت دینی و غیر دینی مطرح شده است و بر سازگاری بین دین و مدرنیته تأکید می‌شود. طرفداران این گفتمان معاصر در پی روشن کردن نگاه سنت به مفاهیم و مبانی مهم توسعه سیاسی همچون حقوق بشر، جهانی شدن، رابطه دولت و ملت، حاکمیت و آزادی هستند (وصفی، ۱۳۸۷، ۵).

در این گفتار به بیان رویکرد عبدالکریم سروش و محمد مجتهد شبستری در مورد توسعه سیاسی و مولفه‌های آن خواهیم پرداخت.

بند اول: عبدالکریم سروش

عبدالکریم سروش زاده‌ی ۲۵ آذر ۱۳۲۴ خورشیدی در تهران، نواندیش دینی، نظریه‌پرداز، متکلم، مدرس دانشگاه، شاعر و مترجم ایرانی است. سروش فیلسوف، پژوهشگر برجسته‌ی مدعو در کتابخانه‌ی مرکز «جان کلاگ»^۴ و استاد مهمان در دانشگاه‌های پرینستون، ییل، هاروارد و آمستردام بوده است. وی همچنین پژوهشگر مهمان در مرکز دین، صلح و فعالیت‌های جهانی دانشگاه جرج‌تاون می‌باشد. سروش نظریات خود را کلام جدید می‌نامد و از مرام کلامی نومعتزلی پیروی می‌کند. سروش را می‌توان مناقشه‌برانگیزترین روشنفکر دینی سه دهه اخیر ایران و از پیشگامان جریان روشنفکری اصلاح‌طلب نامید. سروش در ابتدای انقلاب اسلامی ایران چند منصب رسمی همچون عضویت در ستاد انقلاب فرهنگی داشت و از پیروان امام خمینی به شمار می‌رفت. وی در حال حاضر مشغول به تدریس اسلام و اندیشه سیاسی در

^۴ John W. Kluge Center.

«دانشگاه جورج تاون» آمریکا است. سروش در سال ۲۰۰۹، از سوی مجله‌ی فارین پالیسی به عنوان هفتمین روشنفکر مردمی جهان انتخاب شد. (<https://foreignpolicy.com/2009/11/25>)

۱ - رویکرد سروش به توسعه سیاسی

سیر تحول فکری سروش با اندکی اغماض بازنمودی از سیر تحول تاریخی روشنفکری دینی در ایران پس از انقلاب می باشد. سروش که در سال‌های آغازین پس از انقلاب بخشی از دستگاه حاکمیت جدید به شمار می آمد، دوران انتقادی خویش را با انتشار مقاله «قبض و بسط تئوریک شریعت» آغاز کرد. سروش نظریه حکومت دموکراتیک دینی را بیان و با ارجاع به عقل جمعی به تبیین آن همت گماشت. سروش به این باور رسید که سیاست می تواند و حتی باید خارج از چارچوب هر دینی تعریف شود و سرانجام «بحث از حکومت را اصولاً بحثی فراقه‌ی و حتی فرادینی» دانست و نهایتاً مشروعیت حکومت را «منبعث از حق غیردینی مردم دینی» دانست (سروش، ۱۳۸۵، ۱۳۵).

حکومت دینی از منظر سروش تنها در هدف با حکومت غیردینی دموکراتیک متفاوت است و از لحاظ شکلی تفاوتی وجود ندارد. به عقیده‌ی وی، حکومت دینی با آبادی دنیای مردم موجب آبادی آخرت آنها نیز می شود و این امر هدف اصلی حکومت دینی است (دباغ، ۱۳۸۷، ۶۹۵). به طور کلی، اندیشه سروش به سکولاریسم دینی منتج می گردد که در آن با وجود تأکید بر معنویت و دینداری، در مسائل سیاست و مدیریت اجتماعی دین جایگاهی ندارد (حسینی - زاده، ۱۳۸۹، ۴۷۷).

