



بررسی تطبیقی مناظرات رضوی و دموکراسی گفت‌وگومحور؛ امکان کاربرد سیاست رضوی در دوران معاصر

دریافت: ۱۴۰۰/۱۱/۱۰ پذیرش: ۱۴۰۱/۲/۸

فرامرز میرزاده احمدبیگلو^۱

چکیده

سنت‌های تاریخی و فرهنگی به خصوص اینکه از سیره ائمه معصومین (علیهم‌السلام) نشئت گرفته باشند، زمانی بار معنایی و ارزش استناد دارند که در دنیای کنونی کاربرد داشته باشند، به طوری که می‌توان امکان آن را با یکی از وجوه سیاست مدرن سنجدید، به‌ویژه اینکه این نوع سیاست با چرخشی فرهنگی مواجه شده و از مطالعه نهادهای دولتی و رسمی به دموکراسی گفت‌وگویی و مرتبط با زندگی روزمره تغییر معنا یافته است. این مقاله با اتکا به روش اسنادی تطبیقی به امکان‌سنجی مناظرات رضوی و دموکراسی گفت‌وگویی در چهارچوب سیاست‌گرای فضیلت‌محور و از منظر روند، فرایند، جهت و غایت پرداخته و به این نتایج رسیده است که این دو به‌رغم تشابه در مبنای فرهنگی و فرایند (عقلانی، آزادی، برابری و تساهل)، در بقیه زمینه‌ها متفاوت از هم هستند؛ غایت دموکراسی گفت‌وگویی، ترغیب مردم به عمل مشارکت‌مستقیم، اما غایت مناظرات رضوی احیای سیاست نبوی، توحید و حقانیت امامت ائمه (علیهم‌السلام) است. در نتیجه، می‌توان از سیاست رضوی همانند دموکراسی گفت‌وگویی، در دنیای معاصر بهره‌بردار با این تفاوت که باید به جای توجه به فضایل فردی و مادی در دموکراسی گفت‌وگویی به فضایل جمع‌گرای سعادت‌محور در سیاست رضوی روی آورد.

کلیدواژه‌ها: مناظرات رضوی، دموکراسی گفت‌وگویی، غایت، مشارکت و هدایت.

۱. استادیار گروه علوم سیاسی، واحد ایلام، دانشگاه آزاد اسلامی، ایلام، ایران: f.mirzade@gmail.com

مقدمه

شرایط پیش آمده در زندگی سیاسی مبتنی بر باورهای شیعی به گونه‌ای بوده که شاهد و وارث الگوی عملی چندان زیادی نبوده، در مقابل از مبانی نظری و فرهنگی والایی برخوردار بوده است. به غیر از دوران نبوی و خلافت کوتاه علوی، حاکمیت و سلطه خلفای اموی و عباسی فرصت زیادی را در اختیار ائمه معصومین (علیهم‌السلام) قرار نداد تا سنت و سیره واقعی پیامبر اعظم (صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم) عملیاتی شود. تک فرصت محدود به دست آمده در شرایط اضطرار ولایت عهدی امام هشتم، علی بن موسی الرضا (علیه‌السلام)، در دوران خلافت مأمون این امکان را فراهم کرد تا سیاست اصیل مبتنی بر سنت نبوی را حتی در شرایط محدود و غیراختیاری شاهد باشیم. سیره منحصر به فرد امام هشتم در مناظرات علمی به منظور احقاق حق ائمه (علیهم‌السلام) و کسب مقام امامت و سیاست گرچه با سیاست روز نمود یافته در دموکراسی گفت‌وگویی، ۱۳ قرن فاصله زمانی دارد، این مسئله را در ذهن می‌پرورانند که چه نسبتی بین آن مناظرات با این سیاست هست؟ برای روشن شدن این نسبت می‌توان از طریق بررسی مقایسه‌ای به تطبیق سیاست امام رضا (علیه‌السلام) و سیاست مدرن که در قالب دموکراسی گفت‌وگویی نمود یافته است، متوسل شد و از طریق این تطبیق، امکان ظرفیتی تشابه و تفاوت میان‌شان را سنجید. برای انجام این کار مهم با اتکا به روش اسنادی تطبیقی دست به مقایسه مناظرات رضوی با دموکراسی گفت‌وگویی خواهیم زد؛ تطبیقی که در صدد است دموکراسی گفت‌وگویی را در قالب سه اصل روند، فرایند، غایت و همچنین جهات موجود در آن با سیاست رضوی در قالب مناظرات آن حضرت بررسی و ظرفیت امکانی و عملیاتی سیاست رضوی را در دوره کنونی واکاوی کند. در نتیجه، متناسب با عنوان تحقیق از میان سیره سیاسی امام رضا (علیه‌السلام) عمدتاً بر مناظرات ایشان با علما و بزرگان دیگر ادیان استناد می‌کنیم و با روزآمدترین فهم و عمل سیاسی، یعنی دموکراسی گفت‌وگویی عمدتاً از منظر یورگن هابرماس^۱ مورد تطبیق قرار می‌دهیم.

شایان ذکر است که برای انجام این بررسی تطبیقی ملاحظه این دو مفروض ضرورت

1. Jurgen Habermas

دارد: ۱. نظر امام علیه السلام مساوی با عمل ایشان است؛ نظر منتج به عمل و عمل مبتنی بر نظر است. ۲. مطالعه سیره سیاسی امام رضا علیه السلام زمانی معنا و مفهوم دارد که آن سیره و سنت سیاسی در دنیای کنونی کاربرد داشته باشد. طبق مفروض نخست، گرچه امام رضا علیه السلام به طور عملی وارد سیاست نشدند و مناظرات ایشان به صورت تئوریک طرح شده، اما در تداوم آن کاربرد عملیاتی داشته و در عمل نیز بدان پایبند بوده‌اند. طبق مفروض دوم، مناظرات امام علیه السلام که در حوزه نخبگانی صورت گرفته، با سیاست گفت‌وگویی هابرماس که برای حوزه عمومی طرح شده امکان تطابق دارد؛ زیرا طبق برداشت علمای اصولی از «سنت»، نظر و عمل معصومین علیهم السلام چراغ راهنمایی است که شیعیان باید با استناد به آن کلیات، دقایق و فروعات زندگی خود را تنظیم نمایند (فیرحی، ۱۳۹۱: ۲۷۵-۲۷۶)؛ بنابراین، اصل بر این است که در جامعه اسلامی از سیره و سنت سیاسی امام علیه السلام الگوبرداری شود و مناظرات نخبگانی ایشان به ساحت عمومی انتقال یابد.

۱. پیشینه تحقیق

پژوهش‌هایی درباره سیره رضوی وجود دارد که از جنبه‌های مختلفی با سیاست مرتبط است. مثلاً صفریان و همکارانش (۱۴۰۱) به نسبت گفت‌وگو و سرمایه اجتماعی در چهار چوب حکمرانی رضوی پرداخته‌اند. آنان درصدی بوده‌اند امکان حکمرانی رضوی را در آن مقطع زمانی و در چهار چوب نظریه اسپریگنز بررسی کنند که با هدف این تحقیق که در تلاش برای بررسی امکان آن سیاست در زمان کنونی است خیلی تفاوت دارد. یا عصاره‌نژاد و همکارانش (۱۴۰۰) به بررسی دلالت‌های سیره رضوی در سیاست فرهنگی اقدام کرده‌اند که هر چند برای سیاست‌گذاری در حوزه فرهنگی می‌تواند کاربرد داشته باشد، اما مرتبط با خود سیاست در دوران معاصر نیست. همچنین خزعلی و انصاری‌نیا (۱۳۹۶) ضمن تحلیل گفتمان ادیان مسیحی و یهودی در مناظرات امام رضا علیه السلام صرفاً به تمایز گفتمان اسلامی با آن ادیان پرداخته‌اند. علاوه بر این، آثار دیگری وجود دارد که با رویکردهای متفاوتی برخی از وجوه روند، فرایند و غایت را در ارتباط با سیاست رضوی اما بدون بررسی

انطباقی آن‌ها با دموکراسی گفت‌وگویی مورد مطالعه و بررسی قرار داده‌اند.

اسماعیل زاده و شبان‌زاده (۱۳۹۵) در حوزهٔ اقناع و با هدف تبیین اقناع دیگران برای حقانیت اسلام در مناظرات امام کوشیده‌اند بر بُعد وحدت‌بخش اسلام تأکید کنند و در صدد برجسته کردن وجوه وحدت‌بخش آن بوده‌اند. میرهادی تفرشی و معتمد لنگرودی (۱۳۹۹) به اقناع در دو بعد کلامی و غیرکلامی امام رضا (علیه السلام) توجه کرده‌اند. همچنین اصفهانی و یوسفی (۱۳۹۷) در حوزهٔ فرایند به بررسی تطبیقی کرامت انسانی از منظر امام و لیبرالیسم پرداخته و حسینی و همکاران (۱۳۹۷) به آزاداندیشی حضرت و نشر احکام اسلامی توجه کرده‌اند. کریمی (۱۳۹۷) به ریشه‌یابی بنیان عدالت از منظر امام رضا (علیه السلام) پرداخته و دلبری و زحمتکش (۱۳۹۶) بر اصل التزام به اصول اخلاقی و احترام و مهرورزی و تساهل به غیرمسلمانان در سیرهٔ رضوی توجه کرده‌اند که این پژوهش‌ها متفاوت از اصول آزادی، برابری و تساهل در ذیل فرایند گفت‌وگویی مطرح شده در این تحقیق است. در حوزهٔ غایت نیز طهماسبی بلداجی و مرتضوی (۱۳۹۹) با عنوان «واکاوی رهاوردهای غایی مناظرات رضوی و کاربست آن‌ها در عصر حاضر» در صدد ارائه راهکاری برای تبلیغ و ترویج معارف دین و پاسخگویی به شبهات هستند و با غایت طرح شده در این تحقیق که به عنوان هدف عملی برای سیاست و حکومت است کاملاً تفاوت دارد.

