

تحلیلی بر جایگاه دین در تعامل با مدرنیته در اندیشه‌ی روشنفکران دینی پهلوی دوم (مطالعه موردی: شریعتی و بازرگان)

مریم السادات موسوی

دانشجوی دکتری تاریخ، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه خلیج فارس، بوشهر ایران

شکرالله خاکرند

دانشیار گروه تاریخ، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه شیراز، شیراز ایران

حسن الهیاری

استادیار گروه تاریخ، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه خلیج فارس، بوشهر ایران

فصلنامه علمی پژوهشی تاریخ (شاپا ۲۷۱-۲۰۰۸) - سال ۱۶ شماره ۶۱ - صفحه ۲۳۹-۲۵۳

تاریخ دریافت: ۹۹/۱۲/۱ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۲/۳

چکیده

بررسی تاریخ معاصر ایران، گویای تاثیر نقش‌آفرینی نیروهای اجتماعی از جمله روشنفکران در شکل‌گیری بنیان‌ها و زیرساخت‌های تحولات سیاسی-اجتماعی جامعه‌ی ایران است. از جمله تحولات اساسی این مقطع، پیدایش جریانان فکری، تحت عنوان نوگرایی دینی است. پژوهش حاضر با توجه به اهمیت پیدایش جریان نوگرایی دینی و نقش آن در سیر تحولات تاریخ ایران، به روش توصیفی-تحلیلی و با استفاده از منابع کتابخانه‌ای به واکاوی اندیشه‌های سیاسی-اجتماعی روشنفکران و جایگاه اسلام در تعامل با مدرنیته غرب، در نگرش نوگرایان دینی پرداخته است و در این راستا پژوهش پیش رو بر آن بوده تا به این پرسش پاسخ دهد که تعامل دین و پدیده‌ی مدرنیته، در نگرش سیاسی-اجتماعی روشنفکران این دوره دارای چه شاخصه‌ای است؟ نتایج پژوهش حاضر در بررسی گفتمان سیاسی-مذهبی شریعتی و بازرگان، حاکی از تعامل و همگرایی نزدیک میان دین و مفاهیم نوین سیاسی مبتنی بر مدرنیته است، به طوری که اسلام در نگرش این روشنفکران به عنوان یک ایدئولوژی جامع در پیوند با مدرنیته و مفاهیم نوین علمی، عنصری غیرقابل انفکاک با کارکردهای وسیع اجتماعی تعریف شده است.

کلیدواژگان: اسلام، ایدئولوژی، دین، روشنفکران، مدرنیته.

تاریخ معاصر ایران خصوصاً عصر پهلوی دوم، آکنده از تحولات سیاسی- اجتماعی حاصل از جریان‌های فکری و فعالیت روشنفکران در تعامل با نیروی مذهبی است. جریان روشنفکری در ایران به طور رسمی با مشروطه‌خواهی در برابر استبداد داخلی و ملی‌گرایی در برابر سلطه‌ی خارجی آغاز شد.

جریان روشنفکری علاوه بر غرب، از مباحث مهم جامعه‌شناسی سیاسی ایران به شمار می‌رود که بیش از یک قرن و نیم به عنوان کالایی وارداتی، از مغرب زمین وارد سرزمین ایران شد و در برخی مقاطع تاریخی، جایگزین مولفه‌های دیگری از جمله سنت و شریعت گردید. در جریان مشروطه، تعارض فکری روشنفکران و روحانیت نسبت به حضور مدرنیته و مظاهر غربی در جامعه، موجب کناره‌گیری روحانیت از عرصه‌های سیاسی و اجتماعی جامعه‌ی ایران گردید. همچنین رویکرد مذهبی رضاشاه در دوره‌ی پهلوی اول و فعالیت روشنفکران در راستای سیاست‌های ضد‌مذهبی رضاشاه، مانع حضور و نقش‌آفرینی موثر روحانیت در جامعه گردید. اما در عصر پهلوی دوم خصوصاً از دهه‌های سی به بعد، دین با ماهیت و کارکردی نسبتاً متفاوت توانست در عرصه تحولات اجتماعی ایران جایگاه گذشته‌ی خود را بازیابد و در بطن جریان روشنفکری و لندی‌شاه‌های هدرن قرار گیرد؛ از این رهگذر ادبیات نوینی تحت عنوان جریان روشنفکری دینی یا تجدیدگرایی دینی با رهیافتی متفاوت از جریان روشنفکری پیشین وارد ساختار فکری و فلسفی روشنفکران دوران معاصر گردید.

بررسی و تحلیل گفتمان مذهبی روشنفکران دینی، موضوع پژوهش حاضر است و در این راستا نقش حضور مجدد دین در عرصه‌های سیاسی- اجتماعی و سازگاری دین و مفاهیم مدرنیته در عصر پهلوی دوم، با بررسی آرای شخصیت‌های برجسته از جمله مهدی بازرگان و علی شریعتی مورد واکاوی قرار می‌گیرد. این پژوهش بر آن است تا تعامل مبانی اسلام و مدرنیته در نگرش نوگرایان دینی در دوره پهلوی دوم با تأکید بر آراء علی شریعتی و مهدی بازرگان را مورد بررسی و تحلیل قرار دهد.

در باب ادبیات تحقیق و پیشینه‌ی پژوهش، آنچه نزدیک به این زمینه انتشار یافته، کتاب‌های دین و روشنفکران توسط هانا آرنه (۱۳۸۵)، اسلام و مدرنیته اثر عبدالحسین خسروپناه (۱۳۹۲)، دین و مدرنیته نوشته امیرحسین خداپرست (۱۳۸۵) را می‌توان نام برد. اما به رغم پژوهش‌هایی ارزشمند در این زمینه، تاکنون پژوهشی جامع و مستقل در پیوند با موضوع پیش‌رو و تحلیل و اثبات

چگونگی تعامل آموزه‌های اسلام با مفاهیم مدرنیته و کارکرد اجتماعی آن در قالب یک ایدئولوژی فراگیر در اندیشه‌های روشنفکران مذکور انجام نشده است.

