

اشاره

نحوه رویارویی روشنفکران ایرانی با مسأله غرب و تجدد، مدتی است که توجه و علاقه پاره‌ای از محققان مسائل ایران معاصر را به خود جلب کرده است. علی قیصری، استاد دانشگاه سن‌دیه‌گو کالیفرنیا، در این نوشته که بخشی از کتاب در دست انتشار اوست، مسأله تجدد و غرب را در اندیشه‌های سه تن از روشنفکران معاصر ایران (جلال آل‌احمد، احسان نراقی و علی شریعتی) تحلیل می‌کند.

آل احمد و مفهوم غربزدگی

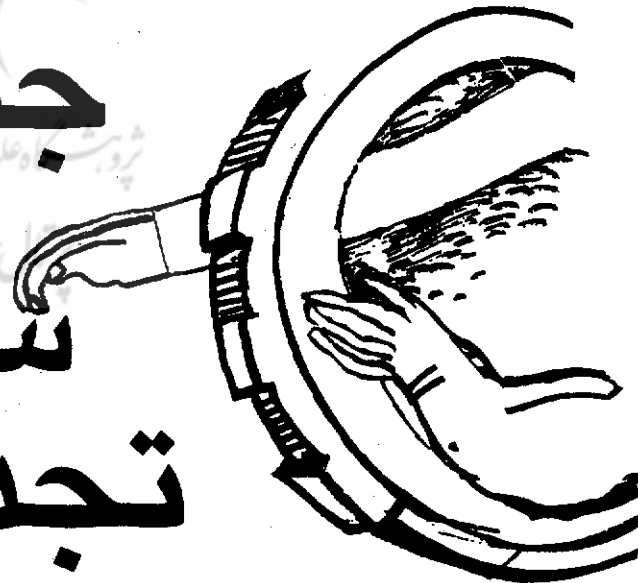
شاید مشهورترین منتقد غرب‌گرایی در میان روشنفکران ایران نویسنده و منتقد معروف جلال آل‌احمد (۱۳۴۸-۱۳۰۲) باشد که خود از پیشگامان فعالیتهای سوسیالیستی و ناسیونالیستی در دهه ۱۳۲۰ و اوایل دهه ۱۳۳۰ بود. او در یک خانواده محترم روحانی که اصلاً از طالقان به تهران آمده بودند متولد شد. پس از اتمام تحصیلات مقدماتی وارد دارالفنون گشت و در ۱۳۲۴ از آنجا فارغ‌التحصیل شد؛ در آن هنگام، این را روشن کرده بود که به‌رغم سنت خانوادگی نمی‌خواهد در جامه روحانیت درآید. درست وقتی رضاشاه برکنار شد و دوره آزادی نسبی سیاسی فرا رسید آل‌احمد هم تحصیل خود را به پایان رساند.

به‌نظر آل‌احمد، سرچشمه بسیاری از تباهیهای اجتماعی و فرهنگی معاصر، ترک میراث سنتی و تسلیم در برابر غرب و تقلید افراطی از آن، همراه با فقدان هرگونه آگاهی درست از ریشه‌های پیشرفت غرب، بود. او این وضعیت را در مجموع غربزدگی نامید و آن را نخست در کتابچه مختصری با همین عنوان تشریح کرد. این

# جلال بر سر تجدد\*

کتاب اصلاً به‌صورت گزارشی فراهم آمده بود که قرار بود در جلسات «شورای هدف فرهنگ ایران»، به سرپرستی وزارت فرهنگ، در آبان و دی‌ماه ۱۳۴۰ مطرح شود، اما با توجه به محتوای بحث‌انگیز و لحن انتقادی آن در دستور کار شورا قرار نگرفت. در عوض نسخه‌های تایپی آن بعداً در حلقه روشنفکران هم‌اندیش

علی قیصری  
ترجمه محمد دهقانی



دست به دست گشت. نخستین بخشهای غریزدهی در بهار ۱۳۴۱ در کتاب ماه بدفرجام، مجله‌ای ادبی که روزنامه کیهان آن را چاپ می‌کرد، منتشر شد. آل‌احمد تجدیدنظرهای اندکی در آن انجام داد اما هرگز نتوانست کتاب را هنگام حیات خود آزادانه منتشر کند.

در غریزدهی، آل‌احمد ملاحظات انتقادی خود را در قالب عملکرد شوم تکنولوژی نوین غرب، که ترجیحاً اصطلاح فرانسوی ماشینیسم را برای آن به کار می‌برد، خلاصه می‌کند. گاهی، بحث او به انتقاد مارکوزه از علم اثباتی شبیه می‌شود، اما سپس عامل بیرونی رازآمیز و مبهمی را وارد قضیه می‌کند که [به عقیده او] بخشی از یک طرح عظیم استعماری است و همه ماجراهای تاریخی را دست‌کم از دوره قرون وسطی، اگر نگوئیم پیش از آن، به همین عامل مرموز نسبت می‌دهد. اصطلاح غریزدهی را اصلاً فیلسوف معاصر ایرانی، احمد فردید (۱۳۷۳-۱۲۹۱) وضع کرد؛ این اصطلاح اگرچه لفظاً به معنی گرفتار غرب شدن و آسیب‌دیدگی از آن است، در انگلیسی به شکلهای گوناگون ترجمه شده است. به هر حال، در اصطلاح غریزدهی ملت یا دولت به صورت پیکره‌ای زنده در نظر گرفته می‌شود. و این خود استعاره‌ای کهن است - که از دیدگاه طبی و تشریحی گرفتار بیماری و آفت شده است. فردید خود برای غریزدهی کلمه «*dydsplexid*» را به کار می‌برد که آن را ترکیب دو کلمه یونانی *dysis*، به معنی غرب و *plexid*، به معنی مبتلا، جعل کرده بود (شبیه مثلاً «*apoplexy*» [یعنی سکته]).

شکایت اصلی فردید از تکنولوژی نوین غرب نبود، بلکه او از همان ساختار دنیانگر در معرفت‌شناسی مغرب‌زمین شکوه داشت که از یونان باستان ریشه می‌گرفت و میان ذهن انسان به‌عنوان عامل شناخت و جهان خارج به‌عنوان موضوع مطالعه تفاوت وجودی قائل بود. ظهور این نوع دیدگاه، برخلاف ویژگیهای کلیت‌بخش، هماهنگ و روشنگر تفکر شرقی، دوره‌ای از ظلمت جهانی را آغاز کرد که وحدت و کلیت اصیل «وجود» را پوشانیده است.

اگر، در تفکر فردید، هرگونه احتمال رستگاری منوط به شکل‌گیری نهایی روح جهانی تاریخی بود، در نظر آل‌احمد مسأله کمتر فلسفی و بیشتر سیاسی بود: ایرانیان به‌عنوان اجتماعی از مسلمانان باید کار را از آنجایی آغاز کنند که تمامیت فرهنگی و اعتماد به نفس خود را از دست داده‌اند. او عقیده داشت که بریدن روشنفکران آزادیخواه قرن نوزدهم از سنتهای رایج و عمدتاً اسلامی جامعه اشتباه بزرگی بود. به نظر آل‌احمد عیب مهلک مشروطه‌خواهان وابستگی ایشان به منابع غربی بود که نه تنها در متن قانون اساسی‌شان، بلکه در روش و منش آنان هم دیده می‌شد.

او پیشنهاد می‌کند که نهضتی جدید و خالص و بومیتر برای ابراز توانایی خود و مقابله با مشکلات امروزی، از وابستگی سیاسی و اقتصادی گرفته تا بی‌بندوباری شهرها، ایجاد شود.

اگرچه در این مرحله آل‌احمد طرح معینی در نظر نداشت، بتدریج به اسلام نزدیکتر شد که به نظر او هنوز نیروی نهفته فرهنگی و سیاسی عظیمی داشت. تمایل او به اسلام بویژه پس از آنکه در بهار ۱۳۴۳ به حج رفت قوت یافت. وی به‌عنوان نویسنده‌ای توانا و صاحب سبک در یکی از آخرین آثارش گزارشی دقیق و مؤثر از سفر حج خود به دست داد.

