

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. What 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

91 Abstract

and change the world around him. This is the characteristic that has made Shariati a 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 and Mansoor Vosoogh (2019), "Analysis of Shariati's Thoughts with Respect to Non-Theological Non-Secular Thought", *Sociological Cultural Studies*, vol. 9, Issue 3. 73-93. [In Persian]
- Alijani, Reza (1996), *Grundriseh: Foundation of Critique of Political Economy*, Baqer Parham and Ahmad Tadin (trans.), Tehran: Agah.
- Alijani, Reza (1997), *What is Enlightenment?*, Siros Arinpour (trans.), Tehran: Agah. [In Persian]
- Alijani, Reza (1999), *Capital* (vol. 1), Iraj Eskandari (trans.), 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*, Manouchehr Sanei Darehbidi (trans.), Tehran: Naghshonegar. [In Persian]
- Beheshti, Seyyed Mohammad (2011), *Dr. Shariati, A Seeker on the Path of "Becoming"*, Tehran: Rozana. [In Persian]
- Boudon, Raymond and Bourricaud François (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*, Ahmad Ahmadi (trans.), Tehran: Samt. [In Persian]
- Hegel, G. W. F (1999), *Lectures on the History of Philosophy*, Haldane and Simson (trans.), Cambridge University Press.

93 Abstract

- Hegel, G. W. F (2010), *The Science of Logic*, George di Giovanni (ed. and trans.), Cambridge: Cambridge University Press.
- Hegel, G. W. F. (1977), *Phenomenology of Sprit*, A. V. Miller (trans.), 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 Metaphysic of Morals*, Hamid Enayat and Ali Qaisari (trans.), Tehran: Kharazmi. [In Persian]
- Kant, Immanuel (2002), *Critique of Practical Reason*; Werner S. Pluhar (trans.), 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 Grandlegung)*, Bloomington and London, Indian University Press.
- Marx, Karl (1974), *The Communist Manifesto in The Revolution of 1948*, David Fernbach (ed.), New York: Random House.
- Marx, Karl (2007), *18th Brumaire of Louis Bonaparte*, Mohammad Porhormzan (trans.), Abadan: Porsesh. [In Persian]
- Marx, Karl and Friedrich Engels (1956), *The Holy Family*, Moscow: Foreign Languages Publishing House.
- Marx, Karl (1964), *Early Writings*, Tom Bottomore (trans. and ed.), New York: McGraw-Hill.
- Marx, Karl and Friedrich Engels (1970), *The German Ideology: Part I* Chris Arthur (trans. and ed.), 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*, Robbie Shilliam (ed.), 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*, vol. 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*, Jalal Tavaklian (trans.), 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*, Kiyomarth Qarqlou (trans.), 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]
- 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]

95 Abstract

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 به کارگیری این رویکرد سوژه انقلابی را در ادبیات مذهبی تشیع صورت بندی کرد. سؤال 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 توده های مردم در انقلاب اسلامی مؤثر بود؟ این پژوهش با استفاده از روش تحلیلی - تاریخی می خواهد ضمن تحلیل شاخصه های اصلی پروژه فکری شریعتی به ارزیابی نقش آن در پیروزی انقلاب اسلامی آن بپردازد. توجه به پی آمدهای 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 شکل گیری و تکوین انقلاب اسلامی از مهم ترین یافته های این پژوهش است. نتیجه کلی این پژوهش نشان دهنده آن است که شریعتی با به کارگیری رویکرد سوژکتیو، ایدئولوژیک، و انقلابی به دین آن را به عنصر اصلی بسیج سیاسی قشرهای مختلف در انقلاب اسلامی تبدیل کرد.

کلیدواژه ها: 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 قشرهای مختلف جامعه ایران علیه رژیم پهلوی پدیده‌ای بود که بسیاری از تحلیل‌گران سیاسی را شگفت‌زده کرد، چراکه توقع انقلابی با ایدئولوژی مارکسیستی نظیر اغلب انقلاب‌های جهان سومی امری طبیعی به نظر می‌رسید، اما انقلاب مذهبی با رویکرد رادیکال ایدئولوژیک رخداد خاصی تلقی می‌شد. با آن‌که بررسی تاریخ تحولات سیاسی ایران معاصر از دوران قاجار تاکنون به‌خوبی می‌تواند نقش پررنگ مذهب و روحانیون را در این تحولات نشان دهد، صورت‌بندی ایدئولوژی منسجم سیاسی با ادبیات مذهبی برای پیش‌برد 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 به‌عنوان عنصری سیاسی کنشی روشن‌فکرانه و فراتر از ابزارهای تئوریک روحانیون سنتی بود.

جریان اسلام ایدئولوژیک به‌واسطه آن‌که ریشه در باورهای اسلامی جامعه ایران داشت، در سوق‌دادن توده‌های مذهبی - سنتی جامعه به‌سوی مسائل سیاسی نقش مهمی ایفا کرد. این جریان سعی داشت تا نسل جوان دانشگاهی و حوزوی را، که در معرض آشنایی با ایدئولوژی‌های سیاسی به‌خصوص مارکسیستی بودند، به‌سوی 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 آن‌ها را به‌سوی عمل سیاسی برای تغییر وضع موجود و مبارزه سیاسی سوق دهد (نژادایران ۱۳۹۴: ۱۲۶-۱۲۷).

پیدایش رویکرد ایدئولوژیک به مذهب در جهت 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. پی‌آمد 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 (Mirsepasi 2019: 11). روشن‌فکران با هدف نقد غرب‌زدگی به نقد فرهنگ سیاسی سکولار، که به نفی هویت اسلامی جامعه ایران منجر شده بود، پرداختند و نمونه بارز آن را می‌توان در آثار جلال آل‌احمد به‌خوبی مشاهده است. شریعتی را به یک معنا باید ادامه‌دهنده رویکرد انتقادی آل‌احمد از فرهنگ سیاسی سکولار تلقی

کرد. البته آل احمد صرفاً بر نقد سکولاریسم و مدرنیسم در فرهنگ و سیاست ایران توجه داشت، اما شریعتی تمام سعی خود را به صورت‌بندی و ترویج ایدئولوژی سیاسی شیعی در پاسخ به ایدئولوژی‌های سکولار رایج در آن دوره معطوف کرد (Mirsepassi 2017: 50).

شریعتی به‌عنوان روشن‌فکری مذهبی و انقلابی با ارائه روایت 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 به‌عنوان 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 در تهییج جوانان مذهبی به‌سوی عمل سیاسی نقش مهمی داشت. خوانش ایدئولوژیک شریعتی از دین با هدف سوق‌دادن جامعه ایران به‌سوی انقلابی سیاسی علیه رژیم اقتدارگرا و وابسته پهلوی انجام شد. اندیشه‌های شریعتی باوجود فشارهای سیاسی حتی در سال‌های پس از پیروزی انقلاب اسلامی هم‌چنان در میان ایرانیان به‌ویژه جوانان خوانندگان گسترده‌ای داشت (Hunter 2008: 56).

اهمیت پروژه فکری شریعتی با پیروزی انقلاب اسلامی و نقش‌آفرینی مذهب در تحولات سیاسی بیش‌ازپیش موردتوجه قرار گرفت. توجه به نقش، قابلیت، و ظرفیت باورهای مذهبی در بسیج سیاسی قشرهای مختلف جامعه ایران مؤلفه مهم اندیشه شریعتی بود. او به‌خوبی 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 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 تأثیر 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 چهارچوب یک ایدئولوژی رادیکال سیاسی توانست روایتی انقلابی از اسلام سیاسی عرضه کند که نقش مهمی در بسیج سیاسی قشرهای مختلف جامعه به‌خصوص جوانان تحصیل‌کرده در انقلاب اسلامی داشت.

۲. پیشینه تحقیق

پژوهش‌هایی را که با موضوع رویکرد انقلابی اندیشه شریعتی و تأثیر آن بر انقلاب اسلامی انجام شده است می‌توان در سه دسته بندی کلی قرار داد. برخی وی را متفکری آگاه و خلاق و

احیاگر نوگرای دینی می‌دانند که توانست پتانسیل‌های درونی مذهب را برای مبارزه با رژیم پهلوی به کار گیرد. برخی دیگر نیز وی را ایدئولوگ فرصت طلبی 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 پی‌آمدهای سیاسی آن، که به سیطره اسلام سیاسی منجر شد، فاقد ارزش معرفتی است. برخی نیز با گذشت زمان تلاش کرده‌اند بی‌طرفانه و به‌دوراز حب و بغض اندیشه شریعتی و پی‌آمدها و جایگاه تاریخی و ارزش علمی آن را موردتوجه قرار دهند. برای درک بهتر این دیدگاه‌ها لازم است رویکردهای مذکور را با تفصیل بیش‌تری بررسی کنیم.

گروه اول شامل شاگردان و پیروان فکری شریعتی نظیر رضا علیجانی و بیژن عبدالکریمی است. علیجانی به‌عنوان یکی از پیروان تفکر شریعتی معتقد است از آن‌جاکه شریعتی از 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 منتقدان وی هستند که شامل طیف‌های مختلف فکری و سیاسی نظیر عبدالکریم سروش، سیدجواد طباطبایی، و معصومه علی‌اکبری می‌شوند که پروژه فکری شریعتی را از زوایای مختلفی نقد کرده‌اند. سروش در کتاب *فربه‌تر از ایدئولوژی* با وجود این که دلیل اصلی موفقیت شریعتی را در ارائه دین در یک چهارچوب ایدئولوژیک می‌بیند، 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، رفته‌رفته 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 نیست و اگر هم امکان پذیر شد قطعاً فاقد مطلوبیت است. امکان پذیر نیست، چراکه 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 بازتعریف محتوای مذهب در فرم ایدئولوژی این است که آن را به امری زمان‌مند و فاقد جاودانگی و انعطاف تبدیل می‌کند (سروش ۱۳۷۲: ۱۴۶-۱۴۷).

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 درباره 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 همه‌چیز در تمامی آثار شریعتی به چشم می‌خورد که صرفاً مبتنی بر نفی همه‌چیز 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 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 به عنوان مترجم اندیشه غربی، بلکه در قامت نظریه پرداز در سپهر اندیشه ایرانی ظهور کرد. او شریعتی را در حوزه علوم انسانی مجتهد می‌داند و معتقد است که لازمه فهم این موضوع تخلیه شدن از عناصر فهم ترجمه ای 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 درنور دید 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، معنویت، عقلانیت، و آزادی را در جهان امروز مطرح کرده است (میری ۱۴۰۱: ۱۱). به‌زعم وی، بینش جامعه‌شناسی در چهارچوب گفتمان شریعتی مبتنی بر نوعی انسان‌شناسی فلسفی است که از منظر آن به پدیده هستی، جهان، جامعه، و انسان می‌نگرد. او دین را به‌مثابه یک مجموعه فرهنگی قدیم، مناسب برای مواجهه با تغییر و تحولات عصری نمی‌بیند و راه‌حل خود را با مفهوم دین به‌مثابه یک ایدئولوژی زنده بیان می‌کند (میری ۱۳۹۶: ۱۰۷-۱۰۸).

قانع‌راد نیز در کتاب *تبارشناسی عقلانیت مدرن: قرائتی پست‌مدرن از اندیشه شریعتی* نقدهای نوگرایان بر شریعتی را مورد توجه قرار داده و معتقد است که ارزیابی اندیشه شریعتی در چهارچوب الگوی دوگانه سنت و مدرنیسم مطلوب نیست، بلکه به‌زعم 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 قابل‌مقایسه می‌داند (قانع‌راد ۱۳۹۷).

کتاب *فراتر از شریعتی: مدرنیته، جهان‌وطنی، و اسلام در اندیشه سیاسی ایران* اثر مهم دیگری است که سیاوش صفاری آن را براساس رویکرد سوم و باتوجه به نوآوری‌های شریعتی در بازخوانی اندیشه اسلامی نوشته است. این کتاب به بررسی میراث دیرینه شریعتی می‌پردازد و نشان می‌دهد که چگونه خوانش‌های جدید از آثار او توسط نئوشریعتی‌های معاصر در ساختارشکنی 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 یک‌سو و مفاهیم ذات‌گرایانه از اسلام از سوی دیگر، چشم‌اندازهای تازه‌ای به‌سوی 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. تعریف دقیق این سه مفهوم و ترسیم نسبت آن‌ها در یک الگوی نظری منسجم در فهم و تحلیل پروژه فکری شریعتی به‌عنوان یک روشن‌فکر، ایدئولوژیک، رایکال انقلابی، و مذهبی بسیار مؤثر است.

۱.۳ سوژه

ریشه‌های تاریخی مفهوم «سوژه» را باید در انسان‌گرایی فلسفی دکارت جست‌وجو کرد. دکارت برای رسیدن به یقین بنا را بر شک در همه‌چیز گذاشت. او در تأمل دوم از کتاب *تأملات در فلسفه اولی* می‌گوید به همه‌چیز شک کرده است به‌جز وجود خودش. به‌زعم وی، امکان شک درباره «خود» من به‌عنوان فاعل شک وجود ندارد، چراکه من همان هستم که شک می‌کند و اگر من دچار اشتباه هم شده باشم وجودم به‌عنوان فاعل این فرایند باید وجود 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. کوگیتوی دکارت به‌عنوان فاعل و منشأ اثر در جهان از آگاهی منتج می‌شود و به محوریت انسان در تفکری فلسفی می‌انجامد. در نگاه وی، همه امور از منظر آدمی معنا می‌یابند. همه‌چیز متعلق آگاهی انسان قلمداد می‌شود. متعلق شناخت برای دکارت به‌معنای اشیای خارجی و اعیان آن‌ها نیست، بلکه مراد وی گستره ذهنی تصورات اشیاست (Cottingham 1992: 49).

انسان‌گرایی سوژکتیو پس از دکارت با کانت سیر تکامل خود را طی کرد و آرمان‌های روشن‌گری را تحقق بخشید. کانت با اعلام شعار روشن‌گری مبنی‌بر این‌که «دلیر باش در به‌کارگرفتن فهم خویش» (کانت ۱۳۷۶: ۱۷)، خرد بشری را به‌عنوان شاخصه عصر روشن‌گری و معیار اصلی در سنجش همه‌چیز 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 معیار سنجش اخلاقی تبیین و ترسیم کرد. به‌زعم کانت، انسان به‌عنوان غایتی فی‌نفسه و نه 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 به‌غیر از اراده نیک بتوان بی‌قیدوشرط خیر تلقی کرد (کانت ۱۳۶۹: ۱۲). سوژه اخلاقی کانتی تنها با استقلال انسان از هر امر بیرونی و با اتکا به آزادی به‌عنوان 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 استیلاي خرد بشری، به‌عنوان مؤلفه اساسی انسان‌گرایی، اصالت آگاهی خودبنیاد بشری را صورت‌بندی می‌کند. از منظر کانت، آزادی یا اختیار به‌عنوان بنیاد نظام عقل محض است که سایر مفاهیم هم‌چون خدا و جاودانگی نفس در کنار آن انسجام

و واقعیت عینی خود را بازمی‌یابد (Kant 2002: 4-6). به‌زعم 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 به‌زعم وی همه مخلوقات گوناگون، باوجود عظمت هنری که در سامانشان مشهود است و باوجود تنوع پیوندی که آن‌ها را غایت‌مندانه به یک‌دیگر وابسته می‌کند، حتی مجموعه‌نظام‌های متعددشان، که آن‌ها را به نادرست جهان‌ها می‌نامیم، اگر انسان وجود نداشت، عبث بود. بنابراین، انسان باید نخست به‌عنوان غایت نهایی خلقت فرض شود تا مبنایی عقلی برای توجیه هماهنگی طبیعت با خوشبختی نهایی او، وقتی که طبیعت به‌مثابه 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 درواقع به خود استوارند؛ واقعی نیستند، ... قضیه‌ی خدایی هست، معنایی ندارد جز این که در عقل انسانی یک اصل برترین یافت می‌شود که خود را تعیین 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: ۴۱-۴۴).

انسان‌گرایی سوپژکتیو در فلسفه هگل شکل پیچیده‌ای پیدا می‌کند. هگل ضمن توجه به فلسفه سوپژکتیو دکارت به‌عنوان مرحله‌ای در گسترش اصالت، معنای مطلق وی را به‌دلیل پایه‌گذاری فلسفه جدید با محوریت سوژه ستایش می‌کند. هگل روح و اساس فلسفه دکارت را در سادگی پدیده‌شناسی 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). به‌زعم وی، برای تحقق دگرگونه و حرکت در فلسفه لازم است که مسیر اندیشه به جنبه‌ی «من» و آگاهی به آن معطوف شود. به عبارت دیگر، به ارجاع انتزاعی نوعی آگاهی سوپژکتیو به ابژه و به این شکل معرفت صورت نامتناهی یعنی مفهوم گشوده شود (Hegel 2010: 42).

هگل تاریخ بشر را تحقق آگاهی جمعی فرامودی 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 زمینه رابطه یک سوژه با سوژه‌ای دیگر مطرح

نقش سوژه انقلابی شریعتی در بسیج سیاسی مردم و ... (محمد نژادایران) ۱۰۵

می‌شود. 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 براین‌د رویکرد مارکس به مفهوم سوژه در سنت فکری مدرن دانست. برای مارکس آگاهی سوژکتیو فاقد هستی مستقل بود. 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 اولویت‌بخشیدن به آگاهی بر واقعیت عینی و تاریخ، عالم را بر روی سر خود قرار داده است (Marx and Engels 1959: 254). مارکس برعکس هگل بر این باور بود که فرایند تفکر به‌غیراز 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 به‌جز 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 به‌زعم 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 می‌شود؛ شرایطی که از گذشته به زمان حال به‌صورت یک روند تداوم داشته است (مارکس ۱۳۸۶: ۲۳).

مارکس جامعه را به‌عنوان 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 به‌وجود آمده است؟» (Marx and Engels 1970: 50). وی سوژه اجتماعی هگل را به سوژه انقلابی و عاملیت تاریخی تبدیل کرد.

این کار با جای‌گزینی سوژه طبقاتی به‌جای سوژه فردی میسر شد. منازعه طبقاتی در نگاه او محرک اصلی تاریخ بود. به‌زعم 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 رودرروی هم قرار گرفته‌اند (Marx 1974: 67).

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

مارکس فرایند آموزشی مبارزه طبقاتی را عامل تبدیل طبقه کارگر به سوژه انقلابی می‌دانست که از طریق فرایند 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). درحقیقت، آگاهی ذهنی طبقه کارگر به نقش مهم سیاسی خود در مبارزات طبقاتی محصول و نتیجه شرایط عینی ایجادشده توسط سرمایه‌داری است.

۳.۳ ایدئولوژی

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

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

مارکس واژه ایدئولوژی را در اثر مهم خود *ایدئولوژی آلمانی* در انتقاد از نظریات هگلیان جوان به‌کار 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 موجودیت‌بخشیدن به مفاهیم، اندیشه‌ها، و فراورده‌های ذهنی به‌عنوان یک پدیده مستقل دچار یک انگاره ایدئولوژیک

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

شده‌اند (Marx and 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 در مبارزات سیاسی و طبقاتی نقش مهمی داشته‌اند و سلاح‌های تئوریک طبقات اجتماعی هستند (Boudon and 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 فرد یا گروهی از افراد نسبت داده می‌شود، به‌ویژه 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 به‌واسطه آن واقعیتی ثانویه شکل می‌گیرد (Wodak 1989: 140).

۴. روش پژوهش

روش گردآوری داده‌های لازم برای چنین پژوهشی اسنادی بوده است که در چهارچوب آن مجموعه‌ای از دیدگاه‌های شریعتی گردآوری شده است که با سوژه انقلابی و تفسیر رادیکال وی از مذهب مرتبط است. این دیدگاه‌ها به‌صورت مستقیم یا غیرمستقیم در قالب سخنرانی‌ها، کتاب‌ها، و آثار وی ارائه شده است. نقد و تحلیل داده‌های گردآوری‌شده با بهره‌گیری از روش تحلیلی - تاریخی انجام شده که در آن تلاش شده تا پی‌آمدهای تاریخی و سیاسی افکار و اندیشه‌های شریعتی با محوریت تفسیر سوژکتیو از دین و نقش آن در بسیج سیاسی توده‌های مردم در قالب ایدئولوژی مذهبی در انقلاب اسلامی موردتوجه 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 جهت بازسازی انسان مذهبی به‌مثابه سوژه انقلابی فراهم می‌کند. در این پژوهش سعی شده است تا ضمن بررسی سوژه انقلابی به‌عنوان محور تفکر سیاسی شریعتی به بررسی الگوی بازسازی مذهبی این سوژه در چهارچوب یک

ایدئولوژی رادیکال و انقلابی و با محوریت کنش سیاسی و پراکسیس توجه شود و تأثیر آن در بسیج سیاسی توده‌های مذهبی در انقلاب اسلامی موردبررسی 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 قائل 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 ب: ۱۲۳). نگاه شریعتی به انسان متأثر از رویکرد انضمامی، تاریخ، و اجتماعی مارکس به سوژه و عاملیت انسانی بود.

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 ساخته‌شده‌ای هستند که به انسان‌های سازنده تاریخ تبدیل 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 ایدئال خود را دارد انسان است و به میزانی که منطبق با محیط و ساخته محیط است 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، 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 خلق نکرده و ندارد خلق کند و این ویژگی برای وی به معنای انسانیت است (شریعتی ۱۳۶۱ ب: ۱۲۸). به اعتقاد شریعتی

نقش سوژه انقلابی شریعتی در بسیج سیاسی مردم و ... (محمد نژادایران) ۱۰۹

انسان به بشری گفته می شود که آگاهی در او اراده ای پدید آورده است که به وی آزادی می بخشد و آزادی یعنی امکان سرپیچی از جبر حاکم و گریز از زنجیر علیت که جهان را و جان را می آفریند و به حرکت می آورد و به نظم می کشد و اداره می کند (شریعتی ۱۳۶۲: ۳۳).

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

شریعتی انسان شدن را فرایندی تکاملی می دانست که محور اصلی آن رهایی و آزادی از جبرها بود. در نگاه شریعتی انسان در حال انسان شدن است و به تدریج آزاد می شود (شریعتی ۱۳۶۱ ب: ۱۴۵). شریعتی بر این باور بود که تنها فضیلتی که انسان بر همه موجودات عالم دارد اراده اوست، یعنی تنها موجودی است که می تواند برخلاف حتی سرشت غریزی اش عمل کند (شریعتی ۱۳۶۲: ۲۳). آزادی در انسان شناسی شریعتی مفهومی اساسی است که پیوندی گسست ناپذیر با جوهر انسانی دارد. انسانی که از آزادی محروم شده انسانیت خود را از دست داده است و کسی که آزادی را از انسان می گیرد، دیگر هیچ چیز با ارزش تری ندارد که به جای آن به انسان دهد (شریعتی ۱۳۶۱ ج: ۱۴۸-۱۴۹).

سوژه انقلابی شریعتی رابطه مستقیمی با انسان گرایی 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 می تواند بر این جبرها غلبه و عصیان کند (شریعتی ۱۳۶۱ الف: ۲۶۵). عنصر اراده و آگاهی به سوژه انسانی قدرت تأثیرگذاری بر محیط پیرامونش را می دهد. البته این رابطه در نگاه شریعتی دوسویه 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 می گذارد، محیط هم بر انسان مؤثر است و مدام این تأثیر و تأثرها بازتولید می شوند (شریعتی ۱۳۶۱ د: ۶۹).

پروژه فکری شریعتی ارائه سیمایی 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 انقلابی ذهنی، انقلابی در بینش، و انقلابی در شیوه تفکر است (شریعتی ۱۳۶۱ ج: ۱۶۷). در نگاه او، «انسان انقلابی» تنها انسانی نیست که در انقلابی اجتماعی شرکت می کند، بلکه انقلابی پیش از هر چیز جوهر دگرگونه خودساخته ای است، 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 حیات جاویدان 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 اعلای 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: ۱۶۶-۱۶۷).

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 به‌سرعت مصداق گسترده‌تری پیدا می‌کند. برای او مسئولیت فردی و انسانی باید به مسئولیت جمعی و طبقاتی برای مبارزه‌ای فراگیر با ظلم به‌مثابه یک سیستم پیچیده مبتنی بر «زر»، «زور»، و «تزویر» تبدیل شود. وی تلاش می‌کند تا سیمایی کامل از سوژه انقلابی رادیکال برای مبارزه طبقاتی ترسیم کند، اما تفاوت اصلی این سوژه با الگوهای مارکسیستی رایج در زمان وی ماهیت مذهبی و ایمان دینی به‌عنوان 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 به‌دنبال تغییر جهت‌گیری آن باشند. در نگاه وی، مذهب باید از جهت آخرگرایانه به‌سوی مسائل دنیایی سوق پیدا کند و از توجه به روح، نفس، اخلاق، و ریاضت به کار، سازندگی، کوشش، و فعالیت کشانده شود و رویکرد صوفی‌گرایانه آن کنار گذاشته شود و 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 مدرنیته موردعلاقه وی مدرنیته ایرانی و نه شبه‌مدرنیته تقلیدی بود (میری ۱۴۰۱: ۷۶).

شریعتی با طرح بحث «پروتستان‌تیسیم اسلامی» به‌دنبال تقویت و احیای پتانسیل‌های انقلابی مذهب بود. او معتقد بود که با ایجاد نهضت پروتستان‌تیسیم اسلامی می‌توان روح تقلیدی، تخریبی، و تمکینی مذهب فعلی توده را به عامل اعتراض و انتقاد اساسی تبدیل کرد، نیروی

نقش سوژه انقلابی شریعتی در بسیج سیاسی مردم و ... (محمد نژادایران) ۱۱۱

گسترده متراکم در درون جامعه دینی را خارج کرد و به جریان انداخت و از آن عامل پویایی و گرمابخش به جامعه اسلامی انتقال داد و زمینه بیداری نسل جوان و انقلابی را در این جوامع فراهم کرد (شریعتی ۱۳۷۰: ۲۹۲-۲۹۴). پروتستانتیسیم برای شریعتی بینش یک جنبش مذهبی بود. وی آن را نوعی طرح توسعه و راهبرد فرهنگی برای هدایت توده‌ها در مسیر کنش انقلابی و آگاهی‌بخش تلقی می‌کرد (شریعتی ۱۳۸۴: ۱۳۵).

نکته اساسی در گفتمان شریعتی این است که به‌باور وی، عامل اصلی هم‌بستگی در جوامع اسلامی دیانت است و این دین اسلام است که این جوامع را متشکل کرده است. اما فهم از دین در این جوامع دچار رکود، رخوت، و انجماد شده است و عاملی که باید به جامعه تحرک، پویایی، و رهایی بخشد موجب عقب‌ماندگی و ترمزی برای توسعه 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 می‌شود، زیرا چه استبداد و چه استعمار زمانی می‌توانند بر گرده جامعه بنشینند که جهل مقدس گردد (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 بسیج ایدئولوژیک مردم علیه حکومت پهلوی در ایران تبدیل کند. وی با نوای پیامبرگونه مذهب شیعه در تقابل ضداستعماری با مدرنیته وابسته بود که به ایدئولوگ انقلابی و رادیکال مذهب تشیع در دوران معاصر تبدیل شد (Dabashi 2008: 92).

شریعتی در مسیر احیای 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 منزله عنصری ارتجاعی به ایجاد پروتستانتیسیم اسلامی بپردازد تا بتواند اندیشه و حرکت تازه به جامعه ببخشد. شریعتی با اشاره به جنبش اصلاح مذهبی در مسیحیت، آن را عامل اصلی انفجار قرون وسطی در اروپا می‌دانست که توانسته بود همه عواملی را از میان بردارد که اندیشه و سرنوشت جامعه را به نام دین متوقف کرده بود (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 روشن‌فکر در محیطش می‌دانست و آن را ملاک صحت و سقم و ضعف و قوت هر فکر تلقی می‌کرد (شریعتی ۱۳۷۹ ب: ۱۴۸-۱۴۹). برای وی رابطه تفکر و عقیده با عمل رابطه‌ای دیالکتیکی است. او در توصیف تأثیر و تأثر متقابل آن‌ها به صراحت می‌گفت:

«فکر و عمل سازنده و زاینده یک‌دیگرند. هرکدام در دیگری و به‌دست دیگری ساخته و پرورده می‌شود و شکل می‌گیرد و «رابطهٔ 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 بیش حقیقی مکتب ایستاد و از نفوذ آگاهانه و ناآگاهانهٔ عناصر نژادی، طبقاتی، اشرافی، سیاسی، و فکری ضداسلامی ممانعت کرد (شریعتی ۱۳۶۰: ۱۰۸). برای شریعتی این مذهب درعمل قوی‌ترین نیرویی بود که با آن می‌توان توده‌ها را متحد کرد و آن‌ها را در مسیر اهداف ترقی‌خواهانه قرار داد (میرسپاسی ۱۳۸۴: ۲۱۲). شریعتی از آغاز فعالیت فکری خود اسلام را مؤثرترین رسانهٔ ارتباطی در ایران می‌دانست و در کارآیی آن به‌عنوان یک مکتب فکری و یک مذهب برای ارائهٔ راه‌حل‌هایی صحیح برای حل مشکلات اجتماعی، سیاسی و اقتصادی تردید نداشت (رهنما ۱۳۸۳: ۱۸۹-۱۹۰).

برای شریعتی پیوندی انکارناپذیر میان عمل و نظر و میان اندیشه و آگاهی با کنش سیاسی وجود داشت که امکان تأثیرگذاری در مناسبات اجتماعی و تاریخی را می‌داد. او معتقد بود که در همهٔ جوامع پشت سر عمل اندیشه و تکیهٔ فکری نهفته است و در کنار عمل نیز اندیشیدن و تکیه‌کردن فکری نهفته است و در انجام عمل نیز باز اندیشیدن و تکیهٔ فکری است. هروقت فکر از عمل دور بیفتد، عمل به‌صورت تلاش‌های عقیم درمی‌آید و فکر به‌صورت تخیل‌های ذهنی و هر دو بیهوده بروز می‌کند (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 آستانهٔ شهادت» برای تسریع در ظهور تلاش کند (Nasr 2007: 129).

شریعتی معتقد بود که بزرگ‌ترین خدمت اسلام به مسلمین و تاریخ بشری این بود که نیروی عشق مذهبی، معنوی، و احساس عرفانی را، که در درون انسان‌ها وجود داشت، در مسیر ساختن جامعهٔ بشری، استقرار عدالت، کسب قدرت، و پیشرفت مادی و معنوی به‌کار گرفت (شریعتی ۱۳۵۷: ۶۴). شریعتی ملاک سنجش ارزش هر اعتقادی را در مرحلهٔ پیاده‌سازی و عمل به آن موردآزمایی قرار می‌داد. به‌زعم وی:

هر ایمانی و هر ایدئولوژی‌ای و هر نوع فکری و علمی وقتی ارزشش معلوم می‌شود که در مرحلهٔ 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 همه‌اش مساوی است (شریعتی ۱۳۷۹ ب: ۱۵۴-۱۵۵).

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

تنها اسلام اصیل در نگاه شریعتی اسلامی است که واجد کارکرد اجتماعی انقلابی باشد و اسلام عرفانی، فلسفی، و حتی فقهی تا وقتی درگیر مسائل سیاسی و مبارزات اجتماعی نشده باشد بی اهمیت است. وی در مقایسه میان ابن سینای فیلسوف، 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

مهم ترین شاخصه کار فکری شریعتی استفاده از قالب های ایدئولوژیک و جامعه شناختی جدید در بازتعریف مفاهیم دینی بود. شریعتی بررسی و خواش دین را تنها براساس معیارهای درونی آن بررسی ای انتزاعی و نادرست می دانست و در نگاه وی باید هم زمان در فهم و بررسی دین تأثیر شرایط اجتماعی ای را نیز مدنظر قرار داد که دین در آن حیات دارد. این رویکرد در کار شریعتی آن قدر جدی است که وی مرزبندی داخلی بین مذاهب اسلامی را کم اهمیت تلقی می کند و تمیز آن ها را براساس آثار اجتماعی شان اساسی تر می داند (محدثی ۱۳۸۳: ۱۱۹-۱۲۰). تأثیرگذاری فکری شریعتی در میان جوانان تحصیل کرده و سوق دادن آن ها 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 الگوی شک شریعتی از آموزه های مارکسیستی الهام گرفته است. اما نمی توان تمام تفکر، اندیشه، و دیدگاه های وی را به یک التقاط مارکسیستی - اسلامی تقلیل داد. برخی نیز پروژه شریعتی را نوعی بازسازی مذهب شیعه در چهارچوب یک ایدئولوژی انقلابی از طریق درگیری مستقیم با مارکسیسم می دانند که به نوعی ضمن انعکاس نوآوری های ایدئولوژیکی، بیانگر سردرگمی های زمانه خود نیز بوده است (Matin-Asgari 2017: 211-212).

شریعتی برای ارائه تصویری انقلابی و رایکال از مذهب سعی می کند در گام نخست آن را از پوسته سنتی خود خارج کند 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 هم چنین تقلید از الگوها، مناسبات، و شعائر رایج جمعی و امور ناخودآگاه عملی است که مجموعه این ها مذهبی را می سازد که مبنای سنتی کور غریزی، موروثی، یا اجتماعی دارد. اما وی معتقد است

که مذهب دیگری هم هست و آن ایدئولوژی است؛ مذهبی است که یک فرد یا طبقه یا یک ملت آگاهانه انتخاب می‌کند (شریعتی ۱۳۶۱ الف: ۷۳-۷۸).

ایدئولوژی در نگاه شریعتی عبارت از بینش و آگاهی خاصی است 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 براساس آن مسئولیت‌ها، راه‌حل‌ها، جهت‌یابی‌ها، موضع‌گیری‌ها، آرمان‌ها، و داوری‌های خاصی در وی شکل می‌گیرد و در نتیجه، به الگوی رفتاری و نظام ارزشی خاصی باور پیدا می‌کند (شریعتی ۱۳۷۹ الف: ۲۸-۲۹). 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 هرچند متفاوت و متمایز از گذشته است، ولی لزوماً گسسته از آن نیست (قانع‌راد ۱۳۹۷: ۲۷۱). ایدئولوژی در نگاه وی رابطه مستقیمی با آگاهی، مسئولیت، و کنش انقلابی دارد. وی معتقد بود که:

انسان با داشتن یک ایدئولوژی همه‌چیز 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 مؤمن متعصب عامی است که به جای فراگرفتن علومی که او را به شناخت مذهب و مبانی اساسی مذهب هدایت می‌کند یک رساله عملیه از یک مجتهد جامع‌الشرایط می‌گیرد و هر مشکلی را که در زندگی دارد در صحنه‌ای از مسائل مربوط به آن جست‌وجو می‌کند و جوابش را خیلی روشن، صریح، و قاطع پیدا می‌کند (شریعتی ۱۳۶۱ الف: ۱۱۱).

اسلام برای شریعتی 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 سیمای کاملی 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

نقش سوژه انقلابی شریعتی در بسیج سیاسی مردم و ... (محمد نژادایران) ۱۱۵

کنش سوژه انقلابی در چهارچوب جهت گیری سیاسی و طبقاتی در مذهب شیعه که در نگاه وی حزب کاملی است که علاوه بر جهان بینی، جهت گیری های 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 پاس داری کرده اند (شریعتی ۱۳۹۱: ۱۴۴).

شریعتی معتقد بود که مذهب شیعه با تکیه بر عدالت، ولایت، و امامت امام علی (ع)، که نمونه برابری و مظهر خصومت آشتی ناپذیر با قدرت طلبی و سرمایه داری و بهره کشی و ظلم و جوهر ناب تقوای انسانی و اقتصادی و عدل قاطع و خشن و دفاع از طبقات مظلوم و ملت های 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 پتانسیل های سیاسی آن را آزاد می کرد، با ضرورت های سیاسی زمانه خود بسیار هماهنگ بود و شاید دلیل اقبال گسترده جوانان تحصیل کرده، طبقه متوسط شهری، و حتی برخی قشرهای سستی به سوی افکار شریعتی همین ویژگی بود. پیام شریعتی مورد استقبال بسیاری از جوانان، به ویژه قشر جدید تحصیل کرده، و محرومان اجتماعی و اقتصادی قرار گرفت. سخنرانی های او هزاران جوان مذهبی و غیرمذهبی را به خود جلب کرد و حسینیّه ارشاد به مرکز اصلی فعالیت های اجتماعی و سیاسی مخالف رژیم پهلوی تبدیل شد (Matin 2010: 115).

الگوی ایدئولوژیک شریعتی در دین و ترسیم سیمای انسان به صورت سوژه انقلابی در بسیج سیاسی نسل جوان در انقلاب اسلامی نقش مهمی داشت. بسیاری از چهره های شاخص انقلابی به صراحت به این نقش و تأثیر اذعان داشتند. به باور آنان، شریعتی نقش پررنگی در تقویت حس و هیجان انقلابی در جامعه ایران به خصوص برای جوانان داشته است و افکار آنان را برای پذیرش انقلاب امام خمینی آماده و متوجه این آرمان های انقلابی کرده است (بهشتی ۱۳۹۰: ۹۵).

بسیاری از تحلیل گرانی که به بررسی و مطالعه انقلاب اسلامی ایران پرداخته اند معتقدند که شریعتی پس از آیت الله 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. آن ها از عبارت اسلامی دعوت او به عمل لذت بردند. آن ها 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. روشن فکر 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 همه‌جا بود. میلیون‌ها نفر با شعار معلم انقلاب (مرشد انقلاب) نام او را فریاد زدند (William Baker 2022: 176-199).

۶. نتیجه‌گیری

این پژوهش با تمرکز بر رویکرد سوژکتیو 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 پی‌آمدهای ایدئولوژیک و سیاسی آن می‌پردازد. یافته‌های پژوهش حاضر نشان می‌دهد که شریعتی با به‌کارگیری دیدگاه‌های انقلابی مارکس و سنت مارکسیستی برای 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 ترسیم می‌کند که در سوق‌دادن جوانان مذهبی به‌سوی عمل رادیکال سیاسی و انقلابی نقش مهمی ایفا می‌کرد. انسان ایدئال شریعتی هویت خود را از پراکسیس اجتماعی و عمل سیاسی به‌دست می‌آورد.

سوژه انقلابی در اندیشه شریعتی در بازتعریف مفاهیم دینی بسیار مهم 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 و دین را به عامل اصلی حق‌طلبی، عدالت‌خواهی، و اعتراض سیاسی تبدیل کند. 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 قشرهای مختلف جامعه سنتی و در حال گذار ایرانی دریافت بود که سیطره روایتی رادیکال و انقلابی از مذهب می‌تواند زمینه‌ساز کنش سیاسی فراگیر و انقلابی باشد.

این مقاله با بررسی و ارزیابی دستاوردهای رویکرد سوژکتیو شریعتی در خوانش ایدئولوژیک از مذهب و نقش آن بر ارائه رویکردی رادیکال و انقلابی به‌عنوان یک ایدئولوژی سیاسی سعی دارد تا نقش سوژه انقلابی شریعتی را در بسیج سیاسی جوانان تحصیل‌کرده و به‌خصوص 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 تأثیر گسترده

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

اندیشه وی بر نیروهای انقلابی او را به یکی از کسانی تبدیل کرد که در صورت‌بندی فکری و جهت‌گیری سیاسی انقلاب اسلامی مؤثر بودند.

بسیج سیاسی نیروهای مذهبی با محوریت ایدئولوژی مذهبی در مقابل رژیم سکولار پهلوی و در رقابت با ایدئولوژی‌های مارکسیستی حول محور خوانشی مدرن، انقلابی، رادیکال، و ایدئولوژیک مهم‌ترین دستاورد سیاسی پروژه فکری شریعتی بود که در آن بستر مناسبی 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 به‌عنوان الگوی مبارزه انقلابی به روایت غالب تبدیل شد.

کتاب‌نامه

- بهشتی، سیدمحمد (۱۳۹۰)، دکتر شریعتی جست‌وجوگری در مسیر شدن، تهران: روزنه.
- دکارت، رنه (۱۳۸۴)، تأملات در فلسفه اولی، ترجمه احمد احمدی، تهران: سمت.
- رهنما، علی (۱۳۸۳)، مسلمانی در جست‌وجوی ناکجاآباد، ترجمه کیومرث قرقلو، تهران: گام نو.
- سروش، عبدالکریم (۱۳۷۲)، فربه‌تراز/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 (۱۳۶۱ الف)، جهان‌بینی و ایدئولوژی، مجموعه آثار ۲۳، تهران: شرکت سهامی انتشار.
- شریعتی، علی (۱۳۶۱ ب)، انسان بی‌خود، مجموعه آثار ۲۵، تهران: قلم.
- شریعتی، علی (۱۳۶۱ ج)، خودسازی انقلابی، مجموعه آثار ۲، تهران: الهام.
- شریعتی، علی (۱۳۶۱ د)، 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 (۱۳۷۹ الف)، روش شناخت اسلام، مجموعه آثار ۲۸، تهران: چاپخش.

۱۱۸ جامعه‌پژوهی فرهنگی، سال ۱۴، شماره ۳، پاییز ۱۴۰۲

- شریعتی، علی (۱۳۷۹ ب)، *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 ۵، تهران: الهام.
- شریعتی، علی (۱۳۸۹)، *بازگشت*، مجموعه آثار ۴، تهران: الهام.
- شریعتی، علی (۱۳۹۱)، *مبعاد با ابراهیم*، مجموعه آثار ۲۹، تهران: دیدار.
- طباطبایی، سیدجواد (۱۳۹۲)، *مکتب تبریز و مقدمات تجدنخواهی*، تهران: مینوی خرد.
- عبدالکریمی، بیژن (۱۳۷۰)، *نگاهی دوباره به معانی فلسفه سیاسی شریعتی*، تهران: مؤلف.
- عبدالکریمی، بیژن (۱۳۷۳)، *شریعتی و سیاست‌زدگی*، تهران: رسا.
- عبدالکریمی، بیژن (۱۳۹۳)، *شریعتی و تفکر آینده ما*، تهران: نقد فرهنگ.
- علایی، محمدحسن و منصور وثوقی (۱۳۹۷)، «تحلیل اندیشه‌های شریعتی در ارتباط با تفکر غیرتئولوژیک - غیرسکولار»، فصل‌نامه جامعه‌پژوهی فرهنگی، دوره ۹، ش ۳، ۷۳-۹۳.
- علیجانی، رضا (۱۳۸۲)، *شریعتی‌شناسی: اصلاح/انقلابی*، تهران: یادآوران.
- علیجانی، رضا (۱۳۸۰)، *زند خام: شریعتی‌شناسی: زمانه، زندگی، و آرمان‌های شریعتی*، تهران: شادگان.
- قانع‌راد، محمدامین (۱۳۹۷)، *تبارشناسی عقلانیت مدرن: قرائتی پست مدرن از اندیشه شریعتی*، تهران: نقد فرهنگ.
- 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 لئوی بنایارت*، ترجمه محمد پورهرمزان، 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)، *تأملی درباره مدرنیته ایرانی*، ترجمه جلال توکلیان، تهران: طرح نو.
- میری، سیدجواد (۱۳۹۵)، *شریعتی و هایداگر*، تهران: نقد فرهنگ.
- میری، سیدجواد (۱۳۹۶)، *آزادی و تاریخ: تأملی بر نگاه انسان‌شناسانه شریعتی*، تهران: نقد فرهنگ.
- میری، سیدجواد (۱۳۹۸)، «علوم اجتماعی و مسئله مفروضات پشت صحنه»، فصل‌نامه جامعه‌پژوهی فرهنگی، دوره ۱۰، ش 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 and 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*, A. V. Miller (trans.), Oxford: Clarendon.
- Hegel, G. W. F. (1999), *Lectures on the History of Philosophy*, Haldane and Simson (trans.), Cambridge University Press.
- Hegel, G. W. F. (2010), *The Science of Logic*, George di Giovanni (ed. and trans.), 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*, Werner S. Pluhar (trans.), Introduction by Stephen Engstrom, Cambridge: Hackett Publishing Company.
- Lebowitz, Michael (2003), *Beyond Capital: Marx's Political Economy of the Working Class*, Basingstoke: Macmillan.
- Liddell, Brendan. E. A. (1970), *Kant on the Foundation of Morality; A Modern Version of the Grandlegung*, Bloomington and London, Indian University Press.
- Marx, Karl (1974), *The Communist Manifesto in The Revolution of 1948*, David Fernbach (ed.), New York: Random House.
- Marx, Karl and Friedrich Engels (1956), *The Holy Family*, Moscow: Foreign Languages Publishing House.
- Marx, Karl and Friedrich Engels (1970), *The German Ideology: Part I*, Chris Arthur (trans. and ed.), New York: International Publishers.
- Marx, Karl (1964), *Early Writings*, Tom Bottomore (trans. and ed.), 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*, Robbie Shilliam (ed.), 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.
- William Baker, Raymond (2022), “Ali Shariati: The Believing Revolutionary”, in: *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.