روش‌شناسی تحقیق

روش انجام هر پژوهش به ماهیت موضوع، اهداف و مسئله‌ی تحقیق بستگی دارد. این پژوهش به روش توصیفی-تحلیلی انجام شده است. در پژوهش پیش‌رو با توجه به ماهیت آن، ابتدا با تفکیک اجزای مسئله‌ی پژوهش، به تعریف واژگان و مفاهیم پژوهش پرداخته شده است. سپس در راستای پاسخگویی به مسائل پژوهش، به بررسی و تحلیل موارد مذکور در چارچوب رابطه‌ی علم و دین در اندیشه و آرای روشنفکران دینی دوره‌ی پهلوی دوم تاکید شده است.

دین

دین مجموعه‌ای از عقاید و باورها، مناسک و احکام و اصول و ارزش‌های اخلاقی است که در قلمرو فردی و اجتماعی برای هدایت و رستگاری انسان‌ها از سوی خداوند فرو فرستاده شده است و در مورد جنبه بشری آن، تجربه‌ها، شناخت، اعتقاد، احساس و رفتار انسان‌ها مطرح می‌گردد. برخی از روشنفکران معاصر معتقدند دین را در معنای اخص آن می‌توان دو گونه تعریف نمود: یکی از راه مطالعه برون دینی به عنوان پدیده‌هایی در تاریخ بشر و دیگری از راه مطالعه درون دینی با رجوع به متون دینی. طبق این دیدگاه، دین دارای سه سطح است: ۱. شامل شعائر و اصول دینی، ۲. شناخت و باورها، خداشناسی و معاد ۳. تجربه‌ی دینی، که با مراجعه به متون دینی می‌بینیم که هسته‌ی مرکزی دین تجربه‌ی دینی است و شناخت دینی به عنوان تفسیر این تجربه‌ها دانسته می‌شود (یزدانی، ۱۳۸۹: ۱۰۵).

اسلام

واژه «اسلام» در لغت از ریشه‌ی سلم به معنی تسلیم و تمکین است. اسلام دین تمکین و تسلیم است، اما تسلیم به آن معنایی که در متن تسلیم و به میزان عبودیت و اسلام آوردن و تسلیم شدن در برابر اراده‌ی عظیمی است که بر هستی حکومت می‌کند و تمکین کردن در برابر حالت عصیان و در برابر شرک و ستم و هرگونه انحراف است (عباس‌زاده، ۱۳۹۶: ۶۹). از دیدگاه شریعتی، اسلام علاوه بر اینکه یک ایدئولوژی است،... محتوای تاریخ، روح فرهنگ، شیوه‌ی زندگی، رفتار فردی و اجتماعی، روح جمعی و بالاخره تعیین‌کننده تلقی ویژه‌ی ما از جهان و رابطه‌ی ما با هستی و نیز تشکیل‌دهنده‌ی بنای ارزشی و بنیاد انسانی و فطرت وجودی ماست (شریعتی، ۱۳۷۸: ۱۲۵-۱۲۶).

روشنفکر

تعریف «روشنفکر» مانند سایر مفاهیم اجتماعی، در نگرش اندیشمندان گوناگون، با رویکردهای متفاوت به آن پرداخته می شود. به طور کلی تاکنون تعاریف مختلفی در رابطه با روشنفکری و نقش روشنفکران در جامعه توسط اندیشمندان این حوزه ارائه شده است، اما در این میان تعاریف دکتر علی شریعتی و جلال آل احمد از جامعیت بیشتری برخوردار است. جلال آل احمد در کتاب «در خدمت و خیانت روشنفکران»، روشنفکر را کسی می داند که بدون آنکه در بند تن و شکم خود باشد و برای منفعت شخصی خود کار کند و نسبت به مسئله ای تعصب داشته باشد، خود را مسئول زندگی خود و دیگران بداند و برای حل مشکلات اجتماعی، به فعالیت های فکری بپردازد و سپس نتیجه ی کارش را در اختیار اجتماع قرار دهد (آل احمد، ۱۳۵۷: ۳۱-۳۷). روشنفکر از دیدگاه شریعتی به انسان خودآگاه و متعصبی اطلاق می شود که جامعه، زمان و زبان مردم خویش را خوب بشناسد و بینشی انتقادی داشته باشد (شریعتی، بی تا: ۳۱۰). شریعتی همچنین در جای دیگر این مقوله را این چنین تعریف نموده است: «روشنفکر در یک کلمه کسی است که نسبت به وضع انسانی خودش در زمان و مکان تاریخی و اجتماعی که در آن است، خودآگاهی دارد و این خودآگاهی جبراً و ضرورتاً به او احساس مسئولیت بخشیده است» (شریعتی، ۱۳۸۰: ۴۹۹).

مدرنیته

یورگن هابرماس در مقاله «مدرنیته، پروژه های ناتمام» می گوید: واژه "مدرن" در شکل لاتین آن یعنی "modernus" نخستین بار در اواخر قرن پانزدهم برای تفکیک حال، که رسماً به آیین و کسوت مسیحیت درآمده بود، از گذشته ی رومی و کافر، استفاده گردید. اصطلاح "مدرن" با مفاهیم و معانی متفاوت، کاراً بیانگر آگاهی از عصر یا دوره ای است که خود را به گذشته باستانی مرتبط می سازد، تا از این طریق خود را حاصل گذار از کهنه به نو قلمداد کند (Habermas, ۱۹۹۴: ۱۶۰-۱۷۰). به نقل از نوذری، ۱۳۷۹: ۹۸-۹۷). مدرنیته در واقع فرایند تحول فکری، فلسفی، علمی، صنعتی، سیاسی و اجتماعی است که بعد از رنسانس در غرب رخ داد.

