

نوع مقاله: پژوهشی
صفحات ۳۲ - ۷

مقایسه اندیشه حکومت اسلامی در اندیشه‌های عبدالکریم سروش و محمد تقی مصباح یزدی

سید محسن احمدی^۱
عباس صالحی نجف آبادی^۲
قاسم ترابی^۳

چکیده

آشنایی با تفکرات اندیشمندان زمینه را برای بسط و شناخت اندیشه‌های آنان در سطح جامعه چه در بین عوام و چه در بین خواص فراهم می‌نماید. هدف از این مقاله بررسی مقایسه‌ای آرأ و اندیشه‌های عبدالکریم سروش و محمد تقی مصباح یزدی در باب حکومت اسلامی است. افکار این دو اندیشمند در رابطه با حکومت اسلامی به طور کلی و نیز در رابطه با اختلافات فکری آن دو بازگو می‌شود. مهم‌ترین مسأله این مقاله است که این دو اندیشمند اسلامی چه نظری دربارهٔ چیستی و چرایی حکومت اسلامی دارند، مهم‌ترین نکته‌های تفکراتشان موثق و سنجیده بیان می‌گردد. پژوهش حاضر بر اساس روش هرمنوتیک نوشته شده است و آثار سروش و مصباح یزدی در باب حکومت اسلامی به این روش مقایسه شده است. روش گردآوری منابع کتابخانه‌ای است و نتایج بررسی نشان می‌دهد که آرأی این دو اندیشمند اسلامی از یک مبدا و منبع فکری بهره می‌برد؛ اما به تدریج از هم فاصله گرفته و به طور کلی جدا شده است. از این مقاله می‌توان در تحلیل آثار و افکار سایر اندیشمندان اسلامی در باب حکومت اسلامی بهره برد.

واژگان کلیدی

حکومت دینی، حق و تکلیف، هرمنوتیک، دموکراسی، مشروعیت.

۱. دانشجوی دکتری تخصصی علوم سیاسی، واحد همدان، دانشگاه آزاد اسلامی، همدان، ایران.

Email: mohsenahmadi1757@gmail.com

۲. استادیار گروه علوم سیاسی، واحد همدان، دانشگاه آزاد اسلامی، همدان، ایران (نویسنده مسئول).

Email: Asalehi1757@gmail.com

۳. دانشیار گروه روابط بین الملل، واحد همدان، دانشگاه آزاد اسلامی، همدان، ایران.

Email: qhasemTorabi@yahoo.com

پذیرش نهایی: ۱۳۹۸/۶/۲۰

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۴/۹

طرح مسأله

بررسی سیر اندیشه‌های عبدالکریم سروش و محمد تقی مصباح یزدی نشان می‌دهد که در ابتدای سال‌های انقلاب احتمالاً قرائت و تفسیری که هر دوی آن‌ها از حکومت اسلامی و ماهیت این نوع حکومت ارایه می‌دهند تا حدودی شبیه به هم باشد؛ اما به نظر می‌رسد رفته رفته این قرائت‌ها از حکومت اسلامی و خصوصاً بعد از چاپ و انتشار کتاب "قبض و بسط تیوریک شریعت" نوشته "عبدالکریم سروش" از هم فاصله گرفته‌اند و احتمالاً قرائت‌هایشان از این موضوع در تضاد با هم قرار گرفته است. در نهایت انقلاب اسلامی ایران به رابطه دین و سیاست و حکومت اسلامی پاسخی ویژه و جدید داد. پاسخ انقلاب اسلامی که نفی و نهی تمام پاسخ‌های مارکسیستی و لیبرال به مسأله حکومت بود، خود به تدریج دچار واگرایی شد و معتقدان خود را به گروه‌های مختلف تقسیم کرد که در پژوهش حاضر محقق بر آن است یکی از مهم‌ترین مصادیق این واگرایی را بررسی کند با جستجو در منابع کتابخانه‌ای، رسانه‌ها و روزنامه‌ها و مجلات ایرانی مشخص می‌شود که به مسأله حکومت اسلامی پرداخته شده است؛ اما در ادبیات علمی و روشمند کم‌تر پژوهشی انجام شده است. چند کتاب، پایان‌نامه در این زمینه وجود دارد. مثلاً سامانی (۱۳۸۰)، در پایان‌نامه کارشناسی ارشد خود با عنوان «تجزیه و تحلیل مقایسه‌ای تساهل سیاسی میان نظرات سیاسی جان لاک، محمد تقی مصباح یزدی و عبدالکریم سروش»، دنیاداری و حکومت‌گری را از لوازم اصلی زندگی اجتماعی بشر دانسته و نحوه چگونگی این دنیاداری را در هر فرهنگ تحت تأثیر مبانی فکری دینی یا محصول خردورزی حاملان آن فرهنگ می‌داند. همچنین نصیری (۱۳۸۵)، در پایان‌نامه کارشناسی ارشد خود با عنوان «دین و دموکراسی، بررسی تحلیلی اندیشه‌های مصباح یزدی، عبدالکریم سروش و جواد طباطبایی»، با بیان نظریات آنان در باب تعریف دین و دموکراسی پرداخته است و سروش را نماینده طیف اصلاح‌طلب ایران، و مصباح یزدی را منتخب گروه سنت‌گرای ایران معرفی کرده است. مرتضوی (۱۳۸۶) نیز در پایان‌نامه کارشناسی ارشد خود با عنوان «انتظار بشر از دین» به بررسی دین و مفاهیم مرتبط با آن از منظر اندیشمندان مسلمان خصوصاً

استاد جوادی آملی و دکتر سروش پرداخته است.

با بررسی مفصل در پژوهش‌های صورت گرفته، مشاهده شد هیچ تحقیقی به صورت واضح به بررسی تطبیقی اندیشه‌های این دو عالم بزرگ پرداخته است. بنابراین پرسش اصلی پژوهش حاضر این است که چه تفاوتی بین قرائت عبدالکریم سروش و قرائت محمدتقی مصباح یزدی از حکومت اسلامی وجود دارد؟ در این مقاله از روش تحقیق از نوع اسنادی استفاده شده است. روش گردآوری اطلاعات کتابخانه‌ای است و ابزار گردآوری اطلاعات فیش‌برداری از منابع است. روش تجزیه و تحلیل نیز تحلیل محتوا است. در این مقاله برای تبیین نظر سروش و مصباح یزدی و مقایسه آرا آن‌ها از قاعده هرمنوتیک استفاده شده است. از واژه هرمنوتیک در طول زمان معانی متفاوتی ارائه شده است. قدیمی‌ترین مفهوم این اصطلاح، به اصول و مبانی تفسیر کتاب مقدس اشاره دارد (ریخته‌گران، ۱۳۷۸، ص ۴۶). اما هرمنوتیک همچون هنر، علم و فن تأویل و تفسیر تعریفی کاملاً آشکار ندارد. چراکه خود تأویل و تفسیر احتیاج به بررسی بیشتری دارد. واژه تأویل را به معنای کوشش در کشف معنای پنهان متن یا کنش یا رویداد و نیز کوشش جهت ساختن معنای تازه برای آن‌ها به کار برده می‌شود. (احمدی، ۱۳۸۰، ص ۶۵).

الف) مفاهیم و مبانی نظری

برای درک آرا و اندیشه‌های سروش و مصباح یزدی، نخست به بررسی مفاهیم و نظریه‌های مرتبط با دین و حکومت دینی پرداخته می‌شود.

مفهوم حکومت

حکومت، به معنای نظارت یک دلیل بر دلیل دیگر به منظور تفسیر آن است، چه دلیل حاکم، موضوع دلیل محکوم را تفسیر نماید، چه متعلق آن را و چه حکم آن را (دیکشنری آکسفورد^۱). همچنین حکومت به توسعه یا تضییق تعبدی دلیل محکوم، توسط دلیل حاکم اطلاق می‌شود. حکومت چهار معنی دارد:

۱. به معنای ناظر و مفسر بودن دلیلی نسبت به دلیلی دیگر.
۲. حکومت مقابل کشف.

۳. قضاوت.

۴. ارش جنایت.

