

مناسبات دین و سیاست در اندیشه روشنفکران دینی قبل از انقلاب اسلامی  
(مطالعه موردی شریعتی و بازرگان)

افراسیاب جمالی<sup>۱</sup>

محمد جواد هراتی<sup>۲</sup>

### چکیده

نسبت دین و سیاست، یکی از اصلی‌ترین ملاک‌ها و شاخص‌های تقسیم‌بندی و تحلیل جریان‌های فکری-سیاسی در طول تاریخ معاصر ایران بوده است. بر این اساس، هیچ جریان فکری و سیاسی قابل فهم و درک نخواهد بود مگر اینکه از درون مایه فکری آن در قبال نسبت دین و سیاست، رمزگشایی شود. از سوی دیگر علل و عوامل مختلفی در شکل‌گیری این جریان‌های فکری موثر بوده که طیف گسترده‌ای از عوامل را شامل می‌گردد. سؤال مقاله حاضر این است که چرا روشنفکران دینی در دوره قبل از انقلاب عمدتاً به دنبال همگرایی دین و سیاست با برقراری حکومت دینی بودند. نگارندگان بر این باورند که روشنفکران دینی در این دوره، نه به عنوان یک اعتقاد به دینی باوری، بلکه در فضای پارادایم روشنفکری آن زمان به پیوند میان‌دین و سیاست اعتقاد داشته‌اند و این امر را می‌باید از نگاه اعتقادی به دین تفکیک نمود. در حقیقت عمده‌ترین علت این رویکرد روشنفکران قبل از انقلاب را می‌توان در بسترهای فکری روشنفکری متأثر از فضای سیاسی و اجتماعی بیان نمود و نه اعتقاد عمیق این جریان فکری به دین دانست.

### واژگان کلیدی:

روشنفکران دینی، دین و سیاست، انقلاب اسلامی

<sup>۱</sup> - دانشجوی دکتری تاریخ انقلاب اسلامی دانشگاه بوعلی سینا [afraziabjamaly@yahoo.com](mailto:afraziabjamaly@yahoo.com)

<sup>۲</sup> - دانشیار گروه معارف اسلامی دانشگاه بوعلی سینا [m.hatati@basu.ac.ir](mailto:m.hatati@basu.ac.ir)

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۱۱/۰۵

تاریخ ارسال: ۹۹/۰۳/۱۹

## مقدمه

مناسبات دین و سیاست از موضوعاتی است که در اندیشه روشنفکران دینی مطرح بوده. و تحولات سیاسی اجتماعی بر این اندیشه تأثیر گذار بوده است. اصولاً روشنفکران از منظر دریچه روشنفکری، به نقد نظام و حاکمیت موجود پرداخته و نقد موجود از ویژگی های روشنفکر است. از منظر روشنفکر دینی، پروژه اصلی، مدرن کردن سنت است و فرآیند نوسازی یا بازسازی دین در ذیل این پروژه انجام می پذیرد. بنابراین، روشنفکر دینی دین را بازسازی می کند تا در نهایت موانع تحقق مدرنیته را کاهش دهد، دغدغه دین در ایران معاصر به موازات ساخت قدرت و شکل نظام سیاسی در بسترها و قرائت های مختلف مطرح شده است. برمبنای بسترهای سیاسی و شرایط اجتماعی قرائت های گوناگونی شکل گرفته که در برابر نظام سیاسی مخالفت و یا همدلی نموده است هرچند که این همراهی هم همواره با نقد قدرت بوده است اما روشنفکر دینی توانسته است در برابر تحولات سیاسی موضع گیری داشته باشد و به سامان دهی قرائتی خاص از دین بپردازد.

با فضای گفتمان دینی حاکم در دهه ۴۰ و ۵۰ شمسی شاهد شکل گیری نظام سیاسی مبتنی بر آموزه های دینی هستیم. اگر چه از افراد مختلفی با عنوان روشنفکر دینی می توان یاد نمود، اما با تعریف خاصی که پژوهش درباره روشنفکر دینی دارد، در این دوره می توان به افرادی همچون مرحوم شریعتی، بازرگان، اشاره نمود. مقاله حاضر در تلاش است تا با بررسی تطبیقی دیدگاه دو روشنفکر مذکور، به بررسی آراء این دو در نسبت میان دین و سیاست پرداخته و علل شکل گیری دیدگاه های این دو را در خصوص مناسبات دین و سیاست ارزیابی نماید.

## مفهوم روشنفکری دینی

سرعت و دامنه بسیار زیاد نفوذ کشورهای اروپایی در جهان اسلام در قرن ۱۹ از سویی باعث پیدایش نوعی حیرت در میان مسلمانان شده و از سوی دیگر هاله ای از ترس و واهمه و در نتیجه نوعی شتابزدگی در چاره جویی را در میان آنها پدید آورد، توجه به مساله عقب ماندگی جهان اسلام اگرچه ابعاد گوناگون اقتصادی، نظامی و غیره را در کانون توجه مسلمانان قرار می داد، بی تردید بیش از همه بعد سیاسی آن توجه آنان را به خود جلب کرد (میراحمدی، ۱۳۹۰: ۲۰)، بنابراین بسیاری از دغدغه های نخستین منورالفکران معطوف به مساله سیاست شد و از آنجا که از دریچه دین به حل بحران می اندیشیدند نسبت دین و

سیاست به عنوان مهمترین مساله در این میان مطرح گردید، الغای نظام خلافت عثمانی فروپاشی تمام بنای مربوط به جامعه سنتی تلقی شد و توجه به مساله دین و سیاست را دوچندان نمود. در ایران پیدایش نظام مشروطه برای اولین بار ساخت سنتی حکومت متزلزل نموده و فرضیه های رقیب در این میان مطرح گردید، آشنایی ایرانیان با غرب موجب شد تا نظریه های سیاسی و بنیان های حقوقی مرتبط با مساله حکومت ترجمه و در جامعه معرفی گردند، علما و روحانیون هم در این گیرودار بیکار نشستند و به دو طیف تقسیم شدند که طیف اکثریت جریان سنتی بود و اما اقلیتی فعال به تبیین نسبت دین و سیاست به شکلی نو و در قالب نظام مشروطه پرداختند و بدین شکل نخستین بارقه های شکل گیری جریانی به وقوع پیوست که بعدها به روشنفکران دینی معروف شدند. اگرچه بروز و ظهور این افراد بعد از جنگ جهانی دوم و برکناری رضاشاه از قدرت روی داد اما بسترها و ریشه های شکل گیری آنها از زمان انقلاب مشروطه و طرح مساله دین و سیاست بود.

در مورد اصطلاح روشنفکری بیش از ماهیت و عملکرد جریان و گروهی تحت این عنوان بحث و گفتگو شده است و به نظر می رسد برای اثبات لغوی و مفهومی این اصطلاح نیاز به استدلال و زحمت چندانی نباشد و با یک تفکیک ساده از معنی روشن + فکر می توان فهمید زیر در معنی اصطلاحی روشنفکری با دینداری و اعتقاد به عالم مابدالطبیعه ارتباطی ندارد چون یک دیندار واقعی نمی تواند روشنفکر باشد و از این دست استدلالاتی که محققین و نویسندگان فراوانی به این اصطلاح ایراد گرفته و آنرا جمع دو نقض دانسته اند و بسیاری ایرادات دیگر که به نظر می رسد ایراد آن بیشتر بر جمع دو واژه روشنفکر و دینی باشد و برای همین عناوینی چون نوگرایی دینی، نواندیشی دینی، روشنفکران مذهبی، روشنفکران دیندار، سکولار اسلامی، و دهها عنوان دیگری که برای جایگزینی آن پیشنهاد شده است و هر کدام با استدلال خاص این جایگزینی را توجیه نموده اند.

برخی از ایرادات به این اصطلاح گرفتار شدن در مفاهیمی است که عملا در قالبی انتزاعی باقی می ماند به عنوان مثال رامین جهاننگلو می گوید روحانی هم می تواند روشنفکر باشد اما باید دید که بینش تئولوژی او و اندیشه روشنفکری او تا چه حد مانع یکدیگر می شوند و باهم اصطکاک پیدا می کنند (جهاننگلو، ۱۳۸۴: ۲۰۵)، جواب این معمایی که ایشان طرح کرده در خودش موجود است روحانی قطعا مبلغ و مروج دین و مذهبی است که آنرا حقیقت مطلق می پندارد و در مقابل روشنفکر حقیقت مطلق و دائمی را نمی پذیرد . هرچند ایشان به نظر می رسد در پایان می گوید که بهتر است که یک روحانی روشنفکر بخشی از اعتقادهای خود را برای برجسته کردن بخش های دیگر کنار بگذارد و در نهایت

می پذیرد که کسی چون پل ریکور پروتستان دیندار و روشنفکر است (جهاننگلو، ۱۳۸۴: ۲۰۵).

سید جواد طباطبایی نیز می گوید «روشنفکری، اگر در واقع روشنفکری باشد، یعنی اعتقاد به استقلال مبنای عقل، نمی تواند خود را با الزامات {غیرعقلانی} سازگار کند (طباطبایی، ۱۳۸۳: ۸۱)، داریوش شایگان نیز بر این باور است که «در روشنفکری دینی نوعی تناقض وجود دارد. (شایگان، ۱۳۸۲: ۴)، از این دست تناقض ها در نوشته ها و بیانات محققین و منتقدان روشنفکری دینی به وفور دیده می شود اما جالب اینجاست که تمایز جریان بنام روشنفکری دینی از سایر روشنفکران نویسندگان و محققین را وادار می کند که برای نام بردن از آنها از این اصطلاح استفاده نماید. بنابراین سخن گفتن از روشنفکری دینی نه یک تقسیم بندی برای شناسایی است و نه تفکیکی گنگ و مبهم است، همچون کاری که تقی رحمانی در چندین مقاله و کتاب کرده است (بنگرید به: رحمانی، ۱۳۸۴: ۸۳ - ۱۶۰ و همچنین رحمانی، ۱۳۷۹: ۱۲۰ - ۱۹۰)، وی هیچگاه معیار دقیق، مشخص و علمی برای این تفکیک ارائه نمی دهد گاهی از تفکیک روشنفکران دینی و مذهبی استفاده می کند و گاه از نواندیشان مذهبی و نوگرایان دینی و گاه بدون توجه به تفکیک خود از همه آنها استفاده می کند، و بطور کلی وی در این تفکیک ایضاح مفهومی مشخصی ندارد در حالی که استفاده از هر کدام از آنها با معنایی و حساسیت خاصی خواهد داشت (دباغ، ۱۳۸۹: ۳۱۰).

برخی از محققین دنبال دسته بندی روشنفکری دینی به مذهبی و سیاسی و اولویت دهنده به دین و اولویت دهنده به مدرنیته هستند و حتی روشنفکری دینی را به حکومتی بودن روشنفکران بعد از انقلاب اسلامی متصل می کنند، کسانی چون محسن آرمین و تقی رحمانی که روشنفکران دینی را حکومتی قلمداد و روشنفکر مذهبی را اصیل و ریشه دار به حساب می آورد، ناگفته پیداست مبارزات سیاسی و منافع حزبی و جناحی آنها را وارد چنین جبهه گیری هایی می کند که اصولاً از دهه هفتاد به بعد مشاجرات قلمی احزاب سیاسی و گروههای مختلف در روزنامه ها به این روند افزوده است، حمیدرضا ظریفی نیا به تقسیم بندی روشنفکران مذهبی و غیر مذهبی اشاره کرده است (ظریف نیا، ۱۳۷۸، ۲۰-۳۰)، رضا علیجانی از نحله نوگرایی دینی یاد می کند که پرچمدار آن روشنفکران مذهبی هستند (علیجانی، ۱۳۸۱، ۸۵)، نزدیکی کسانی چون حمیدرضا جلالی پور، سعید حجاریان و علیرضا علوی تبار به اندیشه های این جریان این مشاجرات سیاسی را دامن زده است. (دباغ، ۱۳۸۹: ۳۱۳) در همان حال طیفی دیگر از روشنفکران و نویسندگان ایرانی همچون داریوش آشوری،

باقر پرهام وجود روشنفکری دینی را تایید و ایجاد تحول در جامعه را منوط به حضور آنها کرده اند. (آشوری، ۱۳۷۷: ۱۰)

بنظر می‌رسد مقصود فراستخواه جامعه شناس ایرانی فارغ از نزاع های سیاسی و به دور از تنش های موجود تعریفی منطبق با داده های واقعی جامعه ارائه کرده است وی در تعریف روشنفکری دینی می گوید « روشنفکری دینی، منطقه ای خاکستری از آمیخته شدن روشنفکری و دین ورزی است. کسانی و جماعتی در این منطقه به سر می بردند و افت و خیز می کنند که هم کم و بیش دارای احوال و تجربه های دینی اند و هم از دینداری جامعه و حتی دینداری خود مدام فاصله انتقادی و کم و بیش روشنفکرانه می گیرند. ترس ولرز دارند چه از نوع سوژگی درباب دین و چه درگیری هرمنوتیک یا وجودی و اگزیستانسیال. روشنفکری دینی» موقعیت و موجودیت مرزی است. اتفاقا بسیار بحث انگیز و پرمناقشه هم هست. اصولا روشنفکری دینی حق دارد که بحث انگیز باشد! اما درهرحال فهمیدنی است. رویدادی اصیل است. چه اینکه آن را می توان یک تب و تاب، سلوک و یا تنش اصیل دانست و یک امر تصنعی «من درآوردی» نیست (مهرنامه: دی ۱۳۹۲ -۱۶۴-۱۷۱)، بنابراین با هرگونه نقدی به اندیشه و ادعاهای جریان روشنفکری دینی نمی توان آنها را انکار نمود حتی اگر به تعریف ذاتی روشنفکر قائل بوده و به تناقض در مفهوم روشنفکری دینی برسیم، تناقضاتی که نه در مورد روشنفکری دینی بلکه در مورد تعریف ذاتی روشنفکر در غرب هم تاکنون وجود داشته و کماکان ادامه دارد یکی از نوشته های آیزیا برلین در مورد دو کلمه «انتلکتوال» و «اینتلجنسیا» است و می گوید در روسیه ای که حتی تولستوی و چخوف بود، روشنفکر نداریم، بلکه «اینتلجنسیا» داریم. «برلین» روشنفکر را کسی می داند، که فکر تولید می کند، اما «اینتلجنسیا» از خودش اندیشه ای ندارد بلکه اندیشه دیگران را ضبط می کند و بر اساس آن می خواهد حرکت اجتماعی و سیاسی کند. برلین همان بحث تولید و توزیع فکر و اندیشه را مطرح می کند و بسیار وسواس گونه به این تعاریف و یافتن مصداق های آن پایبند است در حالی که بر کسی نقش تولستوی و چخوف نه تنها در تحولات روسیه بلکه جهان پوشیده نیست.

روشنفکری دینی کسانی اند که می دانند میان ما و دنیای مدرن فاصله ای است و درمی یابند که تقید به دین سنتی در دنیای جدید ناممکن است و دستاوردهای این دنیا را نمی توان نادیده گرفت. و می کوشند برای پر کردن این فاصله راهی بیابند و تصور می کنند(هاشمی، ۱۳۹۳: ۳۳۷). آنها در برخورد با مدرنیته اهدافی چند را دنبال می کنند اول اینکه مقولات و مفاهیم کلیدی و زیربنایی مدرنیته را خوب شناسایی کنند و نسبت به آنها معرفت داشته باشند و دوم بتوانند مدرنیته را با فرهنگ جامعه سازگار نمایند(یزدی، ۱۳۸۷:

۷۳). روشنفکری دینی با هر گرایش و رویکرد فکری و معرفتی که دارند در یک نقطه متفق القول اند و آن این است که هرگونه الگوی زیستی از مدرنیته که قرار باشد در جامعه اجرا شود نمی تواند بی توجه به دین و باورهای دینی جامعه باشد (نژاد ایران، ۱۳۹۴: ۷۳).

نسبت روشنفکری دینی با مدرنیته اساسی ترین بحث پیرامونی این حوزه است چرا که روشنفکری دینی همچون دیگر روشنفکران خود محصول ورود مدرنیته به جامعه و نفوذ آن در فرهنگ ماست در واقع قبل از مطرح شدن پدیده ای بنام مدرنیته نه در غرب و نه در هیچ نقطه دیگر جهان روشنفکری و به تبع آن روشنفکری دینی موضوعیت ندارد و روشنفکری دینی را باید فرزند تقابل مدرنیته با فرهنگ اسلامی نام نهاد، از سوی دیگر روشنفکری دینی همچون نیروی بازتولیدکننده تفکر دینی بیشترین سمت و سورا به تجربه جهان اسلام از مدرنیته به دست داده است.

روشنفکر دینی روشنفکری است که معنای تفکر خود را از دین و باورهای دینی آغاز نمی کند اما درگیر مسائل دین به منزله مسائل روز است یعنی از این حیث به دین نگاه می کند که یکی از مسائل جدی جامعه معاصر است و حل تعارضات میان دین و مدرنیته برای جامعه اهمیت دارد، روشنفکر بنا به تعریف، ناقد سنت و قدرت جامعه خود می باشد. در جامعه دینی و به باور اکثریت مردم قدرت و سنت هم منشایی دینی دارد روشنفکر باید پاسخ گوی پرسش هایی باشد که با دین درآمیخته است. روشنفکر دینی برای انسان معاصر، پیام دین را به صورتی تفسیر می کند که دردها و رنج های این جهانی آنان را رفع می کند و از سوی دیگر با تسهیل پدیده مدرنیته و سازگار نمودن آن با ویژگی ها و شرایط خاص جامعه دینی به توسعه و پیشرفت کمک می نماید.