روشنفکر دینی

در خصوص تعریف «روشنفکر دینی»، برخی بر این باورند که روشنفکر دینی به کسی گفته می شود که بیش از آن که دغدغه های شاعیه افکار و اندیشه ها و علوم غربی مدرن را در جامعه

داشته باشد و مطلقاً در قید مدرنیته کردن جامعه به بهای از میدان به در کردن دین باشد، دغدغه‌ی دین را دارد و این دغدغه و بدین معناست که هم فرد تعلق خاطری به دین دارد و هم معتقد است در عصر حاضر می‌توان دین را مطابق با شرایط و مقتضیات جدید جامعه تفسیر و تبیین نمود و در تلاش است که با استخراج مبانی جدید علمی از علوم دینی، به رفع مشکلات و کمبودهای جامعه‌ی عصر خود بپردازد. تعریف دیگری از روشنفکری دینی وجود دارد؛ در این تعریف فرآیند شکل‌گیری روشنفکری دینی این‌گونه است که در وضعیت مدرن، اندیشمند دیندار وارد گفتمان مدرنیته می‌شود، نسبت دینی را از طریق عقل نقاد مدرن به شدت به چالش می‌گیرد، در چنین وضعیتی میان مدرنیته و سنت دینی تعارض می‌یابد. در مرحله بعد مدرنیته را به عنوان یک موضوع در نظر می‌گیرد و از طریق عقل نقاد مدرن از مدرنیته فاصله می‌گیرد و آن را نیز نقد می‌کند. نقد سنت و نقد مدرنیته در درون گفتمان مدرنیته فضایی را می‌گشاید که به مفهوم روشنفکری دینی هسته‌ای می‌بخشد (پدرام، ۱۳۸۲: ۲۲).

در خصوص تاریخچه‌ی پیدایش جریان روشنفکری دینی در ایران و مقاطع آن، این جریان در واقع به عنوان یک ضرورت اجتماعی با حضور جریان منورالفکری در جامعه پس از پیروزی نهضت مشروطه احساس شد. نیروهای مذهبی با درک این مسئله که روشنفکران در حوزه‌ی افکار نوگرایی دینی خود به توجیه دینی شعارهای تجددگرایانه خود راضی نیستند و توجیه منورالفکرانه دین را خواهانند، به واسطه‌ی شناخت و پشتوانه‌ی فکری علوم اسلامی، با بی‌تفاوتی و بی‌اعتمادی به جریان تجددگرایی منورالفکران در دوره‌ی مشروطه، به انزوای سیاسی و فرهنگی تن دادند. اما همان‌طور که ذکر شد، حضور مجدد دین در عرصه‌های سیاسی، اجتماعی را در گفتمان موثر روشنفکری دینی معاصر ایران از دهه‌ی ۱۳۳۰ ش. تاکنون می‌توان شناسایی کرد. از زمان کناره‌گیری علمای مشروطه از صحنه‌ی سیاسی تا شکست نهضت ملی، تعداد اندکی از روحانیون از جمله سید حسن مدرس، آیت‌الله کاشانی و نیز سازمان سیاسی فدائیان اسلام که انگیزه‌های دینی داشتند، درگیر امور سیاسی شدند و علل ضعیف ظاهر شدن دین در صحنه‌ی سیاسی در این دوره، خط و مشی حکومت پهلوی بود، که اهتمام جدایی دین از سیاست را داشت (جهانبش، ۱۳۸۳: ۱۳) و عامل دیگر عدم تمرکز مرجعیت دینی در سطح رهبری سیاسی بود.

پژوهش حاضر بر آن است تا با استفاده از چارچوب‌های نظری و جریان‌شناسی مرتبط با ساختار پژوهش، به بررسی دیدگاه روشنفکران دینی این عصر بپردازد. در خصوص جریان شناسی «تجددگرایی دینی» و گرایش‌های فکری دین‌شناسان در دوره پیش رو، گونه‌شناسی خاصی از

جریان رو شنفکری دینی در این دوره وجود دارد که می‌توان آن‌ها را به پنج‌گونه‌ی دین‌شناسی علم‌گرایانه، دین‌شناسی ایدئولوژیک التقاطی، دین‌شناسی ایدئولوژیک غیرالتقاطی، دین‌شناسی تجددستیزانه و دین‌شناسی ایدئولوژیک ستیزانه اشاره کرد. اما اهمیت و تاثیر دیدگاه نمایندگان نوگرایی دینی ایدئولوژیک التقاطی، در سیر تحولات سیاسی- اجتماعی دوره‌ی پهلوی دوم غیرقابل انکار است و چنین اندیشه‌هایی در چارچوب دستگاه فکری رو شنفکرانی همچون شریعتی و بازرگان و طرح مدل‌ها و نظریه‌های سیاسی مبتنی سازش و همگرایی اسلام و مدرنیته، زمینه ساز تحولاتی اساسی در الگوی ساختار نظری حاکمیت در ایران محسوب می‌شود.

در خصوص چارچوب نظری پژوهش، اندیشه‌ی شمندان کلاسیک و نظریه‌پردازان علوم انسانی و اجتماعی در سده نوزدهم، از جمله کارل مارکس، آگوست کنت، رابرت کی. مرتون و جان زیمل نظریات متفاوتی در مورد رابطه‌ی دین و علم ارائه کرده‌اند. بر این اساس، این دو حوزه، در اندیشه‌ی متفکران کلاسیک علوم اجتماعی، با رویکردهایی متفاوت از جمله تعامل و همگرایی دین و علم در چارچوب مدرنیته قابل بررسی است. در این رویکرد، دین و علم مکمل یکدیگر تعریف می‌شود و می‌کوشد میان مفاهیم مدرنیسم در جامعه و دین رابطه‌ی وثیقی برقرار کند و بر اساس چنین رهیافتی، برای آن که کامل‌ترین فهم ممکن حاصل شود، هم به تفاسیر علمی نیازمند است و هم به تفاسیر دینی (پترسون، ۱۳۸۳: ۷۲-۳۶۲).

گفتمان روشنفکری دینی دکتر علی شریعتی

در نظام اندیشه‌ی روشنفکری دینی، روشنفکری ایدئولوژیک‌گرای التقاطی، در تلاش است با ایدئولوژی سازی و رویکردی تلفیقی و تطبیقی به دین و علم جدید، با اسلام هماهنگی داشته باشد. در اینگونه نظام فکری، روشنفکر بر آن است تا از متون دینی اسلام، یک ایدئولوژی اسلامی در مقابل ایدئولوژی‌های مارکسیستی و سوسیالیستی ارائه نماید (خسروپناه، ۱۳۸۹: ۲۸۷).

علی شریعتی یکی از شخصیت‌های برجسته‌ی جریان روشنفکری ایدئولوژیک التقاطی در دهه‌ی چهل، به واسطه‌ی طرح لیدئولوژی اسلامی در قالب تئوری سیاسی- اجتماعی و ارائه‌ی دیدگاه‌هایی مشابه در این خصوص، از محبوب‌ترین روشنفکران دینی زمان خویش محسوب می‌شود.

