

## ساختارشناسی فکر دینی در ایران معاصر

### با تأکید بر رویکردهای روشنفکری

تاریخ دریافت: ۸۱/۱۰/۴

تاریخ تأیید: ۸۱/۱۱/۲۵

دکتر جلال درخشه\*

یکی از مؤلفه‌های اساسی اندیشه دینی در سال‌های پس از دهه ۳۳۲۰، ظهور برداشت‌های روشنفکری از دین در کنار رویکردهای سنتی و رهیافت اجتهادی بود.

این برداشت‌ها که شامل طیف‌های مختلفی است، با این ایده که امروزه نگرش سنتی از دین، کارایی لازم را ندارد، به تفسیرهای جدیدی، براساس آموزه‌های علمی و جامعه‌شناختی پرداختند و به این ترتیب ادبیات جدیدی را در عرصه دین موجب گشته‌اند.

واژه‌های کلیدی: تفکر دینی، ایران معاصر، رویکرد روشنفکری، برداشت علمی، تفسیر التقاطی، رویکرد جامعه‌شناسی.

#### فرآیند تفکر دینی پس از مشروطیت

بی‌شک نهضت مشروطیت پیش‌تاز نظام فکری و سیاسی جدید در ایران بود که نظام پادشاهی سنتی را فرو پاشید و علی‌رغم فراز و نشیب‌های متعدد ساختار سیاسی جدید را پی‌ریخت. با این وصف نظام سیاسی مشروطه نتوانست ساختار جدید را استوار و پایدار سازد. عوامل متعددی باعث این

\* استاد یار علوم سیاسی دانشگاه امام صادق علیه السلام.

مسأله شدند، ولی آنچه مهم‌تر تلقی می‌گردد «یکی این بود که عملاً در دوران حاکمیت مشروطیت، ایران دو بار در شرف تقسیم قرار گرفت و اداره امور به دست بیگانگان مستقر گردید و از سوی دیگر این نظام نتوانست توجیه درونی مقبول و منطقی ارائه دهد و یا حداقل شرایط یک نظام استوار را ایجاد نماید).<sup>۱</sup> از این رو سرانجام قدرت سیاسی در محملی از دیکتاتوری رضاخان قرار گرفت.

در عین حال، از حیث نظری یکی از پرفروغ‌ترین دوره‌های تاریخ اندیشه سیاسی ایران و شیعه، همین دوره، به شمار می‌آید که به نوعی منتهی به پذیرش نظریه حاکمیت الهی - مردمی از سوی برخی علما و پردازش فقهی آن شد. این تحول در پاسخ به شرایط جدیدی بود که گفتمان غربی در حیطه حاکمیت مطرح ساخته بود و اندیشه شیعه را با چالش روبه‌رو می‌ساخت. کوشش‌های علمای شیعه در برخورد با این شرایط برای حفظ اصول اساسی پارادایم تفکر شیعه و حل معضلات و مشکلات پیش روی آن بود. ادامه این تحولات منجر به ظهور نظام خاص عصر پهلوی گردید که در برگزیده ظواهر پادشاهی ایران باستان و شمایی از ساختمان دولت به مفهوم مدرن آن و توأم با نظامی‌گری بود؛ این نظام در عصر پهلوی دوم نیز با شدت و حدت ادامه یافت؛ اما هیچ‌گاه نتوانست توجیه منطقی درونی و همگونی برای ایران عصر جدید فراهم سازد و عملاً متکی بر نظامی‌گری و پادشاه محوری مقتدر استوار گردید.

در عصر پهلوی اول تلاش زیادی جهت ایجاد حکومتی سکولار انجام گرفت و اقدامات شدیدی علیه نیروهای مذهبی اعمال گردید. رضاخان معتقد بود قطع نفوذ روحانیت به فرآیند مدرنیسم وی کمک خواهد کرد. حمله به نهادهای مذهبی و روحانیت و اعمال فشار زیاد در بنیان‌گذاری یک حکومت غیر مذهبی کم و بیش با توفیق همراه بود، ولی او نتوانست بافت فکری و مذهبی و ساختار اجتماعی سنتی ایران - یا آنچه جلال آل احمد آن را «حکومت مخفی مذهبی»<sup>۲</sup> می‌نامید - تغییر دهد. اساسی‌ترین صدمه‌ای که دولت تجدد رضا شاه در این دوره بر قشر مذهبی وارد ساخت، تضعیف بنیان‌های حمیت مذهبی و تدین از سویی، و ترویج بخشی از مؤلفه‌های اندیشه غربی، از سوی دیگر بود. نکته مهم‌تر از آن، تلاش این حکومت برای فراگیر کردن نظریه جدایی روحانیت از سیاست بود. این دیدگاه به نحو مؤثری حتی در میان خود روحانیون نیز جایگاهی یافته بود، چنانکه امام خمینی نیز به آن اشاره دارند.<sup>۳</sup>

تجربه ناموفق مشروطیت و نیز شرایط حکومت رضا خانی، روحانیت را به شکل محسوسی منزوی و عزلت‌گزین کرد و قدرت رهبری جنبش‌های اجتماعی را در آنان تضعیف کرد، به نحوی که حتی پس از سقوط رضاخان و ایجاد فضای باز سیاسی، مدت‌ها طول کشید تا کار ویژه‌های رهبری روحانیت و تولید فکر سیاسی به مانند آنچه در جریان مشروطیت انجام می‌پذیرفت، عملی گردد.

طیفی از روحانیت در این دوران دریافتند که شرایط جدید بدون شک اقتدار و اعتبارشان را کاهش داده و حلقه فکری آنان و نفوذشان که تا اواخر قرن سیزدهم شمسی (اواخر قرن نوزدهم میلادی) بسیاری را به خود جلب می‌نمود، جذابیت کمتری دارد. مشروطیت و رویدادهای متعاقب آن به شدت به عوامل سنتی مشروعت سیاسی ضربه زد و اختلاف‌های شدیدی بین موافقان و مخالفان مشروطه، در میان علمای شیعه، برانگیخت و همچنین استبداد پس از آن، به طور شگفت‌آوری رشد اندیشه دینی و سیاسی روحانیان شیعه در چارچوبی که انقلاب مشروطیت پدید آورده بود را متوقف ساخت و همان طوری که حمید عنایت تأکید می‌ورزد، شرایط برای باز اندیشی این اندیشه‌ها تا سال‌های پس از جنگ دوم جهانی که توأم با برهم خوردن موازنه نیروهای سیاسی و سقوط دیکتاتوری رضاخان بود، مهیا نشد. اما از این به بعد مرحله تازه‌ای از تفکر دینی - سیاسی پا به عرصه وجود می‌گذارد.<sup>۴</sup>

اما بی‌تردید مهم‌ترین چالش و دل‌مشغولی برای بسیاری از متفکران شیعه در عهد پهلوی اول، حفظ هویت و کیان دینی بود. هرچند در میان روحانیون کسانی نیز بودند که دل‌مشغولی دیگری در جهت حفظ و استمرار اصول مشروطیت و مبارزه با دیکتاتوری داشتند و برای کسانی چون آیه‌الله حائری یزدی مقوله دین‌داری و حفظ هویت علمی آن، نگرانی جدی به شمار می‌آمد. این گروه می‌دیدند که از مشروطیت به بعد حوزه‌های علمیه به دلیل تحولات ایران و عراق به شدت تضعیف شده و بدیل‌هایی به سرعت جایگزین حوزه‌های علمیه و مراکز علمی سنتی می‌شود؛ از این رو بهترین کار در چنین شرایطی از نظر آنها بازسازی حوزه‌های علمیه و به تبع آن تقویت بنیان‌های سنتی فکر شیعی به شمار می‌رفت. تأسیس حوزه علمیه قم به دست آیه‌الله حائری یزدی و استمرار این حرکت از سوی برجسته‌ترین مجتهدان شیعی پاسخ به این معضل اساسی در سازماندهی روحانیت شیعه بود. حامد الگار به درستی از آن به «اقدام موفقیت‌آمیز» یاد می‌کند که «غیر مستقیم و مآلاً به واژگونی و انهدام خاندان پهلوی بسیار یاری می‌کرد».<sup>۵</sup>

با سقوط دولت رضا شاه، فضای فکری جدیدی در ایران به وجود آمد. این فضای فکری تحت تأثیر بردارهای گوناگونی قرار داشت. حضور مستقیم قدرت‌های بزرگ در ایران و حمایت آنان از تفکرات خاص باعث گردید که نسخه‌های فکری جدیدی در ایران شکل بگیرد. یکی از بارزترین این تفکرات، رشد فزاینده اندیشه‌های چپ‌گرایانه بود که در کنار چالش‌های قبلی، به شکل مشخص اندیشه دینی را مورد هجوم قرار می‌داد. تأسیس حزب توده و فعالیت‌های مبتنی بر اندیشه‌های مارکسیستی آن که در این دوره به عنوان مهم‌ترین جریان روشنفکری روز تبدیل شد در همین راستا قابل ارزیابی است. البته به دلیل شکست‌های متعدد غرب در تجربه خویش، از جمله بحران‌های

اقتصادی اواخر قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم جنگ‌های جهانی اول و دوم و ظهور فاشیسم تا حدود زیادی اعتبار تمدن غربی را با پرسش روبه‌رو ساخته بود و حداقل فوری‌ترین نتایج آن در عرصه اندیشه، رشد فزاینده دیدگاه‌های چپ‌گرایانه بود که در نقد غرب به کار گرفته می‌شد و برای روشنفکران جهان سومی جاذبه داشت.

