

واکنش جریان روشنفکری ایران در برابر لیبرالیسم

از دهه چهل تا انقلاب اسلامی (با تاکید بر آل احمد، بازرگان، شریعتی)

دکتر سید مهدی ساداتی نژاد^۱

چکیده

این مقاله واکنش جریان روشنفکری ایران از دهه چهل تا انقلاب اسلامی در برابر اندیشه لیبرالیستی را بررسی می‌کند. تفکر لیبرالیسم به عنوان یک اندیشه مدرن وقتی وارد ایران گردید از دو جهت بر روشنفکران اثر گذارد. از یک سو بخشی از روشنفکران ایرانی تسلیم اندیشه لیبرالیستی گردیدند و از آن تقلید نمودند که به این گروه غرب‌گرا گفته می‌شود و از سوی دیگر بخشی از جریان روشنفکری در دفاع از هویت ملی و دینی جامعه ایرانی اقدام به بازسازی اندیشه دینی و جلوگیری از تضعیف باورهای هویتی و اندیشه‌ای جامعه نمودند که در این مقاله با تاکید بر افکار و اندیشه‌های سه شخصیت تاثیر گذار و مطرح ایرانی یعنی جلال آل احمد به عنوان یک روشنفکر منتقد و مهندس بازرگان و دکتر شریعتی بعنوان دو روشنفکر دینی، واکنش جریان روشنفکری در برابر لیبرالیسم مورد مطالعه قرار گرفته است.

۱. عضو هیئت علمی دانشگاه کاشان.

واژگان کلیدی

لیبرالیسم، روشنفکری، آل احمد، بازرگان، شریعتی.

مقدمه

شناخت تحولات سیاسی اجتماعی معاصر ایران، شاخص بسیار مهمی در تحلیل صحیح اندیشه‌ها و تبیین مبانی جریان‌های فکری است و بدون این شناخت ممکن نیست که راه درستی در فهم وقایع گذشته و به دنبال آن آثار احتمالی آن در آینده پیدا نمود. جهان به ویژه در قرن بیستم دگرگونی‌های اساسی به خود دیده و ما در قرن بیستم انقلاب‌ها و تحولات زیادی را در سطح جهان دیده‌ایم که این تحولات در مباحث فلسفه و اندیشه سیاسی، زمینه بروز صدها نظریه و ده‌ها مکتب را به وجود آورد که زادگاه بیشتر آن‌ها در غرب بوده است. آنچه در اینجا مهم است توجه به نقش اندیشه‌های فلسفی است که در قرن بیستم وارد ایران گردیده و به تدریج به یک گفتمان سیاسی اجتماعی تبدیل گردیده است. یکی از مشخصات اندیشه‌ها در دوره مدرن این است که اندیشه‌های فلسفی برخلاف گذشته که فقط در کتاب‌ها و در بین عالمان رایج بود، از فضای ذهنی به درون جامعه راه یافته و به گفتمان اجتماعی تبدیل شده است.

این اتفاق یعنی زمینی شدن مفاهیم فلسفی در قرن بیستم و در دهه چهل در ایران مشهود است، چنانکه این نوع ورود فلسفی به مسایل اجتماعی به شدت جوامع شرقی را نیز تحت تاثیر قرار داد و جنبش‌های سیاسی اجتماعی را در آن ایجاد نمود. ناسیونالیسم، مارکسیسم، لیبرالیسم نمونه‌هایی از مکاتب تاثیرگذار در این سده هستند که همه به تاثیرات و تحولات برگرفته از آن در جهان معاصر اذعان دارند. در سیر تحول اندیشه‌های سیاسی ایران در دوره معاصر نیز نمی‌توان از اهمیت و نقش بسیار مهم و تعیین کننده لیبرالیسم و نتایج آن در تحولات سیاسی اجتماعی ایران غافل بود.

دهه چهل در تاریخ معاصر ایران به دلیل شکل‌گیری بسترهای وقوع انقلاب و جنبش اجتماعی در ایران اهمیت ویژه‌ای دارد. در این دهه فضای روشنفکری ایران در معرکه

ایدئولوژی‌های مطرح زمان، جنب‌وجوشی متفاوت از گذشته دارد. از یک طرف تاثیرات لیبرالیستی، گفتمان غالب گردیده بود؛ زیرا اگر در گذشته تعداد معدودی از منورالفکران از آن سخن می‌گفتند در این زمان به دلیل کثرت افراد تحصیل کرده در غرب و تبلیغ اندیشه‌های غربی توسط آنان، تفکر لیبرالیستی در بین بخشی از روشنفکران ایرانی جذابیت یافته بود. از سوی دیگر گروهی در جبهه مقابل این اندیشه موضع‌گیری نمودند و آن را مصداق افکار ضاله می‌دانستند. البته در کنار اندیشه لیبرالیسم جریان فکری دیگری به نام مارکسیسم، بخش دیگری از روشنفکران جامعه را تحت تاثیر خود قرار داده و احزاب فعالی را در فضای سیاسی ایران به راه انداخته بود که با در نظر گرفتن این دو جریان غالب در فضای گفتمانی ایران، این مقاله فقط به جریان لیبرالیستی توجه دارد و از این زاویه به واکنش جریان روشنفکری در برابر لیبرالیسم می‌پردازد. در آغاز برای تنقیح بحث به اجمال به تعریف لیبرالیسم و مبانی و اصول و سیر تاریخی آن اشاره می‌شود و سپس واکنش‌های انجام شده در برابر آن از دهه چهل تا انقلاب اسلامی مطالعه می‌گردد.

لیبرالیسم به مثابه یک ایدئولوژی

منظور از لیبرالیسم همان معنای مورد نظر بیشتر عالمان سیاسی است که در نوشته‌های آکادمیک درباره تاریخ اندیشه‌های سیاسی به کار می‌برند. در منظر اندیشمندان سیاسی، «لیبرالیسم» به جریان‌های اصلی، ارزش‌ها و نهادهایی اطلاق می‌شود که نزدیک به دویست سال بر جهان غرب سیطره داشته است و در آن مردان و زنان، آزاد و برابر انگاشته می‌شوند و حقوق فردی محفوظ است. دولت‌ها محدودند و حکومت قانون و دولت مبتنی بر حقوق، نهادهایی ضروری به شمار می‌روند. برخی مایلند این مجموعه ارزش‌ها و نهادها را «لیبرالیسم کلاسیک» نام نهند، ولی در این نوشتار «لیبرالیسم» و «لیبرالیسم کلاسیک» مترادف هم در نظر گرفته شده است. با این توضیح اصطلاح لیبرالیسم برگرفته

از ریشه لاتینی Liber به معنای آزادی است. لیبرالیسم در قاموس سیاسی، نظریه‌ای است که خواهان حفظ درجاتی از آزادی در برابر هر نهادی است که تهدیدکننده آزادی بشر باشد. لیبرالیسم در زمینه اندیشه‌های اقتصادی، به معنای مقاومت در برابر تسلط دولت بر حیات اقتصادی در هر نوع انحصار و مداخله دولت در تولید و توزیع ثروت است.

از لحاظ نسب‌شناسی، ریشه‌های تاریخی لیبرالیسم را گاهی تا گذشته‌های بسیار دور یعنی تا عصر یونان باستان دنبال نموده‌اند. افرادی مانند کارل پوپر، اریک هیولاک ماهیت کشمکش میان افلاطون و دمکرات‌های آتنی را با اختلاف بین توتالیتراها و لیبرال‌های امروزی یکسان دانسته‌اند و چهره‌هایی مانند پریکلس و حتی سقراط را بنیان‌گذاران واقعی لیبرالیسم غربی بشمار می‌آوردند. (بلاستر، ۱۳۶۷: ۱۴۱) ولی در عمل، از نگاه تاریخی، لیبرالیسم نتیجه حوادث بعد از رنسانس است و آنچه در رنسانس اتفاق افتاد، بشر را وارد فضای عصر مدرنیسم کرد. لیبرالیسم از آغاز تا کنون فراز و نشیب‌های فراوانی داشته است. فهم سیر تکوین این جریان فکری به طور مشخص از اندیشه‌های پیشینیان تاکنون، پشتوانه نظری این مکتب فکری فلسفی را نشان می‌دهد، البته واژه لیبرالیسم در مقام نظام تفکر، در خلال قرن هیجدهم، به صورت مشخص بیان شد. در این دوره که به عصر روشنگری و عصر عقل، مشهور است، انقلابی فکری روی داد که تقریباً همه جهان را فراگرفت. در این دوره متفکران مشهوری پا به عرصه گذاشتند که بانفوذشان اندیشه‌ها و نگرش‌های عصر خودشان را عمیقاً تغییر دادند. برجسته‌ترین آنان عبارتند از ولتر، روسو، دیدرو و منتسکیو در فرانسه، لاک، هیوم و آدام اسمیت در بریتانیا، گوته، لسینگ و کانت در آلمان، ویکو و بگاریا در ایتالیا و جفرسون، فرانکلین و پین در آمریکا، آراء آنان شامل نظامی از فلسفه سیاسی و اجتماعی و اقتصادی و فرهنگی بود که در قرن ۱۹ نام لیبرالیسم یافت. (شاپیرو، ۱۳۸۰: ۱۴ و ۱۵)

گذشته از تلاش‌های نظری فیلسوفان، از لحاظ سیاسی اولین اقدام به صورت جنبش اجتماعی در سال ۱۶۸۸ م در کشور انگلستان اتفاق افتاد. این کشور را می‌توان پیشگام

نخستین قیامی دانست که موفق شد فرمانروایی مستبد را سرنگون کند و با عزمی راسخ و با پشتکار به تاسیس نظام تازه‌ای از حکومت بپردازد که در آن، مجلس در مقام قدرت عالی در حکومت است.

