

مقاله پژوهشی - فصلنامه علمی رهیافت

سال هجدهم، شماره ۶۶، بهار ۱۴۰۳
صفحه ۴۳ تا ۶۰

بررسی نسبت فرهنگ سنتی با تجدد در دیدگاه علی شریعتی

حاجیه صباغ کلجایی / گروه علوم سیاسی، واحد تهران مرکزی، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران
اکبر اشرفی / گروه علوم سیاسی، واحد تهران مرکزی، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران (نویسنده مسئول)
akbarashrafi552@gmail.com

محمد توحید فام / گروه علوم سیاسی، واحد تهران مرکزی، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران

چکیده

ایران معاصر در شرایط خاص و پیچیده‌ای به سر می‌برد که در آن هم ذخایر سنت و هم مفاهیم مدرن بواسطه تحولات اجتماعی مختلف به چالشی فراگیر کشیده شده‌اند که بعضاً بازخوانی و بازاندیشی در این مجموعه آگاهی‌ها را اجتناب‌ناپذیر می‌سازد. از همین رو پرسش اصلی این مقاله این گونه طرح شده که فرهنگ سنتی با تجدد در دیدگاه شریعتی چه نسبتی با یکدیگر دارند. فرضیه مقاله بر آن بوده که قطبی‌سازی مطلق سنت و مدرنیته یک برساخته جعلی و وارداتی است، و می‌توان به حالت‌های بدیلی همچون مدرنیته بازاندیشانه نیز توجه داشت که با نقد مدرنیته خواهان بازسازی روابط این دو است. یافته‌های پژوهش نشان داده که شریعتی با آگاهی نسبی از ظرفیت ذخایر سنت از یک سو، و نیروی خلاقه‌ای که مفاهیم مدرن فراهم می‌کرد، و در عین حال، با علم و اشراف به ضعفها و معایب مدرنیته، به دنبال نوعی از بازسازی رابطه سنت و تجدد بود، که می‌تواند هم متناظر با مدرنیته بازاندیشانه باشد و هم این که الگوی نظری خوبی برای کاربست مجدد آن در شرایط بحرانی فعلی فراهم کند. رویکرد مقاله توصیفی-تحلیلی و روش جمع‌آوری داده‌ها کتابخانه‌ای بوده است.

کلیدواژه: اسلام، سنت، فرهنگ، شریعتی، مدرنیته بازاندیشانه

تاریخ تایید: ۱۴۰۲/۱۱/۲۴

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۶/۲۰

مقدمه

دوره «معاصر» تاریخ ایران را می‌توان از دهه‌های قبل از انقلاب مشروطیت لحاظ کرد که جامعه با تفکرات مدرن آشنا شد و نظام سنت در تمام ابعاد آن به چالش کشیده شد. اگرچه جنبش مشروطه با راهبری روحانیون و روشنفکران به پیروزی رسید ولی تقابل سنت و تجدد نه تنها رفع نشد بلکه در جامعه ریشه دواند. با شکست انقلاب مشروطه و کودتای ۱۲۹۹ دیکتاتوری رضاخان به قدرت رسید و کوشید با یک مدرنیزاسیون صوری و سطحی دولت مدرن را در ایران پی‌ریزی کند. ولی تبعات آن منجر به تشدید نزاع سنت و تجدد شد. با فروپاشی حکومت رضاشاه تا جنبش ملی‌شدن صنعت نفت ایران تجربه یک ناسیونالیسم شورانگیز را از سر گذارند و با شکست این جنبش و چالش‌هایی که تفکر ماتریالیستی چپ ایجاد کرده بود، زمینه بر ظهور اسلامگرایی فراهم شد.

در دهه ۱۳۵۰، بخش‌هایی از قشر روشنفکری ایران به ایدئولوژی سیاسی اسلام روی آوردند. احیای اسلام بعنوان یک نظام اجتماعی و سیاسی در مقابل نظام سرمایه‌داری غربی هدف روشنفکران اسلامی دهه ۱۳۵۰ بود. این روشنفکران کم و بیش مخالف سرمایه‌داری و امپریالیسم و هوادار تفسیری سیاسی و نوگرایانه‌ای از اسلام و برقراری نظام اجتماعی اسلامی بودند. علی شریعتی از جمله نمایندگان این گرایش جدید در بین روشنفکران در آن دوران بود (بشیریه، ۱۳۸۳: ۲۶۰).

علی شریعتی، به عنوان یکی از نمایندگان جریان فکری اسلامی بر آن بود تا دین را در وضعیت مدرن بازسازی کند. فراخواندن او به بازشناسی هویت، بازگشت به خویش‌نهاد خودسازی انقلابی، مفهومی ناشی از شناخت آگاهانه‌ای که او نسبت به مشکلات درونی جامعه ایران و به ویژه نسل جوان آن داشت. شریعتی در اوج خفقان حکومت و سیطره نظریه مارکسیسم، معتقد بود که مکتب اسلام تنها عنصر رهایی‌بخش مسلمانان است و اسلام و قرآن را باید با تفسیر مجدد، از خرافات و تحریفات تاریخی پاک نمود و به منظور رویارویی با دیکتاتوری به وجدان مذهبی مردم تکیه کرد. روایت او از ارکان مدرن و سنتی جامعه مدنی و نقد فرهنگی او از این ارکان، در قلمرو روشنفکری دینی امکان خودنمایی پیدا می‌کند. نگاه شریعتی مستلزم نفی سنت و دیانت و جایگزینی انگاره‌های مدرن و یا برعکس آن نیست؛ بلکه او منتقد هر دو، از طریق به کارگیری منابع نمادین سنت و عناصر رهایی‌بخش مدرنیته بود. در شرایطی که برخی از متفکرین بر این باورند که جامعه ایران آبستن دو چیز مهم است: تحولات بنیادین در مذهب شیعه، و یا نیهیلیسم فراگیر در ساحت فرد و جامعه (فیرحی، ۱۴۰۰: ۳۰۰)، به

نظر می‌رسد که راه بدیلی میان این دو نیز وجود داشته باشد که همانا رویکرد تلفیقی شریعتی به این بحران معاصر است. لذا روشنفکری و تولیدات فکری آنها مورد بازخوانی قرار گیرد. تردیدی وجود ندارد که روشنفکر برای انجام مسوولیت و ایفای نقش آگاهی‌بخش و حرکت‌آفرین در جامعه خویش، نیازمند شناختن جامعه و فرهنگ و تیپ فرهنگی مردم آن است. اما اگر منظور از مذهبی و اسلامی خواندن تیپ فرهنگی مردم ایران، وجه غالب آن در دهه‌های پایانی پیش از انقلاب اسلامی ۱۳۵۷ باشد، کم و بیش برداشتی واقع بینانه به نظر می‌رسد. تا اینجا میتوان از شریعتی آموخت، ضرورت درک درست و دقیق روشنفکر از فرهنگ و تیپ فرهنگی ملت خویش است، اما در روزگار ما، پس از گذشت بیش از چهل سال از زمانی که شریعتی «از کجا آغاز کنیم؟» را مطرح کرد، فرهنگ و تیپ فرهنگی مردم ایران به کلی دگرگون گشته است. در ایران امروز، صورت‌بندی فرهنگ ایرانی و تیپ ایرانی به مذهبی و اسلامی صرف، دور از واقعیت است، زیرا فرهنگ ایرانی از شکل بسیط و یک بعدی آن خارج شده و مردم ایران دارای تیپ فرهنگی مذهبی بعنوان تپی یگانه و تک ساختی نیستند. در چهاردهه اخیر هرچه به زمان کنونی نزدیکتر شده‌ایم، وجوه فرهنگی ایرانیان پرننگتر و برجسته‌تر شده است. برداشت غالب جامعه‌شناسان و روشنفکران آن است که جامعه ایران دارای فرهنگی سه وجهی است؛ یعنی ما ایرانی، دین دار و متعلق به جهان امروز هستیم. از سالهای پس از انقلاب، منابع معرفتی و تاریخی ایرانیان متعدد، متنوع و متکثر گشته؛ چه منابعی که ایرانیان را به دوران ایران باستان پیوند می‌دهد و چه آبخشورهایی که از دو جهان شرق و غرب سرچشمه می‌گیرد. جهانی شدن در پرتو انقلاب ارتباطات و انفجار اطلاعات نیز، ضریب آگاهیهای سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی مردم را افزایش داده است؛ آن هم در میان ملتی که اکثریت جمعیت آن را جوانان تشکیل می‌دهند. لذا ضروری است تا برای این تحولات تئوریهایی به دست داد تا بتواند هم سنت را حفظ کند و هم مدرنیته را بپذیرد. الگوی فکری شریعتی کماکان برای پاسخ به این پرسشها توانا است.

