

نامه

۳۰

خرداد و تیر ۸۳ - قیمت ۷۰۰ تومان

عبدراز شیریعتی!



مطلوبی از :

یانو امانی پور ، محمد بسته نگار ، امین بزرگیان ، مسعود پدرام ، مصطفی تقیا ، مجید توکلی ، سهیلا جلوه دارزاده ، علیرضا رجایی ، فریبرز رئیس دانا ، سید محمد سیف زاده ، سلمان شاملو ، فیروزه صابر ، علی محمد صابری ، شادی صدر ، بهروز طیرانی ، علیرضا علوفی تبار ، مقصود فراستخواه ، محمد امین قانعی راد ، محمد جواد غلام رضا کاشی ، الهه کولاکی ، فاطمه کوارایی ، سعید مدñی ، مرضیه مرتضی لکنگوودی ، بابک مهربد ، حسین میرزا نیا ، بابک مینا

نامه کی کشم بار

گامی به پس، گام هایی به پیش / مهندس مصطفی تنه
ارزیابی شتابزده / دکتر علیرضا رجایی
ائتلاف آبادگران، تشکل مستقل جناح راست ! / بهروز طیرانی

۵
۷
۸

۱۱
۱۲
۱۳
۱۴
۱۵
۱۷
۱۸
۱۹
۲۱

روشنفکری دینی پس از شریعتی / دکتر مقصود فراستخواه
بلای جان اندیشه شریعتی / دکتر فریبرز رئیس دانا
شریعتی، گزینه بی بدیل / دکتر غلامعباس توسلی
سیر پیش روند / دکتر علیرضا علوی تبار
روشنفکری دینی، از شریعتی تا امروز / دکتر سید محمد سیف زاده
عبور از عبور / دکتر مسعود پدرام
شریعتی؛ پایدار اما کم فروع / دکتر محمد جواد غلامرضا کاشی
نقادان امروز شریعتی / سعید مدنی
چرافیای معرفت و اکولوژی اصلاح / دکتر محمد امین قانعی راد

۳۳
۴۱
۴۹
۵۶

از گوآدلوب تا جمهوری اسلامی - گفتگو با دکتر ایراهم یزدی / مرتضی کاظمیان
دولت موقت و دغدغه توسعه ملی - گفتگو با مهندس عزت الله سعجابی / سعید مدنی
سرگذشت جمهوریت در ایران / محمد بسته نگار

۵۶

ایران؛ پنج سال پیش، پنج سال بعد / دکتر رحیم رحیم زاده اسکویی

۶۱
۶۴

انتخابات مجلس و روابط ایران و امریکا - دکتر هوشنگ امیر احمدی / مترجم: حمید رضا محمدی
آزادی و امنیت - ال گور / مترجم: مهندس لطف الله میثمی

۷۲
۸۰
۸۲
۸۴

کارنامه ۱۳ زن - گفتگو با نماینده گان زن در مجلس ششم / اشرف چیتگر زاده، معصومه شاپوری
پیکره‌ی زن شرقی / بابک مینا
مدرنیته جهانی، طلاق ایرانی / امین بزرگیان
جنبش دانشجویی، جنبش زنان / سلمان شاملو

۸۶

مشارکت مدنی زنان / فیروزه صابر

۸۹
۹۳

پیش درآمدی بر مدرنیته و دین داری / علی محمد صابری
تیرگان، جشن پیروزی و نجات / بابک مهرید

۹۵

صاحب امتیاز و مدیر مسئول:

کیوان حسینی، بهمنی

تئوری

محباد

نشریه سیاسی، فرهنگی، اجتماعی، اقتصادی
شماره ۳۰ - سخنداد و تبر ۸۳

طرح داخل و روی جلد: روم گرفلیک

معونه‌خوان: علی ساری‌خانی

همکاران این شماره: اشرف چیتگر زاده،

ره راحیدر زاده، ظاهره زمانی، معصومه شاپوری،

سحر نصیری، رضا کاظمیان، تقیسه نمایان پور،

افسانه وفائی

مقالات رسیده عودت داده نمی‌شود،
نقل مطالب نامه، نا ذکر مانند آزاد است.

(نامه) در انتخاب، کوتاه کردن و ویرایش
مقاله از ازاد است.

تهران - مسدودی پستی: ۱۹۵۷۰-۴۱۶

E-mail: info@nashrieh-nameh.com

E-mail: nameh_nashneh@yahoo.com

WEBSITE: www.nashrieh-nameh.com

تلنن: ۰۵۱-۲۸۱۹۱۰



روشنفکری دینی پس از شریعتی

مقصود فراستخواه

برابر مرجعیت عقل خود بیناد و اعتبار بخشی های ایدئولوژیک مدرن دفاع کرده‌اند. یا این تقدیم از سوی روشنفکرانی صورت گرفته است که نقدشان (آن هم بر مبنای تجارب و آزمایش‌های سالهای پس از شریعتی) متوجه آثار و جواب و پس آمد های اجتناب ناپذیر (هر چند ناخود آگاه و ناخواسته‌ی) تغییر ایدئولوژیک دین از باابت حقوق و آزادی‌های بشری است. اما این تقدیم از چگونه می‌تواند سهم بزرگ شریعتی را در روند اسطوره زدایی از سنت و "عرفی کردن" آن و توسعه‌ی فرهنگ و نهادهای مذهبی در راستای گلزار از تاریخی انکار کند. همان گونه که گفتیم شریعتی در تاریخ روشنفکری دینی در نقش یک موسس ظاهر شد.

۳- نو شریعتی‌ها

در فاصله بسیار اندکی پس از مرگ شریعتی، اقلایی با سرعت به پیروزی رسید که مکتب شریعتی در پیشرفت و پیروزی آن سهم تعیین کننده داشت. انقلاب و دولت ایدئولوژیک دینی، آزمونی بحث اینگیز بر جای گذاشت، امام طیفی از روشنفکران دینی، به گوهر مکتب شریعتی و فادر ماندند. از نظر آنان، آرمان‌شهر ایدئولوژی تو حیله، چیزی غیر از آن بود که در عملکرد اسلام گرایان مشاهده می‌شد. آنها اصرار داشتند که ایدئولوژی دینی، همچنان می‌تواند ظرفیتها و قابلیتها بسیاری از خود، در پراکسیس تکامل تاریخی و اجتماعی ایران نشان بدهد. بنابراین اینان به توسعه‌ی مکتب شریعتی و باز تولید آن، و تقدیم‌گفتمان و عملکرد سنت گرایی و اسلام گرایی پرداختند.

۴- روشنفکری دینی "پس از شریعتی" (پساشریعتی‌ها)

قید "پس از شریعتی" در اینجا قید زمان نیست بلکه به معنای عبور از شریعتی است. این نوع روشنفکری دینی، آزمونهای عملی انقلاب و دولت ایدئولوژیک دینی در ایران را (که پیویشه مقارن با سوانح و آزمایش‌های ایدئولوژی مارکسیستی بود) فرضی برای بررسی مجدد سنتهای روشنفکری دینی، تلقی کردند و از جمله به تقدیم ایدئولوژیک از دین، تقدیم ارمان‌شهر گرایی و تقدیم آیه‌کردن اسلام و مانتند آن پرداختند. تحلیل‌های معرفت شناختی از کار و بار دین، و توسعه‌ی معرفتهای درجه دوم و سوم و چندم، از جمله‌ی رویکردهای مطرح در روشنفکری دینی مابعد شریعتی بوده است. بدین ترتیب زنجیره‌ای از آگاهی‌های فرایافتی (Intentional) درباره‌ی سنت و معرفت و عمل دینی فراهم شده و آن را در معرض تحلیل و مذاقه‌ی خردورزانه‌ی بیشتر قرار می‌داده است.

اگر یکی از وجوده مشخصه روشنفکری را، جرأت او مانیستی (و خود بینادی انسان) بدانیم، ویژگی مرحله‌ی اول روشنفکری دینی؛ "جرأت باز تفسیر انسانی" اسلام، و خصیصه‌ی مکتب شریعتی؛ "جرأت باز سازی فرهنگ اسلامی" بود. ولی خصوصیت روشنفکری دینی پساشریعتی، بیشتر، سمت و سویی داشته که کانت از آن چنین تعبیر کرد: "ای انسان! جرأت دانستن داشته باش." بدین ترتیب عقلانیت بشری، به صورت یک اختیار مستقل (Authority) به تقدیم مداوم فهم و انتظار خود و دیگران از دین، و به تقدیم سنت، دست می‌زند.

اگر چه با استفاده به شواهدی، شاید بتوان روشنفکری دینی ایران را همچنان پژوهه‌ای ناتمام تلقی کرد؛ اما مطمئن‌تغیرات عمیق جهانی و داخلی آن را در وضعیت پژوهی‌لایزه و مسأله ناک قرار داده است. عبور از این وضعیت (که آینده‌ی فرضی پژوهه موكول به آن است) بستگی به این دارد که روشنفکری دینی از عهده‌ی آزمونهای دشوار تحولات مفهومی و پارادایمی بر بیاید و نسل‌های خود را توسعه بددها.

گفتمان‌های ابوجه روشنفکری دینی یادگار دوره‌ی تولید انبوه است. روشنفکری دینی فرزند دوران جنگ و آشنا دو شالوه‌ی سنت و مدرنیته بود اما یک در عصر اطلاعات، خود شالوه‌ی (حتی از نوع مدرن آن) مورد چون و چرا قرار می‌گیرد. مفهوم‌های جامع در حال شرح شرحه شدن و انتشار است. کلیت‌ها، جای خود را به خوده گرفتی می‌دهد. روشنفکری دینی در معرض تقلیل یافتن به یک سنت و آینین قرار دارد و با پرسش‌های رادیکال تازه‌ای روپرداخت. اگر آینده‌ای هست باید در این چشم‌الدعا مراجعت گرفت.

شریعتی نهاینده‌ی برجسته‌ی روشنفکری دینی در ایران معاصر است به طوری که حتی می‌توان در تاریخ روشنفکری دینی ایران، با نگاه به شریعتی، دست به نوعی "گونه شناسی" زد. شاید تو ان این کار را بانگاه به کسی جز شریعتی انجام داد آن "سنخ شناسی" بدلی قرار است:

- ۱- روشنفکری دینی ماقبل شریعتی
- ۲- مکتب شریعتی
- ۳- نو شریعتی‌ها
- ۴- روشنفکری دینی "پساشریعتی"
- ۵- روشنفکری دینی پس از شریعتی

ویژگی بارز این مرحله از روشنفکری دینی در ایران، تفسیر تجدد خواهانه و ترویج نوگرایانه‌ی اسلام است. مستشارالدوله از نخستین نمونه‌های این مرحله از روشنفکری دینی در ایران قبل از دوره‌ی مشروطه بوده است که سالهای پیش از مشروطه، سنت شورا در اسلام را به پارلمان تفسیر کرد؛ امر به معروف و نهی از منکر را به معنای آزادی مخالفت و انتقاد، و روح مساوات اسلامی را به معنای برابری جدید در پیشگاه قانون دانست. با مقداری تسامح، می‌توان در دوره‌ی مشروطه از نائینی، و در دوره‌ی شهرپور ۲۰ به بعد، از طلاقانی و بازگان به عنوان نمونه‌های این نوع روشنفکری دینی یاد کرد.

این‌ان به "تولید معنا" دست می‌زند. بدین صورت که از منابع سنت، معانی امروزی حق می‌کردن. این "خلافت گفتمانی"، آلت روشنفکر از بود امانوعاز سطح تفسیر مجدد سنت، فراتر نمی‌رفت.

۶- مکتب شریعتی

کاری سایه‌ای که شریعتی کرد، عبور از سطح تفسیر، و دست زدن به تدوین ایدئولوژی بود و این کاراندکی بود. بر ساختن ایدئولوژی جدید، نیاز به تصرف و مهندسی در موارد سنت داشت و چیزی فراتر از تفاسیر جدید امام‌تفرقه و موردی از سنت بود. این از یک جرأت روشنفکر از او مانیستی ناشی می‌شود.

روشنفکر از این پیش از شریعتی و حتی معاصران پیش کسوت ترا از او، مجموعه‌ای از معانی مدرن اسلامی تولید می‌کردند اما شریعتی در یک پراکسیس اجتماعی، سیستمی ایدئولوژیک تدوین کرد و در این شالوه‌ی مدرن، عناصری از قدیم و جدید را به صورت ارگانیک و سیستماتیک در هم آمیخت. این سیستم جدید ایدئولوژیک، بتاری اصل "خود بینادی او مانیستی" برای عمل اجتماعی - سیاسی زمانه، بر مبنای ارزش‌های تازه‌ای چون برابری و آزادی و دمکراسی و قرار داد اجتماعی و پیشرفت و... ساخته شده بود. در این سیستم، جای خدا، شیطان، انسان، جامعه، تاریخ، غایت، آرمان، حق، باطل، ارزش‌ها و ضد ارزش‌ها، به دقت تعیین شده بود و راهنمایی برای عمل توحدی شناخته می‌شد. همه‌ی سنت با این معیار جدید به محکم زده می‌شد و افکار و اعمال دینی در این چارچوب موردن ارزشیابی قرار می‌گرفت. هر جزوی از سنت و دین، در جایی از این طرح ایدئولوژیک قرار می‌گرفت. مثلاً یک نوع تقوای تقوای پرهیز و نوع دیگر، تقوای سنتیز محسوب می‌شد. یک نوع تشیع، صفوی و نوعی دیگر علوی تلقی می‌شد. از خدات‌امعاد، از قرآن تابوت و امامت و... با معیارهای ایدئولوژیک که ملاکی بیرون از سنت و دین و از نوع مدرن بود، باز تعریف می‌شد.

بر مبنای همین تراز ایدئولوژیک، بسیاری از اموری که در سنت رایج، "مقالات" تلقی می‌شد (مثلًاً ابعادی از مقاییج الجنان، جوامع روای، روحانیت، روزاری، فقه و...) آmag تد مناقشه قرار می‌گرفت. این مقدار از تغییر درجه دومی، و تصرف ذهنی و کشگری در ماده‌ی سنت از معماهایی است که چون حل شده است، آسان به نظر می‌رسد. تقدیمی که بعد از دیرباره ای تغییر ایدئولوژیک دین شده است، بنا بر مانع از فهم منطق روشنفکر از کار شریعتی بشود. این تقدیمی ای از سوی سُنگرایانی به عمل آمده است که جز این نیز از آنها انتظار نمی‌رود. آنان در واقع از مرجعیت تام و تمام سنت در



بلای جان اندیشه شریعتی

فریبرز رئیس دانا



به حال تجربه گرایان، طرفداران مهندسی اجتماعی و پرآگماتیست‌ها هر میخی بر هر چهار تا میخ و چکش به نفع تثیت نظام قاهر و جابر و ظالم می‌زنند، بر آنند که روشنفکران دارای ایدئولوژی از یک دید خیال پرورند و از دید دیگر جرم گردند. اگر این درست باشد، می‌تواند یک امتیاز ویژه برای روشنفکران متقد و ساختار شکنان آینده ساز و نه پوچ گرا و سردرگم به حساب آید. علی شریعتی از این امتیاز برخوردار بود، زیرا اگر امروز زنده بود به زبان فیلسوفان خطر گریز و عافیت طلب که پایان ایدئولوژی و پایان تاریخ رانیز اعلام می‌کنند، می‌باید به عنوان یک جهادگر در آماج حمله اصلی قرار می‌گرفت.

نکته مهم اما، ارزیابی آثار به جامانده علی شریعتی نیست، بلکه این پرسش‌ها از او و از پیروان اوست که اگر امروز زنده بود باره توشه اش چه می‌کرد. بیست و پنج سال تجربه، آیا و رانباید از حکومت دینی آنهم با آن خصلت یابی‌های مصنوعی و من در آورده و صرف‌آزوی که سعی می‌کرد مدام بسازد، بر حذر می‌داشت؟ آیا اگر او به عدالت پای بند بود آن را در اندیشه نولیرالی جهانی سازانه جستجو می‌کرد یاد را نقد جهانی سازی و توصیه برای شدن دموکراتیک؟ اگر عقب نشینی نمی‌کرد باید در پی گیری جهانی شدن دموکراتیک نسبت به اعتقادات خود به سوسیالیسم کاووشی، تحلیل انتقادی و نگرش جامع تری بکار می‌برد. اگر شریعتی بود باید نه خاتمه و نه سروش بلکه حداقل ترکیبی از کلیور و پیمان می‌شد تا مشخص شود روزی او بوده است.

من از کسانی که می‌گویند شریعتی آمد، بازگان و نهضت آزادی آمدند و هم‌زمان و بعد‌ها پیمان و سحابی آمدند تا جریان سالم تکامل اجتماعی ریشه گرا و معطوف به عدالت و دمکراسی را به انحراف کشانند ختنده ام می‌گیرد. از آنان می‌پرسم مگر قرار است و قرار بوده است، همگان دست روی دست بگذارند یا خود را به خواب بزنند تا نظریه پردازان ما با خیال راحت راه افق درخشان آزادی و سوسیالیسم را در کوچه باغهای دلواراز طی کنند. بجز آن، چه کسی گفته است آنها آمدند تا مکار مان را نکنیم. یا چه کسی به خود اجازه این داوری ناجوانمردانه و ضد ملی و توطئه پنداشنه را می‌دهد که بگویید همه آنها «هدایت شده» بودند. ماناید نه ضعف خود، نه نقاط قوت کسانی مثل شریعتی که با مصالح ساختمانی جامعه و مردمی که از سوی دستگاه ملوکانه هیچ اجازه هیچ رشدی به انان داده نمی‌شود و نه شرایط تاریخی - اجتماعی را نادیده بگیریم.

شریعتی نمی‌توانست و امروز نیز پیروان ناب او نمی‌تواند ریشه‌های بی عدالتی و خودکامگی را چنان دریابند که برای حرکت به سمت حذف نهایی آنها راههای مطمئن و نیروی پایدار را تدارک بینند. چیزی را که به حوزه باور مندی‌های فردی و اخلاقی تعلق دارد نمی‌توان جزم‌اندیشه به حوزه روشنفکری کشانید. روشنفکر این را بر نمی‌تابد. اما در پاسخ مخالفان روشنفکران ایدئولوژیک و طرفداران زیاش بچه‌های مرده ادبی و نمایشی و تجسمی و فلسفی باید عرض کنم اتفاقاً هیچ گاه مانند امروز آرمانها و باورها به یاری انسانهای درمانده نیامده‌اند و هر گز در طول تاریخ نیروهای متکی به عمل گرایی سود جویانه و مصلحت گرایی، این چنین زنجیر گسته و دریده به جان مردم جهان نیفتاده بودند. به این ترتیب اندیشه شریعتی نه به این دلیل که ایدئولوژیک رادیکال داشت بلکه بر عکس به خاطر آن که بقدر کافی رادیکال نبود و حال با گستاخ قاطع زمان، «این جاری بيرحم»، رو بروشده است و به این دلیل که شکایت و انتقاد آزادانه در کار و جستجو برای دریافت، و نه فقط تشریح، بخاطر تغییر منطقی و اساسی و نه فقط خطاب به برای امیدهای زیایی بازمانده است.

کسی که کارش تولید نظریه در حوزه‌های اجتماعی و انسانی است، کسی که با ایدئولوژی ها و رود و کسی که ایدئولوژی دارد، و شاید فعال سیاسی باشد یانه، به هر حال روشنفکر است. به این معنا علی شریعتی یک روشنفکر بود؛ صاحب ایدئولوژی مذهبی رادیکال، گرچه نه چندان سنت گریز، کسی که تلاش می‌کرد نظریه‌های تازه بر بنیاد جنبش رادیکال اسلامی بویژه آین شیعی و شاخصی، برای برخورد با بحران عظیم اجتماعی، یعنی عقب ماندگان، استعمار زدگی و استبداد، بنادکند.

در برخی از باورهای اجتماعی یا کارشناسی اخلاقیت و نقاد بودن به عنوان نسخه‌های اصلی روشنفکری بکار می‌روند. علی شریعتی تلاش می‌کرد چیز تازه ای خلق کند زیرا با موارد سیاسی و اجتماعی تازه‌ای روبرو بود. او نقاد و متعلق به امامت اسلام تلاشش پیدا کردن میانی از تولوژیک تبلور یافته در تجربه‌های صدر اسلام و آموزه‌های شیعی و شافعی برای راه حل‌های رادیکال خود بود.

او از فلسفه و فلسفیدن برکنار ماند اما جامعه شناسی سیاسی او برقه ای که ملغمه ای برداز دور کهیم، و بر، مارکس و فانون او را در خود فرو می‌برد. من خلاقیت موقیت آمیزی در کار ندیده ام؛ آنها را خوانده و برخی را دو یا چند بار خوانده‌ام. با وصف این، با روشنفکر بود.

او از شش عرصه، حقیقت، عدالت، زیانی، آزادی، رفاه و بالندگی، بیشتر به حقیقت و عدالت می‌پرداخت. اما از طریق راه‌های عملی که می‌توانست از آموزه‌های قرآن و پیامبر و اولیا برخیزد، به طور ضمنی یا کمتر صریح به مقوله آزادی می‌پرداخت به همین جهت از یکی از دل مشغولی‌های مهمن از آن شش مرحله که به روشنفکران تعلق دارد فارغ نبود. چهل سال پیش هافستاتر گفته بود که «بسیگی روشنفکر به حیات اندیشه چنان است که یک دلیستگی مذهبی را تداعی می‌کند. شریعتی در همان زمانها هر دو را داشت»، علاوه بر ساختن اندیشه و علاوه بر مذهب. با این وصف شریعتی اندیشه‌ای آن چنان جامع کار آمد، قابل گسترش و قابل وندو تحلیل شدن از آن نداد که بتواند برای نسل امروز زیایی داشته باشد. گرچه شیفتسکی او به عدالت و مبارزه با ناسامانی‌های اجتماعی و سیاسی او را به رادیکالیسم اجتماعی رهنمون می‌شد و دلیستگی به کسانی چون کارل مارکس و فانون و به گونه‌ای پنهان به درجه کاستر، چه گواه، و آشکارتر به انقلابی‌های الجزایر را در او ملکیخت، اما از حیطه‌اندیشه ورزی سطحی برای چفت و بست زدن بین مبانی فکر دینی و ترقی خواهی رادیکال پیرون نیامد، مگر در مواردی بسیار استثنایی، از آثار برابر خواهانه، او کمتر به مطالعه ژرف پیرامون مارکسیسم، چپ نو، استالینیسم و ترنسکیسم، چپ اروپایی، مکتب فرانکفورت، ساخت گرایی، اگزیستانسیالیسم (این یکی تا حدی بیشتر) می‌پرداخت و به این سبب بیشتر رهنمود و دستور العمل با نظریه‌های بشدت آمیخته با خطا به بیرون می‌داد تا تحلیل هایی کاونده و قابل زه و زاد ذهنی و عملی.

