

## ساخت یابی روشنفکری دینی؛ «مطالعه موردی مهندس بازرگان»

دکتر رحیم خستو\*

### چکیده

این بررسی سعی دارد با الهام از نظریه ساختاربندی (Structuration Theory) به مطالعه روشنفکری دینی و نمونه‌ی مهندس مهدی بازرگان بپردازد. روشنفکران دینی به عنوان یکی از جریان‌های فکری ایران معاصر علاوه بر اینکه خود محصول شرایط جامعه در حال گذار هستند با اندیشه و عمل خود در شکل دهی به ذهنیت و نهادها و روابط سیاسی نیز نقش ایفا نمودند. با توجه به اینکه روشنفکران نسل‌های پیشین در ساحت اندیشه و عمل به انسجامی دست نیافتند. نیروهای ظهور یافتند که بعدها به روشنفکران دینی معروف شدند. آنان مدعی سنتز جدیدی از تلفیق سنت و مدرنیته بودند و از آنجایی که جهان سنتی و مدرن به شکلی که وجود داشت ارضای شان نمی‌کرد. باگزینش گری در پی بنیانگذاری جامعه و سیاستی آرمانی بر اساس مولفه‌های دینی و مدرن بر آمدند و بدین ترتیب، کنش آنان بر تحولات سیاسی چند دهه اخیر ایران تأثیر مهمی بر جای گذاشته است.

### واژگان کلیدی

روشنفکر دینی، مدرنیته سیاسی، ساختار، عامل، ساختاربندی، ساختیابی.

\* استاد یار علوم سیاسی و عضو مرکز تحقیقات علوم انسانی و اسلامی دانشگاه آزاد اسلامی واحد کرج.

## مقدمه

روشنفکری دینی به عنوان یکی از جریان‌های تأثیر گذار در تاریخ معاصر ایران علاوه بر این که خود محصول جامعه در حال گذار هستند به عنوان کنشگرانی نیت مند در شکل دادن ذهنیت و نهادهای سیاسی نیز مؤثرند این مقاله سعی دارد با رویکردی متفاوت از منتقدین؛ که روشنفکری دینی را امری محال می‌شمارند این نیروها را مورد توجه قرار دهد، و در حالی که ماهیت پارادوکسیکال آن را از نظر نمی‌اندازد، نمی‌تواند حضور آنان در عرصه تحولات فکری و اجتماعی را نادیده بگیرد، روشنفکران دینی که از خاکستر نسل‌های روشنفکران پیشین بر آمده بودند با نقد از سنت‌های غربی و بومی از یکسو و گزینش و ترکیب مولفه‌های این سنت‌ها سنتزی را طرح می‌نمایند که نتیجه آن گفتمانی را رغم می‌زند که ما تبلور آن را در انقلاب اسلامی و نهادهای بر آمده از آن شاهد بودیم. روشنفکران دینی که وجه تسمیه خود را در نیمه اول 1360 قیامی یابد؛ در عین وجوه مشترک تفاوت‌های را نیز با هم دارند از آنجا که امکان بررسی همه آن در این مقال وجود ندارد آثار یکی از برجسته ترین اشخاص این سنت فکری، یعنی مهدی بازرگان مورد بررسی قرار می‌گیرد و با توجه به دوره میانی حیات وی سعی دارد به این سوال پاسخ دهد که آیا اندیشه‌های وی ظرفیت شکل دهی نهادهای منسجم سیاسی را دارد؟

## روش‌شناسی: نظریه ساختاربندی گیدنز (Structuration Theory)

تلاش محققین علوم اجتماعی در جهت فهم و شناخت علل یا تبیین و تعریف چرایی و چگونگی رخدادها و پدیده‌های اجتماعی و سیاسی، مجموعه گسترده‌ای از نظریات علوم اجتماعی را پدید آورده است که با مفروضات فلسفی و هستی‌شناسی (Ontology) و معرفت‌شناسی (Epistemology) خود در پی شناخت ماهیت جهان اجتماعی و تبیین فرایندهای اجتماعی و سیاسی بوده اند و بر اساس روش‌شناسی خاص خود، رهیافت خاصی را اتخاذ می‌نمایند، تا پاسخی برای شناخت پدیده‌های اجتماعی و سیاسی ارائه نمایند. به عنوان مثال در تبیین سیاسی نوع رابطه ساختار با عامل انسانی (Agency)، این سوال‌ها مطرح می‌شود که: آیا کنش‌گران در اعمال خود از استقلال برخوردارند؟ آیا نتایج پدیده‌ها محصول انتخاب ارادی و عقلانی آنهاست؟ آیا کنش‌گران محصول شرایط تعیین یافته‌ای هستند که بر آنها مستولی بوده و هر گونه استقلال و اراده‌ای از آنان سلب شده است؟ آیا ساختارها محصول اراده بشری هستند؟ و یا ساختارها محدودکننده و تعیین‌بخش‌اند؟ آیا در علت یابی یک پدیده اجتماعی و سیاسی محقق علوم اجتماعی

باید اراده کنشگران را مورد توجه قرار دهد؟ و یا روابط ساختاری را مورد ارزیابی قرار دهد؟ [1] تا آغاز دهه 1970 در منازعات بین اندیشمندان علوم اجتماعی رویکردهای تقلیل گرایانه، یکسونگر و تک علتی وجه غالب داشت. اما از نیمه دهه 70 به بعد تلاش‌های برای محو دوانگاری‌های (Dualism) و فراتر رفتن از تنازعات از جمله: عاملیت (Agency) و ساختار (Strucutre) صورت گرفت: «علاقه به پیوند ساختار و عاملیت در کارهای شماری از نظریه پردازان مانند گیدنز به چشم می‌آید. او واژه ساختاربندی را در 1973 مطرح کرد ولی بنیان نظری آن را در کتاب «ساخت جامعه» 1984 پی افکند که مهمترین اثر وی از لحاظ نظری است. گیدنز همت خود را در بسیاری از حوزه‌های نظری بر اتخاذ راه میانه و سوم نهاد و سعی کرد با تلفیق طیف گسترده‌ای از نظریه‌ها دوانگاری‌های موجود را نفی نماید او بسیاری از مولفه‌های دو قطبی همچون: فرد و اجتماع، ساختار و کارگزار، عینی و ذهنی و... را با هم ترکیب می‌کند تا ضمن حل منازعات نظری همانگونه‌های که از عنوان یکی از کتاب‌های او بر می‌آید «راه سومی» ارائه نماید. [2] راجر تریک مهمترین دغدغه و سوال ذهنی گیدنز را این نکته می‌داند که: «چه رابطه‌ای میان ساختارهای به اصطلاح اجتماعی، که چه بسا حاکم بر رفتار ما هستند و انتخاب‌های ما به منزله عاملان برقرار است؟» [3] این سوال نقطه شروع بحث گیدنز در کتاب ساخت جامعه (The Constitution of Society) می‌باشد وی بیان می‌کند: «حوزه اساسی مطالعات علوم اجتماعی از منظر نظریه ساختاربندی، نه صرفاً محصول تجربه و عمل فردی است و نه تسلط یک کلیت اجتماعی، بلکه عملکردهای اجتماعی است که در راستای زمان و مکان شکل می‌گیرند» [4] گیدنز از نظریه غالب دو گانه انگارانه «کارکرد ساختارگرایی» و «جامعه‌شناسی تفسیری» فراتر می‌رود و: «به امپراطوی‌های آنان که یکی بر پایه امپراطوری ذهن بناشد و دیگری حامی امپراطوری عینیت اجتماعی هستند پایان می‌بخشد». [5]

او سعی دارد با فهمی دیالکتیکی از رابطه میان ساختار و کارگزار، رویکرد یکسوگرایانه را نفی و با پیوند بین آنها نشان دهد که اعمال اجتماعی در بستر زمان و مکان شکل و نظم می‌یابند.

### مولفه‌های نظریه ساختاربندی

گیدنز در خصوص نقش انسانی و «عامل» با بهره‌گیری از برخی آموزه هرمنوتیک مبنی بر هوشمندی بشری و تأثیر آن بر کنش، آن را نقطه آغاز بحث نظریه ساختاربندی قرار می‌دهد و معتقد است تأمل آگاهانه عاملان انسانی نقش بسیار مهمی در سامان بخشیدن اعمال اجتماعی ایفا می‌کند. اعمال در صورتی در

بستر زمان استمرار می‌یابند که عاملان جریان مداوم زندگی اجتماعی را تحت نظارت آگاهانه قرار داده باشند، «به این معنا که انسان علاوه بر اینکه دلایلی برای فعالیت‌هایش دارد قادر به توضیح دلایل عمل خود نیز باشد.» [6]

دو نوع آگاهی در اندیشه گیدنز به چشم می‌آید «آگاهی عملی» و «آگاهی گفتاری». آگاهی گفتاری مستلزم توانایی توصیف کنش با واژه‌هاست در حالیکه آگاهی عملی مستلزم کنش‌های است که کنشگران بدیهی می‌انگارند، بی‌آنکه حتی بتوانند این واکنش را با واژه‌ها بیان کنند. همین آگاهی نوع دوم است که برای نظریه ساختار بندی اهمیت دارد و منعکس کننده توجه گیدنز به کردارها و نه گفتارهای انسان است. [7] چنین بیانی، گیدنز را از فروید متمایز می‌نماید. انگاره نامتعارف گیدنز از فرد با این فرض شروع می‌شود که بازیگر صحنه اجتماع می‌داند که چگونه باید بازی و عمل کند. وی با استفاده از این انگاره سلسله مراتبی را برای کارهای و فعالیت‌های بی اهمیت استنتاج می‌کند که «خودآگاهی گفتاری» در راس، «خودآگاهی عملی» (آگاهی عملی) در میانه و «ناخودآگاه» (نگیژه) در قاعده قرار می‌گیرد. [8]

با تأکید گیدنز بر آگاهی عملی، مفهوم «عاملیت» اعتبار می‌یابد. «عاملیت با رخ دادهایی ارتباط دارد که یک فرد عامل آن است هر چیزی که رخ می‌دهد می‌توانست اتفاق نیافتد اگر فردی در وقوع آن دخالت نمی‌کرد» [9] عاملیت الزاماً به معنای نیت و قصد نیست اگر چه وجود نیت نیز می‌تواند مورد توجه قرار گیرد. اما عاملیت در درجه اول به معنای توانایی انجام دادن اعمال است به همین دلیل گیدنز با استفاده از فرهنگ انگلیسی آکسفورد عامل (Agent) را کسی در نظر می‌گیرد که قدرتی اعمال می‌کند یا اثری ایجاد می‌کند اگر کنشگر و رخدادها را به نیت تقلیل دهیم چه بسا اقدامی صورت می‌گیرد که کنش گر قصد آن را نداشته باشد و یا بعکس، در واقع بر اساس نظارت آگاهانه و کنش عقلانی که در عاملیت اهمیت می‌یابد باید کنشگر مسئولیت بسیاری از اقدامات که قصد و یا تمایل انجام آن را نداشته ولی انجام داده است را بپذیرد. گیدنز بر انجام کار تأکید دارد و پیامدهای غیر عمدی اقدام کنشگر نیز به عمل او بر می‌گردد چرا که او اگر به شیوه دیگری رفتار می‌کرد ممکن بود نتیجه دیگری اتفاق بیافتد. اما با توجه به اهمیت ناخواسته در کنش این سوال مطرح می‌شود که تا کجا پیامدها را می‌توان در دامنه قدرت عاملیت قرار داد؟ طبعاً در برخی مواقع اقدام ساده‌ای را می‌تواند پیامدهای بسیار گسترده‌ای داشته باشد، ولی نکته حائز اهمیت این است که باید پیامد عمل فاصله زمانی و مکانی بسیار دوری از متن و زمینه اولیه نداشته باشد و هر میزان بین پیامد عمل و زمان و مکان فاصله‌ی بیشتری باشد، احتمال تعمد پیامدها و نقش عاملیت کاهش می‌یابد.