توجه به حضور دین در عرصه‌ی اجتماع و نقش و کارکرد دین در زندگی بشر و رابطه تجدد و دینداری از مهم‌ترین دغدغه‌های دکتر شریعتی به شمار می‌رود. اندیشه‌ی شریعتی برخلاف بسیاری

از متفکران دینی و غیردینی، نظام‌مند و در چارچوب یک طرح و نقشه ارائه شده‌است و این طرح معطوف به مشخص کردن ابعاد مختلف ایدئولوژی دینی است. در واقع شریعتی دریافته است که اسلام بعد ایدئولوژیک دارد و این بعد ایدئولوژیک مهم‌ترین بعد مذهب نیز هست (شریعتی، ۱۳۷۵: ۸۰/۱۶-۳۵). از دیدگاه وی «ایدئولوژی» یک جهان بینی و خط و مشی اعتقادی است که هدفش هدایت، آگاهی دادن، حرکت بخشدن، آزاد کردن مردم و ارائه‌ی شیوه‌ی مشخص از زندگی و شکل ایده‌آل از شخصیت انسانی، جامعه و حیات بشری در هم‌بندی ابعادش است که در نتیجه انسان به اخلاق و رفتار و سیستم ارزشی خاصی معتقد می‌شود (شریعتی، ۱۳۷۵: ۴۳/۱۶). در این معنی است که «ایدئولوژی» نزدیک‌ترین فاصله را با مفهوم «دین، نبوت»، رسالت پیامبران بزرگ و به اصطلاح اول‌العزم و صاحب کتاب پیدا می‌کند و نزدیک‌تر از مکتب؛ چرا که ایدئولوژی مکتب می‌سازد، اما مکتب فیلد سوف و عالم و هنرمند. به عبارت دیگر عالم و فیلد سوفانی مانند ارسطو مکتبی را ارائه می‌دهند؛ بیشتر ابوعلی سینا، غزالی و امثال آن‌ها را می‌پرورد در حالی که محمد (ص) نوعی ایدئولوژی که توابعین و سرپرست می‌سازد، شخصیت‌هایی چون علی و حسین و ابوذر و ... می‌پرورد. در حقیقت ایدئولوژی ایمانی است که بر اساس مفاهیم خودآگاهی، هدایت، رستگاری، کمال، ارزش، آرمان و مسئولیت استوار است (همان، ۱۳۷۰: ۱۱/۱۴۷). شریعتی بر این باور است که تکیه بر تشیع علوی، تکیه بر مترقی‌ترین و زنده‌ترین ارزش‌ها و عناصری است که روشنفکر به عنوان تعهد خودش با آن درگیر است و تکیه به این تشیع و شناخت این تشیع، خلع سلاح کردن عواملی است که از این تشیع به نفع جهل و انحراف و تزویر سوء استفاده کردند (شریعتی، بی تا: ۱۷۵).

از دیدگاه شریعتی سنگین‌ترین و حیاتی‌ترین رسالت روشنفکران کشورهای اسلامی، پیش از هر چیز، بازگشت به خویشستن و بازیافتن «شخصیت خویش» است؛ بازگشت به خویشستن دینی، بازگشت به خویشستن اصیل انسانی و احیای ارزش‌های فرهنگی و فکری سازنده و مترقی و آگاهی بخشی خود ما، بازگشت به فرهنگ اسلامی و اسلام نه به عنوان یک سنت، وراثت، یک نظام یا اعتقاد موجود در جامعه، بلکه به عنوان یک ایدئولوژی، یک ایمان که آگاهی دارد (رک: همان، ۱۳۶۱: ۴/۳۲ و ۱۲). از دیدگاه شریعتی، بازگشت به اسلام و مذهب را ستین از نخستین مسئولیت‌هایی است که روشنفکران معاصر را ملزم به آن می‌داند، چنانچه در این باره اذعان داشته: «بازگشت به اسلام و تکیه به اسلام است که انسان می‌سازد و انسان‌های بزرگی را ساخته که به انسان بودنشان هر انسانی، اگر حر باشد و آگاه، چه مذهبی و چه غیرمذهبی، معترف است» (همان: بی تا: ۱۷۱/۱۷).

شریعتی اسلام را به عنوان یک مکتب درباره‌ی همه‌ی مسائل زندگی اقتصادی، ادبی، هنری و تاریخی که دارای هماهنگی است، مطرح می‌کند، که هر کدام مانند کره‌ای بر گرد یک خورشید و در یک منظومه‌ی هماهنگی معنا پیدا می‌کند؛ شریعتی برای تبیین چگونگی کارکرد این منظومه از منابع فکری خود و دستاوردهای نظری و ایدئولوژی‌های روز کمک می‌گیرد (شاکری، ۱۳۸۲: ۸۷-۸۹).

شریعتی در خصوص نقش روشنفکر در مسائل اجتماعی و بهره‌گیری از دین معتقد است، یک روشنفکران آگاه باید اسلام را به صورت یک ایدئولوژی مسئولیت‌آفرین خودآگاه و هدایت‌کننده طرح کند. او در جایگاه یک روشنفکر زمان شناس، به دلیل شناخت و آگاهی که از مکاتب و اندیشه‌های سیاسی غرب و نیازها و معضلات اجتماعی ایران دارد، در اندیشه‌ی ایجاد سازندگی و بهره‌گیری از ظرفیت‌های دین در سطح کلان و در قلب یک ایدئولوژی جامع و فراگیر در کل ساختار جامعه ایران اعم از نهادهای سیاسی، اجتماعی و فرهنگی بوده و نسبت به وام‌گیری و یا انتقال اندیشه‌های نوین غرب توسط روشنفکران ایرانی، با احتیاط بسیار سخن گفته است.

به طور کلی تلاش‌های دکتر شریعتی در جهت ایجاد هماهنگی میان جامعه و دین را می‌توان یک نوع بازسازی سنت تلقی کرد به گونه‌ای که با الهام از معانی و نمادهای اسلامی، مانند امامت، وصایت، شورا، کفر، عرفان و توحید سعی داشت مفاهیم عصر مدرن مانند آزادی و روشنفکری و از خود بیگانگی را به گونه‌ای مدرن تبیین کند.

