

نقش روشنفکران ایرانی نسل سوم در شکل‌گیری ایدئولوژی انقلابی اسلامی*
جهانشاه شکرپیگی^۱ - قاسم ترابی^۲ - عباس صالحی نجف‌آبادی^۳
تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۸/۹ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۹/۲۴

چکیده:

انقلاب اسلامی ایران در سال ۱۳۵۷، بر پایه اندیشه‌هایی بنا شده است که اگر چه بیش از همه اسلامی هستند، اما گاه سرچشمه‌های تفکر سیاسی آنها، به اندیشه‌های ایدئولوژیک‌گرایانه باز می‌گردد. شکل تفکر ایدئولوژیک، در دوران مبارزه علیه حکومت شاه، شکلی پذیرفته شده در جهان بود. به این جهت در شکل بخشیدن به اسلام سیاسی و نیز اشکال دیگر مبارزه گروه‌های مخالف شاه، قرار دادن اندیشه توسط اندیشمندان اسلامی و عرفی‌گرای چپ و حتی راست، در قالب یک نوع ایدئولوژی، امری پذیرفته بود، به طوری که این ایدئولوژی هم تلاش می‌کرد برنامه‌ای فراگیر ایجاد کند، هم راهکارهای علمی مبارزه را فراهم آورد و هم به هر گونه پرسشی پاسخ دهد. بر این پایه پرسش اصلی این مقاله آن است که روشنفکران در شکل‌گیری ایدئولوژی انقلابی اسلامی چه نقشی داشته‌اند؟ برای پاسخ به این پرسش، روش مقاله تحلیلی و تفسیری است و در ضمن آن تلاش می‌کند افکار این روشنفکران را توصیف نیز کند. هدف مقاله نیز آن است که جنبه‌های انقلابی اندیشه روشنفکران آن دوره مورد شناسایی و بررسی قرار گیرد. نتیجه کلی مقاله نیز نشان می‌دهد، روشنفکرانی همچون شریعتی، فردید، بارزگان و... هر یک وجهه‌ای انقلابی به تفکر خود که تلاش می‌کردند آن را در شکل یک ایدئولوژی منسجم ارائه کنند، داده بودند تا برنامه‌ای پیوسته برای مبارزه در جهت سقوط شاه فراهم آورند

واژگان کلیدی: انقلاب اسلامی، ایدئولوژی، انقلابی‌گری، مبارزه، روشنفکران

* این مقاله برگرفته از رساله دکتری با عنوان "مقایسه نقش روشنفکران و نخبگان انقلاب مشروطه و انقلاب اسلامی ایران" می‌باشد.

^۱ - دانشجوی دکتری، گروه علوم سیاسی (گرایش مسایل ایران)، واحد همدان، دانشگاه آزاد اسلامی، همدان، ایران
jahansh5252@gmail.com

^۲ - دانشیار و عضو هیأت علمی، گروه علوم سیاسی، واحد همدان، دانشگاه آزاد اسلامی، همدان، ایران: نویسنده مسئول
ghasemtoraby@yahoo.com

^۳ - استادیار و عضو هیئت علمی، گروه علوم سیاسی، واحد همدان، دانشگاه آزاد اسلامی، همدان، ایران
salehi.abas@yahoo.com

مقدمه

انقلاب ایران که در سال ۱۳۵۷ (۱۹۷۹)، به رهبری امام خمینی^(۵) به پیروزی رسید، اسلام را به عنوان مسیر حرکت خود معرفی کرد. این انقلاب وجوهی ایدئولوژیک را حمل کرده که بر اساس افکار و اندیشه‌های متفکران اسلام سیاسی پدید آمده‌اند. این متفکران، بازخورد یافته از زمانه و دوران زندگی خویش که در آن، مشی مبارزه‌ی انقلابی بر پایه ایدئولوژی استوار باشد، اندیشه‌های خود را سامان دادند. نه تنها متفکران چپ و التقاطی، و یا متفکرانی عرفی‌گرا، همچون احمد فردید به گونه ایدئولوژیک می‌اندیشدند، بلکه متفکران اسلامی، که بسیاری از آنان چهره‌ای روشن‌فکرانه به خود گرفته بودند، همچون علی شریعتی و مهدی بارزگان نیز، طرز تلقی ایدئولوژیک مآبانه‌ای از مسائل سیاسی، اجتماعی، فرهنگی، اقتصادی و... جامعه ایران ارائه می‌دادند. تلقی ایدئولوژیک از مسائل حتی روحانیون را نیز تحت تأثیر قرار داده بود، به گونه‌ای که به نظر می‌رسد اگر متفکری در چنین نوع دستگاه فکری، نمی‌اندیشید، از نظر کارگزاران دیگر مبارزه علیه حکومت پهلوی، جدی گرفته نمی‌شد و این امر، از آنجا ناشی می‌شود که ایدئولوژی جنبه‌ای شناختی و روانی دارد که در حافظه جمعی افراد قرار می‌گیرد، به ویژه افراد در شرایط سخت اجتماعی و سیاسی، که امیدی برای رهایی از آن ندارند، از ایدئولوژی به عنوان یک عنصر روانی برای امید داشتن به آینده‌ای روشن و رهایی‌بخش، بهره می‌برند که با در کنار هم قرار دادن آنها و ایجاد تفکری همسان، حس امنیت جمعی پدید می‌آورد. روشن‌فکران دوره مبارزه برای انقلاب اسلامی نیز در پی چنین وضعیتی بودند و تلاش می‌کردند تا یک ایدئولوژی انقلابی برای اقدام و عمل مبارزه پدید آورند. از این رو پرسش مقاله حاضر آن است که «روشن‌فکران در شکل‌گیری ایدئولوژی انقلابی انقلاب اسلامی چه نقشی داشته‌اند؟» فرضیه پاسخ دهنده به این پرسش بیان می‌دارد: «با توجه به اندیشه‌های روشن‌فکران دوران پیش از انقلاب اسلامی، آنها از طریق انتقاد و نفی تمدن غرب، سنت‌گرایی اسلامی- ایرانی، خواست بازگشت به خویشتن، سیاسی کردن مفاهیم دینی اسلام، انتقاد از شرایط زوال جامعه، خواست رسیدن به جامعه‌ای مطلوب با استفاده از انقلاب و بیان اندیشه‌های خود در قالب‌های ایدئولوژیک‌گونه، هر یک به میزانی در شکل‌گیری ایدئولوژی انقلاب اسلامی نقش داشته‌اند». برای بررسی این فرضیه از روش تحلیلی و تفسیری استفاده شده است. هدف مقاله آن است که با بررسی افکار و اندیشه‌های چند تن از روشن‌فکران این دوره و جریان روشنفکری آن، جنبه‌های انقلابی اندیشه آنان را مورد شناسایی و بررسی قرار گیرد و نشان دهد چگونه آنها برداشت-

های خود از وضعیت موجود و آرمان‌های خویش را برای شکل دادن به جامعه‌ای مطلوب در قالبی ایدئولوژیک‌وار عرضه کرده‌اند. سازمان‌دهی مقاله نیز چنین است که پس از این مقدمه، پیشینه موضوع به اجمال از نظر خواهد گذشت، سپس مبانی نظری آن خواهد آمد، آنگاه به یک تاریخچه کوتاه درباره روشنفکری در ایران بسنده شده، پس از آن فرضیه مقاله مورد آزمون قرار خواهد گرفت و در نهایت نیز از کلیه مباحث، نتیجه‌گیری خواهد شد.

۱- پیشینه

حسینی (۱۳۹۸: ۱۷۳-۱) در پایان‌نامه کارشناسی‌ارشد خود با عنوان «بررسی تأثیرات اندیشه سیاسی تجددگرایانه بر ظهور و تکوین اسلام سیاسی در ایران عصر پهلوی: مطالعه موردی فدائیان اسلام» بر این نظر است که دوره پهلوی، حکومت ایدئولوژی ناسیونالیسم و باستان‌گرایانه را مبنایی برای مشروعیت خود و ترویج تفکر شاه‌پرستی قرار داد و شیوه مدرنیزاسیون آمرانه و سکولاریسم را به جد پی گرفت. ولی با توجه به اینکه این سیاست‌ها با فرهنگ و شرایط اجتماعی جامعه ایران ناسازگار بود، به دلیل نفی جریان‌های سنتی و مذهبی به تقابلی جدی با اسلام-گرایان و گروه‌های مذهبی انجامید. از جمله این امر منجر به خیزش یک جریان اسلام‌گرای سیاسی رادیکال به نام فدائیان اسلام شد که در اندیشه ایدئولوژیک‌گونه آنها دفاع از ارزش‌های دینی و احیاء تفکر امت اسلامی و وحدت ملل مسلمان بود که از حاکمیت دین اسلام در جامعه حمایت می‌کرد و مخالف غرب‌گرایی و سکولاریسم بود و با اقداماتی که کرد، تأثیری بر اندیشمندان پس از خود گذاشت. در واقع اقدامات انقلابی این گروه، زمینه‌ای را برای پذیرش ایدئولوژی انقلاب نزد مردم و به تبع آن گرایش روشنفکران به ترویج اندیشه‌های انقلابی شد. این اثر اگر چه به خوبی اقدامات این گروه را بررسی کرده، اما در مورد تفکر و ایدئولوژی انقلابی آن به خوبی توضیح نداده است.

یزدخواستی و میرزایی در شماره ۳ فصلنامه پژوهش‌های سیاسی در بهار (۱۳۹۱: ۶۷-۳۷) با عنوان «تحلیل و بررسی نقش دکتر علی شریعتی در پیروزی انقلاب اسلامی» به یکی از روشنفکران مؤثر در انقلاب اسلامی پرداخته‌اند. آنها در این اثر بیان می‌دارند که انقلاب اسلامی ایران در شرایطی به پیروزی رسید که زوال معنویت در جهان پدید آمده بود در این شرایط ایمان روشنفکران دینی به ظرفیت نجات‌بخش اسلام، درک شناخت مفاهیم پویای دین اسلام و ابعاد انقلابی آن برای رهایی از آن وضعیت، بسیار حیاتی می‌نمود و علی شریعتی در این

زمان، ضمن آشنایی به روح فرهنگ ایران و علوم جدید و واکاویدن مسائل جامعه با نگاه جامعه‌شناسی و رسیدن به این درک که نیاز اساسی جامعه مضمحل شده ایران توجه جدی به اسلام ایدئولوژیک و مترقی است با طراحی فرایندی فکری و عملی در ابعاد گوناگون به ویژه تلقی نخبه‌گرایانه و مسئول برای روشنفکران، نقش آنان را آگاهی دادن به مردم دانست و در این راه اقدام کرد. این مقاله، نزدیک‌ترین اثر به مقاله حاضر است، اما فقط در این رابطه به نقش شریعتی پرداخته و دیگر روشنفکران این دوره را مورد بررسی قرار نداده است. توجه به این نکته در مقاله حاضر مهم است که آن ایدئولوژی که بتواند انقلابی را برپا دارد، تنها توسط یک فرد پدید نمی‌آید، بنابراین این مقاله قصد دارد نقش چند تن از روشنفکران مبارزه برای پیروزی انقلاب اسلامی را بررسی نماید.

خواج‌سروی و اسدی در مقاله‌ای با عنوان «نقش روحانیت و روشنفکران دینی در تغییر نگرش عمومی مردم ایران به نهضت حسینی در جریان انقلاب اسلامی» که در شماره ۱۵ فصلنامه مطالعات انقلاب اسلامی در زمستان (۱۳۸۷: ۵۴-۱۱)، بیان می‌دارند، با وجود اینکه نهضت حسینی ماهیتی سیاسی و حماسی داشت، در طول تاریخ، ابعاد حماسی و سیاسی آن در میان شیعیان کم‌رنگ یا به عبارتی دچار تحریف و انحراف شد، به گونه‌ای که به یک فرهنگ مصیبت زده و عزت‌نشین مبدل گشت، ولی در روند انقلاب اسلامی، نگرش عمومی مردم ایران به نهضت حسینی تغییر کرد و تبدیل به یک فرهنگ حماسی و سیاسی شد. در این میان، نقش متفکران دینی به ویژه روحانیت شیعه بسیار مهم و اساسی بود. این اثر، به چگونگی فعالیت روحانیت و متفکران مذهبی در این تغییر نگرش می‌پردازد و با بررسی ادبیات متفکران روحانی و روشنفکران دینی درباره نهضت حسینی، تلاش دارد تا نشان دهد چگونه از این نهضت در انقلاب اسلامی برداشتی مبارزه‌جویانه و ایدئولوژیک انقلابی ارائه شده است. با این حال، این اثر در این باره به نقش روحانیون بسیار توجه داشته و به نقش روشنفکران کم‌تر پرداخته است.

۲- مبانی نظری: انقلاب، ایدئولوژی و روشنفکران

۲-۱- انقلاب

در تعریفی که هانا آرننت^۱ از این واژه ارائه داده است: «انقلاب به مفهوم سیاسی آنکه بیشتر به جانشینی ناگهانی و شدید گروهی که حکومت را در دست نداشته‌اند، به جای گروه دیگری

^۱ - Hannah Arendt

که قبلا گروه سیاسی و اداره کشور را در اختیار خود داشته‌اند گفته می‌شود». (آرنت، ۱۳۶۱: ۶۵) اما در مورد انقلاب اجتماعی، باید گفت که «انقلاب دگرگونی بنیادی در همه زمینه‌های اجتماعی، اخلاقی، اقتصادی، حقوقی و به ویژه سیاسی است، نسبت به آنچه پیش از انقلاب استوار و پابرجا بوده است. این دگرگونی‌ها همیشه با سرنگونی نظام سیاسی حاکم پیش می‌آید و کمتر با آرامش همراه بوده و اغلب با کارهای خشونت‌آمیز و ویرانگری و خونریزی‌ها همراه می‌باشد». (ابوالحمد، ۱۳۷۶: ۳۶۴)

انقلاب، دارای علل مختلفی از جمله نارضایتی از وضع موجود، فاصله طبقاتی، استبداد، مشارکت نداشتن طبقه متوسط در قدرت و... است. در این میان، جلوه دادن آرمان یک وضع مطلوب برای مردم تحت ستم، یکی از اجزایی است که هر انقلاب بدون وجود آن، قابلیت تحقق ندارد. ارائه چنین آرمانی، یکی از کارکردهای یک ایدئولوژی انقلاب است. به این ترتیب، پذیرش اندیشه یا اندیشه‌های جدید جایگزین یا همان ایدئولوژی انقلاب، امری است که در آستانه هر انقلابی دیده می‌شود. «ایدئولوژی در هر انقلابی به منزله قانون و طرح نامه آن محسوب می‌گردد که آینده روشنی را فراروی انقلابیون قرار می‌دهد و آنان را برای مبارزه بر می‌انگیزد، هیچ انقلابی بدون گسترش اندیشه‌های جدید روی نداده است. تلاطم اندیشه‌ها بخشی از وضع پیش از انقلاب را تشکیل می‌دهد و از آنجا که انقلاب یک فرآیند است نه واقعه و حادثه، و از لحظه تکون اندیشه انقلابی شروع تا زمان قیام عمومی و منازعه انقلابی و براندازی و جابجایی قدرت و تثبیت نظام جدید و تحقق آرمان‌های انقلاب ادامه می‌یابد، پیداست ایدئولوژی هر چه غنی‌تر و عمیق‌تر باشد و آینده روشن‌تری را در برابر انسان قرار دهد، قطعا در ایجاد بسیج و روحیه انقلابی جمعی موفق‌تر خواهد بود». (جمعی از نویسندگان، ۱۳۶۸: ۱۶) به این واسطه است که آرنت با توجه به ایجاد این امید بیان می‌دارد: «تنها هنگامی که رهایی از استضعاف، هدف استقرار آزادی را سرلوحه خویش قرار داشته باشد، می‌توان از انقلاب سخن به میان آورد». (امینی و عمویی، ۱۳۸۶: ۱۷۰) جان فوران نیز آن ایدئولوژی آرمان‌گرا را که چنین خاصیتی داشته باشد، به عنوان یکی از بخش‌های فرهنگ سیاسی مقاومت، که خود یکی از پنج شرط ایجادی تحقق انقلاب است قرار می‌دهد. به این جهت، لازم است در اینجا تعریفی درباره ایدئولوژی نیز ذکر شود.

