

A reflection on the relationship between tradition and modernism in Shariati's thought

Hajieh Sabbagh Koljah^{*}, Akbar Ashrafi^{}**

Mohammad Tohidfam^{*}**

Abstract

Modernity in countries outside of Western civilization, including Islamic countries, created many crises in these societies. After that, one of the main questions that was raised was the ability of tradition to respond to these crises, and in this regard, the discussion of the confrontation between tradition and modernity was raised, and various thinkers proposed answers. In this regard, the main question of this article is what is the relationship between tradition and modernism in Shariati's thought. The hypothesis of the research is that Shariati, like most of the intellectuals of the Islamic and Iranian worlds, was in the discourse of confrontation between tradition and modernity, and due to facing the social issues arising from this confrontation, he definitely proposed some ideas in relation to these two. The findings of the research showed that Shariati not only had reflections on this encounter, but also adopted a normative and prescriptive approach and tried to reconstruct the tradition in relation to modernity and according to its requirements and the facilities that exist in the religious and traditional reserves, and the reconstructed version prescribe to your audience. The article has an innovative aspect compared to the existing background research because it deals with the epistemological aspects of the problem and also tries to conceptualize the research

^{*} PhD student in Political Science, Central Tehran Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran,
h_saba_tabriz_1357@yahoo.com

^{**} Assistant Professor, Department of Political Science, Central Tehran Branch, Islamic Azad University, Tehran,
Iran (Corresponding Author), akbarashrafi552@gmail.com

^{***} Professor, Department of Political Science, Central Tehran Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran,
tohidfam_m@yahoo.com

Date received: 25/11/2023, Date of acceptance: 25/02/2024



results. The approach of the article is interpretative and the data collection method was documentary.

Keywords: Shariati, modernity, tradition, intellectualism, identity, Islamic revolution.

Introduction

The impact of modernity on non-western societies has forced them to redefine their traditions and related institutions. Islamic societies have not been immune to the influence of modernity, and Muslim intellectuals have been deeply involved in the concepts of modernity; Concepts such as: rationality, science, progress and secularism, individual freedom, social equality and democracy. Ali Shariati was also in such a field of thought. The main question of the article is what is the relationship between tradition and modernism in Shariati's thought. The hypothesis of the research is that Shariati, like most Islamic intellectuals, was in the confrontation between tradition and modernity. Due to facing the social issues arising from this encounter, he has definitely proposed some ideas regarding these two.

The background of research in this topic is very rich, the most important of which have been reviewed. The article "Analysis of the position of religion in interaction with modernity in the thought of religious intellectuals of the second Pahlavi period" tried to examine the relationship between religion and modernity (case study: Shariati and Bazargan). The article "Shariati, Political Modernity and the Islamic Revolution" tried to "evaluate some modern concepts in Shariati's thought in relation to political modernity and examine its impact on the Islamic Revolution". Also, the article "A reflection on Shariati's political thought; Unsuccessful attempt to combine tradition and modernity" has been searching for an answer to this question: "What is the most important Sharia reason for creating a dialogue between tradition and modernity and what was the result of this attempt?" The article "Meaning of the West and Modernity in Shariati's Thought" tried to explain Shariati's view of the West and modernity. These researches are important works, but they only deal with the political aspect. The innovation of this research is the attention to epistemological dimensions.

Methodology

The methodology of this article is an interpretive approach. This interpretive approach has been textual. But this interpretive approach has been based on a theoretical framework. This theoretical framework has been a critical reading of the relationship

between tradition and modernity. This critical reading, by distancing itself from the common theory of the antagonistic conflict between tradition and modernity, has sought to understand the connection between the two. Therefore, the emphasis on the critical reading of Ali Shariati's original texts has been based on that theoretical framework.

Discussion and conclusion

While Ali Shariati had a deep look at the historical features of the tradition system and was aware of the weight of the heritage of the tradition, at the same time, he also paid attention to the effects of modernity and knew that neither of these two could be ignored. Therefore, he never wanted neither tradition to overcome modernity nor modernity to marginalize tradition. He tried to open a third way by criticizing both modernity and tradition. His third way is a critical reconstruction or in other words a kind of renaissance or religious renaissance. A renaissance that enabled the system of tradition (at the heart of which was the collection of religious teachings) to face modernity and accept it critically. To open such a way, Shariati considers a vital role for intellectuals. Shariati emphatically condemned the fanatical and irrational nature of traditional concepts and expressed his dissatisfaction with modernity based on blind imitation of the West, the spirit of capitalism and modern scientism. With such presuppositions, Shariati criticized the modernity, and by distinguishing between good and bad, he chose what he needed. Then he started the same interaction with the tradition system. Then he puts his selected components together to present a new architecture. Modern building with traditional materials.

Finally, it can be said that Shariati's approach to tradition and modernity was a type of "selective modernity". Shariati saw modernity not as a whole and a unified nature, but as a multifaceted collection that, instead of accepting such a collection at once, should be carefully selected in its parts. It means that Shariati approached the tradition with a critical ruler from the point of view of modernity and its requirements and "selected" the necessary components, and had a "selective" approach to modernity itself. In the end, he passed both of these through the sieve of his critical view, so that instead of "rejecting modernity" (hostility to modernity) or "praising modernity" (immersing in modernity), he chose "selective modernity". In this view, there is neither blind hostility nor unconditional surrender; But a critical and conscious choice!

Bibliography

- Abrahamian, Ervand (1992), *Iran Between Two Revolutions*, trans. Golmohammadi and Fatahi. Tehran, Ney pub. [In Persian]
- Smith, Dennis (1991), *The rise of historical sociology*, trans. Aghajari, Tehran, Morvarid pub. [In Persian]
- Schmitt, Carl (2005), *Political theology : four chapters on the concept of sovereignty*, trans. Lila Chamankhah, Tehran, Negah pub. [In Persian]
- Turner, Stephen P (2000), *The cambridge companion to weber*, trans. Ahmadian, Tehran, Elmi pub. [In Persian]
- Pedram, Masoud (2002), *Religious intellectuals and modernity in Iran after the revolution*, Tehran, Gam-no Pub. [In Persian]
- Khastu, Rahim (2011). Shariati, political modernity and Islamic revolution. *Political Science*, 7(17), 97-109.
- Ranjbar, Maqsood, Shirkhani, Ali, and Raushi, Mohammad Taghi. (2019). A reflection on Shariati's political thought; A failed attempt to combine tradition and modernity. *Political and International Approaches*, 11(2), 45-61.
- Roostaee, M. T., Ranjbar, M., & Shirkhani, A. (2020). The essence of the West and modernity in Shariati thought. *Occidental Studies*, 11(21), 99-119.
- Shariati, Ali (1359), *Recognizing Iranian and Islamic Identity* (Volume 27 of Collection of Works), Tehran, Nasrulham
- Shariati, Ali (1981). *Islamology*, Tehran, print and broadcast. [In Persian]
- Shariati, Ali (1989), *collection of works* (28), Tehran, publishing house. [In Persian]
- Shariati, Ali (1992), *Features of the New Ages* (31), Tehran, Publishing House. [In Persian]
- Shariati, Ali (1995), *History of Civilization* (12), Tehran, Qalam Company. [In Persian]
- Shariati, Ali (2000), *return*, Tehran, Elham. [In Persian]
- Shariati, Ali (2001), *Ma and Iqbal*, Tehran, Elham. [In Persian]
- Shariati, Ali (2009), *Landing in the Desert* (13), Tehran, print and broadcast. [In Persian]
- Shariati, Ali (2011), *Civilization and Modernity*, Tehran, print and broadcast. [In Persian]
- Shariati, Ali (2012), *What should be done?* (20), Tehran, Nashr Qalam. [In Persian]
- Qaneirad, Seyyed Mohammadamin (2011), *Genealogy of modern rationality; A postmodern reading of Shariati's thought*, Tehran, Naqdfarhang. [In Persian]
- Farhadpour, Murad (2012), *Fragments of Thought (Philosophy and Politics)*, Tehran, New Design. [In Persian]
- Freund, Julien (2013), *Sociology of Max Weber*, translated by Nikgehar, Tehran, Tishtotia.
- Feirahi, Davood (2014), *The Threshold of Modernity*, Tehran, Nashrani. [In Persian]
- AbdulKarimi, Bijan (2018), *Shariati and our future thinking*, Tehran, Naqdfarhang. [In Persian]

117 Abstract

- Kant, Emmanuel (2010), *What is Enlightenment?*, in: Kahun, From Modernism to Postmodernism, Farsi translation editor, Rashidian, Tehran, Nashrani
- Kroll, Joe Paul (2019), : *A human end to history* Trans. by Ebrahimi, Tehran, Pagahnoo
- Keddie, Nikki R. (2016), *an Islamic reaction to imperialism*, translated by Seyed Karimi, Tehran, Samadiyeh
- Giddens, Anthony (1990), *Consequences of Modernity*, trans. Solaci, Tehran, Thales Pub. [In Persian]
- Meinke, Friedrich (2021), *Basic History*, translated by Zariab Khooi, Tehran, Kharazmi. [In Persian]
- Melkirad, Rasul (1999). *Shariati and his role in the formation of the revolution*, Tehran, Chapakhsh. [In Persian]
- Mohaddisi, Hassan (2004), *Under the Roof of Faith: The Pre-Critical Foundations of Shariati's Thought*, Tehran, Nashfarhang. [In Persian]
- Mousavi, Maryam al-Sadat, Khakrand, Shokrallah, and Al-Hayari, Hassan (2021), an analysis of the place of religion in interaction with modernity in the thought of Pahlavi II religious intellectuals (case study: Shariati and Bazargan), *History Magazine*, article 10, period 16, no. 61, September 2021, page 239-253. [In Persian]
- Muller, Jerry (2020), *The mind and the market: capitalism in modern European thought*, trans. Nasrollahzade, Tehran, Bidgol pub. [In Persian]
- Miri, Seyedjavad (2016), *Freedom and History: A Reflection on Shariati's Anthropological View*, Tehran, Naqdfarhang. [In Persian]
- Miri, Seyedjavad (2017), *in search of social theories in Shariati's discourse*, Tehran, Naqdfarhang. [In Persian]
- Miri, Seyedjavad (2018), *Critical reading of Shariati's narrative of identity, nationality, Shiism and Persian language*, Tehran, Naqdfarhang. [In Persian]
- Miri, Seyedjavad (2022), *A theoretical study of Shariati's sociological imagination*, Tehran, Naqdfarhang. [In Persian]
- Naini, Mirza Mohammad Hossein (2003), *Punishment of the Nation*, edited by Orei, Qom, Bostan Kitab. [In Persian]
- Navah, Abdolreza (2000), *Shariati Sociological School and its Affinities with Critical School*, Collection of Articles, Behkosh Javadmizban, Mashhad, Ferdowsi University. [In Persian]
- Nolte, Ernest (2021), *Islamism*, Tadini translation, Tehran, third. [In Persian]
- Weber, Max (2005), *Protestant ethics and the spirit of capitalism*, translated by Rashidian and Manochehri, Tehran, Scientific and Cultural Publications. [In Persian]
- Hashemi, Mohammad Mansour (2006), *The Religion of Modern Thinkers*, Tehran, Kavir. [In Persian]

