

بازشناسی مهمترین اصول فکری-ایدئولوژیکی و بسترهای سیاسی-اجتماعی پیدایش جریان روشنفکری دینی در تاریخ معاصر ایران

سید مرتضی هزاوه‌ای^۱

دانشیار گروه علوم سیاسی دانشگاه بوعلی سینا همدان (نویسنده مسئول)

فریده باوریان^۲

دکتری تاریخ انقلاب اسلامی دانشگاه بوعلی سینا همدان

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۰۴/۰۱

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۱۲/۰۶



فصلنامه علمی-پژوهشی
پژوهشهای بانی جهان اسلام

۱۵۳

بازشناسی
مهمترین
اصول فکری-ایدئولوژیکی و ...

چکیده

جریان روشنفکری دینی از نظر فکری ادامه‌ی سیر تحول جریان روشنفکری در ایران می‌باشد که نگرشی متفاوت از نسل‌های پیشین خود نسبت به دین ایجاد کرد. این واژه به عنوان یکی از اصطلاحات رایج، همواره مطالعات فکری، تاریخی و سیاسی-اجتماعی معاصر ایران را به چالش کشیده است و امکان نادیده گرفتن آن به لحاظ جامعه‌شناختی-تاریخی در سیر تحولات جریان روشنفکری وجود ندارد. این مقوله که از پدیده‌های نسبتاً نوظهور و منحصر به فرد اجتماعی است، با توجه به اصول فکری و بسترهای پیدایش، توجه بسیاری از متفکران سیاسی معاصر را به خود جلب کرده است. با توجه به این امر، پژوهش حاضر با شیوه‌ای توصیفی-تحلیلی و بهره‌گیری از روش کتابخانه‌ای با طرح این سؤال که «مهمترین اصول فکری-ایدئولوژیکی و بسترهای سیاسی-اجتماعی پیدایش جریان روشنفکری دینی در تاریخ معاصر ایران کدامند؟» در پی بررسی این اصول و بسترها می‌باشد. براساس فرضیه‌ی مقدماتی پیوند دین و علم، تطبیق ایدئولوژی‌های جدید با دین، توجه به دین در اصلاح امور اجتماعی، تأکید بر پوزیتویسم مهمترین اصول فکری، و تقابل جدی با اندیشه‌ها و جهان‌بینی‌های غیردینی یا ضددینی، تأثیر نهادهای دوگانه‌ی سنتی و مدرن و تمایل سنت‌گرایان دینی به تغییرات جدید در دین از مهمترین بسترهای سیاسی-اجتماعی پیدایش این جریان بوده است.

واژه‌های کلیدی: روشنفکری دینی، پوزیتویسم، بهائیت، ایدئولوژی، مدرنیته.

1. sm.hazavei@yahoo.com

2. fbavaryan@gmail.com

۱. مقدمه

یکی از مهم‌ترین مباحث مطرح در بحث جریان‌شناسی سیاسی-فرهنگی، بحث جریان روشنفکری است. جریانی که از دوران مشروطه با عنوان «منورالفکر» به‌عرصه‌ی ادبیات سیاسی ایران گام‌نهاد و به یک گفتمان رایج تبدیل شد. اصطلاح روشنفکر در ادبیات سیاسی معاصر ترجمه‌ی واژه‌ی غربی «اینتلکچوال»^۱ است، که همین امر ارائه‌ی تعریفی مشخص از این واژه را، به‌دلیل ابهام در تعاریف غربی آن، بومی‌نبودن و ناهماهنگی با فرهنگ ایرانی-اسلامی کاری دشوار کرده‌است. در بازشناسی تحولات جریان روشنفکری می‌توان ادعانمود که این جریان از ابتدا در ایران منسجم متولد نشده‌است. بلکه در دوره‌های مختلف براساس ماهیت، دیدگاه‌ها و چگونگی نگرش به تمدن غرب یا فرهنگ دینی و بومی در نحله‌ها و طیف‌های مختلفی همچون جریان لائیک و غرب‌گرا، جریان چپ کمونیست، جریان ملی‌گرا و جریان روشنفکری دینی، نمود پیدا کرده‌است. طیف‌هایی که در هر دوره یک‌گرایش آن، از طنین بیشتری برخوردار بوده و سایر گرایش‌ها را تحت‌الشعاع قرار داده‌است. در این میان جریان روشنفکری دینی محصول برجسته‌ی برخی تعارض‌های ذهنی-ساختاری جامعه در حال گذار ایران در آغاز دهه ۲۰ بود که در ارتباط با فضای سیاسی-اجتماعی آن دوره معنا پیدا کرد و ضمن پیوند با رخدادهای سیاسی هویت‌یافت. فرآیند اصلاح‌گرایانه‌ای، که به‌لحاظ تاریخی ریشه در فرآیند جنبش احیای فکر دینی در سرزمین‌های اسلامی از اواخر سده‌ی ۱۳ هـ.ق داشت (زکریایی، ۱۳۷۸: ۱۰۰) و نخستین جرقه‌های آن‌ها به‌عنوان آتشی فراگیرنده در جهان اسلام به تجاوز ناپلئون بناپارت به مصر به‌صورت یک سلسله موج بازمی‌گردد (صاحبی، ۱۳۸۰: ۲۱۶). اما این فرآیند در ایران به‌نسبت جوامع مسلمان در حال تحول، به‌دلیل موانع طبیعی و تاریخی-اجتماعی با تأخیر صورت-گرفت. با این‌حال برجسته‌ترین شخصیت در تاریخ احیاء اندیشه‌ی دینی؛ «سیدجمال‌الدین اسدآبادی» به‌عنوان اولین جوانه‌ی این جنبش، و پدر معنوی روشنفکری دینی در ایران ظهور نمود. کسی که نهضت اصلاح فکر دینی در ایران با تأثیر مستقیم از آراء او به ثمر نشست. پس از آن در متن بحران مشروعیت حکومت پهلوی اول، نوگرایی دینی در مسیر احیاء اندیشه‌ی دینی احساس تناقض‌آمیزی را از خود آشکار کرد که نمایان‌گر فروروستی نسبت به غرب و دستیابی به دستاوردهای غرب-بود (زکریایی،



انجمن مطالعات جهان اسلام
Islamic World Studies Association
جمعية تدراس العالم الاسلامی
فصلنامه علمی-پژوهشی
پژوهش‌های بانی جهان اسلام

۱۵۴

سال هشتم، شماره سوم، پائیز ۱۳۹۷



فصلنامه علمی-پژوهشی
مجموعه‌ی دراست‌العلم الاسلامی
پژوهش‌های بنیادی جهان اسلام

۱۳۷۸: ۵۱ و ۱۰۰ و فراستخواه، ۱۳۸۸: ۴۲۷ و ۱۵۱). در این زمان تأثیر مدرنیته نه تنها آنها را به تفوق برتری غرب، بلکه به نقایص درونی خود واداشت و به‌نحوی عمیق ذهن‌شان را به انگاره‌ها و نهادهای مدرن برای به‌کارگیری در سنت جوامع خود مشغول کرد. تلاش‌هایی که در نهایت حاصل آن ارائه‌ی دیدگاهی متمایز از شیوه‌ی سنتی تفکر اسلامی و مطرح شدن به‌عنوان آلترناتیوی نیرومند در جامعه بود (پدرام، ۱۳۸۲: ۱۹).

بنابراین روشنفکری دینی در ادبیات سیاسی معاصر ایران، پدیده‌ای نسبتاً نوظهور و یکی از رهاوردهای نظری مواجهه‌ی روشنفکران دیندار ایرانی با غرب می‌باشد، که همچون سیر پیدایش جریان روشنفکری در ایران به‌نحوی تابعی از جریان روشنفکری جهانی می‌باشد (پدرام، ۱۳۸۲: ۲۴). جریانی که با نگاهی جدید به مسائل دینی توانست، ساختارهای سیاسی-اجتماعی ایران معاصر را در معرض تحول جدی قرار دهد. در این راستا بررسی هرکدام از بسترهای سیاسی-اجتماعی و اصول فکری-ایدئولوژیکی این جریان به‌تنهایی نمی‌تواند چگونگی برآمدن آن را توضیح دهد. بلکه به ناچار باید این دو بستر و اصول را باهم بازخوانی کرد تا در نهایت با بررسی سوال‌هایی همچون؛ اصول فکری-ایدئولوژیکی پیدایش جریان روشنفکری دینی چیست؟ و مهمترین بسترهای سیاسی-اجتماعی پیدایش جریان روشنفکری دینی کدامند؟ دلایل ظهور آن را مورد بررسی قرار داد.

۲- چارچوب نظری

«جامعه‌شناسی تاریخی» به‌عنوان یک شاخه‌ی ترکیبی و حوزه میان رشته‌ای، نقطه تلاقی دو علم تاریخ و جامعه‌شناسی محسوب می‌شود. این شاخه که شاهرایی برای کشف قانون‌مندی‌های اجتماعی، آزمایشگاه و بستری برای فرضیات طرح‌شده و مطالعات اکتشافی اولیه برای تدوین فرضیه نوین می‌باشد. روشی است که مختص قرون اخیر نیست بلکه، از زمان یونان باستان تا زمان شکل‌گیری رسمی جامعه‌شناسی تاریخی، در لابه‌لای آثار اندیشمندان جامعه‌شناسی یافت می‌شود؛ چراکه تغییر و پویایی، همیشه همراه جوامع و پدیده‌های اجتماعی بوده و هست، و شناخت آن‌ها منحصر به بررسی آن‌ها در زمان حال نمی‌شده‌است، بلکه دانشمندان برای درک کامل وقایع اجتماعی، نیازمند شناخت تاریخی بودند (کافی، ۱۳۸۴: ۵۰-۴۹). در این خصوص «اسکو کپول» برای این مطالعات توجه به؛ فرآیندهای فرازمان و رشته‌های گذرا