شاید از همین جهت باشد که امروزه برخی از «نوشریعتی‌گرایی» سخن می‌گویند، جریانی که می‌خواهد با تکیه بر آرای شریعتی و ارائه پروبلماتیکهای معاصر به آن، به دنبال پاسخهایی راهگشا باشد. این مقاله در همین راستا، به دنبال پاسخ دادن به این مسئله از منظری معاصر و از چشم انداز مدرنیته بازاندیشانه به جای یک آنتاگونیسم رادیکال است

چارچوب نظری: بر ساخت دوگانه‌های متضاد

مطالعه اسلام، به عنوان مطالعه وجهی از سنت تعریف می‌شود. بسیاری از نظریه‌پردازان با در نظر داشتن این پیش فرض که اسلام از گذشته‌ای دور به جامانده و سنتی دیرپا در پشت سر

دارد، آن را بعنوان هویتی پیشامدرن که نسبتی با مدرنیته ندارد تعریف می‌کنند. اینجاست که پرسش از چیستی سنت رخ می‌نماید. برک انسان را ملهم از عادات، و جامعه را فرآورده سنت‌ها می‌داند. سنت‌ها همان چکیده تجارب انسانی هستند. انسان اعمالی را انجام می‌دهد سپس آنها را تکرار می‌کند. تکرار باعث پیدایش عادت می‌شود. مجموعه عادت‌ها سنت را به وجود می‌آورد. پس چون سنتها حاصل درد و رنج انسان‌ها هستند با ارزش‌اند و از آنجا که سنتها با ارزشند، هرگونه تغییر و تحول شتابزده در آنها نه تنها منجر به شکست می‌شود، بلکه امری نامطلوب است؛ زیرا تغییر و تحول به مثابه عوامل موجد سنت‌ها باید با کندی صورت گیرد (بخشایش اردستانی، احمد، ۱۳۹۰: ۱۴۷).

در مقابل، مدرنیته یک نوسازی مداوم به معنای آگاهی از شروع دورانی تازه است. (جهانبگلو، ۱۳۸۱: ۱۹) دورانی که مصادف با پیروزی خرد انسانی بر باورهای سنتی همچون باورهای اسطوره‌ای، دینی، اخلاقی، فلسفی و نظایر آن، رشد اندیشه علمی و خردباوری، افزون شدن اعتبار دیدگاه فلسفه نقادانه بود؛ که همگی همراه می‌شوند با سازمانیابی تازه تولید و تجارت، شکلگیری قوانین مبادله کالاها و به تدریج سلطه جامعه مدنی بر دولت. به تعبیر دیگر، مدرنیته مجموعه‌ای است فرهنگی، سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و فلسفی که از حدود سده پانزدهم آغاز شده و تا به امروز، یا چند دهه پیش ادامه یافته است (احمدی، ۱۳۸۹: ۹).

هنگامی که ذهن به پدیده‌ای توجه می‌کند، آن را یا نفی می‌کند یا می‌پذیرد، یا بخشی از آن را نفی و بخشی را می‌پذیرد. براین اساس هنگامی که مدرنیته در صحنه ظاهر می‌شود، به سادگی نادیده گرفته نمی‌شود، بلکه اندیشمندان، با گرایشهای مختلف نسبت به آن واکنش نشان می‌دهند: برخی در برابر آن مقاومت می‌کنند، برخی به تسلیم کامل در می‌آیند؛ و گروه سوم در برابر جنبه‌هایی مقاومت می‌کنند و تسلیم جنبه‌های دیگر می‌شوند.

به عقیده گیدنز در مفهوم مدرنیته، تضاد با سنت نهفته است (گیدنز، ۱۳۸۴: ۴۴). گیدنز بر نویسندگانی که سنت و مدرنیته را تفکیک پذیر نمی‌دانند و هر گونه مقایسه‌ای را بین این دو مفهوم بی ارزش می‌شمارند، خرده می‌گیرد؛ و این گونه نگاه را کاملاً نادرست و بی‌اساس می‌انگارد. (گیدنز، ۱۳۸۴: ۴۴)؛ چرا که معمولاً جامعه مدرن همچون پدیده‌ای در مقابل جامعه سنتی تعریف می‌شود، از همین رو، منظور از جامعه مدرن چیزی است که منحل‌کننده سنت است (بک و دیگران، ۱۳۹۴: ۵۹). به نظر می‌رسد که اکثر فرهنگهای کوچکتر واژه خاصی برای سنت ندارند و دلیل آن هم پیچیده نیست. سنت فراگیرتر از انواع دیگر نگرش‌ها و رفتارها است. چنین وضعیتی مربوط به ویژگی فرهنگهای شفاهی است (بک و دیگران، ۱۳۹۴: ۶۶). به باور دورکیم رشد شهرها و فرایند عقلانی شدن زندگی اجتماعی انسانها اهمیت بسزایی دارد.

جمعیت شهرهای بزرگ از مهاجرتها شکل می‌گیرد؛ و در همین شهرها است که سنتها کمتر از هر جای دیگر بر اندیشه‌ها و عواطف مردم تسلط دارند. هرچه جامعه بزرگتر شود نوگرایی افراد نیز بیشتر می‌شود.

وبر جامعه جدید را دستخوش تغییر در کنش‌ها و نقش‌هایشان می‌داند و با سست شدن ارزش‌های سنتی، ارزش‌های جدید جایگزین آنها می‌گردد. تمایز میان سنت و مدرن در جامعه شناسی ماکس وبر موج می‌زند. وبر درحالی که فرایند عقلانی شدن را که ویژگی ممیز جوامع مدرن است مورد بحث قرار می‌دهد (وبر، ۱۹۳۰) غرب را از شرق جدا می‌کند. او اخلاق پروتستانی را به عنوان متغییر عمده‌ای تعیین می‌کند که گذار از جوامع سنتی غربی به جوامع مدرن را امکانپذیر ساخته است (ترنر، ۱۳۹۸).

هماهنگ با نگاه وبر، انبوهی از آثار وجود دارد که در آن دوگانه سازی سنت و مدرن بعنوان چارچوبی مفهومی، مبنایی گرفته شده است. نظریات پارسونز مبتنی بر تقسیم‌بندی تونس میان جماعت^۱، متکی بر مشترکات خونی؛ و جامعه^۲، متکی بر مشترکات منفعتی، تدوین شد. بر اساس این دوسویگی چنین فرض شد که جامعه مدرن با عقلانیت، علم، ترقی و سکولاریسم و دموکراسی و صنعتی شدن مشخص می‌شود؛ و در مقابل، جامعه سنتی با نبود عقلانیت، وبا اعتقادات ماورایی، دیدگاههای غیرعلمی یا دینی - رمزی، استبداد، و عقب ماندگی. چنین بازنماییهایی از سنت و مدرن از این جهت اهمیت دارد که مطالعه اسلام، بعنوان مطالعه وجهی از سنت تعریف می‌شود.

این ناسازگاری دوجانبه سنت و مدرنیته توسط متفکرین «مدرنیته بازاندیشیده» به چالش کشیده میشود. چرا که «مدرنیته سنت را ویران می‌کند. اما یک همکاری میان مدرنیته و سنت برای مراحل اولیه توسعه مدرن اجتماعی حیاتی است (گیدنز، ۱۹۹۴، ۵۶)». درواقع، سنت که مشحون است از حافظه جمعی، گذشته را به حال پیوند می‌دهد. برای بیان پیوند متقابل میان سنت و مدرنیته گیدنز ترجیح می‌دهد جوامع مدرن را «جوامع پسانستی» بخواند. گیدنز معتقد است حتی در دنیای مدرن سنتها به طور کامل ناپدید نمی‌شوند؛ درواقع در برخی مواقع، ودر برخی زمینه‌ها، شکوفا می‌شوند.

