یادداشت یک

دکتر احسان شریعتی

در آستانه سی و پنجمین سالیاد آموزگار «عرفان، آزادی و برابری»

معنویت در سپهر عمومی

تعریف عرفان در طرح «عرفان، برابری، آزادی» معلم شهید علی شریعتی چیست؟ چه مبنایی در نظام فکری او دارد؟ ضرورت، دلیل وجودی و تفاوت جایگاهش با دین، اخلاق و معنویت، به طور کلی، کدام است؟ و چگونه به عنوان یک آرمان و شعار در جامعه قابل مطرح شدن است؟ (در نسبت با عقلانیت انتقادی - اجتماعی: آزادی - عدالت)

عرفان، چنان‌که از ریشه واژه پیداست نوعی از معرفت یا شناخت است (معادل gnōsis یونانی)، از جنس دانایی با فصل ممیزه درستی، درستکاری. همین شرط فرزانگی عرفان را معادل کلیدواژه «حکمت» می‌سازد (sophia یونانی یا sapiens لاتینی). عرفان همچون آزادی و بر خلاف عدالت، بنا به تعریف مفهومی است مبهم، متشابه و چندپهلو. اما همین قابلیت معنایی امکانات تفسیری گسترده و رهایی‌بخشی را در سپهرهای گوناگون برمی‌گشاید. نخستین ناسازواره عرفان اما به عنوان نوعی خودآگاهی وجودی و شناختی شهودی، عملی و اخلاقی این است که موضوعش ساحت راز، رمز، معما و پوشیدگی هستی است، و به تعبیر معلم شریعتی، غیب: «تجلی فطرت انسان برای کشف و شناخت غیب» (م. آ. ۶۸/۲). از این‌رو، ذات عرفان که بر خلاف ظاهر کلمه، جست‌وجوی امر پنهان است (و نه الزاما در پساپشت پدیده‌ها، بل در تابش خود امر پیدا)، از مرز شناخت عقلی - علمی فراتر می‌رود، بی‌آنکه از حد تجربه در گذرد زیرا احساس عرفانی، همچون ذائقه هنری، خصلتی تجربی، انضمامی و حالی دارد و نه نظری، انتزاعی و قالی (از همین‌رو، عرفان نظری، به نقض غرض می‌ماند).

در آغاز، عرفان احساس غرابت است، خود را بیگانه، اسیر و محبوس یافتن در «چهار زندان طبیعت، تاریخ، جامعه و روان». اگر عرفان شاه‌فنر پژوهش علمی است، از آن رو است که رسالت علم، بر خلاف نقش او در پروژه مدرن، نه سلطه بر طبیعت که رهایی انسان از تسلط و تعین طبیعی است. از دیگر سو، آگاهی عرفانی نزد شریعتی در تاریخ، جامعه و روان بدل به نوعی عقلانیت انتقادی در برابر بیگانگی انسان می‌شود: با خودبیگانگی ناشی از سلطه نیروها و طبقات اقتصادی، سیاسی، فرهنگی حاکم و حامی نظم موجود، نظام‌های زر و زور و تزویری ضامن طمع و ترس و جهل. رهایی از همه من‌های دروغین، نه فقط خویشتن قومی، مذهبی موروثی - سنتی (در برابر فرهنگ ملی و دینی خودآگاه و انتخابی)، بل تمام نقش‌ها و خویش کاری‌های مصنوعی فردی و اجتماعی، آزادی را به آزادگی تبدیل می‌کند و رهایی از جبرهای هستی را به آزادی برای امر قدسی. کشف دانه قدسی، گوهر دین و عرفان باطن اوست، همان‌طور که شریعت و فقه، آیین و مناسک و نهاد، پوسته ظاهر و صوری او. ذات دین امری قدسی است از سنخ مشیت مطلق و دو خصیصه این تجربه فعال مایشاء بودن رازآمیز، نخست ترس و لرز ناشی از مواجهه امر متناهی و نامتناهی است و آنگاه، جذب، گروش و ایمان. تنش عرفان و دین در وجه ظاهری، آیینی، این‌جهانی و حقوقی دین است. از سوی دیگر، در نسبت عرفان با اخلاق، وجه مشترک این است که هر دو حوزه در برابر هیچ‌انگاری، عبث‌گرایی و... به حضور معنا در هستی و تاریخ و ما و من باور دارند. با این تفاوت که اخلاق بر قواعد و وظایف اقلی و الزامی پای می‌فشرد، حال آنکه عشق عرفانی گاه این قواعد را به تعلیق درمی‌آورد تا انسان را به سپهر برتری ارتقا دهد. همه عرفان‌ها همان تلقی منفی افلاطونی از امر محسوس این‌جهانی و طبیعی نیستند. نوعی عرفان شاد و زنده همین‌جهانی وجود دارد که قلمروی شر را محدود می‌داند و به استقبال نبرد اخلاقی، از نوع تراژیک و حماسی، علیه آن می‌شتابد. پس معنویت، فصل مشترک دین و اخلاق و عرفان است. آیا به جای طرح بقیه بهتر نیست همین مفهوم را در صدر شعار عمومی اجتماعی بنشانیم؟ واقعیت این است که معنویت مفهومی بس کلی و فراگیر است و باید دید هر سنت دینی، اخلاقی، عرفانی خاص چگونه این مدعا و خواسته را تحقق بخشیده است. تجربه نحل و فرقی که با شعار معنویت محض کوشیده‌اند از نزاع ادیان و مذاهب گذشته فراگذرند، آنچنان موفق نبوده است. شناسایی متقابل بیناادیانی نه استنتاجی از یک حکم کلی که از طریقی گفت‌وگویی، رویه‌یی و مورب صورت می‌گیرد. خلاصه کلام آنکه عرفان نوعی آگاهی مبتنی بر تجربه اتحاد خود با معنای هستی و ساحت قدسی است، برخاسته از اضطراب ناشی از رویارویی با عدم: «ما عدم هاییم و هستی‌های ما/تو وجود مطلقی فانی نما». اما تحقق این شناخت شهودی، وجودی، شخصی و فردی در نظر شریعتی ناممکن است مگر در شرایط آزادی و عدالت و رشد و توسعه‌یافتگی جمعی و ویژگی عرفان او در همین جاست: در حفظ تعادل میان تعالی فردی و تعقل نقاد اجتماعی. بدون مبارزه در راه آزادی، در همه ابعاد کلمه، آزادی‌ها و حقوق بشری شهروندی، سخن از رستگاری معنوی، انزوا و گریز است، چنانکه بدون تلاش برای برابری امکانات زیستی و شکوفایی طبقات محروم و در شرایط فقر و فلاکت اقتصادی شعار معنویت فریب و تزویری بیش نیست! از این رو اگر نقطه عزیمت فرد در این تثلیث عرفان است، جمع از آزادی معطوف به عدالت آغاز می‌کند. این پرسش اما همچنان باقی می‌ماند که آرمان عرفان (همان‌طور که معنویت، اخلاق، دین و..) را چگونه می‌توان در سطح اجتماعی به عنوان شعار و دستور کار مطرح کرد؟ با توجه به اینکه دولت مدرن خود را از آن همه ملت، فارغ از هر تعلق دینی و اعتقادی می‌داند؟ این مساله‌یی بود که در انقلاب فرانسه با طرح شعار برادری، در کنار آزادی و مساوات، مطرح شد تا پاسخگوی نیاز به نوعی همبستگی معنوی باشد (چنانکه به‌جای خدا و..، واژگان هستی متعال و فرشتگان عقل و آزادی و... نشست تا نیاز معنوی‌دینی مردم به‌گونه‌یی سکولاریزه و لاییسیزه بیان شود). این تمهید اما شبهه و اشتباهی بیش نبود، زیرا علاوه بر اینکه برادری هنوز مفهومی مذکر و خانوادگی است، اصولا تجربه ساختن ادیان (یا ایدئولوژی‌های شبه‌مذهبی) موازی به شکل حکومتی در قرون اخیر با برآمدن امپریالیسم و فاشیسم و کمونیسم (زیر لوای لیبرالیسم و ناسیونالیسم و سوسیالیسم)، به شکستی فاحش انجامید. اگر تحول معنوی و ایمان دینی امری شخصی است، امری خصوصی نیست بل در حوزه اخلاق اجتماعی با فرهنگ و روح ملی در می‌آمیزد و از آنجا که قدرت امری است منتشر، نیروهای مذهبی پیش از (و گاه بیش از) رسیدن به حکومت در سرنوشت تطور اجتماعی نقش بازی می‌کنند. برای نمونه به نقش نیروهای موسوم به اسلام‌گرا در جنبش‌های مردمی جاری به‌اصطلاح بهار عرب، می‌توان اشاره کرد که با وجود اتخاذ راه‌کارهای اجتماعی موفق، به لحاظ ایدئولوژیک رسالت اصلاح دینی را به پایان نبرده‌اند و این کاستی بزرگ‌ترین خطر بر سر راه پیروزی آنهاست. عرفان آزادیخواهانه و عدالت‌طلبانه‌یی که شریعتی آرزو می‌کرد، پیش از طرح ایجابی مورد نقادی موشکافانه وی در همه ابعاد دینی و فرهنگی و ادبی و هنری قرار گرفته بود و از همه زنگارهای سده‌ها الیناسیون زدوده شده بود. هم از این‌رو بود که آن را با کاریزش چون چشمه آبی زلال برای کویر ما می‌کاوید. «دردم از یار است و درمان نیز هم...» کویری که تاریخ نیهیلیسم شرقی، خشکسالی و خشک لبی و خشک مقدسی است؛ «تاریخی که در صورت جغرافیا نمایان شده است.» اندیشه و جنبش سوسیال‌دموکراتیک معنوی در ایران در جهان مسلمان هنوز جوان و در راه است؛ چند دهه‌یی که از زمان شریعتی تاکنون گذشته اما تجارب و درس‌های گران‌بهایی بدو آموخته که در صورت جمع‌بندی درست، می‌تواند جهش و آغازی دیگر را نوید دهد. و به این امید.

