

تاریخ دریافت: ۹۶/۳/۲۵

تاریخ پذیرش: ۹۶/۱۱/۱۷

بررسی دیدگاه دکتر علی شریعتی درباره عرفان و تصوف

فاطمه سلیمانی کوشالی^۱

عظیم حمزئیان^۲

محمودرضا اسفندیار^۳

چکیده:

دکتر علی شریعتی یکی از اثرگذارترین متفکران و روشنفکران دینی ایران در قرن حاضر بود که نقش برجسته‌ای در عرصه‌های دینی، سیاسی و اجتماعی عصر خود و پس از خود ایفا کرد. یکی از عناصر اصلی تفکر شریعتی، توجه به عرفان و تصوف بوده که در آثارش بارها بر نقش آن در عروج روح آدمی و نیز شکل‌گیری ایدئولوژی مورد نظر خود که متشکل از سه گانه عرفان، برابری، آزادی است؛ تأکید داشته است. نگاه شریعتی به عرفان، هم سو با بسیاری از روشنفکران آن دوره، نگاهی منتقدانه بود تا بتواند با پالایش این میراث پر بها، از آن به نفع اهداف اجتماعی سازنده بهره گیرد. این رویکرد سبب شد تا او ضمن ارج نهادن به بسیاری از دست‌آوردهای ارزشمند عرفانی و عارفان برجسته، به بیان نقاط منفی این میراث عظیم نیز بپردازد.

نگاه تطبیقی شریعتی به ادیان و به تبع آن به عرفان و تصوف و نیز تأثیر وی از نهضت پروتستان و جریان اومانیزم، او را به خوانشی از عرفان رساند که در آن دغدغه‌های انسان قرن بیستمی که از یک سو به دنبال اثبات جایگاه خود در هستی و تکیه بر اراده، آزادی و اختیار اوست و از سوی دیگر در جستجوی معنا نیز هست، پاسخ گفته شود. کلید واژه‌ها:

علی شریعتی، عرفان، تصوف، انسان، اجتماع.

^۱ - دانشجوی دکتری عرفان و تصوف، دانشگاه سمنان، ایران.

^۲ - استادیار گروه عرفان و تصوف، دانشگاه سمنان، ایران. نویسنده مسئول: ahamzeian@semnan.ac.ir

^۳ - دانشیار گروه ادیان و عرفان، واحد یادگار امام(ره) شهرری، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.

پیشگفتار

از زمان شکل‌گیری جریان روشنفکری در ایران، آن دسته از متفکران و روشنفکرانی که برای الگوپردازی‌های روشنفکرانه و اصلاحی خود علاوه بر توجه به وضعیت موجود در ایران و جهان؛ به میراث‌ها نیز نظر داشته و با مواجهه منتقدانه به سراغ آنها رفتند، ناگزیر از توجه به همه میراث‌های دینی، تاریخی، سیاسی، اجتماعی و ادبی و عرفانی بودند. دکتر شریعتی از جمله روشنفکران دینی‌ای است که معتقد به نقد سنت - و نیز نقد مدرنیته - بود و با کنار گذاشتن کامل آنها از یکسو و پذیرش بی‌کم و کاست همه سنت‌های گذشته از سوی دیگر مخالفت می‌کرد. یکی از سنت‌هایی که شریعتی با نگاهی منتقدانه با آن مواجه شد، عرفان و تصوف بود که در آثار متعددش گاه مستقیم و گاه غیرمستقیم به آن پرداخته است. طرح بازگشت به خویشتن و مقابله با الیناسیون و خودباختگی که در نزد شریعتی بسیار حائز اهمیت است، - و مدعی است که او اولین بار در ایران این بحث را مطرح کرده است - (شریعتی، ۱۳۸۹ الف: ۱۹۷) مستلزم این است که از یک سو منابع تاریخی و فرهنگی خودمان را استخراج و سپس تصفیه نماییم و از سوی دیگر فرهنگ مسلط معاصر یعنی فرهنگ غرب را بشناسیم. از این رهگذر است که او به میراث عرفانی ما با نگاهی منتقدانه نظر می‌افکند و برای بازگشت به خویشتن از آن بهره می‌گیرد.

این پژوهش در پی پاسخ به دو پرسش اصلی است: اول اینکه در منظومه فکری شریعتی و ایدئولوژی موردنظر او عرفان و تصوف چه جایگاهی دارد و دوم بررسی تأثیر عرفان و تصوف بر شخصیت فردی و اجتماعی خود او.

فرضیه نگارنده در این پژوهش این بوده است که عرفان و تصوف جایگاه برجسته‌ای در اندیشه و تفکر و زندگی شریعتی داشته، اما ارزشمندی و تأثیرگذاری عرفان در ساحت‌های فردی و اجتماعی، از دیدگاه وی متفاوت بوده و او با رویکردی کاملاً انتقادی نه همدلانه، با این میراث ارزشمند مواجه شده است.

پژوهش درباره دیدگاه شریعتی نسبت به عرفان و تصوف از چند وجه دارای اهمیت است: اول اینکه وی با نگاهی منتقدانه با عرفان مواجه شد و هیچ‌گاه علاقه شخصی او به عرفان و تصوف مانع نقد تصوف نشد. دوم اینکه او با مطالعاتی که در حوزه ادیان مختلف داشت، نگاهی تطبیقی نسبت به ادیان و عرفان پیدا کرده بود و می‌کوشید بدون جانبداری و پیش‌داوری به نقد میراث عرفانی بپردازد. اهمیت دیگر این پژوهش این است که شریعتی روشنفکر دینی و مصلح اجتماعی‌ای است که از یک سو در پی پالایش سنت است و از سوی دیگر با مدرنیته آشناست. او در اروپا درس

خواند و با علوم انسانی غربی انس داشت. او همچنین مبارزی سیاسی است که برای آزادی و برانداختن استبداد داخلی فعالیت می‌کرد. با این اوصاف نگاه چنین روشنفکری به عرفان و تصوف، بسیار حائز اهمیت است. تاکنون تحقیق جامع و کاملی راجع به دیدگاه‌های شریعتی نسبت به عرفان و تصوف صورت نگرفته و این امر اهمیت چنین پژوهشی را چند برابر می‌کند.

درباره پیشینه پژوهش در این موضوع باید اشاره کرد که دو مقاله تحت عنوان «نفوذ عرفان دینی در آفرینش‌های ادبی دکتر علی شریعتی» نوشته عزیزالله رحیمی و «عرفان از دیدگاه دکتر علی شریعتی» از احمد رضی در مجموعه مقالات همایش بازشناسی اندیشه‌های دکتر علی شریعتی در سال ۱۳۷۹ به چاپ رسیده است. مقاله اول تنها بر اساس بخشی از کتاب کویر، یعنی کاریز نوشته شده و نویسنده، تطبیقی بین سفرهای چهارگانه سلوک با کاریز انجام داده است. در مقاله دوم نیز با تکیه بر چند اثر محدود از شریعتی دیدگاه‌های وی درباره عرفان بررسی شده که کلیاتی را در این زمینه مطرح کرده است. همچنین مقاله‌ای چهار صفحه‌ای تحت عنوان «مولانا از منظر شریعتی» از کامبیز پورناجی در سال ۱۳۷۹ در کیهان فرهنگی چاپ شده که صرفاً به نگاه شریعتی نسبت به مولانا پرداخته است. کتابی تحت عنوان «شریعتی، هرمنوتیک رهائی و عرفان مدنی» توسط عباس منوچهری در سال ۱۳۸۳ به چاپ رسیده که نویسنده در بخش دوم این کتاب با رویکردی هرمنوتیکی و با استناد به برخی از سخنان دکتر شریعتی درباره عرفان، می‌کوشد عرفان را به ساحت زندگی مدنی و اجتماعی انسان بکشاند.

این پژوهش به روش کتابخانه‌ای انجام شده و نگارنده به بررسی آثار شریعتی اعم از کویریات، اسلامیات و اجتماعیات پرداخته است. همچنین از راهنمایی‌های ارزنده خانم دکتر سوسن شریعتی در سامان دهی این پژوهش بهره بردم.

۱- بن‌مایه‌های تفکر شریعتی

شریعتی جایگاه بسیار مهمی در سیر تفکر ایرانیان در عصر حاضر دارد. او نظریه‌پردازی است که برای بیان و پردازش نظریاتش تنها به یک نقطه تکیه نمی‌کند، بلکه متفکری چند پایگاهی است که در متن افکارش هماهنگی و همسویی روشنی با مکاتب مختلف و گاه متضاد دیده می‌شود. وی در تدوین نظریات خود گرچه بر جامعه‌شناسی تأکید ویژه دارد، ولی در واقع کاملاً بین رشته‌ای عمل می‌کند و از دیدگاه‌های مختلف در تاریخ، جامعه‌شناسی، فلسفه، روان‌شناسی، عرفان و هنر بهره می‌جوید. (پدرام، ۱۳۷۹: ۷۶-۷۵)

شریعتی متفکری است که از استقلال اندیشه، آشنایی و درک عمیق از روح زمان و مسائل عصر و تمدن کنونی و نیز تکیه اساسی و بنیادین بر جهان‌بینی مذهبی و تفکر دینی برخوردار بود.

