



شریعتی و چپ اندیشی ایدئولوژیک

احسان تاجیک*

مدرس مدعو گروه علوم سیاسی دانشگاه پیام نور واحد ایوانکی

چکیده

آموزه‌های سیاسی مذهبی علی شریعتی در حسینیه ارشاد طی سال‌های 1347 تا 1351 خورشیدی، مخاطبین بسیاری را به خود جذب کرد و تأثیرگذاری به‌سزایی در جامعه به‌دنبال داشت. شریعتی سخت تحت تأثیر آموزه‌های جامعه‌شناختی، اقتصادی، سیاسی و نظری مکاتبی مانند مارکسیسم، سوسیالیسم و اگزیستانسیالیسم است که تلاش می‌کند از دل این باورهای متضاد و مکاتب به‌شدت متعارض با مذهب، معجونی به نام اسلام نواندیش چپ مذهبی بسازد که در آن هم مفاهیم مارکسیستی مانند بهره‌کشی طبقاتی، مبارزه طبقاتی، جامعه بی‌طبقه امپریالیسم و... در شباهت فکری و ایدئولوژیک با آموزه‌های دینی یافت شود و هم مدلی همتای معیارهای جهانی چپ سوسیالیستی برای جامعه مسلمانان مبارز ارائه دهد که در آن مخلوطی از آموزه‌های هویتی اسلام، سوسیالیسم، ایران و آموزه‌های مبارزاتی مارکسیسم وجود داشته باشد. در این مقاله به چگونگی تلاش این روشنفکر عصر حاضر برای دستیابی به این هدف سخت، می‌پردازیم.

کلید واژه‌ها

اسلام سیاسی، مارکسیسم، سوسیالیسم، اگزیستانسیالیسم، پست‌مدرنیسم.

* Email: Ehsantajik61@yahoo.com

بی‌شک هر شخصیت اندیشمند یا اهل فکری از تحولات فکری زمانه خویش تأثیر می‌پذیرد و برپایه این تأثیر پذیری‌ها، نظریات خود را در جامعه تئوریزه و مطرح می‌کند. علی شریعتی به‌عنوان کنش‌گر فکری - سیاسی طی دهه‌های 40 و 50 خورشیدی در ایران از این قاعده مستثنی نبود. عصر حیات فکری سیاسی شریعتی را می‌توان عصر سیطره ایدئولوژیک اندیشی در قالب مارکسیسم، سوسیالیسم و اسلام سیاسی دانست، که انقلابی زیستن ایدئولوژیک از مشخصات بارز نیروهای سیاسی و مبارز آن دوران بوده است. در مطالعه تاریخ معاصر ایران، سال‌های 1342 تا 1357 خورشیدی را می‌توان مرحله فرآیند شکل‌گیری انقلاب اسلامی دانست که در 22 بهمن 57، نتیجه مبارزات و مقاومت مردم مبارز و نیروهای سیاسی منجر به پیروزی انقلابی با ایدئولوژی و گفتمان رسمی اسلام شیعی گردید. نقش جریان فکری سیاسی روشنفکران مسلمان در شکل‌گیری انقلاب اسلامی، نیازمند مطالعه و قابل تأمل جدی است که علی شریعتی نیز به‌عنوان یکی از چهره‌های برجسته تأثیرگذار این جریان، نقش بارزی را در جامعه سیاسی ایران ایفا کرد. آموزه‌های سیاسی مذهبی شریعتی در حسینیه ارشاد طی سال‌های 1347 تا 1351 خورشیدی، مخاطبین بسیاری را به خود جذب کرد، که تأثیرگذاری به‌سزایی در جامعه به‌دنبال داشت. به‌نظر می‌رسد آموزه‌های شریعتی بر پایه تفسیری ایدئولوژیک از اسلام با تأثیرپذیری مستقیم (و غیر قابل کتمان) از مارکسیسم، سوسیالیسم و اگزیستانسیالیسم بود که پایه‌های فکری خود را استوار کرد.

در جریان انقلاب اسلامی، محبوبیت شریعتی به‌قدری گسترده بود که آثار وی، جزو محبوب‌ترین و پر مخاطب‌ترین آثار در میان جوانان مسلمان و انقلابی به‌حساب می‌آمد. آوازه او، آن‌چنان از مرزهای ایران فراتر رفت که اغلب آثارش به زبان‌های انگلیسی، عربی، آلمانی، مالایی، فرانسه، ژاپنی و... منتشر شد که با توجه به‌همین اهمیت، علاقمندان و آشنایان به آثار و شخصیت وی، ایشان را یکی از برجسته‌ترین و تأثیرگذارترین روشنفکر مسلمان معاصر به‌شمار می‌آورند. با توجه به‌همین مسأله، شناخت و نقد اندیشه علی شریعتی، نیازمند تأملات ویژه‌ای می‌باشد که در نوشتار حاضر، راقم سطور به‌دنبال شناخت تأثیرپذیری شریعتی از آموزه‌های مارکسیسم، سوسیالیسم و اگزیستانسیالیسم و پیوند آن با اسلام شیعی است که در چه شرایط و جایگاه فکری و تأثیرپذیری ایدئولوژیک، تفکر شریعتی در این آموزه‌ها برخوردار است.

برتری ایدئولوژیک اندیشی انقلابی در آرای شریعتی

باتوجه به اهمیت و جایگاه علی شریعتی در کشورهای اسلامی و به‌خصوص ایران، آموزه‌های مبتنی بر اسلام و معارف شیعی آرای وی از شناخت قابل تأملی برخوردار است. شریعتی، با جسارت اندیشی تمام و هنرمندانه با استفاده از مفاهیم و ادبیات مارکسیستی مانند «بهره‌کشی طبقاتی»، «مبارزه طبقاتی»، «جامعه بی‌طبقه»، «امپریالیسم» و... تلاش می‌کند این مفاهیم را با آموزه‌های اسلام شیعی و شخصیت‌های تاریخی نظیر امام علی (ع)، امام حسین (ع)، ابودر غفاری و... در پیوند و شباهت‌های ایدئولوژیک با یکدیگر قرار دهد و از دل این مفاهیم و مدل‌های تاریخی، سلاح مبارزه ایدئولوژیک از نوع اسلام چپ اندیش در جامعه سیاسی ارائه دهد.

به‌نظر می‌رسد، شریعتی با ایدئولوژیک اندیشی تلاش می‌کند ایدئولوژی‌های سیاسی جدید را با مخدوش کردن واقعیت‌های تاریخی گذشته، گذشته را به‌مثابه حال توضیح دهد، بدون اینکه متوجه گسست معرفتی مفاهیم در نسبت به وقایع تاریخی و زمینه‌های آن باشد؛ چرا که در نظام فکری و ایدئولوژیکی وی تئوری مبارزه بایستی در عمل به‌کار آید و شریعتی نیز با تأثیرپذیری از مفاهیم مارکسیستی به‌سراغ تفسیر آموزه‌های اسلامی می‌رود و برای اینکه از دل این

آموزه‌ها برای مبارزان مسلمان در مقابل جریان‌های چپ‌اندیش و مارکسیسم، سلاح مبارزه فراهم آورد، تفسیری چپ‌گرایانه از تاریخ و معارف اسلامی ارائه می‌دهد و یک شبه ابوذری غفاری تبدیل به خداپرست سوسیالیسم می‌شود. برای اینکه ابوذری به‌عنوان مسلمانی عدالت‌طلب و مبارز در مقابل بالاترین قدرت سیاسی مذهبی حاکم زمان خود می‌ایستد. در همین زمینه علی رهنما در باب الگوی مبارزاتی ابوذری غفاری برای شریعتی می‌نویسد: «ابوذری نخستین آفرینش نمادین شریعتی و نخستین نماد معنادار» برای ارائه به کسانی است که بعدها به عضویت محفل خصوصی حلقه زده برگرد او و آثارش در آمدند. ابوذری نشان رمز یا استعاره‌ای است برای مسلمان متعهد، بی‌اعتنا به قدرت و انقلابی‌ای که مبلغ برابری، برادری، دادگری و آزادی است. این که کتاب گزارش تاریخی واقعی زندگی ابوذری است یا نه اهمیت چندانی ندارد. از آنجا که رفتار مثال‌زدنی ابوذری به بخش اصلی عاطفی‌ترین، پرشورترین و برانگیزاننده‌ترین سخنرانی‌های شریعتی تبدیل شد (گویا از دید او) واقعیت‌ها در برابر وظیفه ایجاد گفتمان اجتماعی - سیاسی‌اش جزئیاتی بی‌اهمیت به‌نظر می‌آمدند» (رهنما، 1381: 86). در رابطه با این نکته که آیا شریعتی به‌دنبال زندگی ابوذری بر پایه گزارش تاریخی و واقعی بوده است بعید به‌نظر می‌رسد؛ زیرا شریعتی از طرح ابوذری بیش‌تر به‌دنبال ارائه الگوی مبارزاتی و اسلامی بوده که ابوذری به‌عنوان شخصیت تاریخ اسلام و تشیع شاخصه‌ای مانند عدالت‌طلبی و زهد را در خود داشته و شریعتی تلاش کرده با قرائت جدیدی از مقوله سوسیالیسم موضوع عدالت‌طلبی و مبارز بودن ابوذری را با قشر روشنفکر مبارز، در تفسیر و پیوندی تاریخی قرار دهد.

