



Shahid Rajaee Teacher Training University- Iran
Ontological Researches
Semi-Annual Scientific Journal
ISSN (print): 2345-3761 (online): 2676-4490
Type: Research

Vol.12, No. 24
Autumn 2023 & Winter 2024

Journal Homepage: www.orj.sru.ac.ir

Shariati's Ontology and Encounter between "Self" and "Other"

Hamzeh Alemi cheraghali¹

Abstract

Man and his type of encounter with existence have a very high importance and place in Shariati's thought. Basically Shariati's ontology and anthropology are in strong connection with each other. Therefore, we can ask what view Shariati's ontology presents about man and his relationship with "other"? The result displays the duality of monotheism and contradiction, as the most important unsolvable problem in Shariati's ontology. This issue aaees' dialcctic to rr eiii l eeer aaritt i's tuuutt . The centrality of the dialectical movement in Shariati's ontology forces him to equate man with rebellion and encounter with popular religion and the modern world, and this subject of "being in the world" puts man under the shadow of the passion for liberation ddd eettrsss the ssss iii lity of tee dssirall e nnnnnntrr with "other". Shariati sometimes provides discontinuous possibilities that indicate the human subjectivity and a favorable attitude towards "the other", But in the whole of his

¹. Assistant professor of Shahid Mahallati Higher Education institute
hz.alemi@gmail.com

Received: 13/03/2023
Reviewed: 19/06/2023
Revised: 17/01/2024
Accepted: 18/01/2024

thought system, these possibilities collapse and in the best situation, the ideal encounter with the other will be an unformed situation in his thought.

Keywords: Self; Other; Ontology; Anthropology; Dialectic.

Problem Statement

Shariati's thoughts, as an influential person in the intellectual life of Iranian society, are still being of interest and interpreted by researchers of the history of Iranian political thought. This issue can be seen as arising from Shariati's thinking about fundamental issues such as man and his type of encounter with existence and the world ahead. Based on this, the question of what is understanding an Iranian people of himself, and how he interacts with the world and with others is a fundamental question in Shariati's thought, which is rooted in his way of looking at existence. This article seeks to answer these questions: 1- What view does Shariati's ontology provide about human beings? 2- How does this view define the relationship between "self" and "other"?

Method

This article follows the above questions with Quinten Skinner's hermeneutic method - which has a text-centered method and context-centered approach - and has put Martin Buber's view on the encounter of "self" and "other" as its theoretical basis.

Findings and Results

Shariati's thinking begins with negation and this is the basic feature of his perspective regarding the world. In Shariati's thought, negation does not mean declaring passive wrath, but means fighting against the monopoly of power, wealth and religion by the upper class. Shariati proposes the fight against monopoly with the concept of "Dialectic" and considers it from a religious point of view as "a great divine providence and tradition in nature". Therefore, at first glance, Shariati's monotheistic belief in existence is the support of his. According to Shariati, the monotheistic worldview is based on unity and harmony, and the contradiction is compatible with the worldview of polytheism. This issue does not mean that contradiction is formal in Shariati's thought, because he has many opinions that confirm the independent existence of contradiction alongside monotheism, and was not show dialectics and contradiction as a formal issue in his thought.

The first situation where this contradiction is objectified is the philosophy of history. The centrality of the dialectical movement in Shariati's philosophy of history gives originality to freedom only in the case of encounter with the existing situation and coercion with it. This issue can affect "self" communication possibilities and face limitations.

Shariati search dialectical movement in existence and encounter with the existing situation in human, and therefore interprets human as "permanent becoming". Such an attitude towards man, at first glance, only questions his conditional and

summarizes man's being in his liberation, but it seems that the possibility of liberation is also doubtful. It is possible, because liberation is arising from man in the world being of and seeing him in a context of relationships with existence and "other".

However, a review of Shariati's works shows the abundance of the "other" in his words. Shariati does not consider the perfection and excellence of "self" as possible without "other", but the object of "other" in Shariati's thought is not completely identical to "self" accept, but at the same time, the dialectical element puts both of them in conflict with the status quo.

Despite what has been said, Shariati cares about human beings in a general sense, regardless of ethnic, religious and linguistic boundaries, and his whole effort is to save man from the domination of the dominant structures, such as instrumental rationality, the domination of the rich, powerful and cheater classes, and the domination of the colonialist forces. One of the brilliant topics in this field is Shariati's thinking in the field of liberating Muslim women from domineering structures and views, which formed the female subjectivity in Iran's political thought.

Another important issue in the possibilities of a favorable encounter with the "other" in Shariati's thought is the opposition to simulation, which means emphasizing the real and not dramatic encounter of people with each other, and is considered one of the requirements of a favorable encounter with the "other".

These cases are relative possibilities that are related to some of the requirements of a favorable encounter between "self" and "other", such as giving authenticity to human freedom and decision-making, real conversation with the other, and not pretending and understanding the responsibility of being accountable to the other. But these possibilities and contexts, when they leave the form of individual propositions and take the form of an intellectual system, cannot be the basis for the favorable encounter of "self" and "other". Therefore, in the best situation, the ideal encounter with the other will be an unformed situation in Shariati's thought.

References

- Shariati, Ali, *collection of works 2, revolutionary self-improvement*, Tehran: Elham; 2013 A, Persian.
- , *collection of works 7, Shia*, Tehran: Tale of the new pen; 2013 B, Persian.
- , *collection of works 9, Alavi Shiism and Safavi Shiism*, Tehran: Chapakhsh; 2013, Persian.
- , *Collection of Works 11, History of Civilization (1)*, Tehran: Qalam; 2015 A, Persian.
- 2009 A, Persian.
- , *Collection of works 16, Islamology (1)*, Tehran: Qalam; 2011, Persian.
- , *Collection of works 21, Woman (Fateme is Fatima)*, Tehran: Chapakhsh; 2014 A, Persian.



پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی
پرتال جامع علوم انسانی



Shahid Rajaei Teacher Training University- Iran
Ontological Researches
semi-annual scientific journal
ISSN (print): 2345-3761 (online): 2676-4490
Type: Research

Vol.12, No. 24
Autumn 2023 & Winter 2024



پژوهش‌های هستی‌شناختی
دو فصلنامه علمی
نوع مقاله: پژوهشی
سال دوازدهم، شماره ۲۴
پاییز و زمستان ۱۴۰۲
صفحات ۵۷۳-۶۰۰

هستی‌شناسی شریعتی و مواجهه «خود» و «دیگری»

حمزه عالمی چراغعلی^۱

چکیده

شریعتی، اندیشمندی دغدغه‌مند در باب انسان، نقشی اثرگذار در برانگیختن فرد ایرانی به سوی رهایی ایفا کرد و با یادآوری سرچشمه‌های هویت ایرانیان، سعی کرد آشتی جامعه ایران با خویشتن خویش را، در رویارویی با دنیای مدرن فراهم سازد. کلام شریعتی همچنان جاذبه و شورانگیزی خود را حفظ کرده است و از نظر برخی هنوز هم اندیشه و زبان او می‌تواند موقعیت و بستری برای رهایی از سلطه «زر، زور و تزویر» باشد. این آثار و نتایج برخاسته از اهمیت انسان و رابطه او با هستی و دیگری در اندیشه شریعتی است و این نیز ریشه در دیدگاه شریعتی درباره هستی و جهان دارد. اساساً میان هستی‌شناسی و انسان‌شناسی شریعتی فاصله‌ایی وجود نداشته و او بعد از طرح مباحثش در باب هستی و جهان، بلافاصله به انسان و روابط انسان‌ها با یکدیگر می‌پردازد. از اینجا می‌توان پرسید هستی‌شناسی شریعتی چه دیدگاهی را درباره انسان و رابطه‌اش با «دیگری» ارائه می‌کند؟ رابطه «خود» و «دیگری»،

h.z.alemi@gmail.com

^۱. استادیار مجتمع آموزش عالی شهید محلاتی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۱۲/۲۲

تاریخ داوری: ۱۴۰۲/۰۳/۲۹

تاریخ اصلاح: ۱۴۰۲/۱۰/۲۷

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۱۰/۲۸

به‌معنای مواجهه بیناسوژگی، یکی از مسائل مطرح نزد منتقدین مدرنیته است. این موضوع با مسأله روشن‌فکران دینی ایرانی که پیوند سنت و مدرنیته را در نظر داشته قرابت دارد و با وجود برخورداری از اهمیت، چندان در پژوهش‌های ایرانی مورد توجه قرار نگرفته است. مقاله پیش‌رو این موضوع را در اندیشه‌ی علی شریعتی، به‌عنوان یکی از روشن‌فکران دینی مؤثر در تاریخ معاصر ایران مورد بررسی قرار می‌دهد.

کلمات کلیدی: خود، دیگری، هستی‌شناسی، انسان‌شناسی، دیالکتیک.

