




Irano-Islamic Research in Politics, Vol.1, No4, 33-71.

 [20.1001.1.28212088.1401.1.4.2.8](https://doi.org/10.1001.1.28212088.1401.1.4.2.8)

Critical reading of Ali Shariati's political thoughts Based on Skinner's intentional hermeneutic method¹

Ali Morshedizad²

Ehsan Tajik³

Abstract

Ali Shariati's teachings in the intellectual connection of ideology and Islam and especially with the teachings of Shia during the years 1347 to 1351 have had a significant impact on the Iranian society. An important point to understand it is the way of understanding, receiving and Rereading the concepts intended by Shariati is relevant. One of the methods that can be used to extract political concepts from Shariati's texts is Quentin Skinner's intentionalist hermeneutic method. In this article, based on this method, an attempt has been made to analyze Ali Shariati's political thoughts according to the background and time. A critical reading should be placed. This research comes to the conclusion that Ali Shariati's political thought cannot be considered as a type of political thought.

Keywords: : *political thought, political Islam, ideological ideology, Ali Shariati, intentional hermeneutics.*

¹ . Received, 2022/09/24; Accepted, 2022/11/09; Printed, 2022/12/03

² . Associate Professor, Department of Political Science, Shahed University, Tehran, Iran. (Corresponding Author) morshedizad@shahed.ac.ir

³ . Master of Political Science, Karaj Branch, Islamic Azad University, Karaj, Iran. etajik1361@gmail.com



سیاست پژوهی اسلامی ایرانی، سال اول، شماره چهارم، زمستان ۱۴۰۱، ۳۳-۷۱.

خوانش انتقادی تفکرات سیاسی علی شریعتی بر اساس روش هرمنوتیک قصدگرایی اسکینر^۱

علی مرشدی زاد^۲

احسان تاجیک^۳

چکیده

آموزه‌های علی شریعتی در پیوند فکری ایدئولوژی و اسلام و به‌ویژه با آموزه‌های شیعه در سال‌های ۱۳۴۷ تا ۱۳۵۱ خورشیدی، تأثیرگذاری بسزایی در جامعه ایران داشته است. نکته حائز اهمیت برای شناخت آن، به شیوه و روش فهم، دریافت و بازخوانی مفاهیم مورد نظر شریعتی ارتباط دارد. یکی از روش‌هایی که می‌توان به یاری آن به استخراج مفاهیم سیاسی از متون شریعتی پرداخت، روش هرمنوتیک قصدگرایی کونتنین اسکینر است. در این مقاله با مبنا قرار دادن این روش، تلاش شده با توجه به زمینه و زمانه علی شریعتی، تفکرات سیاسی وی مورد بازخوانی انتقادی قرار بگیرد. این تحقیق به این نتیجه می‌رسد فکر سیاسی علی شریعتی را نمی‌توان از جنس اندیشه سیاسی دانست.

واژگان کلیدی: اندیشه سیاسی، اسلام سیاسی، ایدئولوژی اندیشی، علی شریعتی، هرمنوتیک
قصدگرا.

۱. تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۷/۲۴؛ تاریخ پذیرش، ۱۴۰۱/۱۱/۱۵؛ تاریخ چاپ، ۱۴۰۱/۱۲/۱۵
۲. دانشیار گروه علوم سیاسی، دانشگاه شاهد، تهران، ایران. (نویسنده مسئول)
morshedizad@shahed.ac.ir
۳. کارشناسی ارشد علوم سیاسی، واحد کرج، دانشگاه آزاد اسلامی، کرج، ایران. etajik1361@gmail.com

مقدمه

در پیوند تفکر علی شریعتی با سیاست، بررسی شناخت علمی وی از حوزه اندیشه سیاسی موضوع قابل تأملی می‌تواند باشد؛ چراکه وی در حوزه عمومی به نظریه‌پردازی در رابطه با اسلام و مذهب تشیع و ایران می‌پرداخت.

شریعتی تلاش می‌کرد بیشتر با نگاهی تاریخی و رویکردی انتقادی این مفاهیم را مورد سنجش و نقد خود قرار دهد و بر اساس شاخصه‌های اسلامیات، اجتماعیات و کویریات، نظرات و نوشته‌های خود را مطرح می‌کرد. تفکرات علی شریعتی از شرایط فرهنگی، اجتماعی و سیاسی دوران وی نیز تأثیر پذیرفته است و بررسی آن می‌تواند پیش‌زمینه فهم نظرات سیاسی شریعتی باشد. به این مراتب «شریعتی به‌عنوان ترکیبی از جریان‌های متناقض، نقش مؤثری در سقوط سلسله پهلوی ایفا کرد؛ بنابراین، زندگی شریعتی بازتاب تلاطم‌های جامعه‌ای با قدمت تاریخی و غنای فرهنگی در برابر امواج تغییر و دگرگونی است» (رهنما، ۱۳۸۱، ۱۵).

پرسش اصلی برای نگارندگان این مقاله آن است فکر سیاسی علی شریعتی، چه ارتباط و پیوندی با اندیشه سیاسی دارد؟

هرمنوتیک قصدگرای کوئن‌تین اسکینر از جمله روش‌هایی است که در بازخوانی متون قدیمی مورد توجه قرار می‌گیرد. بدین خاطر در این مقاله بر اساس روش اسکینر به‌عنوان مبنای پژوهش تحقیق حاضر «زمینه‌ها» و «انگیزه‌ها» و «قصد مؤلف» در زندگی فکری و آثار علی شریعتی توجه و واکاوی می‌شود و متغیرها و مفاهیم فکری سیاسی شریعتی بر پایه سؤال اصلی دنبال می‌شود.

پیشینه پژوهش

در بررسی پیشینه ادبیات موضوعی فکر سیاسی علی شریعتی، جدای از آثار مکتوب خودش، منابع متنوعی وجود دارد؛ از جمله کتاب مسلمانی در جستجوی ناکجاآباد: زندگی‌نامه سیاسی علی شریعتی نوشته علی رهنما که

در سال ۱۳۸۵ منتشر شده است. در این کتاب به زندگی‌نامه مفصل و مشروح فکری علی شریعتی در چارچوب شرایط فرهنگی، سیاسی و اجتماعی زمانه وی نگریسته می‌شود. نویسنده در این کتاب زمان حیات وی را که دوران حساس تغییر و تحول را سپری می‌کند، می‌پردازد و جامعه ایرانی را در صفت‌بندی‌های جدیدی به نمایش می‌گذارد. «سخنان و مفاهیم شریعتی که بعدها اذهان توده را تسخیر کرد، اساساً ترکیب سهل‌الوصولی از نظریات و مباحث روزمره‌ای بود که او اینجا و آنجا شنیده بود. تعالیم ترکیبی وی معجون جدیدی از پارادایم‌های گوناگون بود. با این همه زبان و پارادایم وی توانست به اذهان و قلب‌های مخاطبانش رسوخ کند. سخنرانی‌های مسحورکننده سیاسی، اقتصادی و مذهبی بود که وی را رنج و عذاب می‌داد» (رهنما، ۱۳۸۱، ۱۷).

از مطالب مهم دیگر در بررسی اندیشه سیاسی شریعتی می‌توان به مقاله پیکربندی مفهوم ایدئولوژی‌زدگی با تأکید بر اندیشه سیاسی علی شریعتی نوشته مرتضی‌بدری، کمال پولادی و علی‌اشرف نظری که در زمستان سال ۱۳۹۹ منتشر شده، توجه کرد. نویسندگان این مقاله فرض بر این نگاه دارند که عقلانیت موجود در نوع اندیشه سیاسی علی شریعتی انتقادی نبوده و دارای مختصات ابزاری عقلانیت است. به این معنا که به واسطه وجود عناصر مطلق و ثابت در آن، در برخورد با ضرورت‌های اجتماعی که دارای شاخص‌های نسبی‌اند نوعی تناقض پیش آمده و چون ماهیت آن قدرت‌محور است، دیسپلین آن هم حاکم‌محور و نه اجتماع‌محور می‌شود و عنصر «هدایت‌شده» و مهندسی‌شده از بالا، چپستی آن را تشکیل می‌دهد. نتیجه منطقی آن گرایش به سوی نوعی تشکل‌های تعاونی فردمحور و دگماتیک است. بر این مبنا هدف یا موضوعیت بحث آسیب‌شناسی برخورد با اندیشه سیاسی با تکیه بر عنصر سیالیت و انتخاب منطقی و نه منظم است (نظری، ۱۳۹۹، ۸۴۰).

همچنین در این حوزه مطالعاتی می‌توان به مقاله تأملی در اندیشه سیاسی دکتر علی شریعتی؛ تلاش ناکام در تلفیق سنت و مدرنیته نوشته محمدتقی روستاپی، مقصود رنجبر و علی شیرخانی اشاره کرد که در سال

۱۳۹۸ منتشر شده است. این مقاله در نظر دارد با توصیف و تحلیل اندیشه شریعتی و با استفاده از روش تاریخی-جامعه‌شناختی و بر اساس نظریه بحران اسپریگنز، صحت و سقم این فرضیه را واکاوی کند. بررسی‌های پژوهش نشان می‌دهد که شریعتی با ارائه گفتمان‌های پروتستانیسم اسلامی و بازگشت به خویشتن، در پی ایجاد همسویی بین سنت و مدرنیته بوده، هرچند در دستیابی به این هدف چندان موفق نبوده است (شیرخانی، ۱۳۹۸، ۴۵).

در رابطه با پیشینه پژوهش می‌توان به مقاله پیوند ایدئولوژی مذهبی و چپ اندیشی. در اندیشه تاریخی شریعتی نوشته احسان تاجیک اشاره کرد که در کتاب مجموعه مقالات همایش علمی شریعتی و دانش تاریخ توسط پژوهشکده تاریخ اسلام منتشر شده است. در این مقاله به بررسی تأثیرپذیری شریعتی از پارادایم مارکسی. می‌پردازد و شریعتی را شخصیت فکری - سیاسی و مبارزی ایدئولوژیک می‌داند «که دغدغه مذهب اسلام و به‌خصوص جهان تشیع را داشت؛ اما در کنار این اعتقادات مذهبی، شریعتی سخت تحت تأثیر آموزه‌های جامعه‌شناختی، اقتصادی، سیاسی و نظری مکاتبی مانند مارکسیسم، سوسیالیسم و اگزیستانسیالیسم بود و تلاش می‌کرد از دل باورهای متضاد و مکاتب به شدت متعارض با مذهب، معجونی به نام اسلام نواندیش چپ مذهبی بسازد» (تاجیک، ۱۳۹۵، ۱۰۸).

در این تحقیق، بر اساس روش تحلیل هرمنوتیک قصدگرای اسکینر به آرای فکری و سیاسی شریعتی نگریسته می‌شود که تلاش می‌شود با نوآوری انتقادی در بررسی نظریات شریعتی، بحث تازه‌ای گشوده شود.

روش‌شناسی پژوهشی هرمنوتیک قصدگرا:

کوئنتین اسکینر (Quentin Skinner) در کتاب‌های «ماکیاولی» و «بنیادهای اندیشه سیاسی مدرن»، «معنا و زمینه، کوئنتین اسکینر و منتقدانش» به روش‌شناسی هرمنوتیک قصدگرا اشاره کرده و توضیح داده است. بر همین اساس روش هرمنوتیک قصدگرای اسکینر به‌عنوان مبنای

پژوهش تحقیق حاضر توسط نویسندگان دنبال می‌شود. برای فهم اندیشه‌های سیاسی یک اندیشمند هم باید گفتمان سیاسی مسلط بر جامعه و زمانه وی را شناخت و هم قصد و نیت آن اندیشمند را برای برقراری ارتباط در چنین گفتمانی دریافت. از نظر اسکینر، آثار و گفتار هر متفکر پاسخی است به سؤالات و مشکلات رایج عصر خود وی و از این رو، لازمه شناخت هر اثر سیاسی شناخت سؤالات و مشکلات رایج آن عصر است (عامری، افشاری، جلال‌پور، ۱۴۰۱، ۱۲۵) و درک صحیح آن با شناخت «زمینه‌ها» و «انگیزه‌ها» و «قصد مؤلف» حاصل می‌شود.