با وجود این، قبل از ورود به بررسی تطبیقی مناظرات رضوی و دموکراسی گفت‌وگویی و امکان‌سنجی کاربست آن در دوران معاصر، لازم است تعریف مشخصی از بین تعریف‌های متعدد سیاست اتخاذ کنیم تا چهارچوب مشخصی برای این مقایسه فراهم کرده باشیم.

۱-۱. سیاست غایت‌گرا به مثابهٔ چهارچوب نظری

سیال بودن مفهوم سیاست باعث شده است تا متناسب با نوع تلقی از آن به عنوان موضوع، روند یا غایت، تعاریف متعددی صورت گیرد. برخی محققان تعریف سیاست را با بررسی آثار بزرگان فلسفه سیاسی و علم سیاست و نیز بزرگان سیاست عملی به سه دسته

تقسیم کرده‌اند: دسته اول، تعریف خود را بر انسان و غایتی که سیاست در آن خصوص باید دنبال کند متمرکز کرده و تعریف سیاست را بر آن اساس ارائه داده‌اند. دسته دوم، نحوه برخورد انسان با امکانات دنیایی را مد نظر قرار داده و سیاست را با توجه به روند و کارکرد زندگی سیاسی تعریف کرده‌اند. دسته سوم، غایت و روند سیاست را موضوع سیاست به شمار نیاورده، بلکه سیاست را بر اساس بُعدی از آن تعریف کرده‌اند که در همه جا و صرف نظر از فرهنگ و زمان و مکان در آن حضور دارد (رجایی، ۱۳۶۸: ۱۷۷). باید توجه داشت که سیاست بنا به ذات کاربردی آن علمی عملی است که نمی‌تواند از غایت زندگی انسان و اجتماع غافل باشد؛ بنابراین، در هر سه رویکرد مذکور در سیاست، رویکرد غایت‌گرایانه نهفته است.

ارسطو اولین فیلسوف علم سیاست، از منظری غایت‌محور، سیاست را چنین تعریف کرده است: «غایت سیاست خیری خواهد بود که اختصاص به انسان دارد. اگرچه در واقع خیر فرد و مدینه یکی است، حفظ و رعایت خیر مدینه بر خیر فرد مقدم و [از آن] مقدس‌تر است» (ارسطو، ۱۳۸۵: ۵). ظاهر امر چنین نشان می‌دهد که در دنیای جدید، به دلیل انسان‌محور بودن و توجه به زندگی مادی، تعاریف غایت‌گرا به کنار نهاده شده و به جای آن تعاریف مبتنی بر ماهیت فعل سیاسی و روند آن برجسته شده است. بر این اساس، به تعبیر دیوید ایستون، امروزه پرسش سیاسی آن است که «چگونه خدمات و ارزش‌ها در اجتماع تقسیم می‌شوند» (عالم، ۱۳۷۳: ۳۰)، اما اگر به این تعریف دقیق‌تر نگریسته شود بر مفهومی از غایت که بر چگونگی توزیع ارزش‌ها از طریق صاحبان قدرت مبتنی است، اشاره می‌کند یا در برداشت روندی، «سیاست علمی است که به ما می‌آموزد چه کسی می‌برد، چه می‌برد، چه هنگام می‌برد، چگونه می‌برد و چرا می‌برد» (مک‌آیور، ۱۳۴۴: ۲۶۴). در این برداشت نیز روند غایی سیاست درباره قدرت است.

به نظر می‌رسد در تعریف‌های مختلف از سیاست بین ماهیت خود فعل سیاسی و غایات و روندهای آن خلط شده است. شاید بتوان ماهیت اصلی فعل سیاسی را نوعی رابطه قدرت در جامعه دانست که در آن بین فرادست و فرودست در عرصه اجتماعی، رابطه و تأثیر و تأثر وجود دارد. در واقع، سیاست نوعی راهبری یا رابطه فرمان‌روایی و فرمان‌بری است. در

نگرشی کلان، گونه‌های سیاست را به لحاظ غایت، می‌توان به سه دسته تقسیم کرد؛ الف. غایت سیاست در برخی موارد صرفاً کسب قدرت بیشتر و افزایش منافع حاکمان است. چنین نگرشی در رویکردهای رئالیستی مطرح است و کسانی چون ماکیاولی، هابز و مورگنتا سیاست را از این منظر می‌نگریستند. طبق این برداشت، هابز معتقد بود: «از نظر من، خواستی دایمی و خستگی‌ناپذیر برای قدرت که تنها با مرگ آدمی پایان می‌گیرد، در تمام آدم‌ها وجود دارد» (هابز، ۱۳۸۵: ۸۰). ب. در الگوی دیگر، سیاست با نظم و امنیت پیوند خورده است. در این الگو، غایت سیاست عبارت است از تنظیم امور و برقراری نظم و امنیت؛ دولت نگهبان شبی است که صرفاً مأمور برقراری نظم و امنیت و حافظ منافع افراد است. این رویکرد در نظریه‌های مدرن، به‌ویژه مکتب لیبرالیسم، برجسته است (وینسنت، ۱۳۸۳: ۱۸۵). ج. الگوی سوم را باید در رویکردهای فضیلت‌گرا جست‌وجو کرد. در همین چهارچوب، ویلیام بلوم، نظریه‌های سیاسی را به دو گروه اصلی کلاسیک و جدید تقسیم کرده است. شاخصه نظریه‌های سیاسی کلاسیک فضیلت‌گرایی جمعی است، در حالی که در نظریه‌های جدید فضیلت امری شخصی و خصوصی تلقی شده و تمرکز بحث سیاست صرفاً بر آزادی سیاسی است (فاستر، ۱۳۵۸: ۴۵۲). این تعریف‌ها دلالت دارند که فضیلت به‌عنوان هدف غایی می‌توانسته است در خیر متعالی سعادت اخروی (آگوستین) (همان: ۴۵۳)، به‌زیستن (ارسطو)، امنیت (هابز)، عدالت (راولز) و رفاه (مکتب اصالت سود) متجلی شود.

نکته مشترک در همه تعریف‌ها از سیاست، اثرگذاری آن بر رفتار و عمل انسان است؛ بنابراین، سیاست به‌عنوان یک علم، قسیم علوم عملی است. به عبارتی، درصدد است رفتار و عمل انسان را متأثر کند و بدان سمت و سو بخشد. از همین رو، ارسطو معتقد است که سیاست مهم‌ترین و معتبرترین دانش هاست، زیرا این دانش «همه دانش‌های عملی را به کار می‌گیرد و علاوه بر این، قوانینی می‌نهد دایر بر اینکه چه باید کرد و چه نباید کرد. پس معلوم می‌شود غایت دانش سیاست حاوی غایت همه دانش‌های دیگر است و این غایت، خیر آدمیان است؛ چراکه حتی اگر خیر فرد و خیر جامعه واحد باشد، چنین می‌نماید که دست یافتن به خیر جامعه و نگاهداری آن، کاری بزرگ‌تر و کامل‌تر

باشد» (ارسطو، ۱۳۸۵: ۱۴). بدین ترتیب، سیاست در هر دو معنای غایت‌گرای فضیلت‌گرا، چه کلاسیک و چه جدید، در این تحقیق مبنای تحلیل و تطبیق سیره مناظراتی رضوی و دموکراسی گفت‌وگویی مدرن که با عناوینی همچون مشورتی، رأی‌زنانه، مذاکره‌ای و تأملی^۱ نیز شناخته می‌شود، خواهد بود. باید توجه داشت که سیاست‌ها توسط دولت‌ها و حاکمان سیاسی اعمال می‌شوند و امروزه، سیاست در وجه کاربردی‌اش به شکل نظام دموکراسی بیشتر از بقیه اشکال آن در دنیای معاصر به کار گرفته می‌شود. در این تحقیق نیز از سیاست به مثابه دموکراسی، هم به عنوان شیوه زیست و هم به عنوان نظام سیاسی فضیلت‌گرا، استفاده خواهد شد تا بتوان با معیار قرار دادن آن، تفاوت‌ها و تشابهات مناظره امام رضا (علیه السلام) را با اصول گفت‌وگویی دموکراسی معاصر سنجید.

۲. پیدایش دموکراسی گفت‌وگویی و ویژگی‌های آن

گرچه از لحاظ تاریخی مبدأ و منشأ دموکراسی را یونان باستان می‌دانند، اما از یک طرف فلاسفه بزرگی چون سقراط و افلاطون با آن به مخالفت برخاستند (افلاطون، ۱۳۳۵: ۴۸۸-۴۸۹) و از طرف دیگر دارای روند، فرایند و غایت جمع‌گرای فضیلت‌محوری بود که با دموکراسی موجود تفاوت فاحشی دارد؛ چراکه با فراز آمدن اومانیسیم به واسطهٔ رنسانس و نشستن انسان در جایگاه خدا، فردباوری غیردینی در اروپا بسط یافت و سیاست مبتنی بر فضیلت فردمحورانه با لیبرالیسم گره خورد، ولی وسعت سرزمینی و افزایش جمعیت باعث شد که امکان مشارکت همگانی و مستقیم مردم در سیاست ناممکن شود؛ بنابراین لیبرال دموکراسی به شیوهٔ حکومت نمایندگی مقدور شد. در لیبرال دموکراسی، توجه بیش از اندازه به توانایی و عقلانیت انسانی و اعطای آزادی بی‌حد و حصر به آن منجر شد که جنبهٔ فردی و حقانیت فرد بر جنبهٔ جمعی و گروهی زندگی در اجتماع سلطه یابد. نتیجهٔ این نگرش بحران در لیبرال دموکراسی یا به عبارت بهتر دموکراسی نمایندگی است که در آن فرد در جامعه تنها رها گشته، مردم از مشارکت‌های سیاسی استقبال نکرده و از اوضاع

1. Deliberative Democracy

دیگران غافل شده‌اند؛ سیاست در دست نخبگان سیاسی محدود شده و از شنیده شدن صدای اقلیت‌ها جلوگیری به عمل آمده و در کل، نسبت به اخلاقیات بی‌توجهی شکل گرفته است.

