

تأثیرسنجی تفسیر دین بر آراء سیاسی آیت‌الله محمد تقی مصباح یزدی

علی باقری دولت آبادی^۱

سید احمد موسوی^۲

چکیده

پس از پیروزی انقلاب اسلامی ایران، اسلام سیاسی^۳ با ورود به عرصه عملی سیاست، علاوه بر برخورد با تحولات فلسفی، علمی و صنعتی که جهان را متحول ساخته بود، با مسائل جدید و روش‌های نوین تفسیر متون نیز روبرو شد. این تحولات و روش‌های جدید، جریان اسلام سیاسی فقهاتی را که متکی به تفسیر فقهی و سنتی از اسلام بود، به شدت تهدید می‌کرد. محمد تقی مصباح یزدی در قامت یکی از نمایندگان برجسته این جریان فکری، در این شرایط، با تأکید بر روش فقهاتی و سنتی علمای دین، به حفظ جایگاه دین در مسائل سیاسی و اجتماعی جهت سعادت دنیوی و اخروی تأکید می‌کند. در همین راستا پرداختن به مقولات سیاسی، اجتماعی مانند مردم سالاری، آزادی و حقوق بشر و تبیین آنها بر اساس اصول اسلامی را ضروری می‌داند. در این نوشتار، سعی بر آن است تا با اتخاذ روش شناسی کوئنتین اسکینر، جهت درک بهتر آراء مصباح یزدی، ضمن واکاوی فضای بیان آراء دینی-سیاسی او، تفسیر دین و تأثیر آن بر مفاهیم دموکراسی، آزادی و حقوق بشر در آراء سیاسی وی را تحلیل نماییم.

واژه‌گان کلیدی: تفسیر دین، هرمنوتیک، کوئنتین اسکینر، آراء سیاسی، مصباح یزدی.

۱- دانشیار علوم سیاسی دانشگاه یاسوج، یاسوج، ایران.

۲- دانشجوی دکتری علوم سیاسی دانشگاه یاسوج، یاسوج، ایران. (نویسنده مسئول)

s.ahmadmousavi65@Gmail.com

۳. مقصود از مفهوم «اسلام سیاسی»، آن دسته از جریان‌های اسلامی است که بر تفکیک ناپذیری دین از سیاست اعتقاد دارند و بر این باور هستند که اسلام از نظریه‌ای جامع درباره دولت و اجتماع برخوردار است. هدف نهایی این گفتمان، بازسازی و سازماندهی جامعه بر اساس اصول اسلامی است. ر.ک. محمد علی حسینی زاده، اسلام سیاسی در ایران، قم: انتشارات دانشگاه مفید، ۱۳۸۶، ص ۱۹-۱۷.

مقدمه

به طور کلی بین تفسیری که یک متفکر یا عالم دینی از دین و مباحث دینی دارد و آراء سیاسی وی، رابطه‌ای وجود دارد. از طرفی نیز، وقتی مفسری قصد دارد متون دینی را تفسیر کند، ناگزیر به اتخاذ روشی است. یکی از روش‌هایی که متفکران اسلامی با آن به سراغ تفسیر متون دینی می‌روند روش فقاهتی است. در این روش، علم فقه با استخراج مفاهیم کلی و مستند از کتاب و سنت و به یاری اجماع و عقل، نقش‌الایی در شناخت قانون‌های دینی دارد و فقها نیز به عنوان کارشناسان معتبر این علم و متخصصین مفاهیم و قوانین دینی، از جایگاه ویژه‌ای برخوردارند. از نظر حامیان این روش، فقه به عنوان تئوری هدایت انسان و اداره اجتماع، قانون‌های ضروری برای حکومت و جامعه را مشخص کرده و حکومت اسلامی نیز دایره اجرای احکام فقهی است. «حکومت در نظر مجتهد واقعی، فلسفه عملی تمامی فقه در همه زوایای زندگی بشریت است. حکومت نشان دهنده جنبه عملی فقه در برخورد با همه دشواری‌های اجتماعی، سیاسی، نظامی و فرهنگی است. فقه تئوری واقعی و کامل اداره انسان و اجتماع از گهواره تا گور است» (امام خمینی، ۱۳۷۱، ج ۲۱: ۱۹۳). در این مقاله قصد ما بررسی آراء آیت الله محمدتقی مصباح یزدی، به عنوان یکی از اندیشمندان دینی معاصر ایران است که در زمینه شناخت متون دینی از روش فقاهتی کمک می‌گیرد. از نظر وی برای تحقق حکومت اسلامی و بوجود آمدن شرایط آرمانی برای اسلام و مسلمانان و به تدریج مردم جهان، اسلام باید در تمام ابعاد اقتصادی، سیاسی، اجتماعی و فقهی آن تحقق یابد، زیرا اسلام برای همه این مسائل دستور العمل‌هایی دارد. وی در مقام یک عالم دینی و مدافع نظام اسلامی و ولایت فقیه، با بهره‌گیری از این روش، به قرائت و تفسیر متون دینی می‌پردازد که ماحصل آن گسترش یافتن قلمرو دین و شکل‌گیری آرای سیاسی خاص، در زمینه دموکراسی، آزادی، حقوق بشر و ... است. بر همین اساس، این سؤال مطرح می‌شود که: «چه رابطه‌ای میان تفسیر مصباح یزدی از دین و مفاهیمی چون آزادی، دموکراسی و حقوق بشر در آراء سیاسی وی وجود دارد؟» در پاسخ به این سؤال،

فرضیه زیر جهت آزمون ارائه می‌شود: «فهم و برداشت مصباح یزدی از مفاهیمی مانند دموکراسی، آزادی و حقوق بشر، متأثر از شرایط زمانی، مکانی، ایدئولوژیکی و تفسیر خاص وی از دین است.» در این راستا، هدف اصلی این است که با استفاده از روش شناسی اسکینز، ضمن بررسی تأثیرات شرایط زمانی، مکانی و ایدئولوژیکی در شکل‌گیری نوع نگرش مصباح یزدی به دین و موضع‌گیری‌های او، تأثیر این نوع نگاه بر آراء سیاسی وی در زمینه دموکراسی یا مردم‌سالاری، آزادی و حقوق بشر مورد بررسی قرار گیرد. نکته‌ای که در اینجا باید یادآور شد این است که مصباح یزدی از جمله اندیشمندانی است که در زمینه مباحث سیاسی به تفصیل وارد شده و آراء گسترده‌ای در بسیاری از مقولات دیگر همچون حکومت، ولایت فقیه، قانون و.. دارد که در این مقاله به سه مفهوم دموکراسی، آزادی و حقوق بشر پرداخته می‌شود.

چهارچوب نظری پژوهش

علم هرمنوتیک^۱ در تعاریف اولیه، علم تعبیر، تفسیر و تأویل، شناخته می‌شد که از نظر ریشه لغوی با هرمس^۲ پیامبر خدایان، بی ارتباط نبود (Hodad, 1986, p.215)، همان گونه که هرمس پیام آور و مفسر پیام خدایان در یونان باستان بود. «مفسر» نیز کار «هرمس» را انجام می‌دهد و می‌کوشد تا هرمس گونه، معنای سخن را تفسیر و تأویل کند. پل ریکور، در مقاله «رسالت هرمنوتیک»، این علم را فن تشریح و توضیح نمادها می‌داند و بیان می‌دارد، هرمنوتیک نظریه عمل فهم در جریان روابطش با تفسیر متون است (کورنر هوی، ۱۳۷۱: ۹-۲۱). در یک تقسیم‌بندی کلی هرمنوتیک به چهار دسته تقسیم می‌شود: نخست هرمنوتیک کلاسیک که در جستجوی روشی به منظور تفسیر متون مقدس بود، دوم هرمنوتیک رماتیک که در صدد ارائه روشی برای جلوگیری از بدفهمی و سوءفهم بود، سوم هرمنوتیک فلسفی که با هایدگر آغاز شد و توسط گادامر، پل ریکور و دریدا استمرار

^۱- Hermeneutics

^۲- Hermes

یافت و فهم حقیقت را دنبال می‌کرد و چهارم، هرمنوتیک روشی که در عرصه علوم انسانی تعمیم یافته است و دو طیف زمینه‌گرا و متن‌گرا را در بر می‌گرفت. در هرمنوتیک روشی، رویکرد زمینه‌گرا برای شناخت یک متن، رجوع به بستر و زمینه‌های آن و رویکرد قرائت متنی تمرکز بر خود متن را، جهت فهم معنای آن متن کافی می‌داند. اما در نتیجه انتقاداتی که به این دو طیف وارد آمد، رویکردی شکل گرفت که نماینده بارز آن اسکینر است. وی متدولوژی قرائت متنی و زمینه‌ای را برای فهم متون ناکافی می‌داند. اسکینر علاوه بر بررسی زمینه و بسترها بر قصد و نیت مؤلف نیز تأکید می‌کند. به زعم وی، مطالعه متن به تنهایی و بررسی صرف زمینه‌های شکل‌گیری اعمال و متون (با پذیرش اینکه در شرح متون و اندیشه‌ها به ما یاری می‌رساند)، برای فهم آن‌ها ناقصند و بایستی به عوامل دیگری نیز توجه شود (مرتضوی، ۱۳۸۵: ۱۷۰-۱۵۷).

روش شناسی اسکینر

یکی از روش‌های مهم در فهم اندیشه سیاسی، روشی است که کوئنتین اسکینر در انجام پژوهش‌های خود بکار برده است. وی مورخ اندیشه سیاسی است که با مشاهده نقایصی در مطالعات تاریخ اندیشه سیاسی، در صدد اصلاح این مطالعات برآمد. وی در کتاب «معنا و زمینه»^۱ به هرمنوتیک به عنوان یک روش می‌نگرد و آن را در حوزه «متدولوژیک» به کار می‌بندد. اسکینر باور دارد که برای فهم یک ایده یا اندیشه باید سراغ نیت و قصد مؤلف یا اندیشمند رفت و با بازشناسی و تمرکز بر باور یا قصد وی به فهم معنا نائل آمد. وی ضمن نقد دو رویکرد قرائت متنی و قرائت زمینه‌ای به معرفی متدولوژی خود می‌پردازد. اسکینر قصدگرایی و نیت‌باوری خود را با نقد قصدگرایی کالینگوود در حوزه تاریخ آغاز می‌کند. کالینگوود نظریه «بازآزمودن» را طرح می‌کند (فی، ۱۳۸۱: ۲۴۴). به این معنا که مورخ یا پژوهشگر، باید ذهن و نیت مؤلف را بازسازی کند تا معنای عمل و کرده او را کشف

¹- Meaning and Context

نماید. اسکینر معتقد است، برای رسیدن به قصد و نیت مؤلف علاوه بر بازسازی آنگونه که مورد نظر کالینگوود است؛ بایستی ایدئولوژی‌ها و ایده‌هایی که در زمان تألیف متون در هر عصر وجود دارد و به عمل تفسیر کمک می‌کند، مورد توجه قرار گیرد. می‌توان اظهار داشت، رهیافت اسکینر نه رویکرد متنی و نه رویکرد زمینه‌ای است، بلکه در میانه آن دو قرار می‌گیرد که در آن با توجه به ایدئولوژی‌های موجود در زمان تألیف متن، قصد و نیت مؤلف فهم می‌شود (Skinner, 2002: 56). رویکرد قرائت متنی به استقلال متن باور دارد و آن را یک ابژه^۱ خودکفا و مستقل می‌پندارد. بنابراین می‌توان با متن گفت و گو کرد، بی آنکه وجود شخص یا مؤلفی در پس آن قائل شد. اسکینر در مقام نقد این رویکرد بیان می‌دارد که اندیشه‌ها و ایده‌ها، عام و فرازمانی نیستند و پاسخ‌هایی به زمانه‌شان می‌باشند. بنابراین نمی‌توان عمل یا سخنی را به کسی نسبت دهیم که او نمی‌توانسته در مورد آن بیندیشد یا آن کار را انجام دهد (روشن، ۱۳۸۷: ۱۴) رویکرد زمینه‌گرا نیز از نظر اسکینر دارای نواقصی است. در این رویکرد بیان می‌شود که اندیشه‌ها در بستر زمان و همراه با سایر امور عادی و معنوی در جامعه شکل می‌گیرند. بر این اساس اندیشه‌ها محصور در زمان هستند و نمی‌توانند خارج از روابط و ضوابطی که بر زمان و دیگر تحولات حاکمند شکل بگیرند. به عبارتی اندیشه‌ها واکنشی به شرایط زمانه خود هستند (روشن، ۱۳۸۷: ۲۱). اگرچه از نظر اسکینر این رویکرد از رویکرد متن‌گرا کارا تر است، لیکن این متدولوژی، شرایط اجتماعی و تاریخی را مقدمه شناخت اعمال می‌داند، بدون آنکه به قصدیت نهفته در خود عمل توجه داشته باشد.