در کتاب در خدمت و خیانت روشنفکران، نخست روشنفکری

را تعریف می‌کند و آن را پرداختن به مسائل مربوط به فکر و اندیشه و داشتن رویکردی خاص به واقعیت می‌داند که از قدرت کلام بهره می‌گیرد تا مردم را هدایت کند و برانگیزد. او رد روشنفکری ایران را تا نهضت مشروطه پی می‌گیرد. وی لغت «روشنفکر» را برای بیان این مفهوم نمی‌پسندد. درباره اصطلاح قدیمی‌تر «منورالفکر» می‌گوید:

در همان زمان که فرزندان اشرافیت از فرنگ برگشته، قانون اساسی بلژیک را داشتند به اسم قانون اساسی ایران ترجمه می‌کردند، در همان زمان که مردم کوچک و بازار برای نامیدن چنین آدم‌هایی به تقلید از روحانیت فکلی، مستفنگ، [و] متجدد... به کار می‌بردند، در همان زمان، آن حضرات خود را منورالفکر نامیدند به ترجمه از *Les Eclairés* فرانس، یعنی روشن‌شدگان.<sup>۱</sup>

لیکن اینکه آل‌احمد چه لغتی را در این مورد می‌پذیرد معلوم نیست. او روشنفکر را مشخصاً کسی می‌داند که

فارغ از تعبد و تعصب و دور از فرمانبری، اغلب نوعی کار فکری می‌کند و نه کار بدنی. و حاصل کارش را که در اختیار جماعت می‌گذارد کمتر به قصد جلب نفع مادی می‌گذارد. یعنی حاصل کارش بیش از اینکه جلب نفع مادی و مشخص باشد حل مشکلی اجتماعی است.<sup>۲</sup>

در ایران عوام‌الناس اغلب «روشنفکر» را آدمی «فکلی، متجدد، مستفنگ، دزانیفته» (از *desinfecte* فرانس، یعنی تروتمیز) و تا حدی «قرتی و مکش مرگ ما» می‌شمارند که «ادا و اطوارش فرنگی است، بسی خداست یا دست‌کم چنین وانمود می‌کند، و تحصیل کرده».<sup>۳</sup>

در نظر آل‌احمد این میقات در واقع تجسم برخی نگرشهای ایدئولوژیکی گسترده‌تر است که موجب می‌شود روشنفکران با محیط بومی و سنتی بیگانه شوند و به «جهان‌بینی علمی» روی آورند. در کتاب در خدمت و خیانت روشنفکران آل‌احمد جدایی آموزش و پرورش نوین را از مراکز سنتی تعلیم و تعلم مورد بحث قرار می‌دهد:

... اگر روشنفکری با علوم جدید رابطه جدی دارد - یعنی روشنفکری وقتی در یک اجتماع مطرح می‌شود که علوم جدید در آن اجتماع پایگاههای مستقر یافته باشد - یعنی مدارس و آزمایشگاههای جدید به‌صورت عضوهای زنده در تن آن اجتماع حیات فعال یافته باشد - پس چرا ما آمدم و از روز اول در اوان دوره قاجار به‌جای اینکه علوم جدید را وارد مدرسه‌های قدیم کنیم، مدرسه‌های تازه‌ای برای آنها برای علوم جدید ساختم؟ و به این طریق خط بطلان کشیدیم بر تمام مؤسسات فرهنگی سنتی.<sup>۴</sup>

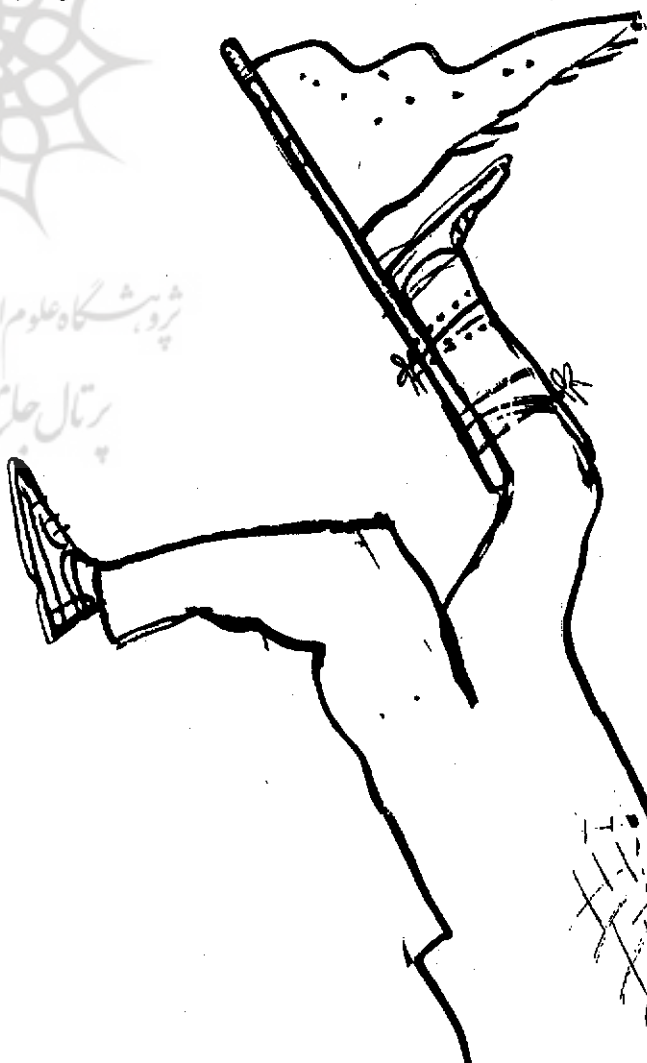
او مدعی است که در ایران، مدارس و دانشگاههای جدید چندان سهم مهمی در [پیشبرد] دانش نداشته‌اند، زیرا به کلی فاقد روح اصیل علمی هستند. آل‌احمد برای اینکه تأثیر زیان‌آور جدایی میان مدارس قدیم و جدید را نشان دهد یادآور می‌شود که مدرسه‌ای قدیمی در اصفهان به موزه بدل شده است حال آنکه دانشگاه تازه تأسیس اصفهان به نسلی که با سنت و تجدد هر دو بیگانه‌اند مدرسه‌های بی‌ارزش می‌دهد.

اگرچه او موضع‌گیری کهنه‌پرستانه علما را در قبال تعلیم و تربیت نوین در دوره قاجار تا حدی مسئول این وضعیت می‌داند، آن را تنها علت این امر نمی‌شمارد.

آل احمد سپس می‌پرسد که چرا نهادهای آموزش و پرورش نوین در همان مدارس سنتی ایران توسعه نیافت، چنان‌که در اروپا دگرگونی نظام آموزشی به نحوی بود که همان مدارس قدیم بنیاد مذهبی خود را از دست دادند و به صورت مراکز نوین آموزش و پژوهش درآمدند. اما در ایران «برخلاف سنت دارالفنون ساختیم».

او از روزگاری در تاریخ ایران یاد می‌کند که علم و هنر در تشکیلات سنتی پی گرفته می‌شد، مانند «نظامیه بغداد یا نیشابور» که هم خزانه مذهبی بوده‌اند، هم خزانه علمی و هنری و هم دانشگاه [و] ربع رشیدی تبریز که نوعی دانشگاه و محله زندگی هنرمندان بود. یا مکتب هرات. یا تأسیسات علمی و مذهبی جندی شاپور ساسانیان که هم از مراکز اصلی تعلیم زردشتی بود و هم مرکز طب و فلسفه یونانی.<sup>۵</sup>

در این باره او با شادمان موافق است که چندین سال پیشتر اعلام کرده بود به نابودی کشاندن مدارس سنتی اشتباه بوده است. لیکن هیچ‌یک از آنان به خطرات جدی تحجر و تعصب که ملازم این گونه دستگاههای سنتی است توجهی ندارند. مثلاً سرنوشت حرکت‌های به اصطلاح ارتدادی پیش و پس از اسلام که به سبب اندیشه‌های غیررسمی خود سرکوب شدند باید به یاد ایشان آورده باشد که تشکیلات سنتی به ندرت مخالفت با نظم حاکم را برمی‌تابند. آل‌احمد البته عمدتاً به معرفت علمی نظر داشت، اما اجتماعات علمی هم که در علوم کاربردی با موضوعات صنعتی و اقتصادی سروکار دارند سخت وابسته تشکیلات سیاسی‌اند؛ نمونه این امر



پارک‌های علمی بی‌شماری است که امروزه در امریکا دیده می‌شود. به‌هرحال، در جهان نوین هنر و انسانیت، چنین طرح واحدی، هر قدر هم دلپسند باشد، مهجور و متروک می‌ماند؛ برخی حتی مدعی شده‌اند که مدارس نوین و سنتی به لحاظ روش شناختی با هم ناسازگارند.<sup>۶</sup> از سوی دیگر، اگر نهادهای آموزشی نوین در ایران از دل مدارس سنتی بیرون می‌آید، بعید می‌نماید که سرنوشت کار علمی و هنر چندان تغییری می‌کند [و از آنچه هست بهتر می‌بود].