گیدنز توصیف می‌کند که سنت هم می‌تواند از طریق معانی مبادله شده درعمل گفتاری ادامه حیات دهد و «به عنوان حامل ارزش، در جهانی از ارزشهای متکثرتقیب، توجیه شود».

¹ Gemienschaft

² Gesellschaft

پیش از ظهور دیدگاه‌هایی که تلاش می‌کنند تا حضور و لزوم سنت را در وضع مدرن نشان دهند، منتقدان مبانی مدرنیته، یعنی منتقدان عقلانیت ابزاری، علم، و ترقی زمینه را برای بازاندیشی درست، و در مواردی احیای آن فراهم آوردند. در واقع درونمایه نقد این منتقدان حکایت از بحرانهایی دارد که مدرنیته با آن مواجه است. از میان این جریانهای فکری که نقد مدرنیته را در پی گرفته اند، نظریه انتقادی مکتب فرانکفورت و رویکرد فلسفی پسامدرن که از انگاره‌های نیچه و هیدگر تغذیه می‌کند، را می‌توان نام برد.

مکتب فرانکفورت بدون آن که در موضعی ضد مدرن قرار بگیرد نقد نظاممندی از عقلانیت، علم، و «صنعت فرهنگ» ارائه می‌کند. هابرماس نیز با میان مفاهیم «عقلانیت ابزاری» و «عقلانیت ارتباطی» می‌کوشد تا شرایط آزاد شدن عقلانیت تفاهمی را که ذاتی انسان است، بیابد و این گونه به نقد مدرنیته بپردازد. بنابراین باید توجه داشت که اگرچه دو گانه‌سازی و قطبی‌سازی سنت و مدرنیته و قول به ماهیت آنتاگونیستی این دو رهاوردی غربی بود که در جوامع غیر غربی مورد پذیرش و تقلید قرار گرفت، ولی هم‌اکنون در میان اندیشمندان غربی چنین تضادی بین این دو حجیت خود را از دست داده و مورد تردیدهای جدی واقع شده است. لذا رویکردهای نقادانه نسبت به رهیافت‌های قبلی ضرورتی گریزناپذیر شده است.

زمانه و رویکرد شریعتی

شریعتی در پاسخ به سوال‌های زمانه خود پاسخ‌هایی را ارائه داد. این پاسخ‌ها، راهکارهای احیای اسلام در دنیای مدرن، نقد غرب و بهره‌گیری انتقادی از آن و نیز ایجاد تحولی بنیادین در تاریخ ملل اسلامی برای عبور از عقب‌ماندگی و استعمار بود. از این رو شناخت زمانه شریعتی، ما را در فهم اندیشه او و نیز فهم نسبت زمانه ما با زمانه او و پاسخ‌هایش آسان‌تر می‌سازد. زمانه شریعتی، سرشار از تجارب شکست خورده و بی‌ثمری بود که جان هزاران نفر را در مسیر اصلاح طلبی فدا کرده بود. میراث ناتمام نهضت مشروطیت، ظهور دیکتاتوری رضاخانی با برنامه مدرنیزاسیون غربگرا، مواجهه کودتایی با دولت مردمی مصدق و مانند اینها، زمانه‌ای ساخته بود که از بی نتیجه‌گی تلاشهای فکری اندیشمندان ایرانی از مشروطه تا آن زمان خبر می‌داد. در این شرایط، شریعتی که در بستری مذهبی و فکری زیسته بود، به اندیشه در باب شرایط زمانه خود و راه عبور از بن بست فکری پرداخت. او هم سنت اسلامی را خوب می‌شناخت و هم چون در غرب تحصیل کرده بود و از نزدیک با تحولات نوگرایانه آن آشنا شده بود، در اندیشه طرحی نو برای جوامع اسلامی بود. جریان فکری در غرب، او را در اتخاذ رهیافت نوین نسبت به سنت اسلامی یاری رساند. او در دوره‌ای در غرب بسر می‌برد که اندیشه مارکسیستی بنیان‌های لیبرال دموکراسی را به چالش کشیده بود. آزاداندیشی و تولید فکر

در غرب همراه با حضور پر رنگ نقد در جامعه، او را شیفته خود کرده بود، اما در عین حال بسیاری از این اندیشه‌ها را نامرتبط با سنت پویای اسلامی می‌دانست. لذا همچون اصحاب مکتب فرانکفورت رویکرد انتقادی - گزینشی خود را در مواجهه با غرب نیز به کار برد. او می‌دانست که تمدن اسلامی از تولید دانش بازمانده و عصر طلایی دانش آن به افول رفته است. در مقابل غرب به تولید فکر پرداخته و راه ترقی را در پیش گرفته است. این دو مقوله شریعتی را در مقام کسب از غرب و پالایش سنت با توجه به روح زمانه کشاند. رویکرد تلفیقی و ترکیبی که شریعتی را به ورطه مواجهه با سنت گرایان کشاند، از نظر او، تنها راه احیای دین از لحاظ فکری و ابقای آن در جامعه بود. او با بهره‌گیری از فرهنگ شهادت طلبانه شیعی و انقلابی‌گری غربی، تغییر نوبنی در مسیر این جریان ایجاد کرد. آثار او گواه بر دغدغه فرهنگ و آزادی دارد، اما اندیشه او محصول ظرف زمانه و خواست جامعه بوده است، لذا باید اندیشه او را با توجه به آن ظرف زمانی خوانش کرد (عثمانی، ۱۳۸۹: ۵۹).

سه نیاز مرتبط به هم از نگاه شریعتی عبارت بودند از: نیاز مذهب به انطباق با زمان؛ نیاز جامعه به داشتن پایگاه مذهبی؛ نیاز تحقق این دو. شریعتی با چنین نیازسنجی‌ای - که بسیار سنت‌گرایانه و نزدیک به دیدگاه‌های تاریخی امثال برک است - به دنبال قرائت جدید از دین بود. شریعتی راه نجات جامعه را اصلاح دینی می‌داند. شریعتی، پس از درک نیاز مذهب به انطباق با زمان و نیاز جامعه به داشتن پایگاه مذهبی به صورتی جدی، با داشتن مایه‌های مهم، چون اطلاع وسیع از مسائل تاریخ و جهان معاصر، به موفقیتی عظیم دست یافت. زبان و ادبیات او در مقایسه با نظام‌های زبانی و گفتمانی دیگران از قدرت شگفت‌انگیزی برخوردار بود، زبان و گفتمانی که به مخاطب به نحو توأمان هم قدرت فهم جهان مدرن و هم توان نگریستن به عالم سنت تاریخی خویش را می‌بخشد (محمدی گرساری، ۱۳۸۹: ۱۱۰).

شریعتی با رویکردی وبری-فرانکفورتی یک نوع قرائت یا جنبش جدیدی از تاریخ دین ارائه می‌دهد که در واقع یک نوع شناخت عقلانی، انتقادی تاریخی و اجتماعی و انضمامی است و چهره‌های مذهبی اسطوره‌ای را از حالت احساسی خرافی سنتی منفعل، یا در صورت سیاسی شدن، بنیادگرایانه بی محتوا بیرون می‌آورد و آلترناتیوی ارائه می‌کند که این چهره‌های مذهبی می‌توانند با معیارهای انسانی مورد قضاوت قرار گیرند. مثلاً امام علی در ابعاد مختلف آزادی خواهی یا تعالی و آگاهی که در جامعه خودش ایجاد می‌کند، مدلی در برخورد با مخالفین، در پذیرش تنوع عقیدتی و رگه‌های انسان‌گرایانه، عدالت خواهانه و آزادی خواهانه در تاریخ اسلام نشان می‌دهد که با جنبش‌های بزرگ آزادی و عدالت در عصر جدید، هم سویی دارد.