اسکینر از دو نوع بافت و زمینه بحث می‌کند که یکی شامل زمینه‌های عملی^۲ و دیگری زمینه‌های زبانی یا ایدئولوژیکی^۳ است. زمینه‌های عملی، همان فعالیت سیاسی مسئله انگیز با خصیصه‌های جامعه‌ای است که مؤلف آن را خطاب قرار می‌دهد و متن پاسخی به آن است.

1-object

2- practical context

3- Linguistic-Ideologic Context

در واقع نظریه پرداز سیاسی به معضلات سیاسی جامعه واکنش نشان می‌دهد. از این رونظریه سیاسی بخشی از سیاست است و مسائل مطرح در نظریه محصول کنش سیاسی می‌باشد. زمینه زبانی یا ایدئولوژیکی نیز در واقع مجموعه‌ای از متون نوشته شده یا رایج در آن زمان، درباره همان موضوعات یا موارد مشابه و مشترک در شماری از هنجارها است. توضیح آنکه برای فهم قصد مؤلف از نوشتن متن، باید با فضای ذهنی و ایدئولوژیکی حاکم در آن زمان آشنا باشیم. چون زبان آمیخته با هنجار است، برای فهم مقصود مؤلف آشنایی با هنجارهای حاکم بر زمان مؤلف نیز الزامی است. بنابراین، منظور از زمینه ایدئولوژیک، توجه به زبانی از سیاست رایج است که توسط هنجارهای رایج تعریف شده است. وی با توجه به این زمینه‌ها کشف معنا می‌کند و فرایند تولید معنا را با توجه به این زمینه‌های دوگانه به دست می‌آورد. از نظر اسکینر برای درک یک «عمل گفتاری قصد شده»^۱ که در متن تجسم یافته است، باید پرسش‌ها، پاسخ‌ها، فضای اجتماعی زمانه و همچنین مجموعه مفاهیم، واژه‌ها و معانی خاص در دسترس نویسنده را شناخت و کنش یا عمل کلامی خاص را در بستر قرار دادهای زبانی و اجتماعی آن جامعه خاص درک و تفسیر نمود (Skinner, 2002: 88). بنابراین با آگاهی از نیت نویسنده و قراردادن مؤلف در بستر اجتماعی و زبانی‌اش می‌توان گفت که آیا قصد نویسنده از بیان سخن یا نوشتن متنی، تألیف ایده یا اندیشه‌ای بوده یا قصد انتقاد و ایراد از آن را داشته است. در مجموع از نظر قصدگرایان، تفسیر، فرایندی روشنگر است که در آن اعمال در بستر اجتماعی و قصدی مرتبط با خود، یعنی در جهان فرهنگی خود عامل قرار دارد، هدف تفسیر کشف اندیشه-های آگاهانه‌ای نیست که از ذهن عامل گذشته است؛ بلکه رمزگشایی از این است که عامل با رفتار به شیوه‌ای خاص چه کرده است.

زمینه، زمانه و تأثیر آن بر قرائت مصباح یزدی از دین

^۱-Illocutionary act

در دهه پنجاه ه.ش، گروه‌های سکولار و مارکسیستی در مبارزه علیه رژیم پهلوی، به نسبت روشنفکران دینی و روحانیون موقعیت ضعیف‌تری داشتند. از این زمان به بعد، به تدریج مفاهیم مذهبی در جهت مبارزات سیاسی تفسیر شدند و مذهب به مثابه ایدئولوژی قدرتمند سیاسی نمود یافت (حسینی‌زاده، ۱۳۸۶: ۲۴۴). با پیروزی انقلاب اسلامی و استقرار اسلام سیاسی در ایران، جریان اسلام‌سیاسی فقاهتی به گفتمان غالب تبدیل شد. این جریان بیان می‌داشت؛ برای تحقق حکومت اسلامی، باید اسلام در تمام ابعاد اقتصادی، سیاسی، اجتماعی و فلسفی آن تحقق یابد. بنا به نظر آنها مبنای حکومت اسلامی فقاهت و عدالت است و دستاورد آن استقلال، آزادی و جمهوری اسلامی و این بزرگ‌ترین دستاوردی است که با وقوع انقلاب اسلامی به ثمر نشست (مصباح یزدی و ۱۳۸۰: ۱۳).

پس از انقلاب اسلامی تحولاتی روی داد که موجب تقویت این رویکرد گردید. از آن جمله، شرکت مردم در فراندوم و تأیید جمهوری اسلامی با رأی بیش از ۹۸ درصد در سال ۱۳۵۸ بود. این امر، از یک طرف تأییدی بر آراء امام (ره) و جریان اسلام سیاسی فقاهتی بود و از طرف دیگر، ناتوانی دیگر گفتمان‌ها در جذب حامیان مردمی را به تصویر می‌کشید. بدین ترتیب، حمایت امام خمینی (ره) و جریان اسلام سیاسی فقاهتی از جمهوری اسلامی و تعریف این شکل از حکومت به عنوان حکومتی که در آن «جمع اқشار با یک چشم دیده می‌شوند و نور عدالت الهی بر همه و همه به یک طور می‌بارد. حکومتی که در آن اختلاف نژاد و سیاه و سفید و ترک و لر و بلوچ مطرح نیست. همه برابرند و فقط کرامت در پناه تقوی و برتری به اختلاف فاصله و اعمال صالحه است» (امام خمینی، ۱۳۷۸، ج ۶: ۴۵۳)، باعث شد تا حمایت‌های گسترده مردمی بیش از پیش از جریان مذکور تداوم یابد. علاوه بر این، سخنانی که ملی‌گرایان و مارکسیست‌ها در مورد ناتوانی اسلام، روحانیون و عالمان دینی در اداره امور جامعه و خطر بروز دیکتاتوری دینی بیان می‌کردند به شدت از طرف رهبر انقلاب و علما با واکنش روبرو شد (خواجه سروی، ۱۳۸۲: ۲۴۷). این امر باعث شد تا غیریت‌سازی زاید الوصفی نسبت به دو جریان مذکور، در بین نیروهای مذهبی

بوجود آید که نتیجه آن قدرت یافتن بیش از پیش جریان فکری فقاهتی بود. دشمنی با آمریکا بخصوص در زمان اشغال سفارت این کشور و نفی غرب زدگی از سوی اسلام - گرایان به خصوص رهبر انقلاب و در نهایت طرح و اجرایی شدن مقوله ولایت فقیه که جریان اسلام سیاسی فقاهتی از جمله حامیان سرسخت آن بودند، این جریان فکری-سیاسی را بیش از پیش تقویت کرد.

امروزه یکی از افراد شاخص جریان سیاسی فقه محور، آیت الله مصباح یزدی است. وی معتقد است «بر اساس اعتقاد ما، دین مفهومی شامل است و فقط مسائل اخلاقی نیست. دین؛ اقتصاد، سیاست و حکومت دارد و با ورود در مسائل حکومتی، طبعاً اختیارات و شئون حکومتی مطرح می‌شود. موارد تعارض بین مسائل فرد و اجتماع، مسائل نظامی مثل جنگ و صلح و ده‌ها مسئله دیگر که به حکومت دینی و حاکمیت دین مربوط است، در آن مطرح می‌شود.» (مصباح یزدی، ۱۳۷۴: ۲۳). این رویکرد، قبل از انقلاب اسلامی با دو جریان فکری دینی - سیاسی رقیب بود. اولین جریان، جریان نهضت آزادی به رهبری مهندس بازرگان بود که می‌کوشید در اسلام و به تعبیری دقیق‌تر، در کتاب و سنت، ایدئولوژی نوینی برای زندگی اجتماعی و سیاسی پیدا کند. آن‌ها معتقد بودند چنین ایدئولوژی‌ای در کتاب و سنت وجود دارد و این ایدئولوژی با مفهوم آزادی در شکل مدرنیته آن منطبق است. دومین جریان، جریانی است که بعدها «چپ مسلمانان» نام گرفت و به لحاظ فکری، بیش از همه در دکتر علی شریعتی تجلی یافت. وی بیان نمی‌داشت که در اسلام یا کتاب و سنت، ایدئولوژی وجود دارد و باید آن را دریافت، بلکه می‌کوشید از انتخاب و تفسیر و ترکیب خاصی که از مفاهیم کتاب و سنت بدست می‌آورد، ایدئولوژی واحدی برای مبارزات اجتماعی و سیاسی علیه رژیم پهلوی بسازند. این نحله فکری، برای بوجود آوردن «جامعه توحیدی» که در آن فضا، یعنی قبل از انقلاب اسلامی ایران، از آن تفاسیر متعددی می‌شد؛ بر این تأکید داشت که اسلام دین مبارزه است و هدف پیامبر اسلام (ص) نابود ساختن نابرابری‌های اجتماعی، سیاسی و اقتصادی بوده است (مجتهد شبستری، ۱۳۸۳: ۲۱۹).

جریان استنباط ایدئولوژی از دین که نماینده بارز آن مهدی بازرگان بود و جریان - ایدئولوژی سازی علی شریعتی، کاربرد و کارکرد سیاسی بسیاری در آن شرایط، بخصوص در فضای سیاسی-اجتماعی دو دهه قبل از انقلاب داشتند و بیش از نحلها و جریانهای فکری دیگر جلب توجه می نمودند (مجتهد شبستری، ۱۳۸۳: ۲۲۳-۲۱۹). بسط و گسترش این دو جریان، بنا به زعم حامیان اسلام سیاسی فقاهتی اصول اعتقادی و مبانی اسلام را با چالش روبرو می کرد، زیرا از نظر عالمان دینی و طرفداران اسلام فقه محور، ایدئولوژی محصول تفکر انسان و ابزار فکری زندگی اجتماعی و سیاسی است. این در حالی است که فتوا، حکم خداست نه ایدئولوژی و نظر انسان، از این رو مخالفت خود را با دو طیف یاد شده شدت دادند. به گونه ای که آیت الله سید محمد حسینی بهشتی در این باره اظهار می دارد؛ مصباح یزدی در یکی از جلسات درس «نهایه» ی خود، مطالبی را علیه این دو طیف، بخصوص جریان فکری شریعتی، با طلابی که در آن جلسه شرکت داشتند بیان می دارد. وی در این جلسه اظهار می دارد «در این ایام خطری بزرگ اسلام و اصالت نهضت های اسلامی را تهدید می کند و این خطر عبارت است از تحریف تعالیم اسلام در شکل نوآوری و نوپردازی به منظور قابل قبول کردن اسلام برای کسانی که دستخوش افکار مادی شده اند؛ یا به منظورهای غرض آلود دیگر» (حسینی بهشتی، ۱۳۷۸: ۷۲-۷۱).

این مطلب نشان دهنده این است که مصباح یزدی در فضای سیاسی-اجتماعی پیش از انقلاب، از یک طرف خود را با اندیشه هایی که تصور می کرد التقاطی هستند و از طرف دیگر با حوزه علمیه بدون برنامه سامان یافته، جهت مقابله با این افکار و افراد مذهبی متمایل به گرایشات مارکسیستی در تقابل دیده است. وی در شرایطی که گروهی چون مجاهدین خلق بیان می داشتند؛ اسلام و مارکسیست اگرچه یکی نیستند ولی در یک راستا حرکت می کنند و پیام مشابهی دارند، زیرا بر ضد بی عدالتی می جنگند و الهام بخش شهادت و ایثارند، بنابراین قابل جمع هستند (آبراهامیان، ۱۳۷۷: ۶۰۸-۶۰۵)، خود را موظف به پاسداشت اسلام اصیل می دانست. او، رواج این افکار را خطر بزرگی برای اسلام می دانست

که باید با آنها مقابله می‌کرد. «در آن زمان، مسائل مارکسیسم و فلسفه ماتریالیسم دیالکتیک رواج زیادی داشت.... آنها در بین جوانها از دانش آموزان دبیرستان گرفته تا دانشگاهیان، نفوذ روز افزونی داشتند و خط فکریشان جوان‌های ما را تهدید می‌کرد. هر جوان مسلمانی که علاقه مند به اسلام و دفاع از اسلام بود، احساس نیاز می‌کرد که خود را مجهز به سلاحی نماید که بتواند با آنها مبارزه کند.» (ع - امین: سایت حوزه نت). وی راه-حل و سلاح مبارزه با این افکار را در تشکیل حکومت اسلامی در ایران و دیگر کشورها می‌دانست: «همیشه بادوستان این نکته را مطرح می‌کردیم که همه فعالیت‌های ما برای این است که روزی بتوانیم حکومت اسلامی را در ایران و بعد همان شاء الله در سایر کشورها برقرار کنیم. از حالا ما باید مسئله حکومت اسلامی را مطرح کنیم» (ع - امین: سایت حوزه نت).

