


Examination of Effect of Modernity Mindset on How to Establish Social-Political Order Case Study: Examining Ali. Shariati Opinions

- Fatemeh Kamrani**  | LL.M, Political Sciences, Birjan University, Birjand, Iran
- Somayeh Hamidi***  | Associate Professor, Political Sciences, Birjan University, Birjand, Iran
- Peyman Zanganeh**  | Instructor, Political Sciences Department, Birjan University, Birjand, Iran

Abstract

In Iran, modern thinking emerged following the confrontation of Iranians with non-Westerners in the constitutional era. Religious modernism, as a form of modern thinking, has sought to combine modern achievements with traditional propositions. The purpose of this article is to examine and analyze the impact of modern mentality on the construction of the socio-political order that Shariati as one of the Iranian religious thinkers of the 1940s and 1950s. The research findings show that modern and even non-modern mentality, meaning how to perceive modernity, has influenced the Shari'a intellectual system; Influenced by the ideas of thinkers such as Gurovitch and Berg, he became well acquainted with socialism and became acquainted with Sartre and his humanist ideas. Massignon, who had a mystical reading of Islam, was also greatly influenced by him. Influenced by modernity and non-modernity and combining it with Islamic principles, he established his desired political and social order in the orbit of the ummah and the Imamate and committed democracy. Based on Lacan's threefold theory, this study tries to study Shariati's reading of modern mentality and his use of modern propositions in order to create a desirable socio-political order by descriptive and analytical methods.

Keywords: Religion Intellectualism, Shariati, Three Phases of Lacan, Modern Mindset, Desirable Sociopolitical Order.

* Corresponding Author: Somye.hamidi@birjand.ac.ir

How to Cite: Kamrani, F., Hamidi, S., Zanganeh, P. (2022). "Examination of Effect of Modernity Mindset on How to Establish Social-Political Order Case Study: Examining Ali. Shariati Opinions". *Political Strategic Studies*, 11(40), 9-38. doi: 10.22054/QPSS.2021.55498.2656.

واکاوی تأثیر ذهنیت مدرن بر چگونگی بر ساخته شدن نظم سیاسی - اجتماعی؛ مطالعه موردی: آرای دکتر شریعتی^۱

کارشناسی ارشد گروه علوم سیاسی، دانشگاه بیرجند، بیرجند، ایران

ID فاطمه کامرانی

دانشیار گروه علوم سیاسی دانشگاه بیرجند، بیرجند، ایران

ID سمیه حمیدی *

مربی گروه علوم سیاسی دانشگاه بیرجند، بیرجند، ایران

ID پیمان زنگنه

چکیده

در ایران، نواندیشی در پی رویارویی ایرانیان با غیرغربی در عصر مشروطه پدیدار شد. نواندیشی دینی نیز بعنوان گونه‌ای از نواندیشی درصدد تلفیق دستاوردهای مدرن با گزاره‌های سنتی بوده است. مسأله نوشتار آن است که میزان تأثیر ذهنیت مدرن در بر ساخته شدن نظم سیاسی - اجتماعی مورد نظر شریعتی را بعنوان یکی از نواندیشان دینی ایران دهه چهل و پنجاه شمسی مورد بررسی و تحلیل قرار دهد. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که ذهنیت مدرن و حتی نامدرن به معنای نحوه ادراک از مدرنیته بر نظام فکری شریعتی تأثیرگذار بوده است؛ به گونه‌ای که وی با تأثیرپذیری از اندیشه متفکرانی نظیر گوروویچ و برگک، سوسیالیسم را بخوبی شناخت و با سارتر و اندیشه‌های اومانیستی او آشنا شد. ماسینیون نیز که قرائت عرفانی از اسلام داشت، او را بشدت تحت تأثیر قرار داد. او با تأثیرپذیری از مدرنیته و نامدرنیته و تلفیق آن با اصول اسلامی، نظم سیاسی و اجتماعی مطلوب خود را بر مدار امت و امامت و دموکراسی متعهد پی‌ریزی نمود. این پژوهش می‌کوشد بر اساس نظریه سه گانه لاکان، خوانش شریعتی از ذهنیت مدرن و بهره‌گیری وی از گزاره‌های نامدرن را در جهت ایجاد نظم سیاسی - اجتماعی مطلوب با روش توصیفی و تحلیلی مورد بررسی و کنکاش قرار دهد.

واژگان کلیدی: نواندیشی دینی، شریعتی، سه‌گانه لاکانی، ذهنیت مدرن، نظم سیاسی - اجتماعی مطلوب.

۱. این مقاله مستخرج از پایان‌نامه کارشناسی ارشد با عنوان بازنمایی تأثیر ذهنیت مدرن بر چگونگی بر ساخته شدن نظم سیاسی - اجتماعی در نگرش نواندیشان دینی دهه چهل و پنجاه شمسی ایران در دانشگاه بیرجند می‌باشد.

* نویسنده مسئول: Somye.hamidi@birjand.ac.ir

مقدمه

یکی از مهم ترین مسائلی که در سده اخیر محققین و بویژه روشنفکران دینی در صدد پاسخگویی به آن هستند، مسأله رویارویی سنت و مدرنیته و چگونگی پیمودن راه رسیدن به توسعه و تحول در همه جنبه های زندگی است. بر اساس اندیشه مدرن انسان با کار بست عقل خویش می تواند بر طبیعت سیطره پیدا کند و نظم موجود مورد نظر خود را در محیط پیرامونی خویش ایجاد نماید. در واقع مدرنیته محصول مبارزه ای طولانی در تاریخ تفکر مغرب زمین است، از این جهت که بنیادهای مدرس گرایی متافیزیکی و غیر علمی دوره پیشامدرن را مورد نقد قرار داد و با توجه به عینیت و تجربه بر بسیاری از مشکلات فراروی خود فائق آمد. افرادی مانند برتراند راسل، دکارت و... بن مایه های تجربه گرایی و خرد گرایی مدرن را پی ریزی نمودند؛ اما در گذر زمان در درون تفکر مدرن، نحله های فکری سر بر آوردند که از سوگیری یک سویه مدرنیته در جهت تاکید بر عقل گرایی به تنگ آمده و بر لزوم توجه به وجوه دیگر انسان نظیر معنویت و... تاکید نمودند. انتقاد از مدرنیته در سیر تحول تاریخی اندیشه غرب در قالب هایی مانند پست مدرنیسم، پسا ساخت گرایی و... تا به امروز تداوم داشته و خواهد داشت اما باید توجه نمود که مدرنیته در دوران اوج شهرت و فعالیتش بعنوان دستور کاری موفق، مورد استفاده فرهنگ ها و تمدن های غیر غربی نیز واقع شد. در ایران نیز بسیاری از روشنفکران و نواندیشان در صدد بر آمدند تا نظم مدرن را بر ویرانه نظم سنتی در حال زوال بنا کنند. در دوره قاجاریه که اولین مواجهه جدی ایران با تمدن مدرن غرب به وقوع پیوست، بسیاری از روشنفکران با اتخاذ رویکرد تقلیدی از غرب در صدد بر آمدند تا نظم مدرن را در ساختار سیاسی، اجتماعی و آموزشی دوره قاجار مستقر سازند.

رویکرد روشنفکران دوره قاجار و بعدها روشنفکران تأثیر گذار دوره پهلوی که به تحقق اندیشه دولت مدرن و نوساز رضاخانی یاری رساندند، نسبت به مدرنیته مثبت و توأم با تقلید از آن بود. اما تأثیرات منفی سرایت فرهنگی مدرنیته غربی و بروز پدیده از خود بیگانگی باعث شد تا اغلب روشنفکران دغدغه مند در دهه چهل و پنجاه شمسی در ایران با بهره گیری از سویه های انتقادی موجود در تمدن غرب که نسبت به مدرنیته رواداشته شده بود، در صدد انتقاد و حتی تقابل با مدرنیته و آثار منفی آن در جامعه سنتی و دین باور ایران بر آیند. محور عمده انتقاد روشنفکران دینی این دوره از مدرنیته در گسترش

سکولاریسم و به حاشیه رفتن نقش محوری دین در مناسبات جامعه مذهب‌گرای ایران بود. لذا این نوشتار با رجوع به آرا و اندیشه‌های دکتر شریعتی بعنوان یکی از روشنفکران اثرگذار این دوره، نگرش وی به مدرنیته غرب و اینکه او چگونه با نگاه به مدرنیته، نظم سیاسی و اجتماعی مطلوب خود را ترسیم می‌کند، مورد بررسی و تحلیل قرار می‌دهد. شریعتی با بهره‌گیری از رویکردهای انتقادی موجود در تمدن غرب نسبت به مدرنیته بر آن بود تا به پالایش گزاره‌های دینی و اسلامی نیز همت گمارد. او با تلفیق گزاره‌های انتقادی از مدرنیته و گزاره‌های اسلامی در صدد طراحی نظم سیاسی و اجتماعی مطلوب خود در قالب امت و امامت و دموکراسی متعهد برآمد. نحوه ادراک شریعتی از مدرنیته بر نظریه‌پردازی او در خصوص نوع نظم سیاسی اجتماعی مطلوب اثرگذار بود. چنانچه این تفاوت در شیفتگی روشنفکران عصر مشروطه و پذیرش به نسبت کامل مدرنیته خود را نشان می‌دهد؛ حال آنکه شریعتی بر اساس رویکرد انتقادی توأم با تلفیق گزاره‌های مدرن و سنتی یعنی پذیرش برخی وجوه مدرنیته و مفهوم دموکراسی غربی و سایر دستاوردهای علمی مثبت آن در کنار توجه به ذخایر اندیشه اسلامی در باب نظم سیاسی و تلفیق آن با آموزه‌های اسلامی، نظریه دموکراسی متعهد را مطرح کرد. در این نوشتار برای بررسی تاثیر ذهنیت مدرن بر مقوله‌های تأثیرگذار بر چگونگی برساخته شدن نظم سیاسی - اجتماعی در نظام فکری شریعتی از رویکرد نظری سه گانه لاکانی استفاده شده است.

روش پژوهش توصیفی - تحلیلی بر مبنای استفاده از سه گانه لاکانی برای فهم ضمیر ناخودآگاه است. شکل‌گیری این نظم سه گانه در ضمیر ناخودآگاه، متأثر از ادراک از دیگری است که در این پژوهش ادراک شریعتی از غرب و نظام پهلوی، سازنده نوع مدل نظم سیاسی اجتماعی در اندیشه اوست. اطلاعات مورد نیاز در این تحقیق از طریق بررسی آثار شریعتی و همچنین آثار محققینی که در مورد وی به تفحص پرداخته‌اند، بدست آمده است و لذا روش جمع‌آوری داده‌ها به صورت فیش‌برداری کتابخانه‌ای بوده است.

پیشینه پژوهش

یکی از ابهاماتی که ذهن روشنفکران و محققین ایرانی را به خود مشغول داشته است، تأمل در باب وضعیت سنت و مدرنیته در ایران و چاره‌اندیشی درباره مقوله بدیل سیاسی - اجتماعی می‌باشد. لذا در این زمینه آثار فراوانی نگارش شده است که به مختصری از آنها

اشاره می‌شود. در زمینه اندیشه شریعی پژوهش‌های زیادی صورت گرفته است اما در باب نسبت مدرنیته و اندیشه شریعی می‌توان به آثار زیر اشاره کرد.

کتاب *روشنفکران ایران: روایت‌های یاس و امید* (۱۳۸۷) نوشته علی میرسپاسی؛ این نوشتار به آسیب‌شناسی روشنفکران اشاره دارد و از دیدگاه انتقادی به نقش روشنفکران اثرگذار در وضعیت ایران در دوره معاصر می‌پردازد. همچنین وی در کتاب *تأملی در باب مدرنیته ایرانی*، آرای شریعی را در قالب گفت‌وگو با گشت به اصل توضیح می‌دهد. او بازگشت به اصل در نمونه ایرانی آن را کوشش بازتاب می‌دهد که معطوف به سازگار نمودن فرهنگ جهان‌شمول مدرنیته با بافت فرهنگی و بومی ایرانی است.

مهرزاد بروجردی نیز در کتابی با عنوان *روشنفکران ایرانی و غرب*، شریعی را متأثر از اندیشه اجتماعی فرانسوی - آلمانی و سنت فلسفی آلمان و افرادی نظیر گوروویچ، هوسرل، مارکوزه، هایدگر و فرانسویس فانون می‌داند. همچنین معتقد است که مقصود شریعی از بازگشت به خویشتن را باید به شیوه‌ای همزمانانه درک کرد، زیرا گفت‌وگو شریعی بیشتر درباره «نو-گشت» زمان حال بوده است تا بازگشت به گذشته. به باور او سرشت اندیشه او امروزی و مدرن بوده است.

