



A Dual-Perspective Analysis of Alienation in Ali Shariati's Thought: Idealist and Materialist Approaches

Hadi Salehi¹ 

1. Assistant Professor, Department of Public Law and International Law, Faculty of Law and Political Science, Shiraz University, Shiraz, Iran. (Corresponding Author) Email: Hadi.Salehi@shirazu.ac.ir

Article Info

Article type:

Research Article

Article history:

Received: 20 July 2025

Received in revised form: 11 September 2025

Accepted: 14 September 2025

Published online: 22

December 2025

Keywords:

Alienation; Ali Shariati;

Assimilation; Consciousness;

Reification.

ABSTRACT

Although the concept of alienation has been explained within a broadly shared semantic framework across diverse intellectual traditions, it remains ontologically plural and contested with respect to its nature and meaning. Nevertheless, thinkers have repeatedly mobilized alienation to critique existing realities and to articulate alternative, desirable social conditions. Whether the criticized condition is understood as emerging from a material contradiction between social classes or groups, or as a primarily discursive formation, largely determines whether alienation is theorized on an idealist or materialist basis. In general, Søren Kierkegaard, G. W. F. Hegel, Ludwig Feuerbach, Max Stirner, and several nihilist and existentialist thinkers (e.g., Friedrich Nietzsche and Jean-Paul Sartre) have addressed alienation primarily within an idealist register. By contrast, Karl Marx and Frantz Fanon have employed the concept in materialist analyses. Among Iranian revolutionary thinkers, Ali Shariati makes extensive use of alienation. This study argues that Shariati's treatment of alienation integrates both idealist and materialist dimensions. At times, however, methodological ambiguities in his work contribute to conceptual confusion or, at minimum, reduce the theoretical coherence of his definitions. Shariati's materialist dimension is most visible in his analysis of cultural alienation and assimilation into foreign culture—an emphasis that may reflect the perceived clarity of antagonism between “native” and “foreign” cultural formations, reinforced by discourses of dependency, self-sufficiency, and “return to the self.” By contrast, class-based and intra-societal material antagonisms appear more ambiguous in Shariati's context, given the incomplete formation of class structures and civil society in contemporary Iran. It is in this domain that Shariati's account tends to assume a more idealist form.

Cite this article: Salehi, H. (2025). A Dual-Perspective Analysis of Alienation in Ali Shariati's Thought: Idealist and Materialist Approaches. *Social Theories of Muslim Thinkers*, 15(4): 91-112. <https://doi.org/10.22059/jstmt.2025.398976.1809>



© The Author(s).

Publisher: University of Tehran Press.

DOI: <https://doi.org/10.22059/jstmt.2025.398976.1809>

1. Introduction

Alienation denotes a felt rupture between individuals (or groups) and the surrounding social environment. This environment may include dominant discourses and ideologies as well as prevailing social and economic relations. Alienation often leads to indifference and, as Kierkegaard's analysis suggests, may intensify into anxiety and anger, ultimately motivating resistance against the existing order and the pursuit of an alternative, more familiar social arrangement (Stewart, 2021b: 179–204).

A shared assumption across major accounts of alienation is that the “social reality” that currently produces alienation was, at its inception, compatible with human purposes and capacities. Over time, however, it becomes increasingly detached from its human origins and is transformed into an inhuman or dehumanizing order. Standard discussions of alienation frequently involve several interrelated components:

- **Subjectivity:** the human mind and human agency in shaping and organizing social reality. The more closely the social environment approximates an individual's lived ideals and purposes, the weaker the experience of alienation.
- **Objectivity:** the external world, including social institutions and structures. A basic human process involves projecting one's purposes onto the environment and transforming it into a meaningful “object” of action. When the object diverges sharply from the subject, alienation intensifies (Marx, 1973: 68–69; Leopold, 2022).
- **Reification:** a distortion through which the human-made object becomes “thing-like,” independent of its makers, and increasingly empty of its original human meaning. Feuerbach offers an influential description of this process in *The Essence of Christianity* (Feuerbach, 1855: 52ff; Stewart, 2021a: 88, 127ff). Shariati also emphasizes related dynamics in his discussion of truth and reality and their distinction (Shariati, 1979; Shariati, 2000).

Solutions to alienation are often presented in two broad stages. The first is **self-awareness**, understood as recognizing both (a) the human elements that must be reflected in social life and (b) the deficits within the existing environment that generate alienation. The second is **struggle**—the effort to dismantle alienating social arrangements and to establish an order that realizes human subjectivity and restores affinity between social structures and human purposes. This second stage is especially central in materialist accounts.

This article examines alienation in Ali Shariati's thought by distinguishing and analyzing its idealist and materialist dimensions. It argues that Shariati employs both registers, yet methodological ambiguities in his work sometimes weaken conceptual coherence and generate interpretive misunderstandings. The central research problem, therefore, is to clarify these two dimensions in Shariati's writings and to assess the tensions and limitations that follow from their combination.

2. Methodology

This study employs an analytical–descriptive design within a qualitative framework. Data are collected through library research and qualitative content analysis. The research proceeds in four stages: (1) identifying and categorizing Shariati's discussions of alienation; (2) extracting idealist and materialist dimensions across the corpus; (3) critically evaluating methodological ambiguities and conceptual slippages; and (4) developing an interpretive synthesis in light of the study's research questions and hypotheses.

3. Findings

The analysis yields five main findings:

1. Shariati interprets alienation through both materialist and idealist frameworks.
2. The materialist dimension in Shariati's thought is most strongly connected to cultural alienation and assimilation into foreign culture, likely because antagonism between "native" and "foreign" cultural forms is presented as relatively clear.
3. The idealist dimension becomes more prominent where class antagonisms and internal material contradictions appear less sharply defined, partly due to the incomplete development of class structure and civil society in Shariati's Iran.
4. Methodological ambiguities in Shariati's approach contribute to reduced theoretical coherence and invite misreadings of his use of alienation.
5. Shariati's critique of modernity and Western discourse is predominantly idealist in orientation, rather than materially class-centered.

4. Discussion and Conclusion

This article examined alienation in Ali Shariati's thought through a dual-perspective lens, arguing that Shariati combines idealist and materialist elements to diagnose both individual and collective forms of estrangement. He treats alienation not merely as a psychological condition but as a cultural and social phenomenon tied to modernity, colonial relations, and the displacement of indigenous meaning-worlds. In this respect, he draws on idealist traditions to critique fragmentation across multiple dimensions of human existence, while also using materialist motifs to analyze cultural domination and imperial power.

A central contribution of this study is its demonstration that Shariati strategically mobilizes Western philosophical vocabulary to interpret the crises of Eastern societies. At the same time, his methodological tensions—especially in his account of social classes, intellectual leadership, and revolutionary agency—pose significant conceptual challenges. Shariati sometimes presents the urban middle class as a primary engine of revolutionary transformation, yet he also expresses deep suspicion toward future hierarchies of power. This unresolved tension may reflect limits in anticipating the institutional realities that follow revolutionary rupture.

In sum, despite theoretical ambiguities, Shariati offers a distinctive synthesis in which idealist and materialist dimensions jointly inform a critique of modernity and a politics of mobilization against cultural and economic colonialism. Subsequent historical developments in Iran, however, suggest that translating Shariati's normative ideals into durable institutional forms encounters serious obstacles—particularly in relation to entrenched hierarchies with more elaborated political-theological frameworks. Future research may further clarify how Shariati's conceptual synthesis operates across different genres of his writings and how it can be situated within broader debates on revolutionary theory, cultural domination, and post-revolutionary state formation.

Author Contributions: The author solely conducted all aspects of the research and manuscript preparation.

Funding: This research received no external funding.

Ethical Considerations: The author avoided data fabrication, falsification, and plagiarism, and any form of misconduct.

Data Availability Statement: Not applicable.

Informed Consent Statement: Not applicable.

Conflicts of Interest: The author declares no conflict of interest.

References

- Abedi, M. (1986). Ali Shariati: The architect of the 1979 Islamic Revolution of Iran. *Iranian Studies*, 19(3–4), 229–234. <https://doi.org/10.1080/00210868608701678>
- Akhavi, Said Amir. (1988). Islam, politics and society in the thought of Ayatullah Khomeini, Ayatullah Taliqani and Ali Shariati. *Middle Eastern Studies*, 24(4), 404–431. <https://doi.org/10.1080/00263208808700754>
- Alemi Cheraghali, H. (2024). Shariati's ontology and the encounter between "self" and "other." *Journal of Ontological Researches*, 12(24), 573–600. <https://doi.org/10.22061/orj.2024.2078>
- Alamolhuda, A., Fayyaz, E., Ziyayi, H. R., & Vaezi, A. (2017). Exploration of ideology in the thoughts of Shariati and Soroush. *Theosophia Practica*, 9(31), 163–186. <https://doi.org/10.22081/pwq.2017.63778>
- Alizamani, A., & Faraji, A. (2014). Kierkegaard and Sartre on God and authenticity. *Comparative Theology*, 5(11), 91–114.
- Cohan, A. L. S. (2005). *Theories of revolution: An introduction* (Alireza Tayeb, Trans.). Tehran, Iran: Ghoomes.
- CSB Bibles by Holman. (2017). *Christian Standard Bible (New Testament)*. Nashville, TN: Holman Bible Publishers.
- Evans, C. Stephen. (1983). *Kierkegaard's "Fragments" and "Postscript": The religious philosophy of Johannes Climacus*. Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press International.
- Fanon, Frantz. (1966). *The wretched of the earth* (Constance Farrington, Trans.). New York, NY: Grove Press.
- Fanon, Frantz. (1976). *Black skin, white masks* (Amin Kardan, Trans.). Tehran, Iran: Kharazmi Publishing Corporation.
- Feuerbach, Ludwig. (1855). *The essence of Christianity* (Marian Evans, Trans.). New York, NY: Calvin Blanchard.
- Ghaderi, H. (2006). *Thoughts political in the twentieth century*. Tehran, Iran: SAMT.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. (1977). *Phenomenology of spirit* (Arnold V. Miller, Trans.). Oxford, England: Clarendon Press. (Original work published 1807)
- Landstreicher, Wolfi. (n.d.). An immense, reckless, shameless, conscienceless, proud crime (Stirner's demolition of the sacred). Retrieved July 19, 2025, from <https://www.unionofegoists.com/authors/stirner/max-stirner-criticism/an-immense-reckless-shameless-conscienceless-proud-crime/>
- Lenin, Vladimir Ilyich. (2017). *Imperialism, the highest stage of capitalism* (Masoud Saberi, Trans.). Tehran, Iran: Talaye Parsoo.
- Leopold, David. (2007). *The young Karl Marx: German philosophy, modern politics and human flourishing*. Cambridge, England: Cambridge University Press.
- Leopold, David. (2022). Alienation. In Edward N. Zalta (Ed.), *The Stanford encyclopedia of philosophy*. Retrieved July 19, 2025, from <https://plato.stanford.edu/entries/alienation/>
- Lippitt, John. (2023). Søren Kierkegaard. In Edward N. Zalta (Ed.), *The Stanford encyclopedia of philosophy*. Retrieved July 19, 2025, from <https://plato.stanford.edu/entries/kierkegaard/>
- Manochehri, A. (2004). *Shariati, hermeneutics of liberation and civil mysticism* (Hossein Khandaghabadi, Trans.). Tehran, Iran: Institute for Research and Development of Humanities.
- Manochehri, A., & Salari, A. S. (2008). Freedom from self-perception in political Shariati [title transliterated as provided]. *Public Law Research*, 10(25), 147–164.
- Marx, Karl. (1973). *Economic and philosophic manuscripts of 1844* (Martin Milligan, Trans.; Dirk J. Struik, Ed.). London, England: Lawrence & Wishart.
- Marx, Karl. (1990). *Capital: A critique of political economy* (Vol. 1; Ben Fowkes, Trans.). London, England: Penguin Classics.
- Marx, Karl. (2004). *Capital* (Vol. 1; Iraj Iskandari, Trans.). Tehran, Iran: Ferdos.
- Marx, Karl, & Engels, Friedrich. (2020). *The German ideology* (3rd ed.; Tirdad Niki, Trans.). Tehran, Iran: Ferdos.
- Marx, Karl, Engels, Friedrich, & Plekhanov, Georgi Valentinovich. (2000). *Ludwig Feuerbach and German ideology* (Parviz Babaei, Trans.). Tehran, Iran: Cheshmeh.