مقدمه

اندیشه‌های شریعتی، به‌عنوان فردی تأثیرگذار در حیات فکری جامعه ایران، همچنان مورد تأمل و تفسیر پژوهشگران تاریخ اندیشه سیاسی ایران قرار دارد. این تازگی فکری را می‌توان برخاسته از اندیشیدن شریعتی به موضوعات بنیادینی همچون انسان و نوع مواجهه او با هستی و دنیای پیش‌رو، از خاستگاه قرائتی امروزی از اسلام و فرد مسلمان دانست. بر این اساس پرسش از چیستی درک فرد ایرانی از هست‌مندی و اکنونیت خویش و چگونگی تعامل با جهان پیش‌رو – که به دنبال خود تعامل میان «خود» و «دیگری» را برمی‌انگیزد – ، پرسشی اساسی در اندیشه شریعتی است.

رابطه «خود» (Self) و «دیگری» (Otherness)، به‌معنای مواجهه بیناسوژگی (Intersubjectivity Thought)، یکی از مسائل مطرح نزد منتقدین عصر مدرن بوده که بعد از دوران جنگ‌های جهانی، استیلای سوژه خودبنیاد را عامل سلطه بر انسان دانسته و جهت کاستن از آن استیلا، توجه به «دیگری» را مطرح کردند. مسأله «دیگری» و چگونگی مواجهه با او، از جمله مسائل انتقادی نسبت به مدرنیته است. این موضوع با مسأله روشن‌فکران دینی ایرانی که پیوند سنت و مدرنیته را در نظر داشته قرابت دارد و با وجود برخورداری از اهمیت، چندان در پژوهش‌های ایرانی مورد توجه قرار نگرفته است. مقاله پیش‌رو این موضوع را در اندیشه علی شریعتی، به‌عنوان یکی از روشن‌فکران دینی مؤثر در تاریخ معاصر ایران مورد بررسی قرار می‌دهد.

۱- پیشینه پژوهش

بخش زیادی از آثاری که درباره اندیشه‌های شریعتی نوشته شده، سه موضوع دین، ایدئولوژی و روشنفکری را محور قرار داده‌اند و برخی از این مباحث به مسأله «خود» و «دیگری» ارتباط می‌یابد که در اینجا به تعداد مهمی از آن‌ها اشاره می‌شود. از میان این آثار دو کتاب *علی شریعتی ملاقاتی این‌بار متفاوت* (منوچهری، 2018، ص ۱۵۹-۱۸۹) و *شریعتی، هرمنوتیک رهایی و عرفان مدنی* (همو، ۲۰۰۳، ص ۱۲۹-۱۶۵)، به موضوع این پژوهش نزدیک‌اند. به عبارت بهتر مقاله پیش‌رو در نقطه مقابل دیدگاه منوچهری در این دو اثر تعریف می‌شود. آنچه فرزین وحدت در کتاب *رویارویی فکری ایرانیان با مدرنیته* (۲۰۰۲، ص ۱۹۹) در زمینه «سویژکتیویته با واسطه» می‌گوید، قرابت نسبی با انسان‌شناسی شریعتی در این مقاله دارد. دیدگاه مردیها در مناظره با آقاجری که در بخش پایانی کتاب *شریعتی متفکر فردا* (۲۰۰۲، ص ۱۴۹-۱۵۰) آمده است، مبنی بر اهمیت «ایثار» در اندیشه شریعتی و ترجیح «دیگری» بر «خود»، به دیدگاه این مقاله نیز نزدیک است. معصومه علی‌اکبری در *قرائتی فلسفی از یک ضد فیلسوف* (2007، ص ۱۵-۲۰) به اهمیت سوژگی زنانه در اندیشه شریعتی می‌پردازد و افق مشترکی با مقاله پیش‌رو دارد. رضا علیجانی، در *رند خام: شریعتی‌شناسی: زمانه، زندگی و آرمان‌های شریعتی* (۲۰۰۱، ج ۲، ص ۸) مفهوم انسان را کلیدی‌ترین مفهوم در اندیشه شریعتی می‌داند و مقاله پیش‌رو نیز دیدگاهی موافق و مخالف نسبت به این موضوع دارد. به این ترتیب مقاله پیش‌رو با استخراج انسان‌شناسی شریعتی بر مبنای هستی‌شناسی وی، مسیر متفاوتی را طی کرده است و به نتایج متمایزی می‌رسد که شاید کمتر به آن‌ها اشاره شده باشد.

۲- مبانی نظری

تعریف جدید انسان از هویت «خود» مبنای شکل‌گیری مدرنیته است (Taylor, 2001, p ix) و کانونیت «خود» و عقل خودبنیاد در عصر مدرن، به تدریج مسأله «دیگری» و چگونگی مواجهه با او را شکل داد. این موضوعی است که مورد توجه اگزیستانسیالیست‌ها قرار گرفته است و آنان هرچند از تفرد و تنهایی انسان آغاز می‌کنند. اما با توجه ویژه به

در جهان-بودگی انسان، وجود «دیگری» را نیز به کانون مباحث فکری آورده و بر آن تأکید دارند (مک‌کواری، 1998، ص ۲۸۳).

یکی از متفکران اگزیستانسیال که در صورت‌بندی رابطه «خود» و «دیگری» تلاش قابل توجهی را انجام داد، مارتین بوبر (۱۸۷۸-۱۹۶۵) است. بوبر با تأثیرپذیری از گابریل مارسل و سورن کی‌یرکگور، به اگزیستانسیالیسم روی آورد و مبانی این فلسفه را در صورت‌بندی رابطه «خود» و «دیگری» به خدمت گرفت. بوبر با درک خشونت‌های دوره نازیسم (اسمیت، ۱۳۸۵، ۵-۶)، فردگرایی و جمع‌گرایی صرف را رد می‌کند و معتقد است مفهوم انسان در این دو رویکرد، مبهم و ناقص بوده و امکان ارتباط با «دیگری» ممکن نیست؛ زیرا ارتباط واقعی بین انسان‌های واقعی برقرار می‌شود و فرد به معنای واقعی در این دو رویکرد وجود ندارد (Buber, 2004, p 238-239). انتقاد دیگر بوبر، حاکمیت «تک‌گویی» (Monologue) بر زندگی انسان‌هاست. او معتقد است نگرش تک‌گویانه فرد را به سوی خودش سوق می‌دهد و طی آن «خود»، «دیگری» را بر مبنای آنچه به نفعش است، تعریف می‌کند. (Benson, 1999, p 32). وی از همین منظر به هایدگر انتقاد می‌کند و فلسفه او را مونولوگی می‌داند و در مقابل، «فلسفه گفتگویی» را ارائه می‌دهد (Dew, 2018, p 628).

فلسفه گفتگویی بوبر به شکل‌گیری قلمرو «میان» و «زندگی گفت‌وگویی» می‌انجامد و در این وضعیت «مواجهه» (Encounter) مطلوب «خود» و «دیگری» شکل می‌گیرد. این بحث برآمده از هستی‌شناسی اوست. وی هستی انسان را رابطه‌ای و «من و تو»یی می‌داند و «من و تو»ی منفرد را در سایه این نوع هستی تعریف می‌کند (Rotenstreich, 2009, p 7-8).

از نظر بوبر، مواجهه واقعی و با درک تمام هستی فرد، وضعیت اصیل انسان است. این مواجهه ریشه در روح هر فرد دارد که از آن با عنوان «تو»ی (Thou) درونی یاد می‌شود. این «تو»ی درونی از همان آغاز منشعب از «تو»ی سرمدی یعنی خداوند و رابطه با اوست. بنابراین، بوبر معتقد است رابطه‌مندی اساس هستی را تشکیل می‌دهد (بوبر، ۲۰۰۱، ص ۱۲۲). خداوند انسان را همواره فرامی‌خواند و انسان در معرض پاسخ دادن به اوست و این پاسخ دادن در قالب ارتباط انسان با دیگر انسان‌ها صورت می‌گیرد. به عبارت دیگر حیات

گفتگویی انسان با خدا، در حیات گفتگویی او با دیگر انسان‌ها، عینیت می‌یابد و در نتیجه «زندگی گفت‌وگویی» شکل می‌گیرد (Herberg, 1963, p 19-20).

زندگی گفت‌وگویی میان انسان‌ها برخاسته از نوع رابطه میان «خود» و «دیگری» است. این نوع رابطه بر دو گونه است: رابطه من - تو و یا رابطه من - او (یا من - آن) (بوبر، ۲۰۰۱، ص ۵۲). در رابطه من - آن، «خود»، بر چیزهای اطراف استیلا می‌یابد و نگرش ابزاری به آنها دارد. در این رابطه، «دیگری» همچون «آن»، و در مقام یک یک ابزار نگریسته می‌شود و بر این نوع مواجهه، تجربه حاکمیت دارد. تجربه یک رابطه یک‌سویه است که از سوی «من» بر «دیگری» اعمال می‌شود و علایق «دیگری» را در نظر نمی‌گیرد (همو، ص ۵۳-۵۴).

در مقابل، رابطه من - تو، یک مواجهه دو سویه است و «من» با خطاب قرار دادن «تو»، او را به عنوان یک ابزار در نظر نمی‌گیرد و نگرش و قصد ابزار گرایی نسبت به «دیگری» ندارد. زیرا اساساً «تو گفتن» یک نیاز اساسی در انسان، و برخاسته از نیاز به «تو»ی سرمدی (خداوند) است. بوبر خداوند را «تو»ی سرمدی می‌داند که انسان همواره در سایه او قرار دارد و خطاب قرار دادن هر چیزی، یادآور خطاب قرار دادن «تو»ی سرمدی است. بوبر معتقد است خطاب «تو» به انسان، به معنای خطاب اصل وجود هر فرد است و هر چند افراد از اشیاء، وسایل و ویژگی‌های خاص خود جداپذیر نیستند. اما در مواجهه من - تویی، این وسایل و ویژگی‌ها، در سایه بودن هر فرد ارزش می‌یابد (همو، ص ۵۳-۵۷).

