

## بازنمایی ذهنیت دکتر علی شریعتی در باب مدرنیته

یداله هنری لطیف‌پور<sup>۱\*</sup>

حمید یحیوی<sup>۲</sup>

فاطمه حسینی<sup>۳</sup>

### چکیده

**هدف:** مقاله حاضر واکاوی و کشف ذهنیت علی شریعتی به‌عنوان متفکری است که به دلیل چندوجهی بودن افکارش، در مواجهه با مدرنیته و برخی مفاهیم مقوم آن، کمی دور از دسترس فهم قرار می‌گیرد. شریعتی از شمار اندیشمندانی است که نقش وی در تحولات منتهی به وقوع انقلاب اسلامی مورد قبول اغلب صاحب نظران تاریخ فکری ایران معاصر است.

**روش‌شناسی:** در این پژوهش با استفاده از روش «کشف ذهن» برخی لایه‌های متفاوت فکری شریعتی در مواجهه با مدرنیته بازخوانی می‌شود. اهمیت این روش در این است که با ترکیب و تعامل فلسفه و ادبیات و روان‌شناسی، می‌تواند بهترین آگاهی را درباره ذهن اندیشمند مورد بررسی به‌دست آورد.

**یافته‌ها:** مطابق بررسی‌های صورت گرفته، ایضاح موضع شریعتی به‌عنوان یک روشنفکر دینی، نسبت به مدرنیته با ابهامات زیادی روبه‌رو می‌باشد؛ به‌گونه‌ای که شارحان اندیشه شریعتی در این که او را با چه وجهی از وجوه فکری-شخصیتی او بشناسند و چه نسبتی را میان افکار او و مدرنیته تعریف کنند، به زحمت می‌افتند. از این‌رو درک همزمان مضامین فلسفی، دینی، اجتماعی، سیاسی، فرهنگی و ادبی او، که گاه ممکن است در تعارض با یکدیگر هم قرار بگیرند، بجز به‌نظر می‌رسد.

**نتیجه‌گیری:** حاصل پژوهش این است که بازخوانی افکار شریعتی نشان می‌دهد که او در مواجهه با مدرنیته، آگاهانه یا ناآگاهانه، جنبه‌های رمانتیستی را با ابعاد فلسفی-عقلانی و اجتماعی در تحلیل مدرنیته هم‌نشین ساخته است. از این‌رو برای فهم جامع ذهنیت شریعتی و داوری منصفانه درباره وی می‌باید به این جهات توجه کامل صورت گیرد.

**کلیدواژه‌ها:** کشف ذهن، مدرنیته، رمانتیسیسم، اومانیزم، آزادی

**Email:** honari@basu.ac.ir

۱- استادیار گروه علوم سیاسی، دانشکده علوم اقتصادی و اجتماعی دانشگاه بوعلی‌سینا، همدان، ایران (نویسنده مسئول)

**Email:** yahyavi@basu.ac.ir

۲- استادیار گروه علوم سیاسی، دانشکده علوم اقتصادی و اجتماعی، دانشگاه بوعلی‌سینا، همدان، ایران

**Email:** f.hos2020@gmail.com

۳- دانشجوی دکتری گروه علوم سیاسی، دانشکده اقتصاد و علوم اجتماعی، دانشگاه بوعلی‌سینا، همدان، ایران

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۶/۰۱

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۲/۰۴

## مقدمه

در تاریخ تفکر اندیشمندانی هستند که فهم افکارشان به سبب چندوجهی بودن، با دشواری روبه‌روست. علی شریعتی از این شمار است. یکی از دشواری‌ها در روند فهم درون‌مایه فکری شریعتی آن است که میان افکار وی و تمایلات ایدئولوژیکی‌اش سنخیت وجود ندارد. در واقع نوعی شکاف میان شخصیت شریعتی و مکتوباتش وجود دارد، به‌نحوی که نمی‌توان شریعتی را تنها براساس نوشته‌ها و افکارش فهم کرد؛ هر چند خود وی آن مکتوبات را خلق کرده باشد (قادری، ۲۰۰۸: ۲۱۱).

با این توضیح، هدف این مقاله کشف ذهن شریعتی است. فرضیه جستار آن است که شریعتی متفکری چند لایه است که در بحث از نحوه مواجهه‌اش با مدرنیته، به‌مثابه مهم‌ترین مشغله ذهنی اندیشمندان ایرانی در دوره معاصر، نمی‌توان او را در یک چهارچوب فکری معین محدود و فهم کرد. آنچه در این میان شایان توجه است چرایی این چند لایه‌ای بودن ذهن شریعتی است. یکی از دلایل این امر آن است که او بر اثر تجارب متفاوتی که پشت سر نهاده (از فعالیت سیاسی دوره نهضت ملی گرفته تا همبستگی فکری-سازمانی با خدایپرستان سوسیالیست، تا تحصیل در دانشگاه سوربون و مشارکت در مبارزات ضداستعماری و اثرپذیری از اندیشه روشنفکرانی همچون فرانتس فانون و ژان پل سارتر و آموزه‌های مکتب فرانکفورت (ر.ک: جمعی از پژوهشگران، ۲۰۱۷: ۲۲؛ محمدی، ۲۰۰۸: ۲۰۸)؛ نهایتاً در یک قالب خاص فکری قرار نگرفته و آمیزه‌ای از الگوهای متفاوت را به‌صورت ترکیبی بازنمایی می‌کند. به دلیل همین ویژگی‌های متنوع فکری است که افرادی با دغدغه‌های متفاوت توانسته‌اند به این اندیشمند اجتماعی چندبعدی نزدیک و از او الهام بگیرند. به دیگر سخن، از دغدغه‌های رهایی‌طلبی و عدالت‌خواهی مکتب انتقادی گرفته تا دل‌مشغولی‌های هویت‌جویانه و معنای‌جویانه هر کدام به نوعی بخشی از ذهن پیچیده شریعتی را شکل داده‌اند. از این‌رو شاید بتوان شریعتی را جزو آن دسته از اندیشمندانی قرار داد که به قول خود وی، «بد فهمیده می‌شوند»<sup>۱</sup>.

به این ترتیب، انگاره‌های شریعتی که در متن یک جنبش اجتماعی شکل می‌گیرد، فرصت نمی‌یابد تا در تحولات بعدی، خود را بازسازی و منسجم کنند. امری که به نظر می‌رسد، ضرورت پیگیری پروژه کشف ذهن را درباره ذهن غیرمسطح وی ملموس می‌نماید. از این‌رو پژوهش حاضر بر آن است تا جنبه‌های گوناگون ذهنیت شریعتی را از جهت نسبتی که با مدرنیته برقرار می‌کند واکاوی

۱. «... هر متفکری که صف خودش را معلوم کرد ... مردم او را به سادگی خواهند فهمید و درکش خواهند کرد، و در نتیجه او هم طرفداران فکری خودش را مشخص خواهد نمود. اما بعضی‌ها این شانس را ندارند که از میان استانداردهای موجود بنام مذهبی بودن، ضد‌مذهبی بودن، روشنفکر بودن، دارای فلان ایدئولوژی بودن، یا وابسته به فلان جناح و قطب‌بودن، قالبی را اختیار کنند، و از میان این بینش‌ها و ... جهت‌گیری‌ها، یکی را مشخص کنند، و به هر حال این‌ها کسانی هستند که اگر به مذهب تکیه کنند، بیش از هر گروه دیگر، خود مذهبی‌ها با آن‌ها عدم تفاهم پیدا می‌کنند و اگر در جناح روشنفکران سخن گویند، یا مسائلی را مطرح کنند بیش از همه، خود روشنفکران سخن آن‌ها را بد می‌فهمند و متهم‌شان می‌کنند. چنین افرادی همیشه غریب و بد فهمیده شده می‌مانند» (شریعتی، ۱۹۷۸: ۱-۲).

نماید. در واقع، نسبت‌سنجی با مدرنیته به مثابه چراغ راهنمایی عمل خواهد کرد که بر افکار شریعتی تابانده می‌شود تا جنبه‌های نو و کشف‌نشده از ذهن را آشکار سازد.

### چارچوب مفهومی - روشی

هر چند نیچه<sup>۱</sup> را بنیانگذار رویکرد «کشف ذهن»<sup>۲</sup> می‌دانند، اما بی‌شک این والتر کوفمان<sup>۳</sup> بود که به‌صورت نظام‌مند و کاربردی به تشریح این مفهوم پرداخت. مدلول «ذهن» در رویکرد کوفمان برخلاف برداشت رایج از ذهن صرفاً عقل و خرد نیست، بلکه تلفیق میان این دو با هوش، اراده و احساس است و از همین جاست که رویکرد کشفی را برای رمزگشایی از ذهن در پیش می‌گیرد. چنین رویکردی به ذهن و لزوم کشف آن، عملاً زمینه ایجاد درک نوینی از مباحث مطروحه در تاریخ فکری دو سده اخیر را فراهم می‌سازد (کوفمان، ۲۰۰۶: ۱۵-۱۷). در واقع کشف ذهن را می‌بایست استمرار ابداعی برای تحلیل تاریخ فکری دانست که به جای تمرکز بر مرجعیت عقل، حول موضوع فاهمه می‌چرخد. این بار این خود «ذهن» بود که می‌بایست مورد واریسی قرار گیرد و مکانیسم‌های صدور قواعد و گزاره‌ها از آن، سنجیده شود. بدین‌سان مراحل کشف ذهن، ناگزیر با مقولات متنوعی مرتبط می‌گشت: از فلسفه و روان‌شناسی گرفته تا ادبیات و هنر همگی از چنین رویکردی تأثیر پذیرفته‌اند. در این میان، البته، تحقیق درباره شخصیت صاحب یک نظریه، به وجه غالب نظریه در مورد ذهن آدمی بدل شده است (کوفمان، ۲۰۰۶: ۱۸).

