

فوتبال، سینما و سرآغازی مشترک



سیدمهدی ناهایقرم‌رابع پژوهشگر فلسفه

نه به اندازه سینما، اما در حد خود فوتبال هم مهم است و در مواجهه پرسش‌های فلسفی هم قرار گرفته است. پرسش فلسفی از سینما و فیلم فلسفی امروز دیگر ناپهنگام نیست، اما پرسش از فوتبال همچنان عجیب به نظر می‌رسد؛ مگر آنکه از قبل در مقابل فوتبال دچار حیرت شده باشیم. فوتبال فقط انسان‌ها را به هیجان در نمی‌آورد؛ بلکه حداقل برخی از انسان‌ها در برابر فوتبال حیرت می‌کنند که می‌تواند سرآغاز تأمل درباره این پدیده شگفت‌دنیای مدرن باشد. اما آیا احتمال دارد در یک پرسش فلسفی بین سینما و فوتبال، سرآغاز مشترکی منکشف شود؟ اگر سرآغاز ورزش مدرن را به استادیوم یونانی محل بازی‌های المپیک نسبت دهیم و سرآغاز سینما را در نمایش‌های تراژیک یسا کمدی همین قوم بدانیم؛ یعنی اینکه از هر دو جهت به یک اتفاق فرهنگی نسبتاً مشترک رسیده‌ایم. نمایش‌های یونانی، بخشی مهم از آیین‌های مذهبی یونان بودند که در آنها واقعه مقدسی به‌صورت یک‌روایت دراماتیک طرح می‌شد. نمایش‌ها فاصله کمی با اسطوره‌ها داشتند؛ چرا که اصلاً آنها بیان و تفسیری از اسطوره‌ها بودند. در این نمایش‌ها، کم‌کم، چگونه به نمایش در آمدن و نیز چپستی خود‌نمایش تبدیل به مساله شد؛ مساله‌ای که به‌طور طبیعی بارزترین بیانگر آن را راسطودر کتاب شعر می‌دانیم. ماجرای نمایش در دوره رومی ادامه یافت. با این تفاوت بزرگ که نمایش بیش از این قرار نبود بیانگر یک ماجرای قدوسی و برجسته تاریخی باشد؛ بلکه پیش از آن، باید بهانه‌ای باشد برای به تصویر کشیدن شکوه و قدرت رومیان یا گاهی رف، رف کسالت و روزمرگی از دنیای یونانی مآب. سرنوشتی که درام، مرحله «به‌حرکت‌پوش چشم‌آوردن»ماجراهای اسطوره‌ای «تا مرحله «رفع ملال و خستگی» و «پیش‌چشم‌آوردن قدرت و شکوه» طی کرد، کامبیش همان سرنوشتی است که برای بازی‌های المپیک رخ داد. بازی‌های المپیک که هر چهار سال یک‌بار در المپیا برگزار می‌شد، یک مراسم مذهبی در مکانی مذهبی بود. یونانی‌ها برای آیین بازی‌ها، باز هم به ماجراهای اسطوره‌ای استناد می‌کردند. بنابراین شاید تنها چیزی که در بازی‌های المپیک یونانی نبود، سرگرمی-به معنای امروزی کلمه- باشد. همچنان که نمایش اسطوره‌ها، ابتدا به دلیل اینکه اصلاً یک آیین مذهبی بود، تفکیک زیادی بین تماشاگران و بازیگران نداشت و این تفکیک به تدریج ایجاد شد. در بازی‌ها نیز به مرور و با حرفه‌ای‌تر شدن بود که بین مشارکت‌کنندگان صرفاً بیننده و مشارکت‌کنندگان بازیکن، فاصله ایجاد شد.

همچنان که درام در دوره رومی از رونق افتاد و به ویژه روح فرهنگی خود را از دست داد، بازی‌های المپیک نیز اهمیت خود را از دست داد و حتی بنابر دستور امپراتوران روم، ممنوع شد. بازی‌ها دیگر بازی‌هایی در پیش چشم خدایان المپیا نبودند؛ بلکه بازی‌های رومی، بازی‌های عظیم و برجعیّت و برزق و برقی پیش‌روی بزرگان امپراتوری بودند. این بازی‌ها مقصدی نداشتند جز اثبات قدرت امپراتوری و قبل از اینکه بخواییم به تفاوت‌ها بپردازیم، چشم مردم. بنابراین و قبل از اینکه بخواییم به تفاوت‌ها بپردازیم، باید در نیای مشترک بازی‌ها- که امروز فوتبال پروازه‌ترین وارث آنهاست- و هنرهای نمایشی- که امروز سینما برجسته‌ترین میراث‌آثار آن- از دو چیز پرسش کنیم:

نخست- نقش اسطوره یا شعر در شکل‌دهی تفسیر انسان از بازی ورزشی یا بازی‌نمایشی؛ هر دوی این بازی‌ها با آنکا به یک درونمایه شاعرانه آغاز شدند. ماجرای شاعرانه به انسان یونانی این امکان را داده بود که در آیینی، ماجراهای خدایان را به نمایش بگذارد و در آیین دیگری آمادگی خود را برای مشارکت در ماجراها به نمایش بگذارد. این درونمایه اسطوره‌ای در عصر رومی تغییر کرد و به همین خاطر، هم بازی‌های نمایشی و هم بازی‌های ورزشی در این دوران تغییر کرد. همین تغییرات بود که هنر مدرن و ورزش مدرن را نیز در آینده معنادر و متمکن ساخت.

دوم؛ هم بازی‌های نمایشی و هم بازی‌های ورزشی، با تمایزی در فرهنگ انسان ایجاد شدند که می‌توان نام آن را بصری شدن تفکر گذاشت. ماجرای خدایان در برخی فرهنگ‌ها تمث‌ل‌های مجسم پیدا می‌کرد. به این تمث‌ل‌ها، بت می‌گویند. بت‌ها و دیگر اجسامی که به صورت تمثیلی ماجراهایی را بیان می‌کردند، در آیین‌های مذهبی مردم به کار می‌آمدند. اما به‌نمایش در آمدن این ماجراها، یعنی به‌کارگیری حرکت‌های نمادین بازیگران و روایت راوی و موسیقی و... اتفاق ممتاز خاص یونان بود. همین اتفاق بود که ترازوی و کمدی را ممکن کرد و ادامه همین اتفاق بود که هنرهای نمایشی را تا عصر مدرن، افتان و خیزان حفظ و در این عصر متحول کرد.

تفکر بصری تنها در هنر بسط نیافت؛ بلکه در فعالیت‌های ورزشی نیز بسط یافت. به دلایلی که باید در مجال‌بهرتری بررسی کرد، همچنان که در هنر، در بازی‌های ورزشی روم نیز دست بر قضا وجه بصری‌تری از دوره یونانی وجود دارد. به‌خاطر همین بصری‌اندیشی بود که فاصله تماشاگر از بازیکن باز هم بیشتر شد، تا جایی که بازیکن درراه شکوه و قدرت ایشان جان خود را نیز فدای می‌کند. پس تفکر بصری و بطن شاعرانه- اسطوره‌ها دو پایه اصلی برای ممکن شدن واقعه‌هایی باستانی هستند که امروز ورزش مدرن و هنر نمایشی مدرن را ممکن کرده است. سینما چنان‌که گفته شد، بزرگ‌ترین وارث هنر مدرن یا حداقل هنر نمایشی مدرن در دوره معاصر است؛ فوتبال پرتوفیق‌ترین ورزش مدرن در بین همه رقیبان خود. بی‌هیچ‌شک و تردیدی این تمهیدات‌نه‌ماجرای فوتبال را روشن کرده‌است‌ونه ارتباط فوتبال و سینما را بیان. اما شاید توجه به تفاوتی بین این دو پدیده، تا حدی بتواند پرسشی برای روشنگران آینده ایجاد کند.

هر چندی هم سینما و هم فوتبال در پی تفکر بصری و نیای یونانی و رومی خود آمده‌اند، اما بازی ورزشی استعداد کمتری برای بصری شدن دارد تا هنرهای نمایشی. هنر نمایشی- چنان‌که در سینما می‌بینیم-هیچ اساسی مهم‌تر از تفکر بصری ندارد. اما بازی ورزشی متکی بر خودسازی و مشارکت در این خودسازی است. به همین خاطر حتی امروز هم که امروز است، ورزش مدرن و به ویژه فوتبال که در اوج وابستگی رسانه‌ای خود قرار دارد، بدون روایت یک ماجرای واقعی ارزش ندارد و این ماجرا، هر چقدر واقعی‌تر باشد و بیشتر متکی بر یک سنت مشخص، بیشتر انسان را درگیر خود می‌سازد. در مقابل، سینما در همان آسبش خود با واقعیت فاصله دارد. سینما مرکب خیالی دارد و به همین خاطر تکنیکی بودن و خیال‌ورزانه بودن آن «چپسا» باعث قدرت و غنای بیشتر آن هم بشود. ماجرای ورزشی ولی، اگر صرفاً متکی بر تکنیک شود و بدون تماشاگری که از نزدیک آن را مشاهده و تشجیع کند نمی‌تواند ماجرای ورزشی باشد و به‌خاطر همین «بای در واقعیت داشتن» است که می‌توان گفت ماجرای ورزشی یکی از بن‌مایه‌های مهم تداوم فرهنگ بصری مغرب زمین است.