لذا درباره آنچه کنشگر «انجام می‌دهد» در مواردی مورد توجه قرار می‌گیرد و اهمیت دارند که تا حدودی زیادی تحت کنترل عامل قرار دارد.

بدین ترتیب تأکید بر عاملیت نشان دهنده نقش برجسته عوامل انسانی در تأثیر گذاری بر جهان اجتماعی‌شان است و در این تأثیر گذاری نقش قدرت اهمیت ویژه‌ای می‌یابد، چون کنشگر فاقد توانایی اثرگذاری دیگر «عامل» نیست مطلب فوق نشان دهنده تفاوت اساسی دیدگاه گیدنز با ساختارگرایان می‌باشد که اهمیت را به ساختارهای بیرونی می‌دهند.

ساختار از مفاهیم اصلی تشکیل دهنده نظریه ساختاربندی است. با توجه به همه اهمیتی که گیدنز به عاملیت می‌دهد ولی بر طبق کنش عامل (انسان) در چارچوب شرایط زمانی و مکانی و پیامدها و نتایج ناخواسته، این نکته آشکار می‌شود که عامل یا کنشگر نمی‌تواند وجودی مستقل از ساختار داشته باشد و چنین وضعیتی نسبت به ساختارها نیز صدق می‌کند. «گیدنز ساختارها را هم به عنوان وسیله و هم به عنوان محصول عاملیت تعریف می‌کند ساختارها محصول [نتایج، عواقب و پیامدها] هستند چون کاربرد آنها توسط عامل‌ها پیامدهای بازگشتی دارد» [10] لذا ساختار تنها از طریق تلاش عوامل انسانی معنا می‌یابد. گیدنز با تعریفی که از ساختار ارائه می‌دهد از رویکرد کارکردگرایی و ساختارگرایی کاملاً متمایز می‌شود. زیرا رویکردهای فوق از سویی ساختارها را به عنوان پدیده‌های خارج از عامل انسانی و تحمیل‌گر در نظر می‌گیرند و از سوی دیگر بنا به اظهار گیدنز مسئله‌ی زمان و مکان را از نظریه اجتماعی حذف می‌نمایند، اما زمان پذیری حذف شدنی نیست بنابراین واژه «ساخت اجتماعی» باید در برگیرنده دو عنصر باشد که به روشنی از هم تمیز داده نمی‌شوند: روابط میان کنشگران و استمرار کنش متقابل در زمان. [11]

در نهایت باید اشاره نمود که گیدنز این واقعیت را انکار نمی‌کند که ساختار، می‌تواند کنش را تحت الزام قرار دهند، اما نسبت به غلوی که عموماً جامعه‌شناسان بر تعیین بخشی ساختار دارند هشدار می‌دهد که این جامعه‌شناسان چشم‌های خود را بر این واقعیت می‌بندند که: «ساختارها هم مقید کننده و الزام آور و هم توانایی بخش هستند.» [12]

ساختاربندی در برگیرنده مفهومی دو سویه است که نشان دهنده وابستگی متقابل عامل و ساختار بوده و هیچ کدام بدون دیگری وجود نخواهد داشت. دو سویه بودن بیانگر این است که ویژگی‌های ساختاری نظام‌های اجتماعی هم وسیله و هم نتیجه‌ی کنش‌های است که نظام‌های اجتماعی را تشکیل می‌دهند. نظریه ساختاربندی به عنوان یک نظریه اجتماعی در پی مطالعه پیوندهای متقابل عامل و ساختار در

سازمان‌های اجتماعی است؛ از یکسو ساختارها از انسان‌هایی تشکیل شده‌اند که زندگی‌شان توسط همان ساختارها سازمان می‌یابند و از سوی دیگر انسان به منزله موجودی است که با آگاهی گفتمانی و عملی و نیت‌مندی و مسئولیت، قادر به ابداع و یا تغییر شرایط ساختاری حیات اجتماعی و یا مقاومت در برابر ساختارها است.

### ساخت یابی روشنفکری دینی

بر اساس نظریه ساختار بندی، شکل‌گیری نیروی اجتماعی فوق‌محصول تعامل و وابستگی متقابل کارگزار و ساختار بوده لذا در بررسی بستر تاریخی شکل‌گیری و اعتبار یابی روشنفکران دینی هم ویژگی‌های ساختاری نظام اجتماعی و هم کنش‌های نیروهای اجتماعی و فکری در ساخت یابی گفتمان روشنفکری مؤثر است. این بخش با استفاده از این روش از یکسو ساختارها مورد بررسی قرار می‌گیرد، ساختارهایی که از انسان‌های تشکیل شده که ذهن و زبان‌شان در آن ساختارها سازمان می‌یابند و هم روشنفکران به منزله عاملینی که با آگاهی گفتمانی و عملی و نیت‌مند و با مسئولیت قادر به ابداع یا تغییر شرایط ساختاری حیات اجتماعی هستند چرا که با این روش است که می‌توان به نقش روشنفکران در شکل‌دهی به نهادهای حقوقی و سیاسی انقلاب اسلامی و کارکرد آن پرداخت.

بحث ما در این بخش نه بر پایه رویکرد فلسفی و خوب، امکان و یا امتناع روشنفکری دینی آن گونه که آرامش دوستدار، ماشاء... آجودانی، سید جواد طباطبایی و یا نیکفر طرح می‌نمایند، بلکه رویکردی تاریخی است و ماهیتی جامعه‌شناختی دارد که بر پذیرش سنجی از روشنفکران تأکید داند که بدین نام خوانده شده‌اند و به عنوان کنشگر، در تحولات سیاسی ایران از دهه 40 به بعد نقش مهمی ایفا کردند، البته اگر نزد منتقدین تعارض و پارادوکسیکال بودن مبانی نظری روشنفکری دینی به آنان امکان و خوب نمی‌دهد و به مثابه مربعی مدور تلقی می‌گردد این مقاله بر این نظر است که روشنفکران دینی را باید با همین وضعیت مورد بررسی قرار داد، و لذا وجود ابهام، کلی‌گویی، عدم تعریف دقیق مفاهیم استفاده از مفاهیم متضاد، بخشی از ماهیت وجودی آنان را تشکیل می‌دهد. اما همه این مشکلات باعث نمی‌شود که این نیروهای فکری نادیده انگاشته شوند. روشنفکران دینی خود محصول برخی از تعارض‌های ذهنی و ساختاری جامعه هستند و از سوی دیگر بدون اینکه تلاشی برای حل تعارض نمایند خود نیز به بازتولید آن کمک می‌کنند. اگر بپذیریم که روشنفکری دینی به عنوان نمونه‌ای از روشنفکران جهان‌سومی است، باید این نکته را هم پذیرفت که آنها

محصول شرایط در حال گذار هستند و در ارتباط با فضای سیاسی و اجتماعی معنا یافته و با تحول شرایط ساختاری و ذهنی جامعه، متحول می‌شوند و با رخداد‌های سیاسی پیوند خورده و هویت می‌یابند، لذا اگر چه ما با عنوانی به نام «روشنفکری دینی» روبرو هستیم که مشترکات زیادی با هم دارند، اما در واقع آنان جریانی چند پاره هستند و می‌توانند با توجه به شرایط زمانی و مکانی مولفه‌های متفاوتی را طرح کنند. روشنفکری دینی نیز در سیر تحول تاریخی خود قبض و بسط می‌یابد.

نوسازی اقتدارگرا بر پایه ناسیونالیسم فرهنگی معطوف به ایران قبل از اسلام، که وجه بارز گفتمان پس از مشروطه است در سیاست‌های رضاشاه تبلور می‌یابد، رضا شاه طی 20 سال حضور خود در عرصه سیاست عملاً ایفاگر نقشی بود که توسط روشنفکران نسل دوم و با قرائتی تقلیل گرایانه از مدرنیته، تنظیم شده بود. گفتمانی که زمینه‌های تحولات اجتماعی و ساختاری را فراهم کرد و با حذف و طرد بسیاری از نیروهای سنتی، نیروهای اجتماعی جدیدی را وارد صحنه اجتماعی، اقتصادی و سیاسی کرد. رضا شاه با در افتادن با زمینداران، روسای ایلات، ملوک الطوائف، روحانیون و برخی طبقات متوسط سنتی، به سمت مدرنیزاسیون گام برداشت و فرصت حضور نیروهای متوسط جدید را فراهم آورد و با گسترش نظام آموزشی مدرن، تأسیس کارخانجات صنعتی، پی ریزی و گسترش بروکراسی نوین، نیروهای اجتماعی جدیدی را چون زنان، کارمندان، روزنامه نگاران، کارگران، دانشجویان و محصلین را وارد عرصه اجتماعی کرد. اما بدلیل نفی مدرنیته سیاسی، قادر به ایجاد نهادهای مدنی و سیاسی مدرن برای جذب و نهادینه کردن حضور آنان نبود. با سیاست‌های استبدادی و آمرانه حکومت، پیوندی ارگانیک بین نیروهای جدید و نظام سیاسی فراهم نشد، نیروهای جدید علاوه بر مطالبات معیشتی، خواهان حضور در عرصه سیاسی نیز بودند. اما نظام سیاسی دارای چنین ظرفیتی، در عرصه عمل و ایدئولوژی نبود و به بهانه‌های چون «تهدید نظام پادشاهی مشروطه» یا «مرام اشتراکی» با نیروهای جدید برخورد کرد، [13] لذا گرایش‌های روشنفکری رویکردی آرمانخواهی و انقلابی می‌یابند و نظریه پردازان مدرنیزاسیون نیز قادر به تبیین و فهم اندیشه‌های مدرن نبوده‌اند. طی تحولات ساختاری و اجتماعی فوق عملاً نسلی شکل می‌گیرد که در عین اینکه با برخی از جنبه‌های زندگی مدرن آشنایی پیدا کرده و پای بر آن نهاده اند، اما هنوز از دنیای سنتی نیز خارج نشده و دل در گرو آن دارند، اما بدلیل سترونی گذشته‌ای که ناسیونالیست‌های عصر رضاشاه مطرح کرده بودند بر آن شدند گذشته‌ای دیگر بسازند.

روند نوسازی آمرانه بعد از وقفه‌ای پانزده ساله توسط محمدرضا پهلوی دنبال شد شاه و برنامه ریزان

نوسازی او با الگو برداری از مدل‌های نوسازی غربی بر نوسازی دولت محور همت گماردند، رویکرد نوسازی که با فرض تعارض سنت و مدرن اعتبار می‌یابد و با نقد سنت، علت عقب ماندگی را در سنت‌های فرهنگی، اجتماعی و سیاسی داخلی جستجو و «سنت» را به عنوان «غیر» برجسته و طرد می‌نماید.