پیشرفت و توسعه بزرگ بعدی در تاسیس دولت لیبرال را انقلاب ۱۷۷۶م آمریکا بوجود آورد. اعلامیه استقلال آمریکا، نخستین بار و به صورت رسمی اعلام می‌کرد که حکومت‌ها اختیارات قانونی خودشان را از رضایت و خواست حکومت‌شوندگان کسب می‌کنند. همچنین اعلامیه استقلال اعلام کرد که همه انسان‌ها برابر و با حقوق سلب‌نشده‌ی زندگی و آزادی و تعقیب سعادت آفریده شده‌اند و این‌ها را نمی‌توان با تمسک به قانون پایمال کرد. (همان: ۲۹) شاپیرو در رابطه با اهمیت انقلاب آمریکا می‌گوید:

انقلاب آمریکا با تاکید بر حقوق طبیعی و برابری انسان‌ها، بنیان دولت لیبرال را بر پایه‌های محکم‌تر و ژرف‌تر گذاشت. محصول نهایی انقلاب آمریکا، قانون اساسی ایالات متحده است. ... قانون اساسی آمریکا نخستین قانون اساسی نوشته شده است که مصوب مجمعی است که بویژه برای اینکار برگزیده شده بودند. با این قانون یک جمهوری فدرال تاسیس شد که از نظر طرح و وسعت و قدرت تازه بود. (همان: ۳۰)

پس از انقلاب آمریکا، مهم‌ترین حادثه در تبیین اندیشه لیبرالیسم، با انقلاب فرانسه گره می‌خورد. در انقلاب فرانسه لیبرالیسم از یک رویا و یک آرزو به واقعیت قدم گذارد. انقلاب فرانسه، هم انقلابی سیاسی و هم انقلابی اجتماعی بود. این انقلاب در مقام انقلابی سیاسی، سلطنت مطلقه را برانداخت و دولت لیبرال را با قانون اساسی ۱۷۹۱م حاکم کرد که براساس آن دولت فرانسه به صورت سلطنت مشروطه درمی‌آمد.

ورود اندیشه‌های لیبرالیستی به ایران

در خصوص چگونگی شکل‌گیری جریان‌های لیبرالیستی در ایران باید به تاریخ دو قرن اخیر بازگردیم و زمینه‌های این جریان را با ورود مباحث مدرنیته به ایران پیگیری نمائیم. از

زمان فتحعلی‌شاه اولین گروه از محصلان ایرانی به اروپا رفتند و از نزدیک با جامعه غربی آشنا گردیدند و بسیاری از آن‌ها جذب تشکیلات فراماسونری شدند؛ تشکیلاتی که با طرح شعار برابری، برادری و آزادی در واقع مبانی لیبرالیسم را تبلیغ می‌کرد. از سوی دیگر جامعه غرب نیز با اعزام مسیونرها و مستشرقان، برای شناخت شرق و عرضه اندیشه‌های خود تلاش کرد. ما در طول این دو قرن، در مواجهه با اندیشه‌های لیبرالیستی، چه بخشی که روشنفکران ما با سفر آموختند و چه مواردی که غربیان به اشکال مختلف به ما عرضه کردند. سه مرحله را پشت سر گذارده‌ایم که این وضعیت در مورد همه کشورهای جهان سوم قابل تعمیم است: مرحله بهت و سکوت، مرحله اعجاب و تقلید و تشبه و مرحله بحران و سرگردانی.

از آغاز استعمار تا اواسط قرن نوزدهم، دوران بهت و سکوت عالم غیرغربی در مقابل غرب بود. در این دوران گرچه عالم غیرغربی موردنظر و توجه غرب بود، ولی مردم غیرغربی حقیقت و ماهیت غرب را نمی‌دیدند. مردم عالم غرب را از محصولات صنعتی‌اش شناختند و به تدریج که مصرف آن محصولات مطلوب واقع شد و توسعه پیدا کرد، چشم‌ها و گوش‌ها متوجه غرب شد. (داوری، ۱۳۸۴: ۸ و ۹)

داستان تحول اندیشه دینی - سیاسی معاصر در ایران و بقیه جهان اسلام از برخورد با این مبارزه‌طلبی جدید آغاز می‌گردد و باتوجه به پاسخ‌هایی که به آن ارائه می‌شود، شکل می‌گیرد. اگر بخواهیم از ادبیات امروزی در کتاب‌های علوم سیاسی وام گرفته، وضعیت جهان و کشورهایمانند ایران را در دوره معاصر از لحاظ تاثیر و تاثرات فکری - فلسفی تبیین نماییم، مباحث مربوط به سنت، مدرنیسم و پست مدرنیسم و واکنش‌های صورت گرفته در برابر آن، می‌تواند در کانون مباحث مربوط به تحولات سیاسی اجتماعی ایران معاصر مورد توجه قرار گیرد. مدرنیته مفهومی است که هم از لحاظ فلسفی و اندیشه جامعه ما را فراگرفت و هم از لحاظ پیشرفت‌های علمی و ابزار و وسایل تکنولوژیکی بخشی از جامعه ما را مسحور خود گرداند. ظهور اندیشه‌های

جدید و فراگیری و جهانی شدن آن براساس آنکه بدون تردید در هر دوره‌ای، کدام اندیشه، گفتمان مسلط بوده سبب بازسازی اندیشه‌های موجود شده است. برای مثال یک دوره جریان اندیشه با ظهور لیبرالیسم آزادی محور است و در جامعه ما نیز آثار خود را بر جا می‌گذارد. با نگاهی به آثار متفکران ایرانی صدر مشروطه، به آسانی می‌توان فهمید که فضای اندیشه‌پردازی و مناقشات نظری این دوره در سیطره لیبرالیسم بوده است؛ به این معنا که مسئله مشترک اکثریت متفکران سیاسی اجتماعی این دوره، صرف‌نظر از ماهیت اندیشه‌ها و گرایش‌ها، نحوه واکنش در برابر لیبرالیسم است و هرچه لیبرالیسم در بازار جهانی اندیشه، روبه افول می‌رود، از سیطره این اندیشه بر فضای فکری ایران نیز کاسته می‌شود.

واکنش روشنفکران در برابر اندیشه لیبرالیسم

قبل از بررسی واکنش‌هایی که در فضای روشنفکری ایران نسبت به اندیشه‌های لیبرالیستی صورت گرفته است، دو واژه روشنفکر و روشنفکری دینی را تعریف می‌کنیم.

۱. روشنفکر کیست؟

تعریف روشنفکر مانند سایر مفاهیم اجتماعی آسان نیست و هر اندیشمندی با رویکردی به تعریف این واژه پرداخته است. در برابر واژه روشنفکر غالباً واژه سنت‌گرا مطرح می‌گردد. بر اساس یکی از تعریف‌ها، روشنفکر کسی است که مرجعیت دین را در تعیین اهداف و روش‌های زندگی به رسمیت نمی‌شناسد. برخی روشنفکران ایرانی در واقع مانند همفکران غربی خود، عقل نقاد و علم تجربی را منشأ اندیشه‌های اجتماعی - سیاسی خود قرار داده‌اند و براساس این عقلانیت مدرن، به ایدئولوژی‌های مختلفی رهنمون شده‌اند که لیبرالیسم و مارکسیسم از جمله آن‌هاست. تاکنون کتاب‌های مختلفی در رابطه با روشنفکر و نقشش در جامعه تدوین شده است، ولی چون در این مقاله، جلال

آل احمد و دکتر شریعتی به عنوان نمونه‌هایی از روشنفکران دهه چهل تا دوره انقلاب، مورد مطالعه قرار گرفته‌اند و هر دو نفر به طور خاص در خصوص روشنفکر و رسالت اجتماعی او، قلمفرسایی کرده‌اند، تعریف روشنفکر را از کتاب‌های آن‌ها بیان می‌نماییم و منظورمان از روشنفکر در این مقاله نیز متأثر از همین تعاریف است. جلال آل احمد در کتاب *در خدمت و خیانت روشنفکران*، روشنفکر را کسی می‌داند که بدون آنکه در بند تن و شکم خود باشد و برای منفعت شخصی خود کار کند و تعصب نسبت به چیزی داشته باشد خود را مسئول زندگی خود و دیگران بداند و کار فکری برای حل مشکل اجتماعی انجام دهد و سپس نتیجه کارش را در اختیار اجتماع قرار دهد. (آل احمد، ۱۳۵۷ الف: ۳۵-۳۸) همچنین دکتر شریعتی، روشنفکر را بدین صورت تعریف نموده است: «روشنفکر در یک کلمه کسی است که نسبت به وضع انسانی خودش در زمان و مکان تاریخی و اجتماعی‌ای که در آن است خود آگاهی دارد و این خود آگاهی جبراً و ضرورتاً به او احساس یک مسئولیت بخشیده است.» (شریعتی، ۱۳۸۰: ۴۹۹) با این تعاریفی که از سوی این دو شخصیت ارائه گردیده است، دایره فراگیری روشنفکری، به آگاهی و مسئولیت شناسی اجتماعی محدود است و افراد زیادی که ادعای روشنفکری داشتند و یا برخی که به عنوان روشنفکر شهرت یافته‌اند، از این دایره خارج می‌گردند.

۲. روشنفکری دینی چیست؟

در پاسخ به این سؤال جواب‌های مختلفی وجود دارد. گذشته از برخی صاحب‌نظران که این واژه را قبول ندارند و آن را متناقض می‌دانند و معتقدند روشنفکری پدیده‌ای ذاتاً غیردینی است و نمی‌شود کسی هم روشنفکر باشد هم دیندار، در این نوشته ما مفهوم روشنفکری دینی را به عنوان یک واقعیت و براساس تعریف‌های زیر می‌پذیریم. روشنفکر

دینی به کسی گفته می‌شود که درد دین دارد و درد دین داشتن بدین معناست که هم فرد تعلق خاطر و التزام به دین دارد و هم معتقد است در عصر حاضر دین می‌تواند حلال مشکلات باشد. در تعریف دیگری از روشنفکری دینی آمده است :

فرایند 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 و درچنین 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، هستی می‌بخشد. روشنفکری دینی مفهومی خاص است که از منطقه خاکستری درآمیختن سنت و مدرنیته آغاز می‌شود. (پدرام، ۱۳۸۲: ۲۲)

به عبارتی دیگر روشنفکری دینی مفهوم و پدیده‌ای است که هم به لحاظ تاریخی و هم در ساحت اندیشه، پس از وقوع وضعیت مدرن معنا پیدا می‌کند، سنت مذهبی را نقد می‌کند، و از مدرنیته فاصله می‌گیرد، خود مدرنیته را نیز نقد می‌کند و برای خود در میانه سنت و مدرنیته جایگاهی می‌یابد.