مهم‌ترین دغدغه‌ی شریعتی پیوند «اسلام» با مفاهیم «مدرنیته» مانند «روشنفکری»، «دموکراسی»، «لیبرالیسم» و «آزادی» بوده و تنها راه رسیدن به چنین اهدافی را حضور گسترده‌ی دین در عرصه‌های گوناگون سیاسی، اجتماعی و ارائه‌ی راهکارهای سازنده مبتنی بر اصول و موازین اسلامی می‌داند.

لیبرالیسم در عمل و از نگاه تاریخی، نتیجه‌ی حوادث بعد از رنسانس است و آنچه در رنسانس اتفاق افتاد بشر را وارد فضای عصر مدرنیسم کرد، فضایی که هم از لحاظ پیشرفت‌های علمی و هم از لحاظ فکری و فلسفی جامعه را فرا گرفت. در خصوص چگونگی شکل‌گیری جریان لیبرالیستی در ایران باید به تاریخ دو قرن اخیر بازگشت و زمینه‌های این جریان را با ورود مباحث مدرنیته به ایران پیگیری نمود. از زمان فتحعلیشاه اولین گروه از محصلان ایرانی به اروپا رفتند و از نزدیک با جامعه غربی آشنا شدند و بسیاری از آنان جذب تشکیلات فراماسونری شدند که با طرح شعار برابری، برادری، آزادی و مبانی لیبرالیسم را تبلیغ می‌کردند. برخی روشنفکران ایرانی در واقع

مانند همفکران غربی خود عقل نقاد و علم تجربی را منشأ تفکرات اجتماعی، سیاسی خود قرار دادند و بر اساس این عقلانیت مدرن به ایدئولوژی‌های مختلفی در چارچوب اسلام رهنمون شدند که دموکراسی و لیبرالیسم از جمله آن‌هاست (ساداتی‌نژاد، ۱۳۸۸: ۸-۹).

شریعتی در خصوص پیوند اسلام و مقوله‌ی دموکراسی به عنوان یکی از مولفه‌های اساسی پدیده‌ی مدرنیته معتقد به نوعی دموکراسی تحت عنوان دموکراسی متعهد است که حاصل نگرش اندی‌شمندانی همچون علی شریعتی به جنبه‌های دموکراتیک دینی است. دموکراسی از دیدگاه شریعتی دارای شرایطی خاص است، در این نوع دموکراسی خود مردم باید آموزه‌های اسلام را یاد بگیرند و بر اساس آن حق را تشخیص دهند، حدود اسلامی را اجرا کنند، از اسلام و مسلمین، اقتدار و وحدت اسلامی در برابر یهود و نصاری دفاع کنند، جهاد کنند، اجتهاد کنند، از میان خود گروهی را برای تخصص در شناخت علمی اسلام و استنباط قوانین اسلامی و حل مسائل جامعه و رویدادهای زمان و ادار کنند و رهبری اجتماعی مسئولیت و سرنوشت مردم را به دست آن‌ها بسپارد تا آن‌ها بهترین، لایق‌ترین، آگاه‌ترین، دانشمندترین و پاک‌ترین شخصیت موجود را برای رهبری تشخیص دهند و به جای امام برگزینند (شریعتی، ۱۳۵۰: ۲۷۳). توضیح وی از دموکراسی با مفهوم اخلاقی که شامل تمام ابعاد زندگی انسان می‌شود به مراتب بیشتر از مفهوم حقوقی و دربرگیرنده صرف نظام سیاسی است، دلیل این نه به اراده و خواست خود شریعتی، بلکه مبانی و تأثرات الزامی از اتخاذ دین به عنوان ایدئولوژی است. بر مبنای همین تصورات و مبانی است که به تعامل فرد و اجتماع معتقد بوده و بر تقدم اراده فردی (نه آزادی فردی) و آزادی اجتماعی تأکید می‌کند (عالم و میرزازاده، ۱۳۸۹: ۱۵۲). تعامل فکری فرد و اجتماع به عنوان چارچوب فکری شریعتی بیانگر تاثیرگذاری متقابل فرد و جامعه است. شریعتی به دلیل وابستگی میان دو جریان اگزیزستان‌سیالیسم و مارکسیسم ناگزیر است میان فرد و جامعه به نوعی تعامل بیانید شد، اگزیزستان‌سیالیسمی که معتقد است محیط ساخته‌ی او [انسان] است و مارکسیسمی که زیربنای اقتصادی را بر اراده‌ی انسان حاکم می‌سازد و شریعتی در بررسی این دو نظریه راه میانه بر می‌گزیند و در واقع او میان فرد و اجتماع رابطه دو جانبه و متقابل می‌بیند در این دیدگاه وجدان فردی و وجدان جمعی در برابر هم قرار می‌گیرند و به طور مداوم در حال اثرگذاری و اثرپذیری متقابلند (شریعتی، بی‌تا/د: ۴۴) وقتی که چنین برداشتی از تعامل فرد و اجتماع لباس ایدئولوژی دینی به تن می‌کند، دیگر در معنای مطرح در قبال آن تقدم ذاتی حقوق و عقل خودبنیاد و غیره نیست، اینجا چون اراده و آزادی فردی عاملی است برای اغفال از آزادی اجتماعی، پس فرد به

معنای شخص نیست، بلکه به معنای شخصیت است و شخصیت همان اراده فردی انسان است در برابر اراده جامعه یا تاریخ یا طبیعت یا وراثت و میزان عملی که به ابتکار و تصمیم خود در محیط انجام می‌دهد و تاثیری که بر محیط می‌گذارد و قدرتی که در پلید آوردن و تغییر دادن دلخواه از خود نشان می‌دهد (همان، ۱۳۸۳/ الف: ۲۴۳). از دیدگاه شریعتی تلاش برای ایجاد سازش میان دین و مفاهیم مدرنیسم با استفاده از اجتهاد به عنوان حلقه‌ی واسطه میان اصول دینی و دنیای بیرونی می‌سر است و به واسطه‌ی آن می‌توان میان دین و مظاهر مدرنیته هماهنگی ایجاد کرد. شریعتی بر این باور است که اجتهاد موجب می‌شود که اندیشه‌ی اسلامی در قالب‌های ثابت زمان متحجر نشود و فهم مذهبی و قوانین و احکام دینی به صورت سنت‌های راکد و تعبدی‌های موروثی و اعمال تکراری و عبث و بی‌روح درنیاد (همان، ۱۳۸۳/ الف: ۳۹۳).