زمینه‌ها: هر اندیشه‌گری در بسترهای تاریخی، اجتماعی، اندیشه‌ای و زبانی متنی را می‌آفریند و تفسیر متن او بدون توجه به این زمینه‌ها ممکن نخواهد بود. بر این اساس، «برای تحلیل اندیشه سیاسی باید زمینه اندیشه بازسازی شود» و مورخان تاریخ اندیشه، از جمله اسکینر، «به شیوه سنتی نگارش تاریخ ایده‌ها که در آن متون بدون توجه به زمینه و با تکیه بر انسجام متن و ادعای حقیقت بررسی می‌شود، انتقاد می‌کنند. آنان با تأثیر گرفتن از نظریه کنشی-زبان، حرف را نوعی عمل می‌بینند و نویسنده را به عنوان کنشگر در نظر می‌گیرند» (محمودپناهی، محمدرضا، ۱۳۹۴، ۱۴۹). اسکینر معتقد است: «نظریه‌پرداز سیاسی در ارائه پاسخ به مسائل مربوط به مباحثه ایدئولوژیک، به معضلات سیاسی زمانه خود واکنش نشان می‌دهد». او می‌نویسد: «من معتقدم زندگی سیاسی خود معضلات عمده‌ای را پیش روی نظریه‌پرداز سیاسی قرار داده و سبب می‌شود طیف خاصی از مسائل مسئله‌انگیز و طیف مرتبطی از سؤالات به موضوعات مهم مباحثه تبدیل شود» (اسکینر، ۱۳۷۲، ۱۷). این مرحله از کار اسکینر، شبیه جامعه‌شناسی معرفت کارل مانهایم است که به تأثیر مشکلات و معضلات اجتماعی بر شکل‌گیری آرا و اندیشه‌های سیاسی می‌پردازد. همچنین نگاه اسکینر به دیدگاه توماس اسپریگنز نزدیک است که به مشکلات و بحران‌های سیاسی هر متفکر و نیز راه‌حل‌های آن توجه می‌کند و نظریه سیاسی را پاسخی به مشکل یا بحران سیاسی زمانه تلقی می‌کند (اسپریگنز، ۱۳۷۰، ۳۲ - ۴۶).

انگیزه‌ها: «سخن گفتن از انگیزه‌های یک نویسنده ظاهراً همواره در حکم سخن گفتن درباره شرطی مقدم بر و احتمالاً مرتبط با پیدایش آثار او است، اما سخن گفتن از نیت‌های یک نویسنده ممکن است یا معطوف به نقشه یا طرحی برای آفریدن اثری از نوع خاص باشد (نیتی در راه اجرای X) یا ممکن است به شیوه‌ای خاص به اثری بالفعل ارجاع دهد (اثری که نیت خاصی را در انجام دادن X تجسم بخشیده است). در مورد اول، به نظر می‌رسد که (مانند سخن گفتن درباره انگیزه‌ها) ما به یک شرط احتمالی مقدم بر پیدایش اثر اشاره می‌کنیم، اما در مورد دوم چنین می‌نماید که بر یکی از ویژگی‌های خود اثر انگشت می‌گذاریم. به بیان دقیق‌تر، به نظر می‌رسد که ما آن اثر را برحسب اینکه هدف یا نیت خاصی را تجسم می‌بخشد و در نتیجه برحسب اینکه منظور یا مقصودی دارد، توصیف می‌کنیم» (کوئنتین، ۱۳۹۳، ۱۷۶-۱۷۵).

قصد مؤلف: هرمنوتیک اسکینر اساساً هرمنوتیکی روشی با رویکرد قصدگراست. به اعتقاد اسکینر، فهم «قصد» و «نیت» مؤلف از فهم خود متن که متن‌گرایان بدان اعتقاد دارند، مهم‌تر و اساسی‌تر است. به نظر اسکینر، برای درک اندیشه هر مؤلفی، ضمن توجه به زمینه تاریخی، اجتماعی و بافت زبانی تفکر او و نیز تفکیک انگیزه مؤلف از نیت و قصد وی، باید سرانجام آنچه را که مقصود او بوده است شناخت. در این میان آنچه دارای اهمیت است، مؤلف است و متن در پس قصد او تفسیر می‌شود. «اسکینر با تأکید بر کنش گفتاری مقصودرسان، روش‌شناسی 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. اسکینر وظیفه اصلی تفسیر را کشف همین مقصود می‌داند» (نوذری، پورخداقلی، ۱۳۸۹، ۱۱۰).

چارچوب نظری:

شناختی بر اندیشه سیاسی و رابطه آن با ایدئولوژی

عموماً اندیشه سیاسی (political thought) بر پایه عقلانیت، منطق و استدلال اساس خود را شکل می‌دهد و بر همین اصول، اندیشه سیاسی را می‌توان بنیاد علمی سیاست دانست؛ اما بر این نکته بایستی توجه کرد که اندیشه سیاسی گرچه با فلسفه سیاسی تمایزاتی دارد اما تفاوت‌هایی را نیز داراست. ریمون آرون اندیشمند فرانسوی معتقد است: «اندیشه سیاسی عبارت است از کوشش برای تعیین اهدافی که به اندازه معقولی احتمال تحقق دارد و نیز تعیین ابزارهایی که در حد معقولی انتظار داشت موجب دستیابی به آن اهداف شود» (بشپریه، ۱۳۷۸، ۱۶). به لحاظ تاریخی عموماً اندیشه سیاسی مجموعه‌ای از آرا و عقاید اندیشمندان سیاسی یونان باستان است که به تفکر ژرف در حوزه چپستی سیاست، فلسفه، دین و مذهب و رابطه آن با سرشت، زندگی و حقوق انسان با توجه به تجربه حکمرانی در جامعه بشری می‌پردازند. اندیشه سیاسی با رویکردی عقلانی در طول تاریخ، خود را در محک آزمون و خطا قرار داده که با دگرگونی‌های بنیادین در ساختار مفاهیم اجتماعی در ابتدا خود را در یونان باستان شکل داد و دستاوردهای علمی این تمدن کهن (به‌عنوان زادگاه فلسفه و حکمت) به تمدن‌های ملل دیگر از جمله ایران و اسلام انتقال و گسترش پیدا کرد.

اندیشه سیاسی با فلسفه سیاسی تفاوت دارد. فلسفه سیاسی (political philosophy): به مفهوم اندیشه سیاسی نیست، بلکه شیوه نگریستن و اندیشیدن فلسفی درباره «امر سیاسی» است. در تعریف فلسفه سیاسی می‌توان تصریح کرد: «فلسفه سیاسی به معنای اندیشیدن به سیاست به شیوه‌ای فلسفی، به فهم و توضیح ماهیت و سرشت حکم و آمریت، اطاعت و تبعیت، ضرورت و غایت، جامعه و دولت، دلایل وجود دولت و بهترین شیوه سازماندهی به زندگی سیاسی انسان به منظور تأمین غایات اساس حیات یعنی عدالت، برابری و آزادی علاقه‌مند است». فلسفه سیاسی را می‌توان جزئی از اندیشه سیاسی دانست اما هر اندیشه

سیاسی را نمی‌توان فلسفه سیاسی دانست؛ چراکه اندیشه سیاسی با رویکردی عمل‌گرایانه و متفاوت از فلسفه، اهداف خود را دنبال می‌کند، اما فلسفه سیاسی با نگرش عقلانی و فلسفی به اهداف حکومت و ابزارهای مناسب برای رسیدن به بهترین شکل حکومت شیوه‌ای انتزاعی را دنبال می‌کند. به‌عنوان مثال می‌توان «تکیه بر استدلال عقلی در فلسفه سیاسی ارسطو، بر استدلال انتزاعی و منطقی در فلسفه سیاسی توماس هابز، بر عقل سلیم و حقوق طبیعی در فلسفه سیاسی جان لاک یا بر عقل کلی در فلسفه سیاسی هگل از جمله روش‌های اصلی در فلسفه سیاسی بوده‌اند» (بشیریه، ۱۳۷۸، ۴۷) پرداخت.

اندیشه سیاسی با نظریه سیاسی نیز تفاوت دارد. در تعریف نظریه سیاسی (political theory) می‌توان تصریح کرد: «نظریه‌پردازی سیاسی در قرن بیستم به پیروی از توسعه علوم دیگر پدید آمده است. در این گونه نظریه‌پردازی نیز روش‌های اثباتی علوم به کار برده می‌شود. نظریه‌پردازی اثباتی و فارغ از گرایش‌های آشکار ایدئولوژیک و فلسفی و خالی از عنصر-تجویز و عمل و معطوف به تحلیل و تبیین محض، طبعاً اندیشه سیاسی به شمار نمی‌رود. برای نمونه، میان نظریاتی که درباره علل و زمینه‌های پیدایش و ماهیت جنبش‌های فکری فاشیستی عرضه می‌شود و خود اندیشه‌های فاشیستی که تصویری از جامعه مطلوب به دست می‌دهد، تفاوت ماهوی دارد» (بشیریه، ۱۳۷۸، ۴۷).

میان نظریه سیاسی و اندیشه سیاسی تفاوتی بسیار روشن وجود دارد. چراکه «اندیشه سیاسی اخلاق‌دان، نگران وضعیت بشری است و از این رو به ایدئولوژی سیاسی بسیار نزدیک‌تر است تا به نظریه سیاسی. در مقابل، نظریه‌پرداز سیاسی ظاهراً بر «نسبیت ارزشی» تأکید می‌کند و گرچه ممکن است دردشناس باشد، اما درمانگر نیست. «جان دیویی»، فیلسوف آمریکایی گفته است: «بررسی مسائل انسانی همراه با سرزنش یا تأیید اخلاقی و برجسب مفاهیمی مانند شرارت و حقانیت، احتمالاً بزرگ‌ترین مانع موجود بر سر راه توسعه روش‌های درست در حوزه علوم اجتماعی بوده است». به این معنا ممکن است اندیشه سیاسی مانع توسعه نظریه سیاسی

باشد، اما به هر حال وظیفه اندیشه سیاسی نه صرفاً توضیح علمی بلکه تغییر واقعیت همراه با سرزنش یا تأیید اخلاقی بوده است. از همین دیدگاه شاید بتوان گفت که مارکس نخستین متفکری بود که با بیان اینکه: «فلاسفه تاکنون جهان را به شیوه‌های مختلف صرفاً تعبیر کرده‌اند موضوع این است که آن را تغییر دهیم»، حوزه اندیشه سیاسی به معنای مدرن آن را روشن کرد (بشیریه، ۱۳۷۸، ۱۷-۱۸).

ایدئولوژی و رابطه آن با اندیشه سیاسی

در بررسی مباحث نظری تحقیق حاضر، نگاه به ایدئولوژیک زدگی دین و رابطه آن با سیاست‌زدگی موضوع قابل تأملی است. «اصطلاح ایدئولوژی معانی و اشارات بسیار متنوعی داشته است و حداقل در تعبیر مسلط خود لزوماً معنی منفی داشته و همیشه با اندیشه‌های دیگران مانوس بوده است و نه اندیشه خودی. از نظر برخی به‌ویژه مارکسیست‌ها، ایدئولوژی معمولاً جهت توصیف جهان‌بینی مسلط مورد استفاده قرار گرفته است. حتی از نظر کارل مانهایم غیر مارکسیست، ایدئولوژی در پی حفظ وضع موجود است و باید از تفکر تخیلی که متوجه تغییر و تحول است، متمایز شود. از نظر دیگران، ایدئولوژی را می‌توان در مورد هر مجموعه‌ای از اندیشه‌ها نظیر روشنگری به کار گرفت، اندیشه‌ای آن‌قدر انتزاعی که راهنمای عملی سیاست‌گذاری نمی‌شود و آن‌قدر مبهم که اصلاح کلی را برنمی‌تابد» (MCLLEN, 2001, 387-388). از نظر کارل مانهایم «به‌طور کلی برای واژه ایدئولوژی دو معنی جداگانه و متمایز وجود دارد؛ جزئی و کلی (Particular and total). هر دو مفهوم ایدئولوژی ثابت می‌کنند که این به‌اصطلاح عقاید تابعی از وجود صاحب آنها و تابعی از موقع و مقام وی در محیط اجتماعی اوست. اگرچه اینها وجوه مشترکی دارند اما تفاوت‌های عمده‌ای نیز میان‌شان وجود دارد. از بین تفاوت‌ها مهم‌ترین‌شان را یادآور می‌شویم: الف) در مفهوم جزئی ایدئولوژی فقط بخشی— از اظهار عقیده‌های حریف ایدئولوژی نامیده می‌شود و این هم فقط با توجه به محتوای آن اظهارات است؛ حال آنکه در مفهوم کلی ایدئولوژی بر کل جهان‌بینی حریف سایه

تردید افکنده می‌شود و کوشش می‌شود این مفهوم‌ها به منزله نتیجه حاصل از زندگی جمعی‌ای که وی در آن شرکت دارد، فهمیده شود.

ب) در معنی جزئی «ایدئولوژی» تحلیل عقاید در سطحی مطلقاً روان‌شناختی بنا نهاده می‌شود؛ مثلاً اگر ادعا شود رقیبی دروغ می‌گوید یا روی موقعیت حقیقی معینی پرده می‌کشد و سیم‌های واقعی آن را دگرگونه جلوه می‌دهد، با وجود این باز فرض می‌شود که هر دو طرف برای سنجیدن درستی امور و عقاید معیارهای مشترکی دارند. این مورد با معنای کلی ایدئولوژی فرق دارد.

ج) متناظر با این تفاوت ایدئولوژی در معنی جزئی اساساً با روانشناسی علایق سروکار دارد حال آنکه ایدئولوژی در معنای کلی بدون رجوع به انگیزش‌ها از تحلیل کارکردی صورتی تری استفاده می‌کند. (مانهایم، ۱۳۸۰، ۱۰۱-۹۸).