کوفمان در رویکرد خود بر ترکیب فلسفه، ادبیات و روان‌شناسی تأکید کرده و از این رهگذر از تفسیر دوره‌ای خاص از تاریخ تفکر عبور می‌کند. معنای ضمنی چنین تأکید آن است که ادغام آنچه امروزه از هم جدا شده‌اند، می‌تواند فواید بسیاری برای کشف ذهن در برداشته باشد. در این چارچوب صرفاً از طریق تعامل و تلفیق فلسفه، ادبیات و روان‌شناسی است که بهترین بینش‌های راجع به ذهن صورت‌بندی می‌گردد (کوفمان، ۲۰۰۶: ۲۳-۲۵). از این رهگذر است که «ذهن» از آشفتگی و پریشانی معلول تک سبب‌بینی پدیده‌ها و یا تک‌ساحت‌انگاری اندیشمندان قدری رهیده می‌شود و بنای تاریخ تفکر جدید گذاشته می‌شود. تعبیر دیگر این برداشت آن است که ذهن یک کل یکپارچه است که نمی‌توان آن را به‌صورت مثله شده بررسی کرد. روش کشف ذهن کوفمان به ما این نکته را می‌آموزد که تاریخ عقاید، فقط تاریخ عقاید نیست بلکه صاحبان عقاید در شکل‌گیری سنت و تاریخ تفکر نقشی کلیدی دارند. چنان‌که تأکید او آن است که تاریخ عقاید، در اصل تاریخ افرادی است که به روشی می‌زیستند که دیگران زندگی می‌کردند و علاوه بر این، اساساً به نحوی با آثار آنها مرتبط می‌باشد (کوفمان، ۲۰۰۶: ۳۰). بدین‌سان و در مقام جمع‌بندی، «کشف ذهن» اشاره به سنتی

1. Friedrich Wilhelm Nietzsche

2. Discovery of mind

3. Walter Kaufmann

برای شناخت دارد که می‌کوشد با ترکیب برخی رشته‌ها و گرایش‌ها و البته فراتر و جامع‌تر از آنها، به خوانشی از ذهنیت یک اندیشمند و تصورات او یا مردمان یک دوره تاریخی نسبت به پدیده‌های هم‌عصر خود دست یازد.

یکی از شیوه‌های موثر کشف ذهن شریعتی به‌عنوان یک اندیشمند غیرمسطح، فهم همدلانه از او است. چرا که نمی‌توان بدون فهم همدلانه، یعنی درک دغدغه‌ها، گفت‌وگوهای درونی، واگویی‌های ادبی و کلامی وی، به شناخت کامل ذهن او دست یافت. موضوع بحث این جستار یعنی بازنمایی ذهنیت شریعتی در قبال مدرنیته مستلزم پرداختن به برخی مفاهیم بنیادین مدرنیته از نظرگاه وی است. البته منظور از کشف ذهن، یک بحث فلسفی، معرفتی یا فیزیولوژیک صرف (به معنای این‌که ذهن شریعتی چگونه کار می‌کند) نیست. بلکه مقصود این است که ذهن شریعتی در گذرگاه خودش نسبت به موضوعات مزبور چگونه واکنش نشان می‌دهد؟ بر این اساس در این جستار ذهنیت چندلایه شریعتی نسبت به برخی مفاهیم مدرنیته از رهگذر بررسی آثار ادبی - جامعه‌شناختی و فلسفی - مذهبی وی مورد واکاوی قرار می‌گیرد.

### مختصات کلی ذهنیت شریعتی در قبال مدرنیته

کشف ذهن شریعتی و فهم رؤس اصلی اندیشه وی در قبال مدرنیته نیازمند بررسی آثار گسترده و متنوع اوست. اگر به خود شریعتی رجوع کنیم در می‌یابیم که نوشته‌های خود را با سه عنوان اجتماعیات، اسلامیات و کوپریات دسته‌بندی می‌کند (پدرام، ۲۰۲۲: ۱۹۲)؛ با رجوع به آثار یاد شده می‌توان برخی از وجوه مختلف ذهنیت شریعتی را در مواجهه با مدرنیته مورد بازاندیشی قرار داد که در ادامه جستار به آن پرداخته می‌شود.

#### ۱. مدرنیته به‌مثابه تجربه‌ای غیرقابل تکرار

به‌طور کلی ذهنیت شریعتی نسبت به مدرنیته، به‌مثابه یک تجربه زیسته رخ داده در مکان خاص (مغرب‌زمین) و زمان خاص (عصر روشنگری) است. به تعبیری، مواجهه شریعتی با مدرنیته، پدیدار شناسانه است. در این مواجهه، شریعتی نه همچون مدرنیست‌ها از سر شیفتگی غیرنقادانه به پرستش غرب و ضدیت کورکورانه با سنت‌های تاریخی می‌پردازد و نه همچون مواجهه‌های تتولوژیک سنت‌گرایان چشمانش را بر عظمت و دستاوردهای بزرگ غرب، در عصر روشنگری می‌بندد. همین تحمیل نکردن مفروضات پیشین به مدرنیته است که رویکرد شریعتی را به مواجهه پدیدارشناسانه نزدیک‌تر می‌سازد (عبدالکریمی، ۲۰۱۳).

به عقیده شریعتی، مدرنیته، یک تجربه زیسته منحصر به فرد غرب و غیرقابل تکرار برای جوامع دیگر و زمانه‌های دیگر است و از این‌رو صرفاً می‌تواند موضوع «تقلید» باشد و نه موضوع «تکرار». در نگاه وی، مدرنیته به سبک کشورهای غیرغربی، همانند «تجدد» و «تجددمآبی» است که اساساً نمی‌تواند به‌مثابه تکرار تجربه غرب شکل گیرد و باید به‌مثابه امری مجزا اما مرتبط با مدرنیته مطالعه

شود (منوچهری، ۲۰۲۱: ۳۸۴). در همین راستاست که تأکید شریعتی بر مواجهه فعال و به دور از تقلید محض از فرهنگ غرب بیانگر ذهنیت فعال او در قبال تجربه غرب بود. با این توضیح، در نظرگاه او، سنت و مدرنیته دو تجربه مجزا و برخاسته از دو نظام معرفت‌شناسی متفاوت هستند که هیچ‌یک را نمی‌توان به دیگری تقلیل داد. از این‌روست که شریعتی در هیچ یک از دسته‌بندی‌های سنت‌گرا، مدرن و یا پست‌مدرن‌گرا قرار نمی‌گیرد.

## ۲. نقادی توأمان از سنت و مدرنیته (راه سوم)

در شرایطی که برخی روشنفکران معاصر ایران از جمله ملک‌خان، آخوندزاده و طالبوف، می‌کوشیدند در کسوت روشنفکرانِ عمدتاً پذیرنده مدرنیته ظاهر شوند؛ و برخی دیگر از قبیل جلال آل‌احمد و احمد فردید و از میان روحانیون شیخ فضل‌الله نوری یا نواب صفوی با انگیزه‌های متفاوت، جانب سنت را در مواجهه با مدرنیته گرفتند، شریعتی به‌مثابه نقاد توأمان مدرنیته و سنت ظهور می‌کند. وی می‌کوشد با ورود به گفتمان مدرنیته، قدم در «راه سوم» گذارد. به این معنا که از یک سو، روشنفکران متجدد را به‌عنوان کارگزاران سرمایه‌داری می‌بیند که نمی‌توانند با واقعیات جامعه بومی خود سازگار شوند و از سوی دیگر، از سنت‌گرایانی که مدرنیته را از اساس نفی می‌کنند ناامید است. در واقع شریعتی می‌کوشد از رهگذر نقد توأمان مدرنیته و سنت، راه سومی را بگشاید که می‌توان نامی همچون «پروتستان‌تیسیم اسلامی» را بر آن نهاد (شریعتی، ۱۹۸۱: ۲۹۳).

بدین‌سان، از آنجا که رویکرد او به مدرنیته، پدیدارشناسانه و اگزیستانسیالیستی است، هیچ‌گاه نه در نقطه سنت و نه در نقطه مدرنیته متوقف نمی‌ماند، بلکه از هر دو عبور می‌کند. در ذهن شریعتی وجه اشتراک هر دو مقوله سنت و مدرنیته، وجه «تقلیدی» آن‌ها است. از منظر او، نه فرد سنتی و نه فرد مدرن هیچ‌یک دغدغه و مسئولیت انتخاب ندارند. به تعبیر او:

«کار هر دوی آن‌ها ساده است؛ چراکه یک فرد سنتی دشواری و اضطراب انتخاب ندارد؛ زیرا برای او انتخاب شده و او فقط می‌پذیرد؛ پیروان قطب دوم نیز مسئولیت و دغدغه انتخاب ندارند؛ زیرا همان‌طور که بسته‌بندی‌های تکنیکی و کالاهای مصرفی کاغذپیچیده از غرب می‌آید و ما فقط باید بازکنیم و مصرف کنیم، مکتب‌های گوناگون امروزی نیز در بسته‌بندی‌های تهیه شده و با استانداردهای مشخص وارد می‌شوند» (شریعتی، م.آ. جلد ۲۸: ۶۱۴).