حکومت نظامی است که تحت آن یک کشور یا یک اجتماع اداره می‌شوند. حکومت ابزاری است که به وسیله آن سیاست‌های دولت مورد اعمال واقع می‌شوند و همین‌طور این نهاد خود سیاست‌گذار و تعیین‌کننده راهبردهای پیش‌روی کشور است. نوع حکومت و شکلی که کشور با آن اداره می‌شود، به نظام‌های سیاسی مختلف و نهادها و ابزارهایی بستگی دارد که مورد استفاده ایشان قرار می‌گیرد. این نهاد معمولاً از سه بخش یا قوه تشکیل می‌شود: قوه مقننه، قوه مجریه و قوه قضاییه. تمام کشورها با حکومت‌هایی که از پی هم می‌آیند، اداره می‌شوند (فلینت و تایلور^۱، ۲۰۰۷). در بعضی از جوامع، این حکومت‌ها به گونه‌ای ابدی یا موروثی، و در دیگر جوامع دموکراسی کنترل می‌شوند، نقش‌های سیاسی در جای خود باقی می‌مانند اما جا به جایی در میان افرادی است که در این نقش‌ها و موقعیت‌ها قرار می‌گیرند. حکومت به هر شکلی که وجود داشته باشد بر تمام فعالیت‌های شهروندان به طرق بسیار مهمی تأثیر گذار است. به همین دلیل، دانشمندان علم سیاست عموماً بحث می‌کنند که حکومت نباید به تنهایی مورد مطالعه قرار بگیرد، بلکه این مطالعه باید به همراه مطالعه انسان‌شناسی، اقتصاد، تاریخ، فلسفه، علم و جامعه‌شناسی باشد (بارسلی^۲، ۲۰۱۰).

طبقه‌بندی حکومت

در علم سیاست، مدت‌ها هدف اندیشمندان این بوده است که بتوانند سیاست را طبقه‌بندی و تیپ‌شناسی کنند. در بدایت امر، معرفی نوعی از حکومت به نظر آسان می‌رسد، چرا که تمام انواع حکومت‌ها شکل‌هایی رسمی دارند. با این وجود تعریف و معرفی کردن نظام‌های سیاسی با بررسی یک نمونه آن‌ها نمی‌تواند علمی تلقی شود و آن گونه که کوپستین و لیچباخ بحث می‌کنند این تعاریف می‌توانند غلط‌انداز باشند. برای مثال، انتخابات، یک شاخصه اصلی در تعریف دموکراسی است، اما در منصفانه و آزادانه بودن انتخابات هم بحث‌هایی وجود دارد. بنابراین طبق بسیاری از

1. Flint & Taylor

2. Barclay

طبقه‌بندی‌های علم سیاست نمی‌توان آن نظام را دموکراتیک در نظر گرفت (لولن، ۲۰۱۵). پیچیدگی دیگر، این است که تعداد بسیاری از نظام‌های سیاسی از جنبش‌های اجتماعی-اقتصادی نشأت گرفته‌اند و وقتی این جنبش‌ها به قدرت رسیده‌اند و حکومت را در دست گرفته‌اند، احزاب مشارکت‌جسته در آن جنبش‌ها، خود را با توجه به نام آن جنبش نام‌گذاری کرده‌اند؛ تجربه‌ای که این جنبش‌ها بعد از رسیدن به قدرت از خود به جای گذاشته‌اند و اصرار شدید آن‌ها برای تشکیل یک حکومت منحصر به فرد، می‌تواند باعث این شود که ایشان خودشان را گونه‌ای خاص و جدید از حکومت در نظر بگیرند. یک پیچیدگی مهم‌تر در این زمینه این است که اجماعی عمومی بر سر واژه‌ها و نهادهای به کار گرفته در حکومت‌ها و کشورهای متفاوت وجود ندارد و البته این به خاطر طبیعت خود سیاست در دوران مدرن است. برای مثال: معنای محافظه‌کاری در ایالات متحده اشتراک کمی با معنای این واژه در نقاط دیگر دنیا دارد. به علاوه نظر یک فرد درباره نوع حکومت ممکن است با نظر دیگری درباره نوع همان حکومت متفاوت باشد. (ریوفو، ۲۰۱۱).

مفهوم حکومت دینی

روشن است حکومت اسلامی مفهومی برآمده از جهان بینی اسلامی و رسالت تربیتی و انسان‌سازانه آن است. اگر مجوز کلی برای ورود مفاهیم و اصطلاحات غربی به حوزه اندیشه اسلامی داده شود بسیاری از مسایل خود به خود حل می‌شود، هر چند ممکن است ورود نامتناسب یا حتی دگرگون شده مفاهیم خود یکی از معضلات روش شناختی قلمداد شود. مثلاً یکی از غلط‌های مفهومی که در خصوص مشروعیت وجود دارد از ترجمه غلط این واژه است. کلمه legitimacy به لحاظ لغت‌شناسی هم ریشه با کلمات legacy-legal-legislation (قانونی-تقنین- میراث) است و لذا شاید ترجمه قانونیت یا چنان که بعضی پیشنهاد کرده‌اند «حقانیت» برای آن مناسب‌تر است. البته این نکته را هم باید متذکر شد که در غرب تنها به مشروعیت ناشی از قانون، مشروعیت گفته نمی‌شود؛ بلکه با توسعه‌ای که در این قبیل امور به مفهوم «قانون» می‌دهند، می‌توان به مشروعیت ناشی از سنت‌ها و عرف‌ها (که خود نوعی قانون نانوشته) و مشروعیت ناشی از انقلاب (با این برداشت که انقلاب قانون خود را دارد) اشاره کرد. از سوی دیگر در فرهنگ اسلامی کلمه مشروعیت

(که مصدر جعلی است) به اموری تعلق می‌گیرد که شارع آن را وضع کرده باشد (حجاریان، ۱۳۷۳، ص ۷۹). اصطلاح مشروعیت از جامعه‌شناسی وبری گرفته شده است و آن چنان‌که ویر تأکید می‌کرد، مشروعیت اساس تفاوت‌های واقعی شیوه اعمال قدرت است. هر قدرتی به‌طور کلی به توجیه خود نیاز دارد. سه زمینه گسترده اعمال قدرت بر اساس: سنت، کاریزما و اقتدار قانونی عقلایی مبتنی بر اعتقاد به قانونی بودن قواعد وضع شده و حق صدور فرمان‌ها از سوی دارندگان مواضع اقتدار، وجود داشت. (ایان مک لین، ۱۳۸۱، ص ۴۶۲).

پس می‌توان نتیجه گرفت که مشروعیت به معنی توانایی ایجاد و حفظ این اعتقاد است که نظام سیاسی موجود برای جامعه مناسب است. توده‌ها باید بی‌اکراه از آن اطاعت کنند. (عالم، ۱۳۷۰، ص ۱۴۰)

نظریه تعدد قرائت‌ها در باب فهم و تفسیر متون دینی

تعدد قرائت‌ها نظریه‌ای در باب فهم و تفسیر متون دینی است که بر اساس آن، متون (از جمله متون مقدّس) معانی متعددی را برمی‌تابند تا جایی که از متون واحد، فهم‌های دستگاه‌واژه‌ای متفاوت و احياناً متناقض صورت می‌گیرد. (صادقی رشاد، ۱۳۷۹، ص ۳۷).

نظریه تعدد قرائت‌ها در مقابل قرائت رایج و متداول از دین و متن دینی که در ادبیات روشن‌فکری معاصر «قرائت رسمی از دین» نامیده می‌شود، قرار گرفته است که بر اساس آن، هدف از تفسیر متن، درک مراد مؤلف است. این هدف در خصوص متون دینی بسیار بیشتر مورد تأکید قرار می‌گیرد. برای عالم دینی و فرد متدین بسیار مهم است که بداند برداشت و تفسیری که از آیه می‌کند، واقعاً تفسیری است که امام معصوم و خداوند آن را اراده کرده است. سرّاهمیت این نکته در هویت دین‌داری نهفته است؛ چراکه جوهر تدین تسلیم و لیبیک گفتن به پیام دین است؛ بنابراین، یکی از مشخصه‌های اصلی مسئله قرائت رایج و متداول از متن، این است که مفسّر باید به دنبال درک مراد صاحب سخن باشد و به تعبیر دیگر، باید مؤلف محور باشد. ویژگی دیگر تفسیر رایج از متن، این است که دخالت دادن ذهنیت مفسّر در فهم، ممنوع و غیرمجاز است؛ یعنی «تفسیر به رأی» جایز نیست. در شیوه رایج و متعارف متن، مفسّر به دنبال معناسازی نیست؛ بلکه به دنبال درک معناست.

مفسر گیرنده‌ای است که می‌خواهد پیام متن را بگیرد نه آنکه فعّالی باشد که با فاعلیّت خویش می‌خواهد معناسازی کند. (خسرو پناه، ۱۳۸۱، ص ۱۵۱-۱۵۲؛ عباسی، ۱۳۸۲، ص ۴۰). بنابراین نوع فهم دینی (برداشت رسمی یا پذیرش تعددقرائت‌ها) خود تعیین کننده مسیر ویژه‌ای است که از آن می‌توان به تحلیل آثار اندیشمندان اسلامی (در اینجا سروش و مصباح یزدی) پرداخت.

