پیشگفتار:
مقاله‌ها
ایران در دوره گذار
ارزیابی کارنامه «اصلاحات خاتمی»: دوره نخست
جبانگر آموزگار
679
مروری بر «اصلاحات» از منظر حقوقی
ميرانگيز كار
553
موانع کارآفرینی در ایران: اقتصاد دولتی و نالایمی حقوقی
آزاده کیان
679
روشنفکران اصلاح طلب دینی و جامعه مدنی
محسن منتی
693
نقد و بررسی کتاب:
«جنان چون بود مردم گزیرست» (جلیل دوستخواه) 
باقر برهام
521
نامه‌ها و مسئله هدایت (ناصر پاکدامان)
محمدعلی همایون کاتوزیان
535
تصویر مجله ما (شاهرخ مسکوب)
صدراالهی
551
«گورستان شیشه ای» (سرور کسماطی)
نسم وهابی
561
خلاصه مقاله‌ها به زبان انگلیسی
روشنفکران اصلاح طلب دینی و جامعه مدنی

نگاهی گذرا به ادیبات سیاسی پیش و پس از انقلاب در ایران تفاوت های بین‌دی‌ب
در کلام سیاسی این دو دوره را از نظر مفاهیم و مشهول های فکری آشکار
می‌کند. در فاصله میان سال های 1342 تا 1357 با مفاهیمی مانند انقلاب,
شهادت، ایثار، خودسازی، دیکتاتوری، امامت، انت، حزب، جامعه، لغت,
ode, البته، نفی
مالکیت، سوسیالیسم و جز اینها سر و کار داشتیم و مشاهد تلاش پیگیر
روشنفکران برای براندازی نظام بودیزم در پیشتاریان در سازمان های مخفی و
نیمه مخفی گرد آمدند و می کوشیدند تا با ایده ها و ایدئولوژی های خود
دستگاهی عقیدتی بسازند و بدین سان کاربرد این مفاهیم را در جامعه توجیه
کنند. در این دوره اگر هم سخنی از دموکراسی و آزادی شنیده می شد حضور
سنگین مارکسیسم اجاقه نمی داد که کسی در محترای واقعی این مفاهیم تأثیر
کند. در جهش نظریه ای و در طیف دینداران، علی شریعتی در ابعادی گسترده تر
و حبيب الله پهلوی و محمود طالبیان در ابعادی محدودتر به نظریه پردیزا درباره
مفاهیم پاد شده پردیخته بودند و می کوشیدند تا سازگاری دین را با این مفاهیم
نشان دهند. در پیه مبازره سیاسی نیز سازمان مجازیه‌ای خلق و نظریه پردیزاد
آن با مراجعه به تاریخ اسلام و در پرتو مارکسیسم که علم زمانه شمرده می شد,

*محقق انتستوی عالی خدمات اجتماعی، پاریس.
پی سازش دین با انقلاب، مبارزه طبقاتی، خشونت، ترور و نفی استثمار و منافعی از این قبیل بودند. در میان نامایندگان اسلام سنتی نیز برخی به این مفاهیم پرداخته بودند از جمله آیت الله مرتضی مطهری وی در آغاز کار در بی اطیارت فلسفه اسلامی بود ولی به تدیرگذاری تحت تأثیر گفتگوی غالب به نتیجه برخی از آراء روشنفکران دینی و مارکسیسم پرداخت و در مقام مطالعات کمونیستی تا به پرسش هایی که روشنفکران مطرح می کرده پاسخ دادند. با پیروی انقلاب که کلام و زبان بینش متأثر از نظریات روشنفکران دینی بود چهارمی اسلامی با به هستی گذشت که هدفحقق آرمان های دینی بود با استقرار جمهوری اسلامی و به حاکمیت سیدنی اسلام و طرح و تصویب ولایت فقیه به عنوان یکی از اركان قانون اساسی، دین اسلام در برابر آزمایش تاریخی بزرگتر قرار گرفت و دوران آزادی های شعارها و وحدت و معیده آغاز شد و آغاز انقلاب انقلاب تا سال ۱۳۶۴ فضایی سیاسی و فعالیت مطبوعاتی هنوز کمالی است به نشده بود و جدل در حویله سیاسی و فرهنگی مبان نظام برخاسته از انقلاب و منتقدان جنبش داشتند. در این سال ها همچنان بحث و گسترش در باره مفاهیم بازمانده از انقلاب صورت می گرفت و هنوز سختی جدی در باره دموکراسی حقوق بشر و تسامح و تعامل و مبارزه منطقه جامعه مدنی و دولت قانون بنیاد و مفاهیمی از این دست به گوس نش رسد. از میانه سال های ده به قانونی که روشنفکران دینی سرخوردگه از اوضاع کمر به نتیجه مبانی دینی و ایدئولوژیکی نظام بازمانده. در همین گروه عبدلکریم سروش بود که با همکاری شد در مجله فرهنگی به نتیجه بود و برسی دیدگاه های اسلام سیاسی و ستیز پرداخت. در این مجله مقالات سروش زیور عنوان «قبض و بسط» منتشر شد و بحث و جدل های بسیاری را برانگیخت. 

پس از پیش به شدت که که فرهنگی روشنفکران محفل سروش با انتشار مجهز کجان به حضور خود به عنوان منتقل اصلاح طلب نظام رسیده بخشیدند. از همین هنگام در صحت روشنفکری و در عرصه نماهنگ سیاسی و اجتماعی شاهد ظهور و رواج مضمون های تازه ای هستیم که در تاریخ روشنفکری ما اگر بسا نباید چنین گسترشده و پیگیری‌های مطرح نبوده است. در طرح و پیشرفت این بسیاری از ارزش‌های بازمانده از انقلاب، نمی‌توان انتقاد کرد. در این نوشته، می‌گوییم به برسی یکی از درون‌نمای‌های فکری روشنفکران امروز بعنوان جامعه مدنی بهدازیم که در بحث‌های سیاسی و نوشته‌های اجتماعی دوره پیش از
انتقال جایی نداشت.

برای شناخت بهتر درون‌نیایه‌های فکری تازه در فضای روش‌نفکری ایران، بررسی زمینه‌های عبنان پیدایش جریان تازه روش‌نفکری ضروری است. چگونه است که کسانی تا دیروز از انتقالات، جنگ، شهادت و گروه‌گان گیره دفاع می‌کردن و امروز از آرامان‌های دبیری‌دانه دست کشیده‌اند و همراه با زنان و جوانان و روش‌نفکران غیردینی جنبشی فرهنگی و فکری پدید آورده‌اند که با شعار جامعه مدنی و ایران برای همه ایرانیان، خواهان اصلاحات ریشه‌ای در نظام کنونی است. بررسی دیدگاه‌های سردمداران این جنبش اصلاح طلب موضوع اصلی این نوشته است، اما برای پیشرفت بحث ناگزیر به فراورده‌های فکری جریان‌های دیگر نیز نگاهی خواهیم افکنده.

در بخش آول این نوشته به بررسی زمینه‌های شکل گیری جنبش اصلاح طلبی خواهیم پرداخت و تأثیر جوامع و روح‌الله‌های جهانی را در شکل گیری آن نشان خواهیم داد. سپس اشاره‌ای به نقش چند روش‌نفکر مسلمان در به راه‌اندازی آن خواهیم کرد و در عین حال نشان خواهیم داد که این جنبش خودانگیخته‌شده و پیش زمینه‌های آن آن را در نیمه دوم دهه ۱۴۸۰ باید جست.

در بخش دوم به مطالعه درون‌نیایه‌های 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 آن در هرگونه بکار بررسی بردشت‌های روش‌نفکران دینی از این مقوله است و نیز شرح تلاش آنان برای سازگار کردن این بردشت‌ها با مبانی دینی، به عبارت دیگر، موضوع بخش دوم این نوشته بررسی دیدگاه‌های مدافعان سازگاری دین با جامعه مدنی است.

شکل گیری جنبش اصلاح طلبی و نقش روش‌نفکران دینی

در چند سال گذشته موضوع اصلاح و اصلاح طلبی طنین تازه‌ای در فضای سیاسی و روش‌نفکری ایران پایه‌گذاری است و بحث و گفتگو در باره این موضوع و ریشه‌های آن به مشغل‌های فکری محافل روش‌نفکری تبدیل شده است. برای شناخت بهتر جنبش اصلاح طلبی اشاره به چند روش‌داد می‌نمایی که عوامل بیرونی شکل گیری آن بودند ضروری است.

در سال‌های پایانی دهه ۶۰ کسانی از میان روش‌نفکران دینی با فعالیت‌های ارزش‌های حاکم بر نظام جمهوری اسلامی به نقد مبانی دینی و سیاسی جمهوری اسلامی پرداختند در حالتی که وفاداری خود را به نظام همواره
اعلام کردن‌ و هنوز هم می‌کنند. این روش‌نفران را می‌توان به گفت‌گفت فرهاد خسرو خاور روش‌نفران پس‌سلام‌گرا نامید که ویژگی اصلی شان رویگردانی از درون‌نیا‌های انتخابی و پیوستن‌شان به نگرش اصلاح طلبانه نسبت به مسائل جامعه است. در شکل گیری این جریان‌های رویدادهای ایران نقش داشت و هم اوضاع و احوال جهانی و این نشان می‌دهد که روش‌نفران دینی برخی از روخارزانی مثبت نسبت به رویدادهای بیرون از حوزه دین بی اعتنا و به مسائل فکری مدرن به علاوه نیستند و در دو عشاق علی والله که نگرش ایرانی دینی خود هستند از رویدادهای زمان و تحولات جهان اثر می‌پذیرند. بنابراین روش‌نفران دینی را تابع محصول تأمینات دینی متفکرین دینی دانست بله آن را به عنوان پدیده‌ای مشخص در نظر گرفت که مؤثر از رویدادهای زمان و مسائل بیرون از حوزه دین نیز بوده است.