مواجهه مطلوب «خود» و «دیگری» همچنین نیازمند تصدیق یکدیگر، آن گونه که هستند و عدم تظاهر میان آنهاست (Buber, 1992, p 71). همچنین در رابطه مطلوب، فرد باید اصل هستن و بودن دیگری را، هر چند مخالف او باشد در نظر گیرد (Fredman, 1956, p 86) و «دیگری» را با وجود تفاوت‌هایش با «خود» در نظر گیرد و در چنین وضعیتی گفت‌وگوی واقعی پدیدار می‌شود (Ibid, p 73).

مارتین بوبر با وجود تأکید بر باهم‌بودگی «خود» و «دیگری»، هویت مستقل آن‌ها را فراموش نمی‌کند و معتقد است هر فرد، به شیوه خاص خود با جهان مواجه می‌شود، اما چون بر آغاز هستی، رابطه‌مندی سیطره دارد، بنابراین، مواجهه بدون «دیگری» ممکن نیست و «دیگری» سبب تکمیل هویت «خود» می‌گردد. در همین حال، «خود»، «دیگری» را مبتنی بر نیاز

درونش با عشق و دوستی می‌پذیرد و بودن او را در کمال خود دخیل می‌داند (بوبر، ۲۰۰۱، ص ۸۱-۸۲) و البته هم‌زمان خود را «مسئول» به پاسخ‌گویی در مقابل دیگری می‌داند (Rotenstreich, 2009, p 8-9). مواجهه مطلوب «من» و «تو» با این شرایط شکل می‌گیرد و «زندگی گفت‌وگویی» صورت می‌پذیرد (Buber, 2004, p 239). این وضعیت عناصری دارد که با توجه به آنچه گفته شد عبارتند از: رابطه‌مند دیدن هستی در ذیل رابطه درونی انسان با «تو»ی سرمدی (خداوند)، عدم نگرش ابزاری به «دیگری»، اصیل دانستن آزادی و تصمیم‌گیری انسان، توجه به اکنونیت انسان‌ها هم‌زمان با عدم نفی گذشته و متعلقات آنان، عدم استیلاطلبی بر دیگری، گفت‌وگوی حقیقی و صادقانه با دیگری و عدم تظاهر و پاسخگویی به دیگری.

۳- روش پژوهش

از منظر هرمنوتیک قصد‌گرای اسکینر مروری بر زمینه و زمانه یک اندیشمند و نوع مواجهه او با افکار و اندیشه‌های دوران‌ش، لازمه شناخت اندیشه و مقاصد وی محسوب می‌شود و البته اسکینر علاوه بر توجه به زمینه، بر غور و بررسی در متن مؤلف نیز تأکید دارد و روش او ترکیبی از زمینه‌محوری و متن‌محوری است (تولی، ۲۰۰۳، ص ۵۸-۷۱)، که در این پژوهش دنبال می‌شود. محقق در اینجا با مطالعه نسبتاً جامع زمینه و زمانه شریعتی، سعی کرده است، اندیشه شریعتی در موضوع پژوهش را با نگاه به این زمینه و زمانه توضیح دهد.

۴- «خود» و «دیگری» در اندیشه شریعتی

موضوع «خود» و «دیگری» در اندیشه شریعتی متأثر از چیستی هستی، انسان و وظیفه او در جهان هستی است. در ذیل به توضیح این بحث می‌پردازیم.

۴-۱- هستی‌شناسی دو ساحتی

هستی‌شناسی در اندیشه شریعتی، موضوعی برجسته است. وی زیربنای هر مکتب را جهان‌بینی می‌داند و جهان‌بینی را نوع تلقی انسان از هستی و وجود تعریف می‌کند (شریعتی، ۲۰۱۱، ص ۲۷-۳۰). البته باید گفت هرچند هستی‌شناسی و جهان‌بینی با

یکدیگر متفاوت است، اما شریعتی در مواقع زیادی این دو را یکسان می‌گیرد (ر.ک: شریعتی، ۱۳۹۰، ص ۲۷-۳۰).

سرآغاز شکل‌گیری جهان‌بینی شریعتی را باید در احساس وی از محیط اطرافش جستجو کرد. مطالعه دوران کودکی او و زندگی در منزل پدر، گویای این است که شریعتی از ابتدا، دنیای خویش را غارت شده توسط صاحبان «زر، زور و تزویر» می‌بیند. تفکر شریعتی با نفی آغاز می‌شود و این ویژگی همواره در اندیشه او برتری دارد. ردّ وضع موجود در نزد شریعتی، به معنای اعلام قهر منفعلانه نیست، بلکه به معنای مبارزه علیه انحصار قدرت، ثروت و دین نزد طبقه برتر است. شریعتی معتقد است امروز الگوی ابوذر بیش از سایر صحابه پیامبر (ص) و امام علی (ع) برای جامعه اسلامی فوریت دارد (همو، ۲۰۱۲، ص ۸۳). آنچه در رفتار ابوذر مدّ نظر شریعتی است، انتخاب آگاهانه و شجاعانه اسلام توسط او، سادگی و به‌ویژه شجاعت او در قیام علیه ظلم و دفاع از عدالت است (همو، ۲۰۱۲، الف، ص ۲۱۱).

شریعتی مبارزه با انحصار را با مفهوم «دیالکتیک» مطرح می‌کند و البته سعی بر بومی‌سازی آن دارد. او می‌گوید منظورش از دیالکتیک با آنچه در مارکسیسم بوده، متفاوت است و از نظر وی دیالکتیک اساساً «یک مشیت و سنت بزرگ الهی در طبیعت» و به معنای «منطق تحرک، تضاد، جدل و کشاکش تکاملی» بوده و یک بینش مذهبی، عرفانی و اسلامی محسوب می‌شود (همو، ۲۰۱۲، ب، ص ۱۶۷). شریعتی با اعتقاد به دیالکتیک و تضاد، و حتی با تأیید تضاد طبقاتی، به دنبال رهایی انسان از انحصار طبقه زر، زور و تزویر بوده و در نگاه اول، اعتقاد توحیدی او به هستی پشتوانه انجام این کار است. شریعتی جهان‌بینی خود را «مبتنی بر توحید» می‌داند که دارای دو بُعد است:

«اول: بُعد فلسفی آن است که وحدت میان طبیعت و ماوراءالطبیعه، وحدت میان انسان و طبیعت و وحدت خدا و جهان را توجیه می‌کند. ... توحید تضادها را وحدت می‌دهد، یعنی جهان یک نظام پراکنده متفرق ناهماهنگ نیست و اگر تضاد در عالم وجود دارد به واسطه زاویه دید و بینش محدود خود ماست و گرنه تضادی وجود ندارد. ... دوم: بُعد انسانی و اجتماعی و اخلاقی توحید و در یک کلمه بُعد انسانی توحید. در بُعد اجتماعی، توحید عبارت است از وحدت حقیقی میان همه گروه‌ها و

طبقات و نژادهای انسانی. در توحید نمی‌تواند تضاد وجود داشته باشد. بنابراین اگر تضاد طبقاتی وجود دارد غلط است» (همو، ۲۰۱۵، الف، ص ۱۳۵-۱۳۶).

به اعتقاد شریعتی، در جهان بینی توحیدی اصل بر وحدت و هماهنگی است و تضاد با جهان بینی شرک سازگار است (همو، ۲۰۱۱، ص ۴۹-۵۵). در این جهان بینی هستی به دو «وجهه اعتباری» تقسیم می‌شود: غیبت و شهادت یا محسوس و نامحسوس و این یک نوع ثنویت نیست، بلکه یک تقسیم‌بندی نسبی، نسبت به انسان و در رابطه با معرفت اوست. بنابراین جهان متکثر و متناقض، آیه‌هایی از یک حقیقت واحد هستند (همان، ص ۴۹-۵۵).

با توجه به این گزاره‌ها می‌توان گفت در نگاه اول، شریعتی تضاد را ظاهری و فاقد اصالت می‌داند. او البته از دیالکتیک منجمد یا منتظر سخن می‌گوید که در آن تضاد دیالکتیکی وجود داشته. اما حرکت دیالکتیکی وجود ندارد، در اینجا آنچه اهمیت دارد، خودآگاهی جامعه نسبت به وجود تضاد دیالکتیکی است و این وظیفه روشنفکر تلقی می‌شود، یعنی دیالکتیک زمانی ممکن می‌شود که روشنفکر تضاد اجتماعی را از درون جامعه به خودآگاهی جامعه منتقل کند و این سبب حرکت در جامعه می‌گردد (همو، ۲۰۱۲، ب، ص ۱۷۶-۱۷۷). علیجانی موضوع دیالکتیک در اندیشه شریعتی را تنها با نظر به همان بحث انتقال تضاد از عینیت جامعه به خودآگاهی انسان‌ها، شرح می‌دهد (علیجانی، ۲۰۰۱، ج ۲، ص ۳۵-۶۲). اما به نظر می‌رسد مسئله هنوز لاینحل باقی مانده و شریعتی بحث انتقال تضاد از عین به ذهن را چندان توضیح نمی‌دهد و بیش‌تر بر وجود تضاد در هستی و اهمیت آن در مقام موتور محرکه تاریخ تأکید دارد. بنابراین در نهایت باید گفت در کنار همه گزاره‌هایی که تضاد را صوری می‌دانند، شریعتی آرای زیادی دارد که وجود مستقل تضاد در کنار توحید را تأیید می‌کنند و دیالکتیک و تضاد را در اندیشه او، موضوعی صوری نمی‌نماید.

