

تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۴/۰۷/۲۸

تاریخ بررسی مقاله: ۱۳۹۴/۱۰/۱۶

تاریخ پذیرش مقاله: ۱۳۹۴/۱۲/۱۹

مجله‌ی علوم تربیتی دانشگاه شهید چمران اهواز

پاییز و زمستان ۱۳۹۵، دوره‌ی ششم، سال ۲۳

شماره‌ی ۲، صص: ۱۰۴-۷۷

بررسی ظرفیت روشنفکری دینی متأخر ایران در تحقق تربیت شهروندی مدرن

حمیدرضا پروار*

بابک شمشیری**

محمد مزیدی***

چکیده

روشنفکری دینی به‌عنوان محصول رویارویی دین با مدرنیته، یکی از رویکردهای مناقشه‌انگیز و پرنفوذ چند قرن اخیر دنیای اسلام است. این رویکرد در ایران نیز به یکی از مباحث مهم و جنجال‌برانگیز میان اندیشمندان تبدیل شده و جهت‌گیری‌های بعضاً متفاوتی را تجربه کرده است. این جهت‌گیری‌ها سبب شده است تا روشنفکری دینی ایران در قالب موج‌های متفاوتی نام‌گذاری گردند. «احیاگری اسلامی»، «اسلامی‌سازی دانش» و «جریان متأخر» آن با جهت‌گیری معرفت‌شناسانه و فلسفی از جمله این موج‌هاست. جریان متأخر روشنفکری دینی ایران بر این ادعاست که می‌تواند دین را با مدرنیته و عناصر آن از جمله شهروندی، سازگار کند. نوشتار حاضر باهدف بررسی امکان سازگاری دین و شهروندی مدرن از چشم‌انداز جریان متأخر روشنفکری دینی، می‌کوشد تا به این پرسش پاسخ دهد که امکان و ظرفیت این جریان را در سازگاری با شهروندی مدرن چیست و سپس تربیت شهروندی متناسب با مفروضات این جریان را ترسیم کند. پژوهش حاضر در زمره پژوهش‌های کیفی قرار می‌گیرد و برای رسیدن به هدف خود از روش توصیفی-تفسیری، سود می‌جوید. یافته‌های این پژوهش نشان می‌دهد که این جریان فکری با پیش‌فرض‌ها و اصولی که دارد و نیز با طرح اولویت معرفت‌شناسی بر هستی‌شناسی در بسیاری از موارد توانسته است با مفروضات مدرنیته و شهروندی مدرن خود را سازگار کند و تحقق تربیت شهروندی مدرن را ممکن سازد، اما در پاره‌ای از مسائل به توافق دست نیافته است.

واژه‌های کلیدی: شهروندی، روشنفکری، روشنفکری دینی، تربیت شهروندی

* دانشجوی دکتری فلسفه تعلیم و تربیت دانشگاه شیراز (نویسنده مسئول)

hamidreza.parvar@yahoo.com

** دانشیار، دانشگاه شیراز

*** دانشیار، دانشگاه شیراز

مقدمه

زندگی اجتماعی انسان پیامدهای گوناگونی داشته است. شهروندی، در زمره همین پیامدها است. این مفاهیم در طول تاریخ زندگی اجتماعی بشر، نه تنها دچار تحول گردیده، بلکه، در درون یک سنت هم برداشت‌های متفاوتی از آن شده است. بر همین اساس، متفکران این تحول را در قالب دوره‌های متفاوتی تقسیم کرده‌اند، از جمله، رایزنبرگ، سیر تحول مفهوم شهروندی را در دو مرحله ارائه می‌کند؛ مرحله اول، با یونانی‌ها آغاز و تا آغاز دوره مدرن ادامه می‌یابد و مرحله دوم، از دوره مدرن آغاز و تاکنون ادامه دارد (منویل^۱، ۱۹۹۴، ص ۳۵).

شهروندی در یونان باستان، نه بر اساس حقوق افراد، بلکه بر تعهدات افراد مبتنی بوده است و به‌عنوان راهی برای کسب فضیلت تلقی می‌شده است (فالكس، ۱۳۹۰، ص ۲۸). آنچه درباره شهروندی یونان باستان حائز اهمیت است، این است که شهروندی بوسیلهٔ نژاد، طبقه و جنسیت مشخص می‌گردید (بلامی^۲، ۲۰۰۸، ص ۳۱)، بنابراین، مفهوم شهروند آتنی، در ماهیت کل‌نگر، در اندازه جغرافیایی محدود، در سطح عمیق و تعهدات گسترده، تجلی می‌یافت (داگر^۳، ۱۹۹۷، ص ۳۹).

در قرون میانه، شهروندی به معنای تعقیب افتخار جای خود را به جست‌وجوی نجات فردی و پیگیری امور درونی و اخروی داد. کتاب شهر خدا اثر آگوستین^۴، که تبیین دگرترین جهان و فرجام انسان‌هاست، نمونه روشنی از شهروندی در دوره میانه است (بیلی^۵، ۱۹۹۹، ص ۵۵).

مفهوم شهروندی در دوره مدرن را می‌توان در دو سنت کلی جمع‌گرایانه و فردگرایانه، جست‌وجو نمود. در روایت جماعت‌گرایانه کمونیستی، بر همبستگی گروهی به‌جای فردگرایی تأکید دارد. این روایت در جنبش‌ها و مبارزات ملی‌گرایانه با تکیه بر مسئولیت و تعهد افراد به جامعه متبلور شده است که دولت در تلاش است تا آزادی‌ها، هویت، طبقه، قومیت و مذهب محدود کند (اوزلر و استارکی^۶، ۲۰۰۵: ۱۷). ریشه توجه به گرایش‌های فردگرایانه از شهروندی

-
- 1- Manville
 - 2- Bellamy
 - 3- Dagger
 - 4- Augustine
 - 5- Bealey
 - 6- Osler & Starkey

را باید در مکتب لیبرالیسم پیدا کرد، زیرا، اندیشمندان این مکتب فلسفی، آموزه "قانون طبیعی"^۱ را برای توضیح کرامت انسانی و آزادی به‌کاربرده‌اند. در این سنت، سه ارزشی که باید در هرگونه رویداد یادآوری شود، آزادی فردی، تکثرگرایی اجتماعی و مشروطه سیاسی است (فورست^۲، ۲۰۰۲، ص ۳۱). در روایت مدرن، شهروندی را می‌توان رابطه میان فرد و دولت دانست که در آن، دو طرف این رابطه بوسیله حقوق و تکالیف متقابل به هم وابسته می‌شوند. شهروندان به سبب برخورداری از حقوقی بنیادین و با عضویت تمام‌عیاری که از سوی دولت خود پیدا می‌کنند، از بیگانگان متمایز می‌گردند (هیوود^۳، ۲۰۰۴، ص ۱۷۲)، بنابراین، شهروندی از ماهیتی صرفاً "جمع‌گرایانه" در روایت باستانی، تبدیل به ماهیتی جمعی-فردی شده است که در آن، جست‌وجوی هم‌زمانی برای دست‌یابی به "عمومیت"^۴ و "فردیت" صورت می‌گیرد. بر این اساس، ماهیت شهروندی جمعی و فردی است که بر پایه کیفیت مشترک همه اعضای جامعه و اعمال هرکدام از آن‌ها در بیان احساس تعلق خود استوار می‌شود (پروکاکی، ۱۳۸۸، ص ۱۸۸).

گسترش اندیشه شهروندی مدرن در مرزهای جغرافیایی غرب محدود نشد، بلکه، تمام جهان از جمله دنیای اسلام را در بر گرفت، به طوری که دنیای اسلام در رویارویی با این مفهوم و مفروضات منحصر به فردش، دچار چالش‌های متعددی گردید از جمله؛ نخست این‌که، کسانی که جوهره عقلانیت مدرن را به‌عنوان باور اساسی پذیرفته‌اند، بر این باورند که ادیان از گذشته به ظهور رسیده‌اند و ناظر به سنت هستند و شهروندی ناظر به نیازها و شرایط اجتماعی و سیاسی زمان حال است، در نتیجه، دین‌کارایی خود را در عرصه مناسبات اجتماعی از دست می‌دهد، بنابراین، باید آن را محدود کرد و یا کنار گذاشت.

دوم، این‌که، شهروندی و تربیت شهروندی^۵ به‌عنوان پدیده‌ای وابسته به فرهنگ، محصول لیبرالیسم است که با آن پیوندی محکم دارد و چون تربیت شهروندی با لیبرالیسم هم‌زاد و برادرند، تربیت شهروندی یا جامعه مدنی امری مطرود است، بنابراین، مفاهیمی مانند؛ آزادی^۶،

-
- 1- Natural law
 - 2- Forst
 - 3- Heywood
 - 4- Generality
 - 5- Citizenship Education
 - 6- Liberty

برابری^۱، فردگرایی^۲ و مسائلی از این دست به‌عنوان مفروضات اساسی شهروندی مدرن در تعارض جدی با دین قرار می‌گیرند (سجادی، ۱۳۸۰، ص ۱۵۴).

مسأله‌ی اساسی این است که برخی کشورهای جهان اسلام از جمله ایران، دین را به‌عنوان تعیین‌کننده‌ی نهایی سرنوشت دنیوی و اخروی بشر فرض نموده‌اند، بنابراین در این کشورها، قوانین مدنی، اجتماعی، حقوق اساسی و قانون اساسی بر اساس مبانی دینی تدوین شده‌اند و از سوی دیگر، در مسیر گذار به مدرنیته با مفاهیم و گزاره‌هایی مانند؛ آزادی، دموکراسی^۳ و مفاهیمی از این قبیل، سروکار دارند که با بنیان‌ها و مفروضات دینی آنان در تناقض به نظر می‌رسند و این مسئله می‌تواند منجر به سردرگمی متولیان امر سیاست، تعلیم و تربیت، فرهنگ و اقتصاد، در تدوین قوانین و سیاست‌گذاری برای عرصه مناسبات اجتماعی منجر گردد، بنابراین، دنبال کردن راهی که بتواند در حل این تعارضات راهگشا و چاره‌ساز باشد، امری اجتناب‌ناپذیر است.