الف) تجربه انتقالات اسلامی

انتقالات اسلامی یکی از بزرگترین رویدادهای نهمیه دوم قرن بیستم بود که جهان را تکان داد و دیپلماتیک توجه جهانی و محافل روش‌نفرکری و مراکز پژوهشی غرب را به خود جلب کرد. یک شرکت سیاسی مربوط به این انتقالات در آغاز شهر و شوقی در میان مسلمانان جهان پدید آورد و در غرب نیز برخی از روشنفکران و اندیشه‌های بی‌وران نامدار، پتروزی انتقالات را به خال نیک گرفتند و به میان آمدن دین و طولیعه بازگشت معنویت به جهان تبدیل شده از افسون دانستند. در میان آنان کسانی چون حامد اکبری، وسانی مونتی، روزه‌گارودی از نظام اسلامی پیشتبانی کردن و حتی به دین اسلام می‌گردند. و کسانی نیز از آغاز به انتقالات ایران امید بستند ولی سپس تا این شدند مانند میشل فوکو که در آغاز با لحنی تأیید آمیز از انتقالات سخن گفت آنا پس از سفری که به تبران کرد، با دیدن واقعه‌های جامعه ایران و مسائل که انتقالات مطرح کرده‌اند از توهیم درآمده و در بازگشت به فرانسه در نگرش خود نسبت به انتقالات ایران تجربه نظر کرد. تجربه انتقالات اسلامی و سر برافراشتن اسلام در صحنه جامعه و انتظارات سرمد آن دین، مسلمانان را به توان آزمایی تازه ای فراخواند و روحانیت شیعه را که اکنون بر مسندر قدرت کرده زده بود در برابر پرستش‌های تازه در باب سازمان‌دهی و اداره جامعه قرار داد. آن غیبت از قلمرو سنتی خود که شرح و تفسیر اصول ایمانی و آداب زندگی دینی مسلمانان شیعه بود بیرون آمد و پاسخ‌گویی مسائل سیاسی و اقتصادی و اجتماعی گسترده شد. به دیگر سخن، روحانیت گام در عرصه‌های
روشن‌فرکزان اصلاح طلب دینی

تازه‌های گذشته و یک راست درگیر مسائل و مشکلات جامعه به ویره نسل جوان شد. روحانیان در مقام زمامداران کشور مجبور به بازنگری بینی‌های فکری خود شدند. زیرا اگرچه در ظاهر همه چا سخن از اسلامی کردن جامعه بود و انیماتوری گوناگون اسلامی و نهادهای جدید برای سرعت به یکدیگر به فرآیند اسلامی کردن جامعه پدید آمدند و در کنار نهادهای بانکدارانه، اختلاف نظام گذشته‌های نهادهای انقلابی و اسلامی ظهور کردن تا اسلامی‌ای انقلاب و نظام را تضمن کنند او اما روحانیت تازه به قدرت رسیده‌گان از آن بود که در مقدم زمامدار کشور، دین را به پست‌هایی که کسانان که رفت‌رفت‌های او در برخورداری با واقعیت‌های زندگی اجتماعی جنبه‌هایی خود را از دست می‌دهد و به عبارتی دنیوی می‌شود و در نهایت به مرتبه‌ای انتزاعی های اساسی می‌سقوط کنند. ۴۱ به هر حال، زمانی که کتب و تاب از انقلاب فرونشست و آتش‌جنگ به روش غروش، نگاه داشته‌اند به مدت ۸ سال، خاموش شد، روش‌انگاران دینی و فلسفی از روحانیان به خود آمدند و تجربه انقلاب و آرمان‌های آن را در ترازوی عقل سنجشگر قرار دادند و با نگاهی انتقادات به سیاسی کردن دین تکریم شدند. از آنجا که بسیاری از سرمداشتان جریان معروف به جنبش اصلاح طلبی خود فرونشاتان انقلاب و از پست‌هایان سرسخت آن‌ها، روش‌انگاران با کدام مبانی به نقد تجربه انقلاب می‌پردازند زیرا روند اصلاحات را ادامه حکمران انقلابی می‌دانند. ۴۲ آنچه مسلم است انتقاد از اسلام سیاسی و دفاع از نوعی دینداری استوار بر ایمان قلیبی و نه لزوماً مبتنی بر نیازه، نیز پیوستن به رویکردی اصلاح طلبانه برای حل مسائل جامعه و روحی‌ترینی از خوشبختی و نقد شهادت و مزیت طلبی همه نتیجه تجربه انقلاب اسلامی است و بدون این تجربه، نه می‌توان تا جامعه روحانیان پدید آمدند و به خصوص سیمی از جامعه از اسلام قطعی را موی می‌کردند.

ب) زوال و فروباشی نظام های کمونیستی

اگر انقلاب اسلامی و تجربه حاکمت دینی سبب شد که اسلام سیاسی در بیوت نقد قرار گیرد و رابطه دین و سیاست به موضوع ادیان‌شینه انتقادی مبدل شود، فرو ریختن دیوار برقی نمی‌تواند، نمایشگاهی از این جهان باشد و اعتقادات دیرین روش‌انگاران ایرانی را و بود. شکافی که در نظام سوسیالیستی دهان گشوده بود و به فرو ریختن دیوار برقی انجامید، حرکتی را نیز در جهان سوسیالیسم به راه
انداخت که گربه‌جف مظاهر آغایازی آن بود. این حرکت زود به جنبشی سبل آسا تبدیل شد و در نهایت امر به فروپاشی نظام حاکم بر شوری و بخش اعظم اردوگاه سوسیالیستی انجامید. این رویداد عظیم در پایان قرن بیستم سیمای جهان را دگرگون کرد و آیام به انقلاب و رهایی و رستگاری این جهانی بشریت را به خاک سپرد.\(^{17}\) اگر تجربه حکومت دینی، آرمانگرایان مسلمان را به توان آزمایی فکری تازه ای فراخواندند، فروپاشی نظام های سوسیالیستی نیز مانند پنگ برود گردیده. روشنفکران ایرانی، از آمده و آنان را از خرابی گران هفتاد ساله بیمار کرد و به اندریز در باره به مستند و معدود که در واقع دوزخ موجود بود و واداشت. بدن سان، گفت‌مان مارکسیستی که پیش از انقلاب و در آستانه انقلاب، گفت‌مان چه سیر محاول روش‌کاری ایران بود چه خود را به نقد مارکسیسم و روایت‌های گوناگون آن داد. بسیاری از مارکسیست‌های وطنی و سویسی‌بالین انقلابی با پی بردن به واقعیت‌های نظام‌های سوسیالیستی از ایدئولوژی‌ها و آرمان‌ها تماس خواهند دست کشیدند و به دفاع از ارزش‌های دسکراتیک برخاستند. ارزش‌هایی که تشکیل دهنده انقلابی و نیک باارزشی از آن‌ها نام می‌برندند. تجربه شوروی و زوال نکته نظام در میان روشنفکران ایرانی نواعی بدبینی نسبت به آرمان خواهی انقلابی و پیشرفتی عدلست محض درجاهم بشری پدید آورد و در جریان نقد آن آرمان‌های خواهی انقلابی و برایی طلبی بود که بسیاری از آن‌ان به برخی از ارزش‌های لیبرالی روز آورده‌اند و به طرح درونسی‌های فکری و ارزش‌هایی برداختن که نظام‌های موجود غربی بر پایه آن‌ها استوار است. در پرتو این تلاقی‌های عاری از روشنفکران منتهی دست‌ورده‌ای سياسی جامعه‌های غربی می‌شناسند و به این نتیجه رسیدند که اولاً این دست‌ورده‌ای را نمی‌توان به نظام سرمایه‌داری و بورژوازی محدود کرد و ثانیا استفاده آن‌ها می‌تواند در باشکوهی‌های فضای سیاسی و استقلال آزادی در ایران کارساز باشد. مطرح شدن مقاومت و موضوعاتی مانند دموکراسی، حقوق بشر آزادی‌های سیاسی، نقد ایدئولوژی، و دفاع از جامعه مدنی تبیین بی‌واسطه سقط نظام سوسیالیستی‌های غربی و به اعتبار روایت‌های گوناگون مارکسیسم در جهان است.

(ب) پایان جنگ

آنا آرمان فیلسوف آلمانی تبار و یکی از متخصصان نظام‌های توتالیتاریت، بر این باور است که این نظام‌ها بدون تولید دشمن خارجی و یا به وجود داشتن داخلی وابسته به خارج قادر به ادامه حیات نیستند و به همین دلیل این گونه نظام‌ها
پیوسته مدعی وجود یا توطئه دشمنان داخلی و یا خارجی اند تا باواندی مردم را به هوازی خود بسیج کنند. در این میان، جنگ با دشمن نیز برای ایجاد پیوستگی درونی نظام، محررف کردن افکار عمومی از مشکلات داخلی و مشروطیت بخشیدن به نظام می‌توان نقش اساسی ایفا کنند. "تحلیل جنگ ایران و عراق از حوصله این مقاله به پیرامون است انتا که ای را در باره این جنگ نماینده گرفته و آن اینکه شروع جنگ هوازیان انقلاب اسلامی را متحد کرد و سبب شد که سرکوب مخالفان داخلی نظام با مخالفت عمومی روبرو شود. درست هشت سال جنگ با عراق، نظام اسلامی گفتگوی سیاسی خود را پیرامون جنگ و فضای جنگی سامان داد و به منبع فرهنگی مزگ پرستی و شهادت طلبه در جامعه دامن زد. شکل گیری نهاد بسیج و پدیده حضور جوانان در جبهه جنگ باعث گسترش نوعی دیدگاهی در جامعه شد که مهم ترین مشخصه اش مزگ طلبه و بیماری شهادت با شهادت پرستی (martyrdom) بود. در این دوران جوانان با پیاده کردن به عشق استقرار به بهشت برو زیمن رونای میدان های جنگ شده بودند در بازگشت به شهرها در طی دوره مرخصی و استراحت شان با واقعیت های سریع و زنده رویه می‌شدند و بسی به جبهه های جنگ باز می‌گشتند و آن در شهرها سرخورده از نظام به فعالیت های اقتصادی می‌پرداختند و گاه نیز به مخالفت با نظام برای خاستگاه.

ت) درگذشت 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 نمی‌توان منکر کرد که پیشداران انقلابی دینی و نقد نظام اسلامی مکتی به فقهی و پدیدار شدن درونی‌های 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 بیلادان‌زای انقلاب را در دست داشت و در مقام پدر و رهبر ممنوع توهمه مسلمان عمل می‌کرد و در کشاکش ها و دعواه سیاسی برای ساکت کردن فرزندان خود پا به میدان می‌گذاشت و گاه نیز برخی از آنان را گوسالی می‌داد. در دوره جنگ نیز به نسل جوان حاضر در جبهه های جنگ امید می‌بخشید. درآن هنگام که او با قبول قطع‌نامه سازمان ملل، به تعلیم خودش چرام را نوشید، نقطه پایانی بر رهبری فرهنگ‌های خود گذاشت و هنوز چند ماهی از این ماجرا نگذشت بر که رخت از این جهان پرست و پیروانش را گرفتار
مشکل جانشینی خود کردن، تا زمانی که زنده بود قدرت سیاسی تحت شماع شخصیت فراگناحی او بود و به دلیل تصویری که مردم از رهبری او داشتند، می‌توانست در لحظات حساس تنیش تعیین کننده ایفای کند و برای تصمیم گیری در مورد مسائل حساس سیاسی نیازی نبود که به قانون اساسی و اصول مربوط به ولايت فقیه مراجعه کند تا دخالت او توجیه قانونی داشته باشد. چه، مشروحیت وی بر خصوصی از نقض ایل اسلامی بود.

