

## روشنفکری فرانسوی و ایرانی بر اساس رویکرد سازه‌انگاری معرفتی؛

### بررسی تطبیقی آرای ژان پل سارتر و علی شریعتی

صفورا ترک لادانی

استادیار گروه زبان و ادبیات فرانسه دانشگاه اصفهان

منصوره مرادی\*

کارشناسی ارشد مطالعات فرانسه دانشگاه اصفهان

## چکیده

روشنفکری فرانسوی با درگیر شدن نخبگان فلسفی خود با مسائل اجتماعی و سیاسی و وارد شدن در صحنه‌های مختلف از جمله نظام مدیریت جامعه به‌نوعی تبدیل به روشنفکری عمل‌گرایانه شده است. پاسخ غیر دینی و سکولار به بحران‌های اجتماعی شاخصه مهم دیگری است که دیگر ویژگی روشنفکری فرانسوی را برجسته می‌نماید؛ اما ایران با داشتن سابقه تمدنی اسلامی و چهره‌ای دانشگاهی هم‌چون علی شریعتی، با پاسخگویی دینی به مسائل اجتماعی جامعه خود خط تمایزی را با روشنفکری فرانسوی ترسیم می‌نماید. سازه‌انگاری معرفتی یکی از مهم‌ترین نظریه‌هایی است که در مورد چگونگی شکل‌گیری باور و روند توجیه آن در ذهن انسان و هم‌چنین مفهوم صدق یک گزاره مطرح است. در این مکتب واقعیت مستقل از ذهن بشر به‌عنوان موجودی مستقل وجود دارد؛ اما معنا و معرفت نسبت به آن همواره ساخته انسان است. هر شخص وابسته به تجربیات و باورهایی که دارد به‌نوعی خاص با گزاره‌های جدید مواجه می‌شود و فرآیندهای توجیه گزاره‌ها و شکل‌گیری باور در شخص موردنظر متفاوت از شخص دیگریست. از لحاظ روش‌شناسی و معرفت‌شناسی نگاه مدرن علی شریعتی به جامعه‌شناسی و حوزه‌های مرتبط با آن باعث شباهت‌های زیادی میان آثار وی و روشنفکران فرانسوی هم‌چون سارتر انقلابی شده است. احیای مفاهیم انقلابی هم‌چون تشیع علوی، امامت و شهادت دیدگاه‌های شریعتی را در باب عدم انفعال و اهمیت دادن به نقش انسان در تغییر ساختارهای نظامی و اجتماعی به متفکران انقلابی چپ فرانسوی نزدیک‌تر ساخته است. ادبیاتی که با بیانی مذهبی اما با روحی مدرن و کنش‌گر همراه بوده است.

## کلید واژه‌ها

روشنفکری فرانسوی، روشنفکری ایرانی، علی شریعتی، سارتر، سازه‌انگاری معرفتی.

انسان‌ها از آغاز آفرینش تا سده‌های حاضر همواره صاحب اندیشه و تفکر بوده‌اند. اندیشه همان تلاش و تکاپوی ذهنی آدمی برای پاسخگویی به مسائل و مشکلات ساده و پیچیده روزمره و صورت‌بندی تدابیر انتزاعی برای تحولات و حوادث آینده بوده است. نخبگان و مکاتب فکری هر دوره‌ای نمایندگان برجسته‌ای برای سنجش سطح تعقل‌ورزی و اندیشه‌ورزی مردمان یک دوره زمانی و مکانی خاص بوده‌اند. فلسفه و تفکرات فیلسوفانه در اروپا و به‌طور کلی در غرب از یونان باستان آغاز گردید. شاخه‌های مختلف علوم انسانی نیز با توجه به زیربنای فلسفی خود به نحله‌های مختلف تقسیم شدند و هر یک از زاویه نظری خاصی به تحولات و پدیده‌های انسانی پرداختند و در جهت نسخه‌پیچی برای حل مسائل پیش‌رو تلاش گسترده‌ای را آغاز نمودند. سازه‌نگاری معرفتی یکی از مهم‌ترین نظریه‌هایی است که در مورد چگونگی شکل‌گیری باور و روند توجیه آن در ذهن انسان و همچنین مفهوم صدق یک گزاره مطرح است. در این مکتب واقعیت مستقل از ذهن بشر به‌عنوان موجودی مستقل وجود دارد؛ اما معنا و معرفت نسبت به آن همواره ساخته انسان است. هر شخص وابسته به تجربیات و باورهایی که دارد به‌نوعی خاص با گزاره‌های جدید مواجه می‌شود و فرآیندهای توجیه گزاره‌ها و شکل‌گیری باور در شخص مورد نظر متفاوت از شخص دیگری با پیش‌زمینه‌ها و باورهای متفاوت است. جامعه‌شناسی، تاریخ، انسان‌شناسی، فلسفه، علوم سیاسی، روان‌شناسی و مدیریت از جمله رشته‌های تأثیرگذاری هستند که سهم قابل توجهی در تحولات جوامع غربی داشته‌اند. قاره اروپا در این بین نقش بسیار پر رنگی در تعقل‌ورزی فلسفی و توسعه علوم انسانی داشته است. روشنفکری فرانسوی در کنار فلسفه فایده‌باور انگلیسی و فلسفه ایده‌آلیستی آلمانی، مهم‌ترین ارکان فلسفه مغرب زمین را تشکیل می‌دهند. سارتر، فوکو، دریدا، کامو و بورديو از جمله فیلسوفانی هستند که با توجه به زمینه فکری و اجتماعی که در آن به‌سر می‌بردند و با نگاه تیزبین نظری به مسائل کلان و خرد جامعه خود و حتی در سطحی فراتر از مرزهای ملی نسبت به انسانیت داشتند، توانستند چراغ روشنفکری را در فرانسه روشن نگاه دارند. در قطب دیگر در شرق متفکران چندی حضور داشتند که عمدتاً متأثر از فلسفه غرب به تفکر و تعقل اقدام نموده‌اند و چراغ محفل روشنگری را در قلمرو جغرافیایی خود (با توجه به اثرگذاری خود می‌توانند به ملی و تمدنی تقسیم شوند) افروخته نگاه داشتند.

در ایران با توجه به برخورد و تلاقی سنت و مدرنیته از دوره قاجار تاکنون مسئله روشنگری و پاسخگویی به بحران‌ها و چالش‌های نظری و عملی (عمدتاً داخلی) از اهمیت بالایی برخوردار بوده است. جلال آل‌احمد، فردید، علی شریعتی، مطهری و آیت‌الله خمینی از جمله متفکرانی بودند که درصدد پاسخ به مسائل پیش‌روی جامعه اسلامی برآمدند. نظریه بازگشت به خویشتن علی شریعتی و نظریه ولایت‌فقیه امام خمینی از جمله راه‌حل‌هایی بودند که برای عبور از بحران‌های جامعه اسلامی ارائه شدند.

آنچه در این نوشتار درصدد دستیابی به آن هستیم مقایسه روشنفکری و روشنگری در فرانسه و ایران در قالب فعالیت نظری روشنفکران در فرآیند حل مسائل جامعه است. در ادامه‌ی مقاله حاضر با ذکر مثال‌هایی از ژان پل سارتر فرانسوی و علی شریعتی در ایران به مطالعه دقیق‌تر این مهم خواهیم پرداخت. سؤال پژوهش حاضر این است که شباهت‌های سارتر فرانسوی و علی شریعتی در ایران چگونه قابلیت تبیین و بررسی را دارد؟ در پاسخ به سؤال فوق، فرضیه ذیل مورد بررسی قرار می‌گیرد؛ که روشنفکری فرانسوی با توجه به بستر اجتماعی و فکری که در آن قرار داشته است عمدتاً غیر دینی و در ایران دینی بوده است و در وجه شباهت آن دو متفکر این است که سارتر و علی شریعتی نگاه مشابهی به سوژه انسانی در ایجاد تحولات سیاسی و اجتماعی داشتند. در این پژوهش روش توصیفی تبیینی برای مطالعه و استنتاج از

اطلاعات و داده‌های پژوهش در کنار روش اسنادی برای جمع‌آوری منابع داده‌های پژوهشی مورد استفاده قرار گرفته است.

## سازهانگاری معرفتی

فلسفه و تفکرات فیلسوفانه در اروپا و به‌طور کلی در غرب از یونان باستان آغاز گردید. شاخه‌های مختلف علوم انسانی نیز با توجه به زیربنای فلسفی خود به نحله‌های مختلف تقسیم شدند و هر یک از زاویه نظری خاصی به تحولات و پدیده‌های انسانی پرداختند و در جهت نسخه‌پیچی برای حل مسائل پیش‌رو تلاش گسترده‌ای را آغاز نمودند. سازهانگاری معرفتی یکی از مهم‌ترین نظریه‌هایی است که در مورد چگونگی شکل‌گیری باور و روند توجیه آن در ذهن انسان و هم‌چنین مفهوم صدق یک گزاره مطرح است. در این مکتب واقعیت مستقل از ذهن بشر به‌عنوان موجودی مستقل وجود دارد؛ اما معنا و معرفت نسبت به آن همواره ساخته انسان است. هر شخص وابسته به تجربیات و باورهایی که دارد به‌نوعی خاص با گزاره‌های جدید مواجه می‌شود و فرآیندهای توجیه گزاره‌ها و شکل‌گیری باور در شخص موردنظر متفاوت از شخص دیگری با پیش‌زمینه‌ها و باورهای متفاوت است. سازهانگاری چگونگی شکل‌گیری معرفت در انسان را وابسته به زمینه اجتماعی مورد تحقیق قرار می‌دهد. لذا برای مقایسه روشنفکری فرانسوی و ایرانی و مشخص نمودن تفاوت‌ها ابتدا باید زمینه اجتماعی پیدایش مفهوم روشنفکری را مورد بررسی قرار داد.