در همین رابطه سیدجواد طباطبایی در توضیح علی شریعتی از ابوذری می‌نویسد: «اصل در توضیح علی شریعتی از ابوذری، به‌عنوان نخستین سوسیالیست، ابوذری نیست، توجیه سوسیالیسم به‌عنوان ایدئولوژی پیکار سیاسی است... شریعتی تنها با قرائت مارکسیستی می‌توانست زهد جانسوز ابوذری را به ایدئولوژی شورشی علیه سرمایه‌داری و افسوس‌دهنده‌های سده بیستم و نظام طبقاتی آن تبدیل کند. این تفسیر ایدئولوژیکی واقعه تاریخی گذشته را در رابطه با نیروهای زمان حال حل می‌کند، در حالی که روش تبیین تاریخی که مبتنی بر توضیح پدیدار شدن آستانه‌های گسست‌ها در نظام مفاهیم است و از آنجا که تاریخ‌نویس دریافتی از نسبت حال و گذشته دارد که با مواد تاریخ سازگار است، با فاصله گرفتن از سوسیالیسم پرتوی بر معنای کنش زاهدانه ابوذری می‌افکند» (طباطبایی، 1392: 28).

شریعتی با طرح ابوذری و ارائه الگوی مبارزاتی از وی در مقابل ابوعلی سینا را به‌عنوان فیلسوفی که فقط دغدغه تفسیر جهان دارد معرفی می‌کند و ابوذری را در جایگاه برتر از ابوعلی سینا می‌نماید. چنان‌که می‌گوید: «برای جامعه‌ی الان اسلامی یک ابوذری ارزشش فوری‌تر و حیات بخش‌تر است تا صدها ملاحظه‌ها و ابوعلی سینا. چگونه می‌توانیم اعتراض نکنیم که چرا این همه فکرها، پول‌ها، ذهن‌ها، نبوغ‌ها، قلم‌ها، قدرت‌ها و استعدادها و بینش و مغز این جامعه، این همه وقف ملاحظه‌ها و ابوعلی سیناها و غزالی‌ها و میرفندرسکی‌ها و میردامادها می‌شود - گرچه با ارزش‌اند و من در ارزش‌شان حرفی ندارم - اما حتی قلم‌های متوسط این‌ها هیچ‌کدام به‌سراغ دادن تصویر ساده‌ای از این چهره‌هایی که کالبد نیم مرده جامعه ما به روح اینها و به اراده اینها بیش‌تر نیازمند است، نمی‌روند؟ چگونه می‌شود قبول کرد که این غفلت ساده است و واقعا «یک غفلت است» (شریعتی، 1370، م. آ. 18: 50). شریعتی در طرح تفاوت فرهنگ و ایدئولوژی الگوپردازی می‌کند؛ ابوذری را به‌عنوان نماد ایدئولوژی و مبارزه و ابوعلی سینا را به‌عنوان نماد فرهنگ و تمدن معرفی کرده، چنان‌که می‌نویسد: «تفاوت فرهنگ و معارف و ایدئولوژی در اختلافی است که مثلا ابوذری با ابوعلی سینا دارد. آن‌چه که ابوعلی می‌داند ابوذری نمی‌داند، نه قانون را می‌فهمد و نه شفا را و اگر جوهر و هیولی و مثال اینها را بخواند کلاهش دود می‌کند و چیزهایی را که ابوذری می‌داند و احساس می‌کند، ابوعلی و ملاحظه‌ها و محی‌الدین عربی و دیگر نوابغی که در فرهنگ و تمدن ما کارهایی عظیم کرده‌اند نه می‌دانند و نه احساس می‌کنند. درد و بینش ابوذری چیزی است و درد و بینش ابوعلی

چیزی» (شریعتی، 1367، م. آ. 14: 175). شریعتی در جای دیگری در همین رابطه می‌گوید: «و درد ابوذراست که درد جامعه اسلامی و بشری را که هم درد ابوذراست حل خواهد کرد نه درد علمی و دغدغه حل معضلات عالی فلسفی و علمی یک متخصص و عالم و فیلسوف. اگر ابوذرها با ایمان و آگاهی و ایدئولوژی و جهادشان به اسلام موجود معنا و جهت واقعی دادند و توحید را خالص کردند و جامعه‌ای بر اساس آن بنیاد نهادند آن‌گاه فیلسوف، عالم، متکلم، فقیه و هر متخصص دیگر می‌تواند در همان راستا و بر اساس همان توحید و ایمان بسیار مفید و گره‌گشا باشد؛ چرا که در این صورت یک عالم و متخصص با صاحب جهانبینی و ایدئولوژی است و لذا دیگر بی‌تعهد و ذهن‌گرا و بی‌درد نیست و یا لااقل در خدمت ایدئولوژی و جامعه جهت‌دار و هدفدار است و ثانیاً هنگامی که دنیا هگل را مطرح می‌کند، دنیا هایدگر را مطرح می‌کند، سارتر را مطرح می‌کند، آن‌وقت است که باید متخصص را که ملاصدراشناس است، ابوعلی سینا شناس است، خواجه نصیرشناس است، به جنگ با آنها فرستاد تا بتواند حرفش را بزند، در درگیری‌های عالی تخصصی. پس این متخصص اگر مورد توجه باشد به درد می‌خورد» (شریعتی، 1392، م. آ. 21: 40)... «علم هرگز مبارزه برینانگیخته، فلسفه هرگز مبارزه به‌وجود نیآورده... فقط ایدئولوژی‌ها بودند که جنگ‌ها را، فداکاری‌ها را، هم‌چنین جهادهای پرشکوه را در تاریخ به‌وجود آورده‌اند. طبیعت و اقتضای ایدئولوژی این است: ایمان، مسئولیت، درگیری و فداکاری» (اشکوری، 1377: 72).

شریعتی در جای دیگری از رابطه و نقش ایدئولوژی در مبارزه با امپریالیسم اشاره می‌کند که دانشمندان با آن بی‌ارتباط و خالی از اراده هستند. وی می‌گوید: «جالب است که امپریالیسم از همان آغاز قدرت، کارآیی و ماهیت ایمان و ایدئولوژی را خوب احساس کرد و خطر ناشی از آن را برای خود زود درک کرد و لذا شعار بی‌طرفی «علم» و «عالم» را مطرح ساخت و کوشید که دانشمندان، نوایخ و استعداد‌های عالی بشری را از ایمان و تعهد جدا کند و آنها را در کتابخانه و آزمایشگاه‌ها زندانی کند تا بتواند ملت‌ها را از آگاهی و ایمان و ایدئولوژی تهی سازد و سرانجام سلطه‌جویی فرهنگی سیاسی و اقتصادی خود را تحقق بخشد و اکنون نیز چنین می‌کند» (شریعتی، 1389، م. آ. 23: 93). «اکنون که حیات سیاسی و فرهنگی امپریالیسم به‌لحاظ تاریخی رو به زوال است، ایمان و فداکاری مؤمنان واقعی و مستضعفان مومن که در این زمان «تنها پرستندگان خداوندند» تنها عامل فروپاشی غول امپریالیسم و استبداد و فساد و تباهی و کفر و شرک در جهان است و عالمان و متخصصان آکادمیک و بی‌تعهد و بی‌ایدئولوژی نه‌تنها در این جهاد نقشی ندارند؛ بلکه غالب آنان عملاً میخ‌های استوار خیمه امپریالیسم جهانی‌اند. این است که امروز استعمار از مجاهدان صاحب ایدئولوژی در هراس است و به‌خصوص از اسلام ایدئولوژیک (نه فقط سیاسی شده) به وحشت افتاده و با تمام توان در اندیشه نابودی یا مسخ آن است و از فرهنگ و حاملان فرهنگ صرف و «اسلام فرهنگی» که فقط دایره‌المعارفی از معارف و دانش‌های مختلف و پراکنده بی‌جهانبینی و بی‌ایدئولوژی است نه‌تنها هراسی ندارند بلکه آشکارا بقا و استمرار آن را خواستار است و این آخرین سخن است که: من اسلام را یافته‌ام، نه اسلام فرهنگ را که عالم می‌سازد، که اسلام ایدئولوژی را، که مجاهد می‌پروراند، نه در مدرسه علما، نه در سنت عوام که در ربه ابوذرا» (اشکوری، 1377: 72).

با توجه به‌تمام تعابیر شریعتی به‌خوبی در این نظریات ردپای تأثیرپذیری شریعتی از آموزه‌های انقلابی سوسیالیستی به‌چشم می‌خورد. همان‌طور که قبلاً ذکر شد، شریعتی با طرح الگوی مبارزاتی ابوذرا خدابرست سوسیالیست، این اصطلاح را از جوده السحار وام گرفته و به‌تئوریزه کردن این مدل مبارزاتی برای جامعه مذهبی و مبارز زمان خود پرداخت که مؤلفه‌هایی چون سوسیالیسم و عدالت‌طلبی و مبارزه انقلابی بر معیار این الگوی تاریخی استوار بود. اما از آنجا که شریعتی ابوذرا بر ابوعلی سینا برتری می‌دهد، وی به‌دنبال ایجاد حرکت، مبارزه و انقلاب بر اساس این الگوی تاریخ اسلام است

و بوعلی سینا را شخصیتی آرام و بی‌حرکت در مقابل این الگو تعریف می‌کند. شریعتی با طرح الگوی مبارزاتی ابوذر در تأثیرپذیری این جمله معروف کارل مارکس است که می‌گوید: «تاکنون فیلسوفان جهان را تفسیر کرده‌اند بلکه مسأله اصلی تغییر جهان است» مارکس تغییر جهان را جزو رسالت طبقه پرولتاریا یا کارگران انقلابی قرار می‌داد. شریعتی نیز با طرح ابوذر به دنبال تغییر جهان اسلام است نه به دنبال تفسیر آن، به همین خاطر ابوعلی سینا را به عنوان فیلسوفی برای حرکت‌های انقلابی و مبارزاتی در جامعه به رسمیت نمی‌شناسد؛ به همین خاطر می‌توان تصریح کرد: شریعتی با طرح ابوذر غفاری ایدئولوژیک اندیشی انقلابی را از علم‌اندیشی غیر ایدئولوژیک ابوعلی سینا در جایگاه برتری قرار می‌دهد.

