

روشنفکران اصلاح طلب دینی و مسئله جامعه مدنی

محسن متقی

فهرست مطالب:

- مقدمه ۱
- ۱- شکل گیری جنبش اصلاح طلبی و نقش روشنفکران دینی ۲
- الف: تجربه انقلاب اسلامی ۳
- ب: زوال و از هم پاشی نظام کمونیستی ۴
- ج: پایان جنگ ۴
- د: درگذشت رهبر انقلاب ۵
- ۲- نقش نواندیشان دینی در شکل گیری جریان اصلاح طلبی ۶
- ۳- مفهوم جامعه مدنی در گفتمان سیاسی اصلاح طلبان دینی ۸
- الف- ناسازگاری دین با جامعه مدنی ۹
- ب- سازگاری دین با جامعه مدنی ۱۰
- ب-۱- ایدئولوژی زدایی از جامعه مدنی ۱۰
- جامعه مدنی چیست؟ ۱۱
- جامعه مدنی یا جامعه قانونمند ۱۱
- جامعه مدنی و مدنیت ۱۱
- جامعه مدنی و پلورالیسم ۱۱
- جامعه مدنی همچون روش ۱۲
- ب-۲- تعریف از دین (Religion) و دینداری (Religiosité) ۱۳
- سخن آخر ۱۶
- پاورقی ها ۱۸

با نگاهی گذرا به ادبیات سیاسی پیش و پس از انقلاب در ایران از نظر مفاهیم و مشغله های فکری تفاوت های بنیادی در کلام سیاسی این دو دوره می بینیم. در فاصله میان سالهای ۱۳۴۲ تا ۱۳۵۷ با مفاهیمی مانند انقلاب، شهادت، ایثار، خودسازی، دیکتاتوری، امامت، امت، حزب، جامعه بی طبقه، نفی مالکیت، سوسیالیسم و جز اینها سروکار داشتیم و شاهد تلاش پیگیر روشنفکران برای براندازی نظام بودیم که بیشترشان در سازمانهای مخفی و نیمه مخفی گرد آمده بودند و می کوشیدند تا با ایده ها و ایدئولوژی های خود دستگاهی عقیدتی بسازند و بدین سان کاربست این مفاهیم را در جامعه توجیه کنند.^۱ در این دوره اگر هم سخنی از دموکراسی و آزادی شنیده می شد حضور سنگین مارکسیسم اجازه نمی داد که کسی در محتوای واقعی این مفاهیم تأمل کند. در حوزه نظری و در طیف دینداران، علی شریعتی در ابعادی گسترده تر و حبیب الله پیمان و محمود طالقانی در ابعادی محدودتر به نظریه پردازی در باره مفاهیم یادشده می پرداختند و می کوشیدند تا سازگاری دین را با این مفاهیم نشان دهند. در پهنه مبارزه سیاسی نیز سازمان مجاهدین خلق و نظریه پردازان آن با مراجعه به تاریخ اسلام و در پرتو مارکسیسم که علم زمانه شمرده می شد، در پی سازش دین با انقلاب، مبارزه طبقاتی، خشونت، ترور و نفی استثمار و مفاهیمی از این قبیل بودند. در میان نمایندگان اسلام سنتی نیز کسانی با این مفاهیم درگیر بودند که می توان به آیت الله مطهری اشاره کرد. وی در آغاز کار در پی احیای فلسفه اسلامی بود ولی کم کم تحت تاثیر گفتار غالب به نقد بعضی از نظریات روشنفکران دینی و مارکسیسم پرداخت و در مقام متکلم کوشید تا به پرسش هایی که روشنفکران مطرح می کردند پاسخ دهد.^۲ سرانجام، انقلاب ایران که کلام و زبانش متأثر از نظریات روشنفکران دینی بود به رهبری سیاسی آیت الله خمینی روی داد و از دل آن جمهوری اسلامی پا به هستی گذاشت که هدفش تحقق آرمانهای دینی بود.^۳

با استقرار جمهوری اسلامی و به حاکمیت رسیدن اسلام و طرح و تصویب ولایت فقیه به عنوان یکی از ارکان قانون اساسی، دین اسلام در برابر آزمایش تاریخی بزرگی قرار گرفت و تحقق شعارها و وعده و وعیدها آغاز شد. از آغاز انقلاب تا سال ۱۳۶۰ که فضای سیاسی و فعالیت مطبوعاتی هنوز کاملاً بسته نشده بود بحث و جدل در حوزه سیاسی و فرهنگی میان نظام برخاسته از انقلاب و منتقدانش جریان داشت. در این سالها همچنان بحث و گفتگو در باره مفاهیم بازمانده از انقلاب صورت می گرفت و هنوز سخنی جدی در باره دموکراسی، حقوق بشر و تسامح و تساهل و مدارا و جامعه مدنی و دولت قانون بنیاد و مفاهیمی از این دست به گوش نمی رسید. از میانه سالهای دهه ۶۰ بود که روشنفکران دینی سرخورده از نظام و در راس آنان عبدالکریم سروش شروع به نقد مبانی دینی و ایدئولوژیکی نظام کردند و سپس همفکران او در مجله کیهان فرهنگی به نقد و بررسی دیدگاه های اسلام سیاسی و سنتی پرداختند. در این مجله مقالات سروش زیر عنوان قبض و بسط منتشر شد و بحث و جدل های بسیاری را برانگیخت که از آن جمله می توان به انتقادهای صادق لاریجانی و پاسخهای سروش اشاره کرد.^۴

پس از بسته شدن کیهان فرهنگی روشنفکران محفل سروش با انتشار مجله کیان به حضور خود به عنوان منتقدان اصلاح طلب نظام رسمیت بخشیدند. از همین هنگام در صحنه روشنفکری و در عرصه مباحث سیاسی و اجتماعی شاهد ظهور و رواج مضمون های تازه ای هستیم که در تاریخ روشنفکری ما اگر بیسابقه نباشد باری این قدر می توان گفت که تا کنون چنین گسترده و پیگیرانه مطرح نبودند. در طرح و پیشبرد این بحث ها روشنفکران دینی سهم بسزایی داشتند. نقش آنان را در بی اعتبار کردن بسیاری از ارزشهای بازمانده از انقلاب، نمی توان انکار کرد. در

این نوشته می‌کوشیم به بررسی یکی از درونمایه‌های فکری روشنفکران امروز یعنی جامعه مدنی پردازیم که در بحث‌های سیاسی و نوشته‌های اجتماعی با صبغه سیاسی در دوره پیش از انقلاب جایی نداشت.

برای فهم و شناخت بهتر درونمایه‌های فکری تازه در فضای روشنفکری ایران، بررسی زمینه‌های عینی پاگرفتن جریان تازه روشنفکری ضروری است. چگونه است که کسانی تا دیروز از انقلاب، جنگ، شهادت و گروگان‌گیری دفاع می‌کردند و اکنون از آرمانهای دیروزشان دست کشیده‌اند و همراه با زنان و جوانان و روشنفکران غیر دینی جنبشی فرهنگی و فکری پدید آورده‌اند که انتخاب خاتمی به ریاست جمهوری یکی از جلوه‌های آن بود. این جنبش با شعار جامعه مدنی و ایران برای همه ایرانیان، خواهان اصلاحات ریشه‌ای در نظام کنونی است.^۵ بررسی دیدگاه‌های سردمداران این جنبش اصلاح طلب موضوع اصلی این نوشته است اما برای پیشبرد بحث ناگزیر به فرآورده‌های فکری جریان‌های دیگر نیز نگاهی خواهیم افکند.

در بخش اول این نوشته به بررسی زمینه‌های شکل‌گیری جنبش اصلاح طلبی خواهیم پرداخت و تاثیر تحولات و رویدادهای جهانی را در شکل‌گیری آن نشان خواهیم داد. سپس اشاره‌ای به نقش چند روشنفکر مسلمان در به راه افتادن آن خواهیم کرد و در عین حال نشان خواهیم داد که این جنبش خودانگیخته نبود و پیش‌زمینه‌های آن را در نیمه دوم دهه ۶۰ باید جست.^۶

در بخش دوم به مطالعه درونمایه‌های فکری روشنفکران دینی و به طور مشخص به بررسی جامعه مدنی خواهیم پرداخت. البته منظور از بررسی جامعه مدنی نه توضیح تئوری آن و روند شکل‌گیری اش در غرب بلکه بررسی برداشت‌های روشنفکران دینی از این مقوله است و نیز تلاشی که برای سازگار کردن این برداشت‌ها با مبانی دینی می‌کنند. به عبارت دیگر، موضوع بخش دوم این نوشته بررسی دیدگاه‌های مدافعان سازگاری دین با جامعه مدنی است.

۱- شکل‌گیری جنبش اصلاح طلبی و نقش روشنفکران دینی

در چند سال گذشته موضوع اصلاح و اصلاح طلبی طنین تازه‌ای در فضای سیاسی و روشنفکری ایران یافته است و بحث و گفتگو در باره این موضوع و ریشه‌های آن به مشغله فکری محافل روشنفکری تبدیل شده است. برای شناخت بهتر جنبش اصلاح طلبی اشاره به چند رویداد مهم که عوامل بیرونی شکل‌گیری آن بودند ضروری است.

در سالهای پایانی دهه ۶۰ کسانی از میان روشنفکران دینی با فاصله گرفتن از ارزش‌های حاکم بر نظام جمهوری اسلامی به نقد مبانی دینی و سیاسی نظام پرداختند در حالی که وفاداری خود را به نظام همواره اعلام کردند و هنوز هم می‌کنند. این روشنفکران را می‌توان به پیروی از فرهاد خسرو خاور روشنفکران پسا اسلامگرا نامید که ویژگی اصلی شان رویگردانی از درونمایه‌های انقلابی و پیوستن شان به نگرشی اصلاح طلبانه نسبت به مسائل جامعه است.^۷ در شکل‌گیری این جریان هم رویدادهای ایران نقش داشت و هم اوضاع و احوال جهانی. و این نشان می‌دهد که روشنفکران دینی برخلاف بسیاری از روحانیان سنتی نسبت به رویدادهای بیرون از حوزه دین بی‌اعتنا و به مسائل فکری مدرن بی‌علاقه نیستند و در عین حال که اندیشناک ایمان دینی خود هستند از رویدادهای زمانه و تحولات جهان اثر می‌پذیرند.^۸ بنابر این روشنفکری دینی را نباید محصول تاملات ناب فکری متفکران دینی دانست بلکه باید

آن را به عنوان پدیده ای مشخص در نظر گرفت به این معنا که در بررسی شکل گیری آن در درجه اول باید به نقش رویدادهای زمانه و مسائل بیرون از حوزه دین توجه کرد.