در هر حال فروپاشی استبداد رضا خانی، امکان بروز استعدادهای نیروهای مختلف را که برای سال‌های متمادی تحلیل رفته بود فراهم ساخت؛ اندیشه‌های جدیدی که در کنار اندیشه‌های سابق اجازه رشد یافت به نحو مستقیم بنیاد تفکر دینی را تهدید جدی می‌کرد و آموزش‌های ضد دینی چون مارکسیسم در الحادترین چهره آن ترویج می‌گردید. در چنین شرایطی نیروهای مذهبی در برابر موقعیت جدید چاره‌ای جز بهره‌گیری از نیروی استدلال و تفکر نداشتند؛ اما بیش از یک دهه طول کشید تا دست به چنین کاری در مقابل چپی‌ها بزنند. در عرصه سیاست نیز هرچند نیروهای مذهبی پس از سقوط رضا شاه به حیات جدیدی رسیدند، ولی باید اضافه کرد که مرجعیت شیعه در سال‌های ابتدایی حتی تا اواخر دهه سی در رأس رهبری سیاسی نیروهای مذهبی قرار نگرفت و فعالیت‌های سیاسی بعضی از فعالان سیاسی روحانی و عملکرد آنها با دیدگاه‌های مرجعیت شیعه نیز بعضاً در تعارض قرار داشت.

در کنار رشد اندیشه‌های مارکسیستی در دهه بیست، که در تقابل با دین بود، سنت‌های دینی مورد هجوم و نقد کسانی چون کسروی قرار داشت که در نهایت منجر به گشوده شدن فضای جدیدی برای بازپروری اندیشه دینی گردید، هرچند واکنش روحانیت به این تحولات، سازماندهی شده نبود و به همین لحاظ شفاف نیز نمی‌باشد، ولی کوشش‌های انجام شده، ادبیات قابل کاوشی را جهت تجزیه و تحلیل عنصر اندیشه دینی - سیاسی شیعه به جای گذاشت. کتاب کشف الاسرار امام خمینی در پاسخ به اندیشه‌های کسروی و هوادارانش،<sup>۶</sup> شکل‌گیری تدریجی انجمن‌های اسلامی در دهه بیست تشکیل کانون اسلام، انجمن مبارزه با بی‌دینی، انتشار مجله آیین اسلام و نیز کتبی که تبیین‌کننده اعتقادات دینی بود، بازتاب چنین نیازها و دل‌مشغولی‌هایی بود که هدف فوری آنها توجه به مسائل آموزشی و دفاع از هویت دین بود. البته فعالان مذهبی حتی در میان روحانیون عالی‌مرتب شیعه در این دوره اندک بودند. این کوشش‌ها عموماً متوجه طرح مجدد دین و به روز کردن آن گردید و سعی شد ضمن آموزش اصول عقاید و کلام شیعی، تصویری جامع از اسلام و توانمندی‌های آن در بسیج عمومی، هدفمند کردن زندگی اجتماعی، تنظیم روابط اجتماعی، حل مشکلات نوپیدا، بیان سازگاری عقل و دین و ... ارائه گردد.

از این رو در این دوران متفکران دینی مقولاتی چون اسلام و نیازهای روز، جهان‌بینی اسلامی،

ایدئولوژی اسلامی و مقوله حکومت از دیدگاه اسلام را مطرح می‌کردند که لزوماً در کنار دفاع از کلیت آموزه دین، متوجه ارائه طرحی نو در پاسخ به بحران سیاسی و فکری جامعه ایران می‌شود. از جمله ویژگی‌های اساسی این دوره شکل‌گیری روشنفکری دینی در میان بافت مذهبی - اجتماعی ایران است که سعی می‌کنند در دفاع از دین و طرح مجدد آن در جامعه قرائت جدیدی را به ویژه در عرصه سازگاری بین علم و دین و عقل و دین و بالمآل عرصه حاکمیت ارائه دهند. این طیف، مذهبی‌هایی بودند که در کنار روحانیون به عنوان نمایندگان سنتی پاسداری از دین، برای خود وظیفه‌ای احساس می‌کنند و برداشت روحانیون از دین را فاقد روح لازم قلمداد می‌کردند. این طیف بخش قابل ملاحظه‌ای از ادبیات دینی را در سال‌های ۵۷-۱۳۲۰ به خود اختصاص می‌دهند.

این نوع رویکردها به دین که از طرف مذهبیون عمدتاً غیر روحانی ارائه گردید، از جمله تفاوت‌های اساسی اندیشه دینی این دوره از سابق است؛ از این رو وصول به یک چارچوب جدید برای اداره جامعه براساس دین و با تفسیری جدید در طول سال‌های ۱۳۲۰ به بعد به موضوع جدی تبدیل گردید. مذهبیون در پی فرآیندی بودند که در پرتو آن ضمن حفظ هویت دینی در مقابل هجوم اندیشه‌های ضد دین، به بحران فکری موجود در ایران پاسخ داده و شرایط را حتی برای اجرای قوانین اسلامی آماده کنند. این جریان در برگزیده طیف‌های گوناگونی بود که ابتدا اسلام را به هر قرائت آن مبنا و اساس فعالیت‌های سیاسی خود قرار داده بودند.

در هر حال جامعه فکری ایران در این دوره، بازار اندیشه‌های گوناگون و عرصه جدال و منازعه فکری مکاتب متفاوت جهت ایجاد فضای مناسب و نظمی جدید بود و یکی از مهم‌ترین حرکت‌ها، کوشش برای بازسازی فکری اسلام یعنی طرح اسلام به عنوان کلیتی سیاسی، اخلاقی، اقتصادی و اجتماعی یا به عبارت دیگر، طرح اسلام به عنوان یک ایدئولوژی بود. این بازسازی هم در پاسخ به رشد اندیشه‌های چپ و هم رشد اندیشه‌های ضد دینی که رژیم پهلوی در راستای سیاست دین‌زدایی در جامعه القا می‌کرد، بسیار مهم تلقی گردید. این در حالی بود که مذهبی‌ها برای خود، براساس مبانی اسلام، رسالت مبارزه با استعمار، در جهت استقلال ایران و مبارزه با استبداد را نیز توجیه‌پذیر می‌کردند. در یک تقسیم‌بندی کلی می‌توان گرایش‌های مذهبی این دوره را به دو بخش رویکرد علمای مذهبی و رویکرد روشنفکران دینی، تقسیم کرد. البته هرچند هر یک از گرایش‌ها در درون خود خطوط فکری مختلفی داشتند، ولی وجه مشترک همه آنها وجود علایق مشخص به دین بود. در این جا به بررسی رویکردهای روشنفکری به دین خواهیم پرداخت.

### رویکردهای روشنفکری به دین بین سال‌های ۱۳۲۰ تا ۱۳۵۷

یکی از وجوه ممیزه اندیشه دینی در سال‌های پس از ۱۳۲۰، شکل‌گیری روشنفکری دینی در جامعه ایران است که به تدریج جایگاه مشخصی را پیدا می‌کند؛ نگرشی که جامعه فکری ایران آن را تجربه نکرده بود. رویکرد این طیف به دین این بود که دین می‌تواند با قرائتی نو، روزآمد گشته و به حل مشکلات سیاسی و اجتماعی مردم بپردازد. اصلی‌ترین جنبه اندیشه آنها نوگرایی دینی بود که به تدریج تفاوت بنیادین آن با باورهای مبتنی بر سنت آشکار گردید. بدین لحاظ دوران معاصر ایران را باید دوران شروع مطالعات دینی با روش‌های متفاوت از روش‌های سنتی به حساب آورد. این کوشش‌ها از سویی تحت تأثیر تحولات سیاسی و اجتماعی مبتنی بر دین در تاریخ معاصر ایران قرار داشت و از سوی دیگر، به جهت این اعتقاد بعضی فعالان بود که نگرش‌های سنتی به دین کارآیی لازم را ندارد. از این رو ملاحظه می‌شود که آثار روزآمدتر در مورد فهم دین به فارسی ترجمه می‌شود و عده‌ای به مطالعه دین در چارچوب جدید می‌پردازند. مجموعه این تلاش‌ها در جهت یافتن راه برون رفت از وضعیت بحران فکری و هویت جامعه ایران در چارچوب دینی بود. جریان‌های روشنفکری دینی این دوران را در یک ارزیابی کلی می‌توان در قالب سه رویکرد جدید به دین بررسی کرد: ۱. رویکرد علمی؛ ۲. رویکرد التقاطی؛ ۳. رویکرد جامعه‌شناختی.

#### برداشت علمی از دین

تفسیر و برداشت مقولات دینی در چارچوب رهیافت علمی - تجربی در دیگر کشورهای اسلامی پیش از ایران شروع گردید.<sup>۷</sup> هرچند این مسأله زمینه‌های متفاوتی داشت، ولی حاکی از سنت‌گرا بودن بافت فکر مذهبی جامعه ایران نسبت به سایر جوامع اسلامی داشت. اما در نهایت در ایران نیز در سال‌های پس از سقوط رضاخان این رویکرد به تدریج برای خود جا باز کرد. برجسته‌ترین نماینده این تفکر در ایران این دوران مهندس مهدی بازرگان و همکاران وی بودند که عمدتاً برداشت دینی را در چارچوب معرفت‌های علمی - تجربی مورد توجه قرار دادند. این برداشت حتی بر اندیشه برخی از روحانیون نیز تأثیر جدی بر جای گذاشت. این گروه در پی اثبات این نکته بودند که دین در عصر تمدن پیچیده امروزی نیز می‌تواند و باید نقش داشته باشد.

بازرگان که در بستر علم جدید پرورده شده بود و فواید عملی و گره‌گشایی‌های آن را دریافته بود، در مورد شکل دادن یک جریان فرهنگی و نیز دریافت جدیدی از دین مبتنی بر علوم جدید خوش‌بینی قابل توضیحی نسبت به یافته‌های فلسفی و فقهی پیدا کرد و معتقد بود شرایط جدید در پرتو یافته‌های علمی، شرایط مناسب‌تری را برای پذیرش دین فراهم آورده است.

