

## رابطه‌ی بین مفهوم سوژه‌گی، ایدئولوژی، اسلام و انقلاب در اندیشه شریعتی

محمد نژادایران<sup>۱</sup>

### چکیده

**هدف:** هدف از این پژوهش بررسی نقش انسان‌گرایی مدرن و سوژکتیو در اندیشه شریعتی و تأثیر آن بر دیدگاه‌های سیاسی و مذهبی وی است. تفسیر انقلابی و رادیکال شریعتی از مذهب به‌عنوان ایدئولوژی سیاسی برآمده از همین نگرش انسان‌شناختی است. مسأله اصلی این است که سوژه‌گی و انقلاب چه جایگاهی در اندیشه شریعتی داشته و ترسیم سیمای ایدئولوژیک و انقلابی از دین با محوریت کنش سیاسی چه نسبتی با سوژه‌گی در آثار وی دارد؟

**روش‌شناسی پژوهش:** این پژوهش با استفاده از روش تحلیلی-تاریخی می‌خواهد ضمن تحلیل شاخصه‌های اصلی رویکرد شریعتی به مذهب به ارزیابی نقش آن در تبلیغ دین به‌مثابه یک ایدئولوژی سیاسی بپردازد. **یافته‌ها:** یافته‌های این پژوهش به ما نشان می‌دهد که سیطره رویکرد سوژکتیو در اندیشه سیاسی شریعتی با محوریت انسان‌گرایی سیاسی، پراکسیس اجتماعی و خوانش ایدئولوژیک از دین باعث شده تا وی دین را به‌مثابه یک ایدئولوژی انقلابی و رادیکال تصویر کند. انسان ایده‌آل شریعتی یک سوژه خودآگاه، انقلابی و عدالت‌خواه است که هویت خود را در کنش رادیکال سیاسی باز می‌یابد.

**نتیجه‌گیری:** نتیجه کلی این پژوهش نشان‌گر آن است که پروژه فکری شریعتی در خصوص ارائه تصویری سوژکتیو، ایدئولوژیک و رادیکال از مذهب در نهایت زمینه‌ساز تبدیل دین به یک عنصر سیاسی و انقلابی شده است.

**کلیدواژه‌ها:** سوژه‌گی، کنش سیاسی، ایدئولوژی، دین، انقلاب.

## مقدمه

بررسی وضعیت فکری و سیاسی ایران در آستانه وقوع انقلاب اسلامی نشان می‌دهد که خوانش متداول از دین در دهه‌های ۱۳۴۰ و ۱۳۵۰ در ایران خوانشی ایدئولوژیک بود. این خوانش بی‌شک محصول تحولات و شرایط ایدئولوژیک آن دوره بود. در این مقطع روشنفکران مذهبی نظیر شریعتی تلاش کردند تا نشان دهند که دین از بهترین برنامه برای اداره دنیای آدمیان برخوردار است. شریعتی در خوانش خود از اسلام به‌عنوان یک ایدئولوژی، توانسته بود به ابزاری معادشناختی جهت تعریف و شناخت زندگی و جامعه آرمانی دست یابد که تصویری از جهان و انسان، حقیقت زندگی، نظام اجتماعی و شیوه زیستن و خودسازی ارائه می‌کرد (رهنما، ۲۰۰۴: ۹۵).

خوانش ایدئولوژیک از دین در فضای فرهنگی آن دوران که سیاست‌های مدرنیزاسیون اقتدارگرایانه پهلوی زمینه رواج اندیشه‌های مدرنیته‌ستیز و غرب‌ستیز را در میان روشنفکران فراهم کرده بود به نوعی پیامد نارضایتی از وضعیت سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی حاکم بر جامعه ایران بود. هم‌گرایی اندیشه‌ها، ارزش‌ها و ایدئولوژی‌های ضدمدرن در طی دهه‌های ۱۳۴۰ و ۱۳۵۰ طبقه متوسط شهری را به جناح اصلی مخالفت با دولت مدرن شده پهلوی تبدیل کرد (میرسپاسی، ۲۰۱۹: ۱۱). همین هم‌گرایی در دوران وقوع انقلاب اسلامی به خوبی در کنش سیاسی جریان‌های مختلف فکری و سیاسی علیه رژیم پهلوی قابل مشاهده بود.

روشنفکران این دوره تحت عنوان نقد پدیده غرب‌زدگی به نقد فرهنگ سیاسی سکولار که منجر به نفی هویت اسلامی جامعه ایران شده بود پرداختند و نمونه بارز آن در آثار جلال آل‌احمد به‌خوبی قابل مشاهده است. شریعتی را به یک معنا می‌توان ادامه‌دهنده نقد آل‌احمد از فرهنگ سیاسی سکولار به دلیل نادیده گرفتن فرهنگ اسلامی ایران دانست. اما در حالی که آل‌احمد صرفاً بر نقد سکولاریسم و مدرنیسم در فرهنگ و سیاست ایران متمرکز بود، شریعتی تمام تلاش خود را برای ساخت و رواج یک ایدئولوژی شیعی «مدرن» به‌عنوان پاسخی به ایدئولوژی‌های سکولار موجود انجام داد (میرسپاسی، ۲۰۱۷: ۵۰).

شریعتی با خوانش روشمند، تاریخ‌محور و خلاقانه خود از متون و تاریخ صدر اسلام، تلاش کرد تا سیمایی تازه از آن ارائه دهد که هم با رویکرد روحانیون سنتی کاملاً متفاوت بود و قابلیت‌های تازه برای اسلام به‌عنوان یک ایدئولوژی سیاسی فراهم می‌ساخت. خوانش رادیکال، انقلابی و چپ‌گرایانه شریعتی از مفاهیم اسلامی که منجر به ارائه روایتی ایدئولوژیک و عمل‌گرایانه از دین می‌شد با هدف بسیج سیاسی جامعه در راستای یک انقلاب فراگیر سیاسی انجام شد. بررسی نتیجه و پیامدهای سیاسی پروژه شریعتی در بکارگیری مذهب در قالب یک ایدئولوژی انقلابی و رادیکال به‌خوبی جهت‌گیری و هدف اصلی وی را نشان می‌دهد. شناخت دقیق پروژه فکری و سیاسی شریعتی در بستر خوانش ایدئولوژیک از دین مستلزم توجه به مبانی و خواستگاه فکری وی است. شریعتی را باید روشنفکری انسان‌گرا، رادیکال، انقلابی و مذهبی تلقی کرد با

خلاقیات‌های تئوریک خود به دنبال ترسیم سیمای تازه‌ای از دین بر اساس شرایط سیاسی زمانه خود بود. آنچه کار وی را دارای اهمیت کرده، موفقیت وی در ارائه یک صورت‌بندی ایدئولوژیک و انقلابی از دین بود. بازتعریف سوژه و انقلاب در فرهنگی مذهبی در راستای ترسیم سیمای یک انسان انقلابی هنر شریعتی بود. کنش‌گر انقلابی شریعتی مبتنی بر خودآگاهی تاریخی و طبقاتی و مذهبی شکل گرفت. استقبال اقشار تحصیل کرده مذهبی از آن و تأثیرات آن در سوق دادن آنها به کنش انقلابی و نقش‌آفرینی در انقلاب اسلامی ویژگی ممتاز پروژه فکری شریعتی بود که ضرورت بررسی دقیق آن را بیش از پیش نمایان می‌سازد. خوانش سوژه‌کتیو شریعتی از دین با همه ابهاماتی که در روش و مبانی آن وجود دارد و با وجود شتاب‌زدگی و ایراداتی که به آن وارد شده به دلیل پیامدهای تاریخی و تأثیرات سیاسی و همچنین اقبال گسترده‌ای که در زمان خود به آن شده از اهمیت زیادی برخوردار است. اقبالی که به‌زعم بسیاری از تحلیل‌گران وضعیت فکری جامعه ایران معاصر با وجود فشارهای مختلف سیاسی و ایدئولوژیک، همچنان در ایران پس از انقلاب ادامه داشته و اندیشه وی مخاطبان جدیدی پیدا کرده و کتاب‌های او همچنان در میان ایرانیان و به‌ویژه جوانان از خوانندگان گسترده‌ای برخوردار است (هانتز، ۲۰۰۸: ۵۶).

پرسش اصلی این پژوهش این است که نگاه اراده‌گرایانه و سوژه‌کتیو شریعتی و رویکرد رادیکال و انقلابی وی به نقش دین در تحولات اجتماعی چه تأثیری در خوانش شریعتی از مفاهیم دینی داشته و پیامد سیاسی آن چه بوده است؟ فرضیه اصلی مبتنی بر این موضوع است که شریعتی با بازتعریف مفاهیم دینی بر محور سوژه‌گی و پراکسیس اجتماعی در چارچوب یک ایدئولوژی رادیکال سیاسی توانست روایتی انقلابی از اسلام سیاسی عرضه کند که نقش مهمی در جذب اقشار مختلف جامعه به‌خصوص جوانان تحصیل کرده به مذهب به‌مثابه ایدئولوژی انقلاب داشت.

### پیشینه تحقیق

پژوهش‌هایی که تاکنون در مورد ماهیت انقلابی اندیشه شریعتی انجام شده را می‌توان در سه صورت‌بندی کلی بررسی و مطالعه کرد. رویکرد نخست که بیشتر در آثار شاگردان و پیروان وی نظیر بیژن عبدالکریمی قابل مشاهده است. عبدالکریمی در کتاب‌های «نگاهی دوباره به مبانی فلسفه سیاسی شریعتی»، «شریعتی و سیاست‌زدگی» و «شریعتی و تفکر آینده ما» ضمن دفاع از نظریه دموکراسی متعهد شریعتی سعی دارد تا آن را نوعی الگوی توزیع قدرت سیاسی مبتنی بر فلسفه امامت در تقابل با دو دیدگاه سیاسی لیبرالیسم و سوسیالیسم در حوزه سیاست معرفی کند (عبدالکریمی، ۱۹۹۱). وی همچنین به دنبال پاسخگویی به اتهام سیاست‌زدگی اندیشه شریعتی بود (عبدالکریمی، ۱۹۹۴). او سعی داشت تا جامعه کنونی و نسل امروز را با توجه به تغییر افق تاریخی و معنایی روزگار کنونی به تفکری دوباره در آرا و اندیشه‌های شریعتی و نسبت آن با آینده تفکر، زندگی، جامعه و تاریخ ما دعوت کند (عبدالکریمی، ۲۰۱۴) در نقد آثار عبدالکریمی

درخصوص شریعتی باید گفت که وی به جایگاه سوژه مدرن و ماهیت انقلابی آثار شریعتی و پیامدهای آن در نظرات سیاسی وی و همچنین شرایط تاریخی شکل‌گیری دیدگاه‌های او توجهی نکرده است. رویکرد دوم در مطالعه اندیشه شریعتی از سوی منتقدین وی که شامل طیف‌های مختلف فکری و سیاسی است مطرح می‌شود. برخی نظیر عبدالکریم سروش، سیدجواد طباطبایی پروژه فکری شریعتی را به دلیل ماهیت ایدئولوژیک آن نقد کرده‌اند. سروش در کتاب «فربه‌تر از ایدئولوژی» ضمن نقد شریعتی بر این باور است که دین اساساً به قالب ایدئولوژی در نمی‌آید، یا ایدئولوژیک کردن دین ممکن نیست، و اگر هم ممکن باشد مطلوب نیست. برای آن که دین به دلیل خصوصیتی که دارد در قالب ایدئولوژی نمی‌گنجد. مطلوب نیست، برای آن که ایدئولوژیک کردن دین با ادعای جاودانگی دین منافات دارد (سروش، ۱۹۹۳: ۱۴۶-۱۴۷). طباطبایی هم اندیشه شریعتی را نوعی ایدئولوژی جامعه‌شناختی برآمده از تفکرات مارکسیستی می‌داند به‌زعم وی این تفسیر ایدئولوژیکی واقعه تاریخی گذشته را در رابطه با نیروهای زمان حال حل می‌کند (طباطبایی، ۲۰۱۳: ۲۸). در نقد سروش و طباطبایی به رویکرد ایدئولوژیک شریعتی باید گفت دستاوردهای سیاسی و اهمیت آن در تفکر شریعتی نادیده انگاشته می‌شود. بی‌شک برخلاف تصور آنها شریعتی یک نظریه‌پرداز یا فیلسوف نیست بلکه یک منتقد اجتماعی و روشنفکر رادیکال با دغدغه‌های سیاسی است.

معصومه علی‌اکبری هم در کتاب «قرائتی فلسفی از یک ضدفیلسوف» 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. نفی مدام خویش و همه چیز، نفی سنت، نفی مدرنیته، نفی سرمایه‌داری، نفی مارکسیسم، نفی مذهب، نفی فلسفه و ... است. به‌زعم نویسنده شریعتی چالش‌های اساسی جامعه معاصر ایرانی نظیر چالش سنت با مدرنیته، چالش غرب‌گرایی با هویت بومی و مذهب و سکولاریسم را نادیده می‌گیرد (علی‌اکبری، ۲۰۰۷). نقد اصلی به‌کار این نویسنده نادیده گرفتن رویکرد انتقادی و دیالکتیکی شریعتی و تقلیل آن به نفی است. شریعتی ضمن آن که به همه چیز با رویکردی نقادانه می‌پردازد، نمی‌تواند اندیشه وی را در همین حد فروکاست بی‌شک وجوه ایجابی بسیاری در دیدگاه‌های شریعتی به چشم می‌خورد که مورد توجه علی‌اکبری نیست.

رویکرد سوم در مطالعه اندیشه شریعتی ضمن توجه به نقاط قوت و ضعف آن سعی دارد تا اندیشه دستاوردهای فکری وی را فراسوی الگوهای متداول مبتنی بر دوگانه سنت و مدرنیته مورد توجه قرار دهد. آثار کسانی نظیر محمدامین قانع‌راد و سیاوش صفاری را می‌توان نمونه‌هایی از این نوع پژوهش دانست. قانع‌راد در کتاب «تبارشناسی عقلانیت مدرن: قرائتی پست‌مدرن از اندیشه شریعتی» ضمن پذیرش بسیاری از نقدهای نوگرایان بر شریعتی معتقد است که ارزیابی این انتقادات در چارچوب دوگانه‌اندیشی سنت و مدرنیسم میسر نمی‌باشد. وی سعی می‌کند از این دوگانه‌اندیشی فراتر رود و بحث‌های شریعتی درباره ناهمگونی‌های درونی تمدن جدید را با نیچه و فوکو مقایسه می‌کند (قانع‌راد، ۲۰۰۲). این ادعا ضمن آن که با ماهیت سوژه‌کنی حاکم بر آثار وی همخوانی ندارد، هیچ‌گونه مستنداتی هم مبنی بر تأثیرپذیری شریعتی

از اندیشمندان پسامدرن ارائه نمی‌دهد و صرفاً نظر شخصی وی است که دلایل کافی هم برای آن ارائه نشده است.

کتاب «فراتر از شریعتی: مدرنیته، جهان‌وطنی و اسلام در اندیشه سیاسی ایران» اثر سیاوش صفاری یکی از آثار تلقی می‌شود که در آن نوآوری‌های شریعتی در بازخوانی اندیشه اسلامی مورد توجه قرار گرفته است. وی استدلال می‌کند که شریعتی و نوشریعتی‌ها از طریق نقد فراروایت‌های اروپامحور از یک سو و مفاهیم ذات‌گرایانه از اسلام از سوی دیگر، فضای جدیدی را در اندیشه اسلامی فراتر از دام‌های شرق‌شناسی و غرب‌گرایی ایجاد کرده‌اند (صفاری، ۲۰۱۷). با آن که بازخوانی آرای شریعتی در پرتو انگاره‌های پسااستعماری کار خلاقانه‌ای است؛ اما با ماهیت مدرن، ایدئولوژیک و سوپژکتیو و نگاه جامعه‌شناسانه و سوسیالیستی حاکم بر آثار وی در تعارض است.

### چارچوب مفهومی

مفهوم سوژه به شکلی در آثار شریعتی مورد توجه قرار گرفته در انسان‌شناسی سیاسی اگزیستانسیالیستی ریشه دارد. در این نوع نگاه به انسان به‌عنوان کنش‌گر سیاسی دغدغه‌ها و اضطراب‌ها و خواست‌های فرد مدنظر است؛ اما از آنجا که فرد یا جمعی از آدمیان، در نسبت با وجه دگرگون‌پذیر بیرونی واقع می‌شود سوژه‌گی نحوی در نسبت با بودن است (ربوگینی، ۲۰۱۴: ۳). اما ریشه‌های تاریخی آن را باید در انسان‌گرایی سوپژکتیو فلسفی دکارت و ادراک استعلایی کانت جستجو کرد. سوژه‌گی در این سنت فکر از طریق توجه به عقل و اراده عمومی در کنش جمعی و با محوریت سوژه اجتماعی هگل صورت‌بندی شده است.

فلسفه هگل را می‌توان نهایت انسان‌گرایی سوپژکتیو قلمداد کرد که در آن حتی شناخت جهان بدون انسان میسر نیست و معنای اصلی طبیعت و هستی صرفاً به‌واسطه وجود انسان به‌عنوان فاعل شناسنده شکل می‌گیرد. در حقیقت کار انسان این است که به جهان معنی می‌بخشد و همه چیز محصول انسان است و انسان در فرایند خودآگاهی خود به نقشش به‌عنوان سوژه انضمامی هستی آگاهی می‌یابد. اساساً هگل مسیر شناخت هستی در فلسفه را تنها از طریق سوژه و آگاهی سوپژکتیو انسانی میسر می‌داند و معتقد بود که «اگر قرار بود پیشرفتی واقعی در فلسفه تحقق پذیرد، لازم بود که سمت و سوی تفکر به جنبه‌ی صوری «من» و آگاهی به معطوف شود، یعنی، به ارجاع انتزاعی یک آگاهی سوپژکتیو به یک ابژه، و به این طریق مسیر شناخت صورت نامتناهی، یعنی مفهوم گشوده شود» (هگل، ۲۰۱۰: ۴۲).

هگل به فلسفه دکارت به‌عنوان مرحله‌ای در گسترش اصالت معنای مطلق نگرینسته و از دکارت به‌عنوان بنیانگذار حقیقی فلسفه جدید ستایش نموده است. روح فلسفه دکارت به زعم هگل آن است که شناخت به‌طور ساده، وحدت اندیشه و هستی است و او با این پیام آغاز می‌کند که اندیشه ضرورتاً می‌باید از خود شروع کند (هگل، ۱۹۹۹: ۲۲۴). در فلسفه هگل، ایمان به قدرت فلسفه عقلانی مدرن و سوژه دکارتی

ناب‌ترین و باشکوه‌ترین شرح و بیان خود را یافته و جهان و تاریخ بشری جز فرانمودی عینی از عقل آفریننده نمی‌باشد. کار فلسفه به زعم هگل، بازتولید حیات مطلق یا روح است؛ یعنی فلسفه باید به‌طور نظام‌مند بیانگر فرایند پویا، غایت‌مند و عقلانی در طبیعت و سپهر روح و ذهن انسان باشد (برونوفسکی<sup>۱</sup> و مازلیش<sup>۲</sup>، ۲۰۰۰: ۶۳۳).

هگل تاریخ و جهان را جزء «سوژه» انسانی نمی‌داند. نکته‌ی مهم اندیشه هگل تفکیک مفهوم آگاهی از خودآگاهی است. خودآگاهی در زمینه‌ی رابطه‌ی یک سوژه با سوژه‌ای دیگر مطرح می‌شود. به‌زعم هگل خودآگاهی برای خود و در خود هنگامی، و به‌واسطه‌ی این واقعیت، وجود دارد که همچنین برای دیگری وجود داشته باشد؛ یعنی فقط در تصدیق شدن وجود دارد (هگل، ۱۹۷۷: ۱۷۵-۱۱۱). هگل بر همین مبنا سوژه فردی را به سوژه جمعی و روح حاکم بر تاریخ و عامل تمدن‌ساز مبدل می‌کند. تجلی و ظهور این سوژه جمعی در انقلاب فرانسه برای نظام فکری هگل و مارکس الهام‌بخش بود.

سوژه به‌مثابه محور انسان‌گرایی مدرن همیشه دو رویه داشته است؛ یکی نظری و دیگری انضمامی و عملی. نزد کانت این سوژه همان بشر بود؛ نزد فیخته، این سوژه جایی به مردم و جایی به ملت تبدیل می‌شود؛ و در آخر نزد هگل این سوژه همان مردمان تاریخی در مقام تجلیات پیاپی روح زمان یا پیشرفت تمدن بود (بالیار<sup>۳</sup>، ۲۰۱۴: ۴۲). اما مارکس تحولی مهم در مفهوم و نقش سوژه مدرن ایجاد کرد. نخستین کسی که انسان‌گرایی سوژکتیو را در سنت ایدئالیسم آلمانی به شکل بنیادین نقد کرد کارل مارکس بود. وی در بیان رابطه سوژه به‌مثابه آگاهی ذهنی با واقعیت عینی، رویکرد فلسفی هگل را در کتاب «خانواده مقدس» مورد نقد قرار داده و بر این باور است که: «هگل انسان را انسان آگاه معرفی می‌کند، به‌رحال این که او آگاهی را آگاهی انسانی، یعنی انسان واقعی و انسانی که در دنیا عینی واقعی و تحت تأثیر دنیا زندگی می‌کند، معرفی می‌نماید. او جهان را بر روی سرخود بنیاد گذاشته است» (مارکس<sup>۴</sup> و انگلس<sup>۵</sup>، ۱۹۵۹: ۲۵۴).

مارکس آگاهی سوژکتیو را فاقد هستی مستقل می‌داند و به اعتقاد وی این سوژه آگاه ذاتاً وابسته به ماده‌ای است که به‌طور فزاینده در حال تغییر است. و روند آگاهی انسانی با روند تغییرات تاریخی خود واقعیت منطبق است (مارکس، ۱۹۹۶: ۲۹). وی در روشی کاملاً متفاوت با هگل خود اسلوب دیالکتیک خود را عرضه کرد که درست نقطه مقابل دیالکتیک هگل بود. او به صراحت به نقد هگل پرداخته و نشان می‌دهد که در نظر هگل فرایند تفکر که حتی هگل آن را تحت نام ایده به شخصیت مستقلی مبدل کرده، واقعیت است و در واقع مظهر خارجی فرایند آگاهی به‌شمار می‌آید مارکس به عکس وی تلاش دارد تا نشان دهد که فرایند تفکر به غیر از انتقال و استقرار فرایند مادی در آگاهی انسانی چیز دیگری نیست (مارکس، ۱۹۹۹:

- 
1. Jacob Bronofsky
  2. Bruce Mazlish
  3. Etienne Balibar
  4. Karl Marx
  5. Friedrich Engels

۷۹). مارکس رابطه آگاهی و واقعیت عینی را می‌پذیرد اما برخلاف نظام فلسفی هگل تفسیر متضاد آن را ارائه می‌دهد. وی در تحلیل نقش سوژه تاریخ‌ساز به‌عنوان یک کنشگر انسانی به صراحت بیان می‌کند: «انسان‌ها تاریخ‌شان را می‌سازند، ولی نه آن چنان که خودشان دوست دارند، آن‌ها تاریخ را تحت شرایط دلخواه‌شان نمی‌سازند، بلکه تحت شرایطی این کار را انجام می‌دهند که مستقیماً در برابر آنها وجود داشته و از گذشته به آنها انتقال یافته است» (مارکس، ۱۹۶۸: ۲۳).

مارکس هم مثل هگل همچنان به انسان‌گرایی مدرن وفادار ماند و فقط تلاش کرد تا سوژه انضمامی و کنش‌گر را جایگزین سوژه انتزاعی و متفکر کند. او سعی داشت تا برخلاف فلسفه‌ی ایدئالیسم آلمانی که از آسمان به زمین فرود می‌آید، فلسفه را کاملاً زمینی کند. یعنی آغاز نکردن از آنچه انسان‌ها می‌گویند، تصور می‌کنند، می‌پندارند، نه از انسان‌ها، آن چنان که روایت شده، اندیشیده شده، تصور شده، پنداشته شده‌اند برای رسیدن به انسان‌های واجد گوشت و خون؛ بلکه آغاز کردن از انسان‌های واقعی، فعال و بر مبنای فرایند زیست واقعی آنان که نشان‌دهنده‌ی تکامل بازتاب‌ها و پژواک‌های ایدئولوژیک این فرایند است (مارکس و انگلس، ۲۰۰۰: ۲۹۵).

مارکس سوژه طبقاتی را جایگزین سوژه فردی کرد و وی که منازعه طبقاتی را محرک اصلی تاریخ می‌دانست در «مانیفست کمونیست» به صراحت اعلام می‌کند که تاریخ تمام جوامع تا به امروز، تاریخ منازعه طبقاتی بوده است. به‌زعم وی در طول تاریخ همواره انسان آزاد و برده، نجیب‌زاده و عامی، ارباب و بنده، استادکار و شاگرد و در یک کلام ظالم و مظلوم، رو در روی هم قرار گرفته‌اند (مارکس، ۱۹۷۴: ۶۷). او انقلاب‌ها را لوکوموتیو تاریخ جهان می‌داند (لووی<sup>۱</sup>، ۱۹۹۶: ۲۷۴) و طبقه کارگر به‌عنوان یک طبقه اقتصادی برای وی نقش مهمی به‌عنوان کنش‌گر انقلابی ایفا می‌کند. وی معتقد بود که ماهیت سرمایه‌داری طبقه کارگر را به ضرورت انقلاب اجتماعی متقاعد می‌کند؛ بنابراین، آنچه که تمایلات عینی سرمایه به‌طور کلی آشکار کرد، این واقعیت بود که سرمایه‌داری به دور از عقلانی‌ترین شکل جامعه، در واقع یک سیستم بسیار متناقض بود که وقتی به بلوغ کامل رسید، فقط مانع اصلی توسعه آگاهی و تحقق بیشتر نیازهای اجتماعی شد (کالینیکوس<sup>۲</sup>، ۱۹۹۵: ۱۵۹).

سوئژکتیویته انقلابی از طریق فرایند آموزشی مبارزه طبقاتی پدیدار می‌شود. در مجموع، برای مارکس، طبقه کارگر از طریق فرایند آموزشی مبارزه طبقاتی بود که می‌توانست انقلابی شود؛ بنابراین، در راستای توسعه عینی سرمایه، توسعه ذهنی طبقه کارگر پدیدار می‌شود (لبوویتز<sup>۳</sup>، ۲۰۰۳: ۱۸۰). توسعه سرمایه‌داری ممکن است شرایط لازم برای ظهور این سوئژکتیویته را فراهم کند، اما این شرایط مستلزم یک مکمل ذهنی اضافی است.

1. Michael Lowi  
2. Alex Callinicos  
3. Michael Lebowitz

شریعتی قطعاً مارکسیست نبود، اما با اطمینان می‌شود گفت تحت تأثیر نظریات اجتماعی مارکسیستی بود. مفاهیمی کلیدی چون مبارزه طبقاتی، بهره‌کشی طبقاتی، جامعه بی‌طبقه، دترمینیسم تاریخی، ارزش اضافی و... را از مارکس وام گرفت و در آثار انتقادی‌اش به‌گونه‌ای نظام‌مند از آنها استفاده کرد (بیات، ۲۰۱۲: ۷۱). رویکرد وی به مفهوم انقلاب و سوژه‌گی با الهام از رویکرد و ادبیات سیاسی مارکس و سنت مارکسیستی تکوین یافته است.

شریعتی نگاهی اراده‌گرایانه و سوژکتیو به انسانی داشت. همین خصوصیت در اندیشه وی که ریشه در انسان‌گرایی مدرن دارد او را به روشنفکری با مبانی فکری مدرنیسم رادیکال تبدیل کرده بود، تأکید شریعتی بر عاملیت اجتماعی سوژه انسانی هم ریشه در همین انسان‌گرایی وی داشت. او «طبیعت»، «تاریخ»، «جامعه» و «خود» را به‌مثابه چهار زندان یا ساختارهای گوناگونی می‌داند که عاملیت‌های اجتماعی انسان باید بر آنها چیره شود. به باور وی «انسان، زندانی چهار زندان است و طبیعتاً وقتی می‌تواند انسان باشد که از این چهار جبر، رها بشود» (شریعتی، ۱۹۸۲: ب: ۱۲۳). البته شریعتی برخلاف ایدئالیست‌های آلمانی و با الهام از رویکرد انسان‌شناسی مارکس، نگاهی انضمامی و اجتماعی به سوژه و عاملیت انسانی داشت.

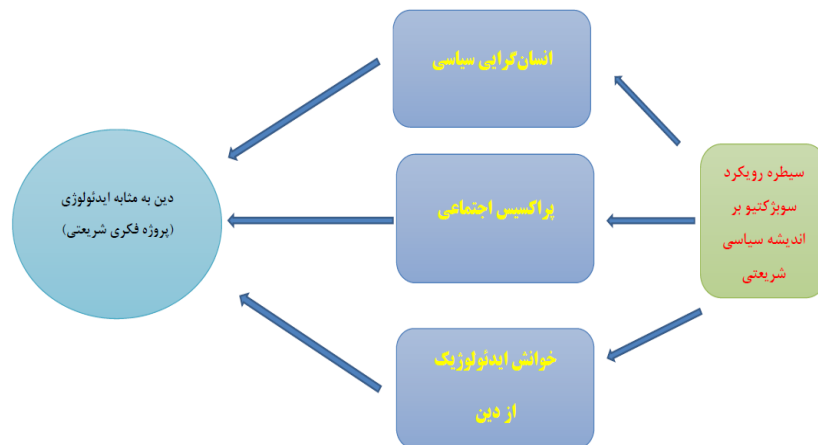
سوژه‌گی و عاملیت سیاسی برای شریعتی با مفهوم ایدئولوژی پیوند خورده است. ایدئولوژی در نگاه شریعتی کاملاً با تعریف این مفهوم در ادبیات فکری مارکس متفاوت بود. مارکس مفهوم ایدئولوژی را آگاهی کاذب یا نظامی از انگاره‌ها تلقی می‌کرد که منافع طبقه حاکم را در شکل غیرواقعی آن باز می‌نماید. وی در کتاب «ایدئولوژی آلمانی» در نقد نظرات هگلیمان جوان، این واژه را در توصیف موجودیت مستقل قائل شدن آنها برای مفاهیم، اندیشه‌ها، عقاید و همه فرآورده‌های ذهنی و فکری به کار می‌برد (مارکس و انگلس، ۱۹۷۷: ۳۷). اما ایدئولوژی در نظر شریعتی عقیده‌ای است که جهان اجتماعی، سیستم ارزشی، شکل زندگی و وضع ایده‌آل زندگی افراد و جامعه و حیات بشری را در همه‌ی ابعاد تفسیر می‌کند و به سؤالات مهم و حیاتی‌ای نظیر چگونه‌ای؟ چه می‌کنی؟ چه باید کرد؟ و چه باید بود؟ پاسخ می‌دهد (شریعتی، ۱۹۸۳: ۲۹). وی در تعریف ایدئولوژی، به‌صراحت اعلام می‌کند:

«بینش و آگاهی ویژه‌ای است که انسان نسبت به خود، جایگاه طبقاتی، پایگاه اجتماعی، وضع ملی، تقدیر جهانی و تاریخی خود و گروه اجتماعی‌ای که بدان وابسته است، دارد و آن را توجیه می‌کند و بر اساس آن، مسئولیت‌ها و راه‌حل‌ها و جهت‌یابی‌ها و موضع‌گیری‌ها و آرمان‌های خاص و قضاوت‌های خاصی پیدا می‌نماید و در نتیجه، به اخلاق، رفتار و سیستم ارزش‌های ویژه‌ای معتقد می‌شود» (شریعتی، ۱۹۹۶: ۲۹-۲۸).

رویکرد شریعتی به ایدئولوژی اهمیت زیادی در فلسفه تاریخ انقلابی وی دارد که در آن آگاهی و نگرش انسان نسبت به خود، جایگاه طبقاتی و گروه اجتماعی او را منعکس می‌کند. ایدئولوژی به باور وی «خودآگاهی انسانی خاص است که جامعه‌ها را می‌سازد» (شریعتی، ۱۹۸۲ الف: ۳۷)؛ الگوی ایدئولوژیک شریعتی با تأکید بر نقش مهم انسان به‌عنوان موجودی تحول‌آفرین و فاعلیت انسانی در دگرگونی‌های اجتماعی مبتنی بر نوعی دیالکتیک فرد و جامعه بود که در آن فرد لزوماً تسلیم بی‌چون و چرای جامعه و مناسبات حاکم بر آن



نیست؛ بلکه افراد از طریق شناخت قوانین حاکم بر جامعه و تاریخ می‌توانند مسیر جامعه را تغییر دهند. به باور وی انسان به مرحله‌ای می‌رسد که در آن انسان ساخته‌شده‌ی جامعه و تاریخ، سازنده‌ی تاریخ و جامعه‌اش می‌شود. به باور وی این عاملیت تاریخی در برخی از انسان‌های تاریخ‌ساز ظهور و بروز یافته است. این‌ها از نوعی دیگرند. انسان‌های ساخته شده‌ای هستند که تبدیل به انسان‌های سازنده می‌شوند (شریعتی، ۲۰۱۰: ۳۰۰).



نمودار ۱: مدل مفهومی تحقیق

روش گردآوری داده‌های لازم برای انجام چنین پژوهشی اسنادی بوده است که در چارچوب آن مجموعه‌ای از دیدگاه‌های شریعتی که مرتبط با سوژه‌گی و تفسیر رادیکال وی از مذهب گردآوری شده است. این دیدگاه‌ها به صورت مستقیم یا غیرمستقیم در قالب مجموعه‌ای از سخنرانی‌ها و کتاب‌ها و آثار ایشان ارائه شده 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.

### یافته‌های پژوهش

شریعتی در مجموعه‌ای از آثار خود درباره انسان، مذهب و تاریخ دست به ارائه یک الگوی سوژکتیو از نقش و مسئولیت انسان در تاریخ می‌زند و سپس تلاش می‌کند تا انسان انقلابی خود را در ادبیات مذهبی بازتعریف نماید. در این پژوهش سعی شده تا ضمن تحلیل جایگاه سوژه‌گی و انقلاب در هندسه فکری شریعتی به بازتعریف مذهبی این سوژه در چارچوب یک ایدئولوژی انقلابی و با محوریت پراکسیس اجتماعی توجه شده

و تأثیر آن بر صورت‌بندی اندیشه سیاسی شریعتی در خصوص خوانش دین به‌مثابه یک ایدئولوژی انقلابی مورد توجه قرار گیرد.

### الف) سوژه‌گی، انقلاب و انسان‌گرایی سیاسی

اندیشه سیاسی شریعتی پیوندی گسست‌ناپذیر با انسان‌شناسی حاکم بر آثار وی دارد. تصویر مدرن و سوژکتیو از انسان به‌مثابه کنش‌گر سیاسی مسئول و آگاه ویژگی ممتازی است که در میان متفکران مذهبی سنتی در جامعه ایران تا آن زمان به چشم نمی‌خورد. نگاه جامعه‌شناسانه همراه با رویکرد انتقادی و روش پدیدارشناسانه شریعتی در کنار انسان‌گرایی مدرن شاخصه‌های مهمی هستند که به شریعتی امکان‌های تازه‌ای برای ارائه تصویرهای جدید و خوانش‌های مدرن از اسلام و تشیع داده است. درک اندیشه و آرمان سیاسی بدون شناخت درست تصویر وی از انسان ایدئال وی به‌عنوان محور عمل سیاسی ناممکن است. انسان ایده‌آل شریعتی دارای سه خصوصیت مهم است که به‌خوبی نسبت تفکر وی را با انسان‌گرایی مدرن نشان می‌دهد. او انسان را موجودی «خودآگاه»، «انتخاب‌کننده» و «آفریننده» می‌داند که انسانیت وی به این ویژگی‌ها گره‌خورده است و «به‌میزانی که هر یک از ما به مرحله خودآگاهی می‌رسیم، و به مرحله‌ای می‌رسیم که واقعاً می‌توانیم انتخاب کنیم، و بعد به مرحله‌ای می‌رسیم که می‌توانیم آن چیزی را که طبیعت، خلق نکرده و ندارد را خلق کنیم، انسانیم» (شریعتی، ۱۹۸۲: ب: ۱۲۸). به باور وی به‌میزانی که اراده و خودآگاهی در انسان رشد می‌کند، از صورت یک معلول به‌صورت یک علت تغییر مکان می‌یابد (شریعتی، ۱۹۸۲: ج: ۱۳۶).

آزادی در انسان‌شناسی شریعتی مفهومی کاملاً محوری تلقی محسوب می‌شود که با جوهر انسانی پیوندی گسست‌ناپذیر دارد. به باور وی «انسانی که از آزادی محروم است، انسان نیست و آن کس که آزادی را از من می‌گیرد، دیگر هیچ چیز ندارد که عزیزتر از آن به من ارمغان دهد» (شریعتی، ۱۹۸۲: ج: ۱۴۹-۱۴۸). آزادی برای وی یک شعار سیاسی یا آرمان اجتماعی نیست؛ بلکه عنصر اصلی و قوام‌بخش همه کنش‌های سیاسی محسوب می‌شود. او برخلاف سنت لیبرالی به آزادی صرفاً به‌عنوان یک حقوق طبیعی و سیاسی برای تمامی شهروندان یک جامعه نگاه نمی‌کند؛ بلکه با الهام از اگزیستانسیالیسم انسان‌گرای سارتر آن را لازمه تحقق انسانیت انسان‌ها و تکامل هویت فردی و اجتماعی آنها می‌داند و به‌صراحت می‌گوید:

«مَنْ تَفْسِيرُ عَمِيقِ آيَةِ «فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ؛ وَ مَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ» رَا فِي هَذِهِ

سخن سارتر می‌بینم که: انسان ماهیت و حقیقت خویش را در عمل می‌آفریند» (شریعتی، ۲۰۱۰: ۲۵۱). شریعتی انسان را در یک سیر تکاملی می‌بیند که بر اساس نقش آگاهانه‌اش در تحولات زندگی خود و به‌میزانی که بر محدودیت‌ها و تحمیلات محیطی خود اثر می‌گذارد می‌تواند وجودش را تکامل دهد. او انسان شدن را فرایندی تکاملی بر رهایی و آزادی از جبرها می‌بیند. به‌زعم وی انسان در حال انسان شدن است، و به‌تدریج آزاد می‌شود (شریعتی، ۱۹۸۲: ب: ۱۴۵). این آزادی سوژه فردی را در تعامل با سایر سوژه‌های دیگر به کنش‌گر اجتماعی و سیاسی خودآگاه بدل می‌کند.

انسان‌گرایی شریعتی به معنای استقلال انسان از طبیعت، جامعه و تاریخ نیست؛ بلکه وی در عین حال که به جبر تاریخ، جبر علی طبیعت و جبر نظام اجتماعی در انسان اعتقاد دارد، به اراده‌ی انسان که می‌تواند این جبر را تغییر دهد، بشکند و عصیان کند نیز معتقد است (شریعتی، ۱۹۸۲ الف: ۲۶۵). به باور وی بین محیط و انسان رابطه‌ی متقابل و مداوم علی برقرار است. در همان حال که انسان روی محیط اثر می‌گذارد، محیط هم بر انسان مؤثر است و مدام این تأثیر و تأثرها وجود دارد به طوری که در همان لحظه‌ای که انسان در محیطش اثر می‌گذارد، از تأثیر محیط به روی خودش آزاد نیست (شریعتی، ۱۹۸۲ د: ۶۹).

شریعتی تلاش می‌کند تا سیمایی از یک انسان انقلابی ترسیم کند که قادر به دگرگونی و تغییر جهان پیرامون خود باشد. وی معتقد بود که انقلابی شدن، بیش از هر چیز، مستلزم یک انقلاب ذهنی، یک انقلاب در بینش و یک انقلاب در شیوه تفکر است (شریعتی، ۱۹۸۲ ج: ۱۶۷). برای شریعتی لازمه کنش سیاسی انقلابی تحول و انقلاب درونی انسان است. کنش‌گر انقلابی شریعتی انسانی خودساخته و آگاه است که می‌تواند جامعه و تاریخ خود را در مسیر یک انقلاب گسترده و فراگیر قرار دهد. انقلابی که به تغییر و تحول در بنیادهای اقتصادی، اجتماعی، سیاسی و فرهنگی و طبقاتی جامعه آن را دگرگون خواهد کرد.

بازتعریف مفهوم سوژه‌گی در ادبیات مذهبی و یژگی اصلی تفکر شریعتی محسوب می‌شود. برای شریعتی این بالاترین جایگاه انسانی است که یک انسان می‌تواند به آن دست یابد. مرحله‌ای که در آن انسان انقلابی خود را متحول کرده و به دنبال تحول بنیادین جامعه و تاریخ خود است. تحولی که ناشی از تکامل سویه‌های فردی و جمعی آگاهی انسانی به نقش و جایگاه خود است که می‌توان آن را مرحله خودآگاهی انسان انقلابی تلقی کرد. انسان انقلابی شریعتی به سرعت در ادبیات مذهبی شیعه مصداق خود را پیدا می‌کند. انسانی آگاه، مسئول و جهادگر که تسلیم ظلم زمانه خود نمی‌شود. امام حسین(ع) برای شریعتی نمونه‌ی اعلامی یک انسان انقلابی، آگاه و تاریخ‌ساز است که شریعتی او را چنین ترسیم می‌کند:

«فتوای حسین این است: آری! در نتوانستن نیز بایستن هست؛ برای او زندگی، عقیده و جهاد است؛ بنابراین، اگر او زنده است و به دلیل این که زنده است، مسئولیت جهاد در راه عقیده را دارد. 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 اعلامی انسانیت زنده، عاشق و آگاه است. نتوانستن یا نتوانستن، ضعف یا قدرت، تنهایی یا جمعیت، فقط شکل انجام رسالت و چگونگی تحقق مسئولیت را تعیین می‌کند نه وجود آن را» (شریعتی، ۲۰۰۱: ۱۶۷-۱۶۶).

فلسفه تاریخ شریعتی هم بر اساس همین الگوی انسان‌شناسی وی صورت‌بندی می‌شود. کنش‌گر انقلابی شریعتی که مظهر آن انسان ایده‌آل وی در تاریخ است؛ به سرعت در جامعه و تاریخ مصداق گسترده‌تری پیدا می‌کند. وی مسئولیت فردی و انسانی را به مسئولیت جمعی و طبقاتی برای یک مبارزه فراگیر تبدیل کرده و تلاش می‌کند تا تصویری از یک کنش‌گر انقلابی اجتماعی برای یک مبارزه طبقاتی ترسیم کند که در این مبارزه مذهب نقش مهم و اصلی را ایفا خواهد کرد.

**ب) سوژه‌گی، مذهب و پراکسیس اجتماعی**

سوژه به‌عنوان کنش‌گر انقلابی نقش مهمی در بازتعریف انقلابی مذهب در ادبیات فکری شریعتی دارد. وی برخلاف مارکس که مذهب را مانع اصلی انقلابی‌شدن و افیون توده‌های مردم می‌دانست بر این باور بود که اندیشمند مسلمان نباید مذهبی را نفی نماید، بلکه باید جهت‌گیری آن را تغییر داده و از جهت آخرگرایانه مرسوم در فرهنگ مذهبی، آن را دنیایی کرده و از توجه به روح و نفس و اخلاق و ریاضت به کار، سازندگی، کوشش و فعالیت بکشاند و از جهت صوفی‌گری آن را به اعتراض تبدیل نماید (شریعتی، ۱۹۹۱: ۴۹۰). البته شریعتی در این پروژه پراکسیس را به‌عنوان اساس شناخت‌شناسی انسانی از مارکس وام گرفت و اصولی ضروری از فلسفه او مانند زیربنا و روبنا، تضاد طبقاتی، از خودبیگانگی و ایدئولوژی را سودمند یافت (بروجردی، ۲۰۰۵: ۱۶۳).

شریعتی از همان ابتدای شروع فعالیت فکری خود متقاعد شده بود که اسلام مؤثرترین رسانه ارتباطی در ایران است. مهم‌تر از همه این‌که او در میزان کارایی اسلام به‌عنوان یک مکتب فکری و یک مذهب برای ارائه راه‌حلهایی صحیح برای حل مشکلات اجتماعی، سیاسی و اقتصادی تردیدی نداشت (رهنما، ۲۰۰۴: ۱۸۹-۱۹۰). الگوی شریعتی برای تقویت و احیاء پتانسیل‌های انقلابی اسلام در قالب پروژه‌ای به نام «پروتستانیسیم اسلامی» از سوی وی طرح می‌شود. به‌زعم وی ایجاد یک نهضت پروتستانیسیم اسلامی می‌تواند روح تقلیدی و تخذیری و تمکینی مذهب فعلی توده را به روح اجتهادی، تهاجمی، اعتراضی و انتقادی بدل کند و این انرژی عظیم متراکم در بطن جامعه‌اش و تاریخش را استخراج و تصفیه کند و از آن ماده‌های حرکت‌زا و عناصر حرارت بخش به جامعه ببخشد و عصر خویش را روشن و نسل خویش را بیدار کند (شریعتی، ۱۹۹۱: ۲۹۴ - ۲۹۲).

پروتستانیسیم برای شریعتی بیش یک جنبش مذهبی بود. وی آن را نوعی طرح توسعه و راهبرد فرهنگی برای هدایت توده‌ها در مسیر کنش انقلابی و آگاهی‌بخش قلمداد می‌کرد (شریعتی، ۲۰۰۵: ۱۳۵). وی وظیفه اجرای این پروژه را در جامعه اسلامی بر عهده روشنفکران به‌عنوان انسان‌هایی آگاه، مسئول و انقلابی می‌دانست. به باور شریعتی روشنفکر باید به جای مبارزه با مذهب به ایجاد یک پروتستانیسیم اسلامی بپردازد تا بتواند فورانی از اندیشه و حرکت تازه به جامعه ببخشد. او به پروتستانیسیم مسیحی اشاره می‌کرد که به گفته وی، اروپای قرون وسطی را منفجر کرد و همه عواملی که اندیشه و سرنوشت جامعه را به نام دین متوقف کرده بود، از میان برداشت (شریعتی، ۱۹۹۱: ۲۹۴).

پروژه فکری شریعتی را هم می‌توان در همین راستا تعریف کرد که در آن روح انقلابی در مذهب دمیده شده و مذهب به عاملی تحول‌آفرین تبدیل می‌شود. از نظر وی مذهب در عمل، قوی‌ترین نیرویی است که با آن می‌توان توده‌ها را متحد کرد و آنها را در مسیر اهداف ترقی‌خواهانه قرار داد (میرسپاسی ۲۰۰۵: ۲۱۲). شریعتی به تمام پتانسیل‌های انقلابی و سرکوب‌شده تشیع، چهره‌ای انقلابی داد، و توانست مذهب را به عامل بسیج ایدئولوژیک مردم علیه حکومت پهلوی در ایران تبدیل کند. او در حقیقت نوای پیامبران گونه

تشیع در جریان مواجهه ضداستعماری با مدرنیته غربی بود که به ایدئولوگ مذهب تشیع تبدیل شد (دباشی<sup>۱</sup>)،  
 ۲۰۰۸: ۹۲).

شریعتی معتقد است تمام برنامه‌های اسلام برای زندگی اجتماعی است و یکی از بارزترین مشخصات اسلام اجتماعی بودن آئین و دستورات آن است. وی عنوان می‌کند بزرگ‌ترین خدمتی که اسلام نه تنها به مسلمین بلکه تاریخ بشری کرد این بود که قدرت عشق مذهبی و قدرت معنوی و احساس عرفانی را که در درون انسان‌ها بوده را در راه ساختن جامعه بشری، استقرار عدالت، کسب قدرت و پیشرفت مادی و معنوی به کار گرفت (شریعتی، ۱۹۷۸: ۶۴). بازخوانی تاریخ مذهب بر اساس رویکرد انقلابی و مبارزه طبقاتی شاخصه مهم پروژه اسلام‌شناسی شریعتی تلقی می‌شود که در اسلام‌شناسی عالمان دینی سنتی کمتر می‌توان نظیر آن را مشاهده کرد.

شریعتی ماهیت سیاسی و اعتراضی و انقلابی دین را ویژگی اصلی آن می‌داند و برای آن بیش از سایر وجوه فرهنگ دینی ارزش و اعتبار قائل می‌شود. بی‌توجهی وی به برخی از معرفت‌های دینی نظیر فقه، فلسفه و کلام و عرفان و... و علاقه شدید او به تاریخ اسلام در مباحث اسلام‌شناسی هم ریشه در همین رویکرد شریعتی دارد. در نظر وی تنها اسلام اصیل دارای کارکرد اجتماعی و انقلابی است و اسلام عرفانی، فلسفی و حتی فقهی تا وقتی درگیر مسائل سیاسی و مبارزات اجتماعی نشده باشد بی‌اهمیت است. او در مقایسه میان ابن‌سینای فیلسوف و حلاج عارف و ابوذر مجاهد و معترض طرف ابوذر را می‌گیرد و آموزه‌های فلسفی و عرفانی را فاقد کارکرد اجتماعی و سیاسی تلقی می‌کند (شریعتی، ۱۹۹۲: ۲۴).

تشیع برای شریعتی یک نوع فهمیدن اسلام بوده است. فهمیدنی متری و ضداشرافی و ضدنژادی ضدطبقاتی و ضدحاکمیت خودکامه است. تشیع به باور وی نهضتی بوده 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 مانع شد و کوشید تا سنت پیامبر را در برابر احیای سنت‌های جاهلی نگاه دارد و این بود که تشیع، دو اصل امامت و عدالت را که هدف اساسی اسلام و بعثت پیامبران ابراهیمی بود، تکیه‌گاه خویش نمود و به‌عنوان شعار نهضت خود تعیین کرد (شریعتی، ۱۹۸۱: ۱۰۸).

تفسیر شریعتی از متون دینی با الهام از اندیشه‌های چپ‌گرایانه برای ایجاد حرکت و جوشش توده‌ها از طریق ماواءالطبیعه‌زدایی یا خلع قداست از اصطلاحات قرآنی و تأکید بر اهمیت اراده‌ی انسان به‌جای جبر و تقدیر کور و تبدیل اسلام فرهنگی به ایدئولوژی مبارزه بود (عنایت، ۱۹۸۳: ۲۷۴-۲۶۳). بازخوانی مجدد متون اسلامی و سنت و تاریخ اسلام با محوریت سیاسی و انقلابی اسلام‌شناسی شریعتی را از مطالعات سنتی علمای اسلامی متمایز کرد. وی تلاش کرد تا نشان دهد که می‌توان خارج از سنت علمای دینی و حوزه‌های علمیه به بازخوانی و تفسیر متفاوت از دین پرداخت.

تأثیرپذیری شریعتی از آموزه‌های مارکسیستی و اگزیستانسیالیستی در مباحثی نظیر تضاد طبقاتی، خوانش رادیکال و انقلابی از نقش انسان و مسئولیت انسانی انکارناپذیر است؛ اما نباید خلاقیت‌های فکری و ایدئولوژیک وی را صرفاً به تقلید از این آموزه‌ها فروکاست. شریعتی با رویکرد تازه‌ای که خوانش متون و تاریخ دینی بر مبنای روش اسلام‌شناسی خود ارائه کرد بسیاری از پتانسیل‌های سیاسی و اجتماعی اسلام را آشکار ساخت. توجه به ظرفیت‌های سیاسی دین و جایگاه کنش سیاسی در باور دینی شاخصه مهمی بود که پروژه فکری شریعتی را از سطح یک پروژه صرف روشنفکرانه و سیاسی فراتر می‌برد. برخی ایده‌های شریعتی را با جنبش الهیات آزادی‌بخش کاتولیک که در آمریکای جنوبی توسط گوستاوو گوتیرز پرو و لئوناردو باف برزیلی تأسیس شد، مقایسه می‌کنند (نصر<sup>۱</sup>، ۲۰۰۷: ۱۲۹-۱۲۸). برخی دیگر نیز کار شریعتی را بازسازی تشیع از طریق درگیری مستقیم با مارکسیسم می‌دانند. به‌زعم آنان رویکردهای فکری وی هم‌صدای نوآوری‌های ایدئولوژیک و هم منعکس‌کننده سردرگمی‌های زمانه خود بوده است (متین عسگری<sup>۲</sup>، ۲۰۱۷: ۲۱۲-۲۱۱).

سوژه به‌مثابه فاعل انقلاب در تفسیر وی از تشیع بر مبنای یک پراکسیس اجتماعی و عمل انقلابی شکل تازه پیدا می‌کند. شریعتی 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 (نصر، ۲۰۰۷: ۱۲۹). تفسیر شریعتی از جهاد و شهادت نقش مهمی در تهییج ایدئولوژیک جوانان انقلابی در ایران داشت. او در طول چند سال حساس، هیجان مؤثری در جو اسلامی و انقلاب اسلامی به‌وجود آورد و در جذب نیروهای جوان درس‌خوانده و پرشور و پراحساس به سوی اسلام، نقش سازنده‌ای داشت و دل‌های زیادی را با انقلاب همراه کرد (بهشتی، ۲۰۱۱: ۱۰۸).

### ج) مذهب به‌مثابه ایدئولوژی انقلابی

شریعتی برای تقویت بنیادهای سیاسی و انقلابی مذهب به‌عنوان یک عامل تحول‌آفرین بهترین روش را بازتعریف آن در یک چارچوب ایدئولوژیک می‌دانست. به‌زعم وی ایدئولوژی، عبارت از بینش و آگاهی ویژه‌ای است که انسان نسبت به خود، جایگاه طبقاتی، پایگاه اجتماعی، وضع ملی، تقدیر جهانی و تاریخی خود و گروه اجتماعی وابسته به آن دارد و آن را توجیه می‌کند و بر اساس آن، مسئولیت‌ها و راه‌حل‌ها و جهت‌یابی‌ها و موضع‌گیری‌ها و آرمان‌های خاص و قضاوت‌های خاصی پیدا می‌نماید و در نتیجه، به اخلاق، رفتار و سیستم ارزش‌های ویژه‌ای معتقد می‌شود (شریعتی، ۲۰۰۰: ۲۹-۲۸).

شریعتی تلاش می‌کند تا چهره‌ای ایدئولوژیک از اسلام انقلابی ارائه کند. در نظر او اسلام یک ایدئولوژی تام و تمامی است که تعیین‌کننده نظام سیاسی، اجتماعی، شیوه زندگی و تمامی ابعاد زندگی بشر می‌باشد (شریعتی، ۲۰۰۵: ۱۴۱). این رویکرد در بازتعریف انسان انقلابی بر محور مفاهیم کلیدی تشیع برای وی

1. Vali Nas

2. Afshin Matin-Asgari

بسیار حایز اهمیت است. وی جهت‌گیری سیاسی و عمل انقلابی را در کانون ایمان مذهبی قرار می‌دهد. برای شریعتی مذهب می‌تواند کارکردی کاملاً سیاسی در حد یک حزب پیشرو به‌مثابه یک سوژه تاریخ‌ساز داشته باشد.

مذهب شیعه در نظر شریعتی، 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 اهل‌بیت، از آن پاسداری کرده‌اند (شریعتی، ۲۰۱۲: ۱۴۴). روایت انقلابی شریعتی از تاریخ تشیع که با هدف ترسیم یک سیمای رادیکال، اعتراضی، عدالت‌خواه، برابری‌طلب و پیشرو ارائه می‌شود؛ نقش مهمی در بازتولید انسان انقلابی در درون یک ایدئولوژی مذهبی فراگیر دارد. شریعتی تلاش دارد تا به مخاطبان خود القاء کند که:

«تشیع از آغاز اسلام -باتکیه بر عدالت و ولایت و امامت 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 بود» (شریعتی، ۱۹۹۸: ۸۵).

ایدئولوژی برای شریعتی بستری بود که می‌توانست انسان انقلابی، آگاه و تحول‌آفرین پرورش دهد. سوژه‌ای که یک کنش‌گر سیاسی معترض، آرمان‌گرا و تحول‌خواه بود و برای آرمان‌های انقلابی آمادگی هرگونه مجاهدت و از خودگذشتگی را داشته و می‌تواند نقش اصلی را در تحولات تاریخی ایفا نماید. شریعتی برای ایدئولوژی دینی بیشتر از علوم دینی ارزش قائل است. به‌زعم وی ایدئولوژی اسلامی مجاهد می‌پرورد و علوم اسلامی مجتهد به معنی امروزینش و یا روحانی و آیت‌الله و فقیه... اما ایدئولوژی امروزه مبارز می‌سازد و فرهنگ جدید فیلسوف و دانشمند و استاد دانشگاه پرورش می‌دهد (شریعتی، ۱۹۸۲ الف: ۱۴۶). انسان ایده‌آل شریعتی مجاهد و مبارز است تا فقیه و فیلسوف و دانشمند، و همین امر جایگاه و اهمیت کنش‌گر انقلابی در نظام فکری وی را نشان می‌دهد.

شریعتی اعتقاد داشت که با تفکر و ایدئولوژی اسلام که نمونه آن ابوذر غفاری است می‌توان به گواه تاریخ از ملت‌های منجمد و قبایل وحشی یک امت متمدن و متحرک ساخت. او تیپ ابوذر را برای هر قرن کافی می‌دانست که آن را دگرگون سازد و عوض کند و انسان‌ها را از وضعیتی که دچارش شده‌اند، برهاند. او پیش از آن که بینش تاریخی شیعه را معرفی کند، مقصود خودش از شیعه را بیان می‌کند. وی دو چهره برای شیعه قابل است؛ چهره دروغین و قلابی که همان شیعه ابوسفیانی است، و دیگری چهره راستین و حقیقی که شیعه ابوذری است که همواره پرچم‌دار عدالت و آزادی بوده است (شریعتی، ۲۰۰۱: ۲۱۷).

الگوی ایدئولوژی اسلامی شریعتی با آن که بر مبنای دیدگاهی انقلابی و ادبیات چپ‌گرایانه صورت‌بندی شده و رویکردی مدرن به مفاهیم دینی ارائه می‌دهد اما نمی‌توان آن را صرفاً یک تفکر التقاطی برای تحریک نیروهای مذهبی جهت کنش سیاسی انقلابی قلمداد کرد. بلکه باید او را یک احیاگر مذهبی در

عصر مدرن دانست که قصد دارد از همه ظرفیت‌های تئوریک و ایدئولوژیک مدرنیته برای احیاء مفاهیم دینی در یک جامعه مذهبی استفاده کند. تمایز آشکار خوانش شریعتی از دین با علما و روحانیون سنتی ریشه در روش، خاستگاه علمی و مبانی نظری مدرنی دارد که در آثار وی به کار رفته است. پروژه شریعتی فراتر از مطالعات مرسوم دینی در حوزه‌های علمیه و یا رویکردهای علمی سکولار مرسوم در دانشگاه‌ها به دین بود. احیاء دین برای شریعتی به معنای یک تحول روش‌شناختی و نظری در بازتولید معرفت دینی در یک بستر مدرن است.

رویکرد انقلابی شریعتی به اسلام بیرون از عرصه حوزه و دانشگاه و بستر مکانی دیگری به نام حسینیه ارشاد تبلیغ و ترویج می‌شد. شریعتی در حسینیه ارشاد، محل تعامل سیاسی-اجتماعی را یافت که شاید برای اهداف انقلابی او از محیط‌های دانشگاهی دانشگاه مناسب‌تر بود. شریعتی با ترکیب پیام سیاسی انقلابی و رادیکال خود با تفسیر مدرن خود از آموزه‌های سنتی اسلامی، ایدئولوژی اسلامی انقلابی را توسعه داد که خواستار آگاهی، اقدام و حرکت مردمی در برابر ظلم و بی‌عدالتی بود. پیام شریعتی مورد استقبال بسیاری از جوانان، به‌ویژه قشر جدید تحصیل کرده 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 (متین<sup>۱</sup>، ۲۰۱۰: ۱۱۵).

برخی از تحلیل‌گرانی که به بررسی و مطالعه انقلاب اسلامی ایران پرداخته‌اند معتقدند که بسیاری از جوانان ایرانی، مفهوم شریعتی از انقلاب را به‌عنوان «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. به زعم آنان 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 (ویلیام باکر<sup>۲</sup>، ۲۰۲۲: ۱۹۹-۱۷۶). وجود تصاویر وی و شعرهایی با جملات او در میان برخی از انقلابیون ایران در سال ۱۳۵۷ نشان‌دهنده آن است که پروژه فکری وی توانست در بسیج سیاسی برخی از جوانان دانشگاهی علیه رژیم پهلوی و گرایش آنها به مذهب به‌مثابه ایدئولوژی مبارزه سیاسی مؤثر باشد.

### نتیجه‌گیری

بررسی دیدگاه‌های شریعتی در آثار مختلفش درخصوص نقش مذهب در تحولات سیاسی و تاریخ با محوریت جایگاه انسان و مسئولیت اجتماعی وی با یک رویکرد سوژکتیو در زمینه تحولات سیاسی مبنای اصلی این پژوهش بود که در آن انسان‌شناسی شریعتی برای ترسیم یک سوژه مذهبی و انقلابی مورد توجه قرار گرفته است. شریعتی با الهام از ادبیات فکری و سیاسی مارکس و سنت مارکسیستی در خصوص ارائه تصویری از یک کنش‌گر انقلابی حول محور تضاد طبقاتی تلاش می‌کند تا سیمایی از انسان انقلابی در ادبیات مذهبی

1. Kamran Matin  
2. Raymond William Baker



تصویر کند تا بر اساس آن پراکسیس اجتماعی و عمل سیاسی را به‌عنوان هدف اصلی دین از تربیت انسان ایده‌آل خود معرفی نماید.

بازتعریف مفاهیم دینی حول محور سوژه‌گی و انقلاب در اندیشه شریعتی مهم‌ترین نقطه قوت پروژه فکری وی تلقی می‌شود که نشان‌گر قابلیت سیاسی مدرن و انقلابی تفکر شریعتی است. وی با این الگو در خوانش متون، تاریخ و آموزه‌های دینی موفق شد تا تصویری رادیکال و انقلابی از دین ارائه کرده و دین را عامل اصلی حق‌طلبی و عدالت‌خواهی و اعتراض سیاسی قلمداد کند. رویکرد سوپراکتیو شریعتی به مذهب پدیده‌ای کاملاً مدرن است که با هدف تعریف یک نقش سیاسی و اجتماعی انقلابی برای مذهب تشیع در ایران آن دوران انجام می‌شود. شریعتی با توجه به سطح نفوذ گسترده مذهب در میان اقشار مختلف جامعه سنتی و در حال گذار ایرانی می‌دانست که سیطره یک روایت رادیکال و انقلابی از مذهب می‌تواند زمینه‌ساز یک کنش سیاسی فراگیر و انقلابی باشد.

پروژه شریعتی در مسیر احیای سوژه انقلابی در بستر فرهنگ مذهبی با ارائه یک روایت ایدئولوژیک و منسجم از جهت‌گیری سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و تاریخی مذهب کامل می‌شود. وی تلاش دارد تا کنش سیاسی نیروهای مذهبی در جامعه را به‌عنوان هدف اصلی و تاریخ‌ساز مذهب مورد توجه قرار دهد. این کار با انسجام‌بخشی سیاسی به رفتارهای اجتماعی و مذهبی منجر به ترویج عمل انقلابی و آگاهانه در راستای عدالت‌خواهی، ظلم‌ستیزی و برابری‌طلبی به‌عنوان فلسفه وجودی مذهب در تاریخ مطرح می‌گردد. ایدئولوژی در نگاه شریعتی نوعی عامل آگاهی‌بخش سیاسی برای تحول‌آفرینی در حیات اجتماعی قلمداد می‌شود.

این پژوهش با سنجش تأثیر رویکرد سوپراکتیو شریعتی در الگوی دین‌شناسی وی و نقش آن بر ارائه رویکردی رادیکال و انقلابی به‌عنوان یک ایدئولوژی سیاسی سعی دارد تا نقش کنش‌گر انقلابی شریعتی را در تفسیر ایدئولوژیک مورد توجه قرار دهد. آنچه برای ما در این پژوهش اهمیت دارد داورى درباره ثواب و ناثواب بودن پروژه فکری شریعتی یا داورى درباره نسبت دین با ایدئولوژی نیست. بلکه به دنبال درک ماهیت فکر شریعتی به‌عنوانی یک روشنفکر انقلابی مذهبی و نسبت آن با سوژه مدرن هستیم تا بتوانیم منطق تفکر و روش فهم و تفسیر وی از تاریخ و متون دینی را بهتر بشناسیم. موفقیت شریعتی در ارائه یک تصویر منسجم، رادیکال و انقلابی از دین به‌مثابه ایدئولوژی مبارزه و جلب نظر اقشار مختلف بخصوص جوانان تحصیل کرده به دین در مقایسه با ایدئولوژی‌های سکولار عصر وی به‌خوبی اهمیت اندیشه وی را نشان می‌دهد.

## References

- 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. (In Persian)
- 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)
- Balibar, Etienne (2014). *Philosophy of Marx*, translated by Abbas Arzprima, Tehran: Debayeh. (In Persian)
- Bayat, Asif (2012). *Street Politics: Poor People's Movements in Iran*, translated by Asadullah Nabovi Chashmi, Tehran: Pardis Danesh. (In Persian)
- Beheshti, Seyyed Mohammad (2011). *Dr. Shariati, A seeker on the path of "becoming"*, Tehran: Rozana. (In Persian)
- Boroujerdi, Mehrzad (2005). *Iranian and Western intellectuals*, translated by Jamshid Shirazi, Tehran: Farzan Rooz. (In Persian)
- Bronofsky, Jacob and Bruce Mazlish (1379). *The intellectual tradition in the West*, translated by Leyla Kozag, Tehran: Agah. (In Persian)
- 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*, London: Palgrave Macmillan US.
- Dabashi, Hamid (2008). *Islamic Liberation Theology: Resisting the Empire*, London: Routledge.
- Hegel, G. W. F. (1999). *Lectures on the History of Philosophy*. trans Haldane & Simson, Cambridge: Cambridge University Press.
- 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.
- Hunter, Shireen (2008). *Reformist Voices of Islam: Mediating Islam and Modernity*, New York: M. E. Sharpe.
- Inayat, Hamid (1983). *Political Thought in Contemporary Islam*, translated by Bahauddin Khoramshahi, Tehran: Kharazm. (In Persian)
- Lebowitz, Michael (2003). *Beyond Capital: Marx's Political Economy of the Working Class*, Basingstoke: Macmillan.
- Lowi, Michael (1997). *About the Change of the World*, translated by Hassan Mortazavi, Tehran: Roshangaran. (In Persian)
- Marx, Karl (1996). *Grundrisse: Fundamentals of Criticism of Political Economy*, translated by Baqir Parham and Ahmad Tadayon, Tehran: Agah. (In Persian)
- Marx, Karl (1999). *Capital (Volume 1)*. Translated by Iraj Eskandari, Tehran: Ferdous. (In Persian)
- Marx, Karl (2007). *18th Brumaire of Louis Bonaparte*, translated by Mohammad Porhormzan, Abadan: Porsesh. (In Persian)
- Marx, Karl and Engels, Friedrich (1956). *The Holy Family, Moscow: Foreign Languages, Publishing House.*

- Marx, Karl and Engels, Friedrich (1975). *The German Ideology*, Moscow: Progress Publishers
- Marx, Karl, and Engels, Friedrich (1379). "German Ideology", Ludwig Feuerbach and German Ideology, translated by Parviz Babayi, Tehran: Cheshme. (In Persian)
- Marx, Karl. (1974). *The Communist Manifesto in The Revolution of 1948*, edited by David Fernbach, New York: Random House.
- 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: Cambridge University Press.
- Mirsepassi, Ali (2019). *Iran's Quiet Revolution*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Mirsepassi, Ali (2017). *Transnationalism in Iranian Political Thought: The Life and Times of Ahmad Fardid*, Cambridge University Press.
- Mirspasi, Ali (2005). *Intellectual Discourse and the Politics of Modernization*, translated by Jalal Tavaklian, Tehran: Tarhno. (In Persian)
- Nasr, Vali (2007). *The Shia Revival, Norton*, New York: Bestseller.
- 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)
- Rebughin, Paola (2014). "Subject, Subjectivity, Subjectivation", 2014, ISA, (Editorial Arrangement of sociopedia.isa), from: <http://joaobiehl.net/wp-content/uploads/2009/09/subj2.pdf>.
- 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 (1981). *Religion Vs. Religion*, collection of works 22, Tehran: Sabz. (In Persian)
- Shariati, Ali (1982 d) *History of Civilization 1*, collection of works 11, Tehran: Aghah. (In Persian)
- Shariati, Ali (1982a). *worldview and ideology*, collection of works 23, Tehran: sherkat Sahami Enteshar. (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 (1983b). *Ali*, collected works 26, Tehran: Nilufar Publications. (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 (2000a). *Method of knowing Islam*, collection of works 28, Tehran: Chapakhsh. (In Persian)
  - Shariati, Ali (2001). *Hussein is the heir of Adam*, collection of works 19, Tehran: Qalam. (In Persian)
  - 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)
  - 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.