## روشنفکری فرانسوی؛ از پویایی سیاسی تا رکود نسبی‌گرایی

روشنفکری در زبان انگلیسی Intellectualism در فرانسه Intellectualité و در زبان لاتین Intelligere به‌معنی تفکیک دو چیز از همدیگر است. به‌همین دلیل به‌عنوان روح انتقادگرا و ممیز شناخته می‌شود. به‌طور کلی با ارائه ترکیبی از تمام تعاریف متعارض در رابطه با روشنفکر می‌توان آن‌را چنین بیان داشت: روشنفکر از طبقه تحصیل‌کردگانی در جامعه است که با دغدغه‌های انسانی، اجتماعی، ارزشی، فرهنگی و سیاسی اقدام به موضع‌گیری در مباحث و مسائل حساس و مهم جامعه خویش و جامعه جهانی می‌کنند. روشنفکر نسبت به مسائل جامعه خودی و جامعه جهانی و نیز نسبت به آرمان‌ها و بایسته‌ها احساس مسئولیت و تعهد می‌کند. روشنفکری در منظر کلی شامل مجموعه خصلت‌هایی است:

- روشنفکر سیاسی بیرون از سیاست است و جهت هرچه بهتر دفاع کردن از آرمان‌ها و شناساندن آن‌ها، حتی نسبت به گروه‌های هم‌آرمان هم تعلق و وابستگی ندارد.
- دارای امید به آینده و حرکت در آن جهت و هم‌زمان تردید در واقعیات و حرکت جهت اصلاح آن‌هاست.
- مخالف هرگونه عقب‌ماندگی و جهل و خرافه است و در جهت رشد و نوسازی تلاش می‌کند.
- منتقد است و تحول‌خواه.

بوردیو رسالت و وظیفه اساسی روشنفکران را «لب به سخن گشودن» و دخالت در امور می‌داند و بر همین اساس منتقد روند رو به رشد منزوی و حتی عقیم شدن تدریجی روشنفکران در فرانسه بود. از دیدگاه او یکی از مؤلفه‌های مهم روشنفکری - به‌عنوان پروژه‌ای که میراث ارزشمند عصر روشنگری بود - برخورداری از موضع انتقادی و مستقل بودن از هر گونه قدرتی بود، اما از دیدگاه بوردیو اینک شرایط به‌گونه‌ای است که خودمختاری روشنفکران، روزبه‌روز سست‌تر می‌شود و در چنین شرایطی روشنفکران ترجیح می‌دهند کناره‌گیری و سکوت پیشه کنند.

به‌گفته‌ی بارس روشنفکر کسی است که فکر می‌کند جامعه می‌بایستی بر مبنای منطقی قرار گرفته باشد. روشنفکر کسی است که با سنت‌ها بیگانه است. برای موراس هم امنیت ملی به‌مراتب مهم‌تر از مفاهیمی چون حقیقت و عدالت است. حضور روشنفکران در قلمروی عمومی فرانسه و دخالت مستقیم آن‌ها در امور اجتماعی و سیاسی اروپا بحث درباره‌ی

خیانت روشنفکران را از 1890 تا به امروز با خود به همراه داشته است. از نظر بندا روشنفکران فرانسوی بیش از پیش آرمان‌های فلسفی خود را کنار گذاشته به آرمان‌های جزم‌گرا و ایدئولوژیک توجه می‌کنند؛ یعنی به عبارتی با پشت کردن به آرمان جهان‌شمول روشنگری خود را وقف آموزه‌های جزئی کرده‌اند (جهاننگلو، 1384).

در طول سال‌های پس از جنگ جهانی اول، تفکر مضطرب اروپایی درصدد پاسخگویی به بحرانی برآمد که در بنیان وجود آدمی (انسان اروپایی) پدیدار گشته بود. پدیدارشناسی آلمانی به زعامت ادmond هوسرل، فلسفه وجودشناسی هیدگر، مکتب فرانکفورت، روانشناسی یونگ، گرایش‌های نئومارکسیستی نظیر آنتونیو گرامشی به تفسیر هگلی مارکس هر یک در تلاش بودند تا راهی تبیینی برای سامان وجود بشری در بنیاد خود را سرلوحه کار خویش قرار دهند (دارتینگ، 1373: 77).

وقوع جنگ جهانی دوم که به آغاز جنگ سرد و تقسیم جهان به دو جبهه شرق و غرب می‌انجامد، اروپا را به وضعی دچار کرد که می‌توان هم‌صدا با استوارت هیوز آن را «سال‌های درماندگی» نامید. سال‌هایی که روشنفکران سرگشته در اوج ناامیدی در تلاش کوشیدند تا دستاویزی برای نجات بیابند و از هر فرصتی برای تغییر وضع موجود سود جویند. چنین وضعیتی به نزدیکی و همدلی ایشان با مردم و هم‌صدا شدن با روح عمومی حاکم بر جامعه و در عین حال هویت آن انجامید. روشنفکران نقش سخنگویان راستین مردم را برعهده گرفتند و ذیل چتر حمایتی افکار عمومی به فعالیت پرداختند. موقعیت عمومی جامعه فرانسه به‌مثابه جامعه‌ای روشنفکر نمونه‌ای از این دست به‌شمار می‌رود. شورش‌های دانشجویی 1968 و همگامی بخش عمده‌ای از روشنفکران فرانسه با این جنبش، مؤید این نکته است. با سرایت این وضعیت به اروپای شرقی شاهد بروز دگرگونی‌های چنددی در آن پهنه هستیم که انقلاب 1956 مجارستان و جنبش کارگری لهستان با شرکت گسترده و روشنفکران آن کشورها نمونه‌هایی قابل تحسین به‌شمار می‌آیند (هیوز، 1373).

با فروپاشی اتحاد جماهیر شوروی سابق و دگرگونی‌های سیاسی بعدی، روشنفکران فرامردن به بحث درباره موضوعاتی مانند پایان تاریخ، رویارویی تمدن‌ها،... پرداخته‌اند. اینان با ارزش دادن به صلاحیت و شایستگی و نه ارزش‌های جهان‌شمولی مانند حقیقت و آزادی که دستاوردهای عصر مدرنیته هستند، از عدم تعهد روشنفکر به‌صورت گذشته سخن به‌میان می‌آورند. برای مثال ژاک دریدا از پیچیدگی دنیای تله-تکنولوژی و تغییر شکل فضای عمومی بشریت سخن به‌میان می‌آورد که به‌دنبال خود مسئولیت‌های جدیدی را تحمیل می‌کنند. به‌زعم او در چنین فضایی دیگر نمی‌توان چون گذشته سخن گفت؛ روشنفکرانی تازه باید ساخته شوند که قادر باشند هویت خود را از هنجارهای سنتی و از تمامی گفتارها، نوشتارها و گفتمان‌های گذشته جدا و مستقل از آن‌ها عمل کنند (دریدا، 1374: 45).

اگر بخواهیم تاریخچه روشنفکری در فرانسه قرن بیستم را مورد بحث و تحقیق قرار دهیم به‌نظر می‌رسد آن‌را باید به 7 دوره مهم تقسیم کنیم؛ 1- دوره اول در سال 1898 با قضیه دریفوس آغاز می‌شود که می‌توان گفت سرآغاز روشنفکری فرانسه است. 2- دوره دوم که در ارتباط مستقیم با انقلاب روسیه و اعتلای فاشیسم در اروپا مطرح می‌شود؛ 3- دوره سوم دوره‌ی جبهه مردمی جنگ اسپانیا و سپس جنگ دوم جهانی در سال 1939 است؛ 4- دوره چهارم دوره‌ی بعد از جنگ جهانی دوم از 1945 تا 1968 است که آن‌را می‌توان سال‌های سارتر نامید؛ 5- دوره‌ی پنجم دوره‌ای است که می‌توان از آن به‌عنوان دوره‌ی اندیشه‌ی و اعتلای متفکرانی چون فوکو، لیوتار، دلوز و دریدا نام برد؛ 6- دوره ششم دوره‌ی فیلسوفان جدید است که از اواخر 1970 میلادی تا به امروز ادامه دارد و دوره نقد توتالیتریزم و سیاست‌های چپ در فرانسه است و 7- دوره هفتم که الان در حال گذار است؛ دوره‌ی افول فاعل سیاسی در فرانسه و دوره‌ی افول روشنفکر-شهروند است (جهاننگلو، 1384).

در هستی‌شناسی و شناخت‌شناسی روشنفکران فرانسوی، عنصر درگیری نظر و عمل از قضیه دریفوس آغاز شد. این پیوند زمینه را برای بروز و ظهور روشنفکران دارای اندیشه چپ عمل‌گرا فراهم ساخت. دفاع از جبهه‌های یخس الجزایر توسط روشنفکران چپ بار دیگر نزاع میان طرفداران مارکسیسم و چپ‌گرایی و مخالفان آن‌را در اذهان زنده کرد. در این دوره سارتر سفری به کوبا و شوروی می‌کند و مقدمه‌ای بر کتاب «دوزخیان روی زمین» فرانتس فانون می‌نویسد. این جهت‌گیری روشنفکری فرانسه علیه استعمار و امپریالیسم را می‌بایستی در قالب پیکارهای ایدئولوژیک جنگ سرد در نظر گرفت. اگر قبول داشته باشیم که ژان پل سارتر شخصیت پارادایمی روشنفکری رادیکال در این دوره است؛ می‌توانیم بگوییم که ریمون آرون نیز معرف روشنفکری ضد کمونیستی و لیبرال فرانسه در این دوره‌ی چهارم است (جهاننگلو، 1384).

