

انقلاب، امری سیاسی یا اگزیستانس: خوانشی پس‌کاوانه از اندیشه دکتر شریعتی

گیتی پورزکی

عضو هیأت علمی پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی

Gitipoorzaki@yahoo.com

سعید ابوالقازی

دانشجوی کارشناسی‌ارشد اندیشه سیاسی در اسلام

پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی

S.abolghazi@yahoo.com

چکیده

اهمیت نقش و جایگاه شریعتی در ظهور خواست انقلابی و تبلور و عینیت آن در جریان پیروزی انقلاب اسلامی، امری پوشیده و یا مورد مجادله و پرسش نیست. اکتفا نمودن به بخش سیاسی اندیشه‌های شریعتی، رویه مألوف در بررسی مفهوم انقلاب و انقلابی بوده است؛ چراکه شریعتی، خود به اسلام سیاسی، عملگرا و ایدئولوژیک تأکید داشت. تلاش این پژوهش بر این است تا با بهره‌گیری از روش پس‌کاوی نشان دهد که برای فهم این مفاهیم در نظام اندیشگی شریعتی، توجه به ابعاد هستی‌شناسانه اندیشه او، می‌تواند دیدی متفاوت را فراهم آورد. روش ساختارگرایی پس‌کاوی این امکان را فراهم آورد تا از طریق یک ناظر بیرونی، اندیشه شریعتی را به شکل یک نظام تلقی کنیم که اجزا و عناصر آن یا یکدیگر در ارتباطند. در این مسیر، بنیان‌های هستی‌شناسانه به مثابه زیربنا، و اندیشه‌های سیاسی و اجتماعی به مثابه روبنا مورد بررسی قرار گرفته و چگونگی ارتباط آنها نشان داده شده است.

یافته پژوهش نشان می‌دهد که انقلاب از نظر شریعتی، امری صرفاً سیاسی و مربوط به کنش سیاسی در برهه‌ای خاص نبود که برای تشکیل نوع خاصی از حکومت انجام گیرد. به تعبیر او انقلاب صرفاً سیاسی، ایده‌ای مارکسیستی بوده و کافی به نظر نمی‌رسد. شریعتی، انقلاب را بیش و پیش از اینها امری هستی‌شناسانه و مربوط به خودسازی می‌دانست و معتقد بود که انقلابات جوهری و اجتماعی ادامه خواهد یافت؛ زیرا انقلاب، عصیان، حرکت، و تکامل در تاریخ، بُعد هستی‌شناسانه انسان است.

کلیدواژه‌ها: انقلاب، شریعتی، هستی‌شناسی، روش پس‌کاوی.

مقدمه

معنا و مفهوم «انقلاب» و «انقلابی» در سپهر فکری جامعه امروز ایران، محل مناقشه و رقابت بوده و هریک از جریان‌ها و رویکردهای متفاوت به دنبال تفسیر و بازتفسیر این مفاهیم هستند. مرزبندی‌های سیاسی هنوز با رقابت و جدال بر سر معناداری واژه انقلاب، انقلابی و سوژه انقلابی مشخص می‌شود و نسبت افراد و جریان‌های سیاسی با انقلاب و انقلابی‌گری و اصول و اصول‌گرایی با انقلاب و سوژه انقلابی؛ رابطه اصلاح‌طلبی با انقلاب و تغییر و دگرگونی و مواردی از این دست، همچنان در حوزه عمومی فکری و سیاسی ایران مورد توجه و کنکاش بوده (رک: تاجیک ۱۳۹۷) و اذهان متفکران و بازیگران سیاسی، اجتماعی و فکری جامعه را به خود مشغول داشته است. به همین مناسبت، پیشکسوتان فکری که در وادی انقلاب و انقلابی‌گری اندیشیده‌اند و شریعتی به عنوان یکی از مهمترین این پیشکسوتان نیز، همچنان مورد ارجاع و داوری هستند و تعریف و نگاه آنها از این مقولات مورد واکاوی قرار می‌گیرد.

اهمیت نقش و جایگاه شریعتی در ظهور خواست انقلابی و عینیت آن در جریان پیروزی انقلاب اسلامی، امری پوشیده و یا مورد مجادله و پرسش نیست. حامد الگار^۱، نقش پررنگ ایدئولوژی‌پردازی شریعتی در زمینه‌سازی انقلاب اسلامی را نقشی فزاینده و غیرقابل شک برمی‌شمارد (الگار ۱۳۶۰: ۹۷). با این وجود، یکی از مناقشه‌برانگیزترین مفاهیم در نظام اندیشه شریعتی، مفهوم انقلاب است. برخی از منتقدان جدی او همچون جواد طباطبایی، شریعتی را نه یک انقلابی پرشور، بلکه ایدئولوژی اقتدارگرا می‌دانند که اندیشه‌هایش، نه تفکری فلسفی، بلکه رویکردی سیاسی بر مبنای شناختی ناقص از سنت و تجدد است.

حمید عنایت بر این باور است که تفسیر شریعتی از متون دینی چپ‌گرایانه بوده و بسیج این متون، برای ایجاد حرکت و جوشش توده‌ها از طریق ماواءالطبیعه‌زدایی یا خلع قداست از اصطلاحات قرآنی و تأکید بر اهمیت اراده انسان به جای جبر و تقدیر کور و تبدیل اسلام فرهنگی به ایدئولوژی مبارزه است (عنایت ۱۳۶۲: ۲۷۴-۲۶۳). پرواند آبراهامیان نیز پیام شریعتی را در اصل یک چیز می‌داند: خلق یک ایدئولوژی انقلابی که همه جوانب زندگی به ویژه سیاست را در برگیرد (ملکی‌راد ۱۳۷۸: ۳۶).

به نظر محسن میلانی، پروژه شریعتی، سیاسی کردن دین اسلام با هدف برپایی دین خدا بر روی زمین است و او با استادی تمام، بسیاری از مفاهیم شیعه از جمله انتظار و امید به بازگشت امام غایب را سیاسی می‌کند (میلانی ۱۳۸۳: ۱۶۱-۱۶۰). شاید بتوان نقطه تلاقی این تفسیرها از اندیشه شریعتی را در بیان بی‌پیرایه و صریح محمدمنصور هاشمی خلاصه کرد، آنجا که عنوان می‌دارد:

ظاهراً باید آرزو کرد که مدینه فاضله شریعتی که چیزی جز همان دیکتاتوری پرولتاریا / مستضعفان نیست، هرگز متحقق نشود؛ زیرا هیچ چشم‌اندازی برای فردا باقی نمی‌گذارد. آنکه نمی‌داند چه نمی‌خواهد، نمی‌تواند راهبر جامعه باشد (هاشمی ۱۳۸۶: ۱۱۳).

اکثر این خوانش‌های بانفوذ، مفهوم انقلاب و خواست انقلابی در آثار شریعتی را امری صرفاً سیاسی خوانده و او را ایدئولوگ انقلاب اسلامی سال ۱۳۵۷ دانسته‌اند. با دقت در آرای این شارحان بلندآوازه، می‌توان به این نظر رسید که انقلاب برای شریعتی در راستای پروژه براندازانه رژیم شاه به یاری ایدئولوژی اسلام سیاسی بوده و به این علت، دین همچون ابزاری سیاسی به کار گرفته می‌شود.

