

دوفصلنامه علمی «پژوهش سیاست نظری»

شماره سی و ششم، پاییز و زمستان ۱۴۰۳: ۸۶-۵۹

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۸/۰۷

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۱۲/۱۹

نوع مقاله: پژوهشی

## زنان به‌مثابه سوژه انقلابی در اندیشه «علی شریعتی»

\* فاطمه ذوالفقاریان

\*\* سید محمدعلی تقوی

\*\*\* سید حسین اطهری

### چکیده

«علی شریعتی»، نمونه روشن‌فکر عرصه عمومی در ایران در دهه ۱۳۴۰ بود که هم صدای نوآوری‌های ایدئولوژیکی زمانه‌اش بود و هم بازتاب سردرگمی‌های آن زمان به شمار می‌آمد. پیشگامی شریعتی در میان روشن‌فکران معاصر ایرانی در طرح مسئله زنان در گستره عمومی قابل توجه است و این مقاله سعی دارد تا اندیشه سیاسی علی شریعتی را به عنوان روشن‌فکری اثرگذار در موضوع زنان تحلیل کند. در این پژوهش، پدیدار زن در اندیشه‌های شریعتی از منظر تحول مفهومی قدرت بررسی خواهد شد و واکاوی وضعیت زنان، آسیب‌شناسی و مشکلات زنان و راهکار شریعتی برای حل آنها با توجه به نقد روایت‌های سنتی و مدرن در نقطه کانونی این مقاله قرار دارد. فرضیه این پژوهش بر این مدعاست که شریعتی درباره زنان، رویکرد چپ‌گرایانه دارد و تلاش می‌کند تا با دیگری قرار دادن غرب به‌مثابه روایتی که از زنان، استفاده ابزاری می‌کنند و بنیادگرایان سنتی که زنان را حذف می‌کنند، راه جدیدی ابداع کند. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که شریعتی، روایت انقلابی از مطالبات زن ارائه می‌دهد و با استفاده از آموزه‌های ایدئولوژیکی سعی داشته تا زنان ایرانی را به‌مثابه سوژه انقلابی معرفی کند.

**واژه‌های کلیدی:** شریعتی، زنان، ایدئولوژی، انقلاب و روشن‌فکر.

fa.zolfagharian@alumni.um.ac.ir

\* دانشجوی دکتری علوم سیاسی دانشگاه فردوسی مشهد، ایران

sma.taghavi@atu.ac.ir

\*\* نویسنده مسئول: دانشیار گروه علوم سیاسی، دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران

athari@um.ac.ir

\*\*\* دانشیار گروه علوم سیاسی، دانشگاه فردوسی مشهد، ایران



## مقدمه و بیان مسئله

جنگال‌برانگیزترین روشن‌فکر ایرانی که طرفداران و مخالفان زیادی دارد و اندیشه‌های او بر تحولات سیاسی اجتماعی ایران اثر داشته است، علی شریعتی است. شریعتی به نسل روشن‌فکرانی برمی‌گردد که از محیط محلی با اندیشه‌های مارکسیستی آشنا شدند و قصد داشتند تا میان تفکر انتقادی و اسلام، تلفیق ایجاد کنند. او به نسلی تعلق دارد که اعتقاد به جنبش، انقلاب، محرومان، طبقات پایین و عدالت داشت و سعی کرد که در اندیشه شیعی، برخی مضامین ادبیات مارکسیستی را وارد سازد. علی شریعتی، یکی از نام‌آورترین و تأثیرگذارترین روشن‌فکران مسلمان ایرانی معاصر است که هرچند بیش از چهل سال از درگذشت او سپری شده است، همچنان دیدگاه‌ها، روش‌ها و ارزیابی‌های او در سه قلمرو اسلامیات، اجتماعیات و کویریات، موضوع بازخوانی‌ها، تفسیرها و نقدهای گوناگون است. مردی که غیر مذهبی‌ها او را نادیده می‌گرفتند، روحانیون او را سرزنش می‌کردند و رژیم شاه، او را مجازات کرد؛ اینک تاحدود زیادی لوتر و ایدئولوگ اصلی انقلاب ۱۳۵۷ شناخته می‌شود (Farhang, 1979: 31; Richard, 1981: 215). گروه نخست، او را کم‌اهمیت می‌دانست؛ دومی، او را آدمی مزاحم می‌شمرد و سومی، او را مارکسیست اسلامی در دسرافرینی می‌دید که می‌بایست خاموش شود. به این دلایل، محبوبیت شریعتی در ایران از همه روشن‌فکران مذهبی و غیر مذهبی در ایران معاصر بیشتر شده است و او را شایسته بررسی دقیق می‌سازد.

شاید بهترین تعریفی که از شریعتی می‌توان به دست داد، جامعه‌شناس دین باشد. این نکته را می‌توان با توجه به دو واقعیت پذیرفت. نخست اینکه بیشتر چیزهایی که او نوشته، از چارچوب دین و اندیشه دینی، بیرون نیست. دوم اینکه رهیافت او به دین به پیروی بعضی از مکتب‌های فکری در جامعه‌شناسی معاصر است (بروجردی، ۱۳۸۷: ۱۶۳). علی شریعتی، جامعه‌شناس و روشن‌فکر بانفوذ ایرانی، دیدگاه‌های پیچیده‌ای درباره زنان در ایران، اسلام و غرب داشت. وی به اهمیت آزادی و برابری زنان معتقد بود، اما دیدگاه‌های او اغلب با تفسیر او از آموزه‌های اسلامی و بافت اجتماعی - سیاسی ایران شکل می‌گرفت. او استدلال می‌کرد که آزادی واقعی زنان تنها در چارچوبی اسلامی حاصل می‌شود که به حقوق آنها احترام گذاشته، ویژگی‌های منحصر به فرد آنها را به رسمیت بشناسد. او معتقد بود که اسلام با تأکید بر توانمندی‌های فکری و معنوی

زنان، چشم‌اندازی مترقی برای توانمندسازی زنان ارائه می‌دهد. با این حال او همچنین از تفسیرهای مردسالارانه از اسلام رایج در جامعه ایران انتقاد کرد که معتقد بود زنان را به حاشیه رانده و آزادی آنها را محدود کرده است.

به نظر شریعتی، پرداختن به موضوع زنان اهمیت دارد و مسئله روز و ضروری است. شریعتی به گلایه و نقد فضای روشن‌فکری غیر سنتی نیز می‌پردازد که آنها نیز متوجه این تغییرات نیستند. او تأکید می‌کند که پرداختن به مسئله زنان هم ضرورت دارد و هم فوریت:

«این سؤال که «چگونه باید بود» برای «زن سوم»<sup>(۱)</sup> مطرح است؛ سؤالی که هم ضرورت دارد و هم فوریت و اگر باز حتی کمی بلغزیم و با صبرمان که از صبر خدا هم بیشتر است، این مسئله را تحمل کنیم و از امروز به فردا بیفکنیم و با «هنوز مصلحت نیست، هنوز زود است و وقتش نرسیده» باز به لیت و لعل بگذرانیم، دیگر این زن از حالت «انتخاب کردن خویش» می‌گذرد و نسل فردا دیگر چنین تردیدی را نخواهد داشت. این مقدمات را قبول دارید؟ پس «چگونه باید بود؟» سؤالی است که الان مطرح شده، برای زن سوم که می‌خواهد خودش «بودن خویش» را انتخاب کند» (شریعتی، ۱۳۵۰: ۱۱۹).

### پیشینه پژوهش

درباره زندگی، آرا، کارکردها و تأثیرات شریعتی، کتاب و مقاله فراوان است. اما درباره موضوع زنان در آثار و آرای شریعتی به‌ندرت مطلب و مقاله‌ای وجود دارد. نویسندگان و پژوهشگرانی که به زبان فارسی و انگلیسی در زمینه دیدگاه شریعتی درباره زن نوشته یا سخن گفته‌اند، اغلب بر کتاب «فاطمه، فاطمه است» او تمرکز کرده‌اند. شاید بتوان گفت که آنچه بیش از هر چیز مورد توجه پژوهشگران بوده است، نگاه کلان شریعتی و زاویه دید او به مسئله زن در فضای اجتماعی-سیاسی‌ای که وی در آن می‌زیست و او را به ورود در این بحث ترغیب می‌کرد و نیز تأثیر اندیشه وی در تحول زنان آن دوران و پس از آن بوده است.

شکوری‌راد (۱۳۹۷) در مقاله «اندیشه شریعتی درباره زن و حقوق او در اسلام» تلاش داشته است تا با بازخوانی آثار شریعتی در حوزه زنان، تصویر جامع‌تر و روشن‌تری از

دیدگاه و فهم او از مسئله زنان ارائه دهد و استواری و سازگاری اندیشه وی درباره ارزش انسانی و حقوق و وظایف اجتماعی و خانوادگی زن در اسلام را بررسی و تحلیل کند.

احمدی (۱۳۸۰) در بخشی از مقاله «نگاه مضطرب مرد ایرانی به غرب و زن غربی»، به طور گذرا و اجمالی به آرای زن‌شناسی شریعتی می‌پردازد. در این مقاله به فضای فرهنگی، مؤلفه‌ها، معیارها و افق‌های نگرش روشن‌فکران (عموماً مرد) ایرانی به زنان پرداخته است و آشنایی با این فضا، عناصر و واژگان می‌تواند ما را در درک و دریافت آرای شریعتی به عنوان یک روشن‌فکر ایرانی، یاری کند.

علی‌اکبری (۱۳۸۶) در کتاب «قرائتی فلسفی از یک ضد فیلسوف» که مجموعه مقالات او درباره شریعتی است و پیشتر در مطبوعات چاپ شده است، دو مقاله نیز درباره زن دارد. مقاله اول به نام «فمینیسم ایرانی» با نگاهی به کتاب «فاطمه، فاطمه است» می‌باشد. وی در این مقاله با روایتی درون‌کاوانه و وجودی، زبان حال خود و نسلش را که از مخاطبان و متأثران شریعتی است، بیان می‌کند. مقاله دوم نویسنده در این کتاب، «به استثنای دو چهره» نام دارد. وی در این مقاله معتقد است که از میان روشن‌فکران معاصر ایرانی - اعم از دینی و غیر دینی - شریعتی، نخستین روشنفکری بود که آشکارا و در گستره‌ای عمومی به طرح مسئله زن پرداخت و صراحتاً چنین مسئله‌ای را پیش روی جامعه ایرانی نهاد.