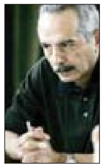
گفت و گو

گفت‌وگو با کمال اطهاری درباره اندیشه‌های دکتر علی شریعتی

دریغا اگر عرفان در کار بود

محسن آزموده

آثار دکتر شریعتی سرشار است از اشاره‌های متنوع به سنت‌ها و جریان‌های متنوع فکری: جامعه‌شناسی فرانسوی، اندیشه‌های مارکسیستی، عرفان خراسانی، اسلام‌شناسی، اگزیستانسیالیسم فرانسوی، تحلیل تاریخی و.... از جنبه‌های متنوع به آثار شریعتی نگریسته شده است و طرح سه‌گانه عرفان، آزادی و عدالت یکی از ایده‌هایی است که این روزها و همسو با پروژه‌هایی چون عقلانیت و معنویت، جذاب می‌نماید. با کمال اطهاری، پژوهشگر اقتصاد سیاسی درباره امکان هم‌نشینی این مفاهیم و امکان‌هایی که این امر در برابرمان می‌گشاید به گفت‌وگو نشستیم.



■ مثلث عرفان، آزادی و عدالت از سه‌گانه‌های مورد علاقه دکتر شریعتی است که این روزها به آن توجه می‌شود. به نظر شما آیا هم‌نشینی این سه مفهوم در کنار یکدیگر امکان‌پذیر است؟

موضوع عرفان با اصول آزادی و عدالت هم ارز نیست. این دو اصولی هستند که کل جامعه بشری درباره اهمیت معنای آنها در برپایی نظامات اجتماعی به توافق رسیده‌اند. اگرچه در گذشته تفاوت‌هایی معنایی وجود داشته و موجب بلوک‌بندی جهانی هم شده بود، اما در قرن بیست و یکم معنا در برداشت از این دو به هم نزدیک شده است. به تعبیر دیگر این دو اصولی حصولی هستند که به صورت عقلانی تعریف می‌شوند و درباره آنها قرارداد اجتماعی بسته می‌شود. البته در جوامع مختلف بنا به فرهنگ و سطح توسعه این قرارداد فرق می‌کند. اما به طور کلی معنایشان به هم نزدیک شده است و امروزه هم‌گرایی بشر در معنای دو مفهوم عدالت و آزادی بسیار بیشتر از قرن بیستم است. اما عرفان یک مکتب یا طریقت است و در موضوع مباحث معرفت‌شناسی می‌گنجد و تکیه‌اش بر شناخت حضوری است. یعنی در عرفان به جای عقل، به شهود رجوع می‌کنیم. هر چند در عرفان نیز عناصر عقلانی وجود دارد، ولی وجه ممیزه آن از فلسفه، تکیه‌اش بر شناخت حضوری و تاکید بر اهمیت بیشتر آن است. لذا چیدمان این سه، یعنی عدالت و آزادی و عرفان در کنار هم به نظرم درست نیست. از سوی دیگر عدالت و آزادی به جامعه رجوع دارند و شرط و شروط مشخص عقلانی برای رابطه فرد با جامعه عنوان می‌شوند، یعنی حقوقی که جامعه در قبال فرد دارد و بالعکس. اما عرفان معرفتی حضوری یا شهودی است و به همین دلیل فردی است و ربطی به قرارداد اجتماعی ندارد. معرفت حضوری شخصی است. همچنین از عرفان به طور مستقیم آزادی و عدالت حاصل نمی‌شود یعنی این دو به طور عقلانی و قابل توافق در جامعه با عرفان قابل ارتباط نیستند. این نقصی است که این چیدمان پیدا می‌کند.

■ اگر بخواهیم گونه‌یی ارتباط میان عرفان به عنوان یک طریق معرفت و آزادی و عدالت به عنوان دو اصل راهنمای تنظیم جامعه بیابیم، چه راه‌حلی را پیشنهاد می‌کنید؟

من در اینجا به یاد شعری از شاملو می‌افتم که می‌گوید: دریغا اگر عشق به کار می‌بود هرگز ستمی در وجود نمی‌آمد که به عدالتی نابه‌کارانه از آن دست، نیاز افتد! این شعر را می‌توان این‌گونه برگرداند: دریغا اگر عرفان در کار بود، هرگز ستمی در وجود نمی‌آمد که به عدالتی احتیاج باشد. موضوع عرفان را به طریق دیگری داریوش شایگان نیز مطرح می‌کند که به نظر من تکمیل‌کننده بحث است. شایگان معتقد است بشر لایه‌های معرفتی جداگانه‌یی دارد. برخی از این لایه‌ها، عقلانی و برخی غیرعقلانی است. او مثلا طب علمی را با طب سوزنی مقایسه می‌کند و نشان می‌دهد که این دو اگرچه مبناهای متفاوتی دارند اما هر دو کارآمدند. به نظر شایگان این لایه‌ها نمی‌توانند با یکدیگر ارتباط بر قرار کنند اما به مدد عرفان می‌توان این لایه‌های جداگانه را به یکدیگر پیوند داد. به نظر او با عشق، یا عرفان، یا شناخت حضوری می‌توان لایه‌های معرفتی گوناگون را به هم مرتبط کرد. او برای این امر تعابیر زیبایی نیز به کار می‌برد: مثلا می‌گوید برای پرواز بین لایه‌ها باید بر بال فرشتگان نشست. این تعبیر عارفانه، نقش عرفان را برای بستن قرارداد اجتماعی نشان می‌دهد. یعنی ممکن است بتوانیم فاصله‌های میان معانی مختلف و گاه متضاد عدالت و آزادی را با عرفان بپیماییم اما اینکه عرفان در کنار اینها قرار بگیرد، به نظرم غیرممکن است. البته برخی معتقدند عقل هم می‌تواند نقش میانجی‌گرانه عرفان را ایفا کند. مثلا مولانا در مقالاتش می‌گوید عقل همان ملک یا فرشته است. برخی از عرفای ما مرتبه عقل را چنان می‌دانند که قادر است به شناخت حضوری نیز دست یابد. مثلا ملاصدرا جهان متکثر را تجلی مراتب مختلف عقل به مثابه نور می‌داند. به طور کلی به نظرم می‌توان به صورت عقلانی نشان داد که لزومی ندارد عرفان در کنار عدالت و آزادی قرار بگیرد، اما می‌توان از عرفان برای همدلی درباره آزادی و عدالت بهره گرفت تا همزبانی عقلانی درباره آنها به دست آید. از این بابت می‌توان با حرف دکتر شریعتی همراه شد که می‌توان از عرفان ایرانی به عنوان همدل‌کننده و هم جهت‌کننده جامعه درباره آزادی و عدالت استفاده کرد.

■ طرح بحث عرفان آیا در جامعه ایران نیز اهمیت دارد؟

بله، از دیرباز عرفان در فرهنگ جامعه ایرانی نقش موثری داشته و در مذهب نیز بازتاب داشته است. عرفان ایرانی در واقع برخاسته از گرایش‌های اندیشه و فرهنگ ایرانی از عصر باستان است و البته تحولاتی نیز بعدها پیدا می‌کند و به عنوان یک خرد جمعی و خاطره قومی عمل می‌کند. به نظر من ایران باید از ذخایر و گنجینه‌های فکری خودش استفاده کند اما نمی‌تواند عرفان را به عنوان اصل مد نظر قرار داد، ضمن آنکه موجب اختلاف نظر نیز می‌شود. بنابراین عرفان را نباید در کنار دو اصل مقوم و اساسی و سازنده جامعه بشری (آزادی و عدالت) گذاشت.

■ آیا معنایی که از عرفان مراد می‌کنیم، در هم‌نشینی این سه تاثیری ندارد؟ مثلا عرفان را می‌توان به معنای عرفان ایرانی - خراسانی در نظر گرفت، چنان‌که برخی مباحث دکتر شریعتی برآمده و ناظر بر آن است یا عرفانی که متاثر است از اگزیستانسیالیسم، ضمن اینکه می‌دانیم یکی از مباحث مورد علاقه دکتر شریعتی همین مباحث اگزیستانسیالیستی فرانسوی بوده است یا برای مثال جنبش الهیات رهایی‌بخش در امریکای لاتین که تلفیقی از نگرشی الهیاتی و دیدگاه‌های مارکسیستی است.

فرقی نمی‌کند، هر معنایی که برای عرفان در نظر بگیریم، نمی‌تواند خودش را به عنوان یک اصل معنا کند. با یک دید عرفانی می‌توان تفسیری از آزادی و عدالت به دست داد. بسته به اینکه چه مکتب یا طریقتی اتخاذ شود، تفسیری از آزادی و عدالت ارائه می‌شود که مقبول جامعه است. مثلا کشیش‌های امریکای لاتین (الهیون رهایی‌بخش) تفسیری از آزادی و عدالت ارائه کرده‌اند که با تعریف سوسیالیسم از آزادی و عدالت سازگار بوده است و آنگاه بر اساس این تعریف به عنوان یک جناح از حزب کارگران برزیل (که اکنون در قدرت است) در عرصه سیاست حضور یافته‌اند اما معنایی که دکتر شریعتی از عرفان مراد می‌کند، مثل همه کسانی که در سرآغاز وضع یک جریان فکری و حرکت فکری قرار دارند، چند وجهی است و مرگ زودرس ایشان هم موجب شد اندیشه‌اش که جنبه‌های متنوع داشت، در نهایت یک انسجام فلسفی کامل نداشته باشد. در واقع او یک جریان فکری را معرفی می‌کرد، نه یک جریان فلسفی یا فلسفه سیاسی را. بنابراین با این تعبیر شما موافقم که اندیشه دکتر شریعتی ترکیبی است مابین سنت عرفان ایرانی با مکتب اگزیستانسیالیسم و حتی مکاتب رادیکال.