ماکس وری، جامعه شناس آلمنی، در توضیحی که در باره گونه شناسی قدرت نمایی که در کنار مenses هستی از قدرت عقلانی و مدارسی سخن می‌گوید و در میان این دو قدرت، قدرت فرهنگی را می‌شناسد که نشانه‌دهنده برخی از پژوهشگران بلانماز رهبر استوار شده و با پژوهشگران جامعه‌ای شناخت عاطفی و مسئول عمل می‌کند. از دید ویر، قدرت های فرهنگی و رهبری آنها چندان دیر نیستند و پس از چندی به فراپیده نرسیده‌گی دچار می‌شوند. چنین قدرت هایی در دوره‌هایی خاص به ویژه در دوره‌های گذشته بسیار می‌آیند. این گونه رهبری مشروحیت اش را از جنبه‌های مختلفی از جنبه انتخابی و غیرانتسابی می‌گیرد و در هیئت تجان نبخش انتظار می‌شود و با ظهور خاک روح نازه یا در کلاس جامعه خود ممکن است و به توهم هر می‌تواند نفتزه می‌بخشد.\(^{11}\) از نظر ویر، رهبری فرهنگی‌های موضوعی است و هم جانشین نامی. رهبر انقلاب اسلامی نیز در زمان جهان خود دچار فراپیده ورودی‌گی شد و قدسی اش را رفته‌رفته از دست داد و چندان که حتی برخی نزدیک‌تر و هوادارانش نیز در اعتبار رهبری او دچار تریب شدند.\(^{17}\) فراموش نباید کرد که رهبری فرهنگی‌اند و گذاری کردنی نیست و جانشینی چنین رهبری‌های مشکل آفرین است، این مشکل در باره آیت الله خمینی نیز چه در زمان حیات وی و رهبری درگذشت را محرز شد. زیرا به قول مهربان پژوهان قبای نمی‌توان نفتی بپردازد و دوخته‌شده شد و بوشاندنش برتان دیگری عامل ناممکن بود. با اینکه حدود دوازده سال از درگذشت آیت الله خمینی گذشته هنوز مسئله نفتی‌رها بر پایه قانون اساسی و تعبیر و تفسیرها از ولایت فقیه ادامه دارد. تا زمانی که او زنده بود مخالفت علمی با نظریه ولایت فقیه عامل ناممکن بود اما پس از درگذشت بحث و گشنج در زبار اسلام قیمی و ناوتانی آن در باسخوگی به مسائل جامعه صورت گرفت و به خود گرفت. به میزان آمدند درباره منظور و شاگردانش و بحث و جدل در باره مسائل دینی و تقد روایت حاکمیت از دین ممکن نبود مگر در غیاب آیت الله خمینی.\(^{18}\)
روشنفکران اصلاح طلب دینی

۲- نقش نو آنديشان دینی در شکل گیری جراین اصلاح طلیب

اگر چه عوامل بیرونی و روانداهای جهانی نقش مهمی در شکل گیری جراین نواندیشان داشته اما این عوامل و روانداها برای ظهور جراین نواندیشی کافی نبود. در میانه سال های ۶۰ در طیف دیندارانی که در انقلاب شرکت کردند بودند و انقلاب خواسته های آنان را پرداخته بود عده ای تلاش کردند که با دوس گیری از تجربیات انقلاب و حوادثی که در بالا به آن اشاره کردیم دست به تفسیر تازه ای از اسلام زندگی و از این راه هم امکان حیات دین را در جامعه ممکن گرداندند و هم جامعه را پذیرای ارزش های جهان مدینه کنند. در میان این نواندیشان عبدالکریم سروش چایگاهی ویژه دارد. او که در دوران پیش از انقلاب و در آستانه انقلاب به نقد مارکسیسم و روایت های وطنی آن همت گمارده بود از نیمه دوم دهه ۶۰ نیز با طرح نظریه قبض و بسط به سنجش روایت فقیه از دین پرداخت و هر چیزی دین را به روابطی با پرسش های جهان مدرن فراواند. در نظریه قبض و بسط کوشید تا راز تاریخیت فهم دینی را آشکار کند و بدين سان در قدسیت علم دینی و روایت های فقهی ترجمه کرد و دستآورد های فقهی را با خشی از علوم انسانی شمرد که ب پرهیز از تقدس وند و می طوانند موضوع سنجش و برسی نقدانه قرار گیرند. سروش در نوشته های دیگرش به نقد روایت ایدئولوژیک از دین پرداخت و نظریه اش و اما میریتی را با نگاهی انتقادی برسی کرد و سرانجام با طرح حکومت دموکراتیک دینی کوشید تا دین را با دموکراسی آشکار دهد. در نوشته های تازه اش نیز می کوشید تا تفسیری معنی از دین جهت بسط "تجربه نبوی" و پروری از "ولايت باطنی" پیامبر به دست دهد و در پی آن است که با چنین تفسیری جنبه های غیر سیاسی دین را برجسته کند.

نوادیشان سرشناس دیگر، محمد مجید بهشتی در کلام دینی پرداخته. در نوشته های آغازینه در مقال نواندیشان دینی به برسی مناسبات میان عقل و روح پرداخت. وی پیش از انقلاب در طی افتش در آلام بیان برخی از گرایش های فلسفي جهان غرب آنها را و به مطالعه در باره مبحث هرمنوتیک پرداخت. پس از انقلاب نیز هن عضو دستگاه حکومتی شد و نه عضو نهاد رسمی و نه حکم. با تفسیر آموزی از سنت حاکم بر حوزه های دینی و با آنچه در غرب آموخته بود به نقد بسیاری از پاورهای حاکم بر حوزه های رسمی دین پرداخت و موضوع هایی مانند بانده عقل و روح، سیاست و دین و
حکومت و قوه را در ابعادی نازه مطرح کرد. از فرآورده یا فکری این متعلق شیعی می توان به سه کتاب هرمنوتیک، ایمان و آزادی و نقده قرنطینه از دین اشاره کرد. اما یکی بر بعضی از پژوهش های سروش به نقد کلام اسلامی از موضع درون دینی و برون دینی پرداخته است. شیبستری در نوشته هایی از کوشش بحث و گسترش جهت سنجش دین و باورهای دینی پرسشنامی می کند و این کار را تا کنونی دیداری و عامل نابودی دین نمی دانند. ایمان نقد درون دینی و نقد برون دینی فرق می گذارد و هر دو را برای زنده ماندن دین در دنیای امروز ضروری می دانند. نقد برون دینی که از سوی مخالفان دین عرضه می شود باعث برانگیختن شدن بحث و رشد کلام خواهد شد. نقد های اغراقی به دینی به کوشش دیالوگ می دانداران کمک خواهد کرد. پس مسلمانان باید به استقبال این دو برودن و هراسا از نقد دهید وارد کنند و دنیای باشد.

پس از یکی دیگر از نواندیشان دینی، محسن کدیور است که سختی از دیدگاه های استاد دوره طلبی است. آیت الله منظوری اثر پدیده های اسلامی در دوره تاریخی و در کتاب نظریه های دوخت دینی کوشید تا نشان دهد، وقت فقیه تنها یک نظریه در میان نظریات دیگر است که قضا تاکنون مطرح کرده اند و در نتیجه نمی توان آن را تنها نظریه مورد قبول در حواله انديشه اسلامی و نویاتها شیعی آن دانست.

او در این کتاب و در کتاب دیگرش زیر عنوان حکومت ولیعصر کوشید تا ثابت کند ایمان دینی لزوما به معنی پیروی از حکومت دینی نیست و مسلمانان می توانند در عین حفظ ایمان دینی خود با حکومتی که به نام دین حکومت می رانند مخالفت کنند. او همچنین با تمامی میان ولایت انتخابی و انتسابی به دفاع از انتخابی بودن حکومت با تکیه بر بنیاد درون دینی پرداخته و بدين سان امکان نقد ولایت قبیه را آماده کرد. حسن پورفیکو انسخوری نیز از نواندیشان دینی است که در لباس روشنی به مخالفت با بیساری از عقاید رایج در حوزه های رسمی دین برخاست و اکنون به جرم شرکت در کنفرانس برلین، زندانی است.

ابنی: همراه کسانی چون سعید حجاریان، اكبر گنچی، حمید رضا جلایی پور، محسن آریان، سید هاشم آقاعری، علی رضا علیباف، عباس عبیدی، غلام رضا کاشی، عمادالدین باقی، رضا علیبافی و دیگر روزنامه نگاران اصلاح طلب جنبش روشنشکری دینی را، که دارای تأکیدی هویت نیز هست، به راه انداخته اند و همگی نقشی قابل توجه در طرح اندیشه جامعه مدنی و کوشش فضای سیاسی در ایران داشته اند.
روشنفکران اصلاح طلب دینی

نکتهٔ نیازمند یادآوری آن است که همانگونه فکری در باره مسائل مربوط به نوایشیه دینی را اندکی نباید پندارش زیرا بین جنگ‌های هوادار علی شریعتی که نماینده برجسته اش اشکورتی و رحماتی و علی‌بخشی و پدرام و برخی شخصیت‌های ملی، مذہبی هستند و جریان دوم خرداد که عمداً از انديشة های سروش پیروی می‌کند، کشاکشی چنده وجود دارد. در این میان، طیف ملی، مذہبی نفیس میگی در پروپاگاندا نیهاهای انقلابی و استوار شدن پایه‌های حکومت اسلامی نشانه و اصولاً نگرش انقلابی خود را نسبت به نظام از آغاز تاکنون حفظ کرده است، با این که در آغاز انقلاب مدافعان روزری در انقلابی نسبت به مسائل اجتماعی بود، جریان دوم خرداد از دل انقلاب بیرون آمد و بسیاری از سردمداران آن از مدافعان سراسخت انقلاب و روشن‌های سرکوبگران و غیر دموکراتیک آن بودند و با حضور خود در شبهانه انقلابی و نبیانه‌ای برخاسته از انقلاب نفیس می‌کنند. در تحلیل پایه‌های جمهوری اسلامی داشته، اتیپس از دکتریگری شدن اوضاع و احوال داخلی و جهانی و زیر تأثیر عواملی که در بالا به آن اشاره کردیم به بازدانشیب نیهاهای فکری خود روزه آورده و به بررسی انقلاب کاربرد دین در حوزه سیاست و ادارة جامعه پرداختند و در یک کلام، با نگاهی سنجشگر به روابط های فقیه و سیاست از اسلام نگریستند.1