تجددگرایی دینی مهدی بازرگان

بازرگان یکی از برجسته‌ترین روشنفکران دینی ایدئولوژیک‌گرای التقاطی دوره معاصر و از متفکران منادی اندیشه‌های آشتی‌طلبانه میان دین و مدرنیته بود و در صدد تفسیر دینی علوم طبیعی در چارچوب دین‌شناسی علم‌گرایانه برآمد. تحصیلات بازرگان در کشور فرانسه، مهد اندیشه‌های سیاسی جهان، نقطه‌ی عطفی در تحول و شکل‌گیری مبانی فکری و نظری وی محسوب می‌شد. از آنجا که یکی از نتایج ورود اندیشه‌های جدید در فضای فکری ایران معاصر، به چالش کشیده شدن اندیشه‌های دینی بود، روشنفکران مسلمان تلاش زیادی برای پاسخگویی و ایجاد همگرایی بین علم و دین و نفی اندیشه‌های تقابلی علم و دین کردند. بازرگان نیز در این راستا به فکر راه‌چاره‌ای بود تا جوهر دیلت را با مفاهیم نوینی همچون تفکر لیبرالی درآمیزد. در حقیقت مهم‌ترین هدف و آرمان بازرگان، ایجاد سازش میان «اسلام» و «مفاهیم مدرنیسم» بود و در این خصوص در کتاب *مدافعات* بیان کرده است: «طرز فکری که مرا خیلی به درد می‌آورد، اعتراض و گاهی انزجاری بود که به بهانه‌ی اصلاح‌طلبی و تجددخواهی با مذهب و با معنویات و اخلاق نشان داده می‌شد» (بازرگان، ۱۳۵۰: ۴۰). از دید او میان قرآن و معارف اسلامی و علوم جدید سازگاری بنیادین وجود دارد و دستاوردهای جدید علمی بشر با چارچوب‌های دینی قرابت دارد. به عقیده‌ی بازرگان اسلام به نحوی که وی آن را می‌فهمد، با نوگرایی و ترقی سازگار است و از این رو هیچ لزومی برای نزاع و تضاد بین این دو وجود ندارد و اگر جامعه‌ی ایران واقعا در پی ارتقاء موقعیت و وضعیت خویش در پی تمدن‌های معاصر بود، به ناچار نیازمند تجدید نظر و حتی احیای ارزش‌های ملی، مذهبی و اجتماعی در بین مردم در راستای پیشرفت مادی بود (جهانبخش، ۱۳۸۳: ۱۳۴-۱۳۵). او

در واقع الگویی از اسلام را مطرح می‌نمود که بتواند در عصر مدرن با علم و جامعه هماهنگ باشد. وی در کتاب راه طی شده می‌گوید:

« بشر روی دانش و کوشش خود و به پای خود راه سعادت در زندگی را یافته است و این راه سعادت تصادفا همان است که انبیاء نشان داده بودند.» (بازرگان، ۱۳۴۲: ۱۲۴).

اسلامی که بازرگان سعی داشت به منزله‌ی روش کلی زندگی ادامه دهد، اسلامی اصیل، پویا، اجتماعی و خلاق بود (بازرگان، ۱۳۵۰: ۶۳)؛ یعنی اسلامی که می‌توانست نیازهای بشر امروزی را برآورده کند و در واقع تاکید وی بر اسلام به مثابه‌ی جزئی تشکیل دهنده از ملیت ایرانی، پاسخی به جریان سیاسی، اجتماعی قدرتمند ملی‌گرای سکولار بود که حکومت پهلوی آن را راه‌اندازی کرده بود (همان: ۱۱۶-۱۲۰).

شاخصه‌ی تفکرات دینی بازرگان تکیه بر علم‌گرایی در تبیین علوم دینی بوده است؛ بازرگان علوم حسی و تجربی را مایه‌ی رشد و تعالی می‌دانست که در غرب هم وجود داشته و معتقد بود که رشد این علوم در نهایت بشر را به همان اهدافی می‌رساند که پیامبران و انبیاء قبلا انسان را به آن دعوت می‌کردند (پارسانیا، ۱۳۸۰: ۲۳۵). به بیانی دیگر، روش این روشنفکر دینی در فهم و تفسیر و معرفی تعالیم دینی، مبنا قرار دادن دستاوردهای علوم بود، سپس با جستجو در قرآن و تعالیم دینی، علمی بودن آن را اثبات می‌کرد (ساداتی نژاد، ۱۳۸۸: ۲۲). در واقع بازرگان در سطح علمی و معرفت‌شناسانه سعی در نشان دادن تعامل و همگرایی دین و علم جدید داشته و در رویارویی با ناسیونالیسم و لیبرالیسم از آن جهت که قرائت‌های خاصی از ایدئولوژی‌ها مذهب را نفی نمی‌کند، به این نتیجه می‌رسد که ناسیونالیست با لیبرال بودن در معنای اصلی آن با تعلقات اسلامی داشتن سازگار است (قریشی، ۱۳۸۴: ۲۰۳)، چنانکه بازرگان دیدگاه فردگرایی لیبرالیستی را با صبغه اسلامی می‌پذیرد و آن را توجیه می‌نماید و با تعریف مفهوم نفع‌پرستی در پرتو اعتقادات اسلامی، فردگرایی لیبرالیستی را در نظریه اجتماعی خود وارد می‌کند.

در رابطه با ایدئولوژی اسلامی، بازرگان در کتاب بعثت و ایدئولوژی، که بهترین اثر سیاسی وی محسوب می‌شود، به مجموعه‌ای از افکار سیاسی می‌پردازد که از مباحث مندرج در گفتمان اسلام سنتی برگزیده و تدوین گردیده است. وی ایدئولوژی اسلامی را بر پایه‌ی مباحثی طرح‌ریزی کرده است که برای هر نوع قیام با تلاش آزادی خواهانه ملت ضروری است (بازرگان، ۱۳۴۵: ۸۰). ایدئولوژی اسلامی به گفته‌ی بازرگان بهترین «ایدئولوژی» است، زیرا مبتنی بر بعثت نبی است و از این روی از دیگر ایدئولوژی‌های جهان جامع‌تر و تا ابد معتبر می‌باشد (همان: ۸۰-۸۹).