در نظر آلتوسر ایدئولوژی ابدی است درست مثل ناخودآگاه. دغدغه عمده آلتوسر مبارزه با تفاسیری از ایدئولوژی است که آن را بازتاب امر واقعی در نظر می‌گیرند - دیدگاهی که در تفاسیر متنوعی از آرا مارکس دیده می‌شود. از طرف دیگر آلتوسر به همان اندازه متوجه طرد مفهوم دیگری از ایدئولوژی در مقام نوعی بیان منافع گروه‌ها یا طبقات مسلط است. همه اینها ایدئولوژی را در چارچوب روابط سوژه قرار داده و به نظر آلتوسر به تجربه‌گرایی مربوط می‌شوند. بررسی ایدئولوژی محملی برای رسیدن به بازنمودی حقیقی از واقعیت اجتماعی نیست. در عوض ایدئولوژی را باید بخشی از آن واقعیت تلقی کرد؛ به‌عنوان جزئی از ساخت زندگی اجتماعی. اشتباه بسیاری از نظریه‌های قبلی این است که ایدئولوژی را صرفاً بازنمودی منفعلانه و خیالی از شرایط اقتصادی و سیاسی فرض می‌کنند. به نظر آلتوسر بنا نیست که امر خیالی در ایدئولوژی در خود بازنمودهای ایدئولوژیک یافت شود بلکه در مناسبات با امر واقعی است که این بازنمودها از طریق ایدئولوژی حفظ می‌شوند. به بیان آلتوسر ایدئولوژی «سیمان اجتماعی» یا منبع اجتناب‌ناپذیر پیوستگی اجتماعی است یعنی از

رهگذر ایدئولوژی است که انسان‌ها در مقام سوژه‌های آگاه درون کلیت روابط اجتماعی زندگی می‌کنند. ایدئولوژی خلق آگاهانه سوژه‌های انسانی نیست فقط از طریق و در ایدئولوژی است که سوژه آگاه وجود دارد. امر خیالی در معنای آلتوسری به ایده‌ها و باورهای فی‌نفسه اطلاق نمی‌شود، بلکه به سازمان علمی رفتار روزمره راجع است که عاملان اجتماعی تجربه می‌کنند. همان‌طوری که کارتر نشان داده است ایدئولوژی «قلمرو خیالی نیست بلکه قلمرو پیوسته است که امر خیالی خود را محقق می‌سازد» (گیدنز، ۱۳۸۰، ۱۷۳). یورگن هابرماس مستقیماً ایدئولوژی را در تقابل با علم قرار نمی‌دهد چون بر آن است که در جهان معاصر علم و تکنولوژی در پیوند با ایدئولوژی قرار دارند. هابرماس استدلال می‌کند که در دوران جدید در نتیجه هم‌جوشی علم و تکنولوژی و تضعیف ایده‌های بورژوازی «مبادله آزاد» ایدئولوژی مسلط به یکی از آگاهی‌های تکنوکراتیک تبدیل شده است. رفع ضرورت‌های تکنیکی جزئی از خصلت‌های اصلی مشروعیت‌بخش سیاست شده است. به نظر می‌رسد که ارزیابی هابرماس از مسئله ایدئولوژی در جهان مدرن از جهاتی در مقابل مانهایم قرار می‌گیرد. دغدغه مانهایم به‌ویژه قیل‌و قال زبان‌ها یا برخورد و تضاد ایدئولوژی‌های چندگانه بود. هابرماس شبیه مارکوزه روند شاخص را آرام کردن چنین هیاهویی به نفع تقلیل فراگیر هنجارها به تصمیمات تکنیکی می‌بیند. با این حال شباهتی بنیادی در جهت‌گیری هابرماس و مانهایم دیده می‌شود: هر دو مخالف مطالعه ایدئولوژی به منظور امکان دستیابی به وفاق هستند که عاری از تحریف‌های ایدئولوژیکی باشد. به نظر هابرماس این امر را نباید برحسب برداشتی «غیر ارزیابانه» از ایدئولوژی تحلیل کرد بلکه به واسطه فرضی غیرواقعی از موقعیتی تحلیل شود که در آن ارتباط محدود شده نیست بلکه آزاد از سلطه است (گیدنز، ۱۳۸۴، ۱۶۹).

زمانی که دین با ایدئولوژی همراه و پیوند می‌یابد، به توجیه وضع موجود و شرایط حاکمیت دین در جامعه می‌پردازد. دین زمانی که رنگ ایدئولوژی می‌گیرد همه امور را توجیه‌کننده ایدئولوژی خویش می‌بیند و با عینک ایدئولوژی بر تمام جهان هستی می‌نگرد. سیاست زدگی و حفظ و توجیه چارچوب‌های تنگ ایدئولوژی مهم‌ترین کارکرد دین در ایدئولوژی اندیشی—

می‌شود. آنتونی چالیکال در مقاله‌ای می‌نویسد: جنبش‌های ایدئولوژیکی در فکر معاصر زاینده تضاد دین و علم است. این طرز فکر انسان را خدای خود قرار می‌دهد. علم و تکنولوژیکی ایمان جدیدی را در قلب آدمی کاشته‌اند. ایمانی که حاضر نیست هیچ وجودی را که خارج از نظم جهانی قرار دارد بررسی قرار بدهد و اصرار می‌ورزد تا صرفاً به مسائل کاملاً مادی اجتماعی بسیاری و فرهنگی آن‌هم در چارچوب یک طرز فکر دنیوی پردازد و از درگیری‌های دینی و روحی اجتناب ورزد و این امر حتی در مورد کسانی که دین را صریحاً رد نمی‌کند، صدق می‌نماید؛ زیرا برای دین نقشی در طرح و ساختمان جامعه قائل نیستند. آنچه مطرح است، این است که ایدئولوژی می‌کوشد تا از اندیشه‌های جزئی یک نظام کامل به وجود آورد. هر ایدئولوژی طرحی برای آینده و مبارزه با بیماری‌های جامعه و ارائه مسیر مشخصی در زندگی افراد بشری در بر دارد. ایدئولوژی از یک مبدأ که منبع اعتقادی آنهاست، آغاز می‌شود. ایدئولوژی می‌خواهد راه‌حلی برای یک وضعیت سیاسی اجتماعی بخصوصی عرضه کند. آنتونی چالیکال دین را ارتباط بین خدا و انسان می‌داند؛ و این ارتباط را وجه متمایز دین از ایدئولوژی می‌شمارد و البته انکار نمی‌کند که دین می‌تواند به رنگ فرهنگ‌های مختلف درآمده و در قالب ایدئولوژی عمل کند. ایدئولوژی اجتماعی سیاسی و طرز فکرهای عملی و فنی اغلب حیثیت انسان را نادیده می‌گیرند؛ درحالی‌که از نظر دین هدف و اساس زندگی اجتماعی دقیقاً خرد انسان است (چالیکال، ۱۳۵۵، ۲۲).

اندیشه سیاسی با ایدئولوژی زمانی رابطه پیدا می‌کند که از اندیشه تبدیل به تئوری حزبی و جناحی گردد و در قالب نگاه بسته و محدوده مشخص برای خود و دیگران مرزبندی سیاسی و ایدئولوژیکی و نگاه رقابتی و حتی حذفی پیدا کند. عموماً اندیشه سیاسی مجموعه‌ای آرا و عقاید و تفکرات ژرف فلاسفه سیاسی است که در حوزه چپستی سیاست، فلسفه، دین و مذهب و رابطه آن با سرشت، زندگی و حقوق انسان با توجه به تجربه حکمرانی در جامعه بشری می‌پردازند و با رویکردی عقلانی در طول تاریخ، خود را در محک آزمون و خطا قرار داده‌اند.

اما ایدئولوژی «جنبه بسیار حساس و قاطع سیاست است و از فهم واقعیت، تطابق تصور با واقعیت و از ارزش‌گذاری بر واقعیت و ارزش‌گذاری بر واقعیت برآمده، به مثابه نوعی نقشه برای گزینش روش و سیاست عمل می‌کند. از این لحاظ، ایدئولوژی عمل سیاسی را هدایت، پشتیبانی، محدود و متوقع می‌کند و در عین حال به مثابه بزرگ‌ترین نیروی محرک عمل سیاسی توده‌ها به کار می‌رود» (عالم، ۱۳۸۸، ۸۴).

شریعتی نیز بحث‌های بسیاری را در ارتباط با پیوند مذهب و ایدئولوژی مطرح کرده و با توجه به اینکه بحث مقاله حاضر درباره تفکرات شریعتی به مسئله سیاست است، به‌طور مفصل در قسمت‌های بعدی بدان خواهیم پرداخت.

زمینه‌های شکل‌گیری تفکر سیاسی علی شریعتی

زندگی، تحصیلات و فعالیت سیاسی در تحولات روشنفکری

علی مزینانی، مشهور به شریعتی و دکتر شریعتی، ۲ آذر ۱۳۱۲ ش در روستای کاهک مزینان از توابع سبزوار زاده شد (اسفندیاری، ۱۳۹۰، ۲۰۴). پدرش محمدتقی شریعتی، مؤسس کانون نشر حقایق اسلامی و مفسر نوگرای قرآن بود. شریعتی، تحصیلات دوره دبستان و دبیرستان را در مشهد گذراند و در سال ۱۳۳۱ ش پس از پایان دوره دانشسرا، به معلمی پرداخت. با فاطمه (پوران) شریعت رضوی ازدواج کرد. شریعتی از سال ۱۳۳۸ تا ۱۳۵۰ صاحب چهار فرزند به نام احسان، سوسن، سارا و مونا شد. سال ۱۳۳۸ ش شریعتی با استفاده از بورس دولتی، برای ادامه تحصیل به پاریس رفت و در سال ۱۳۴۲ ش از دانشگاه پاریس، درجه دکترا گرفت. از سال ۱۳۴۷ تا ۱۳۵۱ ش یکی از اصلی‌ترین سخنرانان حسینیه ارشاد در تهران بود و سخنرانی‌های او با استقبال بسیار زیاد (و بر اساس برخی گزارش‌ها بی‌سابقه) جوانان و دانشجویان مواجه شد. علی شریعتی سرانجام ۲۶ اردیبهشت ۱۳۵۶ از ایران خارج شد (اسفندیاری، ۱۳۹۰، ۲۱۸) و ۲۹ خرداد در لندن درگذشت و در سوریه دفن شد.

از نقش تفکرات شریعتی در فرایند انقلاب اسلامی سخن زیاد به میان آمده است. فعالیت‌های شریعتی از دوران تحصیل در نهضت خدایپرستان سوسیالیست فعالیت خود را آغاز کرد و بعد از کودتای ۲۸ مرداد در قالب نهضت مقاومت ملی و بعدها در دوران تحصیل در فرانسه در قالب نهضت آزادی ایران در خارج از کشور و ارتباط با سازمان آزادی‌بخش الجزایر فعالیت سیاسی خود را با این تشکل‌ها ارتباط داد. بعد از فارغ‌التحصیلی و بازگشت به ایران با فعالیتش در حسینیه ارشاد در نیمه دوم دهه ۱۳۴۰ شدت گرفت و در سال‌های مقارن با انقلاب در دهه ۱۳۵۰ و بالاخص با دستگیری ایشان در ۱۳۵۲ به اوج خود رسید. شریعتی در هیچ‌یک از سخنرانی‌ها یا نوشته‌هایش، مستقیماً رژیم پهلوی را مورد خطاب قرار نداد و تشکل، دسته یا گروهی را به وجود نیاورد. با توجه به رویکرد شریعتی درباره جریانات سیاسی می‌توانیم به زمینه‌های شکل‌گیری جریان روشنفکری در دوره پهلوی دوم اشاره نمود، زیرا فعالیت‌های فرهنگی و سیاسی شریعتی در تأثیرپذیری وی از تحولات روشنفکری جامعه آن روز ایران بوده است. «با ظهور پهلوی دوم و خصوصاً با تشدید سرکوب‌های اجتماعی بعد از ۱۳۳۲ فصلی نوگشوده شد که مهم‌ترین دلمشغولی آن سرخوردگی از اصلاحات گام‌به‌گام و نهادسازی‌های تدریجی مدنظر روشنفکران نسل قبلی بود. به زبان خود آنان اصلاحاتی که با مدرنیته و نوخواهی همراه بود و پایان نهضت ملی پیام‌آور ناکامی آن شد. سال‌های ۱۳۳۲ تا ۱۳۵۷ جولانگاه افکار و اندیشه‌هایی شد که به مدرنیته و نمایندگانش و به‌ویژه روشنفکران طیف راست تاختند. مهندسی تدریجی آنان را بازی می‌خواندند و وضعیتی را ترسیم می‌کردند که بی‌شباهت به مهندسی آرمان‌شهرگرایانه نبود. افرادی چون علی شریعتی، فردید، جلال آل‌احمد، شادمان، احمد شاملو، صمد بهرنگی، فروغ فرخزاد، مهدی اخوان‌ثالث و رضا براهنی در زمره این روشنفکران قرار می‌گیرند. کسانی که آنان را نسل دوم روشنفکران مشروطه می‌دانیم و طیفی از روشنفکران مذهبی تا مارکسیست را شامل می‌شوند. مهم‌ترین دقیق‌گفتمان مهندسی آرمانی را می‌توان در نفی مدرنیته، بازگشت به خویش‌تن، بازخوانی انقلاب ذهنی مارکسیستی و دفاع از جامعه توده‌ای دانست» (نجف‌زاده و خطیبی‌قورژدی، ۱۳۹۳، ۱۰۹).

