فصلنامه پژوهشهای سیاسی جهان اسلام، سال هشتم، شماره سوم، پاییز ۱۳۹۷، صص ۱۷۶ - ۱۵۳

DOI: ۱۰.۲۱۸۵۹/priw-۰۸۰۳۰۷

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

سید مرتضی هزاوه‌ای[۱]
دانشیار گروه علوم سیاسی دانشگاه بوعلی سینا همدان (نویسنده مسئول)
فریده باوریان[۲]
دکتری تاریخ انقلاب اسلامی دانشگاه بوعلی سینا همدان

تاریخ دریافت: ۱۳۹٦/۱۲/۰٦ **تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۰٤/۰۱**

انجمن مطالعات جهان اسلام
Islamic World Studies Association
جمعیة دراسات العالم الاسلامی
فصلنامه علمی -پژوهشی
پژوهشهای سیاسی جهان اسلام

چکیده

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

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

1. sm.hazavei@yahoo.com
2. fbavaryan@gmail.com

[Downloaded from priw.ir on 2026-11-10]

۱. مقدمه

یکی از مهم‌ترین مباحث مطرح در بحث جریان‌شناسی سیاسی-فرهنگی، بحث جریان روشنفکری است. جریانی که از دوران مشروطه با عنوان «منورالفکر» به‌عرصه‌ی ادبیات سیاسی ایران گام‌نهاد و به یک گفتمان رایج تبدیل‌شد. اصطلاح روشنفکر در ادبیات سیاسی معاصر ترجمه‌ی واژه‌ی غربی «اینتلکچوال»[1] است، که همین امر ارائه‌ی تعریفی مشخص از این واژه را، به‌دلیل ابهام در تعاریف غربی آن، بومی‌نبودن و ناهماهنگی با فرهنگ ایرانی-اسلامی کاری دشوار کرده‌است. در بازشناسی تحولات جریان روشنفکری می‌توان ادعانمود که این جریان از ابتدا در ایران منسجم متولد نشده‌است. بلکه در دوره‌های مختلف براساس ماهیت، دیدگاه‌ها و چگونگی نگرش به تمدن غرب یا فرهنگ دینی و بومی در نحله‌ها و طیف‌های مختلفی همچون جریان لائیک و غرب‌گرا، جریان چپ کمونیست، جریان ملی‌گرا و جریان روشنفکری دینی، نمود پیداکرده‌است. طیف‌هایی که در هر دوره یک گرایش آن، از طنین بیشتری برخوردار بوده و سایر گرایش‌ها را تحت‌الشعاع قرار داده‌است. در این میان جریان روشنفکری دینی محصول برجسته‌ی برخی تعارض‌های ذهنی-ساختاری جامعه درحال گذار ایران در آغاز دهه۲۰ بود که در ارتباط با فضای سیاسی-اجتماعی آن دوره معنا پیدا کرد و ضمن پیوند با رخدادهای سیاسی هویت‌یافت. فرآیند اصلاح‌گرایانه‌ای، که به‌لحاظ تاریخی ریشه در فرآیند جنبش احیای فکر دینی در سرزمین‌های اسلامی از اواخر سده‌ی۱۳ هـ.ق داشت(زکریایی، ۱۳۷۸: ۱۰۰) و نخستین جرقه‌های آن‌ها به‌عنوان آتشی فراگیرنده در جهان اسلام به تجاوز ناپلئون بناپارت به مصر به‌صورت یک سلسله موج بازمی‌گردد(صاحبی، ۱۳۸۰: ۲۱۶). اما این فرآیند در ایران به‌نسبت جوامع مسلمان درحال تحول، به‌دلیل موانع طبیعی و تاریخی-اجتماعی با تأخیر صورت-گرفت. با این‌حال برجسته‌ترین شخصیت در تاریخ احیاء اندیشه‌ی دینی؛ «سیدجمال‌الدین اسدآبادی» به‌عنوان اولین جوانه‌ی این جنبش، و پدر معنوی روشنفکری دینی در ایران ظهور نمود. کسی‌که نهضت اصلاح فکر دینی در ایران با تأثیر مستقیم از آراء او به ثمر نشست. پس از آن در متن بحران مشروعیت حکومت پهلوی اول، نوگرایی دینی در مسیر احیاء اندیشه‌ی دینی احساس تناقض‌آمیزی را از خود آشکار کرد که نمایان‌گر فرودستی نسبت به غرب و دستیابی به دستاوردهای غرب-بود(زکریایی،

1. intellectual

[Downloaded from priw.ir on 2026-11-10]

۱۳۷۸: ۵۱ و۱۰۰ و فراستخواه، ۱۳۸۸: ٤۲۷ و۱۵۱). در این زمان تأثیر مدرنیته نه تنها آن‌ها را به تفوق برتری غرب، بلکه به نقایص درونی خود واداشت و به‌نحوی عمیق ذهن‌شان را به انگاره‌ها و نهادهای مدرن برای به‌کارگیری در سنت جوامع خود مشغول‌کرد. تلاش‌هایی که در نهایت حاصل آن ارائه‌ی دیدگاهی متمایز از شیوه‌ی سنتی تفکر اسلامی و مطرح‌شدن به‌عنوان آلترناتیوی نیرومند در جامعه بود(پدرام، ۱۳۸۲: ۱۹).

بنابراین روشنفکری دینی در ادبیات‌سیاسی معاصر ایران، پدیده‌ای نسبتا نوظهور و یکی از رهاوردهای نظری مواجهه‌ی روشنفکران دیندار ایرانی با غرب می‌باشد، که همچون سیر پیدایش جریان روشنفکری در ایران به‌نحوی تابعی از جریان روشنفکری جهانی می‌باشد(پدرام، ۱۳۸۲: ٢٤). جریانی که با نگاهی جدید به مسائل دینی توانست، ساختارهای سیاسی–اجتماعی ایران معاصر را در معرض تحول جدی قرار دهد. در این راستا بررسی هرکدام از بسترهای سیاسی–اجتماعی و اصول فکری–ایدئولوژیکی این جریان به‌تنهایی نمی‌تواند چگونگی برآمدن آن را توضیح‌دهد. بلکه به ناچار باید این دو بستر و اصول را باهم بازخوانی‌کرد تا در نهایت با بررسی سوال‌هایی همچون؛ اصول فکری–ایدئولوژیکی پیدایش جریان روشنفکری دینی چیست؟ و مهمترین بسترهای سیاسی–اجتماعی پیدایش جریان روشنفکری دینی کدامند؟ دلایل ظهور آن را مورد بررسی قرارداد.

۲-چارچوب نظری

«جامعه‌شناسی تاریخی» به‌عنوان یک شاخه‌ی ترکیبی و حوزه میان رشته‌ای، نقطه تلاقی دو علم تاریخ و جامعه‌شناسی محسوب می‌شود. این شاخه که شاهراهی برای کشف قانون‌مندی‌های اجتماعی، آزمایشگاه و بستری برای فرضیات طرح‌شده و مطالعات اکتشافی اولیه برای تدوین فرضیه نوین می‌باشد. روشی‌است که مختص قرون اخیر نیست بلکه، از زمان یونان باستان تا زمان شکل‌گیری رسمی جامعه‌شناسی تاریخی، در لابه‌لای آثار اندیشمندان جامعه‌شناسی یافت‌می‌شود؛ چراکه تغییر و پویایی، همیشه همراه جوامع و پدیده‌های اجتماعی بوده و هست، و شناخت آن‌ها منحصر به بررسی آن‌ها در زمان حال نمی‌شده‌است، بلکه دانشمندان برای درک کامل وقایع اجتماعی، نیازمند شناخت تاریخی بودند(کافی، ۱۳۸٤: ۵۰–٤۹). در این خصوص «اسکوکپول» برای این مطالعات توجه به؛ فرآیندهای فرازمان و رشته‌های گذرا

فصلنامه علمی-پژوهشی
پژوهشهای سیاسی جهان اسلام

[Downloaded from priw.ir on 2026-11-10]

و موقت، ارتباط متقابل میان کنش‌های هدفمند در زندگی‌های فردی و اجتماعی، توجه به جنبه‌های متنوعی از انواع الگوهای تغییر اجتماعی و طرح سوالاتی در خصوص فرآیندهای اجتماعی که به‌صورت پدیده‌های عینی در زمان و مکان فهم می‌شوند را برشمرده است(گرین و تروپ، ۱۳۸٤: ۸۵). ویژگی‌هایی که برای دستیابی به آن‌ها، باید براساس مکتب و رهیافتی خاص در جامعه‌شناسی-تاریخی حرکت‌کرد که «رهیافت تفهمی» ماکس وبر(۱۹۲۰-۱۸٤٦) جامعه‌شناس آلمانی در این خصوص گزینه مناسبی می‌باشد. رهیافتی که به بینش مورخان نزدیک‌تر می‌باشد و به کاوش‌های وسیعی در ماهیت ذهنی رفتار اجتماعی-فرهنگی انسان می‌پردازد. ماکس وبر از مروجین بزرگ مکتب تفهمی[1] است که این مکتب به اعتلا رسانید. وی به‌عنوان اولین معمار موفق بنای پل ارتباطی بین جامعه‌شناسی تبیینی و تاریخ تفهمی، خصایص اساسی مطالعاتش را از نظر روش‌شناختی و جامعه‌شناسی تاریخی در سطح خرد[2] قرار داده‌است(باتامور،۱۳۵٦: ٤۸-٤۷). وی جامعه‌شناسی و تاریخ را دو فعالیت علمی مجزا و در عین‌حال به‌هم مرتبط می‌انگاشت و در هر دو قلمرو مدل‌های تکاملی پیشین، که تغییر تاریخی را یک فرآیند خطی هدایت‌شده، توسط یک محرک علّی عمده تلقی می‌کردند، را به کنار نهاد. از این‌رو دیدگاه وی در خصوص علّیت چندوجهی می‌باشد(گرین و تروپ، ۱۳۸٤: ۸۵).