الف: تجربه انقلاب اسلامی

انقلاب اسلامی یکی از بزرگترین رویدادهای نیمه دوم قرن بیستم بود که تکان شدیدی در جهان پدید آورد و دیرزمانی توجه جهانیان و محافل روشنفکری و مراکز پژوهشی غرب را به خود جلب کرد.^۹ شرکت ملیونی مردم در این انقلاب در آغاز شور و شوقی در میان مسلمانان جهان پدید آورد و در غرب نیز برخی از روشنفکران و اندیشه گران نامدار، پیروزی انقلاب را به فال نیک گرفتند و به میدان آمدن دین را طلیعه بازگشت معنویت به جهان تهی شده از افسون دانستند. در میان آنان کسانی چون حامد الگار، و نسان مونتی، روزه گارودی از نظام اسلامی پشتیبانی کردند و حتی به دین اسلام گرویدند و کسانی نیز در آغاز به انقلاب ایران امید بستند ولی سپس ناامید شدند مانند میشل فوکو که در آغاز با لحنی تایید آمیز از انقلاب سخن گفت اما پس از سفری که به تهران کرد، با دیدن واقعیت های جامعه ایران و مسائلی که انقلاب مطرح می کرد از توهم در آمد و در بازگشت به فرانسه در نگرش خود نسبت به انقلاب ایران تجدید نظر کرد.^{۱۰} تجربه انقلاب اسلامی و سر برافراشتن اسلام در صحنه جامعه و انتظارات مردم از دین، مسلمانان را به توان آزمایشی تازه ای فراخواند و روحانیت شیعه را که اکنون بر مسند قدرت تکیه زده بود در برابر پرسشهای تازه در باب سازماندهی و اداره جامعه قرار داد. فقه شیعه از قلمرو سنتی خود که شرح و تفسیر اصول ایمانی و آداب زندگی دینی مسلمانان شیعی بود بیرون آمد و پاسخگوی مسائل سیاسی و اقتصادی و اجتماعی کشور شد. باری، روحانیت گام در عرصه های تازه ای گذاشت و یگراست در گیر مسائل و مشکلات جامعه به ویژه نسل جوان شد. روحانیان در مقام زمامداران کشور مجبور شدند در بنیادهای فکری شان بازنگری کنند. زیرا اگر چه در ظاهر همه جا سخن از اسلامی کردن جامعه بود و انجمن های گوناگون اسلامی و نهادهای جدید برای سرعت بخشیدن به فرآیند اسلامی کردن جامعه پدید آمدند و در کنار نهادهای بازمانده از نظام گذشته نهادهای انقلابی و اسلامی ظهور می کردند تا اسلامیت انقلاب و نظام را تضمین کنند اما روحانیت تازه به قدرت رسیده غافل از آن بود که در مقام زمامدار کشور، دین را به قلمروی می کشاند که رفته رفته در برخورد با واقعیت های زندگی اجتماعی جنبه قدسیت خود را از دست می دهد و به عبارتی دنیوی می شود و در نهایت به مرتبه ایدئولوژی های سیاسی سقوط می کند.^{۱۱}

به هر حال، زمانی که تب و تاب انقلاب و شور و شوق ناشی از انقلاب فرو نشست و آتش جنگ، به رغم روشن نگاه داشتن آن به مدت ۸ سال، خاموش شد، روشنفکران دینی و بخشی از روحانیان به خود آمدند و تجربه انقلاب و آرمان های آن را در ترازوی عقل سنجشگر قرار دادند و با نگاهی انتقادی به سیاسی کردن دین نگرستند. از آنجا که بسیاری از سردمداران جریان معروف به جنبش اصلاح طلبی خود فرزندان انقلاب و از پشتیبانان سرسخت آن هستند، در نتیجه معلوم نیست با کدام مبانی به نقد تجربه انقلاب می پردازند زیرا روند اصلاحات را ادامه حرکت انقلاب می دانند.^{۱۲} آنچه مسلم است انتقاد از اسلام سیاسی و دفاع از نوعی دینداری استوار بر ایمان قلبی و نه لزوما مبتنی بر شریعت و نیز پیوستن به رویکردی اصلاح طلبانه برای حل مسائل جامعه و رویگردانی از خشونت و نقد

شهادت و مرگ طلبی همه نتیجه تجربه انقلاب اسلامی است و بدون این تجربه نه تحول در جامعه روحانیان پدید می آمد و نه بخش مهمی از جامعه از اسلام فقهی روی می گرداند.

ب: زوال و از هم پاشی نظام کمونیستی

اگر انقلاب اسلامی و تجربه حاکمیت دینی سبب شد که اسلام سیاسی در بوته نقد قرار گیرد و رابطه دین و سیاست به موضوع اندیشه انتقادی مبدل شود، فرو ریختن دیوار برلن نیز سرآغاز سست شدن پایه های بسیاری از باورها و اعتقادات دیرین روشنفکران ایرانی بود. شکافی که در نظام سوسیالیستی دهان گشوده بود و به فرو ریختن دیوار برلین انجامید، حرکتی را نیز در جهان سوسیالیسم به راه انداخت که گرباچف مظهر آغازین آن بود. این حرکت خیلی زود به جنبشی سیل آسا تبدیل شد که به از هم پاشی نظام حاکم بر شوروی و کل اردوگاه سوسیالیستی انجامید. این رویداد عظیم در پایان قرن بیستم سیمای جهان را دگرگون کرد و ایمان به انقلاب و رهایی و رستگاری این جهانی بشریت را به خاک سپرد^{۱۳}. اگر تجربه حکومت دینی، آرمانگرایان مسلمان را به توان آزمایشی فکری تازه ای فراخواند، از هم پاشی نظام های سوسیالیستی نیز مانند پتک بر وجدان ایدئولوژی زده روشنفکران ایرانی فرود آمد و آنان را از خواب گران هفتاد ساله بیدار کرد و به اندیشیدن در باره بهشت موعود که در واقع جهنم موجود بود واداشت. بدین سان، گفتمان مارکسیستی که پیش از انقلاب و در آستانه انقلاب، گفتمان چیره بر محافل روشنفکری ایران بود جای خود را به نقد مارکسیسم و روایت های گوناگون آن داد. بسیاری از مارکسیست های وطنی و مسلمانان انقلابی با پی بردن به واقعیت های نظام های سوسیالیستی از ایدئولوژی ها و آرمان های تمام خواه خود دست کشیدند و به دفاع از ارزش های دموکراتیک برخاستند، ارزش هایی که تا دیروز زیر عنوان تحقیر آمیز ارزش های بورژوازی از آن ها نام می بردند. تجربه شوروی و از هم پاشی آن نظام در میان روشنفکران ایرانی نوعی بدبینی نسبت به آرمان خواهی انقلابی و برپایی عدالت محض در جامعه بشری پدید آورد و در جریان نقد این آرمان خواهی انقلابی و برابری طلبی بود که بسیاری از آنان به برخی از ارزش های لیبرالی روی آوردند و به طرح درونمایه های فکری و ارزش هایی پرداختند که نظام های موجود غربی بر پایه آنها استوار است. در پرتو این تلاش فکری عده ای از روشنفکران متوجه دست آوردهای سیاسی جامعه های غربی شدند و به این نتیجه رسیدند که اولاً این دست آوردها را نمی توان به نظام سرمایه داری و بورژوازی محدود کرد و ثانیاً استفاده از آنها می تواند در باز شدن فضای سیاسی و استقرار آزادی در ایران بسیار کارساز باشد. مطرح شدن مفاهیم و موضوعاتی مانند دموکراسی، حقوق بشر، آزادیهای سیاسی، نقد ایدئولوژی و دفاع از جامعه مدنی نتیجه بی واسطه از هم پاشی نظام سوسیالیستی شوروی و بی اعتباری روایت های گوناگون مارکسیسم در جهان است.

ج: پایان جنگ

آنا آرنه، فیلسوف آلمانی تبار و یکی از متخصصان نظامهای توتالیتر، بر این باور است که این نظامها بدون تولید دشمن خارجی و یا بی وجود دشمن داخلی وابسته به خارج قادر به ادامه حیات نیستند و در نتیجه این گونه نظامها پیوسته در حال پدید آوردن دشمنان داخلی و یا خارجی هستند تا بتوانند مردم را بسیج کنند. بنابراین، جنگ عامل مهمی است برای ایجاد پیوستگی درونی نظام و همبستگی مردم در دوره ای از حیات آن و نقش مهمی در مشروعیت بخشیدن

به نظام و بسته نگهداشتن آن بازی می کند^{۱۴}. تحلیل جنگ ایران و عراق از حوصله این مقاله بیرون است اما نکته ای را در باره این جنگ نباید نادیده گرفت و آن اینکه شروع جنگ هواداران انقلاب اسلامی را متحد کرد و سبب شد که سرکوب مخالفان داخلی نظام با مخالفت عمومی روبرو نشود. در مدت هشت سال جنگ با عراق، نظام اسلامی گفتمان سیاسی خود را پیرامون جنگ و فضای جنگی سامان داد و به نوعی فرهنگ مرگ پرستی و شهادت طلبی در جامعه دامن زد. شکل گیری نهاد بسیج و پدیده حضور جوانان در جبهه جنگ باعث گسترش نوعی دینداری در جامعه شد که مهم ترین مشخصه اش مرگ طلبی و شهادت رنجوری (martyropathie) بود. در این مدت جوانان بسیجی که به عشق استقرار بهشت بر روی زمین روانه میدان های جنگ شده بودند در بازگشت به شهرها در طی دوره مرخصی و استراحت شان با واقعیت های سرسخت زندگی روبرو می شدند و سپس به جبهه های جنگ باز می گشتند یا در شهرها سرخورده از نظام به فعالیت های اقتصادی می پرداختند و گاه نیز به مخالفت با نظام بر می خاستند^{۱۵}.

د: در گذشت رهبر انقلاب

اگر این درست است که تحلیل انقلاب اسلامی بدون در نظر گرفتن شخصیت آیت الله خمینی و نقش او در پیروزی انقلاب ممکن نیست، این را نیز نمی توان منکر شد که پدیده نوگرایی دینی و نقد نظام اسلامی مبتکی به فقیه و پدیدار شدن درونمایه های تازه ممکن نبود مگر در وضعی که به دنبال درگذشت آیت الله خمینی پدید آمد. در آغاز انقلاب و در طی نخستین دهه آن آیت الله خمینی رهبری بلامنازع انقلاب را در دست داشت و در مقام پدر و رهبر معنوی توده های مسلمان عمل می کرد و در کشاکش ها و دعوای سیاسی برای ساکت کردن فرزندان خود پا به میدان می گذاشت و گاه نیز بعضی را گوشمالی می داد. در دوره جنگ نیز به نسل جوان حاضر در جبهه های جنگ امید می بخشید. در آن هنگام که او با قبول قطعنامه سازمان ملل، به تعبیر خودش جام زهر را نوشید، نقطه پایانی بر رهبری فرهمندانه خود گذاشت و هنوز چند ماهی از این ماجرا نگذشته بود که رخت از این جهان برپست و مشکل جانشینی اش با فوریت تمام مطرح شد. در زمانی که زنده بود، قدرت سیاسی تحت الشعاع شخصیت فراجناحی او بود و به دلیل تصویری که مردم از رهبری او داشتند می توانست در لحظات حساس نقش تعیین کننده ایفا کند و برای تصمیم گیری در مورد مسائل حساس سیاسی نیازی نبود که به قانون اساسی و بندهای مربوط به ولایت فقیه مراجعه کنند تا دخالت او توجیه قانونی داشته باشد. زیرا مشروعیت وی برخاسته از نقش او در انقلاب اسلامی بود.

