

اسلام سیاسی از منظر علی شریعتی با تکیه بر واقعه عاشورا

سید مرتضی هزاوی^۱

دانشیار گروه علوم سیاسی دانشکده اقتصاد و علوم اجتماعی دانشگاه بوعلی سینا

علی زیرکی حیدری

دانش آموخته کارشناسی ارشد گروه علوم سیاسی دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران

(تاریخ دریافت: ۹۵/۹/۱۵ - تاریخ تصویب: ۹۵/۱۰/۶)

چکیده

اهمیت بررسی افکار شریعتی در این است که ضرورت بررسی مضمون فکری او و چگونگی تأثیرگذاریش بر نسل جوان جامعه را هرچه بیشتر بر ما آشکار می‌سازد. ضرورت بررسی و تبیین ابعاد مختلف اندیشه سیاسی شریعتی در راستای هرگونه پژوهش پیرامون تحولات سیاسی و اجتماعی ایران معاصر به ویژه دهه منتهی به پیروزی انقلاب اسلامی آشکار می‌شود. برای تحدید موضوع، در نوشتار حاضر وجهه دین‌اندیشی شریعتی را با تکیه بر حادثه عاشورا با استفاده از روش توصیفی تحلیلی بررسی می‌کنیم. در این زمینه، پرسش اصلی پژوهش این است که خوانش شریعتی از اسلام سیاسی، به ویژه واقعه عاشورا دارای چه ویژگی‌هایی بوده است؟ در پاسخ به این پرسش مدعی پژوهش عبارت است از اینکه با توجه به ویژگی نواندیشانه‌ای که در تفکر دینی شریعتی وجود داشت، می‌توان خوانش وی از تاریخ اسلام را خوانشی نوآیین خواند که امروزه با عنوان «اسلام سیاسی» شناخته می‌شود. بر این اساس، این نوشتار در سه محور اصلی بررسی و ارائه خواهد شد: ۱. مفهوم‌شناسی «اسلام سیاسی» و شاخصه‌های آن در اندیشه سیاسی شریعتی؛ ۲. خوانش جدید از تاریخ اسلام به مثابه «اسلام سیاسی» در مجموعه افکار شریعتی؛ ۳. تجلی عاشورا به مثابه نماد «اسلام سیاسی» در اندیشه شریعتی.

واژگان کلیدی

اسلام سیاسی، شهادت، عاشورا، علی شریعتی.

مقدمه

بدون آنکه بخواهیم آثار پرشمار شریعتی (۱۳۱۲ تا ۱۳۵۶) را به دور از هرگونه لغزش و خطا بپنداریم، لازم است بر این نکته تأکید کنیم که این متفکر مسلمان در مقطعی از تاریخ به تولید اندیشه و ارائه راهکار برای خروج از بن‌بست‌های فکری و اجتماعی پرداخت. زمانی که قشر تحصیل کرده در جایگاه انتخاب برتر به شدت به چنین نظریه‌پردازی‌هایی نیازمند بود. شریعتی رسالت خود را در برهه‌ای حساس برای رهنمون‌ساختن اهل نظر بر ضرورت «بازگشت به خویشتن» به خوبی انجام داد (رضایی شریف‌آبادی، ۱۳۹۱: ۱۰). می‌توان گفت: «شریعتی روح عصیان‌گر نسلی بود که... به دنبال اسلامی نو می‌گشت تا هم پاسخی به ندای درونش باشد و هم به نیاز برونش» (حسینان، ۱۳۹۰: ۹). از این رو، درباره او گفته شده که «تردید وجود ندارد که دکتر شریعتی برای عده شایان توجهی از دانشجویان در سال‌های ۱۳۴۴ به بعد به صورت بتی یا پیامبری درآمده بود که او را به راستی می‌پرستیدند و در سیمای او همان «ابوذر» و «سلمان» را می‌دیدند که وی در کتاب‌هایش آنان را به عنوان دو چهره بسیار تابناک صدر اسلام معرفی کرده بود» (متینی، ۱۳۷۲: ۸۳۶). در همین زمینه، می‌توان با شهید بهشتی هم‌سخن شد که گفت: «شریعتی در توسعه و تقویت شور انقلابی جامعه ما به ویژه نسل جوان تأثیر بسزایی داشت و توانست ذهن جوانان ما را برای درک پیام‌های امام خمینی آماده‌تر و به پذیرش این پیام‌های انقلابی نزدیک کند. او توانست پیوند میان نسل جوان و روحانیت متعهد را در راستایی انقلابی برای نسل جوان فهم‌پذیرتر کند (حسینی بهشتی، ۱۳۷۸: ۹۵).

ضرورت بررسی و تبیین ابعاد مختلف اندیشه سیاسی شریعتی در راستای هرگونه پژوهش پیرامون تحولات سیاسی و اجتماعی ایران معاصر به ویژه دهه منتهی به پیروزی انقلاب اسلامی آشکار می‌شود. برای تحدید موضوع، در نوشتار حاضر وجهه دین‌اندیشی شریعتی را با تکیه بر حادثه عاشورا با استفاده از روش توصیفی تحلیلی بررسی می‌کنیم. پرسش اصلی پژوهش این است که خوانش شریعتی از اسلام سیاسی، به ویژه واقعه عاشورا دارای چه ویژگی‌هایی بوده است؟ در پاسخ به این پرسش، مدعای پژوهش این است با توجه به ویژگی نواندیشانه‌ای که در تفکر دینی شریعتی وجود داشت، می‌توان خوانش وی از تاریخ اسلام را خوانشی نوآیین خواند که امروزه با عنوان «اسلام سیاسی» شناخته می‌شود. بر این اساس، این نوشتار در سه محور اصلی بررسی و ارائه خواهد شد: ۱. مفهوم‌شناسی «اسلام سیاسی» و شاخصه‌های آن در اندیشه سیاسی شریعتی؛ ۲. خوانش جدید از تاریخ اسلام به مثابه «اسلام سیاسی» در مجموعه افکار شریعتی؛ ۳. تجلی عاشورا به مثابه نماد «اسلام سیاسی» در اندیشه شریعتی.

مفهوم‌شناسی «اسلام سیاسی» و شاخصه‌های آن در اندیشه سیاسی شریعتی

«اسلام سیاسی» اصطلاحی است که تولد آن، هم‌زمان با انقلاب اسلامی ایران است. «اسلام»ی که به‌عنوان دینی توحیدی در عصر حاکمیت سکولاریسم و لائیسیتیه در ایران وارد عرصه سیاست شده است و با انقلابی اجتماعی رژیم پهلوی را سرنگون و حکومتی اسلامی را جایگزین آن کرد (خرمشاد، ۱۳۸۷: ۲۱)؛ اگرچه بعدها بیشتر توسط غربی‌ها با پسوند «سیاسی» ترکیب و رایج شد؛ اما پیش از آن در خوانش‌های نوآیین از «اسلام» شکل گرفته بود و به ترتیب‌دادن جنبشی فکری و سیاسی منجر شد که نتیجه آن در انقلاب اسلامی سال ۱۳۵۷ دیده شد. در میان خوانش‌های نوآیینی که به شکل‌گیری «اسلام سیاسی» منجر شد، بی‌تردید سهم دین‌اندیش نوگرایی مانند شریعتی انکارناپذیر است؛ بنابراین در اینجا به تبیین شاخصه‌های این مفهوم در تفکر شریعتی در محور نخست این نوشتار می‌پردازیم.

مفهوم «اسلام سیاسی»

در نگرشی مثبت به پدیده «اسلام سیاسی»، اسلام‌گرایان خواهان درک مدرنیته، یادگیری علوم جدید و در نظر داشتن پیش‌زمینه‌های اجرای شریعت هستند. استدلال اصلی این است که «اسلام سیاسی» پیش از آنکه جنبشی ضد مدرن باشد، در متن مدرنیته فهم‌پذیر است (نظری، ۱۳۸۷: ۳۲۴). به تعبیر سعید، اسلام‌گرایی گفتمانی است که تلاش دارد تا اسلام را در کانون نظام سیاسی قرار دهد و طیفی از وقایع، از ذهنیت اسلامی تا تلاشی همه‌جانبه برای بازسازی جامعه مطابق با اصول اسلامی را در بر گیرد (سعید، ۱۳۹۰: ۲۹). از منظر اسلام‌گرایان تشکیل جامعه از مسلمانان کافی نیست؛ بلکه باید اسلام اساس آن باشد (روا، ۱۳۷۸: ۴۲) و استانداردهای سیاسی به ارزش‌های دینی اطلاق شود تا «اسلام سیاسی» معنا یابد (شیخ‌الاسلامی، ۱۳۷۶: ۱۹).