و موقت، ارتباط متقابل میان کنش‌های هدفمند در زندگی‌های فردی و اجتماعی، توجه به جنبه‌های متنوعی از انواع الگوهای تغییر اجتماعی و طرح سؤالاتی در خصوص فرآیندهای اجتماعی که به صورت پدیده‌های عینی در زمان و مکان فهم می‌شوند را برشمرده است (گرین و تروپ، ۱۳۸۴: ۸۵). ویژگی‌هایی که برای دستیابی به آن‌ها، باید براساس مکتب و رهیافتی خاص در جامعه‌شناسی-تاریخی حرکت کرد که «رهیافت تفهمی» ماکس وبر (۱۹۲۰-۱۸۴۶) جامعه‌شناس آلمانی در این خصوص گزینه مناسبی می‌باشد. رهیافتی که به بینش مورخان نزدیک‌تر می‌باشد و به کاوش‌های وسیعی در ماهیت ذهنی رفتار اجتماعی-فرهنگی انسان می‌پردازد. ماکس وبر از مروجین بزرگ مکتب تفهمی^۱ است که این مکتب به اعتلا رسانید. وی به‌عنوان اولین معمار موفق بنای پل ارتباطی بین جامعه‌شناسی تبیینی و تاریخ تفهمی، خصایص اساسی مطالعاتش را از نظر روش‌شناختی و جامعه‌شناسی تاریخی در سطح خرد^۲ قرار داده است (باتامور، ۱۳۵۶: ۴۸-۴۷). وی جامعه‌شناسی و تاریخ را دو فعالیت علمی مجزا و در عین حال به هم مرتبط می‌انگاشت و در هر دو قلمرو مدل‌های تکاملی پیشین، که تغییر تاریخی را یک فرآیند خطی هدایت‌شده، توسط یک محرک علی عمده تلقی می‌کردند، را به کنار نهاد. از این‌رو دیدگاه وی در خصوص علّیت چندوجهی می‌باشد (گرین و تروپ، ۱۳۸۴: ۸۵).

اما مکتب تفهمی که در علوم اجتماعی ریشه در مجادلات پیرامون جایگاه علوم انسانی و استفاده از روش در پژوهش‌های آن در قرن ۱۹ و ۲۰ دارد، مکتبی است که هدف آن جستجو در معنای رفتار اجتماعی است و تفهم وسیله‌ای برای پرده‌برداری از معنای یک واقعیت است که به اعتقاد وبر باید از راه اسناد علی یا مشاهده آماری تأیید گردد (فروند، ۱۳۶۸: ۱۰۹) وبر تفهم را یکی از مهم‌ترین ابزارهای روشی، جهت شناخت بهتر پدیده‌های اجتماعی می‌داند و خواستار درون فهمی یک پدیده اجتماعی از طریق سه ابزار مهم تفهم؛ روش همدلی، نمونه آرمانی و تعلیل می‌شود (وبر، ۱۳۷۴: ۳۴). بنا به گفته‌ی وی این مکتب می‌کوشد افزون بر شناخت عوامل بیرونی اثرگذار در شکل‌گیری یک رویداد تاریخی، عوامل درونی آن را از طریق تفهم بشناسد و مبتنی بر تعریف رفتار اجتماعی از طریق همدلی، تفاهم و ادراک کامل

1. Verstehend

۲. مطالعه‌ی تحولات و تغییرات اجتماعی اجزا و عناصر تشکیل‌دهنده‌ی یک جامعه خاص در طول تاریخ است (کافی، ۱۳۸۴: ۵۲).



ماهیت آن‌هاست (فروند، ۱۳۶۸: ۴۶ و ۸۵) از دیدگاه این روش، هر رفتاری معنا و مقصودی دارد، بر این پایه تفهم، عبارت است از؛ فهم معنای یک کردار یا یک رابطه اجتماعی و یا روشی که با آن پیچیدگی‌های درونی پدیده‌های اجتماعی را درک و فهم می‌نمائیم (اشرف، ۱۳۴۶: ۶۰۵) وبر معتقد است روش طبیعت‌گرا برای فهمیدن رفتار انسانی کافی نیست، زیرا در این روش فقط روابط صرفاً بیرونی شناخته می‌گردد. در حالی که در روش تفهمی نه فقط ظاهر رفتار انسان را مشاهده می‌کنیم، بلکه در پی فهم آن نیز هستیم (فروند، ۱۳۶۸: ۱۰۹). وی تفهم را به دو نوع حضوری (بی‌واسطه و با مشاهده یک عمل) و تبیینی (با واسطه و از طریق مفاهیم برای کشف انگیزه نهفته در عمل) تقسیم‌نمود (وبر، ۱۳۷۴: ۷۴-۷۶).

در همین راستا زمانی که ماکس وبر درصدد درک ماهیت جامعه سرمایه‌داری جدید برآمد، اثر معروف خود، «اخلاق پروتستانی و روح سرمایه‌داری» را در این باب با استفاده از چارچوب فوق تدوین نمود. و در این کتاب اهمیت مرکزی تاریخ در علوم اجتماعی را پذیرفت. از دیگر نمونه‌های تفسیر تاریخی او می‌توان به مطالعاتی اشاره کرد که در توسعه دیوانسالاری جدید و نفوذ اقتصادی مذاهب جهان به عمل آورده‌است (باتامور، ۱۳۵۶: ۴۸-۴۷).

اما از آن‌جا که به کمک این چارچوب نظری رخدادها و جریان‌ات سیاسی و فکری نه به‌شکل ایستا، بلکه به‌صورت پویا و دینامیک و بر بسترهای اجتماعی تحلیل می‌شوند، برای شرح و تفسیر و فهم بسترهای سیاسی-اجتماعی و اصول فکری-ایدئولوژی جریان روشنفکری دینی و همچنین انگیزه‌های رهبران و مؤسسان این جریان در مقطع تاریخی بعد از سقوط رضاشاه به کاربست این نظریه پرداخته-ایم، زیرا این چارچوب اثر چشمگیری در شناخت مباحث جامعه‌شناسی-تاریخی دارد که جریان روشنفکری دینی با اصول و بسترهای خاص خود از جمله‌ی مباحث جامعه‌شناختی-تاریخی می‌باشد، که روند تشکیل، علل و انگیزه‌ها، و بسترهای آن نیاز به فهم و تفسیر دارد.

۳-پیشینه موضوع

در حوزه‌ی پژوهش حاضر، با وجود تحقیقات فراوان، پژوهشی مستقل، جامع و روشنی با عنوان مذکور ارائه نگردیده‌است، بلکه هرکدام از این تحقیقات تنها به بررسی بخش‌هایی جزئی از این موضوع اکتفا کرده‌اند، در حالی که این پژوهش سعی دارد به‌صورت واقع‌بینانه، جامع



و علمی به بررسی زوایای فکری و زمینه‌های سیاسی-اجتماعی پیدایش جریان روشنفکری دینی بپردازد و نقطه اصلی نوآوری و وجه تمایز آن با پژوهش‌های دیگر در همین امر است. در رابطه با سوابق و ادبیات تحقیق، می‌توان به آثار ذیل اشاره نمود:

۱- پارسانیا (۱۳۷۸) «روشنفکری دینی در تاریخ معاصر ایران»: نویسنده با ذکر شمه‌ای از مسائل دوره‌ی رضاشاه، بدون ذکر دلایل شکل‌گیری این جریان کارهایی که در زمینه‌ی روشنفکری دینی بعد از دهه-ی ۲۰ انجام شده را، نه به‌صورت یک جریان روشنفکرانه، بلکه به‌شکل شخصی و فردی می‌داند و معتقد است تنها از نیمه دوم دهه ۴۰ به بعد است که رویکرد روشنفکرانه به دین صورت گرفته‌است.

۲- امیری (۱۳۸۹) «روشنفکری دینی در ایران: روشنفکری شبه مدرن»: در این مقاله معیار تحلیل نسبت به جریان روشنفکری دینی بر مبنای فعالیت آن در دو دوره‌ی قبل و بعد از انقلاب اسلامی بوده‌است. آغاز شکل‌گیری این جریان پس از سقوط رضاشاه، به‌عنوان یکی از انواع جریان‌های التقاط در نظر گرفته شده‌است.

۳- امیری (۱۳۸۲) «بسترهای تاریخی و ایدئولوژیکی برآمدن روشنفکری دینی»: نویسنده در بخشی از این مقاله ظهور جریان روشنفکری دینی در ایران را از نظر تاریخی به عصر مشروطه نسبت می‌دهد درخصوص بستر ایدئولوژیک این جریان هم تنها به بحث مختصری در خصوص دین اکتفا کرده‌است.

۴- کاظمی (۱۳۸۴) «جامعه‌شناسی روشنفکری دینی در ایران»: این کتاب اختصاصاً در مورد روشنفکری دینی است. اما عمده مطالب آن مربوط به روشنفکری دینی جدید و تغییرات آن بویژه در دهه‌های اخیر می‌باشد. مؤلف با در نظر داشتن تاریخچه روشنفکری دینی، شهرپور ۱۳۲۰ به بعد را نقطه‌ی عطفی برای روشنفکری دینی ایران به حساب می‌آورد و تمرکزش را در این دوره بر خاستگاه اجتماعی، فعالیت آن‌ها در دانشگاه‌ها، انجمن‌ها و کانون‌ها قرار داده‌است.