با مدرنیزاسیون نیروها و نهادهای مدرن گسترش می‌یابد، اما نتیجه سیاست نوسازانه، توسعه ناموزون، تقویت دولت اقتدارگرا، صنعتی شدن نامتوازن، اصلاحات ارضی شتاب زده، نابودی اقتصاد روستایی و مهاجرت شتاب آلود جمعیت روستایی به شهرها و شکل گیری گسترده زندگی حاشیه نشینی در شهرها بود. اقتصاد تک محصولی، تضاد طبقاتی، استبداد، سرکوب و سانسور سیاسی به عنوان بخشی از روند مدرنیزاسیون تبلور یافته و در بوتیک‌ها، کاباره‌ها، دانسینگ‌ها و نشریات زرد و مد، و در نام خیابانها نمایان می‌شود و در مجموع با انواع بحران‌های دوران گذار و مهمتر از همه بحران هویت، زمینه‌های تردید نسبت به گفتمان نوساز شاه را فراهم می‌کند. البته بررسی وضعیت روشنفکرانی که در دوران محمدرضا پهلوی به عنوان ایدئولوگ و همکار او مطرح هستند خود حکایتی قابل اعتنا است. از یکسو افرادی چون شادمان، نصر، نراقی و ... رویکردی نقادانه نسبت به مدرنیته اتخاذ می‌کنند و از سوی دیگر افرادی چون منصور، هویدا و سایر افرادی که در کانون مترقی گردهم آمده بودند و سمبل جریان نوگرایی طرفدار آمریکا در محافل سیاسی و روشنفکری ایران و جهان معرفی شده بودند [14] بورکرات تر از آنی بودند که بتوانند پیچیدگی‌ها و مشکلات نظری را حل نمایند. آنان از این جهت تحت عنوان حزب ایران نوین توجه شاه را به خود جلب کردند که طرح آنان رشد سریع اقتصادی تحت نظارت و برنامه ریزی حکومت با رعایت ثبات سیاسی بوسیله ایجاد یک حزب دولتی بود. [15] آنها در مقابل شاه از استقلال نظری و عملی چندانی برخوردار نبوده و قابل مقایسه با روشنفکران عصر رضا شاه نبودند. از سوی دیگر واکنش منتقدین در قبال گفتمان نوسازی آمرانه و مدرنیزاسیون دهه 40 و 50، به تئوری پردازی در باب مدرنیته سیاسی ختم نشد و زمینه‌های گفتمان رادیکال و انقلابی و ایدئولوژیک را فراهم کرد. هر چند این گفتمان توسط نیروهای مدرن و روشنفکران سکولار مطرح شد اما بدلیل بن بست که در آن گرفتار بودند قادر به حمل آن نبودند.

### بن بست اندیشه‌های روشنفکران سکولار، شکل گیری گفتمان رقیب

بررسی روشنفکری سکولار در چهار دهه اول قرن حاضر در ایران گویای این نکته است که اگر چه برخی آثار و تبعات اندیشه‌های آنان بر نسل‌های بعدی روشنفکری مهر خود را زده است اما بیانگر افول

اندیشه و نقش شان در صحنه اجتماعی و سیاسی ایران در آغاز دهه 40 شمسی می‌باشد. نزد روشنفکران نسل دوم [16] مولفه‌های ناسیونالیسم فرهنگی، نوسازی اقتدارگرایانه، باستان‌گرایی، طرد تاریخ اسلام و سکولاریسم اعتبار می‌یابند ولی با مشاهده تبعات اندیشه نوسازی اثبات‌گرایانه، رویکرد نقد و طرد غرب و مدرنیته را در پیش می‌گیرند و چون کاظم زاده و کسروی زمینه ساز طرح مباحثی در باب اصالت‌گرایی می‌شوند آنها در این اصالت‌گرایی به سراغ دین اسلام می‌روند، اما اسلام سنتی و تاریخی در نزد آنان سترون و عامل عقب ماندگی است و لذا در پی معنا بخشیدن به اسلامی متفاوت با اسلام موجود و تاریخی برای رهایی از شرایط زمان بر می‌آیند.

در مقابل، نیروهای چپ از سوسیالیست‌ها گرفته تا مارکسیست‌ها که به عنوان مؤثرترین نیروهای مدرن منتقد سیاست رضاشاه معرفی شده بودند و در طبقه متوسط جدید طرفدارانی پیدا کرده بودند. جز در مواردی نادر و استثنایی به مقوله مدرنیته سیاسی اشاره‌ای نمی‌نمایند. خصوصاً پس از شهریور 1320 و شکل‌گیری حزب توده که به مهمترین حزب کشور نیز تبدیل می‌شود. مدرنیته سیاسی در پای‌ایدئولوژی تمامیت‌گرا قربانی می‌شود، این حزب که طی سالهای 20 تا 32 تحت تأثیر گفتمان جهانی چپ، افکار انقلابی و رادیکال را در کشور بسط می‌داد، انتظار می‌رفت نقش اساسی را در دهه‌های 40 و 50 در کشور ایفا کند اما بنا به دلایلی چند، این امکان فراهم نشد، چرا که آنها نیز در تنگناهایی گرفتار بودند.

آنان از یکسو به نفی غرب و استعمار و امپریالیسم می‌پردازند و عامل بیرونی را عامل عقب ماندگی برمی‌شمردند. ولی عملکرد سیاسی آنان در قبال شوروی (روسیه) که سابقه تاریخی بسیار منفی در ذهن ایرانیان بر جای گذارده بود، آنان را به عنوان عوامل و دست‌نشانده استعمار معرفی می‌کرد، آنان در عصری ظهور یافتند که زمزمه‌های «بازگشت به خویش» و «بومی‌گرایی» وزیدن گرفته بود، در این عرصه نیز دست‌شان خالی بود، اگر روشنفکران ناسیونالیست بر باستان‌گرایی به عنوان عنصر هویت بخش تأکید می‌ورزیدند و نسل جدید روشنفکران «خویش‌ن‌اسلامی» را مطرح می‌کردند، آنان گذشته‌ای نداشتند که بدان رجوع و هویت‌سازی نموده و بوسیله آن دست به بسیج توده‌ای بزنند و لذا در دهه 20 بر این نکته اصرار دارند که حزب توده منافی اسلام نیست و حتی نمایندگان حزب توده طرح مبارزه با شرب الکل را به مجلس شورای ملی ارائه می‌دهند و در باشگاه حزب مراسم دینی برپا داشته و اقامه نماز می‌نمایند و یا وقتی در دهه 50 از شعائر مذهبی و شیعی استفاده می‌کنند، گذشته‌ای را به عاریت گرفته و باز تولید می‌نمایند که در نهایت سودی برای آنها نداشت؛ جز اثبات گفتمان نیروهای رقیب مذهبی، که مبارزه با

اندیشه‌های الحادی چپ یکی از مهمترین اهداف آن بود. البته علاوه بر بن بست اندیشه، در عرصه عمل و صحنه سیاسی نیز با مشکلاتی روبرو بودند. تفرقه، انشعاب داخلی، خطاهای تاکتیکی، ناتوانی در سازماندهی نیروهای متوسط جدید، سرکوب شدید و جنگ روانی و تبلیغات گسترده رژیم نسبت به آنان و شناخته شدن حزب توده به عنوان نافی منابع ملی، خیانت به جبهه ملی و مصدق [17] از عمده ترین علل افول جریان روشنفکری چپ سوسیالیستی و مارکسیستی است. اما آنان نیز مهر حضور خود را بر تحولات سیاسی ایران می‌زنند تا آنجا که حکومت شاه بر اصلاحات خود عنوان «انقلاب سفید» را می‌گذارد و نیروهای مذهبی نیز اگر چه آنها را به عنوان «غیر» طرد می‌کنند اما از بسیاری از شعارها و مفاهیم آنها مدد می‌گیرند.

نیروهای روشنفکر ملی گرا نیز وضعیتی مطلوب تر ندارند، آنان پرچم دار شعاری هستند، که آن شعار (ناسیونالیسم) قبلا توسط رضا شاه و روشنفکران تئوری پردازش استفاده شده بود گرچه ماهیت ناسیونالیسم مصدق و جبهه ملی کاملا با ناسیونالیسم رضاشاه متفاوت است، اما عنوان آن تا حدودی داغ آن را بر چهره دارد. هرچند مصدق از محدود چهره هایی است که از همان آغاز (1304) با ناسیونالیسم فرهنگی و قومی عصر رضاشاه بدلیل افول اندیشه و نهادهای دموکراتیک مخالف است و در زمان صدارت خود در اوایل دهه 1330 سعی می‌نماید وجه دموکراتیک آنرا احیاء کند [18] اما روشنفکران سکولار ملی گرا نیز قادر به ایفای نقش بیشتری از آنچه که بروز داده اند نبودند، بسیاری از نیروهای این طیف بین اندیشه ورزی و سیاست عملی، دغدغه‌های عمل گرایانه داشتند. اگر حکومت مصدق به خاطر رعایت دموکراسی، بی نظیر ترین نمونه در تاریخ مشروطیت است اما ناسیونالیست و دموکرات بودن مصدق کمتر ناشی از آشنایی وی با این آموزه است. [19] مصدق و طرفدارانش در باب مدرنیته سیاسی کمتر به نظریه پردازی پرداخته اند. جبهه ملی از لحاظ طبقاتی و فکری نیز از گروهها و احزاب مختلف تشکیل می‌شد [20] و از لحاظ عملی قادر به کنش منسجمی نبودند و اگر چه مخالفت نهادهای سیاسی سنتی و نخبگان آن به رهبری دربار و کودتا و سرکوب، در ناکامی آنان نقش داشت. اما علت اصلی مشکل آنان را در جای دیگری باید جستجو کرد. روشنفکران ناسیونالیست گرچه مبارزه با استعمار انگلستان را وجه اساسی همت خود قرار داده بودند و مهمترین شاخص اعتبار شان در این زمینه است: اما آنان در مجموع در گفتمان مدرن و لیبرالی قرار می‌گرفتند که غرب، خصوصا آمریکا داعیه دار آن بود، آمریکا در دو ساخت اندیشه لیبرالیستی و مدرنیسم و هم در وجه استعمار زدایی می‌توانست هم پیمان طبیعی آنان باشد، «اما ایالات متحده نشان داده بود که متحدی سنگ دل و بی رحم برای جنبش ملی گرای ایران تحت حکومت مصدق بود.» [21] فضای

ایدئولوژیک جنگ سرد شرایط دموکراتیک و مدرنیته سیاسی را با مشکل روبرو کرده بود، و دموکراسی در بسیاری از کشورها به عنوان عامل واگرایی و فرو کاستن هویت ملی تلقی می‌شد، در عصر دو قطبی ایدئولوژیک و جنگ سرد آمریکا با بازی‌های حزب توده و وسوسه‌های انگلستان، ترجیح داد بین دموکراسی و استبداد دومی را انتخاب نماید تا مانع از سقوط ایران به دامن کمونیسم گردد. اتفاق فوق هم جبهه ملی را با بحران معنا روبرو و به یاس کشاند که وجوهی از آن در شاعر ملی گرای ایران اخوان ثالث، و در شعرهای زمستان، کاوه یا اسکندر، قاصدک نمود می‌یابد و هم «آمریکا، شاه، مدرنیسم» را تحت یک عنوان «مفصل بندی» می‌کند و در یک ظرف قرار می‌دهد. بدین سان حکومت محمدرضا پهلوی در فضای ایدئولوژیک، شاخص و نماد گفتمان مدرن تلقی می‌شود و مدرنیزاسیون نیز تبدیل به ایدئولوژی می‌شود و بر اساس نظریات نوسازی، خصوصاً نظریه روستو دولت نقش محوری پیدا می‌کند و بسیاری از نیروهای اجتماعی به حاشیه رانده می‌شوند. مک دانیل معتقد است نوسازی استبدادی در ایران از توسعه دستگاههای دولتی عقلانی جلوگیری کرد و شکاف عمیقی بین دولت و گروه‌های شهری بوجود آورد، نخبگان را تضعیف کرد و توانایی آنها را برای رهبری گروههای دیگر کاهش داد... و نفوذ گروههای مخالف را با افراطی‌ترین دیدگاهها در مورد تغییرات اجتماعی تقویت کرد. [22]

### روشنفکران و دعوت روحانیت

حضور و دخالت در انقلاب مشروطیت و تبعات ناشی از آن، روحانیون را بر آن داشته بود که عطای سیاست را به لقای آن ببخشند (و به فقه سنتی و کلاسیک شیعه در باب حکومت برگردند) و در حالت محترمانه بنا به گفته آیت الله حائری: ما (علما) در سیاست مداخله نمی‌کنیم چون سیاست یک علم است و ما آن علم را نداریم. [23] اما بسیاری از روشنفکران سکولار به عمد یا غیر عمد روحانیون را به عرصه سیاست و بازسازی نهادهای فقهی دعوت می‌نمودند. روشنفکران بجای تعریف مفاهیم و کارکرد نهادهای مدرن با ورود به مسائل فقهی از این امر شکایت داشتند که چرا درحوزه‌ها، فقه و حدیث و کلام می‌خوانند و همین عامل را علت عقب ماندگی ایران می‌دانستند، و روحانیونی را طلب می‌کردند که همراه و همگام با جنبش مدرنیسم باشند اگر چه آنان با رویکرد سکولاریستی تمایلی به دخالت روحانیون در دولت نداشتند اما در نزد آنان منزلت و اعتبار یک روحانی به وجه سیاسی آن بر می‌گشت نه توانمندی علمی او. با همین رویکرد است که می‌بینیم پس از صفویه هیچ حکومتی چون حکومت پهلوی در امر دین مداران دخالت