انگیزه‌های علی شریعتی در شکل‌گیری تفکر سیاسی

علی شریعتی را می‌توان کنشگری سیاسی دانست که از آغاز نوجوانی تا پایان عمر با جریان‌ات سیاسی مذهبی پیوند عمیقی داشت. شریعتی در حوزه‌های متفاوتی مانند دین و الهیات، هنر و ادبیات، جامعه‌شناسی، سیاست و اقتصاد به صورت عجله و تیتروار با توجه به شرایط سیاسی به اظهار فضل می‌پرداخت و مباحث مختلفی در قالب سخنرانی و گفت‌وگو (و کمتر مکتوب) ارائه کرد. به نظر می‌رسد انگیزه و هدف اصلی شریعتی ایجاد رنسانس در جوامع اسلامی بود. «از نظر شریعتی جوامع اسلامی نیاز به یک رنسانس و یک نهضت اصلاح دینی دارند. رنسانس اسلامی یعنی تولد مجدد آن روح انقلابی بیدارکننده و ایمان پاک روشن انسانی و حرکت آور و مسئولیت بخش و بینش منطقی واقع‌گرا و اجتماعی و ایدئال‌های انسانی... که اسلام نخستین نام دارد و طرح محمد، پیام، پیامی که انقلاب ریشه‌دار و تندی در قلب افسرده و بی‌رمق و تاریک تاریخ انسان پدید آورد.» (شریعتی، م. آ. ۲۰، ۳۷۹-۳۸۰). به باور نگارنده به نظر می‌رسد شریعتی با نظریه‌پردازی اجتماعی، تلاش می‌کرد با نظریه‌پردازی اجتماعی، پیامدهای نظری خود را بر حوزه‌های سیاسی و فرهنگی بگستراند، چراکه به زعم خویش، به نقش روشنفکری مذهبی در جامعه ایرانی باور داشت. از همین منظر با رویکردی انقلابی، قرائتی ایدئولوژیک از اسلام و تعالیم مذهب شیعه ارائه نمود. شریعتی با مطرح کردن نظریه پرستانیسیم اسلامی باور داشت: «روشنفکر باید به ایجاد یک پرستانیسیم اسلامی پردازد تا همچنان که پرستانیسیم مسیحی اروپای قرون وسطی را منفجر کرد و همه عوامل انحطاطی را که به نام مذهب، سرنوشت جامعه را متوقف و منجمد کرده بود سرکوب نمود، بتواند فورانی از اندیشه تازه و حرکت تازه به جامعه ببخشد» (شریعتی، م. آ. ۱۳۹۲، ۲۰ و ۵۴). در همین رابطه در جای دیگری شریعتی می‌نویسد: «اگر ارزش کار مصلحانی چون لوتر و کالون را در غرب بشناسیم و نهضت

اصلاح مذهبی پروتستانیسم را که مذهب مسیح را از چارچوب‌های متحجر و حالت رخوت و رکود و انحطاط کاتولیکی آن نجات داد، بررسی کرده باشیم... به این نتیجه می‌رسیم که جامعه خواب‌آلود و متحجر اسلامی ما اکنون پیش از هر چیز به چنین مصلحان معترض (پروتستانت) اسلامی نیازمند است». (شریعتی، م. آ. ۵، ۱۳۷۵، ۱۰۳).

مجموع رویکرد تفکر ایدئولوژیک شریعتی را در رئوس تفکرات وی در عناوین ذیل مورد شناسایی قرار داد:

۱- تفسیر ایدئولوژیک از اسلام همراه با قرائتی انقلابی از آموزه‌های تشیع دوازده‌امامی.

۲- نفی واسطه میان خدا و انسان و نقدهای ایدئولوژیک و عینی به روحانیت رسمی، غیرانقلابی و رابطه نهاد دین و قدرت.

۳- نسبی کردن فهم دین و ارائه طرح مذهب به‌عنوان راه نه هدف، همراه با قرائت اومانستی از آن.

۴- نفی اکراه و اجبار در پذیرش دین و اندیشه و ارائه نظریه آزاد بودن انسان به‌عنوان انتخابگر در برابر ادیان و اندیشه‌های غیر الهی بشری.

۵- پیوند عقیدتی میان اسلام، سوسیالیسم، مارکسیسم و اگزیستانسیالیسم (از نوع اروپایی آن) به‌عنوان ایدئولوژی جدید در رقابت با ایدئولوژی‌های مارکسیستی ارتدکس و اسلام‌گرایان بنیادگرا و سنتی.

۶- نقد هم‌زمان نظام سرمایه‌داری و ایدئولوژی‌های معاصر مانند مارکسیسم، لیبرالیسم، سوسیالیسم، فاشیسم و... در مقابل آنان طرح مدل عرفان، برابری، آزادی به‌عنوان الگویی برای جامعه ایرانی و اسلامی.

۷- قائل به کنش متقابل میان فرد و جامعه و رابطه دیالکتیکی میان ذهنیت و عینیت در تغییرات اجتماعی و تاریخی.

۸- نقد ماشینیسیم- تسلط تکنولوژی بر دانش و رهایی انسان از چهار زندان خویشتن، تاریخ، جامعه، طبیعت.

۹- طرح مسئله الیناسیون و ازخودبیگانگی انسان در مقابل طرح خودآگاهی انسان در برابر مسائل اجتماعی، تاریخی، سیاسی، مذهبی و فرهنگی.

۱۰- مسئله بحران هویت و ارائه طرح تصفیه و استخراج منابع فرهنگی هویت ایرانی اسلامی.

۱۱- ارائه نظریه بازگشت به خویشتن انسانی همراه با خودآگاهی تاریخی.

۱۲- ارائه نظریه امت و امامت، رهبری موقت انقلابی و دموکراسی متعهد برای تبدیل دموکراسی رأس‌ها به رأی‌ها در جامعه بی‌طبقه.

۱۳- طرح نظریات جهت‌گیری طبقاتی ادیان توحیدی، مذهب علیه مذهب، ارائه تز اسلام منهای روحانیت، تشیع علوی در مقابل تشیع صفوی، شیعه یک حزب تمام همراه با فلسفه اعتراض.

۱۴- تأکید بر یک نوزایی فرهنگی و رنسانس فکری به‌عنوان رهایی جامعه از عقب‌ماندگی تاریخی... (امینی، ۱۳۸۱، ۳۰۰).

حال با توجه به موارد فوق، می‌توان ادبیات موضوعی رویکرد سیاسی شریعتی را در نسبت با اندیشه سیاسی مورد شناخت قرار داد. شریعتی در طول ادبیات موضوعی خویش همان‌طور که قبلاً بیان شد به مسائل متفاوت بسیاری در حوزه‌های خاص اشاره داشته است؛ اما در بررسی پیوند این ادبیات با مؤلفه‌های موضوع حاضر بایستی در مواردی مانند تفسیر ایدئولوژیک و انقلابی از اسلام و تشیع به‌عنوان ابزار مبارزه علیه رژیم پهلوی را مورد تأمل قرار داد.

در پیوند تفکر شریعتی با سیاست در مطالعه عمیق آثار شریعتی آنچه بیشتر قابل تأمل است، به نظر می‌رسد ایشان شناخت علمی دقیق و عمیقی از علم سیاست و به‌ویژه حوزه اندیشه سیاسی نداشته است. اصولاً شریعتی رابطه بسیار ضعیف همراه با بدبینی در طرح نظریات خویش با فلسفه داشته و حتی نگاه ایدئولوژیک منفی به اهالی فلسفه داشته است. اصولاً در مفهوم علم سیاست، در مؤلفه اندیشه سیاسی تعاریف مشخص علمی وجود دارد که با افکار شریعتی در تعارض بنیادین است؛ زیرا به نظر می‌رسد شریعتی مباحث فکری را به صورت ناقص و غیرعلمی با قرائتی ایدئولوژیک از دریچه مذهب مطرح می‌کرد. وی بدون اینکه به لحاظ پارادایم و ساختار علمی به آموزه‌های مارکسیسم، سوسیالیسم و اگزیستانسیالیسم، نگاهی عمیق و دقیق بیفکند، در هم‌پیوندی این مکاتب با آموزه‌های اسلامی و تشیع با ادبیاتی حماسی و نوستالژیک، تلفیقی از این آموزه‌ها را، سلاح مبارزه ایدئولوژیک علیه مناسبات قدرت رسمی و غیررسمی کرد. شریعتی در این رویکردها هنرمندانه و با جسارتی تمام به طرحی نو در اندیشه‌های ایرانی و اسلامی پرداخت که قرائت ایدئولوژیک دینی و انقلابی وی از این آموزه‌ها در مقابله با دیگر جریانات عصر—خویش به‌عنوان رقیبی جدی و قابل تأمل محسوب می‌شد.

بازخوانی انتقادی آرای فکری سیاسی شریعتی

ایدئولوژی مقدم بر علم

هر نظریه از ساختار، متن و زمینه تشکیل می‌شود که بحثی متشکل از جملات مربوط به هم، همراه با مفاهیم (که اساس آن را شکل می‌دهد) با سطحی معین، به صورت تجربی در مرحله آزمون و خطا قرار می‌گیرد. زمانی یک نظریه خود را نمایان می‌کند که همراه با مفروضات جهت آزمایش در میدان تجربه به کار آید چراکه کلاً هر نظریه‌ای همراه با فرضیه‌ای است که معلوم نیست پژوهشگر یا نظریه‌پرداز چقدر بتواند نظریه خویش را در عرصه آزمون و خطا به اثبات یا رد برساند؛ چراکه نظریه به دنبال کارکردی است که به لحاظ معرفت‌شناختی، هدف از تولید دانش و علم را دنبال

می‌کند؛ اما این سؤال مطرح است: کارکرد نظریه (تئوری) چیست؟ «برخی معتقدند که کارکرد نظریه صرفاً در تولید دانش و علم و نیز در تدوین قوانین و احکام قطعی و اثباتی خلاصه می‌شود و عده‌ای دیگر بر تولید احکام عملی پای می‌فشارند که در حقیقت این بحث، همان بحث قدیمی علم برای علم، هنر برای هنر یا علم برای عمل یا علم برای اجتماع یا در خدمت اجتماع است که بارها و بارها از سوی نظریه‌پردازان مطرح شده و تاکنون پاسخ درخوری نیافته است. در هر دو سر این طیف هم نظریه‌پردازان، رویکردهای خاص خود را داشته‌اند: رادیکالیست‌ها (مارکسیست‌ها، اصحاب مکتب انتقادی، پراگماتیست‌ها و...) برعکس پوزیتیویست‌ها که بر تولید دانش تکیه می‌کردند، نظریه را برای پیشبرد اهداف سیاسی و اجتماعی و برنامه‌های عملی خود به خدمت می‌گرفته‌اند که درنهایت رویکردهای آنان به سه قضاوت در حوزه معرفت‌شناسی منجر شده است. نظریه علم برای علم، واقعیت‌گرایی تجربی و انحصارطلبی علم در رویکرد اثباتی دانش بشری ذاتاً بی‌طرف است و جز از طریق علوم تجربی و روش‌های علوم فیزیکی حاصل نمی‌شود و برعکس طرفداران نظریه انتقادی در نقد فلسفه اثباتی اظهار می‌دارند که پوزیتیویست‌ها مفاهیم علوم اجتماعی را تحریف کرده‌اند و آن را به صورت یک شناخت کاذب درآورده‌اند و با اعلام بی‌طرفی علم آن را در خدمت نظام سرمایه‌داری قرار داده‌اند» (علی‌جانی، ۱۳۸۱، ۶۱). رویکرد شریعتی به علم بر اساس نگاه ایدئولوژیک برای تحقق اهداف سیاسی است که پیگیری آن را جزو رسالت روشنفکر مذهبی تعریف می‌کند. شریعتی کار دانشمندان علمی را به دو مرحله تقسیم کرده و معتقد است: «در مرحله نخستین یک سیانتیست است، هیچ‌گونه قضاوت قبلی، تعهد سیاسی، طبقاتی، مذهبی و غیره ندارد، پس از طی این مرحله، آنگاه به سراغ انسان، جامعه یا طبقه‌ای که نسبت به سرنوشت و سرگذشت آن تعهد انسانی دارد، بازی‌گردد و به رنج‌ها و نیازهای آن می‌اندیشد و می‌کوشد تا بر اساس شناخت علمی و واقعیت‌های عینی و قوانین کشف‌شده علمی، راه و هدف انتخاب کند و ارائه دهد و آزادی و اراده انسانی را به استخدام این قوانین علمی برای تحقق هدف‌های انسانی، اجتماعی و طبقاتی خود وادارد و این ایدئولوژی است» (علی‌جانی، ۱۳۸۱، ۶۱).