ماکس وبر، جامعه شناس آلمانی، در توضیحی که در باره گونه شناسی قدرت بدست می دهد در کنار قدرت سنتی از قدرت عقلانی و مدرن سخن می گوید و در میان این دو قدرت، قدرت فره مندانه را می نشاند که بنیادش بر چیرگی بلامنازع رهبر استوار شده و با پشتیبانی جماعت یا امتی عاطفی و مومن عمل می کند. از دید وبر، قدرتهای فره مندانه و رهبری آنها چندان دیر نمی پایند و پس از چندی به فرایند روزمره گی دچار می شوند. چنین قدرتهایی در دوره هایی خاص به ویژه در دوره های گذار پدید می آیند که در راس آن ها رهبری نشست است که مشروعیت اش را از منبعی غیر انتخابی و غیر انتصابی می گیرد و در هیئت نجات بخش ائمت ظاهر می شود و با ظهور خود روح تازه ای در کالبد جامعه خفته می دمد و به توده مردم هویت تازه می بخشد^{۱۶}. از نظر وبر، رهبری فره مندانه هم موقتی است و هم جانشین ناپذیر. رهبر انقلاب اسلامی نیز در زمان حیات خود دچار فرایند روزمره گی شد و قداست اش را رفته

رفته از دست داد چندان که حتی برخی نزدیکان و هوادارانش نیز در اعتبار رهبری او دچار تردید شدند.^{۱۷} فراموش نباید کرد که رهبری فرهمندانه و اگذار کردنی نیست و جانشینی چنین رهبری هایی مشکل آفرین است. این مشکل در باره آیت الله خمینی نیز چه در زمان حیاتش و چه در فردای در گذشت او مطرح شد. زیرا به قول مهدی بازرگان قباي ولايت فقيه تنها بر قامت آیت الله خمینی دوخته شده بود و پوشاندنش بر تن دیگری عملاً ناممکن بود. با اینکه حدود دوازده سال از درگذشت آیت الله خمینی می گذرد هنوز مسئله نقش رهبری بر پایه قانون اساسی و تعبیر و تفسیرها از ولايت فقيه ادامه دارد. تا زمانی که او زنده بود مخالفت علنی با نظریه ولايت فقيه عملاً ناممکن بود اما پس از درگذشت او بحث و گفتگو در باره اسلام فقهی و ناتوانی آن در پاسخگویی به مسائل جامعه صورت علنی به خود گرفت. به میدان آمدن دوباره منتظری و شاگردانش و بحث و جدل در باره مسائل دینی و نقد روایت حاکمیت از دین ممکن نبود مگر در غیاب آیت الله خمینی.^{۱۸}

۲- نقش نواندیشان دینی در شکل گیری جریان اصلاح طلبی

اگرچه عوامل بیرونی و رویدادهای جهانی نقش مهمی در شکل گیری جریان نواندیشی دینی داشت اما این عوامل و رویدادها برای ظهور جریان نواندیشی کافی نبود. در میانه سالهای ۶۰ در طیف دینداران که در انقلاب شرکت کرده بودند و انقلاب خواسته های آنان را بر نیاورده بود عده ای تلاش کردند که با درس گیری از تجربیات انقلاب و حوادثی که در بالا به آن اشاره کردیم، دست به تفسیر تازه ای از اسلام بزنند و از این راه هم امکان حیات دین را در جامعه ممکن گردانند و هم جامعه را پذیرای ارزشهای جهان مدرن کنند. در میان این نواندیشان عبدالکریم سروش جایگاهی ویژه دارد. او که در دوران پیش از انقلاب و در آستانه انقلاب به نقد مارکسیسم و روایتهای وطنی آن همّت گمارده بود، از نیمه دوم دهه ۶۰ نیز با طرح نظریه قبض و بسط به سنجش روایت فقهی از دین پرداخت و حوزه های رسمی دین را به رویارویی با پرسشهای جهان مدرن فراخواند. در نظریه قبض و بسط کوشید تا راز تاریخیّت فهم دینی را آشکار کند و بدین سان در قدسیّت علوم دینی و روایتهای فقهی تردید کرد و دست آورده های فقه را بخشی از علوم انسانی شمرد که بی بهره از تقدّس هستند و می توانند موضوع سنجش و بررسی نقّادانه قرار گیرند. سروش در نوشته های دیگرش به نقد روایت ایدئولوژیک از دین پرداخت و نظریه امت و امامت شریعتی را با نگاهی انتقادی بررسی کرد و سرانجام با طرح حکومت دموکراتیک دینی کوشید تا دین را با دموکراسی آشتی دهد. در نوشته های تازه اش نیز می کوشد تا تفسیری معنوی از دین جهت بسط "تجربه نبوی" و پیروی از "ولایت باطنی" پیامبر به دست دهد و در پی آن است که با چنین تفسیری جنبه های غیر سیاسی دین را برجسته کند.^{۱۹}

نواندیش سرشناس دیگر محمد مجتهد شبستری است. این اندیشه گر روحانی دیری است که به نقد و بررسی کلام دینی پرداخته است. در نوشته های آغازینش در مقام نواندیش دینی به بررسی مناسبات میان عقل و وحی پرداخت. مجتهد شبستری پیش از انقلاب در طی اقامتش در آلمان با برخی از گرایشهای فلسفی جهان غرب آشنا شد و مطالعاتی در باره جریان معروف به هرمنوتیک کرد. پس از انقلاب نیز نه عضو دستگاه حکومتی شد و نه عضو نهاد رسمی روحانیّت. با درس آموزی از سنت حاکم بر حوزه های دینی و با آنچه در غرب آموخته بود به نقد بسیاری از باورهای حاکم بر حوزه های رسمی دین پرداخت و موضوع هایی را مانند رابطه عقل و وحی، سیاست و دین و

حکومت و فقه در ابعادی تازه مطرح کرد. از فرآورده های فکری این متکلم شیعی می توان سه کتاب "هرمنوتیک" "ایمان و آزادی" و "نقد قرائت رسمی از دین" اشاره کرد. او با تکیه بر بعضی از پژوهشهای سروش به نقد کلام اسلامی از موضع درون دینی و برون دینی پرداخته است. شبستری در نوشته هایش از گسترش بحث و گفتگو جهت سنجش دین و باورهای دینی پشتیبانی می کند و این کار را نافی دینداری و عامل نابودی دین نمی داند. او میان نقد درون دینی و نقد برون دینی فرق می گذارد و هر دو را برای زنده ماندن دین در دنیای امروز ضروری می داند. نقد برون دینی که از سوی مخالفان دین ابراز می شود باعث برانگیخته شدن بحث و رشد کلام خواهد شد. "نقدهای درون دینی به گسترش دیالوگ میان دینداران کمک خواهد کرد. پس مسلمانان باید به استقبال این دو بروند و هراسی از نقدهای وارده بر دین نباید داشته باشند".^{۲۰}

یکی دیگر از نواندیشان دینی، محسن کدیور است که سخت از دیدگاه های استاد دوره طلبگی اش، آیت الله منتظری، اثر پذیرفته است و با تکیه بر همین دیدگاه ها بود که به بررسی مفاهیم سیاسی در حوزه اسلام پرداخت و در کتاب "نظریه های دولت در فقه شیعه" کوشید تا نشان دهد که ولایت فقیه تنها یک نظریه در میان نظریات دیگر است که فقها تا کنون مطرح کرده اند و در نتیجه نمی توان آن را تنها نظریه مورد قبول در حوزه اندیشه اسلامی و روایت شیعی آن دانست. او در این کتاب و در کتاب دیگرش زیر عنوان "حکومت ولایی" کوشید تا ثابت کند که ایمان دینی لزوماً به معنی پیروی از حکومت دینی نیست و مسلمانان می توانند در عین حفظ ایمان دینی خود با حکومتی که به نام دین حکم می راند مخالفت کنند. او همچنین با تمایز گذاری میان ولایت انتخابی و انتصابی به دفاع از انتخابی بودن حکومت با تکیه بر مبانی درون دینی پرداخت و بدین سان امکان نقد ولایت فقیه را آماده کرد.

حسن یوسفی اشکوری نیز از نواندیشان دینی است که در لباس روحانی به مخالفت با بسیاری از عقاید رایج در حوزه های رسمی دین برخاست و اکنون به جرم شرکت در کنفرانس برلین، زندانی است.

این افراد به همراه کسانی چون سعید حجاریان، اکبر گنجی، حمید رضا جلایی پور، محسن آرمین، سید هاشم آقاچری، علی رضا علوی تبار، عباس عبدی، غلام رضا کاشی، عمادالدین باقی، رضا علیجانی و دیگر روزنامه نگاران اصلاح طلب، جنبش روشنفکری دینی را، که دارای ناهمگونی هایی نیز هست، به راه انداخته اند و همگی نقش مهمی در طرح اندیشه جامعه مدنی و گسترش فضای دموکراتیک دارند.