۲ - نقش حکومت در توسعه سیاسی از منظر سروش

از نظر سروش، مهمترین نقش حکومت پیش و بیش از هر چیز برآوردن نیازهای اولیه انسانها مانند نیاز به غذا، مسکن، شغل، بهداشت و غیره است. اما حکومت مطلوبی که می تواند چنان مقصودی را برآورد باید بر بنیان نوعی سکولاریسم سیاسی یا «حکومت فرادینی» بنا شود. سکولاریسم سیاسی اقتضاء می کند که حکومتی اخلاقی در جامعه برپا شود که «نسبت به همه ادیان بی طرف باشد، پلورالیسم دینی و سیاسی را به رسمیت بشناسد، برای همه حقوق برابر قائل باشد و قانون را برای همه یکسان اجراء کند». بنابراین، سکولاریسم مورد نظر سروش بر دو رکن اساسی بنا شده است، رکن مشروعیت و رکن بی طرفی نظام سیاسی نسبت به فرقه‌های دینی و فکری (سروش، ۱۳۸۳، ۲۱۲).

۳ - رابطه دین و توسعه سیاسی از منظر سروش

سروش در مقام توضیح رابطه میان دین و سیاست به طور عام و حکومت به طور خاص، نخست میان دو نوع دخالت دین در امر سیاست تمایز می‌نهد: «دخالت حقیقی» و «دخالت حقوقی». به اعتقاد او، دخالت حقیقی دین در امر سیاست در متن یک جامعه دینی امری اجتناب ناپذیر است. بنابراین، خواه کسی این دخالت را مطلوب بداند خواه نه، در هر حال در متن یک جامعه دینی، دین رنگ خود را لاجرم به سیاست می‌زند. بنابراین، به اعتقاد سروش، این اسطوره‌ای خطاست که «دین به عرصه خصوصی متعلق است». اما «دخالت حقوقی» دین در سیاست امر ناگزیری نیست. سروش دخالت حقیقی دین را در عرصه سیاست به عنوان یک امر واقع به رسمیت می‌شناسد و می‌پذیرد، اما دخالت حقوقی دین را در امر سیاست مردود می‌داند و به صراحت می‌گوید که «ارتباط حقوقی میان دین و سیاست را خوبست که قطع کنیم» (سروش، ۱۳۸۶، ۶۳).

به اعتقاد سروش، در یک دموکراسی مطلوب دینی، حکومت قائل به پلورالیسم دینی است و لذا از همه ادیان در قانونگذاری بهره می‌جوید. او این نوع حکومت را «فرادینی» می‌نامد. اما در یک حکومت فرادینی نحوه «بهره جستن» از آموزه‌ها و ارزش‌های دین در نظام حقوقی جامعه چیست؟ به نظر می‌رسد که «مشروعیت دینی» حکومت دموکراتیک از پایین تأمین می‌شود، یعنی خود جامعه، از طریق فرآیندهای دموکراتیک، می‌کوشد تا نظام حقوقی را با ارزشهای دینی خود سازگاری بخشد.

۴ - محوریت معارف فرادینی

سروش، معرفت دینی را همان معرفت بشری می‌داند و با اعتقاد به استقلال معارف بشری از دین به معارف برون دینی مشروعیت می‌بخشد و از اثبات همه چیز با دین دوری می‌کند. وی معتقد است که اگر از منظر ایدئولوژیک، دموکراسی یا آزادی بایستی اسلامی می‌شدند، از منظر معرفت شناسانه، اسلام و دین بایستی با عدل و آزادی متناسب گردند. بنابراین، دین باید با مفاهیم برون دینی همچون آزادی، عدالت و انسانیت سنجیده شوند و نه برعکس» (سروش، ۱۳۷۳، ۲۸۱). در واقع، از منظر سروش، حکومت دینی‌ای دموکراتیک تلقی می‌شود که تعادل بین درون و برون دین برقرار گردد (غلامرضا کاشی، ۱۳۷۴، ۳۱-۲۶). سروش برای دستیابی به تعادل میان درون و بیرون دین نیز از همین معارف فرادینی بهره می‌گیرد.

سروش در بحث از ارزش‌ها، آنها را به دو نوع دینی و فرادینی تقسیم می‌کند. ارزش‌های فرادینی منبعث از دین نیستند بلکه ملاکی برای حقانیت دین به شمار می‌روند؛ از جمله این ارزش‌ها می‌توان به آزادی، عدالت و انصاف اشاره کرد. ارزش‌های دینی ارزش‌هایی هستند که به طور مستقیم از تعالیم ادیان گرفته شده‌اند؛ از جمله آنها می‌توان به تواضع، عبودیت و توکل اشاره کرد. حکومت دینی در پی پاسداری از ارزش‌های نوع دوم یعنی دینی است و فضای جامعه را برای تحقق آنها آماده می‌کند (سروش، ۱۳۷۶، ۳۶۵-۳۶۴). از منظر سروش، دستیابی به ارزش‌های درجه دوم، که موضوعاتی شخصی به شمار می‌روند نباید مانع حکومت دینی در دستیابی به هدف اصلی خود یعنی تحقق ارزش‌های عام انسانی گردد.