تلاش بازرگان برای طرح مجدد دین با هر قرائت از آن را نباید صرفاً نظری بلکه در عرصه عمل نیز باید دید. تشکیل اولین انجمن‌های اسلامی دانشجویان در سال ۱۳۲۱ در دانشگاه تهران تحت سرپرستی وی و توسعه آن در سایر دانشگاه‌ها اهمیت زیادی دارد. این تشکیلات توأم با اندیشه‌های جانبی آن در بسط ادبیات اصلاحی و نوگرایانه دینی در ایران نقش مهمی را ایفا کرد. گرچه خط مشی نخستین این انجمن‌ها غیر سیاسی بود، ولی این انجمن‌ها بستر یک حرکت سیاسی - اسلامی دانشجویی به ویژه براساس فهم اجتماعی از دین را بنیان‌گذاری کرد.<sup>۸</sup>

از آثار مهمی که در این خصوص نگارش یافت، می‌توان به نوشته‌های مهندس بازرگان از جمله *مطهرات در اسلام*<sup>۹</sup>، *راه طی شده*<sup>۱۰</sup>، *بعثت و ایدئولوژی*<sup>۱۱</sup> و *عشق و پرستش*<sup>۱۲</sup> اشاره کرد. بازرگان در مقدمه کتاب *مطهرات در اسلام* می‌نویسد: «که ما می‌خواهیم بی‌طرفانه و با طریقه علمی *مطهرات* اسلام را مطالعه نماییم».<sup>۱۳</sup> او اضافه می‌کند که احکام *مطهرات* اسلامی از حدود سفارشات اخلاقی که به اقتضای عقل سلیم و طبع لطیف ممکن است در میان ملتی رایج شده باشد بالاتر بوده و مبتنی بر یک سلسله قوانین طبیعی و نکات علمی دقیق می‌باشد که حکایت از بینایی کامل واضح آن بر رموز طبیعت و اسرار خلقت است.<sup>۱۴</sup> بازرگان تأکید می‌کند که می‌خواهیم خوشه‌ای از ثمره علوم جدید را با گونه‌ای از احکام قدیم تطبیق کنیم.<sup>۱۵</sup> وی در مجموع آثارش به دنبال اثبات حقانیت اسلام و هماهنگی آن با علم و دستاوردهای دانش تجربی است.

هرچند باید تأکید کرد که دغدغه‌های وی به هیچ وجه در چارچوب مطالعات و بررسی‌های سنتی از دین چون فقه، عرفان و فلسفه بیان نگردید، بلکه بیان او از سوی متوجه کاوش‌های دینی و سیاسی و از سوی دیگر کاوش‌های تجربی بود؛ از این رو وی سعی کرد نمونه‌های همگون با دل‌نگرانی‌های دینی خود را از گفتمان غربی اخذ نموده و در قالبی دینی بیان دارد.

بازرگان در کتاب *راه طی شده* بیان می‌دارد که راه انبیا و راه علم، راه جداگانه‌ای نیست و راه علم راه طی شده است که انبیا نیز همان راه علم را پیموده‌اند. از این رو تلاش می‌کند اصول اعتقادی اسلام را با یافته‌های علمی جدید تبیین کند، هرچند تصریح می‌دارد که ادعای دقت و صحت قاطع در استنتاج‌های ارائه شده ندارد.<sup>۱۶</sup> وی در این کتاب سعی می‌کند ثمره علوم جدید را با گوشه‌ای از علوم قدیم تطبیق کرده و به فقها بنمایاند که تحقیقات جدید درهای گسترده‌ای را به خلقت خداوندی باز می‌کند. او در عین حال در همین کتاب، فلسفه و معرفت‌های عقلی را گمراه کننده انسان و رهیافت علمی را در معرفت مابیه ترقی و تعالی بشر می‌داند و در مقایسه بین معرفت‌های فلاسفه و پیغمبران، به معرفت‌های حاصل از فلسفه می‌تازد و آن را غیر قطعی دانسته و معتقد است این معرفت‌ها اغلب با شک و تردید و به طور نسبی بیان می‌شود و تأکید می‌کند که فلاسفه شخص را از سادگی و صفای

فطری به تاریکی حیرت و بدبینی به خلقت و حقیقت در می‌آورند؛<sup>۱۷</sup> در واقع فلسفه نه دردی از دنیا را دوا می‌کند و نه به درد آخرت می‌خورد.<sup>۱۸</sup>

بازرگان همچنین در کتاب عشق و پرستش و براساس معرفت‌های تجربی، مبدأ و معاد را نیز با اصل آنترویی و بقای ماده و انرژی توجیه می‌کند و معنوی‌ترین جنبه‌های حیات انسان را با اصول ترمودینامیک مورد بررسی و تطبیق قرار می‌دهد.<sup>۱۹</sup> اما علی‌رغم تلاش‌هایش در تفسیر دین براساس علم، هیچ‌گاه علم را بر وحی مقدم ندانست و بعدها در اظهار نظری چنین گفت:

که طرز تفکری خاص وجود دارد - یا به ما نسبت می‌دهند - که علم را مقدم بر وحی و شرط پذیرفتن گفته‌های پیغمبران یعنی آیات و احکام دینی می‌دانند و می‌گویند آن چیزی را از اسلام و دین قبول می‌کنیم که با عقل و علم و استدلال درست دربیاید. چنین طرز تفکری در حقیقت انکار نبوت و وحی و ادعای بی‌نیازی انسان از دیانت است و مساوی دانستن خودمان با خدا.<sup>۲۰</sup>

به عبارت دیگر، وی دین و ایمان را اصل قرار می‌دهد و سعی می‌کند که آن را با علم تطبیق دهد. بازرگان هرچند در نگاه به دین آن را امر درونی دلیسته انسان می‌داند؛<sup>۲۱</sup> ولی سعی می‌کند اسلام را یک ایدئولوژی معرفی کند که هدف، راه وصول به هدف را نشان می‌دهد. این نگاه وی پاسخی است که در برابر مکاتب مختلف دیگر و به ویژه پس از توسعه مارکسیسم به عنوان ایدئولوژی در جامعه فکری ایران به وجود آمد. در دیدگاه وی، اسلام یک ایدئولوژی است و اظهار می‌دارد که «ما می‌خواهیم ایدئولوژی خودمان را از اسلام یا از ایمان الهی استنباط کنیم»<sup>۲۲</sup> از این رو او بعثت پیامبر ﷺ را شامل «ایدئولوژی حکومت و اداره اجتماع براساس موازین محکم مقبول می‌دانست».<sup>۲۳</sup> بر این اساس او از جمله کسانی است که اسلام را در آثار نخستین خود دینی سیاسی می‌داند و تفکیک دین و سیاست را میراث خاص دنیای مسیحیت و جدایی فلسفه‌های سیاسی از مؤسسات مذهبی را مربوط به محیط غرب می‌داند.<sup>۲۴</sup> وی در این خصوص معتقد است در اسلام از قدم اول، ایمان و عمل توأم بود و دین و سیاست به معنای اداره امت پایه‌پای هم پیش می‌رفت، قرآن و سنت سرشار از آیات و اعمال مربوط به امور اجتماع و حکومت هستند.<sup>۲۵</sup> بازرگان اصول عدالت و امامت را به معنای توجه شیعه به سیاست ارزیابی می‌کند و می‌گوید سکه تشیع اگر یک روی آن دینی و فکری است، روی دیگرش سیاسی و اجتماعی بوده و تا ظهور دولت حقه امام زمان عجل الله تعالی فرجه ادامه خواهد یافت.<sup>۲۶</sup> به اعتقاد وی، بهترین ایدئولوژی، ایدئولوژی الهی است و استدلال می‌کند که ایدئولوژی باید از کرسی‌های عالی خلقت و الوهیت به عمل آید تا به بزرگ و کوچک، غنی و فقیر، دانا و نادان، زیرک و کودن، زن و مرد، سیاه و سفید خوب و بد به یک چشم نگاه کرده شوند و متساویاً مورد حمایت و تربیت و رحمت



قرار گیرند.<sup>۲۷</sup>

کوشش‌های بازرگان در کنار دفاع از دین توأم با نگرش اصلاح‌طلبانه دینی بود. او معتقد بود که «حقاً یک رنسانس در اسلام لازم است. رنسانس در جهت احیای اندیشه قیامت با بهشت و جهنم آن با استناد به شواهد طبیعی و طرز استدلال و ارائه‌ی طریقی که قرآن می‌نماید».<sup>۲۸</sup> وی در کتاب راه طی شده دینداری معاصر و به دنبال آن متعصبین متدین و نیز متجددین را منفی ارزیابی کرده و مورد انتقاد قرار می‌دهد.

دسته اول مخصوصاً متعصبین متدینی که معروف به مقدسین هستند چون غالباً دیانت را در ریش و عبا و عمامه تصور می‌کنند و کسی را مؤمن می‌دانند که انگشتر درشت بی‌قواره‌ای در دست داشته باشد با نعلین زرد ناراحتی با طمأنینه راه رود و مسؤولیتی جز ورد و صلوات نداشته باشد، آهی کشیده می‌گویند دیندار؟ النادر کالمعدوم است. افراطیون این دسته از عمل به دین اغلب به صورت ظاهر و آداب و تشریفات آن توجه داشته و فرض اصلی و نتیجه نهایی را فراموش می‌نمایند و هر کاری را که طبق آن تشریفات و شاخ و برگ‌ها صورت نگیرد در حکم فسق و لغو می‌پندارند. فعالیت‌های دنیایی جدید را یک سر، کفر و زندقه می‌گیرند. در عالم عقاید نیز چون مشیت خدا را غیر از ناموس طبیعی می‌دانند و خدا و طبیعت را همیشه مانند یزدان و اهریمن دو مفهوم مخالفت متضاد جلوه می‌دهند. تمام افکار و اعمال دنیای متمدن که مبتنی و متوجه امور طبیعی مادی و محسوس است به نظر آنها جدال با حق و فراتر از راه انبیا شمرده می‌شود، خلاصه این که این است عقب‌افتادن که عبادات را فقط در مظاهر قرار داده و اعمال را در صور خارجی آن شناخته‌اند. دین را از حالت زنده متحرک مترقی به وضع منجمد بی‌روحي درآورده‌اند که البته برای گذاردن در موزه‌ها مناسب است؛ ولی تابع و طرفداران آن روز به روز کمتر می‌شود. دسته افراطی دوم که به نام تمدن و روشنفکری با ادیان مبارزه می‌کنند صرف نظر از آنهایی است که مست شهوات و مغرور به افکار خود هستند غالباً کسانی می‌باشند که اطلاعات دینی آنها منحصر به یادگار دوران کودکی و بقایای قصه‌هایی است که در دامن مادر بزرگ از دهان پیرزن‌های قدیمی یا معرکه‌گیر سرگذر شنیده، هیچ وقت نخواستند تعمق بیشتری در دین علاوه بر توهومات قبلی و تصورات شخصی بنمایند و اگر به تحقیق پرداخته‌اند اصول و عمل متدینین را همیشه با هم اشتباه کرده‌اند.<sup>۲۹</sup>