اما مکتب تفهمی که در علوم اجتماعی ریشه در مجادلات پیرامون جایگاه علوم انسانی و استفاده از روش در پژوهش‌های آن در قرن ۱۹ و ۲۰ دارد، مکتبی است که هدف آن جستجو در معنای رفتار اجتماعی است و تفهم وسیله‌ای برای پرده‌برداشتن از معنای یک واقعیت است که به اعتقاد وبر باید از راه اسناد علّی یا مشاهده آماری تأیید گردد(فروند، ۱۳٦۸: ۱۰۹) وبر تفهم را یکی از مهم‌ترین ابزارهای روشی، جهت شناخت بهتر پدیده‌های اجتماعی می‌داند و خواستار درون فهمی یک پدیده اجتماعی از طریق سه ابزار مهم تفهم؛ روش همدلی، نمونه آرمانی و تعلیل می‌شود(وبر، ۱۳۷٤: ۳٤). بنا به گفته‌ی وی این مکتب می‌کوشد افزون بر شناخت عوامل بیرونی اثرگذار در شکل‌گیری یک رویداد تاریخی، عوامل درونی آن را از طریق تفهم بشناسد و مبتنی بر تعریف رفتار اجتماعی از طریق همدلی، تفاهم و ادراک کامل

1. Verstehend

۲. مطالعه‌ی تحولات و تغییرات اجتماعی اجزا و عناصر تشکیل‌دهنده‌ی یک جامعه خاص در طول تاریخ است(کافی، ۱۳۸٤: ۵۲).

[Downloaded from priw.ir on 2026-11-10]

ماهیت آن‌هاست(فروند، ۱۳٦۸: ٤٦ و ۸۵) از دیدگاه این روش، هر رفتاری معنا و مقصودی دارد، بر این پایه تفهم، عبارت‌است از؛ فهم معنای یک کردار یا یک رابطه اجتماعی و یا روشی که با آن پیچیدگی‌های درونی پدیده‌های اجتماعی را درک و فهم می‌نمائیم(اشرف، ۱۳٤٦: ٦۰۵) وبر معتقد است روش طبیعت‌گرا برای فهمیدن رفتار انسانی کافی نیست، زیرا در این روش فقط روابط صرفا بیرونی شناخته می‌گردد. در حالی‌که در روش تفهمی نه فقط ظاهر رفتار انسان را مشاهده می‌کنیم، بلکه در پی فهم آن نیز هستیم (فروند، ۱۳٦۸: ۱۰۹). وی تفهم را به دو نوع حضوری(بی‌واسطه و با مشاهده یک عمل) و تبیینی(با واسطه و از طریق مفاهیم برای کشف انگیزه نهفته در عمل) تقسیم‌نمود(وبر، ۱۳۷٤: ۷٤-۲٦).

در همین راستا زمانی‌که ماکس وبر درصدد درک ماهیت جامعه سرمایه‌داری جدید برآمد، اثر معروف خود، «اخلاق پروتستانی و روح سرمایه‌داری» را در این باب با استفاده از چارچوب فوق تدوین نمود. و در این کتاب اهمیت مرکزی تاریخ در علوم اجتماعی را پذیرفت. از دیگر نمونه‌های تفسیر تاریخی او می‌توان به مطالعاتی اشاره‌کرد که در توسعه دیوانسالاری جدید و نفوذ اقتصادی مذاهب جهان به عمل آورده‌است(باتامور، ۱۳۵٦: ٤۸-٤۷).

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

۳-پیشینه موضوع

در حوزه‌ی پژوهش حاضر، با وجود تحقیقات فراوان، پژوهشی مستقل، جامع و روشنی با عنوان مذکور ارائه نگردیده‌است، بلکه هرکدام از این تحقیقات تنها به بررسی بخش‌هایی جزیی از این موضوع اکتفا کرده‌اند، در حالی‌که این پژوهش سعی‌دارد به‌صورت واقع‌بینانه، جامع

انجمن مطالعات جهان اسلام
Islamic World Studies Association
جمعیة دراسات العالم الاسلامی
فصلنامه علمی -پژوهشی
پژوهشهای سیاسی جهان اسلام

[Downloaded from priw.ir on 2026-11-10]

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

۱- پارسانیا(۱۳۷۸) «روشنفکری دینی در تاریخ معاصر ایران»: نویسنده با ذکر شمه‌ای از مسائل دوره‌ی رضاشاه، بدون ذکر دلایل شکل‌گیری این جریان کارهایی که در زمینه‌ی روشنفکری دینی بعد از دهه-ی۲۰ انجام شده را، نه به‌صورت یک جریان روشنفکرانه، بلکه به‌شکل شخصی و فردی می‌داند و معتقد است تنها از نیمه دوم دهه ٤٠ به بعد است که رویکرد روشنفکرانه به دین صورت گرفته‌است.

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

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

٤- کاظمی(۱۳۸٤)«جامعه‌شناسی روشنفکری دینی در ایران»: این کتاب اختصاصا در مورد روشنفکری دینی است. اما عمده مطالب آن مربوط به روشنفکری دینی جدید و تغییرات آن بویژه در دهه‌های اخیر می‌باشد. مؤلف با در نظرداشتن تاریخچه روشنفکری دینی، شهریور ۱۳۲۰ به بعد را نقطه‌ی عطفی برای روشنفکری دینی ایران به حساب‌می‌آورد و تمرکزش را در این دوره بر خاستگاه اجتماعی، فعالیت آن‌ها در دانشگاه‌ها، انجمن‌ها و کانون‌ها قرار داده‌است.

۴-مهمترین اصول فکری-ایدئولوژیکی جریان روشنفکری دینی

جریان روشنفکری دینی یک جریان فکری-فرهنگی بود که بنیان‌گذاران آن در آغاز با رویکردی اصلاح‌گرایانه ظهور نمودند و به‌عنوان مصلحان اجتماعی نسبت به اصلاحات در ساختار اجتماعی آن دوره علاقه‌مند بودند (کاظمی، ۱۳۸۳: ٦٨). هدف عمده‌ی آن‌ها هم این بود تا با

[Downloaded from priw.ir on 2026-11-10]