مستقیم نکرده است. وضع و اجرای قانون نظام اجباری، ممنوعیت دسته‌های عزاداری در ایام عاشورا، متحد‌الشکل شدن البسه و مسئله لزوم اخذ جواز عمامه و تأسیس موسسه وعظ و خطابه و... بخشی از این دخالت‌ها است. [24] دلفانی به موارد قابل تاملی اشاره دارد مبنی بر اینکه سیاست‌های مذهبی رضاشاه بشدت تحت تأثیر مطبوعات و روشنفکران بوده است و مطلبی از رضاشاه نقل می‌کند: «می‌خواهم بعد از این احترام عمامه را معلوم نموده و بر سر روحانیون حقیقی گذاشته شود و آنهایی که مخرب روحانیت و دین هستند و عمامه را برای ملعبه و مقاصد شخصی بر سر گذاشته اند برداشته شود.» [25] لذا حکومت رضاشاه در موضعی قرار می‌گیرد که بگوید چه کسی حق دارد لباس مقدس پیامبر اسلام و امامان را بپوشد و چه کسی حق ندارد. [26]

نویسنده مقاله اشاره می‌کند: چطور روحانیت شیعه پس از گذشت چند صد سال از حفظ شان و مرتبت خود عاجز گشته و در این زمان، این حکومت است که باید منزلت آنان حفظ کند، آقای دلفانی سوالی را مطرح می‌کند: آیا اجرای قانون اتحاد شکل البسه به نهاد روحانیت به لحاظ اجتماعی پس از یک دهه از استمرار مشروطه منزلت و تشخیص ویژه نبخشید و در مناسبات نوین اجتماعی جایگاهی اختصاصی اعطا نکرد؟ [27] رضاشاه با تأسیس دانشکده‌های معقول و منقول، می‌خواست که آخوند متجدد و امروزی تربیت کند گرچه موفق نشد اما تأثیر خود بر تربیت نسلی از روحانیون که به این دانشکده وارد می‌شدند گذاشت: آقایان دکتر بهشتی، دکتر باهنر، دکتر مفتاح در آنجا تربیت شدند و خود آقای بهشتی به من گفت که آقا من دو سال درس آقای دکتر صدیقی را در تاریخ فلسفه جدید خواندم. [28]

ورود به عرصه دین توسط روشنفکرانی چون کسروی و دیگران با ادعای اصلاح و احیاء دین و لزوم خرافه زدایی و... کم کم افزایش پیدا می‌کند، ادعاهای فوق عملاً در مقابل قرائت رسمی و سنتی و حوزوی قرار می‌گرفت در حالی که حوزویان و نیروهای سنتی موضع خود را نسبت به جهان مدرن مشخص کرده و تمایلی به ورود در آن نداشتند. در نگاه آنان دین در اسلام، تاریخی و به صورت سنت اعتبار می‌یابد و هر گونه تلاشی برای فهمی غیر فقهی مردود است و نیازی به تعبیر فهم گذشته و یا انطباق آن با دنیای تهدید آمیز مدرن بی معنا است. و اصولاً مفهوم «تغییر» اعتباری ندارد. در نگاه سنتی پذیرش جهان به همان گونه‌ای است که وجود دارد و هر گونه تغییری دور شدن از سنت‌های ناب است.

رفتار آیت ا. بروجردی به عنوان نماینده اصلی نهاد دین در دهه‌های 20 و 30 در خصوص عدم دخالت در دولت، نفی تدریس فلسفه و عرفان و مخالفت با حضور طلبه‌ها و روحانیون در دانشگاهها بیانگر آن

است: «من در قضایایی که وارد نباشم و آغاز و پایان آن را ندانم و نتوانم پیش بینی کنم وارد نمی شوم. قضیه ملی شدن نفت را نمی دانم چیست؟ چه خواهد شد و آینده در دست کیست. البته روحانیت به هیچ وجه نباید با این حرکت مخالفت کند که اگر با این حرکت مردمی مخالفت کند و این حرکت ناکام بماند در تاریخ ایران ضبط می شود که روحانیت سبب این کار شد. [29] این رویکرد مرحوم بروجردی اگر چه نشان دهنده گفتمان غالب حوزه است اما انتظار روشنفکرانی چون بازرگان را برآورده نمی کند: «اگر بنا بود فقه انحصار به غسل و قرائت نماز و احکام بیع و اجاره می داشت موضوع ارزش و اثری را که شایسته آن است پیدا نمی کرد، فقه و اجتهاد راجع به هر مسئله شرعی مورد ابتلای مسلمان است، چه فرد مسلمان و چه اجتماع مسلمان. بنابراین کلیه مسائل زندگی اعم از فردی و اجتماعی مسائل شرعی هستند و ناچار فقه و اجتهاد باید راجع به آن بحثی و جوابی داشته باشد.» [30]

البته بازرگان تنها فردی نیست که خارج از حوزه رسمی دین این گونه می اندیشد، بلکه از روشنفکران مارکسیست و سکولار گرفته تا جوانان مذهبی، آرزوی شان این است که دین از قالب سنتی خود خارج شده و به همه مشکلات پاسخ دهد و از آنجایی که نهاد و نیروهای رسمی و گفتمان غالب دینی انتظارشان را برآورده نمی سازد باید آن را در نزد کسانی دیگر جستجو کرد. مرگ دو شخصیت نمادین در دو حوزه متفاوت تفکر، یعنی آیت ا. بروجردی و سیدحسن تقی زاده در آغاز دهه 40 را باید به عنوان نشانه ای برای ورود نیروهای فکری و اجتماعی جدیدی در صحنه تفکر سیاسی تلقی نمود. نیروهایی که یک سوی آن را روحانیونی شکل می دهند که در ضدیت با فضای مدرن در پی تجدید حیات فرهنگ و ارزش های دینی بر آمده و کنش منفعلانه سنت گرایان را مورد انتقاد قرار می دهند. آنان به تعبیر مارکس شناخت جهان را کافی ندانسته و در پی تغییر آن، البته به نفع سنت های دینی بر می آیند. آنان در پی ارائه تفسیری جدید از اسلام بودند و می خواستند دین را از انزوا خارج کنند. حسین بشیریه از آنها به عنوان سنت گرایان تجدد ستیز نام می برد، و سنت گرایی تجدد ستیز را واکنش خشم آلود انسانها و گروه های آسیب دیده از تجدد می داند و معتقد است سنت گرایی تجدد ستیز صرفاً خصلت رد و نفی ندارد بلکه می کوشد تا انسان و جامعه را به شیوه ای ضد لیبرالی و ضد اومانیستی بر اساس ارزش های خود به عنوان موجودی پایبند به ارزش های مطلق از نو تعریف کند. در این زمینه بشیریه اشاره می کند سنت گرایی تجدد ستیز در اشکال مختلف خود با تجدد به عنوان مجموعه ای از ابزارها و امکانات لزوماً مخالفت نمی ورزد، بلکه حتی از ابعاد عینی تجدد بهره برداری کامل می کند، لیکن نظام فرهنگی مرتبط با آن یعنی ابعاد ذهنی و فکری تجدد را نفی می نماید،

پس سنت گرایی تجدد ستیز خود پدیده مدرنی است یعنی در متن واکنش به تجدد پدید آمده است. [31] و در سوی دیگر روشنفکران دینی هستند که گرچه خاستگاه اجتماعی و نگاه متفاوتی با روحانیون نسبت به مقوله‌های چون سنت و مدرنیسم دارند، اما بدلیل وجود مشترکاتی در مرحله سلبی به هم می‌پیوندند، که سنتز آن انقلاب اسلامی 1357 و قانون اساسی منتج از آن می‌باشد.

آنان طیفی از اسلام‌گرایانی هستند که در نهادهای آموزشی مدرن، تحصیل و با واقعیت‌های جهان معاصر روبرو شدند اما تحت تأثیر گفتمان‌های «بومی گرایی» و «غرب زدگی» و «هویت‌گرا» حاضر به پذیرش آن واقعیت‌ها و تمکین از هژمونی غرب و مدرنیته نبودند. آنان جریان‌های روشنفکری پیشین را بدلیل شیفتگی و پذیرش غیر انتقادی مفاهیم و نهادهای مدرن و نفی و تحقیر فرهنگ بومی مورد انتقاد قرار می‌دادند و از گسترش و نفوذ فرهنگ غرب به تمامی سطوح جامعه نگران بودند و با رویکردی گزینش‌گرانه، همچون بخشی از نیروهای سنتی، پذیرش تکنولوژی و علوم جدید را مستلزم پذیرش فرهنگ غربی نمی‌دانستند، البته روشنفکران دینی نسبت به وضعیت موجود و عقب ماندگی‌ها نیز انتقاد داشتند و علت عقب ماندگی را توأمان در پدیده استعمار و سنت‌های تاریخی می‌دانستند. آنان از یکسو به سنت‌ها ایمان داشتند و از سوی دیگر با عینک مدرن دنیا را می‌دیدند، اما سنت و مدرنی که آنها خواستارشان بودند وجود خارجی نداشت و لذا می‌باید ساخته می‌شد و بر خلاف روشنفکران نسل قبل با رجوع به نهادهای فرهنگی اسلام و با پیراستن سنت‌ها و دین در پی تحول و پویایی دین برای پاسخگویی به مقتضیات زمان بر آمدند و سعی نمودند با قرائتی شالوده شکنانه نسبت به تاریخ اسلام و حاملین رسمی آن یعنی روحانیت سنتی، رنسانس اسلامی ایجاد کنند، آنان در این راه سعی کردند با نقد روحانیت سنتی به دلیل مواضع غیر انقلابی‌شان، تفسیر دین را از انحصار آنان خارج کرده تا بتوانند اصل و گوهر دین را از سطره سنت تاریخی آن جدا کنند و با باز تعریف مفاهیم دینی، دینی ایدئولوژیک و انقلابی ارائه دهند از سوی دیگر نیاز به ارائه تعریفی از مدرنیته داشتند تا تقابل آن را با سنت‌ها کاهش داده و شکاف سنت و مدرن را بردارند. لذا بنا به گفته مهرزاد بروجردی آنان در چند جبهه مجبور به جنگ بودند: جنبش‌های غیر مذهبی و ایدئولوژی‌های رقیب، دستگاه نیرومند دولتی و روحانیتی که می‌خواست امتیاز انحصاری خود را به عنوان نگهبان ایمان و راست‌کیشی و سنت حفظ کند. [32] روشنفکری دینی که «وجه تسمیه» خود را در دهه 1360 می‌یابد با دورخداد مهم سیاسی یعنی انقلاب اسلامی 1357 و دوم خرداد 1376 ادبیات سیاسی گسترده‌ای را به خود اختصاص می‌دهد.

