

## بیکربندی مفهوم ایدئولوژی زدگی با تأکید بر اندیشه سیاسی علی شریعتی

مرتضی بدری<sup>۱</sup>

تاریخ دریافت: ۹۹/۷/۲۰

کمال پولادی<sup>۲</sup>

تاریخ پذیرش: ۹۹/۱۱/۵

علی اشرف نظری<sup>۳</sup>

## چکیده

اندیشه سیاسی در ایران قبل از انقلاب اسلامی دارای یک بعد موثر سیاسی-اجتماعی بود. این ویژگی بواسطه خصلت توده وار آن در این بحث وارد می شود. مفهوم ایدئولوژی زدگی یک چارچوب مفهومی است که اندیشه سیاسی را از حالت متدلوزی وار آن جدا کرده و التقاطی از اندیشه هاست که ماهیت آن تناقض در نظر و عمل می باشد. باوجود ضرورت داشتن نوعی ایدئولوژی در اندیشه سیاسی به زعم نویسنده سوال این است که چه نوع عقلانیتی در مفهوم ایدئولوژی زدگی است که آن را از مختصات متعارف در رابطه با اندیشه سیاسی جدا می کند؟ فرض براین است که عقلانیت موجود در این نوع اندیشه سیاسی انتقادی نبوده و دارای مختصات ابزاری عقلانیت است. به این معنا که بواسطه وجود عناصر مطلق و ثابت در آن، در برخورد با ضرورت های اجتماعی که دارای شاخص های نسبی اند نوعی تناقض پیش آمده و چون ماهیت آن قدرت محور است، دیسیپلین آن هم حاکم محور و نه اجتماع محور می شود و عنصر «هدایت شده» و مهندسی شده از بالا چیستی آن را تشکیل می دهد. نتیجه منطقی آن گرایش بسوی نوعی تشکل های تعاونی فردمحور و دگماتیک است. بر این مبنا هدف یا موضوعیت بحث آسیب شناسی برخورد با اندیشه سیاسی با تکیه بر عنصر سیالیت و انتخاب منطقی و نه منظم است.

**کلیدواژه ها:** ایدئولوژی سازی، تناقض، دموکراسی هدایت شده، عقلانیت ابزاری

<sup>۱</sup> دانشجوی دکتری علوم سیاسی (مسائل ایران)، گروه علوم سیاسی، دانشکده حقوق، الهیات و علوم سیاسی، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران. [Mortezabadi921@gmail.com](mailto:Mortezabadi921@gmail.com)

<sup>۲</sup> استادیار گروه علوم سیاسی، دانشکده حقوق و علوم سیاسی، واحد چالوس، دانشگاه آزاد اسلامی، چالوس، ایران (نویسنده مسئول). [Kamal.pouladi@gmail.com](mailto:Kamal.pouladi@gmail.com)

<sup>۳</sup> دانشیار گروه علوم سیاسی، دانشکده حقوق و علوم سیاسی، دانشگاه تهران، تهران، ایران. [nazarian2004@yahoo.com](mailto:nazarian2004@yahoo.com)

بلحاظ متدولوژیکی و در چارچوب رویکرد روش شناختی، یک پیوند منطقی بین ریشه و بافت اندیشه سیاسی با کارکرد آن وجود دارد. مفهوم ایدئولوژی زدگی بعنوان چارچوب مسلط فکری قبل از انقلاب اسلامی با ضرورت های زمان انطباق پیدا کرده بود و به نوعی خاستگاه اجتماعی-سیاسی غالب بر مرکزیت این مفهوم بعنوان الگوی منحصربفرد و هویت محور در قالب گفتمان دینی تکیه حیاتی داشت. ایدئولوژی در تعریف چند وجهی آن بعنوان یک گفتمان آکادمیک، مفهومی است که یک رویکرد را به سپهر عمومی و سیاسی مرتبط می کند که دارای حدت و شدت است. به تعبیر «دانیل بل» جامعه شناس لیبرال نیمه قرن بیستم، «ایدئولوژی مجموعه ای از عقایدی است که معطوف به کنش اجتماعی است». بنابراین برای روشن شدن تعریف ایدئولوژی، رویکرد به این مفهوم در اینجا و در متن گفتمان های نقد محور، منفی و خشن بوده و به هیچ وجه معنای خنثی و توصیفی ندارد. این مفهوم در متن گفتمان مورد بحث در اینجا معنایی مثبت و ستایشگرانه دارد و بکار بردن مفهوم ایدئولوژی زدگی برای تنویر نظری و تفاوت نگرشی بوده که نشان دهنده نگاه منفی نگارنده به این مفهوم است. جزم گرایی، مطلق گرایی، اتوپیا سازی و استفاده از تئوری توطئه محصول نگاه منفی به ایدئولوژی است که با تفکیک نظریات اندیشمندان مورد بحث زوایایی از شدت آن آشکار می گردد. این زوایا در نگاه کلی آن معطوف به گام های سیاسی و تحرک اجتماعی برای رسیدن به تغییرات بنیادین اجتماعی-سیاسی است. پس رویکرد مورد نظر ما در نظر داشتن اتوپیا بدون داشتن تجربه های فردی و جمعی و تاریخمند در عین حال انقلابی و معرفت شناسانه است که کارکرد سیستمی آن ناکارآمد و فاقد مقبولیت نسبی عامه در بلندمدت است.

این آفت در حوزه های علوم انسانی و اجتماعی بیشتر از سایر بخش هاست. نهایتاً در نسبت میان دین و سیاست عده ای از سکولاریسم و لائسیته که غیرایدئولوژیک است، صحبت می کنند و برخی نیز از دین سیاسی یا سیاست دینی که نظام اندیشگی و دستگاه فکری مختص یک طبقه، یک ملت یا یک قوم و نژاد نیست و بدین معنا ایدئولوژیک نیست، سخن می گویند.

ایدئولوژی در قاموس اندیشه شریعتی هم فارغ از معنای روش شناختی آن که به شناخت ایده ها بازمی گردد؛ یک معنای چارچوبی است که عبارت از مجموعه خاصی از ایده های منظم و ثابت می باشد. مجموعه ای از ایده ها و ایده آله در تطور و تحولات تاریخی دربستر مذهب و فلسفه زاینده ایدئولوژی هایی شده اند که الهام گیری از آنها در جهت سامان بخشیدن به امور اجتماعی و سیاسی، ایدئولوژی زدگی را بوجود آورده

است. مشخصه این مجموعه منظم و ثابت از ایده ها و ایده آل ها این است که بعنوان اجزای بهم پیوسته و دارای پیوند منظم که دارای سلسله مراتب هویتی و کارکردی هستند. برای نمونه در ایدئولوژی ادیان هسته اصلی و دال مرکزی خدا و پیامبران است و کتاب مقدس راهنمای عمل آن می باشد و خارج از آن الگوی ثابت بدعت و تفسیر به رأی محسوب می شود. مشخصه اصلی این مختصات مطلق بودن در مقابل نسبی گرایی در اندیشه سیاسی در برخورد با ضرورت های زمان بواسطه تناقض در نظر و عمل است.

## ۱. پیکربندی

### ۱.۱. ایدئولوژی مقاومت و مخالفت

ایدئولوژی زدگی دینی یعنی اینکه ایدئولوژی تا آنجا توسعه می یابد که با دین برابر می نشیند. یعنی دین، راهنمای بینش، منش و کنش انسان می شود و به مثابه دستگاه جامعی است که حاوی نظامات هستی شناختی، معرفت شناختی، انسان شناختی و سامانه های حقوقی، سیاسی، اقتصادی و فرهنگی و آموزه های کاربردی فردی-اجتماعی است.

پیدایش ایدئولوژی کم و بیش و یکپارچه ای برای مقاومت و مخالفت در برابر رژیم های غیردموکراتیک به منظور توجه به دلایل عدم مطلوبیت و نارسایی رژیم موجود و مطلوبیت رژیم دیگر ضرورت دارد. بطور کلی می توان ایدئولوژی های سیاسی را بر مبنای دو محور اساسی یعنی مداخله جویی و عدم مداخله جویی در حیات اجتماعی و اقتصادی (یعنی چپ گرایی و راست گرایی) و شیوه مطلوب اعمال قدرت و تصمیم گیری از پایین به بالا و یا از بالا به پایین (یعنی دموکراتیک و غیر دموکراتیک) به چهار دسته بخش کرد:

الف) ایدئولوژی های راست دموکراتیک (لیبرالیسم، نئولیبرالیسم)؛

ب) ایدئولوژی های راست غیر دموکراتیک (انواع فاشیسم و محافظه کاری)؛

ج) ایدئولوژی های چپ دموکراتیک (سوسیال دموکراسی و سوسیالیسم)؛

و د) ایدئولوژی های چپ غیر دموکراتیک (انواع کمونیسم دولتی).

از همه این ایدئولوژی ها و یا آمیزه ای از آنها بعنوان ایدئولوژی مقاومت در برابر انواع رژیم های غیر دموکراتیک بهره برداری شده است.

### ۱.۲. تک گویی و مولفه های آن

دو نوع کنش جمعی کلامی است با ویژگی ه، کارکردها و نتایج ( و "گفت و شنود" " تک گویی" متمایز. تک گویی شیوه ای است در رویارویی کلامی که در آن هریک از دو سوی رابطه بی اعتنا به دیگری فقط حرف خود را می گوید و اگر به سخن دیگری نیز گوش می دهد، فقط می خواهد سخن و نظر مورد تأیید قرار گرفته خود را در حرف دیگری بشنود. از این شیوه به «رویارویی کلامی» یاد می شود و از این روست که این شیوه نه معرف ارتباط متقابل کلامی - همچون گفت و شنود- بلکه معرف جدایی از پیش طرفین سخن گویی است.

تک گویی - بطور خاص- در ارتباط میان حکومت های استبدادی و مردم در ایران به این صورت متحقق می شده است که از یک سو سرور مستبد در موضع متکلم وحده و دانای کل قرار می گرفته و از سوی دیگر، مردم در موضع شنونده صرف و نادان تمام، تا سلطه مستبد تداوم یابد. در تک گویی به «زبان و کلام» به عنوان ابزار سلطه نگریسته می شود. در فرهنگ سیاسی ایران، حقیقت همواره امری از پیش بوده است؛ امر پیشینی که منحصرأ در اختیار سرور مستبد بوده و بصورت پند و اندرز به مردم ابلاغ می شده است، در این حالت حقیقت امری از پیش تعیین شده است و نه پدیده ای کشف کردنی. برعکس گفت و شنود که در آن حقیقت امر پسین است؛ امری که در پی فعالیت متقابلاً خلاق و مشترک دو سوی گفت و گو کشف می شود. خصلت از پیشی حقیقت در تک گویی و نظارت انحصاری حاکم مستبد بر آن، بازتاب ذهنی این جنبه از حکومت استبدادی است که مردم نه بر حکومت نظارتی دارند و نه بر اوضاع اجتماعی. در هر دو حالت تک گو بدون هیچ تأثیرپذیری راستینی، صرفاً در موضع تأثیرگذار بر محیط اجتماعی و سیاسی قرار می گیرد. قرار گرفتن در چنین موضعی علاوه بر ایستادن در موضع استبداد رأی و نظر و تحمیل آمرانگی فکری بر جامعه، به هیچ دانایی راستینی نمی انجامد. تک گو نهایتاً به جایی می رسد که فقط «فکر می کند» می داند؛ اما آنچه می داند نه حقیقت عینی بلکه حقیقت شخصی شده است که در یک سری احکام و تجویزات جزمی ارائه می شود. مهم ترین ویژگی تک گو و مخاطبین او - که جنبه وحدت آنان را متشکل می کند- در این است که هر دو انسان های خصوصی هستند و نه انسان نوعی. بنابراین مخاطب تک گویی اگر خیل عظیم جمعیت هم باشد، این جمعیت انباشته انسان های خصوصی است که وجه مشترک آنها «خصوصی بودن» است. بنابراین ویژگی هر دو سوی تک گویی منطبق است با هویت انسان در جامعه تحت حکومت استبدادی که تک تک آنها بدنبال مصالح و منافع شخصی خود هستند.

شیوه تک گویی، روایتی است و نه تحلیلی و استدلالی. هرگونه تحلیل و استدلال، تک گویی را تبدیل به گفت و شنود می کند چون شنونده را به اندیشه ورزی سوق می دهد؛ امری که با ذات تک گویی در تعارض است. اگر هم در تک گویی "استدلال" وجود داشته باشد، یک روند نیست، بلکه ارائه چند "موضع گیری" جدا از هم است که نه نتیجه صحبت درک می شود و نه اعتبار منطقی می تواند داشته باشد که با عقل سلیم منطبق باشد. اگر که سنت فرهنگ نقل و روایت در ایران بسیار ماندگار و قوی بوده دلیل آن غلبه تک گویی بر مراودات کلامی است.

تک‌گویی، غیبت پرسش‌گری و انباشته پاسخ‌گویی است. درست برعکس شیوه گفت و شنود که در اساس برپایه پرسش شکل می‌گیرد. شنونده تک‌گویی پاسخ‌هایی را می‌گیرد که اساساً نمی‌داند پاسخ چه پرسش‌هایی است. اگر در تک‌گویی صورت ظاهر پرسش‌گری دیده شود، خود پرسیده و خود هم جواب می‌دهد. این شیوه نباید مخاطب تک‌گو را به این توهم بیندازد که سخنان طرف مقابل او با استدلال همراه است. انگیزه‌ها، علل و مواضع تک‌گو هیچ وقت نباید مورد پرسش‌گری قرار گیرند.

روایت پردازی از واقعیت موجود باعث می‌شود که از طریق اعتبار بخشیدن به گذشته، آینده اخلاقی می‌شود. اخلاقی شدن آینده نیز در یک رشته از تجویزات مبتنی بر "باید" و "نباید" و در شکل پند و اندرز ارائه می‌شود. در تک‌گویی، اخلاق نه در معنای نظریه اخلاقی<sup>۷</sup> بلکه به معنای کردار اخلاقی<sup>۸</sup> و آن هم نه در قلمرو عام "نیک" و "بد" بلکه در حوزه‌ای بسیار محدود و آمرانه "باید" و "نباید" بر تفکر سلطه می‌یابد. این موارد اندرزگونه در ادبیات پهلوی، روایت‌های داستانی - شعر یا نثر - ادبیات کلاسیک فارسی و ادبیات اسلامی بصورت گسترده وجود دارد.

شیوه تک‌گویی بر حقایق شخصی شده استوار است و "آن که می‌گوید" معتبر است و نه "آن چه گفته می‌شود" و به بروز خودکامگی (شخصی کردن) در مراد کلامی می‌انجامد. این شیوه، غرقه خود بودن و غرقه آگاهی خود ماندن است و حقیقت شخصی حاصل همین استغراق است.

شیوه تک‌گویی، نظام مند نیست؛ انباشته‌ای از روایتی سرهم بندی شده که به یک سری احکام و تجویزات آمرانه می‌انجامد. پرت و پلا گویی یکی از این ویژگی‌هاست و اگر هیچ انسجامی ندارد ولی شنونده گیج می‌شود و همین تلقین‌پذیری مخاطب را تشدید می‌کند و به تک‌گو صورت بدیهه‌سرایی می‌دهد که سرشته‌ای از بی‌معنایی است. مخاطب از این بی‌معنایی مستأصل شده و منتظر است تا جان کلام را در بایدها و نبایدها و پند و اندرز، نسخه وار دریافت نماید.

### شرایط تاریخی

معرفت‌شناسی اندیشه‌ها بطور کلی از تأثیر متقابل اندیشه‌ها بر هم و اندیشه‌ها بر شرایط تاریخی و اجتماعی و بالعکس سخن می‌گوید. این موضوع در بحث حاضر هم صادق است. در این رابطه با تأسی از لاور چهار موضع متفاوت می‌توان مطرح کرد:

- اندیشه مارکسیستی: بر پایه این موضع، اندیشه‌ها از درون نظم‌های اجتماعی بر می‌خیزند و می‌خواهند با مشروع کردن آن نظم‌ها؛ آنها را پایدار سازند. اندیشه بخشی از روبنایی است که بر زیربنای مادی (شرایط تاریخی - اجتماعی) جامعه استوار شده است.

- اندیشه‌های ایده‌آلیستی: این موضع نقش مسلط را از آن اندیشه می‌داند. وایتهد نشان می‌دهد که عقاید، انسان‌ها را وادار به تغییر نظم اجتماعی خود می‌کند و معتقد است که در امر تمدن، باید تقدم را به نیروی عقاید داد<sup>۳۱</sup>. هگل هم معتقد است روح، مطلق و مرکز وجود است؛ فرآیندی است دیالکتیکی از در - خود (مرحله ناخودآگاه) به برای - خود مرحله آگاهانه). این پویش بطور مداوم مستلزم ایجاد تضادهای جدید و فائق آمدن بر تضادها است و دگرگونی، محصول فعالیت روح در انسان‌ها و ملت‌ها و بخصوص در دولت‌ها است.

- کنش متقابل: این موضع بر آن است که میان شرایط تاریخی-اجتماعی کنش متقابل وجود دارد و برای هریک از این مولفه‌ها کم و بیش «وزن یکسانی» قائل است. این موضع متفاوت از مواضع قبلی است، زیرا نقش نهایی یا مسلط را به یکی از آن دو نمی‌دهد.

- تغییر متقارن: مطابق این موضع، اندیشه‌ها و شرایط مادی-اجتماعی، همراه هم دگرگون می‌شوند (اگرچه تغییرات لزوماً همزمان صورت نگیرد) و تشخیص هرگونه ربط علی بین این دو ممکن نیست. برایتون معتقد است که بدون عقاید انقلاب صورت نمی‌گیرد؛ منظور اینکه آنچه در انقلاب‌ها مشترک است، بیان عقاید است و نه عقاید بخصوص.

نحله‌های ایدئولوژی زده دارای شاخص جنبش‌گرایی توده وار بوده‌اند. این نوع پارادایم‌ها از اصول تغییر ریشه‌ای حاکمیت سیاسی در هر دو بعد نظری و عملی را تئوریزه می‌کردند و دارای ماهیت عقیدتی - سیاسی بودند. مهمترین ویژگی این نوع پارادایم در تضادهایی است که با پارادایم قبلی قابل تمیز است از جمله: تضاد استقلال و ارتباط، تضاد هویت و اقتباس، تضاد سنت و تجدد، تضاد شکل و محتوا، تضاد در تعریف توسعه و نوسازی و تضاد جهت‌گیری تاریخی و سیاسی.

### سوسیالیسم اسلامی

حقیقت را کجا باید جست؟ چگونه می‌توان به ایدئولوژی دست یافت؟ طرح این نوع از پرسش‌ها بابتی وسیع و گسترده از شک و شکاکیت فراروی ذهن معرفت‌جوی علی شریعتی گشود. شروع کار او، بازبینی و بازخوانی باورها و آموزه‌های سنتی و پیشینی بود. تاسی به عقاید دیگران بدون بازجست‌های نظری و تشکیک‌های بنیادین، هیچ‌گاه رضایت و خرسندی او را فراهم نکرد تا آنجا که شکاکیت را اساس معرفت و به منزله جوهر خردمندی بازشناخت. به عقیده او «... ایمانی که از خلأ بی‌مذهبی عبور کرده باشد و در تنور شک گداخته باشد و بوی حقیقت را خود استشمام کرده باشد، از هر خطری مصون است»<sup>۳۲</sup>. لذا او در مسیر پرتکاپوی اندیشه نظری خود، «شک» آغازین را شناخت و بر استفاده از آن برای نیل به یقین اصرار ورزید. تمرکز بر آموزه‌های القایی و تلاش وسیع جهت بازبینی و تجدید نظر در آنها، یک زمینه تئوریک برای او بوجود آورد. به گفته او «... به یک انقلاب گستاخانه فکری و روحی نیازمندیم؛ شوریدن علیه خویش»؛ از این

رو، «... باید نخستین گام برای بیرون آمدن از خویش برداشته شود و مقصودم از خویش مجموعه افکار و عقاید و وابستگی‌ها و عاداتی است که وابستگی‌های مذهبی، سنتی، فلسفی، فرقه‌ای، قومی، طبقاتی یا ایدئولوژیک ما را می‌سازند. خود را از همه پندارها خالی کردن...»<sup>۲۳</sup> او «شک» دکارتی را مقدمه‌ای بر نوآوری در اندیشیدن، آموختن و تفکر می‌داند و یقینی را که از مسیر ناهموار شک و اقیانوس پرتلاطم شکاکیت عبور نکرده باشد به زعم او «یقین پوچ» است. این نوع یقین در زمره آفاتی است که بر زمینه درخت تعقل و آگاهی می‌آراند و محصولاتی چون ایستایی و انحطاط را به بار می‌نشانند. همچنین یکی از مسائلی که شریعتی بدان اشاره می‌کند، عمومی شدن و تکرار و بدیهی و انمود ساختن قضاوت‌هایی است که محروم از نگاه‌های انتقادی و نظرهای تشکیک‌آمیز قدرت حیات می‌یابند و هیچ‌گاه در وجوه انحرافی خود، تصحیح نمی‌شوند؛ قضاوت‌هایی که درباره مذهب، تاریخ، مسائل اجتماعی، فرهنگی و اعتقادی شکل می‌گیرد. تجدیدنظر به طریق شک دکارتی در باب این نوع از قضاوت‌های عمومی در نظر او ضرورتی اجتناب‌ناپذیر است که به تصحیح اندیشه‌ها می‌انجامد و صحت و درستی آن را در بوته آزمایش می‌گذارد.

### محورهای اصلی نگرش سوسیالیسم اسلامی در باب انسان‌شناسی

#### ۱. معرفت‌حقیقی: خودآگاهی انسانی و اجتماعی

علی شریعتی ماهیت خودآگاهی را نوعی علم حضوری (شهودی) در برابر علم حصولی (اثباتی-تجربی) معرفی می‌کند. با دخیل کردن این مفهوم، مجادله میان علم تجربی و علم تفهیمی کمرنگ می‌شود و جای خود را به تفاوت آگاهی و خودآگاهی<sup>۲۴</sup> می‌دهد. بکارگیری مفهوم خودآگاهی توسط علی شریعتی به عنوان معرفت‌حقیقی، دلالت‌های معرفت‌شناختی دیگری را نیز به دنبال دارد؛ از جمله پیوند سازنده میان دانش و ارزش و نظریه و عمل. در این معرفت‌شناسی، معرفت خاص انسانی ماهیتی انتقادی، رهایی‌بخش و مبارزاتی پیدا می‌کند و در ارتباط تنگاتنگ، ناگسستنی و دیالکتیکی با عمل و تجربه جمعی رشد می‌کند. معرفت ماهیتی پویا پیدا می‌کند و حرکتی است در کنار عمل اجتماعی که از شناخت واقعیت به سوی شناخت حقیقت می‌رود. حقیقتی که برآمده از نفی و نقد وضع موجود در تلاشی اجتماعی و حاصل گفتمان کلامی و عملی روشنفکران متعهد و مبتنی بر گفتگوی آنها با مکتب، دیدگاه‌ها، مذاهب و آرمان‌های بشری در هر دو سطح واقعیت‌شناسی و حقیقت‌شناسی است.

دیالکتیک واقعیت-حقیقت در اندیشه انتقادی شریعتی به حوزه معرفت‌شناختی هم کشیده می‌شود. در این حوزه بین شناخت واقعیت (مادی، معنوی، فردی و اجتماعی انسان) با شناخت حقیقت (درک حقوق انسانی، آرمان‌ها، ارزش‌های متعالی و اخلاقی و سعادت بشری) رابطه متقابل و تکمیل‌کننده وجود دارد. این دو نوع شناخت ضمن استقلال نسبی، دارای وابستگی متقابل و مکمل در جهت کمال‌آفرینی می‌باشند. سنتز این دو، فرآیند توحیدی تکوین معرفت رهایی‌بخش (رهایی از چهار زندان: طبیعت، جامعه، تاریخ و نفس)

است. همان گونه که در سطح واقعیت شناسی برای تأمین صحت و اعتبار بیشتر مفروضات به گفتگوی بین محقق (نظریه) و تجربه نیازمندیم، در سطح حقیقت شناسی نیز انتظار گفتگو با منابع فکری (چه دینی و چه بشری) وجود دارد تا شاهد استخراج ملاک های ارزشی و هنجاری مطلوب و تشخیص نیازهای راستین انسانی بود. معرفت دینی، جریان گفت و گو میان دو حوزه حقیقت شناسی و واقعیت شناسی است. یعنی مقایسه و انطباق مداوم «آنچه هست ها، با «آنچه بایدها» و حاصل آن پراکسیس یا عمل رهایی بخش متکی بر معرفت است. پراکسیس هر دو سطح فردی و اجتماعی را پوشش می دهد. پراکسیس فردی در قالب «خودسازی» انقلابی نمود پیدا می کند. خودسازی عبارت است از خویش را انقلابی بار آوردن بعنوان یک اصل و یک اصالت و یک هدف و رشد هماهنگ سه بعد آزادی، برابری و عرفان در خویش. این سه بعد را باید مداوم و همزمان؛ نخست، با عبادت؛ دوم، با کار و سوم با مبارزه اجتماعی تبلور و تقویت بخشید.

## ۲. تضاد تاریخی و سرشت انسان

علی شریعتی تضاد را به سراسر تاریخ از ابتدا تا نهایت تعمیم داده و معتقد است که «تاریخ همچون خود انسان، یک واقعیت متضاد است، جمع ضدین است». در طول جریان تاریخ، پلیدی ها و جنایات و بهره کشی ها و جهالت ها، بنی آدم را به مسخ شدن و تجزیه می کشاند و همزمان جریانی نیز هست که پا به پای آن می کوشد تا از انسان دفاع کند تا توده های آدمی را نگذارد که میش شوند». او اصل تضاد را از حیثه سطح روابط تولیدی و تولید فراتر برده و به سطح حق و باطل می کشاند و آن را محصول بینش و فرهنگ شرقی تلقی می کند و هابیل (حق) و قابیل (باطل) را نماد آن می داند. شریعتی پس از اینکه درگیری و تضاد میان هابیل و قابیل را به صحنه مذهب می کشاند و در آن نبرد دائم میان لشکر خدا (پیامبران) با ملا و مترف (ابراهیم و نمرود، موسی و فرعون، یحیی و هیرودیس، عیسی و قیصر، محمد و قریش و ...) را یادآور می شود. او این تضاد را تا به امروز و تا سرنوشت ملل مستعمره و مستضعف پیگیری می کند و قدرت های بزرگ جهانی را به شکل دشمن یکدیگر (تضاد در تضاد) و در عین دشمنی با ملل محروم و مظلوم به تصویر می کشد. در نهایت امر، شریعتی امید دارد که این نبرد و تضاد در دو جبهه، در آخرین لحظات تاریخ به نفع حق و عدالت پایان یابد و قسط و عدل در جهان گسترده شود.

## ۳. نقش انسان در تحولات اجتماعی

در نگرش علی شریعتی، جبر تاریخی یا دترمینیسم هیستوریک یا قضا و قدر و بطور کلی، هر عاملی که اختیار انسان را نفی کند، نه تنها انسان را تحقیر کرده و در زمره حیوانات و نباتات درآورده، بلکه مسئولیت را که نتیجه منطقی اراده و آزادی یعنی اختیار و انتخاب است، از انسان سلب کرده است. او لازمه تغییر و تحول اجتماع را رسیدن به آگاهی و شناختن درد می داند. وظیفه آگاهی رسانی اجتماعی بر عهده روشنفکر است و او به فراخور شرایط اجتماعی و مذهبی خود، شرایط گروهی و طبقات خود، وضع اجتماعی، تاریخی و



فرهنگی خود می‌بایست لندیشه ورزی کند. به عبارتی هم حرف حق و باطل را و هم جغرافیای حرف یا نسبت حقایق و مسائل اجتماعی در نظر بگیرد.

#### ۴. روشنفکر و جبر تاریخ

شریعتی زمان و مکان طرح مسأله اجتماعی را برای تشخیص حق از باطل ضروری می‌داند. با این کار روشنفکر مورد نظر او حتمیت و جبر تاریخ را رد می‌کند. این مهم از طریق تکنیک‌های ایدئولوژی محور، برنامه ریزی اقتصادی، سیاسی، اجتماعی و فرهنگی با انتخاب قانونی بجای قانون دیگر می‌تواند مسیر تاریخی اجتماع را تغییر دهد. با پیش بینی علمی تاریخ آینده، به پیشگیری از سرنوشت طبیعی جامعه پرداخته و آن را در مسیر «خود تعیین» هدایت نماید. این مهم تنها با آگاهی اجتماعی و کنش روشنفکر و به تأسی از او طبقات اجتماعی میسر می‌شود.

### محورهای اصلی نگرش سوسیالیسم اسلامی در باب فلسفه اخلاق

#### ۱. ضرورت احیای دین

علی شریعتی براساس تصویری که از دین و مذهب ارائه می‌دهد، درصدد برمی‌آید تا احیای اسلام، بویژه اسلام شیعی را سرلوحه اندیشه ورزی خویش قرار دهد. به اعتقاد او، مذهب فردا، دیگر مذهب جهل و جور و تعصب و عوام و کهنگی و تلقین و عادت و تکرار و گریه و ضعف و ذلت نیست. مذهب شعور و عدل و آگاهی و آزادی و نهضت و حرکت انقلابی و سازندگی و علم و تمدن و ادب و جامعه و مسئولیت و پیشرفت و نواندیشی و تسلط بر زبان و بر سرنوشت تاریخ است. از این رو مسئولیت اصلی و اصیل را در تجدید بنای مکتبی و مسلکی اسلام، یا بینشی شیعی و براساس کتاب و سنت و علم و زمان خلاصه می‌کند. او راه برون رفت از کهنه گرایی را در مفهوم عمیقی از «اجتهاد» می‌داند که تکامل فهم دین همپای سایر تحولات را معلول آن می‌داند. با این پایه گذاری ها بود که شریعتی شیعه را بعنوان یک «حزب سیاسی»، تشیع را «یک مکتب انقلاب» و امامت و عصمت و ولایت روحانیت را یک رهبری انقلابی و «عدالت» را یک فلسفه اجتماعی و «تقلید و تقیه» را یک انضباط و رازداری تشکیلاتی و «انتظار» را یک علامت عصیان و اعتراض تاریخی مطرح کرد. او ابزار این مهم را همانطوری که ذکر شد اجتهاد میدانند که حرکت روح اسلامی را در مسیر زمان باز کرده و فرهنگ و بینش اسلامی را همواره زنده رو به بالندگی نگه دارد.

#### ۲. پروتستانیتسم اسلامی بعنوان شیوه احیاگری دینی

علی شریعتی به صراحت کار خویش را ایدئولوژیک کردن دین نام می‌نهد که با دنیوی کردن دین قدمی بیشتر فاصله ندارد. منظور از دنیوی کردن دین استفاده معتقدانه از آن است و نه ابزارگرایانه که معنای دین فروشی را می‌دهد. بالعکس استفاده معتقدانه از دین یعنی بکارگیری دین در عالم سیاست، اقتصاد، تعلیم و

تربیت و تجارت و دیگر شئون زندگی اجتماعی. او نام این عمل احیاگرایانه را «پروتستانتیسم اسلامی» می‌گذارد که توفیق و سعادت دنیوی را علامت سعادت اخروی می‌داند. به گفته شریعتی «دینی که به درد پیش از مرگ نخورد، به درد پس از مرگ هم نخواهد خورد». این کار با ایجاد یک دگرگونی انقلابی قابل انجام بود. علی شریعتی برای فهم عینی سه نوع دین را از همدیگر تفکیک می‌کند: نخست؛ دین دنیوی که نه نافی آخرت، بلکه آخرت را تابع دنیا قرار می‌دهد و به طلب سعادت دنیوی می‌رود و سعادت اخروی در جهان دیگر را انتظار می‌کشد. دوم؛ دین اخروی که سعادت دنیا را تابع سعادت آخرت قرار می‌دهد. سوم؛ دین دنیوی و اخروی که مدعیان آن هیچ یک را تابع دیگری نمی‌خواهند، بلکه در صدد هستند تا این هر دو سعادت را در کنار و هم عرض هم تأمین بکنند. دین داران کلاسیک از این دین پیروی می‌کنند. به نظر شریعتی این دین دارای پارادایم ناسازگاری درونی است و دین مورد نظر او آن بود که سعادت اخروی را در گرو سعادت دنیوی تصویر نماید. از این رو او حتی جهان بینی دینی را در جهت خدمت به اهداف سعادت دنیوی می‌دانست و هدفمندی یک سویه از دین را در نظر داشت و معتقد بود که درک از توحید باید به رفع تضاد طبقاتی کمک کند. بنابراین، دین اگر سعادت دنیوی را تأمین نکند، سعادت اخروی را هم تأمین نخواهد کرد.

## محورهای اصلی نگرش سوسیالیسم اسلامی در باب دولت شناسی

### ۱. مبنای مشروعیت دولت

شریعتی در تلاش برای فهم و کاربست اجتماعی دین بود. او برای تبیین این نگاه، علاوه بر کار مفهومی (طرح جامعه و مسأله رهبری با عنوان امت و امامت) از نص صریح آیات قرآن نیز استفاده کرد؛ برای مثال اسامی سوره های قرآن را به نحو موضوعی طبقه بندی کرده و نتیجه می‌گیرد فقط نام دو سوره (۱/۷ درصد) به عبادات و شعائر و مراسم مذهبی اختصاص دارد و بقیه به پدیده های دیگر که مادی و طبیعی ۶۶/۲۶ درصد، عقیده و مکتب فکری ۲۲/۱۲ درصد، جامعه و طبقات اجتماعی و سیاست ۲۲/۵ درصد، تاریخ و فلسفه تاریخ ۱۴/۱۴ درصد، اخلاق و رفتار ۲/۳ درصد و مسائل مالی ۳/۳ درصد اشاره دارند. با همین نگرش شریعتی از جامعه شناسی امت و امامت سخن می‌گفت و معتقد بود مسئله امامت را ورای طریق فلسفی و کلامی، باید از چارچوب جامعه شناسی سیاسی بررسی کرد. تز اصلی او «دموکراسی هدایت شده» و قرار دادن مفهوم امامت در این چارچوب بود. برای انجام این کار از امامت و امت تعریفی اجتماعی ارائه داد. امام از نظر او نمونه، تیپ ایده آل، شهید، اسوه، نشان راه، حجت، سرمشق، انسان مافوق (نه مافوق انسان) و تجسم عینی اسلام است و از این رو این مفهوم در برابر حاکم، زمامدار، پیشوا، سید، زعیم، رئیس، عظیم، پادشاه، قیصر، رئیس جمهوری و فرمانده قرار دارد. از نظر شریعتی، امام مقامی غیر انسانی نیست، عامل و حرکت و حیات امت است؛ انتخاب امام یا رهبری بوسیله افراد جامعه امکان ندارد زیرا اصل در سیاست و حکومت رهبری و پیشرفت است، او باید کشف شود. رسالت رهبری و امام از نظر او براساس یک ایدئولوژی ثابت در راندن

جامعه و فرد از آنچه هست بسوی آنچه که باید باشد است. امام مسئول تغییر و پرورش مردم براساس مکتب است برخلاف تعداد آراء آنها و رهبری باید همواره به شیوه انقلابی و نه دموکراتیک تداوم یابد.

## ۲. ساخت دولت

علی شریعتی با نفی هرگونه استبداد و مطلق گرایی مفهوم دموکراسی، به الگوی دموکراسی هدایت شونده رهنمون می شود:

"دموکراسی متعهد، حکومت گروهی است که می خواهد براساس یک برنامه انقلابی مرفی افراد، بینش افراد، زبان و فرهنگ مردم، روابط اجتماعی و سطح زندگی و شکل، جامعه را دگرگون سازد و به بهترین شکله براند. برای این کار یک ایدئولوژی دارد، یک مکتب فکری مشخص دارد... هدفش این است که جامعه را به مقام و درجه ای برساند که براساس این مکتب به طرف این مقصد متعالی حرکت بکند و هدف های انقلابش را تحقق دهد."

از نظراو «امام هم رئیس دولت است (سیاستمدار). هم رئیس حکومت است و رهبر جامعه (رکن اجتماع)، و هم پیشوایی فکر و رهنمونی هدایت (معالم الطریق) با اوست».

## ۳. ساخت سیاسی و هویت ملی

از دیدگاه شریعتی «مذهب خود فرهنگ می زاید و به فرهنگ تبدیل می شود. در اینجاست که ملیت و مذهب چنان با هم عجین می شوند که جداسازی آنها کاری است نه تنها غیرممکن، بلکه غیرمتعهدانه...» او ترکیب مذهب و ملیت را نه یک مفهوم ایستا و بسته، بلکه فرآیندی متحول و در گذر زمان بالنده و اثربخش می داند. او راه خود را از الیناسیون فرهنگی جدا می کند و ادامه می دهد که در تاریخ سیاسی ایران، نهضت شعوبیه، اصل بازگشت به خویش را بصورت شعار نهضت فکری خویش اعلام کردند که هدفشان استقلال ملی و بازیافت هویت ایرانی و وحدت قوم ایرانی بود. ا. به نهضت هایی مثل نهضت ابومسلم خراسانی نیز اشاره می کند که سیمایی آشنا و نهضتی کمال یافته و خودآگاه در تاریخ سیاسی ایران داشتند. او پس از اشاره به قیام های ملی به نقش ادب، فرهنگ و زبان در شکل گیری هویت ملی و بازشناخت از خودیگانگی فرهنگی اشاره می کند و راه اصیل در گریز از الیناسیون فرهنگی را بازگشت به خویشتن فرهنگی - اسلامی معرفی می کند تا از بحران هویت رهایی یافت.

## ۴. کارویژه های دولت

شریعتی، امام را در کنار حکومت نمی پذیرد، بلکه او را مسئول مستقیم اداره جامعه معرفی می کند. به نظر

او:

"امام در کنار قدرت اجرایی نیست. هم پیمان و هم پیوند با دولت نیست، نوعی همسازی با سیاست حاکم ندارد. او خود مسئولیت مستقیم سیاست جامعه را داراست و رهبری مستقیم اقتصاد، ارتش، فرهنگ، سیاست خارجی و اداره امور داخلی جامعه با اوست. شیعه پیروی از امام را براساس آیه اَطِيعُوا الرَّسُولَ و اُولَى الْاَمْرِ مِنْكُمْ توصیه می کند و امام را ولی امر دانسته که خدا اطاعتش را در ردیف اطاعت از خود و اطاعت از رسول شمرده است و این تقلید نیز برای رهبری غیر امام که نایب اوست در شیعه شناخته می شود".

### ذهنیت جمع گرا

شریعتی نوعی ذهنیت مشروط را به انسان نسبت داد که بر عاملیت جمع ونه فرد تأکید می کند و بیان می کند که در قرآن حتی پیامبر اسلام نه بعنوان علت فاعلی تغییر و تحول تاریخ بلکه بعنوان پیام آور معرفی می شود. مردم بعنوان علت فاعلی جمع اصل هستند و هم عامل ارتقاء و تحول و هم عامل انحطاط اند و مسئولیت جامعه و تاریخ با آنها است. برپایه این تفسیر، اسلام را نخستین فلسفه اجتماعی معرفی می کند که مبنای عامل اساسی و مسئول مستقیم سرنوشت جامعه و تاریخ و فرد را نه برگزیدگان... بلکه مردم می داند و تا آنجا پیش رفت که به لحاظ مضمونی «مردم» را با انگاره خدا برابر کرد. البته مفهوم برابری در نظر او نه به لحاظ خدانشناسی بلکه از نظر جامعه شناسی یا جمع در مقابل فرد بود. تأکید او بر جمع در اصول کلیت گرای اسلامی ریشه داشت که آن را وسیله استضعاف از «مستضعفین» تفسیر می کرد. مفهوم قرآنی که به سرمایه سیاسی و بیانی او تبدیل شد. منظور شریعتی از مستضعفین اکثریت مردم بودند که در سراسر تاریخ در معرض استبداد، استعمار، استثمار و استحمار قرار گرفته بودند.

از این بعد، او پویایی تحول اجتماعی را که مستلزم بسیج و تأثیرگذاری بر آحاد کل اجتماع است، گوشزد می کند. دلبستگی به کل اجتماعی به عنوان هویت جمعی باعث مخالفت او با مفاهیم فردیت و دموکراسی لیبرال جز در موارد معدود شد. آزادی های فردی و مدنی به زعم او محلی از اعراب ندارند چون صرفاً باعث رواداری فعالیت های «غیراخلاقی» و مجرمانه اند و تنها کسانی که از این آزادی ها بهره مند می شوند، صاحبان ثروت و قدرت اند.

با وجود ضدیت با فرد به عنوان حامل ذهنیت و با وجود آنکه در مواقعی به نظر می رسد با ظهور فرد به عنوان حامل ذهنیت با واسطه و ابتدایی اش به مبارزه تئوریک دست می زند؛ منطق متافیزیک اش او را با اکراه مجبور به به رسمیت شناختن مرکزیت فرد در هر طرح مربوط به ذهنیت انسان می کند. دلیل منطقی آن قایل بودن نقش محوری به مفهوم مسئولیت انسان و تعهد سیاسی-اجتماعی مرتبط با آن است:

"در چنین احساسی که «من» مطلقاً نفی می شوم و بی «خود» حتی احساس مسئولیت در قبال هر احساس و رفتارم بی معنی است..."

شریعتی در برخورد با «اندیویدوالیسم» و اصالت فرد به تفکیک انواع آن می پردازد و با پذیرش اندیوایدالیسم فلسفی و رد اندیوایدالیسم اخلاقی، مسئولیت فردی را متذکر می شود ولی این هم او را راضی نکرده و دوباره به قربانی کردن فرد در محراب جمع بازمی گردد زیرا معنای بازگشت به اصل را در بازگشت به کل اجتماع می دید. همچنین در برخورد و پذیرش اجباری با ذهنیت فردی، رابطه نسبتاً پیچیده ای با نظریه مارکسیستی برقرار کرد. در این راه با فروکاستن ذهنیت فردی به مارکسیسم مخالفت کرد و ذهنیت باواسطه خود را در «جمع» جای داد. با این پیچش نظری، نظریه جبر تاریخی مارکسیستی را که بر تکامل خودبخودی نیروهای مولده تأکید می کرد، رد کرد و به یک فرجام شناسی تکاملی و مرحله ای تاریخ بازگشت. او نظر خود را نه بر مبنای آگاهی بلکه مفاهیم نزدیک به آن از جمله ایمان و اعتقاد بیان نمود که اجزای اصلی ایدئولوژی او برای پراتیک انقلابی بودند. بنابراین در فلسفه تاریخ او «شکل مالکیت»، چه جمعی و چه فردی، صورت بندی اجتماعی-اقتصادی و در نتیجه آن حرکت تاریخ را تعیین می کرد.

### نظریه سیاسی: رهبری متعهد

فلسفه سیاسی شریعتی با هستی شناسی او ارتباط تنگاتنگی داشت. مشخصه متافیزیک او نوعی «سفر خداگونه» از سطح «پست» طبیعت و ماده به عالی ترین سطح کمال و نزدیک به سطح خداوندی بود. از نظر او کمال جامعه تجسم این حرکت بود و سیورورت جامعه بسوی کمال یا امت آن را هدایت می کند:

جامعه ایده آل شریعتی برای دستیابی به هدف متعالی خود، ضرورت «امامت» را حس می کند. این مفهوم برگرفته از سنت شیعه برای مشخص کردن رهبری فرزندان «علی» و «فاطمه» دختر پیامبر اسلام بر جامعه شیعی پس از پیامبر بکار می رفته است. اما شریعتی با طرح رابطه ای معنایی بین «امت» و «امامت»، امامت را رهبری جامعه در تعقیب هدف هستی شناختی اش تعریف می کرد. تعریف امامت و نقش اجتماعی آن برای شریعتی ذیل مفهوم «هدایت» می گنجد:

" امامت رژیم می است که امت را در این راه هدایت می کند و راه می برد."

او ترکیبی از دو رهبر کاریزماتیک و منتخب مردم اما نه پاسخگو به آنها را تجویز می کرد و در کتاب «امت و امامت» بر نظریه کاریزماتیک در مقام امام که نه مصوب و نه منتخب و نه تعیین شده از طرف پیامبر تکیه می کند. امامت از نظر او یک حق ذاتی ناشی از ماهیت شخصی یا امام است و نه عامل خارجی انتخاب و انتصاب. در اینجا برخلاف حکومت های دموکراتیک، مردم در انتخاب رهبر دخالتی ندارند و صرفاً او را تشخیص می دهند. در غیاب رهبر کاریزماتیک، رهبر را نه مردم بلکه خبرگان مورد وثوق مردم انتخاب می کنند و رسالت رهبری نه پاسخگویی به مردم بلکه تعهد به اصول هدایت در جهت حرکت دادن جامعه بسوی تعالی و تکامل است. او این استدلال علیه حاکمیت مردم را از لحاظ تاریخی مطرح می کند که در آن بر مسئله جانشینی پس از وفات پیامبر اسلام و پیدایش تشیع تکیه دارد. اهمیت تاریخی این استدلال در ترکیب با

دموکراسی نوین معنای منحصر بفردی پیدا می کند که در آن عناصر دموکراتیک پس از پیامبر و دوازده امام شیعه براساس حاکمیت مردمی مبتنی بر اصول اسلامی «شورا» و «اجماع» پیگیری می شود. از اینرو، گفتمان شریعتی در بردارنده عناصری هم به نفع حاکمیت مردم و حقوق شهروندی و هم علیه آن هاست.

### نتیجه گیری

تأثیر کلام اسلامی - انقلابی شریعتی که منعکس کننده ضرورت انقلاب و نه اصلاح در جامعه ایران و طرح ایدئولوژی دینی جامع در راه اندازی یک انقلاب اجتماعی - سیاسی از وی یک ایدئولوگ انقلابی می سازد. با این حال ایده های مرتبط با دموکراسی و مفهوم آزادی فرد و حقوق بشر در مقوله ساده انگارانه او قرار می گیرد. به این معنا که با او در تأیید دموکراسی آن را حکومت ایده آل همه روشنفکران از آغاز قرن هجدهم می داند که در آن اکثریت آراء و تلقی مردم، منشأ قدرت سیاسی است، به لیبرالیسم و اومانیسم و اصالت حقوق فردی خرده می گیرد. او دموکراسی را با اصل اسلامی «اجماع امت» و «اجماع اهل حل و عقد» که که مبنای تعیین خلافت است، در یک تراز قرار می دهد. به این ترتیب عناصر ذهنی خود را در اسلام شناسی وارد نموده و نوعی از رجحان در توسعه انقلابی را بر انتظامات دموکراتیک طرح می سازد. مدل «دموکراسی هدایت شده» که در آن رهبری متعهد انقلابی هدف خود را دگرگون کردن بینش افراد، فرهنگ و روابط اجتماعی مردم می داند. اما پرسشی که شریعتی بدان پاسخ نمی دهد، این است که آیا کسی می تواند شورش انقلابی را راه اندازی کند که در زیر لوای دین باشد و در عین حال رهبری آن، خارج از تأیید و و قدرت مراجع دینی با ذهنیت های سنتی باشد. این موضع دوگانه راجع به دموکراسی، ناخواسته زمینه را برای نظریه ولایت فقیه فراهم آورد. در این بین او یک هشدار جدی درباره سوء بهره برداری تشیع صفوی از این مدل می دهد که در آن علمای متحجر و بی تقوا، مردم را از حقوق شان محروم کنند. چون دال مرکزی دموکراسی مورد نظر او عاملیت مردم است. آنچه در ذهن شریعتی می گذشت، مدلی است که در سال ۱۹۵۴، سوکارنو و تیتو پس از کنفرانس باندونگ برای حکومت هایشان در پیش گرفتند. مدلی که برای شریعتی یک ضرورت، پس از طی کردن ملت از آشوب ها و اغتشاشات مرحله انقلابی بود. شریعتی با ارائه توجیهی اسلامی از تئوری انقلابی مارکسیستی درباره حکومت، این مدل را برای جامعه اسلامی پس از پیامبر به تصویر می کشد.<sup>۸۹</sup> شریعتی فراتر از انتقاد صرف به تقلید روشنفکران غرب زده درباره متدلوژی خطی دموکراسی، حکومت های غربی و سرمایه داری را هم بدلیل شیوه های انتخاباتی که در آن اذهان و به تبع آن آراء مردم از سوی گروه های ذینفع قرار می گیرد و هم اعمال سیاست ظالمانه شان در کشورهای جهان سوم مورد حمله قرار می داد. بنابراین از این حیث خود را به جنبش های آزادی بخش الجزایر در دهه ۱۹۶۰ نزدیک می دید.

سازگاری یا عدم سازگاری اسلام و دموکراسی، اصل برای شریعتی نبود چون معتقد بود که دموکراسی در جوامع توسعه نیافته که نیازمند رهبری مترقی انقلابی است، خود دشمن دموکراسی است. منابع اصلی الهام بخش برای جنبش های انقلابی از نظر شریعتی آزادی، برابری و عشق عرفانی است که کامل ترین و جامع

ترین ایدئولوژی برای کمال انسان به شمار می روند. اما درک وی از این مفاهیم بعنوان ابعاد وجود انسانی، منحصر بفرهنگ بود. این درک جدید بعنوان حقیقت هم از آنچه متکلمین و تعلیمات فقهای اسلام و هم از مکاتب فکری غربی همچون آگوستانیسم، اومانیزم، لیبرالیسم، سوسیالیسم و مارکسیسم منفک است. در بعد اسلام فقهاتی منهای ارتجاع و در بعد مکاتب غربی مثل آگوستانیسم باوجود رهانیدن بشر از قید چالش های مادی موجود کاپیتالیسم و سوسیالیسم، فراتر از مادیات مورد نیاز بشر با وجود عنصر عشق عرفانی معنوی است. آزادی و برابری در اسلام بویژه در نوع تشیع علوی نوعی تکامل وجودی است و نه رها شدن از قید و بندها و یا مسأله حذف طبقاتی و دولتی شده مورد نظر سوسیالیسم در موضوع برابری. مصداق این امر بررسی حیات و خصوصیات نمایندگان برجسته تعلیم اسلامی از جمله امام علی و ابوذر است.

بنابراین؛ ایدئولوژی سازی برای مبارزات سیاسی و اجتماعی و طرح دادن به جامعه از بالا و ملزم نمودن جامعه به قبول اجباری، شاخص ترین کار شریعتی بود. یعنی آنچه از مفاهیم مدرن مثل آزادی، برابری، حقوق بشر و بطور کلی دموکراسی فهمیده می شود، عین مفاهیمی است که در کتاب و سنت وجود دارد. در واقع مفهوم ایدئولوژی زدگی نهایتاً بواسطه وجود عناصر ثابت در برداشت مفهومی آن رویکرد سیاه و سفیدی را دنبال می کند. بنابراین نگاه صرف مطلق مثبت و مطلق منفی به ایدئولوژی ره به جایی نخواهد برد، زیرا هم ایدئولوژی و هم فلسفه های مبتنی بر غیر ایدئولوژی دارای کارکردهای تاریخی منفی و مثبت بوده اند و قبول و رد مطلق آنها در محتوای اندیشه سیاسی مبتنی بر عقلانیت محلی از اعراب ندارد. همانگونه که در بالا تشریح شد نگاه نویسنده به بحث ایدئولوژی یک نگاه منحصر بفرهنگ است که از ترکیب رد مطلق و تأیید مطلق این مفهوم به رویکردی بینابین نظر دارد و آن را در قاموس نگرشی نسبی می بیند.

- براتعلی پور، مهدی (۱۳۸۸)، پیشگامان فضیلت و آزادی در نگرش های سیاسی-دینی ایران معاصر(از نهضت مشروطه تا انقلاب اسلامی)، قم: دانشگاه علوم انسانی مفید.
- مجتهد شبستری، محمد (۱۳۸۳)، تأملاتی در قرائت انسانی از دین، تهران: انتشارات طرح نو.
- جهان بخش، فروغ (۱۳۸۳)، اسلام، نوگرایی و دموکراسی دینی در ایران (۲۰۰۰-۱۹۵۳) از بازرگان تا سروش، ترجمه جلیل پروین، تهران: انتشارات گام نو.
- گودرزی، غلامرضا (۱۳۸۷)، دین و روشنفکران مشروطه، تهران: انتشارات اختران.
- یوسفیه، ولی الله (۱۳۵۷)، رسالت شریعتی، تهران: موسسه مطبوعاتی عطایی.
- شریعتی، علی (۱۳۶۰)، اسلام شناسی ارشاد، تهران: انتشارات شریعتی.
- \_\_\_\_\_، (۱۳۶۰)، بازشناسی هویت ایرانی-اسلامی؛ تهران: انتشارات بی نا.
- ظریفی نیا، حمیدرضا (۱۳۷۸)، کالبدشکافی جناح های سیاسی ایران از ۵۸ تا ۷۸، تهران: انتشارات آزادی اندیشه.
- عربی زنجانی، سید بهنام (۱۳۸۵)، شریعتی و سروش و بررسی مقابله ای آراء و نظریات، تهران: انتشارات اخوان.
- آبراهامیان، یرواند (۱۳۷۸)، ایران بین دو انقلاب از مشروطه تا انقلاب اسلامی، مترجمان: کاظم فیروزمند، حسن شمس آوری، محسن مدیر شانه چی، تهران: نشر مرکز.
- وحدت، فرزین (۱۳۸۲)، رویارویی فکری ایران با مدرنیت، ترجمه مهدی حقیقت خواه، تهران: انتشارات ققنوس.
- فوران، جان (۱۳۷۸)، مقاومت شکننده، ترجمه احمد تدین، چاپ دوم، تهران: موسسه خدمات فرهنگی رسا.
- کمالی، مسعود (۱۳۸۱)، دو انقلاب ایران: مدرنیته، جامعه مدنی و مبارزه طبقاتی، تهران: دیگر.
- بشیریه، حسین (۱۳۸۴)، گذار به دموکراسی، تهران: نگاه معاصر.



- میرزایی، غفور (۱۳۷۹)، فردا در اسارت دیروز: بررسی عوامل سازنده ساختار فرهنگی و حکومتی در تاریخ ایران، تهران: انتشارات عطایی.
- قاضی مرادی، حسن (۱۳۸۰)، استبداد در ایران، تهران: نشر اختران.
- نوروز، هاشمی زهی (۱۳۸۶)، شرایط اجتماعی و پارادایم های روشنفکری در آستانه دو انقلاب ایران.
- انقلاب مشروطه و انقلاب اسلامی، تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، انتشارات عروج.
- رشاد، علی اکبر (۱۳۷۹)، دموکراسی قدسی، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- تواناییان فرد (۱۳۷۷)، حسن، جامعه شناسی اقتصادی از دیدگاه دکتر علی شریعتی، تهران: انتشارات چاپخش.