

رابطه معرفت و جامعه در اندیشه دکتر علی شریعتی

دکتر غلامرضا جمشیدیها*

حسین اژدری زاده**

چکیده

این جستار در پی ارائه نظریات شریعتی درباره نحوه ارتباط معرفت و جامعه است. بدین منظور، پس از مرور کلیات، شامل: مقدمه، بیان مسئله، پرسش‌های مسئله، پیش‌فرض‌ها، پیشینه و چارچوب نظری، بر محور پنج مؤلفه عمق تعین، درجه تعین، سطح تعین، عامل مسلط در تعین و آماج (موضوع) تعین، مطالب را عرضه می‌کند. پایان‌بخش این جستار تحقیقی، نتیجه‌گیری و ارزیابی مطالب آورده شده است.

واژه‌های کلیدی: معرفت، جامعه، تعین، شریعتی، دین‌پژوهی، آسیب‌شناسی، جامعه‌شناسی معرفت، تعین اجتماعی معرفت

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

* دانشیار گروه جامعه‌شناسی و رئیس دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه تهران
** دانشجوی دکتری جامعه‌شناسی پژوهشگاه حوزه و دانشگاه
تاریخ دریافت: ۸۸/۲/۲۱ تاریخ تأیید: ۸۸/۶/۲۹

Email: hajdaryzadeh@rihu.ac.ir

بیان مسئله

مسئله ما رابطه میان معرفت و جامعه، در اندیشه و آثار شریعتی است، که به بیان فنی تر، با عبارت «تعین اجتماعی معرفت»^۱ نیز بیان می‌گردد. محتوای اصلی آن، پرسش از تأثر و تشخیصی است که معرفت‌های مختلف، از عوامل اجتماعی (گروه، قشر، طبقه، فضای اجتماعی و ملی و...) می‌پذیرد؛ مثلاً چگونگی اثرپذیری معرفت‌های انسانی از ویژگی‌های گروهی یا نحوه اثرگذاری نوع شغل و حرفه افراد بر نوع تفکر و اندیشه ایشان و یا شیوه اثرگذاری جایگاه طبقاتی و قشربندی ایشان بر اندیشه، مورد توجه و پرسش است.

پرسش اصلی تحقیق، این است که «شریعتی در مباحث خود، چه ارتباطی میان عوامل اجتماعی و معرفت‌های انسانی قائل است؟». همچنین این پرسش‌های فرعی بررسی می‌شود: آیا او اثرگذاری عوامل اجتماعی بر معرفت‌های انسانی را می‌پذیرد؟ (در صورت پذیرش) وی میزان اثرگذاری را در چه حد می‌داند؟ سطح اثرگذاری در اندیشه‌های وی در چه سطحی (فردی یا گروهی یا قشری یا گونه‌ای دیگر) است؟ آیا عامل تعیین‌کننده‌ای در این اثرگذاری وجود دارد؟ و سرانجام، در آرای وی، چه معرفت‌هایی از عوامل اجتماعی اثر می‌پذیرد؟

پیش فرض‌ها

اصلی‌ترین پیش فرض این تحقیق، آن است که میان معرفت‌های بشری (فلسفی، علمی، سیاسی و...) و عوامل اجتماعی (گروه، قشر، طبقه، ملیت، شغل و مانند آن)، پیوند وجود دارد و در اندیشه شریعتی نیز این پیوند، منعکس شده است.

پیشینه

برخی از مباحث، که به گونه‌ای پیشینه این بحث تلقی می‌گردند، مربوط به مباحث جامعه‌شناسی معرفتند. کارهای انجام گرفته در زمینه جامعه‌شناسی معرفت، چند دسته‌اند:

- دسته اول، کارهایی هستند که در عمل و به شکل مصداقی، به جامعه‌شناسی معرفت پرداخته‌اند. این دسته، از سابقه زیادی برخوردارند و حتی شاید بتوان سابقه آن را قبل از تولد حضرت مسیح (ع) دانست. نظریاتی که از برخی فلاسفه یونان باستان، مانند افلاطون، نقل شده، از آن جمله است.^۲ از دیگر کارها، در حوزه فرهنگ غرب، می‌توان به بحث هستی اجتماعی و آگاهی اجتماعی مارکس،^۳ تحلیل‌های جامعه‌شناختی دین

1. social determination of knowledge

2. Cf. *The Encyclopedia of Philosophy*: "Sociology of Knowledge".

۳. ر.ک: علیزاده و دیگران، جامعه‌شناسی معرفت، ص ۱۵۴.

دورکیم،^۱ عمده کتاب ایدئولوژی و اتویای^۲ مانهایم، ساخت اجتماعی واقعیت^۳ برگرو و لوکمان و در حوزه فرهنگ اسلامی، که برخی نیز در زمره کارهای متقدم است، می‌توان به بحث عوام و خواص ابن‌رشد، انواع جوامع فارابی، بسیاری از مباحث ابن‌خلدون، دوره‌های فکر اقبال و ادراک‌های اعتباری علامه طباطبایی اشاره کرد.^۴

۲. دسته دوم، مباحثی است که رسماً و تحت عنوان «جامعه‌شناسی معرفت»، به این بحث پرداخته است و از آن جمله است: جامعه‌شناسی معرفت^۵ فقیرزاده، بخش‌هایی از ایدئولوژی و اتویای مانهایم، جامعه‌شناسی معرفت^۶ اشتارک، مقالاتی در باب «جامعه‌شناسی معرفت»^۷ مانهایم، جامعه‌شناسی معرفتی آشتیانی و جامعه‌شناسی معرفت^۸ توگل. مباحث مرحوم شریعتی در زمره دسته اول است. ایشان غالباً به شکل رسمی، به این رشته نپرداخته است و در عین حال، محتوای آن را در مباحث مختلف خود به بحث گذاشته است.

۳. در دهه اخیر، کارهایی انجام گرفته است که نخست به دلیل داشتن رویکرد دینی و اسلامی، و دوم به دلیل آگاهی از چنین رشته‌ای، با مباحث شریعتی قرابت بیشتری دارد؛ از آن جمله است: تطوّر اجتماعی معرفت از دیدگاه مولوی سلیمی، رابطه معرفت و جامعه: گذری بر اندیشه‌های متفکران مسلمان صفّار دستگردی،^۹ رویکردی جامعه‌شناختی به ادراک‌های اعتباری علامه طباطبایی،^{۱۰} تعیین اجتماعی معرفت‌های وحیانی در اندیشه علامه طباطبایی،^{۱۱} تعیین اجتماعی معرفت‌های اخلاقی در معراج السعاده،^{۱۲} رساله جامعه‌شناسی معرفت در قرآن نویسنده،^{۱۳} و مهم‌تر از همه، کتاب جامعه‌شناسی معرفت عزیززاده و دیگران. این آثار، گو اینکه مستقیماً به اندیشه‌های شریعتی نمی‌پردازند؛ اما در حوزه جامعه‌شناسی معرفتی متفکران اسلامی بوده، از این نظر با نظریه‌های وی نزدیکی‌هایی دارند.

۴. از جمله مباحثی که با محوریت شریعتی بوده و تحت عناوین دیگر آمده‌اند، اما با بحث ما پیوند بسیاری دارند، می‌توان به این موارد اشاره کرد: تبارشناسی عقلانیت مدرن (قانع‌راد)، تقلید و مدرنیته از دیدگاه شریعتی (قربانی)، برخی از مباحث و فصل‌های ققنوس

۱. همان، ص ۲۵۱ به بعد.

2. *Ideology and Utopia*

3. social construction of reality

۴. ر.ک: حوزه و دانشگاه، «رابطه معرفت و جامعه...»، ش ۱۱ و ۱۲.

5. *Sociology of Knowledge*

6. *Sociology of Knowledge*

7. *essays on sociology of knowledge*

8. *Sociology of Knowledge*

۱۰. ر.ک: آینه مهر، ص ۹۱.

۹. ر.ک: حوزه و دانشگاه، ش ۱۱ و ۱۲.

۱۲. ر.ک: مجموعه مقالات فاضلین نراقی، ص ۱.

۱۱. ر.ک: حوزه و دانشگاه، ش ۳۵.

۱۳. رساله کارشناسی ارشد الهیات و معارف اسلامی، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۷۹.

عصیان، مباحثی از مجموعه مقالات همایش بازشناسی اندیشه‌های شریعتی در سال ۱۳۷۹، مانند: «بررسی تأثیر زبان کلامی...» (خرمی)، «سبک و ایده در آثار شریعتی» (فتوحی)، «رمانتیسیم و شریعتی» (قادری)، «شریعتی و جامعه‌شناسی ادبیات فارسی» (کریمی)، «ماشین و ماشینیسیم از نگاه شریعتی» (یوسف‌پور) (از جلد ۲)، و «دین‌شناسی شریعتی با توجه به تفکرات جامعه‌شناختی» (ثقفی)، «ایدئولوژی در نگاه شریعتی» (فولادی) و «فرم و محتوا در اندیشه شریعتی» (گوارایی و...) (از جلد ۳).

چارچوب نظری (مفهومی)

برای نشان دادن بهتر نوع رابطه‌ای که میان معرفت و جامعه وجود دارد، طرح‌های مختلفی ارائه شده است. از مهم‌ترین طرح‌ها می‌توان به طرح‌های ورنر اشتارک، رابرت کی، مرتن و محمد توکل اشاره کرد.^۱

اشتارک مسائل چهارگانه‌ای برای تعیین اجتماعی معرفت طرح و بررسی می‌کند. او درصدد است از وجوه مختلف، مسئله تعیین اجتماعی را بررسی کند و آرای متفکران را در هر مورد نشان دهد. مسائل چهارگانه او عبارتند از: نخست، بنیان تعیین اجتماعی معرفت؛ دوم، ماهیت تعیین اجتماعی معرفت؛ سوم، درجه تعیین اجتماعی معرفت و چهارم، وجود و عدم وجود ساحتی برتر از تعیین اجتماعی معرفت.

مرتن نیز در پارادایم خویش، از چگونگی ارتباط میان جامعه و معرفت می‌پرسد و درصدد است طرق و شیوه‌های مختلف ارتباط فرآورده ذهنی و فکری را با شالوده وجودی و اجتماعی، دسته‌بندی کند و راه‌حل‌های ممکن و محتمل را نشان دهد. وی پنج محور اصلی را مطرح کرده است: اول، شالوده وجودی فرآورده‌های ذهن در کجا (شالوده‌های اجتماعی یا شالوده‌های فرهنگی) واقع می‌شود؟ دوم، کدام‌یک از فرآورده‌های ذهنی (باورهای اخلاقی، ایدئولوژی‌ها، اندیشه‌ها، مقوله‌های تفکر و فلسفه‌ها و یا گزینش، سطح انتزاع، و یا پیش‌فرض‌های آنها) به لحاظ جامعه‌شناختی، مورد تحلیل قرار گرفته‌اند؟ سوم، نحوه ارتباط فرآورده‌های ذهنی با شالوده وجودی، چگونه است، علی، کارکردی و یا نمادی؟ چهارم، چرا کارکردهای آشکار و پنهان به این فرآورده‌های ذهنی، که به لحاظ وجودی مشروطند، نسبت داده شد (برای حفظ قدرت یا ایجاد ثبات یا بهره‌برداری و یا...)? پنجم، روابط منسوب به روابط شالوده‌های اجتماعی و معرفت، چه زمانی حاصل می‌شود؟

۱. ر.ک: علیزاده و دیگران، جامعه‌شناسی معرفت، ص ۵۴ به بعد.

سومین طرحی که ارائه می‌شود، طرح توکل است. ضمن ارائه تفصیلی طرح توکل، گزارش خود را بر اساس آن عرضه می‌کنم. توکل در کتاب جامعه‌شناسی معرفت،^۱ اظهار می‌دارد که به‌رغم برخی کوشش‌هایی که برای ارائه تفسیری ساده از این رابطه انجام گرفته، کوشش‌هایی شده است که اجزای عمده تعین اجتماعی معرفت، جمع‌آوری و ارائه شود. به عقیده وی، برای آنکه وجود تعین اجتماعی معرفت آشکار شود، باید جنبه‌های پنج‌گانه زیر نشان داده، تبیین گردد:

الف) عمق تعین؛^۲

ب) درجه تعین؛^۳

ج) سطح تعین؛^۴

د) عامل مسلط در تعین؛^۵

ه) آماج (موضوع) تعین.^۶

حقیقت این است که اگر نظریه‌پردازی، در نظریه خود، این مؤلفه‌ها را تعیین کند، بیانی جامع و روشن از دیدگاه خود در باب تعین اجتماعی معرفت به دست می‌دهد. افزون بر این، با بیان این بررسی‌ها، مفهوم «تعین اجتماعی معرفت» نیز روشن می‌شود و نیازمند یک بررسی جداگانه درباره این اصطلاح نخواهیم بود.

الف) عمق تعین

این مؤلفه، از طیفی حکایت می‌کند که در یک سوی آن، منشأ (خاستگاه) اجتماعی معرفت و در سوی دیگر، فقط، تأثیر (نفوذ) اجتماعی، در نظر گرفته می‌شود؛ یعنی به‌طور مشخص، در باب چگونگی پیدایش معرفت، در یک‌سو، ایجاد محتوای تفکر مطرح است و در سوی دیگر، فقط به تعیین شکل و صورت معرفت، مورد توجه می‌شود؛ مثلاً کسانی مانند دورکیم و مارکس معتقدند که حیات اجتماعی بشر، به وجودآورنده محتوای معرفت و تفکر است؛ اما ماکس شلر و نیز ماکس وبر، تعین معرفت را فقط به لحاظ شکل آن - نه محتوا - می‌دانند.^۷ البته در اینجا، به دیدگاه کسانی که به عدم وابستگی (استقلال) کامل اندیشه از واقعیت اجتماعی عقیده دارند (مانند سوروکین، زنانیکی و فیلسوفان ایده‌آلیست سنتی) توجه نمی‌شود.^۸

1. Cf. Tawakol M., *Sociology of Knowledge*, pp.48-50.

2. depth of determination

3. degree of determination

4. level of determination

5. dominant factor of determination

6. target (object) of determination

7. Tawakol, M., *op.cit*, p.48.

8. *Ibid.*, p.49.