در آن زمان، از نظر امام نیز، راه‌حل مشکلات و بحران‌هایی چون شیوع افکار التقاطی و اقتدار رژیم استبدادی، ایجاد حکومت اسلامی بود، زیرا اسلام، قانون و برنامه‌های جامعی برای حل این مسائل دارد از این رو می‌بایست حکومت اسلامی بر پایه ولایت فقیه بوجود می‌آمد «شما تصمیم به تشکیل حکومت اسلامی بگیرید و در این راه پیش قدم شوید؛ حکومت اسلامی قطعاً برقرار خواهد شد.... وقتی موفق شدید دستگاه حاکم جائر را سرنگون کنید یقیناً از عهده اداره حکومت و رهبری توده‌های مردم برخوردار خواهید آمد. طرح حکومت و اداره و قوانین لازم برای آن [از طریق اسلام] آماده است.» (امام خمینی، ۱۳۷۵: ۱۶۷). از آنچه تا کنون گفته شد، مشخص می‌شود که مصباح یزدی در اتخاذ موضع‌گیری‌های دینی-سیاسی و انتخاب راه حل تشکیل حکومت اسلامی در این زمان، از یک سو متأثر از رویدادهایی است که توسط جریان‌های التقاطی در حال بسط بوده می‌باشد و از طرف دیگر، از مبانی فکری امام و اندیشه‌های وی، که در آن زمان، او نیز شدیداً در پی تشکیل حکومت دینی بوده، تأثیر پذیرفته است. بنابراین، در این شرایط، موضع‌گیری‌های دینی-سیاسی مصباح یزدی و جریان اسلام سیاسی فقاهتی این بود که با رد پذیرش هرگونه ایسم

و ایدئولوژی‌های وارداتی، در اندیشه تشکیل حکومتی به رهبری ولایت فقیه باشند و بر فقیه، فقه و روحانیت به عنوان مفسران اصلی شریعت تأکید کنند (حسینی زاده، ۱۳۷۸: ۲۲۵).

علاوه بر رویدادها و زمینه‌های عینی تأثیرگذار بر آراء سیاسی و مبانی دینی جریان اسلام سیاسی فقهاتی و مصباح یزدی، عوامل نظری و شرایط ایدئولوژیکی نیز بر اندیشه‌ها و موضع‌گیری‌های دینی و سیاسی جریان مذکور و مصباح یزدی تأثیرگذار بوده است. برای نمونه، در خصوص ارتباط دین و سیاست و چگونگی استخراج آزادی از آن، در این دوران میان جریان‌های سیاسی مختلف شکافهای فکری عمیقی شکل گرفت و این سؤال مطرح شد که در شرایط کنونی چه نوع حقوق و آزادی جهت توسعه مادی و معنوی مردم ایران قابل قبول‌تر است؟ افرادی چون مهدی بازرگان تفکیک دین از سیاست را از عوامل عقب ماندگی مسلمانان دانسته (بازرگان، ۱۳۷۸، ج ۲: ۳۶۰) و معتقد بود «دین نه تنها با سیاست، بلکه با کلیه شئون زندگی و با جهان مرز مشترک دارد، دین در زندگی و اخلاق و عواطف و سیاست دخالت می‌کند و هدف و جهت می‌دهد اما آنها نباید در دین دخالت نمایند و و راه و رسم دین را تعیین نمایند» (بازرگان، ۱۳۷۸، ج ۸: ۳۷۹). با این وجود، وی با پذیرش دستاوردهای سیاسی غرب می‌کوشید تفسیری لیبرال و دموکراتیک از اسلام ارائه داد. از این رو، در ارتباط با مقوله آزادی، بیان می‌دارد «آزادی و اختیار امتیازی است که خداوند از روز اول برای بنی آدم قرار مقرر داشته و کلید تکامل و رمز انسانیت می‌باشد... انبیا و ادیان الهی نیز در بیان لا اله الا الله و لا تعبدون الله چیزی جز مفهوم کامل آزادی را سرلوحه رسالت خود قرار نداده‌اند» (بازرگان، ۱۳۷۷، ج ۲: ۴۸۶).

آنچه از مطلب فوق استدلال می‌شود این است که حکومت اسلامی مورد نظر بازرگان در همه ابعاد خود، حکومتی است آزاد و آزادی موهبتی است الهی که گستره وسیعی دارد «هیچ رژیمی حق ندارد به بهانه محدودیت و مخالفت پاره‌ای از سوء استفاده کنندگان آزادی، قید و بند تازه‌ای بر عقل‌ها و استعدادها و قفل بر زبان‌ها بزند» (بازرگان، ۱۳۷۵: ۳۴). این نوع برداشت از دین و لحاظ کردن این حدود گسترده برای آزادی، مقوله‌ای نبود که

مورد قبول جریان اسلام سیاسی فقاهتی و بخصوص مصباح یزدی باشد. او گرچه موافق عدم جدایی دین از سیاست بود و این امر را مقوله‌ای بدیهی می‌دانست، اما در برابر این مقوله که از اسلام تفسیری لیبرال نمایم به گونه‌ای که حدود آزادی در حد افراط گسترده شود شدیداً مخالف می‌کرد و سعی در اثبات برتری تفسیر فقاهتی از دین داشت (ع - امین: سایت حوزه نت).

با ورود به عرصه عملی سیاست و دوری از ایدئولوژی‌های اوایل انقلاب، ایدئولوژی اسلامی با مسائل جدیدی روبرو شد و در همین راستا تلاش‌هایی برای پاسخگویی به مسائل و مشکلات روز به عمل آمد. این مسائل برخی از اندیشمندان دینی را به این نتیجه رسانید که جستجوی مسائل و مشکلات جدید سیاسی در آثار فقهی پیشینان نمی‌تواند جوابگو باشد. بنابراین، ضرورت طرح مباحث جدید و تفسیرهای نوین از دین را مورد تأکید قرار دادند. «امروز مسئله تأسیس، دوام و زوال دولت نیز مانند بیمه، پیوند اعضا و حیات نباتی امری جدید و بی‌سابقه در گذشته می‌باشد و به همین دلیل در هیچ یک از آثار فقهی گذشته تحت عناوینی که امروز مورد ابتلا می‌باشد، مطرح نگردیده است» (عمید زنجانی، ۱۳۸۳، ج ۸: ۱۳۰). این روند ادامه داشت تا اینکه به تدریج در دهه سوم انقلاب، برخی نواندیشان دینی به این نتیجه رسیدند که «بحث حکومت اصلاً بحث فراققه‌ای و فرادینی است و تکلیف آن را باید در عرصه‌های غیردینی و غیرفقهی دین (یعنی کلام و انسان‌شناسی) روشن کرد» (سروش، ۱۳۷۷: ۳۵۴).

بدیهی است این طرز تلقی با برداشت عالمان دینی و جریان اسلام سیاسی فقاهتی از دین کاملاً متفاوت بود. البته این تغییرات در این سطح متوقف نشد، بلکه در خصوص شکل و ساختار حکومت اسلامی نیز در دوران بعد از انقلاب بخصوص دهه سوم، میان برخی از اندیشمندان اسلامی شکاف‌های فکری عمیقی شکل گرفت. بر این پایه، در کنار جریان فکری اسلام سیاسی فقاهتی که معتقد بودند، مسائل مربوط به شکل و ساختار حکومت را

باید از شریعت اسلامی اخذ کرد و تنها شکل حکومت اسلامی قابل پذیرش را در چهارچوب امامت و ولایت فقیه محصور می‌دانستند، گروه دومی بوجود آمد که معتقد بودند مسائل شکلی حکومت در کتاب و سنت دیده نمی‌شود. بنابراین، مسلمانان در هر زمان باید اصول ارزشی مربوط به حکومت را حفظ کرده و متناسب با تمدن در هر عصر، شکل و نظام حکومت جدیدی بوجود آورند (میر، ۱۳۸۰: ۱۲۴). همچنین برخی نظیر مهدی بازرگان که تا قبل از این، دین و سیاست را تفکیک ناپذیر می‌دانستند، چرخش و تغییرات فکری خود را در اوایل دهه هفتاد نمایان ساختند. وی در سخنرانی خود در سال ۱۳۷۲ مدعی شد که آخرت و خدا قسمت اعظم و اصلی آیات قرآنی را تشکیل می‌دهد و اساساً چیزی که دیده نمی‌شود این است که ما قرآن را «فرستادیم تا به شما درس حکومت و اقتصاد و مدیریت یا اصلاح امور زندگی دنیا و اجتماع را بدهد.» (بازرگان، ۱۳۷۵: ۶۱-۵۹).

این نوع طرز تلقی از دین و بوجود آمدن این نوع فضای فکری که بعد از این بخصوص از اواسط دهه هفتاد، همراه با روی کار آمدن دولت محمد خاتمی و جهانی شدن لیبرال دموکراسی، از سوی نواندیشان دینی بسط بیشتری یافت؛ اصول اعتقادی و اندیشه‌های- رویکرد اسلام فقهاتی را تهدید می‌کرد. اما این، تمام ماجرا نبود، زیرا علاوه بر موارد ذکرشده، در سال‌های اخیر نیز گروهی از نویسندگان پس از آشنایی و مطالعه در مباحث فلسفی و کلامی جدید به این نتیجه رسیده‌اند که جایگاه مفاهیم سیاسی جدید در میان مسلمانان دچار خلأ جدی است. براین اساس، برخی چون مجتهد شبستری بیان داشتند که «مباحث و مفهوم‌های فلسفی مربوط به حقوق اساسی افراد در نظام سیاسی جامعه از محصولات قرون جدید است و در سنت اسلام سابقه نداشته است.» (مجتهدی شبستری، ۱۳۷۹: ۶۸). بر این پایه، وی که در سال ۱۳۴۶ در تجربه و دغدغه‌ای مشترک با امام (ره)، مصباح

یزدی و امام موسی صدر، در مقاله‌ای تحت عنوان «حقوق اسلامی ارزش جهانی خود را باز می‌یابد» که در مجله درس‌هایی از مکتب اسلام به چاپ رسید، معتقد بود که وسعت و انعطاف‌پذیری فقه اسلامی تنها مربوط به گذشته نیست، بلکه این علم «صلاحیت دارد جوامع اسلامی را با همه تحولاتی که در آنها پیدا شده یا می‌شود امروز هم اداره و رهبری کند» (مجتهد شبستری، ۱۳۴۶: ۱۸)، در این دوره، هرمنوتیک فلسفی را بهترین روش برای تفسیر دین و متون مقدس دانست (مجتهد شبستری، ۱۳۷۶: ۲۱-۷)

علاوه بر این، برخی نیز چون عبدالکریم سروش، بیان داشتند که مفاهیم جدید سیاسی نظیر فرد، جامعه، شهروند و آزادی‌های اجتماعی - سیاسی با رویکردهای فقهی و کلامی به عنوان فلسفه سیاسی، خلط مطلب خطرناکی است، زیرا رویکردهای سنتی و فقه‌گرایانه نمی‌توانند پاسخ‌گوی پرسش‌های فلسفی - سیاسی باشند. بر همین پایه نیز استدلال می‌کردند؛ دین باید به گونه‌ای دیگر فهمیده شود. عبدالکریم سروش در همین زمینه بیان می‌دارد: «دین هر کس فهم اوست از دین، عموماً هنگامی که از دین سخن می‌گوییم منظورمان معرفت دینی است یعنی فهم ما از دین، متون دینی به خودی خود سخن نمی‌گویند و شریعت صامت است» (سروش، ۱۳۷۷: ۴۲۲). سپس او با تأکید بر الهی بودن دین و بشری بودن معرفت دینی بیان می‌دارد: «معرفت دینی سراپا مستفید و مستمد از معارف بشری غیردینی و مرتبط با آنهاست. در قلمرو معرفت دینی حتی یک نکته وجود ندارد که از لحاظ ظهور و خفای مراد و کشف صدق و کذب، و ثبات و تحوّل معنا و ام‌دار معارف بشری غیردینی نباشد. لذا میان معرفت دینی و معارف غیر دینی ارتباط، داد و ستد و دیالوگ مستمر برقرار است... معرفت دینی نسبی و عصری است (چون) معارف بشری غیردینی تحوّل می‌یابند لذا معرفت دینی هم به تبع آنها متحوّل می‌شوند.» (سروش، ۱۳۷۷: ۴۴۷-۴۴۸).