3- مفهوم جامعه مدنی در گفتگوی سیاسی اصلاح طلبان دینی

اکنون به موضوع اصلی این نوشته بالا می‌گردد و به بررسی پرداخته می‌شود که نوایشیان دبیاب جامعه می‌پردازند. در دهه اول پس از انقلاب به ویژه در اوضاع و احوالی که جنگ بیدآوی در آورد، آنچه ذهن پیشتر روشنفکران ایران و بطور کلی ذهنیت جامعه را به خود مشغول می‌داشت آرامه‌های انقلابی برود. در دهه دوم پس از انقلاب در دوره ریاست جمهوری هاشمی رفسنجانی که توسیع اقتصادی جمهوری دهد دولت قرار گرفته تابع انقلاب فروشنست و با روی کار آمدن خانهی آرامه خواهی انقلابی یکسره رنگ باخت. خانهی با شمار توسعه سیاسی و جامعه مدنی‌های چردناد با پیوند دینی و اسلامی- پایه میدان گذاشت و در دوره اول ریاست جمهوری او بود که به جامعه مدنی داغ شد و بسیاری از اهل قلم و روشنفکران در باره آن مقاله و رساله نوشتهند. اکنون که سال دوم دولت در دوره ریاست جمهوری خانهی آغاز می‌شود از شماره‌های دوره اول به ویژه ز جامعه مدنی سختی درمان نیست، اما نباید پندارش که این موضوع می‌بایست از اعتبار افتاده است. روشنفکران اصلاح طلب همچنان به این موضوع می‌پردازند.
می‌اندیشند و ما دراین بخش می‌کوشیم تا خطوط کلی دیدگاه‌های بعضی از
سردیاران جنبش اصلاح طلبی را در باره جامعه مدنی ترویج کنیم و برخی
محدودیت‌های این دیدگاه‌ها را که بر روی هم‌چنین ناسازگاری و تناقضی
میان دین‌داری و ارزش‌های جامعه مدنی نمی‌بینند. نشان دهیم آیا قبل از
پرداختن به دیدگاه اصلاح طلبان نگاهی می‌افکنیم به دیدگاه‌های مخالفان سازش
دین با جامعه مدنی.

موضوع جامعه مدنی پیش از این دوره در نوشته‌های بعضی از دو روشنفکران
داخل و خارج بازتاب داشت ولی پس از این دوره بود که این باتوم‌های همگانی شد و
کتاب‌ها و مقالات به سیاس در تعریف و توضیح آن انتشار یافت. به گفتهٔ یکی از
ناشناوران در عرض در سال‌های قبل موافقت و کتاب دراین مورد چابه شده است».

همزمان با چابه این آثار، در طی چند سال گذشته، سیاسی‌ها، نشستها (با
عنوان تحقیق جامعه مدنی در اقلیت اسلامی)، و همچنین سیاسی (اولین همایش
جامعه مدنی و اندیشه‌های دینی) به چند بررسی جامعه مدنی برگزار گردید.

از آنجا که حکومت به نام‌دین حکم‌می‌راند و رئیسجمهور نظام سخن از
جامعه مدنی‌ها گردید، بررسی رابطه جامعه مدنی با جامعه مدنی به موضوع
محوری بسیاری از نوشته‌ها هدیه شد و روشنفکران دینی در جست و جوی رهبر
های آن به بررسی روند‌های صدر اسلام پرداختند. مصحت‌خانی‌های در آغاز از
جامعه مدنی‌های اسلامی به شکل گفت و پس از جدایی بودن اصلاح‌طلبانه، اغلب
جامعه مدنی دینی، جامعه مدنی دوران پیامبر، جامعه مدنی در صدر اسلام،
جامعه مدنی دینی، جامعه مدنی دوران پیامبر، جامعه مدنی در نزد آیت‌الله خمینی، جامعه
جامعه نزد آیت‌الله مطهری و غیره مطرح شد.

شاید پیشگام گفت که در ایران امروز جامعه مدنی تبلیغ به نوعی ایدئولوژی
شد. به همان معنایی که روشنفکران از آن سخنان می‌کنند. یعنی هرکس مخالف خود
ر مخالف جامعه مدنی می‌نامد. بحث درباره جامعه مدنی و دفاع از آن تناها
منحصر به جریان اصلاح طلبی دینی در داخل و خارج حکومت نیست بلکه
اصلاح طلبان سوسیال دموکرات و نیز که پرسن به خابراتی و سخن‌گوی گرد آمد اند
و روحانیانی که پیش‌تر در شکوهی از آن دفاع می‌کنند و نشرپرداخته است. جریان اصلاح طلب
اسلام سنتی را نیز، که دیدگاه هایی است که در نشیباتی چون کتاب، نقد، تلفیق و نظر و
عنهای حوزه بازتاب می‌یابد و از نظریات آیت الله معرفت به‌مره می‌گیرد. نیاید
مختلف جامعه مدنی دست این چرایی نیز مانند این چرایی نیز مانند دو گروه دیگر با برداشت

ایران نامه: سال نوزدهم
روش‌نگاران اصلاح طلب دینی

خاصخ خود به نوعی مدافع جامعه مدنی و سازگاری آن با اسلام است. پیش از پرداختن به دیدگاه موافقتان جامعه مدنی اشاره ای به مخالفان پسند دیگر به جامعه مدنی خواهیم کرد تا نشان دهیم ذالمیت که موافقتان و مخالفان جامعه مدنی طول رگنارگان و گشته‌های را تشکیل می‌دهند. آنگاه به بررسی دیدگاه‌های مدافعان سازگاری دین با مفاهیم مدرن و بطور مشخص با مفهوم جامعه مدنی خواهیم پرداخت. به نظر نویسندگان این سطور، سازگاری که دیداران از آن صورت می‌گیرد در پژوهش‌های مفهوم مدنی و انتظارات نوویشان از دین و بازنگری در مفهوم جامعه مدنی امکان پذیر است. زیرا تنها از طریق دقت و تأمل در چندگانگی مفهوم مدل و ارائه تفسیرهای گوناگون از جامعه مدنی است که می‌توان این پرسش را مطرح کرد که کدام روایت از دین با چه تفسیری از جامعه مدنی می‌تواند سازگار باشد.

ناتاتزگاری دین با جامعه مدنی

مخالفان سازگاری دین با جامعه مدنی طرف واحده را تشکیل نمی‌دهند. در بیشتر، دو گروه آزاد و دیگر متفاوت برای تعیین وضعیت ایرانیت که در نرمی قانون با جامعه مدنی سازگاری درآید. گروه اول از منظر دینی است که منابع دینی و از جایگاه مدافعان معتقد به ناتاتزگاری دین با جامعه مدنی است. بنابراین این گروه از آن‌جا که زادگاه جامعه مدنی جایی جزو غرب نیست و فرهنگ غربی این استوار بر سکولاریسم (جدایی دولت و دین) و کشتار گروایی و لیبرالیسم و انسانگرایی است، بنابراین دین با تأکید ایم بطری اسلام، بطور اختصاصی نمی‌تواند با چنان فرهنگی و به طبع با جامعه مدنی سازگاری درآید. اگر سکولاریسم بیرون رانده دین از حوزه اومومی باشد و کشتار گروایی به معنی قبول تنو و کشتار ایدیان، و از آن‌جا که اهمیت اصل دیوانسیون می‌گذارد و بنابراین لیبرالیسم براپری حقوق شهرسیدن را به شرط نمی‌شناسد، و از آن‌جا که جامعه مدنی دراین مبانی استوار است، سازگاری دین با جامعه مدنی را با امری نامکن و رأی باطل شرود. از نمایندگان این گروه می‌توان از صادقی لاریجانی احمد واعظی، امیر محبیان، و رضا غلامی نام برد. به عنوان مثال، صادقی لاریجانی در مقاله‌ای زیر عنوان شست دین با جامعه مدنی" با تولید تعاریف گوناگونی که فیلسوفان غربی از جامعه مدنی به نتیجه رسید که در جامعه مدنی ناتاتزگار است. زیرا جامعه مدنی با لیبرالیسم پبوند استوار دارد و این پوند را با تمامی
که فیلسوفان میان جامعه مدنی و دولت گذاشته‌اند می‌توان دید. این چگونه‌دیدن جامعه مدنی از دولت به جدا شدن حوزه علومی از خصوصی و به کاهش نقش دولت و نقش قانون در جامعه مدنی انجامیده و دست و پای دولت را در اجرای قوانین بسته است. امکان پذیر شدن جامعه مدنی در غرب، نتیجه گسترش اندیشه‌های لبرالی و بی‌طرفی ایدئولوژیک دولت است. نویسندگان بسیاری نیز می‌گویند «وقتی می‌گوییم دین یا کتاب و سنت با فللان ایده جامعه مدنی سازگار نیست کدام قوانین از دین یا کتاب و سنت را می‌پذیرند؟» جامعه اسلامی جامعه ای است که دران احکام و قوانین الهی حاکم باشد و نه احکام و قوانین مجموعه‌بزرگ. طبیعی است که با چنین قوانین‌هایی که متفکران از سازگاری آن با جامعه مدنی به‌نوبه است، امیر محبیان، از نویسندگان روزنامه‌ساز، نیز با طرح جامعه ولایی و تفکیک آن از جامعه دینی می‌تواند: «اختلاف جامعه مدنی و جامعه ولایی، اختلافی اصولی و در مبادی و مبانی است. جامعه مدنی در بر پنای مشروطه حکومت بمنشا آزادی مردم بید بانده و جامعه ولایی در بر پنای نظام با منشا الهی باشد است.»

گروهی دوم با تکیه بر برمبنای جامعه مدنی، سازگاری آنان را به دیگر نام‌گوییم.