از همین‌رو، نظریه‌پردازان معاصر لیبرال همچون جان راولز و یورگن هابرماس سعی می‌کنند از طریق بسط ایده‌هایی از مفهوم شهروندی که در آن شهروندان در یک هیئت سیاسی عمومی گرد هم می‌آیند؛ قلمرویی که در آن استدلال عمومی آزاد میان افراد برابر می‌تواند عملی شود (Talissee, 2000: 105) ایرادها را رفع کنند. به همین ترتیب، آیریس یانگ معتقد است که در نظریه سیاسی معاصر دو مدل از دموکراسی محوریت دارد: انباشتی و گفت‌وگویی (Yong, 2000: 18). مدل انباشتی، دموکراسی را به‌مثابه فرایندی از انباشت ترجیحات شهروندان در انتخاب مقامات و اصول سیاسی عمومی تعبیر می‌کند و هدف تصمیم‌گیری دموکراتیک را اتخاذ تصمیم در این باره می‌داند که چه رهبران، قواعد و سیاست‌هایی بیشترین انطباق را با حفظ ترجیحات پراکنده و گسترده مردم دارد. این مدل نقایصی نیز دارد: ۱. بدیهی شمردن خواسته‌ها و ترجیحات مردم بدون توجه به منشأ آن‌ها که ممکن است ناشی از ترس، هوس، استدلال، اعتقاد و... باشد. ۲. تلقی دموکراسی به‌عنوان سازوکار شناسایی ترجیحات شهروندان در نزد اکثریت بدون اینکه به ترجیحات اقلیت‌ها توجه شود. ۳. معیاری برای ارزیابی مشروعیت یا عدم مشروعیت تصمیمات وجود ندارد (Ibid: 19-21). طبق این نواقص، امروزه چرخش گفت‌وگویی در دموکراسی روی داده که با تغییر کانون دموکراسی و سیاست از دولت به خارج از نهادهای رسمی، یعنی فرهنگ و زندگی روزمره مردم، چرخشی فرهنگی در سیاست به‌وجود آمده است.

بنابراین، مدل گفت‌وگویی سیاست شکلی از خرد عملی، فرهنگ و زندگی روزمره مردم است. شرکت‌کنندگان در فرایند دموکراتیک پیشنهادهایی را برای حل بهتر مشکلات یا برخورداری از خواسته‌های مشروع و... ارائه و درباره آن استدلال می‌کنند و از آن طریق می‌خواهند دیگران را در پذیرش طرح‌های‌شان ترغیب کنند. فرایند دموکراتیک اساساً مباحثه‌ای درباره مشکلات، اختلافات و دعاوی نیازها و منافع است. در این مدل آرمان‌های هنجاری از قبیل شمولیت، برابری، عقلانیت، مسئولیت‌پذیری و عام‌پذیری

را در خود جای می‌دهد (Ibid: 22-23). در این مدل، شهروندان دموکراتیک در یک «گردهم‌آیی سیاسی» دور هم جمع می‌شوند (Rawls, 1996: 217)؛ قلمرویی که در آن «استدلال عمومی آزاد در میان افراد برابر» (Cohen, 1996: 412) محقق می‌شود. در این قلمرو، شرکت‌کنندگان همدیگر را برابر می‌پندارند. هدف آن‌ها این است که برنامه‌ها و نهادها را بر حسب ملاحظاتی که دیگران برای پذیرش آن دلیل دارند، با توجه به واقعیت کثرت‌گرایی منطقی و این پنداشت که دیگران نیز عقلانی و منطقی هستند مورد حمایت و انتقاد قرار دهند و آماده همکاری مطابق با نتایج چنین گفت‌وگو هستند و این نتایج را معتبر می‌شمارند (Cohen, 1996: 413, Rawls, 1996: 218).

به این ترتیب، در دموکراسی گفت‌گویی، تحقق فضیلت عادلانه زندگی فردی در جامعه، مستلزم پذیرش عقلانیت، برابری، گفت‌وگو، پذیرش نتایج گفت‌وگو و مهم‌تر از همه اذعان به تعدد و تکثر دیدگاه‌های مخالف و رقیب است. طبیعی است که اصل آخر یعنی تکثر دیدگاه‌ها، به‌خصوص عقاید دینی، رسیدن به اجماع را دچار مشکل سازد؛ زیرا دیدگاه‌های متضاد قابل جمع با یکدیگر نیستند. از همین‌رو، جان راولز از ورود آموزه‌های جامع که مبتنی بر فلسفه یا مذهب و متافیزیک باشد، به گفت‌وگو ممانعت می‌کند تا امکان اجماع هم‌پوشان وجود داشته باشد (Ibid: 167)، اما در عمل این امر مقدور نیست؛ زیرا راولز یا باید وحدت و اجماع هم‌پوشان را کنار بگذارد و به آموزه‌های جامع امکان مشارکت در گفت‌وگو را بدهد یا آموزه‌های جامع را کنار گذارد که در این صورت گفت‌وگوی آزاد و برابر مورد ادعای دموکراسی گفت‌وگویی از موضوعیت ساقط می‌شود. از همین‌رو، اندیشمندان متأخر غربی، برای پوشش دیدگاه‌های جامع و متناقض، «دموکراسی مجادله‌ای» را پیش نهاده‌اند (Paxton, 2020: 9) که در آن سیاست نقطه پایانی ندارد و مجادلات آموزه‌های جامع نه‌تنها حذف نمی‌شوند، بلکه در حال زایش نیز است؛ بنابراین، سیاست مجادله‌ای به معنای آزادی در ابراز دیدگاه‌ها و حتی تولید و بازتولید آموزه‌ها و جنبش‌های جدید سیاسی است.

هابرماس در این بین کوشیده با ترسیم و تغییر نظر تدریجی درباره عرصه عمومی، جایگاهی را برای باورهای دینی در دموکراسی گفت‌وگویی فراهم کند. حوزه عمومی از نظر وی عرصه‌ای اجتماعی است که در آن افراد از طریق مفاهیم، ارتباط و استدلال مبتنی بر تعقل، به موضع‌گیری‌ها و جهت‌گیری‌های هنجاری مشغول‌اند که بر فرایند اعمال قدرت دولت، تأثیراتی آگاهی‌بخش و عقلانی‌ساز می‌گذارد. حوزه عمومی، عرصه‌ای چندذهنی، محل برخورد اندیشه‌ها و اذهان گوناگون و فضای طرح آزاد مسائل عمومی است و استدلال و تعقل درباره آن‌ها و در نهایت اراده عمومی را شکل می‌دهد (هابرماس، ۱۳۹۲: ۱۴۹). هابرماس که در دوره اول فکری اش دین را امری مطلق می‌پنداشت و نگرش منفی به آن داشت، در مرحله دوم برداشتی جامعه‌شناختی (دورکهایمی) از دین ارائه می‌دهد که بنابر فرایند عقلانی‌شده اجتماعی برداشتی سکولار از آن است. در نهایت، هابرماس در دوره سوم فکری خود، با طرح مفهوم پساسکولار به تفسیر مثبت از دین در عرصه عمومی می‌پردازد (حاجی آقا و پاک‌نیا، ۱۳۹۶: ۶۳-۶۴) و جایگاهی را برای مسائل دینی و متافیزیکی در گفت‌وگوی دموکراتیک باز می‌کند. در این مفهوم است که دین از نظر هابرماس برای مسائل حیات جمعی بشر برنامه دارد. اینجاست که هابرماس با جان راولز درباره دین به‌عنوان آموزه‌ای که مانع اجماع هم‌پوشان است به مخالفت برمی‌خیزد (Habermas, 2008: 114). از نظر وی، آنچه اخلاق شهروندی مد نظر راولز را تعریف می‌کند، شرایط مشارکت موفق در فرایند دموکراتیک است. شهروندان، صرف‌نظر از اختلاف‌نظرهای همیشگی خود درباره مسائل مربوط به جهان بینی و رهنامه‌های مذهبی باید به یکدیگر به‌عنوان اعضای برابر و آزاد جامعه سیاسی احترام بگذارند (Ibid, 2006: 6).

هابرماس دین و سنت‌های دینی را همچون نیرویی برای تولید منابع انگیزشی هویت‌بخش می‌پندارد و نیازمندی به دموکراسی گفت‌وگویی را لازم می‌داند و بر آن است که نقش دین در حوزه عمومی پیامد تثبیت مفهوم اخلاق شهروندی است و شهروندانی که قانون اساسی دولت لیبرال را می‌پذیرند باید این را نیز بپذیرند. از این‌رو، دولت لیبرال نباید افراد و جوامع مذهبی را از بیان خواسته‌های سیاسی‌شان دلسرد کند؛ زیرا در این صورت، جامعه از منابع کلیدی برای ایجاد معنا و هویت محروم می‌شود (Ibid: 10). از سوی دیگر، هابرماس

از این نکته نیز مطلع است که دین نمی‌تواند به اخلاقیات تقلیل یابد یا در گرایش‌های مبتنی بر ارزش‌های اخلاقی جذب شود. این نکته نیز درست است که دین آگاهی از هر دو عنصر را حفظ می‌کند. به همین دلیل کاربرد عمومی عقل نزد شهروندان دینی و غیردینی به‌طور هم‌سان می‌تواند مشوقی برای سیاست‌های گفت‌وگویی در جامعه مدنی متکثر شود و به بهبود ظرفیت‌های معنایی سنت‌های مذهبی در گستره فرهنگ سیاسی بینجامد.

۲-۱. سیاست رضوی

سیاست رضوی در راستای استمرار سیاست نبوی قرار دارد. سیاست در مکتب نبوی «اجرای قانون الهی از سوی انسان‌ها به رهبری انبیا، اوصیا و اولیا برای سعادت (قصوی) تلقی می‌شود» (لک‌زایی، ۱۳۸۱: ۲۷). طبق این تعریف، سیاست امری فرهنگی، پرورشی و هدایتی به سوی اهدافی الهی است که حکومت ابزاری لازم برای تحقق و اجرای احکام الهی به‌منظور رساندن انسان به سعادت واقعی محسوب می‌شود. اگر این ابزار مقدور نشد تکلیف هدایت از مجاری دیگر، همچون فرهنگ‌سازی، تداوم می‌یابد. طبق آیه ۱۱ سوره طلاق، امام، فرستاده شده تا بشریت را از ظلمت و تاریکی‌های بخشد. طبیعی است که داشتن رسالت الهی و بشارت بشریت، مستلزم و متضمن غایتی سعادت‌گرا و علمی الهی است.