بنابراین، به تدریج فضای لازم جهت ظهور تفسیرهای نوین و کلام جدید بوجود آمد و این باور شکل گرفت که جامعه دینی و معرفتی، وارد یکی از مراحل نوین خویش گردیده است که در این مرحله ضرورت بازنگری و بازفهمی و بازسازی متون دینی کاملاً ملموس و محسوس می‌نماید، به طوری که قرائت رایج از دین، مورد نقد جدی قرار گرفت. زیرا این باور شکل یافته بود که قرائت رسمی از دین بامشکلات مواجه شده است و نادیده گرفتن این مسئله، جامعه را با خطرات عدیده‌ای مواجه خواهد ساخت (مجتهد شبستری، ۱۳۷۹: ۴). آن‌ها شریعت را که عمدتاً در فقه تجلی می‌کند دین مردم عادی دانستند و بیان داشتند که فقه در درجه اول سعادت و آرامش حیات دنیوی آنها را تأمین می‌کند. این گونه آرامش روانی و امور زندگی در ادیان دیگر با فقه‌های دیگر، و در جوامع غیر دینی با قوانینی بشری نیز نصیب آدمیان می‌گردد و به تدریج، برخلاف باور رایج در گفتمان اسلام فقه‌پرهیزی، تأکید کردند که الگوی حکومت دینی در عصر غیبت معصوم؛ تعبدی، توقیفی و تأسیسی نیست و بر اساس عقل جمعی مسلمانان و تجربه بشری تعیین می‌شود (کدیور، ۱۳۷۹: ۱۶۵).

در این فضای فکری، بنا به زعم حامیان اسلام‌سیاسی فقه‌پرهیزی و بخصوص مصباح یزدی، اسلام به کلی در خطر بود. از این رو، وی لازم می‌دانست با جدیت با نواندیشان دینی و مخالفان تفسیر رایج برخورد کند. بنا به تصریح خود وی، او پیش از این و قبل از پیروزی انقلاب اسلامی در ایران، به این موضوع پی برده بود که چهارچوب تفکر فقه سنتی با رواج اندیشه‌های التقاطی، روشنفکران دینی و مارکسیست‌ها، شدیداً در خطر است. همچنین این روند بعد از انقلاب اسلامی بخصوص در دهه سوم انقلاب با افزایش نیازها و تحولات سریع فکری و اندیشه‌ای، تشدید شده است (مصباح یزدی، ۱۳۷۹: ۶۵-۴۸). به باور او، طبق نظر برخی از جامعه‌شناسان، اصولاً هر جامعه یک سیر صعودی-نزولی دارد که در نهایت به انحطاط آن جامعه منتهی می‌شود تا از نو حرکت جدیدی در جامعه پدید آید. این فرایند در فضای سیاسی-اجتماعی و جریان نظری-ایدئولوژیکی ذکر شده، کشور را در آستانه

خود قرار داده بود. «حال این نظریه از نظر علمی صحیح است یا نه - به جای خودش - ولی تجربه تاریخی کم و بیش در همه جوامع چنین چیزهایی را نشان می‌دهد؛ یعنی وقتی یک حرکت معنوی و حرکت تکاملی در جامعه پدید می‌آید، اول رشد می‌کند و زود ترقی می‌کند و به اوج خودش می‌رسد و پس از مدتی رو به انحطاط می‌رود؛ مثل فواره‌ای که بالا می‌رود، بعد سرنگون می‌شود» (مصباح یزدی، ۱۳۸۴: ۶). از نظر وی در قرآن کریم نیز مطلبی شبیه این معنا وجود دارد: *أَلَمْ يَأْنِ لِلَّذِينَ آمَنُوا أَنْ تَخْشَعَ قُلُوبُهُمْ لِذِكْرِ اللَّهِ وَمَا نَزَلَ مِنَ الْحَقِّ وَلَا يَكُونُوا كَالَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلُ فَطَالَ عَلَيْهِمُ الْأَمَدُ فَقَسَتْ قُلُوبُهُمْ وَكَثِيرٌ مِنْهُمْ فَاسِقُونَ* (حدید: ۱۶) از این رو استدلال می‌کند که «این [آیه] شبیه همان معناست، گویا یک منحنی را ترسیم می‌کند که اینها اول رشد کردند و به کمالی رسیدند و بعد زمان که طولانی شد، آرام آرام دوباره رو به انحطاط برگشتند» (مصباح یزدی، ۱۳۷۹: ۷-۶).

این باور همراه با فضای فکری-ایدئولوژیکی یاد شده در دهه سوم انقلاب، مصباح یزدی را بر آن داشت تا در مقابل جریانات و نحله‌های مخالف، بخصوص نواندیشان دینی که وی تفکرات آنها را وارداتی می‌دانست، موضع‌گیری کند. بنابراین بحث زبان دین و تعارض علم و دین را به عنوان منشأ شکل‌گیری نوع نگاه متفاوت به دین، به بوطه نقد کشید. بنا به تصور او انگیزه بحث در زبان دین علاوه بر گرایش اثبات‌گرایان این بود که پس از رنسانس که مسأله تعارض علم و دین مطرح شد و بسیاری از مباحثی که قبلاً کلیسا به عنوان مطالب یقینی دینی مطرح می‌کرد، نقض گردید. یکی از راه‌حلهایی که برای حل این مشکل منظور پیشنهاد شد این بود که دین زبان خاصی دارد و تنها وقتی ما بین علم و دین تعارض می‌بینیم که هر دو را با یک زبان بسنجیم. وی با رد چنین تعارضی در مورد دین اسلام بیان می‌دارد «تعارض علم و دین، تعارض علم با آن چیزهایی است که به عنوان مسیحیت پذیرفته بودند؛ زیرا این نظرات در بستر مسیحیت مطرح شد. لذا، منظور آنها از تعارض علم و دین تعارض علم با مسیحیت بود، آن هم مسیحیتی که کلیسا بیان می‌کرد. این تعارض در ظاهر وجود داشت و قابل انکار هم نبود، لکن برای این که این تعارض را

ظاهری جلوه دهند و بگویند که اینها در باطن، با هم تفاوتی ندارند، گفتند: ما باید در دین تجدید نظر کنیم. در واقع، خواستند بگویند که تعارضی در کار نیست؛ زیرا دین چیزی می‌گوید و علم چیزی دیگر و اینها در دو حوزه بحث می‌کنند، پس با هم تعارضی ندارند» (مصباح یزدی، لگنهاوسن، ۱۳۷۵: ۱۲-۱۱). این نظریه به گونه‌های مختلف مطرح شد و در نهایت به سایر مناطق و ادیان از جمله کشورهای اسلامی رسید. روشنفکران مسلمان نیز به تبعیت از آنها بیان داشتند ما نیز باید فهممان را از دین عوض کنیم. از نظر وی تئوری قبض و بسط شریعت و بحث هرمنوتیک فلسفی برای تفسیر دین، از جمله اقداماتی است که در این زمینه انجام شد و به تدریج، تفسیرهای متفاوت و قرائتهای گوناگونی از دین بوجود آمد. این در حالی است که اسلام دین حیات است و با هیچ گونه مباحث علمی در تضاد نیست (مصباح یزدی، ۱۳۷۶: ۱۸ و ۶).

وی در نقد جریان نو اندیش و اصلاح طلب بیان می‌دارد «باید یک هدف مطلوبی داشته باشیم تا حرکت تدریجی یا جهشی به سوی آن را «اصلاح» بنامیم» اما تفکرات غربی مبتنی بر نسبی‌گرایی است و نتیجه چنین تفکری این است که نمی‌توان هدف مطلوب و مطلق را معرفی کرد. بدین سان، اگر کسانی بر «اصلاح» و «افساد» تأکید می‌ورزند، اصلاح بر طبق مبانی و موازین خودشان است؛ یعنی در مکتبی خاص، یک حرکت می‌تواند اصلاح باشد و همان حرکت از نظر پیروان مکتب دیگر ممکن است افساد تلقی شود. «ولی ما، که به وجود یک هدف مطلق اعتقاد داریم، قائل به اصلاح و افساد واقعی هستیم؛ یعنی حرکتی می‌تواند حقیقتاً اصلاح باشد، چه ما آن را «اصلاح» بدانیم، چه ندانیم و حرکتی می‌تواند افساد باشد، چه به آن معتقد باشیم یا نباشیم. این یک امر واقعی است و تابع پسند و سلیقه و طرز فکر ما نیست. ما به این معتقدیم که صلاح و فساد واقعی داریم و ارزش‌هایی اصیل وجود دارد که تابع هوس‌ها، سلیقه‌ها و پسندهای افراد یا ملت‌ها نیست. براساس این بینش، ما یک هدف مطلوب و مطلق داریم که مقصود از آفرینش، انزال کتب و انزال رسل

رسیدن به آن است. طبعاً هر چه در آن مسیر قرار گیرد، اصلاح است و هر چه برخلاف آن مسیر باشد، افساد» (مصباح یزدی و دیگران، ۱۳۸۰: ۱۹-۷).

به باور مصباح یزدی، این مطلب به صراحت از قرآن کریم و مبانی عقلی ما برمی‌آید، زیرا قرآن تأکید دارد که روش انبیاء(ع) تنها روش حق است و هر چه مخالف آن باشد، باطل است. وی در نهایت اینگونه نتیجه می‌گیرد که اگر بخواهیم چیزی را اصلاح کنیم و همه پذیرای آن باشند، فرضش آن است که ما در ارزش‌ها قائل به ارزش مطلق باشیم و نسبی‌گرایی را مطلقاً، حتی در زمینه ارزش‌ها، نفی کنیم؛ این اصلاح است و هر حرکتی که در جهت رسیدن به آن باشد نیز، «اصلاح طلب» نامیده می‌شود. وی سپس بیان می‌دارد «عملاً چون همه انسان‌ها معصوم نیستند، گرایش‌های منفی دارند (أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ...»، افرادی در اجتماع وجود دارند که اهل افساد هستند و غالباً هم اکثریت با این افراد است، و کسانی نیز هستند که باید علیه این‌ها حرکت کنند و جلو افساد این‌ها را بگیرند. آن‌ها می‌شوند «مصلح»، خودشان می‌شوند «صالح» و حرکتشان را «حرکت اصلاح طلبانه» می‌خوانند» (مصباح یزدی و دیگران، ۱۳۸۰: ۱۹-۷). از این مطالب چنین برداشت می‌شود که جریان فکری عالمان دینی یا فقهای سنتی مدام باید علیه اندیشه‌های نواندیشان دینی و دیگر گروه‌های مخالف بایستند تا به تصریح وی، رهبر و مصلح کل ظهور کند. اما امروزه در زمان غیبت امام معصوم، ولی فقیه رهبری این مهم را بر عهده دارد. از این رهگذر در حوزه «ولایت فقیه» مصباح یزدی بیان می‌دارد که «اگر انبیا نیامده و مطرح نکرده بودند که ما از طرف خدا موظفیم برای شما قانونی بیاوریم و خودمان - یا کسانی که ما تعیین می‌کنیم - آن را اجرا کنند، انسان به این فکر نمی‌افتاد که برای تدبیر امور اجتماعی، باید خدا کسی را بفرستد، اصلاً ممکن بود به خدا هم توجهی پیدا نکند» (مصباح یزدی، ۱۳۸۵: ۲۸-۱۱). بر این پایه وی متذکر می‌شود که اسلام بیان می‌دارد «برای تدبیر جامعه، به قانونی احتیاج داریم که عقل بشر برای همه آن کافی نیست و حتماً باید وحی کمک کند. برای اجرایش هم در درجه اول، باید شخص معصومی باشد که خودش خطا

نکند.» (مصباح یزدی، ۱۳۸۵: ۲۵-۱۰). در غیر این صورت نایبان معصوم (ع) که فقهای جامع شرایط را در بر می‌گیرد، با انتصاب الهی موظف به انجام این وظیفه هستند. از نظر وی پس از اینکه دین این مسائل را طرح کرد، ما با عقل اثبات می‌کنیم؛ وقتی خدا آفریننده و صاحب اختیار انسان است، کسی نمی‌تواند و حق ندارد بدون اذن او در مملوکاتش تصرف کند. این بحث عقلی و فلسفی است؛ جزو فلسفه سیاست هم هست، اما «فلسفه سیاسی اسلامی» است.

در ادامه این نوشتار با پردازش متون و نوشته‌های این اندیشمند دینی، به تأثیر فهم دینی او بر نوع برداشتش از مقولات دموکراسی، آزادی و حقوق بشر می‌پردازیم.