در روشنفکری بعد از جنگ بین‌الملل دوم در فرانسه ما 4 مکتب مهم داریم: 1- اگزیستانسیالیسم، 2- روشنفکری که به نقد رژیم‌های تمام‌گرا می‌پردازد، 3- مکتب فوکویی نقد امپریالیسم لوگوس و 4- دریدا و شالوده‌شکنی. وجود روشنفکران از طیف‌های مختلف فکری از لیبرال مسلک‌های آزادی‌خواه تا چپ‌های پیرو سارتر سبب‌ساز بر بارتر شدن روشنفکری در فرانسه شده بود که البته این سنت‌های دوگانه تاکنون در دانشگاه‌های فرانسه با شدت کمتری ادامه دارد. روشنفکران دهه 1950، 1960 و اوایل دهه 1970، با موج جنبش‌های استقلال‌طلبی در مستعمرات مواجه بودند. در جهان دوقطبی شده آن روزگار و در وانفاسی جنگ سرد، کمونیست‌ها، مارکسیست‌ها و سوسیالیست‌ها، پرحرارت و پراثری، با شعارهای خوش آب و رنگ و غایت‌اندیشانه، هم‌چنان تنور جنبش‌های اجتماعی را گرم نگه می‌داشتند. روشنفکران تحت تأثیر گرایش‌های مارکسیستی و اگزیستانسیالیستی از نوعی خشونت انقلابی حمایت می‌کردند؛ این خشونت بود که می‌کوشید شرایط جامعه مدرن آن روزگار را که نامطلوب تلقی می‌شد، تغییر دهد؛ اما امروزه شرایط به هیچ‌وجه آن‌گونه نیست؛ جنگ سرد پایان یافته و دوران سردادن شعارهای مارکسیستی و اگزیستانسیالیستی رنگ باخته است؛ نه مردم دیگر آن مردم‌اند، نه دولت آن دولت؛ با آغاز تفکرات پست مدرنیستی، جزم‌گرایی‌های اجتماعی و فلسفی چپ‌ها جای خود را به تفکرات نسبی‌گرایانه و گفتمان‌گرایانه مبتنی بر اقتصاد پسا صنعتی مصرف‌محور که بودریار به خوبی آن‌را مورد واکاوی نظری قرار داده است، سپرده است.

ارتباط پیوسته با مسائل اجتماعی و ارائه راه‌حل غیر دینی برای بحران‌های پیشروی جامعه دو ویژگی مهمی است که روشنفکری فرانسوی را قالب‌بندی می‌کند و جهت‌گیری اصلی آن‌را نیز مشخص می‌سازد. در بعد انسان‌شناختی تنهایی بریده از معاد در کلام سارتر با به اوج رساندن دامنه عمل مادی و دنیوی انسان برای فرار از فشارهای ساختارهای مادی به خوبی دیده می‌شود. سارتر مانند سایر اگزیستانسیالیسم‌ها معتقد است انسان در ابتدا هیچ‌گونه ماهیتی خاص برای خود انتخاب نمی‌کند. ولی می‌توان ادعا کرد سارتر درباره نفی ماهیت انسانی بیشتر و صریح‌تر از دیگران سخن گفته و دلایل مختلفی بر آن اقامه کرده است. او می‌گوید: این‌که انسان به‌طوری‌که فیلسوفان وجودی می‌گویند، تعریف‌پذیر نیست به این دلیل است که در ابتدا هیچ بوده است و چیزی نخواهد بود مگر اینکه بعدها بشود و در آن هنگام او همان چیزی خواهد شد که از خودش می‌سازد. (Cottingham, 2008: 321) وی از این اصل که بشر هیچ نیست مگر آن‌چه از خود می‌سازد؛ به‌عنوان اصل اولیه اگزیستانسیالیسم یاد می‌کند و آن‌را همان اصل درون‌گرایی یا سوژکتیویسم می‌داند. (Gensler, 2004: 127) پاسخ به سؤالات فلسفی و اجتماعی در دو سطح خرد انسان‌شناسانه و کلان اجتماعی با توجه به تحولات سیاسی و اقتصادی که سایه خود را بر سر تحولات جامعه انداخته است در روشنفکری فرانسه دو دسته‌بندی دیگری است که در آثار سارتر به آن اشاره شده است.

## اندیشه‌های سارتر

انسان‌شناسی سارتر ریشه در رویکرد اگزیستانسیالیستی وی دارد. یکی از امور مهم در نگاه سارتر به انسان این است که او آدمی را در فردیت وی متجلی می‌داند. انسان از دیدگاه وی آدمی نیست که در جامعه بر اساس جمع دیدگاه‌های خود را وفق داده است. بلکه از دیدگاه وی انسان این قابلیت را دارد که به‌صورتی مجزا از جمع و خواست‌های جامعه، نقش ایفا کند. نه تنها فردگرایی یکی از عقاید سارتر را در فلسفه‌اش تشکیل می‌دهد، بلکه این امر به‌صورت یکی از اساسی‌ترین آرای وی که برگرفته از اصول اگزیستانسیالیست او است مطرح می‌شود. مردوک در جمله‌ای، مطلب پیش گفته را به‌خوبی باز می‌گوید: آن‌چه سارتر می‌داند این واقعیت است: شناخت روان‌شناسانه‌ای که تنها از فردگرایی به‌دست می‌آید.

نکته مهم در فردگرایی سارتر این است که او نمی‌خواهد از آزادی و اختیار محض انسان ذره‌ای عقب بنشیند. او در این‌باره به محوریت آزادی و حتی به محکومیت انسان در برابر چنین محوری پای می‌فشارد. به‌طوری‌که این تأکید جزو شاخص‌ترین آرای او به‌شمار می‌رود (توماس، 1382: 231). او در این‌باره با مارکسیسم مخالفت می‌ورزد؛ چون نقش انسان و اختیار و تصمیم‌های او به‌ویژه در مسیر تاریخ در توده و اجتماع به‌نوعی کم‌رنگ می‌شود. انسان آن آزادی عمل را در تغییر و تحولات ندارد. بلکه حتی تصمیم‌های او به‌نحوی به نگرش‌های اجتماعی و حیات جمعی آن‌هم به وضع اقتصادی جامعه باز می‌گردد. سخن سارتر مطمئناً به گفتار هگل به‌گونه‌ی مؤکدتری اشاره دارد؛ هگل روند کلی تاریخ را به موجودی ماورایی یعنی خداوند موکول دانست. در حالی که سارتر اساساً در روند تاریخی و سیر زندگی آدمی هیچ مددی را از ماورا نمی‌پذیرد و فقط عمل فردی را نجات‌بخش می‌داند؛ نجات‌بخش موجودی رها شده که باید جهان را با خودش سازگار کند (بلاکهام، 1376: 180) سارتر انسان را از داشتن طبیعت و سرشت مشخص و معلوم میرا دانسته و در این مسیر حتی دیگر آراء، از قبیل نگرش‌های تاریخی خویش را بر این اصل مبتنی ساخته است: انسان اول هست و بعد این یا آن می‌شود؛ انسان باید جوهر خاص خودش را که از ابتدا ندارد، خودش بیافریند؛ یعنی کم‌رویی، پررویی، درستی، نادرستی و... را باید خودش خلق کند (فولکیه، 1332: 68). سارتر جریان تاریخی را چون برخاسته از انسانی می‌داند که چنین خصوصیتی دارد؛ آن‌را امری متحول و ناثابت می‌داند.

در فلسفه وجودی، ماهیت انسان در سایه وجود او تفسیر می‌شود و سارتر چون تنها وجود انسان را اصیل و شایسته بودن، می‌داند تقدم وجود را مختص به انسان می‌داند؛ در حالی که در بقیه موجودات قائل به تقدم ماهیت آن‌هاست. وجود به این معناست که بشر ابتدا وجود می‌یابد، متوجه خود می‌شود و سپس خود را می‌شناسد؛ یعنی تعریفی از خود به‌دست می‌دهد. بدین ترتیب در نظر سارتر فاعلیت انسان را در شناخت خود باید به‌عنوان نقطه عطف اگزیستانسیالیسم و اومانیزم او فرض کنیم. اگزیستانسیالیسم عقیده دارد که سرنوشت بشر در دست خود اوست و به آدمیان اعلام می‌کند که امیدی جز به عمل نباید داشت و آن‌چه به بشر امکان زندگی می‌دهد فقط عمل است. سارتر پیوسته تأکید می‌کند که آزادی بشر برای فاعل در فاعلیت او ریشه دارد و این تنها چیزی است که ارزش و اعتبار انسان را به او اعطا می‌کند. سارتر برخلاف این تصور، در آثار دیگر خود نظر منفی خود را در این‌باره مطرح کرده و اهمیت گذشته را در رابطه با دستاوردهای آینده گوشزد می‌کند؛ توجه به گذشته هم برای انتخاب هدف‌های آینده ضروری است؛ یعنی نشان می‌دهد که چه چیز باید عوض شود و هم نشان می‌دهد که هیچ طرح نو بدون توجه به آینده میسر نیست (نوالی، 1374: 214).

مطالب پیشین شاید مبین نوعی دوگانگی در آرای سارتر باشد؛ اما خود سارتر در رفع این توهم می‌کوشد و تمام تلاش خود را به‌کار می‌گیرد که میان تأثیر محیط و آزادی و اختیار بلامنازع ادعایی خود، ارتباط برقرار و آن‌ها را جمع کند. کاپلستون از این جمع با عنوان ارتباط دیالکتیکی میان انسان و طبیعت یاد و آن‌را چنین تبیین می‌کند: انسان در محیطی

مادی وجود دارد و هر چند که در محیط خود تأثیر می‌بخشد، محیط یا طبیعت نه فی‌نفسه بلکه در ارتباط با انسان نیز در او تأثیر می‌بخشد و فعالیتش را مقید می‌سازد. انسان در این محدودیت‌ها می‌تواند محیط خود را تغییر دهد؛ ولی محیط تغییر یافته هم شرایط عینی تازه‌ای را پدید می‌آورد؛ یعنی مجموعه‌ای از شرایط مقدم که در فعالیت آدمی اثر گذاشته است و آن‌را محدود می‌کند (کاپلستون، 1384: 445).