نظریات حاکمیت در فقه شیعه

تا قرن پنجم هجری هیچ تردیدی در کلامی، اصولی و عقلی بودن ولایت فقیه در بین علمای شیعه وجود نداشت، برای نمونه خواجه نصیرالدین طوسی در رساله الامامه با بهره گیری از برخی مقدمات کلامی مانند حسن و قبح عقلی برای اثبات این موضوع استدلال می‌نماید (جهان بزرگی، ۱۳۸۸، ص ۳۵). در حوزه مباحث کلام اسلامی پیرامون موضوع حکومت بحث می‌گردد که ولایت ولی الهی، ولایتی تشریحی و اجرایی است (جوادی آملی، ۱۳۹۱، ص ۱۴۳)؛ به عبارت دیگر حاکمیت و ولایت الهی از یک منظر قابل تقسیم به حاکمیت تکوینی و حاکمیت تشریحی می‌باشد؛ حاکمیت تکوینی مربوط به ولایت و سیطره خداوند متعال بر عالم هستی و آفرینش است و تخلف از نظام تکوین برای هیچ موجودی عقلاً امکان پذیر نیست، در مقابل، حاکمیت تشریحی الهی قرار دارد. این قسم حاکمیت به معنای اختصاص عرصه قانونگذاری به خداوند می‌باشد و از آنجا که عرصه این حاکمیت حیطه اختیارات بشری است تخلف از آن قابل فرض است و از آنجا که تشکیل نظام اسلامی تنها برای اجرای احکام و تحقق معارف الهی در حیطه تشریح و قانونگذاری جعل گردیده، از یک طرف تشکیل حکومت اسلامی یک فریضه‌ی واجب الهی از ناحیه خداوند متعال است و از طرف دیگر خاستگاه این وجوب ریشه در حاکمیت تشریحی الهی دارد و نه در حاکمیت تکوینی (جوان آراسته، ۱۳۸۸، ص ۸۹).

ب) بررسی تطبیقی کلیات اندیشه‌های سروش و مصباح یزدی

مقایسه آرای سروش و مصباح یزدی در باب ضرورت وجودی حکومت اسلامی در تعریفی که سروش از سیاست ارائه می‌دهد سیاست یعنی تئوری قدرت. (سروش ۱۳۸۵، ص ۶۴). در رابطه با نقش دین در سیاست، سروش دیدگاه خود را با چند پرسش اساسی شروع می‌کند: آیا

دین باید به صورت یک ایدئولوژی سیاسی عمل کند؟ آیا دولت می‌تواند مشروعیت خود را از نظر دینی بر مفهوم ایدئولوژی اسلامی بنا کند؟ آیا برای اداره جامعه و حکومت کردن در دولت‌های مدرن، روش‌های حکومتی که از دین به دست می‌آید، به تنهایی کافی است؟ پاسخ‌های سرش به این پرسش‌ها منفی است - نفی مؤکد. وی می‌گوید: «ایدئولوژی» اسلامی را باید یکسره کنار نهاد، به این دلیل که مانع تحول و رشد معرفت دینی می‌شود. او درباره حکومت دینی گفته است: «شاید بتوان گفت حکومت دینی به دو دلیل نمی‌تواند بنا شود؛ یکی اینکه با قدرت نمی‌تواند ایمان و عشق بسازد و دوم این که اساس حکومت دینی بر تکلیف بنا شده است، در حالی که روزگار ما روزگار حق‌مداری است». سرش نظریه پرداز اصلی نظریه حکومت اسلامی را محمد تقی مصباح یزدی می‌داند. وی معتقد است مراد مصباح یزدی و همفکرانش از حکومت اسلامی همان «حکومت فقهی» و برپا کردن جامعه دینی است (سرش، ۱۳۷۶، ص ۳۱۵). در مقابل مصباح یزدی معتقد است: «دین مفهوم وسیع‌تری دارد یعنی دین، تنها مجموعه‌ای از اخلاقیات و مسائل فردی نیست که فقط برای پس از مرگ آمده باشد؛ بلکه مجموعه‌ای است که مسائل اجتماعی و سیاسی آن به مراتب از مسائل فردی و شخصی بیشتر است؛ در این صورت حیات دین به این معناست که دین در زندگی و شئون اجتماعی مسلمین نمود دارد. همین که از راه دلایل عقلی اثبات کردیم وجود حکومت ضرورت دارد اراده تشریحی الهی را کشف کردیم. طبیعی‌ترین راه برای کشف اراده‌ی تشریحی الهی عبارت است از «مستقلات عقلیه» یعنی آنچه را عقل بالضروره درک می‌کند هر چند هم که تعبدی از ناحیه شارع نباشد مسئولیت آور است» (مصباح یزدی، ۱۳۷۴، ص ۱۲۴). این دانشمند اسلامی حدیثی از امیر المومنین (ع) را مبنا قرار می‌دهد که می‌فرماید: «لَا بَدَّ لِلنَّاسِ مِنْ أَمِيرٍ بَرٍّ أَوْ فَاجِرٍ» یعنی ضرورت حکومت آن قدر شدید است که اگر حکومت صالحی نبود به خاطر حفظ جامعه و جلوگیری از هرج و مرج حکومت فاسد راه می‌توان پذیرفت و حکومت شخص فاجر اولی بر بی حکومتی است (مصباح یزدی، ۱۳۷۲، ص ۱۲۶). با این تعبیر اسلام مخالف سرسخت آنارشیسم است.

مقایسه آرای سرش و مصباح یزدی در باب مبانی توجیهی شکل‌گیری حکومت اسلامی

سرش جوامع را به دینی و لیبرال تقسیم می‌کند. از دیدگاه سرش در جوامع لیبرالی فقط رضایت مخلوق اهمیت دارد و به رضایت خالق اندیشیده نمی‌شود؛ اما در

حکومت‌های دینی دموکراتیک میان رضایت خالق و مخلوق آشتی برقرار می‌کنند و میان برون دین و درون دین تعادل برقرار می‌کنند. (سروش، ۱۳۷۹، ص ۱۲۶). در مواجهه با مسئله حکومت دینی، سروش بحث خود را با این پرسش شروع می‌کند که آیا در جامعه دینی اصلاً «حق الهی» برای حکومت کردن وجود دارد و اگر همه افراد این حق را داشته باشند، چه حقی خواهد بود؟ به نظر او این سؤال را به دو طریق می‌توان پاسخ داد: یکی فقهی و دیگری کلامی. در پاسخ فقهی بر رعایت و اجابت ضرورت‌های فقهی و نیز نقش فقیهان در تفسیر فقه و اجرای آن تأکید می‌شود؛ یعنی در جامعه‌ی دینی، فقیه حق حکومت دارد و اعمال و استیفای این حق، تأسیس نوعی از حکومت شرعی - مبتنی بر فقه - را ضروری می‌سازد. سروش این نظرگاه را صواب نمی‌داند، زیرا تفسیری بسیار محدود از حکومت دینی ارائه می‌کند. فقه یکی از ابعاد دین نیست و منحصر کردن درک و فهم دین در معنای فقهی آن تنزل و تخفیف دین است. (سروش، ۱۳۷۶، ص ۴۹). سروش می‌گوید: «تفکیکی که بین مشروعیت شرعی و مقبولیت مردمی صورت می‌گیرد، از اساس نادرست است. قابل تصور نیست»). (سروش، ۱۳۷۹، ص ۳۹).

در مقابل آن گونه که مصباح یزدی بیان می‌کند دین دو گونه است: دین حق و دین باطل. دین حق، آن است که اصل صحیحی دارد، و دین باطل، دین جعلی است. یکی از دین‌های جعلی که در عصر جدید پدید آمد و طرفدار زیادی هم دارد دین «انسان پرستی» است. اگوست کنت، دینی اختراع کرد به نام انسان پرستی در دوران کوتاهی طرفداران زیادی پیدا کرد؛ حتی در چند کشور مختلف غربی، معبد انسان پرستی ساختند. (مصباح یزدی، ۱۳۷۶، ص ۳). مصباح یزدی بر این باور است که کلمه ولایت آن گونه که بعضی در ذهن دیگران شبهه ایجاد می‌کنند به معنای قیمومیت نیست که مثلاً بگوئیم مردم طفل یا سفیه هستند و دارای عقل نیستند و نیاز به قیم دارند در اینجا ولایت عیناً به معنای حکومت است (مصباح یزدی، ۱۳۷۹، ص ۱۰۲). مصباح یزدی می‌گوید: «در حکومت دینی، ولایت و حکومت از آن خداست، اعتقاد به چنین حکومتی برخاسته از جهان بینی توحیدی است؛ تنها کسانی حق حکومت دارند که از سوی خداوند منصوب باشند. این افراد انبیای الهی و ائمه (ع) هستند که مستقیماً با اذن خدا بر مردم ولایت دارند و در زمان غیبت، نمایان امام زمان (عج) با شرایطی خاص و

به‌طور غیرمستقیم از سوی خداوند برای ولایت برگزیده می‌شوند بنابراین، در نظام سیاسی اسلام حکومت از آن خدا و منصوبین مستقیم و غیرمستقیم اوست (مصباح یزدی، ۱۳۷۷، ص ۶۰).

