

چیستی غرب و مدرنیته در اندیشه شریعتی

محمدتقی روستایی*

مقصود رنجبر**، علی شیرخانی***

چکیده

اندیشمندان ایرانی به فراخور زمانه و زمینه، هر کدام رویکردی متفاوت در برخورد با غرب و مدرنیته برگزیدند. هدف این پژوهش، فهم نگرش شریعتی نسبت به غرب و مدرنیته بوده و با استفاده از روش تحلیل محتوای کیفی و با استناد به آثار ایشان و بر اساس چارچوب نظری مکتب فرانکفورت به دنبال دستیابی به این هدف و پاسخ‌گویی به این سؤال است که موضع و دیدگاه شریعتی نسبت به چیستی غرب و مدرنیته چیست؟ به نظر می‌رسد ایشان با نگاهی گزینشی و انتقادی به چیستی غرب و مدرنیته، بر لزوم استفاده‌ی صحیح از مدرنیته و حفظ هویت در برابر چیستی غرب اصرار می‌ورزید. بنا بر شواهد، نگرش شریعتی به چیستی غرب از منظر تمدن و استعمار است. وی به جنبه‌های مثبت و علمی تمدن غرب، به دلیل تناسب با جوامع جهان سوم تمایل نشان می‌داد، و به استعمار از آن جهت که از خود بیگانگی را بر جوامع جهان سوم تحمیل می‌کرد، نگاه منتقدانه‌ای داشت. زاویه‌ی دید او به مدرنیته نیز، به دو وجه تمدن و تجدد تقسیم می‌شود. وی علی‌رغم آن‌که تمدن را امری مثبت می‌دانست، بر تجددی هجوم می‌برد که ما را مقلد و مصرف‌زده می‌کرد.

* دانشجوی دکتری علوم سیاسی، گروه علوم سیاسی، واحد قم، دانشگاه آزاد اسلامی قم، ایران،
mt.roostaei@gmail.com

** استادیار گروه علوم سیاسی، واحد قم، دانشگاه آزاد اسلامی قم، ایران (نویسنده مسئول)،
maghsoodranjbar@gmail.com

*** دانشیار گروه علوم سیاسی، واحد قم، دانشگاه آزاد اسلامی قم، ایران،
rooz1357@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۳/۰۱، ۱۳۹۹/۰۵/۲۸

Copyright © 2018, IHCS (Institute for Humanities and Cultural Studies). This is an Open Access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0 International, which permits others to download this work, share it with others and Adapt the material for any purpose

کلیدواژه‌ها: شریعتی، چیستی، غرب، مدرنیته، تمدن، تجدد

۱. مقدمه

موضوع‌گیری در مقابل «مدرنیته» و مؤلفه‌های آن و همچنین تعیین جایگاه «غرب» بخشی از عمده‌ترین مسائلی است که روشنفکران با آن مواجه‌اند. علی شریعتی (۱۳۱۲-۱۳۵۶) پژوهشگر و جامعه‌شناس ایرانی، تاریخ‌شناس و مبارز سیاسی و مذهبی است که در مبارزه با فرهنگ و تمدن غربی و بازگشت به فرهنگ ایرانی و اسلامی تلاش بسیار نموده است. به نظر شریعتی، شرق و غرب از چند جنبه با یکدیگر تفاوت دارند که مهم‌ترین تفاوت، از جنبه‌ی «تیپ فرهنگی» است. از نظر هستی‌شناسی، غرب به دنبال «واقعیت» رفت، و حال آنکه شرق هنوز در جستجوی «حقیقتی» است که باید باشد. او تفاوت‌های فرهنگی و هستی‌شناختی را به ناهمانندی‌های بنیادی، در کارکرد مذهب و سیاست در شرق و غرب نسبت می‌داد (بروجردی، ۱۳۷۷: ۱۷۱). از موضوعات مورد توجه شریعتی، مدرنیزاسیون و کسب تمدن از غرب بود که آن را تقلید می‌داند. وی مدرنیته را در پیوند با مسائل سیاسی و اجتماعی ایران، و از طرفی بر اساس ماهیت خود مدرنیته، در چارچوب نقدهای جامعه‌شناختی، تاریخی و دینی مورد بررسی قرار داد. ایشان با فرق‌گذاری بین تمدن و تجدد، تمدن جدید را مورد تأیید قرار می‌دهد، ولی تجدد به معنای مدرنیسم بی‌ریشه را شدنی و مفید نمی‌داند (قربانی، ۱۳۸۲: ۱۲۳).

با استناد به آثار شریعتی، می‌توان به نگاه‌گزینشی و در عین حال انتقادی وی، به مدرنیته و غرب پی برد. شریعتی در حالی که در ویژگی‌های دوره‌ی تاریخی خود ژرف می‌نگرد هم از سنگینی وزن سنت آگاه است و هم از تأثیرات مدرنیته. از این رو، هیچگاه نمی‌خواهد سنت بر مدرنیته تفوق یابد، یا مدرنیته سنت را به کناری افکند. به بیان دیگر، وی به نفی کامل غرب و مدرنیته نپرداخته، بلکه در کنار نگرش نقادانه به مؤلفه‌های منفی غرب مانند تجدد و استعمار، به جنبه‌های مثبت موجود در فرهنگ و تمدن غربی نیز توجه داشته و انتخاب آنها را با توجه به شرایط و نیازهای جامعه، ضروری دانست (انتخاب عقلایی). شریعتی از آنجا که معتقد بود «فرهنگ غربی و ارزش‌ها و هنجارهای آن، با جامعه‌ی ما سازگاری ندارد» (شریعتی، ۱۳۵۹: ۱۴۸) خواهان کسب فناوری مناسب و علوم مختلف از جهان مدرن، البته بدون اخذ فرهنگ آنان و حفظ و بزرگداشت فرهنگ ایرانی و اسلامی شد.

تحلیل‌گران در توصیف نگاه شریعتی، به تحلیل‌های متفاوتی رسیده‌اند. برخی او را متفکری بومی‌گرا و مخالف مدرنیته دانسته و برخی دیگر، شریعتی را متفکری مدرن و وفادار به بنیان‌های مدرنیته می‌دانند. با مطالعه در آثار شریعتی، می‌توان به سهولت دریافت که وی اندیشمندی بنیادگرا و بی‌اعتنا به مظاهر غرب و مدرنیته و یا مخالف همه‌جانبه نبود. بدیهی است که تحلیل دیدگاه‌های شریعتی، بدون درک زمانه‌اش (دوره التهاب و اضطراب و عجله) امکان‌پذیر نیست. فضای اجتماعی ایران در زمان شریعتی و غلبه گرایش‌های سوسیالیستی در وی به او اجازه نمی‌داد که در محیطی آرام به نظریه‌پردازی درباره «غرب» بپردازد و لذا عقاید وی در این باب دچار تضادهایی است و موضع‌گیری‌های متعارضی در آثار شریعتی به چشم می‌خورد؛ با این وجود، گرایش غالب در آثار او به سوی نفی مدرنیته و مؤلفه‌های آن است. به‌رغم کوشش‌های فراوانی که در باب غرب‌شناسی شریعتی صورت گرفته است، هنوز زوایایی از تفکرات ایشان در این زمینه شناخته شده نیست. پژوهش حاضر در نظر دارد با روش تحلیل محتوای کیفی و بر اساس نظریه مکتب فرانکفورت به توضیح و تبیین اندیشه‌ی شریعتی نسبت به غرب و مدرنیته بپردازد. در روش تحلیل محتوای کیفی که نوعی روش‌شناسی تحقیق در خدمت تفسیر محتوایی داده‌ها است، با عنایت به داده‌های نظری که مشتمل بر کلمات و اصطلاحات موجود در آثار و سخنان شریعتی است و با واکاوی این مفاهیم و اصطلاحات و ارتباطات بین این مفاهیم، الگوها و مضامین نهان اندیشه شریعتی استنباط و آشکار می‌گردد تا حتی‌الامکان ضمن رفع ابهامات موجود، اثر جدیدی در اختیار پژوهشگران قرار گیرد.