همین سیاست فضیلت‌گرای متکی بر وحی منجر به تأسیس حکومتی از جانب حضرت رسول ﷺ شد که در کمتر از ۱۰ سال و با حداقل تلفات (۱۵۰ نفر از دشمنان و ۱۲۰ نفر از مسلمانان) کل شبه‌جزیره عربستان را تحت نفوذ خود درآورد (بنگاش، ۱۳۹۲: ۲۹). دعوت به اسلام از طریق گفت‌وگوی چهره‌به‌چهره، پیمان (قرارداد)‌های عقبه اول و دوم، پیمان مدینه، صلح حدیبیه و... جزئی از سیاست گفت‌وگویی آن حضرت بود، اما بارزترین وجه سیاست گفت‌وگویی پیامبر اعظم ﷺ در هدایت بشریت، مناظره با علمای یهودی و مسیحی است که با علم الهی به سوالات آن‌ها پاسخ داد و آن‌ها قانع شدند، اما به‌رغم

تعهد اولیه خود مبنی «بر متابعت خود و اقوام ایشان» از دین اسلام، علمای یهود به بهانه‌های واهی همچون «فرود آمدن جبرائیل به جای مکائیل» بر پیامبر اسلام (ابن هشام، ۱۳۹۴: ۲۵۲) از بیعت سرپیچاندند و علمای مسیحی نجران نیز از سر «عناد و لجاجت» سر برتافتند و خواستار مباحله شدند (همان: ۲۵۶) که در نهایت از مباحله نیز کنار کشیدند و به پرداخت جزیه راضی شدند.

اتکا به فرهنگ و ترویج سیره و سنت پیامبر اسلام با بهره‌مندی از علم الهی توسط ائمه معصومین (علیهم‌السلام) در دوران محنت و حاکمیت خلفای جائر همچنان ادامه داشت. مناظره، گفت‌وگو، ارشاد و هدایت حاکمان، نخبگان و توده مردم تنها شیوه‌ای بود که می‌توانست به حاکمیت و تداوم سیاست نبوی کمک کند. اصول مندرج در سیاست نبوی، یعنی نصب، نص، عصمت و علم الهی باعث می‌شده است ائمه (علیهم‌السلام) از هیچ مناظره و گفت‌وگویی روی برنگردانند و از آن‌ها به‌عنوان فرصتی مغتنم استفاده کنند. طبق فرمایش امام صادق (علیه‌السلام)، «إِنَّ اللَّهَ لَا يَجْعَلُ حُجَّتَهُ فِي أَرْضِهِ يَسْأَلُ عَنْ شَيْءٍ فَيَقُولُ لَا أَدْرِي؛ خداوند حجت خود را در زمین قرار نمی‌دهد که از هر چیزی سؤال شود و او بگوید نمی‌دانم» (کلینی، ۱۳۸۸، ج ۱: ۱۷۷). بر همین اساس، زمانی که امام رضا (علیه‌السلام) به پشتوانه علم الهی در مقابل نیرنگ مأمون چاره‌ای جز پذیرش ولایت‌عهدی و بنابراین حضور در مناظره دسیسه‌ای وی با علمای ادیان مختلف نداشت آن را به فرصتی برای احیای سنت و سیاست نبوی تبدیل کرد.

ایشان هم در مدینه و هم در سفرهای تبلیغی به بصره و کوفه به مباحثه با علمای ادیان، فرق و مذاهب گوناگون اسلامی و شیعیان اقدام می‌کرد. امام رضا (علیه‌السلام) از هر فرصتی استفاده می‌کرد تا با عموم مردم به مباحثه و گفت‌وگو بنشیند. حتی مأمون با اینکه آگاهانه مسیر و حرکت امام از مدینه تا مرو را به طرز انتخاب کرده بود که شهرهای معروف به محبت اهل بیت مانند کوفه و قم در مسیر راه قرار نگیرد، امام در همان مسیر تعیین شده از هر فرصتی برای ایجاد رابطه جدیدی میان خود و مردم استفاده کرد. در اهواز آیات امامت را نشان داد، در بصره خود را در معرض محبت دل‌هایی قرار داد، در نیشابور حدیث «سلسله الذهب» را برای همیشه به یادگار گذاشت (خامنه‌ای، ۱۳۹۱: ۳۱۶). این در حالی بود که مأمون همواره در صدد بود تا امکان برقراری ارتباط گسترده ایشان با

عموم مردم محدود باشد. حتی مناظره‌ای که مأمون، پس از پذیرش اجباری ولایت‌عهدی، تدارک دیده بود، امام رضا (علیه السلام) را در موقعیتی قرار داد تا با حضور در مناظره با علمای ادیان بزرگ شاید ضعف و خللی در علم و حقانیت ایشان وارد و از محبوبیت آن حضرت کاسته شود. امام (علیه السلام) در قبال نگرانی یکی از یاران خود، نوفلی، فرمود: «می‌روم با مسیحی‌ها با انجیل‌شان، با یهودی‌ها با تورات‌شان، با صابئی‌ها با آیین خودشان، با هیربذان با آیین پارسی و با رومیان با زبان خودشان بحث می‌کنم تا مأمون بفهمد که خلافت را به‌ناحق غصب کرده است» (کلینی، ۱۳۸۸، ج ۳: ۴۹۹). این مناظره را که می‌توان آن را الگویی اعتقادی سیاسی برای سیاست نبوی فرض کرد با اتکا به حقایق دین، در صدد اثبات حقانیت خلافت و امامت معصومین (علیهم السلام) بود؛ زیرا، امام رضا (علیه السلام) به حقیقت دین، به خصوص به مسئله توحید و امامت توجه ویژه‌ای داشتند. تجلی این نکته را می‌توان در حدیث مشهور «سلسله‌الذهب» مشاهده کرد. حضرت، این روایت را چنین بیان می‌کنند: «کلمه لا اله الا الله حِصْنِی فَمَنْ دَخَلَ حِصْنِی اَمِنَ مِنْ عَذَابِی ... کَلِمَا مَرَّتِ الرَّاحِلَةُ نَادِیَ بَشَرُوطِهَا وَاَنَا مِنْ شَرُوطِهَا» (ابن بابویه، ۱۳۸۹: ۲۱). از آنجا که در این حدیث بر مسئله نجات‌بخشی دین تأکید ورزیده و شرط‌رهایی و نجات کلمه توحید را در ولایت و امامت خود و دیگر ائمه معصومین (علیهم السلام) بیان کرده است، معلوم می‌شود که سیاست رضوی در تداوم سیاست نبوی بر مسئله هدایت انسان به سعادت قصوی از طریق زعامت امام دارای علم و نصب الهی طرح شده است.

بدین ترتیب، امام رضا (علیه السلام) با معرفی جایگاه و انتصابی بودن و عصمت مقام امامت، آن را موهبتی از طرف خدا برای مردم می‌داند؛ زیرا عقول مردم توان انتصاب امام را ندارد (طبرسی، ۱۳۸۶، ج ۲: ۴۳۳). البته، ایشان در معرفی مقام امامت تنها به ویژگی معنوی و الهی اشاره نمی‌کند، بلکه به صراحت نقش‌ها و کارکردهای سیاسی و حکومتی نظیر حراست از مرزها، اجرای احکام و مدیریت مالی و خلیفه خدا در زمین برای امام برمی‌شمرد (در خشه و حسینی فائق، ۱۳۹۴: ۱۹). طبق فرمایش امام «رعایت قوانین عادلانه از طرف حکومت و اجرای اصل مساوات برای مردم در زمینه سیاست نیز از ضروری‌ترین مسائل است و در چنین حکومتی، اختلاف طبقاتی و تبعیض میان افراد و

ریختن مال به جیب دوستان وجود ندارد، بلکه همه در حقوق اجتماعی با هم برابرند، بدون این که امتیازی میان افراد وجود داشته باشد یا بر کسی به خاطر مصلحت دیگری ستم شود» (کلینی، ۱۳۸۱، ج ۶: ۲۹۴). شرایط اضطراری پذیرش ولایت عهدی از جانب امام رضا (علیه السلام) نشان می‌دهد که سیاست عملی آن حضرت محدود به مباحث علمی و مناظره با علمای دیگر ادیان در راستای حقانیت اسلام و ولایت معصومین (علیهم السلام) بود که در ادامه به تطبیق این مناظره به مثابه سیاست گفت‌وویی با سیاست و دموکراسی گفت‌وویی معاصر می‌پردازیم.

۲-۲. امکان سنجی تطبیقی و کاربردی مناظرات رضوی و دموکراسی گفت‌وویی

طرفداران دموکراسی گفت‌وویی، نهادهایی فرهنگی را برای کاربرد این نوع نظام سیاسی طرح کرده‌اند. از جمله می‌توان به ترتیب و برگزاری «روز مشورت» توسط جیمز فیشکین^۱ اشاره کرد که در آن عده‌ای اندک از افراد دور هم جمع شده و با هم حول موضوعی خاص مباحثه و در نهایت به جمع‌بندی می‌رسند و نتایج «تجویزی‌اند و نه پیشگویانه» و «توان توصیه‌ای دارند» (Fishkin, 2004: 81). در واقع، دموکراسی گفت‌وویی در صدد است با نهادینه کردن روز مشورت اختلاف‌های موجود بین منافع و خواست‌های افراد، جامعه را از طریق شنیدن صدای مخالفان در مسیر واحدی قرار دهد. چنین نهاد مبتنی بر فرهنگ و زندگی روزمره مختص دموکراسی گفت‌وویی است. آنچه در سیره نبوی نیز مسلم است، وجه فرهنگی آن در دوران محنت و اختناق خلفای اموی و عباسی، به خصوص بعد از صلح امام حسن (علیه السلام)، و تلاش در نهادینه کردن سیره سیاسی در طول حیات ائمه (علیهم السلام) است؛ از مجادلات با مشرکان توسط پیامبر گرفته تا مناظرات رضوی.