سی‌دان و اتفاقاً براساس استقلال های گروه اول مخالف سازش این دو مقوله است. افراد این گروه به طور عمدی دین را به حکومت دینی و ایدئولوژی می‌پردازند و پرایی بیانند که مبانی دینداری و قبول ارزش‌های جوامع دموکراتیک سازش و همکاری وجود ندارد. به عنوان مثال حجیب الله بیگی می‌نویسد: «جامعه مدنی نهاده دینی و زمینی است و از این جهت با دین به عنوان نهادی که ریشه در آدمان ها دارد و به امور مقدس و حیات مدنی افراد می پردازد... سنگین‌تر ندارد.» عزت الله صحیحی نیز جامعه ایدئولوژیک یا ناسازگار با جامعه مدنی می‌داند که شابور روسانی درهم ترکیبگر دین و دولت را راه استقرار جامعه مدنی شمرد و با مهندی مهوشی، مفهوم جامعه مدنی اسلامی را تناقض آمیز توصیف می‌کند و نشان می‌دهد که این دو دلایل مبانی متفاوتی هستند و آنتی آنها عملکردی است.

سازگاری دین با جامعه مدنی

دبیک می‌خواهند جامعه مدنی یا، به سخن دقيق ت، معتقدان به نام‌گویی بودن استقرار جامعه مدنی در ایران آموز، طبیعی گسترش دهید. یا را تشکیل می‌دهند که هم جریان های دینی را در بر می‌گیرد و هم جریان های غیر دینی را در میان
روشنفکران اصلاح طلب دینی

مدافعان سازگاری دین با یک جامعه مدنی نیز با گرایش های متغیری روبرو هستند. روش‌شناسی تأثیر دارد. به سازگاری دین با یک جامعهatre (آیین‌نامه) جامعه مدنی و فرهنگ غربی را نقد کند، آن گاه به دفاع از ارزو های جامعه های غربی می پردازند و آنها را دست آورد به یک مسیر سه شمارند که می توانند در هر فرهنگی به کار بسته شوند. همراه با این شناختی از جامعه مدنی، نواندیشن دینی می کوششند تا مفهوم دین و دینداری را نیز بازانتیمونی کند و تعیین تازه ای از آن بی‌پناهجویی سپس با این نگارش میان دینداری های همگون به دفاع از فرآیند خاصی از دینداری می پردازند و به دین سازگاری دین را با یک جامعه مدنی ممکن می دانند.

این شناختی از جامعه مدنی

گفتیم مخالفان سازگاری جامعه مدنی با دین، مخالفت خود را با طرح موضوع‌هایی مانند سکولاریسم (جدایی دولت و دین) و پلیتی‌سم (کلیه‌گیری) و دین کریزی فرهنگی توجیه می کنند. در میان مدافعان سازگاری آن دوره نیز، نواندیشن دینی می کوششند تا از جامعه مدنی تعریفی به دست دهند که با این شناختی ناشی باشد. و گمان می کنند که با این کار دینداران پذیرای جامعه مدنی می شوند. از همین روز در میان تعریفی که تاکنون از جامعه مدنی شده است دست به گریزش می زند.

تعریف جامعه مدنی

در گوشه‌ای که نواندیشن به منظور کلید‌زنی دین با یک جامعه مدنی می کنند، اصل را بر ارائه تعریف تازه از جامعه مدنی می‌گذارند. به‌دنبال است که جامعه مدنی چه در حوزه نظریه و مفهومی و چه به صورت واقعی در غرب شکل گرفته و تكویق یافته است. بنابراین، روش‌شناسی ایرانی در توضیح مقوله ناگزیدن آن را در باور واقعی آن یعنی غرب بررسی کند، حتی کسانی هم که پسوند دینی به آن‌ها افرازاند چاره ای جز این ندارند. باری، نواندیشن دینی در بررسی نظریه محیط جامعه مدنی، چنانکه در بالا گفتیم، می‌کوشند تا چنان تفسیری از آن بی‌پناهجویی به سوی بار دین‌دان ناهنجاری زمینه باشد. به گونه‌ای که جامعه ایران بتواند آن را بپنهنده و به کار بیند. این است که می‌نویسند: «الا جامعه مدنی ربطی به لوپیسته، به دینی، سکولاریسم و امثال اینها ندارد. بلکه در...»
جامعه مدنی، سال نوزدهم

508

جامعه مدنی که به‌طور سکوئریسم و مذهب زندگی و جدایی را به‌طور خاص در حکومت از دین مطرح است، جامعه مدنی به تبع قانون و فضای علومی به این سمت گرایش دارد که ان جزو یا تشکیل گردد. و یا «اعتقاد به جامعه مدنی» ضمن پشت‌بیابندن به سکوئریسم، هیچ منافاتی با عدم اعتقاد به وحدت دین و دولت ندارد.»

جامعه مدنی، یا جامعه قانون‌مند

جامعه مدنی جامعه ای است قانون‌مند. این تعريف از جامعه مدنی را بسیاری از دیناران و روشنفکران اصلاح طلب می‌پذیرند. زیرا با تعريف خاص خود از قانون و قانون‌مندی، ان ها را روبازی دین قرار نمی‌دهند. محمد خاتمی که اصطلاح جامعه مدنی و جامعه مدنیه‌نی‌ها را در سر زبانها اندماخت و باعث گسترش این اصطلاح در جامعه شد، جامعه مدنی را جامعه ای می‌داند که در آن هر انسانی در چهارچوب نظام و قانون صاحب حق است و دفاع از حقوق او از هم وظایف است.

جامعه مدنی و مدتیت

یکی پنداشتند جامعه مدنی و مدتیت نیز نکته‌ای است که در نوشته‌های دیناران اصطلاح طلب به چشم می‌خورند. کسانی که این دو اصطلاح را دال بر یک مفهوم من می‌دانند، چنین استدلال می‌کنند که اصطلاح جامعه مدنی ترکیبی است از دو واژه جامعه و مدنی، «جامعه به معنای گرد هم آمدن و بپروان هم زندگی کردن و مدنی از ریشه مدنیه به معنی شهر یا شهرت شده است. بنابراین جامعه مدنی؛ یعنی زندگی گروهی و شهرنشینی» پیروان این تعريف نیز شکل گیری جامعه مدنی را در تمدن دینی ممکن می‌دانند.

جامعه مدنی و کثرت گرایی

یکی از مبانی جامعه مدنی کثرت گرایی و به عبارتی پذیرش چندگانگی در عرصه‌های گوناگون جامعه است. این راه رسیدن به این کمال مطلوب هموار نیست. تا آنجا که به نوادگانمان دینی مربوط می‌شود بايد بگویم که آنان کثرت گرایی را به قلمرو دین اسلام محدود می‌کنند و کشور دیچه است که از کثرت گرایی برون دینی صحت کند. کثرت گرایی از نظر آنان یعنی پذیرش دریافت‌های گوناگون اهل دین‌های دین و روش‌های است که منظورشان از دین.
همان‌ا دین اسلام است. بنابراین پلورالیسم که ادیان دیگر را نیز در بر گیرد و شامل مقوله‌های مانند اقام و وزبانها و فرهنگ‌ها نیز باشد از دیپره اندازه ورژی آنان بیرون است. در میان این نواده‌ها، سروش و شبستری از کُلیت گرایی در بخش دینی (به همان معنایی که گفتم) دفاع می‌کند و آنها مخالف دین‌داری نمی‌دانند. دیدگاه محسن کدیور کمی ناروشش است زیرا از نظر او پذیرش کُلیت‌گرایی به معنای پذیرش حقاق‌های ادیان و در نتیجه شک کردن در مفهوم حق و حقیقت است و با بسیاری از مبانی درون دینی ناسازگار. در گفت و گویی که سال‌های پیش میان کدیور و سروش انجام گرفت و متن آن به چوب رسیده، نژادچی دیدگاه‌های این در اندیشه‌گر دینی را به خویش می‌توان دید. از نظر سروش مستقل حق و حقیقت است و باطل امری درون دینی است و کسی که از پذیرش به این مسائل می‌نگرده حق داری در باره حق و باطل ادیان را ندارد.

رابطه جامعه‌مندی با کُلیت‌گرایی محل بحث و گشتوگست. اگر پذیرش جامعه‌مندی به معنای پذیرش کُلیت گرایی به معنای گسترده‌تر آن باشد باشد گفت که نواده‌دانه دینی با چنین درکی از جامعه‌مندی نبگانشد. بسیاری از آنان کُلیت گرایی را در حوزه اقتصاد و سیاست و پذیرفتن این در قلمرو دین آن را در تضاد با دین‌داری می‌دانند. هسن یوسفی اشکوری نیز پلورالیسم را در نظر می‌گرفته که بحث پلورالیسم از مباحث مهم و کلیدی است که با باید به آن مستقل بپرداخت. این با اختصار عرض کنم که بنده به پلورالیسم دینی به معنای حق بودن تمام ادیان به طور مطلق یا حقاقیت مساوی همه ادیان هیچ انتقادی ندارم چرا که این نظریه را به طور مطلق قابل اثبات می‌دانم و نه آن را با مبانی درون دینی سازگار می‌پایم و نه در عمل فایده ای برای آن می‌بینم.»

البتّه منطق حکم می‌کند که از مؤمن مسلمان انظار نداشته باشیم که برای همه ادیان حقاقیت مساوی و پیکسان قائل باشیم زیرا و یا پیامبر را خاتم آنها و گریندن و ایسپن و حیاة البی‌می دانند و اگر قرار باشد همه ادیان را برحق بدانند در واقع باید این اصل ایمانی اش را نقض کنیم. بنابراین، کُلیت گرایی از نظر روشن‌فرکران اصلاح طلب دینی محدود به قلمرو دین اسلام باقی می‌ماند و منظور آنان جز این نیست که با باید دریافت های گوناگونی از دین برای از دین پذیرفته.

ما توان گفت که در این باره همه این روشن‌فرکران کم و بیش هر آیند.
جامعه مدنی همچون روش یکی دیگر از تلاش‌های نواندیشان دینی چاکردن روش از ارزش و تحويل
بسیاری از دستاوردهای تمدن غربی و دنیای مدرن به روش اداره جامعه است.
سرش در نوشته‌های که به مسله حکومت و قدرت پرداخته‌دموکراتی را
روش برای اداره جامعه می‌داند و سخن‌گفت از دینی بودن و دینی نبودن آن را
جاپسزنمی شمارد. مجتهد شیبستری نیز دستاوردهای غرب را در حوزه سیاست
بهترین روش اداره جامعه و مناسب دینی می‌داند. کدبیر در بررسی جامعه مدنی
به سه تلقی از آن استادش می‌کند و می‌نویسد: تلقی اول، جامعه مدنی به شکوه
فرهنگ، تلقی دوم جامعه مدنی به شکوه ایدئولوژی، تلقی سوم، جامعه مدنی در
مقام روش برای اداره کشور. آمیزه پنجم اولین، جامعه مدنی در مقام روش اداره
کشور است و به عنوان روش انفرادی صفت دینی و غیر دینی را برآین
نمی‌پذیرد.

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

پنچ‌یک و به رسمیت شناختن برایی طبیعی میان انسان‌ها. برپایه این
برابری انسان‌ها می‌توانند جامعه را بهبهان کنند. اگر این برایی خود نوعی
نابرابری در حقوق و تکیف است؛ تأکید بر اصل خویش‌بندی شدن جامعه.
انسان‌ها با نباید کردن جامعه مدنی از وضع طبیعی خود چشم می‌پرند و تبع
مرجع مدنی برخاسته از میان تشکیل‌کننده می‌شوند. این اصل در تضاد با هر نوع
برداشت دینی از نظم اجتماعی است؛ تایبادی میان اخلاق خصوصی و سیاست.
هدف جامعه همانا خیر جمعی است که در نظم سیاسی تجلی می‌پایند. به همین
دلیل رستگاری روح آدمی نه علت و نه هدف نباید جامعه مدنی است.

تعریف تازه از دین و دینداری
نواندیشان دینی در کوشش خود برای تعریف جامعه مدنی، تعریف تازه‌ای از دین
و دینداری نیز عرضه کرده‌اند و زیر تأثیر رویدادهای جهانی دست به تفسیر
دوباره دین زده‌اند. تا اکنون آن را با مفاهیم جدید می‌پنداهند. اکنون تلاش
شیریتی و روشنفکران دینی قبل از انتقال سازگاری کردن دین با ایدئولوژی های
مدرن به ویژه مارکسیسم ود و اصولاً بازخوانی دین به منظور تبیین کردن آن به
ایدئولوژی انتقالاتی انجام می‌گیرند. امروز روشنفکران اهل دین می‌کوشند تا با
تفسیر دوباره دین گریبان آن را از بند سیاست و انتقالاب، ایدئولوژی رها سازند.
روشنفکران اصلاح طلب دینی

و ضایعاتی را که ایجاد می‌کنند. همچنین مانند شریعتی در دین به بار آورده اند ترمیم

کنند.

در میان نواندشان محتیش شیبستری در چند سال گذشته کوشش‌ها ارزند. ای در این زمینه کرده است. او با طرح مسئله مانند رابطه عقیده و ویژگی، سیاست و دین، ایمان و آزادی، جامعه روشنفکری را به بازنگری مانند ذهنی و مسلمانان عقیدتی فراواناند این است. نکته مهمی که در نوشته هایی شریعتی گزارش می‌گردد این است که مسلمانان نباید در پی بیرون کشیدن درون‌نماهای فکری مدنی از دل ست اسلامی باشد و قهرمانی کوشش‌هایی را نوعی ایمانداد ناروشند.

در گفتگویی که ایشان با محسن کدیور در باره خواندن برای تکه کردن تاریکی کنند که اصولاً بیرون کشیدن ارزش‌های جهان مدرن همچون دموکراسی و حقوق بشر و تسامح از دل ست دیگر امروز نامنک و غیر علمی است و در همان جا مسلمانان را به پنیرش این ارزش‌ها فرا می‌خواند. شیبستری اصطلاحاتی مانند دموکراسی اسلامی، حقوق بشر اسلامی و جامعه مدنی اسلامی را نمی‌پذیرد و افزودن پسند اسلامی را به این مفاهیم مدرن گردیده نادرست می‌داند و معتقد است که این مفاهیم دستاوردیهای مدرنیته رست نسبت به مسلمانان باید آنها را پذیرند. یکی از شایع‌ترین نظریه‌ها در حوزه فلسفه و علوم اسلامی، این است که به تفسیر و بازخوانی دیگر این آگاهی است و نقد قراری رسمی دین را وظیفه روشنفکران و نواندشان مسلمان می‌داند. در باره رابطه جامعه مدنی با دین نیز معتقد است که نباید از سازگاری با ناسازگاری دین با جامعه مدنی بستگی بگذارند. از دو نوع فهم به پنیرش از کتاب و ست دید کرده و سپس گفت کدام یک با جامعه مدنی سازگار است پنیرش فهم اول این است که متعداق سازی، جامعه سازی، حل مشکلات زندگی، معنی کردن عدالت و اخلاق، تأسیس نهادهای حفظ کننده اخلاق و عدالت که مشکلات زندگی این دنیایی پیشرفت اقامت است، کار و وظیفه انسان است. پنیرش فهم دیگر این است که برای حل مشکلات زندگی این جهان انسان و سازمان‌دهی مدنیت باشد همیشه از عالم غیب راهنماهای همبندی بیاید. پس همانقدر اشاره کن که پنیرش فهم دوم از کتاب و ست به ناسازگاری با جامعه مدنی می‌انجامد که خود این فهم دوم با تناقض های چندی روبرو است. به اعتقاد شیبستری با پنیرش پنیرش فرض و پنیرش فهم اول است که می‌توان نه تنها جامعه مدنی را پنیرش بلکه حکومتی و برنامه‌ای خرد آدمی و با تکیه بر میان آوردهای بهتر بنا کرد، چه کار دین حفظ حکومت و مشروعیت بخشیدن به آن نیست.
سرش در نوشته‌های گوناگون به ویژه پس از قبض و بسط تئوریک شریعت
کوشیده است تانشان دهد که همیشه قرائت‌های گوناگون از اسلام وجود داشته و
"مصرف دینی که معنی‌کنی است بشری و ناقص، محتوا باژسازی است." در چنین
باژسازی است که متفکران مسلمان تفسیر خاص خود را از دین ارائه می‌دهند و
نوعی دین شناستی عرشه می‌کنند. "سرائ اصلی قبض و بسط نه حالتی فقهی
ستند و پروئیدن و نه نسبی کردن و انکار حقیقت، بلکه تبیین این مناسبت که
چگونه دین فهمیده می‌شود و چگونه این فهم تحول می‌پذیرد." بی اعتقاد او,
براساس نظریه تحلیل‌گری فهم دینی و قرائت‌های گوناگون از دین است که می
توان نسبت دین را با مفاهیم مدرن سنجید. درنتیجه به چنین سخن گفتیز
از تناسب دین با تجدید و دیگر مفاهیم دنیای مدرن پایید خسته تکلف خود را با
دین و تصویسمان را از دین و قرائتمان را از آن روشن کنیم و سپس بگوییم
براساس چه قرائتی از دین می‌توان نسبت آن را با تجدید و یا جامعه مدینی
سنجد.

سرش پیش از مقاله «اصناف دینداری» در نوشته‌های مختلف از ضرورت
پذیرش قرائت‌های گوناگون سخن گفتی بود حتی در مقالات ای به بررسی قرائت
فاضل‌ستری از دین پرداخته بود که پس از ۱۸۱۳ از ولادت انقلاب خطوط چهره
و علامات می‌بوزه و اعضا و ایجاد خاصه این مشرب بسی آشکارتر از پیش
شد.«۱۳۷۰ از نظر او چنین روابطی از دین مورد پسند کسانی چون حداد عادل و
وحشان و در صدد توچیده ولایت حتی روابط مطلوبه آن هستند. درنوشته‌دهی گیرد
با تفکیک آنچه در دین ذاتی است و آنچه غرضی، سرش به امكان نقد تجدب
عملی مسلمانان که در طول تاریخ پیچیده پایه اش اشکیس می‌کند و در مقاله «اصناف
دینداری» گونه شناسی نازه ای از دین باست به دیده و با تفسیر دینداری به
اصناف اندیش و معرفت اندیش و تجربت اندیش به دفاع از شق سوم که نوعی
دینداری فردی و غیر سیاسی است می‌پردازد.

تنها در طی چنست وجود پاسخ به پرسید انتظار از دین است که می‌توانیم
بگوییم از دین چه می‌خواهیم. «من این بنشش را که معنید است تمام تدبیرات و
اطلاعات و قواعد لازم و کافی برای اقتصاد، حکومت، تجارت، قانون، اخلاق
خداوشناسی و غیره برای هر روز دوزن و زندگی ام از ساده و بیچرخه، در شرع
وارد شده و لذا یومنان به هیچ منبع نیاز ندارند، بنشش اکثری با انتظار اکثری
می‌نامی» در کتاب پینش اکثری بنشش دیگری وجود دارد که «معنید است شرع
روش‌نگاران اصلاح طلب دینی

در این موارد (پیامدی که داخل در دایره رسالت شرع است) حادثه‌ای لازم را به ما آموزخته است هر چیز از آن را. پس روش‌نگار دینی با نگاهی اقلیت بردن، می‌باید دین را از دست فقه و حکومت و قدرت آزاد کند تا بتوانند به غنا معنوی سلمانیان بیاری رسانند.

