



Research Paper

Analyzing the Issue of Political Development in Iran from the Point of view of Religious Intellectuals

Javad Biglari*: PhD student in Political Sociology, Faculty of Social Sciences, Razi University, Kermanshah, Iran.

Seyyed Shams-eddin Sadeghi: Associate Professor, Department of Political Science, Faculty of Social Sciences, Razi University, Kermanshah, Iran.

Received: 2024/11/03 [PP 51-64](#) Accepted: 2025/02/04

Abstract

After the arrival of modern ideas and new western civilization to Iran, some intellectuals sought to create modern national foundations at the cost of de-religiousizing Iranian thought. But another group called religious intellectuals sought to present new models of religion and modernity in order to establish a link between the two. This group was looking for a new interpretation of religion and in fact looking for modern Islam; Islam that can advance Iran's society in the modern era and cause Iran's political development. This group of intellectuals led the project of Islamic Protestantism. This group turned to the ideology of political Islam and their goal was to revive Islam as a social and political system against the western liberal system. This class of intellectuals were looking for a political and modernist interpretation of Islam and the establishment of the Islamic social system. Dr. Ali Shariati and Abdul Karim Soroush are two representatives of Iran's intellectuals who believed that a religious foundation is needed in order to achieve political development despite the contradictions in some views. In this research, the question raised is, what was the point of view of religious intellectuals in the political development of Iran? In response to the above question, the hypothesis was raised that religious intellectuals, considering the vital role of religion in the culture of our country, led the project of Islamic Protestantism and sought to present new models of religion and modernity and the link between the two in order to achieve political development. In this article, the theory of political development and the explanatory method are used to achieve political development through the link between religion and modernity, and the purpose of the research is to show the key role of religion and ideology in the process of modernity and political development of Iran.

Keywords: Religious Intellectuals, Modernity, Religion, Political Development, Ideology

Citation: Biglari, Javad; Sadeghi, Seyyed Shams-eddin; (2025). **Analysis of the issue of political development in Iran from the perspective of the religious intellectual movement.** Quarterly Journal of Society and Politics, Year 2, No. 8, Shiraz, pp. 51-64.

*. **Corresponding author:** Javad Biglari, **Email:** Biglarijavad@gmail.com, **Tel:** +98 09126948522

Extended Abstract

Introduction

During this period, some intellectuals also believed that the way to modernize Iran is to protect the privacy of religion and conflict with corrupt Western ideas, and they believed that the only correct way to become modern is to return to Islam. But in the end, the middle way that was able to open its way in the form of different intellectual currents was the current of religious innovation that intended to establish a link between religion and modernity by presenting new models. A group of these currents were looking for a way in the native interpretation of modern concepts, and a group was looking for a new interpretation of religion, in other words, in search of modern Islam; Islam that can lift Iran's society from backwardness and develop it in the modern era. This group led the project of Islamic Protestantism and used the religion of Islam and Shiism, which was still rooted in the society, to advance their goals. Among the famous people of this movement, we can mention Ali Shariati, Abdul Karim Soroush. One of the major differences between this current and the early intellectuals was that intellectuals such as Kermani, Talebov, etc. were looking for the modernization of Iran only in the form of its positivism and at any cost, but the religious intellectuals were also looking for the modernity of Iran in the form of They are both liberating and positivist, and they do not see this as the cost of abandoning religion. The main goal of the authors of this research is to show the role and views and opinions of religious intellectuals (Shariati and Soroush) in the political development of Iran.

Methodology

In this research, the question raised is, what was the view of the religious intellectuals towards the political development of Iran? In response to the above question, the hypothesis was raised that religious intellectuals, considering the vital role of religion in the culture of our country, led the project of Islamic Protestantism and sought to present new models of religion and modernity and the link between the two in order to achieve political development. In this article, the theory of political development and explanatory method are used to achieve political development through the link between religion and modernity, and the purpose of the research is to show the key role of religion and ideology in the process of modernity and political development of Iran.

Results and discussion

One of the prominent figures of religious intellectuals in pre-revolutionary Iran is Dr. Ali

Shariati, whose reaction to the spread of liberal ideas in that era is essential. In the years before the revolution, Dr. Shariati had an undeniable impact on the formation of the mentality of the country's youth. He made a very active reaction against the new deviant thoughts that separate young people from religion and lead them to emerging ideologies such as Marxism, and then to respond to the needs of the young generation of that day, he presented a plan that was published in the society literature. Cognitive, the discourse of returning to oneself was called.

Regarding political development, Soroush's efforts are devoted to the important and vital issue of representing an Islamic version of modern institutions that accepts the authority of reason and modern science, and he does this by showing a pluralistic interpretation of religion. He approaches religion with an epistemological approach, and in this framework, he differentiates between the essence of religion and the understanding of religion, and in the theory of accounting and theoretical expansion of Sharia, he believes in the importance of religious understanding, its lack of sanctity, and the possibility of recitation. Countless aspects of religion leave no room for dogma and bigotry, and the way is opened for new and different readings, and this paves the way for religious and epistemological pluralism. Soroush makes this epistemological pluralism the basis of social pluralism: if there is no single interpretation of the religious text, then the plurality of values and norms must be accepted in the social realm. Soroush's belief in pluralism and critical rationality leads to an expected defense of the ideas of liberal democracy in the field of political theory; The theory of religious democratic government, which we will discuss further, is in this direction that it is not much different from democratic government, and it is called religion simply because it is governed by religious people, although some critics lack it. Philosophical and political depth is considered necessary.

Conclusion

Dr. Shariati was looking for political development in Iran in the form of returning to the original and tried to replace secular ideologies with a modern and comprehensive Shia ideology that includes more original characteristics. He believes that an ideological foundation is needed to win the liberation struggles and achieve democratic institutions and political development. He seeks to create a revolutionary modern ideology, appropriate to the context and conditions of Iran, and this is

where the issue of the connection between religion and modernity is raised. Shariati pays special attention to intellectuals with religious tendencies and believes that intellectuals can eliminate the gap between the modernized and normal class and cause political and even industrial development in the society. From the works left by Dr. Shariati, we can reach the general conclusion that he seeks to present a new form of modernity with the help of Islamic ideology by dynamizing Islam in order to contribute to political development in Iran's pre-revolutionary society to do.

Dr. Soroush is another religious intellectual who seeks political development in post-revolutionary Iran. He is one of Shariati's followers, but finally he criticizes him in some areas, including the maximum role of religion in the process of development and return to the original in the form of Islamic ideology. Day by day, religious intellectuals are moving towards the theory of

secularization of religion, separation of religion from the government and de-ideology, day by day, after passing the revolution and getting acquainted with new knowledge. From the point of view of the religious democratic government, it is not different from other democratic governments in other parts of the world. Therefore, we can hope for the formation of conflict resolution mechanisms through democratic institutions and participation along with the competition of social forces to gain power and pluralism and ultimately political development in Iranian society. Therefore, it can be stated that according to the two mentioned thinkers, the path to political development and the transition to maximum democracy is the same, but Soroush has a more balanced view than Dr. Shariati regarding the role of religion in this path and a minimal role is considered on it.

References

1. Abdullahi, Mohammad; Rad, Firouz (2009), "Investigating the process of transformation and structural obstacles to political development in Iran (1382-1304)", *Iranian Journal of Sociology*, 10th Volume, Spring, Number 1. [In Persian].
2. Alam, Abdurrahman (2012), *Foundations of Political Science*, Tehran: Ney Publishing. [In Persian].
3. Badie, Bertran (2008), *Political Development*, translated by Ahmed Naqibzadeh, Tehran: Qomes Publishing. [In Persian].
4. Bashirieh, Hossein (1995), *Political Sociology*, Tehran: Ney Publishing. [In Persian].
5. Bashirieh, Hossein (2003), *Obstacles to political development in Iran*, 4th edition, Tehran: Hermes Publishing. [In Persian].
6. Dabbagh, Soroush (2007), *Religion in the mirror, a review of the theological opinions of Abdul Karim Soroush*, 3rd edition, Tehran: Serat Publishing. [In Persian].
7. Darabi, Ali (2014), "The New Middle Class and Political Development in Iran after the Islamic Revolution", *Iranian Journal of Social Development Studies*, 8th year, Winter, 1st issue, pp. 7-21. [In Persian].
8. Ferasatkah, Maqsood (1995), *The beginning of new religious and non-religious thinking*, Tehran: Publishing Company. [In Persian].
9. Hashemi, Mohammad Mansour (2006), *Religion of Modern Thinkers, Religious Intellectuals from Shariati to Malekian*, Tehran: Kavir Publications. [In Persian].
10. Hosseinizadeh, Seyyed Mohammad Ali (2009), *Political Islam in Iran*, second edition, Qom: Mofid University Publications. [In Persian].
11. Huntington, Samuel (1991), *Political order in societies undergoing transformation*, translated by Mohsen Talasi, Tehran: Elm Publication. [In Persian].
12. Mirsepasi, Ali (2013), *Reflections on Iranian Modernity*, translated by Jalal Tavakolian, Tehran: Third edition. [In Persian].
13. Mojtahad, Shabestri (1996), *hermeneutics book, tradition*, Tehran: New Design Publishing. [In Persian].
14. Nabavi, Negin (2017), *Intellectuals and the government in Iran. Politics, speech and the crisis of originality*, translated by Hasan Fesharaki, Tehran: Shirazeh Publications. [In Persian].
15. Nejatpour, Majid; Ahmadi, Kamil (2016), "Discursive evolution of development in the course of religious intellectualism", *Politics Quarterly*, fourth year, summer, number 14, pp. 43-59. [In Persian].
16. Pye, Lucin (2001), *Crises and Sequences in Political Development*, translated by