شریعتی از برساخته‌های مقولات مستشرقانه که میراث مدرنیته وارداتی است فراتر می‌رود. شرق و غرب برای شریعتی در بحث غربزدگی، دو ساخت وجودی هر انسانی است. در هر کدام از غرب و شرق، ضعف و قوتی را تشخیص داده است. روشنفکر به صورت انتخابگر وارد گفتگو با افق غرب می‌شود و آگاهانه جنبه‌های صحت و سقم هر بعد را بررسی می‌کند و دست به انتخاب و اجتهاد می‌زند. شریعتی با تکیه بر میراث و بازخوانی مذهب، به دنبال هویت بخشی و نیز رهایی مردم از چنگال جهل و غفلت و استبداد و استثمار و استحمار بود که از آنها به عنوان «استعمار فرهنگی» یاد می‌کرد. به جای بی‌توجهی به مذهب به‌عنوان افیون توده‌ها، مذهب را همچون ابزار نیرومندی در جهت تأکید بر هویت فرهنگی مستقل ایرانیان و تقویت خودآگاهی ملی شان به کار گرفت تا به چیزی که به گفته فرانتز فانون و ژان پل سارتر، امپریالیسم فرهنگی می‌نامیدند، مقابله کند (مظفر، ۱۳۷۸: ۲۴۶). به تعبیر شریعتی، یکی از عوامل بیگانه‌سازی عصر ما استعمار فرهنگی است. تعبیری که یادآور صنعت فرهنگ اصحاب مکتب فرانکفورت است. استعمار در چهره‌های سیاسی، اقتصادی و فرهنگی نمایان می‌شود. ولی آنچه بیش از همه ویرانگرتر است، چهره فرهنگی و به عبارت بهتر ضد فرهنگی آن است این قضاوت آن گروهی است که اساساً به آگاهی و فرهنگ بیشتر می‌اندیشند تا به سیاست (مظفر، ۱۳۷۸: ۵۷).

شریعتی یک مفهوم ساز است. مفهوم پردازی^۱ و به خصوص، ساختن مفاهیمی که در گوش مخاطب گیرا باشد. ممکن است هر فرد برای خودش مفاهیمی ایجاد کند، اما قادر به تأثیرگذاری نباشد. اگرچه امروزه بسیاری از آموزه‌ها و دالها و عناصر گفتمان شریعتی مانند سوسیالیسم، اگزیستانسیالیسم، جامعه و انسان ایده‌ال موضوعیت و جایگاه خود را از دست داده است، ولی به نظر می‌رسد وی هنوز به عنوان یک تئورسین انقلابی در ذهن بسیاری از نسل سومیهای انقلابی ایران و جوانان کشورهای مختلف مطرح است. این مسأله نشان می‌دهد که اندیشه شریعتی همچنان در جامعه ایرانی تداوم داشته است که البته این امر دلایل گوناگونی دارد. شریعتی در زمانه‌ای که عقاید و اندیشه‌های خرافی و غیردینی در جامعه اسلامی در حال رواج بود، در کنار اندیشمندانی چون مرتضی مطهری، علامه طباطبایی و درامتداد راه مصلحان و اندیشمندانی چون سیدجمال الدین اسدآبادی و اقبال لاهوری در مسیر جلوگیری از انحرافات فکر دینی و نیز دفاع از اندیشه دینی گام برمی‌داشت. اگر فضای فکری و ادبی ایران در دهه چهل زیر تسلط جلال آل احمد بود، فضای دهه پنجاه به شریعتی تعلق داشت. گفتمان اصلی او

^۱ conceptualisation

بازگشت به خویشتن، دنباله گفتمان غربزدگی آل احمد بود (خسروپناه، ۱۳۸۹: ۱۰۷). جبهه مقابل شریعتی رژیم گذشته و بالتبع امپریالیسم متجاوز بود. شریعتی زمینه رشد امپریالیسم و اصولا تکوین آن را نتیجه سیری قهررائی در فرهنگ و جامعه خود می‌دانست. خواب رفتن و بیگانه شدن با فرهنگ خویش را فرصتی مناسب جهت پایگیری فرهنگ امپریالیسمی قلمداد می‌کرد و تمام تلاش و هم و غم خویش را مصروف برهم زدن این خواب گران قرار داده بود. او مفاهیم فراموش شده را احیا نمود، و به آنها روحی تازه از ستیزه جویی، ایثار و مبارزه طلبی دمیده بود: شهید، شهادت، انتظار، تشیع، تعهد، مکتب، رسالت، امامت و دیگر اصطلاحات و تعبیرفرهنگی تشیع را، شریعتی نه تنها جلا داد و رادیکالیزه نمود، بلکه از آنان مقولاتی ساخت که آشکارا رژیم را نفی می نمودند. بر خلاف مجاهدین که شخصیت‌های انقلابی شان، بیشتر مارکس، لنین، هوشی مین، مائو، و چه گوارا بودند، شریعتی به سراغ امام علی، ابوذر، عمار یاسر، میثم، فاطمه و زینت (علیها سلام) رفت: یعنی همان خویشتن، که او آن را در تشیع علوی و صدر اسلام می دید (مظفر، ۱۳۷۸: ۲۷۵-۲۷۶). او توانست زبان و احساس توده‌های مؤمن را، که بار اصلی انقلاب اسلامی را بر دوش داشته اند و دارند، به زبان احساس و اندیشه قشر جوان نزدیک کند و فاصله عظیم میان ذهنیت و عینیت را، در جامعه انقلابی به شدت کاهش دهد (عنایت، ۱۳۸۹: ۲۸۷).

روش او، با نوعی بازاندیشی، تصفیه و استخراج منابع فرهنگی بود. او همانند یک باستان‌شناس می‌کوشید تا حوادث مدفون و متروک و غبار گرفته دینی را از زیر خاک فراموشی و غفلت و جفای اعصار و قرون بیرون آورد، و غبارزایی کند و از نو، آنها را مورد استفاده قرار دهد. در این استخراج و تصفیه هم مصالح عملی و سیاسی و انقلابی بر ذهن و ضمیر او غالب بود، به سراغ عناصری می رفت که به درد دگرگون کردن اوضاع اجتماعی و سیاسی بخورد. شریعتی دین آسمانی ماورایی را، زمینی کرد. یعنی شخصیت‌های دینی را در دسترس مردم قرار داد. امام حسین (ع)، دیگر آن حسینی نبود که مقدور بود، بی چون و چرا کشته شود. بلکه حسینی سیاسی بود که در پی هدف رفت و کشته شد. ابوذر هم، زینب هم، علی هم. وی روحانی را جسمانی، آسمانی‌ها را زمینی، اخروی‌ها را دنیوی، دسترس‌ناپذیرها را دسترس‌پذیر دورها را نزدیک و نا دیدنی‌ها را دیدنی و امور رازآلوده را راز زدایی کرد. شریعتی با بازسازی فکر دینی، فرهنگ شیعی، تجدید حیات انگاره و ارزش‌های میراث کهن گفتمانی را تشکیل می‌دهد که هم به ما هویت فکری می‌دهد و هم فرهنگی (لامعی، ۱۳۶۸: ۳۸۵). اگر امروز هم به قلم و جهت و نیروی عصیان بخش او نیاز است، به این جهت است که، او توانست نسلی را تربیت کند که با قدرت اعتراض، نقد اجتماعی و اخلاقی و علمی، در برابر

همنوع و هموطن و حتی مخالف عقیده و ایمان، دوست داشتن را از یاد نبرد و جانش را بر سر حق سخن گفتن مخالف خودش بگذارد تا جامعه‌اش، آرام و پیوسته به آزادی برسد (نسیم بیداری، ۲۶:۷). اندیشه شریعتی با بازاندیشی در ذخایر سنت و ظرفیتهای تجدد بیشتر گشاینده یک راه بود. شریعتی با همان تصویری که از مذهب ارائه می کرد که مذهب یک توقفگاه نیست، بلکه یک راه است. اصطلاح از خود بیگانگی را که به تازگی در محافل تحصیل کرده‌ها راه یافته بود، تشریح و ریشه یابی کرد و با آشنایی که با مسائل و مشکلات جامعه‌های صنعتی غربی و کمونیستی و نیز دو فرهنگ غرب و شرق داشت، اسلام را به عنوان راهگشای نسل سرگردان و دردمند عصر ما معرفی و تشریح کرد با تربیت و آگاهی دادن به هزاران دانشجو و دانشگاهی و دبیر و فرهنگی، کادر لازم برای اتصال رهبری امام و توده‌های مردم را فراهم ساخت (لامعی، ۱۳۶۸: ۱۱۸).

شریعتی به خوبی آگاه بود که تاریخ معاصر عاری و خالی از جنبش‌ها و انقلاب‌ها نبوده، و صرف تحریک به جنبش کافی نیست، بنابراین باید یک آسیب شناسی از جنبش‌های گذشته نیز داشت. لذا او با جمع‌بندی‌ای که از تاریخ معاصر ایران و تاریخ جهان داشت به این نتیجه رسیده بود که یکی از علل شکست نهضتها و انقلابها در ایران، از مشروطیت به بعد فقدان یک ایدئولوژی رهایی بخش و متناسب با تاریخ و فرهنگ و دین این جامعه است، بنابراین او در صدد بازسازی چنین ایدئولوژی‌ای بود. این ایدئولوژی رهایی بخش مانند نظریه انتقادی اصحاب فرانکفورت باید کلیت ساخت اجتماعی موجود را نقد می کرد. او فکر می کرد که جامعه ما اکنون در مسیری قرار گرفته که نیازمند یک نهضت فکری و فرهنگی است و هرچه که این نهضت عمیقتر، ریشه دارتر، گسترده‌تر و پخته‌تر می شد، قطعاً تحولات سیاسی بعدی که به وجود می آمد از آسیب پذیرها، کاستیها و نارساییهای کمتری برخوردار بود.

شریعتی و مدرنیته بازاندیشانه

ویژگی بازر تفکر شریعتی در مسئله نسبت سنت و مدرنیته، این است که او به جای قائل شدن به یک رابطه خصمانه و آنتاگونیستی بین آنها، به دنبال بازاندیشی این رابطه بود. برای چنین کاری او هم مدرنیته را نقد می کرد و هم سنت را؛ و با شیوه‌ای نزدیک به متفکران جریان مدرنیته بازاندیشانه خواهان تأمل نقادانه بود تا این رابطه را بازسازی کند. در همین راستا او مفاهیم متعددی را برای نیل به چنین مقصودی به خدمت گرفت. او قبل از هر چیزی مجبور است تا الگوی جدیدی از سنت ارائه کند. مقصود قرآن از سنت، قوانینی علمی است که بر فرد، بر زندگی، بر جهان، بر تاریخ بشری، بر جامعه‌ها و بر طبیعت حاکم است. این تعریفی است که شریعتی در کتاب فرهنگ لغات خود از سنت ارائه داده؛ او سنت را تنها قول و فعل

پیامبر نمی‌داند، بلکه مهم‌تر از آن دو «متد» و «استراتژی» مبارزه فکری و اجتماعی پیامبر در انجام رسالتش قلمداد می‌کند.

او سپس کانون سنت را که همانا «اسلام» است، مورد بازاندیشی قرار دهد و ظرفیت‌های مفهومی جدیدی بر آن بار کند. شریعتی معتقد است، اسلام، نه «عقیده‌ای متافیزیکی» است که از مغزها بزدایم، نه عنصری در فرهنگ و واقعه‌ای در تاریخ و روئینایی در جامعه مان، که بتوانیم بی هیچ ضرر و خطری نابودش کنیم، و نه یک جامه بر اندام شخصیت انسانی ما که چون کهنه شود از تن بدرآریم و با جامه نو و مدروزی عوضش کنیم، که اسلام علاوه بر آنکه یک «ایدئولوژی» است، برای ما محتوای تاریخ، روح و خصلت فرهنگ، شیوه زندگی، رفتار فردی و اجتماعی، روح جمعی، و بالاخره، تعیین کننده تلقی ویژه ما از جهان، رابطه ما با هستی و نیز تشکیل دهنده بنای ارزشی و بنیاد انسانی و فطرت وجودی ماست. به همین دلیل می‌نویسد: اسلام، قبل از هر چیز، برای ما یک مکتب اعتقادی است، ایمان و ایدئولوژی معینی است (شریعتی، ۱۳۸۴: ۱۷۶). به بیانی دیگر او می‌خواهد اسلام را برای نیازهای جامعه کنونی به کار گیرد تا اینکه به معرفت اسلامی سنتی مدد رساند.

«بازگشت به خویش» یکی دیگر از این مفاهیم است که یعنی بازگشت به خویشتن اصیل انسانی و احیای ارزشهای فرهنگی و فکری سازنده و مترقی و آگاهی بخش خود ما؛ این مفهومی است که شریعتی از بازگشت به خویش ارایه می‌دهد. او در تعریف از بازگشت به خویش می‌نویسد: «بازگشت به خویش، یک نهضت عمیق و دشوار خودشناسی و خودسازی است، لازمه‌اش شناختن تمدن و فرهنگ اروپا است، شناختن دنیای امروز با همه زشتیها و زیباییهایش و نیز شناختن تاریخ تمدن و فرهنگ و ادب و مذهب و اصالت‌های انسان و عوامل انحطاط و ارتقای تمدن و اجتماع ما و تفاهم با توده مردم و تجانس بامتن جامعه و بالاخره احیای آنچه انحطاط درما کشت و استعمار از ما برد و در میان ما نسخ کرد و قلب کرد (شریعتی، ۱۳۸۴: ۱۱۴).»

در واقع شعار «بازگشت به خویشتن» شریعتی، که تا حدود زیادی تحت تأثیر متفکرانی چون فرانتر فانون، امه سزر و دیگران، شعاری سیاسی، اجتماعی، فرهنگی بود بیشتر عکس‌العملی بود در برابر پدیدارهای غریب‌زدگی (آن هم در معنایی اجتماعی و سیاسی و نه اوتولوژیک و فلسفی) و شبیه‌فرنگیها شدن (به تعبیر شریعتی: آسیمیلیسیون). «خویشتن»ی که شریعتی ما را بدان دعوت می‌کرد «خویشتن ایرانی اسلامی شیعی» و به تعبیری بیشتر خویشتن تاریخی (ایرانی) و تئولوژیک (شیعی) بود. البته این «خویشتن» شریعتی نیازمند تفسیری مجدد است. چرا که اگر آن را محدود به گستره زمانی خودش بگیریم، باید همچون برخی از

منتقدان گفت که بعد از گذشت صرفاً یکی، دو دهه از پیروزی انقلاب و با تغییر شرایط سیاسی و اجتماعی، کاملاً رنگ باخت و نتوانست در برابر مسیر غربزدگی جهانی مقاومتی جدی از خود نشان دهد و امروز تمام جامعه و به خصوص نسل جوان در برابر تندباد از خودیگانگی و بی‌ریشه‌گی‌های دوره جدید، کاملاً ضعیف و ناتوان گشته است (عبدالکریمی، ۱۳۸۹: ۱۱۶-۱۱۵). ولی به نظر می‌رسد این «خویشتن» یک هویت ثابت فراتاریخی است که ریشه در باورهای مذهبی ما دارد و همواره می‌توان به آن بازگشت. چرا که پروژه بازگشت به خویشتن شریعتی مهم‌ترین حربه او برای مبارزه با سیاست‌های تجددگرای حکومت وقت و ایدئولوژی آن بود. اما باید توجه کرد که شریعتی برای احیای این هویت اصیل و ناب ایرانی اسلامی تنها با مشکل نوسازی و رهیافت تجددگرای رژیم پهلوی مواجه نبود، بلکه مانع بزرگی به نام سنت ارتجاعی و پاسداران محافظه‌کارش را نیز در مقابل داشت. پروژه احیای دینی و مکتبی او نیازمند نسل جدیدی از روشنفکران متعهد دینی بود که با شعور و خود آگاهی حکم پیامبرانی را داشتند که راهبری جامعه را برعهده می‌گیرند (احمدی، ۱۳۸۷: ۱۳۴-۱۳۳).