## مهدی بازرگان

«روشنفکری دینی» سنتز تحولات فکری و اجتماعی سه دهه اول قرن حاضر است. در ضمن بن بست فکری روشنفکران سکولار و سترونی سنت گرایان و فقدان مجال برای اندیشه ورزی مستقل در عصر گفتمان‌های ایدئولوژیک نیز در ساختیابی آن نقش ایفا می‌کنند. همچنین خاستگاه اجتماعی و خانوادگی و نهادهای آموزشی، اجتماعی نیز در شکل‌گیری این جریان فکری مؤثرند. روشنفکران دینی همگی برخاسته از خانواده‌های طبقه متوسط سنتی هستند و در نهادهایی آموزش دیده‌اند که از هر دو وجه مدرن و سنتی الهام می‌گرفتند و یا اگر هم آموزش مدرن دیده‌اند، از تعالیم سنتی نیز اثر پذیرفته‌اند و در فعالیت‌های سیاسی و اجتماعی خود با نهادهایی سر و کار داشته‌اند که تلفیقی از ویژگی‌های سنتی و مدرن را در خود داشته‌اند. به عنوان نمونه مهندس مهدی بازرگان فرزند حاج عباس قلی تبریزی موسوم به آقا تبریزی تاجری مذهبی بود. او در مکتب، قرآن فرا گرفت و از پیشگامان مبارزه با بی‌دینی و فحشا بود و در منزل خود مباحث مذهبی میان علما و مخالفین برگزار می‌کرد ولی ظاهراً کمتر ویژگی معتصبین هم دوره خود را داشت. او اهل مطالعه کتب خارجی و روزنامه هم بود حاج عباس قلی در امور عام المنفعه اجتماعی نیز فعالیت داشت و حتی در دوران انقلاب مشروطه از طرف آذربایجانی‌های پایتخت نامزد مجلس شورای ملی شد، اما رای کافی نیاورد. دوران کودکی مهدی بازرگان، با بحرانهای پس از مشروطه همراه شد. پدر بازرگان که مدتی ریاست هیئت تجارت و اتاق تجارت را بر عهده داشت در راستای سیاست‌های رضاشاه هر دو نهاد بسته می‌شود تلاش رضاشاه برای محدودیت دو نهاد سنتی روحانیت و بازار، البته می‌توانست نگرانی‌هایی برای این خانواده ایجاد کند، ولی آقا تبریزی در مواجهه با دولت نوساز رضاشاه بین وجه مذهبی و بازاری خود و وجه تمایلات اصلاح طلبانه، دومی را انتخاب کرده و از تحولات دوران رضاشاه استقبال کرد، علاوه بر خانواده در دوران مدرسه نیز شرایط خاصی دارد او گرچه به مکتب خانه‌های سنتی نرفت. اما در مدرسه‌ای (دارالمعلمین) زیر نظر ابوالحسن خان فروغی قرار گرفت که علاوه بر گرایش‌های فلسفی، اهل دین و ایمان هم بود و قرآن تفسیر می‌کرد و به شدت تحت تأثیر آیه «لایغیر ما بقوم حتی یغیرو ما بانفسهم» بود، آیه‌ای که بعدها تبدیل به شعار سیاسی بازرگان شد. بازرگان در آستانه اعزام به فرانسه، تحت تأثیر سخنان رضاشاه نیز قرار می‌گیرد: شما ممکن است تعجب کنید که چرا شما را به کشوری که جمهوری است و رژیمش با رژیم ایران فرق دارد می‌فرستم، ولی بدانید همه آنها آزادیخواه و وطن پرست هستند و شما علاوه بر علم و تکنولوژی که از آنجا با خود خواهید آورد. درس وطن پرستی را هم خواهید آموخت. [33] اما سیاست کشف

حجاب نیز نمی توانست مورد رضایت او و خانواده اش قرار گیرد: «از هنگامی که دستور اجباری برداشتن حجاب زنان صادر شده بود مادرم که بانویی مذهبی بود بندرت از منزل خارج می شد بالاخره روزی خواهرم مریض شد و مادرم خواست که او را به منزل خواهرم ببرم در این موقع خیابانها خلوت شده بود، او یک روسری به سر انداخت ولی پس از خارج شدن از منزل یک پاسبان مثل اجل معلق جلو مادرم سبز شد و روسری وی را قاپید و او را مورد اهانت قرار داد، به طوری که مادرم غش کرد.» [34] بازرگان با تحصیل در رشته ترمودینامیک به کشور برگشت وی 5 سال بعد یعنی 1940 بصورت تصادفی با دو جوان آشنا شد که جزوه ای مربوط به یک مرکز اسلامی را به او نشان دادند و برای اولین بار با سید محمود طالقانی آشنا شد و این آشنایی زمینه های همکاری بعدی از جمله در کانون اسلامی فراهم کرد. [35] ویژگی شخص بازرگان در سخنان خود او نیز متجلی است، «دیانت و سیاست از عوامل مؤثری است که چه در خارج و چه در وجدان و عمل ما وجود دارد.» [36] چنین وضعیتی از لحاظ ساخت یابی شخصیت کما بیش بر سایر روشنفکران دینی قبل و بعد از انقلاب صدق می کند، در مجموع شرایط فکری و ساختاری دهه 40 و 50 زمینه های ظهور و بروز مکانها و نهادها و کانونهایی را فراهم آورد که به هویت بخشیدن گفتمانی کمک کرد که سعی داشت با بازخوانی، مفاهیم دینی، دین را وارد عرصه سیاسی، اجتماعی نماید.

بازرگان از برجسته ترین نمونه های روشنفکری دینی است، که دغدغه های دینی و آرزوی پیشرفت و ترقی جامعه در کنار حیات نسبتاً طولانی وی، در دوره های مختلف به او ابعادی چند گانه بخشیده است، بازرگان دارای ویژگی هایی است که او را در سلک طبقات مدرن و متجدد قرار می دهد و با توجه به تجربه زندگی در اروپا و تحصیلات مدرن به بسیاری از مظاهر زندگی مدرن از جمله علم، ناسیونالیسم و لیبرالیسم علاقمند است، اما نیمه دیگر شخصیت او اجازه پذیرش و مدرن بودن مطلق را به او نمی دهد، او انتقاداتی نسبت به غرب دارد، ولی برخلاف سایر بومی گرایان کمتر از گفتمان «غرب زدگی» استفاده می کند و در نقد از غرب به مانند فردید، شایگان، یا شریعتی از سنت های فکری در غرب الهام نمی گیرد. او دغدغه پیشرفت دارد و لذا از محاسن و صفات مثبت غرب نیز با مخاطبان خود سخن می گوید. [37] خاستگاه مذهبی و دغدغه های درونی او را می دارد که با توجه به شرایط زمانی قرائتی جدید و متفاوت از قرائت غالب اسلامی ارائه دهد تا بتواند اسلام را دینی پاسخگو نسبت به دنیای جدید و مسائل روز معرفی نماید، در سالهای آغازین فعالیت فکری بعد از پایان تحصیلات در فرانسه با رویکردی معرفت شناسانه در پی تبیین رابطه علم و دین است که بیشتر پاسخی به سنت گرایان و مدرنیست ها است. در این زمینه می توان به آثاری

چون مطهرات در اسلام، مذهب در اروپا، کار در اسلام، سرچشمه استقلال؛ و عشق و پرستش اشاره کرد و در دهه‌های بعد در مواجهه با مباحثی چون ناسیونالیسم و استبداد، لیبرالیسم و مارکسیسم و حکومت دینی، سعی دارد نسبت دین را با آنها مورد سنجش قرار دهد. او به دلیل تحصیلات دانشگاهی فنی و مهندسی، آگاهانه یا ناخودآگاه رویکردی پوزیتیویستی و اثبات‌گرایانه دارد «علمی بودن مارکسیسم»، «ذره بی انتها»، «عشق و پرستش»، و استفاده از شیوه‌های آماری در «سیر تحول قرآن» از جمله‌ی آنهاست. رویکرد اثبات‌گرایانه و تعمیم آن به عرصه اجتماعی او را با همه تفاوت‌ها به بسیاری از روشنفکران عصر رضاشاه نزدیک می‌کند. چنین رویکردی نمی‌تواند، مقوله «فردیت» و الزامات آن را بپذیرد، و مقدمات مدرنیته سیاسی را فراهم کند، هر چند وی تمامی عمر خود را صرف مبارزه با استبداد می‌نماید اما مبارزه او عموماً جنبه سلبی دارد، به این معنا که استبداد را عامل توسعه نیافتگی و عدم پیشرفت می‌داند و مظهر استبداد در نزد او چیزی جز تشکیلات پادشاهی پهلوی نبود [38] اما این که آیا با رویکردی اثبات‌گرایانه امکان ظهور آزادی وجود خواهد داشت؟ از تنگناهایی است که بازرگان دچار آن است. در بسیاری موارد چون نضافت که تا دیروز روشنفکران نسل دوم از دولت طلب می‌کردند حال بازرگان آن را از مذهب می‌خواهد، اما او بر خلاف علی شریعتی در مراجعه به متون مذهبی و تفسیر آن از نظریات علوم اجتماعی وام نمی‌گیرد، زبان او کاملاً دینی است و پشتوانه آن قرآن و سنت است و بر این اساس به بسیاری از عالمان دینی نزدیک می‌شود و خصوصاً از آیت‌ا.. نائینی و آیت‌ا.. طالقانی الهام می‌گیرد. در بازخوانی او از منابع دینی دو وجه برجسته تر است، وجهی که تناسبی با مارکسیسم و استبداد ندارد و دین را کاملاً در تقابل آنها می‌بیند و سعی دارد با استناد به آیات مختلف به نفی آنها بپردازد و وجه دیگر لیبرالیسم و ناسیونالیسم که همدلانه، نسبت آنها را با دین مورد توجه قرار می‌دهد، در ادامه بیشتر با تمرکز به دوره میانی زندگی بازرگان سعی می‌شود با بازخوانی اندیشه‌های او نسبت آن را با مفاهیم مدرنیته سیاسی و ساختمان‌دنی نظام جمهوری اسلامی مورد توجه قرار دهیم.

در بررسی آثار مهندس بازرگان واژه‌های مدرنی چون، دموکراسی، لائیسیتته، آزادی، لیبرالیسم، ناسیونالیسم، پیشرفت و تجدد، برابری و... به گستردگی به چشم می‌آید و در بسیاری موارد با آنها همدلی نشان می‌دهد و همزیستی دین و پیشرفت، وطن پرستی و وحدت ملی و برخی خصوصیات اخلاقی اروپاییان برای او جذابیت دارد. [39] نقد او از سنت‌های اجتماعی و رفتاری ایرانیان ویژگی مشترک او با جریان روشنفکری سکولار است. شاید با رعایت احتیاط بتوان ادعا نمود که در بخش سلبی و انتقادی

تفاوت عمده‌ای بین او و روشنفکران سکولار به چشم نمی‌آید، متأسفانه عدم فهم دقیق مدرنیته و خصوصاً مدرنیته سیاسی و عدم انسجام نظری که معضل بسیاری از روشنفکران نسل‌های پیشین بوده است، نه تنها در نزد روشنفکران دینی از جمله بازرگان به چشم می‌آید، حتی بدلیل اراده معطوف به کنش سیاسی و شیوه فعالیت‌های او که عمدتاً سخنرانی بوده این مشکل مضاعف است. اگر خواننده چند اثر وی را هم زمان مطالعه نماید با مجموعه‌ای عظیم از تعاریف متفاوت و حتی متضاد از یک مفهوم روبرو می‌شود، و در بسیاری از موارد در یک سخنرانی و با فاصله‌ی چند جمله ادعاهای متناقضی به چشم می‌آید و لذا پژوهش‌ها در فهم دیدگاه‌های آنان دشوار می‌کند. خاستگاه اجتماعی، اندیشه‌ها و نیروهای اجتماعی که بازرگان با آن ارتباط دارد تلفیقی از مدرن و سنتی است، اما سازه‌ی فکری او به صورت اجتناب‌ناپذیر رو به کدام سوی دارد؟ بررسی اندیشه‌های بازرگان در باب فردیت، رابطه دین و دولت، ایدئولوژی و حکومت اسلامی و جایگاه روحانیون می‌تواند پاسخ سوال فوق را ارائه نماید.