توسل به آموزه‌های جامعه‌ی مدرن به نوسازی دین و سنت در جهت رفع مشکلات فرهنگی- اجتماعی و اصلاح آن از طریق تقویت و بازسازی ایمان بپردازند. مسائلی‌که به‌نظرشان مشکل اساسی و بنیادین جامعه ایرانی بر آن استوار بود(یوسفی‌اشکوری، ۱۳۷٦، ج۱: ۱۹۱). در این زمان دین به‌عنوان رکن استوار سنت ایرانی پراهمیت‌ترین دغدغه‌ی این روشنفکران به‌شمار می‌آمد. به‌گونه‌ای که آن‌ها در تئوری و فعالیت-های اجتماعی خود نمی‌توانستند فارغ از دین بیندیشند و برایشان اصلاحات اجتماعی، تعیین تکلیف با غرب و حاکمیت سیاسی آن روز و سنت گذشته، تنها در ذیل و پناه دین و اصلاح آن قابل تصور شمرده‌می‌شد(سحابی، ۱۳۷۷: ٤٧٦). بنابراین آن‌ها که به نقش دین در ایجاد انگیزه و تحرک اجتماعی افراد واقف‌بودند. با این اعتقاد پا به‌عرصه گذاشتند که دین سنتی و متولیان سنتی آن نمی‌توانند، تحرک و پویایی دین و چهره‌ی مدرن و هماهنگ آن را با دنیای جدید به مردم معرفی‌کنند و باید متولیان مدرن دین، با کنار زدن سنت‌ها، خرافه‌ها و خارج‌کردن دین از دست روحانیت سنتی راه نوآوری و پیشرفت را در جامعه باز کنند. بر همین اساس بیش از گذشته به تعامل با دین‌مداران و محافل مذهبی جامعه پرداختند تا جایی‌که در موارد متعددی، تعیین مرزهای فکری، سیاسی و عقیدتی آن‌ها با جریان دین‌مداران اصولی و حوزوی برای مخاطبان مشکل و غیرشفاف بود(امیری، ۱۳۸۹: ۸۳). همچنین در کنار نو فهمی در دین، اصلاح باورهای دینی و دفع شبهات علمی و فکری آن، به تحول در ساختارهای سیاسی، اجتماعی و فرهنگی جامعه همت‌گماردند و مقابله با غرب را از طریق این اصلاحات و در نهایت مشارکت مردم در تعیین سرنوشت خودشان دیدند، از سویی هم به جوانب و احیای ارزش‌های مغفول در دین پرداختند و آن را از فراموش‌شدگی بیرون‌آوردند (سروش، ۱۳۷۷: ۳۳٤ ویزدی، ۱۳۷٦: ۲۰۲). از اقدامات دیگر عصری‌کردن دین بود، این‌که چطور دین را متناسب با دانش‌های معتبر و ارزش‌های مقبول عصر جدید، باید فهمید و آن را به‌حل مسائل و مشکلات دنیای مدرن معطوف‌کرد(بهرامیان، ۱۳۹٤: ٦). به‌طور کلی روشنفکران دینی اصول فکری خاصی داشتند که آن‌ها را نسبت به نسل‌های گذشته متمایز می‌کرد، در ذیل این اصول را مورد بررسی قرار می‌دهیم:

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

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

فصلنامه علمی-پژوهشی
پژوهشهای سیاسی جهان اسلام

[Downloaded from priw.ir on 2026-11-10]

با دین پرداختند، تا با ارائه‌ی مفهومی جدید از این ترکیب، به تلاش برای گسترش دین در قالب‌های مختلف سیاسی، فرهنگی و....بپردازند و با ارائه‌ی تفاسیری جدید از دین و تطبیق آن با این مقولات تازه‌ی دانش بشری، تفسیری جدید از آن ارائه‌دهند(کاظمی، ۱۳۸۳: ٦٨). تصور روشنفکران این بود که استفاده از این ایدئولوژی‌های مدرن، یافته‌های آن و تطبیق دین اسلام با آن‌ها، می‌تواند چشم آن‌ها را به معانی جدیدی از متون دینی بگشاید و آن‌ها را به درک جدیدی از متون مذهبی هماهنگ با زمان برساند(قریشی، ۱۳۸٤: ۲۰۳–۱۹۸). البته استفاده از این ایدئولوژی‌ها به معنای پذیرش مطلق مدرن–بودن، نبود و دغدغه‌های دینی، خاستگاه و پایگاه اجتماعی–مذهبی این طیف اجازه‌ی پذیرش مطلق مدرن‌بودن را به آن‌ها نداد. زیرا ریشه‌های اولیه‌ی تفکرات آن‌ها به‌طور طبیعی در فرهنگ اسلامی– سنتی شکل‌گرفته بود و آن‌ها از طریق این استدلال‌های مدرن اسلامی بیشتر در پی جذب مخاطبان وسیع و بیرون راندن ایدئولوژی سیاسی حاکم بر جامعه بودند(برزین، ۱۹۹٤: ۹۱–۹۰). پیشگام در این راه «محمد نخشب» بود کسی‌که همزمان چهره‌ای فکری–سیاسی داشت و به‌عنوان نخستین ایرانی برای تلفیق مذهب شیعه با سوسیالیسم اروپایی کوشش‌هایی نمود و با تشکیل حزب خداپرستان سوسیالیست درصدد برآمد نوعی مشی انقلابی–مذهبی را به‌وجود آورد. نخشب در این زمان منهای بحث خداپرستی تمامی افکار و اندیشه‌هایش غربی بود و تنها به‌نوعی ارزش اخلاقی برای توحید اعتقادداشت(جعفریان، ۱۳۹۱: ۹۵). در این زمان همفکران وی در نهضت خداپرستان روی مسائل اجتماعی و سیاسی تحلیل‌های خاصی ارائه‌دادند، (سحابی، ۱۳۷۷: ۱۱۱) و کوشیدند تا با جذب عده‌ای از جوانان مذهبی و انقلابی، افزون بر حفظ ایدئولوژی اسلامی، اندیشه‌هایی هم درباره‌ی نظام اقتصادی و عدالت اجتماعی داشته‌باشند، آنان بیش از آن‌که تحت‌تأثیر سایر جنبه‌های مارکسیسم باشند از نگرش سوسیالیستی و روش‌های سیاسی موجود در احزاب چپ و مارکسیستی متأثر بودند و تنها بر جریان عدالت‌محوری تأکیدمی‌کردند و از این زمان به بعد بود که سوسیالیسم که گاه با عدالت–اسلامی تطبیق‌داده می‌شد، به‌صورت یکی از مؤلفه‌های مهم در تفکر دینی غیرحوزوی درآمد(جعفریان، ۱۳۹۱: ۹۳). در این میان نخشب دیدگاه‌های فکری–سیاسی خود را در پنج کتابچه‌ی «بشر مادی»، «نزاع کلیسا و ماتریالیسم»، «حزب چیست»، «ایران در آستانه یک تحول بزرگ» و «فرهنگ واژه‌های اجتماعی» به چاپ رسانید که معرف افکار و اندیشه‌های نوینی بود و زمینه را برای

[Downloaded from priw.ir on 2026-11-10]

شکل‌گیری مبارزات جدید به‌وجود آورد(جعفریان، ۱۳۹۱: ۹۵-۹٤). در چنین شرایطی‌بود که بازرگان به‌عنوان سرآمد روشنفکران دینی و مهمترین چهره‌ی پیشگام در گرایش آزادی محور، در نظام فکری خود برای بازسازی اسلام به مدرنیته‌ای تمام روی آورد و نسخه‌ای پوزیتویستی از اسلام همراه با یک نظریه‌ی اجتماعی لیبرال ارائه‌داد که در آن «آزادی» در معنای «لیبرال» آن را به‌عنوان یک مفهوم مرکزی مورد توجه قرارداد و سعی کرد با تأکید بر آن، معنای جدیدی را از دین‌شناسی در دهه‌ی ۲۰ ارائه‌دهد. ملاحظه‌ای که در آن زمان، مبنای فعالیت‌های فرهنگی و بعدها سیاسی او قرارگرفت (پدرام، ۱۳۸۲: ۱۱۲) و سبب‌شد تا روشنفکری دینی از طریق آراء وی و تشکیلات سیاسی که بعدها تحت‌عنوان «نهضت آزادی ایران» تأسیس می‌شود، صورت‌بندی دموکراتیک و آزادی‌خواهانه‌ای پیداکند (زکریایی، ۱۳۸۷: ٦٤). در این مسیر وی به مقداری کمتر از ایدئولوژی لیبرالیسم، از ناسیونالیسم هم متأثر شد و سازگاری آموزه‌های دینی را با ناسیونالیسم نیز تشریح‌کرد تا جایی‌که بازرگان طی سال‌های ۱۳٤۰-۱۳۲۰ دوره‌ی برجستگی ناسیونالیسم به برجسته‌ترین متفکر محافل نوگرایان دینی تبدیل‌شد(قریشی، ۱۳۸٤: ۲۰۳-۱۹۸) و نتیجه‌ای که براین تلاش مترتب‌شد؛ اثبات دموکراسی اسلامی در چارچوب حل تعارض بین اسلام و ناسیونالیسم بود، به‌گونه‌ای که یک مسلمان با حفظ مسلمانی خود می‌توانست دموکراسی مشروطه و پارلمانی را بپذیرد (شفیعی‌فر، ۱۳۷۸: ۱۸۳-۱۸۲).

۲- تطبیق علم جدید با دین

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

انجمن مطالعات جهان اسلام
Islamic World Studies Association
جمعیة دراسات العالم الاسلامی
فصلنامه علمی -پژوهشی
پژوهشهای سیاسی جهان اسلام

[Downloaded from priw.ir on 2026-11-10]

واحدی هستند. در این دیدگاه فرض بر این بود که به لحاظ نظری تعارضی بین مدرنیته و حفظ بنیان‌های فرهنگ بومی وجودندارد و میان این دو حوزه سازگاری بنیادین برقراراست و چنانچه تعارضی هست ناشی از سوءتعبیر دین توسط روحانیان، گزافه‌گویی بعضی دانشمندان علوم تجربی و غفلت از حقیقت اندیشه‌های دینی می‌باشد(بازرگان،۱۳٤۲: ۷۱-٦۸ وکاظمی، ۱۳۸۳: ۱۲٤-۱۲۳). در این راستا روشنفکران دینی با محور قراردادن علوم جدید تلاش نمودند تا تفسیرهای علمی از اسلام ارائه‌دهند و نوع و شیوه‌ی حکومت و رابطه‌ی مردم با حکومت را در اسلام براساس آن تفسیرکنند. تلاشی که مبنای کلی آثار این گروه برای انتقال دغدغه‌های دینی‌شان در این دوره و دوره-های بعد قرار گرفت.