بدین‌سان، اگر افکار شریعتی همدلانه فهم نشود، از وی روشنفکری دارای ذهنیت متناقض‌نما در خصوص سنت و مدرنیته نمایان می‌شود و این همان جنبه اصلی غیرمسطح بودن ذهنیت شریعتی یا چندوجهی بودن ذهن وی است. چنین تناقضی عمدتاً در بزنگاه مواجهه دشوار وی با پدیده مدرنیته بیش از پیش رخ می‌نماید. در این راستاست که شریعتی از طریق نقد توأمان مدرنیته و مذهب سنتی، جنبه‌های مثبت و منفی هر دو را دسته‌بندی می‌کند و آمیزه‌ای از مفاهیم متضاد را پدید می‌آورد که پرتناقض می‌نماید؛ تا جایی که گاه شخصیت علمی شریعتی برای کسانی که ذهن او بر آنان

نامکشوف مانده است، در حد و اندازه یک روشنفکر التقاطی تقلیل پیدا می‌کند (کدی<sup>۱</sup>، ۲۰۰۸: ۳۸۱؛ هاشمی، ۲۰۰۸: ۸۳). بدین‌سان، بازسازی او از معانی و نهادهای اسلامی چون امامت، شورا، شرک، عرفان و توحید در پرتو مجموعه‌ای از انگاره‌های مدرن چون آزادی، روشنفکری، ازخودبیگانگی، استعمار و امپریالیسم، عدالت، حقوق اجتماعی و دموکراسی اصیل، قابل مطالعه است: «از نظر شریعتی، از یک‌طرف، سنت به معنای یک میراث از گذشته، هرگز نمی‌تواند موضوع انتخاب افراد ضدتجحر و ضدقالب‌های موروثی باشد. از طرف دیگر، تجدد نیز به‌مثابه یک ایدئولوژی در کنار سایر ایدئولوژی‌های وارداتی معنا می‌شود که قابل‌پذیرش نیست. چراکه برای کسی که بخواهد «بیندیشد»، «بسازد» و «انتخاب کند» چنین کالاهایی دردی را دوا نمی‌کنند» (منوچهری، ۲۰۱۲: ۲۸).

براساس چنین طرد دوسویه‌ای و آن‌گونه که از رمزگشایی لوح ملفوف ذهن شریعتی برمی‌آید، در بررسی شیوه برخورد با مدرنیته در تاریخ فکری ایران، او به سه گرایش عمده اشاره می‌کند: نخست گرایش تقلید مطلق و فرنگی شدن، دوم نفی مطلق نوگرایی و سوم برخورد مستقل و آگاهانه با مدرنیته. گرایش اول، عمدتاً بر اشاعه باور برتری ذاتی غرب و ضرورت پیروی از غرب در تمامی قلمروها متمرکز بود. این گرایش، مظاهر عصر مدرن را بیانگر برتری ذاتی غربی‌ها می‌داند، بدون توجه به تفاوت‌هایی که در تجربه تاریخی و خصلت‌های فرهنگی غرب و دنیای اسلام وجود دارد دست به تجویزشان می‌زند. گرایش دوم «دعوت منفی ضدغربی بود، که غرب را رها کنیم، ندیده بگیریم، در پوست خودمان بمانیم و حصار از تعصب و نفی زندگی امروز دور خودمان بکشیم... این یک نوع عکس‌العمل بود به‌صورت ارتجاعی و انحرافی و نگهداشتن شرق... در یک نظام فئودالیت و یک تولید زراعتی، یک زندگی کهنه و باز همواره دست دوم و ضعیف‌تر از قبل...» (منوچهری، ۲۰۱۲: ۲۸). این دو گرایش به عقیده شریعتی، به‌رغم تضاد ظاهری، در نهایت هردو به نفع استعمار غربی بودند. فرنگی‌مآبان «ماموران استعمار» بودند و سنت‌گرایان «ماموران ارتجاع». یکی «مهاجم ویرانگر» بود و دیگری «پاسدار کهنگی». اما، راه سومی نیز قابل تصور است، یعنی نه چون فرنگی‌مآب‌ها خودباخته و تسلیم غرب شد و نه چون سنت‌گرایان غافل از واقعیات زمان و ضرورت‌های رشد و تحول. بدین‌سان، در هنگام اتکاء به ریشه‌های فرهنگی - تمدنی خویش، می‌توان قائل به ضرورت انتخاب در برابر غرب بود. این به معنی اتکا خودآگاهانه به پایه‌های فرهنگی خود است (منوچهری، ۲۰۱۲: ۲۸).

می‌توان مدعی شد که تلاش برای ارائه روایتی نوین از سنت و مدرنیته، به معنای رویکرد نقادانه شریعتی نسبت به هر کدام از این دو است. در واقع شریعتی برآن بود که تحت لوای چنین روایتی، انگاره شکاف مطلق میان اسلام شیعی(سنت) و ایدئولوژی غربی(مدرنیته) را با تردید مواجه کند و

1. Nikki Reichard Keddie

طرحی نو برای ایجاد نوعی گفتگو میان این دو دراندازد. این رویکرد در متن و بطن پروژه بزرگ‌تر او تحت عنوان سازگار کردن تجربه مدرن‌سازی با زندگی سنتی ایران قابل فهم است. به دیگر سخن، وی با تلاش برای پویاسازی اسلام به دنبال تضمین حفظ و ظرفمند کردن اسلام در زمانه مدرن بوده است و همین نکته او را از قشر روحانیون محافظه‌کار و به تعبیر خودش، «طریقه ارتجاعی» (فراستی، ۲۰۰۹: ۲۰۰-۲۰۴)؛ آنها متمایز می‌کند. این تلاش شریعتی گاه چنان شکل حاد به خود می‌گیرد که گویی تشیع منبع حقیقی برخی عناصر موجود در مدرنیته غربی بوده است و غرب، نسخه تنزل‌یافته‌ای از آنها را ارائه کرده است. از این منظر نوشته‌های شریعتی تلاشی در جهت ایجاد دیالوگ میان تشیع و ایدئولوژی غربی (مدرنیته) قلمداد می‌شود (میرسپاسی، ۲۰۱۴: ۲۴۰). در این راستاست که با وجود دوگانگی‌ای که شریعتی آشکارا میان اسلام و غرب می‌بیند، عناصر «انقلابی» را به‌طور توأمان از ایدئولوژی‌های مدرن و سنت شیعی اخذ می‌کند. همین رویکرد چندلایه اوست که موجب بروز قضاوت‌های متناقض از وی شده است؛ به نحوی که برخی روشنفکران همانند حمید عنایت، بیش از آن که او را یک روشنفکر انقلابی و روشن‌بین بدانند، یک مذهبی دوآتشه و مروج «رادیکالیسم اسلامی» معرفی کرده‌اند (عنایت، ۱۹۸۳: ۲۶۸).

### ۳. تفکیک تجدد از تمدن

شریعتی، تجدد را از امر تمدن تفکیک می‌کند. از منظر وی تجدد نسخه تحریف‌شده و تحمیلی از تمدن است. به عقیده او، تمدن شامل فرایند طولانی، طبیعی و درون‌زاد توسعه در یک جامعه با توجه مختصات خاص تاریخی، فرهنگی و اجتماعی آن جامعه است. در حالی که تجدد نسخه مجعول چنین فرایندی است که متأثر از فشارهای مختلف درونی (استبداد) و بیرونی (استعمار) طی قرن گذشته بر جوامع جهان سوم تحمیل شده و آن‌ها را دچار گرفتاری‌های مختلف نظیر از خودبیگانگی کرده است. در تصور شریعتی فرایند «تجدد و متجدد شدن»، یکی از ابزارهای شوم غرب به منظور اغوای شرقیان به پذیرش نسخه غربی پیشرفت و توسعه است:

«اروپاییان عهده‌دار ایجاد این وسوسه شدند که همه جوامع، صرف‌نظر از نوع آنها، مدرن شوند. آنها می‌دانستند که می‌توانند به ترفندی وسوسه و شیدایی مدرن‌شدن را در [انسان] شرقی پدید آورند. او حتی با آن‌ها در گسستن پیوندهایش با هرآنچه از گذشته رسیده بود همکاری می‌کرد... شرقی با دست خودش و با کمک اروپایی هرچیزی را که شخصیت سیاسی، فرهنگ و دین را می‌ساخت نابود می‌کرد» (شریعتی، ۱۹۷۹، م.آ. جلد ۱: ۲۵۷).

از این حیث، مضمون اصلی در آثار شریعتی، «همسان‌سازی» (به تعبیر خودش «آسیمیلیسیون») است که معنای آن تلاش برای «دور کردن خود از تمام خصوصیات شخصی و اجتماعی یا ملی به منظور همسانی با دیگری و فائق آمدن بر حقارت خویش و برخورداری از احساس افتخار و برتری‌ای که در دیگری حس می‌شود» (شریعتی، ۲۰۱۱: ۳). نتیجه چنین همسان‌سازی، خودباختگی بود.

شریعتی «آسیمیلیسیون» را به معنای شبیه‌سازی غیراروپایی به اروپایی و بریدن از ریشه فرهنگی و اصالت خود معرفی می‌کند (شریعتی، م.ا، جلد ۱۲: ۷۲-۷۳)

حساسیت شریعتی بر روی فرهنگ مدرنیته روی دوم سکه نقد از خودی‌گانگی انسان متجدد شرقی- اسلامی در روند مدرن شدن است. تا جایی که می‌توان مدعی شد اساساً نقطه عزیمت نقد شریعتی از مدرنیته با تفکیک میان تجدد (مدرنیزاسیون) به معنای فرایند استفاده صوری از انگاره‌ها و نهادهای مدرن از یک طرف و تمدن به معنای حرکت به سمت و سوی جامعه‌ای انسانی- عقلانی آغاز می‌شود. وی در بیان این تمایز ابراز تأسف می‌کند که «به نام تمدن، تجدد را به خورد جامعه‌های غیراروپایی داده‌اند» (شریعتی، ۲۰۱۱: ۲).

