ضمائم و پرسش و پاسخ

رضا علیجانی

کانون آرمان شریعتی

Sco1385@Gmail.com

شماره مقاله : ۱۰۰۰

تعداد صفحه : ۱۰

آخرین بررسی : ۸۸/۰۳

تاریخ تحریر : ۱۳۷۸

www.shandel.org

موضوع : ضمائم و پرسش و پاسخِ کتابِ رندِ خام

در هر حال گفتمانِ امروزِ ما تغییر کرده است، و به‌طورِ نسبی رادیکالیسم جایش را به میانه‌روی، سوسیالیسم به دموکراسی، و مذهب‌گرایی به عقل‌گرایی داده است. دربارهٔ حق و باطل بودنِ این گفتمان‌ها سخن نمی‌گوییم. گفتمان‌ها را ابدی نیز نباید کرد، زیرا حتماً تغییر می‌کنند.

س: از نظرِ شما اندیشه‌های یک متفکر زاییدهٔ مقتضیاتِ عصرِ وی می‌باشد. با تغییرِ آن شرایط و پیدایشِ مقتضیاتِ جدید، بسیاری از دیدگاه‌ها کارکردِ خود را از دست می‌دهد. بنابراین آیا ما باید با متفکرانِ گذشته گزینشی برخورد کنیم؟

ج: اگر بخواهیم دربارهٔ تاثیرِ محیط بر معرفت عمیق بحث کنیم، داستانِ قدیمیِ جبر و اختیار تکرار می‌شود که باید در آن، بخشِ جبری را از بخشِ اختیاری جدا نماییم. البته ما معرفت‌ها را "زاییدهٔ" محیط ندانستیم، بلکه آنچه طرح شد تاثیرِ عمیقِ محیط بر معرفت بود. همچنین به این نکته نیز اشاره شد که علاوه بر مسائلِ متغیر و عصری که تحتِ تاثیرِ محیط قرار دارند، برخی امورِ ثابت هم وجود دارد. این سخن بدین معنی است که بشر در طولِ تاریخ سوال‌ها و نیازهایی ثابت داشته است (شریعتی این سوال‌ها و نیازها را تئوریزه کرده است.) به همین دلیل است که ما هنوز پس از قرن‌ها می‌توانیم با برخی اسطوره‌ها یا با شعرِ حافظ، مولوی و فردوسی ارتباط برقرار کنیم. رمزِ جاودان ماندنِ بخشی از ادبیات، به دلیلِ جاودانه بودنِ موضوعاتِ آن است.

علاوه بر آنچه گفته شد باید به این نکته نیز اشاره کرد که ما در عمل، در فرایندِ فکریِ‌مان با معرفت‌ها گزینشی برخورد می‌کنیم. برای مثال شریعتی گفته است: "آنان که رفتند کاری حسینی کردند و آنان که ماندند باید کارِ زینبی کنند وگرنه یزیدی‌اند." اما در همان زمان جمله‌ای دیگر هم گفته بود: "سکوتِ علی بیشتر از شمشیرِ علی به اسلام خدمت کرده است." پس چرا ما در دوره‌ای جملهٔ اول را روی پلاکاردهای‌مان می‌نوشتیم ولی از جملهٔ دوم استفاده نمی‌کردیم؟

همچنین شریعتی در یک جا فیلسوف‌ها را پُفیوزهای تاریخ می‌نامد، این در حالی است که او در مواردِ متعدد بزرگترین تبلیغ و ترویج را دربارهٔ فلسفه و فیلسوف‌ها کرده است. همچنین است سخنانِ وی در موردِ روحانیت و...؛ اما ما برخی از جملاتِ او را موردِ توجه و تاکید قرار داده‌ایم. بدین ترتیب هر کس از ظنّ خود یارِ یک جمله شده است. قسمتی از واقعیت این است که ما بر اساسِ نیازها و مسائلِ مان با معرفتْ گزینشی برخورد می‌کنیم. به نظر می‌رسد جز این هم نمی‌توان رفتار کرد. مثلاً رابطهٔ قرآن و نهج‌البلاغه نیز همین طور است. نهج‌البلاغه بازخوانیِ قرآن است ولی آنقدر که در نهج‌البلاغه روی زهد تاکید شده است، در قرآن به هیچ وجه این تاکید وجود ندارد. نهج‌البلاغه به دورهٔ شکوفاییِ مادیِ مسلمانان تعلق دارد، دوره‌ای که آنان همهٔ اموال و ثروت‌های دنیا را می‌مکیدند و در دو ـ سه شهرِ عربستان جمع می‌کردند و بر رفاهِ خویش می‌افزودند. بنابراین آن دوره، زمانِ تاکید بر زهد بود. به نظر می‌رسد گزینش، امری جبری و طبیعی است.