بر علیه کلیت و ساختارهای اساسی نظام سرمایه داری، مواضع ایدئولوژیک یا علمی - تحلیلی نداشت. شکایت شریعتی از ظلم سرمایه داری بودن از خود آن سوسیالیسم مورد حمایت او نیز از همین مبنابر می‌خواست، اما بهر حال او سوسیالیست بود. من نمی‌توانم بر اساس آرای او، او را چیزی بیشتر از یک اصلاح طلب رادیکال ندانم. او انقلابی بود. در تمام آثارش به مکانیزم‌های فلاکت به ویژه مسائل کارگری و دهقانی اشاره ای نداشت در عوض اسطوره‌های درس آموز نبی اکرم و اولیا بویژه علی بن ابی طالب، فاطمه زهرا و حسین بن علی را می‌پروردید.

شریعتی، گزینه بی دلیل

غلامعباس توسلی



از سوی دیگر بود که با توجه به جریانات انحرافی که در بطن حرکات جوانان شکل می‌گرفت و خلاط فرهنگی و بی‌هدفی و سرگردانی عمومی که گریبانگیر نسل جوان شده بود، دکتر شریعتی به استقبال خطر رفت و نیاز به یک انقلاب فرهنگی و یک تحول فکری و اکاهمی بخش و هدفمند را از طریق تحلیلهای جامعه شناختی و تاریخی و ارتقاء بخشیدن به سطح روشنفکری دینی در برابر سایر انديشه‌ها را مطرح کرد، در آن زمان ما شاهد حضور و فعلیت دو جریان فرهنگی بودیم: فرهنگ پر زرق و برق مصرفی که از سوی رژیم تشویق و بدان دامن زده می‌شد و فرهنگ کهن و سنتی را که غیر خلاق که دچار بحران شده بود. دکتر شریعتی در پی یک نظام فکری پویا مبتنی بر ارزشهای متفرق ایرانی - اسلامی بود و جوانان شیفته دکرگونی را به جای تن دادن به شعارهای تند و انقلابی و دست زدن به عمل، به فکر و اندیشه ورزی و باز شناخت ارزشها و هویت یابی خود و امی داشت. جمله معروف او که "کفر اکاهمانه برتر از ایمان نا اکاهمانه است" اساس گفتمان انقلاب دراندیشه و در ارزشها بود که دکتر شریعتی در آن زمان بر آن پای می‌فسردد و با تمام وجود آنرا به عمل در می‌آورد. و ملاحظه کردیم که چگونه نسل جدیدی پرورش پیدا کرد که اهل خواندن و تأمل و شیفته‌اندیشه ورزی اکاهمانه بود و مفهوم "باز گشت به خویش" را برای خروج از آلتیاسیون فرهنگی با تمام وجود حس می‌کرد. اما حوادث بعدی، که با حرکات توده وار (پوپولیستی) به سمت عمل انقلابی سیر می‌کرد، اندیشه دکتر شریعتی را نیز در شعارهایی جستجو کرد که از سوی طرفداران متعصب و پر حرارت، از تعالی و خلوص فکری و فرهنگی به گردونه عمل زدگی ایدئولوژیک فرو افتاد و ظاهراً چاره ای جز آن نبود. معهد اندیشه دکتر شریعتی علیرغم هیجانات ناشی از انقلاب و همه‌های و حملات و فشارهای که بر آن وارد شد از چنان بینان محکم و استواری برخوردار بود که بیش از سه دهه مقاومت از خود نشان داد و میدان را ترک نکرد و هرگز تسلیم بازیهای زبانی و فصاحت و بلاغت‌های مصنوعی نشد و آلتنتاتیو و جایگزینی پیدا نکرد.

سایر جریانات اندیشه، اعم از اندیشه، اصلاح طلبی، لایسیسم ضد مذهبی، بنیادگرانی و تجدید نظر طلبی، هیچگدام با همه اهمیت و گسترشی که پیدا کردن، در دهه‌های ۷۰ و ۸۰ توانست جایگزین برتر و مناسبتری برای اندیشه‌ی شریعتی باشد. لذا به نظر می‌رسد که این اندیشه دست کم در قالب روشنفکری دینی همچنان بی رقیب باقی مانده و نیاز بدان، همچنان احساس می‌شود.

آنچه بعد از انقلاب و بخصوص پس از دوران جنگ جا باز کرد و تا حدی مورد توجه و استقبال قرار گرفت، صرفنظر از جنبه‌های سیاسی آن، گفتمان برون دینی دکتر سروش و گفتمان درون دینی صاحب نظرانی همچون مجتبه شبستری و دکتر کدیور بود که در مقابل گفتمان سکولاریستی، توانست گذرا جانی باز کند اما بنظر من با تمام عمق و اهمیتی که داشت توانست جای گفتمان درون دینی - برون دینی و تحلیلهای جامعه شناختی و تاریخ ساز دکتر شریعتی را بگیرد اما این گفتمان هنوز با اهمیت و در خور بررسی و توجه است و باید دید گستره آن تا کجاست و تا چه حد دوام و بقاء خواهد یافت.

پاسخ به این پرسش مهم و اساسی هم می‌تواند موقعیت کنونی تفکر و اندیشه دینی را در ایران تا امروز مشخص کند و هم جایگاه و ارزش کار شریعتی را آشکار سازد. اما باید قبول کرد که پاسخ به چنین پرسشی آسان نیست؛ چه فضای گفتمانی و روشنفکری از قبل تا بعد از انقلاب بر اثر تحولات سیاسی و اجتماعی و فرهنگی که در طول انقلاب و جنگ و تحولات جهانی به وقوع پیوسته، به کلی دگرگون شده است و مقایسه گفتمان‌های تازه با گفتمان شریعتی که مبتنی بر یک رنسانس فرهنگی در زمان خود بود چنان مفید فایده نیست. افزون بر آن، گفتمان روشنفکری دینی نزد شریعتی از چنان وسعت و دامنه و زرفا بی برخوردار بود که هر قدر تلاش شده است که با استغفال فکری برخی اندیشه‌های نوین بعد از انقلاب اعم از آنچه در راستای اندیشه دکتر شریعتی یا آنچه در جهت نفی و مخالف او عنوان شده، هرگز توانسته این از پارادایم شریعتی خارج شویم. هنوز هم اندیشه ورزی ها چه ایدئولوژیک چه دینی صرف و چه لائیک و چه اصلاح طلبانه در همان پارادایم باقی مانده و هنوز توانسته این اندیشه شریعتی را پشت سر بگذاریم. اما باید گفت که تمامی تفاسیری که بعد از انقلاب از آثار و افکار دکتر شریعتی حتی آنها که توسط طرفداران سابقش عنوان شده، به نفع او نبوده و بعض‌اسعی شده است با ارجاع به برداشت‌ها و مقتضیات حاکمیت دینی و تفاسیر ناشی از آن، اندیشه‌های شریعتی را مسبب بر انگیختن بنیادگرانی دینی عنوان کنند و در سخنرانی‌ها و مقالات و سایت‌های اینترنتی هر بار گزیزی به اندیشه شریعتی زده آن را عامل اصلی ایدئولوژی توجیه گر حاکم بر شرایط کنونی تلقی کنند. دکتر شریعتی در شرایط سخن گفت که فضای گفتمان در ایران به تبع جو جهانی جز رادیکالیسم انقلابی صدای دیگری را نمی‌شند و راه چاره دیگری را سراغ نمی‌گرفت. یک دهه مقاومت بی امان مردم رنج دیده و یتیم زیر بمب‌های ناپالم و مبارزات بی امان آنها غلبه علیه آمریکا در جنوب شرقی آسیا، تکرار جنگ میان اعراب و اسرائیل، تب کاستریسم (کویا) و ماثوئیسم چین و انقلاب خونین مردم الجزایر علیه استعمار فرانسه در دهه ۶۰ و ۷۰ که هیجان جوانان مسلمان را در کشورهای مختلف بر انگیخته بود و بالاخره ادامه جنگ سرد بین شرق و غرب و نهضت بازگشت به خویش در میان سیاه پوستان آفریقا و جهان اسلام و مسئله فلسطین.. و در منطقه "جنگ‌های رهایی بخش" در یمن، ظفار، اوریتره و فیلیپین... و شرایط خاص دیگر که در ایران از بی‌آمدهای کودتای ننگین ۲۸ مرداد ۳۲ بود و سرخوردگی از اصلاحات پارلماناتاریستی مخالفان شاه، عملاً منجر به تشکیل گروههای چریکی و خانه‌های تیمی و مبارزات مخفیانه و روآوردن به بمب ساعتی و نارنجک و مسلسل، چنان فضای سنگین کرد بود که کسی را یارای مقاومت و مقابله با آن نبود و همگان از سیزی انقلابی سخن می‌گفتند و شعار معروف مائو "حق از لوله مسلسل بیرون می‌آید"؛ ضرورت گفتمان ایدئولوژیک را نزد جوانان سخت ملتهب ساخته بود. از سوی دیگر جو پلیسی حاکم بر زندگی عمومی، خطر گسترش فرهنگ ابتدال و مصرف گرانی که با تبلیغات شدید و سایل ارتباط جمعی درون شاه همراه بود بسیاری را به حدی شیوه‌فرهنگ غرب کرده بود که جانی برای فکر و اندیشه باقی نمی‌گذاشت. در این فضای حاکمیت رادیکالیسم انقلابی از یکسو و بی‌بندویاری فرهنگی



سیر پیش روند

علی رضا علوی تبار



عقل مدرن (مانند فلسفه و معرفتهای درجه دوم) را نیز در یافته و کم و بیش از داشت تخصصی تری در زمینه علوم تجربی (یکی دیگر از تجلیات عقل مدرن) برخوردار شده است. در گذشته بخشی از روش‌فکران ما با نگاهی مطلق گرا و انحصاری به عقلانیت مدرن از پروژه عقلانیت، نوعی ایدئولوژی (مدرنیسم) ساخته بودند و از آن موضع برای بشر واندیشه او هیچ ساخت غیرعقلانی را به رسمیت نشناخته و هر غیر عقلانی را ضد عقلانی تلقی کرده و رد می‌نمودند. اما در دوران اخیر به ویژه تحت تأثیر موج پست مدرنیسم "دیگر نگاه مطلق به عقلانیت مدرن جایی دراندیشه‌ها ندارد. این تحول زمینه را برای نقد مدرنیت توسط روش‌فکر ایرانی فراهم ساخته است. در مجموع به گمان من چون روش‌فکری پس از شریعتی امکان‌اندیشگی پیشتری برای نقد توأمان سنت و مدرنیت را پیدا کرده، از این‌رو در تحقیق بخشیدن به پروژه "مدرنیت درونزا" تواناتر شده است و از همین رو به گمان من، سیر پیش‌رونده داشته است.

پاسخ روشن به این سوال، مستلزم تفکیک دو نقش متفاوتی است که روش‌فکران ایرانی در یکصد سال اخیر آایفاء کرده‌اند. روش‌فکران ایرانی یک نقش "اجتماعی سیاسی" داشته‌اند که بیش از هر چیز به صورت حضوری هسته رهبری کننده جنبش‌های اجتماعی مختلف تجلی کرده است. اما علاوه بر آن یک نقش "اندیشگی" نیز می‌توان برای آنها در نظر گرفت که در چارچوب پیشبرد یک "برنامه پژوهشی قابل مطالعه است". جنبش‌های اجتماعی که روش‌فکران ایرانی در آنها نقش رهبری کننده ایفاء کرده‌اند طیف بسیار وسیعی را در بر می‌گیرد، که شامل جنبش‌های دگرگون ساز، جنبش‌های اصلاح طلب، جنبش‌های رستگاری بخش و جنبش‌های تغییر دهنده می‌گردد. سنجش میزان پیشرفت روش‌فکری در زمینه نقش اجتماعی - سیاسی اش، می‌تواند با سنجش میزان به صورت مدیریت این جنبش‌ها صورت پذیرد. به بیان دیگر، سوال این است که آیا روش‌فکران ایرانی در زمینه هدایت جنبش‌های اجتماعی به سوی اهداف تاریخی ایرانیان (برابری، آزادی، همبستگی و معنویت) با گمان من، پاسخ در این زمینه مثبت است. افزایش شده‌اند یا خیر؟ به گمان من، پاسخ در اختیار روش‌فکران افزایش عقلانیت حجم اطلاعات موجود و در اختیار روش‌فکران نسل جدید در سازماندهی ابزاری در میان آنها، واقع بینی و دوری از آرمان‌گاری تخیلی در میان آنها، افزایش هم پذیری و مدارا و روا داری در میان آنها و انعطاف پذیری روز افروز آنها و تحولاتی از این دست، زمینه را برای مدیریت کارآمد و موثرتر جنبش‌های اجتماعی توسط روش‌فکران فراهم ساخته است... همچنین توان روش‌فکران نسل جدید در سازماندهی تشکل‌هایی مناسب تر برای بروز خلاقيت‌های فردی را بايستی در مقابله با روش‌فکران نسل‌های پیشین، پیشرفت محسوب می‌نمود.

اما در زمینه وجهه‌اندیشگی - به گمان من - علی رغم برخی از کاستی‌ها، برنامه پژوهشی روش‌فکری در ایران در مجموع یک "برنامه پژوهشی پیشرو" بوده است. ریشه این داوری را باستی در برخورد با مسئله اصلی روش‌فکری در ایران یعنی نسبت "سنت و مدرنیت" جستجو کرد. در مقایسه میان آثار روش‌فکران در دوران اخیر، می‌توان با قاطعیت اظهار نظر کرد که شناخت روش‌فکران ما هم از سنت و هم از مدرنیت افزایش یافته است. اگر روش‌فکران دینی و روش‌فکران نیروی سومی را جدا کنیم، برخورد غالب در میان روش‌فکران ما با سنت اغلب توان با عدم شناخت و خشم بود. در واقع در میان بخش قابل ملاحظه ای از روش‌فکران نه "نقد سنت" که "نفی خشمگینانه سنت" محور برخورد با سنت بود. اما به تدریج میزان آشنایی با سنت در میان روش‌فکران ایرانی افزایش یافته است و از جهت گیری براندازانه و منفی نسبت به آن کاسته شده است. در زمینه مدرنیت نیز همین تحول قابل مشاهده است. در مقاطع گذشته روش‌فکران ایرانی مهمترین تجلی عقل مدرن را در ایدئولوژیها جستجو می‌کردند و از همین رو مدرن شدن را متراوف با شناخت و پذیرش ایدئولوژیهای مدرن می‌دیدند؛ در حالی که روش‌فکری در دوران اخیر، تجلیات دیگر

چشم‌انداز ایران شماره ۲۶ به زودی منتشر می‌شود

آنچه در این شماره می‌خوانند:

شعار محدود، مقاومت نامحدود؛ چرا و چگونه؟ / گفت و گو بالطف الله

میثمی

اندیشه عدم خشونت در ادیان (۱) / دکتر حبیب الله پیمان

نولیمال هاتاریخ را بازنویسی می‌کنند / ترجمه مرتضی محیط

الهیات رهایی بخش، چالش‌ها بر سر الهیات فمینیستی اiran را در

قانون اساسی، مناسبات و موافع / گفت و گو با کامیز نوروزی

مکتب فرانکفورت، انتقاد به یک بعدی کردن شاکله حسی - رفتاری /

گفت و گو با دکتر احمد خالقی

سی خرداد؛ ۶۶متن و حاشیه / گفت و گو با مصطفی تاج زاده

جريان دانشجویی؛ چالش‌ها و راهکارها / گفت و گو با علی تاجری

شریعتی، الگوی آرمانی توسعه و تجلی آن در قانون اساسی ۱۳۵۸ / دکتر

حسین رفیعی

قرآن و علم آفرینی / الطف الله میثمی



روشنگر دینی از شریعتی تا امروز

سید محمد سیف زاده



حال بیش از هزار سال آقایان هیچ کار مثبتی انجام نداده‌اند، هیچ حرکتی نداشته‌اند و مسئله‌ای هم ایجاد نشده، اما حال که شریعتی تحولی در نگرش مردم نسبت به اسلام ایجاد نموده، این همه مورد اهانت و توھین و افترا قرار می‌گیرد، چرا به خاطر آنکه مردم از "حرکت" خوشنان نمی‌آید! (نقل قریب به مضمون) و باز به اولی که از همه باسوارتر بود گفتم مگر شریعتی در پاسخ به جوانی که گفت، آقای دکتر این برنامه‌های شما بسیار طولانی مدت است و مدت بسیار زیادی طول خواهد کشید تا انقلاب به ثمر برسد پاسخ نگفت و هشدار نداد که هر گونه تعجیل، موجب برگشت طبقاتی بعد از افشاری ماهیت بدتر از حال خواهد شد؛ در کتاب جهت گیری طبقاتی بعد از افشاری ماهیت تزویر، به مستمعین هشدار می‌دهد "دل بستن و امید داشتن به [...] آیه‌هود است" در هیچ انقلابی نباید رهبری انقلاب به دست [...] باشد، من پایه گذار اسلام منهای [...] هستم، همانطوریکه دکتر محمد مصدق پایه گذار اقتصاد منهای نفت بود" و یاد رصفحات ۱۲ و ۱۳ با مخاطب‌های آشنا می‌گوید: من گاندی آش پرست را بیشتر لایق شیعه بودن میدانم [...] که تا کنون هر چه فتواده است در را تفرقه مسلمین بوده، یا کویلدن هر حرکتی در میان مسلمین، و یک سطر در تمام عمرش علیه بیست و پنج سال جنایت صهیونیست و هفت سال قتل عام فرانسه و صد سال استعمار و صد سال استبداد نوشته و ولایت برایش مقام نام و دکان نان و چماق دست بوده است، به همین مراتب به تشییع نزدیکر است و هزاران مطلب دیگر در کتابهای مختلف و متعدد دکتر شریعتی، مثلث به یاد ماندنی او، زروزرو و تزویر، حامل چه نوع تفکر و برداشتمی است؟ و البته آن عزیز بازیستی خردمندانه، گفت: ولی بسیار بهتر بود که دکتر در مورد مارکسیسم صحبت نمی‌کرد، و آن مطلب را هم در مورد قراردادهای استعماری و نداشتن امراضی آخوند را بزرگی می‌داند، و بحث به پایان رسید. می‌بینید که در چنین فضای انصاف‌نوشتن بسیار سخت و دشوار است. حال بر می‌گردید به موضوع اصلی، و برای آنکه مطلب عینی تریان شده باشد این مقایسه را بیشتر به شرح زیر موربد بررسی قرار می‌دهیم:

۱- شریعتی بزرگترین پایه گذار جریان روشنگر مذهبی در ایران است گرچه قبل از این بزرگانی مانند بزرگان، سعیانی، طلقانی، در این راه زحمات زیادی کشیدند. اما قطعاً هیچ یک از آن بزرگواران به‌اندازه دکتر شریعتی در این امر سترگ، نام آور و ماندنی نگشته‌است، بعد از انقلاب و با تأخیر بسیار، روشنگر مذهبی از زمان پایه گذاران مجله کیان و طرح مباحثی از طرف آقایان سروش، شبستری، کلیور... این جریان شروع به رشد نمود، اما بند شخصیت بلند پایه ای مانند شریعتی ایجاد ننمود، تا مورد قبول و اجماع دیگران قرار گیرد، تشت و تتو افکار این نحله فکری، گرچه در دواز مدت موجب نصیح و تعالی آن خواهد گردید، ولی در کوتاه مدت نمی‌تواند به صورت یک جریان فکری قوی و منسجم و تأثیر گذارد آید.

۲- این موضوع را بدون هیچ گونه تعارف و مجامله‌ای می‌گوییم، پی‌مودن و هموار کردن راه روشنگری مذهبی، محتاج اخلاقی، تسامه، مدار، مقاومت، حقیقت پیشی و حقیقت گویی است، و در این وادی سخت هیچ‌زیزی تاب برابری با دکتر شریعتی را ندارد، او که همه چیزش را فرو نهاد از پست، زندگی، زن و بچه، آسایش، موقعیت، مقام و... دست شست و حاضر

بدون تردید نوشتن در مورد دکتر شریعتی کار بسیار دشواری است زیرا دوستان و دشمنان او عموماً از روی عنوان کتابهایش او را می‌شناسند. و بیشترین کسانی که به او حمله می‌کنند، به طور کامل حتی یکبار کتابهای او را به دقت نخوانده‌اند!

چند شب پیش میهمان دوستی بودم، حدود ۲۰ نفر به این جمع دعوت شده بودند، در همان ابتدای کار، بحث به انقلاب و شریعتی کشید، میهمانان سه طیف فکری را تشکیل می‌دادند.

۱- عده‌ای که به لحاظ سخنوردگی از انقلاب، حسرت ایام نظام گذشته را می‌خوردند.

۲- تعدادی پیرو جریانات چپ، از نوع توده‌ای آن بودند.

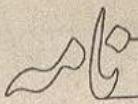
۳- یکنفر مدافعان روحانیون حاکم بر نظام.

اولی می‌گفت، قطعاً شریعتی بزرگترین خیانت را به مردم کرد! دومی می‌گفت، خیانت بزرگ او نقد مارکسیسم، و دفاع از روحانیت بود وقتی گفت، پایی یک قرارداد استعماری را یک معتمم اعضاء نکرده، او بود که حکومت را به دست روحانیون داد.

سومی می‌گفت: شریعتی با برخورد اهانت آمیزش نسبت به روحانیت ضریبه بزرگی به انقلاب وارد نمود، و راه را برای برخوردهای لیبرال‌ها، التقاطی‌ها، منافقین، با انقلاب باز کرد. در حقیقت هر کس یک کتاب شریعتی را می‌خواند، علیه نظام مقدس جمهوری اسلامی شمشیر را از رو می‌بست. به دومی گفتم، شریعتی دروضعیتی خاص در پاریس آن جمله را ادانمود، بعد هم وقتی در ایران از اسوال شد، گفت البته آنها هنوز به حکومت نرسیده‌اند تا بینیم چه خواهند کرد؟! هیچکس تا به امروز مانند شریعتی توانسته روحانیت را مورد نقد علمی قرار داده و آنها را همانظوری که هستند به مردم بشناساند.