تفسیر دین و آراء سیاسی

به طور کلی، از نظر مصباح یزدی اساساً بینش دینی این است که بدانیم زندگی آخرت در همین دنیا سامان می‌یابد و دو حدیث «الیوم عمل ولا حساب و غدا حساب و لا عمل» و «الدنیا مزرعه الاخره» نیز بیانگر همین موضوع‌اند (مصباح یزدی، نظریه سیاسی اسلام، ج ۱، ص ۵۵). وی استدلال می‌کند؛ امور اجتماعی و حکومتی از بارزترین عرصه‌هایی است که دین باید در آن دخالت کند و ساختار حکومتی و مناسب را تبیین نماید، زیرا مسئله اصلی در ارتباط سیاست و حکومت این است که کدام نوع حکومت و شرایط اجتماعی، زمینه‌ساز سعادت اخروی مؤمنان است. «جایگاه مسائل سیاسی و اجتماعی در مسائل دینی، بخصوص دین اسلام، بسیار بارز و برجسته است و نمی‌توان آنها را از قلمرو دین خارج دانست و معتقد شد که تأثیری در سعادت و شقاوت انسان ندارند» (مصباح یزدی، ۱۳۸۵: ۶۱-۶۰). بنابراین، تفسیر مؤمنانه فقها از کتاب و سنت در ارتباط سیاست و حکومت، باید با توجه به این معیار اساسی تحقق یابد. لذا چنین استنباط می‌شود که از نظر مصباح یزدی آزادی واقعی، مردم سالاری دینی و وجود فضایی توأم با رعایت حقوق انسان‌ها جز با تفسیر جریان اسلام سیاسی فقهاتی قابل تحقق نیست. بر همین اساس وی به عنوان نماینده برجسته

این جریان ضرورت پرداختن به مقولاتی مانند دموکراسی یا مردم سالاری، آزادی و حقوق بشر را احساس می‌کند. با توجه به نکات فوق به بررسی دیدگاه وی در ارتباط با دموکراسی، آزادی و حقوق بشر و نوع تفسیر او از دین و تأثیرش بر برداشت از این مفاهیم می‌پردازیم.

دموکراسی و دین

دموکراسی از جمله مقولاتی است که در دهه سوم پس از انقلاب اسلامی ایران، به شدت مورد تأکید قرار گرفت. از این رو مصباح یزدی به عنوان یک اندیشمند دینی، خود را موظف می‌داند تا با توجه به تفسیری که از دین دارد، دموکراسی را استنباط و تحلیل نماید. بر این اساس، وی قبل از پرداختن به مقوله مردم سالاری یا دموکراسی، دین را تعریف می‌کند و تصریح می‌کند که نمونه‌اش نیز در قرآن ذکر شده است؛ «همه آن چیزهایی که در قرآن مطرح شده؛ در باره بایدها و نبایدها، عقاید، اخلاق، احکام و روش‌های حکومت داری، همگی دین است. بنابراین، شامل مسائل سیاسی، اقتصادی، اجتماعی، اخلاقی، حقوقی، حقوق مدنی، حقوق تجارت و حقوق بین‌الملل می‌شود» (مصباح یزدی، ۱۳۸۲: ۸۲). بنابراین، تفسیری که وی از دین دارد و از آن دفاع می‌کند با تفسیر و تعبیرهای نواندیشان دینی متفاوت است. مقصود وی «آن دینی است که با حکومت ارتباط وثیق دارد؛ به طوری که وقتی حاکم شرع حکمی کرد، بر تمام افراد مملکت واجب است اطاعت کنند» (مصباح یزدی، ۱۳۸۲: ۸۵-۸۴).

متأثر از این نوع برداشت از دین، وی معتقد است، اشکال حکومت و وجود تفاوت‌های اساسی در ساختار و رویکرد سیستم‌های مدیریتی کلان جوامع، مبتنی بر «نظام‌های معرفتی متفاوت»، «جهان بینی‌های گوناگون» و نوع تلقی آنها از «انسان» است. دلیل این امر آن است که اگر انسان صرفاً جسم انگاشته شود، آمال و آرمان‌نهایی این خواهد بود که او از نظر مادی تأمین شود و بسترهای رفاه و راحتی او فراهم آید. آنچه در این تحلیل از مصباح

یزدی برداشت می‌شود این است که در این بینش، یعنی شناخت شناسی نوع حکومت، وی از بعدی انسان شناسانه وارد می‌شود و معتقد است که اگر انسان را برتر و فراتر از مادیات دیدیم و با نگرشی جامع به ابعاد و زوایای وجود انسان و خصلت‌های مادی و معنوی او، ساختار نظام سیاسی را پی‌ریختیم، متعاقباً، حکومت هم در پی تأمین آسایش و هم معراج انسان خواهد بود. از این رو، اساساً مصباح یزدی با نگرش به انسان، گستره دین و انتخاب آرمان‌ها است که به نقد اندیشه‌های سیاسی غربی و نیز عملکرد حکومت‌ها می‌پردازد و به عنوان یک اندیشمند دینی، خود را موظف می‌داند تا با توجه به تفسیری که از دین دارد، دموکراسی را استنباط و تحلیل نماید.

در ارتباط با نقد مصباح یزدی بر مقوله دموکراسی غربی و نظام‌های لیبرال دموکرات باید بیان داشت که وی، اینگونه دموکراسی‌ها را که در عصر کنونی متداول و مطرح در محافل نواندیشی است، نفی می‌کند، زیرا معتقد است که دموکراسی در عصر حاضر معنای خاصی پیدا کرده است، به گونه‌ای که نظامی را دموکرات تلقی می‌کنند که در آن دین نقشی نداشته باشد «وقتی می‌گویند فلان حکومت دموکراتیک است و کشوری به شیوه دموکراتیک اداره می‌شود منظور این است که دین هم در آن جامعه نباید نقشی داشته باشد، مجریان قانون و قانون‌گذاران در هیچ عرصه‌ای نباید دین را دخالت دهند» (مصباح یزدی، ۱۳۷۸، ج ۱: ۲۹۳). به تعبیر این متفکر، اگر معنای دموکراسی در قانون‌گذاری این است که ما هر چه را رأی اکثریت به آن تعلق گرفت واجب‌الاتباع بدانیم ولو خلاف نص قرآن باشد و به آن رسمیت دهیم، اسلام را نادیده گرفته‌ایم. اسلام از نظر وی، چنین دموکراسی و مردم‌سالاری را نمی‌پذیرد «عدم سازگاری این شیوه دموکراسی در قانون‌گذاری با اسلام، یک قضیه توتولوژی است، یعنی بدیهی است و احتیاج به استدلال ندارد» (مصباح یزدی، ۱۳۷۸، ج ۱: ۲۹۶).

از نظر این اندیشمند دینی، در اسلام سلسله قوانینی قطعی وجود دارد که جزو ضروریات اسلام یا نص قرآن است و وقتی می‌گوییم حکومت دینی؛ یعنی در این چهارچوب و با

رعایت این قطعیات و ضروریات، فضایی وجود دارد که بخشی از آن، مربوط به قوانین عادی است که طبق شرایط و مقتضیات زمان و مکان، به ناچار باید تغییر کند که این خود مشروط به رضایت ولی فقیه است: «وقتی شما می‌خواهید قانون وضع کنید و بر اساس آن جرمه مالی بگیریید یا زندان ببرید و یا اعدام کنید، این‌ها به چه حقی است؟ هر شخص خدا و مالک دارد، باید مالکش اجازه بدهد...» «قل الله اذن لكم أم على الله تفترون» (یونس آیه: ۵۹) بالأخره اذن خدا در کار است یا هر چه دلتان می‌خواهد می‌کنید؟ در اینجا پرسشی به ذهن می‌آید و آن این است که ولی فقیه را از کجا بشناسیم؟ (مصباح یزدی، ۱۳۸۲، صص ۸۴-۸۲).

براساس بینش وی، در جامعه اسلامی، هیچ کس بدون اذن خداوند مجاز به دخالت در امور مسلمانان نیست. او براساس برخی آیات قرآن و برخی از بیانات امام خمینی (ره) بخصوص در مورد تنفیذ حکم ریاست جمهوری، که بیان می‌داشتند من بر اساس ولایتی که دارم شما را به این مقام منصوب می‌کنم (امام خمینی، ۱۳۷۸، ج ۱۴: ۵۱)؛ استدلال می‌کند «خدا و صاحب آنان [مردم] باید اجازه [دخالت در امور مردم را] بدهد و حتی همان قانون خدا را هم شخص معینی که مأذون از طرف خداست باید اجرا کند» (مصباح یزدی، ۱۳۷۸، ج ۱: ۲۹۰)، حال این اذن یا به صورت خاص در مورد شخص خاصی است یا به صورت عام در مورد فقهای جامع الشرایط است.

نکته‌ای که در اینجا متوجه می‌شویم این است که وی به دنبال جواب به سؤال «چه کسی بایستی حکومت کند است نه اینکه چگونه باید حکومت کرد؟». وی در پاسخ به سؤال چه کسی باید حکومت کند؟ حکومت را حق خدا می‌داند که ایشان این منصب را به پیامبر اسلام (ص) و ائمه اطهار (ع)، که جانشینان و نایبان خدا در زمین‌اند؛ عطا فرموده است. اما در زمان حال به بیان او، ولی فقیه از طریق انتصاب از طرف خدا و با کشف و نه انتخاب خیرگان دینی، جانشین او و رهبر امت اسلامی است. به عبارت دیگر، اصل و اساس حکومت در اموری است که در نهایت فصل الخطاب می‌خواهد. از نظر او، در زمان کنونی

این فرد دارای مقامی است انتصابی از طرف خدا، که حتی فقهای که خود را اعلم از او می‌دانند، واجب است از وی اطاعت و پیروی کنند. «معنای حکومت این است و چیز تازه‌ای هم نیست، در رساله‌های عملی، که حدود یک صد سال پیش نوشته شده، آمده است که اگر قاضی در مورد کسی حکمی کرد، هیچ قاضی دیگری حق نقض آن حکم را ندارد. شرط هم نکرده‌اند که آن قاضی اعلم باشد» (مصباح یزدی، ۱۳۷۹: ۱۳).

بعد از ذکر این مقدمات، و با این نوع بینش دینی، مصباح یزدی با پذیرفتن «مردم سالاری دینی» و نه دموکراسی به معنای متداول، صراحتاً می‌گوید دین و دموکراسی در تقابل نیستند. «با تلقی و تعریفی که ما از دین و دموکراسی داریم، هیچ تضادی میان دموکراسی و دین وجود ندارد. مردم سالاری دینی، یک مفهوم واقعی است، «دینی» هم قیدی است برای مردم سالاری.» (مصباح یزدی، ۱۳۸۲: ۸۹). از نظر وی، جمهوری اسلام فعلی که ولی فقه در صدر آن قرار دارد، همان نظام مردم سالاری دینی است. از این رو، در تعریف خود از این نوع دموکراسی بیان می‌دارد: «ماهیت جنسی این نوع دموکراسی، هیچ فرقی با دیگر دموکراسی‌ها ندارد، و تنها ویژگی و فصل ممیزه‌اش «دینی بودن» آن است.» (مصباح یزدی، ۱۳۸۲: ۱۷).

بر این اساس و در راستای مشخص کردن نقش مردم در حکومت مذکور، او بیان می‌دارد که مردم در نظام جمهوری اسلامی و مردم سالاری دینی، در هفت مورد مستقیماً حق اظهار نظر و دخالت در سرنوشت خود را دارند-البته به زعم وی این روند به صورت غیر مستقیم در موارد دیگر نیز صادق است- که عبارتند از: ۱- رفراندوم «اولین کاری که مردم کردند این بود که تعیین نوع حکومت را به رأی گذاشتند که «جمهوری اسلامی» آری یا نه؟ آیا این دخالت مردم در سرنوشت و مردم سالاری نیست؟» (مصباح یزدی، ۱۳۸۲: ۳۶). ۲- انتخاب افرادی جهت نوشتن قانون اساسی ۳- تأیید قانون اساسی ۴- انتخاب رهبر اول انقلاب اسلامی ایران که بعد از آن توسط خبرگان انجام شد ۵- انتخاب خبرگان ۶-

انتخاب رییس جمهور و ۷- انتخابات شورای شهر. این انتخابات از نظر وی بر اساس دین اسلام است و مردم باید وظیفه شرعی‌شان بدانند که اصلح را انتخاب کنند.