زمانی برای نوشتنِ تاریخِ ایران، به دلیلِ شاخص بودنِ مبارزهٔ مسلحانه، پس از طرح و تحلیلِ سالِ ۳۲ به سالِ ۴۲ و مبارزهٔ مسلحانه می‌پریدند. اما امروزه موقعِ نوشتنِ تاریخ، پس از سالِ ۳۲ به نهضتِ مقاومتِ ملی می‌پردازند و این مرحله از تاریخ را بسیار برجسته (حتی بزرگتر از واقعیتِ تاریخیِ آن) می‌کنند. در دوره‌ای نیز مبارزهٔ مسلحانه، نهضتِ جنگل و... بازخوانی می‌شد. بنابراین ما در هر دوره، تاریخ را بر اساسِ نیازهای زمانِ خود بازخوانی می‌کنیم.

یک مثالِ دیگر در این مورد بیان کنیم. در قرآن سه ملاک برای ارزش گذاری وجود دارد که در هر دوره یکی از آنها عمده شده است. قرآن می‌گوید : **"هل یستوی الذین یعلمون و الذین لایعلمون"**، در اینجا "علم" را ملاکِ ارزش گذاری معرفی کرده است. در جایی دیگر می‌گوید : **"ان اکرمکم عندالله اتقیکم"**، که "تقوا" را ملاکِ ارزش قرار داده است. و نیز می‌گوید : **"فضل الله المجاهدین علی القاعدین اجراً عظیماً"**، "مبارزه" را به عنوانِ ملاکِ ارزش معرفی کرده است. بنابراین، تفکر، مبارزه و تقوا به عنوانِ سه ملاکِ ارزش گذاری معرفی شده‌اند، اما در هر دوره یکی از این سه عمده می‌شود و گزینشی با آن برخورد می‌گردد. به همین دلیل ظاهراً از این نوع گزینشِ طبیعی هیچ گریزی نیست.

س: آیا معرفت شناسیِ محض وجود دارد و امکانِ وقوع آن هست؟

ج: خیر. معرفت شناسیِ محض وجود ندارد. حتی دکتر سروش نیز که در کتابِ "دانش و ارزش" به طورِ کامل گسستِ دانش و ارزش را اعلام کرده بود، در دورهٔ سومِ فکری‌اش در مصاحبه‌ای که با روزنامهٔ آریا انجام داد، اعلام کرد که حتی در علم هم، ارزش، ایدئولوژی و... دخالت دارند. او در این مصاحبه دخالتِ ارزش در دانش را با صراحت می‌پذیرد. بنابراین معرفت شناسیِ محض وجود ندارد. ولی در یک بحثِ نظری به طورِ انتزاعی مسائل را می‌توان لایه بندی کرد و مثلاً وجهِ غالبِ بحث را معرفت شناسیِ محض قرار داد و بر این اساس فقط به گزاره‌ها و استدلال‌ها توجه نمود و به پشتِ صحنهٔ اجتماعی و روانیِ آن بی‌اعتنا ماند. ولی معرفت شناسیِ محض و ناب در واقعیتِ خارج از ذهن وجود ندارد.

س: معمولاً اختلاف و تفاوتِ نظرها مانند طیف است. دو سرِ این طیف گاهی مانندِ دو سرِ زنجیر از هم بسیار دور هستند و زمانی هم، بسیار نزدیک. شما ضد و نقیض‌های سخنانِ شریعتی و مطهری را بیان کردید. شریعتی خود در جایی این اختلاف در گفتار را به شرایطی که انسان در آن زندگی می‌کند، نسبت می‌دهد. به نظرِ من در این مورد باید به حیطهٔ زمان و مکانِ آنها هم توجه کرد.