از «اسلام سیاسی» به‌معنای بیداری و آگاهی جدید در جوامع اسلامی یاد شده است که در جریان آن «بسیاری از اندیشمندان به ضرورت بازگشت به ریشه‌های اسلامی و احیای نقش دین در زندگی اجتماعی پی بردند». در این نوع از اسلام تمایز بین دین و سیاست از بین رفته است و دین مرجعیت امور سیاسی و الزامات آن را بر عهده دارد. به‌طور کلی «اسلام سیاسی» در رویکرد ایجابی به‌معنای تأسیس حکومت در میان اقتضائات مدرن است (جمشیدی‌راد و محمودپناهی، ۱۳۹۱: ۱۲۸). مواجهه «اسلام سیاسی» با مدرنیسم غربی و به‌ویژه مقابله‌جویی حامیان آن با آموزه‌های مدرنیسم غربی نیز از علل اهمیت این پدیده است. در برابر دو چالش انحطاط درونی «تمدن اسلامی» و تهاجم همه‌جانبه مدرنیسم غربی به دنیای اسلام در سده‌های اخیر، اسلام‌گرایان برخلاف غرب‌گرایان و باستان‌گرایان راه حل خروج جوامع مسلمان از بحران موجود را تقلید از غرب یا بازگشت به دوران باستانی ندانسته‌اند؛ بلکه در بازگشت به سنت اسلامی می‌دانند؛ بنابراین احیای جامعه اسلامی، در برابر مدرنیسم غربی شکل گرفته است که

واکنشی به آن جریان‌های غرب‌گرا در درون جوامع اسلامی است (بهرزولک، ۱۳۸۵: ۱۴۶). در اسلام‌گرایی، اسلام به‌مثابه «ایدئولوژی» مطرح است که برای بسیج جامعه، در پی ارائه مجموعه‌ای از گزاره‌های سیاسی اجتماعی است که به‌طور منطقی از فلسفه تاریخ استنباط شده‌اند. از این فرایند با عنوان تبدیل «آیه» به «شعار» و «ایدئولوژی» در اسلام یاد شده است (نظری، ۱۳۸۷: ۳۲۱). در اینجا حداقل سه شاخصه «بازگشت به گذشته اسلامی»، «تقابل با دیگری غرب» و «اسلام به‌مثابه ایدئولوژی» برای «اسلام سیاسی» برشمردیم. لازم است در ادامه به این سه شاخصه در آرای شریعتی مروری اجمالی داشته باشیم.

شاخصه‌های «اسلام سیاسی» در اندیشه سیاسی شریعتی

در بررسی شاخصه‌های سه‌گانه «اسلام سیاسی» در افکار شریعتی، می‌توان گفت با درهم‌تنیدگی خاصی این شاخص‌ها در آرای وی موجود است: شاخص اول که شامل مقوله «بازگشت» است به‌طور کامل در مفهوم «بازگشت به خویش» جلوه‌گر شده است که در ادامه به تفصیل ویژگی‌های آن بیان می‌شود. از آنجایی که شریعتی متفکری نواندیش است در این «بازگشت» خوانش‌های جدیدی از مفاهیمی مانند شهادت، عاشورا و بزرگانی چون علی (ع) ارائه داده است که نوشتار حاضر بیشتر سعی در بررسی این شاخصه از «اسلام سیاسی» در تفکر شریعتی دارد و با توجه به گستره ابعاد فکری وی، پس از مروری کلی بر خوانش جدید از تاریخ اسلام، به‌طور خاص بر واقعه عاشورا به‌عنوان یکی از نقاط عطف این تاریخ تأکید کرده که ظرفیت خوانش‌های جدید را داشته است.

در خصوص شاخص دوم، «اسلام سیاسی» که تقابل هویتی با غرب یا «بحران هویت» در جوامع اسلامی است، شریعتی ضمن اذعان به وجود این مسئله و متصل کردن شاخص «بازگشت» به «بحران هویت»، آن را درمان این می‌داند. از نظر شریعتی در رابطه با مسئله هویت، در جامعه امروز، ما دچار «الیناسیون» یا «از خود بیگانگی» هستیم. جزئیات این مسئله در نزد شریعتی در دوگانه شرق-غرب به‌مثابه دوگانه خویش-دیگری است؛ اما در همین جا باید این نکته را متذکر شد که شریعتی از درون «سنت» فکری اسلام‌گرا به بررسی «بحران هویت» در جامعه خود پرداخته و روایتی که از داستان این «خویش» در طول تاریخ آن ارائه می‌دهد، روایتی است که در درون «سنت» فکری اسلام می‌گنجد و در نهایت راه‌حل آن نیز در «بازگشت» به همین «سنت» فکری است (زیرکی حیدری، ۱۳۹۳: ۱۲۲-۱۲۳).

درباره شاخص سوم به معنای خوانش ایدئولوژیک از اسلام، شریعتی جزء معدود متفکرانی است که به صراحت به داشتن چنین برداشتی اذعان دارد. برای نمونه تفسیر وی از حادثه عاشورا و خطاب وارث آدم به امام حسین (ع) در واقع، تلاشی است برای ارائه الگوی عمل

مبتنی بر ایدئولوژی اسلامی برای فراخواندن مخاطب خود و اشاره‌ای به ظرفیت‌های ارائه چنین برداشت جدیدی از اسلام در برابر ایدئولوژی‌های رایج سده بیستم است. در جمع‌بندی می‌توان به گفتن این جمله خطر کرد که شریعتی متفکری است که مرزهای فرقه‌ای و غیردینی را در هم نوردید و تفکر اصلاح‌گری را با آرمان‌های ناب اسلامی ترکیب کرد (میلتون ادواردز، ۱۳۹۲: ۱۵۹). جزئیات این شاخصه‌ها به تفصیل در بررسی اندیشه سیاسی شریعتی به‌ویژه در خوانش واقعه عاشورا قابل تبیین است که در ادامه در پی این امر خواهیم بود.

خوانش جدید از تاریخ اسلام به مثابه «اسلام سیاسی» در مجموعه افکار شریعتی

شریعتی درد دین دارد و صبغه روشنفکری او درمندی‌اش را مضاعف کرده است. هر شخصیتی یا هر پدیده‌ای از صدر اسلام، زمانی که در پرتو نگاه شریعتی قرار می‌گیرد به صورت زنده و پویایی احیا می‌شود. وی از چهره‌های بزرگان دین که به‌نظرش شکل قدیسانه دست‌نیافتنی به خود گرفته‌اند، غبارروبی کرده است و آنان را در جایگاه پیام‌دهندگان قرن بیستم قرار می‌دهد. امام علی (ع)، امام حسین (ع) و ابوذر در نگاه شریعتی با نگاه دیگر شیعیان علاقه‌مند آنان بسیار متفاوت است. امام حسین (ع) نه تنها با یزید مبارزه می‌کند؛ بلکه حقیقت زنده‌ای است که امروز نیز با استعمار و استحمار زمانه درگیر است؛ بنابراین کسی که دم از حسین می‌زند باید در مسلخ دیگری به خون خود غلطیده و به مبارزه ادامه دهد (سپاهی، ۱۳۸۵: ۴-۵). چرا که به‌باور شریعتی، «امام حسین (ع) [که]... خودش را، زندگیش را، خانواده‌اش را، همه چیز و همه کس خود را به دم شمشیر ستم و زور و جنایت داد و شهادت را انتخاب کرد برای زندگی» ما در زمان حاضر بود. درواقع هدف امام «برای آزادی مردم و بسط عدل و احیای حق» بود (شریعتی، ۱۳۸۹ ب: ۹۲). ازاین‌رو، شریعتی معتقد است، امام یک «ما فوق انسان» نیست، بلکه او یک «انسان ما فوق» است که با شیوه زندگی خود راه چگونه زیستن را به ما نشان داده است و ما نیز باید در این مسیر از وی الگو بگیریم (شریعتی، بی‌تا: ۱۰۸-۱۱۰).

چراکه جامعه‌ای که امام در آن به‌عنوان «امامت» راه زندگی و طریقه حرکت را ترسیم می‌کند، جامعه‌ای بر مبنای خون و نژاد و سرزمین خاصی نیست؛ بلکه جامعه‌ای است که «امت» نامیده شده است. به بیان او «زندگی مصرف‌پرستی، زندگی خوش‌بودن و زندگی رفاه فلسفه این جامعه نیست. زندگی جهاد و حرکت دائم و رفتن و در یک راه و رهبری شرکت کردن و مسئولیت این حرکت را با گوشت و پوست خودش حس کردن، فلسفه امت است». بدین‌سان، «امت انسان‌هایی هستند که در یک رفتن با هم هماهنگ‌اند. بنابراین معنی حرکت کردن به طرف یک جهت و در یک راه مشترک زیربنای اساسی ساختمان امت در اسلام است» (شریعتی، ۱۳۷۸ ج: ۱۹۸ و ۲۰۴). در نتیجه هدف امت، «کمال» در برابر «سعادت» است؛ زیرا

«سعادت»، عبارت است از «خوش بودن» در مقابل «کمال» که به معنای «خوب شدن» است (شریعتی، ۱۳۷۸: ۴۰-۴۲).

از نظر شریعتی، علت وجودی امت «خوب شدن» یا «خوب رفتن» به مثابه تکامل یا پیشرفت است. با این حال، دو چیز این علت وجودی را تهدید می‌کند: یکی خطر «بودن» یا «ماندن» به جای «شدن» یا «رفتن»؛ دوم خطر «خوشی» به جای «خوبی» است که دامن گیر امت می‌شود. خطر اول «شدن» را از امت می‌گیرد، حتی اگر «خوب باشد» و خطر دوم «خوبی» را از آن سلب می‌کند. اکنون برای اینکه امت از شر این خطرها در امان باشد، به عامل حیاتی و حتمی نیرومندی نیاز دارد که سد راه بروز این دو خطر شود. این عامل، در واقع همان «امامت» یا رهبری و رهنمونی است که عامل حیات و حرکت امت است؛ زیرا وجود و بقای او، وجود و بقای امت را ممکن می‌سازد (شریعتی، ۱۳۷۸: ۴۶-۴۸). او در پی ارائه خوانشی نوآیین از اسلام است که به تعبیر خودش «مجاهد» پروراند نه «عالم». به طوری که به صراحت می‌گوید: «من اسلام را یافته‌ام، نه اسلام فرهنگ را که عالم می‌سازد؛ که اسلام ایدئولوژی را که مجاهد می‌پرورد. نه در مدرسه علما و نه در سنت عوام، که در ربه‌ ابوذر» (شریعتی، ۱۳۸۹: ۴۱).

شریعتی در ارائه خوانشی نوآیین از اسلام به همه وجوه اندیشه و فرهنگ ایرانی اسلامی توجه ویژه دارد. از این رو، معتقد است «خواندن شرح حال مردان بزرگ و روح‌های نیرومند عاملی است که فرد را که» همواره در زندگی با انسان‌های زیبن و پست مواجه است، با انسان‌های بزرگی آشنا می‌کند و به درس‌آموزی وامی‌دارد؛ زیرا بر زمانه خود، حکومت روحی داشته‌اند و حتی درحالی که اسیر بوده‌اند، «عظمتشان در جلاد عقده حقارت ایجاد می‌کرده است».

به باور شریعتی، از آنجا که «معاشرت ذهنی همچون معاشرت عینی تأثیرگذار» بوده است، مطالعه «ادبیات انقلابی، ادبیات پیشرو، هنر معترض و فرهنگ مقاومت و تهاجم به ویژه برای ما، همچون آب برای زندگی حیاتی است. زیرا روح را دو سرمایه می‌سازد: یکی فرهنگ و دیگری ایمان». به باور وی، متأسفانه اساس فرهنگ ما که شعر است به تصوف گرایش یافته و شعر غیرعرفانی هم که مدح است یا غزل «و در این دو، انسان همواره سگ می‌شود! در مدح سگ ممدوح است و در غزل، سگ معشوق». به نظر او مبارزه با این «سگ‌پروری»، در سطح فرهنگ اجتماعی، مذهبی و ادبی ما و در سطح خودسازی انقلابی نیز یک وظیفه حتمی است. یکی از راهکارهای عملی به باور وی، دست‌یافتن به شعر انقلابی شیعه است. «دعبل‌ها و... شاعرانی بودند که در خدمت انقلاب و در مبارزه با ستم زمان به تعبیر خودشان: تمام عمر دار خویش را بر پشت خویش حمل می‌کردند و این چنین می‌زیستند» (شریعتی، ۱۳۹۰: ۱۸۱-۱۸۳).

شخصیت‌هایی مانند حر، ابوذر، امام علی (ع) و امام حسین (ع) مورد توجه ویژه این متفکر قرار دارد. در این زمینه، تفسیرها و نوع روایت داستان‌های زندگی این بزرگان از نظر شریعتی، به گونه‌ای است که بر وجوه انقلابی شخصیت اینان اشاره دارد؛ بنابراین برای نمونه ابوذر صحابی پیامبر (ص) کسی است که شریعتی با دقت به گونه‌ای زندگی او را بررسی می‌کند که امروزه نیز می‌تواند، الگوی مبارزات انقلابی در راستای تحقق عدالت اجتماعی و اقتصادی باشد (شریعتی، ۱۳۸۹ الف: ۲۳-۲۴).

بدین‌سان، از نظر وی برای رهایی از دردی که امروز بدان مبتلا هستیم، ضرورت دارد تا به مطالعه تاریخ «تمدن» خود پردازیم و از آن جهت که اسلام بخشی جدایی‌ناپذیر از «تمدن» فعلی ماست، به‌ناچار باید به «اسلام‌شناسی» به‌مثابه راهکار شناخت وضع تاریخی خود به‌مثابه زمینه‌ای برای خروج از وضع رکود کنونی آموزه‌های اسلامی اقدام کنیم. او ضمن توصیه به «اسلام‌شناسی» برای توجیه این مسئله می‌نویسد:

«امروز شناختن اسلام تنها به‌عنوان وظیفه‌ای دینی یا تعقیب شعبه‌ای از مذهب‌شناسی نیست بلکه راهی نیز هست برای آشنایی با تمدنی بزرگ، تاریخی غنی و پر از شگفتی و یافتن علت یا علل ارتقا و انحطاط جامعه‌های کنونی ما، و بالأخره، رسوخ در روح جامعه و وجدان حقیقی و زنده مردمی که ما در قبال سرنوشتشان احساس مسئولیت می‌کنیم» (شریعتی، ۱۳۸۹ ج: ۴).

از نظر شریعتی، دشمنان انسانیت مذهب را که احساس ماوراء انسانی و عامل ترقی و آگاهی و فخر و کمال بشری بود، به‌صورت تخدیر و ابزار توجیه وضع موجود تبدیل کردند. به گونه‌ای که مذهب را به‌مثابه عامل بیداری از دست انسان گرفتند و آن را از زندگی این دنیا جدا کردند (شریعتی، ۱۳۷۸ ب: ۳۱۰).

به باور شریعتی، اسلام و شعائر آن با خوانش سنتی موجود به‌صورت سنت‌های منجمد و خرافه‌های پوچی درآمده که نه تنها قادر به ایجاد و رهبری هیچ‌گونه جنبش اجتماعی نیست؛ بلکه به‌صورت یک «سد ارتجاعی و سم خرافی و عامل تضعیف و تخدیر اندیشه‌ها و اراده‌ها» تبدیل شده است. علت تحجر موجود در خوانش سنتی اسلام، غفلت روحانیت سنتی از ظرفیت‌های انقلابی موجود در اسلام است. چراکه زنده‌بودن مذهب به حضور آن در «صحنه زندگی و زمان و فکر و حرکت و تحول جامعه» است. به نظر شریعتی، اکنون اسلام از دستگاه تعلیم و تربیت و رسانه‌های جمعی مانند رادیو، تلویزیون و مطبوعات و عرصه هنر و ادب غایب است که سازندگان افکار جامعه هستند. شریعتی در ادامه از علما انتقاد می‌کند و معتقد است که ریشه «ذلت و خمود و عجز را که در وجدان و اراده و عقیده مردم ما رسوخ یافته»، «در عمل و فکر همین ملاها» است که «تشیع را به‌صورت یک «عقده روانی» درآوردند که تمام هدفش به‌دست آوردن آزادی سب و لعن و مدح و منقبت است.» او علت این بدبختی و روح

ذلت‌پذیری را در «تقیه در برابر حاکم» و «ریا در برابر عوام» می‌داند که مجالی برای ظهور حقیقت باقی نمی‌گذارد (شریعتی، بی‌تا، ج: ۶-۷ و ۱۳-۱۴).

به باور شریعتی، امروزه «استعمار» نیز به‌وسیله‌ای برای توجیه ضعف‌ها و کاستی‌های ما «در زبان شبه‌ملاهای جدید» به‌صورت موجودی موهوم و نیرویی غیبی تلقی می‌شود که با ناسزاگویی به آن، خود را تبرئه می‌کنند. درحالی‌که «استعمار»، درواقع علت نیست و خود معلول انحطاط داخلی است. ریشه اصلی این روح ذلت‌پذیری و به تعبیر قرآنی «استضعاف»، در دو عامل مهم و تعیین‌کننده‌ای است که اندیشه و اراده انسان را شکل می‌دهد و این دو عامل عبارت‌اند از: «ادبیات ما» و «مذهب ما». شریعتی پس از بیان این مطالب می‌نویسد: «هم ادب و شعر، که عامل تلطیف روح و تکامل احساس است، ما را سگ می‌پرورد و هم مذهب که بزرگ‌ترین عامل کمال انسان و کسب خُلق و خوی خدا و جانشینی خداوند در طبیعت» (شریعتی، بی‌تا، ج: ۱۶ و ۲۲). شریعتی معتقد است که سرنوشت انسان به‌دست خودش ساخته می‌شود؛ زیرا جامعه و فرد انسانی مسئول سرنوشت خود هستند. سرنوشت تمدن‌های گذشته همان بوده که خود به‌دست آورده است و سرنوشت جوامع کنونی نیز آن چیزی خواهد بود که خود خواهند ساخت. پس انسان مسئولیت عظیمی در برابر خداوند دارد؛ چراکه صاحب اراده و اختیار است (شریعتی، ۱۳۷۸ الف: ۱۲).

از نظر وی، توده مردم ما که تمام عمر با عشق به ائمه زیسته و در مصیبت‌های آنان گریسته و ماه‌ها و سال‌ها در خدمت به ایشان و در تجلیل نام و احیای یاد آنان دویده و انفاق کرده و اخلاص‌ها نشان داده‌اند، در مقابل، امامان خود را که هر یک باید به او درسی آموخته و با زندگی، اندیشه، آزادی، اسارت و شهادتشان به وی آگاهی، حیات، عزت و انسانیت ببخشند، آنان را از روی شماره ردیفشان تشخیص می‌دهند. او مسئولیت اصلی توفیق‌نیافتن جامعه ما در بهره‌گیری از مفاهیم حیات‌بخش موجود در مکتب تشیع را که هر یک می‌تواند ملتی را زندگی و حماسه ببخشد، متوجه «عالم اسلامی» می‌داند. او پس از بیان کاستی‌های ایمان بدون شناخت مردم جامعه ما و پس از تشریح جایگاه علم و عالم اسلامی و وظیفه او، با نگاهی آسیب‌شناسانه به تبیین رسالت عالمان شیعه نیز می‌پردازد (شریعتی، ۱۳۷۹: ۳۳-۳۹).

او در بررسی وضع به‌وجود آمده کنونی معتقد است که ما مسئولیت داریم اسلام را از شکل «سنت‌های منجمد و شعائر موروثی و عادات مذهبی ناآگاه و خرافه‌های پوچ» که فقط برای اقتناع «نسل پیر خو کرده» به آن کاربرد دارد و از حرکت زمان و تغییر نهادهای اجتماعی ناتوان است، «به‌صورت یک ایدئولوژی مسئولیت‌آفرین خودآگاه و هدایت‌کننده طرح کنیم» تا نسل فردا نه تنها از آن متنفر نشوند، «بلکه به قدرت‌سازندگی و نقش مترقی و نیروی بیدار

کننده و بسیج‌کننده آن ایمان پیدا کنند و به دلیل حقیقت یا لاقفل مصلحت^۱، بر آن تکیه کنند و به جای مبارزه با آن، به ترویج و تقویت آن پردازند. شریعتی در ادامه اظهار امیدواری می‌کند که آینده نه در اختیار «ماتریالیست‌های غرب‌زده یا شرق‌زده، مارکسیست‌ها یا ناسیونالیست‌ها» باشد؛ بلکه از آن «روشنفکران و رهبران فکری و سازندگان فرهنگ و فکر و جامعه ما» باشد «که اسلام علی‌وار و خط‌مشی حسین‌وار را به‌عنوان مکتب فکری نهضت اجتماعی و ایدئولوژی انقلابی خود انتخاب کرده‌اند».

از نظر شریعتی چنین هدفی هرگز با رعایت «مصلحت‌اندیشی‌های محلی و تقيه‌پرستی‌های سنتی» ممکن نیست و باید با نگاهی انتقادی به بررسی متون و احادیث اسلامی پرداخت. او ادامه می‌دهد که هدف وی با این روایت از آموزه‌های اسلامی دعوت جوانان به «بازگشت به تشیع» به‌عنوان مذهب امامت و عدالت در برابر ایدئولوژی‌های غربی است؛ زیرا با توجه به وجود ایدئولوژی‌های انقلابی، خوانش سنتی با مصلحت‌اندیشی از اسلام، قدرت جذب نسل جوان پرشور امروز را نخواهد داشت (شریعتی، بی‌تا، ج: ۶-۱۰). او ضمن اعتقاد به اینکه اسلام متضمن یک ایدئولوژی است، بر این باور بود که به دلیل اعتقاد به وجود خدا این ایدئولوژی نسبت به سایر ایدئولوژی‌ها وجه امتیاز ویژه‌ای دارد (قریشی، ۱۳۸۴: ۲۱۶).

یکی از مباحث عمده شریعتی که عبارت است از مفهوم «بازگشت به خویشتن»، به‌نوعی در منظومه فکری وی با دیگر حلقه‌های آن به‌ویژه راهکار ارائه خوانش نوآیین وی از اسلام مرتبط است. از نظر وی «بازگشت به خویشتن» امروزه نیاز جدی و ضروری همه کشورهای جهان سوم است؛ ولی مسئله «بازگشت به خویشتن» در جوامع اسلامی مانند ایران با دیگر کشورهای جهان سوم تفاوت دارد که علت آن نیز به تفاوت در فرهنگ و «تمدن» و تاریخ آن‌ها و همچنین نوع برخورد غرب با هر یک از این کشورها بر می‌گردد. از نظر او «بازگشت به خویشتن» به‌معنای غرق‌شدن «در یک مفهوم موهوم مطلق به نام بشریت^۲ نیست. چه، اومانیسم، «دروغی است که می‌خواهد شخصیت فرهنگی و وجودی همه ما را نفی کند». در پاسخ به این پرسش که آیا منظور از «بازگشت به خویشتن»، «بازگشت به خویشتن» باستانی ما است؟ شریعتی باور دارد که باید توجه داشت که اگرچه «خویشتن باستانی»، «خویشتن» کهن و تاریخی ما است که در تاریخ نیز برای ما ثبت شده است؛ ولی «فاصله طولانی قرن‌ها پیوند ما را با آن‌ها گسسته است»، چراکه امروزه «ملت ما آن خویشتن را به‌عنوان خویشتن خودش حس نمی‌کند»، به این دلیل که قیچی «تمدن اسلامی» ما را از «خویشتن» پیش از اسلام منقطع

۱. این دیدگاه، نگرش ابزارگرایانه شریعتی به اسلام به‌منابۀ ایدئولوژی مبارزه را نشان می‌دهد که از نظر وی، احتمال پیروزی آن در ایران از ایدئولوژی‌های غربی بیشتر خواهد بود.

کرده است. شریعتی به این نتیجه خطر می‌کند که مقصود از «بازگشت به خویشتن»، «بازگشت به خویشتن بالفعل و موجود در نفس و وجدان جامعه است که می‌شود مثل یک ماده و منبعی از انرژی به وسیله روشنفکر بازشکافته و استخراج شود و به حیات و حرکت بیفتد. آن خویشتن است که زنده است». او با توجه به ویژگی اخیر از «خویشتن» که به مثابه «خویشتن» زنده و زاینده ارزش‌های معنوی و انسانی تعریف می‌شود، معتقد است که این «خویشتن»، «خویشتن اسلامی» ما است (شریعتی، بی‌تا: ۲۱-۲۲ و ۲۷-۳۲).

او که در رجوع به تاریخ اسلام در پی ارائه روایتی نوآیین از اسلام است به صراحت اعلام می‌دارد که «اگر شنیده‌اید من ... به اسلام تکیه می‌کنم، تکیه من به یک اسلام رفورم‌شده و تجدیدنظرشده آگاهانه و مبتنی بر یک نهضت رنسانس اسلامی است»^۱ در نظر او، اسلام به معنای حفظ روایت‌ها و داستان‌های موروثی مطرح نیست که به صورت یک «احساس خشک روحانی» درآمده است؛ بلکه او قصد دارد با رجوع به تاریخ اسلام به مثابه گذشته «خویشتن»، روایتی هم‌خوان با «سنت» فکری خود ارائه دهد (شریعتی، بی‌تا: ۱۱-۱۳).

هرچند به نوشته شریعتی دانشمندان شیعه در تعریف ایمان، شرط عمل و به اصطلاح عمل به جوارح را همراه با ایمان قلبی و اقرار به زبان از شرایط ایمان می‌دانند (شریعتی، ۱۳۷۸: ۲۲۹)؛ اما در همین جا باید به این ایراد وارده به تقلیل اسلام به ایدئولوژی اشاره شود که این امر به شکل‌گیری ایمان ایدئولوژیک نیز منجر می‌شود. از آنجایی که ایمان ایدئولوژیک متفاوت از ایمان فقاهتی است، خود به برداشتی خشک و متصلب از اسلام منجر می‌شود که با روح ایمان اصیل اسلامی که همانا ایمان فقاهتی است، ناسازگار می‌نماید؛ زیرا «ایمان فقاهتی، ایمانی متأملانه و همراه با احتیاط و تردیدهای فقهی است و در پایان هر استنباطی باز هم به واژه «الله اعلم» پناه می‌برد و هر لحظه آماده است که در صورت افاقه دلیل، از استنباط خود دست بردارد و فتوای خود را بی‌دفاع گذاشته و یا حتی نقد کند» (فیرحی، ۱۳۹۳: ۱۷۰).

شریعتی در طرح مسئله «بازگشت به خویشتن» به عنوان راه درمان درد «الیناسیون»، معتقد است که «ما چند خویشتن تاریخی فرهنگی داریم». این «خویشتن»‌های تاریخی فرهنگی به ترتیبی که شریعتی برمی‌شمارد عبارت‌اند از:

۱. ایران باستان: این ناسیونالیسم ریشه در تاریخ هخامنشی، اشکانی، ساسانی و مذهب زرتشتی دارد و در آثار باستانی آن دوران مدفون است. این «خویشتن فرهنگی» که از نظر شریعتی ریشه در تاریخ دارد، از آنجایی امروزه به‌کار می‌آید که هدف روشنفکر جامعه‌شناس،

۱. در واقع دیدگاه‌های شریعتی با توجه به تأثیرپذیری او از جریان‌های مختلف فکری، به‌گفته اسپوزیتو، «ترکیبی از ضدامپریالیسم جهان سومی، زبان علمی‌اجتماعی غربی و شیعه‌گرایی ایرانی به منظور خلق ایدئولوژی انقلاب اسلامی برای اصلاح ساختار سیاسی‌اجتماعی بود» (اسپوزیتو، ۱۳۸۲: ۳۹).

همانند مورخ «کشف مسیر تاریخ و یافتن علل و عوامل تغییرات و تحولات و قوانین حرکات آن است» (شریعتی، بی تا: ۱۰-۱۱ و ۳۱۶-۳۲۱).

۲. ایران دوره اسلامی: به باور شریعتی، جریان فرهنگی حاکم بر ایران که با پیروزی خاندان هخامنشی در ایران آغاز شده بود با «شمشیر سیاسی، اجتماعی و فرهنگی اسلام» قطع شد و ایران از آن پس از «عهد عتیق خویش بیگانه افتاد». این انقطاع یک‌باره از گذشته نیز بیشتر از آنکه معلول علت خارجی باشد، متأثر از عوامل داخلی بود؛ زیرا پیش از حمله اعراب به ایران فاصله طبقاتی به اندازه‌ای افزایش یافت که دیگر تحمل‌پذیر نبود (شریعتی، بی تا: ۳۱۸-۳۱۹ و ۳۲۳). بنا به دلایلی که از حوصله این مختصر بیرون است، دومین موج «الیناسیون فرهنگی» رخ داد که شریعتی از آن با تعبیر «عرب‌زدگی» یاد می‌کند. بدین ترتیب، در قرون اولیه اسلامی نهضت «بازگشت به خویشتن» در برابر «عرب‌زدگی»، در اشکال گوناگونی تجلی یافت:

۱. شعوبیه: این نهضت «در برابر سیاست دستگاه خلافت اموی که برای توجیه حاکمیت و فضیلت عرب بر ایرانیان پوششی دروغین از اسلام بر تن کرده بود»، شعاری هشیارانه انتخاب کرده بود. شعوبیه دو اصل مهم داشت: «اول، اصل تفکیک اسلام از عرب بود» و «دوم، اصل اثبات اصالت ملیت بود که از متن قرآن استنباط کرده بودند»^۱.

۲. ورود در رهبری سیاسی: نهضت شعوبیه دو نیروی معنوی بزرگی را در ملت ایران برانگیخت که عبارت بودند از: خودآگاهی و ایمان به خویش که این دو «قادر است یک ملت را بازآفرینی کند». بنابراین، یکی از جلوه‌های این امر، «ورود شخصیت‌های سیاسی ایران در قلب حکومت و دستگاه رهبری سیاسی خلافت بغداد بود».

۳. قیام‌های نظامی: شریعتی نقش ایرانیان در قیام‌های نظامی علیه دستگاه خلافت را نیز شاخه‌ای از نهضت‌های «بازگشت به خویشتن» محسوب می‌کند.

۴. نهضت ادبی: این نهضت هم که با شاعرانی چون رودکی و فردوسی در ایران آغاز شد، در واقع در پی «جمع‌آوری و تنظیم و احیای اساطیر ملی و آثار تاریخی و اسناد و نوشته‌ها و سرگذشت‌هایی بود که می‌توانست گذشته بریده را به نسل‌های ایرانی پس از اسلام پیوند دهد».

۵. رستاخیز فلسفی و علمی: این مسئله نیز نشان‌دهنده «شکوفایی شگفت نبوغ ایرانی در درون یک تمدن بزرگ جهانی است». بدین معنا که «یک ملت همیشه به‌طور مستقیم ابراز وجود نمی‌کند و گاه، غیر مستقیم لیاقت، استعداد، رهبری و فرهنگ‌زایی خویش را ظاهر می‌سازد».

۱. این اصل با توجه به آیه شریفه «یا ایها الناس انا خلقناکم من ذکرٍ و انثی و جعلناکم شعوباً و قبائل لتعارفوا ان اکرکم عندالله اتقیکم ان الله علیمٌ خبیرٌ» (حجرات/ ۱۳)، توجیه می‌شد.

مشاهیر علم و فلسفه ایرانی نظیر فارابی، بوعلی و بیرونی نمونه‌هایی از این دست هستند (شریعتی، ۱۳۸۸: ۲۲۱-۲۲۲، ۲۲۹، ۲۳۳، ۲۳۶-۲۴۷، ۲۶۰-۲۶۱، ۲۷۰-۲۷۲). از نظر شریعتی، برای رهایی از دردی که امروز بدان مبتلا هستیم، ضرورت دارد تا تاریخ «تمدن» خود را مطالعه کنیم و از آن جهت که اسلام بخشی جدایی‌ناپذیر از «تمدن» فعلی ماست، به‌ناچار باید به «اسلام‌شناسی» به‌مثابه راهکار شناخت وضع تاریخی «خویشتن» اقدام کنیم؛ زیرا یکی از شاخصه‌های انسان متمدن، «داشتن وجدان تاریخی و معرفت و عشق به تاریخ است» (شریعتی، بی‌تا: ۱۰۷-۱۰۹). به باور شریعتی «تمدن» اسلام واسطه‌العقد تاریخ عمومی انسان و ناقل «تمدن»‌های باستانی به «تمدن» جدید است. بدین صورت که «تمدن تاریخ که نخست در بین‌النهرین به‌وجود آمد، بعد به کرت و بعد به یونان و بعد به رم و بعد به اسلام آمد. این تمدن‌ها با تمدن هند و تمدن چین مخلوط شده و تمدن جدید آمد. این مسیر حرکت تمدن‌ها در تاریخ بشر است؛ بنابراین تمدن اسلام واسطه‌العقد است و می‌توان گفت که این تمدن از پنج هزار سال پیش از میلاد است... بنابراین برای مطالعه سیر تمدن باید تمدن اسلام را که واسطه‌العقد است بشناسیم» (شریعتی، ۱۳۷۷: ۵۳۰-۵۳۱).

به باور شریعتی با اینکه فلسفه، علم و تکنولوژی می‌توانند تکیه‌گاهی مادی داشته و به مذهب توجهی نداشته باشند، اصولاً روشنفکری، آگاهی خاصی است که در طول تاریخ، همواره حاملان آن بر روی زمین و برای انسان، پیامبران الهی بوده‌اند. از این رو، بسیار طبیعی خواهد بود که «آگاهی» روشنفکر از اسلام و به‌ویژه از تشیع گرفته شده باشد و ایدئولوژی انسانی اجتماعی ما بر مبنای زیربنای «جهان‌بینی توحیدی» شکل گرفته باشد (شریعتی، ۱۳۷۸: ۱۷-۱۸). به این معنا توحید که زیربنای جهانی اسلام است، فقط بحثی غیبی و مربوط به ذات خداوند نیست؛ بلکه در جهان‌بینی و طبیعت‌بینی و زندگی فردی و در رابطه بین سوژکتیویته و ابژکتیویته نیز انعکاس دارد (شریعتی، ۱۳۸۲: ۲۱۰). به دیگر سخن، «اساساً در جهان‌بینی توحیدی انتساب حقیقی هر چیز - قدرت، تقدس، علم، اراده و مالکیت - از همه نفی شده است و فقط و فقط به خدا نسبت داده می‌شود» (شریعتی، ۱۳۸۱: ۳۰۶-۳۰۷).

به گفته شریعتی، رسالت اسلام و تشیع، فقط بر پاداشتن امتی نیست که برخلاف جوامع دیگر، تنها هدف آن «خوب‌شدن» یا «کمال» خود باشد؛ بلکه هدف دیگری نیز دارد.^۱ هدف مهم‌تر «امت برتر اسلام» این است که برای تمام جهانیان الگو و سرمشق باشد؛ همان‌گونه که پیامبر (ص) برای آن سرمشق است. همین مسئله نشان‌گر این است که امت به «حزب» کامل

۱. شریعتی در این باره می‌نویسد: «از کشف همین نکته بود که به رسالت «حزبی» اسلام و به‌ویژه تشیع پی بردم که سازنده آن حزب کامل اسلامی است که تاکتیک‌ها و حتی سازمان و تشکیلات ظاهری و فرمول آن در طول تاریخ پر حماسه آن تکوین پیدا کرده است» (شریعتی، ۱۳۷۸: ۴۸). این اشاره هم نشان‌گر برداشت ایدئولوژیک از اسلام و به‌ویژه تشیع به‌مثابه یک حزب توسط شریعتی است.

بیش از جامعه‌ای ایدئال نزدیک‌تر است. چراکه علاوه بر «تعالی» و «کمال» در ورای حصارهای وجودی خویش، رسالت جاودانه‌ای دارد (شریعتی، ۱۳۷۸: ۴۸، ۵۴-۵۵، ۱۱۴).

شریعتی از اسلامی به‌مثابه مبنای ایدئولوژی سخن می‌گوید که در مرحله انقلابی‌اش، به‌عنوان عقیده و حرکت، بزرگ‌ترین جنبش یگانگی بود و نه اسلامی که در مرحله تاریخی خود به فرهنگ و قدرت در مقدس‌ترین پوشش بدل شد. شریعتی استدلال جالبی برای این نظر خود دارد؛ به باور وی، اسلامی که دین طبقه محروم و محکوم جامعه بوده، تبدیل به ابزاری در دست طبقه حاکم شد و با اتحاد «تیغ و طلا و تسبیح»، اسلام در طول تاریخ ویژگی انقلابی و آگاهی‌بخش خود را از دست داد. در اینجا می‌توان به اخذ این نتیجه خطر کرد که تمام کوشش شریعتی از نشان‌دادن تصویر اسلام به‌مثابه ایدئولوژی که از تأثیر و تحرک در حیات سیاسی و اجتماعی زمانه برخوردار باشد، نشان‌دادن همان سویه انقلابی اسلام در قالب عقیده و نه در فرهنگ و قدرت در پوششی مقدس است (شریعتی، ۱۳۵۹: ۶۵-۶۸).

شریعتی معتقد است که تشیع ابعاد گوناگونی دارد که شامل ابعاد فکری، کلامی، فلسفی، تاریخی و امثال آن می‌شود؛ اما وی تشیع را به‌مثابه پدیده عظیمی که از نظر مذهبی در جامعه بشری و در تاریخ اسلام، به‌وجود آمد و حرکتی اجتماعی ایجاد کرد و سرنوشت و نقشی تاریخی داشت، نگریسته و طرح می‌کند. او مدعی می‌شود که آنچه به نام تشیع بدان می‌پردازد، توجیه تشیعی نیست که در ذهن مردم عوام وجود دارد، چراکه روشنفکر توجیه‌کننده ذهنیات عوام نیست؛ بنابراین مذهب باید به‌مثابه عامل بیداری‌دهنده و مسئولیت‌بخش در جامعه و زمان خویش نقش ایفا کند. تشیع در نظر شریعتی، در تعریفی عام و به‌مثابه نظرگاهی که از آنجا به جامعه و تاریخ می‌نگرد، «عبارت است از اسلام طبقه محروم و محکوم، در برابر اسلام طبقه حاکم و برخوردار در تاریخ اسلام» (شریعتی، ۱۳۸۱ الف: ۶-۸).

تجلی عاشورا به‌مثابه نماد «اسلام سیاسی» در اندیشه سیاسی دکتر شریعتی

محرم هر سال یادآور قیام امام حسین (ع) است. حسین همواره مشعل فروزانی برای نهضت‌های اسلامی بوده و جامعه تشیع قرن‌ها است به یاد حسین گریسته و خون او را حیات‌بخش نهال آزادی و حق و عدالت می‌داند. مسلمان شیعه در هر کجای دنیا محرم را به‌عنوان عاشورای حسینی شناخته و پیوند معنوی با حسین او را به تفکر در قیام خون و «شهادت» برده است و بر حسب استعداد نکاتی از پیام امام را از فراز نسل‌ها می‌گیرد (مدنی، بی‌تا: ۳۹).

تجلی عاشورا در منظومه افکار شریعتی، برگرفته از نوع نگرش وی به فلسفه تاریخ است که از نظر او تاریخ بر اساس تضاد میان دوگانه‌هایی چون معروف و منکر، استکبار و

استضعاف، طاغوت و خدا، شرک و توحید، جور و قسط و امثال آن استوار است. وی در ایضاح فلسفه این تضادها، از ابتدای تاریخ که با جنگ آغاز می‌شود، معتقد است که:

«زمان، در فلسفه تاریخ ما با جنگ آغاز می‌شود و با جنگ پایان می‌یابد. از هابیل تا امام زمان (ع) جنگی که در آغاز زمان، انسان حق‌پرست در تجاوز حریصانه انسان حق‌کش، به شهادت می‌رسد و در آخر زمان با واژگونی رژیم سفیانی و نابودی توطئه مردم‌فریب دجالی، با یک انقلاب مسلحانه جهانی، انتقام انسان مظلوم، غصب‌شده و فریب‌خورده گرفته می‌شود و برابری در نتیجه، برادری، صلح و روشنایی پیروز می‌شود، و به تعبیر قرآن «زمین را انسان‌های راست‌اندیش و درست‌کردار به میراث می‌برند، و محکومین زمین، رهبران زمان می‌شوند و وارثان تاریخ» و این است که تاریخ سرگذشت خون‌خواهی هابیل است و هر دوران تاریخی صحنه‌ای است از این نبرد مستمر؛ بنابراین هر اصلی و هر نسلی و هر نقطه‌ای از خاک که در آن انسان زندگی می‌کند، خدا و طاغوت در چهره حسینی و یزیدی، رویاروی هم می‌جنگند و انسان‌ها را به یاری خویش می‌خوانند» (شریعتی، بی‌تالف: ۵۶-۵۷).

از نظر شریعتی، سیر تاریخ جدال بین دو چهره متضاد یزیدی و حسینی است که واقعه عاشورا نیز نماد بزرگی از این جدال است. بدین‌سان، انسان که احساس می‌کند در این سیر متضاد گرفتار است، تلاش به ایدئال‌سازی می‌کند برای دستیابی یا حداقل «تقرب به آنجایی که می‌خواهد و نیست» (شریعتی، ۱۳۸۵: ۶۴). با توجه به تلاش برای مطلق‌سازی، شیعیان نیز از واقعه عاشورا به‌عنوان نمادی از این نبرد همیشگی تاریخ یاد می‌کنند و به بزرگداشت این حادثه به‌مثابه نقطه عطفی از تلاش دردمندان امام و پیشوای خود، حسین‌بن‌علی (ع) می‌پردازند. شریعتی معتقد است که نهضت حسینی را باید در اتصال با تسلسل نهضتی که در تاریخ ادیان ابراهیمی وجود دارد، نگریست تا ضمن معنایابی آن، انقلاب او نیز تفسیر و توجیه شود؛ زیرا مطرح کردن نهضت حسینی در تاریخ به‌عنوان واقعه‌ای مجرد موجب انتزاع آن از پایگاه‌های اجتماعی و تاریخی‌اش می‌شود. به‌بیانی دیگر، نباید آنچه را که معنای ابدی داشته و همواره زنده بوده است به‌صورت «حادثه غم‌انگیز گذشته» درآورد و فقط در برابر آن گریست. چراکه جداکردن حسین و کربلا از اندام تاریخی، اعتقادی و مکتبی‌اش به‌مثابه قطع عضوی از پیکر زنده‌ای است که جداگانه مطالعه یا نگهداری کنیم (شریعتی، ۱۳۶۰: ۱۲۷).

از نظر شریعتی امام حسین با توجه به آگاهی عمیق انسانی و ایمانی‌ای که دارد، همانند اسلاف خود در ادیان ابراهیمی، به‌ویژه مانند جد، پدر و برادرش مسئول است که به‌دلیل سرنوشت خود و دیگران قیام کند. او در برابر از بین رفتن حقیقت و حق مردم، نابودشدن همه ارزش‌ها و خاطره انقلاب اسلامی ایجادشده توسط جدش و تلاش‌های پدر و برادرش برای بارورشدن آن و از بین رفتن پیام آن انقلاب، وسیله‌شدن عزیزترین فرهنگ و ایمان مردم به‌دست پلیدترین دشمنانش و انحرافات فراوان دیگری از این قبیل، مسئول است.

در مقابل این پرسش چه باید کرد؟ ظاهراً پاسخ این است که «حسین‌بودن» او را به نبرد با «یزیدبودن» می‌خواند؛ حتی اگر سلاحی هم نداشته باشد؛ زیرا برای او «زندگی، عقیده و جهاد است». اساساً زنده‌بودن مسئولیت «جهاد» در راه عقیده را دارد. نفس انسان‌بودن، آگاه‌بودن، ایمان داشتن، زندگی کردن، انسان را «مسئول جهاد» می‌کند و حسین نمونه‌اعلای «انسانیت زنده عاشق و آگاه» است.

به عقیده شریعتی، «توانستن یا نتوانستن، ضعف یا قدرت، تنهایی یا جمعیت، فقط «شکل» انجام رسالت و «چگونگی» تحقق مسئولیت را تعیین می‌کند نه «وجود» آن را». اکنون شرایطی پدید آمده که این انسان آگاه، مسئول و درعین حال تنها، «جز «مرگ» سلاحی ندارد. اما او فرزند خانواده‌ای است که «هنر خوب‌مردن» را در مکتب حیات، خوب آموخته است». امام حسین (ع) از علی (ع) آموخته که «شهادت» در معنای اخص آن یک حالت نیست، قتل مجاهد به دست دشمن نیست، بلکه خود «حکم»ی مستقل از «جهاد» و پس از «جهاد» است. «آموزگار بزرگ «شهادت» اکنون برخاسته است، تا به همه آن‌ها که جهاد را تنها در «توانستن» می‌فهمند و به همه آن‌ها که پیروزی بر خصم را تنها در «غلبه»، بیاموزد که: «شهادت»، نه یک «باختن»، که یک «انتخاب» است، انتخابی که در آن، مجاهد با قربانی کردن خویش، در آستانه معبد آزادی و محراب عشق، پیروز می‌شود.

و حسین، وارث آدم که به بنی‌آدم زیستن داد و وارث پیامبران بزرگ که به انسان، «چگونه باید زیست» را آموختند، اکنون آمده است تا در این روزگار، به فرزندان آدم، «چگونه باید مُرد» را بیاموزد» (شریعتی، ۱۳۶۰: ۱۵۵-۱۵۶، ۱۶۶-۱۶۷، ۱۷۱).

به باور شریعتی، نهضت عاشورا را که عالی‌ترین جلوه‌گاه مکتب «شهادت» است، برای ما بد مطرح کرده‌اند. به طوری که به مکتب عزا تبدیل کرده‌اند.

در نتیجه بدون آنکه آن را بشناسیم و به آن بیندیشیم، همه عمر از آن یاد کرده و بر آن می‌گرییم. زیرا درخشان‌ترین ابعاد این نهضت، تاریک‌ترین و ناشناخته‌ترین بُعد آن است و آن هم آثاری است که نهضت عاشورا در تاریخ سیاسی، اجتماعی و فکری اسلام داشته است. پیرامون این آثار به خوبی تأمل فکری صورت نگرفته است و آن را فقط در مسیر تاریخی شیعه و نهضت‌های انقلابی شیعیان کرده‌اند. این درحالی است که عاشورا ضربه کوبنده عظیمی بود که برای همیشه، دستگاه‌های قدرت حاکم را طی چهارده قرن تاریخ سیاسی و اجتماعی اسلام، با هر لباسی و شعاری و در هر مذهبی و مسلکی چنان رسوا کرد که هر شخصیت اسلامی علمی‌ای که به اصالت ایمان و تقوای خود متعهد بود، از نزدیک شدن به قدرت نفرت داشت. به طوری که ائمه بزرگ اهل سنت با وجود آزادی و امکاناتی که داشته‌اند و از سوی خلافت در برابر ائمه شیعه تقویت می‌شدند، همگی دارای جبهه‌گیری منفی علیه رژیم‌های اموی و عباسی بودند. شریعتی از اینکه شیعیان به جای تعمق و درس‌گرفتن از این مسائل عمیقی که در تاریخ

اسلامی مطرح است به‌ویژه در تشیع، عاشورا و رسالت «شهادت»، «مسئولیت خود را تنها با گریاندن و گریستن و خود را به گریه‌زدن (تباکی) تمام یافته» دانسته‌اند افسوس می‌خورد (شریعتی، ۱۳۶۰: ۱۷۲-۱۷۴).

شریعتی می‌نویسد، برخی درباره آثار «شهادت» امام حسین تردید کرده و آن را قیامی شکست خورده نامیده‌اند. او ضمن اظهار شگفتی از بیان این نظر با طرح این پرسش پاسخ می‌دهد که «کدام «جهاد» و کدام «جنگ» پیروزی بوده است که دامنه فتوحاتش، در سطح جامعه در عمق اندیشه و احساس و در طول زمان و ادوار تاریخ، این‌همه گسترده و عمیق و بارآور باشد؟» «شهادت» هفتادودو تن «شهید برگزیده» مَهر «ظلمه» بر پیشانی تمامی وارثان یزید و تکیه‌کنندگان بر تکیه‌گاه یزید، زده است. آن‌چنان که هیچ «جهاد»ی نقش آن را از پیشانی آنان نمی‌زداید. آنان فقط اجساد شهدا را فتح کردند، درحالی‌که افکار شهدا آنان و رژیم آنان را محکوم کرد. پس می‌توان با شریعتی هم‌آوا شد که:

«حسین، با شهادت، ید بیضا کرد، از خون شهیدان، دم مسیحایی ساخت که کور را بینا می‌کند و مرده را حیات می‌بخشد و زراندوزان یهود و احبار مردم‌فریب عیسی‌گش هم‌دست قیصر و نیز، قدرت جهانگیر قیصری را مهر باطله می‌زند؛ اما نه تنها در عصر خویش و در سرزمین خویش که شهادت، جنگ نیست، رسالت است. سلاح نیست، پیام است. کلمه‌ای است که با خون تلفظ می‌شود! خیانت را نابود نمی‌توان کرد! اما تابش نوری است، در ظلمت عام که فضا را روشن می‌کند و خیانت را نشان می‌دهد!» (شریعتی، ۱۳۶۰: ۱۸۷-۱۸۸).

دکتر شریعتی با نگاهی آسیب‌شناسانه به اندیشه سیاسی شیعه و با الهام از نهضت عاشورا، می‌نویسد: «امروز شهیدان پیام خویش را با خون خود گذاشتند و رو در روی ما بر روی زمین نشستند، تا نشستگان تاریخ را به قیام بخوانند». منظور وی این است که پیام حادثه جاودانی عاشورا نه تنها به مردمان زمانه خویش، بلکه به تمامی مردمان در طول تاریخ بود که با هر قیمتی باید برای برپا داشتن ارزش‌های الهی و اقامه قسط به نفع طبقات مستضعف جهان قیام کنند. شریعتی نقش عمده‌ای برای شیعیان امام حسین (ع) قائل است. در نظر وی، شیعه مکلف به قیام در این راه بوده است و حتی اگر چون مقتدا و امام «شهید» خود هرگونه سلاح و امکان مبارزه و «جهاد» نیز از آنان سلب شده باشد و در این راه تنها باقی بمانند، باز هم به انجام رسالت انسانی خود از راه انتخاب مرگ با عزت و «شهادت» مکلف هستند؛ بنابراین از آنجایی که شیعه وارث این ارزش‌های والای انسانی است، مسئول ساختن امتی از خویش است تا برای بشریت نمونه باشد؛ تا برای مردم دنیا شاهد و «شهید» به‌معنای اسوه و الگو باشد؛ همان‌طور که پیامبر (ص) نمونه و «شهید» است (شریعتی، ۱۳۶۰: ۱۹۹-۲۰۰).

به باور شریعتی، ما به‌جای درس گرفتن از عاشورا و «شهادت» امام خود، به پوسته‌ای ظاهری از تشیع دل بسته‌ایم و از تشیع راستین جوشان بیدارکننده توشه‌ای برای خود

برنچیده‌ایم. درحالی که مکتب تشیع سرشار از درس‌ها و پیام‌های بزرگ، غنیمت‌های بسیار، ارزش‌های خدایی و سرمایه‌های عزیز و روح‌های حیات‌بخش به جامعه و تاریخ است که در درون آن نهفته است. از حیات‌بخش‌ترین سرمایه‌هایی که در تاریخ تشیع وجود دارد، «شهادت» است. در مقابل ما به‌جای بهره‌گیری و درس‌آموزی از چنین مفاهیم روح‌بخش، پیام اصلی آن را وانهاد و از هنگامی که «سنت شهادت را فراموش کرده‌ایم و به مقبره‌داری شهیدان پرداخته‌ایم، مرگ سیاه را ناچار گردن نهاده‌ایم» و از زمانی که به‌جای شیعه‌علی بودن و از وقتی که به‌جای شیعه‌حسین و زینب بودن، «زنان و مردان ما «عزادار شهیدان شده‌اند و بس»، در عزای همیشگی مانده‌ایم!» درحالی که وقتی اباعبدالله (ع) پس از کشته‌شدن همه عزیزان و یاران خود و زمانی که می‌داند دیگر یاری‌گری برای او نیست، صلا در می‌دهد که «هل من ناصر ینصرنی؟» درواقع تاریخ فردای بشری را مخاطب قرار می‌دهد. در نتیجه این پرسش، پرسش از آینده و از همه ما است. در مقابل، این دعوت و انتظار یاری او را که «شیعه می‌خواهد» و در هر عصری «شیعه می‌طلبد»، ما خاموش کردیم. بدین معنا که به مردم گفتیم که حسین «اشک می‌خواهد» و دیگر هیچ پیامی ندارد (شریعتی، ۱۳۶۰: ۲۰۲-۲۰۳).

شریعتی مدعی است که از زمان صفویه و در جهت استقرار یک «نظام» در برابر یک «نهضت» رخت عزا بر تن تشیع کردند و مذهب «تشیع» را که خود «فرهنگ شهادت» بود از درون‌مایه‌های انقلابی و مبارزاتی آن خالی کردند؛ به‌طوری که مذهب امروز که به نام تشیع به‌دست ما رسیده، به‌جای اینکه «تشیع سرخ» باشد، تبدیل به «تشیع سیاه» و مذهب عزا شده است (شریعتی، ۱۳۸۶: ۱۲۹-۱۳۰).

با این همه وی منکر ارزش عزاداری و اشک‌ریختن برای اباعبدالله (ع) نیست؛ بلکه او با استفهام انکاری و اتخاذ رویکرد انتقادی در برابر آداب و رسوم رایج مذهبی، در پی بیان این حقیقت است که وظیفه شیعیان اباعبدالله (ع) بیش از آنکه گریستن برای ایشان باشد، درس‌آموزی عمل‌گرایانه از نهضت حسینی است که کارویژه سیاسی و اجتماعی برای عصر حاضر نیز دارد. وگرنه شریعتی نیز به جایگاه، فلسفه و کارویژه سوگواری اباعبدالله (ع) واقف بود؛ از نظر وی «سوگواری» «برای طرح مداوم جنگ تاریخی شیعه، انحراف تاریخ، غصب‌ها و خیانت‌ها و ظلم‌ها و سرچشمه‌های فریب و دروغ و انحطاط و به‌ویژه، برای زنده نگه‌داشتن خاطره شهیدان» (شریعتی، ۱۳۸۶: ۷) در فرهنگ شیعی جاری و نهادینه شده است.

درواقع فلسفه این مراسم نشر «شهادت» و پیام آن در جامعه است که بعدها فقط به پوسته ظاهری آن توجه شد. چراکه هدف اصلی قیام حسینی رساندن پیام «شهادت» به گوش بشریت بود که ما به‌جای دریافت این پیام به یکی از مسائل فرعی آن خود را مشغول و از وظایف اصلی خود عاشورا غفلت کرده‌ایم.

از نظر شریعتی، فلسفه وقوع حادثه «عاشورا» و قیام حسینی در فرهنگ اسلامی این بوده است که شکل مبارزه با حکومت جور را تعیین کرده است. به طوری که خود «عاشورا» به حادثه‌ای جاوید تبدیل شده که برای هر روز بشریت پیام دارد. بنابراین این معنای آن سخن حکیمانه است که «همه روزها عاشورا است و همه زمین‌ها کربلا است». این بیان به خوبی چرایی وقوع «عاشورا» را بیان کرده است.

«برای رسواکردن نظام حاکم که خود را وارث سنت رسول می‌نامد و اثبات اینکه وارث جلالان و قاتلان ذریه رسول است و برای نشان‌دادن راه کار، پاسخ‌گفتن به این پرسش همیشگی که: «چه باید کرد؟» و تعیین شکل مبارزه با حکومت جور و سرپیچی از بیعت ظلم و طرح تسلسل پیوسته تاریخ و اعلام جنگ انقطاع‌ناپذیر میان «وارثان آدم» و «وارثان ابلیس» و تعلیم این واقیعت جاری که اسلام حاضر، اسلام قاتل است، در جامه «سنت» و اسلام راستین، اسلام غایب است، در ردای سرخ شهادت ...» (شریعتی، بی‌تاب: ۶-۷).

در پایان این پژوهش باید گفت که «عاشورا» و نهضت حسینی در اندیشه سیاسی شریعتی تجلی بارزی دارد. به باور او در زیارت‌نامه وارث که خطاب به امام حسین است، فلسفه تاریخ را می‌توان دید. بدین معنا که وارث در بینش اسلامی به معنای وحدت تاریخی است. یعنی امام حسین رهبر نهضت، جنگ یا انقلابی که خود به وجود آورد یا پیغمبر (ص) یا علی (ع) یا حسن (ع) پیش از او به وجود آوردند نیست؛ بلکه حسین وارث پرچمی است که در تاریخ بشریت، در مبارزه با ستم از آدم دست به دست شده تا خاتم و بعد به او رسیده است. پس او وارث این امانت و وارث آدم است. چنان‌که پیدا است، این نهضت با حسین نیز تمام نشده است، بلکه اعلام می‌کند: «کل یوم عاشورا» (شریعتی، ۱۳۶۰: ۳۴۷-۳۴۸).

نتیجه

اکنون می‌توان ادعا کرد که فرضیه مطرح شده در این پژوهش درباره آرای شریعتی قابل اثبات است. وی با اینکه در عصری زندگی می‌کرد که ایدئولوژی‌های مادی چپ و راست در اوج قدرت تبلیغاتی و سیطره بر جوامع بشری بودند، از جمله کسانی بود که به دنبال ارائه راه سومی به عنوان بدیل این ایدئولوژی‌ها و جلوگیری از انحراف جوانان بود. در این میان افراد نادری همانند شریعتی در پی پاسخ به روح پرسشگر نسل جوان زمان خود در مقابل ایدئولوژی‌های رایج بودند. پاسخ شریعتی، همان‌طور که ملاحظه شد، «بازگشت به خویشتن اسلامی» بود. اما نه اسلامی که به تعبیر وی تبدیل به «تشیع صفوی» شده بود؛ بلکه اسلامی که نماد بارز آن «تشیع علوی» به مثابه فهم درست اسلام از دریچه نگاه اهل بیت پیامبر (ص) بود. از آنجایی که وی به لوازم سفر «بازگشت به خویشتن اسلامی» واقف بود، به مفاهیم خاصی مانند «شهادت» توجه ویژه کرد؛ بنابراین شریعتی نیازمند طرح اسلامی نوآیین بود که ضمن اینکه انقلابی باشد،

بتواند پاسخ‌گوی ندای درونش و نیاز برونش هم‌زمان باشد. درواقع هدف وی از طرح نگاه جدید به پدیده مذهب این بود که بدین وسیله بتواند از جاذبه اسلام در برابر ایدئولوژی‌های چپ و راست به‌عنوان نهضتی انقلابی سخن بگوید.

آنچه از دیدگاه پژوهش حاضر اهمیت دارد، توجه شریعتی به برخی لوازم و احکام خاصی در شریعت اسلام بود که در کارایی سیاسی و اجتماعی آن در برابر جهان‌بینی‌های رقیب و به تعبیر وی نشان‌دادن اسلام به‌مثابه ایدئولوژی مؤثر بود. ازاین‌رو است که وی بر احکام و گزاره‌های خاصی از آموزه‌های اسلامی تأکید دارد که آشکارا از کارویژه سیاسی و اجتماعی برخوردار است و در ارائه خوانش ایدئولوژیک و انقلابی از اسلام مؤثر است. در جامعه ایران که از ایدئولوژی‌های چپ و راست خسته و سرخورده شده بود و به‌دنبال مأمنی همچون «اسلام» بود، قرائتی از اسلام، توان جذب بیشتری داشت که در برابر این ایدئولوژی‌ها آموزه‌های رهایی‌بخش و روح‌افزای انقلابی داشت. این خوانش نوآیین از اسلام که امروزه به نام «اسلام سیاسی» شناخته می‌شود، همان‌گونه که در این پژوهش ملاحظه شد در خوانش شریعتی از آموزه‌های اساسی اسلام هویدا است.

منابع و مأخذ

۱. اسپوزیتو، جانال (۱۳۸۲)، انقلاب ایران و بازتاب جهانی آن، ترجمه محسن مدیرشانه‌چی، تهران: انتشارات باز.
۲. بهروزلک، غلامرضا (۱۳۸۵)، «اسلام سیاسی و جهانی شدن»، فصلنامه مطالعات راهبردی، سال ۹، شماره ۱، بهار، صص ۱۴۵-۱۶۸.
۳. جمشیدی‌راد، محمدصادق و سیدمحمدرضا محمودپناهی (۱۳۹۱)، «مفهوم اسلام سیاسی در انقلاب اسلامی ایران»، پژوهشنامه انقلاب اسلامی، سال ۲، شماره ۵، زمستان، صص ۱۲۷-۱۴۹.
۴. حسینیان، روح‌الله (۱۳۹۰)، دکتر علی شریعتی، چاپ ۳، تهران: انتشارات مرکز اسناد انقلاب اسلامی.
۵. حسینی بهشتی، سیدمحمد (۱۳۷۸)، دکتر شریعتی جست‌وجوگری در مسیر شدن، تهران: بنیاد نشر آثار و اندیشه‌های آیت‌الله بهشتی.
۶. خرمشاد، محمدباقر (۱۳۸۷)، «انقلاب اسلامی ایران و اسلام سیاسی»، در گفتارهایی درباره انقلاب اسلامی ایران، تهران: دانشگاه امام صادق (ع).
۷. رضایی شریف‌آبادی، مسعود (۱۳۹۱)، مسلمانی در جست‌وجوی تعالی، تهران: خانه کتاب.
۸. رواء البویه (۱۳۷۸)، تجربه اسلام سیاسی، ترجمه محسن مدیرشانه‌چی و حسن مطیعی امین، تهران: انتشارات بین‌المللی الهدی.
۹. زیرکی حیدری، علی (۱۳۹۳)، روشنفکران و مفهوم خویشتن در ایران معاصر، به راهنمایی داوود فیرحی، دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران.
۱۰. سپاهی، مجتبی (۱۳۸۵)، «تحلیلی بر دیدگاه سیاسی شریعتی»، در مردی از سلسله سوختگان، تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی.
۱۱. سعید، بابی‌اس (۱۳۹۰)، هراس بنیادین: اروپامداری و ظهور اسلام‌گرایی، ترجمه غلامرضا جمشیدیها و موسی عنبری، چاپ ۲، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۱۲. شریعتی، علی (بی تا الف)، دو شهید، بی جا: بی نا.

۱۳. _____ (بی تا ب)، تشیع علوی و تشیع صفوی، بی جا: سازمان انتشارات حسینیه ارشاد.
۱۴. _____ (بی تا ج)، با مخاطب‌های آشنا، مجموعه آثار ۱، بی جا: بی تا.
۱۵. _____ (بی تا د)، امت و امامت، بی جا: بی تا.
۱۶. _____ (بی تا ه)، بازگشت، مجموعه آثار ۴، تهران: حسینیه ارشاد.
۱۷. _____ (۱۳۹۰)، خودسازی انقلابی، مجموعه آثار ۲، چاپ ۱۲، تهران: انتشارات الهام.
۱۸. _____ (الف، ۱۳۸۹)، ابوذر، مجموعه آثار ۳، چاپ ۱۵، تهران: انتشارات الهام.
۱۹. _____ (د، ۱۳۷۸)، شیعه، مجموعه آثار ۷، چاپ ۷، تهران: انتشارات الهام.
۲۰. _____ (۱۳۸۶)، تشیع علوی و تشیع صفوی، مجموعه آثار ۹، چاپ ۸، تهران: انتشارات چاپخش.
۲۱. _____ (۱۳۵۹)، جهت‌گیری طبقاتی اسلام، مجموعه آثار ۱۰، تهران: دفتر تدوین و تنظیم مجموعه آثار معلم شهید دکتر علی شریعتی.
۲۲. _____ (الف، ۱۳۸۱)، تاریخ و شناخت ادیان (۲)، مجموعه آثار ۱۵، چاپ ۸، تهران: شرکت سهامی انتشار.
۲۳. _____ (۱۳۸۲)، اسلام‌شناسی (۲): درس‌های ارشاد، مجموعه آثار ۱۷، چاپ ۷، تهران: انتشارات قلم.
۲۴. _____ (ب، ۱۳۸۱)، اسلام‌شناسی (۳): درس‌های ارشاد، مجموعه آثار ۱۸، چاپ ۷، تهران: انتشارات الهام.
۲۵. _____ (۱۳۶۰)، حسین وارث آدم، مجموعه آثار ۱۹، تهران: انتشارات قلم.
۲۶. _____ (۱۳۷۹)، زن، مجموعه آثار ۲۱، چاپ ۱۲، تهران: انتشارات چاپخش.
۲۷. _____ (ب، ۱۳۸۹)، مذهب علیه مذهب، مجموعه آثار ۲۲، چاپ ۹، تهران: انتشارات چاپخش.
۲۸. _____ (الف، ۱۳۷۸)، انسان، مجموعه آثار ۲۴، چاپ ۷، تهران: انتشارات الهام.
۲۹. _____ (ب، ۱۳۷۸)، انسان بی خود، مجموعه آثار ۲۵، چاپ ۳، تهران: انتشارات قلم.
۳۰. _____ (۱۳۸۸)، بازشناسی هویت ایرانی-اسلامی، مجموعه آثار ۲۷، چاپ ۹، تهران: انتشارات الهام.
۳۱. _____ (۱۳۷۷)، روش شناخت اسلام، مجموعه آثار ۲۸، چاپ ۳، تهران: انتشارات چاپخش.
۳۲. _____ (ج، ۱۳۷۸)، میعاد با ابراهیم، مجموعه آثار ۲۹، چاپ ۴، تهران: انتشارات آگاه.
۳۳. _____ (ج، ۱۳۸۹)، اسلام‌شناسی (درس‌های دانشگاه مشهد)، مجموعه آثار ۳۰، چاپ ۱۰، تهران: انتشارات چاپخش.
۳۴. _____ (۱۳۸۵)، هنر، مجموعه آثار ۳۲، چاپ ۱۰، تهران: انتشارات چاپخش.
۳۵. _____ (د، ۱۳۸۹)، دفترهای خاکستری: ایمان، احساس، اندیشه، به کوشش محمدرضا حاج‌بابایی، چاپ ۲، تهران: نشر نگاه امروز.
۳۶. شیخ‌الاسلامی، رضا (۱۳۷۶)، «اسلام سیاسی و غرب»، ماهنامه اسلام و غرب، شماره ۵ و ۶، صص ۳-۲۸.
۳۷. فیرحی، داوود (۱۳۹۳)، فقه و سیاست در ایران معاصر: تحول حکومت‌داری و فقه حکومت اسلامی، جلد ۲، تهران: نشر نی.
۳۸. قریشی، فردین (۱۳۸۴)، بازسازی اندیشه دینی در ایران: تحریر و تبیین جریان‌های مسلط، تهران: قصیده سرا.
۳۹. متینی، جلال (۱۳۷۲)، «خاطرات دکتر علی شریعتی در دانشگاه مشهد (فردوسی)»، ایران‌شناسی، شماره ۲۰، زمستان، صص ۸۳۵-۸۹۹.
۴۰. مدنی، سیدجلال‌الدین (بی تا)، تاریخ سیاسی معاصر ایران، جلد ۲، چاپ ۳، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۴۱. مبلتون ادواردز، بیورلی (۱۳۹۲)، سیاست و حکومت در خاورمیانه، ترجمه رسول افصلی، چاپ ۳، تهران: بشیر علم و ادب.
۴۲. نظری، علی‌اشرف (۱۳۸۷) «غرب، هویت و اسلام سیاسی: تصورات و پنداشت‌های غرب از اسلام»، فصلنامه سیاست، دوره ۳۸، شماره ۱، بهار، صص ۳۱۷-۳۳۴.