۴-مهمترین اصول فکری-ایدئولوژیکی جریان روشنفکری دینی

جریان روشنفکری دینی یک جریان فکری-فرهنگی بود که بنیان‌گذاران آن در آغاز با رویکردی اصلاح‌گرایانه ظهور نمودند و به‌عنوان مصلحان اجتماعی نسبت به اصلاحات در ساختار اجتماعی آن دوره علاقه‌مند بودند (کاظمی، ۱۳۸۳: ۶۸). هدف عمده‌ی آن‌ها هم این بود تا با


 فصلنامه علمی - پژوهشی
 پژوهشهای بنیادی جهان اسلام

توسل به آموزه‌های جامعه‌ی مدرن به نوسازی دین و سنت در جهت رفع مشکلات فرهنگی - اجتماعی و اصلاح آن از طریق تقویت و بازسازی ایمان بپردازند. مسائلی که به نظرشان مشکل اساسی و بنیادین جامعه ایرانی بر آن استوار بود (یوسفی اشکوری، ۱۳۷۶، ج ۱: ۱۹۱). در این زمان دین به عنوان رکن استوار سنت ایرانی پراهمیت‌ترین دغدغه‌ی این روشنفکران به شمار می‌آمد. به گونه‌ای که آن‌ها در تئوری و فعالیت - های اجتماعی خود نمی‌توانستند فارغ از دین بیندیشند و برایشان اصلاحات اجتماعی، تعیین تکلیف با غرب و حاکمیت سیاسی آن روز و سنت گذشته، تنها در ذیل و پناه دین و اصلاح آن قابل تصور شمرده می‌شد (سحابی، ۱۳۷۷: ۴۷۶). بنابراین آن‌ها که به نقش دین در ایجاد انگیزه و تحرک اجتماعی افراد واقف بودند. با این اعتقاد پا به عرصه گذاشتند که دین سنتی و متولیان سنتی آن نمی‌توانند، تحرک و پویایی دین و چهره‌ی مدرن و هماهنگ آن را با دنیای جدید به مردم معرفی کنند و باید متولیان مدرن دین، با کنار زدن سنت‌ها، خرافه‌ها و خارج کردن دین از دست روحانیت سنتی راه نوآوری و پیشرفت را در جامعه باز کنند. بر همین اساس بیش از گذشته به تعامل با دین‌مداران و محافل مذهبی جامعه پرداختند تا جایی که در موارد متعددی، تعیین مرزهای فکری، سیاسی و عقیدتی آن‌ها با جریان دین‌مداران اصولی و حوزوی برای مخاطبان مشکل و غیرشفاف بود (امیری، ۱۳۸۹: ۸۳). همچنین در کنار نو فهمی در دین، اصلاح باورهای دینی و دفع شبهات علمی و فکری آن، به تحول در ساختارهای سیاسی، اجتماعی و فرهنگی جامعه همت گماردند و مقابله با غرب را از طریق این اصلاحات و در نهایت مشارکت مردم در تعیین سرنوشت خودشان دیدند، از سویی هم به جوانب و احیای ارزش‌های مغفول در دین پرداختند و آن را از فراموش‌شدگی بیرون آوردند (سروش، ۱۳۷۷: ۳۳۴ و یزدی، ۱۳۷۶: ۲۰۲). از اقدامات دیگر عصری کردن دین بود، این که چطور دین را متناسب با دانش‌های معتبر و ارزش‌های مقبول عصر جدید، باید فهمید و آن را به حل مسائل و مشکلات دنیای مدرن معطوف کرد (بهرامیان، ۱۳۹۴: ۶). به طور کلی روشنفکران دینی اصول فکری خاصی داشتند که آن‌ها را نسبت به نسل‌های گذشته متمایز می‌کرد، در ذیل این اصول را مورد بررسی قرار می‌دهیم:

۱- استفاده از ایدئولوژی‌های مدرن و تطبیق آن‌ها با دین توسط بنیان‌گذاران روشنفکری دینی

پس از سقوط رضاشاه روشنفکران ایرانی برای احیاء و بازسازی اندیشه‌ی دینی به پذیرش مهمترین شاخصه‌های سیاسی، فرهنگی ایدئولوژی‌های مدرن اروپایی برای ایجاد پیوند آن‌ها



انجمن مطالعات جهان اسلام
Islamic World Studies Association
جمعية دراسات العالم الإسلامي
فصلنامه علمی - پژوهشی
پژوهش‌های بانی جهان اسلام

۱۶۰

سال هشتم، شماره سوم، پائیز ۱۳۹۷

با دین پرداختند، تا با ارائه‌ی مفهومی جدید از این ترکیب، به تلاش برای گسترش دین در قالب‌های مختلف سیاسی، فرهنگی و...پردازند و با ارائه‌ی تفسیری جدید از دین و تطبیق آن با این مقولات تازه‌ی دانش بشری، تفسیری جدید از آن ارائه‌دهند (کاظمی، ۱۳۸۳: ۶۸). تصور روشنفکران این بود که استفاده از این ایدئولوژی‌های مدرن، یافته‌های آن و تطبیق دین اسلام با آن‌ها، می‌تواند چشم آن‌ها را به معانی جدیدی از متون دینی بگشاید و آن‌ها را به درک جدیدی از متون مذهبی هماهنگ با زمان برساند (قریشی، ۱۳۸۴: ۲۰۳-۱۹۸). البته استفاده از این ایدئولوژی‌ها به معنای پذیرش مطلق مدرن-بودن، نبود و دغدغه‌های دینی، خاستگاه و پایگاه اجتماعی-مذهبی این طیف اجازه‌ی پذیرش مطلق مدرن‌بودن را به آن‌ها نداد. زیرا ریشه‌های اولیه‌ی تفکرات آن‌ها به‌طور طبیعی در فرهنگ اسلامی- سنتی شکل گرفته بود و آن‌ها از طریق این استدلال‌های مدرن اسلامی بیشتر در پی جذب مخاطبان وسیع و بیرون راندن ایدئولوژی سیاسی حاکم بر جامعه بودند (برزین، ۱۹۹۴: ۹۱-۹۰). پیشگام در این راه «محمد نخشب» بود کسی که همزمان چهره‌ای فکری-سیاسی داشت و به‌عنوان نخستین ایرانی برای تلفیق مذهب شیعه با سوسیالیسم اروپایی کوشش‌هایی نمود و با تشکیل حزب خدایپرستان سوسیالیست در صدد برآمد نوعی مشی انقلابی-مذهبی را به‌وجود آورد. نخشب در این زمان منهای بحث خدایپرستی تمامی افکار و اندیشه‌های غربی بود و تنها به‌نوعی ارزش اخلاقی برای توحید اعتقاد داشت (جعفریان، ۱۳۹۱: ۹۵). در این زمان همفکران وی در نهضت خدایپرستان روی مسائل اجتماعی و سیاسی تحلیل‌های خاصی ارائه‌دادند، (سحابی، ۱۳۷۷: ۱۱۱) و کوشیدند تا با جذب عده‌ای از جوانان مذهبی و انقلابی، افزون بر حفظ ایدئولوژی اسلامی، اندیشه‌هایی هم درباره‌ی نظام اقتصادی و عدالت اجتماعی داشته‌باشند، آنان بیش از آن‌که تحت‌تأثیر سایر جنبه‌های مارکسیسم باشند از نگرش سوسیالیستی و روش‌های سیاسی موجود در احزاب چپ و مارکسیستی متأثر بودند و تنها بر جریان عدالت‌محوری تأکید می‌کردند و از این زمان به بعد بود که سوسیالیسم که گاه با عدالت-اسلامی تطبیق داده می‌شد، به‌صورت یکی از مؤلفه‌های مهم در تفکر دینی غیرحوزوی درآمد (جعفریان، ۱۳۹۱: ۹۳). در این میان نخشب دیدگاه‌های فکری-سیاسی خود را در پنج کتابچه‌ی «بشر مادی»، «نزاع کلیسا و ماتریالیسم»، «حزب چیست»، «ایران در آستانه یک تحول بزرگ» و «فرهنگ واژه‌های اجتماعی» به چاپ رسانید که معرف افکار و اندیشه‌های نوینی بود و زمینه را برای



شکل‌گیری مبارزات جدید به وجود آورد (جعفریان، ۱۳۹۱: ۹۵-۹۴). در چنین شرایطی بود که بازرگان به عنوان سرآمد روشنفکران دینی و مهمترین چهره‌ی پیشگام در گرایش آزادی محور، در نظام فکری خود برای بازسازی اسلام به مدرنیته‌ای تمام روی آورد و نسخه‌ای پوزیتیویستی از اسلام همراه با یک نظریه‌ی اجتماعی لیبرال ارائه داد که در آن «آزادی» در معنای «لیبرال» آن را به عنوان یک مفهوم مرکزی مورد توجه قرارداد و سعی کرد با تأکید بر آن، معنای جدیدی را از دین‌شناسی در دهه‌ی ۲۰ ارائه دهد. ملاحظه‌ای که در آن زمان، مبنای فعالیت‌های فرهنگی و بعدها سیاسی او قرارگرفت (پدرام، ۱۳۸۲: ۱۱۲) و سبب شد تا روشنفکری دینی از طریق آراء وی و تشکیلات سیاسی که بعدها تحت عنوان «نهضت آزادی ایران» تأسیس می‌شود، صورت‌بندی دموکراتیک و آزادی‌خواهانه‌ای پیدا کند (زکریایی، ۱۳۸۷: ۶۴). در این مسیر وی به مقداری کمتر از ایدئولوژی لیبرالیسم، از ناسیونالیسم هم متأثر شد و سازگاری آموزه‌های دینی را با ناسیونالیسم نیز تشریح کرد تا جایی که بازرگان طی سال‌های ۱۳۴۰-۱۳۲۰ دوره‌ی برجستگی ناسیونالیسم به برجسته‌ترین متفکر محافل نوگرایان دینی تبدیل شد (قریشی، ۱۳۸۴: ۲۰۳-۱۹۸) و نتیجه‌ای که براین تلاش مترتب شد؛ اثبات دموکراسی اسلامی در چارچوب حل تعارض بین اسلام و ناسیونالیسم بود، به گونه‌ای که یک مسلمان با حفظ مسلمانی خود می‌توانست دموکراسی مشروطه و پارلمانی را بپذیرد (شفیعی‌فر، ۱۳۷۸: ۱۸۳-۱۸۲).