۲-۲- ایدئولوژی^۱

این واژه «تختین بار توسط دستوت دو تراسی^۲ فیلسوف و اشرافزاده فرانسوی دوران روشنگری^۳ به کار رفت» (Kennedy, 1979: 354) و پس از آن بود که دیگران نیز آن را مورد توجه قرار دادند و فردریش هگل^۴ مفهومی دیالکتیکی به آن بخشید. در تعریفی که «فرانسوا پرو^۵ از ایدئولوژی ارائه می‌دهد، این واژه در معنای «مجموعه ایده‌هایی است که همراه عمل باشد و توجیه‌کننده مصالح و منافع اقتصادی و تنظیم‌کننده روابط اجتماعی گروه یا گروه‌هایی قرار گیرد»، آمده است. ریموند آرون^۶ نیز آن را «مجموعه افکار و عقاید مشابهی که همراه با اقدام یا در شرف اقدام باشد»، دانسته است. (آراسته‌خو، ۱۳۸۱: ۲۵۱-۲۵۰) اما به طور نسبی، ایدئولوژی مجموعه‌ای است از ایده‌ها، نظرات، اعتقادات و نگرش‌ها، مانند جهان‌بینی یک طبقه یا گروه اجتماعی است. اگر چه کارل مارکس^۷، در دیدگاه نفی‌گرایانه، ایدئولوژی را آگاهی کاذب توصیف می‌کرد، اما با این حال به گونه‌ای تناقض‌نما، اندیشه مارکسیستی که در کل به چپ‌گرایانه معروف است، به ویژه توسط لنین^۸، به شکل یک ایدئولوژی انقلابی^۹ سخت مبارزه‌جو درآمد و مورد تبلیغ قرار گرفت، به طوری که به مهم‌ترین مشی مبارزه انقلابی در قرن بیستم، تبدیل شد و خاصیتی روشنفکرانه پیدا کرد که مخالفان فکری خود را بورژوا خطاب می‌نمود. به این لحاظ، تئون ون‌دایک معتقد است که «ایدئولوژی به عنوان نظامی از باورها تعریف گوناگونی را داشته است، اما آنچه در تمامی این تعاریف مشترک است این است که ایدئولوژی در حافظه جمعی افراد قرار می‌گیرد و در نتیجه ایدئولوژی جنبه‌ای شناختی و روانی دارد.» (Van Dijk, 199: 37)

از نظر صفات و ویژگی‌ها، «ایدئولوژی، نیازمند چارچوب و مشی خاصی است. ایدئولوژی، وسیله بیان اهداف، آرمان‌ها و مصالح مشترک گروه یا گروه‌هایی انسانی، احزاب، جماعت‌ها، امت‌ها و جامعه‌های معین هستند. فعال بودن ایدئولوژی، منوط به پذیرش درون‌دادی و برون-

¹ - Ideology

² - Destutt De Tracy

³ - Enlightenment Age

⁴ - Frederic Hegel

⁵ - Francois Perroux

⁶ - Raymond Aron

⁷ - Karl Marx

⁸ - Lenin

⁹ - Revelational Ideology

دادی فرهنگ‌ها است و متکی بر پاسخگویی مثبت به احتیاجات زمان است. هر چه یک ایدئولوژی با نیازهای مادی و معنوی اساسی جامعه‌ها، انطباق بیشتر نشان دهد، دوام، قوام و کارآیی آن فزون‌تر خواهد بود. هر ایدئولوژی، در جهت توجیه و تفسیر بنیادها، کارکردها و مقبولیت خود، محتاج به ایدئولوگ‌های کارآزموده است. شیوایی بیان، رسایی قلم و شخصیت‌های ممتاز، در تحکیم مبانی ایدئولوژی، اثر قاطع دارند. هر چه دانش و بینش افراد جامعه ارتقا یابد، بر کارآیی مثبت ایدئولوژی‌های متعالی و موافق افزوده می‌شود و ایدئولوژی‌های ناسازوار با امر دانشوری به تدریج رنگ می‌بازند یا از میان می‌روند یا تجزیه شده و اجزای آن در لایه‌های سایر ایدئولوژی‌ها، معارف اجتماعی و فرهنگ، به درجات متفاوت جای می‌گیرند». (آراسته‌خو، ۱۳۸۱: ۲۵۴)

اما در مورد انواع ایدئولوژی‌ها می‌توانند دینی، سیاسی، فرهنگی، انقلابی، محافظه‌کار، افراطی، اصلاح‌گرا و... باشند و یا حتی چند مورد از این ویژگی‌ها را با هم و هم‌زمان داشته باشند، برای نمونه قبل از رسیدن به قدرت، بسیاری از ایدئولوژی‌ها انقلابی هستند و پس از رسیدن به قدرت، به صورت محافظه‌کار درآمده و تمامی تلاش خود را برای حفظ قدرت به کار می‌برند. یکی از مثال‌های این وضعیت، ایدئولوژی انقلاب کمونیستی روسیه است، در حالی که تروتسکی در این ایدئولوژی، به عنوان یک روشنفکر ایدئولوگ، تز انقلاب دائمی را ارائه می‌داد، استالین، مدافع حفظ وضع موجود و تقویت قدرت شوروی بود، وضعیتی که محافظه‌کارانه تلقی می‌شد. چنان که دیده می‌شود، هر ایدئولوژی، به ویژه ایدئولوژی انقلابی، نیازمند کارگزارانی است که آن را پدید آورده و حمل کنند و چندین گام نیز از وضعیت سکون جامعه خود جلوتر باشند تا آن را به تغییر امیدوار سازند و بخشی از چنین کسانی، روشنفکران هستند که در چهره ایدئولوگ‌ها ظاهر می‌شوند. بر این پایه، بحث درباره روشنفکران نیازی است که در اینجا باید بدان پرداخت.

۲-۳- روشنفکران

در تعریف روشنفکر،^۱ آنچه بیش از همه رخ نشان می‌دهد آن است که یک تعریف واحد و مورد قبول همگان در این باره وجود ندارد. اما در کل، روشنفکران از جمله نخبگان هر جامعه هستند و آنها را باید در زمره نخبگان فکری قرار داد. به این مضمون، «روشنفکر از طبقه تحصیل کردگانی در جامعه است که با دغدغه‌های انسانی، اجتماعی، ارزشی، فرهنگی و سیاسی اقدام به موضع‌گیری در مباحث و مسائل حساس و مهم جامعه خویش و جامعه جهانی می‌کند. به

^۱ - Intellectual

این ترتیب باید به این دست یافت که روشنفکر نسبت به مسائل جامعه خودی و جامعه جهانی و نیز نسبت به آرمان‌ها و بایسته‌ها احساس مسئولیت و تعهد می‌کند». (خرمشاد، ۱۳۸۲: ۱۲۴-۱۲۳) از آنجا که روشنفکران گروهی غیررسمی هستند، آنها را باید نخبگان^۱ غیررسمی به شمار آورد که ایشان را از نخبگان سیاسی متمایز می‌سازد. البته جمع میان نخبه سیاسی رسمی و روشنفکر نیز محال به شمار نمی‌آید، چرا که ممکن است فردی روشنفکر در شرایط اجتماعی و سیاسی یک جامعه خاص بتواند در هرم قدرت بالا رود و تصمیمات سیاسی خود را به موقع اجرا گذارد. بر این اساس، نیاز است تا نخبه تعریف شود. «نخبه از واژه لاتین الیگره^۲ به معنای برگزیده گرفته شده است» (صلاحی، ۱۳۸۸: ۲۱) و در فارسی می‌توان آن را به سر-آمد برگرداند. «به باور ویلفردو پاره‌تو، گروه نخبه، شامل افرادی می‌شود که از برجستگی خاص و خصالتی بارز چون هوش، ذکاوت، مهارت و صلاحیت برخوردارند و در زندگی توأم با رقابت‌های مداوم، نمره بسیار بالایی دریافت می‌کنند» (ازغندی، ۱۴: ۱۳۷۹) اما روشنفکر به عنوان فردی از گروه غیررسمی، چه ویژگی‌هایی دارد و در مورد چه کسانی می‌توان این اصطلاح را به کار برد. «نخست، روشنفکر، روشنفکری را شغل و حرفه خود نمی‌داند و یا حتی آن را جز علقه‌های خود بر نمی‌شمارد. روشنفکر، فردی رایگان‌بخش است که داشته‌های خود را به طور رایگان در اختیار دیگران قرار می‌دهد. دوم اینکه، روشنفکر حقیقت‌طلب باشد و همواره در مسیر حقیقت گام بر دارد و برای رسیدن به آن تلاش کند، در این معنا، یک روشنفکر واقعی به دنبال ایدئولوژی‌ها نمی‌رود. ویژگی سوم اینکه روشنفکر، آکادمسین به معنای یک فرد دانشگاهی صرف نیست، بلکه او در میان جامعه نیز حضور دارد. چهارم اینکه روشنفکر، نماینده و سخنگو مردم نیست و نباید از مردم اطاعت کند، روشنفکر باید مردم را داوری و راهنمایی کند. پنجم آنکه روشنفکر، باید همواره واقع‌بین باشد و از مردم به اندازه توان آنها انتظار داشته باشد. ششم اینکه روشنفکر، باید به انسان توجه کند، نه به مکاتب و ایسم‌ها، برای او انسان باید مهم باشد. هفتم آنکه، روشنفکر باید مسأله را از شبه‌مسأله برای مردم مشخص کند. هشتم آنکه روشنفکر هیچ مرزی بین انسان‌ها ایجاد نمی‌کند، برای او باید تنها انسان بدون هیچ ایدئولوژی مهم است، صرف انسان بودن است که اهمیت بسیار زیادی دارد و نهم اینکه، روشنفکر باید آسان‌سخن بگوید، او باید مسائل پیچیده و مشکل را با زبانی ساده برای مردم در میان بگذارد»

¹ - Elites

² - Eligere

(ملکیان، ۱۳۹۴: ۱) بر پایه این معیارها، بسیاری از کسانی که در ایران دوره پهلوی دوم به عنوان روشنفکر شناخته می‌شوند، شاید به سختی در زمره روشنفکران قرار گیرند. با این حال، از آنجا که به این صفت، موصوف شده‌اند، در این مقاله اندیشه‌های آنان زیر همین عنوان، واکاوی می‌شود.

۳- تاریخچه روشنفکری در ایران: نسل اول و دوم روشنفکران

تاریخ روشنفکری در ایران به دوران قاجار باز می‌گردد، زمانی که فرهیختگانی اندک در پی علل عقب ماندگی ایران از کشورهای اروپایی بودند، به ویژه پس از شکست ایران در دو جنگ از روسیه، این فکر در میان نخبگانی سیاسی همچون عباس میرزا، شدت بیشتری پیدا کرد. عباس میرزا به ژوبر سفیر فرانسه در ایران گفته بود: «یا آفتاب که قبل از رسیدن به شما به ما می‌تابد تأثیرات مفیدش در سر ما کمتر از شماست؟ ... اجنبی حرف بزن! بگو من چه باید بکنم که ایرانیان را هشیار نمایم». (ژوبر، ۱۳۵۴: ۹۵) با این اندیشه بود که او کسانی را برای تحصیل به اروپا فرستاد. اولین گروه از تحصیل‌کردگان ایرانی مانند میرزا ملکم‌خان و طالبوف بیشتر طرفدار حکومت بودند زیرا اولاً از داخل قشر حاکمه بودند و ثانیاً توسط دولت رشد کرده بودند. البته افکار روشنفکرانه آنها مربوط به سالها بعد می‌شود که کسانی چون قائم مقام فراهانی و امیرکبیر، اقداماتی در جهت اصلاح ایران کرده بودند و این خواست اصلاحات از آن رو بود که در دوران امیرکبیر شکاف بیشتری میان اصلاح‌گرها و محافظه‌کاران در دربار قاجار شکل گرفت که نهایتاً به پیروزی محافظه‌کاران انجامید.

