

رویکرد نظری به انقلاب اسلامی: بررسی اندیشه سیاسی شریعتی درباره انقلاب اسلامی

علیرضا صدرا^۱

دانشیار گروه علوم سیاسی دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران

محمد رضا شمس

دانش آموخته دکتری علوم سیاسی دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران

(تاریخ دریافت: ۹۰/۳/۲۸ - تاریخ تصویب: ۹۰/۱۱/۱۷)

چکیده

انقلاب اسلامی از زمان وقوع از دیدگاه‌های مختلفی تحلیل شده است، اما مسئله‌ای که در مطالعه پدیده انقلاب اسلامی مغفول مانده، تحلیل آن از منظر نظری و جست‌وجو برای یافتن یک بنیان نظری برای آن است. در واقع بیشتر مقالات و کتاب‌هایی که در زمینه انقلاب اسلامی نگاشته شده است یا از انقلاب تلقی پدیده سیاسی- اجتماعی داشته‌اند و از این رو در پی یافتن علل سیاسی، اقتصادی و اجتماعی آن بوده‌اند یا آن را نظام ایدئولوژیکی یا گفتمانی می‌پنداشتند و علت آن را در منازعات اجتماعی و اقتصادی یا راهبردهای طرد، سرکوب و غیریت‌سازی گفتمان‌های رقیب می‌جستند. ادعای این تحقیق مبنی بر ضعف تحلیل نظری از انقلاب اسلامی و نبود بنیان نظری برای آن، در این است که آثار و نوشته‌های دکتر شریعتی در میان منابع مطالعاتی انقلاب اسلامی مغفول مانده است؛ آثاری که بیش از دیگر آثار متفکران، منابع نظری برای پدیده انقلاب اسلامی در آن فراهم شده است.

واژگان کلیدی

استعمار، انقلاب اسلامی، ایدئولوژی اسلامی، شریعتی، مارکسیسم

مقدمه

انقلاب اسلامی از زمان وقوع، از دیدگاه‌های مختلفی تحلیل شده است. وجه اشتراک بیشتر این تحلیل‌ها، تلقی انقلاب اسلامی به‌عنوان یک پدیده سیاسی - اجتماعی است که سعی در توضیح شرایط پیدایش آن شامل شرایط سیاسی - اقتصادی، اجتماعی و فرایند آن دارند. محققانی همچون همایون کاتوزیان (اقتصاد سیاسی ایران، ۱۳۶۶)، تدا اسکاچپول (دولت تحصیلدار و اسلام شیعی در انقلاب اسلامی، ۱۹۸۲)، فرخ مشیری (دولت انقلاب‌های اجتماعی در ایران، ۱۹۸۵)، آبراهامیان (ایران بین دو انقلاب، ۱۳۷۷)، مایکل فیشر (اختلاف مذهبی تا انقلاب، ۱۹۸۰)، نیکی کدی (ریشه‌های انقلاب ایران، ۱۳۶۹)، فرد هالیدی (انقلاب ایران: توسعه ناموزون و مردم‌گرایی مذهبی، ۳-۱۹۸۲)، فریده فرهی («فروپاشی دولت و بحران انقلابی در شهرها: تحلیل مقایسه‌ای ایران و نیکاراگوا»)، جان فوران (مقاومت‌شکننده، ۱۳۷۷) و ... به‌نوعی در پی یافتن عوامل شکل‌گیری و وقوع انقلاب اسلامی بودند.

از نظر آنها این پدیده که به دگرگونی‌های مهم و گسترده در سطح سیاسی - اقتصادی در سال ۱۳۵۷ در ایران منجر شد، در عوامل فرهنگی، اجتماعی - اقتصادی، روان‌شناختی، سیاسی همراه با مجموعه‌ای از عوامل مختلف دیگر ریشه دارد.

جان فوران به‌طور مثال در کتاب خویش علت «جنبش‌های عظیم اجتماعی که در سال ۱۳۵۷ ایران را فرا گرفت و به یاری ترکیب بی‌سابقه‌ای از تظاهرات گسترده انبوه مردم غیرمسلح در خیابان‌ها، اعتصاب عمومی مصمم و فراگیر چندماهه و سرانجام قیام چریکی کوتاه‌مدتی در بهمن ۱۳۵۷، شاه را از اریکه قدرت به زیر کشید» (جان فوران، ۱۳۷۷: ۲۱) را در تعامل میان شیوه‌های تولید ماقبل سرمایه‌داری و نیروهای سیاسی، نظامی و اقتصادی خارجی - قدرتهای مرکز در نظام جهانی - جست‌وجو می‌کند (مشیرزاده، ۱۳۷۵: ۴۳).

آبراهامیان نیز با تلقی انقلاب اسلامی به‌عنوان پدیده‌ای سیاسی - اجتماعی در پی یافتن عوامل ریشه‌ای انقلاب اسلامی است. از این‌رو کتاب خود را اثری می‌داند که در واقع بنیادهای اجتماعی سیاست در ایران را تحلیل و این موضوع را بررسی می‌کند که چگونه توسعه اقتصادی - اجتماعی به‌تدریج ویژگی‌های زندگی سیاسی در ایران را از انقلاب مشروطه تا پیروزی انقلاب اسلامی شکل داده است (آبراهامیان، ۱۳۷۷: ۱). او علت مشخص انقلاب اسلامی را در این می‌داند که «... شاه در سطح اجتماعی - اقتصادی دست به نوسازی زد و به این ترتیب طبقه متوسط جدید و طبقه کارگر صنعتی را گسترش داد، اما نتوانست در سطح سیاسی دست به توسعه بزند و این به شکلی اجتناب‌ناپذیر شکاف میان حکومت و ساختار اجتماعی را تشدید کرد... . بدین ترتیب در سال ۱۳۵۶، شکاف میان نظام اقتصادی - اجتماعی توسعه‌یافته و نظام سیاسی توسعه‌نیافته چنان عریض بود که تنها یک بحران اقتصادی می‌توانست کل رژیم را متلاشی سازد، پس انقلاب نه

به دلیل توسعه بیش از حد و نه توسعه نیافتگی بلکه به سبب توسعه ناهمگون روی داد...» (آبراهامیان، ۱۳۷۷: ۲۴-۲۵).

کاتوزیان نیز با چنین دریافتی از انقلاب اسلامی بر این اعتقاد است: رشد درآمد نفت، میزان و کیفیت استقلال مالی و قدرت سیاسی دولت را نسبت به طبقات دارا و نهادهای مذهبی افزایش داد، رشد بوروکراسی دولتی موجب افزایش تقاضا و عرضه آموزش به سبک غربی شد که به صورت مهم ترین مجرای دستیابی به مقامات بالای دولتی درآمد و ارتباط متقابل این تغییرات با سایر عوامل مادی و ایدئولوژیکی، مذهب و جامعه را به حاشیه ساختار اقتصادی - اجتماعی راند (کاتوزیان، ۱۳۶۸: ۱۲۳). او در واقع ترکیبی از استبداد نفتی و شبه تجدد را به عنوان ریشه های عمیق انقلاب ایران معرفی می کند (مشیرزاده، ۱۳۷۵: ۳۵).

ماروین زونیس نیز با برابر دانستن پدیده انقلاب اسلامی با سقوط حکومت شاه، در پی ارائه عوامل زمینه ساز آن است. به نظر او سقوط حکومت شاه ایران باید یکی از مهم ترین حوادث سیاسی تاریخ معاصر به حساب آید. پر قدرت ترین شاه جهان، سخنگوی اصلی سازمان مهم اوپک، متحد سیاسی و نظامی وفادار ایالات متحده و غرب با ترک کشورش در ژانویه ۱۹۷۹ [دی ۱۳۵۷] تاج و تخت و سلسله خویش را از دست داد (زونیس، ۱۳۷۰: ۱).

او در کتاب شکست شاهانه خویش به رویدادهای زمینه ساز انقلاب ایران و سقوط شاه می پردازد و شخص شاه را در کانون توجه قرار می دهد. به نظر او پیروزی انقلاب امری مقدور و اجتناب ناپذیر نبود و اگر شاه قبل از شروع انقلاب دست به اصلاحات دموکراتیک زده بود یا پس از شروع انقلاب قدرت سرکوب آنان را داشت، می توانست حکومت خود را حفظ کند، اما ویژگی های شخصیتی او که حاصل تربیت دوره کودکی و جوانی وی بود باعث شد که در همه مراحل با تردید و دودلی دیر و غیرمؤثر عمل کند و همین راه را برای سقوط او باز کند (زونیس، ۱۳۷۰: ۳).

ذکر این چند مورد از نویسندگان، هرچند طولانی، بدین جهت صورت گرفته است که با آشنایی با نوع تلقی آنها از انقلاب اسلامی به تفاوت نوع برداشت این مقاله از انقلاب اسلامی بهتر پی برده شود. در اینجا انقلاب اسلامی برخلاف موارد قبلی، پدیده سیاسی - اجتماعی در نظر گرفته نمی شود تا همانند محققان مذکور، در پی یافتن شرایط سیاسی، اقتصادی، اجتماعی پیدایش آن باشیم، بلکه «تصویری نمادین از کلیتی نظم یافته» تلقی می شود که در نظریه ایدئولوژی اسلامی دکتر علی شریعتی ظهور یافته است. البته این برداشت از انقلاب اسلامی متفاوت با برداشت محققانی است که آن را به عنوان نظامی ایدئولوژیکی یا گفتمانی مدنظر قرار داده اند. انقلاب اسلامی در برداشت ایدئولوژیکی، نظامی از باورها تعریف می شود که مانند هر

نظام اعتقادی دیگر در تحلیل نهایی، انعکاسی از فرایندها و کشمکش‌های اجتماعی و اقتصادی است.

بشیریه در کتاب *موانع توسعه سیاسی در ایران* با برداشت ایدئولوژیکی از انقلاب، علل شکل‌گیری آن را در تحولات عصر پهلوی جست‌وجو می‌کند. به نظر وی «ایران در عصر پهلوی با توجه به عقب‌ماندگی اقتصادی در عصر قاجار و عدم پیدایش گروه‌های نوساز نیرومند به راه اصلاحات بالا افتاد و نتیجه سیاسی این راه پیدایش ساخت قدرت اقتدارطلب بود. در واکنش به این فرایند دوگانه (ساخت قدرت و رفرم) زمینه پیدایش دو نوع مخالفت سیاسی در ایران دوران پهلوی مهیا شد: یکی مخالفت با فرایند تحکیم ساخت قدرت مطلقه که اغلب از جانب هواداران گوناگون قانون اساسی مشروطه در ادوار مختلف صورت گرفت و دیگری مخالفت با محتوای اجتماعی و اقتصادی و نوسازی به شیوه غربی» (بشیریه، ۱۳۸۰: ۹۹-۹۸).

مخالفت دوم که به نظر وی در طی انقلاب بر هدف اول اولویت یافت، به صورت واکنش سنت‌گرایانه به مدرنیسم و تهدیدهای ناشی از آن بود که به صورت ایدئولوژی اسلام تجلی یافت. به نظر وی، این ایدئولوژی بازتاب منافع در معرض خطر گروه‌های ماقبل مدرن در مقابل نوسازی به شیوه غربی بود. بدین ترتیب انقلاب اسلامی ایدئولوژی سنت‌گرایی است که در شرایط خاص ظاهر شده است. به طور کلی از نظر بشیریه، سنت‌گرایی چه از نوع مذهبی و چه از نوع غیرمذهبی، جنبشی است که در شرایط خاص تاریخی در واکنش به جهان مدرن و تجدد ظاهر می‌شود و در پی محافظت از نهادها و اندیشه‌هایی برمی‌آید که در جهان مدرن در معرض خطر و تهدید می‌گیرند (بشیریه، ۱۳۸۱: ۱۱۸). بدین ترتیب انقلاب اسلامی به عنوان ایدئولوژی «سنت‌گرایی تجددستیز» در ایران اساساً گرایش مذهبی بوده است که در پرتو علایق اجتماعی برخی از طبقات ماقبل مدرن پرورش یافته است (همان: ۱۲۰).

در این تحقیق تلقی ما از انقلاب اسلامی، همچنین متفاوت با تلقی کسانی است که انقلاب اسلامی را یک گفتمان در نظر می‌گیرند. در این تلقی «اسلام سیاسی یک گفتمان یا یک مجموعه معنایی متشکل از مجموعه‌ای از دال‌های بهم‌پیوسته در نظر گرفته شده است که در کنار هم در مقابل گفتمان‌های سکولار مدرن صف‌آرایی کرده‌اند. این گفتمان سازه‌ای سیاسی است که در پی فرایندهای سیاسی و به‌کارگیری استراتژی‌های طرد و حاشیه‌رانی رقیبان به گفتمان هژمونیک در ایران تبدیل شده و ساماندهی هویت‌ها، نیروها و حقیقت‌ها را برعهده گرفته است» (حسینی‌زاده، ۱۳۸۵: ۲۲۷).

براساس این دیدگاه، بابی سعید در کتاب *هراس بنیادین* به تحلیل علل ظهور اسلام سیاسی به طور عام و حسینی‌زاده در پایان‌نامه دکتری خود به علل ظهور اسلام سیاسی در ایران به طور خاص می‌پردازد.

از نظر بابی سعید، کمالیست‌ها^۱ اسلام را مجدداً فعال کردند؛ یعنی مداخله و فعالیت آنها، زمینه ظهور اسلام و طرح‌بندی‌اش با ساخت‌های هژمونیک خاص را فراهم ساخت. سیاسی شدن اسلام در سیاست غیریت‌سازی رژیم‌های کمالیست نسبت به اسلام نهفته است. آنها اساس هویت خود را بر مبنای دیگری و غیریت اسلام بنا نهادند. کمالیست‌ها معتقد بودند که برای مدرن شدن باید غربی شوند. هیچ‌کس نمی‌تواند غربی شود و در عین حال شرقی باقی بماند. در گفتمان کمالیستی، اسلامی مظهر شرق معرفی شد. ترک‌های کمالیست، می‌بایست شرقی بودن را کنار بگذارند و شروع به اروپایی شدن کنند، آنها می‌بایست هر نوع ارتباط با شرق پایان بخشند و خودشان را به‌منزله بخشی از غرب معرفی کنند.

بدین ترتیب اسلام به‌منزله یک نماد ضد مدرن، یکی از پایه‌های مهم گفتمان‌های کمالیستی درآمد. این گفتمان‌ها اسلام را با «تاریک‌اندیشی»، «خرافه» و رد مدرنیته یکسان می‌انگاشته‌اند. در این حال، اگر موفقیت و [پیروزی] اسلام‌گرایی به دلیل خصلت ضد مدرن آن باشد، به‌راحتی می‌توان فهمید که چرا گفتمان‌های دیگر نظیر سوسیالیسم، لیبرالیسم و غیره نمی‌توانستند از بحران کمالیسم سود ببرند، زیرا همه آنها حول اصول مدرنیته سازمان یافته و می‌یابند که با خود کمالیسم تفاوت زیادی ندارد (بابی سعید، ۱۳۷۹: ۴۶). به‌طور کلی از نظر بابی سعید، کمالیست‌ها اسلام را سیاست‌زدایی نکردند، بلکه با حذف اسلام از مرکز شالوده‌بندی نظم سیاسی خود، آن را سیاسی کردند.

حسینی‌زاده نیز در تحلیل سیاسی شدن اسلام در ایران از این شیوه بهره می‌جوید. از نظر او، ایجاد گفتمان اسلامی سیاسی در ایران پیامد استبداد و سرکوب و جهت‌گیری سکولاریستی دولت پهلوی است که از اوایل دههٔ چهل رشدی فزاینده به خود گرفت. به نظر وی از آغاز دههٔ چهل، پهلویسم چهرهٔ سرکوبگر، سکولار و غرب‌گرای خود را به نمایش گذاشت. این سیاست‌ها هر یک، غیر خود را بازسازی کرد و به تقویت گفتمان‌های ضد، یاری رساند. سرکوب و استبداد، آزادی و غرب‌گرایی نیز بومی‌گرایی را تقویت کرد و سرانجام سیاست‌های ضد‌مذهبی گفتمان مذهبی را به بازسازی خود واداشت و آن را به‌سوی رادیکالیسم و سیاسی شدن هدایت کرد و بدین ترتیب پهلویسم خود به ظهور گفتمان ضد یعنی اسلام سیاسی یاری رساند (حسینی‌زاده، ۱۳۸۵: ۲۲۷).

توضیح این دو دیدگاه، در نوع تلقی آنها از انقلاب اسلامی و به‌تبع نوع شیوهٔ تحلیل آنها، از آن جهت صورت گرفت که با ارائه دیدگاه‌ها و نظرهای آنها، تلقی و شیوهٔ تحلیلی خودمان را

۱. بابی سعید می‌گوید: رژیم‌هایی که در عصر «بعث استعماری» در اکثر کشورهای مسلمان به قدرت رسیدند و در ادبیات بنیادگرایی، آنها را «سکولار»، «مدرن» و ملی‌گرا می‌خوانند؛ تحت این عناوین توصیف نمی‌کنم، من آنها را کمالیست می‌خوانم (بابی سعید، هراس بنیادین: ۸۲).

مشخص‌تر کنیم. انقلاب اسلامی در اینجا حاصل نظریه ایدئولوژی اسلامی شریعتی تلقی می‌گردد که نتیجه تفکر و ژرف‌اندیشی وی در دنیای سیاست عصر خود است و یک الگوی پیشنهادی برای اداره حیات سیاسی و سامان دادن امور عمومی است تا مردم در چارچوب آن بتوانند خواسته و نیازهای اجتماعی و سیاسی خویش را برآورده کنند. با این تلقی انقلاب اسلامی تصویری نمادین از کلیت نظم‌یافته است که در آن شریعتی‌نگرشی را به ما می‌آموزد و از دنیای سیاست، یک بینش و یک روش درک همه‌جانبه را ارائه می‌دهد که جهان سیاست را برای ما قابل فهم سازد تا با آن هدایت شویم؛ یک نقشه جغرافیایی از سیاست برای ما رسم می‌کند تا به ما بگوید کجا هستیم و چه راهی ما را به مقصد مورد نظرمان می‌رساند.

در این تلقی انقلاب اسلامی نه آن «آگاهی کاذب» است که در پرتو علایق و منافع اجتماعی برخی از طبقات ماقبل مدرن پرورش یافته باشد و نه آن «سازه سیاسی» است که در پی غیریت‌سازی‌ها و منازعات و به‌کارگیری راهبرد طرد و به حاشیه راندن رقیبان به گفتمان هژمونیک در ایران تبدیل شده باشد؛ بلکه آن تصاویر انتزاعی و تجریدی از یک نظام سیاسی-اجتماعی است که برای سامان دادن و اداره خردمندانه حیات عمومی از سوی شریعتی به‌عنوان یک اندیشمند و نظریه‌پرداز ارائه شده است.

نظریه ایدئولوژی اسلامی دکتر علی شریعتی

به نظر حمید عنایت، شریعتی که هم معلم بود، هم سخنران و هم نظریه‌پرداز، نفوذی داشت که هیچ متفکر مسلمان در هیچ نقطه جهان اسلام نداشته، و این نفوذ نه فقط در پیشبرد و پروردن مبانی نظری سوسیالیسم اسلامی آنچنان که جوانان تحصیل‌کرده می‌فهمند، بلکه در اشاعه ویژگی‌های اسلام مبارز نیز بوده است (عنایت، ۱۳۸۰: ۲۶۸) به نظر سروش، آشتی دادن اسلام و انقلاب یا تفسیر انقلابی اندیشه‌ها و آرمان‌های اسلامی از دستاوردهای ماندگار و بحث‌انگیز دکتر شریعتی است (سروش، ۱۳۸۴: ۱). در واقع تغییر و تحولات جامعه ایران و وضعیت حاکم بر محیط‌های دینی و سلطه بی‌چون‌وچرای مارکسیسم در صحنه روشنفکری شریعتی را به‌سوی تدوین ایدئولوژی اسلامی کشاند و با طرح مسائلی چون بازگشت به خویشتن، استخراج و تصویر منابع فرهنگی، شیعه یک حزب تمام، امت و امامت کوشید آنچنان که خود آرزو داشت نوعی مانیفست اسلامی را تدوین کند تا مسلمانان با رجوع به آن بتوانند پاسخی به برخی از پرسش‌های خود داشته باشند (کاظمیان، ۱۳۸۶: ۲۷۶).

به نظر سروش، مهم‌ترین کاری که شریعتی به انجام آن توفیق یافت، ایدئولوژیک کردن دین بوده است؛ یعنی در آوردن دین در صورت یک ایدئولوژی.

وی می‌گوید:

«قابل ذکر است که آن دوران، دوران ایدئولوژی‌ها بود. در آن دوره، جامعه دینی ما برای انقلاب کردن و شوریدن علیه نظام مسلط آن روز، احتیاج به ایدئولوژی داشت. احتیاج به سلاحی داشت که با آن، به جنگ نیروهای مسلط آن دوران برود. این سلاح، برای جامعه دینی، می‌توانست تنها قیافه و قامت دینی داشته باشد و مرحوم شریعتی در مقام ساخت این سلاح، موفق‌ترین فرد بود. او به بهترین وجه، اندیشه‌های ایدئولوژیک جدید را مورد مطالعه قرار داده بود. پنهان نمی‌توان کرد که شریعتی دلبرده سوسیالیسم بود و در مارکسیسم نیز البته نکته‌های بکر و ناب و نغزی دیده بود که آنها را به استخدام خود درآورده بود و در تحلیل خود از اسلام و انقلاب دینی آنها را به کار می‌گرفت» (سروش، ۱۳۸۴: ۷-۸).

به نظر سروش، مهم‌ترین نقش ایدئولوژی‌ها این است که همچون سلاحی در دست طبقه شورشگر قرار گیرند و در برابر دشمن خاصی به کار روند. به نظر وی چنین نیست که هر سلاحی از پس هر دشمنی برآید، بلکه برای هر دشمنی، سلاح ویژه‌ای نیاز است و شریعتی در مقام تهیه این سلاح و در مقام تشخیص اینکه به چنین سلاحی در جامعه آن روز ایران، حاجت مبرم و مفرط است، فوق‌العاده صائب بود و برای تهیه این سلاح، به استخراج و تصفیة منابع فرهنگی پرداخت و این سلاح آماده بود که بعدها در انقلاب اسلامی، بسیار بسیار کارگر افتاد. به نظر وی، ادبیاتی که شریعتی فراهم آورد و نکته‌ها و اصطلاحاتی که از دل متون دینی و معارف گذشته دینی بیرون کشید، امروزه جزو کلمات و اصطلاحات جانشین‌ناپذیر انقلاب اسلامی به‌شمار می‌آید (همان: ۹-۸). به نظر هاشمی نیز شریعتی سخت تأثیر اندیشه مارکس بود. وی مارکسیسم را نقد می‌کرد، اما در گرفتن فکر عدالت اجتماعی و اقتصادی و نیز فکر انقلاب میراث‌دار مارکس بود. وی به انحای مختلف می‌کوشید ماتریالیسم را از مارکسیسم بزدايد و اسلام را با آن پیوند بزند (هاشمی، ۱۳۸۷: ۲۹۶-۲۹۵).

در واقع اگر نظریة لنین که بنیان نظری را برای انقلاب اکبر شوروی فراهم کرد، حاصل تأکید وی بر نقش طبقه پرولتاریا و حزب پیشتاز در انقلاب و بنابراین نوعی انحراف و تجدیدنظرطلبی در نظریة مارکسیسم کلاسیک باشد و اگر نظریة مائو که بنیان نظری را برای انقلاب کمونیستی چین فراهم کرد، حاصل تأکید بر نقش طبقه دهقان در انقلاب و بنابراین نوعی انحراف و تجدیدنظرطلبی در مارکسیسم کلاسیک، نظریة شریعتی که بنیان نظری را برای پدیده انقلاب اسلامی ۵۷ فراهم کرد، تنها حاصل تأکید وی بر نقش آگاهی توده‌ها و نقش روشنفکران در انقلاب یا تعیین رابطه استثمار میان ملت‌های استثمارشده و دولت‌های استعمارگر به‌جای طبقه حاکم و طبقه محکوم در درون جامعه نیست، بلکه تجدیدنظرطلبی او در مسائل اساسی مارکسیسم، یعنی زیربنای اعتقادی آن، یعنی ماتریالیسم است. در واقع اگر لنین و مائو برای

انطباق بر شرایط خاص جامعه خود، تجدیدنظریه‌هایی در نظریه مارکسیسم کلاسیک انجام دادند و این تجدیدنظرطلبی نظریه‌های آنها را از چارچوب نظریه مارکسیسم خارج نکرد، تجدیدنظرهای شریعتی برای انطباق بر شرایط خاص جامعه اسلامی در مارکسیسم کلاسیک، آن را کاملاً از چارچوب نظریه مارکسیسم خارج کرد و به آن ماهیتی دینی و معنوی بخشید و به ظهور نظریه کاملاً جدیدی منجر شد.

اساس نظریه شریعتی آن است که انسان موجودی خودآگاه، انتخاب‌کننده و آفریننده است. به نظر وی این سه صفت، صفات خاص خداوند است، اما چون انسان شبیه خداوند است، وی نیز دارای این صفات است. به نظر وی، این اراده آزاد انتخاب‌کننده اسیر چهار جبر است و این چهار جبر است که انسان را از خودآگاهی، انتخاب و آفرینندگی مانع می‌شوند. بنابراین انسان شدن و رسیدن به اراده آزاد خداگونه که بتواند در طبیعت انتخاب کند، هنگامی است که او بتواند از این چهار زندان خلاصی یابد. آن چهار جبری که اراده آزاد انتخاب‌کننده را در خود می‌فشردند و محدود و مقید می‌سازند و به جای وی انتخاب می‌کنند عبارت‌اند از جبر طبیعت، جبر تاریخ، جبر جامعه و جبر خویشتن (شریعتی، ۱۳۸۶: ۱۷۷-۱۷۶).

به نظر وی انسان با علم و تکنولوژی بر جبر طبیعت مسلط می‌شود و آن را می‌شکند و انسان ساخته‌شده طبیعت بر طبیعت مسلط می‌گردد، به وسیله فلسفه تاریخ و علم تاریخ و آگاهی تاریخی، انسان ساخته تاریخ بر مسیر تاریخ پیروز می‌گردد و آن را تغییر می‌دهد و جبر جامعه هم به وسیله جامعه‌شناسی فرو می‌ریزد و انسان نظام حاکم بر جامعه‌اش را آن‌گونه که می‌خواهد تغییر می‌دهد، اما برخلاف آنکه برای آزاد شدن از سه زندان فوق، تنها و تنها شناختن و آگاه شدن به عوامل جبری لازم بود، برای جبر چهارم تنها این شناختن و آگاهی کافی نیست، زیرا عوامل این جبر خود انسان است. نیرومندتر از شناختن و ارزیابی و مصلحت‌اندیشی عقلی و به کار بردن [منطق]، باید تا خود آدمی را در برابر خود قربانی کند، برای دیگران و این یک نیروی آنالوژیک نیرومندتر از نیروهای دیگر می‌خواهد به شکلی که من، خود، حتی خویشتن خودم را همچنان که می‌خواهم انتخاب کنم، حتی بتوانم این خویشتن را آنچنان اسیر خود و آن اراده انتخاب‌کننده خود سازم که به سادگی در پای ایمانم یا در پای دیگران قربانی کنم و این نیرو نیروی مذهب است (همان: ۱۹۲-۱۹۱).

به نظر وی، بشر یک موجود طبیعی مادی است که در طول تاریخ تکامل پیدا کرده و می‌کند و به میزانی که تکامل پیدا می‌کند دارای خودآگاهی و قدرت انتخاب‌کنندگی آزاد و اراده آفرینندگی هم می‌شود (همان: ۱۷۶-۱۷۵). در واقع انسان در طول تکامل «شدن»‌اش و در طول انتقال از بشر بودن به انسان شدنش، از این جبرها نجات پیدا می‌کند و رها می‌شود. امروز به میزانی که انسان تکامل پیدا می‌کند، در آن بُعد، از این جبرها بیرون می‌آید.

به نظر وی انسان امروز [انسان غربی] بیش از همه، اسیر جبر چهارم است. به نظر وی در طول تاریخ می‌بینیم که انسان از این زندان‌های سه‌گانه نجات خویش را بیشتر تأمین کرده و از همه وقت رهاتر از این سه جبر است و بیشتر از همه بر این سه جبر مسلط است، اما برعکس در برابر جبر چهارم، یعنی جبر خود و زندان خویشتن، از همه وقت حتی دوره‌ای که انسان تکنولوژی نداشته و علوم طبیعی را نمی‌دانسته، جامعه‌شناسی و فلسفه تاریخ را نمی‌فهمیده عاجزتر است. به نظر وی همین زندانی جبر چهارم بودن انسان امروز است که رهایی از زندان اول، دوم و سوم را پوچ، بیهوده و عبث نموده است. امروز انسان رها شده از زندان طبیعت و تاریخ و جامعه به پوچی می‌رسد (همان: ۱۵۹-۱۵۷).

به نظر وی عامل رهایی از این زندان خویشتن نیروی مذهب و عشق است؛ نیروی ماورای عقلی و منطقی که می‌تواند انسان را دعوت به نفی خود و عصیان علیه خویشتن و پا زدن به بودن خود برای هدفی یا دیگران بکند (همان: ۱۶۵). مذهبی که به نظر وی با آغاز دوره بورژوازی و پیدایش ماشینیسیم به‌عنوان روح حاکم در غرب کنار رفت و علم با رسالت توانایی بخشیدن و قدرت بخشیدن به انسان جانشینش شد (شریعتی، ۱۳۷۱: ۱۰۱).

اما به نظر شریعتی جوامع شرقی، اسلامی و جهان سوم زندانی جبر دوم و سوم یعنی جامعه و تاریخ خویش‌اند. به نظر وی این جوامع در دوران حاکمیت ادیان و مذهب به‌سر می‌برند و در یک نظام تولید شبه‌فئودالی زندگی می‌کنند و از صنعت جز چند نمونه مونتاژ و از بورژوازی جز چند دلال کمپرادور چیزی وجود ندارد و در دوره آرتیزانا (هنردستی) هستند و با روح اشراقی و در متن وسطی و بی‌سواد عمومی و سنت‌گرایی. به نظر وی اگر این جوامع را با تاریخ غرب مقایسه کنیم، در حال حاضر از نظر مرحله تاریخی در آغاز یک رنسانس و در انتهای قرون وسطی به‌سر می‌برند (شریعتی، ۱۳۸۵: ۲۸۳-۲۸۲). به نظر وی رهایی از این جبر فئودالیت و نظام فئودالیسم، علم جامعه‌شناسی و فلسفه تاریخ است.

به نظر وی هرچند مارکسیسم کلاسیک علم تاریخ و فن کشف تاریخ است، فلسفه تاریخ مارکسیسم قالب فلسفه تاریخ بشری نیست؛ بلکه فلسفه تاریخ تحولات اجتماعی جامعه غرب از آغاز تاکنون است. به نظر وی اگر روشنفکری واقعاً مارکسیست علمی باشد، باید برای تحول جامعه شرقی خودش با بینش دیالکتیکی، یک فلسفه تاریخ تازه‌ای کشف کند و سیر تحولات اجتماعی جامعه شرقی را از آغاز تا الآن در زیربنا و روبنا براساس تضاد دیالکتیکی و حرکت دیالکتیکی تاریخ و جبر تاریخ بازسازی کند و در نتیجه به یک فلسفه تاریخ دیگری می‌رسد که با فلسفه تاریخی که مارکس ارائه داده فرق دارد، اما روش و طرز کار و متد، دقیقاً به شکل علمی مارکسیستی است (شریعتی، ۱۳۶۹ الف، ۳: ۲۰-۱۹).

به نظر وی اسلام برای ما هم «خودآگاهی انسانی» است و هم «خودآگاهی اجتماعی». چون هر دو تا را با خود به همراه دارد (شریعی، ۸۵: ۲۲۱)، چراکه اسلام یک مذهب است و بنابراین یک ایدئولوژی و خطاب آن به نوع انسان است و هدف غایی آن رستگاری، رستگاری از چهار زندان همیشگی جبر طبیعت، جبر تاریخ، جبر اجتماع و بالاخره جبر خویشتن (شریعی، ۷۱: ۱۴۶). بنابراین اسلام هم می‌تواند عاملی برای رهایی انسان امروز از زندان خویشتن باشد و همان‌طور نیز عاملی برای رهایی جوامع شرقی و اسلامی از زندان جامعه و تاریخ مرحله خویش. اما به نظر وی عواملی در گذشته و عواملی در حال حاضر نقش مذهب اسلام را نفی می‌کرده یا مسخ (شریعی، ۱۳۸۵: ۱۸۶).

به نظر وی غرب، پیش از آنکه به آستانه استعمار جهانی و امپریالیسم اقتصادی جدید رسد، اسلام را خوب می‌شناخت. تاریخ به وی آموخته بود که اسلام مذهبی نیست که در گوشه خلوت معابدش، پیروانش را گرد آورد و فارغ از دنیا و مافیها، به راز و نیازهای عارفانه و ریاضت‌های زاهدانه مشغول دارد، مذهبی است که به سرعت حرکت می‌سازد، قدرت می‌زاید، خودآگاهی و بیداری می‌دهد و حساسیت سیاسی، مسئولیت اجتماعی و آگاهی نسبت به سرنوشت برمی‌انگیزد و ذهن را می‌آشوبد و محکوم را برمی‌شورد و به صحنه پیکار، روح ایمان، امید و بی‌باکی می‌دمد و از این‌رو چگونه استعمار غربی می‌تواند پا به سرزمین وی بگذارد و تا قلب جامعه‌اش نفوذ کند و زندگی و سامان امتش را برهم ریزد و کشورش را غارت کند و شهرش را بازار سازد و مردمش را مقلدان پوک و پوچی بی‌ارج و بی‌محتوای انسانی بار آورد و آنگاه به «خطر اسلام» که هزاران زخم کاری از او پر پشت و پهلو دارد نیندیشد و پیش از آنکه او را به دست شبه روشنفکر از سر راهش کنار نزند و یا به دست شبه ملأ فلجش نکند و یا به چیزک‌های موهوم سرگرمش سازد، بی‌پروا و ناشیانه به قلب سرزمین‌هایش گام نهد؟ (همان: ۳۵۵-۳۳۵).

به نظر وی، امروز وقتی در ذهن یک روشنفکر آگاه ارزش‌های انسانی، فکری، اخلاقی و اجتماعی اسلام به شکل علمی مشخص می‌شود که بتواند ایدئولوژی‌های معاصر را بشناسد و از مکتب‌های مادی، مذهب، عرفانی، علمی و غیرعلمی آگاه باشد و بعد بتواند در چنان زمینه‌ای و در چنین شناخت و فرهنگی، اسلام را در ذهن خود به عنوان یک ایدئولوژی الهی مطرح و ارزیابی دقیق علمی بکند (شریعی، ۱۱۳۶۹ الف: ۲۳۷) به نظر وی کسی می‌تواند اسلام‌شناسی را در قرن بیستم و اسلام را در قله همه ایدئولوژی‌ها و اندیشه‌های حاکم به ذهن قرن بیستم مطرح بکند [که از علم امروز بگذرد]. به نظر وی اسلام پایین‌تر از ایدئولوژی‌های قرن بیستم رفتنی است، اسلام مادون علم، مادون ایدئولوژی، مادون سوسیالیسم، مادون فلسفه تاریخ و مادون اگزستانسیالیسم رفتنی است و نمی‌توان آن را نگه داشت. اسلام راستین و تشیع نخستین، یک ایدئولوژی ماورای علم است، یعنی باید به علم برسیم و بعد از علم، اسلام را بگیریم، نه اینکه

همچون ذهن منجمد و منحط خودمان علم را نمی‌تواند بفهمد و به مرحله علمی نرسیده، اسلام را به‌عنوان یک داروی تخیلی و جبران جهل خود بگیرد (همان: ۲۲۲).

به نظر وی برای ما در این دوره و در این زمان به‌عنوان یک شرقی و به‌عنوان یک انسان جامعه اسلامی و بالاخره یک انسان قرن بیستم طرح اسلام به دو دلیل فوریت دارد:

یکی دادن یک جهان‌بینی معنوی بزرگ و یک تفسیر روحانی از عالم هستی به‌گونه‌ای که انسان آزاد خودش را در آن بیگانه و مجهول احساس نکند و ایجاد و ارائه یک جهت و هدف انسانی برای زیستن. به نظر وی ما به‌عنوان کسانی که وابسته به یک فرهنگ مذهبی بزرگ و یکی از بزرگ‌ترین ادیان تاریخ و آخرین دین بزرگ هستیم، باید در تلاش عمومی روشنفکران و متفکران امروز و هماهنگ با روح جستجوگر و مضطرب بشر برای پیدا کردن یک ایمان ماورای علمی ولی منطقی و معقول سهیم باشیم و در راه یافتن آن ایده‌آل بزرگ بشریت را کمک کنیم.

به نظر وی مسئله دیگری که لزوم شناخت دقیق و عالمانه مذهب و مذاهب را ایجاد می‌کند این است که بررسی تاریخ ادیان این حقیقت را به ما نشان می‌دهد که دین در مسیر تاریخ دارای دو جریان است، یک جریان انسانی و یک جریان تاریخی. جریان تاریخی آن جریان منفی و حاکم بر تاریخ است که ضد این وجه انسانی است و آن مذهبی است که به‌دست قدرت‌های حاکم علیه مردم و برای توجیه وضع موجود به ضرر مردم استخدام می‌شود.

این دو بعد واقعی و حقیقی در طول تاریخ با هم حرکت دارند و همیشه با هم مبارزه داشته‌اند و ما اکنون در انتهای این تاریخ مذهب را از این دو نظر بررسی می‌کنیم:

یکی از نظر وابستگی ما به زمان و قرنی که در جست‌وجوی یک احساس معنوی و یک تفسیر ماورای علمی و یافتن معنایی، مفهومی، روحی و ایمانی و عشقی متعالی برای زیستن است؛

دوم از نظر اینکه ما وابسته به یک تاریخ و وابسته به یک جامعه و فرهنگ مذهبی هستیم که آن جریان منفی مذهب نیز در طول تاریخ ما حرکت و حاکمیت داشته و پیوسته بر ضد خود مذهب و بر ضد مردم و تاریخ ما و حرکت مردم ما و اجتماع ما نقش داشته و باید آن نقش را نشان داد و شناخت (شریعتی، ۱۳۶۲: ۳۳-۳۲).

بنابراین انقلاب اسلامی که به‌طور خلاصه عبارت است از یک انقلاب در شکل فهمیدن اسلام (شریعتی، ۱۳۸۴: ۲۹۸)، در راستای تحقق اهداف بادشده از مذهب در دنیای جدید است.

براساس تفسیر ایدئولوژیکی شریعتی از اسلام به‌عنوان ایدئولوژی ماورای علم، جهان‌بینی وی جهان‌بینی توحیدی است. مقصود از جهان‌بینی توحیدی تلقی همه جهان است به‌صورت یک وحدت، نه تقسیم آن به دنیا و آخرت، طبیعت و ماورای طبیعت، ماده و معنی، روح و جسم، یعنی تلقی همه وجود به‌صورت یک کل و یک اندام زنده شاعر و دارای یک اراده و خرد و

احساس و هدف (شریعی، ۱۳۷۵: ۳۵). بنابراین این تلقی دیدگاه ماتریالیسم و ناتوریالیسم را از بین می‌برد. توحید، وحدت طبیعت با ماورای طبیعت، انسان با طبیعت، انسان با انسان و خدا با جهان و با انسان را تفسیر و توجیه می‌کند و همه را در یک نظام کلی هماهنگ و زنده و خودآگاه تصویر می‌کند.

به نظر وی، زیربنای توحیدی نمی‌تواند تضاد و تفرقه را در جهان بپذیرد، بنابراین تضاد انسان و طبیعت، روح و جسم، دنیا و آخرت، ماده و معنی و نیز تضاد حقوقی، طبقاتی، اجتماعی، سیاسی، قومی، خاکی، خونی، ارثی، ذاتی، فطری و حتی اقتصادی در جهان‌بینی وجود ندارد، چه توحید یعنی وحدت‌نگری در هستی و این تضادها به نظر وی با جهان‌بینی شرک یعنی ثنویت، تثلیث و چندگانه‌بینی سازگار است، نه با توحید که یگانه‌بینی است (همان: ۴۰-۳۹).

اما انسان در این جهان‌بینی توحیدی، ترکیبی از روح خدا و لجن متعفن است. به نظر وی از قرآن چنین برمی‌آید که انسان یک اراده آزاد و مسئول است. در پایگاهی میانه دو قطب متضاد «خدا - شیطان» یا «روح - لجن». اجتماع این دو تضاد، جمع این دو «تر» و «آنتی تر» - که هم در سرشت اوست و هم در سرگذشت او - «حرکت» را در او ایجاد کرده و یک حرکت دیالکتیکی جبری تکاملی را و مبارزه مداوم میان دو قطب متناقض در «ذات» و در «زندگی» انسان را (همان: ۴۲).

در نظر وی این ترکیب بازتابی از دو واقعیت «من» فرد - و «ما» - جامعه است. به نظر وی «من» مجموعه خصوصیات و غرایز و کشش‌ها و حرکتی است که از طرف دیگران به طرف خاص یک فرد متوجه است و وقتی که همه دنیا و مسائل و موضوع‌ها و زیبایی‌ها و لذت‌ها جهتش از دیگران به فرد می‌آید، آن فرد «من» را تشکیل می‌دهد و وقتی که جهت همین لذت‌ها، معنویات، زیبایی‌ها، ماده‌ها، پول‌ها و مادیات از «فرد» به طرف «جمع» برمی‌گردد، «ما» یا مردم را پدید می‌آورد (شریعی، ۱۳۸۴: ۴۶). به نظر وی، ایثار که ستون اساسی و عمود خیمه انسان بودن یا اخلاق را تشکیل می‌دهد، عبارت است از انتخاب منافع و مصالح دیگر و دیگران بر منافع و مصالح خویش. به نظر وی، هنگامی فردی در دوراهی «خود» و «دیگران» قرار می‌گیرد که در راهی به منفعت، لذت و امنیت، بقا و بودن خویش می‌رسد و در راه دوم باید همه اینها را به خاطر تأمین منافع، لذت و خوشبختی دیگران از دست بنهد، راه دوم یعنی دیگران را می‌گزیند، ایثار کرده است (شریعی، ۱۳۷۵: ۲۴۶).

بنابراین اگر در نظریه مارکسیسم، تضاد جامعه ناشی از انحصار منابع و ابزار تولید در یک طبقه و استثمار و محرومیت طبقه دیگر است و راه رسیدن به برابری و سوسیالیسم در جامعه، اشتراکیت در منابع و ابزار تولید است، در نظریه شریعی تضاد اصلی و اولیه ناشی از ترکیب متضاد خلقت انسان و راه رسیدن به مای اجتماعی و سوسیالیسم ایثار و نفي من فردی در برابر

مای جمعی است. در واقع راه رسیدن به خدا از مای اجتماعی و مردم عبور می‌کند و از این رو اسلام فرد را برای نیل به خدا به نفی در خلق خدا دعوت می‌کند.

در این جهان‌بینی توحیدی، تاریخ براساس یک جبر علمی است، یک جریان پیوسته و همچون انسان، یک تضاد دیالکتیکی، یک جنگ دائمی میان دو عنصر متخاصم و متضاد که از آغاز بشریت شروع شده و همیشه و همه جا درگیر بوده و تاریخ را ساخته است. به نظر وی، بی‌شک تاریخ واقعی است همچون دیگر واقعیت‌های جهان؛ از جایی شروع کرده و ناچار باید به جایی برسد، باید هدفی داشته باشد، به سویی روان باشد.

به نظر وی در قصه «آدم»، سخن از نوع انسان است، انسان به معنای حقیقی و فلسفی آن و انسان از جنگ «روح - لجن»، «خدا - شیطان» در آدم شروع می‌شود. اما تاریخ از جنگ قابیل و هابیل شروع می‌شود. بنابراین قصه هابیل و قابیل «فلسفه تاریخ» را نشان می‌دهد و قصه آدم، فلسفه انسان را (همان: ۵۱-۵۰).

به نظر وی، قتل هابیل به دست قابیل، از یک تحول بزرگ، یک پیچ تند در مسیر تاریخ و به‌خصوص از بزرگ‌ترین حادثه‌ای که در سرگذشت انسان روی داده است خبر می‌دهد و آن را عمیقاً توجیه و تفسیر علمی و طبقاتی و جامعه‌شناسی می‌کند و آن پایان یافتن دوران کمون اولیه و نابود شدن نظام برابری و برادری نخستین انسان در شکل تولیدی صید و شکار است (هابیل) و ظهور تولید کشاورزی و ایجاد مالکیت خصوصی و تشکیل اولین جامعه طبقاتی و نظام تبعیض و استثمار و مال‌پرستی و بی‌ایمانی و آغاز خصومت و رقابت و آز و غارت و بردگی و برادرکشی (قابیل) (همان: ۵۷-۵۶).

به نظر وی، از نظر جامعه‌شناسی چون در نظام کمون اولیه وحدت طبقاتی حکومت می‌کند و همچنین به قول دورکیم چون در جامعه‌های ابتدایی - سوسیالیسم بدوی - روح واحد، روح حاکم بر جامعه‌های بشری است، فقط و فقط براساس تحلیل جامعه‌شناسی و فلسفه تاریخ، مظهر و تجلی طبیعی مذهبی باید توحید باشد. به نظر وی، در طول تاریخ ابتدا وحدت بشری بوده و متناسب با وحدت بشری توحید الهی است و بعد در تاریخ، تفرقه نژادی و طبقاتی و خانوادگی و گروهی و ارزشی به وجود می‌آید و متناسب با این تفرقه، تفرقه الهی یعنی شرک است که شرک، توجیه‌کننده نظام طبقاتی و نژادی در جامعه بشری است که یک نظام متأخر است و توحید یک طرز تفکر آغازین تاریخ است، چراکه متناسب با توحید طبقاتی است. به نظر وی در طول تاریخ، توده‌های مردم همواره قربانی شرک مذهبی و اجتماعی‌اند. به همین دلیل در آرزوی استقرار و تحقق توحید اجتماعی و تاریخی و وحدت بخشیدن به طبقات و نژادها و به همه بشریت‌اند (همان: ۲۲۹-۲۲۸).

از دید شریعتی، نبرد تاریخی میان هایبیل و قابیل، شرک و توحید، تبعیض طبقاتی و نژادی با عدالت و وحدت انسانی، مذهب خدعه و تخدیر و توجیه وضع موجود، با مذهب آگاهی و حرکت و انقلاب، در طول زمان تاریخی پیوسته ادامه دارد تا آخرالزمان و آن هنگامی است که قابیل بمیرد و نظام هایبیلی دیگر بار استقرار بیابد و آن انقلاب جبری پایان تاریخ قابیلی است که برابری در سطح جهانی تحقق می‌یابد و در نتیجه توحید و برادری انسانی می‌تواند استقرار یابد. استقرار قسط است و عدل که جبراً تاریخ به آنجا خواهد رفت و به شکل یک انقلاب جهانی و انتقام تاریخی و طبقاتی، قطعاً در سراسر زندگی بشر گسترش خواهد یافت و نوید خداوند خواهید رسید که گفت: «اراده کرده‌ایم تا بر کسانی که در زمین به بیچارگی و ضعف گرفته شده‌اند، منت بگذاریم که آنان را رهبران مردم قرار دهیم و وارثان زمین» (همان: ۶۲).

بنابراین اگر در نظریه مارکسیسم تحول مراحل تاریخی و تحقق سوسیالیسم ناشی از اقتضای جبر ماتریالیسم دیالکتیک تاریخی است، در نظریه شریعتی ضرورت و اجتناب‌ناپذیر بودن تحقق سوسیالیسم ناشی از اعتقاد به جهان‌بینی الهی است. براساس این جهان‌بینی، هر پدیده و حرکتی تابع نظام و حرکت کلی معقول و منطقی و علمی حاکم بر تمام وجود است؛ تاریخ مجموعه‌ای از حوادث و اتفاقات تصادفی و بی‌علی و بی‌هدف نیست؛ تاریخ مسیر حرکت منطقی و علمی نوع انسان است که براساس قوانین معین و مسلم علمی، طرح ایده‌آل تکاملی بشری را در هستی تحقق می‌بخشد.

در جهان‌بینی توحیدی، جامعه‌شناسی نیز براساس دیالکتیک است؛ جامعه عبارت است از دو طبقه - طبقه هایبیلی و قابیلی. به نظر وی در جامعه فقط و فقط دو زیربنا ممکن است، یکی زیربنای قابیلی و دیگری زیربنای هایبیلی. وی بردگی، سروازی و بورژوازی و سرمایه‌داری را به‌عنوان «زیربنا» قبول ندارد که به نظر وی همگی روبنایند (همان: ۶۳).

اساس جامعه‌شناسی مارکسیسم بر اعتقاد به این اصل استوار است که عامل و علت اساسی در جامعه، زیربنای آن است و تغییرات روبنایی همواره وقتی تحقق پیدا می‌کند که تغییری در زیربنا پدید آمده باشد؛ اما به نظر شریعتی رابطه بین زیر بنا و روبنا، ذهنیت و عینیت، انسان و محیط، و سوژکتیویته و ابژکتیویته رابطه متقابل علت و معلول مداومی است که یک پدیده بر پدیده دیگر اثر می‌گذارد و آن اثر تازه بر خود مؤثر باز اثر می‌گذارد و این تأثیر و تأثر همیشگی است. براساس این دیدگاه روبناها نیز در زیربنای تولیدی و زیربنای اجتماعی مؤثرند و یکی از روبناها مذهب (مذهب شرک یا مذهب توحید) است.

به نظر وی همان‌طور که شرک جهان‌بینی می‌تواند توجیه‌کننده شرک اجتماعی باشد، توحید جهان‌بینی که بهترین نوع از بینش وحدت‌گرایانه جهان است، می‌تواند وحدت بشری، وحدت طبقاتی، وحدت ارزش‌های انسانی، وحدت ذات بشری را توجیه کند. هنگامی که زیربنای

اعتقادی یک نظام اقتصادی از بین رفت و وقتی نوع تفکر و اعتقاد و تمکین مردم چنین شد که سلسله مراتب اقتصادی و سیاسی و اجتماعی و اخلاقی در جامعه زیربنا ندارد و یک نظام عرضی، موقتی و تحمیلی و برخلاف نظام کائنات و برخلاف سنت خداوند و رضای خداوند و آفریننده واحد است، آن گاه دیگر این نظام، زیربنایش را برای دوام از دست می دهد. بنابراین جهان بینی توحیدی بزرگترین عاملی می شود تا براساس تأثیر روبنا در زیربنا، توحید که روبناست، در زیربنای تفرقه انداز شرک آلود توحیدی، تأثیر وحدت بخش می نماید (همان: ۱۳۷-۱۳۶).

اما در جهان بینی توحیدی جامعه ایده آل، امت نام دارد. امت عبارت است از «جامعه انسانی که همه افرادی که در یک هدف مشترک اند، گرد هم آمده اند تا براساس یک رهبری مشترک به سوی ایده آل خویش حرکت کنند (شریعتی، ۱۳۸۶: ج: ۳۵).

به نظر وی در امت «زیربنا اقتصاد است و نظام اجتماعی بر قسط و عدل» است و مالکیت مردم و احیای نظام هابیلی، جامعه برابری و در نتیجه برادری انسانی؛ جامعه بی طبقه. به نظر وی فلسفه سیاسی و شکل زندگی نه دموکراسی رأس هاست، نه لیبرالیسم بی هدف و بی مسئولیت که بازیچه قدرت های اجتماعی است، نه آریستوکراسی متعفن است، نه دیکتاتوری ضد مردم و نه الیگارشسی تحمیلی، بلکه مبتنی بر اصالت رهبری» است، رهبری متعهد انقلابی، مسئول حرکت و ضرورت جامعه براساس این جهان بینی و ایدئولوژی و برای تحقق تقدیر الهی انسان در فلسفه آفرینش (شریعتی، اسلام شناسی ۱: ۷۳-۷۲).

در جهان بینی توحیدی انسان ایده آل، انسان خداگونه ای است که در او، روح خدا بر نیمه ابلیسی - لجنی - رسوبی اش چیره شده است و از تردید و تناقض میان دو «بی نهایت» خویش رسته است. به نظر وی انسانی که ساخته محیط نیست، محیط ساخته اوست، او از همه جبرها که همیشه انسان ها را در خود می فشرد و قالب های ماهیت ساز خود را بر آنها تحمیل می کرده است، به نیروی علم، تکنیک، جامعه شناسی و خودآگاهی و قدرت ایمان و آگاهی رهانده شده است: از جبر طبیعت و وراثت، جبر تاریخ، جبر جامعه به هدایت علم و تکنیک آزاد می شود و به هر سه زندان خویش می شورد و بر هر سه مسلط می شود و با نیروی «عشق»، از چهارمین زندانش، زندان خویشتن، رها می شود و بر آن می شورد و بر خویش مسلط می شود و خویشتن خویش را می سازد.

بنابراین اگر در نظریه هگل، خدا آن ایده مطلق ناخودآگاهی است که پس از طی مراحل تکامل خود در انسان متعالی به خودآگاهی مطلق می رسد و خدا در آن انسان متعالی، ایده آل خود را می شناسد، در نظریه شریعت، انسان در تحول تاریخی شناخت قوانین این توانایی را به وی می دهد که اراده خود را بر جبر علمی حاکم بر جامعه بشری و عوامل رشد و انحطاط و ارتقا و رکود آن تحمیل کند و با پی بردن به «تقدیر تاریخی» جامعه خویش، «تقدیر آزادی» خود را

جانشین آن سازد و چنانکه در گیاه‌شناسی و جانورشناسی و طبیعت‌شناسی با کشف قوانین حیات و حرکت بر آنها مسلط می‌شود و به‌جای آنکه مثل همیشه مقهور و مجبور جبر طبیعت باشد، جبر طبیعت را در اختیار و استخدام خود می‌کشد، با شناخت تاریخ، جبر تاریخ را مهار می‌کند و با کشف چگونگی شدن خویش، «شدن خویش» را به دلخواه خویش در قبضه قدرت خویش می‌گیرد و بدین‌گونه انسان نه‌تنها به «خودشناسی» بلکه به خودسازی می‌رسد و این موجود مخلوق آفریده‌های دست‌های طبیعت و تاریخ، آفریدگار خویش می‌گردد و خداوندگار طبیعت و تاریخ خویش و اینجاست که انسان جانشین خدا و خویشاوند و همانند خدا می‌گردد و بالاخره پایان رنج جاوید انسان، این نیمه خدایی که زندانی نیروهای قاهر طبیعت است تحقق می‌یابد و انسان به خدا بازمی‌گردد و بهشت گمشده‌اش را بازمی‌یابد، آن‌گاه که علم طبیعت او را از زندان طبیعت و علم تاریخ او را از زندان گذشته و علم جامعه او را از جبر اجتماع و مذهب از زندان خویش رهاش سازد (شریعتی، ۱۳۸۶: ۷۸-۷۷).

بنابراین شریعتی با این تفسیر ایدئولوژیکی از مذهب اسلام، هم خودآگاهی اجتماعی را برای جوامع شرقی و اسلامی برای رهایی از جبرهای جامعه و تاریخ خویش فراهم ساخت و هم خودآگاهی انسانی را برای انسان امروز برای رهایی از جبر خویشتن و پدیده انقلاب اسلامی در سال ۵۷ خود نمونه‌ای از یک جامعه غلبه‌یافته بر جبر تاریخ و جامعه خویش و نیز «روحي برای یک جهان بی‌روح».

به نظر شریعتی اسلام با این تفسیر به رقیبی برای ایدئولوژی‌های دیگر درمی‌آید. وی می‌گوید:

«اسلام، مثل هر عقیده دیگر، تا وقتی در پوسته جامد موروثی و بی‌مسئولیتی فردیش مطرح است، تا وقتی که در رابطه بین فرد و خدا و بین زندگی فردی و آخرت مطرح است، از جهت آنکه به‌صورت یک نیرو نیست و چون به‌صورت یک قدرت در زمان مطرح نمی‌شود، دشمن ندارد و کسی به حسابش نمی‌رسد؛ اما وقتی که اسلام می‌خواهد از پوسته جامد و سستی قرون وسطایی‌اش بیرون بیاید و از رابطه فردیش و از محدوده اخلاقی و روانی و شخصی و درونی‌اش، خارج شود و به‌صورت یک موج، یک دعوت، یک رسالت، مسئولیت، به‌صورت یک عامل ساختن انسان و جذب انسان جدید درآید و در وسط زمینه و زمان مطرح شود، خطرناک می‌گردد.

این اسلام با این شکل، هم با منفعت‌ها و قدرت‌ها و طمع‌های جهان‌خوااری و هم با مکتب‌ها و ایدئولوژی‌ها و مذهب و عقایدی که مدعی نجات و دعوت انسان‌اند، تضاد پیدا می‌کند، یعنی اسلام، یک رقیب پیدا می‌کند و یک خصم. مبارزه خصم با یک حقیقت و یک قدرت، مبارزه اصولی است؛ یعنی اختلاف و تضاد در هدف‌هاست، در مبانی و مقاصد است. اسلام در برابر

استعمار، در برابر امپریالیسم جهانی، یک چنین رابطه‌ای دارد. این می‌خواهد که آن نباشد و آن می‌خواهد که این نباشد و ریشه‌کن شود، زیرا در اصول، در آرمان‌ها و در هدف‌ها با هم تضاد دارند. آن به نجات و آزادی و کمال انسان و به صلح و عدالت می‌اندیشد و این به استثمار خلق‌ها و ملت‌ها و به حق‌کشی و نابود کردن انسان و به تبدیل انسان به یک خوک مصرف‌کننده یا به کارگر استثمارشونده یا یک برده سیاسی. بنابراین تضاد این دو، تضادی اصولی است.

از طرف دیگر همین اسلام - که در جامعه امروز و در نسل امروز، یک دعوت فکری و جذب‌کننده نسل جوان و روشنفکر است - خودبه‌خود با ایدئولوژی دیگری که همین هدف‌ها را شعار خودش قرار داده است و مدعی همین آرمان‌هاست، تضاد پیدا می‌کند. این تضاد، تضاد دو رقیب است، نه دو خصم، دو رقیبی که در آرمان‌ها و شعارها با هم مشترک‌اند، اما در شکل دعوت، در طرح مسائل، این آن را غلط می‌شمارد و باطل و آن، این را غلط می‌خواند و باطل، و در این جدال و برابری خواهی و در این رقابت است که صداقت و لیاقت هر کدام، برای تحقق شعارهایشان و میزان راستی و صدق و ارزششان، مشخص خواهد شد و واقعاً استعدادشان برای این کار در زمان معین خواهد کرد.

بنابراین اسلام، الآن در دو جبهه در معرض خطر قرار گرفته است: یکی جبهه قدرت‌های ضدانسانی و یکی جبهه ایدئولوژی‌هایی که به انسان و نجات و آزادی انسان تکیه می‌کنند و شعار می‌دهند و خود را به‌عنوان دعوت و انگیزه و حرکت در برابر استعمار و قدرت‌های ضد انسانی جهانی معرفی می‌کنند.

تلقی استعمار از اسلام دارد و تلقی ایدئولوژی ماتریالیستی از آن، با هم فرق می‌کنند. اکنون خطر در خاورمیانه و در تمام این منطقه و حتی دورتر از خاورمیانه تمام این است که یک موج اسلامی انقلابی می‌آید، از طرفی وجود سلطه استعمار غربی را محو و ریشه‌کن می‌کند و از طرف دیگر فضا و زمینه را پر می‌کند و در ذهن و وجدان اندیشمندان نسل روشن و آگاه این منطقه جای می‌گیرد و بنابراین جا را بر ایدئولوژی مارکسیستی تنگ می‌سازد. پس مارکسیسم در این منطقه با اسلام با این عنوان مخالف است که نیروی برخاسته‌ای است که جا را بر او تنگ می‌کند و به‌عنوان یک فکر طردش می‌نماید و استعمار با اسلام به‌عنوان نیرویی درگیر است که دارای حرکت انقلابی است و او را به‌عنوان یک قدرت نفی می‌کند (شریعتی، ۱۳۶۹: ب: ۲۳-۲۹).

البته گاه تفسیر ماورای علمی شریعتی از اسلام و تشیع، چنان جنبه سطحی به خود می‌گیرد که این احساس و درک پیش می‌آید که اصطلاحات و مفاهیم اسلامی صرفاً قالب و ظرفی برای بیان محتوای ایدئولوژی مارکسیستی است. در واقع در اینجا اسلام نه تنها بطون متراکمی نیست که در برابر ایدئولوژی مارکسیستی یکی از بطن‌های پنهانی‌اش آشکار شده باشد بلکه صرفاً

ابزاری برای انتقال و ترجمه مفاهیم مارکسیستی برای توده‌های مردم است. البته در بیان و پافشاری بر این انتقاد از شریعتی به این توصیه مهم وی نیز باید توجه داشت که می‌گوید: «ما مسلمانی، اما در این قرن و این نقطه جهان»، به نقد من آغاز نمایند و قوت و ضعف عقیده و تعهدم را ارزیابی کنند و فراموش نکنند که تنها کسانی می‌توانند این کار را به درستی انجام دهند که در این زمانه و این زمینه خاص به سر می‌برند و به «جایگاه» تاریخی و اجتماعی و جهانی خود آگاهی دارند و در جو فکری و فرهنگی «مسلمانی در این قرن» نفس می‌کشند و آن جوی است در درون مثلث: «سوسیالیسم، اگزیستانسیالیسم و اسلام ... (شریعتی، ۱۳۷۵: ۸۰-۷۸).

نتیجه

اگر نظریه لنین که بنیان نظری را برای انقلاب اکتبر شوروی فراهم کرد، حاصل تأکید وی بر نقش طبقه پرولتاریا و حزب پیشتاز در انقلاب و بنابراین نوعی انحراف و تجدیدنظرطلبی در نظریه مارکسیسم کلاسیک است، و اگر نظریه مائو که بنیان نظری را برای انقلاب کمونیستی چین فراهم کرد، حاصل تأکید بر نقش طبقه دهقان در انقلاب و بنابراین نوعی انحراف و تجدیدنظرطلبی در مارکسیسم کلاسیک است، نظریه ایدئولوژی اسلامی شریعتی که بنیان نظری را برای پدیده انقلاب اسلامی ۵۷ فراهم کرد، تنها حاصل تأکید وی بر نقش آگاهی توده‌ها و نقش روشنفکران در انقلاب یا تعیین رابطه استثمار میان ملت‌های استثمارشده و دولت‌های استعمارگر به جای طبقه حاکم و طبقه محکوم در درون جامعه نیست، بلکه تجدیدنظرطلبی او در مسائل اساسی مارکسیسم، یعنی زیربنای اعتقادی آن، یعنی ماتریالیسم است. در واقع اگر لنین و مائو برای انطباق بر شرایط خاص جامعه خود، تجدیدنظری در نظریه مارکسیسم کلاسیک انجام دادند و این تجدیدنظرطلبی، نظریه‌های آنها را از چارچوب نظریه مارکسیسم خارج نکرد، تجدیدنظرهای شریعتی برای انطباق بر شرایط خاص جامعه اسلامی در مارکسیسم کلاسیک، آن را کاملاً از چارچوب نظریه مارکسیسم خارج کرد و به آن ماهیتی دینی و معنوی بخشید و به ظهور نظریه کاملاً جدیدی منجر شد.

شریعتی با این تفسیر ایدئولوژیک از اسلام، هم خودآگاهی اجتماعی را برای جوامع شرقی و اسلامی به منظور رهایی از جبرهای جامعه و تاریخ فراهم کرد و هم خودآگاهی انسانی را برای انسان امروز به منظور رهایی از جبر خویشتن، و پدیده انقلاب اسلامی در سال ۵۷ خود نمونه‌ای از یک جامعه غلبه‌یافته بر جبر تاریخ و جامعه خویش است و نیز «روحی برای یک جهان بی‌روح».

منابع و مأخذ

۱. آبراهامیان، یرواند (۱۳۷۷)، ایران بین دو انقلاب: درآمدی جامعه‌شناسی ایران معاصر، ترجمه احمد گل محمدی، محمدابراهیم، فتاحی ولایی، تهران: نی.
۲. اسپریگنز، توماس (۱۳۷۰)، فهم نظریه‌های سیاسی، ترجمه فرهنگ رجایی، تهران: آگاه.
۳. بشیریه، حسین (۱۳۸۱)، دیباچه‌ای بر جامعه‌شناسی ایران دوره جمهوری اسلامی ایران، تهران: مؤسسه نگاه معاصر.
۴. ----- (۱۳۸۰)، موانع توسعه سیاسی در ایران، تهران: گام نو.
۵. حسینی‌زاده، سید محمدعلی (۱۳۸۵)، اسلام سیاسی در ایران (زمینه‌ها، استقرار و چالش‌ها)، دانشگاه حقوق و علوم سیاسی، دانشگاه تهران.
۶. زونیس، ماروین (۱۳۷۰)، شکست شاهانه: ملاحظاتی درباره سقوط شاه، ترجمه اسمعیل زند و بتول سعیدی، نشر نور.
۷. سروش، عبدالکریم (۱۳۸۴)، از شریعتی، تهران: صراط.
۸. سعید، بابی (۱۳۷۹)، هراس بنیادین: اروپامداری و ظهور اسلام‌گرایی، ترجمه غلامرضا جمشیدیها و موسی عنبری، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۹. شریعتی، علی (۱۳۷۵)، مجموعه آثار ۱۶، اسلام‌شناسی ۱، (تهیه‌کننده) دفتر تدوین و تنظیم مجموعه آثار معلم شهید دکتر علی شریعتی، تهران: قلم.
۱۰. ----- (الف) (۱۳۶۹)، مجموعه آثار ۱۸، اسلام‌شناسی ۳، (تهیه‌کننده) دفتر تدوین و تنظیم مجموعه آثار معلم شهید دکتر علی شریعتی، تهران: الهام.
۱۱. ----- (الف) (۱۳۸۶)، مجموعه آثار ۱۱، تاریخ تمدن (۱)، تهران: قلم.
۱۲. ----- (ب) (۱۳۸۶)، مجموعه آثار ۲۵، ب انسان بی‌خود، تهران: قلم.
۱۳. ----- (۱۳۷۱)، مجموعه آثار ۲۷، بازشناسی هویت ایرانی - اسلامی [گردآورنده دفتر تدوین و تنظیم مجموعه آثار معلم شهید دکتر علی شریعتی]، تهران: الهام.
۱۴. ----- (۱۳۶۲)، مجموعه آثار ۱۴، تاریخ و شناخت ادیان (۱)، تهران: انتشار.
۱۵. ----- (۱۳۸۵)، مجموعه آثار ۲۰، چه باید کرد، تهران: قلم.
۱۶. ----- (ب) (۱۳۶۹)، مجموعه آثار ۲، ب خودسازی انقلابی [گردآورنده دفتر تدوین و تنظیم مجموعه آثار معلم شهید دکتر علی شریعتی، تهران: الهام،
۱۷. ----- (۱۳۸۴)، مجموعه آثار ۲۹، میعاد با ابراهیم، تهران: آگاه.
۱۸. ----- (ج) (۱۳۸۶)، مجموعه آثار ۲۶، ج علی، تهران: نشر آمون.
۱۹. طاهری، ابوالقاسم (۱۳۸۰)، اصول علم سیاست، تهران: دانشگاه پیام نور.
۲۰. عنایت، حمید، انقلاب در ایران سال ۱۹۷۹، تشیع، ایدئولوژی سیاسی انقلاب اسلامی ایران، ترجمه منتظر لطف، فرهنگ توسعه، ش ۴.
۲۱. ----- (۱۳۸۰)، اندیشه سیاسی در اسلام معاصر، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران: خوارزمی.
۲۲. کاتوزیان، محمدعلی همایون (۱۳۶۸)، اقتصاد سیاسی ایران، استبداد و شبه‌مدرنیسم ۱۳۵۷-۱۳۰۵، ترجمه محمدرضا نفیسی و کامبیز عزیزی، تهران: پایروس.
۲۳. کاظمیان، مرتضی (۱۳۸۶)، شریعتی روشنفکر ناشناخته، تهران: قلم.
۲۴. مشیرزاده، حمیرا (۱۳۷۵)، «نگاهی به رهیافت‌های مختلف در مطالعه انقلاب اسلامی»، مجله راهبرد، ش ۹.
۲۵. هاشمی، محمدمنصور (۱۳۸۷)، دین‌اندیشان متجدد: روشنفکری دینی از شریعتی تا ملکیان، تهران: کویر.