پذیرش قواعد کلی و اصیل علیت از نظر سارتر به این معنا نیست که تاریخ روندی ثابت و مشخص دارد تا بشر محکوم به چنین روندی باشد و قدرت انتخاب او در این عرصه از بین برود. بلکه انسان از نظر او نه دست بسته‌ی عوامل درونی است که در اعتقاد به ذات آرام و ثابت نصیب او می‌شود و نه تسلیم عوامل بیرونی است که در اثر رأی به روند مشخص و لایتغیر جریان تاریخ و اعصار بدان دست می‌یابد؛ بلکه او می‌تواند هم خود و هم روند تاریخ و جامعه خویش را تغییر دهد. سارتر یکی از شاخص‌های مهم موردنظر خود را توجه به عمل یا پراکسیس فردی می‌داند؛ زیرا اگر انسان تاریخ را می‌سازد و اگر تاریخ تمامیت‌سازی اعمال افراد است؛ لازم است نشان داده شود که عمل انسانی نوعی ساختار دیالکتیکی درونی دارد و تمام دیالکتیک تاریخی بر پراکسیس فردی مبتنی است (کاپلستون، 1384: 447). هر پراکسیس مراحل متعددی دارد؛ عمل قسمتی از آن‌چه را که هست نفی می‌کند (عرصه عمل در واقع موقعیتی است که باید تغییرش داد) برای رسیدن به آن‌چه نیست (غایت مطلوب توزیع مجدد داده‌های موقعیت نخست است به‌منظور بازتولید زندگی در آخرین تحلیل). اما این نفی در عین حال نقاب‌افکنی است و با تصدیق همراه است و چون آن‌چه نیست به‌وسیله آن‌چه هست تحقق می‌یابد درک نقاب افکنانه آن‌چه هست از طریق آن‌چه نیست؛ باید تا حد امکان دقیق باشد. زیرا این درک و کشف باید در آن‌چه هست وسیله تحقق چیزی را که هنوز نیست پیدا کند (مقاومت مطلوب یک ماده از روی فشاری که باید آن ماده تحمل کند کشف می‌شود). بدین‌سان یکی از مراحل پراکسیس مرحله دانش عملی است که واقعیت را کشف می‌کند و از آن فراتر می‌رود؛ یعنی حفظ می‌کند و در عین حال تغییر می‌دهد (سارتر، 1380: 45).

در بعد وظیفه و نگاه مسئولیت‌پذیرانه به روشنفکری، وی این مفهوم را دارای بار مسئولانه بالایی می‌داند. «اگر بخواهیم برای این تصور مشترک روشنفکران مثالی بیاوریم باید بگویم دانشمندی که روی شکافتن اتم برای تکمیل سلاح‌های جنگ اتمی کار می‌کنند، روشنفکر خوانده نمی‌شوند؛ آن‌ها دانشمند هستند. فقط همین؛ اما اگر همین دانشمندان بر اثر وحشت از قدرت تخریبی سلاح‌هایی که امکان ساختشان را فراهم می‌کنند؛ گرد هم آیند و برای برحذر داشتن افکار عمومی از استعمال بمب اتمی بی‌بانه‌ای را امضا کنند روشنفکر به‌شمار می‌آیند. در واقع: 1- آن‌ها از حدود صلاحیت خود خارج می‌شوند؛ زیرا ساختن بمب اتم یک‌چیز است و قضاوت درباره استعمال آن چیز دیگر، 2- از شهرت و یا صلاحیتی که پیدا کرده‌اند برای تعدی به افکار عمومی سوءاستفاده می‌کنند و با این عمل بر ورطه عبورناپذیر موجود بین معارف علمی و ارزیابی سیاسی‌شان که به پیروی از اصول دیگری درباره ابزار ساخته خود دارند، سرپوش می‌گذارند و 3- استعمال بمب را نه به‌دلیل مشاهده نقص فنی در آن‌ریال بل به‌نام یک نظام ارزشی به‌غایت بحث‌انگیز که زندگی نوع بشر را معیار برتر قرار می‌دهد محکوم می‌کنند» (سارتر، 1380: 44).

وی با نگاهی انقلابی این مسئولیت‌پذیری را این‌گونه تبیین می‌کند که «من روشنفکرانی را دیده‌ام که بر اثر تعجیل در رسیدن به امر کلی در اثنای جنگ الجزایر سوءقصد‌های تروریست‌های الجزایری را در کنار سرکوب فرانسوی‌ها و تحت یک عنوان محکوم می‌کردند. این همان نوع کلیت قلابی بورژوازی است و حال آن‌که به‌عکس باید فهمید که شورش الجزایر یعنی شورش بینوایان بی‌سلاح که تحت تعقیب یک رژیم پلیسی بودند، چاره‌ای نداشت جز این‌که نبرد زیرزمینی و بمب را انتخاب کند. بدین‌سان روشنفکر در مبارزه علیه خویش‌نشن به این نتیجه می‌رسد که جامعه را به‌صورت مبارزه

گروه‌های خاص (جزیی) ببیند که بر اثر ساخت و جایگاه و سرنوشتشان در مسیر وصول به کلیت جنبه جزئی پیدا کرده‌اند» (سارتر، 1380: 74).

### روشنفکری ایرانی؛ انقلاب‌گری علی شریعتی

تعریف روشنفکر مانند سایر مفاهیم اجتماعی آسان نیست و هر اندیشمندی با رویکردی به‌تعریف این واژه پرداخته است. در برابر واژه روشنفکر غالباً واژه سنت‌گرا مطرح می‌گردد. بر اساس یکی از تعریف‌ها روشنفکر کسی است که مرجعیت دین را در تعیین اهداف و روش‌های زندگی به رسمیت نمی‌شناسد؛ اما شریعتی روشنفکر را بدین صورت تعریف نموده است: روشنفکر در یک کلمه کسی است که نسبت به وضع انسانی خودش در زمان و مکان تاریخی و اجتماعی‌ای که در آن است خودآگاهی دارد و این خودآگاهی جبراً و ضرورتاً به او احساس یک مسئولیت بخشیده است (شریعتی، 1380: 499).

روشنفکری دینی مفهوم و پدیده‌ای است که هم به‌لحاظ تاریخی و هم در ساحت اندیشه پس از وقوع وضعیت مدرن معنا پیدا می‌کند، سنت مذهبی را نقد می‌کند و از مدرنیته فاصله می‌گیرد؛ خود مدرنیته را نیز نقد می‌کند و برای خود در میانه سنت و مدرنیته جایگاهی می‌یابد. روشنفکران دینی را می‌توان افرادی تلقی کرد که در حد فاصل میان روشنفکر به‌معنای غربی و سنت‌گرا قرار گرفته‌اند. آن‌ها افرادی هستند که در عرصه اهداف و روش‌های زندگی تعارضی بین عقل مدرن و دین نمی‌بینند و اگر در ظاهر امر تعارضی وجود داشته باشد؛ با روش‌های مختلفی آن‌را رفع می‌کنند. در واقع آن‌ها را از آن جهت نوگرا می‌دانند که یکی از برجسته‌ترین خصوصیات آن‌ها عقلانیت‌ورزی است و از آن جهت نوگرایی آن‌ها را دینی می‌نامند که عقلانیت چنین افرادی تعارضی با دین‌داری آن‌ها ندارد.

برخی از نویسندگان ویژگی‌ها و شرایط این جریان و حرکت جدید روشنفکری در ایران را به‌شرح ذیل بیان نموده‌اند. 1- رهبری آن‌ها به‌دست نیروهای مذهبی غیر روحانی بود؛ 2- پذیرش علوم و تمدن جدید با حالت تدافعی، سازشکارانه و با التقاطی بود؛ 3- برتری اندیشه علمی در مقابل نظام معارف دینی موجود پذیرفته شده و مسلم بود، صحت دستاوردهای علمی جدید چنان پذیرفته شده بود که همخوانی آن‌ها با داده‌های دینی دلیل بر اعتبار دین به حساب می‌آمد؛ 4- اعتقاد به اینکه اسلام راستین، عدالت‌خواه ضد استبدادی و مشوق علم و نوآوری است؛ 5- اعتقاد به این که روحانیت معاصر هم‌گام با زمان نیست؛ 6- انتقاد به نگرش انسان‌مدارانه و انحرافات اخلاقی غرب و 7- شعار بازگشت به خویشتن خویش و بازگشت به قرآن.

شریعتی آغاز یک فصل است. فصلی در نواندیشی دینی با رویکرد بن‌افکنانه به آموزه‌ها، مفاهیم و تعالیم معنوی و رهایی‌بخش آن و ما در نسبت با زبان و گفتار او وارد متنی می‌شویم منشور گون که هر بُعد و هر ضلع آن به الگوها و ساختارهای معرفتی، عاطفی و عملی استوار است که سیمای خود را در قالب‌های کویریات، اسلامیات و اجتماعیات جلوه‌گر می‌سازد. این وجوه که گاه به‌شکل همبسته و تنیده و گاه به‌صورت گسسته و جدا در گفتار او بازتاب می‌یابند؛ طیف رنگارنگی از رویکردها و رهیافت‌های بینشی، هستی‌شناسی،<sup>1</sup> معرفت‌شناختی،<sup>2</sup> روشی<sup>3</sup> و منشی<sup>4</sup> او را به اقتضای شرایط زیستی، اجتماعی و روانی وی به نمایش می‌گذارند. شریعتی در سال‌های دهه‌ی 50 تأثیر غیر قابل انکاری بر ذهنیت جوانان کشور داشت. وی واکنشی بسیار فعال در برابر افکار جدید که به‌خصوص جوانان را از دامن دین جدا و به

1 - Ontological  
2 - Epistemological  
3 - Methodological



ایدئولوژی‌های نوظهوری مانند مارکسیسم می‌کشانید انجام داد و سپس برای پاسخگویی به نیاز نسل جوان آن روز طرحی ارائه کرد که در ادبیات جامعه‌شناختی گفتمان «بازگشت به خویشتن» نامیده شد. شریعتی تلاش می‌کرد آن‌چه که جوانان به‌ویژه دانشجویان به‌عنوان خلاً در فرهنگ دینی مطرح می‌کردند، از دین استخراج کند و با بیانی جذاب از آن دفاع نماید. در واقع اگر فضای روشنفکری ایران در دهه 40 بیشتر متأثر از نوشته‌های جلال آل‌احمد بود، فضای روشنفکری دهه 1350 بی‌شک به شریعتی تعلق داشت. آل‌احمد با شامه‌ی تیز خود گرفتاری اجتماعی را که روشنفکران ایران با آن روبه‌رو بودند ادیبانه تشریح کرد، ولی راه‌حلی پیش پا نهد؛ ولی شریعتی خود را با مسائل نظری و راه‌حل‌های عملی تغییر این وضع دشوار مشغول ساخت. گفتمان اصلی او بازگشت به خویشتن بود؛ نظریه‌ای که می‌توانست در ادامه طرح غرب‌زدگی جلال آل‌احمد مکمل و راه‌گشا باشد.