در عین حال بازرگان اصلاح دینداری را بدون احیای دین و بازگشت به قرآن ممکن نمی‌دانست. از این رو خود را مصروف ارائه‌ی چهره جدیدی از دین کرد. مهم‌ترین شأن اصلاح‌طلبی او متوجه

پیرایش دینی است. او معتقد بود مسلمان‌ها باید به سرچشمه اصلی دین بازگردند.<sup>۳۰</sup> روی دیگر این سکه اصلاح ساختار روحانیت شیعه بود. وی در مقاله‌ای در مجموعه مقالات درباره مرجعیت و روحانیت دیدگاه‌های خود را در این خصوص بیان داشت.<sup>۳۱</sup> بازرگان در این مقاله اشکالات چندی به دستگاه روحانیت شیعه وارد می‌بیند و معتقد است دستگاه روحانیت چیزی نیست که پیامبران بنیان نهاده باشند<sup>۳۲</sup> و مفهوم آیه نفر<sup>۳۳</sup> در قرآن کریم را برخلاف تفسیرهای مفسران شیعه، متوجه عنوان کلی دین‌شناسی می‌کند و اجرخواهی روحانیون در مقام تبلیغ دین را محکوم نموده و آن را مضر تشخیص می‌دهد.<sup>۳۴</sup> بازرگان محدود بودن افق دید روحانیون و فقها را به عنوان اشکال دیگر آنها یادآور می‌شود و تأکید می‌کند که اگر اجتهاد علما بر محور مطالب قرون گذشته دور بزند، اجتهاد بسته و مرده است.<sup>۳۵</sup> وی همگام شدن برخی از روحانیون با حاکمان را اشکال دیگری می‌داند که قابل انتظار نیست،<sup>۳۶</sup> و از این که فقهای شیعه فقط به احکام در حوزه فقه و اصول توجه دارند انتقاد می‌کند.<sup>۳۷</sup> در مجموع وی معتقد است وضع مسلمانان و نیز روحانیون نمی‌تواند معیار ارزیابی ما راجع به اسلام باشد.<sup>۳۸</sup>

با گسترش اندیشه‌های چپ در میان دانشجویان، بازرگان اثر مهم خود کتاب علمی بودن مارکسیسم<sup>۳۹</sup> را می‌نگارد. او در این کتاب، علمی بودن مارکسیسم را از نظر اصول معرفتی علوم تجربی و نه فلسفی مورد نقد و بررسی قرار می‌دهد.<sup>۴۰</sup> مجموعه این تلاش‌ها که با توجیه علمی حقایق دینی همراه بود در زمره حرکت‌های نوگرایانه و دینی معاصر به شمار می‌آید.

اما تبلور اساسی این تفکر از حیث سیاسی را می‌توان در قالب «نهضت آزادی ایران» جست‌وجو کرد. خط مشی عمومی این نهضت مبتنی بر حرکت‌های رفرمیستی و اصلاح‌طلبی سیاسی بود. در آن دوره نهضت آزادی معتقد بود شاه باید سلطنت نماید و نه حکومت، و در چارچوب قانون اساسی و اصول مشروطیت، سازمان‌ها، احزاب سیاسی و نظیر آنها بتوانند به فعالیت‌های سیاسی بپردازند. حتی در دادگاه به رژیم صراحتاً چنین هشدار می‌دهد که «آقایان این آخرین موردی است که شما با مخالفینی این چنین روبه‌رو می‌شوید و بعد از این دیگران با شما به زبان و نحوه دیگری برخورد خواهند کرد».<sup>۴۱</sup> بازرگان بعدها هنگامی که نخست وزیر موقت بود نیز عنوان جمهوری دموکراتیک اسلامی را برای رژیم جدید پیشنهاد کرد که حکایت از دیدگاه وی و قرائت خاصش از اسلام و تحولات ایران بود.<sup>۴۲</sup>

## تفسیر التقاطی از دین

یکی دیگر از تفسیرهایی که به تدریج در ساختار فکری ایران و با توسعه اندیشه‌های چپ شکل گرفت، تفسیر التقاطی از دین بود. این حرکت از درون نهضت آزادی ایران و به دلیل حرکت‌های کند سیاسی آن به وجود آمد و نیروهای جوان متعلق به آن را به سوی حرکت‌های سیاسی تندتری کشاند. صاحبان این دیدگاه که خود در بخش دانشجویی نهضت آزادی فعال بودند، بارها رهبران نهضت آزادی را به دلیل مسامحه و محافظه‌کاری مورد انتقاد قرار می‌دادند. در دهه چهل تعداد زیادی از جوانان دانشجویی تحت تأثیر اندیشه‌ها و آموزش‌های چپ قرار گرفتند و با الهام از حرکت تند چریکی نظیر آنچه در ویتنام و کوبا بود حرکت‌های چریکی را بنیان نهادند.<sup>۴۴</sup> این گروه که به لحاظ داخلی عمیقاً «تحت تأثیر حادثه پانزده خرداد» بودند<sup>۴۴</sup> سعی کردند با مارکسیسم به عنوان علم مبارزه برخورد کرده و حتی اسلام را نیز در چارچوب آن تفسیر کنند. نتیجه عمل این گونه تفاسیر سیال‌گونه و نوگرایانه، شکل‌گیری سازمان مجاهدین خلق ایران بود که اثر جدی بر یک نسل کامل از جامعه ایران گذشت. این گروه تعلیمات سیاسی و دینی خود را از نهضت آزادی و به ویژه اندیشه‌های آیه‌الله طالقانی و مهندس بازرگان کسب کردند. تأکید بر علم و اندیشه‌های علمی که در افکار و آثار مذهبی مهندس بازرگان وجود داشت، مجاهدین را قانع کرده بود که چنین روشی را می‌توان در قبال اصول دین و اساساً چارچوب اعتقادی اسلام به کار بست. از سوی دیگر، اندیشه‌های آیه‌الله طالقانی چه در آثارش نظیر مالکیت در اسلام و حکومت اسلامی و چه در قالب تفسیرهایش از قرآن، مجاهدین را بر این باور ترغیب می‌کرد که اسلام دین عدالت اجتماعی، مبارزه سیاسی و سازگار با مقتضیات اجتماعی هر عصری است. به سخن دیگر، اسلامی که از دید رهبران نهضت آزادی، ترویج می‌شد یک ایدئولوژی علمی بود که آزادی، برابری و عدالت اجتماعی را نوید می‌داد.

نگرش مدرن یا به تعبیری تجدید نظری که در اندیشه دینی مجاهدین پدید آمده بود به تدریج از افکار و جهان‌بینی معلمان اولیه فراتر رفت. در توسعه و شکل‌گیری جهان‌بینی مذهبی‌شان، مجاهدین با الهام گرفتن از اندیشه‌های مارکسیستی رایج در میان جریان‌های مخالف رژیم به تدریج سعی در تبیین و تلفیق برخی از آرای پرطرفدار مارکسیسم در قالب باورهای اسلامی کردند.<sup>۴۵</sup> علی‌میهن‌دوست در این خصوص در مدافعات خود می‌گوید:

مارکسیسم به نظر ما علم انقلاب است، اجتماع نتیجه تکامل طبیعت است... مارکسیسم علم انقلابی ماست، ما خداپرست هستیم ولی مارکسیسم را به عنوان علم انقلاب می‌پذیریم... ما و مارکسیست‌های انقلابی دارای هدف مشترک هستیم و آن محو استثمار

است... ۴۶

همین نگرش را حسن روحانی و تراب حق شناس در مصاحبه‌ای چنین اعلام می‌کنند: «منظور ما ترکیب ارزش‌های والای مذهب اسلام با اندیشه‌های علمی مارکسیسم است... ما معتقدیم که اسلام راستین با تئوری‌های تحوّل اجتماعی جبر تاریخ و نبرد طبقاتی سازگاری دارد».<sup>۴۷</sup> موضوعی که سعید محسن نیز در بازجویی‌های خود بر آن تأکید می‌کند:

سازمان ما بر مبنای ایدئولوژی اسلامی بنا شده بود و هدف این بود که از لحاظ ایدئولوژی بتوانیم با قوانین دیالکتیک و مطالعه قرآن تبیین صحیح از جهان (مبدأ و هدف آن) بنماییم و حاکمیت قانون تکامل و هدف‌دار بودن جهان را روشن سازیم و بر مبنای شناخت واقعی جهان موقعیت انسان و اجتماع را مبتنی بر اصل مساوات و برادری استوار نماییم. پیاده کردن اصول مساوات و برادری که هر گونه بهره‌کشی انسان از انسان را محکوم کند شکل ایدئولوژی سیاسی ما بود...<sup>۴۸</sup>

آنچه از این دیدگاه‌ها برمی‌آید، تلقی مجاهدین از ناکارایی اسلام در شکل دادن به یک مبارزه جدی بود. این تلقی باعث گردید که این نیروها در کنار اسلام، پذیرش مارکسیسم را نیز توجیه نمایند، به نحوی که صریحاً بیان داشتند: «... این احساس در همه ما مشترک بود که... مذهب بدون آمیختن مارکسیسم - لنینسم در متن آن حتی یک سانتیمتر نمی‌تواند ما را جلو ببرد».<sup>۴۹</sup> مجاهدین خلق علاوه بر کتاب‌هایی چون راه طی شده، عشق و پرستش مهندس بازرگان و جهاد و شهادت و تفسیر پرتوی از قرآن از آیه‌الله طالقانی و قرآن و تکامل یدالله سبحانی را که به عنوان آثار آموزش عقیدتی مورد مطالعه قرار می‌دادند، جزوه‌هایی را نیز برای عرضه اندیشه‌های خود به تدریج منتشر ساختند. از جمله این جزوه‌ها، جزوه «شناخت» بود که در آن به تبیین مارکسیستی معرفت با استناد به برخی آیات و روایاتی از نهج البلاغه پرداختند. آنها در دو جزوه «تکامل» و «راه انبیا راه بشر» نیز مراحل تکامل تاریخ از دید مارکسیسم را مورد پذیرش قرار دادند و از پیامبران به عنوان پیش‌تازان تاریخ در هر مقطعی نام بردند و هدف نهایی راه خویش یا همان کمون‌نهایی را جامعه بی‌طبقه توحیدی و به عنوان جامعه فاضله اسلامی معرفی کردند. کتابچه اقتصاد به زبان ساده از دیگر آثار آنها بود که در آن تئوری ارزش اضافی مارکس تبیین شده بود.<sup>۵۰</sup>