آل‌احمد هم، مثل شادمان که پیش از او بود و بسیاری از معاصرانش نظیر شریعتی و نراقی، بحث خود را درباره روشنفکران و نقش و وظایف اجتماعی آموزش و پرورش نوین به دیدگاهی ملی محدود می‌کرد. دوگانگی میان «آنها» (غرب) و «ما» (ایران) هسته تمام توضیحات و ملاکهای تحلیلی او بود. آل‌احمد تقریباً در هر محفل اجتماعی نوین دست پنهان استعمار غرب را می‌بیند که مستقیماً یا از طریق عمال داخلی معلوم‌الحالشان، مانند متجددان دروغین و روشنفکران غیردینی، یا از طریق اتحاد نامقدس با حاکمان بومی عمل می‌کند.

تأیید عناصر خالص خودی یا سخن از اصالت، آثار آل‌احمد را از یک سلسله مفروضات تمثیلی انباشته است. او به ارزشیابی سامان‌مند نهادها، معرفت، یا هنجارهای سنتی نمی‌پردازد، و در تحلیل‌های خود غالباً مباحث تاریخی را وارد مجادلات سیاسی می‌کند و به ندرت از این حد فراتر می‌رود. لیکن، به‌رغم اینها، آل‌احمد از نفوذ و تقدس شخصی بسزایی در میان روشنفکران ایران در دهه ۱۳۴۰ برخوردار شد و دیدگاه‌های او در بخش عمده‌ای از بیان ایدئولوژیکی انقلاب ۱۹۷۹ بازتاب یافت.

#### نراقی و نوسازی معنوی

نویسنده دیگری که از غرب‌گرایی در ایران انتقاد می‌کرد و از خوانندگانش می‌خواست در برابر نفوذ غرب مقاومت کنند احسان نراقی (ت. ۱۳۰۵) است. مانند آل‌احمد، نراقی هم از خانواده‌ای مذهبی برآمد.<sup>۷</sup> او نخست در زادگاهش کاشان درس خواند و سپس به دارالفنون تهران رفت. پیش از اینکه ایران را برای تحصیل جامعه‌شناسی در اروپا ترک کند، عضو حزب توده بود. نراقی در ۱۹۵۱ از دانشگاه ژنو فارغ‌التحصیل شد و در ۱۹۵۶ دکترای خود را از سوربن گرفت. او از ابتدای کار خود عهده‌دار مناصب اجرایی گوناگونی بود - هم در سازمانهای بین‌المللی، و عمدتاً سازمان آموزشی، علمی و فرهنگی ملل متحد (یونسکو)، و هم در نهادهای دولتی، مثل ریاست انستیتوی پژوهش اجتماعی دانشگاه تهران. این علاقه به کارهای اجرایی او را از روشنفکرانی چون آل‌احمد یا شریعتی، که از پست‌های رسمی اجتناب می‌کردند، جدا می‌کند. در نتیجه آنان بسیار بیش از نراقی در میان روشنفکران محبوبیت و اعتبار داشتند؛ نراقی را «روشنفکر وابسته به دستگاه» می‌شمردند. لیکن در مسأله رویارویی ایران با غرب، دیدگاهها و اصطلاحات نراقی شباهتهای بسیاری با دیدگاهها و اصطلاحات آل‌احمد و شریعتی دارد.

بیشتر آثار منتشر شده نراقی مجموعه مقالات، سخنرانیها و مصاحبه‌هایی است درباره فرهنگ جوانان و آموزش دانشگاهی، مشکلات اقتصاد و آماری در کشورهای جهان سوم، تأثیر فرهنگی

علم و تکنولوژی، و جوانب هویت فرهنگی. مجموعه آنچه خود داشت، عنوانی که از حافظ اقتباس شده و کنایه‌ای است از «قدرت معنوی درونی»، به وضوح تحت تأثیر اصطلاحاتی است که در دهه ۱۹۶۵ در محافل روشنفکری غرب، و بویژه فرانسه، رایج بود. در آنچه خود داشت نراقی می‌کوشد به سؤالی پاسخ دهد که سابقاً در کتاب غربت غرب طرح کرده بود. وی در آن کتاب از دیدگاهی انتقادی جوامع معاصر غرب را بررسی و به برخی از بحرانهای اساسی اجتماعی و فرهنگی که این جوامع در مسیر پیشرفت فنی و اداری خود با آن مواجه بودند اشاره کرده بود. سؤال نراقی این بود: ... در برابر اوضاع و احوال کنونی غرب، کشورهای شرقی عموماً، و کشور ایران خصوصاً، چه راهی را باید در پیش گیرند تا هم به احراز مقام و منزلت شایسته خویش در برابر غرب توفیق یابند و هم از بحرانهای و خطاهایی که غربیان، در مسیر ترقی و تمدن خود، گرفتار آنها شده‌اند در امان بمانند. به بیان دیگر، چه باید کرد تا کشورهای شرقی، و به ویژه ایران، بدون دچار شدن به تقلیدهای کورکورانه از الگوهای غربی، یا واکنشهای افراطی در برابر این الگوها، به هستی ملی و فرهنگی خود آگاهی یابند و برای «خود» باشند؟<sup>۸</sup>

نراقی بر اساس «اقامت چندین ساله در اروپای غربی» و «شش سال خدمت در سازمانی جهانی (یونسکو)»، چنین پاسخ می‌دهد: «در این جهان آشفته و بی‌قاعده، تنها چیزی که می‌تواند ما را به ساحل نجات برساند توجه جدی و صادقانه به حیات فرهنگی، روح ملی، و میراث تاریخی خودمان است.»<sup>۹</sup> او قبول دارد که غرب در علوم پیشرفت خارق‌العاده‌ای کرده است، و هشدار می‌دهد که شرقیها نباید بخواهند یا بکوشند تا در نادانی بسر برند. در عین حال، قبول پیشرفت غرب نباید موجب شود که شایستگیهای معنوی شرق از میان برود. شرق در مسیر تاریخ خود بیش از آنکه به دست آورده که غرب هم آن را می‌ستاید. نراقی می‌گوید قدرت تمدن غرب از توجه آن به واقعیت سرچشمه می‌گیرد، حال آنکه «شکوه تاریخ شرق از درخشش لایزال حقیقت است». و نتیجه می‌گیرد:

اکنون ما ناگزیریم که واقعیت غرب و حقیقت شرق را در هم آمیزیم و یگانه کنیم. این کاری است بس گران و دشوار و، در عین حال، بس دل‌انگیز و هیجان‌آور.<sup>۱۰</sup>

بخش پایانی کتاب را نراقی با نقل گفته‌ای از اسوالد اسپینگلدور کتاب *افول غرب* آغاز می‌کند که به موجب آن همه آرای پیشنهادی غرب درباره زمان، مکان، حرکت، اراده، ثروت، ازدواج و علم دامنه محدودی دارد و مشکل‌آفرین است، زیرا تمدن غرب همواره تمایل داشت که برای هر چیزی راه‌حلی جهانی به دست دهد. نراقی معتقد است که اگر چه کشورهای بیدار شده جهان سوم در ارزش جهانی تمدن غرب تردید کرده و خود روشنفکران غرب آن را زیر سؤال برده‌اند، هنوز هم برخی روشنفکران در ایران هستند که، به نام تجدد، صادقانه فکر می‌کنند که وضعیت کشورشان حساستر از آن است که اجازه دهند چنین مسأله‌ای در آن مطرح شود. برخی «نسبت به کلیه اصول و مبادی و ارزشهایی که تمدن غرب بر اساس آنها بنا شده است اعتقاد راسخ دارند و چاره رفع مشکلات را در به کار بردن بی‌چون و چرای راه‌حلهای غربی می‌دانند.»<sup>۱۱</sup> آنان با اعتقادی تقریباً خرافه‌آمیز به برتری تمدن غرب گمان می‌کنند که میراث تاریخی و فرهنگی کشور خودشان در جهان معاصر هیچ سودی ندارد. نراقی ذهنیت این گروه را متعلق به نسل «منورالفکر» دوره



مشروطه می‌داند که از غرب‌گرایی کامل و بی‌قید و شرط حمایت می‌کردند. گروه دوم که عمدتاً شامل روشنفکران جوانتر بود به اندازه بزرگان خود شیفته تمدن غرب نبودند، اما قبول داشتند که «رمز ترقی و پیشرفت و آزادی و عدالت و دموکراسی را باید از غربیها آموخت»<sup>۱۱</sup> و چون تمدن غرب و دموکراسی تفکیک‌ناپذیرند انتقاد از غرب «موجب تضعیف دوستداران دموکراسی و روحیه آزادیخواهی بطور کلی و دموکراسی خلق بطور اخص است»<sup>۱۲</sup>.