در بعد کلان نظری، قرائت رایج از دین در دهه‌های 40 و 50 در ایران قرائتی ایدئولوژیک بود و این قرائت درست از دل شرایط ایدئولوژیک متولد شد. شرایط ساختاری جامعه عدم وجود طبقات اجتماعی و ذره‌ای شدن مردم، ناهمسازی‌های به‌وجود آمده بر اساس اجرای پروژه نوسازی، وجود قدرت نامشروع مقتدر، عدم وجود جامعه مدنی و ظهور شکاف‌های دولت-ملت، سنت-مدرن، شمال-جنوب و غنی-فقیر، زمینه را از لحاظ ساختاری برای ظهور ایدئولوژی فراهم نمود (کاظمی، 1383: 126). تلاش‌های شریعتی در دهه پنجاه را می‌توان یک نوع بازسازی سنت تلقی کرد. او با الهام از معانی و نمادهای اسلامی مانند امامت، وصایت، شورا، کفر، عرفان و توحید سعی می‌کرد مفاهیم عصر مدرنیته مانند آزادی، روشنفکری، از خود بیگانگی، استعمار، امپریالیسم و عدالت را به‌گونه‌ای مدرن و دینی تبیین نماید. شریعتی به‌عنوان یک روشنفکر دینی به نقد هم‌زمان سنت و مدرنیسم می‌پرداخت و راه سومی که او بر می‌گزیند بازسازی نقادانه با عنوان رنسانس اسلامی بود.

دو سؤالی که در بخش روشنفکری فرانسه طرح شد که در واقع چارچوب نظری مقاله را تشکیل می‌دهند در این بخش نیز به‌صورت مقایسه‌ای تکرار می‌شوند. اول آن که پاسخ شریعتی به مسائل جامعه بحران‌زده ایرانی در آن دوره چگونه بوده است و دوم آن که میزان اثرگذاری وی به چه میزان بوده است. در پایان این بخش به میزان اثرپذیری شریعتی از اندیشه‌های سارتر اشاراتی خواهیم داشت.

در پاسخ به بحران‌های سیاسی دهه 50 که با سلطنت محمدرضا شاه پهلوی قرابت زمانی دارد؛ شریعتی معتقد به دو نوع تشیع است، تشیع علوی و تشیع صفوی. هر کدام از این دو نوع تشیع ویژگی‌های خاصی دارند و طبعاً رابطه دین و دولت هم در هر کدام متفاوت است. در بیان ویژگی‌های این دو نوع تشیع، تشیع علوی را تشیع شناخت و محبت، سنت، وحدت، عدل، اجتهاد، مسئولیت، آزادی، شهادت، توحید، اختیار، انسانیت، امامت علوی، انتظار مثبت و در یک کلمه تشیع نه می‌داند و تشیع صفوی را در مقابل تشیع جهل و محبت، بدعت، تفرقه، جمود و تعطیل همه مسئولیت‌ها و در یک کلمه تشیع آری می‌داند (شریعتی، مجموعه آثار 9، 1378: 206). امامت در تشیع علوی یعنی اعتقاد به یک نظام انقلابی سازنده، جامعه امتی است که به‌عنوان یک رژیم در برابر رژیم‌های دیگر به‌وجود آمده و رسالتش رسالتی است که مصداق‌های خاصش بعد از پیغمبر ائمه شیعه هستند و این ائمه شیعه هستند و این ائمه شیعه به‌خاطر شخصیت انسانی خودشان حق رهبری جامعه را دارند و جامعه به‌رهبری آن‌ها نیازمند است؛ بنابراین اعتقاد به امامت در مفهوم تشیع علوی نفی‌کننده تسلیم انسان معتقد است در برابر هرگونه نظام ضد آن نظام و اعتقاد به این‌که در زمان غیبت امام معصوم حکومت‌هایی که تشیع می‌تواند بپذیرد حکومت‌هایی هستند که به نیابت از امام شیعی بر اساس همان ضوابط و همان راه و همان هدف بر مردم حکومت می‌کنند (شریعتی، مجموعه آثار 9، 1378: 203). شریعتی در کتاب امت و امامت خود

می‌نویسد در جامعه‌شناسی سیاسی مهم‌ترین مسئله این است که برای هر جامعه و رهبری و هدایت و حکومت مردم دو طرز فکر بیشتر وجود ندارد. 1- اداره جامعه که هدف آن ایجاد رفاه و آزادی و خوشبختی و آسایش برای مردم است؛ 2- هدایت جامعه که هدف آن اصلاح و تربیت مردم است (شریعتی، مجموعه آثار 26، 1378: 496).

شریعتی با توجه به تعاریف امت (یک جامعه در حال رفتن و شدن ابدی به سوی تعالی مطلق) و امامت (رسالت سنگین رهبری و هدایت جامعه و فرد از آن چه هست به سوی آن چه باید باشد) معتقد است که در اسلام سیاست مطرح است نه پلیتیک. در این طرز تفکری که در امت و امامت هست تنها مسئله اداره و حفظ و نگهداری امت مطرح نیست؛ بلکه تکامل و پیشرفت انسان و فرد و جامعه مطرح است پس در این‌جا اسلام مسئله رهبری یا سیاست انسان مطرح است، نه سیادت بر انسان نه آقایی، نه نگهداری و نگهداری بلکه تربیت و تکامل (شریعتی، مجموعه آثار 26، 1378: 522).

شریعتی امامت و خلافت را جدا از هم نمی‌داند و جدا کردن امامت و خلافت از یکدیگر را تعبیر دیگری از نظریه تفکیک سیاست از روحانیت می‌داند و می‌گوید، فکر نمی‌کنم کسی با روح اسلام آشنایی داشته باشد و از دنیا هم باخبر باشد و نداند که اولاً این نظر از اسلام نیست و نداند که از کجا آمده است و چرا مطرح شده است و چرا گروهی آن‌را پذیرفته‌اند. اساساً این نظریه که پیغمبر دو جنبه را در خود جمع داشت یکی جنبه نبوت و دیگری جنبه امامت یا حکومت تعبیری است بیشتر مسیحی تا اسلامی. این دوگانگی میان معنویت و مادیت، اخلاق و اقتصاد، رسالت و سیاست دنیا و آخرت، طبیعت و ماورا طبیعت... در بینش اسلامی وجود ندارد و این از خصایص اسلام است (شریعتی، مجموعه آثار 26، 1378: 584). وجود ساقه‌های دینی در اندیشه شریعتی در پاسخ به مسائل و بحران‌های سیاسی و فکری جامعه به‌وضوح خود را نشان می‌دهد که این خود می‌تواند مهم‌ترین شاخصه تفاوت آرای وی با متفکران فرانسوی باشد.

در بعد نظام‌سازی به‌نظر شریعتی، حکومت مطلوب، دموکراسی متعهد است. دموکراسی متعهد حکومت گروهی است که می‌خواهد بر اساس یک برنامه انقلابی متمدنی، افراد را، بینش افراد را، فرهنگ و زبان مردم را و شکل جامعه را دگرگون کند و به بهترین شکلش براند. برای این کار یک ایدئولوژی دارد. یک مکتب فکری مشخص دارد، یک برنامه‌ریزی دقیق دارد و هدفش این نیست که یکایک این مردم رایشان متوجه او شود. هدفش این است که جامعه را به مقام و درجه‌ای برساند که بر اساس این مکتب به‌طرف این مقصد تعالی حرکت بکند و هدف‌های انقلابی‌اش را تحقق بخشد. اگر مردمی هستند که با این راه معتقد نیستند و رفتارشان و رایشان موجب رکود و فساد جامعه است، باید این طرز فکر را محکوم کرد. این دموکراسی متعهد است، رهبری متعهد است که جامعه را نه بر اساس سنت‌های جامعه، بلکه بر اساس برنامه‌ی انقلابی خودش به‌طرف هدف غائی فکری و اجتماعی متمدنی براند (شریعتی، مجموعه آثار 26، 1378: 618).

در حوزه معرفت‌شناختی، شریعتی به‌عنوان یک نواندیش دینی ایدئولوژی را سیستمی باز و تحول‌پذیر معرفی می‌کند که گزاره‌های آن پیوسته در بستر واقعیت‌های اجتماعی و عقل و تجربه تحول می‌یابند. تعریف شریعتی از ایدئولوژی دو جنبه متدولوژیک و بینشی دارد. در جنبه متدولوژیک مقصود، معنای روش است که مبتنی بر نقد و سنجش است و در معنای بینشی بحث، شناخت و فهم انسان از امور اهمیت می‌یابد (شاکری، 1382: 95). شریعتی نقش ایدئولوژی را در دستاوردهای انقلابی حیاتی می‌داند و در این‌باره می‌گوید انحراف یک انقلاب اجتماعی همین است که وقتی اول انقلاب به‌وجود می‌آید بر اساس ایدئولوژی است و بعد انقلاب منحط و منجمد می‌شود و به‌صورت فرهنگ و تمدن در می‌آید. نباید گذاشت یک انقلاب فکری تبدیل به یک تمدن و نظام علمی شود؛ بلکه باید همواره نظام علمی و تمدن را هم‌چون ابزارهایی برای ایدئولوژی استخدام کرد (شریعتی، 1375: 358).