- Gholamreza Khaje Sarvi, Tehran: Research Center for Strategic Studies. [In Persian].
17. Qawam, Abdulali (2011), Political Development and Administrative Transformation, Tehran: Qomes Publishing. [In Persian].
 18. Qawam, Abdulali (2008), Challenges of Political Development, Tehran: Qomes Publishing. [In Persian].
 19. Qawam, Seyyed Abdul Ali (2008), Comparative Politics, Tehran: Samit Publications. [In Persian].
 20. Rahbar, Abbas Ali (2006), "Short Discourse of Religious Intellectuals", Zamane Magazine, No. 53 and 54. [In Persian].
 21. SadatiNejad, Seyyed Mehdi (2008), "The reaction of Iran's intellectual movement against liberalism from the 1940s to the revolution (with emphasis on Al-Ahmed, Bazargan, Shariati)", Islamic Revolution Studies Quarterly, 5th year, summer, number 17, pp. 159-127. [In Persian].
 22. Shariati, Ali (1983), collection of works, Tehran: Elham Publishing. [In Persian].
 23. Soroush, Abdul Karim (1994), Fatter Than Ideology, Tehran: Serat Publishing. [In Persian].
 24. Soroush, Abdul Karim (2000), Shahriari religion and religion, Tehran: Sarat Publishing. [In Persian].
 25. Abrahamian, Ervand (1989), Radical Islam: The Iranian Mojahedin, London: I.B. Tauris.
 26. Almond, Gabriel & Powell, Bingham (1966), Comparative Politics: A Developmental Approach, Boston: little brown and co.
 27. Dabashi, Hamid (1993), Theology of Discontent: The Ideological Foundation of the Islamic Revolution in Iran, New York: New York University Press.
 28. Deutsch, Karl (1969), Nationalism and Social Communication, Cambridge.
 29. Shariati, Ali (1979), On the Sociology of Islam, Berkeley, CA: Mizan Press.



مقاله پژوهشی

واکاوی مسئله توسعه سیاسی در ایران از منظر جریان روشنفکری دینی

جواد بیگلری^۱: دانشجوی دکتری جامعه‌شناسی سیاسی، دانشکده علوم اجتماعی، دانشگاه رازی، کرمانشاه، ایران.

سیدشمس‌الدین صادقی: دانشیار گروه علوم سیاسی، دانشکده علوم اجتماعی، دانشگاه رازی، کرمانشاه، ایران.

دریافت: ۱۳/۰۸/۱۴۰۳ صص ۵۱-۶۴ پذیرش: ۱۶/۱۱/۱۴۰۳

چکیده

پس از ورود اندیشه‌های مدرن و تمدن جدید غربی به ایران، عده‌ای از روشنفکران به دنبال ایجاد مبانی ملی مدرن به بهای دین‌زدایی از اندیشه ایرانی بودند. اما گروه دیگری تحت عنوان روشنفکران دینی به دنبال ارائه الگوهایی جدید از دین و مدرنیته بودند تا بتوانند پیوندی میان آن دو برقرار سازند. این گروه به دنبال عرضه تفسیری جدید از دین و در واقع به دنبال اسلام مدرن بودند؛ اسلامی که بتواند در عصر مدرن، جامعه ایران را به پیش ببرد و باعث توسعه سیاسی ایران گردد. این دسته از روشنفکران پروژه پروتستانیسیم اسلامی را رهبری می‌نمودند. این گروه به ایدئولوژی اسلام سیاسی روی آورده و هدف آنان احیای اسلام به عنوان یک نظام اجتماعی و سیاسی در مقابل نظام لیبرال غربی بود. این قشر از روشنفکران در پی تفسیری سیاسی و نوگرایانه از اسلام و برقراری نظام اجتماعی اسلام بودند. دکتر علی شریعتی و عبدالکریم سروش دو تن از نمایندگان روشنفکری ایران هستند که با وجود تضادهایی در برخی دیدگاه‌ها، معتقد بودند جهت دستیابی به توسعه سیاسی به بنیانی دینی نیاز است. در این پژوهش سوال مطرح این است که روشنفکران دینی چه دیدگاهی نسبت به توسعه سیاسی ایران داشتند؟ در پاسخ به سوال فوق این فرضیه مطرح گردید که روشنفکران دینی با توجه به نقش حیاتی دین در فرهنگ کشورمان به رهبری پروژه پروتستانیسیم اسلامی پرداختند و به دنبال ارائه الگوهایی جدید از دین و مدرنیته و پیوند میان این دو جهت دستیابی به توسعه سیاسی برآمدند. در این مقاله از نظریه توسعه سیاسی و روش تبیینی برای رسیدن به توسعه سیاسی از طریق پیوند میان دین و مدرنیته استفاده شده و هدف پژوهش نشان دادن نقش کلیدی دین و ایدئولوژی در فرآیند مدرنیته و توسعه سیاسی ایران می‌باشد.

واژه‌های کلیدی: روشنفکران دینی، مدرنیته، دین، توسعه سیاسی، ایدئولوژی.

استناد: بیگلری، جواد؛ صادقی، سیدشمس‌الدین؛ (۱۴۰۳). **واکاوی مسئله توسعه سیاسی در ایران از منظر جریان روشنفکری دینی.** فصلنامه جامعه و سیاست، سال ۲، شماره ۸، شیراز، صص ۵۱-۶۴.

مقدمه

با ورود مدرنیته به ایران، ما شاهد شکل‌گیری واکنش‌هایی نسبت به این پدیده در میان روشنفکران بودیم. روشنفکران اولیه که عمدتاً از طبقه بازرگان و تجار ایران بودند و تحصیلات خود را در فرنگ گذرانده و متأثر از فرهنگ غربی و حامل اندیشه‌های آنان بودند، نخستین نمایندگان اندیشه‌های نوین به ویژه سکولاریسم، لیبرالیسم و تجدد به شمار می‌آمدند؛ خواسته‌های عمده آنان تجدید هویت و سنت‌های

^۱. نویسنده مسئول: جواد بیگلری، پست الکترونیکی: Biglarijavad@gmail.com. تلفن: ۰۹۱۲۶۹۴۸۵۲۲.

ملی ایران، منع دخالت روحانیون در سیاست، وضع نظام قانون اساسی جدید به شیوه اروپایی، تاسیس نهادهای سیاسی جدید و دموکراتیک و در نهایت ایجاد مبانی دولت ملی مدرن بود. این دسته از روشنفکران با به کارگیری عبارت "استبداد منور" به دنبال مدرنیزاسیون ایران و به ویژه به شکل اثبات‌گرایی آن یعنی مدرنیته ساختن صنایع و فناوری تاکید می‌کردند که حاصل آن رضاخان بود که اقدام به ایجاد دولت ملی مدرن نه به شکل رهایی بخش و توسعه بخش فرهنگی و سیاسی بلکه فقط از جنبه اثبات‌گرایی نمود.

در این دوران عده‌ای روشنفکران نیز راه مدرنیته شدن ایران را در پاسداری از حریم شریعت و منازعه با ایده‌های فاسد غربی می‌دانستند و بر این باور بودند که تنها راه صحیح جهت مدرنیته شدن، بازگشت به اسلام می‌باشد. اما سرانجام راه میانه‌ای که توانست راه خود را به صورت جریان‌های مختلف فکری باز کند، جریان نواندیشی دینی بود که قصد داشت با عرضه الگوهایی جدید از دین و مدرنیته، پیوندی میان آنان برقرار سازد. گروهی از این جریان‌ها راه را در تفسیر بومی از مفاهیم مدرن جستجو می‌کردند و گروهی به دنبال عرضه تفسیری جدید از دین و به عبارتی در جستجوی اسلام مدرن بودند؛ اسلامی که بتواند در عصر مدرن، جامعه ایران را از عقب ماندگی برهاند و به توسعه برساند. این گروه پروژه پروتستانیسم اسلامی را رهبری می‌کردند و از دین اسلام و مذهب تشیع که همچنان در جامعه ریشه داشت، جهت پیشبرد مقاصد خود استفاده می‌کردند. از افراد مشهور این جریان می‌توان به دکتر بازرگان، علی شریعتی، عبدالکریم سروش و مجتهد شبستری اشاره نمود. یکی از تفاوت‌های عمده این جریان با روشنفکران اولیه در این بود که روشنفکرانی همچون کرمانی، طالبوف و... به دنبال مدرنیزاسیون ایران فقط به شکل اثبات‌گرایی آن و به هر قیمتی بودند اما روشنفکران دینی به دنبال مدرنیته ایران هم به شکل رهایی بخش و هم به شکل اثبات‌گرایی آن می‌باشند و این امر را به قیمت کنار گذاشتن دین نمی‌دانند. هدف اصلی نویسندگان از انجام این پژوهش نشان دادن نقش و دیدگاه و آراء روشنفکران دینی (شریعتی و سروش) در توسعه سیاسی ایران می‌باشد. در این پژوهش روشنفکران دینی به عنوان متغیر مستقل و توسعه سیاسی به عنوان متغیر وابسته می‌باشند.