با توجه به تعاریف فوق از روشنفکری دینی، ویژگی‌ها و شرایط روشنفکری دینی و تفاوت مهم روشنفکری دینی با حرکت فکری جدیدی که در حوزه‌های علمیه در سال‌های دهه چهل شکل گرفت، در جایگاه و موضع افراد است. روشنفکران کسانی هستند که از موضع مدرن و در فضای مدرن به نوآوری روی آورده‌اند ولی شخصیت‌های حوزوی از موضع سنت به نوآوری اقبال کرده‌اند و این موضوع می‌تواند تفاوت روشنفکران را با شخصیت‌های حوزوی روشن نماید. مانند تفاوت استاد مطهری با دکتر شریعتی که هر دو از لحاظ اطلاق معنای روشنفکری، روشنفکرند، ولی از نظر اصطلاح رایج روشنفکری، متفاوتند؛ زیرا استاد مطهری از درون سنت به دفاع و نوآوری دینی اقدام می‌نماید ولی موضع دکتر شریعتی، مدرن و از فضای مدرنیسم برآمده است. روشنفکران دینی را می‌توان

افرادی تلقی کرد که در حد فاصل میان روشنفکر به معنای غربی و سنت‌گرایی قرار گرفته‌اند. آن‌ها افرادی هستند که در عرصه اهداف و روش‌های زندگی، تعارضی بین عقل مدرن و دین نمی‌بینند و اگر در ظاهر امر تعارضی وجود داشته باشد، با روش‌های مختلفی آن را رفع می‌کنند. در واقع آن‌ها را از آن جهت نوگرا می‌دانند که یکی از برجسته‌ترین خصوصیات آن‌ها، عقلانیت‌ورزی است و از آن جهت نوگرایی آن‌ها را دینی می‌نامند که عقلانیت چنین افرادی تعارضی با دینداری آن‌ها ندارد. به نظر نوگرایان، در برخورد با بخش اعظمی از مفاهیم لیبرالیستی، هیچ تعارضی بین مفاهیم دینی با لیبرالیسم وجود ندارد و اگر تعارضی دیده می‌شود باید با تفسیری جدید به فهم جدیدی دست یافت تا تعارض برطرف گردد، مهم‌ترین تلاش روشنفکران دینی، جمع بین اندیشه‌های دینی و دانش جدید بشری در زمینه‌های مادی و حوزه علوم اجتماعی است که این حرکت‌ها به نوعی اسلام سیاسی و مترقی (مدرنیسم اسلامی) را تبلیغ می‌کرد و خواهان اتخاذ و مواضع معقولانه‌تری در مقابل غرب بود؛ به گونه‌ای که نه غرب‌زدگی و احساس حقارت، همراه با تسلیم و تقلید باشد و نه انکار و تحقیر تمدن و علم جدید. برخی از نویسندگان ویژگی‌ها و شرایط این جریان و حرکت جدید را به شرح ذیل بیان نموده‌اند:

۱. رهبری آن‌ها به دست نیروهای مذهبی غیر روحانی بود؛
۲. پذیرش علوم و تمدن جدید با حالت تدافعی، سازشکارانه و یا التقاطی بود؛
۳. برتری اندیشه علمی در مقابل نظام معارف دینی موجود، پذیرفته شده و مسلم بود، صحت دستاوردهای علمی جدید چنان پذیرفته شده بود که همخوانی آن‌ها با داده‌های دینی دلیل بر اعتبار دین به حساب می‌آمد؛
۴. اعتقاد به اینکه اسلام راستین، عدالتخواه، ضداستبدادی و مشوق علم و نوآوری است؛
۵. اعتقاد به اینکه روحانیت معاصر همگام با زمان نیست؛

۶. انتقاد به نگرش انسان‌مدارانه و انحرافات اخلاقی غرب؛

۷. شعار بازگشت به خویشتن خویش و بازگشت به قرآن. (رزاقی سیاهرودی، سال

تحصیلی ۷۳:۷۲ - ۸۴ - ۷۹)

با ملاحظه وضعیت کلی تاریخ معاصر ایران می‌توان گفت جامعه ایران در دو مقطع از تاریخ خود مورد تهدید استیلای عقاید غربی قرار گرفته است و این عقاید، مجموعه‌ای از اندیشه‌های مدرن است که بارزترین مولفه‌های آن همان اندیشه‌های لیبرالیستی است. در برابر این استیلای فکری در هر دو نوبت دو واکنش در برابر آن رخ داد که این اتفاق به نوعی مرحله دوم مواجهه با اندیشه‌های لیبرالیستی است که پس از مرحله بهت و سکوت اتفاق می‌افتد. واکنش اول پذیرش اندیشه‌های وارداتی بدون دخل و تصرف است و واکنش دوم مخالفت و یا سعی در انطباق موارد ممکن با اندیشه‌های بومی بوده است. نخستین مبارزه در واقعه انقلاب مشروطه (۱۲۸۵-۱۲۹۰ ه.ش) به اوج خود رسید؛ زمانی که اندیشه‌های جدید در قالب مشروطه‌خواهی سخن روز گردید. با در نظر گرفتن این شرایط می‌توان گفت اندیشه‌های لیبرالیستی، در دو بعد مهم ساختار جامعه ایرانی تأثیر گذارد: سلطنت و دین.

در مورد سلطنت، جریان لیبرالیستی با طرح دیدگاه‌های نو، شیوه حکومت سنتی را به چالش کشید و اعتبار سلطان به مفهوم پیشین آن مورد نقد قرار گرفت. به ویژه در عصر مشروطه شعار مشروطه‌خواهی که توسط برخی از روشنفکران ایرانی به تقلید از جامعه غربی در ایران وارد گردید، جایگاه و نگاه مردم به سلطنت را متحول کرد. این تغییرات صرفاً به خاطر بد عمل کردن شاهان نبود؛ زیرا دیکتاتوری و ظلم شاهان، در ایران پیشینه دارد و همیشه در طول تاریخ برای آن مثال وجود دارد. علت این تحول در ورود اندیشه‌های جدید است و بقیه مسایل زمینه‌های پذیرش را مستعد گردانده است.

مسئله دوم، جایگاه دین در جامعه ایران است. این مفهوم نیز در نتیجه ورود افکار لیبرالیستی دچار تغییر می‌گردد و کارکردی که برای دین در عصر صفوی و قاجاریه وجود دارد در این دوره نمی‌تواند وجود داشته باشد؛ زیرا اندیشه‌های جدید وارد جامعه گردیده

است که به جای دین کارکرد دیگری عرضه می‌نماید. در عصر مشروطه، افکار مشروطه‌خواهی علاوه بر سلطنت، تفکر دینی را به چالش می‌کشید و دوران معاصر ایران در حقیقت کشاکش بین این دو ساختار قدیم و جدید بود که تعیین کننده بسیاری از تحولات و حوادث و وقایع بوده است.

مشکل بزرگ ما در این دوره، ساده انگاری بسیاری از روشنفکران، علما و حتی حاکمان بود. این تصور ساده، ناشی از این بود که به شکل گزینشی برخی از مظاهر مدرنیسم غربی را در ایران پیاده کنیم. برخی روشنفکران و عالمان دینی از مدرنیسم غربی فقط مجلس، قانون و برخی از ظواهر را مناسب دیدند، ولی از روح استیلا یابنده آن غافل بودند و فکر می‌کردند یکی را بدون دیگری می‌توان حاکم کرد، ولی در عمل ثابت شد که مدرنیسم یک بسته‌ای است که نمی‌توان به صورت گزینشی عمل کرد. حداقل با آن روش‌هایی که در آن عصر، روشنفکران و علما دنبال می‌کردند، رسیدن به آن عملی نبود. در این میان، در گرفتن همین مقدار از اندیشه‌های جدید بین علما و روشنفکران و حتی در صفوف خود علما نیز اختلاف نظر شدید به وجود آمد و هر کدام در صف بندی جدیدی مقابل هم موضع گرفتند. در این شرایط علما مجبور به ارزشیابی دوباره اعتبار سنت اسلامی شدند و برای بازسازی اندیشه دینی تلاش کردند.

مبارزه دوم در اواسط قرن بیستم شکل گرفت که همزمان با روی کار آمدن رضاخان بود. از اوایل دهه ۱۳۱۰ش طرح‌های مدرنیزه سازی مرتبط با الگوهای غربی توسط تشکیلات سیاسی مطرح شدند. در این عصر مبانی هویتی جدید وارد میدان می‌گردد و رضاخان به دنبال مدرنیسم و اصلاحات به شکل غربی است تا به زعم خود یک انسجام ملی بر اساس الگوهای غربی فراهم نماید. رضاخان برای تحقق این ایده به تضعیف معیارهای دینی به شکل اسلامی آن پرداخت و شعار باستان گرایی را جایگزین اندیشه‌های معاصر دینی نمود و این مطلب را در قالب ناسیونالیسم تبلیغ می‌کرد. دقیقاً در همین دوران ما با یک بحران و تعارض روبه‌رو می‌شویم. رضاخان که مروج

مدرنیسم غربی شد شاید نمی‌دانست که در عمل، کار او با اصل سلطنت و شیوه حکومت دیکتاتوری‌اش در تضاد است و این اندیشه جدید در نهایت شیوه حکومت او را برنمی‌تابد. از سوی دیگر شعاری که در مورد باستان‌گرایی مطرح می‌کند، بدون محتوا است؛ زیرا از عهد باستان زبان، مذهب و ترکیب قومی باقی نمانده است و در درون این ادعای رضاخانی، بین مدرن شدن و به عصر گذشته برگشتن تضاد وجود دارد. این دوگانگی مشکلات هویتی خاص خود را به وجود آورد و جامعه را به دسته‌بندی‌های مختلف تقسیم نمود.