او معتقد است: «تاریخ با تضاد طبقاتی شروع می‌شود و جنگ تاریخی بر اساس وراثت تاریخی، از آغاز تاریخ ادامه پیدا می‌کند. و این جنگ در همه دوره‌ها به اشکال مختلف وجود دارد تا می‌رود به طرف یک پایان جبری نظام قارونی و ایجاد یک انقلاب جبری و ایجاد یک جامعه بی‌طبقه مبتنی بر مکتب و عدالت» (شریعتی، ۲۰۱۵، الف، ص ۱۴۳). به

اعتقاد شریعتی «اسلام همه چیز را، هستی را و انسان را، با تضاد شروع می‌کند» (همو، ۲۰۱۰، ص ۱۵۸). بنابراین، در هستی‌شناسی شریعتی توحید و تضاد هر دو اصالت دارند و نمی‌توان یکی را به‌نفع دیگری، صوری دانست. نتیجه نگرش دو ساحتی شریعتی به هستی در حرکت دیالکتیکی ظهور می‌کند و این مفهوم هسته اصلی تفکر شریعتی را تشکیل می‌دهد و بر بخش اعظم اندیشه او سایه انداخته است. آنچه وی در زمینه «فلسفه تاریخ» می‌گوید، اهمیت این مفهوم را بازگو می‌کند.

۲-۴- فلسفه تاریخ و محوریت یافتن حرکت دیالکتیکی

فلسفه تاریخ، را می‌توان زمینه عینیت یافتن هستی‌شناسی شریعتی دانست. فلسفه تاریخ در تعریف شریعتی، یک بینش خاص علمی است که تاریخ را یک جریان پیوسته واحد و یک واقعیت عینی خارج از دسترس اراده‌های فردی و شخصیت‌های گذشته و قهرمان‌ها و حوادث تلقی می‌کند و به تاریخ یک مسیر و یک سرنوشت می‌بخشد (همو، ۲۰۱۱، ص ۴۱-۴۰). او فلسفه تاریخ مورد نظرش را «هایلی-قابیلی» تعریف می‌کند، به این معنا که معتقد به جنگ و تضاد دائمی میان دو عنصر متخاصم است و تاریخ همچون انسان یک حرکت دیالکتیکی دارد (همان، ۶۵).

این دیدگاه به معنای نگرش جبری به تاریخ است. اما شریعتی می‌گوید: «با اعتقاد به جبر تاریخ، به آزادی فردی و مسئولیت انسانی فرد در درون جبر تاریخ معتمد و این دو را با هم مغایر نمی‌دانم» (همان، ۷۷-۷۸). با این حال، محوریت حرکت دیالکتیکی در فلسفه تاریخ شریعتی، به اختیار و آزادی تنها در صورت تقابل با وضع موجود و قهر با آن، اصالت می‌دهد. این موضوع می‌تواند امکان‌های ارتباطی «خود» را تحت تأثیر قرار داده و با محدودیت مواجه کند. هرچند قصد اصلی شریعتی درگیرکردن فرد با جهان هستی و نمایاندن مسائل اساسی زمان و مکانش بر اوست و از این جهت او را به تأمل در وضعیت خویش و به‌نوعی مشارکت در هستی سوق می‌دهد. اما هستی‌شناسی او که به حرکت دیالکتیکی راه می‌برد، مشارکت در هستی را وجهی تقابلی می‌بخشد و در مجموع امکان-های ارتباطی را به تقابل تقلیل می‌دهد و در نتیجه سبب نوعی «بی‌قراری» فرد شده و موقعیت‌مندی را که مقدمه ارتباط با «دیگری» است، تضعیف می‌کند.

شریعتی متأثر از اگزستانسیالیسم (شریعتی، ۲۰۱۲، د، ص ۲۶۱-۲۸۱)، درد اصلی خود را در هبوط، «دردِ بودن» می‌داند. این درد، «بی‌تویی» انسان و جدا افتادن او از اصل خویش است که در اوج حضور هم انسان را رها نمی‌کند و انسان هر اندازه بیشتر نسبت به حضورش در هستی آگاهی می‌یابد، دردِ بودنش بیشتر می‌شود (همو، ۲۰۰۳، ص ۶۱-۷۲). بنابراین، همه تلاش شریعتی برای حل این درد است و حرکت دیالکتیکی در تاریخ که معنای بومی خود را در «هجرت» می‌یابد، پاسخی به این مشکل است. شریعتی معتقد است هجرت در قرآن یک اصل فلسفی و اجتماعی عمیق است و از نظر تاریخی «تنها عامل تکوین یک تمدن در طول تاریخ» بوده است (همو، ۲۰۱۴، ج، ص ۷۲).

تعبیر حرکت دیالکتیکی به هجرت توسط شریعتی می‌تواند در دو حیطه معنا یابد. از یک منظر هجرت به معنای سلوک درونی، تأمل در خویشتن و گسستن بندهای درونی است. در این معنا، انسان به حقیقت هستی خود بیشتر پی می‌برد و با شناخت بیشتر امکان‌های وجودی خویش در جهت فرارفتن از وضع موجود حرکت می‌کند. در حیطه دوم، شریعتی هجرت در درون را مبنای هجرت در بیرون و عصیان علیه زندان‌های بیرونی قرار می‌دهد. به نظر می‌رسد این معنا در اندیشه شریعتی تداوم نمی‌یابد. او در «کوپریات» نسبتاً در جهت معنای اولیه از هجرت سخن می‌گوید (همو، ۲۰۰۳، ص ۲۵-۳۰). اما چنان‌که در ادامه بیشتر توضیح می‌دهیم، وی این معنا را رها می‌کند و عصیان علیه وضع موجود را جایگزین سلوک درونی می‌کند. بنابراین، حرکت و هجرت در اندیشه او بر بی‌قراری انسان نسبت به وضعیت و موقعیتش می‌افزاید و وضعیت و موقعیت «خود» و «دیگری» را بیشتر تضعیف می‌کند و از این رو اندیشه شریعتی را در کلیت‌ش نمی‌توان رابطه‌مند دانست، هرچند سطوحی از اندیشه او و به‌ویژه اندیشه عرفانی، امکان‌های ارتباطی بیشتری را فراهم می‌کنند، اما نمی‌توان دیدگاه نویسندگانی که اساس هستی‌شناسی شریعتی را رابطه‌مند دانسته و تفکر او را بینادهنیت می‌دانند، پذیرفت (از جمله ر.ک: منوچهری، ۱۳۸۳: ۱۴۹-۱۵۲). زیرا در اندیشه سیاسی و اجتماعی شریعتی، دیالکتیک وحدت و تضاد (کثرت)، نیروی محرکه است و او حرکت درونی‌اش به سوی توحید را با تضاد و دیالکتیک در انواع مختلف آن از تضاد طبقاتی تا تضادهای فکری و اعتقادی دنبال می‌کند و عرفان توحیدی او بدون دیالکتیک عینیت نمی‌یابد.

محوریت حرکت دیالکتیکی در هستی‌شناسی شریعتی، او را به تقابل با مذهب رایج و دنیای مدرن وا می‌دارد. شریعتی با زیر سؤال بردن مؤلفه‌های اساسی دنیای مدرن، یعنی علم، عقل جزئی و انسان‌گرایی (همو، ۲۰۱۰، ص ۳۲-۳۰؛ همو، ۲۰۱۲، ج، ص ۲۲۵) انسان را در وضعیتی انتزاعی و خارج از واقع، مورد مطالعه قرار دهد و آنچه برای او مهم است دنیای روحانی است و اساساً وی جهان مدرن را از منظر آثار و تبعاتی که بر مسائل روحی دارد مورد بررسی قرار می‌دهد. بحران انسان در دوره مدرن در حالی است که به اعتقاد شریعتی، مذهب موجود در جامعه ایران نیز به این بحران دامن می‌زند و سبب اندیشیدن به ابعاد رهایی‌بخش انسان نمی‌شود. (همو، ۲۰۱۳، ب، ص ۱۷) وی با ارائه مفهوم «تشیع صفوی» برای مذهب رایج در ایران، آن را عامل این وضعیت می‌داند که شرح آن فراتر از این مجال است. در مجموع در حالی که شریعتی با ردّ تشیع صفوی، ویژگی‌ها و مختصات تشیع علوی به‌عنوان نسخه‌ جایگزین را ارائه می‌کند، چنین جایگزینی را برای ساختارها و نهادهای مدرن ارائه نمی‌دهد.