و اما نکته ای را در اینجا باید یادآوری کنیم و آن اینکه به نظر می رسد ناهمگونی فکری در باره مسائل مربوط به نواندیشی دینی بسیار شدید است و کشاکش نظری جدی میان جریان هوادار علی شریعتی که نماینده برجسته اش اشکوری و رحمانی و علیجانی و پدرام و برخی شخصیت های ملی - مذهبی هستند و جریان دوم خرداد که عمدتاً از اندیشه های سروس پیروی می کنند، وجود دارد. طیف ملی مذهبی نقش مهمی در برپایی نهادهای انقلابی و استوار شدن پایه های حکومت اسلامی نداشته و اصولاً نگرش انتقادی خود را نسبت به نظام از آغاز تا کنون حفظ کرده است. بگذریم از اینکه در آغاز انقلاب مدافع رویکردی انقلابی نسبت به مسائل اجتماعی بود. جریان دوم خرداد از دل انقلاب بیرون آمده و بسیاری از سردمداران آن از مدافعان سرسخت انقلاب و روش های سرکوبگرانه و غیر دموکراتیک آن بودند و با حضور خود در نهادهای انقلابی و بنیادهای برخاسته از انقلاب نقش مهمی در تحکیم پایه های جمهوری اسلامی داشتند، اما پس از دگرگون شدن اوضاع و احوال داخلی و جهانی و زیر تاثیر عواملی که در بالا

به آن اشاره کردیم، به بازناندیشی بنیادهای فکری خود روی آوردند و به بررسی انتقادی کاربست دین در حوزه سیاست و اداره جامعه پرداختند و در یک کلام، با نگاهی سنجشگر به روایت های فقهی و سیاسی از اسلام نگرستند.^{۲۱}

۳- مفهوم جامعه مدنی در گفتمان سیاسی اصلاح طلبان دینی

اکنون به موضوع اصلی این نوشته بازمی گردیم و درنگی در برداشت های نواندیشان از جامعه مدنی می کنیم. در دهه اول پس از انقلاب به ویژه در اوضاع و احوالی که جنگ پدید آورده بود، آنچه ذهن بیشتر روشنفکران ایرانی و به طور کلی ذهنیت جامعه را به خود مشغول می داشت، آرمان های انقلابی بود. در دهه دوم پس از انقلاب در دوره ریاست جمهوری هاشمی رفسنجانی که توسعه اقتصادی محور سیاست های دولت قرار گرفت رفته رفته تب و تاب انقلاب فرونشست و با روی کار آمدن خاتمی آرمان خواهی انقلابی یکسره رنگ باخت. خاتمی با شعار توسعه سیاسی و جامعه مدنی - هر چند با پسوند دینی و اسلامی - پا به میدان گذاشت و در دوره اول ریاست جمهوری او بود که بحث جامعه مدنی داغ شد و بسیاری از اهل قلم و روشنفکران در باره آن مقاله و رساله نوشتند. اکنون که سال دوم دوّمین دوره ریاست جمهوری خاتمی آغاز می شود از شعارهای دوره اوّل به ویژه از جامعه مدنی سخنی در میان نیست. اما نباید پنداشت که این موضوع مهم از اعتبار افتاده است. روشنفکران اصلاح طلب همچنان به این موضوع می اندیشند و ما در این بخش می کوشیم تا خطوط کلی دیدگاه های بعضی از سردمداران جنبش اصلاح طلبی را در باره جامعه مدنی ترسیم کنیم و برخی محدودیت های این دیدگاه ها را که بر روی هم هیچگونه ناسازگاری و تناقضی میان دینداری و ارزش های جامعه مدنی نمی بیند- نشان دهیم. اما قبل از پرداختن به دیدگاه اصلاح طلبان نگاهی می افکنیم به دیدگاه های مخالفان سازش دین با جامعه مدنی.

موضوع جامعه مدنی پیش از این دوره در نوشته های بعضی از روشنفکران داخل و خارج مطرح شده بود ولی پس از این دوره با فعلیت همه جانبه آن روبرو می شویم و می بینیم که کتاب ها و مقاله های پرشماری در جهت توضیح این مفهوم انتشار می یابد. بقول یکی از ناشران "در عرض دو سال صدها مقاله و کتاب در این مورد چاپ شده است"^{۲۲}. همزمان با چاپ این آثار، در طی چند سال گذشته، سمینارها، نشستها (با عنوان تحقق جامعه مدنی در انقلاب اسلامی) و همایشهای بسیار (اولین همایش جامعه مدنی و اندیشه دینی) جهت فهم جامعه مدنی بر گزار می شود.

از آنجا که حکومت به نام دین حکم می راند و رئیس جمهور نظام سخن از جامعه مدنی می گوید، در نتیجه، بررسی رابطه جامعه دینی با جامعه مدنی به موضوع محوری بسیاری از نوشته ها تبدیل می شود و روشنفکران دینی می کوشند این مقوله را بفهمند و توضیح دهند تا جایی که گاه در جست و جوی ریشه های آن به صدر اسلام بازمی گردند. محمد خاتمی در آغاز از جامعه مدینه النبی سخن گفت و پس از او بود که اصطلاحات و عناوینی مانند جامعه مدنی دینی، جامعه مدنی دوران پیامبر، جامعه مدنی در صدر اسلام، جامعه مدنی در قرآن و نهج البلاغه، جامعه مدنی در نزد آیت الله خمینی، جامعه مدنی از دیدگاه آیت الله مطهری و غیره مطرح شد و هم چنان ادامه دارد. شاید بتوان گفت که در ایران امروز جامعه مدنی تبدیل به ایدئولوژی شده - به همان معنایی که رودنسون از آن مراد می کند - یعنی هر کس مخالف خود را مخالف جامعه مدنی می نامد. در نتیجه، این مفهوم وسیله ای شده برای آنکه هر گروهی خود را آرمانی جلوه دهد و مخالفانش را شیطانی. بحث جامعه مدنی و دفاع از آن تنها منحصر به جریان اصلاح طلبی

دینی در داخل و خارج حکومت نیست بلکه اصلاح طلبان سوسیال دموکرات نیز که پیرامون بازرگان و سحابی گرد آمده اند و روحانیانی چون یوسفی اشکوری از آن دفاع می کنند و نشریه ایران فردا به سردبیری رضا علیجانی به بحث در باره آن پرداخته است. جریان اصلاح طلب اسلام سنتی را نیز - که دیدگاه هایش در نشریاتی چون کتاب نقد، نقد و نظر و اندیشه حوزه بازتاب می یابد و از نظریات آیت الله معرفت بهره می گیرد - نباید مخالف جامعه مدنی دانست. این جریان نیز مانند دو گروه دیگر با برداشت خاص خود به نوعی مدافع جامعه مدنی و سازگاری آن با اسلام است.

پیش از پرداختن به دیدگاه موافقان جامعه مدنی اشاره ای به مخالفان پسوند دینی به جامعه مدنی خواهیم کرد تا نشان داده باشیم که موافقان و مخالفان جامعه مدنی طیف رنگارنگ و گسترده ای را تشکیل می دهند. آنگاه به بررسی دیدگاه های مدافعان سازگاری دین با مفاهیم مدرن و بطور مشخص با مفهوم جامعه مدنی خواهیم پرداخت. به نظر نویسنده این سطور، سازگاری که دینداران از آن صحبت می کنند تنها در پرتو بازاندیشی مفهوم دین و انتظارات نواندیشان از دین و بازنگری در مفهوم جامعه مدنی امکان پذیر است. زیرا تنها از طریق دقت و تأمل در چندگانگی مفهوم دین و ارائه تفسیرهای گوناگون از جامعه مدنی است که می توان این پرسش را مطرح کرد که کدام روایت از دین با چه تفسیری از جامعه مدنی می تواند سازگار در آید.

الف - ناسازگاری دین با جامعه مدنی

مخالفان سازش دین با جامعه مدنی طیف واحدی را تشکیل نمی دهند. در مجموع، دو گروه از دو دیدگاه متفاوت بر این عقیده اند که دین نمی تواند با جامعه مدنی سازگار در آید.

گروه اول از منظر دین داری و با تکیه بر منابع دینی و از جایگاه مدافع دین معتقد به ناسازگاری دین با جامعه مدنی است. بنا به استدلال این گروه از آنجا که زادگاه جامعه مدنی جایی جز غرب نیست و فرهنگ غربی نیز استوار بر سکولاریسم و پلورالیسم و لیبرالیسم و اومانیسم است، بنابراین دین بطور اعم و اسلام بطور اخص نمی تواند با چنان فرهنگی و به طبع با جامعه مدنی سازگار در آید. اگر سکولاریسم بیرون کردن دین از حوزه عمومی باشد و پلورالیسم به معنای قبول تنوع و کثرت ادیان، و از آنجا که اومانیسم اصل را بر انسان می گذارد و نه بر خدا و لیبرالیسم برابری حقوق شهروندان را به رسمیت می شناسد، و چون جامعه مدنی بر این مبانی استوار است، در نتیجه، سازگاری دین با جامعه مدنی امری ناممکن و رأیی باطل نماست. از نمایندگان این گروه می توان از صادق لاریجانی، احمد واعظی، امیر محبیان، و رضا غلامی نام برد. به عنوان مثال، صادق لاریجانی در مقاله ای زیر عنوان "نسبت دین با جامعه مدنی" با حرکت از تعاریف گوناگونی که فیلسوفان غربی از جامعه مدنی بدست داده اند و آن را در برابر دولت یا در برابر وضع طبیعی مطرح کرده اند، به این نتیجه می رسد که دین با جامعه مدنی ناسازگار است. زیرا جامعه مدنی با لیبرالیسم پیوند استوار دارد و این پیوند را با تمایزی که فیلسوفان میان جامعه مدنی و دولت گذاشته اند می توان دید. این جدا کردن جامعه مدنی از دولت به جدا شدن حوزه عمومی از خصوصی و به کاهش نقش دولت و نقش قانون در جامعه مدنی انجامیده است و دست و پای دولت را در اجرای قوانین بسته است. امکان پذیر شدن جامعه مدنی در غرب، نتیجه اندیشه لیبرالی و بی طرفی ایدئولوژیک دولت است. نویسنده سپس برداشت خود را از اسلام مطرح می کند و می نویسد: "وقتی می گوئیم دین یا کتاب و سنت با فلان ایده جامعه مدنی سازگار نیست کدام قرائت از دین یا

کتاب و سنت را مد نظر داریم؟ جامعه اسلامی جامعه ای است که در آن احکام و قوانین الهی حاکم باشد و نه احکام و قوانین مجعول بشری^{۲۳}." طبیعی است که با چنین قرائتی از دین صحبت کردن از سازگاری آن با جامعه مدنی بیهوده است. امیر محبیان، روزنامه نگار رسالت، نیز با طرح جامعه ولایی و تفکیک آن از جامعه دینی می نویسد: "اختلاف جامعه مدنی و جامعه ولایی، اختلافی اصولی و در مبادی و مبانی است. جامعه مدنی بر مبنای مشروعیت حکومت با منشا آرای مردم پدید آمده و جامعه ولایی بر مبنای نظام با منشا الهی بنا شده است"^{۲۴}.

گروه دوم با تکیه بر مبانی جامعه مدنی، سازگاری آن را با دین ناممکن می داند و اتفاقاً بر اساس استدلالهای گروه اول مخالف سازش این دو مقوله است. افراد این گروه به طور عمده دین را به حکومت دینی و ایدئولوژی تحویل می کنند بر این باوراند که میان دینداری و قبول ارزشهای جوامع دموکراتیک سازش و همخوانی وجود ندارد. به عنوان مثال حبیب الله پیمان می نویسد: "جامعه مدنی نهادی دنیوی و زمینی است... و از این جهت با دین به عنوان نهادی که ریشه در آسمانها دارد و به امور مقدس و حیات معنوی افراد می پردازد.. سنخیتی ندارد"^{۲۵}. عزت الله سبحانی نیز جامعه ایدئولوژیک را ناسازگار با جامعه مدنی می داند یا شاپور رواسانی درهم تنیدگی دین و دولت را سد راه استقرار جامعه مدنی می داند و یا مهدی مظفری مفهوم جامعه مدنی اسلامی را تناقض آمیز توصیف می کند و نشان می دهد که این دو دارای مبانی متفاوتی هستند و آشتی آنها عملاً ناممکن است.