۲. پیشینه پژوهش

با توجه به موضوع طرح و مسئله‌ی مورد نظر، کتب و مقالات متعددی پیرامون اندیشه‌های علی شریعتی از مناظر گوناگون نگاشته شده است که تعدادی از آثار موجود به این شرح می‌باشد:

- عبدالهادی حائری در کتاب «نخستین رویارویی‌های اندیشه‌گران ایران با دو رویه تمدن بورژوازی غرب» از عبارت «تمدن بورژوازی غرب» به جای «مدرنیته» استفاده کرده و سپس از دو رویه تمدن غرب سخن می‌گوید: «رویه دانش و کارشناسی و رویه استعماری». دو رویه‌ای که «در پهنه عمل، از یکدیگر جدایی‌ناپذیرند و ایران و دیگر سرزمین‌های جهان از واپسین دهه‌های سده ۱۸ و آغازین سال‌های سده ۱۹

بدین سو ناگزیر از رویارویی با آن بوده است» (حائری، ۱۳۹۴: ۲۰). نویسنده ضمن معرفی و تبیین هر دو وجه تمدن غرب، کانون تمرکزش را بر بررسی نوع مواجهه ایرانیان با وجه استعماری تمدن غرب قرار می‌دهد. او در کنار نشان دادن دستاوردهای علمی و کارشناسی غرب و نیز ویژگی‌های رویه استعماری این تمدن، «خواست بنیادی» پژوهش خود را «بررسی اندیشه‌های اندیشه‌گران ایران و به ویژه شیوه رویارویی آنان به رویه استعماری تمدن بورژوازی غرب» عنوان می‌کند (حائری، ۱۳۹۴: ۱۷).

- کتاب «هویت‌اندیشان و میراث فکری احمد فردید» اثر محمدمنصور هاشمی، پژوهشی است درباره گروه مهمی از متفکران معاصر ایران به‌ویژه احمد فردید، که مسأله محوری آن مفهوم هویت است و برای نخستین بار گزارشی تفصیلی از احوال، آثار و افکار فردید عرضه کرده است. این کتاب از شش فصل، یک ضمیمه کوتاه و دو پیوست تشکیل شده که نویسنده در آن ضمن گزارش‌های مشروح از اندیشه‌های روشنفکران و اندیشمندانی مانند احمد فردید، جلال آل‌احمد، احسان نراقی، رضا داوری‌اردکانی، داریوش آشوری، داریوش شایگان و سیدجواد طباطبایی، اندیشه‌های این متفکران هویت‌اندیش را نسبت به آرا و اندیشه‌های فردید سنجیده است؛ (هاشمی، ۱۳۹۷) ولی در مورد شریعتی و تلاش وی در مورد بازخوانی هویت ایرانی و مبارزه با هویت غربی سخنی به میان نیاورده است.

- کتاب «روشنفکران ایران: روایت‌های یأس و امید» اثر علی میرسپاسی، تلاش دارد از جایگاه نقد هم‌زمان سنت و مدرنیته، امکان روایت متفاوتی را از رابطه این دو و مزیت‌های آن در تولید مدرنیته‌ای ایرانی که همگرا با مدرنیته جهانی باشد، ارائه دهد. بر همین اساس می‌توان کتاب حاضر را به لحاظ مفهومی به دو بخش متفاوت اما مرتبط تقسیم کرد. در بخش اول رویکرد انتقادی بر آرای روشنفکران بومی‌گرای ایرانی مانند فردید و مبانی فکری آنان با هم‌طرازان خود در غرب در قالب شرح روایت‌های یأس بازنمایی شده و در بخش دوم که رویکردی ایجابی دارد، مبانی نظری الگوی انتقادی مؤلف در قالب بازپرداخت روایت‌های امید بیان شده و همچنین آرای متفکران معاصر همگرا با ایده‌ی مؤلف از جمله جان دیوئی و محمد ارغون تبیین شده است. (میرسپاسی، ۱۳۸۷) این کتاب هرچند تلاشی قابل ستایش

در راستای همگرایی سنت و مدرنیته است، اما اشاره‌ای به اندیشه شریعتی در خصوص غرب و مدرنیته نداشته است.

- کتاب «مسلمانی در جستجوی ناکجاآباد»، اثر علی رهنما، در زمره‌ی کامل‌ترین زندگی‌نامه‌ای قرار دارد که برای علی شریعتی نوشته شده است و شامل ۳۲ فصل است که به بررسی شرایط فرهنگی، اجتماعی و سیاسی ایران در دوران حیات شریعتی می‌پردازد، و عنوان می‌کند که در یک‌سوی جامعه‌ی ایرانی، مدافعان سنت و در سوی دیگر مدافعان مدرنیته قرار داشتند. هر دو گروه در اعتقادات خود سرسخت بودند. در این میان تعداد اندکی از روشنفکران در گروه سوم، می‌کوشیدند میان این دو پیوند برقرار کنند، که شریعتی از جمله‌ی این روشنفکران بود (رهنما، ۱۳۸۵). اگرچه این کتاب، اثر ارزنده‌ای حول شخصیت، زندگی و اندیشه‌ی شریعتی بوده است، اما از ورود به بحث غرب‌گرایی حاکم، پرهیز می‌کند، و آن چنان که تقابل جریان‌های فکری آن زمان با غرب‌گرایی را به وضوح نشان می‌دهد، از تعارض شریعتی با طیف غرب‌زده سخنی به میان نمی‌آورد. بدین ترتیب خواننده نسبت به تقابل جدی و عمیق افکار و عملکردهای شریعتی با جریان فکری سیاسی غرب‌گرا، اشراف نمی‌یابد.

- کتاب «روشنفکران ایرانی و غرب» اثر مهرزاد بروجردی، درباره‌ی تفکرات ده اندیشه‌گر برجسته‌ی ایرانی، در باب تمدن غرب و چگونگی رابطه‌ی ما و غرب نگاشته شده است. نویسنده در این پژوهش با تمرکز بر بومی‌گرایی، ابتدا آراء و نظرات سید فخرالدین شادمان، احمد فردید و جلال آل‌احمد را در مورد غرب و مفهوم غرب‌زدگی بررسی کرده و سپس به آراء و نظرات روشنفکران مذهبی غیرروحانی به‌ویژه محمدتقی شریعتی و علی شریعتی می‌پردازد. در ادامه دیدگاه‌های احسان نراقی، حمید عنایت و داریوش شایگان در خصوص فضای حاکم بر دانشگاه‌ها بررسی و تبیین شده است (بروجردی، ۱۳۷۷). اگرچه این اثر، پژوهشی جدی می‌باشد که تقریباً تمامی طیف‌های فکری ایران را مورد توجه قرار می‌دهد، اما شاید بتوان مطرح کرد که در مورد اوضاع فکری ایران و روندی که طی کرده است، چندان عمیق نیست. هم‌چنین، اشاره‌ای به زمینه‌های پیدایش گفتمان غرب‌زدگی و بازگشت به خویشتن در شریعتی، نشده است.

- کتاب «طرحی از یک زندگی» اثر پوران شریعت رضوی، در خصوص زندگی‌نامه‌ی شریعتی نگاشته شده است. نویسنده در این کتاب شش مرحله را در زندگی شریعتی تقسیم کرد که عبارت‌اند از: کودکی تا جوانی (۱۳۱۲-۱۳۲۳) تحصیل و مبارزه (۲۳-۳۸)، اروپا (۳۸-۴۳)، بازگشت تا دانشگاه (۴۳-۴۸)، ارشاد تا زندان (۴۸-۵۴)، خانه‌نشینی اجباری تا هجرت و شهادت (۶۵-۵۴) است (شریعت‌رضوی، ۱۳۷۸).
- این اثر، همان‌طور که بیان‌شده بیشتر حول محور شرح زندگی می‌چرخد. اگرچه در جلد دوم این مجموعه، به سه دوره‌ی مهم و تأثیرگذار بر شریعتی اختصاص داده شده است، ولی در مجموع شاید بتوان اشاره کرد که مطالب در خصوص اندیشه سیاسی دکتر شریعتی به‌صورت پراکنده و ناکافی بیان شده است.
- کتاب «تطورات گفتمان‌های هویتی ایران - ایرانی در کشاکش با تجدد و مابعد تجدد»، اثر حسین کچویان، به تحلیل گفتمان‌هایی در زمینه‌ی هویت ملی و مؤلفه‌های آن پرداخته، و تلقی‌های موجود از هویت را تبیین می‌نماید. مفهوم هویت و ارتباط آن با تجدد، ویژگی‌های گفتمان‌های هویتی ملی، پیدایش مسئله هویت برای ایرانیان، گفتمان هویتی بازگشت به خویشتن، عوامل و شرایط عینی تعیین‌کننده در شکل‌گیری و غلبه‌ی گفتمان متجددانه و نقش مردم به‌عنوان عنصر اساسی این گفتمان، از مؤلفه‌هایی است که کچویان در این اثر به آن پرداخت است (کچویان، ۱۳۸۴). این کتاب از آنجایی که در زمینه‌ی هویت ایرانی، از جامعیت مناسبی برخوردار بود، کتابی نو و در عین حال مفید لحاظ شد. در این کتاب، بررسی کاملی از حیث مسئله‌ی هویت ایرانی، ارائه شده است، اما آنچه فهم را برای خواننده دشوار می‌سازد، بار سنگین فلسفی بود که بر فصل هفت حاکم بود و درک را برای خواننده سخت می‌کرد.
- در مقاله «علی شریعتی و غرب‌اندیشی از موضع نوگرایی دینی» اثر فردین قریشی، به زاویه‌ی دید شریعتی به غرب اشاره شده است که متأثر از جریان نوگرایی دینی است، و در این چارچوب از سه ضلع مثلث نقد غرب، نقد سنت و بازتفسیر دین در شرایط جدید به بررسی می‌پردازد. نویسنده عنوان کرده که نوگرایان دینی، ضمن نقد هم‌زمان سنت‌گرایی و مدرنیسم سکولار، ایدئولوژی و راهکارهای مناسب با جامعه‌ی خود را طراحی می‌نمایند (قریشی، ۱۳۷۹).