ج: توجه داشتن به شرایط درست است، اما اگر به اصالتِ مطلقِ شرایط اعتقاد داشته باشیم در این صورت دیگر هیچ کس قابلِ نقد نخواهد بود. ما با طرحِ جامعه شناسیِ معرفت، نمی‌خواهیم به "نسبیتِ معرفت شناسی" برسیم. البته در این مورد که به هر حال "فهمِ برتر" وجود دارد، بحث خواهیم کرد. برای مثال در چالش با اسلامِ سنتی، در صورتِ ادامهٔ روندِ نسبیت، هر طرف مدعی می‌شود که اسلام را بهتر می‌فهمد. در این وضعیت هیچ ملاکی برای اینکه فهمِ خود را برتر از فهمِ دیگری بدانید، وجود ندارد. اما به نظرِ من ملاک وجود دارد، ملاک‌هایی که البته نسبی است. به تعبیری، "نسبیت علیهِ جزمیت است نه قطعیت" یعنی نسبیت در مقابلِ جزمیت قرار می‌گیرد. ولی انسان در هر مرحلهٔ فکری که قرار داشته باشد حرف‌های خود را قبول دارد و به آن معتقد است. بنابراین به این نتیجه نمی‌رسد که هم حرفِ من درست است، هم سخنِ طرفِ مقابلِ من. نسبیت علیهِ جزمیت به این معناست که

نباید جزمی با یک موضوع برخورد کرد. بلکه باید احتمالِ خطا را نیز باقی گذاشت و با مسائل باز برخورد کرد تا در برابرِ دیگر معرفت‌ها و رخدادها بتوان نظراتِ خود را تغییر داد.

هدفِ این بحث این است که نشان دهد فهمِ برتر وجود دارد نه برترین فهم. در نتیجه قرائتِ درست‌تری از شریعتی می‌توان ارائه داد. اگر او حرف‌های به ظاهر متضادی نیز زده است شاید بتوان با یک تبیینِ جامع که در برگیرندهٔ همهٔ مواضعِ وی باشد، تصویری کلی از آن ارائه داد که همهٔ این اجزا در آن بگنجد. قرآن در این مورد از روشِ محکمات و متشابهات استفاده می‌کند.

ابوذر در یک جنگِ مرزی برای معاویه شمشیر می‌زند. این عملِ ابوذر را چند گونه می‌توان تفسیر کرد. یک تفسیر این است که وی را سازش کار بدانیم (در اینجا نمی‌توانیم بگوییم که ما از این مساله چیزی نمی‌فهمیم، بلکه موضوع قابلِ بررسی است و ما در نهایت به یک نتیجه خواهیم رسید.) تفسیرِ دیگر آن است که این عملِ ابوذر را جزء متشابهاتِ زندگیِ او بدانیم و با ارجاع به محکماتِ رفتار و شیوهٔ وی (مثلاً توصیهٔ او به هنگامِ مرگ که کفنِ او از افرادِ دولتی گرفته نشود) به این نتیجه برسیم که ابوذر احتمالاً بر اساسِ تحلیل‌ها، دلایل و نظراتی به این عمل دست زده است. در اینجا باز به ارزیابی و قضاوت در موردِ درستی یا نادرستیِ تحلیلِ ابوذر هم می‌توان پرداخت. بنابراین رفتارِ او هم قابلِ شناخت است و هم قابلِ قضاوت و ارزشیابی.