نراقی هم آزادی و دموکراسی را از برکات تمدن می‌دانست و عقیده داشت که آزادی و دموکراسی در غرب اختصاصاً به شکل غربی توسعه یافته است، اما وی این دو را جزء ضروری یا لازمه تمدن غرب نمی‌شمارد، زیرا اگر چنین بود، تمدن غرب آنها را به نفع خود و به ضرر دیگران تفسیر نمی‌کرد. شاهد این مدعا دوره استعماری و برهه‌هایی از قرن بیستم، نظیر دو جنگ جهانی، است که عدالت و برابری به اصطلاح پرورده دامن غرب بارها وجه المصلحت قرار گرفت. در عین حال، مؤلف اظهار می‌دارد که مواجهه با اندیشه‌های نوین غربی در بیداری ایرانیان مؤثر بود، اما با کسانی که معتقدند نهضت مشروطه تماماً محصول جانبی نفوذ غرب بود موافق نیست. آمادگی برای پذیرش افکار آزادیخواهانه در «سابق معنوی» خود ایران نهفته بود و فقط انتظار لحظه‌ای مناسب را می‌کشید تا آشکار شود. به عنوان نمونه‌هایی از دوره مشروطه، نراقی به حسن پیرنیا (مشیرالدوله) و طنزنویس سیاسی علی‌اکبر دهخدا، اشاره می‌کند و مدعی است که وقتی عطش انقلاب فرونشست، اینان به تحقیق درباره تاریخ و ادبیات ایران روی آوردند زیرا با «تجارب سیاسی» خود دریافته‌اند که «زمینه فرهنگ ملی از افکار سیاسی غربی وسیعتر و دارای غنای بیشتری است»<sup>۱۳</sup>.

نراقی ارزیابی خود را از «آزادی و دموکراسی» با انتقاد از جبرگرایی تاریخی (historical-determinism) به پایان می‌برد؛ جبرگرایی تاریخی، به نظر او، مفهومی است که غرب بر ملل دیگر تحمیل کرده و تعبیری نادرست است که نقش اراده انسان را در تاریخ و جامعه نادیده می‌گیرد. او عقیده دارد که اندیشه‌های لیبرالی - یا، در قالب امروزی‌تر، فن‌سالارانه (technocratic) - و مارکسیسم هر دو از یک جا نشأت می‌گیرند، یعنی هر دو خودپسندانه معتقد به یک جریان توسعه اجتماعی‌اند که اعتبار جهانی دارد و الگوی آن هم تجربیات غرب است. این نگرش جهانی تاریخ غرب را معیار قرار می‌دهد و مختصات ملی و فرهنگی را نادیده می‌گیرد. تکیه آنان بر مفهوم جبرگرایی تاریخی بسیاری از متفکران غرب را، از نخستین فلاسفه یونان و الهیون قرون وسطا گرفته تا کارل مارکس و اگوست گنت، بر آن داشت که روند خطی و تکامل تاریخ را قاعده‌ای مسلم بدانند که بر تمام تمدنهای جهان حاکم است.

افکار داروین متفکران غرب را قادر کرده است که مفهوم تکامل را به همه جوامع و فرهنگها تعمیم بخشند، و غربیان را پیش‌رفته‌ترین مردمان و تمدن غرب را کاملترین تمدن به شمار آورند. با توجه به امتناع نیچه از پذیرش مفهوم خطی تاریخ و انتقاد اسپینگلاز از تمدن غرب، نراقی توصیه می‌کند که هموطنانش خصائل معنوی و فرهنگی به ارث برده از نیاکانشان را قربانی نکنند تا سرمایه‌داری و حکومت پول را از غرب وارد کنند:

دلیلی وجود ندارد که به تصور ترقی و پیشرفت اقلیت، سرمایه‌داری را داورمدار جامعه سازیم و در مقابل آن گروههای متضاد و ناراضی

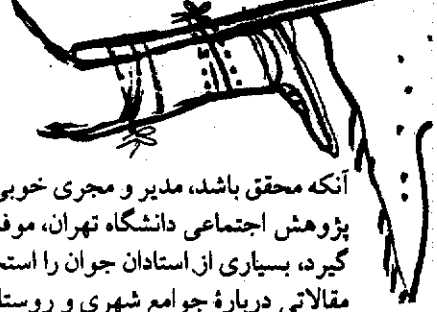
وجود آرزیم و کار را به جانی رسانیم که، برای رهایی از اختلافات طبقاتی، به مارکسیسم متوسل گردیم و به وعده‌رزیایی برجیده شدن کلیه طبقات دل خوش داریم.<sup>۱۵</sup>

او مدعی است که لیبرال‌ها و مارکسیست‌ها هیچ کدام به مسائل غیراقتصادی، نظیر تاریخ فرهنگی، روانشناسی و اعتقادات مذهبی و معنوی علاقه‌ای ندارند، زیرا در عمل هر دو گروه برداشتی خاص خود از جبرگرایی تاریخی دارند و بر اساس «اصل تکامل» عمل می‌کنند. هدف لیبرال‌ها انباشت هر چه بیشتر سرمایه است و مارکسیست‌ها در انتظار انقلاب اجتماعی شدیدتری بسر می‌برند بی‌آنکه به نتایج بعدی آن بیندیشند. به جای آیدنولوژی‌های سیاسی و اداری نوین، به عنوان معیارهای نوعی هر سازمان (Gesellschaft)، یا جامعه‌ای که عقلانیت ابزاری بر آن حاکم است، نراقی به شیوه‌ای نسبتاً مبهم به اجتماعی آرمانی و هماهنگ، جماعت زنده (Gemeinschaft)، اشاره می‌کند که می‌تواند از ویژگیهای جامعه سنتی بهره‌مند باشد:

قرنها پدران ما در زندگی اجتماعی، در شهر و یا در ده، از راه دین یا علم یا هنر و صنعت، و یا از طریق خانواده، علائق و پیوندهایی بوجود آورده‌اند که بسیاری از امور زندگی را، از تولد تا مرگ، خودبه‌خود حل و فصل می‌تواند کرد... به چه علت ما باید بی‌محابا به گسستن رشته این پیوندها پردازیم، به امید اینکه قدرت لایزالی را بنام دولت جانشین آنها سازیم؟ این امر ناشی از ساده فرض کردن سیر تحول جامعه و تک‌ساختی پنداشتن امور اجتماعی است.<sup>۱۶</sup>

نراقی اگرچه جامعه‌شناس تحصیل کرده‌ای بود، تحلیلی منسجم و سامان‌مند از ایران معاصر به دست نداد. مجموعه مقالات و سخنرانیهای او از کلیات فراتر نمی‌رود. در تأکیدش بر هویت فرهنگی، هیچ اشاره‌ای به مسائل بنیادینی مانند ساختار موجود قدرت و مشروعیت سیاسی وجود ندارد. برخلاف آل‌احمد که مخالفت او با غرب پیش از هر چیز از مخالفت او با نظام سیاسی داخلی و حمایت غرب از شاه ناشی می‌شد، نراقی اگرچه مدعی شده بود که تأثیر تمدن معاصر غرب را بر جوامع دیگر بررسی می‌کند، از غرب با توجه به وضعیت و شرایط خود غرب انتقاد می‌کرد و به سادگی نتیجه می‌گرفت که کشورهای جهان سوم، و بویژه ایران، در مواجهه با مشکلات صنعتی شدن، نظیر آلودگی و سلاحهای هسته‌ای، نباید همان اشتباهات غرب را مرتکب شوند. این کشورها، به منظور پیش‌گیری از واکنشهای افراطی اجتناب‌ناپذیر (یعنی نهضت‌های انقلابی)، نباید همان مسیر توسعه غرب را طی کنند. در واقع، با وجود انتقاد خود نراقی از جبرگرایی تاریخی، در این سخن او می‌توان نوعی جبرگرایی خام تاریخی مشاهده کرد، چون هیچ دلیلی وجود ندارد که اگر کشورهای جهان سوم به اقدامات بس دیر هنگام در مورد عدالت اجتماعی و اصلاحات ساختاری سیاسی دست یازند، خود به خود گرفتار همان بحرانیهای سیاسی و اجتماعی‌ای شوند که در جوامع صنعتی پیشرفته روی داده است. طرح خود اتکایی (self-assertion) نراقی قدری مشکل آفرین است. اگر چه او مثلاً در مورد مسائلی نظیر جلب همکاری دانشگاهی نیروهای متخصص توصیه‌های خاصی داشت، رجوع او به هوشیاری ملی بر پایه ارزشهای فرهنگی بومی فاقد جنبه تحلیلی بود و هیچ برنامه مشخصی را دنبال نمی‌کرد.

نقطه قوت نراقی تواناییهای مدیریتی او بود؛ او شاید بیش از



و اجازه خروج دادند و وی ایران را ترک کرد.

