



Analytical-critical examination of the opinions of contemporary religious intellectuals regarding the issue of religion and knowledge resulting from it
(Case study: Arai Shariati, Bazargan, Soroush and Mojtabah Shabestri)

Sosan ghasemi Heydari^{1*} SHokroolah KHakrand ²

¹ * Corresponding Author, Master of Political Science, Faculty of Literature and Humanities, Tarbiat Modares University, Tehran, Iran, email: sosan6444@yahoo.com

² Associate Professor, Department of History, Faculty of Literature and Humanities, Shiraz University, Shiraz, Iran, e-mail: khakrand@shirazu.ac.ir

**ARTICLE
INFO**

Article type:
Research Article

Article History:
Received
September 17, 2022
Accepted
December 21, 2022

Keywords:
*Enlightenment,
Religion, Kalam,
Knowledge, Shariati,
Bazargan, Soroush,
.Mujtahid Shabestri*

ABSTRACT

Discussion of religion and religious knowledge and research about religious knowledge in the opinions of intellectuals such as; Bazargan, Shariati, Soroush, Shabestri; Therefore, it is important that it keeps the sense of truth-seeking, truth-seeking and truth-believing alive in humans and causes humans to better understand the truth and meditate more closely on it in the field of religion and what is related to religion. to consider and examine. The need for religion is a vital thing for man, and understanding religion and religious knowledge becomes more vital because, by understanding religion and meditating on religious knowledge, man can understand the truth better, because the religious scholar can understand the meanings of common attributes in this way. He can find out between man and God and also by using religious knowledge, he can help to solve the conflict between science and religion. Religion in general, and the understanding of religious knowledge in the thinking of four religious intellectuals, led to the creation of new problems that need new answers today, therefore, religion has come as one of the basic needs of human beings to improve the lives of humans and in The new era needs a new reading which has different religious, emotional and psychological dimensions. This article intends to deal with the experiences resulting from it while dealing with the meaning and concept of religion and religious knowledge with analytical-descriptive method. Considering the variety of readings in recent years and decades, especially in the intellectual-cognitive atmosphere of Iran, we see a trend towards interpretation, interpretation and semantic methods in the field of religious studies. One of the problems and dilemmas of dealing with such studies is having a non-critical and at the same time imitative and sometimes political view of these topics. which can be seen in the opinions of neo-thinkers such as Shariati and Bazargan.



دانشگاه لریستان

شاپای الکترونیکی: ۸۹۴۴-۲۹۸۰

پژوهش های نوین در مطالعات علوم انسانی اسلامی

<http://www.api.lu.ac.ir>



مقاله پژوهشی

بررسی تحلیلی - نقادانه آرای روشنفکران دینی معاصر در باب مسئله دین و معرفت حاصل از آن (مطالعه موردی: آرای شریعتی، بازرگان، سروش و مجتهد شبستری)

سوسن قاسمی حیدری^{۱*} شکرالله خاكرند^۲

^۱ کارشناس ارشد علوم سیاسی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران، پست الکترونیک:

sosan6444@yahoo.com

^۲ دانشیار گروه تاریخ، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه شیراز، شیراز، ایران، پست الکترونیک: khakrand@shirazu.ac.ir

اطلاعات مقاله

چکیده

دریافت مقاله:

۱۴۰۱/۰۶/۱۰

پذیرش نهایی:

۱۴۰۱/۰۱/۱۰

واژگان کلیدی:

روشنفکری، دین، کلام، معرفت،
شریعتی، بازرگان، سروش، مجتهد
شبستری.

بحث از دین و معرفت دینی و تحقیق در باب معرفت دینی در آراء روشنفکرانی چون؛ بازرگان، شریعتی، سروش، شبستری؛ از آن رو حائز اهمیت است که حس حقیقت جویی، حقیقت گرایی و حقیقت باوری را در انسان زنده نگه می دارد و سبب می شود انسان در جهت فهم بهتر حقیقت و تعمق دقیق تر به آن در حوزه دین و آن چه که در ارتباط با دین است غور و بررسی نماید. ضرورت نیاز به دین برای انسان امری حیاتی است، و فهم دین و معرفت دینی از آنجا حیاتی تر می نماید که، انسان با فهم دین و تعمق در معرفت دینی بهتر می تواند حقیقت را بفهمد چرا که دین پژوه از این طریق می تواند معانی صفات مشترک میان انسان و خدا را دریابد و همچنین با بهره گیری از معرفت دینی می تواند به حل تعارض میان علم و دین کمک نماید. دین به صورت کلی، و فهم معرفت دینی در تفکر چهار روشنفکر دینی، به خلق مسائل جدیدی انجامید که امروزه نیازمند پاسخ هایی جدید است، از این روی، دین به عنوان یکی از نیازهای اساسی بشر برای بهبود زندگی انسان ها آمده و در عصر جدید نیازمند قرائتی نوین است که، دارای ابعاد گوناگون اعتقادی، احساسی، روانی است. این مقاله در صدد است با روش تحلیلی- توصیفی ضمن پرداختن به معنا و مفهوم دین و معرفت دینی به تجربه های حاصل از آن بپردازد. با توجه به تنوع و گوناگونی قرائت ها در سال ها و دهه های اخیر و خصوصاً در فضای فکری- معرفتی ایران، شاهد گرایش به روش های تفسیری، تأویلی و معناگرایانه در حوزه مطالعات علوم دینی هستیم. از مشکلات و معضلات پرداختن به چنین مطالعاتی، داشتن نگاه غیر انتقادی و در عین حال تقلیدی و بعضاً سیاسی به این مباحث است. که در آراء نواندیشانی چون شریعتی و بازرگان دیده می شود.

۱- مقدمه

پروژه معرفت دینی و خاصه روشنفکری دینی عنوانی است که نخستین بار توسط شریعتی (مجموعه ۲۰ آثار) بکار رفت و بعد از آن سروش از اصطلاح روشنفکر دینی استفاده کرد. اگرچه، به لحاظ اندیشه سازی به زمانی پیشتر از سید جمال الدین اسد آبادی مشهور به افغانی شروع گردید و پس از آن است که، پژوهش ها و مطالعات در حوزه دین وارد مرحله ی جدیدی گردید که به رشد و گسترش مباحث دینی کمک شایانی نمود. جریان منورالفکری و روشنگری مدرن در دو دهه اخیر به دلیل حضور مقتدرانه مذهب، ضرورت نگاه به مذهب، و ارائه تفسیرهای سکولار از دین را به عنوان یک نیاز مهم اجتماعی درک نموده و بخشی از فعالیت خود را در این جهت متمرکز ساخته است. از این روی، روشنفکر دینی با محور قرار دادن عنصر عقلانیت، در مقایسه با عنصری هم چون وحی و دین سعی می کند، دین را پاسخگویی به مسائل اجتماعی صامت فرض کرده و اصولاً آن را در پاسخگویی نا کار آمد جلوه دهد و دین را امری فردی معرفی می کند.

با ارائه توضیحات بالا، روشنفکری دینی را با توجه به عمق تأثیر تاریخی انقلاب اسلامی ۱۳۵۷، در یک تقسیم بندی کلی، می توان به پیش و پس از انقلاب تقسیم نمود، بنابراین، روشنفکران دینی پیش از انقلاب را با توجه به گفتمان سیاسی بین المللی آن دوره، می توان با دو منش لیبرالیسم و سوسیالیسم تشخیص داد. در تقسیم بندی دیگر جریان های فکری سیاسی معاصر را می توان به سه دسته رادیکالیزم اسلامی (بنیاد گرایی)، سکولاریزم اسلامی و اصلاح طلبی دینی تقسیم نمود. بنابراین می توان گفت، روشنفکری دینی بعد از انقلاب اسلامی در هر یک از دسته بندی های دوم و یا احیاناً سوم قرار دارند. این که جریان روشنفکری دینی که در گذشته (قبل از انقلاب اسلامی) به شدت به دنبال پیوند دین و سیاست بوده، چرا پس از حصول مقصود در صدد جدایی این مقوله برآمده و چرا برخی از روشنفکران دینی از قبیل؛ شبستری، سروش و بازرگان را در دسته دوم قرار داده اند. (سکولاریزم اسلامی) و جریان دیگر، جریان «چپ مسلمان» که به لحاظ مبانی فکری بیش از همه در مرحوم شریعتی متجلی بود.