تأملی در نسبت سنت و تجددگرایی در اندیشه شریعتی

حاجیه صباغ کلجاهی*

اکبر اشرفی**، محمد توحید فام***

چکیده

با ورود مدرنیته به کشورهای بیرون از تمدن غربی، از جمله کشورهای اسلامی، بحرانهای متعددی در این جوامع ایجاد شد. متعاقب آن یکی از اصلی‌ترین سوالاتی که طرح می‌شد توان سنت در پاسخگویی به این بحرانها بود که در این راستا بحث مواجهه سنت و تجدد طرح شد که متفکرین مختلف هر یک به فراخور حال پاسخهایی مطرح کردند. در همین راستا، پرسش اصلی این مقاله آن بوده که سنت و تجددگرایی در اندیشه شریعتی چه نسبتی با یکدیگر دارند. فرضیه تحقیق بر آن بوده که شریعتی نیز همچون اکثر روشنفکران جهان اسلامی و ایرانی در درون گفتمان مواجهه سنت و تجدد بوده و به دلیل رویارویی با مسائل اجتماعی برآمده از این مواجهه قطعاً در نسبت به این دو اندیشه‌هایی را طرح کرده است. یافته‌های تحقیق نشان داده که شریعتی نه تنها در این مواجهه تأملاتی داشته بلکه رویکردی هنجاری و تجویزی اتخاذ کرده و کوشیده تا سنت را در نسبت با تجدد و با توجه به مقتضیات آن و امکاناتی که در ذخایر دینی و سنتی وجود دارد بازسازی کند و نسخه بازسازی شده را به مخاطبان خود تجویز نماید. مقاله از این جهت که به ابعاد معرفت‌شناختی مسئله پرداخته و همچنین کوشیده تا نتایج تحقیق را مفهوم‌پردازی کند، نسبت به پیشینه پژوهشی موجود وجهی نوآورانه دارد. رویکرد مقاله تفسیری و شیوه جمع‌آوری داده‌ها کتابخانه‌ای و اسنادی بوده است.

کلیدواژه‌ها: شریعتی، مدرنیته، سنت، روشنفکری، هویت، انقلاب اسلامی.

* دانشجوی دکتری علوم سیاسی، واحد تهران مرکزی، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران،
h_saba_tabriz_1357@yahoo.com

** استادیار، گروه علوم سیاسی، واحد تهران مرکزی، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران (نویسنده مسئول)،
akbarashrafi552@gmail.com

*** استاد، گروه علوم سیاسی، واحد تهران مرکزی، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران،
tohidfam_m@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۹/۰۴، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۱۲/۰۶



۱. مقدمه

با ظهور مدرنیته یا تجدد در تمدن اروپایی، چهره این قاره به سرعت دگرگون شد و مناسبات جدیدی شکل گرفت. این مناسبات که در تمام گستره حیات بشری از جمله در سیاست و اقتصاد و جامعه جاری بود، نتایج و تبعات متعددی داشت. یکی از نتایج این شرایط جدید این بود که مدرنیته ذاتاً جهان گستر بود و تمایل به گسترش دامنه نفوذ خود داشت. از همین رو، مدرنیته با مناسباتی که عموماً و غالباً استعماری و استکباری (یا امپریالیستی) بود به دیگر کشورها وارد شد و این جوامع را به شدت تحت تاثیر خودش قرار داد.

تأثیر مدرنیته بر جوامع غیرغربی، حتی بر آن جوامعی که تمدنی دیرپا و غنی در پشت سر داشته‌اند، چنان بوده که آنان را به باز تعریف سنتهای خود و نهادهای وابسته به آن سوق داد و می‌دهد. به این طریق انگاره‌های نوینی ارائه می‌شود و نهادهای نوینی استقرار مییابد. جوامع اسلامی نیز از تأثیر مدرنیته مصون نمی‌مانند، و روشنفکران مسلمان، از جمله اهل فکر ایرانی، به نحوه عمیق خود را دلمشغول انگاره‌هایی می‌یابند که از مدرنیته برآمده است. درچنین فرایندی به‌طورکلی، مفاهیم عقلانیت، علم، ترقی و سکولاریسم به صورت دغدغه اصلی روشنفکران مسلمان در می‌آید. به‌ویژه مفاهیم آزادی فردی، مساوات اجتماعی و دموکراسی (چنانکه در مفهوم سازی جامعه و دولت مطرح می‌شود)، توجه این روشنفکران را به مفاهیمی جلب می‌کند که با مفاهیم رایج در جوامع اسلامی تفاوت دارد. درواقع روشنفکران مسلمان در جوامع اسلامی در این مفاهیم که جزئی از مدرنیته است و با آن می‌آید تعمق و تأمل می‌کنند؛ و تلاش می‌کنند تا دریابند که چگونه این مفاهیم با تجربه تاریخی جوامع آنان همساز می‌شود.

در اواخر سده نوزدهم، هنگامی که بسیاری از جوامع اسلامی با گسترش فزاینده غرب در درون قلمرو خود مواجه می‌شوند، انگاره‌های مدرن و مفاهیم مدرنیته، در کانون توجه روشنفکران مسلمان قرار می‌گیرد. تسلط قدرتهای استعماری بر جوامع اسلامی تنها به اشغال نظامی و بهره‌کشی اقتصادی محدود نمی‌شود، بلکه تهاجم همه‌جانبه مدرنیته را به بخشهای مختلف این جوامع در بردارد. در چنین وضعی، از ابتدا روشنفکران مسلمان تلاش می‌کنند به این تهاجم از طریق فهم و شناخت جوامع مدرن پاسخ گویند، بنابراین ترجیح آن است که یک تقسیم‌بندی سه‌وجهی در مورد پاسخ به مدرنیته در نظر آوریم: نفی مدرنیته (یا مبارزه با مدرنیته و مقاومت در برابر آن)؛ پذیرش مدرنیته (یا سازگاری با آن)؛ گزینش عناصر مدرن و نقد نسبت به مدرن و سنت (پدرام، ۱۳۸۲: ۲۰-۱۹). گروهی از اندیشمندان مسلمان، شامل علمای سنتگرا، در رویارویی با مدرنیته تمایل دارند انگاره‌های مدرن و نهادهای مدرن را به چالشی ریشه‌ای

تأملی در نسبت سنت و تجددگرایی در اندیشه شریعی (حاجیه صباغ کلجایی و دیگران) ۱۲۱

بگیرند. گروهی دیگر که تجددخواه خوانده می‌شوند تمامیت مدرنیته را به‌عنوان تنها وسیله برای بازسازی انگاره‌های اسلامی می‌پذیرند. اما گروه سوم تلاش دارند آن عناصری از مدرنیته را برگزینند که سازگار با عناصر پویای سنت می‌شناسند. در متن این فعالیت‌های نظری است که جریانی فکری تحت عنوان روشنفکری دینی طلوع می‌کند که از هر منظری به آن بنگریم شریعی نیز یکی از اهالی این نحله است. در یک صورتبندی ساده می‌توان گفت آن فعالیت نظری که تلاش می‌کند در وضعیت مدرن، همچنان دین را در صحنه نگاه دارد، و به بیانی دقیق‌تر، تلاش می‌کند سنت دینی را با مدرنیته سازگار کند، همانا روشنفکری دینی است (پدرام، ۱۳۸۲: ۲۱-۲۲). ولی این تعریف نباید چنان تنگ باشد که دین را به صرف مناسک و شریعت تقلیل بدهد، بلکه به نظر می‌رسد کسانی که کوشیدند کلیت سنت برآمده از متون وحیانی را نیز نقد و اصلاح کنند (مانند افرادی همچون سیدجمال‌الدین اسدآبادی) از جهاتی نوعی روشنفکری مقید به دین را دنبال کرده‌اند. این روشنفکر رو به افق مدرن دارد، ولی می‌خواهد ریشه‌های خودش با گذشته سنتی‌اش را نیز حفظ کند. نمونه بارز چنین نگاه و رویکردی شریعی است.

اگرچه شریعی به‌عنوان رهبر فکری کاریزماتیک و معلمی پرنفوذ با تفاسیر رادیکال خود از اسلام، توانست نسل جوان ایرانی را بسیج کند؛ و به‌همین دلیل، شریعی معمولاً به‌عنوان ایدئولوگ انقلاب ایران شناخته می‌شود (نولته، ۱۳۹۹: ۲۷۳)، ولی باید بیش از کنش سیاسی به گفتمان فکری او توجه داشت. در مورد شریعی این مشکل جدی وجود دارد که اغلب آثارش تولیداتی شفاهی است (محدثی، ۱۳۸۳)، لذا نیازمند بازسازی جدی است؛ و باید که روایت‌های شریعی از برخی مقولات از جمله هویت، ملیت، تشیع و مانند اینها مورد ارزیابی انتقادی قرار بگیرد (میری، ۱۳۹۸). شریعی که درس آموخته غرب بود و پرورش یافته در دامن خانواده‌ای شرقی و سنتی، همیشه چه در سلوک فردی (مثلاً هم‌نماز می‌خواند و هم کراوات می‌زد)، و هم در منش فکری و دانشگاهی، در مرز میان سنت و تجدد راه رفت و هر دو را به پرسش گرفت. از همین رو، سوال اصلی این مقاله در نسبت میان سنت و تجددگرایی در اندیشه شریعی طرح شده و می‌کوشد تا به آن پاسخ گوید.