در مواجهه با غرب از سه مرحله سخن گفتیم که در مرحله سوم نوعی سرگردانی و بحران به وجود می‌آید. اندیشمندان جامعه ایران برای پاسخگویی به بحران پیش آمده، دیدگاه‌های مختلفی ابراز داشتند. گروهی مشکل را ضعف دولت مرکزی می‌دانستند، از این رو طرح ایجاد دولت مقتدر را پیشنهاد کردند. گروه زیادی مشکل اصلی جامعه را عقب‌ماندن از مغرب زمین می‌دانستند، از این رو طرح غرب‌گرایی (نوع لیبرالی یا نوع مارکسیستی) را برای حل مشکل جامعه مطرح کردند. گروهی مشکل را در دین‌زدایی از جامعه می‌دانستند و به این جهت کوشش خود را در بازگرداندن دین به عرصه زندگی متمرکز کردند. پیشگام حرکت دین‌مداران در سال‌های منتهی به دهه چهل، نواب صفوی بود که حرکت او در واکنش به نوشته‌های احمد کسروی آغاز شد و سرانجام به بحث تئوری حکومت جمهوری اسلامی که نواب و پیروانشان آن را مطرح می‌کردند، منتهی شد و حتی برای آن منشور خاصی تنظیم گردید. اقدام نواب صفوی از آغاز، یک حرکت سلبی یا مقابله با تهاجم به باورهای دینی بود و بعد به صورت یک حرکت ایجابی تبدیل گردید. امتداد این جریان با فراز و نشیب و تفاوت در شخصیت‌های دیگر حوزوی قابل پیگیری است. طیف دیگر در درون جریان دین‌مدار، نوگرایی روشنفکران بود که اقدامات آنان نیز در آغاز واکنشی به حرکت‌های ضددینی بود. این گروه از روشنفکران که بیشتر تحصیلات دانشگاهی داشتند، نگران اعتقادات جوانان و دانشجویان و گرایش آن‌ها

به ایدئولوژی‌های غیردینی بودند و برای ایجاد بینش و بصیرت دینی و نوسازی باورهای دینی تلاش می‌کردند. در درون جریان دوم تحت تاثیر مدرنیسم، دو گفتمان نوگرا در ایران شکل می‌گیرد: گفتمان اول، گرایش آزادمحوری است که از لیبرالیسم اثر پذیرفته و گفتمان دوم، عدالت‌محوری است که متأثر از مارکسیسم است. هر دو جریان با این رویکرد، وارد گفتمان روشنفکری شدند و سعی کردند از این اندیشه‌ها به نفع بازسازی سنت کمک بگیرند.

در اینجا باید از جریان چهارمی سخن بگوییم که درد کشور در رویاروی با غرب را در نبود استقلال رأی می‌دانستند، از این رو در قالب گفتمان بومی، بازیابی استقلال ملی - فکری را پیشنهاد نمودند. بارزترین چهره‌های این گروه عبارتند از: سیدفخرالدین شادمان، احمد فردید و جلال آل احمد که شاید عنوان روشنفکران منتقد، برای آنان واژه مناسبی باشد. توجه به نکات زیر در مورد این سه شخصیت مهم است.

۱. ایشان اندیشه‌هایی درخور توجه درباره گفتمان‌های غرب‌زدگی، شرق‌شناسی و غرب‌شناسی بیان کرده‌اند؛

۲. ایشان عقاید و وابستگی‌های سیاسی مختلفی را نمایندگی می‌کردند؛

۳. رهیافت‌های نافذ ایشان را می‌توان به عنوان نمونه‌ای از نحوه برخورد روشنفکران ایرانی با غرب در دهه ۱۳۳۰ تا ۱۳۵۰ تلقی نمود.

در میان این سه نفر به دلیل فضای گفتمانی که اندیشه‌های آل احمد از لحاظ نظری ایجاد کرد به تبیین دیدگاه‌های او می‌پردازیم و سپس از میان روشنفکران دینی، اندیشه‌های آقای مهندس بازرگان و دکتر علی شریعتی را تا حدی که بتوان آن را واکنشی در برابر اندیشه‌های لیبرالیستی محسوب نمود، بررسی می‌کنیم. معیاری که در انتخاب این اشخاص مد نظر است، نه فقط به دلیل شهرت آن‌ها، بلکه به سبب دستاوردهای نظری است که اندیشه‌های آنان در فضای دهه چهل به بعد از خود به جا گذارد و سه ارمغان

مهم به همراه داشت:

۱. نوعی بیدارگری در نسل جوان به وجود آورد که در حقیقت خودآگاهی نسبت به عقب‌ماندگی از کاروان علم و تمدن بشری و مقایسه ایران با کشورهای غربی بود؛
۲. سبب هوشیاری و توجه نسبت به هویت تاریخی و ملی و مذهبی شد؛
۳. تلاش برای نوسازی و احیای تفکر اسلامی را تقویت نمود.

جلال آل احمد و مبارزه با غرب‌زدگی

جلال آل احمد (۱۳۰۲-۱۳۴۸) در تهران و در یک خانواده مذهبی اهل شمال ایران به دنیا آمد. پدرش او را در بیست سالگی به شهر مقدس نجف در عراق فرستاد تا طلبه شود، ولی آل احمد در آنجا چند ماهی بیشتر نماند. پس از بازگشت به ایران در دانشسرای عالی تهران به تحصیل پرداخت و در سال ۱۳۲۵ از آنجا فارغ التحصیل شد. او سپس در دانشگاه تهران برای خواندن دوره دکترای ادبیات فارسی نام‌نویسی کرد، ولی در سال ۱۳۳۰ پیش از آنکه از رساله دکترای خود با عنوان قصه هزارویک شب دفاع کند، آنجا را ترک کرد. (آل احمد، ۱۳۶۹: ۴۶۶)

آل احمد به نسلی تعلق داشت که از غرب الهام می‌گرفت و در همان حال از لحاظ سیاسی آن را دشمن خود می‌دانست؛ نسلی که نسبت به غرب، حالت بیگانه‌هراسی داشت و با این همه از اندیشه‌های متفکران برجسته آن الهام می‌گرفت؛ نسلی که از مذهب و سنت‌گرایی می‌رمید و با وجود این به سوی آن‌ها کشیده می‌شد؛ نسلی که آرزوی هدف‌های مدرنیستی مانند دموکراسی، آزادی و عدالت اجتماعی را در سر می‌پروراند؛ ولی در مورد پیش‌زمینه‌ها، ترازنامه تاریخی و مشکلات آنی همین آمال، در شک و تردید به سر می‌برد. آل احمد نماینده نسلی از روشنفکران ایرانی بود که هم از لیبرالیسم و هم از سوسیالیسم به عنوان جایگزین‌هایی سیاسی سرخورده بود. (بروجردی، ۱۳۷۷: ۱۲۲)

در سال ۱۳۴۱ آل احمد یک تک‌نگاری را با عنوان غرب‌زدگی منتشر ساخت که بر

اساس گزارشی بود که برای شورای هدف فرهنگ ایران در وزارت آموزش و پرورش فراهم آورده بود. این اثر در سطح گسترده‌ای چاپ و منتشر گردید. غرب‌زدگی آل احمد برای ما در دهه چهل نقش مانیفست مارکس را دارد که وظیفه روشنفکر را بیان می‌کند یا مانند کتاب دوزخیان روی زمین فرانتس فانون در تعیین نقش ملل افریقایی ضد استعمارگران خارجی. غرب‌زدگی آل احمد فریاد ذلت خود فراموشی است. ایشان در تعریف آدم غرب‌زده می‌گوید: «آدم غرب زده چشم به دست و دهان غرب است. کاری ندارد که در دنیای کوچک خودمانی، در این گوشه شرق چه می‌گذرد، اگر دست بر قضا، اهل سیاست باشد، از کوچک‌ترین تمایلات راست و چپ حزب کارگر انگلیس خبر دارد و سناتور آمریکایی را بهتر از وزرای مملکت خودش می‌شناسد.» (آل احمد، ۱۳۵۷ ب: ۸۴)

غرب‌زدگی آل احمد نخستین رساله شرقی است که وضع شرق را در برابر غرب استعمارگر روشن می‌کند و احتمالاً نخستین رساله‌ای است که در یک سطح جهانی ارزش اجتماعی دارد. این کتاب چندین کار مهم برای جامعه فکری ایران انجام داد: نخست آنکه از راه فراهم آوردن یک تراژنامه انتقادی از کارنامه صدساله روشنفکری در ایران، مسئله غامضی را که این جامعه در حال تغییر با آن دست به گریبان بود به خوبی وصف نمود. دوم اینکه غرب‌زدگی با مطرح کردن دوباره مسئله هویت ملی و قومی، یک جایگزین بومی‌گرایانه را در برابر دیدگاه جهان، میهن و نیروهای چپ ایران که در آن زمان قوی نیز بودند، علم کرد. سوم اینکه غرب‌زدگی با ارائه یک مرثیه سوزناک برای دوران و آداب و رسوم که رفته رفته از خاطره‌ها پاک می‌شدند، کفه ترازو را به نفع گفتمان جهان سومی که نسبت به آنچه غرب برای عرضه داشت شکاک بود، به حرکت درآورد. چهارم اینکه روشنفکران ایران را تلنگری زد تا به خود آیند و با هژمونی فرهنگی بیگانه که برحیات فکری، سیاسی و اقتصادی جامعه ایران در حال سایه افکندن بود، به تقابل برخیزند. (همان: ۱۱۱) باید این اعتبار را به آل احمد داد که نگذاشت بومی‌گرایی به صورت بحثی صرفاً در میان اصحاب مدرسه باقی بماند. او توانست بومی‌گرایی را به جزیی

جدانشدنی از گفتمان مدرن سیاسی در ایران تبدیل کند. پس از آل احمد تقریباً برای روشنفکران ایران ناممکن شده است که از برخورد فرهنگی خود با تمدن معاصر غرب سخن گویند، بدون آنکه موضع خود را در برابر نظریه غربزدگی او روشن سازند. با این همه انتقاد آل احمد از روشنفکران نقص‌های بسیار دارد. او روشنفکران را مروجین غربزدگی می‌پنداشت، ولی نمی‌گفت که آن‌ها به مثابه یک گروه اجتماعی که به گفته آرتور کسلر همچون میخچه پا حساسند، تنها بازتابی از دوگانگی ساختاری و تضادهای درونی جامعه خویش هستند. (همان: ۱۲۰)

برخورد آل احمد با اندیشه غربی و فرایند نوگرایی، او را مجبور کرد که به بومی‌گرایی روی آورد. سیر عقاید جلال، با توجه به آنچه در «غربزدگی» و «در خدمت و خیانت روشنفکران» آمده است، نشان می‌دهد، او هر روز بیشتر به این اندیشه می‌رسید که حفظ آداب و ورسوم بومی از راه روی آوردن به مذهب شیعه امکان‌پذیر است. گرچه این دو کتاب نشان دهنده گرایشی به التقاط از سوی نویسنده آن است که به مناسبت از ناسیونالیسم ایرانی، تحلیل اقتصادی مارکسیستی و اگزستانسیالیسم اروپایی مایه می‌گیرد، ولی می‌توان یک گرایش مذهبی نیرومند را در گفتمان آل احمد تشخیص داد. (میراحمدی، آذر و دی ماه ۱۳۵۷: ۱۰۷۷ - ۱۰۸۱)