پیشینه و مبانی نظری تحقیق

۱- مبانی نظری

لوسین پای نخستین اندیشمندی بود که اولین بار مفهوم توسعه سیاسی را مطرح کرد. وی کار خود را از سال ۱۹۶۳ میلادی آغاز کرد و با توجه به گسترش فرهنگی، به توسعه سیاسی از نظر پذیرش، تلفیق و اصلاح الگوهای قدیمی زندگی با نیازهای جدید می‌اندیشید. نکته‌ی مهمی که پای به آن اشاره می‌کرد آن بود که نخستین گام در راه توسعه سیاسی، تکامل نظام دولت ملی است. او توسعه سیاسی را مفهومی محوری می‌شمرد که به تدریج، در همه جوامع گسترش می‌یابد و می‌توان از آن با عنوان فرهنگ جهانی یاد کرد (عالم، ۱۳۸۲: ۱۲۴). در باور پای برابری، ظرفیت و تفکیک ساختاری از نشانه‌های تجدد و توسعه سیاسی به شمار می‌آید. این اندیشمند، افزایش ظرفیت نظام را در پاسخگویی به نیازها و خواسته‌های مردم، تنوع ساختاری، تخصصی شدن ساختارها و نیز افزایش مشارکت سیاسی را لازمه توسعه سیاسی می‌داند (پای، ۱۳۸۰: ۴۵). گابریل آلموند و لوسین پای در کتاب خود تحت عنوان "سیاست‌های مقایسه‌ای" عنوان می‌کنند که اگر نظام سیاسی چهار مشکل را حل کند، به توسعه سیاسی دست پیدا می‌کند که عبارتند از:

(الف) مشکل نفوذ قدرت سیاسی و یکپارچگی؛

(ب) ایجاد حس وفاداری و تعهد نسبت به ملت و منافع ملی و نظام سیاسی در میان توده‌ها؛

(ج) مشکل مشارکت که موجب پیدایش خواسته‌های جدید به ویژه پیرامون سهمین شدن در امر قدرت و تصمیم‌گیری سیاسی می‌شود؛

(د) ایجاد روند توزیع منابع و امکانات مادی و فرصت‌های مختلف زندگی همچون فرصت تحصیلی و کسب درآمد و ایجاد حرف تازه و... نظارت و کنترل داشته باشد (Almond & Powell, 1966: 16-30).

ساموئل هانتینگتون نیز توسعه سیاسی را عبارت از آفرینش نهادهای سیاسی، دارای ویژگی‌هایی همچون پیچیدگی، استقلال و انسجام برای جذب و تنظیم مشارکت گروه‌های جدید و ترویج تغییر اجتماعی و اقتصادی در جامعه می‌داند (هانتینگتون، ۱۳۷۰: ۸۶). به عقیده‌ی وی از آن جا که در فرآیند توسعه سیاسی، تقاضاهای جدید به شکل مشارکت و ایفای نقش‌های جدیدتر بروز می‌کنند، لذا نظام سیاسی باید از ظرفیت و توانایی‌های لازم برای تغییر وضعیت برخوردار باشد، در غیر این صورت سیستم با بی‌ثباتی، هرج و مرج، اقتدارگرایی و زوال سیاسی مواجه خواهد شد و ممکن است پاسخ جامعه به این نابسامانی‌ها به شکل انقلاب متجلی گردد (قوام، ۱۳۷۹: ۱۶).

ساموئل ایزنشتات نیز توسعه سیاسی را به ساختار سیاسی تنوع یافته و تخصصی شده و توزیع اقتدار سیاسی در تمامی بخش‌ها و حوزه‌های جامعه مرتبط می‌سازد. به نظر ایزنشتات هر اندازه که جامعه از ساختارهایی برخوردار شود که هر کدام دارای هویت مستقل برای خود باشند به همان نسبت بر میزان توسعه سیاسی آن اضافه خواهد شد (قوام، ۱۳۷۱: ۱۶).

سومین جریان، به دنبال آن است تا با رجوع به تاریخ، به توضیحی جامع و منحصر به فرد از توسعه سیاسی هر جامعه دست یابد (بدیع، ۱۳۸۷: ۲۴). از جمله متفکران منصوب به این جریان فکری، کسانی چون والرستین^۱، برینگتون مور^۲، تیلی^۳ و اسکاچپول^۴ را می‌توان نام برد (عبدالهی؛ راد، ۱۳۸۸: ۳۳).

حال با عنایت به نظریه‌های ارائه شده در خصوص توسعه سیاسی می‌توان تعریفی کلی از توسعه سیاسی تقدیم نمود: "توسعه سیاسی بخشی از فرآیند پیچیده توسعه ملی است که زمینه‌ها و شرایط لازم را برای نهادینه کردن امر مشارکت و رقابت سیاسی درون جامعه را فراهم می‌کند و حاصل نهایی آن افزایش توانمندی نظام سیاسی است." (عبدالهی؛ راد، ۱۳۸۸: ۳۸). از این رو توسعه سیاسی با رشد دموکراسی مترادف است و هر اندازه یک نظام سیاسی از انعطاف‌ناپذیری به انعطاف‌پذیری، از سادگی به پیچیدگی، از دنباله‌روی به خودمختاری و از پراکندگی به یگانگی گرایش بیابد، به همان نسبت توسعه سیاسی نیز در آن نظام افزایش می‌یابد.

به رغم وجود اختلاف نظر میان نظریه پردازان در تعریف توسعه سیاسی، اما در معیارهای اصلی و اساسی توسعه سیاسی توافق نسبی بین دانشمندان این رشته وجود دارد. مهمترین معیارهای توسعه سیاسی به شرح زیر می‌باشد:

پیچیدگی نظام سیاسی؛ ۲- استقلال نظام سیاسی؛ ۳- انعطاف‌پذیری نظام سیاسی؛ ۴- وحدت و یگانگی نظام سیاسی؛ ۵- مشارکت سیاسی؛ ۶- توانایی نظام بر حل و جذب مشارکت مردم؛ ۷- فرهنگ سیاسی (دارابی، ۱۳۹۴: ۱۱).

در این مقاله با توجه به آزادی‌ها و شرایط به وجود آمده پس از انقلاب برای روشنفکران دینی و سایر طبقات و نیروهای اجتماعی به بررسی این موضوع خواهیم پرداخت که روشنفکران و نواندیشان دینی چه دیدگاهی نسبت به مسئله توسعه سیاسی داشته‌اند و این گروه با ایجاد پیوند میان اسلام و مدرنیته، چه نقشی در رشد و توسعه جامعه مدنی و آزادی‌های مدنی و سیاسی، حاکمیت مردم، مشارکت سیاسی شهروندان و غیره در نهایت توسعه سیاسی به سبک و سیاق نوین در جامعه ایران پس از انقلاب اسلامی داشته‌اند. در این مقاله نیز به بیان شاخصه‌ها، مولفه‌ها و نحوه دستیابی به توسعه سیاسی از دیدگاه علی شریعتی از معماران انقلاب و عبدالکریم سروش به عنوان روشنفکران دینی پیشا انقلابی و پسا انقلابی اشاره خواهیم نمود.

روش تحقیق

از آنجا که پژوهش‌ها به شکلی کلی به دو دسته کمی و کیفی تقسیم می‌شوند، به‌طور خاص بر اساس هدفی که درصدد یافتن آن هستند و یا بر حسب ماهیت و روش یا در برخی موارد حتی بر اساس نحوه گردآوری داده‌ها نیز به انواع مختلفی تقسیم بندی می‌شوند. بر این اساس می‌توان گفت که کلیت نوع تحقیق است که مشخص می‌سازد که تحقیق در یک رویکرد جامع در کدام یک از دسته بندی‌های تحقیقی قرار می‌گیرد. بنابراین، انتخاب یک چارچوب و روش تحقیق مناسب به سه عامل مهم وابسته است: (۱) نوع پرسش و مسئله تحقیق. (۲) میزان کنترل محقق بر رویدادهای واقعی و (۳) میزان تمرکز بر رویدادهای معاصر در قیاس با رویدادهای تاریخی.

در پژوهش‌هایی که با پرسش‌هایی همچون "چرا" و "چگونه" آغاز می‌شوند، از نوع روش‌های تبیینی هستند و اغلب منجر به استفاده از روش‌های تحقیق تاریخی، موردی، آزمایشی و یا توصیفی می‌گردند. این امر به این علت است که این قبیل از پرسش‌ها با پیوندهایی علی سر و کار دارند که مستلزم ردگیری و پیگیری آنان در طول زمان به نسبت بررسی فراوانی و شیوع آنان می‌باشد (هوشیار، ۱۳۹۱: ۹۶).

با توجه به مطالب مذکور، در پژوهش حاضر نویسندگان سعی نموده‌اند تا با روش تبیینی به بررسی آرا و عقاید دو تن از روشنفکران دینی (دکتر شریعتی و دکتر عبدالکریم سروش) بپردازند. همچنین پژوهشگران سعی نموده‌اند تا با بهره‌گیری از رویکرد علی فرضیه تحقیق را مورد آزمون قرار دهند.

بحث و ارائه یافته‌ها

روشنفکران دینی در ایران

واژه روشنفکر معمولاً برای توصیف افرادی به کار برده می‌شود که به کار فکری می‌پردازند. ولی به طور کلی روشنفکران طبق تعابیر مختلف کسانی هستند که از چارچوب‌های سنتی در هر زمینه فراتر می‌روند، ارزش‌های جدید خلق می‌کنند و یا به ارزش‌های قدیم، جامعه‌ای نو می‌-

^۱ - Immanuel Maurice Wallerstein.

^۲ - Barrington Moore.

^۳ - Charles Tilly.

^۴ - Theda Skocpol.

پوشانند، دستگاه‌های فکری جدید برای تبیین وجوه مختلف زندگی عرضه می‌کنند، از وضع موجود اجتماعی و سیاسی موجود با به کارگیری اندیشه انتقاد می‌کنند و به طور خلاصه از چارچوب‌های رایج در اندیشه، فرهنگ، علم و هنر بیرون می‌روند. نکته بسیار مهم آن است که چون روشنفکران وضع موجود را نقد می‌کنند، چپ‌گرا تلقی می‌گردند (بشیریه، ۱۳۷۴: ۲۴۸-۲۴۷).