با یک تبیینِ کلی در موردِ شریعتی، هم می‌توان نشان داد که در گفته‌های او تعارضی وجود ندارد و هم سخنانِ وی را اشتباه دانست. پس مساله را با ارجاع به محیط و شرایط نمی‌توان رها کرد و عنوان نمود که شریعتی در شرایطِ گوناگون حرف‌هایی متناقض دربارهٔ روحانیت زده است. هر کس هم بر حسبِ نیازش یک بخش از آن را می‌تواند مطرح کند. از قضا کلِ حرف‌های شریعتی دربارهٔ روحانیت زیرِ یک چترِ کلی جای می‌گیرد. وی در این مورد متضاد سخن نگفته است. در بحث‌های بعد به تحلیلِ این مساله خواهیم پرداخت. اگر از اسلامِ منهای روحانیتِ او تفسیری درست و معطوف به متنِ شریعتی ارائه شود، با این سخنِ وی که : "وارثانِ من دانشجویان، طلاب، زحمت کشان و همهٔ آزادگان‌اند"، قابلِ جمع خواهد بود.

آدمی نمی‌تواند بدونِ اصولِ کلی و فراگیر هر جا یک گونه سخن بگوید. از این بحث به دو نتیجه دست می‌یابیم. یکی این که، فهمِ برتر وجود دارد که

در آن ابوذر را می‌توان محکوم یا تایید کرد ولی در هر حال عملِ او قابلِ شناخت است؛ یعنی فراعقل نیست. نتیجهٔ دوم آنکه نسبیت علیهِ جزمیت است نه قطعیت‌های مرحله‌ای و فردی.

اما ما با جامعه‌شناسیِ معرفت قصد نداریم تا هر معرفتی را توجیه کنیم. با یک مثالِ سیاسی سعی می‌کنم بحث را عینی‌تر نمایم. عملکردِ آقای خاتمی دارای ضعف‌هایی است. برخی در دفاع از او به "موانع" اشاره می‌کنند. در پاسخ می‌توان گفت که با در نظر گرفتنِ همین موانع، وی قوی‌تر هم می‌تواند عمل کند. اگر همهٔ ضعف‌های آقای خاتمی را به موانعی که بر سرِ راهِ او قرار دارند نسبت دهیم، در این صورت وی "فرانقد" خواهد شد و دیگر او را نمی‌توان نقد کرد. در موردِ شریعتی هم اگر معتقد باشیم هر حرف و موضعِ او به دلیلِ شرایطِ خاصی مطرح شده است، وی را در موضعِ فرانقد قرار داده‌ایم. بنابراین نباید "اصالتِ شرایط" را به‌عنوانِ پیش‌فرض قبول کرد، بلکه فقط باید تاثیرِ نسبیِ محیط و جامعه را بر معرفت پذیرفت. اگر شرایط مطلق شوند، افراد فرانقد خواهند شد.

س : شما فضای گفتمانِ قبل از انقلاب را فضای جنگِ چریکی و مسلحانه و فضای گفتمانِ امروز را جامعهٔ مدنی، تسامح و مدارا دانستید. آیا فکر نمی‌کنید که گفتمانِ قبل از انقلاب هنوز از بین نرفته است، بلکه از مرزهای ایران بیرون رانده شده و در خارج از کشور توسطِ گروه‌هایی که همان اعتقاداتِ قبل از انقلاب را دارند، دنبال می‌شود؟

ج : اگر به‌طورِ دقیق بر معنای گفتمان ـ گفتارِ غالب ـ تکیه کنیم، می‌توان ادعا کرد که گفتمانِ فعلی تغییر کرده است. ما برخی گفتارهای غالب و بعضی گفتارهای مغلوب داریم. در عرصهٔ فرهنگ هم گفته می‌شود که فرهنگِ اصلی و خرده فرهنگ‌ها وجود دارند. گفتمانِ غالبِ امروز دیگر مبارزهٔ مسلحانه نیست. البته این به معنای عدمِ وجودِ خشونت در جامعهٔ ما نیست. در ذهنِ روشنفکران باید بحثِ خشونت را از مبارزهٔ مسلحانه جدا کرد. جامعهٔ ایران به علتِ برخی ناهنجاری‌های ساختاری حتی در عرصهٔ سیاست، به شدت مستعدِ خشونت است. خشونتِ نهفته در تخلفاتِ اجتماعی که هم اکنون رخ می‌دهد و در صفحهٔ حوادثِ روزنامه‌ها می‌توان آنها را دید، در تاریخِ ایران بی‌سابقه است.