ب- سازگاری دین با جامعه مدنی

دیدیم که مخالفان جامعه مدنی یا، به سخن دقیق تر، معتقدان به ناممکن بودن استقرار جامعه مدنی در ایران امروز، طیف گسترده ای را تشکیل می دهند که هم جریان های دینی را در بر می گیرد و هم جریان های غیر دینی را. در میان مدافعان سازگاری دین با جامعه مدنی نیز با گرایشهای متفاوتی روبرو هستیم. روشنفکران دینی به منظور سازگار کردن دین با جامعه مدنی می کوشند تا نخست به ایدئولوژی زادایی از جامعه مدنی بپردازند و همذات پنداری (identification) جامعه مدنی و فرهنگ غربی را نقد کنند، آن گاه به دفاع از ارزش های جامعه های غربی می پردازند و آنها را دست آوردهای بشریت می شمارند که می توانند در هر فرهنگی به کار بسته شوند. در کنار ایدئولوژی زدائی از جامعه مدنی، نواندیشان دینی می کوشند تا مفهوم دین و دینداری را نیز بازاندیشی کنند و تعریف تازه ای از آن بدست دهند. سپس با فرق گذاری میان دینداری های گوناگون به دفاع از قرائت خاصی از دینداری می پردازند و بدین سان سازگاری دین را با جامعه مدنی ممکن می دانند.

اکنون نگاهی به دو مفهوم ایدئولوژی زدایی از جامعه مدنی و تعریف دوباره دین می افکنیم.

ب-۱- ایدئولوژی زدایی از جامعه مدنی

گفتیم مخالفان سازگاری جامعه مدنی با دین، مخالفت خود را با طرح موضوع هایی مانند سکولاریسم و پلورالیسم و دین گریزی فرهنگ غربی توجیه می کنند. در میان مدافعان سازگاری آن دو نیز، نواندیشان دینی می کوشند تا از جامعه مدنی تعریفی بدست دهند که بار ایدئولوژیک نداشته باشد و گمان می کنند که با این کار دینداران پذیرای جامعه مدنی می شوند. از همین رو در میان تعاریفی که تا کنون از جامعه مدنی شده است دست به گزینش می زنند.

- جامعه مدنی چیست؟

در کوششی که نواندیشان به منظور ایدئولوژی زدایی از جامعه مدنی می کنند، اصل را بر ارائه تعریف تازه و گزینشی از جامعه مدنی می گذارند. بدیهی است که جامعه مدنی چه در حوزه نظری و مفهومی و چه به صورت واقعی در غرب شکل گرفته و تکوین یافته است. بنا براین، روشنفکران ایرانی در توضیح این مقوله ناگزیرند آن را در بستر واقعی آن یعنی غرب بررسی کنند، حتی کسانی هم که پسوند دینی به آن می افزایند چاره ای جز این ندارند. باری، نواندیشان دینی در بررسی نظری مفهوم جامعه مدنی، چنانکه در بالا گفتیم، می کوشند تا چنان تفسیری از آن بدست دهند که خالی از هر گونه بار ایدئولوژیک باشد به گونه ای که جامعه ایران بتواند آن را بپذیرد و به کار ببندد. این است که می نویسند: "اولا جامعه مدنی ربطی به لائسیته، بی دینی، سکولاریسم و امثال اینها ندارد. بلکه در جوامعی که بحث سکولاریسم و مذهب زدایی و جدا کردن حکومت از دین مطرح است، جامعه مدنی به تبع قانون و فضای عمومی، به این سمت گرایش دارد که آن جو را تشدید کند"^{۲۶}. و یا "اعتقاد به جامعه مدنی، ضمن پشت پا زدن به سکولاریسم، هیچ منافاتی با عدم اعتقاد به وحدت دین و دولت ندارد"^{۲۷}.

- جامعه مدنی یا جامعه قانونمند

جامعه مدنی جامعه ای است قانونمند. این تعریف از جامعه مدنی را بسیاری از دینداران و روشنفکران اصلاح طلب می پذیرند. زیرا با تعریف خاص خود از قانون و قانونمندی، آن ها را رویاروی دین قرار نمی دهند. محمد خاتمی که اصطلاح جامعه مدنی و جامعه مدینه النبی را بر سر زبان ها انداخت و باعث گسترش این اصطلاح در جامعه شد، جامعه مدنی را جامعه ای می داند که در آن هر انسانی در چهارچوب نظم و قانون صاحب حق است و دفاع از حقوق او از اهم وظایف است.^{۲۸}

- جامعه مدنی و مدنیت

یکی پنداشتن جامعه مدنی و مدنیت نیز نکته ای است که در نوشته های دینداران اصطلاح طلب به چشم می خورد. کسانی که این دو اصطلاح را دال بر یک مفهوم می دانند، دلیل شان این است که اصطلاح جامعه مدنی ترکیبی است از دو واژه جامعه و مدنی، "جامعه به معنای گرد هم آمدن و پیرامون هم زندگی کردن و مدنی از ریشه مدینه به معنی شهر گرفته شده است بنابراین جامعه مدنی؛ یعنی زندگی گروهی و شهر نشینی"^{۲۹} پیروان این تعریف نیز شکل گیری جامعه مدنی را در تمدن دینی ممکن می دانند.

- جامعه مدنی و پلورالیسم

یکی از مبانی جامعه مدنی کثرت گرایی و به عبارتی پذیرش چندگانگی در عرصه های گوناگون جامعه است. اما راه رسیدن به این کمال مطلوب هموار نیست. تا آنجا که به نواندیشان دینی مربوط می شود باید بگوییم که آنان کثرت گرایی را به قلمرو دین اسلام محدود می کنند و کمتر دیده شده است که از کثرت گرایی برون دینی صحبت کنند. کثرت گرایی از نظر آنان یعنی پذیرش دریافت های گوناگون اهل دیانت از دین و روشن است که منظورشان از دین همانا دین اسلام است. بنابراین پلورالیسمی که ادیان دیگر را نیز در بر بگیرد و شامل مقوله هایی مانند اقوام و زبان

ها و فرهنگ‌ها نیز باشد از دایره اندیشه ورزی آنان بیرون است. در میان این نواندیشان، سروش و شبستری از کثرت‌گرایی در حوزه دین (به همان معنایی که گفتیم) دفاع می‌کنند و آنرا مخالف دینداری نمی‌دانند. دیدگاه محسن کدیور کمی ناروشن است زیرا از نظر او پذیرش کثرت‌گرایی به معنای پذیرش حقانیت همه ادیان و در نتیجه شک کردن در مفهوم حق و حقیقت است و این با بسیاری از مبانی درون دینی ناسازگار است. در گفت و گویی که سال‌ها پیش میان کدیور و سروش انجام گرفت و متن آن به چاپ رسیده،^{۳۰} تفاوت دیدگاه‌های این دو اندیشه‌گر دینی را به خوبی می‌توان دید. از نظر سروش مسئله حق و باطل امری درون دینی است و کسی که از بیرون به این مسائل می‌نگرد حق داوری در باره حق و باطل ادیان را ندارد.

باری، رابطه جامعه مدنی با کثرت‌گرایی محل بحث و گفتگوست. اگر پذیرش جامعه مدنی به معنای پذیرش کثرت‌گرایی به معنای گسترده آن باشد باید گفت که نواندیشان دینی با چنین درکی از جامعه مدنی بیگانه‌اند. بسیاری از آنان کثرت‌گرایی را در حوزه اقتصاد و سیاست می‌پذیرند اما در قلمرو دین آن را در تضاد با دینداری می‌دانند. حسن یوسفی اشکوری نیز پلورالیسم را اگر به معنای حقانیت همه ادیان باشد، نمی‌پذیرد. چنانکه می‌گوید: «بحث پلورالیسم از مباحث مهم و کلیدی است که باید به آن مستقلاً پرداخت. اما به اختصار عرض کنم که بنده به پلورالیسم دینی به معنای حق بودن تمام ادیان به طور مطلق یا حقانیت مساوی همه ادیان هیچ اعتقادی ندارم چرا که این نظریه را نه مطلقاً قابل اثبات می‌دانم و نه آن را با مبانی درون دینی سازگار می‌یابم و نه در عمل فایده‌ای برای آن می‌بینم»^{۳۱}.

البته منطق حکم می‌کند که از مؤمن مسلمان انتظار نداشته باشیم که برای همه ادیان حقانیت مساوی و یکسان قائل باشد زیرا او پیامبرش را خاتم انبیا و گیرنده واپسین وحی الهی می‌داند و اگر قرار باشد همه ادیان را بر حق بداند در واقع باید این اصل ایمانی اش را نقض کند. بنابراین، کثرت‌گرایی از نظر روشنفکران اصلاح طلب دینی محدود به قلمرو دین اسلام باقی می‌ماند و منظور آنان جز این نیست که باید دریافت‌های گوناگون اهل دیانت را از دین پذیرفت. می‌توان گفت که در این باره همه این روشنفکران کم و بیش هم‌رأی هستند.

- جامعه مدنی همچون روش

یکی دیگر از تلاش‌های نواندیشان دینی جدا کردن روش از ارزش و تحویل بسیاری از دستاوردهای تمدن غربی و دنیای مدرن به روش اداره جامعه است. سروش در نوشته‌هایی که به مسئله حکومت و قدرت پرداخته، دموکراسی را روشی برای اداره جامعه می‌داند و سخن گفتن از دینی بودن و دینی نبودن آن را جایز نمی‌شمارد. مجتهد شبستری نیز دستاوردهای غرب را در حوزه سیاست بهترین روش اداره جامعه و مناسب دین می‌داند. کدیور در بررسی جامعه مدنی به سه تلقی از آن اشاره می‌کند و می‌نویسد: تلقی اول، جامعه مدنی به مثابه فرهنگ. تلقی دوم جامعه مدنی به مثابه ایدئولوژی، تلقی سوم، جامعه مدنی در مقام روش برای اداره کشور. آنچه پسند اوست، جامعه مدنی در مقام روش اداره کشور است و به عنوان روش افزودن صفت دینی و غیر دینی را بر آن نمی‌پذیرد.^{۳۲}

با توجه به توضیحاتی که تاکنون دادیم شاید بتوانیم بگوییم که نواندیشان به چند اصل از اصول بنیادین جامعه مدنی پایبند هستند:

پذیرش و به رسمیت شناختن برابری طبیعی میان انسانها. بر پایه این برابری انسان ها می توانند جامعه را نهادی کنند. اما این برابری خود نوعی نابرابری در حقوق و تکلیف است.

تاکید بر اصل خود نهادی شدن جامعه. انسانها با نهادی کردن جامعه مدنی از وضع طبیعی خود چشم می پوشند و تابع مرجع مدنی بر خاسته از میثاق مشترکشان می شوند. این اصل در تضاد با هر نوع برداشت دینی از نظم اجتماعی است.