- در مقاله «دیدگاه علی شریعتی در خصوص مدرنیته اسلامی» اثر مالک محمد طارق، اشاره شده که راه شریعتی متمایل به اسلام است. از نظر نویسنده، شریعتی متعصب مستبدی نبود که با هر چیز جدیدی بدون آگاهی مخالفت کند و یا بدون قضاوت، غربی شده و دست به تقلید بزند. او ترکیبی از ایده‌های مختلف را عرضه کرد. نگاهش به علل عقب‌افتادگی و رکود، بیرونی بود و جامعه را مسئول شناخت این زوال می‌داند. او مخالف درک مسلمانی است که به تقلید ایدئولوژی غربی می‌پردازد، فلذا در پی احیاء مذهبی و حرکت بود (Tariq, ۲۰۱۳).

پژوهش‌های فوق هر چند مطالعاتی قابل ستایش در زمینه هویت‌اندیشی متفکران، تحلیل گفتمان‌های هویت ملی، همگرایی سنت و مدرنیته، زندگی‌نامه شریعتی و گرایش‌های سیاسی و دینی ایشان بوده و گاه توضیحات جامعی نیز در زمینه‌های مذکور ارائه داده است، اما نسبت به تبیین رویکرد شریعتی در برخورد با غرب و مدرنیته، کمتر کوشیده است. این پژوهش تلاشی است در جهت تبیین نقطه نظرات گوناگون علی شریعتی پیرامون غرب و مدرنیته تا از این طریق، تلفیقی از این آراء را جهت شفاف‌سازی بیشتر در این مجموعه ارائه نماید و با رفع تعارض‌ها، به گنه اندیشه شریعتی در باب غرب راه یابد و یا حداقل این که این تعارض‌ها را در اندیشه وی نشان بدهد و منشاء این تعارض‌ها را بیابد. گو این که این تعارض‌ها بر فهم شریعتی از غرب به مانند بسیاری دیگر از متفکران سایه افکنده است.

۳. چارچوب نظری

این پژوهش با تکیه بر نظریه مکتب فرانکفورت (نظریه انتقادی) و با تأکید بر دیدگاه‌های یورگن هابرماس (Jurgen Habermas)، رویکرد شریعتی نسبت به غرب و مدرنیته را واکاوی نماید. مکتب فرانکفورت یکی از جریان‌های فکری است که وظیفه‌ی «اندیشیدن به زمان حال» و «درک زمان خود به کمک اندیشه» را مؤلفه‌ای برای فلسفه و به‌طور کلی‌تر، برای هر گونه فعالیت عقل خودآگاه می‌داند. (آبه، ۱۳۸۹: ۴۵) یورگن هابرماس، به عنوان نماینده کنونی مکتب فرانکفورت و نظریه انتقادی، به ترسیم نظریه‌ای در باب مدرنیته پرداخته است. در این نظریه جامعه مدرن را می‌توان حاصل عقلانی شدن زیست جهان و تفاوت یافتن نظام اجتماعی دانست. مدرن شدن زیست جهان باعث تقسیم آن به سه حوزه ارزشی (علم، رهیافت اخلاقی، هنر) شده است. در جوامع مدرن، حوزه علم در قالب عقلانیت

علمی - فناوریانه، به جایگاه برتری در قیاس با حوزه‌های هنری و رهیافت اخلاقی دست یافته است. هابرماس معتقد است «پروژه ناتمام مدرنیته» مستلزم سنت فرهنگی نوین مبتنی بر انسجام‌بخشی دوباره به این سه حوزه حیات است. (هابرماس، ۱۳۸۴: ۲۵۲)

پروژه مدرنیته از دیدگاه هابرماس طرح تاریخی منحصر به فردی برای بشریت به شمار می‌آید، چرا که تحقق روز افزون زیست جهان مبتنی بر عقلانیت ارتباطی را می‌توان تضمین‌کننده فرضیه روشنگری دانست. باید اذعان داشت که هابرماس از نادر متفکران مکتب فرانکفورت و نظریه انتقادی است که با دیدی خوشبینانه به آینده و مدرنیته می‌نگرد. در حالی که اغلب نظریه‌پردازان نظریه انتقادی، دیدگاه مثبتی به پروژه روشنگری و مدرنیته نداشتند، ولی هابرماس، مدرنیته را پروژه‌ای ناتمام می‌داند که در صورت تلاش و کسب موفقیت انسان در به کمال رساندن آن، می‌تواند آینده‌ای روشن را پیش روی انسان‌ها قرار دهد؛ (هابرماس، ۱۳۸۴: ۲۶۳) هابرماس از این رهگذر با اسلاف خود در مکتب فرانکفورت فاصله می‌گیرد و از بدبینی دیرپای اندیشه انتقادی دور می‌گردد.

۴. چپستی غرب و مدرنیته

در ادبیات علوم، کلمه‌ی غرب به معانی مختلفی به‌کار می‌رود. در عرصه‌ی جغرافیایی، از اروپا تا آمریکا، غرب محسوب می‌شود. مراد ما از غرب، غرب فرهنگی و تفکری است؛ یعنی نوعی نگاه و توجه به عالم و آدم است که در تاریخ معاصر به وجود آمد. در واقع این امر مشترکی میان تمام فرهنگ‌ها و تمدن‌ها در طول تاریخ بوده است که هر کدام دارای نوعی تشخیص و نوعی نگاه و زاویه‌ی دید منحصر به فرد به عالم است. غرب معاصر مدرن که با رنسانس در غرب جغرافیایی (اروپا) پدید آمده و دارای پیشینه‌ی تاریخی در تمدن‌های دیگری مثل یونان باستان می‌باشد و در مجموع با عنوان کلی فرهنگ و تمدن غرب نامیده می‌شود نیز، دارای همان تشخیص خاص است که به نوعی تمام فرهنگ‌ها و ملل مختلف را تحت نفوذ قرار داده است. (آجرلو، ۱۳۹۷: ۱۶) از همین رو می‌توان گفت که غرب، نوع نسبت و ارتباطی است که انسان غربی معاصر (خارج از محدوده جغرافیایی) با عالم و آدم خارج از خود برقرار نموده است.

از جمله ویژگی‌های خاص این تشخیص غرب، که آن را از سایر فرهنگ‌ها و تمدن‌های موجود و یا تاریخی غیر از آن ممتاز می‌نماید در ظاهر، کنار گذاردن آموزه‌های دینی و وحیانی و رویکردهای غیب‌اندیشانه از ساحت‌های مختلف زندگی بشر است؛ یعنی

برعکس آنچه به عنوان شرق نامیده می‌شود که عمدتاً در ظاهر و سطح هم، گرایش و حضور مفاهیم و مناسبات و حیانی و نگاه غیب‌اندیشانه را حفظ کرده است (آجرلو، ۱۳۹۷: ۱۷). غرب شئون و جلوه‌های متنوع دارد و برای شناخت آن، باید با تمام این شئون آشنا شد، ولی غرب مجموعه‌ی این‌ها نیست؛ یعنی با کنار هم گذاشتن اقتصاد، سینما، تربیت و تبلیغات به وجود نیامده است، بلکه غرب یک وحدت است و اگر آن وحدت تحقق نمی‌یافت، هیچ‌یک از آن جلوه‌ها و شئون، ظاهر و متحقق نمی‌شد (داوری‌اردکانی، ۱۳۷۹: ۲۹). غرب موجودی مشخص نیست که بتوان در جای معین به آن اشاره نمود. منظور از غرب، غیری برای ایران لحاظ شده که در برهه‌های گوناگون به بریتانیا، روسیه یا آمریکا اطلاق می‌شود.