۳- تأکید بر پوزیتویسم

تأکید بر پوزیتیویسم از مهمترین مقوله‌های تاثیرگذار بر اندیشه‌ی روشنفکران دینی محسوب‌می‌شود که آن‌ها در مسیر احیاء و بازسازی دین و ارائه‌ی درک جدیدی از متون دینی برای پاسخگویی به مسائل جدید و بازتولید نظام اندیشه‌ی اجتماعی و سیاسی-اسلامی برآن تأکید می‌کردند(پدرام، ۱۳۸۲: ۱۰۱). این نسل جدید که تقریبا همگی پیوند قابل ملاحظه‌ای با غرب داشتند با تاثیرپذیری از فلسفه غرب، نگاه پوزیتویستی و تجربه‌گرایی را در سطح معرفت شناسانه معیار و ملاک داوری قضایا و امور جهانی و حتی دینی قرار دادند و سعی‌کردند سازگاری و هم‌منشی میان دین و علم را به اثبات برساند تلاشی که در حوزه‌ی اندیشه و تفکر ظاهرگردید و عصیانی علیه قالب‌های سنتی فهم دین به‌شمار می‌رفت. این قرائت برای تحقق اهداف مورد نظر، اولین بازخوانی‌های حوزه‌ی روشنفکری دینی را در مسیر احیاء تشکیل‌می‌داد(کاظمی، ۱۳۸۳: ۱۲٤-۱۲۳).

٤- نگرش انتقادی نسبت به سنت و مدرنیته

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

فصلنامه علمی -پژوهشی پژوهشهای سیاسی جهان اسلام

[Downloaded from priw.ir on 2026-11-10]

۱۳۹٤: ۵). بلکه تحت‌تاثیر گفتمان‌های «بومی‌گرائی» و «غرب–زدگی» و «هویت‌گرا» حاضر به پذیرش کامل هژمونی غرب و مدرنیته نبودند و جریان‌های روشنفکری پیشین را به‌دلیل شیفتگی و پذیرش غیرانتقادی مفاهیم و نهادهای مدرن و نفی و تحقیر فرهنگ بومی مورد انتقاد قراردادند چون از نفوذ فرهنگ غرب به تمامی سطوح جامعه نگران‌بودند بنابراین با رویکردی گزینش‌گرانه در پی پذیرش علوم جدید از فرهنگ غربی برآمدند(بروجردی، ۱۳۸٤: ۱۵٤) و ضمن اعتقاد به سنت‌ها، سعی‌کردند تا با عینک مدرن دنیا را ببینند و با گذار از سنت راهی به‌سوی نوعی مدرنیته ایرانی–اسلامی بازکنند و در واقع مدرنیته خود را از درون میراث دینی–ملی خود استخراج‌کنند(سحابی، ۱۳۷۷: ٤۷۷). اما سنت و مدرنیته‌ای که آن‌ها خواستارش بودند وجود خارجی نداشت و لذا می‌باید ساخته‌می‌شد، بنابراین با رجوع به نهادهای فرهنگی اسلام و با پیراستن سنت‌ها و دین در پی تحول و پویائی دین برای پاسخگوئی به مقتضیات زمان برآمدند و سعی‌نمودند با قرائتی شالوده‌شکنانه نسبت به تاریخ‌اسلام و روحانیت سنتی، رنسانس اسلامی ایجادکنند، آنان در این راه سعی‌کردند با نقد روحانیت سنتی به‌دلیل مواضع غیرانقلابی‌شان، تفسیر دین را از انحصار آنان خارج–کرده تا بتوانند اصل دین را از سطه سنت تاریخی آن جداکنند و با باز تعریف مفاهیم دینی، دینی ایدئولوژیک و انقلابی ارائه‌دهند. از سوی دیگر نیاز به ارائه تعریفی از مدرنیته‌داشتند تا تقابل آن را با سنت‌ها کاهش‌داده و شکاف سنت و مدرن را بردارند(بروجردی، ۱۳۸٤: ۱۵٤). حقیقت این بود که آنان در مسیر تعارض میان سنت و مدرنیته معتقد به نسبیت شدند و ضمن ضرورت بازنگری و بازسازی سنت رایج دینی، تمامی این سنت‌ها را نفی‌نکردند بلکه نگرشی گزینشی به این مسأله‌داشتند و آن دسته از سنت‌هایی را که زمانی خلاق‌بودند و اکنون در جامعه موضوعیت خود را از دست داده–بودند، نقدکردند و درصدد بازیابی آن‌ها برآمدند. از طرفی در برابر مدرنیته، مطلق‌گرا نبودند زیرا نه، همه‌ی آن‌چه را که از غرب آمده و برچسب غرب برآن خورده‌بود دربست پذیرفتند و نه آن‌ها را تماما رد کردند (یزدی، ۱۳۷٦: ۷۲).

۵– توجه به نقش دین در اصلاح امور اجتماع

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

انجمن مطالعات جهان اسلام
Islamic World Studies Association
جمعیة دراسات العالم الاسلامی
فصلنامه علمی –پژوهشی
پژوهشهای سیاسی جهان اسلام

[Downloaded from priw.ir on 2026-11-10]

آن‌ها نیز در پی کشف خدمات فردی، اجتماعی و حسنات دین هستند(خسروپناه، ۱۳۸۹: ۳۳۹). براساس همین تفسیر، آن‌ها دین را نهادی اجتماعی می‌دانستند و معتقدبودند که دین کارکردها و نقش اجتماعی خاص خود را دارد و از هر منظر و زمانی که به آن بنگریم می‌توانیم تبیین‌ها، تفسیرها و کارکردها و انتظارات متفاوتی را از آن دریابیم (بازرگان، ۱۳٤۲: ٦۹). در این میان آن‌ها بر سه کارکرد دین تأکید می‌کردند این‌که؛ دین رکن استوار جامعه‌ی ایرانی است و روشنفکر ایرانی نمی‌تواند فارغ از دین بیندیشد(تاجیک، ۱۳۸۳: ۳۲). دوم این‌که؛ تأکید بر باورهای مذهبی می‌تواند زمینه‌ساز ورود گسترده‌ی مردم به مبارزه سیاسی–اجتماعی شود و نقشی مهم را در تقویت روحیه‌ی سیاسی–اجتماعی مردم ایران و به‌دنبال آن استقرار و نهادینه‌شدن آن ایفا نماید(بازرگان، ۱۳۹۱، ج۱: ۲۰۰ و۱۲٦). سوم این‌که؛ با توجه دنیاگرایانه به دین، وجود معنویت را در زندگی روزمره افراد موجب پیشرفت اجتماع می‌دانستند و تأکید می‌کردند که برای پیشرفت اجتماعی باید اخلاق دینی را تقویت‌نمود. بنابراین اخلاق اجتماعی–مذهبی را مترادف پیشرفت اجتماعی آوردند و مذهب را پیش درآمد نوعی اخلاق اجتماعی دانستند که به وحدت جامعه می‌انجامد. بنابراین با مقایسه‌ی میان مذهب در پیشرفت جوامع اروپایی و اسلامی سعی‌می‌کنند این مسئله را با وضوح بیشتری بیان‌کنند(برزین، ۱۳۷٤: ۷۱– ٦۹). بنابراین به یک رابطه‌ی دوسویه و هماهنگ میان پیشرفت جامعه و مذهب معتقدبودند و پیشرفت هریک را منوط به دیگری می‌دانستند. در این مسیر، آن‌ها از نگاهی برون دینی از منظر جامعه‌شناسی، فلسفه علم یا تاریخ به دین متأثر بودند و حدودی که برای انتظار از دین مشخص می‌نمودند در حد انتظارات و نیازهای فردی اجتماعی بود (بازرگان، ۱۳٤۲: ٦۹).