این پژوهش قصد جدل با تک تک این خوانش‌ها را نداشته و بر این باور است که هر یک از این آثار، می‌تواند بخشی از کلیت نظام اندیشگی شریعتی را تفسیر نماید؛ اما ادعا دارد که فهم مفهوم انقلاب در اندیشه شریعتی را نمی‌توان از سیاست آغاز کرد. شریعتی هدف خود را بسی بیشتر از یک پروژه براندازانه سیاسی تعبیر می‌کرد و در این مسیر، انقلاب برای او تنها یک تاکتیک و کنش سیاسی در یک برهه از تاریخ نبود. می‌دانیم که شریعتی معتقد بود که به مثابه یک روشنفکر این رسالت را دارد که یک دستگاه به هم پیوسته و منسجم فکری - ایدئولوژیک را فراهم آورد. نظامی از باورها که اجزا و عناصر آن به یکدیگر وابسته هستند و می‌توانند راهنمای عمل باشند. به اعتقاد او، حتی دین و مذهب اسلام نیز می‌بایست از حالت فرهنگ به ایدئولوژی تغییر یابد تا از شکل نوعی دانش پراکنده به یک دستگاه سازمان‌یافته فکری تبدیل شود (بروردی ۱۳۷۷: ۱۷۴) که می‌تواند راهنمای پراکسیس اجتماعی و نه رخوت و سکون منتظرانه باشد. به همین سیاق، شریعتی در وادی سیاست به دنبال عمل، کنش کارگزارانه و سوژگی کردن انسان بود؛ چیزی که او با عنوان انسان انقلابی از آن نام می‌برد (شریعتی ۱۳۷۹: ۱۳۳).

اگر نظام اندیشگانی شریعتی را چنانکه خود مدعی آن است منسجم و نظام‌مند تعریف کنیم، آنگاه کنش سیاسی انقلابی می‌بایست به مثابه جزئی از یک کل در نظام اندیشه شریعتی و نه به عنوان مفهومی خودبنیاد، مستقل و محصور در وادی سیاست مورد بررسی قرارگیرد. چراکه از جمله خصوصیات هر کل یا نظام منسجمی آن است که اعضا و عناصر به یکدیگر مرتبند و معنای آنها صرفاً در نسبت با سایر اجزا و عناصر قابل فهم است. اکنون پرسش اینجاست که آیا کنش انقلابی و سوژه‌گری انقلابی به عنوان یک مفهوم محوری در اندیشه سیاسی شریعتی صرفاً یک مفهوم سیاسی و مربوط به حوزه امر سیاسی است؟ و به عنوان یک پرسش فرعی می‌توان پرسید که انقلاب و سوژه‌گری انقلابی چه جایگاهی در نظام اندیشه شریعتی دارد؟

روش پژوهش: پس‌کاوی

پس‌کاوی، روش مورد استفاده در این پژوهش و یکی از چهار روش در کنار سه روش استقرایی، قیاسی و استفهامی نورمن بلیکی^۱ بوده که در کتاب *طراحی پژوهش‌های اجتماعی* از نام برده است و می‌توان آن را با عنوان روش ساختارگرایی نیز بازشناسی کرد. منطق روش تحقیق پس‌کاوی بر نقد پوزیتیویسم و عقل‌گرایی انتقادی استوار است و در عوض، منطق خود را برگرفته از واقع‌گرایی علمی می‌شمارد. در هستی‌شناسی واقع‌گرایانه، عقیده بر این است که ابژه‌های اساسی تحقیق، مستقل از دانشمندان و فعالیت‌هایشان وجود دارند و عمل می‌کنند.

دیگر و مهمتر آنکه حیطه‌های تجربی و واقعی رویدادها از یکدیگر متمایز می‌شود. به سخن دیگر، رویدادها و پدیده‌های اجتماعی و حتی طبیعی، دو سطحی هستند. نخست، حیطه تجربه و رویداد است که رویدادها یا وقایع را در آن می‌بینیم و تجربه می‌کنیم؛ همان حیطه‌ای که پوزیتیویسم، یعنی جهان مشاهده، تجربه و حس بر آن استوار است. اما نکته اینجاست که پس‌کاوی، این حیطه را بازشناسی می‌کند، اما آن را اصل نمی‌داند؛ بلکه اصل و واقعیت از ساختارها و مکانیسم‌هایی تشکیل شده که آن رویدادهای تجربی را ایجاد می‌کنند و پس‌کاوی آن را سطح واقعی می‌نامد. این ساختارها و مکانیسم‌ها جوهره واقعی چیزهایی هستند که در طبیعت یا اجتماع وجود دارند و همان قدرت یا گرایش آنها به ایجاد اثراتی که قابل مشاهده‌اند (بلیکی ۱۳۸۴: ۱۴۴). به تعبیری، این سطح واقعی

1. Norman W. H. Blaikie

همچون زیرساختی عمل می‌کند که روبنا یا سطح تجربه را تحت تاثیر قرار می‌دهد، تعیین می‌کند و یا به وجود می‌آورد.

در علوم اجتماعی، آنچه که در سطح تجربه و به شکل بالفعل می‌بینیم و یا حس می‌کنیم، ممکن است به دو صورت با این بخش واقعی در ارتباط باشد. نخست، آرایش‌هایی اجتماعی که محصول ساختارهای مادی، اما غیرقابل مشاهده روابط اجتماعی باشند. مثلاً روش تحلیل مارکس، روبنا را متأثر از مکانیسم‌های روابط تولید و اقتصادی می‌داند که در سطح زیربنا در جریان است. دوم، ممکن است که سطح تجربه دنیایی در نظر گرفته شود که به طور اجتماعی برساخته شده است و صحنه‌ها و آرایش‌های اجتماعی آن، محصول منابع شناختی هستند که کنشگران اجتماعی وارد آن می‌کنند. در واقع، زیربنا منابع شناختی و یا هستی‌شناسانه می‌شود. ذهنیت‌ها سازنده عینیت‌ها می‌شود.

هدف علم واقع‌گرا و روش پس‌کاوی، رسیدن به ارجاع ساختارها و مکانیسم‌های زیربنایی از تبیین پدیده‌های قابل مشاهده است. البته این ارجاع و تبیین، مبتنی بر ارائه مدل‌هایی از مکانیسم‌های مذکور است؛ طوری که اگر آن مدل‌ها و مکانیسم‌ها موجود باشند و به روش مورد انتظار عمل کنند، آنگاه پدیده‌های مورد بررسی را توضیح خواهند داد. این مدل‌ها و مکانیسم‌ها که فقط با برساختن تصوراتی درباره آنها شناخته می‌شوند، توصیف‌هایی فرضی به دست می‌دهند که امید می‌رود مکانیسم‌های زیربنایی را آشکار کنند.