۲. ادبیات تحقیق و وجه نوآوارانه

شریعی از پُر ارجاع‌ترین شخصیت‌های تاریخ معاصر ایران بوده و از همین رو هم در فضای سیاسی و هم در فضای دانشگاهی بسیار مورد توجه واقع شده است. از نظر ادبیات تحقیق

حوزه «شریعتی‌پژوهی» از نظر کمیت و کیفیت بسی گسترده است و محقق با انبوهی از کتابها، مقالات و پایان‌نامه‌ها و سخنرانی‌هایی روبرو است که چه در داخل ایران و چه در خارج از آن تدوین و ارائه شده‌اند تا حدی که کتابشناسی ادبیات تحقیق حوزه شریعتی‌پژوهی خود می‌تواند موضوع یک رساله یا حداقل یک مقاله قرار بگیرد و نتیجه کار در کتابی تقریباً حجیم منتشر شود. از همین رو، به‌عنوان مروری بر ادبیات تحقیق در یک مقاله مرتبط با اندیشه شریعتی به تقریب محال است که بتوان حتی به یک صدم آنها نیز اشاره کرد، بنابراین تلاش می‌شود با اشاره به چند اثر مرتبط (در همین موضوع: سنت و تجدد در اندیشه شریعتی) وجه نوآورانه این مقاله با آثار قبلی توضیح داده شود.

موسوی، خاکرند، و الهیاری در مقاله‌ای با عنوان «تحلیلی بر جایگاه دین در تعامل با مدرنیته در اندیشه روشنفکران دینی پهلوی دوم (مطالعه موردی: شریعتی و بازرگان)» (۱۴۰۰) با مطالعه موردی، دو روشنفکر شاخص این دوره - شریعتی و بازرگان - کوشیده‌اند نسبت دین (به‌عنوان عمده‌ترین و پایدارترین بخش سنت) با مدرنیته را بررسی کنند. مقاله این دو روشنفکر را در ژمره «نوگرایان دینی» قرار داده است و به واکاوی اندیشه‌های سیاسی-اجتماعی روشنفکران و جایگاه اسلام در تعامل با مدرنیته غرب پرداخته است. نتایج پژوهش آنها در بررسی گفتمان سیاسی-مذهبی روشنفکرانی همچون شریعتی و بازرگان، از تعامل و همگرایی نزدیک میان دین و علم خبر داده است. به‌طوری‌که در این گفتمان اسلام در پیوند با مدرنیته و مفاهیم نوین علمی، به صورت ایدئولوژی، با کارکردهای وسیع اجتماعی درآمده و عنصری غیرقابل انفکاک در اندیشه این روشنفکران دینی شده است.

خستو در مقاله‌ای با عنوان «شریعتی، مدرنیته سیاسی و انقلاب اسلامی (۱۳۹۰)» کوشیده تا «برخی از مفاهیم مدرن در اندیشه شریعتی را نسبت به مدرنیته سیاسی مورد سنجش قرار داده و تاثیر آن را در انقلاب اسلامی» بررسی کند. او به این جمع‌بندی رسیده که «شریعتی از نسل روشنفکرانی بوده که سعی داشته‌اند با تلفیق مفاهیم مدرن و دینی و فارغ از معایب و نقصان آن به سنتی جدید دست یافته و بر پایه آن جامعه و سیاستی آرمانی را بنیان گذارند.» نویسنده همانگونه که خود تاکید کرده بر مدرنیته سیاسی و تاثیر شریعتی بر تکوین انقلاب اسلامی متمرکز شده است.

روستایی، رنجبر، و شیرخانی، در مقاله‌ای با عنوان «تأملی در اندیشه سیاسی شریعتی؛ تلاش ناکام در تلفیق سنت و مدرنیته» (۱۳۹۸)، پاسخ به این سوال را مطمح‌نظر خود قرار داده‌اند: «مهم‌ترین دلیل شریعتی برای ایجاد گفتگو میان سنت و مدرنیته چیست و این

تأملی در نسبت سنت و تجددگرایی در اندیشه شریعتی (حاجیه صباغ کلجایی و دیگران) ۱۲۳

تلاش وی چه سرانجامی داشت؟» رویکرد تحقیق آنان «روش تاریخی-جامعه‌شناختی و مبتنی بر نظریه بحران اسپریگنز» بوده است. نویسندگان مقاله نهایتاً و در نتیجه‌گیری خیلی مردد بوده‌اند چرا که می‌نویسند «ظاهراً شریعتی به دلیل از خودبیگانگی مردمان جهان سوم، به دنبال ایجاد هم‌سویی و مکالمه بین سنت و مدرنیته بود.» و در ادامه چنین جمع‌بندی می‌کنند: «شریعتی با ارائه گفتمان‌های پروتستانیسم اسلامی و بازگشت به خویشستن، در پی ایجاد هم‌سویی بین سنت و مدرنیته بوده، هرچند در دستیابی به این هدف چندان موفق نبوده است.»

همان نویسندگان مقاله فوق‌الذکر باری دیگر در مقاله‌ای با عنوان «چیستی غرب و مدرنیته در اندیشه شریعتی» (۱۳۹۹)، به این موضوع رجوع کرده‌اند و با طرح این سوال که موضع و دیدگاه شریعتی نسبت به چیستی غرب و مدرنیته چیست؟ کوشیده‌اند تا نوع نگاه شریعتی به غرب و مدرنیته را توضیح بدهند. آنها هدف پژوهش خودشان را «فهم نگرش شریعتی نسبت به غرب و مدرنیته» تعیین کرده‌اند؛ با استفاده از روش تحلیل محتوای کیفی و با استناد به آثار شریعتی و بر اساس چارچوب نظری مکتب فرانکفورت، کوشیده‌اند تا به این هدف پژوهشی نائل شوند. آنها تقسیم‌بندی تمدن و تجدد را از اندیشه شریعتی اخذ و آن را معیار گرفته‌اند و به این نتیجه رسیده‌اند که اگرچه شریعتی «تمدن را امری مثبت می‌دانست، بر تجددی هجوم می‌برد که ما را مقلد و مصرف‌زده می‌کرد.»

همان‌گونه که مشاهده می‌شود آثار تحقیقاتی که مشخصاً بر این موضوع - نسبت سنت و تجدد در اندیشه شریعتی - متمرکز شده‌اند، غالباً این نسبت را به صرف وجه سیاسی آن تقلیل داده‌اند. تقلیلی که بعضاً صبغه‌های ایدئولوژیکی نیز دارد. در این مقاله تلاش شده ضمن التفات و توجه به این بخش - که به نوبه خود می‌تواند حائز اهمیت باشد - این رابطه از منظر معرفت‌شناسی توضیح داده شود. همچنین مقاله کوشیده تا در نهایت با مفهوم‌پردازی، نوع رویکرد خاص شریعتی را ذیل مفهوم «تجددگزینی» تبیین کند که به نظر می‌رسد می‌تواند قدمی به پیش باشد.

۳. چهارچوب نظری: نسبت سنت و تجدد

بسیاری از روشنفکران و جامعه‌شناسان معاصر بر این باورند که رابطه متخاصم و پرتنش میان سنت (که بخش اعظم آن را دیانت در بر گرفته و حتی بعضاً با آن اینهمان گرفته می‌شود) و تجدد (مدرنیته) وجود دارد. مثلاً، گیدنز بر این باور است که «تضاد با سنت ذاتی مفهوم تجدد

است (کیدنز، ۱۳۸۴:۴۴). شاید این نوع نگاه به رابطه و نسبت سنت و دین و تجدد را بتوان میراث نه چندان خوشایند عصر روشنگری دانست که مجموعه سنت و نظام دینی را - کسانی مثل ولتر - کم و بیش مساوی با خرافات و خردستیزی و صغارت‌ذهنی ارزیابی می‌کردند (ماینکه، ۱۷۹:۱۴۰۰)، و از همین رو انسان را دعوت به بلوغ می‌کردند: «روشن‌نگری، خروج آدمی است از نابالغی به تقصیر خویشتن خود، و نابالغی، ناتوانی در به کارگرفتن فهم خویشتن است بدون هدایت دیگری (کانت، ۱۳۹۰:۵۱)».

اما به‌طور کلی تأمل در مناسبات سنت و تجدد بحث متاخری است که تقریباً میراث همان عصر روشنگری است و اوج آن را در سده نوزدهم آلمان شاهد هستیم. اما شاید بتوان اولین ریشه‌های تأملهای روش‌شناختی جامع در نسبت میان آن دو را در کتاب مشهور وبر با عنوان «اخلاق پروتستانی و روح سرمایه‌داری» (وبر، ۱۳۸۲) یافت که طی آن وبر تقریباً با برابرگرفتن سرمایه‌داری با تجدد ریشه‌های دینی و سستی آن را جستجو کرد؛ و نشان داد که در واقع ذات سرمایه‌داری صورت یافته اخلاق پروتستانی، به‌عنوان بخش اعظم یک سنت اجتماعی، است (فروند، ۱۳۸۳:۱۲۹). وبر در همان آغاز در تقریر مسئله از مشاهدات میدانی خود می‌گوید:

نگاهی به آمار اشتغال در کشورهایی که دارای ترکیبی از معتقدات دینی گوناگون هستند به کرات پدیده ای را نشان می‌دهد که، مدیران و صاحبان سرمایه و نیز نمایندگان تعلیم دیده اقشار فوقانی کارگری و حتی کارکنان فنی و بازرگانی شرکت‌های جدید که از آموزش بالایی برخوردارند اغلب به فرقه پروتستان تعلق دارند (وبر، ۱۳۸۲:۴۱).

وبر که سرمایه‌داری را کارآمدترین نظام اقتصادی ممکن می‌دانست (مولر، ۱۳۹۹:۴۳۴) کوشید تا نشان بدهد که الهیات و اخلاق پروتستانی این وضعیت را ایجاد کرده است. از نظر او مسئله رستگاری در الهیات لوتری و همچنین مسئله تحول زهدباورانه کار به یک وظیفه دینی، بسترهای مذهبی-اجتماعی ظهور سرمایه‌داری را موجب شده است. البته وبر قائل به رابطه‌ای علی میان این دو نبود؛ یعنی نه آنکه اخلاق پروتستانی علت ایجاد و خلق سرمایه‌داری - همچون معلول - شده باشد، بلکه وبر از این مقارنت به «قربت‌گزینشی» (elective affinity) یاد می‌کرد، نوعی هم‌نشینی که موجبات تسهیل را فراهم کرده؛ پس سرمایه‌داری حاصل این دو قربت‌ایدئولوژی ایمان مذهبی و کنش اقتصادی بوده است. هر دو مبتنی بر «روح» یا خلیقات عامی است که حامل مشخص و متمایز آن به لحاظ اجتماعی، بورژوازی مدرن غربی است.

تأملی در نسبت سنت و تجددگرایی در اندیشه شریعی (حاجیه صباغ کلجاهی و دیگران) ۱۲۵

رساله وبر با واکنشهای گسترده‌ای همراه شد که یکی از آنها کتاب ورنر سومبارت با عنوان «یهودیان و حیات اقتصادی» بود. سومبارت در این کتاب خواهان آن بود که ثابت کند در اصل یهودیان بانیان واقعی سرمایه‌داری بودند و دلیل این که آنها چنین نقش حیاتی و سرنوشت‌سازی در ظهور سرمایه‌داری داشتند آن بود که ایشان به لحاظ معنوی و فرهنگی عموماً همان ذهنیت عقلگرایانه و محاسبه‌گری را داشتند که وجه مشخصه سرمایه‌داری مدرن است (مولر، ۱۳۹۹: ۴۵۸). اگرچه وبر و سومبارت هر یک نیروی اجتماعی متفاوتی را - یکی اخلاق پروتستانی و دیگری روحیه یهودی - در تکوین سرمایه‌داری دخیل می‌دانستند، ولی در واقع در سطح انتزاعی هر دو قائل به رابطه‌ای مستقیم و تاثیرگذار بین دین و تجدد بودند. تجددی که در قالب تحول اقتصادی از فرماسیون سنتی به سرمایه‌داری رخ داده بود.

عموماً الگوهایی که نسبت دین و تجدد را بررسی می‌کنند، یا اولی را مانع آن دیگری می‌دانند (مانند دیدگاه گیدنز که گفته بود اصولاً در ذات تجدد سنت ستیزی و تضاد و تخاصم با آن وجود دارد)، یا این که دین را علت یا دست کم تسهیل‌گر ظهور تجدد یا حداقل بخش عمده آن (سرمایه‌داری به‌عنوان نماینده تجدد و موتور محرک اصلی آن) قلمداد می‌کنند. اما در کنار این نظریات، یک دسته از تئوری‌ها هم هستند که اساساً قائل به این همانی دین و تجددند. آنها بر این باورند که منظومه دنیوی (سکولار) تجدد، چیزی نیست جز نسخه این جهانی شده دیانت مسیحی. جمله مشهور کارل اشمیت - «همه مفاهیم نظریه مدرن دولت، صورت‌های سکولار شده مفاهیم الهیاتی‌اند» (اشمیت، ۱۳۸۶: ۴۲) - بیان کلاسیک این نظریه است که می‌گوید تجدد چیزی نیست جز صورت مبدل دین (مسیحی). همین خط فکری را یکی دیگر از اصحاب این نحله - کارل لوویت - اخذ کرد تا نشان بدهد همه فلسفه تاریخ مدرن در واقع صورتی از معادباوری مسیحی است. در واقع روایت لوویت این برداشت را رایج کرد که آخرت‌شناسی مسیحی به فلسفه‌های تاریخ روشن‌گری تبدیل شده و سرانجام به هیئت ایدئولوژی کمونیسم درآمده است (کرول، ۱۳۹۹: ۱۴).

این دگردیسی الهیاتی - از دین به تجدد - در ساحت تئوریک به ابزاری نظری برای تبیین برخی پدیده‌های عصر مدرن تبدیل شده است که عموماً به آن «نظریه سکولاریسم» می‌گویند. مثلاً، برخی از جامعه‌شناسان حزب لنینی را شکل سکولار فرقه‌های مذهبی قرون وسطی می‌دانند؛ گروهی از روانشناسان بعضی رفتارهای جمعی نسل جوان را نمونه سکولاریزه شده آیین‌های دینی محسوب می‌کنند؛ و بسیاری از حقوقدانان و مورخان نیز تاکید اعلامیه حقوق بشر بر فردیت و حقوق فردی را شکل دنیوی تاکید مسیحیت بر شخص و ایمان و رابطه

شخصی با خداوند تلقی می‌کنند (فرهادپور، ۱۳۹۲:۱۴۶). باور به اینهمانی دین و تجدد، و این که ما بین این دو مطلقاً تضاد و تعارضی وجود ندارد، سخنی است که نه تنها در تمدن اروپایی بلکه در جهان اسلام نیز محل توجه بوده است.

در تمدن اسلامی نیز برخلاف کسانی که اساساً به دنبال نفی تجدد بودند (همچون سلفی‌گری)، و کسانی که خواهان نفی سنت و دیانت و تسلیم به تجدد بودند (مانند شعار معروف تقی زاده)، متفکرینی نیز بودند که اصولاً دین و تجدد را مساوی یکدیگر می‌دانستند و حکم به تضادشان نمی‌کردند. این بحث شاید در ابتدا در اندیشه سیدجمال‌الدین اسدآبادی طرح شد که معتقد بود دین روحیه علمی را ترویج کرده و بانی آن بوده «به واسطه دیانت اسلامی در مسلمانان یک روحی فلسفی پیدا شد و به واسطه آن روح فلسفی از امور کلیه عالم و لوازم انسانی بحث کردن گرفتند (کدی، ۱۳۹۶:۱۱۳)».

یکی دیگر از متفکرین تمدن اسلامی-ایرانی که تجدد را مترادف با تمدن گرفته است و قائل به اینهمانی دین و تمدن شده است و در واقع خواهان آن بوده که به کسانی که سنت را متضاد و در تعارض با تجدد می‌نامیدند و به گونه‌ای القا می‌کردند که سنت (و علی‌القاعده مجموعه باورهای دینی) عین بدویت و عقب‌افتادگی است و تجدد عین تمدن و پیشرفت است، پاسخ بگوید، علامه نایینی بوده است. نایینی به‌طور کلی بین دین و تمدن ملازمه‌ای می‌بیند. به گونه‌ای که دومی بر اولی مبتنی و استوار است. در نتیجه اگر خللی در تمدن است، دلیل آن نه در دین بلکه خلل در دین‌شناسی مسلمانان نهفته است (فیرحی، ۱۳۹۴:۵۴).

در همین راستا، یکی از ابعاد این تمدن جدید که به نام مدرنیته ترویج می‌شد، همانا تجدد سیاسی بود و یکی از مهمترین اضلاع آن آزادی. از یک سو برخی از هواداران سنت - مانند ملاعلی کنی و بعداً شیخ فضل‌الله نوری - به گونه‌ای از سنت دفاع می‌کردند که گویی عین نفی آزادی است؛ از سویی دیگر، برخی از روشنفکران تجدد را برابر با آزادی و سنت را عین بندگی تعریف می‌کردند. ولی کسانی مانند نایینی که قائل به اینهمانی دین و تجدد بودند در این مورد هم تضادی بین دین و سنت از یک سو و مولفه آزادی از سویی دیگر نمی‌دیدند. اصولاً نایینی، قائل به ملازمه بین دین و آزادی است و انحطاط در تمدن اسلامی را نه در دین، بلکه ناشی از استبداد، به‌ویژه استبداد دینی، می‌داند که تخم تحریف در دین را نیز همو کاشته و انباشته است (فیرحی، ۱۳۹۴:۲۶).

این نگاه در حالت تند و افراطی خود نه تنها قائل به اینهمانی دین و تجدد است و از آن دفاع می‌کند، بلکه یک قدم پا را فراتر گذاشته و این رابطه را برعکس می‌کند. یعنی آنکه مدعی

تأملی در نسبت سنت و تجددگرایی در اندیشه شریعی (حاجیه صباغ کلجایی و دیگران) ۱۲۷

می‌شود اساساً نه تنها این دو تفاوتی با یکدیگر ندارند بلکه دومی (تجدد اروپایی) در اصل همان اصول دین مبین اسلام است که به دست غربیان افتاده و آنها به اسم خود سکه زده‌اند. نایینی در این باره می‌نویسد:

اصول تمدن و سیاسات اسلامی را از کتاب و سنت و فرامین صادره از حضرت شاه ولایت (ع) در نامه مشهور خود به مالک اشتر استاندار مصر و غیرها اخذ و در تواریخ سابقه خود منصفانه بدان اعتراف و قصور عقل نوع بشر را از وصول به آن اصول و استناد تمام ترقیات فوق العاده حاصله در کمتر از نصف قرن اول را به متابعت و پیروی آن اقرار کردند (نایینی، ۱۳۸۲: ۶۰).

در این حالت دین و سنت نه تنها عین تجدد است، بلکه تجدد صورت مأخوذه همان دینی است که با آن سر ستیز دارد. این بیان قوی‌ترین حالت قول به اینهمانی و مقارنت دین و تجدد است.

۴. سنت در اندیشه شریعی

نگاه شریعی به سنت از سویی آمیخته به شور و شیدایی بود و از سویی دیگر با نگاهی آسیب شناختی به دنبال اصلاح و بازخوانی مصلحانه آن بود. به همین دلیل نگاهی آسیب شناختی به تاریخ سنت دارد و نه خود سنت و دین:

زمان، دور از هدایت اسلام، به حرکتی انحرافی ادامه داد و بینش و فرهنگ اسلامی که با حرکت زمان هماهنگی نکرد، قدیمه شد و ناچار قلب و مغزش نیز از هم جدا افتاد. ایمان و اعمال مذهبی ماند، اما در میان عوام، و علوم اسلامی ماند، اما در قرون قدیم. در نتیجه، اسلام کنونی ایمانی شده بریده از علم و دلی شده جدا مانده از دماغ و احساسی محروم از عقل و احکامی فاقد روح و معنی و فلسفه. اعتقاد ما بر این است که عاملی که حرکت روح اسلامی را در مسیر زمان سد کرد و فرهنگ و بینش اسلامی را کهنه و متحجر ساخت، مرگ روح اجتهاد است (شریعی، ۱۳۶۰: ۲۱۲).