۵ - سکولاریسم

به اعتقاد سروش، سکولاریسم را می‌توان به دو نوع تقسیم کرد. «سکولاریسم سیاسی» و «سکولاریسم فلسفی». سکولاریسم سیاسی به معنی جداسازی دین از دولت می‌باشد که موجب نگاه یکسان و بی‌طرفانه حکومت به همه فرقه‌ها و مذاهب می‌گردد (سروش، ۱۳۷۳، ۲۹۰). در واقع، منظور سروش از سکولاریسم سیاسی، جدا کردن حکومت از دین می‌باشد نه جدایی دین از سیاست (سروش، ۱۳۷۳، ۲۹۰). سروش معتقد است که سکولاریسم فلسفی نوعی ماتریالیسم است که می‌توان آن را معادل بی‌دینی و بی‌اعتقادی به دیانت تلقی کرد که با تفکر دینی قابل جمع نیست. سروش، سکولاریسم سیاسی را امری بسیار پسندیده می‌داند و معتقد است که در این نوع از سکولاریسم است که دین جان سالم به در می‌برد و دین مومنان به صورت آزادانه و بدون تحمیل صورت می‌گیرد (سروش، ۱۳۷۳، ۲۹۲).

۶ - کلام جدید

اصطلاح «کلام جدید»، اولین بار توسط سید احمدخان هندی به کار برده شد.^۵ نخستین کسی که از چیستی و ضرورت کلام جدید در ایران سخن گفت شهید مرتضی مطهری بود. عبدالکریم سروش نیز در اواخر دهه شصت و اوایل دهه هفتاد، گفتمانی در این باب گشود و به بومی‌سازی مباحث کلام جدید پروتستانی پرداخت. وی با نگاشتن قبض و بسط تئوریک شریعت، از نسبت معرفت اسلامی سخن راند و با انتشار صراط‌های مستقیم، حقانیت انحصاری

^۵ وی در یکی از سخنرانی‌های خود در حدود سال ۱۲۸۶ق می‌گوید: «امروز ما به علم کلام جدیدی نیاز داریم که به یاری آن بتوانیم یا بطلان تعالیم جدید را اثبات کنیم یا نشان دهیم که این تعالیم منطبق بر مراتب ایمان اسلامی است».

اسلام را نفی و از حقانیت پلورالی دفاع کرد. بسط تجربه نبوی، اثر مهم دیگرش است که به طور موقت، معرفت دینی را رها ساخت و به سراغ دین و وحی الهی رفت و آن را حاصل بسط تجربه نبوی دانست. وی با تأثیرپذیری از نومعتزلیان به ویژه نصر حامد ابوزید و الهیات پروتستان، نگرش دیگری به قرآن و وحی الهی پیدا کرد (خسروپناه، ۶۵، ۱۳۹۰).

سروش برای بسط تجربه نبوی و برای بیان مقصود خویش، وحی را در کنار شعر شاعران و شهود عارفان قرار می‌دهد و به وحی‌شناسی پدیدارشناسانه می‌پردازد. پدیدارشناسی‌ای که بر هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی استوار است. وحی‌شناسی سروش عاری از تصریح بر مبانی معرفت‌شناختی، زبان‌شناختی و هرمنوتیکی است. به نظر سروش، زبان وحی و معناشناسی قرآن معنادار است اما در سنخ زبان‌شناختی نمی‌گنجد. به اعتقاد سروش، منظور قرآن از پدیده‌های طبیعی همچون ارض و سماء و مفردات، واقعیت‌های خارجی نمی‌باشند بلکه صرفاً گزارشی از اعتقادات مردم زمان پیامبر هستند. آسمان و زمین مورد اشاره در قرآن نیز آسمان و زمین رؤیایی به شمار می‌روند (چنگایی، ۱۳۹۳). بنابراین آنچه که در مورد رؤیای رسولانه، وحی شاعرانه و مبانی معرفت‌شناختی، هستی‌شناختی، زبان‌شناختی و پدیدارشناختی وحی بیان گردید باید توسط سروش به اثبات برسد تا بتوان تفسیر وی از وحی را مورد قبول دانست. از سوی دیگر، وحی‌شناسی سروش، بر نسبی‌گرایی معرفت‌دینی متکی است که این نوع از نسبی‌گرایی نیز منبعث از هرمنوتیک فلسفی و غیرشناختاری تلقی کردن زبان وحی و تجربه دینی شمردن وحی قرآنی می‌باشد (سروش، ۱۳۸۷، ۱۷۷-۱۷۲).