اما آنچه که در عرف امروز جامعه ایران تحت عنوان روشنفکری دینی معروف است را باید میراث دوران معاصر تلقی کرد. از زمان ورود اندیشه‌های مدرن و تمدن جدید غربی به ایران و از آن هنگام که چالش‌هایی برای دین به عنوان یکی از عناصر بنیادین سنت در فرهنگ ایرانی_اسلامی پدید آمد، الگوهای مختلفی برای حل مشکل دین و مدرنیته ارائه شد. عده‌ای همچون میرزا فتحعلی آخوندزاده، اندیشه دینی را اصلاح‌پذیر و قابل بازسازی نمی‌دانستند و در مجموع دین‌زدایی از اندیشه ایرانی را تنها راه حل مسئله دین و مدرنیته می‌دانند (فراستخواه، ۱۳۷۴: ۳۲). گروهی نیز راه را در پاسداری از حریم شریعت و ستیز با ایده‌های فاسد غرب می‌بینند و راه صحیح را در بازگشت به اسلام و سنت می‌دانند؛ اما راه میانه‌ای که به صورت جریان‌های مختلف فکری سرانجام توانست مسیر خود را باز کند، جریان روشنفکری دینی بود که می‌خواست با عرضه الگوهایی جدید از دین و مدرنیته به پیوندی میان آن دو برسد. گروهی از این جریان‌ها راه چاره را در تفسیر بومی از مفاهیم مدرن می‌دانستند و در مقابل گروهی به دنبال ارائه تفسیری جدید از دین و در واقع به دنبال اسلام مدرن بودند؛ اسلامی که بتواند در عصر مدرن جامعه ایران را به پیش ببرد و پروژه پروتستانیسم اسلامی را رهبری نمودند. در اینجا می‌توان به افرادی همچون بازرگان، شریعتی، سروش و مجتهد شبستری اشاره نمود (رهبر، ۱۳۸۵: ۱۱۷). از این رو در این مقاله ما به بررسی آرا و نظرات دکتر علی شریعتی و عبدالکریم سروش به عنوان روشنفکران دینی در ایران خواهیم پرداخت که روی افکار و اندیشه‌های بسیاری از افراد تاثیر گذاشته و به دنبال توسعه سیاسی جامعه ایران از طریق پیوند میان اسلام و مدرنیته می‌باشند.

۳- دیدگاه‌های دکتر شریعتی در خصوص توسعه

یکی از شخصیت‌های برجسته روشنفکری دینی در ایران پیشا انقلاب در دهه ۴۰، دکتر علی شریعتی است که واکنش او به فراگیری اندیشه‌های لیبرالیستی در آن عصر ضروری است. دکتر شریعتی در سال‌های دهه ۵۰ نیز تاثیر غیر قابل انکاری بر شکل‌گیری ذهنیت جوانان کشور داشت. او واکنشی بسیار فعال در برابر افکار جدید انحرافی که به خصوص جوانان را از دین جدا و به ایدئولوژی‌های نوظهوری همچون مارکسیسم می‌کشاند، انجام داد و سپس برای پاسخ به نیازهای نسل جوان آن روز، طرحی ارائه کرد که در ادبیات جامعه‌شناختی، گفتمان بازگشت به خویش‌نمانده می‌شد. در ادامه به مباحث وی در راه دستیابی به توسعه سیاسی و دموکراسی اشاره خواهیم نمود (ساداتی‌نژاد، ۱۳۸۸: ۲۵).

۱-۳- بازگشت به اصل در قالب ایدئولوژی اسلامی انقلابی

شریعتی که ادامه دهنده راه جلال بود، می‌کوشید تا یک ایدئولوژی شیعی مدرن و فراگیر را که متضمن خصایصی اصیل‌تر است، جایگزین ایدئولوژی‌های سکولار کند. آثار و سخنرانی‌های شریعتی در بر گیرنده‌ی نظریه‌ای خلاقانه در باب ایدئولوژی اسلامی است؛ با این اوصاف می‌توان گفت وی متنقدترین روشنفکر شیعه مخالف در دهه ۱۳۵۰ بود. بررسی‌های شریعتی و مواجهه وی با مسائل، او را متقاعد می‌کند که ایران برای پیروزی در مبارزات آزادی‌خواهانه‌ی ملی و دستیابی به نهادهای دموکراتیک، جامعه مدنی و در نهایت توسعه سیاسی، به بنیانی ایدئولوژیک نیاز دارد. شریعتی با نفی مارکسیسم به عنوان یک ایدئولوژی بیگانه، مصمم می‌گردد تا با بهره‌گیری دست و دل‌بازانه از مقولات و مفاهیم مارکسیستی، یک جایگزین تمام عیار اسلامی برای آن به وجود بیاورد. باید این نکته را نیز خاطر نشان نمود که جوانان ایرانی مخاطبان اصلی شریعتی هستند و در آثار او به دو گروه دانشجویان و زنان تحصیل کرده توجه ویژه‌ای می‌گردد. از دیدگاه او بسیاری از دانشجویان و تحصیل‌کردگان جامعه احساس می‌کنند که برای تحقق تغییرات اجتماعی و شاید هم انقلاب جهت دستیابی به دموکراسی و توسعه سیاسی، باید وارد مبارزه گردند، اما سوابق و علایق دینی و فرهنگی آنان برای ورود به چنین مبارزه‌ای، مانع ایجاد می‌کند. تا قبل از شریعتی ایدئولوژی رایج برای مبارزه، مارکسیسم بود که دارای خصیصه سکولار بود. در مقابل، ابتناء ایدئولوژی اسلامی شریعتی بر یک تئوری تغییر رادیکال بود که بنیادی دینی داشت. طبق این تئوری، یک مسلمان حقیقی بایستی برای فروپاشی نظم اجتماعی موجود و دستیابی به مدرنیته و توسعه سیاسی به سبک و سیاق نوین باید به مبارزه برخیزد. قدرت انقلابی‌ای که شریعتی از آن دم می‌زند، یک ایدئولوژی با منشا بومی می‌باشد نه استفاده از ایدئولوژی‌های بیگانه غربی وی می‌کوشد تا با برقراری پیوند میان مبحث بازگشت به خویش و ایدئولوژی انقلابی، بر تضادهای درونی نسلی از جوانان مسلمان فائق آید. نکته‌ای که باید به آن اشاره نمود آن است که پروژه‌ی وی به دیالوگ میان ایدئولوژی غربی و اسلام شیعی می‌پردازد و هدف اصلی آن، خلق ایدئولوژی مدرن انقلابی، متناسب با بافت ایرانی است که در

آن پیوند میان دین و مدرنیته به چشم می‌خورد که شریعتی به دنبال مدرنیته و توسعه سیاسی به کمک ایدئولوژی اسلامی می‌باشد. همچنین دلمشغولی شریعتی درباره وضعیت روح انسان ایرانی در مدرنیته است و ایدئولوژی و فرهنگ ماتریالیستی غربی، این روح را نابود می‌کند. از نظر شریعتی جنبه وجودشناختی بسیار مهم است و معتقد است که تنها ایدئولوژی اسلامی است که می‌تواند از یک انتخاب فکری صرف، به جایگاهی ارتقا یابد که به نیازهای وجودشناختی بشریت پاسخگو باشد و معیار حقانیت اندیشه بازگشت به اصل جنبه وجودشناختی آن است. ایدئولوژی اسلامی، حقانیت خود را از این معیار وجودشناختی به دست می‌آورد. علی‌رغم دوگانگی آشکاری که شریعتی میان اسلام و غرب می‌بیند، عناصر انقلابی را هم زمان هم از ایدئولوژی و هم از سنت شیعی وام می‌گیرد. او هیچ گاه در این باره تردید ندارد که نمادگرایی شیعه مدافع برخی از مولفه‌های غربی است. همچنین شریعتی خود را یک ایدئولوگ مدرن شیعی می‌داند که به آینده تعلق دارد و برای نیل به پیشرفت تکنولوژی و استقلال ملی و توسعه سیاسی مبارزه می‌کند (میرسپاسی، ۱۳۹۳: ۲۴۳-۲۳۴). در طرح شریعتی ایدئولوژی نقش مهمی بر عهده دارد، چنان که با تسلط بر روینای ایدئولوژیک می‌توان زیربنای اجتماعی- سیاسی را تغییر داد؛ ایدئولوژی به دو دلیل این توانایی را دارد: اول این که از فرهنگ زنده تاریخ این ملت سرچشمه می‌گیرد (Dabashi, 1993: 104) و دوم این که خود را در زبان نمادین دین متجلی می‌کند. به طور خلاصه می‌توان گفت در تلقی شریعتی، ایدئولوژی اسلامی چیزی بیش از یک ویژگی فکری صرف محسوب می‌شود و واجد حقانیت وجودشناختی می‌گردد (Shariati, 1979: 71).

تلاش شریعتی برای سیاسی کردن دین به عنوان حرکتی علیه سکولاریسم او را در زمره اصحاب نظریه بازگشت به اصل قرار می‌دهد. گفتمان بازگشت به اصل او گرچه به عنوان یک ایدئولوژی محض دارای پیچیدگی‌های فراوانی می‌باشد اما پیامدهای عملی روشنی دارد (Abrahamian, 1989: 115). وی در نامه‌ای به فرانتس فانون، با این نظر وی که قبل از رسیدن به پیشرفت و توسعه ملی باید مذهب را کنار گذاشت، به مخالفت برمی‌خیزد و بر این نکته تأکید می‌ورزد که هر ملتی قبل از آن که وارد مبارزه با امپریالیسم گردد، باید میراث دینی و فرهنگی خود را مجدداً بازیابد و بدون آن که از هویت منحصر به فرد و اعتماد به نفس خود دست بکشد، از تکنولوژی غربی بهره ببرد. به اعتقاد شریعتی با مذهب می‌توان توده‌ها را بسیج کرد و آن‌ها را در مسیر اهداف ترقی‌خواهانه قرار داد. از این رو مذهب در مقام یک ایدئولوژی، با ایده اصل‌ها در نظریه بازگشت به اصل پیوند می‌خورد؛ همچنین می‌توان مدعی بود که ایده بازگشت به اصل نسخه‌ای مدرن در جهت سازگاری با مدرنیته است، در ضمن این که استقلال فرهنگی یا سیاسی جوامع در راه رسیدن به مدرنیته خدشه‌دار نگردد (میرسپاسی، ۱۳۹۳: ۲۴۷). همانگونه که در نظریه بازگشت به اصل ملاحظه می‌گردد، شریعتی یکی از راه‌های رسیدن به مدرنیته و توسعه و به ویژه توسعه سیاسی را به کارگیری دین و فرهنگ می‌داند و معتقد است در این راه می‌توان از تکنولوژی غربی نیز استفاده نمود. همانطور که در مطالب فوق آمد روشنفکران دینی به دنبال پیوند و ارتباط میان دین و مدرنیته می‌باشند که در ایده بازگشت به اصل دکتر شریعتی به وضوح اشاره شده که جوامع جهت رسیدن به توسعه سیاسی و دموکراسی با پیوند میان مذهب و تکنولوژی غربی و مدرنیته در قالب ایدئولوژی شیعی مدرن و فراگیر به این مهم دست خواهند یافت.

۲-۳- عمل عینی و اسلام توده‌گرا

شریعتی در کتاب شیعه: یک حزب تمام، خطوط کلی تمایز میان "اسلام- معرفت" یا اسلام سنتی را با "اسلام- عمل" یا اسلام انقلابی ترسیم می‌کند. از نظر وی آنچه در این عمل عینی نیز اهمیت می‌یابد، همین اراده و عقل ذاتی است که در جایگاهی فراتر از عقیده بشری قرار دارد. او خاطر نشان می‌سازد که بنابر تأکید قرآن کریم، این ذهنیت فرد نیست که او را مسلمان می‌کند بلکه این نقش بر عهده عمل است (Dabashi, 1993: 105). پس می‌توان گفت این عمل عینی و نه اعتقاد ذهنی است که مسلمان بودن یک نفر را تعریف می‌کند. شریعتی با مفهومی که از عمل مطرح می‌کند، ستون اصلی ایدئولوژی اسلام حقیقی خود را بنا می‌کند و به اسلام توده‌گرا مشروعیت می‌دهد و از اسلام رسمی به عنوان اسلامی مخدوش یاد می‌شود که از آن برای استثمار مردم استفاده می‌گردد (میرسپاسی، ۱۳۹۳: ۲۵۵). از این رو می‌توان گفت که از نظر شریعتی جهت گذار به دموکراسی و دستیابی به توسعه سیاسی، اسلام توده‌گرا بهترین راه می‌باشد و باید استفاده از اسلام رسمی را از بین برد زیرا که باعث استثمار و تمرکز قدرت در دست الیگارشی حاکم و در نهایت عقب‌ماندگی جوامع و بخصوص جامعه ایران می‌گردد.

۳-۳- طبقه و نزاع طبقاتی

مسئله طبقه در آثار شریعتی مسئله‌ای مهم است. به طور مثال وی در اسلام شناسی و در تبیین عوامل موثر در پیدایش نهادهای طبقاتی، فعالیت‌های سیاسی و ویژگی‌های فرهنگی، اولویت را به عامل اقتصادی می‌دهد و از نزاع طبقاتی به عنوان موتور محرکه تاریخ یاد می‌کند.

شریعتی برای این تبیین طبقاتی، مبنایی مذهبی ارائه می‌کند و از داستان هابیل و قابیل به عنوان نزاع طبقاتی نام می‌برد و معتقد است با توجه به تبیینی که از آن در قرآن ارائه شده، نزاعی همیشگی است و در عصر ما نیز خود را به شکل برخورد میان ملل عقب مانده و توسعه یافته نشان می‌دهد (Shariati, 1979: 104-106). البته باید به این نکته نیز اشاره کرد که این عقیده شریعتی احتمالاً از تعلق خاطر او به ایدئولوژی‌های جهان سوم گرایانه منشاء می‌گیرد اما او انقلابیون جهان سوم را طبقه آزادی‌بخش می‌داند. وی معتقد است که حکومت‌های غربی امکان انقلاب را در کشورهای خود از بین برده‌اند، چرا که به هزینه جهان سوم، برای کارگران خود زندگی مرفه و سرمایه‌دارانه را فراهم کرده‌اند (Dabashi, 1993: 140). حال با به وجود آمدن این طبقه جدید، ارائه تعریفی دوباره از طبقه انقلابی، امری ضروری می‌نماید. در موقعیتی که مردم جهان سوم در آن به سر می‌برند، آگاهی انقلابی باید به شیوه‌ای متفاوت از آگاهی طبقاتی صرف تعریف گردد. در پیدایش آگاهی انقلابی در میان مردمان جهان سوم، "اعتقادات دینی، نمادها، آداب و رسوم، سنت‌ها، فرهنگ‌ها و مطالبات عدالتخواهانه مردم"، به همان اندازه‌ی پایگاه اقتصادی نقش دارد (Abrahamian, 1989: 115). در یک همچنین موقعیتی، ویژگی‌های ترقی‌خواهانه یک مذهب، تأثیری سرنوشت‌ساز در موفقیت یک انقلاب طبقاتی دارد. با توجه به کشف این نکته است که شریعتی خود را مجاز می‌بیند تا در کانون هر سیاست طبقاتی در ایران، یک هویت رازآلود مذهبی را قرار دهد. وی برای تحلیل مسئله نزاع طبقاتی، بهره‌گیری از مارکسیسم را به عنوان یک نظام فکری مجاز می‌داند. از نظر او مارکسیسم همچون تکنولوژی و صنعت، پدیده‌ای عینی است که می‌بایست توسط جامعه ایرانی برگرفته شود و ریشه‌های غربی آن، واجد سرشتی اسلامی گردد. از دیدگاه شریعتی برای این که بتوانیم از ابداعات علمی مارکس در بافت ایرانی استفاده کنیم و می‌بایستی آن را واجد سرشت اصیل اسلامی کنیم (میرسپاسی، ۱۳۹۳: ۲۴۶-۲۴۴). از دیدگاه شریعتی با شروع نزاع طبقاتی و آگاهی انقلابی، تمام آحاد جامعه و به ویژه انقلابیون جهان سوم با کسب آگاهی از حقوق و وظایف خود، به مشارکت سیاسی، فعالیت سیاسی و غیره می‌پردازند که ادامه همین امر و با به وجود آمدن فضای مناسب برای گذار به دموکراسی می‌توان به غنای فرهنگ سیاسی، رشد جامعه مدنی، ایجاد نهادهای دموکراتیک و در نهایت توسعه سیاسی امیدوار بود.

۵-۳- پیوند مدرن‌سازی با زندگی سنتی

یکی از بزرگترین پروژه‌هایی که شریعتی بدان پرداخته، سازگار کردن تجربه مدرن‌سازی با زندگی سنتی ایران است. وی بر آن است تا خصلتی پویا به اسلام ببخشد و از این طریق، حفظ و پیروزی آن را در زمانه‌ی مدرن تضمین کند. از این رو، وی آشکارا روحانیت محافظه کار و آموزه‌های اسلامی برخاسته از آن را به باد انتقاد می‌گیرد و از آن به منزله‌ای ارتجاعی یاد می‌کند. او در یکی از سخنرانی‌هایش به وضوح نقاط ضعف اشکال رایج مدرنیته به سبک غربی را نشان می‌دهد (میرسپاسی، ۱۳۹۳: ۲۳۷). شریعتی در پی آن است تا با پویا نمودن اسلام، شکل جدیدی از مدرنیته را با کمک ایدئولوژی اسلامی ارائه نماید تا بتواند به توسعه سیاسی به سبک و سیاق نوین (رشد نهادهای دموکراتیک و جامعه مدنی، حقوق شهروندی، عدالت و مساوات، برابری و...) در جامعه ایران پیش از انقلاب کمک نماید.

۶-۳- امت و رهبری متعهد

شریعتی بر این باور بود که یکی از راه‌های توسعه سیاسی وجود رهبری متعهد به عنوان امام و فراتر رفتن از حدود دولت-ملت و تجسم امت بود. از نظر وی کمال جامعه (امت) تجسم حرکت از سطح پست طبیعت به سطح خداوندی بود. در سنت اسلامی، امت به جامعه‌ی بزرگتری از مومنان اشاره دارد که تنها شالوده‌ی آن، حداقل در نظر، ایمان اعضای آن است. امت که در صدر اسلام به منظور فراتر رفتن از ساختار قبیله‌ای عربستان پیش از اسلام مطرح شده بود، در تعارض با مفهوم مدرن دولت-ملت در نظر گرفته می‌شود (وحدت، ۱۳۹۵: ۲۲۱). اما شریعتی در تعریف امت به جای آن بر آنچه او سیوروت جامعه به سوی کمال تلقی می‌کرد تکیه داشت و معتقد بود: امت عبارت است از جامعه‌ای که افرادش تحت یک رهبری بزرگ و متعالی، مسئولیت پیشرفت و کمال فرد و جامعه را با خون و اعتقاد و حیات خود حس می‌کنند و متعهدند که زندگی را به سوی رفتن به بی‌نهایت تلقی کنند و به سوی کمال مطلق، دنیایی مطلق، خودآگاهی مطلق، کشف و خلق مداوم ارزش‌های متعالی رهنمون کنند (شریعتی، ۱۳۵۸ ب: ۵۰).

شریعتی معتقد بود برای آن که جامعه به هدف تعالی و ایده‌آل خود دست یابد، امامت (رهبری) بر آن ضروری است. شریعتی با طرح رابطه‌ای معنایی بین امت و امامت، امامت را رهبری جامعه در تعقیب هدف هستی‌شناختی‌اش تعریف می‌کرد: "امت یک جامعه در حال شدن و رفتن به سوی تعالی مطلق است. حال که معنی امت را فهمیدیم، به آسانی می‌توانیم تعریف روشنی برای امامت و نقش اجتماعی آن بیابیم. بر این اساس امامت رژیمی است که امت را در این راه هدایت می‌کند و راه می‌برد (شریعتی، ۱۳۵۸ ب: ۵۲). در اینجا می‌توان چنین نتیجه

گرفت که از نظر شریعتی یکی از راه‌های توسعه سیاسی در جامعه ایران در نظر گرفتن آن به شکل امت و سپردن آن به دست رهبری متعهد می‌باشد تا جامعه را در مسیر توسعه و به ویژه توسعه از منظر رهایی‌بخش آن رهنمون کند.

۴- دیدگاه‌های سروش در خصوص توسعه

در خصوص توسعه سیاسی تلاش سروش صرف این مسئله مهم و حیاتی می‌گردد که نسخه‌ای اسلامی از نهادهای مدرن را بازنمایی کند که مرجعیت عقل و علم مدرن را بپذیرد و این کار را با نشان دادن تفسیری کثرت‌گرا از دین به انجام می‌رساند. او با رویکردی معرفت-شناسانه به سراغ دین می‌رود و در این چارچوب بین ذات دین و فهم از دین تفاوت قائل می‌گردد و در نظریه قبض و بسط تئوریک شریعت با اعتقاد به سیلان فهم دینی، عدم قداست آن و امکان قرائت‌های بیشمار از دین جایی برای جزمیت و تعصب باقی نمی‌ماند و راه برای قرائت‌های جدید و متفاوت گشوده می‌شود و این امر راه را برای کثرت‌گرایی دینی و معرفتی هموار می‌کند. سروش این کثرت‌گرایی معرفت‌شناختی را مبنای کثرت‌گرایی اجتماعی قرار می‌دهد: اگر تفسیری واحد از متن دینی وجود ندارد، آن گاه در قلمرو اجتماعی باید به کثرت ارزشها و هنجارها قائل شد. اعتقاد سروش به کثرت‌گرایی و عقلانیت انتقادی، دفاعی قابل انتظار از انگاره‌های لیبرال دموکراسی را در زمینه نظریه سیاسی به دنبال دارد؛ نظریه حکومت دموکراتیک دینی که در ادامه به آن خواهیم پرداخت در این راستا می‌باشد که فرق چندانی با حکومت دموکراتیک ندارد و صرفاً از این جهت که به واسطه حکومت بر دینداران است، دینی می‌نامند، گرچه که برخی از منتقدان آن را فاقد عمق فلسفی و سیاسی لازم می‌دانند (هاشمی، ۱۳۸۶: ۱۹۰).

اتکای سروش بر عقلانیت، روش علمی و اهتمام وی به ایجاد گرایشی نسبتاً سکولار در مذهب از طریق به کارگیری آگاهانه‌ی فلسفه‌ی تحلیلی و به طور مشخص با رویکرد پست پوزیتیویستی و تاکید بر تکثرگرایی و دموکراسی لیبرال، حکومت دینی او را تنها در هدف متفاوت از حکومت غیردینی دموکراتیک می‌کند و در شکلی متفاوتی نمی‌بیند. این حکومت دنیای مردم را آباد می‌کند تا آنها آخرت خود را آباد کنند. این هدف و غایت و آمال حکومت دینی است (دباغ، ۱۳۸۷: ۶۹۵). در نهایت اندیشه او به نوعی سکولاریسم دینی ختم می‌گردد که در آن هرچند بر معنویت و دینداری تاکید می‌شود ولی در حوزه سیاست و مدیریت اجتماعی، رشد جامعه مدنی و نهادهای دموکراتیک، رعایت عدالت و مساوات، حقوق شهروندی، مشارکت سیاسی شهروندان و در نهایت توسعه سیاسی از دین انتظاری نمی‌رود و از آن پرسشی لازم نیست (حسینی‌زاده، ۱۳۸۹: ۴۷۷). وی می‌کوشد تا طرح نوینی مبتنی بر اندیشه‌های دینی ولی با رویکردی سکولار ارائه دهد که در آن معنویت اسلام به گونه‌ای با عقل نوین پیوند خورده و با تکیه بر نسبییت فهم دینی، حقوق بشر و دموکراسی مدرن، با اسلام سازگار شده است و به مدرنیته و توسعه سیاسی جامعه ایران کمک شایانی خواهد کرد (حسینی‌زاده، ۱۳۸۹: ۴۷۷). در ادامه و با توجه به مطالب فوق‌الذکر به بررسی مباحث مطرح شده و ارائه راهکارها در خصوص توسعه سیاسی از دیدگاه این اندیشمند خواهیم پرداخت.

۱-۴- دین حداقلی

سروش در مقاله‌ای تحت عنوان "دین اقلی و اکثری" می‌گوید: من این بینش را که معتقد است تمام تدبیرات و اطلاعات و قواعد لازم و کافی را برای حکومت، اقتصاد، تجارت، قانون، اخلاق، خدانشناسی و... برای هر نوع ذهن و زندگی اعم از ساده و پیچیده در شرع وارد شده است و لذا مومنان به هیچ منبع دیگری غیر از دین نیاز ندارند، بینش اکثری یا انتظار اکثری می‌نامم. در مقابل، بینش اقلی یا انتظار اقلی قرار می‌گیرد که معتقد است شرع در این موارد حداقل لازم را به ما آموخته است (دباغ، ۱۳۸۷: ۱۰۰).

از نظر سروش، کمال دین به معنای جامعیت آن نیست. دین بنا نیست پاسخگوی هر پرسشی باشد، بلکه پاسخ‌هایی را می‌دهد که پاسخ دادن به آنها در شان دین است و انتظار اکثری بودن از دین داشتن به نفع آن می‌انجامد (هاشمی، ۱۳۸۶: ۲۰۱). وی مشکلات جامعه ایرانی پسا انقلابی را نیز با این رویکرد بررسی می‌کند و معتقد است حداکثر نتایج را از حداقل احکام خواستن و نتایج اکثری را از احکام اقلی انتظار داشتن و حل مشکلات اذهان و زندگی‌های پیچیده را از احکامی که در خور ساده‌ترین معیشت‌ها هستند، خواستن و اجتهاد را به معنای اکثری کردن اقلی‌ها گرفتن، منشاء اصلی مشکلات نظری و عملی جدی در جامعه ما شده است (سروش، ۱۳۷۹: ۸۴). بدین ترتیب از نظر سروش، انتظار این که دین و احکام دینی، دنیا و آخرت را آباد کند هیچ دلیل عقلی و شرعی برای آن وجود ندارد و رواج چنین نظریه‌ای در بین دین‌داران ناشی از عشق آنان به دین است. بر این اساس، او باور به جامعیت دین در امور دنیا و آخرت را رد می‌کند و معتقد است نباید از دین انتظار برنامه‌ریزی‌های کلان اجتماعی و آباد کردن دنیا را داشت و از این رو حضور دین به صورت حداکثری را به عنوان یکی از موانع توسعه و به ویژه توسعه سیاسی می‌داند (حسینی‌زاده، ۱۳۸۹: ۴۶۴-۴۶۳).

۲-۴- ایدئولوژی‌زدایی

پس از وقوع انقلاب اولین پروژه‌ای که روشنفکران و در کنار آنها نواندیشان دینی بر عهده گرفتند پروژه ایدئولوژی‌زدایی از ساختار جامعه، سیاست و دین و در نهایت ساختار خود روشنفکران اعم از دینی و غیر دینی بود. در این دوره با میزان زیادی از کتاب‌های ترجمه شده مواجه هستیم که به انتقاد از جامعه‌ی اتوپیایی، ایدئولوژی و فعالیت‌های انقلابی می‌پرداختند. کتاب‌هایی همچون جامعه باز و دشمنان آن، قعله حیوانات و کالبد شکافی چهار انقلاب از این جمله‌اند. عبدالکریم سروش نیز نقش مهمی در این میان بر عهده داشت. وی معتقد بود نباید تفسیری رسمی و انعطاف‌ناپذیر و نهایی از دین داد که جای این یوسف در این زندان نیست بلکه دین جامع‌تر از ایدئولوژی می‌باشد و آنچه را شما با کاستی‌های فراوان و گزینش و تراش و تکلیف از ایدئولوژی می‌خواهید، انسانی‌تر و جامع‌تر از آن را در دین خواهید یافت. در این راستا ایدئولوژی را بدین‌گونه تعریف می‌کند: ایدئولوژی به معنای مجموعه‌ای از اندیشه‌هاست که اهم مختصاتشان این است که الف) شایسته نبرد هستند و لذا دشمن کوب و دشمن‌تراشند؛ ب) چندان خواهان وضوح و قطعیت در مسائل مهم انسانی هستند که سر از قشریت در می‌آورند؛ ج) حاجت به طبقه رسمی مفسران را القا و افاده می‌کنند؛ د) خواهان یکنواخت‌اندیشی هستند و نسبت به کثرت آراء و تنوع بی‌حوصله‌اند و) قبل از آن که به دنبال حقایق باشند، حرکت پسندند و ز) به موجب همین اوصاف، مدعی کمال و جامعیت و استغناء از دیگران، بی‌اعتنا به عقل، مرید پرور و ارادت طلب و بعضاً تحمیل‌گر و نفرت فروش هستند. در این جا منظور از ایدئولوژیک کردن دین این است و همین است آنچه در پی توصیف و نقد آن هستیم (شریفی، ۱۳۸۸: ۱۴۵-۱۴۶). از این روی، سروش ایدئولوژی‌زدایی از دین را دنبال کرده است. از نظر وی، مشکلات و ضررهای یک ایدئولوژی بیش از فواید و مزایای آن است به ویژه اگر آن ایدئولوژی یک ایدئولوژی دینی باشد (جهانبخش، ۱۳۸۳: ۲۳۳).

از نظر سروش یکی از مضرات ایدئولوژیک‌اندیشی در حوزه دین، عدم استفاده از عقل و تعطیلی کامل تفکر و تحقیق و تصمیمات عقلایی است؛ چرا که در جوامع ایدئولوژیک از طرفی عشق، عاطفه، دگم، تقلید و تجلیل از ابزارهای سرکوب، به قدرت می‌رسند و جایگاه والایی پیدا می‌کنند و از سوی دیگر تخفیف عقل و تحقیق و تشکیک نقد رواج می‌یابد (شریفی، ۱۳۸۸: ۱۴۶). با این اوصاف، سروش با نقد کامل ایدئولوژی هم جامعه معاصر خود را به نقد می‌کشد و هم روشنفکرانی همچون بازرگان و شریعتی را که به دنبال ایدئولوژیک نمودن دین بودند. وی معتقد بود اسلام حاکم بر ایران بعد از انقلاب نوعی دین ایدئولوژیک شده می‌باشد که همین موضوع مانع از توسعه در همه زمینه‌های اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی و به ویژه سیاسی می‌گردد (حسینی‌زاده، ۱۳۸۹: ۴۶۵).

۳-۴- حکومت دموکراتیک دینی

حکومت دینی، حکومتی است که مشکلات و حاجات اولیه‌ی مومنان را حل می‌کند تا خود آنان بتوانند به حاجات لطیف ثانوی بپردازند که البته یکی از این حاجات لطیف، نیازهای دینی آنان است؛ به این معنا که خدمت کردن به دنیای مردم دیندار در واقع خدمت کردن به آخرت مردم است و از این رو است که روح حکومت، دینی می‌گردد؛ اگر چه شکل و جسم معینی نداشته باشد و در هر عصری شکل مخصوص به خود را بگیرد و این بدان معناست که پاسداری از آزادی ایمان شکل می‌گیرد و محقق می‌گردد (دباغ، ۱۳۸۷: ۶۹۳).

سروش نیز همچون شریعتی و هر چند از مسیر متفاوت و شکلی دگرگون با او، به این نتیجه می‌رسد که حکومت مد نظرش حکومتی غیر از حکومت فقهی است. حکومت دینی مد نظر وی به معنای آن نیست که همه چیز باید از دین گرفته شود، بلکه صرف این که سیاست‌های آن منافات قطعی با فهم قطعی از دین نداشته باشد کفایت می‌کند. همچنین دینی بودن حکومت به معنای عمل کردن حاکمان به ارزش‌های دینی است و گرنه اجرای احکام و یا ظواهر شرعی، حکومت را دینی نخواهد کرد (حسینی‌زاده، ۱۳۸۹: ۴۷۱). این حکومت که در حقیقت معادل همان حکومت ایمانی یعنی حکومت تاسیس شده توسط مومنان است، در واقع و عملاً با حکومت دموکراتیک رایج و معمولی تفاوت چندانی ندارد؛ چرا که در هر جامعه‌ی دموکراتیک چه حکومت دینی باشد و چه غیر دینی، طبعاً نظر اکثریت در حالتی که حقوق اولیه اقلیت را پایمال نکند تبدیل به قانون می‌شود و شروطی که سروش برای جامعه دینی و حکومت دموکراتیک گذاشته، برگرفته از همین دو نکته می‌باشد؛ یعنی حاکم شدن نظر اکثریت ضمن حفظ حریم خصوصی اشخاص و اقلیت (هاشمی، ۱۳۸۶: ۱۸۰).

سروش با اعتقاد بر این که رای اکثریت مردم مبنای مشروعیت است، بحث می‌کند که اگر حکومتی در یک جامعه دینی افکار عمومی را نشر و بازتاب دهد، لاجرم یک حکومت دینی خواهد بود. وی صفت دینی را برای یک حکومت، به لحاظ ماهیت قوانین و روش‌های تصمیم‌گیری و اجرا و نظام قضایی در نظر نمی‌گیرد، بلکه معتقد است حکومت دینی از آن جهت دینی است که دنیای مردم دیندار را به‌طور حداقلی آباد می‌کند. فی‌الواقع حکومت دینی مد نظر سروش با دیگر حکومت‌های بشری تفاوتی ندارد و وجه مشخصه دینی بودن نه به دلیل

ماهیت حکومت و شیوه حکومتگران که به اقتضای ایمان حکومت شوندگان است (پدرام، ۱۳۸۳: ۱۲۸). در این بخش به این نکته پی می‌بریم که از دیدگاه سروش حکومت دینی تفاوتی با سایر حکومت‌های دموکراتیک دیگر ندارد و وجود حکومت دموکراتیک دینی را یکی از پیش شرط‌های توسعه و به ویژه توسعه سیاسی و جنبه‌هایی بخش آن در ایران می‌داند.

۵-۵- عدالت

از دیدگاه سروش، عدالت چیزی جز جمع فضیلت‌ها نیست. برای همین نمی‌توان به نام عدالت، فضیلت‌های اخلاقی را زیر پا گذاشت. از این رو وقتی ارزش‌های اخلاقی محقق شد، عدالت در جامعه تحقق یافته است. بنابراین عدالت اجتماعی یعنی این که فضیلت‌های اخلاقی به شکل اکثریتی در جامعه شکل گرفته باشد. او توسعه و به ویژه توسعه سیاسی را در گرو عدالت اجتماعی می‌بیند و معتقد است که جامعه‌ای که در آن دروغ زیاد باشد به تمام معنا غیر عادل است و هیچ نوع توسعه اعم از سیاسی و اقتصادی و اجتماعی در آن رخ نمی‌دهد. از نظر وی عدالت سیاسی نیز متجسم در سیستم است نه در فرد. به هر صورت، در نظر سروش عدالت با رجوع به شرع و دین متحقق نمی‌شود. بشر به اعتبار بشر بودن از حقوقی برخوردار است که در متون دینی تعریف نشده و حکومت دینی که مفهوم عدالت را تا حد سقف فقهی آن محدود و کوتاه کند، این حقوق فرا دینی را با خطر مواجه خواهد ساخت (نجات‌پور؛ احمدی، ۱۳۹۶: ۴۹). سروش معتقد است که یکی از راه‌های دستیابی به توسعه سیاسی در جوامع مختلف و به ویژه ایران علاوه بر برقراری دموکراسی حداقلی، برپایی عدالت و مساوات برای همگان در جامعه است تا آحاد جامعه از حقوق یکسان در جهت دستیابی به اهداف خود برخوردار باشند و به دموکراسی حداکثری که ابعاد فرهنگی و اجتماعی را نیز شامل می‌شود، دست یابند؛ البته از نظر وی عدالت در متون دینی و شرع تعریف نشده است و حکومت فقهی نیز می‌تواند به عنوان سدی در راه تحقق آن باشد.

۵-۶- جهانی شدن

جهانی شدن فرصت‌هایی را برای روشنفکران دینی ایجاد کرده است که از جمله آنها این است که محلّیت و جهانیت بدون آن که در هم ادغام گردند، می‌توانند با یکدیگر در جهان مدرن حضور داشته باشند. فروپاشی مرزهای جغرافیایی و ملی از طریق امواج رسانه‌ها و شکل‌گیری دهکده جهانی باعث شده تا انسانها بسیار بیش از پیش به یکدیگر نزدیک گردند. این نزدیکی، بسیاری از مرزهای روانی، عقیدتی و تقسیم‌بندی‌های ایدئولوژیکی را از میان برداشته است. روشنفکران دینی نیز تلاش می‌کنند تا از طریق گفتگو به یکدیگر نزدیک شوند و از سوی دیگر با انسانی کردن فهم خود از دین، شکیبایی خود را در پذیرفتن دینداران سایر ادیان بیشتر سازند (کاظمی، ۱۳۸۷: ۱۵۸-۱۵۰). جهانی شدن منجر به این موضوع می‌گردد که روشنفکر دینی به ارائه خوانش‌های جدیدی از دین بپردازد که در دل مدرنیته بگنجد. از این رو پروژه آستی دادن و پیوند دین و مدرنیته به راه جدیدی می‌افتد (هاشمی، ۱۳۸۶: ۳۴۰).

از این منظر، تفاوت‌ها و نقاط افتراق نقاطی تهدیدزا و آسیب‌رسان نبوده، بلکه قابل همزیستی و حتی محل فرصت‌جویی نیز به شمار می‌رود. روشنفکران و نواندیشان دینی با اتکای بر خصلت پویایی و سیالیت دین و دانایی نسبت به این که دین برای تمامی انسانها و در تمام زمانها و مکانها قابل پذیرش و تطابق است و یک امر فردی و شخصی به شمار می‌آید، به زندگی انسان در عصر جدید می‌اندیشد. آنها ارزشها و هنجارها را نه انتزاعی بلکه زندگی‌محور و انسانی می‌بینند و به عبارتی دین را اسباب خدمت به انسان تلقی می‌کنند. در فرآیند جهانی شدن افراد با ادیان مختلف و از سرزمین‌های متفاوت با یکدیگر آشنا می‌شوند و از این رو سروش به دنبال این موضوع است که دین باید خصلتی منعطف داشته باشد و به انسان و جوامع در راستای امر توسعه، رشد جامعه مدنی، دموکراتیزاسیون حداقلی و حداکثری و در نهایت توسعه سیاسی خدمت کند.

نتیجه‌گیری و ارائه پیشنهادها

پس از ورود اندیشه‌های بیگانه و غربی به ایران، گروهی از روشنفکران ایرانی که زمانی برای تحصیل، وارد جامعه غربی شده بودند به نوعی از خود بیگانگی رسیدند و نسبت به اعتقادات خود بی‌تفاوت و به نوعی غرب‌زده شده و شیفته آداب و رسوم غربی شدند. اما بخش دیگری از روشنفکران در برابر اندیشه‌های جدید تسلیم نشده و با الهام گرفتن از فضای مدرن و ادبیات جدید به وجود آمده برای دفاع از هویت ملی و دینی ایران تلاش فراوان کردند و به نوعی به دنبال اسلام مدرن و سازگاری و پیوند میان مدرنیته و دین بودند. این قشر از روشنفکران که

تحت عنوان روشنفکران دینی شناخته می‌شوند، بیشتر به دنبال توسعه از منظر رهایی‌بخش و فرهنگی و سیاسی و دستیابی به توسعه سیاسی بودند تا جنبه اثبات‌گرایانه و فناورانه‌ی آن.

دکتر شریعتی در قالب بازگشت به اصل به دنبال توسعه سیاسی در ایران بود و می‌کوشید تا یک ایدئولوژی شیعی مدرن و فراگیر را که در برگیرنده‌ی خصایصی اصیل‌تر است را جایگزین ایدئولوژی‌های سکولار کند. وی معتقد است برای پیروزی در مبارزات آزادی خواهانه و دستیابی به نهادهای دموکراتیک و توسعه سیاسی به بنیانی ایدئولوژیک نیاز است. او به دنبال خلق ایدئولوژی مدرن انقلابی، متناسب با بافت و شرایط ایران است و در این جا است که موضوع پیوند میان دین و مدرنیته مطرح می‌گردد. شریعتی به روشنفکران با گرایش‌های مذهبی توجه ویژه‌ای مبذول می‌دارد و معتقد است که روشنفکران می‌توانند شکاف میان قشر مدرنیته شده و عادی را از بین ببرند و باعث توسعه سیاسی و حتی صنعتی در جامعه گردند. می‌توان از آثار به جا مانده از دکتر شریعتی به این نتیجه کلی رسید که وی به دنبال آن است تا با پویا نمودن اسلام، شکل جدیدی از مدرنیته را با کمک ایدئولوژی اسلامی ارائه نماید تا بتواند به توسعه سیاسی در جامعه ایران پیشا انقلاب کمک نماید.

دکتر سروش نیز یکی دیگر از روشنفکران دینی و به دنبال توسعه سیاسی در ایران پسا انقلابی است. وی از پیروان شریعتی به شمار می‌آید اما در نهایت در برخی از زمینه از جمله نقش حداکثری دین در فرآیند توسعه و بازگشت به اصل در قالب ایدئولوژی اسلامی به نقد وی می‌پردازد. روشنفکران مذهبی روز به روز و با گذشت از انقلاب و آشنایی با دانش جدید، هر روز به سوی نظریه عرفی شدن دین، جدایی دین از حکومت و ایدئولوژی‌زدایی سوق پیدا می‌کنند. از نظر سروش حکومت دموکراتیک دینی در شکل، تفاوتی با دیگر حکومت‌های دموکراتیک در سایر نقاط جهان ندارد. از این رو می‌توان به شکل‌گیری مکانیسم‌های حل منازعه از طریق نهادهای دموکراتیک و مشارکت به همراه رقابت نیروهای اجتماعی جهت کسب قدرت و تکثرگرایی و در نهایت توسعه سیاسی در جامعه ایران امید داشت. از این رو می‌توان چنین اظهار نمود که از نظر دو اندیشمند مذکور، راه رسیدن به توسعه سیاسی و گذار به دموکراسی حداکثری یکی می‌باشد اما سروش دیدگاه متعادل‌تری نسبت به دکتر شریعتی در خصوص نقش دین در این مسیر دارد و یک نقش حداقلی بر آن در نظر می‌گیرد.

منابع

۱. بدیع، برتران (۱۳۸۷)، توسعه سیاسی، ترجمه احمد نقیب‌زاده، تهران: نشر قومس.
۲. بشیریه، حسین (۱۳۷۴)، جامعه‌شناسی سیاسی، تهران: نشر نی.
۳. بشیریه، حسین (۱۳۸۲)، موانع توسعه سیاسی در ایران، چاپ چهارم، تهران: نشر هرمس.
۴. پای، لوسین (۱۳۸۰)، بحران‌ها و توالی‌ها در توسعه سیاسی، ترجمه غلامرضا خواجه سروی، تهران: پژوهشکده مطالعات راهبردی.
۵. حسینی‌زاده، سید محمدعلی (۱۳۸۹)، اسلام سیاسی در ایران، چاپ دوم، قم: انتشارات دانشگاه مفید.
۶. دارابی، علی (۱۳۹۴)، "طبقه متوسط جدید و توسعه سیاسی در ایران پس از انقلاب اسلامی"، مجله مطالعات توسعه اجتماعی ایران، سال هشتم، زمستان، شماره اول، صص ۲۱-۷.
۷. دباغ، سروش (۱۳۸۷)، آئین در آئینه، مروری بر آراء دین‌شناسانه عبدالکریم سروش، چاپ سوم، تهران: نشر صراط.
۸. رهبر، عباسعلی (۱۳۸۵)، "خرده‌گفتمان روشنفکران دینی"، مجله زمانه، شماره ۵۳ و ۵۴.
۹. ساداتی‌نژاد، سید مهدی (۱۳۸۸)، "واکنش جریان روشنفکری ایران در برابر لیبرالیسم از دهه چهل تا انقلاب (با تأکید بر آل احمد، بازرگان، شریعتی)"، فصلنامه مطالعات انقلاب اسلامی، سال پنجم، تابستان، شماره ۱۷، صص ۱۵۹-۱۲۷.
۱۰. سروش، عبدالکریم (۱۳۷۲)، فربه‌تر از ایدئولوژی، تهران: نشر صراط.
۱۱. سروش، عبدالکریم (۱۳۷۹)، آیین شهریاری و دین‌داری، تهران: نشر صراط.
۱۲. شریعتی، علی (۱۳۶۲)، مجموعه آثار، تهران: نشر الهام.
۱۳. عالم، عبدالرحمن (۱۳۸۲)، بنیادهای علم سیاست، تهران: نشر نی.
۱۴. عبداللهی، محمد؛ راد، فیروز (۱۳۸۸)، "بررسی روند تحول و موانع ساختاری توسعه سیاسی در ایران (۱۳۸۲-۱۳۰۴)"، مجله جامعه‌شناسی ایران، دوره دهم، بهار، شماره یکم.
۱۵. فراستخواه، مقصود (۱۳۷۴)، سرآغاز نواندیشی دینی و غیر دینی، تهران: شرکت سهامی انتشار.
۱۶. قوام، عبدالعلی (۱۳۷۱)، توسعه سیاسی و تحول اداری، تهران: نشر قومس.

۱۷. قوام، عبدالعلی (۱۳۷۹)، چالش‌های توسعه سیاسی، تهران: نشر قومس.
۱۸. قوام، سید عبدالعلی (۱۳۸۸)، سیاست‌های مقایسه‌ای، تهران: انتشارات سمت.
۱۹. مجتهد شبستری (۱۳۷۵)، هرمنوتیک، کتاب، سنت، تهران: نشر طرح نو.
۲۰. میرسپاسی، علی (۱۳۹۳)، تاملی در مدرنیته ایرانی، ترجمه جلال توکلیان، تهران: نشر ثالث.
۲۱. نبوی، نگین (۱۳۹۷)، روشنفکران و دولت در ایران. سیاست، گفتار و تنگنای اصالت، ترجمه حسن فشارکی، تهران: انتشارات شیرازه.
۲۲. نجات‌پور، مجید؛ احمدی، کمیل (۱۳۹۶)، "تحول گفتمانی توسعه در جریان روشنفکری دینی"، فصلنامه سیاست، سال چهارم، تابستان، شماره ۱۴، صص ۵۹-۴۳.
۲۳. هاشمی، محمد منصور (۱۳۸۶)، دین اندیشان متجدد، روشنفکری دینی از شریعتی تا ملکیان، تهران: انتشارات کویر.
۲۴. هانتینگتون، ساموئل (۱۳۷۰)، سامان سیاسی در جوامع دستخوش دگرگونی، ترجمه محسن ثلاثی، تهران: نشر علم.
25. Abrahamian, Ervand (1989), *Radical Islam: The Iranian Mojahedin*, London: I.B. Tauris.
26. Almond, Gabriel & Powell, Bingham (1966), *Comparative Politics: A Developmental Approach*, Boston: little brown and co.
27. Dabashi, Hamid (1993), *Theology of Discontent: The Ideological Foundation of the Islamic Revolution in Iran*, New York: New York University Press.
28. Deutsch, Karl (1969), *Nationalism and Social Communication*, Cambridge.
29. Shariati, Ali (1979), *On the Sociology of Islam*, Berkeley, CA: Mizan Press.