### نسبت دین و سیاست در دیگاه مرحوم شریعتی

کلید فهم روش دین شناسی شریعتی، فهم او به عنوان یک جامعه شناس دین است. شریعتی به دین از آن حیث که یک نهاد اجتماعی و یک عنصر فعال در حرکت های اجتماعی است می نگرد و به کارکرد آن در جامعه توجه دارد. شریعتی با این روش می خواهد به نحوی کارکردهای مثبت دین در جامعه را تبیین و تشریح کند. کار او از حیث روش همانند کار بسیاری از محققان در امر دین - اعم از دیندار یا بی دین - است و به کارگیری روش یک دین شناس - حتی بی ایمان - آنطور که بسیاری از منتقدین او پنداشته اند، به معنی بی ایمانی نیست و او خود با شور و اشتیاق مذهبی ای که دارد بر این روش تصریح دارد: «آنچه را که می خواهم در اینجا عرض کنم بزرگترین درسی است که به

عنوان یک معلم می توانم به دانشجویان بدهم، یعنی این اولین و آخرین حرف من است و دیگر هر چه که بگویم برای نشان دادن و نمونه دادن اصل و مسئله بی نهایت مهم است. و آن این است که برای شناخت مذهب باید از همان راهی رفت که علمای ضد مذهبی یا حتی آنهایی که هدفشان مبارزه با مذهب بوده. و من در همین راهم و با همان زبانی که به نام علم جامعه شناسی، اقتصاد، فلسفه، تاریخ و انسان شناسی، مذهب را انکار می کنند، یا ریشه مابعدالطبیعه مذهب را نفی می کنند. من با زبانی چنان حرف میزنم و برای بررسی مسائل علمی و یا انسانی این زبان را خوب ترین زبان می دانم، با همان متدی که در اروپا از قرن ۱۹ به بعد برای بررسی مسائل انسانی در همه ابعادش و نفی مذهب در طبیعت و در جامعه انسانی رسیده کار می کنم و چنانکه می بینید حتی با متد طبقاتی و اصالت اقتصاد، مسائل مذهبی را بررسی می کنم اما به طور طبیعی و بدون تعصبی خاص.» (محمدی، ۱۳۷۴: ص ۶۱). شریعتی در بحث توحید که به اعتقادش ام المسائل مباحث دینی است از توحید و شرک به معنای کلامی اش بحث نمی کند، بلکه از توحید و شرک اجتماعی سخن می گوید: «مسئله توحید به عنوان فلسفه تاریخ است... و جامعه شناسی توحید به عنوان نظامی است که وحدت اجتماعی را تحقق می بخشد و شرک به عنوان دینی که همواره تفرقه اجتماعی و شرک طبقاتی را توجیه می کرده است و جنگ این دو، جنگ دو نظام بوده است.» و حتی اگر به توحید و شرک در جهان بینی توجه می کند به لحاظ تأثیر آن دو بر توحید و شرک اجتماعی است: «همانطور که شرک جهان بینی می تواند توجیه کننده شرک اجتماعی باشد، توحید جهان بینی که بهترین نوع از بینش وحدت گرایانه جهانی است می تواند وحدت بشری را، وحدت طبقاتی را و وحدت ارزشهای انسانی را و وحدت ذات بشری را و وحدت اخلاق و وحدت صفات و گروههای گوناگون خانواده های بشری را توجیه کند.» همانگونه که ملاحظه می شود شریعتی با روش خاص خویش وحدت ذات و صفات در بحث توحید را در اینجا به وحدت ذات بشری و صفات گوناگون جوامع بشری تحویل کند. به همین دلیل او درگیری توحید و شرک را بیشتر یک درگیری اجتماعی می داند تا یک تعارض کلامی: «توحید نهضتی بوده که در طول تاریخ تفرقه طبقاتی، تفرقه نژادی، تفرقه ارزشهای اخلاقی و اشرافی و اصولاً به معنای کلی شرک طبقاتی و گروهی را در میان بشریت کوبیده است» و لذا کار مهم توحید ریشه کن کردن شرک و زدودن شرک طبقاتی بوده است: «توحید که در ذهنها و در عقاید شرک را می کوبیده نظام طبقاتی و نژادی حاکم بر جامعه های بشری را از زیرینا نابود می کرده است» و او اساساً کارکرد دین شرک را در جامعه، توجیه کردن انواع شرک اجتماعی می داند و کارکرد توحید هم نفی آن بوده است: «در طول تاریخ، دین - در شکل های گوناگون آن - همواره توجیه کننده شرک اجتماعی بوده است -

چه اقتصادی، چه نژادی و چه اخلاقی- و در طول تاریخ توحید به عنوان یک عامل نفی کننده و مجاهد و مهاجم و مبارزه با جهان بینی مبتنی بر شرک بوده است.» (همان، صص ۶۳-۶۲).

در نظر شریعتی، بشر امروز به دو دلیل عمده به دین نیازمند است: تأمین جهان بینی روحانی و ارائه جهت و هدف زندگی: «نیاز انسان امروز به مذهب برای این است که به دو سؤالش پاسخ گوید: یکی دادن جهان بینی معنوی بزرگ و به قول علامه اقبال بیان «یک تفسیر روحانی از عالم هستی» به گونه ای که انسان آزاد آن طور که اگزیستانسیالیسم می گوید و الان «راست» می گوید خودش را در آن بیگانه و مجهول احساس نکند. دوم، ایجاد و یا ارائه یک جهت و هدف انسانی برای زیستن.» (شریعتی، ۱۳۶۱: ج ۲۳، ص ۲۵۷).

دکتر شریعتی در کتاب هایی که پیرامون اسلام شناسی و شناخت ادیان نوشته است و در مجموعه آثارش به چاپ رسیده است معتقد است که برای شناخت هر دینی دو راه وجود دارد: یکی شناخت متن دینی، دیگری شناخت تاریخ و تحولات و حوادث تاریخی که بر آن دین رفته است (شریعتی، ۱۳۶۸: ج ۲۸، ص ۵۹). و در واقع با این بیان، مرحوم شریعتی نوعی روش تاریخی، توصیفی و نقلی را عرضه کرده است. اما در پاره ای آثار دیگر و در موضعی دیگر روش تیپ شناسی پنج شاخه ای را ارائه داده است و بر این باور است که برای شناخت هر یک از ادیان باید پنج محور یا پنج بعد و جنبه را مورد کاوش قرار داد (همان، ص ۶۱). البته بعداً بعد و جنبه ششمی هم بر این ابعاد و جوانب پنجگانه افزوده است که در نهایت روش او روشی شش شاخه ای خواهد شد. طبق این روش او معتقد است که برای شناخت هر دینی باید خدای آن دین را شناخت. شناختی تطبیقی و مبتنی بر مقایسه و سنجش، یعنی فرض کنید اگر خدایی مثل زئوس یا ژوپیتر است باید آن را با خدایان دیگر مانند خدایان ودایی مثل آگنی، میتره، وارونه یا خدایانی که در اوستا نام آن ها برده شده یا خدایان ادیان هندویی مانند ویشنو، شیوا، برهما، کریشنا و راما مقایسه نمود. دوم آن که برای شناخت هر دینی باید پیامبر آن دین را شناخت و نوع تربیت، محیط تولد، آشنایان و دوستان و بستگان و معاصران او، حالات و رفتار او، خصوصیات اخلاقی و روحی او، عادات و خلیات او را به خوبی شناسایی و بررسی کرد. سوم این که متون مقدس هر دین را باید به خوبی شناخت و از مضمون و محتوای آن کاملاً آگاه شد. چهارم کیفیت ظهور و شکل و نحوه ظهور پیامبر هر دینی است که به محض آن که ظهور می کند و برانگیخته و مبعوث می شود به سراغ کدام یک از طبقات جامعه می رود، مثلاً آیا با مترفین نو مسرفین تماس می گیرد یا سراغ مستضعفان می رود. یعنی ثروتمندان و مرفهان را مخاطب قرار می دهد یا رنجبران و پابرهنگان و محرومان را. موضعگیری سیاسی- اجتماعی او چگونه است؟ یاران



او از کدام طبقه و چه دسته ای از مردمند؟ نحوه تماس او با جامعه چگونه است؟ پیامش را چگونه عرضه می کند؟ نحوه ارتباط او با مخاطبان و مخاطب یابی و انتخاب نیروها چگونه است؟ پنجم، شناخت درست پروردگار زنده و طراز اول هر دین است که مثلاً در مورد اسلام، شریعتی از علی (ع) و ابوذر و سلمان نام می برد. او معتقد است برای شناخت هر یک از ادیان باید به آن پنج بُعد توجه کرد. البته بعداً در پانوشت و حاشیه مطالب بعد ششمی نیز اضافه شده است که در شناخت هر دینی باید به امت و جامعه دینی اولیه نیز توجه شود (همان، ص ۶۴).

شریعتی در کتاب «اسلام شناسی» دین را وسیله می داند و کسانی را که به عنوان هدف به دین نگاه می کنند، گمراه می داند. وی می نویسد: «و راهی که از لجن تا خدا کشیده شده است «مذهب» نام دارد. در اینجا روشن است که مذهب یعنی راه. مذهب هدف نیست. راه است و وسیله است. تمام بدبختی ای که در جامعه مذهبی دیده می شود، به این علت است که مذهب تغییر روح و جهت داده و در نتیجه نقشی که دارد، عوض شده است و این بدان علت است که مذهب را هدف کرده اند.» (شریعتی، ۱۳۶۰: ج ۱۶، ص ۴۷). وی در ادامه در تکمیل تعریفش از دین می نویسد: «به نظر من تصادفی نیست که تمام اسامی و اصطلاحاتی که در فرهنگ اسلامی در تلقی های مختلف برای دین به کار رفته است به معنی «راه» است. خود کلمه دین غیر از معنی هایی که از قبیل حکمت و خرد مقدس، برایش قائل اند به معنی راه هم هست و دیگر اصطلاحات همه: سلک، شرع، شریعت، طریقت، صراط، مذهب، امت. بنابراین مذهب راه است راهی از لجن تا خدا که انسان را از پستی و جمود و جهل و زندگی لجنی و خوی ابلیسی به سوی بلندی و حرکت و زندگی روحی و خوی خدایی می برد. اگر برد یا راه غلط رفته ای یا غلط راه رفته ای.» (همان، صص ۴۸-۴۹).

شریعتی، درباره عدم تغییر «مفاهیم مذهبی» در طول تاریخ می گوید: «این مفهوم که چون مذهب منزل من الله است، بنابراین، لایتغیر است و عقل آدمی در مسیر رشدش نمی تواند در آن حک و اصلاح و تغییر بدهد. مخالفین این را دلیلی بر کهنه شدن مذهب در طی تکامل بشر تلقی می کنند. در صورتی که نه تنها مذهب با تکامل مغایر نیست بلکه تکامل مذهبی با ثابت بودن مفاهیم مذهبی مغایر نیست، مگر نه این است که قوانین طبیعت ثابت است، اما علم طبیعت شناسی در طول تاریخ دائماً در تغییر و تکامل است؟ مذهب هم، همچون طبیعت ثابت است، اما انسان ها در رابطه با مذهب تکامل پیدا می کنند، همچنان که انسان ها در رابطه با طبیعت ثابت تکامل پیدا می کنند. ثابت بودن مذهب، مغایر با تکامل علم مذهبی نیست» (شریعتی، ۱۳۶۸، ج ۳۰، ص ۵۷۵). شریعتی در ارتباط با عدم کهنگی دین

اسلام معتقد است که حقوق اسلامی و قوانین اسلامی منبعث از فطرت است و همان قوانینی است که ساخت دست و اراده خالق طبیعت است و قوانین طبیعت کهنه نمی شود بنابراین قوانینی که براساس این ناموس کلی خلقت پی ریخته شده باشد کهنه شدنی نیست (شریعتی، زن (فاطمه فاطمه است)، ص ۲۳۷).

موضوع دیگری که شریعتی در ارتباط با دین مطرح می کند مبحث ایدئولوژی است. وی در تعریف ایدئولوژی می نویسد: «ایدئولوژی ایمانی است که بر اساس مفاهیم خودآگاهی، هدایت، رستگاری، کمال، ارزش، آرمان و مسئولیت استوار است. ایدئولوژی یک جهان بینی و مکتب و خط مشی اعتقادی است که هدفش آگاهی دادن، حرکت بخشیدن، آزاد کردن مردم است و در این معنی ایدئولوژی نزدیکترین فاصله را با مفهوم دین نبوت و رسالت پیامبران بزرگ پیدا می کند.» (شریعتی، شیعه، ص ۹۴). به باور شریعتی آسیب پذیری قشر روشنفکر و تمام انحرافات و مشکلات جامعه ما از نبودن ایمان و ایدئولوژی و دیگری تسخیر شدن به وسیله ایدئولوژی غیر است و تنها راه مقابله با آن تبدیل اسلام و فرهنگ اسلامی و سنت های جزمی موروثی به ایدئولوژی است و ایجاد خودآگاهی مسئولیت زای انتخاب در وجدان عموم است (اشارات: گزیده سخنان شریعتی، ص ۱۴۷).

از نظر شریعتی، دین توحیدی دینی است که حکومتش در تاریخ تحقق نیافته است و از دیدگاه او شیعه آنچه را در قرون وسطی به نام قدرت اسلامی عرضه شد را نمی پذیرد و جهادش را به چشم غارت امپریالیستی می نگرد و حکومتش را نه خلافت رسول الله بلکه حکومت قیصری و کسرای می داند (شریعتی، مذهب علیه مذهب، ص ۴۱). وی در ادامه مقصودش از مفهوم دین را به روشنی توضیح می دهد: «من اگر از دین سخن می گویم از دینی سخن نمی گویم که در گذشته تحقق داشته و در جامعه حاکم بوده است بلکه از دینی سخن می گویم که هدفش از بین بردن دینی بوده که در طول تاریخ بر جامعه حکومت داشته و از آن دینی سخن می گویم که پیغمبرانش برای نابودی اشکال دین شرک قیام کردند و در هیچ زمان به طور کامل از نظر جامعه و زندگی اجتماعی مردم آن دین توحیدی تحقق پیدا نکرده است بلکه مسئولیت ما این است که برای تحقق آن دین در آینده بکوشیم.» (همان، ص ۴۲). شریعتی معتقد است که از میان فرق اسلامی فقط تشیع است که روی تاریخ و فلسفه تکیه می کند. در تشیع خاتمیت انبیاء به وسیله امامت ادامه می یابد و پس از آن این نهضت ادامه دارد و در انتهای تاریخ ستم و ظلم، انقلاب بزرگ عدالت روی می دهد و به آخرین انقلاب و آخرین شورش ست دیده ها و عصیان گرسنه ها و شکنجه دیده های تاریخ که مسلمان و مسلمانان اند، ختم می گردد (شریعتی، حسین وارث آدم، صص ۲۴۸-۲۵۰). شریعتی به دین از آن حیث که حلال مشکلات دنیوی است نظر می

کرد. او می‌خواست آنچه را که در جامعه می‌گذرد و پسندیده نیست از طریق اندیشه دینی درمان کند به همین سبب مجبور بود تعریف تازه‌ای از دین عرضه کند و برای آن چهره‌ای تازه ترسیم کند و از آن طریق راه حلی برای مشکلات جامعه ارائه دهد (سروش، از شریعتی، ص ۲۳۴). به همین دلیل به نام دین و زیر لوای دین، انقلاب کردن و طالب تغییرات اساسی و ساختاری سیاست و حکومت شدن چیزی بود که شریعتی آموزش می‌داد و آن را کمابیش به عمل می‌آورد. در واقع او از دل دین یک انقلاب دنیوی بیرون آورد (همان، ص ۸۵).

### تعریف شریعتی از سیاست

شریعتی پلتیک را واژه‌ای یونانی و به معنی پلیس می‌داند که وظیفه آن داره شهر به بهترین وجه است. اما در شرق به جای پلتیک سیاست به کار می‌رود که به معنی لغوی یعنی تربیت کردن اسب وحشی و سیاست در چارچوب دولت در پی بهبود وضع روحی، اخلاقی و اجتماعی مردم از وضع موجود به وضع مطلوب است. بدین ترتیب پلتیک قصد خدمت به مردم را دارد ولی سیاست (شرقی) اصلاح مردم در جهت کمال، خیر و رشد فضیلت (شریعتی، علی (ع)، ص ۳۸۵). شریعتی سیاست را از پلتیک غربی مترقی می‌داند هر چند آگاه است که سیاست می‌تواند در صورت سوءاستفاده بسیار زیان بارتر برای بشر باشد و به سادگی می‌تواند توجیه‌گر نظام استبدادی باشد. از دیدگاه وی در غرب پلتیک منشاء آزادی‌های سیاسی، فردگرایی، لیبرالیسم و دموکراسی شده است و در شرق سیاست به اصل الناس علی دین ملوکهم از قدرت بیشتری برخوردار بوده است و به استبداد فکر انجامیده است (همان، ص ۳۸۷). شریعتی در جای دیگری این مقایسه را دوباره مطرح می‌کند و معتقد است حکومت و بینش سیاسی غرب پلتیک است که عبارت است از اداره دمکرات منشانه براساس خواست عموم است اما حکومت یا بینش شرقی عبارت است از یک قدرت رهبری کننده انقلابی و تربیت کننده و تغییر دهنده ارزشها و تربیت کننده مردم و تغییر دهنده روابط اجتماعی و سنت‌های منحط برای آماده کردن جامعه و تکامل دادن به افراد انسانی و رهبری و هدایت آنها به سرمنزلی دیگر (شریعتی، جامعه‌شناسی ادیان، ص ۱۵۸).