این روشنفکران اولیه، همچون ملکم‌خان در آثار خود تلاش می‌کرد به نوعی میان غرب و اسلام آشتی برقرار کند می‌نویسد: «من می‌دانستم که تلاش در راستای تغییر الگوهای ایرانی به سازوکارهای غربی، تلاشی بیهوده است. لذا بر آن شدم تا اصلاحاتم را در قالبی ارائه نمایم که برای مردم قابل درک و فهم باشد؛ یعنی به آنها رنگ و بوی مذهبی بدهم». (Bakhash, 1978: 18) پس از ملکم‌خان، دیگرانی نیز همین راه را پیمودند. از جمله روشنفکر دیگری به نام «میرزا آقاخان کرمانی این راهکار را در استدلال منطقی خویش دنبال کرد و توانست حمایت متحدانی را هم در میان علما و هم از گروه اصلاح‌طلبان عرفی‌گرا به دست آورد». (میلانی، ۱۳۸۳: ۷۱) با این همه اما، حکومت قاجار، اینان را تاب نمی‌آورد، نه از آن جهت که در پی آشتی دادن غرب و اسلام بودند، بلکه به آن جهت که اینان از ایجاد قانون و محدود کردن

دایره قدرت شاه و محافظه‌کار اطراف وی سخن می‌گفتند، با اینکه آقاخان از انقلاب بیزاری می‌نمود و نوشته بود: «همین که تمدن ترقی نمود، چند نفر از قبیل ولتر و روسو با اسم منور-العقول و رافع انحرافات پیدا شدند و اخلاق آن ملت شریف را فاسد ساخته، موجب آن همه انقلاب و آشوب در مملکت فرانسه گشتند». (آقاخان کرمانی، ۲۰۰۱: ۱۰۸) اما باز هم سرنوشت شومی در انتظار وی و همراهانش بود. چنان که در دوران مظفرالدین شاه که محمدعلی میرزای ولیعهد در تبریز فرمانروا بود، میرزا عبدالحسین آقاخان کرمانی، حاجی شیخ احمد روحی و حاجی شیخ میرزا حسنخان خبیرالملک، را که همگی با سید جمال‌الدین اسدآبادی در ارتباط بودند و در استانبول به سر می‌برده و چنین افکار روشنفکرانه و نوینی به نام اتحاد اسلام ترویج می‌دادند و با نامه و روزنامه به ایران می‌فرستادند، عثمانیان به خواست حکومت قاجار به ایران تحویل دادند، محمد علی میرزا نیز آنان را به استنطاق گرفت و عاقبت آنها را «در خانه اختصاصی خودش زیر درخت نسترن، یکی یکی آورده و بیچاره‌ها را سر بریده. ... بعد سر آنها را کنده، پر از کاه نموده، همان شب... به تهران فرستاده بود. سرها را هم فرستاده بود توی رودخانه که در وسط شهر می‌گذرد، زیر ریگ‌ها پنهان کرده بودند». (کسروی، ۱۳۵۴: ۱۹۱) در اواخر دوران ناصر-الدین شاه روزنامه‌های ممنوعه که در خارج از کشور به چاپ رسیده و در داخل ایران مخفیانه پخش می‌شد نقش مهمی در جریان روشنفکری داشتند. به ویژه سه شخصیت، میرزا آقاخان کرمانی، میرزا ملکم خان و طالبوف تبریزی ادبیات مشروطه خواهی ایران را که بر پایه رنسانس ایرانی و روشنفکری بود سامان دادند. از میان این سه آقاخان کرمانی به ویژه با کتاب جنجالی خود سه مکتوب و کتاب‌های دیگری که در نقد تاریخ ایران داشت، تلاش کرد فلسفه تاریخ ایرانی را بنیاد بگذارد، اما از همان سنت ملکم‌خان تبعیت می‌کرد. این آشتی دادن میان غرب و اسلام، همان سنتی بود که میرزا عبدالرحیم طالبوف تبریزی نیز پی گرفت و در اندیشه‌های خود نوشت: «... حال آنکه همه می‌دانند که این سیئات، مخالف مدنیت است، و آنچه مخالف تمدن است در شرع شریف ما که اساس قانون ایران خواهد بود، ممنوع و مادام‌العمر حرام است. هر مسلمان که قانون را متمم شرع و ناظر اجرای احکام شرع نداند، باز مسلمان نیست». (طالبوف، ۱۳۴۶: ۲۰۹) در میان این آشتی دادن اما، او در تحدید کردن قدرت شاه و حکومت آورده است: «قانون بایست که توسط مجلس شورا که منتخب مردم می‌باشند، مطرح گردد و اجزای مجلس، آرای خود را در کمال آزادی بیان نمایند و البته در مشاوره مجالس قانون اساسی نیز اختلاف و طرفداری هست، اما نبایست که منتج به عداوت شخصی و سوء تعبیر شود».

(اکبری‌نوری، ۱۳۸۳: ۱۷۱) اما طالبوف نیز از بیم جان خود و اینکه به آن سرگذشت آن سه تن دچار نشود، در ایران نمانده و در قفقاز ساکن شده بود. حتی در آن زمان که به پاس تلاش‌های وی، مردم تبریز او را به طور غیابی به نمایندگی خود برگزیده بودند تا بیاید و به مجلس در تهران برود، با این قول به انجام چنین کاری داده بود، به دیدن اینان نمایندگان تبریز که به باکو آمده بودند، به باکو آمد و هشت تن در یکجا پیکره برداشتند ولی دوباره به ولادی قفقاز بازگشت و نوید داد که از پی آنان، آهنگ تهران کند، نویدی که به کار نیست». (کسروی، ۱۳۵۴: ۲۴۵) در این میان اما، یکی از مهم‌ترین شخصیت‌های ایرانی مؤثر بر جریان روشنفکری ایرانی، میرزا فتحعلی آخوندزاده (آخوندوف) بود. او نه تنها سنت ملکم‌خان را در آشتی دادن غرب و اسلام، ادامه نداد، که آن را بی‌اثر نیز می‌دانست. او در آثار خود، از جمله در مکتوبات کمال‌الدوله این کار را به حد بالایی به انجام رساند. چرا که «این کتاب را می‌توان بیابیه‌ای شورانگیز ضد سنت‌های اسلامی عصر قاجاری دانست. رنسانسی در بازگشت به ارزش‌های ایرانی و اعتراضی بر اندیشه‌های رایج ایران در سنجش با اندیشه‌های اروپایی». (آدمیت، ۱۳۴۹: ۱۹) آخوندزاده، برداشتی افراطی و شوونیستی از ملت دارد که بیشتر بر پایه خوانشی ناقص از عناصر هویتی ایران باستان است. وی بر خلاف آن دیگران، دیدگاهی ضداسلامی دارد و اعراب که اسلام را بر ایران مسلط کردند، عامل همه مصائب ایران می‌داند، آورده است: «کاش افرادی بودند تا ملت ایران را از آثار سلطنت عرب‌ها و خرابی حاصل از یوغ آنها نجات داده و دوباره به شکوه ایران باستان بازگردانند». (آخوندزاده، ۱۳۵۷: ۱۷۲)

به هر روی، اینان را در کنار یکی دو تن دیگر، می‌توان نسل اول روشنفکران ایرانی دانست که اندیشه‌های بسیاری از آنان که در کوشش آشتی دادن غرب و اسلام بود، در انقلاب مشروطه به ثمر نشست و در قانون اساسی نیز بار گرفت. اما آن مشکلات بزرگی که برای این انقلاب پدید آمد و سپس درگیر شدن ایران به حوادث جنگ جهانی اول و اشغال کشور، امید بسیاری از مشروطه خواهان را در بر پایی ایرانی آزاد، آباد، امن و نوین بر باد داد و این بود که اکثریتی از نسل دوم روشنفکران ایرانی، به ایجاد حکومتی رضا دادند که بتواند اقتدار و امنیت در ایران بر پا داشته و پایه‌های بروکراسی مدرن و... را در کشور بنا کند. در واقع اکثریت آنان در پی دیکتاتوری توسعه بودند. مهم‌ترین شخصیت‌های جریان روشنفکری ایرانی پس از مشروطه سیدحسن تقی‌زاده، ابراهیم پورداوود، محمدعلی تربیت علامه قزوینی، تقی ارانی، ابوالحسن حکیمی، محمد علی جمالزاده و حسین کاظم‌زاده ایرانشهر بودند این گروه به همراه حسن پیرنیا، محمدعلی

فروغی، عبدالحسین تیمورتاش، صادق هدایت، احمد کسروی، ارباب کیخسرو شاهرخ، سید ضیال‌الدین طباطبایی، چهره‌های دیگر روشنفکری آن زمان بودند که مهم‌ترین نقش را در تحولات سیاسی و اجتماعی ایران بر دوش داشتند. در این میان اما ملک الشعرا بهار، دهخدا، میرزاده عشقی، ایرج میرزا، عارف قزوینی و فرخی یزدی، از جمله روشنفکران نسل دومی بودند که به پیدایش یک دیکتاتوری مدرن رضا نبودند و سرنوشت شومی در دوره رضا شاه یافتند، اگر چه آن دیگران نیز که موافق این بودند، سرنوشت بهتری در نهایت نیافتند.

در واقع، گرایش بیشتر اینان را باید نفی مدرنیته سیاسی با رها کردن ایده آزادی و گرایش به امنیت دانست. «اما وقتی این طلب امنیت با جلوه مدرنیزاسیون، خصوصاً سبک حکومت رضا شاه توأم می‌شود، خود بر پیچیدگی‌ها می‌افزاید و آرامش خاطر زندگی سنتی را بیشتر بر باد می‌دهد و بهشتی امن را برای آنان فراهم نمی‌کند. آنگاه، این روشنفکران، با واکنش نسبت به مدرنیته، عکس‌العمل‌هایی از خود بروز می‌دهند که نشان‌دهنده ناتوانی آنان برای ارائه راه حلی مناسب برای مشکلات تازه سیاسی و اجتماعی است، اگر آنان بعد از انقلاب مشروطه، برای نان و امنیت، مدرنیته سیاسی را قربانی کردند، در پایان نسل خود، به شیوه‌های مختلف، بن‌بست گفتمان مدرن را اعلام کردند که گسترش ادبیات و گفتمان «حذف»، «خشونت»، «خون‌ریزی»، «بدگویی به دنیا و زندگی»، نمونه‌هایی از آن است. صادق هدایت به عنوان مدرن‌ترین نویسنده ادبی عصر خود، به شدت به سنت دل بسته است، اما سنت و گذشته او ابتر است و بنابراین، مشکلی از دنیای معاصر او و انبوه خوانندگان نوپای آثار وی را نمی‌تواند حل کند. ... کاظم‌زاده با نقد غرب، راه عرفان را در پیش می‌گیرد و سخن از انقلاب فکری و دینی باری تغییر اوضاع روحانیون ایران سر می‌دهد و خواستار اجتهاد ورزیدن علم می‌شود. کسروی، سخن از پاک‌دینی و پیرایش دیدن به میان می‌آورد». (خستو، ۱۳۸۸: ۱۴۹-۱۴۸)

این است سرگذشت نسل اول و دوم روشنفکران ایران که به ناگه طوفان حوادث جنگ جهانی دوم از راه می‌رسد و با اشغال ایران، طومار پهلوی اول را در هم می‌پیچد و عصر تازه‌ای پیدا می‌شود که آن را دوران طلایی دموکراسی ایران نامیده‌اند و دستاورد آن ملی کردن صنعت نفت است. فاصله‌ای در میان ۱۳۲۰ تا ۱۳۳۲ که آن را باید پیش‌زمینه پیدایی روشنفکران نسل سوم ایران دانست که دستاورد فکری آنان ایدئولوژی اسلامی و دستاورد عملی آنان انقلاب اسلامی است.

۴- روشنفکران نسل سوم ایران و تولید ایدئولوژی انقلابی-اسلامی

در مورد نسل اول روشنفکران ایران، نمی‌توان سخن از ایدئولوژی به میان آورد و در کل ایده آنان را باید «آزادی و مدرنیته سیاسی» قلمداد کرد. در مورد روشنفکران نسل دوم نیز در آغاز دوره چنین است و در پایان دوره باید آنان را گرایش یافته به تولید ایدئولوژی دانست، چرا که نخست واقع‌بینی پیشه می‌کنند و برای امنیت و توسعه ایران، دست از ایده آزادی می‌شویند و سپس که سرخورده می‌شوند، دست از واقع‌بینی برداشته و گرایش به آرمان‌گرایی می‌یابند و تلاش می‌کنند واقعیت را در قالب حقیقت‌های برداشتی خود جلو دهند، این است که هدایت، بر پوچ‌گرایی می‌رسد، کاظم‌زاده به عرفان و نقد غرب مدرن، و کسروی به پاک‌دینی. اینان را باید نخستین گرایش‌های خام به ایدئولوژی دانست.

اما در فاصله میان ۱۳۲۰ تا ۱۳۳۲، که باید آن را دوره‌ای برای برآمدن روشنفکران نسل سوم دانست، تندباد حوادث فرصت پیدایش یک اندیشه مستقل را نمی‌دهد، از یک سو اشغال ایران که تا ۱۳۲۴ ادامه می‌یابد، ذهن‌ها را به خود مشغول داشته، از سوی دیگر برآمدن حزب توده که گرایش زیادی به خود در میان جوانان و روشنفکران جوان این دوره که هنوز اندیشه‌های خود را بسط نداده‌اند، فراهم آورده، روی نشان می‌دهد و از سوی دیگر جنبش ملی شدن صنعت نفت، ذهن‌ها را به خود مشغول داشته است. در این میان گرایش به حزب توده با آن حمایتی که شوروری می‌شود و آن ایدئولوژی آرمانی برابرتبلیغ می‌کند، زمینه ایدئولوژیک اندیشیدن را فراهم می‌آورد، زمینه‌ای که در اندیشه‌های پایانی روشنفکران نسل دوم، پیش‌زمینه دارد و در نهایت، کودتای ۲۸ مرداد ۱۳۳۲ توسط آمریکا، انگلیس و محافظه‌کار حلقه زده بر دور شاه است که امیدهای ایجاد حکومت دموکراتیک را بر باد داده و حاکمیت مردم ایران را به حاکمیت فردی تبدیل می‌کند. با این شرایط، چاره‌ای برای روشنفکران نسل سوم نمی‌ماند که چه باید کرد را در آرمان‌گرایی ایدئولوژیک و ساختن اتوپویاهای گوناگون از جمله مارکسیستی و بیش از همه اسلامی، و نیز نقد شدید غرب بجویند.

این وضعیت است که «خلیل ملکی مارکسیست را که از عملکرد ایدئولوژی‌های امپریالیستی و مارکسیستی و کمونیستی دل‌زده است، بر آن می‌دارد تا در پی بنیانگذاری ایدئولوژی اسلامی تحت عنوان «مکتب اجتماعی» برود تا مشعل و پرچم عدالت اجتماعی را برافزارد. مواردی که در ساحت اندیشه رخ می‌دهد، در کنار حوادث و رخداد‌های اجتماعی و سیاسی سه دهه اول قرن معاصر، نشان دهنده تنگنای فکری و اجتماعی نیروهای روشنفکری این دوره و پیام‌آور شکل‌گیری گفتمان جدیدی در قالب ایدئولوژی است که افرادی چون احمد فردید، جلال

آل‌احمد، حسین نصر، داریوش شایگان و فخرالدین شادمان و لوی، حلقه‌های واسط آن محسوب می‌شوند» (خستو، ۱۳۸۸: ۱۴۹) و به مهدی بازرگان، علی شریعتی و... می‌رسد. اما پیش از آنکه به بحث درباره اندیشه برخی از این روشنفکران نسل سوم پرداخته شود تا سهم هر یک از آنان در تولید ایدئولوژی انقلابی انقلاب اسلامی، روشن گردد، دو بحث دیگر لازم است، یکی اسلام سیاسی برای درک برداشت ایدئولوژیک در راستای قدرت از اسلام و دیگری ایدئولوژی انقلاب اسلامی به عنوان یک سنجه برای تشخیص سهم روشنفکران.

