

دوفصلنامه علمی - پژوهشی «پژوهش سیاست نظری»

شماره بیست و ششم، پاییز و زمستان ۱۳۹۸: ۱-۳۴

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۰۱/۲۹

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۱۲/۱۱

«خود» و «دیگری» در اندیشه مهدی بازرگان

حمزه عالمی چراغعلی*

علیرضا حسینی بهشتی**

چکیده

رابطه مطلوب «خود» و «دیگری» به معنای مواجهه بیناسوژگی، رویکردی انتقادی به مدرنیته است و به دفاع از انسان در مقابل سیطره عقل ابزاری مدرن می‌پردازد. این موضوع از سوی متفکران فلسفه وجودی ارائه شده و «مارتین بوبر»، صورت‌بندی نسبتاً روشنی از آن ارائه می‌کند. بررسی این موضوع در تفکرات نواندیشان دینی که نگاه انتقادی به مدرنیسم دارند، اهمیت دارد. «مهدی بازرگان» به عنوان یکی از نواندیشان دینی متقدم، در جهت مسئله اصلی‌اش که پیوند دین و مدرنیته است، بر اساس انسان‌شناسی دینی‌اش، سوژه ایرانی را با رویکردی معنوی برمی‌افزاید و به این ترتیب ارتباط مبنایی میان انسان دینی با مفاهیم مدرن برقرار می‌کند. این ارتباط در نوع مواجهه «خود» و «دیگری» در تفکر او نمود روشنی دارد. بازرگان، «انسان الهی-اجتماعی» را در کانون تفکر خود قرار می‌دهد و از این جهت مقومات مواجهه مطلوب «خود» و «دیگری» و همزمان پیوند مناسب‌تر انسان دینی با دنیای مدرن را فراهم می‌کند.

واژه‌های کلیدی: مهدی بازرگان، مارتین بوبر، بیناسوژگی، الهیات ارتباطی و سوژکتیویته معنویت‌گرا.

hz.alemi@gmail.com

*دانشجوی دکتری اندیشه سیاسی، دانشگاه تربیت مدرس

a.hosseinibeheshti@modares.ac.ir

**نویسنده مسئول: دانشیار گروه علوم سیاسی، دانشگاه تربیت مدرس

مقدمه

رابطهٔ «خود»^۱ و «دیگری»^۲ به معنای مواجهه بیناسوژگی، یکی از مسائل مطرح در دوران مدرن و به‌ویژه در نزد منتقدان مدرنیته است که به‌ویژه در دوره بعد از دو جنگ جهانی، سیطره سوژه خودبنیاد را عامل بحران دنیای مدرن دانسته، جهت کاستن از سیطره آن، بر ضرورت توجه به «دیگری» تأکید کردند. این موضوع که بیشتر متفکران اگزیستانسیالیست آن را مطرح کردند، در ادامه مارتین بوبر صورت‌بندی روشن‌تری به آن داد. از این‌رو توجه به «دیگری» و چگونگی مواجهه با او، در حیطه مطالعات انتقادی غرب قرار می‌گیرد و بررسی این موضوع در اندیشه روشن‌فکران و نواندیشان دینی ایرانی که دغدغه دستیابی به مدرنیسم و پیوند سنت و مدرنیته را داشته و دارند، در عین حال که از اهمیت زیادی برخوردار است، سابقه زیادی در ادبیات پژوهشی ما ندارد. مهدی بازرگان به عنوان یکی از پیشگامان نواندیشی دینی، تفسیری از الهیات و انسان‌شناسی دینی ارائه می‌کند که در آن، ذیل چگونگی پیوند دین و دنیای مدرن، به رابطه مطلوب «خود» و «دیگری» توجه دارد.

بازرگان از سال‌های دهه ۲۰ تا ماه‌های پایانی عمر خود در سال ۱۳۷۳، به اندیشه‌ورزی درباره مسائل ایران و مسئله دین و دنیای جدید مشغول بود. وی طی این سال‌ها، موضوعات مختلفی را همچون عقاید اسلامی، قرآن‌پژوهی، رابطهٔ علم و دین، انسان‌شناسی، ایدئولوژی اسلامی، حکومت دینی بحث و بررسی کرد و در آخرین مرحله سیر فکری خود، به تجدیدنظر در عقاید سیاسی خود پرداخت. تحولات فکری بازرگان در کنار حیات نسبتاً طولانی اندیشه‌ورزی او سبب می‌شود تا بررسی موضوع «خود» و «دیگری» در تمامی دوران اندیشه‌ورزی وی در یک مقاله مقدر نباشد. از این‌رو در نوشتار حاضر، این موضوع را صرفاً در مبانی و مبادی اندیشه بازرگان بررسی می‌کنیم، چون بر این باوریم که با وجود تغییر و تطور فکری، دارای مبانی فکری نسبتاً پایداری است که بیشتر در دوره پیش از ورود او به سیاست، یعنی از آغاز دهه ۲۰ تا کودتای ۲۸ مرداد ۱۳۳۲، در اندیشه او شکل می‌گیرد و کم و بیش در اندیشه او پایدار باقی می‌ماند.

1. Self
2. Otherness

این مبانی را می‌توان در سه گروه الهیات ارتباطی، انسان‌دوستی و علم‌گرایی قرار داد. پرسش اصلی‌ای که در این مقاله دنبال می‌کنیم این است که مبانی فکری بازرگان چه پاسخ‌هایی را در زمینه مواجهه «خود» و «دیگری» فراهم می‌سازد؟ به باور ما، مبانی اندیشه بازرگان، الزامات مواجهه مطلوب «خود» و «دیگری» را فراهم می‌کند.

«خود» ترجمه فارسی کلمه «نفس» است و مترجمان عرب، نفس را به جای اصطلاح «پسوخته» یونانی به کار برده‌اند. «خود» را باید فاعل آگاهی تصور کرد که قادر به تفکر، تجربه و پرداختن به کنش تأمل‌آمیز است؛ اما از همه مهم‌تر اینکه «خود» باید استعدادی برای خودآگاهی داشته باشد و بنابراین می‌توانیم بگوییم که «خود» موجودی است که قادر است به تفکر با صیغه اول شخص بپردازد (حنایی کاشانی، درسولومون، ۱۳۷۹: پیش‌گفتار).

این تعریف که مساوی با آموزه دکارت مبنی بر «می‌اندیشم، پس هستم»^۱، یعنی «خود» در قامت «فاعل شناسا»^۲ است، در این تحقیق مورد نظر است. در مقابل، معنای لغوی «دیگری» یا «غیر»^۳، در چند فرهنگ لغت از جمله فرهنگ لغت کمبریج، همراه با تفاوت و تمایز است؛ یعنی وجودی متمایز و متفاوت از «خود». وقتی در تعریف «خود»، شناسایی را مفروض می‌گیریم و آن را جزء لاینفک «خود» در نظر می‌آوریم، «دیگری» نیز به جزء لازمی برای «خود» تبدیل می‌شود. از همین‌رو بسیاری «دیگری» را لازمه شناخت «خود» می‌دانند (رهبری، ۱۳۸۸: ۲۴-۲۶). در این تحقیق، ضرورت وجود «دیگری» مفروض گرفته می‌شود.

به نظر می‌رسد از آنجا که در اینجا با تفسیر یک نواندیش دینی از «خود» و «دیگری» مواجه هستیم و قصد داریم اندیشه‌های بازرگان را از خلال متون وی تفسیر کنیم، انتخاب روش تفسیری و هرمنوتیکی، مناسبت بیشتری برای بررسی موضوع پژوهش دارد و در میان روش‌های مختلف هرمنوتیکی، روش «کوئینتن اسکینز» را که علاوه بر قرائت متنی، شرایط و بافت اجتماعی متفکر را در نظر می‌گیرد، برگزیده‌ایم. مهم‌ترین دلیل این انتخاب

1. Cogito ergo sum
2. Subject
3. Other

این است که روش‌شناسی اسکینر، زمینه عملی^۱ را - یعنی فعالیت سیاسی یا خصیصه‌های مسئله‌انگیز جامعه‌ای که مؤلف با آنها در مواجهه و پاسخ‌گویی است - جهت فهم معنای عمل و انگیزه نویسنده و تعامل متن نویسنده با زمینه ایدئولوژیک و هنجارهای مرسوم و پاسخ‌های آن به مسائل مطرح‌زمانه در جهت فهم نیت مؤلف، که از نظر او مهم‌ترین مؤلفه روش تحقیق است، به کار می‌گیرد (تولی، ۱۳۸۳: ۵۸-۷۱).

پیشینه پژوهش

اندیشه‌های مهندس بازرگان همواره مورد توجه محققان اندیشه سیاسی ایران معاصر بوده است؛ هرچند بیشتر آثاری که در این باره نگاشته شده، توصیفی هستند. در شمار آثار تحلیلی می‌توان از کتاب دوجلدی «در تکاپوی آزادی؛ سیری در زندگی، آثار و افکار مهندس مهدی بازرگان» اثر حسن یوسفی اشکوری (۱۳۷۶) نام برد که ضمن پرداختن به زندگی و زمانه بازرگان به صورت مشروح، در بخش‌های مختلفی اندیشه‌های سیاسی بازرگان را نیز تشریح می‌کند. درست است که موضوع «خود» و «دیگری» در این کتاب بررسی نشده است، اما در زمینه بررسی بافت سیاسی-اجتماعی دوران بازرگان، نکات مهمی دارد.

کتاب «شصت سال خدمت و مقاومت» (۱۳۷۷ الف) که حاصل مصاحبه سرهنگ غلامرضا نجاتی با مهندس بازرگان است، نیز از جهت شناخت زندگی سیاسی بازرگان، کاری مستند و ارزشمند است و در لابه‌لای مباحث مطرح‌شده می‌توان آرا و عقاید بازرگان را از زبان خودش دریافت.

سعید برزین اما در کتاب «زندگینامه سیاسی مهندس مهدی بازرگان» (۱۳۷۸)، تحولات فکری بازرگان را به صورت تاریخی بررسی می‌کند و در ضمن اندیشه سیاسی بازرگان را نیز مورد توجه قرار می‌دهد. برخی از این مباحث با موضوع این مقاله مرتبط است. به‌ویژه اینکه وی تحول آرام و دموکراتیک اجتماعی با تأکید بر عدالت اجتماعی، نظم، قانون، علم‌گرایی و رویکرد اجتماعی به دین در اندیشه بازرگان را بررسی می‌کند. در تلاشی مشابه، هوشنگ شهابی در کتاب «سیاست ایرانی و مدرنیسم مذهبی:

نهضت آزادی ایران در حکومت شاه و [امام] خمینی» (۱۹۹۰)، به خوانش دموکراتیک و اخلاقی بازرگان از قرآن می‌پردازد، تا جایگاه نظریه‌پردازی او در نهضت آزادی را نشان دهد. نویسنده درباره گرایش بازرگان به خوانش اخلاقی از اسلام به جای تأکید بر اسلام فقهاتی، اعتقاد او به روش‌های پارلمانتاریستی برای اجرای اسلام، اهمیت آزادی عقیده و دیدگاه‌های اقتصادی وی بحث می‌کند، هر چند در مجموع بیشتر به اندیشه سیاسی بازرگان بعد از انقلاب می‌پردازد. شهابی، تفکر سیاسی بازرگان را پلورالیست می‌داند، اما معتقد است که وی با مبانی سکولاریستی در لیبرالیسم کلاسیک مخالف بوده، «لیبرالیسم اسلامی» بهترین توصیف برای اندیشه سیاسی او است.

درباره اندیشه سیاسی بازرگان، چند رساله دکتری و پایان‌نامه کارشناسی‌ارشد هم مشاهده می‌شود که به طور غیر مستقیم به موضوع «خود» و «دیگری» ارتباط می‌یابد. از این میان، رساله طهماسب علیپوریانی با عنوان «ساخت زبانی - اجتماعی و اندیشه‌ورزی سیاسی - مذهبی در ایران معاصر (مطالعه موردی: مهدی بازرگان)» (۱۳۸۵) جای توجه دارد. نویسنده درباره انسان‌شناسی بازرگان و اعتقاد او به تحول درونی افراد جامعه به عنوان پیش‌نیاز تحول جامعه بحث می‌کند.