شریعتی با تمایز تمدن و تجدد، بر این باور است که «تمدن و فرهنگ، کالای صادراتی و رادیو و تلویزیون و یخچال نیست که از آنجا به اینجا بیاورند و به برق وصل کنند تا کار کند» (شریعتی، ۱۹۸۱: ۱۱۷). به دیگر سخن، شریعتی تجدد را «تمدن صادراتی می‌انگارد و توضیح می‌دهد که «تمدن صادراتی عبارت است از تکرار همیشگی یک فریب چشمگیر ولی دروغین که هیچ‌وقت به نتیجه نمی‌رسد... کسانی که خیال می‌کنند در تمدن و فرهنگ راه صدساله را می‌شود یک شب پیمود، یا نمی‌فهمند یا می‌خواهند دیگران نفهمند» (شریعتی، ۱۹۸۱: ۱۱۷-۱۱۸).

#### ۴. نفی عالمیت (سکولاریسم)

«توحید» کانون اصلی اندیشه شریعتی است. نوع تفسیر وی از توحید، از یک سو موجد نوعی وحدانیت و از سوی دیگر نافی هرگونه سلطه به‌مثابه مصادیق شرک است. بر اساس چنین خوانشی از توحید است که او از حیث معرفتی هرگونه ثنویت میان «طبیعی» و «ماوراء طبیعی»؛ «صورت» و «جان»؛ «جسم» و «روح»؛ «عقل» و «وحی» و مهم‌تر از همه «این جهان» و «آن جهان» را نفی می‌کند و قائل به نوعی آمیختگی ارگانیک میان آنها می‌شود (منوچهری، ۲۰۲۱: ۳۷۸). در رویکرد او امکان ایجاد تقابل یا حتی تمایز میان امر دنیوی و امر اخروی، به‌عنوان یکی از پایه‌هایی اصلی مدرنیته که منادی عقل منهای وحی است، منتفی است.

شریعتی با رجوع به قرآن، اجزای عالم را به‌عنوان آیات خداوند در نظر می‌گیرد و می‌گوید: «رابطه انسان و خدا، رابطه انسان و طبیعت، رابطه خدا و طبیعت... رابطه روشنایی است با چراغ روشن» (شریعتی، ۱۹۷۲، جلد ۱: ۳۶). «تمام ذرات و پدیده‌های وجود در توحید، با یک آهنگ در حرکتند و به یک جهت؛ و هر چه به آن سو رو ندارد، نابودشدنی است» (شریعتی، ۱۳۵۱، جلد ۱: ۴۰). در حقیقت در تلقی شریعتی انسان و خدا به صورت یک کل پیوند می‌یابند:

«مقصودم از جهان‌بینی توحیدی تلقی همه جهان است به صورت یک وحدت، نه تقسیم آن به دنیا و آخرت، طبیعت و ماوراء طبیعت، ماده و معنی، روح و جسم. یعنی تلقی همه وجود به صورت یک کل و یک اندام زنده شاعر و دارای یک اراده و خرد و احساس و هدف» (میرسپاسی، ۲۰۱۴: ۲۵۲). به نقل از شریعتی، ۱۹۷۹: ۸۲، ۸۵



از این رو، در تفکر شریعتی عرفی شدن دین به عنوان یکی از پیامدهای مدرنیته رد می‌شود. به دیگر سخن، این جهانی یا عرفی شدن اجتماعیات و سیاست اصولاً در منطق ذهنی او بی‌معنی است و امکان تصور انسان و اجتماع منهای ماوراءالطبیعه، اخلاق، دین و ایدئولوژی منتفی می‌نماید. امری که در سکولاریسم به مثابه یکی از ارکان مدرنیته بر آن پای فشرده می‌شود. بر این اساس، نقد اساسی شریعتی به مدرنیته از مسیر نقد سکولاریسم عبور می‌کند که از آن به «جهان مادی»، که در آن انسان به یک شیء مبدل می‌شود، تعبیر می‌کند. در مقابل، اسلام احیا شده، میان حقیقت انسانی و واقعیت مادی، پیوندی وثیق و رابطه‌ای وجودی برقرار می‌سازد و این بدان علت است که منشاء و مبداء وجودی ماده (این جهان) و حقیقت (آن جهان) را یکسان می‌داند (میرسپاسی، ۲۰۱۴: ۲۴۰-۲۴۱). به نقل از شریعتی، (۱۹۸۰: ۶۷). از نگاه شریعتی، «زندگی دنیوی» یا «عالمیت»، نوعی فلسفه اجتماعی است که مبلغ و مشوق مصرف‌گرایی، لذت‌گرایی و منکر هرگونه هدف متعالی برای زندگی است و انسان‌ها را به «حیوان‌هایی مصرف‌کننده» و «تهی از اصالت» بدل می‌کند (میرسپاسی، ۲۰۱۴: ۲۴۹). به نقل از شریعتی، (۱۹۷۹: ۷۹). از نظر او، سکولاریسم، به مثابه روح حاکم بر مدرنیته، به جای آن که تکنولوژی را به خدمت انسانیت درآورد، انسانیت را اسیر تکنولوژی می‌سازد (میرسپاسی، ۲۰۱۴: ۲۵۰).

تلاش شریعتی برای سیاسی کردن دین به مثابه حرکتی علیه سکولاریسم، او را در جرگه اصحاب نظریه «بازگشت به اصل» قرار می‌دهد. او نه تنها مذهب را در مقابل توسعه قرار نمی‌دهد و آن را مانع پیشرفت نمی‌داند، بلکه معتقد است که با حفظ میراث فرهنگی و دینی و بازیابی هویت و اعتمادبه‌نفس ملی، می‌توان از «تکنولوژی غربی» بهره گرفت. به‌طور کلی، نفی سکولاریسم در نگاه شریعتی به این پرسش اساسی می‌انجامد که چگونه می‌توان مدرنیته را با جامعه خود سازگار کرد و در واقع چگونه می‌توان از هویت منحصر به فرد فرهنگی در برابر هجوم مدرنیزاسیون محافظت کرد؟ با این توضیح، این ادعا رواست که انگاره «بازگشت به اصل»، نسخه‌ای جدید در جهت سازگاری با مدرنیته در عین حفظ اصالت و استقلال فرهنگی، دینی و سیاسی است (میرسپاسی، ۲۰۱۴: ۲۳۳).<sup>۱</sup>

##### ۵. اومانیزم راستین در مقابل اومانیزم مدرنیته

یکی از مبانی اصلی مدرنیته، تکیه آن بر عقل بشر به جای اعتقاد به وحی برای تمشیت امور اجتماعی و سیاسی است و در واقع اگر باوری هم به خداوند باشد، این باور عمدتاً محدود به حوزه

۱. البته ایده بازگشت به خویش، ابتکار شریعتی نیست بلکه به‌عنوان یک گفتمان رایج در روشنفکران هم‌عصر او در مقابل استعمار و استثمار مطرح می‌شود. چنانکه خود او در یکی از سخنرانی‌هایش تصریح دارد: «من می‌خواهم در اینجا به یک مسئله اساسی بپردازم. مسئله اساسی‌ای که در میان روشنفکران الان مطرح است. میان: روشنفکران افریقا، روشنفکران امریکای لاتین، آسیا، و تازگی هم در ایران مطرح است، و آن مسئله: «بازگشت به خویش است»... بسیاری از روشنفکران، اعم از مذهبی و غیرمذهبی (به‌خصوص از جنگ بین‌الملل دوم به بعد)، معتقدند باید هر جامعه‌ای بر اساس تاریخ و فرهنگی که دارد، روشنفکر شود و با تکیه به تاریخ و فرهنگ و زبان عموم، نقش روشنفکری و رسالت خویش را بازی کند.» (شریعتی، م.آ. جلد ۴: ۹۵-۹۶).

خصوصی است. مفهوم انسان‌مداری (اومانیسیم) که نخست از ایتالیای عصر رنسانس و در حوزه ادبیات و هنر و سپس در عرصه علوم طبیعی و انسانی رواج و گسترش یافت (بورکهارت<sup>۱</sup>، ۱۹۹۷: ۳۲)، بر این فرض استوار است که انسان بی‌نیاز و مستقل از وحی، خود می‌تواند معیار تشخیص حق از باطل باشد و از این رو با کمک عقل خود و بدون توجه به خداوند قادر است همه مشکلات زندگی‌اش را حل و فصل نماید. بر این اساس، تعریف هرگونه الگو برای انسان و جامعه می‌بایست بر مبنای عقل و مستقل از ملاحظات وحیانی صورت گیرد. از منظر چنین اومانیسیمی، انسان با تکیه بر خرد، بی‌نیاز از آموزه‌های آسمانی راه سعادت خود را تشخیص می‌دهد. در اندیشه شریعتی نوعی خاص از اومانیسیم رخ می‌نماید که کاملاً مغایر با منطق اومانیسیتی غربی قرار دارد. او میان جهان «آسمان» و جهان «زمین» یا به تعبیر خود، «جهان خدایان و جهان انسان‌ها» تمایزی را نمی‌پذیرد و بر اساس همان رویکرد توحیدی و وحدت‌نگر، اومانیسیم غربی را رد می‌کند.