۴-۱- اسلام سیاسی

از منظر تاریخی، اسلام سیاسی، در مصر و با پیدایش اخوان المسلمین در سال ۱۹۲۸ توسط حسن البنا پدید آمد و سپس سید قطب، آن را پرورش داد، آنگاه در دیگر سرزمین‌های اسلامی نیز، به آن توجه شد. در ایران می‌توان فدائیان اسلام را نخستین کسانی دانست که به اسلام سیاسی روی آوردند. در کل، بای سعید معتقد است که مفهوم اسلام سیاسی بیشتر برای توصیف آن دسته از جریان‌های سیاسی اسلام به کار می‌رود که خواستار ایجاد حکومتی بر مبنای اصول اسلامی هستند. اسلام‌گرایی طیفی از رویدادها از پیدایش یک ذهنیت اسلامی گرفته تا تلاشی تمام عیار برای بازسازی جامعه مطابق با اصول اسلامی را در بر می‌گیرد. (سعید، ۱۳۷۹: ۲۰)

از منظر مبانی، اسلام سیاسی بر بنیان این موارد بنا شده است: «نخست، اعتقاد به ابعاد فراگیر دین: دین فقط یک اعتقاد نیست، بلکه ابعادی فراگیر دارد و تمامی عرصه هیأت آدمی را در بر می‌گیرد. (بهرزولک، ۱۳۸۶: ۳۹) دوم، اعتقاد به جداناپذیری دین از سیاست: «اسلام سیاسی بر تفکیک‌ناپذیری دین و سیاست تأکید کرده و مدعی است اسلام از نظریه‌ای جامع درباره دولت و سیاست برخوردار است و به دلیل تکیه بر وحی از دیگر نظریه‌های سیاسی متکی بر خرد انسانی، برتر است سوم، اعتقاد به تشکیل دولت مدرن بر اساس اسلام: اسلام سیاسی از تعبیرهای اسلامی برای تبیین و توضیح وضعیت سیاسی جامعه استفاده می‌کند و بازگشت به اسلام و تشکیل حکومت اسلامی را تنها راه حل بحران‌های جامعه معاصر به شمار می‌آورد. اسلام سیاسی در پی ایجاد نوعی جامعه مدرن است که در کنار بهره‌گیری از دستاوردهای مثبت تمدن غرب، از آسیب‌های آن به دور باشد». (حسینی‌زاده، ۱۳۸۶: ۱۸-۱۷) چهارم، اعتقاد به استعمار غرب عامل عقب‌ماندگی مسلمانان: «اسلام‌گرایان عقب‌ماندگی سیاسی مسلمانان را زاییده استعمار جدید غرب می‌دانند و به این وسیله با دست گذاشتن بر حساسیت‌های امت اسلامی، می‌خواهند به عقب‌ماندگی مسلمانان پاسخ گویند». (روا، ۱۳۷۸: ۲۳)

هدف نهایی اسلام سیاسی، بازسازی جامعه بر اساس اصول اسلامی است و در این راه به دست آوردن قدرت سیاسی، مقدمه‌ای ضروری تلقی می‌شود. «هواداران اسلام سیاسی، اسلام را به مثابه یک ایدئولوژی جامع در نظر می‌گیرند که دنیا و آخرت انسان را در بر گرفته و برای همه حوزه‌های زندگی دستورها و احکامی روشن دارد.» (حسینی‌زاده، ۱۳۸۶: ۱۷)

۴-۲- ایدئولوژی انقلاب اسلامی

در ایدئولوژی انقلاب اسلامی «علاوه بر تأکید بر جنبه‌های ویژه یعنی تشکیل جمهوری اسلامی و ولایت فقیه، برداشت‌های ایدئولوژیک انقلاب‌های دیگر مانند آزادی، برابری، استقلال و توسعه نیز وجود دارد. ایدئولوژی انقلاب اسلامی بیانگر ارائه طرح و راه جدیدی به ملت‌های تحت ستم جهان برای کسب استقلال و رهایی از سلطه قدرت‌های جهانی و ساختن جامعه‌ای آزاد و توسعه یافته است. در این میان، کسب استقلال که از عناصر مهم تشکیل دهنده ایدئولوژی انقلاب اسلامی است، یک پیش‌شرط لازم برای دستیابی به جامعه آرمانی مورد توجه انقلاب اسلامی است و واضح است که قدرت‌های جهانی که جای پا و منافع اقتصادی و راهبردی خود را با این انقلاب از دست داده‌اند، با تمام قدرت با آن به مبارزه برخیزند؛ چرا که این ایدئولوژی ضد غرب است. ... این ایدئولوژی در دوران انقلاب از نظر همراهان بسیار فراگیر و در برگیرنده اکثر قریب به اتفاق مردم بوده است. ... از آنجا که گسترش ایدئولوژی انقلابی یکی از شرایط بنیادی وقوع انقلاب است، امام خمینی^(۵) از یک طرف با حرام اعلام کردن تقیه در دوره پیش از انقلاب و از طرف دیگر با تذکر جنبه‌های انقلابی مفاهیم مذهبی از قبیل عاشورا برای مبارزه با شاه پرداختند که از آن باید با عنوان تلاش دامنه دار در راستای طرح معنای واقعی مفاهیم اسلامی مانند انتظار، عاشورا، تقیه و... یاد کرد. ... و از طرف دیگر با درس‌های حکومت اسلامی و ولایت فقیه، حکومت آرمانی جایگزین را معرفی نمودند. در این میان مبارزه با شبهات فلسفی و سیاسی علیه نقش مذهب در سیاست و شبهات تعارض علم و دین نیز از راه‌های گسترش این ایدئولوژی بوده است.» (ملکوتیان، ۱۳۸۹: ۲۹۳ و ۲۹۰)

در کل، اگر خواسته شود عناصر ایدئولوژی انقلاب اسلامی از یکدیگر بازشناخته شود، می‌توان کلیت آنها در مقدمه سند قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران یافت. پس می‌توان این عناصر را چنین برشمرد: اعتقاد به اینکه اسلام یک دین فراگیر است که برای همه امور برنامه دارد، به طوری که برنامه‌ها و قوانینی که بیان می‌کند، راه سعادت انسان است. در اسلام قانون گذاری از آن خداوند است و انسان‌ها تنها می‌توانند به عنوان برنامه‌ریزی قانون بگذارند و این

قوانین نیز در چارچوب احکام اسلام است. اساس حکومت، اسلامی است و در رأس آن ولایت فقیه قرار دارد که مقید به احکام اسلام است و بر همه امور حکومت نظارت دارد. مشارکت مردم در قدرت، هدایت شده و استصوابی است. اسلام طرفدار مستضعفان است و در برابر مستکبران به ایستادگی دستور داده است. حرکت انقلاب اسلامی، یک حرکت بازگشت به خویشتن بوده، بر هویت اسلامی تأکید می‌کند و با نفی غرب (امپریالیسم). و شرق (سوسیالیسم). همراه است که معنای سیاسی آن عدم وابستگی، یعنی استقلال می‌باشد. انسان‌شناسی آن در محدوده اسلام است و به این واسطه آزادی‌های انسانی نیز در محدوده انسانی تعریف می‌شود. شرایط فرهنگی، اجتماعی و اقتصادی نیز باید با احکام اسلامی در منافات نباشد، به ویژه اینکه اقتصاد اسلامی، وسیله‌ای در راه تکامل انسان بوده و هدف نیست. از آنجا که اسلام دینی جهان‌شمول است، امت اسلامی مد نظر است و مبارزه انقلابی برای تعمیق احکام اسلامی در جامعه و برای گسترش آن به خارج از مرزهای ایران راهکار ترویج این ایدئولوژی است. (رک: منصور، ۱۳۸۰: ۲۰-۹) بر پایه این عناصر ایدئوتیک که در قانون اساسی جمهوری اسلامی نیز به آنها اشاره شده است، می‌توان دید که هر یک از روشنفکران نسل سوم، در چه تولید چه مواردی از این ایدئولوژی سهمیم بوده‌اند. البته با این آگاهی که میزان زیادی از این موارد که در قالب ایدئولوژی انقلاب اسلامی گنجد است، حاصل کار فکری روحانیون است. اینان در این رابطه به بازخوانی متون اسلامی شیعه پرداختند که بر اساس آنها، یکی به بازسازی مفاهیم اسلامی همت گماشتند و دیگری اینکه تلاش تا نظریه‌های حکومتی وابسته به آن مفاهیم را در بین روحانیون و گروه‌های اسلامی ترویج نمایند. این مفاهیم را می‌توان در چارچوب رابطه دین با سیاست، تقیه، انتظار فرج و شهادت مشاهده کرد که از آنها، خوانش‌های مبارزه به عمل آمد، همچنین در رابطه با تلاش برای ایجاد نظریات حکومتی در شیعه می‌توان به آثار آیت‌الله سید محمد بهشتی، علامه طباطبایی، آیت‌الله مرتضی مطهری، امام خمینی^(۴) در کتاب **ولایت فقیه** اشاره کرد». (درخشه، ۱۳۸۴: ۲۰۷) در جریان این تلاش فکری که در نهایت به تولد ایدئولوژی انقلابی اسلامی منجر شد «پیش درآمدی بود که در طرح مجدد دین ترسیم گردید و کوشش‌های اولیه را که در برابر اندیشه‌های ضد دینی احمد کسروی انجام پذیرفت، امام خمینی^(۵) و فدائیان اسلام انجام دادند. امام خمینی^(۶) در این راستا، کتاب **کشف الاسرار** را به رشته تحریر درآورد و فدائیان اسلام توسط سراج انصاری، کتاب «**دین چیست و برای چیست**» را نگاشتند. فدائیان اسلام اولین گروهی بودند که با به دست گرفتن سلاح خواستار اجرای احکام اسلامی و

برپایی حکومت اسلامی شدند و تا حدودی با ترور کسروی، هژیر و منصور توانستند این تفکر خود را به دیگران بشناسانند. در همین دوره آیت‌الله کاشانی نیز در راستای طرح مجدد دین عمل می‌کرد. اگر چه از او کتابی بجای نمانده است اما اعلامیه‌ها و مصاحبه‌هایش این مساله را نشان می‌دهد. ... آیت‌الله طالقانی نیز با نگارش مقدمه و پاورقی بر رسالهٔ **تنبیه الامه و تنزیه الملّه** اثر نایینی و همچنین با ترجمه کتاب **نهج البلاغه** به فارسی و نگارش کتاب **اسلام و مالکیت** در این زمینه فعال بود. همچنین در این دوره آیت‌الله مرتضی مطهری با حضور در دانشگاه توانست به گسترش این ایدئولوژی در میان دانشگاهیان بپردازد و در برابر گروه‌های چپ، وی آثاری چون **نقدی بر مارکسیسم و اصول فلسفه و روش رئالیسم** نگاشت. از دیگر آثار او که به زبانی ساده دین را به میان جامعه آورد می‌توان به **داستان راستان** اشاره کرد. علامه طباطبایی نیز با **تفسیر المیزان و تصحیح بحار الانوار**، در این راستا تلاش‌هایی انجام داد. اما مهم‌ترین اثری که در این زمینه نگاشته شد و اسلام را به عنوان ایدئولوژی حکومت مطرح کرد یعنی در حقیقت نقشهٔ حکومت اسلامی را پی‌ریخت، کتاب **«ولایت فقیه»** اثر امام خمینی بود. ایشان، تنها فقیه‌ای است که از دیدگاه فقهی تشکیل حکومت را بر مردم و فقها لازم و واجب می‌داند و معتقد است که از مجموعهٔ روایات و عمل معصومان و مضامین آیات قرآن چنین بر می‌آید که تشکیل حکومت لازم و ضروری است و بدون آن نمی‌توان احکام اسلامی را اجرا کرد». (امینی و عمویی، ۱۳۸۶: ۱۸۵-۱۸۴) از آنجا که قصد آن است که نقش روشنفکران درباره تولید ایدئولوژی انقلاب اسلامی بررسی شود، بر این مینا به همین مقدار کم درباره نقش روحانیون در این باره بسنده می‌شود و از هدف آوردن این مقدار اندک نیز آن بود که روشن گردد، روحانیون نقش برجسته‌ای در ایجاد این ایدئولوژی داشته‌اند و همه این کار بزرگ، توسط روشنفکران انجام نیافته است، بلکه اینان در تعامل با یکدیگر بوده‌اند، چنان که کسانی چون نصر و شایگان، بازرگان، مطهری، در حلقه بحث علامه طباطبایی و هانری کربن شرکت جسته و اینان با یکدیگر در ارتباط فکری بوده‌اند.

۳-۴- روشنفکران نسل سوم و ایدئولوژی انقلاب

تعدادی از روشنفکران برجسته نسل سوم، از دهه ۱۳۴۰ به بعد، بر احیای تفکر شیعه اثری ژرف بر جای گذارده‌اند. آنها به رغم اینکه با یکدیگر اختلاف عقیده نیز داشتند، اما همه، به نحای مختلف، بر این باور بودند که مذهب شیعه، به عنوان یک مذهب اسلامی، از همه مؤلفه‌های مربوط به یک ایدئولوژی سیاسی برخوردار است که رهایی‌بخش و ترقی‌خواه است. به علاوه

این ایدئولوژی، می‌تواند تسلط غرب بر ایران را خنثی کند، به بازگشت به خویشتن بپردازد و از خودبیگانگی ایرانیان را درمان کند و همچنین هویت ایرانی را حفظ کند. آنها به این جهت، ملی‌گرایی ایرانی، مذهب شیعه و برخی ایده‌های مدرن غربی را به هم آمیختند و با نوشتن و سخنرانی در میان تحصیل‌کردگان ایرانی، بسیاری از روشنفکران عرفی‌گرا را نیز به این هوده رساندند که مذهب شیعه، مذهبی انقلابی و مترقی است.