گنجی (۱۳۸۶) در مقاله «شریعتی، زنان گونی‌پوش و علم بورژوازی»، به مطالب متعددی از جمله شریعتی و زنان می‌پردازد. البته رویکرد و لحن نویسنده در این مقالات، کمتر علمی و پژوهشی است. بدین خاطر نویسندگان و نقادان مختلفی، این نوع مقالات وی را طرد کرده‌اند و متهم به گرایش بولتن‌نویسی شده است. اما در هر حال این نوشته یکی از معدود مقالاتی است که به موضوع زن و شریعتی پرداخته است و می‌تواند به عنوان یک نمونه از برخوردهای همراه با انتقادهای تند علیه شریعتی مورد توجه قرار گیرد.

پایان‌نامه کارشناسی‌ارشد علیجانی (۱۳۸۹) نیز با عنوان «مسئله زنان در ایران (مطالعه موردی: علی شریعتی)»، با توجه به اثرگذاری‌های اندیشگی شریعتی در بازه زمانی ۴۲ تا ۵۷ و نقش مهم وی در فراز و نشیب‌های گوناگون جامعه در ایران پس از

انقلاب اسلامی، مدعی است که بررسی تحولات ایران از جمله مطالعات زنان در ایران، بدون توجه به آرای شریعتی، ناتمام و ناقص است. علیجانی در این پایان نامه به بررسی مشکلات و معضلات زنان از دید شریعتی می پردازد و تفسیر و تحلیل های وی از ریشه ها و علل این معضلات و مسائل را بررسی می کند.

در این پژوهش اما پدیدار زن در اندیشه شریعتی از منظر تحول مفهومی قدرت بررسی خواهد شد و واکاوی وضعیت زنان، آسیب شناسی و مشکلات زنان و راهکار شریعتی برای حل آنها با توجه به نقد روایت های سنتی و مدرن واکاوی می شود. این مهم که شریعتی سعی دارد تا روایت انقلابی از مطالبات زنان ارائه دهد و زن آگاه، مسئول و مولد دارای حق و نقش اجتماعی را به عنوان الگوی زن معاصر به دنیا معرفی کند، روایت بدیلی است که در این مقاله به آن پرداخته خواهد شد.

### چارچوب تئوریک و روش شناسی پژوهش

چارچوب نظری ای که برای پژوهش به کار می رود، تحول مفهومی قدرت است. محققان مختلفی، مفهوم قدرت را با مبانی نظری متفاوت بررسی کرده اند که از میان اندیشمندان سیاسی این تحول، از هابز تا فوکو بیشتر استفاده شده است. جایگاه نخست مربوط به مفهوم قدرت در نزد هابز است که مدلی تک بعدی را مطرح می نماید. در این مدل در بحث از قدرت باید به سراغ نخبگان حاکم رفت؛ کسانی که قدرت را چون ابزاری در اختیار دارند و از آن به هر نحو که می خواهند استفاده می کنند، قدرتی است که عمدتاً در شکل حاکمیت مطرح می شود. در این رویکرد، قدرت تجمیع در نهادی است که بر اساس قرارداد اجتماعی از شهروندان به لویاتان منتقل شده است؛ قدرتی که از بالا به پایین بر جمعیت در سرزمین اعمال می گردد.

با شروع قرن بیستم به تدریج نگاه به قدرت تغییر می کند و دیگر زور به عنوان عامل تسلط تنها در دستگاه های سرکوب بازتولید و اعمال نمی شود. با گرامشی، بحث از بازتولید قدرت توسط دستگاه های ایدئولوژیک، وارد مرحله جدیدی می شود. این بحث به سرعت گسترش می یابد و با آلتوسر تعمق می یابد؛ اما با مکتب انتقادی است که ابعاد جدیدی از آن مطرح می شود. در حالت دوم، دیگر قدرت نه در نهادهای بالاسری صرف، بلکه درون جامعه موسوم به جامعه مدنی است که پی گرفته می شود. مطرح شدن

بحث‌هایی چون از خودبیگانگی، شیء‌شدگی، صنعت فرهنگی و تک‌ساحتی شدن انسان، گوشه‌هایی از این نگاه را تصویر می‌کند (میلر، ۱۳۸۲: ۱۱). رویکرد انتقادی، قدرت را در سازوکارهای ایدئولوژیک و متبلور در سطوح اجتماعی و مدنی جست‌وجو می‌کند. در این سطح، قدرت نرم است و قالب حزب و صنف و دسته‌جات معرفتی می‌توانند اثرگذار باشند. تغییر در صورت‌بندی دانایی عصر حاضر نشان می‌دهد که تحول در نگرش متافیزیکی دوران کنونی، یکی از عوامل اساسی شکل‌گیری نگاه جدید به قدرت است. نگاه جدید به ساختار وجودی سوژه به سرعت حیطه‌های جدیدی را به روی بحث از قدرت می‌گشاید. متفکری که نگاه جدید به قدرت را به سرانجام رساند، میشل فوکو است. در مفهوم سوم، قدرت را باید در ریزترین روابط زندگی روزمره جست‌وجو کرد. قدرت در شکل سوم، تبلور در زندگی روزمره دارد و همان میکروپاور است که سراسری، کنترلی، انضباطی و در زبان، معماری، نهادهای شکل‌دهنده زندگی روزمره، سطوح خانوادگی و شخصی و همه‌جا قابل ردیابی است.

روشی که از آن در این پژوهش استفاده شده است، هرمنوتیک اسکینر است. اسکینر از جمله متفکرانی است که هرمنوتیک را روشی برای تفسیر و فهم متون تلقی نموده و بر همین اساس، متدولوژی خاص خود را برای مطالعه و تحقیق درباره اندیشه‌های سیاسی ارائه داده است (حقیقت، ۱۳۸۷: ۳۷۶). هرمنوتیک به دنبال پی بردن به قصد و نیت خالق یک اثر و یا لاقول نزدیک شدن به آن می‌باشد و این همانی است که فوکو آن را به شکستن قفس آهنین ذهن تعبیر می‌کند (منوچهری، ۱۳۸۶: ۲۳).

این متدولوژی، تفسیر متن و فهم معنای آن، با تکیه بر شیوه عمل بیانی یا کنش گفتاری صورت می‌گیرد. این شیوه، ریشه در نظریه مشهور کنش گفتاری آستین دارد که اساساً در تقابل با نظریه معنایی، ساخته و پرداخته شده است. در نظریه آستین، گفتار همیشه صرفاً برای بیان یک واقعیت به کار نمی‌رود، بلکه علاوه بر آن برای انجام عمل و یا ایجاد تأثیری خاص روی مخاطبان به کار می‌رود. آستین بر همین اساس سه نوع کنش گفتاری را از هم متمایز می‌سازد که به ترتیب عبارتند از: بیانی محض، مقصودرسان و کارگر. کنش بیانی محض صرفاً بیان واقعیت می‌کند و شکلی خبری و اطلاع‌رسانی دارد؛ در حالی که در کنش گفتاری مقصودرسان، علاوه بر بیان واقعیت، کاری یا عملی هم انجام می‌شود (مثل قول دادن و درخواست کردن) و بالاخره در کنش

گفتاری کارگر، هدف گوینده یا نویسنده، تأثیرگذاری بر مخاطب و یا ایجاد تغییر در رفتار یا دیدگاهی خاص است (مثل تهییج، ترساندن، واداشتن کسی به اتخاذ دیدگاهی و...) (نوذری، ۱۳۹۲: ۱۱۰).

اسکینر با تأکید بر کنش گفتاری مقصودرسان، متدولوژی خود را بر مبنای همین کنش استوار می‌سازد. از این منظر، گوینده یا نویسنده با گفتن یا نوشتن، کاری انجام می‌دهد و از این کار، مقصود و منظوری دارد. او، وظیفه اصلی تفسیر را کشف همین مقصود می‌داند. وی خود به صراحت، «تفسیر» را معادل «فهم معنا» دانسته و تفسیر یک متن را تلاش برای تجزیه و تحلیل کردن آن به منظور معنا کردن چیزی تعریف می‌کند (Tully, 1988: 68).

اسکینر معتقد است که هر متنی حاوی پیام یا معنایی است و وظیفه مفسر، کشف این پیام یا معناست. اما به طور جدی هشدار می‌دهد که نخست، رسیدن به قرائت درست، امری نشدنی است و فرض تعیین معنای نهایی متن، فرضی عوامانه است که به شدت باید از آن اجتناب نمود؛ چراکه به‌زعم وی، چنین فرضی باعث جلوگیری از بروز تفاسیر جایگزین می‌گردد. تنها می‌توان از بهترین قرائت یا بهترین معنا سخن گفت. دوم اینکه یکی دانستن فرایند تفسیر یک متن با فرآیند قرائت آن متن نیز فرضی نادرست است که از این هم باید به طور جدی اجتناب نمود. اسکینر معتقد است که وظیفه اصلی مفسر، اثبات معنای متن است و این معنا صرفاً با قرائت متن به دست نمی‌آید، بلکه برای دستیابی به آن می‌بایست به فراتر یا فروتر از سطح ادبی متن رفت (Tully, 1988: 69) و در پس آن، انگیزه‌ها و نیت مؤلف، زمینه‌های اجتماعی و نیز زمینه زبانی نگارش آن را جست‌وجو نمود.