- Roshan, A., & Hosseini Beheshti, S. A. R. (2006). Ali Shariati on alienation and the return to the self: An assessment of his critics. *Journal of Humanities*, 14(3), 53–75.
- Shariati, Ali. (1979). *Shia* (Collected Works, Vol. 7). Tehran, Iran: Sahab.
- Shariati, Ali. (1981). *Religion vs. religion* (Collected Works, Vol. 22). Tehran, Iran: Chapakhsh.
- Shariati, Ali. (1982). *Revolutionary self-improvement* (Collected Works, Vol. 2). Tehran, Iran: Elham.
- Shariati, Ali. (1998). *Alavid Shiaism and Safavid Shiaism* (Collected Works, Vol. 9). Tehran, Iran: Chapakhsh.
- Shariati, Ali. (2000). *Islamology* (Collected Works, Vol. 17; 6th ed.). Tehran, Iran: Qalam.
- Shariati, Ali. (2008). *Niyāzhā-ye ensān-e emrūz* (Collected Works, Vol. 2). Qom, Iran: Tebyan.
- Shariati, Ali. (2010). *Return to the self* (Collected Works, Vol. 4). Tehran, Iran: Iran-e Javan.
- Shariati, Ali. (2011). *Unselfish man* (Collected Works, Vol. 25; 9th ed.). Tehran, Iran: Qalam.
- So, Alvin Y. (1999). *Social change and development: Modernization, dependency, and world-systems theories* (Mahmoud Habibi Mazaheri, Trans.). Tehran, Iran: Research Institute of Strategic Studies.
- Soroush, Abdolkarim. (1978). *A critique and a prologue to dialectical contradiction* (1st ed.). Tehran, Iran: Hekmat.
- Soroush, Abdolkarim. (2005). *On Shariati*. Tehran, Iran: Serat.
- Stewart, Jon. (2021a). Feuerbach's conception of theology or philosophy of religion as anthropology. In *Modern and postmodern crises of symbolic structures*. Leiden, the Netherlands: Brill.
- Stewart, Jon. (2021b). Kierkegaard's analysis of the forms of despair and alienation. In *Hegel's century: Alienation and recognition in a time of revolution* (pp. 179–204). Cambridge, England: Cambridge University Press.
- Stirner, Max. (2017). *The ego and its own* (Steven T. Byington, Trans.). Charleston, SC: CreateSpace Independent Publishing Platform.
- Wood, Allen W. (2004). *Karl Marx* (2nd ed.). London, England: Routledge.

تحلیل مفهوم بیگانگی در نگاه شریعتی از دو منظر ایدئالیستی و ماتریالیستی

هادی صالحی^۱

۱. استادیار حقوق عمومی و بین الملل، دانشکده حقوق و علوم سیاسی، دانشگاه شیراز، شیراز، ایران. (نویسنده مسئول). رایانامه: Hadi.salehi@shirazu.ac.ir

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: مقاله پژوهشی	مفهوم بیگانگی علی‌رغم چارچوب معنایی منسجم و مشترکی که متفکران مختلف در تبیین آن به‌کار برده‌اند، از منظر هستی‌شناختی دارای تکرر و تنوع فراوان است و در باب چیستی آن دارای اختلاف‌نظرند. با این‌همه، این متفکران از این مفهوم در نقد وضع موجود و تبیین وضع مطلوب استفاده می‌کنند. اینکه وضعیت مورد نقد، ناشی از یک تضاد ماتریالیستی میان دو طبقه یا گروه باشد یا به یک گفتمان محدود شود، مشخص‌کننده مبنای ایدئالیستی یا ماتریالیستی بیگانگی خواهد بود. در یک تقسیم‌بندی کلی می‌توان سورن کیرکگارد، هگل، لودویگ فوئرباخ و ماکس اشتیرنر و نیز متفکران نیهیلیست (مانند نیچه و نیز اشتیرنر) و اگزیستانسیالیست (مانند سارتر) را از کسانی دانست که به تبیین بیگانگی در بعد ایدئالیستی آن پرداخته‌اند. در مقابل اما مارکس و فرانتس فانون از این مفهوم در ساحت ماتریالیستی استفاده کرده‌اند. در میان متفکران انقلابی نیز شریعتی از مفهوم بیگانگی استفاده فراوان کرده است. با این‌حال، راقم این سطور معتقد است در آرای شریعتی هم بعد ماتریالیستی و هم ایدئالیستی تعریف بیگانگی به‌کار گرفته شده است. این امر بعضاً با ابهامات روش‌شناختی شریعتی، موجب ناهمپی این مفهوم یا دست‌کم عدم انسجام نظری تعاریف او از این مفهوم شده است. بعد ماتریالیستی مفهوم بیگانگی در آرای شریعتی، به بیگانگی فرهنگی و مسئله هضم در فرهنگ بیگانه مرتبط می‌شود. علت احتمالی این امر، مشهود بودن مرزهای تخصیص مادی میان فرهنگ خودی و فرهنگ بیگانه است. غلبه گفتمان وابستگی و خودبسندگی و در شق ایرانی خود، مضمون بازگشت به خویشستن، نشانه‌ای از آشکار بودن این مرزها است. در مقابل اما مرزهای تخصیص طبقاتی و مادی در بطن جامعه ایران به‌دلیل قوام‌نیافته بودن نظام طبقاتی و جامعه مدنی در ایران معاصر با شریعتی، مبهم است و در همین بعد است که نظرات شریعتی در باب بیگانگی شکلی ایدئالیستی به خود می‌گیرد.
تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۴/۲۹ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۰۶/۲۰ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۶/۲۳ تاریخ انتشار: ۱۴۰۴/۱۰/۰۱	
کلیدواژه‌ها: آگاهی، بیگانگی، شی‌ء‌وارگی، علی شریعتی، همسان‌سازی.	

استناد: صالحی، هادی (۱۴۰۴). تحلیل مفهوم بیگانگی در نگاه شریعتی از دو منظر ایدئالیستی و ماتریالیستی. نظریه‌های اجتماعی متفکران مسلمان، ۱۵ (۴): ۹۱-۱۱۲

<https://doi.org/10.22059/jstmt.2025.398976.1809>



© نویسندگان.

ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران.

DOI: <https://doi.org/10.22059/jstmt.2025.398976.1809>

۱. مقدمه و بیان مسئله

بیگانگی^۱ عبارت است از احساس عدم پیوستگی و سنخیت فرد یا مجموعه‌ای از افراد با محیط اجتماعی اطراف خود. این محیط اجتماعی ممکن است شامل گفتمان‌ها و ایدئولوژی‌های مرسوم و حاکم و نیز تعاملات اجتماعی و اقتصادی رایج در جامعه باشد. بیگانگی معمولاً به بی‌اعتنایی^۲ و سپس، آن‌طور که کیرکگارد تشریح می‌کند، به اضطراب^۳ و خشم منجر می‌شود و نهایتاً با گسستن ارتباط فرد با نظام اجتماعی‌اش، او را به شوریدن علیه این نظم و جایگزین کردن نظمی مأنوس‌تر و آشنا تر برمی‌انگیزد (Stewart, 2021b: 179-204). فرض مشترک در تمامی تبیین‌های به‌دست داده‌شده از بیگانگی این است که «امر اجتماعی» که اینک عامل بیگانگی انسان است، در بدو پیدایش خود توسط انسان، با خصایص فطری او سنخیت داشته است، اما به‌مرور از این بعد انسانی فاصله گرفته و به امری غیرانسانی بدل شده است. بیگانگی دارای چند مؤلفه مشترک است:

- سوژگی^۴: منظور ذهنیت انسان و نیز عاملیت انسان در ترتیب‌دادن و خلق امور است. سوژگی متضمن توان افراد در غالب کردن ذهنیت خود بر عینیت محیطی است. هر قدر محیط اجتماعی فرد به ایدئال ذهنی او شبیه‌تر باشد، فرد با آن محیط آشنا تر است و از خطر بیگانگی فاصله دارد.

- ابژگی^۵: ابژه محیط عینی اطراف انسان است. روند طبیعی و انسانی این است که فرد قادر باشد براساس سوژه‌ها یا ذهنیت خود، کیفیت خاصی به محیط اطراف ببخشد و محیط را به ابژه خود بدل کند. فاصله گرفتن ابژه از سوژه به بیگانگی انسان می‌انجامد (Marx, 1973: 68-9; See: Leopold, 2022).

- شی‌ءوارگی^۶: انحرافی است که آغازگر بیگانگی انسان از ابژه بیرونی است. ابژه زمانی شی‌ءوار می‌شود که به استقلال از سوژه انسانی خویش دست یابد و به‌مرور از آن خالی شود و خصایصی بیابد که عملاً با حقیقت اولیه و انسانی آن هیچ وجه مشترکی نداشته باشد. نخستین بار فوئرباخ در جوهر مسیحیت این روند را به‌دقت ترسیم کرد (Feuerbach, 1855: 52f; Stewart, 2021a: 88, 27f). شریعتی نیز در بحث خود از حقیقت و واقعیت و تفاضل این دو بر وقوع این امر تأکید گذاشته است (شریعتی، ۱۳۵۸: ۱۵-۱۶ و ۱۲۰-۱۱۹؛ شریعتی، ۱۳۷۹: ۴).

اما راهکارهای برون‌رفت از بیگانگی شامل دو فاز عمده است. این خودآگاهی درواقع کشف عناصری است که برای یک حیات انسانی باید در محیط اجتماعی اطراف منعکس شود؛ محیطی که تجسد یافته و خصایصی غیرانسانی کسب کرده است. خودآگاهی درواقع نه‌تنها کشف این بایستگی، بلکه کشف نواقص محیطی است که به بیگانگی انسان منجر شده است. دومین فاز مبارزه برای نابودی نظم اجتماعی موجد بیگانگی و تأسیس نظامی است که متضمن تحقق سوژگی انسان و سنخیت محیط با درون انسانی او باشد. البته مؤلفه دوم، بیشتر در خوانش ماتریالیستی از بیگانگی دیده می‌شود.

به‌هرروی، بیگانگی به معنای احساس گسست میان فرد و محیط اجتماعی اطراف است که شامل گفتمان‌ها، ایدئولوژی‌ها و تعاملات اجتماعی و اقتصادی موجود می‌شود. متفکران متعددی با تکیه بر سنت‌های ایدئالیستی و ماتریالیستی به تبیین مفهوم بیگانگی پرداخته‌اند. علی شریعتی نیز به‌عنوان یک متفکر انقلابی ایرانی، در تحلیل وضعیت جامعه و انسان معاصر به‌طور گسترده از مفهوم بیگانگی استفاده کرده است. شریعتی در آثار خود، هم بعد ایدئالیستی و هم ماتریالیستی بیگانگی را به‌کار گرفته، اما ابهامات روش‌شناختی او سبب شده تا در

1. alienation

2. apathy

3. anxiety

4. subjectivity

5. objectivity

6. reification

فهم و انسجام این مفهوم خلل‌هایی ایجاد شود؛ بنابراین، مسئله این پژوهش بررسی دقیق این دو بعد در اندیشه شریعتی و نقد ابهامات و نواقص آن است.

اهداف این پژوهش در سه مورد خلاصه می‌شود: ۱. تبیین ابعاد ماتریالیستی و ایدئالیستی مفهوم بیگانگی در اندیشه شریعتی؛ ۲. آشکارسازی ابهامات روش‌شناختی و نظری موجود در تبیین شریعتی از بیگانگی؛ ۳. بررسی تمایز و تشابه نگرش شریعتی با دیگر متفکران ایدئالیست و ماتریالیست. با توجه به اهداف مذکور، پرسش اصلی پژوهش این است که مفهوم بیگانگی در اندیشه شریعتی چگونه و با چه ابعادی تبیین شده است. پرسش‌های فرعی نیز از این قرارند: ۱. بعد ماتریالیستی بیگانگی در اندیشه شریعتی بر چه مبنایی استوار است؟ ۲. بعد ایدئالیستی بیگانگی در آرای شریعتی چگونه تبیین می‌شود؟ ۳. ضعف‌ها و قوت‌های روش‌شناختی شریعتی در تبیین مفهوم بیگانگی چیست؟ در پاسخ به این پرسش‌ها می‌توان گفت: ۱. شریعتی مفهوم بیگانگی را هم در چارچوب ماتریالیستی و هم ایدئالیستی تحلیل کرده است؛ ۲. ابهامات روش‌شناختی شریعتی موجب عدم انسجام نظری در تبیین مفهوم بیگانگی شده است؛ ۳. نقد او به مدرنیته و گفتمان غربی عمدتاً جنبه‌ای ایدئالیستی دارد نه ماتریالیستی.

۲. پیشینه پژوهش

پژوهش‌های متعددی درخصوص آرا و اندیشه‌های شریعتی انجام شده است، اما برخی از آن‌ها که ارتباطی نسبتاً مستقیم با مقاله حاضر دارند، محل توجه‌اند.

مطابق مطالعه‌ی عالمی چراغعلی (۱۴۰۲)، شریعتی با تکیه بر هستی‌شناسی دیالکتیکی، انسان را موجودی عصیانگر تعریف می‌کند که در تقابل با مذهب رایج و مدرنیته قرار دارد. شریعتی گاه به سوژگی انسان و مواجهه مطلوب با «دیگری» اشاره دارد، اما در کلیت نگرش خود، به دلیل سیطره دوگانه توحید-تضاد نتوانسته صورت‌بندی منسجمی از رابطه انسان با دیگری ارائه دهد.