شریعی سنت اسلامی را جز تفکیک ناپذیر هویتی جوامع اسلامی تلقی می‌کرد، اما درکنار آن، این سنت را وهمی، افسونی و نیازمند پالایش می‌دانست. چرا که با تحولاتی که در قرون اخیر رخ داده بود، دیگر سنت اسلامی نمی‌توانست پاسخگوی نیازهای مسلمانان عصر جدید باشد. بنابراین اگرچه اصل و شالوده و چارچوبهای دینی را قبول داشت اما به دنبال نوعی

خوانش جدید در نوع تعامل انسان معاصر با دین و مجموعه معارف دینی بود. به‌همین دلیل هم‌راستا با روح پوزیتیویستی زمانه‌اش سعی می‌کند سنت را به تفسیری علمی بازتعریف کند:

وقتی قرآن می‌گوید سنت، مقصود قوانین علمی است که بر فرد، بر زندگی، بر جهان، بر تاریخ بشری، بر جامعه‌ها و بر طبیعت حاکم است. سنت قوانین است، قوانین علمی. قرآن روابط میان پدیده‌ها را سنت می‌گوید و خود پدیده‌ها را آیه (شریعتی، ۱۳۶۰:۱۱۱).

شریعتی نگاه واحد، یکپارچه و سیستماتیک به مجموعه معارف دینی دارد و آنها را در یک کلیت منسجم درک می‌کند. به‌همین دلیل از آن به «نظام» یاد می‌کند که از جهاتی نشانی از میراث جامعه‌شناختی مطالعات دانشگاهی اوست:

نظام، مکتب اسلام است که بر اساس آن، تمام مذهب اسلام مبتنی است. این نظام عبارت است از جهان بینی که بر اساس توحید شکل گرفته؛ انسان‌شناسی که مبتنی بر دیالکتیک است؛ و فلسفه تاریخ که بر اساس نزاع طبقاتی برای استقرار عدالت و تکامل نوع انسان قرار دارد و بر این اساس، یک ایدئولوژی، که مجموعه‌ای از عقاید عملی، خط مشی، اخلاق، مبارزه، کار و فلسفه زندگی است، به نام «اسلام» است (شریعتی، ۱۳۶۸:۵۷۵).

این نظام و ساختار سیستماتیک باورها که از مولفه‌های بنیادینی همچون توحید («جهان بینی مبتنی بر توحید یعنی اعتقاد به یک اراده آگاه نیرومند خلاق و منطقی که بر هستی حاکم است (شریعتی، ۱۳۷۹:۴۰۰)»؛ انسان‌شناسی، فلسفه تاریخ و جهان بینی تشکیل شده است، قرار است به نیازهای انسان پاسخ بگوید که در راس این نیازها معنویت الوهی و زندگی ناسوتی است:

نیاز انسان امروز به مذهب برای این است که به دو سؤالش پاسخ گوید: یکی دادن جهان بینی معنوی بزرگ و به قول علامه اقبال، بیان «یک تفسیر روحانی از عالم هستی» و به گونه‌ای که انسان آزاد آن طور که اگزستانسیالیسم می‌گوید و الان راست می‌گوید، خودش را در آن بیگانه و مجهول احساس نکند. دوم ایجاد و یا ارائه یک جهت و هدف انسانی برای زیستن (شریعتی، ۱۳۶۶:۳۵۰).

یک نکته مهمی نیز که در نظریه دین شریعتی وجود دارد این است که او با پیش‌فرض گرفتن زبان نمادین متون دینی از نظر روشی راه را برای خوانشها و تفسیرها موسع باز می‌کند: «زبان مذهب بویژه مذهب سامی سمبلیک است و زبان سمبلیک عالیترین زبانی است که امروز بشر بدان دسترسی پیدا کرده است و از زبان اخباری یعنی زبان روشن که مستقیماً معنی را ادا

تأملی در نسبت سنت و تجددگرایی در اندیشه شریعتی (حاجیه صباغ کلجایی و دیگران) ۱۲۹

می‌کند ارزش عمیقتر و جاویدتری دارد (شریعتی، ۱۳۸۰: ۵). این نوع نگاه به زبان دین و ذات نمادینی که برای متن قائل می‌شود، این امکان را برای متفکر فراهم می‌کند تا نوعی از سیالیت را بر مدل‌های متن بار نماید و به اصطلاح با دستی باز به تفسیر متن بپردازد. چنین رویکردی در روش‌شناسی تفسیر در واقع متفکر را از قید و بندهای معلوم رها می‌کند که برای اندیشمندانی که خواهان عدم تقید به متن هستند کارآیی دارد. شریعتی نیز با فرض کردن زبان نمادین دین در واقع به دنبال آن بود تا راه را برای تفسیرهای موسع باز کند، چیزی که در تفکر او در باب نسبت دین و تجدد نیز به خوبی مشاهده خواهد شد. در واقع متن مقدس که یکی از اصلی‌ترین کانونهای اقتدار سنت است، وقتی ذیل زبان نمادین تفسیر می‌شود، پتانسیلهای انقلابی و انفجاری عظیمی پیدا می‌کند که ذخایر مفهومی قابل توجهی برای متفکر خلاق همچون شریعتی، در جهت رویارویی با تجدد، فراهم می‌کند.

۵. تجددگرایی در اندیشه شریعتی: شناخت و آسیب‌شناسی

از نظر شریعتی سنت به معنای یک میراث از گذشته، هرگز نمی‌تواند برای کسی که در قالبهای موروثی و متجدد نمی‌ماند، انتخابی درست باشد و تجدد برای کسی که بسته بندیهایی ایدئولوژیک وارداتی را نمی‌پسندد، پذیرفتنی نیست. در بررسی شیوه برخورد با مدرنیته در تاریخ فکری فرهنگی ایران، شریعتی به سه گرایش عمده اشاره می‌کند. یکی گرایش تقلیدمطلق و فرنگی شدن کامل؛ دوم نفی مطلق نوگرایی؛ و سوم برخورد مستقل و آگاهانه با مدرنیته. بی تردید شریعتی خود را در نحله سوم قرار می‌داد و مدرنیته یا تجدد را نه درست می‌پذیرفت و نه درست رد می‌کرد، بلکه به دنبال تعامل مستقل و آگاهانه با آن بود. چرا که شریعتی اعتقاد داشت اصولاً تجدد نه چیزی یکسره منفی و نه مثبت است بلکه ذات ناهمگونی دارد که اجازه گزینش را به متفکر می‌دهد:

تمدن جدید یک کل نیست، مجموعه‌ای است از تجربیات تلخ و شیرین و ارزش‌های بد و خوب و نسبی و ملاکهای مشکوک و جهانی که در بناء و اراده آن اهورا مزدا و اهریمن هر دو دست اندر کارند و در کشمکش؛ بنابراین باید با احتیاط و دقت و خیرگی و بینایی بدان قدم گذاشت و به انتخاب پرداخت و نه به انتقال (شریعتی، ۱۳۹۲: ۲۰۸).

شریعتی در تعریف تجدد می‌نویسد: «تجدد عبارت است از تغییر سنتها، مصرفهای گوناگون زندگی مادی از کهنه به جدید (شریعتی، ۱۳۹۰: ۲۳)». گرچه شریعتی بسیاری از جنبه‌های مثبت غرب را می‌ستاید، یادآوری می‌کند که «ما نه می‌خواهیم اروپا بسازیم و نه

آمریکا، ما می‌خواهیم یک جامعه انسانی بسازیم که هم اروپا و هم آمریکا از ساختنش عاجز ماندند. (شریعتی، ۵۰۶، ۱۳۶۰)» در واقع شریعتی می‌خواهد تجدد را بپذیرد ولی روح دیانت اسلامی را در آن تزریق کند. شاید بتوان گفت آرمانشهر شریعتی جهان متجدد دین‌باور اخلاق‌گرا باشد. اما برای این منظور و از برای رسیدن به یک جامعه انسانی و مستقل از غرب، به گفته شریعتی، تنها از طریق شناخت غرب امکان پذیر است. شناخت دشمن یکی از اصلی‌ترین راهکارها مقابله و رقابت با آن است. شناختی که نقادانه است. به همین دلیل برخی به‌طور استعاری جایگاه شریعتی در حسینیه ارشاد را متناظر با فرانکفورت می‌گیرند (میری، ۲۱:۱۴۰۱). به همین دلیل، یکی از انتقادهای عمده شریعتی به گرایش‌های طرفدار و ضدغرب نبود درک کافی از غرب است. لذا می‌توان گفت نقطه عظیم شریعتی در این مسیر غرب‌شناسی و تجددشناسی است. تجددی که بالذاته نه خوب است و نه بد، بلکه چهره‌ای ژانوسی دارد و باید از نزدیک بررسی و شناخته گردد: «برای او [کسانی که تجدد را نمی‌شناسند] همه جای اروپا یک حکم دارد و تمام اروپا دارای یک وحدت کلی است. مثل اینکه ما از زمین ماه را به‌صورت کلی و تکه‌ای نورانی می‌بینیم اما وقتی به آن نزدیک می‌شویم، پستی‌ها و بلندی‌ها و اختلافات آن را مشاهده می‌کنیم (شریعتی، ۱۳۷۱:۱۷۹)».

به باور شریعتی ما اکنون در برابر تجدد به جای شناخت آن، دچار انفعال شده‌ایم و به جای پذیرش یا رد آن، بر ما تحمیل شده است. شریعتی معتقد است که در این واقعه که به جای اخذ تمدن از سوی جوامع غیراروپایی، به آنها تجدد تزریق شد، هم غرب و هم روشنفکران تقصیر دارند (شریعتی با ذکر نام از نظریه تسخیر تمدن فرنگی شادمان با نگاه تائید یار کرده است (هاشمی، ۳۱:۱۳۸۵). از نظر او غرب به نام متمدن کردن این جوامع تجدد را تحمیل کرد و در چنین وضعی «بایستی که روشنفکران، متوجه می‌شدند و به مردم ما می‌فهماندند و ما را روشن می‌کردند که تجدد مساله دیگری است و تمدن مساله‌ای دیگری؛ و جامعه‌هایی که تمدن می‌خواهند، به تمدن از طریق این تجدد نمیتوان رسید (شریعتی، ۱۳۶۰:۵۰۶)».

شریعتی از جهاتی به تجدد نگاه «درون‌زا» دارد، یعنی قائل بر این است که تجدد باید در بستر تاریخ و فرهنگ یک کشور شکل بگیرد و ببالد. او با تأمل در ماهیت تمدن و فرهنگ، به درستی متذکر می‌شود که «تمدن و فرهنگ، کالای صادراتی نیست، تمدن و فرهنگ رادیو و تلویزیون و یخچال نیست که از آن جا به این جا بیاورند و به برق وصل کنند تا کار کند (شریعتی، ۱۳۶۰:۸۶)» او در واقع تجدد را تمدن صادراتی و صوری می‌انگارد و توضیح می‌دهد که «تمدن صادراتی عبارت است از تکرار همیشگی یک فریب چشمگیر ولی دروغین

تأملی در نسبت سنت و تجددگرایی در اندیشه شریعتی (حاجیه صباغ کلجایی و دیگران) ۱۳۱

که هیچ وقت به نتیجه نمی‌رسد، کسانی که خیال می‌کنند در تمدن و فرهنگ راه صد ساله را می‌شود یک شبه پیمود یا نمی‌فهمند یا می‌خواهند دیگران نفهمند (شریعتی، ۱۳۶۰: ۸۶).»

شریعتی میدانست پذیرش کامل غرب و تلاش در گام برداشتن در مسیر آنها، مستلزم گسست از سنت اسلامی است. این گسست نیز بحرانهای هویتی بسیار عظیمی را به همراه خواهد داشت. از جهت دیگر، غرب و دستاوردهای بشری آن را نمی‌توان نادیده انگاشت، زیرا غرب به مثابه دیگری برای ما می‌تواند آینه تمام نمای وضعیت مان باشد؛ از این رو شریعتی در همان مسیر اصلاح طلبی دینی، رویکرد انتقادی - گزینشی در مواجهه با سنت و مدرنیسم را پذیرفت. به این مفهوم که سعی در بهره‌گیری از عناصر مترقی هر دو مولفه را داشت. بنابراین ارزیابی انتقاداتی که بر اندیشه شریعتی اقامه می‌شود در چارچوب دوگانه‌اندیشی سنت و مدرنیسم ممکن نیست و برخی یا بسیاری از اندیشه‌های شریعتی هنگام سنجش با این معیار دوگانه توان مقاومت خود را از دست می‌دهند (قانع‌راد، ۱۳۸۱: ۲۹).

۶. سنت و تجددگرایی در اندیشه شریعتی

دکتر شریعتی معتقد بود که «فرهنگ غربی و ارزشها و هنجارهای آن با جامعه ما سازگاری ندارد (شریعتی، ۱۳۵۹: ۱۴۸).» از جهاتی در میان متفکران ملل غیراروپایی و غیرغربی، بعضاً تجدد مرادف با غرب است. به همین دلیل در بسیاری از موارد باید مدلول کلمه غرب و اروپا را در تأملاتی که در باب تجدد می‌شود، متناظر با مدرنیته گرفت. در همین راستا این سخن شریعتی که «فرهنگ غربی و ارزشها و هنجارهای آن» متناسب و سازگار با جامعه ما نیست، در واقع سخن از تضاد میان ارزشهای غربی تجدد و جامعه ما دارد. بنابراین اگر تجدد را از ارزشهای غربی تهی کنیم و آن را با محتوای ایرانی و اسلامی پر کنیم، صاحب تجددی می‌شویم که هم روح زمانه و اقتضائات معاصر را در بر دارد و هم مشتمل بر ارزشها و هنجارهای دینی و اخلاقی مقبول است. بنابراین از جهاتی شریعتی به دنبال دیالکتیکی از سنت و تجدد بود تا با رفع ناکاستیها و معایب هر دو، محاسن و نقاط مثبت آنها را در یک صورت‌بندی کامل‌تر ادغام کند و نسخه‌ای خاص از تجدد اسلامی تولید کند.

شریعتی برای این که نشان بدهد می‌تواند تجدد را با تزریق و القای ارزشهای سنتی و دینی و اخلاقی بومی‌سازی کند، در ابتدا مجبور بود تا به این شبهه پاسخ بدهد - شبهه‌ای که عموماً از سوی غربیان طرح شده که شرق و جهان اسلام توان تجدد ندارند چرا که عقلانیت لازم

برای چنین تحولی از این تمدن غایب است - و برای آن توجیه تاریخی و تبیین نظری پیدا کند، لذا با لحنی خطابی و جدلی چنین می‌گوید:

می‌گویم آقای اروپایی، این درست، اما این نه به خاطر شرقی بودنش است، به خاطر این است که شرقی منحن شده والا دوره‌ای وجود دارد که همین دماغ ایرانی، مردی از طوس به نام خواجه نظام‌الملک، یک امپراتوری عظیمی را اداره می‌کرده که یک طرفش هند است و یک طرفش مدیترانه. همین هندی‌ها، که متهم اند فقط به درد عرفان می‌خورند، اولین اعداد را برای اولین بار اینها آفریدند. قوانینی که این هیثم در شکست نور خلق کرده، هنوز در فیزیک مدرن قابل قبول است. محاسبات دقیقی که این هیثم کرده یا برادران موسی و پسران موسی کرده‌اند، یا جبر و مقابله خیام، یا اصولاً خود فن جبر (شریعتی، ۱۳۹۲:۱۳۸).

این نوع بازخوانی تاریخ تجدد که می‌کوشد ریشه‌های آن را به جایی بیرون از اروپا ببرد و مالکیت تجدد را از دسترس اروپاییان و غریبها دور کند، در واقع در همان دسته اینهمانی سنت و تجدد قرار می‌گیرد و به نظریات کسانی مانند علامه نایینی نزدیک می‌شود. دین اسلام بانی تمدن اسلامی بوده که سنت هزاره ساله ما را شکل می‌داده است و این تمدن بن‌مایه‌های تجدد را داشته و اکنون غربی‌ها همینها را اخذ کرده و مدعی آن هستند.

بنابراین رجوع به تجدد، از نظر شریعتی، تلاش بر تشبه و تقلید به اروپا و غرب نیست. چیزی که شریعتی از آن به «آسیمیلیسیون» یاد می‌کند و به شدت از آن نفرت دارد، مفهومی که در تعریف و تمثیل شباهت زیادی به «غریزدگی» آل احمد دارد: «آسیمیلیسیون» یعنی انسان خودش را عمداً و یا غیر عمد شبیه به کس دیگر بسازد؛ یعنی خود را شبیه دیگری ساختن. انسان وقتی که به این بیماری دچار می‌شود، هرگز متوجه شخصیت و اصالت و خصوصیات خودش نیست، بلکه اگر متوجه باشد، نسبت به آن نفرت پیدا خواهد کرد. برای این که او از همه خصوصیات شخصی یا اجتماعی و فامیلی و یا ملی خودش دور شود، خودش را به شدت و با وسواس فراوان و بی قید و شرط شبیه به دیگری می‌کند تا از ننگی که در خودش و در هر چه که منسوب به خودش هست، احساس می‌کند، بری باشد، و از هر گونه افتخار و فضائلی که در دیگری احساس می‌کند، برخوردار بشود (شریعتی، ۱۳۹۰:۸). کما این که در نامه‌ای به پسرش از قول قانون می‌نویسد: «ما نمی‌خواهیم از آفریقا یک اروپای دیگر بسازیم، تجربه آمریکا هفت جد ما را بس است!» (میری، ۱۳۹۷:۸۱)، بلکه شریعتی می‌خواهد به تجددی مراجعه کند که اولاً ریشه‌های آن را در عقلانیت و علم تمدن اسلامی می‌توان رصد کرد؛ و ثانیاً

تأملی در نسبت سنت و تجددگرایی در اندیشه شریعتی (حاجیه صباغ کلجایی و دیگران) ۱۳۳

می‌توان آن را از فرهنگ و ارزشها و هنجارهای غرب تفکیک نمود؛ و ثالثاً در خود تجدد نیز می‌توان دست به گزینش زد و ضرورتی به پذیرش کل آن یا رد کل آن وجود ندارد.

اما مواجهه با تجدد یک وجه دیگر نیز داشت که همانا تعاملات استعماری و استثماری و امپریالیستی غرب علیه کشورهای تمدن اسلامی بود که با برخی دیگر از کشورها در بلوک موسوم به جهان سوم قرار می‌گرفتند. فناوری و علم برآمده از تجدد سخت افزار سلطه بر جهان سوم شده بود، و متعاقب آن تحمیل تجدد و در واقع تحمیل ارزشها و هنجارهای غرب را از پی داشته بود. بنابراین، در تأمل درباب تجدد یک وجه مبارزه سیاسی نیز به آن افزوده می‌شد. یعنی در ابتدا باید غرب را از این ابزار خلع سلاح کرد، سپس ابزار را بازخوانی کرد، و آن گاه با هماهنگ‌سازی آن ابزار با ارزشها و هنجارها شریعت اسلامی آن را بومی سازی کرد. برای این منظور شریعتی بازیابی «هویت» را تجویز می‌کرد که بی‌تردید این هویت برای او از سیمای ابوذرها و اسوه‌های همچون علی(ع) و حسین(ع) لبریز بود. و در واقع این بازیابی هویت همان نظریه مشهور «بازگشت به خویشتن» می‌گردد: «بازگشت به خویش، یعنی بازیافتن شخصیت انسانی و اصالت تاریخی و فرهنگی خویش. یعنی خودآگاهی و بالاخره یعنی نجات از بیماری الیناسیون فرهنگی و استعمار معنوی (شریعتی، ۱۳۷۴: ۲۴۵)». بنابراین از نظر شریعتی یکی از عوامل بیگانه سازی عصر ما استعمار فرهنگی است: غرب با رویکرد استعماری خود به دنبال مسخ و تحریف فرهنگ بومی شرقی و نقش و نگار فرهنگ غربی و در یک کلام در پی الیناسیون فرهنگی است تا از این طریق روشنفکران جوامع شرقی را به وجودهایی بی‌ماهیت، بدون قدرت انتخاب، و فاقد آزادی اندیشیدن تبدیل نماید (شریعتی، ۱۳۸۸: ۳۵۳).

استعماردر چهره‌های سیاسی، اقتصادی و فرهنگی نمایان میشود. ولی آنچه بیش از همه ویرانگر است، چهره فرهنگی و به عبارت بهتر ضد فرهنگی آن است این قضاوت آن گروهی است که اساساً به آگاهی و فرهنگ بیشتری می‌اندیشند تا به سیاست (ملکی راد، ۱۳۷۸: ۵۷). شریعتی از این نوع استعمار به «مونوکولتور (یکپارچه‌سازی فرهنگی یا تک‌فرهنگ‌گرایی در برابر تکثرگرایی فرهنگی)» یاد می‌کند:

مونوکولتور یکی از پدیده‌های استعمار است. این یک تشابه لفظی خیلی زیباست که کولتور هم به معنی مزرعه است و هم به معنی فرهنگ و یک کولتور کردن تمدن‌ها و تاریخ‌ها و فرهنگ‌ها در جهان هر دو کار استعمار است (شریعتی، ۱۳۷۹: ۴).

از همین رو و در همین راستا، شریعتی بر این باور بود که مردم جهان سوم نمی‌توانند با امپریالیسم مبارزه کنند مگر آنکه نخست هویت فرهنگی خودشان را که در برخی از کشورها

با سنتهای مذهبی مردم درآمیخته است، بازایند. آنها پیش از آنکه بتوانند غرب را به مبارزه فرا خوانند، باید به اصل و پیشینه مذهبی خود بازگردند. به نظر شریعتی، ملتهای جهان سوم تنها با بازگشت به ریشه، میراث ملی و فرهنگ مردمی خود می‌توانند امپریالیسم را شکست دهند، بر الیناسیون اجتماعی (از خود بیگانگی) چیره شوند و به درجه ای از رشد و آگاهی دست یابند که بتوانند بدون از دست دادن ارزش و عزت شان، فن آوری غرب را اخذ کنند (آبراهامیان، ۱۳۸۶، ۵۷۳).

شریعتی با تعریف منشوری از تجدد که می‌توان خوب و بد آن را جدا کرد؛ و قائل به تمایز آن از فرهنگ اروپایی شد؛ و تبارشناسی تجدد را در تمدن اسلامی رهگیری کرد؛ و با بررسی ابعاد سیاسی آن؛ حال نیازمند تعیین وجوهات هنجاری نظریه‌اش است، تا مشخص کند به دنبال چیست:

ما می‌خواهیم اندیشه‌ای نو، انسانی تازه بیافرینیم. انسانی که مولوی و بودا و مزدک را در چهره‌اش یکجا بازشناسیم. رسیدن به جهان بینی و مسلکی که این هر سه در آن با هم سازش و آمیزش خوش‌آهنگ و زیبا و طبیعی یافته باشد، کاری است که رنج و جهاد و اجتهاد و اخلاص و ایثار و نبوغ و دانش و آگاهی و تجربه و پشتکار بسیاری را می‌طلبد (از نامه شریعتی به پسرش).

بنابراین شریعتی با نگاه انتقادی و آسیب‌شناختی به تجدد به جای رد تام و تمام آن در واقع به دنبال «بازسازی» تجدد است. با کمی تسامح می‌توان این گونه بیان کرد که نوع رویکرد شریعتی به تجدد را می‌توان در دسته «مدرنیته بازاندیشانه» قرار داد. رویکردی که در آثار جامعه‌شناسانی همچون اولریش بک، آنتونی گیدنز و اسکات لاش قابل مشاهده است. رویکردی که در تجربه مدرنیته، در فرصتها و تهدیدهای آن بازاندیشی می‌کند و خواهان بازسازی مدرنیته است. برای شریعتی معیار این تأمل بازاندیشانه در تجدد مجموعه معارف دینی، هویت اسلامی، و ذخایر سنت است. برای همین دائماً از بازگشت به خویشتن و از ضرورت نگاه از افق معاصر به گذشته تاریخی سخن می‌گوید:

بازگشت نقادانه به گذشته، استخراج و تصفیه منابع فرهنگی و دینی است، نه تکرار کردن گذشته، نه در برابر منفعلانه ایستادن، بلکه فعالانه و نقادانه ایستادن؛ حُسن بزرگی که در این کار هست این است که می‌توان عناصر و مواد خام فرهنگی و حتی مواد تعفن‌زا را به عناصر سازنده، خلاق و انرژی ساز تبدیل کرد (شریعتی، ص ۲۹۹).

تأملی در نسبت سنت و تجددگرایی در اندیشه شریعتی (حاجیه صباغ کلجایی و دیگران) ۱۳۵

از همین رو، شریعتی خواهان تبدیل منابع فرهنگی و دینی به عنصری برسازنده و خلاق است تا به واسطه آن تجدد را به نحوی که می‌خواهد و می‌پسندد بازسازی کند.

اگر بپذیریم که اساس مدرنیته «عقل خودبنیاد» است که می‌خواهد با محوریت انسان و حکومت بشر بر جهان (اومانیزم) هر نوع اقتداری (از جمله اقتدار الهی) را به کناری بگذارد و صرفاً با اتکای بر عقل و علم و توانایی بشر دنیای را مطابق با خواسته‌های خود مدیریت و تمشیت کند، پس آنجا که شریعتی می‌گوید مبنای تجدد همانا «عقل مجرد منطقی خشک حسابگر» است (شریعتی، ۱۳۷۴: ۱۰)، عقلانیتی که به رغم «ایجاد رشد و پیشرفت سریع در جهت منطقی به انسان و جامعه، ولی وجوهات بسیار دیگری را در انسان تضعیف می‌کند» (شریعتی، ۱۳۷۴: ۱۲) دقیقاً به کُنه مطلب می‌رسد. بیان شریعتی در اینجا واضح و آشکار و خالی از هر ابهام و ابهامی است. تجدد خیرات و حسنات بسیاری داشته است، اما یک «امّا»ی بزرگ هم دارد و آن عاری و تهی بودن تجدد غربی از ارزشهای الهی و اخلاقیات انسانی است و این خلاء را چیزی پر نمی‌کند الا «دین» و برای ما مسلمانان «دین اسلام». به همین دلیل راه سوم شریعتی در جمع اومانیزم و مذهب طرح می‌شد (میری، ۱۳۹۶: ۶۶). شریعتی در ادامه با همان صراحت پیش گفته بیان می‌کند که تجددی را قبول دارد که آمیخته به «ایدئولوژی اسلامی» باشد (او برخلاف سنت مارکسیستی در اینجا معنایی مثبت از ایدئولوژی مراد دارد). شریعتی با آسیب شناسی مدرنیته مبتنی بر عقل خودبنیاد و بی توجه به شرع و دین، نسخه تجویزی خود را مدرنیته مبتنی بر عقلانیتی می‌داند که «در کنار استقرا و تجربه از وحی نیز بهره برد و مبتنی بر ایدئولوژی اسلامی باشد» (شریعتی، ۱۳۷۴: ۱۸).

شریعتی به عنوان نقاد توأم مدرنیته و سنت تلاش می‌کند با ورود به درون گفتمان مدرنیته در راهی سوم قدم نهد. او روشنفکران متجدد را به عنوان کارگزاران غرب می‌بیند که هیچ گاه نمی‌توانند با واقعیات جامعه خود سازگار شوند، و مردم خود را راهبری کنند. او، از سنت‌گرایانی که تنها مدرنیته را به نحوی منفی نقد می‌کنند ناامید است و اعتقاد دارد که آنها نمی‌توانند مشکلات جامعه را چاره‌گشایی کنند. شریعتی درحالی که در ویژگیهای تاریخی خود ژرف می‌نگرد هم از سنگینی وزن سنت آگاه است و هم از تأثیرات مدرنیته. از این رو، هیچگاه نمی‌خواهد سنت بر مدرنیته تفوق یابد، یا مدرنیته، سنت را به کناری افکند. از همین رو، باید گفت که شریعتی افق آینده تفکر ماست (عبدالکریمی، ۱۳۹۸: ۱۲۵).

لذا می‌توان گفت که شریعتی با نگاهی گزینشی و انتقادی به چیستی غرب و مدرنیته، بر لزوم استفاده صحیح از مدرنیته و حفظ هویت در برابر چیستی غرب اصرار می‌ورزید. بنا بر

شواهد، نگرش شریعتی به چیستی غرب از منظر تمدن و استعمار است. وی به جنبه‌های مثبت و علمی تمدن غرب، به دلیل تناسب با جوامع جهان سوم تمایل نشان می‌داد، و به استعمار از آن جهت که از خود بیگانگی را بر جوامع جهان سوم تحمیل می‌کرد، نگاه منتقدانه‌ای داشت. زاویه دید او به مدرنیته نیز، به دو وجه تمدن و تجدد تقسیم می‌شود. وی علی‌رغم آن که تمدن را امری مثبت می‌دانست، بر تجدیدی هجوم می‌برد که ما را مقلد و مصرف‌زده می‌کرد (روستایی، رنجبر و شیرخانی، ۱۳۹۹: ۹۹).

۷. نتیجه‌گیری

از دهه‌هایی قبل از مشروطیت ایران، به‌عنوان یکی از کشورهای پیش‌تاز جهان اسلام، درگیر مواجهه با تجدد شد، و این مواجهه اندیشمندان این کشور را بر آن واداشت تا در وضع تاریخی خودشان، نظام سنت، توانایی سنت برای پاسخگویی به پرسشهای عصر، تاب آوری‌اش در برابر تجدد، و پتانسیلهای نظری‌اش برای درگیری توریک با مدرنیته تامل کنند. علی‌شریعتی نیز یکی از این اندیشمندان بود که ذیل همین پروبلماتیکها می‌اندیشید.

شریعتی درحالی که در ویژگیهای تاریخی نظام سنت ژرف می‌نگریست و هم از سنگینی وزن میراث سنت آگاه بود، در مقابل به تأثیرات مدرنیته نیز توجه داشت و می‌دانست که نمی‌توان هیچ یک از این دو را نادیده گرفت. از این رو، هیچگاه نمی‌خواست نه سنت بر مدرنیته تفوق یابد و نه مدرنیته، سنت را به کناری افکند. او تلاش می‌کرد از طریق نقد توام مدرنیته و سنت راه سومی را بگشاید. راه سوم او یک بازسازی نقادانه یا به بیانی دیگر نوعی نوزایی یا رنسانس مذهبی است. رنسانسی که نظام سنت را (که در قلب آن مجموعه معارف دینی قرار داشت) توانا به مقابله با تجدد و هضم و جذب نقادانه آن می‌کرد. برای گشودن چنین راهی، شریعتی نقش حیاتی برای روشنفکران قائل است. شریعتی به گونه‌ای مؤکد ویژگی متعصب و غیرعقلانی انگارهای سنتی را محکوم می‌کرد و نارضایتی خود را از تجدد مبتنی بر تقلید کورکورانه از غرب، روح سودطلبی سرمایه‌داری و پرستش علم مدرن ابراز می‌نمود. با چنین پیش‌فرضهایی، شریعتی تجدد را غربال می‌کرد، و با تفکیک سره و ناسره آن، آن چه که لازم داشت را بر می‌گزید. سپس همین تعامل را با نظام سنت در پیش می‌گرفت. سپس مولفه‌های برگزیده‌اش را کنار یکدیگر می‌چید تا معماری نوینی ارائه کند. بنایی متجدد با مصالحی سنتی.

تأملی در نسبت سنت و تجددگرایی در اندیشه شریعتی (حاجیه صباغ کلجایی و دیگران) ۱۳۷

در نهایت می‌توان گفت که رویکرد شریعتی به نسبت سنت و تجدد نوعی «تجددگزینی» بود. شریعتی مدرنیته را نه به‌عنوان یک کل و ماهیتی یکپارچه، بلکه به صورت مجموعه‌ای متکثر می‌دید که به جای پذیرش یکباره چنین مجموعه‌ای، باید با دقت در اجزای آن گزینش کرد. یعنی آنکه شریعتی با یک خط کش نقادانه از منظر تجدد و الزامات و اقتضائات آن به سراغ سنت می‌رفت و مولفه‌های لازم را «گزینش» می‌کرد، و با خود تجدد نیز رویکرد «گزینشی» داشت. در نهایت هر دوی اینها را از غربال نگاه منتقدانه خود عبور می‌داد تا به جای «تجدیدستیزی» یا «تجددستایی»، که در اولی خصوصت با تجدد غالب است و در دومی مجذوبیت به تجدد، «تجددگزینی» را شیوه مختار خود قرار دهد. در این نگاه نه دشمنی کورکورانه‌هست و نه تسلیم بی‌قید و شرط. بلکه به جای آن نوعی گزینش منتقدانه و آگاهانه حاکم شده است.

کتاب‌نامه

- اسمیت، دنیس (۱۳۹۸)، برآمدن جامعه‌شناسی تاریخی، ترجمه آقاجری، تهران، مروارید
- اشمیت، کارل (۱۳۸۶)، الهیات سیاسی، ترجمه چمن‌خواه، تهران، نگاه‌معاصر
- آبراهامیان، یرواند (۱۳۷۷)، ایران بین دو انقلاب، ترجمه گل‌محمدی و فتاحی، تهران، نشرنی
- پدرام، مسعود (۱۳۸۲)، روشنفکران دینی و مدرنیته در ایران پس از انقلاب، تهران، گام‌نو
- ترنر، استفان (۱۳۹۸)، وبر، ترجمه احمدیان، تهران، علمی‌وفرهنگی
- خستو، رحیم (۱۳۹۰)، شریعتی، مدرنیته سیاسی و انقلاب اسلامی. علوم سیاسی، ۷(۱۷)، ۹۷-۱۰۹.
- رنجبر، مقصود، شیرخانی، علی، و روستایی، محمدتقی. (۱۳۹۸). تأملی در اندیشه سیاسی شریعتی؛ تلاش ناکام در تلفیق سنت و مدرنیته. رهیافت‌های سیاسی و بین‌المللی، ۱۱(۲)، ۴۵-۶۱.
- روستایی، محمدتقی، رنجبر، مقصود، و شیرخانی، علی. (۱۳۹۹). چیستی غرب و مدرنیته در اندیشه شریعتی. غرب‌شناسی بنیادی، ۱۱(۱)، ۹۹-۱۱۹.
- شریعتی، علی (۱۳۵۹)، بازشناسی هویت ایرانی و اسلامی (جلد ۲۷ مجموعه آثار)، تهران، نشرالهام
- شریعتی، علی (۱۳۶۰)، اسلام شناسی، تهران، چاپ‌پخش
- شریعتی، علی (۱۳۶۸)، مجموعه آثار (۲۸)، تهران، چاپ‌پخش
- شریعتی، علی (۱۳۶۸)، مجموعه آثار (۳۰)، تهران، چاپ‌پخش
- شریعتی، علی (۱۳۷۱)، ویژگیهای قرون جدید (۳۱)، تهران، چاپ‌پخش
- شریعتی، علی (۱۳۷۴)، تاریخ تمدن (۱۲)، تهران، شرکت قلم

۱۳۸ غرب‌شناسی بنیادی، سال ۱۴، شماره ۲، پاییز و زمستان ۱۴۰۲

- شریعتی، علی (۱۳۷۹)، بازگشت، تهران، الهام
- شریعتی، علی (۱۳۸۰)، ما و اقبال، تهران، الهام
- شریعتی، علی (۱۳۸۸)، هبوط در کویر (۱۳)، تهران، چاپ‌پخش
- شریعتی، علی (۱۳۹۰)، تمدن و تجدد، تهران، چاپ‌پخش
- شریعتی، علی (۱۳۹۲)، چه باید کرد؟ (۲۰)، تهران، نشر قلم
- عبدالکریمی، بیژن (۱۳۹۸)، شریعتی و تفکر آینده ما، تهران، نقد فرهنگ
- فروند، ژولین (۱۳۸۳)، جامعه‌شناسی ماکس وبر، ترجمه نیک‌گهر، تهران، نشر توتیا
- فروهادپور، مراد (۱۳۹۲)، پاره‌های فکر (فلسفه و سیاست)، تهران، طرح‌نو
- فیرحی، داود (۱۳۹۴)، آستانه تجدد، تهران، نشر نی
- قانع‌راد، سیدمحمدامین (۱۳۸۱)، تبارشناسی عقلانیت مدرن؛ قرائتی پسامدرن از اندیشه شریعتی، تهران، نقد فرهنگ
- کانت، امانوئل (۱۳۹۰)، روشنگری چیست؟، در: کهون، از مدرنیسم تا پست‌مدرنیسم، ویراستار ترجمه فارسی، رشیدیان، تهران، نشر نی
- کدی، نیکی آر. (۱۳۹۶)، واکنشی اسلامی به امپریالیسم، ترجمه سیدکریمی، تهران، صمدیه
- کرول، جونل (۱۳۹۹)، پایان الهی یا بشری تاریخ، ترجمه ابراهیمی، تهران، نشر روزگار پگاه‌نو
- گیدنز، آنتونی (۱۳۸۴)، پیامدهای مدرنیت، ترجمه ثلاثی، تهران، نشر مرکز
- ماینکه، فریدریش (۱۴۰۰)، تاریخ بنیادی، ترجمه زریاب‌خویی، تهران، خوارزمی
- محدثی، حسن (۱۳۸۳)، زیر سقف اعتقاد: بنیان‌های ماقبل انتقادی اندیشه شریعتی، تهران، نشر فرهنگ
- ملکی‌راد، رسول (۱۳۷۸)، شریعتی و نقش او در شکلگیری انقلاب، تهران، چاپ‌پخش
- موسوی، مریم‌السادات، خاکرند، شکرالله، و الهیاری، حسن (۱۴۰۰)، تحلیلی بر جایگاه دین در تعامل با مدرنیته در اندیشه روشنفکران دینی پهلوی دوم (مطالعه موردی: شریعتی و بازرگان)، فصلنامه تاریخ، مقاله ۱۰، دوره ۱۶، شماره ۶۱، شهریور ۱۴۰۰، صفحه ۲۳۹-۲۵۳
- مولر، جری (۱۳۹۹)، ذهن و بازار، ترجمه نصراله‌زاده، تهران، نشر بیدگل
- میری، سیدجواد (۱۳۹۶)، آزادی و تاریخ: تاملی بر نگاه انسان‌شناسانه شریعتی، تهران، نقد فرهنگ
- میری، سیدجواد (۱۳۹۷)، در جستجوی نظریه‌های اجتماعی در گفتمان شریعتی، تهران، نقد فرهنگ
- میری، سیدجواد (۱۳۹۸)، بازخوانی انتقادی روایت شریعتی از هویت، ملیت، تشیع و زبان فارسی، تهران، نقد فرهنگ
- میری، سیدجواد (۱۴۰۱)، اتودی نظری از تخیل جامعه‌شناسی شریعتی، تهران، نقد فرهنگ
- نائینی، میرزاحمدحسین (۱۳۸۲)، تنبیه الامه و تنزیه المله، تصحیح اورعی، قم، بوستان کتاب

تأملی در نسبت سنت و تجددگرایی در اندیشه شریعتی (حاجیه صباغ کلجاهی و دیگران) ۱۳۹

نواح، عبدالرضا (۱۳۷۹)، مکتب جامعه شناسانه شریعتی و قرابت‌های آن با مکتب انتقادی، مجموعه مقالات، به کوشش جواد میزبان، مشهد، دانشگاه فردوسی

نولته، ارنست (۱۴۰۰)، اسلام گرایی، ترجمه تدینی، تهران، ثالث

وبر، ماکس (۱۳۸۴)، اخلاق پروتستانی و روح سرمایه‌داری، ترجمه رشیدیان و منوچهری، تهران، علمی و فرهنگی

هاشمی، محمدمنصور (۱۳۸۵)، دین اندیشان متجدد، تهران، کویر