همان‌گونه که پیداست آثار نامبرده، بخوبی هم در خصوص تأملات مدرنیته روشنفکران ایرانی به طور کلی و هم اندیشه شریعی به طور اخص پرداخته‌اند. اما هیچ کدام از این منابع از منظر روان‌کاوی سیاسی رابطه بین سه حیث خیالی، امر نمادین و امر واقع با نظم سیاسی - اجتماعی مطلوبی که شریعی ارائه می‌کند را به صورت نظام‌مند مورد بررسی قرار نداده‌اند؛ از این منظر می‌توان گفت تلاش شریعی برای تدوین نظم سیاسی - اجتماعی مطلوب برآمده از حیث خیالی و ساحت نمادین شکل گرفته در ذهن او و در جهت ریشه‌کن کردن دردها و تروماهایی که اذهان عمومی را متلاشی و مخدوش کرده از جمله از خودبیگانگی و بی‌هویتی، در ساحت واقع بوده است. در واقع هیچ یک از این آثار به تأثیر ذهنیت مدرن بر نظم سیاسی - اجتماعی مطلوب وی نپرداخته‌اند و تنها گذری به تأملات شریعی پیرامون مدرنیته داشته‌اند.

رویکرد نظری

در این نوشتار در راستای پیوند روانکاوی و سیاست و به‌منظور پاسخگویی به مساله مدرنیته و نظم سیاسی - اجتماعی مرتبط با آن از رویکرد سه‌گانه لاکانی جهت تبیین موضوع پژوهش یعنی تاثیر ذهنیت مدرن بر بساخته شدن نظم سیاسی - اجتماعی در اندیشه علی شریعتی بهره گرفته شده است که ذیلاً به آن پرداخته می‌شود.

ژاک لاکان، پزشک و روان‌کاو معاصر فرانسوی، ادامه‌دهنده سنت روان‌کاوی فرویدی است؛ اما هیچ‌گاه در این چارچوب محدود نماند و توانست افق گسترده‌تری را پیش‌روی روان‌کاوی بگستراند. در واقع لاکان نظریات خود را در حوزه روان‌کاوی و زبان‌شناسی ارائه داد و توانست یک سیستم کلی از مفاهیم نظری بسازد که قادر به ایجاد مجموعه‌ای از حقایق در حوزه تحلیلی باشد (رایت، ۱۳۹۴: ۱۰-۹). مؤلفه‌های سه‌گانه لاکانی شامل امرخیالی، امر نمادین و امر واقعی است که شرح آن در پی می‌آید.

امر خیالی

یکی از مهم‌ترین مراحل رشد آدمی به بیان لاکان در ساحت خیالی اتفاق می‌افتد. به باور او تصویر ما از خود طی فرآیندی شکل می‌گیرد که او آن را مرحله آینه‌گی می‌خواند. این مرحله بین شش تا هجده ماهگی نزد کودک شکل می‌گیرد. در ابتدای تولد تا شش ماهگی در رانش‌های کودک پراکندگی وجود دارد که باعث اضطراب او می‌گردد (نجف‌زاده، ۱۳۹۴: ۱۶۹). در مرحله آینه‌ای، کودک تصویر خود را در آینه تشخیص می‌دهد (البته باید گفت که منظور نه آینه واقعی بلکه هر سطح بازتابنده مثل چهره مادر است) و مجذوب تصویر خودش می‌شود (هومر، ۱۳۸۸: ۴۴-۴۳). از شش ماهگی به بعد از طریق جریان خود فریبده پارانویا، روابط یکسان پنداشته شده مادر و کودک دچار تزلزل شده و مرحله حساس انطباق هویت شکل می‌گیرد (نجف‌زاده، ۱۳۹۴: ۱۷۰-۱۶۹). در این مرحله خواسته کودک، دیگر در حد طلب و تقاضا نیست بلکه محور اصلی، تمنا یا آرزومندی است. می‌دانیم که آرزومندی، همواره آرزومندی غیر است؛ بدین‌سان چهره و پدیدارهای مرتبت با آن چیزی جز پیدایش تفاوت یعنی غیریت نیست (Lacan, 1973: 95-96). لذا من نفسانی با توجه به تصویری که فرد از همنوع خویش دارد شکل می‌گیرد و این مهم قبل از همه ناشی از تصویری است که آینه به او ارائه می‌دهد.

من نفسانی بر آیندی از تلاش فرد جهت ساختن تصویری از خود و انطباق آن با دیگران است.

باید توجه داشت که لاکان غیر را به دو قسم غیربزرگ و غیرکوچک تقسیم می‌کند. دیگری کوچک، دیگری است که واقعاً دیگری نیست بلکه انعکاس و برون‌فکنی من است. دیگری کوچک همزمان بدل و تصویر آینه‌ای است که در نظام خیالی قرار می‌گیرد. اما دیگری بزرگ، غیریتی ریشه‌ای را مشخص می‌کند. یک دیگربودگی که فراتر از دیگربودگی موهوم خیالی است، چرا که این نوع دیگربودگی نمی‌تواند از طریق همانندسازی جذب شود. لاکان این غیریت ریشه‌ای را با قانون و زبان یکی می‌داند، به همین دلیل دیگری بزرگ در نظم نمادین جای می‌گیرد (اونز، ۱۳۸۷: ۲۳۸) و سعی دارد از طریق تغییر امر نمادین، خود را نمادین ساخته و جایگزین آن کند. همچنین از نظر لاکان در ساحت خیالی آگو شکل می‌گیرد که از بین رفتنی نیست و در مرکز تجربه آدمی باقی می‌ماند (هومر، ۱۳۸۸: ۵۱). لذا از نظر او، آگو همان تصاویر آرمانی هستند که در مرحله آینه‌ای در ذهن فرد رسوب می‌کنند و درونی می‌شوند (استاوراکاکیس، ۱۳۹۲: ۳۸). فریود در پاسخ به این پرسش که هویت آدمی چگونه تعیین می‌یابد اذعان می‌دارد: «آنچه قابل ملاحظه است اینکه در انطباق هویت، من نفسانی گاه به تقلید از فرد مورد علاقه و گاه نیز از فردی که مورد تنفر اوست می‌پردازد. این امر را نباید فراموش کرد که در هر مورد، انطباق هویت جزئی است نه کلی و بی‌نهایت محدود است» (Freud, 1966: 169). یعنی فرد فقط یک یا چند خصوصیت مطلوب آرزومندی را به عاریت می‌گیرد نه همه خصوصیات او را.

امر نمادین

از نظر لاکان، ناخودآگاه؛ ساختاری مشابه زبان دارد و هرگونه کنش اجتماعی، نوعی زبان می‌سازد که شامل نظام‌های نشانه‌ای به همراه قواعد و دستور زبان درونی خود است. بنابراین، کنش‌های فردی را نه در نسبت با خودشان بلکه در نسبت با زمینه روابط اجتماعی درک می‌کنیم که معنای خود را از آن کسب می‌کنند (هومر، ۱۳۸۸: ۵۶-۵۲). لاکان بر این باور است که همه چیز در جهان بشری در مطابقت با نمادهایی که پدیدار شده‌اند، ساخته شده است (Lacan, 1988: 29). وی نمی‌گوید که همه چیز به امر

نمادین فروکاستنی است، بلکه بر این باور است که با پدیدار شدن نمادها، همه چیز از جمله ناخودآگاه و سوژکتیویته بشری مطابق با آنها و قوانین امر نمادین تنظیم و ساخته می‌شوند. از نظر لاکان، زبان از طریق ما سخن می‌گوید، نه اینکه ما با زبان سخن بگوییم. ناخودآگاه و میل بشری در بازنمایی‌هایمان نفوذ می‌کنند و در فرهنگمان حالت پایداری از ناپایداری و اختلال پدید می‌آورند (هومر، ۱۳۸۸: ۶۷) و آن را دربر می‌گیرد. سوژه با گردن نهادن بر قوانین زبان، به سوژه‌ای در زبان مبدل می‌گردد، در زبان زندگی می‌کند و در تلاش است تا از طریق بازنمایی به هویت مناسبی برسد. ساحت نمادین قالبی شکل می‌دهد که سوژه در مرتبه وجودی خود در آن گنجانده شود (Lacan, 1993: 179). در واقع ساحت نمادین در فرآیند مرحله آینه‌ای حضور دارد. نوزاد از بدو تولد و حتی پیش از آن در شبکه نمادینی که والدین و خانواده‌اش ساخته‌اند، گنجانده می‌شود. به این ترتیب این چارچوب کامل که کودک از آن آگاهی ندارد، بر رشد روانی او تأثیر می‌گذارد. حتی تصاویر آینه‌ای که خود را در مرحله آینه‌ای با آن یکی می‌پنداریم، حاصل شیوه نگرش والدین به ما هستند؛ زیرا دیگری بزرگ نمادین باید بر تصویر آینه‌ای مهر تأیید بزند تا این تصویر بتواند بعنوان مبنای همان‌انگاری خیالی کودک ایفای نقش کند (استاوراکاکیس، ۱۳۹۲: ۴۱). لاکان نظام نمادین را مفهومی تمامیت‌بخش تلقی می‌کرد، به این معنا که حد و مرز جهان بشری را مشخص می‌کند. ما در زبان به دنیا می‌آییم. زبانی که امیال دیگران از طریق آن به وضوح بیان می‌شود و تنها از طریق آن می‌توانیم امیال خودمان را بیان کنیم. البته باید گفت که از نظر وی ساختار یا همان نظام نمادین هرگز کامل نیست (هومر، ۱۳۸۸: ۶۸-۹۳) و همواره چیزی اضافی وجود دارد که از امر نمادین فراتر می‌رود که همان سوژه و ابژه است.

امر واقع

امر واقع در آثار لاکان و تفکر او دستخوش تغییرات بسیار شده و به صورت واضح بیان نشده است. این مفهوم ابتدا منحصراً معنایی مقابل خیال و تصور داشت، اما لاکان بتدریج میان امر واقع و واقعیت تمایز نهاد (Lacan, 1993: 191). مراد او از واقعی، واقعیت نیست؛ چون واقعیت از دید لاکان ساختاری زبانی دارد و در برخورد با دیگری به سوژه القا می‌شود. او معتقد است که امر واقع دلالت‌پذیر است و وارد زبان و رابطه دال و مدلول

نمی‌شود. بنابراین هیچ‌گاه امکان دسترسی به آن وجود ندارد (Lacan, 1988: 66).
حیث واقع یا امر لایتغیر، عبارت است از عناصری که هرگز نتوانسته‌اند حالت ترمیزی به خود یعنی کلامی پیدا کرده و به ساحت رمز و اشارت راه یابند. مثلاً کابوس‌ها و ضایعات، یعنی آسیب‌دیدگی‌های شدید نفسانی جزء امر واقع بحساب می‌آیند و در مقوله امر لایتغیر جای دارند (موللی، ۱۳۸۶: ۲۸) یعنی امری که در حال وقوع است و فرد نمی‌تواند جلوی آن بایستد بلکه باید با تغییر در ساحت خیالی و ساحت نمادین با آن مقابله کند. به بیان دیگر امر واقع ساحتی است که ذاتاً به نمادپردازی تن نمی‌دهد ولی همواره ذهن فرد را درگیر می‌کند.

اگرچه امر واقع را نمی‌توان فی نفسه لمس کرد، اما دو راهبرد برای رویارویی با علیت ساختاری آن وجود دارد. راهبرد اول، اجتناب تدافعی از آن و راهبرد دوم، احاطه یافتن بر آن است. راهبرد دوم مستلزم بازشناسی نمادین فروکاست‌ناپذیری امر واقع و تلاش برای نهادینه‌سازی فقدان اجتماعی است. ژریژک این نگرش را اخلاق ساحت واقع می‌خواند. اخلاق ساحت واقع ما را به یادآوری اختلال و ترومای گذشته فرا می‌خواند. این درست است که نمی‌توانیم ساحت واقع را لمس کنیم، اما می‌توانیم بارها آن‌ها را احاطه کنیم و سنگ قبری را لمس کنیم که محل مردگان را نشان می‌دهد (استاوراکاکیس، ۱۳۹۲: ۲۴۶). بسیاری از حکومت‌ها درصددند تا خاطرات بجا مانده از فجایع تاریخی که بر سر ملتشان آورده‌اند را نابود سازند و امر واقع را از ذهن مردم جامعه خود دور کنند. به همین علت است که رایت می‌نویسد، حیث واقع تنها قابل تجربه کردن است و هرگز به طور کامل مفهوم‌پردازی نمی‌شود (رایت، ۱۳۹۴: ۴۶). فردریک جیمسون معتقد است که منظور لاکان از امر واقعی چندان هم پیچیده نیست. امر واقع همان تاریخ است. در این نوشتار نیز استبداد حکومت پهلوی و استعمارگری غرب بعنوان امر واقع در نظر گرفته شده است.