سطح دسترسی این مدل‌ها و مکانیسم‌های تحلیلی به دو روش امکان‌پذیر است: نخست، ممکن است از گذشته و به وسیله سایر متفکران و اندیشمندان کشف شده و مورد پذیرش قرار گرفته باشند. دوم، این قواعد از پیش موجود نباشد و خود پژوهشگر بخواهد مدل و مکانیسمی زیرینی را معرفی کند که تعیین کننده پدیده‌های اجتماعی در سطح تجربه هستند. در این شرایط، پژوهشگر می‌بایست زیربنا را همچون مکانیسم‌های اغلب ناخودآگاه فرض کند که از طریق فرایندهایی پدیده‌های تجربی و مرئی روبنا را هدایت و تعیین می‌کنند. اگر مکانیسم‌های مورد توجه علوم اجتماعی را برساخته‌های اجتماعی قلمداد کنیم، آنگاه خصوصیت پنهان آنها حاکی از این است که پژوهشگر اجتماعی نمی‌تواند آنها را مستقیماً مشاهده کند و کنشگران اجتماعی نیز شاید از آنها اطلاعی نداشته باشند. پس گاهی روش‌های پیچیده و وقت‌گیر لازم

است تا بتوان آنها را برملا ساخت. کنشگران اجتماعی ممکن است چنان آنها را بدیهی انگاشته باشند که دیگر به آسانی قابل دستیابی نباشد و حتی ممکن است ناخودآگاهانه باشند (بلیکی ۱۳۸۴: ۱۴۹-۱۴۸). مهمترین کار، ساختن یک مدل و آزمون آن در موارد متفاوت است.

روش پس‌کاوی در اندیشه‌شناسی

استفاده از روش پس‌کاوی در حیطه اندیشه‌شناسی و به طور خاص اندیشه سیاسی، روش بازسازی شده این پژوهش است. در روش پس‌کاوی اندیشه‌شناسانه، منظومه اندیشگانی متفکران برجسته را می‌توان کلیتی نسبتاً منسجم دانست. این کلیت از اجزا و عناصری تشکیل شده که مجموعه‌ای پراکنده و بی‌ارتباط از یکدیگر نبوده، بلکه در یک ارتباط دو سطحی قرار دارند: سطح نخست و روبنا، سطح تجربی (که اندیشه‌های سیاسی، اجتماعی و فرهنگی و کنش‌های کارگزارانه سیاسی- اجتماعی جزئی از آن هستند) و سطح زیرین و زیربنا، بنیادهای فلسفی و هستی‌شناسانه است. بر مبنای این روش، بخش بیرونی، بیان شده و قابل مشاهده اندیشه یک متفکر را بر مبنای بخشی نامرئی‌تر و پنهان‌تر بررسی خواهیم کرد. منظور از بخش بیرونی، بخش‌های سیاسی و اجتماعی اندیشه متفکر است که به وضوح در آراء و اندیشه‌های او بیان می‌شود. اما بخش زیربنایی می‌بایست از خلال اندیشه‌های هستی‌شناسانه متفکر احصا شود که شامل اندیشه‌های خدانشناسانه، جهان‌شناسانه و انسان‌شناسانه می‌شود. این بخش پنهان‌تر، کمتر قابل دسترسی بوده و باید مورد بازبایی قرار گیرد و در ضمن، چگونگی تأثیر و نسبت آن با بخش سیاسی و کارگزارانه مشخص شود. پیدا کردن زنجیره ارتباطی میان اندیشه‌های هستی‌شناسانه، و بخش اندیشه سیاسی از راه استدلال‌ات تحلیلی و تبیینی پژوهشگر انجام خواهد شد.

چهار چوب مفهومی

چنانکه در بخش روش اشاره شد، منظومه اندیشگانی متفکر - که در این پژوهش دکتر شریعتی می‌باشد- در دو سطح مورد بررسی قرار خواهد گرفت؛ اما به لحاظ نظری باید روشن ساخت که هر کدام از این سطوح دقیقاً چه هستند. در این پژوهش، بخش زیرین، نامرئی و پنهان را هستی‌شناسی و بنیادهای انسان‌شناختی دستگاه معرفتی شریعتی در

نظر می‌گیریم که اندیشه سیاسی او را به عنوان بخشی از روبنای فکری می‌سازد. در این راستا، مفهوم انقلاب و سوژه انقلابی را که بخشی از اندیشه سیاسی شریعتی بوده و بیشتر مورد توجه قرار گرفته است، به مثابه روبنا لحاظ نموده و نشان خواهیم داد چگونه این روبنای سیاسی از بخشی زیرین‌تر، که بخش هستی‌شناسانه و به ویژه انسان‌شناسانه اندیشه اوست، نشات گرفته است. لذا برای فهم مفاهیم انقلاب و سوژه‌گری انقلابی می‌بایست این مفاهیم را در کلیت نظام اندیشه شریعتی و به ویژه با توجه به زیربنای هستی‌شناسانه او مورد بررسی قرارداد. در واقع، در این روش عنوان می‌شود که ابعاد فلسفی و بنیادهای انسان‌شناسانه، تعیین‌کننده سطح روبنای اندیشه سیاسی شریعتی هستند. در این مسیر، کل اندیشه او به مثابه یک کل به هم پیوسته مورد بررسی قرار خواهد گرفت که هر جزء آن، صرفاً در میان این کل قابل فهم است. در ضمن به یاری مکانیسم‌های علی، این ارتباط بین سطح زیربنا و روبنا مشخص می‌شود.

فرضیه اصلی: با توجه به چهارچوب مفهومی، فرضیه مقاله به این قرار می‌باشد: «بنیان‌های هستی‌شناسانه» اندیشه شریعتی، نقش زیربنا و ساختار را در اندیشه او بر عهده دارند و مفاهیم انقلاب و سوژه انقلابی به مثابه بخشی از اندیشه سیاسی شریعتی در سطح روبنا قرار می‌گیرند. در این راستا، برای فهم معنا و تفسیر شریعتی از مفاهیم انقلاب و سوژه‌گی انقلابی، می‌بایست بنیان‌های انسان‌شناسانه اندیشه او در مورد نوع ارتباط با داستان هبوط، رابطه انسان با خدا، انسان با جهان و انسان با تاریخ را مورد بررسی قرار داد. بر مبنای این بسته هستی‌شناسانه، مفاهیم انقلاب و سوژه‌گی انقلابی، بعد وجودی و اگزیستانس انسان خواهد بود، و نه صرفاً امری سیاسی، ایدئولوژیک و یا مقطعی.