رسالت روشنفکر در ترویج ایدئولوژی

شریعتی در ادامه برای جنبه‌های عملی و کارکرد نظریه، به رسالت روشنفکر اشاره می‌کند که نقش اصلی در به‌کارگیری نظریه را به‌عنوان ایدئولوژی جهت‌کنش اجتماعی در نظر می‌گیرد و می‌گوید: «حرف داریم که حرف است و حرف هم می‌ماند، حرفی داریم که عمل می‌زایاند و حرکت می‌آفریند و بیداری می‌دهد و رسواگری می‌کند و حرفی داریم که خود زدنش عمل است و نیز حرفی داریم که عمل وسیله‌ای است برای زدن آن؛ یعنی حرف هدف عمل است و عمل مقدمه و وسیله حرف» (امینی، ۱۳۸۱، ۳۰۰). در همین رابطه شریعتی در جای دیگری می‌نویسد: «بی‌طرفی وی نظری علمی و تقدیس علم آرا، برای منزه ماندن علم نیست، برای فراغت و فرار آبرومندانه و عالمانه عالم است از درد و تعهد و مبارزه‌ای که لازمه عقیده است» (شریعتی، م. آ. شماره ۱، ۶۲). وی همچنین معتقد است: «ملاک من برای درست بودن یا درست نبودن یک تیپ و یک فکر، بحث‌های کلامی و فلسفی و منطقی نیست، بلکه مفید بودن این فکر برای یک نسل و برای یک عصر است و همچنین ارزش عملی این فکر در انجام مسئولیت انسانی یک روشنفکر در محیطش است» (شریعتی، م. آ. شماره ۱، ۶۲). شریعتی باور دارد: «چون هر ایمانی و هر ایدئولوژی‌ای و هر نوع فکری و علمی وقتی ارزشش معلوم می‌شود که در مرحله عمل قرار گیرد و از عمل بگذرد و پیش از عمل، همان‌طور که گفتم، فکر باطل یا حق، دین درست یا نادرست، اسلام یا کفر، توحید یا شرک، تشیع یا سنن همه‌اش مساوی است، به اقرار و تصریح خود تشیع که «عمل» جزء تعریف دین است» (شریعتی، م. آ. ۴، ۵۹). در فراز دیگری شریعتی تصریح می‌کند: «بنابراین ممکن نیست مذهبی، فکری، عقیده‌ای، مکتبی و ایدئولوژی‌ای بر حق باشد اما در مسیر انجام رسالت روشنفکر در جامعه‌اش و در رابطه با زمان خودش و با مردم خودش (به‌عنوان انجام رسالت اجتماعی‌شان که هدف همین است) نقش مستقیم سازنده نداشته باشد. این ملاک است، یعنی عمل و عمل، یعنی عمل اجتماعی و عمل اجتماعی، یعنی رسالت روشنفکر و رسالت روشنفکر، یعنی خودآگاهی دادن به جامعه‌اش، آگاهی دادن انسانی و اجتماعی و طبقاتی به مخاطبش، به کسانی که در برابر

آنها یک انسان آگاه مسئولیت دارد. این است رسالتش، یک رسالت هدایت فکری و هدایت اجتماعی. این رسالت روشنفکر است و این عمل روشنفکر است» (شریعتی، م. آ. ۵۹، ۴).

علم در خدمت ایدئولوژی

شریعتی با طرح رابطه علم و انسان در جامعه، اثرات نامطلوبی را خاطر نشان می‌کند و می‌گوید: «علم را از متن جامعه و دسترس افکار مردم دور کردن و از کمک به نقد وضع موجود، حل مشکلات زندگی و هدایت جامعه، در جهتی که می‌بایست و آشکار کردن عوامل اساسی سیه‌روزی و انحطاط و جهل عام و یاری انسان‌ها در شناختن علل بدبختی گذشته و حالشان، سرگذشت جامعه‌شان و ساختن سرنوشت و تحقق ایدئالشان عاجز ساختند و علم را به نام بی‌طرفی، بی‌طرفی از تعهد و مسئولیت آگاهی و روشنفکری و راهنمایی و یاری انسان در نیل به هدف‌هایش مبری کردند و آنگاه جامعه‌شناسی و تاریخی درست شد که نه می‌گفت بر انسان چه گذشته و چه می‌گذرد و نه می‌گفت چه باید بکند و چگونه باید نجات یابد (مورخ بی‌طرف و جامعه‌شناس بی‌رسالت!)، غافل از اینکه وقتی این دو، تعهد علمی و انسانی خود را کنار گذاشتند و بی‌هدف شدند، بازچه بازیگران تاریخ و ابزار کار زورمندان جامعه می‌شوند و علم اگر از خدمت مردم و مسئولیت کمال و آگاهی و نجات انسان سرپیچید، خواه‌ناخواه، به خدمت دشمنان مردم درمی‌آید و در راه انحطاط، جهل و اسارت فکری و اجتماعی انسان پادو می‌شود» (شریعتی، م. آ. ۱۷، ۱۴۹). با توجه به این تعابیر در باور شریعتی علم در خدمت جامعه جهت مبارزه سیاسی با دشمنان مردم است و روشنفکر کسی است که باید بر اساس رسالت پیامبرگونه خویش علم را وسیله مبارزه علیه خرافات و انحطاط کند. می‌توان این نوع نگاه وی را نگاهی کاملاً سیاسی و ایدئولوژیک بر اساس شرایط زمان خویش دانست که شریعتی در راه مبارزه علیه رژیم پهلوی و جریان‌ات وابسته به آن برای خود رسالت روشنفکری و انقلابی قائل می‌شده است. حال شاید این باور به علم و عالم را در نوع نگاه شریعتی به ابوذر غفاری و بوعلی سینا می‌توان مورد شناخت قرار داد که وی نقش ابوذر غفاری را به دلیل وجهه مبارزاتی اش

مقدم‌تر و باارزش‌تر از ابوعلی سینای فیلسوف غیرمبارز می‌دانست و به همین خاطر شریعتی از آغاز جوانی تا پایان عمر شیفته ابوذری غفاری به‌عنوان سمبل مبارزاتی اسلامی و اسوه عدالت‌خواهی بود.

برتری نمادهای سیاسی مبارزاتی در نگاه شریعتی

ابوذری غفاری به‌عنوان تیپ مطلوب شریعتی در باور وی چهره‌ای انقلابی از تاریخ تشیع ارائه می‌دهد و با این نگاه شریعتی در مقام مقایسه ابوذری غفاری با ابوعلی سینا و منصور حلاج برمی‌آید و می‌گوید: «ابوعلی سینا، فیلسوف، نابغه و تحصیل‌کرده، عالم بزرگ بدون هیچ مسئولیت اجتماعی و اندیشه درباره مردم و برنامه زندگی جامعه و خودفروختن و به سادگی تسلیم‌شدنش به دستگاه‌های زور و زر؛ اما حلاج عظیم و بزرگ بینش ابوعلی را ندارد و دامن پاک انسانیتش را کوچک‌ترین لکه‌ای ملوث نکرده است. او کسی است که سراسر ایمان و عشق است و چنان قدرتی دارد که هیچ نیرویی نتواند او را منحرف کند؛ اما در راهی است که با مردم تماس ندارد. او یک عشق زیبا و یک شعر آسمانی عظیم است که به صورت انسان در زندگی انسانی تجلی و تحقق پیدا کرده است. ۵۰۰ تا ابوعلی تأثیری برای جامعه ندارد، جز عده‌ای که برای آموختن فلسفه گردش حلقه زنند و هزاران حلاج که جمع گردند، دارالمجانین به وجود خواهد آمد. ولی یک ابوذری برای هر قرنی کافی است که آن را دگرگون و عوض نماید. این نشان‌دهنده آن است که اسلام از ابوذری تا حلاج و ابوعلی تغییر کرده است... با این تیپ‌شناسی نه‌تنها روح اسلام شناخته می‌شود، بلکه وقتی ابوذری را ببینیم، روح مجسم اسلام و ایدئولوژی اولیه اسلام را می‌بینیم» (شریعتی، م. آ. ۲۷، ۳۹ تا ۴۰). شریعتی در طرح تیپ‌شناسی ایدئال خود ابوذری غفاری را به‌عنوان چهره انقلابی و شیعی معرفی می‌کند که به‌عنوان انسان ایدئال برای شریعتی از جایگاه مهم و برجسته‌ای برخوردار است.

انسان ایدئال شریعتی

شریعتی در توضیح انسان ایدئال، تفسیری ایدئولوژیک ارائه می‌دهد و در پیوند جهان‌بینی و ایدئولوژی می‌کوشد حرکت انسان را در تاریخ و جامعه جستجو کند. چنان که می‌گوید: «این جهان‌بینی پایه‌هایی دارد که ایدئولوژی روی آن پایه‌ها بنا می‌شود. آن پایه‌ها عبارت‌اند از: «انسان»، «تاریخ» و «جامعه». انسان به‌عنوان یک حقیقت کلی، تاریخ به‌عنوان شکلی از انسان در حرکت زمان و جامعه به‌عنوان شکلی از انسان در حالت ایستای یک برش زمانی؛ یعنی اگر گوشه‌ای از تاریخ را قطع کنیم، جامعه و در مسیر حرکت، تاریخ به دست می‌آید بنابراین انسان گاه به صورت یک جوهر سیال در بستر زمان حرکت می‌کند، اسمش تاریخ است. (وگاه) به صورت یک برش از این مسیر که در یک مقطع زمانی به آن نگاه می‌کنیم، جامعه است به صورت یک مفهوم ذهنی به آن نگاه می‌کنیم، اسمش انسان است. یک ایدئولوژی در هر سه معنا بایستی روشن کند که این سه چهره از بشر را چه جوری می‌بیند...» (شریعتی، م. آ. ۶۶، ۲۷ تا ۶۷).

شریعتی در توضیح مفهوم انسان ایدئال در قسمت دیگری از بحث خود تصریح می‌کند: «انسان ایدئال به چه معناست و در چه جهت انسان ایدئال تحقق خارجی پیدا می‌کند؟ در جهت جهتش؛ یعنی بر اساس جهتی که انسان ایدئال می‌گیرد، در یک ایدئولوژی اسمش انسان ایدئال است؛ و الا اگر «جهت» نداشته باشد، انسان ایدئال به صورت یک چیز فیکس درمی‌آید که انسان ایدئال نیست و این یک چیز غیرعلمی است؛ برای اینکه انسان در «بودن» وجود ندارد، بلکه در «شدن» است. پس انسان ایدئال هم چیزی در «شدن» است و نه در بودن که بگوییم انسان ایدئال عبارت است از انسانی که این فضایل را داشته باشد» (شریعتی، م. آ. ۲۳، ۱۸۵).

شریعتی در توصیف انسان ایدئال، تفسیر ایدئولوژیک خویش را با اسلام پیوند می‌دهد و آن را به جهان‌بینی توحیدی توصیف می‌کند و می‌گوید: «اسلام به‌عنوان سنگ زیرین بنا، «توحید» را دارد: «جهان‌بینی توحیدی». در جهان‌بینی توحیدی هیچ چیز نیست غیر از «الله». در چارچوب انسان است که خدا و طاغوت در حال جنگند؛ (ولی) در عالم، در برابر خدا هیچ‌کس در جنگ نیست. این است که چون ثنویتی که در مذاهب ثنوی

وجود دارد، واقعیت است، اسلام قبولش کرده، اما دوگانه پرستی را به رابطه‌های انسانی محدود کرده است. دوحدایی را به درون انسان آورده و در جهان یک‌خدایی و یگانگی را مطلق کرده است. پس توحید به‌عنوان سنگ زیربنا است» (همان). شریعتی در نسبت انسان ایدئال و جامعه ایدئال، این دو را به‌عنوان «شکل بندی ایدئولوژیک تفسیر می‌کند که انسان ایدئال در جامعه ایدئال از جایگاه اساسی و مهمی برخوردار است. وی در توصیف جامعه ایدئال معتقد است: «بنیاد جامعه (ساختمان جامعه) بر اساس تضاد «ملا ≠ ناس» است و انسان‌ها بر اساس این تضاد زیربنایی جامعه (ملا ≠ ناس) دوقطبی می‌شوند. بنابر این اینجاست که مظهر یک قطب «الله» می‌شود و مظهر قطب ضدش «طاغوت»؛ یعنی الله و طاغوت در جامعه به‌عنوان دو واقعیت نیستند، به‌عنوان بیان و تجسم دو جناح‌اند؛ و الا طاغوت کیست که با الله بجنگد؟ اسم جامعه ایدئال «امت» است. نظامی که جامعه ایدئال را می‌سازد، «امامت» است که از ریشه کلمه «امت» بیرون می‌آید» (همان). شریعتی در توصیف انسان ایدئال مورد نظر خویش، آن را به تفکر اسلامی پیوند می‌دهد و مفهوم امامت و امت را در بستر فکر مذهبی خود بسط می‌دهد.

امت و امامت در نگاه شریعتی

علی شریعتی در توصیف جامعه ایدئال، آن را سازنده نظام امامت می‌داند که امت در ذیل رهبری امامت قرار می‌گیرد. امت و امامت شریعتی ریشه در باور شیعی وی دارد. چنان‌که می‌گوید: «شیعه مکتبی را ارائه می‌دهد که جهت اصلی و خط سیر اساسی «رسالت جهانی اسلام» است و آن نجات بشریت، نفی تضاد طبقاتی و تبعیض نژادی و اجتماعی و بالاخره کوشش در راه کسب یک رهبری حقیقی برای مردم و تحقق برادری و داد در زندگی اجتماعی است و این است که دو شعار اصلی شیعه که «امامت» و «عدل» است - به آن معنی که در تشیع علوی تفسیر می‌شود و در شخصیت علی و حکومت علی تحقق می‌یابد - برای وجدان انسان‌های محروم و در نظر روشنفکران مسئول، بیش از هر شعار زنده، حیاتی و شورانگیز به شمار می‌آید؛ چنان‌که مبارزه نسل معاصر بشریت - به‌ویژه

دنیای سوم که در کشاکش رستاخیز و رستگاری است- آزادی می‌طلبد و برابری و در جست‌وجوی این دو آرمان بزرگش، به نبرد ایدئولوژیک و مبارزه انقلابی در سطح جهانی برخاسته است و رنج بزرگش یکی از حکومت‌های استبدادی یا استعماری است، از نظر سیاسی و یکی از نظام‌های طبقاتی استثمار است، از نظر اجتماعی و امامت و عدل که دو شاخصه اصلی نهضت شیعی است، در این دو «نظرگاه» مطرح است» (شریعتی، م. آ. ۹، ۱۳۸۷، ۲۱۳).

مفهوم امامت در نظر شریعتی

شریعتی در توصیف امامت معتقد است: «اعتقاد به یک نظام انقلابی سازنده جامعه امتی است که به‌عنوان یک رژیم در برابر رژیم‌های دیگر تاریخ به وجود آمده و رسالتش رسالتی است که در وصایت گفتم، و مصداق‌های خاصش بعد از پیغمبر، ائمه شیعه هستند در تشیع علوی، و این ائمه شیعه به خاطر شخصیت انسانی خودشان حق رهبری جامعه را دارند و جامعه به رهبری آنها نیازمند است؛ بنابراین، اعتقاد به امامت در مفهوم تشیع علوی نفی‌کننده تسلیم انسان معتقد است در برابر هرگونه نظام ضد آن نظام و اعتقاد به این است که در زمان غیبت امام معصوم حکومت‌هایی که شیعه می‌تواند بپذیرد، حکومت‌هایی هستند که به نیابت از امام شیعی، بر اساس همان ضوابط و همان راه و همان هدف بر مردم حکومت می‌کنند (شریعتی، م. آ. ۹، ۱۳۸۷، ۲۱۳).

دموکراسی متعهد در عصر غیبت

شریعتی، انقلاب پیش از خودآگاهی توده‌ها را فاجعه می‌دانست و معتقد بود بارزترین شاخصه انسانیت، خودآگاهی است که اگر جامعه پیش از خودآگاهی تاریخی طبقاتی، دست به انقلاب بزند، یک گام به عقب خواهد رفت و شکست جنبش حتمی است. شریعتی دموکراسی متعهد را برنامه انقلابی می‌دانست و معتقد بود: «دموکراسی متعهد، حکومت گروهی است که بر اساس یک برنامه انقلابی مترقی، افراد را، بینش افراد را، زبان و فرهنگ

مردم را، روابط اجتماعی و سطح زندگی مردم و شکل جامعه را، می‌خواهد دگرگون کند و به بهترین شکلش براند. برای این کار یک ایدئولوژی دارد، یک مکتب فکری مشخصی دارد، یک برنامه‌ریزی دقیق دارد و هدفش این نیست که یکایک این مردم را ایشان و سلیقه‌شان متوجه او شود. هدفش این است که جامعه را به مقام و درجه‌ای برساند که بر اساس این مکتب به طرف این مقصد متعالی حرکت کند و هدف‌های انقلابی‌اش را تحقق دهد. اگر مردمی هستند که به این راه معتقد نیستند و رفتارشان و رأیشان موجب رکود و فساد جامعه است و اگر کسانی هستند که از قدرت خودشان و از پول خودشان و از این آزادی سوءاستفاده می‌کنند و اگر شکل‌های اجتماعی‌ای وجود دارد و سنت‌هایی هست که انسان را راکد نگه می‌دارد، باید آن سنت‌ها را از بین برد، باید این طرز فکر را محکوم کرد و باید این جامعه... به هر شکل که شده - از قالب‌های متحجر خودش رها بشود» (شریعتی، م. آ. ۲۶، ۱۳۸۲، ۱۶۶-۱۶۷).

مکانیسم انتخاب رهبر نیز در دوره غیبت با انتخاب امام سنخیت دارد. همان‌گونه که امام خود به مقام امامت می‌رسد و مردم او را به امام بودن انتخاب نمی‌کنند، رهبری در دوره غیبت نیز بر عهده کسی است که خود صلاحیت لازم را برای تصدی این مسئولیت به دست آورده است و مردم به کمک افرادی که توانایی تشخیص چنین شخصی را دارند، او را تشخیص داده، به رهبری می‌پذیرند و عدم پذیرش او از سوی مردم مقام رهبری او را سلب نمی‌کند. «مقصودی که دموکراسی متعهد در پی رسانیدن جامعه به آن است و در آن دموکراسی واقعی برقرار می‌شود، استقرار یک «جامعه بی‌طبقه» برای افراد آزاد و مسئول است. در این جامعه که به امت تعبیر می‌شود، جامعه نه بر اساس نژاد و طبقه، بلکه بر پایه تعقیب هدف مشترک و حرکت به سمت و سوی آن در سایه رهبری صالح شکل می‌گیرد. «افراد یک امت... یک‌گونه می‌اندیشند و ایمان همسان دارند و در عین حال، در یک رهبری مشترک اجتماعی، تعهد دارند که به سوی تکامل حرکت کنند، جامعه را به «کمال» بزنند، به «سعادت»... میان دو اصل «به خوشی گذراندن» و «به کمال گذشتن»، امت طریق دوم را می‌گزیند». (شریعتی، ۱۳۷۵، د، ۵۲۱-۵۲۰). شریعتی در کتاب «انتظار، مذهب، اعتراض»

می‌گوید: «امام، در دوره غیبت، مسئولیت هدایت خلق و پیروانش را بر عهده علمای روشن و پاک و آگاهان بر مذهب خود می‌گذارد تا ظهورش فرارسد و آن هنگامی است که رژیم‌های حاکم و نظام‌های اجتماعی در سراسر زندگی انسان‌ها به حضيض فساد رسیده باشند» (شریعتی، ۲۶۹، ۱۳۹۳-۲۶۸). شریعتی در بحث امت و امامت از «دموکراسی متعهد» دفاع می‌کند و دموکراسی متعهد، حکومت گروهی است که با برنامه‌های انقلابی در واقع رسالت امام را که رسانیدن جامعه به دموکراسی واقعی است، انجام می‌دهند. دموکراسی متعهد یا آنگاژه (Engage) از نظر او در مقام پیدایش و ایجاد، مولود آرای اکثریت است اما با رأی اکثریت جامعه نمی‌توان آن را برکنار کرد (مثلاً از طریق انتخاب مادام‌العمر رهبر یا فاصله طولانی بین زمان انتخابات). این نوع حکومت متعهد به تحقق اهداف تعیین‌شده در ایدئولوژی است نه کسب رضایت مردم و اداره عادی جامعه (شریعتی، ۱۳۶۱، م. آ. ۱۲، ۲۳۲-۲۲۹).

انتظار، مذهب اعتراض در تداوم نظریه امت و امامت

مفهوم انتظار شیعی را در قالب مذهب اعتراض مطرح می‌کند که در آن ظهور امام دوازدهم شیعیان مهدی (عج) را به‌عنوان ارزش اعتقادی شیعی، از منظر ایدئولوژی مبارزه سیاسی بدان می‌نگرد. ایدئولوژی مذهبی که در باور شریعتی، اساس اعتراض معطوف به زر، زور و تزویر است که علیه استبداد سیاسی حاکم و استحمار و تزویر مذهبی موضع می‌گیرد و نه صرفاً علیه استعمار و سلطه خارجی. شریعتی در توضیح این نظریه این‌طور تبیین کرده که: «ضد استبداد و استعمار علیه دجال فریبکار و سفیانی دیکتاتور» (شریعتی، م. آ. ۱۹، ۲۶۱). عوامل استثمار و استبداد و استحمار مردم؛ مارقین (متعصبان افراطی مذهبی)، ناکثین (پیمان‌شکنان با مردم که قبلاً در صف آنها بوده‌اند)، قاسطین (ظالمان، دیکتاتوران و مستبدان چپاول‌گر) (شریعتی، م. آ. ۱۹، ۲۸۲)، انتظار بیانگر «تسلسل و وحدت تاریخی» است (شریعتی، م. آ. ۱۹، ۲۸۶). چون «مبارزه برای آزادی و عدالت مثل یک رودخانه در بستر زمان جریان دارد» (شریعتی، م. آ. ۱۹، ۲۹۹)، «آزادی و حقیقت» در تاریخ شکست خورد و «استبداد بر آزادی پیروز شد اما نه

برای همیشه» (شریعتی، م. ا. ۱۹، ۳۰۰). «جامعه بی طبقه، بی ستم، بی تزویر» (شریعتی، م. ا. ۱۹، ۳۰۱)، نابودی استضعاف؛ «استضعاف اعم از استبداد و استعمار و استحمار و استثمار است» (شریعتی، م. ا. ۱۹، ۳۰۲).

شریعتی در توضیح فلسفه غیبت در تشیع می‌گوید: «غیبت یک فلسفه حساس است و جنبه اجتماعی و سیاسی‌اش قوی‌تر و مهم‌تر است از جنبه متافیزیکی و فلسفی‌اش». «دوره غیبت در تشیع علوی، «عصر- سنگین‌ترین و مستقیم‌ترین مسئولیت‌های اجتماعی و سیاسی و فکری مردم» است. در تشیع علوی، تاریخ بشر- به چهار دوره تقسیم می‌شود. دوره اول، از آدم (آغاز بشریت) تا خاتم (پیغمبر اسلام) دوره نبوت است. رسالت رهبری با فرستادگان الهی است. دوره دوم، از علی تا پایان دوره غیبت صغری (سال‌هایی که امام دوازدهم در خفا به سر می‌برد و با چهار شخصیتی که به‌عنوان «باب» یا «نایب‌های خاص» شخصاً تعیین کرده بود و با او تماس مستقیم داشتند، به رهبری شیعیان می‌پرداخت. این دوره «وصایت» است (دربار بر رژیم رسمی خلافت). دوره سوم از آغاز غیبت کبری، یعنی سال ۳۱۹- که امام دوازدهم وارد دوران طولانی و نامعلوم غیبت می‌شود و رابطه‌اش را به‌طور رسمی با مردم قطع می‌کند- دوره «غیبت» است که اکنون ما در این دوره‌ایم. و دوره چهارم دوره ظهور است که امام غایب پس از یک انقلاب جهانی عدالت را در جامعه بشریت مستقر می‌کند و رهبری مردم را به عهده دارد. می‌بینیم که در دو دوره اول و دوم و دوره چهارم، رسالت رهبری با پیغمبر یا وصی پیغمبر است که هم از بالا تعیین می‌شوند و هم شخصاً رسالت رهبری سیاسی و زندگی اجتماعی و تربیت خلق را بر عهده دارند، اما در دوره غیبت چون هم پیغمبر نیست، هم امام حضور ندارد، رسالت پیامبران و امامان بر عهده خود مردم می‌افتد و مردم‌اند که باید خود، اسلام را بیاموزند، حق را تشخیص دهند، حدود اسلامی را اجرا کنند، جامعه اسلامی را تشکیل دهند، مردم را رهبری کنند، از اسلام، مسلمین، قدرت و وحدت اسلامی در برابر یهود و نصاری و دیگر دشمنان دفاع کنند، جهاد کنند، اجتهاد کنند و از میان خود گروهی را برای تخصص در شناخت علمی اسلام و استنباط قوانین اسلامی و حل مسائل جامعه و رویدادهای زمان

و اداری نمایند و رهبری اجتماعی و فکری و مسئولیت سرنوشت مردم را به دست آنان بسپارند و خود بهترین و لایق‌ترین و آگاه‌ترین، دانشمندترین و پاک‌ترین شخصیت موجود را برای رهبری تشخیص دهند و از میان خود کسی را به «جای امام» که جای پیغمبر است برگزینند و بنشانند و در انجام مسئولیت‌های سنگین او - که مسئولیت‌های امام است - خود مردم احساس مسئولیت مداوم و مستقیم کنند و حکومت علم را، علم متعهد را - آن‌چنان که افلاطون آرزو می‌کرد - مستقر سازند. می‌بینیم که درست برعکس غیبت در تشیع صفوی که عصر - تعطیل و نفی مسئولیت و تفویض سرنوشت مردم به جبر سیاه زمان و بازی حوادث و سازندگان حوادث است - غیبت در تشیع علوی، بیشتر و سنگین‌تر از دوره نبوت و امامت یا وصایت، مردم را مسئول می‌کند و آن هم مسئولیت امامت و نبوت! یعنی وظایفی که آنان برای گسترش حق و مبارزه با باطل و جهاد و تربیت و حکومت و هدایت جامعه بر عهده داشتند مردم شیعه بر عهده دارند و جانشین امام را - که خود رسالت امام را بر دوش دارد - مردم باید «انتخاب» کنند؛ یعنی کسی - را که در دوره پیش از غیبت (نبوت و امامت) خدا معین می‌کرد، در دوره غیبت، مردم باید تعیین کنند! اینهاست که بر اساس فلسفه غیبت در مکتب تشیع علوی، مردم نه تنها بدون مسئولیت اجتماعی در این دوره نیستند، بلکه برعکس مسئولیت سنگین خدایی هم دارند! بدین معنی که در امر رهبری و مسئولیت اجتماعی امت اسلامی، افرادی از مردم که به خاطر علم و تقوا از طرف مردم انتخاب شده‌اند، جانشین امام می‌شوند و جانشین پیغمبر؛ یعنی مسئولیت رهبری با آنهاست که از میان مردم‌اند و منتخب مردم و توده مردم در تعیین رهبری معنوی و اجتماعی جامعه، جانشین خدا می‌گردند! و در تشیع علوی، دوره غیبت است که دوره دموکراسی است و برخلاف نظام نبوت و امامت که از بالا تعیین می‌شود، رهبری جامعه در عصر - غیبت، بر اصل تحقیق و تشخیص و انتخاب و اجماع مردم مبتنی است و قدرت حاکمیت از متن امت سرچشمه می‌گیرد» (شریعتی. م. آ. ۹، ۲۲۳ تا ۲۲۴).

با توجه به تعبیرات شریعتی از آموزه مفهوم انتظار و مسئولیت انقلابی شیعه در دوره غیبت امام معصوم (ع) در آرای شریعتی از آموزه انتظار و

ظهور حضرت مهدی (عج) می‌توان نوعی از آرمان‌شهراندیشی— را در این نظریات مشاهده کرد که مفهوم انتظار در خود مبارزه برای آزادی و عدالت دنبال می‌کند که علیه استبداد، استعمار و استثمار، جامعه اسلامی مبارزه مستمری را خواهند پیمود که با ظهور امام زمان (عج) ظلم و ستم و تبعیض پایان می‌یابد و در سایه یک حکومت جهانی که در آن عدالت اجتماعی، حقیقت و زیبایی استقرار یافته، آدمیان آزاد و رها در یک جامعه بی‌طبقه توحیدی آرامش می‌یابند.

برابری ملیت‌ها در تداوم امت‌گرایی

شریعتی میان ناسیونالیسم و انترناسیونالیسم تفاوت آشکاری قائل می‌شد و ناسیونالیسم را ارج می‌نهاد چنان‌که در این زمینه می‌گوید: «ناسیونالیسم یک بازگشت ارتجاعی و در قالب‌های تنگ خود خزیدن و در راه به روی بشریت بستن نیست، بلکه راه راستین به سوی اومانیزم راستین، از تحقق ملیت‌ها، به‌عنوان تحقق شخصیت انسانی یک جمع عبور می‌کند و برعکس، آنچه به نام اصالت نوع انسان، اومانیزم یا انترناسیونالیسم نامیده می‌شود و به این عنوان اصالت‌های ملی را نفی می‌کند، راهی است که در پایان به امپریالیسم یک ملت بر ملت‌های دیگر می‌پیوندد. و اختلاف میان تئوری و واقعیت در اینجا است. ما خود نیز، همچون اروپایی‌ها، طعم تلخ این انترناسیونالیسم مذهبی را چشیده‌ایم. هیچ مذهبی در تاریخ به اندازه اسلام و به‌ویژه در عمل و سخن شخص پیامبر اسلام، با عصبیت‌های جاهلی قبایلی، تضاد و تفرقه‌نژادی و روح برتری‌جویی‌های قومی و نسبی مبارزه نداشته است و از برابری عرب و عجم و قریشی— و حبشی— دم‌نزده است؛ با این همه دیدیم که قرن‌ها، آنچه بنام انترناسیونالیسم اسلامی خوانده می‌شد جز توجیه مذهبی امپریالیسم خشنی که اشراف عرب و غلامان ترکشان ساخته بودند نبود و اسلام که دعوت به آزادی و شرف و کرامت انسانی می‌کرد، کندی شده بود که مردمی با قرن‌ها تمدن و فرهنگ و اصالت انسانی، موالی فلان رئیس قبیله بدوی عرب گردند و به‌عنوان انتساب به قبط و فارس و روم و یونان تحقیر شوند! و فرق این

انترناسیونالیسم اسلامی خلافت با اسلامی که محمد ابلاغ کرد از اینجا پیداست» (شریعتی، م. آ. ۲۷، ۱۶۳ تا ۱۶۵).

شریعتی به هویت ملی مذهبی می‌اندیشید و معتقد بود که «ملیت» شخصیت انسان ایرانی است و مذهب، اعتقاد آن، اما در مقام توضیح اعتقاد شیعی خود به مسئله «امت» نیز اهمیت خاصی می‌داد. شریعتی در توضیح نظر خود به قومیت اشاره می‌کند و می‌گوید: «قومیت (ناسیونالیسم، شووینیسم، راسیسم) که مرز یک جامعه نژادی است، همیشه «امت» را که یک جامعه اعتقادی است قطعه‌قطعه می‌کند. چنان‌که در جنگ اول جهانی، استعمار غربی با دمیدن روح قومیت‌گرایی، قدرت جهانی اسلام را از درون متلاشی کرد و با زنده‌شدن حس قوم‌پرستی - که در اسلام مرده بود- ناگهان خلافت وسیع اسلامی به چندین قطعه تجزیه شد و آن پیکره عظیم با تیغ ناسیونالیسم، لقمه‌لقمه شد و هر لقمه راحت‌الحلقومی که غول استعمار غرب را به راحتی بلعید و کشورهای اسلامی ساخته شد، یک دو میلیونی و بر سر هر کدام خانواده‌ای، قبیله‌ای یا دست‌نشانده‌ای نشاند، سرگرم کشمکش‌های مرزی با همسایگانش! این بود که در اوایل قرن بیستم ناگهان در خلافت اسلامی، نهضت‌های «پان» پدید آمد: پان‌عربیسم و پان‌ترکیسم و سپس پان‌لیبانیسم، پان‌ایرکیسم (تکیه بر عراق چهار پنج هزار سال پیش: بابل و سومر و آکاد...) و در مصر، پان‌کوپتیسم (وحدت قبطی‌ها در برابر عرب‌های مصر) و در الجزایر، پان‌بربریسم (وحدت بربرها علیه عرب‌ها) و همه می‌کوشیدند تا ریشه‌های تاریخی و فرهنگی خود را به دوره‌های باستانی پیش از اسلام فروبرند؛ ترک‌ها به عصر بیزانس و روم شرقی، مصر به عصر فراعنه، عراق به دوران حمورابی و تمدن بابل و سومر. حتی عرب نیز با تکیه بر شعر جاهلی و تمدن‌های یمن و عاد و ثمود و نیز تفاخر به عصر اموی که عصر پیروزی عربیت بر روح انسانی اسلامی است و ملت‌های دیگر به‌ویژه ایرانی نیز در آن سهیم است. نقض لارنس انگلیس را می‌دانید؟ این چنین بود که صفویه، به یاری پاک‌ترین و شورانگیزترین احساسات مذهبی شیعی، نهضتی شعوبی برانگیخت و بر گرد ایران حصار از قومیت کشید و آن را از دنیای اسلامی جدا کرد و میان مردم مسلمان ایران و جامعه بزرگ اسلامی دیوار سیاه و قطوری کشید که از

کینه‌ها و نفرت‌ها و بدبینی‌ها و جعل و سب و لعن و تحریف و تفسیق و تکفیر ساخته شده بود و روز به روز، به وسیله دستگاه‌های تبلیغاتی روحانیت وابسته به عالی‌قاپو، قطورتر و بلندتر و محکم‌تر می‌شد. نادیده نگذاریم که این دیوار را رجال روحانیت وابسته به «باب عالی» نیز از پشت می‌اندودند. و هر روزنه‌ای را می‌گرفتند و به همکارانشان در این سوی دیوار، در بنای این دیوار کمک می‌کردند؛ زیرا برای عثمانی‌ها نیز تسنن همان نقشی- را داشت که برای صفویه تشیع؛ و همچنان که صفویه در اصفهان، به کمک «روحانیت مسجد شاه»، از «تشیع علی»، یک «تشیع شعوبی» می‌ساختند، عثمانی‌ها در اسلامبول، به دست «روحانیت مسجد سلطان احمد»، از «سنت محمد» یک «تسنن ترکی» ساخته بودند و این صفویه را در ساختن مذهب «شعوبی شیعی» خود و انزوای ایران در جهان اسلام، و انشعاب جامعه شیعه از «امت مسلمان» یعنی تبدیل «تشیع علوی» که «تشیع وحدت» بود- به «تشیع صفوی» که «تشیع تفرقه» است- یاری بسیار کرد و همیشه چنین است». (شریعتی، م. آ. ۹، ۲۲۳ تا ۲۲۴). شریعتی در بحث پیرامون امت و رابطه آن با ملیت، نوعی از اندیشه آرمان‌شهری خود را دنبال می‌کند و آن نقد ناسیونالیسم در باور قومیت است چراکه شریعتی معتقد بود: «ناسیونالیسم یا قومیت، تمایل قهرمان پرستی از مشخصات آن است که غالباً به صورت «پیشواپرستی» تجلی می‌کند، چه در چنین روحی که بر یک جامعه نژادی در یک شخصیتی که پیشوا است یا رهبر، تجسم می‌یابد و مردم در پرستش او خصائص فوق طبیعی یا الهی که برای او قائل می‌شوند روح ملی یا نژادی قوم یا جامعه خود را می‌ستایند. نمونه اعلایش در عصر ما، فاشیسم و نازیسم در آلمان و ایتالیا است. این است که تشیع علوی که توحید مطلق و ناب است و علی مظهر بندگی ویژه خدا، در «تشیع صفوی» به صورت یک تثلیث درمی‌آید و مردم رعیت فکری آقا‌های دینی و دنیایی می‌شوند و این رابطه پرستش را در تشیع صفوی از سه عنصر گرفته‌اند، سه عنصری که صفویه ترکیبی از آنها است: سلطنت، تصوف و قومیت و با پوششی- از اسلام و مجموعاً «تشیع صفوی» که در آن، مردم هم خود خدا را می‌پرستند و هم سایه خدا را و هم آیه خدا» (همان، ص ۲۵۷ تا ۲۵۸). شریعتی تفاوت بین قومیت‌ها و ملیت‌ها را طبیعی می‌داند و با اشاره به آیه «یا ایها الناس انا خلقناکم من

ذکرا و انثی و جعلناکم شعوبا و قبائل لتعارفوا ان اکرمکم عندالله اتقیکم» (حجرات - ۱۳). شریعتی معتقد بود «این آیه دلیل اثبات ملیت در اسلام است. شریعتی توضیح می‌دهد در این آیه خدا همان‌گونه تفاوت زن و مرد را به خودش نسبت می‌دهد تفاوت اقوام و ملل را هم به خودش نسبت می‌دهد؛ یعنی همان‌گونه که تفاوت زن و مرد طبیعی و خدایی است و محوشدنی نیست، تفاوت بین قومیت‌ها و ملیت‌ها هم طبیعی است و محوشدنی نیست». (شریعتی، م. آ. ۳۵، ۱۸). در جای دیگری شریعتی می‌گوید: «اسلام به دنبال برابری ملت‌ها و ملیت‌هاست و نه به دنبال محو ملیت‌ها». (شریعتی، م. آ. ۲۷، ۱۲۴). به نظر می‌رسد شریعتی باور به ملیت را در پرتو «نظریه امت» در اسلام می‌بیند و بر همین اساس به برابری ملیت‌ها در اسلام باور داشت، باوری که در آن نه ملیت‌گرایی بر اساس خاک و خون، قومیت و قبیلله جایگاه ویژه دارد و نه محو ملیت در آن باوری دینی است، بلکه «امت» به‌عنوان تفکری میان ملیت و اسلام خود را بازنمایی می‌کند که در پس آن، ایدئولوژی مذهبی را می‌سازد که در آن «امت» به‌عنوان اندیشه آرمان‌شهری مذهبی شریعتی جایگاه ویژه‌ای دارد.

رویکرد شریعتی در نظریات سیاسی

با توجه به تمام این تعابیر بایستی بر این نکته تأکید داشت، رویکرد شریعتی در ارائه نظریه و تئوری از ویژگی‌های خاصی تشکیل شده است که ریشه در نظریات وی دارد و اصولاً شریعتی دغدغه علمی و آکادمیک برای طرح موضوعات نداشته زیرا وی از نگاه خاص به مسئله معارف اسلام و تشیع و بحران جوامع اسلامی و به‌خصوص ایران می‌نگریسته که نگاهی کاملاً ایدئولوژیک و انقلابی و کاملاً غیرعلمی و غیر آکادمیک بوده است. این نگاه به دنبال ایجاد ابزار مبارزه سیاسی انقلابی و فرهنگی علیه وضع موجود بوده است. شریعتی در زمانه‌ای می‌زیست که تحول شگرف و بنیادین انقلابی مذهبی برای نخستین بار به نام «انقلاب اسلامی ایران» در آستانه وقوع بود؛ انقلابی که همه اقدار مختلف جامعه با هر اندیشه، آیین، قومیت و هویت، نژاد و طبقه در آن بنا به موقعیت خاص خود به تشریک مساعی و ایفای نقش پرداختند. شریعتی با ارائه قرائت جدید و پویا از مذهب در

راستای پروژه اصلاح فکر دینی که پیش از وی کسانی مانند سیدجمال‌الدین اسدآبادی، علامه نائینی، اقبال لاهوری و... به آن پرداخته بودند، ایشان هم به نواندیشی- در دین و سیاست پرداخت و با تأثیرپذیری از تحولات پیرامون خود در قالب کلی عرفان، برابری، آزادی در «طرح هندسی مکتب» آن را دنبال کرد. وی در این قالب کلی که ابتدا از روند فکری جریان نهضت خدایپرستان سوسیالیست و شخص محمد نخشب بهره گرفته، شعار و مدل عرفان، برابری، آزادی شریعتی، در اصل همان شعار و مدل فکری، معنویت، دموکراسی، عدالت اجتماعی نخشب است. شریعتی با توجه به ای که در آغاز جوانی عضو نهضت خدایپرستان سوسیالیست بود، همکاری تشکیلاتی با آن جریان پیش از مهاجرت به اروپا داشت، در تحولات فکری وی این تأثیرپذیری نمایان است. از سوی دیگر شریعتی در پروژه اصلاح فکر دینی از کسانی مانند اقبال لاهوری، محمدتقی شریعتی، مهدی بازرگان، سید محمود طالقانی و... به اندازه خود تأثیر و بهره گرفت.

در طرح مسائل تاریخی و نظریات سیاسی علی شریعتی صورت منسجم و واحد حول مفهوم نظریه‌پردازی وجود ندارد، بلکه به نظر می‌رسد بیشتر نظریه اجتماعی مذهبی و تا حدی سیاسی است؛ که کاملاً نظریات شریعتی ایدئولوژیک است نه یک نظریه علمی پژوهشی- در حوزه علم سیاست؛ از همین رو در مواردی مانند نظریات تشیع علوی و تشیع صفوی، شیعه یک حزب تمام، رهبری موقت انقلابی و دموکراسی متعهد، مذهبی علیه مذهب، ابوذر خدایپرست سوسیالیست، از کجا آغاز کنیم و... نگاهی کاملاً ایدئولوژیک و مذهبی وجود دارد. شاید این رویکرد در نوع خود به ظاهر تناقضات نهفته‌ای دارد که شریعتی بیشتر به ارائه نظریات اجتماعی مذهبی می‌پردازد اما کاملاً آگاهانه و عامدانه در باطن، هدفی سیاسی فرهنگی را دنبال می‌کند، هرچند نظریات وی از جنس «نظریه سیاسی علمی پژوهشی» نیست. به همین خاطر شاید بتوان نظریات شریعتی را در رویکردهای سیاسی‌اش بیشتر بر پایه اهداف ایدئولوژی آشفته چپ‌گرایی مذهبی دانست که به دنبال شکل‌دهی به معارف اسلامی و آموزه‌های شیعی در قالب ایدئولوژی سیاسی است که تعهد، اطاعت و تبلیغات ایدئولوژیک انقلابی را درون ایدئولوژی خود تقویت می‌کند؛ ایدئولوژی سیاسی که به دنبال جلب

ایمان و اعتقاد پیروان مذهب شیعه و به خصوص ایرانیان شیعی مسلمان است که به دنبال مبارزه سیاسی علیه استبداد و استعمار و استثمار (در ادبیات فکری شریعتی) بوده‌اند. چنانچه شریعتی می‌نویسد: «یکی از همفکران از من پرسید: «به نظر تو مهم‌ترین رویداد و درخشان‌ترین موفقیتی که ما در سال‌های اخیر کسب کرده‌ایم، چیست؟ گفتم: «در یک کلمه تبدیل اسلام از صورت یک فرهنگ به یک ایدئولوژی در میان روشنفکران» (شریعتی، م. ۱، ۱۶۰، ۱۳۷۸).

نتیجه‌گیری

در پاسخ به پرسش اصلی تحقیق حاضر، به نظر می‌رسد رویکرد علی شریعتی به فکر سیاسی را نمی‌توان از جنس اندیشه سیاسی دانست چراکه شریعتی با هدف ایجاد رنسانس اسلامی رویکردی کاملاً ایدئولوژیک و تفسیری انقلابی به طرح مباحثی در حوزه اسلام و تشیع می‌پردازد. در این مقاله بر اساس روش هرمنوتیک قصدگرای کوئنترین اسکینر تلاش شد «زمینه‌ها»، «انگیزه‌ها» و «قصد مؤلف» در زندگی فکری و آثار علی شریعتی مورد توجه و بررسی قرار گیرد که نوع نظریه‌پردازی شریعتی در این موضوعات دنبال می‌کند، به صورت «ایدئولوژی سیاسی» با ترکیبی از آموزه‌های اسلامی و تشیع همراه با قرائت ایدئولوژیک و مارکسیستی است که شریعتی متأثر از هژمونی اندیشه‌های سیاسی چپ در ایران و خاورمیانه، این ایدئولوژی سیاسی به‌عنوان سلاح مبارزه در پیکار فرهنگی و سیاسی علیه رژیم پهلوی و قدرت‌های سیاسی و مذهبی دیگر به کار برده است.

فهرست منابع

فارسی

۱. اسکینر، کوئنترین (۱۳۸۶)، **ماکیاولی**، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران، طرح نو.

۲. اسکینر، کوئنتین (۱۳۹۳)، *بینش‌های علم سیاست در باب روش*، ترجمه فریبرز مجیدی و علی معظمی، تهران، فرهنگ جاوید.
۳. اسپریگنز، توماس (۱۳۷۰)، *فهم نظریه‌های سیاسی*، ترجمه فرهنگ رجایی، تهران، آگاه.
۴. امینی، رضا (۱۳۸۱)، *ققنوس عصیان*، مقاله الگوهای تفکر اجتماعی شریعتی، تهران، نشر قصیده‌سرا.
۵. اسفندیاری، محمد (۱۳۹۰)، *شعله بی‌قرار*، قم، صحیفه خرد.
۶. افشاری، کیانوش، حامد عامری گلستانی و شیوا جلال پور (۱۴۰۱)، «دولت مقتدر» و مسئله «وحدت ملی» در مجله آینده، تاریخ ایران، شماره ۱ (پیاپی ۳۲).
۷. بشیریه، حسین (۱۳۷۹)، *تاریخ اندیشه‌های سیاسی در قرن بیستم*، لیبالیسم و محافظه‌کاری، تهران، نشر نی.
۸. بشیریه، حسین (۱۳۷۸)، *تاریخ اندیشه‌های سیاسی در قرن بیستم*، اندیشه‌های مارکسیستی، تهران، نشر نی.
۹. بشیریه، حسین (۱۳۸۶)، *آموزش دانش سیاسی*، تهران، نگاه معاصر.
۱۰. رهنما، علی، (۱۳۸۲)، *چهره‌نگاری سیاسی علی شریعتی*، آرمان‌گرای اسلامی، برگردان مجید نکودست، تهران، انتشارات حسینییه ارشاد.
۱۱. شریعتی، علی (۱۳۷۰)، *اسلام‌شناسی (حسینییه ارشاد، بخش سوم)*، مجموعه آثار ۱۸، تهران، نشر الهام.
۱۲. شریعتی، علی (۱۳۶۷)، *تاریخ و شناخت ادیان*، مجموعه آثار ۱۴، تهران، شرکت سهامی انتشار.
۱۳. شریعتی، علی (۱۳۹۲)، *زن*، مجموعه آثار ۲۱، تهران، نشر چاپخش.
۱۴. شریعتی، علی (۱۳۸۹)، *جهان‌بینی و ایدئولوژی*، مجموعه آثار ۲۳، تهران، شرکت سهامی انتشار.
۱۵. شریعتی، علی (۱۳۹۱)، *با مخاطب‌های آشنا*، مجموعه آثار ۱، تهران، نشر چاپخش.
۱۶. شریعتی، علی (۱۳۹۲)، *بازگشت به خویشتن*، مجموعه آثار ۴، تهران، نشر الهام.

۱۷. شریعتی، علی (۱۳۹۰)، اسلام‌شناسی (حسینیہ ارشاد، بخش دوم)، مجموعه آثار ۱۷، تهران، نشر قلم.
۱۸. شریعتی، علی (۱۳۸۸)، بازشناسی هویت ایرانی اسلامی، مجموعه آثار ۲۷، تهران، شرکت سهامی انتشار.
۱۹. شریعتی، علی (۱۳۹۲)، تشیع علوی و تشیع صفوی، مجموعه آثار ۹، تهران، نشر چاپخش.
۲۰. شریعتی، علی (۱۳۸۸)، حسین وارث آدم، مجموعه آثار ۱۹، تهران، نشر قلم.
۲۱. شریعتی، علی (۱۳۸۸)، آثار گوناگون، بخش اول و دوم، مجموعه آثار ۳۵، تهران، نشر آگه.
۲۲. شریعتی، علی (۱۳۸۸)، مذهب علیه مذهب، مجموعه آثار ۲۳، تهران، چاپخش.
۲۳. شریعتی، علی (۱۳۹۳)، امت و امامت، تهران، انتشارات سپیده باوران.
۲۴. شریعتی، علی (۱۳۸۲)، علی (ع)، مجموعه آثار ۲۶، تهران، نشر آمون.
۲۵. شریعتی، علی (۱۳۷۵)، ما و اقبال، مجموعه آثار ۵، تهران، نشر الهام.
۲۶. شریعتی، علی (۱۳۹۲)، چه باید کرد، مجموعه آثار ۲۰، تهران، انتشارات قلم.
۲۷. شریعتی، علی (۱۳۹۴)، تاریخ تمدن (۲)، مجموعه آثار ۱۲، تهران، انتشارات قلم.
۲۸. طباطبائی، جواد (۱۳۹۲)، مکتب تبریز و مقدمات تجددخواهی، تهران، نشر مینوی خرد.
۲۹. عالم، عبدالرحمان (۱۳۸۸)، بنیادهای علم سیاست، تهران، نشر نی.
۳۰. علیجانی، رضا (۱۳۸۱)، شریعتی راه یا بیراهه، تهران، انتشارات قلم.
- علیجانی، رضا (۱۳۸۰)، رند خام (شریعتی شناسی ج ۱)، نشر شادگان.

۳۱. گیدنز، آنتونی (۱۳۸۴)، **مسائل محوری در نظریه اجتماعی**، ترجمه محمد رضایی، تهران، نشر سعادت.
۳۲. مانهایم، کارل، (۱۳۸۰)، **ایدئولوژی و اتوپیا: مقدمه‌ای بر جامعه‌شناسی شناخت**، ترجمه فریرز محمدی، تهران، نشر سمت.
۳۳. محمودپناهی، محمدرضا (۱۳۹۴)، **بررسی روش‌شناسی هرمنوتیک قصدگرای اسکینر، سیاست‌پژوهی**، شماره ۳.
۳۴. مک لین، ایان (۱۳۸۱)، **فرهنگ علوم سیاسی آکسفورد**، ترجمه حمید احمدی، تهران، نشر میزان.
۳۵. یوسفی، اشکوری حسن (۱۳۷۷)، **شریعتی، ایدئولوژی، استراتژی**، تهران، نشر چاپخش.
۳۶. نوذری، حسین علی، پورخداقلی، مجید (۱۳۸۹)، «روش‌شناسی مطالعه اندیشه سیاسی: روش‌شناسی کوئنتین اسکینر»، **فصلنامه علوم سیاسی دانشگاه آزاد اسلامی (واحد کرج)**، شماره ۱۱.
۳۷. نجف زاده مهدی، خطیبی قوژدی محمد (۱۳۹۳)، **از مهندسی اجتماعی تدریجی تا مهندسی اجتماعی آرمانی: مقایسه تطبیقی رویکرد روشنفکران نسل اول و دوم پهلوی، مجله مسائل اجتماعی ایران، سال پنجم، شماره ۲.**

انگلیسی

38. Ideology and Utopia: An Introduction to the Sociology of Knowledge (1970), Front Cover, Karl Mannheim, Harcourt, Brace & World.
39. An Islamic Utopian: A Political Biography of Ali Shariati by Ali Rahnema (2013), Trade Paperback.
40. Iain Mclean and Alistair mcmillan (2005), **the concise oxford dictionary of politics**, oxford university press, published.