قبل از شریعتی، مهدی بازرگان، به همراه عده‌ای دیگر، کوشیده بودند تا برای اسلام توجیحات علمی بیابند؛<sup>۱۸</sup> توجیه علمی اسلام تا حدی مبتنی بر این فرض بود که تعقل علمی ارزش جهانی دارد و باید در همه مباحث به کار گرفته شود، و تا حدی ناشی از این اعتقاد بود که موفقیت‌های دنیای نوین (خواه توفیقات علمی و فنی و خواه پیشرفتهای اجرایی و نهادی) را باید پذیرفت، و [با این حال] می‌توان عنصر ایمان را حفظ کرد. بسیاری از کسان که این موضع را اختیار کردند، از جمله خود بازرگان، به لحاظ سیاسی مشروطه‌خواه بودند. شریعتی به شدت با این گروه مخالف بود و آنان را مدافعانی می‌شمرد که سخنانشان دیگر خریداری نداشت. اگر چه او خود نیز می‌کوشید که تحلیلش را با دیدگاهی علمی و اجتماعی همراه کند، پیش از هر چیز به وضعیت حساس کشورهای جهان سوم، بویژه جوامع مسلمان، در رویارویی آنها با غرب توجه داشت. او به این منظور طیف وسیعی از مباحث، مفاهیم و اصطلاحات سنت اسلامی و نظریه‌های اجتماعی و فلسفه‌های غرب (به‌خصوص مارکسیسم و اگزیستانسیالیسم) را آزادانه به کار گرفت.

روشن است که شریعتی از کارکرد اجتماعی ایدئولوژی آگاه بود؛ او می‌دانست که اگر، به قول مارکس، قرار باشد اندیشه‌ها به نیرویی مادی تبدیل شوند، باید آنها را با شرایط معاصر پیوند زد و به زبانی بیان کرد که عده هر چه بیشتری از مردم پذیرای آنها باشند. او درباره موضوعات مختلف، از تاریخ و جامعه‌شناسی مذهب گرفته تا سیاست، روانشناسی، فلسفه و ادبیات کتاب نوشت و سخنرانی کرد، که برخی از آنها به زبانهای فرنگی ترجمه شده است. دعوت او نخست متوجه نسل جوانتر فعالان مسلمان بود، اگر چه به مسائل مورد علاقه گروه‌های دیگر، مخصوصاً جوامع شهری، نیز می‌پرداخت. چپها دیدگاهی بیشتر منفی یا، در بهترین حالت، تردیدآمیز نسبت به او داشتند. طردشدگی او هم در محبوبیتش مؤثر بود. دولت اجازه نمی‌داد که مخالفان معروفش به آسانی با عموم مردم ارتباط داشته باشند، و شریعتی فاقد اعتبار لازم برای ورود به محافل برتر نخبگان مذهبی بود، اما او، با تأکید بر طرد شدگی‌اش از هر دو حاکمیت سیاسی و مذهبی، از این انزوا به سود خود بهره گرفت. برای به دست دادن خلاصه‌ای از آثار شریعتی، در اینجا سه جنبه از نوشته‌های او را مورد بحث قرار می‌دهیم: تحلیلش از فرهنگ و جامعه نوین ایران، نظراتش درباره جامعه روشنفکری و تفسیر تندروانه او از اسلام.

شریعتی بر آن بود که ایرانیان برای اینکه هویت حقیقی خود را بیابند نخست باید بدانند که چه چیزی موجب انقطاع تاریخی آنها شده و جنبه‌های مثبت فرهنگ ملی‌شان را کنار زده است. ایران در طول تاریخ خود گذرگاه «ملل متمدن، نیمه متمدن، و وحشی» ای بوده است که «پیوستگی تاریخی و فرهنگی» آن را بارها قطع کرده‌اند. این «دریای طوفانی ادیان، اندیشه‌ها، اقوام، و تمدنهای عظیم» که همه بر آن تأثیر نهادند و از آن تأثیر گرفتند، وضعیت پدید آورد که جهان‌بینی ایرانی را غنی کرد و گسترش داد، اما شریعتی مدعی است که همین عوامل، بر اثر بدتر شدن شرایط اجتماعی، ایران را آسیب‌پذیرتر کرد. اختلافات طبقاتی که در اواخر دوره ساسانی شدت گرفت زمینه را برای نوعی فتوالیسم ایرانی هموار کرد که در دوره اسلامی توسعه یافت و این به نوبه خود تعادل ملی

آنکه محقق باشد، مدیر و مجری خوبی بود. به‌عنوان رئیس مؤسسه پژوهش اجتماعی دانشگاه تهران، موفق شد از امتیازات دولتی بهره گیرد، بسیاری از استادان جوان را استخدام کند، و سلسله کتابها و مقالاتی درباره جوامع شهری و روستایی ایران انتشار دهد. در این دوره کسانی چون غلامحسین صدیقی، از اشخاص با سابقه در حکومت مصدق و محققی برجسته، نادر افشارنادری، هوشنگ کشاورز، خسرو خسروی و جواد صفی‌نژاد، متخصصان مطالعات روستایی ایران، محمد روح الامینی، مردمشناس و جامعه‌شناسانی چون احمد اشرف و جمشید بهنام، و عده‌ای دیگر، به عرصه حیات فکری مؤسسه قدم نهادند. اما درخشش مؤسسه بیشتر مرهون روابط خوب نراقی با حکومت بود.

### شریعتی و اندیشه بازگشت

تقریباً در همان هنگام که آل احمد و نراقی درگیر مسأله ایران و غرب بودند، علی شریعتی نیز به همین مسأله روی آورد و از یک دیدگاه جدید احیاگرانه، هویت اسلامی را به‌عنوان منبع اصیل فرهنگ ایرانی در نظر گرفت. مانند آل احمد و نراقی او هم برنامه مشخصی پدید نیاورد؛ او بیش از آنکه اندیشه بازگشت به ساختارهای سنتی و گذشته کهن را داشته باشد، رؤیای احیای افراطی و عمدتاً سیاسی فرهنگ اسلامی را به سرداشت.

اسلامی که شریعتی در نظر داشت به دور از برداشت مرسوم یا رایج بود. اولاً مقصود او از اسلام شیعه بود به همراه معجونی از اندیشه‌های غیراسلامی و غیرایرانی، از جمله سوسیالیسم، مارکسیسم، اگزیستانسیالیسم، نوشته‌های برخی نظریه‌پردازان جهان سوم و مایه‌ها و استعارات رمزی تصوف ایرانی - اسلامی. شریعتی شیعه را مذهب اعتراض می‌دانست که خواستار براندازی حکومت‌های ستمگر بود. بعداً نویسندگان او را «محبوبترین مقتدای رادیکالیسم اسلامی در ایران نوین دانستند».<sup>۱۹</sup>

علی شریعتی (۱۳۵۶ - ۱۳۱۲) در مریزان، از روستاهای خراسان به دنیا آمد، اما خانواده‌اش بزودی در مشهد ساکن شدند و او اکثر سالهای سازنده عمر خود را در این شهر گذراند. نخست نزد پدرش، محمد تقی شریعتی، درس خواند که استاد تفسیر بود و در سیاست از مصدق طرفداری می‌کرد و تمایلات سوسیالیستی داشت. او به دبیرستان، و سپس به دانشکده ادبیات دانشگاه فردوسی مشهد رفت. بعداً با برخورداری از بورس دولتی به ادامه تحصیل در سوربن پرداخت. در طول اقامتش در پاریس (۱۳۴۳ - ۱۳۳۹) شریعتی به نهضت آزادی الجزایر و نیز فعالیتهای مخالفان ایرانی روی آورد، و در نتیجه وقتی به ایران بازگشت چند ماهی زندانی شد. پس از آزادی، در مدارس زادگاه خود، خراسان به کار معلمی پرداخت؛ بعداً مدرس دانشگاه مشهد شد و محبوبیتی کسب کرد. اما وقتی در ۱۳۴۶ به تهران رفت و در حسینیه ارشاد به تدریس پرداخت، شهرت او به عنوان یک سخنران ماهر فراگیر شد، تا اینکه ساواک حسینیه ارشاد را در اواخر سال ۱۳۵۲ بست و شریعتی دوباره دستگیر شد. این بار او را هیجده ماه زندانی کردند، و پس از آن به روستای زادگاهش بازگشت و تحت نظر پلیس قرار گرفت. در بهار ۱۳۵۶ به او گذرنامه

و وحدت زبان، فرهنگ، اندیشه و روحیه را نابود کرد.

حکومت بیگانگان - یونانیان، اعراب، ترکان و مغولان - نیز با از هم گسیختن پیوستگی تاریخ ایران در تضعیف روحیه جمعی ایرانیان سهیم بود. بد جلوه دادن اسلام هم در ایجاد بیگانگی میان ایرانیان مؤثر بود. شریعتی معتقد است که در دوره اسلامی، نیروهای مهاجم گوناگون، به منظور تأمین سلطه خود، اسلام را به صورت فرهنگی جدا از دیگر فرهنگها و اقوام، از جمله فرهنگ ایران که به اسلام گرویده بود، تفسیر می کردند. این سوء تعبیر پیوندهای ایران را با میراث پیش از اسلام خود سست کرد، و نوعی فراموشی تاریخی پدید آورد. سرانجام، استعمار نوین غرب، با این فرض که پیشرفت غرب طولی است و ارزشی جهانی دارد و جوامع و فرهنگهای «بدوی» و «ضدتاریخی» ناگزیرند همان راه را طی کنند، مسیحیت را به یاری گرفت تا مقاومت جوامع دیگر را در برابر سلطه غرب در هم شکنند و آنها را وادارد که روشهای غربی را بپذیرند. و به این ترتیب جوامع غیر غربی، بویژه آسیا و آفریقا، را به سوی «یکسان سازی» (assimilation) سوق داد. این جریان، تعصب آنان را نابود کرد و بدین گونه راه را هم بر نفوذ غرب و هم بر «نابودی» ارزشهای تاریخی، سنتی و اخلاقی جوامع شرقی، گشود. شریعتی سپس اظهار می دارد که در این دگرگونی تاریخی، مردم ایران بی دفاع بودند زیرا پیشگامان «تهاجم» فرهنگی غرب در ایران «روشنفکران متجدده» ایرانی بودند که شعارهای تازه جذابی را نظیر «جهان وطنی»، (cosmopolitanism) «اومانیسیم»، «انترناسیونالیسم»، «لیبرالیسم» و «مدرنیسم» فریبکارانه رواج می دادند.

به نظر شریعتی، تجدد و مارکسیسم دو وجه متفاوت حمله به شخصیت اصیل و «خویشتن تاریخی» ملت‌های غیر غربی‌اند. تجدد «ناآگاهانه و غیر مستقیم» عمل می کند و فرمان می دهد، و هویت ملت‌های غیر غربی را به شیوه‌ای تغییر می دهد که متجدد ایرانی یا مسلمان احساس می کند با فرهنگ غرب پیوندهای بیشتری دارد تا با فرهنگ خود. مارکسیسم، با تأکید بر فرهنگ طبقاتی در مقابل فرهنگ ملی، و با حمایت از یک طبقه جهانی که مافوق ملیتهای خاص است، به مبارزه‌های شدید و پیچیده بر ضد هویت ملی دست می زند. شریعتی تأثیر ایدئولوژی مارکسیسم را در اعمال توسعه طلبانه روسیه شوروی در اروپای شرقی پس از جنگ جهانی دوم با افکار کلیسای کاتولیک طی نخستین پیش‌رویه‌های استعمار غرب مقایسه می کند. او نتیجه می گیرد که تجدد و مارکسیسم هر دو نابودکننده ادیان و فرهنگهای دیگرند.

شریعتی اظهار می دارد که تمام عوامل مذکور تداوم تاریخی ایران را بر هم زده‌اند و ایرانیان معاصر تقریباً هیچ احساس هویت ملی ندارند. سپس به نقش روشنفکران در درمان این مشکلات اشاره می کند. مانند آل احمد، او نیز بر آن است که اصطلاح فارسی «روشنفکر» در برابر «انتلکتوئل» معنی این کلمه را نمی رساند. انتلکتوئل غربی به کار ذهنی اشتغال دارد، اما کلمه فارسی «روشنفکر»، مانند کلمه فرانسوی «clairvoyant» بر صفت خاصی از ذهن دلالت دارد. کسی که رسماً تحصیل نکرده اما مشکلات اجتماعی جامعه معاصر را در می یابد، می تواند روشنفکر باشد. شریعتی در مورد روشنفکران ورزیده و به لحاظ عرفی تمام و کمال لغت «تحصیل کرده» یا «تصدیق دار» را پیشنهاد می کند.

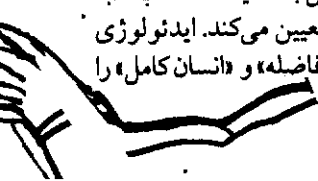
در غرب رشد طبقه روشنفکر نتیجه منطقی رنسانس و عصر

روشنگری و ظهور طبقه متوسط بود. جوامع اسلامی، برعکس، بعد از اینکه ارتباطهای منظمتری با غرب برقرار کردند، به تقلید از ویژگیهای روشنفکران غربی، بی آنکه همان روند تاریخی را طی کنند، به سادگی یک طبقه روشنفکر تشکیل دادند. وقتی این روشنفکران نوظهور به مبارزه با مذهب پرداختند، در نمی یافتند که واکنش نسبت به مسیحیت عامل پیدایش طبقه روشنفکر غرب بوده است، و مسیحیت مثل اسلام نیست. شریعتی نتیجه می گیرد که انتقاد از دین در غرب آزادی تفکر ایجاد کرد و به رشد علم انجامید، اما در جوامع اسلامی تنها «مانع در مقابل امپریالیسم، استعمار اقتصادی، مصرف گرایی، و انحطاط روشنفکری» اسلام بود. هویت دینی جزء جدایی ناپذیر فرهنگ ملی در جوامع غیر غربی است و بازیافت آن نخستین گام ضروری در حرکتی فراگیر به سوی خودآگاهی است.

جوهر تفسیر شریعتی از اسلام این است که جوامع مسلمان امروزی، در مبارزه سیاسی برای رهانیدن خویش از تباهی و رخوت و از سلطه اقتصادی و نفوذ فرهنگی غرب، فقط باید هویت اسلامی خود را بازیابند. بدون این بازشناسی هویت، جوامع اسلامی نمی توانند خود را آزاد کنند، زیرا وابستگی ایدئولوژیک فقط موجب تداوم وابستگی مادی است. اسلام همه شرایط نظری را که برای یک مکتب پیش‌رو لازم است دارد، و در عین حال احساسی از رستگاری معنوی را ایجاد می کند که در ایدئولوژی‌های مادی‌گرای نوین وجود ندارد.

شریعتی عقیده دارد که اسلام، به لحاظ نظری و از طریق نهادهای گوناگونش، هم به عنوان ایدئولوژی سیاسی عملی و هم به عنوان فلسفه جهانی زندگی عمل می کند. او تشیع را نماینده روح اصلی تعالیم اسلام و همه صفاتی می داند که در قرآن به «حزب الله» نسبت داده شده. او به روشنفکران اطمینان می دهد که تشیع همه اجزای لازم برای ایدئولوژی پیش‌رو امروزی را داراست. او توضیح می دهد که تشیع برای خود «جهان‌بینی، بنیاد ایدئولوژیک، فلسفه تاریخ، رسالت، دستور کار، پایگاه طبقاتی، استراتژی سیاسی، نظام رهبری، سنت مبارزه حزبی و سازماندهی» دارد،<sup>۱۱</sup> که همه از تاریخ آغازین امامان شیعه ریشه گرفته و با کوششهای بی دریغ «علما، مجاهدین، خطیبان، شاعران، و حتی ذاکرین و مداحین» حفظ شده است، اگر چه تحت حکومت صفویان همه این کوششها رو به زوال نهاد و تقریباً به تمامی منکوب شد.