(منوچهری، ۱۳۸۳: ۲۱) همه عمر تحقیقی و تبلیغی او در نسبت با دین گذشت و دغدغه اصلی اش دین‌اندیشی و بازان‌دیشی دین بود. (سروش، ۱۳۹۲: ۴۲) وی یک اسلام‌شناس متبحر بود و اسلام-شناسی را لازمه کار یک روشنفکر- اعم از دینی و غیردینی- می‌دانست که در جامعه ایران مشغول به کار روشنفکری است. (شریعتی، ۱۳۹۲: ۲۸۶-۲۸۵)

او بینش، اخلاق و رفتار انسان را نه معلول چند دهه از زندگی، بلکه محصول و معلول هزاران سال از تاریخش می‌داند و معتقد است، هر فردی عبارت است از کتاب تاریخ جامعه‌اش. او تمام حوادث تاریخی هزاران سال پیش را در شکل‌گیری ساختمان کنونی شخصیت خود دست‌اندرکار می‌داند و ردپای همه این عوامل معنوی، سیاسی و اجتماعی تاریخ را بر روی روح و اخلاق و رفتار و بینش خویش بازمی‌شناسد. (شریعتی، ۱۳۹۲: الف: ۲۲۰-۲۱۹) در بن‌مایه‌های فکری شریعتی فلسفه، حکمت و عرفان بسیار تاثیرگذار بوده‌اند، به گونه‌ای که او سرشت خود را عجین شده با این سه می‌داند. (شریعتی، ۱۳۸۰: ۱۳-۱۰) وی از حیث سنخیت اخلاقی و گرایش و استعداد شخصی برای راهی انتخاب شده بود که از فلسفه و عرفان و ادبیات و هنر و به ویژه شعر می‌گذشت. (شریعتی، ۱۳۹۱: ۸۲؛ درگاهی، ۱۳۷۹: ۱۷۶) او در دوره‌ای از زندگی که دقیقاً اشاره نمی‌کند کدام دوره، خود را سودازده عرفان و تصوف و بودیسم می‌داند (شریعتی، ۱۳۸۱: ۷۳۲ پاورقی) و در معرفی و توصیف خویش، خود را کمی فیلسوف، قدری نویسنده، قدری عارف، قدری شاعر، قدری آزادی-خواه، قدری متفکر، قدری دانشمند، ... (همان: ۹۸۱) معرفی می‌کند که اینها همگی در نظریه-پردازی‌های وی دخیل بوده و می‌توان رد پای هر کدام را در آثارش یافت.

شریعتی در خانواده‌ای پرورش یافت که زمینه مطالعه متون عرفانی و آشنایی با عرفان برایش مهیا بود. او تحقیق و تدریس را با درس اخلاق پدرش آغاز کرد. (شریعتی، ۱۳۸۰: ۱۳-۱۰) در دانشکده ادبیات لیسانس گرفت و به زعم خودش ادبیات فارسی، تماماً ادبیات عرفانی است. انس با کتاب‌های عرفانی مثل مثنوی، کشف‌المحجوب و... و نیز شخصیت‌های عرفانی همچون مولانا، عین‌القضات، سهروردی و... همگی در تقویت مایه‌های عرفانی تفکرش اثرگذار بوده‌اند. «مگر نه من خود شیفته عرفان‌ام؟ عارفم و در این آتش می‌سوزم و آن را از اجدادم در خون و نهادم به ارث گرفته‌ام و پرورده‌ام، آن را با اشک‌ها و ریاضت‌ها و تازیانه‌ها و تنهایی‌ها و غم‌های بسیار و تامل‌های سرشار پرورده‌ام؟». (شریعتی، ۱۳۸۰: ۸۹) او صراحتاً بیان می‌دارد که تصوف، تنها مذهب و مکتب و ایمانی است که اندیشه عصیانی او را که همه مذاهب‌ها و مکتب‌ها را گشت و سر به هیچ‌یک فرو نیاورد و بر روی همه این‌ها پرواز کرد و بر هیچ بامی نشست، سیراب کرده است. (همان: ۳۵)

نهضت پروتستان که در حوزه فکر و دیانت مسیحی در اروپا در قرن شانزدهم میلادی اتفاق

افتاد، عمیقاً بر اندیشه شریعتی اثر گذاشت به گونه‌ای که وی حرکت خود را نوعی پروتستانتیسم اسلامی می‌شمرد. او در آثارش به وضوح به این مطلب اشاره کرده است. به عقیده وی یک روشنفکر باید به ایجاد یک پروتستانتیسم اسلامی پردازد تا همچنانکه پروتستانتیسم مسیحی، اروپای قرون وسطی را منفجر کرد و همه عوامل انحطاطی را که به نام مذهب، اندیشه و سرنوشت جامعه را متوقف و منجمد کرده بود، سرکوب نمود، بتواند فورانی از اندیشه تازه و حرکت تازه به جامعه ببخشد. او بر این باور بود که اسلام و خصوصاً تشیع برای چنین تغییری بسیار مستعدتر و پرتوان‌تر از مسیحیت است و عناصر اصلی و اساسی چنین نهضتی را دارا است. (شریعتی، ۱۳۹۲: ۲۹۴)

توجه به این نکته ضرورت دارد که حرکت پروتستانی، حرکت دنیوی کردن دین مسیحیت بود و اگر این حرکت نظر شریعتی را به خود جلب کرد، از این حیث بود. مباحثی که وی در انسان-شناسی، اسلام‌شناسی، فلسفه تاریخ و جامعه‌شناسی مطرح کرد همگی زنده به این روح یعنی زنده به روح دنیوی کردن دین است، (سروش، ۱۳۹۲: ۷۴) البته با این توضیح که این به معنی کنار نهادن دین نیست، بلکه تغییر جهت آن از آخرت‌گرایی به دنیاگرایی است؛ یعنی دین انحطاطی ارتجاعی را به منزله ماده‌ای برگرفتن و صورت یک دین دنیوی معترض و مرفعی را بر او پوشاندن. (همان: ۷۶ و ۷۹)

همچنین در بررسی افکار شریعتی این نکته حائز اهمیت است که او متأثر از نگاه اومانستی موجود در غرب است و انسان در نگاه او جایگاه برجسته‌ای دارد. انسانی که می‌خواهد خود سرنوشت خویش را بر روی زمین رقم بزند، انسانی که قدرت انتخاب دارد - «آدم این تنها فرشته‌ای که می‌تواند گناه کند و بنابراین توبه، عصیان کند و بنابراین طاعت. عصیان یعنی که اراده‌ای در برابر اراده خداوند، یعنی آزادی در برابر جبر طبیعت، یعنی انتخاب، پس مسئولیت و خودآگاهی» - (شریعتی، ۱۳۷۸: ۱۰۴) انسانی که خود مسئول ساختن ماهیتش است - «انسان یک وجودی است که ماهیتش را باید خود بیافریند» - (همان: ۱۳۸-۱۳۷) انسانی که مثل خدا خالق است - «در مقابل این سخن خدا که فرمود: «و تبارک الله احسن الخالقین» انسان نیز با نگرستن به سراپای خدا از نبوغ و خلاقیت خود غرق در لذت شده و فریاد می‌زند: «و تبارک الادم احسن الخالقین» حال رجز کدامیک پرشکوه‌تر و درست‌تر است؟ خدا کارش مهم‌تر است یا آدم؟» - (شریعتی، ۱۳۸۱: ۹۶۲) و البته انسانی که در جستجوی معناست.

در مجموع می‌توان منشأ اندیشه شریعتی را به عنوان یک مصلح اجتماعی انسان‌گرا، بر این پایه‌ها استوار دانست: جهان‌بینی توحیدی و اعتقاد به آرمان‌های اسلام به مثابه یک متا-ایدئولوژی رهایی‌بخش و تشیع در حکم منظومه‌ای استوار بر آرمان و عدالت‌خواهی؛ اصالت دادن به انسان و مردم؛

چند بعدی بودن آرمان انسان؛ نگاه دیالکتیکی به جامعه و تاریخ و آشنایی جامعه‌شناختی با تمدن غرب به ویژه در دوران جنگ سرد و ظهور یأس‌های عمیق و بحران‌های جانکاه در غرب؛ نگاه پویای تاریخی؛ گستره مطالعات در ادبیات و احاطه بر ادبیات اساطیری یونان، هند، ایران و آشنایی با عرفان و فلسفه وجود عرفانی. (شاکری، بی‌تا: ۵۱؛ منوچهری، ۱۳۸۳: ۱۲۹؛ علیخانی، ۱۳۸۱: ۶۳/۲-۳۷)

۱-۱- ردپای عرفان در همه آثار شریعتی

از آنجایی که عرفان یکی از پایه‌های مهم فکری شریعتی است و این تحقیق عهده‌دار بررسی دیدگاه وی درباره عرفان و تصوف است، لذا توجه به این نکته ضرورت دارد که عموماً در بین نویسندگان و محققانی که از شریعتی و آثارش می‌نویسند، این اتفاق نظر وجود دارد که کویریات نگاه عرفانی شریعتی را باز می‌نماید و از این رو برای بررسی آراء او درباره عرفان تنها کویریات را که شامل بحث‌های درون‌کاوانه و عرفانی است، مدنظر قرار می‌دهند و از سایر آثار وی، یعنی اسلامیات- شامل مباحث تئوریک و نظری-و اجتماعیات- شامل راهبردهای کلی که ما را از نقطه‌ای که هستیم به نقطه‌ای که در نظر داریم می‌رساند- غفلت می‌ورزند. حال آنکه ردپای عرفان را در همه آثار شریعتی می‌توان پیدا کرد. از آنجا که وی از نوجوانی با آثار عرفانی مأنوس بوده، تأثیرات آن در فکر و جانش رسوب کرد و به مرور زمان و به مقتضای شرایط مختلف گاه به صورت اشارات مستقیم و گاه غیر مستقیم، بروز و ظهور یافت. و البته مسلم است که کویریات بیش از دو بخش دیگر از آثارش، بیانگر روح عرفانی شریعتی است، اما به نظر می‌رسد رسوباتی که عرفان و تصوف در جان و فکر شریعتی بر جای نهاده در همه آثارش رخ می‌نماید.