۳-۴- تداوم حرکت دیالکتیکی در انسان‌شناسی

در اندیشه شریعتی انسان مساوی با عصیان بوده و این موضوع به‌معنای هم‌سویی هستی-شناسی و انسان‌شناسی او با یکدیگر است، به‌گونه‌ای که وی گاه جهان‌بینی و گاه انسان-شناسی را نقطه عزیمت بحثش قرار می‌دهد. شریعتی، حرکت دیالکتیکی در هستی و تقابل با وضع موجود را در انسان نیز جستجو کرده و از این رو انسان را به «شدن دائمی» تعبیر می‌کند. او انسان را «موجودی که از جمع دیالکتیکی دو نقیض ساخته شده است» (همو، ۲۰۱۵، الف، ص ۱۳۵-۱۴۲) و جمع این دو قطب متضاد در او سبب حرکت و تکامل می‌شود تعریف می‌کند (همو، ۲۰۱۱: ص ۵۶-۶۱). شریعتی این تعریف را با رویکردی اگزیستانسیالیستی - که تأثیرپذیری از کامو را یادآوری می‌کند- می‌نگرد و انسان را «حیوانی که عصیان می‌کند و فرشته‌ای که گناه می‌کند» می‌داند (همو، ۲۰۱۲، د، ص ۶۸). از نظر او سطح تعالی و درجه کمال هر انسانی با درجه تعالی و کمال نیازهای او اندازه‌گیری می‌شود (همو، ۲۰۰۸، ب، ص ۶۵). وی تعاریفی که موجود بودن انسان را مفروض می‌گیرند، اشتباه می‌داند و معتقد است انسان یک موجود نیست، بلکه مجموعه‌ای

از امکانات مختلف است که می‌تواند بشود. «بنابراین خلقت انسان تمام نیست، انسان دارد آفریده می‌شود» (همو، ۲۰۰۹، الف، ص ۲۷۱-۲۷۵).

از نظر او انسان موجود، فردی است که بیشتر به سود و نفع گرایش دارد و غالباً ارزش را فدای سود می‌کند. اما انسان مطلوب، فردی است که سود را فدای ارزش می‌کند (همو، ۲۰۱۱، ص ۲۶۹). شریعتی انسان‌هایی که «درد بودن» را درک کرده‌اند بزرگ و انسان می‌شمارد؛ درد آن‌ها «دور افتادن» و «گم کردن» است (همو، ۲۰۰۳، ص ۲۵-۳۰) و از این‌رو در جستجوی آن چیزی هستند که به آن‌ها معنای بودن می‌دهد. همه این‌ها به این معناست که انسان مطلوب شریعتی فردی است که هنوز پا نگرفته، اما می‌تواند تحقق یابد. شریعتی انسان را دارای سه ویژگی «خودآگاهی، انتخاب‌کنندگی و آفرینندگی» می‌داند. اما چهار زندان «طبیعت، جامعه، تاریخ و جسم (خویشتن)» این ویژگی‌ها را مانع می‌شوند و هر اندازه فرد از بشر بودن به سوی انسان گام بردارد، از این زندان‌ها رهایی می‌یابد (همو، ۲۰۱۲، ج، ص ۱۵۰-۱۵۲).

چنین نگرشی به انسان، در نگاه اول تنها وضعیت‌مندی او را زیر سؤال می‌برد و بودن انسان را در رهایی او خلاصه می‌کند. اما در نگاهی عمیق‌تر به‌نظر می‌رسد امکان رهایی نیز با تردید مواجه می‌شود. زیرا رهایی برآمده از درجهان‌بودگی انسان و دیدن او در متنی از روابط با هستی و «دیگری» است، در حالی که انسان موردنظر شریعتی سراسر در جهان روحانی سیر می‌کند. او انسان را در سه جلوهٔ ماورائی، یعنی «هنر، عرفان و مذهب» خلاصه می‌کند؛ انسانی که از اصل خویش دور افتاده و و همواره هاله‌ای از اندوه چهره او را در برگرفته است و همواره در جستجوی راهی به آن سوی این جهان بوده است (همو، ۲۰۰۳، ص ۵۹۷-۶۰۱).

به تبع این نوع تعریف از انسان، آگاهی، اراده و آزادی اهمیت می‌یابند و شریعتی این مفاهیم را جزء وجودی انسان می‌داند. اما این مفاهیم نیز به ابزاری در خدمت رهایی به‌مثابه عصیان قرار می‌گیرند. از دیدگاه شریعتی انسان در فاصله روح خدایی تا لجن متعفن، یک «تردید»، «نوسان» و اراده آزاد است که باید «انتخاب» کند و به دلیل برخوردار از این ساختار دیالکتیکی، به‌صورت جبری در حرکت است و از همین‌رو انسان یک «شدن همیشگی» است (همو، ۲۰۱۱، ص ۵۶-۶۱). آزادی و اختیار انسان در دیدگاه

شریعتی در خدمت همین شدن دائمی است. این بحث در واقع همان معنایی از هجرت است که پیش تر گفته شد. همچنان که در آنجا مفهوم هجرت بیش از تأمل و مشارکت در هستی، رو به سوی عصیان داشت، در اینجا نیز سخن گفتن از آزادی به معنای برکشیدن هجرت و سلوک درونی به سطح کنش سیاسی مشارکت جویانه نیست و آزادی نیز به معنای عصیان تحول می‌یابد. نوشته *آزادی خجسته آزادی* هر چند تا اندازه‌ای حاکی از آزادی-خواهی بیشتر شریعتی در سال‌های پایانی عمر است. اما بیشتر ستایش از آزادی در مقابل ستم و ظلم و بیشتر به معنای رهایی است (همو، ۲۰۱۳، الف، ص ۹۹-۱۰۷) نه آزادی به معنای حق شهروندی و مشارکت در حوزه سیاسی. شریعتی آزادی را «فلاح»، به معنای آزادی تکاملی وجودی می‌نامد که در مقابل آزادی به معنای لیبرته که رهایی از یک بند است، قرار می‌گیرد (همان، ص ۴۲). این تعریف از آزادی، استقرار و نهادمندی سیاسی را نمی‌پذیرد، بلکه در جریان شدن دائمی معنا می‌یابد.

آگاهی اما به عنوان یکی دیگر از عناصر مهم انسان گاه مساوی با شهود درونی است و این آگاهی شهودی تا آنجا اهمیت دارد که نه تنها جهان بینی فرد را می‌سازد، بلکه اساساً هستی و جهان را شکل می‌دهد. این دیدگاه گویای تأثیرگذاری انسان‌شناسی شریعتی بر هستی‌شناسی اوست. از نظر شریعتی «همه ارزش‌ها زائیده آگاهی است و اگر آگاهی نباشد، ارزش‌ها وجود ندارند» (شریعتی، ۲۰۱۵، الف، ص ۱۴۹). ویژگی آفرینندگی انسان نیز برگرفته از بُعد الهی اوست. به گفته شریعتی، آفرینندگی انسان از ساختن ابزار تا عالی‌ترین مرتبه آن که ساختن خود است، معنا دارد و انسان ساخته شده می‌تواند جامعه و تاریخ را بسازد (همو، ۲۰۰۹، الف، ص ۲۷۱-۲۷۵).

یکی دیگر از ابعاد انسان‌شناسی شریعتی که در قصد او برای ایجاد زندگی روحانی در این جهان ریشه دارد و پیش تر در بحث هجرت از آن سخن گفتیم، رابطه درونی «خود» با خداست و آنچه وی درباره حرکت انسان از لجن متعفن تا روح خدایی می‌گوید، همین رابطه را نشان می‌دهد (همو، ۲۰۱۰، ص ۲۸۰) او انسان مطلوب خود را چنین وصف می‌کند: «انسان خداگونه‌ای است که در او روح خدایی بر نیمه ابلیسی-لجنی-رسوبی‌اش چیره شده است و از تردید و تناقض میان دو بی‌نهایت خویش رسته است» به بیان شریعتی

«این انسان امانت سنگین خدا را پذیرفته و با آزادی و اختیار خویش، مسئول و متعهد است و در تلاش برای تکامل نوع انسان است» (همو، ۲۰۱۱، ص ۸۸-۹۲).

یعنی انسان مطلوب شریعتی در رابطه انزواگرایانه با خدا تعریف نمی‌شود، بلکه قصدش هجرت به سوی خداست. اما آن را از رهگذر مسئولیت اجتماعی‌اش دنبال می‌کند و این مسئولیت اجتماعی بیش از آن که رو به سوی مشارکت در هستی داشته باشد، مساوی با مبارزه و عصیان علیه وضع موجود است. در واقع همه تلاش شریعتی خارج کردن اسلام از انزوا و تصوف و تبدیل آن به اسلامی اجتماعی و صاحب رسالت است و در این رسالت مواجهه دیالکتیکی و عصیان‌گرایانه انسان، محور همه چیز تلقی می‌شود و آگاهی، آزادی، اختیار و مسئول بودن انسان، همه تابعی از همین ویژگی انسان هستند، یعنی دیالکتیک آگاه‌مندان، مسئولانه و ارادی انسان با وضع موجود، که همچنان رابطه «خود» و «دیگری» را از منظر تداوم بی‌قراری هستی‌شناختی در حوزه انسان‌شناسی، تحت‌الشعاع قرار می‌دهد و باهم‌بودگی را از وضعیت تهی‌کند. در واقع ویژگی‌های انسان‌شناختی شریعتی، یعنی آزادی، اراده، آگاهی، ایده‌آل‌آفرینی، آفرینندگی و تعالی‌جویی همگی بر حرکت و هجرت تا رسیدن به «خود ناب و حقیقی» تأکید دارند (همو، ۲۰۱۵، ب، ص ۷۳-۷۴). در این طرح، انسان هرچند نگاهی منتقدانه به چیستی و چگونگی بودن و هستن خود دارد و در مسائل اساسی زمان و مکانش تأمل می‌کند. اما این تأملات بیش از هر چیز مبنایی برای عصیان علیه وضع موجود است.