بدین ترتیب ملاحظه می‌شود که این نیروها به نوعی به ایدئولوژی اسلامی اعتقاد داشتند، ولی آنچه بیان می‌کردند دارای ویژگی‌هایی بود که با اسلام و شریعت سنتی که فقها و علما معرفی می‌کردند تفاوت‌های فاحشی داشت. تأثیر مارکسیسم بر اندیشه آنها به حدی بود که در نهایت نیز در دامن آن در غلتیدند و باید و نبایدهای این اندیشه را علمی دانسته و دین را موظف به همراهی آن پنداشتند. روحانیون که در این دوره هم خود را در مبارزه با استبداد و یکپارچگی این مبارزه مصروف

می‌کردند، در ابتدا چندان با حساسیت در مقابل چنین اندیشه‌ای موضع نگرفتند ولی در دهه پنجاه، به تدریج این دغدغه پیش آمد که مجاهدین واقعاً باورهای دینی را با شک و تردید می‌نگرند. هاشمی رفسنجانی در این باره می‌گوید:

از همان روزهای اول معلوم شد که بین ما و آنها اختلاف فکری وجود دارد... موقعی که... احمد رضایی را شهید کردند در قزل قلعه برای آنها فاتحه گرفتند و من در زندان برای آنها سخنرانی کردم... در آن سخنرانی از مقام شهید که صحبت می‌کردم روایتی نقل کردم که شهید وقتی به زمین می‌افتد و ملایکه به دستور خدا به استقبالش می‌آیند و با چه تشریفات او را می‌برند در بهشت در جوار خدا با چه نعمت‌هایی با حورالعین و ملایکه مقرب و انواع نعم متنعم است. روایت را به تفصیل خواندم. بعد از سخنرانی‌ام از طرف مجاهدین مورد اعتراض واقع شدم که این حرف‌هایی که از آخرت و بهشت و ثواب و جزا و این طور چیزها می‌گویی، اینها بد است و ما شرمنده می‌شویم و اینها قابل توجیه نیست.<sup>۵۱</sup> مسأله دومی که... مطرح شد... در قصر و قزل قلعه جمعمان از جمع کمونیست‌ها که آن موقع اکثرأ حزب توده بودند جدا بود و ما آنها را به عنوان کافر می‌شناختیم، چون منکر خدا بودند و حاضر نبودیم با آنها در سر یک سفره و در یک ظرف غذا بخوریم. این موج جدید که وارد زندان شد برنامه عوض شد و آنها گفتند که ما در هدف مشترکیم... و ما باید با آنها کمون مشترک داشته باشیم.<sup>۵۲</sup> همین موضع‌گیری توسط علمای مبارزی چون آیةالله طالقانی و آیةالله منتظری در زندان اتخاذ می‌شود.<sup>۵۳</sup> آنها نیز همسفره شدن با کمونیست‌ها را تقبیح نمودند. در حالی که مجاهدین، مذهبیین را متهم به ارتجاع کردند.

این اختلاف در نهایت باعث شد که سازمان مجاهدین خلق ایران در سال ۱۳۵۴ در بیانیه‌ای تغییر ایدئولوژی خود را اعلام کنند و نوشتند: «ما هرچه پوستین هزار و چهارصد ساله اسلام را با توجیهاات علمی وصله می‌نمودیم بخش دیگری از آن دچار پارگی می‌شد».<sup>۵۴</sup> در همین خصوص اشاره به نامه مجتبی طالقانی فرزند آیةالله طالقانی خطاب به پدرش بسیار جالب به نظر می‌رسد: از اولین روزهایی که من در کنار شما بودم یاد گرفتیم که چگونه از این استبداد خونخوار متنفر باشم. من همیشه تنفر خود را از طریق مذهب و تعلیم نظامی (حضرت) محمد، علی و حسین علیهم‌السلام نشان می‌دادم. من همیشه به اسلام به عنوان مظهر توده‌های مبارز و زحمتکش که علیه ظلم و ستم مبارزه می‌کنند نگاه کرده و به آن احترام گذاشته‌ام... به هر حال طی دو سال گذشته مطالعه مارکسیسم را شروع کرده‌ام. زمانی فکر می‌کردم که روشنفکران مسلح می‌توانند رژیم را نابود سازند، اما اکنون متقاعد شده‌ام که ما باید به طبقه

کارگر رو آوریم. اما برای تشکیل و سازماندهی طبقه کارگر ناگزیر باید اسلام را نفی کنیم، زیرا مذهب مبارزه طبقاتی را به عنوان نیروی محرکه اصلی در طول تاریخ به رسمیت نمی‌شناسد. البته اسلام می‌تواند نقش پیشرویی به ویژه در بسیج روشنفکران علیه امپریالیسم ایفا کند، اما این تنها مارکسیسم است که یک تجزیه و تحلیل علمی از اجتماع به دست می‌دهد و برای رهایی به طبقات استثمار شده چشم امید دوخته است. زمانی تصور می‌کردم آنهایی که به ماتریالیسم تاریخی معتقدند احتمالاً نمی‌توانند به درجه‌اعلای شهادت برسند، زیرا آنها به زندگی بعد از مرگ، ایمان ندارند، اما اکنون دریافته‌ام که بزرگ‌ترین فداکاری آن است که انسان در راه رهایی طبقه کارگر کشته شود.<sup>۵۵</sup>

در هر حال آنها معتقد بودند آنچه امروز به عنوان اسلام تلقی می‌شود، از هر گونه جنبه اصولی و انقلابی خالی بوده و عملاً به جای یک نیروی مولد و محرک، عامل بی‌حرکی و تن دادن به قضا و قدر گردیده است؛ از این رو در نهایت به یک نوع التقاط فکری در مبانی ایدئولوژیکی و جهان‌بینی که مبتنی بر آمیزه‌ای از اسلام و مارکسیسم بود رسیدند. آنها به این نتیجه رسیدند که اسلام را باید مجهز به علم مبارزه کرد. این نوع نگرش باعث شد که آنها در تفسیر «کافر» بگویند که کسی که سد راه مبارزه با امپریالیسم می‌نماید و مؤمن را مبارزه با امپریالیسم تفسیر کنند. هاشمی رفسنجانی در این باره می‌نویسد:

ما در معنای کفر و ایمان با هم اختلاف داشتیم آنها معتقد بودند که کافر کسی است که سد راه خدا کند... راه خدا نیز حرکت از یک مرحله تاریخی به سوی مرحله تاریخی عالی‌تر که امروزه در محیط ما حرکت از سرمایه‌داری به محیط سوسیالیسم است و... نیروهایی که مانع حرکت به طرف سوسیالیسم شدند مانند امپریالیسم و ارتجاع سد راه خدا و کافرنند.<sup>۵۶</sup>

با عنایت به دیدگاه‌هایی که مجاهدین داشتند، نگرش‌های آنها به لحاظ اعتقادی در پارادایم تفکر سنتی شیعه شکافی ایجاد کرد، هرچند آنها تلاش کردند که برای حرکت خود از علمای مذهبی از جمله امام خمینی تأییدیه بگیرند ولی موفق نشدند.<sup>۵۷</sup>

از جمله اعتقادات دیگر آنها که با مبانی فکری شیعه مغایرت داشت، این بود که آنها علی‌رغم پذیرش اصول پنج‌گانه اعتقادی شیعه، عصمت پیامبر و ائمه را نفی کردند و معتقد بودند آنها نیز اشتباه می‌کنند و در مورد غیبت حضرت امام زمان علیه السلام نیز آنها سکوت می‌کردند و به مقوله معاد جنبه مثالی می‌دادند. همچنین نتوانستند مسأله تقلید از مجتهدان را بپذیرند و ضمن پذیرش حکومت اسلامی، تفسیر مشخصی از آن ارائه نمودند که سازمان در رهبری آن قرار می‌گرفت.<sup>۵۸</sup>

## رویکرد جامعه‌شناختی به دین

از جمله جریان‌های نوگرای دینی به ویژه در دهه چهل و پنجاه شمسی که تلاش کرد دین را به عنوان یک نظام و راه حل مشکلات مطرح نماید، رویکرد جامعه‌شناختی به دین بود که در پرتو توسعه علوم اجتماعی در ایران شکل گرفت و به طور طبیعی تحت تأثیر روش‌های ساختارشناسی اجتماعی قرار داشت. برجسته‌ترین نمایندگان این نگرش، جلال آل احمد به ویژه در کتاب‌های غرب‌زدگی<sup>۵۹</sup> و در خدمت و خیانت روشنفکران<sup>۶۰</sup> و دکتر علی شریعتی بودند. البته توجه به این نوع نگرش به غرب و بازگشت به هویت خویشتن در سایر کشورهای جهان سوم پیشتر از ایران مورد توجه قرار گرفته بود؛ ولی در ایران عمده‌ترین توجه مربوط به همین دوران است. تجدید نظر در مورد غرب در جامعه ایران در حالی مطرح شد که نگاه به غرب به عنوان یک پذیره تاریخی مورد قبول واقع شده و دولت نیز سیاست‌های اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی خود را براساس الگوهای غربی اجرا می‌کرد. این اقبال توأم با نگاه بدبینانه به دین بود. در چنین شرایطی، آل احمد کوشید تا تصویری را که دولت از ترقی و تعالی و عقل‌گرایی غربی به دست می‌دهد زیر سؤال ببرد. او نظریه از خود بیگانگی (الیناسیون) را در میان روشنفکران رواج داد و به همراه آن بازگشت به هویت فرهنگی اسلامی را پیشنهاد کرد. هرچند به تعبیر نیکی کدی، بازگشت آل احمد به اسلام بیش از آن که جنبه مذهبی داشته باشد سیاسی بود. وی ریشه‌های فرهنگی و پیوندهای روحی مردم ایران را در اسلام یافته بود. احساسی که به صورت جدی در آثار علی شریعتی نیز به چشم می‌خورد.<sup>۶۱</sup>

آل احمد ابتدا در دهه بیست به حزب توده و سپس به نیروی سوم خلیل ملکی پیوست<sup>۶۲</sup> اما در دهه چهل به عنوان یک منتقد اجتماعی گرایش شدیدی به مذهب پیدا کرد که این گرایش را به خوبی می‌توان در کتاب‌های غرب‌زدگی و نیز در خدمت و خیانت روشنفکران دید. آل احمد در کتاب خسی در میقات، علی رغم دید انتقادی‌اش، خود را مسلمان عمدتاً معتقدی نشان می‌دهد.<sup>۶۳</sup> با عنایت به این که وی از نگاه اجتماعی ریشه‌های فرهنگ و پیوندهای روحی مردم ایران را در اسلام می‌دید؛ از این رو از اسلام در مقابل غرب‌گرایی و حکومت موجود و نیز روشنفکران به دفاع برمی‌خیزد.