چه طور جلال آل احمد که روحانیت را در کتاب "خدمت و خیانت روشنگران" به عرش اعلی علیین برده، و از شیخ فضل الله نوری که گورستان مسلمانان را به ۷۵۰ تومان به سفارت روس فروخت و غائله میدان تپیخانه با اشرار مست به سپرستی شیخ محمود ورامینی علیه مجلس به پا کرد، و در طرفداری از جنایات محمد علیشاه، شهره آفاق گشت، شهیدی ساخت تا همه مریدان خود را به گمراهی کشد، هیچ صحبتی نمی‌شود، چرا؟ برای آنکه او یک روزی توده‌ای بوده است، اما شریعتی که فقط در سمیناری در فرانسه چنین حرفي زده باید ۲۵۰ کتاب و اثر تحقیقی او را به فراموشی سپرد و بی‌باکانه و برخلاف انصاف بر او تاخت ادر زمان خود آن مرحوم نیز چنین بود. روحانیون، چی‌ها، طرفداران حکومت و سرمایه داران بر او می‌تاختند. خاطرمند هست روزی در حسینیه ارشاد، روحانی جوانی برخاست و از دکتر سؤال کرد چرا روحانیون چنین بی پروا بر شمامی تازنده، چرا این همه اتهام متضاد بر شمامی نندن، شمام او و هانی، شیعه غالی، کمونیست، وابسته به رژیم، وابسته به اجاتب و... می‌خوانند. شریعتی می‌خواست پاسخ گوید، استاد محمد تقی شریعتی گفت، من پاسخ می‌دهم، سخن او چنین آغاز شد:

ماشین دودی در شاهزاده عبدالعلیم زمانی که ایستاده و متوقف بود هیچکس اعتنای به آن نمی‌کرد، اما به محض اینکه شروع به حرکت می‌کرد، بچه‌ها آنچه از سنگ و خس و خاشاگ و... بود به طرف ماشین پرتاپ می‌کردند،



مدعاست.

۵- دکتر شریعتی با جسارت و شجاعت تمام عقیده خود را بیان می نمود و حال آنکه پیروان این نحله فکری بعد از انقلاب فاقد جسارت و شجاعت لازم جهت بیان مطالب خود می باشند. آنها هنوز توانسته اند حد فاصلی بین حکومت اسلامی و حکومت روحانیون، اعلامیه جهانی حقوق بشر و برخورد آن با اسلام، نحوه پذیرش و استقبال از آن، تساوی حقوق زن و مرد، قاتل شده و به اجماع قبل قبولی برستند.

۶- کیفیت آرایش قوا، شریعتی وقتی ظهرور کرد که میدان مبارزه در

دست روشنفکران مارکسیست بود، او با حلم و صبر و استقامت و تساهل، تمام میادین فکری را فتح و به تصرف قلوب پرداخت و حال آنکه بسیاری از روشنفکران فعلی در هوای گذشته افسوس می خورند، و روشنفکران چیزی علیرغم شکست مارکسیسم و از هم پاشیدن اتحاد جماهیر شوروی در هوای حکومت انقلابی موعد خود لحظه شماری می نمایند. طیف وسیعی از روشنفکران معتقد به حکومت لایک بوده، که البته این نحوه گرایش عمومانه عالمانه بلکه مقلدانه و انفعالی به لحاظ نحوه برخورد روحانیون حاکم ایجاد شده است. لذا عموماً دارای عمق و ژرفاندیشی لازم نیستند، به همین جهت ممکن است در این آشفته بازار فکری، میدان رقابت در اختیار دیکتاتوران سکولار قرار گیرد، زیرا آینده به طور قطع به پیروان اسلام سنتی نخواهد بود، زیرا بیان نمی توانند در عرصه جوامن فرهنگ های متضاد، بر مرکب مراد سوار شده و به پیش تازند و در چنین شرایط سخت و طاقت فرسایی است که رسالت روشنفکر مذهبی به مراتب دشوارتر می گردد.

روشنفکر دینی بالقلاب اسلامی، و شکست اخیر اصلاح طلبان با چالشی سخت و دشوار روپرورد شده است، باید به باز شناسی مجلد شریعتی ابعادی گسترده و عمیق داد، افکارش را مورد نقد و بررسی بی طرفانه قرار دهیم آنچه به درستی گفته، به کاربندیم، و هزینه لازمش را پردازیم.

چه عمیق در باره انقلاب

گفت: هرگز از دوباره جان گرفتن ابليس بی جان غافل مباش! که انقلاب، پس از پیروزی نیز، همواره در خطر انهدام است، در خطر "ضد انقلاب" است. مارهای سر کوفته، در گرمای فتح و غفلت جوش و غرور قدرت، باز سر بر می دارند، رنگ عوض می کنند، نتاب دوست می زنند، از درون منفجر می کنند، غاصب همه دست آوردهای انقلاب می شوند و میراث خوار مجاهدان و تعزیه خوان شهیدان. (صفحه ۱۹۳ مجموعه آثار ۶)

چه او به درستی گفته بود، ما در حال گذار از قرون وسطی هستیم. پس در بررسی اوضاع و احوال ایران باید، شاخصه های این عصر را در نظر بگیریم، اکنون برای مسلمانان معتمد یک راه پیشتر نمانده، و آن مبناقاردادن اندیشه های ناب دکتر شریعتی، و کار عمیق فرهنگی و بیان و ترویج شجاعانه آن و تحمل

و تسامح حتی تعامل با دگراندیشان و جسارت در کنار گذاشتن احکام امضای اسلام که با تغییر شرایط زمانی و مکانی متغیر می گردد، و اعلان تساوی حقوق زن و مرد و قبول اعلامیه جهانی حقوق بشر به عنوان حداقل و کف حقوق انسانی و مبارزه با ظلم و استضعف و استحصال در هر لباسی که هست. باید صریحاً به مردم گفت، تحمیل روحانیت به اسلام بر حسب یک ضرورت تاریخی انجام پذیرفته و نه مقتضیات ایدئولوژیک... در چنین حالی است که روشنفکر مذهبی، تبدیل به جریان فکری مهم و اثر گذار خواهد گردید.

نشد حتی برای یک لحظه حقیقت را فدای مصلحت نماید، او می گفت هیچ مصلحتی بالاتر از حقیقت نیست. جریان روشنفکری مذهبی محتاج پایمردی، اسطوره ای مانند است. فراموش نکیم، چندی پیش یکی از محققین، جریان روشنفکر مذهبی را مورد انتقاد قرار داده بود، یکی از عزیزان بر آشفت، و گفت حیات خودتان را مدبیون ما هستید!! اگر مانبودیم... این نحوه بر خورد دفعی با دگراندیشان موجب فرار از مذهب خواهد شد. لذا باید به حق، هم به لحاظ شخصیت کلیدی دکتر شریعتی و هم نحوه بر خوردش با مخالفان، نمره و امتیاز ویژه ای نسبت به روشنفکران مذهبی بعد از انقلاب قائل شد زیرا الواقع داشت با عقیده تو مخالفم، اما جانم رامی دهم تا عقایدیت را آزادانه بیان کنی و یا می گفت: دیکتاتوری و آزادی از اینجا ناشی نمی شود که یک مکتب خود را حق شمارد یا ناحق، بلکه از اینجا ناشی می شود که آیا "حق انتخاب" را برای دیگران قائل است یا قابل نیست. و یا از زبان ابوالعلاء معمری می گفت: مردم بر دو نوع دنیادارند و عقل دنارند و یا عقل دارند و دین ندارند. او می گفت وقتی ابوالعلاء معمری این حرف رامی زد که اسلام در اوج قدرت خود قرار داشت... این از بزرگترین افتخارات اسلام است... و تاریخ سراغ ندارد که کسی یک خط از ابوالعلاء را سوزاند باشد.

بی پرده بگویی هیچ یک از عزیزان و بزرگان

جریان روشنفکری مذهبی، سعه صدر دکتر

شریعتی را در برخورد با مخالفان ندارد،

گرچه باید اذعان نمود این تنگ نظری

اختصاص به روشنفکران مذهبی

نداشت، بلکه شامل روشنفکران

غیر مذهبی و ضد مذهبی و

مارکسیسم هم می گردد. و تا

زمانی که چنین است امکان رشد

تو سعه این نحله فکری وجود

ندارد.

۳- در زمان دکتر شریعتی،

جریان روشنفکری مذهبی بیشتر مورد

توجه روشنفکران قرار گرفت، و حال به

دلایل بسیار با آن مقابله شده و یا حداقل

نسبت به آن بی تفاوتی ایجاد گردیده است.

در زمان شریعتی به غیر از دو جریان جبهه ملی،

و نهضت آزادی، میدان مبارزه در نیول مارکسیستها

بود. با ظهور سازمان مجاهدین خلق و طلوع انفجار آمیز

دکتر شریعتی در دهه چهل این انحصار شکست و میدان

مبارزه در دانشگاه ها در اختیار طرفداران دکتر قرار گرفت، کار حسینیه

ارشاد تا بدانجا رونق گرفت که چندین هزار دانشجو کلاسهای خود را ترک

کرده و با حضور در حسینیه ارشاد، و بحثهای طولانی و چند ساعته دکتر را با

جان و دل پذیرابودند. حال سالروز شهادت آن بزرگوار، سمنیارهایی کی بعد از

دیگری تشکیل می گردد. اما دریغ که تعداد مشتاقان در هر سمنیار به ۲۰۰ نفر هم

نمی رسد!

۴- زبان شریعتی سمبیلیک و رازگونه بود، حکومت و مخالفان او (بسیاری

از روحانیون و چیزها) این زبان را نمی شناختند، وقتی متوجه شدند که

شریعتی کارش را تعریف آبادیان رسانده بود، این بود که روحانیون در ملاقاتی

که در شیراز با شاه داشتند از او خواستند که صدای دکتر را خفه کند، او هم به

این تکلیف شرعی اقدام نمود اما روشنفکر مذهبی بعد از انقلاب یا به لحاظ

قربات با حکومت مذهبی و عدم ضرورت استفاده از زبان سمبیلیک و نبود

توانایی استفاده از چنین زبانی، گرفتار حبس و حصرهای بسیار شدند. جریان

حبس و محکمه ملی مذهبی ها، کدیور، آغارجری، خود نشانه آشکاری بر این

مقاومت، حقیقت پویی و حقیقت گویی

است، و در این وادی سخت، هیچ عزیزی

تاب برابری با دکتر شریعتی را ندارد، او که

همه چیزش را فرو نهاد از بست، زندگی، زن و بچه،

آسایش، موقعیت، مقام و... دست نسبت شست و حاضر

شند حتی برای یک لحظه حقیقت را فدای مصلحت

نمایند، او می گفت هیچ مصلحتی بالاتر از حقیقت

شیوه جریان روشنفکری مذهبی

پایمردی، اسطوره ای هانند

اوست.

اوست.



عبور از عبور

مسعود پدرام



قالب مفاهیم امت و امامت پرداخت. اما چنین پاسخهایی به چنین ایراداتی با توجه به پروره عبور از شریعتی قدری جزئی به نظر می‌آید.

از شریعتی نمی‌توان عبور کرد چون او یک‌اندیشمند است، و به این لحاظ باید حتی از سوی مخالفانش جدی گرفته شود و مورد ارجاع قرار گیرد. او در مطالعه جامعه ایران بر تحلیل فرهنگی تکیه می‌کند؛ راه رهایی جامعه ما را در آمیزی با مدرنیته از درون سنت می‌بیند و تلاشهای فکری خود را معطوف به چنین پروژه‌ای می‌کند و در این مسیر به نقد دین سنتی و مدرنیته تمام می‌پردازد. در حال حاضر تحلیل فرهنگی از جامعه و گذر نقادانه از سنت، همراه با نگاهی نقادانه به مدرنیته را چگونه می‌توان پشت سر نهاد و سخن از عبور از شریعتی گفت، در حالی که درونمایه‌اندیشه روش‌شنکران مطرح کنونی چیزی جز این نیست. به علاوه او به پروره پرآوازه عرفان، برابری، و آزادی توجه کرد و نقش معنویت را در فرایندهای اجتماعی در مقایسه با نظریات اجتماعی روش‌شنکران دوره خود پررنگ‌تر نمود، و این نیز درونمایه‌اندیشه‌گی دست‌اندرکاران نظریه‌سازی در جامعه روش‌شنکرانی کنونی است. اگر هم در جامعه روش‌شنکران کنونی کسی به تحلیل فرهنگی، گذر نقادانه از سنت به مدرنیته، و طرح معنویت در نظریه اجتماعی پردازد، همچنان این دست از اندیشه‌های شریعتی، با توجه به مباحثی که در سطح جهانی در جریان است، قابل اعتنای نماید.

بسیاری از افرادی که کنار نهادن و عبور از شریعتی را مطرح می‌کنند، به نوعی پشیمانی توان با عذرخواهی از گذشته خود رسیده‌اند، و چون در آن گذشته تنها شریعتی را می‌شناختند، تمام تقصیر را به گردن شریعتی می‌افکنند: خشونت، تمایل به حکومت روحانیان، و ایدئولوژیک‌اندیشیدن را یکسره بر عهده شریعتی می‌بینند.

از این رویکرد روانشناختی که بگذریم به نظر می‌آید از منظر معرفت‌شناختی، در دوره‌پس از انقلاب نگاهی شبه‌تکامل گراشکل می‌گیرد که می‌پنداشد معرفتی که در حال حاضر حاصل شده است، نقطه آخر و کمال مطلوب است. این نگاه به جای آن که جایگاه تغییریافته خود را بر حسب تغییر از یک نحله فکری به نحله‌ای دیگر ارزیابی کند، آن را بر حسب تحولی تکاملی از یک‌اندیشه ناقص و نامطلوب به یک‌اندیشه کامل و مطلوب نگاه می‌کند. طبیعی است که چنین نگاهی همواره در پی آن باشد که اندیشه‌پیشین را بدور افکند و از آن عبور کند. در حالی که می‌توان یک یا چند نحله فکری را نقد کرد، اما آنها را به کنار نهاد.

عبور از اندیشه واندیشمند یکی از آسیهای دردنگ و بزرگ در تاریخ معاصر اندیشه‌ورزی و نظریه‌پردازی جامعه مابوده است. روش‌شنکران ماهموره دیگری را نه به عنوان تکیه گاه و نه حتی رقیق قابل بهره گیری، که همچون دشمن دیده‌اند. دشمنان در میدان نبرد تلاش می‌کنند یکدیگر را از میان ببرند تا خود زنده بمانند. بر این منوال روش‌شنکران در میدان اندیشه دست‌اندرکار نبرد برای هستی اندیشه خود را برای نیستی اندیشه دیگری می‌شوند، غافل از آن که روش‌ Shenker می‌دانند. در اینجا معمولاً اشاره می‌شود به نگاه ایدئولوژیک شریعتی به دین، ترسیم او از فضایی اجتماعی بر اساس حق و باطل که موجد خشونت است، و به ویژه بحثی که در مورد امت و امامت ارائه می‌کند. در پاسخ به این دلایل چالشگر می‌توان به گفتمان غالب در زمان شریعتی اشاره کرد که همه روش‌شنکران غیر وابسته به حکومت را به نگاههای ایدئولوژیک و ترسیم خطی پررنگ می‌دانند حق و باطل کشانده بود. نیز می‌توان به بحرانهای سیاسی در جوامع تازه استقلال یافته و تلاش شریعتی برای یافتن استراتژی پیروزی جنبش‌های ضداستعماری از طریق رابطه خاص جامعه با زیردر

تفاوتی در دنگ میان جامعه فکری ما و جامعه فکری غرب وجود دارد: آنها آن چه دارند نگه می‌دارند و ما آن چه داریم به دور می‌افکیم. نگه داری یک‌اندیشه، به معنای تصلب در آن و فرازفتن از حوزه آن نیست، بلکه به معنای جدی گرفتن آن، ارجاع به آن، و بهره گیری از آن است. به همین دلیل در غرب برای آن که نظریه‌پردازی استحکام و صحت نظری آن چه را پرداخته است نشان دهد، تا آن جا که می‌تواند به دیگران استناد می‌کند. در حالی که ما برای اینکه قدرت اندیشه خود را نشان دهیم تلاش می‌کنیم که بگوییم این اندیشه بی‌سابقه است و ما آن را تها از طریق تلاشهای نوع‌آمیز خود دریافت‌هایم.

جامعه‌ای که تلاشهای اندیشه‌گی اندیشمندان خود را با جدی گرفتن و تکیه بر آن نگه می‌دارد، با انبساط اندیشه مواجه می‌شود و توانای آفرینش‌های دورانساز می‌شود. پاول فیرابن، بی‌پروا از تأثیرات تعیین‌کننده‌ای که اندیشه‌های نظریه‌پردازان صاحب‌نامی چون تامس کوهن، ایمره لاکاتوش، و کارل پویر در شکل گیری نظریه بحث برانگیزش داشته است می‌گوید. اندیشمندان مکتب فرانکفورت نه تنها از مارکس و هنگل که از اندیشه‌های ویر به یک معناد برابر مارکسیسم قرار داشت بهره گرفتند و بدین نحو آفرینش نظری قابل ملاحظه‌ای را نمایان کردند. نوآوری اندیشه‌گی فوکو در مورد گفتمان، دانش و قدرت نه تنها انتکای تام براندیشه‌های نیچه دارد، و متاثر از تلاشهای ساختارگرایان فرانسوی است، که به گفته خودش مرهون سه استنادی است که با تدریس هکل، فلسفه علم و تحلیل گفتمان در شکل‌گیری اندیشه‌وى تأثیر گذاشتند.

اما جامعه‌ای که تلاش می‌کند تا آن چه را از تلاشهای اندیشه‌گی دارد کنار زند یا از آن عبور کند، همواره در قلمرو پرسشهای دیرین می‌ماند، گرچه بیانی نوین را به کار بند. براستی ما در نگاهی که به مدرنیته و سنت داریم تا چه‌اندازه از محظای پرسشهای نظری مطرح در دوره مشروطه پا فرا گذاشته‌ایم، و تا چه‌اندازه درونمایه‌پرسشهای روش‌شنکران مادر موردمسئله‌آزادی و دموکراسی و برابری و حق و قانون با آن دوره تفاوت کرده است؟

اگر رویه نگهداشتن اندیشه واندیشمند، حتی اگر منتقد آن باشیم، به انبساط اندیشه و نظریه، و آن گاه نوآوری و راهگشایی بیان‌جامد، باید همه‌اندیشمندان جامعه را جدی بگیریم و در پی نمایاندن سهم آنان در کاروان اندیشه‌ورزی معاصر باشیم. با این توجه است که شریعتی را، تا آنجا که یک‌اندیشمند است، نمی‌توان نادیده گرفت. بی‌تر دید او از منظری اندیشه‌گی، در برپایی انقلاب ایران تأثیر گذاشت، در حال حاضر همچنان استقبال زیادی از آثار او که دست کم متعلق به بیش از ۲۵ سال پیش است می‌شود. اما این دیدگاه نیز وجود دارد که دلایلی می‌توان ارائه داد که تأثیر اندیشه شریعتی در انقلاب و استقبال از آثار او را کم‌رنگ می‌کند. در اینجا معمولاً اشاره می‌شود به نگاه ایدئولوژیک شریعتی به دین، ترسیم او از فضایی اجتماعی بر اساس حق و باطل که موجد خشونت است، و به ویژه بحثی که در مورد امت و امامت ارائه می‌کند. در پاسخ به این دلایل چالشگر می‌توان به گفتمان غالب در زمان شریعتی اشاره کرد که همه روش‌شنکران غیر وابسته به حکومت را به نگاههای ایدئولوژیک و ترسیم خطی پررنگ می‌دانند حق و باطل کشانده بود. نیز می‌توان به بحرانهای سیاسی در جوامع تازه استقلال یافته و تلاش شریعتی برای یافتن استراتژی پیروزی جنبش‌های ضداستعماری از طریق رابطه خاص جامعه با زیردر



شریعتی پایدار اماکن فروغ

نسبت میان زمانه ما و شریعتی

محمد جواد غلامرضا کاشی



را پروردید است، در وضع تعارض آمیزی بسر می برد. به همان میزان که ناکامی ها و ناهمازیهای شرایط، نقطه عزیمت نقد را دیگال اوست، میل به اصلاح وضع موجود برای باز تولید و تداوم بنیادهای آن، نقطه عزیمت باز خوانی و باز آفرینی اوست. به این ترتیب شریعتی تدام خود را و امداد نزاعی است که طرفین آن نسبتی متعارض باوضع موجود اختیار کرده اند. کثرت و نوع آثار او نیز فرصت تداوم اورا فراخ تر کرده است.

اما به رغم این عوامل و همه عوامل پیچیده دیگری که تدام و بقای شریعتی را ممکن کرده است، شریعتی رنگ می بازد و به تدریج به یک چهره تاریخی بدلت شود چرا که:

«شریعتی بهترین و آخرین نماینده آئین پیوست و تلاش برای به هم آوردن سویه های متعارض زندگی مدرن در ایران بوده است. اما همانطور که تلاش هنگل برای به سامان فلسفی آوردن افق فرهنگی از هم گشیته آلمان، راه را برای پشت سرگذاری آن خواست نیز گشوده، اهتمام ایدئولوژیک شریعتی را آئین راستی می انکاشته اند که از آن تخطی شده و باز گشت به او را تهاهه اگشودن بن بست های فکری و سیاسی می انگارند. دکتر شریعتی به سرعت در فضای فکری و فرهنگی مشکفته شد اما به آرامی رنگ می بازد و به نحوی تدریجی به یک چهره تاریخی بدلت می شود. دکتر شریعتی یکباره در فضای فکری و فرهنگی مشکفت و همچنان تداوم دارد چرا که:

«شریعتی به تدریج رنگ خواهد باخت چرا که اعرافان و دین و معنویت را در عرصه منازعه و جهاد مقدس برای حقیقت می جست. او خود فرست نیافت تادر جهاد فراگیر مقدسی که خود سامان داده بود مشارکت کند، و پیامدهای آن را به چشم بینند و در میدان خونین جهاد مقدس، گوهر همه جا حاضر قدرت را ندیده بود تا بداند چشمته جوشان حقیقتی که در کلام صدق او جاری بود در همان دم اسباب خونین قدرت را می چرخاند. همانگونه که او می خواست اسلام و عرفان و معنویت حظیری همه جانی یافتد اما از مضامین خود تهی شد و به دورانی راه برد که جستجوی معنا در نفی و نقد آن جواهر معنوی جستجو می شود.