۲- تطبیق علم جدید با دین

تکیه بر داده‌های علمی بشری و پیوند آن با دین یکی از مهم‌ترین مبانی بود که روشنفکران دینی، در بررسی امور و به‌ویژه مبانی اعتقادی-دینی مورد تأکید قرار دادند. در این زمینه آن‌ها با اهمیتی که به دست‌آوردهای علمی دادند، کوشیدند تا اعتقادات دینی و احکام شرعی دین را در مطابقت با علم بشری و عدم مخالفت با آن قرار دهند. امری که می‌توان آن را در راستای سازش بین علم و دین ارزیابی کرد. براساس این قرائت، روشنفکری دینی با استفاده از اجتهاد انطباقی از یک سو تلاش می‌کند، تا اثبات کند گزاره‌های دینی، گزاره‌هایی منطقی-عقلایی هستند و از این رو با علم جدید نه تنها سازگارند، بلکه علم جدید می‌تواند تشریح‌کننده‌ی این گزاره‌ها باشد. از سوی دیگر نشان داده می‌شود که گزاره‌های علمی خود ریشه‌های دینی دارند. تا بیان‌گردد همه‌ی آن‌چه که علم به دست آورده، دین به نوعی دیگر آن را بازگو کرده است و لذا هیچ تعارضی میان علم و دین وجود ندارد و هر دوی آن‌ها دارای سرچشمه

واحدی هستند. در این دیدگاه فرض بر این بود که به لحاظ نظری تعارضی بین مدرنیته و حفظ بنیان‌های فرهنگ بومی وجود ندارد و میان این دو حوزه سازگاری بنیادین برقرار است و چنانچه تعارضی هست ناشی از سوء تعبیر دین توسط روحانیان، گزافه‌گویی بعضی دانشمندان علوم تجربی و غفلت از حقیقت اندیشه‌های دینی می‌باشد (بازرگان، ۱۳۴۲: ۷۱-۶۸ و کاظمی، ۱۳۸۳: ۱۲۴-۱۲۳). در این راستا روشنفکران دینی با محور قرار دادن علوم جدید تلاش نمودند تا تفسیرهای علمی از اسلام ارائه‌دهند و نوع و شیوه‌ی حکومت و رابطه‌ی مردم با حکومت را در اسلام براساس آن تفسیرکنند. تلاشی که مبنای کلی آثار این گروه برای انتقال دغدغه‌های دینی‌شان در این دوره و دوره‌های بعد قرار گرفت.

۳- تأکید بر پوزیتیویسم

تأکید بر پوزیتیویسم از مهمترین مقوله‌های تاثیرگذار بر اندیشه‌ی روشنفکران دینی محسوب می‌شود که آن‌ها در مسیر احیاء و بازسازی دین و ارائه‌ی درک جدیدی از متون دینی برای پاسخگویی به مسائل جدید و بازتولید نظام اندیشه‌ی اجتماعی و سیاسی-اسلامی بر آن تأکید می‌کردند (پدرام، ۱۳۸۲: ۱۰۱). این نسل جدید که تقریباً همگی پیوند قابل ملاحظه‌ای با غرب داشتند با تاثیرپذیری از فلسفه غرب، نگاه پوزیتیویستی و تجربه‌گرایی را در سطح معرفت‌شناسانه معیار و ملاک داوری قضایا و امور جهانی و حتی دینی قرار دادند و سعی کردند سازگاری و هم‌منشی میان دین و علم را به اثبات برساند تلاشی که در حوزه‌ی اندیشه و تفکر ظاهرگردید و عصیانی علیه قالب‌های سنتی فهم دین به‌شمار می‌رفت. این قرائت برای تحقق اهداف مورد نظر، اولین بازخوانی‌های حوزه‌ی روشنفکری دینی را در مسیر احیاء تشکیل می‌داد (کاظمی، ۱۳۸۳: ۱۲۴-۱۲۳).

۴- نگرش انتقادی نسبت به سنت و مدرنیته

یکی از ویژگی‌های مشترک همه‌ی روشنفکران این است که گفتمان‌شان مدرن است. اما در برخورد با مدرنیته یک نوع برخورد ندارند. زیرا در کنار بخشی از روشنفکران تاریخی که در واقع به تک‌گویی مدرنیته رسیدند یعنی صرفاً می‌شنیدند که دنیای مدرن چه می‌گوید و سعی می‌کردند خودشان را با این گفتگوی مدرنیته سازگار کنند، دیدگاه روشنفکری دینی وارد شدن به گفتگوی انتقادی با مدرنیته بود. یعنی آن‌ها ضمن این که گفتگوی انتقادی با سنت داشتند با مدرنیته هم این شیوه را دنبال کردند و مدرنیته را منفعلانه نپذیرفتند (بهرامیان،



۱۳۹۴: ۵). بلکه تحت تاثیر گفتمان‌های «بومی گرایی» و «غرب-زدگی» و «هویت‌گرا» حاضر به پذیرش کامل هژمونی غرب و مدرنیته نبودند و جریان‌های روشنفکری پیشین را به دلیل شیفتگی و پذیرش غیرانتقادی مفاهیم و نهادهای مدرن و نفی و تحقیر فرهنگ بومی مورد انتقاد قرار دادند چون از نفوذ فرهنگ غرب به تمامی سطوح جامعه نگران بودند بنابراین با رویکردی گزینش‌گرانه در پی پذیرش علوم جدید از فرهنگ غربی برآمدند (بروجردی، ۱۳۸۴: ۱۵۴) و ضمن اعتقاد به سنت‌ها، سعی کردند تا با عینک مدرن دنیا را ببینند و با گذار از سنت راهی به‌سوی نوعی مدرنیته ایرانی-اسلامی بازکنند و در واقع مدرنیته خود را از درون میراث دینی-ملی خود استخراج کنند (سحابی، ۱۳۷۷: ۴۷۷). اما سنت و مدرنیته‌ای که آن‌ها خواستارش بودند وجود خارجی نداشت و لذا می‌باید ساخته می‌شد، بنابراین با رجوع به نهادهای فرهنگی اسلام و با پیراستن سنت‌ها و دین در پی تحول و پویایی دین برای پاسخگویی به مقتضیات زمان برآمدند و سعی نمودند با قرائتی شالوده‌شکنانه نسبت به تاریخ اسلام و روحانیت سنتی، رنسانس اسلامی ایجاد کنند، آنان در این راه سعی کردند با نقد روحانیت سنتی به دلیل مواضع غیرانقلابی‌شان، تفسیر دین را از انحصار آنان خارج کرده تا بتوانند اصل دین را از سطره سنت تاریخی آن جدا کنند و با باز تعریف مفاهیم دینی، دینی ایدئولوژیک و انقلابی ارائه دهند. از سوی دیگر نیاز به ارائه تعریفی از مدرنیته داشتند تا تقابل آن را با سنت‌ها کاهش داده و شکاف سنت و مدرن را بردارند (بروجردی، ۱۳۸۴: ۱۵۴). حقیقت این بود که آنان در مسیر تعارض میان سنت و مدرنیته معتقد به نسبت شدن و ضمن ضرورت بازنگری و بازسازی سنت رایج دینی، تمامی این سنت‌ها را نفی نکردند بلکه نگرشی گزینشی به این مسأله داشتند و آن دسته از سنت‌هایی را که زمانی خلاق بودند و اکنون در جامعه موضوعیت خود را از دست داده بودند، نقد کردند و در صدد بازیابی آن‌ها برآمدند. از طرفی در برابر مدرنیته، مطلق‌گرا نبودند زیرا نه، همه‌ی آن‌چه را که از غرب آمده و برچسب غرب بر آن خورده بود درست پذیرفتند و نه آن‌ها را تماماً رد کردند (یزدی، ۱۳۷۶: ۷۲).

۵- توجه به نقش دین در اصلاح امور اجتماع

روشنفکران دینی با استفاده از رویکرد کارکردگرایانه به تفسیر باورهای دینی پرداخته‌اند. روشی که در آن گزاره‌ها و باورهای دینی از زاویه‌ی عملی مورد ارزیابی قرار می‌گیرند و بر این باور است که باورهای دینی، در حیات دنیایی کارکردهای فردی و اجتماعی دارد و

آن‌ها نیز در پی کشف خدمات فردی، اجتماعی و حسنات دین هستند (خسروپناه، ۱۳۸۹: ۳۳۹). براساس همین تفسیر، آن‌ها دین را نهادی اجتماعی می‌دانستند و معتقد بودند که دین کارکردها و نقش اجتماعی خاص خود را دارد و از هر منظر و زمانی که به آن بنگریم می‌توانیم تبیین‌ها، تفسیرها و کارکردها و انتظارات متفاوتی را از آن دریابیم (بازرگان، ۱۳۴۲: ۶۹). در این میان آن‌ها بر سه کارکرد دین تأکید می‌کردند این‌که؛ دین رکن استوار جامعه‌ی ایرانی است و روشنفکر ایرانی نمی‌تواند فارغ از دین بیندیشد (تاجیک، ۱۳۸۳: ۳۲). دوم این‌که؛ تأکید بر باورهای مذهبی می‌تواند زمینه‌ساز ورود گسترده‌ی مردم به مبارزه سیاسی- اجتماعی شود و نقشی مهم را در تقویت روحیه‌ی سیاسی- اجتماعی مردم ایران و به دنبال آن استقرار و نهادینه‌شدن آن ایفا نماید (بازرگان، ۱۳۹۱، ج ۱: ۲۰۰ و ۱۲۶). سوم این‌که؛ با توجه دنیاگرایانه به دین، وجود معنویت را در زندگی روزمره افراد موجب پیشرفت اجتماع می‌دانستند و تأکید می‌کردند که برای پیشرفت اجتماعی باید اخلاق دینی را تقویت نمود. بنابراین اخلاق اجتماعی- مذهبی را مترادف پیشرفت اجتماعی آوردند و مذهب را پیش درآمد نوعی اخلاق اجتماعی دانستند که به وحدت جامعه می‌انجامد. بنابراین با مقایسه‌ی میان مذهب در پیشرفت جوامع اروپایی و اسلامی سعی می‌کنند این مسئله را با وضوح بیشتری بیان کنند (برزین، ۱۳۷۴: ۷۱-۶۹). بنابراین به یک رابطه‌ی دوسویه و هماهنگ میان پیشرفت جامعه و مذهب معتقد بودند و پیشرفت هریک را منوط به دیگری می‌دانستند. در این مسیر، آن‌ها از نگاهی برون دینی از منظر جامعه‌شناسی، فلسفه علم یا تاریخ به دین متأثر بودند و حدودی که برای انتظار از دین مشخص می‌نمودند در حد انتظارات و نیازهای فردی اجتماعی بود (بازرگان، ۱۳۴۲: ۶۹).