تمایز میان اخلاق خصوصی و سیاست. هدف جامعه همانا خیر جمعی است که در نظم سیاسی تجلی می یابد. به همین دلیل رستگاری روح آدمی نه علت و نه هدف نهاد جامعه مدنی است.^{۳۳}

ب-۲- تعریف تازه از دین (Religion) و دینداری (Religiosité)

نو اندیشان دینی در کوشش خود برای تعریف جامعه مدنی، تعریف تازه ای از دین و دینداری نیز عرضه کرده اند و زیر تأثیر رویدادهای جهانی دست به تفسیر دوباره دین زده اند تا آشتی آن را با مفاهیم جدید ممکن سازند. اگر تلاش شریعتی و روشنفکران دینی قبل از انقلاب سازگار کردن دین با ایدئولوژیهای مدرن به ویژه مارکسیسم بود و اصولاً بازخوانی دین به منظور تبدیل کردن آن به ایدئولوژی انقلابی انجام می گرفت، امروز روشنفکران اهل دین می کوشند تا با تفسیر دوباره دین گریبان آن را از بند سیاست و انقلاب و ایدئولوژی رها کنند و ضایعاتی را که ایدئولوگ های مانند شریعتی در دین به بار آورده اند ترمیم کنند.

در میان این نو اندیشان مجتهد شبستری در چند سال گذشته کوشش های ارزنده ای در این زمینه کرده است. او با طرح مسائلی مانند رابطه عقل و وحی، سیاست و دین، ایمان و آزادی، جامعه روشنفکری را به بازاندیشی مآنوسات ذهنی و مسلمات عقیدتی فراخوانده است. نکته مهمی که در نوشته هایش بر آن انگشت می گذارد این است که مسلمانان نباید در پی بیرون کشیدن درونمایه های فکری مدرن از دل سنت اسلامی باشند و چنین کوشش هایی را نوعی اجتهاد ناروشمند می داند. در گفتگوی کوتاهی با محسن کدیور در باره خشونت بر این نکته تأکید می کند که اصولاً بیرون کشیدن ارزشهای جهان مدرن همچون دموکراسی و حقوق بشر و تسامح از دل سنت دینی امری ناممکن و غیر علمی است و در همان جا مسلمانان را به پذیرش این ارزشها فرا می خواند. اصطلاحاتی مانند دموکراسی اسلامی، حقوق بشر اسلامی و جامعه مدنی اسلامی را نمی پذیرد و افزودن پسوند اسلامی را به این مفاهیم مدرن کاری نادرست می داند و معتقد است که این مفاهیم دستاوردهای مدرنیته هستند و مسلمانان باید آن ها را بپذیرند.^{۳۴} شبستری بر پایه برخی از پژوهش ها در حوزه فلسفه غربی و با الهام از هرمنوتیک مدرن به تفسیر و بازخوانی دین پرداخته و نقد خوانش (قرائت) رسمی دین را وظیفه روشنفکران و نواندیشان مسلمان می داند. در باره رابطه جامعه مدنی با دین نیز معتقد است که نباید از سازگاری یا ناسازگاری دین با جامعه مدنی سخن گفت بلکه باید از دو نوع فهم یا پیش فهم از کتاب و سنت یاد کرد و سپس گفت کدام یک با جامعه مدنی سازگار است "پیش فهم اول این است که تمدن سازی، جامعه سازی، حل مشکلات زندگی، معنی کردن عدالت و اخلاق، تأسیس نهادهای حفظ کننده اخلاق و عدالت که به مشکلات زندگی این دنیایی بشر مربوط است، کار و وظیفه انسان است. پیش فهم دیگر این است که برای حل مشکلات زندگی این جهانی انسان و سازماندهی مدنیت باید همیشه از عالم غیب راهنماییهای بیاید. پس همین قدر

اشاره کنم که پیش فهم دوم از کتاب و سنت به ناسازگاری با جامعه مدنی می انجامد که خود این فهم دوم با تناقضهای چندی روبرو است^{۳۵}. به اعتقاد شبستری با پذیرش پیش فرض و پیش فهم اول است که می توان نه تنها جامعه مدنی را پذیرفت بلکه حکومتی بر بنیاد خرد آدمی و با تکیه بر دست آوردهای بشری بنا کرد و کار دین حفظ حکومت و مشروعیت بخشیدن به آن نیست.

سروش در نوشته گوناگون به ویژه پس از قبض و بسط تئوریک شریعت کوشیده است تا نشان دهد که همیشه قرائت های گوناگون از اسلام وجود داشته و "معرفت دینی که معرفتی است بشری و ناقص، محتاج باز سازی است". در چنین بازسازی است که متفکران مسلمان تفسیر خاص خود را از دین ارائه می دهند و نوعی دین شناسی عرضه می کنند. "مراد اصلی قبض و بسط نه حل نزاع فقه سنتی و پویاست و نه نسبی کردن و انکار حقیقت، بلکه تبیین این معناست که چگونه دین فهمیده می شود و چگونه این فهم تحول می پذیرد"^{۳۶}. بر اساس نظریه تحول پذیری فهم دینی و قرائت های گوناگون از دین است که می توان نسبت دین را با مفاهیم مدرن سنجید. در نتیجه به جای سخن گفتن از تناسب دین با تجدد و دیگر مفاهیم دنیای مدرن باید نخست تکلیف خودمان را با دین و تصورمان را از دین و قرائتمان را از آن روشن کنیم و سپس بگوییم بر اساس چه قرائتی از دین می توان نسبت آن را با تجدد و یا جامعه مدنی سنجید.

سروش قبل از مقاله اصناف دینداری در نوشته های مختلف از ضرورت پذیرش قرائت های گوناگون سخن گفته بود و حتی در مقاله ای به بررسی قرائت فاشیستی از دین پرداخته بود که "پس از ۱۸ سال از ولادت انقلاب خطوط چهره و علامات ممیزه و اعضا و ایادی خاصه این مشرب بسی آشکار تر از پیش شده اند"^{۳۷}. از نظر او چنین روایتی از دین مورد پسند کسانی چون حداد عادل و رضا داوری است که می کوشند تا جامعه ولایت افلاطونی را بر تن فقیهان معاصر بیوشانند و در صدد توجیه ولایت حتی روایت مطلقه آن هستند. در نوشته دیگری با تفکیک آنچه در دین ذاتی است و آنچه عرضی، امکان نقد تجربه عملی مسلمانان را که در طول تاریخ تجلی یافته نشان می دهد. و سرانجام اینکه در مقاله اصناف دینداری، گونه شناسی تازه ای از دین بدست می دهد و با تقسیم دینداری به مصلحت اندیش و معرفت اندیش و تجربت اندیش به دفاع از شق سوم که نوعی دینداری فردی و غیر سیاسی است می پردازد.

خلاصه می توان گفت که در تفکر سروش با دو برداشت از دین روبرو هستیم که نام یکی دین اکثری و نام دیگری دین اقلی است و شناخت بهتر این دو به ما کمک می کند تا بدانیم چه انتظاری از دین داریم. تنها در طی جست و جوی پاسخ به پرسش انتظار از دین است که می توانیم بگوییم از دین چه می خواهیم. "من این بینش را که معتقد است تمام تدبیرات و اطلاعات و قواعد لازم و کافی برای اقتصاد، حکومت، تجارت، قانون، اخلاق، خدا شناسی و غیره برای هر نوع ذهن و زندگی اعم از ساده و پیچیده، در شرع وارد شده و لذا مومنان به هیچ منبع دیگری (برای سعادت دنیا و آخرت) غیر از دین نیاز ندارند، بینش اکثری یا انتظار اکثری می نامم" در کنار بینش اکثری بینش دیگری وجود دارد که "معتقد است شرع در این موارد (یعنی در مواردی که داخل در دایره رسالت شرع است) حداقل لازم را به ما آموخته است نه بیش از آن را"^{۳۸}.

پس روشنفکر دینی با نگاهی اقلی بر دین، می باید دین را از دست فقه و حکومت و قدرت آزاد کند تا بتواند به غنای معنوی مسلمانان یاری رساند.

محسن کدیور نیز در نوشته های گوناگون خود کوشیده است تا دریافت خود را از دین و جامعه دینی توضیح دهد. به نظر او جامعه دینی از دو خصلت اصلی برخوردار است نخست اینکه همه اکثریت مردم دیندار باشند پس اگر جامعه ای داشته باشیم که دینداران در آن اقلیت باشند، جامعه دینی نیز منتفی خواهد شد. دوم دین دغدغه اصلی مردم جامعه باشد و دینداران سودای دین داشته و آن را به عنوان داور بپذیرند.^{۳۹} اگر این دو شرط فراهم شد جامعه دینی خواهد بود و آن وقت این سؤال مطرح می شود که جامعه دینی را به چه روشی باید اداره کرد. به نظر کدیور دو روش برای اداره جامعه وجود دارد.

“روش اول بسته، غیر دموکراتیک، مبتنی بر توتالیتراریسم و یا مبتنی بر استبداد فردی است که ویژگی اصلی این روش اعتقاد به کسب اجازه جهت انجام هر فعلی از نماینده حکومت است که نماینده خدا نیز محسوب می شود. روش دوم روش دموکراتیک و غیر توتالیتر است. در این روش، اداره جامعه بر اساس تجربه بشری و حل مسئله با رجوع به عقل آدمی است. پس وقتی از نسبت دین و جامعه دینی با جامعه مدنی سخن می گوئیم باید روشن کنیم که منظورمان کدام جامعه دینی است. جامعه دینی توتالیتر و غیر دموکراتیک یا جامعه دینی دموکراتیک و غیر توتالیتر؟”^{۴۰} اگر این تفکیک را بپذیریم می توانیم بگوئیم “جامعه دینی توتالیتر، هرگز با جامعه مدنی سازگار نیست و در تعارض بنیادی با یکدیگر قرار دارند.^{۴۱} در حالی که جامعه دینی غیر توتالیتر با جامعه مدنی سازگار است. در باب حکومت نیز کدیور دو نوع حکومت دینی را از هم تفکیک می کند: نوع اول. حکومت دینی حکومتی است که قائل است همه مسائل خود را از دین اخذ می کند. این حکومت مبتنی است بر دیدگاه حداکثری از دین. یعنی دین حداکثر آنچه را که انسان برای هدایت لازم داشته و دارد در اختیار انسان نهاده است. لذا تمام احکام کلی، تمام جزئیات، حتی تمام برنامه هایی را که انسان در تدبیر اجتماعی خود لازم دارد، باید از دین اخذ کند. نوع دوم: در مقابل این برداشت، برداشت دومی هم می توان از حکومت دینی ارائه کرد و آن برداشت این است که تدبیر دنیای مردم دیندار بر عهده عقل جمعی آنهاست و دین، نه در جزئیات راهی را نشان داده است و نه در برنامه ها. لذا وقتی اداره جامعه یک اداره عقلانی است دینی بودن با نظارت دین حاصل می شود.^{۴۲} کدیور برای اثبات سخن خود به تاریخ صد سال گذشته رجوع می کند تا تقابل میان این دو رویکرد را نسبت به دین و امکان آشتی یا آشتی ناپذیری دین را با مفاهیم مدرن نشان دهد. به عقیده او در صد سال گذشته که از ورود اندیشه های مدرن به جامعه ما می گذرد و روشنفکران دینی کوشیده اند تا این اندیشه ها را با مبانی دینی آشتی دهند، در مجموع سه تجربه مهم داشته ایم.