اصطلاح مدرنیته از کلمه‌ی لاتینی «مدرنوس» (Modernus) و از قید «مدو» (Modo) به معنای امروز و به تازگی مشتق شده است. مدرن، نو و تجدد، تنها در صورتی معنا پیدا می‌کنند که در مقابل سنت قرار گیرند و نوعی حالت یا ویژگی است که نظام اجتماعی را دستخوش تغییر و تازگی از گذشته کرده و خبر از ورود به آینده‌ای نامطمئن و ناپایدار را می‌دهد. مدرنیته بیانگر مجموعه‌ی بسیار متنوع و گسترده‌ای از گسست‌ها و سنت‌ها است که همراه با تغییرات وسیع، ابعاد مختلف حیات مادی، معنوی و اخلاقی انسان را تغییر داده و می‌دهد (سیف‌زاده، ۱۳۸۴: ۱۹). مدرنیته یک عهد و عالم است. جهان مدرن به‌طور ماهوی با قرون وسطی و جهان باستان غربی و نیز عالم دینی تفاوت دارد. مدرنیته به لحاظ نظری دارای این ویژگی‌هاست: بشر‌انگاری و اومانیزم؛ تأکید و تکیه بر عقل جزئی نفسانیت مدار و استیلا جو (عقل مدرن)؛ اعتقاد به اصل پیشرفت تاریخی؛ اصالت علم جدید؛ جدا کردن اخلاق از تار و پود عالم؛ فناوری و نظام تکنوکراسی؛ سکولاریزم و سکولاریزه کردن امور؛ بوروکراسی پیچیده‌ی مدرن؛ نیهیلیسم به‌عنوان صفت ذات؛ اعتقاد به قانون‌گذاری توسط عقل جزئی بشری و حق حاکمیت بشری (زرشناس، ۱۳۸۳: ۳۷). مدرنیته به شیوه‌هایی از زندگی یا سازمان اجتماعی مربوط می‌شود که از سده‌ی هفدهم به بعد در اروپا پیدا شد و به تدریج نفوذی کم و بیش جهانی پیدا کرد. این تعریف ابتدایی، مدرنیته را به یک دوره‌ی زمانی و یک جایگاه اولیه مربوط می‌سازد؛ ولی در ضمن ویژگی‌های عمده‌اش را در جعبه سیاه سر بسته باقی می‌گذارد (گیدنز، ۱۳۸۷: ۴).

۵. شریعتی، غرب و مدرنیته

در آثار و آموزه‌های شریعتی با دو سیما و رویکرد با غرب مواجه‌ایم. یکی سیمای عام یا تمدن غرب؛ یعنی «غرب به معنای اعم، زندگی صنعتی، علم، اخلاق، روابط اجتماعی و فرم تمدن، تیپ انسان، غرب سه قرن اخیر، نوع خاصی از تمدن و نوع خاصی از زندگی» (شریعتی، ۱۳۸۵: ۱۲۲) و دیگری چهره و هویت سیاسی؛ یعنی «کارکرد سیاسی غرب یا حاکمان و رژیم‌های غرب و استعمار جهانی و امپریالیسم اقتصادی» (شریعتی، ۱۳۸۵: ۳۵۳). سیمای اول غرب مورد استقبال شریعتی است؛ ولی رویکردش نسبت به سیمای دوم، منتقدانه است. شریعتی در لایه‌های مختلف اندیشه‌اش، در غرب‌شناسی‌اش که به‌طور متناقضی هم غرب‌ستایی است و هم غرب‌ستیزی، (هرچند می‌کوشید تا به دام غرب‌زدگی و غرب‌ستیزی نیفتد) بر یک نکته تأکید می‌ورزد و آن، شناخت و درک واقعی غرب است. یکی از انتقادهای عمده‌ی شریعتی به گرایش‌های جانبدارانه از غرب و یا ستیزه‌جویانه با آن، عدم درک کافی از غرب، ناآگاهی با سیمای عام تمدن غرب و نیز سیمای استعماری آن است. چنان که می‌گوید: «نه شیفتگان و شیدایان آن و نه مرتجعین متعصب کهنه‌پرست که با غرب و تمدن و فرهنگ آن یکپارچه و سیستماتیک مخالفند، آن را عالمانه و درست نمی‌شناسند» (شریعتی، ۱۳۸۰: ۱۰۰). و همچنین بر این باور است: «هیچ‌کس در این ملک به عمق و درستی، وسعت و تجربه من، نه شرق را می‌شناسد و نه غرب را و نه ماشین و استعمار را» (شریعتی، ۱۳۷۱: ۱۸۷). البته این عبارات‌ها از چند جهت قابل تأمل و نقد است: اولاً نشان از قضاوت عجولانه و حتی مغرضانه شریعتی نسبت به برخی افراد دارد. طرفداری از غرب که شریعتی آن را شیفتگی و شیدایی می‌داند و یا مخالفت با مبانی غربی که وی آن را ارتجاع می‌پندارد، نمی‌تواند دلیلی برای عدم شناخت غرب باشد. چرا که ممکن است فردی که طرفدارانه و یا منتقدانه نسبت به غرب اظهار نظر می‌کند، سال‌ها در غرب زندگی کرده باشد و به مانند شریعتی با اصول و مبانی غرب آشنا باشد. ثانیاً چنین جملاتی حاکی از نوعی خود بزرگ‌پنداری است که شریعتی به آن گرفتار شده و سبب گردیده که وی دیدگاه و استنباط هیچ شخص یا گروهی را غیر خودش قبول نداشته باشد و بی‌مهابا آن نگرش را رد کند.

شریعتی ضمن نفی ساده‌سازی در مورد دستاوردهای غرب، آشنایی با بینش غربی و بهره‌برداری از تجربه غرب را ضرورتی انکارناپذیر دانست (البته با تأکید بر ضرورت ارائه طرحی ملی و نو) و در مقابل، با منع ایرانیان از ساده‌لوحی و با رویکردی فرهنگی در ارتباط

با تمدن غرب، در برابر هدف ناصواب غرب مبنی بر یکسان‌سازی ملل طبق الگوی اروپایی، مقاومت کرد. تعارض فکری و ارزشی شریعتی با غرب، و حساسیت دردمندان‌اش بر نقش استعمار غربی در جهان شرق (یا جنوب) وی را دچار آن‌چنان یک‌سویه‌نگری و جزم‌اندیشی نمی‌کند که نقاط مثبت و روشن غرب را نادیده‌انگارد، یا سعی در پوشاندن فراموشاندن آن داشته باشد. او اگرچه منتقد غرب بود، ولی این به معنای نادیده‌گرفتن غرب و نیز بی‌توجهی به دستاوردهای مثبت و سازگار با جامعه‌اش نبود. این سخن شریعتی که: «من، خود باید در میان تحمیل غربی و وراثت تاریخی مردم، دست به انتخاب بزنم» (شریعتی، ۱۳۶۱: ۱۰۰)، نشان از تأکید وی بر سازگاری برخی دستاوردهای مثبت غرب با جامعه ایران دارد. روش وی در ارتباط با غرب، بر پایه‌ی اخذ متدهای پیشرفت بود و در این ارتباط، عملکردی گزینشی داشت.

نگرش دو گانه (نگاه گزینشی و انتقادی) شریعتی نسبت به غرب از آنجا ناشی می‌شود که غرب برای وی نه یک ذهنیت کلی بلکه یک واقعیت قابل تجزیه و تحلیل است. (بختیاری، ۱۳۷۶: ۹۸) به گفته ایشان:

تمدن جدید یک کل نیست، مجموعه‌ای است از تجربیات تلخ و شیرین و ارزش‌های بد و خوب و نسبی و ملاک‌های مشکوک و جهانی که در بناء و اراده آن اهورا مزدا و اهریمن هر دو دست اندر کارند و نباید آن را یکسره حقیقت مطلق دانست (شریعتی، ۱۳۸۵: ۲۰۸).

به همین علت همواره نسبت به غرب‌ستایانی که غرب را یک واحد کلی و بدون طبقات مختلف می‌پنداشتند، موضعی نقادانه داشت و می‌گفت: «برای غرب‌ستایان همه جای اروپا یک حکم دارد و تمام اروپا دارای یک وحدت کلی است» (شریعتی، ۱۳۶۴: ۱۷۹).

۱.۵ نگاه مثبت به غرب و مدرنیته؛ تمدن و علم فنی

شریعتی به رشد علم و فلسفه و فرهنگ مردم در غرب معترف است و غرب را به دلیل رشد و گسترش تجربه، علم و فناوری می‌ستاید، و به الهام از غرب متناسب با آداب و عقاید جامعه خود معتقد است. او تصریح می‌کند که: «ما در غرب‌زدگی مان چون غرب را

نمی‌شناسیم، ناشیانه و بی آن که از عوامل مثبت و مترقی آن سود جوئیم، تنها به تقلید کورکورانه دست زدیم» (شریعتی، ۱۳۷۹: ۲۸۲). به باور شریعتی،

دو نوع تقلید وجود دارد: آگاهانه و کورکورانه. تقلید آگاهانه، مثبت، سازنده و عامل ترقی انسان می‌شود و در جهت بی‌نیازی صورت می‌گیرد، حال آنکه تقلید کورکورانه، بردگی، ذلت و انحطاط را به همراه دارد و در جهت شبیه‌سازی است (شریعتی، ۱۳۷۸: ۷۴).