۵– بسترهای سیاسی–اجتماعی شکل‌گیری جریان روشنفکری دینی

با سقوط رضاشاه در شهریور۱۳۲۰ فضایی برای نفس‌کشیدن در عرصه‌های مختلف پس از یک وقفه‌ی حدود۲۰ ساله فراهم‌شد که تحولات عمیق و ریشه‌ای را به‌دنبال داشت. این فضای تازه، برای بسیاری از جریان‌های فکری–سیاسی «عصر تجربه» برای «تمرین دموکراسی» تلقی‌گردید. اما با این وجود، نوعی احساس یأس و تزلزل در اعتقاد به ارزش‌ها بر دل‌ها سایه افکند که ناشی از احساس تحقیر ناشی از حضور قدرتمندانه نیروهای خارجی در ایران بود(غنی‌نژاد، ۱۳۷۷: ٤۲). در مواجهه با این فضا از سوی جریان‌های مختلف با واکنش‌های

فصلنامه علمی –پژوهشی
پژوهشهای سیاسی جهان اسلام

[Downloaded from priw.ir on 2026-11-10]

متفاوتی روبه رو هستیم. حرکت‌هایی با هویت خاص که در عین تعامل با همدیگر، همکنشی مثبت و منفی نیز داشتند و به صورت عمده شامل سه جریان عمده‌ی چپ، ملی‌گرا و اسلامی بودند. که در این میان «جریان اسلامی» نسبت به دو جریان دیگر از برجستگی خاصی برخوردار بود و هرچند که ظهور و فعالیت آن در این زمان نسبت به حرکت‌های روشنفکرانه‌ی چپ و ملی با کمی تأخیر صورت‌گرفت، اما ظهور این جریان نخستین عکس‌العمل ملت ایران را در برابر حادثه‌ی غیرمنتظره‌ی شهریور۲۰ به‌صورت خودجوش در رونق‌دهی به مساجد و آغاز سخنرانی–های دینی و تنظیم شعائر مذهبی تشکیل‌داد و به‌عنوان یک «نهضت بیداری» در پی احیای اندیشه‌ی اسلامی و گسترش اسلامخواهی در جامعه نمود پیداکرد (یوسفی‌اشکوری، ۱۳۷٦،ج۱: ۱۸۳). به‌گونه‌ای که غالب تحلیل‌گران و ناظران داخلی و خارجی به‌دلیل عدم‌درک صحیح مسائل فکری–اسلامی و ایران، آن را مذهبی جدید غیر از شیعه رایج تلقی‌می‌کردند (شفیعی‌فر، ۱۳۷۸: ۱٦۸–۱٦۷).

در این مقطع این حرکت، موجی از حیات را به صورت یک نهضت فکری–فرهنگی در بطن جامعه برانگیخت که به هیچ حزب یا گروه خاصی تعلق‌نداشت، بلکه واکنشی خودجوش، از سوی اقشاری از روحانیون، تجار، کسبه، دانشجویان مذهبی و روشنفکران با همکاری داوطلبانه‌ی مردم بود که بیشتر جنبه فرهنگی و تبلیغاتی داشت(بازرگان، ۱۳۷۵، ج۱: ۳۷۲ و بازرگان، ۱۳۸۷، ج۱٦: ۲٦٦–۲٦۵) که در میان روشنفکران دانشگاهی و روحانیون تأثیرات بزرگی برجا گذاشت و با وجودی‌که اکثر مردم مسلمان همچنان غیرسیاسی باقی‌مانده بودند و به مبارزات اجتماعی–سیاسی چندان علاقه‌ای نشان نمی–دادند(یوسفی‌اشکوری، ۱۳۷٦، ج۱ :۱۸۰) متعاقبا بسیاری از شئون اجتماعی و سیاسی را تحت‌تأثیر قرارداد و مجددا بستری برای انعقاد نطفه‌ی نوگرایی دینی در ایران بنا نهاد و در نهایت دین را به‌عنوان یک «ایدئولوژی سیاسی» در عرصه‌ی اجتماع مطرح‌ساخت و موجب‌شد تا از بطن جامعه گروه‌ها، احزاب و نهادهایی تأثیرگذاری با اهداف متفاوت سیاسی و فرهنگی شکل بگیرند(امیری، ۱۳۸۳: ۳۰۳). از درون همین حرکت اسلامی است که جریان روشنفکری دینی ظهور پیدا کرد؛ طیفی که شامل نسلی جدید از روشنفکران، استادان و دانشجویان به‌عنوان گرایشی نوظهور در حاشیه‌ی روشنفکران ملی‌گرا از دانشگاه تهران بود (یزدی، ۱۳۸۲: ۲۰) و علاوه بر تجددخواهی و ملی‌گرایی از ویژگی برجسته‌ی مذهبی با تفسیرهای نوگرایانه نیز برخوردار

انجمن مطالعات جهان اسلام
Islamic World Studies Association
جمعیة دراسات العالم الاسلامی
فصلنامه علمی –پژوهشی
پژوهشهای سیاسی جهان اسلام

[Downloaded from priw.ir on 2026-11-10]

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

۱–عدم‌اعتقاد و تمایل سنت‌گرایان دینی به تحولات جدید در دین و ورود به دنیای مدرن

جریان اسلامی سنت‌گرا که پس از شهریور۲۰ در سیر حرکت جریان اسلامی دوباره تجدید حیات یافت، چیزی جز ترویج شعائر دینی و تبلیغ آداب و سنن رایج و احیانا متروک مذهبی نبود که می–خواست به جبران دوران پراختناق رضاشاه با برگزاری شعائر دینی راه تازه‌ای را در عرصه‌ی فعالیت–های سیاسی و دیانت اجتماعی بگشاید. البته ظهور این جریان خلق‌الساعه نبود و ریشه‌ی آن به اواخر عصر «ناصرالدین شاه قاجار» می‌رسید، آن زمان که مسئله‌ی اصلاحات اجتماعی در ایران جدی شد. اما در عصر جدید سنت‌گرایان اسلامی که محور حرکت‌شان را تلاش برای اجرای احکام شریعت در تمامی عرصه‌های زندگی تشکیل‌می‌داد، در دو عرصه‌ی فرهنگی و سیاسی برای رسیدن به اهداف خود دست به مبارزه زدند تا در منازعه با قدرت سیاسی حاکم و در بستر ستیز با استعمار خارجی نیز وارد شوند و در نهایت موانع اجرای شریعت را از سر راه بردارد (یوسفی‌اشکور، ۱۳۷٦، ج۱: ۱۸۳). لیکن این نکته قابل تأمل بود که با وجود فعالیت سیاسی تعداد اندکی از روحانیان، کل جریان سنت‌گرا و اکثر روحانیون به‌شدت غیرسیاسی و ضدسیاسی بودند، زیرا سنت‌گرایان دین را از سیاست جدا می‌دانستند و از هرگونه عمل سیاسی یا اجتماعی پرهیز داشتند. به‌گونه‌ای که همین تعداد اندک هم از جانب روحانیان سنت‌گرا تحت فشار بودند تا آن‌جا که «آیت الله طالقانی» هم به–عنوان یک روحانی سیاسی و هم به‌خاطر تکیه بر آموزش، بحث و تفسیر قرآن از سوی سنت‌گراها عنصری نامطلوب تلقی می‌شده‌است(یزدی، ۱۳۷٦: ۷۸). در چنین وضعیتی از درون جریان سنت‌گرا گروه‌هایی از «فدائیان اسلام» در سال۱۳۲٤ تا فعالان انجمن‌ها، اتحادیه‌ها و نشریات شامل تشکل‌های پنج‌گانه‌ی «انجمن تبلیغات‌اسلامی» عطاءالله

[Downloaded from priw.ir on 2026-11-10]

شهاب‌پور در سال۱۳۲۱، «جامعه تعلیمات‌اسلامی» شیخ عباسعلی اسلامی در سال ۱۳۲۲، «جمعیت مبارزه با بی‌دینی» در سال ۱۳۲۳، «اتحادیه‌ی مسلمین» حاج‌مهدی سراج انصاری در سال ۱۳۲٤ و «روزنامه‌ی آئین اسلام» نصرت‌الله نوریانی در سال۱۳۲۳ تشکیل‌شدند که با وجود روش‌های متفاوت چون ترور شخصیت‌های سیاسی و تشکیل نهادها، انجمن‌ها و چاپ نشریات مختلف، غالب فعالیت‌هایشان را مسائل فرهنگی و عدم‌دخالت دین در سیاست تشکیل می‌داد(پناهی، ۱۳۸۱: ۱). نیروهایی که موضع خود را نسبت به جهان مدرن مشخص‌کرده و تمایلی به ورود در آن نداشتند. در نگاه آنان دین در اسلام، تاریخی و به‌صورت سنت اعتبار می‌یافت و هرگونه تلاشی برای فهمی غیرفقهی مردود بود و نیازی به تغییر فهم گذشته و یا انطباق آن با دنیای تهدید آمیز مدرن بی‌معنا می‌نمود. در این راستا رفتار آیت‌الله بروجردی به‌عنوان نماینده اصلی نهاد دین در دهه‌های۲۰ و۳۰ در خصوص عدم‌دخالت در دولت، نفی‌تدریس فلسفه و عرفان و مخالفت با حضور طلبه‌ها و روحانیون در دانشگاه‌ها بیانگر دیدگاه این طیف است(قوچانی، ۱۳۸۳: ۳۰). اما این رویکرد وی که نشان‌دهنده گفتمان غالب حوزه بود، انتظار جوانان مذهبی را برآورده نمی‌ساخت. زیرا آنان می‌خواستند دین را از قالب سنتی خود خارج‌ساخته و به مشکلات پاسخ‌دهند، امری‌که باید آنرا در نزد روشنفکران دینی جستجو می‌کردند(خستو،۱۳۸۹: ۵۵). این شرایط یکی از زمینه‌های هویت‌بخشیدن به‌وجود جریان روشنفکری دینی بود که در پی درآمیختن دین در عرصه‌های سیاسی-اجتماعی و بازخوانی مفاهیم دینی بودند.