از آنچه تا بدینجا مورد بررسی قرار گرفت، این نکته دریافت می‌شود که مصباح یزدی با تلقی خاص خود از دین و دموکراسی، دموکراسی ترکیبی یعنی «مردم سالاری دینی» را می‌پذیرد. زیرا معتقد است که هیچ‌گونه تقابلی بین اسلام و مردم سالاری - البته با تعاریفی که خود در قامت یک عالم دینی از این دو مفهوم دارد - که باعث شود این دو با هم ترکیب شوند، وجود ندارد «با تلقی و تعریفی که ما از دین و دموکراسی داریم، هیچ تضادی میان دموکراسی و دین وجود ندارد. مردم سالاری دینی، یک مفهوم واقعی است، «دینی» هم قید است برای مردم سالاری؛ همانطور که ناطق قید است برای حیوان و می‌گوییم «حیوان ناطق»، در این جا هم می‌گوییم «مردم سالاری دینی»، «دینی» فصل‌میز آن است، در صورتی که آن مفهوم را مفهوم عام جنسی تلقی کنیم (مصباح یزدی، ۱۳۷۹: ۸۹-۸۷). از نظر وی این نوع از دموکراسی با دموکراسی به معنای دخالت مردم در حکومت به وسیله انتخاب نمایندگان هیچ منافاتی ندارد و «سال‌هاست که در کشور ما اجرا می‌شود و هیچ مشکلی هم پدید نیامده است» (مصباح یزدی، ۱۳۷۸، ج ۱: ۲۹۹).

آنچه در ادامه و در پی واکاوی آراء سیاسی مصباح یزدی در باب مردم سالاری به معنای دادن حق انتخاب و اداره جامعه به صورت محدود به دست مردم، تغییر تاکتیکی و نه مبانی و اصول پایه‌ای وی را نشان می‌دهد این است که اندیشه مذکور در نگاه وی با توجه به شرایط زمانه متغیر بوده است. او در کتاب حکومت اسلامی و ولایت فقیه که تا حدودی افکار و اندیشه‌های اوایل انقلاب وی را منعکس می‌کند؛ ابتدا مجلس مستقل مردم سالار را الگویی وارداتی می‌داند که ضرورت و شرایط جامعه در اوایل انقلاب اسلامی اقتضا نموده تا آن را از غرب اقتباس نماییم «این الگویی است که ما از غرب گرفته‌ایم و از اسلام نیست، در زمان گذشته این شکل را از غربیان اقتباس کرده‌اند، حالا هم به همین منوال ادامه دارد، چون فعلاً مصلحت در این است که به همین سبک ادامه داشته باشد.» (مصباح

یزدی، ۱۳۶۹: ۹۸). مصباح یزدی در ادامه بیان می‌دارد، باید طرحی جدید ارائه داد که طی آن کسانی بتوانند نمایندگان و متخصصان را انتخاب نمایند که خود متخصص باشند. «شیوه انتخابات کنونی صحیح نیست، زیرا افراد غالباً شناخت کافی و یا حتی سطحی از کاندیداها ندارند و بیشتر تحت تأثیر تبلیغات واقع می‌شوند. اما اگر انتخابات در هر صنف و نهادی، میان خود آنها برگزار شود و کاندیداها هم از خودشان باشند این مسلم [مسئلاً] بهتر بوده و به صلاح مردم است» (مصباح یزدی، ۱۳۶۹: ۹۹). مطالعه سیر تفکرات این اندیشمند دینی در آثارش، بیانگر این مسئله مهم است که وی ابتدا و در اوایل انقلاب اسلامی جهت رشد و پیشرفت سریع کشور، طرفدار حکومت نخبگان زیر نظر ولایت فقیه بوده و امید داشته است که این طرح در آینده بتواند عملیاتی شده و حتی دیگر دولت‌ها نیز از آن اقتباس نمایند. به عبارت دیگر، به نظر می‌رسد مصباح یزدی در اوایل انقلاب اسلامی، با توجه به زمینه و زمانه و مقتضیات جامعه، بیشتر افکار و اندیشه‌هایی نخبه‌گرایانه دارد و در آن زمان دغدغه اصلی وی پیشرفت و ارتقاء سطح کشور و اجرای اوامر اسلامی است (مصباح یزدی، ۱۳۶۹: ۱۰۵-۹۹). اما به تدریج، موضع گیری‌های وی نسبت به دموکراسی و مردم‌سالاری بخصوص در دهه سوم انقلاب همانگونه که در بخش زمینه و زمانه مورد بررسی قرار گرفت؛ در واکنش به نواندیشان دینی، دوران اصلاحات و اصلاح‌طلبی و افرادی نظیر سروش و شبستری، تغییر و تحولاتی را به خود می‌بیند. وی به تدریج و بخصوص از دهه سوم بعد از انقلاب با آگاهی از اینکه نظام جمهوری اسلامی ایران، با مبانی غیر از مبانی فکری عالمان دینی مورد تحلیل قرار می‌گیرد؛ (منصور نژاد، ۱۳۸۲: ۲۷۵) قصد دارد تا در برابر دو دیدگاه حکومت الهی و نفی حقوق مردم برخی از افراد سنتی اندیش و حکومت دموکراسی و نفی حاکمیت دینی افرادی چون بازرگان، شبستری و سروش به اثبات برساند که دموکراسی امر جدای از دین نیست و مردم‌سالاری دینی یک مفهوم است که با توجه به شرایط دوران پس از انقلاب زمینه اجرا و عملیاتی شدن را یافت، تا بدین صورت ضمن تأیید نظام جمهوری اسلامی ایران و حفاظت از کیان اسلام و نظام اسلامی؛ مردم نیز در این نظام با

استمداد از هدایت ولی فقیه به سعادت اخروی نائل آیند. زیرا به نظر می‌رسد این اندیشمند دینی در این زمان بر خلاف اوایل انقلاب بیش از پیش دغدغه حفظ دین و حراست از اسلام در مقابل مخالفان تفسیر رایج دینی را دارد.

در یک جمع بندی، تأملی در اندیشه‌های مصباح یزدی این مسئله را روشن می‌کند که در اوایل انقلاب اسلامی ایران مصباح یزدی به قصد پیشرفت سریع نظام نوپای اسلامی، تئوری تخصص‌گرایی را مد نظر دارد و به دنبال شکل دادن به مجلس نخبگان و متخصصین مردم در راستای رسیدن به این هدف است. با این وجود، از اواسط دهه هفتاد تا اوایل دهه هشتاد، همگام با گسترش یافتن ایدئولوژی لیبرال دموکراسی و افراطی شدن دیدگاه‌های برخی از نواندیشان در ارتباط با پذیرش بی چون و چرای دموکراسی‌های غربی و مطرح شدن این نکته که می‌بایست دموکراسی متداول و عقل جمعی اساس اداره کشور باشد، به قصد دفاع از اسلام و اصل جدایی ناپذیری دین از سیاست، مقوله «مردم سالاری دینی» را مطرح می‌کند. از این رو، در مقاله‌های «تفسیر مردمسالاری دینی» و «مبانی و مبادی مردم‌سالاری دینی»، به تشریح مردم‌سالاری دینی می‌پردازد. این اقدام، از نظر وی، از یک طرف شمول و گستره دین را به اثبات می‌رساند و از طرف دیگر پایه‌های تئوریک نظام جمهوری اسلامی را مستحکم می‌نمود.

آزادی

بحث آزادی و نسبت آن با دین از مسائل بسیار حساس محافل علمی و فرهنگی در سال‌های اخیر است که البته بیشتر آزادی‌های سیاسی و اجتماعی منظور نظر می‌باشد تا آزادی فلسفی به معنای جبر و اختیار و رهایی از قید و بندهای نفسانی. از نظر مصباح یزدی «لفظ آزادی، مشترک لفظی است، یعنی با این معانی مختلف که امروزه به کار می‌رود معنای جامع مشترک پیدا کردن بسیار مشکل است؛ جز در همان ریشه‌ها بودن که معنای

سلبی آن، عدم تقید است.» (مصباح یزدی، دین و آزادی ۱، ۱۳۸۰: ۸۷). وی در ادامه آزادی را به سه حوزه فلسفه احکام و کلام «در حوزه فلسفه و کلام وقتی می‌گوییم انسان آزاد است، یعنی مختار است و مجبور نیست» (مصباح یزدی، دین و آزادی ۱، ۱۳۸۰: ۸)، حقوقی و اخلاقی تقسیم می‌کند که در مجموع بیانگر آزادی محدودی است در چهارچوب تفسیر فقهای سنتی از دین که به وسیله دولت به عنوان ابزار اجرای مبانی دین محدود می‌شود «دین، هیچ چیز را برای انسان آزاد مطلق نمی‌گذارد؛ می‌گوید: حق نداری در دلت نسبت به برادر مؤمنت سوء ظن داشته باشی (ان بعض الظن اثم (هجرات: ۱۲)). پس پذیرفتن دین یعنی محدود کردن آزادی، هم آزادی حقوقی و هم آزادی اخلاقی، زیرا دین شامل هر دوی این‌ها می‌شود» (مصباح یزدی، دین و آزادی ۱، ۱۳۸۰: ۹۴).

از نظر این اندیشمند دینی، اسلام در این زمینه به تفصیل روشنگری نموده است و عدم برداشت صحیح از این مفهوم معضلات بسیاری را برای جامعه به بار خواهد آورد. زیرا برخی با بیان آیه (لا اکراه فی الدین) طرح آزادی انتخاب دین را مطرح نموده و بیان می‌دارند هر دینی را پسندیدی انتخاب کن و دولت هم باید این آزادی را به عنوان یک حق طبیعی برای انسان‌ها تأمین کند، در حالی که این آیه «یک واقعیت تکوینی و روانی را می‌خواهد بگوید، و آن اینکه قوام دین به اعتقاد قلبی است» (مصباح یزدی، دین و آزادی ۱، ۱۳۸۰: ۹۶). بر این پایه، وی خود را موظف به پردازش این موضوع می‌داند «پس علت طرح این مباحث، وجود این گونه خطرناک‌هاست که ما احساس و استشمام می‌کنیم و گاهی هم با چشم خودمان می‌بینیم و متأسفانه کسانی غفلت دارند و یا تغافل می‌کنند. علت طرح این مباحث این است که با انحرافات مبارزه کنیم و وظیفه خودمان را انجام دهیم.» (مصباح یزدی، ۱۳۷۸، ج ۱: ۲۰۴). از نظر وی باید معیاری داشته باشیم که مطابق با آن، حق، تعیین و مشخص شود و آن معیار، اسلام، آموزه‌ها و احکام اسلامی است. بنابراین در دیدگاه وی، آزادی بر خلاف تصور لیبرال‌ها، فوق دین و والاترین ارزش نیست و این سخن را که مرز آزادی تا جایی است که برای دیگران مزاحمتی ایجاد نشود، کاملاً اشتباه می‌داند و معتقد

است «مزامحت مستقیم تنها ملاک نیست؛ مع الواسطه هم اگر باشد، آن هم باید جلوی گرفته شود» (مصباح یزدی، دین و آزادی ۲، ۱۳۸۰: ۲۴۶). به طور مثال، ورود زنان با ظاهری محرک در جامعه به عنوان مزامحت با واسطه به حقوق دیگران و تحریک جوانان است «اگر قرآن می‌فرماید «ولا تبرجن تبرج الجاهلیه الاولى» (سوره احزاب: ۳۳). این بر همین- اصل است که موجب ضرر بر دیگران می‌شود.» (مصباح یزدی، دین و آزادی ۲، ۱۳۸۰: ۱۴۸). از این رو مصباح یزدی، وظیفه دولت اسلامی تحت رهبری ولی فقیه می‌داند که این نوع آزادی‌ها را محدود نماید.