شریعتی بر آن بود که جنبه‌های خاصی از تعالیم شیعه می تواند عملکرد ایدئولوژیک داشته باشد و ایرانیان را از وارد کردن ایدئولوژی غربی بی‌نیاز کند. یکی از اینها مفهوم «مکتب» بود که شریعتی آن را نوعی کلیت و نظام هماهنگ اندیشه‌ها، رفتارها و داوریه‌ها می دانست که، برخلاف علم و مهارتهای فنی، به کسی که آن را پذیرفته نه تنها معنی و جهت بلکه مسئولیت و رسالت می دهد. بنابراین «مکتب» معادل نظامی از باورها و عقیده ایدئولوژیک است. هنگامی که شریعتی ارتباط بین مفاهیم عملی مکتب و جزئیات نظری آن را نشان می دهد در واقع می خواهد زمینه درک و دریافت [همه جانبه مکتب مورد نظرش یعنی] تشیع را به منزله یک ایدئولوژی هموار سازد. بنابراین اشارات او به ایدئولوژی گسترده و اغلب مبهم است. در نظر او ایدئولوژی شکل بسط یافته «مکتب» (به معنی «دکترین») است و شیوه رفتار فرد را تعیین می کند. ایدئولوژی فقط زمانی ارزش دارد که دو مفهوم «مدینه فاضله» و «انسان کامل» را





ثواب، عقاب، معاد، و بقا»<sup>۲۰</sup>

شریعتی اغلب تأکید می‌کند که افراد بزرگ یک نیروی زندگی جاودان در تاریخ دارند و نسلهای، جدید باید یاد آنها را گرامی بدارند. بر این اساس، اسلام نمونه‌های فراوانی از این دست دارد که در شخصیت علی، حسین، فاطمه و ابوذر تجلی یافته است. مثلاً با گرامی‌داشت شهادت حسین، مردم به خاطر می‌سپارند که «هر روز عاشورا، و هر جایی کربلاست».<sup>۲۱</sup> این سرمشقها انگیزه ایدئولوژیک ایجاد خواهد کرد. علاوه بر این، در تشیع هر فرد بالقوه قادر است و حق دارد زندگی خود را رهبری کند و نیز مکلف است دیگران را هم به راه راست فراخواند. اینجاست که مسأله «اجتهاد» پیش می‌آید. اجتهاد، به معنی خاص، یعنی تعمق و کنکاش مجتهد (فقیه) در مسائل شرعی. لیکن، در معنی عام، اجتهاد را می‌توان این طور تعبیر کرد که هر فرد حق دارد درباره امور مربوط به زندگی فردی و اجتماعی قضاوتی مستقل اعمال کند و دیگران را نیز به همین کار برانگیزد، به شرط آنکه معنی و گستره تعالیم اسلامی را به درستی فهمیده باشد. شریعتی گمان می‌کند مجتهدان باید دانش خود را گسترش دهند و روشهای استدلالی خود را با ضرورت‌های دنیای نوین هماهنگ کنند؛ در عین حال نیز تأکید می‌ورزد که مردم موظفند در زندگی درست رفتار کنند.

«خودسازی انقلابی» موضوعی است که ویژگیهای نظری تشیع را به عمل فردی پیوند می‌زند. شریعتی بر آن است که «خودسازی» با انزوا و گوشه‌گیری (آن‌گونه که در میان مرتاضان هندی و راهبان مسیحی دیده می‌شود) ناسیونالیسم احساساتی و التزام مارکسیست‌ها به شرکت در نهضت سیاسی زودگذر فرق دارد. «خودسازی» همه ابعاد وجود انسان - «آزادی، برابری و عرفان» - را در بر می‌گیرد. این امر به نوبه خود باید با «عبادت، کار و مبارزه اجتماعی» تقویت شود.

در نظر گرفتن انسان به عنوان واسطه کمال و غایت هستی جای خاصی در اندیشه‌های شریعتی دارد. ردپای این اندیشه را می‌توان در مانویت و نیز آموزه‌های عرفان اسلامی یافت. در دهه ۱۹۶۰ همین اندیشه بن‌مایه رایج اگزیستانسیالیسم و اومانیسم مارکسیستی، که در میان روشنفکران اروپا مقبولیت داشتند، نیز بود. اما اگر اصول مانویت و فلسفه اسلامی هر دو این مسأله را در نهایت در بافت و ارزیابی فرا تاریخی جای می‌دهند، از دیدگاه مارکسیسم و اگزیستانسیالیسم مسأله واسطه بودن عامل انسانی امری منحصرأ تاریخی است. با این حال شریعتی تقریباً، بی‌هیچ توجهی به این اختلاف معنایی و نظری، هر دو دیدگاه را با هم در می‌آمیزد. در واقع، آنان که او را به التقاطی‌گری متهم می‌کنند، به حجتی بیش از این نیاز ندارند.

شریعتی انسان را با اصطلاحات گوناگون تعریف می‌کند و او را موجودی «آرمانی، سیاسی، عصیان‌گر و منتظر» می‌داند. در اصل، «آدم» انسان آرمانی بود، تمام جریان تاریخ داستان برخورد هابیل و قابیل، یعنی برخورد میان دو گونه متضاد انسان بوده است. نیروهای متضاد مشغول نبردی دائمی در درون انسانند که می‌توان او را «تبعیدی خداگونه» هم دانست، نوعی «پدیده دیالکتیکی» و «آزاده» آزاد، که فلسفه وجودی‌اش پیروز شدن بر نیروهای ظلمت و بدی در خویش، و به دوش کشیدن بار امانت الهی است، تا سرنوشت خود را شکل دهد و «بهشتی انسانی» بر روی زمین بیافریند.

در خود داشته باشد. از سوی دیگر، ویژگی اصلی «ملت» این است که همه اعضای آن پیرو یک «مکتب» اند، مانند «ملت ابراهیم» در قرآن که همه به «توحید» عقیده دارند. به این لحاظ، می‌توان «مکتب» را همان ایدئولوژی و «توحید» را «ایدئولوژی ابراهیمی» دانست.

لیکن، در اینجا شریعتی از نظر پیشین خود، یعنی یکی دانستن مکتب و ایدئولوژی، دور می‌شود و اظهار می‌کند که ایدئولوژی یک کارکرد اجتماعی خاص دارد که، با بسیج سیاسی مردم به سوی هدفی آرمانی، می‌خواهد جامعه را تغییر دهد. مکتب عمدتاً انبوهی از دانش و مهارت به منظور تفسیر جهان است؛ آن را می‌توان معادل مکتب فکری در تاریخ تفکر و سبک در تاریخ هنر دانست، و بنابراین کاملترین اعضای آن دانشمندان، هنرمندان حرفه‌ای، فلاسفه و از این قبیلند. ایدئولوژی، به سبب داوریه‌های ارزشی، ادعاهای انحصاری آن در باب حقیقت، و تعهد لازم، «روشنفکر لجباده» پدید می‌آورد. بنابراین ایدئولوژی معادل مذهب است، و راستین‌ترین ایدئولوژی‌های معاصر ویژگی‌هایی ذاتاً شبیه راستین‌ترین همه ادیان، یعنی اسلام، دارند. در اینجا فهرست منتخب و طولانی‌ای از مبانی، اصول و اصطلاحات موازی به دست می‌دهد و متعلقات اسلام و ایدئولوژی را در کنار هم می‌آورد تا برتری اسلام را به اثبات رساند؛ نمونه‌هایی از آن را در زیر می‌خوانید:

ایدئولوژی: پیام - رسالت - تعهد - مسئولیت - مبارزه - مردم  
اسلام: دعوت - رسالت - تکلیف - مسئولیت - جهاد - ناسا  
ایدئولوژی: برابری - عدل - نفی اختلافات طبقاتی - اومانیسم - انسان به عنوان مالک طبیعت.  
اسلام: قسط - عدل - انفاق - تقویض یا هبوط - انسان به عنوان خلیفه خدا در طبیعت.  
ایدئولوژی: پارسایی انقلابی - نفی مالکیت خصوصی - مالکیت جمعی - رهبری - [نفی] سرمایه‌داری - به سرمایه سود تعلق نمی‌گیرد.

اسلام: زهد - نفی مالکیت خصوصی - مالکیت خدا؛ امامت - کنز - ربا جنگ با خداست.<sup>۲۲</sup>  
ایدئولوژی: حکومت مردم - شور و رأی - رهبری از بالا به هنگام انقلاب - رازداری.  
اسلام: حکومت اجماع - شور و بیعت - وصایت - تقیه.  
ایدئولوژی: اطاعت تشکیلاتی.  
اسلام: تقلید.<sup>۲۳</sup>

اکثر این مفاهیم، همانهایی است که طی دهه‌های ۱۳۴۰ و ۱۳۵۰ مورد توجه روشنفکران ایران، بویژه مارکسیست‌ها، بود. هدف اصلی شریعتی این است که نشان دهد تعالیم اسلامی، اگر به شیوه‌ای مترقی تفسیر شوند، قادرند به مسائل و نیازهای امروزی پاسخ دهند. او هشدار می‌دهد که روشنفکران در همه جوامع مسلمان فقط وقتی می‌توانند از شکاف میان خود و فرهنگ عوام فراتر روند که این حقیقت را در نظر گیرند و اسلام احیا شده، مترقی و دارای ایدئولوژی را صادقانه به عنوان ایدئولوژی و فلسفه زندگی خود بپذیرند. شریعتی نتیجه می‌گیرد که، علی‌رغم شباهتهایی که میان ایدئولوژی اسلامی و اومانیستی وجود دارد، ایدئولوژی اسلامی برتر از ایدئولوژی اومانیستی است زیرا دارای ابعادی بیش از آن است، مانند اعتقاد به «غیب، اخلاق، عشق، عبادت، رستگاری،



## یادداشتها

\* مقاله حاضر بخشی از فصل پنجم کتاب زیر است:

*Iranian Intellectuals in 20th Century*, University of Texas Press and Austin, 1998.

آنچه در زیر می‌آید بخشی از یادداشتها و ارجاعات متعدد نویسنده است.

۱. جلال آل‌احمد، در خدمت و خیانیت روشنفکران، چاپ سوم (متن کامل)، تهران: رواق، بی‌تا [۱۳۵۶]، ص ۲۳.
۲. همان، ص ۴۲.
۳. همان، ص ۴۹.
۴. همان، ص ۴۵.
۵. همان، ص ۷۳.
۶. نمونه تازه‌تر این امر عبدالکریم سروش است. نک. عبدالکریم سروش، «تقلید و تحقیق در سلوک دانشجویی» و «انتظارات دانشگاه از حوزه»، *فصلنامه تراز آیدئولوژی*، مجموعه مقالات، تهران، زمستان ۱۳۷۲، ص ۲۰ و ۲۱-۳۴. نیز نک. Boroujerdi, *Iranian Intellectuals and the West*, chap.7: "Debates in the Postrevolutionary Era", pp. 156-175.
۷. احسان نراقی از نوادگان حاج ملامحمد مهدی (محقق) نراقی و حاج ملاحمد (فاضل) نراقی (ت. ۱۳۸۵ هـ.ق، م. ۱۲۴۴ هـ.ق) است. حاج ملاحمد از علمای صاحب نفوذ دوره فتحعلی‌شاه و نیز شاعر بود و تخلص صفائی داشت. نک. حاج ملامهدی نراقی، *مثنوی تاسفدیس*، به تصحیح حسن نراقی، چاپ دوم، تهران، ۱۳۶۲، که در مقدمه آن، ص ۲۵، منابع بیشتری درباره ملاحمد ذکر شده است، نک. ص ۹۱۰.
۸. احسان نراقی، *آنچه خود داشت*، تهران، ۲۵۳۵ [۱۳۵۵]، ص ۵۶.
۹. همان، ص ۶.
۱۰. همان، ص ۷.
۱۱. همان، ص ۱۹۲.
۱۲. همان، ص ۱۹۳.
۱۳. همان، ص ۱۹۳. نام خاصی ذکر نشده اما منظور مؤلف مشخصاً روشنفکران چپگرا هستند. اگرچه صفت «خلقی» برای دمکراسی نوعی حشو به نظر می‌رسد، «دمکراسی خلقی» اصطلاحی جعلی است که بر جنبه عامیانه دمکراسی و برنامه‌ریزی دمکراتیک تأکید دارد.
۱۴. همان، ص ۱۹۶.
۱۵. همان، ص ۱۹۹.
۱۶. همان، ص ۲۰۰.
17. Enayat, *Modern Islamic Political Thought*, p. 155.
۱۸. برای مثال نک. مهدی بازرگان، *یاد و یاران در قرآن*، به تصحیح سیدمحمد مهدی جعفری (کتاب اصلاً در ۱۳۲۳ نوشته شده)، تهران: انتشار، ۱۳۵۳.
۱۹. شریعتی، *شیمه* (مجموعه، ج ۷)، ص ۱۶.
۲۰. همان، ص ۹۵-۹۶.
۲۱. همان، ص ۹۶-۹۷.
۲۲. همان، ص ۹۷.
۲۳. این جمله در اصل منصوب به امام جعفر صادق است. در جریان انقلاب اخیر ایران، آیت‌الله [امام] خمینی نیز از مفهوم «عاشورا» بهره گرفت و تاکنون در گفت‌وگوهای رسمی و تبلیغات جمهوری اسلامی غالباً به کار می‌رفته‌است. از سوی دیگر تکریم عظیم شیعه از عاشورا را می‌توان با مفهوم میثاق و اجرای آن در الهیات مسیحی مقایسه کرد. توجه به این نکته لازم است که در ایران قبل از انقلاب ۱۹۷۹، برخی از نویسندگان خلاق که هیچ اعتقاد مذهبی خاصی نداشتند از موضوع شهادت حسین بهره می‌گرفتند تا محتوای عصبانی و مخالفت‌آمیز اثر خود را برجسته کنند. برای مثال، نک. غلامحسین ساعدی، «مدخلی بر یک داستان بلند، نگین، ج ۱۲، ش ۱۴۶، تیر ۱۳۳۶ [۱۳۵۶]، ص ۱۳ و ۵۰.
24. See Franco Ferrarotti, *Time, Memory, and Society* (New York, 1990), p.6.
۲۵. شریعتی، *خودسازی انقلابی* (مجموعه، ج ۷)، ص ۹۰.

مسئولیت وجودی، انسان در این است که جنبه‌های شیطانی طبیعت خود را پشت سر نهد و به «خویشتن خدایی» اش نزدیکتر شود. شریعتی این تلاش را به صورت جریان مستمر «هجرت» فکری و معنوی از مراحل پایتتر «خویشتن» به مراحل بالاتر در نظر می‌گیرد. با این حال مفهوم «هجرت» ابزار مقدماتی و ذهنی دیگری است برای بسیج افراد و تجهیز آنان به آیدئولوژی اسلامی. اما برخلاف امور عملی و عناصر ذهنی که پیشتر ذکر شد، مفهوم «هجرت» مستلزم مقدار زیادی کوشش و خواست فردی است.

یکی از موضوعات مهم در سنت کتب آسمانی تذکر است که در آیدئولوژی‌های اتوپایی نوینی نظیر مارکسیسم نیز جایگاه ویژه‌ای دارد. تذکر از نظر شریعتی عملی مهم است که افراد از طریق آن می‌توانند هویت خود را در ارتباط با عقایدشان بازسازی کنند. بر این اساس، تذکر عملی است در زمان حال و مستقیماً به ساختن هویت و تصویر خویش مربوط می‌شود. به گفته یکی از جامعه‌شناسان معاصر، «ما همان هستیم که به یاد می‌آوریم بوده‌ایم».<sup>۲۲</sup> از طریق تذکر و یادآوری، انسان پیوندی میان خود و کل زمینه ایمانش پدید می‌آورد؛ بنابراین خویش را در جریان تاریخ سهمیم و مؤثر می‌بیند.

شریعتی عبادت و ورزیدن را شیوه‌ای برای حفظ و افزایش خودآگاهی می‌داند. عبادت که از ریشه عربی «عبد» به معنی بنده و نیز کوفتن و هموار کردن راه، می‌آید به نظر شریعتی رفع موانع درونی انسان و آمادگی او برای اظهار اراده الهی است. در دنیای امروز، عبادت به عنوان راه تزکیه نفس هم جنبه عرفانی دارد و هم جنبه سیاسی، زیرا «تنها رابطه‌ای است که می‌تواند فرد را در چنین نظام وحشتناکی از مسخ وجودی خویش، و از ابتدال انسانی خویش و از فراموشی همه ارزشهای انسان نوعی باز دارد. و رابطه ما را با کسانون هستی برقرار سازد و ما را در جهانی که ماشینیسم و سرمایه‌داری و سیاست دارای هجومی سنگین و خردکننده [بهر انسان] اند، نگاه دارد و به ما تکیه‌گاهی استوار بخشد».<sup>۲۵</sup>

سرانجام، تمایل غایت‌شناختی و اتوپایی شریعتی در تفسیرش از «انتظار» نمود می‌یابد. «انتظار» به عنوان یک اصل، به سبب اعتقاد به «معاد»، اهمیت ویژه‌ای در اسلام و بخصوص در تشیع دارد که پیروان آن در انتظار رجعت امام غایبند، اما شریعتی تفسیری از آن به دست می‌دهد که عدم تسلیم به وضع موجود را ایجاب می‌کند.

کار شریعتی نمونه خوبی از تمایل بسیاری از روشنفکران آن دوره است که بر اهمیت اثبات خویش در هنگامه از خودبیگانگی اجتماعی و فرهنگی تأکید می‌کردند. آنان برای رسیدن به این هدف احساس می‌کردند که داشتن یک موضع انتقادی، به دور از معیارها و نمادهای رسمی، ضروری است. روشنفکرانی که از حکومت انتقاد می‌کردند نه تنها مخالف نظام بودند بلکه، در حد شخصی‌تر، می‌کوشیدند تحولات تازه‌ای را که در جامعه ایران روی می‌دهد درک کنند. در چنین فضای فکری‌ای تعبیر «بازگشت به خویشتن» شریعتی دارای معنا و اهمیت بود. اندیشه‌های او بخش مهمی از جوانان شهری را سیاسی کرد، مخصوصاً آن عده را که زمینه‌های سنتی داشتند و هدف آرمانی آنان نه منزوی کردن خود از جامعه، بلکه مبارزه با حالت فراگیر از خودبیگانگی و وابستگی سیاسی و اقتصادی جامعه بود.