جامعهٔ ناموزون اما سنتیِ ایران در حالِ یک گذارِ تاریخی است. هویتِ گذشته در حالِ فروریختن است. اگر چه این هویتْ سنتی بوده و شاید نگاهِ ما به آن مثبت نیز نباشد، اما همین سنت مانندِ ملاتی جامعه را حفظ کرده بود. هم اکنون این ملات در حالِ نابودی است و آجرها در شرفِ فروریختن هستند. این آجرها به ملاتی دیگر نیاز دارند تا آنها را کنارِ یکدیگر قرار دهد. اما هم اکنون این ملات وجود ندارد. فقط به این دلیل که روشنفکران از "عدمِ خشونت" سخن می‌گویند، مردم نسبت به آن معتقد و ملتزم نمی‌شوند. اما آنچه که دربارهٔ آن سخن گفته شد، گفتمانِ فکریِ این دو دوره بود. در آن زمان بیشتر دربارهٔ مبارزهٔ چریکی صحبت می‌شد و کتاب‌های متعددی در این مورد به چاپ می‌رسید (داستان‌های محمود حکیمی، داریوش عبداللهی و صمد بهرنگی هم در همین راستا قرار داشت.) در حالی که امروز مرتب در گوشِ جوان و دانشجو از تساهل، مدارا و... سخن گفته می‌شود که به‌طورِ قطع در ذهنِ آنها تاثیر می‌گذارد. البته این تاثیر با برخی ساختارهای جامعهٔ ایران (آن بخش که خشونت می‌طلبد) مانندِ فاصله‌های روزافزونِ طبقاتی تا حدی ناهمگن است.

ما حتی در حالِ حاضر شاهدِ برخی نمودهای خشونت در درونِ حاکمیت نیز هستیم. شخصی که مدتی پیش در یکی از شهرستان‌ها یک امام جمعه را از پشت با چاقو زد، پیدایش گروهِ مهدویت یا دو نفری که از بچه‌های جبهه نیز بودند اما اقدام به ترورِ هاشمی رفسنجانی و رفیق دوست کردند، از این جمله‌اند. این رفتارها با گفتارِ روشنفکری نمی‌خواند. اما اگر انسدادِ سیاسی از فضای عمومی و سیاسیِ جامعه برداشته شود، خشونت تقلیل پیدا خواهد کرد.

با پیدایشِ فضای نسبتاً آزاد ـ بویژه اگر مدتی معقول هم بتواند دوام بیاورد ـ باز گفتمانی تازه‌تر سر بر خواهد آورد. برای مثال اگر موانعی مانندِ نظارتِ استصوابی و گزینش‌ها برداشته شود، احزاب به وجود آیند، گشت‌های امر به معروف و حراست‌ها و... حذف شوند، چه چیز در جامعهٔ ایران عمده خواهد شد؟ به‌نظر می‌رسد عدالتِ اجتماعی به سرعت به مسالهٔ عمدهٔ جامعه تبدیل می‌شود. اگر ما آزادی داشته باشیم با فقر چه خواهیم کرد؟ اما در هر حال گفتمانِ امروزِ ما تغییر کرده است، و به‌طورِ نسبی رادیکالیسم جایش را به میانه‌روی، سوسیالیسم به دموکراسی و مذهب گرایی به عقل گرایی داده است.

دربارهٔ حق و باطل بودنِ این گفتمان‌ها سخن نمی‌گوییم. گفتمان‌ها را ابدی نیز نباید کرد، زیرا حتماً تغییر می‌کنند.