### نسبت دین و سیاست در اندیشه شریعتی

مسئله مهم و جدی روزگار شریعتی و نیز دوران معاصر در ایران، چگونگی رابطه سیاست

و مذهب است. پرسش سنتی دینداران در باب دین این بود که «دین از ما چه می خواهد؟» ولی با دگرگونی دوران این پرسش تغییر ماهیت یافته و بدین صورت درآمدی بود که «ما از دین چه می خواهیم؟». رابطه مذهب و سیاست در پرسش اول شکل سنتی حکومت یعنی پدرسالاری بود که همیشه در کنار باور به آرمانشهرهای افلاطونی قرار می گرفت، ولی در پرسش دوم سیاست فن اداره بهینه جامعه است که یا به دنبال آزادی و عدالت یا در پی امنیت و رفاه است. در این پرسش دوم است که از مذهب انتظار خواهد رفت نظام سیاسی خاصی را ارائه کند. به تعبیر دیگر در دوران معاصر توانایی دین (از جمله در حیطه سیاست) بیش از «خلوص» آن مد نظر بوده است. مسئله خلوص، دغدغه همه دینداران است ولی تعابیر مختلف آن به گونه ای با مسئله توانایی گره می خورده است: برخی خلوص را عین توانایی دانسته اند، گروهی معتقد بوده اند که ما اصولاً نباید دغدغه خلوص داشته باشیم (به عنوان نمونه با این باور که خداوند خود حافظ دین خویش است) و برخی دیگر با این نظر که با حکومت فردی صالح و با تقوی خلوص هم حفظ خواهد شد. اگر از پرسش دوم شروع کنیم و بخواهیم توانایی دین در حوزه سیاست را تعیین کنیم به چند پاسخ محتمل می رسیم. پاسخ اول قرار دادن «دین در قلمرو دولت» است. بر اساس این پاسخ اگر نهادهای قدرتمند سیاسی به عنوان یک واقعیت وجود داشته باشند، کار دینداران یا نهادهای دینی جز این نخواهد بود که با نهادهای سیاسی همکاری کنند تا بتوانند در صحنه باقی بمانند و دین به عنوان یک عنصر توانا حضور داشته باشد. پاسخ دوم قرار دادن «دولت در قلمرو دین» است. به این معنی که نهادهای دینی یا دینداران باید تلاش کنند با کسب و حفظ قدرت، نهادهای سیاسی را در اختیار داشته باشند و دین با در اختیار داشتن قدرت، توانایی خویش را اظهار کند. پاسخ سوم پاسخ سکولار است. سکولاریسم برخلاف آنچه در جامعه ایران فهمیده شده جدایی دین از سیاست نیست. بلکه به معنی «به حداقل رساندن» نقش دین در قلمرو سیاسی و محدود کردن نقش آن به دادن ارزشها و آرمانهای کلی است. در این حالت توانایی دین دیگر به معنی حضور یا استفاده از دین در قلمرو برنامه ریزی اجتماعی نیست بلکه دین به عنوان امری که می تواند به انسانها به نحو فردی آرامش عطا کند یا حداکثر، در تعیین اهداف بلند مدت و نظام های ارزشی و هنجاری نقشی داشته باشد تلقی خواهد شد (محمدی، ۱۳۷۴: صص ۸۷-۸۸).

شریعتی در دورانی که مبارزه مسئله اصلی جامعه است و استبداد با هیچ دسته و گروه و فردی سر تساهل و مدارا ندارد می زیست طبیعتاً راه حل اول را خوش نمی داشت. او با طرح «تشیع علوی، تشیع صفوی» نظریه «دین در قلمرو دولت» را که در دوران صفویه پررنگ تر و در دوران قاجار کمرنگ تر است، رد می کند و در مقابل به دفاع از راه حل دوم

در «شیعه یک حزب تمام» یا «امت و امامت» می پردازد. شریعتی به واسطه روح مبارزه جویانه و پیوند با ولایت دینی و شیعی کارکردی فراتر از یک میراث تاریخی یا عامل هویت فرهنگی برای دین قائل است. او برای پیش بردن مبارزه به یک ایدئولوژی نیاز دارد که در همه قلمروها حرف داشته باشد به همین دلیل حداکثر نقشی را برای دین قائل می شود. از همین جاست که راه شریعتی از سکولاریسم جدا می شود (همان، ص ۹۰).

شریعتی مسجد را تجلی گاه نزدیکی دین و سیاست در اسلام می داند و می نویسد: «در اسلام حتی مسجد تفکیک میان دین و دنیا، علوم مذهبی و غیر مذهبی حتی جدا شدن علم و عبادت و سیاست را نمی شناسد. مسجد پیغمبر هم خانه نشین او و یاران اوست و هم معبد نماز و دعا و اعتکاف و هم حوزه درس و بحث و علوم و هم مرکز حکومت و اداره امور سیاسی و اجتماعی و نظامی و بالاخره هم پارلمان آزادی است که در آن فرد فرد مردم خود در آن نماینده اند.» (شریعتی، آثار گوناگون، بخش اول، ص ۲۳۰). به همین دلیل است که شریعتی پرداختن مستقیم به سیاست را از اجزای تفکیک ناپذیر اسلام می داند و معتقد است که رسالت اسلام به عنوان ایدئولوژی الهی، نجات طبقه محکوم و محروم است و مبارزه با قوانین وضعی و ارزش های هنری و اخلاقی که وابسته به طبقه حاکم است. رسالت جامعه سازی، نسل سازی، نمونه سازی و تشکیل یک جامعه نمونه ضد اشرافی و ضد طبقاتی با مردمی آگاه و مسئول و دارای استقلال و آگاهی انسانی باید طی یک رهبری انقلابی مستمر به پایان برسد (شریعتی، شیعه، صص ۱۸۱-۱۸۲). اما در عین حال حکومت مذهبی را به دلیل اینکه رهبران آن خود را «جانشین خدا و مجری اوامر او در زمین» می دانند، نفی می کند: «حکومت مذهبی رژیمی است که در آن به جای رجال سیاسی، رجال مذهبی مقامات سیاسی و دولتی را اشغال می کنند و آثار طبیعی چنین حکومتی یکی استبداد است زیرا او خود را جانشین خدا و مجری اوامر او در زمین می داند و در چنین صورتی مردم حق اظهار نظر و انتقاد و مخالفت با او را ندارند.» (اشارات: گزیده سخنان شریعتی، ص ۱۵۰). شریعتی در ارتباط با ترکیب رهبران و اداره حکومت بعد از انقلاب نیز ایده‌ی خود را مطرح می کند. به گفته وی پس از پیروزی انقلاب برای اداره کشور باید برای حفظ اصول ایدئولوژیک و خط فکری رهبری عده‌ای متخصص امور فنی و علمی را استخدام نمود و در وزارتخانه ها و ادارات بعد فنی و تکنیکی را به آنها سپرد و در کنار آن برای خط مشی کلی و هدایت هدف و جبهه گیری و جهت یابی باید یک مجاهد حضور داشته باشد و در حکومت ملی باید رهبری کلی همیشه در دست های نیرومند و صمیمی مجاهدانی باشد که انقلاب کرده‌اند (شریعتی، بازگشت، ص ۱۰۱).

به باور شریعتی موجبات جدایی دین از سیاست و محصور ماندن دین همچون ایمانی

بریده از علم و راکد شدن و قدیمی شدن علوم اسلامی، وجود تفرقه و نفاق در جامعه اسلامی، تقلید صرف از غرب، خودباختگی فرهنگی و آشنایی با رفتارهای پوچ متجددانه و تسلیم محض در برابر غرب می‌داند. او این کار را نتیجه اقدامات تحصیلکرده‌های شیفته علوم القاء شده با روح غربی و عوام دارای مذهب موروثی می‌داند (شریعتی، آثار گوناگون، بخش اول، ص ۲۳۲).

از دیدگاه شریعتی تنها وظیفه و رسالت حکومت به فضیلت و کمال رساندن انسان است: «در یک نظام دینی مبتنی بر امت و امامت هدف نه آزادی و رفاه و آسایشی است بلکه هدف حکومت پیشرفت و تغییر و تکامل هرچه سریعتر جامعه به سوی کمال است.» (شریعتی، امت و امامت، ص ۵۶). در اینجا این سوال مطرح می‌شود که اگر انسان یا انسان‌هایی نخواستند به سمت کمال و فضیلت بروند تکلیف چه می‌شود؟ آیا حق انتخاب دارند که بخواهند صرفاً به دنبال یک زندگی معمولی و عادی باشند؟ در پاسخ باید گفت که شریعتی با «حق انتخاب» که بنیان و شالوده دموکراسی را تشکیل می‌دهد موافق نیست یا آن را به رسمیت نمی‌شناسد. وی معتقد است که انسان نمی‌تواند بگوید من این هدف را نمی‌خواهم چون در جهل و نادانی قرار دارد. اگر می‌فهمید قطعاً خودش به دنبال آن هدف می‌رفت و بجز آن چیز دیگری را انتخاب نمی‌کرد. اما چون نمی‌داند خیر و صلاحش در چیست، لذا به سمت و سوی اهداف و انگیزه‌های دیگر می‌رود. لذا تا زمانی که انسان نمی‌تواند درست تشخیص بدهد، حق انتخاب هم ندارد (شریعتی، امت و امامت، صص ۱۷۸-۱۷۹). در جای دیگری دیدگاه و انتخاب کسانی را که در حکومت دینی دنبال سعادت نیستند، به کلی نادیده می‌گیرد: «... و اگر کسانی چنین عقیده‌ای نداشتند رای آنها مهم نیست. امامت هدفش را براساس پسند عوام یا منافع خواص انتخاب نمی‌کند بلکه آنچه را که بایست انجام شود انجام می‌دهد. مصلحت و حقیقت مدنظر در اینجا ایدئولوژی و مکتبی است که افراد امت بدان معتقدند.» (همان، ص ۵۷). از همین جاست که جایگاه دموکراسی در فلسفه سیاسی شریعتی متزلزل می‌شود. زیرا دموکراسی با مفاهیمی همچون رسیدن به کمال یا سوق دادن انسان‌ها به سمت و سوی فضیلت چندان مراوده‌ای پیدا نمی‌کند. از اینجاست که شریعتی دموکراسی را زیر سوال می‌برد و آن را نظامی ایستا و راکد می‌داند که حافظ وضع موجود و نگهدارنده آرامش و رفاه و شادی جامعه است. وی نظام دموکراسی را برای یک کشور همچون شهرداری برای مشهد می‌داند و از این نظر آن را مانع تحول و پیشرفت و دگرگونی می‌داند و می‌گوید چون دموکراسی با رای اکثریت است و اکثریت ساده و خواهان وضع موجود پس نظام آن تابعی از رای اکثریت است و دگرگونی و انقلاب در آن راه ندارد (همان، صص ۱۸۷-۲۰۰). شریعتی «سرمایه داری» و «دموکراسی» در غرب

را نافی آزادی می‌داند و معتقد است که ایمان به دموکراسی و آزادی در نظام سرمایه‌داری غرب «ساده لوحی» است (اشارات؛ گزیده سخنان شریعتی، ص ۱۶۳). شریعتی می‌گوید در غرب به واسطه تبلیغات و هزینه پول و دلار و فریب مردم به شکل قانونی، اصولاً در دموکراسی کسانی پیروز می‌شوند که سرمایه تبلیغات داشته باشند و از سوی دیگر بتوانند خواسته‌های سرمایه‌داران، کارتل‌های اقتصادی، مافیا و کارخانه‌داران را برآورده سازند و کسانی در رأس قرار می‌گیرند که به واسطه فضای آزادی مطلق بر ذهن و قلب مردم تأثیر می‌گذارند و با تبلیغات رای مردم را برای خود جلب می‌کنند و اصولاً کسانی که لیاقت دارند در صدر قرار نمی‌گیرند (شریعتی، امت و امامت، صص ۱۷۸-۲۰۴). وی در نهایت نتیجه می‌گیرد که دموکراسی یک رژیم ضد انقلابی است و با رهبری ایدئولوژیک جامعه مغایر است و معتقد است که حتی دو قرن بعد از انقلاب کبیر فرانسه هنوز در اروپا دموکراسی تحقق نیافته است (شریعتی، تشیع علوی تشیع صفوی، ص ۷۱). به همین دلیل دموکراسی را برای کشورهای جهان سوم هم مضر می‌داند و اعتقاد دارد که با توجه به شرایط کشورهای جهان سوم و عقب ماندگی اکثریت، نظام دموکراسی بدترین نظام موجود در این جوامع است چون اکثریت خواهان توسعه و پیشرفت نیستند و نظام باید تابع رای آنها باشد و از سوی دیگر با توجه به ناشیانه بودن تقلید از غرب، نظام دموکراسی در جهان سوم مملوء از تقلب و دستکاری و فریب است و تنها برای تحکیم جایگاه حاکم مشروعیت دروغین می‌آفریند (شریعتی، امت و امامت، صص ۱۸۷-۲۰۴). شریعتی به این باور رسیده است که برای رسیدن به دموکراسی در کشورهای عقب مانده باید طی یک دوره «رهبری متعهد انقلابی»، جامعه متمدن دموکراتیک ساخته شود (شریعتی، ما و اقبال، ص ۴۸).

به باور شریعتی اداره جامعه باید در طول سازندگی انقلابی و استقلال قطعی و عمیق ملت و نیل به درجه خودآگاهی و رشد سیاسی جامعه در انحصار رهبری انقلابی باقی بماند و از بالا تعیین شود و تا زمانی که مردم صاحب شعور و حق رای و تشخیص رهبری سیاسی و اجتماعی خود شوند در نسل‌های بعد تداوم یابد. این رهبری باید به شیوه اصیل رهبری انقلابی و نه حکومت دموکراتیک تداوم داشته باشد (شریعتی، علی، صص ۴۸۳-۴۸۴). در مقابل دموکراسی متکی به آراء عوام و جهال، شریعتی «دموکراسی متعهد» یا «دموکراسی انقلابی» را مطرح می‌کند. از دیدگاه شریعتی «دموکراسی انقلابی» سرنوشتش را به دست بازی‌های سیاسی که به نام مردم در جامعه فراوان است نمی‌دهد و به افکار عمومی و پسند عمومی تکیه نمی‌کند بلکه می‌خواهد هدف‌های ایدئولوژی‌اش را تحقق ببخشد و به شعارهای مکتبش تکیه دارد و بر اساس همان‌ها کار و حکومت می‌کند (شریعتی، جامعه‌شناسی ادیان، ص ۳۴۱). «دموکراسی متعهد» نیز که نظام مطلوب شریعتی می‌باشد زمانی

به وجود می آید که «جمعی متعهد» یا «رهبری متعهد» در رأس حکومت قرار گرفته باشد: «دموکراسی متعهد حکومت گروهی است که می خواهد بر اساس یک برنامه انقلابی مرفی افراد را، بینش افراد را، زبان و فرهنگ مردم را، روابط اجتماعی و سطح زندگی مردم و شکل جامعه را دگرگون کند و به بهترین شکل براند. برای این کار یک ایدئولوژی دارد، یک مکتب فکری مشخص دارد و هدفش این است که جامعه را به مقام و درجه ای برساند که بر اساس این مکتب به طرف این مقصد عالی حرکت بکند و هدف های انقلابی اش را تحقق دهد. رهبری در دموکراسی متعهد باید جامعه را نه بر اساس سنت های جامعه بلکه بر اساس برنامه انقلابی خودش به طرف هدف غایی فکری و اجتماعی مرفی براند.» «(شریعتی، امت و امامت، صص ۲۱۰-۲۱۱). اما رهبر متعهد یا رهبری متعهد کیست؟ در خصوص امام یا رهبر مورد نظر شریعتی که باید رهبری سیاسی حکومت را در دست داشته باشد، سه بحث اساسی مطرح می شود. نخست وظایف و مسئولیت های این رهبر سیاسی می باشد. مبحث دوم شرایط، اوصاف یا ویژگی هایی است که این رهبر یا امام می بایستی دارا باشد و بالاخره نحوه یا چگونگی انتخاب وی می باشد. که در ادامه درباره این سه مبحث از دیدگاه شریعتی مطالبی ارائه خواهد شد. پس از آنکه شریعتی برای حیات و زندگی هدف قائل می شود، استدلال می کند برای رسیدن به آن هدف، انسان بایستی یک الگو و سرمشق داشته باشد تا مثل او شود. شریعتی بدان الگو و سرمشق «رهبر» اطلاق می کند و معتقد است که اگر انسان ها رهبر را نشناسند یا رهبر نداشته باشند راه خود را گم کرده سرگردان می شوند. شریعتی با اشاره به روایتی از امام صادق (ع) می گوید انسانی که امام خود را نشناسد به مانند گوسفندی است که شبان خود را گم کرده است و سرگردان و آواره است. وی همچنین با اشاره به داستان «حر» در روز عاشورا، مهمترین تغییر در این داستان را تغییر رهبر و امام «حر» می داند و می گوید کسی که دارای اعتقاد خداپرستی و اعتقاد مذهبی هم هست و خوب عقایدش را می شناسد اگر امامش را نشناسد و رهبری اش را تعیین نکند سردرگم و گمراه است یعنی از عقاید و ایمانش طرفی و فایده ای برای زندگیش نمی بندد. (شریعتی امت و امامت، صص ۸۹-۹۳). شریعتی موضع خود درباره شخصیت و برخی ویژگی های امام را تا حدودی مشخص می کند و می گوید شخصیتی به نام امام برای پرستش نیست چرا که او بنده خداست و بزرگترین شخصیت عالم و برجسته ترین نمونه امام که شخص پیامبر است خود بهترین نمونه بندگی خداست و اساساً آمده است تا انسان را از پرستش غیر او (شرک) بازدارد. چنین شخصیتی که امام نام دارد فقط و فقط امام است نه پیشوا یا قهرمان یا رهبری قابل پرستش (شریعتی، شیعه، ص ۵۰). وی ضمن برشمردن برخی وظایف امامت، آن را به دلیل پیروی از یک ایدئولوژی تعریف شده به دور



از دیکتاتوری می‌داند و می‌گوید: «امامت عبارت است از رسالت سنگین رهبری و راندن جامعه و فرد از آنچه هست به سوی آنچه باید باشد به هر قیمت ممکن اما نه به خواست شخص امام بلکه براساس ایدئولوژی ثابتی که امام بیشتر از هر فردی تابع آن است و در برابرش مسئول و همین جاست که امامت از دیکتاتوری جدا می‌شود و رهبری فکری انقلابی با رهبری فردی استبدادی تضاد می‌یابد و رهبری قرار نیست مطابق میل افراد جامعه عمل کند و هدف وی هدایت جامعه به سوی تکامل است ولو به قیمت رنج افراد» (شریعتی، امت و امامت، ص ۷۹). شریعتی هدف رهبری و امامت را تکامل و پیشرفت امت و تربیت افراد می‌داند و معتقد است که رهبر، برای رساندن انسان به مقصود نهایی که برای آن آفریده شده است، ضروری است. رهبری شبیه پیامبری قصد پرورش مردم را دارد. شریعتی همچنین از جمله ویژگی‌های رهبری یا امامت را «کامل و بی‌عیب و نقص بودن» و ارتباطش با «ماوراءالطبیعه» ذکر می‌کند (شریعتی، امت و امامت، صص ۸۰-۸۵). شریعتی امامت را مترادف با اسلام می‌داند و معتقد است که امامت رژیم انقلابی، (شریعتی، جامعه‌شناسی ادیان، ص ۳۴۰). طرز تفکر و مکتبی است به نام اسلام که رسالت دارد جامعه بشری را بر اساس کتاب، ترازو و آهن بسازد و براساس عدالت امتی بشری را پی‌بریزد تا بعد انسان در چنین جامعه‌ای براساس برادری و تساوی طبقاتی و تساوی عادلانه امکانات که در برابر همه افراد است تکامل خودش را ادامه دهد (شریعتی، حسین وارث آدم، صص ۳۷۰-۳۶۹). شریعتی در جای دیگری مفهوم، معنا و برخی دیگر از ویژگی‌های امام را گسترده‌تر ذکر می‌کند و تفاوتش را با مفاهیم مشابه دیگر بیان می‌کند: «امام اعم از رهبری سیاسی است امام اعم از نگهبان و سرپرست جامعه است، اعم از قهرمان یا پیشوای ابرمردی است که جامعه خودش را به طرفی می‌راند امارت، سرپرستی، زعامت و حتی رهبری می‌کند بلکه امام عبارت است از یک موجود انسانی است که وجودش، روح و اخلاقش و شیوه زندگی‌اش به انسان‌ها نشان می‌دهد که چگونه باید بود و چگونه باید زیست.» به باور شریعتی مشکل اصلی جهان امروز نبودن قهرمان، ابرمرد، الگو و رهبر برای جوامع انسانی است. چرا که در عصر جدید با اینکه انسان عالم‌تر، مرفه‌تر و قدرتمندتر شده است ولی از لحاظ روانی مشکلات فراوانی دارد (شریعتی، امت و امامت، ص ۱۱۷؛ شریعتی، آثار گوناگون، بخش اول، ص ۱۹۰). شریعتی امام و عنصر رهبری در جامعه را عامل حیات و حرکت می‌داند که وجود و بقای آن، بقای امت را تضمین می‌کند و در ضمن موتور محرک جامعه اعتقادی و عامل جهت‌دهنده‌ی آن است که الگوی «شدن» را محقق می‌سازد (شریعتی، شیعه، صص ۴۹-۵۰).

شریعتی وظایف امام را نیز در جامعه بر می‌شمارد و معتقد است امام مسئولیت مستقیم

اداره جامعه را داراست. رهبری مستقیم اقتصاد، ارتش، فرهنگ، سیاست خارجی و اداره امور داخلی جامعه با اوست. امام هم رئیس دولت است هم رئیس حکومت و رهبر جامعه با اوست. امام ادامه رسالت پیغمبری است و تکمیل مسئولیت این نهضت است و در نتیجه امام را با پیغمبر اسلام و امامت را با رسالت اسلام تشبیه کنیم. بنابراین هم رهبر سیاسی است و هم رهبر مذهبی (شریعتی، امت و امامت، صص ۱۷۵-۱۷۶).

مبحث مهم دیگری از اندیشه های شریعتی که در تقابل با دموکراسی غربی قرار دارد، شیوه انتخاب امام یا رهبری جامعه است. شریعتی ابتدا ضمن ارجاع به تاریخ اسلام بحث رهبری در جامعه اسلامی را از طریق وراثت می داند و معتقد است که از آغاز بشریت تا ختم نبوت و از آنجا تا پایان عصر، یک نهضت و یک مذهب خدایی بوده است و یک جهاد و هدفش کمال و نجات بشریت و آگاهی مردم و استقرار آزادی و برابری در جهان بوده است این مسئولیت وراثتی است که نسل به نسل به پیامبران و از آن پس به پیشوایان و در عصر غیبت به یکایک انسان های مسئول حق پرست می رسد (شریعتی، شیعه، ص ۲۶۱). در دوره غیبت مردم مسئول حفظ جامعه و نظام اسلامی هستند و باید از میان خود افرادی را برای تخصص در شناخت علمی اسلام و حل مسائل جامعه وادار نمایند و رهبری اجتماعی و فکری و مسئولیت سرنوشت خود را به آنان سپارند و خود بهترین، لایق ترین، آگاه ترین، دانشمندترین و پاک ترین شخصیت موجود را برای رهبری تشخیص دهند و از میان خود کسی را به جای امام (که جای پیغمبر اسلام است) برگزینند و بنشانند (شریعتی، تشیع علوی تشیع صفوی، ص ۲۳۸). بنابراین از دیدگاه شریعتی دوره غیبت دوره ای است که تداوم و استمرار رهبری مبارزه امت که قبلاً در داوزده نسل از طرف بالا تعیین شده بود با همان ایدئولوژی ها، هدف ها، شعارها، استراتژی ها و جهت گیری ها به خود مردم آگاه شیعه منتقل می شود تا سنت مستمر رهبری امت را در امت اسلام و بشریت ادامه دهد (شریعتی، شیعه، ص ۱۶۲). اینکه در دوره غیبت امام به چه صورت باید رهبری جامعه را برعهده بگیرد؟ و یا اساساً امام کیست؟ چه کسی او را انتخاب می کند؟ یا اینکه آیا امام نصب می شود؟ اگر چنین است چه کسی او را نصب می کند؟ سوالاتی است که شریعتی به صورت مبهم به آنها پاسخ می دهد. در واقع معیار مشخصی برای انتخاب امام بعد از انقلاب ندارد و صرفاً مطالبی شعارگونه است. وی می گوید: «برگزیده شدن شخص به جای امام نه به انتخاب است و نه به نصب بلکه در ذات وی وجود دارد و شایستگی دارد بلکه وصایت است. یعنی نشان دادن واقعیت به مردم یعنی امام بودن کسی را به مردم نشان دادن از طرف کسی که بهتر از هر کس می تواند بشناسد. بدین شکل مردم موظف اند آن کسی را که دارای بلندترین روح و حق است و لیاقتی برتر از همه دارد و فرد متخصص وی را به مردم

نشان داده است به ناچار انتخاب کنند یعنی انتخابی از روی اجبار. «(شریعتی، جامعه‌شناسی ادیان، صص ۳۴۴-۳۴۵). نه تنها نحوه کسب مشروعیت یا به قدرت رسیدن یا انتخاب کردن یا منصوب شدن رهبر یا امام روشن نیست بلکه اساساً مفاهیمی که شریعتی به عنوان رهبری سیاسی به کار می‌گیرد در ضمن آنکه مترادف با یکدیگر هستند و شریعتی بعضاً حتی آنها را در یک جمله یا پاراگراف هم ردیف یا حتی به جای یکدیگر به کار می‌برد؛ در عین حال معانی مختلفی نیز به آنان می‌بخشد. شریعتی درباره شیوه انتخاب امام می‌گوید: «امامت یک حق ذاتی استناشی از ماهیت شخص که منشاء آن خود امام است نه عامل خارجی انتخاب و نه انتصاب. منصوب بشود یا نشود منخب مردم باشد یا نباشد امام هست. چرا که دارای فضایل هست چه در زندان متوکل باشد یا بر منبر پیامبر بجز هفت هشت تن ارزشش را نشاناسند.» (شریعتی، امت و امامت، ص ۱۵۴). در این نقل قول مشخص نیست که آیا مقصود شریعتی امامان شیعه هستند و یا امام به عنوان رهبری سیاسی یا انقلابی؟ به هر صورت در گفته‌هایش نوعی سردرگمی و ابهام وجود دارد و مفهوم امامت و شیوه برگزیدن آن را به خوبی بیان نکرده است. شاید با مراجعه به دیگر نوشته‌های شریعتی بتوان تا حدودی این ابهام را روشن کرد. شریعتی در کتاب «حسین وارث آدم» می‌گوید انتخاب نایب امام در دوره غیبت به شکل مستقیم با حضور تمام مردم صورت نمی‌گیرد چون امام شخصیتی اجتماعی و علمی است و عقل حکم می‌کند کسانی که آگاهی و علم دارند و می‌دانند عالم‌ترین و متخصص‌ترین فرد به این مکتب کیست به این انتخاب مبادرت می‌ورزند و مردم هم خود بخود با فضلا، روحانیون و علمای مذهب خودشان در ارتباط اند و به آنها اعتقاد دارند و از آنها پیروی می‌کنند و این یک انتخاب طبیعی است (شریعتی، حسین وارث آدم، ص ۲۸۳). اما باز هم ابهاماتی در گفته‌ها و نوشته‌های شریعتی در این زمینه وجود دارد. اینکه امام کیست؟ یا علما روحانیون را چه کسی انتخاب می‌کند؟ و یا آیا علما و روحانیون در انتخاب امام دچار اشتباه نمی‌شوند؟ ابهامات دیگری است که در آثار شریعتی دیده می‌شود که در نوشته‌هایش بر ابهامات مورد نظر تعارض نیز دیده می‌شود چرا که در ادامه همین مطلب می‌گوید که نایب امام در دوره غیبت با «انتخاب مردم» برگزیده می‌شود و صحبتی از علما و روحانیون نیست (همان). شریعتی در جای دیگری در بحث از رهبری نهضت انقلابی بار دیگر بر ابهام آن می‌افزاید: «تحصیل‌کرده روشنفکر نمی‌تواند رهبری نهضت اصیل اجتماعی را در مرحله طبقاتی آن ادامه دهد و به نیابت از خود مردم عمل کند بلکه این قهرمانان امی اند که اراده توده در آنها تجسم یافته است.» (شریعتی، بازگشت، ص ۱۰۶). علاوه بر وجود ابهامات زیاد در سخنان شریعتی گاهی در اندیشه‌هایش تناقض‌هایی نیز مشاهده می‌شود. شریعتی برخلاف مطالب مذکور در بالا، معتقد است که

امامت نظامی همیشگی نیست و به دوره خاصی از تحول اجتماعی مربوط است (شریعتی، جامعه شناسی ادیان، ص ۳۳۷). یا در جای دیگری می گوید بعد از پیامبر اسلام یک نظام انقلابی (امامت) جامعه را بر اساس ارزش های نوین اسلامی تربیت می کند تا جامعه عقب مانده به استقلال و قدرت قضاوت و تشخیص برسد و بعد از امام دوازدهم دیگر نیاز به امام سیزدهم و چهاردهم نیست بلکه جامعه می تواند بر اساس بیعت و دمکراسی و شورا رشد پیدا کند بنابراین امامت یک رژیم انقلابی است و افراد محدودی دارد و مربوط به دوره انتقال است (شریعتی، جامعه شناسی ادیان، صص ۳۳۹-۳۴۰). شریعتی برای استقرار نظام اسلامی انقلاب را می پذیرد و برای آنکه حکومت پس از استقرار به محافظه کاری روی نیاورد و سازمان و نظامی را کد شکل نگیرد نظریه «انقلاب دائمی» را مطرح می کند که با گزینه اجتهاد به راه می افتد. اجتهاد یعنی تحول مداوم در فقه پایه پای نیازهای اجتماعی که نظام سیاسی متأثر از آن را راهکار عملی می داند (شریعتی، آثار گوناگون، بخش اول، صص ۲۳۴-۲۳۶).

شریعتی علاوه بر بحث مهم «امامت» موضوع «امت» را نیز در اندیشه هایش مطرح می کند. از دیدگاه او امت عبارت است از جامعه ای است از افراد همفکر، همراه و همگام و هم هدف و مسئول که در حال حرکت به سوی مقصد واحد، مستقیم، آشکار، استوار و مشترک اند. هدف امت کمال است در برابر سعادت چرا که سعادت عبارت از خوش بودن است حال آنکه کمال به معنای خوب شدن است (شریعتی، شیعه، ص ۴۵). به عقیده شریعتی امت یک جامعه در حال حرکت است. عازم یک هدف، دارای یک جهت، حرکت دسته جمعی در راه مستقیمی به سوی هدف مشترکی است. راهنما و رهبر ضرورت قطعی دارد تا کاروان کار اصلی اش را که رفتن است درست و مطمئن انجام دهد و انسان در چنین وضعیتی نیاز به الگو دارد و این الگو امام است (شریعتی، شیعه، صص ۴۸-۴۹). شریعتی در تعریف دیگری از امت می گوید: «امت جامعه ای است که افرادی تحت یک رهبری بزرگ و متعالی مسئولیت پذیرفت و کمال فرد و جامعه را با خون و اعتقاد و حیات خود لمس می کنند و متعهدند که زندگی را نه بودن به شکل راحت بلکه رفتن به سوی بی نهایت و به سوی کمال مطلق، دانایی مطلق، خودآگاهی مطلق، کسف و خلق مداوم ارزشهای متعالی، نماندن در هیچ منزلی و شکلی و قالبی و شدن و همیشه شدن تکاملی انسانی و هجرت و همیشه هجرت.» (شریعتی، امت و امامت، صص ۵۸-۵۹). از دیدگاه شریعتی امت اسلامی تنها نظام اداری، گروه رسمی و یک عده افراد تعیین شده، استخدام شده و یک گروه سنی معین نیست. در این امت هر فردی در هر سنی و هر گروه اجتماعی یک مبارز است. بنابراین در این امت هر انسانی تا به سن تکلیف رسید مسئول می شود و نه تنها مسئول رستگاری

خودش که مسئول رستگاری امتش و مسئول رستگاری بشریت (همان). اولین گام امت برتر اسلام که به خاطر مردم و از میان آنها قیام کرده است دعوت مردم به سوی حق، بخشیدن آگاهی به آنها و بالاخره آموزش نظری و تئوریک به مردم است و تمام این اقدامات برای تحقق عدالت است و این راهی است که با امر به معروف و نهی از منکر به دست می آید و هدف این راه حق و عدل است (شریعتی، شیعه، صص ۱۲۳-۱۲۴). به باور شریعتی امت علاوه بر حرکت برای تکامل خود وظایف دیگری دارد. به عبارتی رسالت و هدف مهمتر امت برتر اسلام این است که برای تمام جهانیان الگو، سرمشق و نمونه باشد و این رسالت و مسئولیت جهانی و جاودانه است و بنابراین مسئول سرنوشت دیگران نیز هست. چنین امتی رسالت نجات و رهبری و آگاهی مردم را متعهد است (شریعتی، شیعه، صص ۵۶-۵۸). شریعتی می گوید مسلمانان جهان وظیفه دارند از میان خویش یک امت ویژه برگزینند. باید این امت در میان مسلمانان تشکیل شود و به امر به معروف و نهی از منکر برای همه جهانیان بپردازد. امتی که نه شرقی است نه غربی برای مردم خروج کرده است در قلب تپنده زمان و در میان توده های مردم جهان، وراثت پیامبران تاریخ را به دست دارد و بار سنگین خاتمیت را به دوش دارد (شریعتی، شیعه، صص ۱۰۵-۱۰۶). شریعتی درباره مرز جغرافیایی امت برتر (مسلمانان) معتقد است: «مرز امت یک خط کشی جغرافیایی نیست، محدوده ثابت یک مکان نیست، امت گروهی در راه است و از قلب مردم زمین می گذرد زیرا مرز اسلام تا آنجا کشیده می شود که انسان هست که مردم هستند... میهن مسلمان جهان است پهنه وجود است و مالک و تنها قدرت حاکم بر این امت خداست (شریعتی، شیعه، صص ۵۹-۶۰).

### نسبت دین و سیاست در اندیشه مرحوم بازرگان

مسئله نیاز انسان به دین، انتظار بشر از دین، غایت و هدف دین یکی از مهمترین دغدغه های بازرگان در طول حیات فکری او به شمار می رفت. وی در مکتوبات اولیه اش انتظارات فراوانی از دین مطالبه می کرد و قلمرو وسیعی برای آن باور داشت و در آثاری همچون مطهرات در اسلام، عشق و پرستش، راه طی شده، بعثت و ایدئولوژی، خدا در اجتماع آفات توحید و بازگشت به قرآن در جستجوی هدف دامنه داری برای دین بود. ایجاد نظم اجتماعی، آزادی خواهی، دموکراسی، رشد علم و صنعت، اخلاق اجتماعی و آباد کردن دنیای آدمیان را از اهداف انبیا می دانست. بازرگان با توجه دو سویه به نصوص دینی بالاخص قرآن و علوم تجربی ظهور دنیوی دین را آشکار ساخت و با قدم های اصلاح گرایانه و پیرایش گرایانه نسبت به معرفت دینی به دفاع از دین پرداخت و چهره مقبولتری از آن ارائه

نمود(خسروپناه، ۱۳۸۹: ۹۵-۹۶).

تلقی بازرگان از دین به عنوان یک مفهوم دو وجهی مطرح است. از دیدگاه وی دین هم حاوی «آداب و احکام فردی» و هم حاوی افکار و عقاید و اخلاق و امور امت یعنی مردم و سرنوشت دنیا و آخرت آنهاست(بازرگان، ت، ۱۳۴۱: ص ۶).

بازرگان به تزکیه نفس و تربیت انسان در جریان اجتماعی شدن فردی و سیاسی اهمیت زیادی می دهد اما در عین حال بیشتر سعی در ترویج و فهماندن وجه دوم دارد. از اندیشه او چنین استنباط می شود که متولیان دین بیشتر به وجه اول توجه کرده اند تا وجه دوم. بازرگان دین را یک امر درونی و دل بسته انسان می داند در مقابل علم که یک عارضه سطحی و مشهود خارجی است و انبیاء با ورود به عوالم دیگر و گشودن راهی میان دین و عقل به حقیقت دست یافته اند. وی ضمن موافقت با اصل فقاقت از انحصار کارکرد دین به فقه و تئوری تساوی دین با فقه مخالفت می ورزد(خسروپناه، ۱۳۸۹: ص ۹۶).

به باور بازرگان جامعه به عنوان فرزند دست پرورده دین با دین به .جود آمده، با دین بزرگ شده و با دین پیش می رود حتی بسیاری از افراد که خود به مبانی دینی عقیده و علاقه چندانی ندارند اعتقاد به مذهب و قیود اخلاقی را برای مردم ضروری می دانند(بازرگان، راه طی شده، صص ۱۳۸-۱۴۲). وی در باب نیاز بشر به دین و نبوت به عنصر نیازمندی بشر به ایدئولوژی الهی تمسک می جوید و معتقد است که بشر یا به ایدئولوژی مطلوب و دوای قطعی دردهای خود نخواهد رسید و دائماً در سرگردانی و طغیان بوده و باید مثل پیراهن و شلوار، ایدئولوژی عوض کند یا اگر ایدئولوژی کامل و کافی وجود داشته باشد همان ایدئولوژی الهی است و آن هم جز از طریق وحی یعنی نبوت پایین بیا نیست.»(بازرگان، مجموعه آثار، ج ۲، بعثت و ایدئولوژی، ص ۲۹۱). بازرگان در باب تعریف اسلام و ویژگی های دین خدا نیز می گوید: «برخلاف معمول بعضی ها که کلام خود را با بسم الله الجبار المنتظم شروع می کنند خداوند در کتاب خودش که ۱۱۴ سوره دارد به استثنای یکی (سوره توبه) بقیه را با بسم الله الرحمن الرحیم شروع می کند و رحمن و رحیم هر دو از ماده رحم و رحمت یعنی خیر و فایده و احسان است اما با صیغه مبالغه رحمان شامل همه اعم از مومن و کافر یعنی خدا صفت رحمانیت خود را به همه موجودات وسعت و تعمیم می دهد.»(بازرگان، ۳۵۳-۳۵۴).

به اعتقاد بازرگان دین یک امر جدا از زندگی و منحصر در چند حکم و وظیفه اختصاصی نیست بلکه همراه و حاکم بر سراسر اعمال و احوال حیات فرد و اجتماع است و بهتر است تعلیم و تلقین آن مانند ارشاد خود پیامبر باشد. باید تعلیمات الهی را به تدریج و طبق حوصله و به فراخور نیازها تا سطح ذهن و استعداد شاگردان در سنین مختلف دوران تحصیل و بعد

از تحصیل تنزل داده و سعی کرد در دل آنها جایگزین شود. باید اسلام و وظایف آن را بیشتر در کادر وسیع اجتماعی و مبارزاتی که حالت خروج بر مردم و اصلاح و نجات دنیا دارد، به جوانان ارائه داد (بازرگان، آموزش تعالیم دینی، مباحث ایدئولوژیک، ۱۳۷۹: ص ۸۲).

### تعریف بازرگان از سیاست

بازرگان سیاست را مساله حکومت و اداره اجتماع اعم از جهات عمرانی و انتظامی و اقتصادی و سیاسی می داند و سیاست را در کنار دیانت از عوامل موثر دست اول اجتماع به شمار می آورد و به عنوان رویکرد خود بر می گزیند (بازرگان، صص ۴-۶). از لحاظ اندیشه و تفکر، بازرگان در چارچوب ناسیونال دموکراسی می اندیشید و به رابطه دولت ۰ ملت بر اساس حاکمیت مردم باور داشت. اگرچه دانش علمی او، به مقتضای شرایط زمانه «به روز» نشده بود اما این محدودیت او را از آزادی خواهی به سوی جباریت سوق نداده بود. بازرگان به دنبال تحقق پیشرفت، دموکراسی و عدالت (به معنای رفاه نسبی) در جامعه بود و به سیاست گام به گام باور داشت (رحمانی، ۱۳۸۴: صص ۷-۹). از دیدگاه بازرگان هدف اصلی برپایی ساختارهای سیاسی در قالب شکل خارجی آن یعنی اداره جامعه و حکومت همانا ارزش دادن به فرد انسان است. حکومت مردم بر مردم مترادف با ارزش دادن و حق شناختن برای افراد مردم و اصولاً نوع انسان است (بازرگان، راه طی شده، ص ۸۰).

### نسبت دین و سیاست در اندیشه بازرگان

بازرگان قبل از تبیین نظام حکومتی خویش، پیش فرض هایی را ضروری می داند که بدون روشن شدن آنها این شیوه حکومتی معنی و مفهومی ندارد. اول؛ در اندیشه سیاسی بازرگان دین و سیاست تفکیک ناپذیرند (بازرگان اولیه) دوم؛ در اندیشه سیاسی بازرگان اسلام و دموکراسی با یکدیگر سازگارند. از نظر بازرگان اسلام توجه ویژه ای به حکومت دارد، تا آنجا که آن را مهمترین واجبات و مقدم بر نماز و روزه و حج شمرده، دیانت و سیاست را پا به پای یکدیگر پیش می برد (بازرگان، مجموعه آثار ۲، ۱۳۴۳: ۳۰۶). در حکومت غیر دینی بازرگان حتی رگه هایی از عناصر و اعتقادات دینی را مشاهده می کند؛ از نظر وی استقلال و تأسیسات مدنی و سیاسی در غرب از تاسیسات دینی، استغنا از دینداری نیست. یک نوع تقسیم و تخصیص است. همان عواطف و انطباق های اخلاقی بسیار عالی که در اروپا دیده می شود و تهذیب اخلاقی که در شئون فردی و مخصوصاً اجتماعی حکومت می کند چیزی جز میراث توصیه های دو هزار سال تعلیمات دینی نمی باشد (بازرگان، راه بی انتها، بی تا:

ص ۲۱۲). بازرگان معتقد است که معمولاً حکومت‌ها نسبت به دین و آئین جامعه توجه خاص دارند حتی در نظام‌های غیر دموکراتیکی که دیدگاه‌های مردم به طور مستقیم و مستقل در اداره جامعه دخالت ندارد، اعتقادات دینی مردم نقش عمده و مهمی ایفا می‌کند (بازرگان، ۱۳).

سیاست و دین در عین حال که با یکدیگر همکاری می‌کنند و هدایت جامعه را بر عهده دارند، اما دارای مرز و حوزه مستقل هستند. عدم شناخت مرز بین این دو و تلفیق و ترکیب این دو از دید بازرگان خطرناک است. به نظر بازرگان روحانیونی که از سیاست فرار می‌کنند با آنهایی که آن را در انحصار روحانیت می‌دانند، دولت‌هایی که دین را وسیله عوام‌فریبی قرار داده‌اند، احزاب و گروه‌هایی که دین را وسیله‌ای برای هدف‌های سیاسی تلقی کرده‌اند و آنهایی که به جدایی کامل این دو معتقدند، هیچیک مرز میان دین و سیاست را رعایت نکرده‌اند (بازرگان، ۲۰-۲۱).

و یا در جای دیگری بازرگان در همین زمینه می‌گوید: «مذهب و تعلیمات دینی بهانه و پایه و وسیله محرکه پاگیرانه‌ای برای نزاع و دشمنی‌های ناشی از خودخواهی و دنیا پرستی شده است. دنیاپرستی در چهره خداپرستی جلوه کرده است از آن سوء استفاده می‌نمایند.» (بازرگان، گمراهان، ص ۳۵۳).

از دیدگاه بازرگان دخالت دین در سیاست در اصول و کلیات است و به جزئیات نمی‌پردازد: «دین اصول و هدف سیاست را معین می‌کند ولی وارد جزئیات نمی‌شود. انتخاب متصدی حکومت بر عهده دین نیست، دین به سیاست جهت می‌دهد و اصول کلی اخلاقی را تعیین می‌کند. دین و سیاست نباید با هم مخلوط شوند و در هر دو جا رعایت اصالت و استقلال و آزادی لازم است.» (بازرگان، پدیده پیامبری، ص ۳۵۸). بازرگان دخالت دین در حوزه سیاست و بالعکس را مضر می‌داند و معتقد است که هر جا که متدین خواسته است دیانتش را وارد و حاکم بر سیاست نماید و یا دولتیان و سیاستمداران و مبارزین سیاسی خواسته‌اند دین را وسیله پیشرفت و نفوذ و قدرت سازند در هر دو مورد نتایج خراب از آب درآمده است و از هر دو جهت زیان برده‌اند (بازرگان، پدیده پیامبری، ص ۳۵۷؛ بازرگان، انقلاب اسلامی ۱، ص ۳۲۶). از دیدگاه بازرگان عدم تفکیک دین از سیاست را نباید به معنای حاکمیت سیاسیون و آمریت دولت بر عقاید مردم بر امور دینی جامعه گرفت که خلفای اموی، عباسی و عثمانی اعمال می‌نمودند و نه به معنای حکومت روحانیت که به هیچ وجه خواسته اسلام و هیچ یک از انبیاء نبوده است (بازرگان، انقلاب اسلامی ۳، ص ۳۳۶). و به طور کلی در هر جامعه و دورانی که دیانت و سیاست توأمان وارد صحنه حکومت و مدیریت شده‌اند و به لحظ منشأ و مسیر تفکیک نشده‌اند، عملاً سیاست و حکومت بوده



که بر دیانت و امت اشراف و آمریت داشته است و درنهایت امر و باطن به قدرت مطلقه یک فرد یا گروه و طبقه ای منجر شده است (بازرگان، انقلاب اسلامی ۳، ص ۳۷۴). وی با اشاره به رفتار و سیره امام علی (ع) که تبلیغ اسلام را جدای از کار حکومت می دانست معتقد است که امام علی (ع) برنامه دولت را تحمیل و حتی تبلیغ دین نمی دانست و حکومت را ناشی از نیاز و نظر مردم دانسته و خلافت و حکومتش بخاطر و در خدمت مردم بود نه به خاطر و خدمت به اسلام (بازرگان، بازیابی بی ارزش ها (۲)، ص ۳۵۲). به همین دلیل است که بازرگان بر این باور است که استقلال و انفکاک دیانت از سیاست به معنای تعطیلی فریضه امر به معروف و نهی از منکر یا بی علاقه‌گی و انصراف مسلمانان از تبلیغ و توسعه اسلام نیست بلکه امر به معروف و توسعه و تبلیغ اسلام مسئله جداگانه ای است که مربوط به دیانت و روابطشان با خدا و خلق می باشد و نباید رنگ آمریت و حاکمیت را پیدا کند (بازرگان، بازیابی بی ارزش ها (۲)، ص ۳۸۵). «از دیدگاه ایدئولوژی اسلام قانون گزار ازلی خداوند است اما منظور ما از قانون... اصول کلی و قوانین اساسی است، نه قوانین فرعی و تفصیلی و اداری و اجرایی که معمولاً در مجالس قوه مقننه تصویب می نمایند. مانند قوانین بیمه، تاسیس وزارت خانه ها و ...» (بازرگان، بعثت و ایدئولوژی، صص ۲۹۷-۲۹۸). و از نظر وی اختیارات مردم بسیار وسیع است. بازرگان در این خصوص می گوید: «قرآن، حکومت و خلافت را از آن مردم می داند. خود مردم باید مقدم و عامل انتخاب کننده آن و اداره کننده آن باشند.» (بازرگان، دل و دماغ، پیروزی حتمی، بی تا: ص ۱۰۶). همانطور که اشاره شد دین تضمین کننده رسیدن جامعه و مردم به صلاح و رفاه در هر دو جهان است و نقش هدایت گری و راهبری دارد. بنابراین از نگاه بازرگان به رابطه دین و سیاست دغدغه اجرای احکام و دستورات فقهی مستفاد نمی شود.

بازرگان تلقی مبارزین و انقلابیون در ایران قبل از انقلاب را از حکومت، بعد از انقلاب اسلامی بسیار متفاوت از واقعیت موجود دانسته و بر این باور است که آنچه در نظر اکثریت مبارزین علیه استبداد و موافقین انقلاب مسلم و بدیهی می آمد این نبود که حکومت اسلامی یا جمهوری اسلامی وظیفه تحمیل دین را داشته، بخواهد مردم را به اجرای احکامی در اسلام که خارج از روابط و حقوق اجتماعی می باشد و با امنیت داخلی و دفاع از استقلال و تمامیت کشور سروکار ندارد و ادار سازد (بازرگان، انقلاب اسلامی ۳، ص ۳۱۷). بازرگان می گوید: «با پذیرش منحصر شدن برنامه اصلی بعثت انبیاء به آخرت و خدا نه ادیان متکفل طرح جزئیات مشکلات زندگی و رهنمودهای جامع و کامل سیاسی و اجتماعی و اقتصادی مورد نیاز جامعه های امروزی هستند و نه نقص و ایرادی بر ادیان الهی وارد خواهد بود.» (بازرگان، مرز بین دین و سیاست، صص ۷۱-۷۲).

بازرگان در دوره اول اندیشه خود اصل تفکیک سیاست از دین را مسئله ای غربی می داند که انطباقی با شرایط کشورهای شرقی ندارد و یکسان انگاری جهان مسیحیت مشرق زمین را کاری ناصواب می داند زیرا شرایط تاریخی و اجتماعی و سیاسی غرب را با جهان اسلام متفاوت می داند (بازرگان مرز دین و سیاست، صص ۱۶-۱۷).

بازرگان اصل امر به معروف و نهی از منکر را عالی ترین شکل انتقاد و مشارکت وظایف عموم و ملازم با آزادی رای و بیان می داند (بازرگان، مجموعه آثار، ج ۲، انسان و خدا، ص ۹۳). که از نظر اسلام یک وظیفه همگانی است و می تواند به مسلمانان منحصر نبوده و به عنوان یک اصل عام بشری در همه جوامع به کار گرفته شود. انتقاد از همه کس و همه چیز و در همه جا. یکی از عناصر اصلی دموکراسی انتخابات آزاد است که حکومت منبعث از مردم است و منتخب آنهاست و تأثیر مردم بر حکومت قابل مشاهده است. در اسلام و به ویژه در سیره عملی حضرت علی، بخصوص نحوه انتخاب حضرت علی به مقام خلافت به صورت درخشانترین انتخابات آزاد انجام می گردد (بازرگان، بررسی نظریه اریک فروم، ص ۱۹۹). اسلام حق آزادی انسان را در اتخاذ عقیده و عمل به خوبی شناخته، دین تحمیلی نخواسته است. لا اکره فی الدین (همان، ص ۱۴۴). این آیه از دیدگاه وی اوج تسامح و انعطاف پذیری که یکی از اصول دموکراسی است را به نمایش می گذارد. پذیرش عقیده باید از روی عشق، ایمان، آگاهی و به دور از هر گونه ارباب و اجبار باشد و در اسلام چنین چیزی با توجه به آیه فوق مورد توجه است. بازرگان تأکید و سفارش می کند که چون حکومت اسلامی حکومت عقیده و تقواست و در اسلام دین و سیاست به مفهوم صحیح آنها از یکدیگر تفکیک ناپذیرند بنابراین در حکومت عدل و حق نیز اکره و تحمیل وجود نخواهد داشت بلکه باید در افکار عمومی و در دل ها جا باز کرده و از حکومت ظلم و کفر متمایز گردد. در مساله خلافت دنیایی و حکومت بر مردم نیز دیده می شود پیامبر اسلام و شخص علی (ع) (بر خلاف عمر) کسی را مجبور به اطاعت و بیعت نکردند (بازرگان، مباحث اعتقادی و اجتماعی، ص ۴۰). بازرگان ضمن مخالفت چندباره با اجباری کردن دین در حکومت اسلامی می گوید: «دینداری امری است اختیاری و وجدانی مابین افراد و خدای خالق افراد. خدایی که رحمان و رحیم و مالک یوم الدین است. اگر در جامعه اسلامی ملحدها یا سست ایمانان و بی تقواها را مورد تکفیر و تعزیر یا اعدام قرار دهند در حقیقت دین را اجباری کرده و اصل لا اکره فی الدین را نقض کرده اند.» (بازرگان، گمراهان، ص ۴۹۳). و در جای دیگری ضمن اختیاری دانستن دین و عدم دخالت حکومت در اعتقادات دینی افراد جامعه می گوید: «اگر بگوییم که سیاست و حکومت و جمهوری اسلامی برای این است که مجری دین باشد این غلط است مجری دین انبیاء بودند که البته آنها مجری نبودند ابلاغ کننده

بودند. دین را آوردند بعد رفتند، رسالت تمام شد خاتم الانبیاء آمد و پرونده انبیاء بسته شد این خود مردم هستند که باید به دینشان عمل کنند.» (بازرگان، پدیده پیامبری، ص ۴۸۰).

بازرگان ضمن ارجاع به متن قرآن، زندگی پیامبر اسلام و هدف رسالتش قصد دارد نشان دهد که در مدل حکومتی مدنظر وی اجبار در انجام عبادات در دایره اختیارات حکومت نیست و حکومت اجازه ندارد در به اجبار مردم را وادار به عبادت خدا کند. بازرگان می گوید؛ خداوند بر طبق نصوص قرآن نخواست است رسول مأمور او سرسوزنی در رسالت و دعوت خود از حدود تذکر، انذار و ابلاغ یا فراتر گذاشته خود را موکل و مسلط بر مردم و مسئول ایمان و اعمال آنان بداند، پس به طریق اولی نمی خواهد هیچ فرد مومن خواه عامی خواه از خواص یا داعیان خلافت، ولایت و وراثت پیامبران و پیشوایان به اسم تبلیغ و تحمیل دین و حتی دفاع از آن به کسی فشار آورد تا چه رسد به اجرای دین و واداشتن مردم به عبادت خدا که نهی شده است (بازرگان، بعثت ۲، ص ۳۳۴). از دیدگاه بازرگان اعتقاد به اینکه پیامبران خدا صرفاً خبردهندگان و تدارک دهندگان قیامت و آخرت و معرفی کنندگان خالق یکتا بوده اند و دنیا چیزی جز مزرعه و کشتزار فعالیت ها و تربیت آدمی برای حیات جاودان و خدایی شدن انسان نمی باشد، ضرورتی است نیرو بخش برای بقای دین و دنیا و نگهداری انسان ها (بازرگان، آخرت و خدا هدف بعثت، ص ۶۰). بنابراین ضمن انتقاد از رهبران جمهوری اسلامی و روحانیون بعد از انقلاب می گوید؛ متولیان انقلاب و نظام جمهوری اسلامی که مخالف تفکیک دین و سیاست هستند و معتقد و مجری اصل تبعیت حکومت از دیانت به لحاظ اصول، قوانین و قضا، نیروها و عملیات اجرایی می باشند اولاً وظیفه اصلی دولت و نظام جمهوری اسلامی را اشاعه اسلام و اجرای الزامی احکام آن می دانند ثانیاً با مترادف دانستن اسلام و روحانیت در حقیقت داعیان نظارت و حاکمیت روحانیت بر سیاست و حکومت هستند. اصرار و اعتقاد به حکومت «الله» دارند که در حقیقت جانشینی خدا و رسول و ولایت فقیه می باشد (بازرگان، انقلاب اسلامی ۳، ص ۳۷۴). بر همین اساس نتیجه می گیرد که دینی که به وسیله دولت و حکومت های صاحب قدرت معرفی و اجرا گردد و حتی نظارت و مراقبت مسئولانه از طرف مأمورین حکومتی در آن به عمل آید اساس و جوهر اصلی خود را که اعتقاد و ایمان از روی اختیار است از دست داده و خلاف اصل محکم لاکره فی الدین در می آید (بازرگان، انقلاب اسلامی ۳، صص ۳۷۵-۳۷۶). بازرگان با اشاره به حکومت پاپ ها و کلیسای کاتولیک و تجربه حکومت هایی مانند امویان، عباسیان، صفویه و قاجار و تجربه تاریخی حکومت دینی، مسئله تلفیق دین و حکومت را ناکارآمد می داند و می گوید اسلام جز با اختیار و آزادی برقرار نمی شود. زبان دین با زبان حکومت نمی خواند و مجری حکومت شایسته مجری دین خدا نیست (بازرگان، آخرت و خدا هدف بعثت

انبیاء، صص ۵۹-۶۰). بازرگان معتقد است که انقلاب ما و کشور ما ممکن است تحمل بی‌ایمانی و معاصی را نموده و پایدار بماند اما اگر ظلم در آن رخنه کرد هلاک خواهد شد. اجبار و اکراه در دین یکی از شقوق ظلم و دور کردن مردم از اسلام است. غضب ملک و حق مکتسب مشروع مردم و تفویض آن به دیگران نوع دیگری است (بازرگان، انقلاب اسلامی ۳، ص ۱۳۰). بازرگان دین اجباری را نزد خدا و مردم بی‌ارزش می‌داند و معتقد است که آن چادر و روسری که به ضرب زور و با تهدید بر سر خانمها برده شود از صدتا بی‌حجابی هم بدتر است. دین نباید با تعصب و تحمیل باشد بلکه باید با تساهل و تحمل همراه باشد (بازرگان، مسائل و مشکلات اولین سال انقلاب، صص ۳۴۴-۳۴۵). در واقع چکیده سخن بازرگان این است که اگر یک حکومت دینی از همه جهت به دست مومنین ناب تشکیل شد آنچه نباید این حکومت و دولت به آن دست بزنند و دخالتی بنمایند دین و ایمان و اخلاق مردم است. نقش حکومت دفاع در برابر تجاوز بیگانگان به کشور و ملت و جلوگیری از تجاوز مردم نسبت به یکدیگر است. هر گاه حکومت در قلمرو عقیده و عبادت و رابطه انسان با خود و خدا یعنی آزادی و تقرب دخالت ورزد کاری نابجا و نادرست انجام داده است (بازرگان، آخرت و خدا هدف بعثت انبیاء، صص ۸۸ و ۵۷).

بازرگان آزادی را مترادف با اسلام می‌داند و معتقد است که اگر آزادی نباشد آن اسلام واقعی، اسلامی که پیامبر آورده بود نیز وجود نخواهد داشت (بازرگان، مسائل و مشکلات اولین سال انقلاب، صص ۱۷۸-۱۷۹). بازرگان بر این باور است که بزرگترین خطری که ملت‌های عقب مانده را تهدید می‌کند عدم آزادی است و معتقد است که: «روزی که مردم بدانند مصدر عمل و اثری نیستند و جلوی آزادی و نظر آنها سد شده است دیوانه هستند اگر دنبال زحمت و کمال بروند. نان در آوردن و روزگار به خوشی گذراندن هدف نمی‌شود.» (بازرگان، مسلمان اجتماعی و جهانی، ص ۷۱). در مورد آزادی در اسلام و دموکراسی به نظر بازرگان برای انسان جز بندگی خداوند، هیچ منبع دیگری نمی‌تواند او را محدود کند، آزادی ودیعه‌ای الهی است که در طبیعت نهاده شده است. دامنه آزادی انسان بسیار وسیع است، او قضا و قدر را رد می‌کند و آنها را که بی‌بندباری را از مظاهر نامطلوب آزادی تلقی می‌کنند، به این نکته رهنمون می‌کند که منظور طرفداران واقعی آزادی بی‌بندوباری نیست. بنابراین آزادی مورد نظر بازرگان با آزادی موجود در دموکراسی‌های غرب قرابت زیادی دارد. او در این خصوص اینگونه می‌نویسد: «انقلاب‌های آزادی خواهانه و مکاتب طرفدار دموکراسی هم که به دنبال آزادی رفته اند، هیچ گاه منظورشان آزادی به معنای بی‌بندوباری نبوده بلکه آزاد شدن انسان‌ها را از اسارت و اطاعت و استثمار هموطنان طلب کرده اند. آزادی مطلق را فقط بی‌هدف‌ها و بی‌مسئولیت‌ها می‌توانند ادعا کنند. از

این جهات فرقی بین ادیان توحیدی با افکار مادیگری وجود ندارد.» (بازرگان، ۱۳۵۶: ص ۱۸).

بازرگان حکومت فردی و استبدادی را نکوهش می کند و معتقد است که رهبری فردی یک امکان استثنایی و شانسی است و به سهولت می تواند مترادف با نوعی استبداد یا منتهی به آن شود و با نظام دموکراسی و زندگی صحیح اجتماعی منافات دارد (بازرگان، کوبا، هندوستان و ایران، ص ۴۴۷). از سوی دیگر در دنیای گسترده و به هم پیوسته و گره خورده امروز، خیلی بیشتر از سابق گرداندن چرخ های یک مملکت در زمینه های گوناگون سیاسی، اقتصادی، فکری، نظامی قضایی و... کار کوچک و ساده ای نیست که بتواند ار عهده مغز و دست یک فرد ولو نابغه و پرکار روزگار بر آید (بازرگان، کوبا، هندوستان و ایران، ص ۴۵۲). بازرگان معتقد است که آن مسلک هایی که با ظاهر فریبنده دموکراسی خلق، تحت انضباط شدید حزبی و به بهانه ضرورت اطاعت کورکورانه اجتماعی، از افراد سلب آزادی و شخصیت می نماید و همچنین آن دولت هایی که به طور رسمی یا عملی حکومت فردی یا دیکتاتوری را اجرا می نمایند بزرگترین خیانت و جنایت را در حق افراد ملت خود مرتکب می شوند خیانت و جنایتی که برخلاف خواسته طبیعت و صاحب طبیعت (خداوند) و مانع نجات و سعادت بشریت است (بازرگان، اختیار، ص ۱۹۳).

بازرگان در تعریف دموکراسی همان عبارت ساده و عمومی را به کار می برد. عنصر اصلی در دموکراسی مردم هستند و او به این تعبیر در نوشته های خود دموکراسی را با دو آیه؛ و امرهم شوری بینهم و شاورهم فی الامر، نه تنها مترادف می داند بلکه حتی این آیات را در زمینه بار معنایی، کاملتر از دموکراسی می داند. به همین دلیل گاه به جای دموکراسی حکومت شورایی نام می برد. او معتقد است چنین دموکراسی اگر ارمغان انقلاب فرانسه در غرب است در اسلام قدمت ۱۴۰۰ ساله دارد؛ دموکراسی هم پیش از آنکه انقلاب کبیر فرانسه رخ دهد و پیش از آنکه پارلمانتاریسم انگلستان به وجود آید به وجه صحیح تر و کاملتر در دو آیه قرآن آمده است (یوسفی اشکوری، ۱۳۷۸: ص ۲۴). بازرگان معتقد است که در اسلام حکومت از راه خدا و برای خلق خدا به حاکمیت خلق یا مردم یا دموکراسی منتهی می شود اما نه حاکمیت افراد و دسته جات که نتیجه اش استبداد و استثمار باشد بلکه حکومت جمع و مصالح اجتماعی (بازرگان، انقلاب اسلامی ۲، ص ۸۲). بنابراین از دیدگاه بازرگان از هر جهت که نگاه کنیم راهی چاره ای و راهی برای اصلاح حکومت و سیاست جز استقرار دموکراسی و تأمین آزادی نمی بینیم و خواسته های مردم را در سایه چنین حکومتی باید جستجو کرد (بازرگان، انقلاب اسلامی ۱، ص ۲۴). چرا که دموکراسی همان مکتب و مسلک و سیاستی است که مابین طبقات مردم کشور تساوی قائل است. می خواهد

تمام افراد در بهره مندی از امکانات هم سطح و یکنواخت باشند و عوام و خواص همراه و هم شأن یکدیگر شوند. دموکراسی است که نه تنها دعوی مساوات می نماید بلکه عدالت اجتماعی را می خواهد و حقوق افراد را مساوی و واجب الرعایه می شناسد (بازرگان، انسان و خدا، صص ۷۹-۸۰). از نظر بازرگان حکومت دموکراسی بهترین شکل حکومت و ساید تنها صورت قابل قبول آن است. این طرز حکومت است که بهتر می تواند ضامن استقلال مملکت و موجب اصلاح و سعادت و ترقی ملت باشد (بازرگان، تعریف حکومت از پائین، ص ۱). از دیدگاه بازرگان، حکومت امام علی نمونه تاریخی اعلاهی دموکراسی و رعایت حق و آزادی است. زیرا از هیچ کس به اجبار برای خلافت خود بیعت نمی گیرد و کسانی را که با وی بیعت می کنند در کار خود واگذاشته در اشاعه نظریات و ابراز مخالفت آزاد می گذارد و دیناری از سهمیه آنها در بیت المال کسر نمی کند و رای اکثریت را می پذیرد (بازرگان، راه طی شده، ص ۱۳۰).

عنایت به افراد بشر که اساس روح دموکراسی است و قدر شناختن و ارزش دادن به خرد انسانی است در اسلام به بالاترین مرحله رسیده است (بازرگان، انسان و خدا، ۱۳۳۹: صص ۹۲-۹۳). جانشینی خدا روی زمین، برتری نسبت به سایر مخلوقات به ویژه فرشتگان، احترام به عزت نفس و کرامت انسان در اسلام مورد توجه خاص است که از نمونه های اعلاهی دموکراسی است (بازرگان، بررسی نظریه اربک فروم، صص ۱۹۹-۲۰۰). نقاط اشتراک دموکراسی با اسلام از دیدگاه بازرگان موارد دیگری را نیز شامل می شود که در ادامه به برخی دیگر اشاره خواهد شد. بازرگان معتقد است که اسلام درباره چگونگی اجتماع و مشاوره مردم و طرز انتخاب امام، مانند موارد دیگر وارد در جزئیات و شکل کار نشده است، مصلحت هم نبوده است. جزئیات و شکل حکومت و اداره اجتماع حالت متغیر داشته بر حسب ممکنات و مقتضیات تابع زمان و مکان است و بر عهده عرف می باشد (بازرگان، بعثت ۱، ص ۳۵۲). از دیدگاه بازرگان دموکراسی در اسلام چنین است که؛ قوانین و نظامات جامعه اسلامی چون با رای و رضایت اکثریت مردم است بنابراین بر وفق دیانت عموم مردم است. بنابراین قوانین اسلامی را در احکام و نظامات سیاسی خودشان می آورند و طبیعی است که افراد معتقد دینی به افراد متدین و متقی و متخصص رای می دهند. بازرگان معتقد است که این کار اصولاً اجباری نبوده و همچنین افراد به دلیل اعلم و اتقی بودن نمی توانند خود را حاکم بر مردم تحمیل کنند و باید در فرایند انتخابات، برگزیده شوند (بازرگان، بازیابی ارزش ها ۲، ص ۳۸۶). علی رغم این سازگاری ها، دموکراسی غرب ناقص و ناکامل است و دموکراسی اسلامی به عقیده بازرگان از دموکراسی غرب کاملتر و برتر است به همین دلیل مدل حکومتی که ارائه می دهد به دلیل کاملتر بودن از دموکراسی غرب، دموکراسی اعلا یا عامه

می‌نامد. در این خصوص باید به برخی نارسائیهای دموکراسی غرب در اندیشه بازرگان توجه شود. از دیدگاه بازرگان فرد جایگاه ویژه‌ای دارد یعنی در عین حال که هم فرد و هم جامعه حمایت و تربیت می‌شوند اما چون اسلام، اجتماع را از طریق افراد اداره می‌کند یعنی توجه به اصلاح افراد و تربیت آنها خیلی اهمیت دارد. در دموکراسی‌های غربی این اندازه به مقام فرد توجه نمی‌شود. یک نوع تعادل مابین فرد و جامعه وجود داشته، اجتماع برای فرد در حکم آینه بزرگی است که ضمن هزاران تصویر و حرکت، نقشی از خود نیز در آن می‌بیند. بنابراین در جامعه غرب توجه چندانی به مصلحت و تربیت شخص نمی‌شود (بازرگان، مسلمان اجتماعی جهانی، ص ۶۲). در دموکراسی غربی به دلیل توجه بیش از حد به انسان این جهانی و نیازهای مادی وی، به نظر بازرگان دنیاپرستی و خود پرستی رواج می‌یابد (همان، صص ۹۵-۹۶). در دموکراسی غرب به روحیه معنوی و اخلاق توجه کافی ندارند. تمدن جدید به مبدأ و معاد کاری ندارد (همان، ص ۱۳۵). به عبارتی به سرنوشت نهایی انسان که حاصل تزکیه، تقوا و تربیت این جهانی اوست، توجه نشده است (همان، ص ۴۹). با همه نارسائیها و انتقاداتی که بازرگان به ویژه در دموکراسی‌های غربی می‌بیند، اسلام را با دموکراسی سازگار می‌داند و آن دموکراسی را با ترمیم نواقص و کمبودهایش در اسلام، مطلوب‌ترین شکل حکومت می‌داند و به همین دلیل است که با تأثیرپذیری از علامه نائینی، حکومت مشروطه را در غیاب امام زمان، با روح اسلام سازگارتر می‌داند و بر آن است تا آزادی، برابری، قانون اساسی، حاکمیت پارلمان و توجه به آراء اکثریت را که در قانون اساسی مشروطه است و پنج مجتهد بر مصوبات آن نظارت دارند، ضامن دموکراسی اعلامی خود می‌داند و می‌گوید: «ما طرفدار سلطنت مشروطه هستیم و با هر گونه غلوی مخالفیم، سلطنت را مقامی بشری و در طول سایر مقامات کشوری می‌شناسیم ولی برای این مقام طبق قانون اساسی محدوده حقوقی می‌شناسیم که مشمول همان قرارداد اجتماعی است.» (بازرگان، خاطرات، ج ۱، صص ۵۵۸-۵۵۹).

بازرگان در انتخاب حکومت دینی نیز قائل به ترجیح نظر اکثریت است و معتقد است که وقتی اکثریتی اشراف و سیادت دین بر سیاست را بخواهند و خود این اکثریت اجرای آن را به شکل دموکراتیک و مردمی به دست بگیرند دیگر نمی‌توان به بهانه حقانیت و مصلحت نظریات و خواسته‌های یک گروه، حزب یا دسته و اقلیتی را به نام دین بر مردم تحمیل کرد (بازرگان، گمراهان، ص ۴۱۶). از سوی دیگر بازرگان معتقد است که اشراف اکثریت نباید به معنی تحمیل دین و استفاده از قدرت برای واداشتن مردم مومن و غیر مومن به انجام فرائض باشد و اصل لاکراه فی الدین بر جای خود باقی است. همچنین خود شریعت شامل و ناظر بر تمامی شئون حکومت و سیاست و مسائل اجتماع نبوده و اختصاص به

مواردی از احکام دین دارد که تحریم و تشریح گردیده است و در مسیر حرکت به سوی خدا و احتراز از راه شیطان می باشد(همان). سروش معتقد است که: «بازرگان مشی دموکراسی خواهی خود را هیچگاه رها نکرد و در آستانه انقلاب اسلامی پیشنهاد او بر اینکه نام این جمهوری، جمهوری دموکراتیک اسلامی باشد بر عمق رسوخ اندیشه آزادی خواهی و دموکراسی خواهی در ذهن آن فقید عزیز گواهی می دارد.»(سروش، مدارا و مدیریت، ص ۱۲۴).

بازرگان در اواخر عمر به صراحت در سخنرانی ها و آثارش به سکولاریزم و جدایی دین از سیاست گرایش پیدا کرد. وی از اندیشه های گذشته اش دست شست و هدف بعثت پیامبران را به خداشناسی و آخرت گرایی محدود کرد. به عبارت دیگر وی معتقد شد که دین رابطه معنوی بین انسان و خداست و برای آباد کردن آخرت آمده و ارتباطی به دنیا ندارد و بدین ترتیب آنچه را که در قبل گفته بود اشتباه پنداشت. از جمله کسانی که گمان برده است که تحولی اساسی در اندیشه بازرگان رخ داده و ایشان را در صف مخالفان حکومت دینی و قائلان به جدایی دین از سیاست قرار داده است عبدالکریم سروش است. وی می گوید: «مرحوم بازرگان در دوران پس از انقلاب و با نزدیک تر شدن به پایان عمر مسئله انتظار از دین هر چه بیشتر برایش مطرح شد. ایشان در بعثت پیامبر در سال ۱۳۷۱ سخنرانی فوق العاده مهمی کرد. در اینجا ما شکاف خیلی عمیقی بین اندیشه های جدید بازرگان و اندیشه های قبلی او می بینیم»(سروش، ۱۳۷۱: ۱۷).

بازرگان رسالت پیامبران برای دو امر مهم می داند؛ اول انقلاب عظیم و فراگیر علیه خود محوری انسانها برای سوق دادن آنها به سوی آفریدگار و دم اعلام دنیای آینده جاودان بی نهایت بزرگتر از دنیای فعلی(بازرگان، آخرت و خدا هدف بعثت انبیا، ص ۴۸). بنابراین از دیدگاه وی ابلاغ پیام ها و انجام کارهای اصلاحی و تکمیل دنیا در سطح مردم، دور از شأن خدای خالق انسانها و جهان ها است و تنزل دادن مقام پیامبران به حدود مارکس ها، گاندی ها و حمورابی هاست. بنابراین نیازی ندارد که خداوند و فرستادگان خدا راه و رسم زندگی و مسائل فردی و اجتماعی را به او یاد دهد بخصوص که گرفتاری، سختی و تلاش برای رفع مشکلات جزئی از برنامه آفرینش آدمی است و وسیله اصلاح و تربیت و تقرب او به خداوند متعال می باشد(بازرگان، آخرت و خدا هدف بعثت انبیا، ص ۴۹). بازرگان همچنین معتقد است که: پیامبران بنا به ادعای خودشان و بنا به تجربه ادیان در عمل همانطوری که برای تعلیم مد لباس، مهندس کارخانه یا معلمی حساب و فلسفه نیامده اند برای آموزش و پرورش انسانها در امور دنیا نیز نیامده اند و همچنین برای سیستم ها مدیریت، حکومت، اقتصاد، سیاست نیز آفریده نشده اند. کار خدا یا تو کفش آدمیزاد کردن نیست کار او جانشین قرار



دادن انسان در زمین و نظارت بر اعمال اوست» (بازرگان، پدیده پیامبری، ص ۸۹). بازرگان با این مقدمات به دنبال این نتیجه گیری است که دین برای ایجاد حکومت در جامعه دستورالعمل ندارد. وی در ادامه می گوید: «آنچه در هیچ یک از سوره های قرآن و جاهای دیگر دیده نمی شود این است که گفته شده باشد ما آن را (قرآن) فرستادیم تا به شما درس حکومت، اقتصاد، مدیریت یا هدف اصلاح امور زندگی دنیا و اجتماع را بدهد ولی به طور کلی گفته شده است که شما در روابط فی مابین عدالت، خدمت و اصلاح را پیشه کنید و تا عمل صالح انجام ندهید ایمان به خدا شما را راهی بهشت نخواهد کرد.» (بازرگان، آخرت و خدا هدف بعثت انبیا، ص ۵۲). از دیدگاه وی، خداوند جلوگیری از ظالم و دفاع از امنیت و آبادی یا از دین و دیانت را به عهده خود مردم گذاشته و پیروزی را در همین حرکت مردم قرار داده است (بازرگان، آخرت و خدا هدف بعثت انبیا، ص ۵۴). از دید بازرگان هدف قرآن از آوردن احکام دنیایی محصول فرعی است و به طور ضمنی به دست می آید و قبولی عبادات تنها قرب به خداوند است و اصل بودن خدا و آخرت به معنی ترک دنیا نیست. رتق و فتق امور دنیایی هم در قرآن وجود دارد اما فرع بر مسئله اصلی است (بازرگان، آخرت و خدا هدف بعثت انبیا، ص ۵۵). بازرگان به همین دلیل نبوت و حکومت را از مبنا با هم متفاوت می داند و معتقد است این منشاء و مبنای این دو مختلف بوده و «غیر قابل تلفیق در یکدیگر» هستند. بازرگان حکومت در میان انبیا را نیز امری استثنایی می داند (بازرگان، آخرت و خدا هدف بعثت انبیا، ص ۵۶). وی می گوید در زمان پیامبر و چهار خلیفه اول اسلام به معنای اسلام حاکمیت و حکومت نداشته است و دستورات اولیه دین برای آنها مهم بوده است نه مسائل سیاسی یا حکومت اسلامی و در هیچ رساله علمای شیعه تا زمان مشروطه در مورد مسائل حکومت بحث نشده است (بازرگان، انقلاب اسلامی ۱، ص ۱۲۳). به همین دلیل است که در قرآن و سنت نیز در رابطه با حکومت و سیاست و فرمول اداره جامعه رهنمود ثابتی نیامده است که درباره توسعه اجتماع و رفاه و امنیت مردم بحث شود، اگر چنین بحثی وجود داشت این اندازه استنباط و منازعات بر سر خلافت و حاکمیت و سیاست در تاریخ اسلام پیش نمی آمد بلکه مثل رکعات نماز و مناسک حج، معلوم و مشترک میان همگان بود (بازرگان، بازیابی ارزش ها ۲، ص ۳۸۴). از سوی دیگر بازرگان با استناد به آیات قرآن، مسائل مربوط به حکومت از جمله تعلیم فنون و تخصص ها، اقتصاد و توزیع ثروت، حکومتداری، سیستم بهداشتی و پزشکی و امنیت در برنامه بعثت انبیا نیامده است و تنها به اصول و بنیان های کلی اخلاقی اکتفا شده است (بازرگان، بازیابی ارزش ها ۳، صص ۳۹۰-۴۱۰). قرآن نیز سیستم حکومتی خاصی را تعیین و تکلیف نمی نماید. هم حکومت سلطنتی برای فرماندهی جنگ دفاعی از خانه، خاک و خانواده مجاز شمرده شده است و هم

تأیید ضمنی از روش مشورتی ملکه سبا را می بینیم که زن است و هم ایراد خاصی به حکومت فرعون (غیر از ادعای الوهیت و تضعیف ملت و ستم گری) گرفته نمی شود (بازرگان، بازیابی ارزش ها ۳، ص ۳۸۳). به طور کلی دلایل بازرگان درباره جدایی دین و سیاست به این شرح است: اول؛ دین برای اداره دنیا نیامده است بلکه برعهده خود مردم است. دوم؛ نبوت و ولایت ملازم و همراه همدیگر نیستند. سوم؛ ولایتی که در قرآن و حدیث آمده و همچنین امامت غیر از حکومت و حاکمیت است. چهارم؛ دین و قرآن یک رژیم خاص حکومتی را تشریح و وضع نکرده اند پنجم؛ حاکمیت خدا همان حاکمیت مردم است و دموکراسی اصالت دارد (بازرگان، پدیده پیامبری، صص ۳۳۱-۳۳۲). بازرگان امامت را نیز غیر از ولایت می داند و معتقد است معنی ائمه و امامت رهبری و پیشوایی امت در امر دین است و از طرف خدا ارجاع و ارشاد می شود اما ولایت مسئول اداره امور جامعه و از خود مردم است یعنی ولایت جنبه تشریحی و الهی نداشته رابط مستقیم و غیر مستقیم میان خلق و خدا نیست. منتخب یا مقبول مردم و سرپرست امور دنیایی است (بازرگان، ایران و اسلام، صص ۶-۷). اما با این وجود بازرگان علاقه مند به تشکیل حکومت اسلامی است. وی ملاک هایی را برای حکومت اسلامی تعیین می کند و منظورش را از حکومت اسلامی در این ویژگی ها بیان می کند. از دیدگاه وی حکومت اسلامی باید مرام و اعمالش بر معیار حق و عدالت باشد، آزادی و دموکراسی را رعایت کند و به خاطر منافع و مقام بر اریکه قدرت ننشسته باشد. چنین حکومتی را نه فقط دینداران و مومنان ملی و انقلابی پذیرا می شوند حتی غیر معتقدین به فرائض و ملیون آزاد اندیش بی طرف نیز به آن رای می دهند و به دفاع از آن بر می خیزند. بازرگان در ادامه می گوید؛ با آن اسلام مخالفم که خواسته باشد با نام اسلام و به خیال اسلام در داخل و خارج تحمیل اسلام نماید و خود را موظف و مسئول دین و ایمان مردم و اجرای احکام اسلام در ایران و دنیا بداند و گرنه حکومت و حاکمانی که در اداره امور و ملت و کشور خود در اجرای قوانین و حدود در قضاوت و عدالت خدا و دین او را منظور نظر و عمل داشته باشند مورد آرزو و علاقه یا اعتقاد همیشگی ام بوده است (بازرگان، آخرت و خدا هدف بعثت انبیا، ص ۱۰۴). از دیدگاه بازرگان حکومت اسلامی دستور کلی ندارد سلسله چیزهایی گفته شده که «آقا ظلم نکنید، ستم ندهید و تساوی و برابری را رعایت کنید و امثالهم». حکومت باید بیشتر بر مبنای آن اصول به وسیله اشخاصی انجام شود که صلاحیت داشته باشند و مورد رضا و انتخاب مردم باشند (بازرگان، انقلاب اسلامی ۱، ص ۱۲۴). تلقی بازرگان از حکومت دینی نیز با توجه به مطالب پیش گفته نیز متفاوت است. وی تئوکراسی یا حکومت دینی را نظامی می داند که در آن اختیارات امت و اداره مملکت در اثر دخالت مستقیم و معجزه و یا از طریق شریعت یا روحانیت در دست

خداست. لازمه خداسالاری یا تئوکراسی نیز برکناری و بی دخالتی سایر عناصر از جمله ملت و قوانین موضوعه عرفی می باشد (بازرگان، انقلاب اسلامی ۲، ص ۴۰۵). اما در یک حکومت دموکراتیک صحیح واقعاً اسلامی، ایدئولوژی دینی از طریق معتقدات و علایق و تعهدات خود مردم دخالت و حاکمیت در امر سیاست می کند (بازرگان، انقلاب اسلامی ۳، ص ۳۷۷).

### نتیجه گیری

آنچه از مطالب گفته شده ر مقاله در مطالعه تطبیقی دیدگاه بازرگان و شریعتی به عنوان روشنفکر دینی می توان استنبط نمود این است که نگاه روشنفری و روشنفکری دین در قالب پارادایم روشنفکری قالب بحث است و مناسبات دین و سیاست از دیدگاه این دو نه از روی شناخت عمیق از مبانی اسلامی بلکه بر مبتنی بر پارادایم روشنفکری است که همواره خود را در نگاه نقادانه می بیند و پیوند میان دین و سیاست و برقراری حاکمیت دین را به عنوان ابزاری برای تحقق رویکر روشنفکری خود می داند. شریعتی شور انقلاب در سر داشت و متعلق شکلی آرمانی از حکومت بود که چندان برایش اهمیت نداشت که با سرچشمه های دین هم مطابقت داشته باشد وی آشنایی چندانی با اندیشه سیاسی در اسلام، فقه و کلام نداشت و برای رسیدن به حکومت آرمانی خویش تنها خوانشی از دین ارائه می داد که بنظر می رسد ظاهری و کم عمق و نشان از شناخت کامل وی از اسلام بود و اگر شناختی هم داشته قطعاً در گفته ها و ایده هایش قابل رصد و مشاهده نخواهد بود شریعتی ایدئولوژی مبلغ انقلاب و اسلحه بود که سخت دنبال تغییر رژیم پهلوی بود و وی اتفاقاً بسیار موفق در این زمینه عمل می نماید شریعتی دین و سیاست را باهم عجین می دانست و همان شعار مدرس را تکرار می نمود وی سیاست را عین دیانت می دانست و وظیفه دین را نیز نه تنها حکومت کردن بلکه تعیین شکل حکومت هم می دانست و برای دین چنین حقی قایل بود و تر حکومت اسلامی وی دقیقاً همان چیزی بود که از این دیدگاه وی سرچشمه گرفته بود.

بازرگان که در غرب تحصیل کرده بود به فراخور علاقه و توانایی خویش با اندیشه سیاسی غرب و دموکراسی آشنایی پیدا کرده بود و در این حوزه مطالعه و بررسی کافی داشته بود با وجود اینکه بازرگان در ابتدا قائل به حکومت دینی بود اما حتی قبل از پیروزی انقلاب وی بدین نتیجه رسید که هدف دین و پیامبران تشکیل حکومت نیست و تشکیل حکومت و شکل حکومت اموراتی فرعی هستند که دلیلی ندارد دین بدانها پردازد و شان دین بالاتر از اینهاست. بازرگان با استناد به آیات قرآن، مسائل مربوط به حکومت از جمله تعلیم فنون و

تخصص ها، اقتصاد و توزیع ثروت، حکومتداری، سیستم بهداشتی و پزشکی و امنیت در برنامه بعثت انبیا نیامده است و تنها به اصول و بنیان های کلی اخلاقی اکتفا شده است اما با این وجود بازرگانان علاقه مند به تشکیل حکومت اسلامی است. وی ملاک هایی را برای حکومت اسلامی تعیین می کند و منظورش را از حکومت اسلامی در این ویژگی ها بیان می کند. با در نظر گرفتن چنین پارادایم فکری حاکم بر دیدگاه روشنفکری است که می توان تحول در اندیشه بازرگانان پس از انقلاب اسلامی را تحلیل نمود. با عنایت به اینکه وی صرفاً نگاهی روشنفکرانه داشت، خود را در نقد حکومت می دید بر این اساس با شکل گیری حکومت دینی، به انتقاد از آن پرداخت.

### فهرست منابع .

۱. ابراهامیان، یرواند (۱۳۸۶)، ایران بین دو انقلاب، ترجمه احمد گل محمدی و محمد ابراهیم فتاحی، تهران، نی، چ دوازدهم.
۲. ابراهامیان، یرواند (۱۳۸۹)، تاریخ ایران مدرن، ترجمه محمد ابراهیم فتاحی، تهران، نشر نی، چ پنجم.
۳. ابوزید، نصر حامد (۱۳۹۴)، اندیشه و تکفیر، ترجمه محمد جواهر کلام، تهران، نگاه معاصر.
۴. احمدی و دیگران (۱۳۷۹)، جریان روشنفکری و روشنفکران در ایران، تهران، به آوران.
۵. احمدی، بابک (۱۳۷۹) مارکس و سیاست مدرن، تهران، نشر مرکز.
۶. احمدی، حمید، (۱۳۸۰)، شریعتی در جهان: نقش دکتر علی شریعتی در بیدارگری اسلامی از دیدگاه اندیشمندان و محققان خارجی، تهران: شرکت سهامی انتشار.
۷. اریو لژه، دانیل و دیگران (۱۳۹۵) دین در جوامع مدرن، تهران، نی
۸. اریو لژه، دانیل، پل ویلم، ژان و دیگران (۱۳۹۵) دین در جوامع مدرن مقالاتی در جامعه شناسی دین، ترجمه علیرضا خدای، تهران، نی.
۹. اسپریگنز، توماس (۱۳۹۲) فهم نظریه های سیاسی، ترجمه فرهنگ رجایی، تهران، نشر آگه، چ هفتم
۱۰. اسکات، جولی و هال، ایرن (۱۳۸۵)، دین و جامعه شناسی، ترجمه افسانه نجاریان، اهواز، رسش، چ دوم.
۱۱. اشمیت، لارنس. ک (۱۳۹۵) جنبش های فکری دوران جدید. ۱. هرمنوتیک، ترجمه علیرضا حسن پور، تهران، نقش و نگار، چاپ دوم.
۱۲. امیری، جهاندار (۱۳۸۰)، روشنفکری و سیاست بررسی تحولات روشنفکری در ایران معاصر، تهران، مرکز اسناد انقلاب اسلامی
۱۳. ایوانف، م (۱۳۵۶)، تاریخ ایران نوین، ترجمه هوشنگ تیزابی و حسن قائم پناه، تهران، طوفان.
۱۴. آبادیان، حسین، (۱۳۹۲)، بحران آگاهی و تکوین روشنفکری در ایران، تهران، کویر، چ دوم.
۱۵. آبراهامیان، یرواند (۱۳۹۰) مقالاتی در جامعه شناسی سیاسی ایران، ترجمه سهیلا ترابی فارسانی، تهران، شیرازه، چ دوم.

۱۶. آجدانی، لطف‌الله (۱۳۸۷)، روشنفکران ایران در عصر مشروطیت، تهران، اختران، چ دوم.
۱۷. آراگون، ریموند ون (۱۳۹۴) اصطلاحات کلیدی در فلسفه دین، ترجمه حسن احمدی زاده، تهران، شرکت انتشارات علمی فرهنگی
۱۸. آشوری، داریوش (۱۳۷۷)، گفت‌مان روشنفکری غربزدگی و روشنفکری دینی، ماهنامه راه نو، شماره ۹.
۱۹. بازرگان، مهدی (۱۳۲۹)، مجموعه آثار، ج ۴، نقشه شهرها و طرز تشکیل دماغ‌ها در ایران، تهران: شرکت سهامی انتشار.
۲۰. بازرگان، مهدی (۱۳۵۸)، مصاحبه، تهران، روزنامه اطلاعات، چهارم دی.
۲۱. بازرگان، مهدی (۱۳۶۰)، ایران و اسلام، تهران، جزوه چاپ نشده.
۲۲. بازرگان، مهدی (۱۳۶۲)، مشکلات و مسائل اولین سال انقلاب، گردآورنده و ناشر عبدالعلی قوام، تهران، چ دوم.
۲۳. بازرگان، مهدی (۱۳۷۳)، نیم قرن تلاش در عرصه سیاست و اندیشه، تهران، مجله کیان، شماره ۲۳، بهمن و اسفند.
۲۴. بازرگان، مهدی (۱۳۷۴)، آخرت و خدا هدف بعثت انبیاء، تهران، فصلنامه کیان، شماره ۲۸.
۲۵. بازرگان، مهدی (۱۳۸۷)، بعثت (۲)، تهران، شرکت سهامی انتشار.
۲۶. بازرگان، مهدی (۱۳۸۷)، کوبا، هندوستان، ایران، تهران، شرکت سهامی انتشار، چ اول.
۲۷. بازرگان، مهدی (۱۳۸۹)، انقلاب اسلامی ایران (۱)، تهران، بنیاد فرهنگی بازرگان، نسخه الکترونیکی.
۲۸. بازرگان، مهدی (۱۳۹۱)، انقلاب اسلامی ایران (۱)، بنیاد فرهنگی بازرگان، نسخه الکترونیکی.
۲۹. بازرگان، مهدی (۱۳۹۱)، انقلاب اسلامی ایران (۳)، تهران، بنیاد فرهنگی بازرگان، نسخه الکترونیکی.
۳۰. بازرگان، مهدی (۱۳۹۱)، بازیابی ارزش‌ها (۲)، تهران، بنیاد فرهنگی بازرگان، نسخه الکترونیکی.
۳۱. بازرگان، مهدی (۱۳۹۲)، پدیده پیامبری، تهران، بنیاد فرهنگی بازرگان، نسخه الکترونیکی.
۳۲. بازرگان، مهدی (۱۳۹۲)، گمراهان، تهران، بنیاد مهدی بازرگان، نسخه الکترونیکی.
۳۳. بازرگان، مهدی (بی تا)، مرز دین و سیاست، تهران، نسخه الکترونیکی.
۳۴. بازرگان، مهدی (بی تا)، بعثت (۱)، تهران، نسخه الکترونیکی.
۳۵. بازرگان، مهدی (بی تا)، راه طی شده، تهران، شرکت سهامی انتشار.
۳۶. بازرگان، مهدی (بی تا)، مباحث اعتقادی و اجتماعی، تهران، بنیاد فرهنگی بازرگان، نسخه الکترونیکی.
۳۷. بازرگان، مهدی، (۱۳۵۶)، آفات توحید، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۳۸. بازرگان، مهدی، (۱۳۷۹)، آموزش تعالیم دینی، مباحث ایدئولوژیک، تهران: شرکت سهامی انتشار.
۳۹. بروجردی، مهرزاد (۱۳۹۲)، روشنفکران ایران و غرب سرگذشت نافرجام بومی گرای، ترجمه جمشید شیرازی، تهران، نشر فرزانه، چ ششم.
۴۰. بروجردی، مهرزاد (۱۳۹۳)، روشنفکران ایرانی و غرب سرگذشت نافرجام بومی گرای، تهران، فرزانه، چ ششم.
۴۱. بهرامی کمیل، نظام (۱۳۹۳)، گونه شناسی روشنفکران ایرانی، تهران، کویر.

۴۲. بهنام، جمشید (۱۳۹۴)، ایرانیان و اندیشه تجدد، تهران، فرزانه، چ پنجم.
۴۳. بیگلرلو، رضا (۱۳۸۰) باستان‌گرایی در تاریخ معاصر ایران، تهران، نشر مرکز.
۴۴. تفقیدی جامی، محمود (۱۳۵۷)، گذشته چراغ راه آینده است، تهران، جامی
۴۵. توسلی، غلامعباس (۱۳۷۹) روشنفکری و اندیشه دینی، تهران، قلم
۴۶. جابری، محمدعابد (۱۳۹۵)، سنت و مدرنیته، ترجمه سید محمد آل مهدی، تهران، دنیای اقتصاد.
۴۷. جلیلی، هادی (۱۳۸۵)، تاملاتی جامعه‌شناسانه درباره سکولار شدن، تهران، طرح نو، چ دوم.
۴۸. جمعی از مولفین (جریان روشنفکری و روشنفکران در ایران، گردآوری و تدوین حمید احمدی و محمد حسین فتاحیان، قم، موسسه اندیشه و فرهنگ دینی.
۴۹. جمعی از نویسندگان (۱۳۷۳) دین پژوهی، ترجمه بهاء الدین خرمشاهی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
۵۰. جهانگیرلو، رامین (۱۳۸۲) پروژه روشنگری مهم تر از عمل سیاسی است، روزنامه شرق، ۱۶ مهر.
۵۱. خستو، رحیم، (۱۳۸۹)، سخت یابی روشنفکری دینی؛ «مطالعه موردی مهندس بازرگان»، مجله علوم سیاسی دانشگاه آزاد کرج، شماره ۱۰، صص ۴۳-۷۲.
۵۲. خسروشاهی، عبدالحسین، (۱۳۸۹)، آسیب‌شناسی دین پژوهی معاصر تحلیل دین‌شناسی شریعتی، بازرگان و سروش، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۵۳. داوری اردکانی، رضا (۱۳۹۲) سیری در تاریخ روشنفکری ایران و جهان، تهران، سخن
۵۴. داوری اردکانی، رضا (۱۳۹۲) سیری در تاریخ روشنفکری ایران و جهان، تهران، سخن.
۵۵. دورکیم، امیل (۱۳۸۳) صور بنیانی حیات دینی، ترجمه باقر پرهام، تهران، نشر مرکز، چ چهارم
۵۶. رحمانی، تقی (۱۳۷۹)، روشنفکران مذهبی و سرمشق‌های عقلانیت، تهران، دفتر پژوهش‌های فرهنگی دکتر علی شریعتی.
۵۷. رحمانی، تقی (۱۳۸۴)، نسبت ناموزون منافع و بینش در آراء وعمل بازرگان و جریان روشنفکری، کانون آرمان شریعتی، شماره مقاله ۱۰۲۰، صص ۱-۱۶.
۵۸. رهنما، علی (۱۳۸۱)، مسلمانی در جستجوی ناکجاآباد، زندگی نامه سیاسی علی شریعتی، ترجمه کیومرث قرقلو، تهران، گام نو، چ دوم.
۵۹. زرشناس، شهریار (۱۳۷۳)، تاملاتی درباره جریان روشنفکری در ایران، تهران، برگ.
۶۰. زرشناس، شهریار (۱۳۷۳)، تاملاتی درباره روشنفکری در ایران، تهران، برگ.
۶۱. زیباکلام، صادق (۱۳۷۵)، مقدمه ای بر انقلاب اسلامی، تهران، روزنه، چ دوم.
۶۲. زیمل، گئورگ (۱۳۹۳) دین، ترجمه ایمر رضایی، تهران، نی، چ دوم
۶۳. سراج زاده (۱۳۸۴)، چالش‌های دین و مدرنیته، تهران، طرح نو، چ دوم
۶۴. سروش، عبدالکریم، (۱۳۷۳)، آنکه به نام بازرگان بود نه به صفت، مجله کیان، سال سوم، شماره ۲۳، صص ۱۲-۲۱.
۶۵. سعید، ادوارد (۱۳۸۰)، نقش روشنفکر، ترجمه حمیدعضدانلو، تهران، نی
۶۶. سعید، ادوارد (۱۳۸۳) نشانه‌های روشنفکران، تهران، آگه، چ دوم.
۶۷. سعید، ادوارد (۱۳۸۳)، نشانه‌های روشنفکری، ترجمه محمد افتخاری، تهران، آگه، چاپ دوم.
۶۸. شاکری، رضا، (۱۳۸۲)، اندیشه سیاسی شریعتی و نقد شریعتیسم، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و اجتماعی جهاد دانشگاهی.
۶۹. شریعتی، علی (۱۳۵۷)، ما و اقبال، تهران، حسینیه ارشاد.

۷۰. شریعتی، علی (۱۳۶۸)، علی (ع)، تهران، نشر آزمون.
۷۱. شریعتی، علی (۱۳۹۱)، آثار گوناگون، بخش اول، تهران دیدار، چ هشتم.
۷۲. شریعتی، علی (۱۳۹۲)، درباره روحانیت، مشهد، سپیده باوران.
۷۳. شریعتی، علی (۱۳۹۲)، شیعه، تهران، حکایت قلم نوین.
۷۴. شریعتی، علی (۱۳۹۳)، امت و امامت، مشهد، سپیده باوران.
۷۵. شریعتی، علی (۱۳۹۳)، علی، مشهد، سپیده باوران.
۷۶. شریعتی، علی (۱۳۹۳)، مذهب علیه مذهب، مشهد، سپیده باوران.
۷۷. شریعتی، علی (۱۳۹۳)، تشیع علوی تشیع صفوی، مشهد، سپیده باوران، چ دوم.
۷۸. شریعتی، علی (۱۳۹۴)، اسلام شناسی، مشهد، سپیده باوران.
۷۹. شریعتی، علی (۱۳۹۴)، بازشناسی هویت ایرانی، اسلامی، مشهد، سپیده باوران.
۸۰. شریعتی، علی (۱۳۹۴)، حسین وارث آدم، مشهد، سپیده باوران.
۸۱. شریعتی، علی (۱۳۹۴)، سخنان گزیده و پیام های کوتاه، تدوین و مقدمه محمد لامعی و شعبانعلی لامعی، تهران، رامنند، چ سوم.
۸۲. شریعتی، علی (۱۳۹۵)، بازگشت، مشهد، سپیده باوران.
۸۳. شریعتی، علی (۱۳۹۵)، زن، فاطمه فاطمه است، مشهد، سپیده باوران.
۸۴. شریعتی، علی (بی تا)، تاریخ و شناخت، تهران، حسینیه ارشاد.
۸۵. شریعتی، علی، (۱۳۶۰)، مجموعه آثار؛ اسلام شناسی (۱)، ج ۱۶، تهران: انتشارات علی شریعتی.
۸۶. شریعتی، علی، (۱۳۶۱)، مجموعه آثار؛ جهان بینی و ایدئولوژی، ج ۲۳، بی جا، بی نا.
۸۷. شریعتی، علی، (۱۳۶۸)، مجموعه آثار؛ اسلام شناسی، ج ۳۰، درس های مشهد، تهران: چاپخش.
۸۸. شریعتی، علی، (۱۳۶۸)، مجموعه آثار؛ روش شناخت اسلام، ج ۲۸، تهران: شرکت سهامی انتشار.
۸۹. شریعتی، علی، (۱۳۷۰)، گفت و گوهای تنهایی، تهران: آگاه.
۹۰. شریعتی، علی، (۱۳۷۲)، بازشناسی هویت ایرانی اسلامی، تهران: الهام.
۹۱. غفاری، مسعود، محمدزاده، علی، (۱۳۸۵)، حکومت در اندیشه سیاسی مهدی بازرگان، فصلنامه پژوهش حقوق عمومی، دوره ۸، شماره ۲۰، صص ۱۱۷-۱۳۵.
۹۲. طالبوف تبریزی، عبدالرحیم (۱۳۵۶)، کتاب احمد، با حواشی باقر مومنی، تهران، شبگیر.
۹۳. ظریفی نیا، حمیدرضا (۱۳۷۸)، کالبدشکافی جناح های سیاسی ایران از ۵۸ تا ۷۸، تهران، آزادی اندیشه، چ دوم.
۹۴. علیجانی، رضا (۱۳۸۱)، اصلاح انقلابی. شریعتی شناسی ۲، تهران، یادآوران.
۹۵. علیزاده، بیوک (۱۳۷۳) فلسفه اسلامی، تهران، نشر فرهنگ اسلامی.
۹۶. عیوضی، محمدرحیم (۱۳۸۵) جامعه شناسی سیاسی اپوزوسیون در ایران، تهران، قومس.
۹۷. فوران، جان (۱۳۹۰)، مقاومت شکننده، تاریخ تحولات اجتماعی ایران، ترجمه احمد تدین، تهران، موسسه خدمات فرهنگی رسا، چاپ یازدهم.
۹۸. قیصری، علی (۱۳۸۹)، روشنفکران ایران در قرن بیستم، ترجمه محمد دهقانی، تهران، هرمس، چ دوم.
۹۹. کاتوزیان، محمدعلی همایون (۱۳۷۳)، اقتصاد سیاسی ایران از مشروطیت تا پایان سلسله پهلوی، ترجمه محمدرضا نفیسی و کامبیز عزیزی، تهران، مرکز.

۱۰۰. کاتوزیان، محمدعلی همایون(۱۳۹۱)، تضاد دولت و ملت، نظریه تاریخ و سیاست در ایران، ترجمه علیرضا طیب، تهران، نی، چ نهم.
۱۰۱. کاسیرر، ارنست(۱۳۷۰)، روشنگری چیست؟، ترجمه یدالله موقن، تهران، نیلوفر
۱۰۲. کمالی اردکانی، علی اکبر(۱۳۸۸) بررسی و نقد مبانی سکولاریسم، تهران، پژوهشگاه مطالعات فرهنگی و اجتماعی، دانشگاه امام صادق، چ دوم
۱۰۳. گروندن، ژان(۱۳۹۱) درآمدی به علم هرمنوتیک فلسفی، ترجمه محمد سعید حنایی کاشانی، تهران، مینوی خرد
۱۰۴. گودرزی، غلامرضا(۱۳۸۷)، تجدد ناتمام روشنفکران ایران، تهران، اختران، چ دوم.
۱۰۵. ماهرزاده، طیبیه(۱۳۹۵)، مبانی فلسفی و اجتماعی سکولاریسم و مدرنیسم؛ چالش هایی در حوزه معرفت دینی، تهران، سمت
۱۰۶. محمدی، مجید، (۱۳۷۴)، دین شناسی معاصر، تهران: نشر قطره.
۱۰۷. محمودی، سیدعلی(۱۳۹۴)، نواندیشان ایرانی، تهران، نی، چ دوم.
۱۰۸. میراحمدی، منصور(۱۳۹۰) سکولاریسم اسلامی نقدی بر دیدگاه روشنفکران مسلمان، قم، پژوهشگاه علوم و اندیشه اسلامی، چاپ دوم.
۱۰۹. میرسپاسی، علی(۱۳۸۷) روشنفکران ایران روایت های بیم و امید، ترجمه عباس مخبر، تهران، توسعه، چ چهارم.
۱۱۰. میرسپاسی، علی(۱۳۸۷)، روشنفکران ایران روایت های یاس و امید، ترجمه عباس مخبر، تهران، نشر توسعه، چاپ چهارم.
۱۱۱. نبوی، نگین(۱۳۸۸)، روشنفکران و دولت در ایران، سیاست گفتار و تنگنای اصالت، شیرازه
۱۱۲. نژادایران، محمد(۱۳۹۴) روشنفکری دینی و مدرنیته در ایران، تهران، گهرشید.
۱۱۳. وارد، کیت(۱۳۹۴)، در باب دین معنا رویکرد آینده، ترجمه سودابه کریمی، تهران، حکمت
۱۱۴. وایتهد، آلفرد نورث(۱۳۹۵)، تحول دین، ترجمه امیر رضایی، تهران، آشیان
۱۱۵. وبر، ماکس(۱۳۹۲) دین قدرت جامعه، ترجمه احمد تدین، تهران، هرمس، چ پنجم
۱۱۶. هاشمی، محمدمنصور(۱۳۹۳)، دین اندیشان متجدد روشنفکری دینی از شریعتی تا ملکیان، تهران، کویر، چاپ چهارم.
۱۱۷. یزدانی، سهراب(۱۳۹۱)، اجتماعيون عاميون، تهران، نی.
۱۱۸. یزدی، ابراهیم(۱۳۷۳) مهندس بازرگان، نیم قرن تلاش در عرصه سیاست و اندیشه، تهران
۱۱۹. یزدی، ابراهیم(۱۳۸۷)، روشنفکری دینی و چالش های جدید، تهران، کویر، چ دوم.
۱۲۰. یوسفی اشکوری، حسن(۱۳۷۶)، در تکاپوی آزادی، سیری در زندگی و آثار و افکار مهندس مهدی بازرگان، جلد اول قسمت اول، بنیاد فرهنگی بازرگان.
۱۲۱. یوسفی اشکوری، حسن(۱۳۷۹)، در تکاپوی آزادی، سیری در زندگی و آثار و افکار مهندس مهدی بازرگان، جلد اول قسمت دوم، بنیاد فرهنگی بازرگان.
۱۲۲. یوسفی اشکوری، حسن، (۱۳۷۸)، نوگرایی دینی، گفتگو با بازرگان، تهران: نشر قصیده.
۱۲۳. کاجی، حسین، (۱۳۷۸)، کیستی ما از دیدگاه روشنفکران ایرانی، تهران: روزنه.