گرچه شریعتی بسیاری از جنبه‌های مثبت غرب را می‌ستاید، یادآوری می‌کند که «ما نه می‌خواهیم اروپا بسازیم و نه آمریکا، ما می‌خواهیم یک جامعه انسانی بسازیم که هم اروپا و هم آمریکا از ساختنش عاجز ماندند (شریعتی، ۱۳۶۰: ۵۰۶)». رسیدن به جامعه‌ای انسانی و مستقل از غرب، به گفته شریعتی تنها از طریق شناخت غرب امکان‌پذیر است. به همین دلیل، یکی از انتقادهای عمده شریعتی به هر دو گرایش غربگرا و غرب‌ستیز، فقدان درک کافی از غرب است.

شریعتی معتقد است که در این واقعه که به جای اخذ تمدن از سوی جوامع غیراروپایی به آنها تجدد تزریق شد، هم غرب و هم روشنفکران تقصیر دارند. غرب به نام متمدن کردن این جوامع تجدد را تحمیل کرد و در چنین وصفی «روشنفکران باید متوجه می‌شدند که تجدد مسأله دیگری است و تمدن مسأله‌ای دیگر؛ و جامعه‌هایی که تمدن می‌خواهند، به تمدن از طریق این تجدد نمی‌توان رسید (شریعتی ۱۳۶۰: ۸۶)». این نوع رویکرد به مدرنیته شباهتی با نظریات انتقادی مکتب فرانکفورت دارد، از همین رو، برخی بین این دیدگاه‌های شریعتی و اصحاب فرانکفورت تناظر برقرار کرده‌اند: «نگاه نقادانه به مدرنیته غربی، درهم آمیختن سنت‌های مارکسی و وبری، و توجه زیاد به عامل فرهنگ در تحلیل مسائل جامعه، میتوان مشترکات درخور توجهی را میان این مکتب فکری و جریان اسلام نوگرا که با اندیشه‌های شریعتی مشخص می‌گردد برقرار کرد (پدرام، ۱۳۷۵: ۴۵)». در یک بازنگری در اندیشه‌های شریعتی، می‌توان «به شباهت‌های معنادار میان مفاهیم برگرفته ایدئولوژیک او و مکتب انتقادی

(فرانکفورت) در سطح کلان و مسائل مطروحه هربرت مارکوزه در سطح خرد اشاره کرد (نواح، ۱۳۷۹: ۳۸۴). در چنین وضعی، این زمینه‌های مشترک این مدعا را توجیه می‌کند که رویکرد شریعتی نسبت به ارکان مدرنیته، به ویژه عقلانیت، در واقع همتای نظریه انتقادی (پدرام، ۱۳۷۹: ۷۶). نه تنها دیدگاه شریعتی در مورد عقلانیت مدرن به دیدگاه نظریه انتقادی نزدیک است، بلکه ژرفنگری او در علم مدرن، استحمار (همتای صنعت فرهنگ^۱)، تکیه توأم بر مارکس و وبر، رویکرد بین رشته‌ای و دغدغه پیوند نظریه و عمل نمایانگر همسازی انگاره‌های او با نظریات اعضای مکتب فرانکفورت است (پدرام، ۱۳۷۹: ۷۶-۷۷). این همسانی میان شریعتی و نظریه پردازان انتقادی واقعیتی است که در اواخر دهه دوم پس از انقلاب به تشخیص درآمد (نواح، ۱۳۷۹: ۳۹۶-۳۸۰). بر اساس چنین تفسیری، پتانسیلهای انقلابی نوینی بر مفاهیم اندیشه شریعتی بار می‌شود که بویژه برای نقد مدرنیته و رابطه آن با سنت کارآمد است.

شریعتی بر این باور بود که مردم جهان سوم نمی‌توانند با امپریالیسم مبارزه کنند مگر آنکه نخست هویت فرهنگی خودشان را که در برخی از کشورها با سنتهای مذهبی مردم درآمیخته است، بازیابند. آنها پیش از آن که بتوانند غرب را به مبارزه فرا خوانند، باید به اصل و پیشینه مذهبی خود بازگردند. 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، فناوری غرب را اخذ کنند. (آبراهامیان، ۱۳۸۶، ۵۷۳) شریعتی، هنگامی که از بازگشت به اسلام سخن می‌گوید، از علمای سنتی همواره انتقاد می‌کند تا تفاوت دیدگاه خود با برداشت روحانیت محافظه‌کار از اسلام را روشنتر سازد؛ افزودن بر این، شریعتی همواره یادآور میشد که بازگشت به اسلام راستین را باید هم علمای دین و هم روشنفکران مترقی عملی سازند. وی در کتاب بازگشت می‌نویسد: «پدید آورندگان رنسانس و رفرماسیون اسلامی، بیشتر روشنفکران خواهند بود تا روحانیون سنتی.» در یک سخنرانی با عنوان مذهب مدعی است که در دوره جدید، مفسران راستین مذهب، روشنفکران خواهند بود. شریعتی در کتاب چه باید کرد؟ تأکید می‌کند که نمایندگان واقعی اسلام پویای انقلابی، روشنفکران مترقی هستند. بیشتر جوانان روشنفکر تشیع راستین را مذهبی پویا می‌دانستند که از یک سو به زبان توده‌ها سخن می‌گوید و می‌تواند الهام‌بخش آنها در مبارزه با شاه، طبقه بالا و امپریالیست‌ها باشد؛ و از سوی دیگر ایران را قادر سازد به سرعت پیشرفت کند و بدون از دست دادن هویت

¹ Culture industry

ملی خود فناوری و حتی علوم اجتماعی غربی را اخذ کند، یعنی نوسازی بدون غربی شدن (آبراهامیان، ۱۳۶۸: ۵۸۳-۵۸۱). و در اینجاست که نقش روشنفکر و جایگاه‌اش در جامعه معنا پیدا می‌کند.

شریعتی روشنفکر را کسی می‌داند که نسبت به وضع انسانی خود در زمان و مکان تاریخی و اجتماعی که در آن به سر می‌برد، خودآگاهی دارد و این خودآگاهی به ضرورت به او احساس مسئولیت میبخشد. او در تعریف روشنفکر می‌نویسد: «روشنفکر کسی است که امروز در زمان تحول جامعه و بن بست که انسان به آن رسیده و ناهنجاری‌های بسیاری که جامعه‌های عقب مانده در دنیای دوم - مقصودم همان دنیای سوم سابق است - با آن دست به گریبان‌اند، می‌تواند به توده مردم، مسوولیت، آگاهی، حرکت فکری و جهت اجتماعی ببخشد (شریعتی، ۱۳۶۰: ۱۲۴)». شریعتی بر این باور است که مسوولیت و نقش روشنفکران امروز جهان، مشابه پیامبران و بنیانگذاران مذاهب است. آنان همانند پیامبران از متن مردم برخاسته‌اند و اگر از میان توده برخاسته‌اند به سراغ مردم میرفته‌اند و با نگاه و رویکردی نو، شور و قدرتی در متن جامعه در زمانه خویش در افکنده‌اند. آنان از مقوله سوم اند، یعنی «خودآگاهان مسئول‌اند که بزرگترین مسوولیت و هدفشان، بخشیدن ودیعه بزرگ خدایی - یعنی خودآگاهی - به توده انسان است، زیرا خودآگاهی است که توده منحط و منجمد را به یک کانون جوشان سازنده و آفریننده نبوغ‌های بزرگ و جهش‌های عظیم مبدل می‌سازد (محمودی، ۱۳۸۹: ۵۶)».

شریعتی به روشنفکر جهانی باور ندارد، زیرا در زمانه او انسان به شکل جهانی وجود نداشته است. از این رو، روشنفکر دارای شخصیت منطقه‌ای و محلی است، به عنوان فردی که با فرهنگ، سنت، دین و سایر ویژگی‌های قوم و مردم خویش آشناست و می‌کوشد بذر آگاهی، مسوولیت، تلاش و حرکت را در میان مردم بیفشاند. اگر روشنفکر آگاه به زمان و مکان و واقف به جغرافیای مسوولیت خود باشد، در تعیین مسائل بنیادین جامعه خود به خطا نمی‌رود و راه‌های مناطق دیگر جهان را - که ممکن است متناسب با کشورهای دیگر نباشد - در سرزمین خود به کار نمی‌نمیدد. پیشنهاد شریعتی مشتمل بر نوعی نظریه انتقادی و بازاندیشانه است که به روشنفکر توصیه می‌کند تا مهمترین و حیاتی‌ترین مسائل جامعه خود را شناسایی کند و علت اساسی و حقیقی انحطاط جامعه را پیدا کند و عامل توقف و عقب‌ماندگی و فاجعه را برای انسان و نژاد و محیطش کشف نماید، آنگاه جامعه خواب آلود و ناآگاهش را به عامل اساسی سرنوشت و تقدیر شوم تاریخی و اجتماعی بیاگاهاند و راه حل و هدف و مسیر درستی را که جامعه باید برای حرکت و ترک این وضع پیش بگیرد، بنمایاند (شریعتی، ۱۳۶۰: ۲۵۷).