۴-۳-۱- فخرالدین شادمان

سید فخرالدین شادمان ولّوی، که در ۱۲۸۲ در تهران متولد شد، در سال ۱۳۴۶، بر اثر بیماری وفات یافت. او در سال ۱۳۲۷، چند سال قبل از کودتا، اصلی‌ترین اثر خود به نام **تسخیر تمدن فرنگی** را به رشته تحریر در آورد که آشکار ستیزی علیه تمدن غرب و بازگشت به خویشتن را بیان می‌کرد. به این ترتیب، «یکی از نخستین پیشگامان این نهضت بیدارساز نیرومند، [بازگشت به خویشتن] شادمان بود. وی از نخستین روشنفکران بود که اعلام کرد نوسازی ایران، به معنای نفی کامل تمامی چیزهای ایرانی و پذیرش تمامی چیزهای اروپایی نیست. شادمان به عنوان یک ملی‌گرای دوآتشه، در کتاب **تسخیر تمدن فرنگی** (پیروزی تمدن غرب)، ضمن اظهار تاسف اعلام کرد که ایران طی تاریخ ۲۵۰۰ ساله خود شاهد فراز و نشیب‌های بسیار در بخت‌های خود از عظمت تا انحطاط بوده، اما با این حال توانسته همچنان به صورت یک ملت باقی بماند. اما اخیراً ایران در حال رویارویی با نیرومندترین دشمن خود یعنی تمدن غرب است. او یادآور شد که تمدن غرب در آن است تا ایرانیان را از انسانیت طراحی کند، آنان را از مذهب و هویت‌شان محروم کرده و به بردگی بکشاند. البته تمدن غربی، این کار را نه با نیروی نظامی، بلکه با تکیه بر دانش علمی برتر خویش به انجام می‌رساند. بنابراین، تنها راه مبارزه با این دشمن سرسخت، غلبه بر آن، قبل از غلبه آن بر ایران است و این کار نیز در درجه اول، از طریق فهم تمدن غرب، انضمام جنبه‌های سودمند آن به فرهنگ ایرانی و طرد جنبه‌های زیان‌آور آن امکان‌پذیر است. شادمان اصرار داشت که این امر، همچنین مستلزم حفظ، پاکسازی و تقویت زبان فارسی به عنوان نماد هویت ایرانی و پاسداشت میراث فرهنگی و تاریخی ایران، در اشکال پیش از اسلام و اسلامی آن است. همچنین شادمان با آنان که فرهنگی‌مآب و فکلی می‌نامید به شدت مخالف بود. او آنها را افرادی عوام فریب می‌دانست که اطلاعاتشان از تمدن غرب، کم بود. فکلی-ها تنها به آوردن محصولات بنجل جوامع غربی به ایران و بدنام کردن غنای فرهنگ، زبان و میراث تاریخی کشور علاقه نشان می‌دادند و به اسلام به عنوان عامل عقب‌ماندگی ایران حمله

می‌کردند؛ چرا که هرگز به خود زحمت مطالعه تاریخ با شکوه اسلام و نقش آن در پیشرفت علم و تمدن را نمی‌دادند و همچنین ظاهر صلح‌آمیز تمدن غربی را از آن جهت می‌ستودند که به مطالعه جنگ‌های صلیبی و قرون وسطی پرداخته بودند». (میلانی، ۱۳۸۳: ۱۵۶-۱۵۵) اثری که فخرالدین شادمان روی ایدئولوژی انقلاب اسلامی گذاشته، مستقیم نبوده است. به ویژه اینکه با توجه به آنکه وی در چندین کابینه در سمت وزیر در دوره پهلوی عضو بوده، برای انقلابیون اسلام‌گرا، نمی‌توانسته از نظر ایدئولوژیک، به عنوان یک اسوه به شمار آید. اما با این حال می‌توان گفت اثر وی بر ایدئولوژی انقلاب اسلامی، غیرمستقیم بوده، به عبارت بهتر، با واسطه بر این ایدئولوژی اثر گذاشته است. به این معنا که روشنفکران اثرگذار بر انقلاب اسلامی همچون فردید، آل‌احمد، شریعتی، بازرگان و...، در بعضی از زمینه‌های فکری خود، راهی را رفته‌اند که شادمان پیش‌روی آناه گذاشته بود. شادمان با نظریه خود درباره نفی غرب با شناخت آن و بازگشت به خویشتن، یعنی احیای هویت ایرانی-اسلامی، برای مقابله با غرب که می‌خواهد ایرانیان را از انسانیت خود تهی کند و با تغییر هویت آنها، ایشان را به بردگی بکشد، آن را تمدنی دشمن می‌شناساند. به این ترتیب، و پس از بررسی آرای آن روشنفکران نامبرده، دیده می‌شود که آنها، این راه معرفی شده توسط وی را پی گرفته‌اند، هر چند که با به علت همکاری او با حکومت‌های پهلوی اول و دوم، وی را از خود نمی‌دانستند.

۴-۳-۲- احمد فردید

روشنفکر دیگر که وی را فیلسوف شفاهی نیز نامیده‌اند، چرا که بیش از همه علاقه داشت تا سخن بگوید تا آنکه بنویسد، سیداحمد فردید است. «نام حقیقی وی، سیداحمد مهینی یزدی است که در سال ۱۲۸۹ خورشیدی در شهر یزد، دیده به جهان گشود. در سال ۱۳۰۵ به تهران آمد و نزد استادان جدید و قدیم به تحصیل پرداخت. وی بر چندین زبان از جمله پهلوی مسلط شد و در سال ۱۳۱۸، نام خود را به فردید، تغییر داد». (میبدی، ۱۳۵۵: ۱۴) وی با صادق هدایت و نیز با حقله کربن- طباطبایی در ارتباط بود، ولی بعدها کربن را فراماسیون می‌دانست. وی قبل و پس از انقلاب اسلامی در مصاحبه‌ها و برنامه‌های تلویزیونی زیادی شرکت کرد. پیش از انقلاب در مناظره‌های تلویزیونی با عناوین «این سو و آن سوی زمان»، «انسان شرقی، انسان غربی»، و... و پس از انقلاب اسلامی ضبط «غریب‌دگی و بحران حوالت تاریخی جهانی آن» که پخش نشد. فردید پس از انقلاب بیشتر در سخنرانی‌ها شرکت کرده، ولی مطالب وی منتشر نشده است به جز مقاله «مشروطه در رابطه آن با دفع افسد و فاسد» که در روزنامه

کیهان در ۱۳۶۱ به چاپ رسیده، ولی وی تلاش کرده تمامی اوراق روزنامه را سپس جمع‌آوری کرده و نابود کند، اما پس از آن متن دیگری نوشته و کمتر سخنرانی هم کرده است. او در چهار سال آخر عمر، عملاً مرادفات خود را با بیرون قطع کرده بود تا اینکه در سال ۱۳۷۳ درگذشت. احمد فردید که از مروجان فلسفه مارتین هایدگر بوده و البته ابداعاتی در آن کرده بود که فهم جامعه علمی ایران از هایدگر را تحت تأثیر قرار داده است، از جمله مفاهیم همچون پیروزی، امروز و پس‌فردا، که این آخرین را به وعده موعود ارجاع می‌داد. «در حوزه هستی‌شناسی، فردید متأثر از هایدگر به متافیزیک کلاسیک و با تأکید بر مفهوم وجود، کشف حقیقت هستی را در گرو رمزگشایی از وجود در ساخت هستی می‌داند. فردید تاریخ غرب را تاریخ غفلت از وجود یا به عبارت دیگر تاریخ نیست‌انگاری وجود می‌داند و به همین نسبت، اساس فلسفه تاریخ خود را بر مبنای ادوار تاریخی غفلت بشر از وجود حقیقی و رویکرد به آن، بنا می‌نهد. وی، تاریخ مدرن را نیز بر همین اساس، تاریخ خودبنیادی می‌نامد ... که تمامی مفاهیم و ساختارهای مدرن آن مانند آزادی، حقوق بشر، جامعه مدنی، اصالت فرد و...، به تعبیر او با موضوعیت نفسانی شکل گرفته‌اند». (ناصری، ۱۳۸۸: ۱۰۵) به این جهت، وی که انسان مدرن را بر اساس آگزیستانسیالیسم سارتر طرح می‌کند با چارچوبی از آگزیستانسیالیسم هایدگر، اندیشه سارتر را مورد حمله قرار می‌دهد و آن را در خدمت اهداف امپریالیستی می‌داند: «آزادی سارتر همان حوالت و آزادی غربی است که در اعلامیه جهانی حقوق بشر تمام می‌شود. البته اگر سارتر دیگران را انتقاد می‌کند برای اینکه هنوز خبری از خدا یا عدم‌اصالت وجود آگزیستانس انسان در آنها هست. ... من بارها تکرار کرده‌ام، آزادی حقیقی انسان، افق همه بشر «پس‌فردایی» است، اما فکر و فعل بشر «امروز»، آزادی از آزادی است که از آن «پس‌فردا» است. این آزادی سارتر، عین گریز از آزادی است». (فردید، ۱۳۸۱: ۳۴۳)

منظور فردید از امروز، وضعیتی که غرب برای غیرغربی‌ها، از جمله مسلمان به وجود آورده و مادی‌گرایی نفسانی در آن وجود دارد، که باید با انقلاب آن را در هم شکست؛ انقلابی که آرمان آن تحقق «پس‌فردا» است. گفته شد که منظور از «پس‌فردا» در تعبیر احمد فردید، موعودگرایی است و از این جهت بر ایدئولوژی انقلاب اسلامی نیز اثر گذاشته است. «از نظر وی، انسان فاصله میان حجاب مغز و حقیقت محض؛ و وقت، یعنی کنار کشیدن پرده حجاب رویت نور حقیقت که این نور نیز حجابی از نوری شدیدتر. اعتقاد فردید، هیچ موجودی جز انسان تاریخ ندارد، چه اینکه انسان موجودی سیال بین فرشته و شیطان است؛ همین حرکت

بین فضایل و رذایل، یعنی وقت انسان. تاریخ از نگاه وی غایتی دارد و به سوی نهایت خود الله تاریخ است هنگامی که ظهور اسم اعظم است و به اجمال در بدل تاریخ و به تفصیل در انجام تاریخ با ظهور بقیه الله واقع خواهد شد». (سلیمان‌حشمت، ۱۳۸۶: ۱) از نظر فردید، تاریخ، مظهر اسماء الهی است و هر پیامبری مظهري از اسماء الله است، بنابراین می‌توان با این اندیشه تاریخی هزاره‌گرا و با تأثیری که از هایدگر داشته، باور او به ظهور یک رهبر با ویژگی‌های الهی را درک کرد.

در کاوش اثرگذاری وی بر ایدئولوژی انقلاب اسلامی، می‌توان به اصطلاحات آشنای دیگری نیز دست یافت. برای نمونه «از نظر فردید و با استناد او به آیات قرآن، شروع تاریخ از «امت واحده» است؛ امتی که اختلافی را بر نمی‌تابد و گویا کسی قصد «استکبار» بر دیگری را ندارد. از نظر وی، فقط در ساخت ربوبی «توحید» است که «نفس اماره» مهار شده و کسی بر دیگری کبر نمی‌ورزد. پس بیشترین نسبت را با «حق»، امت واحده داشتند؛ امت واجدان تاریخ و از نظر فردید، «غایت خلقت» هستند و میزان هر دوره تاریخی، «پریروز» است، هنگامه‌ای که کبر طلبی ندارد. فردید اعتقاد دارد که کبر طلبی نباشد، استخفاف، «استضعاف» و «استعمار» نیز معنایی ندارد ... عالم نظاره‌گر است تا خلقت به غایت خود باز گردد». (معارف، ۱۳۸۰: ۱۹) یعنی بازگردد به امت واحده پریروز، اما در پس‌فردا که همان «حضور بقیه‌الله» است و ناگفته پیداست که منظور وی از «پریروز»، دوره پیامبر اسلام (ص) است که امت واحده را در سایه توحید پدید آورده بود. از دید فردید، این تلقی مادی‌گرا، اسکتباری و نفس‌اماره‌ای غرب است که بیشترین اثر را در ایجاد اختلاف در امت واحده در عصر مدرن پدید آورده است، غربی که تاریک است، یعنی دارای ظلمت است و مروج «طاغوت» می‌باشد، اصطلاحی که باز وی از قرآن در مورد «امروز» [زمان خود فردید] استخراج کرده است و در اینجا، واکنش به غرب، یکی از مهم‌ترین ثمره‌های فکری اوست.

در مورد یکی از مهم‌ترین اثرات وی بر آل‌احمد که ایجاد مفهوم غرب‌زدگی باشد و آل‌احمد آن را پی گرفت و به یکی از مولفه‌های اصلی ایدئولوژی انقلاب اسلامی در دشمنی با غرب تبدیل شد. منظور فردید از این مفهوم، «هم چیزی خوردن و از آن متأثر شدن بوده، هم به غرب جغرافیایی نظر دارد و هم به جایی که خورشید در آن غروب می‌کند و تاریکی آغاز می‌شود». (وحدت، ۱۳۷۸: ۲۳۳) او زمان خود یعنی آنچه «امروز» می‌نامید را دوره لبریز شدن از غرب‌زدگی می‌دانست. در واقع تلقی وی از غرب، چنانکه دیده شد، در شادمان نیز وجود

داشته و به نظر می‌رسد، فردید نیز همان راه را پی گرفته است. فردید، در تعبیری که برای «فردا» دارد، گرایش شدیدی به انقلاب دارد تا بتوان از «امروز» رهایی یافت. این شیفتگی به انقلاب، در اثر گرایش وی به هایدگر است و وی را به همین علت گرایش به این فیلسوف آلمانی، که روی کار آمدن حزب نازی را به انقلاب هزاره سوم تعبیر می‌کرد، فردید را نیز فیلسوفی انقلابی خوانده‌اند. هایدگر درباره انقلاب تعبیری دارد شبیه فیلسوف دیگر آلمانی «بلوخ»: «انقلاب به معنی آن است که دیگر، روزگار مطلوب نیست و دیگر، روزگارمنتظر هم نیست». (مهرگان، ۱۳۸۴: ۷) فردید انقلاب را وضعیت «فردا» می‌داند برای حرکت به سوی «امت واحده» که در «پس‌فردا» تحقق می‌یابد. تفسیر او درباره انقلاب اسلامی این است که «این انقلاب، وجودش به تاریخ تعلق خواهد داشت، اگر ساعتی، پس‌فردایی و پریروزی داشته باشد. این انقلاب، بازگشت است به تفکر آماده‌گر برای ظهور امام عصر (عج) و زمینه‌سازی برای انقلاب تمام جهان». (فردید، ۱۳۸۱: ۵۴) در این تعبیر، حتی مؤلفه صدور انقلاب هم که از جمله بخش‌های مهم ایدئولوژی انقلاب اسلامی است، دیده می‌شود.

در کل اگر چه تلاش‌های فکری فردید بیشتر نانوشته باقی مانده است، ولی اثر اصلی خود را بر جلال آل‌احمد گذاشته بود و البته سخنرانی‌های وی برای روشنفکران و دانشجویان، اثرات زیادی بر ایدئولوژی انقلاب اسلامی داشته است که نمونه‌هایی از آن آورده شد. با این حال، پس از انقلاب، کمتر به طور رسمی به او بها داده شد و در چهار سال پایانی عمر، یعنی از ۱۳۶۹ تا ۱۳۷۳، عملاً به کنج عزلت فرستاده شده بود.

۴-۳-۳- حسین نصر

سید حسین نصر «در سال ۱۳۱۲ در تهران به دنیا آمد. پدرش، سید ولی‌الله نصر، همانند پدربزرگش پزشک دربار بود و اهل کاشان. او از جانب مادر نواده شیخ فضل‌الله نوری است و بیشتر اجداد وی، از جمله روحانیون سرشناس بوده‌اند. نصر پس از اینکه در سن چهارده سالگی به آمریکا رفت، تحصیلات خود را تماماً در این کشور انجام داد». (چیتیک، ۱۳۹۱: ۳) وی در سال ۱۳۳۵ خورشیدی در رشته‌های زمین‌شناسی و ژئوفیزیک مقطع کارشناسی ارشد را به پایان رسانید و در سن بیست و پنج سالگی با درجه دکتری از دانشگاه هاروارد در رشته فلسفه و تاریخ دانش فارغ‌التحصیل شد؛ و پس از آن به تکمیل نخستین کتابش علم و تمدن در اسلام همت گماشت. رساله دکتری او «مفهوم طبیعت در اندیشه اسلامی» را دانشگاه هاروارد در سال ۱۹۶۴ میلادی، با عنوان «مقدمه‌ای به آموزه‌های کیهان‌شناسی اسلامی» منتشر کرد. وی

در سال ۱۳۳۷ بود که به ایران بازگشت و در دانشگاه تهران به تدریس پرداخت. در این دانشگاه نصر برنامه دکتری زبان و ادبیات فارسی برای غیرفارسی‌زبانان نیز تدریس کرد و در سال ۱۳۴۷ به ریاست دانشکده ادبیات دانشگاه تهران رسید. نصر در دوره‌ای وارد ایران شد، در حلقه کربن- طباطبایی نیز شرکت می‌کرد و به نظر می‌رسد، فریدید با سیدحسین نصر نیز در ارتباط بوده است و در همان حلقه کربن- طباطبایی با او آشنا شده است. چرا که «در سال ۱۳۴۷ که فضل‌الله رضا به ریاست دانشگاه تهران و حسین نصر به سرپرستی دانشکده ادبیات و علوم انسانی آن، منصوب شدند، احمد فریدید نیز به دانشکده ادبیات این دانشگاه انتقال یافت». (ناصری، ۱۳۸۸: ۱۷۳) به علاوه نصر با حکومت پهلوی رابطه نزدیکی داشت و شاید درباری بودن پدرش بود که وی را در بازگشت به ایران به خاندان پهلوی نزدیک کرد. نصر در سال ۱۳۵۱ با حکم محمد رضا شاه پهلوی به ریاست دانشگاه صنعتی آریامهر (دانشگاه صنعتی شریف امروز) منصوب شد. فرح پهلوی دکتر نصر را در سال ۱۳۵۲ مأمور کرد تا با حمایت وی مرکزی برای مطالعه و آموزش فلسفه تأسیس کند. در سال ۱۳۵۳، انجمن شاهنشاهی فلسفه بنیاد شد و بسیاری از پژوهشگران از جمله هانری کربن و توشیهیکو ایزوتسو در آنجا گرد آمدند. انجمن، به برگزاری نشست‌ها و سخنرانی‌ها اقدام کرد و دوره‌های بلندمدت و کوتاه مدت پژوهشی را در زمینه‌های فلسفه اسلامی و فلسفه تطبیقی برای علاقه‌مندان دایر گردانید. نصر همچنین با افرادی چون مهدی الهی قمشه‌ای، جلال‌الدین آشتیانی و مرتضی مطهری مراوده فکری و فلسفی داشت. وی همچنین کتاب «شیعه در اسلام» نوشته علامه طباطبائی را به زبان انگلیسی ترجمه کرد. این وضعیت تا پیروزی انقلاب اسلامی ادامه داشت، تا اینکه پس از این انقلاب، با توجه به روابط نزدیک وی با خاندان پهلوی و سوءظن انقلابیون به وی، از آنجا که یک سال قبل از پیروزی انقلاب، رئیس دفتر فرح پهلوی شده بود، به آمریکا مهاجرت کرد و اکنون در آنجا مشغول به تدریس است.

سیدحسین نصر، یکی از روشنفکران این دوره است که با بسیاری از دیگر روشنفکران اسلام-گرا و روحانیون سطح بالا در ارتباط بوده است. او نیز به مانند شادمان، در حکومت پهلوی، مشارکت داشته و از این‌رو، جامعه روشنفکری ایران، وی را مبارز سیاسی علیه حکومت نمی‌دانست. با این حال، اندیشه‌های سنت‌گرای اسلامی وی، اثر زیادی بر روشنفکری مبارز این دوره بر جای گذاشته است و به این ترتیب، باید گفت او نیز همچون شادمان به طور غیرمستقیم بر ایدئولوژی انقلاب اسلامی اثر داشته است، زیرا وی گفتمان سنت‌گرایی را مورد حمایت قرار

می‌داد و ابزارهای سیاسی و مالی لازم را نیز در دست داشت. نصر، «سنت را دارای سه مولفه می‌داند: معرفت (قدسی)، هستی، و سعادت». (نصر، ۱۳۸۳: ۵۹) به عقیده وی در سنت همواره میان این سه ارتباط وجود داشته است، اما در دوران مدرن، انسان شاهد غیر قدسی شدن معرفت و بنابراین دست نیافتنی شدن سعادت برای انسان سنتی است. به این ترتیب دیده می‌شود که وی نیز دیدگاهی نقادانه نسبت به غرب و تمدن آن دارد و در برابر، بر سعادت سنتی که امری مذهبی است و با استفاده از معرفت الهی تأکید دارد. این دید نفی‌گرا به تمدن غرب، در واقع پیگیری اندیشه‌های شادمان است و با توجه به تأکید نصر بر این مؤلفه‌ها، می‌توان دریافت که وی نیز به بازگشت به خویشتن از طریق بازگشت به سنت‌های معرفتی قدسی، توجه داشته است. از دید وی «در سنت تعقل پرتویی از نور الهی است که در تمام اشیاء به صور گوناگون انعکاس یافته است. عقل انسانی در مقام تجلی اصلی نور الهی است و وسیله اصلی رسیدن به حقیقت اصیل قوه عاقله منعکس از عقل کلی است. اما در دوران جدید به جای اینکه انسان را حیوان ناطق بدانیم که عقل کلی به وی عطا شده که می‌تواند موجود مطلق و خیر اعلی را بشناسد، به فاعل شناسایی تنزل یافته که فقط توانایی شناخت امور جزئی را دارد (نصر، ۱۳۸۳، ۱۲۰). به این ترتیب، معرفت نیز فقط به امور سطحی محدود شده است و این یعنی همان تقدس‌زدایی از حیات آدمی.

در این رویکرد وی به غرب، به طور مشخص پی‌رنگ‌های ایدئولوژی انقلاب اسلامی در ایجاد سعادت بر پایه عمل به قوانین الهی و قدسی و نفی تمدن غرب که انسان را به درجه پایینی تنزل داده است، دیده می‌شود. حتی در اندیشه‌های وی، یکی بودن تمامی ادیان و جستجوی توحید بودن نیز دیده می‌شود. «گرچه ظواهر ادیان به دلیل جغرافیا و تاریخ نزول وحی و الهام الهی اختلاف دارند، ولی پژواک ندای الهی از قلب همه دین‌ها قابل شنیدن است. ... از آنجا که در گوهر و باطن همه ادیان الهی شاهد حضور امر قدسی هستیم و امر قدسی در تمامی ادیان دارای منشایی واحد است، بنابراین تمامی ادیان در یک نقطه به یکدیگر متصل می‌شوند. بدیهی است هرگونه بحث عقلانی و فلسفی که در چنین فضایی شکل می‌گیرد، نوعی قدسیت را در خود به همراه خواهد داشت و می‌توان آن را به تعبیر هانری کربن، فلسفه نبوی نامید». (نصر، ۱۳۸۴: ۳۵) در انتقادی که نصر به تمدن مدرن غرب می‌کند و به گونه‌ای، کار شادمان و فردید را پی می‌گیرد، می‌گوید: «بشر غربی در طول چندین سده، و در حقیقت از عهد رنسانس به این سو روح انسانی را ستوده و در عین حال به نام علو مقام انسان، از کل کیهان تقدس‌زدایی کرده است،

تا در نهایت به این اوضاع منجر شود که برای اولین بار در طول تاریخ، انسان را از وقع اوضاع و احوال واقعاً مادون انسانی در مقیاسی که قبلاً خواب آن را هم نمی‌دید با خبر سازد. آشکار است که اومانیسم کلاسیک که مدعی جانبداری از انسان بود، شکست خورده است و اگر قرار است آینده‌ای برای انسان وجود داشته باشد، باید تحول عمیقی در خود تصوّر از ماهیت انسان و بازنگری کاملی به اومانیسم دنیوی چند قرن اخیر در پرتو سنت‌های معنوی جهان شمول و جاودانی بشریت، که انسان باوری امروزی با شعار آزادی بخشیدن به انسان به آنها بی‌اعتنایی می‌کند، وجود داشته باشد. (نصر، ۱۳۸۲: ۹۰)

بنابراین نصر صریحاً مخالفت خود را با آنچه که در جهان مدرن اومانیسم خوانده می‌شود بیان می‌دارد و ادامه می‌دهد که منظور وی از اومانیسم جایگزینی انسان به جای خدا است: «منظور ما از اومانیسم همان معنای معمول آن است که با تمایلات دین‌زدایانه عهد رنسانس پیوند دارد، نه آنچه برخی از نویسندگان از آن به عنوان انسان باوری مسیحی، یهودی و اسلامی تعبیر می‌کنند. انسان باوری آن چنان که در سیاق فعلی به کار می‌رود، نهایتاً به معنای جایگزینی «سلطنت انسان» به جای «سلطنت خداوند»، و انسان خاکی را حکم و داور نهایی و غایی حقیقت کردن و خود را واقعیتی واجد بیشترین ارزش پنداشتن است. (نصر، ۱۳۸۲: ۲۹۰)

آنچه نصر در اینجا به آن باور دارد در واقع حاکمیت همه‌جانبه خدا بر تمامی هستی است و انسان در واقع خلیفه الله است. در این سطور نیز گرایش به سنت دیده می‌شود و اثری که در نهایت در ایدئولوژی انقلاب اسلامی با عنوان «حاکمیت الهی» در اصل دوم قانون اساسی نیز بازتابیده است. بار دیگر درباره اندیشه‌های سیدحسن نصر تکرار می‌شود که اثرگذاری وی بر ایدئولوژی انقلاب اسلامی مستقیم نبوده و تنها به صورت غیرمستقیم و از طریق اثر در روشنفکران انقلابی دیگر، این اندیشه‌ها بر ایدئولوژی انقلاب اسلامی اثر گذاشته است، با این حال نمی‌توان از حمایتی که نصر از این روشنفکران می‌کرده است، همچون نمونه احمد فردید، که وی را در دانشکده ادبیات به خدمت گرفت، به سادگی گذشت.

۴-۳-۴- جلال آل‌احمد

جلال آل‌احمد در سال ۱۳۰۲ در یک خانواده مذهبی اهل شمال در تهران به دنیا آمد. پس از گذراندن تحصیلات مدرسه‌ای در سن ۲۰ سالگی برای آموختن دروس دینی راهی نجف شد؛ اما چند ماهی بیشتر در آنجا نماند و مجدداً به ایران بازگشت تا دوره جدیدی از زندگی خود را با بریدن از مذهب و پیوستن به حزب توده آغاز کند و تا دستیابی به سلسله مراتب

بالای حزبی ادامه دهد. در سال ۱۳۲۵ از دانشسرای عالی تهران فارغ التحصیل می‌شود. سپس دوره دکتری ادبیات فارسی را در دانشگاه تهران طی کرد، اما آنجا را بدون دفاع از رساله دکتری خود ترک می‌کند. آل‌احمد اما، به تدریج با حزب توده مشکل پیدا کرده و در سال ۱۳۲۶ با خلیل ملکی و عده‌ای دیگر از این حزب انشعاب می‌کنند. این دوران زندگی وی را می‌توان دوران سرگشتی دانست. او در این دوره آثاری را ترجمه می‌کند که نوشته‌های سارتر هم از جمله آنان است. سارتر همان اندیشمند اگزیستانسیالیستی است که فریدید و شریعتی نیز با آن دچار چالش هستند و وی را مورد انتقاد قرار می‌دهند و گویی بر آل‌احمد نیز همان تأثیر را داشته است. در واقع به نظر می‌رسد آنها انتقاد از تمدن غرب را از دریچه انتقاد به سارتر، انجام می‌داده‌اند و یا به عبارت دیگر، غرب‌شناسی آنها به وی باز می‌گردد.

سال ۱۳۳۷ در زندگی وی، سال مهمی است، چرا که وی در این سال مقاله **غرب‌زدگی** را به رشته تحریر در می‌آورد و در سال ۱۳۴۰، آن را به صورت کتاب به چاپ می‌رساند. در واقع این مقاله و کتاب مهم آل‌احمد، با عنوان **غرب‌زدگی**، عنوان آن اصطلاحی است که فریدید به وجود آورده بود. در واقع وی، «این مفهوم را در جلسه‌ای پدید آورد که در مجله تربیت، برگزار شد و حضور آل‌احمد در این جلسه، منجر به پدید آمدن مقاله «غرب‌زدگی» توسط وی و تبدیل شدن آن به مهم‌ترین مبحث فکری در آن سال‌ها می‌گردد». (منصورهاشمی، ۱۳۸۳: ۱۴۲) در این جلسه گفته شده که داریوش شایگان و رضا داوری اردکانی نیز حضور داشته‌اند.

آل‌احمد که در سال ۱۳۴۷، زندگی کوتاه‌اش به پایان می‌رسد، با نگارش این اثر نشان می‌دهد که «به نسلی تعلق داشت که از غرب الهام می‌گرفت و در عین حال آن را دشمن می‌پنداشت. نسلی که نسبت به غرب حالت بیگانه‌هراسی داشت و در عین حال از اندیشه‌های متفکران بزرگ آن الهام می‌گرفت؛ نسلی که از مذهب و سنت‌گرایی می‌رمید و با وجود این به سوی آن کشیده می‌شد؛ نسلی که آرزوی هدف‌های مدرنیستی مانند دموکراسی، آزادی و عدالت اجتماعی را در سر می‌پروراند، ولی در زمینه پیش‌زمینه‌ها، ترازنامه تاریخی و مشکلات آنی همین آمال در شک و تردید به سر می‌برد. آل‌احمد نماینده نسلی از روشنفکران ایرانی بود که هم از لیبرالیسم و هم از سوسیالیسم به عنوان جایگزین‌های سیاسی سرخورده بودند. (بروجردی، ۱۳۷۷: ۱۲۲)

اثر مهم آل‌احمد، «**غرب‌زدگی**» یکی از بیشترین اثرات را بر ایدئولوژی انقلاب اسلامی و نفی تمدن غرب از سوی آن داشته است. به علاوه اینکه در این دوره روشنفکران از لیبرالیسم و

سوسیالیسم بی‌زاری می‌کرده‌اند که یکی از سوی غرب و دیگری از سوی شرق تبلیغ می‌شده و سرخوردگی آنها از کودتای ۲۸ مرداد، سپس در ایدئولوژی انقلاب اسلامی، خود را به شکل «نه شرقی، نه غربی» و نیز باور به «استقلال» و مشی «عدم‌تعهد» نشان داد. چه اینکه بارزگان، یکی از هم‌پیمان روشنفکران بود که دولت موقت وی، عدم‌تعهد را در ایدئولوژی انقلاب اسلامی تقویت کرد. در واقع در مورد آل‌احمد، آنچه برای ایدئولوژی انقلاب اسلامی دارای اهمیت است، نفی تمدن غرب و در یک کلام مدرنیته است. «در واقع جلال آل‌احمد در سراسر کتاب **غرب‌زدگی و کتاب در خدمت و خیانت روشنفکران**، یک هدف را دنبال می‌کند و آن هم تجدد ستیزی است». (بی‌نا، ۲۰۱۷) جلال آل‌احمد، غرب را به مانند هایدگر یک شیوه تفکر می‌داند و ناگفته پیداست که در این مورد تحت تأثیر احمد فردید بوده که خود را هایدگرشناس می‌دانسته است. غرب‌زدگی جلال آل‌احمد چند کار مهم برای جامعه ایران انجام داد: نخست آنکه؛ از راه فراهم آوردن یک تراز نامه انتقادی از کارنامه صد ساله روشنفکری در ایران، مسائل پیچیده‌ای که این جامعه در حال تغییر با آن دست به‌گریبان بود را به سادگی توضیح داد. دوم آنکه؛ با مطرح ساختن دوباره مسئله هویت ملی و قومی یک آلترناتیو بومی‌گرایانه را در برابر دیدگاه انترناسیونالیستی نیروهای چپ ایرانی که در آن برهه از قدرت زیادی برخوردار بودند، علم کرد؛ و سوم آنکه؛ غرب‌زدگی با ارائه یک مسئله سوزناک برای دوران و آداب و رسومی که می‌رفتند تا رفته رفته از خاطرها زدوده شوند کفه ترازو را بسوی یک گفتمان جهان‌سومی که نسبت به آنچه غرب برای عرضه داشت شکاک بود، سنگین‌تر کرد و چهارم آنکه، به روشنفکران ایرانی تلنگری زد تا به خود آیند و هژمونی فرهنگی بیگانه که می‌رفت تا بر حیات فکری و سیاسی و اقتصادی جامعه ایرانی سایه افکند، به رویارویی برخیزند. ... وی آن دسته از روشنفکران ایرانی را که به غرب به عنوان یک آلترناتیو می‌نگریستند مسئول اصلی به وجود آمدن فضایی می‌دانست که آماده ورود و چیرگی غرب بود». (بروجردی، ۱۳۷۷: ۱۱۳ و ۱۱۱) اما در برابر وی، «روحانیت تشیع را به عنوان سدی در برابر غرب‌زدگی و روشنفکران و استعمار توصیف و تمجید می‌کند و مذهب شیعه را ایدئولوژی مناسب برای بسیج اساسی مردم می‌داند». (آل‌احمد، ۱۳۴۰: ۱۳۲)

در کل می‌توان با درک این آخرین توصیف جلال آل‌احمد از روحانیت شیعه و موجی که وی با آثار خود در جامعه روشنفکری و دانشجویان ایران به وجود آورده بود، درک کرد که وی به طور مستقیم بر ایدئولوژی انقلاب اسلامی اثرگذار بوده است و راه را برای روشنفکری هم-

چون علی شریعتی باز کرد که با مذهب شیعه بتواند یک ایدئولوژی انقلاب فراهم آورد. چرا که همچنان که آل‌احمد نیز به آن اشاره می‌کند، این مذهب، در شکلی ایدئولوژی توان بسیج عمومی را برای بر هم زدن شرایط غرب‌زده جامعه ایران دارد. همچنین باید، آل‌احمد را یکی از مهم‌ترین مروجان اندیشه‌های فردید به شمار آورد که هر دو بازگشت به خویشتن را در اسلام جستجو می‌کردند.

۴-۳-۵- علی شریعتی

یکی دیگر از روشنفکران این دوره که به نظر می‌رسد او نیز اثر زیادی بر ایدئولوژی انقلاب اسلامی گذاشته است، علی شریعتی است. «وی، به سال ۱۳۱۲ در مزینان از توابع سبزوار در خانواده‌ای مذهبی چشم به جهان گشود. ... شریعتی در سال ۱۳۳۴ به دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه مشهد وارد گشت و رشته ادبیات فارسی را برگزید. ... او را که بسیاری معلم انقلاب می‌نامند، ... در سال ۱۳۳۷، از طرف دولت، برای ادامه تحصیل به فرانسه فرستاده شد. وی در آنجا به تحصیل علمی چون جامعه‌شناسی، مبانی علم تاریخ و تاریخ و فرهنگ اسلامی پرداخت. ... از جمله استادان وی در فرانسه، سارتر هم بود. ... دوران تحصیل شریعتی همزمان با جریان نهضت ملی ایران به رهبری مصدق بود و او از این جنبش دفاع می‌کرد. ... سرانجام پس از سالها تحصیل با مدرک دکتری در رشته‌های جامعه‌شناسی و تاریخ ادیان به ایران بازگشت. ... وی در سال ۱۳۴۸ به حسینیه ارشاد دعوت می‌شود ... و به تدریس جامعه‌شناسی مذهبی، تاریخ شیعه و معارف اسلامی می‌پردازد. در این محل است که شریعتی، ... چهره‌های مقدس و شخصیت‌های بزرگ اسلام را معرفی نمود. ... در سال ۱۳۵۳، حکومت پهلوی حسینیه ارشاد را تعطیل کرده و او را برای ۱۸ ماه به زندان می‌فرستد. ... پس از آن است که وی به اروپا می‌رود و در خرداد ۱۳۵۶، در آنجا در می‌گذرد». (تارنمای رسمی علی شریعتی، ۱۳۹۸)

در مبارزه روشنفکرانه‌ای که شریعتی پدید آورد، وی از دو گونه دین سخن می‌گفت، دین به مثابه «ایدئولوژی» که متعلق دینداری مبارزی چون ابوذر غفاری بود و دین به مثابه «فرهنگ» که متعلق به دینداری اندیشمندی چون بوعلی سینا بود. شریعتی به اقتضای روحیات و شرایط زمانه‌ای که در آن به سر می‌برد، دین به مثابه ایدئولوژی را پسندیده بود و از اسلام به عنوان یک «مکتب فکری معطوف به نهضت اجتماعی» و «ایدئولوژی انقلابی» (شریعتی، ۱۳۷۹ الف: ۸) یاد می‌کند. در چنین راهی، شریعتی تلاش می‌کند «در باب ایدئولوژی دین و انقلاب، گرد و غبار توجیه‌گری را از چهره دین بزدايد. ... وی به صراحت و بعضاً با کمی افراط دین را ایدئولوژیک

به معنای آرمان‌گرایانه آن می‌داند و در همین راستاست که یک جنبش فکری را با جهت‌گیری آرمان‌گرایانه دینی آغاز نمود». (منوچهری، ۱۳۹۶: ۴۶۷) برداشتی که به نوعی در فردید نیز دیده می‌شد. به این ترتیب، به وضوح دیده می‌شود که شریعتی برداشتی ایدئولوژیک و اجتماعی از دین دارد که در ایدئولوژی انقلاب اسلامی به وضوح دیده می‌شود.

این روشنفکر نیز به مفاهیمی اشاره دارد که می‌توان کلیت آنها را در قالب انتقاد از وضع موجود زمان خود، شناخت این وضعیت و راه‌های رها شدن از آن در نزد روشنفکران این دوره مورد توجه قرار داد. «شریعتی تبیین وضع موجود و انتقاد از آن را در قالب مفاهیم «از خود بیگانگی»، «تجرب و استثمار» مطرح می‌کند و نقد جدی از وضع موجود در سراسر کارهای وی قابل مشاهده است. او وضع مطلوب را در قالب عرفان، برابری و آزادی مطرح می‌کند. از دیدگاه شریعتی برای رسیدن به وضع مطلوب، دیدگاه‌های اگزیستانسیالیستی، لیبرالیستی و سوسیالیستی کافی نیست. ... تنها در کنار عرفان است که می‌توان وضع مطلوب را تصور کرد. شریعتی در مورد شیوه رسیدن به وضع مطلوب سه مقوله کار، عبادت و مبارزه اجتماعی را در ارتباط با هم قرار می‌دهد». (منوچهری، ۱۳۹۶: ۴۶۷) به این ترتیب دیده می‌شود که وی نیز در انتقاد از غرب با دیگر روشنفکران هم دوره خود، همراه بوده است و راه شادمان را پی گرفته است. این انتقاد از غرب توسط وی که در بخش اگزیستانسیالیسم، بیش از همه سارتر را مد نظر دارد، با فردید نزدیک است و در انتقاد از لیبرالیسم که در «غرب» به آن توجه ویژه می‌شود و سوسیالیسم که در «شرق» به آن توجه ویژه می‌شود، شعار معروف ایدئولوژیک انقلاب اسلامی «نه شرقی، نه غربی» دیده می‌شود. به علاوه با بازگشت به عرفان و سنت، در رها شدن از خود بیگانگی، با هم بر ایدئولوژی انقلاب اسلامی اثر می‌گذارد که در ادامه آن شعار پیشین، این هویت را در «جمهوری اسلامی» بازتابد. اگر جمهوری نظام مطلوبی باشد که از غرب به وام گرفته شده است و اسلامی، از هویت خود برآمده باشد، در اینجا نیز می‌توان تأثیر شادمان را دید که می‌گفت باید مؤلفه‌های مطلوب تمدن غرب را گرفت و با آنچه از سنت اسلامی و ایرانی بر می‌خیزد ترکیب کرد.

شریعتی، در اشاره به وضعیت آن زمان ایران که در آن می‌زیست، امری که فردید «امروز» می‌خواند و او هم همانند دیگر روشنفکران از آن انتقاد می‌کرد، بر این باور بود که جامعه معاصر ایران به دو علت، مبتلا به «از خود بیگانگی فرهنگی» شده است: یکی «انقطاع تاریخی» از سنت و پیشینه فرهنگی خویش و دیگری «استعمارگری غربیان». او ماهیت «از خود بیگانگی

فرهنگی» را چنین معرفی می‌کند: «موقعی که من، مذهب خودم، ادبیات خودم، احساس‌ها و رنج‌ها و دردها و نیازهای خودم را در فرهنگِ خودم احساس می‌کنم، در واقع، «خود»م را احساس می‌کنم. ... اما عواملِ مصنوعی ... فرهنگ او را از ذهن او می‌زداید و بعد، فرهنگِ دیگری را که متناسب با زمانِ دیگری و مرحله تاریخیِ دیگری ... است را جانشینِ آن می‌کند و بعد در موقعی که «خود» خویش را می‌خواهم احساس کنم، فرهنگِ جامعه دیگری را به نام فرهنگ خودم، احساس می‌کنم و آن گاه، از دردهایی می‌نالم که دردِ من نیست. [...] بدین گونه، من به وسیله فرهنگِ دیگری، از خد بیگانه شده‌ام». (شریعتی، ۱۳۷۹: ۲۰۲-۲۰۱) شریعتی نیز همچون آل‌احمد، در برابر این از خود بیگانگی که توسط غرب به وجود آمده و شادمان هم به آن اشاره می‌کرد، بر بازگشت به خویشتن، تأکید می‌کند، چنانکه نصر با سنت‌گرایی خود چنین تأکیدی داشت. اما در مورد شریعتی به صراحت دیده می‌شود که راهی که وی فراروی چنین جامعه‌ای می‌زند «بازگشت به خویشتنِ اسلامی» یا ایجادِ نوعی «نوزایی اسلامی» است. امری که در دیگر روشنفکران این دوره، به این صراحت دیده نمی‌شود. به تعبیری، این بازگشت به خویشتنِ اسلامی شریعتی است که در ایدئولوژی انقلاب اسلامی، بازتاب زیادی داشته است. او در نوزایی اسلامی، به تشیع علوی اعتقاد داشت، تعبیری که بعد در ایدئولوژی انقلاب اسلامی، به «اسلام ناب محمدی» تبدیل شد. شریعتی معتقد به وجودِ دوگانه «تشیع علوی، تشیع صفوی» بود؛ در این تعبیر ابداعی، «تشیع علوی» حاکی از تشیع اصیل و حقیقی بود و «تشیع صفوی»، نمایانگر صورت مسخ و تحریف شده‌ای از تشیع بود که به اعتقاد او، از دوره صفویه به بعد، شایع گشت، از نظر وی، «ایدئولوژی انقلابی اسلام ... همان تشیع علوی ... است». (شریعتی، ۱۳۷۹ الف: ۵) اگر دیگر روشنفکران هم دوره وی، به این صراحت از انقلاب سخن نمی‌گویند و آن را در پرده بیان می‌کنند، چنانکه فرید می‌کرد، اما شریعتی، بی‌پرده برای رسیدن به جامعه مطلوب، از ایدئولوژی انقلاب اسلام سخن می‌گوید و به تعبیری باید اصطلاح «انقلاب اسلامی» را به وی نسبت داد، نه در معنای انقلابی که پس از وفات وی پیروز شد، بلکه درباره انقلابی که می‌توانست جامعه ایران را به وضعیت مطلوب و سپس آرمانی هدایت کند. شریعتی از واژگانی استفاده می‌کند که آشکارا در ایدئولوژی انقلاب اسلامی دیده می‌شود، «او از در یک سو از واژه‌های «رهبر»، «امام» ... و در سوی دیگر از واژه‌های «امت»، «توده-های انقلابی»، «مستضعفین» را قرار می‌دهد. این دو سو واژه، سازه ایدئولوژیک و انقلاب وی را معنی می‌بخشد و از آن به عنوان شیعه به مثابه «حزب تمام» یاد می‌کند که «حیات وجودی

امت مستلزم روحی است به نام امام». (شریعتی، ۱۳۸۱: ۴۸) به روشنی می‌توان تشخیص داد که این حزب تمام، همان است که در ایدئولوژی انقلاب اسلامی با عنوان «حزب الله» از آن یاد می‌شود و قائم است به وجود «امام امت». در کل می‌توان علی شریعتی را روشنفکری دانست که بر فراز قله‌ای ایستاده است که میراث فکری روشنفکران این دوره است و خود وی نیز با جسارتی که بعضاً در آنها دیده نمی‌شود، مفاهیم نهایی یک ایدئولوژی انقلابی را بر پایه بازگشت به خویشتن اسلامی و نفی غرب، به هم پیوند زده و به ترسیم جامعه آرمانی مطلوب بر اساس این ایدئولوژی پرداخته است.

نتیجه‌گیری

با توجه به اینکه در فرضیه مقاله آمده بود: «با توجه به اندیشه‌های روشنفکران دوران پیش از انقلاب اسلامی، آنها از طریق انتقاد و نفی تمدن غرب، سنت‌گرایی اسلامی- ایرانی، خواست بازگشت به خویشتن، سیاسی کردن مفاهیم دینی اسلام، انتقاد از شرایط زوال جامعه، خواست رسیدن به جامعه‌ای مطلوب با استفاده از انقلاب و بیان اندیشه‌های خود در قالب‌های ایدئولوژیک- گونه، هر یک به میزانی در شکل‌گیری ایدئولوژی انقلاب اسلامی نقش داشته‌اند». حال که کلیه مطالب از نظر گذشته است می‌توان از کلیه مباحث نتیجه‌گیری به عمل آورد، اما ذکر یک مساله مهم است و آن اینکه، نکته جالب توجه در مورد شادمان، آل احمد، فردید و نصر، این است که اینان همگی در دوره‌ای از زندگی خود با دانشکده ادبیات دانشگاه تهران در ارتباط بودند، شریعتی نیز در مشهد در دانشکده ادبیات دانشگاه فردوسی به کار پرداخته بود. اما نکته‌ای که در مورد همگی آنان صدق می‌کند و بارزگان را نیز باید به آنها اضافه کرد، آنکه همگی به تاریخ اسلام و مسائل دینی علاقه نشان می‌دادند که این البته نکته قابل توجهی نیست، چرا که آنان همگی در کار یکدیگر را پی گرفته‌اند و به علاوه، بیشتر آنها با حقله طباطبایی- کرین در ارتباط بوده‌اند.