آل احمد، اسلام شیعی را عنصری تفکیک‌ناپذیر از هویت ایرانی قلمداد می‌کرد. از این رو او تجدید حیات اسلام شیعی را موثرترین واکسن در برابر بیماری واگیر غربی تشخیص می‌داد و روحانیون را با صلاحیت‌ترین پزشکانی می‌دانست که می‌توانند این واکسن نجات دهنده هویت را فراهم سازند. احترام زیاد او برای روحانیون به این علت بود که آنان را تنها گروه مهم اجتماعی در ایران می‌دانست که در برابر تسلط غرب تسلیم نشدند. در این مورد آل احمد به نقش تاریخی اشاره می‌کند که روحانیون در حوادثی چون تحریم تنباکو، انقلاب مشروطه، ملی شدن صنعت نفت و قیام خرداد ۱۳۴۲ به رهبری آیت‌الله خمینی ایفا کردند. آل احمد از بی‌اعتنایی روشنفکران به این حادثه اخیر چنان خشمناک گشت که

اندکی پس از آن، نوشتن کتاب «در خدمت و خیانت روشنفکران» را آغاز کرد. (بروجردی، ۱۳۷۷: ۱۱۸) در اندیشه‌های آل احمد، مفهوم غرب‌زدگی آن‌گونه که خود بیان نمود، یک مفهوم سیاسی و جغرافیایی نیست (آل احمد، ۱۳۵۷ ب: ۹)، ولی با توجه به مثال‌هایی که او در جای جای کتاب می‌آورد، غلبه تفکر لیبرالیسم در طرح غرب‌زدگی او بیشتر مشهود است و این یک واکنش روشنفکرانه در نتیجه سرخوردگی از اندیشه‌های وارداتی و غیربومی است.

مهندس بازرگان و تلاش برای آشتی بین علم و دین

یکی از نتایج ورود اندیشه‌های جدید در فضای فکری ایران در دوره معاصر، به چالش کشیده شدن اندیشه‌های دینی بود. اندیشه‌های جدید، مدعی علمی بودن خود و تعلق دین به عصر جهل بودند. در این راستا از طرف روشنفکران مسلمان علاوه بر حوزویان، تلاش زیادی برای پاسخگویی و ایجاد تلائم بین علم و دین و نفی اندیشه تقابل علم و دین صورت گرفت. در این فضای فکری مهندس بازرگان، تحت تاثیر شرایط ایجاد شده، به بازسازی اندیشه دینی اقدام می‌نماید. تحصیلات مهندس بازرگان در مهد اندیشه‌های لیبرالیستی یعنی کشور فرانسه بود و تحصیل در این کشور در واقع یک نقطه عطف مهمی در زندگی اوست؛ زیرا همین تاثیرپذیری از سبک زندگی و نوع اندیشه و تفکرات جامعه غربی، زمینه‌ساز تحول فکری زیادی در ایشان گردید. او در نوشته خود به شکل زیر این وضعیت را توضیح داده است:

تمام این مناظر و وقایع برای ما که در ایران پا از جاده خاکی بیرون نگذاشته بودیم و برای اولین بار کراوات زدن را در تالار وزارت معارف یادمان داده بودند، بسیار جالب و عجیب و گیج کننده بود. عینا مثل کودک ده پانزده ماهه که به هر چیز حمله می‌کند و می‌خواهد آن را به دست بگیرد و ورنه انداز کند. با ولع فوق‌العاده‌ای به همه طرف نگاه می‌کردیم، می‌خواستیم تمام آثار تمدن و مزایا و دارائی‌های

آن‌ها را ببلعیم و به کشورمان ببریم... . پاریس بقول استاد مرحوم میرزا ابوالحسن خان فروغی خلاصه دنیا بود. آن همه مناظر و عجایب زیاد که در مدت سه روز یک مرتبه از چشم و مغز ما می‌گذشت، نمی‌توانست هضم و جزم شود و اثر صحیحی بنماید... . مشهودات شبانه روزی و واقعیاتی که دائماً از محیط جدید وارد مغز و جان ما می‌شد، ذخایر مغزی و ره آورد ما را تشکیل می‌داد. (همان: ۴۴)

بازرگان وقتی فرانسه را ترک می‌کرد، چند عنصر اساسی در ساختمان فکری‌اش نقش داشت: ۱. یک اندیشه مذهبی که مفهوم غالبش هویت ملی بود و ضرورت فعالیت اجتماعی و نه سیاسی را در بر می‌گرفت؛ ۲. به مقدار کمتری، اندیشه جمهوری خواهی؛ ۳. اندیشه علمی که بازرگان در اثر تحصیل درس ترمودینامیک آموخته بود. اگر افکار بازرگان را در دو دوره تحصیل در فرانسه و کار در ایران مقایسه کنیم. می‌بینیم که در دوره دوم، عنصر تجدد بتدریج حاکم می‌شود. (برزین، ۱۳۷۴: ۴۱)

بازرگان، با وجود حضور در غرب، از دین جدا نشد. وی در کتاب مدافعات خود می‌گوید:

طرز فکری که خیلی مرا به درد می‌آورد، اعراض و گاهی انزجاری بود که به بهانه اصلاح‌طلبی و تجددخواهی با مذهب و با معنویات و اخلاق نشان داده می‌شد. (بازرگان، ۱۳۵۰: ۴۹)

واکنش بازرگان در برابر افکار لیبرالیستی، نفی آن نیست ولی بازرگان از اینکه آشنایی با اندیشه‌های جدید غربی، جوان ایرانی را از خود بی‌خود نماید، نگران است و در نقلی که از او بیان شد، احساس درونی‌اش کاملاً مشهود است، از این‌رو او به فکر راه چاره‌ای است تا جوهر دیانت را با نکات مثبت تفکر لیبرالی در هم آمیزد. وی با مطالعه، از این‌رو قرآن و معارف اسلامی، مدعی سازگاری ماهوی میان آن‌ها با علوم جدید بود و تصمیم گرفت دریافت خود را از این حقیقت به آگاهی نسل جوان برساند و بفهماند که دستاوردهای جدید علمی بشر در غرب، همان مواردی است که خدا برای مردم خواسته است و اگر مسلمانان هم از تعالیم حقیقی دین پیروی می‌کردند نصیبشان می‌گردید. سخنرانی‌ها و

نوشته‌های مهندس بازرگان در دهه چهل، در اثبات این نکته که اصول و موازین دینی با علم سازگار است و در اعتماد به نفس دادن به جوانان و دانشجویان که در مواجهه و مباحثه دائمی با جوانان توده‌ای بودند، بسیار موثر بود. روش ایشان در فهم و تفسیر و معرفی تعالیم دینی این بود که دستاوردهای علوم را مبنا قرار می‌داد سپس با جستجو در آیات قران و تعالیم دینی، علمی بودن آن‌ها را ثابت می‌کرد. این نوع رویکرد و روش بعدها توسط مجاهدین خلق هم دنبال شد به گونه‌ای که آن‌ها سعی می‌کردند، مارکسیسم را به عنوان علم مبارزه در قالب اسلامی بریزند و با آیه و حدیث آن را مطابق اسلام بدانند. مهندس بازرگان به لحاظ ایدئولوژیک، هماهنگ با بازار جهانی اندیشه، از شهریور ۱۳۲۰ تا اواسط دهه ۱۳۴۰ بیشتر تحت تاثیر ناسیونالیسم و از آن به بعد، تحت تاثیر مارکسیسم به فهم‌های جدیدی از متون دینی دست یافت یا حداقل برجستگی او در این دوره‌ها به دلیل توجه به این ایدئولوژی‌ها بوده است. بازرگان به دلیل تغییر اوضاع و احوال اندیشه در سطح جهان و پس از طی یک دوره مدیریتی به عنوان رئیس دولت موقت، پس از سال ۱۳۶۴ بیشتر تحت تاثیر لیبرالیسم بوده و لیبرالیسم، اندیشه دینی وی را یک بار دیگر متحول کرده است. در ابتدا باید گفت کارهای فکری بازرگان را در عرصه مباحث معرفتی، انسانی و ایدئولوژیک می‌توان در دو بخش از هم بازشناخت. بخش اول مربوط به غرب از نگاه بازرگان است و بخش دوم مربوط به انتظاری است که بازرگان از دین داشته است که این انتظار فهم‌هایی از متون دینی ایجاد می‌کرده است. به نظر می‌رسد بین این دو بخش ارتباط تنگاتنگی وجود داشته است، به گونه‌ای که تحول در بخش اول، تحول در بخش دوم را همراه داشته است.