از نظر او، آزادی در گرو منع دین و امور قطعی در آن است و بر همین پایه، این سؤال را مطرح می‌نماید که «آیا اگر دین مسئله‌ای را منع کرد می‌توان دین را مخالف آزادی دانست؟ این درحالی است که خداوند می‌فرماید «یا ایها النبی لم ترحم ما احل الله لک» (سوره تحریم: ۱)، ... همانطور که خداوند دوست دارد احکام الزامی در جامعه اجرا شود، دوست دارد مردم از احکامی هم که رخصت داده شده‌اند برای انجام آن استفاده کنند.» (مصباح یزدی، دین و آزادی ۲، ۱۳۸۰: ۱۵۰). با این وجود، از نظر وی، اگر کسانی آگاهانه و از روی عناد این مبانی را نپذیرند و درصدد مخالفت با نظام برآیند باید با آنها مبارزه کرد (مصباح یزدی، خشونت و تساهل: ۶۰) بنابراین، آزادی محدود است و به همین دلیل متذکر می‌شود که قید آزادی، تجاوز به هر مصلحتی از مصالح مادی و معنوی جامعه است. «آزادی در بین همه ملل و همه عقلا محدود است، اما از دیدگاه اسلامی حدش مصالح مادی و معنوی جامعه است. همه انسانها آزادند، تا آنجا که به مصالح مادی و معنوی جامعه لطمه‌ای نرسد» (مصباح یزدی، قلمرو آزادی در حقوق بشر: سایت حوزه نت). اما اینکه چه کسی تشخیص می‌دهد این آزادی برخلاف مصالح مادی و معنوی جامعه است، وی جواب می‌دهد؛ ولی فقیه تشخیص دهنده است و اطاعت از وی نیز واجب است «فرق ما (بادیگر جریان‌های آزادی‌خواه) این است که ما قوانین را از آن رو معتبر می‌دانیم

که ولی فقیه آنها را امضاء کرده است، چون امام قدس سره فرمود: اطاعت از دولت اسلامی واجب است» (مصباح یزدی، ۱۳۷۸، ج ۱: ۱۹۵)

وی در زمینه آزادی عقیده، چون اسلام را جامع و هدایت کننده به «صراط مستقیم» می‌داند، به شدت با بحث صراط‌های مستقیم مخالف است. از نظر وی خداوند در قرآن «صراط» را واحد و «سبل» را متعدد در نظر گرفته است. بنابراین می‌فرماید: «و ان هذا صراطی مستقیماً فاتبعوه و لاتتبعوا السبل» (انعام: ۱۵۳)؛ این است راه راست من، از آن پیروی کنید و از راه‌های دیگر متابعت ننمایید. «البته در متن «صراط مستقیم» و در کنار آن هم سبل متعددی وجود دارد که قابل قبول‌اند؛ مثلاً خداوند می‌فرماید: «الذین جاهدوا فینا لنهدینهم سبلاً» (عنکبوت: ۶۹)؛ کسانی که در راه ما کوشش می‌کنند ما آنان را به راه‌های خویش هدایت می‌کنیم. در این آیه، «سبل» قابل قبول واقع شده که به منزله خطوطی در بزرگراه به شمار می‌روند.» (مصباح یزدی، ۱۳۷۶: ۹-۴).

با توجه به متدولوژی اسکینر و فضای حاکم بر زمان ارائه سخن وی، قصد مصباح یزدی از ارائه بحث در مورد آزادی، علاوه بر اثبات این نکته که قرائت سنتی تنها قرائت اصیل از اسلام است؛ نفی بحث‌های عبدالکریم سروش پیرامون صراط‌های مستقیم نیز می‌باشد. او همچنین دغدغه کنترل و هدایت جامعه، عبرت آموزی مردم و نواندیشان از روایات و آیات قرآنی و استحکام بخشیدن به پایه‌های نظام ولایت فقیه را دارد. به طور کلی وی از دهه سوم انقلاب اسلامی به بعد، بیش از مقوله آزادی دغدغه حفظ دین را دارد. در واقع پردازش و شفاف‌سازی مفهوم آزادی و مقولاتی نظیر آن، ابزاری جهت حفظ دین مورد تفسیر او است «وظیفه ماست که این مفاهیم را شفاف کنیم و این غبارها را از این جو مه‌آلود فرهنگی بزدایم تا مردم آگاهانه انتخاب کنند. کسانی چنین جوی را بوجود آورده‌اند و می‌خواهند دموکراسی و آزادی به جای دین حاکم شود» (مصباح یزدی، ۱۳۷۸، ج ۱: ۱۷۹).

مقوله حقوق بشر و حقوق طبیعی انسان‌ها از سابقه‌ای طولانی برخوردار است اما با اعلامیه جهانی حقوق بشر نمود بیشتری یافت. در این اعلامیه، حقوقی برای انسان‌ها مطرح شده است که از جمله آنها حق آزادی بیان، آزادی انتخاب مذهب و ... است. از نظر مصباح یزدی، نوع نگاه به آن و پیروی از این نوع حقوق اعلام شده بدون در نظر گرفتن مبانی دین، بسیار خطر آفرین است. به باور وی، وقتی بیان می‌شود احکام عملی دین سه حوزه ارتباط انسان با خدا، با خودش و با دیگران را دربر می‌گیرد؛ شامل اخلاق و حقوق نیز می‌شود. بر این پایه وی استدلال می‌کند که اخلاق و حقوق، دو جزء مهم از کل دین را می‌سازند که ریشه در اساسی‌ترین معارف نظری دارند و «حق امری است اعتباری که برای کسی (له) و بر دیگری (علیه) وضع می‌شود» (مصباح یزدی، ۱۳۷۷: ۲۶) و آنچه اسلام را از نظام‌های غیر الهی متمایز و ممتاز می‌سازد این است که هدف نهایی این نظام‌های غیر الهی - یعنی تأمین مصالح اجتماعی انسانها در دنیا - هدف متوسط و وسیله‌ای برای نیل به هدف نهایی اخلاق یعنی استکمال نفس و تقرب به درگاه الهی در نظام اسلامی است. بر همین اساس در اسلام، نظام حقوقی یکی از زیر مجموعه‌های نظام اخلاقی است و به همین جهت است که در قرآن، به عنوان مثال آیه ۷ سوره ماعده، احکام حقوقی همراه احکام اخلاقی بیان شده‌اند، دلایلی هم این است که همه احکام حقوقی اسلام باید در چهارچوب اخلاق واقع شوند (مصباح یزدی، ۱۳۷۷: ۴۶-۴۵). از این رو، وی حقوق را به دو دسته تقسیم بندی می‌کند: ۱- حقوق عقلی یا فطری که عقل انسان دلیل حق بودنشان را درک می‌کند و ثبوت حق در این گونه موارد از مستقلات عقلی است. مانند حق آشامیدن و ۲- حقوقی که از طریق وحی فهمیده می‌شوند نه از طرق عقل «کوتاه سخن آنکه حق همیشه برای در نظر گرفتن هدف و ارتباط فعل با هدف انتزاع می‌شود، منتهی در موارد متعددی عقل - به تنهایی - آرتباط فعل با هدف را درک می‌کند و حکم به ثبوت حق می‌کند و در مواردی دیگر از کشف ارتباط عاجز می‌ماند و وحی اثبات حق می‌کند» (مصباح یزدی، ۱۳۷۷: ۴۷-۴۶).

این در حالی است که از نظر مصباح یزدی حقوق بشر مطرح شده در اعلامیه جهانی نه تنها این مسائل را در نظر نگرفته است، بلکه مرز حقوق و آزادی‌ها نیز مشخص نیست. بر این اساس وی بیان می‌دارد؛ آیا این حقوق مرز دارد و اگر دارد «چه کسی حد و مرزشان را تعیین می‌کند؟ حقیقت این است که خود نویسندگان اعلامیه و کسانی که آن را تفسیر کرده‌اند، غالباً تا آن جا که بنده اطلاع دارم از پاسخ دادن صحیح به این پرسش‌ها ظفره رفته‌اند.» (مصباح یزدی، ۱۳۷۸، ج ۱: ۱۸۷). از این رو، او خود را موظف می‌داند برای جلوگیری از لطمه خوردن به دین و گمراهی دیگران به مقوله حقوق بشر بپردازد. از نظر مصباح یزدی همه حقوق در اسلام مستند به خواست خدا است. کتاب، سنت، اجماع و عقل نیز منابع حقوقی‌اند و از این جهت که اراده خداوند را کشف می‌کنند، حجیت دارند. علاوه بر این، حق و تکلیف همیشه توأم است، پس چون تکلیف داریم باید از خداوند اطاعت کنیم، در مقابلش هم باید حقوقی داشته باشیم تا با استفاده از آن راه اطاعت از خدا و تقرب به سوی او را ادامه دهیم. «بر این اساس، هر آنچه از حرکت تکاملی انسان‌ها ممانعت به عمل می‌آورد باید بوسیله حکومت اسلامی کنترل شود. این قاعده کلی است.» (مصباح یزدی، ۱۳۸۱: ۹۶).

از نظر وی، اعلامیه حقوق بشر که به منزله انجیل فیلسوفان حقوق غربی است، نواقص زیادی دارد. از این رو صراحتاً بیان می‌دارد؛ اگر منظور از آزادی بیان و مذهب در اعلامیه حقوق بشر این است که این نوع آزادی‌ها آن قدر گسترده است که شخصی بتواند «از آن طرف دنیا به مقدسات بیش از یک میلیارد مسلمان که پیغمبرشان را از جان خودشان بیشتر دوست می‌دارند و حاضرند صدها عزیز خود را فدای او کنند، توهین کند، ما براحتی و بدون چون و چرا این اعلامیه را نمی‌پذیریم» (مصباح یزدی، ۱۳۷۸، ج ۱: ۱۸۹).

به نظر می‌رسد مصباح یزدی، در زمینه بحث پیرامون اعلامیه حقوق بشر و آزادی‌های موجود در آن، بیش از همه دغدغه حفظ دین اسلام از خطراتی که آن را در صورت تفسیری نادرست تهدید می‌کند و انحراف انسانیت انسان از مسیر اسلامیش را دارد. بر

همین اساس بیان می‌دارد «اگر کسانی، در جامعه، شرایطی فراهم کردند که مردم را از دینداری دور کنند، باید آزاد باشند؟» صد عن سیبل الله و کفر به و المسجد الحرام» (بقره/۲۱۷) چیزی که راه تعالی، ترقی و آشنا شدن انسانها به حقایق دین را ببندد و باعث مشوه جلوه دادن دین در نزد جوان‌ها می‌شود، ممنوع است، چون به انسانیت انسان ضرر می‌رساند. چطور چیزی که به حیوانیتش لطمه می‌زد ممنوع است، ولی چیزی که به انسانیتش ضرر می‌رساند باید آزاد باشد؟» (مصباح یزدی، ۱۳۷۸، ج ۱: ۱۹۳).

ارزش دین و مبانی اسلامی در این زمینه به گونه‌ای است که از نظر مصباح، اگر زمانی در زمینه حقوقی بین دین و اقتصاد می‌بایست یکی را انتخاب کنیم؛ اسلام به ما می‌گوید دین را برگزین زیرا پیشرفت اسلام تضمین کننده پیشرفت اقتصادی است. این امر نیاز به یک برنامه دراز مدت دارد. وی با مصداق آوردن از شرح نهج البلاغه ابن ابی الحدید: «فان عرض بلاء فقدم مالک دون نفسک، فان تجاوز البلاء فقدم مالک و نفسک دون دینک» (ابن ابی الحدید، ج ۸، ص ۲۵۰)، متذکر می‌شود که اگر جان در معرض خطر قرار گرفت، مال را فدا کن، اما در صورتی که بین جان و مال از یک طرف و دین از طرف دیگر ناگزری به انتخاب شدیم باید آن دو را فدای دین کرد. «اینجا اگر انسان کشته شود ضرر نمی‌کند: قل هل تربصون بنا الا احدی الحسنین (توبه/۵۲). کسی که در راه دینش کشته شود چه ضرری می‌کند؟ او یک راست به بهشت می‌رود. اما به فرض که صد سال دیگر بی دین زنده بماند، چه فایده‌ای دارد، جز این که روز به روز بر عذابش افزوده می‌شود. پس از دیدگاه اسلامی، مصالح دینی و معنوی از مصالح مادی مهمتر است.» (مصباح یزدی، ۱۳۷۸، ج ۱: ۱۹۴). در این راستا آنچه از این مطالب برداشت می‌شود این است که دین مورد فهم مصباح یزدی به زعم وی همان دین مبین اسلام، مقدم، برتر و در بردارنده مقولاتی چون آزادی، حقوق بشر و دموکراسی است. از این رو قبل از پرداختن به این مفاهیم باید حدود و چگونگی آنها را از دین استنباط کنیم.