آن بخش از اندیشه‌های شریعتی که در کویریات گفته شده و بیانگر روح عرفانی اوست باید مورد توجه قرار گیرد، زیرا شکوفایی دیگر افکار و اندیشه‌های وی ریشه در این بخش دارد. به بیان خودش آنچه در گورستان ساکت آدمی قیامتی بر پا می‌کند همین احساس عرفانی است که در کویریات متجلی است. در واقع کویریات شریعتی، گفتگوی او با انسان قرن بیستمی است که در کنار همه چیزهای مدرن مثل آزادی، ثروت، قدرت و... به دنبال معنا می‌گردد. به دنبال اینکه این من تنها باید چگونه نجات یابد و در این جاست که بحث‌های عرفانی و فلسفی او شکل می‌گیرد. خصوصاً کتاب کویر، سیر و سلوک روحی نویسنده و تعبیری سمبلیک از تبار فکری او، همچنین مقولاتی چون عشق و رابطه انسان با خداست. در مجموع آنچه آثار او را دارای جذابیت و اثربخشی اجتماعی کرده است، همین کویریات است. به عبارت دیگر این بخش تولید کننده آفرینش‌های مختلف سیاسی، اجتماعی، فلسفی، فرهنگی و ادبی شریعتی است. (رحیمی، ۱۳۷۹: ۲۰۸-۲۰۷)

در ادامه تنها برای اثبات این ادعا که در اسلامیات و اجتماعیات شریعتی نیز ردپای تفکرات عرفانی او وجود دارد، به نقل چند نمونه خواهیم پرداخت. در کتاب حج، شریعتی تمام ارکان مراسم حج را به مثابه استعاره‌هایی می‌داند که ما را از ظاهر به باطن می‌کشاند: «ظاهر اعمال حج تو را در خود گم نکند، از معنی غافل نمائی. این همه اشاره است». (شریعتی، ۱۳۷۸: ۱۴۴-۱۴۳) و در جای دیگری می‌گوید: «در حج انسان نقش ابراهیم را ایفا می‌کند به رمز». (همان: ۲۳۰) این تفسیرهای باطنی‌ای که وی از این مناسک ارائه می‌دهد، بیانگر نگاه عرفانی وی و گویای تأثیری است که عرفان بر عمق جان و نوع نگاهش نهاده است. وی در جای دیگری اینچنین می‌نویسد: «در طواف دیگر خود را به یاد نمی‌آوری، تنها عشق است و جاذبه عشق و تو یک مجذوب. احساس می‌کنی که هیچ نیست، فقط او هست و تو عدمی... تو یک تسلیم می‌شوی، یک توکل، یک تقویض، از آزادی بالاتر، جبری که خود اختیار کرده‌ای. عشق به اوج رسیده، به مطلق رسیده. و تو مجرد شده‌ای...». (همان: ۷۴-۷۳) در تمامی این عبارات توجه شریعتی به آموزه‌های عرفانی کاملاً مشهود است و عبارات به کار رفته سراسر عرفانی است.

او در آثار گونه‌گون گاه به صراحت درباره موضوعات مهم و اساسی عرفان سخن می‌گوید. به طور مثال درباره «ارادت» اینگونه می‌نویسد: در تصوف «ارادت» که رابطه روح نیازمند و پناهجوست با روح پناهگیر و راهیاب- روح مراد، قطب، پیر، استاد- در واقع تجلی همان نیازی در انسان است که همواره به دنبال یک هم‌سرشت می‌گردد، یک مخاطب آشنا، همان که در ادیان با نام موعود شناخته می‌شود. (شریعتی، ۱۳۹۱ الف: ۳۵۹)

در کتاب ویژگی‌های قرون جدید می‌گوید: «بعضی‌ها معتقدند معشوقه حافظ آسمانی بوده و بعضی معتقدند که یکی از همین دختران شیراز بوده و باید گفت که فرقی نمی‌کند که بوده یا نبوده، اگر چه بهانه‌اش زمینی بوده، ولی نفس عشق آسمانی بوده است. عشق چه آسمانی باشد، چه زمینی، عاقبتش به طرف خداست. (شریعتی، ۱۳۹۰ ج: ۲۲۳) این سخن اشاره به این بیت از مولانا دارد: «عاشقی گر زین سر و گر زان سر است/ عاقبت ما را بدان سر رهبر است» (مثنوی، ۱۱۱/۱) و نیز اشاره به این بیان عرفانی است: «المجاز قنطره الحقیقه».

شریعتی در بخشی از کتاب جهت‌گیری طبقاتی اسلام برای نشان دادن معنای دقیق اخلاص از داستان مثنوی که در آن مجاهدی که سالها جنگیده و برای رهایی از فریب نفس و تمرین اخلاص دست از جنگ می‌شوید تا بر شیطان غلبه کند، بهره می‌گیرد. (شریعتی، ۱۳۸۸: ۱۷۲)

همچنین در دروس اسلام‌شناسی - در مجموعه آثار ۱۶ تا ۱۸- شریعتی در طرح‌اندازی‌های خویش از مفاهیم عرفانی وام می‌گیرد که در بخش‌های بعدی این پژوهش به آنها اشاره خواهد شد.

از آنچه که در این قسمت بیان شد می‌توان به این نتیجه رسید که عرفان یکی از بن‌مایه‌های مهم و اثرگذار در اندیشه شریعتی بوده که در بررسی آثارش به وضوح رخ می‌نماید.

۲- تعریف عرفان و تصوف

شریعتی معتقد است که تعریف درستی از عرفان وجود ندارد. به عقیده وی ما در تعریف حساس‌ترین مسائلی که در زندگی انسان مطرح است مانند: مذهب، عرفان، فلسفه، ماوراءالطبیعه، عشق، زندگی و... ناکام هستیم و دلیل این ناکامی در وجود نداشتن معنی روشنی از انسان است. به نظر وی تا این طلسم باز نشود، این اسرار همه همچنان معماهایی مجهول و دست نیافتنی باقی خواهند ماند. (شریعتی، ۱۳۹۱ الف: ۴۵۴)

قبل از بیان آنچه که شریعتی در آثارش درباره عرفان و تصوف بیان کرده و ما می‌توانیم تسامحاً به عنوان تعریف این واژه‌ها در نظر بگیریم، توجه به این مطلب ضروری است که او تمایزی بین دو کلمه عرفان و تصوف قائل نیست. او مخالف نظر کسانی است که تصوف و عرفان را یکی نمی‌دانند و دو تعبیر از تصوف می‌کنند، در حالی که یکی است، اما دو جور تصوف و عرفان است. «برخی از فضلا برای اینکه دو جور را از هم تمییز دهند، برای یکی کلمه عرفان و برای دیگری کلمه تصوف را به کار می‌برند، در صورتی که هر دو مترادف هستند. البته از نظر لغوی مترادف نیستند، بلکه مصداق خارجی آنها مترادف است. به حالت و گرایش و نهضت فکری-روحی عرفان و تصوف می‌گویند، منتهی دو گونه گرایش و نهضت معنوی و روحی وجود دارد که هر دو گونه در تمدن ما به اسم تصوف یا عرفان خوانده می‌شود». به عقیده شریعتی این یک بدعت تازه است که بین دو لغت تمایز قائلند. (شریعتی، ۱۳۹۱ ه: ۵۵۰)

به عقیده وی مقصود از عرفان در معنی کلی‌اش، «احساس اضطراب ناشی از کمبودی است که در رابطه انسان و طبیعت وجود دارد و به صورت نیاز و عطش در او ظهور می‌کند. نیاز و عطشی که دو سرچشمه اصلی تجلی روح عرفانی در بشر هستند. عرفان تجلی التهاب فطری انسانی است که خود را اینجا غریب می‌یابد... و همچون بازی است که در قفسی اسیر مانده و خود را بی‌تاب به در و دیوار می‌زند و برای پرواز بی‌قراری می‌کند و در هوای وطن مألوف خویش می‌کوشد تا وجود خویش را نیز که مایه اسارت اوست و خود حجاب خود شده است، از میان بردارد و به سوی کشف غیب برود»، اما غیب کجاست؟ جواب به این سوال ما را به یک فرقه خاص و یک مکتب عرفانی و صوفیانه خاص می‌اندازد و شریعتی علاقه‌ای به ورود در این وادی ندارد. او عرفان را مانند چراغی می‌داند که در درون آدم روشن می‌شود و رابطه‌ای است که انسان مادی را به یک موجود غیرمادی تبدیل می‌کند که از تمام فضای طبیعت فراتر رفته و از سطح طبیعت اوج گرفته است.