مصباح یزدی در اثبات نقلی ولایت فقیه بحث خود را با یک روایت شروع می‌کند: «یکی از روایاتی که به نیابت در تصدی امور، استدلال شده، مربوط به "حوادث واقعه" است که حضرت ولی عصر (عج) در پاسخ نامه محمد بن عثمان نوشته است. در این توجیح شریف چنین آمده است: «و اما الحوادث الواقعة فارجعوا فیها الی رُواه حدیثنا، فانهم حجّتی علیکم وانا حجه الیه علیهم». «در رویدادها و پیش آمدها، به روایان حدیث ما رجوع کنید. آنان حجت من بر شما هستند و من حجت خدا بر آنان هستم». در این حدیث، کسانی که راوی احادیث ائمه و آگاه به فقه اهل بیت و احکام خدا هستند، از سوی حضرت حجّت (عج) به‌عنوان نیابت معرفی شده‌اند و حکم و داوری آنان حکم امام زمان (عج) قلمداد شده است» (مصباح یزدی، ۱۳۷۲، ص ۱۵۹). یکی از مهم‌ترین مستندات نقلی، در اثبات تئوری ولایت فقیه مقبوله عمر بن حنظله است که مصباح یزدی آن را این‌گونه نقل می‌کند: «از امام صادق (ع) درباره دو نفر از شیعیان که بر سر مسائل دینی یا دنیوی و میراث، نزاع داشتند سؤال شد که برای داوری نزد چه کسی بروند؟ امام آن‌ها را از مراجعه به طاغوت و حاکم ستمگر باز می‌دارد و دستور می‌دهند که به روایان احادیث و کارشناسان و متخصصان در مسائل دینی مراجعه کنند و در ضمن می‌فرمایند: «من او (فقیه و متخصص در دین) را حاکم بر شما قرار دادم. پس آنگاه که بر اساس حکم ما داوری کرد و کسی او را نپذیرفت، همانا آن کس حکم خدا را کوچک و سبک شمرده، حکم و فرمان ما را رد کرده است و ردّ حکم ما، ردّ حکم و فرمان خداوند است و این در حدّ شرک به خداوند است». مصباح یزدی بر اساس روایت فوق معتقد است، اگر فقیه جامع‌الشرایطی متصدی تشکیل حکومت و یا انجام امور حکومتی شد، کسی که با او مخالفت کند و سخن و فرمان او را رد کند، مثل این است که با امامان معصوم مخالفت کرده باشد» (مصباح یزدی، ۱۳۷۹، ص ۱۱۲).

مقایسه آرای سروش و مصباح یزدی در باب ماهیت حکومت اسلامی

سروش پس از تعریف سیاست و ارتباط آن با دین به مفهوم حکومت دینی می‌رسد و در یک تعریف کلی از مفهوم حکومت دینی می‌گوید: «حکومت دینی حکومتی است متناسب با جامعه‌ی دینی و جامعه‌ی دینی جامعه‌ای است که در آن چیزهایی می‌گذرد که منافات قطعی بافهم قطعی از دین قطعی ندارد، نه اینکه همه چیزش را از دین اخذ و اقتباس کرده است» (سروش، ۱۳۷۹، ص ۱۲۱). سروش همچنین معتقد است جهان معاصر همواره در تغییر است و این تحولات جهان بیرونی ناگزیر باید با تمامیت دینی تلفیق یابد. اما راه‌حلی که او نشان می‌دهد در نوسازی یا احیای اسلام نیست؛ از نظر سروش حقیقت اسلام (دین) تغییر ناکردنی است. (سروش، ۱۳۷۳، ص ۹۹). سروش معتقد است نظریه‌ای وجود دارد که مدعی است حکومت دینی، حکومتی فقهی است که حاکمش (فقیه) بنابر وظیفه‌ی شرعی، مکلف است پاسدار و حافظ و مجری احکام و فروع فقهی در جامعه باشد. به بیان دیگر، شرع واجد احکامی است که مردم باید به آن‌ها عمل کنند و حاکم دینی هم موظف است این احکام را جاری و مجری بدارد، او این تعریف از حکومت دینی را کاملاً مردود می‌داند و این نوع حکومت دینی را، منبعث از تکلیف فقهی فقیه یا مؤمنان می‌داند، نه حق غیردینی آنان (سروش، ۱۳۷۵، ص ۳). در اندیشه سیاسی سروش، حکومت‌ها اولاً و بالذات به دینی و غیردینی تقسیم نمی‌شوند؛ بلکه به دموکراتیک و غیر دموکراتیک تقسیم می‌شوند؛ لذا دینی و غیردینی، از قبیل فصل جنس - در اصطلاح منطقیین - نیستند؛ بلکه جزء عوارضی هستند که عارض حکومت‌ها می‌شوند. حکومت دموکراتیک دینی یا غیردینی داریم و حکومت غیردموکراتیک دینی یا غیردینی داریم. در حکومت‌های دموکراتیک دینی، صاحبان اقتدار به شیوه‌ی دموکراتیک برای جامعه‌ای دینی به قدرت رسیده‌اند و در حکومت‌های غیر دموکراتیک به شیوه‌های غیر دموکراتیک. (سروش، ۱۳۷۹، ص ۴۰).

سروش رهبر دینی (فقیه) در حکومت را رد نمی‌کند، اما عقیده دارد که فقیهان نیز، مانند سایر مقامات سیاسی باید در معرض نقد و انتقاد قرار گیرند و یا حتی عندالاقضاء قابل عزل توسط مردم باشند. (سروش، ۱۳۷۴، ص ۲۴). شخص فقیه، به عنوان مسئول و در

رأس کشور ممکن است آن را با موفقیت اداره کند، اما فقه به تنهایی نمی‌تواند در اداره آن موفق باشد. به علاوه، دولتی که به صورت مجری احکام فقه در آید، اساساً یک دولت ایدئولوژیک است. (سروش، ۱۳۷۶، ص ۱۱). سروش در خصوص انتخاب حاکم دینی به شکل فقهی آن می‌تازد و آن را منافی ساحت دموکراسی می‌داند و در این خصوص می‌گوید: نه تنها حق بلکه تکلیف شرعی مردم دین‌دار است که حاکم خود را به روشی عادلانه برگزینند (سروش، ۱۳۷۹، ص ۱۵۵).

در مقابل مصباح یزدی در خصوص قرائت‌های مختلف از دین معتقد است: «تا به امروز، هیچ خیانتی علیه راه خدا بالاتر از این انجام نگرفته است که بدون قاعده و حساب بگوییم. (مصباح یزدی، ۱۳۷۹، ص ۵۶). آن گونه که از تفکرات و اندیشه سیاسی مصباح در خصوص پلورالیزم برداشت می‌شود؛ در داخل حکومت اسلامی، پلورالیزم دینی به معنای سازگاری با ادیان الهی - مانند مسیحیت، یهودیت و مجوسیت و طبق نظر برخی، صائبان - وجود دارد. سازگاری شیعه و سنی با یکدیگر یا فقره‌ها و مسلک‌های مختلف یک مذهب و یا اختلاف فتاوی مجتهدان یک فرقه از جمله مظاهر بارز پلورالیزم دینی در جامعه اسلامی است. مصباح یزدی فقط این حد از پلورالیزم را در حکومت اسلامی می‌پذیرد و معانی دیگر پلورالیزم مورد پذیرش او نیست (مصباح یزدی، ۱۳۷۶، ص ۷).

مصباح یزدی در یک تعریف مشخص از ولایت مطلقه می‌گوید: «در فقه شیعه، از برخورداری حکومت اسلامی از اختیارات لازم برای انجام وظایف محوله که از جمله آن اختیارات تصرف در املاک و اموال مردم در حد ضرورت و در راستای انجام وظایف است، به ولایت مطلقه فقیه تعبیر می‌گردد» (مصباح یزدی، ۱۳۷۹، ص ۱۰۱).

مقایسه آرای سروش و مصباح یزدی در باب حدود اختیارات حکومت اسلامی

مسئله حدود اختیارات حکومت اسلامی بر مبنای قرائتی است که از دین وجود دارد. سروش در بحث قرائت‌های متعدد و مختلف از دین، معتقد است یک نوع قرائت از دین وجود دارد که از دیدگاه معتقدان بدان، تنها قرائت صحیح و جایز از دین است و این قرائت، سایر قرائت‌ها را مردود می‌شمارد، او این نوع از قرائت دینی را ویژگی حکومت‌های ایدئولوژیک می‌داند و تعبیر «قرائت فاشیستی از دین» را برای آن به کار

می‌برد، سروش این قرائت و معتقدان بدان را دارای ویژگی‌هایی می‌داند. از جمله درباره انسان و به ویژه معتقدان به سایر مذاهب بسیار بدبین، درباره نظام سیاسی فرد در مقابل دولت هیچ است و هیچ حقوقی ندارد، حق با نظام است نه نظام با حق، حق آنجاست که قدرت آنجاست. در روش برای شکست رقیب همه کارها مجاز است. حمله بهترین دفاع است. نزدیک شدن به قدرت بهترین تاکتیک است. عقوبت بهتر از پاداش و خشونت بهتر از تاکتیک است. تراشیدن دشمن موهوم بهترین گریزگاه است. (سروش، ۱۳۷۹، ص ۲۱۶).