از آنجایی که شهروندی در دنیای اسلام خود تابعی از دین‌داری‌ها و رویکردهای مختلف دینی است، بنابراین، طبیعی است که شهروندی، نه تنها در سنت‌های فکری اخیر جهان اسلام، مانند؛ روشنفکری دینی^۴، بنیادگرایی دینی^۵ و سنت‌گرایی اسلامی^۶ متفاوت باشد، بلکه، در درون یک رویکرد، برداشت‌های متفاوتی از آن صورت پذیرد. در نتیجه، می‌توان انتظار واکنش‌های متفاوتی از این رویکردها را نسبت به شهروندی مدرن داشته باشیم.

در میان رویکردهای حاضر جهان اسلام، روشنفکری دینی متأخر ایران بر این ادعاست که می‌تواند این چالش‌ها را برطرف کند و میان دین و شهروندی مدرن سازگاری ایجاد کند. پرسش اساسی اینجاست که این جریان فکری از چه توانمندی برخوردار است که بتواند میان این دو مناسبتی ایجاد کند و چهره‌ای از تربیت شهروندی مدرن در بستر فرهنگ دینی ترسیم کند و تعارضات موجود را حل نماید؟ نوشتار حاضر در پی این است تا امکان این سازگاری را با توجه به پیش‌فرض‌های این جریان فکری، بررسی کند و سپس تلویحات تربیت

-
- 1- Equality
 - 2- Individuality
 - 3- Democracy
 - 4- Religious Intellectualism
 - 5- Religious Fundamentalism
 - 6- Religious Traditionalism

شهروندی متناسب با این رویکرد را ترسیم نماید.

روش پژوهش

علوم انسانی با علوم طبیعی متفاوت‌اند و روش متناسب برای فهم علوم انسانی در پارادایم تفسیرگرایی امکان‌پذیر می‌گردد. هدف این پارادایم، فهم روش‌هایی است که مردم به لحاظ ذهنی، چگونه جهان اجتماعی خود را خلق و تجربه می‌کنند. بهترین شکل تبیین واقعیت در این پارادایم، محدودسازی آن به زمان و مکان خاص است و هر روشی که استفاده می‌شود، باید سعی در فهم پدیده‌های اجتماعی از دیدگاه کنشگران اجتماعی داشته باشد (ایمان، ۱۳۸۸، ص ۵۲ و ۵۳)، بنابراین، در این پارادایم، فهم پدیده‌های اجتماعی و "زیست جهان" هر فرد یا جامعه از مسیر پژوهش‌های کیفی امکان‌پذیر می‌گردد. در این پژوهش‌ها، سه سطح تحلیل داده‌ها بانام؛ "توصیفی"^۱، "توصیفی - تفسیری"^۲ و "تفسیری تجربیدی"^۳ وجود دارد و این سطوح به صورت یک پیوستار است که از هم جدا نیستند، بلکه هر سطح، سطوح پیشین را در برمی‌گیرد (میکوت و مورهاوس^۴، ۱۹۹۴، ص ۱۲۲). پژوهش حاضر نیز متناسب باهدفی که دارد، در زمره پژوهش‌های کیفی قرار می‌گیرد و از سطح دوم تحلیل داده‌های میکوت و مورهاوس، یعنی سطح "توصیفی-تفسیری" استفاده می‌کند.

روشنفکری

در فرهنگ فارسی معاصر، اصطلاح روشنفکری به دو معنا به‌کاررفته است: "۱. دارای بینشی آگاهانه و دور از خرافه و تعصب. ۲. معتقد به نقش و ارزش دانش و فرهنگ در پیشرفت جامعه و بهروزی مردم" (صدری افشار. حکمی و حکمی، ۱۳۸۱، ص ۶۸۳). از نظر اصطلاحی، روشنفکری دارای تعاریف زیادی است تا جایی که عده‌ای شصت تعریف را بر آن قابل‌حمل می‌دانند. برخی در رهیافتی تاریخی به پدید روشنفکری، آن را در قالب جنبش‌های اجتماعی بررسی نموده‌اند و فعالیت عمده روشنفکران را ستیزه‌گری و مخالفت با نظام سیاسی حاکم دانسته‌اند (آشوری، ۱۳۶۶، ص ۸۵).

-
- 1- Descriptive
 - 2- Descriptive- Interpretative
 - 3- Interpretative- Abstractive
 - 4- Maykut & Morehouse

برخی دیگر، روشنفکری را از منظر کارکرد مورد توجه قرار داده‌اند و در تعریف آن گفته‌اند: "روشنفکر کسی است که در وجود خودش و جامعه به تضاد موجود میان جست‌وجوی حقیقت عملی (با همه معیارهایی که دارد) و ایدئولوژی مسلط (با سیستم ارزش‌های سنتی‌اش)، آگاهی پیدا می‌کند" (سارتر، ۱۳۸۰، ص ۶۶-۶۵).

ادوارد سعید نیز به کارکرد روشنفکری توجه کرده و می‌گوید: "روشنفکر فردی است با یک قوه ذهنی وقف‌شده برای فهماندن، مجسم کردن و تبیین پیام، نظریه، رویه، فلسفه یا اندیشه، هم برای همگان و هم به همگان" (سعید، ۱۳۷۷، ص ۴۳).

بنا بر تعاریف گفته‌شده، ویژگی‌های مهم روشنفکری عبارت‌اند از: نقد سنت، فرا رفتن از سنت و اندیشه‌های رایج، بررسی و نقد وضع موجود و عرضه شیوه جدید زندگی، آفرینش ایده‌ها و اندیشه‌های نو و انجام کار فکری مستمر. با این ویژگی‌ها دیگر نمی‌توان روشنفکری را در مقطعی خاص از تاریخ منحصر نمود.

روشنفکری در معنای مدرن، به‌مثابه بنیان‌گذار گفتمان نویی با ویژگی‌های خاصی مانند: "التزام به عقلانیت مدرن"، "یفای نقش منتقد در سطح اندیشه‌ها و جامعه"، "انسان‌گرایی" و "تعهد اجتماعی" که آن را از سایر جریان‌های اجتماعی متمایز کند، فرض شده است (علوی تبار، ۱۳۸۰، ص ۲۱).

روشنفکری دینی

روشنفکری دینی به‌ویژه متأخر آن، یکی از پدیده‌های منحصر به فرد اجتماعی است که توجه اکثر متفکران فلسفی، دینی و سیاسی را به خود جلب کرده است. روشنفکری دینی از اضافه شدن پسوند "دین" به کلمه "روشنفکری" به وجود آمده است. این جریان نیز در ایران از بدو زایش، خطوط فکری و دسته‌بندی‌های مختلفی را راهبری می‌کند و مراحل مختلفی را سپری نموده است. برخی این مفهوم را در پارادایم‌های مختلف مورد بررسی قرار داده‌اند، از جمله، پارادایم احیا و اصلاح فکر دینی (از انقلاب مشروطه تا دهه ۱۳۲۰) باهدف اصلاح نهضت دینی و آشتی میان دین و معرفت غربی، پارادایم انقلابی‌گری (از ۱۳۲۰ تا ۱۳۶۸) باهدف مبارزه سیاسی، ایجاد مکتب دینی سیاسی و پارادایم عرفی‌گری (از ۱۳۶۸ تاکنون)، مشخص می‌کنند (رزاقی، ۱۳۷۹، ص ۳۰).

ایمان، سیر تاریخی، آن را در قالب دو موج بیان کرده است، موج نخست این حرکت با تلاش‌های کسانی مانند سید جمال اسدآبادی و پیروان او با عنوان "احیای اسلامی" در پاسخ به "راز عقب‌ماندگی مسلمانان" شروع شد و موج دوم این تلاش‌ها با عنوان "اسلامی سازی دانش" از دهه‌ی ۱۹۷۰ میلادی ادامه یافت است و رهبران این موج، به دنبال این بودند تا علم اسلامی یا علم دینی تولید کنند و تأکید بیشتری بر ارتباط میان علوم جدید و نهاد دین داشتند (ایمان و کلاته ساداتی، ۱۳۹۲، ص ۸).

نگارندگان این نوشتار بر این ادعا هستند که موج سوم روشنفکری دینی پس از انقلاب اسلامی ایران آغاز شده است که مسائل مورد علاقه متفکران آن بیشتر جنبه معرفت‌شناسانه دارد و در ارتباط با مسائل "کلام جدید"، مسائل اجتماعی و سیاسی انسان مدرن ظاهر شده است. این موج، با افکار کسانی مانند شریعتی و مطهری آغاز و سپس، متأخرینی مانند سروش، کدیور و مجتهد شبستری، ادامه یافته است. در سنت روشنفکری دینی متأخر پس از انقلاب اسلامی در ایران، از گفت‌وگو میان معرفت دینی و معرفت غیردینی سخن گفته شده است و با تأکید بر استدلال‌های معرفت‌شناختی و هرمنوتیکی از دین، برای سازگاری میان دین و مدرنیته تلاش شده است. منظور اندیشمندان این موج از مفهوم روشنفکری دینی، سازگاری میان مدرنیته و سنت است. هدف از این جریان را تلاش برای سازگاری میان پارادایم‌های درون سنت با مفاهیم مدرنیته و دستیابی به شیوه‌های نوسازی در اندیشیدن با پشتوانه‌های بومی می‌داند و بر این باور است، مدعیان این جریان فکری معاصر به دنبال آن‌اند تا نگاه سنت را با مفاهیمی مانند آزادی و حقوق عمومی، حق اختلاف و حقوق بشر، جهانی‌شدن و رابطه دیگری، رابطه دولت و ملت، توسعه و حاکمیت و مسائلی از این دست، روشن سازند (وصفی، ۱۳۸۷، ص ۵).