از آنجا که مقاله حاضر بر روی سه الگوی روشنفکری دینی در ایران به عنوان شاخص های اصلی روشنفکری ایرانی قبل و بعد از انقلاب بیشتر به آراء و نظریات افرادی چون، بازرگان، شریعتی، سروش و شبستری تمرکز نموده است، و از آنجا که، ایشان مهم ترین نمایندگان آن جریان ها هستند، در اینجا به آراء هر یک از آنان به تفکیک، درباره ی دین، فهم شریعت و معرفت دینی و ... پرداخته می شود. به عنوان نمونه؛ بازرگان در عصر خود و در میان نسل خود، نماینده ی یکی از گفتمان های روشنفکری دینی بود. چنان که شریعتی از اواخر دهه ی چهل تا به امروز، همچنان یکی از گفتمان های روشنفکری دینی را نمایندگی می کند. همچنین سروش توانسته است، به خصوص در دهه ی هفتاد، جایگاه خاصی را برای گفتمان ویژه خویش در جریان روشنفکری دینی ایجاد نماید. اگر چه چهره هایی دیگر در جریان روشنفکری دینی هنوز جریان ساز نشده اند و مؤسس گفتمانی متمایز نیستند. اما از برخی تأثیرهای مکمل یا مستقل و محدود برخی همچون مجتهد شبستری که بر روی این جریان تأثیرات شگرف بر جای گذاشته است نمی توان صرف نظر کرد.

۲- رهیافت شریعتی به مسئله دین و معرفت حاصل از آن

علی شریعتی از تأثیرگذارترین متفکران و نواندیشان ایرانی است. او با شخصیتی نو و جذاب و سخنانی پر حرارت توانست قشر عظیمی از مردم مخصوصاً جوانان را بخود جذب کند، سعی کرد با نگرشی که داشت درد را بشناسد و درمان ارائه دهد. در اینجا

لازم است قبل از پرداختن به آرای شریعتی در باب دین و مشتقات آن، به یکی از منصفانه‌ترین، و در عین حال عالمانه‌ترین نقدهایی که درباره‌ی افکار، ایدئولوژی و آراء وی صورت گرفته است، پرداخته شود. رضا علیجانی در کتاب «شریعتی، راه یا بیراهه»، از منظر امروز به گذشته نگریسته و سعی کرده در یک سفر پارادایمی، گفتار شریعتی و نوگرایی دینی را در استمرار خود در بستر نیازهای زمانی نو و کنونی مورد توجه قرار دهد. وی در این زمینه می‌گوید: شریعتی، با طرح مثلث آرمانی (آزادی، برابری، عشق) و به عبارتی عرفان، برابر ی آزادی، این سه افق پیش رو و دور دست را در کنار هم دیده است. به باور وی، بسیاری از پیروان دو طیف (آکادمیک، و لیبرال دموکراسی) داعیه‌هایی در نقد معرفت‌شناسی شریعتی، مطرح می‌سازند، اما دلایل و مستنداتشان بیشتر معطوف به آثار برخی گروه‌های سیاسی دهه چهل و پنجاه است؛ یا اساساً دلیلی ابراز نمی‌گردد، و یا به ساده‌سازی دید امیدوارانه‌ی شریعتی به تاریخ (که متأثر از فلسفه تاریخ مذهبی - بویژه - شیعی بوده است) می‌پردازند. و آن را هم تراز دید جزمی مارکسیستی، که به مراحل مشخص و جبری تاریخی معتقد است، قرار می‌دهند. گاه مسائلی را به اندیشه‌ی وی نسبت می‌دهند، که آشنایان با اندیشه‌ی وی را به سؤال و تعجب وا می‌دارند (همچون مرید پرستی و عقل‌ستیزی و عرفان‌زدایی از دین...). و یا مقولاتی را با گرایش فکری - ایدئولوژیک خاص وی، مانع‌الجمع می‌دانند، مانند پلورالیسم و تک خطی ندیدن تاریخ و نسبی اودن معرفت... که تنها حاصل یک استدلال منطقی در ذهن ناقدان است. تا از درون مایه‌ی آثار شریعتی و نوشته‌های مکتوب و مستند وی (علیجانی، ۱۳۸۱: ۱۱).

شریعتی معتقد بود که مذهب در ذات آدمی جایگاه خاصی دارد. مذهب تلاش انسانی است به «هست آلوده» تا خود را پاک سازد و از خاک به خدا بازگردد. چرا که انسان بر طبق فطرت و خصوصیت آرمان‌خواهی خود، می‌خواهد در هر چیزی، به کمال آن دست یابد، و از این رو این انسان صاحب فطرت، طبیعت و حیات را در دنیایی که فاقد روح و تعالی است می‌بیند، تلاش می‌کند تا آن را قداست بخشد و آن را اخروی کند، چرا که قداست فصل مذهب است و شاخصه جوهری آن (شریعتی، جامعه‌شناسی ادیان: ۱۱۶). وی، برای نشان دادن این که سنت به معنای خاص آن، مانع از ارجاع اجتهاد به یک شناخت متحول علمی نیست، معنای نوینی از سنت را ارائه می‌دهد، او می‌گوید: «سنت عبارت از حدیث «سخن پیامبر» و عمل پیغمبر، عمل تأسیسی که خود بنیاد گذاشته و افعالی که آن را رسماً تصویب کرده و یا در محیطش انجام شده و نهی کرده؛ یعنی عملاً تأیید کرده است. اما من عنصر سومی را، جز قول و فعل پیامبر، از سنت استنباط می‌کنم که گرچه آن را طرح نکرده اند ولی از دو عنصر دیگر حساس تر و جاودان تر و عامتر است و آن متد کار پیغمبر است در تحقق رسالت تغییر نظام‌ها و نهادهای اجتماعی، تحول فکری انقلاب در سنت‌های اجتماعی و رهبری مردم و جبهه‌گیری‌ها و نوع برخوردها و درگیری‌ها و شیوه‌ی آغاز و منحنی سیر رفتار و تاکتیکش در یک عمل.» (شریعتی، اجتهاد و نظریه انقلاب دائمی: ۱۵). وی معتقد است تنها چیزی که ایمان به خویشتن را برای انسان فراهم می‌آورد، خودآگاهی است «یعنی در مرحله اول من بفهمم که مربوط به چه نژادی و به چه ملیتی هستم، یا به چه تاریخی، چه فرهنگی، چه زمانی و چه ادبیاتی وابسته‌ام، به چه افتخارات، نبوغها و ارزشهایی وابسته‌ام، این یک بازگشت به آگاهی خود است (که تقریباً همان خود آگاهی اجتماعی است) از این بالاتر خودآگاهی فکری، و از آن هم بالاتر خودآگاهی وجودی است، خودآگاهی‌ای که من خودم را به عنوان یک پدیده انسان، به عنوان یک موجود انسانی، در اوج خدائیش، حس کنم و بیابم و کاملاً خودم را بشناسم، با

خودم انس بگیرم، متوجه خودم باشم و بدانم که کیستم و کسی که اینچنین خودش را کشف می‌کند و به خود آگاهی می‌رسد، به عظمت تمام آفرینش می‌شود.» (شریعتی، ۱۳۸۰: ۳۲-۳۳).