■ این گرایش وجودی چه اندازه ریشه در تفکر عرفانی ایرانی دارد؟

این خصلت همواره در عرفای ما بوده است. حتی در فلسفه ملاصدرا بن‌مایه‌هایی اگزیستانسیالیستی را می‌توان سراغ گرفت. ملاصدرا معتقد به تقدم وجود بر ماهیت است که ادعای اگزیستانسیالیستی است. بنابراین در عرفان ایران ریشه‌های اینچنینی وجود دارد.

■ آیا این گرایش عرفانی نافی عمل اجتماعی و سیاسی نیست؟

خیر، ما می‌بینیم در رفتار عرفایی مثل حلاج یا جریانی چون سربداران جهت‌گیری‌های اجتماعی وجود دارد. به طور کلی این رفتار ریشه در تفکر ایرانی دارد. بن‌مایه‌های این رفتار نیز به تفاسیر موجود به خاطره قومی ما از دین زرتشت بازمی‌گردد. می‌دانیم در دین زرتشت، انسان یاور اهورامزدا برای پیروزی بر اهریمن است. به نظر من زمانی عدالت و آزادی و دموکراسی در جامعه ما یا به تعبیر دیگر مدرنیته بومی در ایران تحقق می‌پذیرد که آمیزه‌یی خلاق میان وجه عقلانی عرفان ایرانی با تفسیرمان از اصول آزادی و عدالت صورت پذیرد. اگر بپذیریم «حرکت جوهریه» یا همان منطق دیالکتیک، چه در غرب (هگل) و چه در ایران (ملاصدرا) حاصل ترکیب مکاتب عقلانی و اشراقی است، آنگاه فلسفه نوین سیاسی ایران را از عرفان ایرانی بی‌نیاز نخواهیم دانست.

■ به نظر شما جایگاه امروزین دکتر شریعتی را در میان سایر اندیشمندان و روشنفکران ایرانی چگونه می‌توان ارزیابی کرد؟

من شریعتی‌شناس نیستم تا بتوانم درباره همه اندیشه‌های ایشان اظهارنظر کنم. اما دعوت دکتر شریعتی به مدرنیته بومی با واژگان خاص خودش بود. به نظر من مدرنیته بومی و نهادسازی‌هایی که برای مدرنیزاسیون بر پایه شناخت خصایص یک جامعه وجود دارد، جزو ضروریات توسعه است. من اندیشه ایشان را به عنوان یک آغازگر در زمان خودش تحسین می‌کنم. این راه را به نظرم داریوش شایگان به سیاق عرفانی خودش پیش می‌برد، یا سیدجواد طباطبایی با کوشش برای دمیدن روح تاریخ به جامعه، با بهره گرفتن از فلسفه هگل، می‌خواهد این مسیر را به طور عقلانی بپیماید و... به نظر من این راه‌ها وجوه مختلف تلاشی هستند که برای رسیدن به مدرنیته بومی باید بپیماییم اما باید درک و عمل و گفتمان عقلانی و اجتماعی خود را از آزادی و عدالت، در قالب فلسفه سیاسی یا نظریه‌های اجتماعی، مبنا قرار دهیم. به این ترتیب حتی کسانی که ناقد این کوشش‌ها هستند، سازنده آن مدرنیته بومی هستند. این مجموعه‌یی است که به نظرم دکتر شریعتی در آن جایگاه مهمی دارد و در جای خود حائز اهمیت است.

■ نظر شما درباره نقدهایی که به شریعتی می‌شود، چیست؟

مشکل برخی ایرانیان این است که تمایل به بت‌سازی شخصیت‌ها در آنها زیاد است و همواره یک «دلیل» راه می‌خواهند که دنباله‌روش باشند. بخشی از نقدهای کسانی چون سیدجواد طباطبایی برای شکستن این فضای مرید و مرادبازی خوب است، تا نشان بدهد با دکتر شریعتی نمی‌توان به تمام عناصری که برای مدرنیته بومی لازم است، دست یافت و گاه با وی می‌توان از آن منحرف شد. بخش عمده‌یی از تلاش دکتر شریعتی در تاریخ خودش صرف شکستن «زور» اندیشه غالب و افکار عامه‌پسند می‌شود. بنابراین نقدهای عالمانه به دکتر شریعتی پذیرفتنی است، اما این را که ایشان باعث انحراف اندیشه ایرانی از مسیر بالندگی مدرنیته بومی شده است (این درباره آل‌احمد هم گفته شده) نمی‌پذیرم. به نظرم کوشش آنها هم برای شکستن بت‌های فکری حاکم (چپ یا راست) تلاش ارزشمندی بوده است. شاید سختی آغازگری این تلاش موجب شد که نتواند دستگاه منسجم و همه‌جانبه‌یی ارائه کند و اصولا بضاعت اندیشه در آن زمان بیش از این نبود، از این رو برخی جاها در دستگاه فکری ایشان تناقضات درونی محسوس است.

درآمدی بر نگاه دکتر ش

مبارزی در ج

ناکج

دکتر عباس منوچهری*

فهم و تحلیل آرای متفکران کار بسیار ظریف و پیچیده‌یی است. در انجام این کار لازم است به نقش و جایگاه چهار مولفه، یعنی «زمینه تاریخی - اجتماعی»، «مولف» (متفکر)، «متن» و «مفسر» (مخاطب)، و نیز رابطه بین آنها توجه شود. پل ریکور، متاله و اندیشه‌شناس برجسته، با تلفیق تبیین و تفسیر متن و مقوله «دنیای متن» چشم‌اندازهای بدیعی برای فهم بهتر متون و آرا ارائه کرده است. «دنیای متن»، به این معنی است که در یک متن، دنیایی برای ما ترسیم شده است که متفکر با مخاطبانش در بطن آن سخن گفته است. اما، چنین «دنیایی» اکنون دیگر برای ما وجود ندارد و ما نمی‌توانیم «در آن» باشیم و مخاطب نویسنده یا متفکر باشیم. «متن» شریعتی معطوف به شرایط زمانی و مکانی‌ای است که وی در آن سخن گفته است. توجه به این موضوع از جهت دیگری هم مهم است، و آن‌هم مساله استفاده از واژه «عقیده» (به معنای باورهای جزمی) در شرح آرای متفکران است. این کار در فهم آرای متفکران به طور اعم، و در فهم آرای شریعتی به طور اخص خطا است. یک متفکر «عقاید» خاص خود را بیان نکرده است. «تفکر» با عقیده یکی نیست و متفکران بزرگ و تاثیرگذار نه «عقیده» بلکه یک «فکر» را به معنای فهمی از امور و نیز پاسخی برای پرسش «چگونه زیستن» و «چه باید کرد؟» ارائه داده‌اند. در همین رابطه، ک. اسکینر، اندیشه شناس برجسته دیگر، از اهمیت فهم «قصد نویسنده» از گفتن آنچه که گفته و نیز «مجادلات فکری زمانه او» برای فهم درست یک فکر سخن گفته است. بنابراین صرف دریافت‌های شخصی از افکار یک متفکر و سپس قضاوت و نقد آن نمی‌تواند مفید باشد، مگر اینکه اصول فهم اندیشه را رعایت کند. نه آرای متفکر «عقاید»اند، و نه مفسر یا خواننده آن آرا مدرک مختار آنها.

حیات فکری شریعتی از نیمه دهه ۳۰ تا نیمه دهه ۵۰ با محدودیت‌ها و محظورات فراوان همراه بود. ایران دهه ۴۰ بعد از دو تجربه تاریخی مشروطه و نهضت ملی با کودتای ۱۳۳۲ در شرایط سرکوب خشن و بحران‌های اجتماعی بسیار به سر می‌برد. این دوران با دهه ۶۰ قرن بیستم که دوران جنگ‌های استعماری و جنبش‌های ضداستعماری در الجزایر، ویتنام و فلسطین بود، همزمان شد. با بروز بحران مشروعیت در دولت‌های پس از جنگ در اروپا و درگیری آنها با جنبش‌های رهایی‌بخش در جوامع مستعمره و نیز بروز تنش سیاسی میان دو اردوگاه سوسیالیستی و سرمایه‌داری، فضای سیاسی خاصی شکل گرفت. کشورهای اروپایی عرصه رقابت‌های فکری و ایدئولوژیک بین لیبرالیسم و سوسیالیسم و اگزیستانسیالیسم بود و در جهان تحت‌سلطه نیز مکاتب و جریان‌های فکری مختلفی برای مبارزه و رهایی شکل گرفته بود. اگر ربع آخر قرن نوزده (fin de sicle)، عصر ایدئولوژی‌های رقیب در وضعیت بحرانی اروپا بود، از دهه ۶۰ تا ۸۰ قرن بیستم دوران ایدئولوژی‌های رهایی‌بخش در جهان مستعمره شده بود. در این میان، «الهیات رهایی‌بخش» به عنوان اندیشه مقاومت و رهایی در کشورهای امریکای لاتین و در ایران وارد عرصه تفکر و مبارزه علیه سلطه و سرکوب شد. در ایران، علی شریعتی از یک‌سو با «وضعیت استعماری» که از حدود یک قرن پیش از وی بر عالم زندگی ایرانیان حاکم بود و وجهی سنگین بر سلطه‌ورزی پایدار استبداد ایرانی - ایلاتی افزوده بود، مواجه بود و از سوی دیگری، میراث فکری معطوف به رهایی را پیش از خود داشت. زمانه او عصر سلطه چهارسر «استعمار و استثمار و استبداد، استحمار» بود که هر سر موید سر دیگر بود و قفسی مخوف ساخته بود که مردم ایران هم در آن بودند و هم آن را بر دوش می‌کشیدند.

«آثار» شریعتی گفتمان چالشگری را نشان می‌دهد که متشکل از سه وجه مرتبط به هم است: «تبارشناسی سلطه»، «ایدئولوژی (الهیات) رهایی‌بخش»، و «پراکسیس مقاومت». می‌توان گفت این سه با هم یک کلیت مفهومی/عملی را می‌سازند که هم دستگاه نظری است و هم خط مشی برای انتخاب و عمل در شرایط تاریخی معین.