از این‌روست که داشتن مبنای دینی و فرهنگی بودن مناظرات رضوی لزوم مباحثه و گفت‌وگو را در ذات خود دارد، چرا که قرآن کریم به‌عنوان مبنای فرهنگ اسلامی اساساً از مباحثه و مجادله حمایت (بقره: ۲۵۸) و به احسن بودن شیوه آن تأکید دارد (نحل: ۱۲۵).

1. James Fishkin

و عنکبوت: ۶۶). امام رضا (علیه السلام) نیز بهترین توشهٔ علما را «حمایت علمی از دوستان ناتوان و نجات آن‌ها از چنگال دشمنان خدا» می‌داند (طبرسی، ۱۳۸۶، ج ۲: ۵). به این ترتیب، مناظره، مباحثه و مجادله در سیاست اسلامی در راستای فرض وجود اختلاف دیدگاه و امکان هدایت مخالفان به سعادت الهی مورد توجه قرار می‌گیرد. طبیعی است که پذیرش اختلاف نظر و تلاش برای هدایت انسان‌ها محدود به امور اعتقادی و کلامی نیست و در ساحت اجرایی و مدیریتی نیز باید کاربرد داشته باشد. در ادامه به بررسی کاربردی و تطبیقی عناصر مناظرات رضوی و دموکراسی گفت‌وگویی، با اتکا به برداشت هابرماسی از آن در قالب روند، فرایند و غایت می‌پردازیم.

۲-۲-۱. روند

در این بخش بر دو اصل انصاف و اقناع توجه داریم. بر اساس مطالعه تطبیقی می‌توان مدعی شد که شیوه و روند گفت‌وگو در هر دو سنت تقریباً شبیه هم بوده است؛ گرچه همان‌گونه که متوجه خواهیم شد جهت و هدف اقناع در آن‌ها متفاوت است. راولز اساساً در راستای دموکراسی گفت‌وگویی کتاب عدالت به مثابه انصاف را تألیف می‌کند و در آن فرض را بر منصفانه بودن گفت‌وگوی طرفین در وضع نخستین قرار می‌دهد و معتقد است که عادلانه بودن نتایج گفت‌وگو متضمن منصفانه بودن آن است (1999: 12, Rawls). هابرماس نیز وضعیت آرمانی خود را بر اصل انصاف مبتنی می‌سازد. در برداشت اخیر هابرماس از حوزهٔ عمومی دامنه انصاف به جامعهٔ دینداران و باورمندان هم کشیده می‌شود. وی تلاش می‌کند با توسعهٔ مفهوم لیبرالیسم توجیهی^۱ کسانی را نیز که در مدل راولز حذف شده بودند، در لیبرال دموکراسی‌ها جای دهد. وی تأکید می‌کند دولت لیبرال که از تمام اشکال مذهبی زندگی به گونه‌ای برابر حمایت می‌کند، باید شهروندان مذهبی را از این بار مسئولیت رها سازد که آن‌ها را مجبور به جداسازی صریح استدلال‌های سکولار از استدلال‌های مذهبی در عرصهٔ عمومی و سیاسی می‌کند، در حالی که آن‌ها این کار را به مثابهٔ حمله‌ای به هویت شخصی‌شان تجربه می‌کنند (Habermas, 2008: 13). گرچه

1. Justificatory Liberalism

روند مد نظر هابرماس با انصاف موجود در مناظرات رضوی تطابق بیشتری دارد، اما دربارهٔ اقناع کاملاً متفاوت از هم عمل می‌کنند؛ جایی که امام (علیه السلام) برای اثبات حقانیت دین اسلام و اسکات خصم مناظره می‌کند، ولی اقناع مد نظر دموکراسی گفت‌وگویی هابرماس در راستای اثبات حقانیت دیدگاه فرد استدلال‌کننده و در نتیجه جلب نظر موافق دیگران برای عمل بر اساس آن است تا مسیر رهایی انسان از قید سلطه فراهم شود.

امام رضا (علیه السلام) یکی از شالوده‌های انصاف را مناظره بر مبنای نظام معرفتی، کتاب مورد قبول، پیامبر و شریعت پذیرفته‌شدهٔ طرف دیگر مناظره می‌داند (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۴۹: ۸۱)، خود نیز با اشراف کامل بر آن کتاب‌ها (کلینی، ۱۳۰۴، ج ۱: ۲۰۱) با زبان ملل و اقوام مختلف آشنایی دارد (اربلی، ۱۳۸۱، ج ۲: ۲۲۹). از این‌رو، ایشان هنگام مناظره با جاثلیق مسیحی، نسطاس رومی و رأس‌الجالوت یهودی که بر کتب آسمانی‌شان گواه می‌گیرد (ابن بابویه، ۱۳۷۸، ج ۱: ۱۵۴) و بنا بر اصل انصاف، هم خود انصاف را رعایت می‌کند و هم اگر طرف مقابل استدلال سنجیده‌ای ارائه می‌کند، ضمن تأیید، او را ترغیب و تشویق حتی گاه به انصاف وی نیز اقرار می‌کند و می‌فرماید: «انصاف به خرج دادی» (قلندری، ۱۳۷۹: ۴۰). حضرت در مناظره با عمران صابئی بر رعایت انصاف و پرهیز از بیهوده‌گویی تأکید می‌کند (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۱۰: ۳۱۰)، زیرا انصاف و دوری از لجاجت را از زمینه‌های اصلی درک و فهم از سوی اندیشمندان و طرفین مناظره می‌داند (طبرسی، ۱۳۸۶، ج ۲: ۴۲۵). استفاده از اصل استناد به کتب الهی توسط امام امکان اقناع‌سازی رقیب را نیز ممکن می‌کند. بر همین اساس، امام رضا (علیه السلام) هنگام مناظره با جاثلیق با القای قسم به انجیل امکان اقناع‌سازی را فراهم می‌سازد (ابن بابویه، ۱۳۷۸، ج ۱: ۱۴۲). بدین ترتیب، گرچه هم در مناظرات رضوی و هم در دموکراسی گفت‌وگویی اصل انصاف روند اقناع‌سازی را مقدور می‌سازد، اما هدف اقناع در هر دو کاملاً متفاوت است؛ در دموکراسی گفت‌وگویی هدف اقناع رسیدن به اجماع به‌منظور ادارهٔ بهتر جامعه است، اما در سیاست رضوی رسیدن به اجماع برای احقاق حقانیت دین اسلام است.

۲-۲-۲. فرایند

این بخش شامل اصول عقلانیت، آزادی، برابری و تساهل است. دموکراسی گفت‌وگویی با اتکا به اومانیسم، کرامت انسانی را ذاتی انسان می‌داند که نشئت گرفته از طبیعت و تمایلات و عواطف انسانی است. همچنین اومانیسم، انسان را موجودی کاملاً عقلانی می‌داند؛ بنابراین، دموکراسی گفت‌وگویی با ابتنا به عقلانی و منطقی بودن افراد و گروه‌ها معنا پیدا می‌کند. از همین روست که عقلانی و منطقی بودن انسان در مرکز نظریه راولز قرار دارد (Rawls, 1996: 49) و جامعه عقلانی نهادینه شده هابرماس مستلزم فرایند عقلانیت و کنش تفاهمی است. کنش تفاهمی حوزه عمومی را به فضایی مشترک با چشم‌اندازهای مختلف فکری گروه‌ها و دسته‌های مختلف و متنوع می‌گشاید و زمینه را برای استقلال حوزه عمومی از دولت و تشویق شهروندان به مشارکت و گفت‌وگو درباره دغدغه‌های اجتماعی و سیاسی آماده می‌کند. هابرماس امیدوار است روزی فرارسد که به عوض کنش معطوف به موقعیت‌های مادی و مالکیت اشیا، به کنش ارتباطی و استفاده از آن به مثابه سعادت از جانب کنش‌گران اجتماعی جست‌وجو شود (1979: 199). از آن جا که هدف کنش ارتباطی هابرماس، دسترسی به نوعی درک کلام ارتباطی است، از نظر وی، انسان نه با کار اقتصادی، بلکه از طریق گفت‌وگوی عقلانی اخلاقی می‌تواند از سلطه‌رهایی یابد (Ibid: 169). در چنین جامعه‌ای، منازعات از طریق گفت‌وگوی عقلانی اخلاقی حل می‌شود. البته چنین گفت‌وگویی میان شهروندان آزاد و برابر مستلزم شرایطی است که هابرماس آن را وضعیت آرمانی می‌نامد.

وضعیت آرمانی، روندی است که نه تنها افراد در بیان آرا و عقاید خود آزاد و برابر هستند، بلکه گفت‌وگو بنا بر انصاف پیش می‌رود تا جایی که طرفین از استدلال‌ها قانع شوند. در این مدل، گرچه تعدد و تکثر دیدگاه‌ها و افراد دارای بینش‌های متخالف پذیرفته می‌شود، اما تلاش برای اجماع در رسیدن به وحدت است (هابرماس، ۱۳۸۴: ۱۷۷) و اجماع هم‌پوشان راولز در صدد است تفاوت‌های ناشی از «واقعیت کثرت‌گرایی منطقی» را طبق اصل آزادی و برابری به نقطه مشترکی هدایت کند (Rawls, 1996: 133). طبیعی است که برای رسیدن به وحدت و اجماع نظر، مراعات تساهل و تصور درستی دیدگاه هر کس بنا

بر پیش فرض هایش اصلی پذیرفته باشد. هابرماس معتقد است در دوران پساکولار عقاید هر فردی حتی دیندار می‌تواند در حوزه عمومی به مباحثه و استدلال گذاشته شود. اگر آن‌ها نمی‌توانند برای اعتقاداتشان ترجمه‌های عرفی پیدا کنند، باید به آن‌ها اجازه داده شود اعتقاد خود را به زبانی دینی بیان و توجیه کنند (Habermas, 2006: 10). بر همین اساس، هابرماس بر آن است که دولت پساکولار از توان تضمین رواداری بی‌طرفانه‌ای برخوردار است و این هنگامی تضمین می‌شود که پلورالیسم جهان‌بینی‌ها در حوزه عمومی سیاسی بر مبنای احترام متقابل بسط و گسترش یابد.