یادآوری این نکته ضروری به نظر می‌رسد که گاهی مفهوم روشنفکری دینی با نواندیشی دینی به اشتباه یکسان فرض می‌گردد، این در حالی است که این دو واژه متفاوت است. در نواندیشی دینی، تلاش بر این است که از گزاره‌های یک دین یا مذهب دفاع عقلانی شود و دین، پایه و اساس قرار می‌گیرد و می‌توان از آن به "فقه پویا" یا "کلام" یاد کرد، اما، روشنفکر دینی به هیچ چیز جز حقیقت و کشف آن متعهد نیست و تلاش می‌کند همه چیز را با ابزار

عقلانیت بسنجد. از میان برداشت‌ها، تعاریف و کارکرد این مفهوم، برنامه روشنفکری دینی مورد مطالعه در این پژوهش، روشنفکری متأخر یا موج سوم آن‌که با رویکرد فلسفی و معرفت‌شناسانه به متن دین مراجعه می‌کنند، مورد نظر است که هدف و برنامه‌های آن را می‌توان در سه محور خلاصه کرد: "عصری کردن دین"، "نوسازی درون‌زای جامعه" و "دینی کردن عصر".

بحث و بررسی

پس از روشن شدن مفهوم تربیت شهروندی، روشنفکری و روشنفکری دینی، آنچه ضروری به نظر می‌رسد، این است که بدانیم روشنفکری دینی از چه مفروضات و توانمندی‌هایی برخوردار است که بتواند با شهروندی مدرن سازگار شود.

پیش‌فرض‌های روشنفکری دینی

تفکیک میان دین و معرفت دینی. پیش کشیدن تعریف‌های ذات‌باورانه و ایدئولوژیک از دین منجر به الغای فاصله میان ذات و عین می‌گردد، در چنین حالتی اندیشمند دینی دچار یکسان‌نگاری دین و معرفت دینی یا "این‌همانی" در دین می‌شود، در نتیجه، دین در بسیاری از موارد با دنیای مدرن در تعارضی قرار می‌گیرد که نمی‌توان برای آن چاره‌ای اندیشید (ابوزید، ۱۳۸۳، ص ۶۲) و یا در خوش‌بینانه‌ترین حالت، فهم دینی به "فقه پویا" در دایره "کلام" تبدیل می‌شود.

بنابراین، به باور برخی اندیشمندان، برای تولید علم و معرفت دینی به‌طور اعم و سازگاری دین و دنیای مدرن به‌طور ویژه، باید از روش و تفسیر فلسفی بهره جست (شمشیری، ۱۳۹۴، ص ۱۰۷). دیگرانی مانند؛ میرباقری و باقری نیز همین روش را پیشنهاد داده‌اند (همان‌جا).

بر همین اساس، روشنفکران دینی با طرح نظریه جدایی دین و معرفت دینی در پی رهیافتی تازه برای سازگاری دین و مدرنیته‌اند. هرکدام از اندیشمندان این مدرسه با اولویت معرفت‌شناسی^۱ بر هستی‌شناسی^۲ در یک پروژه مشترک و هماهنگ تلاش نموده‌اند دین را با

1- Epistemology

2- Ontology

دنیای جدید سازگار نشان دهند و نسبت گفتمان دینی را با سایر گفتمان‌های اجتماعی روشن کنند و افق آن را گسترش دهند. بنابراین، رهیافت معرفت‌شناسانه و فلسفی را می‌توان مهم‌ترین وجه بنیادین روشنفکری دینی دانست.

برای همه اندیشمندان فلسفی، روشن است که کانت «معرفت‌شناسی» را بر «هستی‌شناسی» در فلسفه مقدم کرده است. تا پیش از کانت چنین می‌پنداشتند که شناخت ما باید با اشیاء منطبق باشد، اما کانت راه دیگری را در پیش گرفت و بر این نکته تأکید کرد که:

ما باید چنین بپنداریم که اشیاء باید بر شناخت ما منطبق باشد. جهان، جهان تجربه ماست، نه چیزی بیرون از آن. جهانی را که در ما اثر می‌کند هرگز به‌طور مستقیم نمی‌شناسیم، بلکه، ما با دادن صورت‌های اساسی جهان بر آن یا در آن تأثیر می‌گذاریم (سولومون، ۱۳۷۹، ص ۴۶).

سروش به‌عنوان مهم‌ترین نماینده گفتمان روشنفکری دینی متأخر، با نگاه معرفت‌شناسانه کانتی در تلاش است تا پروژه روشنفکری دینی را موجه جلوه دهد. سروش نیز با اتخاذ معرفت‌شناسی کانت، جهان را برآیند شناخت انسان تعریف می‌کند و در این باره می‌گوید: «ما گوهری مستقل هستیم نه برآیند تأثیراتی که بر ما وارد می‌شود. ما عکس‌العمل محیط نیستیم. ما عنصری هستیم که محیط را ایجاد می‌کنیم» (سروش، ۱۳۶۱، ص ۱۲۸). در نتیجه، به باور وی، ما با جهان‌های گوناگون روبرو هستیم، نه یک جهان برای همه. ما همه در یک دنیا زنده‌ایم اما همه در یک دنیا زندگی نمی‌کنیم و نه فقط با ایجاد مصنوعات مادی، بلکه مهم‌تر اینکه مصنوعات تئوریک ما هستند که جهان را دگرگون می‌کنند (سروش، ۱۳۸۸، ص ۲۸۷). پس از تفکیک میان دین و معرفت دینی، گام بعدی سروش این است که نشان دهد میان معرفت دینی و سایر معارف بشری پیوندی ناگسستنی وجود دارد و نقش پیش فهم‌ها و پیش‌فرض‌های عالمان دینی در فهم متون دینی را پررنگ می‌سازد و بر این باور است که: «اول: هیچ فهمی از دین وجود ندارد که به فهم‌های بیرون دینی متکی نباشد. دوم: اگر فهم‌های بیرونی تحول یابند، فهم دینی هم متحول می‌شود... سوم: فهم‌های بیرونی دین هم متحول می‌شود» (ص ۱۵۷). گرچه سروش برای دین و شریعت یک ذات ثابت قائل است (ص ۱۸۱)، اما بنا بر اندیشه وی، آنچه تغییر می‌کند فهم ما از دین است، بنابراین، در فرایند فهم یک گفت‌وگوی بی‌پایان و مستمر برقرار می‌گردد، در نتیجه، با روایت مدرن امکان خوانشی تازه از دین امکان‌پذیر می‌گردد.

شبستری از دیگر روشنفکران دینی متأخر، بر این باور است که در فرایند این مواجهه، باید به اجتهاد مستمر روی آورد و راه چاره آن را در بستر "هرمنوتیک" معرفی می‌کند (مجتهد شبستری، ۱۳۸۴، ص ۹۲).

هرمنوتیک، باور به "فهم" و "تفسیر" را به‌جای "تبیین" و "علت‌یابی" در علوم تجربی مورد توجه قرار می‌دهد، به بیان دیگر، به جای تبیین رابطه میان متغیرها به فهمیدن معنای آن‌ها توجه می‌شود (صدری^۱، ۲۰۰۲، ص ۲۶۹). در فرایند هرمنوتیک نقش پیش فهم‌ها، علائق و انتظارات مفسر به عنوان مقدمات و مقومات فهم و تفسیر متون دینی مورد توجه قرار می‌گیرد، بنابراین در هرمنوتیک هیچ تفسیر و فهمی بدون پشتوانه پیش فهم‌ها و دانسته‌های پیشین امکان‌پذیر نمی‌گردد و فهم جدید بر فهم‌های پیشین بنا می‌گردد (شبستری، ۱۳۸۴، ص ۱۷). تأملات دینی شبستری هرمنوتیک فلسفی و دیالوگی است، زیرا شبستری بر گفت‌وگو میان مفسر و متن و یا از هم‌سخنی آن دو صحبت می‌کند که این امر ناظر به هرمنوتیک گفت‌وگو گادامر^۲ است (ارجمند^۳، ۲۰۰۲، ص ۷۲۸-۷۲۵).

دیدگاه گادامر از چند جهت می‌تواند رویکرد هرمنوتیکی شبستری را در سازگاری دنیای مدرن و دین یاری دهد؛ نخست، گادامر، برخلاف فیلسوفان روشنگری معتقد است که مفسر بدون رهایی از سنت هرگز نمی‌تواند به متن مراجعه کند و رهایی از سنت هرگز ممکن نمی‌گردد (گادامر، ۱۹۷۵، ص ۲۷۰). سنت، صرفاً به معنای بقایای گذشته نیست، بلکه، در ما و با ما جریان دارد و نهایتاً فهم را برای ما امکان‌پذیر می‌کند. بدین ترتیب می‌توان رابطه ما و سنت را از نگاه گادامر به همزیستی تعبیر کرد (بارتهد^۴، ۱۹۸۷، ص ۵۱-۵۰). شبستری، در این باره به پیروی از گادامر، سنت یا متن را به‌عنوان یک‌سوی گفت‌وگو معرفی می‌کند و سوی دیگر گفت‌وگو را مفسر با نگرش انتقادی می‌داند و اذعان می‌کند که: "معنا نمی‌تواند از متن جدا و بیگانه باشد" (مجتهد شبستری، ۱۳۸۴، ص ۱۶).

دوم، فهم به‌عنوان موضوع فلسفه. کانونی شدن "فهمیدن" به‌عنوان ویژگی اصلی هرمنوتیک، نتیجه تلاش گادامر است، به این معنا که امر چگونگی به فهم و تجربه درمی‌آیند (باقری، ۱۳۸۹،

-
- 1- Sadri
 - 2- Gadamer
 - 3- Arjomand
 - 4- Barthold

ص ۲۸۳). گادامر در فرایند فهم، متن یا اثر را به "بازی" و عمل فهم را "ورود به یک بازی" تشبیه می‌کند و فهم را حاصل ترکیب و امتزاج افق معنایی مفسر و افق معنایی اثر می‌داند (گرنٹ و تریسی^۱، ۱۹۸۴، ص ۱۵۸-۱۵۴). شبستری نیز "فهم" را مورد توجه قرار می‌دهد و مقدمات و مقومات فهم را پیش فهم‌ها یا پیش دانسته‌ها، علائق و انتظارات مفسر و ترجمه متن در افق تاریخی مفسر، می‌داند و می‌گوید:

نه تنها هنگام تفسیر متون، بلکه پیش از هر کوشش علمی دیگر نیز شخص محقق درباره آنچه می‌خواهد تحقیق کند، یک پیش فهم و پیش دانسته دارد... هیچ دانشمند یا مفسر یا نویسنده‌ای نمی‌تواند افکار و شناخت‌های خود را از عدم به وجود آورد و به آن‌ها شکل و سامان دهد (مجتهد شبستری، ۱۳۸۴، ص ۱۷).