س : به نظر می‌رسد دکتر به چپ گرایش داشت. دکتر سروش نیز در یک مصاحبه گفته است دکتر شریعتی هنگامی در فرانسه تحصیل کرد که فضای غالب چپ گرا بود. همچنین استادانِ وی نیز تمایلاتِ شدیدِ چپ گرایانه داشتند. در نتیجه او به جریانِ چپ گرایش پیدا کرد و در شیوهٔ مبارزاتی‌اش نیز به این دیدگاه نزدیک شد. در جایی دیگر، دکتر سروش، مهندس بازرگان (که او نیز در دههٔ پنجاه در فرانسه تحصیل کرده بود) را با دکتر شریعتی مقایسه کرده و گفته است، مهندس بازرگان زمانی در فرانسه تحصیل کرد که راست، گرایشِ غالب بود و تمایلاتِ چپ گرایانه هنوز زیاد بروز و ظهور پیدا نکرده بود. اما در دورهٔ دکتر شریعتی این جریان برعکس شد. به‌نظرِ من اشتباهِ منتقدانِ دکتر بیشتر به این دلیل است که به غلبهٔ شیوهٔ مبارزاتیِ چپ در آن دوره توجه نمی‌کنند. در آن زمان روشی دیگر برای مبارزه وجود نداشته است تا کسی آن را به کار بندد. نظرِ شما در این باره چیست؟

ج : در اینکه شریعتی تمایلاتِ رادیکال و عدالت‌خواهانه داشت، تردیدی نیست. اما باید به این نکته توجه نمود که وی قبل از سفر به اروپا، کتابِ "ابوذر، خداپرستِ سوسیالیست " را ترجمه کرد و با نهضتِ خداپرستانِ سوسیالیست به همکاری پرداخت. پس این گرایش پیش از سفر به اروپا هم در او و هم در خانواده و بویژه پدرش وجود داشت. اما در همان زمان راست‌هایی همچون ریمون آرون هم در فرانسه وجود داشتند. اندیشهٔ سارتر، تفکرِ ماکس وبر و گورویچ و دیگران هم‌زمان در فرانسه رایج بود و شریعتی بینِ آنها انتخاب کرد. اگر چه فرهنگِ غالبِ روشنفکری در آن دوره چپ بود ولی گرایشِ رادیکالِ شریعتی را فقط به یک تاثیر پذیریِ منفعل از فضای اروپا نمی‌توان تقلیل داد. در همان دوره‌ای هم که مهندس بازرگان در فرانسه به سر می‌برد، گرایشِ چپ و کمونیستی نیز در اروپا وجود داشت و در حالِ رشد بود ولی او با احزابِ لیبرال دموکرات و مسیحی ارتباط برقرار کرد. در آن زمان گرایشاتِ چپ در اروپا در حالِ رشد بود. پس این تاثیر پذیری به انتخابِ افراد هم بستگی دارد. اگر چه تاثیرِ محیط و فضا امری محتوم و جبری است اما انسان هم تا اندازه‌ای می‌تواند فضا و محیطِ خویش را انتخاب کند.

به طورِ طبیعی استادانِ شریعتی هم در او تاثیر داشته‌اند، اما نکته در اینجاست که همهٔ آنها چپ نبوده‌اند. برای نمونه ماسینیون یکی از استادانِ شریعتی

بود که تمایلاتِ چپ نداشت. شریعتی دلدادهٔ ماسینیون و شیفتهٔ شخصیتِ او بود. برخی دیگر از استادانِ وی نیز چپ نبودند. اگر چه تاثیرِ فضای چپ در اروپا را بر شریعتی نمی‌توان انکار کرد، ولی نباید او را به یک مومیاییِ تاثیرپذیر که با محیطِ اطرافاش برخوردی منفعلانه دارد، تقلیل داد و تصور کرد که اگر شریعتی در شرایطی دیگر به سر می‌برد به گونه‌ای متفاوت می‌اندیشید. بنابراین باید این نکته را در نظر داشت که در بینش، روش، زندگی و منشِ شریعتی قبل از رفتن به اروپا، در دورهٔ جوانی و در زندان، مُحکمات‌ای وجود داشت که نشان می‌داد این گرایش در او از ریشه‌هایی دیگر هم برخوردار است. شریعتی به شدت مذهبی بود و عشق او به محمد و علی انکارناشدنی.