بدین ترتیب او به‌طور کل تقلید را نفی نکرده و تقلید سازنده را مثبت می‌داند. به اعتقاد شریعتی «تقلید سازنده، تقلیدی است که پیشرفت، علم و فناوری را به همراه آورد» (شریعتی، ۱۳۸۵: ۱۲۵). به نظر شریعتی،

علم و فناوری به‌رغم این که بر اصول و قواعد کلی و عقلی استوارند و این قواعد در همه جا یکی است و شرقی و غربی و ایرانی و رومی ندارد، در عین حال تمام ملی که درجاتی از علم و صنعت را طی کرده‌اند، رنگ تاریخ و فرهنگ - یعنی ملیت - خویش را بر این دو وجهی عام تمدن زده‌اند (شریعتی، ۱۳۶۱: ۱۰۵).

ظاهراً هنگامی که شریعتی ایده‌های خویش را درباره‌ی علم طرح می‌کرد، عده‌ای فکر کرده‌اند مخالفت او با سیانتیسم (Scientisme)، به معنای مخالفت با علم است. شریعتی نه تنها مخالف علم نیست، بلکه به صراحت بر نیاز به علم تأکید نموده و عملاً تلاش‌های بسیاری برای ارائه‌ی علمی و فهم جامعه و مذهب کرده است. با مرور آرای شریعتی درباره‌ی علم، به‌سادگی می‌توان دریافت که علم در منظومه فکری وی ارزش و اهمیت والایی دارد، تا جایی که راه سعادت جامعه را در علم جستجو می‌گوید: «جامعه‌ای که علم ندارد، جامعه‌ی متکاملی نیست، هرچند در سایر زمینه‌ها ترقی کرده باشد» (شریعتی، ۱۳۷۹: ۱۰۵). نگاه مثبت شریعتی به علم را می‌توان با نگرش عبدالهادی حائری^۱ به وجه علمی غرب مشابه دانست. به اعتقاد حائری، غرب با پیشرفت‌های گسترده در زمینه علمی، فنی و فکری در قرون ۱۸ و ۱۹ و با اختراعات و اکتشافات متعدد در زمینه دانش و کارشناسی در این دوران، در بالا بردن کیفی و کمی امور مادی و زندگی روزانه مردم، گامی اساسی برداشت (حائری، ۱۳۹۴: ۲۲۰).

البته باید توجه داشت که هرچند بهره‌مندی از علم و تکنیک بسیار نیکوست، لیکن نباید از تکامل معنوی و پیشرفت انسانی غافل شویم و مذهب را به حاشیه برانیم؛ این دو در کنار

هم‌دیگر سودمند خواهند بود. به همین دلیل شریعتی اگرچه جنبه‌های مثبت غرب را می‌ستاید، اما از طرفی هم بازگو می‌کند که: «ما نه می‌خواهیم اروپا بسازیم و نه آمریکا، ما می‌خواهیم انسانی بسازیم که اروپا و آمریکا از ساختنش عاجز ماندند» (شریعتی، ۱۳۸۵: ۵۰۸). البته این تفکر بیشتر به یک آرزوی دست‌نیافتنی شبیه است تا به یک هدف. این که ما بتوانیم انسانی بسازیم که دیگران از ساختنش عاجز باشند، انسانی که به خود بازگشته و دارای آزادی، عدالت و عشق باشد، کاری است که دانش، آگاهی، تجربه و پشتکار بسیاری را می‌طلبد و بی‌تردید از یک تن و یک جمع و یک نسل بر نمی‌آید. به علاوه این که نوعی تناقض نیز در گفتار شریعتی وجود دارد؛ چرا که وی تلاش داشت تا روشن‌فکران ایرانی را در مواجهه با سنت و مدرنیته از افراط و تفریط بازدارد و آنان را به راه میانه‌ای دعوت نماید که با استفاده از روش‌های عقلانی، جنبه‌های مثبت مدرنیته که با جوامع اسلامی سازگار هستند را اتخاذ کرده و برای ایجاد یک الگوی بومی، یعنی مدرنیته‌ی اسلامی، مورد استفاده قرار دهند؛ اما شریعتی گاه خود در دام همین افراط و تفریط گرفتار می‌شود. وقتی وی مدعی می‌شود که ما در پی ساختن انسانی هستیم که آمریکا و اروپا از ساختنش عاجز هستند، نوعی دیدگاه آرمان‌گرایانه در مورد ایران و نگرشی غیر واقع‌بینانه در مورد غرب را به نمایش می‌گذارد. و آیا نمی‌توان چنین نگرشی را افراطی و تفریطی دانست؟

مهم‌ترین مشکل مسلمانان از نظر شریعتی، عقب‌ماندگی تاریخی و فرهنگی است؛ و لذا تنها با تحول در عرصه فرهنگ می‌توان امکان استفاده از علوم و فنون غربی را به دست آورد. تحول مورد نظر شریعتی آن نوع تحولی است که در سده‌ی ۱۵ و ۱۶ در غرب اتفاق افتاد و منشأ «رنسانس» شد. یعنی همان‌گونه که در آغاز غرب جدید، فئودالیسم غربی فرو پاشید و بازگشت به فرهنگ یونانی صورت گرفت و تغییر بینش در حوزه‌ی دین پدید آمد و این دگرگونی‌ها باعث شد قرون وسطی پایان یابد و غربیان وارد عصر پر تحرک و توأم با پیشرفت و ترقی نوین شوند، مسلمانان نیز باید با چنین تحولی عظیم از خواب و رکود و عقب‌ماندگی خارج شوند و به عرصه‌ی جامعه‌ی جدید و مدرن پا گذارند و جایگاه مناسب و مستقل خود را در جامعه‌ی جهانی پیدا کنند. چنین تحولی که شریعتی از آن به رنسانس اسلامی یاد می‌کند، نه یک تجدید تمدن و فرهنگ و قدرت اسلامی، که تجدید تولد خود اسلام و بعثت دوباره اسلام است. به عبارت دیگر، او خواستار «پروتستانتیسم اسلامی» شبیه

به نمونه‌ی قرن شانزدهم اروپا است تا به اسلام کمک کند بار دیگر به یک نیروی اجتماعی مثبت تبدیل گردد و دوران تاریکی را محو کرده و به عصر رنسانس برسد. به اعتقاد شریعتی، ویژگی‌هایی مانند آخرت‌گرایی و ترک دنیا در قرون وسطی از عوامل انحطاط غرب مسیحی بود، و لذا در نهضت پروتستانتیسم دنیاگرایی جای آن را گرفت. به همین دلیل شریعتی نیز در طرح پروتستانتیسم اسلامی خود بر دنیاگرایی تکیه می‌کند و می‌گوید:

در مسیحیت، یک متفکر مذهبی مثل پروتستانتیست، در قرون ۱۶ و ۱۷ و ۱۸ چه کار می‌کرد؟ می‌گفت این کلیسا و این کشیش‌ها عوامل مترقی دین مسیح را نادیده گرفته و متروک گذاشته و بدبختی و بیچارگی برای ما ایجاد کرده‌اند، زیرا عوامل زهدپرستی و درون‌گرایی و فردپرستی و عبادت و اعتقادات ماوراءالطبیعی را رواج داده‌اند، پس روشنفکر اروپایی می‌دانست که برای رفورم مذهبی و ایجاد یک پروتستانتیسم مسیحی باید عوامل محرک و بیدارکننده مسیحیت را احیاء کرد (شریعتی، ۱۳۸۵: ۲۸۷).

در نظر او مسلمانان نیز باید عقب‌ماندگی دنیایی و تمدنی را رها کرده و بر دنیاگرایی توجه کرده تا علم و تکنیک و فرهنگ و تمدن نوین صورت گیرد. تأکید بر رشد اقتصادی و رفاه مادی در اندیشه شریعتی، از همین اصل دنیاگرایی نشأت می‌گیرد. و برای اثبات آن به دستورات اقتصادی اسلام اشاره می‌کند و می‌گوید: «بینش اسلامی، بینش جهان‌گرایی و دنیاگرایی است و رسماً می‌گوییم که به اقتصاد اصالت می‌دهد. کسی که زندگی مادی و اقتصادی ندارد، زندگی مذهبی و معنوی هم ندارد. در فقر، جهل می‌زاید نه دین...» (شریعتی، ۱۳۸۸: ۱۱۳). این سخن شریعتی ظاهراً بر اساس این حدیث از پیامبر (ص) است که می‌فرماید: «من لا معاش له لا معاد له». اما به نظر می‌سد سخنان شریعتی درباره لوتر و مذهب پروتستانتیسم بیش از آن که بر واقعیت منطبق باشد، ساخته ذهن ایدئولوژیک و خیال‌پرداز وی است. چنان که سیدجواد طباطبایی می‌گوید: «لوتر مترقی و منادی جهانگرایی و کلیسای هوادر زهدپرستی را شریعتی بر پایه شنیده‌های خود از جامعه‌شناسان جعل کرده است» (طباطبایی، ۱۳۸۲: ۳۴).