به این ترتیب شریعتی انسان را موجودی ناتمام و ناقص می‌داند و میان وضع موجود و ایده‌آل انسان رابطه‌ای گفتگویی و دوطرفه برقرار نمی‌کند، بلکه یکی را به‌سود دیگری کنار می‌گذارد. بنابراین، می‌توان گفت بعد از محوریت حرکت دیالکتیکی در هستی‌شناسی شریعتی و عصیان‌گری انسان در انسان‌شناسی او، هنوز نمی‌توان چشم‌انداز روشنی از مواجهه «خود» و «دیگری» و باهم‌بودگی مطلوب در اندیشه او به‌دست آورد.

۴-۴- موضوع «دیگری» در مواجهه با بحران انسان‌شناختی

با وجود آنچه گفته شد، مروری بر آثار شریعتی بیان‌گر فراوانی موضوع «دیگری» در کلام اوست. شریعتی کمال و تعالی «خود» را بدون «دیگری» ممکن نمی‌داند. او فردگرایی

مدرن را سبب تنهایی انسان و بیگانگی با «دیگری» می‌داند و از این جهت آن را «جنایت» تعبیر می‌کند. (همان، ص ۷۵-۷۶) او نقش «دیگری» در پدید آمدن «خود» را می‌پذیرد و می‌گوید: «من هنگامی پدید می‌آید که «خود» را در قبال دیگری وجدان می‌کند» (شریعتی، ۲۰۰۳، ص ۱۴۰). در این گزاره هویت‌یابی «خود» وابسته به وجود «دیگری» است. به اعتقاد شریعتی در رابطه با دیگری است که انسان به «من» می‌رسد و با شناخت و احساس «غیر» است که «خود» را کشف می‌کند. وی معتقد است این موضوع روشن‌ترین و صریح‌ترین رابطه دیالکتیکی است که در تمامی ابعاد وجودی آدمی صادق است (همو، ۲۰۱۳، ص ۲۸) وی در هبوط توجه بیشتری به «دیگری» دارد. از نظر او «تنها بودن، بودن به نیمه است» (همو، ۲۰۰۳، ص ۴۱) و رنج و درد بودن با احساس همدلی و آشنایی با «دیگری» قابل تحمل است. وی بیگانگی در این جهان را با بودن با «دیگری» تسکین-بخش دانسته و به اشتراک گذاشتن احساس بودن در خویشتن خویش با «دیگری» را عامل ارتباط، همدلی و تفاهم در فهمیدن می‌داند (همان، ص ۴۱). در اینجا «خود» برای تسکین درد جدا افتادگی به «دیگری» روی می‌آورد و این ارتباط از جنس یک ارتباط روحانی است و شریعتی عالی‌ترین و مقدس‌ترین رابطه انسان با دیگران را، هم‌فکری و هم‌اعتقادی می‌داند (همو، ۲۰۱۴، ب، ص ۳۵۸).

این نوع مواجهه با «دیگری» از دو منظر قابل تفسیر است. از یک سو شریعتی در دورانی قرار داشت که جامعه مذهبی و سنتی زمانه‌اش خطر از دست رفتن روح جمعی خود را در معرض مدرنیته ناقص و اقتدارگرایانه احساس می‌کرد و بنابراین جمعیتی که پای سخنان او در حسینیه ارشاد گرد می‌آمدند، نیازمند به اشتراک گذاشتن احساسات و عواطف خود بودند که البته در قالب آموزه‌های دینی رخ می‌نمود و در این وضعیت «دیگری»، زمینه‌ساز برانگیختن «خود» می‌شد، اما از سوی دیگر، در کانون این رویکرد، بیش از هر چیز، بیان درد بودن و رنج هستی‌سکنی گزیده است و «دیگری» در خدمت «خود» جهت ابراز درد قرار دارد. شریعتی رهایی از تنهایی بعد از هبوط را با رابطه با «دیگری» حل می‌کند. او منظورش از «تنهایی» را در ادامه تأملاتش اصلاح می‌کند و به جای مفهوم تنهایی از «جدایی» به معنای «بی‌اویی» و «بی‌او ماندن» یاد می‌کند. (شریعتی، ۱۳۸۷، ب: ۶۹ و ۷۹) شریعتی «دیگری» را برای سخن گفتن از درد جدا افتادگی و بودن می‌خواهد (همو،

۲۰۰۳، ص ۱۰۱). پیام ضمنی هبوط در این است که انسان در تنهایی (تفرد) و بریدن از وضع موجود، آزادی فکر و اراده‌اش برانگیخته می‌شود. چنین انسانی نمی‌تواند با هر کسی ارتباط برقرار کند، بلکه تنها با آن که با او همدرد است و آشناست. از همین رو شریعتی در اواخر هبوط، لذت را در «اقلیم بی‌مرز تنهایی» می‌بیند (همان، ص ۱۳۱) و تنهایی را صفت بارز «وضع انسانی» و «جوهر الهی خودآگاهی، آزادی و آفرینندگی» تعریف می‌کند (همان، ص ۲۵۱).

چنین نگاهی به مواجهه «خود» و «دیگری» سبب می‌شود تا شریعتی «دیگری» را در صورت همانندی کامل با «خود»، بپذیرد. اما هم‌زمان، عنصر دیالکتیکی، هر دو را در منازعه با وضع موجود قرار می‌دهد. از این جهت شریعتی اندک مقومات توجه به «دیگری» در اندیشه‌اش را از بین می‌برد و مواجهه «خود» و «دیگری» را از حیطة روابط فردی، عینی و با حفظ استقلال آن‌ها، خارج می‌کند. در نهایت، «دیگری» از اندیشه شریعتی به حاشیه رانده می‌شود و آنچه اهمیت دارد، شناخت «خود حقیقی» است. شریعتی داشتن رابطه حقیقی با «دیگری» را زمانی ممکن می‌داند که فرد بر اساس نیازها و منافع روزانه‌اش با «دیگری» رابطه برقرار نکند، بلکه به «خود» حقیقی‌اش برگردد و از آنجا که این وجود حقیقی همزاد با وجود حقیقی همه انسان‌هاست، بنابراین رابطه حقیقی با دیگری ایجاد می‌شود. اما در این رابطه، آنچه اهمیت دارد «خود حقیقی» است و شریعتی معتقد است بازگشت به «خود ناب انسانی» سبب ارتباط حقیقی و جاویدان با «دیگری» می‌شود. منظور او این است که «خود» به جای توجه به آرا و نظرات «دیگری»، باید به ارزش‌های حقیقی ثابت، توجه کند و البته ملاک قراردادن این ارزش‌ها، می‌تواند سبب اهمیت دادن به «دیگری» شود. اما عینیت یافتن این موضوع، تنها از راه گفتگوی واقعی با «دیگری» و پذیرش استقلال او ممکن است، در حالی که شریعتی توجه «خود» به آرا و نظرات دیگران و تکیه بر ارزش‌های رایج را، راه جاوید شدن و خدمت به «دیگری» نمی‌داند و معتقد است اساساً کسی می‌تواند به بشریت خدمت کند که خودش را از همه روابطی که بین افراد وجود دارد، قطع کند و آزاد از همه این روابط، به آن من واقعی خویش برگردد (شریعتی، ۲۰۱۵، ب، ص ۱۲۷-۱۲۹). بنابراین، هرچند او از داشتن رابطه حقیقی با «دیگری» سخن می‌گوید. اما همه بحث او بر سر شناخت «خود ناب و حقیقی» است و دیالکتیکی که بر

انسان‌شناختی شریعتی سایه انداخته است، شناخت انسان مستقر و ممکن و باهم‌بودگی مطلوب را به سود رسیدن به خود حقیقی و ناب کنار می‌گذارد.

۵-۴- امکان‌های مواجهه مطلوب با «دیگری» در رویارویی با موانع

آنچه تاکنون درباره نسبت اندیشه شریعتی با موضوع «خود» و «دیگری» گفته شد، نتایج نسبتاً دوپهلویی را درباره این موضوع ارائه می‌کند، یعنی از یک سو امکان‌های بالقوه و منفردی را در زمینه مواجهه مطلوب «خود» و «دیگری» در اندیشه شریعتی می‌بینیم، اما از سوی دیگر این امکان‌ها به دلایلی از بین می‌روند.

روشن است که شریعتی دغدغه انسان به معنای کلی و فارغ از مرزبندی‌های قومی، مذهبی و زبانی را دارد و تمام سعی او بر این است که انسان را از تسلط ساختارهای سیطره‌جو، از عقلانیت ابزاری گرفته تا طبقات زر، زور و تزویر و نیز تا نیروهای استعمارگر، نجات دهد. او معتقد است مدرنیته تنوع تیپ‌های انسانی را از بین برده است و تنها آن نوع تیپی را می‌پسندد که به کار ماشین می‌آید (همان، ص ۲۴) و انسان جدید به «ماشین آدم‌نما» تبدیل شده است. (شریعتی، ۲۰۰۸، الف، ص ۲۱۷) به اعتقاد او فرهنگ جدید ابعاد اساسی فطرت انسان یعنی آرمان‌خواهی، عشق، کمال‌جویی، ارزش و معنی وجودی و راز خویشتن را از بین برده است (همو، ۲۰۰۹، ص ۳۳-۳۴). بنابراین او انسان را به تفکر در هویت فرهنگی و تمدنی خویش و بازیابی آن دعوت می‌کند و امکان‌های تعالی‌جویانه خویشتن خویش را به فرد یادآوری می‌نماید، از این منظر می‌توان رگه ضعیفی از امکان ظهور سوژگی را در این وضعیت مشاهده کرد.

یکی از موضوعات کم‌سابقه و درخشان در این زمینه، اندیشه‌ورزی شریعتی در زمینه آزادکردن زن مسلمان از ساختارها و نگاه‌های سلطه‌گرانه است. به اعتقاد او در وضع حاکم، زن یا در وضع سنتی و مقدس‌مآب باقی مانده است و یا به زن متجدد اروپایی‌مآب تبدیل شده است (همو، ۲۰۱۴، الف، ص ۷-۷۲). او در مقابل این وضعیت هم ویژگی‌های ناب زن که دستگاه حاکم سعی در پنهان‌سازی و انحراف آن‌ها دارد، را برمی‌شمرد و هم زن مسلمان را با حفظ اعتقاداتش با دنیای جدید پیوند می‌دهد. الگوی او در این زمینه حضرت فاطمه (س) و حضرت زینب (س) هستند که شریعتی آنان را الگوی «زن سوم»

می‌داند. زن سوم، زنی است که با حفظ اعتقاداتش به فعالیت اجتماعی می‌پردازد، به دنبال آگاهی و حقوق انسانی و اسلامی خویش است و البته مهم‌ترین ویژگی‌اش این‌که برای جامعه مفید است، یعنی گرفتار «پوچی و عبث مرفه» نیست، حال می‌خواهد کار، ابتکار و آگاهی‌اش در محدوده وظایف مادری و خانه‌داری باشد یا به عرصه اجتماع گذارد، مهم این‌که موجودی مصرف‌گرا نیست که از معنای بودن و فلسفه زندگی دور افتاده باشد (همان، ص ۹۰-۲۲۱).

یک موضوع مهم دیگر در زمینه امکان‌های مواجهه مطلوب با «دیگری» در اندیشه شریعتی، مخالفت با تشبّه‌گرایی (آسیمیله شدن) است که به معنای تأکید بر مواجهه واقعی و نه نمایشی افراد با یکدیگر است و از الزامات مواجهه مطلوب با «دیگری» محسوب می‌شود. دوری از تشبّه همچنین ظرفیت برساختن موقعیت و زمینه واقعی برای فرد ایرانی را در بردارد، یعنی توجه به نیازهای واقعی جامعه و آنچه مقتضای آن است، اشاره دارد. از نظر شریعتی تقلید فرهنگی در صورتی که آگاهانه انتخاب شود، مفید و سازنده خواهد بود، اما با هدف آسیمیله شدن سبب انحطاط می‌گردد (شریعتی، ۲۰۱۵، ب، ص ۷۳-۷۴).

تلاش شریعتی در زمینه آشناسازی فرد با موقعیت واقعی خویش (خویشتن واقعی)، در حملات او به تشبّع صفوی نیز بروز می‌یابد. او در این بحث از چگونگی فریب مردم با ابزار دین توسط صفویه سخن می‌گوید. شریعتی در این بحث تابوها و موانع فکری را می‌شکند و آنچه را در پرده باقی مانده است، بیرون می‌ریزد. سخنان شریعتی در این زمینه قبل از هر چیز انقلابی علیه مکر و تزویر و تخدیر توده‌هاست (همو، ۲۰۰۹، ب، ص ۳۱-۳۳) که از منظر تشریح وضعیت واقعی برای مواجهه با «دیگری» ارزشمند است. شریعتی در این بحث علیه زبان و ادبیات تقابلی که افترا و سوءظن را علیه «دیگری» منتشر می‌کند، موضع می‌گیرد و خواهان مواجهه مطلوب با دیگری است (همو، ۲۰۱۳، ج، ص ۸۶-۹۸).

شریعتی همچنین با زبانی صمیمی، دردمندانه و خیرخواهانه به انسان روی می‌آورد و بیش از همه به انسان‌های فراموش شده توجه دارد. او قصد دارد انسان را فارغ از داشته‌های مادی‌اش در نظر گیرد و بیش از همه بر آگاهی و توجه به ذخایر فرهنگی و معنوی انسان‌ها تأکید می‌کند که خود سبب عصیان علیه ساختارهای سلطه‌گر می‌شود. این‌که شریعتی انسان را متوجه بُعد روحانی‌اش می‌کند و او را در جهت اهداف متعالی برمی‌انگیزد و

قصدش این است که حیات سیاسی و اجتماعی انسان را در جهت تعالی و کمال و فرارفتن از اهداف «هر روزی»، صرفاً مادی، سودمحور و خالی از توجه به دیگری، سامان دهد، البته ارزشمند است و این نشان دهنده دغدغه‌های شریعتی برای انسان است.

همچنین سیره شریعتی و مقاصد پُر رنگی از او، امکان‌هایی را برای رابطه مطلوب با «دیگری» فراهم می‌کنند و برجسته‌ترین موضوع در این زمینه، دعوت به تفکر و گفتگوست. کلاس‌های او و حتی سخنرانی‌هایش در حسینیه ارشاد که آن‌ها را بیشتر با رویکردی آموزشی تعریف می‌کند و اختصاص بخشی از مباحث به پرسش و پاسخ، نمودی از این موضوع است (شریعت رضوی، ۲۰۰۴، ص ۱۰۷-۱۰۹).

این موارد امکان‌های نسبی هستند که با برخی از الزامات مواجهه مطلوب «خود» و «دیگری»، همچون اصالت دادن به آزادی و تصمیم‌گیری انسان، گفتگوی واقعی با دیگری و عدم تظاهر و درک مسئولیت پاسخ‌گویی به دیگری قرابت دارند. اما همه بحث بر سر این است که این امکان‌ها و زمینه‌ها، وقتی از شکل گزاره‌های منفرد خارج شده و در طراحی شریعتی، صورتی از یک نظام فکری به خود می‌گیرند نمی‌توانند زمینه‌ساز مواجهه مطلوب «خود» و «دیگری» باشند. در مجموع، زمینه‌های مواجهه مطلوب با «دیگری» و رسیدن به زندگی گفتگویی در اندیشه شریعتی بالقوه و شکننده هستند و محوریت دیالکتیک در هستی‌شناسی و انسان‌شناسی او مانع از موقعیت‌مندی رهایی‌بخش و در نتیجه سبب بی‌قراری و عصیان‌گری مدام سوژه می‌شوند و بنابراین نمی‌توان گزاره‌های منفرد شریعتی در برانگیختن رابطه مطلوب با «دیگری»، به سطح باهم‌بودگی صورت‌بندی شده برکشید.

۵- نتیجه‌گیری

دوگانگی حل‌ناشده در هستی‌شناسی شریعتی، یعنی دوگانه توحید و تضاد، مهم‌ترین عنصر شکل‌گیری مسائل ناگشوده و بی‌پاسخ در سایر اندیشه‌های شریعتی است. شریعتی این بن‌بست را با محوریت بخشیدن به دیالکتیک، به فراموشی می‌سپرد و توجهش را از حیطه هستی‌شناسی به انسان‌شناسی و جامعه‌شناسی معطوف می‌کند. محوریت حرکت دیالکتیکی در هستی‌شناسی شریعتی، به انسان‌شناسی او راه می‌برد و انسان مساوی با عصیان و «شدنِ دائمی» می‌شود. در انسان‌شناسی شریعتی هرچند به آزادی، اراده، آگاهی،