بنابراین روشنفکر واسطه‌العقد حل تنش‌های سنت و مدرنیته است و در حالیکه میان این دو ایستاده با مردم سخن می‌گوید.

شریعتی با احساس ضرورت و نیاز مبرم به چنین نسلی از روشنفکران مبارز و متعهد طی یک فراخوانی دغدغه اصلی و نیاز اساسی زمان خود را چنین بیان می‌کند «این نسل دارد از میان می‌رود. نسلی که میان دو پایگاه تجدد و تقدم، دو قطب مجهز و شکل گرفته: سنت و بدعت، املیسم و فکلیسم، ارتجاع و انحراف، مقلدین گذشته و مقلدین حال، کهنه پرست و غرب پرست، متعصب مذهبی و متعصب غیرمذهبی، تنها مانده و بی پایگاه و بی پناه. این نسل، نه در قالب‌های قدیم موروثی مانده است و نه در قالب‌های جدید تحمیلی و وارداتی شکل گرفته و آرام یافته، درحال انتخاب یک ایمان است، نیازمند و تشنه، آزاداست، اما آواره؛ او در برابرصدها ایدئولوژی و مکتب فلسفی و اجتماعی و علمی امروز که از تمدن جدید بر او هجوم آورده‌اند، نمیتواند بیاستد (شریعتی، ۱۳۵۰:۱۳۹)».

شریعتی با این توضیح و تبیین به این نتیجه می‌رسد که جامعه نیازمند «رنسانس اسلامی» است، و احتمالاً نقش روشنفکر نیز بسترسازی بر چنین رخدادی خواهد بود: «برای این نسل کاری کنید، برای او خوراک فکری تازه ای فراهم نمایید. برای حرف زدن با او، برای شناساندن اسلام و تشیع و فرهنگ و تاریخ و ایمان و توحید و قرآن و محمد(ص) و علی(ع) و فاطمه (س) و کربلا و امام و عدالت و امامت و جهاد و اجتهاد و زبان تازه ای بیافریند. دست به خلق یک رنسانس اسلامی، یک نهضت انقلاب فکری، یک جوشش نو و نیرومند شیعی بزنید، زیرا این فرصت از میان می‌رود، این ایمان به فردا نمی‌رسد. هنوز که می‌توان و هنوز که می‌توانید کاری کنید (شریعتی، ۱۳۵۰: ۱۴۰). احتمالاً به همین دلیل بوده که مورخی همچون نیکی کدی نقش شریعتی را در احیای اسلام به مثابه یک ایدئولوژی در میان روشنفکران بی تفاوت به دین این گونه مطرح می‌کند: «روشنفکران جدید ایران، تا قبل از آن تاریخ، اسلام را مجزا از نیازهای جدید دیده بودند. اسلام حتی یک نقش منفی داشت، زیرا توجه مردم را به عوض امور دنیا به آخرت جلب نموده، رژیم را با سکوت خود استحکام بخشیده، و جنبه ی شکست خورده مبارزه ی مذهبی را، با تشویق مردم به گریه برای امام حسین مظلوم که به نحو رقت باری کشته شده بود، به نمایش می‌گذاشت. روشنفکران مسلمان و جوان ایرانی، در شریعتی یک پاسخ انقلابی شیعی و ایرانی یافتند. آنها دیگر با حسینی که در تعذیه‌ها برایش گریه می‌کردند روبرو نبودند، بلکه حسینی بود که به خاطر برقراری عدالت جنگیده و کشته شده بود (کدی، ۱۳۷۷: ۳۲۳)». بدین گونه شریعتی ذخایر سنت را فرامی‌خواند تا آنها را در پرتو انگاره‌های مدرن بازسازی کند و از همین رو به سراغ وقایع تاریخی شیعه می‌رود.

با وجود اینکه نهضت حسینی ماهیتی سیاسی و حماسی داشت، در طول تاریخ، ابعاد حماسی سیاسی آن در میان شیعیان کمرنگ یا به عبارتی دچار تحریف و انحراف شد، به گونه‌ای که به یک فرهنگ مصیبت زده و غزلت نشین مبدل گشته بود. ولی در روند انقلاب اسلامی، نگرش عمومی مردم ایران به نهضت حسینی تغییر کرد و تبدیل به یک فرهنگ حماسی و سیاسی شد. در این میان نقش روحانیت شیعه و روشنفکران دینی بسیار مهم و اساسی بود. قیام حسینی و فرهنگ سیاسی برآمده از آن، نقش مهمی در پیروزی انقلاب اسلامی ایفا کرده است. اگر این ایفای نقش، متأثر از عوامل متعددی باشد، به یقین تغییر نگرش عمومی به عاشورا از یک مساله تاریخی سراسر گریه و عزاداری و فرهنگی مصیبت زده به عنصری سیاسی، حماسی و تحول آفرین، به خودی خود دارای اهمیت فراوانی بوده است؛ چرا که رهبران نهضت توانستند از آن برای پیوند دین و سیاست و ایجاد روح حماسی در مردم بهره گیرند. در این تغییر نگرش، عوامل بسیاری دخیل بودند که بی تردید شریعتی یکی از عمده‌ترین این عوامل بود.

علی شریعتی در چندین نوشته و سخنرانی خود با عناوین: مسولیت شیعه بودن، شیعه یک حزب تمام، حسین وارث آدم، یاد و یادآوران، شهادت، پس از شهادت؛ به تبیینی کاملاً بدیع و تازه از دلایل قیام و اهداف امام حسین، آموزه‌های دینی - اجتماعی عاشورا، تحلیل انتقادی متون سیاسی شیعه و نیز آداب و مراسم سوگواری عاشورا پرداخت. با وجود آنکه شریعتی نیز مانند شهید مطهری عقیده داشت که اصلی‌ترین عنصر نهضت عاشورا را «امر به معروف و نهی از منکر» تشکیل می‌دهد، ولی شریعتی در بسیج اجتماعی - سیاسی توده، برای عنصر دیگر نهضت حسینی، یعنی شهادت ارزش بیشتری قائل شد. او شهادت حسین را نه فاجعه‌ای مستقل از دیگر جریان‌های تاریخ، بلکه درست در امتداد آنها می‌دانست. از نظر او شهادت، سلسله وار از هابیل آغاز شده و به امام حسین رسیده است و از او تا آخرالزمان امتداد خواهد یافت (شریعتی، ۱۳۸۶: ۱۸-۱۵). او خود می‌گوید: «در فرهنگ ما شهادت، مرگی نیست که دشمن ما بر مجاهد تحمیل کند. شهادت مرگ دلخواهی است که مجاهد، با همه آگاهی و همه منطق و شعور و بیداری و بینایی خویش، خود انتخاب می‌کند. گاه مردن برای یک مرد تضمین حیات یک ملت است. شهادت حسین مایه بقای یک ایمان است (شریعتی، ۱۳۶۱: ۱۹۲)». شریعتی می‌داند که نسل جوان، اهل مطالعه و تحقیق است و سوال دارد و اگر نویسنده نتواند در برابر او پاسخگو باشد، آرام آرام در مقابلش رنگ می‌بازد (سیدامامی، ۱۳۸۱)؛ لذا تلاش‌های وی در جهت تحریف زدایی از عاشورا و معرفی واقعی نهضت حسینی نیز سبب پیوند آنان با نهضت حسینی شد. هر چند ممکن است مباحث او از عمق کافی برخوردار نباشد، ولی همین

پیوند سبب شد تا آنها با اندیشه‌های شهید مطهری و علمای دیگر، از جمله امام خمینی نیز آشنا شوند و فرهنگ اصیل و ناب عاشورا را درک کنند (خواججه سروی و اسدی، ۱۳۷۸: ۱۵).

