

---

# مقاومت آگاهانه زن مسلمان در اندیشه شریعتی؛ بازخوانی انتقادی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۹/۳۰

تاریخ تأیید: ۱۴۰۲/۱۱/۲۰

---

امیر مهاجر میلانی

استادیار پژوهشکده زن و خانواده؛ wraabhm@yahoo.com

## چکیده

شریعتی به مثابه روشنفکری مسئول، پرسش «چگونه بودن» در دنیایی که «ارزش‌های اخلاقی» در آن در حال تغییر اساسی است را «حادترین» مسئله زن آگاه می‌داند. در نگاه وی بحران حوزه جنسیت معلول دوگانه زن سنتی و زن مدرن است. در نگاه وی با توجه به ضرب آهنگ شدید تحولات دنیای جدید، دوران «زن سنتی» برای همیشه تمام شده است. در برابر زن سنتی، شریعتی زن مدرن را می‌بیند که نظام بورژوازی با طرح سکسوالیته، اصالت جنس و اصالت فرد، وی را از طریق ابزارهای دنیای مدرن مهیای پذیرفتن این نکته می‌کند که بایستی بدن زنانه در راستای مطامع نظام سرمایه‌داری مصرف شود. شریعتی راهکار گذار از این بحران را در فراروی از دوگانه زن سنتی و زن مدرن، در قالب ساخت الگوی «زن سوم» می‌داند. به باور شریعتی «بزرگ‌ترین سلاح برای مبارزه با تحمیل ارزش‌های غربی و بزرگ‌ترین وسیله برای ایجاد مقاومت آگاهانه در نسل جدید جامعه‌های اسلامی در برابر دعوت غرب» بازگشت به «خانه فاطمه» است. هدف از این پژوهش بازخوانی انتقادی ایده شریعتی در موضوع مقاومت آگاهانه زن مسلمان در برابر «هجوم مدرنیسم غربی» است. در راستای این هدف اندیشه‌های شریعتی در حوزه زن و خانواده بر رویکرد تفسیری گفتمانی مورد ارزیابی قرار گرفت. بر پایه یافته‌های این

پژوهش خطی تکاملی دیدن تاریخ، ایستادن در تجدد به مثابه نکته آغاز بازاندیشی سنت و بازگشت به خانه فاطمه، ساخت تاریخ برپایه ایدئولوژی چپ بدون در نظر گرفتن منطق درونی سنت و اصالت پیکار سیاسی با غرب و غفلت از نقد فرهنگی تجدد از اصول این اشکالات است.

### واژگان کلیدی:

مقاومت آگاهانه، مقاومت انفعالی، تجدد، الگوی سوم، زن سنتی و زن مدرن.

## بیان مسئله

صورت‌بندی شریعتی از مسئله زن مقاوم در دنیای متحول کنونی یکی از اولین طرح‌واره‌های مهم و اندیشیده‌شده جریان روشنفکری در این حوزه است. این صورت‌بندی، همانند خود شریعتی، به جهت امتداد اجتماعی‌ای که در ایران معاصر داشته است، به‌طور مستقیم و غیرمستقیم بر وضعیت امروز ما تأثیر داشته است و این خود دلیل دیگری است برای اینکه بایستی با او سخن از نو کرد، از او شنید و قبول کرد و یا محترمانه نقد کرد. مسئله این پژوهش خوانش انتقادی ایده شریعتی در چیستی، چرایی و چگونگی مقاومت در برابر وضعیت نوپدیدی است که از سوی غرب بر ایران اسلامی تحمیل شده است. به باور این پژوهش طرح‌واره شریعتی علی‌رغم نکات درست و بدیعی که توجه بدان در آن دوره تاریخی بسیار ارزشمند است، از جهاتی با مشکلات اساسی روبرو است. این پژوهش در راستای تعمیق ایده همایش، ابتدا می‌کوشد نظرگاه اصلی وی در چگونگی مقاومت زن مسلمان آگاه در برابر مفاهیم نوین تجدیدی در جامعه ایرانی توضیح دهد؛ در ادامه با بازخوانی انتقادی اندیشه شریعتی، چنین نتیجه می‌گیرد که علی‌رغم موافقت با اصول کلی طرح شریعتی، نمی‌توان از ابعاد گفتمانی و پارادیمیک طرح وی غافل ماند و آن را طرحی کاملاً اسلامی در راستای مقاومت بخشی به خانواده ایرانی ارزیابی کرد.

### ۱. مسئله زن آگاه

شریعتی مسئله مهم و روز جامعه زنان ایرانی را در این می‌داند که در دنیای تحول‌یافته کنونی «چگونه بایستی» باشیم. در تحلیل وی این سؤال علی‌رغم فوری بودنش، از سطح آگاهی بسیاری از زنان ایرانی فراتر است. زنان سنتی چون در نتیجه عدم آموزش، نبود مطالعه و ندیدن دنیا، در قالب‌های قدیم خود مانده‌اند و به اصطلاح فهمی از دیگری وضع خود ندارند، «مسئله‌ای برایشان مطرح نیست». زنان مدرن نیز چون «قالب‌های وارداتی جدید را» پذیرفته‌اند، «مسئله برایشان حل شده است». وی دغدغه این پرسش را در زنان «آگاه» و نخبه‌ای می‌یابد که «نه می‌توانند آن شکل قدیمی موروثی را دیگر تحمل کنند و نه به این شکل جدید تحمیلی هرگز تسلیم شوند». «حادثه‌ترین سؤال که برای زن آگاه در

این عصر مطرح است، این است که چگونه باید بود؟» (شریعتی، ۱۳۷۷، ۲۱: ۸-۳). این زن آگاه علاوه بر اینکه نمی‌تواند شکل موروثی زن سنتی را تحمیل نماید، دریافته است که دیگر «آن‌گونه که هست، نمی‌ماند و نمی‌تواند بماند و نمی‌گذارندش که بماند»؛ اما چهره «بزک کرده» زن مدرن را که از خود اختیار و تصمیمی ندارد را نیز بر نمی‌تابد. این زن سوم «چگونه» زنی است و «شبهه کدام چهره است؟».

این معضل از نگاه شریعتی هنگامی خود را در شکل بحرانی خود نشان می‌دهد که به دو موضوع توجه شود. یکی در نظر داشت ماهیت تخریب‌گر بسیار نیرومند امر جدید و دومی جبری بودن ورود تجدد به جامعه ایرانی است. «تمدن جدید، بر همه مرزها و برج و باروهای جهان حمله برد و همه را فروریخت. قرون جدید، جریان تند رنسانس و نهضت روشنفکری و انقلاب کبیر فرانسه و زندگی صنعتی ... پیاپی وزیدن گرفتند و هوای جهان را عوض کردند. تغییر هوای ملک ما نیز یک جبر بود، یک واقعیت و حتمی» (شریعتی، ۱۳۷۷، ۲۱: ۶۳). در این نگاه ماشین تجدد «بر روی جاده‌ای شیب‌دار و بی‌مانع از قله تمدن و قدرت و سیاست غرب با سرعت برق به سوی ما که در عمق دره قرون وسطایی و عقب‌ماندگی خویش نشسته بودیم و یا به خواب رفته بودیم، می‌راند و پاسداران و مسئولان ما یا همچنان بی‌خبر به لالایی گفتن ادامه دادند و یا آن‌هایی که خطر را حس کردند و به مقابله برخاستند، سرها را به عقب برگرداندند ... و در نتیجه به خیال اینکه از خطر پشت می‌کنند، پشت به این ماشین سریع‌السیر و مهیب ایستادند و این بود که دیدیم که چگونه رسید و هم زندگی مردم را و هم ایمان مردم را زیر گرفت و ماشینی که از سوار شدنش ناشیانه اجتناب کردیم، این چنین ماهرانه سوارمان شد» (شریعتی، ۱۳۷۷، ۲۱: ۶۴).

در ارزیابی شریعتی بخشی از اندیشه دینی پی به این واقعیت برده بود که با «هجوم واقعه‌های نوظهور» ارزش‌های جامعه انسانی فرو خواهد ریخت و «آلودگی در مغز استخوان مردم، خانه» خواهد کرد؛ اما این گروه در برابر «این جبر نیرومند و فوری که مسائل و روابط و نظام‌ها و نیازها و مقتضیات خود را تحمیل می‌کرد ... فقط و فقط گفتند حرام است!». نتیجه هم روشن است، مرزها شکست و «سنگرها بر روی سنگرداران بی‌دفاع» فرو ریخت. در این چنین فضایی که «مقاومت ناشیانه» اندیشه دینی شکسته شده است و سنگرها بی‌سنگریان رها شده‌اند و زن ایرانی نیز اسیر «هجوم مدرنیسم» غربی است، مسئله

هر مرد و زن آگاهی تأمل در این است که ما در برابر این رقیب تمدنی چه «مقاومت آگاهانه» را می‌توانیم داشته باشیم؟

اگر مقاومت ناشیانه جریان سنتی در نگاه شریعتی عاملی برای بسط و استقرار زن تجدیدی است، در کنار این عامل، وی جریان دیگری را نیز شناسایی می‌کند که به‌طور مستقیم و البته از روی جهل مطلق به غرب و زن غربی، دنبال ساختن زنی هستند که «زن روز» باشد. در نگاه شریعتی این زنان نه زن روز، بلکه «زن شب» هستند و به‌تبع همین جریان «تجددمآبی»، هیچ فهم درستی از «زن اروپایی» ندارند. شریعتی علی‌رغم اینکه می‌داند زن در تاریخ معاصر غرب به‌شدت مورد سوءاستفاده جریان سرمایه‌داری قرار گرفته است و زن متجدد نیز راضی شده است که هستی و سرمایه جنسی خود را در این راه مصرف کند، معتقد است که هرچند چنین زنانی در اروپا هستند، ولی چهره اصلی «زن اروپایی» همانی نیست که در ایران، از سوی مجله «زن روز» معرفی می‌شود. «چهره‌ای که ما بنام زن اروپایی می‌شناسیم، ساخت ایران است، مونثاژ ملی است» (شریعتی، ۱۳۷۷، ۲۱: ۷۰).

در خوانش شریعتی از زن اروپایی اصیل، با زن آگاه مسئولیت‌پذیر مجاهد اهل تحقیق مواجه هستیم که البته «استحمار نو که زمینه‌ساز استعمار نو است»، به‌هیچ‌وجه اجازه معرفی آن به جوامع اسلامی را نمی‌دهد. «ما ایرانی‌ها حق داریم به‌عنوان زن غربی فقط» زنانی را که «تمامی ارزش اجتماعی و فضایل انسانی‌شان در لباس‌هایشان و در اسافل اعضایشان» است بشناسیم. چرا این‌گونه است؟ به دو جهت. یکی اینکه «نسل جوان را از اعالی اعضا - گوش و چشم و سر و سینه - به اسافل اعضا بگردانند و آزادی جنسی را بگونه‌ای طرح کنند که هم، همه پیوندهای فرهنگی یعنی شیرازه وجودی و قوام ملی یا مذهبی و اصالت و شخصیت تاریخی ما از هم بگسلد و هم، همه آزادی‌های انسانی یعنی خواست‌ها و هیجان‌های اصلی نسل جوان جامعه‌های آسیایی، آفریقایی و از جمله اسلامی را در خود مستحیل سازد». جهت دوم، «اینکه زنان هم خود به‌صورت حریص‌ترین عوامل مصرف شوند و هم قوی‌ترین عوامل ترویج مصرف در جامعه‌های ما» (شریعتی، ۱۳۷۷، ۲۱: ۷۵).

در چنین موقعیتی «زن آگاه» در پیش‌روی خود دو راه بیشتر نمی‌بیند. «زن سفره یا زن بار». «می‌بینی که چگونه دست‌پدای این سنت‌گرای اُمَل و دست‌مرموز و پنهان آن ترقی‌خواه متجدد درهم‌فشرده شده‌اند و هم را یاری می‌دهند تا همه‌چیز را در دنیای ما نابود

کنند، ... تا از دختران ما مانکن‌های گچی پشت ویتترین بسازند که نه زن شرقی‌اند و نه زن غربی. عروسک‌فرنگی‌های توخالی و بزک‌کرده و گرم شده‌ای که نه احساس زن دیروز را دارند و نه شعور زن امروز آن‌ها را». ناگفته روشن است که در این آشفته‌بازار، زن ایرانی میان این دو زن، کدام را انتخاب خواهد کرد؟! شریعتی ناگهان خود را در موقعیتی از تاریخ ایران می‌یابد که زن ایرانی «آن مجسمه رب‌النوع‌های مادری، خواهری، همسری، عشق، کار، هنر، صبوری و وفاداری و پاکی و رنج و چهره‌های زینب‌وار» (شریعتی، ۱۳۷۷، ۲۱: ۷۱) آماده است که خود را به «عشق‌های ارزان‌قیمت فرنگی» (شریعتی، ۱۳۷۷، ۲۱: ۸۱) بفروشد. شریعتی در این جابه‌جایی می‌بیند که «سکسوالیته بجای عشق نشست و زن این اسیر محبوب قرون وسطی به صورت یک اسیر آزاد قرون جدید درآمد. چنین بود که زن در تاریخ و تمدن‌ها و مذاهب که اگر یگانگی مطلق و صرفی با هنر نداشت، اما از نظر الهام و احساس و خصوصیات روحی، دارای مقام بسیار بزرگ و متعالی از جنس عشق و احساس و هنر بود، به شکل ابزاری درآمد برای استفاده در هدف‌های اقتصادی و اجتماعی ... و نابود کردن ارزش‌های متعالی و اخلاقی ... برای تبدیل هنر که تجلی الهی روح بشری بود، به ابزاری که با سکسوالیته در کار دگرگون کردن نوع انسان است» (شریعتی، ۱۳۷۷، ۲۱: ۹۱). در این میان چه باید کرد جز سامان دادن به مقاومتی «آگاهانه» در برابر «هجوم مدرنیسم غربی» با ساختن زن سوم.

## ۲. زن سوم در اندیشه شریعتی

ایده آل شریعتی در حوزه جنسیت رنگ‌وبوی جدی فمینیستی به‌ویژه فمینیست‌رهای بخش را ندارد. در نگاه شریعتی اگر رهایی زن سنتی مهم است و در ادبیات وی دلالت‌های بر رهایی زن دیده می‌شود، این رهایی هرگز به معنای رهایی مطرح در گفتمان پست‌مدرنیسم نیست. شریعتی در مقام تصویرپردازی از زن سوم نه تنها دنبال استقلال اقتصادی اجتماعی زن نیست، بلکه بسیاری از آسیب‌های دنیای جدید در حوزه جنسیت را معلول همین استقلال‌ها می‌یابد. شریعتی به شدت خانواده‌گرا است و استقلال فردی زن در خانواده را نیز بر نمی‌تابد. در نگاه وی در الگوی اسلامی اصالت با خانواده است؛ برعکس غرب که اصالت را به زن می‌دهد (شریعتی، ۱۳۷۷، ۲۱: ۲۵۱). از این رو وی یکی از عوامل فروپاشی خانواده را

اصالت فرد در برابر اصالت خانواده می‌بیند و تأکید دارد که «اکنون زن که پیش از تشکیل خانواده نیز استقلال فردی دارد و چون رشد عقلی و منطقی یافته است، خودبه‌خود رفتارش با دیگران، با مرد، با معشوق، با پدر و یا خانواده، نه بر پایه احساس عاطفی و جاذبه فطری و کشش ناخودآگاه عمیق روحی، بلکه بر محاسبات عقلی و حسابگری‌های دقیق مصلحتی است. بینش حسابگر و واقعیت‌بین و تحلیلی و علمی و من‌گرای و مصلحت و منافع فردیو پرداختن به فرد و اصالت غرایز و لذات‌جویی و برخوردارگی و آسایش و عقل و سعادت‌جویی، زن را از بسیاری از قیده‌های اجتماعی و خانوادگی و مذهبی آزاد کرد و درعین‌حال، بسیاری از احساس‌های عمیق و مرموز و غیر عقلی عاطفی و انسانی را از او گرفت و تنه‌ایش کرد؛ زیرا مستقلش کرده بود» (شریعتی، ۱۳۷۷، ۲۱: ۸۳).

وی غلبه منطق حسابگر تحلیلی و بینش عقلی دکارتی را سبب از دست رفتن بسیاری از سرمایه‌های فرهنگی زن شرقی می‌داند. از منظر عقل‌چرا بایستی زن و مرد به خاطر بچه خود را محدود کند؟ «عقل نمی‌تواند بپذیرد که آسایش و آزادی دو انسان برای یک انسان فدا شود». یا اگر زنی همسر مردی است که هیچ جذابیتی ندارد و در برابرش مردی است که جذاب است و هم به او عشق می‌ورزد، چرا بایستی زن به همسر خود وفادار باشد؟ عقل محاسبه‌گر حکم قطعی خود را صادر کرده است و زن تحلیل‌گر عاقل از آن پیروی خواهد کرد. شریعتی در الگوی سوم زن نگاه انتقادی به خردگرایی افراطی دارد و معتقد است که بسط چنین رویکردی «همه این پیوندهای غیرعلمی، احساسات غیرمنطقی، قیده‌های اخلاقی و سنتی و روانی و وجدانی که زن را نگه می‌داشت و او را در متن و عمق روح خانواده حل می‌کرد و با صد رشته مرموز نامرئی نامعقول و غیرعلمی، به تحمل و وفاداری و گذشت و رنج و فداکاری به شوهر و فرزند و خانه و خانواده و خویشاوند و اصول و ارزش‌های زندگی عاطفی و فامیلی پیوند ناگسستنی و عمیق و توصیف‌ناپذیر می‌داد گسسته خواهد شد» (شریعتی، ۱۳۷۷، ۲۱: ۸۵).

بر این اساس روشن است که وی در الگوی زن سوم، به «زن شرقی» نظر مثبتی دارد و صرفاً خواستار زدوده شدن غبار ارتجاع و حذف برخی سنت‌های غیر اصیل ایرانی اسلامی است. شریعتی دریافته است که یکی از راهبردهای جریان رقیب ارائه روایتی تنفرآمیز از مناسبات جنسیت در دوران سنت است. از این رو شریعتی معتقد است که در ساختن زن

سوم، نایستی به روایت «اروپایی» از گذشته، مذهب، زندگی و معنویت زن شرقی اعتماد شود (شریعتی، ۱۳۷۷، ۲۱: ۹۳).

از دیگر نکات مهم در شاخص‌های زن سوم در اندیشه شریعتی، ضرورت اسلامی بودن این الگو است. شریعتی با این استدلال که ما «مسلمانیم و زن جامعه ما که می‌خواهد به سر حد استقلال و انتخاب خویش برسد وابسته به یک تاریخ، فرهنگ، مذهب و جامعه‌ای که روح و سرمایه‌اش را از اسلام گرفته است»، معتقد است که زن آگاه در «رنسانس خود» نمی‌تواند «از اسلام بی‌نیاز و نسبت به آن بی‌تفاوت بماند» (شریعتی، ۱۳۷۷، ۲۱: ۸). در نگاه وی «بزرگ‌ترین وسیله برای ایجاد مقاومت آگاهانه در نسل جدید، ... داشتن شخصیت‌های نمونه و متعالی زنده در تاریخ و مذهب اسلام» است که با ارائه تصویری «عالمانه و آگاهانه با بینش علمی و نو» از آن‌ها، «نسل جدید و زن جدید احساس خواهد کرد که برای نجات از سنت‌های انحرافی و ارتجاعی لزومی ندارد که به دعوت‌های منحرفانه غرب به نام مدرنیسم پاسخ مثبت دهد» (شریعتی، ۱۳۷۷، ۲۱: ۲۱۳). وی در این بازگشت، راه خود را از «خانه فاطمه» عبور می‌دهد، اما با این تأکید که بایستی سنت از مذهب تفکیک شود. شریعتی تأکید دارد که یکی از الزامات شکل‌دهی به مقام آگاهانه در دنیای متحول کنونی، توان مواجهه انتقادی با دنیای سنت است. اصولاً دیدگاهی که تمام دنیای سنت و گذشته را مقدس فرض می‌کند، غافل از این نکته جامعه‌شناختی است که سنت‌ها معلول شرایط اجتماعی حاکم بر دوره‌ها هستند و نمی‌توان این انتظار را داشت که با تحول در ساختارهای زندگی همچنان این سنت‌ها باقی بمانند. این سنت‌ها در این فرض چون با شرایط جدید همگرایی ندارند، تأکید بر آن‌ها و تلاش برای احیا و نگه داشتشان امری بیهوده است و در مواردی سبب از بین رفتن مشروعیت اجتماعی گفتمان دینی نیز می‌باشد. شریعتی با این تحلیل نشان می‌دهد که نایستی به اسم دفاع از مذهب، سنت‌های کهنه را که معلول نظامات «پدرسالاری» است، تقدیس کرد؛ قداست متعلق به مذهب است و سرایت آن به سنت‌های فرهنگی تاریخی زمینه کهنه دیدن خود مذهب را فراهم خواهد کرد.

بعد دیگر زن سوم در اندیشه شریعتی از نگاه مثبتی که به زن اصیل غربی یعنی زن آگاه مسئولیت‌پذیر مجاهد دارد، ناشی می‌شود. از این رو می‌توان زن سوم در اندیشه

شریعتی را زن مسلمان آگاه مسئولیت پذیر مجاهد خانواده محور شرقی دانست. شریعتی در ادامه همه این‌ها را در فاطمه می‌یابد و اندیشه دینی را به جهت اینکه نتوانسته است، در این عرصه بلا، فاطمه را این‌گونه به نسل جوان معرفی نماید، سرزنش می‌کند. چنین فاطمه هیچ وقت نمی‌تواند الگویی برای رهایی زن در گفتمان پست‌مدرن باشد؛ بی‌راه نیست که فمینیسم رهایی‌بخش، «فاطمه شریعتی» را بر نمی‌تابد و «فاطمه شریعتی» را فاطمه ایدئولوژیکی می‌داند که با تصویر تخیلی از واقعیت، تبدیل به زن مطلوبی می‌شود که با واقعیت‌های زنانه فاصله معناداری دارد و از این رو راه رهایی را بر روی زن می‌بندند. در تحلیل صادقی، این تصویر خیالی، ولی نشدنی از فاطمه، زن در واقعیت را به استیضاح می‌کشد، یعنی با خطاب «هی با توام!» او را به محاصره قدرت درمی‌آورد و از او می‌خواهد به این خطاب واکنش دهد. به گمان این گفتمان، «شریعتی زنان را تا زمانی به رسمیت می‌شناسد و آن‌ها را به نظم نمادین راه می‌دهد که جنسیت خود را تا حد زیادی فراموش کنند. می‌شود گفت که اتوپیای شریعتی هم تا حد زیادی پدرسالار است». در فمینیسم رهایی‌بخش آن دسته از زنانی که با فاطمه شریعتی همزادپنداری کردند در واقع «بر روی جنسیت و بدن خود که در طول تاریخ مانع دستیابی‌شان به آزادی و رهایی بوده، حجابی کشیدند تا به‌عنوان انسان‌هایی برابر با مردان به رسمیت شناخته شوند» (<http://drshariati.org/?p=3063>).

### ۳. ارزیابی اندیشه‌های شریعتی

سؤالی که در شروع ارزیابی اندیشه شریعتی قابل طرح است چرایی ضرورت مقاومت در برابر «هجوم مدرنیسم غربی» در حوزه جنسیت است. این سؤالی زمانی جدی است که شریعتی به نحو گریزناپذیری غلبه تجدد بر سنت را در این حوزه پیش‌بینی می‌کند. شریعتی در توضیح «تضاد» بین زن سنتی و زن تجددی، مادر و دختری را در قالب نمادین تصویرپردازی می‌کند. در این تصویر علی‌رغم اینکه زمان تقویمی دختر با مادرش بیش از سی سال نیست، به لحاظ زمان اجتماعی فاصله «سی‌قرنی» با او دارد. مادر و دختر چنان از هم دورند که «دو تاریخ، دو فرهنگ، دو زبان و دو بینش» متفاوت با هم دارند و «پیوندشان با هم جز در شناسنامه‌هاشان نیست و اشتراکشان در زندگی جز آدرس خانه‌شان». این تضاد

که در نگاه شریعتی «جبری» است و هیچ کس و هیچ قدرتی نمی‌تواند مانع از تحققش شود، تضادی است که قابل جمع بین طرفین نیست. «جمع این تضاد یک جمع طبیعی ماندنی نیست» و بایستی یکی از طرفین از بین برود. «این حرکت، یعنی تبدیل تیپ سنتی (تیپ مادر) به تیپ جدید قطعی است و در برابر این واقعیت (چه حقیقت باشد و چه باطل، یک واقعیت حتمی است) کسانی که ناشیانه می‌ایستند و فقط نق می‌زنند ... کار عبثی کرده‌اند ... و نتیجه‌اش نه تنها صفر که پایین‌تر از صفر است؛ چون این تغییر را تسریع می‌کند و جبهه مخالف را تقویت» (شریعتی، ۱۳۷۱، ۲۱: ۴۲-۴۴).

مبنتی بر این توضیح، این پرسش مطرح می‌شود که اگر دنیای قدیم در کلیت خود در ضمن یک فرگشت جبری، تبدیل به دنیای جدید خواهد شد، مقاومت چه معنای محصلی می‌تواند داشته باشد؟ چرا بایستی دنبال امر نشدنی را گرفت؟ اگر نتوان در دنیای سنت زیبایی قابل استمراری دید، دعوت به مقاومت آگاهانه مصداق خیال‌فروشی نیست؟ آیا مقاومت صرفاً به معنای تعویق انداختن است؟ و این چه ضرورتی دارد؟ این پرسش همان «شبهه غول آسای فوق‌العاده نیرومندی» است سرورش در برابر دعوت شریعتی به «مبارزه» مطرح می‌کند. «این چه دعوت کردنی است؟ این سخن عین جبر است و در آن، از اختیار خبری نیست. چرا که ما در حقیقت گفته‌ایم: می‌خواهی مبارزه بکن، می‌خواهی نکن، این نتیجه در تاریخ حادث خواهد شد» (سرورش، ۱۳۸۴: ۱۳۴). چه نقد سرورش وارد باشد یا نه، این پرسش مورد توجه شریعتی بوده است و اصولاً پاسخ او به همین پرسش است که راهبرد وی در مقاومت آگاهانه را روشن می‌کند. در ادامه به این بحث بر خواهیم گشت.

به باور این پژوهش دیدگاه شریعتی در این موضوع چندلایه است و اگر نتوان لایه‌های اندیشه شریعتی از هم جدا کرد، نمی‌توان به کنه اندیشه وی راه یافت. لایه نخست بحث وی را می‌توان در تفکیک بین «حقیقت» و «شکل» پی گرفت. در این سطح او حقیقت را امری ثابت، ولی شکل را امری متغیر می‌داند که با تحول در روابط اجتماعی «جبراً تغییر می‌کند». شریعتی در این تحلیل نزاع اندیشه دینی با جریان تحول‌خواه را به تلاش برای نگه‌داشت اشکالی فرو می‌کاهد که حرکت زمان آن‌ها را بی‌معنا کرده است. در این روایت عالمان دینی با سطح‌نگری تمام برآیند که «زن شکلس باید ثابت بماند و اصلاً پیغمبر خاتم زن را به همین شکل و شمایلی که حاجی آقا خوشش می‌آید قالب‌ریزی کرده

است». ابزار هادیان دینی و متفکرین مذهبی در این جدال جز «تکفیر» و «محافظه کاری و سنت پرستی ... و بیزاری از تحول و تجدد نیست». در نگاه شریعتی اینان «دعوت به گمراهی می کنند و چه دعوت زیان بخشی» (شریعتی، ۱۳۷۱، ۲۱: ۴۵).<sup>۱</sup>

به باور این پژوهش لایه نخست شریعتی را نبایستی جدی گرفت. شریعتی در این سطح به هیچ وجه از خود نمی پرسد که چرا اشکال تغییر می کنند و تغییر در اشکال چه نسبتی با تغییر در حقیقت ها دارد؟ آیا تغییر در سبک زندگی زن که در نوع «لباس و آرایش» وی نمود پیدا می کند، بی ارتباط با تحولات عمیق در زیست جهان اوست یا ارتباطی علی بین این دو برقرار است؟ به یقین شریعتی واقف به تحولات عمیق در روح و روان انسان معاصر است و از این رو هنگامی که تضاد دنیای مدرن و سنت را توضیح می دهد، سخن از «یک بحران و یک دگرگونی و فروریختن بسیار شدید در خصوصیات انسانی و رفتار و عادات اجتماعی و طرز تفکر و اصولاً تغییر شکل انسانی» می کند (شریعتی، ۱۳۷۷، ۲۱: ۴۲). اگر «این دگرگونی روحی و فکری و تحول عمیق ارزش های انسانی و تغییر جهت اساسی فرهنگ و دانش و احساس و زندگی در خانواده، در عشق، در رابطه زن و مرد و تقی مرد از زن و وضعیت زن در جامعه و در برابر مرد و در متن زندگی و ادبیات و هنر و احساسات، آثار انقلابی ریشه داری» گذاشته است (شریعتی، ۱۳۷۷، ۲۱: ۸۲)، چگونه می توان سخن از بقای حقیقت و تحول در شکل کرد؟ روح دنیای جدید با حقیقت جدیدی سرشته شده است و نمی توان بحث جدی مقاومت آگاهانه را با «یک سازمان شبانه زیرزمینی و مخفی» در مشهد که خواستار «غسل حسابی ارتماسی اسلامی» در خزینه حمام بودند لوث کرد. شریعتی در این لایه سخن مهمی ندارد و در پشت پرده تحقیر و استهزا پنهان شده است. به راستی کدام اندیشمندی است که تمامی شکل های مانده «از سنت های شرک یا یهود و نصاری، مجوس و بودایی ... را مذهبی و مقدس و اسلامی بداند و هر که کنارش انداخت، کافر یا اگر لطف کند فاسقش» بنامد؟! (شریعتی، ۱۳۷۷، ۲۱: ۴۵).

با گذر این مهمل بافی ها و تصویر بحران در شکل پیچیده اش، یعنی «به شکل یک

۱. شایان یادآوری است که لایه دوم بحث وی تفکیک سنت از مذهب است که مفصل به آن بر خواهیم گشت.

حادثه و به شکل یک تکان شدید روحی و به شکل یک بحران انقلابی» (شریعتی، ۱۳۷۷، ۲۱: ۲۱۰) که می‌رود انسان جدیدی را بسازد و تاریخی را پایان و تاریخی را آغاز نماید، آن وقت می‌توان پرسید که اگر این حرکت جبر محتوم تاریخ است، چرا بایستی در برابر آن مقاومت کرد؟ اگر نتوان از دنیای گذشته، چیزی را به این دنیای جدید آورد، مقاومت چه معنایی دارد؟ شریعتی خود به خوبی توضیح داده است که بشر امروزی «بینش عقلی دکارتی و منطق حسابگر تحلیلی» را جانشین «عاطفه غریزی و احساس مذهبی» کرده است. در این حرکت قهری، من به جای ما، سود به جای ارزش، اصالت واقعیت به جای اصالت ایده‌آل، اصالت غرایز عینی به جای اصالت کنش‌های روحی، اصالت رفاه به جای کمال جویی، «روابط عاقلانه منطقی و انتخاب شده خود آگاه اعتباری جانشین پیوندهای مقدس روحی و ادبی و فطری و تحلیل ناپذیر با لذت ابدی گونه و بالاخره پدیده‌های معلوم و مصلحت‌آمیز مفید ارادی قابل تجزیه و تحلیل عقلی و تعلیل بردار نسبی و تغییرپذیر و زمینی که مجموعاً جهان و انسان و زندگی و فرهنگ و همه ابعاد جهان و عناصر جامعه و جلوه‌های بی‌شمار روح جدید را تشکیل می‌دهند، جانشین مایه‌های مرموز الهامی و حقیقت‌آمیز ارزشمند فوق اراده توصیف‌ناپذیر ماوراء عقلی و بیرون از تسلسل علیت منطقی علمی و جاودان و غیبی و افلاطونی که ریشه در عمق وجود دارند و از ابدیت سر می‌زنند و جلوه‌هایی معمایی از جهان دیگرند و از ذات قداست و مطلق و نهاده‌های تقدیر الهی سرچشمه می‌گیرند» گردیده است. ما در برابر چنین انقلاب ریشه‌ای گریزناپذیر برآمده از دیالکتیک تاریخی است چه مقاومتی می‌توانیم داشته باشیم؟ (شریعتی، ۱۳۷۷، ۲۱: ۸۲-۸۱). روشن است که این سطح از تغییر را نمی‌توان به نزاع حقیقت و شکل تقلیل داد. در روایت نهایی شریعتی اگر تغییر در اشکال دنیای مدرن امری مشهود است، عامل این دگرگونی را بایستی در انقلابی که در روح و حقیقت دنیای قدیم رخ داده است، جستجو کرد.

به گمان این پژوهش ضرورت مقاومت در اندیشه شریعتی از اصلی در فلسفه اگزیستانسیالیسم ناشی می‌شود. ما آزاد هستیم و بایستی خودمان را بسازیم. ما نه آنی هستیم که قبلاً ساخته شده‌ایم ما همانی هستیم که خود به دست خود در حال ساختن آن هستیم (شریعتی، ۱۳۷۷، ۱۸: ۲۴۸). شریعتی مبتنی بر فلسفه تاریخ دیالکتیکی خود، حرکت

تجددی تاریخ را امری گریزناپذیر می‌داند؛ وی هرچند در مواردی نگاه ارزش‌داورانه به جهت این حرکت ندارد و صرفاً در مقام توصیف واقعیت برمی‌آید، ولی در موارد متعددی ارزیابی مثبتی از این تحول و دگرگونی دارد. تحلیل این تعارض پیچیده است، ولی به هر حال خوب یا بد، حرکتی در حال شدن است و نمی‌توان با مقاومت در برابر آن، تاریخ را به گذشته برگرداند؛ تنها راهکار عالمانه، مشارکت آگاهانه در این ساختن جدید است. در این فرآیند دائمی و گریزناپذیر انسان تا اندازه‌ای که مقدمات وی اجازه می‌دهد، بایستی خودش را بسازد و اصولاً انسان همان چیزی هست که آزادانه آن را ساخته است.

چنین طرح بحثی، لاجرم «شبهه غول‌آسای فوق‌العاده نیرومند» جبر را یادآوری می‌کند. اگر تاریخ طرحی دارد که جبراً بدان خواهد رسید، اراده و آزادی انسان چه معنای دارد؟ مبارزه با تجدد به جهت ساختن آزادانه خود در فرضی که تجدد جبر تاریخ است، چه معنای محصلی می‌تواند داشته باشد؟ می‌دانیم که یکی از انگیزه‌های سارتر در انکار خداوندی که دست و پای انسان را ببندد، همین تأکید بر سرشت آزاد و مسئول وی بود. با این وجود در انداختن طرح‌های کلان بر تاریخ و آن را جبری نامیدن چه معنای برای آزادی و مسئولیت باقی می‌گذارد؟ این همان پرسشی است که سروش معتقد است که شریعتی نتوانسته است پاسخ درخوری به آن دهد (سروش، ۱۳۸۴: ۱۳۵).

در پاسخ شریعتی از این پرسش، آگاهی به قوانین علمی تاریخ، مثل آگاهی به قوانین علمی هر موجود دیگری فرض می‌شود. همچنان که آگاهی زیست‌شناسانه ما دست ما را در برابر طبیعت نمی‌بندد، بلکه راهکار غلبه بر آن را بر ما می‌گشاید، همچنان، «انسان آگاه، این توانایی» را دارد که با شناختن تقدیر تاریخی خود، «اراده خود را بر جبر علمی حاکم بر جامعه بشری و عوامل تحول و رشد و انحطاط و ارتقاء و رکود و انقلاب آن آگاهانه تحمیل کند و با پی‌بردن به تقدیر تاریخی جامعه خویش، تقدیر آزاد خود را جانشین آن سازد» (شریعتی، ۱۳۷۷، ۱۱: ۷۷). اگر «جبر زمان و دست دستگاه» دنبال این است که از زن «موجودی بسازند که می‌خواهند و می‌سازند و می‌بینیم که ساخته‌اند» (شریعتی، ۱۳۷۷، ۲۱: ۷)، چرا ما زن را در این «عرصه بلا» همیاری نکنیم و خود در این ساخت، مشارکت نماییم؟

راهکار شریعتی برای غلبه بر تقابل دوگانه ایدآلیسم و رئالیسم نیز بر این منطق استوار

است. در نگاه شریعتی طرفداران اصالت واقعیت، «آنچه را هست، همان می‌دانند که باید باشد». اینان همه ناهنجاری‌های فرهنگی اجتماعی را با این عنوان که این‌ها بخشی از واقعیت‌ها هستند و بایستی پذیرفته شوند، رسمیت می‌دهند. استدلال نمایندگان انگلیس «در دفاع از لایحه لواط» این بود که «این یک واقعیت عینی است، در جامعه ما وجود دارد، پس باید قانونی شود و مخالفت با این رآلیته، یک نوع خیال‌پرستی ایده‌آلیستی است». در مقابل می‌بینیم که «ایده‌آلیسم، یک متفکر، یک مصلح یا یک جمع حزبی ... را به آرمان‌های بلند ذهنی و ایده‌آل‌های طلایی و ارزش‌های مقدس ... اما همه ناممکن می‌خواند. ... ایده‌آلیست یک اتوپیا ساز است و چون خوراکی برای گرسنه‌ها می‌پزد، خیال‌پلو است، هر چه بخواهند، چربش می‌کند» (شریعتی، ۱۳۷۷، ۲۱: ۶۰-۵۸). وی راهکار را در اسلامی می‌بیند که «نه شرقی است و نه غربی». در این نگاه اسلام «برخلاف ایده‌آلیسم» واقعیت‌ها را می‌بیند و منکر آن نیست، اما برخلاف رآلیسم، آن‌ها را نمی‌پذیرد، آن‌ها را تغییر می‌دهد، ماهیتشان را به شیوه انقلابی تغییر می‌دهد، دگرگون می‌کند و در مسیر ایده‌آل‌های خویش می‌راند و برای نیل به هدف‌های ایده‌آلیستی خویش، آرمان‌های حقیقی اما غیرواقعی خویش، آن‌ها را وسیله می‌کند» (شریعتی، ۱۳۷۷، ۲۱: ۶۱).

اگر این دریافت از شریعتی بی‌ارتباط با حقیقت نباشد، بایستی این نتیجه را هم گرفت که در گفتمان شریعتی، مقاومت عالمانه در برابر هجوم مدرنیسم غربی به مشارکت آگاهانه در ساختن زن سوم تغییر کرده است. تغییری که این پژوهش آن را جدی می‌داند و از آن به فهم گفتمانی مقاومت یاد می‌کند. در نگاه شریعتی شرایط امکان مقاومت به معنای پس‌زدن تجدد از دنیای حاضر از بین رفته است؛ شریعتی معتقد است که برج و باروی دنیای سنت برای همیشه شکسته است و سنگرها بر سر سنگربانان بی‌دفاع فرو ریخته است. در این شرایط مساهمت در ساختن زن سوم تنها راهبرد ممکن و معقول مواجهه با بحران جدید است و بایستی نویسنده مسئول همه مقدورات تاریخی، فرهنگی و مذهبی خود را در این رستاخیز دوباره انسان به خدمت آورد تا بتواند سهمی در این بنای جدید داشته باشد. بر پایه این تحلیل است که شریعتی تأکید دارد صرفاً تمدنی می‌تواند در این ساختن جدید نقشی ایفا کند که ذخیره کافی و شایسته فرهنگی در تاریخ خود داشته باشد. در این نگاه استعاره ساختن پررنگ است و نویسنده مسئول تبدیل به معمار هنرمندی می‌شود که با مواد

تاریخی خود به ساختن انسان جدید کمک می‌کند.

بازگشت شریعتی به تاریخ را نیز بایستی در ذیل همین استعاره تحلیل کرد. اصولاً شریعتی مورخ را هم شاعر و هنرمندی می‌داند با مواد خام و شکل نیافته‌ای که در دسترس دارد، تاریخ را بر اساس فهم، خواست، آرمان و ایده آل خود می‌سازد. در این نگاه همچنان که شریعتی به تفصیل آن را از منظر رومن رولان توضیح داده است، تاریخ هنوز «علم» نشده است و لذا می‌توان درباره یک حادثه واحد گوناگون هنرمندی کرد. «رومن رولان می‌گوید: مورخ هنرمند است؛ تاریخ مجموعه مصالح بی‌شکلی است که هنرمند خلقش می‌کند، چنان که مصالحی مثل فقر، سیاهی، شب، صبح، باران، لبخند، ابر، آفتاب، شمع، زمستان، برف و ... مصالح خارجی و واقعیت‌های خارجی هستند، اما همه مصالح در زیر چشم و احساس شاعر، شکل دیگری می‌گیرند، کدام شکل؟ شکلی که شاعر بر آن‌ها تحمیل می‌کند». مورخ نیز به جهت مسئولیتی که احساس می‌کند با انبوه مواد و مصالح تاریخی خود دست به ساختن تاریخ می‌کند. در این تلقی پست‌مدرنی از تاریخ و یا شاید عمل‌گرایانه، مورخ «نه چون عالم، بلکه چون یک هنرمند در کوهستان تاریخ برای بنای ساختمانی که خود طرح و هدف آن را ابداع کرده است، به سنگ تراشی می‌پردازد. ... یعنی من مورخ هستم که به انقلاب کبیر فرانسه شکل می‌بخشم. چه شکلی؟ شکلی که خودم می‌خواهم، درست مثل شاعر». بر اساس چنین تحلیلی از تاریخ شریعتی نتیجه می‌گیرد که «تاریخ سرمایه‌ای است در دست هنرمندان که در خدمت انسان قرارش بدهند یا به خاطر خیانت به انسان‌ها استخدامش کنند» (شریعتی، بی تا: ۱۷: ۴۲).

شریعتی در این تحلیل ناظر به مداخله ناهوشیار نظام آگاهی مورخ، در فهم تاریخ نیست. آسیب معرفت‌شناختی که همواره مطرح بوده است و برخی با پیگیری روش در پژوهش‌های تاریخی دنبال به حداقل رساندن آن هستند. شریعتی در این تحلیل از نظرگاه فلسفی متفاوتی به تاریخ می‌نگرد و آن را ابزاری در اختیار شاعری می‌باید که بایستی مسئولانه و البته آگاهانه آن را در راستای خدمت به انسان بکار گیرد. مبتنی بر چنین فهمی نه فاطمه مهم است و نه ابوذر؛ فقط آن مسئولیت اجتماعی که نویسنده وظیفه‌شناس آن را از ایدئولوژی زمانه خود دریافته است اهمیت دارد. «اصل در توضیح علی شریعتی از ابوذر، به‌عنوان نخستین سوسالیست، ابوذر نیست، توجیه سوسیالیسم به‌عنوان ایدئولوژی پیکار

سیاسی است» (طباطبایی، ۱۳۹۲، ۱: ۲۸). «مبنای نظری حرکتی که گویا به گفته شریعتی ابوذر هوادار آن بوده است، ایدئولوژی انقلاب مداوم تروتسکی بود و گرنه بر پایه مقدمات اندیشه سنتی تبدیل زهد جهانسوز ابوذر به دنیاداری انقلاب مداوم ممکن نبود» (طباطبایی، ۱۳۹۲، ۱: ۳۰). از این رو برخلاف سروش (سروش، ۱۳۸۴: ۱۰۱)، شریعتی را هر چه بنامیم یقیناً نمی‌توانیم وی را مورخ بدانیم؛ تنها بر اساس تلقی‌های پست‌مدرنی از تاریخ است که وی را می‌توان مورخ نامید و الا چگونه می‌توان ویژگی شریعتی را «ایدئولوژی‌اندیشی» باهدف «ایدئولوژیک کردن دین و جامعه» دانست (سروش، ۱۳۸۴: ۹۷) و از سوی وی را مورخ هم نامید!

«فاطمه فاطمه است» نیز از همین داستان بیگانه نبود و از آنجا برای شریعتی مهم شده بود که می‌توانست در جامعه مذهبی ایران، مقدماتی از آن بر «اندیشه انقلابی» خود فراهم کند. دفاع وی از حجاب نیز در همین مناسبات معنا پیدا می‌کرد. حجابی که وی آن را می‌پذیرفت حجابی بود که نماد مبارزه با «امپریالیسم غربی» باشد (شریعتی، ۱۳۷۷، ۲۱: ۲۷۶). حجابی که «لباس اعتقادی» باشد و نماد ارزش‌های اخلاقی همچون «بی‌باکی، شهامت، تحقیر منافع شخصی، ترجیح منافع دیگران بر منافع خویش» شود (شریعتی، ۱۳۷۷، ۲۱: ۲۸۱) و زن را تبدیل به «مجاهد» کند (شریعتی، ۱۳۷۷، ۲۱: ۲۷۸)، ارزش است و الا حجاب زن سنتی نشانه «أملی» است و «مال این است که عقب‌مانده هستند، تحصیلات ندارند، متمدن نیستند، با دنیای جدید سروکار ندارند، در عهد بوق زندگی می‌کنند و وارث دوره ناصرالدین‌شاه هستند» (شریعتی، ۱۳۷۷، ۲۱: ۲۷۵).

ساخت‌شکنی از گفتمان جنسیتی شریعتی گویای این مهم است که مقصود وی از «مقاومت»، مشارکت در بازتولید زن تجدیدی با بازسازی فرهنگ، تاریخ و شخصیت‌های مذهبی بر اساس ایده‌آل و ایدئولوژی چپ تجدیدی است. مقاومت در برابر گونه‌ای از تجدید و مساهمت در ساخت گونه‌ای دیگر از آن. شریعتی در این بازتفسیر قدیم بر اساس منطق جدید، غافل از منطق قدیم که اجازه هر تفسیری را نمی‌دهد، نیست و گویا آگاهانه راهبرد جابه‌جای تحریف با تأویل را انتخاب می‌کند. اصولاً شریعتی چنین راهبردی را گامی «پیامبرانه» برای «روبرو شدن با ناهنجاری‌ها و سنت‌های کهنه و فرهنگ مرده و مذهب مسخ‌شده تخدیرکننده و عقاید اجتماعی ریشه‌دار در عمق جامعه و افکار و عقاید

خواب‌کننده و ارتجاعی» می‌داند. در تفسیر وی از «عمل انقلابی پیامبر اسلام»، پیامبر نه یک محافظه‌کار اجتماعی است که انگیزه‌ای برای مقابله با سنت‌های عمیق ریشه‌دار ندارد و نه یک رهبر انقلابی محض است که خواستار ریشه‌کن کردن یک شبه سنت‌های خرافی کهنه و ارتجاعی و پوسیده است و نه یک اصلاح‌گر اجتماعی که خواستار اصلاح تدریجی است؛ بلکه پیامبر «یک متد خاصی را در مبارزه اجتماعی» دارد که بر اساس آن «شکل سنت‌ها حفظ می‌شود ولی از درون، محتوای آن‌ها به‌طور انقلابی عوض می‌شود» (شریعتی، ۱۳۷۷، ۲۱: ۵۱). در نگاه شریعتی «یک روشنفکر درست‌بین که رسالت پیامبرانه دارد» با کاربست این متد «می‌تواند به همه هدف‌های انقلابی برسد، بی‌آنکه جبراً همه عواقب و نابهنجاری‌های یک روش انقلابی را تحمل کند و نیز با مبانی اعتقادی و ارزش‌های کهنه اجتماعی درافتد و با آن‌ها بیگانه شود و مردم را محکوم سازد» (شریعتی، ۱۳۷۷، ۲۱: ۵۳).

بر اساس چنین راهبردی است که به تأسی از «متد خاص پیامبر»، ابوذر، فاطمه، حجاب، عفت و ... حفظ می‌شوند، ولی «از درون، محتوای آن‌ها به‌طور انقلابی عوض می‌شود»؛ اما راهبرد «انقلاب در درون سنت‌ها با حفظ فرم اصلاح‌شده آن»، امری نبود که در لابلای سطوح پیچیده بحث‌های شریعتی برای همه مخفی بماند؛ کلیت اندیشه دینی به اصطلاح سنتی به درجاتی دریافته بود که این پروژه نمی‌تواند مقاومت مدنظر گفتمان دینی در برابر «هجوم مدرنیسم غربی» را تأمین کند و از این رو خود اندیشه شریعتی، مقاومتی از سوی اندیشه دینی را برمی‌انگیخت. بی‌راه نیست که شریعتی در راستای تحقق بخشی به ایده خود، همه کاستی‌های وضع موجود را از «عالم دینی» می‌دید و مکرر در مکرر می‌گفت: «مقصر عالم است». اصولاً تا زمانی که مقاومت اندیشه دینی در برابر طرح پیشنهادی شریعتی نمی‌شکست، ایده وی بختی برای موفقیت نداشت؛ از این رو بایستی اندیشه دینی رایج با برجسب زنده تشیع صفوی لوٹ می‌شد که زمینه‌گذار جامعه از آن به ایده آل شریعتی که آن را ذیل تشیع علوی بر ساخت می‌کرد، فراهم شود. در این مواجهه، اندیشه دینی رایج واقعیتی بود که بایستی با «شیوه انقلابی» دگرگون می‌شد. این واقعیت که نبایستی تسلیم آن شد، در مسیر رسیدن به ایده آل شریعتی، همچون «وسیله» ای بود که بایستی با زدن «افسار» بر آن، «رام» اش کرد و آن را به خدمت حقیقت و ایده آل درآورد؛ اما همچنان شبهه جبر و نسبت آن با آزادی و مسئولیت انسان آگاه زنده است و اگر پاسخ

شریعتی به این پرسش را کافی ندانیم، همچنان که سروش کافی نمی‌داند، انسجام طرح شریعتی با مشکل اساسی روبرو خواهد شد. این بحث را در ادامه پی خواهیم گرفت.