شریعتی ایدئولوژی را نه یک نظام معرفتی بسته و جزمی بلکه نظام معرفتی انعطاف‌پذیر و بازی معرفی می‌کند و معتقد به مرحله‌ای و دوره‌ای بودن ایدئولوژی است. اگر در جامعه‌ای استبداد حاکم باشد، ایدئولوژی باید ضد استبدادی باشد، اگر استعمار حاکم باشد باید ضد استعماری و اگر بی‌عدالتی باشد ایدئولوژی عدالت‌خواهانه و ظلم‌ستیزانه خواهد بود. از نظر او احکام عبادی که مربوط به رابطه انسان با خدا می‌شود ثابت، دائمی و تغییرناپذیر است؛ اما احکام اجتماعی اسلام و شیوه حکومت‌داری ... می‌تواند به مرور زمان و همگام با تغییرات شگرف در عرصه زندگی سیاسی، اجتماعی و اقتصادی افراد متحول شود. شریعتی از استادش گوروپیچ آموخته بود که بر جامعه‌ها فقط یک قانونمندی حاکم نیست و هر جامعه‌ای بنا به موقعیت اجتماعی‌اش، دارای قوانین و سنن و حالات و اطوار و کارکردهای خاص خویش است و از این‌رو نمی‌توان برای همه جوامع یک نسخه از پیش تعیین شده و قالبی پیچید. با این نگرش وی به شناسایی و کشف قانونمندی خاص حاکم بر جامعه ایران مشغول شد و با ژرفکاوای جامعه‌شناختی، زیرساخت‌های اجتماعی و تیپ غالب فرهنگی ایران را به‌دقت مطالعه کرد. او ضمن مطالعات و تتبعات خود پیرامون فرهنگ و مشخصه‌های تیپیک-کاراکتری جامعه ایران، تیپ فرهنگی حاکم بر جامعه را مذهبی تشخیص داد و با واکاوی وجدان فرهنگی جامعه، عناصر و مؤلفه‌های مسلط فرهنگی را از عناصر و مؤلفه‌های غیر مسلط و منفعل به‌خوبی تمییز داد. شریعتی عقیده دارد اسلام هم به‌لحاظ نظری و هم از طریق نهادهای گوناگون به‌عنوان ایدئولوژی سیاسی عملی و هم‌چنین به‌عنوان فلسفه جهان‌شمول زندگی عمل می‌کند. او تشیع را نماینده روح اصلی تعالیم اسلام و همه صفاتی می‌داند که در قرآن به حزب‌الله نسبت داده شده است. او به روشنفکران اطمینان می‌دهد تشیع همه اجزای لازم برای ایدئولوژی پیشرو امروزین را داراست (قیصری، 1383: 167).

جامعه‌شناسی که شریعتی به آن اعتقاد دارد، جامعه‌شناسی بینشی است که جامعه‌شناس در آن از بیرون و به‌شکل اثر به مسائل نگاه کرده و جایگاه آن‌ها را در جامعه معین می‌کند. در این نگاه جامعه‌شناس خود را وارد بطن جامعه کرده و نگاه ایدئولوژیکی به مسائل دارد همواره حاشیه‌ها را بر می‌گزیند و مسائل را به‌صورت جزئی مورد تفحص و تجزیه قرار می‌دهد. در این نگاه ایدئولوژیک جامعه‌شناس صرفاً مسائل ذهنی و انتزاعی مطرح نیست بلکه نوعی پراکسیس (عمل هدفمند) مورد توجه قرار می‌گیرد. بی‌دلیل نیست شخصیت‌هایی چون سارتر و مارکوزه که روشنفکرانی پراگماتیست هستند مورد علاقه و توجه شریعتی قرار می‌گیرند. وی در یکی از کتاب‌های خود این تأثیرپذیری را این‌گونه بیان می‌دارد: در اینجا تلمذ علمای بزرگ اسلامی کرده‌ام و در خارج چندین سال شاگرد گوروپیچ و آرون جامعه‌شناس و پرفسور ماسینیون و ژاک برگ و برانشویک و هانری ناسه اسلام‌شناس بوده‌ام و طلبه‌وار درسشان را خوانده‌ام و تمام فکر و ذکر و اوقات اشتغال و فراغتم همه در همین مسائل گذشته و می‌گذرد. در نگاه شریعتی البته ایدئولوژی به‌خودی خود هیچ بار ارزشی منجمد و ثابتی ندارد و اگر صحبت از ایدئولوژی می‌شود لزوماً دیدگاهی خاص و حامل ارزش مشخصی نیست (عربی زنجانی، 1379: 120).

روح برداشت‌ها و رهیافت‌های جامعه‌شناسان کل‌گرا<sup>۱</sup> مانند دورکیم، مارسل موس، هالبواکس، گوروپیچ بر دیدگاه او در مرحله اول فعالیت‌های فکری‌اش غلبه دارد (نراقی، 1344: 105). نوعی رهیافت جامعه‌شناختی که با مفاهیم و اصطلاحات کلی‌ای چون «روح اجتماعی»، «وجدان اجتماعی»، «ما»ی اجتماعی، ماهیت کل‌گرایانه برداشت‌های او را نمایان می‌سازد؛ اما شریعتی که همانند فیلسوفان اگزیستانسیالیسم، نگران از دست رفتن هستی انسانی در برابر هستی فرانسائی (ایده، جامعه، خدا، وجود) است تا در نسبتی آزادانه و اصالت‌مند در فرآیند هستی مشارکت داشته باشند و موقعیت هیچ‌یک نسبت به دیگری مورد تهدید و تحدید قرار نگیرد. شریعتی تحت تأثیر آرای کل‌گرای دورکیم از جامعه

که به‌عنوان یک واقعیت بیرونی نوعی الزام و اجبار خارجی را بر انسان تحمیل می‌کند. به تحلیل و تبیین نسبت و رابطه انسان بدوی با جامعه می‌پردازد: انسان بدوی در دو ناخودآگاهی آرام و قرار داشته است: یکی طبیعت و دیگری ما. غیر از طبیعت جامعه قدیمی یک شخص مستقل است افراد در آن نه خود را که ما را احساس می‌کردند. قبیله ترکیبی از افراد خویش است؛ او است که حیثیت دارد و وجدان و حتی وجود، وجود فرد در روح جمعی، احساس و وجدان جمعی حل است. مکتب تحلیل‌گر و انتقادی جامعه‌شناسی فرانسه در او و تحلیل‌های اجتماعی‌اش نیز تأثیر بسزایی گذاشت. پس جامعه‌شناسی دیالکتیکی نئومارکسیستی ژرژ گورویچ، اگزیستانسیالیسم ژان پل سارتر، قرائت لوئی ماسینیون از عرفان، اسلام قرون وسطایی و رهیافت روان‌کاوانه فرانتز فانون به جنبش‌های انقلابی جهان سوم برای شریعتی جاذبه نیرومندی داشت. او بخش‌ها یا متن کامل نیایش الکسیس کارل، دوزخیان روی زمین و پنج سال جنگ الجزایر فانون، شعر چیست؟ و بخش‌هایی از هستی و نیستی سارتر، جنگ چریکی چه‌گوارا، سلمان پاک و نخستین شکوفه‌های معنویت اسلام ایران و بررسی درباره مسیر زندگی: ماجرای حلاج عارف شهید اسلام لوئی ماسینیون را ترجمه کرد. شریعتی عقیده دارد این هدفی بود که تا پایان زندگی خویش آن را با شور و شوق دنبال کرد.

شریعتی این عمل‌گرایی خود را در تفسیرگرایی انسانی نشان می‌دهد. به اعتقاد شریعتی اگر تفسیر از دین یک تفسیر به‌روز و منطبق با جغرافیای زمانی و مکانی باشد (البته با حفظ اصول دین) آن‌گاه دین خصلت ایدئولوژیک انقلابی و جهانی می‌یابد. اساساً ایدئولوژی‌ها دارای عنصر عقلانی، روانی و عاطفی هستند و جدایی هر یک از این سه عنصر، ایدئولوژی را ناکارآمد و بی‌جهت می‌کند. ایدئولوژی‌ها تنها جنبه عقلانی ندارند؛ بلکه از جنبه ارزشی و عاطفی نیز اهمیت دارند. البته وقتی صحبت از عقلانیت می‌کنیم، منظور کدام عقلانیت است؟ عقلانیت فلسفی یونان یا عقلانیت مذهبی و آزاد؟ محتوای سخنان شریعتی آن است که معرفت تنها به‌لحاظ شکلی متأثر از عوامل اجتماعی است؛ اما محتوای معرفت را به جامعه نمی‌دهد. مثلاً او ضمن اشاره به تقابلی که میان جامعه‌شناسان و روان‌شناسان درباره محتوای معرفت وجود دارد طرف روان‌شناسان را می‌گیرد.