شریعتی در تحلیل غرب و وقوع رنسانس از فرهنگ اسطوره‌ای و تاریخی و قوانین جامعه‌شناسی مارکس کمک می‌گیرد. بر اساس تأثیر متقابل عین و ذهن برای تحول و تغییر و این که گاه شرایط عینی موجب تغییر ذهنیت‌ها می‌شود، شریعتی علت پیدایش رنسانس را پیدایش انسان بورژوا به معنی طبقه‌ی متوسط (و نه سرمایه‌دار) می‌داند که ناشی از

ویژگی جامعه‌ی باز است. این انسان در عین امید به آموزش در آخرت، به دنیا نیز توجه دارد؛ به طوری که با کار و تلاش و انباشت سرمایه در پی ایجاد تغییر و تحول است. شریعتی بدین صورت از عینیت به وجود آمده در اروپای قرون چهاردهم تا شانزدهم، به مسئله‌ی ذهنیت لازم برای رشد و تحول می‌رسد. به بیان دیگر، وی رنسانس اروپایی را برآیند تعامل بین عامل اقتصادی (فئودالیت) و عامل فکری مسیحی (تغییر بینش مذهبی) می‌داند که البته تحت عنوان تجدید بنا و بازگشت به فکر یونانی انجام شده است (یوسفی-اشکوری، ۱۳۷۶: ۲۶۸) و پایه‌گذار مدرنیته غربی گردید. و لذا ضروری است که مسلمانان و به‌ویژه ایرانیان نیز با تغییر بینش مذهبی خود، یعنی بر پایه نوعی مدرنیته‌ی اسلامی، قدم در راه ترقی بگذارند. همین که وی مدرنیته‌ی غربی را در اساس، درست و موفق و طبیعی و مترقی می‌شمارد و می‌کوشد با استفاده از آن تجارب، نوعی مدرنیته‌ی اسلامی را پایه‌گذاری کند، خود بهترین دلیل است که شریعتی منکر دستاوردهای مثبت تمدن جدید نیست. اما جدا از نگاه مثبت او در خصوص تمدن مدرن، فناوری غربی و الگوبرداری از آن‌ها، بیشترین نگاهش به غرب، به زاویه‌ی انتقادی معطوف شده است.

۲.۵ نگاه انتقادی به غرب و مدرنیته؛ استعمار و تجدد

شریعتی در خودشیفتگی غرب می‌گوید:

غرب خودش را کل مطلق بی‌عیب و نقص و دارای فضائل انسانی معرفی کرد که هر چه می‌اندیشد و هر کار می‌کند بهترین است. او میزان‌الأعمال است و مجموعه ارزش‌هایی متعالی را در خودش دارد. تمدن او تنها تمدنی است که باید باشد و تنها فرهنگ او در دنیا حق حیات دارد و هر چه با آن سازگار نیست خرافات و کهنه و پوسیده است (شریعتی، ۱۳۶۱: ۳۴۲).

او به خاطر تلاشی که غرب برای تحمیل تز خود بر جهانیان دارد، با آن می‌ستیزد و بیان می‌دارد:

غرب از قرن هجدهم به کمک جامعه‌شناسان و مورخان و نویسندگان و هنرمندان و حتی انقلابیون و انسان‌دوستانش، این تز را به دنیا می‌خواهد تحمیل کند که تنها تمدن یکی است و آن، همان شکلی است از تمدن که غرب ساخته و به جهان عرضه کرده (شریعتی، ۱۳۸۵: ۲۴).

شریعتی، این دیدگاه را که می‌گوید تمدن و فرهنگ یکی است و آن هم فرهنگ و تمدن غرب است، رد می‌کند و در نفی این دیدگاه می‌گوید: «فقط امپریالیسم فرهنگی این دیدگاه را دارد که هدف نهایی‌اش استعمار و غارت اقتصادی است» (شریعتی، ۱۳۸۵: ۱۱۵).
به نظر شریعتی،

غرب با رویکرد استعماری خود به دنبال مسخ و تحریف فرهنگ بومی شرقی و نقش و نگار فرهنگ غربی، و در یک کلام در پی الیناسیون فرهنگی است تا از این طریق، روشنفکران جوامع شرقی را به وجودهایی بی‌ماهیت، بدون قدرت انتخاب و فاقد آزادی اندیشیدن تبدیل نماید (شریعتی، ۱۳۸۸: ۳۵۳).

چنان که می‌گوید: «نظام غرب با انکار فرهنگ و تاریخ مردمان جهان سوم آن‌ها را تبدیل به انسان‌هایی بی‌ریشه و الینه می‌کند و امکان یک تحول خلاق و نو را از آن‌ها می‌گیرد» (شریعتی، ۱۳۸۸: ۳۶۸). به همین دلیل و با اتخاذ موضعی منتقدانه و سخت‌گیرانه در برابر استعمار و پیامدهای آن مانند از بین بردن اخلاق، فرهنگ و مذهب، تلاش کرد با ارائه گفتمان بازگشت به خویشتن، ایرانیان را برای رجوع به فرهنگ اصیل اسلامی و ایرانی تشویق و ترغیب نماید. رویکرد منتقدانه شریعتی به استعمار را نیز می‌توان با نگرش حائری مشابه دانست. حائری در کنار تمجید از وجه علمی غرب، بر رویه استعماری غرب در کنار پیشرفت‌های علمی تأکید دارد و چنین علمی را علم بدون تعهد و در خدمت استعمار می‌نامد (حائری، ۱۳۹۴: ۹). به اعتقاد حائری تمدن بورژوازی، علی‌رغم شعارهای آزادی و برابری، نهایتاً سرشت اصلی خود را که همانا استعمار و برنامه‌های استعماری است فراموش نکرده و با ایجاد سازمان‌هایی با بنیاد سودگرایی، در صدد استعمار کشورها و بهره‌کشی از ملت‌ها با استفاده از غیرانسانی‌ترین جنایات‌ها برآمد (حائری، ۱۳۹۴: ۱۳).

شریعتی در واکنش به عملکرد غرب که می‌خواهد، ساخته‌های خود را مطلق و کامل دانسته و بر ما تحمیل نماید، و به دنبال آن ارزش‌های ما را محو کرده و ما را به موجوداتی مسخ‌شده تبدیل کند، مقاومت را اصل می‌داند. شریعتی، مهم‌ترین تفاوت شرق و غرب را در نوع و مدل فرهنگی دانسته و معتقد است «تیپ فرهنگی یونان فلسفی، روم هنری و نظامی، چین صوفیانه، هند روحانی و تیپ فرهنگی ما مذهبی و اسلامی است» (شریعتی، ۱۳۸۵: ۲۸۲). به گفته شریعتی، انسان الینه‌شده در عین پریشان‌حالی ناشی از عدم برخورداری از مستلزمات تمدن جدید و وابستگی به محصولات آن، از عقب‌ماندگی و فقر فرهنگی دوره‌ی خود نیز رنج می‌برد. او در این ارتباط می‌گوید:

از طرفی تمام پریشانی‌هایی که بشر قرن بیستم دارد و بشر متمدن امروز دارد، (من هم دارم) و گرچه من شرقی از این تمدن جدید استفاده نمی‌کنم و از مواهبش بی‌بهره هستم، ولی از همه‌ی فسادها و رنج‌ها و بیماری‌ها و بدبختی‌هایش برخوردارم، حتی بیشتر از خود اروپایی‌های متمدن امروزی! (شریعتی، ۱۳۸۰: ۲۷).

مقصود شریعتی از قرن بیستم، کلیتی از نظام‌ها، ایدئولوژی‌ها و فرهنگ بود، به همراه چیرگی ماشین و وابستگی انسان شرقی به آن و نابودی یا کمرنگی ارزش‌های معنوی و ظهور ارزش‌های مادی‌گرایانه؛ بر این اساس انسان معاصر، خدا را رها کرده و به مادیات روی می‌آورد.