تجربه اول همانا دوران مشروطیت است که در تفسیر دین و نسبت آن با آزادی ما با دو گرایش روبرو بودیم گرایش اول که فضل الله نوری آن را نمایندگی می کرد به ناسازگاری اسلام و آزادی معتقد بود و گرایش دوم که نائینی نماینده آن بود به سازگاری مبانی دینی و آزادی باور داشت.

تجربه دوم تجربه جمهوری اسلامی است که عده ای معتقد بودند با اسلام ناسازگار است. در اینجا کدیور برای تأیید سخن خود به تلاشهای نظری و عملی آیت الله خمینی اشاره می کند که چگونه اندیشه دینی را با جمهوریت سازگار کرد و نتیجه عملی آن نیز استقرار جمهوری اسلامی بود.

تجربه سوم همانا کوشش کنونی روشنفکران اهل دین جهت سازگاری دین با جامعه مدنی است. در این راستا نیز باید از تلاشهای روشنفکران دینی مخصوصاً خاتمی یاد کرد. پس می بینیم که در هر دوره ای در مواجهه با دست

آوردهای غرب اندیشه گران مسلمان کوشش می کنند تا دین را با آن سازگار کنند و سعی کنونی خاتمی را نیز در این راستا باید فهمید.

در کنار این سه اندیشه گر دینی (سروش و شبستری و کدیور) جا دارد از مصطفی ملکیان نیز یاد کنیم که در این چند سال کوشیده است تا گونه شناسی تازه ای از دین ارائه کند که به جای خود دارای اهمیت است. او در مقاله ای که در باب نسبت دین با لیبرالیسم نوشته برداشتی از دین به ویژه از اسلام عرضه کرده که نشانه ای از باریک اندیشی های اوست. به گفته وی "از لفظ اسلام، سه چیز می تواند اراده شود: اسلام یک، اسلام دو و اسلام سه، اسلام یک مجموعه متون مقدس مسلمین، یعنی کتاب و سنت است که مافوق چون و چرا است. اسلام دو، اسلام در مقام عمل است یعنی دقیقاً مجموعه همه افعالی که مسلمین، از آغاز تا کنون انجام داده اند به علاوه همه اوضاع و احوالی که از آن افعال ناشی شده اند. اسلام سه مجموعه شرحها، تفسیرها و تجزیه و تحلیلهایی که در طول ۱۴۰۰ سال گذشته در باره اسلام از سوی مفسران قرآن، شارحان حدیث، فیلسوفان، عارفان، متکلمان، عالمان اخلاق، فقها، اصولیون فراهم آمده است".^{۴۳} اسلام سه یعنی همه "قرائتها و روایتها، در روزگار ما، می توان در سه گروه بزرگ جای داد: اسلام بنیادگرایانه، اسلام تجددگرایانه و اسلام سنت گرایانه".^{۴۴}

ملکیان پس از این گونه شناسی و به ویژه در بررسی اسلام به تشریح سه قرائت از دین می پردازد و به این نتیجه می رسد که اسلام تجددگرایانه می تواند بسیاری از دستاوردهای دنیای مدرن را جذب کند و قرائت سنت گرایانه که جدا از اسلام سنتی و دینداری عوامانه است اگر چه با بعضی از جنبه های اخلاقی فرهنگ مدرن مخالف است ولی تضادی بنیادین با بسیاری از ارزش های غرب ندارد. سرانجام نویسنده به این نتیجه می رسد که اسلام بنیادگرایانه که خشونت در جوهر آن ریشه دوانده است غیر قابل دفاع ترین قرائت از اسلام است.

سعید حجاریان نیز در باره نسبت دین با دنیای خارج از دو دیدگاه افراطی و تفریطی سخن می گوید. "در دیدگاه اول دین حاوی مجموعه ای از ارزش های قدسی و لایتغیر است که از وحی نشأت گرفته است. این ارزشها خصلت قراردادی و بین الاذهانی ندارند، یعنی جزمی هستند و لذا با تعصب و غموض همراه می شوند. در مقابل نظریه فوق دیدگاه دیگری مطرح است که دین را یک پدیده فرهنگی و تمدن آفرین می داند".^{۴۵} شک نیست که نظریه دوم این توانایی را دارد که با بعضی از ارزشهای دنیای مدرن سازگار شود. حجاریان در مقاله دیگری از تقسیم اسلام به روایت های عرفانی، فقهی، ایدئولوژیک و فرهنگی سخن می گوید و آخری را مناسبترین روایت برای سازگاری اسلام با ارزشهای مدرن می داند.^{۴۶}

با در نظر گرفتن همه این نظر پردازی ها و اندیشه ورزی هاست که می گوییم روشنفکران اهل دین در صدد ارائه تعریف تازه ای از دین هستند و اکنون شاید بتوان گفت که در نتیجه این کوشش ها دین جنبه تمام خواهی خود را از دست داده و دارد به فرهنگ تبدیل می شود و این فرهنگ جزئی از هویت جامعه ایرانی است.^{۴۷}

سخن آخر

در این نوشته کوشیدیم تا زمینه های عینی شکل گیری جریان اصلاح طلبی دینی را توضیح دهیم و سپس خطوط کلی دیدگاه های موافقان جامعه مدنی و مدافعان سازگار کردن آن را با دین ترسیم کنیم. جنبش اصلاح طلبی

دینی عمدتاً بر اثر بازاندیشی روشنفکران مسلمان در مبانی دینی و کوشش آنان در فهم مفاهیم مدرن شکل گرفت. اگر چه دیدگاه‌های برخی از آنان هنوز از سازواری (consistance) لازم برخوردار نیست و شماری از آنان هنوز نظر خود را به طور روشن در باره مقولاتی چون آزادی و برابری و کثرت‌گرایی بیان نکرده‌اند و برای مثال در باره مسئله زنان مهر خاموشی بر لب زده‌اند و یا به کلی گویی‌های همیشگی بسنده می‌کنند^{۴۸}، اما انکار نمی‌توان کرد که حضور فعال آنان در عرصه فکر و فرهنگ و دفاعی که به هر حال از ارزش‌های دنیای مدرن می‌کنند، در تحول فکری اهل دیانت تأثیر فراوان گذاشته است.

تقدیر تاریخی ما این بود که انقلابی به نام دین در ریح آخر قرن بیستم در کشورمان روی دهد و نظامی اسلامی از دل آن بیرون آید تا سپس گروهی از کوشندگان انقلابی و همراهان آن نظام به تجربه دریابند که باید در مأنوسات ذهنی و مسلمات عقیدتی خود شک کنند زیرا در روزگار ما جامعه‌های انسانی را نمی‌توان با اصول جزمی دین اداره کرد. البته، چنانکه گفتیم، در نوشته‌های این نواندیشان تناقض‌های فراوان می‌توان یافت و این نشان می‌دهد که بسیاری از آنان هنوز نتوانسته‌اند به یک سامان فکری برخوردار از پیوستگی درونی (cohérence) دست یابند. با این همه، نباید فراموش کرد که آنان برای رسیدن به جایی که اکنون رسیده‌اند، راه درازی پیموده‌اند. بر این نکته نیز باید تأکید کرد که تحول فکری این روشنفکران مسلمان رابطه‌ای تنگاتنگ با تجربه وجودی (existentielle) آنان در دو دهه پس از انقلاب داشته است. و شاید به همین سبب است که ترجیح می‌دهند سنجیده تر گام بردارند تا بتوانند ایده‌هایی را که از غرب می‌گیرند در دستگاه فکری خود بگوارند.

به هر حال، آنچه مسلم است حضور فعال آنان در عرصه فکر و فرهنگ و دلبستگی‌ای که به اصول آزادی و حقوق بشر نشان می‌دهند، می‌تواند به سهم خود در انتقال ارزش‌های مدرن و فرهنگ دموکراتیک به جامعه ایران سودمند باشد. آنان با فرهنگ نفی و طرد و خشونت درافتاده‌اند و به بحث و گفتگو روی آورده‌اند و این را باید در جامعه خشونت زده ایران به فال نیک گرفت.

پاورقی ها:

^۱ برای نمونه بنگرید به

علی شریعتی، حسین وارث آدم، مجموعه آثار ۱۹، قلم

علی شریعتی، شیعه یک حزب تمام، ۱۳۵۷

علی شریعتی، جهت گیری طبقاتی پیامبران، مجموعه آثار ۱۰، ۱۳۵۹،

^۲ کتابهای زیر از مرتضی مطهری مقابله او را با جریانات روشنفکری قبل از انقلاب و سلطه اندیشه مارکسیستی بر فضای روشنفکری ایران نشان می دهد.

مرتضی مطهری، قیام یا انقلاب مهدی، صدرا

مرتضی مطهری، پیرامون موضع گیری طبقاتی پیامبران، صدرا

مرتضی مطهری، علل گرایش به مادبگری، صدرا

مرتضی مطهری، جامعه و تاریخ، صدرا

در باره زندگی مطهری بنگرید به

سیری در زندگانی استاد مطهری، صدرا

عبدلکریم سروش، مطهری، برگرفته از کتاب تفرج صنع،

در باره تحولات فکری مطهری کتاب زیر به ابعاد مختلف اندیشه های او پرداخته و تفاوت نظریات او را با دیگر روشنفکران مسلمان قبل از انقلاب و مخصوصا شریعتی برجسته کرده است

Amir Nikpay, Politique et religion en Iran contemporain, L'Harmattan, 2001

^۳ برای نگرشی انتقادی در باره نقش روشنفکران دینی در پیدایش انقلاب و استقرار جمهوری اسلامی نگاه شود به

Mehrchid, Ali Shariati une Théologie de la libération Soual ? No 5

Chaqéri, Sur les intellectuels iranien et l'ascension du khomeinisme en Iran soual no 5

^۴ عبدلکریم سروش، قبض و بسط تئوریک شریعت، انتشارات صراط

Farhad Khosrokhavar Olivier Roy, Iran : Comment sortir d'une révolution religieuse, Seuil ^۵

روا و خسرو خاور در بررسی جنبش های تازه اجتماعی در ایران کنونی از دو جنبش زنان و جوانان یاد می کنند و با رجوع به ادبیات کنونی ایران نقش این دو جنبش را به همراه روشنفکران در شکل گیری زمینه های خروج جامعه از ذهنیات انقلابی و اسلام سیاسی نشان می دهد.