سروش از آنجا که در باب دین، اعتقاد به ایمان بر اساس تجربه دینی دارد، وظیفه‌ی حکومت دینی را نیز بسترسازی برای کسب این تجربه می‌داند. سروش بین جامعه دینی و ایدئولوژیک تفاوت‌های اساسی قائل می‌شود: «در جامعه‌ی ایدئولوژیک حکومت، جامعه را ایدئولوژیک می‌کند، اما در جامعه‌ی دینی، جامعه، حکومت را دینی می‌کند. در جامعه‌ی ایدئولوژیک یک تفسیر رسمی از ایدئولوژی حاکم است؛ اما در جامعه دینی، تفسیر غالب داریم اما تفسیر رسمی از دین نداریم. در جامعه‌ی ایدئولوژیک، کار ایدئولوژی به دست ایدئولوگ‌ها سپرده می‌شود (و کیلی، ۱۳۷۹، ص ۲۷۶). مخالفت با ولی فقیه در نظر مصباح یزدی، مخالفت با اهل بیت است و نمی‌توان جایگاه ولی فقیه را با هیچ مقام دیگری مقایسه کرد. باید در رأس نظام کسی واقع شود که از طرف امام تعیین شده باشد. اعتبار از خدا به پیغمبر، از پیغمبر به امام معصوم، از امام معصوم به ولی فقیه و از ولی فقیه به سایرین کانالیزه می‌شود. اگر ولی فقیه بگوید: از دولت اسلامی اطاعت کنید، آن وقت اطاعت از دولت اسلامی هم واجب شرعی می‌شود (مصباح یزدی، ۱۳۸۵، ص ۲۴).

مقایسه آرای سروش و مصباح یزدی در باب تکالیف و کار ویژه‌های حکومت اسلامی

به نظر سروش حکومت دینی، حکومتی عادلانه است و عدالت مفهومی است که بیرون از دین تعریف می‌شود. عدالت دینی را از نظر فقهی و در تفسیر قرآنی می‌توان مستقیماً از قرآن استنباط و استخراج کرد. اما مفهوم خود عدالت فی نفسه را نمی‌توان فقط با رجوع به شرع و قرآن تعریف کرد. «ما عدالت را از دین نمی‌گیریم؛ بلکه دین را به دلیل عدالت قبول می‌کنیم» (سروش، ۱۳۷۶، ص ۵۲). سروش معتقد است فضای جامعه، فضایی

مساعد برای انتخاب آگاهانه و آزادانه‌ی دین باید باشد. به زعم او این اصلی‌ترین وظیفه‌ی حکومت دینی است (سروش، ۱۳۷۵، ص ۳). مصباح یزدی معتقد است اگر حکومتی دینی باشد، باید در کنار اهداف مذکور، هدف دیگری را نیز داشته باشد و آن، آماده کردن زمینه‌ی رشد و ترقی معنوی شهروندان است. این هدف برای حکومت دینی از چنان اهمیتی برخوردار است که اهداف دیگر تحت الشعاع آن قرار می‌گیرند؛ به عبارت دیگر این هدف اولویت اول را در نظام اسلامی دارد (مصباح یزدی، ۱۳۷۷، ص ۶۲). به اعتقاد مصباح یزدی هر چند تعاریف مختلفی از دولت دینی ارائه گردیده است، اما فرض این است که مراد از دولت دینی، آن نهاد اجتماعی است که بر اساس ارزش‌های دینی بر سرکار آمده است و متصدی پیاده کردن ارزش‌های دینی در جامعه و محقق ساختن اهداف یک جامعه در چارچوب ارزش‌های دینی است. (شبان-نیا، ۱۳۸۹، ص ۱۵). لذا در تعریف دولت دینی اجمالاً می‌گوییم: «دولت دینی، نهادی اجتماعی است که بر اساس ارزش‌های دینی بر سرکار آمده است و وظیفه دارد که ارزش‌های دینی را در اجتماع پیاده نماید، یا اهداف جامعه را در چارچوب ارزش‌های دینی، تحقق بخشد» (مصباح یزدی، ۱۳۸۸، ص ۱۱).

نتیجه گیری

سروش پس از انقلاب همواره سعی در توضیح روشنگری دینی داشت. به اعتقاد سروش این روشنفکران دینی بودند که وام کردن 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. به نظر سروش «در چنین جامعه ای از دیگران گرفتن و اقتباس کردن حرام شمرده می شود. اما روشنفکران دینی این راه را باز کردند و به مردم گفتند که می توانند دیندار باشند در عین حال به تجدد، به مغرب زمین و اندیشه های نو هم بله بگویند. دیگران که روشنفکران دینی اخلاق را برتر از فقه نشانند و گفتند که فقه یک شعبه دین و یک ضلع است؛ اما مهم ترین ضلع نیست و اضلاع بسیار مهم دیگری دارد که اخلاق مهم ترین آن است و یک جامعه دینی وقتی واقعاً دینی است که اخلاقی باشد و نه فقهی. سروش معتقد است که درباره تئوری حکومت دینی می توان بحث کرد و نظر داد، اما از نظر او مشکل در اجرای این تئوری است. بشر جدید بشری است حقوق مدار، یعنی به دنبال حقوق خویشان است. سروش در مورد تکالیف دینی معتقد است «من نمی گویم که تکلیف را باید فرو نهاد یا امری بی معنی است. اما گاهی حقوق را در سایه تکلیف معنا می کنیم گاهی تکالیف را در سایه حقوق. گاهی تقدم با تکلیف است گاهی با حقوق. در حکومت دینی تقدم با تکلیف است. اما ولایت فقیه و حکومت دینی چون حکومت تکلیف اندیش است با اندیشه ۵ جدید که حق مداری است در عمل تناقض پیدا می کند. به اعتقاد او حکومت اسلامی در تئوری خیلی خوب است؛ اما در عمل ناشدنی است. او گفته است «شما با قدرت نمی توانید ایمان بسازید مشکل این است. شما با قدرت می توانید خیلی چیزهای دیگر بسازید اما با قدرت نمی توانید ایمان بسازید» (سروش، ۱۳۸۹، ص ۱۲۳).

به نظر می رسد عبدالکریم سروش از هرمنوتیک فلسفی برای نظریه پردازی استفاده کرده؛ اما مصباح یزدی از هرمنوتیک کلاسیک. در دنیای اسلام نیز هر چند مفاهیم «اجتهاد» و «فهم عرفی» در برابر این اصطلاح غربی وجود دارند؛ اما اصطلاح «قرائت ها» به معنای «دیدگاه های مختلف در تفسیر متون دینی» امروز در جوامع اسلامی نیز رایج شده است. سروش طبق هرمنوتیک فلسفی مؤلف را نادیده می گیرد؛ ولی اهمیت متن

دینی (نص) را در فرایند فهم لحاظ می‌کند. سروش در بحث حکومت دینی طبق این نظریه با نادیده گرفتن مؤلف معتقد است تجربه نبوی به عنوان مرجع مشروعیت بخشی به حکومت دینی می‌تواند بسط یابد و تنها خود متن است که اصالت دارد که البته اصالت متن را در حد مطلق نمی‌داند و معتقد است آن چیزی که اصالت مطلق دارد فهم‌های متعدد از متن است نه خود متن.

