

چیستی غرب و مدرنیته در اندیشه شریعتی

محمدتقی روستایی*

مقصود رنجبر**، علی شیرخانی***

چکیده

اندیشمندان ایرانی به‌فراخور زمانه و زمینه، هرکدام، رویکردی متفاوت در برخورد با غرب و مدرنیته برگزیدند. هدف این پژوهش فهم نگرش شریعتی به غرب و مدرنیته بوده و با استفاده از روش تحلیل محتوای کیفی و با استناد به آثار ایشان و براساس چهارچوب نظری مکتب فرانکفورت به‌دنبال دست‌یابی به این هدف و پاسخ‌گویی به این سؤال است که موضع و دیدگاه شریعتی درباره چیستی غرب و مدرنیته چیست؟ به‌نظر می‌رسد ایشان با نگاهی گزینشی و انتقادی به چیستی غرب و مدرنیته بر لزوم استفاده صحیح از مدرنیته و حفظ هویت دربرابر چیستی غرب اصرار می‌ورزید. بنابر شواهد، نگرش شریعتی به چیستی غرب از منظر تمدن و استعمار است. وی به جنبه‌های مثبت و علمی تمدن غرب به‌دلیل تناسب با جوامع جهان سوم تمایل نشان می‌داد؛ و به استعمار از آن جهت که از خودبیگانگی را بر جوامع جهان سوم تحمیل می‌کرد نگاه منتقدانه‌ای داشت. زاویه دید او به مدرنیته نیز به دو وجه تمدن و تجدد تقسیم می‌شود. وی با وجود آن‌که تمدن را امری مثبت می‌دانست، بر تجددی هجوم می‌برد که ما را مقلد و مصرف‌زده می‌کرد.

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

* 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، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۵/۲۸

۱. مقدمه

موضع‌گیری درمقابل «مدرنیته» و مؤلفه‌های آن و هم‌چنین تعیین جایگاه «غرب» بخشی از عمده‌ترین مسائلی است که روشن‌فکران با آن مواجه‌اند. علی‌شریعتی (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 کرده است. به‌نظر شریعتی، شرق و غرب از چند جنبه با یک‌دیگر تفاوت دارند که مهم‌ترین تفاوتشان «تپ فرهنگی» است. از نظر هستی‌شناسی، غرب به‌دنبال «واقعیت» رفت، حال آن‌که شرق هنوز در جست‌وجوی «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 موردتوجه شریعتی مدرنیزاسیون و کسب تمدن از غرب بود که آن را تقلید می‌دانست. وی مدرنیته را در پیوند با مسائل سیاسی و اجتماعی ایران، و ازطرفی براساس ماهیت خود مدرنیته در چهارچوب نقدهای جامعه‌شناختی، تاریخی، و دینی بررسی کرد. ایشان با فرق‌گذاری بین تمدن و تجدد تمدن جدید را تأیید می‌کند، ولی تجدد به‌معنای مدرنیسم بی‌ریشه را شلدنی و مفید نمی‌داند (قربانی ۱۳۸۲: ۱۲۳).

با استناد به آثار شریعتی می‌توان به نگاه‌گزینشی و درعین‌حال انتقادی وی به مدرنیته و غرب پی برد. شریعتی درحالی‌که در ویژگی‌های دوره تاریخی خود ژرف می‌نگرد هم از سنگینی وزن سنت آگاه است و هم از تأثیرات مدرنیته. ازاین‌رو، هیچ‌گاه نمی‌خواهد سنت بر مدرنیته تفوق یابد، یا مدرنیته سنت را به‌کناری افکند. به‌بیان‌دیگر، وی به نفی کامل غرب و مدرنیته نپرداخت، بلکه درکنار 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 باتوجه‌به شرایط و نیازهای جامعه ضروری دانست (انتخاب عقلایی). از آن‌جاکه شریعتی معتقد بود «فرهنگ غربی و ارزش‌ها و هنجارهای آن با جامعه ما سازگاری ندارد» (شریعتی ۱۳۵۹: ۱۴۸)، خواهان کسب فناوری مناسب و علوم مختلف از جهان مدرن شد، البته بدون اخذ فرهنگ آنان و با حفظ و بزرگ‌داشت فرهنگ ایرانی و اسلامی.

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 به‌سهولت 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 اندیشه وی به او اجازه نمی‌داد که در محیطی آرام به نظریه‌پردازی درباره «غرب» بپردازد و بنابراین عقاید وی در این باب دچار تضادهایی است و موضع‌گیری‌های متعارضی در آثار شریعتی به چشم می‌خورد؛ با وجود این، گرایش غالب در آثار او به سوی نفی مدرنیته و مؤلفه‌های آن است. با وجود 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 براساس نظریه مکتب فرانکفورت به توضیح و تبیین اندیشه شریعتی درباره غرب و مدرنیته بپردازد. در روش تحلیل محتوای کیفی که نوعی روش‌شناسی تحقیق در خدمت تفسیر محتوایی داده‌هاست، با عنایت به داده‌های نظری که مشتمل بر کلمات و اصطلاحات موجود در آثار و سخنان شریعتی است. با واکاوی این مفاهیم و اصطلاحات و ارتباطات بین این مفاهیم الگوها و مضامین نهان اندیشه شریعتی استنباط و آشکار می‌شود، تا حتی الامکان، ضمن رفع ابهامات موجود، اثر جدیدی در اختیار پژوهش‌گران قرار گیرد.

