

The role of Shariati's revolutionary subject in the political mobilization of the people and its impact on the Islamic revolution

Mohammad Nezhadiran*

Abstract

The purpose of the current research is to investigate Ali Shariati's subjective approach to the concept of man and his social responsibility and its impact on the revolutionary reading of religion as a radical political ideology. By using this approach, Shariati formulated a revolutionary subject in Shiite religious literature. The main question of the current research is, what place did the revolutionary subject have in Shariati's thought? And to what extent Shariati's revolutionary analysis of Shiism was effective in the political mobilization of the masses of people in the Islamic Revolution? This research, using the analytical-historical method, wants to analyze the main features of Shariati's intellectual project and evaluate its role in the victory of the Islamic Revolution. Paying attention to the political and social consequences of Shariati's subjective approach, including paying attention to the revolutionary subject and its redefinition in Shia religious literature and its role in drawing the revolutionary image of religion as a factor of social and historical transformation and its contribution to the formation and development of the Islamic Revolution are among the most important findings of this research.

Keywords: Revolutionary subject, political mobilization, Ali Shariati, religion, Islamic revolution.

* PhD of Political Sciences, Islamic Azad University, Islamic Azad University, Department of Science and Research, Tehran, Iran, ir_1400@yahoo.com

Date received: 07/04/2023, Date of acceptance: 19/07/2023



Introduction

The aim of the present study is to investigate the mental approach of Ali Shariati as one of the important figures of contemporary Iranian intellectuals to the concept of man and his social responsibility and its effect on the revolutionary reading of religion as a radical political ideology. The main question of this research is that what role did Shariati's mental, radical and revolutionary approach in reading religious concepts play in the ideological formulation of his thought and what political impact did he have on the victory of the Islamic Revolution? The main hypothesis is based on the fact that Shariati, by redefining religious concepts on the axis of revolutionary subject and social praxis in the framework of a radical political ideology, was able to present a revolutionary narrative of political Islam, which plays an important role in the political mobilization of different sections of society, especially the educated youth in the revolution. had islamicWhat is important for us in this research is not a judgment about the merits and demerits of Shariati's intellectual project or a judgment about the relationship between religion and ideology. Rather, we seek to understand the nature of Shariati's thought as a religious revolutionary intellectual and its relationship with the modern subject, so that we can better understand the logic of his thinking and his method of understanding and interpreting history and religious texts.

Materials & Methods

The method of collecting the necessary data to conduct such a research was documents, in the framework of which a collection of Shariati's views related to the revolutionary subject and his radical interpretation of religion was collected. These views have been presented directly or indirectly in the form of his lectures, books and works. Criticism and analysis of the collected data has been done using the analytical-historical method, which wants to analyze the main features of Shariati's intellectual project and evaluate its role in the victory of the Islamic Revolution.

Discussion

One of the most important findings of this research is that Shariati, inspired by modern humanism, had a volitional and subjective view of man, and based on the role of the subject and the role of the subject, he assigned a special place in social developments. And it pays special attention to the historical agency of man as the agent of historical and social changes and to the dialectic of the individual and the society. Shariati's intellectual project is to present an image of a revolutionary subject who can transform and change the world around him. This is the characteristic that has made Shariati a

99 Abstract

modern and radical humanist thinker. Shariati tried to strengthen and revive the revolutionary potential of religion by discussing "Islamic Protestantism". In his opinion, religion should move towards worldly issues from an eschatological point of view. Shariati gave the main role to responsible and revolutionary intellectuals in the path of reviving the revolutionary and radical image of religion. He believed that these intellectuals should create Islamic Protestantism instead of fighting religion as a reactionary element in order to give a new thought and movement to the society. The most important feature of Shariati's intellectual work was the use of new ideological and sociological formats in redefining religious concepts. Shariati's intellectual influence among the educated youth and pushing them towards religion as an ideology in the Islamic revolution should be considered as a kind of intellectual creativity in redefining the revolutionary issue around the element of religion as one of the foundations of identity and belief of the Iranian society of that era. Many analysts who have investigated and studied the Islamic Revolution of Iran believe that Shariati's thoughts played an important role in the Islamic Revolution of Iran. Redefining religious concepts around subjectivity and revolution in Shariati's thought is considered the most important strength of his intellectual project, which shows the modern and revolutionary political capability of Shariati's thought. With this pattern in reading religious texts, history and teachings, he succeeded in presenting a radical and revolutionary image of religion and considered religion as the main factor of seeking justice and political protest. Shariati's subjective approach to religion is a completely modern phenomenon that aims to define a revolutionary political and social role for Shi'ism in Iran at that time. Considering the level of widespread influence of religion among different strata of the traditional and transitioning Iranian society, Shariati knew that the dominance of a radical and revolutionary narrative of religion can be the foundation of a comprehensive and revolutionary political action.

Result

The general result of this research shows that Shariati, as a revolutionary religious intellectual, by presenting his coherent, methodical, history-oriented and creative narrative of the texts and history of Islam, was able to draw a different picture from the traditional narrative of the clergy about religion, which has new political capacities for it as it provides the impetus for political action in an ideological formulation. Shariati's revolutionary approach to religion became the basis for presenting a radical and protesting image of religion, which played an important role in stimulating religious youth towards political action. Shariati's ideological reading of religion was carried out

with the aim of pushing the Iranian society towards a political revolution against the autocratic and dependent Pahlavi regime. By applying a subjective, ideological and revolutionary approach to religion, Shariati has turned it into the main element of the political mobilization of various social forces in the Islamic Revolution.

Bibliography

- Abdul Karimi, Bijan (1991) A second look at the meanings of Shariati philosophy or a reflection on the paradox of committed democracy, Tehran: Author Publisher.
- Abdul Karimi, Bijan (1994) Shariati and Being politicized, Tehran: Rasa. [In Persian]
- Abdul Karimi, Bijan (2014) Shariati and our future Thought, Tehran: Naghdefarhang. [In Persian]
- alaei , Mohammadhassan& Vosoogh, Mansoor(2019) "Analysis of Shariati's thoughts with Respect to Non-Theological Non-Secular Thought", Sociological Cultural Studies ,Volume 9, Issue 3. 73-93. [In Persian]
- Alijani, Reza (1996) Grundriseh: Foundation of Critique of Political Economy, translated by Baqer Parham and Ahmad Tadin, Tehran: Agah.
- Alijani, Reza (1997) What is Enlightenment?, translated by Siros Arinpour, Tehran: Agah. [In Persian]
- Alijani, Reza (1999) Capital (Volume 1), translated by Iraj Eskandari, Tehran: Ferdous. [In Persian]
- Alijani, Reza (2001) Rend Kham: Shariatology: The Times, Life and Ideals of Shariati, Tehran: Shadgan. [In Persian]
- Alijani, Reza (2003) Shariatology: revolutionary reform, Tehran: Yadavaran. [In Persian]
- Alijani, Reza (2008) Religion Within the Bounds of Bare Reason, translated by Manouchehr Sanei Darehbidi, Tehran: Naghshonegar. [In Persian]
- Beheshti, Seyyed Mohammad (2011) Dr. Shariati, A seeker on the path of "becoming", Tehran: Rozana. [In Persian]
- Boudon , Raymond & François Bourricaud(2003)A Critical Dictionary of Sociology, Chicago: University of Chicago Press.
- Callinicos, Alex (1995) The Revolutionary Ideas of Karl Marx, London: Bookmarks.
- Chatterjee, Kingshuk (2011) Ali Shari'ati and the Shaping of Political Islam in Iran, Palgrave Macmillan US.
- Cottingham, J.; R. Stoothof and D. Murdoch. (CSM). (1991) The Philosophical Writings of Descartes, Cambridge University Press.
- Dabashi,Hamid (2008) Islamic Liberation Theology: Resisting the Empire, published by Routledge.
- Descartes, Rene (2005) Meditation on First Philosophy, translated by Ahmad Ahmadi, Tehran: Samt. [In Persian]
- Hegel, G. W. F (1999) Lectures on the History of Philosophy. trans: Haldane and Simson. Cambridge University Press.

101 Abstract

- Hegel, G. W. F (2010) *The Science of Logic*, Edited and Trans. by George di Giovanni, Cambridge: Cambridge University Press.
- Hegel, G. W. F. (1977) *Phenomenology of Spirit*, Trans. A. V. Miller, Oxford: Clarendon.
- Honderich, Ted (1995) *The Oxford Companion to Philosophy*, Oxford: Oxford University Press.
- Hunter, Shireen (2008) *Reformist Voices of Islam: Mediating Islam and Modernity*, New York: M. E. Sharpe.
- Kant, Immanuel (1990) *Groundwork of the Metaphysics of Morals*, translated by Hamid Enayat and Ali Qaisari, Tehran: Kharazmi. [In Persian]
- Kant, Immanuel (2002) *Critique of Practical Reason*; Trans by Werner S. Pluhar, Introduction by Stephen Engstrom, Cambridge: Hackett Publishing Company.
- Lebowitz, Michael (2003), *Beyond Capital: Marx's Political Economy of the Working Class*, Basingstoke: Macmillan.
- Liddel, Brendan.E.A(1970) *Kant on the Foundation of Morality, (A Modern Version of the Grundlegung)*, Bloomington and London, Indian University Press.
- Marx, Karl (1974) *The Communist Manifesto in The Revolution of 1948*, dited by David Fernbach, New York: Random House.
- Marx, Karl (2007) *18th Brumaire of Louis Bonaparte*, translated by Mohammad Porhormzan, Abadan: Porsesh. [In Persian]
- Marx, Karl and Friedrich Engels (1956) *The Holy Family*, Moscow: Foreign Languages Publishing House.
- Marx, Karl (1964) *Early Writings*, trans. and ed. Tom Bottomore, New York: McGraw-Hill.
- Marx, Karl and Engels, Friedrich (1970) *The German Ideology: Part 1*, trans. and ed. Chris Arthur, New York: International Publishers.
- Matin, Kamran (2010) "Decoding Political Islam: Uneven and Combined Development and Ali Shariati's Political Thought, " in *International Relations and non-Western Thought: Imperialism, Colonialism, and Investigations of Global Modernity*, ed. Robbie Shilliam, London: Routledge.
- Matin-Asgari, Afshin (2017) *Both Eastern and Western: An Intellectual History of Iranian Modernity*, Cambridge University Press.
- Michie, Jonathan (2014) *Reader's Guide to the Social Sciences*, London: Routledge.
- Miri, Seyed Javad (2016) *Shariati and Heidegger*, Tehran: Naghdefarhang. [In Persian]
- Miri, Seyed Javad (2017) *Freedom and history*, Tehran: Naghdefarhang. [In Persian]
- Miri, Seyed Javad (2020) "Social Sciences and the Question of "Background Assumptions", *Sociological Cultural Studies* , Volume 10, Issue 4. 119-133. [In Persian]
- Miri, Seyed Javad (2022) *Shariati's sociological imagination*, Tehran: Naghdefarhang. [In Persian]
- Mirsepasi, Ali(2017) *Transnationalism in Iranian Political Thought: The Life and Times of Ahmad Fardid*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Mirsepasi, Ali (2019) *Iran's Quiet Revolution*, Cambridge University Press.

- Mirspasi, Ali (2005) *Intellectual Discourse and the Politics of Modernization*, translated by Jalal Tavaklian, Tehran: Tarhno. [In Persian]
- Mohaddesi, Hassan (2004) *Under the roof of belief: Pre-critical foundations of Shariati's thought*, Tehran: Naghdefarhang. [In Persian]
- Nasr, Vali (2007), *The Shia Revival*, Norton, New York Times Bestseller.
- Nezhadiran, Mohammad (2015) *Religious Enlightenment and Modernity in Iran*, Tehran: Goharshid. [In Persian]
- Qaneirad, Mohammad Amin (2018) *Genealogy of modern rationality: a postmodern reading of Shariati's thought*, Tehran: Naghdefarhang. [In Persian]
- Rahnama, Ali (2004), *An Islamic Utopian: A Political Biography of Ali Shariati*, translated by Kiyomarth Qarqlou, Tehran: Gameno. [In Persian]
- Safari, Siavash (2017) *Beyond Shariati: Modernity, Cosmopolitanism, and Islam in Iranian Political Thought*, Cambridge :Cambridge University Press.
- Shariati, Ali (1978) *Tashi Alavi And Tashi safavi*, collection of works 9, Tehran: Chapakhsh. [In Persian]
- Shariati, Ali (1979) *Shi'a*, collection of works 7, Tehran: Sahab. [In Persian]
- Shariati, Ali (1981) *Religion Vs. Religion*, collection of works 22, Tehran: Sabz. [In Persian]
- Shariati, Ali (1982 A) *worldview and ideology*, collection of works 23, Tehran:sherkat Sahami Enteshar. [In Persian]
- Shariati, Ali (1982 d) *History of Civilization 1*, collection of works 11, Tehran: Aghah. [In Persian]
- Shariati, Ali (1982b) *selfless Human*, collection of works 25, Tehran: Qalam. [In Persian]
- Shariati, Ali (1982c) *Revolutionary Self-Building*, Collection of Works 2, Tehran: Elham. [In Persian]
- Shariati, Ali (1983) *Human*, collection of works 24, Tehran: Elham. [In Persian]
- Shariati, Ali (1991) *What should be done*, collection of works 20, Tehran: Qalam. [In Persian]
- Shariati, Ali (1992) *Recognition of Iranian Islamic Identity*, collection of works 27, Tehran: Elham. [In Persian]
- Shariati, Ali (1996) *Islamology 1*, collection of works 16, Tehran: Qalam. [In Persian]
- Shariati, Ali (1998) *Class orientation in Islam*. Collection of works 10, Tehran: Qalam. [In Persian]
- Shariati, Ali (2000 A) *Method of knowing Islam*, collection of works 28, Tehran: Chapakhsh. [In Persian]
- Shariati, Ali (2000b) *Islamology 2*, collection of works 17, Tehran: Qalam. [In Persian]
- Shariati, Ali (2001) *Hussein is the heir of Adam*, collection of works 19, Tehran: Qalam.
- Shariati, Ali (2005) *We and Iqbal*, collection of works number 5, Tehran: Elham. [In Persian]
- Shariati, Ali (2010) *Coming back*, collection of works 4, Tehran: Elham. [In Persian]
- Shariati, Ali (2012) *Miyad Ba Ibrahim*, collection of works 29, Tehran: Didar. [In Persian]
- Soroush, Abdul Karim (1993) *Studier than ideology*, Tehran: Sarat. [In Persian]

103 Abstract

Soroush, Abdul Karim (1999) Expansion of Prophetic Experience, Tehran: Sarat. [In Persian]

Tabatabaei, Seyyed Javad (2013) School of Tabriz and the Precedents of Modernism, Tehran: Minooy Kherad. [In Persian]

William Baker, Raymond(2022) “Ali Shariati: The Believing Revolutionary”, Justice in Islam: The Quest for the Righteous Community From Abu Dharr to Muhammad Ali, Oxford:Oxford University Press.

Wodak, Ruth(1989) Language, Power and Ideology: Studies in Political Discourse, Amsterdam: John Benjamin Publication.

نقش سوژه انقلابی شریعتی در بسیج سیاسی مردم و تأثیر آن بر انقلاب اسلامی

محمد نژادایران*

چکیده

هدف از پژوهش حاضر بررسی رویکرد سوژکتیو علی شریعتی به مفهوم انسان و مسئولیت اجتماعی وی و تأثیر آن در خوانش انقلابی از مذهب به عنوان یک ایدئولوژی سیاسی رادیکال است. شریعتی با بکارگیری این رویکرد یک سوژه انقلابی را در ادبیات مذهبی تشیع صورتبندی کرد. سوال اصلی پژوهش حاضر این است که سوژه انقلابی چه جایگاهی در اندیشه شریعتی داشت؟ و تحلیل انقلابی شریعتی از مذهب تشیع تا چه اندازه در بسیج سیاسی توده‌های مردم در انقلاب اسلامی موثر بود؟ این پژوهش با استفاده از روش تحلیلی-تاریخی می‌خواهد ضمن تحلیل شاخصه‌های اصلی پروژه فکری شریعتی به ارزیابی نقش آن در پیروزی انقلاب اسلامی آن بپردازد. توجه به پیامدهای سیاسی و اجتماعی رویکرد سوژکتیو شریعتی، شامل توجه به سوژه انقلابی و بازتعریف آن در ادبیات مذهبی تشیع و نقش آن در ترسیم سیمای انقلابی مذهب به عنوان عامل تحول اجتماعی و تاریخی و سهم آن در شکل‌گیری و تکوین انقلاب اسلامی از مهم‌ترین یافته‌های این پژوهش است. نتیجه کلی این پژوهش نشان‌گر آن است که شریعتی با به کارگیری رویکرد سوژکتیو، ایدئولوژیک و انقلابی به دین آن را به عنصر اصلی بسیج سیاسی تاقشار مختلف در انقلاب اسلامی تبدیل کرد.

کلیدواژه‌ها: سوژه انقلابی، بسیج سیاسی، علی شریعتی، مذهب، انقلاب اسلامی.

* دکترای تخصصی علوم سیاسی، دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم و تحقیقات، تهران، ایران، ir_1400@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۱/۱۸، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۴/۲۸



۱. مقدمه و طرح

تبدیل مذهب به ایدئولوژی انقلاب در سال ۱۳۵۷ و بسیج سیاسی افشار مختلف جامعه ایران علیه رژیم پهلوی پدیده‌ای بود که بسیاری از تحلیل‌گران سیاسی را شگفت زده کرد؛ چرا که توقع انقلابی با ایدئولوژی مارکسیستی نظیر اغلب انقلاب‌های جهان سومی امری طبیعی به نظر می‌رسید، اما یک انقلاب مذهبی با یک رویکرد رادیکال ایدئولوژیک رخداد خاصی تلقی می‌شد. با آنکه بررسی تاریخ تحولات سیاسی ایران معاصر از دوران قاجار تا کنون به خوبی می‌تواند نقش پررنگ مذهب و روحانیون را در این تحولات نشان دهد اما صورتبندی یک ایدئولوژی منسجم سیاسی با ادبیات مذهبی برای پیشبرد یک انقلاب امری منحصر به فرد در انقلاب اسلامی بود. بررسی تحولات این انقلاب نشان می‌دهد که برخی از روحانیون نقش مهمی در آن ایفا کردند اما این رویکرد ایدئولوژیک به مذهب به عنوان عنصری سیاسی کنشی روشنفکرانه و فراتر از ابزارهای تئوریک روحانیون سستی بود.

جریان اسلام ایدئولوژیک به واسطه آنکه ریشه در باورهای اسلامی جامعه ایران داشت؛ نقش مهمی در سوق دادن توده‌های مذهبی - سستی جامعه به سوی مسائل سیاسی ایفا کرد. این جریان سعی داشت تا نسل جوان دانشگاهی و حوزوی که در معرض آشنایی با ایدئولوژی‌های سیاسی بخصوص مارکسیستی بودند را به سوی خود جلب کند. اسلام ایدئولوژیک بیش از آنکه بر سعادت اخروی انسان‌ها تمرکز کند؛ همه توجه خود را معطوف به مسئولیت اجتماعی و سیاسی دین می‌کرد و با تحریک نیروی‌های اجتماعی مذهبی سعی داشت تا آنها را به سوی عمل سیاسی برای تغییر وضع موجود و مبارزه سیاسی سوق دهد (نژادایران، ۱۳۹۴: ۱۲۷-۱۲۶).

پیدایش رویکرد ایدئولوژیک به مذهب در راستای مبارزه با رژیم پهلوی سیاست‌های نوسازی تحمیلی آن و رواج نوگرایی سطحی، مصرف‌گرایی و تقلید فرهنگی در میان روشنفکران ایرانی شکل گرفت و زمینه رواج اندیشه‌های غرب‌ستیز را فراهم کرد. پیامد این وضعیت نارضایتی از وضعیت سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی حاکم بر جامعه ایران بود. همسویی تفکرات و ایدئولوژی‌های تجددستیز در طی این دوره طبقه متوسط شهری را به نیروی اجتماعی اصلی مخالفت با رژیم پهلوی تبدیل کرد (Mirsepassi, 2019:11). روشنفکران با هدف نقد غرب‌زدگی به نقد فرهنگ سیاسی سکولار که منجر به نفی هویت اسلامی جامعه ایران شده بود پرداختند و نمونه بارز آن را می‌توان در آثار جلال آل‌احمد به خوبی مشاهده است. شریعتی را به یک معنا باید ادامه دهنده رویکرد انتقادی آل‌احمد از فرهنگ سیاسی سکولار تلقی کرد. البته آل‌احمد صرفاً بر نقد سکولاریسم و مدرنیسم در فرهنگ و سیاست

نقش سوژه انقلابی شریعتی در بسیج سیاسی مردم و ... (محمد نژادایران) ۱۰۷

ایران توجه داشت، اما شریعتی تمام سعی خود را به صورتبندی و ترویج یک ایدئولوژی سیاسی شیعی در پاسخ به ایدئولوژی‌های سکولار رایج در آن دوره معطوف کرد (Mirsepassi, 2017:50).

شریعتی به عنوان یک روشنفکر مذهبی انقلابی با ارائه روایتی منسجم، روشمند، تاریخ‌محور و خلاقانه خود از متون و تاریخ اسلام توانست سیمایی متفاوتی با روایت روحانیون سنتی از دین ارائه دهد که ظرفیت‌های سیاسی جدیدی را برای آن به عنوان محرک کنش سیاسی در یک صورتبندی ایدئولوژیک به نمایش می‌گذاشت. رویکرد انقلابی شریعتی به دین زمینه‌ساز ارائه تصویری رادیکال و معترض از دین بود که نقش مهمی در تهیج جوانان مذهبی به سوی عمل سیاسی داشت. خوانش ایدئولوژیک شریعتی از دین با هدف سوق دادن جامعه ایران به سوی یک انقلاب سیاسی علیه رژیم اقتدارگرا و وابسته پهلوی انجام شد. اندیشه‌های شریعتی با وجود فشارهای سیاسی حتی در سال‌های پس از پیروزی انقلاب اسلامی هم همچنان در میان ایرانیان به ویژه جوانان، خوانندگان گسترده‌ای داشت (Hunter, 2008:56).

اهمیت پروژه فکری شریعتی با پیروزی انقلاب اسلامی و نقش‌آفرینی مذهب در تحولات سیاسی بیش از پیش مورد توجه قرار گرفت. توجه به نقش، قابلیت و ظرفیت باورهای مذهبی در بسیج سیاسی اقشار مختلف جامعه ایران، مولفه مهم اندیشه شریعتی بود. او به خوبی توانست از مذهب یک سیمای رادیکال و منسجم سیاسی با هدف و آرمان مبارزه و انقلاب ارائه دهد. خوانش انقلابی شریعتی با تبدیل مذهب سنتی به مذهب ایدئولوژیک با هدف پیدایش یک سوژه انقلابی و رادیکال در بستر تحولات ایران دهه ۱۳۵۰ از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است.

پرسش اصلی این پژوهش این است که رویکرد سوژکتیو، رادیکال و انقلابی شریعتی در خوانش مفاهیم مذهبی چه نقشی در صورتبندی ایدئولوژیک اندیشه وی داشت و تاثیر سیاسی آن بر پیروزی انقلاب اسلامی چگونه بود؟ فرضیه اصلی مبتنی بر این موضوع است که شریعتی با بازتعریف مفاهیم دینی بر محور سوژه انقلابی و پراکسیس اجتماعی در چارچوب یک ایدئولوژی رادیکال سیاسی توانست روایتی انقلابی از اسلام سیاسی عرضه کند که نقش مهمی در بسیج سیاسی اقشار مختلف جامعه به‌خصوص جوانان تحصیل‌کرده در انقلاب اسلامی داشت.

۲. پیشینه تحقیق

پژوهش‌هایی که با موضوع رویکرد انقلابی اندیشه شریعتی و تاثیر آن بر انقلاب اسلامی انجام شده را می‌توان در سه دسته‌بندی کلی قرارداد. برخی وی را متفکری آگاه و خلاق و یک احیاگر نوگرای دینی می‌دانند که توانست پتانسیل‌های درونی مذهب را برای مبارزه با رژیم پهلوی بکارگیرد. برخی دیگر نیز وی را ایدئولوگ فرصت‌طلبی می‌دانند که سعی داشت با ارائه الگوهای التقاطی شتاب‌زده میان اسلام و مارکسیسم، دین را ابزاری برای مبارزه سیاسی کند. آنها پروژه وی را بسیار خام، سطحی و بی‌ریشه می‌دانند که جدا از پیامدهای سیاسی آن که به سیطره اسلام سیاسی منجر شد، فاقد ارزش معرفتی است. برخی نیز با گذشت زمان تلاش کرده‌اند تا بی‌طرفانه و به‌دور از حب و بغض اندیشه شریعتی و پیامدها و جایگاه تاریخی و ارزش علمی آن را مورد توجه قرار دهند. برای درک بهتر این دیدگاه‌ها لازم است تا رویکردهای مذکور را با تفصیل بیشتری بررسی کنیم.

گروه اول شامل شاگردان و پیروان فکری شریعتی نظیر رضا علیجانی، بیژن عبدالکریمی است. علیجانی به عنوان یکی از پیروان تفکر شریعتی معتقد است از آن جایی که شریعتی مهم‌ترین نظریه‌پردازان چپ و رادیکال مذهبی و معنوی و نیز از میراث‌گذاران سوسیال دموکراسی مذهبی و معنوی در ایران است، در عرصه اندیشه، خاصه اندیشه نوگرایی دینی از مؤثرترین متفکران معاصر محسوب می‌شود و تحلیل سیر اندیشه معاصر ایران بدون توجه به آرا و افکار وی میسر نخواهد بود (علیجانی، ۱۳۸۷). وی با مطرح کردن بحث استراتژی شریعتی برای تغییر جامعه به معرفی و دفاع از افکار وی می‌پردازد (علیجانی، ۱۳۸۱).

عبدالکریمی در کتاب «شریعتی و سیاست‌زدگی» به دنبال پاسخگویی به اتهام سیاست‌زدگی اندیشه شریعتی است وی معتقد است که جامعه و جریان‌های روشنفکری ما به کمک شریعتی گام‌های اساسی برای عبور از خط سیاست‌زدگی برداشته است (عبدالکریمی، ۱۳۷۳). وی همچنین در کتاب «نگاهی دوباره به مبانی فلسفه سیاسی شریعتی» ضمن دفاع از نظریه دموکراسی متعهد شریعتی آن را نوعی الگوی توزیع قدرت سیاسی در تقابل با دو دیدگاه سیاسی لیبرالیسم و سوسیالیسم می‌داند که مبتنی بر فلسفه امامت است (عبدالکریمی، ۱۳۷۰). وی همچنین در کتاب «شریعتی و تفکر آینده ما» جامعه کنونی و نسل امروز را به تفکری دوباره در اندیشه‌های شریعتی و نسبت آن با آینده تفکر، زندگی، جامعه و تاریخ ما فرامی‌خواند (عبدالکریمی، ۱۳۹۳).

گروه دوم منتقدین وی هستند که شامل طیف‌های مختلف فکری و سیاسی نظیر عبدالکریم سروش، سیدجواد طباطبایی و معصومه علی‌اکبری هستند که پروژ فکری شریعتی را از زوایای مختلفی نقد کرده‌اند. سروش در کتاب «فره‌تر از ایدئولوژی» با وجود اینکه دلیل اصلی موفقیت شریعتی را در ارائه دین در یک چارچوب ایدئولوژیک می‌بیند. اما بر این باور است که تبدیل دین به ایدئولوژی صورتی مهیج و جدید به آن می‌بخشد که برای جوانان اغواگر و جذاب خواهد بود (سروش، ۱۳۷۲: ۱۱۹). اما معتقد است که دین اکثری نافی خود دین است کسانی که انتظارات گزافی را نسبت به دین برمی‌انگیزند و دین را به کشیدن باری سنگین وامی‌دارند، رفته رفته مشروعیت و مقبولیت خود دین را از آن می‌ستانند (سروش، ۱۳۷۸: ۱۱۰). به همین دلیل هم ضمن نقد شریعتی بر این باور است که دین قابلیت تبدیل شدن به ایدئولوژی را ندارد، ایدئولوژیک شدن دین میسر نمی‌باشد، و اگر هم امکان‌پذیر شد قطعاً فاقد مطلوبیت است. امکان‌پذیر نمی‌باشد، چرا که دین واجد ویژگی‌هایی است که در قالب ایدئولوژی قرار نمی‌گیرد. مطلوب نبودنش به دلیل آن است که این کار برخلاف ایده جاودانگی دین است. به زعم وی دستاورد باز تعریف محتوای مذهب در فرم ایدئولوژی، این است که آن را به امری زمان‌مند و فاقد جاودانگی و انعطاف تبدیل می‌کند. (سروش، ۱۳۷۲: ۱۴۷-۱۴۶).

طباطبایی شریعتی را متهم به اشاعه نوعی ایدئولوژی جامعه‌شناختی با الهام از اندیشه‌های مارکسیستی می‌کند و بر این باور است که شریعتی تنها با قرائت مارکسیستی از دین می‌توانست زهد جانسوز ابوذر را به ایدئولوژی شورشی علیه سرمایه‌داری واپسین دهه‌های سده بیستم و نظام طبقاتی آن تبدیل کند. به زعم وی این تفسیر رخدادهای تاریخی بر مبنای ایدئولوژی بازتعریف آن در رابطه با نیروهای زمان حال است (طباطبایی، ۱۳۹۲: ۲۸). علی‌اکبری هم در کتاب «قرائتی فلسفی از یک ضد فیلسوف» معتقد است که نوعی بحران، نوعی آشفتگی، ناهمخوانی و شورش علیه همه چیز در تمامی آثار شریعتی به چشم می‌خورد و که صرفاً مبتنی بر نفی همه چیز است (علی‌اکبری، ۱۳۸۶).

گروه سوم در بررسی آثار شریعتی ضمن توجه به نقاط قوت و ضعف آن تلاش می‌کند تا خوانشی فراتر از روایت متداول مبنی بر مفروضات دوگانه سنت و مدرنیته از آثار وی داشته باشد. آثار کسانی نظیر سیدجواد میری، محمدامین قانع‌راد و سیاوش صفاری را می‌توان به‌عنوان نمونه این رویکرد پژوهشی به افکار شریعتی قلمداد کرد. میری در کتاب «شریعتی و هایدگر» معتقد است که شریعتی را باید در زمره یکی از متفکرانی دانست که نه به‌عنوان مترجم اندیشه غربی، بلکه در قامت یک نظریه‌پرداز در سپهر اندیشه ایرانی ظهور کرد. او

شریعتی را در حوزه علوم انسانی یک مجتهد می‌داند و معتقد است که لازمه فهم این موضوع تخلیه‌شدن از عناصر فهم ترجمه‌ای در علوم انسانی ایران است (میری، ۱۳۹۵: ۷۵). وی شریعتی را جهانی‌ترین متفکر معاصر ایران قلمداد کرده که آثار و اندیشه‌هایش مرزهای جغرافیایی ایران و جهان اسلام را درنوردید و در عرصه جهانی به عنوان اندیشمندی بی‌بدیل مطرح شد. وی دلیل آن را معاصرت مداوم شریعتی می‌داند و آن را نکته شگفت‌انگیزی در کار وی تلقی می‌کند به زعم وی اندیشه و آثار شریعتی امکان طرح نوین ایده‌های عدالت و معنویت و عقلانیت و آزادی را در جهان امروز مطرح نموده است (میری، ۱۴۰۱: ۱۱). به زعم وی بینش جامعه‌شناسی در چهارچوب گفتمان شریعتی مبتنی بر یک انسان‌شناسی فلسفی است که از منظر آن به پدیده هستی، جهان، جامعه و انسان می‌نگرد. او دین را به مثابه یک مجموعه فرهنگی قدیم، مناسب برای مواجهه با تغییر و تحولات عصری نمی‌بیند و راه حل خود را با مفهوم دین به مثابه یک ایدئولوژی زنده بیان می‌کند (میری، ۱۳۹۶: ۱۰۸-۱۰۷).

قانعی‌راد نیز در کتاب «تبارشناسی عقلانیت مدرن: قرائتی پست مدرن از اندیشه شریعتی» نقدهای نوگرایان بر شریعتی را مورد توجه قرار داده و معتقد است که ارزیابی اندیشه شریعتی در چارچوب الگوی دوگانه سنت و مدرنیسم مطلوب نمی‌باشد؛ بلکه به زعم وی باید از آن فراتر رفت و معیاری متفاوت را برای ارزیابی اندیشه‌های شریعتی ارائه کرد. او دیدگاه‌های شریعتی درخصوص ناهمگونی‌های درونی تمدن مدرن را با نقدهای نیچه و فوکو به مدرنیته قابل مقایسه می‌داند (قانعی‌راد، ۱۳۹۷).

کتاب «فراتر از شریعتی: مدرنیته، جهان وطنی و اسلام در اندیشه سیاسی ایران» اثر مهم دیگری است که توسط سیاوش صفاری براساس رویکرد سوم و با توجه به نوآوری‌های شریعتی در بازخوانی اندیشه اسلامی نوشته شده است. این کتاب به بررسی میراث دیرینه شریعتی می‌پردازد و نشان می‌دهد که چگونه خوانش‌های جدید از آثار او توسط نئوشریعتی‌های معاصر در ساختار شکنی دوگانه‌های دروغین اسلام/مدرنیته، اسلام/غرب و شرق/غرب نقش داشته است. صفاری معتقد است که شریعتی و پیروانش از طریق نقد فراروایت‌های اروپامحور از یک سو، و مفاهیم ذات‌گرایانه از اسلام از سوی دیگر، چشم‌اندازهای تازه‌ای به سوی تفکر اسلامی گشودند که فراتر از روایت‌های مسلط شرق‌شناسان و غرب‌گرایان قرار می‌گیرد. این دیدگاه منحصر به فرد برای محققان سیاست و اندیشه فکری ایران پس از انقلاب و خاورمیانه بزرگ جذاب خواهد بود (Saffari, 2017).

۳. چهارچوب مفهومی سوژه انقلابی

مبانی مفهومی و نظری این پژوهش حول سه مفهوم کلیدی «سوژه»، «سوژه انقلابی» و «ایدئولوژی» شکل گرفته است. تعرف دقیق این سه مفهوم و ترسیم نسبت آنها در یک الگوی نظری منسجم می‌تواند در فهم و تحلیل پروژه فکری شریعتی به عنوان یک روشنفکر، ایدئولوژیک، رایکال انقلابی و مذهبی بسیار موثر باشد.

۱.۳ سوژه

ریشه‌های تاریخی مفهوم «سوژه» را باید در انسان‌گرایی فلسفی دکارت جستجو کرد. دکارت برای رسیدن به یقین، بنا را بر شک در همه چیز گذاشت، او در تأمل دوم از کتاب «تأملات در فلسفه اولی» می‌گوید به همه چیز شک کرده بجز وجود خودش، به زعم وی امکان شک درباره «خود» من به عنوان فاعل شک وجود ندارد، چرا که من همان هستم که شک می‌کند و اگر من دچار اشتباه هم شده باشم وجودم به عنوان فاعل این فرایند باید داشته باشد؛ پس من هستم (دکارت، ۱۳۸۴: ۱۳۷).

دکارت با قضیه «کوگیتو»، شعور و آگاهی را در رأس موجودات قرار داده است و فقط چیزی را می‌پذیرد که مستقیماً به شهود درآمده باشد. وی اساس دستگاه فکری و فلسفی خود را با محوریت «من اندیشنده» پایه‌گذاری می‌کند. جدایی میان سوژه و ابژه را صورت‌بندی می‌نماید؛ کوگیتو دکارت به عنوان فاعل و منشأ اثر در جهان از آگاهی منتج می‌گردد و به محوریت انسان در تفکری فلسفی می‌انجامد. در نگاه وی همه امور از منظر آدمی معنا می‌یابد. همه چیز متعلق آگاهی انسان قلمداد می‌شود. متعلق شناخت برای دکارت به معنای اشیاء خارجی و اعیان آنها باشد، نیست؛ بلکه مراد وی گستره ذهنی تصورات اشیاء می‌باشد (Cottingham, 1992: 49).

انسان‌گرایی سوژکتیو پس از دکارت با کانت سیر تکامل خود را طی نمود و آرمان‌های روشنگری را تحقق بخشید. کانت با اعلام شعار روشنگری مبنی بر این که «دلیر باش در به کارگرفتن فهم خویش» (کانت، ۱۳۷۶: ۱۷). خرد بشری را به عنوان شاخصه عصر روشنگری و معیار اصلی در سنجش همه چیز رسمیت می‌بخشد. وی سوژه معرفتی دکارتی را به سوژه اخلاقی تبدیل کرد و انسان را به غایت و هدف هر کنش و ارزشی مبدل ساخت، این امر انسان‌گرایی را به عنوان یک معیار سنجش اخلاقی تبیین و ترسیم نمود. به زعم کانت انسان به

عنوان غایتی فی‌نفسه و نه به عنوان وسیله‌ای برای بهره‌گیری دلخواه این یا آن اراده موجود است. کانت بر این باور بود که غیرممکن است در جهان یا در خارج از جهان، چیزی را به غیر از اراده نیک، بتوان بی‌قید و شرط خیر تلقی کرد (کانت، ۱۳۶۹: ۱۲). سوژه اخلاقی کانتی تنها با استقلال انسان از هر امر بیرونی و با اتکا به آزادی به عنوان ارزش بنیادین در حیات انسان امکان شکل‌گیری داشت.

کانت آزادی و اختیار را تعیین‌کننده‌ترین ویژگی حیات بشر می‌دانست و با نفی غایت خارج از آدمی و پذیرش سلطه و استیلای خرد بشری به عنوان مؤلفه اساسی انسان‌گرایی، اصالت آگاهی خودبنیاد بشری را صورتبندی می‌کند. از منظر کانت، آزادی یا اختیار به عنوان بنیاد نظام عقل محض است که سایر مفاهیم همچون خدا و جاودانگی نفس در کنار آن، انسجام و واقعیت عینی خود را باز می‌یابند (Kant, 2002:4-6). به زعم کانت اراده آزاد تنها هنگامی آزاد است که خودمختار باشد، یعنی خود قانون حاکم بر خود را وضع کند، و قانون، خودتحمیلی باشد نه این که توسط دیگری وضع شده باشد (Liddell, 1970:163).

انسان در نظام فلسفی کانت هدف و غایت پیدایش جهان تلقی می‌شود و به زعم وی همه مخلوقات گوناگون، به رغم عظمت هنری که در سامانشان مشهود است و به رغم تنوع پیوندی که آنها را غایت‌مندان به یکدیگر وابسته می‌کند، حتی مجموعه نظام‌های متعددشان که آنها را به نادرست جهان‌ها می‌نامیم، اگر انسان وجود نداشت، عبث بود. بنابراین، انسان باید نخست به عنوان غایت نهایی خلقت فرض شود تا مبنایی عقلی برای توجیه هماهنگی طبیعت با خوشبختی نهایی او، وقتی که طبیعت به مثابه کل مطلق موافق با اصول غایات لحاظ شود، در دست باشد (کانت، ۱۳۷۷: ۴۲۲). کانت حتی مبنای اثبات وجود خدا را در گرو وجود ذهنی انسان می‌داند و معتقد است که:

مفهوم روح، خدا و مانند آنها مفاهیم اعتباری‌اند که در واقع به خود استوارند؛ واقعی نیستند، ... قضیه خدایی هست، معنایی ندارد جز اینکه در عقل انسانی یک اصل برترین یافت می‌شود که خود را تعین می‌بخشد و مقید می‌یابد که آن اصل را وقفه‌ناپذیر راهنمای رفتار خود قرار دهد ... فرض این نیست که جوهری برتر از من هست که فرمان‌های تخلف‌ناپذیر بر من می‌دهد، بلکه امر یا نهی از سوی عقل خود من است ... آن فرمان‌دهنده بیرون از انسان چونان جوهری متمایز از انسان نیست (کانت، ۱۳۸۱: ۴۴ - ۴۱).

انسان‌گرایی سوپژکتیو در فلسفه هگل شکل پیچیده‌ای پیدا می‌کند. هگل ضمن توجه به فلسفه سوپژکتیو دکارت به عنوان مرحله‌ای در گسترش اصالت معنای مطلق وی را به دلیل

نقش سوژه انقلابی شریعی در بسیج سیاسی مردم و ... (محمد نژادایران) ۱۱۳

پایه‌گذاری فلسفه جدید با محوریت سوژه ستایش می‌کند. هگل روح و اساس فلسفه دکارت را در سادگی پدیده شناخت و وحدت اندیشه و هستی می‌داند که مروج این پیام مهم است که آغاز تفکر باید ضرورتاً از خود تفکر شروع شود (Hegel, 1999: 224). به زعم وی برای تحقق دگرگونه و حرکت در فلسفه، لازم است که مسیر اندیشه به جنبه‌ی صوری «من» و آگاهی‌به، معطوف شود، به عبارت دیگر، به ارجاع انتزاعی یک آگاهی سوژکتیو به یک ابژه، و به این شکل معرفت صورت نامتناهی، یعنی مفهوم گشوده شود (Hegel, 2010: 42).

هگل تاریخ بشر را تحقق آگاهی جمعی فرانمودی عینی از عقل آفریننده می‌داند. وی تاریخ و جهان را جز «سوژه» انسانی نمی‌داند. اما موضوع محوری در تفکر وی تفکیک مفهوم آگاهی از خودآگاهی است. خودآگاهی در زمینه‌ی رابطه‌ی یک سوژه با سوژه‌ی دیگر مطرح می‌گردد؛ هگل معتقد است که پیدایش خودآگاهی برای خود و در خود زمانی میسر است که برای دیگری نیز وجود داشته باشد؛ یعنی، صرفاً به دلیل تصدیق شدن به واسطه دیگری امکان شکل‌گیری دارد (Hegel, 1977: 111-175). هگل بر همین اساس سوژه فردی را به سوژه جمعی و روح حاکم بر تاریخ و عامل تمدن‌ساز مبدل می‌کند.

۲.۳ سوژه انقلابی

سوژه انقلابی را باید برآیند رویکرد مارکس به مفهوم سوژه در سنت فکری مدرن دانست. برای مارکس آگاهی سوژکتیو فاقد هستی مستقل بود و به اعتقاد وی این سوژه آگاه وابستگی ذاتی به ماده دارد که به شکل فزاینده تغییر مداوم را تجربه می‌کند. وی به انطباق میان آگاهی بشری و سیر تحولات تاریخی باور داشت. (مارکس، ۱۳۷۵: ۲۹). او ضمن توجه به رابطه سوژه به مثابه آگاهی ذهنی با واقعیت عینی در فلسفه هگل به نقد انسان‌گرایی سوژکتیو پرداخت. در نگاه مارکس با وجود اینکه هگل انسان را موجودی آگاه معرفی می‌کند، و آگاهی برایش جنبه بشری دارد، و انسان برای وی موجودی است که در جهان عینی و واقعی حضور دارد، اما با اولویت بخشیدن به آگاهی بر واقعیت عینی و تاریخ، عالم را بر روی سرخود قرار داده است (Marx & Engels, 1959: 254). مارکس برعکس هگل بر این باور بود که فرایند تفکر به غیر از انتقال و استقرار فرایند مادی در آگاهی انسانی چیز دیگری نیست. (مارکس، ۱۳۷۸: ۷۹)

مارکس هم مثل هگل انسان را کنش‌گر اصلی تاریخ می‌دانست و پرسش اصلی وی در دست‌نوشته‌ها این بود که «آیا زندگی به جز کنش هدف دیگری هم دارد؟» و خود به این پرسش چنین پاسخ می‌دهد که: «همه هستی من کنشی اجتماعی است.» (Marx 1964: 158) اما

این عاملیت مبتنی بر شرایط عینی و تاریخی و مادی حاکم بر جامعه بشری بود. مارکس انسان را فاعل ساختن تاریخ می‌داند، ولی به زعم وی این ساختن براساس میل و خواست خود او انجام نمی‌شود، بلکه این کار تحت شرایط خاصی که مستقیماً در مقابل وی پدید می‌آید انجام می‌گردد، شرایطی که از گذشته به زمان حال به صورت یک روند تداوم داشته است. (مارکس، ۱۳۸۶: ۲۳)

مارکس جامعه را به عنوان یک کل مجموعه مناسبات اجتماعی گوناگون می‌داند و معتقد است که «از طریق مناسبات اجتماعی ما همکاری افراد را درک می‌کنیم، در این شناخت مهم نیست این همکاری تحت چه شرایطی، چگونه و برای چه به وجود آمده است؟» (Marx and Engels 1970: 50) وی سوژه اجتماعی هگل را به سوژه انقلابی و عاملیت تاریخی تبدیل کرد. این کار با جایگزین سوژه طبقاتی به جای سوژه فردی میسر شد. منازعه طبقاتی در نگاه او محرک اصلی تاریخ بود. به زعم وی تاریخ تمام جوامع تا به امروز، تاریخ منازعه طبقاتی بوده است. در طول تاریخ همواره انسان آزاد و برده، نجیب زاده و عامی، ارباب و بنده، استادکار و شاگرد، و در یک کلام ظالم و مظلوم، رو در روی هم قرار گرفته‌اند (Marx, 1974: 67).

طبقه کارگر برای مارکس به عنوان سوژه انقلابی یک طبقه اقتصادی پیشرو نقش مهمی ایفا می‌کند. بنا بر نظر وی ماهیت سرمایه‌داری طبقه کارگر را به ضرورت انقلاب اجتماعی متقاعد می‌کند. بنابراین، آنچه که تمایلات عینی سرمایه به طور کلی آشکار کرد، این واقعیت است که سرمایه‌داری به دور از عقلانی‌ترین شکل مناسبات اجتماعی، در حقیقت یک سیستم بسیار پرتناقض است که وقتی به بلوغ کامل رسید، مانع توسعه آگاهی و تحقق بیشتر نیازهای اجتماعی می‌شود (Callinicos 1995: 159).

مارکس فرآیند آموزشی مبارزه طبقاتی را عامل تبدیل طبقه کارگر به سوژه انقلابی می‌داند که از طریق فرآیند آموزشی مبارزه طبقاتی می‌توانست انقلابی شود. وی وضعیت عاملیت سوژه انقلابی را توسعه عینی سرمایه و توسعه ذهنی طبقه کارگر قلمداد می‌کرد. (Lebowitz 2003: 180) در حقیقت آگاهی ذهنی طبقه کارگر به نقش مهم سیاسی خود در مبارزات طبقاتی محصول و نتیجه شرایط عینی ایجاد شده توسط سرمایه‌داری است.

۳.۳ ایدئولوژی

نخستین بار واژه ایدئولوژی توسط «آنتونی دستوت دوترسی» برای بررسی ریشه تفکرات انقلاب‌های دهه ۱۷۹۰ به کار برده شد. دوترسی بر این باور بود که ذهن انسان‌ها هنگام تولد خالی از هرگونه آگاهی اولیه بوده و انسان در ابتدا فاقد هرگونه ایده یا معرفت خاصی است.

این موضوع را به عنوان مقدمه‌ای برای مشخص کردن دیدگاهش در خصوص ایده‌های مختلف مورد استفاده قرار گرفت. وی تعبیر ایدئولوژی یا علم ایده‌ها را برای تعیین مصادیق استفاده کرد که بر پایه نظر او می‌توانند نادرست و یا نادرست تلقی شوند. وی معتقد به جایگزینی ایده‌های نادرست با ایده‌های درست است. (Michie, 2014: 771).

مارکس واژه ایدئولوژی در اثر مهم خود «ایدئولوژی آلمانی» در انتقاد از نظرات هگلیان جوان بکار برد. از نظر او آنها مشابه ایدئولوگ‌ها مرتکب این خطا شده‌اند که تقابل اصلی را در مواجهه میان اندیشه‌ها می‌بینند. او معتقد بود که هگلیان جوان با موجودیت بخشیدن به مفاهیم، اندیشه‌ها و فرآورده‌های ذهنی به عنوان یک پدیده مستقل دچار یک انگاره ایدئولوژیک شده‌اند (Marx & Engels, 1970: 37). اما پس از مارکس تفسیرهای گوناگونی از مفهوم ایدئولوژی در سنت مارکسیستی ارائه شد. رویکرد قالب در قرن بیستم به لنین تعلق داشت. در نظر لنین ایدئولوژی‌ها نقش مهمی در مبارزات سیاسی و طبقاتی داشته و سلاح‌های تئوریک طبقات اجتماعی هستند (Boudon & Bourricaud, 2003: 208-209).

مفهوم ایدئولوژی در سنت‌های فکری مختلف معانی متفاوتی دارد؛ معنای آن در سنت‌های فکری اروپایی (آلمانی، فرانسوی و انگلیسی) متمایز است و با تعریف آن در سنت فکری آمریکایی و سنت‌های فکری روسی و چینی نیز تفاوت دارد. (میری، ۱۳۹۸: ۱۲۲) برای تعریف ایدئولوژی در ادبیات فکری شریعتی باید رابطه این مفهوم را با نقش و کارکرد سیاسی آن درک کرد. مفهوم ایدئولوژی مجموعه‌ای از باورها یا فلسفه‌هایی است که به یک فرد یا گروهی از افراد نسبت داده می‌شود، به ویژه آن‌هایی که به دلایلی که صرفاً معرفتی نیستند مبنای عمل و کنش سیاسی، اجتماعی و گاه عمل انقلابی افراد قرار می‌گیرند (Honderich, 1995: 392). ایدئولوژی صرفاً امری ذهنی نیست بلکه به وساطت ذهن و زبان کلیتی را می‌سازد که به واسطه آن، واقعیتی ثانویه شکل می‌گیرد (Wodak, 1989: 140).

۴. روش پژوهش

روش گردآوری داده‌های لازم برای انجام چنین پژوهشی اسنادی بوده است که در چارچوب آن مجموعه‌ای از دیدگاه‌های شریعتی که مرتبط با سوژه انقلابی و تفسیر رادیکال وی از مذهب گردآوری شده است. این دیدگاه‌ها به صورت مستقیم یا غیرمستقیم در قالب سخنرانی‌ها و کتاب‌ها و آثار ایشان ارائه گردیده است. نقد و تحلیل داده‌های گردآوری شده با بهره‌گیری از روش تحلیلی-تاریخی انجام شده که در آن تلاش شده تا پیامدهای تاریخی و سیاسی افکار و اندیشه‌های شریعتی با محوریت تفسیر سوژکتیو از دین و نقش آن در بسیج سیاسی توده‌های مردم در قالب یک ایدئولوژی مذهبی در انقلاب اسلامی مورد توجه قرار گیرد.

۵. یافته‌های پژوهش

شریعتی با ارائه الگوی سوژکتیو از نقش و مسئولیت انسان، زمینه ارائه یک صورتبندی منسجم و ایدئولوژیک از آموزه‌های دینی را در راستای بازسازی انسان مذهبی به مثابه یک سوژه انقلابی فراهم می‌کند. در این پژوهش سعی شده تا ضمن بررسی سوژه انقلابی به عنوان محور تفکر سیاسی شریعتی به بررسی الگوی بازسازی مذهبی این سوژه در چارچوب یک ایدئولوژی رادیکال و انقلابی و با محوریت کنش سیاسی و پراکسیس توجه گردد و تاثیر آن بر بسیج سیاسی توده‌های مذهبی در انقلاب اسلامی مورد بررسی قرار گیرد.

۱.۵ شریعتی، سوژه انقلابی و مذهب

شریعتی با الهام از انسان‌گرایی مدرن نگاهی اراده‌گرایانه و سوژکتیو به انسان داشت و برای نقش عاملیت انسانی در تحولات اجتماعی جایگاه ویژه‌ای قایل بود. وی متفکری بود با مبانی فکری مدرنیسم رادیکال و برخاسته از سنت انسان‌گرایی اگزیستانسیالیسم با روایتی دینی از آن که بر عاملیت اجتماعی سوژه انسانی تمرکز داشت. برای شریعتی «طبیعت»، «تاریخ»، «جامعه» و «خود» به مثابه چهار زندان یا ساختارهای گوناگونی بود که عاملیت‌های اجتماعی انسان باید بر آنها چیره شوند. به زعم وی «انسان، زندانی چهار زندان است و طبیعتاً وقتی می‌تواند انسان باشد که از این چهار جبر، رها بشود» (شریعتی، ۱۳۶۱: ۱۲۳). نگاه شریعتی به انسان متأثر از رویکرد انضمامی، تاریخ و اجتماعی مارکس به سوژه و عاملیت انسانی بود.

نقش سوژه انقلابی شریعتی در بسیج سیاسی مردم و ... (محمد نژادایران) ۱۱۷

شریعتی به نقش سوژه و عاملیت تاریخی انسان به عنوان فاعل دگرگونی‌های تاریخی و اجتماعی با تکیه بر دیالکتیک فرد و جامعه توجه خاصی دارد. تحول‌آفرینی انسان در جامعه به دلیل شناخت قوانین حاکم بر جامعه و تاریخ است که باعث می‌شود فرد لزوماً تسلیم بی‌چون و چرای جامعه و مناسبات حاکم بر آن نباشد. در نگاه شریعتی انسان که خود محصول جامعه و تاریخ است، می‌تواند سازنده تاریخ و جامعه‌اش باشد. این عاملیت تاریخی در انسان‌های تاریخ‌ساز ظهور و بروز یافته که انسان‌هایی خاص تلقی می‌شوند. چنین افرادی انسان‌های ساخته شده‌ای هستند که تبدیل به انسان‌های سازنده تاریخ می‌شوند (شریعتی، ۱۳۸۹: ۳۰۰).

این دیدگاه شریعتی ریشه در تعریفی دارد که از انسان ارائه می‌کند. در این تعریف انسان به میزانی که توانایی در تطبیق یا تغییر محیطش با ایده‌آل خود را دارد انسان است و به میزانی که منطبق با محیط است و ساخته محیط، موجودی است از جنس طبیعت، گیاه و جانور. جانور و گیاه چیست؟ موجودی است ناخودآگاه ساخته و بازیچه طبیعت. اما انسان نیرویی است در این طبیعت که گرچه خود زاده طبیعت است، اما می‌تواند برخلاف مسیر طبیعت نیز مسیر دیگری را طی کند (شریعتی، ۱۳۶۲: ۳۱۱).

انسان در اندیشه شریعتی موجودی «خودآگاه»، «انتخاب‌کننده» و «آفریننده» است. و به زعم وی به میزانی که هر انسان بتواند به مرحله خودآگاهی برسد، مرحله‌ای که واقعاً می‌تواند انتخاب کند، می‌تواند آن چیزی را که طبیعت، خَلق نکرده و ندارد را خَلق کند، و این ویژگی برای وی به معنای انسانیت است (شریعتی، ۱۳۶۱: ب: ۱۲۸). به اعتقاد شریعتی

انسان به بشری گفته می‌شود که آگاهی، در او، اراده‌ای پدید آورده است که به وی آزادی می‌بخشد و آزادی یعنی امکان سرپیچی از جبر حاکم و گریز از زنجیر علیت که جهان را و جان را می‌آفریند و به حرکت می‌آورد و به نظم می‌کشد و اداره می‌کند (شریعتی، ۱۳۶۲: ۳۳).

مفهوم خودآگاهی برای شریعتی مفهومی کلیدی و محوری تلقی می‌شود که سایر مفاهیم کلیدی اندیشه وی در نسبت با آن معنا پیدا می‌کند. (علایی و وثوقی، ۱۳۹۷: ۹۰)

شریعتی انسان شدن را فرایندی تکاملی می‌دانست که محور اصلی آن رهایی و آزادی از جبرهای بود. در نگاه شریعتی انسان در حال انسان شدن است، و به تدریج آزاد می‌شود (شریعتی، ۱۳۶۱: ب: ۱۴۵). شریعتی بر این باور بود که انسان تنها فضیلتی که بر همه موجودات عالم دارد اراده او است یعنی تنها موجودی است که می‌تواند برخلاف حتی سرشت غریزیش عمل کند (شریعتی، ۱۳۶۲: ۲۳). آزادی در انسان‌شناسی شریعتی مفهومی اساسی است که

پیوندی گسست‌ناپذیر با جوهر انسانی دارد. انسانی که از آزادی محروم شده انسانیت خود را از دست داده است. و کسی که آزادی را از انسان می‌گیرد، دیگر هیچ چیز با ارزش‌تری ندارد که به جای آن به انسان دهد (شریعتی، ۱۳۶۱ ج: ۱۴۹-۱۴۸).

سوژه انقلابی شریعتی رابطه مستقیمی با انسان‌گرایی وی دارد که به معنای استقلال انسان از طبیعت، جامعه و تاریخ نیست بلکه در نگاه او انسان توسط جبر تاریخ، جبر علی طبیعت و جبر نظام اجتماعی احاطه شده است، اما با کمک اراده و آگاهی خود می‌تواند بر این جبرها غلبه کرده و عصیان کند (شریعتی، ۱۳۶۱ الف: ۲۶۵). عنصر اراده و آگاهی به سوژه انسانی قدرت تاثیرگذاری بر محیط پیرامونش را می‌دهد. البته این رابطه در نگاه شریعتی دو سویه است. وی معتقد به رابطه متقابل و مداوم علی میان محیط و انسان است. به زعم او در همان حال که انسان روی محیط اثر می‌گذارد، محیط هم بر انسان مؤثر است و مدام این تأثیر و تأثرها بازتولید می‌شود (شریعتی، ۱۳۶۱ د: ۶۹).

پروژه فکری شریعتی ارائه‌سیمایی از یک سوژه انقلابی است که قادر به دگرگونی و تغییر جهان پیرامون خود باشد. به زعم وی انقلابی شدن، بیش از هر چیز، مستلزم یک انقلاب ذهنی، یک انقلاب در بینش و یک انقلاب در شیوه تفکر است (شریعتی، ۱۳۶۱ ج: ۱۶۷). در نگاه او «انسان انقلابی» تنها انسانی نیست که در یک انقلاب اجتماعی شرکت می‌کند. بلکه یک انقلابی پیش از هر چیز یک جوهر دگرگونه خودساخته‌ایست، انسانی است که «خویشتن خودساخته ایدئولوژیک» را جانشین «خویشتن موروثی سنتی و غریزی» کرده است» (شریعتی، ۱۳۶۲: ۱۳۳). مصداق عینی چنین انسانی در اندیشه شریعتی امام حسین (ع) است که به عنوان نمونه یک انسان مسئول، آگاه و تاریخ‌ساز و یک سوژه انقلابی علیه ظلم زمانه خود قیام می‌کند. وی مسئولیت و آگاهی انسان انقلابی را دلیل حیات‌جاویدان وی در تاریخ می‌داند و به‌صراحت می‌گوید:

انسان زنده، مسئول است و نه فقط انسان توانا. و از حسین، زنده‌تر کیست؟ در تاریخ ما، کیست که به اندازه او حق داشته باشد که زندگی کند؟ و شایسته باشد که زنده بماند؟ نفس انسان بودن، آگاه بودن، ایمان داشتن، زندگی کردن، آدمی را مسئول جهاد می‌کند و حسین مثل اعلائی انسانیت زنده، عاشق و آگاه است. توانستن یا نتوانستن، ضعف یا قدرت، تنهایی یا جمعیت، فقط شکل انجام رسالت و چگونگی تحقق مسئولیت را تعیین می‌کند نه وجود آن را (شریعتی، ۱۳۸۰: ۱۶۷-۱۶۶).

نقش سوژه انقلابی شریعتی در بسیج سیاسی مردم و ... (محمد نژادایران) ۱۱۹

تفکرات شریعتی درباره جامعه و تاریخ رابطه مستقیمی با رویکرد سوژکتیو وی به تعریف انسان و نقش و جایگاه اجتماعی و تاریخی وی دارد. سوژه انقلابی شریعتی به سرعت مصداق گسترده‌تری پیدا می‌کند. برای او مسئولیت فردی و انسانی باید به مسئولیت جمعی و طبقاتی برای یک مبارزه فراگیر با ظلم به مثابه یک سیستم پیچیده مبتنی بر «زر» و «زور» و «تزویر» تبدیل شود. وی تلاش می‌کند تا سیمایی کامل از یک سوژه انقلابی رادیکال برای یک مبارزه طبقاتی را ترسیم کند اما تفاوت اصلی این سوژه با الگوهای مارکسیستی رایج در زمان وی ماهیت مذهبی و ایمان دینی به عنوان پشتوانه مسئولیت اجتماعی آن است.

۲.۵ اسلام انقلابی و پراکسیس اجتماعی

شریعتی برخلاف مارکس که دین را افیون توده‌های مردم می‌دانست بر این باور بود که روشنفکران در جوامع دینی نباید مذهب را نفی کنند، بلکه باید به دنبال تغییر جهت‌گیری آن باشند. در نگاه وی مذهب باید از جهت آخرگرایانه به سوی مسائل دنیایی سوق پیدا کند. و از توجه به روح و نفس و اخلاق و ریاضت به کار، سازندگی، کوشش و فعالیت کشانده شود رویکرد صوفی‌گرایانه آن کنار گذاشته شده جهت‌گیری اعتراضی به خود بگیرد (شریعتی، ۱۳۷۰: ۴۹۰). یکی از مهم‌ترین دغدغه‌های شریعتی، تحول مذهبی بود؛ تحول مذهبی برای رسیدن به آن چیزی که توسعه یا تحولات اجتماعی بنیادین یا مدرنیته نامیده می‌شود؛ البته مدرنیته‌ای مورد علاقه وی مدرنیته ایرانی و نه شبه‌مدرنیته تقلیدی بود. (میری، ۱۴۰۱: ۷۶)

شریعتی با طرح بحث «پروتستانتیسم اسلامی» به دنبال تقویت و احیاء پتانسیل‌های انقلابی مذهب بود. او معتقد بود که با ایجاد یک نهضت پروتستانتیسم اسلامی می‌توان روح تقلیدی و تخدیری و تمکینی مذهب فعلی توده را به عامل اعتراض و انتقاد اساسی تبدیل نمود کرد نیروی گسترده متراکم در درون جامعه دینی را خارج کرده و به جریان اندازد و از آن عامل پویایی و گرما بخش به جامعه اسلامی انتقال دهد و زمینه بیداری نسل جوان و انقلابی را در این جوامع فراهم نمود (شریعتی، ۱۳۷۰: ۲۹۴ - ۲۹۲). پروتستانتیسم برای شریعتی بیش یک جنبش مذهبی بود. وی آن را نوعی طرح توسعه و راهبرد فرهنگی برای هدایت توده‌ها در مسیر کنش انقلابی و آگاهی بخش تلقی می‌کرد (شریعتی، ۱۳۸۴: ۱۳۵).

نکته اساسی در گفتمان شریعتی این است که به باور وی، عامل اصلی همبستگی در جوامع اسلامی دیانت بوده و این دین اسلام است که این جوامع را متشکل کرده است. اما فهم از دین در این جوامع دچار رکود و رخوت و انجماد شده است و عاملی که باید به جامعه تحرک و

پویایی و جهت‌رہایی بخش ببخشد، تبدیل به ترمزی برای توسعه و موجب عقب‌ماندگی شده است. شریعتی برای فهم جامعه ایران پیشنهاد می‌کند فهم از دین اصلاح شود و از این منظر است که تکیه او بر اصلاح دینی قابل فهم می‌گردد؛ زیرا چه استبداد و چه استعمار زمانی می‌توانند برگرده جامعه بنشینند که جهل، مقدس‌گردد (میری، ۱۴۰۱: ۱۴).

شریعتی به دنبال آن بود که به پتانسیل‌های انقلابی و سرکوب‌شده تشیع، چهره‌ای انقلابی دهد، و در این مسیر توانست مذهب را به عامل بسیج‌ایدئولوژیک مردم علیه حکومت پهلوی در ایران تبدیل کند. وی با نوای پیامبران گونه مذهب شیعه در تقابل ضداستعماری با مدرنیته وابسته بود که تبدیل به ایدئولوگ انقلابی و رادیکال مذهب تشیع در دوران معاصر شد. (Dabashi, 2008: 92)

شریعتی در مسیر احیاء چهره انقلابی و رادیکال مذهب نقش اصلی را به روشنفکران مسئول و انقلابی می‌داد. او معتقد بود که این روشنفکر باید به جای مبارزه با مذهب به عنوان یک عنصر ارتجاعی به ایجاد یک پروتستان‌تیسیم اسلامی پردازد تا بتواند اندیشه و حرکت تازه به جامعه ببخشد. شریعتی با اشاره به جنبش اصلاح‌مذهبی در مسیحیت، آن را عامل اصلی انفجار قرون وسطی در اروپای می‌دانست که توانسته بود همه عواملی را که اندیشه و سرنوشت جامعه را به نام دین متوقف کرده بود، از میان بردارد. (شریعتی، ۱۳۷۰: ۲۹۴) ملاک شریعتی به اذعان خودش برای درست بودن یا درست نبودن یک تیپ و یک فکر، بحث‌های کلامی و فلسفی و منطقی نبود، بلکه مفید بودن این فکر برای یک نسل و برای یک عصر بود؛ او همچنین ارزش عملی فکر را در انجام مسئولیت انسانی یک روشنفکر در محیطش می‌دانست. و آن را ملاک صحت و سقم، ضعف و قوت یک فکر تلقی می‌کرد (شریعتی، ۱۳۷۹: ۱۴۹-۱۴۸). برای وی رابطه تفکر و عقیده با عمل یک رابطه دیالکتیکی است. او در توصیف تاثیر و تاثر متقابل آنها به صراحت می‌گفت:

«فکر و عمل، سازنده و زاینده یکدیگرند. هر کدام، در دیگری و به دست دیگری، ساخته و پرورده می‌شود و شکل می‌گیرد و «رابطه دیالکتیکی» میان فکر و عمل، یعنی این!» (شریعتی، ۱۳۵۸: ۲۴).

تشیع برای شریعتی نهضتی بود که در برابر انحراف مسیر اجتماعی و روح و جهت و بینش حقیقی مکتب ایستاد و از نفوذ آگاهانه و ناآگاهانه عناصر نژادی و طبقاتی و اشرافی و سیاسی و فکری ضداسلامی ممانعت کرد (شریعتی، ۱۳۶۰: ۱۰۸). برای شریعتی این مذهب در عمل، قوی‌ترین نیرویی بود که با آن می‌توان توده‌ها را متحد کرد و آنها را در مسیر اهداف

نقش سوژه انقلابی شریعتی در بسیج سیاسی مردم و ... (محمد نژادایران) ۱۲۱

ترقی خواهانه قرار داد (میرسپاسی ۱۳۸۴: ۲۱۲). شریعتی از آغاز فعالیت فکری خود اسلام را مؤثرترین رسانه ارتباطی در ایران می دانست. و در کارآیی آن به عنوان یک مکتب فکری و یک مذهب برای ارائه راه حل هایی صحیح برای حل مشکلات اجتماعی، سیاسی و اقتصادی تردید نداشت. (رهنما، ۱۳۸۳: ۱۹۰-۱۸۹)

پیوندی انکارناپذیر برای شریعتی میان عمل و نظر، میان اندیشه و آگاهی با کنش سیاسی وجود داشت که به عقیده امکان تاثیرگذاری بر مناسبات اجتماعی و تاریخی را می داد. او معتقد بود که در همه جوامع پشت سر عمل، اندیشه و تکیه فکری نهفته است و در کنار عمل نیز اندیشیدن و تکیه کردن فکری نهفته است و در انجام عمل نیز باز اندیشیدن و تکیه فکری است. هر وقت فکر از عمل دور بیفتد، عمل بصورت تلاش های عقیم درمی آید و فکر بصورت تخیل های ذهنی و هر دو بیهوده بروز می کند (شریعتی، ۱۳۷۹: ب: ۱۶۵). به همین دلیل هم معتقد بود شیعه نباید صرفاً منتظر رجعت امام دوازدهم باشد، بلکه باید با مبارزه برای عدالت اجتماعی «حتی تا آستانه شهادت» برای تسریع در ظهور تلاش کند (Nasr, 2007:129).

شریعتی معتقد بود که بزرگ ترین خدمت اسلام به مسلمین و تاریخ بشری این بود که نیروی عشق مذهبی و معنوی و احساس عرفانی را که در درون انسان ها وجود داشت در مسیر ساختن جامعه بشری، استقرار عدالت، کسب قدرت و پیشرفت مادی و معنوی به کار گرفت (شریعتی، ۱۳۵۷: ۶۴). شریعتی ملاک سنجش ارزش هر اعتقادی را در مرحله پیاده سازی و عمل به آن مورد ارزیابی قرار می داد. به زعم وی:

هر ایمانی و هر ایدئولوژی ای و هر نوع فکری و علمی وقتی ارزشش معلوم می شود که در مرحله عمل قرار گیرد و از عمل بگذرد، و پیش از عمل، ... فکر باطل یا حق، دین درست یا نادرست، اسلام یا کفر، توحید یا شرک، تشیع یا تسنن همه اش مساوی است (شریعتی، ۱۳۷۹: ب: ۱۵۵-۱۵۴).

تنها اسلام اصیل در نگاه شریعتی اسلامی است که واجد کارکرد اجتماعی انقلابی باشد و اسلام عرفانی، فلسفی و حتی فقهی تا وقتی درگیر مسایل سیاسی و مبارزات اجتماعی نشده باشد بی اهمیت است. وی در مقایسه میان ابن سینای فیلسوف و حلاج عارف و ابوذر مجاهد و معترض، از ابوذر جانب داری می کند و بر این باور است که اعتقادات فلسفی و عرفانی فاقد کارکرد اجتماعی و عمل سیاسی هستند. (شریعتی، ۱۳۷۱: ۲۴)

۳.۵ اسلام ایدئولوژیک و انقلاب اسلامی

مهم‌ترین شاخصه کار فکری شریعتی استفاده از قالب‌های ایدئولوژیک و جامعه‌شناختی جدید در بازتعریف مفاهیم دینی بود. شریعتی بررسی و خواش دین را تنها بر اساس معیارهای درونی آن بررسی‌ای انتزاعی و نادرست می‌دانست و درنگاه وی باید همزمان در فهم و بررسی دین تأثیر شرایط اجتماعی‌ای که دین در آن حیات دارد را نیز مدنظر قرار داد. این رویکرد در کار شریعتی آنقدر جدی است که وی مرزبندی داخلی بین مذاهب اسلامی را کم‌اهمیت تلقی می‌کند و تمیز آن‌ها را بر اساس آثار اجتماعی‌شان اساسی‌تر می‌داند (محدثی، ۱۳۸۳: ۱۲۰-۱۱۹).

تأثیرگذاری فکری شریعتی در میان جوانان تحصیل کرده و سوق دادن آنها به سوی مذهب به مثابه ایدئولوژی در انقلاب اسلامی را باید نوعی خلاقیت فکری در بازتعریف سوژه انقلابی حول عنصر مذهب به عنوان یکی بنیادهای هویتی و اعتقادی جامعه ایران آن عصر تلقی کرد. در این الگو بی‌شک شریعتی از آموزه‌های مارکسیستی الهام گرفته است. اما نمی‌توان تمام تفکر، اندیشه و دیدگاه‌های وی را به یک التقاط مارکسیستی - اسلامی تقلیل داد. برخی نیز پروژه شریعتی را نوعی بازسازی مذهب شیعه در چارچوب یک ایدئولوژی انقلابی از طریق درگیری مستقیم با مارکسیسم می‌دانند. که به نوعی ضمن انعکاس نوآوری‌های ایدئولوژیک، بیان‌گر سردرگمی‌های زمانه خود نیز بوده است (Matin-Asgari, 2017: 211-212).

شریعتی برای ارائه تصویری انقلابی و رایکال از مذهب سعی می‌کند در گام نخست آن را از پوسته سنتی خود خارج سازد و جامعه تازه بر آن بپوشاند. او ضمن توجه به تمایز اساسی مذهبی سنتی با خوانش ایدئولوژیک خود از مذهب معتقد است که مذهب گاه در یک تلقی از آن ایدئولوژی و گاه در یک تلقی دیگر، سنت اجتماعی است؛ به زعم وی دین به مثابه یک سنت تاریخی دربرگیرنده باورهای موروثی، احساس و هیجانات تلقین شده به فرد و همچنین تقلید از الگوها و مناسبات و شعائر رایج جمعی و امور ناخودآگاه عملی که مجموعه این‌ها مذهبی را می‌سازد که مبنای سنتی کور غریزی، موروثی یا اجتماعی دارد؛ اما وی معتقد است که یک مذهب دیگر هم هست و آن ایدئولوژی است. مذهبی است که یک فرد یا طبقه یا یک ملت آگاهانه انتخاب می‌کند (شریعتی، ۱۳۶۱ الف: ۷۸-۷۳).

ایدئولوژی در نگاه شریعتی عبارت از بینش و آگاهی خاصی که آدمی درباره خود، موقعیت طبقاتی، خاستگاه اجتماعی، ملیت، سرنوشت جهانی و تاریخی خود و مجموعه اجتماعی وابسته به آن دارد و از آن دفاع می‌کند و بر اساس آن، مسئولیت‌ها و راه‌حل‌ها و جهت‌یابی‌ها و

نقش سوژه انقلابی شریعتی در بسیج سیاسی مردم و ... (محمد نژادایران) ۱۲۳

موضوع گیری‌ها و آرمان‌ها و داوری‌های خاصی در وی شکل می‌گیرد و در نتیجه، به الگوی رفتاری و نظام ارزشی خاصی باور پیدا می‌کند (شریعتی، ۱۳۷۹ الف: ۲۹-۲۸). ایدئولوژی برای وی «خودآگاهی انسانی خاص است که جامعه‌ها را می‌سازد.» (شریعتی، ۱۳۶۱ الف: ۳۷)

شریعتی نمی‌خواهد با ایدئولوژی صور پیشین فرهنگ را زنده کند، بلکه می‌خواهد با انتقاد از صور پیشین، توانایی فرهنگی برای تغییر و تحول را توسعه دهد. بنابراین ایدئولوژی نوعی بازتولید گذشته نیست بلکه نتیجه آن خلق جدید یا آفرینش صور جدید زندگی است که هر چند متفاوت و متمایز از گذشته است ولی لزوماً گسسته از آن نیست (قانع‌ی راد، ۱۳۹۷: ۲۷۱). ایدئولوژی در نگاه وی رابطه مستقیمی با آگاهی، مسئولیت و کنش انقلابی دارد. وی معتقد بود که:

انسان با داشتن یک ایدئولوژی همه چیز برایش روشن و مشخص و همه تکالیف از دوشش ساقط نیست، بلکه بزرگترین نقش مثبت را نیز انسان آگاه متفکر خواهد داشت و ایدئولوژی هرگز جانشین تعهد فکری، علمی و اجتماعی و اجتهادی انسان نمی‌شود. چنین تلقی از ایدئولوژی تلقی یک مومن متعصب عامی است که به جای فراگرفتن علوم می‌کند که او را به شناخت مذهب و مبانی اساسی مذهب هدایت می‌کند یک رساله عملیه از یک مجتهد جامع الشرایط می‌گیرد و هر مشکلی را که در زندگی دارد در صحنه‌ای از مسائل مربوط به آن جستجو می‌کند و جوابش را خیلی روشن، صریح و قاطع پیدا می‌کند (شریعتی، ۱۳۶۱ الف: ۱۱۱).

اسلام برای شریعتی یک ایدئولوژی تام و تمامی است که تعیین‌کننده نظام سیاسی، اجتماعی، شیوه زندگی و تمامی ابعاد زندگی بشر تلقی می‌شود. (شریعتی، ۱۳۸۴: ۱۴۱) و بر همین اساس هم وی بزرگترین و فوری‌ترین کار در زمینه ایدئولوژی و در زمینه اعتقادی فکری را تدوین یک سیمای کامل از ایدئولوژی اسلامی می‌دانست (شریعتی، ۱۳۶۱ الف: ۱۵۱).

این کار وجهه سیاسی مذهب را در مقایسه با وجوه عبادی و معنوی آن پررنگ‌تر می‌کرد و بستری بود برای کنش سوژه انقلابی در چارچوب یک جهت‌گیری سیاسی و طبقاتی در مذهب شیعه که در نگاه وی یک حزب کامل است که علاوه بر جهان‌بینی، جهت‌گیری‌های سیاسی و اقتصادی دارد و دارای پشتوانه ۲۵۰ ساله مبارزه امامان شیعه است. به باور او، تا ظهور دولت صفویه، تشیع رویکردی ضدظلم داشته و عالمان، مجاهدان، واعظان، شاعران و مداحان شیعه، با تکیه بر اسلام اهل بیت، از آن پاسداری کرده‌اند (شریعتی، ۱۳۹۱: ۱۴۴).

شریعتی معتقد بود که مذهب شیعه با تکیه بر عدالت و ولایت و امامت امام علی (ع) که نمونه برابری و مظهر خصومت آشتی‌ناپذیر با قدرت‌طلبی و سرمایه‌داری و بهره‌کشی و ظلم و جوهر ناب تقوای انسانی و اقتصادی و عدل قاطع و خشن و دفاع از طبقات مظلوم و ملت‌های محروم در نظام خلافت اسلامی است، نماینده اسلام انقلابی و مردمی و ضدطبقاتی است (شریعتی، ۱۳۷۷: ۸۵). این خوانش از مذهب شیعه ضمن آن که پتانسیل‌های سیاسی آن را آزاد می‌کرد؛ با ضرورت‌های سیاسی زمانه خود بسیار هماهنگ بود و شاید دلیل اقبال گسترده جوانان تحصیل‌کرده، طبقه متوسط شهری و حتی برخی اقلیت‌ها به سوی افکار شریعتی همین ویژگی بود. پیام شریعتی مورد استقبال بسیاری از جوانان، به ویژه قشر جدید تحصیل‌کرده و محرومان اجتماعی و اقتصادی قرار گرفت. سخنرانی‌های او هزاران جوان مذهبی و غیرمذهبی را به خود جلب کرد و حسینیه ارشاد به مرکز اصلی فعالیت‌های اجتماعی و سیاسی مخالف رژیم پهلوی تبدیل شد (Matin, 2010: 115).

الگوی ایدئولوژیک شریعتی به دین و ترسیم سیمای انسان به صورت یک سوژه انقلابی نقش مهمی در بسیج سیاسی نسل جوان در انقلاب اسلامی داشت. بسیاری از چهره‌های شاخص انقلابی به صراحت به این نقش و تاثیر اذعان داشتند به باور آنان شریعتی نقش پررنگی در تقویت حس و هیجان انقلابی در جامعه ایران بخصوص برای جوانان داشته است و در آماده کردن افکار آنان برای پذیرش انقلاب امام خمینی آماده ساخته است و متوجه این آرمان‌های انقلابی شده است. (بهشتی، ۱۳۹۰: ۹۵).

بسیاری از تحلیل‌گرانی که به بررسی و مطالعه انقلاب اسلامی ایران پرداخته‌اند معتقدند که شریعتی پس از آیت‌الله خمینی در انقلاب اسلامی ایران نقش دوم را ایفا کرد. به زعم آنان جوانان ایرانی، مفهوم او از انقلاب را به عنوان «بازگشت به خود» پذیرفتند. آنها از عبارت اسلامی دعوت او به عمل لذت بردند. آنها تعهد او را به تأکید مجدد بر اولویت اسلام و فرهنگ اسلامی پذیرفتند. شریعتی به نام ابوذر غفاری صحابی پیامبر (ص) ایرانیان را به انقلاب دعوت کرد. روشنفکر انقلابی ایران اسلام ابوذر را از آن خود کرده بود. اما وقتی مردم به خیابان‌ها ریختند، شریعتی نتوانست در کنار آنها باشد. او یک سال قبل در تبعید در لندن درگذشت. آزاری که در حبس‌های متعدد متحمل شده بود تأثیر خود را گذاشته بود. شریعتی اما فراموش نشد. عکس او وقتی انقلاب شد همه جا بود. میلیون‌ها نفر با شعار معلم انقلاب (مرشد انقلاب) نام او را فریاد زدند (William Baker, 2022: 176-199).

۶. نتیجه گیری

این پژوهش با تمرکز بر رویکرد سوپژکتیو شریعتی در زمینه جایگاه سوژه مذهبی و انقلابی در تحولات سیاسی و تاریخی با محوریت جایگاه انسان و مسئولیت اجتماعی وی به بررسی انسان‌شناسی شریعتی و پیامدهای ایدئولوژیک و سیاسی آن می‌پردازد. یافته‌های پژوهش حاضر نشان می‌دهد که شریعتی با بکارگیری دیدگاه‌های انقلابی مارکس و سنت مارکسیستی نسبت به جایگاه سوژه انقلابی و نقش محوری آن در مبارزات طبقاتی سعی داشت تا آن را در ادبیات مذهبی تشیع بازتعریف کند. وی براساس همین مفهوم سیمایی از انسان انقلابی مذهبی را ترسیم می‌نماید که نقش مهمی در سوق دادن جوانان مذهبی به سوی عمل رادیکال سیاسی و انقلابی داشت. انسان ایدئال شریعتی هویت خود را از پراکسیس اجتماعی و عمل سیاسی به دست می‌آورد.

سوژه انقلابی در اندیشه شریعتی نقش مهمی در بازتعریف مفاهیم دینی داشته و محوری تلقی می‌شود. وی با این الگو در خوانش متون، تاریخ و آموزه‌های دینی تلاش می‌کند تا تصویری رادیکال و انقلابی از دین ارائه کرده و دین را به عامل اصلی حق‌طلبی و عدالت‌خواهی و اعتراض سیاسی تبدیل سازد. سوژه محوری خوانش شریعتی از اسلام سیاسی و ایدئولوژیک پدیده مدرنی تلقی می‌شود که ظرفیت‌های درونی مذهب برای تحول‌آفرینی و بسیج سیاسی توده‌های مختلف را شکوفا کرده است. شریعتی با توجه به سطح نفوذ گسترده مذهب در میان اقشار مختلف جامعه سنتی و در حال گذار ایرانی دریافته بود که سیطره یک روایت رادیکال و انقلابی از مذهب می‌تواند زمینه‌ساز یک کنش سیاسی فراگیر و انقلابی باشد. این مقاله با بررسی و ارزیابی دستاوردهای رویکرد سوپژکتیو شریعتی در خوانش ایدئولوژیک از مذهب و نقش آن بر ارائه رویکردی رادیکال و انقلابی به عنوان یک ایدئولوژی سیاسی سعی دارد تا نقش سوژه انقلابی شریعتی را در بسیج سیاسی جوانان تحصیل کرده و بخصوص لایه‌های مذهبی جامعه ایران در انقلاب اسلامی مورد توجه قرار دهد. بی‌شک با آنکه شریعتی در زمان وقوع انقلاب اسلامی در سال ۱۳۵۷ فوت شده بود اما تاثیر گسترده اندیشه وی بر نیروهای انقلابی، او را به یکی از کسانی تبدیل کرد که در صورتبندی فکری و جهت‌گیری سیاسی انقلاب اسلامی موثر بودند.

بسیج سیاسی نیروهای مذهبی با محوریت یک ایدئولوژی مذهبی در مقابل رژیم سکولار پهلوی و در رقابت با ایدئولوژی‌ها مارکسیستی حول محور یک خوانش مدرن، انقلابی، رادیکال و ایدئولوژیک مهم‌ترین دستاورد سیاسی پروژه فکری شریعتی بود که در آن بستر

مناسبتی برای عمل انقلابی با انگیزه مذهبی و اهداف سیاسی پدید آمد. انقلاب اسلامی در چنین بستر فکری شکل گرفت و در آن پیشبرد برنامه‌ها و آرمان‌های مذهبی به عنوان الگوی مبارزه انقلابی به روایت غالب تبدیل گردید.

کتاب‌نامه

- بهشتی، سیدمحمد (۱۳۹۰) دکتر شریعتی جستجوگری در مسیر شدن، تهران: روزنه.
- دکارت، رنه (۱۳۸۴) تأملات در فلسفه اولی، ترجمه احمد احمدی، تهران: سمت.
- رهنما، علی (۱۳۸۳)، مسلمانی در جستجوی ناکجاآباد، ترجمه کیومرث قرقلو، تهران: گام نو.
- سروش، عبدالکریم (۱۳۷۲) فربه‌تر از ایدئولوژی، تهران: صراط.
- سروش، عبدالکریم (۱۳۷۸) بسط تجربه نبوی، تهران: صراط.
- شریعتی، علی (۱۳۵۷) تشیع علوی و تشیع صفوی، مجموعه آثار ۹، تهران: چاپخش.
- شریعتی، علی (۱۳۵۸) شیعه، مجموعه آثار ۷، تهران: سحاب.
- شریعتی، علی (۱۳۶۰) مذهب علیه مذهب، مجموعه آثار ۲۲، تهران: سبز.
- شریعتی، علی (۱۳۶۱الف) جهان‌بینی و ایدئولوژی، مجموعه آثار ۲۳، تهران: شرکت سهامی انتشار.
- شریعتی، علی (۱۳۶۱ب) انسان بی‌خود، مجموعه آثار ۲۵، تهران: قلم.
- شریعتی، علی (۱۳۶۱ج) خودسازی انقلابی، مجموعه آثار ۲، تهران: الهام.
- شریعتی، علی (۱۳۶۱د) تاریخ تمدن ۱، مجموعه آثار ۱۱، تهران: آگاه.
- شریعتی، علی (۱۳۶۲) انسان، مجموعه آثار ۲۴، تهران: الهام.
- شریعتی، علی (۱۳۷۰) چه باید کرد، مجموعه آثار ۲۰، تهران: قلم.
- شریعتی، علی (۱۳۷۱) بازشناسی هویت ایرانی-اسلامی، مجموعه آثار ۲۷، تهران: الهام.
- شریعتی، علی (۱۳۷۵) اسلام‌شناسی ۱، مجموعه آثار ۱۶، تهران: قلم.
- شریعتی، علی (۱۳۷۷). جهت‌گیری طبقاتی در اسلام. مجموعه آثار ۱۰، تهران: قلم.
- شریعتی، علی (۱۳۷۹الف) روش شناخت اسلام، مجموعه آثار ۲۸، تهران: چاپخش.
- شریعتی، علی (۱۳۷۹ب) اسلام‌شناسی ۲، مجموعه آثار ۱۷، تهران: قلم.
- شریعتی، علی (۱۳۸۰) حسین وارث آدم، مجموعه آثار ۱۹، تهران: قلم.
- شریعتی، علی (۱۳۸۴) ما و اقبال، مجموعه آثار شماره ۵، تهران: الهام.
- شریعتی، علی (۱۳۸۹) بازگشت، مجموعه آثار ۴، تهران: الهام.
- شریعتی، علی (۱۳۹۱) میعاد با ابراهیم، مجموعه آثار ۲۹، تهران: دیدار.

نقش سوژه انقلابی شریعتی در بسیج سیاسی مردم و ... (محمد نژادایران) ۱۲۷

- عبدالکریمی، بیژن (۱۳۷۰) نگاهی دوباره به معانی فلسفه سیاسی شریعتی، تهران: ناشر مؤلف.
- عبدالکریمی، بیژن (۱۳۷۳) شریعتی و سیاست‌زدگی، تهران: رسا.
- عبدالکریمی، بیژن (۱۳۹۳) شریعتی و تفکر آینده ما، تهران: نقد فرهنگ.
- علایی، محمدحسن و وثوقی، منصور (۱۳۹۷) «تحلیل اندیشه‌های شریعتی در ارتباط با تفکر غیر تتولوژیک- غیر سکولار»، فصلنامه جامعه‌پژوهی فرهنگی، دوره ۹، شماره ۳، ۷۳-۹۳.
- علیجان، رضا (۱۳۸۲) شریعتی‌شناسی: اصلاح انقلابی، تهران: یادآوران.
- علیجان، رضا (۱۳۸۰) رند خام: شریعتی‌شناسی: زمانه، زندگی و آرمان‌های شریعتی، تهران: نشر شادگان.
- قانع‌راد، محمدمبین (۱۳۹۷) تبارشناسی عقلانیت مدرن: قرائتی پست‌مدرن از اندیشه شریعتی، تهران: نقد فرهنگ.
- طباطبایی، سیدجواد (۱۳۹۲) مکتب تبریز و مقدمات تجددخواهی، تهران: مینوی‌خرد.
- کانت، ایمانوئل (۱۳۶۹) بنیاد مابعدالطبیعه اخلاق، ترجمه حمید عنایت و علی قیصری، تهران: خوارزمی.
- کانت، ایمانوئل (۱۳۷۶) روشنگری چیست؟، ترجمه سیروس آرین‌پور، تهران: آگه.
- کانت، ایمانوئل (۱۳۸۱) دین در محدوده عقل تنها، ترجمه منوچهر صانعی دره‌بیدی، تهران: نقش و نگار.
- مارکس، کارل (۱۳۸۶) هجدهم برومر لوئی بناپارت، ترجمه از محمد پورهرمزبان، آبادان: پرسش.
- مارکس، کارل (۱۳۷۵) گروندریسه: مبانی نقد اقتصاد سیاسی، ترجمه باقر پرهام و احمد تدین، تهران: آگه.
- مارکس، کارل (۱۳۷۸) سرمایه (جلد اول)، ترجمه ایرج اسکندری، تهران: فردوس.
- محدثی، حسن (۱۳۸۳) زیر سقف اعتقاد: بنیان‌های ماقبل انتقادی اندیشه شریعتی، تهران: فرهنگ و اندیشه.
- میرسپاسی، علی (۱۳۸۴) تاملی درباره مدرنیته ایرانی، ترجمه جلال توکلیان، تهران: طرح نو.
- میری، سیدجواد (۱۳۹۵) شریعتی و هایدگر، تهران: نقد فرهنگ.
- میری، سیدجواد (۱۳۹۶) آزادی و تاریخ: تاملی بر نگاه انسان‌شناسانه شریعتی، تهران: نقد فرهنگ.
- میری، سیدجواد (۱۳۹۸) «علوم اجتماعی و مسئله مفروضات پشت صحنه»، فصلنامه جامعه‌پژوهی فرهنگی، دوره ۱۰، شماره ۴، ۱۱۹-۱۳۳.
- میری، سیدجواد (۱۴۰۱) اتودی نظری از تخیل جامعه‌شناسی شریعتی، تهران: نقد فرهنگ.
- نژادایران، محمد (۱۳۹۴) روشنفکری دینی و مدرنیته در ایران، تهران: گوهرشید.

Boudon, Raymond & François Bourricaud (2003) A Critical Dictionary of Sociology, Chicago: University of Chicago Press.

Callinicos, Alex (1995) The Revolutionary Ideas of Karl Marx, London: Bookmarks.

Chatterjee, Kingshuk (2011) Ali Shari'ati and the Shaping of Political Islam in Iran, Palgrave Macmillan US.

- Cottingham, J.; R. Stoothof and D. Murdoch. (CSM). (1991) *The Philosophical Writings of Descartes*, Cambridge University Press.
- Dabashi, Hamid (2008) *Islamic Liberation Theology: Resisting the Empire*, published by Routledge.
- Hegel, G. W. F. (1977) *Phenomenology of Spirit*, Trans. A. V. Miller, Oxford: Clarendon.
- Hegel, G. W. F. (1999) *Lectures on the History of Philosophy*. trans: Haldane and Simson. Cambridge University Press.
- Hegel, G. W. F. (2010) *The Science of Logic*, Edited and Trans. by George di Giovanni, Cambridge: Cambridge University Press.
- Honderich, Ted (1995) *The Oxford Companion to Philosophy*, Oxford: Oxford University Press.
- Hunter, Shireen (2008) *Reformist Voices of Islam: Mediating Islam and Modernity*, New York: M. E. Sharpe.
- Kant, Immanuel (2002) *Critique of Practical Reason*; Trans by Werner S. Pluhar, Introduction by Stephen Engstrom, Cambridge: Hackett Publishing Company.
- Lebowitz, Michael (2003), *Beyond Capital: Marx's Political Economy of the Working Class*, Basingstoke: Macmillan.
- Liddel, Brendan. E. A. (1970) *Kant on the Foundation of Morality, (A Modern Version of the Grundlegung)*, Bloomington and London, Indian University Press
- Marx, Karl (1974) *The Communist Manifesto in The Revolution of 1948*, edited by David Fernbach, New York: Random House.
- Marx, Karl and Friedrich Engels (1956) *The Holy Family*, Moscow: Foreign Languages Publishing House.
- Marx, Karl and Engels, Friedrich (1970) *The German Ideology: Part 1*, trans. and ed. Chris Arthur, New York: International Publishers.
- Marx, Karl (1964) *Early Writings*, trans. and ed. Tom Bottomore, New York: McGraw-Hill.
- Matin, Kamran (2010) "Decoding Political Islam: Uneven and Combined Development and Ali Shariati's Political Thought," in *International Relations and non-Western Thought: Imperialism, Colonialism, and Investigations of Global Modernity*, ed. Robbie Shilliam, London: Routledge.
- Matin-Asgari, Afshin (2017) *Both Eastern and Western: An Intellectual History of Iranian Modernity*, Cambridge University Press.
- Michie, Jonathan (2014) *Reader's Guide to the Social Sciences*, London: Routledge.
- Mirsepasi, Ali (2017) *Transnationalism in Iranian Political Thought: The Life and Times of Ahmad Fardid*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Mirsepasi, Ali (2019) *Iran's Quiet Revolution*, Cambridge University Press.
- Nasr, Vali (2007), *The Shia Revival*, Norton, New York Times Bestseller.
- Safari, Siavash (2017) *Beyond Shariati: Modernity, Cosmopolitanism, and Islam in Iranian Political Thought*, Cambridge: Cambridge University Press.

نقش سوژه انقلابی شریعتی در بسیج سیاسی مردم و ... (محمد نژادایران) ۱۲۹

William Baker, Raymond(2022) "Ali Shariati: The Believing Revolutionary", Justice in Islam: The Quest for the Righteous Community From Abu Dharr to Muhammad Ali, Oxford:Oxford University Press.

Wodak, Ruth(1989) Language, Power and Ideology: Studies in Political Discourse, Amsterdam: John Benjamin Publication.