اما مصباح یزدی متأثر از هرمنوتیک کلاسیک مربوط به عصر روشنگری قرن هفدهم و هجدهم میلادی اقدام به نظریه‌پردازی در حوزه دین و سیاست نموده است. در اندیشه مصباح یزدی، دین مجموعه‌ای فراگیر از دستورات و احکام است که دنیا و آخرت انسان را دربرمی‌گیرد. از نظر او دین جهت ارزشی پدیده‌ها را مشخص می‌کند؛ یعنی ارزش‌یابی و بیان کیفیت استفاده از آن‌ها برای زندگی در جهت سعادت و وظیفه دین است اما کیفیت پیدایش آن‌ها را علم بیان می‌کند. از منظر مصباح یزدی، فرهنگ غربی به عنوان فرهنگ کفر مردود است. هر چند که به ضرورت استفاده از تکنولوژی مدرن باور دارد. از نگاه او اومانیسم، سکولاریزم و لیبرالیزم عناصر اصلی فرهنگ کفر و است و در برابر آن خدامحوری، اصالت دین و ولایت فقیه و محدود بودن قانونی فعالیت انسان در دایره اطاعت از خدای یگانه عناصر اصلی تفکر اسلامی است. این دو فرهنگ در برابر هم قرار دارند: فرهنگ اول انسان را به آزادی مطلق از همه چیز، حتی آزادی از اطاعت خداوند، دعوت می‌کند و فرهنگ دوم ما را به اطاعت محض از خداوند دعوت می‌کند. از نگاه مصباح، قرائت‌های متعدد از دین قابل پذیرش نبوده و احکام و گزاره‌های دینی روشن و واضح‌اند و فهم آنها نیاز به تفسیر و توجیحات علمی ندارد. آیات. مصباح یزدی با نظریه‌پردازی روشنفکران در حوزه دین مخالف است و برداشت‌های علما را معتبر و در حوزه تخصصی تلقی می‌کند. در حوزه مسایل فرعی دین، اجتهاد و اختلاف نظر وجود دارد اما در این حوزه تنها نظر متخصصان و صاحب‌نظران دینی معتبر است نه هرکسی که تازه از راه رسیده است. از نظر او افراد متخصص کسانی هستند که مثلاً بیش از ۵۰ سال نزد استادانی چون مرحوم آیت الله بروجردی، امام خمینی و علامه طباطبایی درس خوانده باشند. مصباح یزدی معتقد به ولایت مطلقه فقیه است. از نظر او ولایت فقیه در دوره غیبت

برای اجرای احکام اسلام و تحقق حاکمیت اسلامی ضروری است. بنابراین ولایت فقیه تنها شکل ممکن حکومت اسلامی محسوب می شود. مطلقه بودن ولایت فقیه نیز مورد تأکید او است. به نظر وی قید مطلقه اولاً به ولایت محدود فقها در زمان سلاطین و دولتهای غیر اسلامی اشاره دارد و ثانیاً به معنای این است که در حکومت اسلامی فقیه از همه اختیارات معصوم برخوردار است. از نظر او ولایت مطلقه فقیه یعنی فقیه واجد شرایط از همه اختیارات امام معصوم برخوردار است و همه مقررات، آیین نامه ها و دستورالعمل هایی که در حکومت اسلامی انجام می پذیرد، تنها با اذن او مشروعیت می یابد. در چارچوب این تفکر، ولی فقیه از سوی خداوند نصب شده و مردم نقشی در مشروعیت بخشی به حکومت او ندارند و حداکثر در تحقق و فعلیت یافتن آن موثرند. در چارچوب این تفکر، ولی فقیه در جایگاهی برتر از قانون قرار می گیرد و در واقع این قانون اساسی است که اعتبار خود را از امضای ولی به دست می آورد و نه بالعکس. (صنعتی، ۱۳۸۷، ص ۱۳۴). بر اساس تقسیم بندی صورت گرفته در خصوص نظریه هرمنوتیک در این پژوهش، می توان اندیشه های مصباح یزدی را در ارتباط با حکومت دینی بر اساس محورهای اصلی در فرایند فهم و قرائت متن در غالب هرمنوتیکی قرارداد که معتقد به محوریت دیدگاه مؤلف است، صاحبان این دیدگاه معتقد هستند که اصولاً الفاظ بدون قصد متکلم و مؤلف هیچ گونه معنایی را بر نمی تابد و نمی تاباند؛ بلکه چیزی به نام متن به وجود نخواهد آمد. مصباح طبق این نوع از هرمنوتیک، در متون دینی، دیدگاه و قصد مؤلف را و یا همان شارع مقدس را بسیار مهم می داند و هرگونه برداشت از این متون را بدون در نظر گرفتن نیت مؤلف بیهوده می داند. مصباح معتقد است هرگونه تفسیر از متن دینی (نص) بدون پایبندی مفسر به نیت مؤلف باطل و غلط است. به اتکا همین نظریه معتقد به برداشت، تفسیر و قرائت مطلق از متن دینی است و معتقد به صراط مستقیم است نه صراط های مستقیم.

فهرست منابع

الف - کتب فارسی و عربی

۱. آشوری، داریوش (۱۳۷۰)؛ دانشنامه سیاسی، تهران: انتشارات سهروردی.
۲. آصفی، محمدمهدی (۱۴۱۶ق)؛ ولایه الامر، قم: مرکز العالمیه للبحوث و التعليم الاسلامی.
۳. ابن خلدون، عبدالرحمان (۱۳۶۲)؛ مقدمه، مترجم: محمد پرورین گنابادی، ج ۱، تهران: نشر علمی فرهنگی.
۴. ابوالحمد، عبدالحمید (۱۳۸۴)؛ مبانی سیاست، تهران: توس.
۵. احمدی، بابک (۱۳۷۵)؛ حقیقت و زیبایی، درس‌های فلسفه‌ی هنر، تهران: نشر مرکز.
۶. احمدی، بابک (۱۳۸۰)؛ ساختار و تأویل متن، تهران: نشر مرکز.
۷. ارسطو، محمدجواد (۱۳۸۹)؛ نگاهی به مبانی تحلیلی نظام جمهوری اسلامی، قم: مؤسسه بوستان کتاب.
۸. انصاری، مرتضی (۱۳۷۷)؛ فرائد الاصول، قم: مجمع الفکر الاسلامی.
۹. بخشایشی اردستانی، احمد (۱۳۷۶)؛ اصول علم سیاست، تهران: انتشارات آوای نور.
۱۰. بدیع، برتران (۱۳۷۶)؛ فرهنگ و سیاست، مترجم: احمد نقیب زاده، تهران: نشر دادگستر.
۱۱. بشله، ژان (۱۳۷۰)؛ ایدئولوژی چیست؟، مترجم: علی اسدی، تهران: انتشارات بیتا.
۱۲. پرادفوت، وین (۱۳۷۷)؛ تجربه‌ی دینی، مترجم: عباس یزدانی، قم: انتشارات مؤسسه فرهنگی طه.
۱۳. جعفریان، رسول (۱۳۷۷)؛ تاریخ تحول دولت و خلافت (از برآمدن اسلام تا برافتادن سفیانیان)، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه.
۱۴. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۱)؛ ولایت فقیه، قم: نشر اسراء.
۱۵. جوان آراسته، حسین (۱۳۸۸)؛ مبانی حکومت اسلامی، قم: مؤسسه بوستان کتاب.
۱۶. جهان بزرگی، احمد (۱۳۸۸)؛ تحول در نظریه دولت در اسلام، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۱۷. حتّی، فیلیپ (۱۳۶۶)؛ تاریخ عرب، مترجم: ابوالقاسم پاینده، تهران: نشر آگاه.
۱۸. حسین زاده، محمد (۱۳۷۸)؛ مبانی معرفت دینی، قم: انتشارات مؤسسه امام خمینی (ره).
۱۹. خرّمشاهی، بهاء‌الدین (۱۳۷۶)؛ قرآن پژوهی، تهران: انتشارات ناهید.
۲۰. خسرو پناه، عبدالحسین (۱۳۸۱)؛ کلام جدید، قم: مرکز مطالعات و پژوهش‌های فرهنگی.
۲۱. خمینی، سید روح‌الله (۱۳۸۸)؛ ولایت فقیه، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).

۲۲. دوورژه، مورس (۱۳۵۸)؛ جامعه‌شناسی سیاسی، مترجم: ابوالفضل قاضی، تهران: جاویدان.
۲۳. ریخته گران، محمدرضا (۱۳۷۸)؛ منطق و مبحث علم هرمنوتیک، اصول و مبانی تفسیر، تهران: نشر کنگره با همکاری مرکز مطالعات و تحقیقات فرهنگی وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۲۴. زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۶۹)؛ بامداد اسلام، تهران: نشر امیر کبیر.
۲۵. زیدان، جرجی (۱۳۳۳)؛ تاریخ تمدن اسلام، مترجم: علی جواهر الکلام، جلد ۵، تهران: مؤسسه مطبوعاتی امیر کبیر.
۲۶. سروش، عبدالکریم (۱۳۷۶)؛ فربه‌تر از ایدئولوژی، تهران: مؤسسه فرهنگی صراط.
۲۷. سروش، عبدالکریم (۱۳۷۶)؛ مدارا و مدیریت، تهران: مؤسسه فرهنگی صراط.
۲۸. سروش، عبدالکریم (۱۳۷۸)؛ بسط تجربه نبوی، تهران: مؤسسه فرهنگی صراط.
۲۹. سروش، عبدالکریم (۱۳۷۹)؛ سیاست‌نامه، تهران: مؤسسه فرهنگی صراط.
۳۰. سروش، عبدالکریم (۱۳۷۳)؛ قبض و بسط تئوریک شریعت، تهران: مؤسسه فرهنگی صراط.
۳۱. صفا، ذبیح‌الله (۱۳۷۵)؛ تاریخ ادبیات در ایران، ج ۵، تهران: نشر فردوس.
۳۲. طبری، محمد جریر (۱۳۵۷)؛ تاریخ طبری، مترجم: ابوالقاسم پاینده، جلد ۵، تهران: انتشارات اساطیر.
۳۳. ظریفیان شفیعی، غلامرضا (۱۳۷۶)؛ دین و دولت در اسلام، تهران: نشر سفیر.
۳۴. عالم، عبدالرحمان (۱۳۷۳)؛ بنیادهای علم سیاست، تهران: نشر نی.
۳۵. علی بابایی، غلامرضا و بهمن آقایی (۱۳۶۵)؛ فرهنگ علوم سیاسی، ج ۵، تهران: انتشارات ویس.
۳۶. عنایت، حمید (۱۳۶۸)؛ اندیشه‌های سیاسی در اسلام معاصر، مترجم: بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران: نشر خوارزمی.
۳۷. فرای، ریچارد (۱۳۶۵)؛ بخارا، دستاورد قرون وسطی، مترجم: محمود محمودی، تهران: نشر علمی و فرهنگی.
۳۸. فیرحی، داوود (۱۳۷۸)؛ قدرت، دانش و مشروعیت در اسلام، تهران: نشر نی.
۳۹. قادری، حاتم (۱۳۷۵)؛ تحول مبانی مشروعیت خلافت (از آغاز تا فروپاشی عباسیان)، تهران: نشر بنیان.
۴۰. کاظمی، علی اصغر (۱۳۷۴)؛ روش و بینش در سیاست (نگرش فلسفی، علمی و روش‌شناختی)، تهران: دفتر مطالعات و تحقیقات سیاسی بین‌المللی وزارت امور خارجه.
۴۱. گیب، همیلتون (۱۳۶۷)؛ اسلام، بررسی تاریخی، مترجم: منوچهر امیری، تهران: نشر علمی و فرهنگی.

۴۲. لیل بل، ا (۱۳۶۳)؛ تاریخ دولت‌های اسلامی و خاندان‌های حکومتگر، مترجم: صادق سجادی، ج ۱، تهران: نشر تاریخ امپراتوری.
۴۳. مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۷۹)؛ نگاهی گذرا به نظریه ولایت فقیه، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
۴۴. مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۷۹)؛ نظریه سیاسی اسلام، جلد دوم، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
۴۵. مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۷۲)؛ حکومت اسلامی و ولایت فقیه، تهران: مرکز چاپ و نشر سازمان تبلیغات.
۴۶. مطهری، مرتضی (۱۳۷۸)؛ پیرامون جمهوری اسلامی، قم: انتشارات صدرا.
۴۷. مظفر، محمدرضا (۱۳۷۰)؛ اصول الفقه، قم: مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان.
۴۸. مک لین، ایان (۱۳۸۱)؛ فرهنگ علوم سیاسی آکسفورد، مترجم: حمید احمدی، تهران: میزان.
۴۹. منتظری، حسینعلی (۱۳۶۷)؛ مبانی فقهی حکومت اسلامی، مترجمین: محمود صلواتی و ابوالفضل شکوری، تهران: مؤسسه کیهان.
۵۰. واعظی، احمد (۱۳۸۰)؛ درآمدی بر هرمنوتیک، تهران: مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر.
۵۱. وکیلی، والا (۱۳۷۹)؛ گفت‌وگوی دین و سیاست در ایران (اندیشه‌های سیاسی عبدالکریم سروش)، مترجم: سعید محبی، تهران: مؤسسه فرهنگی صراط.
۵۲. هاشمی، محمد (۱۳۸۳)؛ حقوق اساسی جمهوری اسلامی ایران، ج ۲، تهران: انتشارات میزان.
- ب - مجلات**
۵۳. اخوان مفرد، حمیدرضا (۱۳۷۹)؛ «ایدئولوژی در نظریه‌های انقلاب، ایدئولوژی مفهوم و کارکردهای آن»، پژوهشنامه متین، شماره ۹، تهران: پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی.
۵۴. اسکندری، محمدحسین (۱۳۸۱)؛ «کالبدشناسی مفهوم قدرت»، فصلنامه روش‌شناسی علوم انسانی (حوزه و دانشگاه)، شماره ۳۰، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۵۵. افتخاری، قاسم (۱۳۵۰)؛ «مفهوم ایدئولوژی»، فصلنامه حقوق، شماره ۸، تهران: دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران.
۵۶. بشیریه، حسین (۱۳۸۲)؛ «دیب‌چاه‌ای بر فلسفه عدالت»، فصلنامه ناقد، شماره ۱، تهران.
۵۷. جاویدی کلاته جعفرآبادی، طاهره (۱۳۸۵)؛ «کندوکاوی در ابعاد و گستره مفهوم دموکراسی»، فصلنامه جامعه‌شناسی ایران، شماره ۲۶، تهران: دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه تهران.

۵۸. جردودی، رضا اسحاق (۱۳۸۰)؛ «مردم و حکومت اسلامی»، فصلنامه کتاب نقد، شماره ۲۰ و ۲۱، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۵۹. جهانبگلو، رامین (۱۳۷۲)؛ «سیر تکوین فلسفی مفهوم جامعه مدنی»، فصلنامه گفتگو، شماره ۱، تهران.
۶۰. حجاریان، سعید (۱۳۷۳)؛ «نگاهی به مسئله مشروعیت»، فصلنامه راهبرد، شماره ۳، تهران: مرکز تحقیقات استراتژیک.
۶۱. خجسته رحیمی، رضا (۱۳۸۳)؛ «دموکراسی مینی مالیستی سروش و منتقدانش»، فصلنامه بازتاب اندیشه، شماره ۵۷ و ۵۸، قم: مرکز پژوهش های اسلامی صداوسیما.
۶۲. رشادی، علی اکبر (۱۳۸۸)؛ «آزادی»، فصل نامه الهیات، شماره ۷، تهران: دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه آزاد واحد تهران شمال.
۶۳. سروش، عبدالکریم (۱۳۷۹)؛ «دین، اندیشه و اصلاحات»، فصلنامه بازتاب اندیشه، شماره ۱۱، قم: مرکز پژوهش های اسلامی صداوسیما.
۶۴. سروش، عبدالکریم (۱۳۸۲)؛ «آزادی بیان و حق اظهارنظر و ایراز عقیده»، فصلنامه بازتاب اندیشه، شماره ۴۰، قم: مرکز پژوهش های اسلامی صداوسیما.
۶۵. سروش، عبدالکریم (۱۳۷۳)؛ «مدارا و مدیریت مؤمنان، سخنی در نسبت دین و دموکراسی»، ماهنامه کیان، شماره ۲۱، تهران.
۶۶. سروش، عبدالکریم (۱۳۷۴)؛ «خدمات و حسنات دین»، ماهنامه کیان، شماره ۲۷، تهران.
۶۷. سروش، عبدالکریم (۱۳۷۴)؛ «سقف معیشت بر ستون شریعت»، ماهنامه کیان، شماره ۲۶، تهران.
۶۸. سروش، عبدالکریم (۱۳۷۹)؛ «آزادی عادلانه»، فصلنامه بازتاب اندیشه، شماره ۱ و ۲، قم: مرکز پژوهش های اسلامی صداوسیما.
۶۹. سروش، عبدالکریم (۱۳۷۹)؛ «حکومت دینی، اندیشه دینی»، فصلنامه بازتاب اندیشه، شماره ۶، قم: مرکز پژوهش های اسلامی صداوسیما.
۷۰. سروش، عبدالکریم (۱۳۸۲)؛ «اسلام و دموکراسی»، فصلنامه بازتاب اندیشه، شماره ۴۲، قم: مرکز پژوهش های اسلامی صداوسیما.
۷۱. سروش، عبدالکریم (۱۳۸۲)؛ «آزادی بیان»، فصلنامه بازتاب اندیشه، شماره ۳۷، قم: مرکز

پژوهش‌های اسلامی صداوسیما.

۷۲. سروش، عبدالکریم (۱۳۸۲)؛ «درگذر از تکلیف به حق»، فصلنامه بازتاب اندیشه، شماره ۴۷،

قم: مرکز پژوهش‌های اسلامی صداوسیما.

۷۳. سروش، عبدالکریم (۱۳۸۲)؛ «دموکراسی، دینی و غیردینی ندارد»، فصلنامه بازتاب اندیشه،

شماره ۴۵، قم: مرکز پژوهش‌های اسلامی صداوسیما.

۷۴. سروش، عبدالکریم. (۱۳۸۳)؛ «اسلام نیازی به صنف روحانی ندارد»، فصلنامه بازتاب اندیشه،

شماره ۵۷ و ۵۸، قم: مرکز پژوهش‌های اسلامی صداوسیما.