علاوه بر نگرش انتقادی به غرب، شریعتی به مدرنیته و مؤلفه‌هایی از آن مانند عقلانیت، دموکراسی و علم مدرن نیز دیدگاهی انتقادی دارد. عقلانیت مرسوم در غرب از دیدگاه شریعتی «عقل مجرد منطقی خشک حساب‌گر» است (شریعتی، ۱۳۷۸: ۱۰) که «علی‌رغم ایجاد رشد و پیشرفت سریع در جهت منطقی به انسان و جامعه، وجوه بسیاری را در انسان تضعیف می‌کند» (شریعتی، ۱۳۷۸: ۱۲). وی این نوع از عقلانیت را پاسخگوی جامعه‌ی اسلامی نمی‌داند؛ بلکه عقلانیتی را می‌پذیرد که «در کنار استقراء و تجربه، از وحی نیز بهره‌برد و مبتنی بر ایدئولوژی اسلامی باشد» (شریعتی، ۱۳۷۸: ۱۸). چنین عقلانیتی از نظر شریعتی، فقط در شرق یافت می‌شود. به گفته‌ی او «از طریق این عقل می‌توانیم نوع دیگری از فهمیدن را، که در فرهنگ شرقی ما ریشه دارد و با جوهر اصیل مذهب خویشاوند است، احساس کنیم» (شریعتی، ۱۳۷۸: ۱۷۵). ظاهراً شریعتی از این طریق به دنبال ایجاد نوعی مدرنیته‌ی اسلامی در شرق و به‌ویژه ایران بود؛ ولی به این نکته توجه نداشت که عالمان دینی و روشنفکران مذهبی آن دوران بیش از آن که به عنصر عقل و عقلانیت ارادت داشته باشند، بر دین و وحی تأکید داشتند. به اعتقاد آنان عقل هیچ رقیبی برای خودش نمی‌شناسد و قصد دارد به تمام حوزه‌های دینی و فرهنگی، سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و ... نفوذ کند. (آقاجری، ۱۳۸۰: ۳۹) به همین دلیل بسیاری از متفکران، عقلانیت را خیر و خوبی محض نمی‌دانند و مدرنیته را پایان عصر دینی - اخلاقی تصور می‌کنند.

دیدگاه شریعتی نسبت به دموکراسی موجود در غرب چنین است: «در غرب به عوض دموکراسی، دیکتاتوری حاکم است و این دیکتاتوری نه دیکتاتوری یک شخص یا یک حزب که دیکتاتوری سرمایه و پول است» (شریعتی، ۱۳۵۷: ۱۸۱). «دموکراسی غربی بر مبنای سه ویژگی زر و زور و تزویر بنا نهاده شده است و لذا دارای مشکلی بزرگ و اساسی

به نام عوام‌فریبی است» (شریعتی، ۱۳۵۷: ۱۸۲). به همین دلیل و با نگاهی جامعه‌شناسانه به دموکراسی، نظریه «دموکراسی متعهد» را ارائه کرد. منظور وی از دموکراسی متعهد، «حکومت یک گروه انقلابی است که به دنبال رسانیدن جامعه به دموکراسی واقعی، تحقق اهداف معین در ایدئولوژی و هدایت مردم به سوی کمال واقعی و رستگاری هستند» (شریعتی، ۱۳۵۷: ۱۸۵). به اعتقاد شریعتی از آن جا که مردمان جوامع عقب‌افتاده رشد و استقلال فکری ندارند و نمی‌توانند شایسته‌ترین افراد را انتخاب کنند، پس بنابراین در این جوامع، به جای دموکراسی آزاد، باید دموکراسی متعهد به طور موقت حاکم گردد تا جامعه به رشد فکری کافی برسد» (شریعتی، ۱۳۵۷: ۱۸۶).

این تعریف از دموکراسی از چند جنبه قابل تأمل است: اولاً این که فلسفه دموکراسی بیش از آن که انتخاب شایسته‌ترین‌ها باشد، جلوگیری از استبداد و کنترل قدرت است و این نکته‌ای است که در اندیشه شریعتی مورد غفلت قرار گرفته است. بنابراین این دلیل که ممکن است شایسته‌ترین افراد انتخاب نشوند، نمی‌تواند دلیل کافی و قانع‌کننده‌ای برای معطل کردن دموکراسی باشد. ثانیاً این که شریعتی مشخص نکرده است که رهبری انقلابی تا چه مدت باید بر سر قدرت بماند و چه مقدار زمان نیاز است تا مردم به رشد و تکامل برسند؟ چه ضمانتی وجود دارد که این رهبری انقلابی، به دیکتاتوری تبدیل نشود و زمانی که مردم به رشد و استقلال فکری رسیدند آن فرد یا گروه انقلابی، قدرت را به مردم واگذار کنند و به انتخابات آزاد تن دهند؟ ثانیاً اتویپای شریعتی مبنی بر رسیدن همه مردم به رشد فکری و تکامل فرهنگی و استقلال رأی، امری دور از واقع است؛ زیرا حتی در پیشرفته‌ترین کشورهای امروزی هم همه مردم از سطح فکر و شعور بالای سیاسی برخوردار نیستند و بنابراین نمی‌توان جامعه‌ای را متصور شد که همه مردمان آن به آگاهی کامل و استقلال رأی رسیده باشند. علاوه بر آن، رسیدن مردم به شعور سیاسی و استقلال رأی، از طریق تمرین دموکراسی و مشارکت سیاسی صورت می‌پذیرد نه با رهبری انقلابی و ثابت. و تا زمانی که دموکراسی، هرچند ناقص و نیم بند، اجرا نشود رشد و تکامل فکری تحقق نخواهد یافت. لذا راه‌کار شریعتی برای رسیدن به دموکراسی، خود مانع ظهور دموکراسی است.

انتقاد شریعتی به علم مدرن به این صورت است که به اعتقاد وی «علم مدرن علمی بی-هدف و سرگشته است که فقط وجوه مختلف پدیده‌ها را تحلیل می‌کند و ناقص بسیاری از مقدسات و لذات بشر است» (شریعتی، ۱۳۸۸: ۵۲)؛ و به جای آن که به دنبال رسالت اصیل خود، یعنی قداست و هدایت باشد، به عنوان ابزار نظام سرمایه‌داری، ایفای نقش می‌کند. به

گفته وی: «سابقاً هدف علم، جست و جوی حقیقت بود، اما امروزه صرفاً در طلب قدرت است» (شریعتی، ۱۳۶۲: ۱۹۸). شریعتی در پی اصلاح جریان علم با استفاده از اهداف و آرمان‌های انسانی و مذهبی است. چرا که باور دارد «اگر علم در مسیر صحیح قرار گیرد، می‌تواند نجات‌دهنده‌ی انسان باشد» (شریعتی، ۱۳۶۱: ۲۱۱). با توجه به رسالت واقعی علم از نگاه شریعتی که همانا نجات انسان است، به این نتیجه می‌رسیم که از دید شریعتی، جامعه‌ی ما باید در جست و جوی مدلی غیر از مدل غربی علم باشد تا راه سعادت را بی‌یابد و مضرات علم مدرن غربی را نداشته باشد. راه‌حل شریعتی در برابر مشکلات علم، آن بود که «می‌بایست نگاه علم، معطوف به انسان و نیازهایش شود» (شریعتی، ۱۳۸۲: ۲۱۷). هدف او این بود که تحت لوای علم، انسان‌سازی، و متعاقب آن، پاسخ‌گویی به نیاز صورت گیرد. و از آنجایی که علم مدرن را ناکارآمد در پاسخ‌گویی به نیازهای بشری می‌داند، راه‌حل را در تزریق ایمان و تعهد در علم مدرن می‌داند. در واقع او به همگرایی علم و دین معتقد بود و در همین راستا گام بر می‌داشت.

۶. نتیجه‌گیری

طبق مطالب فوق می‌توان به این نتیجه رسید که شریعتی بر اساس آموزه‌های نظریه انتقادی و به تاسی از مکتب فرانکفورت به دنبال نقد جنبه‌های منفی مدرنیته، یعنی استعمار و تجدد، و گزینش مؤلفه‌های مثبت آن، یعنی علم و تمدن بود تا از این رهگذر به رنسانس اسلامی برسد، اما عدم شناخت کافی نسبت به مبانی رنسانس و اسلام منجر به خلط این دو مفهوم از جانب وی گردید. به اعتقاد شریعتی، مدرنیته‌ی غربی در جهان سوم، خود را به شکل تجدد نشان داد؛ حال آن‌که صورت مناسبی برای رسیدن به تمدن مدرن که پویایی را به همراه می‌آورد، نبود. اگرچه او از تمدن مدرن استقبال می‌کرد، اما تجدد را فقط مصرف‌زده شدن کالای اروپایی دانست و به نقد آن پرداخت. با شناختی که از جامعه‌ی خود داشت و این که غرب دچار بحران معنویت شده است، و همچنین با احساس خطری که وی از ترویج فرهنگ مصرف‌گرایی و ابتذال می‌کرد و نگران آن بود که گرایش‌های به غرب، به بالاترین حد خود برسد، درصدد پالایش فرهنگی خود و تقویت روحیه‌ی دینی مردمانش برآمد. اگرچه او مدافع دانش و تکنولوژی بود، اما به طرد جنبه‌های امپریالیستی همت گماشت. شریعتی، از تقلید محض از غرب پرهیز کرده و بر حفظ هویت و شخصیت اصیل تأکید نموده است و از بزرگ‌ترین عوامل گسترش موج کوبنده‌ی اسلام‌خواهی میان جوانان

و روشنفکران شد. گفتمان بازگشت به خویشتن او نماد موضع او در برابر غرب و مدرنیته است که می‌بایست به خودآگاهی رسید و به اصالت خود و اسلام اصیل که همان تشیع بود، تکیه کرد. بدین ترتیب بازگشت به خویشتن او، یعنی اولویت داشتن هویت انسانی و اصالت تاریخی - فرهنگی خود، و رهایی از بیماری از خود بیگانگی فرهنگی. اما از سخنان شریعتی چنین بر می‌آید که وی دچار نوعی نگاه ابزارگرایانه نسبت به مدرنیته و غرب است که می‌توان آن را ناشی از هدف سیاسی نهفته در اندیشه وی دانست. شریعتی در صورتی سنت، مدرنیته و غرب را امری مطلوب می‌داند که با مبارزه و ایدئولوژی مورد نظر وی هماهنگ باشد، در غیر این صورت، مطرود شمرده می‌شود. این نگاه ابزارگرایانه‌ی معطوف به ایدئولوژی در نگاه شریعتی موجب شده است که وی برداشت نظری عمیقی نه نسبت به سنت داشته باشد و نه مدرنیته.