اما به این امر هم باید دقت نمود که بعد از کودتای پیکار در درونِ مجاهدین، که عدهٔ زیادی به ضدیت با چپ پرداختند، شریعتی هم به‌عنوانِ یک فردِ مذهبی باید به‌طورِ طبیعی به این ضدیت می‌رسید، ولی دلبستگیِ وی به عدالتِ اجتماعی و آزادی و به تعبیرِ امروز به سوسیال ـ دموکراسی، باعث شد تا او مسیر را گم نکند. ولی کسانی که رویکردِ "مذهب ـ هدفی" داشتند و مذهبِ موروثی برای آنان هدف بود نه خدمتِ به مردم، جامعه و انسان، وقتی مذهبِ‌شان را در معرضِ تهاجمِ چپ‌ها دیدند شاه را رها کردند و به ضدیت با مارکسیست‌ها پرداختند. بعضی از آنها هم در زندان به شاه "سپاس ـ سپاس" گفتند و بیرون آمدند. از نظرِ آنها شاه، تضادِ فرعی بود و مارکسیست‌ها تضادِ اصلی. موضع گیری و انتخابِ شریعتی در این بُرهه یکی از سرفصل‌های مهمِ زندگیِ شریعتی است. در همین دوره است که وی می‌گوید مارکسیسم رقیب است، نه خصم. عمقِ ریشهٔ این اندیشه را فقط به معلمانِ شریعتی نمی‌توان تقلیل داد. اما می‌توان گفت که اگر این معلمان نبودند، ممکن بود نظریاتِ شریعتی در کمیت و کیفیت تفاوت پیدا کند، اما نه به آن اندازه که جهت گیری‌هایش را تغییر دهد.

موضوعی دیگر که به آن هم باید توجه کنیم وجوهِ اشتراک و افتراقِ شریعتی با مکتبِ فرانکفورت است. مکتبِ فرانکفورت یک جریانِ چپِ نو است که در آن دوره مارکسیسم را موردِ بازخوانی قرار داد. هم‌اکنون بعضی در ایران اعتقاد دارند که شریعتی تحتِ تاثیرِ مکتبِ فرانکفورت بوده است. در آینده در این مورد که آیا شریعتی تحتِ تاثیر مکتبِ فرانکفورت بوده است یا نه و تفاوت‌های اساسیِ وی با مکتب فرانکفورتی‌ها ـ مارکوزه، هورکهایمر،

آدورنو ـ صحبت خواهیم کرد. در اینجا فقط اشاره می‌کنیم که شریعتی آثارِ این مکتب را نخوانده است. او اگر از کسی چیزی خوانده باشد در آثارش نقلِ قول یا یاد می‌کند، چنان که بارها از گورویچ، ماسینیون، برک و... مطالبی را نقل کرده اما فقط یکی، دو جا از مارکوزه نقلِ قول آورده است. (شاید شریعتی فقط یک کتاب از مارکوزه خوانده باشد.) در آثارِ شریعتی اسمی از هورکهایمر و آدورنو وجود ندارد. زیرا او با مکتبِ فرانکفورت آشنایی نداشت. اگر در برخی مواضع هم با آنها اشتراکِ نظر پیدا کرده به دلیل آبشخورهای مشترکی است که شریعتی و مکتب فرانکفورتی‌ها داشته‌اند که آنها را به نتایجی نسبتاً مشترک رسانده است. شریعتی با نظراتِ مکتبِ فرانکفورت آشنایی نداشته و تحتِ تاثیرِ آن هم نبوده است. در آینده دربارهٔ اختلاف نظرهای جدیِ او با مکتبِ فرانکفورتی‌ها برای مثال در موردِ پیشرفت، تکامل و... سخن خواهیم گفت.

نکتهٔ دیگر اینکه در تحلیلِ برخی درون مایه‌های چپ که در آرای شریعتی وجود دارد نمی‌توان نقشِ اثر گذارِ "تشیع" و عنصرِ دیرپای‌ترِ رادیکالیسمِ ایرانی را نادیده گرفت. شریعتی در تاریخِ ایران به مزدک و مانی و...، و جنبش‌های شیعی مانندِ سربداران علاقه‌ای ویژه داشت. به طورِ اساسی می‌توان گفت فرهنگ و تاریخِ شیعیِ مردمِ ایران از دیرباز حتی قبل از اندیشه‌های مدرنِ چپ، از درون مایه‌های عدالت خواهانه و رادیکال برخوردار است.