علم‌الهدی و همکاران (۱۳۹۶) استدلال می‌کنند که شریعتی ایدئولوژی را به عنوان واقعیت اجتماعی پویا و حرکت‌آفرین می‌فهمد که با اجتهاد از جمود می‌گریزد.

در پژوهشی دیگر، روشن و حسین بهشتی (۲۰۰۶) بر این باورند شریعتی مفهوم «الیناسیون یا بیگانگی» را به عنوان از دست رفتن هویت فطری و اجتماعی انسان تحلیل می‌کند. او عوامل بیگانگی را در دو سطح بررسی می‌کند: ۱. تهدیدات مدرنیته «عقلانیت ابزاری، بوروکراسی»؛ و ۲. استعمار فرهنگی که به «خودآگاهی کاذب» منجر می‌شود. راه‌حل شریعتی «بازگشت به خود» از طریق احیای فرهنگ و مذهب اصیل است.

منوچهری (۱۳۸۳) در کتاب شریعتی، هرمنوتیک‌هایی و عرفان مدنی، به روش هرمنوتیک به واکاوی مفاهیم محوری‌ای نظیر «خودآگاهی تاریخی»، «رهایی‌بخشی» و «مبارزه با استعمار فرهنگی» در اندیشه شریعتی می‌پردازد. منوچهری به تأثیرپذیری شریعتی از متفکرانی مانند سارتر، فانون، هگل و... اشاره می‌کند. او در بخشی از کتاب خود می‌نویسد در مقابل عرفان انزوا، عرفان سازنده نیز داریم و عرفانی که بیشتر مدنظر اوست، دغدغه وضعیت بشر و جامعه را هم علاوه بر نیازهای معنوی فرد مدنظر دارد. منوچهری استدلال می‌کند شریعتی گفتمان‌های دنیوی لیبرال و سوسیالیستی را با عرفان سازنده به چالش کشید و از منظر شریعتی بر این امر تأکید می‌گذارد که عرفان مدنی شریعتی، هم بدیل گفتمان‌های دنیوی و هم بدیل پارادایم‌های عرفانی (مانند نگرش سید حسین نصر و داریوش شایگان) است.

در پژوهشی دیگر، منوچهری و سالاری (۱۳۸۷) در مقاله «از خودبیگانگی در خوانش اندیشه سیاسی شریعتی» نگرش شریعتی درخصوص از خودبیگانگی را محصول چهار عامل استعمار، استبداد، استثمار و استحمار می‌دانند که هم موجب انحطاط اقتصادی-اجتماعی شده و هم به زوال معنوی و از دست رفتن هویت اصیل انسانی انجامیده است. شریعتی با ارائه راهکار «بازگشت به خویشتن»، احیای اسلام ناب شیعی را که متشکل از سه عنصر عرفان، برابری و آزادی است، به عنوان راه‌هایی از این بحران معرفی می‌کند.

باین‌حال، پژوهش حاضر برخلاف سایر پژوهش‌هایی که درخصوص نگرش شریعتی به بیگانگی صورت گرفته، دارای وجه نوآورانه است؛ چه اینکه در مقاله پیش‌رو مفهوم بیگانگی با توجه به نگرش متفکرانی مانند هگل، مارکس، کیرکگارد، فوئرباخ و اشتیرنر، فانون

و... به‌طور مفصل بررسی شده است. از این‌رو، تفاوت عمده پژوهش حاضر با سایر پژوهش‌های انجام‌شده، بررسی تطبیقی هردو بعد ایدئالیستی و ماتریالیستی در نگاه یک متفکر ایرانی، یعنی علی شریعتی، است. در پژوهش‌های صورت‌گرفته، تا آنجا که نگارنده مطلع است، تاکنون از دریچه دو بعد فوق به اندیشه‌های شریعتی درخصوص بیگانگی پرداخته نشده است.

۳. روش پژوهش

این پژوهش با رویکرد کیفی و به روش «تحلیل محتوای کیفی» انجام گرفت. در گام نخست، کلیه آثار علی شریعتی که در آن‌ها مفهوم بیگانگی به‌طور مستقیم یا غیرمستقیم مطرح شده، بررسی شدند. از مهم‌ترین این آثار می‌توان به بازگشت به خویش (۱۳۸۹)، خودسازی انقلابی (۱۳۶۱)، انسان بی‌خود (۱۳۹۵)، نیازهای انسان امروز (۱۳۸۷)، تشیع علوی و تشیع صفوی (۱۳۷۷)، اسلام‌شناسی (۱۳۷۹)، مذهب علیه مذهب (۱۳۶۰) و شیعه (۱۳۵۸) اشاره کرد.

در مرحله دوم، متون یادشده به‌صورت نظام‌مند کدگذاری و دسته‌بندی شدند تا بخش‌هایی که به ابعاد ایدئالیستی (بیگانگی انسان از حقیقت خویش، نقد مدرنیته، ماشین‌ساز، علم‌زدگی، و تقابل حقیقت و واقعیت) و ابعاد ماتریالیستی (بیگانگی فرهنگی، استحاله در فرهنگ غربی، استعمار و وابستگی) اشاره دارند، استخراج شوند.

در مرحله سوم، این کدها در قالب مقوله‌های اصلی و فرعی سازمان‌دهی شدند. مقوله اصلی «بیگانگی» به دو زیرمجموعه تقسیم شد: ۱. بیگانگی ایدئالیستی با تأکید بر سوژگی انسان، حقیقت در برابر واقعیت و نقد ایدئولوژی‌های مدرن؛ ۲. بیگانگی ماتریالیستی با محوریت رابطه استعماری، وابستگی فرهنگی و گفتمان «بازگشت به خود».

در مرحله چهارم، مقوله‌های استخراج‌شده با سنت‌های فلسفی غربی (هگل، کیرکگارد، فوئرباخ، مارکس، فانون و دیگران) تطبیق داده شد تا جایگاه اندیشه شریعتی در دو سنت ایدئالیستی و ماتریالیستی روشن شود.

درنهایت، تحلیل انتقادی با توجه به ابهامات روش‌شناختی شریعتی (مانند ابهام در مرزبندی طبقاتی و نقش روشنفکران، یا تلفیق گفتمان‌های ایدئالیستی و ماتریالیستی بدون انسجام کامل) صورت گرفت و براساس آن، به پرسش‌های پژوهش پاسخ داده شد.

۴. ملاحظات نظری

مفهوم بیگانگی یکی از پرکاربردترین مفاهیم در سنت‌های فلسفی و جامعه‌شناختی است که در عین برخورداری از چارچوب معنایی مشترک، در تبیین‌های نظری گوناگون معانی متفاوتی پیدا کرده است. در این میان، دو رویکرد کلان بیش از سایرین به‌طور نظام‌مند به تبیین بیگانگی پرداخته‌اند: سنت ایدئالیستی و سنت ماتریالیستی. تمایز این دو سنت نه‌تنها در مبنای فلسفی آن‌ها، بلکه در نحوه صورت‌بندی بیگانگی و پیامدهای اجتماعی و سیاسی آن نیز قابل مشاهده است. برای تحلیل اندیشه علی شریعتی در باب بیگانگی، ابتدا باید خطوط کلی این دو سنت را مرور کنیم تا جایگاه شریعتی در نسبت با آن‌ها روشن‌تر شود.

۴-۱. سنت ایدئالیستی در تبیین بیگانگی

در یک معنای کلی ایدئالیسم و در تدقیق مفهوم، دیالکتیک ایدئالیستی نحوه تکوین، تکامل و سپس پیدایش تعارضات درونی یک گفتمان یا ایدئولوژی را، بدون توجه به علت‌های مادی احتمالی این روند تکمیل و تعارض، بررسی می‌کند. هرچند ممکن است در ایدئالیسم اشاراتی به عناصر یا تأثیرات مادی یک گفتمان شود، اما روند علت‌یابی پدیده‌ها بدون توجه به امور مادی و صرفاً با توسل به استدلالات محض ترتیب می‌یابد.

فوئرباخ نخستین کسی است که در تبیین مفهوم بیگانگی اثری مستقل و مبسوط نوشت. او در کتاب جوهر مسیحیت توضیح می‌دهد مفهوم «خدای مسیحی» در معنای اصیل کلمه، مفهومی است انسان‌شناختی که متضمن فضائلی است که «انسان» ذاتاً به آن حرمت می‌نهد. خدا در مسیحیت، عشق بدون قیدوشرط و رحمت بی‌منتها است. انسان در کامل‌ترین شکلش می‌کوشد به همین فضایل آراسته شود. او توضیح می‌دهد که انسان در این معنا، خدا را براساس همان کیفیاتی که خود دارای آن است یا بر خود واجب می‌بیند به‌صورت

می‌کشد. در یک جمله، انسان می‌کوشد خود را در خدا بیابد (Feuerbach, 1855: 45). این خدا نیست که به فضائل ارزش می‌بخشد. این فضائل اند که اساساً الوهیت و خدا بودن را تعریف می‌کنند. خدایی که به برترین فضائل انسانی زینده نباشد، اساساً از دید انسان خدا نخواهد بود. با این حال، فوئرباخ توضیح می‌دهد که با فاصله گرفتن از بدو خلقت خدا توسط انسان، این خدا به مرور از خود، شخصیتی مستقل از خالق خود (انسان) می‌یابد و آماده می‌شود تا صفات غیر انسانی را نیز کسب کند.^۱ فوئرباخ در کتاب خود به نوعی دست به تحلیل محتوای مسیحیت می‌زند و این تحلیل را در کنار هدف انسان از خلقت خدا، برای تبیین مفهوم بیگانگی به کار می‌برد. او بیان می‌کند خدا تنها به یک علت عشق و عطوفت بی‌انتهاست؛ هدف این است که انسان بخشیده شود. خدا دستگاهی است که انسان برای نیل به رستگاری آن را آفریده است (Ibid: 29-30). در مقابل اما مسیحیت تجسد یافته (و به تعبیر شریعتی، مسیحیت واقعی در تقابل با حقیقی) انسان را موجودی ذاتاً گناهکار می‌داند. انسان هرچه کند از گناه رها نمی‌شود. اگر هم بخششی وجود دارد به دلیل خون‌بهایی است که خداوند با قربانی کردن تنها پسرش آن را پرداخته است (Csb Bibles, 2017: John 3:16, 1087).

با نگاهی دقیق به کتاب فوئرباخ، او دو مقدمه را ذکر می‌کند که اساساً دارای نوعی تعارض دیالکتیکی در بطن خویش اند. از یک سو انسان خدا را آفریده تا به رستگاری برسد. از سوی دیگر، خدایی که آفریده در مسیر تکامل تاریخی خود، به موجودی بدل شده که پیوسته به یاد او می‌آورد که ذاتاً گناهکار است و هرچه کند از گناه ذاتی خویش رها نخواهد شد. این معنای دقیق بیگانگی انسان از خویش است. درواقع، مسیحیت گفتمانی است که به بیگانگی انسان از خود منجر می‌شود. مسیحیت و مفهوم خدا که برای رهایی انسان از گناه آفریده شده‌اند، خود به ابزاری بدل می‌شوند تا گناه انسان را به یاد او بیاورند. همین امر در ماتریالیسم مارکس دقیقاً درمورد کار رخ می‌دهد. دیگر ایدئالیستی که به طریقی بسیار رادیکال به تبیین مفهوم بیگانگی پرداخته، ماکس اشتیرنر است. علت اینکه ایده‌های اشتیرنر در باب بیگانگی و علل آن را به وصف رادیکال متصف کرده‌ایم این است که او تئوری فوئرباخ مبنی بر اینکه مفهوم خدا با تجسیدی و به قول شریعتی واقعی شدن تدریجی‌اش به بیگانگی انسان منجر شده را به تمامی مفاهیم ذهنی بشر تسری داده است (Stirner, 2017: Ch. 9-6 & 4; Landstreicher, nd.: 2). از دید اشتیرنر، هر مفهومی فقط تا زمانی برای انسان آشنا است که در ذهن او جای داشته باشد. مفاهیم با جدانشدن از ذهن انسان، ماهیتی جسمانی^۲ می‌یابند و زمانی که چنین خصیصه‌ای یافتند، دیگر «نزد» انسان نیستند، بلکه ماهیتی غیر انسانی یافته‌اند (Stirner, 2017: 16). برای مثال، عدالت به عنوان یک مفهوم انتزاعی در ذهن هر فرد دارای معنای ذهنی روشن یا دست کم صمیمانه‌ای است، اما با بدل شدنش به سازوکارهای حکومتی عملاً تجسد می‌یابد و به مرور (و به محض نهادمند شدنش) ذاتاً با آن مفهوم ذهنی بشر بیگانه می‌شود و کم‌کم چون آن نهاد خاص به عنوان تجسم عدالت شناسایی می‌شود، به بیگانگی انسان از خویش منتج می‌شود.

سورن کیرکگارد نیز با نقد مفهوم عقلانیت هگلی، به تبیین بیگانگی در مکتب ایدئالیسم می‌پردازد. کیرکگارد بیان می‌کند مسیحیت پدیده‌ای غیرعقلایی و درعین حال آشنا با انسان است. او معتقد است مسیحیت در بطن خود دارای عناصری است که در قضاوت‌های عقلانیت محض و فلسفه، غیرممکن به نظر می‌رسد. کیرکگارد ایده کلی هگل را مبنی بر اینکه فلسفه و عقلانیت می‌تواند تمام ابعاد وجودی انسان و ذهن او و نیز هر آنچه را که در آفرینش هست تبیین کند، رد می‌کند (سروش، ۱۳۵۷: ۴۸-۴۹). تجسد خدا در مسیح، نوعی تناقض عقلانی است؛ چه اینکه عقلاً یک موجود نامتناهی نمی‌تواند کالبدی را که مقید به مرزها و قیود فضا و زمان است بر تن کند.^۳ کیرکگارد به تلاش هگل و عقلانیت برای کسب هژمونی بر فکر بشر این نقد را وارد می‌کند که چنین هژمونی‌ای عملاً توان انسان برای بی‌نهایت زیستن را رد می‌کند و آدمی را با اضطراب مواجه می‌سازد. کیرکگارد حقانیت عقل و فلسفه را رد نمی‌کند، اما معتقد است فلسفه مدرن عینیت‌گرایی

۱. این روندی است که بعدها مارکس در تدقیق و تبیین آن می‌کوشد و در زبان انگلیسی تحت عنوان reification شناخته شده است.

۲. corporeal

۳. برای مطالعه بیشتر درباره نگرش کیرکگارد درمورد مسیحیت، ضدیت با تفسیر عقلانی هگل از مسیحیت و نیز خوانش‌هایی که درباره این اختلاف نظر وجود دارد، بنگرید به Lippit, 2023; Evans, 1983: 233. همچنین، نک: علیزمانی و فرجی (۱۳۹۳: ۹۵-۹۷).

و حتی عقلانیت محض هگلی، همه‌وهمه انسانی را که پیش‌تر خود را الوهی و بی‌انتهای می‌پنداشته از این باور در باب خویش بیگانه می‌سازد و پیوسته ضعف، فناپذیری و محدودیت او را به او تلقین می‌کند.^۱

باری، امری که در بین تمامی ایدئالیست‌های مذکور مشترک است این است که هیچ‌یک از آنان در پس‌پشت تحمیل بیگانگی بر انسان، هیچ رابطه استثمار مادی و اجتماعی نمی‌بینند. بیگانگی پدیده‌ای است شبیه به یک بیماری روانی، نه شکلی از استثمار سیاسی و اقتصادی که به‌عمد از سوی طبقه‌ای خاص به طبقه‌ای دیگر تحمیل شده باشد.

۴-۲. سنت ماتریالیستی در تبیین بیگانگی

شاید مهم‌ترین فضیلت ماتریالیسم بر ایدئالیسم، ساختار منسجم تئوری‌های ماتریالیستی و نیز اشتراک وجوه این تئوری‌ها با یکدیگر باشد؛ امری که به ما کمک می‌کند تا به‌روشنی مفاهیم را در بطن این فلسفه درک کنیم و برای مثال از مفهوم «بیگانگی» در ماتریالیسم سخن بگوییم. در ادامه، نگرش سه‌متفکر را درخصوص ماتریالیسم به مسئله بیگانگی به بحث می‌گذاریم: مارکس، فرانتس فانون و شریعتی. وجه اشتراک این سه تئوری، در یک ستیز و تعارض مادی و نیز یک رابطه استثماری است. بیگانگی نتیجه استثمار و آگاهی کاذب ابزار استثمار است و برای گریز از این رابطه استثماری باید خودآگاهی راستین را جایگزین بیگانگی کرد. افزون بر این، وجه مشترک میان آرای مارکس، فانون و شریعتی، وجود نوعی رابطه استثمار و بهره‌کشی است. این بهره‌کشی برای مارکس ماهیتی طبقاتی و درون‌مرزی داشت، اما فانون و شریعتی^۲ بر بعدی بین‌المللی و امپریالیستی از استثمار تأکید می‌کردند. باین‌حال می‌توان مدعی شد که نحوه تبیین رابطه استثمار از سوی این سه متفکر دارای سنجی تقریباً مشابه بوده است؛ زیرا هر سه ابتدا به تکوین بیگانگی و سپس القای آگاهانه خودآگاهی کاذب^۳ از سوی استثمارگر اشاره کرده‌اند. خودآگاهی کاذب نیز کارکردی است ایدئولوژیک و هدف اصلی‌اش موجه و حتی طبیعی جلوه‌دادن حیات در شرایط بیگانگی است.

۴-۲-۱. تئوری مارکس در بیگانگی انسان از کار

مارکس به شکلی مختصر، کتاب جوهر مسیحیت فوئرباخ را براساس ماتریالیسم نقد می‌کند. او بیان می‌کند اولاً انسان محصول محیط خویش است (مفهوم مخالف این گزاره این است که انسان فاقد فطرت و طبیعت ذاتی و مثلاً علقه ذاتی به رستگاری روحانی یا زیبایی است) (مارکس و همکاران، ۱۳۷۹: ۸۰). در چهارمین تر خود بیان می‌کند که تحول دین از شکل حقیقی به شکل واقعی، نه یک پوشش گفتمانی که یک پوشش ماتریالیستی است و باید ریشه‌های این تغییر ماهیت را در تحولات مادی جست. در تر ششم نیز متذکر می‌شود که انسان اساساً جوهره ذاتی از خویش ندارد. جوهره انسان ناشی از تعاملات مادی تولیدی او است؛ بنابراین کشف این جوهره به کاوش ماتریالیستی محتاج است، نه فلسفیدن‌های ایدئالیستی و مفهومی در روح انسان (همان: ۸۱).

نقد مارکس بر فوئرباخ به این دلیل ذکر شد که تمام نگاه مارکس به انسان و مقوله بیگانگی از همین موارد و دیگر ترهای او در نقد فوئرباخ هویدا است. مارکس در تبیین بیگانگی انسان، پیش از هر چیز از خود می‌پرسد که انسان اساساً چیست. همان‌طور که منطقانی مانند ارسطو انسان را به وجه تمایزش از حیوان تعریف کرده‌اند، مارکس نیز به دنبال چنین تمایزی می‌گردد. او این وجه متمیز را طبیعت‌گونه^۴ می‌نامد.

۱. برای مطالعه نگرش هگل درخصوص آنچه گفته شد، ر.ک: Hegel (1807 [1977]).

۲. شایان ذکر است شریعتی با برخی از هم‌عصرانش مکاتبه داشت؛ به‌ویژه با فانون که از رهبران فکری جهان سوم بود. شریعتی همواره در پی پاسخ به این پرسش بود که آیا می‌توان به‌وسیله دین در جامعه تحولی پدید آورد یا خیر. کسانی مثل فانون، رایشان در مکاتباتی که با شریعتی داشتند مبتنی بر این بود که با دین نمی‌توان تحولی به‌وجود آورد. شریعتی در مقابل معتقد بود هرچند پاره‌ای از ادیان این قابلیت را ندارند، اما با «تشیع» که در دل خود عناصر انقلابی کافی دارد، می‌توان این تحول را پدید آورد (نقل از (سروش، ۱۳۸۴: ۳۸-۳۹)).

۳. false consciousness

۴. species-being/ human nature

مارکس در دست‌نوشته‌های اقتصادی و فلسفی^۱ به این مفهوم اشاره می‌کند و سپس در کتاب ایدئولوژی آلمانی^۲ این مفهوم را بسط می‌دهد. تأکید عمده مارکس بر این است که انسان برخلاف حیوان دارای عنصر اراده و آگاهی و نتیجتاً تخیل است، اما این آگاهی فقط در کیفیت خاص کار انسان است که نمایان می‌شود (همان: ۲۶-۳۹). انسان حتی در ساختن دین و اسطوره نیز دارای عنصر اراده و خودآگاهی است. درواقع، مارکس سخن فوئرباخ را در این مورد که انسان خالق مفهوم خدا و دین است و اساساً این مفاهیم را به‌عنوان دستگاهی برای نیل به آرامش آفریده می‌پذیرد، اما نقد او بر فوئرباخ، بی‌توجهی او به عنصر مادی این برسازش است. مارکس تأکید می‌کند که حیوانات نیز دست به تولید اجتماعی می‌زنند. حیوانات شاید بسیار ظریف‌تر از برجسته‌ترین معماران جهان دست به ایجاد سازه‌های هندسی دقیق بزنند، اما فضیلت انسان این است که اولاً «می‌داند» چه می‌سازد و ثانیاً آفرینش او برخلاف آفرینش حیوانات فقط برای رفع نیازهای مادی اش نیست (Marx, 1973: 28-32).

براین اساس، می‌توانیم طبیعت خاص و متمایز انسان از دید مارکس را در یک کلام، ماهیت ارادی و آگاهانه کار او بدانیم. کار برای مارکس ماهیتی مقدس دارد. انسان با کار است که می‌تواند انسان باشد، اما نه هر کاری، بلکه کاری که منعکس‌کننده بعد اراده و آگاهی انسان باشد. مارکس در تبیین مفهوم بیگانگی تأکید می‌کند سرمایه‌داری و اساساً هر نظام غیرسوسیالیستی‌ای همین عنصر ارادی و آگاهانه‌بودن کار را از آدمی سلب می‌کند و با فروکاستن کار انسان به پوششی معطوف به بقا، انسان را به ساحت حیوانات تنزل می‌دهد. کار در نظام سرمایه‌داری نه به‌واسطه اراده انسان، که به‌واسطه تقاضای بازار و اضطراب کارگر به کسب دستمزد برای بقا است که ترتیب می‌یابد. مارکس انواع و اقسامی از بیگانگی تحمیل شده بر کارگران در نظام سرمایه‌داری را برمی‌شمارد. پاره‌ای از آن‌ها به قرار زیر است:

- بیگانگی کارگر از محصول کار خویش: کار آگاهانه و ارادی باید محصول مشخصی داشته باشد، اما کار تخصصی‌شده کارگران به ایجاد اجزایی که به‌خودی‌خود فاقد کارایی مشخص‌اند محدود شده است؛

- بیگانگی کارگر از فرایند کار و دیگر کارگران: درحالی که کار، یک تعاون و تعامل انسانی است، سرمایه‌داری با هدف حداکثرکردن کارایی، کار را به فرایندی سریع و یکنواخت و روزمره از تعامل انسان با ماده تقلیل می‌دهد. عنصر انسانیت و تعامل به این واسطه از کار سلب می‌شود. همین نقد را شریعتی به کار و تولید سرمایه‌دارانه وارد می‌کند و انسان بی‌خود، فیلم عصر جدید چاپلین، را نمودی از بیگانگی انسانی کارگر با محیط اطرافش می‌داند (شریعتی، ۱۳۹۵: ۸-۱۱)؛

- بیگانگی انسان از خود به‌عنوان حیوان صانع و سازنده (See: Marx, 1973: 28-35; 41-59 & 64-74; Wood, 2004: 3 & 8; Leopold, 2007: 68-9).

افزون بر مطالب فوق، عنصر اصلی تبیین خودآگاهی کاذب نزد مارکس، بت‌وارگی کالا^۳ است. کار از دید مارکس یک رابطه انسانی است. سرمایه‌داری اما می‌کوشد تا برای حاکم کردن سلطه و نظم خود، این بعد انسانی و آگاهانه کار را از میان بردارد. برای اینکه در این امر توفیق یابد، باید ارزش کار را از آن سلب کند. اینجا است که کالا به‌عنوان محصول کار، خود دارای ارزشی مستقل از کار می‌شود. کار تجسد می‌یابد و از تولیدکننده آن، یعنی کارگر، استقلال کسب می‌کند. به دیگر سخن، ارزشی که از آن کار است، به کالا منتقل می‌شود. به این ترتیب در روند تولید و مبادله، کارگران حذف می‌شوند و کارگر حتی نقش خود را در آفرینش کالا از یاد می‌برد.

به این سان، اولین حادثه‌ای که در این روند رخ می‌دهد، حذف «ارزش واقعی کار» است. زمانی که کالا ارزش کار را در خود مستحیل می‌کند، شیوه ارزشیابی کالا براساس ارزش مبادله‌ای تعیین می‌شود. مکانیسم تعیین این ارزش نیز بازار است. همان‌طور که می‌دانیم، بازار به ماهیت خودتنظیم‌گر و کنترل‌ناپذیر خود شهره است. از این رو، اولین اثر عملی بت‌وارگی کالا این است که کنترل فرد یا همان کارگر را بر

^۱. Economic & Philosophical Manuscripts of 1844

^۲. The German Ideology

این کتاب به فارسی ترجمه شده که مشخصات آن چنین است: مارکس، کارل و فردریش انگلس (۱۳۹۹). *ایدئولوژی آلمانی*. چاپ سوم، ترجمه تیرداد نیکی، تهران: فردوس.

^۳. commodity fetishism

ارزش کار خود از میان می‌برد. کار کارگر (که براساس فتنشیم کالایی چیزی نیست جز ارزش کالای تولیدشده توسط او) همانی است که بازار برای آن معین می‌کند (مارکس، ۱۳۸۳: ۱۴۴-۱۶۱).

زمانی که کالا و درواقع کار براساس ارزش مبادله‌ای اش سنجیده شود، امکانی برای سنجش ارزش واقعی کار وجود نخواهد داشت. در این ابهام است که سرمایه‌داری خواهد توانست بخش اعظم ارزش‌افزوده تولیدشده توسط کارگر را به خود اختصاص دهد و براساس مکانیسم‌های تعیین قیمت بازار (برحسب میزان عرضه و تقاضا) کار کارگر را نیز خریدوفروش کند. در شرایطی که می‌دانیم نیروی کار جویای شغل، همواره بیش از تقاضای بازار کار است، کارفرما یا همان سرمایه‌دار می‌تواند با توسل به ارزش تبدیلی نیروی کار، آن را به ارزان‌ترین قیمت ممکن تصاحب کند و درواقع، دست به استثمار نیروی کار بزند و جالب‌تر اینکه دستمزد بسیار اندک پرداختی به کارگران نیز در شرایط حاکمیت ارزش تبدیلی بر بازار رقابتی، کاملاً عادلانه به‌نظر می‌رسد. به همین دلیل است که لیبرال-سرمایه‌داری همواره می‌کوشد تا نظم رقابتی بازار را امری مقدس و عادلانه جلوه دهد.

تأثیر استثماری دیگر بت‌وارگی کالا، ایجاد انقطاع در روابط انسانی است. سرمایه‌داری در پی آن است تا از جهل عمومی از رابطه انسانی کار استفاده کند و این جهل را بسط دهد؛ زیرا هر شکلی از خودآگاهی از ماهیت واقعی کار، در عمل می‌تواند کارگران و کل توده را متوجه منافع مشترک مادی‌شان کند و به صف‌بندی و اتحاد در تقابل با سرمایه‌داری سوق دهد (Marx, 1990: 165; Rubin, 1990: 5).

۴-۱-۲. تئوری فانون در بیگانگی سیاه‌پوستان از نژاد خود

فانون در کتاب پوست سیاه، صورتک‌های سفید^۱، زبان را عامل این تخریب اعتمادبه‌نفس می‌داند. او با تجربه شخصی‌ای که از زیستن در مستعمرات آفریقایی فرانسه دارد، بر این نکته تأکید می‌کند که فرانسه همواره کوشیده تا زبان خود را به‌عنوان زبان رسمی بر کشورهای تحت استعمار خود تحمیل کند. او سپس اشاره می‌کند که در زبان فرانسه (که متعلق به یک بوم و نژاد سفید است) اساساً رنگ سیاه نمادی از خباثت، پلشتی و در یک کلام شیطان است. سفید در این زبان (و دیگر زبان‌های اروپایی) رنگی آسمانی و بهشتی، و سیاه رنگ خباثت و رذالت و آلودگی است.

او همچنین با تأکید بر این واقعیت که سفیدپوستان به‌راستی سفید نیستند، به نکته‌ای عمیق اشاره می‌کند: اینکه استعمارگران سفیدپوست هویت خود را پس از مواجهه با سیاهان (که به‌راستی سیاه‌اند) تعریف کرده‌اند. استعمارگران پس از مواجهه با انسان‌هایی که به‌راستی سیاه بودند، هویتی متقابل را در تضاد با سیاهان برای خویش خلق و در شرایطی که به‌راستی رنگ پوست سفیدپوستان سفید نیست، خود را سفیدپوست نامیدند.

پس از شکل‌گیری این تضاد هویتی، ما با دو طبقه مواجهیم: استعمارگری که سفید نیست، اما در تقابل با سیاه‌پوست خود را سفید می‌نامد و از اعتمادبه‌نفس و حس حقانیت در تحقیر و استثمار سیاهان برخوردار است و در مقابل، سیاه‌پوستی که با پذیرش زبان فرانسه، در ناخودآگاهش سیاه‌بودن را مساوی با حقارت می‌داند. به همین سبب است که از نگاه فانون، سیاهان هر روز سعی می‌کنند بیش از پیش هویت سفیدپوستان را برای خود بپذیرند و از هر آنچه بومی و «سیاه» است بگریزند (فانون، ۱۳۵۵: ۴۱-۶۳).^۲

۴-۳. اهمیت دو سنت در تحلیل شریعتی

بررسی دو سنت ایدئالیستی و ماتریالیستی در تبیین بیگانگی، نه صرفاً به‌منزله مرور نظریه‌های کلاسیک، بلکه به‌عنوان چارچوبی تحلیلی برای فهم اندیشه شریعتی اهمیت دارد. شریعتی به‌عنوان روشنفکری ایرانی که در میانه سنت‌های اسلامی و فلسفه غربی می‌اندیشید، در

^۱. Black Skin, White Masks

^۲. این دقیقاً همان پدیده‌ای است که شریعتی نام آن را استحاله، انجذاب یا بیگانگی فرهنگی می‌نهد.

گفتار و نوشتار خود بارها میان این دو دستگاه فکری نوسان داشته است. از این‌رو، بدون شفاف‌سازی مبانی ایدئالیستی و ماتریالیستی بیگانگی، امکان درک انسجام یا عدم انسجام نظری در آثار او فراهم نمی‌شود.

از یک سو، شریعتی در آثاری مانند نیازهای انسان امروز، خودسازی انقلابی و مذهب علیه مذهب، بیگانگی را پدیده‌ای معنوی و گفتمانی معرفی می‌کند. او از فاصله‌گرفتن حقیقت و واقعیت سخن می‌گوید و تأکید دارد که دین، علم و فناوری در جوهر اصیل خود انسانی‌اند، اما در مسیر تاریخی‌شان دچار انحراف و «شی‌وارگی» شده‌اند. این نگاه که در آن بحران معنای وجودی انسان در مرکز توجه است، آشکارا ادامه همان سنت ایدئالیستی است که در اندیشه کیرکگارد و فوئرباخ نیز دیده می‌شود. در اینجا، بیگانگی نه محصول استثمار اقتصادی، بلکه نتیجه از خودگسستگی فرهنگی و معنوی بشر است.

از سوی دیگر، شریعتی در آثاری مانند بازگشت به خود، اسلام‌شناسی و تشیع علوی و تشیع صفوی، بیگانگی را در قالب «بیگانگی فرهنگی» و در نسبت با سلطه استعماری غرب طرح می‌کند. او تأکید دارد که جوامع مسلمان، به‌ویژه ایران، به‌واسطه مسخ و استحاله فرهنگی، خودآگاهی کاذب پیدا کرده‌اند و از هویت اصیل خود فاصله گرفته‌اند. این تحلیل یادآور تبیین‌های قانون از بیگانگی استعمارزده و نیز سنت ماتریالیستی مارکس است که بیگانگی را نه صرفاً بحرانی فردی، بلکه پیامد روابط سلطه و استثمار مادی می‌داند. در اینجا، شریعتی بیش از آنکه بر روان‌شناسی فردی یا معنای وجودی انسان تمرکز کند، به ساختارهای کلان سلطه و مناسبات تاریخی-اجتماعی توجه دارد.

اهمیت توجه به این دو سنت در تحلیل شریعتی از آن رو است که نشان می‌دهد تناقض‌ها و ابهام‌های روش‌شناختی در آثار او ریشه در هم‌نشینی این دو رویکرد دارد. او گاه بیگانگی را به‌مثابه بیماری معنوی انسان مدرن تفسیر می‌کند و گاه آن را نتیجه رابطه استعماری و سلطه سیاسی-فرهنگی می‌داند. همین امر سبب شده اندیشه او در باب بیگانگی از انسجام تنوریک کامل برخوردار نباشد و تفاسیر متفاوتی از آن شکل گیرد.

بنابراین، چارچوب نظری مقاله حاضر فقط مرور آرای متفکران غربی درباره بیگانگی نیست، بلکه ابزاری است برای جایابی شریعتی در میانه این دو سنت. این جایابی دو کارکرد اصلی دارد: نخست آنکه نشان می‌دهد شریعتی چگونه تلاش کرده مفاهیم غربی را به واقعیت بومی ایران پیوند بزند و آن‌ها را در خدمت گفتمان بازگشت به خویش قرار دهد؛ دوم آنکه آشکار می‌کند چرا اندیشه او همواره میان دو قطب ایدئالیسم و ماتریالیسم در نوسان است و به همین دلیل تفاسیر متضادی از بیگانگی در آثارش مشاهده می‌شود. این چارچوب نظری، بستری ضروری برای ورود به یافته‌های پژوهش و تحلیل دقیق‌تر متون شریعتی فراهم می‌کند.

۵. یافته‌های پژوهش

یافته‌های این پژوهش نشان می‌دهد: ۱. شریعتی مفهوم بیگانگی را هم از منظر ماتریالیستی (بیگانگی فرهنگی) و هم ایدئالیستی (بیگانگی انسانی و فردی) تحلیل کرده است؛ ۲. او بیشتر جنبه‌های فرهنگی را در تحلیل ماتریالیستی بیگانگی برجسته کرده و جنبه‌های ایدئولوژیک و گفتمانی را در تحلیل ایدئالیستی مدنظر قرار داده است؛ ۳. ابهامات روش‌شناختی شریعتی به نارسایی‌هایی در انسجام نظری مفهوم بیگانگی منجر شده است. در ادامه دو سر ایدئالیستی و ماتریالیستی اندیشه شریعتی با استفاده از ملاحظات نظری مطرح‌شده بررسی می‌شود.

۵-۱. نگاه ایدئالیستی شریعتی به بیگانگی

بحث بیگانگی در آرای شریعتی به دو قسمت عمده تقسیم می‌شود: بیگانگی و بیگانگی فرهنگی. موضوع مبحث بیگانگی «انسان» و موضوع مبحث بیگانگی فرهنگی «جامعه» و ملت ایران است. مبحث بیگانگی که به وضع فرد و انسان در جامعه مدرن می‌پردازد، بنا به ادعای ما مبحثی ایدئالیستی است؛ درحالی‌که مبحث بیگانگی فرهنگی شباهت‌های بسیاری به سنت ماتریالیستی مارکس دارد.

بیگانگی در آرای شریعتی مبحثی ایدئالیستی است؛ چرا که او در این مبحث به روابط مادی استثمار و ستیز بین انسان‌ها نمی‌پردازد، بلکه مدرنیته را به‌عنوان یک گفتمان و حتی یک ایدئولوژی، عامل بیگانگی انسان می‌داند. همان‌طور که دیدیم، کیرکگارد مفهوم عقلانیت هگلی

را عامل بیگانگی انسان می‌دانست. فوئرباخ نیز گفتمان دینی حاکم بر کلیسا را عامل بیگانگی انسان می‌پنداشت. هیچ‌یک از این دو متفکر به این امر نمی‌پرداختند که اساساً چرا و با کدام هدف مادی، عقلانیت و مسیحیت نهادمند و کلیسایی از سوی یک قدرت استثماری بر انسان غلبه و او را در زنجیرهای بیگانگی اسیر می‌کنند. باین حال، شریعتی به مدرنیته، اومانیزم، ماتریالیسم و در یک کلام به ایدئولوژی روشنگری نگاهی ایدئالیستی دارد. او بدون توجه به روابط قدرتی که در پشت این ایدئولوژی قرار دارد به نقد صرفاً گفتمانی آن می‌پردازد. اولین نقد شریعتی به ایدئولوژی روشنگری و علم‌گرایی این است که این ایدئولوژی تعاریف انسان‌شناختی ندارد. روشنگری فناوری را به انسان هدیه داده و از این رهگذر او را توانمند کرده، اما هرگز چپستی خود انسان و چرایی زندگی او را برایش آشکار نکرده است. به همین علت، هرچند مدرنیته مواهب مادی بسیاری به انسان ارزانی کرده، اما تمامی این مواهب، در ذهن انسان پوچ و بی‌معنی جلوه می‌کنند (شریعتی، ۱۳۸۷: ۶-۵).

او در *نیازهای انسان/مردم*، به عنصری اشاره می‌کند که نشانه‌ای از تأثیر ایدئالیسم بر ذهن او است. او از تفاوت حقیقت امور با واقعیت آن‌ها یاد می‌کند (همان: ۸). بیگانگی انسان، ناشی از فاصله‌گرفتن واقعیت امور از حقیقت آن‌ها است. اگر بخواهیم براساس فرهنگ واژگانی متفکران ایدئالیست این سخن شریعتی را بازتقریر کنیم، می‌توانیم بگوییم بیگانگی انسان ناشی از فاصله‌گرفتن ابژه‌های محیطی و انسان‌ساخت از سوژگی انسانی است.

شریعتی درست مانند فوئرباخ، با مفروض‌گرفتن اینکه هر گفتمان و پدیده انسانی (و الهی‌ای) مانند دین، سوسیالیسم و لیبرالیسم در بعد حقیقی (و نه واقعی) خود، امری شریف و انسانی بوده است و *خودسازی/انقلابی* را ره‌اشدن از معانی واقعی و رسیدن به مفاهیم حقیقی ایدئولوژی‌ها می‌داند (شریعتی، ۱۳۶۱: ۱۷۵). فقط از این طریق است که می‌توان از فریب‌های ایدئولوژیک رها شد و از هر پدیده‌ای، بعد انسانی آن را اخذ کرد. شریعتی مثالی می‌آورد که ما را به یاد نگرش فوئرباخ می‌اندازد. او از فاصله‌گرفتن اسلام از جوهر حقیقی‌اش سخن می‌گوید. این نقد او بر دین در بسیاری از آثار او مانند *مذهب علیه مذهب*، *تشیع صفوی و تشیع علوی* و نیز *خودسازی/انقلابی* دیده می‌شود. از دید او، اسلام حقیقی اسلامی مدنی و سیاسی است که اتفاقاً کارکرد آن، ساختن دنیای بشر براساس موازین انسانی است. اما اسلام واقعی که با گذشت زمان از جوهر حقیقی خویش فاصله گرفته، به اسلام مرگ و قبر و آخرت تقلیل یافته است (شریعتی، ۱۳۸۹: ۱۹).

غفلت مدرنیته و علم‌مدرن از مفهوم انسان، عنصری است درون‌گفتمانی، اما شریعتی به عناصری اشاره می‌کند که نتیجه گفتمان مدرن است و درواقع به‌عنوان عوارض جانبی فرهنگ مدرن دامن‌گیر انسان می‌شود. در این میان می‌توان به ابزاری‌شدن علم اشاره کرد. شریعتی تأکید می‌کند علم در حقیقت خود، روشی برای کشف حقایق (از جمله کشف حقیقت خود انسان) بوده، اما علم در گفتمان مدرن به ابزار تولید و سلطه انسان بر طبیعت تقلیل پیدا کرده است. واقعیت علم، نوعی حقیر از علم است که از حقیقت عظیم آن فاصله گرفته است (شریعتی، ۱۳۸۷: ۹). همین نقد به فروکاسته‌شدن علم به ابزار تولید ثروت از سوی متفکران مکتب فرانکفورت و به‌ویژه مارکوزه در انسان‌تک‌ساختی وارد شده است (قادری، ۱۳۸۵: ۱۱۳-۱۲۰).

از دید شریعتی، دیگر عارضه جانبی مدرنیته را می‌توان ماتریالیسم، ماشین‌یسم و حتی ساینتیسم دانست. نکته‌ای که باید مدنظر داشت این است که شریعتی به‌صراحت بیان می‌کند با ماشین مخالف نیست، بلکه با ماشین‌یسم مخالف است. با علم مخالف نیست، بلکه با علم‌زدگی مخالف است. درواقع، اگر بخواهیم سخن او را براساس فرهنگ واژگانی حاکم بر این پژوهش تبیین کنیم، می‌توان گفت او با تجسیدیابی امور مخالف است، نه خود آن امور. ماشین تا زمانی که ماشین است برای حیات بشر مفید خواهد بود، اما همین ماشین بعد از مدتی، فرهنگ و هویت مستقل از انسان می‌یابد و انسان را به بندگی می‌کشد. ماشین بعد از مدتی به ایدئولوژی و جهت و جهان‌بینی انسان بدل می‌شود؛ به‌طوری‌که تمام انسان در تولید صنعتی و مصرف صنعتی خلاصه می‌شود و انسان به حیوان صنعتی تقلیل می‌یابد (شریعتی، ۱۳۸۷: ۱۰-۱۸).^۱

۱. در تأکید بر لزوم تفکیک میان ماشین و ماشین‌یسم، (نک: شریعتی، ۱۳۹۵: ۲۹-۳۱).

در نگاه شریعتی هر امری که دیگر زوایای متکثر و متنوع نوع بشر را در سایه قرار دهد، به بیگانگی انسان می‌انجامد و باید با آن مقابله کرد. در این معنا، حتی دین زاهدانه نیز که انسان را به‌عنوان یک موجود ذاتاً مادی از التذاذات و تنعمات و ابعاد مادی خود دور می‌کند، موجب بیگانگی است و باید با آن به مخالفت برخاست (شریعتی، ۱۳۹۵: ۱۶). نکته ظریف در این میان این است که از دید شریعتی، دین و ماتریالیسم به یک اندازه می‌توانند برای انسان مهلک باشند. همان‌طور که ماتریالیسم ممکن است آدمی را از ابعاد روحانی و الوهی وجود خود بیگانه سازد، دین نیز می‌تواند انسان را از ابعاد مادی رشد بازدارد. دین حتی می‌تواند مهلک‌تر از ماتریالیسم نیز باشد؛ چرا که در ابعاد اجتماعی، انسان را به تقدیرباوری و دترمینیسم و انفعال در برابر مظالم سیاسی و اجتماعی سوق می‌دهد و در همان معنا که مدنظر مارکس است، به افیون توده‌ها بدل می‌شود. شریعتی تأکید می‌کند که تقریباً تمامی ایدئولوژی‌های انسانی دارای این خصیصه‌اند. همه آن‌ها بعدی از وجود و فطرت انسان را به بهای قربانی کردن دیگر وجوه انسانی، عظمت می‌بخشند. او معتقد است انسان دارای سه میل فطری است: عشق، آزادی و عدالت. زهد به بهای نابودی آزادی و بی‌اعتنایی به عدالت، عشق عرفانی را سیراب می‌کند. لیبرالیسم به بهای نابودی عدالت، آزادی را محقق می‌کند و سوسیالیسم ماتریالیستی به بهای آزادی و نیز عشق عرفانی عدالت را برقرار می‌سازد. این در حالی است که هر سه عنصر فوق در وجود شخصیت کامل اسلامی، مانند علی، تحقق یافته است (شریعتی، ۱۳۶۱: ۵۰). از این‌رو، تأکید می‌شود که از دید شریعتی، اسلام نه ایدئالیستی است و نه ماتریالیستی. اسلام هرگز به بهای مسخ بعدی از ابعاد وجود انسان، حاضر نیست بعدی دیگر از وجود او را تحقق بخشد.

تمام پوشش بشر در طول تاریخ، تلاش برای گریز از جبر بوده است؛ برای مثال، انسان با فناوری از جبر جغرافیا و طبیعت رها شده یا با آگاهی از دیالکتیک تاریخی از جبر تاریخ رها شده است و... اما هنوز از جبر نفس خود رها نشده است. از دید شریعتی، فلاح و رستگاری به‌عنوان مفهومی دینی، متضمن آزادی از همین قیدوبند آخر است؛ اینکه انسان قوای نفسانی و هوس‌های فردی خود را تحت انقیاد اراده خویش درآورد. او علی را نمونه‌ای از آزادی مطلق می‌داند: آزادی حتی از نفس‌پرستی. برخورد علی با خوارج نشانه این است که علی از زندان نفس خود نیز رهایی یافته و این اصیل‌ترین معنای آزادی است (همان: ۱۴۲-۱۴۹).

درباره درک ایدئالیستی شریعتی از بیگانگی باید گفت از دید او هرگونه دورشدن از ابعاد متکثر وجود انسان، او را به بیگانگی دچار خواهد کرد. مهم نیست بعدی که به بیگانگی انسان می‌انجامد چقدر در ظاهر شریف و مقدس باشد، هدف انسان تحقق تمام ابعاد وجودی خویش است. از دید او، اسلام است که در عمل و در تجربه تاریخی مانند یک گفتمان سیاسی-اخلاقی توانسته تمام وجوه انسان را به‌طور کامل تحقق بخشد و مصداق تاریخی آن علی بن ابی‌طالب است.

او نیز درست مانند دیگر ایدئالیست‌ها، گفتمان و فرهنگی را می‌نگریسته که ماهیتی مهاجم و مسموم دارد و قادر است سلامت روحانی انسان را به مخاطره اندازد. شریعتی در این میان هیچ رابطه انتفاع و استثماری‌ای را تشخیص نمی‌دهد. در سلطه ماشینیسم بر انسان یا بیگانه‌شدن انسان از بعد عارفانه وجود خود به‌واسطه طلب آزادی و عدالت توضیح نمی‌دهد که کدام طبقه، بخش یا فرد برای کسب سود شخصی، انسان را به این بیگانگی دچار می‌سازد.

۵-۲. نگاه ماتریالیستی شریعتی به بیگانگی

در ابتدا شایان ذکر است که نگرش شریعتی نیز مانند نگرش قانون درخصوص جایگاه انسان تحت استثمار، به یکدیگر شبیه است. برای این دو، امپریالیسم مقدمات بیگانگی جمعی را فراهم می‌سازد. سپس انسان مستعمره‌نشین، کاملاً داوطلبانه، خودآگاهی کاذب را به‌عنوان هویت و آگاهی خود می‌پذیرد و حتی به آن می‌بالد. از دید این دو متفکر، مقدمه و شرط لازم برای تسلیم‌شدن انسان مستعمره‌نشین در برابر اقتدار فرهنگی غرب این است که انسان مستعمره‌نشین دچار نوعی تزلزل در اعتمادبه‌نفس جمعی خود شود.

باری، شریعتی در بازگشت به خویشتن همان روبه‌ای را که قانون در پیش گرفته بود، درمورد اسلام مورد تأکید قرار می‌دهد. همان‌طور که زبان فرانسه سیاه‌بودن را تحقیر کرده، فرهنگ غرب نیز اسلامی‌بودن را تحقیر کرده است. اما پرسش او این است که چگونه این امر رخ داده است. چگونگی آن با تأکید صرف بر جنبه‌های بی‌فایده، غیرسازنده و ارتجاعی اسلام مانند صوفی‌گری و زهد است. او با اشاره به قانون

و کوشش در یادآوری هویت سیاه تأکید می‌کند که غرب فرهنگ سیاه را نفی کرده است. غرب به انسان سیاه باورانده است که اساساً فاقد فرهنگ و تمدن و حتی انسانیت است. اما در مورد اسلام، غرب دست به نفی نزده، بلکه کوشیده فرهنگ اسلامی را مسخ کند؛ اسلام را به چیزی تبدیل کرده که در اساس نبوده است. اسلام مسخ‌شده از دید شریعتی موجودی است کریه و مسلمان خاورمیانه‌ای بدون تلاش‌های عیان غرب، داوطلبانه از هویت اسلامی‌اش شرم می‌کند (شریعتی، ۱۳۸۹: ۱۲-۱۵).

همان‌گونه که سیاه از سیاه‌بودن خود بیزار است، مسلمان هم از مسلمان‌بودن خود بیزار است. شریعتی این تأثیر مسخ فرهنگی را آن‌چنان مخرب می‌داند که آرزو می‌کند کاش فرهنگ اسلام هم به‌جای مسخ‌شدن نفی شده بود؛ زیرا اگر نفی شده بود، ممکن بود بتوان بسیار آسان‌تر اسلام واقعی، اسلام ایدئولوژیک و اسلام سیاسی، که قادر به اصلاح جامعه باشد، را به مردم عرضه کرد؛ زیرا پیش‌فرض‌های خودکم‌بینانه نسبت به آن ذهن مسلمانان را اشغال نکرده بود.

یکی از مسائلی که قانون و شریعتی به آن می‌پردازند و البته در اینجا اندکی از یکدیگر دور می‌شوند، کسب خودآگاهی و سپس قیام علیه استثمار است. مارکس وظیفه گریز از خودآگاهی کاذب را برعهده طبقه پرولتاریا می‌داند. علت این مسئله بسیار ساده است: پرولتاریا طبقه‌ای است که هرچند مفتون آگاهی کاذب طبقه مسلط شده، کمترین سهم مادی از تولید را کسب می‌کند و بیشترین رنج را می‌برد. هرچند در کوتاه‌مدت ممکن است مبارزه پرولتاریا بر کسب اهداف معیشتی و رفاهی کوچک متمرکز شود، اما در درازمدت این طبقه درخواهد یافت که برای تضمین بقای جمعی خود باید کل نظام سرمایه‌داری را از میان بردارد (کوهن، ۱۳۸۴: ۱۰۵-۱۰۸).

فانون در کتاب دوزخیان زمین در تبیین چگونگی انقلاب علیه استثمار نگاهی کاملاً ماتریالیستی و طبقاتی دارد. از نگاه او، این طبقه لمپن پرولتاریا^۱ است که باید وظیفه رهبری انقلاب علیه بورژوازی کمپرادور یا وابسته به امپریالیسم را در کشور تحت استعمار برعهده بگیرد؛ زیرا حتی طبقه پرولتاریای صنعتی و شهرنشین از همکاری با طبقه سرمایه‌دار وابسته به غرب منافعی می‌برد و این دو طبقه که هردو تحت سلطه امپریالیسم قرار دارند، انگیزه‌ای برای انقلاب نخواهند داشت. دهقانان و لمپن‌ها اما هیچ پیوستگی‌ای با نظام تولیدی شهری و صنعتی ندارند و می‌توانند علیه سلطه غرب در کشورهای آفریقایی تحت استعمار قیام کنند (Fanon, 1966: 129-135).

در این بین، شریعتی بنا به دلایلی غیرماتریالیستی وظیفه رهبری انقلاب را بر دوش طبقه متوسط و خصوصاً روشنفکران آن می‌نهد. علت این است که از دید او طبقه بورژوا و مرفه آن‌چنان در تنعمات مادی غرق است که انگیزه‌ای برای تغییر و حتی تفکر ندارد. طبقه فرودست نیز چنان درگیر تأمین معاش است که فرصتی برای کسب آگاهی انقلابی ندارد (شریعتی، ۱۳۶۱: ۱۶۶). در مقابل اما روشنفکر طبقه متوسط هم دارای انگیزه برای تغییر است و هم فرصت و هم امکانات و فراغت لازم برای کسب آگاهی سیاسی را دارد.

اما در پاسخ به اینکه تقسیم کار انقلابی برای شریعتی، ایدئالیستی است یا غیرماتریالیستی، باید گفت علت این است که هر ادعایی که ریشه آن در تضادهای مادی طبقات نباشد و نتوان توجیهی مبتنی بر نظام تقسیم منافع مادی برای آن ارائه کرد، ادعایی غیرماتریالیستی است. هم قانون و هم مارکس در تقسیم کار انقلابی خود، وظیفه انقلاب را بر دوش بی‌بهره‌ترین طبقه از نظام تقسیم ثروت اجتماعی می‌نهند. شریعتی اما علاوه بر این عنصر صرفاً مادی، به توان فکری و معنوی طبقه روشنفکر نیز در انقلاب توجه دارد. نکته حائز اهمیت دیگر در مورد تقسیم کار انقلابی شریعتی این است که مفهوم روشنفکر طبقه متوسط در نظام طبقاتی ایران مبهم است. می‌توان این ادعا را مطرح کرد که مفهوم «روشنفکر طبقه متوسط» در گفتار و تفکر شریعتی، نشانه‌ای است از ابهاماتی که مرزبندی‌های طبقاتی در ذهن او داشته است. مصداق روشنفکر طبقه متوسط کیست؟ برای مثال، آیا یک کشاورز زاده دارای تحصیلات دانشگاهی، روشنفکر طبقه متوسط است؟

برای مثال، آیت‌الله خمینی وظیفه رهبری انقلاب و نیز حکومت را برعهده طبقه روحانی می‌داند و آنچه در نگاه ایشان هویدا است این است که او به‌عنوان عضوی از طبقه یا صنف روحانی، دارای خودآگاهی قوی از جایگاه این طبقه در جامعه ایران و نیز رابطه قدرت در بطن این طبقه است؛ درحالی‌که شریعتی نه تنها درکی از مصداق طبقه متوسط ندارد، بلکه حتی به‌صراحت، تلاش برای کسب برتری سیاسی از

۱. lumpenproletariat: لمپن پرولتر، درواقع عضو هیچ طبقه‌ای نیست. بیکاران، اوباش و نیز دهقانان و سرف‌ها و زارعان غیرصنعتی به آن جهت که در نگاه مارکسیستی فاقد علقه، تعهد و در یک کلام، خودآگاهی طبقاتی‌اند، لمپن پرولتر یا بی طبقه انگاشته می‌شوند.

سوی همین طبقه را هم تقبیح می‌کند؛ تا آنجا که معتقد است امر به معروف و نهی از منکر و نیز اجتهاد، نه در دست طبقه روحانی و نه در دست هیچ طبقه خاص دیگری نیست (Akhavi, 1988: 412-413). این مسئله در حالی است که نشان دادیم هم قانون و هم مارکس وظیفه انقلاب و کسب قدرت را از آن طبقه‌ای خاص می‌دانستند.

آنچه افکار شریعتی درخصوص نظام طبقاتی خودنمایی می‌کند، بیزاری او از هر شکلی از نظام سلسله‌مراتبی است. شریعتی را می‌توان مدافع دموکراسی توده‌ای دانست. اجتهاد و امر به معروف و نهی از منکر برای شریعتی، نمادهایی از حیات مدنی و سیاسی اسلام‌اند. او حاضر نیست با تخصیص این کارکردها به طبقه یا صنفی خاص، دین اسلام و کاربست آن به‌عنوان یک نظام سیاسی را به طبقه‌ای خاص مانند روحانیون اختصاص دهد (شریعتی، ۱۳۶۱: ۵۰). تفکیک نقش‌ها و وظایف سیاسی براساس تخصص، از دید او نوعی انحراف از اسلام راستین است. در اسلام سیاسی راستین، همه موظف و مکلف و نیز همه محق‌اند و هیچ‌کس نمی‌تواند به‌واسطه جایگاه طبقاتی یا صنفی خود، کارکردهای سیاسی اسلام را به خود اختصاص دهد.

بر همین اساس است که مدعی شدیم که تقسیم‌بندی‌ها و مرزهای طبقاتی برای شریعتی دارای ابهام بوده است یا شاید هم بتوان توده‌واربودن وظیفه سیاسی در آرای او را به آرمان‌گرایی سیاسی او نسبت داد. حتی اگر مرزبندی‌های طبقاتی برای شریعتی آشکار بوده باشد، آن‌چنان جدی نبوده که او را به تقسیم‌کار طبقاتی وادار کند. برای او، امت یا جامعه، پیکره‌ای است ارگانیک که جانی واحد به نام ایدئولوژی دارد و اعضای آن نباید جایگاه‌های سلسله‌مراتبی برای خود قائل باشند. در مقابل، برای کسانی مثل آیت‌الله خمینی، مارکس و قانون به‌عنوان رهبران و متفکران انقلابی، مرزبندی‌های طبقاتی روشن‌تر بوده است تا برای شریعتی. هریک از این افراد، وظیفه‌ای خاص برای طبقه انقلابی پیش‌رو قائل بودند، اما شریعتی اساساً حاضر نیست چنین جایگاه ممتازی را صرفاً برای یک طبقه خاص به رسمیت بشناسد.

درواقع، اشاره شریعتی به روشنفکر طبقه متوسط، نه اشاره به طبقه‌ای خاص، که اشاره به هر شخصی است که دارای فراغت لازم از کسب معیشت در راستای اشتغال به مطالعات اجتماعی و سیاسی باشد. مشخصاً این امر را در تبیین اینکه چرا روشنفکر طبقه متوسط این وظیفه را برعهده دارد، مشاهده می‌کنیم؛ زیرا فقط اوست که اولاً از علاقه به حفظ وضع موجود و نیز اشتغال به تنعمات و التذاذات مادی خاص طبقه فرادست رها شده و در ثانی مانند طبقه فرودست، هر روز خود را به کسب ابتدایی‌ترین ملزومات بقا نمی‌گذراند.

شریعتی در کنار طرح طبقه متوسط، به‌عنوان عاملان و هادیان انقلاب، به نقش ایدئولوژی در انقلاب نیز می‌پردازد. انقلابیون در پی گریز از بیگانگی جمعی تحمیل‌شده از سوی امپریالیسم و نیل به خودآگاهی، باید در پی کشف یک قدرت محرک فکری و عقیدتی باشند. شریعتی اسلام را به‌عنوان ایدئولوژی انقلاب علیه امپریالیسم معرفی می‌کند. به‌نظر می‌رسد دلیل اول شریعتی برای تمسک به اسلام به‌عنوان ایدئولوژی در ستیز با غرب مهاجم این است که اسلام بیش از هر فرهنگ دیگری زندگی روزمره مردم ایران را شکل داده است و درعین حال به معنای واقعی کلمه پدیده‌ای است غیرغربی که امپریالیسم مالکیتی بر آن ندارد.

او تأکید می‌کند که اگر بنا باشد ما در ستیز با غرب به لیبرالیسم، اومانیسم و فلسفه‌ها و جهت‌گیری‌های منتج از عصر روشنگری متوسل شویم، درواقع به سلاحی دست برده‌ایم که توسط خود غرب خلق شده است. حتی مارکسیسم نیز از منظر شریعتی دارای چنین خصیصه‌ای است. به باور او، ما نمی‌توانیم در ستیز با هویت بیگانه مهاجم و استثمارگر، هویت خود او را برای خود برگزینیم؛ گو اینکه با پذیرش ایدئولوژی‌های غربی، انسان شرقی خود را در نظام جهانی‌ای مستحیل می‌کند که پیش‌تر انسان غربی در آن به‌عنوان کارفرما و تولیدکننده تعریف شده است. چنین هویت و ایدئولوژی‌ای نمی‌تواند موقعیت انسان شرقی به‌عنوان زیردست و فرمان‌بردار را تغییر دهد (شریعتی، ۱۳۸۹: ۱۶).

او همچنین مدعی می‌شود که تشیع برخلاف مارکسیسم الیتستی شوروی، یک ایدئولوژی مدیریت‌شده و سلسله‌مراتبی است و بنا به تعبیر خود او، کمیسیون نیست که نهادی مانند پولیت بیورو قادر باشد مشی ایدئولوژیک را به کل جامعه دیکته کند. تشیع ایدئولوژی‌ای متکثر است که به اتباع خود اجازه مشارکت فکری و عملی در امور سیاسی می‌دهد (شریعتی، ۱۳۶۱: ۳۳).

اما پرسش یا پرسش‌هایی که می‌توان مطرح کرد این است که چرا فقط اسلام از دید شریعتی این قابلیت را دارد. به عبارتی، چرا نمی‌توان هویت ایرانی و باستان‌گرایی را «خود» پنداشت و در ستیز با غرب مهاجم به آن پناه برد؟ پاسخ شریعتی بسیار ساده و روشن است. علت اول این است که اسلام در تاریخ خود، دارای نظام و هویت ایدئولوژیک و سیاسی بوده است. اسلام به‌عنوان ایدئولوژی، یک بار در صدر اسلام، توانایی منحصر به فرد خود در تمدن‌سازی را به اثبات رسانده است. دوم اینکه اسلام برخلاف فرهنگ باستانی ایران که امری است منقرض شده و فراموش شده، پدیده‌ای معاصر است و در زندگی روزمره ایرانیان حضور دارد (همان: ۱۸).

با این همه، شریعتی تأکید می‌کند که استفاده از اسلام به‌عنوان ایدئولوژی سیاسی، امری خطیر و حساس است؛ چرا که شکل و قرائتی خطا از دین اسلام هم‌اینک خود جزئی است از خودآگاهی کاذب جمعی حاکم بر ایران و به قول شریعتی عنصری است که در راستای تخریب توده‌ها از آن استفاده می‌شود. اسلام اخروی، اسلام زاهدانه، اسلام مرگ‌محور که هیچ راهکاری برای تنظیم امور مدنی و اقتصادی و سیاسی انسان مدرن ارائه نمی‌کند، اسلامی تحریف شده و چه‌بسا تحقیر شده است. پیش از هر چیز باید قرائتی از اسلام خلق شود که بتواند مبنای فاعلیت سیاسی باشد. اسلامی متعهد، سیاسی و در یک کلام ایدئولوژیک (همان: ۱۹-۲۰).

مسئله دیگر در این باب که چرا از دید شریعتی، اسلام می‌تواند نقش ایدئولوژی استقلال‌آفرین را برای ایران بازی کند، به ماهیت بی‌طرفانه اسلام در کشاکش جنگ سرد مربوط می‌شود. از دیدگاه شریعتی، در کشاکش لیبرالیسم و سوسیالیسم وابسته به شوروی، اسلام راه سومی را ارائه می‌کند که وام‌دار هیچ‌یک از دو ایدئولوژی فوق نیست. اسلام همچنین در تقابل میان ماتریالیسم و ایدئالیسم نیز راه سوم محسوب می‌شود؛ زیرا جامع‌الاطراف است و هم ابعاد مادی وجود انسان را به رسمیت می‌شناسد و هم ابعاد روحانی وجود او را. شریعتی اسلام را مکتبی رئالیستی می‌داند که در عمل و در دوره حکومت نبوی در صدر اسلام، شکلی از سوسیالیسم عمل‌گرا و بی‌نیاز به اقتدارگرایی رایج در شوروی را در عمل محقق ساخته است (Abedi, 1986: 229-234).

مسئله استقلال از شرق و غرب برای شریعتی دارای اهمیت فوق‌العاده است. باید خاطرنشان کرد که مفهوم بیگانگی فرهنگی و بازگشت به خود از سوی شریعتی، با هدف کسب استقلال کشور از قدرت‌های سلطه‌جوی مارکسیست و لیبرالیست طرح شده است. همان‌طور که در توجیه تقسیم‌آرای شریعتی به ایدئالیستی و ماتریالیستی بیان شد، شریعتی در بحث از خودبیگانگی فرهنگی نوعی رابطه قدرت استثمار بین قدرت‌های امپریالیستی و ملت‌های مسلمان می‌بیند. از دید او، آسیمیله کردن فرهنگ ایران در فرهنگ غرب، وسیله‌ای است برای آنکه جامعه ایران با تشابه‌یابی فرهنگی به جامعه غرب، به بازار بالقوه برای مصرف کالاهای تولیدی از سوی آنان بدل شود.

این تئوری شریعتی در زمان او طرفداران پرشماری داشت که می‌توان از آن میان به مکتب وابستگی در علم اقتصاد سیاسی بین‌الملل اشاره کرد. از دید این گروه نیز سرمایه‌داری آن‌چنان که مارکس آن را پیش‌بینی می‌کرده، با ایجاد فاصله عمیق میان طبقه سرمایه‌دار و توده پرولتر، همواره در معرض خطر کاهش قدرت خرید جامعه و در نتیجه بحران اشباع تولید و رکود اقتصادی قرار دارد. آن‌گونه که نخستین بار لنین در کتاب امپریالیسم، بالاترین مرحله سرمایه‌داری مانند واپسین مرحله سرمایه‌داری تشریح کرد و بعدها متفکران مکتب وابستگی، این ایده را تشریح کردند، راه‌گریز سرمایه‌داری از این بحران، گشودن بازارهای جدید در کشورهای توسعه‌نیافته است، اما پیش‌شرط پذیرش کالای غربی در این کشورها این است که ابتدا فرهنگ آن‌ها به فرهنگ غربی شبیه شود؛ چرا که مصرف به‌عنوان یک عادت جمعی پیش از هر چیز به فرهنگ جامعه بازمی‌گردد (نک: لنین، ۱۳۹۶). این طرز تلقی دقیقاً همان مسئله‌ای است که شریعتی در تبیین تئوری بیگانگی فرهنگی به آن توجه داشت.^۱

کوتاه سخن اینکه شریعتی معتقد است استفاده از ایدئولوژی‌های غربی در مبارزه با غرب، انسان شرقی را در همان نظام سلطه نگه می‌دارد. به همین دلیل، اسلام را به‌عنوان ابزاری برای استقلال فرهنگی و سیاسی پیشنهاد می‌کند.

۱. دغدغه شریعتی در این مورد که چرا ایدئولوژی سیاسی نه باید ایدئالیستی باشد و نه ماتریالیستی، به نقد او به مدرنیته بازمی‌گردد که ذیل گفتار «نگاه ایدئالیستی شریعتی به بیگانگی» به آن پرداختیم.

۶. نتیجه‌گیری

در مقاله حاضر به بررسی مفهوم بیگانگی در اندیشه علی شریعتی پرداخته شد و با واکاوی دو بعد ایدئالیستی و ماتریالیستی این مفهوم، خوانشی جامع از آرای شریعتی ارائه داد. شریعتی با تلفیق نگاه انتقادی به مدرنیته و استعمار، بیگانگی را نه تنها به عنوان یک پدیده فردی، بلکه به عنوان مسئله‌ای جمعی و فرهنگی تحلیل می‌کند. او از یک سو با الهام از سنت ایدئالیستی، بیگانگی انسان از ابعاد متکثر وجود خود را نقد می‌کند و از سوی دیگر با رویکردی ماتریالیستی، بیگانگی فرهنگی جوامع شرقی را در چارچوب روابط استثمار امپریالیسم غربی بررسی می‌کند.

یکی از نقاط قوت این مقاله، تحلیل دوگانه شریعتی از بیگانگی است که نشان می‌دهد او چگونه از مفاهیم فلسفی غربی برای نقد وضعیت جوامع شرقی بهره می‌برد. با این حال، تناقض‌های روش‌شناختی در آرای شریعتی، به ویژه در تبیین جایگاه طبقات اجتماعی و نقش روشنفکران در انقلاب، از چالش‌هایی است که مقاله به آن اشاره کرده است. شریعتی از یک سو به طبقه متوسط شهری به عنوان موتور محرک انقلاب می‌نگرد و از سوی دیگر از هرگونه سلسله‌مراتب قدرت در نظام سیاسی آینده اجتناب می‌ورزد. این ابهام در تئوری‌پردازی او تا حدی به ناتوانی در پیش‌بینی ساختارهای عملی پس از انقلاب منجر شد.

در نهایت، می‌توان گفت شریعتی با وجود برخی کاستی‌های نظری توانست با ترکیب عناصر ایدئالیستی و ماتریالیستی، خوانشی نوین از بیگانگی ارائه دهد که هم در نقد مدرنیته کارآمد است و هم در بسیج توده‌ها علیه استعمار فرهنگی و اقتصادی عملکرد قدرتمندی دارد. با این حال، انقلاب اسلامی ایران نشان داد تحقق آرمان‌های شریعتی در عمل با چالش‌های جدی روبه‌رو شده است؛ به ویژه در تقابل با ساختارهای سلسله‌مراتبی روحانیت که جایگاه روشن‌تری در نظریه‌پردازی سیاسی داشتند. این مقاله با تأکید بر اهمیت بازخوانی انتقادی اندیشه شریعتی، زمینه را برای پژوهش‌های آینده در باب نسبت نظریه و عمل در جنبش‌های انقلابی فراهم می‌سازد.

۷. مشارکت نویسندگان

نویسنده به تنهایی تمام مراحل پژوهش و نگارش مقاله را انجام داده است.

۸. ملاحظات اخلاقی

در این پژوهش، کلیه موازین اخلاقی شامل رضایت آگاهانه شرکت‌کنندگان، اطمینان از محرمانه بودن اطلاعات افراد و ورود یا خروج داوطلبانه مشارکت‌کنندگان رعایت شده است. همچنین ملاحظات اخلاقی مطابق با اصول اخلاق در پژوهش مدنظر قرار گرفته است.

۹. سپاسگزاری و حمایت مالی

در نگارش این پژوهش هیچ کمک مالی از سازمان‌های دولتی، عمومی، تجاری یا غیرانتفاعی دریافت نشده است.

۱۰. تعارض منافع

نویسنده اعلام می‌دارد که در این مطالعه هیچ گونه تعارض منافع وجود ندارد.

۱۱. منابع

سروش، عبدالکریم (۱۳۵۷). نقدی و درآمدی بر تضاد دیالکتیکی. چاپ نخست، تهران: حکمت.

سروش، عبدالکریم (۱۳۸۴). از شریعتی. تهران: مؤسسه فرهنگی صراط.

شریعتی، علی (۱۳۵۸). شیعه (مجموعه آثار ۷). چاپ نخست. تهران: سحاب کتاب.

شریعتی، علی (۱۳۶۰). مذهب علیه مذهب (مجموعه آثار ۲۲)، تهران: چاپخش.

شریعتی، علی (۱۳۶۱). خودسازی انقلابی (مجموعه آثار ۲). تهران: الهام.

شریعتی، علی (۱۳۷۷). تشیع علوی و تشیع صفوی (مجموعه آثار ۹). تهران: چاپخش.

شریعتی، علی (۱۳۷۹). اسلام‌شناسی (مجموعه آثار ۱۷). چاپ ششم. تهران: قلم.

شریعتی، علی (۱۳۸۷). نیازهای انسان امروز. قم: مؤسسه فرهنگی و اطلاع‌رسانی تبیان.

- شریعتی، علی (۱۳۸۹). بازگشت به خویشتن (مجموعه آثار ۴). چاپ نخست. تهران: ایران جوان.
- شریعتی، علی (۱۳۹۵). انسان بی خود (مجموعه آثار ۲۵). چاپ دوازدهم. تهران: قلم.
- عالمی چراغعلی، حمزه (۱۴۰۲). هستی‌شناسی شریعتی و مواجهه «خود» و «دیگری». پژوهش‌های هستی‌شناختی، ۱۲(۲۴)، ۵۷۳-۶۰۰.
- علیزمانی، امیرعباس و فرجی، علیرضا (۱۳۹۳). بررسی و تطبیق مفهوم خدا و اصالت در اندیشه کرکگور و سارتر. الهیات تطبیقی، ۵(۱۱)، ۹۱-۱۱۴.
- علم‌الهدی، علی، فیاض، ابراهیم، ضیایی، حمیدرضا، و واعظی، علی (۱۳۹۶). واکاوی مفهوم ایدئولوژی در اندیشه شریعتی و سروش. آیین حکمت، ۹(۳۱)، ۱۶۳-۱۸۶.
- فانون، فرانتس (۱۳۵۵). پوست سیاه، صورتک‌های سفید. ترجمه امین کاردان. چاپ دوم. تهران: شرکت سهامی انتشارات خوارزمی.
- قادری، حاتم (۱۳۸۵). اندیشه‌های سیاسی در قرن بیستم. تهران: سمت.
- کوهن، آوین استنفورد (۱۳۸۴). تئوری‌های انقلاب. ترجمه علیرضا طیب. تهران: قومس.
- لنین، ولادیمیر ایلچ (۱۳۹۶). امپریالیسم، بالاترین مرحله سرمایه‌داری. ترجمه مسعود صابری. چاپ سوم. تهران: طلایه پرسو.
- مارکس، کارل (۱۳۸۳). سرمایه. ترجمه ایرج اسکندری. جلد نخست. تهران: فردوس.
- مارکس، کارل و انگلس، فردریش (۱۳۹۹). ایدئولوژی آلمانی. چاپ سوم. ترجمه تیرداد نیکی. تهران: فردوس.
- مارکس، کارل، انگلس، فردریش، و پلخانیف، گئورگی والتینوویچ (۱۳۷۹). لودویگ فوئرباخ و ایدئولوژی آلمانی. گزیده و ترجمه پرویز بابایی. تهران: چشمه.
- منوچهری، عباس (۱۳۸۳). شریعتی، هرمنوتیک‌رهای و عرفان مدنی. ترجمه حسین خندق‌آبادی. تهران: مؤسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی.
- منوچهری، عباس و سالاری، عاطفه‌السادات (۱۳۸۷). ازخودبیگانگی در خوانش اندیشه سیاسی شریعتی. پژوهش حقوق عمومی، ۱۰(۲۵)، ۱۴۷-۱۶۴.
- Abedi, M. (1986). Ali Shariati: The Architect of the 1979 Islamic Revolution of Iran, *Iranian Studies*, 19 (3/4), 229-234. doi.org/10.1080/00210868608701678. (In Persian).
- Akhavi, S. (1988). Islam, Politics and Society in the Thought of Ayatullah Khomeini, Ayatullah Taliqani and Ali Shariati, *Middle Eastern Studies*, 24 (4), 404-431. doi.org/10.1080/00263208808700754. (In Persian).
- Csb Bibles by Holman (2017). *Christian Standard Bible (New Testament)*. Holman Bible Publishers, Nashville, Tennessee.
- Evans, C. S. (1983). *Kierkegaard's "Fragments" and "Postscript": The Religious Philosophy of Johannes Climacus*. Humanities Press International INC.
- Fanon, F. (1966). *The Wretched of the Earth*. Trans. by: Constance Farrington, New York: Grove Press.
- Feuerbach, L. (1855). *The Essence of Christianity*. Trans. by Marian Evans, New York: Calvin Blanchard.
- Hegel, G. W. F., 1807 [1977]. *Phenomenology of Spirit*. Trans. by: Arnold V. Miller, Oxford: Clarendon Press.
- Landstreicher, W. (nd.). An Immense, Reckless, Shameless, Conscienceless, Proud Crime (Stirner's Demolition of the Sacred). <https://www.unionofegoists.com/authors/stirner/max-stirner-criticism/an-immense-reckless-shameless-conscienceless-proud-crime/> last visited: 19 July 2025.
- Leopold, D. (2007). *The Young Karl Marx: German Philosophy, Modern Politics and Human Flourishing*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Leopold, D. (2022). Alienation. In *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <https://plato.stanford.edu/entries/alienation/> last visited: 19 July 2025.
- Lippit, J. (2023). Søren Kierkegaard. In *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <https://plato.stanford.edu/entries/kierkegaard/> last visited: 19 July 2025.
- Marx, K. (1990). *Capital: A Critique of Political Economy*. Volume 1, Trans. by: Ben Fowkes, London: Penguin Classics.
- Marx, K. [1818-1883]. (1973). *Economic and Philosophic Manuscripts of 1844*. edited with an introduction by Dirk J. Struik; Trans. by: Martin Milligan. London: Lawrence & Wishart.
- Roshan, A. & Hosseini Beheshti, S. AR. (2006). Ali Shariati on Alienation and the Return to the Self: An Assesment of his Critics. *Journal of Humanities*, 14 (3), 53-75, (In Persian).
- Rubin, I. I. (1990). *Essays on Marx's Theory of Value*. Montreal: Black Rose Books.
- Stewart, J. (2021a). Feuerbach's Conception of Theology or Philosophy of Religion as Anthropology. In *Modern and Postmodern Crises of Symbolic Structures*. Koninklijke Brill NV, Leiden.

- Stewart, J. (2021b). Kierkegaard's Analysis of the Forms of Despair and Alienation. In *Hegel's Century: Alienation and Recognition in a Time of Revolution*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Stirner, M. (2017). *The Ego and Its Own*. Trans. by: Steven T Byington, CreateSpace Independent Publishing Platform.
- Wood, A. W. (2004). *Karl Marx*. 2nd Edition, London: Routledge.