۵- بسترهای سیاسی- اجتماعی شکل‌گیری جریان روشنفکری دینی

با سقوط رضاشاه در شهریور ۱۳۲۰ فضایی برای نفس‌کشیدن در عرصه‌های مختلف پس از یک وقفه‌ی حدوداً ۲۰ ساله فراهم شد که تحولات عمیق و ریشه‌ای را به دنبال داشت. این فضای تازه، برای بسیاری از جریان‌های فکری- سیاسی «عصر تجربه» برای «تمرین دموکراسی» تلقی گردید. اما با این وجود، نوعی احساس یأس و تزلزل در اعتقاد به ارزش‌ها بر دل‌ها سایه افکند که ناشی از احساس تحقیر ناشی از حضور قدرتمندانه نیروهای خارجی در ایران بود (غنی‌نژاد، ۱۳۷۷: ۴۲). در مواجهه با این فضا از سوی جریان‌های مختلف با واکنش‌های



متفاوتی روبه رو هستیم. حرکت‌هایی با هویت خاص که در عین تعامل با همدیگر، همکنشی مثبت و منفی نیز داشتند و به صورت عمده شامل سه جریان عمده‌ی چپ، ملی‌گرا و اسلامی بودند. که در این میان «جریان اسلامی» نسبت به دو جریان دیگر از برجستگی خاصی برخوردار بود و هرچند که ظهور و فعالیت آن در این زمان نسبت به حرکت‌های روشنفکرانه‌ی چپ و ملی با کمی تأخیر صورت گرفت، اما ظهور این جریان نخستین عکس‌العمل ملت ایران را در برابر حادثه‌ی غیرمنتظره‌ی شهریور ۲۰ به صورت خودجوش در رونق‌دهی به مساجد و آغاز سخنرانی‌های دینی و تنظیم شعائر مذهبی تشکیل داد و به عنوان یک «نهضت بیداری» در پی احیای اندیشه‌ی اسلامی و گسترش اسلام‌خواهی در جامعه نمود پیداکرد (یوسفی‌اشکوری، ۱۳۷۶، ج ۱: ۱۸۳). به گونه‌ای که غالب تحلیل‌گران و ناظران داخلی و خارجی به دلیل عدم درک صحیح مسائل فکری-اسلامی و ایران، آن را مذهبی جدید غیر از شیعه رایج تلقی می‌کردند (شفیعی‌فر، ۱۳۷۸: ۱۶۸-۱۶۷).

در این مقطع این حرکت، موجی از حیات را به صورت یک نهضت فکری-فرهنگی در بطن جامعه برانگیخت که به هیچ حزب یا گروه خاصی تعلق نداشت، بلکه واکنشی خودجوش، از سوی اقشاری از روحانیون، تجار، کسبه، دانشجویان مذهبی و روشنفکران با همکاری داوطلبانه‌ی مردم بود که بیشتر جنبه فرهنگی و تبلیغاتی داشت (بازرگان، ۱۳۷۵، ج ۱: ۳۷۲ و بازرگان، ۱۳۸۷، ج ۱: ۲۶۶-۲۶۵) که در میان روشنفکران دانشگاهی و روحانیون تأثیرات بزرگی برجا گذاشت و با وجودی که اکثر مردم مسلمان همچنان غیرسیاسی باقی مانده بودند و به مبارزات اجتماعی-سیاسی چندان علاقه‌ای نشان نمی‌دادند (یوسفی‌اشکوری، ۱۳۷۶، ج ۱: ۱۸۰) متعاقباً بسیاری از شئون اجتماعی و سیاسی را تحت تأثیر قرارداد و مجدداً بستری برای انعقاد نطفه‌ی نوگرایی دینی در ایران بنا نهاد و در نهایت دین را به عنوان یک «ایدئولوژی سیاسی» در عرصه‌ی اجتماع مطرح ساخت و موجب شد تا از بطن جامعه گروه‌ها، احزاب و نهادهایی تأثیرگذاری با اهداف متفاوت سیاسی و فرهنگی شکل بگیرند (امیری، ۱۳۸۳: ۳۰۳). از درون همین حرکت اسلامی است که جریان روشنفکری دینی ظهور پیدا کرد؛ طیفی که شامل نسلی جدید از روشنفکران، استادان و دانشجویان به عنوان گرایش نو ظهور در حاشیه‌ی روشنفکران ملی‌گرا از دانشگاه تهران بود (یزدی، ۱۳۸۲: ۲۰) و علاوه بر تجددخواهی و ملی‌گرایی از ویژگی برجسته‌ی مذهبی با تفسیرهای نوگرایانه نیز برخوردار

بود (بروجردی، ۱۳۷۸: ۱۰۱) و ظهورش حکایت از «درد دین»؛ تعلق خاطر و التزام به دین و دین را در جامعه و عصر حاضر کارساز دانستن، داشت (سروش، ۱۳۷۷: ۳۰۸). اما ظهور جریان روشنفکری دینی از دل پدیده‌های ساختاری و شرایط جدید اجتماعی جامعه ایران جدا از جو سیاسی و دغدغه‌های ویژه‌ی دینی روشنفکران و بستر مذهبی جامعه که وجود روشنفکران غیردینی را به دلیل بومی نبودن و بیگانگی الفاظ آن‌ها بر نمی‌تافت ناگهانی نبود. بلکه تابع یکسری از عوامل و حرکت‌های فکری-سیاسی درونی بود که در ذیل آن‌ها را مورد بررسی قرار می‌دهیم.

۱- عدم اعتقاد و تمایل سنت‌گرایان دینی به تحولات جدید در دین و ورود به دنیای مدرن

جریان اسلامی سنت‌گرا که پس از شهریور ۲۰ در سیر حرکت جریان اسلامی دوباره تجدید حیات یافت، چیزی جز ترویج شعائر دینی و تبلیغ آداب و سنن رایج و احیاناً متروک مذهبی نبود که می‌خواست به جبران دوران پراختناق رضاشاه با برگزاری شعائر دینی راه تازه‌ای را در عرصه‌ی فعالیت‌های سیاسی و دیانت اجتماعی بگشاید. البته ظهور این جریان خلق الساعه نبود و ریشه‌ی آن به اواخر عصر «ناصرالدین شاه قاجار» می‌رسید، آن زمان که مسئله‌ی اصلاحات اجتماعی در ایران جدی شد. اما در عصر جدید سنت‌گرایان اسلامی که محور حرکت‌شان را تلاش برای اجرای احکام شریعت در تمامی عرصه‌های زندگی تشکیل می‌داد، در دو عرصه‌ی فرهنگی و سیاسی برای رسیدن به اهداف خود دست به مبارزه زدند تا در منازعه با قدرت سیاسی حاکم و در بستر ستیز با استعمار خارجی نیز وارد شوند و در نهایت موانع اجرای شریعت را از سر راه بردارد (یوسفی‌اشکور، ۱۳۷۶، ج ۱: ۱۸۳). لیکن این نکته قابل تأمل بود که با وجود فعالیت سیاسی تعداد اندکی از روحانیان، کل جریان سنت‌گرا و اکثر روحانیون به شدت غیرسیاسی و ضدسیاسی بودند، زیرا سنت‌گرایان دین را از سیاست جدا می‌دانستند و از هرگونه عمل سیاسی یا اجتماعی پرهیز داشتند. به گونه‌ای که همین تعداد اندک هم از جانب روحانیان سنت‌گرا تحت فشار بودند تا آن‌جا که «آیت الله طالقانی» هم به عنوان یک روحانی سیاسی و هم به خاطر تکیه بر آموزش، بحث و تفسیر قرآن از سوی سنت‌گراها عنصری نامطلوب تلقی می‌شده است (یزدی، ۱۳۷۶: ۷۸). در چنین وضعیتی از درون جریان سنت‌گرا گروه‌هایی از «فدائیان اسلام» در سال ۱۳۲۴ تا فعالان انجمن‌ها، اتحادیه‌ها و نشریات شامل تشکل‌های پنج‌گانه‌ی «انجمن تبلیغات اسلامی» عطاءالله



انجمن مطالعات جهان اسلام
Islamic World Studies Association
جمعية دراسات العالم الاسلامي
فصلنامه علمی-پژوهشی
پژوهش‌های بانی جهان اسلام

۱۶۶

سال هشتم، شماره سوم، پائیز ۱۳۹۷



فصلنامه علمی-پژوهشی
 پژوهش‌های بنیادی جهان اسلام

شهاب‌پور در سال ۱۳۲۱، «جامعه تعلیمات اسلامی» شیخ عباسعلی اسلامی در سال ۱۳۲۲، «جمعیت مبارزه با بی‌دینی» در سال ۱۳۲۳، «اتحادیه‌ی مسلمین» حاج‌مهدی سراج انصاری در سال ۱۳۲۴ و «روزنامه‌ی آئین اسلام» نصرت‌الله نوریانی در سال ۱۳۲۳ تشکیل شدند که با وجود روش‌های متفاوت چون ترور شخصیت‌های سیاسی و تشکیل نهادها، انجمن‌ها و چاپ نشریات مختلف، غالب فعالیت‌هایشان را مسائل فرهنگی و عدم دخالت دین در سیاست تشکیل می‌داد (پناهی، ۱۳۸۱: ۱). نیروهایی که موضع خود را نسبت به جهان مدرن مشخص کرده و تمایلی به ورود در آن نداشتند. در نگاه آنان دین در اسلام، تاریخی و به‌صورت سنت اعتبار می‌یافت و هرگونه تلاشی برای فهمی غیرفقهی مردود بود و نیازی به تغییر فهم گذشته و یا انطباق آن با دنیای تهدید آمیز مدرن بی‌معنا می‌نمود. در این راستا رفتار آیت‌الله بروجردی به‌عنوان نماینده اصلی نهاد دین در دهه‌های ۲۰ و ۳۰ در خصوص عدم دخالت در دولت، نفی تدریس فلسفه و عرفان و مخالفت با حضور طلبه‌ها و روحانیون در دانشگاه‌ها بیانگر دیدگاه این طیف است (قوچانی، ۱۳۸۳: ۳۰). اما این رویکرد وی که نشان‌دهنده گفتمان غالب حوزه بود، انتظار جوانان مذهبی را برآورده نمی‌ساخت. زیرا آنان می‌خواستند دین را از قالب سنتی خود خارج ساخته و به مشکلات پاسخ‌دهند، امری که باید آنرا در نزد روشنفکران دینی جستجو می‌کردند (خستو، ۱۳۸۹: ۵۵). این شرایط یکی از زمینه‌های هویت‌بخشیدن به‌وجود جریان روشنفکری دینی بود که در پی درآمیختن دین در عرصه‌های سیاسی-اجتماعی و بازخوانی مفاهیم دینی بودند.

۲- تأثیر نهادهای دوگانه سنتی و مدرن؛ خاستگاه اجتماعی، خانوادگی و نهادهای آموزشی

تولد نخستین نسل از روشنفکران دینی ایرانی به مفهوم گسترده، مربوط به زمانی است که آموزش در ایران همگانی شد و نخبگان ایرانی، با سیستم آموزشی جدید آشنا شدند (بروجردی، ۱۳۷۸: ۴۴). با فاصله اندکی به‌واسطه‌ی این سیستم آموزشی جدید هسته‌ی اصلی روشنفکران دینی از بطن دانشگاه تهران پا گرفت (یزدی، ۱۳۸۲: ۲۰). از لحاظ پایگاه اجتماعی هم باید طیف روشنفکران دینی را عمدتاً مربوط به همه‌ی طبقات متوسط و نوظهور مدرنی دانست که با همگانی‌شدن تحصیلات مدرن و حضور نیروهای مذهبی در دانشگاه‌ها بسیار سریع‌تر از سایر اقشار روشنفکر گسترش یافتند. اما در ترکیب طبقاتی آن‌ها طبقات جدید روحانی، همه‌ی طبقات دیندار و مؤسسات مدرن دینی که از دل حوزه‌های سنتی زاده شدند، نیز سهمی



فصلنامه علمی - پژوهشی
پژوهش‌های باسی جهان اسلام
جمعه ترانست العالم الاسلامی

۱۶۸

سال هشتم، شماره سوم، پائیز ۱۳۹۷

عمده داشتند. با این روند ترکیب طبقاتی روشنفکران دینی آمیزه‌ای از طبقات سنتی و نوظهور بود (کاظمی، ۱۳۸۳: ۸۹). در این راستا باید اشاره کرد که بخش اصلی سرگردگان این طیف همگی برخاسته از خانواده‌های مذهبی طبقه متوسط سنتی بودند و در آغاز تحصیل خود را از نهادهای آموزشی شروع کردند که از هر دو وجهی مدرن و سنتی الهام می‌گرفت. آن‌ها همچنین در فعالیت‌های سیاسی-اجتماعی خود با نهادهایی سروکار داشتند، که تلفیقی از ویژگی‌های سنتی و مدرن را در خود داشتند. بنابراین گسترش ساختارهای علمی و فنی، خاستگاه خانوادگی مذهبی، تحصیل در خارج از کشور در کنار دغدغه‌های درونی و مطالعات دینی دوره‌ی جوانی، عامل مهمی در شکل دادن به ساختار فکری این طیف بود و سبب شد آنان با توجه به شرایط زمانه جدید قرائتی جدید و اما متفاوت از قرائت غالب اسلامی ارائه دهند و اسلام را دینی پاسخگو نسبت به دنیای جدید و مسائل روز معرفی نمایند (خستو، ۱۳۸۹: ۵۷ و برزین، ۱۳۷۳: ۱۸-۱۶).

۳- تحرکات جریان روشنفکری چپ

پس از خروج رضاشاه نخستین چالش گسترده در صحنه‌ی فرهنگ و سیاست از جانب نیروهای چپ جلوه گر شد (بازرگان، ۱۳۵۰: ۹۲). آنان که فعالیت‌شان در دوره‌ی رضاشاه بخاطر سرکوب‌های وی به-تدریج روبه زوال گذاشته بود، پس از سقوط رضاشاه توسط عده‌ای از فعالان کمونیستی-مارکسیستی، بازماندگان گروه ۵۳ نفر و حزب کمونیست ایران در ۱۰ مهر ۱۳۲۰ با تشکیل «حزب توده» به برپایی بزرگترین تشکیلات سیاسی چپ پرداختند و بار دیگر جنبش کمونیستی را در ایران احیاء نمودند. اما با احیاء این حزب یکی از مسائلی که در آن زمان در اذهان مردم طنین انداخته بود و محافل سیاسی، اجتماعی و دینی را به خود مشغول داشته بود افکار ماتریالیستی و کمونیستی آن بود که با تشکیلات گسترده و امکانات تبلیغاتی تازه و وسیع جوانان ایران را در معرض تهدید قرار داده بود؛ زیرا در این زمان حزب توده تنها جنبه‌ی سیاسی و ضددولتی نداشت بلکه بر افکار و عقاید هجوم آورده-بود (بازرگان، ۱۳۷۵، ج ۱: ۲۲۲) و با تبلیغ و استفاده از شعارهای جذابی چون آرمان‌های میهن پرستانه و ارزش‌های سنتی ایرانی، الفاظ و عبارات علمی و آموزه‌های خود توانسته بود ذهنیات نسل جوان و تحصیل کرده را تسخیر نمایند و بخش وسیعی از روشنفکران، کارگران و دانشجویان را نیز به سوی خود جذب نماید و گسترش کمی قابل ملاحظه‌ای پیدا کند (غنی‌نژاد،



۱۳۷۷: ۵۰ و یوسفی اشکوری، ۱۳۷۶، ج ۱: ۱۷۳). اما در این میان خالی بودن زمینه و این که در برابر موج و فشار کمونیسم، تقریباً هیچ مکتب سیاسی و امید نجاتی به جوانان عرضه نمی شد، نیز زمینه ساز گسترش فعالیتشان گردید. باید اشاره نمود که فعالیت نیروهای توده ای در این مقطع بیشتر متوجه ارزش ها و عقاید مذهبی جامعه بود و علاوه بر آن، ارکان خانوادگی، دینی و ملی را نیز تهدید می کرد (بازرگان، ۱۳۵۰: ۱۲۴ و ۸۳-۸۲). اما این طیف در عصری ظهور یافتند که زمزمه های بازگشت به خویشتن وزیدن گرفته بود و آنان در این عرصه دستشان خالی بود، زیرا گذشته ای نداشتند که بدان رجوع و هویت سازی نمایند و به وسیله آن دست به بسیج توده ای بزنند و لذا در دهه ی ۲۰ بر این نکته اصرار نمودند که حزب توده منافق اسلام نیست (خستو، ۱۳۸۹: ۵۱). با وجود این ادعا، تب مبارزه با دین از سوی این نیروها چنان شدت گرفته بود که در شعارهایشان تبلیغ می کردند که تنها راه نجات ایران را در پشت سر گذاشتن دین و ارزش های دینی است. تب این مبارزه ضد دینی، زمینه ای مناسب را برای اعراض جوانان از دین فراهم ساخت. لکن شیوع این اندیشه ها در میان جوانان موجی از مخالفت ها را با انگیزه های متفاوت از سوی جریان های مذهبی، ملی و نوگرایان دینی و حتی حاکمیت دامن زد و موجبات بدبینی روشنفکران و افراد وطن خواه را فراهم آورد (پهلوان، ۱۳۷۲: ۳۹-۳۰). در این میان هویت خواهی مفرط نیروهای چپ، تأثیر خاصی بر روشنفکران دینی نهاد و آن ها را به نوعی هویت صنفی خاص سوق داد و موجبات فعالیت فکری و عقیدتی و انتقادی آنان را فراهم ساخت. چنان که غالب سخنرانی ها و نوشته های آن ها متوجه و متعرض افکار مادی و اشتراکی گردید و با توجه به مسلک کمونیست ها، با ابزار بحث و استدلال عقلی به مبارزه با آن ها رفتند تا جایی که این جریان در مبارزه با توده ای ها به یک جریان مولد و عقلانی تبدیل گردید (یوسفی اشکوری، ۱۳۷۷: ۶۴-۶۳). مبارزه با فعالیت توده ای ها در این زمان آن چنان از سوی روشنفکران دینی شدت گرفت که از دلایل پیدایش آن ها گردید (یزدی، ۱۳۷۳: ۴).

۴- تحركات جریان بهائیت

بهائی گری به عنوان یک جنبش اجتماعی سنت شکن و اصلاحی با هدف تغییر فرهنگ ملی حاکم و ایجاد نوآوری های مذهبی در عصر قاجار پا به عرصه ی وجود نهاد (زاهدانی، ۱۳۸۱: ۱۳). این جنبش در آغاز حکومت پهلوی، بخاطر عرفی گرایی و تسامح رضاشاه

بستری برای گسترش اداری و سازمانی خود یافت (چمن‌خواه، ۱۳۹۱: ۱۲۰-۱۱۵). اما این تسامح تنها تا زمان، ساخت قدرت مطلقه در سال ۱۳۱۲ که تثبیت مطلقه‌گرایی در سیاست ایران محسوب می‌شود، ادامه یافت. زیرا از این به بعد زندگی اقلیت‌های دینی از جمله کیش بهائیت تحت فشار قرار گرفت. این سیاست یک عقب‌گرد مهم در دستاوردی بهائیان پس از سال‌ها ایجادکرد و باعث شد تا آنان چند گام به عقب بردارند (چمن‌خواه، ۱۳۹۱: ۱۲۷-۱۱۵). اما با خلع رضاشاه باردیگر زمینه برای رشد فعالیت‌های سازمانی بهائیان فراهم آمد، و آنان سقوط رضاشاه و روی کارآمدن محمدرضاشاه، را «تحولی مبارک» تلقی نمودند. اما شرایط جدید به آرامش کامل اجتماعی که مقدمه‌ی گسترش نهادهای اداری و جامعه مذهبی بهایی بود، منجر نشد چرا که با وجود حذف استبداد، بالاگرفتن فعالیت بهائیان انگیزه‌های دینی را در جامعه شعله‌ور ساخت و نیروها و سازمان‌های اسلامی که از ۱۳۲۰ مجدداً فعال شده بودند به رویارویی جدی با بهائیان پرداختند. سبب اصلی مقابله مسلمانان با بهائیان، همانا تبلیغات وسیع آنان و نفی مبانی فکری-اعتقادی اکثریت قریب به اتفاق جامعه بود. در این برهه، بهائیان با طرح وجوب تبلیغ و تشویق پیروان‌شان، موجب جریحه‌دار شدن معتقدات اکثریت مسلمان شیعه شدند و آنان را به مقابله با خود برانگیختند (چمن‌خواه، ۱۳۹۱: ۱۳۶-۱۲۹). اوج این مقابله با جریان بهائیت از سال ۱۳۲۳ به بعد بود که صورت سیاسی نیز به خود گرفت و مبارزه با بهائیت به نوعی مبارزه با حکومت و اجزای آن تلقی شد چرا که برخی از چهره‌های حکومت متهم به داشتن گرایش‌های بهایی‌گری بودند (جعفریان، ۱۳۹۱: ۳۲). در این زمان بهائیت به عنوان «پاد جنبش تجدید حیات ملت ایران» عمل کرد و سبب تحرک نیروهای مذهبی در جامعه شد (جواهری، ۱۳۹۳: ۳۲۲).

۵- تحرکات مدعیان اصلاح دین (دگراندیشان)

این طیف حرکتشان به «فرقه‌سازی» و در شکل مدرن آن «سازمان‌گری» نزدیک بود و شامل افرادی بود که دانسته یا نادانسته، در پی ایجاد تغییرات بنیادی در اصولی بودند که پایه‌های اعتقادی و دینی مردم را تشکیل می‌دادند. از لحاظ تاریخی، بستر شکل‌گیری این جریان تحت عنوان «خرافه‌زدایی از فرهنگ عامه» به دوره‌ی مشروطه می‌رسد. اما در دوره‌ی رضاشاه است که فعالیت آن‌ها شدت گرفت و آن‌ها که خود اصولاً از لائیسزم غربی و اندیشه‌های پوزیتیویستی جانبداری می‌کردند، با تمرکز و آزادی عمل به صورت افراطی به انتقاد از



مذهب پرداختند و برای مشروع نشان دادن مبارزه‌ی خود، برخورد با دین را تحت عنوان «برخورد با خرافات» تعبیر کرده و برای گم کردن راه، مرز خرافات را با حقایق و شعائر دینی تبیین نکردند (جعفریان، ۱۳۹۱: ۸۸۱-۸۷۷). اما حقیقت این بود که شعار خرافه‌زدایی از دین و احیای آن را پوششی برای مبارزه با دین قلمداد کردند. زیرا آن‌ها با برجسته کردن برخی خرافات منتسب به دین، انتقاد از مذاهب را به مرزهای نفی آن رساندند (امیری، ۱۳۸۳: ۲۲۰). در این میان برخی از چهره‌ها در انتقاد بسیار تندروی کردند به نحوی که در نهایت به ارتداد رسیدند. از معروفترین چهره‌های مدعی اصلاح‌گری می‌توان؛ سیداسدالله خرقانی، سیداحمد کسروی، علی اکبر حکمی‌زاده، شریعت سنگلجی و... را نام برد. برخی از این افراد از روحانیونی بودند که متأثر از فرهنگ تجددخواهی روزگار مشروطه، به جرگه‌ی تجدیدنظرطلبان پیوسته بودند (جعفریان، ۱۳۹۱: ۸۸۱-۸۷۱). این منتقدان دین، اگرچه شعار احیای دین و ضرورت مسلح شدن آن به علم و عقل، حمله به خرافات دینی را سر می‌دادند، اما پاک‌دینی آن‌ها نه تنها از زیربنایی عمیق برخوردار نبود، بلکه حرکتی سطحی و وابسته به جو حاکم و سیاست روز را تشکیل می‌داد (امیری، ۱۳۸۳: ۲۲۰). تا جایی که دولت همزمان با ضدیت آن‌ها با شعایر اسلامی سعی کرد تا با حمایت از جریان‌های انحرافی و یا تسامح در برابر فعالیت آن‌ها در جهت اهداف فرهنگی خود از آنان بهره‌برداری کند و سرانجام با حاکمیت تجدد-گرایان آنچه که بر سر ارزش‌های مذهبی آمد، فراتر از اعتقاد به جدایی دین از سیاست بود (بصیرت منش، ۱۳۷۷: ۱۶۶ و ۱۵۹). با این تهدیدات بود که روشنفکران دینی، درصدد مقابله با آن‌ها برآمدند و در طی فعالیت خود سعی کردند تا مرز میان ارزش‌ها و باورهای اصیل قرآنی را با خرافات رایج در میان مردم تبیین نمایند و به شبهات ضددینی که از جانب روشنفکران غیردینی مطرح می‌شد، پاسخ-دهند.

۶- تأثیر تفکرات میرزا ابوالحسن خان فروغی و شریعت سنگلجی

در بررسی زمینه‌های پیدایش روشنفکران مذهبی، باید به تأثیر غیرقابل انکار دو شخصیت روشنفکر و اصلاح‌گر دینی «میرزا ابوالحسن خان فروغی» و «شریعت سنگلجی» اشاره نمود. فروغی روشنفکری بود که بیشتر به «عقل تجربی و نگاه علمی» اعتقاد داشت و با دید علمی به دین و قرآن نگاه می‌کرد و معتقد بود که روش شناخت قرآن فلسفی، کلامی، برهانی و عرفانی نیست. بلکه روش شناخت، «شناخت علمی» است (یوسفی اشکوری، ۱۳۷۶، ج ۲: ۴۵). وی

به واسطه‌ی این که مهندس بازرگان در کلاس‌های درس تفسیر او شرکت می‌کرد مستقیماً و بدون هیچ واسطه‌ای بر افکارش تأثیر نهاد. چنان‌که بازرگان، به این تأثیر و تحول فکری در نتیجه‌ی کلاس‌های فروغی اذعان داشت (بازرگان، ۱۳۷۷، ج ۱: ۷۱). وی درباره‌ی درس تفسیر فروغی گفته‌است: «چیزی که تازگی داشت و جلب نظر می‌کرد این بود که مرحوم فروغی، علاوه بر ترجمه و تفسیر ساده قرآن به تفهیم آیات و اثبات با ارائه حقایق آن‌ها بر مبنای نظریات علمی و تاریخی و اجتماعی می‌پرداخت». در این میان شخصیت تأثیرگذار دیگر «شریعت سنگلجی» بود کسی که توحید را اساس دین، و هر چیزی مغایر با توحید را آلوده به شرک و خرافه و خلاف عقل می‌دانست (طاهر احمدی، ۱۳۸۲: ۱). شریعت مدعی بود که در بیان عقاید و آرای خود بر قرآن تکیه دارد و در پی آن است تا با تکیه بر اسلام اصیل، با خرافاتی که به نظرش در دین به وجود آمده‌بود به مبارزه بپردازد. این افکار گرچه مورد توجه قشر تحصیل کرده قرار گرفت، اما در میان مردم عادی نتوانست مخاطبان عمده‌ای را جذب کند. بنابراین این تلاش‌ها که باعث گسست ارتباط شریعت با علمای سنتی شده بود در نهایت به جایی نرسید (دهقانی، ۱۳۹۲: ۳۵-۲۷). با این وجود او توانست در تحکیم پایه‌های نوگرایی دینی و راه و روش روشنفکران مذهبی مؤثر واقع شود، به نحوی که جنبش نوگرایی دینی در دهه‌ی ۱۳۲۰ و در سال‌های پس از آن مجال بیشتری یافت تا به تکاپوی خود در عرصه‌ی اندیشه دینی ادامه دهد.

۷- تأثیر روحانیان نوگرا و تشکلهای مذهبی جدید

عامل دیگر در این مقطع تأثیر روحانیان نوگرا و همکاری با آن‌ها در تشکلهای مذهبی - فرهنگی کانون فرهنگی اسلام و انجمن اسلامی دانشجویان بود. برخی از روشنفکران دینی در جلسات کانون اسلام با آیت‌الله طالقانی آشنا شدند و به دعوت وی در این مرکز فعالیت خود را آغاز کردند (جهانبخش، ۱۳۸۲: ۱۰۰). آنان در جلسات این کانون تحت تأثیر سخنرانی و تفسیرهای آیت‌الله طالقانی و سایر روحانیون نوگرا که با شیوه، زبان و صورت خاصی متناسب با شرایط و مقتضیات جدید بیان می‌شد، نقش مهمی در معرفی دین و بیان نقش و فایده آن در زندگی مسلمانان با شیوه‌های جدید، برای روشنفکران دینی و جوانان داشت (امیری، ۱۳۸۳: ۳۰۵). در این میان انجمن اسلامی دانشجویان محفل دیگری بود که روشنفکران دینی در آن با روحانیونی نظیر حسینعلی راشد، محمد تقی فلسفی، صدرالدین بلاغی، سید محمود طالقانی

همکاری کردند و در جلسات وعظ و خطابه آنان سخنرانی می کردند (طاهر محمودی، ۱۳۸۲: ۱). با توجه به آنچه گفته شد؛ بسترهای فوق راه را برای اندیشه‌ورزی مستقل و ساخت‌یابی جریان روشنفکری دینی که خود سنتزی از تحولات فکری-اجتماعی و سیاسی دوران پس از سقوط رضاشاه بود فراهم ساخت. این بسترها هر یک سؤالات و مسائل جدیدی را در ذهن متفکران مسلمان مطرح ساخت که پاسخ‌گویی به آن‌ها دیگر با توضیحات خشک دینی کفایت نمی‌کرد و راه‌حل‌های وسیع و عمیقی را به زبان جدیدی می‌طلبید. راه‌حل‌هایی که معطوف به دگرگونی‌هایی در دین‌شناسی آن‌ها و تطبیق آن با علوم جدید و استفاده از ایدئولوژی‌های غربی برای اصلاح و احیاء دین در میان طیفی از آن‌ها گردید.