حال که نظریه لاکان توضیح داده شد می‌توان پرسش درباره نحوه درک از مبانی فکری، فلسفی و سیاسی مدرنیته و مناسبات آن با غیر در نظام فکری شریعتی را آغاز کرد. در این پرسش، رژیم استبدادی شاه بعنوان یک ترومای تاریخی ایرانیان و نظام تمدنی غرب به مثابه دگر بزرگ در نظر گرفته و بیان می‌شود که شریعتی چه ذهنیتی از این امر دارد و بر این اساس چگونه نظم سیاسی - اجتماعی جامعه را بازسازی می‌کند. در واقع او

چه ذهنیت و ادراکی از مدرنیته دارد که برای این منظور از یک نظریه روانکاوی یعنی سه‌گانه لاکان بهره برده شده تا نشان داده شود او چگونه به غرب و مدرنیته می‌نگرد و آن را در ذهن چگونه حل‌جایی می‌کند و در مقابل آن چه ذهنیتی از شرایط سیاسی-اجتماعی نظام پهلوی دارد و نظام سیاسی-اجتماعی مطلوب خود را چگونه ترسیم می‌کند.

کاربست سه‌گانه لاکانی در فهم ادراک شریعتی از مدرنیته

بدون شک علی‌شریعتی یکی از مؤثرترین چهره‌های ایران معاصر است که بر فضای روشنفکری بویژه روشنفکری دینی اواخر دهه ۴۰ و اوایل دهه ۵۰ نفوذ فوق‌العاده‌ای اعمال کرد و پس از مرگ نیز همچنان اهمیت، نفوذ و اعتبار خود را حفظ کرده است. اندیشه‌های وی در باب اسلام، اسلام شیعی و همین‌طور مواردی همچون ندای بازگشت به خویشتن، روشنفکری، تأملات در اتخاذ نگاه در باب غرب و مدرنیسم با توجه به نهضت‌های آزادی‌بخش در جهان سوم (قادری، ۱۳۸۰: ۳۲۱) همواره توجه علاقه‌مندان و پژوهشگران را به خود جلب کرده است. در ادامه به نحوه فهم وی از مدرنیته در قالب الگوی سه‌گانه لاکانی پرداخته می‌شود.

امر خیالی

از نظر لاکان یکی از مهم‌ترین و در عین حال حیاتی‌ترین مراحل رشد هویت انسان در حیث خیالی رخ می‌دهد. در مرحله آینه‌گی، کودک ابتدا به تصویر خود قائل شده، اما قادر به شناسایی آن نیست. در مرحله دوم از طریق رابطه‌ای تقلیدی غیر را شناسایی و سعی می‌کند خود را با او انطباق دهد و در مرحله سوم دوگانگی اولیه بین خود و دیگری جای خود را به تثلیثی از خود، دیگری و عامل سومی بنام تمنای غیر می‌دهد. بدین‌سان هویت آدمی در فرآیندی پیچیده از انطباق‌ها صورت می‌گیرد و فرد به‌طور مداوم در حال انطباق خود با غیر است. شناسایی خود از طریق شناسایی دیگری قابل حصول است. مرحله آینه‌گی را می‌توان برای فهم نگاه نواندیشان دینی به غیر غربی، بعنوان غیرنامتناهی و غیر استبداد بعنوان غیرمتناهی و در نهایت فرآیند انطباق هویت و تغییر شکل حیات سیاسی و اجتماعی جامعه ایران بکار برد.

با توجه به اهمیت مسئله غرب و مدرنیته در آثار شریعتی می‌توان تقریباً تمامی اندیشه‌هایش را از منظر نگاه وی به غرب مورد تحلیل قرار داد. چگونگی نگاه او به غرب

و فهم از آن بر شناخت او از جامعه‌ای که در آن زندگی کرده و نیز جامعه مطلوبی که مایل است تأسیس شود، تأثیر بسزایی دارد. بنا بر تعلیمات لاکانی نیز ذات آدمی را چیزی جز آرزومندی غیر تشکیل نمی‌دهد (موللی، ۱۳۸۶: ۲۶). برای شریعتی، غرب هم یک الگوست و هم حاوی یک تجربه تلخ. بر اساس نظر لاکان فرد در حیث خیالی بر اساس ذائقه خود دست به گزینش رفتار غیر می‌زند. شریعتی نیز فرهنگ غرب را از این جهت که تا حدودی زمینه‌های مناسب برای رشد و شکوفایی استعداد افراد را به صورت آزادانه فراهم می‌کند، می‌ستاید ولی از جهت دیگر به بحران‌های هویتی ناشی از فردگرایی، اصالت زندگی و مصرف و ... اشاره دارد. یعنی در واقع از یکسو تمنای غیر در او شکل گرفته است و از سوی دیگر امر نمادین دینی و فرهنگی حاکم بر ذهنش به او اجازه پذیرش تمام و کمال غیر را نمی‌دهد. وی در این خصوص می‌نویسد: «بیاید دوستان؛ بگذارید اروپا را رها کنیم. بگذارید آن را پشت سر بگذاریم. اروپایی که همواره از انسانیت سخن می‌گوید اما هر جا انسان‌ها را می‌یابد، نابودشان می‌کند» (بروجردی، ۱۳۹۳: ۱۷۹). لذا نتیجه می‌گیرد که امروزه غرب همه انسان‌ها را از پایگاه ذاتی و فرهنگی و خودجوشی و خودزایی درآورده و آن‌ها را به صورت برده‌ای نیازمند، ذلیل و زبون و مقلد ساخته است (شریعتی، م.آ، ج ۴، ۱۳۵۷: ۲۱). لاکان این مسئله را رانش‌های پراکنده می‌نامد که فرد نمی‌تواند تمایز میان خود و دیگری را به درستی درک کند؛ اما تصور می‌کند تسلطی انتھاناپذیر بر خود و بر کالبد مادرش دارد. پراکندگی موجود در رانش‌های فرد، موجب ناهم‌خوانی در فعالیت‌های او گردیده و منشا هراس و اضطراب او می‌شوند. تعدد و همزیستی الگوهای متناقض و متضاد غرب‌شناسی در نوشته‌های شریعتی حاکی از این موضوع است. شریعتی از یک‌سو مانند احمد فردید نبود که به صورت بیمارگونه‌ای غرب را نقد و از همه وجوه آن به بدی یاد کند؛ اما از سوی دیگر فضای اجتماعی ایران در آن زمان و غلبه گرایش‌های سوسیالیستی در افکار وی به او اجازه نمی‌داد که در محیطی آرام به نظریه‌پردازی درباره غرب پردازد (عظیمی‌نژادان، ۱۳۸۰: ۵۲). لذا عقاید وی در این باب دچار تضادهای بی‌شماری بود. وی در کتاب چه باید کرد، تمدن مغرب زمین را بربریت، عمل‌شان را حيله‌گری، تکنیکشان را جلادی و هنرشان را جادوگری می‌داند (شریعتی، م.آ، ج ۲۰، ۱۳۶۰: ۹-۲). لذا مفاهیم مدرنیته غربی

همچون انسان‌باوری، انترناسیونالیسم و آرمان‌جهانشمولی آن را نیز دروغ‌های بزرگ تمدن غرب برای نابودسازی بنیان‌های شخصیت و هویت شرقی قلمداد می‌کند. شریعتی در راستای خوانش پراکنده خود از غرب از عقلانیت مدرن استقبال می‌کند. لذا بر اهمیت شناخت علمی و تجربی بسیار تاکید و آن را بزرگترین عاملی می‌داند که ویژگی عصر جدید را رقم زده است. به رشد علم، فلسفه و فرهنگ مردم غرب اذعان و گسترش تکنولوژی و علم را می‌ستاید. وی تصریح می‌کند که: «ما در غرب‌زدگی مان چون غرب را نمی‌شناسیم، ناشیانه و بدون آنکه از عوامل متری و مثبت آن سود جویم، تنها به تقلید کورکورانه دست زدیم» (شریعتی، م.آ، ج ۱۴، ۱۳۷۹: ۲۸۲). بدین ترتیب او هیچ‌گاه نیاز به علم را نفی نمی‌کند، اما همواره با نظام سرمایه‌داری مخالفت کرده و تقلید از غرب و مصرف‌کننده محصولات فرهنگی آنها شدن را عامل استعمار فرهنگی می‌داند (شریعتی، م.آ، ج ۲۰، ۱۳۶۰: ۲۶۹). در حقیقت شریعتی جهان مدرن را دارای ماهیتی متکثر می‌داند که بایستی آن را با واقع‌بینی‌گزینش کرد (کلاتری، ۱۳۸۹: ۹۶). همان‌گونه که اشاره شد بر اساس نظریه لاکان، کودک در مرحله آینگی خود را در آینه دیگری می‌بیند و سعی می‌کند با کشف نکات مثبت رفتار دیگران یک من مطلوب از خود بسازد. شریعتی نیز با مقایسه اسلام با سایر تمدن‌ها بخصوص تمدن غربی به این نتیجه می‌رسد که اسلام در ظرف سنتی جوامع بشری و در کالبد فرهنگ و تمدن‌های پیشین جسمیت یافته و سپس در مسیر تحولات تاریخی فرسایش پیدا کرده است. به همین علت احتیاج به تغییر فرم، لباس، روابط، زبان و به‌طور کلی بازسازی دارد. لذا اسلام را باید با توجه به تغییرات دنیای معاصر بازخوانی و تفسیر کرد. او برای حل معضل عقب‌ماندگی مسلمانان، بازگشت به خویشتن را مطرح می‌کند، اما نه خویشتنی که در غرب ارائه می‌شد. شریعتی در توضیح بازگشت به خویشتن می‌گوید: «بازگشت به خویشتن بدان معنا نیست که پس از غرب‌زدگی میمون‌وار، دوباره به شرق‌زدگی و خودزدگی و جاهلیت‌گرایی روی آوریم ... بلکه تکیه ما به خویشتن فرهنگی اسلامی مان است... زیرا تنها خویشتنی است که از همه به ما نزدیکتر و تنها روح و حیاتی است که در جامعه الان تپش دارد» (شریعتی، م.آ، ج ۵، ۱۳۸۰b: ۹۷). در جای دیگر می‌گوید، جهان را تاکنون غرب به روشنفکران و تحصیل‌کردگان می‌شناسانده است؛ آن‌چنان که خود می‌اندیشیده، ما همه مصرف‌کنندگان کالاها و صادراتی ماشین فرهنگی غرب بوده‌ایم. اکنون باید گستاخی و

قدرت آن را بیابیم که خودمان حرف بزیم (شریعتی، م.آ، ج ۲۰، ۱۳۶۰: ۴۶-۴۵). از نظر شریعتی، تمدن غرب تنها تمدن بزرگ بشری نیست و کشورهای جهان سوم هم فرهنگ‌های غنی دارند.

منطبق با موضوع دگر بزرگ که لاکان به آن اشاره می‌کند، شریعتی بر این باور بود که عملکرد کشورهای استعمارگر نشان‌دهنده آن است که آنها از طریق دستکاری آگاهی در جوامع توسعه‌نیافته، اهداف اقتصادی خود را تعقیب کرده‌اند و این جوامع را در عرصه تولید فکری عقیم و ناتوان ساخته‌اند، سپس ناتوانی در عرصه تولید کالا را به همه آن‌ها تحمیل کرده‌اند (شریعتی، ج ۴، ۱۳۷۳: ۳۳-۲۸). پس در گام اول باید به استقلال فکری رسید تا از سلطه اقتصادی نجات یافت. بدین‌سان می‌توان گفت ذهنیت مدرن در اندیشه شریعتی به صورت انتقادی پذیرفتنی است.