واژه فرد در بسیاری از آثار او وجود دارد و حتی در بحث بی‌نهایت کوچک‌ها، آنهایی که افراد یا بی‌نهایت کوچک را نادیده می‌انگارند را مورد نقد قرار می‌دهد و این را طرز فکر ناشی از بقایای روح استبداد و میل در سایه بزرگان نشستن می‌داند و می‌گوید در دموکراسی به فرد و جمع افراد اهمیت داده می‌شود و با اعطای آزادی و تأمین مساوات توجه به عناصر بی‌نهایت کوچک اجتماع است، [40] اما بلافاصله تمایل خود را با ادبیاتی اثبات‌گرایانه به روح جمعی نشان می‌دهد و یا در شرح نظام خداسو فرد را در کنار دولت و ملت به صورت سه رکنی می‌بیند که خداوند در همه جای آن حضور و نقش دینامیک و پویا دارد. [41] افراد یا همان بی‌نهایت کوچک‌های او، از دو راه جلوه می‌یابند یکی به وسیلهٔ انتگرال یا نیروی جمعی و دیگری از طریق مشتق و یا ترکیب نسبی خود. او می‌خواهد از بی‌نهایت کوچک‌ها تسبیح بسازد و تحمل کوچکترین فساد و جزیی‌ترین خلاف را ندارد. [42] وی در کتاب «اسلام مکتب مبارزه و مولد»، جامعه‌ای را زنده و سالم می‌داند که این خاصیت را داشته باشد که دائماً افراد و عناصر تشکیل‌دهنده خود را در جهت هدف واحد عمومی به یکدیگر نزدیک و پیوند دهد. [43] او تمام هدف دین را در روح جمعی و جماعت می‌بیند و حتی در این راه از احادیثی که مباحث نظری اهل تسنن را تشکیل می‌دهد استفاده می‌کند (یدا.. مع الجماعه) و معتقد است که اختصاصی‌ترین و فردی‌ترین فریضه دینی که ارتباط قلبی و راز و نیاز خصوصی مخلوق با خالق است، یعنی نماز با چه تأکید دستور به جماعت داده اند. [44] او حتی در خصوص دعوت پیامبر (ص) به جماعت ادعای عجیبی را مبنی بر اینکه در زمان جاهلیت، فردیت

و اندیویدوالیسم (Individualisme) حاکم بوده دارد. [45] و معتقد است پیامبر قصد سامان بخشیدن به آن اجتماع را داشت. او دموکراسی را نیز با همین معنا لحاظ می‌کند: دموکراسی یعنی اداره اجتماع به دست مردم. [46] فردیتی را که بازرگان مد نظر دارد زمانی اعتبار می‌یابد که در خدمت روح جمعی و هدف مشترک باشد و گرنه فردیت را به عنوان مرضی بزرگ و عامل بدبختی تلقی می‌کند و آن را با خودبینی، خودخواهی، خودپرستی یکسان می‌انگارد. [47] در حمله به اگزیزستانسیالیسم سارتر می‌گوید: او هر چه قدر بکوشد هدف خود را خدمت و مبارزه در راه آزادی معرفی کند اما نمی‌تواند مانع از آن شود که به عنوان دست پرورده، امثال صادق هدایت را بیرون ندهد. صادق هدایتی که مظهر و مجمع افیون و الکلی و آلودگی‌های دیگر بود و ترویج کننده و اجرا کننده بی بند و باری و خودکشی گشت. [48] لذا اگر از فرد و اختیار صحبت می‌کند و انسان را حیوان مختار [49] می‌نامد، بیشتر وجه مسئولیت او را مد نظر قرار می‌دهد. در آثار او که اختیار و امر به معروف، تأکید شده و مترادف آزادی قرار می‌گیرد، با آزادی‌های مد نظر مدرنیته تفاوت دارد، او امر به معروف را به عنوان فریضه مهم لحاظ می‌کند [50] و آن را برای حفظ وحدت و یکپارچگی معنوی جامعه و پاکسازی و اصلاح آن ضروری می‌داند. [51] وی سعی دارد در همدلی با اختیار و آزادی آن را با رویکردی پوزیتیویستی و الهام از طبیعت اثبات نماید و با این تفسیر که دولت‌های شبه دموکراسی و حکومت‌های فردی و دیکتاتوری معایر طبیعت هستند، آنها را رد می‌کند.

بازرگان اختیار در عرصه سیاسی و اجتماعی را در آزادی و دموکراسی می‌بیند، اما بر این نکته نیز اشاره دارد که اختیار (و فرزند آن آزادی) بیچارگی‌ها و سوء استفاده‌های فراوان به بار آورده است و بدون هدایت و مراقبت قابل دوام نیست [52] در کتاب «نیک نازی»، اومانیسیم را با «قیدی» مطلوب تلقی می‌کند. «هومانیسم نیز خوب است ولی بشرط آنکه بوسیله خداپرستی توجیه و تقویت شود.» [53] با توجه به نقش کلیدی بازرگان در نهضت آزادی نظرات او در اعلامیه‌های آن حزب نیز تبلور می‌یابد، بررسی این بیانیه‌ها در آستانه پیروزی انقلاب اسلامی حائز اهمیت است. در بیانیه‌ای حزب در دی ماه 57 بر چند نکته تأکید می‌شود: در بند دوم ماده الف وظیفه خود را «تعلیم افراد بر بنیاد ارزش‌های اسلامی از طریق گسترش شیوه‌های تربیتی و تعلیماتی اسلامی در تمام شئون فرهنگی و اجتماعی» ذکر می‌کند در بند چهارم بر ضرورت اصلاح اساسی افراد اشاره دارد، در بند پنجم بر مبارزه با عوامل تفرقه و تکروی (فردیت) و ترویج اشاعه روح همکاری اجتماعی و اتحاد و انضباط در جامعه تأکید می‌ورزد. [54] موارد ذکر شده را می‌توان خلاصه‌ای از بسیاری از آثار بازرگان برشمرد که نشانی از مدرنیته سیاسی ندارد و سعی دارد حوزه‌های

شخصی و عمومی، جامعه مدنی و دولت را در هم آمیزد.

در خصوص مسئله زنان، همین بیانیه بندهای 12 و 13 به زنان اشاره دارد «نهضت آزادی ایران با الهام از تعلیمات انسان ساز اسلام برای تربیت و تعلیم ایدئولوژیک و سیاسی و اجتماعی زنان و به منظور انجام صحیح فعالیت‌های اسلامی آنان، سازمان مخصوصی برای بانوان تشکیل می‌دهد». که در واقع خود گویای مطلب است و نیازی ندارد که بپرسیم این تعالیم از کدام متن اسلامی و فقهی و دینی در خصوص زنان استفاده می‌نماید و منظور از فعالیت‌های صحیح اسلامی چیست؟ و آیا اساساً این نکته یاد آور «تادیب النساء» نیست؟ پاسخ بند 1/12 را بلافاصله در بند 13 می‌بینیم: «از آنجایی که در نظام اسلامی خانواده هسته اصلی تشکیلات اجتماعی را به وجود می‌آورد و نقش زن در ساخت و حفظ بنیاد خانوادگی بسیار مهم و خطیر است، نهضت آزادی ایران برای روشن ساختن این وظیفه و نقش و بازگرداندن ارزش باطنی و حقیقی زن در اجتماع و در چارچوب خانواده و شرکت صحیح آنان در فعالیت‌های اجتماعی و همگام با آن، به متوجه ساختن آنان به مسئولیت خطیر خانوادگی و تربیت فرزندان با اراده و شخصیت به تلاش می‌پردازند.» [55] اطلاعیه فوق یادآور همان اطلاعیه ای بعد از انقلاب فرانسه و انقلاب مشروطه ایران است که به زنان می‌گفت به خانه‌های تان برگردید. که طرح آن بوسیله ی یکی از مدرن ترین نیروهای حاضر در انقلاب اسلامی که پشتوانه آنها نیروهای طبقه متوسط جدید است می‌تواند تعجب برانگیز باشد. در عین اینکه صدور اعلامیه‌های دو پهلوی مانند این نیز در گذشته صادر شده بود، خصوصاً در سال 1342 که در مورد حق رأی زنان آن را منوط به تحقق احترام به حق رأی مردان نموده بودند. در آثار دیگر بازرگان نیز اگر چه با احترام از زنان صحبت می‌شود، اما رویکرد جنسیتی و اختصاص حضور زنان در عرصه خصوصی کاملاً نمایان است:

او در عشق و پرستش بر این نظر است که برتری مرد بر زن از اینجا پیدا شد که آن عاشق شد و این معشوق، مرد در مکتب عشق درس از خود گذشتگی آموخته در طلب وصال درآمده و پس از آن برای راحتی زن به تکاپو افتاده و تربیت و تکامل یافته است. اما پروردگار مهربان زن را هم بی نصیب از رحمت خود نگذاشته است عشق مادری را به او عطا کرد تا در زمینه فرزند فداکاری کند و افتخار یافته در ساختمان و پیشرفت نسل شریک مرد گردد. [56] در کتاب «تیک نیازی»، بر این نکته اشاره دارد که مردها زنی را که از خود صاحب ثروت و مستقل و مدیر بوده را چندان دوست ندارند و یکی از اشتباهات دختر خانم‌های امروزی ما و مسئله‌ای که به زیان عشق و استحکام خانواده یعنی به ضرر خود خانم‌ها تمام می‌شود اصرار

برای فرا گرفتن مشاغل و کسب معاش و استقلال است [57] چنین رویکردی از مناسبات جنسیتی او را به برخی روشنفکران نسل‌های پیشین نزدیک می‌کند که بیشتر زنان را در خدمت جامعه و نظام پدر سالارانه سیاسی و ناسیونالیسم خاص آن قرار می‌گیرد.

به همین دلیل وقتی او به جای واژه سیاسی ملت از واژه مذهبی امت استفاده می‌کند و آن را این گونه تعریف می‌کند که امت و جامعه، چه بصورت کلی و اعم آن که شامل کلیه افراد مومن و علاقمند به مکتب و هدف واحد می‌شود [58] به ناسیونالیسم فرهنگی گرایش می‌یابد و حتی جلوتر رفته امت را به مثابه حزب لحاظ می‌کند و مدعی می‌شود که اسلام بر پنج چیز بنا شده و پنجمی آن ولایت یعنی اتخاذ و اطاعت از والی و حکومت برای اداره امت تحت شرایط مربوطه می‌باشد. [59] این رویکرد به فرد اعم از زن و مرد نمی‌تواند او را به مدرنیته سیاسی نزدیک کند. مطلبی که بازرگان تمایلی به لحاظ نمودن آن نداشت اما برای ساخت بخشیدن نظام سیاسی آرمانی او مقدمه‌ای مهم تلقی می‌شد.

بازرگان برای رسیدن به نظم مطلوب سیاسی خویش نیاز به برنامه و ایدئولوژی دارد، و لذا با ویژگی اثبات‌گرایانه و پوزیتیویستی خود به تشریح و تبیین پراتیک و تئوری می‌پردازد و سعی دارد زمینه‌های کنش عملی را فراهم آورد او در کتاب «پراگماتیسم در اسلام» سعی دارد اسلام را به عنوان مسلک عمل معرفی کند، او ویژگی‌هایی را برای فرد پراتیک در نظر می‌گیرد: دارای هدف معین و معلوم بوده تمام حرکات و اعمالش متوجه همان هدف است هر کجا می‌رود و هر چه می‌گوید حول همان محور خاص است. در تفکر و اعمال منظم و متمرکز است، برای رسیدن به مقصود همواره دنبال راه صحیح و منطقی است اما فرد تئوریک اهل احساسات و تخیل، عاشق پیشه خیالباف و هوسباز است، هدف‌های موقتی است، جنبه هوی هوس دارد، توجهی به فائده آن توجه ندارد. خلاصه فرد پراتیک مرد عمل و کار و فعالیت است و فرد تئوریک مرد حرف و خیال و هوس. [60]

او در نقد جامعه معتقد است: که چرا با توجه به عمل‌گرا بودن خداوند و اسلام، مسلمین عمل را و نهاده‌اند و حتی «مرد عمل» بودن اعتباری برای افراد ایجاد نمی‌کند، او این وانهادگی عمل‌گرایی را یکی از علل انحطاط و عقب‌ماندگی جامعه می‌داند و معتقد است مکتب‌های درسی تاکنون دروس اختصاصی نظری ارائه و فقیه و فیلسوف و ادیب بیرون می‌دادند، فریضه دینی و ملی حکم می‌کند زین پس مکتب‌های تربیتی اجتماعی عملی ایجاد کردند، این رویکرد او را به شریعتی در نقد و حمله به مطالعات نظری و فلاسفه نزدیک می‌کند، چرا که او نیز نیروهای انقلابی را می‌جوید که در خدمت ایدئولوژی و عمل باشند، او هر

مقوله‌ای را که ارزش و نتیجه عملی نداشته باشد اعم از فقه و دین و هنر، فاقد ارزش می‌داند. [61]

و لذا از رهبر مذهبی نیز انتظار دارد دست به اقدامات عملی و فعالیت‌های عمومی بزند. [62] او مرجع تقلیدی را آرزو می‌نماید که مانند: علی (ع) هم عالم مطلع باشد، هم میدان مبارزه، هم گوینده رشید هم مردم شناس و مردم دار... هم مدیر و هم مدبر... کسی که در کار دین و دنیا و امور نظری و عملی هر دو بصیر و رهبر باشد. [63] و معتقد است که اگر مجتهد متجدد متحرکی دست بالا بزند و جلو بیفتد مومنین کثیری با اعتماد و میل و رغبت بدنبال آنها می‌آیند و اگر پیشوایان دینی ما تاکنون چنین حرکتی کرده بودند، دیر زمانی حکومت اسلامی واقعی که هم ملی و دموکراتیک و هم خدایی است نصیب مان شده بود. [64] این نکته سرآغازی برای فهم اندیشه‌های بازرگان در رابطه و نسبت دین و سیاست است، اگر چه او در آثاری چون «مرز میان دین و سیاست» و یا «انتظار مردم از مراجع» سعی دارد نسبت میان آنها را بیان کند اما نتیجه آن تیره شدن بیشتر این حدود و مرزهاست.