به عقیده شریعتی اومانیسیم در اندیشه غرب:

«میان آسمان و زمین (جهان خدایان و جهان انسان‌ها)، رقابت و تضاد و حتی نوعی حسد و کینه‌توزی برقرار است و خدایان قدرتهایی ضدانسانی هستند که تمام تلاش و احساس‌شان بر حاکمیت جبارانه بر انسان و اسارت وی و نگهداشتن او در ضعف و جهل و پستی خاکی استوار است و همواره از خودآگاهی، استقلال، آزادی و حکومت انسان بر طبیعت هراسناکند و هر انسانی که در این راه‌ها گام بردارد گناهی عظیم مرتکب شده است و بر خدایان شوریده است و محکوم بدترین شکنجه‌ها و عقوبت‌هاست» (شریعتی، م.آ، جلد ۲: ۳۸).

برخلاف اومانیسیم غربی، رویکرد انسانی شریعتی نه تنها در مقابل وحی قرار نمی‌گیرد بلکه در ذیل و سایه آن معنا می‌یابد. از نگاه شریعتی این نوع نگاه به رابطه انسان با خدا مستلزم چهار مؤلفه درهم‌تنیده امانت، عبادت، عصیان و آزادی است که می‌توان آنها را فضیلت‌ها یا شایستگی‌های انسان در «اومانیسیم راستین شریعتی» قلمداد کرد. منظور از امانت، همان پذیرش مسئولیت خود در قبال خویش و جامعه است که به مفهوم «مسئولیت» معنایی رهایی‌بخش می‌بخشد (منوچهری، ۲۰۲۱: ۳۸۰). از طرفی، از آنجا که به تعبیر خود شریعتی، «مسئولیت، فرزند آزادی است» (شریعتی، م.آ، جلد ۱۴: ۳۰۳)، نفس بر خورداری از امانت الهی و مسئولیت اجتماعی، به خودی خود از آزادی وجودی انسان پرده برمی‌دارد. او به نقد یکسان‌پنداری اسارت با بندگی خدا در تمدن جدید می‌پردازد و تصریح می‌کند:

«عجبا که... پیشتازان تمدن جدید فریاد برآوردند که خدا اصالت را خدشه‌دار می‌کند و طاعت او، آزادی انسان را مقید می‌سازد و اکنون، انسانی را که از بندگی خدایان رها کردند، به بند بندگی خدایان پنهان و آشکار بی‌شماری آوردند که بارها از خدایان عصر شرک و بت‌پرستی و اساطیر، پست‌تر، زشت‌تر، ذلت‌آورتر و بنده‌سازترند...» (شریعتی، م.آ، جلد ۲۴: ۱۳۸).

1. Jacob Burckhardt

«عصیان‌گری»، مؤلفه مهم دیگری است که مسیر را برای «رهایی‌بخشی» و آزادی انسان هموار می‌سازد. تاجایی که در اومانیسیم مدنظر شریعتی، ارزش ذاتی انسان به میزان عصیانی است که دارد» (شریعتی، م.آ. جلد ۲۵: ۱۱-۱۲). در ذهن شریعتی، مدرنیته غربی جنبه عصیان‌گرایانه انسان را نابود ساخته و او را برده مصرف کرده است (شریعتی، م.آ. جلد ۲۵: ۱۱-۱۲). این عصیان‌گری البته دارای طیف گسترده‌ای است و از «فرو ریختن، نفی و مهار خود و عصیان علیه خود» (شریعتی، م.آ. جلد ۲۵: ۱۸۴). آغاز و به عصیان‌گری علیه هر آنچه ضدتوحید است از جمله قدرتهای مادی سلطه‌گر ختم می‌گردد. بدین ترتیب، در دیدگاه شریعتی تلازم میان آزادی و مسئولیت (امانت‌داری) از یک سو و عصیان (در مقابل غیرخداوند) و تسلیم (در مقابل اراده خداوند) از سوی دیگر ترسیم می‌گردد. به دیگر سخن، چنین اومانیسیمی که می‌توان نام «اومانیسیم توحیدی» را برای آن برگزید، با درک «اختیار»، به‌مثابه واقعیت ضروری وجودشناختی، از «جبرباوری» پرهیز می‌کند و با نسبت دادن صفت عصیان به انسان، از تقدیر باوری و افتادن به ورطه جبر مادی برکنار می‌ماند:

«اسلام با این که به قانونمندی جامعه و حرکت تکاملی مستمر تاریخ انسان بر اساس قوانین علمی معترف است، چون اراده انسان را جلوه‌ای از اراده کل عالم وجود می‌شمارد و آن را سرزده از جوهر وجودی خویش، و نه ساخته بی‌اراده مقتضیات تولیدی یا اجتماعی، تفسیر می‌کند، هرگز به ورطه هولناک جبر مادی سقوط نمی‌دهد؛ چراکه، با اعلام اصل تفویض و هیوط، انسان را از بند جبر غیبی، که مذاهب شرقی بدان گرفتارند، رهانیده است» (شریعتی، م.آ. جلد ۲۵: ۹۰).

تأکید شریعتی بر ضرورت عصیان‌گری، نشان از اهتمام وی به همزیستی میان بُعد رمانتیستی و بُعد عقلانی انسان دارد که در درون‌مایه نقادانه آثارش تجلی می‌یابد. نیش قلم در آثار وی چنان ویرانگر است که شاید نتوان هیچ نویسنده‌ای را طی دهه‌های اخیر یافت که قلم و زبانی اینچنین تند داشته باشد (قادری، ۲۰۰۸: ۲۰۵). این جنبه از ذهنیت شریعتی نسبت به مدرنیته برگرفته از روح عصیان‌گر حاکم بر زمانه و جامعه انقلابی است که در واکنش به مدرنیزاسیون خاص جامعه ایران در دهه چهل و پنجاه جان می‌گرفت. اساساً علت برجسته شدن نویسندگانی مانند شریعتی همین رمانتیزه‌شدن فضای جامعه ایرانی در دهه‌های فوق‌الذکر است. بدین‌سان، اگر شریعتی در زمانه‌ای دیگری به سر می‌برد، احتمالاً کمتر به یک قهرمان بدل می‌گشت (قادری، ۲۰۰۸: ۲۰۵).

در هر صورت، ذهن عصیان‌گر شریعتی در مواجهه با مدرنیته رویکردی رمانتیک دارد. چنان‌که او شخصیت فعال، پرسشگر و ناآرام را پیش‌شرط مواجهه صحیح با تکنولوژی و مدرنیته ارزیابی می‌کند. در واقع وی، تنها تکنولوژی را مشروع می‌داند که مبتنی بر مجموعه‌ای از پیش‌داشته‌های فرهنگی شخصیتی یک جامعه باشد. در خصوص شخصیت جامعه پذیرنده تکنولوژی، وی در «چه باید کرد» این‌گونه تصریح می‌کند:

«مگر می‌تواند جامعه‌ای که شخصیت ندارد به تکنولوژی برسد و از تکنولوژی غرب مستقل بشود؟ تا حالا کدام جامعه‌ای چنین کرده؟ پس معلوم می‌شود فقط جامعه‌ای که شخصیت دارد، می‌تواند

تکنولوژی داشته باشد؛ چنان که ژاپن که شخصیت ژاپنی دارد تکنولوژی هم دارد. جامعه‌ای که شخصیت معنوی انسانی ندارد، همیشه مصرف‌کننده است نه تولیدکننده، اگر تولید هم داشته باشد، ابزار دست کارگزار سرمایه‌داری است» (شریعتی، ۱۹۸۱: ۶۷۳).

فقدان شخصیت ملی در مبارزه با مدرنیته نگرانی عمده شریعتی است، تا جایی است که اروپاییان را متهم می‌سازد که قصد دارند به دست خود شرقیان شخصیت سیاسی، فرهنگ و دین را نابود سازند و راه را برای مدرن شدن جوامع شرقی بر اساس ذائقه اروپایی‌ها و به‌طور کلی غربی‌ها هموار سازند (شریعتی، ۲۰۱۱: ۱۹).

نکته مهم این‌که جنبه عصیانگری در ذهن شریعتی محدود به خروش علیه غرب، مدرنیته و مظاهرش نیست، بلکه معطوف است به هر آنچه که آدمی را به ورطه «الیناسیون» بکشاند. مطالعه دقیق آثار شریعتی نشان می‌دهد که او به‌طور جدی با وضعیت «الیناسیون» مشکل دارد؛ چه این الیناسیون ره‌آورد تکنولوژی و فناوری مدرن غربی باشد و چه حاصل ناخودآگاهی و شیء‌گشتگی انسان در مذهب. در اینجاست که او ناخودآگاهی مذهبی انسان را به نقد می‌کشد و علیه آن نیز عصیان می‌کند. به‌عنوان مثال شریعتی در «پدر و مادر، ما متهمیم» نوعی فرار از مذهب الینه شده را مطرح می‌کند که گزاره‌های بیانی آن در اعمال و مناسک ناخودآگاه پرستش‌کنندگان آن است و نه خود مذهب:

«پدر، مادر! نماز تو یک نوع ورزش تکراری است بدون هیچ اثر اخلاقی و صلاح عملی ... که صبح و ظهر و شب انجام می‌دهی اما نه معانی الفاظ و ارکانش را می‌دانی، نه فلسفه حقیقی و هدف اساسیش را می‌فهمی... تمامی نتیجه کار تو و آثار نماز تو این است که پشت تو قوز درآورد و پیشانی صاف پینه بست و فرق من بی‌نماز با تو نمازگزار فقط این است که من این دو علامت تقوا را ندارم! ... تصورش را بکن کسی با مخاطبی مشغول حرف زدن باشد، اما خودش نفهمد که دارد چه می‌گوید؟ فقط تمام کوشش‌اش این باشد که با دقت و وسواس مضحکی الفاظ و حروف را از مخارج اصلیش صادر کند!» (شریعتی، ۲۰۰۹: ۹۴-۹۵).