روش‌شناسان هرمنوتیک معتقدند که شناخت پدیده‌های انسانی جز با در نظر گرفتن زمینه، متن و محیط و زمانی که آن پدیده‌ها در آن شکل گرفته‌اند، مقدور نیست. هر جزء از پدیده‌های اجتماعی و انسانی باید با در نظر گرفتن شرایط، زمان و بافت و زمینه‌ای که از آن برخاسته‌اند، تأویل گردد. در این راه باید به بعد تاریخی هر پدیده توجه شود، به طوری که توالی پدیده‌ها، نوعی پیوستار را از گذشته تا زمان مطالعه نشان می‌دهد. از طرفی دیگر، نیت، انگیزه‌ها و خواست‌های شکل‌دهنده پدیده‌های انسانی و اجتماعی باید با قرار دادن محقق به جای فاعلی که درباره آن تحقیق می‌کنیم، صورت

پذیرد. از آن طریق، محقق به تأویلی دست خواهد یافت که موجب شکل‌گیری رفتارها یا پدیده‌های انسانی شده است (احمدی، ۱۳۸۳: ۶۴).

برای کاربرد روش اسکینر در این مقاله، مبانی فکری، تحلیل وضعیت زنان و ارائه راهکار در اندیشه شریعتی با رجوع به زندگی‌نامه، تاریخ زمانه شریعتی و اندیشه و کنش اندیشه‌های رقیب تحلیل شده است. در ابتدا مبانی فکری شریعتی با توجه به زندگی‌نامه و تاریخ فکری و آثار او بررسی شده است. همچنین تحلیل وضعیت موجود با تأکید بر تاریخ زمانه شریعتی یعنی دهه منتج به انقلاب اسلامی و نقش آن در شکل‌گیری تفکر شریعتی تحلیل شده است. گفتمان‌های رقیب یا همان ارائه‌دهندگان الگوی زن سنتی و زن مدرن که گفتمان شریعتی در پاسخ به آنها و ارائه راهکار سوم مطرح شده است، مورد نقد قرار گرفته است و در سراسر مقاله تلاش شده است تا با استفاده از روش تاریخ‌گرایی اسکینر در بررسی اندیشه سیاسی، نوعی رفت و برگشت میان اندیشه شریعتی و زندگی و زمانه او انجام پذیرد.

### مبانی فکری شریعتی؛ کنش اندیشه‌ای ایجابی

اندیشه اجتماعی شریعتی با اصول سنت جامعه‌شناختی قرن نوزدهم، آنگونه که هگل و مارکس عرضه کرده‌اند، همخوانی داشت. او در توصیفی که ناظر بر شخصیت خود اوست، صریحاً عنوان می‌کند که روشن‌فکران مسلمان معاصر در چارچوب مثلث سوسیالیسم، فلسفه اصالت وجود و اسلام قرار داشتند (متین، ۱۴۰۱: ۳۳۳). او در مکتب فکری ایده‌آلیستی و تاریخ‌باورانه هگل، که گزینه‌ای در برابر ماتریالیسم مکانیکی قرن هجدهم می‌نهد، شایستگی‌هایی می‌دید. با این همه، شریعتی عمل (پراکسیس) را به عنوان اساس شناخت‌شناسی انسانی، از مارکس وام گرفت و اصولی ضروری از فلسفه او را -مانند زیربنا و روبنا، تضاد طبقاتی، از خودبیگانگی و ایدئولوژی- سودمند یافت. تاحدودی نیز از اندیشه «زنداد خویشتن»<sup>(۲)</sup> هایدگر الهام گرفت. شریعتی این زندان را همراه طبیعت‌باوری، جامعه‌گرایی (ماتریالیسم) و تاریخ‌باوری، چهار زندان بزرگ بشریت به شمار آورد (شریعتی، ۱۳۶۰: ب: ۱۱۷-۱۸۴).

شریعتی، اخلاق را مجموعه‌ای از سنت‌ها و ویژگی‌های رفتاری و نشانه‌های اجتماعی



می‌داند که بر ساخته نظام اجتماعی، طبقاتی و اقتصادی در گستره تاریخ و فرهنگ یک قوم است. این اخلاق، نسبی و متغیر است و مانند دیگر پدیده‌های اجتماعی متولد می‌شود، رشد می‌کند و از میان می‌رود و جای خود را به پدیده‌های سنتی و اخلاقی اجتماعی تازه می‌دهد (محمودی، ۱۳۹۳: ۳۶۹).

با وجود این شریعتی در مقام یک ایدئولوگ بر آن بود تا اسلام و در واقع شیعه علوی را بی‌همتا سازد. او توانست گفتمان شیعه درباره شهادت و اندیشه فرجام‌نگرانه آن را به شیوه‌ای متجددانه از نو تفسیر کند. او گفتمان تاریخی قربانی بودن مذهب شیعه را برجسته ساخت و آن را در قالب زبانی- کنایی نوینی ریخت. اما چنان‌که در تبارشناسی قدرت میشل فوکو نشان داده می‌شود، گفتمان قلمرویی است که در آن قدرت و مرجعیت به بعضی داده می‌شود و دیگران از آن محروم می‌مانند. در گفتمان تاریخی، قربانی بودن شیعه، فراخوانی برای مقاومت در برابر تجاوز دیگری با دیگران ظالم وجود دارد. تفسیر متجددانه شریعتی از این گفتمان که واژگان و زبانی تازه را نیز به خدمت می‌گرفت، آن را با جهان‌بینی دوگانه‌انگارانه شرق‌شناسی وارونه<sup>(۳)</sup> سازگار می‌ساخت. در واکنش به بی‌عدالتی‌های نظام سیاسی و اقتصادی شاه، شریعتی به‌سادگی توانست سبک، شعارها و انگاره‌های مذهب شیعه را که با بومی‌گرایی آمیخته شده بود، به کار گیرد (بروجردی، ۱۳۸۷: ۱۶۸).

آنچه به خاطر داشتن آن مهم است، این نکته است که شریعتی به‌عنوان یک اهل جدل پا به صحنه نهاد، نه فیلسوف یا متکلم. او با زیر و بم‌های فلسفه اسلامی آشنایی نداشت و کناره‌جویی آن از سیاست را نمی‌پسندید. این موضوع را می‌توان در گزینش او از شخصیت‌های تاریخی مورد احترام دید. او بیشتر مجذوب جهادگرانی همچون ابودر و سلمان بود تا فیلسوفانی همانند ابن‌سینا و فارابی. شریعتی، فلسفه و علم را شکل‌هایی از آگاهی تلقی می‌کرد، حال آنکه دین را با خودآگاهی برابر می‌دانست. وی اما به شیوه امر و نهی شرعی فقیهان و باریک‌بینی‌های متکلمان، بهایی نمی‌داد.

مبانی فکری شریعتی، تلفیق مارکسیسم و تشیع است که روایتی انقلابی شکل می‌دهد. او تاریخ تشیع را با رویکردی انتقادی و قرار دادن خیر و شر در فلسفه تاریخ به صورت دیالکتیک بازخوانی می‌کند. در این رویکرد، هرچه شر است، تشیع صفوی و هر

چه خیر است، تشیع علوی نام نهاده می‌شود. با این شیوه، همه اساطیر، باورها، نمادها، مراسم و شخصیت‌ها را خوانش انقلابی می‌کند. درباره زنان نیز سعی می‌کند آنها را از پستوی سنت خارج کند؛ اما شیوه کار او، احترام به فردگرایی، آزادی و رویکرد زنانه نیست، بلکه عینک جمع‌گرایی، تفکر انتقادی و شعار عدالت، هدف او است و به‌نوعی زنان، ابزار او در تحقق ایدئولوژی هستند.

### زمینه و زمانه؛ تحلیل وضع موجود زنان

علی شریعتی (۱۳۱۲-۱۳۵۶) در مزینان در نزدیکی شهر سبزوار به دنیا آمد و تحصیلات خود را تا مقطع کارشناسی در مشهد گذراند. بعد از دریافت مقطع دکتری از دانشگاه سوربن پاریس، مدتی در یکی از روستاهای مشهد به عنوان آموزگار و سرانجام به عنوان استادیار دانشگاه مشهد استخدام شد (رهنما، ۱۳۸۱: ۱۷۴). او در سال ۱۳۴۸، فعالیت‌های خود را در حسینیه ارشاد آغاز کرد و حکومت پهلوی، وی را برای همین فعالیت‌ها دستگیر کرد. او در سال ۱۳۵۶ ناگزیر به انگلستان مهاجرت کرد و سه هفته پس از سفر به انگلستان در ساوت همپتون درگذشت. زندگی و آثار شریعتی، تلاش دوگانه در جامعه را به بهترین صورت نشان می‌دهد. او غیر مذهبی‌ها را به خاطر بی‌خبری‌شان از تفکر متافیزیکی، هواداری غیر انتقادی‌شان از آموزه‌هایی بیگانه چون مارکسیسم و لیبرالیسم، و نداشتن تماس با توده‌ها، سرزنش می‌کرد. از سوی دیگر، روحانیون را به علت تاریک‌اندیشی، عقاید غیر سیاسی، خاموشی‌گزینی و بی‌توجهی‌شان به دستاوردهای مهم و پیشرفت‌های علوم و فن‌آوری مدرن به باد انتقاد می‌گرفت. نزد او اسلام و نهاد رهبری آن، نیازمند یک بازسازی اساسی بود؛ چیزی همانند آنچه لوتر در قرن شانزدهم میلادی ضد سنت‌باوری مسیحی و سلسله‌مراتب کلیسا انجام داد. به نظر او از اسلام مانند هر دین دیگر، در طول تاریخ، استفاده‌های متفاوتی شده است. گاه دین ایستا و خاموش طبقات حاکم بوده و گاه همچون مذهب شورش و جنگاوری تهیدستان به‌کار رفته است. شریعتی در جست‌وجوی ریشه‌های این آسیب‌پذیری سیاسی به این نتیجه رسید که اسلام می‌باید هم از جنبه نظری و هم از نظر سازمانی اصلاح شود. از جنبه نظری باید فرآیند تغییر از یک فرهنگ به یک ایدئولوژی، از مجموعه‌ای دانش پراکنده به یک دستگاه سازمان‌یافته، اندیشه اجتماعی را از سر بگذراند؛ چراکه اسلام نه

یک رشته تخصصی علمی و نه یک فرهنگ، بلکه یک عقیده یا یک نظام باور در چند و چون جامعه انسانی است. به نظر شریعتی، تنها این درک از اسلام است که می‌تواند به صفاتی اجتماعی همچون آگاهی، تعهد و مسئولیت بینجامد (بروجردی، ۱۳۸۷: ۱۷۰).

شریعتی همچنان این نکته را روشن ساخت که گروهی که در جهان سوم، وجودشان بیش از همه ضروری است، گروه روشن‌فکرانی است که از حقیقت و چگونه باید باشد سخن گویند، نه دانشمندانی که تنها از واقعیت‌ها و چگونه هست حرف می‌زنند (شریعتی، ۱۳۶۰ الف: ۲۸۵). نزد او بزرگ‌ترین مسئولیتی که این روشن‌فکران دارند این است که علت‌های واقعی انحطاط، توقف و عقب‌ماندگی جامعه‌های خویش را کشف کنند، به هموطنان خود درباره سرنوشت تاریخی و اجتماعی شومشان هشدار دهند و سرانجام راه‌حل مناسبی را پیشنهاد کنند. او نوشت که روشن‌فکران هم نظیر پیامبران، نه جزء دانشمندان هستند و نه جزء توده منحل، ناخودآگاه؛ بلکه خودآگاه مسئولند که بزرگ‌ترین مسئولیت و هدفشان، بخشیدن ودیعه بزرگ خدایی، یعنی خودآگاهی به توده انسان است (ر.ک: همان، ۱۳۶۰ ب).

با این همه او اصرار داشت که روشن‌فکران جهان سوم باید خود را از روشن‌فکران اروپایی متمایز سازند؛ یعنی از روشن‌فکرانی که به طور کلی بی‌مذهب، ملیت‌گرا، علم‌پرست، ماده‌گرا، جهان‌وطن، ضد اشرافیت، ضد کهنگی و مخالف با سنت و گذشته پرستی‌اند. به باور وی، روشن‌فکران اسلامی‌ای که به تقلید از الگوهای غربی توسعه‌خواه‌اری می‌کنند، درنیافته‌اند که تمدن و فرهنگ مانند رادیو و تلویزیون و یخچال نیست که بتوان آنها را وارد کرد که به برق وصل کرد تا کار کند (همان). شریعتی آنان را افرادی از خودبیگانه، خودباخته و بی‌ریشه که شخصیت و هویت خویش را از دست داده‌اند می‌دانست. جهان‌وطنی و انسان‌مداری و دیگر آرمان‌های جهان‌شمول را دروغ‌های بزرگی می‌دید که غرب که می‌خواهد شخصیت فرهنگی جامعه‌های شرقی را نفی کند، رواج داده است. به عبارت دیگر، روشن‌فکران خودباخته جهان سوم به امپریالیسم فرهنگی و قوم‌کشی خویش به دست دشمنان غربی خود کمک می‌کنند. شریعتی همدلانه از سارتر نقل می‌کند که:

«سرآمدان اروپایی درصدد برآمدند که یک گروه سرآمدان بومی را بسازند.

آنان نوجوانان مستعدی را برگزیدند، اصول فرهنگ غربی را چنان که گویی با آهنی تفته، بر آنان نقش کردند؛ دهان‌های آنها را با عبارات خوش‌ظاهر و کلمات فریبایی که به دندان‌هایشان می‌چسبد پر ساختند. پس از توقف کوتاهی در کشور مادر، آنان را شسته و رفته به میهنشان فرستادند. این دروغ‌های متحرک، دیگر چیزی برای گفتن به برادران خود نداشتند. آنها تنها پژواک می‌دادند. ما از پاریس، از لندن، از آمستردام، کلمات پارتنون! برادری! را ادا می‌کردیم و جایی در آفریقا و آسیا، لب‌هایی باز می‌شد: تنون! دری! « (سارتر، ۱۳۶۳: ۷).

از میان روشن‌فکران معاصر ایرانی-اعم از دینی و غیر دینی- شریعتی از نخستین روشن‌فکرانی بود که آشکارا و در گستره‌ای عمومی به طرح مسئله زن پرداخت و صراحتاً چنین مسئله‌ای را پیش روی جامعه ایرانی نهاد.

بحث زن در آثار شریعتی، بیش از آنکه تابعی از گفتمان فمینیسم باشد، متمایل به جنبش سیاسی و اجتماعی بود. در آن دوره فمینیسم به عنوان یک گفتمان و یک الگوی مدرن اجتماعی جز در بعضی محافل کوچک روشن‌فکرانه مطرح نبود. در آن سال‌ها با حضور سنگین رادیکالیسم چپ و سوسیالیسم، چنین گفتمانی نمی‌توانست حضوری جدی و توجه‌برانگیز داشته باشد. از این‌رو مسئله زن برای شریعتی بیش از آنکه مسئله‌ای زنانه و مبتنی بر هویت و جنسیت زنانه باشد، مسئله‌ای اجتماعی بود. به همین دلیل راهکارهایی هم که ارائه کرد، از دل جنبش سیاسی- اجتماعی می‌گذشت، نه از دل یک جنبش فمینیستی زنانه‌نگر مردستیز (ر.ک: علی‌اکبری، ۱۳۸۶).

پیشگامی شریعتی در میان روشن‌فکران معاصر ایرانی در طرح مسئله زنان در گستره عمومی قابل توجه است. بیش از آنکه راهکارهای مشخص و معین شریعتی در طرح مسئله زن اهمیت داشته باشد، نفس طرح چنین مسئله‌ای مهم است؛ زیرا در آن وهله تاریخی و در آن موقعیت اجتماعی، پرداختن مستقل به مقوله زن، اهمیت ویژه‌ای داشت.

تبیین شریعتی از علل فرودستی زنان و تحلیل محرومیت‌های آنان و ریشه‌یابی ارزش‌ها و هنجارهای فرهنگی و اجتماعی که تحقیرآمیز در زنان می‌نگرد، تنها در علل اقتصادی (و احیاناً بیولوژیک) باقی نمی‌ماند. او در موارد دیگر به صراحت انگشت اتهام را

به سوی «مردان» می‌گیرد و آنان را نیز در پیدایش و استمرار این وضعیت مقصر می‌داند. در اینجا ما دقیقاً شاهد مبحث و موضعی هستیم که شریعتی در مباحث دیگرش با عنوان «جامعه‌شناسی شرک» داشته است. از نظر او، ثنویت و تثلیث در الهیات، بازتاب و بازتولید فرهنگی نظام سلطه حاکم- محکوم و سه‌گانه «ایدئولوژیک- سیاسی- طبقاتی» نظام حاکم است. مشابه تعبیری که برخی چپ‌های نو و چپ‌های ساختارگرا (مانند رزا لوگزامبورگ و لیوتار و نیکولاس پولانزاس برخلاف مارکس که تنها به طبقه سرمایه‌دار توجه می‌کرد) نیز دارند، او نیز برای قدرت و نظام حاکم، سه وجه می‌بیند: زر و زور و تزویر و در همین راستا، شرک و تثلیث در آسمان (الهیات) را بازتاب همین شرک و تثلیث در زمین می‌بیند. به عبارت فوکویی که معتقد است «هر نظام قدرتی، نظام حقیقتی را برای توجیه خود می‌سازد»، شریعتی نیز در کنار هر زر و زوری، «تزویر»ی نیز می‌بیند که حافظ و هم‌دست ثروت و قدرت و منزلت نظام سلطه است.

همان‌گونه که گفته شد، شریعتی در توصیف وضعیت سنتی، روی «خط و سواد و تحصیل» تأکید ویژه‌ای دارد؛ زیرا به نظر می‌رسد که این اولین قدم برای آگاهی زنان و اولین معبر برای خروج از خانه، تحصیل در مدرسه، انسدادزدایی از گام‌های بعدی برای حضور در جامعه باشد. او با زبان و استدلال مذهبی، به این بنیان سنتی جامعه مذهبی، در ممانعت از سواد و تحصیل زن می‌تازد و آن را بازگشت به عصر جاهلی قبل از اسلام می‌داند. او در این فقره از کنایه مهمی استفاده می‌کند: «در منطقه خاصی فقط ۴۸ زن باسواد وجود دارد» که به نظر می‌رسد یکی از شهرهای مذهبی (قم) باشد:

«جامعه اسلامی در قرون دوم و سوم، بی‌سوادی را در آندلس ریشه‌کن کرده است. با اینکه دوره انحطاط است و حکومت بنی‌امیه، در جامعه اسلامی اسپانیا، یک بی‌سواد هم وجود ندارد و فرهنگ آنچنان نیرومند است که به دست عناصر پلید و در حکومت‌های ظلم نیز حیات و حرکت انسانی‌اش را ادامه می‌داده است. اما بعد از مدت‌ها می‌بینیم که در منطقه خاصی که کانون علوم اسلامی است، فقط ۴۸ زن باسواد وجود دارد، و لابد تمام کوشش این جامعه این است که این چهل و هشت لکه! را پاک کنند

و به جای دیگری کوچشان دهند، چون شنیده‌اند که پیغمبر گفته است: «زنان را فقط دو چیز بیاموزید، نخ‌ریسی و سوره نور!» در حالی که در زمان خود پیامبر که فقط یازده تا هفده نفر باسواد در مکه هست، همسرش عایشه و هم حفصه - هر دو - باسوادند. بعد از قرن‌ها و رسیدن به قله، این قطع تاریخی است که جامعه را دوباره به دوره جاهلیت بازمی‌گرداند» (شریعتی، ۱۳۵۱: ۲۴).

### نقد گفتمان‌های رقیب؛ الگوی سنتی و مدرن زن

الگوی زن در اندیشه شریعتی، زنی بود که هدف سیاسی و اجتماعی دارد و برای آرمان عدالت و آزادی، حاضر است خود را فدای جمع کند. او بیش از آنکه صرفاً نگاهی سیاسی به فعالیت‌های زنان داشته باشد، نظر به اجتماعی کردن آنان داشت. برای شریعتی، حضور زنان در ابعاد سیاسی کشور و مدیران سیاست‌گذار، اهمیت نداشت و سعی داشت زنی تربیت شود که بتواند در اجتماع حضور داشته باشد و تأثیرگذاری اجتماعی داشته باشد.

به طور کلی نظر شریعتی درباره زن را می‌توان در دو بحث جداگانه «زن ایده‌آل» و «زن خانواده» بررسی کرد. در بحث اول، شریعتی با همان بینش رادیکال و از منظر یک جامعه‌شناس انقلابی بومی، زن را به تصویر می‌کشد و در بحث دوم، بیشتر از منظر روشن‌فکری در چارچوب سنت با برداشت‌هایی تازه، ممکن‌ترین پاسخ‌ها را به معضله‌های کوتاه‌مدت می‌دهد (ر.ک: علی‌اکبری، ۱۳۸۶).

از نظر شریعتی، «زن ایده‌آل، زن انقلابی» است. به نظر وی، این زن «به طور کلی فارغ از جنسیت بود و مهم‌ترین ویژگی‌اش، تعهد ایدئولوژیک و مسئولیت‌پذیری سیاسی بود». وی والاترین مرتبه این تعهد را «با شهادت یا ابلاغ» می‌داند. «آنان که رفتند، کاری حسینی کردند و آنان که ماندند، باید کاری زینبی کنند، وگرنه یزیدی‌اند».

در قالب سخنرانی و خطابه با کنار هم چیدن کلمات، شریعتی سعی می‌کند از شخصیت‌های اسلامی و به‌ویژه تشیع، شخصیت‌های معترض اجتماعی و سیاسی خلق کند. شریعتی سعی می‌کند که سنت و مدرنیسم را نقد کند و راه سومی ایجاد نماید.

«زن در جامعه شرقی، از جمله جامعه شبه‌اسلامی فعلی، به نام مذهب و سنت، بیش از همه رنج می‌برد و از درس و سواد و بسیاری حقوق انسانی و امکانات اجتماعی و آزادی رشد و کمال و پرورش و تغذیه روح و اندیشه محروم است و حتی به نام اسلام، حقوق و امکاناتی را که خود اسلام به زن داده است، از وی بازگرفته‌اند و نقش اجتماعی او را در حد یک «ماشین رختشویی» و ارزش انسانی‌اش را در شکل «مادر بچه‌ها» پایین آورده‌اند و از بر زبان آوردن نام او عار دارند و او را به اسم فرزندش می‌خوانند (هرچند فرزندش پسر باشد!)» (شریعتی، ۱۳۵۰: ۱۲۷).

به این فهرست نیز می‌توان از زبان شریعتی باز افزود. اما در یک جمله، زن سوم یا زن روشن‌فکر، همان‌گونه که تحت سلطه مردسالاری قدیم نیست، تحت سلطه مردسالاری جدید نیز نیست. این زن، سوژه مصرف و ابژه جنسی و ابزار دست دوم اقتصادی نیست و می‌باید علاوه بر عقل به عاطفه و علاوه بر «خود» به «دیگری» هم بیندیشد و «تجدد» و تغییرات ظاهری در خود و زندگی‌اش را نیز با «تمدن» و تغییر عمیق در اندیشه و شخصیت و سبک زندگی و همه عرصه‌های فرهنگی، اقتصادی، سیاسی و اجتماعی همراه سازد. پیشتر نیز آوردیم که شریعتی می‌گفت: «استعمار هرگز دوست ندارد که دختران ما، اروپایی فکر و کار کنند، اندیشمند و آزاد و تولیدکننده باشند.» (همان: ۹۶). تعابیر او در اینجا به خوبی بیانگر هدف‌ها و خواسته‌های متنوع و متکثر و مدل‌هایی است که او برای دختران جامعه خویش آرزو می‌کند: فکر و اندیشه؛ آزادی؛ کار و تولیدکنندگی.

### بازگشت به خویشتن و ترویج الگوی زن انقلابی

کنش کلامی شریعتی، کنشی خطایی و با محوریت ترسیم آرمان‌شهر بوده است. شریعتی برای مبارزه با گرایش فکری-فرهنگی غالب آن زمان، گفتمان بازگشت به خویشتن را به پیش برد که نسخه ایرانی‌ای از گفتمان بازگشت به دوزخیان زمین قانون بود (نبوی، ۱۴۰۱: ۱۵۸). در حالی که روح گفتمان قانون، غیر مذهبی بود و بر ویژگی‌های نژادی، تاریخی و زبانی جهان سوم انگشت می‌نهاد، گفتمان شریعتی، آهنگی مذهبی داشت و بر ریشه‌های

اسلامی تأکید می‌کرد. او خطاب به هواداران غیر مذهبی بازگشت نوشت:

«هنگامی که ما از بازگشت به ریشه‌های خود سخن می‌گوییم، در واقع از بازگشت به ریشه‌های فرهنگی خود حرف می‌زنیم. ممکن است بعضی از شما به این نتیجه برسید که ما ایرانیان باید به ریشه‌های نژادی (آریایی) خود بازگردیم. من این نتیجه‌گیری را به طور قاطع رد می‌کنم. من با نژادپرستی، فاشیسم و بازگشت‌های ارتجاعی مخالفم. نکته مهم‌تر آنکه تمدن اسلامی همچون قیچی عمل کرده و ما را از گذشته پیش از اسلام خود به کلی برده است. نتیجه آنکه بازگشت به ریشه‌هایمان به معنی کشف دوباره ایران پیش از اسلام نیست، بلکه به معنی بازگشت به ریشه‌های اسلامی ماست» (شریعتی، ۱۳۹۴: ۳۰۶).

گفتمان بازگشت شریعتی، نمونه دیگری از تکاپوی روشن‌فکران ایرانی در راه بازیافت اصالت است. جهاد او با هدف به مبارزه خواندن چندین نیروی رقیب صورت گرفت. نخست آنکه او می‌خواست میراث اسلامی ایران را در برابر ستایش ناسیونالیست‌های غیر مذهبی از ایران پیش از اسلام قرار دهد. دوم اینکه می‌خواست رقیبان مارکسیست خود را با این استدلال خاموش کند که اسلام، روح دمیده در فرهنگ ایران و مارکسیسم، یک ایدئولوژی بیگانه با توده‌هاست. سوم اینکه امیدوار بود ثابت کند که آنچه جوانان ایرانی را از اسلام فراری می‌دهد و به طرف ایدئولوژی و فرهنگ غربی می‌کشاند، نادانی، سطحی بودن و دورویی روحانیان محافظه‌کار است.

شریعتی آگاهانه می‌کوشید تا جنبه‌هایی از تجدد را به روابط و نظام‌های ارزشی اجتماعی - مذهبی سنتی جامعه ایران تزریق کند. او نه در چهره یک شرقی، که در قامت یک جهان‌سومی، از بازگشت سخن می‌گفت. بیزاری او از غرب، بیزاری یک عارف اسلامی بی‌خبر از غرب نبود؛ بلکه بیزاری یک روشن‌فکر سرخورده درس خوانده در غرب بود. او همانند قانون نوشت:

«بیا بید دوستان، بگذارید اروپا را رها کنیم. بگذارید از این تقلید تهوع‌آور و میمون‌وار از اروپا دست برداریم. بگذارید این اروپا را پشت سر بگذاریم. اروپایی که همواره از انسانیت سخن می‌گوید، اما هر جا انسان‌ها را می‌یابد،



نابودشان می کند» (شریعتی، ۱۳۵۷: ۲۳).

اندیشه شریعتی به رغم این نطق‌های سخنورانه درباره مصیبت‌های ساخته غرب، سرشار از حضور همیشگی غرب بود. مانند روشن‌فکران غیر مذهبی پیش از او، شناخت‌شناسی، زبان، رقیبان و مرجع‌های او همه برخاسته از غرب بود. تلاش او برای بازگرداندن انسانیت اصیل بومیان مسلمان و نوسازی مفاهیم و ارزش‌های مذهب شیعه، در مفاهیم و اشارات غربی ریشه داشت (Bayat-Philip, 1980: 167-165). در حالی که روشن‌فکران غیر مذهبی ایران به پیروی از مارکس، مذهب را تریاک توده‌ها می‌دانستند، او و شمار زیادی از روشن‌فکران مذهبی غیر روحانی، به پیروی از ماکس وبر، بر این باورند که اسلام را باید با ضرورت‌های عصر مدرن آشتی داد. شریعتی باور داشت که جامعه ما در حال حاضر از نظر مرحله تاریخی در آغاز یک رنسانس و در انتهای دوره قرون وسطی به سر می‌برد (شریعتی، ۱۳۶۰ الف: ۲۸۱).

راه شریعتی که میان بنیادگرایی سنتی و تجددگرایی عرفی است، راهی جمع‌گرا و انقلابی است که زن باید در مسیر آن حرکت کند. زمینه تاریخی-اجتماعی دوره شریعتی، برآمدن گفتمان‌های مارکسیستی و سوسیالیستی است. چندجانبه‌نگری شریعتی به مسئله زن وقتی نمایان می‌شود که فضای سیاسی، اجتماعی و جهانی دوره او را بشناسیم. از نظر سیاسی، گفتمان جهانی عصر شریعتی، یعنی عصر پس از جنگ‌های جهانی، استعمار و ضد استعمار بود. از نظر اندیشه‌گی و فلسفه نیز روشن‌فکران غرب از عقلانیت مدرن که به ابزاری در خدمت سرمایه‌داری تبدیل شده بود، به شدت انتقاد و نکوهش می‌کردند. در بدنه جامعه نیز گفتمان اصلی را رادیکالیسم برانداز و مبارزه مسلحانه تعیین می‌کرد. از سوی حکومت هم شبه‌مدرنیسم تبلیغ می‌شد. متدینان هم در ترویج و تقویت الگوی سنتی در مقابله با الگوی پهلوی می‌کوشیدند. شریعتی با آگاهی و درک همه‌جانبه از این همه الگوهایی که برای «زن ایرانی» تدارک دیده می‌شد، در صدد برآمد تا الگویی برخاسته از فرهنگ دینی و تاریخی پیش روی زن ایرانی قرار دهد. او در ارائه این الگو به سه امر توجه داشت: واقعیت‌پذیری اجتماعی، معقولیت تاریخی و مقبولیت عرفی. با توجه به این سه امر که وجه زمانی و واقع‌نمایی نظریه شریعتی را نشان می‌دادند، او ممکن‌ترین و کارآمدترین راهکارها را نشان

داد. به نظر او، زنان ایرانی عملاً دو راه بیشتر پیش رو نداشتند: مدرنیسم و سنت یا به تعبیر خودش تجدد و تقدم. این دو راه با وجود تفاوت ظاهری‌شان، تفاوت ماهوی با یکدیگر نداشتند. هم تصویر شبه‌مدرنیستی پهلوی از «زن آزاد اجتماعی» و هم تصویر سنت از «زن عفیف خانگی» مبتنی بر هویت فروتر جنسی بود.

او فاطمه را مصداقی برای مشی و ایدئولوژی ضد خانه‌نشینی خود قرار می‌دهد. اما شریعتی به این مسئله، فراتر از امری نظری می‌نگرد. او آکادمیسینی نیست که صرفاً به دنبال حقیقت باشد، بسان دایره‌ای تک‌مرکزی به مرکزیت حقیقت. بلکه او روشن‌فکری است همچون بیضی دو مرکزی: حقیقت و تغییر. فاطمه برای او هم جنبه روشنگرانه فکری دارد و هم جنبه کارکردی و کاربردی. در این راستاست که او به بحث مهم ضرورت الگوها می‌پردازد. پاسخ «چگونه باید بود» با پاسخ «چه باید کرد» متفاوت است. الگوها، پاسخی اخلاقی (و فضیلت‌محور) به چگونه باید بودن هستند:

«در برابر این دگرگونی فکری که بر ما تحمیل شده است و می‌شود، چه کنیم؟ و کیست که می‌تواند رسالت را به عهده گیرد؟ آنکه می‌تواند کاری بکند و در نجات، نقشی داشته باشد، نه زن سنتی است که در قالب‌های کهنه و آرام و رام خفته است و نه زن عروسکی جدید که در قالب‌های دشمن، سیر و اشباع شده است. بلکه زنی است که سنت‌های متحجر قدیم را - که به نام دین، اما در واقع سنت قومی و ارتجاعی است که بر روح و اندیشه و رفتار اجتماعی‌شان حکومت داده‌اند - می‌شکند و می‌تواند خصوصیات انسانی تازه را انتخاب کند. کسی است که تلقینات گذشتگان، به عنوان نصایح ارثی مرده، سیرش نمی‌کند و شعارهای وارداتی فریبنده، به شوق و شعفش در نمی‌آورد و در پشت ماسک‌های آزادی، چهره‌ کریه و وحشتناک ضد معنویت و انسانیت و ضد استقلال معنوی و انسانی و ضد زن و حرمت انسانی زن را می‌بیند. چنین کسانی‌اند که می‌دانند آنچه بر ما عرضه و تحمیل می‌شود، از کجاست؟ و از چه دست‌هایی؟ و چه کالاهایی به بازار فرستاده‌اند؟ بی‌احساس، بی‌شعور، بی‌درد، بی‌تفاهم، بی‌مسئولیت و حتی بی‌احساس انسانی و درک و فهم بشری. عروسک‌های تر و تمیز

شایسته! و معلوم است که شایسته چیستند و چه کار؟ و ملاک‌هاشان معلوم است که از کجاست که بر تیپ زن ما زده می‌شود و... چرا؟ برای اینهاست که «چگونه باید شد» مطرح است که نه می‌خواهند چنان بمانند و نه می‌خواهند چنین بشوند و نمی‌توانند، بی‌اراده و انتخاب، تسلیم هر چه بود و هست بشوند. الگو می‌خواهند. کی؟ فاطمه» (شریعتی، ۱۳۵۰: ۱۴۶).

او در جای دیگری، زینب را الگویی غیر فرقه‌ای (فراشیعه- سنی) و نیز فراایدئولوژیک (فرامذهبی- غیر مذهبی) و به عنوان «مظهري از رهبري اجتماعي و انساني مترقي زن» معرفی می‌کند:

«کدام زنی است -در هر مرحله و تپیی و در هر نظامی و در هر نوع عقیده خاص فرقه‌ای و مذهبی یا اجتماعی- که به ارزش‌های جاوید زن و به ارزش‌های متعالی زن به صورت ایده‌آل معتقد است و زینب را در کربلا، در دربار یزید، در کاروان اسارت، در آن دوره سخت بعد از شهادت، همه کس ببیند و او را به عنوان مظهري از رهبري اجتماعي و انساني و مترقي زن همیشه قبول نکند؟ و این است که می‌بینیم اینها هم زنده‌اند. اینها هم اسلام مجسم هستند. اینها هم برای همیشه و برای هر نظامی و برای هر جامعه‌ای باید زنده باشند. زنده بودن یعنی اثر بخشیدن، یعنی راه‌حل نشان دادن، یعنی جهت را نشان دادن، یعنی معالم‌الطریق بودن، برای راه بشریت در هر نژادی و در هر دوره‌ای و در هر زمینی» (همان، ۱۳۸۴: ۲۷-۲۵).

چنان‌که مشاهده کردیم، شریعتی در پاسخ به این سؤال که زن مسلمان در عصر حاضر چگونه باید باشد؟ سه چهره متمایز موجود و ممکن از زن را در جامعه خود ترسیم کرد که زنان ناگزیر از انتخاب یکی از آنها هستند: زن سنتی و مقدس‌مآب، زن متجدد و اروپایی‌مآب و زن فاطمه‌وار که از دو چهره دیگر به یک اندازه دور است. زن سنتی مقدس‌مآب، متعصبانه و ناآگاهانه سنت‌ها و آداب و رسوم قدیمی جاری در جامعه را به عنوان ارزش‌های ابدی اسلام و تنها راه زندگی درست می‌شناسد، می‌پسندد و رعایت می‌کند. زن به اصطلاح متجدد و اروپایی‌مآب از ارزش‌های خود دور شده، از خود بیگانه شده و کورکورانه راه و روش زندگی و ارزش‌های غربی را به عنوان راه و روش و

ارزش‌های مدرن و پیشرفته می‌پذیرد. زن فاطمه‌وار، زنی است که چون فاطمه، جامعه خود را می‌شناسد، دارای مسئولیت اجتماعی و سیاسی بوده، نقش منفعل و تماشاگر ندارد؛ بلکه به نحو ایجابی عمل می‌کند، جانب حق و ارزش‌ها را می‌گیرد و شجاعانه، استوار، تزلزل‌ناپذیر و مطمئن برای رسیدن به هدف، وارد عمل می‌شود. این زن به تعبیر محدثی گیلوایی، خودسالار است (ر.ک: محدثی گیلوایی، ۱۳۹۵).

وی دو چهره سنتی موروثی و تحمیلی وارداتی از زن را می‌شناسد و می‌داند که هیچ‌کدام تناسبی با اسلام و انسانیت و آزادی ندارند؛ بلکه یکی به سنت‌های پدرسالارانه و دیگری به حیل‌های پست قدرت‌های انحرافی و تحذیرکننده بورژوازی متکی است (شریعتی، ۱۳۸۴ الف: ۲۳۹). او می‌داند که نمی‌تواند از اسلام بی‌نیاز و نسبت به آن بی‌تفاوت بماند و آگاهانه انتخاب می‌کند تا خودش باشد و خودش بسازد و یک بار دیگر متولد شود و در این تولد جدید (رنسانس) خود، مامای خود باشد، نه ساخته وراثت و نه پرداخته تقلید (همان، ۱۳۸۴ ب: ۸).

شریعتی قصد داشت تا زنان را وارد سیاست کند و برای این منظور، روایت جمع‌گرا را بر فردگرایی استیلا بخشید. با توجه به بیان شریعتی و استدلال‌های یادشده می‌توان نتیجه گرفت که نه تنها وی شخصیت و مقام ارزشمند فاطمه و زینب را وام‌دار مجاهدت‌ها و انتخاب‌های آگاهانه خود آنان می‌دانست، بلکه کوشش‌های آنان را شاهدی بر ضرورت حضور زنان و نقش مسئولانه و سازنده آنان در اجتماع تلقی می‌کرد. چه بسا بیان شریعتی حاکی از اعتقاد آنان و به تبع وی به اولویت وظایف اجتماعی بر وظایف خانوادگی باشد.

شریعتی به سبک موج دوم، قدرت را نه در دولت، که در میان مردم و اجتماع جست‌وجو می‌کند و هدف او، شکل‌دهی به جنبشی است که از طریق آن، زنان به حق خود برسند و این آرمان‌شهر تنها از طریق انقلاب ایجاد خواهد شد. آنچه در برخورد شریعتی با وضعیت زنان در جامعه مدرن مشاهده شد، برخورد و تبیین متکثر و در مجموع دو لایه بود که از یکسو به زن آزاد و مبارزات فرهنگی و اجتماعی او با قرون وسطای ضد زن و دستاوردها و ثمرات آن در حوزه‌های مختلف فکری و فلسفی، اخلاقی و وجودی، علمی، اقتصادی، سیاسی، هنری و... توجه می‌کند و در لایه‌ای دیگر به آسیب‌شناسی این وضعیت در دنیای جدید، نخست از منظر اخلاقی و وجودی

اگزستانسیالیستی و جمع‌گرایی سوسیالیستی (دورکیمی و مارکسی) و معنوی و مذهبی و پیامدهای آن همچون ضعف پیوندهای خانوادگی، تنهایی، خودکشی و... و دوم، انتقاد از سرمایه‌داری در برخورد ابزاری با زن برای توسعه مصرف، سرگرمی برای غفلت و تک‌ساحتی دیدن زن و پیامدهای آن و سکس به جای عشق می‌پردازد.

هرچند اکثر خواسته‌های شریعتی درباره زنان جامعه خویش، اهداف و حقوق اولیه و بدیهی آنها (همچون خروج از خانه و تحصیل و آگاهی و اشتغال)، تغییر نقش کلیشه‌ای زنان در خانواده و جامعه را مدنظر قرار داده است و تأکید او بر الگوهای گذشته و حال (هاجر و فاطمه و زینب و یا حسن و محبوبه و الگوهای علمی، ادبی، سیاسی، هنری و... در جهان جدید) نیز عمدتاً معطوف به همین حقوق اولیه و بدیهی است، گاه ذهن تیزپرواز وی به اهداف بلندتری اشاره دارد. برای مثال در پرداختن به زینب از او «به عنوان مظهری از رهبری اجتماعی و انسانی و مترقی زن» یاد می‌کند (شریعتی، ۱۳۵۱: ۲۵). یا وقتی از فاطمه در نقش‌های گوناگون فردی، خانوادگی و اجتماعی‌اش یاد می‌کند، برخلاف فرهنگ مردسالار حاکم و به طور شگفت‌انگیزی از تعبیر «امام» برای او استفاده می‌کند (همان، ۱۳۵۰: ۲۷۸). آشکار است که شریعتی، احتمال چنین بدفهمی را می‌دهد و به همین دلیل مکرر تأکید کرد که فاطمه، این موقعیت را در اسلام و میان مسلمانان صدر اسلام و تاریخ به دلیل توانایی‌ها و ویژگی‌های درونی خودش، استحکام در ایمان و پرهیزکاری، دانش و انتخاب‌هایی که در طول زندگی‌اش انجام داد، به دست آورده است؛ چنان‌که برخی احادیث و نیز عنوان کتاب بیانگر آن است.

«او در کوران حوادث و تجربه‌های سخت زندگی‌اش، فاطمه شدن را آموخت و هرگز از رفتن و شدن باز نایستاد. فاطمه باید خودش فاطمه می‌شد و دختر محمد بودن فقط زمینه را برای فاطمه شدن در اختیار او قرار داد که اگر از آن بهره نمی‌گرفت، باخته بود. فاطمه تنها دختر یا همسری نبود که بنا بر وظیفه و سنت خانوادگی، از مردان زندگی خود حمایت کرده باشد؛ بلکه با اختیار انتخاب کرد که در بزنگاه‌های تاریخی، پیامبر زمان خود و جانشین وی را پشتیبانی کند؛ بر اساس احساس مسئولیت اجتماعی و وظیفه دینی در ماجرای خلافت و فدک وارد عمل شود و به دلیل وفاداری به

حقیقت و پشتیبانی قوی از آن، بسته به موقعیت، یا از طریق صبر و سکوت و یا مقاومت و اعتراض، نقش اجتماعی، سیاسی و دینی خود را به عنوان زن مسلمان ایفا کند و الگویی بشود که خداوند و پیامبر می‌خواستند. زنی که عفت اخلاقی، او را از مسئولیت اجتماعی مبرا نمی‌کند. فاطمه، مبارزه با خلافتی را که غصب می‌دانست و خلیفه‌ای را که ناشایست می‌شمرد، ادامه داد. برای بازپس گرفتن فدک از تلاش بازنايستاد. این تلاش همه به صورت حمله و انتقاد بود. می‌کوشید تا به همه ثابت کند که خلیفه در این کار خواسته است از او انتقام سیاسی بگیرد و بر علی، ضربه‌ای اقتصادی فرود آورد. فدک برای فاطمه، یک مسئله سیاسی شده بود و وسیله مبارزه و پافشاری فاطمه از این‌رو بود، نه به خاطر ارزش اقتصادی آن. اما استقرار قدرت و سلطه حکومت و سکوت و تسلیم مردم، فاطمه را از مسئولیت مبارزه به خاطر حق علیه باطل مبری نمی‌سازد. باید برای پیروزی هرچند با امیدی ضعیف تلاش کند. اگر حق را نمی‌توان استقرار بخشید، می‌توان اثبات کرد، طرح کرد، به زمان شناساند. این است که مدینه شاهد شگفت‌انگیزترین منظره‌های تاریخ است، پیاده علی است و سواره فاطمه. به سراغ انصار می‌رود. هر شب همراه علی به مجالس آنها سر می‌زند. فضایل علی را یکایک برمی‌شمارد. سفارش‌های پیغمبر را یکایک به یادشان می‌آورد. با نفوذ معنوی، شخصیت بزرگ انسانی، آگاهی سیاسی، شناخت دقیقی که از اسلام و روح و آرمان‌های اسلام دارد و بالاخره قدرت منطق و استدلال استوار خویش، حقانیت علی را ثابت می‌نماید و آنان را از آینده ناپایدار و تیره‌ای که در انتظار اسلام و رهبری امت است، بیم می‌دهد. فاطمه هرچه در توان داشت کوشید تا نخستین خشت این بنا را کج نگذارند، نتوانست» (شریعتی، ۱۳۸۴: ب: ۱۸۹-۱۹۷).

### نتیجه‌گیری

شریعتی به موج دوم روشن‌فکری یعنی روشن‌فکران سال‌های ۱۳۲۰ تا ۱۳۶۰ تعلق

دارد. این موج بر اساس مدل مفهومی قدرت چپ‌گرایانه مارکسیستی و موج دوم فمینیسم، اعتقاد به سیاست به‌مثابه ایدئولوژی انقلابی دارند. موج دوم روشن‌فکران ایرانی همانند آل‌احمد، شریعتی، مطهری و طالقانی از سطح حکومت به سطح جامعه وارد شدند. روشن‌فکران این موج، ایدئولوژیک‌می‌اندیشیدند و ستایشگر ایجاد نظام کیهانی با تمرکز بر عرفی‌گرایی و با گرایش چپ بودند. در سطح بین‌الملل نیز ادبیات مارکسیستی در قالب گفتمان‌های فرانکفورتی، اگزیستانسیالیستی و جهان‌سوم‌گرا در حال گسترش بود (نبوی، ۱۴۰۱: ۲۶۶).

مارکسیسم در میان روشن‌فکران جهان، محبوبیت یافته بود. در ایران نیز روشن‌فکران موج دوم سعی کردند تا نشان دهند که سرمایه‌داری جهانی به رهبری آمریکا و غرب، روایتی امپریالیستی است که طبقات پایین جهان باید با هم متحد شوند و با انقلاب به برقراری جامعه جهانی برابر کمک کنند. این موج تحت تأثیر گرامشی، سارتر و مارکوزه بود و سعی می‌کرد قدرت را نه در لایه‌های بالا و ساختار حکومت، که در جامعه پیگیری کند. در چنین فضایی، دیگر تعلیم و تربیت، حق رأی زنان و مدرن شدن آنها آنطور که در موج اول مطرح و عملیاتی گردید، مدنظر نبود.

موج دوم بر این باور بود که باید مطالبات زنان را که تحت تأثیر لیبرالیسم و سرمایه‌داری غربی است، متحول ساخت. به باور روشن‌فکران ایرانی، نظام سیاسی پهلوی تحت تأثیر غرب است و زنان را از آرمان‌های اصیل و وظایف ساختاری خود دور ساخته است. به باور آنها باید ابتدا از طریق مجله، فیلم، کتاب، موسیقی و مدرسه، ادبیات انتقادی تولید کرد و خودآگاهی به زنان داد. سپس زنان وارد اصناف و احزاب عدالت‌خواه می‌شوند و به کمک نیروهای مترقی به سمت خلق انقلاب علیه نظام ارتجاع حرکت خواهند کرد. زنان به همراه کارگران و طبقات پایین، قشری ستم‌دیده هستند و با دادن آگاهی می‌توان آنها را با انقلاب همراه ساخت. در چنین روایتی، غرب به بی‌بندوباری و استفاده ابزاری از زنان متهم می‌شود و زنان به مبارزه علیه نظام سلطه فراخوانده می‌شوند.

شریعتی، اصلی‌ترین متفکر موج دوم روشن‌فکری در ایران است که تحول مفهوم قدرت و زنان به‌مثابه سوژه‌های انقلابی در آثار او قابل ردیابی است. گفتمان ضد روحانی شریعتی، او را از بسیاری از متحدان بالقوه خود بیگانه ساخت. علاوه بر این از منظری غیر دینی می‌توان از شریعتی به خاطر این خام‌اندیشی که می‌خواست از دین‌پیرایی

پروتستانتیسم تقلید کند، انتقاد کرد. او نمی‌توانست بپذیرد که در عصر تجدد و سکولاریسم جهان، پروتستانتیسم اسلامی دیگر نمی‌تواند پیامدهای انقلابی شورش لوتر را تکرار کند. نکته آخر آنکه شریعتی در هواداری از لوتر، این واقعیت را نمی‌دانست که لوتر، جنبش انقلابی خود را علیه روحانیان مسیحی در قرن شانزدهم میلادی با کمک مستقیم شهریاران انجام داد. شریعتی هیچ‌گاه نمی‌خواست برای برانداختن روحانیان با شاه اتحاد ببندد.

هرچند تفسیر شریعتی بسیار الهام‌بخش، تأثیرگذار و در برانگیختن غرور و عزت زنان مسلمان موفق بوده است، به باور برخی از اندیشمندان، وی در دستیابی به هدفش که ارائه یک مدل و الگو برای زنان مسلمان است، موفق عمل نکرده است (ر.ک: لاهیجی، ۱۳۹۱). برای نمونه محمدجواد کاشی (۱۳۷۸) بیان می‌کند که هرچند عنوان کتاب شریعتی بیانگر آن است که فاطمه یک رهبر بود، کتاب او، زنی را به تصویر می‌کشد که در واقع در حاشیه زندگی مردان زندگی‌اش بوده است. برداشت این‌چنینی این پژوهشگر شاید به این دلیل بوده که شریعتی، فاطمه را ضمن حکایت تاریخی از زندگی‌اش معرفی کرده که در آن به طور طبیعی، او دختر پیامبری بود که به او ایمان داشت و همسر امامی که او را جانشین بر حق پیامبرش می‌دانست. این امر موجب می‌شود تا خواننده، فاطمه را تنها به صورت یک دختر، همسر و مادر حامی و صبور در زمان دشوار شکل‌گیری اسلام ببیند، نه یک زن نمونه که موقعیت و اهمیت نقش او، وام‌دار و بیانگر ایمان، ارزش‌ها، انتخاب‌ها و ویژگی‌های برجسته درونی اوست که در پیروی از پیامبر زمان خود (و نه پدرش) کسب کرده است.

در جمع‌بندی می‌توان تحلیل کرد که علی شریعتی، جامعه‌شناس و فیلسوف تأثیرگذار ایرانی، دیدگاه متفاوتی نسبت به جریان اصلی فمینیسم در مورد حقوق زنان داشت. شریعتی از چهره‌های برجسته نهضت احیای اسلامی بود و به اهمیت مبانی اسلامی در شکل‌گیری جامعه معتقد بود. آشکار است که مسئله حقوق زنان و برابری جنسی یا جنسیتی، دغدغه شریعتی نبود. البته او حتماً از طرح مسئله زنان و مباحث فمینیستی در جهان آگاه بود. چنان‌که مجموعه مطالعات او و برخی نوشته‌ها و اظهارنظرهای او که حاوی اشارات تمجیدی او از برخی جنبه‌های جنبش‌های آزادی‌بخش عصر جدید در حوزه زنان است، نشان می‌دهد؛ اما به نظر می‌رسد که این



مسائل و موضوعات را برای زنان در شرایط فرهنگی، اجتماعی و سیاسی ایران دوران خود اصیل نمی‌دانست و از این‌رو چندان به آنها نپرداخت.

آنچه در آن زمان بیش از هر چیز دغدغه شریعتی بود، برخورداری زنان از ملزومات و مقومات انسان بودن، یعنی آگاهی، اراده، اختیار و آزادی انتخاب بود که در صورت تحقق آن، با انتخاب درست می‌توانستند به عنوان سوژه‌های تأثیرگذار در تحولات اجتماعی ایفای نقش کنند. از همین روی وی به عنوان روشن‌فکر دردمند، برای افزایش آگاهی و فرصت رشد زنان، آنان را به حضور مؤثر و ارزشمند در جامعه فرامی‌خواند و درباره خطرهایی به آنها آگاهی و هشدار داد که شخصیت و هویت زنانه آنها را به عنوان انسانی مستقل و ارزشمند تهدید می‌کرد.

بدین ترتیب می‌توان به طور خلاصه گفت که زن سوم یا زن روشن‌فکر شریعتی با سه خصیصه آگاه، مسئول و مولد دارای حق، نقش و شخصیتی مساوی مرد است. شریعتی در مسیر روشنگری و تلنگر و شوک‌زدن‌های پیاپی خود به فضای سنتی برای ترک برداشتن سد سنت در برابر آزادی زنان برای باز شدن روزه‌ای به سوی آنان، به‌خوبی و با دید عینی و دقیق یک جامعه‌شناس بومی می‌داند که مهم‌ترین مانع فرهنگ خانه‌نشینی زنان و تمرکز سلطه جنسیتی مردسالارانه با پوشش مذهبی «عفت» و پوشش سنتی ملی «غیرت و ناموس» بر این امر است. بنابراین او نقطه اصلی تمرکز و حمله خود را همین نقطه قرار می‌دهد و پذیرش مسئولیت اجتماعی توسط زنان را برای رشد جامعه ضروری می‌داند.

### پی‌نوشت

۱. در اندیشه شریعتی، زن اول، زن سنتی و زن دوم، زن اروپایی است و زن سوم یا زن روشن‌فکر، متفاوت از تعریف دو زن دیگر است. زن سوم همان‌گونه که تحت سلطه مردسالاری قدیم نیست، تحت سلطه مردسالاری جدید نیز نیست و با سه خصیصه آگاه، مسئول و مولد دارای حق، نقش و شخصیتی مساوی با مرد دارد.

۲. زندان خویشتن یا جبر خود، دیواری پیرامون وجود فرد نیست؛ زندانی است که فرد با خود حمل می‌کند. در اینجا چون زندانی و زندان، یکی هستند، خودآگاهی و شناخت نسبت به این زندان از همه مشکل‌تر است.

۳. شرق‌شناسی وارونه، گفتمانی است که روشن‌فکران و نخبگان سیاسی شرق به کار می‌گیرند و مضمون آن، دعوی پدیدار ساختن و در نهایت در اختیار عوام قرار دادن هویت راستین و واقعی آنهاست. این هویت‌سازی در شأن خویش اغلب به عنوان دانشی که خنثی‌کننده روایت غربی‌ها از شرق است، وانمایانده می‌شود.
۴. نیایشگاهی باستانی در آکروپولیس آتن که پریکلس آن را ۲۵۰۰ سال پیش بنا کرد.

## منابع

- احمدی، بابک (۱۳۸۳) ساختار و هرمنوتیک، چاپ سوم، تهران، گام نو.
- احمدی، نوشین (۱۳۸۰) زنان در زیر سایه پدرخوانده‌ها، تهران، توسعه.
- بروجردی، مهرداد (۱۳۸۷) روشن‌فکران ایرانی و غرب، ترجمه جمشید شیرازی، چاپ سوم، تهران، فرزانه روز.
- حقیقت، صادق (۱۳۸۷) روش‌شناسی علوم سیاسی، قم، انتشارات دانشگاه مفید.
- رهنما، علی (۱۳۸۱) مسلمانی در جست‌وجوی ناکجاآباد؛ زندگی‌نامه سیاسی علی شریعتی، ترجمه کیومرث قرقلو، چاپ دوم، تهران، گام نو.
- سارتر، ژان پل (۱۳۶۳) روشن‌فکر کیست و روشن‌فکری چیست؟، ترجمه رضا سیدحسینی، تهران، نقد آگاه.
- شریعتی، علی (۱۳۵۰) فاطمه فاطمه است، تهران، چاپخش.
- (۱۳۵۱) در نهم اسلام‌شناسی، تهران، چاپخش.
- (۱۳۵۷) هفت نامه از مجاهد شهید دکتر علی شریعتی، تهران، ابودر.
- (۱۳۶۰ الف) از کجا آغاز کنیم؟ مجموعه آثار، جلد ۹، تهران، دفتر تدوین و تنظیم آثار دکتر علی شریعتی.
- (۱۳۶۰ ب) روشن‌فکر و مسئولیت او در جامعه، مجموعه آثار، جلد ۲۰، تهران، دفتر تدوین و تنظیم آثار دکتر علی شریعتی.
- (۱۳۸۴) حجاب، زن، مجموعه آثار، جلد ۲۱، چاپ هجدهم، تهران، چاپخش.
- (۱۳۹۴) بازشناسی هویت ایرانی اسلامی، تهران، سپیده‌باوران.
- شکوری‌راد، صدیقه (۱۳۹۷) «اندیشه شریعتی درباره زن و حقوق او در اسلام»، فصلنامه انجمن ایرانی مطالعات فرهنگی و ارتباطات، سال چهاردهم، شماره ۵۱، صص ۷۵-۹۹.
- علی‌اکبری، معصومه (۱۳۸۶) قرائتی فلسفی از یک ضد فیلسوف، تهران، قلم.
- علیجانی، رضا (۱۳۸۹) مسئله زنان در ایران (مطالعه موردی: دکتر علی شریعتی)، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، استاد راهنما سارا شریعتی، تهران، دانشگاه پیام نور واحد پرند.
- کاشی، محمدجواد (۱۳۷۸) «ضرورت کنکاشی تازه در تعریف مسائل زنان»، مجله زنان، سال هشتم، شماره ۶۱، صص ۶۱-۶۲.
- گنجی، اکبر (۱۳۸۶) شریعتی؛ زنان گونی‌پوش و علم بورژوازی، ۱۵/ ۱۳۸۶/۰۵، قابل دسترسی در: <https://news.gooya.com/politics/archives/2007/08/062032print.php>
- لاهیجی، شهلا (۱۳۹۱) شریعتی به آزادی زن معتقد نبود، ۱۳۹۶/۰۷/۱۷، قابل دسترسی در: <http://drshariati.org/?p=3049>

متین، افشین (۱۴۰۱) هم شرقی و هم غربی، تاریخ روشن فکری مدرنیته ایرانی، ترجمه حسن فشارکی، تهران، شیرازه.

محدثی گیلوایی، حسن (۱۳۹۵) زن خودسالار، الگوی شریعتی برای زنان، مصاحبه، قابل دسترسی در: <http://fa.shafaqna.com/news/185723> [25، ۱۳۹۶/۶/۲۳].

محمودی، علی (۱۳۹۳) نواندیشان ایرانی؛ نقد اندیشه‌های چالش برانگیز و تأثیرگذار در ایران معاصر، تهران، نشرنی.

منوچهری، عباس (۱۳۸۶) رهیافت و روش در علوم سیاسی، تهران، سمت.

میلر، پیتر (۱۳۸۲) سوژه، استیلا و قدرت، ترجمه نیکو سرخوش، ترجمه افشین جهاندیده، تهران، نشرنی.  
نبوی، نگین (۱۴۰۱) روشن فکران و دولت در ایران، سیاست، گفتار و تنگنای اصالت، ترجمه حسن فشارکی، تهران، شیرازه.

نوذری، حسینعلی (۱۳۹۲) فلسفه تاریخ، روش‌شناسی و تاریخ‌نگاری، تهران، طرح نو.

Bayat-Philipp, Mangol (1980) Shiism in Contemporary Iranian Politics: The Case of Ali Shariati. In *towards a Modern Iran: Studies in Thouth, Politics and Society*, edited by eli Kedourie and Sylvia G. Haim, 155-168. London, Frank Case.

Farhang, Mamsiur (1979) Resisting the Pharaohs: Ali Shariati on Oppression, Race and Class 21, no 1, 31-40.

Richard, Yann (1981) Contemporary Shiei Thought, In *Roots of Revolution: An Interpretive History of Modern Iran*, Nikkie R. Keddie, With a section by YannRichard, 202-230, New Haven, Yale Univ. Press.

Tully, James (1988) "Meaning and Context: Queintin Skinner and His Critics", Princeton: University press.