وی در کتاب غرب‌زدگی، غرب را نه دارو بلکه بیماری مهلک معرفی کرد<sup>۶۴</sup> که موجب از خود باختگی جوامع غیر صنعتی در قبال جوامع صنعتی شده است. غرب‌زدگی در نگاه او را باید یک رویکرد تحلیلی و فهم جهان غرب و عقب‌ماندگی جهان سوم به حساب آورد. بر این اساس، وی فصلی از کتاب خود را تحت عنوان «طرح یک بیماری» قرار می‌دهد. آل احمد نوشتار غرب‌زدگی را ابتدا در سال ۱۳۴۰ در قالب مقاله‌ای به «شورای هدف فرهنگ ایران» ارائه کرد؛ مقاله‌ای که در واقع مهم‌ترین مسأله معاصر ایران به شمار می‌رفت. اما این مقاله اجازه انتشار نیافت. باید این مقاله را آغاز

جریانی دانست که به نهضت بازگشت به خویشتن معروف شد. بازگشت به خود و دین از نظر آل احمد در قالب ساختارشناسی اجتماعی و مبتنی بر تجربه‌های تاریخی معاصر ایران بنیان نهاده شد و این نوع نگرش در آثار سیاسی و اجتماعی وی کاملاً هویداست. وی شروع بیماری غرب‌زدگی را از جریان مشروطیت ایران جست‌وجو کرده و اعدام شیخ فضل‌الله نوری را نشانه‌ای از عقب‌نشینی تاریخی ما در مقابل غرب قلمداد می‌کند و معتقد است:

شیخ شهید نوری مدافع کلیت تشیع اسلامی بر سردار رفت و از آن روز نقش غرب‌زدگی همچون داغی بر پیشانی ما زدند و من نعش آن بزرگوار را بر سردار همچون پرچمی می‌دانم که به علامت استیلاي غرب‌زدگی پس از دویست سال کشمکش بر بام سرای این مملکت افراشته و اکنون در لوای این پرچم ما شبیه قومی از خود بیگانه‌ایم و در لباس و خانه و فرهنگ و ادب و مطبوعاتمان و خطرناک‌تر از همه فرهنگ‌مان، فرنگی‌مآب می‌پروریم و فرنگی‌مآب راه حل هر مشکلی می‌جوییم.<sup>۶۵</sup>

آل احمد همواره سعی کرد در اندیشه خود دردها و درمان‌ها را بیابد. روی آوردن او به دین پس از هجرت‌های فکری متعدد حاصل شد؛ از این رو به نظر می‌رسد با آگاهی صورت گرفته باشد. وی در کتاب در خدمت و خیانت روشنفکران تندترین حملات را علیه روشنفکران معاصر ایران و به ویژه در دفاع از روحانیت انجام می‌دهد و تلاش می‌کند بر پایه مطالعات و تجربیات تاریخی معاصر ایران، معیارهای روشنفکری غرب‌گرا را آشکار سازد.<sup>۶۶</sup> وی در این اثر خود از روحانیت مبارز در تاریخ معاصر ایران و به ویژه از امام خمینی و نهضت او تجلیل به عمل می‌آورد و از روشنفکران می‌خواهد تا به پشتیبانی از روحانیت برای تغییر ساختار سیاسی و اجتماعی ایران بپردازند.<sup>۶۷</sup> و تأکید می‌کند که به احتمال قوی بار اصلی شکست‌های سیاسی و اجتماعی مملکت ایران را در این قرن اخیر به دوش روشنفکران باید دانست. همچنان که نقش اصلی قیام‌ها و حرکت‌های اجتماعی همین یک قرن را روحانیت عهده‌دار بوده است.<sup>۶۸</sup> در عین حال، وی در این کتاب انتقادهایی را نیز به ویژه به طیفی از روحانیت و پذیره‌های آنها متوجه می‌سازد.

آل احمد در واقع عدم توفیق جنبش‌های سیاسی و اجتماعی معاصر ایران را در معارضه بین روشنفکران و روحانیون قلمداد می‌کند و ضمن بررسی نمونه‌هایی از این تعارض، در نهایت روشنفکران را به دلیل پیروی از الگوهای غرب مقصر می‌پندارد. او روشنفکران ایرانی را به تقلید کورکورانه از غرب متهم می‌کند و معتقد است آنها در برابر روحانیت موضع منفی اختیار کردند. وی با مقایسه وضعیت قرن هجدهم اروپا با قرن سیزدهم هجری ایران تأکید می‌کند که شرایط ایران و اروپا تفاوت‌های کلی دارد و این گونه تقلید روشنفکران ایرانی از غرب را ابلهانه می‌داند. وی معتقد است:



هر جا روحانیت و روشنفکری زمان با هم دوش به دوش هم یا در پی هم می‌روند در مبارزه اجتماعی بردی هست و پیشرفتی و قدمی به سوی تکامل و تحول و هر جا که این دو از در معارضه با هم درآمده‌اند و پشت به هم کرده‌اند یا به تنهایی در مبارزه شرکت کرده‌اند از نظر اجتماعی باخت هست و پیشرفت و قدمی به سوی قهقرا.<sup>۶۹</sup>

دکتر علی شریعتی نیز یکی از پیشگان حرکت «بازگشت به خویشتن» است که با طرح این شعار، یکی از قوی‌ترین جریانات علیه روشنفکری ضد دینی را سازمان داد. او این بازگشت را بازگشت به اسلام می‌داند و می‌گوید:

اینک در یک کلمه می‌گوییم، تکیه ما به همین خویشتن فرهنگی اسلامی مان است و بازگشت به همین خویشتن را باید شعار خود کنیم. به خاطر این که تنها خویشتن است که از همه به ما نزدیک تر می‌باشد و در عین حال تأکید می‌کند که اسلام را باید از صورت تکررها و سنت‌های ناآگاهانه‌ای که بزرگ‌ترین عامل انحطاط است به صورت اسلام آگاهی‌بخش مترقی، متعرض و به عنوان یک ایدئولوژی آگاهی دهنده و روشنگر مطرح کرد.<sup>۷۰</sup>

شریعتی را باید نسل دوم روشنفکران مذهبی به حساب آورد که ضمن تلاش برای طرح مجدد دین در جامعه، قرائت جدیدی از عقاید و اصول دینی ارائه کرد. هرچند منشأ شناخت او در چارچوب کتاب و سنت بود، ولی بدون تردید به معنای سنتی آن توجه چندانی نداشت، بلکه به تعبیر خود او، مهم‌تر از هر دو متد و استراتژی، مبارزه فکری و اجتماعی پیامبر در انجام رسالتش است که باید به آن تکیه کرد.<sup>۷۱</sup>

نوع اسلام‌شناسی شریعتی جهت طرح در جامعه مبتنی بر تفکر جامعه شناختی بود و به قول خود او به درد دین می‌پردازد تا درس دین.<sup>۷۲</sup> وی به دین به جهت این که یک نهاد اجتماعی و یک عنصر فعال و پویا در حرکت‌های اجتماعی است، نگاه می‌کند و به کارکردهای اجتماعی دین توجه دارد. وی می‌خواهد بدین ترتیب کارکردهای مثبت دینی در امور اجتماعی را تبیین نماید؛ از این رو او اسلام را یک مکتب اجتماعی مسؤول مستقیم جامعه و تاریخ می‌داند.<sup>۷۳</sup> دلیل این نوع نگرش - به تعبیر خود او - زمینه تحصیلی‌اش است:

چون رشته تحصیلی من جامعه‌شناسی مذهبی بوده و تناسبی با کارم داشته است کوشش کرده‌ام که یک نوع جامعه‌شناسی مذهبی بر مبنای اسلام و یا به اصطلاحات استنباط شده و اقتباس شده از قرآن و مکتب اسلامی تدوین کنم.<sup>۷۴</sup>

به همین دلیل او حتی در مبحث توحید و شرک در دین به معنای کلامی آن توجه چندانی نکرد،

بلکه از توحید و شرک اجتماعی سخن می‌گوید و معتقد است:

مسأله توحید به معنای فلسفه تاریخ است... و جامعه‌شناسی توحید به عنوان نظامی است که وحدت اجتماعی را تحقیق بخشیده و شرک به عنوان دینی که همواره تفرقه اجتماعی و شرک طبقاتی را توجیه می‌کرده است و جنگ این دو نظام بوده است.<sup>۷۵</sup>