بازرگان، در سطح معرفت شناسانه سعی می‌کند، هم‌سازی دینی را با علم جدید نشان دهد و در سطح ایدئولوژیک، با توجه به تفوق ناسیونالیسم بر مارکسیسم، سازگاری آموزه‌های

دینی را با ناسیونالیسم تشریح می‌کند. مراجعه به آثار او در برهه زمانی ۱۳۲۰ تا اواسط دهه ۱۳۴۰ مانند مطهرات در اسلام (۱۳۲۲) راه طی شده (۱۳۲۶) سرچشمه استقلال (۱۳۲۷) سر عقب افتادگی ملل مسلمان (۱۳۲۹) آثار عظیم اجتماعی (۱۳۲۹) احتیاج روز (۱۳۳۶) عشق و پرستش (۱۳۳۵) و مسلمان اجتماعی و جهانی (۱۳۳۸) در کنار عملکرد سیاسی او روشنگر همین معنا خواهد بود. (قریشی، ۱۳۸۴: ۱۹۸)

بازرگان در رویارویی با ناسیونالیسم و لیبرالیسم از آن جهت که قرائت‌های خاصی از این ایدئولوژی‌ها مذهب را نفی نمی‌کنند به این نتیجه می‌رسد که ناسیونالیست با لیبرال بودن در معنای صحیح آن، با تعلقات اسلامی داشتن سازگار است. (همان: ۲۰۳)

بنابراین دو ویژگی مهم برای اندیشه دینی بازرگان می‌توان عنوان کرد:

۱. فاصله گرفتن از دین شناسی حوزوی؛
 ۲. تکیه بر علم گرایی در تبیین دین و نوکردن آن.
- مهم‌ترین دغدغه خاطر مهندس بازرگان در ایجاد تلائم بین اسلام و مدرنیسم است. معروف‌ترین نقل بازرگان در این رابطه برداشتی است که او از سبک زندگی غربی داشت. وی حمام رفتن صبحگاه غربیان را به منزله وضو و غسل، خواندن سرمقاله روزنامه‌های صبح را به منزله نماز، خواندن مقالات و اطلاعات را در حکم تعقیبات نماز، روزنامه نیمه روزخواندن و به اخبار رادیو گوش دادن را صلوه الوسطی و کتاب خواندن بعد از ناهار را در حکم تعقیبات نماز ظهر می‌دانست و خوابیدن آن‌ها را همان هشت ساعت خواب شرعی مومنان که عبادت هم هست می‌شمرد و به قمارخانه و می‌خانه و رقص‌خانه رفتن آن‌ها را بسیار اندک و غیر قابل ملاحظه می‌دانست و ورزش و تئاتر و موزه رفتن شبانه آن‌ها را نیز حکم امور مستحب قرار می‌داد. (بازرگان، ۱۳۴۲: ۷۶-۷۸) او در واقع الگویی از اسلام را مطرح می‌نماید که بتواند در عصر مدرن با علم و جامعه هماهنگ باشد و در این الگو بر نقش محوری کار، احساس وظیفه، وجدان کاری در اسلام بسیار تاکید شده است. وی در کتاب راه طی شده می‌گوید: «بشر روی دانش و کوشش و به پای خود، راه سعادت در زندگی را

یافته است و این راه سعادت تصادفا همان است که انبیاء نشان داده بودند.» (همان: ۱۲۴) بازرگان دیدگاه فردگرایی لیبرالیستی را با صبغه اسلامی می‌پذیرد و آن را توجیه می‌نماید. وی با تعریف مفهوم نفع‌پرستی در پرتو اعتقادات اسلامی، فردگرایی لیبرالیستی را در نظریه اجتماعی خود وارد می‌کند. استدلال او در دفاع از نفع‌پرستی آن است که چون ما نباید تجربه‌ای که از بسیاری از مردم داریم نفع‌پرستی را با آن نوع از خودپرستی که ملازم با پایمال نمودن حقوق سایرین باشد. اشتباه می‌کنیم و این، نفع مادی را جنبه‌ای حیوانی داده متضاد با نفع عقلایی می‌گیریم. این خصلت جزو صفات مذموم جمع زده می‌شود. (پدرام، ۱۳۸۲: ۱۱۲)

قبول دولت موقت بعد از پیروزی انقلاب و وقایع مترتب بر آن، باعث تغییر برخی از مواضع فکری بازرگان گردید. تحول فکری بازرگان در واقع همزمان با تحول فضای فکری جهان و به تبع آن فضای اندیشه در ایران بود. بازرگان برای اولین بار در سال ۱۳۶۴ در روز بعثت حضرت رسول در سخنانی تحت عنوان ناگفته‌های بعثت، نظریه جدید خود را مطرح می‌کند.

بازرگان در بهمن ۱۳۷۱ نیز در روز بعثت پیامبر، در سخنرانی مهمی با عنوان «آخرت و خدا تنها هدف بعثت انبیا» اندیشه جدید خود را بیشتر تشریح می‌کند. بررسی مواضع جدید او نشان می‌دهد او به این فکر متمایل شده است که اگر قصه دین، قصه فقه و مقررات اجتماعی باشد و ما دین را برای این مقررات بخواهیم، در این صورت چندان نیازی به دین نیست؛ زیرا مقررات اجتماعی را به نحوی از انحا و با توافق عقلا می‌توان وضع کرد و بر وفق آن‌ها عمل کرد، چنانکه دیگران کرده‌اند و چندان زیان هم نکرده‌اند. (بازرگان، ۱۳۷۶: ۳۴۳)

ایشان در این رابطه می‌گویند:

در اصل رسولان الهی آمده‌اند که به ما بیاموزند که اولاً این عالم خدایی دارد و ثانیاً جهانی و حیاتی که پس از مرگ هست و خود را باید برای آن جهان آماده کرد، لکن چون آن جهان و این جهان تضادی با هم ندارند، در مسیر آماده کردن خود برای

آن جهان البته فوایدی هم نصیب این جهان خواهد شد، اما این امر بالذات نیست، بلکه بالتبع و بالعرض و جزو محصولات فرعی ادیان و رسالت رسولان است. (همان)

همان گونه که بیان شد در مجموع مهندس بازرگان تحت تاثیر فضای لیبرالیستی می‌باشد، ولی در برابر آن به دنبال یک واکنش سازنده است که با الهام از دستاوردهای لیبرالی به بازسازی سنت اقدام نماید. تفاوت بازرگان با بسیاری از ایرانیان سفر کرده به اروپا در این است که مانند آنان به ورطه بی‌هویتی و ضددینی کشیده نشده است، بلکه دغدغه دینی او که از بنیان‌های مستحکم مذهبی خانوادگی‌اش ناشی می‌شد، همراه فکر جوالش باعث گردید وی با تامل در مباحث دینی راه جدیدی برای توجیه مبانی دینی پیدا نماید. این راه به نظر او چیزی جز انطباق مباحث علمی روز با دستورات اسلامی نبود که البته نباید تاثیر آثار او را در جذب بسیاری از جوانان به اسلام نادیده گرفت.

دکتر علی شریعتی و اندیشه بازگشت به خویشتن

یکی دیگر از شخصیت‌های مطرح روشنفکری دینی ایران در دهه چهل دکتر علی شریعتی است که واکنش او به فراگیری اندیشه‌های لیبرالیستی در دهه چهل ضروری است. دکتر شریعتی در سال‌های دهه ۵۰ تاثیر غیرقابل انکاری بر ذهنیت جوانان کشور داشت. وی واکنشی بسیار فعال در برابر افکار جدید انحرافی که به خصوص جوانان را از دامن دین جدا و به ایدئولوژی‌های نوظهوری مانند مارکسیسم می‌کشانید، انجام داد و سپس برای پاسخگویی به نیاز نسل جوان آن روز، طرحی ارائه کرد که در ادبیات جامعه‌شناختی، گفتمان بازگشت به خویشتن نامیده شد. دکتر شریعتی تلاش می‌نماید آنچه که جوانان به ویژه دانشجویان به عنوان خلاً در فرهنگ دینی مطرح می‌کردند، از دین استخراج کند و با بیانی جذاب از آن دفاع نماید. شریعتی شخصیتی اندیشمند بود که در آغاز تحت تعلیمات پدر فاضل خود، محمدتقی شریعتی به مطالعه پیرامون مسایل اسلامی پرداخت. ورود به دانشگاه و حضور وی در غرب برای تحصیل، سبب تأمل بیشتر و

رشد و پرورش بنیان‌های فکری او گردید. مؤلفه‌های مهم شکل دهنده به افکار شریعتی را می‌توان نتیجه چهار موضوع دانست: ۱. اعتقاد به آرمان‌های اسلام و تشیع؛ ۲. آشنایی با تمدن غرب و بحران‌های ناشی از آن؛ ۳. مطالعات گسترده در حوزه ادبیات و احاطه بر ادبیات اساطیری یونان، هند و ایران؛ ۴. آشنایی با مباحث جامعه‌شناسی، تاریخ و عرفان.

جولانگاه مجموعه این اطلاعات را به شکل یک نظام فکری در آثار دکتر شریعتی که خود آن را در سه عرصه کویریات، اسلامیات و اجتماعیات تقسیم نموده بود، می‌توان به خوبی یافت. اگر فضای فکری روشنفکری ایران در دهه ۴۰، بیشتر متأثر از نوشته‌های جلال آل احمد بود، فضای روشنفکری دهه ۱۳۵۰ بی‌شک به شریعتی تعلق داشت. آل احمد با شامه تیز خود، گرفتاری اجتماعی را که روشنفکران ایران با آن روبه‌رو بودند. ادیبانه تشریح کرد، ولی راه حلی پیش پا ننهاده، ولی شریعتی خود را با مسائل نظری و راه‌حل‌های عملی تغییر این وضع دشوار، مشغول ساخت. گفتمان اصلی او بازگشت به خویشتن بود نظریه‌ای که می‌توانست در ادامه طرح غرب‌زدگی جلال آل احمد، مکمل و راه‌گشا باشد.

تلاش‌های دکتر شریعتی در دهه پنجاه را می‌توان یک نوع بازسازی سنت تلقی کرد. او با الهام از معانی و نمادهای اسلامی مانند امامت، وصایت، شورا، کفر، عرفان و توحید سعی می‌کند، مفاهیم عصر مدرنیته مانند آزادی، روشنفکری، ازخودبیگانگی، استعمار، امپریالیسم و عدالت را به گونه‌ای مدرن تبیین نماید. شریعتی به عنوان یک روشنفکر دینی به نقد همزمان سنت و مدرنیسم می‌پردازد و راه سومی که او برمی‌گزیند بازسازی نقادانه با عنوان رنسانس اسلامی است. با ایجاد پروتستانتیسم اسلامی، وی در مورد مدرنیته معتقد بود:

تمدن جدید یک کل نیست؛ محموله‌ای است از تجربیات تلخ و شیرین و ارزش‌های بد و خوب و نسبی و ملاک‌های مشکوک و جهانی که در بنا و اراده آن اهورامزدا و اهریمن

هر دو دست اندرکارند و در کشمکش. بنابراین باید با احتیاط و دقت و خبرگی و بینایی بدان قدم گذاشت و به انتخاب پرداخت و نه به انتقال. (شریعتی، ۱۳۶۴: ۲)

برای وضوح بیشتر از منظری دیگر می‌توان گفت بازسازی شریعتی هم به لحاظ پیدایش و هم به لحاظ گسترش، تحت تاثیر فضای جهانی اندیشه‌هاست. در مورد پیدایش این اندیشه‌ها در ذهن شریعتی باید گفت ایشان از دو مکتب لیبرالیستی و مارکسیستی تاثیر پذیرفته است، ولی به دلیل اعتقاد عمیق به حقانیت اندیشه اسلامی، از مفاهیم این دو مکتب برای معرفی اسلام به نسل جوان استفاده کرده است. وجود مارکسیسم و آگاهی شریعتی از آن به ویژه در زمان حضور در فرانسه، به او چشمی مسلح داده بود که در متون دینی به دنبال مفاهیم و معناهایی بگردد که متفکران دوره‌های قبلی آن را نداشتند. در واقع شریعتی برای کشف معانی تازه‌ای از متون دینی، به فرضیاتی مجهز شده بود که دیگران نداشتند. به نظر می‌رسد دستگاه فکری مکتب مارکسیسم و ارتباطی که بین اجزای آن وجود داشت، به شریعتی کمک می‌کرد که معانی مکشوفه خود از متون دینی را به همین سبک به هم ربط دهد؛ برای مثال شریعتی در مارکسیسم، جهان‌بینی، فلسفه تاریخ و جامعه‌شناسی را دیده بود و ارتباط آن‌ها با همدیگر را می‌دانست، بنابراین علاوه بر اینکه در متون دینی مثلاً به دنبال این می‌گشت که آیا در اسلام نیز فلسفه‌ای برای تاریخ وجود دارد یا خیر.