### ۳-۱ ناکامی در ریشه‌یابی ضعف ایران

شریعتی در ریشه‌شناسی پریشانی جامعه ایرانی و توضیح عوامل «ضعف و انحطاط امت علی»، نه تقصیر را متوجه دین که دین اسلام را «دین نجات» می‌داند؛ و نه در مذهب که آن را «مذهب عدالت» می‌یابد؛ و نه در روشنفکر که آن را همچون جلال، شعارش را «انفجار بمب عصیان علیه غرب‌زدگی» می‌بیند؛ و نه مردم که آن‌ها را هم «مؤمن» ارزیابی می‌کند؛ «پس مقصر کیست؟ در یک کلمه: عالم» (شریعتی، ۱۳۷۷، ۲۱: ۳۸). در نگاه شریعتی مذهب «یک نوع آگاهی عاشقانه است یا عشق آگاهانه، شعور و شناختی که شور و ایمان برانگیزد و در آن عقل و احساس از یکدیگر جدایی ناپذیرند» (شریعتی، ۱۳۷۷، ۲۱: ۱۸). وی این تعریف را دقیقاً منطبق بر تشیع می‌داند و تأکید دارد که «تشیع به‌ویژه با تاریخ و فرهنگش تجلی‌گاه عشق و شور و خون و شهادت است و کانون ملت‌هت و جوشان احساس و درعین حال یک نوع تفکر و معرفت». وی باروری جنبه شور و احساس را وظیفه مردم و تقویت بعد آگاهی و شناخت را وظیفه اندیشمندان دینی می‌داند.

در تحلیل شایسته توجه شریعتی، مردم ایران عاشقانه به «خانه فاطمه» محبت می‌ورزد و «در غم خاندان محبوب خویش و عزای قهرمان آزادی و ایمان خویش، در طول تاریخ درازش همواره غمگین و عزادار مانده است و پایمال کردن فضیلت و محکومیت حقیقت و فاجعه حکومت جنایت و زور را علیرغم گذشت زمان و غلبه همیشگی این نظام بر تاریخش و سرنوشتش فراموش نکرده است» (شریعتی؛ ۱۳۷۷، ۲۱: ۲۳)؛ اما چرا «این همه عشق‌ها عقیم مانده‌اند» و بارور نمی‌شوند؟ و چرا این ملتی که «یک تاریخ سرخ دارد، سرنوشتش سیاه است»؟ وی در کلام عامل «مرده» بودن این ملت را در عدم مسئولیت‌پذیری اندیشمندان دینی می‌داند (شریعتی، ۱۳۷۷، ۲۱: ۶۷).

شریعتی که بی‌خبر از مناسبات حوزوی نیست، تأکید دارد که نبوغ‌ها و استعداد‌های بزرگ ما به کار فلسفه، کلام، تصوف، فقه و اصول، ادبیات و معانی و بیان و بدیع و صرف و نحو مشغول شدند و پس از سال‌ها تحقیق و تفکر و رنج علمی خویش، برای توده مردم

جز یک رساله علمیه در آداب طهارت و انواع نجاسات و احکام حیض و نفاس و شکایات نماز کاری نکرده‌اند». در این میان «رفوزه‌های مدارس قدیمه»، آن‌هایی که «هوش و استعداد و همتی نداشتند اما در عوض آواز گرمی و احیاناً هنر بیانی داشتند ناچار به ترویج و تبلیغ حقایق دین در جامعه» پرداختند. پیامد چنین تمایزگذاری تحصیلی روشن است؛ نه معرفتی و نه الهام بخشی برای یک زندگی مسئولانه. «کو یک رساله کوچک و درست در شرح حال امامانی که شما از جنس و ذات و کرامات و معجزاتشان این همه دم می‌زنید و در ولادت و وفاتشان این همه جشن و عزا می‌گیرید؟» «اگر این زن با تمام وجودش می‌گرید و نام فاطمه و یاد زینب آتش در استخوانش می‌زند و اگر بداند که می‌ارزد و بکار می‌آید عاشقانه جانش را می‌بخشد». زن امروزی از زهرا فقط لحظه‌ای را به یاد دارد که در کنار درب خانه‌اش، پهلوی ایشان را شکستند و از زینب ساعتی را که از خیمه به سراغ برادر شهیدش بیرون می‌رفت. وی چنین دینداری را عاملی بر غفلت از مسائل روز جامعه می‌داند که با انداختن حب و بغض‌ها به تاریخی که زمان آن برآمده است، زمینه آگاهی از «غل جامعه» و ستمی که بر آن می‌رود را منتفی می‌کند. وی مذهبی که مسئولیتی نسبت به مسائل جامعه خود نداشته باشد را «مذهب داغ و دردهای قدیمی و لعن و نفرین‌های تاریخی و حب و بغض‌های منتفی شده به انتفاع موضوع» می‌داند که دردی از امراض جامعه کنونی را دوا نمی‌کند. (شریعتی، ۱۳۷۷، ۲۱: ۲۹).

به هر حال شریعتی به صورتی پرتکرار وضعیت غیر مدرن ایران را پریشان، منحط و ضعیف می‌داند و سؤالی که بیش از صدسال از طرح آن گذشته است را تکرار می‌کند. ایران و ما مسلمانان چرا این گونه در معرض ضعف و زوال و نابودی هستیم. پاسخ وی نیز همان جمله پرتکرار وی است؛ «مقصر عالمی است» که نتوانسته است تصویر واقعی دین و بزرگان خود را بشناساند. البته شریعتی از خود نمی‌پرسد که اگر عالمان دینی نتوانسته‌اند به هیچ‌روی سیمای علی و فاطمه را به جامعه اسلامی مطرح کنند، این همه شور و ایمان و اخلاصی که مردم با تمامی سلاقی مختلف و نژادهای گوناگون، نسبت به «خانه فاطمه» دارند چه منشأیی می‌تواند داشته باشد؟ مرد و زنی که از فاطمه جز لحظه شهادت ایشان را به یاد ندارد، چرا بایستی شورمندانه به وی عشق ورزد؟

نکته مهم که بایستی در ارزیابی از شریعتی مدنظر باشد، جهت‌گیری کلی وی نسبت به

دنیای پیشامدرن است. وی گاهی چنان در نفی و عدم اعتبار آن سخن می‌گوید که خواننده تردیدی در موضع تجدیدی وی احساس نمی‌کند. منظر و نظرگاه وی در این موارد، نظرگاه تجدیدی است. وی هرچند هشدار ارزشمندی مبنی بر اینکه نبایستی از منظر یک انسان متجدد و «اروپایی» به گذشته و تاریخ ایران و به آداب و رسوم دین‌داری‌اش نگاه شود و که در این صورت جز سکون و فتور چیزی دیده نمی‌شود (شریعتی، ۱۳۷۷، ۲۱: ۹۳)، ولی گاهی دقیقاً بر اساس همین منظر و نگاه به ایران نگاه می‌کند. بر اساس همین نگاه است که پرسش از علل انحطاط ایران و اینکه چرا «زمان اجتماعی» در ایران حرکتی نداشته است (شریعتی، ۱۳۷۷، ۲۱: ۴۳) به یکی از سئول‌های مهم شریعتی تبدیل می‌شود؛ اما به‌واقع این منظر، منظری روا جهت دیدن ایران است؟

شریعتی خود اذعان دارد که نه‌شان فقیه دارد و نه‌شان فیلسوف و متکلم؛ و اصولاً روشن است که دستی در آتش هیچ‌یک از علوم اسلامی ندارد، ولی از کسی که جامعه‌شناسی را تخصص غیرقابل‌انکار خود می‌داند، این انتظار بی‌راه نخواهد بود که بدانند، مواجهه با تمدن تجدیدی غرب پیچیده‌تر از آن است که بتوان «خیلی ساده» چنین توصیه کرد که «فقط بر نویسندگان آگاه و مسئول و محققین و وعاظ آگاه و روشن است که این تصویرها را روشن و دقیق و آگاهانه در اختیار این نسل قرار بدهند. این کافی است و بزرگ‌ترین مقاومت آگاهانه انسانی در برابر این هجوم است» (شریعتی، ۱۳۷۷، ۲۱: ۲۳۴). اصولاً این ساده‌سازی در مقام تبیین و تسرع در مقام چاره‌جویی چگونه قابل توجیه است و چه هدفی را دنبال می‌کند؟ آیا آن مقدار از تاریخ اندیشه غربی که شریعتی خوانده است این بدیهه تاریخ اندیشه غربی را به وی آشکار نکرده است که گسست همه‌جانبه از سنت و سیطره عقلانیت جدید، ریشه در تحولی همه‌جانبه در تمامی روابط اجتماعی، فرهنگی، مذهبی، اقتصادی، سیاسی و معرفتی دارد. گسست همه‌جانبه‌ای که در نگاه فیلسوفی چون بلومبرگ مشروعیت دوران جدید وام‌دار آن است (بلومبرگ: ۱۴۱۰). به یقین شریعتی واقف به چنین تحولات عمیق است و از این‌رو هنگامی که تضاد دنیای مدرن و سنت را توضیح می‌دهد، سخن از «یک بحران و یک دگرگونی و فروریختن بسیار شدید در خصوصیات انسانی و رفتار و عادات اجتماعی و طرز تفکر و اصولاً تغییر شکل انسانی» می‌کند (شریعتی، ۱۳۷۷، ۲۱: ۴۲). اگر «این دگرگونی روحی و فکری و تحول عمیق

ارزش‌های انسانی و تغییر جهت اساسی فرهنگ و دانش و احساس و زندگی در خانواده، در عشق، در رابطه زن و مرد و تقی مرد از زن و وضعیت زن در جامعه و در برابر مرد و در متن زندگی و ادبیات و هنر و احساسات، آثار انقلابی ریشه‌داری» گذاشته است (شریعتی، ۱۳۷۷، ۲۱: ۸۲) چگونه می‌توان مقاومت آگاهانه در برابر آن را «خیلی ساده» دانست و راهکار را در ارائه تصویری متفاوت از «خانه فاطمه» جستجو کرد؟ اصولاً اگر سخن از «غروب زیست‌جهان ایرانی» واقعیت داشته باشد و یا ایران در آستانه آن باشد، سخن از موقعیتی بسیار بغرنج است که در آن نسل کنونی متأثر از بسط آموزه‌های پست‌مدرنیسم، تبدیل به «نسل بی‌تاریخ» شده است. نسلی که با سنن دینی و معنوی و مآثر فرهنگی و تاریخی‌اش گسست و شکافی معنادار و تامل‌برانگیز پیدا کرده و از این رو «بی‌گذشته» شده است و چون هرگونه امید و اتوپیایی برای آینده ندارند، لذا فاقد آینده نیز است (عبدالکریمی: ۱۴۰۲). آیا چنین نسلی که نه گذشته دارد و نه آینده و از این رو بی‌تاریخ است را می‌توان به تاریخ و فرهنگ ایران ارجاع داد و انتظار مقاومت از او داشت؟!

بایستی توجه داشت که عالم دینی نیز در بیرون از ساختارهای فرهنگی اجتماعی جامعه خود و در خلأ زندگی نمی‌کند و زیست‌جهان فردی وی در ارتباط با زیست‌جهان جمعی شکل می‌گیرد. تصویر وی از خانه علی و فاطمه، همان‌مقدار که جامعه خود را شکل می‌دهد، متأثر از جامعه‌ای است که در آن زندگی می‌کند. روابط موجود در دنیای پیشامدرن، الگویی از «خانه فاطمه» را می‌سازد که در ایده‌آل دوره تجدیدی بی‌معنا است؛ ایده‌آل زن جدید را هم از «خانه فاطمه» درآوردن، جز از طریق معکوس کردن تاریخ و در آمیختن نسبت حال و گذشته و مورخ را هنرمند و شاعر دیدن، میسر نیست. اینکه اندیشمندی بر اساس نظام آگاهی دوره کنونی، فهم دوران گذشته را اشتباه بدانند، تعجب‌آور نیست. تعجب از این انتظار شریعتی جامعه‌شناس است که توقع دارد که عالم دینی‌ای که در ذیل مناسبات دیگری می‌زید و می‌اندیشد، همانند انسان تجدیدی امروزی، فاطمه و علی را بشناسد و بشناساند در غیر این صورت هم‌پایه اسلام اموی و عباسی خواهد بود که با پرچم تشیع، ولی از نوع صفوی آن، خواستار «استعباد سیاسی و استثمار اقتصادی و استبداد روحانی» (شریعتی، ۱۳۷۷، ۲۱: ۳۶) است. به دیگر سخن، از کسی که نقطه عزیمت وی در تحلیل «خانه فاطمه» نظام آگاهی پیشامدرن است، توقع اندیشیدن

به اصطلاح «نو و علمی» انتظاری نابه‌جا و نشدنی است.

بیافزاییم که تحلیل جامعه‌شناختی تاریخی از چرایی شکل‌گیری فهم به‌اصطلاح سنتی از «خانه فاطمه» بسی پیچیده‌تر از بر ساخته‌های مبارزاتی و درعین حال خیالی تشیع علوی و صفوی است. دوگانه‌ای که به گفته طباطبایی گواهی است بر «اطلاعات اندک او از تاریخ ایران و نیز تاریخ تشیع» (طباطبایی، ۱۳۹۲، ۱: ۳۰). اگر شریعتی همسو با نظریه‌پردازان انحطاط ایران، خواهان توضیح چرایی انحطاط ایران است و از خود و خواننده‌اش این پرسش را دارد که چرا غرب که مشکلات ایران و گاهی بیشتر و عمیق‌تر از آن را داشت، بدون اینکه «خانه علی و فاطمه» را داشته باشد، توانست «آگاهانه‌تر و لایق‌تر و پیشرفته‌تر از مردم ما، بر این عوامل چیره» شوند (شریعتی، ۱۳۷۷، ۲۱: ۳۱)، بایستی به این مهم توجه داشته باشد که این پرسش پیچیده‌تر از آن است که با انگیزه‌های مبارزاتی چپ بتوان پاسخ در خوری برای آن تهیه کرد. به نظر، وی نیز اسیر دیدگاه رایج در این باره است و یکی از پایه‌های اساسی عدم فرگشت فرهنگی سنت به تجدد در ایران را در شکل ننگرفتن نهضت اصلاح دینی در تشیع می‌بیند. شریعتی راه را در اصلاح مذهبی می‌دانست و آشکارا می‌گفت که «اگر از اروپا تقلید می‌کنیم، باید از تجربه‌های خوبشان تقلید شود؛ و این یکی از آن‌هاست که آنچه قرون وسطی را خراب کرد، قرون جدید را به وجود آورد مذهب نو بود؛ تحول فکری مذهبی بود، نه مبارزه ضد مذهبی. نقش پروتستانتیسم در ایجاد قرون جدید و تمدن جدید را ماکس وبر بهتر از هر کسی تحلیل کرده است» (شریعتی، ۱۳۸۸، ۱۴: ۵۲). همراهی با ایده ضرورت تحول مذهب در ایران، نیاز به روایتی ناشایست از خوانش رسمی از مذهب تشیع داشت که شریعتی آن را در قالب کلیدواژه‌های همچون «اسلام اموی»، «اسلام آمریکایی» و «تشیع صفوی» ساخته بود.

مبنتی بر این ساختار فکری، مقصر اصلی در پریشانی وضع موجود کسی جز «عالم» غیرمسئول و فهم غیرمسئولانه وی از دین و مذهب نیست. راهکار نیز روشن است. ارائه فهم متفاوت از دین و دست‌زدن به پروژه اصلاح دینی، در راستای تغییر وضع موجود، هر چند بوی دستکاری هم بدهد. البته وی پروژه اصلاح دینی را دستکاری دین نمی‌داند و معتقد است که رشد و تکامل دانش بشری، به انسان این امکان را فراهم کرده است که فهم بهتری از آموزه‌های دینی داشته باشد. وی با تأکید بر اینکه با پیشرفت علوم و ترقی معرفت

بشری، معرفت دینی انسان نیز تکامل خواهد یافت، نتیجه می‌گیرد که اگرچه توحید همانند طبیعت امر ثابت است، ولی معرفت ما از توحید همسان شناخت ما از طبیعت رو به تکامل است. بر این اساس «پس جهان، توحید، طبیعت و انسان در جهان‌بینی اسلامی ثابت است، اما ما که مسلمان هستیم، با تکامل فلسفه، علم، تمدن و فرهنگمان، شناختمان از توحید، از جهان و انسان‌شناسی اسلام تکامل پیدا می‌کند و باید هم بکنند؛ و برای همین است که من باید توحید و قرآن را از فیلسوفی که در قرون دوم و سوم زندگی می‌کرده، بیشتر بفهمم؛ برای اینکه آن موقع کجا و انسان امروز کجا؟» (شریعتی، ۱۳۷۷، ۲۱: ۲۸۰).

اگر این تفسیر انتقادی از اندیشه شریعتی بهره‌ای از حقیقت داشته باشد، روشن خواهد کرد که کلیدواژه پرتکرار «مقاومت آگاهانه» در گفتمان وی، علی‌رغم ظاهر فریبنده‌اش به نوعی هموارکننده مسیر تجدیدی است که غرب سال‌ها پیش آن را طی کرده است. میری به درستی تأکید دارد که ایده اصلی شریعتی از طرح کردن نظریه اصلاح دینی ماکس وبر، ایجاد «تحول فکری مذهبی» در قشر مذهبی جامعه ایران و شکل‌دهی به طبقه مذهبی متوسطی است که دینشان عقلی‌تر و دغدغه‌شان این جهانی‌تر است که در ادامه خواهند توانست در یک پرورسه تاریخی در «همان مسیر پیشرفت» قرار بگیرند (میری، ۱۳۹۸: ۱۲۳). ساخت‌شکنی از گفتمان شریعتی، گویایی وجود پیش‌فرض‌های نااندیشیده‌ای در طرح مقاومت آگاهانه شریعتی است که در ذیل به آن اشاره می‌شود.

۱. ایران چون متجدد نیست در موقعیت انحطاط است (غرب می‌تواند بد باشد ولی تجدد نه).

۲. تجدد که تقدیر تاریخی ایران است از همان مسیری خواهد گذشت که در خاستگاه خود، غرب آن را طی کرده است.

۳. نهضت اصلاح دینی در غرب از پایه‌های اساسی پیشرفت کنونی است.

۴. این نهضت با برنامه‌ریزی در غیر فضای فرهنگی غرب تکرارپذیر است.

این در حالی است که اگر شریعتی می‌توانست از هژمونی اندیشه چپ تجدیدی خارج شود، درمی‌یافت که عقلانیت تجدیدی امری فراتاریخی نیست و در نتیجه به راحتی تسلیم مقدمه نخست نمی‌شد؛ پذیرش مقدمه دوم نیز بر غفلت یا تغافل از این دقیقه استوار است که تطبیق غیرانتقادی مقولات و مفاهیم اندیشه غربی که برای توضیح و تفسیر مواد تاریخی

غرب ساخته شده است، نمی‌تواند پرتوی بر فهم مسائل ایران معاصر باشد. جالب است که همان ماکس وبری که شریعتی مدخلیت نهضت اصلاح دینی در پدید آمدن تجدد را از او استفاده کرده است، خود در جای دیگری اصلاح دینی در مسیحیت را «حادثه‌ای بی‌سابقه در تاریخ بشری و منحصر به فرد» دانسته است. به گفته طباطبایی «اگر این ارزیابی ماکس وبر درست باشد معنای آن این خواهد بود که تکرار اصلاح دینی در حوزه دیگر دین‌های الهی غیر ممکن یا دست کم با ضابطه‌های اصلاح دینی مسیحی غیر ممکن خواهد بود» (طباطبایی، ۱۳۹۲، ۲: ۱۵۶ و بنگرید به کچویان، ۱۳۷۴: ۴۱).

افزون بر اینکه تجدد را تقدیر تاریخی یا جبر تاریخی دیدن، شبهه غول‌آسای جبر را زنده می‌کند. همچنان که سروش به درستی اشاره کرده است، نمی‌توان در عین تأکید بر تقدیر تاریخی انسان، سخن از آزادی، مسئولیت و تغییر کرد. مشارکت در ساختن زن سوم زمانی ممکن است که بتوان در برابر جبر تاریخی ایستاد و فرآیندهای تاریخی را تغییر داد. بی‌راه نیست که رویکردهای متأخر جامعه‌شناختی با اعراض از در انداختن طرح‌های کلان بر تاریخ، صرفاً به مطالعه علمی فرایندهای تغییر جوامع می‌پردازند. البته روشن است که در این رویکردها نیز سخن از قطعیت تجدد در آینده انسان است، اما می‌توان با وام گرفتن از کارل پوپر بر علیه این ادعا نیز چنین استدلال کرد که ۱- «روند شتابان تاریخ بشر، سخت تحت تأثیر پیشرفت معرفت اوست». ۲- «ما نمی‌توانیم به روش خردگرایی یا روش علمی، روند رشد معرفت علمی خویش را پیش‌بینی کنیم». ۳- «بنابراین ما نمی‌توانیم روند شتابان تاریخ آینده بشر را پیش‌بینی یا پیش‌گویی نماییم» (پوپر، ۱۳۹۹: ۱۶).

اگر روش‌های خردگرایی و علمی محدودیت ذاتی دارند، الهیات تاریخ چراغی است بر پیش پای باورمندان و نویدی بر «پایان الهیاتی تاریخ». از این منظر، داستان تاریخ روایت پر شوری دیگری دارد و بر اساس سنت دیگری چیده شده است؛ در این طرح، تاریخ صحنه درگیری تمام‌عیار و همه‌جانبه حق و باطل است و مؤمنان می‌توانند و بایستی از مسیر همین درگیری و نه بیرون آن، ظرفیت مواجهه با باطل را فراهم سازند. «مَا كَانَ اللَّهُ لِيَذَرَ الْمُؤْمِنِينَ عَلَىٰ مَا أَنْتُمْ عَلَيْهِ حَتَّىٰ يَمِيزَ الْخَبِيثَ مِنَ الطَّيِّبِ». این طرح غیبی هم دارد که برای انسان تماماً گشوده نیست، «وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُطْلِعَكُمْ عَلَى الْغَيْبِ» و بایستی به آن ایمان آورد، «فَأْمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ» که در این ایمان «أَجْرٌ عَظِيمٌ» نهفته است (آل عمران، ۱۷۹).

بر پایه چنین فهمی، یکی از مهم‌ترین پایه‌های استدلال شریعتی که تجدد را امری قطعی و گریزناپذیر تصور می‌کند و از آن نتیجه می‌گیرد که مقاومت ممکن و معقول در برابر تجدد نه در تلاش برای پس‌زدن آن، بلکه در مشارکت با آن در ساخت زن سوم است، نیز با تردید جدی روبرو است. اگر عقلانیت تجددی را فراتاریخی ندانیم که قطعاً فراتاریخی نیست، چرا سخن از قطعیت تجدد در آینده انسان امری روشن و مسلم فرض شده است؟ اینکه تجدد حوالت تاریخی دوره ماست بدین معنا نیست که با قطعیتی گریزناپذیر مواجه هستیم. اصولاً برخی تعارضات موجود در اندیشه شریعتی معلول همین نگاه وی به تجدد است. از سوی مویه‌کنان غم‌زیبایی‌های ازدست‌رفته دنیای سنت را می‌خورد و از سوی خواستار سنت‌زدایی را پیش‌شرط مقاومت آگاهانه در برابر تجدد می‌داند. بحران مدرنیته را با عمق جان درمی‌یابد، ولی در جای از آن ایستاده و سفر اصلاح‌اندیشی دینی را آغاز می‌کند. سخن از تقدیر تاریخی بودن تجدد می‌کند و درعین حال خواستار مقاومت در برابر آن است. بازگشت انتقادی به گذشته را راهکار می‌داند و درعین حال سخن از دختری می‌کند که با مادرش سی قرن فاصله اجتماعی دارد. ساخت زن سوم یقیناً راهبرد لازمی است که بایستی نقطه عزیمت آن بخشی از دنیای سنت باشد و درعین حال زمانی موفق است که در راستای براندازی طرح تجدد باشد.

مقدمه سوم نیز هنگامی پذیرفتنی است که در ورطه تقلیل‌گرایی نیفتد. اگر اصلاح دینی در پرکشیدن تجدد و اکنون غرب مؤثر بوده است که بی‌شک بوده است، دوره روشنگری نیز با تغییرات عمیق و دامنه‌داری که در نظریه شناخت، فهم انسان از جایگاه خود در جهان، ممکن شدن ارائه تفسیری نو از طبیعت و فراگیری بازاندیشی دینی داشته است، کم‌تأثیر نبوده است. نیاستی از نظر دورداشت که زمانی ولتر فرانسوی مکرر می‌گفت: بیایید دین، یعنی «این ننگ را بزداییم» (کاسیرر، ۱۳۹۸: ۲۳۳). بیان هولباخ نمایان‌گر اوج احساسات ضد دینی آن دوران است، هنگامی که در دادنامه خود علیه دین می‌نوشت: «دین درحالی که به مردمان می‌آموزد که از ستمگران نامرئی بترسند و در برابر زورگویان زمینی برده و زبون باشند، همه نیروی آنان برای شکل بخشیدن به سرنوشتشان را نیز در نطفه خفه می‌کند» (کاسیرر، ۱۳۹۸: ۲۳۳). درنهایت پروسه سنگین و تاریخی فرگشت فرهنگی سنت به تجدد در غرب بسیار پیچیده‌تر از آن است که بتوان با مهندسی

معکوس آن را تبدیل به پروژه مدرن کردن ایران کرد؛ اما شریعتی، ایران را هر چند به لحاظ زمان تقویمی در قرن بیستم می‌دید، ولی به لحاظ زمان اجتماعی آن را در قرن چهارده یا پانزده غرب می‌یافت. وی گمان می‌کرد که مسیری که غرب در طول این چند قرن پیموده است را می‌توان در ایران پیاده کرد. آغاز سفر همان نقطه‌ای بود که غرب از آن نقطه سفر خود را آغاز کرده بود. اصلاح معرفت دینی و نامیدن آن به «مقاومت آگاهانه».

### ۲-۳ شریعتی و سنت

شریعتی علی‌رغم سخن گفتن مکرر از سنت بحث مبسوطی درباره چستی آن ارائه نمی‌دهد، گویی آن را آشنا و روشن فرض کرده است. شریعتی فقط به همین اکتفا می‌کند که مقصود وی از سنت همان (Tradition) به معنای «سنت اجتماعی» است (شریعتی، ۱۳۷۷، ۲۱: ۴۴). این ارجاع به خوبی نشان می‌دهد که وی سنت را در پارادایم دانش‌های اجتماعی مدرن تحلیل می‌کند.

در تحلیل سنت، بایستی در نظر داشت که نگاه‌ها به سنت تابعی از دیدگاه معرفتی تعریف‌کننده سنت است. از این رو طبیعی است که تلقی متفاوتی از سنت در نگاه مدرن و نگاه‌های غیر مدرن وجود داشته باشد. در نگاه تجدد که دیگری سنت است، از همه اندام سنت مرگ می‌بارد، فرسودگی قالب آن است و کهنگی از آن استشمام می‌شود. دوام، استمرار و قداست نیز عارضه‌ای است که به اصرار پیروان، بر آن تحمیل می‌شود (پارسانیا، ۱۳۹۴: ۲۱). سنت همان‌گونه که شریعتی اشاره دارد، در تداول جامعه‌شناختی آن، مترادف (Tradition) است که استمرار و تکرار در آن نقشی تعیین‌کننده دارد. سنت واجد پیشینه عمل‌کردی است و در گذر زمان به صورت یک عادت در ذهن فرد و جامعه رسوخ می‌کند و نمودهای بیرونی خود را در رفتار انسان‌ها نشان می‌دهد. این انس و الفت و استمرار سبب می‌شود که انسان سنتی به جای آنکه مطابق شرایط زیست خود رفتاری نوپدید آورد، در زمان حال به دنبال گذشته می‌رود؛ در حالی که میانه عصر تجدد فروافتاده و این عصر شرایط متحولی را به او تحمیل کرده است. زمینه معرفتی سنت از این دیدگاه، چیزی جز یک شناخت حسی عاطفی نیست که در اثر ممارست و تکرار پدید می‌آید. در

مقابل سنت، تجدد و مدرنیته است که متکی بر «عقل» و «عقلانیت» با واقعیت متحول و متغیر انسان و جهان همساز بوده و درنهایت نیز بر سنت غالب می‌آید. اصولاً بر اساس همین تحلیل از سنت و تجدد است که ماکس وبر دنیای پیشاصنعتی را متکی بر سنت و دنیای سرمایه‌داری صنعتی را بر پایه عقلانیت تصویر می‌کند. وی سنت را به احساسات و باورهایی که از نسلی به نسل دیگر منتقل می‌شوند معنا می‌کند و تأکید دارد که ملاک سنجش درستی و نادرستی در جوامع سنتی، قدمت سنت است. مبتنی بر چنین برداشتی از سنت که بر پایه روایت طرف فاتح یعنی تجدد استوار است، مرگ سنت قابل پیش‌بینی است و سرنوشتی جز زوال و نابودی نمی‌تواند داشته باشد.

### ۳-۳ فقدان نگاه انتقادی به سنت‌گریزی تجدد

مبتنی بر چنین روایت آشنا از سنت، شریعتی معتقد است که اندیشه دینی «محافظه‌کاری و سنت‌پرستی و فرار از نوآوری و بیزاری از تجدد را با اسلام اشتباه می‌کند». اندیشه دینی از نکته غافل است که «زمان حرکت می‌کند و در سر راهش سنت‌ها و عادات و اشکال زندگی و روابط اجتماعی و پدیده‌های قومی و تاریخی و نشانه‌های فرهنگی قدیم را می‌روبد و می‌برد». در این بین اگر مذهب با سنت تفکیک نشود دقیقاً به سرنوشت آن دچار خواهد شد (شریعتی، ۱۳۷۷، ۲۱: ۴۶).

به طوری که اشاره شد شریعتی در این بحث به نوعی اسیر روایت آشنا از سنت در پارادایم اندیشه اجتماعی است. امر نخست در ارزیابی شریعتی، این نکته است که وی هیچ تلاشی برای آشنایی‌زدایی از این مفهوم نمی‌کند و با مسلم فرض کردن آن به نوعی مبتلی به روزمره‌گی معرفتی و تکرار مشهورات زمانه می‌شود. هگل به مناسبتی به خوبی توضیح داده است که «امر آشنا به طور کلی به دلیل آشنا بودنش شناخته نیست. در بحث شناختن معمول‌ترین فریب خویشتن و فریب دیگران عبارت است از آشنا فرض کردن و به همان اندازه به آن تن دادن. چنین دانشی به رغم همه پرچانگی‌اش در رد یا در تأیید، گامی به پیش نمی‌نهد، بی آنکه بداند چگونه چنین چیزی بر سرش می‌آید». اصولاً همین آشناها هستند که «نقطه ثابت شروع و نقطه ثابت بازگشت را برمی‌سازند» (هگل، ۱۴۰۰: ۵۷).

سنت یا همان روابط اجتماعی یا سنت‌های اجتماعی در دنیای پیشامدرن ارتباط

تنگاتنگی با آگاهی دینی دارند. این روابط به جهتی بر اساس آگاهی دینی سامان می‌یابند و از سوی دیگر استقرار دین را تسهیل می‌کنند. بی‌راه نیست که در اندیشه اجتماعی مدرن از آگوست کنت تا فوئر باخ، فروید، مارکس و دورکیم همگی «ناگزیر از اعتراف به وجود نسبت بین دین و سنت می‌باشند» (پارسانیا، ۱۳۹۴: ۲۴). نکته مهم در این میان توجه به دگرگونی شکل گرفته در نظریه معرفت از دوران روشنگری به بعد است. آگاهی دینی و معرفت دینی از این دوره به بعد جنبه علمی را از دست داده است و از این رو سنتی که برآمده از آن است نیز ارتباطی با علم و آگاهی معتبر ندارد و بایستی آن را در ارتباط با احساس و عواطف تحلیل کرد. به دیگر سخن علم ماهیتی گفتمانی پیدا کرده است و تنها با غفلت یا تغافل از این بُعد گفتمانی علم است که می‌توان سنت را از بعد آگاهی و علم خالی کرد. سنت نظامی اجتماعی برآمده از آگاهی دینی و درعین حال امتدادبخش آن است و نفی کلیت آن امکان زیست دینی اصیل را منتفی می‌کند.

شریعتی از یک سو بر زن شرقی و زیبایی‌های آن پا می‌فشارد و در مقابل تأکید بر سنت‌زدایی دارد. اصولاً زن شرقی مگر می‌تواند در بیرون قالب‌ها و روابطی که شریعتی آن را سنت می‌نامد، تحقق یابد؟ اگر این روابط به شکل نو درآیند آیا می‌توان زن شرقی را همچنان به شرقی ماندنش ترغیب و تشویق کرد؟ تأکید بر زن شرقی، آن رب‌النوع مادری و وفا و صمیمیت که بر پایه الهام و عشق می‌زید و از افقی برتر از عقل تحلیل‌گر منطقی محاسبه‌گر روشنگری بر خود و روابط همسری و مادری می‌نگرد و چون شمعی می‌سوزد و در این فنا، لذتی ابدی گونه از عالم روح را درمی‌یابد، از سوی دیگر نازلنده‌سازی روابط اجتماعی فرهنگی پیشامدرن به اسم کهنگی این روابط، تناقضی است که در اندیشه شریعتی دیده می‌شود. حتی اگر شریعتی را یک سنت‌گرای انتقادی بدانیم و از روایت‌های بدیلی که وی را منتقد پست مدرن (قانع‌راد)، نظریه‌پرداز فرامدرن (آقاجری) و منتقد رادیکال (آقاجری) می‌دانند چشم‌پوشی کنیم (بنگرید: علم‌الهدی و واعظی وزنا: ۱۳۹۷)، همچنان این پرسش زنده است که با نظرگاه رایج جامعه‌شناختی مدرنی که شریعتی از آن به سنت ایرانی اسلامی نگاه می‌کند، چگونه می‌توان زن روز را به «فرهنگ غنی، تاریخ پر از زیبایی و تجربه» ارجاع داد؛ بالاتر اینکه چگونه می‌توان از ثبات مذهب دفاع کرد؟ سؤالی که مورد توجه مخاطب شریعتی است، ولی قسمت اصلی جواب از نوار افتاده است! (شریعتی،

۱۳۷۷، ۱۷: ۲۸۳)؛ هرچند که سمت و سوی پاسخ به خوبی گویایی این است که در نگاه شریعتی تمامی تشریحات سیاسی، اجتماعی و حقوقی اسلام می‌توانند زمانمند و تاریخ‌مند باشند.

جالب‌تر اینکه شریعتی واقف است که نایستی به روایت «اروپایی» از گذشته، مذهب، زندگی و معنویت زن شرقی اعتماد کرد؛ چراکه این روایت «مغز و روح» وی را شست‌وشو می‌دهد و با خالی کردن وی از درون، محل اعتمادی برای وی باقی نمی‌گذارد؛ در این صورت است که شخص با «ننگین و بی‌ارزش» دیدن گذشته خود آماده پذیرش صورت غربی زندگی می‌شود (شریعتی، ۱۳۷۷، ۲۱: ۹۳)، اما شریعتی این بصیرت روش‌شناختی را در ارزیابی سنت به کار نمی‌گیرد و چنان تحلیل می‌کند که گویا سنت از بقایای دنیای گذشته و زائده‌ای بر دوران جدید است. پشتوانه و پیش‌فرض رویکردهای که از نقطه عزیمت تفکیک حداکثری سنت و دین به شکل دهی به مقاومت آگاهانه می‌پردازد، پذیرش فلسفه تاریخ‌روشنگری است که برآیند حرکت تاریخ را خطی تکاملی می‌یابد و اصرار دارد که انسان و مناسبات انسانی در این دوره نسبت به دوره پیشامدرن مزیت دارد<sup>۱</sup> (شریعتی، ۱۳۷۷، ۲۱: ۳۱ و ۴۲). بر پایه همین نگاه است که شاخص فهم امروزی انسان قرار می‌گیرد و هر آنچه با ایدئولوژی‌های جدید همسان نباشد به دنیای سنت که زمانه آن به پایان رسیده است انداخته می‌شود. در غیر این صورت روشن نیست که چرا سبک زندگی جدید برتر از آداب و رسوم گذشته است. آیا نمی‌شود بین کهنه و کهن تفصیل داد؟ چرا و به چه دلیل معرفتی هر آنچه را که امروزه تجدد به مثابه شیوه بهتر زیستن در مقایسه با گذشته می‌داند را بایستی انتخاب کرد و غیر آن را به زباله‌دان ناپختگی و جهالت انسان پیشامدرن حواله داد؟

شریعتی به این نکته مهم در جامعه‌شناسی شناخت توجه نمی‌کند که تحول عمیق در روابط اجتماعی و به تبع آن شکل‌گیری گروه‌های اجتماعی جدید که انسان‌ها خود را در ذیل آن قرار می‌دهند، سبب می‌شود که بسیاری از انسان‌ها در مسائل مهم اجتماعی خود

۱. شایان یادآوری است که بحث از فلسفه تاریخ در نگاه شریعتی بسیار پیچیده است و در این مختصر امکان ارزیابی آن نیست.

طور دیگری بیان‌دیشند. شناخت انسان ارتباط تنگاتنگی با شیوه زیست وی دارد و نمی‌شود روابط اجتماعی دوره پیشامدرن را تغییر داد و انتظار همان مادرانی را داشت که مفهوم پیمان و صداقت و وفا برایشان اساس زندگی خانوادگی‌شان بود. افزون بر اینکه روابط اجتماعی تجددی یعنی سبک زندگی مدرن، اگر امکان زیست مذهبی را از بین نبرد، بشدت آن را محدود کرده است. این گمان که با سبک زندگی جدید نیز می‌توان دیندارانه زیست و به زن ایرانی مقاومتی آگاهانه در برابر هجوم مدرنیسم غربی یا همان «جاهلیت مدرن» داد خیال خامی بیش نیست. جالب است که شریعتی خود واقف است که تجدد به «هوای غرب» نیاز دارد (شریعتی، ۱۳۷۷: ۲۱، ۳۳)، ولی همچنان گاهی اصرار دارد که هر آنچه در حوزه زنان با یافته‌های روشنگری آن‌هم از نوع چپ آن مخالف باشد، مصداق سنت‌های است که محصول نظامات «پدرسالاری» است. اگر تجدد به هوای غرب وابسته است، زیست دیندارانه نیز به هوای خاصی وابسته است که تنفس دینی را ممکن می‌سازد.

### ۳-۴ نادیده گرفتن منطق سنت

اما شریعتی فقط این نیست و در او نقد جدی مدرنیته و از سوی بازگشت به سنت نیز دیده می‌شود. وی عقلانیت ابزارری را بر نمی‌تابد، شیفته آزادی و دموکراسی نیست، در کنار این‌ها هم به سنت اقبال دارد و هم از آن و دین نیز انتقاد می‌کند. همین وجوه متناقض است که جمع‌بندی از وی را دچار چالش جدی می‌کند. در سایه همین فقدان انسجام است که قانعی‌راد ارزیابی شریعتی در میان دوگانه سنت و مدرنیسم را ممکن نمی‌داند و تأکید دارد که بایستی وی در پارادایم پست‌مدرنیسم تحلیل و ارزیابی کرد (قانعی‌راد: ۱۳۸۱). امری که پذیرش آن حداقل در حوزه جنسیت آسان نیست. در نظر داشت این نکات که اولاً نظریه شریعتی در حوزه جنسیت کاملاً تماماً خواهانه است، ثانیاً شریعتی در نظریه جنسیت خود با مرزبندی با دیگران، غیریت‌سازی حاد دارد، ثالثاً اهل مدارا نیست و سرکوب‌گرایانه دیدگاه خود را تحمیل می‌کند و رابعاً شریعتی فراروایت در حوزه جنسیت ارائه می‌دهد، نتوان روایتی پست‌مدرنی از شریعتی در حوزه جنسیت را پذیرفت. همچنان که تصویر منتقد رادیکال از شریعتی که صرفاً در مقام تخریب است (آقاجری: ۱۳۷۹)، انطباقی با استعاره حاکم بر نظریه وی در حوزه جنسیت، یعنی «ساختن» ندارد؛ اما بازگشت به سنت

هم که در شریعتی دیده می‌شود، نایستی این گمان را تقویت کند که وی در حوزه جنسیت یک سنت‌گرای انتقادی است. اصولاً راهبرد شریعتی در ساختن زن سوم بر فراروی از «زن امل سنتی» و تفکیک سنت از مذهب استوار است. افزون بر اینکه شریعتی در بازگشت به سنت به هیچ وجه منطق سنت را به رسمیت نمی‌شناسد و عمل‌گرایانه آن را در خدمت مسئولیتی که احساس کرده است تفسیر می‌کند.

در نقد بسیار تند طباطبایی از شریعتی، این گونه بازگشت به سنت، سبب «خطای باصره‌ای» است که موجب می‌شود که وی را «در شمار اهل دیانت» بیاورند. به باور طباطبایی «از دیدگاه تاریخ‌اندیشه، بازگشت اهل ایدئولوژی به سنت جز اتخاذ موضعی در مناسبات قدرت و ابزار قرار دادن عناصری از سنت برای برهم زدن آرایش مناسبات قدرت نیست. از این رو می‌توان گفت که آنچه در بیانیه‌های سیاسی این نویسندگان «سنتی» می‌نماید، آگاهانه، جز برای برهم زدن مناسبات قدرت سنتی تعبیه نشده است» (طباطبایی، ۱۳۹۲، ۲: ۶۲۱). این سخن به این معنا است که شریعتی با تاریخ‌پریشی و گذشته را حال دیدن و از آن انتظار اکنون را داشتن، روایتی بر اساس ایدئولوژی زمانه خود از گذشته، تاریخ و سنت می‌سازد و به این مسئله اهمیت نمی‌دهد که در مناسبات تاریخی گذشته چنین چیزی امکان تحقق و معناداری را داشته است یا نه؟ شریعتی دریافته بود که گذشته را «با تنقیح مفاهیم و مقولات تاریخ‌نویسی جدید که بر پایه نظام آگاهی جدید تدوین شده‌اند» دیدن، متفاوت از گذشته را آینده حال فرض کردن است (طباطبایی، ۱۳۹۲، ۱: ۲۷).

صادقی به درستی اشاره دارد که «فاطمه شریعتی با اینکه دارای ارجاع تاریخی است، اما با «سنت» قطع ارتباط می‌کند. او به زنی امروزی تبدیل می‌شود که در برابرش، زن تخیلی مجله زن روز، از مد افتاده و منسوخ به نظر رسید» (http://drshariati.org/?p=3063). شریعتی با معکوس کردن نسبت گذشته و حال به «خانه فاطمه» بازمی‌گردد؛ در این بازگشت وی دنبال عناصری از سنت است که بتواند ایدئولوژی مبارزه دائمی خود را پشتیبانی کند. شریعتی در نهایت توانست «در چهره همه ستم‌دیدگان که بعدها در تاریخ اسلام بسیار شدند، هاله‌ای از فاطمه را پیدا کند. غضب‌شدگان، پایمال‌شدگان و همه قربانیان زور و فریب نام فاطمه را شعار خویش داشتند»

(شریعتی، ۱۳۷۷، ۲۱: ۲۰۲).

مواجهه ایدئولوژیک شریعتی با جنسیت پیامد مهم دیگری داشت که شایسته عطف نظر است. در تاریخ اندیشه جنسیت روشن است که زن و بدن زنانه در راستای بسط تجدد سیاسی شده بود. شریعتی با تفسیری که از فاطمه و مفاهیم حوزه جنسیت داد این حوزه سیاسی شده را سیاسی تر کرد. حجابی که مورد قبول شریعتی قرار گرفت نمادی بود از مبارزه زن مسلمان با غرب سرمایه‌داری. انتخاب حجاب «از عالم شدن به مرحله ایدئولوژیک مسئول و مؤمن بالاتر رفتن؛ و از دیپلمه به صورت مجاهد در آمدن» است (شریعتی، ۱۳۷۷، ۲۱: ۲۷۸). بر پایه این تصویر حجاب که امری ذاتاً فرهنگی بود، واجد پیام‌های قوی سیاسی شد و قدرت نسبت به انتخاب یا طرد آن موضع گرفت.

### نتیجه‌گیری و جمع‌بندی

با ساخت‌شکنی از گفتمان جنسیت شریعتی روشن می‌شود که مقصود وی از مقاومت آگاهانه در برابر هجوم مدرنیسم، مشارکت در ساختن زن سوم است. خاستگاه این راهبرد باور به این «واقعیت» است که تجدد تقدیر تاریخی انسان معاصر است. در نگاه شریعتی پذیرش این واقعیت نافی مسئولیت انسان نسبت به «حقیقت» نیست. شریعتی بر پایه این مقدمات تنها راه ممکن و موجه در برابر بحران مدرنیته را فراروی از زن سنتی و زن مدرن در قالب مشارکت در ساختن زن سوم می‌داند و در این راستا به کارگیری انتقادی تمامی فرآوردهای فرهنگی، دینی و تاریخی تمدن اسلامی لازم می‌داند. ارزیابی این پژوهش از طرح شریعتی گویای این نتایج است که ۱. شریعتی علی‌رغم نقد غرب و گاهی مدرنیته، تجددشناسی انتقادی جدی ندارد. ۲. مبتنی بر فهم غیرانتقادی که از تجدد و سیطره آن دارد، هرگونه تفکر درباره امکان طرد تجدد و لو در افق دور را خیال‌فروشی می‌داند. ۳. نقطه عزیمت شریعتی در سفری که خود آن را «رنسانس» شیعی می‌نامد، جایی در دنیای تجدد است. ۴. شریعتی علی‌رغم ستایش‌هایی که از دنیای سنت دارد، روایت رایج علوم اجتماعی از سنت را می‌پذیرد و از این نکته غافل است که روابط اجتماعی و سنت‌های اجتماعی نوعی خاص از اندیشیدن و رفتار کردن را ممکن می‌کند. ۵. شریعتی در بازگشت به تاریخ و سنت، خود را به‌هیچ‌وجه محدود به منطق سنت و تاریخ نمی‌یابد و با معکوس

کردن نسبت گذشته و حال، روایتی امروزی و مبتنی بر ایدئولوژی چپ را بر گذشته و تاریخ تحمیل می‌کند. ۶. نقدی که شریعتی از غرب و ستایش فرهنگ و ارزش‌های انسان شرقی و اسلامی دارد، نقدی است برخاسته از گونه‌ای از تجدد که فلسفه اگزستانسیال آن را پشتیبانی می‌کند. فلسفه‌ای که به قول خود شریعتی «یک نوع خودآگاهی معنوی انسانی و فلسفی اروپا در برابر فشار نظم مادی و زندگی مصرفی پلید و متحجری که بر غرب حکومت می‌کند» است. بر پایه نقدهای صورت گرفته، هر چند کلیت طرح شریعتی را همچنان می‌تواند معتبر دانست، ولی بایستی به ابعاد گفتمانی طرح وی نظر جدی‌تری داشت.

---

---

## مقالات

مقاومت آگاهانه زن مسلمان در اندیشه شریعتی: بازخوانی انتقادی

## منابع

۱. آفاجری، هاشم. (۱۳۷۹)، *شریعتی متفکر فرد/*. چاپ اول، تهران، ذکر.
۲. بلومبرگ، هانس. (۱۴۰۱). *مشروعیت عصر مدرن*، ترجمه زانیار ابراهیمی، تهران ، موسسه فرهنگی هنری پگاه روزگار نو.
۳. پارسانیا، حمید. (۱۳۹۴). *سنت، ایدئولوژی، علم: مجموعه مقالات*، قم ، موسسه بوستان کتاب.
۴. پوپر، کارل. (۱۳۹۹). *فقر مکتب تاریخ‌گرایی*، ترجمه رحمت‌الله جباری، تهران ، شرکت سهامی انتشار.
۵. سروش، عبدالکریم. (۱۳۸۴). *از شریعتی، موسسه فرهنگی صراط*.
۶. سروش، عبدالکریم. (۱۳۸۴). *فربه‌تر از ایدئولوژی*، موسسه فرهنگی صراط.
۷. شریعتی، علی. (۱۳۷۷). *مجموعه آثار*، ج ۱۱، ۱۷، ۱۸، ۲۱، تهران، انتشارات چاپخش.
۸. طباطبایی، جواد. (۱۳۹۲). *تأملی درباره ایران*، ج ۱ و ج ۲، تهران ، مینوی خرد.
۹. طباطبایی، جواد. (۱۴۰۰). *ملت، دولت و حکومت قانون*، تهران ، مینوی خرد.
۱۰. عبدالکریمی، بیژن. (۱۴۰۲). *غروب زیست‌جهان ایرانی*، تهران ، نقد فرهنگ.
۱۱. علم‌الهدی، سید علی و واعظی وزنا، علی. (۱۳۹۷). *واکاوی سنت‌گرایی انتقادی در تفکر شریعتی، فصلنامه پژوهش‌های سیاسی جهان اسلام*، س ۸، ش ۴، زمستان ۹۷، صص ۵۰-۳۱.
۱۲. قانع‌راد، سید محمدامین. (۱۳۸۱). *تبارشناسی عقلانیت مدرن: قرائتی پست مدرن از اندیشه شریعتی*، تهران ، نقد فرهنگ.
۱۳. کاسیرر، ارنست. (۱۳۸۹). *فلسفه روشنگری*، ترجمه یدالله موقن، انتشارات نیلوفر، تهران.
۱۴. کچویان، حسین. (۱۳۷۴) *اسلام، تشیع و فرآیند عرفی‌شدن*، کیان، ش ۲۶.

۱۵. میری، سید جواد. (۱۳۹۸). نگاهی غیر یورو سنتریک به کلاسیک‌های جامعه‌شناسی؛ بازخوانی قرائت شریعتی از ماکس وبر، جامعه‌شناسی ایران، س ۲۰، ش ۲ تابستان.

۱۶. هگل، گئورگ ویلهلم فریدریش. (۱۴۰۰). پدیدارشناسی روح، ترجمه سید مسعود حسینی و محمدمهدی اردبیلی، تهران، نشر نی.

17. <http://drshariati.org/?p=3063>