بنابراین، وی با این توضیح که "اسلام بزرگ‌تر از فقه است"، قرائت رسمی از دین را مورد پرسش و نقد قرار می‌دهد و با استفاده از هرمنوتیک فلسفی گادامر، قرائت انسانی از دین را برای خروج از این بحران پیشنهاد می‌کند. بر این اساس، هر متنی را می‌توان به گونه‌های متفاوت فهم و تفسیر کرد و هرگونه فهم را می‌توان نقد کرد و قرائت قابل قبول را پذیرفت (مجتهد شبستری، ۱۳۷۹، ص ۷)، در نتیجه، مفاهیم دنیای جدید، مانند؛ آزادی، دموکراسی، حقوق بشر، تساهل، جامعه مدنی که بر اساس قرائت فقهی و رسمی نمی‌توان آن‌ها را نقد کرد و پسوند دینی داد، در قرائت انسانی با مدرنیته سازگار می‌افتد و بر بحران دین در عصر جدید خاتمه می‌دهد.

کدیور، از دیگر روشنفکران دینی متأخر ایرانی است که با طرح نظریه "گذار از اسلام تاریخی (صورت‌گرا)" به "اسلام معنوی (غایت‌گرا)" در تلاش است تا امکان سازگاری دین و مدرنیته را ممکن گرداند. به باور وی، اسلام غایت‌گرا دو غایت کلی و جزئی دارد. غایت کلی که همان تقرب خداوند است. احکام و مناسک به‌عنوان غایت جزئی دین در نظر گرفته شده‌اند که در خدمت غایات کلی قرار می‌گیرند (کدیور، ۱۳۸۷، ص ۳۹). وی، غایات کلی دین را امری ثابت، فرازمانی و فرامکانی فرض می‌کند و برای گزاره‌ها و غایات جزئی دین، شأنی زمانمند و تاریخ‌مند در نظر می‌گیرد که با گذر زمان و مکان دچار تغییر می‌گردند (همان‌جا). وی با رویکردی انتقادی به اسلام تاریخی که عقل را "نهایتاً کاشف حکم شرع" می‌داند، به

1- Grant & Tracy

عقلانیت جایگاه رفیعی می‌بخشد که توانایی درک غایات احکام شرعی را دارد (همان‌جا، ص ۴۰) بنابراین، گسترش اعتبار و محدوده اختیارات عقل در اندیشه نظری کدیور، ظرفیت‌ها و امکاناتی را فراروی نظریه اسلام معنوی و غایت‌گرا گشوده است که دین بتواند با مدرنیته و مؤلفه‌های آن به توافق برسد و مناسبات اجتماعی و دنیوی بشر را سامان ببخشد.

تفکیک دین و معرفت دینی و رهیافت معرفت‌شناسانه روشنفکران دینی این پرسش را ایجاد می‌کند که، اگر امکان خوانش‌های متعدد و مستمر از دین وجود دارد، معیار تشخیص درستی فهم دینی چگونه است؟ پاسخ سروش این است که: "فهم دینی را تا زمانی که روشمند باشد و از قواعد عالمان فهم استفاده کند، از نظر فهم معرفت‌شناسی فهم دینی به حساب می‌آید (سروش، ۱۳۸۸، ص ۲۸۷).

عرفی کردن دین. از دیگر پیامدهای رهیافت معرفت‌شناسانه روشنفکری دینی، تاریخ‌مند و زمانمند بودن متون دینی و سنت است. ابوزید بر این باور است که، معنا همواره از خارج بر متن دین تحمیل می‌گردد. بنابراین، بدیهی است که معنای تحمیل‌شده بر متن تاریخی و انسانی باشد (ابوزید، ۱۳۸۳، ص ۲۶۳).

سروش با تفکیک میان "فاعل شناسا" و "موضوع شناسایی" امکان فهم دین را در نگره تاریخی امکان‌پذیر می‌داند و می‌گوید: "معرفت دینی یک معرفت تاریخ‌مند با هویت جمعی است، یک معرفت غیر خالص، ناقص و متضمن خطاهاست و این‌ها همه عین معرفت دینی است" (سروش، ۱۳۸۸، ص ۱۰۶).

کدیور با تقسیم دین به دو بخش امور ایمانی- اعتقادی و احکام فقه یا احکام معاملات، بخش اعتقادی و ایمانی دین را شامل ارزش‌ها و هنجارهای فرازمانی و فرامکانی می‌پندارد و فقه معاملات (احکام جزایی و کیفری، حقوق اساسی، امور بین‌الملل و حقوق اساسی) را که احکام غیرعبادی هستند، تابع زمان و مکان می‌داند که متناسب با هر عصری عقلایی، حکیمانه و عادلانه بوده‌اند، امروزه متناسب با شرایط و مقتضیات زمان می‌توانند تغییر کنند (کدیور، ۱۳۸۷، ص ۳۰).

روش هرمنوتیکی شبستری را می‌توان همان عمل عرفی کردن دین قلمداد کرد، زیرا در نظر وی، "فهم" تاریخ‌مند است و فهمیدن متن موقوف به تفسیر آن است که بر اساس پیش فهم‌ها، علائق، انتظارات و پرسش‌های مفسر از تاریخ انجام می‌شود، بنابراین، امکان‌ها و

شرط‌های فهم نیز متحول‌اند. بنابراین در عرفی شدن، اجتهادها در چارچوب معینی از واقعیت‌های اجتماعی، تاریخی، جغرافیایی و قومی، صورت می‌پذیرند (مجتهد شبستری، ۱۳۸۸، ص ۱۶-۱۴).

از مجموع نکات مورد توافق روشنفکران دینی چنین برمی‌آید که، فرایند عرفی کردن، دریچه‌ای را به روی روشنفکری دینی گشوده است تا بتواند آن بخش از دین را که تابع شرایط زمانی و مکانی است با مقتضیات دنیای مدرن سازگار کند و آنچه را که با دنیای مدرن در تناقض است، از دایره دین اخراج کند. زیرا به باور آنان، اندیشه بشری از جمله اندیشه دینی، محصول طبیعی شرایط تاریخی و واقعیت‌ها و حقایق زمانه خویش است. به این ترتیب احکام و شریعت دین متناسب با شرایط و بافت تاریخی، جغرافیایی و فرهنگی مردم آن عصر وضع می‌شوند.

نگاه حداقلی به دین. روشنفکران دینی با نگاه برون دینی و تأکیدی که بر تجربه بشری دارند، چستی دین و انتظارات از دین را مورد نقد قرار می‌دهند و با طرح "دین اقلی" در مقابل "دین اکثری"، در تلاش‌اند تا دین را با مقتضیات امروزی بشر سازگار کنند. در دیدگاه اکثری، دین به عنوان یک متن جمیع جهات علم است و همه شئون زندگی بشر را در برمی‌گیرد. روشنفکران دینی بر این باورند که نباید از دین این توقع را داشت که در مقابل تمام انتظارات بشر جواب کامل داشته باشد، بلکه برای برخی از انتظارات و پرسش‌های انسان جواب کامل داشته باشد.

همچنان که سروش می‌گوید: "دین (نه معرفت دینی) کمال دارد نه جامعیت، کمالش هم اقلی و ثبوتی است نه اکثری و اثباتی" (سروش، ۱۳۷۹، ص ۱۰۹)، بنابراین، نباید از دین انتظار داشت که دین تمام مسائل دنیوی و اخروی را پاسخ دهد و داشتن چنین انتظاری از نظر شرع و عقل پذیرفتنی نیست (سروش، ۱۳۹۲، ص ۳۶۶). در نظر سروش، انتظارات بشر از حکومت دینی باید حداقلی باشد و فقه به عنوان علمی کاملاً دنیوی پنداشته شده است که فقط به ظواهر اعمال تعلق می‌گیرد (همان‌جا).

شبستری نیز در این مورد با سروش هم‌داستان می‌شود و جامعیت دین را به معنای این‌که همه مسائل را طرح و حل نماید، در نظر نمی‌گیرد (عباسی به نقل از مجتهد شبستری، ۱۳۸۳، ص ۱۴۱).

کدیور، نیز نگاه تشدیددی به دین را در نگاه اسلام معنوی و غایت مدار حذف کرده است و اسلام معنوی را بر نگاه اقلی فرض می‌کند و می‌گوید: "در این رویکرد کوشش شده است تا ... قلمرو دین نسبت به دو رویکرد قبلی کوچک‌تر می‌شود، اما در این قلمرو بر عمق و ژرفای دین افزوده می‌شود ... و بسیاری از امور ناسازگار با مناسبات جدید از قلمرو دین اخراج می‌شوند" (کدیور، ۱۳۸۷، ص ۳۰).

بنا بر آنچه در این مبحث آمد، روشنفکران دینی متأخر ایران از سه منظر در تلاش‌اند تا دین را عصری و عصر را دینی کنند؛ نخست، اولویت معرفت‌شناسی بر هستی‌شناسی فضایی را برای آنان فراهم کرده است تا خوانش‌های مختلف از دین ممکن گردد و در نتیجه، جزمیت و انحصارطلبی دینی به حاشیه رانده شود. دوم، نگاه اقلی به دین سبب شده است تا آن بخش از دین که با مقتضیات زمانی و مکانی سازگار نیست از دایره دین اخراج شود و جزو امور دنیوی و این جهانی بشر قلمداد گردد. سوم، تاریخ‌مندی و زمانمند دین سبب شده است تا مقتضیات امروزی بشر بوسیله عقل و تجربه انسانی و با توجه به ارزش‌های حاکم بر دین تدوین و ارائه گردند.