از دیدگاه امام رضا علیه السلام کرامت انسان به ساحت‌های مادی و معنوی، فردی، اجتماعی و دنیوی و اخروی و در نتیجه به حکومت و نظام سیاسی تعمیم می‌یابد. همچنین از نگاه رضوی، انسانیت انسان زیربناست و نیازهای مادی، نفسانی و غریزی او باید در حد معقول و مشروع تأمین شود (اصفهانی و یوسفی، ۱۳۹۷: ۱۹۹). امام نه تنها بر آزادی انسان‌ها معتقد است، بلکه بر اختلاف و تنوع افکار، طبایع و سلیق و قوف دارد. بر این اساس، ایشان در مناظره با جاثلیق که منکر قرآن و رسول خدا صلی الله علیه و آله بود، فرمود: «ای مسیحی! اگر به انجیل تو استدلال کنم به آن اقرار می‌کنی؟» جاثلیق گفت: آری، به‌رغم میل بداند اقرار کنم» (ابن بابویه، ۱۴۱۵ ق: ۴۲۰). این نشان می‌دهد که امام علیه السلام در مناظرات خود نه تنها آموزه‌های جامع را کنار نمی‌گذاشت بلکه برای نشان دادن حقانیت دین اسلام، آن‌ها را به مبارزه می‌طلبید. ایشان حاضران در جلسه را آزاد می‌گذاشت تا آن‌ها آغازگر مباحثه یا استدلال باشند (طبرسی، ۱۳۸۶، ج ۲: ۴۱۷) و خود چنان منطقی و عقلانی استدلال می‌کرد که مخالفان کاملاً قانع می‌شدند و برخی از آن‌ها ایمان می‌آوردند (همان: ۴۲۱). روش استدلالی حضرت هم مبتنی بر عقل و هم نقل بود، به گونه‌ای که امام رضا علیه السلام در مواجهه و مناظره با زنداقه و ملحدان که به هیچ کتاب یا خدایی معتقد نبودند از روش عقلی و استدلال بهره می‌جستند.

همین‌طور با اهل کتاب از طریق استدلال عقلی و بر اساس اشتراک‌های دینی به رفع اشکال‌ها و به اثبات حقانیت اسلام می‌پرداختند (ابن بابویه، ۱۴۱۵ ق: ۲۸۰؛ ابن شهر آشوب، ۱۳۹۹ ق، ج ۱: ۱۰۴؛ حرعاملی، ۱۴۲۵ ق، ج ۳: ۲۲۸)؛ معتقد به بیان روشنگرانه معارف الهی و

آزاد گذاشتن طرف مقابل در پذیرش یا عدم پذیرش بود، نه تحمیل عقیده (طبرسی، ۱۳۸۶، ج ۲: ۱۷۸) حتی اگر طرف مقابل، مثل سلیمان مروزی، هنگام مناظره دچار اشتباه و تناقض گویی متعدد می‌شد، درصدد تخریب شخصیت رقیب بر نمی‌آمد (کلینی، ۱۳۸۸، ج ۲: ۵۷۴). در واقع، ایشان با مشارکت در مناظرات، عملاً روش عقلانی بحث را به مردم آموزش می‌داد (ابن بابویه، ۱۴۱۳ ق: ۱۳۲). در همین باره، امام (علیه السلام) آن قدر سعه صدر داشت و اهل تساهل بود که در یکی از گفت‌وگوها در برابر خلافت و با حضور بزرگان درباره اصل آزادی خطاب به حاضران می‌فرمود: «اگر در بین شما کسی مخالف اسلام است و می‌خواهد سوال کند، بدون هیچ شرم و حیا سؤال کند» (ابن بابویه، ۱۳۷۸، ج ۱: ۳۱ و طبرسی، ۱۳۸۶، ج ۲: ۴۳۶). همچنین، ایشان به عدالت باور قلبی داشت و معتقد بود که حاکمان اسلامی باید سه ویژگی «صداقت، عدالت و وفای به عهد» را داشته باشند. همچنین، باور داشت: «کسی که با مردم در تعامل است و بر آنان حکومت می‌کند ولی ظلم نمی‌کند؛ و با مردم سخن می‌گوید اما دروغ نمی‌گوید؛ به مردم وعده می‌دهد ولی تخلف نمی‌کند، چنین شخصی از حیث مروّت کامل است و از عدالت آشکار و عیان است و برادری با او واجب است و غیبت کردن او حرام است (حرعاملی، ۱۴۲۵ ق، ج ۳: ۲۷). چنین اعتقادی مبانی نظری و عملی سیاست رضوی را تشکیل می‌دهد و قابلیت کاربرد در دنیای معاصر و برای کل بشریت را دارد؛ در حالی که دموکراسی گفت‌وگویی به دلیل طرد موضوعاتی چون فلسفه، متافیزیک و دین که امکان اجماع را غیرممکن می‌سازد؛ بنابراین خود به بن‌بست رسیده و امروز با دموکراسی مجادله‌ای در حال جایگزینی است.

۲-۳-۲. غایت

جان راولز یکی از کلیدی‌ترین نظریه‌پردازان دموکراسی گفت‌وگویی، در نظریه «عدالت به‌مثابه انصاف»، غایت سیاست را توزیع عادلانه منابع و کالاها می‌داند و می‌نویسد: «همه کالاها و اولیّه جامعه (آزادی، فرصت، درآمد و ثروت و مبانی عزت نفس) بهتر است به صورت برابر توزیع شوند، مگر این که توزیعی نابرابر از هر یک یا همه این کالاها، امتیازی برای حمایت از محروم‌ترین افراد جامعه باشد» (Rawls, 1999: 54). هابرماس نیز که از

بنیان‌گذاران دموکراسی گفت‌وگویی است، رهایی انسان از قید سلطه، قدرت و ایدئولوژی را هدف آن می‌داند و از این‌رو، تلاش می‌کند اجماع عقلانی را جانشین قدرت کند (154: Habermas, 1984). دموکراسی گفت‌وگویی، در چنین جامعه عادلانه، متضمن فرصت برابر برای همه افراد و گروه‌ها به‌منظور بهره‌وری از حقوق اساسی و «توزیع منصفانه امکانات است» (هابرماس، ۱۳۸۴: ۱۰۱). گرچه چرخش گفت‌وگویی، حداقل در دیدگاه راولز و هابرماس به دلیل وفاداری هر دوی آن‌ها به فلسفه کانت، در راستای عدالت و برابری به‌منظور تشویق و تحریک مردم برای مشارکت در سیاست است، اما این برابری همچنان فردمحور است.

گفت‌وگوی امام رضا (علیه السلام) در راستای فضیلت (هدف) توحید و اصل امامت صورت می‌گیرد که اهمیت آن در بحث مربوط به حدیث سلسله‌الذهب طرح شد. گرچه اصل گفت‌وگو با مخالفان و ادیان و مذاهب مختلف، از عصر نبوی شروع شد و در عصر علوی ادامه یافت و دیگر ائمه، همچون صادقین (علیهم السلام)، آن را پیش بردند، اما باید عصر رضوی را دوره اوج و ترویج فرهنگ گفت‌وگویی دانست (مصلاهی پور و سلیمی، ۱۳۹۲: ۱۰۴)؛ چراکه در زمان ایشان است که دو نوع گفت‌وگو رایج بوده است: گفت‌وگوی درون‌مذهبی و گفت‌وگوی بیرون‌مذهبی. هدف اصلی در گفت‌وگوی درون‌مذهبی اثبات حقانیت امامت ائمه معصومین (علیهم السلام) و هدف اصلی گفت‌وگوی بیرون‌مذهبی حقانیت دین اسلامی و تلاش برای گسترش آموزه‌های آن بود.

همان‌گونه که ذکر شد، جهت مناظرات رضوی نیز رسیدن به اجماعی بود که در آن هدف غایی یعنی حقانیت اسلام و امامت ائمه (علیهم السلام) پذیرش شود. با این حال، رویه امام رضا (علیه السلام) در مناظرات و گفت‌وگوهایش این نبود که اعتقادات اسلام را برای طرف مقابل حق بالقوه فرض کند، بلکه از طریق استدلال عقلی و بر اساس مشترکات اعتقادی و دینی، به رفع اشکالات مخالفان و به اثبات حقانیت اسلام می‌پرداخت تا هم حقانیت دین حق را نشان دهد و هم باورهای غلط را اصلاح کند و ارتقا دهد و باورهای مؤمنانه مسئولانه را ایجاد و تعمیق کند (عظیم‌زاده، ۱۳۹۶: ۲۰۵). اهتمام امام برای اقناع مخالفان در یک فرایند طولانی مباحثه و حوصله به خرج دادن برای شنیدن استدلال مخالفان و پاسخ

عقلی و نقلی دادن به آن‌ها (طبرسی، ۱۳۸۶، ج ۲: ۴۳۸) می‌تواند سر مشق مدیریت اسلامی در جوامع امروزی باشد. ایشان با اطمینان از حقانیت دین اسلام و با اتکا به علم الهی، ضمن استقبال از ژرف‌کاوی عقلی در مباحث دینی، همواره پرسش‌های دینی را ارج می‌نهاد و پیروان خود را به تأمل، تدبیر و مناظره و مباحثه علمی دعوت می‌کرد. در خصوص مناظرات می‌فرمود: «برای دانستن سوال کن، نه برای مغلوب کردن» (ابن بابویه، ۱۳۷۸، ج ۲: ۳۲). بدین ترتیب، پذیرش نظر صائب از مبانی و ضروریات گفت‌وگوست که به خاطر منطقی و عقلانی بودن افراد و گروه‌های حاضر در گفت‌وگوی دموکراسی غربی و هم به دلیل عالم و منطقی بودن علمای دین در مناظرات امام رضا (علیه السلام) اتفاق می‌افتاده است.

بی‌تردید امام رضا (علیه السلام) با پذیرش شرکت در مناظرات و گفت‌وگوهای سران ادیان در دربار مأمون ثابت کرد که ادیان مختلف دارای معارف مشترکی هستند که با طرح کردن آن‌ها می‌توان باب گفت‌وگورا گشود (طبرسی، ۱۳۸۶، ج ۲: ۲۰۸) و به اجماع رسید؛ اجماعی که بر خلاف هدف دموکراسی گفت‌وگویی غربی که صرفاً روند و جهت وحدت دیدگاه‌ها را در خود نهفته دارد، بر روشن شدن حق و باطل منتهی می‌شود. در چنین اجماعی که هدف، تعدیل و تقریب نظرها و آرای متفاوت و متخالف نیست، نقد و چالش نظرات رقیب در صدد ریشه‌کنی باورها و آرای نادرست است. بر این اساس، مناظرات علمی امام رضا (علیه السلام) نمود بارز تشویق شهروندان به تفکر عقلانی و انتقادی است و در خلال این گفت‌وگوها و پرسش و پاسخ‌ها، تفکر افراد استخراج و کاویده می‌شود و به آنان امکان می‌دهد تا با آشکار ساختن تفکر خود، آن را بپرورانند و ارزیابی کنند. از جمله این گفت‌وگوها می‌توان به مناظره امام رضا (علیه السلام) با عمران صابئی اشاره کرد. این مناظره حاوی مهم‌ترین و مبهم‌ترین سؤالات حکمت درباره عقل متعالی است (قرشی، ۱۳۸۲، ج ۱: ۱۷۲) که در نتیجه آن عمران صابئی با پذیرش حقانیت استدلال امام به اسلام می‌گروید. بدین ترتیب، مناظرات رضوی، به رغم شباهت در روند، فرایند و حتی جهت با دموکراسی گفت‌گویی، با اتکا به عقل متعالی، علم الهی و اصل توحید در صدد است به اجماعی برسد که دارای غایت فضیلت‌گرای هدایت و سعادت واقعی انسان‌هاست و تنها از طریق امامت ائمه

معصوم علیه السلام قابل تحقق است. این در حالی است که غایت نهایی دموکراسی گفت‌وگویی تحریک مردم به مشارکت در سیاست، در قالب برقراری عدالت و رهایی از قید سلطه است. در مجموع، همان‌گونه که سنت سیاسی غرب نشان می‌دهد سیاست امروز عرصه تبادل، تعامل و تخالف بوده و تنها از طریق گفت‌وگو بین افراد دارای دیدگاه‌ها، منافع و ایدئولوژی‌های متفاوت ممکن است به اجماع دست یافت. در سیاست اسلامی نیز به دلیل وجود چنین تخالف‌ها و تضادهاست که اساساً آزادی اندیشه حتی بر آزادی عقیده و عمل تقدم می‌یابد (مطهری، ۱۳۹۴: ۵۲) تا انسان با سنجش آزادانه افکار و آرا، عقیده درست را انتخاب کند. از این رو، هر دو سنت سیاسی به سیاست نگاه فرهنگی داشته و راهکارها را در وجود مشارکت نظرات مختلف و ارائه استدلال در «حقانیت» نظر حاضران جستجو کند؛ گرچه مفهوم حقانیت متناسب با غایت فضیلت‌گرایی فردمحور غربی و جمع‌گرایی اسلامی کاملاً متفاوت است. آنچه مبنای امکان‌سنجی تطبیقی این دو سیاست قرار گرفته، ابتدای هر دوی آن‌ها بر فرهنگ است؛ دموکراسی گفت‌وگویی چرخشی فرهنگی از سیاست و دولت به خارج از نهادهای رسمی، یعنی فرهنگ و زندگی روزمره مردم است و سیاست رضوی، در تداوم سیاست نبوی، اساساً فرهنگی و اعتقادی است.

غیر از تشابه در شیوه اجرای فرهنگی و غایت فضیلت‌گرایانه هر دو سیاست، موارد دیگری همچون نوع غایت، ابزار و فرایند گفت‌وگو از هم متمایزند. ابتدای سیاست رضوی بر احکام ثابت اسلامی، در مقابل تغییرپذیری گذار از دموکراسی مشارکتی یونان باستان به دموکراسی نمایندگی، گفت‌وگویی و به‌تازگی مجادله‌ای، سیاست موجود در غرب نشان می‌دهد که بازپروری و احیای سیره امام رضا علیه السلام متناسب با شرایط روز می‌تواند الگویی موفق برای مدیریت جامعه بشری ارائه دهد. شایان ذکر است که هابرماس نیز به گفت‌وگوی نخبگانی (روشنفکران) و مناظره تخصصی باور دارد و معتقد است آن‌ها می‌توانند با مشارکت خود در «جدل‌های عمومی و مشترک» راهکارهایی را برای حل مسائل و مشکلات جاری جامعه ارائه کنند (بوستانی و پولادی، ۱۳۹۶: ۲۶)؛ بنابراین، بررسی ظرفیت‌های امکانی مناظرات رضوی همانند دموکراسی گفت‌وگویی نشان می‌دهد که گرچه مناظرات امام در جمع نخبگان زمان دایر بوده و وجهی نخبگانی دارد، اما اگر

قرار است سنت سیاسی اسلامی در جامعهٔ امروزی برپا شود قاعداً باید به سطح عمومی برسد و در ساحت سیاست و تدبیر منزل از آن سنت تبعیت شود.

۳. نتیجه‌گیری

بررسی تطبیقی مناظرات رضوی و دموکراسی گفت‌وگویی نشان می‌دهد که مدیریت و هدایت جامعه در دموکراسی گفت‌وگویی با اتکا به اصول عدالت، آزادی، برابری، تساهل به‌منظور رسیدن به اجماع است. هر چند دموکراسی گفت‌وگویی مد نظر راولز و هابرماس در حوزهٔ عمومی اتفاق می‌افتد و مناظرهٔ امام رضا (علیه‌السلام) در جمع نخبگانی صورت گرفته و اساساً همین تفاوت مانع اصلی در تطبیق و ممانعت کاربردی کردن مناظرات رضوی در دورهٔ مدرن است، اما بررسی کیفیت این مناظرات نشان می‌دهد که می‌توان برای ایجاد وحدت و انسجام، مشروعیت سیاسی و شمولیت اعتقادی از این مدل استفاده کرد و از آن نه‌تنها در مسائل درون‌مذهبی، درون‌دینی و ساحت‌های مختلف سیاسی بهره گرفت، بلکه به عرصه‌های فرادینی نیز تسری داد.

با این‌وصف، ما در این مقاله با تعریف سیاست از منظر فضیلت‌گرایی، دموکراسی گفت‌وگویی را به‌مثابه و نماد علم سیاست مدرن دارای معیارهای عام روند، فرایند، جهت و هدفی برشمردیم که بررسی شاخص‌های آن‌ها نشان می‌دهد چون دموکراسی گفت‌وگویی قابلیت کاربرد دارد، سیاست رضوی نیز با اهداف و غایتی بهتر از چنین امکانی برخوردار است. یافته‌های این بررسی نشان می‌دهد که:

۱. در معیار روند، دموکراسی گفت‌وگویی به‌خصوص آرای هابرماس و راولز، به‌واسطهٔ اثرپذیری و متابعت‌شان از آرای امانوئل کانت بر دو شاخص انصاف و اقناع استوار است که در سیاست رضوی نیز این شاخص‌ها هر چند متفاوت در غایت اقناع، وجود داشته و امام رضا (علیه‌السلام) در روند مناظرات خویش بر آن‌ها پایبند بوده است.

۲. در امر فرایند، عقلانیت، تساهل، آزادی و عدالت از پیش‌فرض‌های دموکراسی

گفت‌وگویی است که اساساً بدون وجود آن‌ها گفت‌وگو منصفانه و عادلانه تلقی نمی‌شود. مناظرات و گفت‌وگوهای امام رضا (علیه السلام) نشان می‌دهد که ایشان بنا به اصول اعتقادی فرهنگی اسلام آن‌ها را رعایت می‌کرد.

۳. اما در معیار جهت که دموکراسی گفت‌وگویی در صدد رسیدن به اجماعی است که خواسته‌های افراد جامعه را برآورده کند و ضمن برقراری عدالت، آن‌ها را از قید سلطه، قدرت و ایدئولوژی‌رهایی بخشد، اجماع در سیاست رضوی دارای سمت‌وسوی کاملاً متفاوتی بود؛ اثبات حقانیت دین اسلام. در این سیاست، نه تنها آموزه‌های جامع‌کنار گذاشته نمی‌شود، بلکه گفت‌وگو و مناظرات با بررسی و نقد آن‌ها در صدد هدایت افراد و گروه‌ها به سمت دین اسلام است.

۴. هدف غایی سیاست و دموکراسی گفت‌وگویی غرب تشویق مردم برای ورود و مشارکت سیاسی است، در حالی که هدف غایی سیاست رضوی هدایت بشریت به سعادت واقعی از طریق امامت ائمه (علیهم السلام) است. بدین ترتیب، سیاست و دموکراسی گفت‌وگویی غرب به دلیل ابتنا بر فضیلت فردگرایی ماده‌باور در پی احیای سیاست یونان باستانی و مشارکت مستقیم مردم برای اثرگذاری و تصمیم‌گیری در فراگرد زندگی اجتماعی است. این در حالی است که سیاست رضوی با ابتنا به «کلمه توحید» در صدد احیای سیاست نبوی و امامت ائمه (علیهم السلام) برای هدایت بشر به سعادت واقعی است.

منابع و مآخذ

- ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۴۱۵ق.). التوحید. قم: جامعه مدرسین.
- _____ (۱۳۷۸). عیون اخبار الرضا. تحقیق: حسین اعلمی. مشهد: نشر رضا.
- _____ (۱۴۱۳ق.). من لایحضره الفقیه. قم: اسلامی.
- ابن شهر آشوب مازندرانی. (۱۳۹۹ق.). متشابه القرآن و مختلفه. قم: دار للنشر.
- ابن هشام، عبدالملک. (۱۳۹۴). سیرت رسول الله ﷺ. ترجمه سیرت ابن اسحاق. ویرایش جعفر مدرس صادقی. تهران: نشر مرکز.
- اربلی، علی بن عیسی. (۱۳۸۱). کشف الغمه فی معرفه الاثمه. ج ۲. تبریز: مکتبه بنی هاشم دنیای کتاب.
- ارسطو. (۱۳۸۵). اخلاق نیکوماخوس. ترجمه محمد حسن لطفی. تهران: طرح نو.
- اسماعیل زاده امامقلی، یاسر؛ شبان زاده، فهیمه. (۱۳۹۵). «نگرشی به وحدت و تقریب مذاهب در سیره و گفتار امام رضا (علیه السلام)». فصلنامه فرهنگ رضوی. سال چهارم. شماره ۱۵. صص: ۱۶۵-۱۹۱.
- اصفهانی، سید عبدالله؛ یوسفی، خاطره. (۱۳۹۷). «مطالعه تطبیقی کرامت انسانی از منظر سیره رضوی و مبانی او مانیسیم». فصلنامه فرهنگ رضوی. سال ششم. شماره ۲. صص: ۱۷۹-۲۰۵.
- افلاطون. (۱۳۳۵). مجموعه آثار افلاطون. ترجمه محمد حسن لطفی. چاپ سوم. تهران: انتشارات خوارزمی.
- بنگاش، ظفر. (۱۳۹۲). دیپلماسی صلح عادلانه در سیره پیامبر اعظم ﷺ. تهران: مجمع جهانی صلح اسلامی.
- بوستانی، مهدی؛ پولادی، کمال. (۱۳۹۶). «بررسی عناصر تشکیل دهنده حوزه عمومی در اندیشه هابرماس». فصلنامه تخصصی علوم سیاسی. سال سیزدهم. شماره هشتم. صص: ۲۱-۴۲.
- حاجی نیا، رحیم؛ پاک نیا، محبوبه. (۱۳۹۶). «هابرماس و جایگاه دین در عرصه عمومی». غرب شناسی بنیادی. سال هشتم. شماره دوم. صص: ۵۷-۷۶.
- حر عاملی، محمد بن حسن. (۱۴۲۵ق.)، انباه الهداه بالنصوص والمعجزات. ج ۳. بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
- حسینی، علیرضا؛ غفوری فر، محمد؛ آریانفر، مهدی. (۱۳۹۷). «مؤلفه‌های مناظره‌های علمی امام رضا (علیه السلام) الگویی برتر برای آزاداندیشی دینی و نشر اسلام در دنیای معاصر». فصلنامه فرهنگ رضوی. سال ششم. شماره ۲۰. صص: ۱۴۹-۱۷۷.
- خامنه‌ای، سید علی. (۱۳۹۱). انسان ۲۵۰ ساله. گردآوری و تنظیم مرکز صهبا. چاپ دوازدهم. تهران: مؤسسه ایمان جهادی.
- خزعلی، انسیه؛ انصاری نیا، زری. (۱۳۹۶). «تحلیل گفت‌مان ادیان در مناظره امام رضا (علیه السلام) با علمای دین مسیح و یهود». فصلنامه فرهنگ رضوی. سال پنجم. شماره ۱۹. صص: ۷۳-۱۰۳.
- درخشه، جلال؛ حسینی فائق، سید محمد مهدی. (۱۳۹۴). «مؤلفه‌های سیاست‌ورزی در سیره امام رضا (علیه السلام)». فصلنامه فرهنگ رضوی. سال سوم. شماره ۱۲. صص: ۷-۳۴.
- دلبری، شهربانو؛ زحمتکش، زهرا. (۱۳۹۶). «به کارگیری شیوه‌های تسامح و تساهل در سیره تربیتی امام رضا (علیه السلام)». فصلنامه فرهنگ رضوی. سال پنجم. شماره ۲۰. صص: ۳۱-۶۷.
- رجایی، فرهنگ. (۱۳۶۸). «سیاست چیست و چگونه تعریف می‌شود؟». مجله سیاست خارجی. شماره ۱۰. صص: ۱۷۵-۱۹۲.
- صفریان، روح‌الله؛ شهرام نیا، امیر مسعود؛ امام جمعه‌زاده، سید جواد. (۱۴۰۱). «حکمرانی: گفت‌وگو و سرمایه اجتماعی در اندیشه و سیره سیاسی امام رضا (علیه السلام)». فصلنامه فرهنگ رضوی. سال دهم. شماره ۳۷. صص: ۱۸۱-۲۱۴.

- طبرسی، احمد بن علی. (۱۳۸۶). الاحتجاج. به کوشش سید محمد باقر خراسانی. قم: بی‌نا.
- طهماسبی بلداجی، اصغر؛ مرتضوی، سید ابراهیم. (۱۳۹۹). «واکاوی رهاوردهای غایی مناظرات رضوی و کاربست آنها در عصر حاضر». فصلنامه فرهنگ رضوی. سال هشتم. شماره ۱. صص: ۱۳۵-۱۶۱.
- عالم، عبدالرحمن. (۱۳۷۳). بنیادهای علم سیاست. تهران: نشر نی.
- عصاره نژاد ذوقلی، سینا؛ باقری، مهدی؛ فرخی، میثم. (۱۴۰۰). «دلالت‌های سیره رضوی در سیاست فرهنگی». فصلنامه فرهنگ رضوی. سال نهم. شماره ۳۶. صص: ۳۹-۶۶.
- عظیم‌زاده اردبیلی، فائزه. (۱۳۹۶). «گفتمان‌سازی مناظره در سیره رضوی». بینات. سال ۲۴. شماره ۹۳-۹۴. صص: ۱-۱۰.
- فاسترو، مایکل. (۱۳۵۸). خداوندان اندیشه سیاسی. ترجمه جواد شیخ‌الاسلامی. تهران: امیرکبیر.
- فیرحی، داود. (۱۳۹۱). قدرت، دانش و مشروعیت در اسلام. چاپ یازدهم. تهران: نشر نی.
- قرشی، محمد باقر شریف. (۱۳۸۲). پژوهشی دقیق در زندگانی امام علی بن موسی‌الرضا (علیه السلام). ترجمه سید محمد صالحی. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- قلندری بردسیری، حمید. (۱۳۷۹). هشتمین امام (علیه السلام). قم: اداره کل فرهنگ و ارشاد اسلامی، سازمان تبلیغات اسلامی.
- کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۳۸۸). الاصول من الکافی. تهران: بی‌نا.
- _____ (۱۳۸۱). الاصول من الکافی. جلد ۶. تهران: مکتبه الصدوق.
- _____ (۱۳۰۴ ق). فروع الکافی. جلد ۱. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- کریمی، روح‌الله. (۱۳۹۷). «بن مایه عدالت در کلام امام رضا (علیه السلام)». فصلنامه فرهنگ رضوی. سال ششم. شماره ۲۲. صص: ۴۵-۶۴.
- لک‌زایی، نجف. (۱۳۸۱). اندیشه صدر المتألهین. قم: بوستان کتاب.
- مجلسی، محمد باقر. (۱۴۰۳ ق). بحار الانوار. بیروت: دارالاحیاء التراث العربی.
- مصلائی پور، عباس؛ سلیمی، مریم. (۱۳۹۲). «اصول مناظره و آزاداندیشی با تکیه بر مناظره‌های امام رضا (علیه السلام)». فصلنامه فرهنگ رضوی. سال اول. شماره سوم. صص: ۸۹-۱۱۵.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۹۴). آزادی انسان. تهران: بینش مطهر.
- مک‌آیور، رابرت. (۱۳۴۴). جامعه و حکومت. ترجمه ابراهیم علی‌کنی. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- میرهادی تفرشی، سید محمد رضا؛ معتمدلنگرودی، فاطمه؛ معتمدلنگرودی، فرشته. (۱۳۹۹). «جستاری در راهکارهای موثر-افق‌مخاطب در مناظرات رضوی». فصلنامه فرهنگ رضوی. سال هشتم. شماره ۲. صص: ۳۳-۵۵.
- وینسنت، اندرو. (۱۳۸۳). نظریه‌های دولت. ترجمه حسین بشیریه. تهران: نشر نی.
- هابرماس، یورگن. (۱۳۸۴). جهانی شدن و آینده دموکراسی. منظومه پساملی. ترجمه کمال پولادی. تهران: نشر مرکز.
- _____ (۱۳۹۲). دگرگونی ساختاری حوزه عمومی. ترجمه جمال محمدی. تهران: نشر افکار.
- هابز، توماس. (۱۳۸۵). لویاتان. ترجمه حسین بشیریه. تهران: نشر نی.

منابع لاتین

- Cohen, Joshua (1996), "Procedure and Substance in Deliberative Democracy" in James Bohman and William Rehg (ed.), *Deliberative Democracy*, Cambridge: MIT Press.
- Fishkin, James (2004), *Deliberation Day*. New Haven, CT: Yale University Press.
- Habermas, Jurgen (1979), "What is Universal Pragmatics?" in *Communication and the Evolution of Society*, London: Heinemann Education.
- ————— (1984), *The Theory of Communicative Action: Reason and Rationalization of Society*, trans by Thomas McCarthy, Vol, I, London: Heinemann.
- ————— (2006), "Religion in the Public Sphere", *European Journal of Philosophy*, vol. 14, no. 1.
- ————— (2008), *Between Naturalism and Religion*, Malden: Polity Press.
- Paxton, Marie (2020), *Agonistic Democracy: Rethinking Political Institutions in Pluralistic Times*, New York: Routledge.
- Rawls, John (1996), *Political Liberalism*, New York: Columbia University Press.
- Rawls, John (1999), *A Theory of Justice*, Revised Edition. Cambridge, MA: Harvard University, Press.
- Talisse, Robert (2001), "Liberty, Community and Democracy: Sidney Hook's Pragmatic Deliberative", *The Journal of Speculative Philosophy*, Vol. 15, No. 4.
- Young, Iris M. (2000), *Inclusion and Democracy*, New York, Oxford University Press.