شریعتی مفاهیم فکری خود را در آرای خویش پیگیری می‌کند و به طرح نظریه «اومانیسیم اسلامی» می‌پردازد. شریعتی با طرح اومانیسیم اسلامی در تفسیری معنادار و هدفمند جایگاه انسان را در فلسفه تاریخ تبیین می‌کند. جایگاهی که حرکت انسان در مسیر زمان خود را به عنوان موجود آزاد و انتخابگر معنی می‌بخشد، که در معرض انتخاب میان نیکی و پلیدی قرار می‌گیرد که مختارانه انسان می‌تواند دست به انتخاب بزند. در رابطه با این تعابیر شریعتی به داستان خلقت آدم اشاره می‌کند و می‌نویسد: «خلقت انسان، یعنی حقیقت و سرنوشت معنوی و صفات نوعی او، در قصه آدم فرمول دارد: روح خدا + لجن متعفن = انسان»... «لجن متعفن و روح خدا دو رمز است، دو اشاره سمبلیک است، انسان واقعا نه از لجن بدبو (حماء مسنون) ساخته شده و نه از روح خدا، بلکه اولی پستی و رکود و توقف مطلق را نشان می‌دهد و دیگری تکامل بی‌نهایت و برتری لایتناهی را می‌رساند، که در زبان بشری، برای رساندن این معنی، ترکیبی بهتر از «روح خدا» نمی‌توان یافت».

شریعتی در ادامه بحث، انسان را در این نوع خلقت، موجودی دیالکتیکی می‌بیند که در جدال میان خدا و شیطان، یا خیر و شر پیوسته در حال جنگ دائمی است. از همین منظر وی به روایتی نمادین از مناسبات جدال‌آمیز فرزندان آدم، هابیل و قابیل می‌پردازد که در ارتباط با جدال میان خیر و شر قرار می‌گیرند. شریعتی می‌گوید: «پسران آدم هر دو بشرند و بشری طبیعی، اما با یکدیگر در جنگند، یکی دیگری را می‌کشد، از این‌جا تاریخ بشر شروع می‌شود» شریعتی هر یک از فرزندان آدم را نماینده نظام تولیدی و در عین حال نمایانگر دو جریان حاکم و محکوم در متن حرکت دیالکتیکی تاریخ می‌داند. او بحث خود را این‌گونه پیش می‌برد که قابیل «نماینده نظام کشاورزی و مالکیت انحصاری یا فردی» و هابیل «نماینده عصر دامداری و دوره اشتراک اولیه پیش از مالکیت» است. آن‌گاه شریعتی به این نتیجه می‌رسد که «بعد از این جنگ دائمی تاریخ آغاز می‌شود. سراسر تاریخ صحنه نبرد میان جناح قابیل قاتل و جناح هابیل مقتول است. جناح حاکم و محکوم» (پدرام، 1382: 152-151).

شریعتی قتل هابیل را در حرکت‌های تاریخی بشر بسط می‌دهد و می‌گوید: «به نظر من، قتل هابیل به دست قابیل، از یک تحول بزرگ، یک پیچ تند در مسیر تاریخ و به خصوص از بزرگ‌ترین حادثه‌ای که در سرگذشت انسان روی داده است خبر می‌دهد و آن را عمیقا توجیه و تفسیر علمی و طبقاتی و جامعه‌شناسی می‌کند و آن پایان یافتن دوران کمون اولیه و نابود شدن نظام برابری و برادری نخستین انسان در شکل تولیدی صید و شکار است. با ظهور تولید کشاورزی و ایجاد مالکیت خصوصی و تشکیل اولین جامعه طبقاتی و نظام تبعیض و استثمار و مال‌پرستی و بی‌ایمانی و آغاز خصومت و رقابت و آز و غارت و بردگی و برادرکشی». شریعتی در جای دیگری می‌گوید: «جناح هابیل، جناح مستضعف محکوم است یعنی مردم، که تاریخند و اسیر نظام قابیل که نظام مالکیت حاکم بر جامعه‌های بشری است و این جنگ، جنگ دائمی تاریخ است که نسل به نسل، پرچم قابیل به دست طبقات حاکم می‌رسد و خون‌بها و دعوت خون هابیل، نسل به نسل، به دست وارثانش - مردم محکوم که برای عدالت و آزادی و ایمان راستین مبارزه می‌کنند و این نبرد در همه

دوره‌ها ادامه دارد، در هر عصری به‌گونه‌ای - سلاح قاتلین مذهب است و سلاح هایبلی نیز مذهب و این است که جنگ مذهب علیه مذهب نیز یک جنگ تاریخی است. جنگ مذهب شرک، توجیه کننده شرکت اجتماعی و تفرقه طبقاتی و مذهب توحید توجیه کننده وحدت طبقاتی و نژادی. این نبرد تاریخی میان هایبیل و قابیل شرک و توحید؛ تبعیض طبقاتی و نژادی با عدالت و وحدت انسانی، مذهب خدعه و تخدیر و توجیه وضع موجود، با مذهب و آگاهی و حرکت و انقلاب در طول زمان تاریخی، پیوسته ادامه دارد تا آخرالزمان و آن هنگامی است که قابیل بمیرد و نظام هایبلی دیگر بار استقرار یابد و آن انقلاب جبری پایان تاریخ قابیلی است که برابری در سطح جهانی تحقق یابد و در نتیجه توحید و برادری انسانی می‌تواند استقرار یابد. استقرار قسط است و عدل، که جبرا تاریخ به آنجا خواهد رفت و به‌شکل یک انقلاب جهانی و انتقام تاریخی و طبقاتی، قطعاً در سراسر زندگی بشر گسترش خواهد یافت... این انقلاب جبری آینده است بر اساس تضاد دیالکتیکی که با جنگ هایبیل و قابیل آغاز شد و در سراسر جامعه‌های بشری، میان نظام حاکم و محکوم جاری است و سرنوشت جبری تاریخ، پیروزی عدالت، قسط و حقیقت خواهد بود» (شریعتی، بی‌تا: 84-85).

با توجه به این تعبیر، به‌نظر می‌رسد شریعتی آگاهانه به وام‌گیری از مفاهیم مارکسیستی می‌پردازد و سعی می‌کند، تعبیری تازه از مفاهیم معارف اسلامی ارائه دهد که می‌توان داستان هایبیل و قابیل را بیان نمادینی از مبارزه طبقاتی با تأثیرپذیری از مفاهیم مارکسیستی دانست. در همین زمینه آصف بیات می‌نویسد: برای شریعتی، داستان قابیل و هایبیل صرفاً بیان نمادینی است از مبارزه طبقاتی در تاریخ میان ستمگران/ استثمارگران و ستمدیدگان/ استثمار شدگان. انتظار به‌معنای نه انتظار منفعلانه برای برقراری عدالت بلکه شرکت فعال در مبارزه علیه ناعدالتی‌ها است، مبارزه‌ای که در آن دستیابی به آرمان حتمی است. شیعه هم دستمایه مبارزه طبقاتی میان ستمگران و ستمدیدگان است. ستمگران آن‌را بدل به ابزار سلطه می‌کنند و ستمدیدگان بدل به ایدئولوژی آزادی و رهایی‌بخشی (بیات، 1391: 80).

با توجه به‌همین تأثیرپذیری و به‌کارگیری از مفاهیم مارکسیستی در تفسیر از اسلام شیعی توسط شریعتی، می‌توان اطمینان داشت که بی‌شک، شریعتی تحت تأثیر آموزه‌های مارکسیستی بوده و به‌دنبال هم پیوندی معنادار پارادایم مارکسیسم با آموزه‌های اسلام و به‌خصوص تشیع بوده و بر پایه این نگاه‌ها مفاهیم و آموزه‌های خود را بسط و تئوریزه کرده است. چنان‌که در همین زمینه آصف بیات می‌نویسد: «شریعتی قطعاً مارکسیست نبود، اما با اطمینان می‌شود گفت تحت تأثیر نظریات اجتماعی مارکسیستی بود. مفاهیمی کلیدی چون «مبارزه طبقاتی»، «بهره‌کشی طبقاتی»، «جامعه بی‌طبقه»، «دترمینیسم تاریخی»، «امپریالیسم»، «زیربنا»، «روینا»، «ارزش افزوده» و «انقلاب دائمی» را از مارکس وام گرفت و در آثار انتقادی‌اش به‌گونه‌ای نظام‌مند از آنها استفاده کرد» (بیات، 1391: 79).