شریعتی می نویسد: «حسین می داند که ارزش هرکاری در جامعه به اندازه ای است که دشمن از آن کار ضررمی بیند، باید قیام بکند، قیام مسلحانه بکند، اما قیام مسلحانه توانستن می خواهد، و حسین نمی تواند (شریعتی، ۱۳۸۶: ۴۰)». او از طریق همان پیوندهای عشق بین مردم و حسین و علی و زینب و فاطمه، ذهنیت مبارزه را وارد زندگی مردم کرد (عشقی، ۱۳۷۹: ۱۵).

بدین گونه شریعتی تمام ذخایر سنت را فرامی خواند و در مقابل نقدی رادیکال بر مدرنیته اقامه می کند و با نگاهی نقادانه به مدرنیته و آسیب شناسی سنت، می کوشد تا این رابطه را بازسازی کند.

نتیجه گیری

شریعتی همانند تمامی متفکران پس از مشروطه، در شکاف سنت و تجدد ایستاده بود. او نیک می دانست که ذخایر سنت بنا بر تفاسیر تاریخی مستعمل اگرچه ظرفیتهای خوبی دارند، ولی همچون هر پدیده روزمره‌ای توان انقلابی خود را از دست داده‌اند، لذا نیازمند آشنایی زدایی اند تا بتوان آنها را برای وضعیت معاصر بسیج کنند. از سویی دیگر، شریعتی یک متفکر مدرن منفعل نبود که تمامیت مدرنیته وارداتی و عاریتی را بی چون و چرا بپذیرد. بلکه او تأملی نقادانه و بازاندیشانه در مدرنیته داشت و صورتی بازاندیشیده از آن را می پذیرفت.

شریعتی در حالی که در ویژگی‌های تاریخی خود ژرف می نگرد هم از سنگینی وزن سنت آگاه است و هم از تأثیرات مدرنیته. از این رو، هیچگاه نمی خواهد سنت بر مدرنیته تفوق یابد، یا مدرنیته، سنت را به کناری افکند. او تلاش می کند از طریق نقد توأم مدرنیته و سنت راه سومی را بگشاید. پروژه شریعتی در راستای تغییر ذهنیت جامعه و رویکرد توده‌ها و نگرش نسل جدید روشنفکر موفق از آب درآمد و در گرایش نسل جدید و روشنفکر به کارآمدی و تاثیرگذاری انقلابی مذهب موثر واقع شد. به همین دلیل باید گفت که می توان همان تعاملی با تفکر شریعتی داشت که خود او با سنت داشت. یعنی بازفراخوانی او به وضعیت معاصر و تأملی مجدد در مجموعه مفاهیم او. کاری که نیازمند پیش فرض گذار از قول به آنتاگونیسم مطلق میان سنت و تجدد است، یعنی فرضی که شریعتی جداً به آن معتقد بود و به جای تصویر تضادی مطلق بین این دو خواهان برساختن صورتی تالیفی و تلفیقی بود که بتواند معاصریت ما را توضیح بدهد.

منابع و مآخذ:

- آبراهامیان، پرواندا (۱۳۸۶). **ایران بین دو انقلاب**، ترجمه احمد گل محمدی و محمدابراهیم فتاحی، تهران، نشرنی احمدی، بابک (۱۳۸۹)، **مدرنیته و اندیشه انتقادی**، تهران، مرکز
- افروغ، عماد (۱۳۸۹). **ضرورت بازخوانی، گونه شناسی و بسط پرسشها و پاسخهای شریعتی**، نسیم بیداری، سال اول، شماره ۷ احمدی، حمید (۱۳۸۰). **شریعتی در جهان**، تهران، نشر انتشار بخشایش اردستانی، احمد (۱۳۹۰). **سیر تاریخی اندیشه‌های سیاسی در غرب**، تهران، انتشارات آوای نور
- بشیریه، حسین (۱۳۸۳). **جامعه شناسی سیاسی**، تهران، نشرنی بک، اولریش (۱۴۰۲)، **مدرنیته بازاندیشانه**، ترجمه صادقی‌زاده، تهران، ثالث
- پدرام، مسعود (۱۳۷۵)، **نظریه انتقادی**، ایران فردا. سال پنجم، شماره ۲۹. دی ماه ۱۳۷۵
- پدرام، مسعود (۱۳۸۲)، **روشنفکران دینی و مدرنیته در ایران پس از انقلاب**، تهران، گام‌نو
- ترنر، استفان (۱۳۹۸)، **ویر: راهنمای کمبریج**، ترجمه احمدیان، تهران، علمی و فرهنگی
- جهانگیرلو، رامین (۱۳۸۱). **موج چهارم**، ترجمه گودرزی، تهران، نی
- خواجeh سروی، غلامرضا و اسدی، علیرضا (۱۳۸۷). فصلنامه علمی-پژوهشی **مطالعات انقلاب اسلامی**. سال چهارم، شماره ۱۵، زمستان ۱۳۸۷
- خسروپناه، عبدالحسین (۱۳۸۹). درد دین شریعتی، فلسفه اجتماعی داشت، **نسیم بیداری**، سال اول، شماره ۷
- سیدامامی، کازوس (۱۳۸۱). **تقریرات درس جامعه شناسی**. تهران، دانشگاه امام صادق
- شریعتی، علی (۱۳۵۶). **خودسازی انقلابی**، تهران، نشر الهام
- شریعتی، علی (۱۳۵۰). **تشیع علوی و تشیع صفوی**. تهران، نشر الهام
- شریعتی، علی (۱۳۸۶). **شهادت، پس از شهادت**، تهران، نشر الهام
- شریعتی، علی (۱۳۵۷). **بازگشت به خویش**، تهران، نشر الهام
- شریعتی، علی (۱۳۶۰). **اسلام شناسی ۱**. تهران، نشر الهام
- شریعتی، علی (۱۳۶۱). **حسین وارث آدم**، تهران، نشر الهام
- شریعتی، علی (۱۳۸۴)، **ما و اقبال**، تهران، نشر الهام
- عثمانی، محمد (۱۳۸۹)، **ما و شریعتی، ماهنامه سیاسی**، فرهنگی نسیم بیداری، سال اول، شماره ۷
- عشقی، لیلی (۱۳۷۹). **زمانی غیر زمانها**، امام، شیعه و ایران، ترجمه احمد نقیب زاده، تهران، مرکز بازشناسی اسلام و ایران .
- عنایت، حمید (۱۳۸۹). **اندیشه سیاسی در اسلام معاصر**، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی. **تهران: خوارزمی**
- فیرحی، داود (۱۴۰۰)، دولت مدرن و بحران قانون**، تهران، نشرنی
- گیدنز، آنتونی (۱۳۸۴)، **پیامدهای مدرنیته**، ترجمه محسن ثلاثی، تهران، مرکز
- کدی، نیکی (۱۳۷۷). **ریشه‌های انقلاب ایران**، ترجمه دکتر عبدالکریم گواهی. تهران: قلم .
- لامعی، شیانعلی (۱۳۸۶). **دکتر شریعتی در آینه خاطرات**، تهران، رامند
- محمودی، سیدعلی (۱۳۸۹). **بازخوانی تحلیلی-انتقادی متن «از کجا آغاز کنیم؟» نسیم بیداری**، سال اول، شماره ۷ مظفر، محمدجواد (۱۳۷۸). **اولین رئیس جمهور**، تهران، انتشارات کویر
- نواج، عبدالرضا (۱۳۷۹) مکتب جامعه شناسانه شریعتی و قرابتها آن با مکتب انتقادی، **مجموعه مقالات به کوشش جواد میزبان**. مشهد، دانشگاه فردوسی.
- ویر، ماکس (۱۳۸۴)، **اخلاق پروتستانی و روح سرمایه‌داری**، ترجمه رشیدیان و منوچهری، تهران، علمی و فرهنگی