(شریعتی، ۱۳۹۱: ۱۰۲؛ شریعتی، بی تا ب: ۶۵-۶۳) شریعتی عرفان را لایه درونی و حقیقی دین می‌داند که خواص از طریق آن به مقصد مقصود می‌رسند. (شریعتی، ۱۳۸۱: ۷۰۹) او اساساً جوهر دینی را همین احساس عرفانی می‌داند که به معنای اعمش همیشه در شرق و غرب وجود داشته است (شریعتی، بی تا ب: ۶۵-۶۱) و زائیده یک دوره از زندگی بشر نیست، بلکه قبل از مالکیت است و حتی قبل از پیدایش عصر حجر سوم و قبل از پیدایش جامعه طبقاتی در بشر است و بنابراین نمی‌تواند معلول آنها باشد. (همان: ۴۳-۴۲)

شریعتی در جای جای آثارش از احساس عرفانی که منشا فضیلت و کرامت برای انسان است سخن می‌گوید و معتقد است انسان به میزانی که کامل تر می‌شود این احساس در او شدت می‌گیرد و چنانچه این دغدغه عرفانی در وجودش نباشد، از لحاظ معنوی می‌خشکد. عرفان رشد فرهنگی و معنوی و کرامت وجودی انسان را تا اوج مطلق، تا خدا، تضمین می‌کند. (همان: ۶۷-۶۵) او احساس عرفانی را غنی‌ترین گنجینه فرهنگ، ارزش و زیبایی تاریخ می‌داند که از انسان‌های حقیر، طوفان‌های بزرگ و از این عالم صغیر، عالم کبیری آفریده است. (همان: ۱۴۰)

شریعتی اصلاً دغدغه اینکه لفظ صوفی از چه ریشه‌ای گرفته شده باشد و به چه معنا باشد را ندارد و در نظر او نکته قابل تأمل این است که صوفیه و کسانی که به این نام خود را در تاریخ نامیدند، چه عقایدی داشته و حرفشان چه بوده است. (شریعتی، ۱۳۹۱الف: ۳۳۶) او هر گاه از کلمه صوفی یا صوفیانه استفاده می‌کند، صرفاً مرادش تصوف در معنی رایج آن که به عرفان اسلامی اشاره دارد نیست - بلکه گاهی بدان اشاره دارد-. به عقیده وی گرایش به تصوف، خاص ایرانی و عراقی و هندی نیست، بلکه یک گرایش بشری و جهانی است. او روح صوفیانه را مشترک بین همه انسان‌ها و ادیان و تمدن‌ها می‌داند. مثلاً در توصیف آنچه که در افریقا روح مذهبی و صوفیانه می‌نامد، می‌نویسد: «در زیر یک «نمود» زندگی‌یی با عاطفه شدید صوفیانه نهفته است. زندگی‌یی که با اضطراب دائمی در برابر اسرار طبیعت، دستخوش تلاطم و پریشانی است...». (همان: ۲۹۸)

۳- عوامل شکل‌گیری و رشد تفکر صوفیانه از دیدگاه شریعتی از نگاه شریعتی تاریخ ایران اسلامی موزه‌ای است از انواع تصوف‌ها و عرفان‌ها که عواملی دست‌انکار رشد این فکر صوفیانه بوده‌اند که عبارتند از:

۱- رفاه و آسایش زندگی مادی: تصوف که یک نهضت دنیاگریز و آخرت‌گراست در یک وجهه‌اش دلزدگی از شیرینی این دنیا است. به نظر شریعتی دلیل اصلی رشد تصوف از قرن سوم تا هفتم، به وجود آمدن بورژوازی در جامعه اسلامی است. به همین دلیل ادیان شرقی - همه ادیان هندی و ایرانی و چینی در قدیم - که مایه‌های عرفانی قوی دارند، ادیان اشرافی هستند. درون‌گرایی

و خصوصیات دیگر تصوف در این ادیان کاملاً محسوس است (همان: ۳۳۹) و اشرافیت شرق برای تشفی دردها و نیازهای موهوم روحی و معنوی خاص خود با تصوف متصل بوده‌اند (شریعتی، ۱۳۹۱: ۸۱) «امروز را نگاه کنید: تمام پولدارها و گردن کلفت‌های افسانه‌ای، شب نشینی‌های عرفانی و صوفیانه دارند و تمام گردن کلفت‌ها و جلادهای بازنشسته و قداره‌بند و خریول و... بالاخره صوفی می‌شوند. این پدیده یک نوع تمایل روانی به عنوان عکس‌العمل روانشناسی انسانی است که شب و روزش را در زندگی مادی گذرانده و گاه احتیاج دارد که به عرفان رو بیاورد. مثل برخی از سرمایه‌دارها که در مقطعی از زندگی‌شان از سرمایه‌داری انتقام می‌گیرند. (شریعتی، ۱۳۸۸: ۲۹-۲۸)

۲- عصیان در برابر اختناق: شریعتی مهم‌ترین وجه تصوف را عصیان علیه مذهب می‌داند. در واقع تصوف روح مذهب است که علیه اندام مذهب طغیان می‌کند. این تصوف محصول غلبه قشر دین بر مغز آن است. در حقیقت تصوف عصیان علیه اسلام پوک، منحرف و منحط است. به عقیده وی وقتی مذاهب دچار دگرگونی می‌شوند، این نوع تصوف در آنها پیدا می‌شود، بنابراین تصوف یکی از نشانه‌ها یا عوامل انحطاط مذهب نیست، بلکه نشانه این دوره است. (شریعتی، ۱۳۹۱ الف: ۳۴۰)

۳- عصیان علیه استبداد: این عصیان در دوره ایلخانان و تیموریان تجلی بارزی داشت و حتی در دوره غزنویان هم مشاهده می‌شود که تصوف نقش انقلابی علیه حکومت داشته است. تصوف در عین حال که جنبه تهاجمی دارد، جنبه مبارزه منفی نیز دارد. در دوره غزنویان بهترین نبوغ‌ها و صاحبان اندیشه‌های متعالی از همکاری با دستگاه غزنویان امتناع می‌ورزیدند و در بین صوفیان از این اشخاص فراوان بودند.

بی شک در درجه اول قهرمانان بزرگ اسلام و در درجه دوم احساس عرفانی و احساس تصوف که بعد از آنها مشعلدار پاک بودن و انسان بودن بود، در پیدایش این عصیان، از هر عامل دیگری مؤثرتر است. (نک: همان، ۳۴۱-۳۳۹)

او در جای دیگری به دو نوع تصوف به نام‌های «تصوف حالی» و «تصوف قالی» اشاره می‌کند. به عقیده وی ما تا قرن سوم، با تصوف حالی مواجهیم که در آن یادگیری وجود ندارد و فقط احساس و عشق به «او» است و فقط خودیابی و رسیدن به آن سرچشمه. سپس خانقاه و فرقه و قطب و امثال اینها به وجود می‌آید که این مرحله تصوف درست در برابر مرحله اولیه آن است. در قرن هفتم این عربی که از نظر شریعتی یک بافنده و خیال‌باف است و از درد و حال خالی است، تصوف حالی را به تصوف قالی تبدیل می‌کند. با این حال باز تصوف حالی به کلی از بین نرفت. (همان:

به نظر شریعتی، عرفان اسلامی خلق جدیدی است، بدین معنی که نمی‌توان تاریخ اندیشه‌های عرفانی بشر را برای شناختن عرفان اسلامی تدوین کرد. یکی از نوآوری‌های فرهنگ اسلامی در جامعه فرهنگی بشر، عرفانی خاص است، که نه در هند، نه در یونان، نه در اسکندریه، نه در جامعه‌های مذهبی سابق و نه در جامعه‌های فلسفی این‌گونه نیست. ایران در خلق این فرهنگ عرفانی، اگر نگوئیم عامل منحصر به فرد است - که خیلی‌ها معتقدند -، مسلماً بزرگ‌ترین عامل چنین نهضت فرهنگی است. به عقیده شریعتی ایرانی‌ها عامل مطلق و منحصر پیدایش موج مذهبی و عرفانی در اسلام هستند و نژاد ایرانی بیشترین سهم را در تکوین عرفان اسلامی دارد. (شریعتی، ۱۳۹۱: ۵۵۱-۵۵۰)

در اینجا این نکته حائز اهمیت است که شریعتی ارتباط دو سویه‌ای بین تاثیر ایران بر شکل‌گیری عرفان اسلامی و تاثیر عرفان ایرانی - اسلامی بر ادبیات فارسی می‌بیند. بدین معنی که از یک سو ایران را عامل منحصر در پیدایش عرفان اسلامی می‌داند و از سوی دیگر ادبیات فارسی را بسیار متأثر از عرفان اسلامی می‌داند. او ادبیات ایرانی را همچون جسمی می‌پندارد که روحش عرفان ایرانی - اسلامی است. وی ادبیات فارسی را با تساهلی در استثنائات، عبارت از ادبیات عرفانی می‌داند. (همان: ۵۵۲-۵۵۱) «روح ادبیات ایرانی و بزرگتر از این، جنس بینش ایرانی، یعنی دستگاه مغزی و دراکه‌اش، عرفان آلود و عرفان آمیز است و ذاتاً به صورت یک انسان عرفانی است». (همان: ۵۵۶)

نکته دیگری که باید در این بخش اضافه کرد آن است که شریعتی برای عرفان دو هم‌زاد به نام - های هنر و مذهب معرفی می‌کند که هر سه از یک سرچشمه زاییده شده‌اند و با وجود تفاوت‌های موجود میان این سه، به خویشاوندی میان آنها اشاره کرده و تاریخ را بهترین شاهد این خویشاوندی معرفی می‌کند. (شریعتی، ۱۳۸۰: ۲۴؛ شریعتی، ۱۳۸۴: ۶۰۴-۶۰۳)

۴- سه گانه عرفان، برابری و آزادی در ایدئولوژی شریعتی

در ابتدا توجه به مفهوم اصطلاح «ایدئولوژی» در نگاه شریعتی ضرورت دارد. او ایدئولوژی را مجموعه‌ای از ارزش‌ها و آرمان‌هایی می‌داند که در یک جهان‌بینی خاص تعیین یا توجیه و تفسیر و تأویل می‌شود و در نتیجه ما را به حرکت وامی‌دارد و جهت می‌بخشد و چگونه یافتن، چگونه شدن و چه کردن‌های آدمی را تعیین می‌کند. ایدئولوژی به چگونگی‌ها و چرایی‌های انسان پاسخ می‌دهد و در نتیجه بر وجود و زندگی ما سلطنت دارد و در ما عشق، پرستش، تقدیس، تعهد، ایثار، جهاد و حتی شهادت در آستان خویش را برمی‌انگیزد. (شریعتی، ۱۳۸۹: ۱۱۲؛ شریعتی، ۱۳۹۲: ۴۰۴)