شریعتی و مقوله سوسیالیسم

در تأثیرپذیری شریعتی از مقوله سوسیالیسم، علی شریعتی در کتاب جهت‌گیری طبقاتی اسلام اذعان می‌دارد: «روشن است که به‌معنایی ما مارکسیست نیستیم و به چه معنایی سوسیالیستیم. مارکس، به‌عنوان یک اصل علمی و کلی، اقتصاد را از زیربنای انسان می‌گیرد و ما درست برعکس به‌همین دلیل با سرمایه‌داری دشمنیم و از انسان بورژوازی نفرت داریم و بزرگ‌ترین امیدی که به سوسیالیسم داریم این است که در آن، انسان، ایمان و اندیشه و ارزش‌های اخلاقی انسان، دیگر روبنایست، کالای ساخته و پرداخته زیربنای اقتصادی نیست، خود علت خویش است، شکل تولید به او شکل نمی‌دهد، در میان دو دست «آگاهی» و «عشق» آب‌وگلس سرشته می‌شود و خود را خود انتخاب می‌کند، می‌آفریند و راه

می‌برد... «سوسیالیسم برای ما، تنها یک سیستم «توزیع» نیست، یک فلسفه زندگی است» (شریعتی، 1384، م. آ. 10: 105-103).

در تأثیرپذیری شریعتی از مفاهیم سوسیالیستی و مارکسیستی و پیوند آن با اسلام می‌توان تصریح کرد: هرچند شریعتی آگاهانه دست به توجیه این تعابیر می‌زند و در تحلیل‌های تاریخی، سیاسی و مذهبی خود با استفاده از روش‌های علوم انسانی این تعابیر را تفسیری ایدئولوژیک می‌کند؛ اما نکته اصلی این است شریعتی بی‌شک به دنبال آلت‌رناتیوسازی در مقابل جریان‌های مارکسیستی، سکولار، ملیون و مذهب‌پوستان سنتی زمان خود بود که با ایجاد حرکت فکری مذهبی در جامعه «رئیس‌انسان اسلامی» (به تعبیر شریعتی) را پی‌ریزی می‌کرد. اما در اینکه شریعتی از آموزه‌های فکری مارکسیسم تأثیر می‌پذیرفت، می‌توان در آثار وی به خوبی این تأثیرپذیری را ردیابی و مطالعه کرد؛ اما در نوع برخورد و رابطه شریعتی با مارکسیسم، پروانده آبراهامیان می‌نویسد: «برخورد و رابطه شریعتی با مارکسیسم، رابطه مهر و کین بود. او از یک سو می‌پذیرفت که انسان نمی‌تواند بدون شناخت مارکسیسم جامعه و تاریخ مدرن را درک کند. بنابراین، روش و دیدگاه مارکسیستی تقسیم جامعه به یک بنیاد اقتصادی، یک زیربنای طبقاتی و یک روبنای سیاسی - ایدئولوژیک را تا حدود زیادی می‌پذیرد. ... «از سوی دیگر، شریعتی از برخی جنبه‌های مارکسیسم - به ویژه مارکسیسم «نهادینه شده» احزاب کمونیست ارتدکس، به شدت انتقاد می‌کرد. او همانند قانون معتقد بود که این احزاب و دیگر جنبش‌های سوسیالیستی اروپا، قربانی قانون آهنین دیوان‌سالاری شده‌اند و با کسب پشتیبانی توده‌ها و شناسایی دولت، نهادینه شده و در نتیجه شور انقلابی خود را از دست داده‌اند» در بسط این نظریات پروانده آبراهامیان به انتقاد اصلی شریعتی از مارکسیسم اشاره می‌کند و در ادامه می‌گوید: با نگرش وی نسبت به فرهنگ ملی و رابطه‌اش با قانون پیوند مستقیم دارد. از دیدگاه مارکسیست‌های کلاسیک، ناسیونالیسم ابزار دست طبقه حاکم برای انحراف ذهن توده‌ها از سوسیالیسم و انترناسیونالیسم است. اما به نظر شریعتی، ملت‌های جهان سوم تنها با بازگشت به ریشه، میراث ملی و فرهنگ مردمی خود می‌توانند امپریالیسم را شکست دهند، بر الیناسیون اجتماعی چیره شوند و به درجه‌ای از رشد و آگاهی دست یابند که بتوانند بدون از دست دادن ارزش و عزت‌شان، فن‌آوری غرب را اخذ کنند» (آبراهامیان، 1377: 575 - 578).

تلاش شریعتی در پیوند آموزه‌های اسلام و مارکسیسم را باید نشانگر نبوغ و قدرت فکری وی دانست که در بسط این نظریات، مفاهیم و اصطلاحات قرآنی مانند هابیل و قابیل را در پیوند با روایت مارکسیستی قرار می‌دهد. هابیل نماد «عصر دامداری دوره اشتراک اولیه پیش از مالکیت» و قابیل «نماینده نظام کشاورزی و مالکیت انحصاری یا فردی». دل‌بستگی‌های فکری شریعتی در توجیه و پیوند این مفاهیم اسلامی با تعابیر مارکسیستی، نشان از تأثیرپذیری شریعتی از مارکسیسم دارد. چنان‌که در نسبت تعابیر شریعتی از هابیل و قابیل را می‌توان در بیانیه کمونیستی مارکس و انگلس به زبان دیگر مشابَهت‌هایی یافت. مارکس و انگلس نوشته‌اند که: «انسان آزاد و برده، اشراف و عوام، زمین‌دار و رعیت، صاحب کار و مزدبگیر و در یک کلام، حاکم و محکوم همواره رودرروی یکدیگر ایستادند و جنگی بی‌وقفه را گاه پنهان و گاه آشکار پیش بردند؛ جنگی که هر بار، چه در بازسامانگیری انقلابی جامعه و چه در ویرانه عادی طبقات ستیزه‌جو به پایان رسید. شریعتی در پیش‌بینی تاریخ‌رهایی مستضعفان و محکومان را در هم اندیشی و هم‌رأیی با کارل مارکس مطرح می‌کند که مارکس در این زمینه معتقد بود: «جنبش پرولتاریا، جنبش خودآگاه و مستقل اکثریتی وسیع به نفع اکثریتی وسیع است (Marx & Engeles, 1969). مارکس از پایان نیک و کامل تاریخ انسان در یک جامعه کمونیستی سخن می‌گوید که به تعبیر خود: «نتیجه اصلی معارضه میان انسان و طبیعت و انسان و انسان - نتیجه حقیقی ستیز میان

هستی و چیستی، میان عینیت یافتگی و تأیید ذهن انسانی، میان آزادی و ضرورت، میان فرد و نوع کمونیسیم حل شده تاریخ است و خود را به عنوان حلال می بیند (مارکس، 1959).

شریعتی نیز در شباهتی هم نظر با مارکس می گوید: «این نبرد تاریخی میان هایبل و قابیل، شرک و توحید، تبعیض طبقاتی و نژادی با عدالت و وحدت انسانی، مذهب خدعه و تخدیر و توجیه وضع موجود با مذهب آگاهی و حرکت و انقلاب، در طول زمان تاریخی، پیوسته ادامه دارد و تا آخر زمان» (شریعتی، 1390، م. آ. 16: 62). «آن گاه در جایی می تواند آخرالزمان باشد، یک انقلاب جهانی و انتقام تاریخی و طبقاتی، قطعا در سراسر زندگی بشر گسترش خواهد یافت». شریعتی هر چند با شباهت تاریخی میان مفهوم قرآنی هایبل و قابیل حاکم و محکوم کارل مارکس به نظریه سازی پرداخته «(پدرام، 1382: 151-152)، اما مفهوم تاریخی خود را در این آیه قرآنی به شکل وعده الهی تحقق می بیند «اراده کرده ایم که تا برای کسانی که در زمین به بیچارگی و ضعف گرفته شده اند منت بگذاریم که آنان را رهبران مردم قرار دهیم و وارثان زمین 1 (پدرام، 1382: 151-152)، با الهام از این آیه، شریعتی می گوید: «این انقلاب جبری آینده است بر اساس تضاد دیالکتیکی که با جنگ هایبل و قابیل آغاز شد و در سراسر جامعه های بشری، میان نظام حاکم و محکوم جاری است و سرنوشت جبری تاریخ، پیروزی عدالت، قسط و حقیقت خواهد بود» (پدرام، 1382: 151-152).

علائم اگزیستانسیالیستی شریعتی و جهان فراخ او

همان طور که قبلا گفته شد، شریعتی در پیوند میان اسلام، مارکسیسم، سوسیالیسم و اگزیستانسیالیسم به طرح مباحث فکری می پرداخت که در آثار وی معجونی از این ایدئولوژی ها و مکاتب به رغم تمامی تناقضات ایدئولوژیک در قالب ایدئولوژی اسلامی (که شریعتی مدعی آن بود)، حضوری فکری و معنوی دارد که جنبه اگزیستانسیالیسم را می توان در نوع علائق شریعتی به شعر و ادبیات مورد شناخت قرار داد. زیرا به نظر می رسد آشنایی شریعتی به شعر و ادبیات بیش تر از فلسفه بود. جهان علائق اگزیستانسیالیستی شریعتی در ظاهر بسیار فراخ و گسترده بود. جهانی بود که در آن هم بودا جمع می شد و هم علی ابن ابیطالب و هم حلاج و ماسینیون و... جهان این چینی وی در بردارنده علائق اگزیستانسیالیستی شریعتی بود که در نثر و ادبیات شعرگونه «گفت گویهای تنهایی» و «هبوط در کویر» خود را بازتاب می دهد. هر چند در این دغدغه های ادبیاتی و عرفانی، راززدایی از تاریخ نیز یافت می شود و شریعتی با آشنایی زدایی از اسطوره های تاریخی مانند ائمه شیعه، تلاش می کند آنان را از جایگاه «نه مافوق انسان» به «انسان مافوق» تعبیر کند و آنان انسان هایی قابل دست یافت و الگوی مبارزاتی برای حرکت در تاریخ مسلمانان باشند.