او بر این اساس، درگیری شرک و توحید را بیشتر یک درگیری اجتماعی می‌داند؛ از این رو رویکرد او به دین را باید براساس یافته‌های علوم قرن نوزده و بیستم دانست که حتی در تعبیر او از اجتهاد نیز نمایان است. او در مورد این مقوله معتقد است باید از تمام امکانات و پیشرفت‌های علوم انسانی در دنیای امروز و مجامع علمی و تحقیقی جهان در راه تحقیق و بررسی علمی مکتب اعتقادی اسلام کمک گرفت. شریعتی این نوع اجتهاد را کوشش آزاد و مستقل علمی می‌داند که در راه شناخت متکامل و مترقی اسلام در همه ابعادش و تلقی متجدد و متحول آن در بینش متعالی و پیش‌رونده و زمان‌شناسی مجتهدان لازم می‌داند<sup>۷۶</sup> که مسؤول سرنوشت مردم و ارائه راه حل و پاسخ به نیازهای زمان و طرح ضرورت‌های زندگی اجتماعی و روشنفکری است<sup>۷۷</sup> تا مذهب در شرایط کهنه و گذشته ماند و منجمد نشود و از زمانش پس نماند.<sup>۷۸</sup> او ضمن پذیرش قرآن و سنت به عنوان دو منبع استنباط، می‌گوید من به جای دو اصل دیگر عقل و اجماع، علم و زمان را پیشنهاد می‌کنم.<sup>۷۹</sup> شریعتی یکی از معتقدان به بازسازی دینی بود. توجه او به اقبال لاهوری نیز به همین دلیل بود. وی در این خصوص معتقد است اسلام کنونی به ما تحرک نمی‌بخشد، بلکه به ما سکوت و سکون و قناعت می‌دهد.<sup>۸۰</sup> از این رو احیای دینی در دیدگاه او طرح آنچه درباره دین گفته شده است، نبود، بلکه او به دنبال یک نوع اعتراض‌گرایی و رنسانس اسلامی بود:

جامعه خواب‌آلوده و متحجر ما اکنون بیش از هر چیز به چنین مصلحانی - به ویژه لوتر و کالون - معترض نیازمند است؛ مصلحانی که خود با اسلام دقیقاً آشنا باشند و نیز با اجتماع و باورها و نیازهای زمان، و بدانند که بر چه اصولی باید تکیه کنند، علیه چه پایگاه‌هایی باید به اعتراض پردازند.<sup>۸۱</sup>

در عین حال شریعتی معتقد است:

در لحظه لحظه زندگی ما، هر تحولی که پیش آمده این نیاز نیرومندتر شده است و احساس فوریت تصفیه تفکر مذهبی و اصلاح مذهبمان شدیدتر تا بتوانیم به اسلام اولیه و به آن سرچشمه نخستین و زلال اعتقادات مذهبی خودمان برگردیم که در اسلام هرگز اصلاح مذهبی به معنای تجدید نظر در مذهب نبوده، بلکه تجدید نظر در بینش و فهم مذهب بوده است و بازگشت به اسلام راستین و شناخت حقیقی روح واقعی اسلام نخستین.<sup>۸۲</sup>

اندیشه شریعتی در خصوص دین متوجه بیان اسلام به عنوان یک ایدئولوژی بود و مفهوم اسلام را به عنوان یک فرهنگ فاقد ارزش اجتماعی، تعهد اخلاقی و ظرفیت انقلابی می‌دانست:

آنچه آرزو دارم و در جست‌وجوی آنم، بازگشتی به اسلام به عنوان یک ایدئولوژی [است] و آنچه هست در میان علما و مجامع مذهبی جدی و علمی ما اسلام به عنوان یک فرهنگ مطرح است. ۸۳

تلاش‌های فکری او در این زمینه در آثارش کاملاً هویداست؛ از این رو است که به تعبیر عنایت «او نخستین نویسنده ایرانی است که عقاید کلامی‌اش را تبدیل به جهان‌بینی کرده است». ۸۴

بر این اساس در دین مورد نظر او، دین و دنیا جمع می‌گردند:

در اسلام حتی مسجد تفکیک میان دین و دنیا، علوم مذهبی و علوم غیر مذهبی، حتی جدا شدن علم و عبادت و سیاست را نمی‌شناسد. مسجد پیامبر هم خانه نشیمن او و یاران بی‌خانمان اوست و هم مسجد نماز و دعا و اعتکاف و هم حوزه درس و بحث علوم و هم مرکز حکومت و اداره امور سیاسی و اجتماعی و بالاخره هم پارلمان آزادی است که در آن فرد فرد مردم خود در آن نمایندند. ۸۵

بر این اساس در اسلام سیاست و دین و دنیا و آخرت از یکدیگر جدا نیست. ۸۶

از حیث اندیشه سیاسی شریعتی، به عنوان یک روشنفکر دینی، به حکومت مردمی معتقد بود، هرچند امامت را به همان مفهومی که در سنت‌های شیعی مطرح است قبول دارد و وصایت را پس از پیامبر در مورد امام علی علیه السلام می‌پذیرد و می‌گوید:

وصایت، نه نصب، نه انتخاب، نه وراثت، نه کاندیداتوری است، زیرا امامت زاده هیچ کدام از این ملاک‌های سیاسی نیست، امام بودن علی مثل بلند بودن قله دماوند است نه ابلاغ دولتی... نه اکثریت آرای مردم و نه کاندیدا کردن آن به عنوان بلندترین قله معنا دارد و نه کسی حق دارد به قله توچال به عنوان بلندترین قله رأی بدهد، نه اجماع آرای همه مردم ایران و تهران در انتخاب قله دیگری در این واقعیت که دماوند بلندترین قله است کمترین اثری دارد... وصایت این است مردم باید به این وصیت عمل کنند، مردم باید زمام خود را به دست او (وصی) بدهند و گرنه به گمراهی افتاده‌اند در صورتی که در کاندیداتوری مردم حق دارند به کاندیدا رأی ندهند... وصایت اعلام واقعیتی است که در خارج وجود دارد. ۸۷

ولی در عین حال سعی می‌کند بین وصایت و رأی مردم تلفیق کند و معتقد است دوران امامت دوران یک حکومت موقت انقلابی است.

وصایت فلسفه سیاسی یک دوران مشخص انقلابی است به عنوان ادامه رسالت اجتماعی

بنیان‌گذار نهضت فکری و اجتماعی و به عنوان یک مبنای انقلابی در رژیم امامت که مسؤولیتش تکمیل رسالت جامعه‌سازی است، رهبری انقلاب است، طی چند نسل تا هنگامی که جامعه بتواند روی پای خود بایستد و پس از خاتمیت امامت با دوران وصایت (دوران مشخص سازندگی انقلابی) دوران بیعت و شورا و اجماع با دموکراسی آغاز می‌شود که شکل نامحدود و همیشگی و عادی رهبری جامعه است و این است که ائمه شیعه یا اوصیای پیامبر دوازده تن‌اند و نه بیش، در حالی که رهبران جامعه این تاریخ پس از پیغمبر نامحدودند.<sup>۸۸</sup>

وی بر این نکته تأکید دارد که در عصر غیبت حق حکومت به مردم منتقل شده مسؤولیت سیاسی امام در این دوره به مردم واگذار شده است.<sup>۸۹</sup> این دیدگاه شریعتی یک تفاوت فاحشی با دیدگاه متکلمان و فقهای شیعی دارد و آن این است که او در هر حال در عصر غیبت مردم را صاحبان حاکمیت می‌داند و وصایت را امری ناشی از شرایط ویژه و رشد نیافته صدر اسلام به حساب می‌آورد؛ در حالی که پارادایم تاریخی فکر سیاسی شیعه، مقوله‌ای دیگر است.

شریعتی بسیاری از مفاهیم دینی را مثل انتظار، اجتهاد، شهادت و امامت از نو بازیابی و تعریف کرده و عموماً با محتوای انقلابی و جهت‌گیری سیاسی عرضه می‌کند. به ویژه تفسیر او از شهادت امام حسین علیه السلام و قیام کربلا در کتاب‌های حسین وارث آدم، شهادت و شیعه یک مذهب تمام و ... جزء نوآوری‌های شریعتی است که توأم با مفاهیم سیاسی و انقلابی بیان می‌گردد. اما واقعاً فرمول درستی برای یک حکومت دینی به هر محتوای آن در آثارش یافت نمی‌شود. به هر حال هرچند شریعتی کوشش زیادی برای بازسازی و احیای تفکر دینی به ویژه در مورد برداشت‌های سنتی از آن انجام داد، ولی مجموعه اندیشه‌های وی توأم با آشفتگی قابل ملاحظه‌ای است؛ لذا اندیشه‌های او را نمی‌توان به تعبیر الگار در قالب چند موضوع اصلی فشرده کرد. اندیشه‌های ناتمام، ارتجالی و تأمل‌برانگیز او که در معرض تجدید نظرهای بی‌پایان قرار داشت به اصطلاح خود او نوعی «شدن» بود و نه «بودن».<sup>۹۰</sup>

با عنایت به آنچه بیان گردید، یکی از مؤلفه‌های اساسی اندیشه دینی در سال‌های مورد بحث، در کنار رویکردهای سنتی به دین، برداشت‌های روشنفکری دینی بود که تلاش‌های طیف‌های مختلف آن ادبیات جدید دینی را در ایران معاصر به وجود آورد. این موضوع خود از تفاوت‌های اساسی اندیشه دینی این دوره نسبت به دوران سابق است؛ از این رو است که باید این دوره را شروع کاوش‌های جدیدی با روش‌های متفاوت از رهیافت‌های سنتی قلمداد کرد که ناشی از این مسأله بود که برخی از متفکران معتقد گشتند که نگرش‌های سنتی از دین کارایی لازم را در خود ندارد و ضرورت دارد که تفسیرهای جدیدی از آن ارائه گردد.