بنابراین ایدئولوژی شریعتی هم یک تفسیر معنوی از جهان، یعنی یک جهان‌بینی است، و هم

رهنمودهایی که از دل جهان بینی بیرون می‌آید، یعنی همان اندیشه پراگماتیستی عملی روزمره در روابط زندگی، به علاوه عمیق‌ترین نیازهایی که از عمق فطرت می‌جوشد. (شریعتی، ۱۳۹۰: ب: ۳۳۲-۳۳۱ پاورقی) اندیشه او در برابر سه ساحت متفاوت حیات انسانی، یعنی عرفان، برابری و آزادی، اضطراب و دغدغه شگفتی را نشان می‌دهد و در این راه، آزادی را شرط اساسی شکوفایی حیات و عرفان و اندیشه معنوی را آرمان بلند نهایی آن می‌خواند. (درگاهی، ۱۳۷۹: ۱۷۴-۱۷۲) وقتی شریعتی طرح دین چونان یک ایدئولوژی را در قالب سمبل‌هایی چون علی و ابوذر بیان می‌کند، تعبیراتش نه تنها سختی با وجه توجیه‌گر ایدئولوژی به معنای جامعه‌شناسانه آن ندارد، بلکه در نقطه مقابل آن و به معنای اعتراض آرمان‌گرایانه دین نسبت به وضعیت نامطلوب قرار می‌گیرد. (منوچهری، ۱۳۸۳: ۱۷۵)

شریعتی با آگاهی از مفاهیم مدرن عقل، آزادی و تجربه اشکال مدرن استثمار، استبداد، استعمار و استحمار، به سه وجه کانونی دین که عبارتند از عرفان، برابری و آزادی، اشاره می‌کند. (همان: ۱۰۵) این سه گانه را می‌توان زیربنای تمامی اندیشه‌ها و تفکرات شریعتی در حوزه‌های مختلف دانست. به عقیده وی «در طول تاریخ اگر همه نهضت‌ها و فلسفه‌ها و آرمان‌ها و ادیان و انقلاب‌ها را تجزیه و تحلیل و تقسیم‌بندی کنیم به سه جریان اساسی می‌رسیم که در واقع سه بعد اساسی وجود انسانند و سه چهره از یک مجسمه که همه ایده‌آل انسان را بیان می‌کند و آن سه عبارتند از: عرفان و عشق؛ آزادی و عدالت». (شریعتی، بی تا ب: ۴۲) از اینرو اهمیت عرفان در اندیشه و ایدئولوژی او کاملاً هویدا است.

او در کتاب خودسازی انقلابی ضمن اینکه عرفان را به عنوان یکی از جریان‌های ایدئولوژی ساز معرفی می‌کند، آن را در کنار عدالت و آزادی قرار داده و معتقد است هر انسان یا مکتبی که این سه را در خود داشته باشد، کاملترین انسان یا مکتب خواهد بود و به فلاح خواهد رسید؛ زیرا تا زمانی که این سه با هم در مکتبی باشند، ابعاد منفی هیچکدام بروز و ظهور نمی‌یابد و یک بعد، بعد منفی دیگری را جبران می‌کند. ولی وقتی که این سه جدا از هم به صورت مکتب درآمدند، جهت منفی‌شان نمایان می‌شود. (همان: ۸۷-۸۶) از نظر او بزرگترین بدبختی انسان در عصر ما این است که سه آرزوی تاریخی‌اش، یعنی عرفان، برابری و آزادی که تجلی سه نیاز فطری بشر بوده و هست، از هم دور افتاده‌اند، درحالی که این سه دور از هم دروغ‌اند و تحقق هر یک وابسته به بودن دو تای دیگر است. (شریعتی، ۱۳۹۱: ب: ۷۵)

شریعتی با طرح ایده ضرورت همگامی سه مفهوم عرفان، برابری و آزادی، وضعیتی ترسیم می‌کند که در آن امکان زندگی فردی و اجتماعی فارغ از هرگونه سلطه‌ورزی فراهم آید. (منوچهری، ۱۳۸۳: ۱۳۸۳)

۱۵۵) تعبیر وی از آزادی یک تعبیر حداکثری است. او انسان را اسیر چهار جبر طبیعت، تاریخ، جامعه و خویشتن می‌داند که از سه جبر اول می‌توان با علم و آگاهی آزاد شد، اما رهایی از جبر چهارم مستلزم عصیان علیه خویش است تا با نفی و مهار خودش، آزادی خویش را به دست آورد. (شریعتی، ۱۳۸۹ الف: ۱۸۴) با این تعابیر خصلت وجودی و کمال اخلاقی انسان در آزادی محقق می‌شود و این آزادی کانون زندگی مدنی است. از اینرو این تعبیر از آزادی با تعابیر موجود متفاوت است. آزادی در عین وضعیت وجودی، وضیت اجتماعی - سیاسی نیز هست. (منوچهری، ۱۳۸۳: ۱۴۱)

به باور شریعتی، تنها مکتبی که توانسته عرفان، برابری و آزادی را در خود به کمال جمع کند، مکتب اسلام است. در برخی از آثار وی مانند: علی، خودسازی انقلابی، ابوذر تنهاست و اقبال معمار تجدید بنای تفکر اسلامی، با الگوهای انسانی بزرگی که با تکیه بر عرفان ناب و سازنده پرورده شده‌اند، آشنا می‌شویم. به عقیده وی در اسلام شخصیتی چون علی(ع) و ابوذر نمونه و تجلی کامل این سه بعد هستند. (شریعتی، بی تا ب: ۵۱ و ۸۹-۸۸)

شخصیتی که در سده اخیر الگوی مناسبی برای شریعتی است، اقبال لاهوری است که بسیار بر اندیشه وی اثرگذار بوده است. او اقبال را چنین معرفی می‌کند: «انسانی با دل شرق و دماغ غرب، مردی که هم درست و عمیق می‌اندیشد و هم زیبا و پرشکوه عشق می‌ورزد، مردی که هم با دردهای روح آشناست و هم با رنج‌های زندگی...». (شریعتی، بی تا الف: ۲۰) شریعتی اقبال را به خاطر این جامعیت شخصیتش در مقایسه با عارفانی همچون غزالی، ابن عربی و حتی مولانا، بزرگتر و برتر می‌داند. (همان: ۱۶)

شریعتی در عین حال که تأکید می‌کند باید در مطالعاتمان به هر سه بعد یعنی عرفان، برابری و آزادی تکیه کنیم، اما به تقویت مایه عرفانی نسبت به دو بعد دیگر برای نسل جوان توجه دارد. به عقیده وی برای اینکه جوانان در برخورد با مارکسیسم دچار عقده حقارت نشوند یا در برابر اروپا و امریکا دچار خودکم‌بینی نشوند، باید مایه عرفانی را نسبت به دو بعد دیگر تقویت کرد. (شریعتی، بی تا ب: ۵۱)

۵- تفاوت نقش عرفان در ساحت فرد و اجتماع

در بیان دیدگاه‌های شریعتی درباره عرفان و تصوف توجه به این نکته اجتناب‌ناپذیر است که سخنانش باید در دو سطح متفاوت مورد بررسی قرار گیرد. سطحی که مربوط به علایق و احساسات شخصی وی و سطحی که مربوط به حوزه‌های عمل اوست. از اینروست که در آثارش با تفاوت کارکرد عرفان برای فرد و اجتماع و نیز دو نوع برخورد کاملاً متفاوت و گاه متضاد نسبت به عرفان

و تصوف مواجهیم. در یک مواجهه، وی اوج رهایی از خود را در الیناسیون عرفانی می‌جوید (شریعتی، ۱۳۸۴: ۴۹) و عرفان را یک نوع الیناسیون شدید انسان به وسیله خدا می‌داند. این گم شدن شخصیت بشری یا ظهور خدا در انسان، که شریعتی در ساحت فردی بسیار آن را ارج می‌نهد، همان فنا فی الله و بقا بالله است که در عرفان از آن سخن به میان می‌آید و به نظر شریعتی، حلاج مثل اعلای چنین الیناسیونی است. (شریعتی، ۱۳۹۱ الف: ۶۹۴-۶۹۳ پاورقی) او حتی در این ساحت فردی، الیناسیون به وسیله احساس را که بیشتر جنبه انفرادی و روحی دارد و در آن ارادت و عشق، انسان را به وسیله شخص دیگر الینه می‌کند، می‌پسندد. مثل الینه شدن مولانا توسط شمس. به نظر شریعتی در ادبیات ما قصه لیلی و مجنون نمونه این گونه الیناسیون است. همچنین بازی دو ضمیر «من» و «تو» در شعر فارسی حکایت از این حلول معشوق در شخصیت گمشده و مجذوب عاشق دارد. (شریعتی، ۱۳۹۱: ۲۴۶)

در همین ساحت فردی است که شریعتی جوهر عرفانی را سازنده شخصیت‌های بزرگ در تاریخ می‌داند. همین جوهر شاهزاده‌ای را ابراهیم ادهم، یک دزد را فضیل عیاض و یک فیلسوف وابسته به دربار را غزالی ساخت. (شریعتی، بی تا ب: ۴۲)