علی محمدزاده هم در پایان‌نامه کارشناسی‌ارشد خود با عنوان «حکومت مطلوب در اندیشه سیاسی مهندس مهدی بازرگان» (۱۳۸۴)، دیدگاه بازرگان درباره حکومت مطلوب را به دو دوره تقسیم می‌کند و معتقد است که بازرگان در دوران مبارزات انقلابی و شکل‌گیری جمهوری اسلامی، به پیش‌فرض تفکیک‌ناپذیری دین و سیاست و نیز سازگاری دین و دموکراسی معتقد بود و طی این دوره، حکومت مطلوب را دموکراسی مبتنی بر دین می‌دانست؛ اما پس از انقلاب اسلامی معتقد به حکومت مبتنی بر قانون اساسی شد، هر چند این موضوع در اندیشه‌های او در دهه ۳۰ نیز ریشه دارد.

چند مقاله هم در این زمینه منتشر شده است. از جمله مقاله جلال توکلیان با عنوان «مهندس بازرگان و مقوله غرب» (۱۳۷۵) که با موضوع این مقاله ارتباط بیشتری دارد. این مقاله از رویکرد اجتماعی بازرگان به دین سخن می‌گوید و نگاه رحمانی او را به دین پُررنگ می‌بیند و معتقد است که در اندیشه او، امر و نهی‌ها از سطح رابطه انسان با خدا

به رابطه انسان با خود تنزل می‌یابد، تا اصل مختار بودن انسان زیر سؤال نرود. این مسئله، توجه بازرگان به «خود» و مسئولیت انسان را نشان می‌دهد.

مقاله «وجوه جامعه‌شناختی اندیشه بازرگان» (۱۳۸۸) نیز بازرگان را یک نظریه‌پرداز اجتماعی راه‌گشا در جامعه ایران معرفی می‌کند. جلالی‌پور، نویسنده مقاله، برخلاف کسانی که روش بازرگان را صرفاً اثبات‌گرایانه معرفی می‌کنند، او را پوزیتیویستی تعدیل‌شده و در عین حال تفهیم‌گرا می‌داند.

مقصود فراستخواه در مقاله «از پارادایم مکانیستی تا پارادایم اطلاعاتی» (۱۳۸۴)، توضیح مختصری درباره چگونگی اثرگذاری علم‌گرایی بر اندیشه سیاسی بازرگان می‌دهد که حاصل آن، ناتوانی نگرش مکانیستی بازرگان از تشریح جامعه است. تفسیر فراستخواه قابل تأمل است، اما نویسندگان آن را نیازمند تعدیل می‌دانند که در ادامه به آن می‌پردازیم.

رویکرد مارتین بوبر به رابطه «خود» و «دیگری»

می‌دانیم که مدرنیته بر محور تعریف جدید انسان از خویشتن شکل گرفته است (ر.ک: Taylor, 1983) و «خود» را در کانون توجه قرار می‌دهد و به تبع آن است که «دیگری»^۱ نیز مطرح می‌شود. اگزستانسیالیست‌ها یا فلاسفه وجودی، با قرار دادن هستی و هستمندی انسان در مرکز توجه، وجود «دیگری» را نیز به کانون اندیشه می‌آورند و بر آن تأکید دارند (مک‌کواری، ۱۳۷۷: ۲۸۳).

یکی از متفکران وجودی که با بهره‌گیری از نحله‌های مختلف فلسفه وجودی، در صورت‌بندی رابطه «خود» و «دیگری» تلاش قابل توجهی را انجام داد، مارتین بوبر (۱۸۷۸-۱۹۶۵) است. بوبر در تأملات اولیه‌اش، متأثر از اندیشه عرفانی حسیدیسم^۲، به چگونگی ارتباط فرد و جهان می‌اندیشید و به وحدت انسان با دیگر انسان‌ها و جهان در عین حفظ فردیتش قائل بود (Friedman, 1956: 28-30). او بعدها با تأثیرپذیری از گابریل مارسل و سورن کی‌یرکگور، به اگزستانسیالیسم روی آورد و مبانی این فلسفه را در صورت‌بندی رابطه «خود» و «دیگری» به خدمت گرفت. بوبر، دو گونه زندگی فردگرا و

1. Other
2. Hasidism

جمع‌گرای دوره مدرن را کنار می‌زند و معتقد است که مفهوم انسان در این دو رویکرد، مبهم و ناقص بوده و در هر دو رویکرد، فرد ناتوان از ارتباط با «دیگری» است؛ زیرا ارتباط واقعی بین انسان‌های واقعی برقرار می‌شود و فرد به معنای واقعی در این دو رویکرد وجود ندارد (Buber, 2004: 238-239).

وی در مقابل این دو وضعیت، بر قلمرو «میانگی»^۱ و «زندگی گفت‌وگویی» تأکید می‌کند که طی آن، مواجهه مطلوب «خود» و «دیگری» شکل می‌گیرد. این بحث ریشه در هستی‌شناسی او دارد. بوبر، هستی را رابطه‌ای و «من و تو»یی می‌داند و آن را مسلط بر «من و تو»ی منفرد قلمداد می‌کند. این موضوع برآمده از نقش آغازین رابطه است. مواجهه، وضعیتی طبیعی بین انسان با انسان است که سبب زندگی واقعی می‌گردد (Rotenstreich, 2009: 7-8).

از نظر بوبر، وضعیت اصیل برای انسان، مواجهه واقعی و با درک تمام هستی فرد است. این مواجهه برآمده از روح هر فرد است که بوبر از آن با عنوان «تو»ی درونی یاد می‌کند. این «تو»ی درونی از همان آغاز منشعب از «تو»ی سرمدی یعنی خداوند و در رابطه با آن قرار دارد و به این ترتیب از نظر بوبر اساس هستی، رابطه‌مندی است (بوبر، ۱۳۸۰: ۱۲۲). خداوند انسان را همواره فرامی‌خواند و انسان در معرض پاسخ دادن به اوست و این پاسخ دادن در قالب ارتباط انسان با دیگر انسان‌ها صورت می‌گیرد و به این ترتیب زندگی گفت‌وگویی شکل می‌گیرد. در نتیجه انسان دینی، انسانی است که در زندگی گفت‌وگویی حضور دارد (Herberg, 1963: 19-20).

شکل‌گیری زندگی گفت‌وگویی میان انسان‌ها وابسته به نوع رابطه میان «خود» و «دیگری» است. در اینجا با دو گونه چارچوب ارتباطی مواجه هستیم: چارچوب ارتباطی من - تو و یا چارچوب ارتباطی من - او (یا من - آن) (بوبر، ۱۳۸۰: ۵۲). رابطه من - تو و من - آن، دو گونه حیات انسانی ایجاد می‌کند. در رابطه من - آن، «خود»، چیزهای اطراف را در اختیار خودش قرار می‌دهد و از آنها همچون ابزاری استفاده می‌کند. حتی اندیشه و تفکر نیز در این رابطه همچون ابزاری برای «خود» است. در این رابطه،

«دیگری» همچون «آن»، یعنی به مثابه یک ابزار در نظر گرفته شده است. بر این رابطه، تجربه حاکمیت دارد؛ یعنی «من» همه چیز را در مقام به تجربه درآوردن می‌نگرد. تجربه یک رابطه یک‌سویه است که از سوی «من» بر «دیگری» اعمال می‌شود و «دیگری» هیچ علاقه‌ای به این تجربه شدن ندارد (بوبر، ۱۳۸۰: ۵۳-۵۴).

در مقابل، رابطه من - تو مبتنی بر یک رابطه دوطرفه است و وقتی فرد «تو» می‌گوید، چیزی را به عنوان هدف پیش روی خود ندارد و قصد ندارد «دیگری» را تحت سیطره و یا ابزار خود قرار دهد. از نظر بوبر، «تو گفتن» یک نیاز اساسی در انسان است و این نیاز ریشه در نیاز انسان به «تو»ی سرمدی دارد. وی خداوند را به مثابه «تو»ی سرمدی می‌داند که انسان در هر اقلیم زندگی در سایه^۱ او قرار دارد و در هر اقلیم نفع‌های از آن را می‌بیند و با خطاب قرار دادن هر چیزی، «تو»ی سرمدی را خطاب قرار داده است. به اعتقاد بوبر، چنین نگاهی به جهان سبب می‌شود تا به جای در نظر گرفتن کارکرد و ویژگی‌های جهان و اطراف، خود وجود آنها را در نظر آوریم و در واقع به «دیگری» همچون «تو» بنگریم. وقتی موجود انسانی را در مقام «تو» خطاب قرار می‌دهیم، او را همچون شیئی در میان اشیا مد نظر نداریم، بلکه خود وجودش را در نظر داریم؛ یعنی او را از طریق ویژگی‌ها، کارکردها و یا نسبت با دیگر چیزها نمی‌سنجیم. به بیانی دیگر، خودش را به عنوان یک انسان در نظر داریم و هر چند او از اشیا و ویژگی‌هایش جداپذیر نیست، در این نگاه، یعنی در رابطه من - تو، ویژگی‌ها، کارکردها و چیزهای اطراف «دیگری»، در سایه بودن او ارزش می‌یابد (همان: ۵۳-۵۷).

الزامات دیگر مواجهه مطلوب «خود» و «دیگری» در این است که دو فرد آنگونه که هستند، یکدیگر را در نظر آورند و هیچ‌گونه تظاهر و نمودنی بین آنها در کار نباشد (Buber, 1992: 71). دیگر اینکه در رابطه مطلوب، فرد باید کلیت هستن و بودن دیگری را در نظر گیرد، هر چند او مخالف وی باشد (Fredman, 1956: 86)؛ یعنی فرد باید دیگری را در عین تفاوت‌هایش با خود در نظر گیرد و در این وضعیت است که گفت‌وگوی واقعی شکل می‌گیرد (Fredman, 1956: 73).

نکته مهم اینکه بوبر در عین تأکید بر باهم‌بودگی «خود» و «دیگری»، استقلال آنها را نیز مدنظر دارد و هر فرد، مواجهه مخصوص به خود را با جهان دارد؛ اما چون سرآغاز هستی را در رابطه‌مندی می‌بیند، بدیهی است که مواجهه بدون «دیگری» معنایی ندارد و «دیگری» سبب تکامل «خود» می‌شود، اما خود، دیگری را در درونش با عشق و دوستی می‌پذیرد و بر بودن او جهت تکاملش واقف است. به این ترتیب فرد در عین حال که «دیگری» را درونی می‌کند، نباید از «خویشتن خویش» دست بشوید (Fredman, 1956: 81-82). مواجهه مطلوب «من» و «تو» با این مختصات شکل می‌گیرد و در این وضعیت، «زندگی گفت‌وگویی» ایجاد می‌شود (Buber, 2004: 239).

این وضعیت الزاماتی دارد که مبتنی بر توضیحات یادشده عبارتند از: عدم شیء‌انگاری، اصالت دادن به آزادی و تصمیم‌گیری انسان، در نظر گرفتن سالمندی افراد و اولویت ندادن به گذشته و متعلقاتشان در عین مهم دانستن آنها، تحمیل نکردن خود بر دیگری، گفت‌وگوی واقعی با دیگری و عدم تظاهر و درک مسئولیت پاسخگویی به دیگری. خوانش تحلیلی که در این نوشتار از اندیشه بازرگان ارائه می‌شود، بر این مفاهیم تکیه دارد.

زمینه عملی و ایدئولوژیک بازرگان

بازرگان در متن سه رویکرد مهم نسبت به دنیای جدید در جامعه ایران متولد شد و رشد کرد: رویکرد تجددگرای دینی، تجددپذیر دینی و تجددپذیر غیر دینی. منزل پدرش حاج عباس‌قلی تبریزی، محل برگزاری جلسات بحث میان علمای دینی به منظور تبلیغ دین بود و مجله‌ای به نام بلاغ از مباحث این جلسات منتشر می‌شد. او در خاطراتش بر میانه‌روی پدر، عدم سخت‌گیری مذهبی و پرهیز از خرافات تأکید دارد (بازرگان، ۱۳۷۷ الف: ۲۴-۴۸).