### مقایسه سارتر و شریعتی

شریعتی هم‌چون سارتر اگزیستانسیالیست با اعلان پذیرش جبر مطلق و نفی اراده آزاد انسان به‌عنوان 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 خاطر نشان می‌کند که واقعیت‌های تاریخی، اجتماعی و زندگی فردی همواره با اصول عقلی و منطقی سازگار نیست و آدم‌ها همیشه با محاسبه دقیق منطقی عمل نمی‌کنند. شریعتی تلقی و تصور خود را درباره انسان در قالب عبارات و تعاریف گوناگونی مطرح کرده است: انسان چون آزادی و اختیار دارد مسئول است. انسان یک اراده مستقل است؛ این بزرگ‌ترین قدرت خارق‌العاده و غیر قابل تفسیر در اوست. اراده به این معنی که در سلسله‌ی علتی که جهان طبیعت، تاریخ و جامعه را تابع مطلق خود کرده است، وی به‌عنوان یک علت اولیه و مستقل وارد می‌شود و عمل می‌کند. آزادی و اختیاری که دو شاخصه اوست به وی صفتی خدایی داده است. مقصود از فرد، جوهر نوعی و حقیقت وجودی انسان است که خودآگاهی و اختیار و اراده و ماهیت انسانی از آن سر می‌زند و خود حلقه آزادی است که از زنجیر جبری و کور علت مادی رها شده و نقش علت را از خارج بر آن ایفا می‌کند به‌گونه‌ای که مسئولیت در قبال طبیعت، تاریخ و جامعه خویش برایش موجه و مطرح است. انسان موجودی است که اراده خویش، قدرت خلق و تشخیص و انتخاب خودش و مسئولیت خودش را دارد. مسئولیت زاینده اختیار و اراده من است؛ به میزانی که فرد آزادی دارد، اختیار و اراده دارد (مجموعه آثار 23، 258). به‌عقیده شریعتی انسان حیوانی اوتوپویست، متعصب، سیاسی، عصیان‌کننده، آفریننده و تفنن‌جو

است. عصبان‌گری نیز از ویژگی‌های بارز انسانی است و هر کس به‌میزان عصبانیتش ارزش دارد و در تمام مذاهب و فلسفه‌های خلقت عصبان است. در یونان انسان با کمک پرومته علیه خدایان طغیان و عصبان می‌کند و در تورات و انجیل و قرآن انسان در برابر خدا عصبان می‌کند. آفرینندگی و عصبان انسان یعنی آزادی و اراده انسان. آزادی در برابر هر چیز حتی خدا. همین آزادی و احساس آفرینندگی انسان است که به‌صورت عصبان و تفنن‌جویی جلوه می‌کند و هنر و تکنیک را پدید می‌آورد.

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 به‌شمار نمی‌آیند و هر عملش برآیند بی‌نهایت علل است. دکتر شریعتی در نقد این نگرش ساده‌انگارانه با ذکر مثالی می‌نویسد: مارکسیسم یک ایدئولوژی است، زیرا اولاً بسیار ساده‌لوحانه است که بتوان مدعی شد که در نتیجه قرن نوزدهم جامعه‌شناسی و تاریخ‌شناسی، توانسته باشد به همه قوانین برسد. ژرژ گورویچ، جامعه‌شناس بزرگ معاصر در یکی از کلاس‌هایش می‌گفت: در قرن نوزدهم یک جامعه‌شناس 198 قانون علمی در جامعه‌شناسی کشف کرده بود. در حالی که امروز جامعه‌شناسان حتی مدعی کشف یک قانون کلی مسلم هم نیستند. علم هر چه پیش‌تر می‌رود متواضع‌تر است... چنین نظریه‌ای امروز دیگر رنگ علمی ندارد. شریعتی درک خود را از مکاتب بشری در چارچوب دستگاهی فکری تئوریزه کرده بود. به‌نظر او هر مکتب فکری یک جهان‌بینی دارد و بر اساس آن جهان‌بینی طرز فکر این مکتب در بخش‌های جامعه‌شناختی، انسان‌شناختی و فلسفه تاریخ مشخص می‌شود. با تکیه بر همین جهان‌بینی و بخش‌های مذکور، نظام ایدئولوژیک یک مکتب تعیین می‌شود و این نظام ایدئولوژیک معطوف به تحقق انسان و جامعه ایده‌آل در عالم واقعیت است. بیان شریعتی در این ارتباط چنین است؛ هر کس آن چنان عمل می‌کند که جهان را می‌بیند؛ یعنی تصویری که از هستی در ذهن ما نقش بسته است در عمل ما، عقیده ما، رفتار اجتماعی ما و زندگی اجتماعی و فردی تأثیر مستقیم دارد.

شباهت دیگری در بعد روشنفکری و عدالت‌خواهی در آثار سارتر و شریعتی وجود دارد. وجود عناصر و اصول انسانی جهان‌شمول و فراگیر و انقلابی در آثار شریعتی ظاهر و محتوای انقلابی چپ‌های مبارزه‌جو و ضد امپریالیسم فرانسوی را به ذهن متبادر می‌نماید. تأثیرپذیری شریعتی از چپ‌های فرانسوی از جمله سارتر در آزادی‌خواهی سیاسی بسیار نزدیک است. او با استناد به وجود عدالت در نظام خلقت معتقد است که جامعه بشری نیز باید از نظام خلقت سرمشق گیرد و برای استقرار عدالت تلاش کند. او می‌نویسد: اصل بر این است که نظام اجتماعی بر اساس عدالت باشد، چرا؟ برای این که نظام آفرینش بر اساس عدالت است؛ بنابراین کوششی که برای استقرار عدالت در جامعه‌ام می‌کنم از جنس کوششی است که برای ایجاد یک زندگی طبیعی در زندگی خودم و هماهنگ کردن نظام زندگی خودم با نظام آفرینش و طبیعت می‌کنم (شریعتی، 1370: 118). عدالت عبارت است از تکیه بر اصل برابری طبقاتی و برابری حقوق انسانی بر اساس نظامی که زیربنایش توحید است و روینایش عدل جهانی (شریعتی، 1362: 235).

شریعتی در راستای نیل به مقصود خویش که همان پاسخ دینی دادن به سؤالات اجتماعی و سیاسی است، تئوری بازگشت به خویشتن را مطرح می‌کند. او درباره ضرورت این تئوری چنین اظهارنظر می‌کند: میلیون‌ها مردم جهان که در چنگ جهل، انحطاط اجتماعی و فقر مادی و معنوی اسیرند، مشکلات زندگی‌شان مجهولات فلسفی و علمی و مسائل وجود و عرض و ماده و انرژی نیست. بلکه می‌خواهند بدانند که زنگارها و بیماری‌های اجتماعی‌شان را چگونه نابود کنند؟ به کالبد مرده ملت‌شان چگونه روح بدمند و حیات و حرکت بخشند (شریعتی، 1381: 199). شریعتی در خصوص بازگشت به خویش بر این نظر تأکید می‌ورزد که برای دوام و قوام راستین خویش باید به غنای فرهنگ خویش برگردیم و عناصر

مترقی و انسان ساز را از آن‌ها استخراج نماییم. از نظر شریعتی اگر عوامل خودباختگی و مسخ کننده را از خود دور نکنیم و خود را با بازگشت به خویش و ذخایر مادی و معنوی انسانی خویش مجهز نسازیم، خود را در مقابل تهاجمات بی‌امان نفی‌کننده‌مان بی‌دفاع رها ساخته‌ایم (شریعتی، 1374: 213).

روشنفکری مسئولیت‌پذیر سارتری در نوشته‌های شریعتی وجود دارد. شریعتی نیز مانند سارتر روشنفکران را دسته‌بندی می‌کند. وی می‌گوید «گمان می‌برند که روشنفکر همان دانشمند، فیلسوف، هنرمند یا تکنیسین است که اسلام را با بینش جدید علوم و تمدن امروز غربی بنگرد، در صورتی که روشنفکر همان‌طور که در اکثر نوشته‌ها یادآور شده‌ام، انسان آگاه، مسئولی است اعم از کارگر، کشاورز، دانشجو، نویسنده، هنرمند، دانشمند، بی‌سواد... که از استعمار، استبداد، فاصله طبقاتی یا هر رنج دیگر انسان و مردم رنج می‌برد و خود را مسؤل ریشه‌کن کردن آن می‌داند و به دنبال یک ایدئولوژی می‌گردد و یک آگاهی، یک ایمان. روشنفکر، متعصب خودآگاهی است که روح زمان و نیاز جامعه‌اش را حس می‌کند و بینش جهت‌یابی و رهبری فکری را داراست. این آگاهی و بینش، آگاهی و بینش ویژه‌ای است که در مسیر تجربه اجتماعی و عمل انقلابی بیشتر تحقق و تکامل می‌یابد، تا از طریق تفکرات مجرد ذهنی و مطالعه و تحصیل مکتب‌های فلسفی و رشته‌های علمی. اصولاً روشنفکر در هر دوره تحول فرهنگی و اجتماعی یک جامعه هر گرایشی داشته باشد، به‌رحال دارای یک بینش انتقادی است، مقصود از این تعبیر این است که اولاً نسبت به وضع موجود معترض است و در همین حال می‌کوشد تا آن‌چه را که در برابر، وضع مطلوب می‌داند جانشین آن سازد. انتلکتوئل مفهوماً کسی است که کار مغزی می‌کند و در فارسی من آن‌را تحصیل کرده ترجمه می‌کنم، چه امروز هیچ انتلکتوئلی نیست که تحصیل کرده نباشد؛ اما اشتباهاً به‌جای آن روشنفکر به‌کار می‌بریم که هرگز درست نیست، چه میان تحصیل کرده و روشنفکر رابطه تساوی و ترادف وجود ندارد؛ بلکه به‌اصطلاح اهل منطق رابطه آن دو، عموم و خصوص من‌وجه است؛ یعنی: بعضی از تحصیل کرده‌ها روشنفکرند و بعضی از روشنفکران تحصیل کرده و بنابراین نقیض آن نیز صادق است که بعضی تحصیل کرده‌ها روشنفکر نیستند. آن‌چه مسلم است این است که روشنفکر متفکری است که به آگاهی رسیده و در نتیجه دارای جهان‌بینی باز و متحول و قدرت درک و تحلیل منطقی اوضاع و احوال زمان و جامعه‌ای که در آن زیست می‌کند با احساس وابستگی تاریخی، ملی، بشری و جهت مشخص اجتماعی و ناچار حس مسئولیت که همه زاده‌ی همان آگاهی خاص انسانی است، خودآگاهی. این آگاهی عالی‌ترین شاخصه‌ی نوع انسانی است که در افراد تکامل یافته‌تر متجلی‌تر است. این آگاهی فلسفه، علوم طبیعی و انسانی، هنر، صنعت، ادبیات و دیگر رشته‌های تخصصی نیست» (شریعتی، 1362: 89).