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

تولد نخستین نسل از روشنفکران دینی ایرانی به مفهوم گسترده، مربوط به زمانی‌است که آموزش در ایران همگانی‌شد و نخبگان ایرانی، با سیستم آموزشی جدید آشنا شدند(بروجردی، ۱۳۷۸: ٤٤). با فاصله اندکی به‌واسطه‌ی این سیستم آموزشی جدید هسته‌ی اصلی روشنفکران دینی از بطن دانشگاه تهران پاگرفت(یزدی، ۱۳۸۲: ۲۰). از لحاظ پایگاه اجتماعی هم باید طیف روشنفکران دینی را عمدتا مربوط به همه‌ی طبقات متوسط و نوظهور مدرنی دانست که با همگانی‌شدن تحصیلات مدرن و حضور نیروهای مذهبی در دانشگاه‌ها بسیار سریع‌تر از سایر اقشار روشنفکر گسترش‌یافتند. اما در ترکیب طبقاتی آن‌ها طبقات جدید روحانی، همه‌ی طبقات دیندار و مؤسسات مدرن دینی که از دل حوزه‌های سنتی زاده شدند، نیز سهمی

فصلنامه علمی-پژوهشی
پژوهشهای سیاسی جهان اسلام

[Downloaded from priw.ir on 2026-11-10]

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

۳- تحرکات جریان روشنفکری چپ

پس از خروج رضاشاه نخستین چالش گسترده در صحنه‌ی فرهنگ و سیاست از جانب نیروهای چپ جلوه‌گر شد(بازرگان، ۱۳۵۰: ۹۲). آنان‌که فعالیت‌شان در دوره‌ی رضاشاه بخاطر سرکوب‌های وی به-تدریج روبه زوال گذاشته‌بود، پس از سقوط رضاشاه توسط عده‌ای از فعالان کمونیستی-مارکسیستی، بازماندگان گروه ۵۳ نفر و حزب کمونیست ایران در ۱۰ مهر ۱۳۲۰ با تشکیل «حزب توده» به برپایی بزرگترین تشکیلات سیاسی چپ بپردازند و بار دیگر جنبش کمونیستی را در ایران احیاءنمودند. اما با احیاء این حزب یکی از مسائلی‌که در آن زمان در اذهان مردم طنین انداخته بود و محافل سیاسی، اجتماعی و دینی را به خود مشغول داشته‌بود افکار ماتریالیستی و کمونیستی آن بود که با تشکیلات گسترده و امکانات تبلیغاتی تازه و و وسیع جوانان ایران را در معرض تهدید قرار داده‌بود؛ زیرا در این زمان حزب توده تنها جنبه‌ی سیاسی و ضددولتی نداشت بلکه بر افکار و عقاید هجوم آورده-بود(بازرگان، ۱۳۷۵، ج۱: ۲۲۲) و با تبلیغ و استفاده از شعارهای جذابی چون آرمان‌های میهن‌پرستانه و ارزش‌های سنتی ایرانی، الفاظ و عبارات علمی و آموزه‌های خود توانسته‌بود ذهنیات نسل جوان و تحصیل‌کرده را تسخیر نمایند و بخش وسیعی از روشنفکران، کارگران و دانشجویان را نیز به‌سوی خود جذب‌نماید و گسترش کمی قابل ملاحظه‌ای پیدا کند(غنی‌نژاد،

[Downloaded from priw.ir on 2026-11-10]

۱۳۷۷: ۵۰ و یوسفی‌اشکوری، ۱۳۷٦، ج۱: ۱۷۳). اما در این میان خالی‌بودن زمینه و این‌که در برابر موج و فشار کمونیسم، تقریبا هیچ مکتب سیاسی و امید نجاتی به جوانان عرضه نمی‌شد، نیز زمینه‌ساز گسترش فعالیتشان گردید. باید اشاره‌نمود که فعالیت نیروهای توده‌ای در این مقطع بیشتر متوجه ارزش‌ها و عقاید مذهبی جامعه‌بود و علاوه بر آن، ارکان خانوادگی، دینی و ملی را نیز تهدیدمی‌کرد (بازرگان،۱۳۵۰: ۱۲٤ و ۸۳-۸۲). اما این طیف در عصری ظهوریافتند که زمزمه‌های بازگشت به خویشتن وزیدن گرفته‌بود و آنان در این عرصه دستشان خالی بود، زیرا گذشته‌ای نداشتند که بدان رجوع و هویت‌سازی نمایند و به‌وسیله آن دست به بسیج توده‌ای بزنند و لذا در دهه‌ی۲۰ بر این نکته اصرار نمودند که حزب توده منافی اسلام نیست(خستو، ۱۳۸۹: ۵۱). با وجود این ادعا، تب مبارزه با دین از سوی این نیروها چنان شدت گرفته‌بود که در شعارهایشان تبلیغ می‌کردند که تنها راه نجات ایران را در پشت سر گذاشتن دین و ارزش‌های دینی است. تب این مبارزه ضددینی، زمینه‌ای مناسب را برای اعراض جوانان از دین فراهم‌ساخت. لکن شیوع این اندیشه‌ها در میان جوانان موجی از مخالفت‌ها را با انگیزه‌های متفاوت از سوی جریان‌های مذهبی، ملی و نوگرایان دینی و حتی حاکمیت دامن‌زد و موجبات بدبینی روشنفکران و افراد وطن‌خواه را فراهم‌آورد(پهلوان، ۱۳۷۲: ۳۹-۳۰). در این میان هویت‌خواهی مفرط نیروهای چپ، تأثیر خاصی بر روشنفکران دینی نهاد و آن‌ها را به نوعی هویت صنفی خاص سوق‌داد و موجبات فعالیت فکری و عقیدتی و انتقادی آنان را فراهم‌ساخت. چنان‌که غالب سخنرانی‌ها و نوشته‌های آن‌ها متوجه و متعرض افکار مادی و اشتراکی‌گردید و با توجه به مسلک کمونیست‌ها، با ابزار بحث و استدلال عقلی به مبارزه با آن‌ها رفتند تا جایی‌که این جریان در مبارزه با توده‌ای‌ها به یک جریان مولد و عقلانی تبدیل‌گردید (یوسفی‌اشکوری، ۱۳۷۷: ٦٤-٦۳). مبارزه با فعالیت توده‌ای‌ها در این زمان آن‌چنان از سوی روشنفکران دینی شدت‌گرفت که از دلایل پیدایش آن‌ها گردید(یزدی،۱۳۷۳: ٤).

٤- تحرکات جریان بهائیت

بهائی‌گری به‌عنوان یک جنبش اجتماعی سنت‌شکن و اصلاحی با هدف تغییر فرهنگ ملی حاکم و ایجاد نوآوری‌های مذهبی در عصر قاجار پا به عرصه‌ی وجود نهاد (زاهدانی، ۱۳۸۱: ۱۳). این جنبش در آغاز حکومت پهلوی، بخاطر عرفی‌گرایی و تسامح رضاشاه

انجمن مطالعات جهان اسلام
Islamic World Studies Association
جمعیة دراسات العالم الاسلامی
فصلنامه علمی -پژوهشی
پژوهشهای سیاسی جهان اسلام

[Downloaded from priw.ir on 2026-11-10]

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

۵- تحرکات مدعیان اصلاح دین(دگراندیشان)

این طیف حرکتشان به «فرقه‌سازی» و در شکل مدرن آن «سازمان‌گری» نزدیک‌بود و شامل افرادی بود که دانسته یا نادانسته، در پی ایجاد تغییرات بنیادی در اصولی بودند که پایه‌های اعتقادی و دینی مردم را تشکیل‌می‌دادند. از لحاظ تاریخی، بستر شکل‌گیری این جریان تحت‌عنوان «خرافه‌زدایی از فرهنگ عامه» به دوره‌ی مشروطه می‌رسد. اما در دوره‌ی رضاشاه است که فعالیت آن‌ها شدت‌گرفت و آن‌ها که خود اصولا از لائیسم غربی و اندیشه‌های پوزیتویستی جانبداری می‌کردند، با تمرکز و آزادی عمل به‌صورت افراطی به انتقاد از