«روایت اسلام شناسانه شریعتی با روایت عامیانه از سالم متفاوت بود. روایت عامیانه همان بود که مردم در پیچ خم تحریبات ملموس زندگی روزمره خود ساخته بودند. همان بود که رنگ داغدغه های فردی وجود شناختی مردم رانمایندگی می کرد. بی ارتباط با سیاست نبود اما یشتر به کارنقد و شالوده شکنی سیاست می آمد و هر وضع سیاسی را خاکستری و سرد می نمود. برای عرصه سیاست میدانی برای گشودن تورهای گرم نمی گشود اما روایت شریعتی روایت گرم امایی ارتباط با تحریبات ملموس وجود شناختی مردم بود. آن یک گرمای خفیف داشت اما پایدار و عمیق بود و این یک گرمای شدیدی داشت اما ناپایدار و سطحی بود. شریعتی اینک پشت سرگذاشته می شود چرا که سرمای ایدئولوژیک راه را بر بازگشت به آن جوهر نیم گرم و پایدار گشوده است.

آنچه برای پایداری شریعتی گفتم نافی هر آنچیزی است که برای کم فروغ شدن او گفتم و آنچه نشانگر کم فروغ شدن اوست نافی دعاوی پایداری او. شریعتی به همین اندازه پیچیده و بغيرنج است و این پیچیدگی را گاهی باید در او جست و گاهی در وضع ناساز گار و پیچیده ای که او در آن می زند.

می خواهم در این یادداشت کوتاه به این پرسش تکراری پاسخ دهم که چه نسبتی میان ما و افق زمانه ما با شریعتی وجود دارد؟ الگوی عامیانه ترا این پرسش در روزها و ماه های پس از پیروزی انقلاب عبارت از آن بود که اگر دکتر بود در مقابل فلان رخداد چگونه موضع می گرفت و یاد رخصوص آن مناقشه فکری چه رویکردی اتخاذ می کرد؟ سبک و سیاق تازه این پرسش اگر چه کم و بیش به همان پرسش نخست سبق می برد اماده عین حال فضای پیشتری برای نقد و پشت سرگذاری شریعتی می گشاید و از مرجعیت دکتر شریعتی اندکی پافراتر نهاده است.

از تشابه میان این دو پرسش می توان نتیجه گرفت که دکتر شریعتی به همان سادگی که گاهی تصور می رفت به تاریخ نخواهد پیوست اما در عین حال تفاوت میان این دو پرسش نیز از اعتبار سخنرانی می کاهد که دکتر شریعتی را آئین راستی می انکاشته اند که از آن تخطی شده و باز گشت به او را تهاهه اگشودن بن بست های فکری و سیاسی می انگارند. دکتر شریعتی به سرعت در فضای فکری و فرهنگی مشکفته شد اما به آرامی رنگ می بازد و به نحوی تدریجی به یک چهره تاریخی بدلت می شود. دکتر شریعتی یکباره در فضای فکری و فرهنگی مشکفت و همچنان تداوم دارد چرا که:

«دکتر شریعتی پایان برنده راهی بود که حضور باورهای اسلامی و شیعی را در عرصه حیات سیاسی ایران دوران جدید فعلیت پختشد. اسلام و چندی پس از آن شیع همواره میان دارمنازعات گرم سیاسی و فکری از زمان سقوط ساسانیان در ایران بوده است. این حضور تام در ایران پس از مشروطه به حالت تعليق درآمد و به نحوی ضمنی و غیر رسمی در صحنه سیاسی حضور پیدا کرد. ایران پس از شریعتی ایرانی است که اسلام سیاسی یکباره دیگر در کانون آن نشست. میان داری این روایت از اسلام یک دهه بیشتر به طول نیاجامید. اما گوشه ای از صحنه منازعات فکری و سیاسی در ایران را در اختیار خود خواهد داشت و به این معنا شریعتی هنوز هم حیات دارد اگر چه به عبارتی دیگر پشت سرگذاشته شده باشد.

«دکتر شریعتی اگر چه تحقیق استیلای یک تاویل ایدئولوژیک است اما در عین حال فریه تراز آن روایت تک ذهنی مصرف شده در سخن پسیج کننده سیاسی است. به این تعبیر نظر شریعتی افق گشوده ای برای روایت های گوناگون می گشاید. شریعتی به عنوان مؤلف برخی از آثار خود پشت سرگذاشته شده است اما به عنوان برخی دیگر از آثارش همچنان حیات دارد. شریعتی به مثابه یک چهره ستیزنه و مبارز شناخته شد اما او خود در زمان حیاتش قبل از همه روایت پسیج کننده سیاسی را دید و از آن فاصله گرفت. شریعتی کثرتی از آنچه خود می خواست و آنچه از او خواسته می شد بود. و همین کثرت اینک راه تدام اورا گشوده است.

«شریعتی را زی را که جاودانگی اسلام و قرآن را در آن می جوید در بیان ادبیات کلامی خود نیز حمل کرده است. کلام نمادین شریعتی از چنگ هر وضع ممکن گریختن را برای او میسر کرده است. کلام یوتیپیک او گریز گاهی است که به دشواری جایگزینی پیدا خواهد کرد. «...» شرعاً ...

«شریعتی همانند هر متفسر دیگری که ایده های متنبی به تحولات سیاسی



نقادان امروز شریعتی



سعید مدنی*

به سرعت مرزهای مشخصی را با نظام جمهوری اسلامی، روحانیت و تفکر حوزوی حاکم بر آن ترسیم کردند و پس از رویارویی نظامی نه تنها تفکر حوزوی که هراندیشه و تفکر غیر خود - از جمله اندیشه شریعتی و دیگر نواندیشان مسلمان - را ارجاعی و دشمن قلمداد کردند و به موضع گیری علیه آنها پرداختند. این روند در اواخر دهه ۶۰ و هنگامی که روند ریزش نیرو در دوران سازمان به دلیل مواضع متناقض و غیر قابل توجیه رهبران آغاز شد، علیه مرحوم دکتر شریعتی شدت گرفت.

بحث درباره راه طی شده توسط گروه سوم (هواداران اندیشه های شریعتی و دیگر نواندیشان مسلمان) را موكول به وقت دیگر می گنیم و در اینجا صرفاً نظر خود را معطوف گروه دوم (هواداران روحانیون و تفکر حوزوی) می نماییم.

گروه دوم تحت تاثیر مواضع ضد روشنفکری روحانیون، پس از انقلاب به سرعت صفت بندی مشخصی را با آرای شریعتی و نواندیشی اسلامی ترسیم کردند. آنها با جدیت به مطالعه آثار مرحوم مطهری پرداختند تا به قول خودشان از آفات ناشی از التقطاط در آرای شریعتی مصون باشند. این گروه که عمدتاً در دوره پیش از انقلاب و با مطالعه آثار شریعتی در دانشگاهها مسلمان سیاسی شده بودند، پس از انقلاب تلاش کردند

با تمسک به روحانیت خود را در برابر اندیشه های انحرافی شریعتی - مطابق آنچه به آنها آموختند - داده می شد - و اکسینه کنند.

آنان هر گونه تشخّص و هویت مستقل برای روشنفکران مسلمان را انحرافی بزرگ می دانستند و اصرار داشتند هر هویتی باید در هویت روحانیت و تفکر حوزوی مضمضحل گردد. در این زمینه تجربه سازمان مجاهدین انقلاب اسلامی بسیار در خور اهمیت و مثال بین و روشنی است.

گرایش مورد بحث با توجه به حمایتهای نظام سیاسی به سرعت تقویت شد و بجز آن عده که در جبهه های جنگ به شهادت رسیدند، ما بقیه به پاس ترحمات فراوان برای تحکیم نظام در پست و مقام های گلپایگانی کار کمارده شدند و یا به احماء گونالگون از این تهدیات رانت های نفتی موجود برخوردار گردیدند. در اواسط دهه ۶۰، عجایبیان این گرایش به سرعت تلاش کردند تا از منافع و اعیادات حاصل از شرایط خود سود

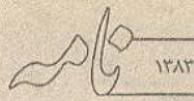
از اوایل دهه پنجاه و حتی سالها پیش از آن، فضای فکری حاکم بر روشنفکران و دانشجویان مسلمان عمدهاً متاثر از دو جریان بود. یکی جنبش مسلحه و سازمان مجاهدین خلق ایران و دیگری حسینیه ارشاد و دکتر علی شریعتی. در سال ۱۳۵۴ و پس از مارکسیست شدن تعداد قابل توجهی از اعضای سازمان، رویکرد دانشجویان به جریان اول کم رنگ تر شد و در مقابل آرای اندیشه های شریعتی بیش از گذشته مورد توجه قرار گرفت، به طوری که در نیمه دهه پنجاه و در سالهای پیاپی جنبش اعتراضی که منجر به انقلاب ۱۳۵۷ گردید، تقریباً همه یا لاقل اکثریت جنبش خصوصاً در محیط

های روشنفکری و دانشجویی مذهبی از آراء واندیشه های شریعتی متاثر بودند و حتی دیگر متفسران بر جسته مسلمان نیز در آن دوره اغلب به عنوان هم فکران و یا ادامه دهنگان راه شریعتی معرفی شدند.

با پیروزی انقلاب در اوخر سال ۱۳۵۷ و از اوایل سال ۱۳۵۸ گرایش حوزوی نیز مورد توجه گروهی از دانشجویان قرار گرفت. هنوز اولین سال انقلاب به اتمام نرسیده بود که روشنفکران و دانشجویان مسلمان در سه صفت مستقل به فعالیت پرداختند. گروه

اول تحت تاثیر سازمان مجاهدین که توسط بازماندگان سازمان در زندانها بازسازی شده بود در قالب انجمن دانشجویان مسلمان فعالیت می کردند. گروه

دوم که بعد هاسته اصلی دفتر تحکیم و مدت را تشکیل دادند ضمن حفظ برخی علائق عاطفی به دکتر علی شریعتی، عمدتاً در چارچوب تفکر حوزوی و با اعتقاد راسخ به ضرورت تبعیت و تقلید بی چون و چرا از روحانیون در دیانت و سیاست، در انجمن های اسلامی سازمان یافتند. دسته سوم نیز همچنان با اتکا به دانش و بینش حاصل از درسها دکتر شریعتی و تحت تأثیر چارچوب روش شناسی او و دیگر نواندیشان مسلمان نه با مواضع مجاهدین علیه روحانیون همدلی داشتند و نه مثل دانشجویان مؤسس و عضو انجمن های اسلامی، به نفع هویت مستقل روشنفکران مسلمان می پرداختند و یا در هویت روحانیون ذوب می شدند. با شدت گرفتن تخاصمات سیاسی از اوایل دهه ۶۰ گروه اول (مجاهدین)



و جوانی انجام داده، همگی خطاب بوده و همه متأثر از آرای شریعتی بوده است. احتمالاً او فراموش کرده در نیمه اول دهه ۶۰ به عنوان مقلد بی چون و چرای روحانیت، نقش شعبان بی معنی کوچک را علیه گروههای غیر خودی از جمله حامیان اندیشه های شریعتی و نوآندیشان مسلمان ایفا کرده است. یا از خاطرشن رفته که به پاس همه زحمات جهت تحکیم نظام در همان سالها از یکی از نهادهای مستمری دریافت می کرد. در میان مخالفان یا منتقدین سرسرخ شریعتی مشابه مورد بالا کم نیستند. بنابراین بتدریج برادران از فرنگ برگشته که با انباتی از داشت فقه و حوزه عازم خارج شده بودند تا میخ اسلام را در سرزمین کفر بکوینند و با سرافرازی به وطن بازگردند، مدعی شدن باید مدرن شده به جهان و عصر جدید پاسخ مثبت داد و دغدغه های ملی و دینی را به یک سو نهاد. آنان حتی تلاش کردن با تحریف تاریخ ایران از کودتا، حمامه بسازند و یا منافع ملی را توهمی برای توجیه حاکمیت ها قلمداد کنند که دیگر باید به سوی پرتاب و منافع جهانی جایگزین آن شود.

بنابراین مواجهه حامیان گذشته اندیشه حوزوی و متولیان فعلی جهانی سازی با شریعتی و آرای او بیش از آنکه بر اساس شناخت جدی آنان از نظرات آن مرحوم و نقد علمی آنها باشد، اولاً از جهت معرفتی متأثر از بنیاد سنت پشتونه هویت دینی آنان در سالهایی است که به فاصله گذاری با آرای شریعتی پرداختند و دل در آن روحانیت نهادند و ثانياً از جهت روانشناسی ریشه در تمایل بخش مهمی از آنان برای ورود خود در عرصه جدید روشنفکری با غسل تعمید از سابقه فکری - سیاسی در دهه اول انقلاب دارد. به این منظور آقایان دیواری کوتاه تر از شریعتی نیافتند تا بتوانند با فراغ خاطر به آن حمله کنند، در حالی که اساساً انتساب فعالیت آنان در دهه

اول انقلاب به شریعتی و نوآندیشان مسلمان دروغ بزرگی است که به سادگی و با کمی برگشت به عقب افشا می شود. ادرس غلط دادن، رد گم کردن به منظور انقطع فکری و سیاسی از گذشته از ترفندهای نا جوانمردانه و ناصادقانه ای است که این خیل ورشکستگان به تقصیر دهه ۶۰ دنبال می کنند. یقیناً شریعتی نیز مثل هر متفکر دیگری از نقاط قوت و ضعف برخوردار است، اما نقد شریعتی نیازمند برخورداری از صلاحیتهای اخلاقی، علمی و سیاسی مشخص است. بی شک در میان منتقدین شریعتی، گروه مورد بحث از این لوازم نقد برخوردار نیستند، بنابراین نقادی های اینان عمدتاً متأثر از ویژگیهای روانشناسی و تبار شان است و نه مبتنی بر روش شناختی علمی و یا نقد در عالم نظر و تفکر.

جویند، لذا با توجه به روند فرسایشی جنگ بتدریج از جبهه ها به سوی دانشگاهها و مراکز علمی منتقل شدند و یا با شرایط بسیار مطلوب و سهل الوصول برای ادامه تحصیل به خارج از کشور و جهان غرب رفتند. بنابراین در اواسط دهه ۶۰ بخش مهمی از دانشجویان یا فارغ التحصیلان دانشگاهها و اعضای سابق انجمن های اسلامی که خود را کاملاً در چارچوب هویت روحانیت تعریف می کردند، با پشتونه اندیشه حوزوی و با رویکردی تهاجمی، به محاذی علمی داخل و خارج از کشور وارد شدند. آنها در ابتدا تلاش کردن با نقد علوم دانشگاهی به اساتید دانشگاه بیاموزند که چگونه می توان به بهره جستن از آرای روحانیت و حوزه ها به تولید دانش واقعی و ضد غربی پرداخت. این گروه از هنر جویان دائماً به دنبال اثبات پشتونه ایدنولوژیک خود یعنی تفکر حوزوی به عنوان تنها مرجع تفکر دینی بودند. این وضعیت مدت زیادی ادامه نیافت، زیرا گروه مورد بحث برای رویارویی با مجموعه فضای علمی و فرهنگی داخل یا خارج از کشور از بضاعت و پشتونه لازم برخوردار نبودند و چارچوب هویتی که در پس آن خود را

تعریف می کردند به سرعت در برابر دیگر گرایش های فکری و فلسفی فرو می ریخت. نتیجه آن شد که مواضع تهاجمی سالهای اول بازگشت این گروه به دانشگاه به تدریج به موضوعی کاملاً تدافعی و بالآخره و دادگی رسید. لذا دانشجویان و یا مکلاهای متعهد و مؤمن به روحانیت که از دانشگاههای داخل و خارج از کشور فارغ التحصیل شدند، در عین حال که در سالهای اول سعی می کردند حفظ ظاهر کنند و دیدگاههای جدید خود را بروز ندهند، اما نه تنها بسیار محتاط تر از سابق از هویت فکری و دینی خود سخن می گفتند یا از آن دفاع می کردند، بلکه لزوم تعامل و تبادل با غرب و استفاده از دانش واندیشه غیر را در همه حیطه ها از جمله علوم انسانی مثل اقتصاد، سیاست، جامعه شناسی، روانشناسی و ... مطرح می کردند. اینان خیلی زود از حامیان جهانی شدن گردیدند و یا ناشیانه از هر پدیده و یا نظریه مدرنی مثل ادغام در بازار جهانی و یا حذف فرهنگهای بومی و ملی استقبال کردند، با ساده لوحی هویت جهانی را هویت ملی خود پنداشتند و با رمل و اسطلوب پیش بینی نمودند آینده از مزه های ملت و ملیت عبور خواهد کرد و فرهنگ و آموزش ناگزیر غربی خواهد شد، همین گروه از منتقدان جدی شریعتی و نوآندیشان مسلمان شدند. آنان ادعا کردند همه آنچه دو گذشته انجام داده اند - و اکنون غیر قابل دفاع است - تحقیق تأثیر آرای شریعتی بوده است. مثلایک طنز پرداز معروف که اساساً از هر گونه دغدغه ملی و دینی رها شده بود، مدعی شد آنچه در دوران دانشجویی



جغرافیای معرفت و اکولوژی اصلاح

محمد امین قانعی راد



وضعیت خاص جوامع موردنظر خود، راه حل هایی کلی و عمومی را تجویز می کنند. به نظر شریعتی نتیجه این نوع اصلاح اجتماعی، بر عکس و حتی ناخواسته، به بار آوردن فاجعه، مصیبت و خرابی است. هرگاه یک ساختمن پاسخگوی نیازها و ترجیحات انسانی نباشد، هر چند این بنابراین نظر معماری، بهترین استیل، بهترین مصالح، بهترین دکور و تزئین را داشته باشد و بر اساس مبانی علمی، هنری و فنی ساخته شده باشد^۱، ولی: "کسی که آن ساختمن برایش ساخته شده از آن فرار می کند و اگر هم با رودرایستی و یا با فشار یا با ضرورت موقتاً چند شبی، چند هفته‌ای یا چند ماهی در آن سکنی کرد، خودش را در یک زندان احسان می کند و بالاخره فرار می کند، از همان ساختمن علمی و هنری و بسیار فنی به همان بیغوله و زاغه خودش می رود". بنابر این در هر نوع سازه، مادی یا معنوی، فیزیکی یا فکری، باید شرط معماری انسانی را رعایت کرد. این امر به ویژه در مورد سازه‌های فکری، راه حل‌های اجتماعی و شیوه‌های اصلاح و دگرگونی صدق می کند: "هر نظری را که به آن معتقدیم - چه مذهب، چه فلسفه و... - اگر برای انسان است... باید مناسب با نیاز انسان و یا نوع انسان و یا جامعه خاصی از انسان ساخته شود".^۲

در معماری اجتماعی یعنی در ارائه یک ساختمن نظری برای بهبود اوضاع یک ملت و جامعه باید "ماهیت" آن جامعه را شناخت. "ماهیت" یک شناخت کلی و ادراک فلسفی نیست بلکه هویت خاص و ملموسی است که در طول تاریخ شکل می گیرد. برای شناخت روایه و اخلاصیات یک قوم باید سرگذشت تاریخی و فرهنگی مردم آن جامعه را مرور کرد. شریعتی در مورد تاریخمندی وجود انسانی می گوید: "تمام گذشته، قرنها متوالی دست اندکار ساختمن ماهیت من بوهد اند".^۳ من بعنوان یک انسان سی چهل ساله نه تنها از حوار و رویدادهای فردی، خانوادگی و محیط اجتماعی ام متاثر هستم، نه تنها از فضای فکری، سیاسی عصر خودم - از هگل، سارتر و... - تأثیر پذیرفته ام بلکه ظهور زرتشت در ۲۶۰۰ سال پیش در ساختمن من تأثیر مستقیم گذاشته است. در ۲۳۰۰ سال پیش از جنگ اسکندر و دارا، در هزار و چهارصد سال پیش حادثه رویارویی سعدبن ای و قاص و رستم فرخزاد و در ۷۰۰ سال پیش جنگ چنگیز با خوارزمشاه در هویت، ماهیت، خصوصیت و شخصیت من اثر گذاردۀ اند. بر این مبنای هر فرد عبارتست از عمر حقیقی قرنها زندگی کرده است: "عمر حقیقی هر فرد عبارتست از عمر حقیقی تاریخ او. هر کس به اندازه همه گذشته اش زیسته است. هر کس انسان بودنش را از تاریخ اش می گیرد. یک ملت مجموعه همه اندوخته ها و ساخته های معنوی و مادی ای است که بر روی هم در طی این زمانهای طولانی، که گذشته اش به اساطیر می پیوندد، ثروت انسانی جامعه را می سازد و فرد عبارتست از موجودی که از این سرچشمه که از اعماق تاریخ می جوشد، آب می خورد و انسان می شود".^۴ شخصیت فردی و شخصیت انسانی افراد از شخصیت ملی، تاریخی و فرهنگ آنها متمایز نیست: "انسان درختی است از سرچشمه ماهیت انسانی

شریعتی "علیرغم تمایل همیشگی اش که از نکرار بیزار است" یک تأکید مشخص دارد و آنرا "همواره و در هر زمینه و هر فرستی تکرار می کند"^۵ و مسئله‌ای را یادآوری می کند که معتقد است باید "زیربنای اندیشه روشنفکران این مملکت باشد". این مسئله، لزوم ارتباط دیدگاه معرفتی و اندیشه اجتماعی با نیازها، مسائل، خلاصه و مشکلات ملموس و مشخص ما است: بدون در نظر گرفتن ارتباط جغرافیایی معرفت "هرگونه تلاشی عقیم است" و بدون آن "هرگونه تغییر، راهیابی، بینش و تلقی" بی نتیجه و بی اثر است. او معتقد است که: "عمل اساسی ناقص ماندن و مهمل و مبهم ماندن و به نتیجه نرسیدن همه مکتبهای اجتماعی و اخلاقی و فلسفی و همه اشکال گوناگون اجتماعی، سیاسی، تربیتی و همه فرمهای مختلفی که برای زندگی کردن عرضه می شود" نادیده گرفتن جغرافیای معرفت است.^۶ شریعتی مسئله ربط انسانی معرفت را برویه در رابطه با کشورهای جهان سوم آسیایی و آفریقایی تحلیل می کند و بر اهمیت آن تأکید می فرمود. اگر در کشورهای جهان سوم در انتخاب‌های مختلف فکری، معرفتی و اجرائی و مدیریتی این ارتباط ملاحظه شده بود، بی شک نتیجه انتخاب‌ها سازنده، مثبت و مطلوب بودند ولی اکنون بهترین انتخاب‌ها و راه حل‌ها چون در شرایط تجربیدی و به شیوه‌ای کلی نگرانه صورت می گیرند، عقیم و بی نتیجه بوده و گاه نتایج متضاد و عوارض نامطلوب به بار می آورند.

یکی از ویژگیهای عقل گرایی مدرن که در هرگونه طرح، پروژه، ساختار، برنامه ریزی و حتی معماری بر آن تأکید می شود رعایت اصول علمی، ساختار منطقی، تناسب با اصول و معیارهای درونی حوزه‌های مختلف است بدنون اینکه اعتبار بیرونی این پروژه و ساختار و یا تناسب آن با استفاده کنندگان این سازه و محصول، مورد نظر قرار گیرد. گرایش "راسیونالیسم امروز" با تدوین برنامه‌ها "براساس مبانی علم پرستی و اصول ذهنی عقلی و استدلالهای خالص منطقی" به گونه‌ای است که نتایج آنها "با واقعیت‌های عینی و طبیعی موجود در متن طبیعت و ملت و تاریخ و اجتماع بیگانه می افتد" و بدین ترتیب به جای پیشرفت و دستاوردهای فاجعه و خرابی‌های فاحش به بار می آورد.^۷ کارکرد این دیدگاه - برای مثال - در معماری مدرن چنان است که "همه هدف‌شدنی بودن و منطقی بودن روابط میان شرایط و اتفاقها و ساختمنهای مختلف و متنوع این خانه و مبتنی بودن آن بر اصول علمی است"^۸ در صورتیکه مسئله فوری تر و مقدم تر آن است که معمار قبل از هرگونه طراحی: "اول انسانی را که در این خانه نشیمن می کند، بشناسد، و بطور دقیق، درست و علمی احتیاجاتش را، تپیش را و جنسش را بررسی کند و بعد در این جهت بیندیشید که این ساختمن را به گونه‌ای بسازد که منطبق با احتیاجات چنین فردی باشد".^۹

در سطح علمی و فلسفی، این رویکرد در مکاتب و دیدگاه‌هایی دیده می شود که برای بشر پیام، راه حل و شکل زندگی ارائه می دهند ولی دارای پایه‌های انسان شناختی نمی باشند، و در سطح اصلاح اجتماعی، با دیدگاه‌های روشنفکرانی همراه است که بدون بررسی

برگردید.^{۱۵} این بازگشت به خویش، گستگی هویت و تشتت ذهنی را مرتفع می‌کند زیرا ما را به منبع تاریخ و فرهنگ قرون متصل می‌کند و این اتصال به ما شخصیت و اصالت و حق انتخاب و قدرت و تشخیص و استعداد خلق^{۱۶} می‌دهد و توانایی نوسازی و دگرگونی را می‌آفریند. این بازگشت به خویش یک بازگشت نقادانه است که امکان اصلاح و دگرگونی در سنت‌ها را فراهم می‌سازد؛ آگر هم بسیاری از بیماریها و نقشها در تاریخ ما، در جامعه ما و در روح ما با خود ماست کی می‌توانیم آن نقص را رفع کنیم؟ وقتی که باز خود را بشناسیم و به خود بازگردیم^{۱۷} :

شروعتی در دوران خود نیز بخاطر طرح ایده بازگشت به خویش مورد تکفیر روشنکران متجدد قرار گرفت بطوریکه گاه عنوان "یک کنه پرست" مرجع، یک عنصر گریزان از آینده و ضد پیشرفت، و سنت پرست و حسرت زده گذشته^{۱۷} معرفی می‌شد.^{۱۸} با وجود این شروعتی از موقوفیت این ایده نیز نگران بود زیرا وقتی، یک اندیشه قابل عام مباید: "آوا، بدانچه است"

حرف مد می شود و مد که شد به ابتدال می کشد و
چنان زشت و عامیانه و روزنامه‌ای می شود که
همان صاحب حرف باید بیاید و استعفا کندا^{۱۹}.
انکار ایده بازگشت به خویش نیز می تواند
بهانه آبرومدانه‌ای برای توجیه بی سوادی و
بی شعوری و مزخرف بافی کسانی گردد که
هر را از بر تشخیص نمی دهند^{۲۰}. آینها
چون با این مسائل بکلی بیگانه‌اند
و نه معنی علمی اش را می فهمند
و نه ریشه اجتماعی اش را ونه
کسانی را که این نظریات را
طرح کرده‌اند، بنابر این
بهترین راه آبرومدانه، بجای
تمی دامن این است که بگویند
این حرفاها مال "اروپایی‌ها" است!
و بناید حرفهمایی را که در "اروپا" طرح
می شود قبول کرد خیال می کنند اروپا یک
مکتب است، که باید در برابرش یک جبهه معین و
یک حمته گفت^{۲۱}.

از خود بیگانگی پدیده‌ای ذهنی و بیانگر نوع آگاهی سوژه از خویش است. در عین حال تشخیص وقوع پدیده از خود بیگانگی با بررسی تعریف سوژه از هویت و چگونگی خویشتن و مقایسه آن با هویت تاریخی - فرهنگی سوژه - بعنوان یک ملاک ارزیابی - ممکن است. بنابر این مفهوم از خودبیگانگی با مفاهیم خودآگاهی، وجودان و بالاخره ایدئولوژی پیوند دارد. از نظر شریعتی ایدئولوژی بیان معرفتی مدون و مشخص رخداد از خودبیگانگی است. سوژه از خودبیگانه هستی واقعی و هویت راستین خویش را درک نمی‌کند، بلکه خودش را در آینه تعریف و توصیف مجموعه‌ای از ارزشها، ارزیابی‌ها، ترجیحات، ملاک‌ها و شناخت‌ها می‌بیند که بیانگر وضعیت خود او نیست، و به یک سوژه یا شکل اجتماعی دیگر تعلق دارد. در از خودبیگانگی اجتماعی سوژه دارای آگاهی اجتماعی نیست بلکه جایگاه اجتماعی و تاریخی خود را از دیدگاه ایدئولوژی گروه اجتماعی غالب می‌فهمد. این روایت از خودبیگانگی با سخن مارکس سازگاری دارد که در هر دوران ایدئولوژی طبقه حاکم، ایدئولوژی حاکم آن دوره باشد. بنابر این ایدئولوژی در این معنا در مقابل خودآگاهی راستین

که در اعماق تاریخ جاری است و بار می‌اید و آب می‌نوشد و درختی که از زمینی که تاریخ نام دارد، تغذیه می‌کند." فرد بعنوان فرد یعنی کسی که رابطه اش با تاریخ اجتماعی و فرهنگ ملی اش قطع می‌گردد به صورت ظرفی خالی و وجودی بی‌ماهیت در می‌اید. آیا وجود بی‌ماهیت ممکن است؟ شریعتی پاسخ می‌دهد "از نظر عقلی ممکن نیست، موهم است، دروغ است، اما آیا نمی‌بینم آدمهای را که وجود بی‌ماهیتند؟ حس، می، کنیم، مم، شناسیم و مم، بینیم و حقد، ف او ان!".

در ارائه یک راه حل، در انتخاب یک دیدگاه باید نیازهای انسان را شناخت و لی نه نیازهای انسان کلی یا انسان به مفهوم روانشناسی آنرا بلکه انسان با ملاحظه داشتن همه تاریخ و فرهنگ و شخصیت ملی اش را، بدین ترتیب اندیشه ها، انتخاب ها و راه حل های کارآمد و مؤثر می باید علاوه بر عقلانی، منطقی و علمی بودن، هویت اجتماعی - فرهنگی یک قوم، جامعه و ملت را بعنوان لبه انسانی معرفت موردنظر قرار دهنند. عینیت گرامی و عقل گرامی دوران مدرن به دلیل نادیده گرفتن تاریخ مندی و لبه ذهنی پدیده های اجتماعی - فرهنگی قابل انتقاد است.

شخصیت و هویت انسان دارای یک لب

ذهنی است. در تعیین شخصیت انسان

باشد به تعاریف او از خودش توجه کرد و بها داد و نمی‌توان صرفاً از شاخص‌های عنئ استفاده کرد.

انسان‌شناسی عام‌گرای، شناخت علمی را معيار و ملاک تعیین شخصیت انسانی قرار می‌دهد و

ب دلیل دیدگاه عمومیت کرای خود، به ویژگی های تاریخی، تقاضات ها و تمایزها بی توجه است. شریعتی خودآگاهی (knowlege)

(Self) را یک مساله روحی می داند. افراد عموماً خودشان را آدم حساب می کنند.

ین تعریف شایستگی‌های آنها را می‌دانند.

تیکن می تند: ادمی ده خودا داهی

ییداری نسبت به فضایل انسانی حودس

س- به حق یا به تا حق (یک مساله روحی است)- که

ارای سایستکی‌های انسان هست، حس می‌کند که غنی

ست. در مورد خودا کاهی یعنی درک انسان از شخصیت

مجموعه خصوصیاتی که سرمایه‌ها و اندوخته‌های معنوی او را ت

ی دهنده شناخت خود افراد ملاک است "یعنی: کسی که معتقد

له یک گدشته، یک حال و یک رهتوشه و آندوخته و صفات و ف

زیبائیهای فراوان دارد، ولو هم به دروغ، ولو دارای هیچ یک ا

"باشد" باز دارای یک شخصیت انسانی است" و همین تعریف و

برداشت در تکوین شخصیت و شکل دهی به خصوصیات رفاقتی

قلانی و عاطفی او تأثیر می‌گذارد. چنین کسی، در مقایسه با فرد

حدود راتهی می‌یابد، از موفقیت، توان و کارایی، وقدرت رقابت بسیار
کمتر است.

خوردارند. این مقایسه را می‌توان در مورد مردم، یعنی، هویت و ملک

ارای "خودآگاهی، روشنی و بیداری" است، ترسی، داد و نشجه

غزوه و افتخار ملم، برای زندگی و تداوم بک جامعه لازم است

بلدين، تتب ش ساعته، بین: معافت و بیا؛ گشت به خم بش

قدار می کند و می گوید: قیام از هر کار و فنا از نیکویی و

مان ساوده، قیام اذ اشکه ه مکت داند نه نه



نه یک منظومه فکری مجرد از شرایط اجتماعی، تعیین می‌شود. کنش‌های اجتماعی در پی یافتن صورت عقلانی اند و "فرایند توسعه عقلانیت" بیشتر همین عقلانی شدن کنش‌های اجتماعی است که در نهایت "نظريه های اجتماعی" را تشکیل داده و هواداران آن روایتی فلسفی و علمی از ظهور، تکوین و توسعه این اندیشه‌ها ارائه می‌دهند.^{۲۲} در این روایت علمی - فلسفی که اندیشمندان پسامدرون همچون دریدا آنرا کلام محوری (Logocentrism) می‌نامند، نظام‌های فکری اعتبار خود را با ارجاع به قضایا، آراء و گزاره‌های بیرونی توجیه می‌کنند در حالی که غالباً "منطق درونی" آنها قائم به ذات است و با مرجعیت خود (Self-referentiality) تصدیق می‌شوند.

شریعتی مرجع واقعی اندیشه را خودآگاهی یا "حیثیت خویش" می‌داند. حیثیت، جایگاه و موقعیت افراد، گروه‌ها و جوامع متفاوت جغرافیایی را تعیین می‌کند که ژئوپولیتیک اندیشه را شکل می‌دهد. فردیک جیمزون مفهوم "نقشه شناختی" (Cognitive mapping) را بکار می‌برد و می‌گوید: "نقشه

شناختی

دقتیاً به مفهوم قدیمی تر تقلیدگرانه نیست.

سائل نظری ناشی از این انگاره به ما امکان می‌دهد که تحلیل بازنمایی را در سطحی بالاتر و بسیار پیچیده ترا احیا کنیم".^{۲۳} تحلیل بازنمایی براساس تطابق و تقلید از واقعیت‌ها قرار دارد ولی "نقشه شناختی" موقعیت ما را در یک تمامیت در عین حال مبهم و بی‌شکل تعیین می‌کند. از خوبیگانگی حاصل فقدان یک نقشه شناختی برای راه‌یابی است. کوین لینچ در "تصویر شهر" شهر از خوبیگانه را همچون قضایی می‌یابد که در آن مردم قادر به تعیین موقعیت خود در ذهن خویش نیستند و نمی‌توانند تمامیت شهری را که خود را در آن می‌یابند، تشخیص دهند:

قدان از خوبیگانگی در شهرستی مستلزم غلبه مجدد و عملی مفهوم مکان، و ساخت یا بازسازی یک منظره کلی واضح است که می‌توان در حافظه نگاه داشت و در مراحل مختلف روند حرکت خود بارها ترسیم کرد".^{۲۴} جیمزون به بازندهی مسائل شخصی "جغرافیایی و مساحی" در چارچوب فضای اجتماعی - مثلاً در چارچوب طبقه اجتماعی در بافت ملی یا بین‌المللی - می‌پردازد و بر آن است که باید: در چارچوب شیوه‌های ترسیم ادراکی [نقشه شناختی] به رابطه اجتماعی و فردی خود با واقعیت‌طبقاتی محلی، ملی و بین‌المللی بپردازیم و با این رهیافت به سراغ ایدئولوژی برومیم".^{۲۵} فضای پست مدرنیستی موجب سردرگمی شده است ولی به نظر جیمزون: "در همین فضا می‌توانیم در کم موقعيت خویش را به عنوان موضوع‌هایی فردی و جمعی دوباره آغاز کنیم و قابلیت کنش و مبارزه خود را بایزیابیم. این قابلیت در حال حاضر به دلیل سردرگمی قضایی و اجتماعی ماختنی شده است. شکل سیاسی پست مدرنیسم باید ابداع و ازایه یک ترسیم ادراکی جهانی در مقیاس اجتماعی و قضایی را وظیفه خود بداند".^{۲۶}

به نظر شریعتی نیز "حدث روح و فرم یک شهر را و نیز جهتی را که شهر بدانسو در حرکت است از میان کوچه‌ها و خیابان‌ها و خانه‌ها

قرار می‌گیرد. خودآگاهی راستین، در ک سوزه اجتماعی از وضعیت، علاقه و منافع خود است. خودآگاهی در ک سوزه از چگونگی خویش است آنچنان که در طی تاریخ خود بار آمده است و آنچنان که توسط فرهنگ و اندیشه اجتماعی شکل گرفته است. خودآگاهی در این معنا همراه با نوعی کلاسیسم و در ک سنت‌های تاریخی - فرهنگی خود است. این خودآگاهی می‌تواند منفعانه، تقدیری و سنت‌گرایانه بوده و یا بر عکس فعل، متاملانه و نقادانه باشد. خودآگاهی نقادانه در پی باز تعریف موقعیت خود و رابطه اش با دیگری است و سنت‌ها و تاریخ خود را باز کاری و ارزیابی می‌کند تا گامی فرا پیش نهد. شریعتی این خودآگاهی نقادانه، در مقابل خودآگاهی سنت‌گرایانه، را ایدئولوژی می‌نامد، به این دلیل که واجد ایده‌ها و عناصر آرمان‌گرانه و تغییر دهنده است. در عین حال به نظر شریعتی این ایده‌ها و آرمان‌ها باید با هویت واقعی یعنی عناصر و واقعیت‌های تاریخی - فرهنگی سوزه در ارتباط بوده و مجموعاً یک منظومة معنادار را تشکیل دهنده. در تغییر و دگرگونی، نوعی تداوم و استمرار ضرورت دارد، هر چند که مجموعه جدید یک

صورت و شکل متفاوت با مجموعه فکری - فرهنگی سنتی را تشکیل می‌دهد. تحول فرهنگی - تاریخی موجب گسترشی در صورت و شکل فرهنگ می‌شود اما عناصر محتوایی کما بیش و با شدت‌های متفاوت استمرار می‌یابند. مذهب از لحاظ محتوایی در طی تاریخ یک جامعه ثابت است ولی در شکل و قالب تغییر می‌پذیرد. نوسازی دینی بعنای تجدید ساختمان (Reconstruction) محتواهای مذهبی است. جنبه‌های شعائری، باورها، احکام کلامی، اصول اعتقادی در هر مذهب، محتواهای آنرا تشکیل می‌دهند، و جهت‌گیری‌ها، رویکردها، ارزشها و عناصر اخلاقی و روحی مذهب این محظوظاً را شکل می‌دهند. سرانجام شریعتی این خودآگاهی نقادانه را به این دلیل ایدئولوژی می‌نامد که از یک نظر گاه عمومی و کلی برخوردار نیست بلکه وابسته به یک

هویت متعین و تاریخی است. ایدئولوژی در صورت‌های مختلف خود نوعی خودشناسی (Self - Knowledge) است و بنابر این به معنای علم یا آگاهی جهان شمول و کلی نیست. هر نوع "تعريف از خویش" (Self - Definition) و آگاهی اجتماعی از موقعیت و وضعیت خود لزوماً وابسته به موقعیت‌های متعین (Context-Dependent) است. انتخاب جهت‌گیری‌های اجتماعی - سیاسی، الگوها، ارزشها، نظام‌های فکری و اندیشه‌ای برای ساختمان اجتماعی یا نوسازی دینی و اجتماعی همچون یک انتخاب علمی نیست و نمی‌تواند به استناد مجموعه‌ای از استدلالهای مجرد منطقی - فلسفی صورت پذیرد. این دسته از انتخابها باید مسبوق به خودآگاهی یعنی طرحی برای باز تعریف خویش باشد و درست در این طرح کلی است که جایگاه منطقی خود را پیدا می‌کند. به این ترتیب این دسته از انتخابها، انتخاب‌های ایدئولوژیک‌اند و نباید همچون انتخاب‌های عقلانی صرف (Pure Rational) از آنها یاد کرد. عقلانیت انتخاب‌های را در واقع منطق کلی "خود تعریفی" سوزه تعیین می‌کند. معقول یا نامعقول بودن هر انتخاب با توجه به این منطق کلی، و

خود آمیخته‌اند گاه از این منظومه متزع و به یک مجموعه اجتماعی- فرهنگی دیگر منتقل می‌شوند. مشکل فرهنگی ما انتقال نظریه اجتماعی از دنیای دیگر به دنیای فرهنگی اجتماعی ماست، بدون اینکه "ارتباط" زمینه‌های ما با مفاهیم منتقل شده و تناسب این دو با همدیگر مورد تأمل قرار گیرد. این انتقال قبل از اینکه تأملی عقلانی و اندیشه‌ید باشد، یک رفتار اجتماعی است، کاربرد مفاهیم اجتماعی بیشتر از مقوله کنش است تا داشت.

شریعتی در واقع می‌خواهد ادعاهای عام‌گرایانه مفاهیم و نظریات اجتماعی رایج در دوران ما و بی‌طرفی یا عدم ارتباط آن‌ها به زمینه‌ها و زمان‌های خاص را مورد انتقاد قرار دهد. گزاره‌های انتقادی او عبارتند از:

- مفاهیم اجتماعی، از لحاظ تکوین صورت و محتوای خود به جغرافیای خاص وابسته می‌باشند.
- این مفاهیم را از حیث ارتباط با زمینه‌های خود می‌توان مورد ارزیابی قرار داد.

- با تغییر زمینه‌ها، این مفاهیم کارکرد اصلی خود را از دست می‌دهند و کارکردهای متفاوت می‌باشند.

- هر چند که این مفاهیم در زمینه اصلی خود از لحاظ تطابق با این زمینه "صادق" باشند (Contextual Truth) درست به همین دلیل در شرایط دیگر "صدق" آنها باید مورد بازبینی قرار گیرد.

مفاهیم اجتماعی به طور مطلق و مجرد فاقد معنا می‌باشند و از شرایط واقعی اجتماعی فرهنگی شکل و معنا و جهت می‌گیرند. در حالی که اصطلاح علمی

معنایی فراگیر، عمومی ثابت و مشخص دارند، شریعتی بر مبنای این تفاوت می‌گوید: "مفهوم

اجتماعی در جغرافیای سیاسی و اجتماعی معنایی خاص و اثری مخصوص دارند".^{۲۰} او دیدگاه خود را بر

سخن گروجیج مستند می‌سازد که "جامعه وجود ندارد. بلکه جامعه‌ها

وجود دارند" و نتیجه می‌گیرد که آنچه در یک جامعه، آثار بسیار ارزش‌نامه و مترقبی به بار آورده است در

جامعه‌ای دیگر، جزوی از پریشانی بسیار شوم و زیان بخش نتیجه‌ای در برنداشته است.^{۲۱} بنابر این یکی از مبانی "فقدان معانی مجرد در مفاهیم اجتماعی" جامعه‌شناسی تفاضلی (sociology Differential) است که بر اساس آن چیزی به نام جامعه مجرد وجود ندارد و جوامع مختلف، دارای ویژگی‌های گوناگون‌اند و هر جامعه‌ای جامعه‌شناسی خاص خود را دارد.

شریعتی یک نظریه معنائشناسی و مفهوم‌شناسی از مفاهیم اجتماعی ارائه می‌دهد که آن را "درک جغرافیای حرف" می‌نامد. منظور شریعتی از حرف مقولاتی چون "ایله، نظر، رای، تز، عقیده‌ای تازه و سخن است".^{۲۲} بنابر این می‌توان از درک "جغرافیای گفتار" سخن گفت. شریعتی توضیح می‌دهد که در حوزه‌های فلسفی و علمی می‌توان با استفاده از معیارهای علمی، منطقی و تجربی، حقیقت یک گفتار را سنجید و درباره‌اش قضاؤت کرد، اما برای ارزیابی حقیقت یک گفتار و مفهوم اجتماعی باید جغرافیای مفهوم را نیز مستقیماً در بررسی و

نمی‌توان دریافت. بحث از خیابان اصلی و پس کوچه فرعی، بولوار اسفالت و بیست متری خاکی، بالاخانه و زیرزمینی، عبّت است^{۲۳} برای درک روح و فرم و جهت شهر باید جایگاه خود را در این شهر تعیین کرد: "برای دیدن برخی رنگ‌ها و فهمیدن بعضی حرف‌ها از نگریستن و اندیشیدن کاری ساخته نیست. باید از آنجا که نشسته ایم برخیزیم، قرار گاهمن را در جهان عوض کنیم".^{۲۴} جغرافیای مورد نظر شریعتی، یک گفتمان را در مسائل اجتماعی سیاسی است. مسائل، پدیده‌ها، واقعیات و مفاهیم اجتماعی را می‌باید در درون "کلیت اجتماعی" آن شناخت و مورد ارزیابی و قضاؤت قرار داد و شریعتی این کلیت زنده را "حیثیت اجتماعی" می‌نامد: "هر مساله اجتماعی تنها در متن آن جامعه و در "شیئی اجتماعی" آن قابل مطالعه و بررسی است... در جامعه فهم هر ساخته اند و با او وابستگی متقابل دارند".^{۲۵} مسائل و مفاهیم اجتماعی را باید در "پیکره زنده‌اش" که محیط اجتماعی و جو زمانی و وجودان و روح دوره‌ای است که جزء لاینفکی از آن است "شناخت و ارزیابی کرد.

وابستگی معرفت و نظام‌های فکری به زمینه‌ها و

شرایط Context - dependency (Context) مورد عنایت علم اثبات‌گر، خردگرایان و اندیشمندان مدرن

نیود. اما این وابستگی که مدت‌ها قبل

کشف شده بود به تدریج بازکش

و بر آن تأکید گذارده شد. برخی از فلاسفه، بر تأثیر چارچوب‌های اجتماعی در تکوین صوری و

محتوای فکر و اندیشه تأکید داشتند ولی از لحاظ معیارهای اعتبار سنجی، بین شرایط و

معرفت رابطه‌ای قابل نبودند و معرفت و حقیقت را تهاباً معيارهایی

نظری و فکری مورد ارزیابی قرار می‌دادند. براساس این معیارهای ناب منطقی و نظری، هراندیشه و فکر یا

درست است و یا غلط و حداکثر اینکه از میزانی از صحت برخوردار است. شریعتی ایده

صدق عینی (Objective truth) را حداقل در مورد مفاهیم و معارف اجتماعی، قبول ندارد. شاید در اینجا شریعتی به سنت ایده آلمانی، دیلتای و

ویر در مورد تقسیم‌بندی علوم به علوم اجتماعی و علوم طبیعی نزدیک می‌شود و از قرار دادن علوم اجتماعی، در علوم سخت (Hard science) خودداری می‌کند.

شریعتی به نقد ادعاهای تعمیم‌گرایانه جامعه‌شناسی اثباتی می‌پردازد و ضرورت تعیین جغرافیای انسانی معرفت - یا آنچه به طور ساده آنرا "جغرافیای حرف" می‌نامد - را علاوه بر مجموعه‌های فکری روشنفکران و مردم در مورد نظریات اجتماعی نیز صادق می‌داند.

مسئله این است که این "مفهوم اجتماعی" در دوره‌ما به طور طبیعی و خودجوش از دیدگاه‌های روشنفکران و گروه‌های مختلف بر نیامده‌اند بلکه از نظام‌های اندیشه‌ای سیاسی - اجتماعی - ادعاً - صدق عینی - دارند. قرن نوزدهم و بیستم متنوع شده‌اند که "ادعاً" "صدق عینی" دارند. مفاهیم اجتماعی همچون آزادی، تموکراسی، طبقه اجتماعی، دین که تا حد زیادی به زمینه‌های ارزشی، اجتماعی، فرهنگی و فکری تخاص

رووحی و ایسته‌اند، دو تا است. این زبان، زبان زندگی است، نه زبان ادبی.^{۳۷} زبان ادبی کاربرد صوری واژگان زبان است ولی زبان زندگی یک گفتار (Discourse) است که دارای روح و احساس خاص خود بوده و متأثر از جو فرهنگی معین می‌باشد.

شروعتی از لحاظ معرفت‌شناسی اجتماعی به چندگرایی باور دارد. این چندگرایی معرفت‌شناختی (Epistemological pluralism) می‌بینی بر تنواع‌اندیشه اجتماعی بر اساس ارتباط ایده‌ها و افکار با زمینه‌های واقعی اجتماعی می‌باشد. یکی از ویژگیهای اساسی عقل مدرن تأکید بر عام‌گرایی (Universalism) و تک‌گرایی معرفت‌شناختی (Epistemological monism) است که بر اساس آن تنها یک حقیقت یا امر صحیح وجود دارد و هر نوع انحراف از معرفت درست و ناب را باید ناشی از جهل و نادانی و ناعقلانیت دانست و یا چراً آن را باید در دلایل ایدئولوژیک جستجو کرد. بر اساس عام‌گرایی معرفت‌شناختی (Epistemological Universalism) گویا مفاهیم اجتماعی همچون مفاهیم ناب و دقیق دارای ماهیتی معین و ثابت می‌باشند و می‌توان به صورتی عام و کلی از آنها سخن گفت. شروعتی برخلاف تک‌گرایی معرفتی، مفاهیم اجتماعی را با زمینه‌ها و موقعیت‌های ملموس تاریخی، فرهنگی و اجتماعی ارتباط می‌دهد و اساساً ارزیابی، نقادی و درک مفاهیم را با در نظر گرفتن فضا و جو فرهنگی آنها ممکن می‌داند.

عقل افلاطونی، عقل روشنگری و عقل دکارتی تنها تصویری واحد از حقیقت را می‌شناشند. توسعه این نگرش فلسفی در اندیشه اجتماعی که به اوتیبانیسم می‌انجامد، ضرورت آن از واقعیت‌های ملموس فاصله‌هی کمتر دارد و تنها بعد آرمانگاریانه واقعیت اجتماعی را به رسمیت می‌شناشد. شریعتی این واقعی دانستن مفاهیم کلی و عمومی را گاه رئالیسم ذهنی و گاه ایدئالیسم می‌نماید و آن را بیماری مهلک تفکر اجتماعی می‌داند. نفوذ "عقل کلی" در اندیشه اجتماعی و گفتارهای فکری، عقل را میدان می‌دهد که بر اساس ایده‌های کلی راه خود را به سوی حقیقت پگشاید و با تقلیل اندیشه اجتماعی به منطق صوری، حقیقت را از قواعد استنتاج منطقی طلب کند. الزام مقوله‌ای (Categorical imperative) در اخلاق کانتی نیز اخلاق را به مقوله‌ای عمومی و تضمیمی همگانی تبدیل می‌کند. کانت امر اخلاقی را دارای وجهه‌ای عمومی می‌داند که دعوت بدان می‌باشد به صورت کلی و عام صورت پذیرد. توصیه به پیروی از عقل واحد با مقوله تسلط و قدرت ارتباط دارد و هرنوع عام‌گرایی معرفتی که تفاوت‌ها و تنوع را به رسمیت نمی‌شناسد، درواقع خواهان تحکیم اقتدار شیوه‌ای خاص از زندگی و تفکر است. شریعتی به ویژه گسترش عقل نوین را بالزوم تثبیت نهادهای یورژوازی و تعییت کشورهای جهان سوم از نظام سرمایه‌داری جهانی همراه می‌داند.

سماهی داری جهانی همراه باشد.
جامعه شناسی در بعده دریک پدیده‌های اجتماعی و روشنگر در
بی تغییر پدیده‌های اجتماعی است ولی کار این دو از لحاظ روش
شناختی باهم دیگر شاهست دارد. جامعه شناس نمی‌تواند با فراگرفتن

قضایت خود دخالت داد. شریعتی هنگامی که به کنش روشنفکری می پردازد، عواقب غفلت از جغرافیای گفتار را شوم و جبران ناپذیر می یابد. در بررسی گفتارهای اجتماعی نمی توان "تنها به شیوه علمی صرف" بسته کرد ضریب جغرافیایی یا زمانی آن را زیاد نماید. در زمینه کنش روشنفکری گاه قضایت های درست علمی از جهل مطلق یا قضایت جاهلانه فاجعه انگیخته نند.^۳ صحبت و سقم یک مسئله فلسفی و علمی را باید با ملاک های منطق و تجربه و استدلال معلوم کرد، اما برای تصمیم در مورد مسئله اجتماعی باید از کسی کجایی "زمان و مکان" آن اطلاع یافت. مفاهیم فلسفی و علمی را می توان به "خودی خود" مورد بررسی قرار داد ولی برای درک مفاهیم اجتماعی باید آنها را در "زمینه و زمان" خود قرار داد.

مفاهیم و مقولات مورد نظر شریعتی را می توان به دو دسته تقسیم کرد. در مورد بعضی از مفاهیم و ارزش‌های اجتماعی اساساً نمی توان قضاآوت منطقی، فلسفی و علمی کرد و فقط باید آنها را در ظرف زمینی و زمانی شان درک کرد، و برخی دیگر را می توان یاد نظر گرفت: زمانی و زمانشان مورد قضاآوت قرار داد.

ماهیات اخیر دارای یک بعد فلسفی- علمی و یک بعد اجتماعی می باشند و به عبارت دیگر یک جنبه "به خودی خود" و یک جنبه "زمینه و زمان" دارند. به این دلیل در قضاآوت درباره جنبه "به خودی خود" این دسته از مفاهیم

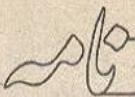
به خودی سور این دسته از متدیم
اجتماعی باید "ملاک های خارجی
و مسائل التزامی" مربوط به جنبه
محیطی را مستقیماً دخالت
داد." چون مفاهیم اجتماعی

دارای معانی مجرد نمی‌باشد
بنابر این بر حسب شرایط فرهنگی،
اجتماعی محیط بر آنها و یا بر حسب
ظرف و کلیت فراگیری که آنها را
می‌پوشانند، معانی مختلف می‌پذیرند

و بر حسب این معانی کوتاکوں تاییرات، نتایج و کارکردهای متنوعی پیدا می کنند. مفاهیم اجتماعی در هر موقعیت خاص تعریف، و به شیوه‌ای متفاوت از شرایط فهمیده می‌شوند و به همین دلیل در هر

شرايط، تاثيرات و کارکردهای خاص خود را دارند. از مفاهيمی چون مذهب و بي مذهبی نمی توان یک مفهوم مجرد کلی با آثار و تبعات یکسان بیرون کشید. زیرا: "مذهب و بي مذهب وجود ندارد بلکه مذهب ها و بي مذهب ها وجود دارد."^{۲۵}

شریعتی در انتقاد از بینش "مطلق‌اندیش" می‌گوید: "مفهوم‌اندیشی همه نسبی‌اند و در هر جو اجتماعی و زمانی خاص معنای خاصی دارند." در اینجا، او به "تبیین و تغییرپذیری معنا" معتقد است. گفتارهای یکسان بر حسب فضای فرهنگی و روحی و طبقاتی مختلف معانی متفاوتی دارند. ادبیات صرف کاربرد کلمات نیست بلکه دارای یک متن وسیع تر نیز می‌باشد که موجب می‌شود دو نفر "همزیان" با وجود کاربرد واژگان یکسان، مفاهیم مختلفی را در نظر داشته باشند. شریعتی با نظر به واستگی واژگان به معانی فرهنگی می‌نویسد: "می‌بیند که هر دو زیان محاوره فارسی حرف می‌زنند اما روى دو موج هر دو یک نوع کلمات را به کار می‌برند اما معنی و احساس و روح هر کلمه‌ای، د، ذهن: د، نفری، که به دو طبقه اجتماعی، د و جو فرهنگی



می گیرد و بر میزان آن افزوده می شود، اما این نظریه های اجتماعی غالباً اعتبار خود را به معیارهای بیرونی همچون طبیعت، منطق و عقل منسوب می کنند و از تطابق (Correspondence) خود با واقعیت ها خبر می دهند. هرگاه این فرآیند را نادیده گرفته و بر اساس معیار "تطابق" به انتخاب راه و ایدئولوژی دست بزنیم، در واقع چنان یک اشتباہ در انتخاب مسیر شده ایم. شریعتی ترتیبی دیگر را مطرح می کند ما باید از "حیثیت خود" یا آگاهی از موقعیت و وضعیت خوش آغاز کنیم و بر اساس آن دست به انتخاب بزنیم. تطابق اندیشه ها، یک تطابق ثابت شده عینی و دائمی نیست، بلکه هریار از نو، این تطابق را می باید با معیار "مناسبت" مورد ارزیابی مجدد قرار داد. این رویکرد معرفتی را از این حیث که شکل گیری نظام های معرفتی را متاخر بر تعیین یک غایت و هدف می داند می توان رویکرد غایت شناختی (Theological approach) نامید. پس از تعیین غایت ها که با دنالت عوامل عملی صورت می گیرند، "تسليح منطقی" آغاز می شود که در آن غایت هدف گرایانه، پایه های منسجم منطقی می باید و مجموعه ای از پیش فرضها، فرضیه ها، اصول و اندیشه ها یکپارچگی نظری و ادغام فکری پیدا می کنند و صورتی منطقی و فلسفی می بایند.

سوسیالیسم خود را با اینه تطابق توجیه می کند ولی شریعتی پایه های عمل گرایانه آنرا آشکار می سازد. سوسیالیسم بر اساس تعهدی اجتماعی یعنی از میان بردن "تضاد طبقاتی و استثمار" شکل می گیرد ولی برای انجام این تعهد فلسفه و علم را در جهت اثبات هدف های تعیین شده اش مقید می سازد؛ "تا به استثمار شونده نشان دهد که تو به حکم قانون طبیعت و جبر زمان پیروز خواهی شد". سوسیالیسم برای اینکه در استثمار شده ایمان به پیروزی را بوجود بیاورد فلسفه تاریخ را طوری تدوین می کند که نشان دهد: "هیچ نظامی در جامعه ثابت نیست زیرا در تاریخ همه چیز در حرکت است. ثانیاً تاریخ به عقب برنمی گردد، تکرار نمی شود، منحرف نمی گردد، حوادثش تصادفی نیست. در طول تاریخ استثمار شونده با استثمار کننده می جنگد و لاتریخ اطبق یک قانون جنگی در حال تکامل است. ثالثاً این تکامل به نفع استثمار شده است؛ رابعاً تاریخ به طرف سر مقصد و مقصد معین و مسلمی پیش می رود؛ خامساً سوسیالیسم به خواستن طبقه محکوم و نخواستن طبقه حاکم مربوط نیست، بلکه خواست جبری و ناگزیر تاریخ است. تاریخ مستقل از انسانها و طبق قوانین ذاتی خود تحول می باید و این انسانها نیستند که تاریخ را می سازند؛ سابقاً علت اصلی همه تحولات تاریخ فقط اقتصاد است؛ ثامناً انسان یک حیوان اقتصادی است".^{۲۰} و بدینسان شریعتی نتیجه گیری می کند که: "یک سوسیالیست، آفرینش، وجود علوم و مکاتب هنری را آزادانه بررسی نمی کند، بلکه همچون یک مذهبی متعصب مقید است که به گونه ای بررسی کند که به درد اثبات ایمان و هدف های اقتصادیش بخورد؛ اینست که یک نوع پرآگماتیسم در این مکتب وجود دارد یعنی به جای وسوسه یافتن حقیقت در جستجوی یافتن یا بافت منصلحت است. این است که هرنظریه فلسفی یا علمی اگر مفید به حال طبقه و مؤید مبارزه طبقاتیش باشد، حق است و گرنه

مجموعه ای از قوانین عمومی، موقفيت علمی به دست آورده زیرا هر جامعه ای "بسته به تاریخ، محیط طبیعی، جنس نژادی، شکل ساختمان اجتماعی، روابط فردی و گروهی، دوره تحول تاریخی و تماس های اجتماعی و فرهنگی" خود "شخصیت اجتماعی" ویژه ای دارد و لذا شناخت آن جامعه مستلزم درک ویژگی این شخصیت اجتماعی است و نه دانستن قواعد عمومی. روشنفکری که خواهان درمان بیماری های اجتماعی است نیز از لحاظ روش شناسی باید دارای "دید تاریخی و جغرافیایی" باشد و اگر بدون در نظر گرفتن ویژگی شخصیت اجتماعی و فرهنگی جامعه و مردمش یک راه حل را پیدا کرده باشد این مکتب بیماری که نمی داند عقیده سیاسی را انتخاب کند در واقع "برای معالجه بیماری که نمی داند کیست و بیماریش چیست؟" غاییانه نسخه نوشته است و بنابر این کار او "ناشیانه، بیهوده و گاه فاجعه آمیز" خواهد بود.^{۲۱} جامعه شناس و روشنفکر هر دو باید فردیت تاریخی و جغرافیایی جامعه خود را به رسمیت بشناسند و تنها در این صورت است که درکی مرتبط و تحولی ریشه دار صورت می گیرد.

شریعتی رهبری اجتماعی را یک امر مجرد مطلق نمی داند زیرا "هر جامعه ای بسته به شرایط عینی و مرحله تاریخی و روح اجتماعی و جنس فرهنگ آن، دارای وضع خاصی است" به این دلیل روشنفکر "نمی تواند با فراگرفتن اصول کلی اجتماعی... روشنفکر بشود".^{۲۲} روشنفکران همچون پیامبران باید به زبان قوم خود سخن گویند. این همزیانی و این "زبان قوم" آشنا بودن با "فرهنگ و روح و حساسیت ها و احتیاج ها و رنج ها و آرزوها و جو فکری و روحی و اجتماعی یک قوم است".^{۲۳} ارزیابی روشنفکر با حقیقت یابی فیلسوف و عالم تمايز دارد؛ برای او معیارها و دلایل عقلی و ذهنی و فلسفی و علمی، ملاک صحت و سقم و حق و باطل گفتارها نیست. مسئولیت او را خود آگاهی اجتماعی سملی یا طبقاتی یا انسانی بخشیدن به مردمش تشکیل می دهد.^{۲۴}

شریعتی در پی نقد روش شناختی و معرفت شناختی نظام های علمی و فلسفی نبود، بلکه با تأملی جامعه شناختی، کارکردهای اجتماعی سیاستیزم و فلسفه اندیشه را از موضع یک انسان ایرانی، جهان سومی و شرقی مورد بررسی قرار می داد. شریعتی به جای نقد روش شناسانه یا معرفت شناسانه از علم و فلسفه کارکردهای آنها را مورد نقادی قرار داد و در نهایت احساس کرد که این بی طرفی ادعایی، فقط یک ادعا است و آنها به نظام های اجتماعی- سیاسی معینی وابسته اند. راه حل شریعتی برای رهایی از کارکردهای نامطلوب علم و فلسفه چه بود؟ او یک نظام علمی و فلسفی دیگر را از آنها نداد بلکه برای اصلاح اجتماعی، مقوله روشنفکر و ایدئولوژی را مطرح کرد که با دیدگاهی اکولوژیک به علم و فلسفه نگاه می کند.

نظریه های اجتماعی از انسجام و سازگاری درونی (Coherence) برخوردارند. این انسجام درونی غالباً بتدریج در پیرامون جهت گیریها، خواست ها، تمايلات انسانی و نیازهای عملی (Pragmatic) شکل

تفکیک کنیم. شریعتی با اتخاذ دیدگاهی بیرونی، این پیکره واحد و نظام منطقی را در هم می‌ریزد و شکل گیری آن را به گونه‌ای دیگر توضیح می‌دهد: «ارکس از طریق تحقیقات فلسفی و مباحث علمی و دیالیک در ماتریالیسم، به فلسفه طبقاتی و جبر دیالیک تاریخ و از آن به سوسيالیسم نرسیده است. بلکه درست بر عکس، هدف اساسی و غایی وی نجات طبقه پرولتاریا بود؛ برای نیل بدان به سوسيالیسم گراش یافت و برای توجیه فلسفی آن، تسلیح منطقی آن و دادن یک جهان بینی یا پایه عقیده‌ای به آن، به دیالیک و ماتریالیسم روی آورد».^{۲۰}

سپس شریعتی توضیح می‌دهد که در این «تسلیح منطقی» چگونه انکار خدا و احساس مذهبی، انکار ناسیونالیزم و ایده‌هایی چون زیربنا بودن اقتصاد، عامل تضاد طبقاتی و حتمیت فرایندی‌های تاریخی جایگاه مناسب خود را پیدا می‌کند و یک پیکره فکری واحد و منسجم بر مبنای فلسفی ماتریالیسم ایجاد می‌نماید ولی هرگاه آن را از سوسيالیزم، منطقی و معقول و مستدل می‌نماید ولی هرگاه آن را از دیدگاه ارزشی متفاوت بررسی کنیم، انسجام منطقی آن در هم می‌ریزد. فضای فکری اروپای قرن نوزدهم، روابط قضایا در نظام فکری مارکسیسم را منطقی و معقول می‌نمایاند. عواطف، ارزش‌ها، نگرش‌ها و دیدگاه‌های اروپایی قرن نوزدهم، درمورد نقش و کارکرد مذهب، زمینه پشتیبانی منطق فکری مارکس را فراهم می‌کنند. شریعتی که به فضای فکری متفاوتی تعلق دارد و از کارکردهای اجتماعی طبقاتی مذهب تحیل متفاوتی ارائه می‌دهد می‌گوید یک مذهبی روش‌فکر نیز می‌تواند بر اساس جهان بینی معنوی اش سوسيالیسم را بنا کند.^{۲۱} شریعتی بین ارزش‌ها و نظریه‌های فلسفی ارتباط ضروری نمی‌باید ولی در عمل این ارتباط‌ها به منظور توجیه فلسفی و تسلیح منطقی برقرار می‌گردد. از طرف دیگر شریعتی غالباً روابط بین ایدئولوژی و جهان بینی را توضیح می‌دهد و این توضیح «حقانیت فلسفی» ایده‌ها و افکار نیست و می‌شتر را بیش از ارتباط تولیدی می‌توان بیانگر ارتباطی از نوع «تجاذب انتخابی» (elective affinity) دانست.

شریعتی در مورد فقدان رابطه بین ارزش‌ها

و معرفت فلسفی و علمی می‌گوید: «درک استثمار و استبداد طبقاتی و استقرار حق و عدالت و برابری، هرگز نباید به وقتی موكول شود که مسایل فلسفی ای چون جبر و اختیار انسان و حدوث و قدم عالم حل شود. در طول تاریخ و در عرض جغرافیا این اصول، مبنای اخلاق و معنویت همه مذهب‌ها و فرهنگ‌ها در میان همه ملل و در همه مراحل گوناگون تحولاتی اجتماعی بوده‌اند».^{۲۲} به نظر شریعتی اعتقاد به اصول و ارزش‌های مذبور: «هرگز منوط به داشتن عقیده خاصی در زمینه فلسفه اولی نیست، زیرا این ها اصول مشترک انسانی است نه فرضیه‌ها و نظریه‌های خاصی علمی و عقلی و متافیزیکی و حکمی!».^{۲۳}

از نظر شریعتی برای درک موقعيت خود باید نظرگاه مناسبی را اتخاذ کنیم و برای «فهم فکر و فرهنگ و تاریخ و ایمان» خود که «تمامی محتوای انسانی و هویت وجودی» ما را می‌سازند نمی‌توان از عینک دیگری یا از «روش تعبیر و تلقی و برداشت» آن سویی ها که

باطل است.^{۲۴}

شریعتی بی‌طرفی و آزادی علمی و فلسفی را گریز دروغین از مسئولیت انسانی و بیگاری برای قدرت‌های اسیر کننده می‌داند ولی این به معنای پذیرش «تعصب تگ‌نظرانه و کار دستوری» نیست، ایمان و هدف و تعصب با پیشرفت علمی مغایرتی ندارد و بلکه عامل حیات بخش آن است،^{۲۵} تعصب به معنای وابستگی به یک گروه یکی از بر جسته‌ترین صفات انسانی است^{۲۶} و گاه همین تعصب است که مایه تکوین و رشد نظام‌های فکری و معرفتی می‌گردد.

شریعتی نقش ایدئولوژی و جهت گیری‌های ارزشی و اخلاقی را در بنای نظام‌های فلسفی و فکری، انتخاب‌های نظری و نقادی از اندیشه‌ها و افکار نشان می‌دهد و با این دیدگاه نمی‌پذیرد که لازمه تحقق ارزش‌های خاص، انتخاب یک فرضیه و نظریه علمی و عقلی و متأفیزیکی و کلامی معین باشد.^{۲۷} برای مثال لازمه تتحقق ارزش‌های آزادی، برابری انسانی، عدالت، قبول یک دیدگاه فلسفی- عقلی و یک نظریه خاص علمی نیست. اینها اصول اخلاقی مطلق و ابدی اند که خاصه نوع انسان‌اند و روشنگران چه بسا برای تحقق آنها

از همه دیدگاه‌ها و مکتب‌های محدود فراتر می‌روند.

منظومه‌های ارزشی و فرهنگی خود به نظام‌های فکری و نظری تبدیل می‌شوند. شریعتی رشد نظریه فلسفی ماتریالیسم- ماتریالیسم نه به علم مربوط است نه به امروز، و به عنوان یک نظریه فلسفی از یونان تا امروز در

جلوه‌های گوناگون خود وجود داشته است - در قرن نوزدهم را

به عاملی غیر فلسفی و غیر عقلانی

نسبت می‌دهد: «متکران آزادیخواه و شیفتگان عدالت

و نجات توده مردم ستمدیده

که در قرن نوزدهم به ماتریالیسم

و مبارزه با مذهب کشیده شدند

عاملش، تحقیقات علمی نبود؛ نقش

تخدیر کننده و جهت گیری ضد توده

کلیسا و همدستی متولیان مذهب برای

حفظ و توجیه استثمار و تبعیض و انجماد و

فریب مردم عامل آن بود».^{۲۸}

شریعتی دستگاه مکتبی مارکسیسم را که

دارای ساختمان استنتاجی و منطقی معقولی است و

در آن اصول دیالکتیک، جبر تاریخ، تنازع طبقاتی، اصالت

اقتصاد، ابزار تولید و مناسبات تولیدی به شیوه‌ای سازمان یافته

از همیگر استنباط می‌شوند و با همیگر ارتباط می‌یابند و همگی بر

جهان بینی فلسفی ماتریالیسم اتکا می‌یابند، را «ساخت زدایی» می‌کنند.

برای این کار ساختمان منطقی این اصول را با ارزش‌ها و آرمان‌ها

ربط می‌دهد و از بیرون به آنها نظر می‌کند. اگر یک فرد در داخل این

که همه این مسایل مختلف اعضای یکدیگرند و یک سلسله علیتی

منطقی را می‌یابد که طبیعت و تاریخ و جامعه و فرد و ابزار تولید و

فرهنگ و سیستم اجتماعی را به هم پیوسته است و بنابر این اعتقاد به

هر کدام، لازمه منطقی و اجتناب ناپذیرش اعتقاد به دیگری است.^{۲۹}

اگر بیرون از چارچوب این نظام مکتبی قرار گیریم، از «ضرورت این

تسلیل» رها می‌شویم و خواهیم توانست مسایل را از همیگر

که احساس خودآگاهی که خواهیم داشت، احساس صادقی است؛ پیش از اثبات حق و باطل هر مذهب یا مکتبی، کشف هر ایدئولوژی و انتخاب هر راهی و دست یازیدن به هر عملی باید در بی اثبات وجود خویش باشیم، باید وضع انسانی خویش را بشناسیم و "حیثیت" خود را مشخص سازیم و از این طریق به شخصیت وجودی پی ببریم^{۵۴} بدلیں ترتیب شریعتی پادزه را برخان معنا، یا "بی معنایی، پوچی، عبث بودن و عقیمی" دوران مدرن را در خودیابی و خوددانی می باید. این خودآگاهی و "وضع انسانی" اصالت وجودی دراندیشه شریعتی از یک وضعیت کلی انسانی به آگاهی انسان هایی ملموس و تاریخی با فرهنگ و تاریخ و سرنوشت ویژه، از وضعیت خاص خود تبدیل می شود.^{۵۵}

شریعتی بین نظام ها، مفاهیم و مقولات معرفتی و ارزشی و موقعیت های انسانی و کلیت های فرهنگی-اجتماعی تلازم و پیوستگی می بیند و جدا کردن این دو را در واقع نوعی تجربیداندیشی می داند. مفاهیم اجتماعی آلوده به نظام های ارزشی (Value laden) و کلیت های معرفتی ویژه خود می باشند و اساساً در بطن آنها متولد شده و معنایمی یابند. بنابر این نمی توان به طور مجرد آنها را درست یا صحیح و حق یا باطل محسوب نمود. ارزیابی مفاهیم اجتماعی تنها می بایست با ارجاع به نظام های مادر و اصلی یا موقعیت های زنده و ملموس و یا از موضع یک انتخابگر صورت بگیرد در غیر این صورت نتایج این گونه ارزیابی ها "مهوم، پرت، بی معنی و بی جا"^{۵۶} خواهد بود. برای ارزیابی یک مفهوم، ارزش یا نظام فکری و گفتاری می بایست ابتدا "مناسبت" (Relevance) آن را تعیین کرد، شریعتی آنچه را که مناسب نداشته باشد بی جا و عوضی و پرت" می نامد. مناسبت به معنای ارتباط دادن مفهوم معرفتی-ارزشی با موقعیت ماست. امکان ارزیابی بعد از تعیین مناسبت فراهم می شود. این ربط بین موقعیت و مفهوم، تمایز دیدگاه شریعتی را با ارزیابی فلسفی مفاهیم بطور مجرد و گسته از موقعیت ها آشکار می سازد.

ارزیابی فلسفی در واقع یک آرمان است و به دلیل عدم امکان عملی آن، هر نوع ارزیابی فلسفی لزوماً مجموعه ای از عناصر وابسته به موقعیت ارزیاب و مجموعه ای از پیش فرض های معرفتی و فرهنگی را پنهان می سازد. شریعتی از "عقل عوضی" به عنوان نوعی خاص از فهمیدن سخن می گوید که با شرایط فرهنگی-اجتماعی خود بیگانه است و به نظر وی برای اصلاح اجتماعی مؤثر باید بر آن فائق آمد. این عقل عوضی، "استعداد فهمیدن هیچ معنایی در فرهنگ و مذهب و اخلاق و اندیشه و زیانی شناسی و هنر و احساس و فکر و ارزش و تاریخ و جامعه و انسان ما را ندارد"^{۵۷} به همین دلیل اصلاح اجتماعی مبتنی بر آن نتیجه نخواهد داد. شریعتی تجربه تلاش های ناکام در دنیای سوم را که هیچ تغییری در بی نداشتند و یا به تغییرات نامطابق و ناخواسته انجامیدند را با پدیده "عقل عوضی" توضیح می دهد.^{۵۸}

روشنگر نباید همچون "فیلسوف مجرداندیش" با واقعیت های اجتماعی مواجه شود یعنی نمی تواند به نام مجموعه ای از اصول

"ما را نمی فهمند" استفاده کرد.^{۵۹} البته این به معنای اتخاذ نگاهی یک سویه به خویش نیست و خودشناسی مستلزم نگریستن در آینه دیگری نیز است. تبادل مناظر با دیگری، آگاهی بر خود را تسهیل می کند اما تنها از عینک دیگری به خود نگریستن به معنای نفی حدیث نفس و بستن درب گفت و گو با خویش است. شریعتی انتخاب های فکری، فلسفی و ایدئولوژیک را متأخر بر "تعريف خود" می داند. مگر نه اینکه این انتخاب ها، برای حل مشکلات و مسائل و پاسخگویی به نیازهای انسانی صورت می گیرد؟ در این صورت نباید اندیشه ها و ایدئولوژی ها مستقل از شرایط انسانی انتخاب کنندگان مورد ارزیابی قرار داد.

دانیل بل ایدئولوژی های مدرن و چپ را به این دلیل که انسان ها را رقبانی اهداف مستقل و مفروض خود می کنند مورد نقد قرار می دهد.^{۶۰} شریعتی ایدئولوژی را در خدمت انسان و نه انسان رادر خدمت ایدئولوژی می داند و توصیه می کند انتخاب های ایدئولوژیک بعد از تعیین و تعریف "وضعیت ما" صورت گیرد. شریعتی در این مورد متاثر از انسان گرایی اصالت وجودی بود که در مقابل ساخت گرایی و سوژه زدایی عصر مدرن قرار می گرفت: "انسان یک وضع"

(Situation humaine) است. آنچه وجود او را به معنی اگریستانسیالیستی آن، اثبات می کند مرزهایی است که وضع انسانی را مشخص می سازد، چه از آن رو که در مکتب وجودی، ماهیت انسان متاخر بر وجود او است، ناچار تهاحد و فصلی که او را تعریف می تواند کرد وضع اوست.^{۶۱} قبل از انتخاب هر راه و ایدئولوژی بی و دست یازیدن به هر عملی باید وضع انسانی، جایگاه تاریخی و موضع جهانی خود را بشناسیم و آگاهی از خود را مقدمه انتخاب و عمل قرار دهیم در غیر این صورت ایدئولوژی شیء گونه شده و بر ما مسلط می گردد. شریعتی به جای مفهوم "وضع انسانی" گاه و از "حیثیت" را بکار می برد: "شخصیت انسانی را حیثیت اجتماعی او معین می کند."^{۶۲} شریعتی "اثبات وجود خویش" را از "اثبات وجود خدا" ضروری تر می یابد و رخدادی عارفانه را روایت می کند: "شیخ گفت: در محفلی من چهارده دلیل آوردم و خدا را اثبات کردم. شمس تبریزی در پاسخ می گوید: من از جانب خدا از سرکار متشکرم. مراد تو برو خود را اثبات کن خدا به اثبات توانیاز ندارد." شریعتی این سخن شمس تبریزی را یک توصیه کلی و همیشگی می داند: "خداد، مذهب، تمدن، فرهنگ، ایدئولوژی همه هنگامی می تواند سرگرمی فکری، سربندي علمی، تحقیقات بی معنی، ذهنیت بازی پوچ، معارف عصب و علوم عقیم نباشد و از آنچه در عمق واقعیت و زندگی و انسان و رنج و نیاز راستین، یک نسل می گذرد، پرت و بیگانه ننماید که پیش از هر کاری به "اثبات خویش" پردازیم و ببینیم که به راستی چه هستیم و بدانم که به درستی چه می خواهیم.^{۶۳} برای ارزیابی نظام های فکری و گفتمان ها نمی توان تها به داوری فکری و معرفتی اکتفا کرد و در ابتدا باید به "اثبات وجود خویش" پرداخت و تعریف موقعیت خود، باید مقدمه ارزیابی نظام های فکری و گفتاری باشد: آگر جایگاه تاریخی و موضع جهانی خویش را بتوانیم به راستی تعیین کنیم، خود را به درستی تعریف کرده ایم و در اینجاست

از روی آثار روش‌فکران جهان، بلکه از میان توده مردم بیرون کشیدن و نه متن کتاب بلکه متن مردم را خوانند.^{۶۰} رأیست بودن به معنای بررسی "حقانیت فلسفی" ایده‌ها و افکار نیست و بیشتر متضمن یک نگاه اجتماعی است.^{۶۱}

بینش "مطلق اندیشه" و " مجردیین" هر دو با هم توأم‌اند و شریعتی آنها را شاخص قضاوت عامیانه می‌داند، با وجود این بینش مزبور در بین تحصیل کرده‌ها رواج دارد.^{۶۲} زبان علمی باید خیلی محتاط سخن گوید و در هنگام قضاوت درباره پدیده‌ها، نقطه نظر و اعتبارهای مختلف را حافظ کند. در میان علمای قدیم و جدید گروهی علمای عالیه آنها را مطلع کردند که "تلقی منحط و سطحی و عامیانه‌ای" دارند و به عالم وجود دارند که "دچار دگم می‌شوند و در ذهنیت دلیل مطلق اندیشه و مجردیین" است. "دچار دگم می‌شوند و در ذهنیت اسلامی و القایی شان گم". شریعتی خصیصه عامیانه دانشمندان جدید و قدیم مارا چنین توصیف می‌کنند: "عالیم متعدد ما با چند درسی که از فیزیک و شیمی یا علوم اجتماعی یا روان‌شناسی آموخته است خود را چنان احساس می‌کند که گویی همه اسرار کائنات و همه مجھولات روح و تاریخ و اجتماع و آینده انسان بر او مکشوف است؛ و عالم متقدم ما با چند درسی که از زبان و ادب عربی و فلسفه و منطق یونانی اسلامی شده قدیم و مسائل مربوط به حقوق و آداب آموخته، خود را حامل علوم اولین و آخرین و جامع معقول و منقول و حجت اسلام و عظیم ترین آیت خدا می‌پندارد".^{۶۳}

بر اساس دیدگاه کل گرایانه شریعتی، در جامعه معنای هیچ واقعیتی مجرد از کل اجتماعی آن قابل درک نمی‌باشد و هر مسئله اجتماعی تنها در متن جامعه و در "حیثیت اجتماعی" آن قابل مطالعه و بررسی است. شناخت تجربی گفتارها، نهادها، پدیده‌ها و

واقعیت‌های اجتماعی مثل آن است که عضو شخص را قطع کرده جدای از کلیت زنده بدن او آن را مطالعه و بررسی کنیم. در گفتارها و پدیده‌های اجتماعی منوط به فهم "ترکیب کلی" و "وابستگی متقابل" اجزاء می‌باشد. بنابر این دو سطح از شناخت و

ارزیابی وجود دارد: شناخت و ارزیابی علمی- فلسفی؛ شناخت و ارزیابی ایدئولوژیک. در اولین سطح دانشمند و فیلسوف بر اساس معیارها و ملاک‌های درونی نظام‌های فکری و معرفتی به شناخت و ارزیابی مفاهیم و مسائل اجتماعی می‌پردازد. در این سطح معیارها و ملاک‌های علمی و فلسفی مورد توجه قرار می‌گیرند که غالباً معیارهایی درونی می‌باشند و به شرایط بیرونی، محیط اجتماعی، جو زمانی، کلیت اجتماعی و روح دوران توجهی ندارند. اما در سطح دوم این معیارها مطرح می‌گردند و روش‌فکر بر اساس آنها مفاهیم، مسائل و واقعیت‌ها ارزیابی می‌کنند. امروزه دامنه شناخت علمی- فلسفی گسترش یافته است و دیدگاه‌های پسامدرن در طی سده‌های دیدگاه علمی- فلسفی را غنی تر کرده‌اند و به تدریج پرداختن به معیارهای بیرونی و فرعاً علمی- جزءی، ضوابط شناخت علمی- فلسفی قرار می‌گیرد.

فوکوس معرفت را در رابطه با قدرت قرار می‌دهد، و به باستان‌شناسی معرفت و تبارشناسی قدرت می‌پردازد.^{۶۴} اندیشمندان پسامدرن، از

درست، حقایق ثابت و مفاهیم مجرد: "چشم خویش را بر واقعیت عمیق و نیرومندی که در عمق تاریخ و جان و وجود مردم ریشه دارد، فرو بند و همچون فیلسوفی مجرداندیش، آنچه را نمی‌پسندد، بی‌باک و لاابالی به دورانداز و خود را آسوده کند".^{۶۵}

روش‌فکران تمایل دارند که به جای فهم واقعیت‌های پیرامون خویش، ایده‌های ذهنی را بر واقعیت‌ها تحمیل کنند. شریعتی این بینش را ایده‌آلیسم می‌نامد که حتی در بین روش‌فکران ماده‌گرا وجود دارد. این دیدگاه: "حتی آنجا که بر رئالیسم تکیه می‌کند، بینش ایده‌آلیستی دارد و ماده را نیز به گونه پدیده ذهنی و صورت مجرد عقلی می‌بیند. عینیت دراندیشه وی یک مقوله عقلی است که خود را بر عینیت خارجی تحمیل می‌کند و چون این مقوله را مادی می‌نامد و می‌بابد، تحمیل ذهنیت عقلی خویش را بر عینیت خارجی ماتربالیسم می‌پندرد".^{۶۶} برخی از روش‌فکران به زور سفسطه‌های کلامی و تعصب‌های اسکولاستیکی و به گونه تخلی ترین نوع ایده‌آلیسم متعصبانه کلامی، رالیسم ذهنی خود را برابر واقعیت، و ماتربالیسم عقلی خود را برابر ماده باز می‌کنند و این امر به تحریف و مسخ و مثله شدن حقایق عینی جامعه می‌انجامد.

روش‌فکر از نظراندیشه‌ای با فیلسوف و دانشمند تفاوت دارد. زیرا روش‌فکر دارای "احساس وابستگی به یک گروه" است

چیزی که شریعتی آن را سیاست یا

تعصب می‌نامد: "سیاست، به معنای

احساس وابستگی فرد به یک گروه، به یک جامعه (آنچه در زبان ما تعصب نام دارد) و مستولیت در برابر آن و خودآکاهی دادن و شرکت در رهبری آن، شاخص بر جسته انسان پیشرفته است. روش‌فکر نه فیلسوف است،

نه دانشمند؛ تعصب خودآکاهی است

که روح زمان و نیاز جامعه‌اش را حس

می‌کند این آکاهی و بینش ویژه‌ای است که

در مسیر تجربه اجتماعی و عمل انقلابی، بیشتر

تحقیق و تکامل می‌یابد تا از طریق تفکرات مجرد

ذهنی و مطالعه و تحصیل مکتب‌های فلسفی و

رشته‌های علمی".^{۶۷}

کارکردهای ایدئولوژی عبارتند از شناخت واقعیت‌ها، تعیین رسالت انسان و ارائه طریق هدایت و این سه را می‌قرآن به چراغ، فرمان و موتور ماشین ایدئولوژی تشییه کرد. به عبارتی دیگر ایدئولوژی‌ها دارای ابعاد شناختی، هنجاری و ابزاری می‌باشند و هرگاه ابعاد شناختی و هنجاری ایدئولوژی با تحریداندیشی دچار سوء کارکرد و ناپسامانی شده باشند، کارکرد ابزاری ایدئولوژی فاجعه می‌آفریند: "atomیلی که چراغش میزان نیست و فرمانش هم قفل شده است امکورش هر چه نیرومندتر، خطرناک تر و فاجعه سازتر".^{۶۸} برای میزان کردن چراغ ایدئولوژی و باز کردن قفل فرمان ایدئولوژی چه باید کرد؟ یکی از راه‌ها تعیین "زمان اجتماعی" و دیگری "توان فهم زبان مردم" است. هر جامعه‌ای دو زمان تقویمی و اجتماعی دارد^{۶۹} و کسانی که می‌خواهند اصلاح گری کنند باید زمان اجتماعی جامعه خویش را بشناسند و بر اساس آن مسائل اجتماعی را بازشناسی کنند. شریعتی می‌گوید رآلیست بودن یعنی قضاوت‌های اجتماعی خود رانه

و ایسته به موقعیتی ویژه است. دوران ایدئولوژی سازی به متابه علم و عقل کل به سر آمده است. اما دوران ایدئولوژی های خاص، محلی، منطقه ای، و مبتنی بر جوامع ملی، اقسام و گروه های خاص که آرمان های خود را همچون نقطه نظر های خاص مطرح می سازند و خواهان گفتگوی این نقطه نظر های جزئی و یافتن نقاط تقاطع (Intersection) جدیدی اند، تازه آغاز شده است.

پی نوشت ها:

- ۱- آج، ص ۲۵، ۳۳۴.
 ۲- همان.
 ۳- همان، ص ۳۲۵.
 ۴- همان، صص ۳۲۹-۳۳۰.
 ۵- همان.
 ۶- همان، ص ۳۳۰.

۷- معماری مدرنیسم تمام اشکال معماری سنتی و کلاسیست را رد می‌کند؛ معماران مدرن معتقد بودند که بناها باید بر پایه اصول منطقی و علمی ساخته شوند. سودمندی، کارآیی، بلند بودن، مقاوم بودن در برابر جریانات شدید و متغیر آب و هوایی، استفاده از ساختارهایی شیشه‌ای و بتونی وی توجهی به اشکال گذشته و محتوا، همگی علائم مشخصه این نگرش هستند. مدرنیسم در صدد معکوس کردن، ستایش کردن، و تقویت پویایی مدرنیست صنعتی از طریق ساختن فضاهای به رویی منطقی، علمی و تکنیکی برآمده است. پست مدرنیسم در معماری این فرا روانیت را نفی می‌کند. معماری پست مدرنیستی بجای ساختن یا طراحی براساس اصول منطقی و علمی، براساس محتواهایی که این بنا در آن واقع شده است و ترکیب سبک‌های کلاسیک و نو ایجاد شده است. این معماری از تعریف‌های فرهنگی و برتری سبک استقبال می‌کند و عقاید و اشکال دوره‌ها و مکان‌های مختلف را به هم پیوند می‌دهد.

دومینیک استریناتی، مقدمه‌ای بر نظریه‌های فرهنگ عامه، ترجمه ثریا پاک نظر، گام نو، تهران، ۱۳۸۰، صص. ۲۰۹-۳۰۰.

- ۸-م.آ.ج، ۲۵، ص. ۳۳۳.
 ۹-همان، ص. ۳۳۵.
 ۱۰-همان، صص. ۳۳۶-۳۳۷.
 ۱۱-همان، ص. ۳۳۸.
 ۱۲-همان.
 ۱۳-همان، ص. ۳۴۱.
 ۱۴-همان.
 ۱۵-همان، ص. ۳۴۶.
 ۱۶-همان، ص. ۳۴۷.
 ۱۷-م.آ.ج، ۴، ص. ۲۳۹.

۱۸- شریعتی "بازگشت به خویش و شناختن خویش" را به معنای محدود و محبوس شدن در قالب‌های خویش به کار نمی‌برد؛ کسی می‌تواند "خویشن" را بشناسد که در همان حال، دیگری را می‌تواند بشناسد. کسی می‌تواند فرهنگ و مذهب و نژاد و ذوق تاریخ خود را بشناسد که حتّماً تاریخ و مذهب و زبان دیگری را بشناسد. اینستکه تمام تلاش و آرمان ما، در عین حال که یافتن شخصیت گم شده و مسخ شده خودمان است، شناختن غرب و شناختن امواج جدید دنیای فعلی و تمدن امروزی نیز هست؛ برای اینکه هر کسی ضعف و فساد و انحراف و پوچی خود را به گردن غرب بیچاره می‌اندازد و ما را از آن معاف می‌کنیم (م.آ.ج. ۳۱، صص ۷-۶).

١٩-م.أ.ج، ص.٤، ج.٢٤٠

یک طرف منطق درونی و قائم به ذات ساختارهای معرفتی، گفتمان‌ها و الگوهای فکری (Paradigms) را تجزیه و تحلیل می‌کنند و از دیگر سو ضرورت وجود هویت‌های اجتماعی خاص را برای بیرون شدن از آشوب فکری مطرح می‌سازند. تأکید طرح مرکزی‌اندیشه مدرنیته بر معیارهای علمی-فلسفی، واکنش مطرح شدن اندیشه‌های حاشیه‌ای و تبدیل آن به الگوهای فکری را بدباند داشت و اکنون راه حل‌های جدیدی برای تلفیق و پیوند سطوح مختلف شناخت و ارزیابی پدید آمده است.

دوران کنونی به یک معنا دوران پایان ایدئولوژی و به معنای دیگر دوران آغاز ایدئولوژی است. هرچند به قول دانیل بل در دوره پسااصنعتی، عصر فرمول‌های ساده و چپ‌گرایانه برای پاسخ‌گویی به مسائل پیچیده اجتماعی و جهانی بسრ آمده است، اما از سوی دیگر اکنون آن‌دیشمندان پسامدرن خصلت ایدئولوژیک‌اندیشه‌ها را بیش از پیش آشکار کرده‌اند. ساختارگرایان و باستان‌شناسان معرفت نشان دادند که معرفت نه بر اساس تطابق با واقعیت‌های عینی بلکه بر مبنای انسجام درونی و استقلال معرفتی رشد می‌کند و تبارشناسان معرفت نیز وابستگی این نظام‌های فکری به نقطه نظرهای فرهنگی، ارزشی و هویت‌های اجتماعی ویژه و نظام‌های قدرت و سلطه را آشکار کردند. معرفت که تاکنون منطبق و وابسته به طبیعت فرض می‌شد، از یک سو چهره‌ای منطقی (منطق درونی) و از سوی دیگر چهره‌ای فرهنگی- اجتماعی یافت. انسجام منطقی درونی و ارتباط اجتماعی- فرهنگی بیرونی به تدریج جایگاه ایده تطابق را تنگ کردند. بحران معنا همان فقدان یک "معیار عینی و بیرونی" برای درک و ارزیابی معنایست. آشوب گونگی دوران کنونی ناشی از آشکار شدن فقدان معیاری عینی برای ارزیابی تطابق ذهنیت‌ها و معانی است. در فضای درهمه ریخته و نابسامان دوران کنونی گاه راه حل جدیدی پیشنهاد می‌گردد: جستجوی یک معیار هویتی (اجتماعی- فرهنگی) برای ارزیابی، "مناست" آندیشه‌ها.

ماکس و بر قبل از این گفته بود که نقطه نظرهای ارزیاب و ربط ارزشی، دنیای آشفته را به نظم درمی آورد و جهت گیری های ما را تعیین می کند.^{۳۰} در عصر مدرن ایدئولوژی ها، خصلت ایدئولوژیک خود را پنهان می کردند و با استناد به ارزش انحصاری علم و خردمندی، خود را معرفت درست می خواندند. بدین ترتیب نگاه های یک سویه و مبتنی بر موقعیت های خاص و ویژه، دعاوی جهان شمالی داشتند و برای خود مشروعیت عینی، علمی و عقلانی قایل بودند. فرمول های ساده، همچون فرمول های علمی برای درک و ارزیابی و ضعیت همه جوامع، فرهنگ ها و تمدن ها بکار می رفتند.

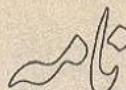
روشنفکران وابسته به یک اردوگاه فکری در همه جهان به یک شیوه می‌اندیشیدند و به یک صورت تحلیل می‌کردند. همگونی فکری، به تحلیل‌ها و حرف‌های یکسان، مشابه و تکراری انجامیده بود. هیچ روشنفکری، روشنفکر جامعه خود نبود، این نحوه از جهانی شدن روشنفکری به همگونی، تحجر و فاجعه انجامید. اکنون دوران ایدئولوژی به این معنا پایان یافته است، دورانی که ایدئولوژی، ادعای جهانی، علمی و بازنمایی عینی داشت به سرآمدۀ است. سوسیالیسم کنونی دیگر ادعایی کمتری برای تفکیک "سوسیالیسم علمی و سوسیالیسم تخیلی" دارد. حتی گفته هی شود که هر نوع سوسیالیسمی تخیلی است و از قوه تخیل یک طبقه خاصی و آرمان‌کرا بر می‌خیزد. تخیل دیگر در مقابل خرد قرار نمی‌گیرد. ادانیلی بیل لرپایان ایدئولوژی سخن می‌گوید ولی بر این باور نیست که دوران تاریخ مان گرایی و ملاینه فاضله به سرآمدۀ است.^۷ آرمان گرایی معاصر دارای آرمانی خاص

- ۳۱۵- همان، ص. ۳۸
 ۳۱۱- همان، ص. ۳۹
 ۳۱۲- همان، ص. ۴۰
 ۳۱۰- همان، ص. ۴۱
 ۳۲۶- همان، ص. ۴۲
 ۲۰۶-۲۰۵. م. آ. ج. ۱۲، صص.
 ۲۰۷-۲۰۶. همان، صص.
 ۲۰۷. همان، صص.
 ۲۰۶. همان، صص.
 ۳۶۲. م. آ. ج. ۴، ص.
 ۳۵۹- همان، ص. ۴۷
 ۳۶۸- همان، ص. ۴۸
 ۳۶۲- همان، ص. ۴۹
 ۳۶۹- همان، ص. ۵۰
 ۳۶۸- همان، ص. ۵۱
 ۳۶۲- همان، ص. ۵۲
 ۱۵۲. م. آ. ج. ۵، ص.
 ۵۴- منبع
 ۱۲۳. م. آ. ج. ۵، ص.
 ۱۲۵. همان، ص.
 ۱۲۲. همان، ص.

از نظر شریعتی وظيفة روشنفکر در ک حقيقة ناب نیست وحقیقت را در رابطه با نیازها و شرایط خویش دنبال می کند. این دیدگاه با دیدگاه مدرنیستی در باب روشنفکر (مرتضی مردیها، مجله کیان، شماره ۲۰) تفاوت دارد: "ست روشنفکری اندیشیدن و تفکر به قصد فهم و کشف حقیقت است. روشنفکر کسی است که فقط به حقیقت می اندیشد و می خواهد حقیقت را کشف کند." شریعتی از این فراتر می رود و می گوید "تمایل به حقیقت، تنها یکی از شروط روشنفکر بودن است. شرط دیگر، بیباکی و آمادگی برای پژوهش عقلی است بدون واهمه از فرجام آن: انتقاد بی رحمانه بر همه آتجه موجود است. یک روشنفکر در واقع منتقد جامعه نیز هست، کسی است که وظیفه اش بازشناختن، تجزیه و تحلیل بر این پایه، پشت سرگذاردن موانعی است که راه را به سوی نظم اجتماعی بهتر، انسانی تر و عقلانی تری سد کرده است. وظیفة روشنفکر پاسداری ست انسان دوستی، خرد و حفظ گرانبهاترین میراث‌های ارزشی است که در خطر انعدام واقع شده است" (م. آ. ج. ۳۵، صص. ۵۰-۵۵).

دراندیشه شریعتی می توان دو نوع آگاهی را از یکدیگر تفکیک کرد و به عنوان دو نوع آرمانی از دانشمند و روشنفکر سخن گفت. روشنفکر با ارزشها و ایدئولوژی سروکار دارد و دارای آگاهی ویژه‌ای" است که ماورای عقلی، فنی و علمی است. شریعتی این آگاهی ماوراء علمی را آگاهی سیاسی و اجتماعی و به معنای اعم ایدئولوژی، خودآگاهی انسانی، آگاهی تاریخی، درک آرمانی می نامد و به پیروی از تعبیر افلاطون آن را آگاهی سیاسی" می نامد (م. آ. ج. ۴، صص. ۱۵۴-۱۵۵). برای شریعتی سیاست به معنای احساس وابستگی فرد به یک گروه، به یک جامعه و مستولیت در برابر آن است (م. آ. ج. ۴، صص. ۳۰۹-۳۱۰). وروشنفکر نیز انسان آگاهی است دارای جهت اجتماعی، احساس وابستگی گروهی و تعهد انسانی در برابر این گروه (م. آ. ج. ۴، ص. ۲۳۵). بدین ترتیب روشنفکر به مقوله سیاست نزدیک می شود؛ "سیاست یعنی احساس وابستگی به یک اجتماع و آگاهی نسبت به وضع و سرنوشت جمعی و حسن

- ۲۰- همان، ص. ۲۴۳
 ۲۴۵-۲۴۶. همان، صص.
 ۲۲- همیشه شعار یا فکر و اعتقادی که از نیاز شدید و فوری مابه یک مسالمه حیاتی خاص حکایت می کند، در نظر زمان، جامعه و یا فردی که آتش این نیاز سراسر هستی واندیشه و احساسش را فراگرفته است به صورت یک اصل عام و جاوید تلقی می گردد (م. آ. ج. ۳۵، ص. ۸۵).
 پیر بوردیو حوزه‌های مختلف تولید فرهنگی (حوزه حقوقی، حوزه علمی، حوزه هنری، حوزه فلسفی و...) را از همدیگر تفکیک می کند. هر حوزه (Field) به عنوان یک جهان اجتماعی ویژه محل برگزش شکل جدیدی از عقلانیت، تجلیگاه یک مشروعيت، یک قانونیت اختصاصی، و یک خود قانونمندی است. بنابراین یک تاریخ اجتماعی عقل وجود دارد که به موازات تاریخ این جهان‌های اجتماعی (حوزه‌ها) که در آن‌ها شرایط اجتماعی پیشرفت عقل شکل می گیرد، انساط یافته است. تاریخ عقل، تاریخ ظهور این جهان‌های اجتماعی خاص است. در درون هر یک از این جهان‌های اجتماعی خاص، امور ویژه‌ای تولید می شود که از سوی متعلقات به آن حوزه به عنوان "امور عام جهان شمول" معرفی می گردد. به نظر بوردیو غالب تأثیفات بشری که ما بر حسب عادت آنها را جهان شمول تلقی می کنیم - مثلاً حقوق، علم، هنر، اخلاق و دین - از نقطه نظر مدرسی" یا از نگرش اجتماع فکری وابسته به هر حوزه و از شرایط اقتصادی و اجتماعی ای که آنها را ممکن می سازند و هیچ چیز جهان شمولی هم ندارند، جدایی ناپذیرند. این تأثیفات در جهان‌های اجتماعی بسیار خاص به وجود می‌آیند که همان حوزه‌های مختلف تولید فرهنگی اند و افرادی درون آن‌ها فعالیت می کنند که همگی این امتیاز - یعنی چیزی که بنا به تعریف اختصاصی است و لذا منافی جهان شمولی - را دارند که برای انحصار امر جهان شمول مبارزه می کنند و به این شکل حقایق و ارزش‌هایی را که در هر عصر به عنوان جهان شمول یا حتی جاودانه برگرفته شده اند، کم یا بیش، به پیش براندند. پی پیر بوردیو، نظریه کنش: دلایل عملی و انتخاب عقلانی، ترجمه مرتضی مردیها، انتشارات نقش و نگار، تهران، ۱۳۸۰، بخش هفتم.
 ۲۳- فردیک جیمسون، منطق فرهنگی سرمایه داری متاخر (مقالاتی درباره پست مدرنیسم)، ترجمه مجید محمدی و دیگران، انتشارات هرمس، تهران، ۱۳۷۹، صص ۶۵-۶۶.
- ۶۵- همان، ۲۴
 ۶۷- همان، ۲۵
 ۶۹- همان، ۲۶
 ۱۳۴. م. آ. ج. ۱۳، ص.
 ۲۷- همان، ۲۸
 ۲۷۹. م. آ. ج. ۴، ص.
 ۲۹۰. همان، ص.
 ۲۹۱. همان، ص.
 ۲۷۶. همان، ص.
 ۲۷۷-۲۷۸. م. آ. ج. ۵، ص.
 ۲۸۰. همان، ص.
 ۲۹۲. م. آ. ج. ۴، ص.
 ۲۹۳. م. آ. ج. ۴، ص.
 ۳۱۳. همان، ص.



مصلحتی است که ناشی از آگاهی سیاسی وی در تعلق به یک گروه اجتماعی خاص است. برای دانشمند آنچه اصل است معيارهای معرفت علمی است ولی برای روشنفکر آنچه ملاک ارزیابی و صحت و سقم قرار می‌گیرد مسائل عقلی و ذهنی و فلسفی و علمی و دلایل منطقی و الهامات اشرافی نیست. زیرا روشنفکر الزاماً نه یک فیلسوف است، نه یک عالم و دانشمند. آنچه در روشنفکری شرط است آگاهی سیاسی و ایدئولوژی است در حالی که دانشمند ممکن است فاقد آگاهی سیاسی باشد و آنچه در اینجا شرط است وجودان علمی و شور حقیقت جویی است.

۱۲۴-م.آ.ج، ۵، ص ۵۸

۱۲۵-همان، صص ۱۲۴-۱۲۵

۶۰-همان.

۱۵۷-همان، ص ۶۱

۱۵۸-همان، ص ۶۲

۱۲۷-۱۲۸-همان، صص ۶۳

۱۴۶-همان، ص ۶۴

۳۱۰-۳۰۹-م.آ.ج، ۴، صص ۶۵

۱۴۷-۱۴۸-م.آ.ج، ۵، صص ۶۶

۹۲-همان، ص ۶۷

۹۴-همان، ص ۶۸

۹۶-همان، ص ۶۹

۲۷۴-۲۷۵-م.آ.ج، ۴، صص ۷۰

۲۷۵-همان، ص ۷۱

۷۲-نه تنها ایدئولوژی و آینین، بلکه دانش و رشته علمی نیز ساختاری اجتماعی دارد. میشل فوکو، گفتار را از "انجمان‌های سخن" تفکیک ناپذیر می‌داند. امروزه دیگر از نمونه‌های کهن انجمان‌های سخن با آن قواعد مبهم شان در رازداری و انتشاء خبری نیست "ولی این نباید ما را به اشتباہ بیندازد، حتی در نظام گفتار حقیقی، حتی در نظام گفتار منتشر شده و آزاد از هرگونه آداب و مراسم، هنوز انواعی از قواعد اختصاصی رازداری و مبادله ناپذیری اعمال می‌شود." به نظر فوکو آینین "همیشه در حکم نشانه، بروز و ابراز یک تعلق قبلی است، تعلق به پایگاه اجتماعی یا نژاد، به ملت، به منافع، به مبارزه، به عصیان، به مقاومت یا به پذیرندگی"، اما در مورد رشته‌های علمی و دستگاه تعلیم و تربیت چگونه باید اندیشید؟ فوکو این دستگاه رشته‌ای را از آینین جدا نمی‌کند: "هر دستگاه تعلیم و تربیت نوعی شیوه سیاسی برای حفظ یا تغییر وجوه تملک گفتارها، همراه با دانش‌ها و قدرت‌های برخاسته از آن‌ها است. یک دستگاه آموزشی، اگر نوعی فرایند آداب مندکردن سخن نیاشد، پس چیست؟ چه چیزی جز شیوه‌هایی برای آموختن و تثیت نقش‌ها برای جان‌های سخنگوست، یا برای تشکیل گروه‌های آینینی دست کم پراکنده و نامشخص، یا برای توضیع و تملک گفتارها با قدرت‌ها و دانش‌هایی؟"

میشل فوکو، نظام گفتار، ترجمه باقر پرهام، انتشارات آگاه، تهران، ۱۳۷۸، ص ۴۱-۴۳

۷۳-در مورد نقش ارزش‌ها، تصورات ارزیاب (Evalucative Ideas) و معانی فرهنگی در شکل دادن به معرفت بشری، از دیدگاه ویر، نگاه کنید:

E.A.Shils and H.A.Finch, The Free Press (۱۹۶۸) M.Weber

Social Policy in: The Methodology of the Social Science, Trans pp: ۴۹-۱۱۲. (.), Objectivity in Social Science and

۷۴-منبع دانیل بل.

مسئولیت فرد در برابر آن، و داشتن یک وجودان گروهی یا اجتماعی، و شرکت در حیات و حرکت و رنج و کار و مسیر جامعه‌ای که فرد در آن زندگی می‌کند و با آن اشتراک احساس و سرنوشت دارد. انسان نیز مانند بسیاری از حیوانات اجتماعی است یعنی در اجتماع زندگی می‌کند، اما تهنا انسان است که می‌داند که در اجتماع زندگی می‌کند، یعنی به بودن خویش در میان دیگران و به اشتراک خود و رابط خود با دیگران و به وجود شخصیت جامعه‌ای که وی یکی از سلوهای آن است و بدان زنده است و از آن معنا می‌گیرد آگاه است و همین آگاهی است که سیاست نام دارد. سخن افلاطون که انسان را حیوان سیاسی می‌داند به این معناست که انسان حیوانی است دارای آگاهی اجتماعی". از اینجاست که برای تعریف روشنفکر می‌توان کمک تازه‌ای گرفت. روشنفکر یک متفکر سیاسی است. شریعتی که روشنفکر را دارای آگاهی سیاسی می‌داند، برای اجتناب از سوءتفاهم، بین روشنفکر و "سیاست پیشه" تمایز قائل می‌شود. رسالت روشنفکر را نیز معلمی می‌داند و نه زعامت و حکومت و رهبری اجرایی و انقلابی مردم: "روشنفکری نه ۲۰ دادن یک جواب تستی و ارائه چند فرمول تند و تیز گیرنده" است و نه طرح همه راهها و بیراهه‌ها و تفسیر و تشریح یکایک آنها و نه دست مردم را گرفتن و گام بردن. روشنفکری همچون معلمی است: معلم باید تنها دو نگاه بخشد، دیدن بیاموزد و رفتن. به مردم راه نشان ندهید، برایشان برنامه کار وضع نکنید، به آنها فهمیدن بیاموزید، خودشان راه را خواهند یافت و برنامه کارشان را خود وضع خواهند کرد" (م.آ.ج، ۴، ص ۲۵۶-۲۵۸) و م.آ.ج، ۳۱، ص ۱۸۷-۱۸۸).

دانشمند برخلاف روشنفکر به جای آگاهی سیاسی دارای آگاهی علمی است و در حوزه واقعیت‌های عینی زندگی می‌کند. دانشمند می‌تواند سیاسی نباشد و فاقد آگاهی اجتماعی و در کیمی باشد، زیرا او در گوشه‌ای از کاروان عظیم بشری مشغول کار خویش است و وظیفه تخصصی خود را انجام می‌دهد: "یک جراح، طبیب یا تکنسین یا خرینده کاروان می‌تواند کار خویش را انجام دهد، بی‌آنکه بداند این کاروان به کجا می‌رود یا باید برود" (م.آ.ج، ۴، ص ۱۵۵). دانشمند به مثابه دانشمند به هیچ مصلحتی اعم از مصلحت عقیده یا سرنوشت جامعه پاییند نیست. علم براساس قضاویت واقعی قرار دارد و عالم از نظر فکری تابع بی‌چون و چرای واقعیت خارجی است. علم نه به ارزشی - جز ارزش‌های وابسته به منطق حقیقت - معهود است و نه بطور فی نفسه می‌توان از دل آن ارزشی را استخراج و استنتاج کرد. دانشمند از تحمیل هدفهای غیر علمی بر علم و از هر نوع تعهدی گریزان و هراسان است، گریز و هراسی که شریعتی آن را به حق می‌داند. خواسته دانشمند این است که: "هیچ نیرویی نباید هدفها را به من دیکته کند. اصولی را برایم وضع کند، برایم خط مشی تعیین کند، مرا به قبول هیچ تقدیسی، حقیقتی، مصلحتی، اصل مسلمی مقید سازد. حقیقت آن است که من خود در جستجوهایم آزادم، به نیروی عقل، مبنای علیت، هدایت منطق، شیوه مشاهده حسی، بررسی و مقایسه عینی و تجربی منحصر در عرصه واقعیت بدان می‌رسم" (م.آ.ج، ۴، ص ۲۶۹-۲۷۰).

بنابر این دانشمند به عنوان یک نوع آرمانی فقط به حقیقت معهود است. حقیقتی که با استعانت لاز منطق اکتشاف علمی بر وی آشکار و روشن می‌شود و بر انسان تروش شناسی علمی آن را توجیه و بیان می‌کند. روشنفکر برخلاف دانشمند معهود به