تاکید دارد که هرچند قلمروی دینی و دنیوی از هم جدا نیستند، ولی رابطه‌ی آن‌ها کاملاً رابطه متقابل و برگ‌شت‌پذیری نیست؛ لهذا دین باید در تمام جنبه‌های زندگی مسلمانان از جمله امور اجتماعی و سیاسی دخالت کند و جهت آن را تعیین نماید، اما سیاست هرگز نباید در دین دخالت کند، چرا که این امر به شرک می‌انجامد و در حقیقت دین اهداف و اصول اساسی حکومت را تعیین می‌کند، در حالی که سیاستمداران به هیچ وجه نباید برای دنبال کردن اهداف دنیوی‌شان در دین دست ببرند. تکاپوی سیاسی بازرگان جهت تحقق آرمان‌های مذهبی مبتنی بر ایدئولوژی اسلامی، مشارکت در نهضت آزادی ایران^۱ بود و هدف بازرگان و همراهانش از تاسیس حزب سیاسی، گسترش ایدئولوژی اسلامی بود. اسلام برای نهضت آزادی ایران، افزون بر اینکه محرک اساسی برای فعالیت‌های سیاسی بود، به منزله‌ی عنصر حیاتی برای هویت اجتماعی ایران محسوب می‌شد. جدایی نهضت آزادی ایران از جبهه‌ی ملی^۲ به دلیل فقدان یک ایدئولوژی سیاسی-مذهبی واحد، نوعی گذار در فرهنگ سیاسی-مذهبی ایران معاصر را نشان می‌داد. در واقع زمینه‌ی شکل‌گیری نهضت آزادی، چرخش فکری گروهی از نسل جوان به ویژه مذهبی‌ها نسبت به مواضع جبهه‌ی ملی بود که به طرح یک ایدئولوژی مذهبی در چارچوب نهضت آزادی ایران منتهی شد (رک: جعفریان، ۱۳۸۲: ۲۰۷). بنابراین نقش و جایگاه اساسی اسلام در ایدئولوژی احزاب و تشکل‌های روشنفکری در عصر پهلوی دوم گویای تعامل نزدیک میان دین و نگرش‌های روشنفکرانه و نقش موثر دین در عرصه‌ی تحولات اجتماعی است.

نتیجه‌گیری

جریان روشنفکری خصوصاً نوگرایی دینی به دلیل ایجاد بستری جهت بروز تحولات مهم سیاسی عصر پهلوی دوم، از جایگاه مهمی در تحلیل مبانی فکری ایران معاصر برخوردار است. به

^۱. نهضت آزادی پس از گسست جبهه‌ی ملی در مرداد ۱۳۳۲ ش. و پیوستن شماری از افراد مذهبی که پس از کودتا در نهضت مقاومت ملی، یعنی فعال‌ترین نیروی شکل‌گرفته‌ی ملی-مذهبی پس از کودتا شرکت داشتند ایجاد شد. بازرگان هدف از تشکیل نهضت را «حفظ اصالت نهضت ملی در چارچوب وحدت با جنبش نوین اسلامی عنوان کرده است (بازرگان، ۱۳۷۷: ۳۷۴).

^۲ جبهه ملی سازمان سیاسی ملی‌گرای فعال در ایران بود که در سال ۱۳۲۸ ش. توسط سیاستمدارانی از قبیل محمدمصدق، حسین فاطمی و کریم سنجابی تأسیس شد و سپس اهداف سیاسی و صبغهی ناسیونالیستی جبهه موجب پیوستن برخی روحانیون از جمله آیت الله طالقانی به این جریان شد.

رغم کناره‌گیری دین از عرصه‌های سیاسی، اجتماعی و فرهنگی، از دوره مشروطه به بعد و حضور روشنفکران غربگرا و سنت ستیز و عدم تمایل روشنفکران به سازگاری دین و مدرنیته در عصر پهلوی اول، در این مقطع، حضور مجدد دین با پشتوانه و توان علمی مضاعف و گرایش روشنفکران مذهبی و غیرمذهبی به ایجاد سازگاری میان دین و مفاهیم نوین علمی، موجب تحرک جریان روشنفکری به مثابه‌ی یک جنبش نوگرای دینی با تمایلات سیاسی قوی در عرصه‌های سیاسی- اجتماعی و فرهنگی جامعه گردید. چهره‌ی پیشرو و اصلی جریان نوگرایی دینی، روشنفکرانی غیرروحانی از جمله شریعتی و بازرگان بودند. موضوع حائز اهمیت در این خصوص شناخت پارادایم‌های فکری روشنفکران مذکور در عصر پهلوی دوم است. علی شریعتی روشنفکر برجسته این عصر در این حوزه ضمن تحلیل ماهیت و مبانی فکری شریعت اسلام همسو با مفاهیم سیاسی نوین و طرح اندیشه‌هایی همچون پروتسانتیزم اسلامی، با ارائه‌ی بعد ایدئولوژیک از اسلام، دین را در پیوند با مفاهیمی همچون لیبرالیسم، آزادی و دموکراسی و غیره از مولفه‌های مدرنیته غربی، به عنوان مقوله‌ای شاخص و ضروری در تکوین ارزش‌های انسانی و تکامل ابعاد مختلف حیات بشری می‌داند. در حقیقت شریعتی به عنوان یک روشنفکر زمان شناس با آگاهی جامع از مبانی اسلام و پیشرفت و تحولات جهان غرب متأثر از پیدایش مدرنیسم، اسلام را به عنوان یک ایدئولوژی فراگیر در عرصه‌های مختلف زندگی بشر، تفسیرپذیر و منطبق با نیازهای انسان عصر مدرن می‌داند. مهدی بازرگان نیز به عنوان نوگرای دینی در جریان فکری ایران معاصر، علیرغم تحصیل در نهادهای آموزشی مدرن غربی و آگاهی از واقعیت‌های جهان غرب و تحولات علمی در چارچوب مدرنیته، تحت تأثیر آشنایی عمیق با آموزه‌های اسلامی، در پی بازنمایی پیوند بنیادین میان دین و مفاهیم نوین علمی و ایجاد نوعی سازش و همگرایی میان سنت و مدرنیته غربی بود و از این رهگذر نیز همچون شریعتی معتقد به جایگاه متمایز ایدئولوژی اسلام در جامعه بوده، چنانکه پیشرفت جوامع و تمدن‌های بشر در حوزه‌های فکری و اجتماعی را در گرو احیای ارزش‌های مذهبی می‌دانست. بنابراین می‌توان گفت نگرش غالب در روشنفکری دینی شریعتی و بازرگان، امکان تلفیق مبانی دین و علم و هم‌سویی این دو حوزه‌ی معرفتی بوده و ایدئولوژی اسلامی در اندیشه‌ی این روشنفکران در پیوند با مدرنیته به عنوان مولفه‌ای اساسی در فرایند رشد و تعالی تمدن‌های بشری تلقی می‌شود.