## پی‌نوشت‌ها

۱. فرهنگ رجایی، معرکه جهان‌بینی‌ها در خردورزی سیاسی و هویت ما ایرانیان (تهران: شرکت انتشارات احیاء کتاب، ۱۳۷۲) ص ۱۰۱.
۲. آل احمد، جلال، غزب زدگی (تهران: انتشارات رواق، چاپ دوم، بی تا) ص ۷۴.
۳. دفتر سیاسی سپاه پاسداران انقلاب اسلامی (گردآورنده)، امام و روحانیت (۱۳۶۲) ص ۴۷۵.
۴. جهت بررسی بیشتر ر.ک: حمید عنایت، اندیشه‌های سیاسی در اسلام معاصر، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی (تهران: انتشارات خوارزمی، ۱۳۶۵) ص ۲۹۹-۸۹.
۵. حامد الگار، انقلاب اسلامی ایران، ترجمه مرتضی اسدی و حسن چیذری (تهران: انتشارات قلم، ۱۳۶۰) ص ۵۹.
۶. امام روح‌الله خمینی، کشف الاسرار (بی‌جا: بی‌نا، بی تا).
۷. این نوع نگرش در میان متفکران مصری چون محمد عبده و دیگران قابل بررسی است.
۸. مهدی بازرگان، ذره بی‌انتهای (تهران: مرکز انتشارات علمی، بی تا) ص ۲۰.
۹. جهت بررسی بیشتر ر.ک: سلسله پهلوی و نیروهای مذهبی به روایت تاریخ کمبریج، ص ۲۹۸.
۱۰. مهدی بازرگان، مطهرات در اسلام (تهران: شرکت سهامی انتشار، چاپ هفتم، ۱۳۴۷).
۱۱. همو، راه طی شده (بی‌جا: بی‌نا، بی تا).
۱۲. همو، بعثت و ایدئولوژی (مشهد: انتشارات طلوع، بی تا).
۱۳. همو، عشق و پرستش (تهران: کانون نشر پژوهش‌های اسلامی، بی تا).
۱۴. همو، مطهرات در اسلام، ص ۲.
۱۵. همان، ص ۳.
۱۶. همان، ص ۴.
۱۷. همو، راه طی شده، ص ۱۶۳.
۱۸. همان، ص ۱۱.
۱۹. همان.
۲۰. جهت مطالعه بیشتر، ر.ک: مهدی بازرگان، عشق و پرستش.

۲۱. همو، بازگشت به قرآن (تهران: انتشارات قلم، ۱۳۶۴) ج ۴، ص ۷۲.
۲۲. همو، راه طی شده، ص ۱۶.
۲۳. همو، بعثت و ایدئولوژی، ص ۷۴.
۲۴. همان، ص ۷۴.
۲۵. همان، ص ۷۵.
۲۶. همان، ص ۷۷.
۲۷. همان، ص ۷۷.
۲۸. همان، ص ۸۲.
۲۹. مهدی بازرگان، ذره بی انتها، ص ۲۴.
۳۰. همان، ص ۲۴.
۳۱. جهت بررسی بیشتر، ر.ک: مهدی بازرگان، راه طی شده، ص ۷۰.
۳۲. جهت اطلاع بیشتر، ر.ک: همو، «انتظارات مردم از مراجع»، مجموعه مقالات بحثی درباره مرجعیت و روحانیت.
۳۳. همو، راه طی شده، ص ۴۶.
۳۴. توبه (۹) آیه ۱۲۳.
۳۵. ر.ک: مرجعیت و روحانیت، ص ۹۴. برای توضیح بیشتر ر.ک: مهدی بازرگان، راه طی شده، ص ۱۳۲.
۳۶. همان، ص ۹۷.
۳۷. همان، ص ۱۰۴.
۳۸. همان، ص ۱۱۰.
۳۹. مهدی بازرگان، راه طی شده، ص ۱۰۸.
۴۰. مهدی سحاب (مهدی بازرگان)، علمی بودن مارکسیسم (تهران: انتشارات بعثت، بی تا).
۴۱. همان، ص ۲ و ۵.
۴۲. مدافعات در دادگاه غیر صالح تجدید نظر نظامی، به نقل از: خسرو قنبری، ص ۳۲۶ (رساله فوق لیسانس تحت عنوان «ساختار روانی و جامعه شناختی سازمان مجاهدین خلق ایران با نگاه به مباحث تکنیکی» در دانشگاه امام صادق علیه السلام) که انتشار نیافته است).
۴۳. ر.ک: سیری در فرهنگ و تاریخ تشیع (تهران: بنیاد دائرة المعارف تشیع و نشر سعید محبی، ۱۳۷۳) ص ۳۰۷.
۴۴. جهت اطلاع بیشتر، ر.ک: سلسله پهلوی و نیروهای مذهبی به روایت تاریخ کمبریج، ص ۳۱۶.
۴۵. جهت بررسی بیشتر، ر.ک: سید حمید روحانی، نهضت امام خمینی (تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی، ۱۳۷۲) ج ۳، ص ۳۴۵-۳۴۷.

۴۶. ر.ک: همان.
۴۷. سید حمید روحانی، پیشین، ص ۳۵۵ (مدافعات علی میهن دوست).
۴۸. مصاحبه با حسین روحانی، «تراپ حق شناس»، نشریه پیکار، ۷۹، به نقل: از خسرو قنبری، پیشین، ص ۲۴۵.
۴۹. به نقل از: سید حمید روحانی، پیشین، ص ۳۵۵.
۵۰. بیانیه «اعلام مواضع ایدئولوژیک سازمان»، ص ۱۱۵، به نقل از: سید حمید روحانی، پیشین، ص ۳۵۵.
۵۱. جهت مطالعه بیشتر، ر.ک: سید حمید روحانی، پیشین، ص ۳۵۵-۳۵۹ و حمید پارسانیا، حدیث پیمانہ (قم: معاونت امور اساتید و دروس معرف اسلامی، ۱۳۷۶) ص ۳۳۰-۳۳۴ و صادق زیباکلام، مقدمه‌ای بر انقلاب اسلامی (تهران: انتشارات فرزانه، ۱۳۷۲) ص ۲۴۰-۲۵۱.
۵۲. اکبر هاشمی رفسنجانی، انقلاب یا بعثت جدید (بی‌جا: انتشارات یاسر، بی‌تا) ص ۱۳۶.
۵۳. همان.
۵۴. سید حمید روحانی، پیشین، ص ۴۹۹.
۵۵. حمید پارسانیا، پیشین.
۵۶. به نقل از: تشیع، مقاومت و انقلاب (مجموعه مقالات کنفرانس بین‌المللی دانشگاه تل‌آویو در سال ۱۹۸۴) - (بی‌جا: بی‌نا، ۱۳۶۸).
۵۷. اکبر هاشمی رفسنجانی، پیشین، ص ۱۴۳.
۵۸. روزنامه جمهوری اسلامی، ش ۳۱۷، سال دوم (تیرماه ۱۳۵۹) ص ۳.
۵۹. جهت بررسی بیشتر ر.ک: خسرو قنبری، پیشین، ص ۲۴۴-۲۴۵.
۶۰. جلال آل احمد، غرب‌زدگی (تهران: انتشارات رواق، چاپ دوم، بی‌تا).
۶۱. جلال آل احمد، در خدمت و خیانت روشنفکران، دفتر اول (بی‌جا: نشر بهروز، بی‌تا) ج ۲ (تهران: شرکت‌های انتشارات خوارزمی، چاپ اول، ۱۳۵۷).
۶۲. نیکی آر، کدی، ریشه‌های انقلاب ایران، ترجمه عبدالرحیم گواهی (تهران: انتشارات قلم، ۱۳۶۹) ص ۳۰۵ و ۳۰۶.
۶۳. جهت بررسی بیشتر ر.ک: جلال آل احمد، در خدمت و خیانت روشنفکران، ص ۱۶۱-۲۱۵ (فصل ششم).
۶۴. جلال آل احمد، خسی در میقات (قم: انتشارات کتاب سعدی، چاپ اول، ۱۳۶۹).
۶۵. جهت بررسی بیشتر ر.ک: جلال آل احمد، غرب‌زدگی، ص ۲۱-۳۵.
۶۶. همان، ص ۷۸.
۶۷. در خدمت و خیانت روشنفکران، ج ۲، ص ۲۲۴.
۶۸. جهت بررسی بیشتر، ر.ک: همان، دفتر اول، ص ۷۲-۱۴.
۶۹. جهت بررسی بیشتر، ر.ک: همان، ص ۹۳-۹۵.

۷۰. همان، ص ۹۸.
۷۱. همان، ج ۲، ص ۵۲.
۷۲. علی شریعتی، بازگشت (مجموعه آثار: ۴) - (تهران: حسینیه ارشاد با همکاری انجمن های اسلامی دانشجویان در اروپا و انجمن اسلامی دانشجویان در اروپا و آمریکا و کانادا، بی تا) ص ۳۱-۳۲.
۷۳. علی شریعتی، اسلام شناسی (بی جا: بی نا، بی تا) ص ۲۵۲.
۷۴. همو، روش شناخت اسلام (تهران: انتشارات شب‌بیز، چاپ دوم، ۲۵۳۶) ص ۱۸-۳۰.
۷۵. همان، ص ۳۲.
۷۶. همان، ص ۲۳.
۷۷. علی شریعتی، اسلام شناسی (درس های یک تا یازده) - (تهران: بی نا، بی تا) ص ۸۴.
۷۸. همو، فرهنگ لغات (تهران: انتشارات قلم، چاپ دوم، ۱۳۷۶) ص ۲۵.
۷۹. همان.
۸۰. همان، ص ۲۶.
۸۱. همان.
۸۲. علی شریعتی، ما و اقبال (مجموعه آثار: ۵)، ص ۳۱.
۸۳. همان، ص ۱۰۳.
۸۴. علی شریعتی، امت و امامت (بی جا: بی نا، بی تا) ص ۱۰.
۸۵. همو، اسلام شناسی، ص ۹۷.
۸۶. حمید عنایت، پیشین، ص ۲۶۹.
۸۷. علی شریعتی، اجتهاد، نظریه دائمی انقلاب (تهران: بی نا، بی تا) ص ۱۰.
۸۸. شریعتی، امت و امامت، ص ۲۱۴.
۸۹. همان، ص ۲۱۷.
۹۰. همان، ص ۲۱۸.
۹۱. علی شریعتی، تشیع علوی تشیع صفوی (مجموعه آثار: ۹) ص ۲۲۳.
۹۲. سلسله پهلوی و نیروهای مذهبی به روایت تاریخ کمبریج، ص ۳۱۳ (مقاله حامد الگار).