نتیجه گیری

در این مقاله، با اتخاذ متدولوژی اسکینر جهت درک آراء دینی-سیاسی مصباح یزدی و کشف مقصود وی، به بررسی تفسیر دین و تأثیر آن بر مقولاتی چون دموکراسی، آزادی و حقوق بشر در آراء سیاسی او پرداخته شد و به این نتیجه رسیدیم که فضای سیاسی-اجتماعی، ایدئولوژیکی و جریان‌های فکری قبل و بعد از انقلاب و بخصوص ظهور تفاسیر نواندیشان دینی، سهم بسزایی در شدت و ضعف موضع‌گیری‌های وی داشته است. با این وجود، با واکاوی فضای ایدئولوژیکی و شرایط تئوریک بعد از انقلاب اسلامی بخصوص دهه سوم آن، این نتیجه حاصل شد که وی برخلاف برخی چون مهدی بازرگان و مجتهد شبستری که به مرور زمان با فاصله گرفتن از فضای ایدئولوژیکی اوایل انقلاب در مبانی دینی و اصول فکری خود چرخشهایی زیادی داشتند، با حفظ مبانی فقهی و اصول بنیادین خود، در برخی مواقع، چون پردازش مقوله «دموکراسی و نقش توده‌های مردم در حکومت» راهکار و تاکتیک‌های متفاوتی را اتخاذ می‌کند. با رجوع به مبانی دینی وی و تفسیر او از دین که آن را «مجموعه باورها، ارزش‌ها و رفتارهایی [می‌دانست] که انسان را به سوی خدا، کمال‌نهایی و سعادت ابدی سوق می‌دهد» (مصباح یزدی، دین و آزادی ۱۳۸۰، ۱: ۹۲)، این نتیجه حاصل شد که ظاهراً به زعم او، سعادت اخروی و دنیوی و رسیدن به قرب الهی ایجاب می‌کند تا مسلمانان خواهان گونه‌ای واقعیات سیاسی و اجتماعی، بافت قدرت، نوع حکومت و رهبری باشند که متناسب با آن منویات باشد. از این رهگذر، وی خود را موظف به پردازش مقولاتی مانند دموکراسی یا مردم‌سالاری، آزادی و حقوق بشر می‌داند و تحلیل‌های نواندیشان دینی را در این زمینه نادرست می‌داند. وی این مقولات را در چهارچوب احکام فقهی و قانون‌های شریعت معنا می‌کند. در این راستا پیش فرض‌ها و علقه‌های فکری مدرن را تا آن حد که با تفسیر فقاهتی از دین همسان باشد می‌پذیرد.

به باور این اندیشمند دینی، دین مجموعه‌ای فراگیر از احکام و دستورها است که دنیا و آخرت انسان را دربرمی‌گیرد و همه ابعاد زندگی فردی و اجتماعی انسان را پوشش می‌-

دهد. دین اسلام نه تنها راه را نشان داده است بلکه چگونگی راه رفتن را نیز نشان داده است. در همین راستا استدلال می‌کند که باید با تفاسیر حداکثری عالمان دینی فقه محور از دین، مفاهیم سیاسی - اجتماعی تحلیل شود تا زمینه سعادت انسانها فراهم گردد. با این وجود، قصد وی ترویج و پیاده نمودن نظامی دموکراتیک همراه با آزادی و حقوق بشر، مطابق با متون غربی نیست، بلکه وی از یک طرف در پی اثبات درستی و بی‌همتایی تفسیر سنتی از دین در میان تفاسیر دیگر بخصوص تفاسیر نواندیشانه و از طرف دیگر در صدد شکل‌گیری فضایی جهت حفظ دین، نظارت و کنترل و تداوم نظام ولایی برای دست‌یابی به سعادت اخروی و قرب الهی است. آزادی و دموکراسی و دیگر مقوله‌های جدید تحت تأثیر تفسیر مصباح یزدی از دین تا آنجا مطرح می‌شوند که در خدمت سعادت انسانها باشند و بیشتر جنبه وسیله‌ای تا هدف دارند، زیرا انسان در نگاه او اصولاً مکلف و مأمور به اطاعت از اوامر الهی است و بعد از ایمان آوردن تنها در محدوده‌هایی آزاد هستند که خداوند برای آنها مقرر کرده است. «اصل دین - اگر ما دین را پذیرفتیم - یعنی محدود کردن آزادی‌ها. دین می‌گوید این اعتقاد را داشته باش؛ پس من آزاد نیستم هر اعتقادی داشته باشم. به آزادی اخلاقی آزاد نیستم. اخلاق دینی به من می‌گوید که تو آزاد نیستی هر عقیده‌ای داشته باشی... پس پذیرفتن دین یعنی محدود کردن آزادی» (مصباح یزدی، دین و آزادی ۱، ۱۳۸۰: ۹۴).

در مجموع، مصباح یزدی در سالهای اخیر بیش از پیش دغدغه دفاع از اسلام و مبانی دینی مورد تفسیر عالمان فقه محور را دارد. از همین زاویه، قصد دارد تا با تثویز نمودن و پردازش مفاهیمی چون «آزادی، دموکراسی و حقوق بشر»، زمینه عدم پیروی مردم از تفاسیر لیبرال را فراهم نماید و کمال جهان بینی دین اسلام در رساندن مسلمانان به هدفی بزرگتر به نام قرب الهی و سعادت اخروی را به اثبات برساند.

منابع

- ۱) آبراهامیان، یرواند (۱۳۷۷). **ایران بین دو انقلاب**، ترجمه احمد گل محمدی و محمدابراهیم فتاحی، تهران: نشر نی.
- ۲) بازرگان، مهدی (۱۳۶۱). **مشکلات و مسائل اولین سال انقلاب**، تهران: عبدالعلی بازرگان.
- ۳) بازرگان، مهدی (۱۳۷۷). **آخرت و خدا هدف بعثت انبیاء**، تهران: مؤسسه خدمات فرهنگی رسا.
- ۴) بازرگان، مهدی (۱۳۷۷). **بعثت**، مجموعه آثار، جلد دوم، تهران: بنیاد بازرگان.
- ۵) بازرگان، مهدی (۱۳۷۸). **مباحث علمی اجتماعی اسلامی**، مجموعه آثار، جلد هشتم، تهران: شرکت سهامی انتشار.
- ۶) حسینی بهشتی، محمد (۱۳۷۸). **شریعتی جستجوگری در مسیر شدن**، تهران: انتشارات بقعه.
- ۷) حسینی زاده، محمدعلی (۱۳۸۶). **اسلام سیاسی در ایران**، قم: انتشارات دانشگاه مفید.
- ۸) خمینی، آیت الله سید روح الله (۱۳۷۵). **حکومت اسلامی**، تهران: دفتر نشر فقه.
- ۹) خمینی، آیت الله سید روح الله (۱۳۷۱). **صحیفه نور**، تهران: مرکز مدارک فرهنگی انقلاب اسلامی.
- ۱۰) خمینی، آیت الله سید روح الله (۱۳۷۸). **صحیفه امام**، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- ۱۱) خواجه سروی، غلامرضا (۱۳۸۲). **رقابت سیاسی و ثبات سیاسی در جمهوری اسلامی- ایران**، تهران: مرکز اسناد انقلاب.
- ۱۲) روشن، امیر (۱۳۷۸). «کوئنتین اسکینر و هرمنوتیک قصد گرا در اندیشه سیاسی»، **مجله رهیافت‌های سیاسی و بین‌المللی**، شماره ۱۴، صص ۱۱-۳۷.
- ۱۳) سروش، عبدالکریم (۱۳۷۷). **قبض و بسط تئوریک شریعت**، تهران: نشر صراط.
- ۱۴) فی، برایان (۱۳۸۱). **فلسفه امروزین علوم اجتماعی**، ترجمه خشایار دیهیمی، تهران: طرح نو.
- ۱۵) عمید زنجانی، عباسعلی (۱۳۸۳). **فقه سیاسی**، جلد هشتم، تهران: امیرکبیر.
- ۱۶) ع-امین، «زندگی نامه استاد مصباح یزدی»، مفسر قرآن، **ماهنامه کوثر**، شماره ۳۳.

- ۱۷) کدیور، محسن (۱۳۷۹). **دغدغه‌های حکومت دینی**، تهران: نشر نی.
- ۱۸) کورنژ هوی، دیوید (۱۳۷۱). **حلقه انتقادی**، ترجمه مراد فرهاد پور، تهران: انتشارات گیل.
- ۱۹) مرتضوی، خدایار (۱۳۸۵). «بررسی آثار اسکینر و کاوشی در نقد وی بر متدلوزی قرائت زمینه-ای»، **مجله قیسات**، شماره ۴۲، صص ۱۵۵ تا ۱۷۰.
- ۲۰) مجتهد شبستری، محمد (۱۳۸۰). **نقدی بر قرائت رسمی از دین**، تهران: طرح نو.
- ۲۱) مجتهد شبستری، محمد (۱۳۸۳). **تأملاتی در قرائت انسانی از دین**، تهران: طرح نو.
- ۲۲) مجتهد شبستری، محمد (۱۳۷۹). **هرمنوتیک کتاب و سنت**، تهران: طرح نو.
- ۲۳) مجتهد شبستری، محمد (۱۳۴۶). «حقوق اسلامی ارزش جهانی خود را باز می‌یابد»، درس‌هایی از مکتب اسلام، سال نهم، شماره ۱، صص ۱۷-۲۰.
- ۲۴) مجتهد شبستری، محمد (۱۳۸۶). «هرمنوتیک و تفسیر دینی از جهان»، **مجله بازتاب اندیشه**، شماره ۸۹ و ۹۰، صفحه ۷-۲۱.
- ۲۵) مصباح‌یزدی، محمد تقی (۱۳۸۱). **سلسله مباحث اسلام، سیاست و حکومت**، تهران: دفتر مطالعات و بررسی‌های سیاسی.پ
- ۲۶) مصباح‌یزدی، محمد تقی (۱۳۷۷). **حقوق و سیاست در قرآن**، قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- ۲۷) مصباح‌یزدی، محمد تقی (۱۳۷۸). **نظریه سیاسی اسلام**، قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- ۲۸) مصباح‌یزدی، محمد تقی (۱۳۶۹). **حکومت اسلامی و ولایت فقیه**، تهران: مرکز چاپ و نشر سازمان تبلیغات اسلامی.
- ۲۹) مصباح‌یزدی، محمد تقی (۱۳۸۲). «مبانی و مبادی مردم‌سالاری دینی»، **مجله دانشگاه اسلامی**، شماره ۲۰، صص ۱۷.
- ۳۰) مصباح‌یزدی، محمد تقی، «قلمرو آزادی در حقوق بشر»، نقل شده در سایت حوزه. www.hawzah.net
- ۳۱) مصباح‌یزدی، محمد تقی (۱۳۸۰). «دین و آزادی ۱»، **مجله مبلغان**، شماره ۲۳، صص ۸۷-۹۹.
- ۳۲) مصباح‌یزدی، محمد تقی (۱۳۸۰). «دین و آزادی ۲»، **مجله مبلغان**، شماره ۲۳، صص ۱۳۹-۱۵۸.

- ۳۳) مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۷۶). «سلسله درس‌هایی درباره معرفت دینی (۴)»، **فصلنامه مصباح**، شماره ۲۴، صفحه ۵-۱۲.
- ۳۴) مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۷۹). «خشونت و تساهل»، **مجله کتاب نقد**، شماره ۱۴ و ۱۵، صص ۴۸-۶۵.
- ۳۵) مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۷۶). «پلورالیسم»، **مجله معرفت**، شماره ۲۲، صفحه ۴-۹.
- ۳۶) مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۷۹). «جمهوریت در نظام اسلامی»، **مجله بازتاب اندیشه**، شماره ۸، صفحه ۱۰-۱۵.
- ۳۷) مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۸۵). «فلسفه سیاست (۱)»، **مجله معرفت فلسفی**، شماره ۱۴، صص ۱۱ تا ۲۸.
- ۳۸) مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۸۲). «تفسیر مردمسالاری دینی»، **مجله حکومت اسلامی**، شماره ۲۹، صص ۷۳-۸۹.
- ۳۹) مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۸۴). «نعمت انقلاب اسلامی»، **مجله معرفت**، شماره ۹۸، صص ۴-۹.
- ۴۰) مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۷۴). «تلازم احیای دین و تأسیس حکومت دینی»، **فصلنامه مصباح**، شماره ۱۶، صص ۲۱-۳۴.
- ۴۱) مصباح، محمد تقی، محمدی، منوچهر، آوند، نعمت‌الله (۱۳۸۰). «اصلاحات؛ مبانی و خاستگاه‌ها»، **مجله معرفت**، شماره ۴۶، صص ۷-۱۹.
- ۴۲) مصباح یزدی، محمد تقی، لگنهاوسن، محمد (۱۳۷۵). «میزگرد زبان‌دین»، **مجله معرفت**، شماره ۱۹، صص ۸ تا ۱۸.
- ۴۳) منصور نژاد، محمد (۱۳۸۲). «سازگاری اسلام و دموکراسی، آری یا نه»، **مجله ژرفنا**، شماره ۲۸، صص ۲۶۳-۲۷۹.
- ۴۴) میر، ایرج (۱۳۸۰). **رابطه دین و سیاست**، تهران: نی.