اخبار، یادداشت و گزارش‌هایی از اندیشه و آیین

نشست تخصصی مفهوم حکمت

در آرای صدرا

هفتادوسومین نشست تخصصی گروه علمی فلسفی سیاسی به‌نشست «مفهوم حکمت در آرای صدراالمتألهین» اختصاص دارد. در این نشست شریف لکزایی، عضو هیات‌علمی پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی سخنرانی خواهد کرد. این نشست‌امروز ۳۰ خرداداز ساعت ۲۱:۳۰ در قم به‌نشانی خیابان ۱۹ دی، کوچه ۱۰، مجمع عالی حکمت‌اسلامی برگزار می‌شود.



تأثیرپذیری از اندیشه‌های چپ در ایران از آن دست مسائلی است که هنوز برخی زوایای آن به خوبی روشن نشده است. این تأثیرپذیری آنچنان عمیق بوده که ردپای چپ گریز را تا درون حوزه‌های مختلف فکر دینی نیز می‌توان دنبال کرد. احتمالاً جاذبه‌های درونی مارکسیسم و سوسیالیسم به دلیل ظاهر

انقلابی و نحوه‌ای رادیکالیسم، از مهم‌ترین عوامل گرایش به‌چپ در اندیشمندان مذهبی و روشنفکران دینی در دهه‌های قبل از انقلاب اسلامی بود که گاهی با تلفیقی از برخی جنبه‌های مارکسیسم با اسلام، سعی داشتند شیعه را مکتبی انقلابی و مبارز معرفی کنند و به این ترتیب بر جداییت فکر دینی بیفزایند. در واقع و مبتنی بر واقعیات موجود، این روشنفکران مذهبی بودند که نخستین بار واسطه انتقال مفاهیم چپ به حوزه دینانت شدند. ازجمله مهم‌ترین و تأثیرگذارترین روشنفکران در این زمینه، علی شریعتی بود که در دهه ۶۰ میلادی و مصادف با رواج خوانشی نواز ایدئولوژی‌های چپ، در اروپا و در فرانسه تحصیل می‌کرد؛ درست در همان مقطعی که مبارزات ضدامپریالیستی توسط جنبش دانشجویی جانی تازه گرفت. حضور شریعتی در اروپا زمینه آشنایی او با اندیشمندان غربی نظیر مارکس، گورویچ، لویی آساینیو، فرانتس فانون، سارتر و... و فراهم کرد که مواجهه با اندیشه آنها تأثیر مهمی در شکل‌گیری نظام معرفتی او داشت؛ عمیق‌تر و گسترده‌تر از تحصیلات آکادمیک او. آنچنان‌که جای‌جای آثار او ردپای نظریات اندیشمندان غربی نظیر جبر تاریخی مارکس و اختیارگرایی سارتر شهود است، اگرچه گاهی شدیداً آنها را محکوم می‌کند(۱) و این تناقض احتمالاً ناشی از خاستگاه دینی و تعلق او به تفکر اسلامی و شیعی است. به هر روی با وجود همه نفی و اثبات‌ها، تأثیر ژرف اندیشه‌های دکتر شریعتی در شکل‌گیری آگاهی اجتماعی علیه استکبار و استعمار زمان، انکارکردنی نیست و نگارنده نیز همین موضوع را پنهان‌ای قرار داده است تا بررسی یکی از آثار خواندنی ایسن متفکر دغدغه‌مند و تأثیرگذار انقلاب اسلامی بپردازد.

«خودسازی انقلابی» عنوان مجلد دوم مجموعه آثار دکتر شریعتی است که در ۲۶۴ صفحه به چاپ رسیده است. این کتاب مجموعه‌ای است از چند متن مکتوب و سخنرانی، از شریعتی که یکی از آنها با همین عنوان یعنی «خودسازی انقلابی» در فصل هشتم آمده است. فصلی که با این عبارت آغاز می‌شود: «این متن را برادر در تابستان سال ۱۳۵۵ برای جمعی از برادران مجاهدش نوشته است» (شریعتی، علی، خودسازی انقلابی، ص ۱۳۳) سرآغاز خودسازی انقلابی «یک سوال است که اسوه نمونه یک انسان «خودساخته انقلابی» نیز در ضمن همین سوال معرفی می‌شود: «چگونه از خویش یک انسان علی‌گونه انقلابی بسازیم؟» (همان) این سوال یعنی در نظر شریعتی معیار و معیار «علی علیه‌السلام» است. کسی که به عقیده او «حساس‌تر از مزدک و انقلابی‌تر از مارکس زندگی کرد.» (همان، ص ۱۴۸) اگرچه شریعتی در کلیت متن به معیار بودن «علی» پایبند است و با وجود «علی» و روشنفکر مسلمان از آن ترکیدگی شخصیت‌های متعدد برای داشتن یک «امام» بی‌نیاز می‌بیند اما همان‌طور که پیش‌تر ذکر شد، به دلیل عدم استحاج در بنیان‌های نظری، می‌بینیم که در بسیاری موارد، معارف دینی به نفع «مفاهیم مدرن» مصادره شده و درمی‌آمیزد و برای طرح نظریه «خودسازی» حتی الفاظ را از ایدئولوژی‌های دیگر به‌عاریت می‌گیرد. به‌طور کلی «خودسازی انقلابی» جوابی نسبتاً مفصل به سوال اساسی است که در نهایت هدف از آن ارائه برداشتی از اسلام شیعی به‌عنوان مکتبی «محرک و «مولد» است به جای ماده‌تخدری که «کلب‌آستان امام» (همان، ص ۱۹۱) می‌پرورد. با این مقدمه، آنچه‌می‌خوانید جواب‌های شریعتی است به پنج سوال ما از «خودسازی است:

۱) معنای خودسازی چیست؟

شریعتی قبل از بیان خوددرمورد خودسازی ابتدا «خودسازی صوفیانه» و «خودسازی مارکسیستی» را تکویش می‌کند. او اساس «خودسازی صوفیانه» را خیالی ذهنی، موروثی و فرقه‌ای می‌داند و «خودسازی انقلابی» را فرای «خودسازی مارکسیستی» که عبارت است از وسیله‌ای برای آماجگی شرکت در یک حرکت سیاسی زمان «همان، ص ۱۳۴) توصیف می‌کند. در نظر او خودسازی عبارت است از «خویش را انقلابی بار آوردن به‌عنوان یک اصل و اصالت و یک هدف، یعنی به‌جوهر وجودی خود تکامل بخشیدن.» (همان، ص ۱۳۵) و این میسر نمی‌شود مگر با شرکت در سرنوشت مردم.

۲) اساساً لازمه تصمیم برای خودسازی چیست؟

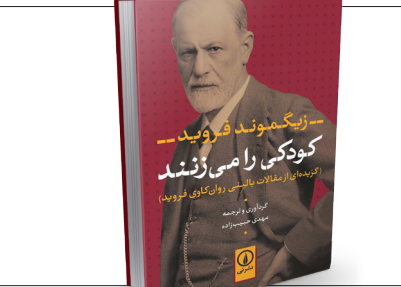
در نظر دکتر شریعتی تصمیم به خودسازی لازمه‌اش پذیرش سه اصل است (همان، ص ۱۳۵): اولاً پذیرش این امر که انسان در مسیر تاریخی و تغییر مسیر اجتماعی خویش نقش دارد. به زعم ایشان از این اعتراف نفی جبر علی تاریخ لازم نمی‌آید. این را از آن روی تأکید می‌کند که خود معتقد به نحوه‌ای جبر علمی تاریخ است- بلکه مقصود از آن «اعتقاد به آگاهی و اراده انسان و تلقی از به‌عنوان یک علت در مسیر جبر علمی تاریخ است» (همان، ص ۱۳۵) اینکه وفاداری به یک انقلاب اجتماعی لازمه‌اش حرکت



چهارشنبه ۳۰ خرداد ۱۳۹۷ ■ ۶ شوال ۱۴۳۹ ■ ۲۰ زون ۲۰۱۸ ■ شماره ۲۵۱۹

«کودکی را می‌زنند» منتشر شد

«کودکی را می‌زنند (گزیده‌ای از مقالات بالینی روانکاو)» اثر ژرژکوند فروید با ترجمه مهدی حبیب‌زاده توسط نشر نی در ۲۱۲ صفحه و به قیمت ۱۸ هزار تومان منتشر شد. کتاب حاضر حاوی مجموعه‌ای از مقاله‌های فروید است که در زمره متون کلاسیک روانکاو به‌شمار می‌روند و به تبیین برخی مفاهیم بنیادی روانکاو اختصاص داده، مفاهیمی که وجوه نادیده و بفرنج جنسیت و پیچ‌وخم‌های زندگی جنسی را روشن می‌کنند.