به هر روی، اینان آن روشنفکران ایرانی نسل سوم بودند که بیشترین اثر را بر جامعه فکری و دانشگاهی دوره خود بر جای گذاشته‌اند، اگرچه روشنفکران دیگری نیز بودند که جز اینان می‌اندیشیدند و رسیدن به مدرنیته را برای ایران با پذیرش سازه‌ها و مفاهیم غربی، همسو می‌دانستند، اما آنان در آن فضای اجتماعی و سیاسی پس از کودتای ۲۸ مرداد ۱۳۳۲، این اقبال را نداشتند که افکار آنها با پذیرش اجتماعی روبرو شود، چرا که همسو با حکومت پهلوی دوم به آنها نگریسته می‌شد و این ذات روشنفکری است که در زمانی با اقبال مواجه می‌شود

که مخالف حکومت موجود باشد. به علاوه، آن روشنفکران، جمعی نبودند که یکسان سخن بگویند و در تک‌صدایی پذیرش اجتماعی پدید نمی‌آید، برای نمونه این وضعیت را در مورد جمع روشنفکری کانون نویسندگان ایران می‌تواند دید که هر یک در جهتی حرکت کرده و کارهای یکدیگر را حتی خنثی می‌کنند. اما روشنفکران مورد بحث در این مقاله، همگی چند ویژگی مشترک دارند: یکی آنکه سنت‌گرا هستند و اسلام شیعی برای آنها منبع این سنت‌گرایی است، در ایدئولوژی انقلاب اسلامی نیز این منبع مذهب شیعه است. دوم آنکه می‌خواهند در عین این سنت‌گرایی، از این اسلام شیعی، درباره آرمان آینده و شکل حکومت آینده، برداشت‌های مدرن ارائه می‌دهند، در ایدئولوژی انقلاب اسلامی نیز این امر دیده می‌شود، ابزارگرایی مدرن همچون شکل نظام «جمهوری» به عنوان یک ابزار مدرن در تلفیق با سنت‌گرایی که واژه «اسلامی» نشانه آن است. سوم آنکه همگی به گونه‌ای آرمان‌گرا هستند و از وضع موجود انتقاد شدیدی می‌کند، به باور آنها، در وضعیت موجودی که در آن قرار دارند، هویت اسلامی ایرانیان در حال خطر است، و این هویت اسلامی با وجود حکومت پهلوی در خطر قرار داشته است. چهارم اینکه بیشتر آنان در ترسیم حکومت آینده، به موعودگرایی باور دارند و جلوه‌های باطنی و عرفانی با تفاسیر خود از آن ارائه می‌دهند، امری که در ایدئولوژی انقلاب اسلامی نیز دیده می‌شود، به علاوه اثر این موعودگرایی، باور داشتن به یک قائد اعظم برای رهبری در جهت رسیدن به موعودِ وعده داده شده است. از نظر بیشتر آنان این حکومت آینده باید هویت اسلامی را احیا کند، چنانکه ایدئولوژی انقلاب اسلامی نیز در پی آن است. این روشنفکران، اسلام را به عنوان یک حقیقت دائم معرفی می‌کنند که در همه زمینه‌های زندگی فردی، اجتماعی و سیاسی، دارای برنامه است. دیگر ویژگی مشترک این روشنفکران، انتقاد از غرب و نفی تمدن آن است، آنها باور دارند که این غرب است که انسان ایرانی را از هویت خود تهی کرده و منجر به بیگانه شدن وی از خود می‌شود و غرب با استفاده از فرهنگ و قدرت خود در حال انجام چنین کاری است، بنابراین آن را نفی کرده به احیای سنت اسلامی می‌پردازند، چنان که در ایدئولوژی انقلاب اسلامی نیز غرب به شدت نفی می‌شود. به علاوه بیشتر آنها، راه حل برون‌رفت از این وضعیت را انقلاب می‌دانند که در ایدئولوژی انقلاب اسلامی نیز چنین است. اینها و موارد بسیار دیگر، این روشنفکران را هم‌صدا کرده و به آنها قدرت می‌بخشد که با تولید گفتمان ایدئولوژیک اسلام‌گرایی، پذیرش اجتماعی را که از پیش دارای بستر بود، برای آنان فراهم آورده است و به علاوه نیروهای اجتماعی دیگر، همچون روحانیون نیز، گفتمان ایدئولوژیک

آنان را تقویت می‌کرده‌اند، چرا که همگی خواهان بازگشت به خویشتن اسلامی بوده‌اند.

منابع فارسی

کتاب

- آخوندزاده، فتحعلی (۱۳۵۷)، الفبای جدید و مکتوبات، به کوشش مجید محمدزاده، تبریز، مهر
- آدمیت، فریدون (۱۳۴۹)، اندیشه‌های میرزا فتحعلی آخوندزاده، تهران، خوارزمی
- آراسته‌خو، محمد (۱۳۸۱)، فرهنگ اصطلاحات عملی-اجتماعی، تهران، انتشارات چاپخش
- آرت، هانا (۱۳۶۱)، انقلاب، ترجمه حضرت آیه الله فولادوند، تهران، انتشارات خوارزمی
- آقاخان کرمانی، عبدالحسین (۲۰۰۱)، هشت بهشت، نیویورک، انتشارات بیانی
- آل‌احمد، جلال (۱۳۴۰)، غرب‌زدگی، تهران، جیبی
- ابوالحمد، عبدالحمید (۱۳۷۶)، مبانی سیاست، تهران، انتشارات توس
- بروجردی، مهرزاد (۱۳۷۷)، روشنفکران ایران و غرب، تهران، نشر فرزاد
- بهروزلک، غلامرضا (۱۳۸۶)، جهانی شدن و اسلام سیاسی در ایران، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی
- جمعی از نویسندگان (۱۳۶۸)، انقلاب اسلامی و چرایی و چگونگی رخداد آن، قم، نشر معارف
- چیتیک، ویلیام (۱۳۹۱)، رجال الغیب؛ تأملی در آرای سیدحسین نصر، ترجمه سید امیر حسین اصغری، تهران، انتشارات مسافر
- حسینی‌زاده، محمد علی (۱۳۸۶)، اسلام سیاسی در ایران، قم، دانشگاه مفید
- درخشه، جلال (۱۳۸۴)، گفتمان سیاسی شیعه در ایران معاصر، تهران، دانشگاه امام صادق^(ع)
- روآ، الیویه (۱۳۸۷)، تجربه اسلام سیاسی، ترجمه حسین مطیعی‌امین و محسن مدیر شانه-چی، تهران، انتشارات بین‌المللی الهدی و مرکز انتشارات بین‌المللی صدرا
- ژوبر (۱۳۵۴)، مسافرت در ارمنستان و ایران، ترجمه علیقلی اعتمادمقدم، تهران، بنیاد فرهنگ ایران
- سعید، بابی (۱۳۷۹)، هراس بنیادین اروپامداری و ظهور اسلام‌گرایی، ترجمه غلامرضا جمشیدی-ها و موسی عنبری، تهران، انتشارات دانشگاه تهران
- شریعتی، علی (۱۳۷۹ الف)، مجموعه آثار، جلد ۱: با مخاطب‌های آشنا، تهران، چاپخش

- شریعتی، علی (۱۳۷۹ب)، مجموعه آثار، جلد ۲۵: انسان بی‌خود، تهران، قلم
- شریعتی، علی (۱۳۸۱)، شعیه، تهران، الهام
- صلاحی، ملک‌یحیی (۱۳۸۸)، اندیشه‌های سیاسی غرب در قرن بیستم، تهران، قومس، چاپ چهارم
- طالبوف، عبدالرحیم (۱۳۴۶)، مسائل الحیات، به کوشش باقر مومنی، تهران، شرکت سهامی کتاب‌های جیبی
- فردید، سیداحمد (۱۳۸۱)، دیدار فرهی و فتوحات آخرالزمان، به کوشش محمد مددپور، تهران، موسسه فرهنگی پژوهشی چاپ و نشر نظر
- کسروی، احمد (۲۵۳۶)، تاریخ مشروطه ایران، تهران، امیرکبیر
- معارف، سیدعباس (۱۳۸۰)، نگاهی دوباره به مبادی حکمت انسی، تهران، رایزن
- منصور، جهانگیر (۱۳۸۰)، قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، تهران، نشر دوران، چاپ هفدهم
- منصورهاشمی، محمد (۱۳۸۳)، هویت اندیشان و میراث فکری احمد فردید، تهران، نشر کویر
- منوچهری، عباس (۱۳۹۶)، ایدئولوژی و انقلاب اسلامی، مجموعه مقالات همایش تبیین انقلاب اسلامی؛ ایدئولوژی رهبری و فرآیند انقلاب اسلامی، جلد دوم، تهران، انتشارات پژوهش‌کده امام خمینی^(۵) و انقلاب اسلامی
- میلانی، محسن (۱۳۸۳)، شکل‌گیری انقلاب اسلامی، ترجمه مجتبی عطارزاده، تهران، گام نو، چاپ دوم
- نصر، سیدحسین (۱۳۸۲)، سنت عقلانی اسلامی در ایران، تهران، نشر قصیده‌سرا
- نصر، سیدحسین (۱۳۸۳)، معرفت و امر قدسی، ترجمه فرزاد حاجی میرزایی، تهران، نشر فرزاد
- نصر، سیدحسین (۱۳۸۴)، آرمانها و واقعیت‌های اسلام، ترجمه انشاء الله رحمتی، تهران، نشر جامی، چاپ دوم
- وحدت، فرزین (۱۳۷۸)، رویارویی فکری ایرانیان با مدرنیت، تهران، نشر نی

مقالات

- آرمین امینی، حامد عمومی (۱۳۸۶)، مقایسه جنبش اسلامی ایران با جنبش اسلامی مصر در رابطه با موفقیت و عدم‌موفقیت این دو جنبش در ایجاد انقلاب، فصلنامه تخصصی علوم سیاسی،

شماره پنجم، بهار

- اکبری‌نوری، رضا (۱۳۸۳)، اندیشه سیاسی عبدالرحیم نجارزاده تبریزی (طالبوف)، فصلنامه تخصصی علوم سیاسی، سال اول، شماره دوم
- بهجت یزدخواستی، محمد میرزایی (۱۳۹۱)، تحلیل و بررسی نقش دکتر علی شریعتی در پیروزی انقلاب اسلامی، فصلنامه پژوهش‌های سیاسی، شماره ۳، بهار
- خرمشاد، محمدباقر (۱۳۸۲)، روشنفکری و روشنفکری دینی ایران در سمت حرکت، فصلنامه رهیافت‌های سیاسی و بین‌المللی، شماره ۴، بهار و تابستان
- خستو، رحیم (۱۳۸۸)، نسل دوم روشنفکران ایران: آغاز گرایش ایدئولوژیک و نفی مدرنیته سیاسی، فصلنامه تخصصی علوم سیاسی، شماره ۸، پاییز
- غلامرضا خواجه‌سروی، علیرضا اسدی (۱۳۸۷)، نقش روحانیت و روشنفکران دینی در تغییر نگرش عمومی مردم ایران به نهدت حسینی در جریان انقلاب اسلامی، فصلنامه مطالعات انقلاب اسلامی، شماره ۱۵، زمستان
- ملکوتیان، مصطفی (۱۳۸۹)، ایدئولوژی و رهبری و تأثیر آن بر پیروزی سریع، ثبات پایدار و بازتاب جهانی انقلاب اسلامی ایران، فصلنامه سیاست، دوره ۴۰، شماره ۲، تابستان

خبرگزاری

- بی‌نا (۲۰۱۷)، تجدد ستیزی جلال آل‌احمد از منظر غرب زدگی و در خدمت و خیانت روشن-فکران، تارنمای تحلیلی گفتار، ۲ مارس، قابل دریافت در:
<https://www.gofar-berlin.de/?p=1986>
- تارنمای رسمی دکتر علی شریعتی (۱۳۹۸)، زندگینامه دکتر علی شریعتی، ۱۲ تیر، قابل دریافت در:
<http://www.shariati.com/biof.html>
- سلیمان‌حشمت، رضا (۱۳۸۶)، کنکاشی در ساختار اندیشه‌ای سیداحمد فردید، کانون اندیشه جوان، ۲ مرداد، قابل دریافت در:
<http://www.canoon.org/>
- فراستخواه، مقصود (۱۳۹۸)، سیاست لیبرال‌منش و الهیات راست‌گیش، تارنمای انسان ایرانی، دسترسی ۸ تیر، قابل دریافت در:
<http://homopersicus.ir/article/89>
- ملکیان، مصطفی (۱۳۹۴)، نه ویژگی یک روشنفکر واقعی، پایگاه خبری-تحلیلی سازمان

عدالت و آزادی ایران اسلامی (بوی باران)، ۳۱ اردیبهشت، قابل دریافت در:

<http://booyebaran.ir/?p=20024>

- مهرگان، امید (۱۳۸۴)، **آنقدر خوب بود که فیلسوف بود؛ در باب تأملات محمود صدری در باب احمد فردید**، روزنامه شرق، ۷ آبان

- میبیدی، علیرضا (۱۳۵۵)، **مصاحبه با سید احمد فردید**، برای روزنامه رستاخیز، این مصاحبه هیچ وقت به چاپ نرسید و تنها منابع مختلفی درباره آن نوشته‌اند که به صورت پراکنده در دسترس است و گویا به صورت صوتی ضبط شده بوده است.

- نجفی، علیرضا (۱۳۹۷)، **مهدی بازرگان کیست؟ نیای محافظه‌کار اصلاحات**، پایگاه خبری-تحلیلی رویداد ۲۴، کد خبر ۱۶۵۴۱۵، ۲۶ بهمن، قابل دریافت در:

<https://www.rouyad24.ir/fa/news/165415/>

پایان نامه

- حسینی، سیدمجتبی (۱۳۹۸)، **بررسی تأثیرات اندیشه سیاسی تجددگرایانه بر ظهور و تکوین اسلام سیاسی در ایران عصر پهلوی: مطالعه موردی فدائیان اسلام**، پایان‌نامه کارشناسی ارشد رشته اندیشه سیاسی در اسلام، تبریز، دانشگاه تبریز

- ناصری، مجتبی (۱۳۸۸)، **اندیشه سیاسی سداحمد فردید**، پایان‌نامه کارشناسی ارشد اندیشه سیاسی در اسلام، تهران، دانشگاه علامه طباطبایی

English Resources

Book

- Bakhsh, Shaul (1978), **Iran: Monarchy, Bureaucracy and Reform Under the Qajars**, London, Roulaghe
- Van Dijk, T. A. (1998), **Ideology: A Multidisciplinary Approach**, London: Sage Publications Ltd

Articles

- Kennedy, Emmet (1979), **Ideology; from Destutt De Tracy to Marx**, Journal of the History of Ideas, Vol. 40, No. 3, Jul. - Sep