اکنون، این پرسش پیش می‌آید که پیش‌فرض‌ها و عناصر روشنفکری دینی چگونه می‌تواند شهروندی مدرن را محقق سازد؟ از آنجایی که لیبرالیسم بیشترین نزدیکی را با روایت مدرنیته از شهروندی به دست آورده است (فالكس، ۱۳۹۰، ص ۳۴)، بنابراین، برای پاسخ به پرسش بالا، مناسبات میان مؤلفه‌های شهروندی لیبرال و دین از منظر روشنفکری دینی مورد بررسی قرار می‌گیرد. در روایت لیبرال، فردگرایی، آزادی، دمکراسی و برابری، به‌عنوان مهم‌ترین مفروضات شهروندی در نظر گرفته شده است که در این بررسی مورد توجه قرار می‌گیرند.

مفروضات شهروندی لیبرال

فردگرایی. اگرچه گفتگو درباره اصالت فرد و جامعه به سنت‌های پیشین بشری برمی‌گردد، اما، فردگرایی به‌طور تام، پایه و اساس لیبرالیسم قرار گرفته است و تمام عناصر دیگر در این نظریه را تحت تأثیر قرار می‌دهد. اعتماد به استعداد و توانایی انسان در سامان بخشیدن به امور زندگی خویش، برابری و اعتماد به عقل انسانی، همه از مواردی است که فرد را در این مکتب لیبرالیسم برجسته نموده است. لاک به‌عنوان نماینده برجسته لیبرالیسم، بیش از هر چیز به فرد

این امکان را می‌دهد که حقوقی به وسعت طبیعت داشته باشد و این حق مقدم بر پیدایش و تکوین حکومت است، اگرچه فرد برای پاسداری از فردیت و آزادی تشکیل حکومت می‌دهد، ولی، بازهم هر انسانی مالک شخص خودش است (کارپنتر^۱، ۱۳۹۱، ص ۴۱).

در فرایند مواجهه اسلام با دنیای مدرن، یکی مواردی که بحث‌های بسیاری را برانگیخته است، "فردگرایی" است. از یک‌سو، در متون دینی اسلامی، کرامت ذاتی انسان بارها مورد تأکید قرار گرفته است و از سوی دیگر، ادبیات سیاسی اسلام، همواره از رویکردهای جماعت‌گرایانه با مفاهیمی مانند؛ "امت اسلامی" و "امت واحد"، بهره برده است و این امر سبب شده است تا این پرسش طرح گردد که اصالت با فرد است یا جامعه.

کدیور، فردیت را با اندیشه حقوق بشری پیوند می‌دهد و میان "حقوق واقعی انسان‌ها" در اسلام تاریخی به‌عنوان احکام فرازمانی و فرامکانی وضع شده از سوی خداوند که با عمل با تکالیف الهی و احکام شریعت به بهترین نحو محقق می‌شود و اندیشه "حقوق بشر" در روایت روشنفکری دینی که می‌تواند با بیانیه حقوق بشر سازگار افتد، تمایز قائل شده است (کدیور، ۱۳۸۷، ص ۱۸۸ و ۱۱۹). وی، حقوق بشر انسان معاصر را جزئی از احکام شرعی غیرعبادی (معاملات) می‌داند که قید زمانی و مکانی را با خود به همراه دارد و متناسب با مقتضیات زمانی و مکانی تغییر می‌کند. تشخیص این امر بر عهده عقل و تجربیات بشری است (ص ۱۱۹). بنابراین، اعتماد به عقل انسانی و تجربیات بشری از یک‌سو و پذیرش اندیشه حقوق بشری به‌عنوان احکام شرعی غیرعبادی، می‌تواند فردیت انسان را به‌عنوان موجودی محق در عرصه عمل ممکن سازد.

مجتهد شبستری، با استفاده از مفاهیم حق و تکلیف می‌کوشد که اصالت را به فرد دهد و بر این باور است که انسان فقط با وظیفه یا مسئولیت شناخته نمی‌شود، بلکه با عبودیت تعریف می‌شود و عبودیت او اعم از تکلیف است و بهره‌مندی از حلال و توجه به امور دنیوی می‌تواند بخشی از عبودیت او قرار گیرد (مجتهد شبستری، ۱۳۷۹، ص ۶۶ و ۶۷). در نظام معرفتی مجتهد شبستری، ایمان افراد در کنار فردگرایی دنیای مدرن به فعلیت می‌رسد، چراکه به بنا بر عقیده وی، "ایمان واقعی مخصوص انسان‌های به فردیت رسیده است" (همان‌جا، ص ۱۷۷).

1- Carpenter William S

اگرچه سروش مانند سایر روشنفکران دینی به‌طور مستقیم درباره فردیت سخنی نگفته است، اما "فردیت" در اندیشه او با نگاه معرفت‌شناسانه کانتی‌اش گره‌خورده است، زیرا، در اندیشه وی، هویت انسان‌ها موقوف و محدود به دانسته‌ها و آگاهی‌های اوست، به بیان دیگر، "کیستی" آدمی یعنی آگاهی او و این آگاهی، هستی فی‌نفسه نیست، بلکه، هستی لِنفسه است؛ و بر این باور است که:

آدمی همان ایده‌ها و دانسته‌ها و معتقدات و تجارب اندوخته آدمی است و همان است که می‌پندارد ... در نتیجه، تنها موجودی است که هویتش با واقعیتش می‌تواند فرق داشته باشد و معنای از خودبیگانگی هم همین است (سروش، ۱۳۸۰، ص ۱۶۱).

بنابراین، در نظریه سروش، جهان تجربه "من شناسنده" است، نه چیزی بیرون از آن، در نتیجه، در اندیشه وی، نخستین گام معرفت‌شناسی با پذیرش مفهوم فردیت آغاز می‌گردد، به بیان سروش: "ما عنصری هستیم که محیط را ایجاد می‌کنیم" (سروش، ۱۳۶۱، ص ۱۲۸). از این منظر، سروش با نگاه کانتی و در نظر گرفتن اولویت معرفت‌شناسی بر هستی‌شناسی به‌طور ویژه و روشنفکران دینی با اولویت "حق" بر "تکلیف" و قرار دادن حقوق بشر در ذیل امور غیرعبادی دنیوی، دین را با فردیت موردنظر در اندیشه لیبرالیسم، به صورتی غیرمستقیم سازگار نشان داده‌اند.

آزادی: از چشم‌انداز تاریخی و اندیشه‌ای، لیبرالیسم در برابر مزایای فئودالی، سلطنت مطلقه، استعمار، دین‌سالاری، کمونیسم و فاشیسم، به‌عنوان فلسفه‌ای مخالف پدیدار شده است و بر آزادسازی یا آزاد کردن دلالت دارد (استار^۱، ۲۰۰۷، ص ۱۷). آزادی در نظام سیاسی لیبرالیسم وسیله‌ای برای رسیدن به یک هدف سیاسی نیست، بلکه، عالی‌ترین هدف سیاسی است (آریلاستر، ۱۳۷۷، ص ۸۲ و ۸۳) و با احترام به ارزش و شرافت انسانی آن را توجیه نموده است (همان‌جا، ص ۹۴). خاستگاه این مفهوم در نظریه لیبرالیسم ریشه در انسان‌شناسی آن دارد آنجا که انسان موجودی کاملاً آزاد و مستقل در نظر گرفته می‌شود که در راه شناخت سعادت و رسیدن به آن خودکفاست (طاهری، ۱۳۸۳، ص ۷۰). برلین^۲، میان آزادی منفی (آزادی از) به معنای عدم تحمیل مانع و محدودیت از ناحیه دیگران و آزادی مثبت (آزادی

1- Starr

2- Isaiah Berlin

برای) به معنای استقلال، خود آیینی و خودفرمانی تفاوت قائل می‌شود (برلین، ۱۳۹۲، ص ۳۰). آزادی مثبت نه فقط به معنای امکان، بلکه، توان تعقیب و رسیدن به هدف است (سه‌میتز و برونا^۱، ۲۰۱۱:۳). فلازیچاکر^۲ مفهوم سومی برای آزادی قائل است و آن را مهارت‌های انسانی شناخته‌شده به‌عنوان "قضاوت"^۳ می‌داند (فلازیچاکر، ۱۹۹۹، ص ۴).

مجتهد شبستری، دین‌دار بودن و ایمانی بودن انسان‌ها را بدون آزادی غیرممکن فرض می‌کند و شأن نزول وحی را در آزادی انسان می‌بیند و می‌گوید: "فلسفه وحی این است که خدا انسان را به آزادی می‌شناسد. اگر خداوند وی را به آزادی نشناسد که با او سخن نمی‌گوید، بلکه مجبورش می‌کند" (مجتهد شبستری، ۱۳۷۹، ص ۲۸). وی، آزادی را به دو گونه برونی و درونی تقسیم می‌کند. به باور وی آزادی بیرونی عبارت است از "آزادی انسان از جبرهای بیرون از خودش" و این آزادی‌ها را شامل مشارکت سیاسی، آزادی بیان، آزادی مطبوعات و آزادی تجمعات، می‌داند و هیچ محدودیتی را برای آن قائل نمی‌شود. آزادی درونی از نظر وی در فلسفه اخلاق مطرح است و به معنای آزادی از جبرهای درونی مانند غرایز و لذات، است که قواعد و هنجارهای آن را اخلاق تعیین می‌کند و این تنها از مسیر آزادی بیرونی میسر می‌شود (مجتهد شبستری، ۱۳۸۳، ص ۶۲ و ۶۳).

به نظر کدیور، مسئله آزادی یک مسئله تعبدی و نقلی نیست، بلکه، عقلی است و فارغ از جنبه عقلی بودن، امری ماقبل دینی است و مقدم بر اختیار دین و عقیده است، به‌بیان‌دیگر، با پذیرش آزادی است که تحقیقی بودن دین در عرصه عمل محقق می‌شود و نمی‌توان نتیجه تحقیق دین را قبل از تحقیق درباره آن گرفت (کدیور، ۱۳۸۷، ص ۱۷۶).