شریعتی به عنوان یک متفکر سیاسی پسا استعماری، با آسیب‌شناسی وضع موجود آغاز می‌کند. از سه «فاجعه انسانی» در قالب «تهدیدهای پست سرمایه‌داری»، «جمود مارکسیسم»، و «پوچی اگزیستانسیالیسم» سخن می‌گوید: ... فاجعه انسان امروز، قبل از همه، یک فاجعه انسانی است. انسان به عنوان یک نوع دارد تباه می‌شود، نفی می‌شود، مسخ می‌شود. وی همچنین به اینکه انسان در طول تاریخ قربانی اندیشه نجات خود شده است و آرزوی رستگاری، در یک استحاله تاریخی زنجیرساز اسارتش شده و در طریق امیدبخش رهایی، به دام می‌افتاده است، اشاره دارد. (م. آ. ۲ ص. ۶۰)

در یک نگرش دینی ضد سلطه، شریعتی، نوعی اندیشه سیاسی مقاومت را ارائه کرده است. این دیدگاه مبتنی بر فلسفه‌یی از تاریخ است که بر سرشت تراژیک گذشته و نیک‌انجام‌انگاری «هزاره باورانه» درباره آینده دلالت می‌کند. به تعبیر وی، تاریخ، صحنه نزاعی است که در آن، کوشش برای شناخت انسان صورت عینی به خود می‌گیرد. این نزاع، میان قوای بالقوه درون آدمی نیست؛ بلکه عبارت است از مواجهه واقعی میان دو نیروی تاریخی که هر یک، گرایش‌های مختلفی را در بشر آشکار می‌سازد. شریعتی، برای توضیح این نزاع، به اسطوره هابیل و قابیل ارجاع می‌دهد. (۱/۵۷) نزد وی، پیروزی نیروهای ستمگر در تاریخ، تراژدی حیات انسانی است اما با وجود این امر، انسان تمایل مستمری به کسب آزادی و رها کردن خود از موانع تاریخی در راه خودآفرینی و شکوفایی خود نشان داده است. شکست تراژیک ستمدیدگان شورشی، بارها و بارها در تاریخ تکرار شده است، اما تا زمانی که نیروهای ستمگر تاریخ محو شوند و انسان سرنوشت خود را آزاد از نیروهای سرکوب‌گر سلطه و ستم به دست گیرد، این تلاش ادامه دارد.

شریعتی معضلات دوران خود را در قالب مقولات معینی بیان کرده است. این معضلات هم در ارتباط با وضع انسان مدرن بیان شده‌اند و هم در ارتباط با مسلمانان. این «مقاومت» و «مجادله» توامان، با پشتوانه میراث فکری که از قرآن و سنت و عرفان در اختیار داشت صورت می‌گرفت.

می توان گفت، الهیات رهایی‌بخش شریعتی از «سه حلقه حسن»، یعنی، «عرفان، برابری و آزادی» تشکیل شده است. پرسش این است که وی درباره عرفان چه گفته است و آنچه گفته است متضمن چیست؟ عرفان برای شریعتی یک فضیلت وجودی است، پاسخی برای پرسش «چگونه بودن»؛ یعنی بهترینی که می توان بود، معنایی برای بودن. به این معنا، «عرفان» نماد عشق، والایی و رهایی انسان است. انسان خود تجلی لطف و عشق است. عرفان محل رجوع فکری و عملی شریعتی نیز بود. هم شخصا در بطن مبارزه برای رهایی عارفانه می‌زیست و هم عرفان را برای «خویشتنی» که بازگشت به آن را توصیه می‌کرد، مطلوب می‌دانست. او با مثال آوردن از عین‌القضات که «شمع آجینش کردند» و نیز حلاج و سنایی و مولوی، «عرفان سازنده» را مطرح کرد و عرفان را موید عدالت و مقاوم علیه زنجیره‌های چهارگانه ستم و مقوم آزادی و رهایی دانست.

«عرفان» شریعتی را می توان از منظر «نسبت بین نظر و عمل» هم فهمید. با وجود اینکه وی بسیار محدود به «پراکسیس» و رابطه نظر و عمل پرداخته، ولی اگر نتوان گفت که در بطن گفته‌ها و نوشته‌هایش عمل بر نظر تقدم داشته است، قطعا عجین بودن این دو را می توان در زندگی و اندیشه وی به وضوح دید. شریعتی در آن واحد هم آگاهی‌بخشی می‌کرد و آموزش می‌داد و هم نظرورزی می‌کرد. وی این کار را در رابطه مستقیم و در دیالوگ با مخاطبانش انجام می‌داد. او، به تعبیری با مخاطبانش اندیشه‌ورزی آگاهی‌بخش را تجربه می‌کرد و به این سان، نظر و عمل را با هم عجین می‌کرد. وی از یک‌سو

یادداشت دو

محمد علی رجایی

عرفان، آزاد

در آرای برگس

در نظریات مربوط به آزادی، برابری و عرفان شریعتی نوعی شباهت، تاثیر و سابقه با آرای هانری برگسون، فیلسوف رمانتیک و عارف‌مسلک فرانسوی، دیده می‌شود که کمتر دیده شده است. برگسون از جمله نوابغی است که «هیچ‌گاه دلایلی برای عقاید خود ارائه نمی‌کند، بلکه به جذابیت آنها و سحر بیان خود متکی است. مانند تبلیغ گران بر بیان زیبا و متنوع با تکیه بر تمثیل و تشبیه و استعاره، عقاید خود را به خواننده می‌قبولاند.» (راسل، تاریخ فلسفه، ص ۱۰۹۱) از نظر برایان مگی: «برگسون فلسفه را همچون شاخه‌یی از ادبیات و بخشی از فرهنگ ادبی بدون توجه کارشناسانه به علم و منطق و تحلیل رشد داده است.» ویژگی‌ای که نمونه‌هایش در نثر و کلام خطابی (ریتوریک) و شاعرانه شریعتی نیز دیده می‌شود.

فلسفه پاسخ به کلی‌ترین پرسش‌هایی است که بشر با آن روبه‌رو بوده و دانش قطعی درباره آنها میسر نشده است. البته با تکیه بر عقل بشری و نه تکیه بر دلایل نقلی، خواه این دلایل نقلی از سنت باشند یا وحی، مکاشفه و شهود که فلسفه نیست، الهیات است. شریعتی مانند برگسون به جای تکیه بر عقل بر سنت تاریخی، شهود و عشق عرفانی تکیه می‌کند. برگسون بیشترین تاثیر را در فلسفه قرن بیستم فرانسه و بر فیلسوفانی مانند امانوئل مونیه، گابریل مارسل، سارتر و همچنین لویی ماسینیون و ژاک برک که اساتید فانون، امه‌سزر، بن‌بلا دکتر شریعتی و... بودند، داشته است. شریعتی هم بیشترین تاثیر را بر نظر وعَمل نسل انقلاب داشت.

برگسون از ابتدا در ایران شناخته‌شده بود. او در کتاب «عرفان و اصول مادی» دکتر آرانی، به طور جدی و مفصل نقد و بررسی شده است. آرانی می‌نویسد: «دوره شروع بحران‌ها و بیکاری‌هاست... سرمایه تجاری و صنعتی... باز با یک راه بن‌بست مواجه شده... چون دوره یاس است. باید عقاید عرفان شیوع داشته باشد. ولی درعین حال باید لباس [نو] در بر گیرد، یک‌چنین دوره‌یی امثال فلاماریون و برگسون را لازم دارد.» (عرفان و اصول مادی، ص ۴۴) محمدعلی فروغی هم در «سیر حکمت در اروپا» بحث مفصلی در معرفی برگسون دارد. برگسون مورد توجه نخشب و شریعتی و سایر اندیشمندان مسلمان نیز بوده است. در «اصول فلسفه و روش رئالیسم» نیز مورد بحث قرار گرفته است.

عرفان برگسون، عزلت‌گزین و غیراجتماعی نیست بلکه پر از عشق و شور است. با این عشق باید شریعت و انسانیت و جامعه خدایی ایجاد کرد. برگسون پیرو اراده‌گرایی و معرفت بی‌واسطه مبتنی بر شهود است. او معتقد است: «در تاریخ هیچ مانعی نیست که با اراده از میان نرود. می‌گوید: «سرمایه‌داری، صنعت و ماشینیزم تجمل را زیاد و فاصله کار و سرمایه را بیشتر کرده است. اگر بشر بخواهد... بالاتر بیاید و بخواهد از ماده مجرد شود، باید پا روی آن [دنیا و ماده] بگذارد.» انتقاد او به سرمایه‌داری بیشتر اخلاقی است. طنین این عرفان، اراده‌گرایی و سوسیالیسم اخلاقی در کلام نخشب و شریعتی آشناست.

یکی از دغدغه‌های برگسون آزادی اراده و عمل انسان است. البته این آزادی اراده و عمل، با آزادی اجتماعی و دموکراسی مدرن متفاوت است. او می‌نویسد: «موجود زنده مرکز عمل است و نماینده مقدار معینی امکان است که وارد جهان می‌شود، یعنی کمیت معینی از عمل ممکن.» (راسل، پیشین، ص ۱۰۹۰) برهمین اساس او دو «خود» مجزا را در وجود انسان تعریف می‌کند. یکی از آنها از استمرار محض و شهود وی سرچشمه گرفته و اصالت و آزادی با این «خود» است در حالی که «خود» دیگر بازنمود اجتماعی آن است. اعمالی که از خود اجتماعی سر می‌زند معمولا بر اثر جبر محیط و اجتماع است و نمی‌توان نام آزادی را بر آن نهاد، اما اعمالی که از خود واقعی (درونی و شهودی) سرچشمه می‌گیرند آزادانه هستند. متاسفانه اکثر اعمال انسان‌ها از روی جبر جامعه و محیط و عقلانیت اجتماعی است و لذا انسان‌ها از آزادی خود بسیار دور هستند.

طرح: جمال رحمتی

ریعتی در باب عرفان

ست‌وجوی آباد

دست به عصیان علیه قدرت‌های مسلط بر سرنوشت جامعه زد و از سوی دیگر با ایدئولوژی‌های رقیب برای یافتن راه نجات مجادله می‌کرد و از پیوند «عرفان» با «آزادی» و «برابری» به عنوان مقومات زیست مطلوب سخن می‌گفت.

مباحث شریعتی درباره عرفان و عصیان، گسست از سنت و میراث فکری عرفان از ابوسعید و عین‌القضات، سنایی و مولوی نیست، بلکه نوعی بازسازی انتقادی آنهاست. عرفان نقادانه وی به نقد عقل ابزاری و سلطه سیاسی اجتماعی، چه به شکل سنتی و چه به شکل مدرن آن، می‌پردازد. می‌گوید: عرفان و مذهب تبدیل به خرافات و توجیهاتی شدند به نفع طبقه حاکم و علیه مردم و {بر خلاف} رشد انسان و فطرت آزاد انسانی (۲/۶۷) در پشت همان دیوار خلوتگاه [زاهدانه]، ظلم و فاجعه و فقر و بی‌ناموسی و جهل و فساد و انحطاط انسان می‌گذرد، ولی او اصلا خبردار نمی‌شود. (۲/۸۴) در عرفان انتقادی است که می‌توان هم مقاومت، هم پیوند نظر و عمل و هم مقابله با وضعیت موجود و در نهایت، آنچه را می‌توان با عنایت به کلیت اندیشه و تلاش شریعتی، «علوم فرهنگی مقاومت» نامید، فهمید و تجربه کرد. در همین رابطه، با تمایزی هستی‌شناسانه به نقد اجتماعی می‌رسد: دنیا و آخری دو صفتند، هرچه پست است و زمخت و اندک و فاقد روح و تعالی و معنی و آلوده ابتذال، دنیاست و آنچه زیبا و خوب و جاوید و مملو از حقیقت و معنی و علو و... آخری؛ هر چه نزدیک است و دم دست و نازل و «سودمند» دنیاست، و آنچه برتر و دورتر و متعالی و ارزشمند، اخری. (۵۵۵-۱۳)

بر این اساس، وی «اومانیسم راستین» را در مقابل «اومانیسم متافیزیکی» که شامل مکاتب سه‌گانه لیبرالیسم، مارکسیسم و اگزیستانسیالیسم است، مطرح می‌کند:

اومانیسم غربی، براساس آن بینش خاص اسطوره‌یی قدیم استوار است که (طبق آن) میان آسمان و زمین (جهان خدایان و جهان انسان‌ها)، رقابت و تضاد و حتی نوعی حسد و کینه‌توزی برقرار است و خدایان، قدرت‌هایی ضدانسانی هستند که تمام تلاش و احساس‌شان بر حاکمیت جبارانه بر انسان و اسارت وی و نگهداشتن او در ضعف و جهل و پستی خاکی استوار است و همواره از خودآگاهی، استقلال، آزادی و حکومت انسان بر طبیعت هراسناکند و هر انسانی که در این راه‌ها گام بردارد گناهی عظیم مرتکب شده است و بر خدایان شوریده است و محکوم بدترین شکنجه‌ها و عقوبت‌هاست. (۲/۳۸)

به این‌سان: اومانیسم قدرت‌طلبانه در مقابل خدایان اساطیری که همانا مظاهر قوای مادی بودند، شکل گرفت. بنابراین، رهایی از اسارت نیروهای طبیعی مسلط بر انسان و کسب قدرت و آگاهی روزافزون توسط انسان در قالب این تقابل شکل گرفت و با واسطه رنسانس به عصر مدرن منتقل شد و به یاری بورژوازی و سرمایه‌داری درآمد. (همان)

اما، مقوم «اومانیسم راستین، «خود آگاهی» است، لذا، می‌گوید: خودآگاهی، تحقق نمی‌یابد مگر آن که انسان نسبت به وضع خویش به عنوان انسان آگاهی یابد و آن را احساس کند و تنها در رابطه با «جهان» است که می‌تواند به روشنی، دقت و کمال بفهمد و پی برد که «کجا» است و در نتیجه، به خود پی برد و بفهمد که «کی» است. (ص ۲۱. ج ۲۴) اینکه من در انسان به آگاهی تکیه می‌کنم و خودآگاهی، نه پیشرفت و تمدن، تنها یک نظریه فلسفی یا نکته‌یی علمی نیست، انتخاب این یا آن تکیه‌گاه، سرنوشت نوعی و تلقی وجودی انسان را مشخص می‌کند: از انسان به عنوان «قدرت» سخن گفتن یا او را به عنوان «فضیلت» (ارزش) تلقی کردن. (ص۲۳. ج۲۴.) در نگرش نخست تاکید بر «توانایی» است و هدف «برخورداری» است. در نگرش دوم، تاکید بر تقوا ست و آرمان فلاح است. شریعتی بر همین اساس ارتباط بین آگاهی انسان و خدایان در اساطیر یونانی را که در قالب اسطوره پرومته آمده است با آنچه در داستان خلقت در قرآن آمده است کاملا متفاوت دانسته. در اینجا خداوند خود مرجع آگاهی‌بخشی به انسان است اما از اراده‌ورزی او آگاه است لذا در پاسخ به فرشتگان آن‌چنان می‌گوید که اساسا فلسفه نبوت همانا آگاهی‌بخشی است.

در اومانیسم راستین چهار مفهوم محوریت دارند: امانت، عبادت، عصیان و آزادی. امانت، همانا مسوولیت وجودی است. عرفان در هر چهار مفهوم حضور دارد. عبادت میزبان وجودی انسان برای میهمانی قدسی خداوند است. «عبد»، «مخاطب بودن» برای «انسان شدن» است. شریعتی عرفان را با عبادت از منظری هستی‌شناسانه پیوند می‌زند: و خدا آدم را آفرید تا... مدیر رام و هموارى شود در زیر گام‌های اراده خداوندی انسان راه هموار خدا می‌شود تا خدا زودتر خود را به انسان برساند (۲۴/۳۴۸) تلازم عصیان و تسلیم، محور اومانیسم راستین است. عصیان علیه هر آنچه بر سر راه انسان بودن است، برای رسیدن به آنچه نیست. برای تجربه تسلیم به خداوند. عصیان علیه هر قدرتی برای تسلیم در برابر آنچه فلاح و آزادی انسان را با خود دارد. بر همین اساس ارتباط بین آگاهی انسان و خدایان اساطیری یونانی را که در قالب اسطوره پرومته آمده است، با آنچه در داستان خلقت در قرآن آمده کاملا متفاوت می‌بیند. در اینجا، خداوند که خود مرجع آگاهی‌بخشی به انسان است از اراده‌ورزی او آگاه است.

خودآگاهی، همانا معنای «میوه» ممنوعه است که خصلت وجودی انسان است: میوه ممنوع را به چندین معنی تفسیر کرده‌اند و... و من... آن را خودآگاهی معنی می‌کردم که هم قرائن عقلی و هم شواهد نقلی بسیاری آن را تایید می‌کند. (۲۴/۲۳۹)

اما این آگاهی به معنای دانستن چیزی نیست، علم به امری که برای انسان مجهول بوده، نیست، بلکه نوعی تفسیر و تاویل وجودشناسانه است: اساسا آنچه را که «خودآگاهی» می‌نامیم از نوع آگاهی علمی نیست؛ نوعی «دریافت وجودی» است که ویژه انسان است و در آن، انسان «معنای وجودی» و «جایگاه جهانی» خویش را وجدان می‌کند. (۲۴/۲۴۶)

چنین «دریافت وجودی» چونان یک لحظه بنیادین و وساطت دیالکتیکی است بین آدمی و عالم خود. خودآگاهی سرچشمه تمام آنچه آدمی می‌تواند چونان انسان باشد، است. دینی که متضمن آگاهی و معرفت اخلاقی است، به مسوولیت می‌انجامد: برای یک خداپرست، مسوولیت از عمق جهان وجود می‌بالد و ریشه در واقعیت عینی آزاد از ذهنیت فردی و سنت جمعی دارد. (۲/۹۴)

به این‌سان، در تمایزی هستی‌شناسانه به نقد اجتماعی می‌رسد: دنیا و آخری دو صفتند، هرچه پست است و زمخت و اندک و فاقد روح و تعالی و معنی و آلوده ابتذال، دنیاست و آنچه زیبا و خوب و جاوید و مملو از حقیقت و معنی و علو و... اخری؛ هر چه نزدیک است و دم دست و نازل و «سودمند» دنیاست و آنچه برتر و دورتر و متعالی و ارزشمند، اخری. (۵۵۵-۱۳)

به این ترتیب او در عرفان هم غایت را می‌یافت و هم راه را: به میزانی که انسان، انسان می‌شود، نیازهایی را احساس می‌کند که دیگر طبیعت نمی‌تواند آن نیازها را برآورد. احساس بیگانگی با جهان و احساس غربت در این دنیا در وی ایجاد می‌شود. احساس عرفانی است که انسان را فضیلت و کرامت می‌دهد و به میزانی که انسان متکامل‌تر باشد، این نیاز و عطش در وی شدیدتر است. (۲/۶۴/۶۵)

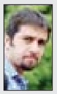
در عرفان رهایی‌بخش عصیان و عشق پیوندی بت‌شکنانه در ابعاد وجودی و اجتماعی برقرار می‌کنند. شریعتی عین‌القضات را شاخص عرفان آگاه و نقاد می‌کند: انسان به هست آلوده «تلاش می‌کند» تا خود را پاک سازد و از خاک به خدا بازگردد؟ طبیعت و حیات را که دنیا می‌بیند قداست بخشد و اخری را [سازد]. (۱۳/۵۵۵)

***استاد علوم سیاسی دانشگاه تربیت مدرس**

یادداشت سه

پروژه‌یی که متوقف شده است

دین در جامعه‌یی متکثر


حسام سلامت

علی شریعتی اواخر عمرش به محمدرضا حکیمی، که شریعتی ویراستاری علمی همه آثار خود پس از مرگش را به او سپرده بود، نوشت: «تنها رنجم این است که نتوانستم کارم را تمام کنم و بهتر بگویم، ادامه دهم و این دریغی است که برایم خواهد ماند اما رنج دیگرم آن است که بسیاری از کارهای اصلی‌ام، به همان علت همیشه، زندانی زمانه شده و به نابودی تهدید می‌شود. آنچه هم از من نشر یافته، به دلیل نبود امکانات و کم‌بودن فرصت، خام و عجولانه و پر غلط و بدچاپ است... آنها همه باید تجدیدنظر شود. از نظر علمی غنی شود و خورشت بخورد، غلط‌گیری معنوی و لفظی و چاپی شود». آدم با خواندن این اعترافات وسوسه می‌شود بپرسد این «تجدیدنظر» و «غلط‌گیری»ها که خود شریعتی از آن حرف می‌زند چه چیزی می‌توانست باشد. برای پاسخ به چنین پرسشی نخست باید پرسید چه می‌شود که یک متفکر به این نتیجه می‌رسد که باید در کارهایش تجدیدنظر کند یا، به تعبیر دیگر، در چه شرایطی خود سوژه به «اغلاط» کار خودش پی می‌برد؟ سرراست‌ترین پاسخ‌هایی که می‌توان به چنین پرسشی داد احتمالا از این قرار است: زمانی که پروژه‌اش با بن‌بست‌های درونی مواجه می‌شود و دیگر نمی‌تواند به اتکای مولفه‌های درونی خودش پیش برود یا زمانی که نمی‌تواند از پس نقدها و پرسش‌هایی که از درون و بیرون نشانه‌اش گرفته‌اند برآید یا وقتی که زمین و زمانه‌یی که در نسبت با پروبلماتیک‌های آن کار می‌کرده و می‌اندیشیده است تغییر کند. می‌توان پرسید «تجدیدنظر» و «غلط‌گیری»ای که شریعتی از آن حرف می‌زند به واسطه کدام‌یک از این شرایط موضوعیت یافته‌اند؟ و پرسش دیگر اینکه عمق و جدیت این «غلط‌گیری» و «تجدیدنظر» در نگاه خود شریعتی چه بوده است؟ در اینجا بنا ندارم به این پرسش از منظر خود شریعتی بپردازم، چرا که چنین تلاشی مستلزم بازسازی، از یک طرف، کل وضعیت سیاسی و اجتماعی نیمه اول دهه ۵۰ و مسائل و موضوعات آن و از طرف دیگر، بازسازی کلیت پروژه شریعتی در آن مقطع است تا بتوان نشان داد که وقتی شریعتی، خود از «تجدیدنظر» حرف می‌زده احتمالا چه مواردی را و با چه شدتی مدنظر داشته است. عوض این خواهم کوشید «مقدمات» پاسخ به این پرسش را فراهم کنم که از منظر ما ساکنان یک وضعیت سیاسی و اجتماعی خاص با مسائل و موضوعات خاص خودش و از منظر ما ساکنان سال ۱۳۹۱، منظومه نظری شریعتی به چه معنا باید «غلط‌گیری» شود و مورد «تجدیدنظر» قرار بگیرد؟ آیا اساسا، با توجه به انضمامیت وضعیتی که در آنیم، چنین موضوعیتی وجود دارد؟

شریعتی بحثی دارد به نام «جغرافیای حرف» که برای پیشبرد بحث‌مان راهگشاست. او می‌گوید: «یک جا یک حرف حقیقت است و همان حرف جای دیگر باطل است. عاملی و مکتبی که در یک دوره آزادی و وحدت را به وجود می‌آورد در جای دیگر برای نابودی آزادی و نابودی وحدت طرح می‌شود.» (مجموعه آثار ۲۰، ۱۳۶۰: ۷۴) و نیز: «در مسائل اجتماعی غیر از حق و باطل یک امر، باید دید که این مساله در کی و چرا و در کجا طرح می‌شود. یک قانون وجود دارد که اگر در یک شرایط خاص اجتماعی که باید حرف خاصی زد و باید روی یک هدف خاص تکیه کرد و یک حقیقت خاص را باید طرح کرد —که وقت طرح آن رسیده— اگر اذهان را متوجه و مشغول به یک امر دیگری کنیم (که حقیقت علمی یا دینی یا فلسفی هم هست و هزار دلیل منطقی در اثباتش داریم) خیانت کرده‌ایم.» (همان: ۷۰). بیایید «جغرافیای حرف» را در قبال خود شریعتی هم به کار ببریم و بپرسیم آیا ممکن نیست مسائل و موضوعاتی که او طرح کرد «هم‌اینک» از موضوعیت و مساله‌مندی افتاده باشند؟ روشن است که داریم از تاریخ‌مندی پروبلماتیک شریعتی می‌پرسیم. این پروبلماتیک چه بوده است؟ شریعتی جایی گفته است: «یکی از هم‌فکران از من پرسید: به نظر تو مهم‌ترین رویداد و درخشان‌ترین موفقیتی که ما در سال‌های اخیر کسب کرده‌ایم، چیست؟ گفتم: در یک کلمه: تبدیل اسلام از صورت یک «فرهنگ» به یک «ایدئولوژی» میان روشنفکران و از سنت‌های جزمی به «خودآگاهی مسوولیت‌زای انتخابی» در وجدان مردم» (مجموعه آثار ۱: ۲۰۹). به‌واقع پروبلماتیک شریعتی جز این نبوده است: ایدئولوژیک کردن دین (که کار روشنفکران است) و تبدیل این دین ایدئولوژیک به خاستگاه بازیابی هویتی مردم. شریعتی از ایدئولوژی به منظومه نظری و عملی منسجمی نظر دارد که اعضایش را در همه سطوح و سویه‌ها تجهیز می‌کند و به آنها هویت می‌بخشد و به منبع مسیریابی آنها در زندگی فردی و اجتماعی‌شان بدل می‌شود. این دین ایدئولوژیک‌شده که همه مولفه‌هایش پیشاپیش در تشیع علوی حاضر است («شیعه، یک حزب تمام»)، برخلاف دین سنت‌زده یا همان تشیع صفوی، دینی است سراپا پیکارجو و جنبش‌آفرین که هم به کار مبارزه علیه وضع موجود می‌آید و هم به درد ساختن جامعه و تاریخ می‌خورد. همه کارهای شریعتی، همه ۳۶ جلد آن، با وجود تنوع و کثرت موضوعی‌شان، مستقیم یا غیرمستقیم، در خدمت پروبلماتیک ایدئولوژیک‌سازی دین است. حال پرسش این است: جایگاه این پروبلماتیک در اکنونیت ما کجاست؟ برای پاسخ به چنین پرسشی بد نیست پروبلماتیک شریعتی را با دیگر پروبلماتیک‌های روشنفکری دینی مقایسه کنیم. ویژگی بارز همه این پروبلماتیک‌ها این است که به برهه پساانقلابی تعلق دارند و خود همین یک حقیقت برای فاصله‌گذاری آنها با پروبلماتیک شریعتی کفایت می‌کند. تا آنجایی که با روشنفکران حلقه کیان سروکار داریم مشخصا با دینی «فربه‌تر از ایدئولوژی» طرف هستیم. پروژه آنها را می‌توان نوعی «مدنی‌سازی دین به اتکای اصلاح معرفت دینی» نامید. قلمروکاری آنها یا به تعبیر دیگر، منظر ورودشان به بحث از دین مشخصا معرفت‌شناسی است. مجتهد شبستری به «پلورالیستی کردن دین از رهگذر تاکید بر تجربه دینی» فکر می‌کند. او در سال‌های پس از انقلاب همه هم خود را صرف علم هرمنوتیک کرد. مصطفی ملکیان از دهه ۷۰ کوشید دین را به هسته معنوی آن تحویل کند. او تا جایی پیش رفته است که پای معنویت را صرفا آنجا که کاری از عقلانیت ساخته نیست، وسط می‌کشد. در کارهای او با نوعی «معنویت‌گرایی دینی ملازم با عقلانیت» طرف هستیم. علاوه بر اینها، متاخرترین و در حال حاضر فعال‌ترین شعبه روشنفکری دینی از تقابل اسلام تاریخی و «اسلام معنوی یا رحمانی» حرف می‌زند. این شعبه می‌کوشد با نقد اسلام تاریخی فضا را برای اسلام رحمانی، اسلامی سازگار با دستاوردهای سیاسی و اخلاقی جهان جدید، باز کند. همین ارزیابی شتابزده پروبلماتیک‌ها و پروژه‌های روشنفکری دینی پساانقلابی به وضوح نشان می‌دهد چه تفاوت فاحشی میان آنها و پروژه شریعتی وجود دارد. حال، با این تفاصیل، می‌توان پرسید آیا پروبلماتیک شریعتی همچنان می‌تواند یا توانسته است پروبلماتیک باقی بماند؟ بیایید به زبانی دیگر بپرسیم: آیا پروژه شریعتی در شرایط پساانقلابی، که شرایطی است عمیقا متفاوت از شرایط پیشاانقلابی‌ای که شریعتی در نسبت با آن می‌نوشت و کار می‌کرد، همچنان می‌تواند موضوعات و مسائل خود را پیش بگذارد و مدعی صورت‌بندی و «حل و فصل» آنها باشد؟ خود این پرسش را می‌توان دست‌کم در دو سطح پی گرفت: سطح بالقوه ماجرا (که می‌پرسد آیا پروژه شریعتی امکان و توانایی‌اش را دارد که نسبت به موضوعات و مسائلی که امروز با آنها دست به گریبانیم، طرحی پیش بگذارد و راه‌حلی بدهد؟) و سطح بالفعل آن (که می‌پرسد آیا پروژه شریعتی از ۱۳۵۶ به بعد توانسته است ادامه پیدا کند و خود را بسط بدهد و متناسب با موضوعات و مسائلی که با آنها دست به گریبان بوده‌ایم طرحی پیش بگذارد و راه‌حلی بدهد؟) به نظر می‌رسد پاسخ پرسش دوم کم‌وبیش روشن است، گرچه بی‌تردید مناقشه‌برانگیز می‌نماید: نه، پروژه شریعتی پس از مرگش متوقف شد و هیچ‌یک از کسانی که مدعی بوده‌اند در قلمرو آن کار می‌کنند نتوانستند آن را متناسب با تاریخ‌مندی پروبلماتیک‌ها بسط و گسترش بدهند. اگر پروژه شریعتی را مسامحتا نوعی «برنامه پژوهشی» در نظر بگیریم باید اعتراف کرد باورمندان این برنامه در بهترین حالت صرفا از شأن و حیثیت نمادین آغازگر برنامه، خود شریعتی، در برابر نقدهای بیرونی دفاع کرده‌اند، فارغ از اینکه چنین دفاعیه‌هایی اصلا کارگر بوده است یا نه. برنامه اما، پرسش‌ها، مساله‌ها و مرزهای آن، جابه‌جا نشد و بسط و گسترش پیدا نکرد. اگر قضاوت من در این باره درست باشد آن‌وقت می‌توان ادعا کرد که پروژه شریعتی «متوقف» شده است. این توقف بیش از آنکه مثلا به کم‌کاری باورمندان به آن یا قدرت تبیین‌کنندگی بیشتر دیگر پروژه‌های روشنفکری دینی یا مغلوب و مقهورشدن پسران و دختران در برابر اقتدار کاریزماتیک «پدر» مربوط باشد به ناهمزمانی و ناموضوعیت پروبلماتیک‌های درونی پروژه شریعتی با شرایط حاکم بر اکنونیت‌مان برمی‌گردد. توضیح این دعوی البته به مجال دیگری نیاز دارد.