در حقیقت شریعتی علاوه بر اینکه به شناخت خوبی از غرب و حکومت پهلوی بعنوان دگرهای هویت ایرانی - اسلامی رسیده بود، با عناصر و مفاهیم هویت ایرانی - اسلامی نیز بخوبی آشنایی داشت و می‌کوشید تا گروه‌های مختلف اجتماعی اعم از جوانان، زنان و روشنفکرانی که دچار نوعی بحران هویت شده بودند را نیز با هویت دینی و هویت ملی خودشان آشنا سازد و فشارهای ناشی از این تکانه‌های ذهنی را کاهش دهد. یکی از دلایل طرح بازگشت به خویشتن نیز همین مسئله بوده است. او بزرگ‌ترین موفقیت خود را تبدیل فرهنگ و سنت ناخودآگاه و موروثی به یک مرام و مکتب انتخابی و آگاهانه می‌دانست که بر محور علوم نوین استوار بود (شریعتی، م.آ، ج ۱۷، ۱۳۸۲: ۵). وی مطالعات عمیقی در منابع اسلامی برای شناخت دقیق هویت و فرهنگ حاکم بر جامعه دهه چهل و پنجاه شمسی ایران دارد و سه نوع اسلام را از یکدیگر تفکیک می‌کند. اسلام اول، اسلام جهان‌بینی و ایدئولوژی که در فطرت انسان تحولی درونی ایجاد می‌کند، اسلام دوم؛ تمدن، فرهنگ و معارفی است که پس از پیروزی اسلام اول در جامعه بوسیله اندیشمندان و نخبگان ایجاد می‌شود و اسلام سوم اسلامی است که در میان عامه مردم رواج دارد که دچار خرافات، کج‌اندیشی و ... می‌باشد (فغفور مغربی، ۱۳۸۰: ۲۹۲) و یک جامعه ایده‌آل می‌داند. بنابراین تقسیم‌بندی که شریعتی از اسلام ارائه می‌دهد، ناشی از آگو یا تکانه محوری ذهنیت اوست که به صورت تصویری آسمانی در ذهن و روان او رسوب نموده است. به هر روی این تکانه محوری یا آگو در ساحت خیالی اندیشه شریعتی

انعکاس دهندهٔ محوریت اسلام در نظام باورهای او می‌باشد. لذا خوانش شریعتی از اسلام و تفسیرهایی که از آن ارائه داده است، ریشه در تکانه خیالی او دارد. به همین جهت است که لاکان می‌گوید امر خیالی قلمرویی است که فرد اندیشه خود را یک وجود کامل می‌بیند و تصور می‌کند با معانی روشن و قابل تحقق سخن می‌گوید، ولی در واقع در معرض همه نوع خیال است، از جمله نادیده گرفتن نظم نمادین.

به هر روی، شریعتی علاوه بر اینکه به شناخت عمیقی از فرهنگ غرب و تمدن مدرن آن و همچنین مدرنیزاسیون حکومت پهلوی رسیده بود، با فرهنگ ایرانی اسلامی نیز بخوبی آشنا بود و سعی داشت با توجیه علمی و خرافه‌زدایی از آن، آن را به یک اسلام مترقی تبدیل کند. به بیان دیگر همان‌طور که لاکان اشاره می‌کند، فرد بعد از شناخت خود در آینه دیگری، سعی می‌کند بهترین من را از خود بسازد. پس ساختار تأویلی که شریعتی ارائه می‌دهد بر دو محور اساسی نفی و اثبات استوار است. وی از یک سو به معنازدایی از مفاهیم و الگوهای دینی تعریف یافته پیشین و همچنین ساختار شکنی در بنیان نگاه به دین دست زد و از سوی دیگر درصدد برآمد تا با الهام از ویژگی‌های مثبت تمدن غرب یا همان غیر و با خلق معانی جدید و بازفهمی و احیای نمادهای دینی و مذهبی، الگوهای آسمانی و دست‌نیافتنی کهن دینی را زمینی، دست‌یافتنی و قابل الگوبرداری سازد (شریعتی، م.آ، ج ۱۱، ۱۳۸۴: ۱۱۹). لذا از نظر وی ما نباید خود را از دستاوردهای تمدن غرب محروم نماییم بلکه باید با حفظ ارزش‌ها و استقلال فرهنگ بومی و اسلامی خودمان و در جهت پیشرفت رفاه مادی مردم کشورمان از آن بهره‌مند شویم.

امر نمادین

امر نمادین، دربرگیرندهٔ تمام چیزهایی است که معمولاً آن را واقعیت می‌نامیم. از زبان و فرهنگ گرفته تا قانون و تمام ساختارهای اجتماعی یک جامعه. انسان‌ها حتی پیش از تولدشان در درون امر نمادین قرار دارند. هر فرد متعلق به کشور، قومیت، زبان، خانواده و گروه اجتماعی و اقتصادی خاصی است که بر مبنای آن ایفای نقش می‌کند. علی شریعتی در دوران کودکی تحت تأثیر مستقیم خانواده بویژه پدرش قرار داشت. خاندان وی از علمای بنام مذهبی بودند و پدرش محمد تقی شریعتی از علمای پیشرو، مبارز و بنیان‌گذار کانون نشر حقایق اسلامی بود. وی علی‌رغم مبارزات طولانی با استعمار و استبداد و

تلاش‌هایش برای برقراری نظام شورایی و دموکراسی، هیچ‌گاه دموکراسی اروپایی را تقدیس نمی‌کرد بلکه همواره به نقد علمی آنها می‌پرداخت و نقایص آن را یادآور می‌شد (صاحبی، ۱۳۸۵: ۷۱۸). در حقیقت می‌توان ادعا کرد که پدر شریعتی بیشترین تأثیر را بر دوران کودکی و شکل‌گیری نخستین زوایای فکری وی داشته است (آبراهامیان، ۱۳۷۷: ۵۷۱). شریعتی می‌نویسد: «پدرم نخستین سازنده ابعاد نخستین روحم! کسی که برای اولین بار هم هنر فکر کردن را به من آموخت و هم فن انسان بودن را، طعم آزادی، شرف، پاکدامنی، مناعت، عفت روح و استواری و ایمان و استقلال را...» (شریعتی، ۱۳۶۷، ج ۱۳: ۳۲۶).

از طرف دیگر دوران زندگی شریعتی مقارن با دوره بسیار حساس تغییر و تحولی بود که طی آن تلاش آگاهانه‌ای از سوی حکومت پهلوی برای پیش‌راندن کشور از وضعیت سنتی به سمت تجدد ظاهری صورت می‌پذیرفت و شریعتی ضمن تحصیلات مقدماتی مذهبی نزد پدرش، با الفبای مبارزات اجتماعی سیاسی نیز آشنا شد. با شروع دوران دانشجویی، درگیرهای کنش‌ورزانه شریعتی در سیاست آغاز شد (رهنما، ۱۳۸۱: ۵۹). او در سال‌های ۳۲-۱۳۳۱ که فعالیت مارکسیست‌ها زیر سایه حزب توده به اوج رسید، با برگزاری جلساتی در کانون نشر حقایق اسلامی به رد مارکسیسم پرداخت (حسینیان، ۱۳۸۸: ۱۵). وی در این کانون به پیراستن اصول دین اسلام از خرافه‌ها و زنگارهایی که در طول سده‌های پیشین بر آن نقش بسته بود، همت گماشت و سعی کرد تا مردم را با نقش راستین مذهب آشنا سازد. از نگاه لاکان تجربیات اولیه روانی-اجتماعی فرد که تا حد زیادی به سیستم‌های بازنمایی و تفسیر آنها در زبان مقید هستند بر شخصیت، رفتار و اعمال فرد تأثیر گذارند.

ورود شریعتی به دانشگاه سوربن فرانسه این امکان را برای او مهیا ساخت تا با اندیشه‌های فلسفی و سیاسی رایج زمان آشنا شود و در زمره طرفداران جنبش آزادی الجزایر درآید و از این طریق با اندیشمندان و مبارزان این جنبش ارتباط یابد. در این دوران وی علاوه بر انقلابیون الجزایر و فلسطین با دیگر مبارزان و نظریه‌پردازان ضد استعمار غرب تماس برقرار نمود و مسئله وحدت نظری و عملی میان ایران و دیگر انقلاب‌های جهان را بررسی کرد (الگار، ۱۳۸۰: ۱۰۵-۸۶). وی در کنار تحصیلات دانشگاهی به مطالعه وسیع در مکاتب فلسفی مختلف پرداخت و با اندیشه‌های متفکرانی

چون ژان پل سارتر، ژوژ گوروچیچ، لویی ماسینیون، فرانتس فانون و ژاک برک آشنا شد و سخت تحت تأثیر افکار ضدمدرنیستی آنها قرار گرفت. چنانچه وی در این زمینه می‌گوید: «گوروچیچ نگاهی جامعه‌شناسانه به چشمان من بخشید و جهتی تازه در برابرم گشود و پروفیسور برک مذهب را نشانم داد» (شریعتی، م.آ، ج ۱۳، ۱۳۶۷: ۳۲۷). مبنای روشی که ژاک برک به شریعتی آموخت، مفهوم درجه معنی بود. از نظر شریعتی درجه معنی گویای این مطلب است که هر چند کلمات دارای معنای منحصر به فرد و همیشگی‌اند، اما درون‌مایه و محتوای آنها در شرایط مختلف دچار تغییر می‌شود. بنابراین کلماتی که پوچ و انفعالی‌اند، می‌توانند به ابزاری جهت تغییر اجتماعی و سیاسی بدل شوند. این تفسیر برک در شریعتی شعله‌ای برافروخت که توانست از مفاهیم و واژگانی که در حافظه تاریخی شیعیان تداعی‌کننده زهد، جبری‌گری و انزواطلبی بود؛ مفاهیمی شورانگیز، حرکت‌آفرین و پرصلابت بسازد و بار معنایی جدیدی به مفاهیمی نظیر حج، توحید، عدالت، غیبت، انتظار، شهادت و ... ببخشد (رهنما، ۱۳۸۱: ۱۸۶). لذا مطابق با سه گانه لاکانی در امر نمادین، سوژه متفکر می‌تواند دست به انتخاب بزند و از امر نمادین فراتر رود. متناسب با این رویکرد، اقدام شریعتی مبنی بر تغییر مفاهیم شیعی که ذکر شد، نمایانگر توانایی او به مثابه یک نواندیش دینی در تغییر گزاره‌های دینی و ایجاد نمادهای جدید است.

شریعتی آشنایی با لویی ماسینیون، اسلام‌شناس کاتولیک و برجسته فرانسوی، را برای خود در حد یک معجزه می‌داند و می‌گوید:

«پروفیسور لویی ماسینیون، استاد نابغه و بزرگوارم ... عمر علمی خود را همه بر سر تحقیق درباره سلمان، حلاج و فاطمه گذراند... من در سال‌های ۱۹۶۰ تا ۱۹۶۲ با وی که سرگرم تدوین تحقیقات خود درباره شخصیت سیاسی، اخلاقی و روحی حضرت فاطمه بود، همکاری حقیری داشتم ... آن‌چه مرا سخت لذت می‌داد و زندگی را برایم معنادار و ارجمند می‌ساخت تماس و آشنایی با روحی بزرگ و دانشمند بود» (شریعتی، م.آ، ج ۱۳، ۱۳۶۷: ۳۱۵).

کتاب مغضوبین زمین اثر فرانتس فانون که شریعتی با همکاری دوستانش به ترجمه آن همت گماشتند نیز اثر عمیقی بر اندیشه وی در رابطه با استعمار و تز بازگشت به خویشتن داشت. یکی دیگر از منابع تأثیرگذار بر افکار شریعتی، اندیشه‌های سارتر بود. رویکرد

سارتر به جهان شمول بودن اراده بشر، دشواری اختیار و مسئولیت ناشی از آن و در نهایت حق عصیان به جزء لاینفک گفتمان و ایدئولوژی شریعتی بدل شد (رهنما، ۱۳۸۱: ۱۸۸). مطابق با امر نمادین لاکان، واژگان در ساختن ناخودآگاه نقش دارند. بر این اساس، ژان پل سارتر نقش مؤثری در شکل گیری ناخودآگاه شریعتی در جهت بیان مفاهیم اصلاح گرایانه و بعضاً انقلابی داشته است.

با توجه به مطالب پیش گفته، پیداست که افکار و باورهای شریعتی بصورت مجموعه‌ای از تعلیمات مذهبی و اندیشه‌های فلسفی اروپا شکل گرفته است. وی علاوه بر تأثیرپذیری که از مدرنیته غربی دارد، برخوردی انتقادی با آن می‌کند و نظم سیاسی مطلوب خود را نیز با چنین خوانش انتقادی از مدرنیته غربی پی‌ریزی می‌نماید. در واقع ترکیب امر نمادین و حیث خیالی در تفکر شریعتی موجب می‌شود که تلاش کند تفسیر جدیدی هم از مفاهیم مدرنیته و هم از مفاهیم دینی ارائه دهد. به طور مثال وی با توجه به پیشینه ذهنی و تجربه زیسته خود، اومانیسیم غربی قبل از خود را مورد انتقاد قرار می‌دهد و سعی می‌کند اومانیسیمی بر ضد انحای گذشته اومانیسیم بنا کند. شریعتی «اومانیسیم راستین» خود را بر مبنای جهان‌بینی توحیدی بنا می‌سازد که انسان در آن خویشاوند و امانت‌دار خداوند است. در واقع او با معنایی دوباره دادن به اومانیسیم، به انسانی ارج و منزلت می‌دهد که در ارتباط با جهان ایده‌آل برآمده از امر نمادین و حیث خیالی ذهن او معنا یابد. انسانی که از آزادی مسئولانه برخوردار است تا بتواند یک دموکراسی متعهد بنا نهد. همان‌طور که قبلاً اشاره شد، لاکان معتقد است که با پدیدار شدن نمادها، همه چیز از جمله ناخودآگاه انسان مطابق با آنها و امر نمادین تنظیم و ساخته می‌شود. شریعتی نیز مانند لاکان به این مسئله توجه خاصی داشته و درصدد بود تا از طریق نمادین‌سازی برخی از چهره‌های برجسته اسلام، آنها را به الگویی در ناخودآگاه افراد تبدیل کند و از این طریق بر افکار و اعمالشان اثر بگذارد. لذا وی به نمادپردازی شخصیت‌های صدر اسلام مانند علی، فاطمه، ابوذر و ... می‌پردازد و با تاریخ، از آن جهت که پدیده‌ها را از اندام همواره زنده و واحدش جدا می‌کند و صورتی مجرد از حقیقت انسانی را می‌تراشد، مخالفت می‌کند. از منظر او، علی یک شخصیت مجرد تاریخی و جدای از روند حرکت تاریخ نیست، علی یک مفهوم است، ابوذر یک مفهوم است، حسین یک مفهوم است و فاطمه یک مفهوم؛ مفهومی جاری و تداومی (فتوحی، ۱۳۸۰: ۲۸۲). لذا این شخصیت‌ها

در دستگاه فکری شریعتی به نماد بدل می‌شوند و وی خصایص محبوب و ذهنیات مطلوب خود را در چهره این شخصیت‌ها ترسیم می‌کند و با این روش موفق می‌شود ارتباط مؤثری با مردم انقلابی پیدا کند. در مجموع می‌توان گفت، شخصیت برجسته پدر شریعتی به همراه تحصیل در غرب، در شکل‌دهی به ناخودآگاه و زبان اندیشه‌ای او نقش مؤثری را ایفا نمود.

امر واقع

لاکان عنصر سوم در ساختمان نفسانی را حیث واقع یا امر لایتغیر می‌نامد که عبارت است از عناصری که جای دادن آن در حالت کلام و ایجاد بنیادهای نمادین برای آن مشکل است. اما با تغییر در امر نمادین می‌توان، اثرات آن را تقلیل داد. در دوران سلطنت پهلوی، رژیم با دنبال کردن سیاست‌هایی همچون آزادی زنان، منع حجاب، گسترش کاباره‌ها و رقص‌خانه‌ها، نمایش فیلم‌های مبتدل در سینما و ... سعی داشت جامعه را بسوی توجه به امر واقع سوق دهد تا امر نمادینی که مبتنی بر اصول اسلامی بود را کمرنگ سازد. لذا محیط اجتماعی پیرامون شریعتی، جامعه‌ای ترکیبی از بی‌سوادی، فقر، خرافات، سلطه خارجی و استثمار محرومان توسط طبقه اشراف بوده است (احمدی، ۱۳۸۰: ۴۳). بی‌توجهی دولت نسبت به فقر و ایجاد یک سیستم ناعادلانه باعث شده تا نفرت عمیقی نسبت به این سیستم پیدا کند. نگرانی عمیق وی نسبت به سرنوشت جامعه و مبارزه با سیستم آن دوران در تمامی سخنرانی‌ها و نوشته‌هایش قابل رؤیت است.

از آنجا که ایران با تاخیر وارد گردونه مدرنیته و نوسازی شد، به همین علت آن را بصورت یک پدیده وارداتی و با تکیه بر ایدئولوژی غرب‌محور به گونه‌ای اجبارآمیز از بالا تجربه کرد (رشیدی، ۱۳۹۱: ۴۹۶). به همین علت، جامعه ایرانی در گذار از سنت به مدرنیته در وجه مادی نوسازی موفق‌تر عمل کرده است، اما در بخش دستاوردهای مدرنیته نظیر آموزه‌هایی مانند آزادی، دموکراسی، حقوق شهروندی و ... که از معارف انسانی و اجتماعی مدرن بهره می‌گرفته‌اند، با مشکلات حادی مواجه شدند.

با انتقال سلطنت به خاندان رضاشاه و تسلط نهادهای نظامی و بروکراتیک دولتی، مدرنیسم یا نوگرایی دولتی اقتدارگرایانه در ایران شکل گرفت. در حالی که ساختارهای اجتماعی و فرهنگی کهن جامعه هنوز پابرجا بود و درون جامعه روابط سنتی مبتنی بر

فرهنگ‌های محلی، مذهبی، خویشاوندی و قومی - قبیله‌ای حاکم بود، هسته کوچکی از کارمندان دستگاه‌های دولتی، نظامیان و نخبگان تحصیلکرده نوگرا و متأثر از فرهنگ غرب که بر امور عینی بجای امر متعال تأکید داشتند، با تسلط بر نهادهای آموزشی و بروکراتیک، اقدام به بازسازی و نوسازی نهادهای حکومتی کردند. در چنین شرایطی تحریک از درون جامعه در مقابل نوسازی و نوگرایی از بالا بی‌اثر شد (ادیب‌زاده، ۱۳۸۹: ۸۵-۸۸). در حقیقت در دوران حکومت پهلوی، فشار از پایین و از سوی جامعه نبود که زندگی ایرانی را به سوی نوگرایی و نوسازی می‌برد بلکه نوسازی از بالا و آن هم در شرایطی استبدادی و اقتدارگرایانه بود که به نیروهای اجتماعی حکم می‌کرد دچار تغییر و تحول شوند.

به سخن دیگر، شکل‌گیری مدرنیسم دولتی در شرایطی که غالب جامعه عامل محرک آن نبود، موجب گردید تا مدرنیته در ایران تجربه‌ای تلخ برای عامه مردم باشد. تصویر این تجربه تلخ از مدرنیته اقتدارگرایانه را می‌توان در آثار افرادی مانند آل احمد، روشنفکر شاخص دهه ۱۳۴۰ به‌وضوح مشاهده کرد، تجربه‌ای که در دهه‌های سی، چهل و پنجاه شمسی نیز ادامه یافت. رژیم شاه با عبور از امر نمادین جامعه، به دنبال تمتع (لذت‌جویی) که بیانگر امر واقعی می‌باشد، بوده است. رژیم پهلوی درصدد بود تا این امور مبتنی بر لذت را ترویج دهد. زمینه انحطاط و فساد و تجزیه درونی جامعه را فراهم ساخت که در نهایت موجب پیدایش بحران‌های مختلف اجتماعی نظیر بحران هویت، بحران مشروعیت و به طور کلی فرآیند از خودبیگانگی و آشوب ذهنی افراد جامعه گردید. این وضعیت از خودبیگانگی و نابسامانی روانی جامعه را می‌توان جزء حیث واقع لاکانی بحساب آورد. لاکان امر واقع را عبارت از عناصری می‌داند که نتوانسته‌اند حالت ترمیزی و کلامی پیدا کرده و به ساحت رمز و اشارت راه یابند. مثل کابوس‌ها، ضایعات و آسیب‌دیدگی‌های شدید نفسانی که همواره ذهن افراد را درگیر می‌کنند. اما نوآندیشان دینی در مقابل این امر واقعی، به تبیین امر نمادین دینی و سنتی خود در قالبی نوین پرداختند.

پس از کودتای ۲۸ مرداد علاوه بر محدود شدن فضای مشارکت سیاسی و سرکوب جریان‌های چپ، ملی‌گرا و حذف بروکرات‌های اصلاح‌طلب، سرکوب فرهنگی نیز توسط نهادهای دولتی در پیش گرفته شد. اعمال این سرکوب‌ها همراه با تبلیغ ایدئولوژی

حکومت پهلوی که بر پایه تقلید از فرهنگ غربی و بازگشت به ایران باستان بود، به‌مثابه ایدئولوژی برتر و فراگیر، موجب بروز تروما و گسستن روشنفکران این دوره از عرصه عینی و پناه‌بردن به زبان نمادین، عرصه ذهنی و امر متعال شد. در دو دهه پایانی حکومت محمدرضا شاه، افراد جامعه با بحران هویت فرهنگی دست و پنجه نرم می‌کردند و بیزاری و سرخوردگی از نظام سیاسی را بر زبان آوردند. البته روشنفکران دلیل دیگری نیز برای مخالفت با رژیم شاه داشتند. رژیم پهلوی بشدت مستبد بود و روشنفکران نمی‌توانستند با چنین خصوصیتی کنار بیایند. آبراهامیان می‌نویسد: «در عصر جمهوری خواهی، رادیکالیسم و ملی‌گرایی، دولت پهلوی به چشم تحصیل‌کرده‌ها به‌مثابه نمادی از سلطنت‌طلبی، محافظه‌کاری و امپریالیسم غربی تلقی می‌شد» (Abrahamian, 1989: 17). تأمل در انحطاطی که به دنبال فرآیند مدرنیزاسیون، فرهنگ و سبک زندگی ایرانیان را دربرگرفت، روشنفکران ترقی‌خواه را واداشت تا از نگرش انتقادی حمایت کنند و در پی یافتن پاسخ‌های بومی به مخمصه‌های موجود باشند. به همین سبب نواندیشان دینی دهه چهل و پنجاه شمسی در صدد بودند تا با واپسرانی امر واقعی ناشی از تراوشات استبداد پهلوی و استعمار، به صورت تدافعی به مقابله با امر واقع پردازند و نمادهای مطلوب خود را در تقابل با آن مطرح نمایند.

بدین ترتیب در دهه چهل و پنجاه شمسی شکاف ایدئولوژیک بین روشنفکران و دولت تا بدان حد گسترش یافت که روشنفکران تقریباً خود به خود جزء مخالفان حکومت محسوب می‌شدند (قیصری، ۱۳۸۳: ۱۷۳). احساس و علایق دینی و بومی روشنفکران در اعتراض به نوسازی غرب‌گرایانه پهلوی و خالی‌شدن صحنه‌های اجتماعی از شخصیت‌های کاریزماتیک هم‌چون مصدق، زمینه را برای حضور گسترده‌تر روشنفکران دینی فراهم آورد (کاظمی، ۱۳۸۳: ۹۹). نقش اساسی روشنفکران این دوره، بازسازی نوعی ایدئولوژی برای عمل سیاسی بود به نحوی که ذهن پریشان افراد جامعه را از تکانه‌های ذهنی و نفسانی نجات دهد.

هنگامی که شاه، برنامه اصلاحات وسیع را آغاز کرد و اجتماع را بسوی غیرمذهبی بودن هدایت می‌کرد، علی‌شریعتی با آگاهی که از دیگری (حیث خیالی) و اندیشه‌های جدید داشت، در جهت مخالف گام برداشت و بازگشت به اسلام نخستین را محور اصلی برنامه خود قرار داد. وی تلاش می‌کرد علیه استبداد که مسبب از خودبیگانگی و

آسیب‌دیدگی‌های روانی و نفسانی افراد جامعه بود، به مقابله برخیزد و با آگاهی دادن به مردم، نظم سیاسی - اجتماعی مطلوبی را سامان دهد که در تناسب با امر نمادین و عناصر قابل پذیرش حیث خیالی باشد و درد و رنج‌های ذهنی و روانی که وارد امر واقع اذهان اجتماعی شده بود را التیام بخشد. همچنین در برابر تفسیرهای نادرست از دین، موضع گرفته و تنها راه مقابله با آن را در پروتستان‌یسم اسلامی می‌دانست. لذا در سخنرانی‌هایی نظیر پیروزی در شکست، علی تنها نیست، حیات بارور علی پس از مرگش و علی انسان تمام، سمبل‌هایی از مبارزه و رویارویی با اشکال مختلف حاکمیت استعماری و جلوه‌های گوناگون آن ارائه نمود (شریعت‌رضوی، ۱۳۷۴: ۱۵۴). او در پی اثبات خویش در دوره تحمیل از خودبیگانگی بود. بنابراین رویکرد شریعتی نسبت به دگر بیرونی استعمار و دگر درونی استبداد، تقابلی انتقادی است. لذا مطابق با بحث امر واقع که می‌گوید اگر امر واقع نتواند در امر نمادین ادغام شود، به صورت توهم باز می‌گردد؛ باید خاطر نشان ساخت که توهم‌نگری بیش از حدی نسبت به غرب در فضای ذهنی نواندیشان دینی این دوره شکل گرفت که در دهه‌های بعدی نیز تشدید شد.

ادراک شریعتی از نظم سیاسی و اجتماعی مطلوب

رنج‌ها، فشارها، درهم‌ریختگی‌ها و بحران‌های روحی و روانی و عینی امر واقع که گاهی به طور دقیق بر افراد نمایان نمی‌شود، در نهایت نظریه‌پرداز را وادار می‌کند تا در فکر خود برای رهایی اذهان جامعه از این درد و رنج، به بازسازی نظام سیاسی جدیدی پردازد. لذا نظریه‌پرداز با دقت به روان‌ضربه‌های اجتماعی، تصویری نمادین از جامعه بازسازی شده ارائه دهد که این روان‌رنجوری‌ها در آن کاهش یابد.

شریعتی روشنفکر دین‌دار و آگاهی بود که از اندیشه نوگرایان پیشین خود بهره گرفته و از اندیشه‌های اروپایی نیز ذخایر فراوانی اندوخته بود. وی از وضعیت اسفبار و زنگار گرفته سیمای دین در میان دین‌داران و عقب‌افتادگی و انحطاط مسلمانان در دنیای پیشرفته و تکنولوژی‌محور کنونی رنج می‌برد و به دنبال چاره‌اندیشی برای احیای هویت دینی به منزله خود در مقابل دیگری غرب بود. در نوشته‌های وی، آرزومندی وی برای جامعه‌ای مطلوب دیده می‌شود:

«همه ما آرزو می‌کنیم که ما مکتبی داشته باشیم که هم نیاز فلسفی ما را پاسخ دهد و هم انسان متفکری بسازد که جهان امروز و تمدن و فرهنگ جدید دنیا را بشناسد و با خود و مایه‌های غنی فرهنگ ما نیز بیگانه نباشد. انسانی که با فرهنگ و تمام سرمایه‌های معنوی و مذهبی ما از نزدیک و بدرستی آشنا باشد، اما با زمانه بیگانه نباشد» (شریعتی، ۱۳۸۰b: ۳۹).

وی بعنوان یک جامعه‌شناس دینی، بدنبال توانمندکردن و بازسازی دین در مقابل رقبایی همچون لیبرالیسم، مارکسیسم و اومانیسم بود. دغدغه اصلی شریعتی این بود که چگونه می‌توان دین را که امروزه این‌چنین خوار شده، دوباره احیا نمود؛ به نحوی که برای تمام مقولات مهمی که امروزه بشر به آن می‌اندیشد و در پی پاسخ به آن است، تحلیل داشته باشد (دژاکام، ۱۳۸۰: ۱۲). او همواره سعی داشت تا از طریق یک تشیع انقلابی تجدید حیات یافته بر اساس ایدئولوژی توحید و تأکید بر عدالت اجتماعی و برابری، جامعه ایران را نجات دهد (متولی و دیگران، ۱۳۸۷: ۱۶۷). از نگاه شریعتی، اسلام یک ایدئولوژی است و ایدئولوژی می‌تواند اجتماع را تغییر داده و انسان جدید خلق کند (یوسفی میانجی، ۱۳۸۰: ۱۴). به هر روی، شریعتی برای به حرکت درآوردن جامعه و توده از ایدئولوژیک کردن دین بهره می‌گیرد و معتقد بود برای اینکه این قدرت و انرژی بالقوه و نهفته در دین رها شود، باید کبریت ایدئولوژی را زیر آن قرار داد. ایدئولوژی علاوه بر اینکه بین ارزش‌ها، افکار، آرزوها و دانش‌ها پیوستگی و انسجام بوجود می‌آورد، با ارائه پیشنهادها و راه‌حل‌ها، چگونگی ساختن نمونه ایده‌آل را نشان می‌دهد (شریعتی، م.آ، ج ۲۳، ۱۳۷۲: ۶۵-۶۰). لذا شریعتی راه رسیدن به پیشرفت و تکنولوژی غیر را در یک حرکت سریع و منسجم می‌داند که از طریق یک ایدئولوژی فراهم می‌شود. امت و امامت، مدل نظم سیاسی و اجتماعی ایده‌آلی است که شریعتی آن را برای اداره هرچه بهتر جامعه آرمانی مدنظرش پیشنهاد می‌کند.

شریعتی در توضیح نظریه امت و امامت می‌گوید: امت، جامعه ایده‌آل اسلامی است و به مجموعه‌ای از مردم همفکر که حرکت بسوی مقصد خاصی را بر اساس یک ایدئولوژی برگزیده‌اند، اشاره دارد (شریعتی، م.آ، ج ۲۶، ۱۳۶۸: ۴۸۲ و ۲۶۹). هدف اصلی امامت یا پیشوایی این نیست که به مردم احساس آزادی و راحتی بدهد بلکه وارد شدن فرد به امت، همانند آن است که به گروهی همسفر پیوسته است. لذا فرد در امت آزاد و

رها نیست، بلکه متعهد و مسئول است و همین‌طور رهبر امت نیز متعهد است که در مستقیم‌ترین راه‌ها با بیشترین سرعت و صحیح‌ترین حرکت، جامعه را به سوی تکامل رهبری کند (شریعتی، م.آ، ج ۲۶، ۱۳۶۸: ۳۹۰)؛ هرچند که این تکامل افراد را دچار رنج کند، رنجی که تحمیلی نیست و اکثریت افراد خود آن را پذیرفته‌اند.

بدین‌سان رسالت بزرگ رهبری در اندیشه شریعتی، راندن جامعه و فرد از آنچه هست به سوی آنچه باید باشد، به هر قیمت ممکن اما نه به خواست امام بلکه بر پایه ایدئولوژی ثابتی که امام نیز بیشتر از هر فردی تابع آن است و در برابرش مسئول می‌باشد (محمودی، ۱۳۹۳: ۳۸۱). شریعتی آن‌گاه نتیجه می‌گیرد که: «از همین جاست که امامت از دیکتاتوری جدا می‌شود و رهبری فکری انقلابی با رهبری فردی استبدادی تضاد پیدا می‌کند» (شریعتی، م.آ، ج ۲۶، ۱۳۶۸: ۴۰۳). از منظر شریعتی، مردم امام را تعیین نمی‌کنند بلکه امامت او را تشخیص می‌دهند. بدین معنا که از راه کشف به وجود این امامت پی می‌برند و سپس بر پایه اجماع و شورا با او بیعت می‌کنند. این بیعت از دیدگاه شریعتی همان رأی دادن است. شورا، بیعت و اجماع را همان دموکراسی می‌داند و معتقد است دموکراسی یک اصل اسلامی است که در قرآن به آن تصریح شده است (شریعتی، م.آ، ج ۲۶، ۱۳۶۸: ۴۸۶). وی از امامت معنایی ویژه مراد می‌کند و معتقد است امامت همان نظام حکومت انقلابی است: «... نظام انقلابی غیر از نظام موروثی، غیر از دیکتاتوری و غیر از نظام دموکراسی است که نظام انقلابی بر اساس یک قانون و یک مکتب فکری جامعه را می‌سازد و به هدف خاص و مشخص هدایت می‌کند» (شریعتی، م.آ، ج ۱۵، دفتر دوم، ۱۳۷۹: ۴۵).

بنابراین نظام مطلوبی که شریعتی مبانی آن را می‌پروراند، چیزی جز دموکراسی متعهد یا هدایت شده نیست. شریعتی در تلاش است تا با طرح موضوع دموکراسی متعهد در کنار مدل آرمانی امت و امامت ضمن نشان دادن همسویی خود با گزاره‌های مدرن، پیوندی معقول و بومی میان دین و دموکراسی برقرار کند. او با نقد نظام‌های لیبرال دموکراسی غرب، دموکراسی آن‌ها را دموکراسی غیرواقعی می‌داند. وی معتقد است دموکراسی غربی، دموکراسی رأس‌هاست و نه دموکراسی رأی‌ها. لذا با الهام از دیدگاه‌های اسلامی، دموکراسی غربی را یک نظام آریستوکراتیک، نخبه‌سالار و در خدمت منافع طبقه اشراف و سرمایه‌داران می‌خواند (امام جمعه‌زاده و روحانی، ۱۳۸۶: ۱۳۸۶).

۵۹). همچنین بین لیبرالیسم، دموکراسی و چپاول و غارت ملت‌ها ارتباط برقرار می‌کند و دموکراسی غربی را دشمن نوع بشر معرفی می‌کند: «بی‌شک این پول است، این قدرت است که با استخدام تمام وسایل موجود تبلیغاتی امروز، با استخدام تمام استعدادها و امکانات هنری، اجتماعی و ... رأی می‌سازد. آری آزادند در دادن رأی، اما برده‌اند در ساختن رأی. رأی‌ها را می‌سازند و سپس مردم را برای دادن آن آزاد می‌گذارند.» (شریعتی، م.آ، ج ۲۶، ۱۳۶۸: ۶۱۴-۶۱۳).

بنابراین شریعتی معتقد است که نظام اقتصادی حاکم بر جوامع لیبرال دموکراسی ناعادلانه و ناقض حقوق بشر است. وی در هندسه معرفتی‌اش از جهان‌بینی توحیدی که یک جهان‌بینی وحدت‌گراست شروع می‌کند و اصل را در آفرینش بر توحید می‌گذارد؛ در نتیجه حقیقت فی‌نفسه، یک حقیقت توحیدی است (آقاجری، ۱۳۸۲: ۵۱). شریعتی بر اساس این بینش توحیدی؛ تاریخ، انسان و جامعه را تفسیر می‌کند. طرح هندسی مکتب در واقع ماکت جامعه‌سازی و انسان‌سازی اسلام است که اجزای آن به‌طور حساب شده و دقیق در جای خود قرار گرفته است. مقولاتی نظیر جهان‌بینی، ایدئولوژی، فلسفه توحید، فلسفه اخلاق، فلسفه آزادی، فلسفه حکومت، امامت و ... در جایگاه منطقی و طبیعی خود در این اندام و هیکل قرار گرفته‌اند (دژاکام، ۱۳۸۰: ۱۳-۱۲). شریعتی با طرح هندسی مکتب در پی پیکرسازی اسلام و توانا کردن دین در جهان معاصر است.

وی بر اساس همین جهان‌بینی از دموکراسی متعهد و انقلابی دفاع می‌کند: «دموکراسی متعهد، حکومت گروهی است که می‌خواهند بر مبنای یک برنامه انقلابی مترقی، افراد، بینش افراد، زبان و فرهنگ مردم، روابط اجتماعی و سطح زندگی مردم و شکل جامعه را دگرگون کند و به بهترین شکل برساند» (شریعتی، م.آ، ۱۳۶۸، ج ۲۶: ۴۷۶). لذا دموکراسی مطلوب شریعتی، دموکراسی دستوری و از بالا است، نه دموکراسی آزاد و برآمده از میان مردم. او با برشمردن کاستی‌های دموکراسی غربی، این سبک حکومتی را رد می‌کند؛ زیرا معتقد است این دموکراسی تبلور تمایلات و خواسته‌های مردم است نه آنچه مردم باید بخواهند و برای تکامل آن‌ها سودمند است.

در دموکراسی مدنظر شریعتی، تبعیض و نابرابری جایی ندارد. او حکومت امام علی (ع) را اسوه و نمونه دموکراسی معرفی می‌کند؛ زیرا در حکومت ایشان عدالت، آزادی و کرامت انسانی به صورت توأمان رعایت شده است. در واقع شریعتی با پیاده کردن روش

تحلیل زبان و متناسب با مفهوم امر نمادین لاکانی، در اسلام دریافته بود که در پس ظاهر تک بعدی مفاهیم اسلامی، منبعی سرشار از حقایق و واقعیت‌های اسطوره‌ای نهفته است و زبان همه مذاهب، بالاخص اسلام، زبانی نمادین است (رهنما، ۱۳۸۱: ۲۰۰-۲۰۱). او با استفاده از مفاهیم تمدن غربی مانند دموکراسی و بکارگیری آن در منظومه معرفت دینی و اسلامی بر آن بود تا مفاهیم مدرن را در قالب یک بافتار بومی قرار داده و بر این اساس نظم مطلوب سیاسی و اجتماعی خود را پی‌ریزی نماید.

به هر حال، حکومت پیشنهادی شریعتی یک حکومت دومرحله‌ای است. مرحله اول ایجاد یک نظام انقلابی بر مبنای یک رهبری ایدئولوژیک انقلابی برای دوره موقتی است که آن را می‌توان دوره خودسازی انقلابی جامعه نامید. مرحله دوم، مرحله‌ای است که در آن جامعه به خود آگاهی می‌رسد و شماره رأس‌ها با شماره رأی‌ها برابر می‌گردد. در این هنگام، دوره انقلابی پایان می‌پذیرد و نظام دموکراتیک جانشین آن می‌شود. در دوره انقلابی، هدف عبارت است از شکستن همه انحصارها و در یک معنی واگذار کردن مالکیت فردی یا طبقاتی بر تولید و مصرف‌های عامه به جامعه تحت رهبری انقلابی و عبارت دیگر تبدیل زیربنای تاریخی یعنی قابیلی به یک زیربنای هابیلی یا پرومته‌ای (شریعتی، م.آ، ج ۱۱، ۱۳۷۰: ۱۴۸). بر این اساس از نظر او معیار اصلی تفاوت حکومت‌ها نه در شکل آنها بلکه در محتوای آنها یعنی هدف، نوع عمل و ایدئولوژی‌شان است. در این حکومت سه بعد استبداد، استعمار و استثمار که موجب تکانه‌های ذهنی می‌شود، نفی می‌گردد.

در یک نگاه کلی، می‌توان گفت که دموکراسی مورد تأیید شریعتی دموکراسی است که افراد در آن با آگاهی لازم و به دور از فضا سازی بتوانند افراد شایسته را برای اداره حکومت انتخاب کنند. بنابراین شریعتی با خوانش انتقادی نسبت به مدرنیته و گزینش برخی از عناصر آن مانند دموکراسی و قرار دادن آن در یک بافتار دینی - بومی، واژه دموکراسی متعهد را متناسب با چنین فضایی ابداع نمود و این مفهوم را در راستای طرح آرمانی خود با عنوان امت و امامت در قالب نظم سیاسی و اجتماعی مطلوبش، همشین ساخت.

نتیجه‌گیری

در راستای تأثیر امر نمادین لاکانی بر ذهنیت علی شریعتی می‌توان گفت که وی دوران کودکی‌اش را در محیطی مذهبی گذراند و بسیار تحت تأثیر افکار پدرش که از علمای پیشرو، مبارز و بنیان‌گذار کانون نشر حقایق اسلامی بود، قرار داشت. از سوی دیگر در آن دوران اوضاع اجتماعی ایران به گونه‌ای بود که موجب شد شریعتی نفرت عمیقی نسبت به دگر استبداد پهلوی و استعمار غربی به مثابه امر واقع دوران خود پیدا کند. اعزام شریعتی به دانشگاه سوربن فرانسه، این امکان را به او داد تا با فرهنگ و اندیشه‌های مدرن و پست‌مدرن رایج در کشورهای اروپایی بعنوان امر خیالی آشنایی یابد، در آینه غرب خود را ببیند و بر آن اساس به احیای امر نمادین اسلامی از طریق روح دادن به نمادهای اسلام، آن گونه که مورد پذیرش جامعه امروزی باشد، پردازد. بر اساس رویکرد لاکان، ایجاد تغییر در امر نمادین جامعه مبحثی است که فقط روشنفکران جامعه به آن توجه نشان می‌دهند و از طریق متحول‌سازی آن، مسیر آینده جامعه را معین می‌کنند.

همان‌گونه که اشاره شد، لاکان اذعان می‌دارد که فرد در مرحله انطباق خود با دیگری، برخی از خصلت‌های دیگری را برای خود برمی‌گزیند، شریعتی نیز برخی از اصول مدرن را انتخاب و برخی از پیامدهای آن را نقد می‌کند. او با مقایسه اسلام با تمدن غرب درمی‌یابد که اسلام در ظرف سنتی جوامع بشری جسمیت یافته و سپس در مسیر تحولات تاریخی فرسایش یافته است. لذا باید با توجه به تغییرات دنیای معاصر و اصول حاکم بر آن بازخوانی و تفسیر گردد. همچنین وی معتقد است محروم‌سازی مردم از اصول تمدن مدرن، کار اشتباهی است و باید در جهت پیشرفت کشور از آن بهره‌مند شویم. بدین ترتیب نظم مطلوبی که وی برای جامعه تجویز می‌کند، تلفیقی از اصول اندیشه مدرن و مبانی اسلام نخستین است. امت و امامت نقطه عزیمت شریعتی در ارائه تفاسیر جدید از مفاهیم اسلامی است؛ از نگاه او رهبر جامعه اسلامی در برابر مردم مسئول است و باید مردم را در مستقیم‌ترین راه و با بیشترین سرعت به سوی تکامل رهبری کند و از سوی دیگر مردم نیز در برابر رهبر جامعه، متعهد و مسئولند. مردم زمانی که بر مبنای اجماع و شورا (که امروزه در قالب رأی دادن نمایان می‌شود) با امام بیعت می‌کنند، دموکراسی متعهد شکل می‌گیرد. دموکراسی متعهد حکومت، گروهی است که

واکای تأثیر ذهنیت مدرن بر چگونگی بر ساخته شدن نظم سیاسی - اجتماعی... | کامرانی و همکاران | ۳۵

می‌خواهند بر مبنای یک برنامه انقلابی، بینش، فرهنگ و سطح زندگی مردم را تغییر و جامعه‌ای به بهترین شکل تأسیس کنند. لذا بر مبنای مطالب گفته شده می‌توان نتیجه گرفت که نگاه وی نسبت به مدرنیته، قبول برخی از قواعد آن و تلفیقش با اسلام بوده است. پس رویکرد شریعتی انتقادی توأم با تلفیق گزاره‌های مدرن و سنتی با یکدیگر می‌باشد. پس او با چنین خوانشی از گزاره‌های مدرن، نظم سیاسی - اجتماعی مطلوب خود را پیرامون امت و امامت و دموکراسی متعهد، پی‌ریزی نمود.

تعارض منافع

تعارض منافع ندارم.

ORCID

Fatemeh Kamrani



<https://orcid.org/0000-0002-8710-6558>

Somayeh Hamidi



<https://orcid.org/0000-0002-9879-056x>

Peyman Zanganeh



<https://orcid.org/0000-0002-7373-1950>

منابع

فارسی

- آبراهامیان، پرواند، (۱۳۷۷)، *ایران بین دو انقلاب*، ترجمه احمد گل محمدی و محمدابراهیم فتاحی، تهران: نشر نی.
- آقاجری، هاشم، (۱۳۸۲)، *شریعتی، متفکر فردا*، تهران: ذکر.
- احمدی، حمید، (۱۳۸۰)، *شریعتی در جهان (نقش دکتر علی شریعتی در بیداری اسلامی)*، تهران: شرکت سهامی انتشار.
- ادیب‌زاده، مجید، (۱۳۸۹)، *مدرنیته زایا و تفکر عقیم: چالش تاریخی دولت مدرن و باروری علوم انسانی در ایران*، تهران: ققنوس.
- استاوراکاکیس، یانیس، (۱۳۹۲)، *لاکان و امر سیاسی*، ترجمه محمدعلی جعفری و محمد ابراهیم طاهائی، تهران: ققنوس.
- امام‌جمعه‌زاده، سیدجواد و روحانی، حسین، (۱۳۸۶)، «بررسی تطبیقی دموکراسی غربی با دموکراسی متعهد دکتر علی شریعتی»، *مجله علوم اجتماعی (دانشگاه فردوسی مشهد)*، شماره ۹، صص ۷۸-۵۹.

- اونز، دنیل، (۱۳۸۷)، فرهنگ مقدماتی اصطلاحات روان‌کاوی لکانی، ترجمه مهدی پارسا و مهدی رفیع، چاپ دوم، تهران: گام نو.
- بروجردی، مهرزاد، (۱۳۹۳)، روشنفکران ایرانی و غرب: سرگذشت نافرجام بومی‌گرایی، ترجمه جمشید شیرازی، تهران: نشر فرزانه روز.
- پیران، پرویز، (۱۳۸۲)، «جامعه‌ای پیچیده با مردمی پیچیده»، ماهنامه نامه، شماره ۲۹، ص ۱۵.
- حسینیان، روح‌الله، (۱۳۸۸)، درآمدی بر انقلاب اسلامی ایران، تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی.
- دژاکام، محمدیاسین، (۱۳۸۰)، شریعتی و بازفهمی دین، تهران: ذکر.
- رایت، الیزابت، (۱۳۹۴)، لکان و پسا فمینیسم، ترجمه محمود مقدس، تهران: مهرگان خرد.
- رجایی، فرهنگ، (۱۳۸۷)، مشکله ایرانیان، تهران: نشر علمی فرهنگی.
- رشیدی، احمد، (۱۳۹۱)، درآمدی تطبیقی بر مدرنیته و اصالت‌گرایی فرهنگی در روسیه و ایران، بابل‌سر: انتشارات دانشگاه مازندران.
- رهنما، علی، (۱۳۸۱)، مسلمانی در جستجوی ناکجاآباد، زندگی‌نامه سیاسی علی شریعتی، ترجمه کیومرث قرقلو، تهران: نشر گام نو.
- شریعت‌رضوی، پوران، (۱۳۷۴)، طرحی از یک زندگی، تهران: نشر چاپ پخش.
- شریعتی، علی، (۱۳۵۷)، خودسازی انقلابی، تهران: حسینیه ارشاد.
- _____، (۱۳۶۰)، چه باید کرد؟، مجموعه آثار، جلد ۲۰، تهران: چاپ پخش.
- _____، (۱۳۶۷)، هبوط در کویر، مجموعه آثار، جلد ۱۳، تهران: چاپ پخش.
- _____، (۱۳۶۸)، علی (ع)، مجموعه آثار، جلد ۲۶، تهران: نشر آمون.
- _____، (۱۳۷۰)، تاریخ تمدن، مجموعه آثار، جلد ۱۱، چاپ دوم، تهران: انتشارات قلم.
- _____، (۱۳۷۲)، جهان‌بینی و ایدئولوژی، مجموعه آثار، جلد ۲۳، تهران: انتشار.
- _____، (۱۳۷۳)، بازگشت به خویش، مجموعه آثار، جلد ۴، چاپ چهارم، تهران: انتشارات الهام.
- _____، (۱۳۷۹)، تاریخ و شناخت ادیان (۲ و ۱)، جلد ۱۵ و ۱۶، تهران: انتشار.
- _____، (۱۳۸۰a)، جهت‌گیری طبقاتی اسلام، جلد ۱۰، تهران: قلم.
- _____، (۱۳۸۰b)، ما و اقبال، مجموعه آثار، جلد ۵، تهران: الهام.
- _____، (۱۳۸۲)، اسلام‌شناسی (۱)، جلد ۱۶، تهران: قلم.

- _____، (۱۳۸۲)، *اسلام‌شناسی* (۲)، جلد ۱۷، تهران: قلم.
- _____، (۱۳۸۴)، *تاریخ تمدن*، مجموعه آثار، جلد ۱۱، چاپ هفتم، تهران: چاپ پخش.
- _____، (۱۳۹۱)، *با مخاطب آشنا*، مجموعه آثار، جلد ۱، چاپ هفتم، تهران: چاپ پخش.
- عظیمی نژادان، علی، (۱۳۸۰)، «شریعتی، مدرنیته و غرب‌شناسی»، *بازتاب اندیشه*، شماره ۱۵، صص ۵۵-۵۱.
- علیجانی، رضا، (۱۳۸۲)، *شریعتی‌شناسی* (۳)، باز صف‌ها اشتباه نشود، تهران: یادآوران.
- فتوحی، محمود، (۱۳۸۰)، *مجموعه مقالات همایش بازشناسی اندیشه‌های دکتر علی شریعتی، سبک و ایده در آثار شریعتی*، مشهد: دانشگاه فردوسی.
- فغفور مغربی، حمید، (۱۳۸۰)، «نقش شریعتی در احیای تفکر دینی در عصر حاضر»، *مجموعه مقالات همایش بازشناسی اندیشه‌های دکتر علی شریعتی*، جلد ۲، مشهد: دانشگاه فردوسی.
- قادری، حاتم، (۱۳۸۰)، *فلسفه سیاسی کلاسیک اسلامی*، تهران: مرکز بازشناسی اسلام و ایران.
- قیصری، علی، (۱۳۸۳)، *روشنفکران ایران در قرن بیستم*، ترجمه محمد دهقانی، تهران: انتشارات هرمس.
- کاظمی، عباس، (۱۳۸۳)، *جامعه‌شناسی روشنفکری دینی در ایران*، تهران: انتشارات طرح نو.
- کلانتری، عبدالحسین، (۱۳۸۹)، *دیباچه‌ای بر سطوح تحلیلی، سنت و تجدد*، قم: کتاب طه.
- گودرزی، غلامرضا، (۱۳۸۶)، *تجدد نا تمام روشنفکران ایران*، تهران: اختران.
- متولی، علیرضا؛ نادری، ناصر؛ نجفی، عبدالمجید؛ حسن‌زاده، فرهاد و اصلانی، محمدرضا، (۱۳۸۷)، *احیاگران: زندگی‌نامه امام خمینی، استاد مطهری*، دکتر علی شریعتی، *سید جمال‌الدین اسدآبادی و محمد اقبال لاهوری*، تهران: مؤسسه نشر و تحقیقات ذکر.
- محمودی، سیدعلی، (۱۳۹۳)، *نواندیشان ایرانی*، نقد اندیشه‌های چالش‌برانگیز و تاثیرگذار ایران معاصر، تهران: نشر نی.

- منوچهری، عباس، (۱۳۹۶)، *رهیافت و روش در علوم سیاسی*، با همکاری محمدرضا تاجیک ... [و دیگران]، چاپ هشتم، تهران: سمت.
- موللی، کرامت، (۱۳۸۶)، *مبانی روان‌کاوی فروید-لکان*، چاپ سوم، تهران: نشر نی.
- میلانی، عباس، (۱۳۷۸)، *تجدد و تجدید ستیزی در ایران*، تهران: نشر آتیه [اختران].
- نجف‌زاده، مهدی، (۱۳۹۴)، «*حیث خیالی قانون‌گذار در دوره تکوین سیاست مدرن در ایران*»، *ممالک محروسه (پژوهش‌های قاجاریه‌شناسی)*، شماره ۱، صص ۱۸۱-۱۶۵.
- هومر، شون، (۱۳۸۸)، *ژان لاک*، ترجمه محمدعلی جعفری و محمد ابراهیم طاهائی، تهران: ققنوس.
- یوسفی میانجی، عبدالرضا، (۱۳۸۰)، «*بررسی تطبیقی اندیشه‌های استاد مطهری و دکتر شریعتی*»، *کیهان فرهنگی*، شماره ۱۷۵، صص ۱۷-۱۲.

References

- Abrahamian, Ervand, (1989), *Radical Islam: The Iranian Mojahedin*, London: I.B.Tauris.
- Abrahamian, Yarvand, (1998), *Iran between Two Revolutions*, Translated by Ahmad Golmohammadi and Mohammad Ibrahim Fattahi, Tehran: Ney Publications. [In Persian]
- Aghajari, Hashem, (2003), *Shariati, Thinker of Tomorrow*, Tehran: Zikr. [In Persian]
- Ahmadi, Hamid, (2001), *Shariati in the World (The Role of Dr. Ali Shariati in the Islamic Awakening)*, Tehran: Anteshar Co. [In Persian]
- Adibzadeh, Majid, (2010), *Productive Modernity and Barren Thinking: The Historical Challenge of the Modern State and the Fertility of the Humanities in Iran*, Tehran: Phoenix. [In Persian]
- Azimi-Nejadan, Ali (2001), "Shariati, Modernity and Western Studies", *Reflection of Thought*, No. 15, pp. 55-51. [In Persian]
- Alijani, Reza, (2003), *Shariatology* (3), Do not Make Mistakes again, Tehran: Yadavaran. [In Persian]
-, (2006), *Analytical-Critical Study of the Theory of Ummah and Imamate*, Tehran: Kavir Publishing. [In Persian]

- Boroujerdi, Mehrzad, (2014), *Iranian and Western Intellectuals: The Unsuccessful Story of Indigeness*, Translated by Jamshid Shirazi, Tehran: Farzan Rooz Publishing. [In Persian]
- Dejakam, Mohammad Yassin, (2001), *Shariati and Knowledge of Religion*, Tehran: Zikr. [In Persian]
- Freud, S, (1966), *Identification, In Essaisde Psychanalyse*, Paris: Payot.
- Fotouhi, Mahmoud, (2001), *Proceedings of the Conference on Recognizing the Thoughts of Dr. Ali Shariati*, Style and Ideas in Shariati Works, Mashhad: Ferdowsi University. [In Persian]
- Faghfour Maghribi, Hamid, (2001), “Shariati's Role in Reviving Religious Thought in the Present Age”, *Proceedings of the Conference on Recognition of Dr. Ali Shariati's Thoughts*, Volume 2, Mashhad: Ferdowsi University. [In Persian]
- Ghaderi, Hatem, (2001), *Classical Islamic Political Philosophy*, Tehran: Center for the Recognition of Islam and Iran. [In Persian]
- Goodarzi, Gholamreza, (2007), *Incomplete Modernity of Iranian Intellectuals*, Tehran: Akhtaran. [In Persian]
- Hosseinian, Ruhollah, (2009), *An Introduction to the Islamic Revolution of Iran*, Tehran: Islamic Revolution Documentation Center. [In Persian]
- Homer, Sean, (2009), *Jean Locke*, Translated by Mohammad Ali Jafari and Mohammad Ebrahim Tahaei, Tehran: Phoenix.
- Imam Juma Zadeh, Seyed Javad; Rouhani, Hossein, (2007), “A Comparative Study of Western Democracy with Committed Democracy by Dr. Ali Shariati”, *Journal of Social Sciences*, No. 9, pp. 78-59. [In Persian]
- Kazemi, Abbas, (2004), *Sociology of Religious Intellectuals in Iran*, Tehran: New Plan Publications. [In Persian]
- Kalantari, Abdolhossein, (2010), *An Introduction to Analytical Levels, Tradition and Modernity*, Qom: Taha Book. [In Persian]

- Laca. J, (1993), *The Seminar of Jacques Lacan, Book III: The Psychoses (1955-56)*, Trans & Notes: R. Grigg. London: Routledge.
- Lacan, J, (1988), *The Seminar, Book II, The Seminar of Jacques Lacan, Book II: The Ego in Freud's Theory and in the Technique of psychoanalysis, 1954-55*, Trans, Sglvana.
- Lacan, J, (1973), *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Paris: Seuil.
- Mutawalli, Alireza & et al., (2008), *Revivalists: Biography of Imam Khomeini*, Professor Motahhari, Dr. Ali Shariati, Seyyed Jamaluddin Asadabadi and Mohammad Iqbal Lahori, Tehran: Zikr Publishing and Research Institute. [In Persian]
- Mahmoudi, Seyed Ali, (2014), *Iranian Modernists, Critique of Challenging and Influential Thoughts in Contemporary Iran*, Tehran: Ney Publishing. [In Persian]
- Manouchehri, Abbas, (2017), "Approach and Method in Political Science", in *Collaboration with Mohammad Reza Tajik ... [and others]*, Tehran: Samat, Eighth Edition. [In Persian]
- Mowllly, Keramat, (2007), *Fundamentals of Freud-Lacan Psychoanalysis*, Tehran: Ney Publishing, Third Edition. [In Persian]
- Milani, Abbas, (1999), *Modernity and Anti-Modernism in Iran*, Tehran: Atieh Publishing [Akhtaran]. [In Persian]
- Najafzadeh, Mehdi, (2015), "Imaginatively the Legislator in the Period of Evolution Modern Politics in Iran", *Forbidden Countries (Qajar Studies)*, No. 1, pp. 181-165. [In Persian]
- Owens, Daniel, (2008), *Introductory Dictionary of Lacanian Psychoanalytic Terms*, Translated by Mehdi Parsa and Mehdi Rafi, Tehran: New Step, Second Edition.
- Piran, Parviz, (2003), "Complex Society with Complex People", *Monthly*, No. 29, p.15. [In Persian]
- Qaisari, Ali, (2004), *Iranian Intellectuals in the Twentieth Century*, Translated by Mohammad Deghani, Tehran: Hermes Publications. [In

Persian]

- Rajaei, Farhang, (2008), *The Problem of Iranians*, Tehran: Cultural and Scientific Publications. [In Persian]
- Rashidi, Ahmad, (2012), *A Comparative Introduction to Modernity and Cultural Originalism in Russia and Iran*, Babolsar: Mazandaran University Press. [In Persian]
- Rahnama, Ali, (2002), *A Muslim in Search of Nowhere, Ali Shariati's Political Biography*, Translated by Kiomars Ghargloo, Tehran: Gam No Publishing. [In Persian]
- Stavrakakis, Yannis, (2013), *Lacan and Political Affairs*, Translated by Mohammad Ali Jafari and Mohammad Ebrahim Tahaei, Tehran: Phoenix. [In Persian]
- Shariat Razavi, Pouran, (1995), *One Life Plan*, Tehran: Chap Pakhsh Publications. [In Persian]
- Shariati, Ali, (1978), *Revolutionary Self-Construction*, Tehran: Hosseinieh Ershad. [In Persian]
-, (1981), *What Should be Done?*, Collection of works, Volume 20, Tehran: Publication. [In Persian]
-, (1988), *Descent in the Desert*, Collection of Works, Volume 13, Tehran: Publishing. [In Persian]
- (1989), "Ali (AS)", *Collection of Works*, Volume 26, Tehran: Nashr-e Amoon. [In Persian]
-, (1991), *History of Civilization*, Collection of Works, Volume 11, Tehran: Ghalam Publications, Second Edition. [In Persian]
-, (1993), "Worldview and Ideology", *Collection of Works*, Volume 23, Tehran: Publication. [In Persian]
-, (1994), "Return to Self", *Collection of Works*, Volume 4, Tehran: Elham Publications, Fourth Edition. [In Persian]
-, (2000), *History and Knowledge of Religions* (1 and 2), Volumes 15 and 16, Tehran: Publication. [In Persian]

-, (2001a), *The Class Orientation of Islam*, Volume 10, Tehran: Qalam. [In Persian]
-, (2001b), “We and Iqbal”, *Collection of Works*, Volume 5, Tehran: Elham. [In Persian]
-, (2003), *Islamology* (1), Volume 16, Tehran: Pen. [In Persian]
-, (2003), *Islamology* (2), Volume 17, Tehran: Pen. [In Persian]
-, (2005), “History of Civilization”, *Collection of Works*, Volume 11, Tehran: Bakhsh Publishing, Seventh Edition. [In Persian]
-, (2012), “With a Familiar Audience”, *Collection of Works*, Volume 1, Tehran: Publishing, Seventh Edition. [In Persian]
- Wright, Elizabeth, (2015), *Lacan and Post-Feminism*, Translated by Mahmoud Moghaddas, Tehran: Mehregan Kherad. [In Persian]
- Yousefi Mianji, Abdolreza, (2001), “A Comparative Study of the Thoughts of Professor Motahhari and Dr. Shariati”, *Kayhan Farhangi*, No. 175, pp. 17-12. [In Persian]

استناد به این مقاله: کامرانی، فاطمه، حمیدی، سمیه، زنگنه، پیمان، (۱۴۰۱)، «واکاوی تأثیر ذهنیت مدرن بر چگونگی برساخته‌شدن نظم سیاسی - اجتماعی مطالعه موردی، بررسی آرای دکتر شریعتی»، پژوهش‌های راهبردی سیاست ۱۱(۴۰)، 9-38.

doi: 10.22054/QPSS.2021.55498.2656