آزادی در نظریه سروش در معرفت‌شناسی‌اش قابل‌بحث است. وی، انسانی بودن و عادلانه بودن را از ویژگی‌های دین می‌داند و بر مقدم بودن تشخیص انسانی بودن بر خدایی بودن دین بر آزادی انسان‌ها صحنه می‌گذارد و با تفکیک میان معرفت دینی و دین، پایه‌های آزادی را محکم‌تر بنا می‌نهد و تکامل معرفت دینی بشر را درگرو آزادی می‌بیند و بر این باور است که سیال کردن فهم دینی و داوری آن درباره چگونگی حکومت دمکراتیک دینی، می‌تواند حقوق بشر و آزادی مردم را در یک حکومت دمکراتیک دینی تأمین کند (سروش، ۱۳۸۱، ص ۲۷۵).

-
- 1- Schmidt & Brennan
 - 2- Fleischacker
 - 3- Judgment

در رابطه با مفهوم آزادی به‌عنوان دغدغه مشترک روشنفکران دینی ایران، دو نکته حائز اهمیت است، نخست، قرار دادن آزادی به‌عنوان امری ماقبل دینی، خطر دیکتاتوری و انحصارگرایی دینی را از بین می‌برد و این امر موجب می‌شود تا تساهل و تسامح انسان مدرن در روایت روشنفکری دینی محقق شود. دوم، اینکه آزادی در مکتب لیبرالیسم از هرگونه مرجعیت دینی رهاست، همچنان که لاک می‌گوید: "... حکومت هیچ کاری با جهان آخرت ندارد" (شاپیرو به نقل از لاک، ۱۳۹۱، ص ۱۳۴)، اما روشنفکر دینی نمی‌تواند از مرجعیت دین غافل گردد و همین سبب شده است تا روشنفکران دینی با برخی از مؤلفه‌های شهروندی مدرن با چالش‌های جدی مواجه گردند، حقوق گروه‌های خاص، مانند هم‌جنس‌گرایی از جمله مواردی است که روشنفکری دینی در برابر آن با پرسش جدی مواجه است. اگرچه پاسخ روشنفکران دینی مانند کدیور درباره حقوق اقلیت‌های خاص مانند هم‌جنس‌گرایی این است که این حقوق نیز در بیانیه جهانی حقوق بشر نیامده است (کدیور، ۱۳۸۷، ص ۱۶۴)، اما این پرسش وجود دارد که اگر در آینده تجربیات و عقل بشری که موردتوافق روشنفکران دینی و اندیشمندان مدرن هست آن را مجاز شمرد، در این صورت پاسخ دین چه خواهد بود.

دمکراسی: نخستین زادگاه دمکراسی، البته در شکل محدود آن، به یونان باستان برمی‌گردد. این مفهوم ریشه یونانی دارد و به معنای "حکومت مردم" به کار می‌رفته است. بهترین ترجمه برای دمکراسی در نظام ارسطویی، "دولت قانون اساسی"^۱ است، زیرا، عده اندکی از مردم در آن نظام صاحب‌رأی بودند. (بیلی، ۱۹۹۹، ص ۹۸).

امروزه، دمکراسی چنان با مکتب لیبرالیسم عجین شده که گاه‌وبیگاه اندیشمندان، این واژه را در قالب دو واژه ترکیبی "لیبرال دمکراسی" و یا "دمکراسی لیبرال" به کار می‌برند. سهم اندیشمندان غربی در پیدایش این مفهوم، بسیار مشهود است و در این میان، آراء و اندیشه‌های متفکرانی مانند جان لاک^۲، منتسکیو^۳ و روسو^۴، از همه بیشتر است و این بدان جهت است که این متفکران، برخلاف دیدگاه مرسوم مسیحیت- این‌که انسان از بدو تولد در مقابل خداوند تکالیفی دارد، با طرح مفهوم "حق طبیعی"^۵، در تدوین و خلق دمکراسی نقش مؤثری ایفا

1- Constitutional Government

2- John Locke

3- Montesquieu

4- Rousseau

5- Natural Right

کردند (بشیریه، ۱۳۸۸: ۵۵).

دمکراسی در هرگونه، چه قدیم و چه جدید بر اصولی استوار است که برای تشکیل دولت دمکراتیک در تلاش است. جوهر اصلی آن را اصولی مانند؛ اصالت فرد، قانون‌گرایی و مردم‌سالاری و تأکید بر حقوق سیاسی، مدنی و اجتماعی می‌توان پیدا کرد (علیزاده، ۱۳۷۷، ص ۲۴۰).

سروش در رابطه با دمکراسی از دو گونه حکومت دینی و فقهی سخن می‌گوید. وی، حکومت دینی را متکی به ایمان و تجربه دینی مردم و حکومت فقهی را مبتنی بر اجرای احکام فقهی می‌داند. (سروش، ۱۳۹۲، ص ۳۵۵). وی، در رابطه با حکومت از دو پرسش اساسی صحبت می‌کند و می‌گوید: "نخست، آنکه، حق حکومت از آن کیست؟ دوم اینکه، شیوه حکومت چیست؟" (همان‌جا، ص ۳۵۸). وی بر این باور است که پرسش نخست مربوط به حکومت فقهی است و در این نوع، حق حکومت و شرایط حاکم از پیش بوسیله فقه مشخص گردیده و این حق به‌طور ذاتی از خداوند اخذ می‌شود و حداکثر ارتباطی که می‌تواند با دمکراسی و حقوق بشر ارتباط پیدا کند، این است که از طریق انتخابات حاکم کشف شود، اما در حکومت دینی مبتنی بر تجربه دینی دمکراسی به‌عنوان یک "روش" برای حکومت مطرح می‌گردد که می‌تواند مورد استفاده حکومت دینی قرار بگیرد (همان‌جا).

مجتهد شبستری، دمکراسی، آزادی و مساوات را مربوط به حکمت عملی (امور دنیوی) می‌داند که تنها ارتباطات اجتماعی انسان‌ها در آن مشخص می‌گردد. این حکمت نمی‌تواند جانشین حکمت نظری و یا انسان‌شناسی دینی و فلسفی گردد، بنابراین، صاحبان همه ادیان، فلسفه‌ها و مذاهب حق حیات دارند. در دمکراسی از این جهت که تأمین‌کننده و تضمین‌کننده زندگی دنیوی است، همه از حقوق یکسانی برخوردارند (مجتهد شبستری، ۱۳۷۹، ص ۱۱۰).

کدیور، مؤلفه‌های دمکراسی را نظارت همگانی، برابری سیاسی و امکان تصمیم‌گیری در حوزه مقررات و سیاست‌ها، بیان می‌کند و آن را با بعد نظارت اجتماعی نشاءت گرفته از اصل امر به معروف و نهی از منکر در اسلام مرتبط می‌سازد (کدیور، ۱۳۸۷، ص ۳۰۹-۳۰۶). استدلال کدیور در بعد نظارت همگانی، این است که شناخت خیر عمومی برای همگان امکان‌پذیر است، بنابراین، محدوده جغرافیایی نظارت همگانی و امر به معروف و نهی از منکر که در اسلام تاریخی به نظارت مسلمانان تقلیل یافته است، به غیرمسلمانان گسترش پیدا می‌کند. زیرا، دو

بعد نظارت همگانی و امریه‌معروف و نهی از منکر، از مصادیق "قاعده نفی سبیل"^۱ نیست (همان‌جا، ص ۳۱۳). اسلام روشنفکرانه درباره قانون به‌عنوان عنصر دموکراسی، بین "حکم شرعی" و "قانون عرفی" تمایز قائل می‌شود. قانون عرفی با رضایت مردم معتبر می‌شود و این قانون، اعتبارش را با رضایت افراد جامعه به دست می‌آورد، بنابراین، هر حکم شرعی که بخواهد به قانون تبدیل گردد، باید از صافی رضایت مردم بگذرد و اگر قانونی در تعارض با احکام ثابت قرار گیرد، متولیان امر باید افکار عمومی و مردم را قانع کنند که وضع یا لغو این قانون، نادرست است (همان، ص ۳۱۹).

از آنجایی‌که اعتبار قوانین در نظریه لیبرال جان لاک می‌بر "رضایت" استوار است (نجفی، ۱۳۸۶، ص ۱۹۹)، توسل به مفهوم "رضایت" برای اعتبار قوانین و مشروعیت سیاسی را می‌توان کلیدی‌ترین و اساسی‌ترین نقطه مشترک و مورد توافق میان دموکراسی روشنفکری دینی و دموکراسی لیبرال دانست.

حال، این پرسش به وجود می‌آید که وقتی ما قید "دینی" را به‌ضمیمه روشنفکری بپذیریم، آیا مردم‌سالاری دینی خود ناقض حقوق و آزادی‌های اقلیت‌های دینی و غیردینی نمی‌گردد؟ سروش، حذف قید دینی بودن دولت دموکراتیک را نمی‌پذیرد و بر این باور است که حکومتی که ارزش‌های لیبرال را جاری کند و نسبت به دین افراد حساسیتی نشان ندهد، خود یک حکومت غیردینی و لائیک است. سروش، ضمن انتقاد از عدم توجه لیبرال‌ها به حقوق الهی، به طرح اوصاف حکومت دموکراتیک دینی می‌پردازد و آن را حکومتی می‌داند که هم حقوق و رضای خدا را محترم می‌شمارد و هم حقوق بشر و رضایت افراد را تکریم می‌کند (سروش، ۱۳۸۱، ص ۲۷۴). وی با طرح نظریه "قبض و بسط تئوریک شریعت"، با تفکیک میان دین و معرفت دینی، به دنبال نسبت دین با دیگر شئون زندگی، مانند؛ علم، عقل، ایمان، دموکراسی و آزادی، است و معتقد به حکومت دموکراتیک دینی است. در چنین حکومتی، فهم دینی به‌عنوان یک عمل مبنای داور قرار می‌گیرد، در چنین حالتی است که حقوق بشر می‌تواند بوسیله

۱- قاعده نفی سبیل و تأکید بر عزت اسلامی: سبیل در لغت به معنی راه است. اما در معنای اصطلاحی به معنی قانون و شریعت است. مفهوم قاعده نفی سبیل این است که خداوند در قوانین و شریعت اسلام هیچ‌گونه راه نفوذ و تسلط کفار بر مسلمین را باز نگذاشته است و هرگونه راه تسلط کافران بر مسلمانان بسته است. پس در هیچ شرایطی تسلط کفار بر مسلمانان جایز نیست.

حکومت پاس داشته شود (همان‌جا، ص ۲۸۰).

برابری: "برابری"، چنان در اندیشه بشر رسوخ کرده که هرچه زمان بگذرد اهمیت و نقش آن برای بشر امروز حیاتی می‌شود. چنانچه امروزه، ایده "برابری" در دو اصل از اصول بنیادین بیانیه جهانی حقوق بشر^۱، که خود ملهم از اندیشه‌ی لیبرالیستی است، بیان شده است، نخست: تمام افراد بشر آزاد به دنیا می‌آیند و از لحاظ حیثیت و حقوق باهم برابرند. همه دارای عقل و وجدان می‌باشند و باید نسبت به هم با روح برادری رفتار کنند (UDHR، بند ۱).
و در بند دیگری، آورده شده است که:

هر کس می‌تواند بدون هیچ‌گونه تبعیضی، به‌ویژه از حیث رنگ، جنس، زبان، مذهب، عقیده سیاسی و یا هر عقیده‌ی دیگری و همچنین ملیت و وضع اجتماعی، ثروت، ولادت و یا هر موقعیت دیگر، از کلیه حقوق و آزادی‌های دیگر مندرج در این بیانیه بهره‌مند گردد (UDHR، بند ۲).

بنابراین، مفهوم برابری مدرن، آن‌چنان‌که در اندیشه لیبرالیسم و بیانیه جهانی حقوق بشر آمده است، انسان‌ها را بدون هیچ قید نژادی، دینی، جنسیتی، زبانی، عقیدتی و ولادتی برابر می‌داند.

سروش، به‌صورت مستقیم به مفهوم برابری نپرداخته است، اما، در ذیل حکومت دمکراتیک دینی آن را موردتوجه قرار داده است. وی، روایت ایدئولوژی، عرفانی و فقهی از دین را با دمکراسی ناسازگار فرض می‌کند (سروش، ۱۳۹۲، ص ۴۸۸) و راه برابری را به‌طور ضمنی در امکان وقوع "دولت دمکراتیک دینی" می‌بیند که در آن نهاد دین دمکراتیزه باشد (همان‌جا، ۴۹۴)، بدین ترتیب، میان نهاد "دین دمکراتیک" و "دولت دمکراتیک دینی" بر اساس "مصلحت" گفت‌وگویی برقرار می‌گردد و در مسیر عرفی شدن قرار می‌گیرد (همان‌جا، ۴۹۸)، می‌توان حکومتی را متصور باشیم که امکان برابری و رقابت سیاسی برای همه را فراهم نماید. شبستری برابری را درگرو قدرت "زمینی - عرفی" دین بررسی می‌کند و بر این باور است که قرآن در مقام تأسیس و "قدرت روحانی" متناسب با نیازهای امروزی بشر نیست. قدرت زمینی - عرفی قرآن است که با مقتضیات زمانی پیوند می‌خورد و ما را در قلمرو قدرت مورد خطاب قرار می‌دهد و از ما می‌خواهد با "ایمان و عمل صالح" در کنار سایرین زندگی کنیم، در

1- Universal Declaration of Human Rights (UDHR)

این صورت، ایمان و عمل صالح شامل قلمرو حکومت و سیاست نیز می‌شود بنابراین، ما به‌عنوان انسان‌های سیاسی محروم از ایمان هستیم که نیازمند ایمانیم، نه انسان‌های مؤمن نیازمند سیاست. (مجتهدشبه‌ستری، ۱۳۸۳، ص ۱۵۸). در چنین حالتی است که حکومت به سکولاریسم منتهی نمی‌شود و درعین‌حال برابری برآمده از مفهوم مدرن در جامعه محقق می‌شود.

تربیت شهروندی روشنفکری دینی

تربیت شهروندی به گفته‌شده است که به توسعه شهروندی یا توانمندی‌های شهری ارتباط دارد و اهداف آن الزاماً با انتظارات اعضای جوامع و ملت‌های خاص فهمیده می‌شود؛ زیرا دانش‌ها، نگرش‌ها، ارزش‌ها و مهارت‌ها همراه با مشارکت در زندگی اجتماعی یا مدنی انتقال می‌یابد (چمبلیس^۱، ۱۹۹۶، ص ۷۹). از نظر ماهیت، تربیت شهروندی مستلزم آن است که دانش‌ها، گرایش‌ها و قابلیت‌هایی در افراد فراهم آید که مایه استواری و استحکام اقتدار دولت از طریق قانون در جامعه باشد (باقری، ۱۳۸۹، ص ۱۳۶). در چشم‌انداز ملی، تربیت شهروندی با مقاصدی مانند؛ وفاداری به ملت، افزایش دانش و آگاهی ملت از تاریخ و ساختار نهادهای سیاسی، ایجاد نگرش مثبت نسبت به ساختار قدرت سیاسی، تبعیت از قانون و هنجارهای اجتماعی، اعتقاد به ارزش‌های بنیادین جامعه مانند، برابری، علاقه به مشارکت سیاسی و مهارت در تجزیه و تحلیل ارتباطات سیاسی گره‌خورده است (هودسون^۲، ۲۰۰۲، ص ۴۲۸).

بنا بر آنچه در این نوشتار آمده است، تلویحات تربیت شهروندی ناظر به دو عنصر جمعی و فردی است که می‌توان آن را بر اساس روشنفکری دینی متأخر ایران این‌چنین تصور نمود: دولت، در این رویکرد، دولتی دینی - نه دین دولتی - خاستگاه اراده جمعی و برآمده از رأی و رضایت افراد است که پاسدار کرامت ذاتی، آزادی، برابری، حقوق افراد است و در مقابل تک‌تک افراد جامعه در هر یک از مؤلفه‌های مورد اشاره پاسخگوست.

مسئولیت‌پذیری، حس مسئولیت‌پذیری با درک کودک از هویت اجتماعی امکان‌پذیر می‌گردد به این معنا که هر فرد نه‌تنها در مقابل افراد یک کشور، بلکه در مقابل همه افراد جامعه جهانی و مسائل گریبان‌گیر بشر از جمله محیط‌زیست مسئولیت‌پذیر می‌شود.

1- Chambliss

2- Hudson

کرامت انسانی و احترام به حقوق بشر، یکی از مهم‌ترین اصول اخلاقی که ناظر به جایگاه فرد به‌عنوان یک شخصیت منحصر به فرد است که در این رویکرد مورد توجه قرار می‌گیرد و تکریم می‌شود. فراگیران با درک حقوق بشر به‌عنوان یکی از نیازهای امروزی بشر، در عرصه محلی، ملی، منطقه‌ای و بین‌الملل به دفاع از آن می‌پردازند.

دیگرانگی، شهروندان نظام تربیتی این مدرسه فرد را نه تنها به‌عنوان یک باور پذیرفته، بلکه در عمل به سایر افراد و فرهنگ‌ها با دیدهٔ تساهل می‌نگرد و تعارضات خود با دیگران را با روش‌های مسالمت‌آمیز و بر اساس منطق و گفت‌وگو حل می‌نماید

قانون‌مداری، نظم‌پذیری و قانون‌مداری از اصول لاینفک تربیت شهروندی است که در این رویکرد مورد احترام همه شهروندان است و همه افراد جامعه فارغ از نژاد، جنس، رنگ و دین در مقابل قانون به‌عنوان تنظیم‌کننده روابط این جهانی بشر به‌صورت برابر در مقابل قانون پاسخگو هستند.

تفکر انتقادی، نقد و پرسش‌گری به‌عنوان یک روش نهادینه‌شده و ضامن آزادی اندیشه در این رویکرد مورد توجه جدی است. فراگیران باید به این نوع از تفکر مجهز شوند تا در مسئولیت‌هایی که در آینده به آنان واگذار می‌شود مشارکتی فعالانه و معقول داشته باشند.

نتیجه‌گیری

روشنفکری دینی، محصول تلاش اندیشمندان برای سازگاری میان دین و جهان مدرن است. اندیشمندان این نحله در تلاش‌اند تا با اولویت معرفت‌شناسی بر هستی‌شناسی و هرمنوتیک فلسفی دین را با مفاهیم جهان نو کنند. این رهیافت سبب شده است تا دین با بسیاری از مفروضات مدرنیته سازگار گردد. بنابراین بر مبنای خوانش جدید این متفکران از دین می‌توان یک نظام تربیتی را به تصویر کشید که علوم انسانی و مباحث معرفت‌شناسانه رأس برنامه درسی را تشکیل دهد و در چنین برنامه‌ای، منطق گفتگو به‌عنوان روش تعلیم و تربیت مورد توجه قرار بگیرد و در این راستا، مدرسه به‌مثابه مکانی دموکراتیک در نظر گرفته می‌شود که در خلق و پرورش ارزش‌های دموکراتیک اهتمام جدی دارد. معلم در نظام تعلیم و تربیت روشنفکری دینی به‌عنوان فردی آگاه با قرار دادن فرصت برابر برای همه فراگیران، فرایند تعلیم و تربیت را در یک رابطه من-تویی هدایت می‌کند و به تابعیت از چنین نظامی،