زندگی معاش و روزمرگی، البته او تأکید می‌کند که تجانس‌ی بین روشنفکری و بورژوازی نیست و چنین تصویری پایگاه روشنفکران را در طول تاریخ نفی می‌کند. او همچنین روشنفکری لوکس و بالانشین را به‌شدت تنقیح کرده و تنها راه خلاصی از این نوع روشنفکری را کار کردن می‌داند، کار کردن همراه با ایمان که در اسلام همواره توصیه شده است و همین کار یا «عمن» است که «مومن» را از «مسلمان» متمایز می‌کند، زیرا مسلمان تنها «تسلیم فکری» است اما مومن کسی است که به درجه تسلیم وجود رسیده است. در ادامه شریعتی متذکر می‌شود که بهترین کار، کار بدنی است که منجر به تولید ارزش و قیمت می‌شود و درد و لذت بدنی را به همراه دارد، یعنی درد و رنج واقعی و عینی. او در این بخش از متن به تبیین بیماری «علمی و فلسفی» روشنفکران نیز می‌پردازد.

در قسمت‌های پایانی متن، شریعتی به بیان نقش «مبارزات اجتماعی» در تقویت خودسازی بازمی‌گردد. او تعریف انسان را- که حیوان اجتماعی» را نادانست می‌داند و تعریف افلاطون - که انسان را «حیوان سیاسی» معرفی می‌کند- تعریفی دقیق می‌شمارد، زیرا اجتماعی بودن صفت مشخص انسانی نیست و چه بسیار حیواناتی که از انسان اجتماعی‌ترند. این سیاسی بودن است که ویژه انسان است. او در ادامه سیاسی بودن را گاهی انسان به وضع جامعه خویش و تغییر و دخالت در ساختن آن توصیف می‌کند. شریعتی می‌گوید علیرغم تصور عامه «سیاست‌زدایی» یک شیوه قدیمی در انحراف کشیدن روشنفکران و توده مردم است، چنانکه در زمان بنی عباس، حکومت این شیوه را در پیش‌گرفت و بسیاری از روشنفکران را به حواشی سرگرم مسائل ذهنی، کلامی و فلسفی کردند. او همچنین معتقد است که روشنفکر تنها «در دوره آزمایش عمل سیاسی است که هم می‌توانند اندیشه‌های خود را تصحیح کنند و هم از بیماری لافاطی شفا یابند» (همان، ص ۱۸۶) از نظر شریعتی مبارزه سیاسی به روشنفکر «زبان تکلم با توده» یا می‌آموزد و او را متقید می‌سازد که پیشاپیش مردم اما متصل به آنها حرکت کند. او البته مطالعه ادبیات انقلابی و پیشرو را برای روشنفکران و مبارزان سیاسی حیاتی می‌داند و تصریح می‌کند که دو «مایه» است که «روح» را می‌سازد: فرهنگ و ایمان. شریعتی از اینکه اساس فرهنگ ما شریعت است هم از نوع عرفانی، مدح یا غزل، به‌شدت ابراز تاسف می‌کند و ایمانی که در زمانه او به خورد خلق داده می‌شود- را هم «سگ‌بصر» می‌داند، چنانکه هر زمانه اوست. او ادبیات انقلابی را «عصر انقلاب کبیر فرانسه»، «عصر انقلاب اکتبر» «ادبیات انقلابی آمریکای لاتین» و «ادبیات انقلابی عرب» نمونه‌های مناسب ادبیات انقلابی معرفی می‌کند.

در صدر مطلب ذکر شد که شریعتی البته از الفاظ و اصطلاحات و منابع اندیشه‌های چپ متأثر است و به آنها ارجاع نیز می‌دهد؛ حتی می‌گوید:

«ام‌اگر یک روشنفکر مسلمان نباشد و آدم باشد، باید مارکسیست شود، مگر این که برود که سرمایه‌دار یا فاشیست یا کلیسیایی شود. راه دیگری ندارد. می‌گویند: اسلام بین مارکسیسم و سرمایه‌داری است. این حرف مفتی است! سرمایه‌داری بیماری است که اسلام و مارکسیسم در می‌سازد به آن با هم رقابت دارند. بنابراین، در یک هدف مشترک با هم کار می‌کنند. اخلاق مارکسیستی با اخلاق اسلامی اصولاً یکی است. اخلاق یک سوسیالیست، اخلاق یک مسلمان است.» (شریعتی، علی، مجموعه آثار، ج ۲۳، ص ۱۸۶)