علی‌رغم اهمیت تأثیری که مارکسیسم بر ساختار کلی اندیشه‌های شریعتی داشته و واکنش‌هایی که شریعتی در برابر افکار مارکسیستی انجام داده است، به دلیل محوریت بحث لیبرالیسم و تأثیر آن بر جریان روشنفکری، در این مقاله از طرح این جنبه خودداری و تنها به جنبه‌های تأثیر لیبرالی در اندیشه او توجه می‌نمائیم. شریعتی در سال‌های ابتدایی دهه چهل، با نهضت آزادی همکاری داشت و در نشریه *ایران آزاد* که در خارج چاپ می‌شد، قلم می‌زد. او در این دوران به مفهوم آزادی بیش از هر چیز عشق می‌ورزید. رفتن به فرانسه و عضویت در شاخه جوانان جبهه ملی و سردبیری نشریه ایران آزاد و نوشتن مقاله ضد انقلاب سفید شاه این مطلب را تأیید می‌کند که زندگی در فرانسه و آشنایی با مبانی

لیبرالیستی و اندیشه فیلسوفان غربی شریعتی را در نقش یک اصلاح‌گری نشان می‌داد که با عاریت گرفتن مفاهیمی مانند رنسانس اسلامی، تجربه غربی را متناسب با شرایط جامعه ایران دنبال می‌نمود.

می‌توان گفت در تاریخ غرب سه حادثه مهم اتفاق افتاده است: نهضت اصلاح دینی پروتستانتیسم، نهضت روشنگری و انقلاب کبیر فرانسه. نهضت اصلاح دینی در اروپا به آزادی از مرجعیت دینی کلیسا منجر شد و نهضت روشنگری به حاکمیت عقلانیت و انقلاب فرانسه نیز به آزادی از مرجعیت سیاسی اقتدارگرایانه منجر شد. دوران مدرنیته در واقع محصول همین سه عنصر بود و شریعتی از این سه عنصر در طرح نظریه خود الهام می‌گیرد. بحث پروتستانتیسم اسلامی او در واقع نوعی مبارزه با ساختارهای رایج دینی است. او با روحانیت به عنوان یک نهاد دینی در برخی از گفته‌هایش مخالفت می‌ورزد و در اندیشه پروتستانتیسم اسلامی او، روشنفکر دینی جای روحانی را می‌گیرد. او با الهام از تجربه غربی برای پالایش دینی و نوآوری در مقولات و مفاهیم دینی سعی می‌کند. از طرفی عنصر عقلانیت، یکی از منابع فکری او برای برداشت‌های دینی و اجتهاد در موضوعات جدید می‌گردد. از انقلاب فرانسه الگوی مبارزه انقلابی و شعار آزادی را سرلوحه قرار می‌دهد و این تاثیر در شاکله اندیشه‌های دکتر شریعتی مشاهده می‌شود.

مهم‌ترین مطلبی که در معرفی کارهای شریعتی در زمینه بازسازی اندیشه دینی اولویت دارد، اشاره به کلیت کار اوست. اندیشه‌های شریعتی برخلاف بسیاری از متفکران دینی و غیردینی، نظام‌مند و در چارچوب یک طرح و نقشه ارائه شده است و به همین دلیل جذابیت یافته بود. این طرح معطوف به مشخص کردن ابعاد مختلف ایدئولوژی دینی است. در واقع شریعتی دریافته است که اسلام بعدی ایدئولوژیک دارد و این بعد ایدئولوژیک مهم‌ترین بعد مذهب نیز هست و البته این بدان معنا نیست که اسلام غیر از ایدئولوژی چیز دیگری نیست. (نک: شریعتی، ۱۳۷۵: ۳۵ - ۸۰)

شریعتی درک خود را از مکاتب بشری در چارچوب دستگاهی فکری تئوریزه کرده بود. به نظر او هر مکتب فکری، یک جهان‌بینی دارد و براساس آن جهان‌بینی طرز، فکر این مکتب در بخش‌های جامعه‌شناختی، انسان‌شناختی و فلسفه تاریخ مشخص می‌شود. با تکیه بر همین جهان‌بینی و بخش‌های مذکور، نظام ایدئولوژیک یک مکتب تعیین می‌شود و این نظام ایدئولوژیک، معطوف به تحقق انسان و جامعه ایده‌آل در عالم واقعیت است. بیان شریعتی در این ارتباط چنین است:

هرکس آنچنان عمل می‌کند که جهان را می‌بیند؛ یعنی تصویری که از هستی در ذهن ما نقش بسته است در عمل ما، عقیده ما، رفتار اجتماعی ما و زندگی اجتماعی و فردی تاثیر مستقیم دارد. (شریعتی، ۱۳۷۰: ۱۰۳۱)

حال باید گفت شریعتی باتوجه به شرایطی که پیش از این درباره عوامل موثر بر پیدایش تفکرات او گفتیم، به اسلام نیز از همین منظر نگاه کرده است. به این معنا که برای کشف ایدئولوژی دینی به دنبال بررسی و کشف معانی ایدئولوژیک در هر کدام از بخش‌های این دستگاه فکری بوده است و حاصل کار او ارائه نظامی فکری است که دیدگاه اسلام را در هر یک از بخش‌ها مشخص می‌کند و از این طریق اسلام را مکتبی فکری، مجسم می‌سازد. این مکتب که حول محور ایدئولوژی شکل می‌گیرد به سه بخش تقسیم می‌شود: ۱. مبانی ایدئولوژی اسلامی که شامل جهان‌بینی، فلسفه تاریخ، انسان‌شناسی و جامعه‌شناسی آن است؛ ۲. ایدئولوژی است؛ ۳. مدینه فاضله اسلامی که شریعتی با الهام از متون دینی به دنبال ارائه مدل آن می‌باشد. این مبنا و تلاش برای ایدئولوژیک نمودن دین، ابتکاری است که شریعتی از فضای ایدئولوژی غربی نتیجه گرفته است. او موفقیت مارکسیسم و لیبرالیسم را در جذب جوانان در همین مشخصه یافته و برای نشان دادن امتیازات اندیشه اسلامی این قالب را مناسب می‌یابد. وی در کتاب با مخاطب‌های آشنا می‌نویسد:

امروز نیازی که به شدت احساس می‌شود، تجدید فکری و فلسفی جهان‌بینی و انسان‌شناسی و ایدئولوژی اسلام است که زیر بنای آن در همه ابعاد و پایه‌ها است. اساساً ایدئولوژی به مرحله‌ای رسیده است که جهان‌بینی و انسان‌شناسی توحیدی ما نیاز به بیان فلسفی و عرفانی جدیدی در سطح اندیشه و دانش عصر ما و انسان عصر ما را ایجاب کرده است. (شریعتی، بی تا: ۸۷ - ۸۸)

بنابراین وی الگوی اسلام به عنوان یک مکتب را درباره همه مسائل زندگی، اقتصادی، ادبی، هنری و تاریخی که دارای هماهنگی است، مطرح می‌کند که هر کدام مانند کراهی بر گرد یک خورشید و در یک منظومه هماهنگ معنا پیدا می‌کند. شریعتی برای تبیین چگونگی کارکرد این منظومه از منابع فکری خود و دستاوردهای نظری ایدئولوژی‌های روز کمک می‌گیرد. شریعتی بعد از تحریر جهان‌بینی توحیدی می‌کوشد دیدگاه اسلام را نسبت به ماهیت انسان روشن نماید. او در این زمینه از دیدگاه اومانیستی در مورد ماهیت انسان مطلع بوده است، ولی در طرح او انسان به معنای اومانیستی غربی نیست، بلکه او خود طرح اومانیسم اسلامی را بیان می‌کند. در انسان‌شناسی شریعتی تاکید بر حرکت و تحول است یا به تعبیر خودش شدن به جای بودن است و این تلقی از انسان را در قرآن جستجو می‌کند و تجلی توحید را در خلقت انسان، تاریخ انسان و در حرکت انسان تبیین می‌نماید. (شاگری، ۱۳۸۲: ۸۷ - ۸۹)

موضوع مهم دیگر در اندیشه شریعتی، مسائل اجتماعی است. در نگاه کلی وی جایگاه مردم و نقش آنان در جامعه و تاریخ بسیار مهم است و بدون توجه به این نقش نمی‌توان تحلیل درستی از وقایع اجتماعی ارائه کرد. شریعتی در تبیین مسایل اجتماعی از دیدگاه‌های جامعه‌شناسان غربی مانند دورکهایم کمک می‌گیرد و آن را به صورت تطبیقی در اندیشه‌های اجتماعی اسلام مورد نقد و بررسی قرار می‌دهد. با توجه به این اصل و نقش مردم، شریعتی مسئله مهم امت و رهبری را مطرح و در کتاب امت و امامت به خوبی این موضوع را در جهان‌بینی اسلامی توضیح می‌دهد. همان‌گونه که در اندیشه شریعتی نقش رهبری امت بسیار

برجسته است، وی با یک نگاه نقادانه سعی در آسیب‌شناسی موضوع نیز داشته است. شریعتی بر این عقیده بود که اسلام و نهاد رهبری آن، نیازمند یک بازسازی اساسی است. چیزی همانند آنچه لوتر در قرن ۱۶ برضد سنت‌باوری مسیحی و سلسله مراتب کلیسا انجام داد. به نظر او از اسلام مانند هر دین دیگر در طول تاریخ، استفاده‌های متفاوتی شده است. گاه دین، ایستا و خاموش طبقات حاکم بوده و گاه مانند مذهب شورش و جنگاوری تهی‌دستان خدمت کرده است. شریعتی در تفحص ریشه‌های این آسیب‌پذیری سیاسی به این نتیجه رسید که اسلام باید هم از جنبه نظری و هم از نظر سازمانی اصلاح شود. از جنبه نظری باید فرایند تغییری را از یک فرهنگ به یک ایدئولوژی و از مجموعه‌ای دانش پراکنده به یک دستگاه سازمان یافته اندیشه اجتماعی پشت سر بگذراد. او عقیده داشت اسلام نه یک رشته تخصصی علمی است و نه یک فرهنگ، بلکه یک عقیده، یک نظام باورها و احساسی درباره این است که جامعه‌های انسانی چگونه باید هدایت شوند. به نظر شریعتی، تنها این مفهوم از اسلام است که می‌تواند به صفاتی اجتماعی همچون آگاهی، تعهد و مسئولیت بینجامد. از این رو نقدهای ایشان به روحانیت در کتاب‌هایی مانند «تشیع صفوی، تشیع علوی» در این بستر فکری شکل گرفته است که در جای خود باید درستی یا نادرستی آن بررسی گردد.

اندیشه‌های شریعتی بیشتر محصول علوم انسانی و اجتماعی بود تا فلسفه و شناخت‌شناسی او بیشتر بر پایه الهام از اصول و نظریه‌های رشته‌هایی چون جامعه‌شناسی، اقتصاد، تاریخ، مردم‌شناسی و اسطوره‌شناسی بنا شده بود. شریعتی درباره برداشت خود نوشت:

بزرگ‌ترین درسی که به عنوان یک معلم می‌توانم به شاگردان خود بدهم اینست که برای شناختن دین باید همان راهی را پیمود که دانشمندان غیرمذهبی و حتی

ضدمذهبی پیموده‌اند. من این راه را می‌پیمایم و با همان زبانی سخن می‌گویم که به نام علم، جامعه‌شناسی، اقتصاد، فلسفه تاریخ و مردم‌شناسی، دین را محکوم می‌سازد یا ریشه‌های متافیزیکی آن را انکار می‌کند. من این زبان را برای بررسی مسایل علمی و انسانی بهترین زبان می‌دانم و همان زبانی را به کار می‌گیرم که اروپا پس از قرون ۱۸ و ۱۹ برای بررسی مسایل انسانی خود به کار گرفت. (شریعتی، ۱۳۶۲: ۵۲ و ۵۳)

از این مطالب می‌توان نتیجه گرفت شریعتی که با حضور در غرب با اندیشه‌ها و ایدئولوژی‌های روز آشنا گردیده است، بهتر و استوارتر از آنچه در این ایدئولوژی‌ها دیده، در اسلام و تشیع یافته است، از این رو واکنش شریعتی آگاهی‌بخشی به نسل جوان و دانشگاهی است، ولی چون نسل آن روز از تئوری‌های جدید بیگانه نیست و شیفته آن گردیده است، شریعتی با زبان همان ایدئولوژی‌ها سخن می‌گوید. گرچه در این مسیر مصون از خطا نبوده است، ولی تاثیر حرکت او بر جریان روشنفکری ایران نباید نادیده گرفته شود. قضاوت منصفانه در مورد شریعتی آن است که اولاً بیشتر چیزهایی که او نوشته از چارچوب دین و اندیشه دینی خارج نیست و دوم اینکه رهیافت او به دین تحت تاثیر بعضی از مکتب‌های فکری در درون جامعه‌شناسی معاصر است. شریعتی در درجه اول به زبان فلسفه اجتماعی فرانسوی - آلمانی سخن می‌گفت. او در زمان دانشجویی در فرانسه در دهه ۱۳۴۰ هـ.ش (۱۹۶۰ م) تحت تاثیر اندیشه‌های ریمون آرون، ژاک برک، هانری کربن، فرانتس فانون، روزه گارودی، ژرژ گوروچیچ، لوئی ماسینیون و ژان پل سارتر قرار گرفت. علاوه بر این از اشاره‌های پراکنده او به هگل، مارکس، هوسرل، یاسپرس، هایدگر و مارکوزه می‌توان نتیجه گرفت که عقاید این فیلسوفان آلمانی نیز بر او تاثیر گذارده بود، ولی همان‌گونه که اشاره شد واکنش شریعتی مثبت است؛ یعنی در حوزه حفاظت از دین و دفاع از ارزش‌های دینی سخن می‌گوید و نسل جوان را از خودباختگی در برابر اندیشه شرقی و غربی برحذر می‌دارد.

نتیجه

روشنفکران ایرانی نمی‌توانستند نسبت به تحولات فضای اندیشه غافل باشند؛ زیرا این اندیشه‌ها به فضای فکری ایران وارد شده بود و تأثیرات خاص خود را در بخش‌های مختلف به همراه داشت. بخشی از روشنفکران ایرانی از زمانی که برای تحصیل وارد جامعه غربی شدند به نوعی از خود بیگانگی رسیدند و از گذشته فکری و اعتقادی خود توبه کردند و شیفته غرب شدند، ولی بخش اصیل روشنفکری جامعه ایران در برابر اندیشه‌های جدید تسلیم نگردید، بلکه با الهام گرفتن از فضای مدرن و ادبیات جدید برای دفاع از هویت ملی و دینی ایران تلاش کرد. آل احمد با نوشتن کتاب غرب‌زدگی، جان تازه‌ای بخشید، روشنفکران حیران را نهیب زد و به فکر اصلاح و خویشتن‌یابی فراخواند. مهندس بازرگان و دکتر شریعتی هر کدام با یک روش به بازسازی اندیشه دینی اقدام نمودند. این‌ها همه از غرب تأثیر پذیرفته‌اند، ولی نه تأثیر تقلیدی، بلکه این تأثیر سبب تأسیس فکر دفاعی و نوعی بیدارگری روشنفکران ایرانی است که گرچه از ابعاد مختلفی قابل نقد است و در پاره‌ای موارد نوعی دلباختگی به ارزش‌های غربی را تداعی می‌کند، ولی از جهت تصرفی که این روشنفکران در کلیت میانی اندیشه‌های جدید، متناسب با ارزش‌های اسلامی ایرانی ایجاد کرده‌اند، قابل توجه و تأمل می‌باشد.

منابع

۱. آل احمد، جلال، ۱۳۵۷ الف، در خدمت و خیانت روشنفکران، تهران، خوارزمی.
۲. آل احمد، جلال، ۱۳۵۷ ب، غرب‌زدگی، تهران، خوارزمی.
۳. آل احمد، شمس، ۱۳۶۹، از چشم برادر، قم، انتشارات کتاب سعدی.
۴. بازرگان، مهدی، ۱۳۷۶، «آخرت و خدا، هدف بعثت انبیاء»، مجله کتاب نقد، شماره ۳ و ۲، بهار و تابستان.
۵. ۱۳۴۲، راه طی شده، تهران، انتشار.
۶. بازرگان، مهدی، ۱۳۵۰، مدافعات در دادگاه غیر صالح تجدیدنظر نظامی، تهران، مدرس.
۷. بازرگان، مهدی، ۱۳۶۴، بازیابی ارزش‌ها، تهران، نراقی.
۸. برزین، سعید، ۱۳۷۴، زندگی‌نامه سیاسی مهندس مهدی بازرگان، تهران، نشر مرکز، چاپ دوم.
۹. بروجرودی، مهرزاد، ۱۳۷۷، روشنفکران ایرانی و غرب، ترجمه جمشید شیرازی، تهران، فرزانه.
۱۰. بلاستر، آنتونی، ۱۳۶۷، ظهور و سقوط لیبرالیسم غرب، ترجمه عباس مخبر، تهران، مرکز نشر.
۱۱. پدram، مسعود، ۱۳۸۲، روشنفکران دینی و مدرنیته در ایران پس از انقلاب، تهران، گام نو.
۱۲. داوری، رضا، ۱۳۸۴، ما و راه دشوار تجدد، تهران، نشر ساقی.
۱۳. رزاقی سیاه‌رودی، سهراب، سال تحصیلی ۷۳-۷۲، ایدئولوژی و رادیکالیسم شیعه در اندیشه سیاسی معاصر، پایان‌نامه کارشناسی ارشد علوم سیاسی دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران.
۱۴. شاپیرو، جان سالوین، ۱۳۸۰، لیبرالیسم معنا و تاریخ آن، ترجمه سعیدحنایی کاشانی، تهران، نشر مرکز.
۱۵. شاکری، سید رضا، ۱۳۸۲، اندیشه سیاسی شریعتی، تهران، پژوهشکده علوم انسانی و اجتماعی جهاد دانشگاهی.
۱۶. شریعتی، علی، بی‌تا، با مخاطب‌های آشنا، م. آ، شماره ۱، تهران، حسینیه ارشاد.
۱۷. شریعتی، علی، ۱۳۸۰، چه باید کرد، تهران، قلم.
۱۸. شریعتی، علی، ۱۳۷۵، مجموعه آثار، اسلام‌شناسی ۱، تهران، قلم، چاپ سوم.

۱۹. شریعتی، علی، ۱۳۶۴، *مجموعه آثار*، ج ۱۱. تهران، دفتر تدوین و تنظیم آثار دکتر شریعتی.
۲۰. شریعتی، علی، ۱۳۶۲، *تاریخ و شناخت ادیان*، مجموعه آثار، جلد ۱۴، تهران، شرکت سهامی انتشار.
۲۱. شریعتی، علی، ۱۳۷۰، *گفتگوهای تنهایی*، بخش دوم، تهران، آگاه، چاپ دوم.
۲۲. قریشی، فردین، ۱۳۸۴، *بازسازی اندیشه دینی در ایران*، تهران، قصیده سرا.
۲۳. میراحمدی، مریم، ۱۳۵۷، «تاثیر و نفوذ مذهب در آثار جلال آل احمد»، نشریه سخن، دوره ۲۶، شماره ۱۰، آذر و دی ماه.