فصلنامه علمی-پژوهشی
پژوهش‌های بنیادین جهان اسلام

نتیجه گیری

جریان روشنفکری دینی یکی از جریان‌های فکری-سیاسی معاصر است که در ایران با ظهور سیدجمال‌الدین اسدآبادی برای اولین بار به صورت برجسته‌ای مطرح شد. این جریان پس از یکسری فراز و نشیب در دوران مشروطه و حکومت رضاشاه، سرانجام در نابسامانی‌های مملکت پس از واقعه‌ی شهریور ۲۰ وارد عرصه‌ی فعالیت‌های فرهنگی-اجتماعی و بعدها سیاسی شد. جریانی که با توجه به اصول فکری خود که معتقد به نوسازی دین و سنت برای رفع مشکلات فرهنگی-اجتماعی و اصلاح آن، با استفاده از سنت فکر دینی بود، با رویکردی جدید نسبت به دین و مسائل و مشکلات جامعه، تمام تلاش خود را در جهت اصلاح معتقدات فکری و تربیت معنوی نسل جوان با توسل به آموزه‌های جامعه‌ی مدرن همچون؛ پیوند دین و علم، تطبیق ایدئولوژی‌های اروپایی با دین، تأکید بر پوزیتیویسم و... به کار گرفت، تا به زعم خود به نجات اندیشه‌های دینی و پاک‌ماندن از فسادهای روز در جامعه همت گمارند. اما در بررسی پیداش بسترهای این جریان جدا از جو سیاسی و بستر مذهبی جامعه و همچنین دغدغه‌ی ویژه‌ی دینی روشنفکران، بستری که به صورت جدی زمینه‌ی تولد این جریان نوگرا را فراهم ساخت؛ تقابل جدی آن‌ها با اندیشه‌ها غیردینی و یا ضددینی در جامعه آن روز بود. چالش‌هایی که عموماً بیرون از قلمرو دینداران اصیل مایه گرفت و گرچه آنان با چالش‌هایی از درون جامعه‌ی سنت‌گرایان دینی نیز روبه رو بودند و باید به چالش سخنگویان دینی و روحانیان نیز جواب می‌دادند، اما با این وجود خطری که در فضای پس از سقوط پهلوی اول، نگاه دوباره و نوگرایانه آن‌ها را به دین فراهم ساخت از ناحیه‌ی سه گروه؛ مارکسیست‌ها و کمونیست‌ها، جریان بهائیت و مدعیان اصلاح‌گرایی در جامعه آن روز بود که به شدت جامعه را تهدید می‌کردند. اما در کنار آن‌ها شاهد تأثیر خاستگاه اجتماعی دینی و تحصیلات مدرن در غرب و همچنین عدم اعتقاد سنت‌گرایان دینی به تغییر و تحولات جدید در دین بر دیدگاه و کنش آن‌ها نیز هستیم.



انجمن مطالعات جهان اسلام
Islamic World Studies Association

فصلنامه علمی-پژوهشی
مجموعه‌ی ترانس‌الهام اسلامی
پژوهش‌های بانی جهان اسلام

۱۷۴

سال هشتم، شماره سوم، پائیز ۱۳۹۷

منابع

- اشرف، احمد (۱۳۴۶)، «درباره‌ی روش جامعه‌شناسی ماکس وبر»، مجله سخن، دوره ۱۷، ش ۷.
- امیری، جهاندار (۱۳۸۳)، روشنفکری و سیاست، تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی.
- امیری، جهاندار (۱۳۸۹)، روشنفکری دینی لیبرال یا دین‌مدار، تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی.
- باتامور، تامس برتون (۱۳۵۶)، جامعه‌شناسی، ترجمه حسن منصور، تهران: کتاب‌های جیبی.
- بازرگان، مهدی (۱۳۴۲)، راه طی شده، تهران: شرکت سهامی انتشار.
- بازرگان، مهدی (۱۳۵۰)، مدافعات، تهران: مدرس.
- بازرگان، مهدی (۱۳۷۵)، شصت سال خدمت و مقاومت، تهران: رسا، ج ۲.
- بازرگان، مهدی (۱۳۹۱)، مباحث بنیادین، تهران: بنیاد فرهنگی مهندس بازرگان.
- بازرگان، مهدی (۱۳۸۷)، مقالات اعتقادی و اجتماعی، تهران: شرکت سهامی انتشار.
- برزین، سعید (۱۳۷۴)، زندگی‌نامه سیاسی مهندس مهدی بازرگان، تهران: مرکز.
- برزین، سعید (۱۳۷۳)، حکومت قانون و دموکراسی، ترجمه بهمن جبروتی، ماهنامه کیان، سال چهارم، ش ۲۲.
- بروجردی، مهرداد (۱۳۷۸)، روشنفکران ایرانی و غرب، ترجمه مهشید شیرازی، تهران: فروزان روز.
- بصیرت‌منش، حمید (۱۳۷۷)، علما و رژیم رضاشاه، تهران: نشر عروج.
- بهرامیان، مولود (۱۳۹۴)، «کارنامه روشنفکری دینی در ایران در گفتگو با علیرضا علوی‌تبار»، ماهنامه اصلاح اندیشه، ش ۱.
- پدرام، مسعود (۱۳۸۲)، روشنفکری دینی و مدرنیته در ایران پس از انقلاب اسلامی، تهران: گام نو.
- پناهی، حسن (۱۳۸۱/۸/۹)، «سیاست‌گرایی و ترویج جدایی دین از سیاست»، روزنامه جمهوری اسلامی، ش ۶۷۶۴.
- پهلوان، چنگیز (۱۳۷۲)، «توسعه، مدرنیته و مشارکت روشنفکران»، سال سوم، ش ۱۳.
- تاجیک، محمدرضا (۱۳۸۳)، «روشنفکر دینی، گفتمان و قدرت»، ماهنامه آئین، ش ۲.
- جعفریان، رسول (۱۳۹۱)، جریان‌ها و جنبش‌های مذهبی سیاسی ایران، تهران: علم.
- جواهری، میکائیل (۱۳۹۳)، بهائیت پاد جنبش تجدید حیات ملت ایران، تهران: مؤسسه مطالعات و پژوهش‌های سیاسی.
- جهانبخش، فروغ (۱۳۸۲)، از بازرگان تا سروش، ترجمه سعیده سریانی، تهران: بهزاد.
- چمن‌خواه، لیلا (۱۳۹۱)، بهائیت و رژیم پهلوی، تهران: نگاه معاصر.
- خسروپناه، عبدالحسین (۱۳۸۹)، جریان‌شناسی فکری ایران معاصر، قم: حکمت نوین.
- خستو، رحیم (۱۳۸۹)، «ساخت‌یابی روشنفکری دینی»، فصلنامه تخصصی علوم سیاسی، ش ۱۰.
- زاهد زاهدانی، سید سعید (۱۳۸۱)، بهائیت در ایران، تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی.
- زکریایی، محمدعلی (۱۳۷۸)، درآمدی بر جامعه‌شناسی روشنفکری دینی، تهران: آذریون.
- دهقانی، رضا و علی‌پور، جواد (۱۳۹۲)، «اصلاح دینی دوره پهلوی اول باتکیه بر آراء شریعت سنگلجی».



فصلنامه علمی-پژوهشی
جمعیت دراست العالم الاسلامی
پژوهش‌های یابی جهان اسلام

۱۷۵

بازشناسی
مهمترین
اصول فکری-ایدئولوژیکی و ...

- فصلنامه تاریخ نامه ایران بعد از اسلام، سال چهارم، ش ۷.
- سروش، عبدالکریم (۱۳۷۷)، رازدانی و روشنفکری و دینداری، تهران: مؤسسه فرهنگی صراط.
 - سحابی، یدالله (۱۳۷۷)، یادنامه دکتر سحابی، گردآورنده محمد ترکمان، تهران: قلم.
 - شفیعی فر، محمد (۱۳۷۸)، درآمدی بر مبانی انقلاب اسلامی، بی جا: نهاد مقام معظم رهبری در دانشگاه‌ها.
 - صاحبی، محمد جواد (۱۳۸۰)، مبانی نهضت فکر دینی، قم: بوستان کتاب قم.
 - طاهر احمدی، محمود (۱۳۹۰)، «درآمدی بر نوگرایی دینی در ایران»، مجموعه مقالات بررسی علل فروپاشی سلطنت پهلوی، تهران: مرکز مطالعات و پژوهش‌های سیاسی.
 - فراستخواه، مقصود (۱۳۸۸)، سرآغاز نواندیشی معاصر دینی و غیردینی، تهران: شرکت سهامی انتشار.
 - فروند، ژولین (۱۳۶۸)، جامعه‌شناسی ماکس وبر، مترجم عبدالحسین نیک گوهر، تهران: رایزن.
 - قریشی، فردین (۱۳۸۴)، بازسازی اندیشه دینی در ایران، تهران: قصیده.
 - قوچانی، محمد (۱۳۸۳)، شاه و فقیه، مجله جامعه نو، ش ۱.
 - غنی‌نژاد، موسی (۱۳۷۷)، تجددطلبی و توسعه در ایران معاصر، تهران: نشر مرکز.
 - کاظمی، عباس (۱۳۸۳)، جامعه‌شناسی روشنفکری دینی در ایران، تهران: طرح نو.
 - کافی، مجید (۱۳۸۴)، «در باب جامعه‌شناختی تاریخی»، فصلنامه روش‌شناسی علوم انسانی، ش ۴۲.
 - گرین، آنا و تروپ، کات (۱۳۸۴)، «جامعه‌شناسی تاریخی»، ترجمه سید حسین شرف‌الدین، مجله معرفت، ش ۹۱.
 - وبر، ماکس (۱۳۷۴)، اقتصاد و جامعه، ترجمه عباس منوچهری، تهران: سمت.
 - یزدی، ابراهیم (۱۳۷۳)، «مهندس بازرگان؛ نیم قرن تلاش در عرصه سیاست و اندیشه دینی»، ماهنامه کیان، سال چهارم، ش ۲۳.
 - یزدی، ابراهیم (۱۳۸۲)، جنبش دانشجویی در دو دهه ۱۳۳۰ و ۱۳۲۰، تهران: قلم.
 - یزدی، ابراهیم (۱۳۷۶)، روشنفکری دینی و چالش‌های جدید، تهران: کویر.
 - یوسفی اشکوری، حسن (۱۳۷۶)، در تکاپوی آزادی، تهران: قلم، ج ۲.
- Barzin, saeed (1994), Constitutionalism and Dmocracy in the Religious Ideology of Mehdi Bazargan (Vol 21). British Jtural of Middle Eastern Studies, No1, 90-91.

DOI: ۱۰.۲۱۸۵۹/priw-۰۸۰۳۰۷

به این مقاله این گونه ارجاع دهید:

هزاوه‌ای، سید مرتضی؛ باوریان، فریده (۱۳۹۷)، «بازشناسی مهمترین اصول فکری-ایدئولوژیکی و بسترهای سیاسی-اجتماعی پیدایش جریان روشنفکری دینی در تاریخ معاصر ایران» فصلنامه پژوهش‌های سیاسی جهان اسلام، س ۸، ش ۳، پاییز ۹۷، صص ۱۷۶-۱۵۳.