به اعتقاد او در جامعه‌ی ما باید مدرنیته‌ی ایرانی - اسلامی روی کار آید تا با ما هم - خوانی داشته باشد، اما از این نکته غفلت کرد که مدرنیته در اسلام، به دلیل دیدگاه منفی عالمان دینی و روشنفکران مذهبی نسبت به عنصر عقلانیت، امکان اجرایی شدن ندارد و یا حداقل با مشکلات بسیاری روبرو است. اگرچه دستاوردهای مدرن را پذیرا بود، اما غالباً نسبت به مؤلفه‌های غربی، نگاهی انتقادی داشت و در این راستا به عقلانیت ابزاری، دموکراسی و علم مدرن نقدهایی وارد نمود. از نظر او عقلانیت ابزاری از درک حقیقت و ارزش‌ها عاجز است و لذا در جوامع اسلامی کارایی ندارد و باید به همراه وحی باشد. دموکراسی موجود در غرب نیز نوعی دیکتاتوری و عوام‌فریبی است که از هدایت مردم به سوی کمال واقعی و رستگاری ناتوان است. علم مدرن نیز ابزار دست سرمایه‌داری شده است و در جهت منافع آن گام بر می‌دارد. اما همان‌طور که اشاره شد، رویکرد انتقادی شریعتی به غرب و مدرنیته خالی از اشکال و ایراد نیست.

پی‌نوشت

۱. عبدالهادی حائری نخستین پژوهشگری در ایران است که غرب را از دو جنبه علم و استعمار و تحت عنوان «دو رویه تمدن بورژوازی غرب» مورد واکاوی قرار داده است.

کتاب‌نامه

آبه، استفان (۱۳۸۹). واژگان مکتب فرانکفورت، ترجمه افشین جهان‌نیده، چاپ ۲، تهران: نشر نی.

- آجرلو، نجمه (۱۳۹۷). *ایران قدیم مهد تمدن جهان*، چاپ ۵، تهران: نشر خانه تاریخ.
- بروجردی، مهرزاد (۱۳۷۷). *روشنفکران ایرانی و غرب*، ترجمه‌ی جمشید شیرازی، چاپ ۱، تهران: نشر فرزاد.
- حائری، عبدالهادی (۱۳۹۴). *نخستین رویارویی‌های اندیشه‌گران ایران با دو رویه تمدن بورژوازی غرب*، چاپ ۶، تهران: انتشارات امیرکبیر.
- داوری‌اردکانی، رضا (۱۳۷۹). *دریابری غرب*، چاپ ۱، تهران: انتشارات هرمس.
- رهنما، علی (۱۳۸۵). *مسلمانی در جستجوی ناکجا آباد*، ترجمه‌ی کیومرث قرقلو، چاپ ۴، تهران: گام نو.
- زرشناس، شهریار (۱۳۸۳). *مبانی نظری غرب مدرن*، چاپ ۱، تهران: انتشارات کتاب صبح.
- سیف‌زاده، سیدحسن (۱۳۸۴). *مدرنیته و نظریه‌های جدید در علم سیاست*، چاپ ۲، تهران: نشر میزان.
- شریعت‌رضوی، پوران (۱۳۷۸). *طرحی از یک زندگی*، چاپ ۶، تهران: انتشارات چاپخش.
- شریعتی، علی (۱۳۵۷). *امت و امامت*، چاپ ۱، تهران: انتشارات قلم.
- شریعتی، علی (۱۳۵۹). *بازشناسی هویت ایرانی - اسلامی (مجموعه آثار، جلد ۲۷)*، چاپ ۱، تهران: نشر الهام.
- شریعتی، علی (۱۳۶۱). *جهان‌بینی و ایدئولوژی (مجموعه آثار، جلد ۲۳)*، چاپ ۱، تهران: سهامی انتشار.
- شریعتی، علی (۱۳۶۲). *انسان، اسلام و مکتب‌های مغرب زمین (مجموعه آثار، جلد ۲۴)*، چاپ ۲، تهران: نشر الهام.
- شریعتی، علی (۱۳۶۴). *ویژگی‌های قرون جدید (مجموعه آثار، جلد ۳۱)*، چاپ ۲، تهران: انتشارات چاپخش.
- شریعتی، علی (۱۳۷۱). *گفتگوهای تنهایی (مجموعه آثار، جلد ۳۳)*، چاپ ۳، تهران: نشر آگاه.
- شریعتی، علی (۱۳۷۸). *تاریخ تمدن (مجموعه آثار، جلد ۱۲)*، جلد ۲، چاپ ۵، تهران: انتشارات قلم.
- شریعتی، علی (۱۳۷۹). *تاریخ شناخت ادیان (مجموعه آثار، جلد ۱۴)*، جلد ۱، چاپ ۶، تهران: سهامی انتشار.
- شریعتی، علی (۱۳۸۰). *ما و اقبال (مجموعه آثار، جلد ۵)*، چاپ ۸، تهران: نشر الهام.
- شریعتی، علی (۱۳۸۲). *مذهب علیه مذهب (مجموعه آثار، جلد ۲۲)*، چاپ ۴، تهران: انتشارات چاپخش.
- شریعتی، علی (۱۳۸۵). *چه باید کرد؟ (مجموعه آثار، جلد ۲۰)*، چاپ ۶، تهران: انتشارات قلم.
- شریعتی، علی (۱۳۸۸). *هبوط در کویر (مجموعه آثار، جلد ۱۳)*، چاپ ۲۸، تهران: انتشارات چاپخش.
- طباطبایی، سیدجواد (۱۳۸۲). *تاریخ اندیشه‌ی سیاسی جدید در اروپا*، جلد ۱، تهران: انتشارات نگاه معاصر.
- قربانی، وحید (۱۳۸۲). *تقلیدگری و مدرنیته*، چاپ ۱، تهران: نشر اخوان.

- کچویان، حسین (۱۳۷۶). *پایان ایثنولوژی*، چاپ ۱، تهران: سازمان انتشارات کیهان.
- گیدنز، آنتونی (۱۳۸۷). *پیامدهای مدرنیت*، ترجمه‌ی محسن ثلاثی، چاپ ۴، تهران: نشر مرکز.
- میرسپاسی، علی (۱۳۸۷). *روشنفکران ایران: روایت‌های یأس و امید*، ترجمه عباس مخبر، چاپ ۴، تهران: نشر توسعه.
- هاشمی، محمدمنصور (۱۳۹۷). *هویت‌اندیشان و میراث فکری احمد فردید*، چاپ ۵، تهران: انتشارات کویر.
- هابرماس، یورگن (۱۳۸۴). *نظریه کنش ارتباطی: عقل و عقلانیت جامعه*، ترجمه کمال پولادی، چاپ ۱، تهران: مؤسسه انتشاراتی روزنامه ایران.
- یوسفی‌اشکوری، حسن (۱۳۷۷). *شریعتی، ایثنولوژی، استراتژی*، چاپ ۱، تهران: انتشارات چاپخش
- بختیاری، علیرضا (۱۳۷۶). «شریعتی و غرب (غرب یک ذهنیت یا یک واقعیت؟)»، *در ما و غرب*، چاپ ۱، تهران: انتشارات حسینیه ارشاد.
- آقاجری، هاشم (۱۳۸۰). «دیالوگ سنت و مدرنیت»، *مجله بازتاب اندیشه*، شماره ۱۷، صفحه ۴۴-۳۵.
- قریشی، فردین (۱۳۷۹). «علی شریعتی و غرب‌اندیشی از موضع نوگرایی دینی»، *مجله نامه پژوهش*، شماره ۸۱، صفحه ۱۸۴-۱۶۷.

Tariq, Malik Mohammad (2013), "Ali Shariati View of Islamic Modernity", *The Dialogue*, Vol. VIII, 33, 335-345.