در نهایت باید گفت که در مباحث کلام اسلامی، سروش به شدت متأثر از الهیات پروتستان می‌باشد و در شرح و تفسیر مباحث کلامی از دیدگاه‌های مسیحیت مدرن استفاده می‌کند. از همین روی، سروش با آگاهی اجمالی از عرفان نظری اسلامی و آگاهی مفصل از عرفان ادبی و ترکیب آنها با الهیات پروتستان سعی در تفسیر جدیدی از مسائل کلام اسلامی دارد.

بند دوم: محمد مجتهد شبستری

مجتهد شبستری متولد ۱۳۱۵ آذربایجان از نوجوانی به فلسفه و کلام اسلامی علاقه مند بوده و به مدت هجده سال در حوزه مشغول به تحصیل بوده است. به دعوت آیت‌الله بهشتی، به هامبورگ رفته و سرپرستی مرکز اسلامی در آنجا را بر عهده می‌گیرد. این دعوت باعث می‌شود ایشان با فلسفه جدید الهیات مسیحی و علم هرمنوتیک بیشتر آشنا شود. تدریس در دانشکده الهیات دانشگاه تهران بعد از پیروزی انقلاب و تحریر کتابهایی چون هرمنوتیک کتاب و سنت، نقدی بر قرائت رسمی از دین، ایمان و آزادی و... از جمله مهمترین اقدامات وی

می‌باشد. شبستری را می‌توان از سال ۱۳۸۶ که مجموعه مقالاتی تحت عنوان «قرائت نبوی از جهان» را به رشته تحریر درآورده، در گروه تجددگرایان قرار داد؛ چرا که او در این مقالات بیان می‌دارد قرآن کلام پیامبر بوده و ایشان وحی الهی را با توجه به تفسیری که از جهان داشته ارائه کرده است.

۱ - رویکرد مجتهد شبستری به توسعه سیاسی

مجتهد شبستری، انسان را موجودی محق می‌داند، محق در مقابل تکلیف‌گرایی، تقدیرگرایی و استیلا مابعدالطبیعه و دین بر تمام جوانب زندگی. از نظر شبستری، انسان اختیار و استقلال دارد و پی به توانایی عقل خود برده است. انسان آزاد است و این حقیقت انسان است. زیست انسانی به معنی آزاد زیستن است. بنابراین انسان عین آزادی و نفس آزادی است (مجتهد شبستری، ۱۳۷۹، ۱۸۸). انسان می‌تواند دین را به طور مستقل و بدون دخالت دیگران بفهمد و تجربه کند؛ البته برخلاف نظریه‌های اومانستی غربی، قصد گرفتن جای خدا را ندارد، بلکه مرکزیت هستی متعلق به خداست. از نظر شبستری، این مسائل یعنی آزاد بودن و محق بودن انسان از فطرت انسان به کثرت‌گرایی نشأت می‌گیرد. عرصه تکثر نیز همانا تکیه بر عقل بشری، تجارب انسانی و فارغ شدن از حاکمیت ماوراء و قرائت رسمی دینی می‌باشد.

دنیای کنونی نیز جهان پیچیدگی و توسعه می‌باشد. دنیای برنامه‌ریزی‌های توسعه با روش - های کاملاً عقلایی، با تکیه بر آزمایش و خطای انسانی و با مشارکت و تعقل جمعی تمام شهروندان می‌باشد. بنابراین، از منظر شبستری، جهان دارای بُعد و تصویر واحد نیست؛ بلکه به طور آگاهانه و روشمند مورد تصرف انسان قرار گرفته است و متأثر از ارتباطات اجتماعی و انسانی بسط یافته است. هرچند، ابزارها و شیوه‌های تصرف آن و هویت آن همچنان ناشناخته است. زیستن در چنین دنیایی مستلزم علوم تجربی و صنعت می‌باشد. شیوه زندگی در آن از «اراده قدرتمند انسان کنونی برای دستیابی به افق‌های بی‌پایان، نو، ناشناخته و غیرقابل پیش‌بینی تبعیت می‌نماید (مجتهد شبستری، ۱۳۷۹، ۱۳).

۲ - آزادی

از منظر شبستری، آزادی عبارت است از این که هر انسانی، فارغ از عقیده، اخلاق و تابعیت در جامعه دارای حیثیت و حرمت باشد. از طرف دیگر، در عین آزادی، در برابر آزادی و حقوق دیگران نیز مسؤول باشد (شبستری، ۱۳۸۳، ۶۶). این آزادی شامل آزادی دین و مذهب، آزادی بیان و تبلیغ عقیده سیاسی و غیرسیاسی، حقوق برابر برای تمام افراد جامعه به منظور انتخاب

و تشکیل احزاب و گروه‌های سیاسی، آزادی اجتماعات و مشارکت سیاسی می‌شود (شبستری، ۱۳۸۱، ۱۴۱-۱۴۰). دستیابی به این مفهوم از آزادی در تفکر شبستری از دو بُعد از مبانی انسان-شناختی وی قابل شرح و بیان است: در وهله اول؛ در اندیشه‌ی وی آزادی اولین مولفه‌ای است که در ارتباط با انسان از آن بحث می‌شود و از اجزای تعریف انسان به شمار می‌رود. به نظر شبستری، انسان به عنوان موجودی آزاد باید همیشه و به طور پیوسته فکر کند و نتایج افکار خود را نقد کند و در آن بازاندیشی نماید (شبستری، ۱۳۸۱، ۱۸۸).

در وهله دوم؛ گفتارهای مربوط به انسان‌شناسی و آرای سیاسی مربوط به آن صرفاً در چارچوب زندگی دنیوی و روابط اجتماعی تنظیم شده است؛ بنابراین تعاریف و قلمرو آزادی-های سیاسی و اجتماعی انسان نیز از این مساله متأثر می‌گردد. از منظر شبستری، مفهوم آزادی دارای ماهیتی فلسفی است که آن هم به ارتباط انسانها با یکدیگر تعلق دارد. از نظر ایشان، این که انسان محق بر آزادیها می‌باشد، حکمی فلسفی است. چنین بحثهایی از یک سو حکم فلسفی است و از سوی دیگر، تحلیلی فلسفی. همه‌ی بحث‌های فلسفی جدید در مورد روابط اجتماعی انسان‌ها و ارتباط آنها با یکدیگر، جامعه و حکومت است و شامل ارتباط انسان با خدا و سعادت معنوی انسان نمی‌گردد؛ چرا که این مباحث مربوط به دین و الهیات است و در این حوزه در مورد آنها بحث می‌گردد (شبستری، ۱۳۸۱، ۲۷).

به باور برخی نظریه پردازان با وجود اینکه اسناد حقوق بشری، ظاهری سکولار و غیردینی دارند اما ریشه‌ی آنها را باید در دین جستجو کرد؛ چرا که منفک از دین نیستند. دلیل این امر را این‌گونه می‌توان بیان کرد که با وجود آنکه اسناد حقوق بشری اشاره‌ای به دین - به عنوان منبع و مرجع - نکرده‌اند اما با نگاهی به سیر تحول قواعد حقوق بشری از حقوق طبیعی به حقوق موضوعه می‌توان دریافت که حقوق بشر امروزی، که قبل از جنگ جهانی دوم به شکل امروزی وجود نداشت، ریشه در برخی معارف دینی دارند. همچنین با بررسی نظریات اندیشمندانی همچون گروسوس به عنوان پدر حقوق بین‌الملل می‌توان دریافت که بسیاری از منابع و ارجاعات آنها با بهره‌گیری از متون دینی مسیحی صورت گرفته است (Bantekas, 2007, 116). در اسناد بین‌المللی مانند اعلامیه حقوق بشر سال ۱۹۴۸ همانند نظر کمیته طراح اعلامیه، حقوقدانان معتقدند که اعلامیه صرفاً براساس فرهنگ غربی تدوین نشده بلکه فرهنگهای اسلامی، مسیحی و سایر فرهنگها و زمینه‌های فلسفی و نظری هم در آن دخیل بوده‌اند. در اعلامیه علاوه بر حقوق انسانها به تکالیف انسانها در مقابل جامعه بشری نیز تاکید شده است امری که ادیان الهی در مورد انسان تاکید دارند که می‌بایست به حقوق و تکالیف انسان‌ها نگاهی جامع داشت (Susan C. Breau, 2007, 149).

دموکراسی به عقیده روشنفکران دینی متمایل به لیبرالیسم، کنار گذاشتن دین نیست بلکه از اجزاء سازنده دموکراسی تلقی می‌شود و شکل‌گیری حکومت دینی تنها در دموکراسی دینی تحقق می‌یابد (زنجانی عربی، ۱۳۷۹، ۷۰-۶۹). شبستری برخی از احکام فقهی کنونی را با دو اصل مهم دموکراسی، یعنی برابری حقوقی تمام شهروندان و غایت قانون که تأمین منافع تمام شهروندان می‌باشد، متناقض تلقی می‌کند. به باور وی، برخی از احکام فقهی برای افراد جامعه برابر نیستند و به عنوان مثال بین مردان و زنان تفاوت قائل شده‌اند و منافع عده‌ی خاصی را تأمین می‌کنند. به نظر شبستری سوال این است که آیا باید این احکام را که در گذشته نقش خاصی داشته‌اند قطعی تلقی کنیم و به پیکار با دموکراسی و مولفه‌های آن برویم؟ (مجتهد شبستری، ۱۳۷۹، ۱۱۶).

به عقیده مجتهد شبستری، پرسش در مورد سازگاری اسلام و دموکراسی چندان صحیح به نظر نمی‌رسد؛ بلکه باید اینگونه سوال شود که آیا مسلمانان خواهان دموکراسی هستند؟ اگر پاسخ مثبت باشد آنگاه تفسیری از اسلام را که با دموکراسی سازگار باشد ارائه خواهند کرد. اما اگر پاسخ منفی باشد چنین تفسیری ارائه نخواهند داد. اگر مفسر، شخصی فرهیخته باشد که در پی آزادی، دموکراسی و حقوق بشر باشد، دین خود را در چنین چارچوبی تفسیر خواهد کرد (مجتهد شبستری، ۱۳۹۱، ۵۵). در چنین رویکردی شبستری، تفکر و امور سیاسی بدیع را مبنای ایجاد کلام جدید تلقی می‌نماید.

۴ - حقوق بشر

به اعتقاد مجتهد شبستری، حقوق بشر، اصول و قواعد منظمی است که به منظور تنظیم روابط افراد با یکدیگر، دولتها و روابط ملتها در جامعه بین‌المللی به کار می‌رود. بنابراین از منظر شبستری، حقوق بشر نخستین معیار به منظور تنظیم روابط بین انسانها و ملل مختلف جهان می‌باشد (شبستری، ۱۳۷۹، ۱۹۹).

شبستری معتقد است که حقوق بشر در ایران با رویکردی منفی مواجه است و با پیش‌داوری منفی آن را مسأله‌ای غربی تلقی می‌کنند که ریشه‌ای سکولاریستی دارد و دینداران باید با آن مخالفت نمایند. اما نباید این مسأله را نادیده گرفت که اصول حقوق بشر غربی بر اصول پذیرفته شده جهانی و عام‌الشمولی همچون برابری، مشارکت سیاسی و آزادی استوار است (شبستری، ۱۳۷۹، ۲۰۱). بنابراین شبستری معتقد به پذیرش حقوق بشر غربی از سوی مسلمانان است و

پیش شرط آن را ایجاد نظام دموکراتیک می‌داند. دلیل آن هم، رعایت بهتر و بیشتر آزادی‌های سیاسی و دینی در نظام دموکراتیک نسبت به نظام اقتدارگرا می‌باشد.

نتیجه گیری:

در این نوشتار، نشانه‌های هر یک از گفتمان‌های سروش و شبستری را برشمرده و مورد تحلیل قرار داده‌ایم. این نشانه‌ها در گفتمان روشنفکری دینی، حکومت دموکراتیک دینی، دین اقلی، حقوق بشر، سکولاریسم و پلورالیسم را در بر می‌گیرد. سروش و شبستری به عنوان روشنفکران دینی، در صدد کنار گذاشتن مذهب ایدئولوژیک و تبدیل عرصه عمومی به حوزه عرف هستند. غایت الگوی دموکراسی کثرتگرا، کنار گذاشتن ایدئولوژی گرای، گفتار تک‌گویه، هستی‌شناسی‌های کلان و فراروایت‌ها و دستیابی به تجربه آزادانه ایمان است. در این راستا، ایمان نوعی تجربه و زیستن است که انسان آن را انتخاب می‌کند. توسعه سیاسی با مشروعیت-دهی بر حکومت مردمی، ارائه راهکارهای کنترل و نظارت مردمی و قانونی، بر شکل‌گیری و قدرتمند شدن جامعه مدنی و آزادی‌های سیاسی تأثیر می‌گذارد. توسعه انسانی از منظر روشنفکران دینی مبتنی بر خداشناسی معقول، خداشناسی مطابق با عقل کنونی بشر و خداشناسی بشری و از همه مهمتر مبتنی بر وجود خدای عاشقان و عارفان می‌باشد که ادعای حقوقی، ساختاری و حاکمیتی ندارد. در گفتمان سروش، پذیرش کثرت‌گرایی معرفت‌شناختی و نتیجه‌ی منطقی آن در تکثر اجتماعی، به پذیرش پلورالیسم منتهی می‌شود. سروش با این دیدگاه که دین متکفل حکومت‌ورزی نیست، از اسلام سیاسی با دال‌ا مرکز حکومت و عدم جدایی دین از سیاست، جدا می‌شود. توسعه سیاسی از منظر روشنفکران دینی دارای عناصر مختلفی است که از مهم‌ترین آنها می‌توان به مقدم بودن آزادی‌های سیاسی بر مسئولیت‌ها و تکالیف دینی، توجه به عقل جمعی در مقابل گفتار تک‌گویه، جامعه مدنی، مشارکت سیاسی مردم، حقوق بشر در مقابل فقه سیاسی، کاهش نقش روحانیت در مقابل افزایش نقش عموم مردم در قضاوت‌ها و داوری‌ها، محور قرار گرفتن انسان و... اشاره کرد. با وجود آنکه برخی مبانی نظری نوسازی و اصلاحات توسط متفکران نوگرای دینی در ایران تدارک دیده شده‌اند اما همچنان فاقد رویکرد ساختاری و فلسفی عمیق و جامع و کامل نسبت به توسعه، مدرنیته و تمدن هستند. چرا که به طور غالب اندیشه و تفکر آنها فاقد مباحث اقتصادی است و الگوواره‌ی توسعه‌ی آنها تنها به مباحث سیاسی محدود می‌گردد. اگر نگرش اصلاح‌طلبان نوگرای دینی ساختاری، سیستمی و به ویژه در پیوند با اقتصاد توسعه بود، شاید به دور از التهابات سیاسی و ضمن حفظ نظم و ثبات به صورتی پایدار می‌توانستند طبقه‌ی متوسط و بخش خصوصی را تقویت نموده

و تعامل سازنده‌تری با سایر جریان‌های فکری و سیاسی می‌داشتند، شاید می‌توانستند نقشی اساسی در برقراری توسعه و دموکراسی، ایفا نموده و انجام دهند.

- (۱) افتخاری، اصغر (۱۳۸۱). درآمدی بر خطوط قرمز در رقابت‌های سیاسی، تهران: مرکز بررسی‌های استراتژیک.
- (۲) افلاطون (۱۳۸۰). قوانین در مجموعه دوره آثار افلاطون، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران: نشر خوارزمی.
- (۳) امین زاده، محسن (۱۳۸۵). «توسعه سیاسی»، مجله سیاسی - اقتصادی، شماره ۱۱۸-۱۱۷.
- (۴) برزگر، علی (۱۳۷۵). «فرهنگ و توسعه»، اطلاعات سیاسی - اقتصادی، سال ۱۱، شماره ۵ و ۶، بهمن و اسفند.
- (۵) بدیع، برتران (۱۳۷۵). توسعه سیاسی، ترجمه احمد نقیب زاده، تهران: نشر قومس.
- (۶) بشیریه، حسین (۱۳۸۰). موانع توسعه سیاسی در ایران، تهران: گام نو.
- (۷) _____ (۱۳۸۱). دیپاچه ای بر جامعه شناسی ایران، تهران: نشر نگاه معاصر.
- (۸) ثقفی، مراد (۱۳۸۸). «گذار از کویر؛ روشنفکران ایران پس از انقلاب اسلامی»، فصلنامه بازتاب اندیشه، شماره ۱۷.
- (۹) خسروپناه، عبدالحسین (۱۳۹۰). آشنایی با ادیان بزرگ، تهران: موسسه فرهنگی طه.
- (۱۰) رحیمی، حسین (۱۳۷۸). «نقش احزاب در توسعه سیاسی و امنیت ملی»، فصلنامه مطالعات راهبردی، شماره ۴م.

- (۱۱) رزاقی، ابراهیم (۱۳۶۹). الگویی برای توسعه اقتصادی ایران، تهران: نشر توسعه.
- (۱۲) ساعی، احمد (۱۳۸۴). توسعه در مکاتب متعارض، تهران: قومس.
- (۱۳) سروش، عبدالکریم (۱۳۷۳). فربه تر از ایدئولوژی، تهران: صراط.
- (۱۴) _____ (۱۳۷۳). «ایدئولوژی دینی و دین ایدئولوژیک»، کیان، شماره ۱۶، آذر و دی.
- (۱۵) _____ (۱۳۷۳). «مدارا و مدیریت و مؤمنان؛ سخنی در نسبت دین و دموکراسی»، کیان، شماره ۲۱.
- (۱۶) _____ (۱۳۷۵). تحلیل مفهوم حکومت دینی، کیان، سال ششم، شماره ۳۲.
- (۱۷) _____ (۱۳۸۱). سنت و سکولاریسم، چاپ دوم، تهران: صراط.
- (۱۸) _____ (۱۳۸۶). رازدانی و روشنفکری و دینداری، تهران، موسسه فرهنگی صراط.
- (۱۹) _____ (۱۳۸۷). طوطی و زنبور، بازتاب اندیشه ۱۳۸۷ شماره ۹۸.
- (۲۰) _____ (۱۳۸۸). مدارا و مدیریت، تهران، انتشارات صراط.
- (۲۱) سریع القلم، محمود (۱۳۸۱). عقلانیت و آینده توسعه یافتگی ایران، تهران، مرکز پژوهش‌های علمی و مطالعاتی استراتژیک خاورمیانه.

- (۲۲) سو، آلوین (۱۳۷۸). تغییر اجتماعی و توسعه، محمود حبیبی مظاهری، تهران: پژوهشکده-سی مطالعات راهبردی.
- (۲۳) قوام، عبدالعلی (۱۳۷۱). توسعه سیاسی و تحول اداری، تهران، قومس.
- (۲۴) غلامرضا کاشی، محمد جواد (۱۳۷۹). جادوی گفتار (ذهنیت فرهنگی و نظام معانی در انتخابات دوم خرداد)، تهران، آینده پویان.
- (۲۵) کاتوزیان، محمدعلی ب (۱۳۷۲). استبداد، دموکراسی و نهضت ملی، تهران: نشر مرکز.
- (۲۶) مجتهد شبستری، محمد (۱۳۷۴). پلورالیسم دینی» (میزگرد)، کیان، سال پنجم، شماره ۲۸.
- (۲۷) _____ (۱۳۷۹). هرمنوتیک، کتاب و سنت، چاپ چهارم، تهران: طرح نو.
- (۲۸) _____ (۱۳۷۹). نقدی بر قرائت رسمی از دین، تهران: طرح نو.
- (۲۹) _____ (۱۳۷۹). ایمان و آزادی، چاپ سوم، تهران: طرح نو.
- (۳۰) _____ (۱۳۸۳). قرائت انسانی از دین، تهران: طرح نو.
- (۳۱) _____ (۱۳۹۱). تأملاتی در قرائت انسانی از دین، تهران: طرح نو.
- (۳۲) مهدی خانی، علیرضا (۱۳۸۰). مروری اجمالی بر توسعه سیاسی - اقتصادی، تهران: انتشارات آرون.
- (۳۳) هانتینگتون، ساموئل (۱۳۷۰). سامان سیاسی در جوامع دستخوش دگرگونی، ترجمه محسن ثلاثی، تهران: نشر علم.

(۳۴) هگل، گئورگ ویلهلم فریدریش (۱۳۸۵). عقل در تاریخ، ترجمه حمید عنایت، تهران، نشر شفیعی.

(۱) Huntington, Political Develop and Political Decay, world political, xvii, 3
.avril 1965

(۲) Ilias Bantekas, Religion as a Source of International Law, in: Javaid Rehman
& Susan C. Breau ed. Religion, Human Rights and International Law, A Critical
.Examination of Islamic State Practice, Martinus Nijhof Publications, 2007

(۳) Pye, Lucian & Sidney Verba. Political Culture and Political Development.
.Princeton: Princeton University Press, 1965

(۴) Susan C. Breau, Human Rights and Cultural Relativism, The False
Dichotomy, A Critical Examination of Islamic State Practice, Martinus Nijhof
.Publications, 2007

(۵) <https://foreignpolicy.com/2009/11/25/the-fp-top-100-global-thinkers-7>