شریعتی در نگاه های دینی خود در تفسیر داستان خلقت انسان، تفسیری اومانستی ارائه می کند. وی باور دارد انسان در حال انتخاب میان روح خداوند و لجن است که به گفته وی «انسان یک انتخاب است، نبرد و تلاش و شناخت است، یک شدن همیشگی است، یک هجرت بی انتهاست، هجرت در خویش، از لجن تا خدا» (شریعتی، 1390، م. آ. 16: 47). به نظر می رسد شریعتی در این تعابیر تحت تأثیر آموزه های ژان پل سارتر است. سارتر معتقد بود: «انسان در ابتدا وجود می یابد، متوجه وجود می شود، در جهان سر بر می کشد و سپس خود را می شناساند؛ یعنی تعریفی از خود به دست می دهد» (پدرام، 1382: 151-152).

سارتر امکان بودگی و فرآیند شدن بشر را با اصطلاح «طرح» نمایان می سازد و معتقد است که «بشر بیش از هر چیز «طراحی» است که در درون گرایی خود می زید» آن گاه سارتر به مسئولیت می پردازد و بحث می کند که «اگر به راستی

وجود بر ماهیت مقدم است، پس بشر مسئول وجود خود است. بدین گونه، نخستین کوشش اگزیستانسیالیسم آن است که فرد بشری را مالک و صاحب اختیار آن چه هست قرار دهد و مسئولیت وجود او را بر خود او مستقر کند. هم‌چنین هنگامی که می‌گوییم بشر مسئول وجود خویش است منظور این نیست که بگوییم آدمی فقط مسئول فردیت خاص خود است، بلکه می‌گوییم هر فردی مسئول تمام افراد بشر است» (پدرام، 1382: 151-152).

در طرح مسئولیت انسان در برابر دیگران، شریعتی به سارتر (که ریشه در بی‌اعتقادی سارتر به خداست) اعتراض وارد می‌کند. سارتر معتقد بود: «اگزیستانسیالیست‌های بی‌خدا همان هنجارهای صداقت، پیشرفت و انسانیت را بازاکتشاف می‌کنند و ما باید خدا را به‌عنوان فرضیه‌ای قدیمی نمایان کنیم که بدون سروصدا از میان می‌رود». شریعتی نیز به نفی مذهب از سوی سارتر به‌عنوان مبنایی برای اخلاق و آگاهی جمعی اشاره می‌کند و می‌گوید: «اگر ملاک مطلق خارج از اعمال فردی ما وجود نداشته باشد؛ عمل خوب یا بد، خدمت یا خیانت، شر یا خیر، زیبایی و زشتی و... همه در فرد مساوی است. هر عملی را هر کس برگزیند، برگزیده است و قابل انتقاد نیست». (پدرام، 1382: 165).

نوع عرفان مورد نظر شریعتی، بی‌عملی و انزواطلبی نبود که بخواهد بر بی‌عملی اگزیستانسیالیسم فائق آید بلکه به‌زعم وی، نوعی رهایی از مقیداتی بود که خود محصوراتی را در جامعه به‌وجود می‌آورد که این محصورات برای فرد می‌تواند فرار از مسئولیت اجتماعی و مبارزه در مسیر آگاهی دادن به جامعه باشد. در همین رابطه کنت کراگ، در کتاب «ایمان و قلم» در نحوه رویکرد تفکر شریعتی به انسان و رابطه آن با عرفان و سوسیالیسم می‌نویسد: «شریعتی خواهان یافتن راهی برای بازگشت به انسان، به انسانیت اصیل است و این مهم را از طریق فائق آمدن بر عوامل منفی در زهد یا عوامل جبری در کنش سوسیالیستی و یا فائق آمدن بر بی‌عملی اگزیستانسیالیسم ممکن می‌بیند و تأکید دارد که نکات و فاکتورهای مثبت در هر یک از این موارد را می‌توان هم‌سو و هم‌صدا با هم آزاد ساخت. او نتیجه می‌گیرد که از منظر شریعتی، عرفان می‌تواند سوسیالیسم را از صرف تفکر در مورد اقتصاد (اکنونیسم) یا سیاست رهایی بخشد. سوسیالیسم نیز می‌تواند عرفان را از فرار از مسئولیت باز دارد و این دو یعنی عرفان و سوسیالیسم، می‌توانند به اگزیستانسیالیسم، انگیزه و هدف حقیقی بخشند. در نهایت اگزیستانسیالیسم، معیار حقیقی آزادی را برای آن‌ها باز می‌نماید (Crag, 1985: 72-90).

به‌هر حال شریعتی با دغدغه‌های اگزیستانسیالیستی خود تلاش می‌کند مدلی بومی با تاثیرپذیری از آموزه‌های اگزیستانسیالیستی سارتر، به‌رغم نقد به آن به جامعه ارائه دهد و بدیلی از مکتب اگزیستانسیالیسم را در قالب عرفان مدنی در هم‌سویی با سوسیالیسم انسانی مطرح می‌کند. شریعتی با ارائه مدل اگزیستانسیالیستی بومی نظریه خود را در مقام مقایسه با اصالت ماده و مارکس‌گرایی، پوچ‌گرایی و طبیعت‌گرایی قرار می‌دهد و به‌رغم تاثیرپذیری از سارتر استدلال می‌کند «که اصالت وجود سارتر بر پایه ماده‌گرایی و بی‌باوری به خدا از یک‌سو و آزادی انسان در عمل از دیگر سو نمی‌تواند هدف سارتر از شادی روحی انسان را برآورد. او با رد معیار سارتر، خرد سلیم، به‌عنوان راهنمایی سودمند برای آن‌که به انسان‌ها اجازه بازآفرینی خود را به‌عنوان خدا بدهد، دلیل می‌آورد که بدون درکی روشن از حق و باطل، خیر و شر، نتیجه نهایی، کنش مبتنی بر آزادی فرد نمی‌تواند، آن‌چنان‌که سارتر انتظار داشت، عامل رشد و کمال فرد و جامعه بشود؛ بلکه آنها را به مرگ و سقوط می‌کشاند و در دست نبودن رهنمودی اخلاقی و معنوی برای عمل فرد بزرگ‌ترین کاستی و نقص آموزی سارتر است (پدرام، 1382: 165).

شریعتی مکتب اصالت وجود یا اگزیستانسیالیسم را از این جهت بر دیگر مکاتب غرب برتری می‌داد که این مکتب معتقد به آزادی انسان در اعمال و رفتار ماهیت خود هستند که از دید فلسفی این دیدگاه به انسان، در باور شریعتی با مفاهیم و

آموزه‌های اسلامی آشتی داشت؛ چرا که از بطن این نظریه می‌توان به گفتمان نواندیشی دینی رسید، گفتمانی که در آن اصالت وجود و سوسیالیسم با آموزه‌های اسلام درآمیخته و به یک الگوی انقلابی بدل گشته است. حال می‌توان آموزه‌های اگزیستانسیالیستی شریعتی را در پیوند میان اسلام و سوسیالیسم مشاهده کرد که به‌عنوان یک گفتمان انقلابی این آموزه‌ها به‌دنبال بدیل‌سازی و رقابت فکری در مقابل آموزه‌های اگزیستانسیالیستی سارتر است.

شریعتی و چپ اندیشی مذهبی

بی‌شک می‌توان ردپایی از چپ اندیشی و آموزه‌های مارکسیستی و سوسیالیستی را در آثار فکری-فرهنگی شریعتی پیدا کرد و با تأمل ویژه در این نظریات متوجه این نکته شد که شریعتی با زمان‌شناسی دقیق و رویکرد استراتژیک در نوع علائق و فعالیت‌های فکری فرهنگی خویش، گفتمان جدید چپ مذهبی را (همتای گفتمان جهانی چپ اروپایی) در جامعه ایران تولید و تئوریزه کرده است. شریعتی با تولید ادبیات جدید تلاش می‌کرد به گفتمان‌سازی بپردازد؛ به‌عنوان مثال در ادبیاتی مانند مبارزه با تفلث «زر، زور، تزویر» از طریق مبارزه ضد استعمار؛ واژه استعمار ساخته خود شریعتی است که هم معنی معادل آن، خودآگاهی را به‌کار می‌برد. به گفته احسان شریعتی این خودآگاهی «آموزه‌ای است از سنت چپ، مارکسیسم و سوسیال دموکراسی، نوعی آگاهی متعین است یعنی آگاهی فلسفی-کلامی و مجرد نیست؛ بلکه آگاهی‌ای است که تعین اجتماعی دارد و با زر و زور و تزویر متعین می‌شود و از همه مهم‌تر با تحمیق یا تزویر و مسخ آزادی، مبارزه می‌کند» (شریعتی، 1392: 23).

در رابطه نزدیکی و مشابهت‌های فکری شریعتی و مارکسیسم، احسان شریعتی می‌نویسد: «به‌نظر من، شریعتی بیش از مارکسیسم به جریانات موازی، انشعابی، اخراجی یا حاشیه‌ای جنبش سوسیال دموکراسی احساس نزدیکی می‌کرده است. به‌عنوان مثال آنارشیزم‌ها و سایر گرایشاتی که بعدها در نئومارکسیست‌ها خود را نشان داده‌اند؛ مثلاً نئومارکسیسم-اروپایی سنتی است که از لوکاچ و ارنست بلوخ شروع می‌شود. ارنست بلوخ به اندیشه‌های شریعتی شباهت‌های بسیاری دارد. آخرین آن‌ها مثل گرامشی و آلتوسر و یا معاصرینی که شریعتی به برخی از چهره‌های برجسته مکتب فرانکفورت و اندیشه انتقادی (مثل مارکوزه) پرداخته است» (شریعتی، 1392: 23).