۷۵. سروش، عبدالکریم. (۱۳۸۳)؛ «جامعه دینی و جامعه اخلاقی»، فصلنامه بازتاب اندیشه، شماره

۵۳، قم: مرکز پژوهش‌های اسلامی صداوسیما.

۷۶. سروش، عبدالکریم. (۱۳۸۴)؛ «تشیع و چالش مردم‌سالاری»، فصلنامه بازتاب اندیشه، شماره

۶۵، قم: مرکز پژوهش‌های اسلامی صداوسیما.

۷۷. سروش، عبدالکریم. (۱۳۸۴)؛ «امن و مصباح هم‌داستانیم»، فصلنامه بازتاب اندیشه، شماره ۶۷،

قم: مرکز پژوهش‌های اسلامی صدا و سیما.

۷۸. سروش، عبدالکریم. (۱۳۸۵)؛ «از اسلام هویت تا سیاست عرفی»، فصلنامه بازتاب اندیشه،

شماره ۷۲، قم: مرکز پژوهش‌های اسلامی صداوسیما.

۷۹. سروش، عبدالکریم. (۱۳۸۶)؛ «حق و مدرن شدن در ایران»، فصلنامه بازتاب اندیشه،

شماره ۸۵، قم: مرکز پژوهش‌های اسلامی صداوسیما.

۸۰. سروش، عبدالکریم. (۱۳۸۸)؛ «بر شانه گول‌ها ایستاده‌ایم»، فصلنامه بازتاب اندیشه،

شماره ۱۰۹-۱۱۴، قم: مرکز پژوهش‌های اسلامی صداوسیما.

۸۱. سروش، عبدالکریم. (۱۳۸۹)، «تفسیر سبز از اسلام با خرافه زدایی و استبداد زدایی»، فصلنامه

بازتاب اندیشه، شماره ۴۷، قم: مرکز پژوهش‌های اسلامی صداوسیما.

۸۲. شبان‌نیا، قاسم (۱۳۸۹)؛ «رابطه عدالت و پیشرفت در دولت دینی از منظر علّامه محمدتقی

مصباح یزدی»، ماهنامه معرفت سیاسی، شماره ۳، قم مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).

۸۳. صادقی رشاد، علی‌اکبر (۱۳۷۹)؛ «منطق فهم دین»، فصلنامه قبسات، شماره ۱۸، قم: پژوهشگاه

فرهنگ و اندیشه اسلامی.

۸۴. صنعتی، رضا (۱۳۸۷)، گفت‌وگو با مصباح، مرکز پژوهش‌های انقلاب اسلامی، ص ۴۲.

۸۵. عباسی، ولی‌الله (۱۳۸۲)؛ «نواندیشی دینی معاصر و قرائت‌پذیری دین»، دو ماهنامه رواق

- اندیشه، شماره ۲۰، قم: مرکز پژوهش های اسلامی صداوسیما.
۸۶. غلامی، نجفعلی (۱۳۸۸)؛ «نقد آرای عبدالکریم سروش»، فصلنامه بازتاب اندیشه، شماره ۱۰۹-۱۱۴، قم: مرکز پژوهش های اسلامی صداوسیما.
۸۷. قنبری، آیت (۱۳۸۱)؛ «هرمنوتیک»، فصلنامه علوم سیاسی، شماره ۱۷، قم: دانشگاه باقرالعلوم علیه السلام (وابسته به دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم).
۸۸. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۷۴)؛ «تلازم احیای دین و تأسیس حکومت دینی»، فصلنامه مصباح، شماره ۱۶، تهران.
۸۹. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۷۱)؛ «نگاهی گذرا بر فلسفه سیاسی اسلام»، ماهنامه معرفت، شماره ۳، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
۹۰. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۷۶)؛ «پلورالیزم دینی»، ماهنامه معرفت، شماره ۲۲، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
۹۱. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۷۶)؛ «پلورالیزم»، فصلنامه کتاب نقد، شماره ۴، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۹۲. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۷۶)؛ «معرفت دینی»، فصلنامه کتاب نقد، شماره ۵ و ۶، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۹۳. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۷۷)؛ «حکومت و مشروعیت»، فصلنامه کتاب نقد، شماره ۷، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۹۴. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۷۷)؛ «رویکرد نظام سیاسی اسلام»، ماهنامه معرفت، شماره ۲۵، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
۹۵. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۷۹)؛ «جمهوریت در نظام سیاسی اسلام»، فصلنامه بازتاب اندیشه، شماره ۸، قم: مرکز پژوهش های اسلامی صداوسیما.
۹۶. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۷۹)؛ «خشونت و تساهل»، فصلنامه کتاب نقد، شماره ۱۴ و ۱۵، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۹۷. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۰)؛ «دین و آزادی»، ماهنامه مبلغان، شماره ۲۳، قم: معاونت تبلیغ و آموزش های کاربردی حوزه علمیه.
۹۸. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۲)؛ «تفسیر مردم سالاری دینی»، فصلنامه حکومت اسلامی، شماره ۲۹، قم: دبیرخانه مجلس خبرگان رهبری.

۹۹. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۵)؛ «جایگاه ولایت فقیه در نظام جمهوری اسلامی ایران»، فصلنامه فرهنگ پویا، شماره ۲، قم.
۱۰۰. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۸)؛ «عدالت و پیشرفت در دولت دینی»، فصلنامه حکومت اسلامی، شماره ۵۲، قم: دبیرخانه مجلس خبرگان رهبری.
۱۰۱. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۹)؛ «مبانی نظری ولایت فقیه»، ماهنامه سفیر، شماره ۱۳، مشهد.
۱۰۲. مصباح یزدی، محمدتقی (ص ۱۳۸۲)؛ «مردم‌سالاری دینی»، ماهنامه معرفت، شماره ۶۸، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
۱۰۳. معرفت، محمدهادی (۱۳۷۶)؛ «بررسی شایستگی زنان برای قضاوت»، ماهنامه دادرسی، شماره ۲، تهران: سازمان قضائی نیروهای مسلح.
۱۰۴. مهدی‌زاده، جواد (۱۳۸۶)؛ «تحولات حکومت و دولت در عصر جهانی شدن، گذار از دولت اقتدار به دولت مدنی»، فصلنامه جستارهای شهرسازی، شماره ۱۹ و ۲۰، تهران.
۱۰۵. مهوری، محمدحسین (۱۳۸۱)؛ «جایگاه مردم در تشکیل حکومت پیشوایان معصوم»، فصلنامه نامه‌ی مفید، شماره ۳۲، قم: دانشگاه مفید.
۱۰۶. میراحمدی، منصور (۱۳۷۹)؛ «تحلیل مفهوم آزادی سیاسی»، فصلنامه علوم سیاسی، شماره ۱۲، قم: مؤسسه آموزش عالی باقرالعلوم.
۱۰۷. نبویان، سید محمود (۱۳۸۶)؛ «حق و تکلیف و تلازم آن‌ها»، ماهنامه معرفت فلسفی، شماره ۱۸، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
۱۰۸. ورعی، سید جواد (۱۳۸۷)؛ «نقش مردم در مشروعیت حکومت اسلامی»، فصلنامه حکومت اسلامی، شماره ۴۹، قم: دبیرخانه مجلس خبرگان رهبری.

پ- روزنامه‌ها

۱۰۹. سروش، عبدالکریم (۱۳۸۲)؛ «رابطه عدل و صدق»، روزنامه یاس نو، شماره ۱۶۶، تهران.
۱۱۰. سروش، عبدالکریم (۱۳۸۲)؛ «عدالتِ ممکن»، روزنامه یاس نو، شماره ۲۷۹، تهران.
۱۱۱. سروش، عبدالکریم (۱۳۸۳)؛ «روشنفکری دینی و دموکراسی مینی مال»، روزنامه شرق، شماره ۲۷۵، تهران روزنامه شرق.

ت- سایت های اینترنتی

۱۱۲. عبدالکریم_سروش <http://fawikipediaorg/wiki/>

ث - منابع لاتین

114. Barclay, Harold (2010). *People Without Government: An Anthropology of Anarchy*. Left Bank Books. p. 31. ISBN 1-871082-16-1.
115. Flint, Colin & Taylor, Peter (2007). *Political Geography: World Economy, Nation-State, and Locality* (5th ed.). Pearson/Prentice Hall. p. 137. ISBN 978-0-13-196012-1.
116. Lewellen, Ted C, (2015). *Political Anthropology: An Introduction* Third Edition. Praeger Publishers; 3rd edition.
117. Mozafari , Mehdi (1987), *Authority In Islam: From Mohammad to Khomaini*, French Edition, Network: ME Sharpe Inc.
118. Ribuffo Leo P., (2011). 20 Suggestions for Studying the Right now that Studying the Right is Trendy, *Historically Speaking* Jan 2011 v.12#1 pp 2–6, quote on p. 6.
119. W.watt, Montgomery (1980), *Islamic Fundamentalism and Modernity*, United States of America: Routledge