فصلنامه علمی-پژوهشی پژوهشهای سیاسی جهان اسلام

[Downloaded from priw.ir on 2026-11-10]

مذهب پرداختند و برای مشروع نشان‌دادن مبارزه‌ی خود، برخورد با دین را تحت‌عنوان «برخورد با خرافات» تعبیرکرده و برای گم‌کردن راه، مرز خرافات را با حقایق و شعائر دینی تبیین‌نکردند(جعفریان، ۱۳۹۱: ۸۸۱-۸۷۷). اما حقیقت این بود که شعار خرافه‌زدایی از دین و احیای آن را پوششی برای مبارزه با دین قلمدادکردند. زیرا آن‌ها با برجسته‌کردن برخی خرافات منتسب به دین، انتقاد از مذاهب را به مرزهای نفی آن رساندند(امیری، ۱۳۸۳: ۲۲۰). در این میان برخی از چهره‌ها در انتقاد بسیار تندروی کردند به نحوی‌که در نهایت به ارتداد رسیدند. از معروفترین چهره‌های مدعی اصلاح‌گری می‌توان؛ سیداسدالله خرقانی، سیداحمد کسروی، علی‌اکبر حکمی‌زاده، شریعت سنگلجی و....را نام‌برد. برخی از این افراد از روحانیونی بودند که متأثر از فرهنگ تجددخواهی روزگار مشروطه، به جرگه‌ی تجدیدنظرطلبان پیوسته بودند(جعفریان، ۱۳۹۱: ۸۸۱-۸۷۱). این منتقدان دین، اگرچه شعار احیای دین و ضرورت مسلح‌شدن آن به علم و عقل، حمله به خرافات دینی را سر می‌دادند، اما پاک‌دینی آن‌ها نه‌تنها از زیربنایی عمیق برخوردار نبود، بلکه حرکتی سطحی و وابسته به جو حاکم و سیاست روز را تشکیل می‌داد(امیری، ۱۳۸۳: ۲۲۰). تا جایی‌که دولت همزمان با ضدیت آن‌ها با شعایر اسلامی سعی‌کرد تا با حمایت از جریان‌های انحرافی و یا تسامح در برابر فعالیت آن‌ها در جهت اهداف فرهنگی خود از آنان بهره‌برداری کند و سرانجام با حاکمیت تجدد-گرایان آن‌چه که بر سر ارزش‌های مذهبی آمد، فراتر از اعتقاد به جدایی دین از سیاست بود(بصیرت منش، ۱۳۷۷: ۱٦٦و ۱۵۹). با این تهدیدات بود که روشنفکران دینی، درصدد مقابله با آن‌ها برآمدند و در طی فعالیت خود سعی‌کردند تا مرز میان ارزش‌ها و باورهای اصیل قرآنی را با خرافات رایج در میان مردم تبیین‌نمایند و به شبهات ضددینی که از جانب روشنفکران غیردینی مطرح می‌شد، پاسخ-دهند.

٦- تأثیر تفکرات میرزا ابوالحسن‌خان فروغی و شریعت سنگلجی

در بررسی زمینه‌های پیدایش روشنفکران مذهبی، باید به‌تأثیر غیرقابل انکار دو شخصیت روشنفکر و اصلاح‌گر دینی «میرزا ابوالحسن‌خان فروغی» و «شریعت‌سنگلجی» اشاره نمود. فروغی روشنفکری بود که بیشتر به «عقل تجربی و نگاه علمی» اعتقاد داشت و با دید علمی به دین و قرآن نگاه می‌کرد و معتقد بود که روش شناخت قرآن فلسفی، کلامی، برهانی و عرفانی نیست. بلکه روش شناخت، «شناخت علمی» است (یوسفی اشکوری، ۱۳۷٦، ج۲: ٤٥). وی

فصلنامه علمی-پژوهشی
پژوهشهای سیاسی جهان اسلام

[Downloaded from priw.ir on 2026-11-10]

به‌واسطه‌ی این‌که مهندس بازرگان در کلاس‌های درس تفسیر او شرکت می‌کرد مستقیماً و بدون هیچ واسطه‌ای بر افکارش تأثیرنهاد. چنان‌که بازرگان، به این تأثیر و تحول فکری در نتیجه‌ی کلاس‌های فروغی اذعان‌داشت(بازرگان، ۱۳۷۷، ج۱: ۷۱). وی درباره درس تفسیر فروغی گفته‌است: «چیزی که تازگی داشت و جلب‌نظر می‌کرد این بود که مرحوم فروغی، علاوه بر ترجمه و تفسیر ساده قرآن به تفهیم آیات و اثبات با ارائه حقانیت آن‌ها بر مبنای نظریات علمی و تاریخی و اجتماعی می‌پرداخت». در این میان شخصیت تأثیرگذار دیگر «شریعت سنگلجی» بود کسی که توحید را اساس دین، و هر چیزی مغایر با توحید را آلوده به شرک و خرافه و خلاف عقل می‌دانست (طاهراحمدی، ۱۳۸۲: ۱). شریعت مدعی‌بود که در بیان عقاید و آرای خود بر قرآن تکیه دارد و در پی آن است تا با تکیه بر اسلام اصیل، با خرافاتی که به‌نظرش در دین به وجود آمده‌بود به مبارزه بپردازد. این افکار گرچه مورد توجه قشر تحصیل‌کرده قرارگرفت، اما در میان مردم عادی نتوانست مخاطبان عمده‌ای را جذب‌کند. بنابراین این تلاش‌ها که باعث گسست ارتباط شریعت با علمای سنتی شده بود در نهایت به‌جایی نرسید(دهقانی،۱۳۹۲: ۳۵-۲۷). با این‌وجود او توانست در تحکیم پایه‌های نوگرایی دینی و راه و روش روشنفکران مذهبی مؤثر واقع شود، به نحوی‌که جنبش نوگرایی دینی در دهه‌ی۱۳۲۰ و در سال‌های پس از آن مجال بیشتری یافت تا به تکاپوی خود در عرصه‌ی اندیشه دینی ادامه‌دهد.

۷- تأثیر روحانیان نوگرا و تشکل‌های مذهبی جدید

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

[Downloaded from priw.ir on 2026-11-10]

همکاری کردند و در جلسات وعظ و خطابه آنان سخنرانی می‌کردند(طاهر محمودی، ۱۳۸۲: ۱).

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

[Downloaded from priw.ir on 2026-11-10]

نتیجه‌گیری

جریان روشنفکری دینی یکی از جریان‌های فکری–سیاسی معاصر است که در ایران با ظهور سیدجمال‌الدین اسدآبادی برای اولین‌بار به‌صورت برجسته‌ای مطرح‌شد. این جریان پس از یکسری فراز و نشیب در دوران مشروطه و حکومت رضاشاه، سرانجام در نابسامانی‌های مملکت پس از واقعه‌ی شهریور۲۰ وارد عرصه‌ی فعالیت‌های فرهنگی–اجتماعی و بعدها سیاسی شد. جریانی که با توجه به اصول فکری خود که معتقد به نوسازی دین و سنت برای رفع مشکلات فرهنگی–اجتماعی و اصلاح آن، با استفاده از سنت فکر دینی بود، با رویکردی جدید نسبت به دین و مسائل و مشکلات جامعه، تمام تلاش خود را در جهت اصلاح معتقدات فکری و تربیت معنوی نسل جوان با توسل به آموزه‌های جامعه‌ی مدرن همچون؛ پیوند دین و علم، تطبیق ایدئولوژی‌های اروپایی با دین، تأکید بر پوزیتیویسم و.... به‌کار گرفت، تا به‌زعم خود به نجات اندیشه‌های دینی و پاک‌ماندن از فسادهای روز در جامعه همت گمارند. اما در بررسی پیداش بسترهای این جریان جدا از جو سیاسی و بستر مذهبی جامعه و همچنین دغدغه‌ی ویژه‌ی دینی روشنفکران، بستری که به‌صورت جدی زمینه‌ی تولد این جریان نوگرا را فراهم‌ساخت؛ تقابل جدی آن‌ها با اندیشه‌ها غیردینی و یا ضددینی در جامعه آن روز بود. چالش‌هایی که عموما بیرون از قلمرو دینداران اصیل مایه‌گرفت و گرچه آنان با چالش‌هایی از درون جامعه‌ی سنت‌گرایان دینی نیز روبه رو بودند و باید به چالش سخنگویان دینی و روحانیان نیز جواب می‌دادند، اما با این وجود خطری که در فضای پس از سقوط پهلوی اول، نگاه دوباره و نوگرایانه آن‌ها را به دین فراهم‌ساخت از ناحیه‌ی سه گروه؛ مارکسیست‌ها و کمونیست‌ها، جریان بهائیت و مدعیان اصلاح‌گرایی در جامعه آن روز بود که به‌شدت جامعه را تهدید می‌کردند. اما در کنار آن‌ها شاهد تأثیر خاستگاه اجتماعی دینی و تحصیلات مدرن در غرب و همچنین عدم‌اعتقاد سنت‌گرایان دینی به تغییر و تحولات جدید در دین بر دیدگاه و کنش آن‌ها نیز هستیم.