Farhad Khosrokhavar, Less intellectuels postislamistes en Iran, Awal, no 11, 1994 ^۶

این مقاله که سخنرانی نویسنده در سال ۱۹۹۲ در کالج سنت آنتونی است خسرو خاور از ظهور جنبش های تازه اجتماعی خبر می دهد و نقش نواندیشان دینی را در باز شدن فضای سیاسی مهم قلمداد می کند.

Farhad Khosrokhavar, Le nouvel individu en Iran, CEMOTI, No 26, 1998 ^۷

^۸ عبدلکریم سروش، روشنفکری و دینداری، ناشر نشر پویه، ۱۳۶۷ ص ۴۸

در این نوشته سروش به بررسی تفاوت های عالم و روشنفکر دینی پرداخته و به دغدغه های این دو گروه در خلوص و توانایی دین اشاره می کند.

^۹ برای تحلیلی جامعه شناختی از انقلاب ایران بنگرید به

Farhad Khosrokhavar L'utopie sacrifiée. Sociologie de la révolution iranienne, Paris, Presse de la FNSP, 1993

برای سنتزی از تفسیرهای مختلف درباره انقلاب ایران نگاه کنید به.

paul vieille, *L'orientalisme est-il théoriquement spécifique ?* revue peuples Méditerranéens no 50
PP 149-161

^{۱۰} میشل فوکو، مجله اختر شماره ۴

^{۱۱} در باره عرفی شدن امر قدسی در انقلاب بنگرید به

Daryussh Shayegan, *Qu'est-ce qu'une révolution religieuse ?* Ed les Presses D'aujourd'hui

این کتاب که در سال ۱۹۸۱ انتشار یافته و بازخوانی کتاب آسیا در برابر غرب در پرتو تجربه انقلاب اسلامی است از اولین نوشته هایی است که به نقد اسلام سیاسی و تبدیل دین به ایدئولوژی پرداخته است. در بخش پنجم این کتاب که عنوان تبدیل سنت به ایدئولوژی نام دارد به نقد اندیشه های شریعتی پرداخته و کوشش های او را جهت طرح مانیفست اسلامی در درسهای اسلام شناسی تهران نماد کامل ایدئولوژی کردن دین دانسته است و در نتیجه گیری این بخش نوشته است: "عصر ادیان در مقام نظم سیاسی پایان یافته است. معهدا دین هنوز می تواند به غنای معنوی بشر کمک کند. هر کوششی جهت تحقق آرمانهای دینی در فضای عمومی باعث سقوط دین در سطح ایدئولوژی های تمام خواه می شود.

سعید حجازیان، از شاهد قدسی تا شاهد بازاری، نشر طرح نو، ۱۳۸۰

بخش های اصلی این کتاب نخست به صورت مقالاتی و زیر عنوان مستعار جهانگیر صالح پور در نشریه کیان انتشار یافت و بحث و جدل های بسیاری برانگیخت.

^{۱۲} آیت الله خامنه ای رهبر کنونی انقلاب نیز در سخنرانی خود به مناسبت سالگرد انقلاب اصلاحات را ادامه منطقی روند انقلاب دانست. فرزند آیت الله مطهری نیز که گهگاه در مباحث روشنفکری شرکت می کند در نوشته ای در عین نقد بعضی از حرکت های اصلاح طلبی به دفاع از آن برخاست و پدرش را از مدافعان اصلاح دانست.

آیت الله خامنه ای، اصلاحات راهبردها، خطرها، سخنرانی خامنه ای در جمع کارگزاران نظام ۱۹ تیر ۱۳۷۹، سروش

دکتر علی مطهری، اصلاح طلبی، صدرا، اردیبهشت ۱۳۷۹

محسن کدیور، گفت و گو با روزنامه توسعه، شماره ۷۹

^{۱۳} Marcel Gauchet, *La religion dans la démocratie*, Gallimard

^{۱۴} Arendt, *Le système totalitaire*, Seuil

^{۱۵} در میان تحقیقاتی که در باره جنگ و رابطه آن با شهادت طلبی نوشته شده کتاب زیر به ابعاد مختلف این پدیده پرداخته است

Khosrokhavar, *L'islamisme et la mort, Le martyr révolutionnaire en Iran*, Paris
L'Harmattan, 1995

^{۱۶} Max Weber, *Le savant et le politique*, 10 18 PP 103-102

^{۱۷} برای تحلیلی جامعه شناختی از روند تقدس زدایی از قدرت در انقلاب ایران بنگرید به

Farhad Khosrokhavar, *Anthropologie de la révolution iranienne*, L'Harmattan, PP 1-15

^{۱۸} برای نمونه ای از چنین نقدها بنگرید به

مهدی حائری یزدی، حکمت و حکومت، شادی

محسن کدیور، نظریه های دولت در فقه شیعه، نشر نی

محسن کدیور، حکومت ولایی، نشر نی

^{۱۹} در باره نظریات سروش نگاه کنید به

والا و کیلی، گفتگوی دین و سیاست، کیان شماره ۳۷

ابراهیم سلطانی، دین شناسی عبدالکریم سروش، آفتاب شماره ۱

^{۲۰} مجتهد شبستری، چرا باید اندیشه دینی را نقد کرد، برگرفته از کتاب، هرمنو تیک، کتاب و سنت، طرح نو، ۱۳۷۵ ص ۱۷۸-۱۹۰

- ^{۲۱} از میان این افراد می توان از اکبر گنجی، سعید حجاریان، محمد رضا جلانی پور نام برد که در نهاد های مختلف نظام اسلامی حضور داشته اند
- ^{۲۲} سید مسعود معصومی و منصور میر احمدی، تازه های اندیشه، جامعه مدنی در مطبوعات، شماره ۶، موسسه فرهنگی طه،
- ^{۲۳} صادق لاریجانی، نسبت دین و جامعه مدنی، برگرفته شده از مجله اندیشه حوزه شماره ۱۴ ص ۱۳۱
- ^{۲۴} امیر محبیان، ایران فردا شماره ۴۰، به نقل از جامعه مدنی در مطبوعات، سید مسعود امیری و منصور احمدی، موسسه فرهنگی طه ص ۵۴
- ^{۲۵} همان ص ۵۰
- ^{۲۶} منبع شماره ۲۴، ص ۲۶۹
- ^{۲۷} محسن کدیور، مفهوم جامعه مدنی و جامعه تحت حاکمیت قانون، برگرفته از کتاب، نسبت دین با جامعه مدنی، نشر و تحقیقات ذکر ۱۳۷۸ ص ۲۵۲
- ^{۲۸} نسبت دین با جامعه مدنی ص ۱۸۱
- ^{۲۹} آیت الله محمد هادی معرفت، جامعه دینی یا جامعه مدنی، برگرفته از مجله اندیشه حوزه شماره ۱۴، چاپ سوم ص ۷۰
- ^{۳۰} عبدالکریم سروش، محسن کدیور، گفتگویی در باره پلورالیسم دینی، برگرفته از کتاب، صراطهای مستقیم، صراط، ۱۳۷۷
- ^{۳۱} حسن یوسفی اشکوری، خرد در ضیافت دین، انتشارات قصیده، ص ۲۶۸
- ^{۳۲} محسن کدیور، جامعه مدنی به مثابه یک روش، برگرفته از کتاب دغدغه های حکومت دینی، نشر نی، ص ۲۶۹
- ^{۳۳} Rosanvallon *Le capitalisme utopique* P 66
- ^{۳۴} محمد مجتهد شبستری، نقدی بر قرائت رسمی از دین (بحران، چالشها، راه حلها)، طرح نو، ۱۳۷۹
- ^{۳۵} حجت الاسلام مجتهد شبستری، جامعه مدنی و دو گونه فهم از کتاب و سنت، برگرفته از کتاب، تحقق جامعه مدنی در انقلاب اسلامی، سازمان مدارک فرهنگی انقلاب اسلامی ص ۲۳۱-۲۳۲
- ^{۳۶} سروش، قبض و بسط تئوریک شریعت، صراط، ۱۳۷۰ ص ۶
- ^{۳۷} سروش، قرائت فاشیستی از دین، برگرفته از کتاب رازدانی، روشنفکری و دینداری، صراط، چاپ سوم، ۱۳۷۷ ص ۷۹
- ^{۳۸} عبدالکریم سروش، دین اقلی و اکثری، برگرفته از کتاب، بسط تجربه نبوی، صراط
- ^{۳۹} محسن کدیور، مفهوم جامعه مدنی و جامعه تحت حاکمیت قانون، برگرفته از کتاب، نسبت دین و جامعه مدنی
- ^{۴۰} بالا ص ۲۳۸
- ^{۴۱} بالا ۲۳۸
- ^{۴۲} محسن کدیور، دغدغه های حکومت دینی، ص ۴۲۸-۴۲۹
- ^{۴۳} مصطفی ملکیان، تاثیر روشنفکران بر حوزه های علمیه، برگرفته از کتاب، روشنفکری از نگاه روشنفکران انتشارات روزنامه سلام، ۱۳۸۰ ص ۲۴۷-۲۴۸
- ^{۴۴} مصطفی ملکیان، سخنی در چند و چون ارتباط اسلام و لیبرالیسم، کیان شماره ۴۸
- ^{۴۵} سعید حجاریان، نهاد دین در بستر تاریخ و اجتماع، کیان شماره ۴۵
- ^{۴۶} سعید حجاریان، تعالی، تکامل، توسعه: تحول گفتمان ترقی در اندیشه روشنفکران دینی، برگرفته از کتاب: از شاهد قدسی تا شاهد بازاری، نشر طرح نو،
- ^{۴۷} عبدالغلام انصاری در کتاب آیا اسلام با لائسیته سازگار است از ظهور چهره جدیدی در کشورهای اسلامی خبر می دهد که نامش را مسلمان فرهنگی می گذارد که در گسست با برداشتهای سنتی و بنیادگرایانه و غرب گرایانه قرار دارند.
- عبدالغلام انصاری، اسلام و لائسیته، ترجمه امیر رضایی، نشر قصیده، ۱۳۸۰، ص ۱۰۸
- عبدالکریم سروش در سال ۱۳۶۹ مسئله سه فرهنگ را مطرح کرد و او فرهنگ دینی را در کنار فرهنگ غربی و فرهنگ ایرانی تجلی یافته در زبان فارسی نشان داد و هر سه آنها را مکمل هم در هویت بخشی انسان ایرانی قلمداد کرد.

عبدالکریم سروش، سه فرهنگ، برگرفته از کتاب: راز دانی و روشنفکری و دینداری، صراط، ۱۳۷۷، ص ۱۵۳-۱۸۵

داریوش شایگان در مقاله ای به زبان فرانسه در سال ۱۹۹۵ به طرح این مسئله پرداخت.

Daryush Shayegan, La triple appartenance, magazine des cultures arabes et méditerranéen, No :17 , aris, PP 40-43P

^{۴۸} مجله زنان در چند شماره (از شماره ۵۶ به بعد) نظر نواندیشان دینی را در باره زنان پرس و جو کرده است که مورد انتقادات چندی قرار گرفته است.