بازرگان در بکارگیری واژه‌های سکولاریسم و لایسته، حداقل واژه‌ها را در جایگاه مناسب آن استفاده می‌نماید. او می‌پذیرد که حکومت‌های سکولار و لاییک در جهت رفاه و منافع مادی جوامع خود گام بر می‌دارند، و حتی با مذاهب و دین جامعه ستیزی ندارند و در بسیاری مواقع نیز آن را گرمی می‌دارند و یاد کتاب ضریب تبادل مادیات و معنویات پیشرفت مادی را در تعالی معنوی دخیل می‌داند و باز هم با همان زبان اثبات‌گرایانه می‌گوید: بطور متوسط مجموعه ملکات معنوی یک فرد بشر امروز مساوی است با حاصل ضرب تعداد پدران او ضرب در ارزش مکتسبات مادی هر یک [65] اما انتظاری که او از دین دارد باعث می‌شود در حیرت بماند از اروپایی که این همه در علوم و فنون و راحتی اکتشافات پیشرفت و دقت دارد، اما نسبت به تهذیب نفس و استعلا روح انسانی به اصولی اندک و ضعیف قناعت می‌کند، او بر دینی بودن جامعه اروپا تأکید دارد اما مسئله این است که دین اروپا را برای امروز ناقص می‌داند. [66] او نگران پیشروی نظام‌های سیاسی در تمام عرصه‌های عمومی و خصوصی جامعه است که با مقررات خویش همه چیز حتی دین را تابع اهداف سیاسی و ملکی کرده است. [67] در این وجه به ظاهر به رابطه لیبرالی دین و دولت نزدیک می‌شود، اما بدون فاصله اعلام می‌کند که دین باید سیاست را در اختیار خود بگیرد و تمام شئون زندگی را تحت کنترل خود در آورد، او معتقد است دین نه تنها با سیاست بلکه با کلیه شئون زندگی و با جهان مرز مشترک دارد ولی مرزی یکطرفه. دین در زندگی و در اخلاق و عواطف و سیاست دخالت می‌کند و جهت می‌دهد اما آنها نباید دخالت در دین نمایند و راه و رسم دین را تعیین کنند. در این صورت ناخالصی

و شرک پیش می‌آید نباید مومن با تمایلات و تصورات یا احتیاجاتش برای خدا تکلیف معین کند. خلاصه اینکه دین فوق سیاست و حاکم بر سیاست و حکومت است. [68] او چنان انتظاری از دین و مجتهدین دارد که قبلاً این آرزو را الجای افشار از حکومت داشت، الجای افشار در سال 1302 در مقاله‌ای در مجله ی ایرانشهر نوشته بود: یکنفر مصلح، یک دماغ منور و فکر باز لازم است هر روز صبح به زور درب منزل ما را جاروب کند، چراغ کوچه‌های ما را به زور و روشن کند، وضع لباس ما را به زور یکنواخت کند، معارف ما را به زور اصلاح کند... قهوه خانه، شیرفروشی و بقالی و عطاری ما را به زور مرتب کند و... همین طور از جمیع جهات از جزء و کل و از واضح مکتوم حتی ساعات خواب و بیداری ما را خودش به زور معلوم (نماید) [69] اما این بار بعد از 40 سال بازرگان البته از مجتهدین و فقه انتظار آن را دارد: علاوه بر خوردن و خوابیدن و ناخن گرفتن و سوار شدن و زن گرفتن و شیر دادن به کودک و کوچکترین حرکات و اعمال زندگی، باید فقه آیین زنده و تمام نمای کلیه مظاهر و شئون زندگی مادی و معنوی و محور آمال و افکار و فعالیت‌های جامعه مسلمان باشد [70] و حتی از اینکه مردم بهداشت عمومی و نظافت را رعایت نمی‌کنند و خوش طینت نیستند انگشت اتهام را به سمت روحانیون بر می‌گرداند [71] او معتقد است برای اینکه روحانیت و مرجعیت شیعه بتواند جواب گوی مسائل زمان و حل‌کننده مشکلات جهان باشد چاره‌ای جز توجه و تتبع و تبحر در کلیه علوم و شئون روز یا لاقلاً آشنایی با آنها را ندارد [72]

وی از اینکه فقه‌ها و مقدسین ما خود را بر کنار از حکومت و دولت می‌دیدند اظهار تاسف می‌کند و با نظری که او بر جامعیت اسلام از خوراک و ازدواج تا جنگ و کشور داری و داوری دارد دیدگاه روحانیت را به نقد می‌کشد که مفهوم امامت به معنای پیشوایی را مترادف و منحصر به پیشنمازی کرده‌اند. و بر این نظر است، که مفهوم فوق در زبان پیامبر و ائمه بسیار جامع و وسیع بوده و غرض شان اداره کننده و رهبر و زمامدار اجتماع من جمیع جهات بوده است [73] اما آیا منظور بازرگان از غلبه دین بر سیاست و حضور روحانیون در سیاست، به معنای تسلط روحانیون بر سیاست و حکومت است؟ و یا خیر آنان صرفاً وظیفه ارشادی دارند؟ پاسخ به این سوال با توجه به تناقض‌های که در آثار ایشان وجود دارد دشوار است، حتی در یک مقاله یا سخنرانی کوتاه او بنام مرز میان دین و امور اجتماعی نیز موارد ناقص هم را می‌توان دید. او از یکسو متدینی که سیاست را علم و تخصص می‌داند مورد انتقاد قرار می‌دهد و هم سیاستمداری را عملی تخصصی می‌داند که هر کس نباید در آن دخالت کنند، همان گونه که شغل روحانیت تخصصی شده است در سخنان ایشان مواردی به چشم می‌آید که روحانیونی را که داعیه سیاسی دارند مورد انتقاد قرار می‌گیرند:

«فردا زیادی به اتکا مقام روحانیت و پیشوایی دینی خود به استناد اینکه چون در فقه و آداب دین بصیرت و اجتهاد دارند مردم را به دنباله روی خود در امر سیاست و حکومت کشانده اند (با مردم به این عنوان به آنها اقتدا کرده اند) و چنین وانمود شده است که تاسی و تقلید در سیاست نیز مانند مسائل شریعت است [74] و یا اینکه: دین اصول سیاست و هدف حکومت را تعیین می‌کند ولی وارد جزئیات نمی‌شود... (لذا) انتخاب متصدیان و طرز اداره کار امری نیست که دیانت در آنها نظر مستقیم داشته باشد و روحانیت بتواند در انتصابها و دستور العملها باستناد مقام دینی خود دخالت نماید [75] فروغ جهانبخش بر این نظر است که او در پی این بود که نسبت سیاست و دین را اعلام کند نه روحانیت با سیاست را. اما مواردی در آثار او به چشم می‌آید که دقیقاً دخالت دین، همان حضور روحانیون در عرصه سیاست حتی در ساحت اجرایی آن است. او در کتاب مرز میان دین و امور اجتماعی در بحث مشروطه، دیانت و روحانیت را مترادف هم می‌بیند و نمود آن را حضور علمای طراز اول در مجلس شورا می‌داند و از اینکه روحانیون به هیئت وزیران و مقامات دست اول نفوذ نکردند و مجلس و ادارات (معارف و عدلیه) را به عنوان یک سنگر از دست دادند گله مند است و می‌گوید در دورانه‌های چهارم و پنجم مجلس غیر از مرحوم مدرس و آشتیانی و سید یعقوب و چند نفر دیگر معممی در مجلس نبود. شاه سابق (رضاشاه) که آمد بقایای دیانت و روحانیت را از دستگاه دولت و سیاست بیرون ریخت که بازرگان آن را نشانه‌ای از لایبسته می‌شمارد [76] حتی اگر استدلال جهانبخش و برخی از یاران مهندس بازرگان را بپذیریم که منظور وی از نظام دینی، نظام روحانی نبوده و احیاناً او نیز چون شریعتی طرفدار تر اسلام بدون روحانیت بوده است، باید به این نکته توجه کنیم که هنگامی که از حکومت دینی و الهی صحبت و از قوانین الهی یاد می‌شود و باور داریم که معرفت دینی نیز امری تخصصی است و استنباط از منابع دینی نیاز به علم و تخصص و شجاعت دارد و پیاده نمودن و اجرای احکام دینی نیاز به تاویل و تفسیر و آنهم ضرورتاً تفسیری واحد و منسجم دارد، باید این امر را نیز پذیرفت که فقه‌ها و علمای روحانی اولین گزینه‌هایی هستند که این توانایی را دارند و یا آقای بازرگان انتظار دارد که باید داشته باشند. لذا تأکید می‌کند که وظیفه نظارت بر صحت و اعتبار تصمیمات حاکم بر هیاتی عالی رتبه از روحانیون عادل به عنوان حکم و داور گذارده شود که بر اساس قرآن، سنت و عقل در صورت اختلاف بین مردم و دولت، قوه قضاییه و مجریه حرف نهایی را بزند و حتی قوانین مجلس را وتو کند [77] با توجه به انتظارات وسیع بازرگان از شریعت آن گونه که ذکر شد و از سوی دیگر با دلبستگی که به آزادی و دموکراسی دارد، اما روشن نمی‌کنند که منابع حقوقی قوه قضاییه که به جهت استقلال حتی مستقل از حاکم اسلامی باشد و با

قوه مقننه کدامند، در صورت تفاوت این قوانین با حاکم اسلامی و قوانین دینی انتظار می‌رود که روحانیون عادل بر اساس قرآن و سنت چه تصمیمی را اتخاذ نمایند؟ هر چند دغدغه‌های ضد استبدادی و اثر پذیری از علامه نایینی او را از استبداد دینی نگران می‌کند و سعی دارد با اسناد به قرآن و سنت بر «شوری» تأکید و آن را در کنار امر به معروف شرط ممانعت از استبداد تلقی کند، اما به این امر توجه ندارند که مشورت امری اختیاری است و امر به معروف و نهی از منکر نیز مستلزم شناخت معروف و منکر است که در یک گفتمان دینی باز هم شارحین دین و حاکمین اسلامی، مطلع‌ترین در این زمینه هستند.