بعضی برآنند به‌رغم آنکه شریعتی علی‌الظاهر صراحتاً اسلام را نسبت به مارکسیسم ترجیح می‌دهد، اما تلقی وی از دیانت، چندان مستخرج از منابع اسلامی نیست و در این میان، از اسلام آنچه برای او اهمیت یافته و مورد تأکید است که در مارکسیسم مورد تأیید است. بعضی دیگر نیز برآنند که شریعتی ناظر به مشکلات و مسائل جامعه وارد طرح بحث از ایدئولوژی شده و مارکسیسم برای او طریقت باطنی است نه موضوعیت. این هردو البته به جهاتی محققند اما آنچه از «خودسازی انقلابی» می‌توان دریافت، آن است که: الف) خودسازی، نحوی طریقت (به معنای عام آن) است. این طریقت از نظر وی البته نافی شریعت با علم نیست. همین‌طور نافی حقیقت (عرفان) در نظر شریعتی و با تعریف او) نیز نخواهد بود. این طریقت آنها و نقطه پایان نیز ندارد و فرد با پذیرش آن، همواره در راه خواهد بود و به این ترتیب گرچه از مسائل و دغدغه‌هایش کوتاه نمی‌آید اما باب گفت‌وگو را جمع به‌چگونه‌رفتن را نیز مسدود نمی‌داند؛ گرچه چنانکه در «خودسازی انقلابی» مندرج است، بی‌شک و گشکان نیز نیست و از مباحثی و مباحثی برای او هم، به‌بعد و وسعت مرحوم شریعتی) فارغ نیست؛ و اگر همه پیروان فکر چپ، به قدر شریعتی متوجه‌نظام‌مند بودن و انسجام‌شون دیانت، و مخاطرات عالم‌جدید و خصوصاً امپریالیسم و سرمایه‌داری بودند، شاید امروز وضع دیگری داشتند.

ب) شریعتی از سایر روشنفکران پس از خود نیز جدی‌تر است. او دریافت که دیانت شامل صرف شریعت نیست و «قبض و بسط» آن، نیست که راهگشاست^(۱). از اینجااست که در ایدئولوژی و «خودسازی» تأکید می‌کند.

پی‌نوشت:

۱- بلکه قبض و بسط آن از خارج دیانت، موجبات هدم شریعت نیز خواهد شد. این فکر قبض و بسط در صورتی پیش می‌آید که مدعی قاضیت و باسطیت (!) خود با واقع‌الصور و «مختار در تصرف» بداند یا وضعی پیش آمده (زمانه و عصر) را ملاک چنین حکم فرض کند (که در آن صورت زمان زده و تاریخ به‌عبارت بهتر، کار کرده‌اند). اگر چنین شود، شریعت برای او در نظر او، جز ماده‌ای قابل و لازم تصرف نیست و به این ترتیب، شان وحیانی و شرعی، با کلک حائز هیچ اهمیتی شمرده شده است.

چرا شریعتی، شریعتی شد؟

بیژن عبدالکریمی: اینکه چرا شریعتی، شریعتی شد، واقعیت آن این است که عوامل غیرقابل‌تحلیلی در این خصوص وجود دارد. یک دلیل آن این است که افق تاریخی شریعتی با افق تاریخی مایکی نیست و در واقع ما در روزگاری زندگی می‌کنیم که با مرگ مخاطب مواجه هستیم و نیهیلیسم آنچنان سیطره پیدا کرده که خودانگیزگی و اصالت را از افسراد انسانی بافته و این نتواند آنچنان که در گذشته این پیام بر روح، جان و احساس توده‌های وسیع اثر گذار بود، اثر گذار باشد. یعنی زمانه با شریعتی یار بود اما امروز زمانه با هیچ روشنفکر و متفکری یار نیست. شریعتی یک متفکر ریکه و یگانه بود و شاید او نه فقط در دوران ما بلکه در تاریخ ما یک چهره یگانه بود. او از خودبودگی و اصالت خاصی برخوردار بود که او را مثل عین‌القضات، حافظ یا مولانا در تاریخ ما کاملاً یگانه و ممتاز می‌کند. ما فل آن است که بگوییم مولانا چگونه شعر می‌گفت که امروز دانشگاه‌های ادبیات ما نمی‌توانند چنین شاعری را خلق کنند.

بزرگان معاش و روزمرگی، البته او تأکید می‌کند که تجانس‌ی بین روشنفکری و بورژوازی نیست و چنین تصویری پایگاه روشنفکران را در طول تاریخ نفی می‌کند. او همچنین روشنفکری لوکس و بالانشین را به‌شدت تنقیح کرده و تنها راه خلاصی از این نوع روشنفکری را کار کردن می‌داند، کار کردن همراه با ایمان که در اسلام همواره توصیه شده است و همین کار یا «عمن» است که «مومن» را از «مسلمان» متمایز می‌کند، زیرا مسلمان تنها «تسلیم فکری» است اما مومن کسی است که به درجه تسلیم وجود رسیده است. در ادامه شریعتی متذکر می‌شود که بهترین کار، کار بدنی است که منجر به تولید ارزش و قیمت می‌شود و درد و لذت بدنی را به همراه دارد، یعنی درد و رنج واقعی و عینی. او در این بخش از متن به تبیین بیماری «علمی و فلسفی» روشنفکران نیز می‌پردازد.