ب) درجه تعیین

طیفی را که این مؤلفه در بر می‌گیرد، از یک سو به علیت طبیعی ختم می‌شود و از سوی دیگر، به تأثیر احتمالی. حتی در مارکسیسم که عادت بر آن است که به عنوان هوادار خاص رابطه علی غیر قابل انعطاف شناخته شود، نیز درباره درجه تعیین معرفت، دیدگاه‌های مشابه وجود ندارد و بر سر این مسئله، اختلاف نظر دارند. مارکسیست‌های پوزیتیویست به قانون آهنین (علیت جزمی) اعتقاد دارند. در مقابل، مارکسیست‌های راست‌آیین با آنان مخالفند؛ مثلاً آنتونیوگرامشی معتقد است که همه قوانین، در واقع نوعی گرایش هستند. به نظر ماکس شلر، جبرگروی، دارای ماهیتی از نوع گرایش است و از قاعده اعداد بزرگ پیروی می‌کند. مانهایم در آثار نخستین خود، دیدگاه علی قوی‌تری را اتخاذ کرده بود؛ اما در آثار بعدی، با میانه‌روی بیشتری جهت‌گیری کرد. کارکردگرایان نیز به این مسئله به شیوه‌ای معتدل، دوطرفه و به لحاظ کارکردی هماهنگ نظر کرده‌اند.^۱

ج) سطح تعیین

مسئله تعیین اجتماعی معرفت را می‌توان در سطح اندیشه‌های فرد یا افراد، گروه، طبقه، ملت، جامعه، جامعه جهانی یا نسل‌های هر عصر در نظر گرفت. برخی جامعه‌شناسان، مانند مانهایم و مارکس، به این نظر متمایلند که تعیین اجتماعی فقط و به‌طور عمده، در سطح ذهنیت گروهی و طبقه‌ای قابل طرح است؛ اما برخی دیگر معتقدند که تعیین اجتماعی بر همه سطوح نامبرده، کارگر می‌افتد. دیدگاهی دیگر، تعیین اجتماعی را به همراه اوضاع و احوال متفاوت، متغیر می‌بیند و از این رهگذر، سطح تعیین را با تغییر اوضاع و احوال، در تغییر می‌بیند. ممکن است در شرایطی، تفکر گروهی تحت تأثیر قرار گیرد و در زمانی دیگر، مثلاً تفکر جامعه کل، تحت تأثیر شرایط وجودی و اجتماعی، مشروط و متعین گردد.^۲

د) عامل مسلط در تعیین

نظریه پردازان، عوامل و بخش‌های مختلفی از الگوی اجتماعی را به عنوان عامل مسلط مطرح کرده‌اند؛ مثلاً، حلقه‌های مارکسیستی و بیشتر مارکسیست‌های پوزیتیویست، برای مؤلفه‌های اقتصادی، تأثیر بیشتری قائلند؛ اما برخی از آنان نیز بر عامل تکنولوژیک تأکید می‌ورزند و حتی بر عامل جغرافیایی. در مقابل، ماکس شلر در الگوی «عوامل واقعی» و

1. Ibid.

2. Ibid.

«عوامل آرمانی»، بر برتری عوامل واقعی مختلف تأکید می‌کند و در هر زمان و بر اساس شرایط اجتماعی و تاریخی، برخی از آن عوامل را (مانند خون و وراثت، عامل سیاسی، عامل اقتصادی و...) مؤثر و مسلط می‌داند.^۱

ه) آماج (موضوع) تعین

انواع مختلف معرفت (مانند معرفت دینی،^۲ معرفت فلسفی،^۳ معرفت علمی^۴ و معرفت سیاسی^۵ یا ایدئولوژی) همگی به‌طور یکسان، تحت تعین اجتماعی واقع نشده‌اند. مارکس همه انحاء تفکر را به لحاظ اجتماعی، دچار تعین قلمداد می‌کند؛ مثلاً وی از نوعی استقلال برای هنر در مقابل ساختار اجتماعی سخن می‌گوید و انگلیس درباره تفاوت موجود در تعین لایه‌های مختلف ایدئولوژی و معرفت، صحبت می‌کند. ماکس شلر به صراحت، این مسئله را شناسایی می‌کند و به‌طور سامان‌مند، درباره آن سخن می‌گوید.^۶

تعین اجتماعی معرفت در اندیشه شریعتی

زمان آن رسیده است که مؤلفه‌های تعین را از دیدگاه شریعتی رصد کنیم.

الف) عمق تعین

شواهدی وجود دارد که نشان می‌دهد آرای شریعتی از دو سوی طیف خاستگاه اجتماعی تا نفوذ اجتماعی، به نفوذ اجتماعی نزدیک‌تر است. وی در این باره، با شلر و ماکس ویر همراهِ است. محتوای سخنان شریعتی آن است که معرفت، تنها به لحاظ شکلی، متأثر از عوامل اجتماعی است؛ اما محتوای معرفت را جامعه نمی‌دهد؛ مثلاً او ضمن اشاره به تقابلی که میان جامعه‌شناسان و روان‌شناسان درباره محتوای معرفت وجود دارد، طرف روان‌شناسان را می‌گیرد. از جمله جامعه‌شناسانی که وی بسیار از آنان یاد می‌کند و به شدت متأثر از ایشان است، گوروپچ است. گوروپچ در کادریهای اجتماعی معرفت^۷ با ارائه تحلیل‌های جامعه‌شناختی از معرفت، اظهار می‌دارد که شناخت انسان از خارج، درباره جهان، جامعه، انسان، زندگی و همه مفاهیمی که از بیرون می‌گیریم، با چارچوب‌های اجتماعی که در آن زندگی می‌کنیم، رابطه دارد. شریعتی با بیان اینکه «جامعه‌شناسان درباره جامعه‌شناسی

1. Tavakol, M., op.cit., p.49.

3. philosophical knowledge

5. political knowledge (ideology)

7. social frameworks of knowledge

2. religious knowledge

4. scientific knowledge

6. Ibid., pp.49-50.

معرفتی مبالغه می‌کنند و همه چیز را در ذهن انسان، زائیدهٔ جامعه می‌دانند،^۱ خاطرنشان می‌کند که از نظر جامعه‌شناسان، همهٔ حالات انسان، حتی عواطفی مانند عشق، کینه، نفرت، آرزو و نیز غرایز و همهٔ خصوصیات مانند افتخار، ضعف، مباحثات، خودنمایی و خودپسندی، همه جزء داده‌های جامعه به فرد و زائیدهٔ جامعه است. این در حالی است که روان‌شناسی، این خصوصیات را جزء ذات و روح و سرشت انسان می‌داند. به اعتقاد وی در این جنگ ابتدا تفوق با روان‌شناسی بود که همه چیز را به ذات انسان منسوب می‌کرد. بعد در طول مبارزات، روان‌شناسی همواره به نفع جامعه‌شناسی عقب رفته است و بسیاری از قلمروهای روان‌شناسی، مخصوص به جامعه‌شناسی شده است و فقط حافظه، هیجان و تداعی برای آن مانده است. شریعتی با مبالغه‌آمیز شمردن این دیدگاه جامعه‌شناسان، خاطرنشان می‌کند که با وجود آنکه تأثیر، احیاناً تعیین‌کنندهٔ عوامل اجتماعی بر معرفت‌های مختلف بشری را قبول دارد (در ادامهٔ کلام به آن اشاره خواهد شد)، اما آن را در حد تأثیر شکلی و صوری می‌داند و به استقلال محتوایی معرفت‌ها معتقد می‌شود.^۱

ب) درجهٔ تعین

شریعتی دربارهٔ میزان اثرگذاری عوامل اجتماعی بر معرفت‌های انسانی، در برخی موارد، همچون گرامشی و شلر، به نوعی گرایش و در مواردی نیز، همانند کارکردگرایان، به نوعی هماهنگی معتقد است. شواهد حکایت از آن دارد که شریعتی از دو سوی طیف علیت حتمی تا تأثیر احتمالی، به سوی تأثیر احتمالی، نزدیک‌تر است. به بیان دیگر، تأثیر ادعایی شریعتی در این باره، اقتضایی است. بهترین شاهد بر این مدعا تأکیدی است که وی در جاهای مختلف بر ارادهٔ آزاد انسان دارد. شریعتی در جایی، در برابر نظریهٔ مجبور خواندن انسان خاطرنشان می‌کند که «در چنین صورتی حتی احساس مسئولیت در قبال هر احساس و هر رفتارم، بی‌معنا است؛ زیرا وقتی به انسان بگویی: تو میوه‌ای هستی که در آب و گل جامعه‌ات روییده‌ای و همین (!) و رنگ و طعم و بو و شکل و حتی وجودت را همه از محیطت گرفته‌ای و نه از بذرت، طبیعی است که او خود را در هیچ‌یک از این صفاتش سهمیم و ذی‌حق نداند و مسئول نشناسد؛ چه نفی مطلق وجود حقیقی برای انسان در متن جامعه و اعتقاد به جبر مطلق و حاکمیت تام در رابطهٔ علت و معلولی یک جانبه میان واقعیت اجتماعی و حقیقت انسانی، انسان را زادهٔ جبری غالب و اسیر مشیتی قاهر و قضا و

۱. ر.ک: مجموعه آثار، ج ۱۱، ص ۱۰۶-۱۰۷.

قدری خارج از اراده او می‌سازد و می‌شود و در این صورت، انسان به عنوان یک اراده آزاد خودآگاه انتخاب‌کننده آفریننده، جای خود را با یک پدیده قائم به غیر جبری مصنوع مطلق جز خود عوض می‌کند و با خود انسانی بیگانه می‌شود.^۱

در این قسمت، شریعتی با اعلان «پذیرش جبر مطلق و نفی اراده آزاد انسان» به عنوان «عامل از خود بیگانه شدن انسان»، موضع خود را از رویکرد جبری و حتمی جدا کرده است. وی همچنین با تأکید بر اهمیت ویژگی‌های فردی در مسائل اجتماعی، خاطرنشان می‌کند که واقعیت‌های تاریخی و اجتماعی و زندگی فردی، همواره با اصول عقلی و منطقی سازگار نیست و آدم‌ها همیشه با محاسبه دقیق منطقی عمل نمی‌کنند. به اعتقاد وی، انسان موجود عجیبی است و تحلیل منطقی‌اش ممکن نیست؛ زیرا او پیچیده‌تر از منطقی است و در شکل قیاس منطقی نمی‌گنجد و عوامل بی‌نهایتی (درونی و بیرونی) در او مؤثرند که به شمار نمی‌آیند و هر عملش برآیند بی‌نهایت علل است.^۲

شریعتی این موضع خود را موضع دینی و اسلامی نیز می‌داند و معتقد است که اسلام، بی‌آنکه بخواهد قوانین علمی و عوامل اجتماعی را در تاریخ نفی کند، مخاطبش در تعیین سرنوشت و تغییر نظام اجتماعی، به‌طور مستقیم، انسان آگاه، آزاد و صاحب قدرت عمل و استعداد انتخاب، یعنی «انسان مسئول» است. از این رو است که تغییر سرنوشت را، نه در تغییر خودبه‌خودی شیوه تولید، که در تغییر خودآگاهانه شیوه تفکر و عمل سازنده می‌داند. به اعتقاد وی، تکیه بر «ایمان» و «عمل صالح» که به گونه تفکیک‌ناپذیری در زبان اسلام تکرار می‌شود، نشان می‌دهد که اسلام، تغییر وضع اجتماعی را معلول تغییر وضع انسانی می‌شمارد و در تغییر وضع انسانی، به «آگاهی اعتقادی» و «عمل انقلابی» تکیه دارد و تأکید می‌کند که محتوای واقعی یک جامعه (ما بقوم) به گونه جبری دگرگون نمی‌شود، مگر آنکه انسان‌ها خود، محتوای حقیقی و چگونگی انسانی خویش (ما بانفسهم) را دگرگون سازند.^۳ به اعتقاد شریعتی «بر خلاف ماتریالیسم دیالکتیک و جبر تاریخ و فلسفه مارکسیسم، که تغییر و تحول جامعه‌ها را بر اساس عوامل مادی و غیر انسانی تولید تحلیل می‌نماید، قرآن هر تغییری را در نظام فکری یا اجتماعی یک جامعه، معلول تغییر طرز تفکر و احساس و روح اجتماعی مردم می‌داند و در نتیجه، انسان‌ها را مسئول تقدیر تاریخی و سرنوشت اجتماعی و وضع زندگی و نظام حاکم بر جامعه خویش اعلام می‌کند».^۴

۱. رک: همان، ج ۱۶، ص ۲۹۷.

۲. رک: همان، ج ۱۷، ص ۸۴.

۳. رک: همان، ج ۵، ص ۱۶۲-۱۶۳.

۴. رک: همان، ج ۲۲، ص ۱۴۵ (به نقل از کاربرد آیات قرآن، ص ۱۵۸-۱۵۹).

شریعتی این رویکرد به انسان را رویکردی شایسته و بایسته می‌داند و معتقد است که با وجود لیاقت ذاتی، هر انسانی به چنین مقامی نمی‌رسد، مگر آنکه خود بخواهد و مصمم باشد. به اعتقاد وی، «تنها کسانی می‌توانند تحت تأثیر آنچه که مُد حاکم بر ذهن و فکر است، قرار نگیرند که خود را از زیر این تابش‌ها در ببرند و در پناهی از استقلال فکری و معنوی، از قالب‌ریزی شدن محفوظ نگاه دارند... به این شکل است که می‌تواند انتخاب کنند، نه بر ایشان انتخاب کنند... خود حرف بزنند، نه اینکه حرف دیگران را بزنند»^۱.

از سخنان گذشته، موضع شریعتی درباره نفی علیت حتمی و قانون آهنین، به خوبی آشکار شد؛ اما درباره اینکه آرای وی با نظریه امثال گرامشی و شلر، در نظریه گرایش و به کارکردگراها، در نظریه هماهنگی، نزدیک است، به دلیل اجتناب از تطویل و تکرار، در ادامه سخن و ذیل بحث بعد (سطح تعیین)، خواهیم پرداخت.

ج) سطح تعیین

مسئله تعیین اجتماعی معرفت در اندیشه‌های شریعتی را در بسیاری از سطوح فردی، گروهی، طبقاتی، ملی و مانند آن می‌توان نشان داد. در سطح فردی، مباحثی مانند «رابطه معرفت و عمل»، «شکل و محتوا»، «جغرافیای حرف» و «معرفت و زبان»، در سطح گروهی، عناوینی مانند «بینش عوام و بینش خواص»، «معرفت و حیثیت اجتماعی»، «نظریه‌های علمی و جامعه» و «معرفت و شغل»، در سطح قشری و طبقاتی، عناوینی مانند «معرفت و طبقه» و «بینش فئودالی و بینش بورژوازی» و در سطح کلان‌تر، مباحث «معرفت و جغرافیا»، «جهان‌بینی باز و جهان‌بینی بسته» و «روح جمعی» را می‌توان مطرح کرد.

۱. رابطه معرفت و عمل: در سطح فردی، یک جهت مربوط به رابطه‌ای است که میان معرفت انسان و عمل وی وجود دارد. شریعتی با طرح و رد نظریه‌های دیگری که در این باره وجود دارد، به ضرورت همراهی معرفت و عمل نظر می‌دهد. به اعتقاد وی، بر خلاف منطقیون نظری، که معتقدند که اول باید کار فکری کرد، بعد کار عملی، مردان بزرگی که آگاهی بر واقعیات انسانی و اجتماعی را نه در کتابخانه، که در عمل اجتماعی و درگیری و مسئولیت کسب کرده‌اند، به این واقعیت عینی پی برده‌اند که فکر و عمل، دو مرحله پشت سر هم و مقدم و مؤخر نیستند و میان این دو، رابطه علیت یک‌جانبه برقرار نیست، بلکه میان این دو، رابطه علیت متقابل و دو جانبه‌ای وجود دارد که به‌طور مداوم در

۱. ر.ک: همان، ج ۱۷، ص ۱۰۸-۱۰۹.

تأثیر و تأثر (اثرگذاری و اثرپذیری) از یکدیگرند. بر این اساس، فردوسی شاهنامه را می‌سازد و شاهنامه، فردوسی را.

به اعتقاد وی، از اسلام نیز چنین چیزی استفاده می‌شود: «اسلام بر آن اساس، عقاید و احکام خویش را استوار کرده است... حضرت امیر در نهج البلاغه (از کلام ۱۵۵) چنین می‌فرماید: فبالایمان یستدل علی الصالحات و بالصالحات یستدل علی الایمان (با ایمان، بر اعمال صالح استدلال می‌شود و با اعمال صالح، بر ایمان)». ^۱ از نظر شریعتی حتی «شعار توحید، تنها یک مسئله کلامی و فلسفی نبوده است که فقط دور هم بنشینند و بگویند: به چه دلیل خدا هست و به چه دلیل خدا نیست... شعار توحید، یک وجه دیگر نیز دارد؛ چون پیامبر اسلام که می‌گوید: لا اله الا الله، بازارهای برده‌فروشی به لرزه می‌افتد و قیمت برده‌ها کاهش می‌گیرد... توحیدی که بردگان و پابرهنگان را بسیج می‌کند، یک وجه زندگی این جهانی، تاریخی و اجتماعی داشته و آنتی‌تری بوده است برای شرک، تا عدالت اجتماعی و برابری همه انسان‌ها در طول تاریخ تحقق یابد».^۲

چنان که از سخنان شریعتی به خوبی استفاده می‌شود، معرفت و عمل، با هم مرتبطند، تعامل دارند، هر یک بر دیگری اثرگذار است و تا حدود زیادی می‌تواند آن را تعیین کند. شریعتی به حدی بر همراهی معرفت و عمل تأکید دارد که به راه افراط رفته، حتی حقانیت معرفت‌ها را به محک عمل اثبات می‌کند و این امری است که در اندیشه اسلامی پذیرفته به نظر نمی‌رسد: «هر ایمانی و هر ایدئولوژی‌ای و هر نوع فکری و علمی وقتی ارزشش معلوم می‌شود که در مرحله عمل قرار بگیرد و از عمل بگذرد و پیش از عمل، فکر باطل یا حق، دین درست یا نادرست، اسلام یا کفر، توحید یا شرک و... همه‌اش مساوی است. این چیزی است که خود تشیع نیز اقرار و تصریح دارد که عمل جزء تعریف دین است؛ چنان که در قرآن، کفر نیز عمل راندن یتیم دانسته شده است. بر این اساس، هر مکتب یا مذهبی یا ایدئولوژی مذهبی یا غیر مذهبی، ملاک حقانیت و بطلانش نقش اجتماعی‌اش می‌باشد».^۳

۲. شکل و محتوا: بحث مهم دیگر، رابطه‌ای است که میان شکل و محتوای معرفت وجود دارد. در نظر شریعتی در بسیاری مواقع، چارچوب، نوع و شکل کار، در اثرگذاری محتوا، تعیین‌کنندگی دارد. وی با آوردن مثال‌های متعدد به توضیح این ایده می‌پردازد. شریعتی به این پرسش که «آیا با نشستن و نیم‌ساعت فکر کردن - مثلاً - همان نتیجه نماز

۱. رک: همان، ج ۷، ص ۳۰.

۲. رک: همان، ج ۱۴، ص ۳۲۲ (به نقل از: کاربرد آیات قرآنی، ص ۳۱۸-۳۱۹)؛ نیز رک: ج ۱۰، ص ۹۵.

۳. رک: همان، ج ۱۷، ص ۱۵۶.

برای فرد حاصل می‌شود»، پاسخ منفی می‌دهد و با تأکید بر وجود چنین رابطه‌ای، به پاره‌ای از نکات زیبایی‌شناختی در این‌باره اشاره می‌کند. او یادآور می‌شود که به اعتقاد زیبایی‌شناسان «اگر جوهر زیبایی، در فرم و صورت زیبایی ویژه خودش و در شکل متناسب خود قرار نگیرد، می‌میرد؛ یعنی زیبایی، هنگامی تحقق خارجی پیدا می‌کند که فرم مناسب خودش را بگیرد... آدمی احساساتش را از طریق گفتن کلماتی خاص، ژستی خاص، مثل رو بوسیدن، دست بوسیدن، تغییر رنگ چهره و حتی نوشتن و خط و موزیک یا آهنگ بیان می‌کند. اینها همه، صورت‌های گوناگون بیان احساس آدم است». اگر کسی نتواند این احساس علاقه شدید به کسی یا چیزی را از یکی از این راه‌ها بیان کند، کم‌کم آن احساس ضعیف می‌شود و حتی می‌میرد.

بنابراین می‌بینیم که فرم تا چه حد نگاهبان محتوا، معنا و مفهوم است؛ مثلاً ازدواج کردن فرمی است برای نشان دادن علاقه قلبی و عشق دو نفر به یکدیگر. با فرم است که این محتوا نگه داشته می‌شود و در آن رشد می‌کند. بدین‌گونه است که فرم به محتوا کمک می‌کند. گاه هست که اصلاً تأثیر در فرم نهفته است و گاه اصلاً فرم است که موضوعیت پیدا می‌کند؛ مثل تلقین. تلقین چیزی نیست جز تکرار. بیماری‌هایی را که مداوا می‌کنند، اراده‌هایی را که برمی‌انگیزند، همه بر اساس تلقین و تکرار است. شنیدن و گفتن منظم و مکرر، تأثیر می‌گذارد. پس علت و عامل اساسی، تکرار است و تکرار نیز یک فرم است. این مسئله، جنبه فردی فرم را در عبادت‌ها و در سطح فردی روشن می‌کند.

در نظر شریعتی، اما در بینش اجتماعی اسلام، یک نقش دیگر هم برای فرم وجود دارد؛ زیرا در این بینش، هیچ وقت مسائل فردی، از مسائل سیاسی و اجتماعی و اقتصادی و فلسفی و اخلاقی جدا نیست؛ مثل حج که باید همه در روز هشتم و نهم جمع شوند. شریعتی در این‌باره، به داستان حر بن یزید ریاحی نیز اشاره می‌کند و دلیل ماندگاری آن را همین رابطه می‌داند. به اعتقاد وی «این کیفیت منفرد و در عین حال مشترک، که در نقش حر وجود دارد... ناشی از شکل و محتوای نقش او است. وی نقش خویش را به صورتی ایفا کرده است که اختصاصاً به وی تعلق دارد؛ اما معنایی که در این صورت شکل گرفته، تمامی انسان را در بر می‌گیرد و معنای وجودی او را حکایت می‌کند، به‌گونه‌ای که عمل وی عبارتی است که نوع انسان را تعریف می‌کند و فصلی است که او را در میان تمامی موجودات این جهان، ممتاز می‌نماید».^۱

۱. ر.ک: همان، ج ۲، ص ۱۸۷-۲۲۳.

۳. **جغرافیای حرف:** مقصود شریعتی از جغرافیای حرف، این است که صحت یا سقم یک مسئله فلسفی، علمی و ادبی و نیز یک نظریه، رأی، عقیده و سخن تازه^۱ را باید با ملاک‌های منطق و تجربه و استدلال معلوم کرد؛ اما یک مسئله اجتماعی را، افزون بر ملاک‌های گذشته، باید از «کی کجایی» آن اطلاع یافت و آنگاه درباره‌اش تصمیم گرفت. همچنین به اعتقاد وی، «غفلت از مسئله جغرافیای حرف، میدان جامعه برای استعمار حیل‌گر و خیره‌غرب را چنان خالی و بی‌مانع گذاشته است که او همیشه، با طرح آنچه از نظر فلسفی، علمی یا ادبی و هنری حقیقت قابل دفاع بود، بتواند از طرح آنچه باید طرح شود، مانع گردد، و در این بازی، او تنها به این علت همیشه موفق شده که ما از اصل هر سخنی جایی و هر نکته مقامی دارد، آگاه نبوده‌ایم... کلماتی مانند آزادی، مردم، حکومت توده، آرای همه افراد ملت، انتخاب دموکراتیک و... تنها و تنها در ظرف زمانی و اجتماعی خود معنا دارد... اینها غیر از مفاهیمی چون: قانون جاذبه، اصل گریز از مرکز، قانون لاوازیه، کرویت زمین، مرکزیت خورشید... و از این قبیل اصطلاحات علمی‌اند که همه‌جا و همه وقت معنایی ثابت و مشخص دارند. یک جراح قلب، تخصص فرا گرفته شده خویش را در هر جای عالم می‌تواند به کار گیرد؛ اما یک ایرانی دکتری گرفته از غرب، حق ندارد تخصص جامعه‌شناختی، علوم تربیتی و روان‌شناختی خود را بدون توجه به وضع خاص جامعه‌اش در اینجا پیاده کند»^۲.

بنابراین، به نظر وی در مسائل اجتماعی، غیر از حق و باطل، یک حرف و یک عامل دیگر هم وجود دارد و آن، «جغرافیای حرف» است. هر وقت در مسائل اجتماعی حرفی را می‌شنویم که حق است یا باطل، باید ببینیم که این حرف، در چه جغرافیایی طرح می‌شود. هیچ حرفی در جامعه نیست که با همه ابعاد و بدنه‌های این جامعه، ارتباط مستقیم نداشته باشد.^۳ شریعتی با خاطرنشان کردن اینکه این نکته، یک اصل مسلم جامعه‌شناختی است، با تأکید دوباره، به ابعاد دیگری از آن نیز اشاره کرده است. به اعتقاد وی، مفهوم و رسالت و نقش بسیاری از مفاهیم و اعمال، در طول تحول جامعه و در مسیر دگرگونی‌های زمان و تاریخ، دگرگون می‌شود و این تغییر و دگرگونی، فاصله‌ای است از مثبت تا منفی، از انقلابی‌ترین نقش تا ارتجاعی‌ترین نقش. به عبارت دیگر، تاریخ و تحول اجتماعی و اختلاف میان نظام‌های اجتماعی، گاهی یک مفهوم را آنچنان تغییر می‌دهد که «خیر» به

۱. رک: همان، ج ۴، ص ۲۷۴-۲۷۷.

۲. رک: همان، ج ۴، ص ۲۹۰.

۳. رک: همان، ج ۲۰، ص ۸۷-۸۸.

«شر»، «ارتجاعی» به «انقلابی» و «انقلابی» به «ارتجاعی» تبدیل می‌شود و «منطقی»، «غیرمنطقی» و «غیر منطقی»، «منطقی» جلوه می‌کند. این است که غیر از حقایق و اصول مطلق، بسیاری از احکام و اعمال و افکار بشری، در ظرف زمان و مکان خودشان معنایی دارند که چون این ظرف زمان و مکان، یعنی وضع اجتماعی، تغییر می‌کند، آن معنا هم دگرگون می‌شود.

باید این را به عنوان یک اصل بزرگ بپذیریم که در ارزیابی هر پدیده، آن را با نگاهی بینیم که در عصر پیدایشش دیده می‌شده است. البته همین‌طور که خود بارها گفته است، مقصود وی از این سخن، عقاید و احکامی نیست که مطلقند و ماورای تاریخ و طبقات و اقتصاد و اجتماع و مثل قوانین طبیعت، همیشه ثابتند؛ مثلاً از نظر وی، «حقایق اسلامی و شیعی، حقایقی ثابت و لایتغیر است و آنچه باید تغییر کند، نوع اعتقاد و کیفیت ابزار زمان، وسایل مادی و معنوی و شکل، شیوه و نوع کوششی است که در احیا و حفظ و نشر این حقایق ثابت» صورت می‌گیرد. به اعتقاد شریعتی، اگر کسی معتقد باشد که به اقتضای زمان باید در اصول اعتقادی، یا عملی اسلام تغییراتی ایجاد شود، نمی‌توان معتقد به دینش شناخت.^۱

۴. **معرفت و زبان:** به نظر شریعتی زبان‌شناسی کمک بسیاری به رسیدن به حقایق می‌کند؛ زیرا زبان یعنی اندیشه انسان. در نظر شریعتی، مستندترین سند تاریخی درباره مذهب، جامعه‌شناسی و هر مسئله مربوط به انسان، کلمه‌ای است که برای تسمیه و تلقی و تعبیر آن امر انتخاب کرده‌اند و آن کلمه، دست نخورده و تحریف نشده تا حال باقی مانده است. کوشش ما باید این باشد که روح آن کلمه و بالأخص کهنه‌ترین معنای آن و نیز ریشه‌های اولیه آن کلمه و به این ترتیب، اولین تلقی‌های انسانی آن کلمه را در سرچشمه‌های نخستین پیدا کنیم.^۲

۵. **روح جمعی:** به اعتقاد شریعتی انسان‌ها در اثر ارتباطی که با یکدیگر دارند، به مرور به یک روح جمعی می‌رسند و این روح جمعی می‌تواند اندیشه و اعمال آنان را هدایت و کنترل کند. «روح اجتماع» خود شخصیتی است که عمل و فکر می‌کند و نیازمند افرادی است که خویش را فدای او کنند و منافع او را به منافع فردی خود، ترجیح دهند و حتی جانشان را سخاوتمندانه به او ببخشند؛ زیرا منافع جامعه ایجاب می‌کند که افرادی خودخواه نباشند.^۳ شریعتی در تشریح معنای روح جمعی یادآور می‌شود که «مسئله روبنای

۱. رک: همان، ج ۷، ص ۱۷۶.

۲. رک: همان، ج ۱۱، ص ۵۰. به این بحث، در قسمت ارتباط معرفت و طبقه، بیشتر توجه شده است.

۳. رک: همان، ج ۱۶، ص ۲۵۳.

اجتماعی، در عین حال که صحیح است، اما وضع و کیفیت آن فرق می‌کند. جامعه بشری ساختمان ساده‌ای نیست که یک شالوده اقتصادی در زیر ریخته شده باشد و اخلاق، مذهب، هنر، زبان، شخصیت‌ها، فضیلت‌ها، اندیشه‌ها، علوم و همه وجوه گوناگون روح غامض انسانی و ابعاد پیچیده تجلیات اجتماعی، بر روی آن ساخته شده باشد؛ بلکه مجموعه این عناصر، به کیفیتی با هم درآمیخته‌اند و شکل و جنسی را پدید آورده‌اند که ساختمان اجتماعی او را تشکیل می‌دهند و در عین حال، همه این عناصر، یک مزاجی را یا جنسی را پدید می‌آورند که اقتضاهای مختلف و متناسبی دارد که پس از شناخت این جنس و مزاج، همه چیز، یعنی همه وجوه و جلوه‌ها و حرکات، قابل شناخت و قابل تحلیل و بر اساس آن، قابل تعلیلند و حتی تا حد بسیار زیاد و با احتمال‌های بسیار قوی می‌توان به پیش‌بینی پرداخت و آینده را حدس زد و حتی در آن دخالت کرد.^۱

در نظر وی همین روح جمعی یا به عبارت دیگر، «مزاج» و «جنس» است که به پدیده‌ها معنا می‌بخشد. در نظر وی «آنچه به یک پدیده معنا و جهت و ارزش می‌دهد، معنا و جهت و ارزش خود پدیده نیست، بلکه معنا و ارزش و جهتی است که احساسی که این پدیده را حس می‌کند و فهمی که این پدیده را می‌فهمد و کلامی که این پدیده را بیان می‌کند، به او می‌بخشد». شریعتی به پیروی از سارتر معتقد است که وجود، اشیا و کائنات معنا ندارند و همه در یک ظلمات مجمل مجهول و فاقد معنا غرقند. وقتی نویسنده یا گوینده، یک شیء را بیان می‌کند و از این کائنات یا موجودی در طبیعت سخن می‌گوید، در حالی که آن پدیده یا آن موجود را تشریح می‌کند، به آن تعیین، تشخیص، شکل، معنا و ارزش و هدف می‌بخشد و اگر کسی پدیده‌ها را بیان نکند و حقایق اجتماعی را تشریح نکند، آن حقایق اجتماعی وجود ندارد، و تشخیص نمی‌یابد.^۲ از نظر شریعتی، این مزاج، جنس و روح جمعی، در سطوح مختلف (که در ادامه سخن، به برخی صور دیگر آن اشاره خواهد شد) خود را نشان می‌دهد.

۶. **بینش عوام، بینش خواص:** بحث مهم دیگر، در زمینه سطح معرفت، که در آرای شریعتی بسیار بدان توجه شده است، به نوع متفاوت تفکر گروه‌های مختلف مردم باز می‌گردد. عوام و خواص بودن آن گروه و نوع اندیشه، یکی از آن موارد است. به اعتقاد شریعتی جهت‌گیری فکری مردم با روشنفکران و خواص متفاوت است؛ برای اینکه توده مردم غیر از روشنفکر است؛ زیرا توده فقط به دنبال حرفی می‌رود که به درد زندگی‌اش

۱. رک: همان، ج ۴، ص ۵۸.

۲. رک: همان، ج ۱۶، ص ۹۹.

بخورد و به دنبال ملاک حق و باطل نیست. توده به این فکر است که آیا فلان حرف مرا از محرومیت و فشار می‌رهاند یا خیر؟ اگر چنین است، همان را حرف حق و درست می‌داند و از آن حمایت می‌کند. او به منطق و به علم و فلسفه‌اش کاری ندارد؛ زیرا برای مردم آنچه ندارند، ملاک پذیرش یک فکر، حرف و حتی یک دین است.

به اعتقاد شریعتی، «در آفرینش امروز، سه فکر با هم مبارزه می‌کنند: یکی مارکسیسم، یکی اسلام و دیگری کاتولیک. مردم آفرینش دنبال این نیستند که دیالکتیک مارکس قوی‌تر است یا مشیت الهی کاتولیک و یا عقاید علم کلام اسلامی. او به دینی می‌گردد که مستقیماً با محرومیت‌ها و نیازهای او تماس داشته باشد و جوابگوی رنج‌هایش باشد... باید توجه داشت که پیشرفت اسلام در آفرینش نه به خاطر شعارهای توحید، نبوت، جهان‌بینی و...، که شعارهایی چون برادری، برابری نژادی و...» بوده است.^۱

یکی دیگر از مشخصات بینش عامیانه، مطلق‌اندیشی و مجردبینی است. شریعتی با نقل این سخن از شاندل که «اندیشه بشری راهی بس طولانی در تکامل خویش گذرانده است تا به مرحله‌ای رسیده که می‌گوید: از این نقطه‌نظر چنین است و از نقطه‌نظر دیگر چنان»، یادآور می‌شود که یکی از نشانه‌های زبان خواص و علمی این است که صفت تفضیلی را بیشتر از صفت عالی به کار می‌برد. بینش «مطلق‌اندیش» و «مجردبین» (که هر دو توأمانند)، شاخصه قضاوت عامیانه است. البته شریعتی به این نکته نیز توجه دارد که خواص یا عوام بودن فکر و بینش، صرفاً به داشتن یا نداشتن مجموعه‌ای از تحصیلات مربوط نمی‌شود. به اعتقاد وی، «بینش»، غیر از «اندوخته علمی» است. اینکه هر کس علمای برجسته‌ای را می‌شناسد که عمر را بر روی کتاب سپری کرده‌اند و بسیار می‌دانند، اما تلقی‌ای که از جهان و جامعه و زندگی دارند، یک تلقی منحن و سطحی و عامیانه است، دلیل آن است که با علم تنها، بینش نمی‌آید. «این خصیصه عامیانه مطلق‌اندیشی و مجردبینی که دانشمندان ما نیز بدان گرفتارند، تنها یک انحراف معنوی نیست و به عنوان یک مسئله روان‌شناسی یا بحثی در متدولوژی و فلسفه علمی نمی‌توان محدودش کرد؛ زیرا اگر بدانیم که تغییر بینش و روش فکری اروپای قرن ۱۶ و ۱۷ بود که تحرک و تمدن امروز را ساخت، خواهیم توانست به روشنی دریابیم که بینش قرون وسطایی اندیشمندان کهنه و نو ما تا چه حد در تحجر و توقف اجتماعی و فرهنگی ما دخیل است. روشنفکران تقلیدی ما اگر معنایی را که با آن، آشنایی دارند و حتی بدان معتقدند، در یک تعبیر تازه و ناآشنا بشنوند، از درک آن عاجز

۱. ر.ک: همان، ج ۲۷، ص ۵۲-۵۳.

می‌مانند و اگر آن را از زبان کسی بشنوند که نه خارجی است و نه هم در صف مشخص آنها، به شدت برمی‌آشوبند و چون آنچه را هم باید رو کنند، نفهمیده‌اند، به تناقض‌گویی‌ها و اظهارنظرها و تفسیرهای بسیار ناشیانه و مضحکی دچار می‌شوند.^۱

در نظر شریعتی، از دیگر مشخصات بیش و روان‌شناسی عوام این است که «اولاً، حرف تازه را حتی اگر فقط زبان و تعبیر و استدلال تازه باشد و عقیده همان عقیده عموم، نمی‌توانند تحمل کنند و ثانیاً، هر فرقه‌ای (البته به استثنای کسانی که علم و انصاف... را با هم دارند)، به مجرد اینکه در سخن کسی حرفی شنید که به مذاقش جور نیامد و یا دید غیر از مکررات همیشه است، به سرعت و قاطعیت، او را منسوب به فرقه مخالف خود می‌کنند».^۲

شریعتی به موازات نسبت دادن فکر و بیش‌عامیانه به برخی از خواص، امتیازات مثبتی نیز برای بسیاری از عوام قائل می‌شود؛ از آن جمله اظهار می‌دارد که بسیاری از اندیشه‌هایی که بعدها رسمیت یافته‌اند و وارد مدارس و دانشگاه‌های کلاسیک شده‌اند (در حوزه‌های مختلف هنر، ادبیات و...) توسط افراد غیر متخصص و غیر مدرک‌دار در آن رشته خاص مطرح شده، شکل گرفته، کم‌کم در بین مردم رواج یافته و پس از مراحل مختلف، خود را تحمیل بر مواردی کلاسیک کرده است.^۳ افزون بر این، ممکن است کسی که در یک رشته، خیلی هم متخصص نیست، گاهی کشفی بکند که آنکه متخصص است، متوجهش نباشد؛^۴ همچنین گاه درک یک نفر عامی از یک فیلسوف بهتر است؛ زیرا آن عامی، گو اینکه فکر نمی‌کند، اما زندگی واقعی دارد، در حالی که فیلسوف غرق در مفاهیم انتزاعی و مجردات ذهنی و غیر واقعی است.^۵

۷. معرفت و حیثیت اجتماعی: به اعتقاد شریعتی، موقعیت، جایگاه و پایگاه اقتصادی، اجتماعی، سیاسی و... که انسان در جامعه در اختیار دارد نیز می‌تواند بر معرفت او اثرگذار باشد: «بسیاری هستند که اندیشه، قضاوت و شعورشان، اسیر حیثیت اجتماعی‌شان است... می‌توانند حقیقتی را بفهمند، اما جرأت قضاوت، جرأت صراحت، و جرأت اعلانش را ندارند؛ برای آنکه به حیثیتشان برمی‌خورد»؛^۶ مثلاً در جریان حرکت سید جمال و عبده، «همچنان که رجال سیاسی و حکام رسمی کشورهای اسلامی، با سید جمال نیامدند و حتی او را فلج کردند، روحانیون و حکام شرع نیز در کشورهای مختلف اسلامی، با عبده حرکت نکردند؛ زیرا هم روحشان متوقف بود و هم وضعشان متمکن، و چون به

۱. رک: همان، ج ۴، ص ۲۷۷-۲۷۴.

۳. رک: همان، ج ۱۶، ص ۱۰.

۵. رک: همان، ج ۱۶، ص ۲۹۵-۲۹۶.

۲. رک: همان، ج ۷، ص ۳۷.

۴. رک: همان، ج ۱۶، ص ۱۷۰.

۶. رک: همان، ج ۲۰، ص ۱۶۴.

محیط و وضع موجود و به زمین و زمان و نظام حال پیوند داشتند، سبک‌باری هجرت نداشتند و هر تغییری را - ولو به حق می‌دانستند - به مصلحت نمی‌دیدند؛ زیرا کسی که مقام دارد، تهدید به عزل می‌شود، کسی که پول دارد، اگر دست از پا خطا کند، ورشکست می‌شود و کسی که وجهه دارد و موقعیت علمی روحانی و اجتماعی رسمی، اگر به خلاف پسند عوام سخن بگوید، حیثیتش صدمه می‌بیند!^۱

۸. نظریه‌های علمی و جامعه: به اعتقاد شریعتی با وجود آنکه نظریه‌های علمی، کمترین اثر را از عوامل اجتماعی می‌پذیرند، اما آنها نیز از تأثیر این عوامل، بی‌نصیب نیستند. از نظر او عوامل مختلف اجتماعی، نقش خود را حتی در نظریه‌های علمی (خواسته یا ناخواسته) نشان می‌دهد؛ مثلاً شریعتی به نظریه‌هایی در نجوم، هیأت و تفسیر اشاره می‌کند: «در قدیم علمای هیأت می‌گفتند: جهان این جوری است که زمین این وسط است، دورش طبقات آسمان است، که هفت طبقه است، درست مثل مغز پیاز... آیا این جهان است یا جامعه که به این شکل تصویر شده است؟ در حقیقت، این جهان قدیمی است که سلسله مراتب طبقاتی دارد و از پایین، هر چه به طرف بالا برود، مانند نظام اجتماعی، سلسله مراتب از پستی به بلندی می‌رود».^۲ همچنین «بر همین اساس است که در جامعه، همیشه تفسیر کسی بر حق است که مسلط است و توجیه و تأویل متن قانون غالباً به سوی قدرت گرایش دارد» و غلبه تفسیرهای سنّیان بر شیعیان در طول قرن‌ها بر همین اساس قابل توضیح است؛^۳ «زیرا یک عالم محقق، قبل از عالم بودن و محقق بودن، یک فرد انسانی است و هیچ‌گاه نمی‌تواند مطمئن شود که در قضاوت و تحقیق علمی‌اش، پیشداوری‌ها، احساسات و خصایص فکری و ذوقی و تربیتی و مذهبی و طبقاتی و محیطی و حتی ارثی‌اش، غیر مستقیم و ناخودآگاه، بیش و کم دخالتی نداشته‌اند، به خصوص در علوم انسانی که با انسان و با خصوصیات روحی و فکری و اعتقادی، رابطه مستقیم دارد»، اگرچه عالمان اسلامی با استفاده از دو علم «روایت» و «درایت» سعی کرده‌اند، جلوی این امر را تا حدود زیادی بگیرند.^۴

۹. معرفت و شغل: به اعتقاد شریعتی، اثرپذیری معرفت از عوامل اجتماعی را در ارتباط با شغل و حرفه نیز می‌توان نشان داد: «دو برادر که یکی به بازار می‌رود و دیگری راهی دانشگاه می‌شود و یا دهقانی که کار با طبیعت را که بیش از نیمی از عوامل طبیعت، که در کار کشاورزی وی دخیلند، در اختیار وی نیست، رها می‌کند و پشت فرمان اتومبیل یا

۱. رک: همان، ج ۱۶، ص ۱۹۹-۲۰۰.

۲. رک: همان، ج ۱۶، ص ۱۲۹-۱۳۰.

۳. رک: همان، ج ۲۸، ص ۴۷۸.

۴. رک: همان، ج ۲۸، ص ۴۸۱-۴۸۲.

دستگاه مکانیکی در یک کارخانه، با ماشین سروکار پیدا می‌کند، که همه قوای آن در اختیار عقل و اراده وی است، چنین تغییری انکارناپذیر است.^۱

البته وی در جایی دیگر، تا اندازه‌ای متفاوت سخن می‌گوید و به تعامل این دو رأی می‌دهد: «در طول تاریخ و در همه جامعه‌ها با تغییر شکل کار، فکر عوض می‌شود. بنابراین، میان این دو پدیده، رابطه علیت است؛ اما اینکه کدام علت و کدام معلول است، متفکرین به دو دسته سوژکتیویست و ابژکتیویست یا ایده‌آلیست و رئالیست تقسیم می‌شوند. سوژکتیویست‌ها اصالت را به انسان و فکر او و ابژکتیویست‌ها اصالت را به کار، روابط اجتماعی، ابزار کار و محیط می‌دهند (مارکیست‌ها). بعضی‌ها نیز در همین راستا احتیاج را سبب تغییر وسایل کار و در نتیجه، تغییر شکل انسان‌ها و اندیشه او می‌دانند. شریعتی با خاطرنشان کردن اینکه «بین انسان، یعنی آن من آزاد انسانی، که هم عوض می‌کند و هم می‌سازد و هم انتخاب می‌کند و هم کشف می‌کند و هم ترکیب و یا تفکیک می‌کند و هم نفی و عصیان و امساک می‌کند، و این استعدادها و امکان‌ها مجموعاً واقعیتی را به وجود می‌آورند به نام انسان، که نقش علت را در طبیعت و تاریخ بازی می‌کند»، از یک‌سو، و «محیطش، یعنی هم جسم و هم اجتماعش، هم کالاهای مصرفی، هم ابزار تولید، هم محیط جغرافیایی، هم عامل تاریخی‌اش، هم خصایص نژادی و ارثی‌اش، رابطه یک‌طرفه وجود ندارد، بلکه رابطه علی متقابل مداوم وجود دارد، به طوری که در همان لحظه که انسان در محیطش اثر می‌گذارد، از تأثیر محیط به روی خودش آزاد نیست».^۲

۱۰. معرفت و طبقه: به اعتقاد شریعتی، چنان که از فحوای سخنان وی استفاده می‌شود، از میان عوامل مختلف اجتماعی، طبقه و جایگاه طبقاتی، شاید از همه عوامل دیگر اثرگذارتر باشد. از نظر او در رفتار، گفتار، پندار، زندگی، دین، هنر و احساسات اجتماعی و انسانی و بالأخره، در همه چیز، رنگ طبقه مشخص است. البته «عوامل فراوان وجود دارد که علاوه بر طبقه باید مورد مطالعه قرار گیرد؛ ولی شک نیست که طبقه رنگ خودش را بر روی همه چیز می‌زند، اگرچه معتقد باشیم که هر چیزی را طبقه به وجود نمی‌آورد؛ ولی باید قبول داشت که هر چیزی از طبقه رنگ می‌گیرد»^۳، حتی خیال انسان. «می‌بینیم که خیال، گرچه یکی است، اما خیال شرقی با غربی فرق دارد. خیال عبارت است از نوع تفکری که با واقعیت‌های خارجی و عینی تماس و تطابق ندارد؛ اما خیالات افراد طبقه‌های

۱. رک: همان، ج ۲۷، ص ۱۰۳.

۲. رک: همان، ج ۱۱، ص ۶۶-۶۹.

۳. رک: همان، ج ۲۷، ص ۶۲.

مختلف با هم فرق می‌کند؛ مثلاً یک دختر بچه از خانواده اشرفی با دختر یک خانواده زحمتکش، با هم خیالاتشان فرق دارد و همچنین خیال هنرمند و شاعر و فیلسوف شرقی با غربی، تفاوتشان مربوط به زمینه اجتماعی‌ای است که دارند.^۱

زبان نیز طبقاتی است. «زبان طبقه اشراف با طبقه توده فرق دارد. کسانی که زبان را نمی‌شناسند، می‌گویند که جامعه با یک زبان صحبت می‌کند، در صورتی که همین کلمات یک زبان، برای طبقه اشراف یک معنا و برای طبقه توده، معنای دیگری دارد؛ زیرا کلمه، یک معنای لغوی قراردادی و خشک دارد و آن معنایی است که در کتاب‌های لغت جلوی می‌نویسند؛ اما غیر از آن، کلمه دارای یک روح است که انسان‌ها و گروه‌ها و طبقات مختلف، مفاهیم مختلفی از آن می‌گیرند؛ زیرا کلمه یک موجود زنده است و غیر از معنای لغوی، هم عاطفه دارد و هم روح، در صورتی که خط، موجود مرده‌ای است؛ به این خاطر که اول کلمه به وجود آمده و بعد خط اختراع شده است...»

چون کلمه ناخودآگاه در ضمیر طبیعی و در روح انسان ساخته می‌شود، یک موجود زنده است؛ اما آنچه قرارداد می‌بندیم و به صورت مصنوعی وضع می‌کنیم، یک قرارداد مرده است و تا زمانی که ما تغییرش ندهیم، تغییر نمی‌کند، در حالی که همه خصوصیات غیر قراردادی عوض می‌شود و تغییر می‌کند... مسئله کلمه و روح کلمه با معنای کلمه فرق دارد و خط درست از روی کلمه و تلفظ آن درست شده است... وضع لباس و اندام انسان نیز همانند کلمه و مکتوب است. اندام همانند کلمه تغییر می‌کند؛ اما لباس و کتاب تغییر نمی‌کند و چنان که مکتوب، هر چند سال تغییر نکند، دچار اشکالاتی چند خواهد شد.

در زبان‌شناسی تاریخی، یکی از بزرگترین کوشش‌ها شناخت لغت است و مورخی که از زبان‌شناسی اطلاعی نداشته باشد، همیشه یک دستش خالی است. در بسیاری از مسائل اجتماعی می‌توان از طریق کلمه و لغت و از طریق ریشه‌شکافی یک اصطلاح، به یک اصل جامعه‌شناسی و یا تاریخی پی برد. گذشته از تمام لغات مادی (مانند نان، چوب، گوشت و...) تمام لغات معنوی (مانند زیبایی، خوبی، دانایی و...) و تمام لغات معنوی، که مربوط به فلسفه و ماورای طبیعت، خدا، دین، معنویت متعالی و احساسات مجرد شعری می‌شود، همه از زندگی روزمره مادی گرفته شده است؛ مثلاً «سیاست» که به معنای رهبری مردم است، زمانی که ریشه‌اش را می‌شکافیم، بدین معنا می‌رسیم: «زجر دادن و شلاق زدن کره‌اسب جوان»، که نشان می‌دهد این لغت از دامداری گرفته شده است و یا مفهوم لغت

۱. ر.ک: همان، ج ۱۱، ص ۹۶-۹۷.

«برکت» که یک لغت بسیار مجرد و زیبایی آسمانی است و به معنای عنایت و فراوانی و لطف خداوند نسبت به بندگان خودش می‌باشد، در اصل به معنای «تفاله‌ای است که بعد از خوابیدن شتران در شتر خواب باقی می‌ماند». از این کلمات و نظایر آن، چنین نتیجه کلی می‌توان گرفت که معنویت هر قومی مبتنی بر مبانی مادی زندگی آن قوم است و یا به عبارت دیگر، بینش معنوی هر قوم، بر روی چهارپایه اقتصادی و اجتماعی و مادی آن قوم استوار است. همچنین مجموعه اصطلاحات و تعبیرات و معانی معنوی و فلسفی و ادبی و مذهبی، از زندگی روزمره و کار و شغل آنها ناشی است. زبان‌شناسی برای جامعه‌شناس و مورخ، مملو از کشف و کلید کار است.^۱

۱۱. **بینش فنودالی، بینش بورژوازی: فنودال‌ها و بورژواها دو قشر یا دو طبقه اجتماعی هستند که در سخنان شریعتی به خوبی توصیف می‌شوند و به خصوصیات اخلاقی و معرفتی آنان توجه می‌شود.** به اعتقاد او طبقه فنودال، دارای ویژگی‌های خاصی است که از جمله مهم‌ترین آنها می‌توان به اخلاق مبتنی بر اشرافیت، جهان‌بینی بسته، زندگی راکد، مقدسات ثابت لایتغیر، سنت‌های اصیل، جمود، گذشته‌پرستی، تفاخر به رسوم و عادات خانوادگی، تکیه عمومی به فضایل خاص اخلاقی (غیرت، حمیت، شهامت، سخاوت، مهمان‌نوازی، حرمت بزرگترها، فداکاری، عشق به ارزش‌های معنوی، احساس نیرومند مذهبی و...)، ترس از نوپرستی، نوآوری و تغییر اشاره کرد. این ویژگی‌ها را به‌طور کلی می‌توان در دو اصل اساسی، از نظر احساس و اخلاق و روح، دسته‌بندی کرد: تفاخر به گذشته (گذشته‌پرستی) و ترس از آینده (مقاومت در برابر نوآوری).

بر خلاف این اخلاق و طرز تفکر، طبقه بورژوا، نوکیسه، پولکی، پست، بی‌ریشه، آینده‌گرا، اهل پیشرفت و حرکت، با بینش باز، مخالف گذشته، بیزار از سنت، عاشق بدعت و نوآوری، تغییرپذیر، فاقد اصالت، بی‌عقیده به ارزش‌های معنوی، مصرف‌پرست، با جهان‌بینی متحرک، بسیار مادی، عاری از بزرگ‌منشی و فضیلت‌های متعالی و خوی جوانمردی، مؤمن به مذهب سودپرستی، مصلحت‌باز، حقیقت‌نشناس و سرانجام، دارای روحی کاسب‌کارانه و حسابگر است. این طبقه، ضد مذهبی نیز هست، یا به این معنا که بینش عمومی مذهب را که در جامعه وجود دارد و مردم از قدیم به آن ایمان داشته‌اند، قبول ندارد و طرفدار یک رفرم مذهبی است، مانند پروتستان‌ها، و یا اساساً هیچ فکری و مذهبی را قبول ندارد و دغدغه دینی ندارد و فقط می‌خواهد با سنت‌های کهنه مبارزه کند تا

۱. ر.ک: همان، ج ۲۷، ص ۶۵-۶۲.

بتواند در آنجا به فعالیت‌های اقتصادی و سرمایه‌داری خودش بهتر بپردازد و این نمی‌شود مگر از طریق مصرف عمومی، که با رها کردن سنت‌های قدیمی امکان دارد.^۱

از نظر شریعتی «آنچه که علیه مذهب در دنیای جدید مطرح شده و به نام نظریه علم و بینش علمی، علیه مذهب امروز مطرح شده، بینش بورژوازی است و بر خلاف ادعای امروز، علم بعد از قرون وسطی، که در خدمت کلیسا بود، آزاد نشد، بلکه از قید کلیسا آزاد شد و به قید بورژوازی رشد یافته حاکم امروز درآمد. و اگر امروز می‌بینیم به نام علم با مذهب و ارزش‌های اخلاقی مخالفت می‌شود، این علم نیست که مخالفت می‌کند. در این بت علم و در این قیافه گوساله زرین سامری علم، بورژوازی زرساز زرگر است که بانگ برمی‌دارد؛ چنان که در قرون وسطی هم این فئودالیت‌ها بوده که از این سنت‌های اجتماعی - اخلاقی اشرافیت فئودالیت‌ها حمایت و آنها را توجیه می‌کرد و نامش را دین و مذهب و مسیحیت گذاشته بود... . طبقه بورژوازی اصولاً طبقه پستی است، بر خلاف فئودالیت‌ها که یک نظام ضد انسانی است؛ اما باز به هر حال، ارزش‌های عیاری و اخلاق نجیب‌زادگی را تقویت می‌کند، گرچه این اخلاق هم یک اخلاق انحرافی است؛ اما بورژوازی یک بینش چهار پولی دارد که ارزش‌های متعالی انسانی را حس نمی‌کند».^۲

نکته درخور توجه درباره بورژوازی و بورژواها تمایل چنین بینش‌هایی به سوی تصوف است. به اعتقاد شریعتی «تمام گردن‌کلفت‌ها، جلادهای بازنشسته، قداریندها، و خریول‌ها... بالأخره صوفی می‌شوند و به شب‌نشینی‌های عرفانی و صوفیانه رو می‌آورند. این پدیده، یک نوع تمایل روانی به عنوان عکس‌العمل روان‌شناسی انسانی است که شب و روزش را در زندگی مادی گذرانده و گاه احتیاج دارد که به عرفان‌گرایی رو بیاورد. ماکس وبر می‌گوید: "اینجا سرمایه‌دار، از سرمایه‌داری انتقام می‌گیرد". این یک نوع آنالیز روان‌شناختی سرمایه‌داری به حساب می‌آید. در جایی می‌بینیم که فلان سرمایه‌دار برای یک تابلو به خاطر بچه فقیری که با دیدنش تحریک شده، تمام ثروتش را داده است».^۳

۱۲. معرفت و جغرافیا: شکل‌گیری روحیات و معرفت‌های انسانی متأثر از شرایط اقلیمی و جغرافیایی، از دیگر عواملی است که توجه شریعتی را به خود جلب کرده است. وی پس از اشاره به تقسیم‌بندی توین‌بی درباره عوامل رشد و عدم رشد جوامع بشری، یادآور می‌شود که عوامل پیشرفت یک جامعه، رابطه مستقیم با طبیعتی دارد که در آن زندگی

۱. رک: همان، ج ۱۴، ص ۱۷-۲۱.

۲. رک: همان، ج ۲۱، ص ۲۱۱-۲۱۶.

۳. رک: همان، ج ۱۰، ص ۲۸.

می‌کرده است یا طبیعی وجود دارد که هر قدر برای دگرگونی‌اش تلاش شود، به همان صورت باقی می‌ماند و جامعه منحط می‌شود؛ مانند صحرای عربستان. در چنین طبیعی، تمدنی نمی‌تواند وجود داشته باشد.

شکل دیگر، سرزمین‌هایی است که از شدت و فور برکت، نیازی به تلاش ندارند و برای پیشرفت آن، کافی است که مردم بر روی سفره گسترده طبیعت، خود را سیر کنند؛ مانند جامعه هند و آمریکای شمالی. در چنین طبیعی نیز تمدنی پیدا نمی‌شود؛ زیرا ساکنان آن، نیازی به مبارزه با طبیعت ندارند؛ اما در ناحیه سوم، که زمین قابلیت باروری و حاصلخیزی را دارد و شرایط اقلیمی مشکل است، انسان باید همواره با تلاش زندگی کند و چون تلاش آغاز شد، آب به سختی از دل زمین فوران می‌زند و انسان در این کوشش‌های مداوم فکری و بدنی، همواره رشد پیدا می‌کند، مخترع می‌شود، مکتشف می‌شود و هوشیار، هم از لحاظ بدنی و هم از لحاظ فکری؛ مثل ایران و یونان. تمدن بزرگ یونان برای این به وجود آمد که یونان جزیره‌ای است پراکنده و این جزیره، برای مردم، محبسی می‌شود. آنها ناچارند با جزایر دیگر ارتباط داشته باشند و این امر، روابط مختلف تجاری، سیاسی و نظامی را پدید می‌آورد.

بنابراین، هند به علت دارا بودن سرزمین حاصلخیز، زندگی کم‌تلاشی داشته و همواره در سطح راکدی از نظر اقتصادی و تکنیکی به سر می‌برده است؛ اما چون ملت باهوشی بوده، بیشتر انرژی‌اش صرف معنویت و تلاش فکری می‌شده است. این است که در طول تاریخ، از لحاظ معنوی قوی و از لحاظ مادی ضعیف بوده است و همیشه ملتی که بر آن حکومت می‌کرده، از نظر فکری، تمدنی و فرهنگی از خودش عقب‌تر بوده است. در حالی که امروزه، «خودآگاهی ملت‌ها» آنان را به حرکت وا می‌دارد. قدیم، این عامل، عامل مادی بوده است. جامعه هندی در اثر شرایط طبیعی و محیط زیستی ساده، یک نژاد آرام و تنبلی شد. نژاد آرام و تنبلی که از شرایط عینی محیط سرچشمه می‌گیرد. این حالت، در مذهب، سیاست و بسیاری امور دیگر هند مؤثر بوده است. این بی‌نیازی، چند صفت را در آنان پدید آورد: یکی تنبلی و دیگر، عدم رشد آن بُعد از روح انسانی و اندیشه و تفکر انسان که در مبارزه با طبیعت رشد می‌کند؛ مثل بُعد تکنیکی؛ چون زمانی رشد می‌کند که در مبارزه با طبیعت باشد. نیاز به تولید بیشتر نان، ما را وادار به تفکر تکنیکی می‌کند و آن، ما را به سوی اختراع و اکتشافات می‌کشاند و چون نیاز به این مبارزه شکل نگیرد و احساس نشود، ابعاد مغز آدمی (بینش فلسفی، علمی، تکنیکی، سیاسی، هنری و ادبی، اشراقی و مذهبی) رشد نمی‌کند. بر این اساس است که بینش‌های مختلف، در تاریخ، تمدن و فرهنگ تشکیل می‌شود؛ یعنی نمی‌شود گفت: فرهنگی همه این بینش‌ها را به‌طور مساوی دارد و یا فرهنگی

فقط یکی را دارد. برخی فرهنگ‌ها (مثلاً یونان قدیم) در بینش فلسفی قوی است، برخی دیگر (مانند هند) در بینش اشراقی و برخی دیگر، در بینش‌های دیگر.^۱

۱۳. جهان‌بینی باز، جهان‌بینی بسته: به نظر شریعتی جهان‌بینی انسان، «زائیده روان‌شناسی انسان است و روان‌شناسی انسان نیز تابعی از زندگی عینی انسان، یعنی محیط اجتماعی و نظام اقتصادی وی است». ^۲ شریعتی برای نشان دادن تأثیر جامعه بر جهان‌بینی انسان‌ها، به مثالی متوسل می‌شود. اگر دهات‌هایی را که در مسیر جاده قرار دارند و یا دور از جاده‌اند، بشناسیم، می‌توانیم با چشم، جهان‌بینی بسته را ببینیم و با آدمی که دارای جهان‌بینی بسته است، آشنا بشویم. زمان از طریق جاده، به ده سرایت می‌کند. جاده به دو صورت است: معنوی، مثل روزنامه و رادیو و مادی، مثل جاده. در نظر وی، دهات ایران از حیث تأثیر جاده بر آنها انواعی دارند: دهات محصور به کوهستان؛ دهاتی که در کنار کویراند و از جاده دور؛ دهاتی که در کنار جاده اصلی قرار دارند؛ دهاتی که در کنار جاده فرعی‌اند. «این چهار مقوله، از یکدیگر جدایند و اصولاً چهار نوع ایرانی و جهان‌بینی را می‌توان در آنها مشاهده کرد. آنچه از تمام این نمونه‌ها برای مورخ و جامعه‌شناسی مهم‌تر است، دهی است که محصور به کوهستان و دورافتاده بوده، دارای جهان‌بینی بسته و بازار بسته» است.^۳

در نظر عوام و یا ذهن‌های خیلی قدیمی، جهان‌گنبد دَوّاری است که روی دیواره‌های افق به صورت خیمه‌ای پایین آمده است. این جهان‌بینی بسته است، سر و ته‌اش معلوم است، همه‌اش معلوم است، همه‌اش مشخص است، اندازه‌ها درست سر هم است، حتی عکسش را می‌شود کشید. «جهان‌بینی باز، جهان‌بینی‌ای است که در آن، فرد در هر نقطه‌ای که می‌ایستد، باز ابعاد و فاصله‌ها و افق‌ها دور و نزدیک نمی‌شود؛ چون در جهان‌بینی باز، بی‌نهایت را احساس می‌کند. در جهان‌بینی باز، هرگز ذهنش و احساسش به دیواره هستی نمی‌خورد. در تاریخ باز نیز چنین است». و در تاریخ بسته، همه چیز برعکس است.^۴ «ارزش‌ها نیز در جهان‌بینی بسته، بزرگی و کوچکی‌شان کاملاً فرق می‌کند. مغز کوچک، ارزش‌های کوچک را بزرگ می‌فهمد، عددها را هم بزرگ می‌فهمد. تاریخ به قدری بسته می‌شود که آغاز بشریت، هفت هزار سال پیش است و همه چیزش هم معلوم، حتی مرثیه‌ای که حضرت آدم بر هابیل خوانده».^۵ جهان خارج در چشم انسانی که در یک جامعه بسته زندگی می‌کند، جهانی است محدود، کوچک و راکد. برعکس، یک انسان وابسته به جامعه

۱. رک: همان، ج ۲۷، ص ۳۱۱-۳۱۴.

۲. رک: همان، ج ۱۲، ص ۱۳۴.

۳. رک: همان، ج ۲۷، ص ۲۶-۲۸.

۴. رک: همان، ج ۱۷، ص ۲۴.

۵. رک: همان، ج ۱۷، ص ۲۵.

باز، آن را نامحدود، پهناور و همواره در تغییر می‌بیند. «مذهب و قوم یهود، نمونه یک جامعه و مذهب بسته و اسلام و جامعه اسلامی قرون دوم، سوم و چهارم، نمونه جامعه و مذهب باز است... جامعه بسته، مجموعه‌ای است از اشکال و روابط و رسوم و حقوق مشخص و ازلی و ابدی و مذهب نیز مجموعه‌ای از عقاید و اعمال لایتغیر و بی‌چون و چرا و قطعی».^۱

شریعتی در ریشه‌یابی علت بسته ماندن جوامع، خاطرنشان می‌کند که با مطالعه جامعه‌شناسی و به‌خصوص به کمک حکایات تاریخ تمدن‌ها، جامعه‌ها و مذاهب‌ها از آغاز تاکنون، می‌توان گفت که «پیوند انسان (فرد و جامعه) به زمین، عامل اساسی بسته ماندن جامعه، مذهب و جهان‌بینی است و به عبارت دیگر، علت‌العلل رکود و انجماد است... این اصل جامعه‌شناسی، بر طبقات اجتماعی نیز صدق می‌کند. طبقه کشاورز، چنان که می‌بینیم، راکدترین و بسته‌ترین طبقه اجتماعی است... جامعه‌ای که در ظرف مکانی خویش بماند، می‌بندد و راکد می‌شود و در نتیجه، از ارتقا و تحول و توسعه محروم است و به تبع آن، فکر و عقل و احساس، علوم و فنون و فرهنگ و مذهب و جهان‌بینی آن نیز، که مظروف آن است، منجمد و متوقف می‌ماند و بعد از آن، یا می‌پوسد و می‌میرد و یا طعمه مذهب و جامعه و فرهنگی متحرک و باز، که با آن تماس می‌یابد، می‌شود و در آن، جذب و هضم می‌گردد».

به نظر شریعتی «انحطاط یونان و نیز روم در قرون وسطی ناشی از همین امر بوده است و جنگ‌های صلیبی این حصار را شکست».^۲ به هر حال، آثار بسیار بد دیگری نیز بر جامعه بسته مترتب است: «اگر درهای ملی و فرهنگی بسته شود، جهان‌بینی تنگ می‌شود، تعصب‌ها شدت می‌یابد، روحیه‌های فرقه‌ای رشد می‌کند، بینش‌های قشری ظاهر می‌شود و علوم از پویایی به طرف تکرار مکررات و حاشیه‌نویسی و نقل‌قول‌ها دور می‌زند».^۳

البته از نظر شریعتی، برای جامعه و جهان‌بینی باز، در کنار امتیازات، مشکلاتی نیز وجود دارد. جهان‌بینی باز که در «شرایط اجتماعی سالم» بزرگ‌ترین عامل رشد انسانی است و مظهر پیشرفت فرهنگی و مدنی، «در شرایط اجتماعی ناسالم» چه بسا که موجب آسیب‌پذیری بیشتر گردد و راه را برای نفوذ عناصر زیانبار از خارج بگشاید.^۴ در روان‌شناسی سرراهی، با دو کاراکتر متفاوت روبه‌رو هستیم: یکی مثبت و دیگری منفی. اولین کاراکتر مثبت، عبارت است از باز بودن اندیشه است. انسان صاحب روان‌شناسی سر راه بودن،

۱. رک: همان، ج ۲۸، ص ۱۳۰-۱۳۳.

۲. رک: همان، ج ۲۸، ص ۱۳۰-۱۳۳.

۳. رک: همان، ج ۲۷، ص ۱۵۴.

۴. رک: همان، ج ۲۷، ص ۸۲.

کاملاً پیشرفت کرده و دارای دید وسیع‌تری است. دومین، حالت انطباق با شرایط دارد، که در انسان‌های دیگر وجود ندارد یا خیلی کم وجود دارد. این، کارکردی منفی است. از دو تیپ افرادی که یکی دارای جهان‌بینی بسته و متعصب است و دیگری که دارای جهان‌بینی باز و سرراهی است. مسلماً آنکه بر سر راه قرار دارد، هم برای ترقی و هم برای نابودی آمادگی بیشتری دارد؛ زیرا دارای جهان‌بینی باز و وسیعی است؛ اما متعصب از هر دو پیشامد ترقی و انهدام مصون است.^۱

اما کسانی که در حصار جامعه و جهان‌بینی بسته گرفتار آمده‌اند، از چه راهی می‌توانند آزاد شوند؟ شریعتی راه برون‌رفت از آن را نیز بیان کرده است. به نظر وی، «مطالعه مذاهب بسته و باز و نیز جامعه‌ها و تمدن‌های بسته و باز در تاریخ بشر، این حقیقت علمی را در جامعه‌شناسی به اثبات می‌رساند که هجرت (گسیختن پیوند جامعه با زمین) جهان‌بینی انسان را متحول و گسترده می‌سازد و در نتیجه، یخ‌های انجماد و انحطاط اجتماعی و مذهبی و فکری و احساسی ذوب می‌شود و اجتماع راکد، جریان می‌یابد و در یک عبارت، مهاجرت که خود یک حرکت و انتقال بزرگ انسانی است، به بینش و در نتیجه، به جامعه حرکت می‌بخشد و آن را از چارچوب جامد خویش به مراحل متصاعد، ارتقا و کمال منتقل می‌سازد. در پس چهره هر مدنی، مهاجرتی پنهان است. به سخنی دیگر، هر جامعه بزرگی که به زبان تاریخ یا اساطیرش گوش فرا می‌دهد، از هجرتی حکایت می‌کند. در اینجا است که مسئله هجرت در تاریخ اسلام، قرآن و سیره پیامبر، نه یک واقعه است - چنان که غالباً می‌بینید - بلکه یک اصل بزرگ اجتماعی است... دو هجرت مسلمین به حبشه و مدینه، در صدر اسلام، همین ویژگی را دارند».^۲

د) عامل مسلط

مؤلفه چهارم، عامل مسلط بر معرفت است. پیش از این به نظریه‌های مختلفی درباره عامل مسلط در تعین معرفت اشاره کردیم: اقتصادی، تکنولوژیکی، جغرافیایی، سیاسی، روابط خونی و... شریعتی این نظریه‌ها را به سه دسته اصلی تقسیم می‌کند: یک دسته، مثل مارکس، که می‌گویند: تنها یک عامل، عامل تام، باعث تغییر تمدن یا ایجاد تمدن و فرهنگ یک جامعه و نیز تعیین‌کننده ویژگی‌های معرفتی است. از نظر او عامل تولید اقتصادی چنین است.

۱. رک: همان، ج ۲۷، ص ۲۹۹-۳۰۰.

۲. رک: همان، ج ۲۸، ص ۱۳۵-۱۳۶.

عده‌ای دیگر معتقدند که عوامل مختلف سبب ایجاد تمدن می‌شوند؛ اما از این میان، یک عامل قوی‌تر و مؤثرتر است، که آن را عامل اقوا نام نهاده‌اند. کسانی مانند شلر چنین رویکردی دارند و البته معتقدند که در طول تاریخ، با توجه به ویژگی‌های جوامع، عامل اقوا متغیر است: اقتصاد یا روابط خونی و خویشاوندی یا سیاست. بعضی دیگر از فلاسفه، مانند گوروچ معتقدند که عوامل متعددی در ساختن تمدن‌ها و نیز ویژگی‌های معرفتی دخالت دارند.^۱

با توجه به مباحث گذشته به نظر می‌رسد که رویکرد شریعتی به دسته آخر نزدیک‌تر است. به اعتقاد او عوامل متعددی در تعیین اندیشه‌های آدمی دخیل است: گروه، شغل، ملیت، جغرافیا، طبقه و بسیاری دیگر از عوامل اجتماعی و حتی غیر اجتماعی، مانند حب‌ها، حسادت‌ها، کینه‌ها و...^۲ اما آنچه را خود شریعتی تحت عنوان عامل اصلی و مستقل تعیین کننده، به آن تصریح دارد، عبارت از انسان و محیط است. «به همین خاطر است که در علوم انسانی ناچاریم به دو اصل مستقل معتقد شویم: انسان و محیط. از برخورد و رابطه علت و معلولی میان این دو است که همه چیز پدید می‌آید و از جمله، خود انسان و محیط».^۳

به اعتقاد شریعتی، محیط اجتماعی به معنای اعم را می‌توان شامل محیط جغرافیا، شکل نظام اقتصادی (تولید، توزیع و مصرف)، آب و هوا، نژاد، تاریخ و سنت، مذهب، ادبیات و هنر، حساسیت‌های اجتماعی، نظام اجتماعی و طبقاتی، فرهنگ و غیره دانست. شریعتی معتقد است که در جامعه‌شناسی هیچ‌گاه نباید به سلسله علت و معلول ساده و یک‌طرفه عقیده داشت. اگر رابطه علی میان دو پدیده پیدا کردیم، این رابطه به‌طور دائمی دوطرفه است، مگر اینکه این ارتباط قطع شود. آنچه کار جامعه‌شناسی را مشکل می‌کند، همین است؛ چون «جامعه» از «وجدان» می‌گذرد. این است که در جامعه ثابت، ما وجدان‌های متغیر و متفاوت داریم، در عین حال که وجدان، خود در این گذار، به شدت - و هر چه انسان بدوی‌تر، شدیدتر - از محیط رنگ و شکل می‌گیرد.^۴

ه) آماج تعیین

در اندیشه شریعتی، بسیاری از معرفت‌ها تحت تأثیر عوامل اجتماعی‌اند. از معارفی که به‌طور مشخص از آنها نامبرده، آنها را از این تأثیر استثنا می‌کند، می‌توان به علوم طبیعی

۱. رک: همان، ج ۱۱، ص ۴۷.

۲. رک: همان، ج ۲۶، ص ۲۵۳.

۳. رک: همان، ج ۱۲، ص ۱۳۵.

۴. همان.

اشاره کرد. به اعتقاد وی، در حالی که بسیاری از معرفت‌ها و علوم و از جمله، علوم انسانی، مانند جامعه‌شناسی، روان‌شناسی و علوم تربیتی به‌شدت تحت تأثیر عوامل اجتماعی و محیطی قرار دارد، «مفاهیمی چون: قانون جاذبه، اصل گریز از مرکز، قانون لاوزیه، کرویت زمین، مرکزیت خورشید و... و از این قبیل اصطلاحات علمی، که همه‌جا و همه وقت معنایی ثابت و مشخص دارند»، از مواردی هستند که تحت تأثیر عوامل اجتماعی قرار نمی‌گیرند. «یک جراح قلب، تخصص فرا گرفته شده خویش را در هر جای عالم می‌تواند به‌کار گیرد؛ اما یک ایرانی دکتری گرفته از غرب حق ندارد تخصص جامعه‌شناختی، علوم تربیتی و روان‌شناختی خود را بدون توجه به وضع خاص جامعه‌اش در اینجا پیاده کند».^۱

شریعتی معتقد است که اصول اعتقادی، عملی و اخلاقی اسلامی و شیعی نیز متأثر عوامل اجتماعی نیست. او می‌گوید: «مقصودم از این سخن (تعیین‌پذیری) عقاید و احکامی نیست که مطلقند و ماورای تاریخ و طبقات و اقتصاد و اجتماع، و مثل قوانین طبیعت - نه مظاهر طبیعت که در حال تغییر دائمی است - همیشه ثابتند. کشف این نگرش در شعایر شیعی، برای من سخت تکان‌دهنده و هیجان‌انگیز بود. حقایق اسلامی و شیعی، حقایقی ثابت و لایتغیر است و آنچه که باید تغییر کند، نوع اعتقاد و کیفیت ابزار زمان، وسایل مادی و معنوی و شکل، شیوه و نوع کوششی است که در احیا و حفظ و نشر این حقایق ثابت داریم. چه اگر کسی معتقد باشد که به اقتضای زمان باید در اصول اعتقادی یا عملی اسلام تغییراتی ایجاد شود، نمی‌توان معتقد به دینش شناخت».^۲

همچنین شریعتی با بزرگداشت اراده آزاد انسان، آن را عاملی می‌داند که قادر است فرد را از زیر فشارهای مختلف اجتماعی خارج کند: «تنها کسانی می‌توانند تحت تأثیر آنچه که مُد حاکم بر ذهن و فکر است، قرار نگیرند که خود را از زیر این تابش‌ها در ببرند و در پناهی از استقلال فکری و معنوی، از قالب‌ریزی شدن محفوظ نگاه دارند».^۳

نتیجه‌گیری

خلاصه آنچه گذشت، این است که از نظر شریعتی رابطه معرفت و جامعه در محور عمق تعین، صرفاً در حد تأثیر و نفوذ است و به اندازه تعین بخشی محتوای معرفت توسط عوامل اجتماعی نمی‌رسد. او درجه عینیت بخشی عوامل اجتماعی به معرفت‌ها را بیشتر در حد اقتضا و گرایش می‌داند و معتقد است بدون دخالت عامل انسانی، تشخیص و

۱. رک: همان، ج ۴، ص ۲۸۱-۲۹۰.

۲. رک: همان، ج ۷، ص ۱۷۶.

۳. رک: همان، ج ۱۷، ص ۱۰۹.

تعیّن به درجه حتمیت نمی‌رسد، اگرچه از برخی عبارات، گرایش به حتمیت نیز استفاده می‌شود.

همچنین وی همه سطوح فردی، گروهی، قشری، طبقاتی و ملی تشخیص‌یافتگی را قبول دارد، اگرچه به سهم عامل طبقه در این زمینه، بیشتر توجه دارد. در قسمت عاملیت، دو عنصر محیط و انسان را عوامل مستقل قلمداد می‌کند و سرانجام، همه علوم و معارف را تحت تأثیر عوامل اجتماعی می‌داند و از این میان، علوم طبیعی، اصول اعتقادی، عملی و اخلاقی اسلامی و نیز آنچه را انسان آگاهانه اراده کند، از این قاعده مستثنا می‌کند.

ارزیابی

مطالب فوق مهم‌ترین مباحثی است که می‌توان با محوریت معرفت‌شناسی عمومی (جامعه‌شناسی معرفت)، در اندیشه شریعتی ارائه کرد. البته تمرکزی بر یک حوزه خاص، مثلاً معرفت‌های دینی (جامعه‌شناسی دین) ندارد. در عین حال، به علت آنکه شریعتی در جاهای مختلف، مدعی است که مطالب خود را از دیدگاهی دینی عرضه می‌کند،^۱ جامعه‌شناسی معرفت وی را می‌توان در حوزه عمومی دین پژوهی دانست و نظریاتش را از این منظر آسیب‌شناسی و نقد کرد.^۲ همچنین در این بررسی و آسیب‌شناسی، ضمن آنکه به آن دسته از مشکلات معرفت‌شناسی، روش‌شناسی و... توجه می‌کنیم که عمدتاً در این جستار مطرح شده است، برخی از اصول و مبانی فکری ایشان را هم، که جنبه عمومی دارد و به‌گونه‌ای در اینجا مطرح شده است، به نقد می‌کشیم.

۱. شریعتی در بخشی از سخنان خود، چنین آورده بود: «اسلام، تغییر وضع اجتماعی را معلول تغییر وضع انسانی می‌شمارد و در تغییر وضع انسانی، به آگاهی اعتقادی و عمل انقلابی تکیه دارد». اینکه اسلام تغییر وضع انسانی را مقدم بر وضع اجتماعی می‌داند سخن پذیرفته‌ای است؛ اما اینکه در تغییر وضع انسانی، الزاماً در کنار آگاهی و ایمان، عمل انقلابی لازم باشد، پذیرفتنی نیست. در اندیشه اسلامی تأکید بر عمل صالح است، اعم از اینکه آن عمل، انقلابی باشد یا نباشد. به نظر می‌رسد که شریعتی در چنین موضع‌گیری‌هایی تحت تأثیر رویکرد مارکسیستی قرار داشته باشد.^۳ آسیب و مغالطه فکری‌ای که در اینجا اتفاق افتاده است، در حقیقت، آسیب جزءنگری به جای کل‌نگری است؛ یعنی «جایگزینی بخشی

۱. برای نمونه: رک: همان، ج ۲۸، ص ۷۱؛ ج ۱۶، ص ۱۶۰.

۲. رک: خسروپناه، عبدالحسین، قیسات، ش ۲۸، ص ۱۳۴.

۳. همان، ص ۱۴۰.

از اسلام به مثابه کل آن است. بر این اساس، پاره‌ای از دین، در چشم‌انداز دین‌شناس به‌گونه‌ای پررنگ و بااهمیت جلوه می‌کند که سایر ساحت‌ها و اجزای دین، یا از نگاه او مغفول یا منتفی می‌شود.^۱ همچنین نکته دیگری که باید درباره مطلب نقل شده از شریعتی متذکر شد، این است که او در حالی که نظر اسلام را تقدم امور انسانی بر اجتماعی معرفی می‌کند، در جاهای دیگر، از جمله در بخشی از همین مقاله، متفاوت سخن می‌گوید و عناصر مادی و بیرونی را مقدم می‌داند: جهان‌بینی انسان «زاییده روان‌شناسی انسان است و روان‌شناسی انسان نیز تابعی از زندگی عینی انسان، یعنی محیط اجتماعی و نظام اقتصادی وی است». این جهت‌گیری فکری وی نیز بر بخشی دیگر از اثرپذیری وی از اندیشه‌های ماتریالیسم تاریخی مارکسیسم دلالت دارد.^۲

۲. یکی دیگر از ایرادهای وارد به شریعتی، متوجه این سخن وی است که می‌گوید: «پیش از عمل، فکر باطل یا حق، دین درست یا نادرست، اسلام یا کفر، توحید یا شرک، و... همه‌اش مساوی است». معنای این سخن، آن است که عمل، معیار حقانیت اندیشه قرار گیرد، امری که در معرفت‌شناسی اسلامی انکار و نقد شده است؛ زیرا «مواردی از شناخت‌ها و آگاهی‌ها و علم‌ها و اطلاع‌ها داریم که با اینکه یقینی بودن آنها برای ما از هر شناختی روشن‌تر است... ولی قابل اینکه در عمل مورد آزمایش قرار گیرند، نیستند؛ مثل همان اصلی که در تمام علم‌ها و فلسفه‌ها مورد قبول است: دور محال است. ... این را نمی‌توان اول به صورت فرضیه تلقی کرد و بعد آن را به لابراتوار و آزمایشگاه برد و دید که محال است یا نیست؛ چون محال است، یعنی وجود نداشتن.^۳

شهید مطهری با آوردن این استدلال و استدلال‌های دیگر، به این نتیجه می‌رسد که عمل نمی‌تواند معیار صدق و حقانیت معرفت قرار گیرد. به اعتقاد ایشان و نیز بزرگان دیگری مانند علامه طباطبایی و آیت الله مصباح یزدی، معیار صدق معرفت‌ها، معرفت است.^۴

۳. مطلب فوق را از منظر دیگری نیز می‌توان بررسی کرد. درباره گزاره‌های دینی (اعم از گزاره‌های اخباری و انشایی، گزاره‌های ناظر به اعمال ظاهری و اعمال باطنی)، دو نگرش متفاوت وجود دارد. نگرش نخست، نگرش حق‌جویانه یا پرسش‌گرایانه از درستی و

۱. همان، ص ۱۴۹؛ نیز رک: محدثی، حسن، «آسان‌گیری در نقد»، کتاب ماه علوم اجتماعی، ش ۸۸، ص ۴.

۲. رک: صبوحی، حسین، «تفکر دکتر شریعتی در بوته نقد اندیشه شهید مطهری»، کیهان فرهنگی، خرداد ۷۸، ص ۱۲؛

اصفهان، سجاد، «آیت الله شهید مطهری و دکتر علی شریعتی»، نور علم، دوره سوم، ش ۸، ص ۱۴۷.

۳. مطهری، مرتضی، مسئله شناخت، ص ۲۲۳.

۴. برای نمونه، رک: المیزان، ج ۱، ص ۴۹؛ ج ۵، ص ۲۶۷؛ همچنین رک: نه‌ایة الحکمه، ۲۲۲-۲۲۴؛ مصباح، محمدتقی،

آموزش فلسفه، ج ۱، ص ۲۲۰ به بعد.

نادرستی گزاره‌های دینی است. پیش فرض این نگاه، این است که باورهای دینی، صدق و کذب بردارند. نگرش دوم، کارکردگرایانه است. در این نگرش، نه تنها به حق یا باطل بودن گزاره‌های دینی توجهی نمی‌شود، بلکه اصولاً آن‌ها را صدق و کذب بردار نمی‌دانند و فقط به تأثیرات مثبت یا منفی باورهای دینی می‌نگرند و خدمات فردی و اجتماعی و حسنات دین را کشف می‌کنند. نگرش نخست به کارکردها و آثار دین و ایمان نیز می‌پردازد؛ اما صدق و کذب گزاره‌ها را به معنای مطابقت و عدم مطابقت با واقع می‌گیرند؛ اما نگرش دوم، یعنی روش کارکردگرایانه یا پراگماتیستی، صدق را به معنای مصلحت و منفعت‌گرایی (نه مطابقت با واقع)، معنا و زبان دین را غیر شناختاری تفسیر می‌کند.

آسیب این‌گونه نگرش، آنجا ظاهر می‌شود که اگر کارکرد یک باور دینی مکتشف نشوند یا اینکه بدیلی برای باور دینی در آن کارکرد ظاهر شود، آنگاه ایمان به آن باور دینی منتفی می‌شود و مؤمنان، مصداق «نؤمن ببعض و نکفر ببعض» می‌شوند. پاره‌ای از دین‌شناسان معاصر به‌گونه‌ای به تبیین کارکردهای دین اسلام و باورهای آن می‌پردازند که به کلی از نگرش نخست، غفلت و مخاطب را گرفتار ضعف و سستی ایمان می‌کنند.^۱ شریعتی از آن جمله متفکران است. او بیش از حد به ایدئولوژی کردن و حیات اجتماعی و کارکردهای اجتماعی دین می‌اندیشد و همین سبب شده است که به ابعاد فردی و عبادی دین، کمتر توجه کند و گاه عالمان دینی را مورد عتاب قرار دهد و اسلام را از جامعیت بیندازد، در حالی که نگاه احیاگر به دین، باید نگاه جامع‌نگرانه باشد و به همه ابعاد دین توجه کند.^۲

۴. این سخن شریعتی که می‌گوید: «حقایق اسلامی و شیعی، حقایقی ثابت و لایتغیر است و آنچه که باید تغییر کند، نوع اعتقاد» به آن است، نیز هدف انتقاد قرار گرفته است. ثابت دانستن حقایق اسلامی و شیعی، فقط کافی نیست. افزون بر آن، باید به ثبات معرفت دینی نیز معتقد بود: «شریعتی... دین را ثابت و معرفت دینی را متحول می‌داند و برای تحول و عصری شدن معرفت و فهم دینی، از علوم انسانی، به‌ویژه جامعه‌شناسی و تاریخ مدد می‌گیرد؛ بدین معنا که دیدگاه‌های جامعه‌شناختی را بر فهم آیات تطبیق می‌کند که از خطاهای معرفت‌شناسی دینی است؛ زیرا اولاً، این عملیات فکری، نوعی تفسیر به رأی و تحمیل اندیشه‌های دیگران بر قرآن است که انسان را از تفسیر کلام حق دور می‌سازد. ثانیاً، علوم انسانی به علت ظنی بودنشان همیشه در حال تحول و تغییرند. حال اگر در فهم متون دینی، از این علوم بهره بگیریم، منشأ تحول دائمی و در نهایت، نسبیّت معرفت دینی

۱. رک: قیسات، ش ۲۸، ص ۱۴۴ به بعد.

۲. رک: کتاب نقد، ش ۲۶، ص ۴۶.

می‌گردد و اعتماد مؤمنان را از دین می‌زداید. ثالثاً، جامعه‌شناسی از مکاتب و نحله‌های گوناگون تشکیل شده است. ... حال اگر اندیشه‌های ماکس وبر را بر قرآن تحمیل کنیم، اسلام سرمایه‌داری تولید می‌شود و اگر بر اساس اندیشه‌های مارکس و انگلس به سراغ متون دینی برویم، به اسلام مارکسیسمی و سوسیالیسمی دست می‌یابیم و هر دو اسلام، از اسلام ناب محمدی (ص) فاصله دارد»^۱.

۵. یکی از آسیب‌های دین‌پژوهی معاصر در جهان اسلام، این است که پاره‌ای از اندیشه‌وران اسلامی، از جمله شریعتی، در مقام تفسیر متون دینی، ضوابط و شرایط تفسیر را رعایت نکرده، پیش‌فرض‌ها و پیش‌دانسته‌های خود را بر متون دینی، یعنی آیات و روایات تحمیل و تطبیق می‌کردند. علامه طباطبایی (رحمة الله) در این باره می‌نگارد: «... در اعصار حاضر نیز مسلک تازه‌ای در تفسیر پیدا شده است و آن، فرو رفتن در علوم طبیعی و مسائل اجتماعی است که اساسش حس و تجربه و آمارگیری است. ... اشکالی که بر مفسران گذشته بود و به جای تفسیر، به تطبیق می‌پرداختند، بر این گروه نیز وارد است؛ زیرا آنچه از ابحاث علمی یا فلسفی به دست آورده‌اند، بر قرآن کریم تحمیل کرده‌اند، بدون اینکه مدلول‌های آیات بر آنها دلالت داشته باشد. در نتیجه، تفسیر اینان نیز تطبیق شده و تطبیق خود را تفسیر نام نهادند»^۲.

گروه‌های سیاسی پیش از انقلاب، به‌ویژه نهضت آزادی، سازمان مجاهدین خلق، آرمان مستضعفین، فرقان و منشورات مهندس بازرگان و دکتر شریعتی، بیشتر از دیگران گرفتار این آسیب دین‌پژوهی شدند. دکتر شریعتی در تبیین روش کارش (تطبیق به جای تفسیر مضبوط) می‌نویسد: «نمی‌دانم آیا این فضولی است که مبانی اسلام‌شناسی و اجتهاد فکری و فقهی را اصلاح کنیم؟ برای اسلام‌شناسی نیز در قبال قدما، از شیوه‌های پیشرفته و تجربه شده تحقیق علمی جدید بهره‌گیریم. ... از نظر مبانی اجتهاد، تنها قرآن و سنت، اصول ثابت و منابع تغییرناپذیر شناخت مایند... ولی من به جای دو اصل عقل و اجماع، علم و زمان را پیشنهاد می‌کنم. ... علم در کار تحقیقی و اجتهاد، که اساس یک کار علمی است، می‌تواند و باید اصل قرار گیرد و مقصود از علم، تمامی دانش‌های انسانی یا طبیعی، از فیزیک و شیمی و بهداشت، جغرافیا و هیأت و انسان‌شناسی و جامعه‌شناسی و اقتصاد و ریاضیات و روان‌شناسی و سیاست و حقوق و تاریخ و... است که در هر اجتهادی، مجتهد را یاری می‌کند»^۳. شریعتی نه تنها بهره‌گیری از علوم را در تفسیر کتاب و سنت لازم می‌داند،

۱. خسروپناه، عبدالحسین، کتاب نقد، ش ۲۶، ص ۴۴.

۲. رک: المیزان، ج ۱، مقدمه مؤلف (به نقل از: قسبات، ش ۲۸، ص ۱۵۳).

۳. مجموعه آثار، ج ۱، ص ۱۷۳.

بلکه در سود بردن از مارکسیسم نیز سفارش می‌کند: «ما در تبیین هدف‌ها و تحقق آرمان‌های اسلامی خویش همچنان که از علم می‌آموزیم، از مارکسیسم نیز می‌آموزیم».^۱

۶. آخرین نقدی که در اینجا به رویکرد دکتر شریعتی مطرح می‌کنم، این است که از مجموع اندیشه‌های ایشان استفاده می‌شود که دنیا اصل و آخرت فرع است و باید آخرت، تابع دنیا باشد. به همین دلیل، اموری که در آباد کردن دنیا نقش مهمی دارند، بیشتر مورد توجه شریعتی قرار می‌گیرند تا اموری که در آباد کردن آخرت مؤثرند؛ حال آنکه از آیات قرآن و روایات پیشوایان دین چنین استفاده می‌شود که دنیا مقدمه آخرت است و باید به دنیا نگاه مقدماتی داشت و اگر به ایدئولوژی کردن دین و کارکردهای اجتماعی دین توجه داریم، باید از مقدماتی بودن آن غفلت نکنیم.^۲

در پایان، همسو با تأکیدات مقام معظم رهبری در بازسازی و تدوین دوباره علوم انسانی با رویکرد دینی و اسلامی و نیز برای پربارتر شدن چنین مباحثی (در حوزه علوم انسانی جدید، با رویکرد دینی و اسلامی)، ضروری است تا متفکران و نظریه‌پردازان - قدیم و جدید - که پیش از این با چنین دیدگاهی به ارائه مباحث خود اقدام کرده‌اند، با دقت شناسایی شده، نقاط ضعف و قوت روش ایشان با وسواس شناسایی و تعیین گردد و در کارهای جدید به این نکات توجه جدی شود. همچنین نویسندگانی که در این باره قصد نوشتن مطلبی دارند، اگر حوزه تخصصی ایشان صرفاً یکی از این دو حوزه (علوم حوزوی یا انسانی) است، قدری تأمل کنند و در زمینه غیر تخصصی خود، با عجله اظهار نظر نکنند. شایسته و بایسته است که از یک‌سو، متخصصان علوم دینی بر مباحث علوم انسانی جدید تسلط لازم را کسب کنند و از سوی دیگر، بر متخصصان علوم انسانی جدید است که هر مطلبی را به راحتی به دین نسبت ندهند و در زمینه غیر تخصصی خود، دست‌کم با کارشناسان خبره حوزوی مشورت کنند.

بهترین حالت، تربیت متخصصان و نویسندگانی است که از ابتدا این علوم را با هم فرا گرفته باشند و در هر دو زمینه، از اطلاعات کاملی برخوردار باشند. چنین متخصصانی هم توانایی دارند به زبان علوم انسانی جدید سخن بگویند و هم با تسلطی که بر مباحث دینی دارند، اشکال‌ها و ضعف‌های این مباحث را متوجه شوند و به دیگران نیز نشان دهند. اقدام به تربیت سازماندهی شده و گسترده چنین متخصصانی می‌تواند تا حدود زیادی مشکلات موجود در این زمینه را مرتفع سازد و زمینه مناسبی نیز برای معرفی امتیازات معارف اسلامی در این زمینه فراهم سازد. ان شاء الله.

۱. همان، ج ۲۳، ص ۱۱۵ (به نقل از قبسات، ش ۲۸، ص ۱۵۴).

۲. همان، ص ۴۶.

منابع

- آشتیانی، منوچهر (۱۳۳۵)، درآمدی به جامعه‌شناسی معرفتی، چ اول، تهران: کتابخانه طهوری.
- ابن‌خلدون، عبدالرحمن (۱۳۶۹)، مقدمه، ترجمه محمد پروین گنابادی، تهران: وزارت فرهنگ و آموزش عالی.
- اژدری‌زاده، حسین (۱۳۷۹)، «جامعه‌شناسی معرفت در قرآن»، رساله کارشناسی ارشد الهیات و معارف اسلامی، مؤسسه امام خمینی (ره).
استاد مطهری و روشنفکران، تهران: صدرا، ۱۳۷۲.
- اصفهانی، سجاد، «آیت الله شهید مطهری و دکتر علی شریعتی»، نور علم، دوره سوم، ش ۸.
اقبال لاهوری، محمد (۱۳۴۶)، احیای فکر دینی در اسلام، ترجمه احمد آرام، تهران: رسالت قلم.
- برگر، پیترا و توماس لوکمان (۱۳۸۲)، ساخت اجتماعی واقعیت (رساله‌ای در جامعه‌شناسی شناخت)، ترجمه فریبرز مجیدی، چ اول، [بی‌جا]: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
پژوهشگاه حوزه و دانشگاه (۱۳۸۰)، ویژه‌نامه علامه طباطبایی، قم.
جمعی از مؤلفان (۱۳۸۱)، ققنوس عصیان، ویراستار امیر رضایی، تهران: چاپ غزال.
خسروپناه، عبدالحسین (۱۳۸۲)، «آسیب‌شناسی دین‌پژوهی معاصر»، قیسات، ش ۲۸.
_____، «روشنفکری و دکتر شریعتی»، کتاب نقد، ش ۲۶.
رضایی، امیر (۱۳۷۹)، کاربرد آیات قرآن در اندیشه دکتر شریعتی، تهران: الهام.
سعیدی روشن، محمداقبر (۱۳۸۱)، «تحلیل زبان قرآن و متدلوزی فهم آن»، (پایان‌نامه دکتری)، قم: تربیت مدرس.
شریعتی، علی (۱۳۶۲)، مجموعه آثار، تهران: انتشار.
صبوحی، حسین، «تفکر دکتر شریعتی در بوته نقد اندیشه شهید مطهری»، کیهان فرهنگی، خرداد ۷۸.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۶۲)، نهاية الحکمة، قم: جماعة المدرسين فی الحوزة لعلمية مؤسسه النشر الاسلامی، دارالتبلیغ.
- _____ (۱۳۶۷)، اصول فلسفه و روش رئالیسم، چ پنجم، تهران: انتشارات صدرا.

- _____ (۱۳۷۴)، تفسیر المیزان، مترجم محمدباقر موسوی همدانی، قم: جامعه مدرسین.
- _____ (بی تا)، المیزان، قم: جماعة المدرسين فی الحوزة العلمیه.
- علیزاده، عبدالرضا و دیگران (۱۳۸۳)، جامعه‌شناسی معرفت، قم: مؤسسه پژوهشی حوزه و دانشگاه.
- فصلنامه حوزه و دانشگاه، ش ۱۱ و ۱۲ و نیز ش ۳۵.
- قانع‌راد، محمدامین (۱۳۸۱)، تبارشناسی عقلانیت مدرن، تهران: نقد فرهنگ.
- قربانی، وحید (۱۳۸۲)، تقلیدگری و مدرنیته از دیدگاه شریعتی، تهران: اخوان.
- مانهایم، کارل (۱۳۵۵)، ایدئولوژی و اتوپیا، ترجمه فریبرز مجیدی، تهران: دانشگاه تهران.
- محدثی، حسن، «آسان‌گیری در نقد»، کتاب ماه علوم اجتماعی، ش ۸۸، ص ۴.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۶۴)، آموزش فلسفه، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.
- مطهری، مرتضی (۱۳۶۷)، مسئله شناخت، قم: صدرا.
- _____ (۱۳۷۱)، مجموعه آثار، قم: صدرا.
- میزبان، جواد (به کوشش)، مجموعه مقالات بازشناسی اندیشه‌های دکتر علی شریعتی، دانشگاه فردوسی مشهد، تابستان ۱۳۸۰ (مجلدات ۲ و ۳).
- Berger, P. L. & Thomas Luckmann (1967), "The Social Construction of Reality, a Treatise in the Sociology of Knowledge", A Doubleday Anchor Books.
- Gurvitch, G. (1971), *The Social Frameworks of Knowledge*, Oxford: Basil Blackwell.
- Mannheim, Karl (1959), *Essays on The Sociology of Knowledge*, Routledge & Kegan Paul Ltd.
- Mannheim, Karl (1985), *Ideology and Utopia; Translated by Louis Wirth and Edward Shils*, Harcourt Brace Jovanovich, Publishers, London.
- Stark, W. (1960), "The Sociology of Knowledge, an Essay in Aid of a Deeper Understanding of the History of Ideas", *Routledge and Kegan Paul*, London.
- Tavakol, M. (1987), "Sociology of Knowledge, Theoretical Problems", *Sterling Publishers Private Limited*.