هر چند بازرگان تلاش دارد تفسیری دموکراتیک از سنت‌ها ارائه دهد و بر وجه‌هایی بخشی آن تأکید نماید، و در سال‌های بعد از انقلاب بر این امر همت می‌گمارد، اما همانگونه که نیکفر اشاره دارد [78] یک تفسیر‌هایی بخش الزامات تفسیر درست تر نیست، درست، دقیق، و ارزش‌های از این قبیل شناخت‌شناسانه اند و لذا بازرگان و سایر روشنفکران دینی نمی‌توانند با ادعای شناخت صحیح تر نسبت به برداشت‌های مفسران سنتی در قبال متون مقدس پا به صحنه بگذارند و لذا ناچار به واگذاری صحنه هستند چون که مبنایی که آنان برداشت‌های خود را بر آن گذارده اند فرض نتیجه‌ای دیگر بسیار دشوار یا ممتنع خواهد بود، رخداد انقلاب اسلامی و شکل‌گیری جمهوری اسلامی و تبلور نهادهای سنتی و مدرن در آن و تعامل آنها با هم که حداقل از لحاظ فرم و ظاهر تفاوت چندانی با دیدگاه‌های بازرگان نداد، او را به تجدید نظر اساسی در مبانی نظری و گفتمان دینی وا می‌دارد، که در سخنرانی سال 1371 «آخرت و خدا تنها هدف بعثت انبیاء» تجلی می‌یابد، که البته با این تغییر مبنا او از سنخ روشنفکری دینی خارج می‌شود.

### نتیجه‌گیری

این مقاله سعی داشت به ساخت یابی روشنفکری دینی بپردازد و به این سوال پاسخ دهد که آیا در اندیشه‌های یکی از برجسته‌ترین شخصیت‌های این جریان فکری یعنی مهندس بازرگان، ظرفیت لازم برای شکل دهی به یک نظم سیاسی مدرن وجود داشت، این مقاله ضمن پذیرش برخی نقدهای هستی‌شناختی منتقدان به جریان روشنفکری دینی بر این نظر است که از لحاظ جامعه‌شناختی امکان نادیده گرفتن آنان در سیر تحول روشنفکری ایران وجود ندارد چرا که ظهور و افول این جریان از شرایط زمانی و مکانی مستقل نیست، البته این به معنای عدم مسئولیت آنان در قبال کنش‌هایشان نخواهد بود، در بررسی زندگی مهندس بازرگان شاهد تأثیر نهادهای دوگانه سنتی و مدرن بر شخصیت وی هستیم و می‌توان

ملاحظه کرد که چگونه خاستگاه اجتماعی فوق بر دیدگاه و کنش او تأثیر می‌گذارد. در آثار بازرگان ماهیت دو گانه اندیشه‌های او کاملاً نمایان است. وجهی از آموزه‌های دینی که مولفه‌های آن پذیرش نظمی آرمانی مبتنی بر تعالیم دینی است، تعالیمی که بهترین شیوه اداره زندگی انسان‌ها را ارائه می‌دهد و سیاست تابع دین است و فرد تابع جمع و امت است. اما در مقابل مولفه‌های سیاسی مدرن چون دموکراسی، آزادی، نفی استبداد، تفکیک قوا و... نیز به چشم می‌آید. اندیشه‌های بازرگان نشان می‌دهد، که سازه او از انسجام لازم برخوردار نمی‌باشد و تجربیات بازرگان در دهه آخرزندگی او را به تجدید نظر اساسی در مبانی نظری‌اش وا می‌دارد. بدین ترتیب او که از اولین شارحین جریان روشنفکری دینی بود، با مواضع متأخر خود از اولین کسانی بود که از سنخ روشنفکری دینی خارج می‌شدند.



## یادداشت ها

1. دیوید مارش و جری استوکر، *روشن و نظریه در علوم سیاسی*، ترجمه امیر محمد حاجی یوسفی (تهران: انتشارات پژوهشکده مطالعات راهبردی، 1378).
2. Anthony, Giddens, *The Third Way: the Renewal of Social Democracy* (Cambridge: Polity Press, 1999)  
اثر فوق توسط منوچهر صبوری تحت عنوان راه سوم: بازسازی سوسیال دموکراسی ترجمه و توسط نشر شیرازه منتشر گردیده است.
3. راجر تریک، *فهم علم اجتماعی*، ترجمه شهناز مسمی پرست، (تهران: نشر نی، 1384)، ص 339.
4. A, Giddens, *The Constitution of Society*, (Cambridge: Polity Press, 1984), p.2.
5. *Ibid.*, p.2.
6. *Ibid.*, p.2.
7. ج. ریتزر، *نظریه جامعه شناسی در دوران معاصر*، ترجمه محسن ثلاثی، (تهران: انتشارات علمی، 1377)، ص 704.
8. راب، *استونر، متفکران بزرگ جامعه شناسی*، ترجمه مهرداد میر دامادی (تهران: نشر مرکز، 1379) ص، 429.
9. Giddens, *Ibid.*, p.9.
10. جان، پارکر، *ساختار بندی*، ترجمه امیر عباس سعیدی پور (تهران: نشر آشیان، 1383)، ص 107.
11. فلیپ، کسل، *چکیده آثار گیدنز*، ترجمه حسن چاوشیان، (تهران: انتشارات ققنوس، 1383)، ص 163.
12. Giddens, *Ibid.*, p.25
13. پروانده، آبراهامیان، *ایران بین دو انقلاب*، ترجمه احمد گل محمدی و محمد ابراهیم فتاحی، (تهران: نشر نی، 1377).
14. علیرضا، ازغندی، *ناکارآمدی نخبگان سیاسی ایران بین دو انقلاب* (تهران: نشر قومس، 1376)، ص 158.
15. آبراهامیان، همان، ص 542
16. رحیم، خستو، «نسل دوم روشنفکران ایرانی: آغاز گرایش ایدئولوژیک و نفی مدرنیته سیاسی»، فصلنامه تخصصی علوم سیاسی / شماره دهم ◇ 69

- فصلنامه تخصصی علوم سیاسی، شماره 8، پاییز 88.
17. منصور معدل، طبقه، سیاست و ایدئولوژی در انقلاب ایران، ترجمه محمد سالار کسرائی (تهران: مرکز بازشناسی اسلام و ایران، 1382)، ص 162-163.
18. فرزین وحدت، رویارویی فکری ایران با مدرنیت، ترجمه مهدی حقیقت خواه، (تهران: ققنوس، 1383)، ص 132.
19. حاتم قادری، اندیشه‌های دیگر، (تهران: نشر بقعه، 1378).
20. احمد اشرف و علی بنو عزیزی، طبقات اجتماعی، دولت و انقلاب در ایران، ترجمه ی سهیلا ترابی فارسانی، (تهران: نیلوفر، 1387)، ص 83.
21. معدل، همان، ص 163.
22. تیم مک دانیل، حکومت استبدادی، نوسازی و انقلاب در روسیه و ایران، ترجمه فریدون فرهی، فصلنامه راهبرد، شماره 9، (تهران: 1375)، ص 215.
23. جمیله کدیور، تحول گفتمان سیاسی شیعه در ایران (تهران: انتشارات طرح نو، 1378)، ص 357.
24. محمود دلفانی، جستاری کوتاه بر تحول نهاد دین و دولت در عصر پهلوی اول، مجله مطالعات ایرانی، شماره 3، 1383، ص 75.
25. همان، ص 81.
26. همان، ص 84.
27. همان، ص 84.
28. مهدی جامی، از شهر خدا تا شهر دنیا، صد سال تحول در حوزه ی قم، لندن: BBC سه شنبه دوم اوت، <http://www.BBC.persian.com>
29. محمد قوچانی، شاه و فقیه، مجله جامعه نو، شماره 1، دی ماه 1383، ص 30.
30. مهدی بازرگان، اختیار، (تهران: شرکت سهامی نشر، 1341)، ص 4.
31. حسین بشیریه، دیباچه‌ای بر جامعه شناسی سیاسی ایران (تهران: نشر نگاه معاصر، 1381) ص 119.
32. مهرزاد بروجردی، روشنفکران ایرانی و غرب، ترجمه جمشید شیرازی، (تهران: فرزانه روز، چاپ چهارم، 1384)، ص 154.

33. مسعود فشخافی، *سیری در زندگی مجاهد کبیر*، مهندس مهدی بازرگان (تهران: بهار آزادی، بی تا)، ص 5.
34. همان، ص 10.
35. همان، ص 11.
36. مهدی بازرگان، *مرز میان دین و امور اجتماعی*، (تهران: شرکت سهامی نشر، 1344)، ص 114.
37. -----، *ثسنت سال خدمت و مقاومت (خاطرات)*، ج 1، (تهران: رسا، 1375)، ص 193.
38. فروغ جهانبخش، *اسلام، دموکراسی و نوگرایی دینی در ایران*، ترجمه جلیل پروین، (تهران: گام نو، چ 2، 1383)، ص 159.
39. مهدی بازرگان، *مدافعات در دادگاه غیر صالحه تجدید نظر نظامی*، (تهران: 1343)، ص 65.
40. -----، *مذهب در اروپا*، (تهران: بنگاه مطبوعاتی، 1344)، ص 77.
41. -----، *بعثت و دولت*، (تهران: سهامی انتشار، 1359)، ص 36.
42. -----، *مذهب در اروپا*، همان، ص 83.
43. -----، *اسلام مکتب مبارزه و مولد*، (تهران: سهامی انتشار 1344)، ص 86.
44. -----، *احتیاج روز*، (تهران: سهامی انتشار، 1344)، ص 53.
45. همان، ص 47.
46. همان، ص 47.
47. همان، ص 50.
48. -----، *نیک نیازی*، (تهران: شرکت سهامی نشر، 1346)، ص 51.
49. -----، *اختیار*، (تهران: شرکت سهامی نشر، 1341)، ص 155.
50. بازرگان، *پیشین، بعثت و دولت*، ص 83.
51. همان، ص 110.
52. بازرگان، *پیشین، اختیار*، ص 156.
53. -----، *نیک نیازی*، (تهران: شرکت سهامی نشر، 1346)، ص 56.
54. اسناد نهضت آزادی ایران، *اعلامیه ها و بیانیه های سیاسی ۱۳۵۹-۱۳۵۷*، جلد یازدهم (تهران: انتشارات نهضت آزادی، 1362)، صص 65-66.

55. همان، ص 67.
56. مهدی بازرگان، *عشق و پرستش* (تهران: شرکت سهامی نشر، 1336) ص 197.
57. بازرگان، پیشین، *نیک نیازی*، صص 8-9.
58. مهدی بازرگان، *بعثت و دولت* (تهران: شرکت سهامی نشر، 1359) ص 59.
59. همان، ص 82.
60. بازرگان، پیشین، *مذهب در اروپا*، ص 82.
61. بازرگان، *اسلام مکتب مبارزه و مولد*، ص 116 و پیشین، *نیک نیازی*، ص 51.
62. مهدی بازرگان و دیگران، *مرجعیت و روحانیت* (تهران: شرکت سهامی نشر، 1341)، ص 125.
63. همان، ص 117.
64. همان، ص 126.
65. بازرگان، پیشین، *مذهب در اروپا*، ص 104.
66. همان، صص 40-41.
67. همان، ص 119.
68. همان، ص 140-141.
69. وحدت، پیشین، ص 129.
70. بازرگان، پیشین، *مرجعیت و روحانیت*، ص 105.
71. بازرگان، پیشین، *مذهب در اروپا*، ص 38.
72. بازرگان، پیشین، *مرجعیت و روحانیت*، ص 112.
73. بازرگان، پیشین، *مذهب در اروپا*، صص 128-134.
74. مهدی بازرگان، *احتیاج روز* (تهران: شرکت سهامی انتشار، 1344) ص 124.
75. همان، ص 142.
76. بازرگان، پیشین، *مرز میان دین و امور اجتماعی*، ص 121.
77. جهانبخش، پیشین، ص 169.
78. محمد رضا نیکفر، «ذات یک پندار: انتقاد از ذات باوری اصلاح طلبان دینی در نمونه سروش»، *مجله کیان*، 1377، شماره 42.