با این توضیح، در منطق اومانیستی شریعتی، انسان می‌بایست خود را از بند دو سنخ اسارت برهاند: اسارت زمین و اسارت آسمان. منظور از اسارت زمین اسارت در بند کلیه تعلقات زمینی و هرگونه سلطه‌پذیری تکنیکی، اقتصادی، فرهنگی است. منظور از اسارت آسمان نیز، اسارت در بند اراده ماورایی است که انسان را گرفتار تقدیرگرایی مفرط و در نتیجه انفعال و خروج از مسئولیت مدنی خود می‌کند. این همان اومانیسم راستین است که نظر شریعتی را بازتاب می‌دهد.

## ۶. آزادی فردی

گفته شد که شریعتی ثنوتی میان مفاهیم این‌جهانی (مانند آزادی) و آن‌جهانی (مانند دین و ماوراء الطبیعه) نمی‌بیند و از این‌روست که در اینجا نیز میان آزادی و «فلاح» پیوندی ناگسستنی برقرار می‌کند. وی میان آزادی اجتماعی-سیاسی عرفی که به تعبیر آیزایا برلین می‌توان آن را «آزادی

منفی» به معنای نفی هرگونه مداخله و به تعبیر شریعتی «لیبرته» نام گذاشت و آزادی به مثابه یک غایت وجودی که به همان تعبیر می‌توان آن را «آزادی مثبت» (برخورداری از مجموعه‌ای از آزادی‌ها و حقوق مثبت (قادری، ۲۰۱۲: ۳۵-۳۶) نام نهاد، ارتباط تنگاتنگی برقرار می‌کند و آزادی به معنای دوم را با مفهوم «فلاح» به معنای شکوفایی استعدادها و ظرفیت‌های انسان در مسیر رشد و تکامل فهم می‌کند. به این معنا، آزادی در عین حالی که نقطه کانونی زندگی مدنی است در عین حال شرط ضروری برای تحقق غایت وجودی انسان نیز به‌شمار می‌رود: «...آزادی سیاسی، فکری، هنری، اعتقادی، آزادی چگونه زیستن و آزادی انتخاب کردن، دستاورد عزیز انسان در طول تکامل خویش است» (شریعتی، م.آ، جلد ۲: ۱۴۱). بدین‌سان شریعتی فلاح را مرتبه‌ای بالاتر و ارزشمندتر از لیبرته (آزادی مدرن نوعاً به معنای آزادی منفی) ارزیابی می‌کند و به تعبیر خودش آزادی صرفاً «... برداشتن مانع نیست بلکه یک نوع رشد است، یک شکوفایی است» (شریعتی، م.آ، جلد ۲: ۴۵) او فلاح را به عنوان شاخص غایت وجودی انسان که همانا «کمال» است می‌داند و بر آن است که «آرمان نهایی تمام مذاهب نجات است و در اسلام آرمان، فلاح است...» (شریعتی، م.آ، جلد ۲: ۴۵). خلاصه کلام آن که شریعتی تعبیر و تفسیری حداکثری از مفهوم آزادی دارد که تجسم خصلت وجودی و کمال اخلاقی انسان است که البته تحقق آن منوط به آزادی‌های فکری، اجتماعی، مذهبی و سیاسی است: «...تلاش و جستجو برای یافتن گریزگاهی به سوی آزادی، عالی‌ترین و امیدبخش‌ترین دستاوردهایی است که تاریخ در مسیر تکاملی خویش به انسان امروز ارمغان می‌دهد (شریعتی، م.آ، جلد ۲: ۲۱۹). تو فقط و فقط یک چیز بیشتر نیستی و همه ارزش‌ها نیز از آن زاییده می‌شوند، و آن اختیار و آزادی مطلق توست. همه ارزش‌ها وقتی وجود دارند که این آزادی وجود داشته باشد. اما اگر این آزادی را از تو بگیرند، آن ارزش‌ها نیز نخواهند بود، و تو به صورت بنده‌ای برای قدرت‌های دیگر خواهی بود: دولت یا خدا» (شریعتی، م.آ، جلد ۲: ۷۴).

بدین ترتیب در تعبیر شریعتی دوگانگی میان آزادی سیاسی در معنای مدرن و آزادی به‌عنوان یک وضعیت وجودی رنگ می‌بازد. در واقع، آزادی علاوه بر یک وضعیت وجودی، وضعیتی اجتماعی - سیاسی نیز هست. از این‌رو، این آزادی مبتنی بر اومانیزم راستین شریعتی، از یک‌سو در عرفان و عبادت متجلی است و از سوی دیگر در عصیان و آزادی ظهور می‌یابد. از منظر او، آزادی، نفی هر گونه سلطه است که بشر را به نحوی از انحاء به انقیاد مادی، معنوی و هویتی بکشاند: «زور، قلدری، تجاوز، غارت، یورش، ... استبداد، استکبار، ... خاک‌پرستی، خان‌پرستی، ... کم‌کم پیچیده‌تر و مرموزتر و مجهول‌تر می‌شود... بوروکراسی، تکنوکراسی، فاشیسم، ... بندگی سیاسی و نامش سوسیالیسم، بردگی اقتصادی و نامش لیبرالیسم...» (شریعتی، م.آ، جلد ۲: ۱۳۷-۱۳۸)

## ۷. دموکراسی

«فردگرایی» لبرالی به این معناست که انسان آزاد در معنای مدرن انسانی است که جنبه فردی او بر بعد جمعی‌اش رجحان می‌یابد. با این توضیح، شریعتی در عین اصالت بخشیدن به عصیان‌گری فرد در مقابل اسارت‌های دنیوی تحمیلی، در بحث انسان، اصالت را به «جمع» می‌دهد. از این‌رو، او با طرح مفهوم «امت» بر آن است که بر اهمیت وجود جامعه‌ای تحت حمایت و راهبری یک رهبر آگاه (امام) پای فشارد. او امت را جامعه‌ای تعریف می‌کند که «در حال حرکت است. جامعه‌ای که ساکن نیست و در راه است و با داشتن مسیری مشخص به سمت هدفی عینی در حرکت است» (میرسپاسی، ۲۰۱۴: ۲۵۶ به نقل از دباشی، ۱۹۹۳: ۱۲۲، ۱۴۱). بدین‌سان، در مقابل دموکراسی و حاکمیت رأی فردی، شریعتی از امت، امامت و رهبری متعهد دفاع می‌کند. در این مورد تبیین او این است که امامت یا رهبری امت به رعایت سلیقه رأی‌دهندگان و تنها برآوردن خوشی افراد جامعه متعهد نیست، بلکه «متعهد است که در مستقیم‌ترین راه‌ها، با بیشترین سرعت و صحیح‌ترین حرکت، جامعه را به سوی تکامل رهبری کند، حتی اگر این تکامل به قیمت رنج افراد باشد، البته رنجی که اکثریت، آگاهانه پذیرفته‌اند نه این که بر آنها تحمیل کرده باشند. بدین ترتیب، امامت عبارت می‌شود از رسالت سنگین رهبری و راندن جامعه و فرد از «آن چه هست» به سوی آنچه باید باشد، به هر قیمت ممکن» (شریعتی، ۱۹۸۲: ۵۲۱).

به دیگر سخن، رمزگشایی از ذهن شریعتی در خصوص آزادی فردی و ربط آن به دموکراسی حاکی از آن است که وی به دنبال طرح و بسط مفهوم «دموکراسی متعهد» به جای «دموکراسی غیرمتعهد» است: «دموکراسی غیرمتعهد حکومت آزادی است که تنها با رأی مردم روی کار می‌آید و تعهدی جز آنچه مردم با همین خصوصیات می‌خواهند، ندارد. دموکراسی متعهد، حکومت گروهی است که می‌خواهد بر اساس یک برنامه انقلابی مترقی، بینش افراد را، زبان و فرهنگ مردم را، روابط اجتماعی و سطح زندگی مردم و شکل جامعه را دگرگون کند و به بهترین شکلش براند» (شریعتی، ۱۹۸۲: ۶۱۸). شریعتی معتقد است که دموکراسی مبتنی است بر توده مردم و توده مردم چندان به خود توجه ندارند. او مبنا و مناط دموکراسی را نه «تعقل» و «عقلانیت»، بل احساس می‌داند. به بیان او: «دموکراسی بر آرای تکیه دارد که بیشتر زاییده احساس است، نه تعقل» (شریعتی، ۲۰۱۰: جلد ۲: ۳۵۷). در واقع شریعتی رویکردی بسیار منفی نسبت به «اکثریت» دارد. او، در پس ذهن خود «توده‌ها» را بیش و پیش از آن که موجوداتی بدانند که از «عوامل منطقی» تاثیر بپذیرند، متأثر از «عوامل فانتزی» تصویر می‌کند. وی تصریح می‌کند: «عوامل فانتزی در ایجاد عقاید، مخصوصاً وقتی مخاطب توده باشد، موثرتر از عوامل منطقی است و بنابراین دموکراسی این چنین آدمهایی، دموکراسی رأس‌ها خواهد بود، نه دموکراسی رأی‌ها» (شریعتی، ۲۰۱۰: جلد ۲: ۳۵۸).