۳- رهیافت بازرگان به مسئله دین و معرفت حاصل از آن

«مهدی بازرگان» از جمله افراد تأثیرگذار در تفکر دینی و عمل سیاسی معاصر به حساب می‌آید که پس از مشاهده تمدن غرب سعی در تطبیق آموزه‌های اسلام با آن داشت و در این راه منشأ حرکات و جنبش‌های اجتماعی مهمی شد. اما نکته قابل تأمل آنکه سیر تفکر و اعمال ای ویدارای نوسانات فراوانی بود که قابل تأمل است. روشنفکران دینی پیش از انقلاب را می‌توان با توجه به گفتمان سیاسی بین‌المللی آن عهد، با دو منش لیبرالیسم و سوسیالیسم تشخیص داد. شاخه لیبرال آن با نام مهندس مهدی بازرگان شناخته می‌شود. بازرگان بعد از کودتای سال ۱۳۳۲ روی چند موضوع عمده تمرکز می‌کند: ارتباط دین و علم، دین و ایدئولوژی، دین و دموکراسی، علت عقب افتادگی ما. روند تکاملی اندیشه‌ی بازرگان با نوسانات حوادث سیاسی ایران همراه بود و تقریباً با آن انطباق داشت. گذشته از محتوای آثار وی که هر کدام در حقیقت پاسخی بود به یکی از مسایل روز ایران در دوران مختلف (خواجہ سروی، غرب از نگاه مهندس بازرگان، نشریه نامه‌ی پژوهش، ش ۷).

رهیافت بازرگان به دین را می‌توان از صحبت وی که «ما مسلمان، ایرانی و مصدقی هستیم.» دریافت. جمله‌ی ما مسلمانیم به خوبی اثبات‌کننده‌ی این امر است که وی به نقش دین در زندگی انسان و اجتماع اعتقاد دارد. اما رهیافت وی به مسئله‌ی دین، رهیافتی علمی است که می‌توان گفت بیشتر با دید تجربی و اندیشه‌های آگوست کنت.^۱ منطبق می‌باشد. (یزدی، ابراهیم «مهندس بازرگان چرا نخست‌وزیر شد؟» (ایران فردا، سال سوم، ۱۳۷۳). وی را می‌توان از نخستین پیشگامان در زمینه‌ی تفکر در باب دین به عنوان ایدئولوژی دانست. او درصدد بود تا نشان دهد «چگونه می‌توان از قرآن و سنت، جواب مسائل اجتماعی و سیاسی و آنچه را که احزاب به عنوان ایدئولوژی عرضه می‌نمایند ارائه داد و عرضه نمود.» (کمالی زاده دانش، بررسی تحولات فکری مهدی بازرگان، ۱۳۸۵). او معتقد بود چنین ایدئولوژی‌ای در کتاب و سنت وجود دارد و این ایدئولوژی با مفهوم آزادی در شکل مدرنیته‌ی ای آن سازگار و منطبق است، یعنی آن طور که آزادی را در مدرنیته می‌فهمند کتاب و سنت هم به عبارتی همین آزادی را بیان می‌کند (جنت، روشنفکری دینی، از اسلام گرایی تا سکولاریزم اسلامی، ۱۳۸۹).

در واقع، بازرگان در همه‌ی آثارش به دنبال اثبات حقانیت اسلام و هماهنگی آن با علم و دستاوردهای علمی بشر بود. وی درصدد بود تا «تفسیری ریاضی-ترمودینامیکی از ضرورت کار و مجاهده در زندگی و رعایت تقوا، شیوه‌ی افزایش برکات برای اجتماع با التزام به ایمان و رعایت تقوا به دست دهد (نراقی، ۱۳۷۲: ۳۴). تفسیر بازرگان از دین، دیانتی بود که به کار و به درد دنیای بشر بخورد. وی می‌پنداشت، اگر دینی دنیایی نباشد به کار آخرت نیز نخواهد آمد. گمان بازرگان آن بود که علم عین حقیقت است و چون عین حقیقت نیز باید با جهان ذهنی ما یکی باشد و به حقانیت دین نیز معتقد می‌باشیم، پس علم و دین باید با همدیگر ممزوج شوند و یکدیگر را تأیید کنند و اگر در علم چیزی هست که دین آن را به ظاهر رد می‌کند، باید تفسیری از دین یا علم ارائه

۱. آگوست کنت پایه‌گذار پوزیتیویسم است، وی معتقد بود که، می‌توان اندیشه‌های دینی را با دستاوردهای علوم طبیعی منطبق کرد. پوزیتیویست‌ها که منکر فلسفه‌ی عقلی هستند، بر این باورند که حقیقت، تنها از راه حس برای انسان کشف می‌شود و روش عقلی یا شهودی راه رسیدن به حقیقت نیست. دیدگاه تفکر علوم تجربی مبتنی بر طبیعت مشهود است. البته اندیشه‌ی کنت و مهندس بازرگان در مواردی هم متفاوت از هم بود. مثلاً کنت معتقد بود دین و فلسفه مربوط به دوره‌های گذشته است و تاریخ، بشریت را به سمتی خواهد برد که نگرش دینی و فلسفی از بین رفته و تنها اندیشه‌ی تجربی علم باقی می‌ماند.

کرد که مطابق با یکدیگر باشند (دزفولی، گروه دین و اندیشه). بازرگان در دهه‌های سی و چهل شمسی تلقی حداکثری از دین داشت. او بر این باور بود که آموزه‌های اسلام ناظر به تمام ساحت‌ها و شئون زندگی است؛ هم ساحت نظر و هم ساحت عمل، هم علم تجربی از دین قابل استخراج است، هم چگونگی سیاست‌ورزی و اداره‌ی کلان جامعه. به همین دلیل تلاش می‌کرد تا نشان دهد که احکام فقهی با یافته‌ی علوم تجربی جدید در تناسب است (دباغ، بازرگان متأخر در برابر بازرگان متقدم، شماره‌ی ۴). وی در آن سال‌ها بر این باور بود که عقل و علم نمی‌توانند تعیین‌کننده‌ی تکلیف شخصی و اجتماعی باشند و ابراز می‌دارد: «اگر این دو بزرگوار چنین هنری داشتند تا به حال از عهده‌ی آن برآمده و این قدر بشر دچار اختلاف و سرگردانی نمی‌شد.» (بازرگان ۱۳۴۳: ۶۲). در کتاب «راه طی شده» وی معتقد است راه خداشناسی منحصرأ همان راه حس و طبیعت است. و حقیقت این است (رحمتی، ۱۳۷۲: ۷۱ و ۷۹). عملکرد بازرگان در عرصه‌ی اجتماعی نیز، بیانگر این مطلب است که ایشان دارای ضعف‌های اندیشه‌ای و عملکردی فراوانی بودند که در زیر به آن‌ها اشاره می‌شود. وی در سال ۷۱ با سخنرانی «خدا و آخرت هدف بعثت انبیا» آشکارا اذعان می‌دارد، تفکر دین برای دنیا زیان‌بار است و دین اسلام اولاً و بالذات برای تعلیم حکمرانی و چگونگی اداره‌ی جامعه نیامده بلکه آخرت و خدا هدف اصلی بعثت انبیا بوده است و غایت قصوای تعالیم آن‌ها آشنا کردن انسان‌ها با این دو مقوله‌ی انسان‌ساز و سرنوشت‌ساز است (دباغ، بازرگان متأخر در برابر بازرگان متقدم، شماره‌ی ۴).

«مهم‌ترین آسیب دیگری که به اندیشه‌ی دینی بازرگان وارد است به روش‌شناسی معرفت دینی او باز می‌گردد. بازرگان در مباحث دین‌شناسی با روش متکلمان و فلاسفه همراهی نمی‌کند و طعنه و حاشیه‌هایی نیز وارد می‌سازد و خود با روش‌های تجربی و کارکردگرایی به تبیین مقوله‌های دینی می‌پردازد (خسروپناه، آسیب‌شناسی دین‌پژوهی معاصر، ۱۴۱). وی در مقام نقد متکلمان و فلاسفه می‌نویسد: «اهل کلام از طریق منحنی وارد مباحث دینی و اثبات توحید و نبوت و امامت می‌شدند و خود را به جای خدا می‌گذاشتند و به قول استاد مرحوم میرزا ابوالحسن خان فروغی برای خدا آیین نامه می‌نوشتند (بازرگان، مجموعه آثار، ۱۵۴/۲).

بازرگان در برابر روش متکلمان و فلاسفه راه دیگری را پیشنهاد می‌دهد و می‌نویسد: «بهتر است برای درک و یا لااقل قبول وحی به جای آن که سراغ منبع اصلی رفته، از سطح نازل بشر خودمانی - که البته خیلی پست است - ولی در عوض محسوس و سهل الوصول است شروع نماییم.» (بازرگان، مجموعه آثار، ۱۵۰/۲).

علاوه بر روش معرفتی بازرگان که دچار مشکلات جدی بوده است، آثار وی در حوزه‌ی اسلامی دچار آسیب‌های جدی بود که عبارت‌اند از: «ظاهرگرایی، کارکردگرایی دین، تأثیرپذیری از مسیحیت اروپایی، عدول از مفاهیم شرعی، تفسیر دنیاگرایانه از نبوت، خلط انگیزه. جریان مربوط به بازرگان به عنوان روشنفکر دینی کوشش می‌کرد، که در اسلام یا به تعبیر دقیق‌تر، در کتاب و سنت، یک ایدئولوژی برای زندگی اجتماعی و سیاسی پیدا کند. این جریان معتقد بود، چنین ایدئولوژی با مفهوم آزادی در شکل مدرنیته‌ی آن سازگار و منطبق است. یعنی آنطور که آزادی را در مدرنیته می‌فهمند کتاب و سنت هم به عبارتی همین آزادی را بیان می‌کند. روش آن‌ها این بود که چنین ایدئولوژی‌ای از کتاب و سنت به دست آورند زیرا معتقد بودند چنین ایدئولوژی‌ای، در کتاب و سنت وجود دارد (بازرگان، ۱۳۴۵: ۱۳۳). وی در تمامی آثارش به دنبال اثبات حقانیت اسلام و هماهنگی آن با علم و دستاوردهای علمی بشر است. این دغدغه در قالب‌های سنتی فقه، عرفان و فلسفه ظهور و بروز نمی‌یابد؛ بلکه تفکر تجربی دست‌مایه‌ی تأمل

های دینی او قرار می‌گیرد. او با مقوله‌هایی به نام گفتمان دینی، فلسفه و کلام اسلامی و فلسفه‌ی سیاسی بیگانه است و این‌ها او را از متفکران و روشنفکران دینی معاصر دیگر در ایران و جهان اسلام، جدا می‌کند (کمالی زاده، ۱۳۸۵: شماره‌ی ۹).

۴- رهیافت سروش به مسئله دین و معرفت حاصل از آن

دیدگاه‌های سروش شامل اندیشه‌ها و باورهای او در مورد موضوعات دینی و فلسفی است. او یک پلورالیست است و همواره کوشیده است تا با ارائه تأویلی از جدید از اسلام آن را برای انسان امروز قابل فهم کند. این تأویل، به ویژه در مقابل اسلام بنیاد گرایانه قرار می‌گیرد. نحوه ورود سروش به پلورالیسم دینی متأثر از آموزه‌های عرفانی بود. وی تحت تأثیر مولانا و ابن عربی قرار داشت. صورت بندی وی از پلورالیسم دینی مبتنی بر دو رویکرد است. در رویکرد اول، دینداری را به سه سنخ: دینداری معیشت اندیش، دینداری حقیقت اندیش، دینداری تجربه اندیش تقسیم می‌کند. به گمان او دینداری معیشت اندیش دینداری است که دین را برای زندگی می‌خواهد. یعنی، در درجه اول آنچه در این دینداری مهم است زندگی کردن و داشتن یک زندگی انسانی، یک محیط آباد و یک محیط قابل تحمل است. دین تجربه اندیش آن دینی است که به حصول آن تجربه‌ی دینی گوه‌ری کانونی می‌اندیشد. یعنی، در واقع اعمال را انجام می‌دهد، به ملاحظات اخلاقی هم پایبند و ملتزم است، اما نه برای خود اینها فی‌الذات، بلکه برای آنچه ورای اینها قرار دارد همه چیز را تا آنجا دنبال می‌کند که به حصول تجربه‌ی درونی کمک می‌کند (سنت و سکولاریزم، گفتارهایی از عبدالکریم سروش، ۱۳۸۱: ۱۷۲). به اعتقاد سروش، دین جامه‌ای است که به قامت انسان دوخته شده، لذا لاغری و فریبه‌ی انسان، در اندازه‌ها و ابعاد این جثه تأثیر خواهد گذاشت. آدمی بر اساس نیازی که به دین دارد به آن رو می‌کند و به همان میزان آن بر می‌گیرد (واعظی، ۱۳۷۶: ۲۴).

در واقع وی معتقد است که دین نقش دنیوی برجسته‌ای بر عهده دارد و به کار دنیا می‌آید و باید در این جهت از آن استفاده کرد. نمونه برجسته این اندیشه را نزد مرحوم دکتر شریعتی می‌یابید. او می‌گفت، دینی که به درد دنیا نخورد به درد آخرت هم نخواهد خورد. (سنت و سکولاریزم، گفتارهایی از عبدالکریم سروش، ۱۳۸۱: ۱۳۱ - ۱۳۳). سروش همواره بر محدود کردن دایره دین، تأکید کرده است.. و همیشه با نگاه حداکثری به دین مخالفت نموده. این همان فرایند سکولار سازی است که به عنوان یک دستور العمل ویژه جامعه روشنفکری شناخته شده است. اگر در جهان مسیحیت چنان فرایندی تحقق یافت اما، در جهان اسلام این فرایند نه ممکن است و نه مطلوب. به این دلیل ممکن نیست که اندیشه اسلامی مملو از ارجاع به زندگی این جهانی است و برای همه احوال دنیوی دستور العمل روش و برنامه مدون دارد. نمی‌توان چنین دینی با چنین شریعت گسترده‌ای را سکولار سازی کرد. مگر آن که آن را از حقیقت خودش جدا ساخت و از آن چیزی جز اسم باقی نگذاشت. و درست به همین دلیل است که مطلوب هم نیست؛ زیرا با روح اسلام در تعارض قطعی است (سروش، سنت روشنفکری دینی، ۱۳۸۵: ۱۳). به باور سروش، پاره‌های مختلف معرفت بشری در داد و ستد مستمرند و ربطی وثیق با یکدیگر دارند. اگر در علم نکته بدیعی روی نماید معرفت شناسی با فلسفه را متأثر می‌کند. تحول فهم فلسفی فهم آدمی درباره‌ی انسان و جهان را عوض می‌کند. انسان و جهان که چهره‌ی دیگری یافت معرفت دینی هم معنای تازه به خود می‌گیرد. بنابراین معرفت دینی، کوششی انسانی و مضبوط و روشمند و جمعی و جاری برای فهم شریعت است. و دین هرکس همانا فهم او از شریعت می‌باشد. و شریعت عریان اگر هست باری نزد شارع است (سروش ۱۳۸۶: ۲۳۹-۲۴۲). تا کسی میان دین و فهم آدمیان از آن فرق نهاده باشد، پاسخ روشنی به آن سوالات وسوسه انگیز نمی‌تواند

بدهد دین (در اعتقاد مومنان) ناقص نیست، اما فهم آدمیان از آن ناقص است. دین، قدسی و آسمانی است اما معرفت دینی، زمینی و انسانی است. آن که ثابت می‌ماند دین است اما آن که تغییر می‌کند معرفت دینی است. دین در افاده مقصود خود و در مراعات مصالح و مفاسد قصوری نکرده است؛ در استفاده‌ی آدمیان قصور هست. دین محتاج بازسازی و تکمیل نیست؛ معرفت دینی که معرفتی است بشری و ناقص، محتاج بازسازی است. وی در خاتمه می‌افزاید: «ناقص و ناخالص و ناکافی و فرهنگ آلود دیدن معرفت دینی که یک معرفت بشری است، و همت گماشتن به رفع و رفوی عیبا و پارگیهای آن، خودکاری مقدس و ستودنی است. و همین است آن که اصلاح و احیای دینی نام می‌گیرد.» (سروش، ۱۳۸۶: ۵۳).

سروش دباغ در کتاب آئین در آئینه با مروری بر آراء دین‌شناسانه عبدالکریم سروش در باب تحول معرفت بشری عبدالکریم سروش می‌گوید: «تحول معرفت بشری و لذا تحول فهم دینی، محصول توطئه ناکسان و وسوسه‌ی ابلیسان نیست. لازمه دگرگونی‌های قهری جهان و پویایی ذهن و فراخی ظرفیت ادراک و عیاری‌های فکر و سرکشی‌های قهری جهان و پویایی ذهن و فراخی ظرفیت ادراک و عیاری‌های فکر و سرکشی‌های روح جهالت سوز بشر است. و از این فطری‌تر و انسانی‌تر برای انسان چیست؟ فهم و معرفت در هر عصری هندسه‌ای دارد و فهم دینی هم همیشه عصری است. دین هر کس فهم اوست از شریعت. همچنانکه علم هر کس فهم اوست از طبیعت.» (دباغ، ۱۳۸۴: ۱۸۵-۱۸۶).

۵- رهیافت مجتهد شبستری به مسئله دین و معرفت حاصل از آن

همانطور که در ابتدا آمد، آنچه امروزه به عنوان کلام جدید اسلامی وجود دارد از لحاظ روش، زبان و شبهات مطرح در آن بسیار متفاوت از آن چیزی است که به عنوان کلام سنتی وجود داشته است. بسیاری معتقدند کلام جدید تفاوت جوهری با کلام قدیم داشته و اشتراک آن‌ها به لفظ است. در مقابل کسانی معتقدند که تجدد وصف مسائل کلام است، به این معنا که در گذشته خداشناسی و معاد مطرح بوده و امروزه دین‌شناسی و انسان‌شناسی اعتبار یافته است. از معتقدان گروه اول شبستری است که می‌گوید «برای اینکه فضایی تفکر به طور کلی در این روزگار تغییر کرده و جازمیت علمی و فلسفی رخت بر بسته است، اثبات عقلی و یقینی عقاید حق که هدف علم کلام سنتی به شمار می‌رفت، ناممکن گشته است و در یک کلام، سؤال‌ها و پرسش‌های جدید و روش‌ها و مبادی و فضایی دیگری حاکم شده است، بنابر این باید به شیوه دیگری از خدا، نبوت، انسان و وحی سخن گفته شود (شبستری، ۱۳۸۴: ۱۶۸-۱۷۰).

از منظر مجتهد شبستری، دین را دوگونه می‌توان تعریف کرد، یکی از راه مطالعه‌ی دین به عنوان پدیده‌ای در تاریخ بشر، و دیگری آن‌گونه که در متون دینی هر دین تعریف شده است. وی تعریف خود از دین را که به نظر وی مورد قبول اکثر دین‌شناسان است، این گونه بیان می‌کند، که ادیان بزرگ در دنیا معمولاً در سه سطح ظاهر شده‌اند:

۱- سطح اعمال و شعائر: ۲- سطح ایده‌ها و عقاید: ۳- سطح تجربه‌های دینی.

از نظر وی، مرتبه‌ی شدید این تجربه‌هاست که در پیامبران، اولیاء، عارفان و قدیسان دیده می‌شود و این تجربه‌هاست که در سطح دوم تفسیر می‌شود. اگر این تجربه‌ها نباشد آن اعمال و شعائر جز یک سلسله عادات عرفی و اجتماعی و فرهنگی چیزی نخواهد بود؛ این تعریف حاصل نگاه بیرونی به دین است. اما با نگاه از درون دین، از باب مثال اگر بخواهیم معنای دین را در قرآن مجید بدانیم، در قرآن مجید هم همین معنا آمده است. در قرآن کسی دین‌دار است که مؤمن است و کسی مؤمن است که این شناخت‌ها را بر-

اساس آن تجربه‌های ایمانی دارد. قرآن خود را وحی و آیات معرفتی می‌کند، وحی به معنای اشاره‌ی سریع است، دین‌داری اسلامی در نظر قرآن این است که مخاطبان این اشارات و علائم را در هویت اشاره و علائم بپذیرند و تسلیم اشارات و علائم شوند، نه تسلیم گزاره‌های فلسفی (همان، ۱۱۷-۱۲۰).

وی در مقاله‌ای تحت عنوان آیا خداوند دین نازل کرده است؟ اشاره دارد که، در قرآن حتی یک آیه وجود ندارد که بگوید دین اسلام یا هر دین دیگر از سوی خدا نازل شده است. واژه دین در قرآن به آن واقعیت پایدار در عالم انسان‌ها اشاره می‌کند که همیشه به نام دین قابل اشاره و منشأ اثر بوده است و نه به واقعیتی که از عالم غیب به سوی انسان‌ها می‌آید. وی در ادامه می‌گوید: حال اگر دین از جایی نازل نشده و مانند فلسفه، علم و هنر یک برساخته انسانی است و در قرآن از ما خواسته شده که آن را برای خداوند خالص گردانیم (توحید) چرا نمی‌توانیم محتوای این برساخته انسانی را در عصر حاضر در عین حفظ اخلاص دین برای خداوند، برسانیم. متکلمان و فقیهان ما در طول تاریخ، علم کلام، اصول و فقه را برساخته اند و هیچ کدام از آن‌ها از سوی خدا نازل نشده اند. چرا آنان حاضر نیستند در این برساخته‌های بشری خود و مبانی آن تجدید نظر کنند که مایه ادامه حیات و پویایی دین می‌گردد و نه سستی یا زوال آن. (محمد مجتهد شبستری، آیا خداوند دین نازل کرده است؟ ۲۰۴ فروردین ۱۳۹۶، مرکز نشر آثار و افکار). بنابراین می‌توان گفت: شیوه‌ای که وی برای جست‌وجو در مورد دین مناسب می‌بیند "دین‌شناسی تاریخی" است. او دین‌شناسی تاریخی را چنین تعریف می‌کند: دین‌شناسی تاریخی به اجمال این است که کلیه پدیده‌های دینی شکل گرفته پیرامون آن چه مثلاً "اسلام" نامیده می‌شود را یک مجموعه سمبلیک معنادار تلقی کنیم و آن‌گاه از این مجموعه معنایی - که به صورت تاریخی شکل گرفته و سیستمی را تشکیل داده است - گره‌گشایی و رمزگشایی کنیم. (شبستری، ۱۳۸۴: ۹۷).

شبستری برای یافتن معنای ایمان نیز علاوه بر متون دینی به معنای اعم؛ کتاب و سنت، و نظریه‌های متکلمان و عارفان و بعضی فیلسوفان متکلم، رجوع به تجربه‌های دینی مسلمانان را ضروری می‌داند. می‌توانیم بگوییم وی برای بررسی معنای ایمان دو منبع را ذکر می‌کند؛ و به دلیل اینکه یکی از این دو منبع تجربه‌های دینی مسلمانان است، در کتاب "ایمان و آزادی" به دنبال یافتن معنای ایمان به بررسی نظرات فرقه‌های مختلف اسلامی در طول تاریخ پرداخته و سعی نموده تا معنایی را که همه‌ی این گروه‌ها پذیرفته‌اند به دست آورد. (شبستری، ایمان و آزادی، ۱۳۷۹: ۱۲). در فصول بعدی کتاب "ایمان و آزادی" ایمان را به عنوان "تجربه‌ی ذات مطلق خداوند" و "تجربه خطاب خداوند" و هم به صورت "رویارویی مجذوبانه با خداوند" بررسی نموده و بار دیگر به این نتیجه می‌رسد که مؤمن بودن، شنونده زیستن است و شنونده خطاب خداوند بودن فقط در آن لحظه میسر است که اندیشه در تمام‌ترین و شفاف‌ترین و اراده در پویاترین طلب قرار داشته باشد. (همان: ۳۱). سپس وی به این نتیجه می‌رسد که ایمان مطلوب از نظر پیامبر چنین چیزی بوده است: مجذوبیت در برابر یک خطاب و منعطف شدن، اقبال کردن و گوش سپردن به او. از منظر وی اساساً تنظیم گزاره‌های اعتقادی برای سروسامان بخشیدن به دینی است که تحقق تاریخی پیدا می‌کند، نه برای سروسامان بخشیدن به ایمان (همان: ۱۰۳ - ۱۰۸).

۶- نتیجه‌گیری

این مقاله با بررسی آرای مهمترین روشنفکران دینی چون، بازرگان، شریعتی، سروش و شبستری در باب دین و معرفت دینی به نتایج ذیل دست‌یازیده است. صحبت از دین و انتظار از دین اولین باری است که به مثابه درو نمایه اسلامی و به عنوان مبنایی نظری

اجتماعی و سیاسی فراگیر مطرح می‌شود. و آموزه‌های دینی باز تعریف می‌شوند. سیر حرکت به سمت اندیشه‌های عرفی‌گرا در میان اندیشمندان سیاسی و استفاده از واژگانی مثل تجدید، احیاء، اصلاح، پلورالیسم، هرمنوتیک و... همه و همه از مفاهیم عاریه‌ای غربی هستند که روشنفکران دینی ایرانی با آن‌ها نه تنها آشنا هستند، بلکه در پی تسری و تطبیق آن با آموزه‌های دینی - سنتی برآمدند، و امروزه در اندیشه‌های روشنفکری دینی بیشتر نمود داشته است. روشنفکران ایرانی از آموزه‌هایی چون؛ اومانیزم، راسیونالیسم، امپریسم، لیبرالیسم، سکولاریسم، پراگماتیسم، اگزستانسیالیسم، هرمنوتیک و... در رابطه با ساخت حکومت دینی و غیر دینی (سکولار) غربی بهره‌جسته‌اند. که این تأثیر پذیری و دنباله‌روی بیانگر فراز و نشیب‌هایی است که در طول تاریخ روشنفکران دینی با آن مواجه بوده‌اند؛ بنابراین می‌توان گفت که جریان‌های موجود در پیش از انقلاب اسلامی در نزد روشنفکر دینی، جریانی بود که سعی داشت، از متون مقدس در جهت منافع اجتماعی بهره‌برد. در واقع سیر تحول اندیشه‌ای از اسلام‌سازیون (اسلام‌گرایی) به سمت سکولاریسم اسلامی را در روشنفکران دین و در آثار و اندیشه‌های معطوف به فلسفه‌های غربی این اندیشمندان و روشنفکران دینی دیده می‌شود. بنابراین از آنجا که در هر دوره تاریخی ایران گفتمان روشنفکری معینی در بستر تاریخی مسلط شده؛ بنابراین، در این میراث نظری، اثرات غرب در رشد و بروز آن نقش کلیدی داشته است. اما انشقاق بین روحانیون سنتی و روشنفکران دینی در بعد از پیروزی انقلاب به طور چشمگیری هم در نظریه و هم در عمل خودنمایی می‌کند. اهمیت دوره پس از انقلاب (حدود دو دهه) در ویژگی مولد بودن آن است چرا که جریان اصلی فکری در دامن نظریه پردازی‌های روشنفکری دینی مثل سروش و بازرگان بازسازی می‌شوند. به طور مثال، بازرگان در مقالات و سخنرانی‌های خود که غالباً به صورت کتاب درآمده‌اند، از اثبات حقانیت اسلام از راه علوم تجربی، ریاضیات و مطابقت و هماهنگی احکام اسلام با دانش‌های جدید و اثبات توانایی اسلام برای اداره جامعه در هر عصری را داد سخن داده است، و خداوند در اندیشه بازرگان روبروی انسان مداری قرار نمی‌گیرد، در واقع توسعه شخصیت انسان در روندی است که به فهم و درک خدا و آزادی منجر می‌شود. حساسیت شریعتی نسبت به سرمایه داری، امپریالیسم، عدالت، آزادی و بازگشت به خویشتن در نگرش وی به دین نمایان است. وی در صدد است، ضمن اینکه دین را مدرن جلوه دهد در آن بنا به شرایط و مقتضیات زمان آرایش، پیرایش و الایش بوجود آورد. لازم به ذکر است، جریانی از سوی شریعتی چند سال پیش از انقلاب ایجاد و راهبری می‌شود. و تا حدی در مدت کوتاهی در ابتدای انقلاب، خودنمایی می‌کند، در دهه دوم پس از انقلاب امکان بازنگری می‌یابد.

اما سروش به دلیل آشنایی با فلسفه غرب (در مقابل روشنفکران دینی پیشین)، به نحوی آگاهانه انگاره‌های غربی را برای بازسازی نظرات خود به کار می‌گیرد و در تلاش است که دین را پست مدرن جلوه دهد. دین از منظر سروش نیز مقوله‌ای قدسی و راز آلود است که آدمی نباید به این راز پی‌برد. یعنی احکام قرآن قدسی است و فهم آن برای همه میسر نیست. اینگونه که مسکوت گذاشتن اجرای احکام را در اجتماع و رعایت آن را برای دینداران پیشنهاد می‌کرد. او ختم نبوت را به معنای پذیرش استقلال عقل بشری از وحی در پیشبرد امور اقتصادی و سیاسی و اجتماعی جامعه می‌دانست. با اینحال نظریات جدید او درباره امر قدسی و وحی باب متفاوتی در آثار خود او و کلاً روشنفکری دین باور گشود که با آرای پیشینیانش متمایز بوده است. سروش به عنوان یک روشنفکر دینی پس از انقلاب همواره سعی در توضیح روشنگری دینی داشت. وی، روشنفکری عرفی و دینی را در پیوند میان سنت گذشته و تجدد حال مطرح می‌کند و دین را به عنوان یکی از همین سُنن به جا مانده شایسته شناخت دوباره در عصر تجدد و مدرنیته می‌

داند. به اعتقاد وی، این روشنفکران دینی بودند که وام گرفتن از اندیشه های دیگر را در یک جامعه دینی ماکسیمالیست که فکر می کند چون دین دارد پس همه چیز دارد، مباح و مجاز کردند.

مجتهد شبستری نیز با وقوف کامل به تفاوت های موجود در اسلام و مسیحیت به استفاده از شیوه های هرمنوتیکی در فهم و تفسیر متون دینی رفته است. وی می خواهد قرآن را به عنوان قرائت نبوی از دنیا معرفی کند و آن را به عنوان متن برای هر کسی (مسلمان یا غیر مسلمان)، (مؤمن یا کافر) از لحاظ عقلی قابل فهم باشد. از نظر وی دانستن راز ایمانی پیامبر مبحثی است و قابل فهم بودن قرآن بحثی دیگر؛ توجه به نیاز جدید بشر است که شبستری را به سمت شیوه های هرمنوتیکی جدید در توضیح مسائل دین می کشاند. از دیدگاه وی تفاوت های اسلام و مسیحیت حتی باعث می شود تا کاربرد هرمنوتیک در تفسیر متون اسلامی نکته ای مثبت برای اسلام جلوه کند که قابلیت تفسیر بیشتری داشته و اصولش با تفسیر از بین نخواهد رفت بلکه بیش از پیش بر حقانیت آن افزوده می گردد. با توجه به ادعایی که وی دارد به نظر می رسد خود وی خیلی توضیحی برای این فراتر رفتن از انسان ندارد. و البته که وی در دو چیز با نظر سروش در این مورد هم صداست، یکی اینکه به متون دینی، بیرون از حوزه انسانی نگاه نمی شود. و هر دو روشنفکر می خواهند به گونه ای به نقش «انسان» در آن تأکید کنند. و دیگر اینکه وحی، بر گرفته از حقایق و گزاره ها نیست، بلکه از سنخ مواجهه و تجربه باطنی تلقی می شود.

اما به طور کلی، از مباحث مدون و نیز غیر مدون در آثار روشنفکران دینی ایرانی پس از تجربه حکومت دینی در سال های اخیر به چشم می خورد، دال بر نوعی سکولاریزم و جدایی دین از سیاست در رابطه با نظریه و تئوری پردازی نزد ایشان است. انگاره های سروش و بازرگان و شبستری به عنوان سه شاخص و الگوی جریان سکولار به خوبی این مطلب را به اثبات رساند. سکولاریزه کردن و دین زدایی از زندگی، قداسست پیرایی از زندگی و هر تعبیر دیگری از این قبیل، معنایش این است که یا در زندگی باید یکسره فارغ بشویم از دین یا اگر یکسره از دین فارغ نمی شویم، حد اقل باید دین را منحصر کنیم به ارتباط انسان با خدا و با خودش ولی در باب ارتباطات انسان با انسان های دیگر و طبیعت، در آنجا نباید دین را مداخله دهیم. بنابراین اگر انسان به این باور برسد که باید دین را از کل صحنه ها و ساحت های چهارگانه زندگی و یا حداقل از ارتباط انسان با انسان های دیگر و طبیعت بیرون بکشد، آن وقت دیگر یک تفکر سکولار دارد.

- اما عنصر عقلانیت به وضوح در نوک پیکان اندیشه های آن ها از اهمیت خاصی برخوردار است. عنصر مدرنیسم، مبارزه با سنت، عدم کارایی دین در مواجهه با چالش های اجتماعی، عدم پاسخ دین و صامت بودن آن در اجتماعات، مبارزه با ایدئولوژی، گرایش به نسبیست و پلورالیسم و هرمنوتیک در اندیشه های آن ها از مواردی است که معرفت دینی آن ها را شکل می دهد، رابطه ی دین و حکومت و سیاست را به نوعی دیگر مورد ارزیابی و تحلیل قرار می دهند.

- قدسیت زدایی از شریعت، دنیوی کردن دین، معرفت دینی را مساوی با معرفت بشری و از نوع و جنس علم دانستن، قائل به افهام بشری به جای فهم واحد از دین شدن همگی از موارد شناختی هستند که معرفت جدید روشنفکری دینی بر اساس آن ها ابتداء یافته، نظریه سکولاریسم اسلامی را نزد آنان شکل می دهد.

- بازنمایی دین با وضعیت مدرن در واقع کاری است که روشنفکری دینی آن زمان در صدد پی ریخت آن بر آمده و وظیفه خود را در راه نهادینه کردن آموزه های دینی در کلیه سطوح اجتماعی، سیاسی و حتی اقتصادی می داند. گرچه، مباحث فلسفی، اسلامی و غربی از مهمترین اشتراکاتی بود که این روشنفکران به طور کلی با آن مواجه و هریک موضعی خاص را در تقابل اسلام و غرب ارائه دادند. در خاتمه می توان گفت: روشنفکری دینی در بعد از پیروزی انقلاب اسلامی به یک چرخش کلی در نظریه حکومت و سیاست رسیده و تمامی بنیان های فکری گذشته را تحت الشعاع نظریات جدید خود قرار داده است. عدم سنخیت دین و دنیا، حکومت دینی و حکومت سیاسی، مبانی معرفتی برگرفته از دین با عقلانیت مدرن، از مواردی است که به شدت تقویت شده است.



منابع و مأخذ

۱. آل احمد، جلال (۱۳۵۷). در خدمت و خیانت روشنفکران، تهران: انتشارات خوارزمی.
۲. ----- (۱۳۹۲). غربزدگی، تهران: نشر فردوس.
۳. السون، راجر. ای-جی گرنز، استنلی (۱۳۸۶). الاهیات مسیحی در قرن بیستم، ترجمه روبرت آسریان و میشل آقامالیان، تهران: نشر ماهی.
۴. امامی، مسعود (۱۳۸۶). فقه در نگاه روشنفکران (۱). شماره ۵۰، فقه اهل بیت.
۵. باربور، ایان (۱۳۶۲). علم و دین، ترجمه بهاء الدین خرمشاهی، ستاد انقلاب فرهنگی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۶. بازرگان، مهدی (۱۳۴۵). «بعثت و ایدئولوژی»، نشر طلوع.
۷. ----- (۱۳۵۰). دین و تمدن.
۸. ----- مجموعه آثار، راه طی شده. جلد های ۱ و ۲.
۹. بروجردی، مهرزاد (۱۳۷۷). روشنفکران ایرانی و غرب، ترجمه جمشید شیرازی، چاپ دوم، تهران: نشر فرزاد روز.
۱۰. بشیری، حسین (۱۳۸۱). جامعه شناسی سیاسی، تهران: نشر نی.
۱۱. پارسا نیا، حمید، (۱۳۹۳). انواع و ادوار روشنفکری، چاپ دوم، قم: نشر کتاب فردا.
۱۲. ----- (۱۳۸۰). حدیث پیمانه، چاپ پنجم، قم: دفتر نشر و پخش معارف.
۱۳. پالمر، ریچارد. ا. (۱۳۸۷). علم هرمنوتیک-نظریه ی تأویل در فلسفه های شلایرماخر، دیلتای، هایدگر، گادامر، چاپ چهارم، تهران: هرمس.
۱۴. توسلی، غلامعباس (۱۳۸۰). روشنفکری و اندیشه ی دینی، تهران: انتشارات سخن.
۱۵. حسینی زاده، محمدعلی (۱۳۸۶). اسلام سیاسی در ایران، قم: دانشگاه مفید.
۱۶. خسروپناه، عبدالحسین، آسیب شناسی دین پژوهی معاصر، انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه ی اسلامی
۱۷. دباغ، سروش، (۱۳۸۳). آئین در آئینه (مروری بر آراء دین شناسانه عبدالکریم سروش)، تهران: موسسه فرهنگی صراط.
۱۸. دشتی، محمد، مذهب روشنفکری (نقدی بر تفکر ضرورت و اصلاح باسازی دین)، تهران: نشر اندیشه مطهر.
۱۹. رجایی، فرهنگ (۱۳۷۳)، معرکه ی جهان بینی ها، چاپ اول، تهران: انتشارات احیای کتاب.
۲۰. رحمتی، اکبر (۱۳۷۲)، استاد مطهری و روشنفکران، چاپ اول، تهران: نشر صدرا.
۲۱. رضایی، امیر (۱۳۷۹). کاربرد آیات قرآن در اندیشه دکتر شریعتی، تهران: انتشارات الهام.
۲۲. سروش، عبدالکریم سروش (۱۳۷۴). قبض و بسط تئوریک شریعت (نظریه تکامل معرفت دینی)، تهران: موسسه فرهنگی صراط.
۲۳. ----- (۱۳۷۷). رازدانی و روشنفکری و دینداری، موسسه فرهنگی صراط، تهران
۲۴. ----- (۱۳۸۴). از شریعتی، تهران: موسسه فرهنگی صراط.

۲۵. شریعتی، علی (۱۳۷۰). اسلام شناسی، جلد اول، چاپ دوم، تهران: انتشارات قلم.
۲۶. _____ مجموعه آثار، جلد های اول و پنجم، با مخاطب های آشنا.
۲۷. _____ (۱۳۷۳). بازگشت، چاپ چهارم، تهران: انتشارات الهام.
۲۸. _____ اجتهاد و نظریه انقلاب دائمی، چاپ اول، قم: نشر نظیر.
۲۹. _____ (۱۳۵۰). جامعه شناسی ادیان.
۳۰. صاحبی، محمد جواد (۱۳۸۲الف). اندیشه اصلاحی در نهضت‌های اسلامی، قم: چاپخانه دفتر تبلیغات اسلامی.
۳۱. _____ (۱۳۸۲ب). جهانی شدن و دین. مجموعه مقالات چهارمین کنگره دین پژوهان. چاپ اول، نشر احیا گران.
۳۲. صادقی تهرانی، هادی، (۱۳۸۲). درآمدی بر کلام جدید، کتاب طه و نشر معارف.
۳۳. _____ (۱۳۸۶). نقادی بر دین پژوهی فلسفه معاصر، چاپ اول، تهران: امید فردا.
۳۴. علیجانی، رضا (۱۳۸۱). راه یا بیراهه، تهران: نشر قلم.
۳۵. کاجی، حسین (۱۳۷۸). کیستی ما از نگاه روشنفکران ایرانی، تهران: انتشارات روزنه.
۳۶. گفتارهایی از عبد الکریم سروش، محمد مجتهد شبستری، مصطفی ملکیان، محسن کدیور، سنت و سکولاریزم، (۱۳۸۱)، تهران: مؤسسه فرهنگی صراط.
۳۷. مجتهد شبستری، محمد (۱۳۸۱). هرمنوتیک، کتاب و سنت، چاپ پنجم، تهران: طرح نو.
۳۸. _____ (۱۳۸۱). نقادی بر قرائت انسانی از دین (بحران‌ها، چالش‌ها، راه حل‌ها)، چاپ سوم، تهران: طرح نو.
۳۹. _____ (۱۳۸۱). راهی به راهی - جستارهایی در باب عقلانیت و معنویت، چاپ اول، نشر نگاه معاصر.
۴۰. _____ (۱۳۸۴). تأملاتی در قرائت انسانی از دین، چاپ دوم، تهران: طرح نو.
۴۱. _____ (۱۳۷۹). ایمان و آزادی، چاپ سوم، ویراست دوم، تهران: طرح نو.
۴۲. _____ (۱۳۹۵). قرائت نبوی از جهان، تنظیم فرشاد نوروزی، نشر الکترونیک فروردین ماه.
۴۳. هادوی تهرانی، محمد مهدی (۱۳۷۷). مبانی کلامی اجتهاد، چاپ اول، قم: مؤسسه فرهنگی خانه خرد.
۴۴. هاشم زهی، نوروز (۱۳۸۶). شرایط اجتماعی و پارادایم‌های روشنفکری در آستانه دو انقلاب ایران: انقلاب مشروطه و انقلاب اسلامی، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س)، تهران: مؤسسه و نشر عروج.
۴۵. واعظی، احمد (۱۳۷۶). تحول فهم دین، (نقدی فشرده بر نظریه قبض و بسط تئوریک شریعت)، چ دوم، تهران: مؤسسه فرهنگی اندیشه معاصر، تهران.
۴۶. _____ (۱۳۸۰). درآمدی بر هرمنوتیک، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۴۷. یزدی، ابراهیم (۱۳۹۶). روشنفکری دینی و چالش‌های جدید، چاپ سوم، تهران: نشر کویر.

مقالات و مجلات

۴۸. امامی، مسعود. فقه در نگاه روشنفکران، مجله فقه ولایت.
 ۴۹. بهجت پور، عبدالکریم، تفسیر تنزیلی و کارکردهای آن در حل مسائل، مجله رشد آموزش قرآن و معارف اسلامی، شماره ۱۰۳، بهار ۱۳۹۶.
 ۵۰. بهروزلک، غلامرضا، اسلام سیاسی و اسلام گرایی معاصر، پگاه حوزه، شماره ۲۰۹، ۱۳۸۶.
 ۵۱. جنت، رضا، روشنفکری دینی، از اسلام گرایی تا سکولاریزم اسلامی، ۱۰ اردیبهشت، ۱۳۸۹.
 ۵۲. خواجه سروی، غرب از نگاه مهندس بازرگان، نشریه نامه‌ی پژوهش، شماره ۷.
 ۵۳. دباغ، سروش، بازرگان متأخر در برابر بازرگان متقدم، شماره ۴، نشریه‌ی مهرنامه.
 ۵۴. رزاقی، سهراب، «پارادایمهای روشنفکری دینی در ایران معاصر»، نامه پژوهش، شماره ۷، وزارت ارشاد، ۱۳۷۶.
 ۵۵. سروش، عبدالکریم، سنت روشن فکری دینی، بازتاب اندیشه، فصلنامه مدرسه، بهمن ماه ۱۳۸۵.
 ۵۶. علوی تبار، علیرضا، روشنفکران ایرانی، مدرنیته و غرب، ش ۳۶، کیان، ۱۳۷۶.
 ۵۷. کمالی زاده دانش، محمد، بررسی تحولات فکری مهدی بازرگان، مجله‌ی حوزه، شماره ۹، بهمن ۱۳۸۵.
 ۵۸. گفت وگو در ارتباط با دین و دین داری در جهان معاصر، مجله هفت آسمان.
 ۵۹. مجتهد شبستری، محمد، آیا خداوند دین نازل کرده است؟ مرکز نشر آثار و افکار، ۲۰ فروردین ۱۳۹۶.
 ۶۰. نقطه نظرهای مهندس بازرگان درباره‌ی حکومت اسلامی، روزنامه‌ی کیهان، ۱۳۵۷/۱۱/۱۱.
 ۶۱. یزدی، ابراهیم، «مهندس بازرگان چرا نخست وزیر شد؟»، ایران فردا، شماره ۱۶، سال سوم.
- سایت ها
۶۲. تعقل، تعبد، دین و روشنفکری از دیدگاه مصطفی ملکیان، ۱۸ بهمن ۹۶، پایگاه خبری و تحلیلی انصاف.
 ۶۳. -حسین کچوئیان، نقد روشنفکری دینی، از همایش «روشنفکری دینی»، ۲۶ آذر.
 ۶۴. سخنرانی در رونمایی مجمع آثار سیر تحول قرآن مهدی بازرگان، چهارشنبه ۲۸ آذر ۱۳۸۶.
 ۶۵. سروش (۱۳۸۶). محمد آفریننده قرآن است، بهمن ماه، بازتاب اندیشه.
 ۶۶. نشست هم اندیشی «انسان، جامعه و تاریخ در نگاه شریعتی» ۷ بهمن. ۱۳۹۵، خبرگزاری مهر.