فصلنامه علمی-پژوهشی
پژوهشهای سیاسی جهان اسلام

سال هشتم، شماره سوم، پاییز ۱۳۹۷

[Downloaded from priw.ir on 2026-11-10]

منابع

- اشرف، احمد(۱۳٤٦)، «درباره‌ی روش جامعه‌شناسی ماکس وبر»، مجله سخن، دوره۱۷، ش۷.
- امیری، جهاندار(۱۳۸۳)، روشنفکری و سیاست، تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی.
- امیری، جهاندار(۱۳۸۹)، روشنفکری دینی لیبرال یا دین‌مدار، تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی.
- باتامور، تامس برتون(۱۳٥٦)، جامعه‌شناسی، ترجمه حسن منصور، تهران: کتاب‌های جیبی.
- بازرگان، مهدی(۱۳٤۲)، راه طی‌شده، تهران: شرکت سهامی انتشار.
- بازرگان، مهدی(۱۳٥۰)، مدافعات، تهران: مدرس.
- بازرگان، مهدی(۱۳۷٥)، شصت سال خدمت و مقاومت، تهران: رسا، ج۲.
- بازرگان، مهدی(۱۳۹۱)، مباحث بنیادین، تهران: بنیاد فرهنگی مهندس بازرگان.
- بازرگان، مهدی(۱۳۸۷)، مقالات اعتقادی و اجتماعی، تهران: شرکت سهامی انتشار.
- برزین، سعید(۱۳۷٤)، زندگی‌نامه سیاسی مهندس مهدی بازرگان، تهران: مرکز.
- برزین، سعید(۱۳۷۳)،حکومت قانون و دموکراسی، ترجمه بهمن جبروتی، ماهنامه کیان، سال چهارم، ش۲۲.
- بروجردی، مهرزاد(۱۳۷۸)، روشنفکران ایرانی و غرب، ترجمه مهشید شیرازی، تهران: فروزان روز.
- بصیرت‌منش، حمید(۱۳۷۷)، علما و رژیم رضاشاه، تهران: نشر عروج.
- بهرامیان، مولود(۱۳۹٤)، «کارنامه روشنفکری دینی در ایران در گفتگو با علیرضا علوی‌تبار»، ماهنامه اصلاح اندیشه، ش۱.
- پدرام، مسعود(۱۳۸۲)، روشنفکری دینی و مدرنیته در ایران پس از انقلاب اسلامی، تهران: گام نو.
- پناهی، حسن(۱۳۸۱/۸/۹)، «سیاست‌گریزی و ترویج جدایی دین از سیاست»، روزنامه جمهوری اسلامی، ش٦۷٦٤.
- پهلوان، چنگیز(۱۳۷۲)، «توسعه، مدرنیته و مشارکت روشنفکران»، سال سوم، ش۱۳.
- تاجیک، محمدرضا(۱۳۸۳)، «روشنفکر دینی، گفتمان و قدرت»، ماهنامه آئین، ش۲.
- جعفریان، رسول(۱۳۹۱)، جریان‌ها و جنبش‌های مذهبی سیاسی ایران، تهران: علم.
- جواهری، میکائیل(۱۳۹۳)، بهائیت پاد جنبش تجدید حیات ملت ایران، تهران: مؤسسه مطالعات و پژوهش‌های سیاسی.
- جهانبخش، فروغ(۱۳۸۲)، از بازرگان تا سروش، ترجمه سعیده سریانی، تهران: بهزاد.
- چمن‌خواه، لیلا(۱۳۹۱)، بهائیت و رژیم پهلوی، تهران: نگاه معاصر.
- خسروپناه، عبدالحسین(۱۳۸۹)، جریان‌شناسی فکری ایران معاصر، قم: حکمت نوین.
- خستو، رحیم(۱۳۸۹)، «ساخت‌یابی روشنفکری دینی»، فصلنامه تخصصی علوم سیاسی، ش۱۰.
- زاهد زاهدانی، سید سعید(۱۳۸۱)، بهائیت در ایران، تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی.
- زکریایی، محمدعلی(۱۳۷۸)، درآمدی بر جامعه‌شناسی روشنفکری دینی، تهران: آذریون.
- دهقانی، رضا و علی‌پور، جواد(۱۳۹۲)، «اصلاح دینی دوره پهلوی اول باتکیه بر آراء شریعت سنگلجی»،

[Downloaded from priw.ir on 2026-11-10]

فصلنامه تاریخ نامه ایران بعد از اسلام، سال چهارم، ش۷.
– سروش، عبدالکریم(۱۳۷۷)، رازدانی و روشنفکری و دینداری، تهران: مؤسسه فرهنگی صراط.
– سحابی، یدالله(۱۳۷۷)، یادنامه دکترسحابی، گردآورنده محمد ترکمان، تهران: قلم.
– شفیعی‌فر، محمد(۱۳۷۸)، درآمدی بر مبانی انقلاب اسلامی، بی‌جا: نهاد مقام معظم رهبری در دانشگاه¬ها.
– صاحبی، محمد جواد(۱۳۸۰)، مبانی نهضت فکر دینی، قم: بوستان کتاب قم.
– طاهراحمدی، محمود(۱۳۹۰)، «درآمدی بر نوگرائی دینی در ایران»، مجموعه مقالات بررسی علل فروپاشی سلطنت پهلوی، تهران: مرکز مطالعات و پژوهش‌های سیاسی.
– فراستخواه، مقصود(۱۳۸۸)، سرآغاز نواندیشی معاصر دینی و غیردینی، تهران: شرکت سهامی انتشار.
– فروند، ژولین(۱۳٦۸)، جامعه‌شناسی ماکس وبر، مترجم عبدالحسین نیک گوهر، تهران: رایزن.
– قریشی، فردین(۱۳۸٤)، بازسازی اندیشه دینی در ایران، تهران: قصیده.
– قوچانی، محمد(۱۳۸۳)، شاه وفقیه، مجله جامعه نو، ش۱.
– غنی‌نژاد، موسی(۱۳۷۷)، تجددطلبی و توسعه در ایران معاصر، تهران: نشر مرکز.
– کاظمی، عباس(۱۳۸۳)، جامعه‌شناسی روشنفکری دینی در ایران، تهران: طرح نو.
– کافی، مجید(۱۳۸٤)، «درباب جامعه‌شناختی تاریخی»، فصلنامه روش‌شناسی علوم انسانی، ش٤۲.
– گرین، آنا و تروپ، کات(۱۳۸٤)، «جامعه‌شناشی تاریخی»، ترجمه سید حسین شرف‌الدین، مجله معرفت، ش۹۱.
– وبر، ماکس(۱۳۷٤)، اقتصاد و جامعه، ترجمه عباس منوچهری، تهران: سمت.
– یزدی، ابراهیم(۱۳۷۳)، «مهندس بازرگان؛ نیم قرن تلاش در عرصه سیاست و اندیشه دینی»، ماهنامه کیان، سال چهارم، ش۲۳.
– یزدی، ابراهیم(۱۳۸۲)، جنبش دانشجویی در دو دهه‌ی۱۳۳۰ و۱۳۲۰، تهران: قلم.
– یزدی، ابراهیم(۱۳۷٦)، روشنفکری دینی و چالش‌های جدید، تهران: کویر.
– یوسفی اشکوری، حسن(۱۳۷٦)، در تکاپوی آزادی، تهران، قلم، ۲ج.
Barzin, saeed(1994), Constitutionalism and Dmocracy in the Religious Ideology of Mehdi Bazargan (Vol 21). British Journal of Middle Eastern Studies, No1, 90-91.

DOI: ۱۰.۲۱۸۵۹/priw-۰۸۰۳۰۷

به این مقاله این‌گونه ارجاع دهید:

هزاوه‌ای، سید مرتضی؛ باوریان، فریده (۱۳۹۷)، «بازشناسی مهمترین اصول فکری–ایدئولوژیکی و بسترهای سیاسی–اجتماعی پیدایش جریان روشنفکری دینی در تاریخ معاصر ایران» *فصلنامهٔ پژوهشهای سیاسی جهان اسلام*، س۸، ش۳، پاییز ۹۷، صص ۱۷٦–۱۵۳ .

[Downloaded from priw.ir on 2026-11-10]