به نظر می‌رسد یکی از دلایل انتقاد شریعتی به دموکراسی لیبرال آن است که مردم را در روند رأی دادن خود، گرفتار قدرت صاحبان قدرت و سرمایه می‌بیند (شریعتی، ۱۹۸۲: ۶۱۱-۶۱۳). در تحلیل نهایی، شریعتی آزادی را در دموکراسی‌های لیبرال، «آزادی کاذب» یا «آزادی جبری» می‌پندارد. وی برای نمایش روند ناصواب رأی‌دهی در نظام‌های دموکراتیک این بحث را مطرح می‌کند که هر چند افراد در دموکراسی و لیبرالیسم نظام اجتماعی غربی آزادند که هر آنچه بخواهند انتخاب کنند اما این انتخاب کاملاً متأثر از فضای تبلیغی و فرهنگی در یک کلام جو سنگینی است که نهایتاً فرد را به سمت انتخاب‌های مطلوب نظام سیاسی هدایت می‌کند (شریعتی، ۱۹۸۲: ۷۳).

#### ۸. علم و تکنولوژی (ماشینیسیم)

در چارچوب مدرنیته انسان عاقل بی‌نیاز از وحی که مستحق اعطا و دریافت آزادی‌های مختلف نیز هست، می‌تواند علمی را تولید و ترویج کند که مستقل از آموزه‌های دینی است. با ظهور اثبات‌گرایی این دیدگاه تقویت شد که انسان با کمک عقل و علم می‌تواند به اداره امور اجتماعی و توسعه مادی بپردازد و چنین علمی، توانایی حل معضلات فکری، اجتماعی و سیاسی را دارد. بر اساس چنین دیدگاهی بود که هرگونه علمی با هدف توسعه انسانی، راه خود را از دین و مذهب جدا کرده و «علم توسعه» تهی از درون‌مایه‌های دینی قوام یافت. با این توضیح می‌توان مدعی شد که در دیدگاه شریعتی، با اصالت‌یافتن زندگی دنیوی، تکنولوژی در خدمت بشریت قرار نگرفت بلکه بشریت در چنبره تکنولوژی گرفتار شد. این وضعیت ناشی از چیزی است که شریعتی برای توصیف آن از تعبیر «تکنولوژی بدون هدف» یاد می‌کند. به اعتقاد وی تا زمانی که جامعه‌ای با خدا پیوند نداشته باشد، تکنولوژی قادر به رهاسازی انسان از زندان‌هایی از قبیل «طبیعت»، «وراثت» و «تاریخ» نخواهد بود (میرسپاسی، ۲۰۱۴: ۲۴۹. به نقل از شریعتی، ۱۹۷۹: ۷۹).

در این راستا، شریعتی، نام تجدد را برای معرفی جنبه تکنیکی و ابزاری مدرنیته یعنی تکنولوژی بر می‌گزیند و آن را پدیده‌ای با خاستگاه غربی معرفی می‌کند که لزومی در پذیرش آن توسط جوامع دیگر وجود ندارد. تجدد در فهم شریعتی برخاسته از تکنولوژی برتری است که غرب بسیار پیش‌تر از جوامع شرق به آن دست یافته است و البته غرب در صدد انتقال محصولات صنعتی خود به سایر جوامع با هدف حفظ منطبق سود و سرمایه است. لذا شریعتی از همان ابتدا، در مقابل فرو افتادن در ورطه صعب‌العبور و در عین حال شیء‌گشته‌ی ناشی از غلبه تکنولوژی تحفظ نشان می‌دهد و در عوض خواهان بازگشت به برخی زیبایی‌های ساده و صمیمی سنت است.<sup>۱</sup> بر این اساس، مهم‌ترین خصیصه شریعتی، تکیه‌اش بر تخیل در کنار عقلانیت اجتماعی اوست. وجه غالب این متفکر نه تکیه

۱. این ذهنیت نسبتاً پنهان از فهم شریعتی از تکنولوژی را می‌توان در نقد نگاه محدود شهر و شهری (به‌مثابه نماد تکنولوژی و ماشینیسیم مدرنیته) و تفسیر سنتی «دهاتی‌نشین‌ها» (به‌مثابه نماد سنت و سنت‌گرایی) به وضوح در برخی پاراگراف‌های «هبوط در کویر» ملاحظه کرد. (رک: شریعتی، ۱۹۸۳: ۳۸۷-۳۸۸).

صرف محاسبات عقلانی آن هم از نوع روشنگرانه آن، بلکه توجه ویژه به حس، تخیل و در ادبیات رایج و مصطلح آن، «اشراق» است (قادری، ۲۰۰۸: ۲۰۲-۲۰۵). این آمدوشد میان جنبه‌های تخیل‌گرایانه و عقلانی در میان آثار مختلف شریعتی دیده می‌شود. به‌عنوان نمونه، در «هبوط در کویر» که یک اثر ادبی-عرفانی به‌شمار می‌رود، جنبه رمانتیستی او بیش از جنبه‌های دیگرش بروز پیدا می‌کند. چنانچه روح سادگی سنت و مذهب را در مقابل تکنولوژی مدرنیته قرار می‌دهد.

شریعتی که از گفتمان چپ تأثیر زیادی پذیرفته بود در یک رشته سخنرانی که با نام اسلام‌شناسی منتشر شد و با تمرکز بر مفهوم «ازخودبیگانگی»، دست‌کم پانزده نوع مختلف از انواع «ازخودبیگانگی» را شناسایی و معرفی می‌کند که همه آنها عمدتاً دارای درون‌مایه‌های جدی فلسفی است. از میان این انواع، «ماتریالیسم»، «ایده‌آلیسم»، «علم‌زدگی»، «نظام طبقاتی»، «دیوان‌سالاری»، «ماشینی‌شدن» قابل توجه است (شریعتی، ۱۹۷۲: ۶۶-۳۲۸). نکته جالب آن است که در همین روایت فلسفی از مسئله ازخودبیگانگی وی مجدداً به بن‌مایه‌های احساسی و رمانتیستی عنایت دارد. به دیگر سخن، او در روند نقد شیء‌گشتگی انسان در متن تکنولوژی، با الهام از آموزه‌های بازی «چارلی چاپلین» در فیلم تأثیرگذار «عصر جدید»، گوشه دیگری از ذهنیت خود را در قبال تکنولوژی به نمایش می‌گذارد. وی با طرح کلمه «جن‌زدگی» به جای واژه «ازخودبیگانگی» در ترجمه اصطلاح «الیناسیون» می‌کوشد به زبان ساده تفکر انسان‌ها در قالب تکنولوژی مدرن را که به مسخ احساسات و عواطف می‌انجامد، زیر سؤال ببرد (شریعتی، ۱۹۷۷: ۸-۱۱). بیان ذیل از شریعتی کاملاً گویای رویکرد نقادانه وی نسبت به خاصیت الینه‌کنندگی تکنولوژی است:

«یکی از عواملی که انسان را مسخ می‌کند، ابزار کارش است. ... هر کسی در مدت عمرش به میزانی که تماسش با یک ابزار و یا با یک فرم کار بیشتر است، کم‌کم شخصیت مستقل و حقیقی خود را فراموش می‌کند و به جای خودش آن ابزار کار را احساس می‌کند. مثلاً کسی که دائماً با یک ماشین و یا یک پیچ سر و کار دارد و هر روز از صبح ساعت هفت تا دوازده، بعدازظهر از ساعت دو یا سه تا پنج و شش و هفت و ... باید سر کار خود باشد، تمام احساسش و تمام افکارش و عواطفش و همه خصوصیات انسانی‌اش معطل و تعطیل است، و فقط تبدیل شده به اینکه این پیچ را در دستش بگیرد و این عمل خاص ماشینی را انجام بدهد» (شریعتی، ۲۰۱۱: ۵-۷).

به باور شریعتی ایمان نه تنها مانع پیشرفت علم نیستند، بلکه به علم حیات می‌بخشند (شریعتی، ۲۰۱۰: ۲۰۷)؛ او برای نشان دادن اهمیت ایمان در علم به سخنی از «ماکس پلانک»<sup>۱</sup> استناد می‌کند. پلانک علت موفقیت کپلر<sup>۲</sup> در یافته‌های علمی‌اش را ایمان او می‌داند و می‌گوید بر سر در معبد علم نوشته شده هرکس ایمان ندارد بدین‌جا وارد نشود (شریعتی، ۱۹۸۱: ۱۴۵-۴۷). از نظر شریعتی، علم در فرهنگ مادی ابزار تأمین نیازهای مادی و کسب قدرت است. در حالی‌که، علم باید

1. Max Planck  
2. Johannes Kepler



چراغ هدایت و روشنگر حقیقت و در خدمت ایدئولوژی باشد. نتیجه‌ی نگاه مادی به علم جامعه‌ای متمدن با انسان‌های وحشی است. این نگاه موجب سیر قهقرایی انسان به سمت ضعف روحی و فقر معنوی خواهد بود. در این صورت جامعه از ساختن انسان‌های بزرگ و روح‌های متعالی و نوابغ عاجز خواهد شد (شریعتی، ۱۹۹۹: ۲۲۵-۲۲۶). علت چنین مشکلی از نظر شریعتی آن است که «علم از خدمتگزاری دین رها شد و به خدمت قدرت درآمد و در اختیار قدرتمندان قرار گرفت و بدل به یک ساینسیسم کوتاه‌فکرانه و منجمدی شد که مسیح را کشت، اما خود چاکر قیصر گشت» (شریعتی، ۱۹۷۹، م.آ. جلد ۲۳: ۶۲-۶۳).