در قسمت‌های پایانی متن، شریعتی به بیان نقش «مبارزات اجتماعی» در تقویت خودسازی بازمی‌گردد. او تعریف انسان را- که حیوان اجتماعی» را نادانست می‌داند و تعریف افلاطون - که انسان را «حیوان سیاسی» معرفی می‌کند- تعریفی دقیق می‌شمارد، زیرا اجتماعی بودن صفت مشخص انسانی نیست و چه بسیار حیواناتی که از انسان اجتماعی‌ترند. این سیاسی بودن است که ویژه انسان است. او در ادامه سیاسی بودن را گاهی انسان به وضع جامعه خویش و تغییر و دخالت در ساختن آن توصیف می‌کند. شریعتی می‌گوید علیرغم تصور عامه «سیاست‌زدایی» یک شیوه قدیمی در انحراف کشیدن روشنفکران و توده مردم است، چنانکه در زمان بنی عباس، حکومت این شیوه را در پیش‌گرفت و بسیاری از روشنفکران را به حواشی سرگرم مسائل ذهنی، کلامی و فلسفی کردند. او همچنین معتقد است که روشنفکر تنها «در دوره آزمایش عمل سیاسی است که هم می‌توانند اندیشه‌های خود را تصحیح کنند و هم از بیماری لافاطی شفا یابند» (همان، ص ۱۸۶) از نظر شریعتی مبارزه سیاسی به روشنفکر «زبان تکلم با توده» یا می‌آموزد و او را متقید می‌سازد که پیشاپیش مردم اما متصل به آنها حرکت کند. او البته مطالعه ادبیات انقلابی و پیشرو را برای روشنفکران و مبارزان سیاسی حیاتی می‌داند و تصریح می‌کند که دو «مایه» است که «روح» را می‌سازد: فرهنگ و ایمان. شریعتی از اینکه اساس فرهنگ ما شریعت است هم از نوع عرفانی، مدح یا غزل، به‌شدت ابراز تاسف می‌کند و ایمانی که در زمانه او به خورد خلق داده می‌شود- را هم «سگ‌بصر» می‌داند، چنانکه هر زمانه اوست. او ادبیات انقلابی را «عصر انقلاب کبیر فرانسه»، «عصر انقلاب اکتبر» «ادبیات انقلابی آمریکای لاتین» و «ادبیات انقلابی عرب» نمونه‌های مناسب ادبیات انقلابی معرفی می‌کند.

در صدر مطلب ذکر شد که شریعتی البته از الفاظ و اصطلاحات و منابع اندیشه‌های چپ متأثر است و به آنها ارجاع نیز می‌دهد؛ حتی می‌گوید:

«ام‌اگر یک روشنفکر مسلمان نباشد و آدم باشد، باید مارکسیست شود، مگر این که برود که سرمایه‌دار یا فاشیست یا کلیسیایی شود. راه دیگری ندارد. می‌گویند: اسلام بین مارکسیسم و سرمایه‌داری است. این حرف مفتی است! سرمایه‌داری بیماری است که اسلام و مارکسیسم در می‌سازد به آن با هم رقابت دارند. بنابراین، در یک هدف مشترک با هم کار می‌کنند. اخلاق مارکسیستی با اخلاق اسلامی اصولاً یکی است. اخلاق یک سوسیالیست، اخلاق یک مسلمان است.» (شریعتی، علی، مجموعه آثار، ج ۲۳، ص ۱۸۶)

بعضی برآنند به‌رغم آنکه شریعتی علی‌الظاهر صراحتاً اسلام را نسبت به مارکسیسم ترجیح می‌دهد، اما تلقی وی از دیانت، چندان مستخرج از منابع اسلامی نیست و در این میان، از اسلام آنچه برای او اهمیت یافته و مورد تأکید است که در مارکسیسم مورد تأیید است. بعضی دیگر نیز برآنند که شریعتی ناظر به مشکلات و مسائل جامعه وارد طرح بحث از ایدئولوژی شده و مارکسیسم برای او طریقت باطنی است نه موضوعیت. این هردو البته به جهاتی محققند اما آنچه از «خودسازی انقلابی» می‌توان دریافت، آن است که: الف) خودسازی، نحوی طریقت (به معنای عام آن) است. این طریقت از نظر وی البته نافی شریعت با علم نیست. همین‌طور نافی حقیقت (عرفان) در نظر شریعتی و با تعریف او) نیز نخواهد بود. این طریقت آنها و نقطه پایان نیز ندارد و فرد با پذیرش آن، همواره در راه خواهد بود و به این ترتیب گرچه از مسائل و دغدغه‌هایش کوتاه نمی‌آید اما باب گفت‌وگو را جمع به‌چگونه‌رفتن را نیز مسدود نمی‌داند؛ گرچه چنانکه در «خودسازی انقلابی» مندرج است، بی‌شک و گشکان نیز نیست و از مباحثی و مباحثی برای او هم، به‌بعد و وسعت مرحوم شریعتی) فارغ نیست؛ و اگر همه پیروان فکر چپ، به قدر شریعتی متوجه‌نظام‌مند بودن و انسجام‌شون دیانت، و مخاطرات عالم‌جدید و خصوصاً امپریالیسم و سرمایه‌داری بودند، شاید امروز وضع دیگری داشتند.