در مواجهه دوم، یعنی زمانی که شریعتی از منظر اجتماعی به عرفان و تصوف نظر می‌افکند، با تفاوتی اساسی در دیدگاهش برخورد می‌کنیم. وی طرح مسائل ذهنی و فلسفی مجرد و مسائل احساسی و عرفانی مجرد را به صورت اجتماعی به صلاح نمی‌داند، از اینرو مسائلی را که جزء عقاید شخصی خودش بود و به آنها می‌اندیشید و حتی به آنها شدیداً ایمان داشت، در تنهایی خودش نگه‌داشته و در مسئولیت اجتماعی دخیل نمی‌کرد؛ زیرا باور داشت کار اجتماعی باید بر اساس نیاز و کمبود جامعه باشد، نه بر اساس اعتقادات و حساسیت‌های شخصی. او می‌دانست بحث فلسفی و عرفانی و سوال از معنا و ماوراء و غیب، خواه‌ناخواه برای انسان، خصوصاً انسان مدرن وجود دارد، اما طرح این مباحث در حوزه اجتماع را به صلاح نمی‌دانست. وی تغییرات عمیقی که در وجدانش تحت تأثیر عرفان رخ داده و در او انقلابی عظیم ایجاد کرده بود را در آثاری چون کویر و هبوط و... توصیف می‌کند، اما هیچ‌گاه آن مسائل را به صورت عمومی مطرح نمی‌کند. (نک: شریعتی، ۱۳۹۰ الف: ۱۷۶-۱۷۵)

از این منظر عرفان برای اجتماع شوم است و بیماری و بیچارگی به دنبال دارد؛ زیرا از عرفان سخن گفتن برای ملتی که در فقر و دیکتاتوری و بی‌سواد و انحطاط و... می‌سوزد، هیچ منفعتی به دنبال ندارد: «سخن از بهشت‌هایی که در آن سوی این جهان... است، جز رنج بیشتر از آنچه بدان گرفتار است چه سودی می‌تواند داشت؟... برای یک روستایی کویر سوخته و فاقه‌زاده ایران... دیدن

فیلم‌ها و خواندن سرگذشت‌هایی که در آن از زندگی هنرپیشه‌ای سخن می‌رود که برای لطافت پوستش هرروز صبح در وان شیر پاستوریزه حمام می‌گیرد مصیبت‌بار نیست؟». (شریعتی، ۱۳۸۰: ۹۰-۸۹) تصوف و عرفان، در نگاه شریعتی بزرگترین عامل کمال فرد و انحطاط جمع است. (شریعتی، ۱۳۹۱ الف: ۵۵۶) به عقیده وی یکی از عوامل جداکننده جامعه از فرد، تصوف است. فرد به وسیله تصوف و عرفان از ابتذال روزمرگی معمول دور می‌شود و اوج می‌گیرد و متعالی می‌شود، ولی جامعه پس از آشنایی با تصوف نزول می‌کند، چرا که جمع مزاجش با تصوف سازگار نیست. (همان: ۳۳۵)

شریعتی بر این باور است که عرفان با اینکه برای انسان حساسیت‌های معنوی و ارزش‌های متعالی ایجاد می‌کند، ولی او را از بعضی از فاجعه‌هایی که در پیرامونش می‌گذرد غافل می‌کند. گاه عارف ارتباطش را به طور کلی با واقعیات محیطش قطع می‌کند و تنها در پی نجات خویش است و این در واقع نوعی خودپرستی است و آدم خودپرست از حیوان پایین‌تر است. (شریعتی، بی تا ب: ۸۲-۸۱) از اینروست که می‌گوید: «حلاج مرگی پاک در راهی پوک» داشت، زیرا خود را به بهشت رساندن، در حالی که دیگران را در جهنم زندگی و زمین رها کردن، نوعی گریز ریاکارانه و رندانه‌ای است که از طرز فکری تاجرانه سر می‌زند و بهشت جای چنین انسان‌هایی نیست. (همان: ۱۵۰) آتشی که درون حلاج شعله می‌کشد و او را وادار به «انالالحق» گفتن می‌کند، در آن ساحت و آن مقام عالی است، اما اگر بر فرض همه افراد جامعه مانند حلاج باشند، یک دیوانه‌خانه درست می‌شود که همه به کوچه‌ها می‌ریزند و فریاد می‌زنند: «در جبه‌ام جز خدا نیست». این نوع سوختن‌ها یک نوع جنون معنوی و صوفیانه است و اگر قرار باشد همه افراد جامعه مانند حلاج باشند، موجب بدبختی و هلاکت آن جامعه می‌شوند. (شریعتی، ۱۳۹۳: ۶۶-۶۵) او حتی با وجود ارادتی که به مولانا داشت، نسبت به بی‌اعتنایی‌های او به وضع موجود آن زمان و حمله مغول و جنگ صلیبی و غیره معترض بود. (شریعتی، بی تا ب: ۸۲) او زاهدانی را که پس از حمله مغول به انزوای زهد و خانقاه‌های تصوف خزیده بودند، غیر مستقیم جاده صاف‌کن تجاوز و زمینه ساز جنایت متجاوزان می‌داند. (شریعتی، ۱۳۵۰: ۱۵-۱۳) به عقیده وی چنین احساس عرفانی افراطی و احساس صوفی‌گرایانه آخرت‌گرایانه افراطی که در آن تعقل، تفکر و حتی زندگی واقعی عینی محکوم می‌شود، از شرق، یعنی از بینش هندی و شرقی وارد فرهنگ ما شده است. (شریعتی، ۱۳۹۰ ج: ۵۶) او تصوف را جریانی می‌داند که در ابتدا یک جوشش عاشقانه آزاد بود در پرستش عاشقانه خدا و یک‌رنگی و عصیان علیه هر ظاهرسازی و تعصبی، اما به تدریج تبدیل به تشکیلات اداری شد و سازمان یافت و شد خانقاه، لباس مخصوص، ادا و اطوار تعیین شده و شیخ و مرید و هزاران فوت و فن. در مجموع

به یک اندام بزرگ پیچیده و بی‌روح و بی‌حرارت و بی‌حرکت تبدیل شد. (شریعتی، ۱۳۵۰: ۴۸) او به طور خاص به انتقاد از خانقاه‌ها پرداخته و آنها را عامل از رونق افتادن کارکردهای اصلی مساجد می‌داند. (همان: ۲۱۲ و ۵۵)

در اینجا نقدی که می‌توان بر نگاه شریعتی وارد کرد این است که وی به علت عدم آشنایی با تعالیم و آداب طریقه‌های تصوف نتوانست این نکته را دریابد که خانقاه‌ها در دوره‌هایی از تاریخ، جنبه عبادی و اجتماعی قوی داشته‌اند. در خانقاه مسائل عبادی و نیز حوائج اجتماعی مردم مطرح می‌شد و علاوه بر آن مرکز بیتوته مسافرانی بود که در ضمن سفر و تجارت خود، مسائل معنوی و فرهنگی را نیز بدان می‌آمیخته‌اند. (باستانی پاریزی، ۱۳۹۱: ۲۲ و ۲۴) همچنین خانقاه‌ها چون همیشه با کاروان و مسافر سروکار داشته‌اند، پایه و مایه اصلی تبادل فرهنگ عرفانی بوده‌اند. (همان: ۲۰۱) علاوه بر اینها، خانقاه‌ها یکی از مراکز اصلی شکل‌گیری جریان‌های سیاسی- اجتماعی بودند. سردمدارن قیام‌های صوفیانه- شیعیانه در دوره مغول و حکومت تیموریان از اهل تصوف و خانقاه بوده و نیز دولت صفوی که باعث بسط و استقرار تشیع در ایران شد، از شکم خانقاه زاییده شد. (فتح‌آبادی، ۱۳۹۴: ۱۲۰-۱۱۷؛ باستانی پاریزی، ۱۳۹۱: ۲۱۳) همچنین باید اضافه کرد که در دوران مشروطه برخی از خانقاه‌ها مانند خانقاه صفی‌علیشاهی نقش زیادی در جریان مشروطه ایفا کردند و سه تن از رجال برجسته مشروطیت نیز از خانقاه نائین برخاسته بودند. (باستانی پاریزی، ۱۳۹۱: ۴۷۰ و ۴۷۳)

شریعتی در انتقاداتش نسبت به تصوف ظاهراً متأثر از باور رایجی است که تصوف را مترادف با دوری‌گزینی از اجتماع و مسایل آن و پرداختن صرف به عبادات فردی می‌داند و گویا تصوف، سنتی است که هیچ ارتباطی با جامعه ندارد، در حالی که در عرفان اسلامی جمع ظاهر و باطن، دنیا و آخرت و ماده و معنا، کمال عرفان است و «سر به کار و دل به یار» اساس تعالیم عرفانی را تشکیل می‌دهد. همچنین در انتقاداتش نسبت به نهادینه شدن تصوف در قالب فرقه‌ها و خانقاه‌ها، متوجه این حقیقت نیست که هر جریان دینی وقتی نفوذ اجتماعی یافت، به صورت طبیعی محتاج به نهادینه شدن است و تصوف نیز از این قاعده مستثنی نیست.

تفکیک ساحت‌های فردی و اجتماعی عرفان در آثار شریعتی به وضوح نمایان نیست، اما می‌توان در توصیه شریعتی برای مطالعه متون عرفانی این تفکیک را دید: «با مشنوی آشنا شوید که یک ضلع شناخته شده باشد، با کشف‌المحجوب آشنا شوید، با جنید آشنا شوید و با شرح تعرف بخاری که من بسیار دوستش دارم، آشنا شوید که فقط و فقط بینش و احساس لطیف عرفانی بگیری، اگر بیش از این بگیری، آن وقت اسباب زحمت است و باید به زحمت دور بریزید، چون عرفان اگر از این

حد بگذرد دیگر خراب می‌شود و به صورت ماری‌جوانا در می‌آید». (شریعتی، ۱۳۹۰: ۴۰۷)

به عقیده شریعتی اسلام به خوبی توانسته است این دو ساحت - هم ساده‌زیستی و زهد و هم توجه به مادیات - را با هم جمع کند و آنها را در ترکیب درستی قرار داده و بفهمد. «زمانی که صحبت از گرایش صوفیانه - زاهدانه‌ای است که از مسیحیت، مزدکیت، مانویت و مرتاضی‌گری هندو وارد اسلام شده - اعراض از دنیایی که عامل انحطاط زندگی اقتصادی، انحطاط تمدن و انحطاط پیشرفت می‌شود - اسلام با آن مبارزه می‌کند و در این مبارزه بر ارزش مادی‌گری، اقتصاد، تولید و برخورداری تکیه می‌کند. ولی زمانی که صحبت از «فرد» است نه جامعه اسلامی، اگر به دنبال برخورداری بی حد و حصر از مادیات باشیم، این یک گرایش ضد اسلامی است و در اینجاست که بر زهد تأکید می‌شود. از اینرو زهد در زندگی فردی یک کار مترقی و خدایی است و در جامعه، عامل فقر و ذلت است». (شریعتی، ۱۳۸۸: ۴۳-۳۹) کسی که خود و من فردی خود را با عرفان می‌پرورد، به نوعی در کشاکش مشکلات اجتماعی و برون‌فردی روین‌تن می‌شود و انسان اجتماعی موفق‌تری است. شریعتی در نیایشی اینگونه می‌گوید: «خدایا! جامعه مرا از پوچی عرفان - گرای و انحطاط قناعت‌زدگی و ضعف و صبر و تحمل، نجات و شفا بخش و آنها را به جان من ریز». (همان: ۶۵؛ همو، ۱۳۹۰: الف: ۲۰۰-۱۹۹)

۱-۵- رویکرد اجتماعی عرفان از نظر شریعتی

نگاه انتقادی شریعتی به عرفان در ساحت اجتماعی، هرگز به معنی نفی کارکرد مثبت عرفان برای اجتماع نیست. نظرات او درباره عرفان، در طول حیات فکریش با تغییراتی مواجه شده است. وی با توجه به اینکه همیشه به دنبال شناسایی نیازهای جدید اجتماع بود، در پایان عمرش به این نتیجه رسید که برای تعمیق هویت‌مان باید بیانی فلسفی و عرفانی از اندیشه دینی داشته باشیم؛ زیرا زمینه فکری و تحول اجتماعی و تاریخی و جهانی مسائل به جایی رسیده بود که می‌شد با فلسفه و ادب و عرفان و هنر مسئولیت اجتماعی مردم را تعهد کرد. حتی او به این نقطه رسیده بود که جهان - بینی و انسان‌شناسی توحیدی ما نیاز به بیان فلسفی و تفسیر عرفانی جدید در سطح اندیشه و دانش عصر ما را ایجاب کرده است. (شریعتی، ۱۳۹۱: ۸۵)

عرفان مورد نظر شریعتی، عرفانی پویا، سازنده و حاضر در متن اجتماع است که هم با اندیشه و علم سازگار است و هم تقویت‌کننده مبارزه علیه تبعیض برای رسیدن به عدالت و زمینه ساز تلاش برای کسب آزادی در عرصه فردی و اجتماعی است که رهایی از بندهای نفسانی در افراد و رهایی از استبداد و استعمار را در اجتماع به دنبال دارد. چنین عرفانی، عرفان آگاهانه است که در آمیختن عقل و عشق و جمع کردن احساس عرفانی با روحیه آزادیخواهی، نقشی سازنده برای انسان‌ها و رفع

نیازهای جامعه ایفا می‌کند. (رضی، ۱۳۷۹: ۲۲۳)

شریعتی در روزگاری می‌زیست که روشنفکری به معنای چپ بودن و مارکسیست و سوسیالیست بودن بود و معنا و مصداقی غیر از این نداشت، اما او در جهت خلاف جریان فکری روزگار خود حرکت کرد و تلاش کرد به عنوان یک روشنفکر دینی از اسلام و تشیع به نفع اصلاحات اجتماعی مدنظر خویش بهره بگیرد. (سروش، ۱۳۹۲: ۵۸) از این رهگذر است که وی پیوندی بین تصوف و تشیع برقرار کرده و قیام‌های صوفیانه شیعی را که در قرن‌های ۸ و ۹ هجری به وقوع پیوست، مورد تمجید قرار می‌دهد. او در توصیف این قیام‌ها چنین می‌نویسد: «عصیان آزاد- اندیشه‌ها برخی از فرقه‌های صوفیانه انقلابی و شیعی مسلک، بر علیه تعصب خشن و روح خشک اختناق آور و متحجر دستگاه فقها و متشرعین وابسته به دستگاه حاکم». (شریعتی، ۱۳۵۰: ۱۱) قیام شیعیانه-صوفیانه سربداران علیه فساد و ظلم حکومت مغولان و ملاحای درباری بسیار مورد ستایش شریعتی است و آن را نشانه‌ای از تشیع علوی و روح عدالت‌خواهی شیعیان راستین می‌داند. این قیام از دیدگاه شریعتی نخستین نهضت انقلابی بر بنیاد تشیع علوی علیه سلطه خارجی و استعمار داخلی و قدرت فئودال‌ها و سرمایه‌داران بزرگ و برای نجات توده‌های محروم است که با شعار عدالت و فرهنگ شهادت شکل گرفت. (شریعتی، ۱۳۵۰: ۲۱-۱۸)

شریعتی متفکری بود که کار فکری و کار اجتماعی را باهم انجام می‌داد و صرفاً در پی نظریه-پردازی نبود. از اینرو به ساختن فیلم و تئاتر و کتابخانه و... می‌اندیشید. او می‌خواست کار فکری‌اش نیز اجتماعی شود و با کار غیرعلنی و تشکیلاتی موافق نبود. در آن دوره‌ای که او می‌زیست حتی حرف زدن هم در نظرش نوعی «عمل» به شمار می‌آمد. (علیخانی، ۱۳۸۱: ۱۳۹/۲) وقتی از این منظر به عرفان او می‌نگریم، می‌بینیم که عرفانش رویکردی اجتماعی دارد. این عرفان به انزوا نمی‌رود و تنها به نجات شخصی عارف نمی‌انجامد، بلکه عارف را به متن چالش‌های زمانه می‌کشاند تا آنچه به او الهام شده، در خدمت رشد بشریت قرار دهد. عرفان در اندیشه شریعتی معطوف به تغییر انسان و تغییر شرایط حاکم بر جامعه است، از اینرو درون‌گرا و فردگرا نیست. (رضایی، ۱۳۷۸: ۸۱ و ۸۵)

عرفان در نگاه شریعتی همانا تسلیم در برابر اراده خداوندی است. تسلیمی که در عین حال عصیان در مقابل هر نوع سلطه‌ورزی در عالم انسانی است. لذا عرفان، عصیان علیه سلطه است. چنین عرفانی، مسئولیتی دلهره‌آور برای انسان به ارمغان خواهد آورد. در واقع عرفان فلسفه وجودی-ای است که خودآگاهی فردی و معنای اجتماعی مسئولیت عملی نسبت به رهایی آدمی را به طور هماهنگ در خود جای داده است. انسان‌مداری عرفانی که از یک جهان‌بینی توحیدی سرچشمه گرفته است، خدا، انسان و طبیعت را در هماهنگی‌ای پویا و معنادار با یکدیگر قرار داده است. این

دیدگاه به نحو جدی‌ای به سوی یک وضعیت اجتماعی جهت‌گیری دارد و از این رو مدنی است. (منوچهری، ۱۳۸۳: ۱۵۲)

به عقیده شریعتی عرفان اسلامی به طور خاص دارای اهمیت حیاتی برای هر روشنفکری است که در پی مطالعه وضعیت جامعه خویش است. او عرفان را تنها یک مسئله فلسفی - تاریخی نمی‌داند که در متون کلاسیک عرفانی موجود است، بلکه مسئله جامعه زنده امروز است، یعنی شناخت آدم - هایی که هم اکنون با آنها سروکار داریم. عرفان اسلامی تنها یک مکتب مشخص از فرهنگ ایرانی یا اسلامی نیست، بلکه به صورت زیربنای اندیشیدن ایرانی در آمده و مانند عینکی شده که همه متفکران ایرانی به طور اعم، از پشت این عینک همه چیز را می‌بینند. (شریعتی، ۱۳۹۱: ۵۵۱) از اینروست که نمی‌توان به فکر تحول و اصلاح در جامعه ایران بود و بی تفاوت از کنار عرفان و تصوف و تأثیرات اجتماعی و فرهنگی آن گذشت.

نتیجه‌گیری:

عرفان یکی از بن‌مایه‌های وجودی و فکری شریعتی و یک معرفت‌مبنایی در اندیشه اوست، اما عرفانی که در وجود و فکر وی خوانش جدید و منحصر به خودش را پیدا کرد و در نظریه‌پردازی - های او نقش اساسی بر عهده گرفت. او از دوران نوجوانی مطالعه منابع مختلف تاریخی، ادبی، عرفانی، فلسفی، اجتماعی و... را آغاز کرد و مجموع اینها در فکر او رسوب کرده و به مرور زمان و مقتضای شرایط متفاوت در قالب طرح‌های مختلف نمایان گشت که در این میان عرفان پای ثابت افکارش شد و یکی از مبانی سه‌گانه نظریه‌پردازی او را تشکیل داد. در همه آثار وی اعم از کویریات، اسلامیات و اجتماعیات، به وضوح ردپای عرفان نمایان است. به دیگر سخن، عرفان برای شریعتی همچون خمیر مایه‌ای برای پرداختن به مسائل گوناگون بوده و در ترکیب با علوم مختلف تبدیل به جنسی از زبان و سخن شده است.