به باور شریعتی «ماشینیسم، نفی اریژینالیسم<sup>۱</sup> است، یعنی نفی اصالت‌ها و همسان‌سازی انسان‌ها و فرهنگ‌ها. حاصل این فرآیند، تسلیم همگانی در مقابل قالب‌های مصرفی تحمیلی ماشینیسم است. از منظری فلسفی، ماشینیسم باعث غلبه ماشین بر حیات انسانی و جایگزینی ماشین به جای انسان تصمیم‌گیر و خالق می‌شود. بدین ترتیب «انسان از خودش غایب می‌شود» (شریعتی، ۱۹۷۹، م.آ. جلد ۳۱: ۳۳۷-۳۳۹). بدین‌سان، از نظر شریعتی استعمار تحت لوای «متجدد کردن»، افزون بر بعد فرهنگی، بُعد مادی (ماشینیسم) را نیز در نظر دارد. شریعتی نیز همانند جلال آل‌احمد «متجدد کردن» جوامع شرقی را به نقد می‌کشد، لیکن این موضوع را صرفاً در یک بُعد خلاصه نمی‌کند بلکه هر دو جنبه مادی و فرهنگی را مورد توجه قرار می‌دهد. البته شریعتی در مقایسه با آل‌احمد وزن بیشتری به نقش جنبه‌های فرهنگی استعمار به‌عنوان عامل «تهی‌شدگی» خویش و «بی‌اصالتی» می‌دهد (وحدت، ۲۰۰۳: ۲۰۲-۲۰۴).

### نتیجه‌گیری

اصلی‌ترین دغدغه فکری شریعتی تلاش برای یافتن الگویی در تعریف نسبت جامعه خود با پدیده مدرنیته است. در این مسیر او در دوگانه<sup>۲</sup> سنت و مدرنیته، جای نمی‌گیرد که له یکی و علیه دیگری نقادی کند. در عوض، وی تلاش می‌کند که با ورود به متن گفتمان مدرنیته، راه سومی برای ایجاد مفاهیم میان سنت و مدرنیته بیابد. از رهگذر این هم‌زبانی، او به مثابه روشنفکری چندلایه می‌کوشد دیالکتیکی میان سنت و مدرن برقرار کند و در این راستا از یک سو، عناصر متصلب و غیرعقلانی سنت را محکوم می‌کند و از سوی دیگر، نارضایتی خود را از تجدد مبتنی بر تقلید کورکورانه از غرب، روح سودازده سرمایه‌داری و پرستش علم ابراز می‌کند.

با بهره‌ای آزادانه از روش کشف ذهن و با توجه به رویکرد تلفیقی شریعتی، فهم و بازنمایی ذهن او صرفاً با رجوع به یک یا چند اثر وی دست نمی‌دهد، بلکه شناخت خودآگاه و ناخودآگاه شخصیت او نیز مهم می‌نماید. این گزاره به معنای آن است که شریعتی را نمی‌توان اندیشمندی تک‌بعدی قلمداد

1. originalism

2. dichotomy

کرد. او در عین حال که یک روشنفکر و مصلح اجتماعی است، همزمان یک ادیب و خیال‌پرداز رمانتیست و یک متفکر انقلابی نیز هست. او یک متأله سنت‌گرا و یا روشنفکر مدرنیست نیست بلکه همواره در نوعی آمد و شد میان همه این جنبه‌ها گرفتار مانده است که گاه فهم «آنچه او نیست» را ساده‌تر از آنچه می‌کند که واقعا هست.

کاوش در ذهن شریعتی نشان می‌دهد که او صاحب شخصیتی چندبعدی است که در ساحت‌های معرفتی مختلف از فلسفه، کلام، ادبیات و عرفان گرفته تا جامعه‌شناسی و اقتصاد و علم و تکنولوژی و دیانت دارای آرا متنوعی بود. در رویکرد بدبینانه، چنین وضعیتی احتمالاً شریعتی را به‌مثابه متفکری سرگردان میان قلمروهای فکری متفاوت معرفی می‌کند که قصد ندارد مسئولیت حجم وسیعی از مواضع فکری خود را گردن بگیرد یا این‌که تلاشی برای رفع ناسازگاری‌های فکری‌اش صورت دهد. در مقابل، او نویسنده‌ای مرموز جلوه می‌کند که نمی‌توان به رمز و راز درون ذهن او به راحتی پی برد. در چنین وضعیتی، می‌بایست به حدس‌هایی دست زد که قدری از جنبه‌های مختلف وی رمزگشایی نماید. این حدس‌ها ما را از تقلیل‌گرایی در فهم او و ابعاد مختلف ذهنی‌اش می‌رهاند و در عوض امکان فهم همدلانه‌ی ساحت‌های مختلف فکری و شخصیتی وی را فراهم می‌نماید و به‌علاوه زمینه اسطوره‌زدایی از جنبه‌های متنوع فکری - شخصیتی وی را فراهم می‌سازد و مانع از تقدیس او به‌عنوان یک اندیشمند دست‌نیافتنی و بی‌نقص می‌گردد.

### یادداشت‌ها

۱. این اصطلاح بیانگر نوعی تقسیم‌بندی میان فلاسفه است. طبق این تقسیم‌بندی، فلاسفه و متفکران اجتماعی در دو گروه مسطح و غیرمسطح جای می‌گیرند: فیلسوف مسطح، متفکری تک‌بعدی است که تنها به یک سطح از تفکر توجه می‌کند. برای مثال، فیلسوفی که تنها به عقل‌گرایی تکیه دارد، در جرگه فلاسفه مسطح قرار می‌گیرد. در حالی که در اندیشه فلاسفه غیرمسطح، سطوح متنوع‌تری از اندیشه وجود دارند و به همین دلیل فلسفه آنان جذاب‌تر است. اندیشه فلاسفه مسطح تک‌بعدی و غیرعمیق و محدود به یک یا دو موضوع خاص است (قادری، حاتم، ۲۰۱۱).

### References

- Burkhart, Jacob (1997). *Renaissance culture in Italy*. Translated by Mohammad Hasan Lotfi. Khorramshahr: Tarh - e - no. (In Persian)
- Dabashi, Hamid (1993). *Theology of Discontent: The Ideological Foundation of the Islamic Revolution in Iran*. New York: New York University Press.

- Enayat, Hamid (1983). *Modern Islamic Political Thought*. Translated by Bahauddin Khorramshahi. Tehran: Kharazmi. (In Persian)
- Forati, Abdul Wahab (2009). *Political intellectual flow of the clergy in the new era*, doctoral thesis. Qom: Bāqir al-'Olūm University. (In Persian)
- Hashemi, Mohammad Mansour (2006). *The religion of modern thinkers: religious intellectuals from Shariati to Malikian*. Tehran: Kavir. (In Persian)
- keddi, Nikki R (2006). *The results of the Iranian revolution*. Translated by Mehdi Haqitkhah. Tehran: Qoqnoos. (In Persian)
- Kaufman, Walter Arnold (2006). *Discovering the Mind: Goethe, Kant and Hegel*. The first volume. Translated by Abu Tarab Sohrabi. Tehran: Cheshme. (In Persian)
- Manouchehri, Abbas (2012). "Mechanism arising from private ownership". Triangle Weekly, No. 130: 24-35.15. (In Persian)
- Mirsepasi, Ali (2014). *Negotiating modernity in Iran: Intellectual Discourse and the Politics of modernization*. Jalal Tavakolian gathering. Tehran. (In Persian).
- Mohammadi, Mohammad Mahdi (2008). *The relationship between Shariati and Marcuse's thought* Master's thesis. Tehran: Tarbiat Modares University. Faculty of Humanities. (In Persian)
- Shariati, Ali. *Collection of works*. Tehran: Dr. Shariati Publishing Institute. Number: 1-37.
- Shariati, Ali (1972). *Islamic Studies*. Volume 1, out of place, (In Persian).
- Shariati, Ali (1982). *Ali* (a.s.), Tehran: Niloofar. (In Persian)
- Shariati, Ali (1978). *Return to self*, Tehran: Elham publishing house. (In Persian)
- Shariati, Ali (1981). *What should be done?*, Tehran: Qalam Publications. (In Persian)
- Shariati, Ali (2010). *Religion against religion*, Tehran: Chapakhsh Publications. (In Persian)
- Shariati, Ali (1977). *Insan Bikhod*, The first volume. Tehran: Qalam Publications. (In Persian)
- Shariati, Ali (1999). *Man, a collection of works*. Volume 24, Tehran: Ilham. (In Persian)
- Shariati, Ali (2010). *History of Civilization* (two volumes), Tehran: Qalam. (In Persian)
- Shariati, Ali (1983). *Landing in the desert*, Tehran: Ferdowsi Publications. (In Persian)
- Shariati, Ali (2012). *Self-awareness and Stealing*. Tehran: Dr. Ali Shariati Mazinani Cultural Foundation Institute. (In Persian)
- Shariati, Ali (2011). *Civilization and Modernity*, Tehran: Dr. Ali Shariati Mazinani Cultural Foundation Institute. (In Persian)
- Shari'ati, Ali (1980). *Marxism and Other Western Fallacies: An Islamic Critique*. Algar, Hamid (editor). Berkeley, CA: Mizan Press.
- Shari'ati, Ali (2000). *On the Sociology of Islam*. Translated by Hamid Algar, Berkeley, Mizan Press.
- Qaderi, Hatam (2008). *Thought in the Border*, Tehran: Contemporary View. (In Persian)

- 
- Qaderi, Hatam (2012). *Political ideas in the 20th century*. Tehran: Samt. (In Persian)
  - Qaderi, Hatam (2011). *Flat philosopher, non-flat philosopher or schema in the reading of philosophy and philosopher*. Tehran, Science publication. (In Persian)
  - Vahdat, Farzin (2003). *The intellectual confrontation of Iranians with modernity*. Tehran: Qoqnoos. (In Persian)
  - Yousefi Eshkavari, Hassan (2017). *Shariati, today and our future: a look at his intellectual legacy after forty years*. London: Hndas Media. (In Persian)