اندیشه‌های شریعتی بیشتر محصول علوم انسانی و اجتماعی بود تا فلسفه و شناخت‌شناسی او بیشتر بر پایه الهام از اصول و نظریه‌های رشته‌هایی چون جامعه‌شناسی، اقتصاد، تاریخ، مردم‌شناسی و اسطوره‌شناسی بنا شده بود. شریعتی درباره برداشت خود نوشت: بزرگ‌ترین درسی که به‌عنوان یک معلم می‌توانم به شاگردان خود بدهم این است که برای شناختن دین باید همان راهی را پیمود که دانشمندان غیر مذهبی و حتی ضد مذهبی پیموده‌اند. من این راه را می‌پیمایم و با همان زبانی سخن می‌گویم که به‌نام علم، جامعه‌شناسی، اقتصاد، فلسفه تاریخ و مردم‌شناسی، دین را محکوم می‌سازد یا ریشه‌های متافیزیکی آن‌را انکار می‌کند. من این زبان را برای بررسی مسائل علمی و انسانی بهترین زبان می‌دانم و همان زبانی را به‌کار می‌گیرم که اروپا پس از قرون 18 و 19 برای بررسی مسائل انسانی خود به‌کار گرفت (شریعتی، 1362: 52). در مجموع شریعتی در درجه اول به زبان فلسفه اجتماعی فرانسوی-آلمانی سخن می‌گفت. او در زمان دانشجویی در

فرانسه در دهه 1340 ه. ش (1960 م) تحت تأثیر اندیشه‌های ریمون آرون، ژاک برک، هانری کربن، فرانتس فانون، روژه گارودی، ژرژ گوروویچ، لوئی ماسینیون و ژان پل سارتر قرار گرفت.

## نتیجه‌گیری

نخبگان فلسفی و اجتماعی هر عصری نسبت به مسائل فکری و اجتماعی جامعه‌ای که در آن زندگی می‌کنند از خود حساسیت نشان می‌دهند و سعی بر رفع چالش‌های فکری پیش‌رو دارند. در فرانسه روشنفکران مختلف از جمله سارتر، کامو، فوکو، دریدا و بودریو به مسائل زمانه خود پاسخ گفتند. سارتر به دلیل عقاید روشنفکری آزادی‌خواهانه و ضد امپریالیستی که از آن برخوردار بود؛ سهم مهمی را در تقویت اندیشه‌های چپ برعهده داشت. از زاویه نگاه هستی‌شناسانه، معرفت‌شناسانه و انسان‌شناسانه تفاوت میان آرای متفکران مختلف فرانسوی به چشم می‌آید. از ساختارگرایی فوکویی تا آزادی اراده سارتر طیفی از نظریات متفاوت وجود دارد. ارائه نسخه‌های سیاسی و اجتماعی برای برون‌رفت از بحران‌های اجتماعی و سیاسی و توصیف وضعیت موجود و ساختارها و کارگزاران حامل اثرگذاری‌های خرد و کلان، با توجه به مبانی فلسفی هر یک از نخبگان فلسفی متفاوت بوده است؛ در نتیجه نوع پاسخ متفکران نیز به سؤالات برخاسته از بحران‌ها و نیازهای اجتماعی که در آن زیست می‌کردند متفاوت بوده است.

علی شریعتی به‌عنوان متفکری ایرانی که از تمدنی مذهبی و دینی برخاسته بود به تبع پاسخی متفاوت به مسائل جامعه خود داده است. پاسخ دینی شریعتی به نیازهای فکری و سیاسی جوانان و انقلابیون دهه 50 مهم‌ترین شاخص تمایز نوع پاسخگویی وی نسبت به روشنفکران فرانسوی بوده است؛ اما درگیر شدن شریعتی با بحران‌های عصر خویش و سعی در پاسخگویی به آن‌ها وجه شباهتی است که انقلاب اسلامی ایران در سال 1357 و ذکر نام شریعتی به‌عنوان معلم انقلاب معیار عینی است که کارنامه موفق وی را در زمینه‌ی انقلابی‌گری نشان می‌دهد. تأثیرپذیری شریعتی از متفکران فرانسوی خود را در بیان و تبیین مفاهیم دینی در قالب روح مدرن و نگاه‌های آرمان‌گرایانه‌ای که برآمده از روح انقلاب فرانسه بود، نشان می‌دهد. در اختیار داشتن نگاه‌های انتقادی مدرن و آرمان‌گرایی انسان‌محور شریعتی دو مؤلفه برجسته فکری است که در آثار وی خودنمایی می‌کند. در «ایستوریسم» تاریخ مرا می‌سازد، در «سوسیولوژیسم» جامعه مرا می‌سازد، در «ناتورالیسم» طبیعت مرا می‌سازد، در «ماتریالیسم» ماده سازنده من است؛ پس «من» به‌عنوان یک انسان، انسانی که می‌توانم خودآگاه باشم و بسازم و سرنوشت را به‌دست خویش برای خویش بسازم، در کدام فلسفه است؟ آن آزادی و انتخاب که «سارتر» در انسان می‌ستاید و انسان امروز به خاطرش از تمدن چشم می‌پوشد، کجاست؟

1. بلاکهام، هرولدجان (1368)، **نشس متفکر اگزستانسیالیست**، ترجمه محسن حکیمی، تهران: مرکز.
2. توماس، هنری (1382)، **بزرگان فلسفه**، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران: موسسه علمی و فرهنگی.
3. جهانگلو، رامین (1384)، **روشنفکری فرانسوی در قرن بیستم (1) تاریخچه روشنفکری در فرانسه**، قابل دسترسی در: <http://ketabesabz.com/book/12297>
4. دارتینگ، آندره (1373)، **پدیدارشناسی چیست؟**، ترجمه محمود نوایی، تهران: سمت.
5. دریدا، ژاک (1374)، **جهانی‌شدن جهان**، ترجمه محمد موسوی، **آدینه**، شماره 103.
6. دورکیم، امیل (1355)، **قواعد روش جامعه‌شناسی**، ترجمه علی محمد کاردان، دانشگاه تهران.
7. سارتر، ژان (1380)، **در دفاع از روشنفکران**، ترجمه رضا سید حسینی، تهران: نیلوفر.
8. شاکری، سیدرضا (1382)، **اندیشه سیاسی شریعتی**، تهران: پژوهشکده علوم انسانی و اجتماعی جهاد دانشگاهی.
9. شریعتی، علی (1351)، **امت و امامت**، تهران: حسینیه ارشاد.
10. شریعتی، علی (1362)، **تاریخ و شناخت ادیان**، مجموعه آثار، جلد 14، تهران: شرکت سهامی انتشار.
11. شریعتی، علی (1362)، **علی (ع)**، مجموعه آثار 26، چاپ دوم، تهران: انتشارات نیلوفر.
12. شریعتی، علی (1370)، **تاریخ و تمدن**، مجموعه آثار 12، چاپ دوم، تهران: انتشارات قلم.
13. شریعتی، علی (1374)، **بازشناسی هویت ایرانی-اسلامی**، تهران: نشر الهام.
14. شریعتی، علی (1375)، **اسلام‌شناسی**، جلد اول، تهران: نشر قلم.
15. شریعتی، علی (1378)، **مجموعه آثار 26، تشیع علوی و تشیع صفوی**، چاپ دوم، تهران: الهام.
16. شریعتی، علی (1380)، **چه باید کرد**، تهران: قلم.
17. شریعتی، علی (1381)، **بازگشت**، مجموعه آثار، جلد چهارم، تهران: نشر الهام.
18. شریعتی، علی (1382)، **تشیع علوی و تشیع صفوی**، تهران: چاپخش.
19. عربی زنجانی، بهنام (1379)، **شریعتی و سروش و بررسی مقابله آرا و نظریات**، تهران: نشر اریابان و اخوان.
20. فولکیه (1332)، **اگزستانسیالیسم**، ترجمه ایرج پور باقر، اصفهان: انتشارات تأیید اصفهان.
21. قیصری، علی (1383)، **روشنفکران ایرانی در قرن بیستم**، ترجمه محمد دهقانی، تهران: نشر هرمس.
22. کاپلستون، فردریک (1384)، **تاریخ فلسفه**، ترجمه امیر جلال‌الدین اعلم، جلد پنجم، تهران: موسسه علمی و فرهنگی سروش.
23. کاظمی، عباس (1383)، **جامعه‌شناسی روشنفکری دینی در ایران**، تهران: نشر طرح نو.
24. نراقی، احسان (1344)، **علوم اجتماعی و سیر تکوینی آن**، دانشگاه تهران.
25. نوالی، محمود (1373)، **فلسفه‌های اگزستانس و اگزستانسیالیسم تطبیقی**، تبریز: دانشگاه تبریز.



26. هیوز، استیوارت (1373)، راه فروبیسته اندیشه اجتماعی در فرانسه در سال‌های درماندگی 1930-  
1960، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران: آموزش انقلاب اسلامی.

(ب) لاتین

1. Cottingham, John (2008), **Western Philosophy**, black well, USA.
2. Gensler, Hury j(Ed) (2004), **Ethics**, New York: routledge.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی



پروفیسر شہناز گل خان  
پرنسپل جامعہ اسلامیہ اسلامیہ