وی همچنین به انجمنی که پدرش با آیت‌الله سید ابوالحسن طالقانی ایجاد کرده بود اشاره می‌کند که به منظور مبارزه با بهائیت و میسیونرهای خارجی تشکیل شده بود، اما «همه نوع افراد به آن مجلس می‌آمدند، حتی مسیحی، یهودی و بهائی» (همان: ۱۳۸-۱۳۹). باید توجه داشت که این زمان هر چند نیروهای مذهبی که در دوره مشروطه

خواهان تلفیق دین با دنیای جدید بودند، به سبب شکست مشروطه از تجددگرایی دینی و سیاست ناامید شده بودند، اقدامات حکومت رضاشاه که از پشتیبانی فکری تجددگرایان غیردینی برخوردار بود، ضرورت تلاش نواندیشان دینی در دریافت چگونگی پیوند دین و سنت با دنیای جدید را همچنان زنده و مهم نگه می‌داشت. در همین راستا شاهد تلاش‌های دوباره برخی از علمای نواندیش و تحصیل‌کردگان مذهبی جدید در جهت حل این مسئله هستیم و محیط خانوادگی بازرگان نیز نمونه‌ای از این تلاش‌ها در فضای بسته دوران رضاشاه بود.

این جریان که وی در سال‌های بعد در توسعه و تطوّر آن نقش زیادی ایفا کرد، از یکسو در مقابل اسلام سنتی تجددستیز بود و از سوی دیگر بیش از همه در مواجهه با جریان تجددخواهی غیر دینی بود و جریان تجددگریز دین‌گرا از آنجا که فعالیت اجتماعی و سیاسی برجسته‌ای نداشت، در مواجهه فکری بازرگان چندان مورد توجه نبود. در این جریان اخیر، یعنی تجددخواهی غیر دینی، هم می‌توان از تفکر ناسیونالیستی متکی به میراث ایران باستان نشان یافت که در دوره پهلوی اول به عنوان ایدئولوژی رسمی حاکم بود و هم از تفکر مارکسیستی که در همان دوره افرادی مانند تقی ارانی آن را تبلیغ می‌کردند.

در جریان تجددگرایی غیر دینی، روشن‌فکران ایرانی خارج از کشور از جمله سید حسن تقی‌زاده، نقش مهمی ایفا کردند. رویکرد غالب این روشن‌فکران، ترویج ملی‌گرایی، پذیرش تمدن غرب و برپایی «استبداد منور» برای رسیدن به این وضعیت بود (شفیعی‌فر و طهماسبی، ۱۳۹۵: ۲۸-۳۴).

در کنار تقی‌زاده، برخی از دانشجویان ایرانی که پس از جنگ جهانی اول به اروپا و به‌ویژه به آلمان اعزام شدند نیز میهن‌پرستی و حل مشکلات ایران را در پذیرش پادشاهی مطلقه می‌دانستند. آنان نیز با انتشار مقالاتی در نامه فرنگستان معتقد بودند که «ایران باید ظاهراً و باطناً، جسماً و روحاً فرنگی‌مآب شود»؛ چنان که در سرمقاله نخستین شماره این نشریه، ظهور یک موسولینی در ایران، چاره رسیدن به وضعیت مورد نظر اعلام شد و حتی رسیدن به آزادی را از رهگذر «دیکتاتور عالم» ممکن دانستند (احمدی، ۱۳۷۹: ۹-۱۰).

بازرگان بعدها با بازخوانی این جریان‌ها، این نوع از دستیابی به مدرنیته را سطحی و همراه با نبود «انقلاب فکری و انتباه مذهبی» دانست که در آن مفاهیم اساسی مدرنیته سیاسی، همچون آزادی درک نشده است (بازرگان، ۱۳۸۷ الف: ۳۶۵-۳۶۷) و پذیرش کامل تمدن غرب از سوی این جریان را نیز مورد انتقاد قرار داد و آنچه در زمینه «خودجوشی» مطرح کرد، پاسخی در مقابل این روند بود (همان، بی تا ب: ۲۶۲).

نیروهای چپ‌گرا نیز همانند ملی‌گرایان قائل به تجدد غیر دینی بودند، اما در نقطه مقابل حکومت پهلوی قرار داشته، از سوی حکومت مورد تعقیب و پیگیری قرار گرفتند. یکی از مشهورترین گروه‌های چپ در این زمان «گروه پنجاه و سه نفر» بود که تقی ارانی آن را تشکیل داد. وی ابتدا طرفدار ناسیونالیسم و ملی‌گرایی بود و با نامه فرنگستان و مجله ایرانشهر همکاری داشت (احمدی، ۱۳۷۹: ۱۱)، اما در سال‌های بعد به مطالعه آثار مارکس، انگلس و کائوتسکی روی آورد و به جنبش‌های چپ اروپایی علاقه‌مند شد (آبراهامیان، ۱۳۸۳: ۱۹۷-۱۹۸). با این همه برخی بیش از آنکه او را وابسته به تفکرات مارکسیستی بدانند، فردی دارای استقلال فکری معرفی می‌کنند که هدفش کمک به رشد فرهنگی-اجتماعی و سیاسی و مدنی جامعه ایران زمان رضاشاه بود (احمدی، ۱۳۷۹: ۴۲-۵۶).

در حالی که ملی‌گرایی و جریان‌های چپ‌گرا خواهان تجدد غیر دینی بودند و فرد ایرانی را تحت کلان‌روایت‌های غیر بومی قرار می‌دادند که آزادی، اختیار و ابتکار او را سلب می‌کرد، نواندیشان دینی راه تلفیق دین و تجدد را در پیش گرفتند. بازرگان درون این جریان رشد کرد و در سال‌های بعد خود به یکی از رهبران اصلی جریان نواندیشی دینی تبدیل شد. در رویکرد جدید، تلفیق دین و تجدد، مراجعه مستقیم به متون دینی (قرآن) و چشم‌پوشی نسبی از تأیید فقها و مراجع پُررنگ بود. این جریان، تفسیر قرآن را در کانون توجه قرار داد و نهضت بازگشت به قرآن را تقویت کرد. سرآغاز این جریان با نام آیت‌الله سید اسدالله خرقانی گره خورده است. وی با عباسقلی بازرگان و سید ابوالحسن طالقانی ارتباط داشت و مهدی بازرگان در سخنرانی‌های او حاضر می‌شد (جعفریان، ۱۳۸۲: ۴۷-۵۹). آثار و اندیشه خرقانی تا حد زیادی در پاسخ به مسائل روز شکل گرفته و سعی دارد از دین در برابر تحولات جدید دفاع کند. خرقانی همچنین به گونه‌ای

خاص به دنبال تأیید دموکراسی چهل ساله نخست اسلامی بود (جعفریان، ۱۳۸۲: ۶۵-۷۳). آیت‌الله محمدحسن شریعت سنگلجی، شاگرد آیت‌الله خرقانی نیز جزء نخستین کسانی است که در آن دوره زمانی از ضرورت بازگشت به قرآن سخن به میان آورد. بازرگان با عقاید سنگلجی آشنا بود و در جلسات سخنرانی وی نیز حاضر می‌شد و آثار و عقاید او مورد توجه وی و برخی دیگر از همفکران او مانند یدالله سبحانی بود (نبوی رضوی، ۱۳۹۰: ۲۷۰). سنگلجی مبارزه با خرافه‌گرایی را مهم می‌داند و بر دعوت به توحید و زدودن شرک تأکید دارد. وی شرک و خرافات را مانع حرکت و اراده «خود» می‌داند (سنگلجی، ۱۳۶۲ق: ۴-۱۷). مدعای سنگلجی، معرفی اسلام حقیقی بود و در این زمینه مراجعه به قرآن و همه فهم کردن آن، و بر رتبه دیدگاه افرادی که قرآن را غیر قابل فهم می‌دانند و در فهم آن سخت‌گیری می‌کنند می‌کوشید. او قصد داشت مواجهه «خود» با دین را تا حد توان، بی‌واسطه، فردی و غیر تقلیدی کند (همان: ۲۱-۲۴).

در کنار جریان نواندیش دینی، مدارس جدید نیز نقش مهمی در ایجاد رغبت به راه سوم، یعنی دین‌داری تجدیدپذیر ایفا کردند. بازرگان، نقش این مدارس را در شکل‌گیری تأملاتش در زمینه مسئله دین و دنیای جدید مهم می‌داند (بازرگان، ۱۳۷۷ الف: ۲۲۰). دوره تحصیلات متوسطه بازرگان در همین مدارس جدید گذشت. سپس به «دارالمعلمین مرکزی» تهران رفت و در آنجا پای تعلیمات ابوالحسن‌خان فروغی که تأثیر زیادی بر شکل‌گیری آرای وی داشت نشست. بازرگان نسبت به تفسیر قرآن فروغی در دارالمعلمین که به گفته وی شیوه «ابتکاری، علمی و تدبیری» بود، علاقه‌مند بود و این شیوه را در «تشکیل فکری و اعتقادی خود بسیار مؤثر» می‌داند (همان: ۵۴-۷۴).

فروغی فردی با تحصیلات دانشگاهی، از پیشگامان نواندیشی دینی در ایران، توجه به مسائل مهمی از جمله گرایش وحدت وجودی به هستی، انسان‌دوستی، قرآن‌پژوهی و پیوند دین و علم را در بازرگان برانگیخت. فروغی ابتدا به مسائل عرفانی گرایش داشت، اما بعد از مدتی کمال مطلوب خود را در علم یا «رهایی هوش و سلطنت عقل در پرتو دانش» دید (فروغی، ۱۳۳۵: ۱۲۲). وقوع جنگ‌های جهانی اما او را از این دیدگاه که علم سبب رهایی و سعادت انسان می‌شود، ناامید کرد و از این‌رو به قرآن و «ایمان مذهبی»

مراجعه نمود (فروغی، ۱۳۳۵: ۱۲۲-۱۲۷). وی در این راستا و بر اساس گرایش‌های عرفانی و اعتقاد به نظریه وحدت وجود، جهان را در مسیر رسیدن به حقیقت می‌داند و بنابراین رشد علم و آگاهی در دوران معاصر را نیز تکمیل‌کننده مسیر انبیا تعریف می‌کند. او وحدت و کثرت را در عالم وجود لازم می‌داند (همان، ۱۳۰۹: ۷) و در این جهت، کثرت جوامع و ملیت‌ها را مقدمه تعاون و همبستگی ملت‌ها تعریف می‌کند (همان: ۱۲-۴۵).

بازرگان با توشه‌گیری از این تفکرات، برای ادامه تحصیل عازم فرانسه شد و در میان رشته‌های علمی، مهندسی برق را انتخاب کرد. در حین تحصیل، جایگاه دین در دنیای جدید را به مشاهده نشست و با مشاهده زندگی اجتماعی مردم پاریس و مناسک دینی آنها در کلیساهای نوتردام و اتوالید، فرض فراموش شدن دین در جوامع مدرن را غلط دانست (بازرگان، ۱۳۷۷ الف: ۷۵-۱۰۲). در همان زمان کتاب معروف «محمد» به قلم امیل درمنگهام را مطالعه کرد و در جلسات شرق‌شناسی لویی ماسینیون نیز حاضر می‌شد (برزین، ۱۳۷۸: ۲۴).

ویژگی دیگر تمایل به دین در فرانسه، توجه به مسائل روحی بود و در آن زمان، نظریه زیگموند فروید درباره ناخودآگاه رواج بیشتری یافته بود (همان: ۳۱). بازرگان با آشنایی با دیدگاه‌های فروید، بعدها به نقد معنویت‌گرایی در غرب پرداخت. مواجهه او با مسائل معنوی فرانسه بیشتر از طریق آشنایی با اندیشه الکسیس کارل، فیزیولوژیست فرانسوی بود که انسان را از طریق تجربی و گرایش‌های معنوی بررسی می‌کرد. بازرگان در دیدگاهش درباره احتیاج معنوی انسان به خدا و تأثیر دعا در روح و جسم انسان، از کارل به کرات نقل قول می‌کند (بازرگان، بی‌تا ج: ۳۷۵-۳۸۵). به علاوه آنچه بیش از همه نظر بازرگان را در فرانسه جلب کرد، اخلاق اجتماعی آنجا بود و وی جنبه‌های مثبت آداب و اخلاق فرانسویان را مدنظر قرار می‌داد (همان، ۱۳۷۷ الف: ۱۸۶-۱۸۷).