در این نظراحسان شریعتی به‌وضوح اشاره می‌کند که شریعتی به نئومارکسیست‌های اروپایی احساس نزدیکی فکری می‌کند و حتی ایشان پا را فراتر می‌گذارد و به‌نوعی نزدیکی و شباهت‌های فکری شریعتی با چهره‌های مکتب فرانکفورت قائل می‌شود، بدون اینکه اصولاً نگاه دقیق روش‌شناسی فکری داشته باشد که شریعتی از منظر باورهای مذهبی و ایدئولوژی دینی به پارادایم مارکسیستی و آموزه‌های چپ اندیشی نئومارکسیست‌ها نگاه کرده است و هر چند اصولاً خاستگاه اسلام ایدئولوژیک مبارز و نواندیش در پارادایم فکری شریعتی با آموزه‌های مکتب فرانکفورت تفاوت پارادایم فکری، ایدئولوژیک و هویتی تمام‌عیاری دارد؛ به‌رغم اینکه شاید بتوان در آشفتگی فکری تئوری‌های شریعتی، قربات و شباهت‌هایی نزدیک میان چپ اسلامی مورد نظر وی و چپ اروپایی پیدا کرد؛ اما نمی‌توان اینها را در یک مسیر فکری و ایدئولوژیک قرار داد.

در مورد دیگری، قابل توجه است حسینعلی نودری، حکم قطعی صادر می‌کند و می‌نویسد: «قطعا اگر شریعتی امروز می‌بود به‌همان نتایجی که امثال هابرماس رسیدند می‌رسید. هابرماس در آغاز دهه 1990 می‌گوید با اعلام افلاس و ورشکستگی سوسیالیسم دولتی، لیبرالیسم دولت‌رئه و امپریالیسم سوسیال-دموکراتیک، سوراخ سوزنی است که همه چیز باید از آن عبور کند... من میان آرای هابرماس از رهبران نسل دوم مکتب فرانکفورت- با آرای شریعتی، نزدیکی و

هم‌سنخی می‌دیدم. مثلث «زور، زر و تزویر» و یا (استثمار، استبداد، استعمار) و در برابر آن گفتمان «عرفان، برابری، آزادی» را با توجه به رویکردهای نسل دوم فرانکفورتی‌ها و حتی نسل اول می‌توان فهمید. وقتی نگاه عرفانی و سیستمیک و رویکردهای برابری خواهانه‌ای را که در آرای بنیامین، آدورنو و البته هابرماس وجود دارد؛ در پیوند با آرای شریعتی بررسی می‌کنیم، نزدیکی‌های بسیار زیادی را می‌بینیم» (نوذری، 1392: 30). در توضیح این نظریات در ادامه می‌نویسد: «وقتی بحث سوسیالیسم با سیمای انسانی مطرح شد... برای نخستین بار در جهان سوم، شریعتی است که این مفهوم را مطرح می‌کند. بنابراین، به لحاظ جهت‌گیری‌های ارزشی و اخلاقی، سوسیالیسمی است با چهره انسانی¹ و به لحاظ محتوا برابری خواهانه² است. به لحاظ جهت‌گیری معنوی نیز، جهت‌گیری عرفانی دارد و به پاره‌ای مضامین موجود در «هجده تری درباره فلسفه تاریخ» بنیامین نزدیک است. بنیامین به وجود همین معنا در جهت‌گیری طبقاتی سوسیالیسم اشاره می‌کند و در توضیح قابلیت ماتریالیسم تاریخی آن‌را به آدمکی تشبیه می‌کند که شطرنج‌باز ماهری است؛ ولی توسط دست‌هایی به حرکت در می‌آید. اگر این آدمک، فاقد جهت‌گیری عرفانی باشد و از خدمات الهیات بهره‌مند نباشد، نمی‌تواند کاری از پیش ببرد» (نوذری، 1392: 30).

جالب توجه است که نوذری از شباهت و نزدیکی شریعتی و هابرماس در نوع دیدگاه آنان به کارگزاران و سوژه‌ها تأکید دارد و می‌نویسد: «شریعتی و هابرماس بر این مسأله تأکید می‌کنند که سوسیالیسم در مقام یک انقلاب اجتماعی و سیاسی دیگر نمی‌تواند به کارگزاران سستی یعنی پرولتاریای قرن نوزدهم صنعتی که در کارگاه‌ها مشغول بودند تکیه کند، بلکه کارگزاران این انقلاب به اقشار و طبقات وسیع‌تری تعمیم پیدا می‌کند. در کنار کارگران، نقش و اسطوره روشنی برای دانشجویان، طبقات روشنفکر، انتلکتوئل و اینتلیژنسیا و... نیز قائل‌اند. «روشنفکر و انتلکتوئل در نزد شریعتی بخشی از معنای اینتلیژنسیا را با خود همراه دارد که موجد تعهد و آگاهی است؛ آگاهی نسبت به معضلات انسان معاصر و قرن بیستمی» (نوذری، 1392: 30).

نوذری معتقد به شباهت‌های فکری میان هابرماس و شریعتی در باب رابطه نقش مدنی سوسیالیسم با اخلاق و عرفان در حوزه عمومی است. هرچند وی به‌درستی مشخص نمی‌کند، چگونه شریعتی از منظر ایدئولوژی اسلام شیعی به همفکری ایدئولوژیک با یورگن هابرماس در خاستگاه مکتب انتقادی فرانکفورت می‌رسد که به‌زعم نوذری «کوشش نظریه‌پردازان انتقادی مکتب فرانکفورت و تلاش آنان حول رهاسازی مارکسیسم از جریان ارتدکسی استالینیستی و باز تدوین آن در قالب نوعی نقد ایدئولوژیک و فرهنگی متمرکز شده بود» (نوذری، 1386: 356) و «هابرماس نیز همانند آنان به پوزیتیویسم و سیطره راهکارهای روش‌شناسانه آن بر عرصه‌های علوم اجتماعی و انسانی حملات شدیدی کرده است. اما علاوه بر آن به پندارهای پوپری عقلانیت نیز سخت حمله برده و آن‌را در کنار پوزیتیویسم منطقی و دادائیسیم روش‌شناسانه و نحله‌های متعدد فلسفه علم از توماس کوهن تا پل فیرباند و ایمره لاکاتوش، در زمره آسیب‌های جدی به «منطق علوم اجتماعی» تلقی می‌کند. از سوی دیگر، تلاش وی برای احیای مارکسیسم به‌منزله ابزار فرهنگی انتقادی، انتقاد از مبانی محافظه‌کارانه هرمنوتیک گادامری و دفاع جانانه و مستدل از توانمندی‌های روشنگرانه تفکر مدرنیته در مقابل بورش‌های انتقادی نحله شالوده‌شکنی فرانسوی ژاک دریدا و دیگر نظریه‌پردازان پست مدرن از جمله موضوعاتی هستند که در طیف وسیع مطالعات هابرماس واجد جایگاه مهمی به‌شمار می‌روند» (نوذری، 1386: 357-358).

1 - Humanitarian
2 - Egalitarian

با توجه به این توصیفات از پروژه فکری هابرماس و رویکردهای نظری ایشان، می‌توان در مقایسه علی شریعتی و هابرماس، تفاوت بسیار چشم‌گیر پارادایم، خاستگاه نظری، ایدئولوژی و جغرافیای فکری و هویتی به تعبیر هابرماس «جهان زیست عقلانی» در آن‌را مشاهده کرد. همان‌طور که ذکر شد دکتر شریعتی نه دغدغه علم داشت و نه رابطه خوبی با فیلسوفان و فلسفه. وی از منظر جامعه‌شناختی ایدئولوژیک به دنبال انقلاب و تغییر جهان اسلام و ایران بود. طرح موضوعاتی مانند سوسیالیسم و ارتباط آن با شخصیت‌های تاریخ اسلام مثل ابوذر غفاری، از منظر رابطه ایدئولوژی دینی و مفاهیم جدید بود که شریعتی از پارادایم مارکسی به جنبه‌های مفاهیم و آموزه‌های اسلام شیعی می‌نگریست و تلاش می‌کرد مدلی به‌زعم خود «بومی و اسلامی» در مقابل الگوی مبارزاتی و ایدئولوژیک مارکسیستی که در دوران شریعتی به‌نوعی حتی مد فکری روز تبدیل شده بود به‌وجود آورد. پس جهان فکری شریعتی و هابرماس تفاوت‌های بنیادین جغرافیایی نظری و ایدئولوژیک با هم دارد. حال ممکن است از منظر هرمنوتیک اندیشمندانی در تعبیرات موضوعات نظری و فلسفی، به نتایج نظری شبیه به هم برسند؛ اما مهم «غرض علمی یا فلسفی» می‌باشد که نظریه‌پرداز یا اندیشمند و متفکر در جستجو و اثبات آن است و این اغراض در خاستگاه خود مهم و قابل شناخت است؛ چرا که اگر در رویکردهای دانش هرمنوتیک نظریه‌پرداز، هدف علمی مشخص خود را دنبال کند، هیچ‌گاه در دانش هرمنوتیک هرج‌ومرج مطلق حاکم نیست و هیچ‌کس مجاز به قرائت کاملاً متعارض با متن یا سوژه نمی‌باشد. البته شاید بتوان قرابت و شباهت‌های نزدیکی فکری شریعتی و هابرماس موردنظر دکتر نوذری و احسان شریعتی را در نیت‌خوانی این دو اساتید دانست. از این منظر که شریعتی در پیوند مذهب و سوسیالیسم می‌اندیشید و به نقش مذهب در حوزه عمومی (به تعبیر هابرماس) تأکید می‌کرد؛ اما حوزه عمومی موردنظر هابرماس با حوزه عمومی در جامعه ایران و اهداف فکری موردنظر شریعتی، تفاوت ماهوی، مفهومی، پارادایمی و ساختاری دارد، که بایستی بر این نکته تأکید کرد. امروزه امثال جریان‌ات چپ مذهبی متأثر از شریعتی، به‌لحاظ اندیشه سیاسی جدید در مقیاس جهانی، خود را شارح نظریه «سوسیال دموکراسی با گرایش‌ات مذهبی» می‌دانند که تفکر چپ اندیشی مذهبی با محوریت و تأثیرگذاری اندیشه علی شریعتی بر آن در موضع سیاسی و همگامی با جبهه جهانی چپ‌های سوسیالیست مخصوصاً نوع اروپایی آن، خود را قرار می‌دهند. این رویکرد فکری بی‌شک تأثیرپذیری مستقیم از تحولات فکری سیاسی عصرحیات فکری معنوی شریعتی داشت.