تربیت شهروندانی را می‌توان انتظار داشت که با ایمان به ارزش‌های دمکراتیک، عنصر "دیگرانگی" را در خود نهادینه کند و برابری، صلح، مسئولیت‌پذیری در مقابل خدا، خود، دیگران و نیز محیط‌زیست را به‌عنوان یک حق ارج نهاد و به مناسبات بین فرهنگ‌ها و جوامع حساسیت نشان دهد و "دیگری" را نه یک تهدید، بلکه یک فرصت، که می‌تواند به بالندگی و رشد خود منجر گردد، بدانند. البته نباید تصور کرد که روایت روشنفکرانه دین در نظام معرفتی خویش با هیچ پرسشی روبرو نیست، بلکه، همواره با نقد و پرسش مواجه بوده است، از جمله، عصری شدن مدام و نسبییت معرفتی به دین، نخست، این پرسش را برای اندیشمندان چه سنتی و چه لائیک به وجود آورده است که اگر همواره با تغییر معرفت دینی روبرو باشیم، پس دین چه معنایی می‌تواند داشته باشد، بنابراین اصرار بر فهم دینی نمی‌تواند مبنای دین‌داری تلقی گردد. دوم، اگر شرایط تاریخی و اجتماعی هر چیزی را مجاز شمارد دین چه پاسخی می‌تواند داشته باشد، بنابراین، اینکه روشنفکران دینی می‌گویند مسائل حساسیت‌برانگیزی مانند هم‌جنس‌گرایی، ازدواج‌های خارج از عرف و مسائلی از این دست که در متن حقوق بشری مدرن ترسیم نشده است، قانع‌کننده نخواهد بود، زیرا، ممکن است که تجربیات بشری و عقل خود بنیاد مدرن در آینده آن را مجاز بدانند، بنابراین، تأکید بر عصری شدن و عقلانیت مدرن به‌عنوان یک‌سوی ثابت گفتگو با دین همواره با پرسش و نقد روبرو است.

منابع

- ابوزید، نصر حامد (۱۳۸۳). *نقد گفت‌مان دینی*. ترجمه حسن یوسفی اشکوری و محمد جواهر کلام، تهران: انتشارات یادآوران.
- ایمان، محمدتقی (۱۳۸۸). *مبانی پارادایمی روش‌های کمی و کیفی تحقیق در علوم انسانی*. تهران: انتشارات پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

ایمان، محمدتقی و کلاته ساداتی، احمد (۱۳۹۲). *روش‌شناسی علوم انسانی نزد اندیشمندان مسلمان: مدلی روش‌شناختی از علم اسلامی*، تهران: انتشارات پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

آریلاستر، آنتونی (۱۳۷۷). *لبیرالیسم غرب؛ ظهور و سقوط*، ترجمه عباس مخبر. تهران: نشر نی.

آشوری، داریوش (۱۳۶۶). *دانشنامه سیاسی*. تهران: انتشارات سه‌رودی.

باقری، خسرو (۱۳۸۹). *رویکردها و روش‌های پژوهش در فلسفه تعلیم و تربیت*. تهران: انتشارات پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

برلین، آیزایا (۱۳۹۲). *آزادی و خیانت به آزادی*، ترجمه عزت‌الله فولادوند. تهران: نشر ماهی.
 بشیریه، حسین (۱۳۸۸). *درس‌های دمکراسی برای همه*. تهران: موسسه پژوهشی نگاه معاصر.
 پروکاکای، جیوان ا (۱۳۸۸). *شهروندی و حکومت‌مندی*، در: نش، کیت؛ اسکات، آلن؛ راهنمای جامعه‌شناسی سیاسی، مترجمان: فرامرز تقی‌لو و دیگران، جلد دوم، تهران: پژوهشکده مطالعات راهبردی، چاپ اول.

رزاقی، سهراب (۱۳۷۹). "پارادایم‌های روشنفکری در ایران معاصر". *مجله بازتاب اندیشه*، فروردین و اردیبهشت، شماره ۱ و ۲. صص ۲۹-۳۲.

سارتر، ژان پل (۱۳۸۰). *در دفاع از روشنفکری*. ترجمه رضا سیدحسینی. تهران: انتشارات نیلوفر.

سجادی، سیدمهدی (۱۳۸۰). "چالش‌های تربیت مدنی در جمهوری اسلامی ایران"، *مجله مطالعات تربیتی و روان‌شناسی دانشگاه فردوسی مشهد*، ۲، ۱۴۳-۱۶۰.

سروش، عبدالکریم (۱۳۶۱). *ایدئولوژی شیطان‌ی (دگماتیزم نقابدار)*، تهران: انتشارات یاران.

سروش، عبدالکریم (۱۳۷۹). *بسط تجربه نبوی*. تهران: انتشارات صراط.

سروش، عبدالکریم (۱۳۸۰). *اخلاق خدایان*. تهران: انتشارات طرح نو.

سروش، عبدالکریم (۱۳۸۱). *فربه‌تراز ایدئولوژی*. تهران: انتشارات صراط.

سروش، عبدالکریم (۱۳۸۸). *قبض و بسط تنوریک شریعت: نظریه تکامل معرفت دینی*. تهران: انتشارات صراط.

- سروش، عبدالکریم (۱۳۸۹). *رازدانی و روشنفکری و دین‌داری*. تهران: انتشارات صراط
- سروش، عبدالکریم (۱۳۹۲). *مدارا و مدیریت*. تهران: انتشارات صراط.
- سعید، ادوارد (۱۳۷۷). *جهان، متن و منتقد*. ترجمه اکبر افسری. انتشارات توس.
- سولومون، رابرت ک (۱۳۷۹). *فلسفه اروپایی، طلوع و افول خود*. ترجمه محمد سعید حنایی. تهران: انتشارات قصیده.
- شمشیری، بابک (۱۳۹۴). *مباحثی در باب دین و تربیت دینی*. در دست انتشار.
- صدری افشار، غلامحسین. حکمی، نسرین و حکمی، نسترن (۱۳۸۱). *فرهنگ معاصر فارسی*. تهران: انتشارات فرهنگ معاصر.
- طاهری، حبیب‌الله (۱۳۸۳). *بررسی مبانی فرهنگ غرب و پیامدهای آن*. قم: بوستان کتاب، علوی تبار، علیرضا (۱۳۸۰). *روشنفکری دینی، یک برنامه پیشرو*. *مجله بازتاب اندیشه*، صص ۲۰-۲۷.
- علیزاده، حسن (۱۳۷۷). *فرهنگ خاص علوم سیاسی*. تهران: انتشارات روزنه.
- فالکس، کیث (۱۳۹۰). *شهروندی*، ترجمه محمدتقی دل‌فروز. تهران: انتشارات کویر.
- کارپنتر، ویلیام اس (۱۳۹۱). *مقدمه کتاب رساله‌ای درباره حکومت*. تهران: نشر نی.
- کدیور، محسن (۱۳۸۷). *شریعت و سیاست: دین در حوزه عمومی*. تهران: انتشارات کویر.
- کدیور، محسن (۱۳۸۷). *حق الناس (اسلام و حقوق بشر)*. تهران: انتشارات کویر
- لاک، جان (۱۳۹۱). *رساله‌ای درباره حکومت*، ترجمه حمید عضدانلو. تهران: نشر نی.
- مجتهدشبهستری، محمد (۱۳۷۹). *نقدی بر قرائت رسمی از دین: بحران‌ها، چالش‌ها، راه‌حل‌ها*. تهران: انتشارات طرح نو.
- مجتهد شبهستری، محمد (۱۳۸۳). *تأملاتی در قرائت انسانی از دین*. تهران: انتشارات طرح نو.
- مجتهد شبهستری، محمد (۱۳۸۴). *هرمنوتیک، کتاب و سنت*. تهران: انتشارات طرح نو.
- نجفی، موسی (۱۳۸۶). *گفتار در فلسفه سیاسی غرب*. تهران: معاونت پژوهشی سازمان تبلیغات اسلامی.
- وصفی، محمدرضا (۱۳۸۷). *نومعتزلیان*. تهران: نشر نگاه معاصر.

- Arjomand, S. A. (2002). The reform movement and the debate on modernity and tradition in contemporary Iran. *International Journal of Middle East Studies*, 34 (04), 719-731.
- Barthold, S. L. (1987). *Prejudice and Understanding: Gadamer's Ontological Hermeneutics*. George Washington University press.
- Bealev. F. (1999). *The Blackwell dictionary of political science: A user's guide to its terms*. Wiley-Blackwell
- Bellamv. R. (2008). *Citizenship: A very short introduction*. Oxford University Press.
- Chambliss. J. (1996). *Philosophy of Education and Encyclopedia*, New York, London, garland publishing.
- Dagger. R. J. (1997). *Civic Virtues: Rights, Citizenship, and Republican Liberalism*. Oxford: Oxford University Press.
- Fleischacker. S. (1999). *A third concept of liberty: Judgment and freedom in Kant and Adam Smith*. Princeton University Press.
- Forst. R. (2002). *Contexts of justice. Political Philosophy beyond Liberalism and Communitarianism*. Berkeley/Los Angeles/ London.
- Gadamer, H. (1975). *Trust and method*. New York: Seabury Press.
- Grant. R. M. & Tracy. D. (1984). *A Short History of the Interpretation of the Bible*. Fortress Press.
- Heywood. A. (2004). *Key concepts in politics*. Basingstoke and New York: Palgrave.
- Hudson. W. (2003). Religious citizenship. *Australian Journal of Politics & History*, 49 (3), 425-429.
- Manville. P. B. (1994). Toward a new paradigm of Athenian citizenship. in A. Beogehold and A Scafuro (eds). *Athenian identity and civic ideology*. Baltimore, MD: John Hopkins University press, 21-33.
- Maykut, P. & Morehouse, R. (1994). *Beginning Qualitative Research*. London. Falmer Press.
- Osler. A. & Starkev. H. (2005). *Changing citizenship: Democracy and inclusion in education*. McGraw-Hill International.
- Sadri, M. (2002). Attack from within: Dissident political theology in contemporary Iran. *The Iranian*, 13, 257-70.
- Schmidtz. D. & Brennan, J. (2011). *A brief history of liberty*. John Wiley & Sons.

Starr. P. (2007). *Freedom's power: The history and promise of liberalism*. Basic Books.

UDHR (1948). Available in: <http://www.un.org/en/documents/udhr/index.shtml#a5>.