از سوی دیگر، موضوع دیگری که طی این مدت بازرگان با آن مواجه بود، دستیابی به فنون و تخصص‌های مدرن بود و وی عقب‌ماندگی‌های علمی، فنی و تخصصی ایران را بسیار مورد توجه داشت (همان: ۵۰). از نظر او، یکی از کمبودهای مهم کشور در مواجهه با مدرنیته، کمبود متخصص بود و از همین‌رو یکی از علایق و دغدغه‌های مهم او، تربیت نیروی متخصص برای کشور و توجه به تخصص‌گرایی در امور بود (همان، ۱۳۸۰: ۲۶۰).

همین مسئله، انگیزه لازم را در وی جهت تحصیل در رشته فنی، با هدف حل مشکل اصلی کشور که همانا مشکل فقدان فناوری بود، ایجاد کرد. بازرگان در خاطراتش هدف از رفتن به مدرسه سانترال پاریس و انتخاب رشته ترمودینامیک را تأسیس کارخانه صنعتی پس از بازگشت به ایران بیان می‌کند (بازرگان، ۱۳۷۷ الف: ۲۱۲-۲۱۴). او پس از بازگشت به ایران در رشته تخصصی خود مشغول به کار شد (همان: ۲۳۲-۲۳۴). همچنین مقالات و یادداشت‌های متعددی را در مباحث فنی و معماری نوشت (ر.ک: همان، ۱۳۸۰). وی در کنار فعالیت‌های عملی و تخصصی، اقدامات دینی - اجتماعی را نیز پی‌گیری کرد. کانون مهندسين ايران، انجمن اسلامی دانشجویان و کانون اسلام، سه مکان فعالیت اجتماعی و تبلیغات دینی بازرگان طی این مدت است که به گفته او، ارمغان تحصیل در اروپا و حاصل ضرورت فعالیت اجتماعی و سیاسی پس از اشغال ایران در شهریور ۱۳۲۰ بود (همان: ۲۴۳). بخش مهمی از مباحث بازرگان در این زمان را مباحث دینی و قرآنی شکل می‌داد و با توجه به نفوذ مارکسیسم در دانشگاه‌ها، او نیز سعی داشت سازگاری دین با دنیای جدید را روشن کند (همان، بی‌تا ج: ۲۳۱).

وی حکومت استبدادی رضاشاه را در افول اخلاقی جامعه مؤثر می‌دید (همان، ۱۳۷۶: ۳۶) و از این‌رو به تبلیغ دین در جامعه روی آورد. در این زمان، سیاست‌های ضد مذهبی رضاشاه و تبلیغات مارکسیست‌ها، بهائیان و فراماسون‌ها علیه اسلام، نیروهای مذهبی را وامی‌داشت تا از آزادی به وجود آمده بعد از دوره رضاشاه جهت گسترش تبلیغات دینی و تأسیس نشریه‌ها و انجمن‌های مذهبی استفاده کنند (جعفریان، ۱۳۸۱: ۱۸). مهم‌ترین جریان غیر اسلامی در این زمان، حزب توده بود که واکنش همه گروه‌های مذهبی از سنتی تا نواندیشان دینی را برانگیخت. ایدئولوژی رسمی این حزب مارکسیسم - لنینیسم بود و مبارزه نیروهای مذهبی با مارکسیسم در قالب کلی مبارزه با مادی‌گری و نقد دعاوی علم‌گرایانه و فلسفی مارکسیسم و در مقابل اثبات خداپرستی و توحید بود (همان: ۱۹-۲۰). آنان و به‌ویژه شخص بازرگان، پاسخ به مادی‌گری را با اثبات پیوند علم و دین نیز دنبال کردند که در ادامه بیشتر به آن می‌پردازیم.

نیروهای مذهبی در مقابل این جریان‌ها، به تبلیغ دین در اجتماع با تأسیس نشریه‌ها و انجمن‌های دینی اقدام کردند و بازرگان نیز در برخی از این تشکلهای، همچون انجمن اسلامی دانشجویان فعال بود (همان: ۲۹-۷۰) و وقتی سید محمود طالقانی در شهریور

۱۳۱۹ کانون اسلام را تأسیس کرد، بازرگان به این کانون پیوست. در مباحث کانون، تفسیر قرآن نیز محوریت داشت و به گفته بازرگان، آیت‌الله طالقانی «با شیوه روشن و اصیل و مؤثری، تفسیر قرآن می‌گفتند» (بازرگان، ۱۳۷۷ الف: ۲۲۰).

تبلیغ و ترویج دین در جامعه و محوریت دادن به قرآن و نیز ضرورت احترام به آزادی و انتخاب افراد، از جمله اشتراکات فکری بازرگان و طالقانی بود (ر.ک: همان، ۱۳۶۰). طالقانی نیز به قرآن به مثابه کتاب هدایت در زندگی اجتماعی انسان می‌نگریست و خواهان حضور قرآن در زندگی اجتماعی بود (طالقانی، ۱۳۴۴: ۹۹-۱۱۳). همین رویکرد اجتماعی به دین بود که سبب می‌شد هر چند پس از شهریور ۱۳۲۰ زمینه فعالیت سیاسی و شکل‌گیری احزاب و گروه‌های مختلف فراهم بود و بازرگان هم در برخی گروه‌ها عضویت داشت، وی «درد اصلی کشور را در نداشتن تشکیلات حزبی و ایدئولوژی» نداند و به «معتقدات فکری و تربیت معنوی و تدارک شخصیت اهمیت» دهد (بازرگان، ۱۳۷۷ الف: ۲۴۴).

«خود» و «دیگری» در مبانی اندیشه بازرگان

چنان‌که گفته شد، بازرگان با وجود تغییرات در اندیشه سیاسی‌اش، دارای مبانی فکری نسبتاً پایداری است. این نتیجه را نویسندگان با بررسی زمانی و موضوعی همه آثار و تألیفات بازرگان استنباط کرده‌اند که شرح تفصیلی آن در اینجا ممکن نیست. گفتیم که زمینه عملی و ایدئولوژیک بازرگان در دهه ۲۰، او را وامی‌دارد که بیش از همه به مباحث خداپرستی و تبلیغ دین در جامعه بپردازد. وی در این مباحث، توجه ویژه‌ای به انسان دینی دارد که زمینه علمی او هنگام تحصیل در فرانسه در این امر بسیار تأثیرگذار است. همچنین اشاره شد که در کنار این دو موضوع، انتقادهای جریان‌های مادی‌گرا از ناسازگاری علم و دین، بازرگان را به خوانش علم‌گرایانه از دین سوق می‌دهد. این سه موضوع، مبانی اساسی مواجهه «خود» و «دیگری» در اندیشه بازرگان است.

الهیات ارتباطی

هستی‌شناسی بازرگان سراسر با حضور و تجلی خداوند در طبیعت و زندگی انسان در پیوند است. این هستی‌شناسی همراه با خوانشی علم‌گرایانه از هستی و دین است:

خداوند همواره در طبیعت جهان ماده می‌دمد تا حیات برقرار باشد. در غیر این صورت طبق دانش ترمودینامیک، اصل کهولت (آنتروپی) سبب زوال و نابودی هستی می‌شود (بازرگان، ۱۳۷۷: ۵۵۳-۵۵۴).

بازرگان زندگی انسان در محضر خدا را مبتنی بر نیاز به پرستش می‌داند و از این رو آن را یک زندگی عاشقانه و دوستانه می‌بیند. او با توجه به قوانین ثابت هستی که همان مشیت الهی است، نگرش اقتدارگرا به الهیات اسلامی را کنار می‌گذارد و خداوند را هم در تعامل با انسان از طریق قواعد و قوانین مشخصی تعریف می‌کند. از نظر وی، خداوند در همه چیز این دنیا دخالت و حضور دارد، اما این دخالت و حضور، دخالتی مقتدرانه و بدون حساب نیست، بلکه مبتنی بر قوانین و مشیت الهی است و خدا هم نمی‌تواند خلاف این مشیت عمل کند (همان، ۱۳۸۹: ۳۹). بازرگان خواهان یک الهیات سراسر است و بی‌واسطه است و معتقد است که در ادیان «توحیدی اصیل»، خدا به انسان نزدیک و مأنوس است و سعی شده است تا ارتباط تا جای ممکن مستقیم باشد (همان، ۱۳۸۸: ۷۶).

در نزد بازرگان، رابطه «خود» با خدا مبتنی بر عشق و تمایل ذاتی است و از این رو در قالب یک پرستش یکسویه تعریف نمی‌شود، بلکه الهیات مورد نظر او را وجه «ارتباطی» و دوستانه می‌دهد. برای او که خود در محیط خانوادگی با دین‌داری اقتدارآمیزی مواجه نبود و در دوره خرافه‌زدایی و ارتباط مستقیم با متون دینی و تلاش برای دستیابی به «اصل دین» قرار داشت و از این رو تلاش برای درک مستقیم پیام دین، ذهنیت وی را شکل می‌داد، توجه به گنه دین و درک مستقیم پیام شارع مقدس، نوعی مواجهه گفت‌وگویی خود و خدا را سبب می‌شود. در همین حال مواجهه با دنیای جدید نیز بینش و دید وسیع‌تری را به نواندیشان دینی و از جمله بازرگان داده، الهیات آنان را در تعامل بیشتر با محیط واقعی قرار می‌دهد. تلاش بازرگان جهت پیوند علم و دین را در مرحله اول می‌توان برآمده از چنین نگرشی به الهیات دانست. بنابراین در الهیات بازرگان، مقومات رابطه و تعامل به معنای اعم محوریت دارد و می‌توان از این نوع الهیات با عنوان «الهیات ارتباطی» یاد کرد.

نشانه‌های چنین رویکردی به الهیات در آثار و اندیشه‌های بازرگان فراوان است. او آیه ۲۴ سوره انفال را اوج انسان‌دوستی خداوند در قرآن می‌داند (همان: ۲۷۹) و عنوان

یکی از سخنرانی‌های سال ۱۳۶۳ را «همکاری خدا و انسان» انتخاب می‌کند و با این عنوان و در متن سخنرانی، خدا را قدرتی مافوق انسان، اما همواره همچون دوستی مهربان در کنار انسان تعریف می‌کند. وی دعا را یک پیمان کاملاً متقابل و عادلانه همکاری انسان و خدا و یک محبت دوطرفه تعریف می‌کند (بازرگان، ۱۳۸۷: ۳۵۸-۳۸۶). وفای به عهد و توبه هم از نظر او، رابطه‌ای دوطرفه بین انسان و خداست (همان: ۴۰۴). می‌توان گفت آنچه بازرگان در راه طی شده دنبال می‌کند، متافیزیک و الهیات ارتباطی و تشریح بیشتر رابطه تعاملی خدا و خلق است (همان، ۱۳۷۷: ۵۷) که در آن مبتنی بر عقاید اسلامی، تشبیه به خدا و اکتساب صفاتش محوریت دارد (همان، ۱۳۸۹: ۳۹).

الهیات بازرگان، «دل» را نقطه عزیمت به سوی خدا قرار می‌دهد و با اعتقاد به تجلی خدا در طبیعت و هستی، نوعی دوستی فراگیر با هستی را دنبال می‌کند. او با قرار دادن «دل» به عنوان نقطه اتصال به خدا، عامل اصلی تحرک، پویایی و تغییر فرد را درون وی می‌داند و از آن با عنوان «خودجوشی» یاد می‌کند. وی حتی دعا کردن و خواستن از خدا را به معنای تحرک بخشیدن به «خود» می‌داند و آن را سبب تحرک و افزایش ظرفیت روحی انسان می‌داند و در این بحث به کتاب «نیایش» الکسیس کارل ارجاع می‌دهد (همان، بی‌تا: ۳۶۹-۳۷۷). آنچه بازرگان در زمینه خودجوشی و کانونیت «دل» در ارتباط با خدا می‌گوید، چنین نتیجه می‌دهد که الهیات او مبتنی بر دو پایه «خود» و «خدا» است و حتی چنان‌که خواهیم دید، اعتقاد بازرگان به تجلی گسترده خدا در هستی، دین‌داری را بدون توجه به «دیگری» بی‌اعتبار می‌داند.

انسان‌دوستی

بازرگان با تأسیس «الهیات ارتباطی» که در یکسوی آن «دل» انسان و در سوی دیگر «خدا» قرار دارد، همچنان که بر خداپرستی عاشقانه تأکید دارد، بر توجه به ارزش انسان نیز تأکید زیادی می‌کند و شاید نتوان تا قبل از او، هیچ روشن‌فکر دینی را تا این اندازه در تأکید بر انسان و انسان‌دوستی، جدی نگریست. با این حال این انسان‌دوستی با نظر به معنویت دینی است. بازرگان معتقد است که انسان‌گرایی وقتی با اراده، آگاهی و حساب خود انسان اداره شود، یک حرکت در بسته و محروم از خارج است که سبب

انحطاط و خودویرانگری می‌شود. از نظر او، انسان‌گرایی تنها با نظر به یک هدف متعالی که خداوند است، ممکن می‌شود (بازرگان، بی تا د: ۴۳۳). وی معتقد است که ارزش انسانیت بر اساس فضیلت و معنویت تعیین می‌شود و معنویت و فضیلت وابسته به وجود خالق و خداست (همان، بی تا ه: ۴۸). بازرگان در دفاع از کرامت انسانی به چند موضوع توجه دارد: دفاع از آزادی و اختیار؛ اهمیت دادن به ابتکارات انسان و مردود دانستن تقلید.

آزادی و اختیار، کلیدواژه‌های مهم بازرگان در تعریف انسان است و در بسیاری از آثار وی می‌توان گزاره‌های مختلفی را در دفاع از آزادی و اختیار انسان مشاهده کرد. او معتقد است که اختیار سبب ایجاد شخصیت می‌شود؛ صبر عامل حفاظت و نگهداری از آن، اراده ابزار حمله و حرکت و اجزای آن را دل، عقل و جسم تشکیل می‌دهند و موجودیت انسان در شخصیت او قابل تعریف است و نظم و تعادل، مهم‌ترین ضرورت آن هستند (همان، ۱۳۷۷ ب: ۴۷۰-۲۷۱). بازرگان در ذره بی‌انتهای انسان را مرکب از ماده، انرژی و اراده می‌داند و اراده را سبب زندگی و اداره انسان تعریف می‌کند. از نظر او، آرزو و آزادی انسان، ذخایر بی‌نهایت بودن انسان است که با نفع الهی در دل انسان واقع شده‌اند و در این میان منشأ همه ترقیات و امتیازهای انسان، اختیار است (همان: ۵۰۱-۵۲۰). وی معتقد است که قرآن به دنبال سلب آزادی و اختیار از انسان نیست. او با تکیه بر تفسیر المنار محمد عبده، به آیاتی که به اعتقاد او بر آزادی انسان تأکید دارد، استناد می‌کند (همان، ۱۳۸۸: ۱۷۳).

از نظر بازرگان، در قرآن «مسئله اختیار و آزادی در اولین فصل تکوین بشریت و دمیده شدن روح الاهی» آنجا که انسان بین انتخاب راه خدا و شیطان مخیر می‌شود، مطرح شده است و همه ادیان الهی در دادن آزادی به انسان پیشگام بوده‌اند و «پیغمبران، اولین اعلام کنندگان حق آزادی طبیعی و فطری بشر بوده، پایه کلیه مذاهب حقّه و اساس هر هدایت و مسئولیت بر اختیار است» (همان، ۱۳۷۷ ب: ۱۴۴-۱۴۵). در مجموع وی وجه تمایز انسان از حیوان را داشتن اختیار می‌داند (همان: ۳۶۶). در نظر بازرگان، آزادی و داشتن شخصیت، لازم و ملزوم هم هستند و برای فرد فاقد شخصیت، آزادی یا بندگی فرق ندارد. بازرگان می‌خواهد فرد، اول تربیت و شخصیت انسانی درستی داشته باشد، آنگاه مجال آزادی او فراهم شود. البته برای اینکه آزادی وی آثار

بدی نداشته باشد، از دادن مسئولیت به فرد دفاع می‌کند و آن را لازم می‌داند (بازرگان، ۱۳۸۰: ۳۱۲).

بخش دیگری از توجه بازرگان به کرامت و ارزش انسان، تأکید وی بر «ابتکار» است که با اهمیتی که او برای انسان آزاد و مستقل قائل است، بی‌ارتباط نیست. وی خواهان انسان مبتکر و محاسبه‌گر است (همان، ۱۳۸۸: ۲۵۳-۲۵۴) و معتقد است که قرآن، کلیه موجودات (نفس‌ها) را مرهون «مکتسبات» و مصنوع اعمال خود آنها می‌شناسد (همان، ۱۳۷۷: ۱۲۲).

بازرگان، انسان غیر مبتکر و تقلیدکننده را در مرحله حیوانیت طفیلی می‌داند و در ردّ تقلیدگری می‌گوید: «تقلیدگری عین طفیلی‌گری و اسارت در حال مذلت و احتیاج و فنای شخصیت و سعادت است» (همان، بی‌تا ب: ۱۰۰). از نظر او، تقلید یعنی اعمال اسلوب دیگران و طی آن نه تنها عوامل یک پدیده، بلکه معلول هم تغییر می‌کند و می‌توان گفت انسان را در مسیر بی‌بازگشتی قرار می‌دهد (همان، ۱۳۸۰: ۳۶-۳۷). او در بررسی مواجهه ایرانیان با تمدن غرب، «یک سلسله خودباختگی‌ها، دل‌باختگی‌ها، ناپختگی‌ها و آسفتگی‌ها» بی‌را می‌بیند که سبب از خود بیگانگی در بین قشرهایی از افراد طبقه جدید و تقلید و نداشتن اعتماد به نفس و صداقت در بین آنها شده است (همان، ۱۳۹۱: ۱۳۰). در همین جهت از استقلال فردی دفاع می‌کند و ریشه استقلال یک کشور را شخصیت انسانی مستقل و غیر وابسته می‌داند (همان، بی‌تا ب: ۱۱۹).

در مجموع بازرگان با همه بررسی‌های مختلفی که درباره انسان در قرآن دارد، انواع توجهات دین به انسان را مورد بحث قرار می‌دهد، اما از چارچوب دیدگاه رایج اسلام درباره انسان خارج نمی‌شود و تنها بر دوستی، آزادی و اختیار و ابتکار انسان و کاستن از نگاه تجویزی و حکمی به انسان و توجه به تربیت و تزکیه آن تأکید بیشتری دارد و سعی می‌کند رابطه بین انسان و خدا را با واسطه‌های کمتری پیگیری کند. دیگر اینکه دیدگاه‌های بازرگان درباره کرامت انسان را باید حاصل تأملات شخص وی دانست و وی در این زمینه چندان متأثر از اندیشه‌های غرب نیست. هر چند رویکرد او نسبت به تفکرات چپ بسته است، دغدغه‌های او درباره کرامت انسان متأثر از لیبرالیسم نیست،

بلکه تقدم عشق و دوستی در علایق او و نیز نگرانی از سلب آرامش انسان در جامعه و علاقه‌مندی به نظم، ثبات و آرامش، مبنای توجه او به انسانیت است.

خوانش علم‌گرایانه از دین و انسان

الهیات ارتباطی بازرگان و انسان‌دوستی او، با نگرش علم‌گرایانه وی به هستی و انسان در پیوند است. وی در تلاش جهت اثبات کارآمدی دین در دنیای جدید، انطباق آموزه‌های دینی با علوم جدید را دنبال می‌کند و بخش زیادی از آثار وی در این زمینه است. بازرگان معتقد است: «علم، اشتباهات و خرافاتی را که به دین چسبیده بود، پاک کرد»، زیرا «عالم نه تنها معتقد به حقیقت می‌باشد و دنیا را پوچ و بی‌اساس نمی‌پندارد، بلکه به وجود یک انتظام کلی و ارتباط قطعی که حاکم بر طبیعت است، یقین دارد» و فرد موحد هم همین اعتقاد را دارد و تنها تفاوت در این است که فرد موحد، ناظم را هم در نظر می‌گیرد، اما عالم تنها به نظم فکر می‌کند (بازگان، بی‌تا ب: ۹۸-۹۹).

از نظر بازرگان، «پیشرفت علوم نه تنها عالم طبیعت‌شناس را به جایی رسانیده است که عملاً موحد می‌باشد، بلکه صفات ثبوتیه خدا را خیلی بهتر از فقها و مدرسین درک می‌کند» و حتی رشد علوم، نفی صفات سلبيه از خداوند، همانند شرک را بسیار بدیهی ساخته است (همان: ۱۰۰-۱۰۱). وی «تناسب با حق و با مشیت خالق و انس با طبیعت» را در یک جهت دانسته (همان، بی‌تا ج: ۳۱۹)، در همین جهت دین و تعالیم انبیا را متناسب با «طبیعت» و «حقیقت» انسان می‌داند (همان، ۱۳۷۷ ب: ۳۸).

این رویکرد علم‌گرایانه بازرگان به دین، جامعه و انسان، به صورت مشخص از سخنرانی وی با عنوان «مطهرات در اسلام» - که در ۱۳۲۲ در کانون اسلام ارائه کرد - آغاز می‌شود. وی در این سخنرانی با استفاده از قوانین فیزیک و بیوشیمی می‌خواهد اثبات کند که نه تنها دین و دانش با یکدیگر تعارض ندارد، بلکه با چراغ علم، ابهامات دینی برطرف می‌شود (همان، ۱۳۷۹: ۱۹-۲۰).

بازرگان در ادامه این رویکرد، با استفاده از علم ترمودینامیک، دیدگاه‌های خود در باب خداپرستی عاشقانه و انسان‌دوستی را اثبات می‌کند. «ترمودینامیک انسان» که نام دیگر کتاب «عشق و پرستش» است، مهم‌ترین اثر بازرگان در نگرش علم‌گرایانه به دین و انسان

است که در سال ۱۳۳۴، زمانی که بازرگان ماه‌های اول زندانی در فرمانداری نظامی را طی می‌کرد، نوشته شده است. فرض اصلی بازرگان در اینجا این است که زندگی انسان به احتمال چیزی جز شوق و عمل نیست و «اصول و فرمول‌های» ترمودینامیک که از روابط کار و حرارت بحث می‌کند، می‌تواند در عرصه اجتماع نیز به کار آید.

نقطه آغاز بحث در اینجا، قانون «لاوازیه» درباره اصل بقای ماده است. طبق این اصل، «در این دنیا هیچ چیز معدوم و هیچ چیز موجود نمی‌شود». ترمودینامیک در ادامه این قانون است و دارای دو اصل است: اصل اول، اصل بقا و ثبات انرژی است، یعنی انرژی ثابت و غیر قابل ایجاد و انهدام است (بازرگان، ۱۳۸۰: ۲۸۶-۲۹۰) که «برتلو»، شیمی‌دان فرانسوی آن را کشف کرد و طبق آن، «انرژی‌ها ممکن است به یکدیگر تبدیل شوند، ولی مقدار کل انرژی در دنیا ثابت و لایتغیر است». بازرگان این بحث را با آیات قرآن تطبیق می‌دهد و آیه ۸۲ سوره یس «إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» را سازگار با اصل اول ترمودینامیک می‌داند (همان، ۱۳۷۷ ب: ۲۲۴-۲۳۱).

اصل دوم ترمودینامیک، اصل کهولت یا انحطاط انرژی است که می‌گوید انرژی ضمن تبدیل‌ها و تحویل‌ها از صورت مؤثر با ارزش به صورت پست راکد می‌گراید (همان: ۲۷۱-۲۹۰). بازرگان بر اساس این اصل معتقد است استغناء و بی‌میلی و بی‌ذوقی، نشانه کهولت یا انحطاط انرژی است و وقتی آرزوها خاموش و احتیاج صفر شد، مرگ فرامی‌رسد (همان، ۱۳۸۰: ۲۸۶-۲۹۰). بر مبنای این اصل می‌گوید: یک «عضو هر قدر برای منظوری به کار افتد، در آن جهت ورزیده‌تر می‌شود. یعنی منظم‌تر، ورزیده‌تر و توجیه‌شده‌تر می‌گردد» (همان، بی‌تا ب: ۷۵).

مبانی اندیشه بازرگان و چگونگی رابطه با «دیگری»

دین‌داری اجتماعی و رابطه مطلوب با «دیگری»

الهیات ارتباطی و انسان‌دوستی بازرگان سبب می‌شود تا دین‌داری مورد نظر او، صورت عملی خود را در اجتماع بیابد. او مخالفت شدیدی با انزوا و گرایش‌های صوفی‌مسلك دارد و دین‌داری را «هدف‌گیری به سوی خدا و ارتقا به کمال از طریق

فعالیت‌ها و وظایف زندگی» تعریف می‌کند (بازرگان، بی‌تاج: ۸۳). در دوره فکری اول بازرگان بیشتر با دینی‌سازی حوزه زندگی و اجتماع مواجه هستیم و در سال‌های بعد همین گرایش، رویکرد سیاسی و ایدئولوژیک به خود می‌گیرد. حوزه زندگی اجتماعی برای بازرگان اهمیت زیادی دارد. وی اجتماع را سبب بروز و ظهور استعدادها و هنرها، جلوگیری از تعدی‌ها و اصلاح فرد می‌داند (همان، بی‌تاب: ۱۵۱-۱۵۳). او خداپرستی را در متنی از روابط اجتماعی انسان با طبیعت و «دیگری» قرار می‌دهد و نوعی دوستی فراگیر را لازمه دین‌داری می‌داند: «خداپرستی و خدادوستی یعنی پرواز دادن خود در تمام وسعت جهان خلقت به اوج بلندترین ارتفاعات و ایده‌آل‌ها و کمالات! تسبیح و تکبیر خدا یعنی هم‌آهنگ و همکار شدن با تمام موجودات و تحسین طبیعت» (همان، ۱۳۸۹ الف: ۵۳).

بنابراین دین‌گرایی اجتماعی بازرگان و تأکید او بر مواجهه دوستانه «خود» و «دیگری» در حوزه اجتماع، با محوریت دادن به چگونگی تعامل با «دیگری» همراه است. او تربیت و تزکیه درونی «خود» را از راه رابطه مطلوب و اخلاقی با «دیگری» دنبال می‌کند. وی می‌گوید: «منبع و منشأ تمام اخلاقیات و کمالات انسان، علاقه و خدمت به دیگری و انصراف از خود» است (همان، م. ۹، بی‌تاب: ۸۳-۸۵). وی مخالفت قرآن با خودمحوری و خودبزرگ‌بینی را مطرح می‌کند و ریشه بسیاری از زشتی‌های اخلاقی شخصی و معایب و مشکلات اجتماعی و از جمله مخالفت با حقوق دیگران را غرور می‌داند (همان، ۱۳۸۸: ۳۱۳).

بازرگان با رویکردی علم‌گرایانه، فرارفتن انسان از قید زمان را در داشتن رفتار مطلوب با «دیگری» مؤثر می‌داند؛ زیرا درک انسان از زمان، نتیجه آنتروپی و کهولت است و آنتروپی سبب رفتارهای عجولانه در انسان و پرخاشگری نسبت به «دیگری» می‌شود. او با این بحث می‌خواهد بلوغ و رشد فکری انسان را توجیه کند و فرارفتن انسان از زمان و مکان محدود را سبب مواجهه مطلوب با «دیگری» می‌داند (همان، ۱۳۷۷ ب: ۵۵۵-۵۵۸). وی معتقد است که عشق زمانی که معطوف به «دیگری» باشد، سبب کمال می‌شود. عشقی که معطوف به خود باشد، عشق نیست، بلکه ترکیب نفس با نفس است که مساوی با صفر است (همان: ۴۵۰).

بر مبنای تعریف او از اصل دوم ترمودینامیک، می‌توان گفت وی رابطه و تعامل

«خود» با «دیگری» را سبب نظم و قدرت بیشتر در دو طرف می‌داند. او می‌گوید که بر اساس اصل دوم ترمودینامیک، انرژی دریافتی سیستم (انرژی درونی) کاملاً قابل استفاده نیست، بلکه مقداری از آن صرف بالا بردن کوهلت سیستم می‌شود و به صورت غیر قابل استفاده باقی می‌ماند. هر اندازه این انرژی‌های وارد شده به سیستم در داخلش پخش شوند و به مصرف کنش‌های داخلی سیستم برسند و تبدیل به حرارت در داخل آن شوند، سیستم با مشکل و فرسودگی مواجه می‌شود و بی‌نظمی درونش افزایش می‌یابد. او از این اصل نتیجه می‌گیرد که هر مقدار انسان در تکاپوی اهداف و مقاصد خارج از «خود» باشد، به نظم و قوام بیشتری دست می‌یابد و در مقابل هر اندازه انرژی و توانش را متوجه «خود» کند و نگاه به بیرون نداشته باشد، بی‌نظمی و ضعف او بیشتر می‌شود و قدرت سازگاری‌اش کاهش می‌یابد. بنابراین بازرگان اراده و حرکت «خود» را زمانی که متوجه به «دیگری» باشد، دارای نتیجه مطلوب می‌داند. او «دیگری» را در مرحله اول، «هدف عالی خارجی» یعنی «ایمان» می‌داند (بازرگان، بی تا ب: ۷۶-۷۷).

بازرگان با اعتقاد به اسلام فقه‌ای، انسان را نیازمند «دستورالعمل» می‌داند، زیرا انسان صاحب اختیار است و از این رو «از گهواره تا گور» نیازمند به مراقبت، تربیت و هدایت و از این جهت نیازمند مذهب است (همان، بی تا ج: ۲۳۹). اما وی وقتی به آموزش و تشریح احکام می‌رسد، ضمن پذیرش دستورات فقهی، دو موضوع دیگر را جهت خارج کردن دین از یک وضعیت تقلیدی محض ارائه می‌کند: اول اینکه بر منظور اصلی احکام که همانا «قرابت الهی» است که سبب کمال «خود» می‌شود، تأکید می‌کند و به محتوای دین ارجاع می‌دهد و دوم، بخش زیادی از احکام را ناظر به رعایت حق «دیگری» می‌داند و معتقد است که این موضوع در قرآن و روایات بیشتر مورد تأکید قرار گرفته است (همان: ۳۲۵).

از سوی دیگر مواجهه او با دین بیشتر با نظر به ابعاد تربیتی و اخلاقی دین است و گاه از سیطره فقه انتقاد می‌کند، اما این انتقادهای به مردود شمردن اسلام فقه‌ای نمی‌انجامد. بازرگان در این مواجهه، اغلب بر حدیث پیامبر که می‌گوید: «إِنِّي بَعَثْتُ لَاتِمِّمَ مَكَارِمَ الْأَخْلَاقِ» استناد می‌کند (همان، بی تا ج: ۷۳). وی توجه به «ایمان ذهنی و اعتقاد

قلبی» را در تعلیم و تربیت دینی مقدم بر آموزش احکام می‌داند (بازرگان، بی‌تاب: ۹۲). در نزد بازرگان، اصلاح اخلاقی «خود»، مقدم‌تر بر دین و مذهب است. او پیش از اینکه از طریق دین و مذهب به اجتماع روی آورد، بر مبنای توجه به روح و نفس و دعوت به اصلاح اخلاقی، تعامل «خود» و «دیگری» را دنبال می‌کند. اخلاقیات در نزد بازرگان، مبنایی‌تر از ساختار دین و مذهب است. در تفکر بازرگان، «تقوای اجتماعی» اهمیت زیادی دارد. بازرگان نسبت به پیچیدگی مسائل اجتماعی آگاهی دارد و روابط مطلوب در یک جامعه را زمانی ممکن می‌داند که اخلاق و تقوای اجتماعی در افراد وجود داشته باشد (همان، ۱۳۷۷: ب: ۳۹۳). نکته مهم اینکه مقصود بازرگان از تقوای اجتماعی، رعایت حقوق «دیگری» است.

الهیات بازرگان، کمال‌جویی را تنها از طریق رابطه با خدا دنبال نمی‌کند، بلکه رابطه با خلق را نیز در رشد و کمال انسان بسیار مهم می‌داند. در اندیشه او، تزکیه درونی فرد در مرحله اول با هدف کسب رضایت الهی و در مرحله بعد با هدف مواجهه دوستانه با «دیگری» است. این دو مرحله در نزد بازرگان مکمل یکدیگرند. وی معتقد است که «برتر دانستن و برتر گرفتن خود نسبت به خلائق نیز نوعی مشارکت با صفات خدا و داعیه الوهیت داشتن است» (همان، ۱۳۸۸: ۲۶۳). وی بر «ساختن خویشتن، سپس خانواده و نزدیکیان و بعد جامعه و دیگر افراد و مسئولیت در برابر همه انسان‌ها، طبیعت و جهان» تأکید دارد (همان: ۲۶۴) و جایگاه کمک به دیگران، نوع‌دوستی و خدمت به نوع را در میان عبادات بسیار مهم می‌داند و بر این گزاره مشهور که «عبادت به جز خدمت خلق نیست» تأکید می‌کند (همان، بی‌تاب: ۸۳).

بازرگان در مقاله «نیک‌نیازی» بر میل و نیاز درونی انسان به مادیات و معنویات تمرکز می‌کند و منظور وی از نیک‌نیازی، خواستن منفعت برای خود یا دیگری است. وقتی این منفعت را برای خود بخواهیم، نیک‌نیازی منفی است که بازرگان از آن با نام «خودنیازی» یاد می‌کند و وقتی نیک‌نیازی در جهت رساندن منفعت و خیر به «دیگری» باشد، مثبت است. او با استناد به آیات قرآن، خیرخواهی برای «دیگری» را بسیار مفیدتر برای «خود» می‌داند. در اینجا وی بهترین حالت «خودنیازی» را نیک‌نیازی معطوف به «دیگری» می‌داند و

به عبارتی کمال خود را در خیرخواهی او برای دیگری می‌داند (بازرگان، بی تا ج: ۴۱۰-۴۲۰). در نزد بازرگان، مواجهه اخلاق‌مدارانه «خود» و «دیگری» در مرحله اول با تأکید بر رابطه صادقانه، واقعی و غیر نمایشی است. از همین جهت او ریا، ترس و نمایش را انگیزه‌های نفرت‌انگیز جهت کنش «خود» می‌داند. او نمی‌خواهد «خود» بر مبنای ترس، ریا و نمایش با «دیگری» مواجهه شود، بلکه مبتنی بر اعتماد به نفسی است که از عشق به مطلق سرچشمه می‌گیرد و «خود» را اصالت می‌بخشد. این موضوع تا آنجا برای وی اهمیت دارد که جدی‌ترین مواضعش را در همین زمینه بیان می‌کند و فردی را که از روی ترس و ریا با «دیگری» تعامل می‌کند، فردی می‌داند که «حلو را به مزه دهان دیگران می‌خورد» (همان: ۳۴-۳۵).

در اصلاح اخلاقی فرد، دوری از دروغ برای بازرگان بسیار مهم است و این در جهت همان تأکید بر مواجهه صادقانه «خود» و «دیگری» است. وی ابراز تنفر از دروغ را مقدمه اصلاح می‌داند (همان، ۱۳۹۱: ۱۳۱). بر همین اساس در دوره‌ای که نمایش آداب و رسوم غرب رایج شده بود، بازرگان با اخذ وجوه نمایشی و سمبلیک مدرنیسم مخالفت می‌کند (همان، ۱۳۸۰: ۲۶-۲۷) و در اولین سخنرانی‌اش در جمع فارغ‌التحصیلان ایرانی در دانشگاه‌های فرانسه، به پرهیز از خودنمایی و فریب ندادن مردم با استفاده از عادات فرنگی اشاره می‌کند (همان: ۲۴-۲۶).

مبنا قرار دادن اصلاح اخلاقی فرد جهت ورود به عرصه عمومی، گویای خیرخواهی «خود» در مواجهه با «دیگری» و عدم ابزارانگاری است. وی می‌خواهد با تحرک بخشیدن به «خود» و همزمان دعوت به همکاری، اعتماد، راستی و درستی، پیوندهای اجتماعی را تقویت کند تا مشکلات کشور حل شود. وی «انسانیت و خدمت به نوع را از عوامل التیام و پیوند اجتماعی و نشانه سلامتی یک ملت یا جامعه» بیان می‌کند (همان: ۱۹۰).

به علاوه بازرگان با تأکید بر خودجوشی و اینکه استقلال فردی سبب ابتکار، روزافزونی و تولید قدرت می‌شود و نیز مخالفت وی با تقلید در عین حال که بر «رابطه‌مندی» و «باهم‌بودگی» «خود» و «دیگری» تأکید دارد، از حفظ هویت مستقل آنها در مواجهه با یکدیگر نیز کاملاً دفاع می‌کند. او استقلال فرد را مساوی با آزادی طبع

می‌داند و عکس آن را با مفهوم «مطیع» و «گدایی» توصیف می‌کند (بازرگان، بی‌تاب: ۱۲۰-۱۲۳). وی در روابط «خود» و «دیگری» خواهان تعادل است (همان: ۱۱۷) و معتقد است که اختیار و آزادی انسان زمانی معنا و وجود می‌یابد که در مقابله مخالف وجود داشته باشد (همان، ۱۳۷۷: ۵۰۱-۵۰۴). بنابراین تأکید وی بر باهم‌بودگی و تعامل اخلاقی با «دیگری» به معنای کنار گذاشتن «خود» نیست. همچنین تأکیدات اخلاقی بازرگان در مواجهه «خود» و «دیگری» سبب دوری از ابزارانگاری از سوی طرفین می‌شود. در این مواجهه و تعامل، هیچ‌یک شیء و ابزار تلقی نمی‌شوند؛ قصد سلطه وجود ندارد و با ارزش دادن به اختیار، آزادی و مسئولیت «خود» و «دیگری» سعی می‌شود کلیت و تمامیتشان در نظر گرفته شود.

وارد شدن به رابطه با دیگری، جهت اهداف متعالی، شکل‌گیری و قوام اجتماع و تصمیم‌گیری جمعی در سرنوشت سیاسی کشور با حفظ استقلال خود و دیگری و عدم تقلید و نیز وجود تعادل در این رابطه، از مهم‌ترین ویژگی‌های تعامل «خود» و «دیگری» در دیدگاه بازرگان است که به دیدگاه بوبر نزدیکی زیادی دارد. بنابراین در اندیشه بازرگان، مواجهه «خود» و «دیگری» به معنای داشتن الزامات یک مواجهه مطلوب که بوبر برشمرده، وجود دارد. بوبر، مواجهه «خود» و «دیگری» را با استلزاماتی سبب شکل‌گیری زندگی گفت‌وگویی و قلمرو میانگی می‌داند. میانگی، مواجهه و زندگی گفت‌وگویی، محتوای اصلی نظریه بوبر درباره مواجهه «خود» و «دیگری» است. این وضعیت الزاماتی دارد که عبارتند از: عدم شیء‌انگاری، اصالت دادن به آزادی و تصمیم‌گیری انسان، در نظر گرفتن حال‌مندی افراد و اولویت ندادن به گذشته و متعلقاتشان، عدم تحمیل خود بر دیگری، گفت‌وگوی واقعی با دیگری و عدم تظاهر و درک مسئولیت پاسخگویی به دیگری. همه اینها گویای این است که بازرگان در جهت تثبیت این شرایط در روابط «خود» و «دیگری» اندیشه‌ورزی می‌کند.

علم‌گرایی و قبض و بسط تعامل با «دیگری»

چنان‌که گفته شد، علم‌گرایی بازرگان با الهیات ارتباطی و انسان‌شناسی او در پیوند است و آن را می‌توان تعینی از الهیات و انسان‌دوستی او دانست. دیدیم که بازرگان از

«دل» خداجو آغاز می‌کند، به الهیات ارتباطی و سپس دین‌داری اجتماعی و رابطه مطلوب با «دیگری» می‌رسد و آنگاه با توجه و تأکید بر علم، که آن را مشیت الهی در طبیعت می‌داند، می‌خواهد موقعیت مناسبی را برای زیست انسان دینی در دنیای جدید فراهم سازد (بازرگان، ۱۳۸۰: ۳۳).

این اقدام، رابطه مطلوب «خود» و «دیگری» را محکم‌تر می‌کند، به این معنا که به آنها «امید» و «اعتماد به نفس» را جهت زندگی در دنیای جدید می‌دهد. فرد ایرانی تا پیش از این، متحیر دنیای جدید بود و از اعتماد به نفس لازم جهت تحقیق و اکتشاف در دنیای مادی برخوردار نبود؛ ضمن اینکه تفسیر انزواگرایانه از دین نیز او را با ماده و جهان مادی بیگانه می‌ساخت. رویکرد علم‌گرایانه بازرگان دست‌کم این ترس‌ها و موانع انسان دینی را متزلزل می‌کند و او را جهت مواجهه بیشتر با دنیای مادی، که در دیدگاه بازرگان طبق مشیت الهی اداره می‌شود، درگیر می‌کند.

از منظر موضوع پژوهش، این به معنای آشتی دادن فرد دین‌دار ایرانی با موقعیت و وضعیت خویش است که سبب قرار گرفتن، آرامش و دوری او از منازعه می‌گردد. طبق آنچه بوبر درباره درک تمامیت و سالمندی به عنوان مقدمه لازم در رابطه مطلوب با «دیگری» می‌گوید، آشتی «خود» با موقعیت و وضعیت خویش و تلاش برای درک و اصلاح آن، آمادگی بیشتری جهت رابطه مطلوب با «دیگری» به او می‌دهد. همچنین می‌توان علم‌گرایی بازرگان را آشتی با دنیای جدید، به معنای آشتی با یک «دیگری» کلان‌تر و گسترده‌تر دانست. به این ترتیب بازرگان نگاه ارتباطی «خود» را در سطح جهانی گسترش می‌دهد و این نگاه گسترده‌تر به «دیگری»، طبیعتاً ظرفیت‌ها و قابلیت‌های اخلاقی و انسانی «خود» را توسعه می‌دهد.

علم‌گرایی بازرگان اما از یک جهت رابطه با «دیگری» را با محدودیت‌های مواجه می‌کند. دغدغه‌مندی او نسبت به عقب‌ماندگی‌های ایران و ضرورت توجه به علم و فناوری در حالی است که وی به باهم‌بودگی و تعامل دوستانه «خود» و «دیگری» در اجتماع اهمیت زیادی می‌دهد. این دو مؤلفه سبب می‌شود تا وی راه خدمت به جامعه و «دیگری» را در توسعه علم، فن و تخصص در جامعه بداند. بازرگان می‌خواهد فن و علم را

در خدمت اجتماع قرار دهد (بازرگان، ۱۳۸۰: ۷۶) و از کلیه افراد جامعه دعوت می‌کند تا در حرکت به سوی صنعت مشارکت داشته باشند. وی می‌گوید: «آتیه صنعت ایران، همان آتیه خود ایران است» (همان: ۱۵۲).

در کانون توجه بازرگان به علم‌گرایی، نظم و تعادل نهفته است. به گفته برزین، اساساً تعادل زیربنای ترمودینامیک محسوب می‌شود (برزین، ۱۳۷۸: ۲۷)، ضمن اینکه بازرگان به علم تکیه می‌کند تا ناپایداری‌های تاریخی جامعه ایران را با ریسمانی محکم مهار کند، همچنان که ریسمان محکم دیگرش، حبل‌الله است. همچنین بازرگان، تقسیم عادلانه وظایف و روابط عادلانه افراد با یکدیگر را ضامن بقای آن جامعه می‌داند و معتقد است که اگر در یک جامعه عدالت برقرار باشد، هر چند اهداف و آمال آن جامعه نیز نارسا و ناقص باشد، باز هم امکان ادامه حیات آن وجود دارد؛ اما در صورت فقدان عدالت، پایداری ممکن نیست (بازرگان، ۱۳۷۷: ۳۶۳-۳۶۴). یعنی وی عدالت را چندان از منظر دینی و فلسفی نمی‌نگرد، بلکه آن را به مثابه تعادل نیروهای اجتماعی می‌داند که ضامن نظم، ثبات و پایداری یک جامعه است.

این مقوله‌ها یعنی علم، نظم و تعادل می‌توانند با عشق، آزادی و اختیار انسان تقابل یابند. بازرگان وقتی از ترمودینامیک برای بررسی جامعه انسانی کمک می‌گیرد، جامعه را به مثابه یک سیستم در نظر می‌گیرد که هر یک از افراد در آن وظیفه و مسئولیت مشخصی دارند و زمانی که هر فرد، وظیفه خود را به درستی انجام دهد و در جامعه تعادل و عدالت برقرار باشد، سیستم اجتماعی به درستی کار می‌کند. در اینجا عملکرد درست یک سیستم زمانی امکان‌پذیر است که در روابط بین اجزای آن، عوامل واسطه‌ای، اضافی و بی‌ارتباط با آن کار وجود نداشته باشد. این وضعیت از یکسو به معنای مواجهه بی‌واسطه «خود» و «دیگری» می‌تواند باشد، اما از سوی دیگر نوعی مواجهه مدیریت‌شده است که سعی دارد محدوده آزادی و اختیار افراد را در جهت وظایف اصلی سیستم تنظیم کند (همان: ۳۳۰-۳۴۴).

بازرگان البته معتقد است که قوانین یک جامعه باید «صددرصد روی آرزوها و آداب خود اجتماع طرح‌ریزی» شوند و علاوه بر آنچه درباره آزادی و اختیار در آرای وی گفته شد، او معتقد است که اصلاح یک جامعه باید توسط نیروهای درونی آن اجتماع صورت

گیرد (بازرگان، ۱۳۷۷: ۳۵۶-۳۶۴). می‌توان در اینجا چنین برداشت کرد که بازرگان اصلاح، تغییر و هدایت جامعه را بر علایق درونی خود افراد مبتنی می‌کند و بنابراین مؤلفه‌های مهم تفکرش یعنی علم، نظم، آزادی و اختیار را در رابطه متعادل با یکدیگر، به گونه‌ای که نظم، آزادی را تحت‌الشعاع قرار ندهد، صورت‌بندی می‌کند.

با این همه نمی‌توان از تقابل علم‌گرایی - که خواهان جامعه‌ای منظم و همراه با تقسیم کار تخصصی است - با آزادی و اختیار چشم پوشید و اندیشه بازرگان در این دوره، امکان‌های محدودی را برای غلبه نظم بر آزادی فراهم می‌کند و می‌تواند سبب نگرش نسبتاً مکانیستی به انسان و جامعه شود و آزادی و اختیار «خود» را با مانع مواجه کند. این ظرفیت در اندیشه او وجود دارد، اما یک ظرفیت ضعیف و محدود است و زمانی که وی به سیاست روی می‌آورد، می‌توان انتظار داشت که اندیشه سیاسی او، با اهمیتی که به مقوله حقوق سیاسی و شهروندی می‌دهد، به‌ویژه در دوران تجدیدنظرش پس از انقلاب اسلامی، ظرفیت بیشتری برای آزادی و اختیار انسان فراهم کند که در این پژوهش مجال پرداختن به آن نیست. در مجموع علم‌گرایی بازرگان در کنار محدودیت ضعیفی که در نگاه به «دیگری» فراهم می‌کند، زمینه و ظرفیت مواجهه مطلوب با او را بیشتر افزایش می‌دهد.

نتیجه‌گیری

مبانی اندیشه بازرگان که در دوره فکری اولش نضج گرفت، در متن رویارویی فرد ایرانی با دنیای جدید قرار دارد. مسئله اصلی بازرگان در مواجهه با تجددگرایی غیر دینی و با رشد کردن در جریان تجددپذیری دینی، تلفیق و پیوند دین با دنیای جدید است؛ اما این تلفیق‌گرایی بازرگان با اعتباربخشی اساسی به «خود» ایرانی شکل می‌گیرد. اهمیتی را که بازرگان به صورت وجودی به آزادی، اختیار و ابتکار انسان می‌دهد، در تاریخ اندیشه معاصر ایران کم‌نظیر است و از این‌رو می‌توان او را پیشگام برافراشتن سوژه در اندیشه ایرانی دانست و این اقدامی آگاهانه از سوی اوست. وی تجربه سرگردانی فرد ایرانی در تاریخ معاصر و به‌ویژه مشروطه را در نظر دارد. همچنین محیط زندگی آرام وی، درک او از عقب‌ماندگی‌های علمی و صنعتی جامعه ایران و به‌ویژه مشاهداتش از

جامعه فرانسه، بیش از هر چیز انگیزه لازم را در او جهت محوریت دادن به انسان، ابتکار و آزادی او فراهم می‌سازد. این مسئله را که بازرگان مخالف با فلسفه است نیز می‌توان در جهت عدم تمایل او به درگیر کردن فرد ایرانی با مسائل پیچیده ذهنی دانست که به صورت ضمنی از نظر او، سبب مکتوم ماندن انسان ایرانی شده است، یعنی مخالفت بازرگان با فلسفه، خود واکنشی فلسفی است. او به جهت نداشتن شناخت فلسفی چندان به صورت‌بندی این موضوع نمی‌پردازد، ولی قصد اصلی وی در این مخالفت، برون آوردن انسان ایرانی از زیر معارف غیر کاربردی و غیر عملی است.

برافراشتن سوژه ایرانی توسط بازرگان اما با ارتباط وجودی او با خدا در پیوند است^(۱). الهیات ارتباطی بازرگان و انسان دوستی پُررنگ او، وابستگی سوژه به خدا را در خدمت به «دیگری» قرار می‌دهد؛ یعنی سوژه در وضعیتی انزواگرایانه میان خود و خدا قرار ندارد، بلکه خدمت به «دیگری» یکی از مبناهای وجودی اوست. در واقع الهیات ارتباطی او سه بُعد دارد: دوستی با خدا در دوستی با دیگری (انسان و تمامی هستی) و طرح‌افکنی دنیایی. این همان پیوند خداپاوری، انسان‌گرایی و علم‌گرایی در اندیشه بازرگان است که به تفکر او انسجام می‌دهد و عامل آن، عشق و دوستی است و از همین رو بازرگان عشق را عامل حرکت به سوی خدا و هستی تعریف می‌کند.



این به این معناست که سوژه در اندیشه بازرگان، تمایل بسیاری به بیناسوژگی دارد که البته این مفهوم نیز با آنچه در سنت فکری غرب است، فاصله دارد. خاستگاه بیناسوژگی در اینجا، سراسر انسانی نیست، بلکه کسب رضایت الهی نیز مدنظر است. در مجموع بازرگان مبتنی بر همان سنت شیعی که اختیار انسان را در نسبت با اراده الهی، طبق حدیثی از امام صادق^(ع) در وضعیت «امر بین الامرین» تعریف می‌کند، سوژه ایرانی را برمی‌افزاد و چنین سوژگی از همان ابتدا رویکردی بیناسوژگی دارد. بیناسوژگی که همان زندگی گفت‌وگویی و حوزه میانگی مورد نظر بوبر است، در اندیشه بازرگان رها شده نیست و او مقومات رابطه مطلوب «خود» و «دیگری» را در این حوزه ارائه می‌دهد. سوژه یا «خود»ی که بازرگان برمی‌افراشد، کاملاً «دیگری» را به رسمیت می‌شناسد و رابطه غیرابزاری، غیر سلطه‌جویانه و تا اندازه‌ای بی‌واسطه با او را دنبال می‌کند.

پی‌نوشت

۱. فرزین وحدت، چنین رویکرد به سوژه را در گفتمان امام خمینی، آیت‌الله مطهری و دکتر شریعتی، با عنوان «سوژکتویته باواسطه» تعریف می‌کند که به معنای سوژگی است که انسان‌ها آن را به صفات خداوند - همچون قدرت مطلق، دانش مطلق و اراده مطلق - نسبت داده و سپس بخشی از آن را دوباره از آن خود کرده‌اند. در این طرح، سوژگی انسان وابسته به خداست و هیچ‌گاه مستقل از خدا نیست (وحدت، ۱۳۸۲: ۱۹۹).

منابع

- آبراهامیان، یراوند (۱۳۸۳) ایران بین دو انقلاب، ترجمه احمد گل محمدی و محمدابراهیم فتحاحی، چاپ نهم، تهران، نی.
- احمدی، حمید (۱۳۷۹) تاریخچه فرقه جمهوری انقلابی ایران و گروه ارانی، تهران، آتیه.
- بازرگان، مهدی (۱۳۶۰) خصال و صفات انقلابی طالقانی، در یادنامه ابوذر زمان، بنیاد فرهنگی آیت‌الله طالقانی، تهران، شرکت سهامی انتشار.
- (۱۳۷۶) یادداشت‌های روزانه، تهران، قلم.
- (۱۳۷۷ الف) شصت سال خدمت و مقاومت، خاطرات مهدی بازرگان، به کوشش غلامرضا نجاتی، تهران، خدمات فرهنگی رسا.
- (۱۳۷۷ ب) م. آ ۱، مباحث بنیادین، تهران، قلم.
- (۱۳۷۹) م. آ ۷، مباحث علمی، اسلامی، تهران، شرکت سهامی انتشار.
- (۱۳۸۰) م. آ ۴، مقالات اجتماعی و فنی، تهران، بنیاد فرهنگی بازرگان.
- (بی تا الف) م. آ ۶، مدافعات، تهران، بنیاد فرهنگی بازرگان، نسخه دیجیتال.
- (بی تا ب) م. آ ۸، مباحث علمی، اجتماعی، اسلامی، تهران، بنیاد فرهنگی بازرگان، نسخه دیجیتال.
- (بی تا ج) م. آ ۹، مباحث ایدئولوژیک، تهران، بنیاد فرهنگی بازرگان، نسخه دیجیتال.
- (بی تا د) م. آ ۱۰، مباحث تطبیقی و نقدهای علمی، تهران، بنیاد فرهنگی بازرگان، نسخه دیجیتال.
- (بی تا ه) م. آ ۱۱، مباحث اعتقادی و اجتماعی، تهران، بنیاد فرهنگی بازرگان، نسخه دیجیتال.
- (۱۳۸۷ الف) م. آ ۱۵، کوبا، هندوستان، ایران، تهران، شرکت سهامی انتشار.
- (۱۳۸۷ ب) م. آ ۱۶، مقالات اعتقادی و اجتماعی، تهران، شرکت سهامی انتشار.
- (۱۳۸۸) م. آ ۱۹، بازگشت به قرآن ۲، تهران، شرکت سهامی انتشار.
- (۱۳۸۹ الف) م. آ ۲۲، انقلاب اسلامی ایران ۱، تهران، بنیاد فرهنگی بازرگان.
- (۱۳۸۹ ب) م. آ ۲۵، بازیابی ارزش‌ها (۱)، تهران، بنیاد فرهنگی بازرگان.
- (۱۳۹۱) م. آ ۲۶، بازیابی ارزش‌ها (۲)، تهران، بنیاد فرهنگی بازرگان.
- برزین، سعید (۱۳۷۸) زندگینامه سیاسی مهندس مهدی بازرگان، تهران، مرکز.
- بوهر، مارتین (۱۳۸۰) من و تو، ترجمه انگلیسی والتر کافمن، ترجمه فارسی ابوتراب سهراب و الهام عطاردی، تهران، پژوهش فرزانه روز.
- توکلیان، جلال (۱۳۷۵) «مهندس بازرگان و مقوله غرب»، ماهنامه کیان، شماره ۳۵، صص ۵۰-۵۷.
- تولی، جیمز (۱۳۸۳) «روش‌شناسی اسکینر در تحلیل اندیشه سیاسی»، ترجمه غلامرضا بهروز لک،

- فصلنامه علوم سیاسی، شماره ۲۸، صص ۵۸-۷۱.
- جعفریان، رسول (۱۳۸۱) جریان‌ها و سازمان‌های مذهبی - سیاسی ایران، سال‌های ۱۳۲۰-۱۳۵۷، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- جلایی‌پور، حمیدرضا (۱۳۸۸) «وجه جامعه‌شناختی اندیشه بازرگان»، ماهنامه آیین، شماره ۲۴ و ۲۵، صص ۷۲-۷۵.
- حنایی کاشانی، محمدسعید، ۱۳۷۹، «پیشگفتار»، در: رابرت سولومون، فلسفه اروپایی از نیمه دوم قرن هجدهم تا واپسین دهه قرن بیستم (تاریخ فلسفه‌ی غرب: ۷)، ترجمه محمدسعید حنایی کاشانی، تهران، قصیده.
- رهبری، مهدی (۱۳۸۸) معرفت و قدرت، معمای هویت، تهران، کویر.
- سنگلجی، شریعت (۱۳۶۲ ه.ق) توحید عبادت، یکتاپرستی، چاپ دوم، تهران، چاپخانه مجلس.
- شفیعی‌فر، محمد و نوذر خلیل طهماسبی (۱۳۹۵) «باستان‌گرایی و هویت ملی؛ تجدد و استبداد منور: از دیدگاه سیدحسن تقی‌زاده و مجله کاوه»، در فصلنامه تخصصی علوم سیاسی (علمی-پژوهشی دانشگاه آزاد اسلامی)، دوره ۱۲، شماره ۳۵.
- طالقانی، سید محمود (۱۳۴۴) اسلام و مالکیت، تهران، شرکت سهامی انتشار.
- علیپوریانی، طهماسب (۱۳۸۵) ساخت زبانی - اجتماعی و اندیشه‌ورزی سیاسی - مذهبی در ایران معاصر (مطالعه موردی: مهدی بازرگان)، پایان‌نامه دکتری، تهران، دانشگاه تربیت مدرس.
- فراستخواه، مقصود (۱۳۸۴) «از پارادایم مکانیستی تا پارادایم اطلاعاتی»، در: بنیاد فرهنگی مهندس مهدی بازرگان، بازرگان، راه پاک؛ مجموعه مقالات علمی - فرهنگی بزرگداشت مهندس بازرگان، تهران، کویر.
- فروغی، ابوالحسن (۱۳۰۹) تحقیق در حقیقت تجدد و ملیت و تناسب این دو معنی با یکدیگر، صورت تکمیل‌شده نطق آقای میرزا ابوالحسن خان فروغی در سفارت دولت علیه ایران در پاریس، تهران، چاپخانه اتحادیه.
- (۱۳۳۵) «مطالعه فلسفی قرآن»، مجله مردم‌شناسی، سال اول، شماره سوم، صص ۱۲۲.
- محمدزاده، علی (۱۳۸۴) حکومت مطلوب در اندیشه سیاسی مهندس مهدی بازرگان، تهران، دانشگاه تربیت مدرس.
- مک‌کواری، جان (۱۳۷۷) فلسفه وجودی، ترجمه محمدسعید حنایی کاشانی، تهران، هرمس.
- نبوی رضوی، سیدمقداد (۱۳۹۰) نگاهی تحلیلی به تکاپوهای فکری شریعت سنگلجی، فصلنامه امامت‌پژوهی، شماره ۴، صص ۲۷۰.
- وحدت، فرزین (۱۳۸۲) رویارویی فکری ایرانیان با مدرنیت، ترجمه مهدی حقیقت‌خواه، تهران، ققنوس.

یوسفی اشکوری، حسن (۱۳۷۶) در تکاپوی آزادی (سیری در زندگی، آثار و افکار مهندس بازرگان)، دو جلد، تهران، قلم.

- Buber, Martin (1992) On Intersubjectivity And Cultural Creativity, Edited By S. N. Eisenstadt, University of Chicago Press.
- (2004) Between Man and Man, Translated by Ronald Gregor-Smith, Taylor & Francis e-Library.
- Chehabi, E, Houchang (1990) Iranian Politics and Religious Modernism, The Liberation Movement of Iran under the Shah and Khomeini, I.B. Tauris. London.
- Fredman, Maurice s (1956) Martin Buber. The Life Of Dialogue, The University Of Chicago Press.
- Herberg, Will (1963) The writings Of Martin Buber, World Publishing Company, Cleveland and New York.
- Rotenstreich, Nathan (2009) Immediacy and its limits, a study in Martin Buber's thought, Taylor & Francis e-Library.
- Taylor, Charles (1983) Sources of the Self, Cambridge, Cambridge University Press).