۲. پیشینه پژوهش

باتوجه به موضوع طرح و مسئله موردنظر، کتاب‌ها و مقالات متعددی درباره اندیشه‌های علی شریعتی از مناظر گوناگون نگاشته شده است که تعدادی از آثار موجود به این شرح است:

- 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 قرن هجدهم و آغازین سال‌های قرن هجدهم 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 نشان‌دادن دستاوردهای علمی و کارشناسی غرب و نیز ویژگی‌های رویه استعماری

این تمدن «خواست بنیادی» پژوهش خود را «بررسی اندیشه‌های اندیشه‌گران ایران و به‌ویژه شیوه رویارویی آنان با رویه استعماری تمدن بورژوازی غرب» عنوان می‌کند (همان: ۱۷)؛

- کتاب *هویت/اندیشان و میراث فکری/احمد فردید*، اثر محمدمنصور هاشمی، پژوهشی است درباره گروه مهمی از متفکران معاصر ایران به‌ویژه احمد فردید، که مسئله محوری آن مفهوم هویت است و برای نخستین‌بار گزارشی تفصیلی از احوال، آثار، و افکار فردید عرضه کرده است. این کتاب از شش فصل، یک ضمیمه کوتاه، و دو پیوست تشکیل شده است که نویسنده در آن ضمن گزارش‌های مشروح از اندیشه‌های روشن‌فکران و اندیشمندانی مانند احمد فردید، جلال آل احمد، احسان نراقی، رضا داوری اردکانی، داریوش آشوری، داریوش شایگان، و سیدجواد طباطبایی اندیشه‌های این متفکران هویت‌اندیش را درباره 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 به‌میان 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 به‌لحاظ 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 ایده مؤلف از جمله جان دیوئی و محمد ارغون تبیین شده است (میرسپاسی ۱۳۸۷). این کتاب تلاشی قابل‌ستایش در جهت هم‌گرایی سنت و مدرنیته است، اما اشاره‌ای به اندیشه شریعتی در خصوص غرب و مدرنیته نداشته است؛

- کتاب *مسلمانی در جست‌وجوی ناکجاآباد*، اثر علی رهنما، در زمره کامل‌ترین زندگی‌نامه‌هایی 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 یک سوی جامعه 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 این روشن‌فکران بود (رهنما ۱۳۸۵). اگرچه این کتاب اثر ارزنده‌ای حول شخصیت، زندگی، و اندیشه شریعتی بوده است، از ورود به بحث غرب‌گرایی حاکم پرهیز می‌کند و آن‌چنان‌که تقابل جریان‌های فکری آن زمان با غرب‌گرایی را به‌وضوح نشان می‌دهد از تعارض شریعتی با طیف غرب‌زده سخنی به میان نمی‌آورد. بدین ترتیب، خواننده بر تقابل جدی و عمیق افکار و عملکردهای شریعتی با جریان فکری سیاسی غرب‌گرا اشراف نمی‌یابد؛

- کتاب *روشن‌فکران ایرانی و غرب*، اثر مهرزاد بروجردی، درباره تفکرات ده اندیشمند برجسته ایرانی در باب تمدن غرب و چگونگی رابطه ما و غرب نگاشته شده است. نویسنده در این پژوهش با تمرکز بر بومی‌گرایی ابتدا آرای سیدفخرالدین شادمان، احمد فرید، و جلال آل‌احمد را در مورد غرب و مفهوم غرب‌زدگی بررسی کرده و سپس به آرای روشن‌فکران مذهبی غیرروحانی به‌ویژه محمدتقی شریعتی و علی شایگان در خصوص فضای حاکم بر دانشگاه‌ها بررسی و تبیین شده است (بروجردی ۱۳۷۷). اگرچه این اثر پژوهشی جدی است که تقریباً تمامی طیف‌های فکری ایران را مورد توجه قرار می‌دهد، 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 خویش‌نشدن در شریعتی نشده است؛

- کتاب *طرحی از یک زندگی*، اثر پوران شریعت‌رضوی، در خصوص زندگی‌نامه شریعتی نگاشته شده است. نویسنده در این کتاب زندگی شریعتی را به شش مرحله تقسیم کرده است که عبارت‌اند از: کودکی تا جوانی (۱۳۱۲-۱۳۲۳)؛ تحصیل و مبارزه (۲۳-۳۸)؛ اروپا (۳۸-۴۳)؛ بازگشت تا دانشگاه (۴۳-۴۸)؛ ارشاد تا زندان (۵۴-۸۴)؛ خانه‌نشینی اجباری تا هجرت و شهادت (۶۵-۵۴) (شریعت‌رضوی ۱۳۷۸). این اثر، همان‌طور که بیان شده است، بیش‌تر حول محور شرح زندگی می‌چرخد. جلد دوم این مجموعه به سه دوره مهم و اثرگذار در اندیشه شریعتی اختصاص داده شده است، ولی در مجموع شاید بتوان گفت 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 زمینه هویت ملی و مؤلفه‌های آن پرداخته، و تلقی‌های موجود از هویت را تبیین کرده است. 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 غلبه گفتمان متجددانه، و نقش مردم به عنوان عنصر اساسی این گفتمان از مؤلفه‌هایی است که کچویان در این اثر به آن پرداخته است (کچویان ۱۳۸۴). از آن جاکه این کتاب در زمینه هویت ایرانی از جامعیت مناسبی برخوردار است، کتابی نو و درعین حال مفید است. در این کتاب بررسی کاملی مسئله هویت ایرانی ارائه شده است، اما آنچه فهم را برای خواننده دشوار می‌سازد بار سنگین فلسفی است که بر فصل هفتم حاکم بود و درک را برای خواننده سخت می‌کند؛

- در مقاله «علی شریعتی و غرب‌اندیشی از موضع نوگرایی دینی»، اثر فردین قریشی، به زاویه دید شریعتی به غرب اشاره شده است که متأثر از جریان نوگرایی دینی است، و در این چهارچوب از سه ضلع مثلث نقد غرب، نقد سنت، و بازتفسیر دین در شرایط جدید به بررسی می‌پردازد. نویسنده عنوان کرده است که نوگرایان دینی، ضمن نقد هم‌زمان سنت‌گرایی و مدرنیسم سکولار، ایدئولوژی و راه‌کارهای مناسب با جامعه خود را طراحی می‌کنند (قریشی ۱۳۷۹)؛

- در مقاله «دیدگاه علی شریعتی در خصوص مدرنیته اسلامی»، اثر مالک محمد طارق، اشاره شده است که راه شریعتی متمایل به اسلام است. از نظر نویسنده، شریعتی متعصب مستبدی نبود که با هرچیز جدیدی بدون آگاهی مخالفت کند و یا بدون قضاوت غربی شود و دست به تقلید بزند. او ترکیبی از ایده‌های مختلف را عرضه کرده است. نگاهش به علل عقب‌افتادگی و رکود بیرونی است و جامعه را مسئول شناخت این زوال می‌داند. او مخالف درک مسلمانی است که به تقلید ایدئولوژی غربی می‌پردازد، بنابراین در پی احیای مذهبی و حرکت بوده است (Tariq 2013).

پژوهش‌های فوق مطالعاتی قابل‌ستایش 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 در تبیین رویکرد شریعتی در برخورد با غرب و مدرنیته کم‌تر کوشیده است. این

پژوهش تلاشی است در جهت تبیین دیدگاه‌های گوناگون علی شریعی درباره غرب و مدرنیته تا از این طریق تلفیقی از این آرا را جهت شفاف‌سازی بیش‌تر در این مجموعه ارائه دهد و با رفع تعارض‌ها، به‌گونه اندیشه شریعی در باب غرب راه یابد و یا حداقل این تعارض‌ها را در اندیشه وی نشان بدهد و منشأ این تعارض‌ها را بیابد. گواهی‌ها که این تعارض‌ها بر فهم شریعی از غرب مانند بسیاری دیگر از متفکران سایه افکنده است.

۳. چهارچوب نظری

این پژوهش با تکیه بر نظریه مکتب فرانکفورت (نظریه انتقادی) و با تأکید بر دیدگاه‌های یورگن هابرماس (Jurgen Habermas) رویکرد شریعی به غرب و مدرنیته را واکاوی می‌کند. مکتب فرانکفورت یکی از جریان‌های فکری است که وظیفه «اندیشیدن به زمان حال» و «درک زمان خود به‌کمک اندیشه» را مؤلفه‌ای برای فلسفه و به‌طور کلی‌تر، برای هرگونه فعالیت عقل خودآگاه می‌داند (آبه ۱۳۸۹: ۴۵). یورگن هابرماس، به‌عنوان نماینده کنونی مکتب فرانکفورت و نظریه انتقادی، به ترسیم نظریه‌ای در باب مدرنیته پرداخته است. در این نظریه جامعه مدرن را می‌توان حاصل عقلانی‌شدن زیست‌جهان و تفاوت‌یافتن نظام اجتماعی دانست. مدرن‌شدن زیست‌جهان 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 منحصربه‌فردی برای بشریت به‌شمار می‌آید، چراکه تحقق روزافزون زیست‌جهان 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. درحالی‌که اغلب نظریه‌پردازان نظریه انتقادی دیدگاه مثبتی به پروژه روشن‌گری و مدرنیته ندارند، هابرماس مدرنیته را پروژه‌ای ناتمام می‌داند که در صورت تلاش و کسب موفقیت انسان در به‌کمال‌رساندن آن، می‌تواند آینده‌ای روشن را پیش‌روی انسان‌ها قرار دهد (همان: ۲۶۳). هابرماس از این ره‌گذر از اسلاف خود در مکتب فرانکفورت فاصله می‌گیرد و از بدبینی دیرپای اندیشه انتقادی دور می‌شود.

۴. چیستی غرب و مدرنیته

در ادبیات علوم، کلمه غرب به معانی مختلفی به کار می‌رود. در عرصه 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 که در تاریخ معاصر به وجود آمده است. در واقع این امری مشترک میان تمام فرهنگ‌ها و تمدن‌ها در طول تاریخ بوده است که هر کدام دارای نوعی تشخیص و نوعی نگاه و زاویه دید منحصر به فرد به عالم است. غرب معاصر مدرن که با رنسانس در غرب جغرافیایی (اروپا) پدید آمده و دارای پیشینه تاریخی در تمدن‌های دیگری مثل یونان باستان است 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 کرده است.

یکی از ویژگی‌های خاص این تشخیص غرب، که آن را از سایر فرهنگ‌ها و تمدن‌های موجود و یا تاریخی غیر از آن ممتاز می‌کند، در ظاهر، کنارگذاشتن 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 هم‌گرایش و حضور مفاهیم و مناسبات وحیانی 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 مجموعه این‌ها نیست؛ یعنی با کنارهم گذاشتن اقتصاد، سینما، تربیت، و تبلیغات به وجود نیامده است، بلکه غرب نوعی وحدت است و اگر آن وحدت تحقق نمی‌یافت، هیچ‌یک از آن جلوه‌ها و شئون ظاهر و متحقق نمی‌شد (داوری اردکانی ۱۳۷۹: ۲۹). غرب موجودی مشخص نیست که بتوان در جای معین به آن اشاره کرد. منظور از غرب گیری برای ایران است که در برهه‌های گوناگون به بریتانیا، روسیه، یا آمریکا اطلاق می‌شود.

اصطلاح مدرنیته از کلمه 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 می‌کند و خبر از ورود به آینده‌ای نامطمئن و ناپایدار را می‌دهد. مدرنیته بیان‌گر مجموعه بسیار متنوع و گسترده‌ای از گسست‌ها و سنت‌هاست

که همراه با تغییرات وسیع، ابعاد مختلف حیات مادی، معنوی، و اخلاقی انسان را تغییر داده و می‌دهد (سیف‌زاده ۱۳۸۴: ۱۹). مدرنیته نوعی عهد و عالم است. جهان مدرن به‌طور ماهوی با قرون وسطی و جهان باستان غربی و نیز عالم دینی تفاوت دارد. مدرنیته به‌لحاظ نظری دارای این ویژگی‌هاست: بشرانگاری و اومانیزم؛ تأکید و تکیه بر عقل جزئی نفسانیت‌مدار و استیلاجو (عقل مدرن)؛ اعتقاد به اصل پیشرفت تاریخی؛ اصالت علم جدید؛ جداکردن اخلاق از تاروپود عالم؛ فناوری و نظام تکنوکراسی؛ سکولاریسم و سکولارکردن امور؛ بوروکراسی پیچیده مدرن؛ نیهیلیسم به‌عنوان صفت ذاتی؛ 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 سده هفدهم به بعد در اروپا پیدا شد و به تدریج نفوذی کم‌وبیش جهانی پیدا کرد. این تعریف ابتدایی مدرنیته را به دوره‌ای زمانی و جایگاهی اولیه مربوط می‌سازد، ولی درضمن ویژگی‌های عمده‌اش را در جعبه سیاه سربسته باقی می‌گذارد (گیلنز ۱۳۸۷: ۴).

۵. شریعتی؛ غرب و مدرنیته

در آثار و آموزه‌های شریعتی با دو سیما و رویکرد با غرب مواجهیم: یکی سیمای عام یا تمدن غرب، یعنی «غرب به‌معنای 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» (همان: ۳۵۳). سیمای اول غرب مورد استقبال شریعتی است، ولی رویکردش 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 عمده شریعتی به گرایش‌های جانب‌دارانه از غرب و یا ستیزه‌جویانه با آن نداشتن درک کافی از غرب، ناآگاهی از سیمای عام تمدن غرب و نیز سیمای استعماری آن است، چنان‌که می‌گوید: «نه شیفتگان و شیدایان آن و نه مرتجعین متعصب کهنه‌پرست که با غرب و تمدن و فرهنگ آن یک‌پارچه و سیستماتیک مخالف‌اند آن را عالمانه و درست نمی‌شناسند» (شریعتی ۱۳۸۰: ۱۰۰). هم‌چنین بر این باور است که «هیچ‌کس در این ملک به عمق، درستی، وسعت، و تجربه من نه شرق

را می‌شناسد و نه غرب را و نه ماشین و استعمار را» (شریعتی ۱۳۷۱: ۱۸۷). البته این عبارتها از چند جهت قابل تأمل و نقد است: اولاً نشان از قضاوت عجولانه و حتی مغرضانه شریعتی درباره 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 نداشتن شناخت از غرب باشد، چراکه ممکن است فردی که طرف‌دارانه و یا منتقدانه درباره غرب اظهار نظر می‌کند سال‌ها در غرب زندگی کرده باشد و مانند شریعتی با اصول و مبانی غرب آشنا باشد؛ ثانیاً چنین جملاتی حاکی از نوعی خودبزرگ‌پنداری است که شریعتی به آن گرفتار شده و سبب شده است که وی دیدگاه و استنباط هیچ شخص یا گروهی را غیر خودش قبول نداشته باشد و بی‌مه‌با آن نگرش را رد کند.

شریعتی، ضمن نفی ساده‌سازی درمورد 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 به 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 دردمندانه‌اش بر نقش استعمار غربی در جهان شرق (یا جنوب) وی را دچار آن‌چنان یک‌سویه‌نگری و جزم‌اندیشی نمی‌کند که نقاط مثبت و روشن غرب را نادیده انگارد، یا سعی در پوشاندن و به‌فراموشی سپردن آن داشته باشد. او منتقد غرب بود، ولی این به‌معنای نادیده‌گرفتن غرب و نیز بی‌توجهی به دستاوردهای مثبت و سازگار با جامعه‌اش نبود. این سخن شریعتی که «من خود باید درمیان 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 مواجهه با غرب برپایه اخذ روش‌های پیشرفت بود و در این راه عملکردی گزینشی داشت. نگرش دوگانه (نگاه‌گزینشی و انتقادی) شریعتی به غرب از آن‌جا ناشی می‌شود که غرب برای وی نه ذهنیتی کلی، بلکه واقعیتی قابل تجزیه و تحلیل است (بختیاری ۱۳۷۶: ۹۸) به‌گفته 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 بنا و اراده آن اهورامزدا و اهریمن هر دو دست اندرکارند و نباید آن را یک‌سره حقیقت مطلق دانست (شریعتی ۱۳۸۵: ۲۰۸).

به همین دلیل، همواره درباره غرب‌ستایانی که غرب را واحدی کلی و بدون طبقات مختلف می‌پنداشتند موضعی نقادانه داشت و می‌گفت: «برای غرب‌ستایان همه‌جای 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 بی‌آن‌که از عوامل مثبت و متریقی آن سود جوییم، تنها به تقلید کورکورانه دست زدیم» (شریعتی ۱۳۷۹: ۲۸۲). به‌باور 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 به‌هم‌راه دارد و در جهت شبیه‌سازی است (شریعتی ۱۳۷۸: ۷۴).

بدین ترتیب، او به‌طور کلی تقلید را نفی نمی‌کند و تقلید سازنده را مثبت می‌داند. به‌اعتقاد شریعتی، «تقلید سازنده تقلیدی است که پیشرفت، علم، و فناوری را به‌هم‌راه آورد» (شریعتی ۱۳۸۵: ۱۲۵). به‌نظر شریعتی،

علم و فناوری به‌رغم این‌که بر اصول و قواعد کلی و عقلی استوارند و این قواعد در همه‌جا یکی است و شرقی و غربی و ایرانی و رومی ندارد، درعین‌حال تمام مللی که در جاتی از علم و صنعت را طی کرده‌اند رنگ تاریخ و فرهنگ، یعنی ملیت، خویش را بر این دو وجهه عام تمدن زده‌اند (شریعتی ۱۳۶۱: ۱۰۵).

ظاهراً هنگامی که شریعتی ایده‌های خویش را درباره علم طرح می‌کرد عده‌ای فکر کرده‌اند مخالفت او با علم‌گرایی (scientisme)، به‌معنای مخالفت با علم است. شریعتی نه‌تنها مخالف علم نیست، بلکه به‌صراحت بر نیاز به علم تأکید کرده و عملاً تلاش‌های بسیاری برای ارائه علمی و فهم جامعه و مذهب کرده است. با مرور آرای شریعتی درباره علم به‌سادگی می‌توان دریافت که علم در منظومه فکری وی ارزش و اهمیت والایی دارد، تاجایی که راه سعادت جامعه را در علم می‌جوید و می‌گوید: «جامعه‌ای که علم ندارد جامعه

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 هجدهم و نوزدهم و با اختراعات و اکتشافات متعدد در زمینه دانش و کارشناسی در این دوران در بالابردن 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، نباید از تکامل معنوی و پیشرفت انسانی غافل شویم و مذهب را به حاشیه برانیم؛ این دو درکنار هم‌دیگر سودمند خواهند بود. به همین دلیل، شریعتی جنبه‌های مثبت غرب را می‌ستاید، اما از طرف دیگر می‌گوید: «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 آرزویی دست‌نیافتنی شبیه است تا هدف. این‌که 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 این‌که نوعی تناقض نیز در گفتار شریعتی وجود دارد، چراکه 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 کند که با استفاده از روش‌های عقلانی، جنبه‌های مثبت مدرنیته را که با جوامع اسلامی سازگارند اتخاذ کرده و برای ایجاد الگوی بومی، یعنی مدرنیته اسلامی، از آن استفاده کنند؛ 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 عاجزند نوعی دیدگاه آرمان‌گرایانه در مورد ایران و نگرشی غیرواقع‌بینانه در مورد غرب را به نمایش می‌گذارد. آیا نمی‌توان چنین نگرشی را افراطی و تفریطی دانست؟

مهم‌ترین مشکل مسلمانان از نظر شریعتی عقب‌ماندگی تاریخی و فرهنگی است؛ بنابراین 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 قرون پانزدهم و شانزدهم در غرب اتفاق افتاد و منشأ «رنسانس» شد. یعنی همان‌گونه که در آغاز غرب جدید فئودالیسم غربی فروپاشید و بازگشت به فرهنگ یونانی صورت گرفت و تغییر بینش در حوزه دین پدید آمد و این دگرگونی‌ها باعث شد قرون وسطی پایان یابد و غربیان وارد عصر پرتحرک و توأم با

پیشرفت و ترقی نوین شوند، مسلمانان نیز باید با چنین تحول عظیمی از خواب و رکود و عقب‌ماندگی خارج شوند و به عرصه جامعه جدید و مدرن پا گذارند و جایگاه مناسب و مستقل خود را در جامعه جهانی پیدا کنند. چنین تحولی که شریعتی از آن به رنسانس اسلامی یاد می‌کند نه 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 نمونه قرن شانزدهم اروپاست تا به اسلام کمک کند بار دیگر به نیروی اجتماعی مثبتی تبدیل شود و دوران تاریکی را محو کند و به عصر رنسانس برسد.

به اعتقاد شریعتی، ویژگی‌هایی مانند آخرت‌گرایی و ترک دنیا در قرون وسطی از عوامل انحطاط غرب مسیحی بود؛ و بنابراین 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 رفرم مذهبی و ایجاد یک پروتستانتیسم مسیحی باید عوامل محرک و بیدارکننده مسیحیت را احیا کرد (شریعتی ۱۳۸۵: ۲۸۷).

در نظر او، مسلمانان نیز باید عقب‌ماندگی دنیایی و تمدنی را رها کنند و به دنیاگرایی توجه کنند تا علم و تکنیک و فرهنگ رشد کند و تمدن نوین شکل گیرد. تأکید بر رشد اقتصادی و رفاه مادی در اندیشه شریعتی از همین اصل دنیاگرایی نشئت می‌گیرد و برای اثبات آن به دستورات اقتصادی اسلام اشاره می‌کند و می‌گوید: «بینش اسلامی بینش جهان‌گرایی و دنیاگرایی است و رسماً می‌گویم 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 براساس این حدیث از پیامبر (ص) است که می‌فرماید: «من لا معاش له لا معاد له». اما به نظر می‌رسد سخنان شریعتی درباره لوتر و مذهب پروتستانتیسم بیش از آن که بر واقعیت منطبق باشد، ساخته ذهن ایدئولوژیک و خیال‌پرداز وی است، چنان‌که سیدجواد طباطبایی می‌گوید: «لوتر مترقی و منادی جهان‌گرایی و کلیسای هوادر زهدپرستی را شریعتی برپایه 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. براساس تأثیر متقابل عین و ذهن برای تحول و تغییر و این‌که گاه شرایط عینی موجب تغییر ذهنیت‌ها می‌شود، شریعتی علت پیدایش رنسانس را پیدایش انسان بورژوا به معنی طبقه متوسط (و نه سرمایه‌دار) می‌داند که ناشی از ویژگی جامعه باز است. این انسان درعین امید به آرزوش 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 ایجادشده در اروپای قرون چهاردهم تا شانزدهم به مسئله ذهنیت لازم برای رشد و تحول می‌رسد؛ به بیان دیگر، وی رنسانس اروپایی را برابری 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 (یوسفی اشکوری ۱۳۷۶: ۲۶۸) و پایه‌گذار مدرنیته غربی شده است. بنابراین، ضروری است که مسلمانان و به ویژه ایرانیان نیز با تغییر بینش مذهبی خود، یعنی برپایه نوعی مدرنیته اسلامی، قدم در راه ترقی گذارند. همین‌که وی مدرنیته غربی را در اساس درست و موفق و طبیعی و مترقی می‌شمارد و می‌کوشد با استفاده از آن تجارب نوعی مدرنیته اسلامی را پایه‌گذاری کند، خود، بهترین دلیل است که شریعتی منکر دستاوردهای مثبت تمدن جدید نیست؛ اما جدا از نگاه مثبت او درخصوص تمدن مدرن، فناوری غربی، و الگوبرداری از آن‌ها بیش‌ترین نگاهش به غرب به زاویه 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 هرچه می‌اندیشد و هرکار می‌کند بهترین است. او میزان الأعمال 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 هرچه با آن سازگار نیست خرافات و کهنه و پوسیده است (شریعتی ۱۳۶۱: ۳۴۲).

او به دلیل تلاشی که غرب برای تحمیل تز خود به 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 رد می‌کند که می‌گوید تمدن و فرهنگ یکی است و آن هم فرهنگ و تمدن غرب است و در نفی این دیدگاه می‌گوید: «فقط امپریالیسم فرهنگی این دیدگاه را دارد که هدف نهایی‌اش استعمار و غارت اقتصادی است» (همان: 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).

چنان‌که می‌گوید: «نظام غرب با انکار فرهنگ و تاریخ مردمان جهان سوم آن‌ها را تبدیل به انسان‌هایی بی‌ریشه و الینه می‌کند و امکان تحول خلاق و نو را از آن‌ها می‌گیرد» (همان: 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 به رجوع به فرهنگ اصیل اسلامی و ایرانی تشویق و ترغیب کند. 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، با وجود 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 جنایت‌ها برآمده است (حائری ۱۳۹۴: ۱۳).

شریعتی در واکنش به عملکرد غرب که می‌خواهد ساخته‌های خود را مطلق و کامل بداند و بر ما تحمیل کند 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 می‌داند 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). به‌گفته‌ی شریعتی، انسان الینه‌شده درعین پریشان‌حالی ناشی از نابرخورداری از مستلزمات تمدن جدید و وابستگی به محصولات آن از عقب‌ماندگی و فقر فرهنگی دوره‌ی خود نیز رنج می‌برد. او در این باره 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، به‌هم‌راه 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 می‌کند و به مادیات روی می‌آورد.

علاوه‌بر نگرش انتقادی به غرب، شریعتی درباره‌ی 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» (همان: ۱۲). وی این نوع از عقلانیت را پاسخ‌گوی جامعه‌ی اسلامی نمی‌داند، بلکه عقلانیتی را می‌پذیرد که «درکنار استقرا و تجربه، از وحی نیز بهره‌برد و مبتنی بر ایدئولوژی اسلامی باشد» (همان: ۱۸). چنین عقلانیتی از نظر شریعتی فقط در شرق یافت می‌شود. به‌گفته‌ی 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» (همان: ۱۷۵). ظاهراً شریعتی از این طریق به‌دنبال ایجاد نوعی مدرنیته‌ی اسلامی در شرق و به‌ویژه ایران بود، ولی به این نکته توجه نداشت که عالمان دینی و روشن‌فکران مذهبی آن دوران بیش‌ازآن‌که به عنصر عقل و عقلانیت ارادت داشته باشند بر دین و وحی تأکید داشتند. به‌اعتقاد 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 دربارهٔ دموکراسی موجود در غرب چنین است: «در غرب به‌عوض 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 بنابراین دارای مشکلی بزرگ و اساسی به نام عوام‌فریبی است» (همان: ۱۸۲). به همین دلیل و با نگاهی جامعه‌شناسانه به دموکراسی، او نظریهٔ «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» (همان: ۱۸۵). به اعتقاد شریعتی، از آن‌جاکه 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 به‌طور موقت حاکم شود تا جامعه به رشد فکری کافی برسد (همان: ۱۸۶).

این تعریف از دموکراسی از چند جنبه قابل تأمل است: اولاً، فلسفهٔ دموکراسی بیش از آن‌که انتخاب شایسته‌ترین‌ها باشد، جلوگیری از استبداد و کنترل قدرت است و این نکته‌ای است که در اندیشهٔ شریعتی از آن غفلت شده است. بنابراین این‌که ممکن است شایسته‌ترین افراد انتخاب نشوند نمی‌تواند دلیل کافی و قانع‌کننده‌ای برای معطل کردن دموکراسی باشد؛ ثانیاً، 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 کند و به انتخابات آزاد تن دهد؟ ثالثاً اتوپیای شریعتی مبنی بر رسیدن همهٔ مردم به رشد فکری و تکامل فرهنگی و استقلال رأی امری دور از واقع است، زیرا حتی در پیشرفته‌ترین کشورهای امروزی هم همهٔ مردم از سطح فکر و شعور بالای سیاسی برخوردار نیستند و بنابراین نمی‌توان جامعه‌ای را متصور شد که همهٔ 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 تازمانی که دموکراسی، هرچند ناقص و نیم‌بند، اجرا نشود رشد و تکامل فکری تحقق نخواهد یافت. بنابراین 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 بی‌هدف و سرگشته است که فقط وجوه مختلف پدیده‌ها را تحلیل می‌کند و ناقض 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 مثابه ابزار نظام سرمایه‌داری ایفای نقش می‌کند. به گفته وی: «سابقاً هدف علم جست‌وجوی 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، چراکه باور دارد: «اگر علم در مسیر صحیح قرار گیرد، می‌تواند نجات‌دهنده 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، جامعه ما باید در جست‌وجوی مدلی غیر از مدل غربی علم باشد تا راه سعادت را پیماید 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 آن‌جاکه 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 جهت گام برمی‌داشت.

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 نداشتن شناخت کافی از مبانی رنسانس و اسلام منجر به خلط این دو مفهوم از جانب وی شد. به اعتقاد شریعتی، مدرنیته 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، تجدد را فقط مصرف‌زده شدن کالای اروپایی دانست و به نقد آن پرداخت. با شناختی که از جامعه خود داشت و این‌که 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 روحیه دینی مردمانش برآمد. او مدافع دانش و تکنولوژی بود، اما به طرد جنبه‌های امپریالیستی همت گماشت. شریعتی از تقلید محض از غرب پرهیز و بر حفظ هویت و شخصیت اصیل تأکید کرده است. او از بزرگ‌ترین عوامل گسترش موج کوبنده اسلام‌خواهی میان جوانان و روشن‌فکران است. گفتمان بازگشت به خویشتن او نماد موضع او در برابر غرب و مدرنیته است که باید به خودآگاهی رسید و به اصالت خود و اسلام اصیل که همان تشیع بود تکیه کرد. بدین ترتیب، بازگشت به خویشتن او یعنی اولویت‌داشتن هویت انسانی و اصالت تاریخی - فرهنگی خود و رهایی از بیماری از خودبیگانگی فرهنگی. اما از سخنان شریعتی چنین برمی‌آید که وی دچار نوعی نگاه ابزارگرایانه 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 موردنظر وی هماهنگ باشد؛ درغیراین‌صورت، مطرود شمرده می‌شود. این نگاه ابزارگرایانه معطوف به ایدئولوژی در نگاه شریعتی موجب شده است که وی نه از سنت و نه از مدرنیته برداشت نظری عمیقی داشته باشد.

به اعتقاد او در جامعه ما باید مدرنیته ایرانی - اسلامی روی کار آید تا با ما هم‌خوانی داشته باشد؛ اما او از این نکته غفلت کرده است که مدرنیته در اسلام، به دلیل دیدگاه منفی عالمان دینی و روشن‌فکران مذهبی به عنصر عقلانیت، امکان اجرایی شدن ندارد و یا حداقل با مشکلات بسیاری روبه‌روست. او دستاوردهای مدرن را پذیرا بود، اما غالباً به مؤلفه‌های غربی نگاهی انتقادی داشت و به عقلانیت ابزاری، دموکراسی، و علم مدرن نقدهایی وارد کرد. از نظر او عقلانیت ابزاری از درک حقیقت و ارزش‌ها عاجز است و بنابراین در جوامع اسلامی کارایی ندارد و باید به‌همراه 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 برمی‌دارد. 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» واکاوی کرده است.

کتاب‌نامه

- آبه، استفان (۱۳۸۹)، *واژگان مکتب فرانکفورت*، ترجمه افشین جهان‌دیده، تهران: نشر نی.
- آجرلو، نجمه (۱۳۹۷)، *ایران قدیم مهد تمدن جهان*، تهران: نشر خانه تاریخ.
- آقاجری، هاشم (۱۳۸۰)، «دیالوگ سنت و مدرنیته»، *مجله بازتاب اندیشه*، ش ۱۷.
- بختیاری، علیرضا (۱۳۷۶)، «شریعتی و غرب (غرب یک ذهنیت یا یک واقعیت؟)»، *دز ما و غرب*، تهران: حسینیه ارشاد.
- بروجردی، مهرزاد (۱۳۷۷)، *روشن‌فکران ایرانی و غرب*، ترجمه جمشید شیرازی، تهران: نشر فرزاد.
- حائری، عبدالهادی (۱۳۹۴)، *نخستین رویارویی‌های اندیشه‌گران ایران با دو رویه تمدن بورژوازی غرب*، تهران: امیرکبیر.
- داوری اردکانی، رضا (۱۳۷۹)، *درباره غرب*، تهران: هرمس.
- رهنما، علی (۱۳۸۵)، *مسلمانی در جست‌وجوی ناکجاآباد*، ترجمه کیومرث قرقلو، تهران: گام نو.
- زرنشاس، شهریار (۱۳۸۳)، *مبانی نظری غرب مدرن*، تهران: کتاب صبح.
- سیف‌زاده، سیدحسین (۱۳۸۴)، *مدرنیته و نظریه‌های جدید در علم سیاست*، تهران: نشر میزان.
- شریعت‌رضوی، پوران (۱۳۷۸)، *طرحی از یک زندگی*، تهران: چاپخش.
- شریعتی، علی (۱۳۵۷)، *امت و امامت*، تهران: قلم.
- شریعتی، علی (۱۳۵۹)، *بازشناسی هویت ایرانی - اسلامی* (مجموعه آثار، ج ۲۷)، تهران: نشر الهام.
- شریعتی، علی (۱۳۶۱)، *جهان‌بینی و ایدئولوژی* (مجموعه آثار، ج ۲۳)، تهران: سهامی انتشار.
- شریعتی، علی (۱۳۶۲)، *انسان، اسلام و مکتب‌های مغرب زمین* (مجموعه آثار، ج ۲۴)، تهران: نشر الهام.
- شریعتی، علی (۱۳۶۴)، *ویژگی‌های قرون جدید* (مجموعه آثار، ج ۳۱)، تهران: چاپخش.
- شریعتی، علی (۱۳۷۱)، *گفتگوهای تنهایی* (مجموعه آثار، ج ۳۳)، تهران: نشر آگاه.
- شریعتی، علی (۱۳۷۸)، *تاریخ تمدن* (مجموعه آثار، ج ۱۲)، ج ۲، تهران: قلم.
- شریعتی، علی (۱۳۷۹)، *تاریخ شناخت ادیان* (مجموعه آثار، ج ۱۴)، ج ۱، تهران: سهامی انتشار.
- شریعتی، علی (۱۳۸۰)، *ما و اقبال* (مجموعه آثار، ج ۵)، تهران: نشر الهام.
- شریعتی، علی (۱۳۸۲)، *مذهب علیه مذهب* (مجموعه آثار، ج ۲۲)، تهران: چاپخش.
- شریعتی، علی (۱۳۸۵)، *چه باید کرد؟* (مجموعه آثار، ج ۲۰)، تهران: قلم.
- شریعتی، علی (۱۳۸۸)، *هبوط در کویر* (مجموعه آثار، ج ۱۳)، تهران: چاپخش.
- طباطبایی، سیدجواد (۱۳۸۲)، *تاریخ اندیشه سیاسی جدید در اروپا*، ج ۱، تهران: نگاه معاصر.
- قربانی، وحید (۱۳۸۲)، *تقلیدگری و مدرنیته*، تهران: نشر اخوان.
- قریشی، فردین (۱۳۷۹)، «علی شریعتی و غرب‌اندیشی از موضع نوگرایی دینی»، *مجله نامه پژوهش*،

- کچویان، حسین (۱۳۷۶)، *پایان ایدئولوژی*، تهران: کیهان.
- گیدنز، آنتونی (۱۳۸۷)، *پیامدهای مدرنیته*، ترجمه محسن ثلاثی، تهران: نشر مرکز.
- میرسپاسی، علی (۱۳۸۷)، *روشن فکران ایران: روایت‌های یأس و امید*، ترجمه عباس مخبر، تهران: نشر توسعه.
- هاشمی، محمدمنصور (۱۳۹۷)، *هویت‌اندیشان و میراث فکری احمد فردید*، تهران: کویر.
- هابرماس، یورگن (۱۳۸۴)، *نظریه کنش ارتباطی: عقل و عقلانیت جامعه*، ترجمه کمال پولادی، تهران: مؤسسه انتشاراتی روزنامه ایران.
- یوسفی اشکوری، حسن (۱۳۷۷)، *شریعتی، ایدئولوژی، استراتژی*، تهران: چاپخش

Tariq, Malik Mohammad (2013), "Ali Shariati View of Islamic Modernity", *The Dialogue*, vol. viii, no. 33.