بازتاب هستی‌شناسی در امر سیاسی

گفتیم که برای فهم اندیشه‌های سیاسی شریعتی از جمله مفهوم انقلاب و جایگاه آن در کلیت نظام اندیشگانی او می‌بایست به سطحی عمیق‌تر، یعنی هستی‌شناسی و انسان‌شناسی اندیشه شریعتی توجه کنیم. کلیات انسان‌شناسی او بر مبنای چستی انسان و نوع رابطه‌ای که انسان و خداوند، انسان و آگاهی، انسان و تاریخ و انسان و جهان با یکدیگر دارند تعریف می‌شود. تلاش این پژوهش در این است نشان دهد که

هستی‌شناسی، چگونه به اندیشه سیاسی - اجتماعی عمل‌گرایانه و چه بسا انقلابی منجر می‌شود. اندیشه‌ای برای عمل و اندیشه‌ای که در جستجوی آن است که دین و دنیای فرد مؤمن، هم‌زمان ساخته شود. می‌کوشیم تا ضمن بازیابی این مقوله‌ها در اندیشه شریعتی، آنها را در ارتباط با یکدیگر قرار داده و چگونگی این ارتباط را نشان دهیم:

۱. بازتاب داستان هبوط در عصیان اجتماعی

شریعتی عنوان می‌دارد که یکی از بزرگترین اتهاماتی که فلسفه غرب به مکتب و مذهب اسلامی می‌زند «فاتالیسم اسلامی»، یعنی اعتقاد به حقارت آدم است. آنها (فیلسوفان و متفکران غربی) معتقدند که مفاهیم قضا، قدر و سرنوشت در اسلام حاکم است؛ لذا برای بشر و اراده و مسئولیت آن جایی باقی نمی‌ماند و انسان، زبون و ذلیل آفریده می‌شود. در حالی که انسان اسلام، انسانی مختار، اراده‌مند و چه بسا طاغی و عصیانگر است (شریعتی ۱۳۹۱: ۲۴۰). شریعتی می‌کوشد با خوانشی متفاوت از منابع اصلی دینی، چنین انسانی را بازسازی کند. بنیادی‌ترین وجه در زیربنای ساختاری اندیشه شریعتی را می‌توان در روایت و تفسیر او از ماجرای هبوط انسان جستجو کرد. او داستان هبوط را با محوریت عنصر عصیان‌کنندگی در انسان ربط می‌دهد و این عنصر را وجه متمایزکننده انسان از فرشتگان و سایر آفریدگان پروردگار می‌شمارد. عنصری که در تفاسیر غالباً کلاسیک به عنوان نقطه سیاه کارنامه انسان انگاشته می‌شد، در تفسیر شریعتی به نقطه قوت تبدیل می‌شود. او این واقعه را اینگونه به تصویر می‌کشد:

در یونان، انسان با کمک پرومته بر علیه خدایان طغیان و عصیان می‌کند؛ در تورات، انجیل و قرآن، انسان در برابر خدا عصیان می‌کند. در اسلام، انسان از شجره ممنوعه می‌خورد؛ فرشتگان این کار انسان را عصیان تلقی می‌کنند و خداوند با وجود آگاهی از موضوع، این صفت را در انسان مطرود نمی‌شمارد. ولی تمدن جدید، استعداد عصیان انسان را خرد می‌کند و انسان را برده مصرف می‌نماید (شریعتی ۱۳۹۱: ۲۴). به لحاظ منطقی برای عاصی بودن، حداقل دو ویژگی وجودی دیگر، یعنی دو عنصر اراده و انتخاب لازم است.

الف) اراده و انتخاب اجتماعی: به لحاظ منطقی و دینی، انسان عاصی نمی‌تواند مجبور و مفعول مطلق باشد. شریعتی عنوان می‌کند آدم و حوا با تصمیمی که گرفتند، در واقع اجازه و اختیار سرپیچی کردن را در انسان نشان دادند. لذا به تعبیر شریعتی، انسان با آزادی آغاز می‌شود، اما تاریخ، سرگذشت رقت‌بار انتقال او از این زندان به آن زندان است (شریعتی ۱۳۹۲: ۱۶۸-۱۶۹). یعنی خداوند انسان را آزاد و مختار آفرید، اما او توانایی محافظت از این هدیه را نداشت. جمله‌ای که بی‌شبهت به این جمله روسو نیست که در ابتدای کتاب *قرارداد اجتماعی* عنوان می‌کند انسان آزاد آفریده شده است، اما همه جا در بردگی به سر می‌برد (روسو ۱۳۸۰: ۵۶). در انسان‌شناسی الهیاتی شریعتی، این اراده و اختیار از سوی پروردگار به انسان داده شده و حتی در بهشت برین او نیز، آدم و حوا از آن برخوردار بودند. انسان به بشری گفته می‌شود که آگاهی، در او، اراده‌ای پدید آورده که به وی آزادی می‌بخشد و آزادی یعنی امکان سرپیچی از جبر حاکم و گریز از زنجیر علیت که جهان را و جان را می‌آفریند، به حرکت می‌آورد، به نظم می‌کشد و اداره می‌کند (شریعتی ۱۳۹۲: ۳۳).

ب) انتخاب به عنوان امری اگزیستانس: آزادی و اراده به شکلی منطقی عنصر انتخاب را پیش می‌کشد. تبلور آزادی در قدرت انتخاب است. زمانی می‌توانیم خود را موجودی اراده‌مند و آزاد بنامیم که توان و امکان انتخاب داشته باشیم. در جهان محدودیت و راه‌های بدیل، انسان می‌بایست انتخاب‌کننده باشد و این انتخاب‌هاست که چستی و ماهیت او را می‌سازد. انسان با انتخاب‌های خود در مسیر شدن و تکامل پیش می‌رود، خود را می‌سازد یا می‌آفریند.

نمی‌توان انکار کرد که مفهوم طغیان و عصیان در اندیشه شریعتی، تحت تأثیر جریان‌های اگزیستانسیالیستی به ویژه سارتر و آلبر کامو قرار دارد. در کتاب *انسان طاغی آلبر کامو* - نوشته شده در سال ۱۹۵۱ - به لزوم طغیان و عصیان انسان در مقابل پوچی بنیادین انسان اشاره شده است (رک: کامو ۱۳۹۳). اما انسان‌شناسی الهیاتی شریعتی، این مفهوم را در بستری دینی دنبال می‌کند و خصوصیت عصیان‌گری را یک ویژگی بنیادین در خلق انسان از سوی پروردگار نشان می‌داد. فرشتگان، حیوانات و جمادات نمی‌توانند عصیان کنند، «این ویژگی خاص انسان است». لذا انسان به لحاظ وجودی، عاصی و عصیان‌گر است؛ نه منفعل و تسلیم.

بزرگترین عصیان انسان در وادی وجودی او که می‌بایست رخ دهد، عصیان و

شوریدن در مقابل سطح حیوانی و طبیعی وجود است. لذا می‌توان گفت که عصیان، امری انسانی بوده که در مقابل امری حیوانی رخ می‌دهد. شریعتی این امر را اینگونه بیان می‌دارد: انسان، خداگونه‌ای در تبعید زمین، حاکم بر همه کائنات و مسجود همه فرشتگان، با دو سرمایه عشق و دانش است. عصیانگر بزرگ جهان، هستیش راهی هموار، در زیر پای اراده خداوند که بر او می‌گذرد، تا طرح نهایی خویش را از خلقت، در «او با دست‌های او، تحقق بخشد، زیرا او از «بهشت طبیعت»، به «کویر خود آگاهی و غربت»، «هبوط» کرده است، تا خود، در آن، بهشت انسان» را بیافریند. او که اکنون جانشین خدا است، در طریق شگفت و دشوار «بندگی»، بار سنگین امانت بر دوش، به انتهای تاریخ و مرز پایان طبیعت رسیده است (شریعتی ۱۳۹۰: ۹۱-۹۲).

اما نکته اینجاست: این عصیان که امری اگزیزستانس در انسان است، در بُعد هستی‌شناسانه محدود نمی‌ماند؛ بلکه به ساحت اجتماع و سیاست نیز سرریز می‌شود. شریعتی عنوان می‌دارد که بزرگترین سمبل این عصیان در تاریخ بشر، حسین^(ع) است. انسان منفعل در مقابل فرعون‌ها و قارون‌ها و بلعم باعوراهای زمان (به تعبیر شریعتی صاحبان زر و زور تزویر یا دین‌خرافی و متحجر و ریاکارانه) به رتبه حیوانیت نزول یافته و بُعد متعالی خود و روح خدایی خود را از دست داده است. بنابراین، ردپای وجه انقلابی اندیشه سیاسی وی را از همان هنگامه هبوط می‌توان پیگیری کرد. اگر عصیان با انسان عجین و اگر سرشت او آکنده به آن است، لذا این ماهیت با یک انقلاب سیاسی در برهه‌ای از تاریخ دگرگون نمی‌شود. بدیهی به نظر می‌رسد که شریعتی، خواهان عصیان سیاسی براندازانه بر علیه شاه بود؛ اما این عصیان سیاسی، بن‌مایه‌ای اگزیزستانس داشت و در مقابل، هر آنچه که به جای حرکت، شدن، نظام، نهاد و ایستایی ملبس است را شامل می‌شد.

۲. هستی‌شناسی تضاد، و تاریخ به مثابه عصیان و مبارزه

داستان هبوط با داستان هابیل و قابیل کامل می‌شود. هابیل، (چهره خدایی انسان) به دست قابیل (نمودی از وجه حیوانی و مادی انسان) به قتل می‌رسد. این واقعه، بزرگترین واقعه ستیزه‌جویانه تاریخ است. تضاد زاییده می‌شود. در جامعه توحیدی، صلح و ثبات و آرامش اولیه از بین می‌رود تا جایی در انتهای تاریخ، شاید دوباره به دست آید؛ امیدی که تنها در صورت مبارزه و خواست انقلابی تحقق می‌یابد.

موتور حرکت تاریخ، همین مواجهه دو نیروی حق و باطل است. هابیل و قابیل تنها تک‌چهره‌هایی در ابتدای تاریخ نیستند که ما صرفاً داستان آنها را در قرآن بخوانیم، بدانیم و بگذریم؛ بلکه به باور شریعتی، داستان این تضاد در هستی و بنیاد جهان، حضور اگزستاناس دارد و همچنان به همان شدت و حدت و چه بسا سهمگین‌تر در جریان است. دو طبقه هابیلی و قابیلی، دیالکتیک تاریخ را پیش می‌برند. این تضاد، چنان زنده و حقیقی به نظر می‌رسد که انسان امروز، باید انتخاب کند که جزئی از کدام سوی تاریخ باشد. مرگ قابیل را کسی خبر نداده، قابیل نمرده، حی و حاضر بوده و لزوم مبارزه و عصیان و انقلاب بر علیه او روشن و مبرهن است.

در واقع، به روشنی شاهد حضور پررنگ هستی‌شناسی در اندیشه سیاسی و اجتماعی شریعتی هستیم. او شخصیت و ظاهر قابیل را در سه چهره ملک، مالک و ملا و ظاهر هابیل را در دو تصویر متصل خدا-مردم ترسیم می‌کند. اندیشه انقلابی و مبارزه‌جویانه او از این زاویه بهتر قابل فهم است. به باور شریعتی، ستم تاریخی بر توده‌های مظلوم، محصول اتحاد شوم این سه عنصر اهریمنی بوده که همواره انسانها را به استبداد، استثمار و استحمار می‌کشند (ملکی‌راد ۱۳۷۸: ۱۰۶). برخی از شارحین معتقدند که شریعتی، بنا بر ضرورت سیاسی دوران خویش و خواست سیاسی، یک جهان‌بینی مذهبی را بازسازی و تفسیر نموده است. اما اگر این نیت‌خوانی اندیشه‌شناسانه کنار گذاشته شود، خوانش آثار شریعتی این نتیجه را نشان می‌دهد که شریعتی از ابتدای فلسفی خلقت به معاصریت سیاست رسیده و نه برعکس؛ درواقع، زبربنای اندیشه شریعتی در آن بُعد جهان‌بینی قرار گرفته و روبرنای سیاسی - انقلابی بر روی آن ساخته شده است.

۳. انسان خلیفه‌الله و تعهد اجتماعی

خلیفه‌الله بودن، یکی از کلیدی‌ترین مفاهیم در هستی‌شناسی و به ویژه انسان‌شناسی شریعتی به شمار می‌رود. او نقطه ثقل داستان هبوط را همین مسأله می‌داند:

اول خدا به فرشتگان خطاب می‌کند که من می‌خواهم جانشینی برای خودم در زمین خلق کنم. رسالت انسان از نظر اسلام با همین اولین خطاب خداوند روشن می‌شود. یعنی رسالتی را که خداوند در کائنات دارد، انسان در روزی زمین باید به نمایندگی خدا انجام دهد. بنابراین،

اولین فضیلت انسان، نمایندگی خداوند در زمین است. وقتی خداوند انسان را خلیفه‌الله می‌نامد، این یک مقام تشریفاتی و تزئینی نیست. بلکه امکانات و قدرت را نیز برای تغییر و سازندگی در جهان به او می‌بخشد. این امکانات کدام هستند؟ روح خدایی و عقل (شریعتی ۱۳۹۲: ۱۹).

الف) انسان حامل روح الهی: چرا خداوند به جای انسان، فرشتگان را برای نمایندگی خود در زمین انتخاب نمی‌کند؟ در صورتی که هیچ نافرمانی از خواست پروردگار در کارنامه فرشتگان ثبت نشده است. شریعتی در بازخوانی خود از داستان هبوط، این مسأله را به خویشاوندی انسان با خداوند مربوط می‌داند. درحالی که فرشتگان، صرفاً خلق شده پروردگار هستند، انسان با امتیازی ویژه برتر از فرشتگان قرار می‌گیرد؛ زیرا پروردگار از روح خویش در انسان می‌دمد:

خداوند، نه از نفسش و یا از خونش و نه از رگ و پی‌اش، بلکه از روحش دمیده؛ یعنی عالی‌ترین وجودی که ممکن است بشر در زبانش کلمه‌ای برای تسمیه آن داشته باشد... پس انسان در روی زمین جانشین و خویشاوند خدا است (شریعتی ۱۳۹۲: ۲۰-۱۹).

تأکید بر نمایندگی پروردگار و خویشاوندی با او، انسان‌شناسی شریعتی را از همان ابتدا بر پایه‌های انسان قدرتمند، انسان ارزشمند و انسانی که این امکان و شایستگی را دارد که پروردگار را در زمین نمایندگی کند استوار می‌سازد.

ب) انسان واجد عقل و آگاهی: جدای از روح دمیده شده پروردگار در انسان، کدام عنصر موجب شده که انسان به جایگاه نمایندگی پروردگار نائل شود؟ شریعتی این مؤلفه را علم، عقل و آگاهی می‌داند. بدیهی است که خداوند، موجودی فاقد عنصر خردمندی را خلیفه خود معرفی نخواهد کرد. اولین معلم انسان در این وادی نیز، پروردگار است. شریعتی عنوان می‌دارد که خداوند، اسماء را به انسان تعلیم داد و این، مسأله‌ای برای روشن کردن شخصیت انسان در اسلام است. انسان چیزهائی می‌داند که فرشتگان نمی‌دانند و اینجاست که با وجود برتری مسلم جنس فرشتگان و شیطان، انسان برتر می‌شود. یعنی اصالت انسان به علم و دانایی و نه نژاد است (شریعتی ۱۳۹۲: ۲۲).

شریعتی با تأکید بر مفهوم عقل، در واقع در مقابل دو جریان فکری قرار می‌گیرد: از سویی، عقل و توانایی در فهم جهان و پیرامون از جمله ویژگی‌های بنیادین عصر مدرن است. عقل مدرن، عقل خودبنیاد و مستقل از متافیزیک و یک عقل ابزاری بوده و به

همه‌چیز، نگاه کالایی و حسابگراییانه دارد. در حالی که شریعتی، به این عقل خودبنیاد ابزاری، انتقاد جدی دارد. عقل از نگاه او، امتیاز اعطا شده به انسان از سوی پروردگار است تا شایستهٔ نمایندگی او باشد. این عقل، علاوه بر حسابگری می‌تواند حقایق، زیبایی‌ها، ارزش‌ها و اخلاقیات را درک کند و بفهمد. بنابراین، عقل در نگاه شریعتی با عقل مدرن زاویه دارد. از سوی دیگر، عقل انسانی در قرائت کلاسیک دینی، در بسیاری موارد ناقص شمرده شده است. شریعتی در اینجا با نوعی بازخوانی از سنت و منابع غنی - که در دین و فرهنگ خودی وجود دارد - در کسوت یک روشنفکر دینی، بر آیت‌ها و مؤلفه‌هایی تأکید می‌کند که ساختاری کارگزارمحورانه و عمل‌گرایانه ایجاد می‌کنند. در این ساختار، انسان به یاری قدرت و توانی که خداوند در او به ودیعه نهاده، قادر به فهم، شرح، تجزیه و تحلیل جهان است:

انسان یک موجود آگاه است. این برجسته‌ترین صفت بارز وی است. آگاهی به این معنی که با قدرت شگفت‌انگیز و معجزه‌آسای تفکر، واقعیت جهان خارج را می‌فهمد، پنهانی‌های پوشیده از حس را کشف می‌کند و هر واقعیت یا واقعه‌ای را می‌تواند تجزیه و تحلیل کند و در سطح محسوس‌ها و معلول‌ها نماند و به ماورای محسوس پی برد و از معلول، به سوی علت استدلال نماید (شریعتی ۱۳۹۲: ۶۴).

با توجه به آنچه گفته شد، ساختار و زیربنای فکری اندیشهٔ شریعتی به تدریج آشکار می‌شود. انسان مورد نظر شریعتی، موجودی «هنوز نه» است، موجودی که هنوز کامل نشده و همواره در مسیر تاریخ است تا به کمال برسد و از همان ابتدا، سرنوشت دنیوی و اخروی او بنا بر قضا و قدر مشخص نیست. هر انسانی که خود و سرنوشت خود را از پیش تعیین و تقدیر شده پندارد، در واقع از خود واقعی‌اش الینه شده است. از آنجا که - چنانچه در مفاهیم پیش گفته شد - مختار و آفریننده است و در جهان رسالتی دارد، مهمترین رسالت او آفریدن هنرمندانۀ خود و قرار گرفتن در مسیر تاریخ است. موجودی در تاریخ که همواره در حال حرکت به سوی کمال - که همان خداوند - است. چون خداوند بی‌نهایت و بی‌حد و مرز است، لذا انسان نیز همواره در این مسیر خواهد بود. این انسان - آن انسانی که باید باشد و باید بشود - سه خصوصیت دارد: اول، موجودی خودآگاه؛ دوم، انتخاب‌کننده و سوم، آفریننده است. تمام خصوصیات دیگر انسان از این سه اصل منشعب می‌شود و آن انسان، خودآگاه، انتخاب‌کننده و آفریننده است (شریعتی

۱۳۹۱: ۱۳۶). از نظر شریعتی، چیزهایی که در دین صفوی گم شده، اعتماد و اطمینان به عقل و آگاهی بشر است؛ امری که نیاز به احیای دوباره دارد (ر.ک: شریعتی ۱۳۹۳).

ج) انسان خلیفه‌الله، هستنده‌ای در جهان: با ویژگی‌هایی که ذکر شد، انسان خلیفه خدا در جهان بوده و این جهان با هدف تکامل یافتن و تکامل بخشیدن در اختیار او قرار داده شده است. اوج کج‌سلیقگی و چه بسا کاهلی انسان مذهبی معاصر است، اگر مقام خلیفه‌اللهی را - واجد ویژگی‌های روح الهی، عقل و آگاهی - نادیده می‌انگارد. اگر انسان، خلیفه خداوند بر زمین، مختار و آزاد باشد، آنگاه نمی‌تواند نسبت به آنچه در زمین رخ می‌دهد بی‌تفاوت و منفعل باشد. انسان صرفاً نه برای تبعید، بلکه برای آفریدن و سازندگی خود و جهان پیرامون خود به دنیا فرستاده شده است. سازندگی خود و جهان، نیازمند گذشت از جان و مال خود و به چالش کشیدن وضعیت موجود و ساختار ظالمانه است. رسالت پیامبری برای کلیه آحاد امت، امری همیشگی و جاودان است (ملکی‌راد ۱۳۷۸: ۱۱۶) و این امر از نوع رویکرد شریعتی به فلسفه جهان و انسان او الهام می‌گیرد. بر اساس همین فلسفه از دین علوی در مقابل دین صفوی دفاع می‌کند. از نظر شریعتی، دین صفوی احساس تعهد اجتماعی و سیاسی ندارد، تضاد تاریخی را به فراموشی سپرده و حتی در دفاع از وضع موجود در جبهه قابیلیان قرار گرفته است. بنابر پایه‌های بنیادین و فلسفی که شریعتی در ساحات فوق بنیاد می‌نهد، نسبت انسان با دنیا، صرفاً از باب تنبیه و مجازات برای گناه نخستین نبوده و دنیا به مثابه آزمایشگاه انسان نیز نیست. به تعبیری، دنیا فقط وسیله و مسیر گذر نیست که در مقایسه با آخرت اهمیت ثانویه داشته باشد (ر.ک: شریعتی ۱۳۹۳).

بر مبنای این جهان‌بینی، دین نیز نمی‌تواند تنها به آخرت و آن دنیا توجه داشته باشد. به تعبیر شریعتی، انسان آمده است خود را بسازد و در ضمن، دنیا را تغییر دهد، خود را و جهان پیرامونش را بیافریند. چراکه انسان در این جهان، خلیفه خداوند است و نمی‌تواند نسبت به آن بی‌تفاوت باشد؛ لذا اصلاح این دنیا از جمله وظایف و رسالت‌های او شمرده شده و انفعال و انتظار در جهان، مسئولیت و غایت او نیست. رابطه انسان با جهان پیرامون خود، رابطه‌ای مبتنی بر سازندگی و سروری انسان در زمین است. موجودی که سنت‌های جبری طبیعت را تغییر می‌دهد.

متفکرانی چون عبدالکریم سروش، شریعتی را از اساس متفکری می‌دانند که آخرت را نتیجه منطقی و اخلاقی این دنیا می‌داند؛ به تعبیر دیگر، شریعتی به شیوه‌ای

پروتستانی معتقد است که آفرینندگی و آباد کردن این جهان، خود به شکلی منطقی - اخلاقی به آباد شدن آن جهان خواهد انجامید (سروش ۱۳۸۴: ۱۵۸). این اندیشه، از رویکردی که زهد و گوشه‌نشینی در این دنیا را وسیله‌ای برای کسب فضیلت در آن دنیا به حساب می‌آورد، متفاوت است.

۴. جهان‌شناسی توحیدی: دیکتاتوری یا آزادی

تفسیر شریعتی از هستی بر جهان‌شناسی توحیدی استوار است. تأکید او بر توحید به این معنا نیست که خدا یکی بوده و دو تا نیست. به تعبیر شریعتی، چنین تعبیری ساده کردن اندیشهٔ توحید است. توحید را می‌بایست در مسیر هستی و تاریخ جستجو کرد. توحید، زیربنای تاریخ است و تجلی و انعکاس بیرونی دارد. هستی در جهان‌شناسی شریعتی، کل و وحدت، اصل است. او مانند هگل، تاریخ را مسیر شدن روحی واحد تلقی می‌کند. با این تفاوت که عنوان می‌دارد، فرق میان این تلقی با ماتریالیسم و ناتوریالیسم این است که من، جهان را موجودی زنده، دارای اراده، خودآگاه، صاحب شعور و دارای ایده‌آل و هدف می‌دانم (پدرام ۱۳۸۲: ۱۴۹). بر مبنای این جهان‌شناسی، کثرت‌ها، تقسیم‌بندی‌ها و دوالیته‌هایی همچون دنیا و آخرت، طبیعت و مابعدالطبیعه، روح، جسم و حتی انسان و خدا اصیل نیستند، بلکه جلوه‌هایی از یک ارادهٔ مطلق و روح واحد هستند که همان ارادهٔ باری تعالی به شمار می‌رود. تاریخ، مسیر حرکت «شدن» و تکامل این روح است.

این جهان‌شناسی توحیدی به مثابهٔ زیر بنا، البته تبعات سیاسی و اجتماعی دارد. به باور برخی مفسرین شریعتی، این خواست وحدت می‌تواند کثرت‌ها را تهدید کند. محمدمنصور هاشمی در کتاب *دین‌اندیشان متجدد* با ذکر برخی پاره‌گفتارها، تبعات و پیامدها، اندیشهٔ شریعتی را دیکتاتوری پوپولیستی، دیکتاتوری پرولتاریا و دیکتاتوری مستضعفان می‌داند. هاشمی اذعان دارد که شریعتی صرفاً به استضعاف اقتصادی می‌اندیشد (هاشمی ۱۳۸۶: ۱۱۳).

در حالی که اگر به بنیان‌های هستی‌شناسانه و جهان‌شناسانهٔ شریعتی (که در بالا به برخی از وجوه آن اشاره شد) مراجعه کنیم، این پیامدها می‌تواند متفاوت باشد. شریعتی تأکید می‌کند که اگر صرفاً به سوسیالیسم مادی و اقتصادی شده اکتفا کنیم، از دو بُعد تکامل وجودی آدمی دور افتاده، آزادی او را قربانی کرده و ارزش‌های

معنوی و گسترش جوهر او را از یاد برده‌ایم (شریعتی ۱۳۷۹: ۱۴۹). آنگاه به لحاظ اجتماعی و سیاسی نیز، مسیری که انسان از چهار زندان طبیعت، جبر تاریخ، نظام اجتماعی و طبقاتی و زندان خویشتن آزاد می‌شود، مسیر تکامل تاریخ توحیدی به شمار می‌رود (شریعتی ۱۳۷۹: ۱۴۱-۱۴۲). برخلاف آنچه که از نظر هاشمی دیکتاتوری تصور می‌شود، شریعتی جامعه‌آیده‌آل خود را اینگونه به تصویر می‌کشد:

جامعه‌ای که تجلی اراده‌های آزاد و انتخاب یک‌یک انسان‌های یک جامعه است و قدرتهای بزرگ را، شخصیت‌های جهانی را با نیش قلم یک نویسنده یا هنر یک نقاش یا معجزه‌یک کارگردان فرو می‌آورد و به لجن می‌کشد و سر تسلیم در برابر قدرت حاکم بر خاک نمی‌آورد و (جامعه) به نیروی قانون از او حمایت می‌کند و در برابر یک رژیم قدرتمند از او دفاع می‌کند و (حکومت) نمی‌تواند قلمی را بشکند یا لبی را ببرد و باز می‌آورد که: علی^(ع) در حکومت خود حتی بر خوارج که او را استهزاء می‌کردند فشاری وارد نساخت. او حاکمی بود که زندان سیاسی نداشت. حتی یک زندانی سیاسی و قتل سیاسی و طلحه و زبیر، قدرتمندترین شخصیت‌های با نفوذ و خطرناکی که در رژیم او توطئه کردند، هنگامی که آمدند و بر خروج از قلمرو حکومتش اجازه خواستند و می‌دانست که به یک توطئه خطرناک می‌روند، اما اجازه داد؛ زیرا نمی‌خواست این را برای قداره‌بندان و قلدران به جا بگذارد که به خاطر سیاست، آزادی انسان را پامال کنند (شریعتی ۱۳۷۹: ۱۴۵).

اگر شریعتی، انسان را به شکلی اگزیستانس عاصی، مختار، عاقل و خلیفه‌الله می‌داند، آنگاه جهان‌بینی توحیدی و جامعه‌آیده‌آل او نمی‌تواند دیکتاتوری از هر نوعی باشد. شاهد آن هستیم که با رجوع به زیربنای فکری- ادراکی شریعتی می‌توان به فهم منصفانه‌تری از بخش سیاسی و اجتماعی اندیشه او دست یازید.

نتیجه

در انتهای مسیر به مفهوم انقلاب بازمی‌گردیم. چنانچه گفته شد، این مفهوم از سوی شارحان و متفکران حیطة اندیشه، بیشتر از بُعد سیاسی در اندیشه شریعتی مورد بررسی، توجه و قضاوت قرار گرفته است. بر اساس روش این پژوهش، مفاهیم سیاسی

اندیشهٔ شریعتی را در یک منظومهٔ به هم پیوسته و نه جزایری جدا از هم قرار دادیم. بنابراین، در این نظام اندیشگی مفهوم انقلاب نیز می‌بایست مورد خوانش قرار می‌گرفت. آنگاه این نظام اندیشگی را به دو سطح روبنا و زیربنا تقسیم‌بندی نموده و کوشیدیم با روشی پس‌کاوانه - ساختارگرایانه، جایگاه مفهوم انقلاب را در این مورد واکاوی نموده و به فهم این مفهوم در اندیشهٔ شریعتی دست یابیم. چنانچه در این مسیر مشاهده شد، بنیان‌های انسان‌شناسانه و هستی‌شناسانه، زیربنای اندیشهٔ شریعتی و سیاست و اجتماعیات روبنایی بر این ساختار فکری - ادراک در نظر گرفته شد.

در دیدگاه انسان‌شناسانهٔ شریعتی، رویکردی اومانستی از انسان فراهم می‌آید که با مفاهیمی همچون خلیفه‌الله، انسان آگاه و خودآگاه، انسان آزاد، انسان سازندهٔ تاریخ و انسان خودساخته، شاخصه‌های انسان‌شناسانهٔ فکری او را نمایندگی می‌کنند. این بنیان‌های زیربنایی انسان‌شناسانه، در روبنا به مفاهیم سیاسی و کارگزارانهٔ انسان متعهد، انسان معترض و در نتیجه سوژهٔ انقلابی منتهی می‌شود. بنابراین، انقلاب و انقلابی‌گری صرفاً یک تاکتیک مبارزه برای دوره‌ای خاص نیست؛ بلکه اعتراض و انقلاب، یک ویژگی وجودی انسانی و مبتنی بر ساختار انسان‌شناسانهٔ انسان است.

بنابر آنچه پیش از این گفتیم، انسان در انسان‌شناسی شریعتی، سوژه‌ای انقلابی و عصیان، بُعد اگزیستانس وجود اوست و از همان بدو خلقت، تضاد روح خدایی و جسم ناسوتی، تضاد قابیل و هابیل او را همراهی کرده است. مقابلهٔ هابیل و قابیل در درون انسان و در مسیر تاریخ همواره حضور داشته است و تاریخ، سیر خودسازی اوست. شریعتی از عنوان خودسازی انقلابی استفاده می‌کند (شریعتی ۱۳۷۹: ۱۲۹)، بنابراین، انقلاب برای او، صرفاً امری سیاسی و مربوط به کنش سیاسی در برهه‌ای خاص برای تشکیل نوع خاصی از حکومت نبود. به تعبیر شریعتی، انقلاب صرفاً سیاسی، ایده‌ای مارکسیستی بوده و از نظر او کافی به نظر نمی‌رسد. انقلاب، - بیش و پیش از اینها - امری هستی‌شناسانه و به خودسازی - تکامل بخشیدن به جوهر وجودی خود - مربوط و لازمهٔ آن این است که از زندان‌های طبیعت، تاریخ، نظام اجتماعی و طبقاتی و در نهایت زندان خویشتن رها شده و خود را شکل دهد؛ خویشتن خودساخته را جانشین خویشتن موروثی سنتی و غریزی نماید. بنابراین، انقلاب جوهری بُعد مهمی از انقلاب است که در جان ما و دگرگونی همهٔ قالب‌های مغزی و صورت‌های ذهنی ابعاد عاطفی ما رخ می‌دهد (شریعتی ۱۳۷۹: ۱۳۳-۱۵۰).

این انقلاب جوهری، البته هم‌زمان به جامعه‌ای نیازمند است که در آن ارزش‌های آزادی، برابری و عدالت بر ارزش‌های مادی و مصرفی سرمایه‌دارانه غلبه کند. لذا، آن جان خودساخته انقلابی، برای ساخت آن جامعه برابر و آزاد با مال و جان ایثار خواهد کرد. این انقلاب‌ها ادامه خواهد یافت، زیرا انقلاب، عصیان، حرکت و تکامل در تاریخ، بُعد هستی‌شناسانه انسان است. بر مبنای این بنیادهای هستی‌شناسانه، مقصود نمی‌تواند صرفاً براندازی یک حکومت و برپایی حکومتی دیگر باشد، بلکه حرکت در مسیر تکامل تاریخی، اصل است.

چنانکه در مقدمه اشاره شد، رویه مالوف در بررسی مفهوم انقلاب و انقلابی، اکتفا به بخش سیاسی اندیشه‌های شریعتی بوده است (ر.ک: عنایت ۱۳۹۲، الگار ۱۳۶۰)، چراکه تأکید شریعتی، بر اسلام سیاسی، عمل‌گرا و ایدئولوژیک قرار داشت. در این پژوهش با بهره‌گیری از روش پس‌کاو نشان داده شد که برای فهم این مفاهیم در نظام اندیشگی شریعتی، توجه به ابعاد هستی‌شناسانه اندیشه او دیدی متفاوت را فراهم می‌آورد.

فهرست منابع

- الگار، حامد (۱۳۶۰) *انقلاب اسلامی ایران*، ترجمه مرتضی اسعدی و حسن چیدری، تهران: انتشارات قلم.
- بلیکی، نورمن (۱۳۸۴) *طراحی پژوهش‌های اجتماعی*، ترجمه حسن چاووشیان، تهران: نشر نی.
- پدرام، مسعود (۱۳۸۲) *روشنفکران دینی و مدرنیته*، تهران: انتشارات گام نو.
- تاجیک، محمدرضا (بهمن ۱۳۹۷) «اصلاح‌طلبان سرشناس باید در پیشگاه تاریخ محاکمه شوند»، سایت خبری فرارو. دسترسی در: www.fararu.com/fa/news/387399
- روسو، ژان ژاک (۱۳۸۰) ترجمه مجتبی کلانتریان، تهران: انتشارات آگاه.
- سروش، عبدالکریم (تیرماه ۱۳۸۴) «شریعتی و پروتستان‌تیزم»، *فصلنامه مدرسه*، سال اول، شماره اول.
- شریعتی، علی (۱۳۷۹) *خودسازی انقلابی*، مجموعه آثار ۲، تهران: انتشارات قلم.
- _____ (۱۳۹۰) *اسلام شناسی (۱)* مجموعه آثار ۱۷، تهران: انتشارات قلم.
- _____ (۱۳۹۱) *انسان بی‌خود*، مجموعه آثار ۲۵، تهران: انتشارات قلم.
- _____ (۱۳۹۲) *انسان*، مجموعه آثار ۲۴، تهران: انتشارات بنیاد فرهنگی دکتر علی شریعتی.
- _____ (۱۳۹۳) *تشیع علوی و تشیع صفوی*، مشهد: انتشارات سپیده‌باوران.
- عنایت، حمید (۱۳۹۲) *اندیشه سیاسی در اسلام معاصر*، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران: انتشارات خوارزمی.

- کامو، آلبر (۱۳۹۳) *انسان طاغی*، ترجمه مهید ایرانی طلب، تهران: نشر قطره.
- ملکی‌راد، رسول (۱۳۷۸) *شریعتی و نقش او در شکل‌گیری انقلاب اسلامی*، تهران: انتشارات چاپخش.
- میلانی، محسن (۱۳۸۳) *شکل‌گیری انقلاب اسلامی (از سلطنت پهلوی تا جمهوری اسلامی)*، ترجمه مجتبی عطارزاده، تهران: انتشارات گام نو.
- هاشمی، محمدمنصور (۱۳۸۶) *دین‌اندیشان متجدد*، تهران: انتشارات کویر.