منابع و ماخذ

۱. آل‌احمد، جلال. (۱۳۵۷). *در خدمت و خیانت روشنفکران*، تهران، انتشارات بهروز.
- باربور، ایان. (۱۳۶۲). علم و دین، ترجمه‌ی بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران: دانشگاهی مرکز نشر.
۲. بازرگان، مهدی. (۱۳۴۲). *راه طی شده*، تهران: انتشار.
۳. _____ . (۱۳۴۵). *بعثت و ایدئولوژی*، مشهد: طلوع.
۴. _____ . (۱۳۵۰). *مدافعات بازرگان در دادگاه غیر صالح تجدید نظر نظامی*، تهران: شرکت سهامی انتشار.
۵. پارسایان، حمید. (۱۳۸۰). *حدیث پیمانه*، قم، انتشارات معارف، چاپ پنجم.
۶. پترسون، مایکل و دیگران. (۱۳۸۳). *عقل و اعتقاد دینی*، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، تهران: نو طرح.
۷. پدرام، مسعود. (۱۳۸۲). *روشنفکران دینی و مدرنیته در ایران پس از انقلاب*، تهران، گام نو.
۸. جعفریان، رسول. (۱۳۸۲). *جریان های سیاسی - مذهبی ایران از روی کار آمدن محمدرضا شاه تا انقلاب اسلامی*. تهران: موسسه فرهنگی دانش و اندیشه ی معاصر.
۹. جهانبخش، فروغ. (۱۳۸۳). *۱ سلام، دموکراسی و نوگرایی دینی در ایران از بازرگان تا سروش*، مترجم جلیل پروین، تهران: گام نو.
۱۰. خسروپناه، عبدالحسین. (۱۳۸۹). *جریان شناسی فکری ایران معاصر*، قم، موسسه فرهنگی حکمت نوین اسلامی.
۱۱. _____ . (۱۳۸۲). *روشنفکری و دکتور شریعتی، فلسفه و کلام: کتاب نقد*، شماره ۲۶.
۱۲. ساداتی نژاد، مهدی. (۱۳۸۸). «واکنش جریان روشنفکری ایران در برابر لیبرالیسم از دهه‌ی چهل تا انقلاب اسلامی» فصلنامه مطالعات اسلامی، سال پنجم، شماره ۱۷، ۱۲۷-۱۵۹.
۱۳. شاکری، سید رضا. (۱۳۸۲). *اندیشه‌ی سیاسی شریعتی*، تهران: پژوهشکده علوم انسانی و اجتماعی جهاد دانشگاهی.
۱۴. شریعتی، علی. (بی تا). *مجموعه آثار، بازگشت به خویشتن*، تهران: دفتر تدوین و تنظیم مجموعه آثار شهید دکتر علی شریعتی.
۱۵. _____ . (۱۳۶۴). *مجموعه آثار، تاریخ تمدن*، تهران، دفتر تدوین و تنظیم آثار دکتر شریعتی.

۱۶. _____ . (۱۳۷۰). مجموعه آثار، تاریخ تمدن، ش ۱۱، تهران: شرکت انتشارات قلم.
۱۷. _____ . (۱۳۷۰). مجموعه آثار، اسلام شناسی ۲، تهران: قلم.
۱۸. _____ . (۱۳۷۵). مجموعه آثار اسلام شناسی ۱، ش ۱۶، تهران: قلم.
۱۹. _____ . (۱۳۷۸). مجموعه آثار، ما و اقبال، ش ۵، تهران: الهام.
۲۰. _____ . (۱۳۸۰). چه باید کرد. تهران: قلم.
۲۱. _____ . (بی تا). مجموعه آثار ش ۷، تهران: انتشارات حسینیه ارشاد.
۲۲. _____ (بی تا). مجموعه آثار، روش شناخت اسلام، ش ۲۸، تهران: قلم.
۲۳. _____ . (۱۳۸۳ الف). چه باید کرد، تهران، انتشارات قلم. الف
۲۴. _____ . (بی تا. د). ما و اقبال، تهران: حسینیه ارشاد.
۲۵. _____ . (۱۳۵۰). شریعت علوی، تشیع صفوی، بی جا، بی نا.
۲۶. _____ . (بی تا. الف). امت و امامت، بی جا، بی نا.
۲۷. عالم، عبدالرحمن، میرزازاده بیگلر، فرامرز (۱۳۹۰)، «نسبت اسلام و دموکراسی در ایران معاصر»، فصلنامه تاریخ سیاست، مجله دانشکده حقوق و علوم سیاسی، دوره ۴۱، شماره ۴، ص ۱۳۵-۱۵۴.
۲۸. عباس زاده، سیروس. (۱۳۹۶). «تأثیر ترمینولوژی شریعتی بر رادیکالیسم شیعی در تاریخ معاصر ایران»، فصلنامه تاریخ پژوهی، سال نوزدهم، شماره ۶۹، ص ۶۱-۹۵.
۲۹. قریشی، فردین. (۱۳۸۴). بازسازی اندیشه‌ی دینی در ایران، تهران، قصیده سرا.
۳۰. نوذری، حسینعلی. (۱۳۷۹). مدرنیته و مدرنیسم، سیاست، فرهنگ و نظریه اجتماعی. تهران: انتشارات نقش جهان، چاپ اول.
۳۱. یزدانی، عباس. (۱۳۸۹). «رابطه‌ی بین دین و مدرنیته، تعارض یا ناسازگاری»، فصلنامه هیات تطبیقی، سال اول، شماره سوم، ۱۰۳-۱۲۰.
۳۲. Habermas, J. (۱۹۹۴). "Modernity- An Incomplete Project" in Patricia Waugh, Postmodernism: A Reader (London: Edward Arnold, Ch. ۱۵, pp. ۱۶۰-۱۷۰).