ایده‌آل آفرینی، آفرینندگی و تعالی‌جویی انسان توجه می‌شود، اما همگی این‌ها بر حرکت و هجرت تا رسیدن به خود ناب و حقیقی تأکید دارند و در این طرح، انسان مستقر و ممکن جایی ندارد و از این رو رسیدن به چشم‌انداز روشنی دربارهٔ امکان‌های مواجههٔ مطلوب «خود» و «دیگری» در انسان‌شناسی شریعتی ممکن نیست. او هرچند از توجه به «دیگری» بسیار سخن می‌گوید، اما در دیدگاه وی «دیگری» در خدمت «خود» جهت ابراز درد قرار می‌گیرد و این نگاهی ابزاری نسبت به «دیگری» است. تقابل با مذهب رایج و دنیای مدرن نیز نتیجه دیگری از محوریت حرکت دیالکتیکی در اندیشه شریعتی است و در اندیشه او مدرنیته به صورت مبنایی رد می‌شود، در حالی که چیزی جایگزین آن نمی‌شود، از این جهت شریعتی بیشتر زمینه‌ساز عصیان علیه مدرنیته است نه منتقدِ مصلح. همه این موضوعات، یعنی از محوریت حرکت دیالکتیکی در هستی‌شناسی و انسان‌شناسی تا تقابل با وضع موجود، سبب می‌شوند در جهان‌بودگی و وضعیت‌مندی انسان تحت‌الشعاع شور‌رهایی قرار گیرد و این نوع از رهایی بیش‌تر به عصیان نظر دارد تا آزادی سیاسی و این بحرانِ موقعیت‌مندی انسان، زمینه شکل‌گیری امکان‌های مواجههٔ مطلوب با «دیگری» را از بین می‌برد. در نهایت، شریعتی، گاه امکان‌ها و زمینه‌های ناپیوسته‌ایی را که حاکی از برافراشتن سوژه و نگرش مطلوب به «دیگری» است، فراهم می‌کند. اما در کلیت نظام فکری وی، این امکان‌ها و زمینه‌ها رنگ می‌بازند و در بهترین وضعیت، باهم‌بودگی مطلوب در اندیشه شریعتی وضعیتی فاقد صورت‌بندی و در قالب گزاره‌های منفرد و البته نسبتاً شکننده رخ می‌نماید.

مشارکت نویسندگان

مقاله صددرصد توسط حمزه عالمی چراغعلی نوشته شده است.

تعارض منافع

هیچ‌گونه تعارض منافع توسط نویسندگان بیان نشده است.

منابع و مأخذ

- Aghajari, H, [*Shariati's collection of Articles; Tomorrow's thinker*, Tehran], Zikr Publishing and Research Institute, 2003, Persian.
- Smith, R. G, [*Martin Buber*], translated by Masoud Seif, Tehran, Haqitqat, 2006, Persian.
- Buber, M, [*I and Thou*], translated by Abu Torab Sohrab and Elham Atardi, Tehran: Farzan Rooz publishing and research; 2001, Persian.
- Beheshti, M, [*Dr. Shariati, a searcher on the path of becoming*], Tehran: Begah; 2010, Persian.
- Jafari, M. M, [*Shariati again: the untold memories of Dr. Mohammad Mahdi Jafari*], by Seyyed Qasem Yahosseini, Tehran: Unknown; 2002, Persian.
- Rahnama, A, [*A Muslim in Search of Nowhere: The Political Biography of Ali Shariati*], translated by Kiyomarth Qarqlou, Tehran: Gam Nu; 2004, Persian.
- Shariat Razavi, P, [*A sketch of a life*], Tehran: Chapakhsh; 2004, Persian.
- Shariati, A, [*collection of works 2, revolutionary self-improvement*], Tehran: Elham; 2013 A, Persian.
- , [*Collection of works 3, Abuzar*], Tehran: Chapakhsh; 2012 A, Persian.
- , [*Collection of works 6, Hajj*], Tehran: Elham; 2008 A, Persian.
- , [*Collection of works 7, Shia*], Tehran: Tale of the new pen; 2013 B, Persian.
- , [*Collection of works 8, Niayesh*], Tehran: Elham; 2008 B, Persian.
- , [*Collection of works 9, Alavi Shiism and Safavi Shiism*], Tehran: Chapakhsh; 2013, Persian.
- , [*Collection of Works 11, History of Civilization (1)*], Tehran: Qalam; 2015 A, Persian.
- , [*Collection of works 12, History of civilization (2)*], Tehran: Qalam; 2015 B, Persian.
- , [*Collection of Works 13, Descending in the Desert*], Tehran: Chapakhsh; 2003, Persian.
- , [*Collection of works 14 A, History of Knowledge of Religions (1)*], Tehran, publishing company; 2009 A, Persian.

- , [*Collection of works 15 B, History of the Knowledge of Religions (2)*], Tehran: Publishing Company; 2009 B, Persian.
- , [*Collection of works 16, Islamology (1)*], Tehran: Qalam; 2011, Persian.
- , [*Collection of works 18, Islamology (3)*], Tehran: Qalam; 2012 B, Persian.
- , [*Collection of works 21, Woman (Fateme is Fatima)*], Tehran: Chapakhsh; 2014 A, Persian.
- , [*Collection of Works 23, World Vision and Ideology,*] Tehran: Publishing Company; 2010, Persian
- , [*Collection of works 24, Human,*] Tehran: Dr. Ali Shariati Cultural Foundation; 2013 D, Persian.
- , [*Collection of works 25, Selfless Human*], Tehran: Qalam; 2012 J, Persian.
- , [*Collection of works 26, Ali*], Tehran: Azmoun Publishing; 2014 B, Persian.
- , [*Collection of works 28, Method of Understanding Islam*], Tehran: Chapakhsh; 2014, Persian.
- , [*Collection of works 29, Meeting with Ebrahim*], Tehran: Dr. Ali Shariati Cultural Foundation; 2012 D, Persian.
- Ali Akbari, M, [*A philosophical Reading of an Anti-Philosopher*], Tehran: Qalam; 2007, Persian.
- Alijani, R, [Volume 2, *Raw Rogue: Shariatism: The Times, Life and Ideals of Shariati*], Tehran, Qalam; 2002, Persian.
- Macquarie, J, [*Existential Philosophy*], translated by Mohammad Saeed Hanai Kashani, Tehran: Hermes; 1998, Persian.
- Manochehri, A, [*Hermeneutics of liberation and Civil Mysticism*], translated by Hossein Khandaghabadi, Tehran: Institute of Research and Development of Human Sciences; 2004, Persian.
- , [*Ali Shariati, A different meeting this time*], translated by Ali Khalandi, Tehran: Andisheh Publishing House; 2018, Persian.
- Mirakhori, Q, Shojaei, H, [*The evolution of Dr. Shariati's Thought and the list of his Works*], Tehran: Qalam; 1998, Persian.

Vahdat, F, [*Iran's Intellectual Encounter with Modernity*], translated by Mehdi Haqitkhah, Tehran: Qaqnos; 2003, Persian.

Benson, J. M, *A Buberian analysis of the education of artists: student-teacher relationships in the undergraduate studio*. PhD thesis: Concordia University; 1999.

Buber, M, *On Intersubjectivity and Cultural Creativity*, Edited by S. N. Eisenstadt: University of Chicago Press; 1992.

..... , *Between Man and Man*, Translated by Ronald Gregor-Smith, Taylor & Francis e-Library; 2004.

ee ,, R, "aa nnnm eer add aa aaah rr e::: cmmmmmmmmmm eeeemmmmm ff a ee mran ccccccccc", *History of European Ideas*, Volume 44, No 5, 2018.

Fredman. M, *Martin Buber, The Life of Dialogue*, The University of Chicagho Press; 1956.

Herberg, W, *The writings Of Martin Buber*, The World Publishing Company: Cleveland and New York; 1963.

Rotenstreich, N, *Immediacy and its limits: a study in Martin Buber's thought*, Taylor & Francis e-Library; 2009.

Taylor, Ch, *Sources of the self: the making of the modern identity*, Harvard University Press, 2001.

Tully, J, ["Skinner's Methodology in the Analysis of Political Thought"], translated by Gholamreza Behrouz Lak, *Political Science Quarterly*, 2004; (28): 58-71. Persian.

معرفی نویسنده



حمزه عالمی چراغعلی استادیار علوم سیاسی مجتمع آموزش عالی شهید محلاتی قم است. ایشان مقطع کارشناسی را در سال ۱۳۸۴، در همین مرکز آموزش عالی و کارشناسی ارشد خود را در سال ۱۳۸۸ در رشته علوم سیاسی از دانشگاه علامه طباطبایی اخذ کرد و در سال ۱۳۹۸ دکتری خود را در رشته علوم سیاسی، گرایش اندیشه‌های سیاسی، از دانشگاه تربیت مدرس، دریافت کرد. ایشان تاکنون یک کتاب تألیف کرده و کتابی دیگری را در دست انتشار دارد. وی

هفت مقاله علمی-پژوهشی، یک مقاله علمی-ترویجی و پنج مقاله در همایش‌های تخصصی ملی منتشر کرده است.

Alemi CHERAGHALI, H. Assistant professor, Shahid Mahallati Higher Education Institution, Qom, Iran.

Hz.alemi@gmail.com

How to cite this paper:

Hamzeh Alemi cheraghali (2024). Shariati's Ontology and Encounter between "Self" and "Other". *Journal of Ontological Researches*, 12 (24), 573-600. Persian.

DOI :10.22061/orj.2024.2078

URL :https://orj.sru.ac.ir/article_2078.html



Copyrights for this article are retained by the author(s) with publishing rights granted to SRU Press. The content of this article is subject to the terms and conditions of the Creative Commons Attribution 4.0 International (CC-BY-NC 4.0) License. For more information, please visit <https://www.creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/legalcode>.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی