

## تحول گفتمانی توسعه در جریان روشنفکری دینی

مجید نجات‌پور\*

دکترای علوم سیاسی دانشگاه علامه طباطبائی

کمیل احمدی

دانشجوی دکتری علوم سیاسی دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم تحقیقات

### چکیده

با شکل‌گیری اسلام سیاسی در دهه‌ی بیست، در درون گفتمان اسلام سیاسی برخلاف اسلام سیاسی فقاهتی که از استقرارگاه سنت و دین به دنیای مدرن نگاه می‌کرد، طیفی از روشنفکران شکل گرفت که برای بازنمایی دنیای بیرونی و مفصل‌بندی گفتمانی خود از استقرارگاه دنیای مدرن به سنت و دین می‌نگریستند. این طیف به‌عنوان روشنفکران دینی نام‌بردار گشتند. عبدالکریم سروش و عزت‌الله سبحانی دو تن از نمایندگان فکری این طیف محسوب می‌شوند که به تحلیل آرایش نشانه‌های گفتمانی این دو پرداخته‌ایم و در پی این امر، آن نشانه‌ها را با محک مولفه‌های توسعه‌ی مورد سنجش قرار داده‌ایم. از آن‌جا که توسعه‌ی و نوسازی مرحله‌ای بدون بازگشت محسوب می‌شود، به‌دنبال بررسی این مسئله بوده‌ایم که مولفه‌های فوق چه جایگاهی در جریان روشنفکری دینی داشته و هر یک از نمایندگان فکری این جریان به چه میزان دست‌یابی به توسعه‌ی را تسهیل و یا موجبات ممانعت از آن‌را فراهم ساخته‌اند و در این بین چه تحولی رخ داده است.

### کلید واژه‌ها

اسلام سیاسی، روشنفکران دینی، توسعه‌ی سیاسی، گفتمان، شریعتی، سروش.

\*Email: majidnejatpoor616@gmail.com.

## مقدمه

در تحلیل گفتمان یکی از نکاتی که به آن توجه می‌شود، چگونگی آرایش نشانه‌هاست. جست‌وجوی نشانه‌های اصلی نخستین کاری است که در این زمینه با توجه به متن‌های تولید شده در یک گفتمان صورت می‌گیرد. در طی تحلیل و بررسی نشانه‌های گفتمانی، استفاده از متن‌های تولید شده در هر گفتمان ضروری است. تکیه بر متن می‌تواند به فهم بهتر گفتمان‌ها یاری رسانده و نقاط منازعه‌ی گفتمانی را هویدا ساخته و تحول‌های صورت گرفته در گفتمان را بر ما مکشوف سازد. در این تحقیق برخی از نشانه‌های هر گفتمان، که در نظر ما ارتباط وثیق‌تری با مولفه‌های توسعه‌ی سیاسی مطرح شده را دارند و همچنین شیوه‌ی معنا بخشی به آن نشانه‌ها، از طریق ارجاع به متن‌های تولید شده در گفتمان مورد نظر توضیح داده می‌شود.

قابل ذکر است که هیچ‌یک از گفتمان‌های مورد بررسی، امکان خروج از حالت اسطوره‌ای و استعاری را نداشته‌اند و حالت هژمونیک نیافته‌اند تا از عام‌گرایی خارج شده و وابستگی‌های خود را با منفعت‌های گروهی خاص به نمایش گذارند. در نتیجه آن‌ها را به صورت گفتمان‌های ضد یا پادگفتمان در نظر گرفته و به طرح این مسئله می‌پردازیم که نشانه‌های حاضر در گفتمان‌های مطرح شده در صورتی که با محک مولفه‌های نوسازی و توسعه‌ی مدنظر ما رویارو شوند، چه واکنشی نشان داده و آن مولفه‌ها چه جایگاهی در صورت‌بندی گفتمانی آن‌ها می‌یابند؛ چه میزان ما را به سمت آن‌ها راهبری و یا از آن‌ها دور خواهند کرد و در این بین تحول گفتمانی صورت گرفته در روشنفکران دینی از منظر توسعه مورد کنکاش قرار می‌گیرد.

پرسشی که در این مقاله مطرح می‌شود اینست که توسعه در گفتمان جریان روشنفکران دینی چگونه بازنمایی شده است؟ در پاسخ پرسش مطرح شده می‌توان گفت که گفتمان توسعه در جریان روشنفکران دینی با سازگار نمودن آموزه‌های اسلام و جامعه‌ی مدرن غربی و دال مرکزی «نوسازی» بازنمایی شده و دال‌های شناوری چون استقلال، عدالت اجتماعی، تولید ملی، توسعه فرهنگی و اجتماعی، مردم‌سالاری دینی، حقوق بشر، سرمایه‌داری ملی، رفاه عمومی و آزادی را پیرامون خود مفصل‌بندی نموده است. مقاله حاضر می‌کوشد تا ضمن بررسی اجمالی جریان روشنفکری دینی، به آرا و اندیشه‌های سیاسی و اقتصادی عبدالکریم سروش و عزت‌الله سبحانی در زمینه توسعه و نوسازی پس از انقلاب اسلامی بپردازد.

## 1. سیر تاریخی اسلام سیاسی

گفتمان اسلامی را از سده‌ها پیش می‌توان ذیل اسلام سنتی قرار داد که از نشانه‌های اصلی آن اجتناب از سیاست است و دوری گزیدن از حکومت‌ورزی از دال‌های اصلی و محوری این گفتمان محسوب می‌گردد. در واقع «گفتمان مذهبی سنتی در ایران اعتقادی به تشکیل حکومت اسلامی در عصر غیبت نداشت و به‌طور معمول از حضور فعالانه در عرصه‌ی سیاست پرهیز می‌کرد، گرچه هرگاه احساس می‌شد نمادها و شعایر اسلامی مورد بی‌مهری قرار گرفته و یا ضدیت با دین در جامعه گسترش یافته، علما بنا به وظیفه‌ی شرعی از ورود به عرصه‌ی سیاست و اعتراض به زمامداران خودداری نمی‌کردند» (حسینی‌زاده، 1389: 161).

بر این اساس حتی مواجهه‌ی تمدنی در انتهای سده‌ی گذشته که با مشروطه در ایران همراه بود، تاثیری که تغییر رویکرد اساسی در این گفتمان را فراهم آورد، نهاد. اگرچه در این دوره با بی‌قراری عمومی گفتمان سنتی و بازسازی‌های مداومی که در مذهب صورت گرفت کم‌کم امکان برون‌رفت از مذهب انتظار و صبر به مذهب انقلاب و سیاست فراهم شد، اما باید توجه داشت که حتی با وجود تلاش‌های گسترده‌ی شخصی مانند نایینی برای توجیح مشروطه از طریق

نشانه‌های دینی، حکومت از نظر او کماکان به کنیزک سیاهی مانند بود که هرچند «دستان خود را از دو تا از سه مورد غصب و ظلم نظام‌های استبدادی تملیک‌یه یعنی اغتصاب ردای کبرایایی و ظلم به ساحت اقدس احدیت و غصب رقاب و بلاد و ظلم به بندگان شسته است، سیاهی رنگش به واسطه‌ی غصب مقام ولایت و ظلم به ناحیه مقدسه امامت هم‌چنان باقی است و زایل نخواهد شد» (نابینی، 1378: 81-74).

با فعالیت‌های پهلوی اول در تقابل با مظاهر دین‌داری و استفاده از زور برای مقابله با آن به‌جای هژمونی گفتمانی و با به حاشیه‌رانی گفتمان مذهبی، روحانیون و حامین دین به مهم‌ترین گروه طرد شده‌ی دوره‌ی رضا شاه تبدیل گردیدند. با کنار رفتن پهلوی اول و شکل‌گیری فضای آزاد و با رخ نمودن نزاع گفتمانی در پی بی‌قراری جامعه‌ی ایرانی، این گروه به تلاش‌هایی در راستای تولید ارزش‌ها و نشانه‌های خود پرداخته و به مفصل‌بندی مجدد انگاره‌های خود با توجه به نیازهای جامعه پرداختند و گفتمان اسلام سیاسی سر برآورد.

اسلام سیاسی گرد مفهوم مرکزی حکومت اسلامی نظم یافته است. هم‌چنین بر تفکیک ناپذیری دین و سیاست تأکید کرده و مدعی است اسلام از نظریه‌ای جامع درباره‌ی دولت و سیاست برخوردار است و به دلیل تکیه بر وحی، از دیگر نظریه‌های متکی بر خرد انسانی برتر می‌باشد. هدف نهایی بازسازی جامعه بر اساس اصول اسلامی است و در این راه، به‌دست آوردن قدرت سیاسی مقدمه‌ای ضروری تلقی می‌شود (حسینی‌زاده، 1389: 17).

این گفتمان را می‌توان به سه خرده گفتمان اسلام سیاسی لیبرال، چپ و فقهاتی تقسیم کرد؛ اما تقسیم‌بندی دیگری که مدنظر این تحقیق نیز می‌باشد، امکان‌پذیر است. اگر تقسیم‌بندی فوق را بر اساس محتوای بازنمایی شده از وقایع در نظر بگیریم، شیوه‌ی این بازنمایی نیز می‌تواند ملاکی برای این تقسیم‌بندی باشد. بخشی از این گفتمان محل استقرار خود را دین تعریف می‌کند و آن‌گاه به سراغ دنیای مدرن می‌رود که با نواب صفوی شروع و در اندیشه‌ی امام خمینی تداوم یافت. در کنار این گروه، رویکرد دیگری در اسلام سیاسی تقریباً به‌طور هم‌زمان شکل گرفت که پای در دنیای مدرن داشت و دل در گرو دین و از استقرار گاه مدرن به سراغ دین می‌رفت و به تولید نشانه‌های خود می‌پرداخت. این نگرش به روشنفکران دینی، دین‌اندیشان متجدد، نوگرایان مذهبی و... نام‌بردار گشتند.

روشنفکران دینی به‌رغم تمام نقدهای مطرح شده نسبت به آنان، از جریان‌های فکری تأثیرگذار تاریخ معاصر ایران محسوب می‌شوند. این جریان چندی را پشت سر گذاشته که یکی از مهم‌ترین این مراحل، تحول گفتمانی توسعه پس از انقلاب اسلامی می‌باشد. نمایندگان فکری این جریان، نشانه‌ها و معانی خود را تولید کرده، با گفتمان خاص خود به واقعیت معنا داده و جهان اجتماعی را نیز طی همین فرآیند معنابخشی، ساخته و یا تغییر داده‌اند.

با این مقدمه‌ی تاریخی به‌سراغ نقطه‌ی مرکزی این تحقیق که حول توسعه و نوسازی می‌باشد، خواهیم رفت. توسعه را مرحله‌ای بدون بازگشت در نظر گرفته‌ایم که گریزی از آن وجود ندارد. سیر تحول افکار اصلاح‌طلبان دینی و روشنفکران ایرانی در دوره‌ی پس از انقلاب اسلامی، عمیق‌تر و رادیکال‌تر نسبت به مسائل و مشکلات داخلی کشور و آگاهانه‌تر واقع‌بینانه‌تر و جامع‌تر نسبت به مدرنیته و غرب شده است (موثقی، 1388: 387). در این مقاله تلاش خواهیم کرد ابتدا به بررسی آرا و اندیشه‌های عبدالکریم سروش به‌عنوان نماینده فکری روشنفکری دینی پس از انقلاب اسلامی پرداخته و سپس، رویکرد نخله‌ی نواندیشان دینی به‌ویژه عزت‌الله سحابی در مورد توسعه و نوسازی را بررسی می‌کنیم.

## 2. روشنفکری دینی

پس از پیروزی انقلاب، نیروها و گفتمان‌های رها شده از سرکوب پهلویسم پس از سال‌ها فرصت حضور در عرصه‌ی منازعه‌های سیاسی ایران را به‌دست آورده و کوشیدند بازسازی و سامان‌دهی جامعه‌ی ایرانی را در اختیار خود بگیرند.

فروپاشی پهلویسم در 22 بهمن 1357 در واقع آغاز دوره‌ای نوین از چالش‌های ژرف گفتمانی بود که سرانجام با سیطره‌ی هژمونیک اسلام سیاسی فقاهتی فرو نشست (حسینی‌زاده، 1389: 271) اسلام سیاسی فقاهتی مانند تمامی گفتمان‌ها در شرایط پیروزی، از حالت اسطوره‌ای خارج شده، نقاب استعاره را کنار گذاشت، به یک منظومه‌ی مشخص معنایی دست یافت و پس از نزاع‌های سخت گفتمانی، به تدریج هژمونیک گشت. در طی کاهش گستره‌ی استعاری خود و مشخص‌تر کردن مرزها با دیگران، دامنه‌ی غیریت‌سازی اسلام سیاسی فقاهتی مارکسیست‌ها، ملی‌گراها، لیبرال‌ها را در بر گرفته و آنان حاشیه رانده شدند.

باید توجه داشت که بنا بر خصلت گفتمان‌ها، امکان تثبیت کامل و نهایی یک گفتمان و طرد کامل دیگران وجود ندارد. خصلت پیچیده و متکثر جامعه مانع از سازمان‌دهی نهایی آن از سوی یک گفتمان خاص شده و لذا همواره مشکل‌ها، بی‌قراری‌ها و نابسامانی‌هایی وجود دارد که در سایه‌ی آن اندیشه‌های جدید و گفتمان‌های نوپدید شکل می‌گیرند و می‌کوشند تا ذهنیت را در اختیار بگیرند. پس از انقلاب اسلامی به‌رغم محدودیت‌هایی که همواره بر سر راه مخالفان وجود داشته، عرصه‌ی گفتمانی ایران عرصه‌ی گفتمان اسلام سیاسی فقاهتی به‌عنوان گفتمان مسلط نبوده است. در ایران این دوره، گفتمان‌های به حاشیه رانده شده به زندگی خود ادامه دادند، نظریه‌های متنوعی پدیدار گشت و به نقد و بررسی اسلام فقاهتی پرداختند (حسینی‌زاده، 1389: 451)، از جمله کسانی که به تدریج در شمول طردشدگان این گفتمان قرار گرفت، عبدالکریم سروش بود که خود از نمایندگان و حامیان اسلام سیاسی فقاهتی در ابتدای انقلاب محسوب می‌گردید. او بی‌تردید مهم‌ترین نماد روشنفکری دینی و برجسته‌ترین میراث‌دار علی شریعتی است. اگر پیروان علی شریعتی به تکرار سخنان او پرداخته‌اند، سروش طرح و برنامه‌ی فکری او را ادامه داده و پیش برده و در این مسیر البته تا آن‌جا پیش رفته که به نقد خود شریعتی هم رسیده است (هاشمی، 1386: 123). نقدهای زیادی در این مسیر به تفکرات او وارد شده است و این امر نشان از تاثیرگذاری و اهمیت او در جامعه‌ی فکری ایرانی دارد. گفتمان سروش در شرایطی شکل گرفت و گسترش یافت که جامعه‌ی ایران با بی‌قراری‌های زیر مواجه بود.

زمینه‌های داخلی: در بحبوحه‌ی جنگ میان ایران و عراق، به‌موازات سلطه‌ی گفتمان هژمونیک، نشانه‌هایی از گفتمان بدیل بروز می‌کند. این نگاه تا حدی متناسب است با فرآیند تدریجی ظهور یک اوضاع اجتماعی نوین. نسلی نو که فاصله‌ای قابل ملاحظه با انقلاب دارد، پا به قلمرو اجتماعی می‌گذارد، که تقاضاها، تلقیات، رفتارها و دیدگاه‌هایی متفاوت از نسل پیشین دارد. به‌لحاظ اجتماعی چنین تحولی دلالت دارد بر ایجاد یک جابه‌جایی یا دست کم وقوع کثرت در گروه مرجع. به موازات اعتبار مذهب سنتی اعتبار عقلانیت جمعی نیز نیرو می‌گیرد و به موازات مرجعیت روحانیت، گروه‌های مرجع دیگری که در میان آن‌ها دانشگاهیان از اهمیت زیادی برخوردارند، ظاهر می‌شوند.

به‌علاوه بازاریابی نظام اداری، به تکنوکرات‌ها و متخصصان کمک می‌کند تا منزلت از دست رفته‌ی خود را به‌دست آورند. در این میان بسیاری از مدیران بخش دولتی که خصلتی مدرن و تکنوکراتیک یافته‌اند در فعالیت‌های اقتصادی بخش خصوصی فعال می‌شوند. بخش خصوصی را قدرتمندتر می‌کنند؛ این وضع تقاضاهایی نوین، متفاوت با تقاضاهای بازاریان را ایجاد می‌کند. چنین فرآیندی همراه با ضربه‌ی روحی عمیق ناشی از شکست در نیل به اهداف اعلام شده‌ی جنگ، گفتمانی دیگر را طلب می‌کند. این گفتمان بدیل که در برابر گفتمان مسلط شکل می‌گیرد، در بر دارنده‌ی عناصری چون بازنمایی مذهب به‌عنوان امری شخصی، پذیرش مرجعیت علم، تایید نسبی‌گرایی، سکولاریسم، دنبال کردن اهداف دست‌یافتنی کوتاه مدت، تکیه بر عقلانیت منفعت‌طلب، همراه با رفتاری ملایم نسبت به غرب است. در این زمان آثار عبدالکریم سروش این انگاره‌ها را از منظری اسلامی بازنمایی می‌کند (پدرام، 1383: 66-67).

زمینه‌های خارجی: جهان در این دهه با تحولات جهانی از جمله شکست ایدئولوژی‌های موعودگرایانه و فروپاشی امپراطوری‌های بزرگ کمونیستی و همین‌طور غلتیدن در فرآیند جهانی شدن رویارو بود که هریک تاثیرات خاص خود را در ایران و جامعه‌ی ایرانی نهاد. انتقادات جهانی به مسئله ایدئولوژی و جامعه‌ی اتوپیایی از یکسو و دعوت به مشارکت در بازسازی یک جامعه‌ی جهانی که پارادایم جنگ و تنش را به پارادایم گفتگو و صلح تبدیل می‌کرد، ماهیت و ساختار روشنفکری دینی را با دگرگونی اساسی مواجه ساخت.

### 3. سروش و گفتمان توسعه

با توجه به مسائل فوق، حال به نشانه‌های حاضر در گفتمان سروش پرداخته و مشخصه‌های آن را ذکر می‌کنیم.

#### 3-1. دین حداقلی

سروش در مقاله‌ی «دین اقلی و اکثری» در کتاب بسط تجربه‌ی نبوی می‌گوید: من این بینش را که معتقد است تمام تدبیرات و اطلاعات و قواعد لازم و کافی را برای اقتصاد، حکومت، تجارت، قانون، اخلاق، خدانشناسی و غیره برای هر نوع ذهن و زندگی اعم از ساده و پیچیده، در شرع وارد شده است و لذا مومنان به‌هیچ منبع دیگری (برای سعادت دنیا و آخرت) غیر از دین نیاز ندارند، بیش اکثری یا انتظار اکثری می‌نامم. در مقابل این بینش، بیش اقلی یا انتظار اقلی قرار می‌گیرد که معتقد است شرع در این موارد (یعنی مواردی که داخل در دایره‌ی رسالت شرع است) حداقل لازم را به ما آموخته است نه بیش از آن را (دباغ، 1387: 100).

به اعتقاد سروش، کمال دین به‌معنای جامعیت آن نیست. دین بنا نیست پاسخ هر پرسشی را بدهد، بلکه پاسخ پرسش‌هایی را می‌دهد که پاسخ دادن به آن‌ها در شان دین است و توقع اکثری بودن از دین داشتن، به نفی دین می‌انجامد (هاشمی، 1386: 201). او مشکلات جامعه‌ی ایرانی پس از انقلاب را نیز با این رویکرد بررسی می‌کند و می‌گوید: حداکثر نتایج را از حداقل احکام خواستن و نتایج اکثری را از احکام اقلی انتظار داشتن و حل مشکلات ذهن‌ها و زندگی‌های پیچیده را از احکامی که در خور ساده‌ترین معیشت‌ها هستند، خواستن و اجتهاد را به‌معنای اکثری کردن اقلی‌ها گرفتن، منشا و مادر مشکلات نظری و عملی جدی در جامعه ما شده است (سروش، 1379: 84).

بنابراین، به‌نظر سروش انتظار این که دین، دنیا و آخرت را آباد کند هیچ دلیل عقلی و شرعی ندارد و رواج چنین نظریه‌ای در بین دین‌داران ناشی از عشق آنان به دین است. بر این مبنا، وی باور به جامعیت دین در امور دنیا و آخرت را رد می‌کند و معتقد است که نباید از دین انتظار برنامه‌ریزی‌های کلان اجتماعی و آباد کردن دنیا را داشت (حسینی‌زاده، 1389: 463-464).

#### 3-2. ایدئولوژی زدایی

پس از انقلاب اولین پروژه‌ای که روشنفکران و درکنار آن‌ها روشنفکران دینی برعهده گرفتند پروژه ایدئولوژی‌زدایی از ساختار جامعه، ساختار سیاست و ساختار دین و در نهایت ساختار خود روشنفکران بود. در این دوره با میزان زیادی از کتاب‌های ترجمه شده مواجه هستیم که به انتقاد از جامعه اتوپیایی، ایدئولوژی و فعالیت‌های انقلابی می‌پرداختند. کتاب‌هایی مانند جامعه باز و دشمنان آن، قلعه حیوانات و کالبدشکافی چهار انقلاب از این جمله‌اند. سروش نیز نقش مهمی در این بین برعهده داشت؛ به اعتقاد او «نباید تفسیری رسمی و انعطاف‌ناپذیر و نهایی از دین داد که جای این یوسف در این زندان نیست؛ که دین فربه‌تر از ایدئولوژی است و آن‌چه را شما با صد کاستی و گزینش و تراش و تکلیف، از ایدئولوژی می‌خواهید، کامل‌تر و انسانی‌تر و فربه‌ترش را در دین خواهید یافت» (شریفی، 1388: 145).

در این راستا ایدئولوژی را این گونه تعریف می‌کند: ایدئولوژی به معنای مجموعه‌ای از اندیشه‌هاست که اهم مختصاتشان این است که اولاً در خور پیکارند و لذا دشمن کوب و دشمن تراشند و ثانیاً چندان طالب وضوح و قطعیت در مسائل مهم انسانی‌اند که سر از قشریت در می‌آورند و ثالثاً حاجت به طبقه رسمی مفسران را القا و افاده می‌کنند و رابعاً، خواستار یکنواخت اندیشی‌اند و نسبت به تنوع و کثرت آراء، بی‌تحمل‌اند و خامسا بیش از آن که حقیقت‌جو باشند حرکت پسندند و سادسا به سبب همین اوصاف، مدعی کمال و جامعیت و استغنا از دیگران، بی‌اعتنا به عقل، مریدپرور و ارادت طلب و گاه تحمیل‌گر و نفرت فروش‌اند. غرض ما از ایدئولوژیک کردن دین این است و همین است آن چه در پی شرح و نقد آنیم (شریفی، 1388: 145-146). بدین معنا، وی ایدئولوژی‌زدایی از دین را در پیش گرفته است. طبق نظر وی، اشکالات و زیان‌های یک ایدئولوژی بیش از نقاط قوت و فواید آن است؛ به‌ویژه اگر آن ایدئولوژی یک ایدئولوژی دینی باشد (جهان‌بخش، 1383: 233).

سروش از آفات ایدئولوژیک‌اندیشی در عرصه‌ی دین را به محاق فرستادن عقل و تعطیل تفکر و تحقیق می‌داند، چراکه در جوامع ایدئولوژیک از سوی عشق، عاطفه، دگم، تقلید و تجلیل از ابزارهای سرکوب، مقام و منزلت می‌یابند و از جانب دیگر تخفیف عقل و تحقیق و تشکیک نقد رواج می‌یابد (شریفی، 1388: 146). بدین ترتیب با نقد تمام عیار ایدئولوژی هم جامعه معاصر خود را به نقد می‌کشد و هم روشنفکرانی چون بازرگان و شریعتی را که به دنبال ایدئولوژیک کردن دین بودند. وی اسلام فقهاتی حاکم در ایران بعد از انقلاب را نوعی دین ایدئولوژیک شده می‌داند و بین حکومت فقهی و ایدئولوژیک تفاوت چندانی قائل نیست (حسینی‌زاده، 1389: 465).

### 3-3. حکومت دموکراتیک دینی

حکومت دینی، حکومتی است بر جامعه‌ی مومنان که مشکلات و حاجات اولیه آنان را حل می‌کند تا خود آنان بتوانند به حاجات لطیف ثانوی پردازند، که البته یکی از این حاجات لطیف، نیازهای دینی آنان است. به این معنا است که خدمت کردن به دنیای مردم دیندار، در واقع خدمت کردن به آخرت مردم است و به این معنا است که روح حکومت دینی می‌شود، گرچه شکل و جسم معینی نداشته باشد و در هر عصری، شکل خاصی به خود بگیرد و این به این معنا است که پاسداری از حریت ایمان تحقق‌پذیرد (دباغ، 1387: 693).

سروش نیز مانند شریعتی هرچند از مسیر متفاوت و شکل نهایی دیگرگون با او، به این نتیجه می‌رسد که حکومت مدنظرش، حکومت فقهی نیست و غیر آن است. حکومت دینی او «به معنای آن نیست که همه چیز از دین اخذ می‌شود، بلکه صرف این که سیاست‌های آن منافات قطعی با فهم قطعی از دین نداشته باشد کافی است. هم‌چنین دینی بودن حکومت به معنای عمل کردن حاکمان به ارزش‌های دینی است و گرنه اجرای احکام و یا ظواهر شرعی، حکومت را دینی نخواهد کرد» (حسینی‌زاده، 1389: 471). این حکومت که در حقیقت «معادل حکومت ایمانی یعنی حکومت تاسیس شده توسط مومنان است، فی‌الواقع و عملاً با حکومت دموکراتیک معمولی چندان تفاوتی ندارد، چرا که در هر جامعه‌ی دموکراتیک چه حکومت دینی باشد و چه نباشد طبعاً نظر اکثریت در صورتی که حقوق اولیه‌ی اقلیت را پایمال نکند تبدیل به قانون می‌شود و شروطی که سروش برای جامعه‌ی دینی و حکومت دموکراتیک گذاشته، برگرفته از همین دو نکته است یعنی حاکم شدن نظر اکثریت ضمن حفظ حریم خصوصی اشخاص و اقلیت» (هاشمی، 1386: 180).

با چنین توجهی، سروش با این اعتقاد که رای اکثریت مردم مبنای مشروعیت است، بحث می‌کند که اگر حکومتی در یک جامعه‌ی دینی افکار عمومی را بازتاب دهد، لاجرم یک حکومت دینی خواهد بود. او صفت دینی را برای حکومت، به لحاظ ماهیت قوانین، و روش‌های تصمیم‌گیری و اجرا و نظام قضایی، در نظر نمی‌آورد، بلکه می‌گوید حکومت دینی از

آن حیث دینی است که دنیای مردم دین‌دار را به‌طور حداقلی آباد می‌کند. در واقع ماهیت حکومت دینی موردنظر سروش با دیگر حکومت‌های بشری تفاوتی ندارد و وجه مشخصه دینی بودن نه به‌دلیل ماهیت حکومت و شیوه‌ی حکومت‌گران که به اقتضای ایمان حکومت شوندگان است (پدرام، 1383: 128). با چنین نگاهی سروش روشن می‌کند که حکومت دینی در اصل و در ماهیت حکومت بشری است، نه کمتر و نه بیشتر و از این حیث باید مثل حکومت‌های دیگر باشد.

### 4-3. حق محوری (تقدم حق بر تکلیف)

هنگامی که انسان جدید و قدیم را با هم مقایسه می‌کنیم و نوشته‌های گذشتگان را زیر نظر می‌گیریم، در می‌یابیم که توقعات و ارزیابی‌های انسان گذشته در ارتباط با خود و جامعه، یکسره حول محور تکلیف شکل می‌گیرد، در حالی که مطالبات انسان جدید حول محور حق می‌گردد (دباغ، 1387: 566). در دنیای قدیم به‌روشنی تکلیف به حق اولویت داشت و انسان‌ها «تکلیف آگاه» بودند. او در مقایسه‌ی بین دنیای جدید و قدیم بر مبنای حق محوری به سراغ عنصر حکومت نیز می‌رود. «در حالی که در دنیای قدیم پادشاهان بیشترین حق و کمترین تکلیف را داشتند در دنیای جدید افراد، صاحب حقند و دولت‌ها زیر بار تکلیف کمر خم کرده‌اند. فقه نیز به‌تناسب همان دنیای سنتی تکلیف‌محور است و نظریه ولایت فقیه که از آن بر می‌آید مبتنی بر تکلیف است نه حق. به اعتقاد سروش در عصر جدید انسان ابتدا حقوق خود را جستجو می‌کند؛ آن‌گاه تکلیف را از دل حقوق بیرون می‌کشد. حقوق بشر هم بر مبنای حق محوری بودن انسان جدید شکل گرفته است. او با صحنه‌گذاران بر این ویژگی انسان مدرن، حقوق بشر مدرن را پذیرفته و آن را مقدم بر دین تلقی می‌کند. با پذیرش این که تعارض‌های عمده‌ای بین تکلیف‌های دینی و به‌ویژه تکلیف‌های فقهی موجود، با حقوق بشر وجود دارد، راه‌حل این تعارض را پذیرش حقوق پیشادینی می‌داند (دباغ، 1387: 619). او درصدد است فهمی از دین را به‌دست دهد و گفتمان خود را به‌نحوی عرضه کند که با این حق محوری همراه و همدل باشد.

### 5-3. عدالت

به‌نظر سروش، عدالت چیزی جز جمع فضیلت‌ها نیست. برای همین نمی‌توان به‌نام عدالت، فضیلت‌های اخلاقی را زیر پا گذاشت. بدین ترتیب، وقتی ارزش‌های اخلاقی محقق شد عدالت در جامعه تحقق یافته است. بنابراین، عدالت اجتماعی یعنی این که فضیلت‌های اخلاقی به‌نحو اکثری در جامعه محقق شوند. وی توسعه‌ی سیاسی و اقتصادی را در گرو عدالت اجتماعی می‌بیند و بر این باور است که جامعه‌ای که در آن دروغ زیاد باشد به‌تمام معنا غیرعادل است و نه توسعه‌ی اقتصادی و نه توسعه‌ی اجتماعی، نه عدالت شخصی و نه عدالت اجتماعی. به‌نظر او عدالت سیاسی نیز متجسم در سیستم است نه در فرد. به‌هر حال، در نظر سروش عدالت با رجوع به شرع نمی‌شود. «بشر به اعتبار بشر بودن از حقوقی برخوردار است که در متن‌های دینی تعریف نشده است و حکومت دینی که مفهوم عدالت را تا حد سقف فقهی آن محدود و کوتاه کند، این حقوق فرادینی را به‌خاطر خواهد انداخت» (سروش، به‌نقل از حسینی‌زاده، 1389: 469).

### 6-3. جهانی شدن

جهانی شدن فرصت‌هایی را برای روشنفکری دینی ایجاد کرده از جمله، این که محلیت و جهانیت بدون آن که درهم ادغام شوند با یکدیگر در جهان مدرن حضور داشته باشند. فروپاشی مرزهای جغرافیایی و ملی از طریق امواج رسانه‌ها، انسان‌ها را بسیار به یکدیگر نزدیک ساخته است. این قرابت، بسیاری از مرزهای روانی، عقیدتی و تقسیم‌بندی‌های ایدئولوژیکی را از میان برداشته است (کاملی، 1387: 150). روشنفکران دینی تلاش می‌کنند تا از طریق گفت‌وگو به یکدیگر نزدیک شوند و از سوی دیگر با انسانی کردن فهم خود از دین، شکیبایی خود را در پذیرفتن دینداران سایر ادیان بیشتر سازند

(کاظمی، 1387: 158). جهانی شدن سبب می‌شود که روشنفکر دینی به ارائه‌ی قرائت‌های جدیدی از دین پرداخته که در دل مدرنیته بگنجد. بدین ترتیب، پروژه‌ی آشتی دادن دین و مدرنیته به راه جدیدی می‌افتد (هاشمی، 1386: 340).

از دیدگاه این جریان، تفاوت‌ها و نقاط افتراق، نقاطی صرفاً تهدیدزا و آسیب‌رسان نبوده، بلکه قابل همزیستی و حتی محل فرصت‌جویی نیز به‌شمار می‌آید. روشنفکران دینی با تکیه بر خصلت پویایی و سیالیت دین و دانایی نسبت به این که دین برای تمامی انسان‌ها و در تمام زمان‌ها و مکان‌ها قابل پذیرش و تطابق است به زندگی انسان در عصر جدید می‌اندیشد. آن‌ها ارزش‌ها و هنجارها را نه انتزاعی بلکه زندگی‌محور و انسانی می‌بینند و به‌عبارتی دیگر، دین را اسباب خدمت به انسان تلقی می‌کنند، نه انسان را در خدمت دین.

### 3-7. توسعه‌ی سیاسی

تلاش سرورش صرف این مسئله می‌شود که نسخه‌ای اسلامی از نهادهای مدرن را بازنمایی کند که مرجعیت عقل و علم مدرن را بپذیرد و این کار را با نشان دادن تفسیری تکثرگرا از دین به انجام می‌رساند. او با رویکردی معرفت‌شناسانه به سراغ دین می‌رود و در این چارچوب بین ذات دین و فهم از دین تفاوت قائل می‌شود و در نظریه قبض و بسط تئوریک شریعت با اعتقاد به سیلان فهم دینی، عدم قداست آن و امکان قرائت‌های بی‌شمار از دین جایی برای جزمیت و تعصب باقی نمی‌ماند و راه برای قرائت‌های جدید و متفاوت گشوده می‌شود و این امر راه را برای کثرت‌گرایی دینی و معرفتی هموار می‌کند. سرورش این کثرت‌گرایی معرفت‌شناختی را مبنای کثرت‌گرایی اجتماعی قرار می‌دهد: اگر تفسیری واحد از متن دینی وجود ندارد، آن‌گاه در قلمرو اجتماعی باید به کثرت ارزش‌ها و هنجارها قائل شد. اعتقاد سرورش به کثرت‌گرایی و عقلانیت انتقادی، دفاعی قابل انتظار از انگاره‌های دموکراسی لیبرال را در قلمرو نظریه‌ی سیاسی به‌دنبال دارد. نظریه‌ی حکومت دموکراتیک دینی در این راستا شکل گرفته است که فرق‌چندانی با حکومت دموکراتیک ندارد و صرفاً به‌واسطه‌ی حکومت بر دینداران است که دینی می‌شود، اگر چه برخی منتقدان آن‌را فاقد عمق فلسفی و سیاسی لازم می‌دانند (هاشمی، 1386: 190).

تکیه‌ی سرورش بر عقلانیت، روش علمی و اهتمام او به ایجاد گرایشی سکولار در مذهب از طریق به کارگیری آگاهانه‌ی فلسفه‌ی تحلیلی و به‌طور مشخص با رویکرد پساپوزیتیویستی و تأکید بر کثرت‌گرایی و دموکراسی لیبرال، حکومت دینی او را تنها در هدف متفاوت از حکومت غیردینی دموکراتیک می‌کند و در شکل تفاوتی نمی‌بیند. این حکومت «دنیای مردم را آباد می‌کند تا آن‌ها آخرت خود را آباد کنند. این غایت حکومت دینی است» (دباغ، 1387: 695). در نهایت اندیشه او به‌نوعی سکولاریسم دینی ختم می‌شود که در آن هر چند بر معنویت و دین‌داری تأکید می‌شود، ولی در حوزه‌ی سیاست و مدیریت اجتماعی از دین انتظاری نمی‌رود و از آن پرسشی لازم نیست (حسینی‌زاده، 1389: 477).

در مجموع می‌توان گفت از نظر سرورش، فقه قانونی برای فصل خصومات در جوامع ساده و توسعه نیافته گذشته است. این احکام «در اصل تشریح‌شان مشروط به امور و احوال شرایط روحی و اجتماعی و جغرافیایی و تاریخی قومی معین بوده‌اند، به‌طوری‌که اگر آن شرایط به‌گونه‌ی دیگری بودند، آن آداب و احکام و مقررات هم صورت و سامان دیگری می‌گرفتند» (سرورش، 1385: 78-77). از این دیدگاه، پیامبر احوال و تجربیاتی (تجربه دینی) داشته است. برای محافظت آن تجربه و استفاده‌ی دیگران، سه حلقه به دور آن پیچاند. حلقه اول: اعتقادات، حلقه دوم: اخلاق و حلقه سوم: فقه. احکام فقهی نیز «از همان پارچه‌هایی بود که در آن عصر پیدا می‌شد» (سرورش، 1381: 78). آن پارچه برای محافظت از مغز در آن روزگار کارآمد بود. ولی اینک پارچه‌های بهتر و کارآمدتری (دموکراسی، حقوق بشر، تساهل) وجود دارد که می‌توانند از معنویت و تجربه‌ی دینی محافظت به‌عمل آورند. امروزان وقتی به اسلام می‌نگرند و فقه فریه آن‌را می‌بینند



«باید متوجه این نکته باشند تا این پوشش‌های فقهی را از تن آن بیرون کنند تا آن پیام گوهری را که در آن نهفته است، بیرون بکشند» (سروش، 1381: 78). بدین ترتیب، مردم برای سامان‌بخشی زندگی جمعی دنیوی‌شان به احکام اجتماعی فقهی (آداب و رسوم و عرف عرب جاهلی) نیاز ندارند، دینداری هم محتاج به احکام فقهی نیست. دینداری و ایمان‌ورزی در چارچوب مدرنیته و ارکانش امکان‌پذیر است. با بررسی نشانه‌های حاضر در گفتمان سروش که در این تحقیق ذکر شد در کنار دیگر نشانه‌هایی چون فقه اقلی، سکولاریسم، آزادی، قبض و بسط تئوریک شریعت به روشنی می‌توان دریافت که مفصل‌بندی گفتمانی او «معطوف به نقد اسلام سیاسی هژمونیک در ایران است. او آشکارا می‌کوشد تا نشانه‌های اصلی این گفتمان را متزلزل کرده و طرح نوینی مبتنی بر اندیشه‌های دینی ولی با رویکردی سکولار دراندازد که در آن معنویت اسلامی به‌گونه‌ای با عقل نوین پیوند خورده و با تکیه بر نسبیت فهم دینی، حقوق بشر و دموکراسی مدرن با اسلام سازگار شده است (حسینی‌زاده، 1389: 477).

تلاش سروش صرف این مسئله می‌شود که نسخه‌ای اسلامی از نهادهای مدرن را بازنمایی کند که مرجعیت عقل و علم مدرن را بپذیرد و این کار را با نشان دادن تفسیری تکثرگرا از دین به انجام می‌رساند. او با رویکردی معرفت‌شناسانه به‌سراغ دین می‌رود و در این چارچوب بین ذات دین و فهم از دین تفاوت قائل می‌شود و در نظریه قبض و بسط تئوریک شریعت با اعتقاد به سیلان فهم دینی، عدم قداست آن و امکان قرائت‌های بی‌شمار از دین جایی برای جزمیت و تعصب باقی نمی‌ماند و راه برای قرائت‌های جدید و متفاوت گشوده می‌شود و این امر راه را برای کثرت‌گرایی دینی و معرفتی هموار می‌کند. سروش این کثرت‌گرایی معرفت‌شناختی را مبنای کثرت‌گرایی اجتماعی قرار می‌دهد: اگر تفسیری واحد از متن دینی وجود ندارد، آن‌گاه در قلمرو اجتماعی باید به کثرت ارزش‌ها و هنجارها قائل شد. اعتقاد سروش به کثرت‌گرایی و عقلانیت انتقادی، دفاعی قابل انتظار از انگاره‌های دموکراسی لیبرال را در قلمرو نظریه‌ی سیاسی به‌دنبال دارد. نظریه‌ی حکومت دموکراتیک دینی در این راستا شکل گرفته است که فرق‌چندانی با حکومت دموکراتیک ندارد و صرفاً به‌واسطه‌ی حکومت بر دینداران است که دینی می‌شود، اگرچه برخی منتقدان آن را فاقد عمق فلسفی و سیاسی لازم می‌دانند (هاشمی، 1386: 190).

تکیه‌ی سروش بر عقلانیت، روش علمی و اهتمام او به ایجاد‌گرایی سکولار در مذهب از طریق به‌کارگیری آگاهانه‌ی فلسفه‌ی تحلیلی و به‌طور مشخص با رویکرد پساپوزیتیویستی و تأکید بر کثرت‌گرایی و دموکراسی لیبرال، حکومت دینی او را تنها در هدف متفاوت از حکومت غیردینی دموکراتیک می‌کند و در شکل تفاوتی نمی‌بیند. این حکومت «دنیای مردم را آباد می‌کند تا آن‌ها آخرت خود را آباد کنند. این غایت حکومت دینی است» (دباغ، 1387: 695). در نهایت اندیشه او به‌نوعی سکولاریسم دینی ختم می‌شود که در آن هرچند بر معنویت و دین‌داری تأکید می‌شود، ولی در حوزه‌ی سیاست و مدیریت اجتماعی از دین‌انتظاری نمی‌رود و از آن پرسشی لازم نیست (حسینی‌زاده، 1389: 477).

با توجه به مباحث فوق می‌توان گفت که به‌واسطه‌ی پذیرش پلورالیسم معرفتی و نتیجه‌ی منطقی آن در آثار سروش که به پلورالیسم اجتماعی منتهی گردیده است، امکان حضور نیروهای اجتماعی متکثر و گوناگون در عرصه‌ی سیاست فراهم می‌شود. از آنجایی که حکومت بر خواسته‌های دموکراتیک تأکید می‌نماید، می‌توان امکان پیدایش مکانیسم‌های حل منازعه‌ی نهادمند را در درون حکومت انتظار داشت و همین‌طور بر مبنای نگاهی که سعی در ایدئولوژی زدایی دارد، خشونت‌زدایی از زندگی سیاسی امری محتمل است. در انتها باید به این امر اشاره کرد که گفتمان سروش کماکان در حالت استعاری قرار دارد و از عام‌گرایی که در پی پاسخ به بی‌قراری اجتماعی حاصل از گفتمان هژمونیک اسلام سیاسی فقهاتی است، خارج نگردیده است تا تعارضات و تناقضات درونی آن روشن و آشکار گردد.

#### 4. سحابی و گفتمان توسعه

سحابی با تفکیک دو مفهوم رشد اقتصادی و توسعه و معتقد است که توسعه به معنای فقط رشد اقتصادی یا بنا به اصطلاح رشد درآمد سرانه نیست. او در تحلیلی تاریخی از تحولات اقتصادی دوران پهلوی، تقلیل و منحصر کردن توسعه به رشد در این دوره را مضمن وارد آمدن خسارت‌های سنگینی به کشور می‌داند. وی در آثار خود چنین نوشته است که: «از خطاهای بزرگ تاریخی رژیم شاه این بود که توسعه را در همین معنا می‌فهمید، یعنی انحصار توسعه به رشد اقتصادی» (سحابی، 1385: 67). وی با اتکا به چنین برداشتی تحولات اقتصادی دوران پهلوی را با عنوان «توسعه در توسعه‌نیافتگی» می‌نامید و آن را منحصر به «زر و زیور و نقش و نگار ایوان و مصرف مدرن و بالا در سطح ثروتمندان» می‌دانست و از اساس آن روندها را زمینه‌ساز و عامل «پی‌ریزی زیربناهای یک جامعه مولد و مستقل» نمی‌دانست (سحابی، 1385: 43). او در این زمینه معتقد است که معنای توسعه در کشورهای در حال گذار یا توسعه نیافته عبارت است از انتقال از اقتصاد سنتی به سوی اقتصاد مدرن و جوهر اقتصاد مدرن را نیز تشکیل مازاد اقتصادی در هر دور چرخش اقتصادی جامعه می‌داند. «در اقتصاد سنتی کار و تولید برای تأمین معیشت صورت می‌گیرد و مازادی برای تشکیل سرمایه و سرمایه‌گذاری مجدد و توسعه و ترقی اجتماعی باقی نمی‌ماند؛ در اقتصاد مدرن مازاد اقتصادی است که می‌تواند صرف توسعه و ترقی گردد» (سحابی، 1385: 129). با اندکی دقت در عبارات فوق، به یکی از تعاریف توسعه می‌رسیم. این که توسعه حرکتی است از وضع موجود به سمت وضع مطلوب و مطلوبی که با صفت «مدرن» معرفی می‌شود. در این زمینه اصول و مبانی که سحابی عنوان می‌نماید، عبارتند از استقلال ملی، آزادی و عدالت اجتماعی. او در عین تأیید «خصوصی سازی»، بر مشروط بودن آن به رعایت سه اصل پیش‌گفته پای می‌فشارد. سحابی موافق نظام سرمایه‌داری در مقابل سوسیالیسم دولتی بود، در عین حال بنا بر گفته مارکس اعتقاد داشت که سوسیالیسم زمانی تحقق می‌یابد که رشد حداکثری نیروهای مولده رخ داده باشد و تجربه تاریخی نشان داده که سرمایه‌داری هنوز این ظرفیت را دارد (چشم‌انداز ایران، 1388: 34-27). بر همین اساس وی تفکر و عمل روشنفکران «چپ‌زده» را که مانع استفاده از ظرفیت سرمایه‌داری برای توسعه شده و می‌شوند را یکی از موانع توسعه در ایران دانسته و برای آن‌ها ویتنام را مثال می‌آورد که پس از 20 سال جنگ ویران‌گر با «امپریالیسم فرانسه و آمریکا» و اخراج آن‌ها از کشور، «پس از استقلال در زمینه سرمایه‌گذاری خصوصی و صنعتی چنان پیشرفت کرده‌اند...» که حتی به آمریکا نیز کالا صادر می‌کنند، در حالی که به عقیده وی آن‌چه در ایران از دست روشنفکران چپ‌زده و آن بخش از حاکمیت مصون ماند «کسب‌وکار کوچک (مغازه‌داری) یا تجارت کوچک و بزرگ بود، نه صنعتگران و کشاورزان مدرن و رشد یابنده». او معتقد بود که کار مولد انسان را به‌طور فردی و اجتماعی می‌سازد و نزدیکترین مکتب را به اندیشه‌های خود سوسیال دموکراسی می‌دانست (چشم‌انداز ایران، 1388: 34-27) و معتقد بود تشکیل مازاد اقتصادی به مالکیت خصوصی و عمومی وابسته نیست (ایران فردا، 1394: 69). وی همراه با دفاع از بهره‌گیری از نظام سرمایه‌داری عنوان می‌کرد که عامل اصلی ناکامی‌های برنامه‌های توسعه، «دیوان‌سالاری سنتی» است (ایران فردا، شماره 50). در انتها باید اشاره کرد که هرچند سحابی رعایت عدالت طبقاتی و جغرافیایی را از شروط توسعه می‌دانست، اما معتقد بود ساختار سیاسی مبتنی بر «رضایت، نظارت، حاکمیت مردم و ... مؤثرترین عامل در توسعه یا رشد مدنیت است» (چشم‌انداز ایران، 1388: 34-27). سحابی بدون شک نماینده بورژوازی ملی ایران بود، وی تلاش می‌نمود تا اصول فکری و اخلاقی یک جنبش دموکراتیک را منطبق بر ضرورت‌های اجتماعی ایران عرضه نماید و از نمایندگی یک طبقه فراتر رود. اهتمام جدی در به هم آمیختن سنت و مدرن

(به‌شيوه روشنفکران مشروطه)، رعایت اخلاق، روحیه ملی‌گرایی و نمایندگی جبهه‌ای از طبقات از جمله خصوصیات وی بود.

#### 4-1. توسعه‌ی ملی و درون‌زا

او همواره بر «توسعه متوازن» تأکید داشت. وی در چارچوب توسعه‌ی ملی و درون‌زا از مکتب فردریک لیست آلمانی الهام می‌گرفت و با توجه به بعد اقتصادی و ساختاری نوسازی و توسعه، موضع‌گیری دارد. او همانند لیست، به دولت قوی، کارآمد، ملی، مستقل و مدرن اعتقاد دارد و ناسیونالیسم، هویت ملی و مذهبی ایرانیان، کار و تولید، انباشت سرمایه، صنعتی‌شدن، تقویت بخش خصوصی، سرمایه‌داری ملی، جامعه‌ی مدنی، حکومت قانون، بورژوازی ملی و اصلاحات تدریجی و ساختاری در امور مالی، اداری، اقتصادی و سیاسی و نیز تعامل سازنده و مولد با دنیای غرب را بسیار مورد توجه قرار می‌دهد. سحابی با تأکید بر ضرورت تفکیک نهاد دولت در کل و دولت موجود، تمیز قائل نشدن میان آن‌ها را باعث تضعیف جامعه و دولت هر دو می‌داند، به این‌صورت که مردم در مبارزه با دولت‌های موجود به‌سمت تضعیف اصل نهاد دولت و بیگانگی با آن می‌روند، در حالی که دولت مظهر اقتدار جامعه است و تأمین منافع ملی در گرو تقویت دولت می‌باشد. او بر این باور است که: «عدم اعمال مدیریت جدی برای ایجاد یک نظام «تولیدی» «صرفه‌جویی» و «أخذ مالیات»، در نتیجه‌ی عدم اقتدار دولت در تصحیح نظام اجرایی و مالی و اعمال کنترل و نظارت بر امور اقتصادی، همه از برکات «اقتصاد وابسته به منابع طبیعی» است. سحابی بر لزوم اتخاذ «یک نگرش ملی منسجم و همه‌جانبه»، به‌عنوان نخستین گام برای یک برنامه‌ریزی اصولی و همه‌جانبه، جامع و درازمدت و تعیین مبنای استراتژی ملی، تأکید دارد. وی بر این باور است که جامعه ستون‌های اصلی و مهمی دارد، نظیر کیفیت گذران زندگی و تأمین معاش، اقتدار و امنیت ملی، میزان انباشت سرمایه‌ی تولیدی، کارآمدی نظام اداری و اجرایی و مالی و...» (به‌نقل از موثقی، 1388: 440).

او در ریشه‌یابی علل عقب‌ماندگی جامعه‌ی ایرانی با اشاره به تجربه‌ی آلمان، که تحت تأثیر نظریات فردریک لیست و با اتکا بر ناسیونالیسم، در برابر هجوم کشورهای پیشرفته‌تر اروپایی نظیر انگلستان و فرانسه با شعار بازار «آزاد» و تأکید بر «فرد» و «جهان»، بدون توجه به واقعیت سوم یعنی «ملت»‌ها، موفق بود و «آلمان متحد» شد و به توسعه و صنعتی شدن رسید و بعد ایالات متحده آمریکا و ژاپن هم همین راه را رفتند، به‌خوبی نشان می‌دهد که خود متأثر از لیست و تجربه‌ی آلمان و ژاپن می‌باشد» (موثقی، 1388: 441-440). او به‌حکم «علم و عقل» بر این باور است که توسعه و تعالی و «بقا و تداوم ایران و ایرانیت، برابر است با تفاهم و تعامل همه‌ی اقوام، طبقات اجتماعی و نحله‌های فرهنگی و سیاسی» (به‌نقل از موثقی، 1388: 441). سحابی معتقد بود که جامعه مدنی و دموکراسی ممکن نمی‌گردد، مگر این‌که یک پشتوانه اقتصادی داشته باشد، او این پشتوانه اقتصادی را ساماندهی بورژوازی ملی می‌دانست. وی سامان‌دهی سرمایه‌داری ملی را در صنعت، تجارت و مسائل مالی و دفاع از آن را عین منافع کارگران می‌دانست. «نگاه به درون» عنصر کلیدی و شاه‌بیت و ترجیح‌بند دیدگاه‌های نه‌تنها اقتصادی بلکه سیاسی و اجتماعی سحابی است. از نظر وی «در برابر مشکلات داخلی و انحطاط و ذوب شدن تدریجی ولی مستمر کشور و ملت از یکسو و فشارهای متعدد و همه‌جانبه جهانی از سوی دیگر، راهی جز این وجود ندارد که چشم امید از بازار جهانی (مضمونی که امروز جای امپریالیسم را گرفته) برداریم و به استعدادهای طبیعی، مادی انسانی و فرهنگی و بسیج و جذب توان‌های داخلی ببندیشیم» (سحابی، 1385: 61). در ذیل‌تر «نگاه به درون» یکی از مهم‌ترین ملاحظات سحابی، روند مصرف و بیش از آن «مصرف‌گرایی» در جامعه است. در دیدگاه وی، «نیروهای مصرف‌کننده، ضد توسعه‌اند. از آن‌جا که امر اساسی و اصل بنیادی برای پشتیبانی از استقلال و حاکمیت ملی و هم‌چنین عدالت و اطمینان، توسعه همه‌جانبه می‌باشد و عقب‌ماندگی جز وابستگی

و فقر ارمغانی ندارد، هر نیرو و استعدادی که ما را بیشتر به رشد و تولید و ایجاد ثروت مادی و معنوی نزدیک کند باید مورد حمایت و تشویق جدی قرار گیرد» (نشریه چشم‌انداز ایران، 1383: 33). در توضیح و بیان چرایی لزوم رعایت این مسئله در جای دیگری این‌گونه نوشته است که در کشورهای توسعه نیافته «به دلیل آن که همه منابع و امکانات مادی‌شان غارت شده است، هرگونه فعالیت‌شان باید در جهت کسب، تشکیل و تکامل سرمایه‌ها باشد: سرمایه مادی و سرمایه انسانی. در این راه باید با تمام دقت و خست هم عمل بکنند» (سحابی، 1385: 131).

## 4-2. عوامل اصلی توسعه

### 4-2-1. نیروی انسانی

از نظر وی نیروی انسانی «عامل اصلی توسعه» و هم‌چنین «عمده‌ترین و بنیادی‌ترین ثروت جامعه» است. او در تحلیل نقش و اثر نیروی انسانی در فرآیند توسعه نیز با نگاهی سیستمی و متکی بر روابط متقابل، توسعه کشورهای پیشرفته را در گرو نقش و جایگاه سرمایه انسانی می‌داند. «در سازمان اقتصادی هر جامعه، در جمع عوامل تولید، نیروی انسانی یدی و فکری، کارگر و کارشناس و یا مدیر، سرمایه‌ای است که ضامن کارآمدی و ثمربخشی سرمایه‌های دیگر مثل سرمایه مالی و فنی و تکنولوژیک و تعیین‌کننده سمت‌وسوی عملی آنهاست. در کشورهای پیشرفته نیز که نقش دو عامل اخیر در نظر اول بسیار بالاست، کارکرد مطلوب عوامل سرمایه و فن‌شناسی (تکنولوژی) در تحلیل نهایی به عامل انسانی باز می‌گردد. در جوامع عقب‌مانده نقش عامل و سرمایه انسانی در حیات و بقا و تکامل جامعه بسی مهم‌تر و اساسی‌تر است» (سحابی، 1385: 201). سرانجام در گزاره‌ای کلیدی و گویا نظر نهایی خویش درباره نیروی انسانی را این‌گونه جمع‌بندی می‌کند که کشوری که از تشکیل سرمایه انسانی محروم باشد، از آینده مطلوب و توسعه یافته‌ای برخوردار نخواهد بود.

### 4-2-2. تقدم تولید بر توزیع (تولید محوری)

عامل دیگر توسعه از نظر سحابی «تقدم تولید بر توزیع» به‌عنوان مکمل «توسعه‌ی درونزا» با تغییر شرایط و شکل‌گیری «شرایط نوین» و ضرورت تدوین و سامان دادن آن در سایه‌ی «اندیشه و ایدئولوژی نوین» می‌باشد. در نظر سحابی، تولید بر توزیع امکانات مقدم است، چرا که اصل بر هدایت سرمایه و امکانات به سمت ایجاد ثروت است. به نظر او: «در این اندیشه، به تولید قبل از توزیع برابر امکانات، اندیشیده می‌شود، زیرا در جامعه غیرمولد و در نبود تولید، عدالت در توزیع، به معنای توزیع هیچ است بین همگان. یعنی عدالت در فقر و عقب‌ماندگی... در این تفکر چون اساس بر وفاق و اشتراک است، در کار و تولید و خدمات یا در مسئولیت اداره حکومت جامعه از تمام توان انسانی و کارشناسی خود بهره می‌برد و بنابراین به لحاظ اجتماعی، کارآمدترین و کم‌هزینه‌ترین نظام‌های اجتماعی تاریخ بشری است. در این جامعه افراد و نیروهای مولد و خلاق با ارزش‌ترین کالاهای مادی و معنوی هستند» (سحابی، 1385: 330). از نظر ایشان «تمام ترقیات آلمان کنونی و نیز ژاپن، مدیون افکار و مکتب اقتصادی اوست. وی [لیست] تصریح می‌کند: این دارایی و ثروت موجود یک ملت نیست که ملاک اعتبار یا موجب افتخار باشد، بلکه «قدرت تولید ثروت» است که حیات و توان و اقتدار ملی و استقلال یک کشور را تضمین می‌کند» (سحابی، 1385: 9). یکی از معیارها یا شاخص‌های کلیدی و بسیار پررنگ دیدگاه‌های اقتصادی سحابی «قدرت تولید ثروت» در جامعه است، به‌گونه‌ای که تولید کالا و ثروت ملی را اساس هر نظام اقتصادی - اجتماعی می‌داند.

### 4-2-3. سرمایه‌گذاری و تولید

یکی دیگر از عوامل توسعه در نظر سحابی «سرمایه‌گذاری و تولید» است. وی در ریشه‌یابی اوضاع اقتصادی و روندهای اقتصادی جمهوری اسلامی به این عوامل اشاره می‌کند:

1. عدم سرمایه‌گذاری تولیدی و در نتیجه عدم استفاده بهینه منابع، گسترش بیکاری، رشد منفی درآمد ملی به نسبت جمعیت، وابستگی روزافزون به نفت و صعود بدهی‌ها؛
  2. فقدان حساسی و کنترل در امور دولتی و طرح‌های مختلف (سحابی، 1385: 484).
- او در بیان معضل محوری اقتصاد ایران به رکود و عدم سرمایه‌گذاری خصوصی می‌پردازد و موانع سرمایه‌گذاری خصوصی در ایران را به شرح زیر بر می‌شمارد:
1. بالا بودن هزینه سرمایه‌گذاری به‌ویژه قبل از بهره‌برداری؛
  2. طول کشیدن دوران اجرای یک طرح سرمایه‌گذاری؛
  3. بالا بودن سود بخش خدمات به‌ویژه زیر بخش تجارت؛
  4. بالا بودن هزینه‌های اصلی دستمزد و حقوق و فروع دستمزد به نسبت کارایی و بهره‌وری نیروی انسانی؛
  5. روابط مدیریت و کارکنان به علت قانون کار موجود، مدیریت و فناوری را در صنایع بسیار در موضع ضعف قرار می‌دهد و در مجموع بازدهی تولید را پایین می‌آورد؛
  6. نوسانات نرخ ارز و بهای واردات مواد اولیه و کمکی صنایع؛
  7. پیچیدگی شرایط و مقررات؛
  8. مهم‌تر از همه، شرایط سیار و ناپایداری که هیچ امنیتی برای سرمایه‌گذاری باقی نمی‌گذارد؛
  9. سیاست درهای باز و عدم حمایت از صنایع داخلی؛
  10. به‌طور کلی طول کشیدن دوران بازگشت سرمایه به علت پایین بودن نرخ سودآوری صنعت در مقایسه با تجارت» (سحابی، 1385: 450).

#### 4-2-4. مدیریت

از نظر وی مسئله اصلی در راه توسعه، «بحران مدیریت» است. به نظر او «دقت در شرایط و حوادث داخلی کشور، نشان می‌دهد که این روند معلول: 1. عدم آشنایی و اعتقاد به ضرورت حیاتی سرمایه‌گذاری؛ 2. عدم رعایت تدبیر و عقلانیت در انتخاب اولویت‌ها و تخصیص منابع؛ 3. ناتوانی در پیشبرد و تحقق طرح‌های عمرانی (زیربنایی - تولیدی)؛ 4. عدم نظارت، کنترل، اصلاح و پیگیری» (سحابی، 1385: 8).

#### 4-2-5. دولت مقتدر

سحابی در ادامه ریشه‌یابی عوامل توسعه بر نقش دولت مقتدر، خصوصی سازی درونی و نگاه به ظرفیت‌های برنامه‌ریزی درونی کشور در امر توسعه تأکید دارد. به‌رغم تمام تحولات در عالم اندیشه و تجربه اقتصادی، کماکان موضوع نقش دولت و چگونگی دخالت آن و حد و اندازه دخالت دولت، یکی از بحث‌های داغ در حوزه اقتصاد و توسعه است. وی در این زمینه می‌نویسد: «در این فرض که توسعه‌های درون‌زا، متوازن، در راستای استقلال ملی به‌عنوان یک ضرورت حیاتی و تاریخی تنها در فضایی از وفاق و اشتراک قابل حصول است، نمی‌توان تردید داشت. این مهم جز با تکوین و تکامل دولتی مقتدر، آگاه و مسئول عملی نیست» (سحابی، 1385: 74).

#### 4-2-6. دیوان‌سالاری سنتی

او به یکی از مهم‌ترین ابزارهای مداخله دولت (برنامه) پرداخته و ضمن ارزیابی روند تاریخی و پیشینه برنامه‌ریزی در ایران، درباره دستاورد برنامه‌های توسعه و تلاش‌های برنامه‌ریزی توسعه در ایران معتقد است، که نظام برنامه‌ریزی به‌نحو مطلوبی انجام می‌پذیرد؛ منتها در روند اجرایی آن دچار خلل شده و نمی‌تواند به غایت نهایی هدف خود برسد. وی در

تلاش برای ریشه‌یابی و یافتن علل و دلایل این ناکامی، یکی از موانع مهم در عدم تحقق برنامه‌های توسعه در ایران را «دیوان‌سالاری سنتی» می‌داند. در این زمینه ایشان معتقدند که: «مانع اول، بوروکراسی کهن و سنتی کشور است که از معایب بسیار مزمن و کهنه‌ای رنج می‌برد. این بوروکراسی همواره متضاد و مغایر با برنامه و روندهای آن بوده و هست؛ دوم، روحیه و فرهنگ جاری و عمومی جامعه ماست» (سحابی، 1385: 436).

#### 4-2-7. خصوصی سازی

سحابی با تأکید بر خصوصی سازی و پیوند آن با خاستگاه درونی معتقد است که خصوصی سازی باید منجر به «ایجاد ظرفیت‌ها و واحدهای تولیدی جدید و تسهیل و تشویق و حمایت از آن‌ها» شود. ایشان در چارچوب تز «نگاه به درون» و رویکرد تقدم تولید بر توزیع، بر این باور است که در اگر کشورهای جنوب «مراکز تولید صنعتی یا کشاورزی به‌شیوه مدرن، در حالت دولتی یا خصوصی به‌وجود آمده باشند، حفظ و حراست از آن به‌منزله حراست از هسته‌های اقتصاد مدرن است که جامعه توسعه نیافته باید به‌سوی آن حرکت کند. به‌نظر او تلاش در جهت حفظ، اصلاح و بهبود این‌گونه واحدها در رأس برنامه مدرن‌سازی تولید صنعتی منجر به آزاد شدن بخشی از منابع کشور می‌شود. از این‌رو، آنچه از آرا و اندیشه‌های سحابی در مورد خصوصی سازی می‌توان دریافت این است که به‌باور ایشان نه مالکیت دولتی و نه مالکیت خصوصی هیچ‌یک جایگاهی ندارد؛ او به‌صراحت در این زمینه می‌نویسد: «از دیدگاه اقتصاد توسعه، مالکیت (دولتی یا خصوصی یا تعاونی) مسئله‌ای است فنی و اجرایی. در هر صنعت یا مؤسسه تولیدی باید با بررسی‌های کارشناسانه کشف کرد که مالکیت خصوصی یا عمومی کدام کارسازترند» (سحابی، 1385: 133). وی بر این باور است که در چارچوب اقتصاد توسعه، شکل حقوقی یا مالکیت ابزار تولید یک مسئله فنی و فرعی است، نه اصلی و بنیادی. چنان‌چه در این زمینه چنین می‌نویسد: «تشکیل مازاد اقتصادی [همانی که جوهر اقتصاد مدرن می‌داند] ربطی به شکل حقوقی مالکیت ندارد. می‌توان در یک مالکیت خصوصی یا دولتی مبنا را بر تشکیل مازاد، سرمایه‌گذاری مجدد و توسعه گذارد و برعکس، فعالیت‌های دولتی را همواره از دسترسی به مازاد و تشکیل سرمایه و توسعه محروم نمود و یا مازاد اقتصادی بخش خصوصی را مرتباً از آن خارج کرده و به امور اقتصاد سنتی (زمین، تجارت و...) و یا انتقال به خارج یا هزینه‌های مصرفی دیگر اختصاص داد، مرتباً ثروت صاحبان آن افزوده می‌شود، ولی ثروت به‌صورت سرمایه تولیدی رشد نمی‌کند» (سحابی، 1385: 130). بر این اساس است که برخلاف تصور رایج، سحابی از نوع خاصی خصوصی سازی دفاع می‌کند که آن را «خصوصی سازی از خاستگاه درونی» می‌نامد. از نظر وی خصوصی سازی‌ای دارای خاستگاه درونی (انعکاس و هم‌طنین با تز نگاه به درون) است که منجر به ایجاد ظرفیت‌ها و واحدهای تولیدی جدید و تسهیل و تشویق و حمایت از آن‌ها می‌شود. ایشان در بیان دیدگاه خود درباره‌ی مسئله خصوصی سازی چنین می‌گوید: «هسته‌ی یک سیاست خصوصی سازی با خاستگاه درون‌زا و انتقال فعالیت‌های اقتصادی (تولیدی) از دولتی به خصوصی تنها در صورت تحقق شرایط زیر می‌تواند از ماهیت توسعه در استقلال و گسترش عدالت اجتماعی برخوردار باشد. می‌بینیم این خاستگاه اصولاً انسان‌گراست، چرا که بر سرمایه انسانی و تکوین و شکوفایی و بالندگی آن نظر دارد. وی در ادامه، این شرایط را چنین بر می‌شمارد:

1. دولت خود استقلال‌گرا، توسعه‌گرا، قابل کنترل و نظارت ساختاری (دموکراتیک) و بالاخره خودی و هم‌جهت با مردم و ملت باشد؛
2. راه کشاندن جامعه از معیشت سنتی به معیشت مدرن را تنها به تبلیغ یا آموزش‌های عمومی خلاصه نکند، بلکه به ایجاد و تأسیس واحدهای مشخصی که پایگاه عینی تولید ملی و مدرن باشد بپردازد؛

3. این واحدها عمدتاً و به‌طور بنیادی جایگاهی برای سازمان یافتن نیروی انسانی (در کنار سرمایه، تکنیک و مدیریت) باشند تا سرمایه انسانی که عمده‌ترین و بنیادی‌ترین ثروت جامعه عقب مانده است، بسیج شود و استعدادهايش بروز کند و انرژی‌هایش آزاد شود؛
4. سهم منابع داخلی در این واحدها در حداکثر ممکن باشد، یعنی مواد اولیه، واسطه ابزار و ماشین، سرمایه و نیروی کارشناسی تا حد لازم داخلی باشد، نه نمایندگی و واردات از خارج؛
5. ارزش افزوده واجد، بالا باشد و مرتباً بالاتر برود؛
6. واجد صرفه‌جویی ارزی باشد، یعنی با ایجاد آن‌ها کشور از بخشی از واردات کالا، مواد، ماشین و تکنیک بی‌نیاز شود؛
7. در جست‌وجوی نوآوری و تصرف در فن و ماشین‌آلات خارجی و پایین آوردن هزینه تولید از طریق بهبود فنی و مدیریت علمی-صنعتی باشد؛ نه فشار بر نیروی کار یا سایر منابع کشور؛
8. با اتکا و استظهار به حمایت‌های قانونی دولت، حقوق دولتی و اجتماعی را رعایت کند؛
9. در هزینه و مصرف شخصی به حداکثر ممسک باشد و سود حاصله از فعالیت خود را صرف توسعه صنعت و خدمات اجتماعی در داخل کشور نماید؛
10. با آگاهی از شرایط و احوال سیاسی ملی و بین‌المللی به منافع ملی در برابر قدرت‌های اقتصادی و خارجی وفادار باشد و حتی‌الامکان از فعالیت و گرایش به فعالیت‌های اقتصادی بخش سنتی گریزان باشد (سحابی، 1385: 136-137).

### نتیجه‌گیری

یکی از راه‌هایی که در شناخت هر گفتمان به ما یاری می‌رساند، بررسی آرایش نشانه‌های هر گفتمان می‌باشد. بر این اساس نشانه‌های هر یک از گفتمان‌های سروش و سحابی را که ارتباط روشن‌تری با تعریف ما از توسعه دارند را برشمرده و مورد تحلیل قرار داده‌ایم. این نشانه‌ها در گفتمان روشنفکری دینی، دین اقلی، ایدئولوژی‌زدایی، حق‌محوری و حکومت دموکراتیک دینی، جهای‌شدن، حقوق بشر، عدالت، خصوصی‌سازی را در بر می‌گیرد. روشنفکری دینی سعی در ارائه مفصل‌بندی جدید از اسلام داشته تا پاسخگوی بی‌قراری‌های جامعه‌ی زمان خود باشد.

با انقلاب 57 و برقراری حکومت جدید، صاحب‌نظران ناچار به اظهارنظر در رابطه با حکومت دینی شدند و از این رهگذر با گذشت سه دهه از انقلاب بسیاری از نظرات پالوده و عملاً متوجه کاستی‌های خود شدند و از سوی دیگر بسیاری از باورها و آموزه‌های سنتی و کهن از پس قرون سر برآوردند و در نتیجه اختلافات هر روز مشخص‌تر و واضح‌تر گردید. اگر مدرسان حوزه‌ها و روحانیت حاکم، بیشتر و بیشتر به‌سوی نظریه‌ی برقراری حکومت اسلامی رفتند، روشنفکران مذهبی و آشنا با دانش جدید، هر روز بیشتر به‌سوی نظریه‌ی عرفی شدن حکومت و جدایی دین از حکومت گرایش پیدا کردند.

سروش در مقابل گفتمان ایدئولوژیک شریعتی، گفتمان اپیستمولوژیک - دموکراتیک از دین را قرار می‌دهد که گفتمانی فلسفی و تفسیرگراست. در این گفتمان است که به‌دلیل از بین رفتن توهم استغناي دین از اندیشه‌های برون دینی، تقابل بیرون دین و درون دین بدل به یک تعامل اساسی و سازنده می‌شود و گفتمانی نوین در تفکر دینی معاصر شکل می‌یابد. در این گفتمان با کنار رفتن تفکر ماگزیمالیستی در دین که سعی دارد همه چیز از درون دین بیرون بکشد، جایگاه عقل برجسته و تقویت می‌شود (شریفی، 1388: 147)

در گفتمان سروش، پذیرش کثرت‌گرایی معرفت‌شناختی و نتیجه‌ی منطقی آن در تکثر اجتماعی، به پذیرش پلورالیسم منتهی می‌شود. حکومت دموکراتیک دینی او در شکل، تفاوتی با دیگر حکومت‌های دموکراتیک ندارد. بدین ترتیب امکان

شکل‌گیری مکانیسم‌های حل منازعه نهادمند و مشارکت به‌همراه رقابت نیروهای اجتماعی متصور است که در این صورت از زندگی سیاسی نیز خشونت‌زدایی صورت می‌گیرد. سروش با این دیدگاه که دین متکفل حکومت‌ورزی نیست، از اسلام سیاسی با دال مرکزی حکومت و عدم جدایی دین از سیاست، جدا می‌شود.

عزت‌الله سبحانی از چهره‌های نوگرای دینی پس از انقلاب نیز در تلاش برای پیوند میان علقه‌های دینی و ملی، با رویکردی ملی - مذهبی از نمایندگان شناخته شده‌ی روشنفکری دینی محسوب می‌شد؛ وی به‌علت داشتن گرایش‌های چپ در مسائل اقتصادی و بین‌الملل (مخالفت با روش‌های رشد سرمایه‌داری و تأکید زیاد بر مبارزه با امپریالیسم و آمریکا) و به‌دلیل منش و بینش متمایز خود، عمدتاً محل توجه چپ، نوگرایان و ملی‌گرایان دینی و بخشی از انجمن‌های اسلامی دانشجویی قرار می‌گرفت. سبحانی و همفکرانش، بیش از آن‌که کنشگر سیاسی باشند، نظریه‌پردازانی هستند که گفتمان نواندیشی دینی در ایران را رقم زده‌اند؛ این گفتمان، روایتی از دین است که بتواند حامل هویت ملی و آرزوهای مردم ایران برای رفاه و آزادی باشد. وی ضمن پایبندی به آرا و اندیشه‌های «سوسیال دموکراسی» و با سرلوحه قرار دادن توسعه درون‌زا، به دولت قوی، کارآمد، ملی، مستقل و مدرن اعتقاد دارد و ناسیونالیسم، هویت ملی و مذهبی ایرانیان، کار و تولید، انباشت سرمایه، صنعتی شدن، تقویت بخش خصوصی، سرمایه‌داری ملی، جامعه‌ی مدنی، حکومت قانون، بورژوازی ملی و اصلاحات تدریجی و ساختاری در امور مالی، اداری، اقتصادی و سیاسی و نیز تعامل سازنده و مولد با دنیای غرب را بسیار مورد توجه قرار می‌دهد.

سرانجام سخن این‌که اگر چه متفکران نوگرای دینی بخش‌هایی از مبانی نظری نوسازی و اصلاحات در ایران را تدارک دیده‌اند؛ ولی آن‌ها نیز فاقد عمق فلسفی و نگرش ساختاری و جامع نسبت به مدرنیته، توسعه و تمدن جدیدی غربی هستند، به‌ویژه آن‌که غالباً در حوزه‌ی اقتصادی آرا و اندیشه‌ای ارائه نکرده‌اند و پارادایم توسعه‌شان فاقد پایه‌ی اقتصادی در کنار پایه‌های فکری و سیاسی است. اگر نگرش اصلاح‌طلبان نوگرای دینی ساختاری، سیستمی و به‌ویژه در پیوند با اقتصاد توسعه بود، شاید به دور از التهابات سیاسی و ضمن حفظ نظم و ثبات به‌صورتی 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 هر دو، ایفا نموده و انجام دهند.



## منابع فارسی

1. ایران فردا (1394)، گمشده اصلاحات، ماهنامه تحلیلی - راهبردی ایران فردا، شماره 11.
2. بشیریه، حسین (1382)، موانع توسعه سیاسی در ایران، چاپ 4، تهران: هرمس.
3. پدram، مسعود (1383)، روشنفکران دینی و مدرنیته در ایران پس از انقلاب، چاپ 2، تهران: گام نو.
4. جهان‌بخش، فروغ (1383)، اسلام، دموکراسی و نوگرایی در ایران از بازرگان تا سروش، تهران: گام نو.
5. چشم‌انداز ایران (1388)، مصاحبه مهندس سبحی درباره موانع توسعه در ایران، ماهنامه چشم‌انداز ایران، شماره 59.
6. حسینی‌زاده، سید محمدعلی (1389)، اسلام سیاسی در ایران، چاپ 2، قم: انتشارات دانشگاه مفید.
7. دباغ، سروش (1387)، آئین در آئینه، مروری بر آراء دین‌شناسانه عبدالکریم سروش، چاپ 3، تهران: صراط.
8. رحمانی، تقی (1376)، در راستای مدرنیته شرقی، نشریه ایران فردا، شماره 32، تیر 76.
9. سبحی، عزت‌الله (1385)، دغدغه‌های فردای ایران، انتشارات قلم.
10. سروش، عبدالکریم (1372)، فریه‌تر از ایدئولوژی، تهران: صراط.
11. سروش، عبدالکریم (1379)، آیین شهرداری و دین‌داری، تهران: صراط.
12. شریفی، عباس (1388)، شریعت و عقلانیت در موج سوم روشنفکری دینی ایران، تهران: گام نو.
13. کاظمی، عباس (1387)، جامعه‌شناسی روشنفکری دینی در ایران، تهران: طرح نو.
14. ملکی‌راد، رسول (1387)، شریعتی و نقش او در شکل‌گیری انقلاب اسلامی ایران، تهران: چاپخش.
15. موثقی، سیداحمد (1388)، نوسازی و اصلاحات در ایران (از اندیشه تا عمل)، تهران: نشر قومس.
16. نایینی، محمد حسین (1378)، تنبیه‌الامه و تنزیه‌المله، تهران: شرکت سهامی انتشار.
17. نبوی، سید ابراهیم (1379)، در خشت خام، گفتگو با احسان نراقی، تهران: انتشارات جامعه ایرانیان.
18. هاشمی، محمد منصور (1386)، دین‌اندیشان متجدد، روشنفکری دینی از شریعتی تا ملکیان، تهران: انتشارات کویر



پښتونستان د علومو او مطالعاتو فرانسې  
پرتال جامع علوم انسانی