محسن کدیور نیز در نوشتته‌های گنگاکن خود کوشیده است تا دریافت خود را از دین و جامعه دینی توضیح دهد. به نظر او جامعه دینی از دو خصائص 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 این که دین دعوت‌های اصلی مردم جامعه باشد و دینداران سودای دین داشته و آن را به عنوان داور پنجره. اگر این دو شرط فراهم شد جامعه دینی خواهد بود و آن وقت این سوال مطرح می‌شود 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، بیننی برتوتالیتاریسم و یا منتنی بر استبداد فردی است. وی‌گی اصلی این روش اعتقاد به کسب اجازه جهت انجام هر فعلی از نمایندگی حکومت است که نماینده خدا نیز محسوب می‌شود. روش دوم روش دموکراتیک و غير توتوتالیتر است. دراین روش، اداره جامعه براساس تجربه بشری و حق مستشار این رجوع به عقل آدمی است. پس وقتی از نسبت دین و جامعه دینی با جامعه مدنی سخت می‌گوییم باید روشن کنیم که منظورمان کدام جامعه دینی است. جامعه دینی توتوتالیتر و غیر دموکراتیک یا جامعه دینی دموکراتیک و غیر توتوتالیتر؟

اگر این تفکیک را به‌جز آوریم می‌توانیم بگوییم جامعه دینی توتوتالیتر، هرگز با جامعه مدنی سازگار نیست و در تعارض بین‌داده با یکدیگر قرار دارد. در حالتی که جامعه دینی غیر توتوتالیتر با جامعه مدنی سازگار است، درب‌باب حکومت دینی کدیور دنیا را این تفکیک می‌کند. در تعیین نخست حکومت دینی حکومتی است که قائل است همه مسائل خود را از دین اخذ می‌کند. این حکومت مبتنی است بر ادغام ایده‌ها از دین. یعنی دین حداکثر آن‌چه را که انسان باید هدایت لازم داشته و دارد در اختیار انسان نهاده است. لذا تمام احکام کلی، تمام جزئیات، حتی تمام برنامه‌هایی را که انسان در تدبیر اجتماعی خود لازم دارد، باید از دین اخذ کند. در تعیین دوم، تدبیر دینی مردم دیندار برپا می‌کند عقل جمعی آن‌ها و دین نه در جزئیات راهی را نشان داده است و نه در برنامه‌ها. لذا وقتی اداره جامعه بکاد اداره عقلانی است دینی بودن با نظرات دین حاصل می‌شود. کدیور برای ایثات سخن خود به
تاریخ صد سال کنگره رجوی می‌کند، تا تقابل میان این دو روزکرد. راجع به دین و اسکان آتش‌نشانی‌ها، این را با ما می‌کند، مفاهیم مدرن نشان دهد. به مقیسه‌اورد صد سال کنگره رجوی آسیا، این را با اینهای آمریکا و آمریکا و مرتضی کرده اند. تاریخ آمریکا و اسلام، می‌گذرد و روشن‌شناسی دینی که آنریه این تاریخ ها، این دینی دیگری دیده، در مجموع سه تجربه مسلمان این.

تجریب اول همانا دوران میان‌روی این که در تفسیر دین و نسبت آن با آزادی ما با بوکرسنجی دویست گرایش اول که هیله‌ای می‌کرد به ناسازگاری اسلام و آزادی معتقد بود و گرایش دوم که ناتوانی تحمیل آن بود به ناسازگاری دینی و آزادی باور داشت. تجربه دوم تجربه جماعی اسلامی است که عده‌ای معتقد بودند با اسلام ناسازگاری است. در انجا کدیور برای تایید سخن خود به تلاش های نظری و عملی آیت الله خمینی اشاره می کند که چگونه انگیزه دینی را با جماعیت سازگاری کرد و نتیجه عملی آن نیز استقرار جماعی اسلامی بود. تجربه سوم همانا کوشش کنونی روشنفکران اهل دین جهت سازگاری دین با پدیده مدینه است. در اینجا راستا نیز با آمیز تلاش‌های برخی از رهبران دینی چون خاتمی یاد کرد. به این ترتیب، در هر دوره‌ای و در مواجها، با دست‌آوردهای غرب، اندیشه‌گران مسلمان کوشش‌های این که دین را با آن سازگار کرد. کوشش از چون خاتمی یاد نیز در این راستا باشد شناخت.

در کنار این سه انگیزه گر دینی (سروش و شبستری و کدیور) بجا است از مصطفی ملک‌نیکیان نیز یاد کنیم که در این چند سال کوشیده است تا گونه شناسی تازه‌ای از دین ایرانی کنن ده که به چای خوی دارای اهمیت است. او در مقالات او که در باب نسبت دین با لیبرالیسم نوشته برداشتی از دین به ویژه از اسلام عرضه کرده که تشکیل‌های از یکی از اندازه‌های اما رد که به گفت و گوی «از لفظ اسلام، به چیزی مشابه از وابستگی که در پس از اسلام در مقابل عمل است» یعنی مجموعه همه افکارهای که مسلمانان، از آغاز ناکنون انجام داده‌اند به علایه‌های این اوضاع و واحولی که از آن انفعال ناشی شده اند. اسلام سه مجموعه می‌شود که تفسیرها و تجنبه و تحلیل‌هایی که در طول 1600 سال کنگره‌های در باره اسلام از سوی مفسران قرون، شافعیان حديث، ویلسون، عارفان، متلکمان، عالمان انخلا، فنی، اصولیون فراهم آمده است. اسلام سه یعنی همه قرآنی ها و روایت‌ها را، در روزگار ما، می‌توان در سه گروه بزرگ چای یافتا: اسلام بیدادر، اسلام تجدیدگر، اسلام سنتگرا».
روشنفکران اصلاح طلب دینی

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 تجربه گذاشته که تواند بسیاری از دستاوردهای دنبال مدن مرا جذب کند و قرائت سنت غربانه که جدا از اسلام سنتی و دیدناری عوامانه است اگر چا با بعضی از جنبه های اختلافی فرهنگ مدرن مخالف است و لی تضادی بینیاان با بسیاری از ارزش های غرب ندارد. سرانجام نویسندگه به این نتیجه می رسد که اسلام بیننادگرا که خشونت در جوهر آن ریشه دوانده است غیرقابل دفاع تین قرائت از اسلام است. سعید حجاریان نیز در باره نسبت دین با دنیای خارج از دو دیدگاه افراطی و تفکری سخن می گوید. در دیدگاه اول دین توسط یک گروه عقیدتی و قدمی ویلایتگر از این دوره سنت گرفته است. این ارزش ها خصصت قراردادی و این الگویی ندارند، یعنی جزیی هستند ولذا با تعصب و غموض همراه می شوند. در مقایسه نظریه فوق دیدگاه دیگری رضوی است که دین را یک پدیده فرهنگی و متن آفرینی می داند. ؛ شک نیست که نظریه دوم این توانایی را دارد که به سببی از ارزش های دنبال مدرن سازگار شود. حجاریان در مقاله دیگری از تقسیم اسلام به روایت های عرفانی، فقه، ابتدای پیش و فرهنگ سخن می گوید و آخیری را مناسب ترین روایت برای سازگاری اسلام با ارزش های مدرن می داند. ؛

با درنظر گرفتن همه این نظر پردازی ها و انديشه ورزي هاست می گویم روشنفکران اهل دین در صدد ارائه تعريف تازه اي از دين هستند و اکنون شايد بتوان گفت كه در نتیجه اين كوشش ها اين جنبه تمام خواه از دست داده و در آستانه تبديل به فرهنگي است كه بايد ان از جهت آن بهير جامعه ايراني شمرد. ؛

سمخ آخر

در اين نوشته كوشيدم تا زمينه های عيني شكل گيري جریان اصلاح طلبي دينی را توضيح دهم و سپس خطوط كلي ديدگاه های مواقفان جامعه سنتی و مسلمان سازگار كردن آن را با دين ترسيم كنم. جنبه اصطلاح طلبي ديني تعدادا براير بازانتيسي روشنفکران مسلمان در سياسی ديني و كوشش آنان در فهم مفاهم مدين شكل گرفت. اگرچه ديدگاه های برخيو آنان هنوز از سازواری از برخورد نپسند و شماری از آنان هنوز نظر خود را به طور روشن درباره مقولاتی جون آراندي و برادری و كركر گرايی پيان نکردند اند و برای مثال، در باره
مسائله زنان سپر خاموشی برلب زده اند و یا به کلی کویی های همیشگی بسته می‌کند. این اناکر نمی‌توان کرد که حضور فعال آنان در عرصه فکر و فرهنگ و دفاعی که به هر حال از ارزش های دنیای مدرن می‌کنند، در تحول فکری اهل دیانات تاثیر فراوان گناخته است.

تکمیل تاریخی ما این بود که انقلابی به نام دین در زعیع آخر قرن پیشتم در ایران روي دهد و نظامی اسلامی از دل آن بیرون آید تا سپس گروهی از کوشندگان انقلابی و همراهان آن نظام به تجربه دریاپنده که با پیدا در مانوسات نمی‌تواند حقیقی خود شک کند زیرا در روزگار ما چاپعمه‌های انسانی را نمی‌توان با اصول جزئی دین اداره کرد. البته، چنان که هفتم در نوشته های این نواحی‌های یافت می‌تواند و این نشان می‌دهد که بسیاری از آنان هنوز نتوانسته‌اند به یک سامان فکری برخوردار از پیستگی درونی دست یابند. با این همه، نباید فراخوش کرد که آنان برای رسیدن به تجربه که اکنون رسیده‌اند و در درازی پیموده اند. با این نکته نیز به تأکید کرد که این روش‌ها و روش‌های همبستگی روابط ای تکنولوژی با تجربه وجودی آنان در دوره پس از انقلاب داشت است و سایر به همین سبب است که ترجمه می‌دهند سنجیدگی تر گام بردارند تا بتوانند ایده‌هایی را که از غرب می‌گیرند در دستگاه فکر خود پگای. به هر حال، آنچه مسلم است حضور فعال آنان در عرصه فکر و فرهنگ و دلیستگی ای که به اصول آزادی و حقوق بشر نشان می‌دهند، می‌تواند به سبب خود از انتقال ارزش‌های مدرن و فرهنگ و دوستان ای بی‌پاسخی به جامعه ایران سودمند باشد. آنان با فرهنگ نفی و تودر و خوشوند درافتدانه اند و به آن بحث و اولسردی روی آورده اند و این را باید در جامعه خشونت زده ایران به فاصل نیک کردن.

بانوشت‌ها:

1. برای نمونه نک. به: علی شریعتی، حسین وارام، امیر مسعودی، جمعه آثار، شهری; شماره ۱۳۵۹.
2. برای اکثراً از آموزاً مفسران مطبوع در باره جنایات روشنفکری قبیل از انقلاب و سلسله اندازه‌گیری مارکسمیستی بر فضاهای روشنفکری ایران ن. ک. به: مفسری مطبوع، پیام، مرکز مطبوعات ایران، سایر، صدرا؛
3. علی کریمی به ماهنامه‌های شهری، صدرا؛
4. جامعه و تاریخ شهری، صدرا؛
5. علی الله‌نیا‌مش، سایر، صدرا.
6. دیار به تجربه فکری مطبوع، ابعاد مختلف اندازه‌های او و تفاوت نظریاتش با آراء دیگر روشنفکران مسلمان قبل از انقلاب به ویژه علی شریعتی، ک. به:
روشنفکران اصلاح طلب دینی


3. برای نگرش‌ی انتقادی درباره نقش روشنفکران دینی در پیدایش انقلاب واستقرار جمهوری اسلامی ن. ک. به:

4. به عنوان نمونه می‌توان به انتقادهای صادق لاریجانی و پاسخ‌های سریع اشاره کرد.
عبدالکریم سروش، قبض و سیاست تبعید، تهران، انتشارات صراف.

5. ن. ک. به:

الوه روا و خسروخوار در بررسی جنبش‌های تازه اجتماعی در ایران کنونی از دو جنبش زنان و جوانان پای می‌کنند و با رجوع به ادبیات تازه ایران نقش‌ی این دو جنبش را همراه با روشنفکران در شکل گیری زمینه‌های خروج جامعه از ذهن‌های انقلابی و اسلام سیاسی نشان می‌دهند.

6. ن. ک. به:

این مقاله که سخنرانی نویسنده در سال 1994 در کالج سنت آنتوئی است از ظهور جنبش‌های تازه اجتماعی خبر می‌دهد و نقش توان‌دانش‌اندی دی، را در بازشدن فضای سیاسی مهم قلمداد می‌کند.


7. ن. ک. به:
Abdolkarim Soroush, روش و فکر و نیازهای، تهران، نشر پویه، ۱۳۷۵، ص 48.

در این نوشته سروش به بررسی تناوتی های زلال و روشنفکر دینی پرداخته و به دعف‌های این گروه در خلوف و توانایی دین اشاره می‌کند.

8. برای تحلیلی جامعه شناختی از انقلاب ایران ن. ک. به:

برای بررسی جامعی از تفسیرهای مختلف درباره انقلاب ایران ن. ک. به:

9. میشل فوکو، مجله اخبار، شماره ۴.

10. درباره عرفان شدن امر قدیمی در انقلاب ن. ک. به:

این کتاب که حاصل بازخوانی کتاب آمریکایی در بررسی عرب در پرتو تجربه انقلاب اسلامی است اولین نوشته‌های این کتاب، که به نقده اسلامی و تبیین دین به ایدئولوژی پرداخته، نویسنده این کتاب

11.
در بخش پنجم این کتاب، «بهدل ست به ایدئولوژی» به نقد انطباعی های شریعتی پرداخته و کوشش های او را جهت طرح مانیفست اسلامی در دوسر های اسلام شناسی تهران نام کامل ایدئولوژی کردند. در نتیجه گیری این بخش شایگان نوشته است: «مصیر ادیان در مقابل نظام سیاسی پایان یافته است، معنی داره‌اند هنوز می‌تواند به غنای ممنوعی شک نکند. هرکدام چنین جهت تحقق آرمان‌های دینی در فضایی عمومی باعث مسئولیت دین در سطح ایدئولوژی یا تأمین خواهی می‌شد. نیاز که: سعید حجاریان، نوزدهم، قسمت دوم، شماره چهارم، تهران، مرداد، ۱۳۸۰.»

بخش های اصلی این کتاب نخست به صورت مختلفی و زیر عنوان مستعار جهان‌گیمر صالحی پور در نشرنامه گیاه انتشار پیدا و بحث و جدل های بسیار برانگیخته.

۱۲ آیت‌الله خامنه‌ای نیز در سخنرانی خود به مناسبات سالگرد انقلاب اصلاحات را از محل منطقه روند انقلاب دانست. فرمان‌نامه آیت‌الله مطهری نیز که گفته‌گاه در مباح‌می روش‌کرده و کنار هم در نوشته‌ای ضمن نقد رهبر کردکه: اصلاحات طلبانه به دفاع از آن برخاست و پدرورا از مدافعان جنبش اصلاحات دانست. آیت‌الله خامنه‌ای اصلاحات را هرکدام و حضروی، سخنرانی در جمع کارگزاران نظام، ۱۹ تیر ۱۳۷۹؛ بر مطهری؛ اصلاح طلبی، تهران، صدر، اردیبهشت ۱۳۷۹.

Marcel Gauchet، La religion dans la démocratie، Paris, Gallimard ۱۳۱.

Hanna Arendt، Le système totalitaire، Paris، Seuil، ۱۴۶.

Khosrokhavar، L’Islamisme et la mort، le martyre révolutionnaire en Iran، Paris، L’Harmattan، ۱۹۹۵.

Max Weber، Le savant et le politique، PP ۱۰۳-۱۰۲.

۱۵. برای یک بررسی درباره چنگک و رابطه آن با شهادت طلبه ن. ک. به: Khosrokhavar، L’Islamisme et la mort، le martyre révolutionnaire en Iran، Paris، L’Harmattan، ۱۹۹۵.

۱۶. برای تحلیل جامعه شناختی از روند تقدیس زدایی از قدرت در انقلاب ایران ن. ک. Farhad Khosrokhavar، Anthropologie de la révolution iranienne، Paris، L’Harmattan،PP ۱-۱۵.

۱۷. برای تکیه‌گاهی که نیستند یا چنین نفیش‌ها ن. ک. به: سیدی حائری برزی، حکمت و حکومت، محسن کمی‌پور، نقوش‌هایه دوخت در قره‌هایی: حکومت ولایی، تهران، نشریه‌ها و سایت‌های منتشریه، نام و پیام، شماره ۱.۲.

۱۸. درباره تکیه‌گاهی برخوردار سیوسن، ن. ک. به: والا وکیلی، «گفتگوی دین و سیاست» کنار، شماره ۱.۲.

۱۹. ابراهیم سلطانی، «دین شناسی عالم کریم ایرانی»، ادبیات، شماره ۱.

۲۰. مجتبی شیخی، میرزه‌نیا، کتاب و سنت، تهران، مرداد، ۱۳۷۵، صص ۱۶۸-۱۹۰.

۲۱. از میان این افراد می‌توان از اکبر گنجی، علی‌اصغر جعفریان، محمود دروآ جایگزین پرداخت. نام برده که در نماینده مختلف نظام اسلامی حضور داشته است.

۲۲. سید سعود مصباح و مصباح مبنا، «پانزده‌ها اندیشه» جامعه گیماندری در سطوح، شماره ۶، تهران، مؤسسه فرهنگی ط.

۲۳. صادقی کلیز، «سپید دین و جامعه مردی» مجله «سپید» ماه مه ماه، شماره ۱۴، ص ۱۳۱.

۲۴. امیر محبیان، آن‌ورا، شماره ۴۰، به‌نظر آن‌که جامعه محیطی در مطبوعات، ص ۵۶.

۲۵. همان، ص ۵۰.
روشنفکران اصلاح طلب دینی

۵۲۶. ن. ک. به سید مسعود معصومی و منصور احمدی، هفتم.
۵۲۷. محسن کدیبی، نسبت دین به جامعه مدنی، تهران، ۱۳۷۸، ص ۲۵۴.
۵۲۸. همان، ص ۱۸۱.
۵۲۹. آیت الله محمدهادی معرفت، «جامعه دینی یا جامعه مدنی؟» مجله زبانی حوزه شماره ۱۶، ص ۷۰.
۵۳۰. عبدالکریم سروش، محسن کدیبی، «گفتگو در باره پلورالیسم دینی» سرایت ها مセットه.
۵۳۱. حسین یوسفی اشکوری، خود در شیافات دینی، تهران، انتشارات قصیده، ص ۲۶۸.
۵۳۲. محسن کدیبی، «جامعه مدنی به شکل یک دنی» ضمنه های حکومت دنی، تهران.
نشر نی، ص ۲۶۹.

Rosanvallon, Le Capitalisme utopique، ن. ک. به: ۶۶، ص ۱۴۶.
۵۳۳. محمد مVLهمشید ییشستری، تقدیم بر قرآنی رسمی از دین دین، تهران، طرح نو، ۱۳۷۹.
۵۳۴. محمد مVLهمشید ییشستری، «جامعه مدنی و دوگونه فیض از کتاب و سنت» تحقیق جامعه ملنی در انتقال اساسی، سازمان مدارک فرهنگی انتقال اسلامی، صص ۲۳۲-۲۳۱.
۵۳۵. عبدالکریم سروش، پیش و پس تدوین شریعت، ص ۶.
۵۳۶. عبدالکریم سروش، قرآن فاشیستی از دین، تهران، روزنامه، تهران.
۵۳۷. سرایت، چاپ سوم، ۱۳۷۷ ص ۲۹.
۵۳۸. عبدالکریم سروش، «دین اقلی و اکثری» سید تاجی نیبو، تهران، سرایت.
۵۳۹. محسن کدیبی، مفهوم جامعه مدنی و جامعه تحت حاکمیت قانون، برگرفته از کتاب.
نشر نی، ص ۲۶۷.
۵۴۰. همان، ص ۱۸۱.
۵۴۱. همان، ص ۲۳۸.
۵۴۲. محسن کدیبی، دنباله های حکومت دنی، صص ۴۲۸-۴۲۹.
۵۴۳. مصطفی ملکیان، «تأثیر روشنفکران بر حوزه های علومی» روشنفکران از تکه روشنفکران.
انتشارات روشنفکران، صص ۱۴۸-۲۴۷.
۵۴۴. مصطفی ملکیان، «سنگین در چند وحش ارتباط اسلام و لبرالیسم» مینه شماره ۴۸.
۵۴۵. سعید حجاریان، شرایط دین در بستر تاریخ و اجتماع، چاپی، شماره ۶۵.
۵۴۶. سعید حجاریان، تعالی، چکالوس، توعیه: احیاء گفتگو تری در اندهش روشنفکران.
نشر نی، چاپ دوم، قسمت دوم، تهران، طرح نو.
۵۴۷. عبدالکریم انصاری از ظهور چهارمی در کشورهای اسلامی خبر دهد که
نامش را سمانی فرهنگی می گذارد که در گسته با برداشت های تاریخی و بین‌الدینالین و
غرب گرایانه قرار داده. عبدالکریم انصاری، اسلام ولایتی، ترجمه امیر رضا، تهران.
نشر قصیده، ص ۱۴۰۶، ص ۱۳۸۰، عبدالکریم سروش در سال ۱۳۸۰ مسئله سه فرهنگ را مطرح کرد
و فرهنگ دنیای تارک در کنار فرهنگ غربی و فرهنگ ایرانی نگیزه می‌یافت.
نشر نی، چاپ دوم، تهران، طرح نو.
و هر سه آنها را عناصر سازنده هویت انسان ایرانی قلمداد کرد. عبدالکریم سروش، سه فرهنگ، رازنامه و روش‌نگاری و سیاه‌پویی، صص ۱۵۳-۱۸۵. داریوش شایگان نیز در مقاله‌ای به زبان فرانسه در سال ۱۹۹۵ به طرح این مسئله پرداخت.