شریعتی از سال 1338 تا 1343 در فرانسه اقامت داشت؛ در این پنج سال وی در دانشگاه سوربن در کلاس مهم‌ترین اساتید حوزه علوم انسانی در آن زمان مانند ژرژ گوروویچ، لویی ماسینیون و ژاک برگ حضور داشت و از آنها تأثیرات مستقیم می‌گرفت. «در آن زمان نقدهای وارده بر مارکسیسم دولتی روسیه و پوزیتیویسم علمی دهه‌های قبل، به جد در آکادمی فرانسه مطرح می‌شد. در 1962 ژرژ گوروویچ کتاب «دیالکتیک و جامعه‌شناسی» را در فرانسه به‌چاپ می‌رساند و در 1964، «اخلاق پروتستان و روح سرمایه‌داری» اثر کلاسیک ماکس وبر به زبان فرانسه ترجمه می‌شود. این اثر پیش‌تر در 1930 به زبان انگلیسی نیز ترجمه شده بود. مارکوزه نیز در 1964 «انسان تک‌ساحتی» را نوشت که در 1968 به فرانسه ترجمه شد. مکتب انتقادی فرانکفورت این‌گونه با تفسیر جدیدی از چپ، علوم انسانی و جریان‌ات روشنفکری را تحت تأثیر خود قرار می‌دهد. پیش از آن، چاپ «دست‌نوشته‌های فلسفی 1844» اثر مارکس در آلمان، اولین بار در 1932، کل جریان چپ را در اروپا تحت تأثیر قرار داده بود و این زمانی بود که به‌قول لوچینو کولتی «در آن زمان دیگر ماتریالیسم دیالکتیکی به‌عنوان فلسفه رسمی اتحاد جماهیر شوروی سوسیالیستی و احزاب کمونیست اروپایی تثبیت شده و بحث آزاد در نظری‌ترین سطح هم با دشواری‌های فراوان روبه‌رو بود» (ذاکری، 1392: 87).

در زمانی که شریعتی در فرانسه اقامت داشت وی نیز از جریانات فکری چپ اروپا تأثیرپذیری داشته است؛ به خصوص که در آن زمان در ادبیات جهانی و نیز در عرصه داخلی ایران، جریان ادبیات و تفکر چپ اندیشی جاذبه بسیاری برای جامعه به خصوص طبقه متوسط شهری داشت. در تأثیرپذیری شریعتی از این جریانات بایستی به این نکته اذعان کرد، به نظر می‌رسد شریعتی با سایر جریانات، آشنایی جزئی و سیاسی داشته است که البته با مکتب فرانکفورت هیچ آشنایی نداشته و فقط کتاب «انسان تک ساحتی» هربرت مارکوزه را از چهره‌های این مکتب مطالعه کرده بود. هرچند شریعتی در طرح مباحث فکری خویش ارجاعات متعددی به شخصیت‌هایی مانند هگل، مارکس و سارتر، بیش‌تر از سایر متفکران نشان داده است اما در ارائه اندیشه‌های چپ‌گرایانه خود در ایران، تحت تأثیر کارل مارکس و ماکس وبر بود که در تبیین وقایع و عوامل تغییر آن در جامعه، شرایط ذهنی را تغییر دهنده شرایط عینی می‌دانست و به‌نوعی در تلفیق دیدگاه ماکس وبر و کارل مارکس در عوامل تغییر وقایع در جامعه می‌اندیشید و روش خاص نگاه خود به این موضوع را متأثر از دیدگاه ژرژ گورویچ استاد خود در دانشگاه سوربن می‌دانست. بر همین مبنای فکری، می‌توان این مسأله را شناسایی کرد که شریعتی در پارادایم چپ اندیشی خود را تعریف تتوریک و ایدئولوژیک در پیوند با اسلام شیعی قرار می‌دهد که به‌نوعی محصول جدید پروژه فکری مورد ادعای شریعتی، اسلام شیعی چپ‌گرا می‌باشد که در پیوند با اندیشه سیاسی چپ سوسیالیست قابل شناخت است.

قرائت‌های چپ اندیشی شریعتی و نسبت آن با پست مدرنیته

چپ اندیشی ایدئولوژیک شریعتی را می‌توان در رویکرد به‌ظاهر شالوده‌شکنانه وی در طرح مفاهیمی مانند تشیع علوی، تشیع صفوی، اسلام منهای روحانیت، مذهب علیه مذهب، نظریه اجتهاد دائمی و... مورد شناخت و بررسی دقیق قرار داد که از بطن این مفاهیم نوعی قرائت سوسیالیستی از آموزه‌های اسلام شیعی ارائه می‌کند. هرچند شریعتی رویکردی به‌ظاهر شالوده‌شکنانه در این قرائت‌ها ارائه می‌دهد اما از منظر خاص چپ اندیشی ایدئولوژیک مذهبی می‌باشد که در نقد سنت و تجدد، ایدئولوژیک اندیشی را در رویکرد نواندیشی دینی دنبال می‌کند. بایستی در اینجا بر این نکته تأکید داشت این قرائت ایدئولوژیک شریعتی را نمی‌توان از جنس شالوده‌شکنی پست‌مدرن دانست؛ چرا که شریعتی به‌لحاظ پارادایم و خاستگاه ایدئولوژیک مذهبی خود هیچ نسبتی با مفاهیم پست‌مدرنیته نمی‌تواند داشته باشد، مورد توجه است که حسینعلی نوذری در نسبت میان چپ اندیشی شریعتی و پست‌مدرنیته معتقد است: «دریافت دیگری که من از آثار شریعتی دارم این است که در صورت در نظر گرفتن بستر زمانی، قطعاً می‌توان به پاره‌ای از اصول اساسی شالوده‌شکنی به‌معنای پسامدرنی و دریدایی کلمه - در آثار شریعتی به‌ویژه با توجه به‌نوع رویکردی که به سنت‌ها دارد، برخورد. البته این شالوده‌شکنی از سوی دریدا، فوکو و دیگران در حقیقت در فضای گفتمانی خاص جامعه سرمایه‌داری صنعتی پیشرفته متاخر¹ معنا پیدا می‌کند. و جوهی از رویکرد شالوده‌شکنانه را شریعتی در دو دهه 1960 و 1970 با طرح مفاهیمی مانند تشیع علوی - تشیع صفوی، اسلام منهای روحانیت، مذهب علیه مذهب و حتی نوع خاص رویکرد سوسیالیستی به مسأله برابری و عدالت و بحث انقلاب و نظریه اجتهاد دائمی اتخاذ می‌کند، با زیر سوال بردن شالوده‌ها و بنیادهای پذیرفته شده و محترم و مقدس» (بشیریه، 1379: 302).

نقد شریعتی به سنت و تجدد در راستای نواندیشی دینی و رویکرد مذهبی اندیشی ایدئولوژیک می‌باشد، این در حالی است که در مواضع اصلی تفکر پست‌مدرن ویژگی‌هایی مانند «نفی هرگونه وحدت و قطعیت و بساطت و کمال» و «انکار

تمایز میان عمق و سطح و به‌طور کلی انکار امکان دست‌یابی به هرگونه حقیقتی» و «نفی متافیزیک حضور»، «نفی هویت واحد و یگانه» و... وجود دارد. حال بر مبنای این ویژگی‌ها، تفکر پست‌مدرن را می‌توان به‌عنوان جریانی ضد بنیان‌گرایی و ضد شالوده‌گرایی تلقی کرد. این جریان فکری در نوع مواجهه با مذهب، به نفی متافیزیک باور دارد؛ چرا که در دیدگاه پست مدرن «انسان و کلمات، معنایی و متون همگی فاقد وحدت‌اند». اندیشه‌های نیچه به‌عنوان یکی از سرچشمه‌های فکری، تفکر پست مدرن و پسا ساختارگرا است که در این دیدگاه «ضرورت هرگونه رابطه ثابت میان فاعل شناسایی و موضوع شناسایی» نفی می‌شود. از دیدگاه نیچه «خداوند مرده است» و در رابطه انسان و خدا، «زندگی انسان متضمن خشونت، فداکاری، از خود گذشتگی و تحمل درد و رنج است و این همه در اصل صیانت ذات نمی‌گنجد، پس زندگی انسان اساساً تقلیل‌ناپذیر و مجموعه‌ای است از تفاوت‌ها. اما فلسفه، علم و دین با تعیین حقیقتی مرکزی زندگی واقعی را، که مشحون از تفاوت‌ها است، انکار می‌کنند. از دیدگاه نیچه این جهان اراده معطوف به قدرت است و هیچ سوژه صاحب اراده‌ای در پس قدرت و هیچ حقیقتی در پس برخورد نیروها نیست. همه تمایزها میان خود و دیگری، بودن و نبودن و میان سوژه و ابژه محصول اراده معطوف به قدرت است. ارزش‌ها نیز ذاتی نیستند، بلکه در بازی نیروها ساخته می‌شوند. اراده معطوف به قدرت نه منشأ و نه غایت دارد، زیرا همه این‌ها مفاهیمی آیدئالیستی است» (بشیریه، 1379: 302). حال با توجه به این تعبیر، در نوع مواجهه شریعتی با مذهب و قرائت ایدئولوژیک از آن، هر چند شریعتی به نقد تفکر جزم اندیشی قرائت تک‌بعدی از حقیقت می‌پردازد و با نواندیشی دینی راه را برای ارائه قرائت جدید از حقیقت و مذهب باز می‌کند؛ اما نکته همین جاست که شریعتی مذهب اندیشی را با قرائت ایدئولوژیک اندیشی به‌خصوص از اسلام شیعی آمیخته می‌کند و به دنبال شناخت حقیقت می‌رود که جایگاه فکر مذهبی و آموزه‌های دینی تشیع و شخصیت‌های تاریخ اسلام برای وی از اهمیت بسیار بالایی برخوردار است.

رویکرد شریعتی از اسلام و به‌ویژه تشیع، جزم‌اندیشی ایدئولوژیک نبود که خواهد به آن صرفاً قالبی متافیزیک دهد، اما وی با رویکردی به‌ظاهر انتقادی در طرح مفاهیم تشیع علوی-تشیع صفوی، اسلام منهای روحانیت، مذهب علیه مذهب و... به دنبال مفاهیم پسامتافیزیکی از اسلام و تشیع بود که این آموزه‌ها به‌درد همین دنیا بخورد و مذهب و شخصیت‌های تاریخ اسلام از جنس باورها و مسائل قابل لمس در زندگی انسان‌ها در همین دنیا باشد. حال این باورهای ایدئولوژیک اندیشی مذهبی شریعتی را نمی‌توان با مفاهیم و آموزه‌های پست مدرنیته ربط داد و تفکر شریعتی را در تفکر پست مدرنیته قابل شناسایی قرار داد، اگر هم چنین شناسایی فکری در آراء شریعتی صورت گیرد، حتماً خطای فکری و روش‌شناسی نظری اشتباهی صورت گرفته است و راه به‌جایی نخواهد برد.

نتیجه‌گیری

با توجه به شناخت آراء و نظریات شریعتی می‌توان وی را شخصیت فکری سیاسی و مبارزی ایدئولوژیک دانست که دغدغه مذهب اسلام و به‌خصوص آرمان‌ها و باورهای جهان تشیع را دارد. اما در کنار این اعتقادات مذهبی، شریعتی سخت تحت تاثیر آموزه‌های جامعه‌شناختی، اقتصادی، سیاسی و نظری مکاتبی مانند مارکسیسم، سوسیالیسم و اگرستانسیالیسم است که تلاش می‌کند از دل این باورهای متضاد و مکاتب به‌شدت متعارض با مذهب، معجونی به‌نام اسلام نواندیش چپ مذهبی بسازد که در آن هم مفاهیم مارکسیستی مانند بهره‌کشی طبقاتی، مبارزه طبقاتی، جامعه بی‌طبقه، امپریالیسم و... در شباهت فکری و ایدئولوژیک با آموزه‌های دینی یافت شود و هم مدلی همتای معیارهای جهانی چپ سوسیالیستی

برای جامعه مسلمانان مبارز ارائه دهد که در آن مخلوطی از آموزه‌های هویتی اسلام، سوسیالیسم، ایران و آموزه‌های مبارزاتی مارکسیسم وجود داشته باشد که در نوع خود تلاش کرد گفتمان چپ مذهبی را در جامعه تثویز کند. با توجه به تعابیر حاضر می‌توان بر این نکته تصریح کرد، شریعتی دارای تعارضات آشفتگی فکری و نظری بوده است؛ به‌خاطر عدم درک روش‌شناسی فکری و عقلانی، وی نتوانسته در ارائه نظریات خویش بر این تناقضات ایدئولوژیک فائق آید و نگاه عمیق فکری فلسفی، معرفتی عقلانی و علمی داشته باشد؛ چرا که شریعتی اصولاً دغدغه علم و کشف و شهود علمی را نداشته؛ بلکه به‌دنبال ایجاد انگیزه مبارزه سیاسی مذهبی در قالب ایدئولوژیک اندیشی در جامعه بر علیه حکومت پهلوی بوده و به‌دلیل همین موضوعیت، شریعتی در ارائه پروژه فکری خویش، دچار تناقض اندیشی و آشفتگی نظری شد و به خاطر همین ناقص بودن پروژه فکری وی، امروزه بعد از شریعتی، هرکس برداشت متفاوتی در قالب تفاسیر لیبرالی، چپ نو و پست‌مدرن از اندیشه وی ارائه می‌دهد. با توجه به این مقولات می‌توان بر این نکته، دقت لازم را داشت که شریعتی با تأثیرپذیری از پارادایم مارکسی به اسلام شیعی و آموزه‌های اجتماعی آن، نگاه ایدئولوژیک کرد. هرچند که خود مدعی بود که وی فردی سوسیالیست می‌باشد که مذهبی هم، فکر می‌کند؛ اما لباسی که در قامت ایدئولوژی، بر تن اسلام شیعی دوخت، ادبیات و رویکرد فکری تأثیر گرفته از ادبیات چپ سوسیالیستی و مارکسیستی است که هنرمندانه و با جسارت اندیشی تمام، وی اسلامی شیعی را در هم پیوندی، شباهت فکری و نظری، در جبهه مبارزه چپ جهانی در کنار هم در مقابل جهان سرمایه‌داری غرب قرار داد، که محصول فکری مورد ادعای شریعتی، الگوی «اسلام نواندیش سوسیال دموکرات» است.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

منابع

الف) فارسی

1. آبراهامیان، یرواند (1377)، **ایران بین دو انقلاب**، ترجمه احمد گل محمدی و محمد ابراهیم فتاحی، نشر نی، چاپ دوم.
2. یوسفی اشکوری، حسن (1377)، **شریعتی، ایدئولوژی، استراتژی**، نشر چاپخش.
3. بشیریه، حسین (1379)، **تاریخ اندیشه‌های سیاسی در قرن بیستم، لیبرالیسم و محافظه کاری**، نشر نی، چاپ دوم.
4. پدرام، مسعود (1382)، **روشنفکران دینی و مدرنیته در ایران**، گام نو.
5. رهنما، علی (1382)، **چهره‌نگاری سیاسی علی شریعتی، آرمان‌گرایی اسلامی**، ترجمه مجید نکودست، انتشارات حسینییه ارشاد.
6. ذاکری، آرمان (1392)، **مدافعان و مخالفان افراطی علوم انسانی: ایدئولوژی‌ها، یادنامه شریعتی عابر مرزها، دو ماهنامه چشم‌انداز ایران**، پاییز.
7. شریعتی، علی (1370)، **اسلام‌شناسی** (حسینییه ارشاد، بخش سوم)، مجموعه آثار 18، نشر الهام.
8. شریعتی، علی (1367)، **تاریخ و شناخت ادیان**، مجموعه آثار 14، شرکت سهامی انتشار.
9. شریعتی، علی (1392)، **زن**، مجموعه آثار 21، نشر چاپخش.
10. شریعتی، علی (1389)، **جهان‌بینی ایدئولوژی**، مجموعه آثار 23، شرکت سهامی انتشار.
11. شریعتی، علی (بی‌تا)، **اسلام‌شناسی**، حسینییه ارشاد.
12. شریعتی، علی (1390)، **جهت‌گیری طبقاتی در اسلام**، مجموعه آثار 10، نشر قلم.
13. شریعتی، علی (1390)، **اسلام‌شناسی** (حسینییه ارشاد، بخش اول)، مجموعه آثار 16، نشر قلم.
14. شریعتی، احسان (1392)، **شریعتی و گفتمان عدالت**، یادنامه شریعتی عابر مرزها، **دو ماهنامه چشم‌انداز ایران**، پاییز.
15. طباطبایی، سیدجواد (1392)، **مکتب تبریز و مقدمات تجددخواهی**، نشر مینوی خرد.
16. نودری، حسینعلی (1392)، **شریعتی در نگاه پژوهشگران غربی**، یادنامه شریعتی عابر مرزها، **دو ماهنامه چشم‌انداز ایران**، پاییز.
17. نودری، حسینعلی (1386)، **نظریه انتقادی مکتب فرانکفورت در علوم اجتماعی و انسانی**، نشر آگه.

ب) لاتین

1. Marx, Karl & Engels, Fredrick (1969), **Selected Works, Volume on Moscow**, Progress Publishers.
2. Gragg, Kenneth (1985), **the Pen and the Faith**, London, Allen and Unwin, ch, 5.