یادداشت چهار

بابک اجاقی

روشنفکری در کسوت لوتر

کم هستند متفکران و اندیشمندانی در تاریخ معاصر ایران که همانند علی شریعتی تاثیرگذار بوده باشند و سطح و درجه تاثیرگذاری‌شان از حوزه‌های محدودی چون روشنفکری و قدرت تا حوزه و آکادمی و حتی عوام را در برگرفته باشد. این درجه و سطح گسترده تاثیرگذاری شریعتی را در طول سالیان گذشته صاحب چندین چهره کرده است. شریعتی روشنفکر، شریعتی نویسنده، شریعتی سخنران، شریعتی ایدئولوگ و... هر کدام از این شریعتی‌ها مناسب حال گروه و دسته و طبقه‌یی قرار گرفته و تفسیر شده است. شریعتی روشنفکر در کسوت لوتر مسلمان مورد توجه گروهی از اندیشمندان قرار گرفت که آنها را تحت عنوان روشنفکر دینی می‌شناسیم. روشنفکران دینی به شریعتی همچون پدری می‌نگرند که از سر درد و دغدغه برداشتی مدرن و جدید از دین ارائه داد و راه را برای نظریه‌پردازی روشنفکرانه در باب دین گشود. حتی بسیاری شکل‌گیری تفکرات احیاگران متاخر در جهان اسلام و از جمله ایران را واکنشی به نظریات شریعتی می‌دانند که البته چندان هم بیراه نیست و نگاهی به آثار برخی از این احیاگران از جمله مطهری و علامه طباطبایی مبین این موضوع است. به علاوه دسته‌یی از روشنفکران نیز شریعتی را چونان ایدئولوگی می‌نگرند که با بهره‌گیری از زبان‌آوری خاص خود، توانست به اسطوره‌های سنتی شیعی رنگ اسطوره‌های انقلابی مدرن بزنند. و با بهره‌گیری از مفهوم ایدئولوژی نزد متفکران چپ به ویژه لنین برداشتی ایدئولوژیک از دین ارائه کند که منجر به بسیج سیاسی و در نهایت دگرگونی انقلابی در ایران شد. البته بر سر تمام این نکات بحث و جدل فراوان است و موافقان و مخالفان یکدیگر را به کژفهمی درباره او محکوم می‌کنند. اما شریعتی به غیر از چهره روشنفکر و ایدئولوگ چهره دیگری نیز دارد که به ویژه در چند سال اخیر و همزمان با افزایش چاپ و انتشار آثار گوناگون او برجسته شده است. شریعتی با فصاحت و بلاغت خاص خود

در میدان سخن بسیاری را شیفته خود کرد اگرچه در دهه ۴۰ و ۵۰ این بسیاری شامل نخبگان جامعه اعم از دانشجویان، طلاب، روشنفکران و... بودند. امروز این شیفتگی مخصوص طبقات عادی جامعه شده است. در اتوبوس، تاکسی، دیوار رستوران‌ها، سر در پارک‌ها، شبکه‌های اجتماعی و... همه جا سخنان و نوشته‌های شریعتی به چشم می‌خورد و کار به جایی رسیده که بسیاری، جملات خود را به شریعتی منسوب می‌کنند و این جملات با تحسین دیگران روبه رو می‌شود! و خدا بیامرزی هم نصیب شریعتی می‌شود. این روزها اگر سری به شبکه‌های اجتماعی به ویژه فیسبوک بزنیم شاهد صفحات گوناگون با اعضای پر شمار خواهیم بود که جملات بسیاری از او را با مضامین مختلف از عشق گرفته تا سیاست و مرگ و نیز جملاتی بعضا عجیب و غریب و منتسب به وی را روی صفحات خود می‌گذارند. اخیرا هم که جک‌هایی به راستی طنزآلود از جملات وی در سطح فضای مجازی و واقعی پخش شده است. اما دلیل این همه برداشت‌های به‌راستی متفاوت و متناقض از افکار شریعتی چیست؟! چه چیز در تفکر اوست که باعث شده هر کسی از ظن خود یار او شود؟ در نگاه اول باید گفت هیچ کس شریعتی را به عنوان فیلسوفی با افکار منسجم و یک منظومه فکری نمی‌شناسد و خود شریعتی هم هیچ‌گاه چنین ادعایی نکرد، در تاریخ معاصر ما هم هیچ یک از متفکران در این مسیر گامی بر نداشتند که مسلما اگر شریعتی و دیگران مثل او در مسیر شکل‌دهی به منظومه فکری منسجمی تلاش می‌کردند می‌توانستند تاثیراتی مثبت‌تر از خود به جای بگذارند. نکته دیگری که باید به آن اشاره کرد تلاش ناکام شریعتی برای تخلیط دو ناسازه با یکدیگر بود. از زمان ورود تفکر مدرن به ایران روشنفکران و متفکران ایرانی سعی در هماهنگ کردن مدرنیسم با فرهنگ و سنن ایرانی داشته‌اند، اما متاسفانه هیچ یک تا به امروز نتوانسته فرمولی صحیح و کاربردی برای دستیابی به نوعی مدرنیسم همخوان با فرهنگ و سنن ایرانی ارائه دهد. شریعتی یکی از کسانی بود سعی در ارائه یک فرمول کرد اما فرمول او نه‌تنها نتیجه نداد بلکه عده‌یی معتقدند ریشه بسیاری از مشکلات جامعه امروز ما ریشه در تفکرات علی شریعتی دارد. به نظر می‌رسد شریعتی همانند بسیاری دیگر از متفکران هم دوره خود درکی درست از تفکر غرب و مقتضیات بررسی، نقد و کاربرد آن نداشت و همین درک نادرست باعث کژ فهمی‌هایی بس عمیق در افکار او شده است. این درک نادرست بیش از هر چیز خود را در عقاید جامعه‌شناسانه او نشان می‌دهد. خشایار دیهیمی در بیان این کژ فهمی شریعتی در باب علوم اجتماعی چنین می‌گوید: «ببینید شریعتی جامعه‌شناسی را آن طور که باید با متدولوژی‌اش اخذ نکرده بود تا از آن طریق بتواند جامعه و تاریخ ایران را با تطبیق به آن قرائت کند یعنی قرائتی که شریعتی از تاریخ ما می‌دهد صرفا یک قرائت ایدئولوژیک است برای مواجهه با مدرنیته. به باور من اصلا مقصود شریعتی یک مقصود علمی نبود بلکه یک مقصود کاملا ایدئولوژیک بود. بنابراین برا ساس تفکر شریعتی نمی‌توان یک جامعه‌شناسی بومی راه‌انداخت.»

درک نادرست شریعتی از تفکر غرب او را به تفسیری نادرست از آن رهنمون کرد و از آنجا که دنباله‌روان او در دهه ۴۰ و ۵۰ کم نبودند و تقریبا تمامی اقشار نخبه و تاثیرگذار جامعه را در بر می‌گرفتند، برداشت نادرست او به‌شدت در سطوح مختلف اجتماع پخش و از سر نا آگاهی جمعی مورد قبول قرار گرفت. نادرستی برداشت او از مدرنیسم و اسلام منجر به ارائه برداشتی انقلابی از اسلام شیعی شد که هیچ گونه انسجامی در آن به چشم نمی‌خورد و اگر تسلط او بر زبان و کلام نبود شاید هیچ گاه مورد توجه قرار نمی‌گرفت. بی‌شک قصد و نیت شریعتی بد و مذموم نبوده است و شاید پاسخگوی نیازهای آن روز جامعه ایران بوده است. اما امروز بعد از نزدیک به سه‌دهه می‌توان آسیب‌ های تفکر شریعتی را به خوبی دید و درک کرد. شریعتی نمونه بارز روشنفکران ایرانی است که با شناختی نه‌چندان کامل اما با نیتی پاک نظریه‌پردازی کردند اما نتیجه کار آنچنان که فکر می‌کردند از آب درنیامد.

ی و برابری

ون و شریعتی

برگسون درکتاب «دو سرچشمه اخلاق و دین» که به بحث درباره دین و اخلاق می‌پردازد، به دونوع اخلاق و دین ۱- اخلاق بسته و دین ایستا و سکونی یا طبیعی و ۲- اخلاق باز و دین پویا (دینامیک) و حرکتی قائل است. اولی دینی است که از روی غریزه ایجاد می‌شود و تنها پاسخ به ترسی است که انسان‌ها در طول تاریخ از حوادث قهریه طبیعت داشته‌اند و در جوامع بسته رخ می‌نماید و مایه پرستش اشیا و... استقرار آداب و مناسک و دعا و نماز و قربانی و نذورات و مانند آن می‌شود.» (سیر حکمت، ص ۳۱۹) در مقابل در جوامع باز دین پویا و خدایی وجود دارد که مبتنی بر عشق الهی و شهود عرفانی است که از یک خالق مطلق وجود دارد. این نوع دینداری از روی ترس و غریزه نیست. برگسون دین طبیعی را ناشی از عقل گرایی صرف و زندگی اجتماعی می‌داند ولی دین واقعی را دین محض و فراتر از عقل می‌داند. از نظر برگسون دین پویا عرفانی است. و به این سبب که همیشه خلاق است نمی‌تواند وابسته به هیچ مجموعه خاص و سازمان داده‌شده‌یی از آموزه‌ها و اعتقادات باشد. ولی دین با آموزه‌ها و اعتقادات سازمان‌داده‌شده و صلب همواره ایستا است. تقسیم‌بندی‌ای که دقیقا در نظریات شریعتی دیده می‌شود.

نظریات برگسون با عرفان اومانیستی و مردمگرای شریعتی و مسلمانان عدالت‌خواه نزدیک است. «برای گسستن از دین ایستا و پیوستن به دین پویا به قهرمانان و چهره‌های فرهمند (چون مسیح یا محمد) نیاز داریم که برای آزادسازی ما از پیوندهای جماعت، قدرتی عاطفی بر ما اعمال کنند.» (ا. ماتیوز، ص۵۵) ژرژسورل نیز پیرو برگسون، تاریخ را تکرار پیوسته «اسطوره‌ها» و دارای اهمیت اخلاقی شایسته احترامی همچنین موتور حرکت تاریخ می‌داند. شریعتی نیز قهرمانان، اسطوره‌ها و چهره‌های فرهمند: فاطمه، زینب، حسین، ابوذر و سلمان را که می‌توانند، در میان مردم ما حیات، حرکت و تپش ایجاد کنند، یا عارفانی مانند حلاج و عین‌القضات را برجسته می‌کند. در سنت فلسفی بعد از دکارت بر تفکیک و فاصله بین ابژه و سوژه تاکید و تکیه شد. ولی برگسون و به دنبال او، هانری کربن سعی می‌کنند، از طریق آرای عرفانی و شهود با نفی زمان فیزیکی که زمانی خطی است و امکان بازگشت در آن وجود ندارد و جایگزینی آن با زمان انفسی و درونی که در آن بازگشت به گذشته، امکان‌پذیر است، این فاصله را پر کنند. علیت در این دستگاه فکری نه مانند هیوم مورد سوال قرار می‌گیرد، بلکه اشراقی و عرفانی رد می‌شود. عارفان نیز با شهود و مکاشفه در جایگاهی قرار می‌گیرند که پا بر علیت و ضرورت‌های جهان مادی می‌گذارند. برگسون می‌گفت: «ذهن می‌تواند الزامات مادی را تا حدودی ندیده بگیرد و بر اساس اندیشه و اراده خود عمل کند.» (پیمان، خداپرستان...، ص۲۲) شریعتی نیز می‌گوید: آگاهی در انسان اراده‌یی پدید می‌آورد که به وی آزادی می‌بخشد و آزادی یعنی امکان سرپیچی از جبر حاکم و گریز از زنجیره علیت.» برگسون همچون عرفا به تکامل و تحول خلاق باور داشت. برگسون در کتاب «تحول خلاق» می‌نویسد: «عالم یکباره آفریده نشده است، بلکه در حال خلق شدن مداوم است.» این نظریه عینا به «خلق مداوم» و حرکت جوهری در فلسفه ملاصدرا شبیه است. این تحول و تکاملی که در آثار مولانا، سهروردی و ملاصدرا دیده می‌شود، تکامل علمی داروینی نیست، بلکه تکامل جوهری، اشتدادی و استکمالی است. برگسون هم با برداشتی غایت‌شناسانه، مسیر تکامل انواع و بقای انسب داروین را نارسا می‌دانست و نمی‌پذیرفت. برگسون حرکتی پیوسته را در تاریخ و بین تمدن‌های مختلف نیز می‌بیند. بسیاری از متفکران ایرانی به خاطر این شباهت‌ها شیفته او شده و به مطالعه و تعمق بیشتر در آثار او یا ملاصدرا پرداخته‌اند. برگسون با نقد پوزیتیویسم علمی-منطقی، نظریه این همانی هستی، با سیر زمان که در درون و از طریق درون‌بینی و شهود تجربه می‌شود، با نفس زندگی و نیروی حیات، شبیه این‌همانی هستی و زمان هایدگر را مطرح می‌کند. فلسفه برگسون طغیانی بود، علیه کل سنت فلسفی غرب، که از لحاظ فلسفی مهم است و در نهایت به‌اندیشه هایدگر و تاثیر فلسفه آلمانی در فرانسه انجامید. برگسون اغلب به یافته‌های علمی به ویژه زیست‌شناسی استناد می‌کند. اما علم مورد نظرش بیشتر شهود بر امر مطلق، درونی، انضمامی و بیان‌نشدنی است و بر دانش تحلیلی و تفکر بیرونی، انتزاعی و مفهومی مبتنی نیست. او می‌گوید: «گرچه علم مطالب مفیدی در باب عالم طبیعی به دست می‌دهد، اما علم جدید راه درست زیستن را به‌انسان نشان نمی‌دهد... علم و ادراکات حسی از ارائه حقیقت جهان معذورند... از راه مشاهده و تجربه مستقیم شهودی، حقایق به دست می‌آیند... جهت حرکت فلسفه و اندیشه به سوی عرفان و معنویت است. حقیقت ساخت ثابتی ندارد، ذاتا متغیر است و عقل از شناخت آن عاجز است.» برگسون از یافته‌های علمی چون ابزاری در دفاع و توجیه نظریاتش استفاده می‌کند.

برگسون در کتاب «دوسرچشمه اخلاق و دین» درباره شکل عدالت و مضمون عدالت می‌گوید: «پیشرفتی درحوزه عدالت به وجود آمده که ماده عدالت را به معنای جایگزینی جمهوری جهانشمول به‌جای هر جمهوری دیگری می‌داند که در مرزهای شهر متوقف شده که به انسان‌های آزاد درون آن محدود می‌کند.» از نظر او، این باز بودن مفهوم جمهوری جهانی، به دلیل عرفان مسیحی امکان‌پذیر است. –چیزی شبیه حکومت جهانی کلیسا– آنچه درعرفان مسیحی مورد توجه برگسون است، «عرفان معطوف به‌کنش است و نه تحمل. عارف مسیحی به‌طرف خدا می‌رود تا به‌سمت انسان‌ها برگردد.» ولی او فراموش می‌کند، کنش عرفا و قدیسان و فرقه‌های راهبان مسیحی بیشتر حربه‌یی در خدمت کلیسا و دین رسمی بوده‌است.

عرفان، به ویژه در ایران آموزشی چندسویه و متناقض است. هم سویه‌های شامل تساهل و تسامح، انسان‌دوستی و مردم‌گرایی، دوری از سختگیری و تعصب و همسویه‌های مردم‌گریز، انحطاطی، خرافی و ارتجاعی تا فلسفی، ادبی، رندانه و انقلابی آن حضور داشته است. در ایران بیشتر حربه و ایدئولوژی مخالفان در برابر ستم دولتی بوده است. ولی عرفان فلسفی- وجودی هیرارشیک (ذومراتب) در زمان صفویه با ترکیب دین، فلسفه و عرفان، ساختاری منسجم و مسلط یافت و تمام ساختارهای فرهنگی ما را چنان تحت تاثیر قرارداد، که عنان را به هر مبارز نورسیده یا نوآوری نمی‌دهد.

دکتر شریعتی فیلسوفان را قبول ندارد، حتی ضد تفکر فلسفی است، بیشتر موارد دقت نظر علمی و فلسفی در رویکرد به موضوع ندارد. روشنفکری مبارز است که مانند بسیاری از روشنفکران بیشتر استدلال‌هایش بر قیاس خطابی با تمثیلی (آنتیم یا پارادایم) استوار است. او از زمینه تاریخی- اجتماعی عرفان‌پرور، اخباری، تفکیکی و ضد فلسفه خراسان برخاسته است. عدالت‌گرا، عملی و مردمی است. در روند مبارزه اجتماعی با کسب دانش و تجربه به نوعی آرمانگرایی سوسیالیستی می‌رسد، که با سوسیالیسم علمی منطبق نیست. او سعی در ترکیب سه گرایش متفاوت عقلانی- منطقی سنتی کمک‌پذیر نیست. پیشنهادهایش مانند جایگزینی «علوم زمان» جای [illegible] و مورد توجه [illegible] دین به «دونوع [illegible] اجتماعی و دیگری [illegible] آگاهی و حرکت [illegible] ابن سینا [فیلسوف [illegible] گرفت با گرایش [illegible] آگاهی و آرمانگرایی [illegible] ای که خود [illegible] باری بود. به [illegible] کج‌فهمی باز تولید [illegible] است.» (مهرنامه ۱۳ص ۷۷)

این گرایش [illegible] دینی، عدم پیروی [illegible] تعبیر و تفسیرهای [illegible] دیگر موجودات [illegible] دسته راه گرایش [illegible] نظر باز کرد. [illegible] ان و قشریون [illegible] ته و عمده می [illegible] ی‌ها، ظرفیت [illegible] ت و تراژیک [illegible] ی در گشودن راه جوانان، روشنفکران دینی و گرایش‌های نوخواهی موثر بود.