ب) شریعتی از سایر روشنفکران پس از خود نیز جدی‌تر است. او دریافت که دیانت شامل صرف شریعت نیست و «قبض و بسط» آن، نیست که راهگشاست^(۱). از اینجااست که در ایدئولوژی و «خودسازی» تأکید می‌کند.

بزرگان معاش و روزمرگی، البته او تأکید می‌کند که تجانس‌ی بین روشنفکری و بورژوازی نیست و چنین تصویری پایگاه روشنفکران را در طول تاریخ نفی می‌کند. او همچنین روشنفکری لوکس و بالانشین را به‌شدت تنقیح کرده و تنها راه خلاصی از این نوع روشنفکری را کار کردن می‌داند، کار کردن همراه با ایمان که در اسلام همواره توصیه شده است و همین کار یا «عمن» است که «مومن» را از «مسلمان» متمایز می‌کند، زیرا مسلمان تنها «تسلیم فکری» است اما مومن کسی است که به درجه تسلیم وجود رسیده است. در ادامه شریعتی متذکر می‌شود که بهترین کار، کار بدنی است که منجر به تولید ارزش و قیمت می‌شود و درد و لذت بدنی را به همراه دارد، یعنی درد و رنج واقعی و عینی. او در این بخش از متن به تبیین بیماری «علمی و فلسفی» روشنفکران نیز می‌پردازد.

در قسمت‌های پایانی متن، شریعتی به بیان نقش «مبارزات اجتماعی» در تقویت خودسازی بازمی‌گردد. او تعریف انسان را- که حیوان اجتماعی» را نادانست می‌داند و تعریف افلاطون - که انسان را «حیوان سیاسی» معرفی می‌کند- تعریفی دقیق می‌شمارد، زیرا اجتماعی بودن صفت مشخص انسانی نیست و چه بسیار حیواناتی که از انسان اجتماعی‌ترند. این سیاسی بودن است که ویژه انسان است. او در ادامه سیاسی بودن را گاهی انسان به وضع جامعه خویش و تغییر و دخالت در ساختن آن توصیف می‌کند. شریعتی می‌گوید علیرغم تصور عامه «سیاست‌زدایی» یک شیوه قدیمی در انحراف کشیدن روشنفکران و توده مردم است، چنانکه در زمان بنی عباس، حکومت این شیوه را در پیش‌گرفت و بسیاری از روشنفکران را به حواشی سرگرم مسائل ذهنی، کلامی و فلسفی کردند. او همچنین معتقد است که روشنفکر تنها «در دوره آزمایش عمل سیاسی است که هم می‌توانند اندیشه‌های خود را تصحیح کنند و هم از بیماری لافاطی شفا یابند» (همان، ص ۱۸۶) از نظر شریعتی مبارزه سیاسی به روشنفکر «زبان تکلم با توده» یا می‌آموزد و او را متقید می‌سازد که پیشاپیش مردم اما متصل به آنها حرکت کند. او البته مطالعه ادبیات انقلابی و پیشرو را برای روشنفکران و مبارزان سیاسی حیاتی می‌داند و تصریح می‌کند که دو «مایه» است که «روح» را می‌سازد: فرهنگ و ایمان. شریعتی از اینکه اساس فرهنگ ما شریعت است هم از نوع عرفانی، مدح یا غزل، به‌شدت ابراز تاسف می‌کند و ایمانی که در زمانه او به خورد خلق داده می‌شود- را هم «سگ‌بصر» می‌داند، چنانکه هر زمانه اوست. او ادبیات انقلابی را «عصر انقلاب کبیر فرانسه»، «عصر انقلاب اکتبر» «ادبیات انقلابی آمریکای لاتین» و «ادبیات انقلابی عرب» نمونه‌های مناسب ادبیات انقلابی معرفی می‌کند.

در صدر مطلب ذکر شد که شریعتی البته از الفاظ و اصطلاحات و منابع اندیشه‌های چپ متأثر است و به آنها ارجاع نیز می‌دهد؛ حتی می‌گوید: