

نقد و بررسی الگوی نظری روشنفکری دینی درباره مناسبات دین و دولت

تاریخ دریافت: ۸۹/۸/۳ تاریخ تأیید:

۸۹/۱۰/۲۰

دکتر علی ملکی*

موضوع این مقاله، نقد و بررسی الگوی مناسبات دین و دولت از طرف جریان روشنفکری دینی با هدف ارائه الگوی جایگزین برای الگوهای نظری رایج در مناسبات دین و دولت در جمهوری اسلامی ایران است. بر این اساس، در آغاز به تعریف مفاهیم پژوهش مانند روش انتقادی و روشنفکری دینی پرداخته و سپس به تشریح الگوی نظری روشنفکری دینی توجه شده است. هدف جریان روشنفکری دینی، سازگار کردن دین و مدرنیته است. بر این اساس، تعدیل‌هایی در هر دو مفهوم انجام داده و ترکیب جدیدی را به وجود آورده است. طرفداران این الگو با جدایی دین از سیاست مخالفت کرده و طرفدار جدایی دین از دولت هستند. در این پژوهش، الگوی نظری آنان درباره مناسبات دین و دولت با استفاده از دیدگاه‌های مختلف مورد نقد و ارزیابی قرار گرفته است.

واژه‌های کلیدی: دین، دولت، روشنفکری دینی، کنش ارتباطی.

* عضو هیأت علمی دانشگاه آزاد اسلامی واحد تفرش و دکتری علوم سیاسی دانشگاه

مقدمه

بعد از پیروزی انقلاب اسلامی، تلاشهای فکری زیادی برای ترسیم رابطه‌ای منطقی بین دین و دولت انجام شده است. یکی از این تلاش‌ها، الگوی روشنفکری دینی درباره مناسبات دین و دولت در جمهوری اسلامی ایران است. هدف آنان ارائه الگوی نظری از دولت در جوامع اسلامی به مثابه بدیل الگوی رسمی حکومت دینی است. رویکرد روشنفکری دینی در ترسیم رابطه‌ای مناسب میان دین و دولت، هم رویکرد برون دینی است؛ یعنی استدلال‌ها با بهره‌گیری از نظریه‌های معرفت‌شناختی جدید است و هم رویکرد درون دینی است؛ یعنی استدلال‌ها بر پایه آموزه‌ها و نصوص دینی می‌باشد. ولی عمده استدلال‌ها برون دینی است. این الگو در برابر الگوی نظری عقلانیت روشنفکری سکولار و الگوی نظری عقلانیت دینی قرار دارد. هدف آن جمع کردن بین آموزه‌های دینی و آرمان‌های تجدد و مدرنیته است.



فرض این نوشتار بر آن است که روشنفکری دینی هر چه از انقلاب اسلامی سال ۱۳۵۷ به طرف جلو پیش رفته، از دل‌بستگی به حضور دین در دولت، دور شده و به سوی آرمان‌های تجدد، که دال مرکزی آن سکولاریسم و جدایی دین و دولت است، گرایش یافته است. طرفداران این الگو با جدایی دین از سیاست مخالفند (یعنی بر آنند که ارزش‌های دینی در تنظیم زندگی سیاسی نقش دارد) ولی طرفدار جدایی دین از دولت هستند و بدین لحاظ اخیراً به صورت صریح از سکولاریسم جانبداری می‌کنند. از دیدگاه آنان اصول ارزشی مربوط به زندگی سیاسی در قرآن و سنت آمده، ولی شکل حکومت و ساختار آن در آموزه‌های دینی تعبیه نشده است.

این نوشتار، دیدگاه‌ها و استدلال‌های طرفداران الگوی روشنفکری دینی را درباره مناسبات دین و دولت طرح و توصیف کرده و سپس مورد نقد و ارزیابی قرار خواهد داد. قبل از آشنایی با نمایندگان اصلی الگوی روشنفکری دینی و استدلال‌های آن‌ها درباره رابطه دین و دولت، ابتدا به تبیین مفهوم روشنفکری و روشنفکری دینی می‌پردازیم.

روشنفکری و روشنفکری دینی

قبل از آشنایی با افکار و اندیشه‌های برخی چهره‌های شاخص روشنفکری دینی و طرح دیدگاه‌های آنان درباره مناسبات دین و دولت در جمهوری اسلامی ایران، ابتدا اصطلاح روشنفکری دینی را از حیث مفهومی توضیح داده و مرزهای فکری آن را با

اندیشه‌های دیگر تشریح می‌کنیم.

اصطلاح روشنفکری دینی از دو واژه روشنفکری و دینی تشکیل شده است که در اینجا به تشریح هر یک می‌پردازیم:

واژه (Intellectual) در نیمه دوم سده نوزدهم از سوی اندیشمندان ایران به منور الفکر ترجمه می‌شد، ولی امروزه به معنای روشنفکر استعمال می‌شود. واژه روشنفکر معمولاً برای توصیف کسانی به کار می‌رود که عمدتاً به کار فکری می‌پردازند. روشنفکران، تنها از عقل تبعیت کرده و آن را تنها ابزار حل مشکلات نظری و عملی می‌دانند.^۱ بدین ترتیب، گوهر روشنفکری را خرد خودبنیاد نقاد تشکیل می‌دهد. روشنفکران از چارچوب‌های سنتی جامعه فراتر رفته و ارزش‌های جدیدی تولید می‌کنند. مهم‌ترین ویژگی‌های آنان در برداشت‌های گوناگون عبارت است از:^۲ خلق اندیشه‌های نو، فراتر رفتن از سنت‌ها و چارچوب‌های رایج اندیشه، علاقه به مصلحت عمومی، انجام کار فکری مستمر به عنوان حرفه اصلی، نقد وضع موجود سیاسی-اجتماعی، عدم وابستگی به علایق طبقاتی خاص، عرضه شیوه‌های جدید زندگی، تعقل و تفکر در امور جامعه، سیاست و فرهنگ، بازناندیشی و نواندیشی و علاقه به مسائل کلی و انتزاعی، دردشناسی اجتماعی، هدایت جامعه به سوی علایق و آرمان‌های راستین آن‌ها.

روشنفکران در اروپا، در واقع همان آرمان‌های بورژوازی را داشتند که عبارت بود از: آزادی، برابری حقوق، اصلاح اقتصادی و مالی، ناسیونالیسم، سکولاریسم و نظایر آن. با توجه به مباحث مورد نظر در این پژوهش معلوم می‌شود که روشنفکران لیبرال از اول به جدایی دین و دولت گرایش داشتند.

روشنفکر نسبت به دو مقوله جامعه نقد می‌کند: سنت (که باعث مشروعیت قدرت سیاسی می‌شود) و قدرت سیاسی. نقد سنت و قدرت بر بنیاد کاوش‌های عقل نقاد خودبنیاد استوار است. روشنفکر حتی سنت را هم به وسیله عقل، نقادی می‌کند. پس روشنفکری، نسبت مستقیمی با عقل‌گرایی عصر روشنفکری دارد و بدین لحاظ از اعتقاد و باور فاصله می‌گیرد و وضع جامعه خود را نقد می‌کند.

روشنفکری دینی یعنی چه؟ چگونه می‌توان روشنفکری که بر مبنای عقل‌گرایی عصر روشنفکری بنا شده است را با دینداری جمع کرد؟

بین روشنفکری و دین‌داری از حیث منطقی، عموم و خصوص من وجه است، یعنی برخی روشنفکران، دیندارند و برخی نه و برخی دینداران، روشنفکرند و برخی نه. برای



روشنفکری دینی، معانی متفاوتی در جامعه ما ذکر شده است:^۳

۱. روشنفکری دینی، یعنی روشنفکر دیندار - این تعریف جامع و مانع نیست؛ دینداری یا عدم دینداری، هیچ‌کدام مستلزم روشنفکری نیستند.

۲. روشنفکر دینی، یعنی دین‌پژوهی دانشورانه - جمع روشنفکری و مطالعات دینی را نمی‌توان روشنفکر دینی دانست، زیرا روشنفکر دین‌پژوه، نه جامع همه روشنفکران دینی است و نه مانع غیر ایشان.

۳. روشنفکری دینی به معنای روشنفکری دین باورانه. این اصطلاح در برابر روشنفکران عرفی یا لائیک به کار می‌رود، یعنی روشنفکر دینی، به دین، باور داشته و دیندار است. روشنفکری با دینداری در تعارض نیست، اما سلوک روشنفکرانه، قابل گنجاندن در باورهای دینی نیست. روشنفکری که تفکرات خود را از باورها و اعتقادات خود آغاز می‌کند، روشنفکر نیست، در نتیجه، این معنا از روشنفکری دینی متناقض‌نماست.

۴. روشنفکر دینی به معنای روشنفکری در جامعه دینی. روشنفکر دینی، روشنفکری است که معنای تفکر خود را از دین و باورهای دینی آغاز نمی‌کند، اما درگیر مسائل دینی به منزله مسائل روز است. روشنفکر بنا بر تعریف، ناقد سنت و قدرت جامعه خود می‌باشد. در جامعه دینی هم قدرت و سنت، منشأ دینی دارند. روشنفکر باید پاسخ‌گوی پرسش‌هایی باشد که با دین در آمیخته است. در جامعه ایران، سنت‌های کهن دینی و همین‌طور قدرت سیاسی متأثر از دین وجود داشته و دارد. روشنفکر دینی با مبادی عقلی، آن‌ها را نقد می‌کند. از این جهت، روشنفکر در جامعه دینی باید روشنفکر دینی باشد و خود را با مسائل دینی، که قدرت و سنت را احاطه کرده است، درگیر کند. در این صورت، یک روشنفکر، زنده و انضمامی (نه انتزاعی) است.

این معنای چهارم، معنای دقیق‌تری است، و روشنفکر دینی را به معنای روشنفکر که در همه ما مورد اتفاق است، نزدیک می‌کند، ولی صفت دینی آن را تحلیل می‌برد، اما در این تعریف چهارم از روشنفکری دینی، تناقض مفهومی روشنفکری دینی حل می‌شود، زیرا بسیاری از روشنفکران،^۴ اصطلاح روشنفکری را مفهومی پارادوکسیکال می‌دانند. از نظر آنان، روشنفکری، خصلت عقلانیت‌کانتی را دارد و عقل ابزاری و نقادی منطقی، جایی برای دین باقی نمی‌گذارد^۵ و روشنفکری با تجددگرایی گره خورده است و با دینداری که متکی بر تعبد و ایمان است، سازگاری ندارد.^۶ بدین لحاظ، مصطفی ملکیان پیشنهاد می‌کند به جای اصطلاح روشنفکری دینی از اصطلاحاتی مثل نواندیشی دینی یا

تجدید نظر طلبی دینی استفاده شود.^۷ ولی اصطلاح روشنفکری دینی در جامعه ما به معنای روشنفکری دیندار، مفهومی جا افتاده است؛ اگر چه از حیث مفهومی، مبهم و غیر روشن است. اگر جعل اصطلاح آزاد باشد، در این صورت، چنین مفهومی دارای بار معنایی می‌باشد و این اصطلاح، خود را در این معنای خاص تحمیل کرده است.

در هر حال، روشنفکر دینی که در ایران مورد بحث و گفتگو است، کسی است که دغدغه دین دارد و به دین به عنوان یک نجات دهنده که می‌تواند مفری برای جهان پر دغدغه معاصر باشد، نگاه می‌کند.^۸ مصطفی ملکیان به صورت صریح‌تر معتقد است روشنفکران دینی به متون دینی مانند قرآن و سنت باور دارند، ولی به اسلام تاریخی و برداشت مسلمانان از اسلام نقد و انتقاد می‌کنند.

روشنفکر دینی برای انسان معاصر، پیام دین را به صورتی تفسیر می‌کند که دردها و انجمن‌های این جهانی آنان را هم رفع می‌کند.^۹ این ویژگی اگرچه در عموم روشنفکران هست، ولی در اینجا جنبه دینی پیدا می‌کند.

روشنفکر دینی، کسی است که از چارچوب رویه سنتی حوزه‌های علمیه فراتر می‌رود و خواهان احیا، نوفهمیدن و بازسازی معرفت دینی است.^{۱۰} برای حوزه‌های علمیه، فهم متجددین از متون دینی، جنبه‌هایی از تقدس را دارد و در اکثر مسائل دینی، قرائت واحدی از موضوعات دینی وجود دارد، ولی روشنفکران دینی با پذیرش تکثر و تعدد قرائت‌ها از دین و متون دینی، به دلایل مختلف مثل تأثیرپذیری معرفت دینی از علوم و تجارب بشری، انتظارات، پیش‌فرض‌ها و توقعات بشری و امور دیگر، برداشت‌ها از متون دینی را مقدس نمی‌دانند.

هدف روشنفکری دینی در یک جمله، سازگاری بین دین و آرمان‌های مدرنیته مانند پلورالیسم، سکولاریسم، لیبرالیسم، حقوق بشر، جامعه مدنی، عقل خودبنیاد نقاد، اومانیزم، دموکراسی و نظایر آن است.^{۱۱}

صورتبندی جریان روشنفکری دینی و معرفی چهره‌های شاخص آن

جریان روشنفکری دینی را می‌توان با استفاده از معیارهای مختلف طبقه‌بندی کرد، ولی طبقه‌بندی مشهور درباره آن متأثر از گرایش‌های فکری و نظام گفتاری آن‌هاست و به دو شاخه مهم و متفاوت تقسیم‌بندی می‌شوند.



۱. روشنفکری دینی چپ

مراد از روشنفکری دینی چپ، روشنفکری است که در نظام گفتاری آنان واژگان چپ مانند انقلاب، توده‌ها، رهبری، عدالت و سایر واژگان چپ به صورت واضح و برجسته حضور دارد و نمایندگان مهم آن‌ها در قبل از انقلاب اسلامی، محمد نخشب و دکتر علی شریعتی بودند. بعد از انقلاب اسلامی، طیف گسترده‌ای را شامل می‌شوند. برخی از هواداران این جریان عبارتند از: اشکوری، رحمانی، علیخانی، پدram و ... حزب ملل اسلامی و سازمان مجاهدین انقلاب اسلامی از جمله احزاب این گرایش فکری هستند.

۲. جریان روشنفکری دینی لیبرال (دموکراتیک)

در این طیف از جریان روشنفکری دینی به نظام گفتاری لیبرال مانند فردگرایی، آزادی، دموکراسی و ... برخورد می‌کنیم که متأثر از جریان‌های لیبرال دموکرات هستند و قرائتی از دین دارند که از اقتصاد آزاد و تکثرگرایی فرهنگی و سیاسی جانبداری می‌کنند. نمایندگان روشنفکری مذهبی لیبرال در قبل و بعد از انقلاب، مهندس مهدی بازرگان و پس از انقلاب اسلامی، عبدالکریم سروش، محمد مجتهد شبستری و مصطفی ملکیان هستند.^{۱۲}

در این نوشتار به گرایشات فکری چهار روشنفکر فوق با عنوان الگوی نظری روشنفکری دینی درباره مناسبات دین و دولت پس از انقلاب اسلامی می‌پردازیم. قبل از طرح الگوی روشنفکر دینی درباره دین و دولت، ابتدا گرایش‌های فکری نمایندگان این الگو را طرح می‌کنیم.

مرحوم بازرگان، تحصیلات خود را در رشته ترمو دینامیک در فرانسه گذرانده بود و از نظر فکری، تحصیل در این رشته و به علاوه حضور در اروپا در جهان‌بینی او تأثیر داشت و به روش علمی و پوزیتویسم علاقه‌مند بود. در گرایشات فکری و اندیشه‌ای، عبدالکریم سروش از کارل پوپر، مجتهد شبستری از هرمنوتیک گادامر و ملکیان از ویتگنشتاین و در مراحل بعدی مور، جان آستین، سرل، کواین و چارلز دون باربراد تأثیر پذیرفته‌اند.

همان‌گونه که روشنفکران سکولار نیز تحت تأثیر نحله‌های فکری اروپا بودند، طیف‌های روشنفکری دینی در ایران به طور مستقیم یا غیر مستقیم، متأثر از فلسفه تحلیلی^{۱۳} یا تفکر تحلیلی و یا به عبارتی جریان فلسفه زبانی هستند. سروش و ملکیان به صورت مستقیم و مجتهد شبستری اگر چه متأثر از هرمنوتیک است، ولی به دلیل درگیری فکری با این

مسائل به طور غیر مستقیم به فلسفه تحلیلی گرایش دارد. این مباحث در معرفت‌شناسی، فلسفه، اخلاق و فلسفه سیاسی ترجمه شده‌اند و در فضای فکری پس از انقلاب اسلامی مخصوصاً از دهه ۷۰ مطرح شده‌اند که خود روشنفکران دینی آرزو دارند از برکات آن استفاده کنند.^{۱۴}

الگوی نظری مناسبات دین و دولت از نظر روشنفکری دینی

جمع کردن دین و الزامات مدرنیته باعث شکل‌گیری الگوی پیچیده‌ای برای روشنفکری دینی شده است، زیرا از طرفی، خود را دیندار و متعهد به دین می‌دانند و از سوی دیگر به مدرنیته گرایش دارند که بر عقل خود بسنده، یعنی غیر وابسته به دین تأکید می‌کند. این مشکل در بین روشنفکران سکولار نبود، زیرا التزامی به حضور دین در حوزه عمومی نداشتند. روشنفکران دینی در الگوی خود با جدایی دین و سیاست مخالفت می‌کنند، اما از جدایی دین و دولت پشتیبانی می‌کنند. یعنی اعتقاد به حکومت دموکراتیک دینداران و نه حکومت دینی دارند. دین به صورت ارزش‌های دینی در کالبد اجتماع حضور داشته و انگیزه مؤمنان را در پرداختن به امور سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی به صورت انگیزه دینی و الهی تأمین می‌کند.^{۱۵} تفاوت یک بینش سکولار و غیر سکولار در داشتن انگیزه الهی در فعالیت‌های سیاسی است.

الگوی روشنفکری سکولار برای هماهنگ کردن دین با مقتضیات دنیای مدرن با تکیه بر عقل خودبنیاد و در نتیجه، اجتهاد در اصول، دسترسی دین به سیاست و حوزه عمومی را فرو می‌کاهد. در واقع، آنان دین و دولت را در گفتگوی دائمی قرار نمی‌دهند، بلکه با عقل مدرن، به تدریج دین را از عرصه گفتگو در حوزه عمومی کنار می‌گذارند. اینک الگوی آن‌ها را درباره مناسبات دین و دولت در جمهوری اسلامی ایران در طی چند فراز تشریح می‌کنیم:

۱. دین از نگاه روشنفکری دینی. برای فهم مناسبات دین و دولت در نگرش روشنفکران دینی ابتدا لازم است نوع تصور و تلقی آنان از دین روشن شود. نوع تعریف آدمی از دین می‌تواند در طرز دیدگاه‌ها و تحلیل‌های او تأثیر داشته باشد.
- از دیدگاه روشنفکران دینی، دین یعنی ایمان به ماوراء طبیعت و متافیزیک، دستگاهی از نمادهای Symbols مقدس که امری رازآلود و حیرت‌افکن است.^{۱۶} دین، همان سلوک معنوی در زندگی و تجربه معنوی انسان است.^{۱۷} از نظر آنان دین، یعنی ایمان به



ماوراء الطبیعه، معنویت و ایمان. در این تعریف چیزی درباره دنیا و یا تأمین سعادت و خوشبختی انسان در دنیا از حیث عمومی وجود ندارد. دین در این تعریف هیچ مسئولیت و وظیفه‌ای در قبال هدایت و یا سعادت انسان در دنیا ندارد، بلکه مجموعه ارزش‌هایی را تدارک می‌بیند که انگیزه فعالیت‌های انسان را فراهم می‌کند.^{۱۸}

دین در تعابیر روشنفکران دینی با مفاهیمی مانند «اسلام معنوی»، «ایمان شورمندانه»، «دینداری تجربت‌اندیش» و «معنویت» آمده است و روز به روز، جنبه فردی آن برجسته‌تر شده و در ایمان و معنویت خلاصه می‌شود و اسلام تشریحی و قانونگذار در تعریف آنان جایی ندارد.

۲. از نگاه الگوی روشنفکری دینی، شکل و شیوه اداره دولت و به طور کلی ساماندهی

حیات سیاسی و اجتماعی انسان، تنها از طریق علوم و دانش عملی به گونه‌ای عقلانی انجام می‌شود.

در جهان مدرن، زندگی اجتماعی بر مبنای عقلانیت نهفته در علوم اجتماعی و سیاسی و دستاوردها و تجارب تاریخی بشر سازماندهی می‌شود. بدین صورت، راه برای ورود به نهادهای عرفی فراهم می‌شود. از دید آنان سکولاریسم، یعنی علمی شدن حیات اجتماعی و سیاسی^{۱۹} که با عقل عرفی صورت می‌گیرد و بدین لحاظ، سکولاریسم، امر مذمومی نیست، بلکه یکی از پیامدهای سکولاریسم، جدایی دین و دولت است.

در تلقی آنان، دین حاصل عقلانیت درونی نیست تا بتوان نظام اجتماعی، سیاسی و دولت را از آن به دست آورد، بلکه این امور را باید از طریق عقل تجربه کرد.^{۲۰} آنان مباحثی مانند تمدن‌سازی، حکومت و دولت را با تجربه بشر از زیست جمعی و خارج از حیطه دین می‌دانند.

تمدن‌سازی، جامعه‌سازی، حل مشکلات زندگی، معنی کردن عدالت،

اخلاق و تأسیس نهادهای حفظ‌کننده عدالت و اخلاق، که به مشکلات زندگی

این دنیا مربوط است، وظیفه انسان است. وظیفه خداوند این نیست که به انسان

بگوید چگونه مدنیت به وجود آورد. در این‌گونه مسائل نباید خدا را جانشین

انسان کرد.^{۲۱}

از دید آنان، دینداری همان سلوک توحیدی است که با تغییرات در چارچوب‌ها و

مکانیسم‌های اجتماعی و سیاسی متفاوت قابل جمع است.^{۲۲} و دین، حکومت را وضع

نمی‌کند.^{۲۳}

در نگرش طرفداران الگوی روشنفکری سکولار، دین نمی‌تواند و همین‌طور نباید نظام سیاسی را برای همیشه تاریخ معین کند. دین اسلام آن‌گونه که در بسط تاریخی، خود را نشان داده است، نظامی ارائه نداده است که در همه عصرها بتوانیم با آن زندگی کنیم و هیچ دینی نمی‌تواند چنین نظام‌هایی داشته باشد و فقد چنین نظام‌هایی برای هیچ دینی و از جمله دین اسلام نقص نیست.^{۲۴}

روشنفکران دینی با این مباحث، نوع دولت در کشورهای اسلامی را با دیگر جوامع به‌صورت یکسان و مشترک می‌بینند و تنها تفاوت جوامع دینی از جوامع غیردینی را وجود ارزش‌های دینی و همین‌طور انگیزه افراد در فعالیت‌ها می‌دانند. بدین صورت، حضور دین در عرصه عمومی بسیار کم‌رنگ می‌شود.

۳. در الگوی عقلانیت روشنفکران دینی، نقش فقه در قانونگذاری، قضا و اجرای احکام اسلامی مورد نقد و چالش قرار می‌گیرد، یعنی شریعت که بخشی از دین است در مدیریت و هدایت جامعه اسلامی نقشی ندارد. روشنفکران دینی در نقد الگوی عقلانیت دینی مدرن اقتدارگرا و دموکراتیک، مدیریت فقهی و هدایت دولت به‌وسیله مدیریت فقهی را به نقد و چالش کشیده و آن را برای جامعه مفید نمی‌دانند.^{۲۵}

از نگاه آنان، مسائلی مثل ماهیت و شیوه‌های حکومت، مباحثی فقهی نیستند، بلکه در قلمرو فلسفه سیاسی جای می‌گیرند. آنان با رویکردی پوزیتیویستی، دین را در امور مختص به دولت، بدون اتکا به علوم روز منشأ اثر نمی‌دانند. دین صرفاً به انسان در زمینه ارائه یقین و ارتباط با ذات ماورایی جهت رهایی از سردرگمی کمک می‌کند.

این شیوه از استدلال به جای کارآمد کردن شریعت در تطبیق فروع با اصول، با رویکردی سکولاریستی، احکام شریعت را در دولت تعطیل کرده و به علوم روز و عقل بشری واگذار می‌کند. آنان در نقد الگوهای عقلانیت دینی، این تصور را دارند که در مدیریت فقهی از هیچ‌گونه مدیریت علمی و عقلی مطابق با جهان روز و تحولات زمان و مکان استفاده نمی‌شود^{۲۶} و بنابراین با ذکر شواهدی از فقه، این نحوه از مدیریت را ناکافی می‌دانند. برای مثال معتقدند با قطع ید نمی‌توان با سرقت مقابله کرده و با احکام احتکار، خمس و زکات نمی‌توان جوامع امروزی را اداره کرد.^{۲۷} آنان مدیریت فقهی (به تعبیر خودشان) را مدیریت متکی بر دین حداکثری می‌دانند، یعنی دینی که احکام زندگی را در همه عرصه‌ها و برای همیشه بیان کرده است.

بدین صورت، روشنفکری دینی در الگوی نظری خود، فقه را در اداره دولت کنار می‌زند

و کلیه ظرفیت‌های فقه سیاسی برای اداره جامعه را از قبل برخلاف عقل و علوم روز قلمداد می‌کند و این همان سکولاریسمی است که از نظر آنان عقلانی کردن زندگی سیاسی است.

۴. در الگوی روشنفکری دینی با طرح نظریه‌هایی مانند «قبض و بسط تئوریک شریعت»، «فربه‌تر از ایدئولوژی» و «نقد قرائت رسمی از دین» با رسمی شدن دین و دولت دینی مخالفت می‌شود. طرفداران این الگو به شیوه‌های متفاوت، باب تعدد قرائت‌ها از دین را باز می‌کنند و به قرائت‌های مختلف از دین مشروعیت بخشیده، انحصار فهم روحانیت از دین را به چالش می‌کشند. بدین صورت که اگر قرائتی از دین رسمی شده و معیار برای دولت در عرصه سیاسی باشد، در آن صورت، دین، شکل رسمی و ایدئولوژیک می‌گیرد و صرفاً یک فهم از دین سلطه می‌یابد.

آنان با دیدگاه‌های فوق، هم مرجعیت روحانیت در فهم و تفسیر دین را به چالش می‌کشند و هم مدیریت فقهی به صورت ولایت فقیه را نقد می‌کنند. پیروان این الگو فهم قدما از دین را تنها یک فهم از دین و نه عین دین قلمداد می‌کنند.^{۲۸}

از نگاه آنان فهم‌های مختلف از شریعت همانند خود شریعت نیست تا مقدس باشد، زیرا انسان‌ها به متون دینی مراجعه می‌کنند و فهم‌های خود را به عنوان نظریه‌های دینی بیان می‌کنند.^{۲۹}

بنابراین در این الگو با رسمی شدن دین، که در واقع، رسمی شدن فهمی از دین و در نتیجه ایدئولوژیک شدن دین است، مخالفت می‌شود. فهم از دین حق همه آدمیان است و نمی‌توان روحانیت را به عنوان تنها مفسر رسمی از دین پذیرفت. روشنفکران دینی با نقد علمی الگوی رایج و رسمی در جمهوری اسلامی ایران در تلائم دین و دولت و همچنین نقد نظریه ولایت فقیه، الگوی جدیدی درباره مناسبات دین و دولت بعد از انقلاب اسلامی و مخصوصاً از دهه ۱۳۷۰ عرصه کرده‌اند.

۵. پذیرش دستاوردهای عقلانیت مدرن در عرصه دولت. طرفداران الگوی عقلانیت روشنفکری دینی با توجه به تلاش برای سازگاری دین و مدرنیته با نگرش خاصی به دین (دین حداقلی) زمینه را برای پذیرش دستاوردهای سیاسی مدرنیته فراهم کرده‌اند که به برخی از آن‌ها در ارتباط با دولت اشاره می‌شود:



الف - حکومت دموکراتیک دینی (حکومت دینداران)

از نگاه روشنفکری دینی، بحث دین و دموکراسی، یک بحث فرادینی و درباره شیوه حکومت است. اموری مثل حکومت و دولت، قبل از دین در جوامع وجود داشتند.^{۳۰} مفاهیمی مانند فرهنگ‌سازی، تمدن‌سازی، اقتصاد، حکومت و مدیریت از امور مشترک در همه جوامع است و بین همه انسان‌ها مشترک است که با تجربیات عقلا و علوم عملی حل و فصل می‌شود. ساختار ذاتی اسلام هم یک ساختار باز است و شکل خاصی را برای حکومت معین نکرده است.^{۳۱} از سوی دیگر در کتاب و سنت، نظام سیاسی دموکراتیک منع نشده است،^{۳۲} بدین لحاظ، اسلام با جمهوریت و مردم‌سالاری سازگاری دارد.^{۳۳} مفاهیمی مانند دموکراسی، حقوق بشر، جامعه مدنی و نظایر آن در صدر اسلام مطرح نبوده‌اند، بلکه از مفاهیم انسانی و عرفی‌اند و با استفاده از عقل و تجربه بشری به دست آمده است.

دینداری که همان سلوک عارفانه است، با این امور تعارضی ندارد. از دیدگاه روشنفکران دینی، کسانی که با یک مبنای فقهی معتقدند که اسلام در باب سیاست و نظام‌ها، قوانین ابدی تأسیس نکرده است با حکومت دموکراتیک دینی مخالفت می‌کنند.^{۳۴} حکومت فقهی اگر چه ممکن است شکل دموکراتیک داشته باشد، ولی ماهیت آن استبدادی است، زیرا هدف حکومت، اجرای فقه بوده و فقها متصدی آن هستند، ولی اگر حکومت مبتنی بر ایمان باشد، دینداران در جامعه مشارکت می‌کنند و حتماً دموکراتیک خواهد بود.^{۳۵} حکومت دموکراتیک، امری فرافقه‌ای و فرادینی بوده و ریشه در حقوق طبیعی دارد.^{۳۶} در این حکومت، ارزش‌های اولیه مانند عدالت و آزادی وجود دارد و دین نمی‌تواند منافی عدالت، آزادی و حقوق انسانی باشد.^{۳۷} حکومت دموکراتیک دینی دارای فواید زیر است:

۱. تحقق عدالت و آزادی در جامعه؛
 ۲. رعایت حقوق شهروندی برای همه انسان‌ها و ادیان؛
 ۳. عدم وجود استبداد و تمرکز قدرت؛
 ۴. وجود فضایی باز و متکثر برای بحث و گفتگو.
- ب - تکثرگرایی فرهنگی و دینی
- طرفداران الگوی عقلانیت روشنفکری دینی در مباحث خود، سه نوع تکثرگرایی را مورد تأکید و پذیرش قرار داده‌اند:



- تکثرگرایی میان ادیان الهی (تکثرگرایی دینی)
- تکثرگرایی میان مذاهب اسلامی (تکثرگرایی مذهبی)
- تکثرگرایی در مذهب شیعه (تکثرگرایی درون مذهبی).
کتاب «صراط‌های مستقیم»^{۳۸} دلایل دهگانه برای اثبات تکثرگرایی دینی بیان کرده و با استفاده از کثرت معلل (علت‌ها)، کثرت مدلل (دلیل‌ها) و کثرت مؤول (تفاسیر مختلف از متن واحد)^{۳۹} به تفصیل آنان پرداخته است. پذیرش تکثرگرایی در شکل‌های سه‌گانه، راه را برای تنوع و تکثر فرهنگ‌ها، باورها و ادیان و مذاهب مختلف در عرصه‌های اجتماعی و سیاسی باز کرده است.

ج - جامعه مدنی و احزاب سیاسی

کسانی که بذر تکثرگرایی فرهنگی و دینی را در جامعه می‌پاشند، به طریق اولی با تکثرگرایی سیاسی موافقت می‌کنند و تنوع احزاب در جامعه مدنی را می‌پذیرند:
دینداری و دین‌شناسی پلورالیستیک داریم و جامعه پلورالیستیک؛ و این دو البته با یکدیگر مرتبط‌اند؛ یعنی کسانی که به لحاظ فرهنگی و دینی قائل به پلورالیسم هستند، نمی‌توانند از پلورالیسم اجتماعی سر بیچند.^{۴۰}
از آنجایی که آنان تکثرگرایی را در ادیان الهی می‌پذیرند، با جامعه مدنی که تکثرگرایی در عرصه سیاسی است هم توافق دارند، زیرا در جامعه مدنی، کثرت اندیشه‌ها و فهم‌های دینی به رسمیت شناخته می‌شود.^{۴۱} و آدمیان با وفور منابع معرفتی، وفور سلیقه‌ها و تکثر آراء و سیاست‌ها، حاکمان خود را به شیوه متمدانه کنترل می‌کنند.^{۴۲}
یکی از دستاوردهای تفکر مدرن در حوزه سیاست، شکل‌گیری احزاب سیاسی است که روشنفکران دینی با نگرش خاص دینی و پذیرش دموکراسی، احزاب سیاسی را حتی با توجه به قدرت‌طلبی آنان می‌پذیرند.^{۴۳}
بدین صورت، آنان با این دستاورد سیاسی مدرنیته، یعنی احزاب سیاسی ولو به صورت رقابت در کسب قدرت سیاسی هم همراهی می‌کنند و دلبستگی خود را به دستاوردهای مدرنیته بروز می‌دهند.

د - آزادی

مدرنیته در عرصه سیاسی با فضای آزاد در حوزه فکر، عقیده، قلم، بیان و مطبوعات

همراه است و این امر باعث می‌شود عملکردهای دولت مورد نقد و ارزیابی قرار گرفته و حاکمان به صورت مستمر در برابر مردم پاسخگو باشند.

روشنفکران دینی، مقوله آزادی را با مقوله حق مرتبط می‌دانند، یعنی انسان دارای حقوق مختلفی است که یکی از آن‌ها حقوق آزادی است،^{۴۴} زیرا به اومانیسیم دلبستگی دارند.^{۴۵} از نگاه آنان، آزادی در همه جوامع، حدود و قیودی دارد و اما آنچه که آزادی را می‌تواند محدود و مشروط کند، عدالت است؛ بنابراین آنان از آزادی عادلانه سخن می‌گویند.^{۴۶}

عدالت در یک معنا به مفهوم ایفای همه حقوق است و آزادی به منزله یک حق با عدالت ارتباط پیدا می‌کند و تأمین آزادی در زیرمجموعه عدالت قرار می‌گیرد. برخی علاوه بر عدالت، آزادی را با حقیقت هم محدود کرده‌اند.^{۴۷}

روشنفکران دینی، که هدفشان جمع کردن دین و آرمان‌های مدرنیته است، آرمان‌های سیاسی مدرنیته مانند آزادی، جامعه مدنی، جابجایی مسالمت آمیز قدرت و رأی اکثریت را هم می‌پذیرند.

ادله طرفداران الگوی روشنفکری دینی درباره مناسبات دین و دولت

روشنفکران سکولار متأثر از مدرنیته به صورت صریح و روشن و با استفاده از دلایل برون دینی و نوعاً جامعه‌شناختی از آمیختگی دین و دولت جلوگیری می‌کردند و دین را یا اساساً با جهل، اسطوره و اوهام پیوند می‌دادند و یا آنکه آن را مربوط به حوزه خصوصی و نه حوزه عمومی می‌دانستند، اما روشنفکران دینی که همگی گرایش دینی داشته و دیندار هستند و از سوی دیگر به مدرنیته و تجدد هم دلبستگی دارند، از طریق استدلال‌های برون دینی و درون دینی، راهی را پیموده‌اند که سرانجام به الگوی روشنفکری سکولار نزدیک شده است. طرفداران این الگو از زمان تأسیس جمهوری اسلامی به بعد و هرچه زمان گذشته، به الگوی سکولارها نزدیک‌تر شده‌اند. یعنی بعد از پیروزی انقلاب اسلامی، ایده حضور دین در عرصه دولت در آنان بیشتر بود، به تدریج و مخصوصاً در دهه دوم انقلاب اسلامی به سوی الگوی روشنفکری سکولار نزدیک‌تر شده‌اند. یعنی در عین دلبستگی به دین، آن را در امور دولت ناکافی دانسته و به حوزه شخصی افراد تحلیل برده‌اند. در اینجا به برخی از ادله طرفداران الگوی روشنفکری دینی درباره مناسبات دین و دولت می‌پردازیم.



۱. انتظار بشر از دین

یکی از ادله روشنفکران دینی درباره ناکارآمدی دین در حوزه دولت به رویکرد برون دینی آنان بر می‌گردد که آن هم نوع انتظار بشر از دین است. یعنی بر اساس نوع انتظاری که از متون دینی مانند قرآن و سنت داریم، این تفکر به وجود می‌آید که از دین و فقه چه خواسته‌هایی داشته باشیم. این انتظار از دین منوط به تبیین دو امر است: یکی گوهر دین و دیگر، نیازهای اصیل آدمی که به وسیله دین اشباع می‌شود.

در تعیین گوهر و قلمرو دین نمی‌توان به درون دینی تمسک کرد، بلکه آن امری برون دینی است و با شناخت گوهر دین و نیازهای اصیل آدمی می‌فهمیم که آن‌ها امری فردی هستند و قلمرو دین محدود به امور فردی است و شامل سیاست و دولت نمی‌شود، زیرا نیازهای اجتماعی و سیاسی با پیشرفت علم و با استمداد از عقل برطرف می‌شود، اما نیاز به پرستش، امری فردی است و با دین تأمین می‌شود. پس در فهم متون دینی هم باید آموزه‌های فردی و هم اجتماعی را درک کنیم.^{۴۸}

«انتظار ما از دین یعنی تبیین اینکه دین چه می‌تواند بکند و آمده است تا چه بکند و پیداست که توانایی‌های دین منوط به تبیین گوهر دین است. این از یک سو و از طرف دیگر نیازهای آدمی است که او را محتاج به دین می‌کند. دینی که نیازهای اصلی آدمی را (که ناکام مانده‌اند و در جای دیگر برآورده نمی‌شوند) بر نیآورد، پذیرفتنی و خواستنی نیست. لذا در تبیین انتظارات ما از دین، تبیین دو امر ضرورت دارد: یکی گوهر دین و دیگری آن نیازهای اصیل آدمی که جای دیگر اشباع نمی‌شوند و تبیین این هر دو امر، خارج از دین صورت می‌گیرد».^{۴۹}

دکتر سروش در این دلیل از نظر «قبض و بسط تئوریک شریعت» هم بهره گرفته و مجتهد شبستری با مباحث هرمنوتیکی، این دلیل را بیان کرده است.^{۵۰} اینکه چگونه گوهر ادیان صرفاً به امور فردی بر می‌گردد و همه ادیان به صورت یکسان نگریسته می‌شود، توضیح داده نشده است.

۲. عدم انطباق شریعت ثابت با شرایط متغیر

روابط و مناسبات اجتماعی خصلتی، سیال و متغیر دارند و در طول تاریخ، متحول و متکامل می‌شوند، زیرا تجارب بشر با پیشرفت‌های علمی و فنی، گسترده‌تر و پیچیده‌تر

می‌شود. درباره پیوند دین و سیاست معتقدند احکامی در شریعت وجود دارد که ثابت و دائمی است، این احکام در شرایط متغیر سیاسی، اجتماعی و تاریخی چگونه می‌تواند خود را در همه موارد منطبق کند، بدین لحاظ، مرجعیت دین در امور سیاسی زیر سؤال می‌رود. پس امر ثابت نمی‌تواند با امور متغیر تاریخی، خود را منطبق کند و شریعت ثابت نمی‌تواند روابط اجتماعی و سیاسی را در همه زمان‌ها تنظیم کند.^{۵۱}

۳- عدم توانایی دین (علی الخصوص فقه) در پاسخگویی به نیازهای اجتماعی، سیاسی، اقتصادی

دین فاقد شأن دخالت در امور سیاسی، اجتماعی، اقتصادی است، زیرا این امور جزء قلمرو عقل، علم و تجربه بشری است. از دین نمی‌توان انتظار برآوردن نیازها و احکام سیاسی، اجتماعی و حکومتی داشت. بر این اساس نگرش، درباره دین به دو بخش تقسیم می‌شود:^{۵۲}

الف - نگرش حداکثری از دین

در این نگرش، همه تدبیرات، اطلاعات و قواعد لازم و کافی برای اقتصاد، حکومت، تجارت، قانون، اخلاق و خداشناسی برای هر نوع ذهن و زندگی در شرع و مخصوصاً فقه وارد شده است.

ب - نگرش حداقلی از دین

بر این اساس، شرع و شارع حداقل موارد را برای ما بیان کرده است و حداکثر اموری که در اقتصاد و سیاست لازم است، با کمک علوم و تجربیات بشر کسب می‌شود. با توجه به این موارد، نتیجه‌ای که گرفته می‌شود، این است که مدیریت، امری علمی و تجربی است و با مدیریت فقهی نمی‌توان، دولت‌ها را اداره کرد، زیرا فقه حداقل‌ها را بیان کرده است و آن هم درباره ساده‌ترین شرایط و بدوی‌ترین شرایط بوده است.^{۵۳}

۴. سیره رسول خدا ﷺ و ائمه معصومین علیهم السلام

گاهی برخی از روشنفکران دینی برای اثبات تفکیک دین و دولت به سیره عملی رسول خدا ﷺ و ائمه معصومین علیهم السلام استناد می‌کنند. به این صورت که پیامبر

اسلام صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، مأموریت دینی برای تشکیل دولت مدینه النبی را نداشت، بلکه تشکیل دولت و نظام سیاسی از سوی ایشان به سبب وضعیت خاص مدینه و موقعیت جامعه آن روز بود. امام علی عَلِيٌّ كَلِيْلًا هم برای تشکیل حکومت و قبضه کردن قدرت دست به تلاش نزد و صرفاً با اصرار مردم و از طریق انتخاب و بیعت آنان، تصدی حکومت را بر عهده گرفت و آن هم به مناسبت زمان و مکان بوده است.^{۵۴}

۵. نظریه «آخرت و خدا هدف بعثت انبیاء»

مهدی بازرگان، ادله زیر را برای دیدگاه خود درباره سکولاریسم بیان کرده است:^{۵۵}

الف - تبدیل توحید به شرک و خارج شدن دینداری از اصالت و خاصیت خود
از نظر وی اصل و اساس در دینداری، عبودیت و اخلاص در دین است. اگر بهبود زندگی فرد و اجتماع و مدیریت مطلوب دنیا به پای آخرت و خدا و هدف دین قرار بگیرد، از آنجا که اهداف و معبودهای بشری و امور محسوس زودتر مورد توجه و تمایل واقع می‌شوند، عبودیت خداوند تحلیل رفته و توحید تبدیل به شرک می‌شود و دینداری از اصالت و خاصیت می‌افتد.

ب - بدینی و دلسردی به اعتقادات
اینکه مکاتب توحیدی و رسالت انبیاء برای پاسخگویی به مسائل علمی و عملی جهان و دردهای دنیایی آدمیان باشد، پشتوانه‌ای در قرآن و سنت معصومین عَلَيْهِمُ السَّلَام ندارد. اگر ادیان در این امور وارد شوند و سرانجام به عجز و ناتوانی خود پی ببرند، مردم و مخصوصاً جوانان نسبت به اعتقادات خود، دلسرد و بدبین می‌شوند.

ج - آثار زیانبار تصرف دین و دولت بدست رهبران شریعت
بازرگان با توجه به تجربه حاکمیت پاپ‌ها و کلیسا در قرون وسطی، حضور رهبران شریعت را در تصدی حکومت و دولت باعث سرخوردگی و فرار، از دین خدا و گرایش به تجدد ضد مذهب می‌داند.^{۵۶}

د - اسلام، یعنی تسلیم عارفانه و عاشقانه نه تسلیم آمرانه
از نظر وی اسلامی که با پشتوانه قدرت و روش اکراه، پیش برود، بیشتر کالای



شیطان است تا دین، و خداوند نمی‌خواهد که آیین او جز از طریق اختیار و آزادی، با حفظ کرامت انسانی و با پشتوانه ارشاد و علم ارائه و اجرا گردد.^{۵۷}

هـ - عدم استخدام دین برای دنیا

دین برای دنیا یا ترک دنیا به سبب دین، دو حالت افراط و تفریط در دین است.^{۵۸} آمیختگی دین و دولت باعث استفاده ابزاری دولت از دین می‌شود.

و - انبیاء خبردهندگان از خدا و آخرت نه متصدیان امور سیاسی و اجتماعی

از نظر بازرگان، پیامبران صرفاً خبردهندگان و تدارک‌کنندگان قیامت، آخرت و معرفی - کنندگان خالق یکتا بوده‌اند و وظایفی درباره سیاست و تشکیل دولت نداشته‌اند.^{۵۹}

ی - زیان اندیشه دین برای دنیا: عدم فعالیت در سامان دادن به زندگی دنیوی^{۶۰}

به طور خلاصه می‌توان دیدگاه مرحوم بازرگان را در نظریه آخرتگرایی جای داد که بر اساس آن، مأموریت انبیاء صرفاً تحصیل سعادت انسان در آخرت است و بهبود زندگی مردم و تأمین رفاه اقتصادی - اجتماعی به خود مردم واگذار شده است و بر اساس تعریفی که از دین دارند، هدف انبیاء را اموری معنوی، قدسی و روحانی می‌دانند. این نظر در بین روشنفکران دینی مانند بازرگان، سروش و دیگران وجود دارد.

۶. «سکولاریسم و حکومت دینی»^{۶۱}

مصطفی ملکیان از سکولاریسم دفاع می‌کند، ولی حکومت دینی را هم در یک فرض، قابل پذیرش می‌داند و آن هم در صورتی است که اکثریت مردم، آن را بپذیرند. وی باورها را به دو نوع ذوقی (انفسی)، آفاقی (واقعی)^{۶۲} تقسیم می‌کند که نمی‌توانند در امور سیاسی؛ مبنای تصمیم‌گیری باشند و اگر مبنای تصمیم‌گیری قرار گیرند، عدالت اقتضاء می‌کند که به آرای اکثریت مردم مراجعه کنیم.^{۶۳} سپس معتقدات دینی را در ناحیه هستیشناختی و مابعد الطبیعه، انسانشناسی، اخلاقیات و احکام که بتواند در حکومت دینی مدنظر تصمیم‌گیری‌های جمعی قرار گیرد، مورد بحث قرار می‌دهد که اگر این باورها، باورهای آفاقی بالفعل باشند، حتی اگر همه مردم مخالفت کنند، باید حکومت بر اساس آن‌ها باشد و اما اگر این باورها، آفاقی غیر قابل تحقیق یا باورهای انفسی باشند، فقط در صورتی می‌تواند مبنای حکومت دینی باشد که اکثریت مردم به آن رأی دهند.



یعنی ایشان با حکومت دینی مخالفت می‌کنند و آن را تنها در شرایطی می‌دانند که اکثریت افراد، باورهای دینی بالفعل غیرقابل تحقیق را در عین آنکه دلیلی بر صدق و کذبشان ندارند، بخواهند مبنای حکومت دینی قرار دهند. البته این حکومت تا زمانی است که آرای اکثریت مردم را با خودش داشته باشد.^{۶۴}

از نظر مصطفی ملکیان، آزادی را دو چیز تحدید می‌کند: عدالت و حقیقت. در امور آفاقی بالفعل قابل تحقیق مثل آنکه کارخانه‌ای، مواد غذایی مسموم تولید کند، ما با تصمیم خود، آزادی صاحب کارخانه را سلب می‌کنیم، چون حقیقت روشن کرده است که مواد سمی تولید می‌کند. این امر، قابل تحقیق است بنابراین هر چه حقایق بیشتری کشف شود آزادی انسان‌ها بیشتر تحدید می‌شود. اما در امور آفاقی غیر قابل تحقیق و در امور انفسی عدالت، آزادی را تحدید می‌کند، زیرا در آنجا حقی در کار نیست، یعنی حقیقتی را کشف نمی‌کنیم، ولی عدالت می‌گوید ترجیح بلا مرجح محال است؛ چون صدق و کذب این امور روشن نشده است؛ در نتیجه، عدالت می‌گوید به آرای اکثریت مراجعه می‌کنیم. پس آزادی اجتماعی بوسیله حقیقت و عدالت تحدید می‌شود.

الگوی روشنفکری دینی درباره مناسبات دین و دولت در دوره جمهوری اسلامی با توجه به تجربه اجرایی الگوی رسمی و رایج دین و دولت و متأثر از آرمان‌های مدرنیته و تجدد از حضور دین در عرصه سیاست جانبداری می‌کند، یعنی ارزش‌ها و آرمان‌های دینی باید در سیاست نقش داشته باشند و این فرق جامعه دینی با جامعه غیردینی است. در جامعه دینی قطعاً ارزش‌های دینی حاکم است و مؤمنان به صورت آزاد و با اختیار، دین را پذیرفته‌اند. این مورد، وجه تفاوت آن‌ها با الگوی روشنفکران سکولار است، ولی طرفداران الگوی روشنفکری دینی با ایدئولوژی شدن دین و آمیختگی آن با ساختار دولت موافق نیستند و معتقدند دین، امری مربوط به اختیار و همراه با عشق و علاقه است و نباید با زور، قدرت آن را در جامعه اجراء کرد. بدین صورت، آنان با الگوی رسمی و رایج در جمهوری اسلامی مخالف بوده و همواره به نقد علمی آن پرداخته و بنابراین در حاشیه قرار گرفته‌اند. آنان مدیریت سیاسی در جمهوری اسلامی را مدیریت فقهی و نه مدیریت علمی می‌دانند و نتیجه آن را ناکارآمدی دین و فقه و در نتیجه رویگردانی توده‌ها از دین می‌دانند. در نظر آنان دین، از یک دین جامع و کامل به سوی یک دین فردی یعنی معنویت کشیده شده است. روشنفکران دینی روز بروز از مرجعیت دین در زندگی سیاسی به سوی مرجعیت عقل در شکل‌دهی حیات سیاسی متأثر از مدرنیته منتقل شده‌اند.

حکومت از نظر آنان، حکومت دینداران است، حکومتی نیست که در آن، احکام دینی اجراء شود و دین مبنای تصمیم گیری‌های سیاسی - اجتماعی در کلیه شئون زندگی انسان باشد، بلکه حکومتی است که مؤمنان به دین خاص، قدرت را در دست داشته باشند و قوای حکومتی و سازمان‌های سیاسی به وسیله متدینان به دین خاص اداره شود. بهترین نوع حکومت را هم حکومت دموکراتیک دینی می‌دانند، حکومتی که صرفاً ارزش‌های دینی در آن وجود دارد.

نقد و ارزیابی الگوی روشنفکری دینی

روشنفکران دینی به دنبال سازگاری بین دین و رهاوردهای مدرنیته مانند پلورالیسم، سکولاریسم، لیبرالیسم، حقوق بشر، جامعه مدنی، عقل خودبنیاد، اومانیسم و دموکراسی هستند، زیرا مدرنیته را روح زمانه می‌دانند.^{۶۵} بدین جهت هم در دین و هم در مدرنیته، تعدیل‌ها و تصرفاتی انجام داده‌اند تا بتوانند تلفیق قابل قبولی برای پذیرش جامعه دینی ایجاد کنند. آنان در دین، تصرفاتی کرده و آن را به ایمان و معنویت تقلیل داده‌اند و از طرف دیگر به متون دینی مانند قرآن و سنت تمسک می‌کنند، ولی به اسلام تاریخی و برداشت‌های مسلمانان از دین التزام ندارند. همچنین در مدرنیته هم تصرفاتی انجام داده‌اند که بر اساس آن، ارزش‌های دینی و نه احکام فقهی در ساماندهی دولت، در جامعه دینی می‌تواند در تنظیم حیات سیاسی مسلمانان تأثیرگذار باشد. بدین لحاظ برخی از الگوی آن‌ها با عنوان سکولاریسم اسلامی یاد کرده‌اند.^{۶۶} به کارگیری این اصطلاح می‌تواند از دو جهت توجیه شود: نخست بدین جهت که برخی از مسلمانان به سکولاریسم گرایش داشته و تفسیری از اسلام ارائه می‌کنند که سکولاریسم را پذیرا باشد و دوم آنکه همانگونه که دموکراسی اسلامی یا مردمسالاری اسلامی داریم، سکولاریسم اسلامی هم داشته باشیم؛ یعنی تفسیری از سکولاریسم ارائه می‌دهند که با اسلام قابل جمع باشد.^{۶۷} یعنی سکولاریسم را استفاده از دانش و عقل در حیطه سیاست و اجتماع می‌دانند که اسلام هم به آن سفارش کرده است. روشنفکران دینی در الگوی نظری خود برای آنکه مرتکب ایدئولوژیک و رسمی شدن دین و همینطور دولتی شدن دین نشوند، با جدایی دین از سیاست مخالفت کرده و از جدایی دین و دولت پشتیبانی می‌کنند.

روشنفکران دینی برای تلائم اسلام و مدرنیته در حوزه‌های مختلف، ترکیب پیچیده‌ای از دینداری عرضه کرده‌اند تا بتوانند دستاوردهای علوم و معارف بشری را هم بپذیرند.



اگرچه ما در این نوشتار به الگوی نظری آنان درباره دین و دولت توجه می‌کنیم، اما آنان در سایر دیدگاه‌های خود هم مورد نقد و ارزیابی قرار گرفته‌اند. همانگونه که در تعریف روشنفکری دینی ذکر کردیم، غیرهای^۱ روشنفکری دینی عبارت است از: روشنفکری سکولار و روحانیت. بدین جهت آنان هم از سوی روشنفکران سکولار مدرن و هم از طرف روحانیت مورد نقدهای متفاوت قرار گرفته‌اند.^{۶۸} همچنین از آنجا که دیدگاه‌های آنان در همه امور در برابر سیاست‌های رایج و رسمی نظام جمهوری اسلامی مخصوصاً از دهه ۱۳۷۰ بوده است با عکس العمل و حساسیت دولت جمهوری اسلامی هم مواجه بوده‌اند. قبل از نقد و ارزیابی الگوی نظری آنان درباره دین و دولت، به برخی از نقدهای موجود در جامعه از افکار و باورهای روشنفکری دینی که به طور غیرمستقیم به نقد و ارزیابی الگوی دین و دولت مرتبط است، اشاره می‌کنیم.

از دیدگاه بسیاری از روشنفکران،^{۶۹} مفهوم روشنفکری دینی دارای مفهومی پارادوکسیکال می‌باشد؛ زیرا روشنفکری مبتنی بر عقل خودبنیاد است که اثری از دینداری که مبتنی بر تعبد و ایمان است، باقی نمی‌گذارد. عقلانیت موجود در روشنفکری، عقلانیت کانتی و بر اساس عقل ابزاری و نقادی منطقی است.^{۷۰} در نگاه آنان، روشنفکری دینی، خواسته یا ناخواسته، محافظه‌کاری دینی را باز تولید کرده است، زیرا بر نقش دین در زندگی اجتماعی تأکید می‌کند.

در سمیناری که در شهریور ماه سال ۱۳۸۶ در حسینیه ارشاد تهران با عنوان «دین و مدرنیته» برگزار شد، بسیاری از شرکتکنندگان چه از روشنفکران دینی و یا روحانیان، نقدها و ایرادهای زیادی را به تفکر روشنفکری دینی وارد کردند.^{۷۱} از دیدگاه محسن کدیور، روشنفکری دینی دارای ایرادهای زیر است:

ناتوانی در ارائه اندیشه ایجابی و اثباتی، رنجوری از ناسازگاری و عدم انسجام درونی در مواجهه با دوگانه‌هایی نظیر «عرفان و فلسفه تحلیلی»، «عقلانیت و معنویت»، فقدان نقد مدرنیته، سیاستزدگی و غلبه فرهنگ شفاهی و ژورنالیستی در درون جریان روشنفکری دینی.

مسعود ادیب از تنگنظری روشنفکری دینی در نقد مدرنیته در مقایسه با سنت اشاره کرده و آن را به صنعتی وارداتی و مونتاژ تشبیه کرده است که هیچ اندیشه‌ای در برابر مدرنیته تولید نکرده است.^{۷۲} سارا شریعتی در نقد خود از انتقال مباحث آنان از اسلام و

i. others

تشیع به دین و معنویت و عدم توجه به دین زنده و رایج جامعه یاد کرده است. عبدالحسین خسروپناه به جنبه‌های دیگر مانند عدم توافق درباره تعریف از مفاهیم دینداری و روشنفکری، تعدد قرائت‌ها از دین در درون جریان روشنفکری دینی و عدم وجود اندیشه ایجابی توجه کرده و این موارد را موجب بی محتوا شدن لفظ روشنفکری دینی دانسته است.^{۷۳}

الگوی روشنفکری دینی همچنین از سوی خود روشنفکران دینی مورد نقد قرار گرفته است. مصطفی ملکیان در این باره به ایرادهای زیر اذعان کرده است:^{۷۴}

گرایش روشنفکران دینی به مباحث آکادمیک، فلسفی و انتزاعی به دور از زندگی و مشکلات ملموس و محسوس جامعه و عدم توجه جدی به مباحث جامعه‌شناختی، سیاست‌زدگی، یعنی عدم توجه به علت (فرهنگ مردم) و توجه به معلول (سیاست)، خادم نه مخدوم مردم (یعنی جدا نبودن از مردم)، ضعف اخلاقی و برخی امور دیگر.

نقد و ارزیابی الگوی نظری روشنفکری دینی درباره مناسبات دین و دولت در جمهوری اسلامی ایران، از سوی افراد و شخصیت‌های مختلف صورت گرفته است که برخی نقدها در ارتباط با استدلال‌های برخی چهره‌های روشنفکران دینی است. برای نمونه، حسین کچوئیان در مقاله سکولاریسم و حکومت دینی، ضمن بحثی مفصل، به نقد مصطفی ملکیان در دفاع از سکولاریسم پرداخته و تلاش کرده است تا امکانی برای توجیه حکومت دینی بیابد.^{۷۵} ماهیت مصادره‌ای نظریه، جابجایی موضوع نزاع از فلسفه سیاسی به معرفت‌شناسی، مغالطه هست و باید، ارائه تصویری نامتعارف از حکومت دینی و سکولاریسم از جمله مشکلاتی است که وی در بررسی این دیدگاه به آن‌ها توجه کرده است. منصور میراحمدی^{۷۶} برای اولین بار به بررسی الگوی نظری آن‌ها با عنوان «سکولاریسم اسلامی» پرداخته، ولی صرفاً به تبعات و نتایج این الگوی نظری توجه کرده است. ذیلاً به مواردی که وی به آن توجه کرده است، می‌پردازیم.

از دیدگاه نگارنده کتاب، چرخش معرفت‌شناختی در نظریه هرمنوتیک فلسفی گادامر، آموزه‌های مورد نیاز برای تمهید مبانی معرفت‌شناختی جدید برای عبور از مبانی معرفت‌شناختی پیشین سنت فکری اسلامی را فراهم ساخته است. روشنفکری دینی با استخدام این آموزه‌ها، مبانی معرفت‌شناختی مورد نیاز را تدارک دیده است. نظریه سکولاریسم اسلامی، دارای سه گزاره زیر می‌باشد:^{۷۷}

۱. پذیرش مرجعیت دین در فهم ارزش‌های دینی ناظر به زندگی سیاسی؛



۲. انکار مرجعیت دین در تنظیم قوانین زندگی سیاسی؛

۳. پذیرش مرجعیت عقل در تنظیم زندگی سیاسی.

برخی از مهم‌ترین پیامدهای نظریه مذکور از دید نگارنده عبارت است از: پذیرش نسبیت در فهم دین، فقدان معیار داوری در اعتباریابی فهم‌های دینی، فقدان خلوص تئوریک، فرقه‌گرایی و فقدان بنیان‌های عام و فراگیر توجیه، عدم انسجام درونی. نگارنده سپس در نتیجه‌گیری بیان می‌کند که اگرچه تلاش‌های فکری طرفداران سکولاریسم اسلامی در دوران معاصر به تدارک مبانی معرفت‌شناختی لازم برای سازگاری اسلام و سکولاریسم انجامیده است، اما این مبانی، خود مشکلات و تنگنای نظری خاصی بر نظریه مذکور تحمیل نموده است.

در نقد دیدگاه سکولاریسم اسلامی از سوی نگارنده بیشتر به پیامدهای آن نظریه اشاره شده است. شاید بتوان بین ماهیت سیاسی یک نظریه و پاسخگویی و پیامدهای آن تفکیک کرد، اما یک نگاه جامعه‌شناختی به آثار و پیامدهای یک نظریه هم توجه می‌کند. به نظر می‌رسد الگوی نظری عقلانیت روشنفکری دینی دارای یکسری از ایرادها و ابهاماتی باشد که ذیلاً به برخی از آن‌ها اشاره می‌کنیم:

۱- بر اساس الگوی روشنفکری دینی، آنان بر اساس فلسفه تک‌ساختی در استدلال‌های خود، دین (شریعت) را از گفتگو در حوزه عمومی حذف کرده‌اند و این کنار زدن شریعت بر اساس درک و بینشی که خود از دین دارند، صورت گرفته است و بر خلاف نظریه انتقادی این پژوهش است. دلایل کافی و قانع‌کننده درباره کنار زدن فقه سیاسی از عرصه حیات سیاسی عرضه نکرده‌اند و یا حتی پس از کنار زدن احکام اسلامی و مراجعه به عقل در تدبیر زندگی سیاسی، چگونه جامعه دینی همچنان صفت دینی بودن خود را حفظ می‌کند و عقل، نقش دین را چگونه پر می‌کند، به صورت مبهم و سر بسته وا گذاشته‌اند.

۲. روشنفکران دینی همانند روشنفکران سکولار، دلبستگی زیادی به روش‌های علمی

و تجربی و روش‌های پوزیتیویستی چه به صورت اثبات‌گرایی یا ابطال‌گرایی دارند و در استدلال‌های خود به روش‌های علمی بسیار تأکید می‌کنند. روش انتقادی مبتنی بر کُنش ارتباطی، روش‌شناسی پوزیتیویستی را نمی‌پذیرد و پندارهای پوپری عقلانیت و سایر نحله‌های فلسفه علم از توماس کوهن تا فایرابند و لاکاتوش را در علوم اجتماعی مبنا قرار

نمی‌دهد، زیرا در این روش از قضاوت‌های مطلق پرهیز شده و علم حتی بر خلاف روش‌های تفهیمی با تفاهم و گفتگوی دائمی به‌دست می‌آید. هدف آن رهایی انسان از طریق خوداندیشی در ارتباط مفاهمه‌ای با دیگران در بستری فارغ از سلطه قدرت و ثروت می‌باشد.

۳. روشنفکران دینی با نسخه‌های مبتنی بر نگاه فیلسوفانه تک‌ساحتی به مسائل دولت نگاه می‌کنند و به دیدگاه‌های رقیب، که در عمل در ایران وجود دارد، بی‌اعتنا هستند. از این رو تحلیل‌های آنان همراه با نادیده گرفتن ارزش‌های تحقق یافته در تاریخ ایران می‌باشد. در واقع، در نگرش آنان، تفکر فلسفی بر رویکرد جامعه‌شناسی غلبه دارد. مطابق روش انتقادی مبتنی بر کنش ارتباطی، در فرایند کنش سیاسی با افکار و جهان‌زیست‌های مختلف، باید نسخه‌ای پیچیده شود که در تنوع و تکثر افکار و گرایش‌ها و به‌صورت آزاد و با روش دموکراتیک همراه باشد، اما روشنفکران دینی با فلسفه تک‌ساحتی فلسفی به جهان‌زیست‌های تحقق یافته در تاریخ ایران و جهان بین‌الادهان ایرانیان توجه نمی‌کنند و اسلام تاریخی، که به‌صورت سنتی در جامعه وجود داشته و ارزش‌هایی را در زندگی سیاسی تولید کرده است، با اتهام ایدئولوژیک کردن دین و قرائت رسمی از دین، به‌طور عمدی از عرصه گفتگوهای انتقادی کنار می‌زنند. در کنش ارتباطی در همه حوزه‌ها، ساختارها و قواعد سیاسی باید مبتنی بر گفتگوهای چند جانبه همه شهروندان باشد و ارزش‌هایی بر مبنای زندگی اجتماعی باشد که مبتنی بر فلسفه تک‌ذهن نباشد. آنان هر گونه مباحثه برای توجیه یک حکومت دینی و مباحثه آزاد دین در عرصه عمومی را از پیش شکست خورده می‌دانند و حضور دین در عرصه دولت را به مثابه یک حقیقت تاریخی نادیده گرفته و تنها ارزش‌های دینی موجود در جامعه را برای دینی شدن جامعه کافی می‌دانند. آنان گفتگوهای چند جانبه و فارغ از دغدغه‌های دینی را تجویز و جهان دینی اجتماعی شده در ایران را کنار می‌گذارند. آنان اگر چه با ایدئولوژی شدن تفکر مقابله می‌کنند، ولی با عدم تجویز ورود دین در عرصه عمومی و دولت عملاً تفکر ایدئولوژیک دیگری را به نمایش می‌گذارند و از گفتگوی دین در عرصه دولت جلوگیری می‌کنند.

۴. یکی از معایب الگوی نظری روشنفکری دینی، توجه به مباحث فلسفی و انتزاعی و غفلت از جنبه‌های جامعه‌شناسانه است. جامعه‌شناس برای فهم جامعه خود از تاریخ بهره می‌برد، اما روشنفکران، حاضر به گفتگو با سنت‌های فکری دیگر نیستند. مباحث مدرنیته

را می‌توان با نگاه جامعه‌شناختی هم مطرح کرد، ولی عیب روشنفکران دینی در این است که به مباحث فلسفی و انتزاعی می‌پردازند و بیشتر آن، مباحث تقلید و یا ترکیبی از مباحث غربی است تا آنکه بومی باشد.^{۷۸}

از دیدگاه علی میرسپاسی در کتاب «دموکراسی یا حقیقت»، مفاهیم مدرنیته را نمی‌توان ترجمه کرد، و یا با کمک متخصصان خارجی وارد ایران کرد، بلکه باید با گفتگو و وفاق جمعی به سوی مدرنیته حرکت کرد. دنیا را نمی‌توان نادیده گرفت؛ بدین جهت بینش ما جهانی خواهد بود.^{۷۹} اگر در فضاهای آزاد مانند دانشگاه‌ها و فضاهای آزاد دیگر، در حیطه اقتصاد، سیاست و فرهنگ، گفتگوهای آزاد درباره دموکراسی، حقوق بشر و موضوعات دیگر انجام شود، تجربه جدید ایرانیان درباره مدرنیته خواهد بود.^{۸۰} اما روشنفکران دینی حاضر به بحث و گفتگو با سنت‌های فکری دیگر نیستند.

۵. الگوی نظری روشنفکری دینی درباره رابطه دین و دولت، بیشتر جنبه سلبی دارد تا ایجابی، یعنی می‌گویند الگوی آن‌ها مثل روشنفکران سکولار و روحانیت نیست، اما این سؤال مطرح است که ویژگی‌ها و عناصر اثباتی الگوی نظری آنان چیست؟ وقتی که فقه و شریعت را در اداره حکومت نمی‌پذیرند و از زندگی سیاسی حذف می‌کنند، چگونه عقل را و با چه ویژگی‌ها و عناصری جایگزین می‌کنند که با الگوی روشنفکری سکولار تفاوت داشته باشد؟ ارزش‌های دینی چگونه در حکومت دموکراتیک دینی نقش ایفاء می‌کند؟ منظور از عقل چیست؟ مراد از حکومت دموکراتیک دینی یا حکومت دینداران در جامعه دینی چیست؟ در این باره توضیحات روشن و کافی وجود ندارد و بدین جهت به نظر می‌رسد الگوی آن‌ها برای مطرح شدن در جامعه پس از انقلاب اسلامی مشکلات زیادی خواهد داشت.

روشنفکران دینی در الگوی نظری خود درباره دین و دولت بر جدایی دین و دولت و نه جدایی دین و سیاست تأکید می‌کردند؛ به این معنا که ارزش‌های دینی می‌تواند در رفتار مردم و حاکمان جامعه اسلامی در زندگی سیاسی تأثیر بگذارد و انگیزه آن‌ها را در آموزش انگیزه الهی کند، اما با تنظیم حیات سیاسی در عرصه قانونگذاری، قضاء و اجرای قوانین، احکام شریعت را کافی نمی‌دانستند. از دید آن‌ها فقه در دوره‌هایی می‌توانست به تنظیم رابطه انسان با خدا، انسان‌های دیگر و جامعه بپردازد، ولی پیچیدگی‌های مسائل سیاسی، اقتصادی و اجتماعی در سطح داخلی و بین‌المللی برای فقه مسائلی ایجاد کرده است که توان پاسخگویی به آن‌ها را ندارد.



مدیریت و دولت به وسیله مدیریت فنی و عقلانی انجام می‌شود، فقه، فن برنامه‌ریزی و مدیریت نبوده، بلکه صرفاً فن بیان احکام است. مدیریت عقلانی می‌طلبد که همیشه به مصلحت‌های احکام توجه نکنیم و در برخی امور، انعطاف عقلایی داشته باشیم. در این زمینه سخن از دین حداقلی و حداکثری می‌رفت.

گویا در این استدلال چنین فرض شده است که مدیریت فقهی با مدیریت علمی و عقلانی، قابل جمع نیست؛ در صورتی که این تنافی، در نتیجه تصور نادرست درباره جایگاه فقه و کارکرد آن به وجود آمده است. گویی تصور می‌کنند که شریعت باید جایگزین علوم بشری مانند علم پزشکی، فیزیک، شیمی، کشاورزی و علوم دیگر شود. اداره جوامع اسلامی از صدر اسلام تاکنون علاوه بر رعایت احکام فقهی بر استفاده از عنصر عقلانیت بوده است و حتی رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم در امور سیاسی و عمومی مشورت می‌کردند.

برنامه‌ریزی در امور جزئی و کلان اقتصادی، سیاسی و اجتماعی و حل امور پیچیده جوامع بشری بدون دخالت عقل و تجربه و تکیه صرف به فقه قابل حل نیست. این امر نه ممکن است و نه کسی ادعای آن را دارد.^{۸۱} دولت دینی اگر به دین در عرصه حیات اجتماعی توجه کند، در دو زمینه است: نخست، تنظیم روابط، حدود و مرزهای حقوقی فقه که با اجتهاد آزاد بدست می‌آید و دوم آنکه اصول، ضوابط و ارزش‌های دینی را در حوزه فرهنگ، اقتصاد و سیاست در تنظیم حیات سیاسی مد نظر قرار می‌دهد.

بسیاری از احکام اجتماعی از طریق نصوص دینی و به صورت متواتر بیان شده است و جامعه دینی به آن‌ها التزام دارد و در امور غیرمنصوص از طریق گفتگو در حوزه عمومی می‌توان به اجماع رسید. پس اسلام هیچ‌گاه علم فقه را جایگزینی برای تمام علوم تجربی و انسانی در مدیریت کلان سیاسی قرار نداده است. تفاوت دولت سکولار و دولت دینی در آن است که دولت دینی به دخالت دادن احکام بدیهی دین در امور مدیریت سیاسی، اقتصادی و فرهنگی با توجه به خواست عمومی اهمیت می‌دهد. بدین لحاظ، روشنفکران دینی از این حیث که برای احکام فقهی به طور کلی در اداره حیات سیاسی و دولت اعتباری قائل نیستند و صرفاً به عقل تمسک می‌کنند، با روشنفکران سکولار تفاوتی ندارند. تفاوت آن‌ها صرفاً در توجه به ارزش‌های دینی در جامعه است.

روشنفکران دینی معمولاً با مباحث علم اصول و علم فقه، رجال، درایه و علوم مرتبط با استنباط احکام دینی از منابع اسلامی، آشنایی کافی در حد اجتهاد ندارند و کسی که بخواهد با حضور فقه در عرصه سیاسی موافقت یا مخالفت کند، باید ابتدا آن علم را فرا



گیرد، برخی از روشنفکران دینی به این نقص پی برده‌اند.^{۸۲} شریعت هیچ‌گاه برای مقابله با احتکار و سرقت، اجرای احکام آن‌ها را برای جلوگیری از دزدی و احتکار کافی نمی‌داند، بلکه آموزه‌های دیگر اخلاقی، فقهی و حقوقی را بیان کرده است و همچنین عقل بشری را در برنامه‌ریزی و مدیریت در کاهش جرم و جنایت منع نکرده است. علمای شیعه برای رفع هر نیاز علمی و اجتماعی، به آیات و احادیث مراجعه نمی‌کنند، بلکه به علوم روز و تجربه بشری اهتمام دارند. همچنین عقل از منابع احکام شرعی است.

نکته دیگر در دیدگاه روشنفکران دینی، عدم اهتمام به ظرفیت‌های درونی فقه سیاسی برای پاسخگویی به امور متغیر سیاسی است. یعنی در درون فقه سیاسی، اقدامات و تدابیر درون دینی برای دخالت عقل و عرف در احکام شرعی اندیشیده شده است که در اینجا صرفاً به برخی از آن‌ها اشاره می‌کنیم:^{۸۳}

الف - احکام تأسیسی و امضایی؛ به این معنا که اسلام، بسیاری از عرف‌های غیر عبادی جامعه را به رسمیت شناخته است.

ب - گسترش منطقه الفراع شرعی، یعنی در مواردی از مسائل زندگی که نص شرعی درباره آن‌ها وجود نداشته باشد، میدان‌های آزاد برای قانونگذاری از طریق عقل می‌باشد. حوزه مباحات، جولانگاه عقل است. البته بحث اباحه از دو جهت اباحه عقلی و شرعی مطرح می‌شود. گسترش فضای ما لانص فیه هم در اینجا مطرح شده است.

ج - بلا موضوع کردن احکام شرعی. در بسیاری از موارد ممکن است احکام شرعی تغییر یابد. برای مثال گفته می‌شود ربا در مورد اشیایی است که ارزش حقیقی دارند، ولی درباره پول که ارزش اعتباری دارد، صدق نمی‌کند.

د - تکیه بر احادیثی مانند: آنچه نزد مسلمین حسن است، نزد خدا هم حسن است.ⁱ علاوه بر مباحث فوق می‌توان به احکام ثانویه، احکام حکومتی، ضرورت، مصلحت و امور دیگر هم اشاره کرد که برای تطبیق احکام متغیر با شریعت انجام شده است و در برخی از موارد به سبب مصالحی، حکم اولیه اجراء نمی‌شود، ولی روشنفکران دینی در مباحث مناسبات دین و دولت، با فلسفه تک ساحتی به مباحث پیرامون خود کمتر اعتنا می‌کنند.

i این حدیث سند معتبری ندارد و جز در مواردی بسیار نادر، مورد استناد فقهای شیعه قرار نگرفته

آنان از آنجا که به مباحث برون دینی درباره دین و دولت می‌پردازند، عالمانه و عامدانه، بحث شریعت و فقه را کنار گذاشته‌اند، ولی فقه با افعال و اعمال مکلفان سر و کار دارد و اگر عمیق‌ترین بخش دین نباشد، گسترده‌ترین بخش دین است و نمی‌توان در تنظیم الگوی مناسبات دین و دولت، گسترده‌ترین بخش دین را نادیده گرفت و یا جایگزین تعریف شده و روشن برای آن بیان نکرد. شریعت، همان نظام نامه اعمال و رفتار انسان‌هاست که به صورت مستقیم با سیاست ارتباط دارد.^{۸۴} علم فقه دارای دو نوع احکام خصوصی و عمومی است. احکام خصوصی آن در موضوع فرد و احکام عمومی آن در موضوع جامعه می‌باشد. برخی از احکام اجتماعی عبارت است از: احکام قضاء، احکام معاملات، امر به معروف و نهی از منکر، جنگ و جهاد، معاملات و...

۶. از جمله نظریه‌هایی که طرفداران الگوی عقلانیت روشنفکری دینی عرضه کرده بودند، نظریه آخرت‌گرایی بود که بر اساس آن، هدف اصلی دین و بعثت پیامبران الهی، رسیدن به سعادت در جهان آخرت است. در نتیجه، آنچه اصالت دارد، امور معنوی، اخلاقی و آخرتی است. هدف انبیاء الهی، امور مادی و توجه به اقتصاد، سیاست و اجتماع نیست. با این شیوه، پلی به سوی سکولاریسم می‌زدند که در این قسمت، مباحثی را درباره تأمل در این نظریه ذکر می‌کنیم.

نظریه‌هایی که درباره اهداف بعثت انبیاء وجود دارد را می‌توان به سه دسته تقسیم کرد: الف - هدف بعثت انبیاء، اصلاح و بهسازی دنیا و نظام اجتماعی و سیاسی جهت رفاه و آبادانی دنیاست، به این نظریه، دنیاگرایی می‌گویند.

ب - هدف ارسال رسولان، تربیت معنوی و اخلاقی مردم جهت سعادت در حیات اخروی است. به این نظریه، آخرت‌گرایی می‌گویند.

ج - در نظریه سوم، هدف بعثت پیامبران، دنیا و آخرت است و در این مورد، هیچ انحصاری وجود ندارد؛ یعنی هر دو جهان اصالت دارند. بر این اساس، رسیدن به نیازهای مادی انسان در دنیا هم مورد رضایت خداوند است و انسان در هنگام به کارگیری عقلانیت دنیوی مانند به کارگیری کُنش‌های معطوف به امور معنوی بر اساس خواسته خداوند عمل کرده و هر دو مطلوب خداوند است. بدین جهت، تأمین نیازهای مادی با بهسازی سیاست و اقتصاد از اصالت برخوردار می‌شود. اصالت دادن به زندگی دنیوی به معنای انکار زندگی معنوی و آخرتی نیست، بلکه جهان آخرت، والاتر و مهم‌تر است، اما تأمین سعادت و صلاح دنیوی هم از خواسته‌های خداوند و انبیای الهی است. از آنجا که



در نظریه آخرت‌گرایی به دلایل درون دینی اشاره شده است، ما هم در اینجا به برخی از دلایل درون دینی از آیات و روایات می‌پردازیم:

آیات فراوانی در قرآن کریم وجود دارد که این نظریه را تأیید نمی‌کند و بر جامعیت‌گرایی توجه می‌کند:

وَ ابْتَغِ فِيما آتاكَ اللهُ الدَّارَ الآخِرَةَ وَ لا تَنْسَ نَصيبَكَ مِنَ الدُّنْيا ؛ آن‌چه خداوند در اختیار تو قرار داده است در راه رسیدن به کمال معنوی و حیات جاوید به کار گیر، ولی بهره خود را از این زندگی [دنیا] نیز فراموش نکن.^{۸۵}

خداوند در این آیه به انسان‌ها توصیه می‌کند که زندگی دنیایی را فراموش نکنند؛ اگر چه زندگی در آخرت بر زندگی دنیایی برتری دارد.

لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّناتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتابَ وَالْمِيزانَ لِيُقَومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ؛ براستی که رسولان خود را با دلایل روشن فرستادیم و با آنان کتاب و میزان را هم فرستادیم تا مردم به قسط قیام کنند.^{۸۶}

در این آیه، هدف از بعثت انبیاء، یک امر دنیایی، یعنی اقامه عدل و قسط بیان شده است که مردم وظیفه دارند با تشکیل حکومت به آن عمل کنند.

عدالت و قسط از اموری است که پیامبران، مردم را به تحقق آن با بیّنات و دلایل روشن توصیه می‌کنند و برای رسولان الهی، عدالت در دنیا برای رسیدن به فلاح و رستگاری در آخرت، هر دو اصالت و اهمیت دارد، زیرا در هر دو رضایت الهی وجود دارد. درباره اهمیت دادن به زندگی دنیایی و زندگی معنوی و اخروی و اصالت داشتن هر دو، روایات زیادی از ائمه معصومین علیهم‌السلام نقل شده است که صرفاً به برخی از آن‌ها اشاره می‌کنیم:

امام باقر علیه‌السلام می‌فرماید: «لیس منا فی ترک دنیاہ لاخرتہ و آخرتہ لدنیاہ؛ از ما نیست کسی که دنیایش را برای آخرت ترک می‌کند و یا کسی که آخرتش را به خاطر دنیا رها می‌کند».^{۸۷}

امام حسن مجتبی علیه‌السلام می‌فرماید: «اعمل لدنیاک كأنک تعیش ابدًا و اعمل لاخرتک كأنک تموت غدًا؛ برای دنیایت چنان تلاش کن که گویا همیشه زنده می‌مانی و برای آخرت چنان عمل کن که گویی فردا از دنیا می‌روی».^{۸۸}

این روایت از امام کاظم علیه‌السلام هم نقل شده است.^{۸۹}

از نظر روایات معصومین علیهم السلام اگر کسی به دنیا اهمیت داده و آن را پلی برای آخرت قرار بدهد نه تنها مذمت نمی‌شود، بلکه شایسته تحسین است.

رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم در این باره می‌فرماید: « لا تسبوا الدنيا فنعمت مطیة المؤمن فعلیها یبلغ الخیر و بها ینجو من الشر ».^{۹۰}

امام علی علیه السلام درباره کسی که دنیا را مذمت می‌کرد، فرمودند: « انّ الدنيا دار صدق لمن صدقها و دار عافیة لمن فهم عنها و دار غنی لمن تزود منها و دار موعظة لمن تعظ، مسجد احباء الله و مصلی ملائكة الله و مهبط وحی الله و متجر اولیاء الله، اکتسبوا فیها الرحمة و ربحوا فیها الجنة ».^{۹۱}

از مجموع این آموزه‌ها به دست می‌آید که در جهان بینی دینی، زندگی دنیوی و قدسی برای انسان مؤمن همزمان اصالت دارد. بر این اساس، تمتعات طبیعی انسان در دنیای مادی، خود به خود، مورد پسند و رضایت خداوند است و در هنگام به کارگیری عقلانیت دنیوی، مانند زمانی که در امور معنوی فعالیت می‌کند، بر اساس رضایت خداوند عمل کرده و کُنش‌های معطوف به اهداف دنیوی هم در دایره بینش توحیدی امری ذاتاً مطلوب تلقی می‌گردد.^{۹۲}

در آیات و احادیث فوق الذکر، دنیاگرایی و آخرت‌گرایی به رسمیت شناخته می‌شود و از نظر اسلام، کسانی که به دنبال حسنات دنیا و آخرت هستند، مورد تأیید هستند و راه رسیدن به آخرت نه با نفی زندگی دنیوی، بلکه دقیقاً از درون آن عبور می‌کند. بنابراین، زندگی متعادل در تحقق نیازهای مادی و معنوی انسان از مسیر رسیدگی به هر دوی آنهاست و حرکت استمراری به جهان معنوی از درون دنیای مادی انجام می‌شود. از نظر قرآن اگر چه نهاد قدرت در زندگی انسان مورد تأیید شریعت است، ولی در طول تاریخ، همواره حاکمان با توجه به قدرت و ثروت به استعمار و استثمار جهان زیست به وسیله سیستم موجود پیش رفته‌اند که این امور موجب شده است انسان فرهنگی و فعال نتواند به گفتگو در حوزه عمومی برای رهایی و آزادی دست یابد. بدین جهت قرآن در امور عمومی و سیاسی به مشورت توصیه کرده است.^{۹۳}

روشنفکران دینی در الگوی خود، عقلانیت دینی را در امور دنیوی از حوزه گفتگو خارج می‌کنند و به جای آن از عقلانیت راهبردی انسانی استفاده می‌کنند، ولی تعامل دو

عقلانیت متأثر از شریعت اسلامی و عقلانیت راهبردی ناشی از علوم و تجربه بشری در عرصه عمومی و در فضایی آزاد می‌تواند هر چه بیشتر سیستم را به سوی جهان‌زیست استعلایی رهنمون کرده و از سلطه قدرت و ثروت بکاهد. جدا کردن عقلانیت دینی و تاریخی از گفتگوهای حوزه عمومی خود، نوعی ایدئولوژیک کردن عرصه سیاسی است.

نتیجه

در این مقاله، رویکرد جریان روشنفکری دینی درباره مناسبات دین و دولت به منزله یک الگوی جایگزین الگوهای رایج دین و دولت در دوره بعد از انقلاب اسلامی طرح و بررسی شد. هدف آنان جمع کردن دین با رهاوردها و دستاوردهای مدرنیته بود. بر این اساس، روشنفکران دینی در دو مقوله دین و مدرنیته، تصرفاتی را انجام داده اند تا بتوانند تبیین مناسبی از رابطه دین و دولت ارائه دهند. بدین جهت، دین را به ارزش‌های دینی و مدرنیته را به تجربیات عقلانی آدمی تقلیل داده، با حضور دین در حوزه سیاست موافق و با حضور آن در حوزه دولت مخالفت کردند. این راه‌حل، سرانجام آنان را به سوی دیدگاه روشنفکران سکولار نزدیک کرد و حوزه دولت را از مرجعیت دینی خالی کردند. استدلال‌های آنان مورد نقد و ارزیابی قرار گرفت و نشان داده شد که آنان از طرفی از آزادی دفاع می‌کنند و از سوی دیگر با حضور شریعت در گفتگوهای حوزه عمومی مخالفت می‌کنند و این امر با دیدگاه اولیه آنان سازگاری ندارد. الگوی روشنفکری دینی درباره مناسبات دین و دولت از جنبه‌های دیگر نیز مورد ارزیابی قرار گرفت.



پینوشتها

۱. مصطفی ملکیان، گفتگو، راه نو، شماره ۱۳، ص ۲۲.
۲. حسین بشیریه، جامعه شناسی سیاسی (تهران: نشر نی، ۱۳۸۰) ص ۲۴۷.
۳. سعید رضوی فقیه، مفهوم روشنفکری دینی، مجله آفتاب، سال سوم، شماره ۲۷، تیر ۱۳۸۲، ص ۷۹.
۴. مانند سید جواد طباطبایی، علی میر سپاسی، مهرزاد بروجردی، رامین جهاننگلو، داریوش شایگان، مصطفی ملکیان و....
۵. رامین جهاننگلو، موج چهارم (تهران: نشر نی، ۱۳۸۱) ص ۱۸۰.
۶. مصطفی ملکیان، روشنفکری، تجدد و دینداری، مجله اندیشه حوزه، سال ششم، شماره دوم، سال ۱۳۷۹.
۷. مصطفی ملکیان، تاثیر روشنفکران بر حوزه‌های علمیه؛ در روشنفکری از نگاه روشنفکران (تهران: انتشارات روزنامه سلام، ۱۳۸۰) ص ۲۴۹.
۸. عبدالکریم سروش، فربه تر از ایدئولوژی (تهران صراط، ۱۳۷۲) ص ۱۲۵.
۹. مصطفی ملکیان، روشنفکری دینی و اصلاحات اجتماعی، مجله آفتاب، سال دهم، آذر ۱۳۸۰، ص ۷۰.
۱۰. عبدالکریم سروش، وازدانی و روشنفکری (تهران: صراط) ص ۳۱۸.
۱۱. مصطفی ملکیان، تاثیر روشنفکران بر حوزه‌های علمیه، پیشین، ص ۲۵۵.
۱۲. البته از افراد دیگری هم می‌توان در این طیف نام برد، مانند سعید حجاریان، محسن آرمین، سید هاشم، آغاجری، غلامرضا کاشی، اکبر گنجی، محسن کدیور، سید عطاء الله مهاجرانی و....
۱۳. به طور کلی در یک تقسیم بندی رایج، دو جریان بزرگ فلسفه در غرب وجود دارد:
الف- فلسفه انگلو ساکسون (انگلوامریکن) که فلسفه رایج در آمریکا و انگلستان است و به دو شاخه فلسفه تحلیلی و فلسفه زبانی تقسیم می‌شود. فلاسفه تحلیلی، رویکردشان تحلیلی است،



یعنی اولاً الفاظ و مفاهیم موجود در گزاره‌ها را معنا می‌کنند و ثانیاً بر مدعای خودشان اقامه دلیل و یا مطالبه دلیل میکنند. فلاسفه تحلیلی ابتدا با زبان و سپس با صدق و معرفت سر و کار دارند. ب- فلسفه قاره‌ای اروپا (contanintal)، فلسفه‌ای است که بیشتر در فرانسه و به خصوص آلمان شکل گرفته و رشد کرده است، از جمله شاخه‌های آن عبارت است از: آگزیستانسیالیسم، هرمنوتیک، ساختارگرایی، پدیدار شناسی، شالوده شکنی. (مصطفی ملکیان، «دین پژوهی ما و فلسفه‌های غربی در حسین کاجی، تأملات ایرانی (تهران: روزنه، ۱۳۸۰) ص ۳۸۹ - ۳۴۷.

۱۴. مصطفی ملکیان، دین، معنویت و روشنفکری دینی (تهران: نشر پایان، ۱۳۸۷) ص ۷۵ و ۹۵.
۱۵. عبدالکریم سروش، *فربه‌تر از ایدئولوژی* (تهران: صراط، ۱۳۷۳) ص ۱۴۴.
۱۶. همان، ص ۲۶۴.
۱۷. محمد مجتهد شبستری، دین، مدارا و خشونت، *مجله کیان*، شماره ۴۵، سال ۱۳۷۷، ص ۷.
۱۸. عبدالکریم سروش، *ادب قدرت، ادب عدالت* (تهران: صراط، ۱۳۸۶) ص ۱۴۴.
۱۹. عبدالکریم سروش، «سکولاریسم» در سنت و سکولاریسم (تهران: صراط، ۱۳۸۱) ص ۶۷.
۲۰. محمد مجتهد شبستری، هرمنوتیک کتاب و سنت، *پیشین*، ص ۶۰.
۲۱. عبدالکریم سروش، مدارا و مدیریت، *پیشین*، ص ۲۳۰.
۲۲. محمد مجتهد شبستری، «جامعه مدنی و دو گونه فهم از کتاب و سنت»، مجموعه مقالات سمینار تحقق جامعه مدنی در انقلاب اسلامی ایران (تهران: سازمان مدارک فرهنگی انقلاب اسلامی، ۱۳۷۶) ص ۲۳۳.
۲۳. عبدالکریم سروش، مدارا و مدیریت، *پیشین*، ص ۲۰۸.
۲۴. محمد مجتهد شبستری، «قرائت رسمی از دین، بحران‌ها، چالش‌ها و راه‌حل‌ها»، راه نو، سال اول، شماره ۱۹، ص ۱۸.
۲۵. همان، ص ۱۹.
۲۶. عبدالکریم سروش، بسط تجربه نبوی، *پیشین*، ص ۸۴.

۲۷. همان، ص ۸۵ به بعد.
۲۸. همان، ص ۶.
۲۹. محمد مجتهد شبستری، هرمنوتیک کتاب و سنت، پیشین، ص ۲۳۳.
۳۰. عبدالکریم سروش، مدارا و مدیریت، پیشین، ص ۲۰۸.
۳۱. محمد مجتهد شبستری، هرمنوتیک کتاب و سنت، پیشین، ص ۶۰.
۳۲. محمد مجتهد شبستری، «امتناع مبانی فقهی و کلامی تحزب»، *روزنامه ایران*، ۷۷/۱۰/۱۶.
۳۳. محمد مجتهد شبستری، «جمهوریت و ساختار ذاتی اسلام»، *روزنامه ایران*، ۷۷/۸/۶.
۳۴. محمد مجتهد شبستری، نقدی بر قرائت رسمی از دین، پیشین، ص ۱۷۸.
۳۵. عبدالکریم سروش، «تحلیل مفهوم حکومت دینی»، *مجله کیان*، شماره ۳۲، سال ۱۳۷۵، ص ۲-۳.
۳۶. عبدالکریم سروش، فربه‌تر از ایدئولوژی، پیشین، ص ۵۰.
۳۷. محمد مجتهد شبستری، تأملاتی بر قرائت انسانی از دین، پیشین، ص ۱۹۱.
۳۸. عبدالکریم سروش، *صراط‌های مستقیم* (تهران: صراط، ۱۳۷۷).
۳۹. محمد مجتهد شبستری، هرمنوتیک کتاب و سنت، پیشین.
۴۰. عبدالکریم سروش، *صراط‌های مستقیم*، پیشین، ص ۱.
۴۱. عبدالکریم سروش، «دین و جامعه مدنی» در *جامعه مدنی و ایران امروز* (تهران: نقش و نگار، ۱۳۷۷) ص ۱۴۰ - ۱۳۹.
۴۲. همان، ص ۳۵۲.
۴۳. همان، ص ۱۲۹.
۴۴. عبدالکریم سروش، «قیود آزادی»، *روزنامه جهان اسلام*، ۷۷/۶/۷، ص ۴.
۴۵. مصطفی ملکیان، تأثیر روشنفکران بر حوزه‌های علمیه، پیشین، ص ۲۵۵.
۴۶. عبدالکریم سروش، «آزادی عادلانه»، *مجله کیان*، شماره ۵۱، ص ۵.
۴۷. مصطفی ملکیان، «*سکولاریسم و حکومت دینی*» در *سکولاریسم* (تهران: صراط، ۱۳۸۱) ص ۲۴۵.



۴۸. عبدالکریم سروش، مدارا و مدیریت، پیشین، ص ۱۳۵، ۱۳۸؛ قبض و بسط تئوریک شریعت، پیشین، ص ۳۱۶.
۴۹. همان، ص ۱۳۸.
۵۰. محمد مجتهد شبستری، هرمنوتیک کتاب و سنت، پیشین، ص ۲۲۸.
۵۱. مهدی حائری، حکمت و حکومت (بی‌جا: بی‌نا، بی‌تا)، ص ۱۴۱.
۵۲. عبدالکریم سروش، بسط تجربه نبوی (تهران: صراط، ۱۳۷۹) ص ۸۴.
۵۳. عبدالکریم سروش، قصه ارباب معرفت (تهران: صراط، ۱۳۷۳) ص ۵۴.
۵۴. مهدی حائری، پیشین، ص ۱۴۳.
۵۵. مهدی بازرگان، آخرت و خدا هدف بعثت انبیاء (تهران: رسا، ۱۳۷۷) ص ۹۱.
۵۶. همان، ص ۹۴.
۵۷. همان، ص ۹۶.
۵۸. همان، ص ۹۸.
۵۹. همان، ص ۹۹.
۶۰. همان، ص ۱۰۲.
۶۱. مصطفی ملکیان، «سکولاریسم و حکومت دینی» در سنت و سکولاریسم (تهران: صراط، ۱۳۸۱) ص ۲۴۵.
۶۲. باورهای انفسی، همان تمایلات شخصی و ذوقی (Subjective) و باورهای آفاقی، حکایت‌گر امور واقعی خارجی هستند (Objective) که به باورهای قابل تحقیق و غیر قابل تحقیق تقسیم می‌شوند.
۶۳. مصطفی ملکیان، سکولاریسم و حکومت دینی، پیشین، ص ۲۵۳.
۶۴. همان، ص ۲۵۷.
۶۵. مصطفی ملکیان، روشنفکری دینی و اصلاحات اجتماعی، پیشین، ص ۷۰؛ همچنین تأثیر روشنفکران بر حوزه‌های علمیه، پیشین، ص ۲۵۵.
۶۶. منصور میراحمدی، سکولاریسم اسلامی (قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۸).

۶۷. احمدرضا یزدانی مقدم، *سکولاریسم و سکولاریزاسیون*، ص ۸۲.
۶۸. به نقدهای روشنفکران سکولار تا حدی پیش از این اشاره کردیم اما عکس العمل روحانیت در برابر آنان شدید بوده است تا حدی که برخی از مراجع تقلید مثل آیت... العظمی مکارم شیرازی و دیگران پاسخی به آن‌ها داده‌اند و آثار زیادی در حوزه‌های علمیه در پاسخ به نقدهای روشنفکران دینی از نظام روحانیت داده شده است که برای نمونه می‌توان به کتاب *شریعت در آینه معرفت* از آیت... جوادی آملی و *پاسخ‌های مبسوط و مفصل* از سوی آیت... مصباح یزدی و صادق لاریجانی اشاره کرد.
۶۹. مانند داریوش شایگان، رامین جهاننگلو، مهرزاد بروجردی، علی میرسپاسی، سید جواد طباطبایی و برخی دیگر.
۷۰. رامین جهاننگلو، موج چهارم، پیشین، ص ۱۸۰.
۷۱. محسن کدیور، سخنرانی در همایش «دین و مدرنیته»، *سایت مردم سالاری*، ۸۶/۶/۱۷.
۷۲. همان.
۷۳. همان.
۷۴. وبلاگ نیلوفر، وبلاگ آثار مصطفی ملکیان با عنوان «آسیب شناسی روشنفکری دینی».
۷۵. حسین کچوئیان، «سکولاریسم و حکومت دینی؛ بررسی انتقادی یک نظری»، *فصلنامه علوم سیاسی* (قم: دانشگاه باقرالعلوم علیه السلام سال هشتم، شماره ۳۲، سال ۱۳۸۴) ص ۲۷.
۷۶. منصور میراحمدی، سکولاریسم اسلامی، پیشین و سکولاریسم اسلامی و مبانی معرفت‌شناختی آن، فصلنامه علوم سیاسی، پیشین، ص ۱۴۵.
۷۷. همان، ص ۱۱۸ - ۱۰۶.
۷۸. علی میرسپاسی، دموکراسی یا حقیقت، پیشین، ص ۱۸۶.
۷۹. همان، ص ۱۸۰.
۸۰. همان، ص ۱۹۱.
۸۱. احمد واعظی، حکومت دینی، ص ۹۹.

۸۲. مصطفی ملکیان، تأثیر روشنفکران بر حوزه‌های علمیه، پیشین.
۸۳. سعید حجاریان، از شاهد قدسی تا شاهد بازاری (تهران: طرح نو، ۱۳۸۲) ص ۸۰.
۸۴. مرتضی تقوی، جایگاه فقه در اندیشه دینی، *مجله فقه اهل بیت*، سال دوم، ص ۱۹۲.
۸۵. *قصص* / آیه ۷۷.
۸۶. *حدید* / آیه ۲۵.
۸۷. محمد بن حسن حر عاملی، *وسائل الشیعه*، ج ۱۲، ص ۴۹.
۸۸. همان.
۸۹. شیخ صدوق، *من لایحضره الفقیه*، ج ۳ (قم: جامعه مدرسین، ۱۴۰۴ق) ص ۱۵۶.
۹۰. محمدباقر مجلسی، *بحار الانوار*، ج ۷۴، ص ۱۷۸.
۹۱. سید رضی، *نهج البلاغه*، حکمت ۱۳۱.
۹۲. محمود شفیعی، *تعامل فرهنگ و سیاست در جمهوری اسلامی ایران* (تهران: دانشگاه امام صادق علیه السلام، ۱۳۸۴)، ص ۹۲.
۹۳. *آل عمران* / آیه ۱۵۹.