تأثیر شریعتی از نهضت پروتستان و اعتقادش به ایجاد پروتستان‌تیسیم اسلامی، در کنار تأثیراتی که از اومانیسیم رایج در قرن بیستم گرفته بود، سبب شد تا موضع متفاوت و خاصی درباره دین و به تبع آن نسبت به عرفان و تصوف اتخاذ کند و جهت آنها را از آخرت‌گرایی به سوی دنیاگرایی تغییر دهد. از اینرو عرفان مطلوب از نظر وی عرفانی است که جهت‌گیری آن به سوی رفع نیازهای جامعه و ایجاد تحول و اصلاح اجتماع باشد. همچنین مطالعات او در حوزه جامعه‌شناسی او را به خوانشی از عرفان رساند که در آن نجات شخصی مذموم و تلاش برای نجات و آزادی مردم ممدوح شمرده می‌شود و همواره آن را در کنار مردم و درگیر در زمان و مکان می‌شناسد و از این منظر، ضمن تجلیل از مقام عرفا، برخی از آنها را از دم تیغ تیز انتقاد می‌گذرانند. به عبارتی وی تلاش برای

رستگاری فردی را ممکن نمی‌داند، مگر در چهارچوب یک تجربه جمعی.

در آثار شریعتی با تناقض‌گویی‌هایی درباره عرفان و تصوف مواجه می‌شویم. عواملی چند سبب این تناقض‌ها شده‌اند: عامل اول عدم انسجام و دسته‌بندی مطالبی است که در آثار وی راجع به عرفان و تصوف وجود دارد و او هیچ‌گاه سخنرانی یا تألیف مستقلی درباره آن نداشته است. عامل دوم عدم تفکیک کارکردهای فردی و اجتماعی عرفان در آثار وی می‌باشد. و عامل سوم تغییراتی است که در اندیشه او در طول حیات علمی و تحقیقی‌اش درباره عرفان به وجود آمد و در آثارش منعکس گشت. اما در مجموع مواجهه او با عرفان و تصوف را می‌توان اینگونه خلاصه کرد که وی در ساحت فردی به عرفان عشق می‌ورزید و آن را عامل مهمی برای ساختن انسان‌های بزرگ و جریان‌ساز می‌دانست. ولی در ساحت اجتماع از دو منظر به عرفان توجه می‌کرد. اگر عرفان با تکیه بر زهد، توکل، رضا، قناعت و... افراطی باعث ایجاد سستی و رخوت در اجتماع شود و در آن نجات فردی و بُعد صرفاً آخرت‌گرایانه برجسته شود، از نظر شریعتی بسیار مذموم و در خور انتقادهای تند است، ولی چنانچه عرفان باعث عصیان در برابر استبداد دینی و حکومتی شود و در برابر ظلم و بی‌عدالتی بایستد و در جهت اصلاح اجتماع گام بردارد، بسیار مورد ستایش وی قرار می‌گیرد و از این منظر است که قیام‌های صوفیانه- شیعیانه در نظر وی بسیار باارزش تلقی می‌گردد. با اینکه شریعتی به نقش اجتماعی عرفان توجه داشت، اما این توجه ناشی از نگاهی است که وی نسبت به پروتستان‌تیزم و نهضت دنیوی کردن دین داشت و از پشت آن عینک به این مقوله می‌نگریست، از اینرو عدم آشنایی کافی وی با تعالیم عرفان عملی و طریقه‌های تصوف و نیز تاثیرات مثبت خانقاه‌ها، سبب شد تا کارکرد اجتماعی و فرهنگی تصوف در نگاه وی مغفول ماند. او نتوانست به درستی ببیند که چگونه متن اجتماع در دوره‌هایی از تاریخ با پیوندهای عرفانی مستحکم شده‌اند.

در مجموع شریعتی نتوانست به تبیین منسجمی از عرفان و کارکردهایش دست یابد و خواننده آثارش خود باید عهده‌دار دسته‌بندی و استنتاج مطالب در این حوزه باشد.

منابع و مأخذ:

- ۱- باستانی پاریزی، محمد ابراهیم، (۱۳۹۱)، بارگاه خانقاه در کویر هفت کاسه، چ ۲، تهران، نشر علم.
- ۲- پدرام، مسعود، (۱۳۷۹)، «هم‌نظری میان شریعتی و مکتب فرانکفورت: عقلانیت مدرن»، همایش بازشناسی اندیشه‌های دکتر علی شریعتی، به کوشش: جواد میزبان، چ ۱، مشهد، دانشگاه فردوسی مشهد، ص ۷۵-۸۵.
- ۳- رحیمی، عزیزالله، (۱۳۷۹)، «نفوذ عرفان دینی در آفرینش‌های ادبی دکتر علی شریعتی»، همایش بازشناسی اندیشه‌های دکتر علی شریعتی، به کوشش: جواد میزبان، چ ۱، مشهد، دانشگاه فردوسی مشهد، ۲۱۶-۲۰۷.
- ۴- رضایی، امیر، (۱۳۷۸)، معبدی در کویر، بازخوانی عرفان در اندیشه شریعتی، نشر قصیده، تهران.
- ۵- رضی، احمد، (۱۳۷۹)، «عرفان از دیدگاه دکتر شریعتی»، همایش بازشناسی اندیشه‌های دکتر علی شریعتی، به کوشش: جواد میزبان، چ ۱، مشهد، دانشگاه فردوسی مشهد، ص ۲۲۶-۲۱۷.
- ۶- سروش، عبدالکریم، (۱۳۹۲)، از شریعتی، چ ۵، تهران، نشر صراط.
- ۷- شاکری، سید رضا، بی تا، اندیشه سیاسی شریعتی و نقد شریعتی، نشر جهاد دانشگاهی، تهران.
- ۸- شریعت رضوی، پوران، (۱۳۹۳)، طرحی از یک زندگی، چ ۱۴، نشر چاپخش، تهران.
- ۹- شریعتی، علی، (۱۳۹۱الف)، آثار گونه‌گون، مجموعه آثار ۳۵، چ هشتم، تهران، نشر دیدار.
- ۱۰- ---، ---، (۱۳۹۰الف)، اسلام شناسی (۲)، مجموعه آثار ۱۷، چ ۱۰، تهران، نشر قلم.
- ۱۱- ---، ---، (۱۳۹۰ب)، اسلام شناسی (۳)، مجموعه آثار ۱۸، چ ۹، تهران، نشر الهام.
- ۱۲- ---، ---، بی تا الف، اقبال معمار تجدید بنای تفکر اسلامی، بی جا. بی تا.
- ۱۳- ---، ---، (۱۳۹۲الف)، انسان، مجموعه آثار ۲۴، چ ۱، بنیاد فرهنگی دکتر شریعتی، تهران.
- ۱۴- ---، ---، (۱۳۸۹الف)، انسان بی خود، مجموعه آثار ۲۵، چ ۹، تهران، نشر قلم و بنیاد فرهنگی شریعتی.
- ۱۵- ---، ---، (۱۳۹۱ب)، با مخاطب‌های آشنا، مجموعه آثار ۱، چ ۷، تهران، نشر چاپخش.
- ۱۶- ---، ---، (۱۳۹۱ج)، تاریخ تمدن ۱.
- ۱۷- ---، ---، (۱۳۹۱د)، تاریخ تمدن (۲)، مجموعه آثار ۱۲، چ ۱۰، تهران، نشر قلم.
- ۱۸- ---، ---، (۱۳۵۰)، تشیع علوی و تشیع صفوی، بی تا، بی جا.
- ۱۹- ---، ---، (۱۳۸۹ب)، جهان‌بینی و ایدئولوژی، مجموعه آثار ۲۳، چ ۸، بنیاد فرهنگی دکتر شریعتی، تهران.
- ۲۰- ---، ---، (۱۳۸۸)، جهت‌گیری طبقاتی در اسلام، مجموعه آثار ۱۰، چ ۷، نشر قلم، تهران.
- ۲۱- ---، ---، (۱۳۹۲ب)، چه باید کرد؟، مجموعه آثار ۲۰، چ ۱۱، تهران، نشر قلم.
- ۲۲- ---، ---، (۱۳۷۸)، حج، مجموعه آثار ۶، چ ۱۱، دفتر تنظیم و نشر آثار علی شریعتی، تهران.
- ۲۳- ---، ---، بی تا ب، خودسازی انقلابی، مجموعه آثار ۲، حسینیه ارشاد، تهران.
- ۲۴- ---، ---، (۱۳۹۳)، روش شناخت اسلام، مجموعه آثار ۲۸، چ ۹، تهران، نشر چاپخش.
- ۲۵- ---، ---، (۱۳۸۰)، گفتگوهای تنهایی: بخش اول، مجموعه آثار ۳۳، چ ۸، نشر آگاه، تهران.

- ۲۶- -----، ---، (۱۳۸۱)، گفتگوهای تنهایی: بخش دوم، مجموعه آثار ۳۳، ج ۹، نشر آگاه، تهران.
- ۲۷- -----، ---، (۱۳۹۱ه)، میعاد با ابراهیم، مجموعه آثار ۲۹، بی چا، تهران، نشر دیدار.
- ۲۸- -----، ---، (۱۳۹۰ج)، ویژگی‌های قرون جدید، مجکوعه آثار ۳۱، ج ۹، تهران، نشر چاپخش.
- ۲۹- -----، ---، (۱۳۸۴)، هبوط در کویر، مجموعه آثار ۱۳، ج ۲۲، نشر چاپخش، تهران.
- ۳۰- -----، ---، (۱۳۹۱و)، هنر، مجموعه آثار ۳۲، ج ۱۳، نشر چاپخش، تهران.
- ۳۱- علیخانی، رضا، (۱۳۸۱)، اصلاح انقلابی، ج ۲، چ ۱، نشر یادآوران، تهران.
- ۳۲- منوچهری، عباس، (۱۳۸۳)، شریعتی، هرمنوتیک رهایی و عرفان مدنی، ترجمه: حسین خندق‌آبادی، موسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی، تهران.