

A Dual-Perspective Analysis of Alienation in 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, University of Shiraz, Shiraz, Iran. Email: Hadi.Salehi@shirazu.ac.ir

Article Info	ABSTRACT
Article type: Research Article	The concept of alienation, despite the coherent and shared semantic framework employed by various thinkers in its explication, exhibits significant ontological diversity and plurality, with disagreements persisting regarding its "essence." Nevertheless, these thinkers utilize this concept to critique the existing state of affairs and articulate an ideal condition. Whether the criticized condition arises from a materialist contradiction between two classes or groups or remains confined to a discursive framework determines the idealist or materialist foundation of alienation. In a broad classification, Søren Kierkegaard, Hegel, Ludwig Feuerbach, and Max Stirner—alongside nihilist thinkers (such as Nietzsche and Stirner) and existentialists (like Sartre)—can be considered among those who have approached alienation from an idealist perspective. In contrast, Marx and Frantz Fanon have employed the concept within a materialist framework. Among revolutionary thinkers, Shariati extensively utilized the concept of alienation. However, the present author argues that Shariati's thought incorporates both materialist and idealist dimensions in defining alienation. This, at times, coupled with Shariati's methodological ambiguities, has led to a misunderstanding of the concept or, at the very least, a lack of theoretical coherence in his definitions. The materialist dimension of alienation in Shariati's thought pertains to cultural alienation and the issue of assimilation into a foreign culture. A probable reason for this is the conspicuous boundaries of material antagonism between indigenous and foreign cultures. The dominance of dependency and self-sufficiency discourses—and, in their Iranian iteration, the theme of "return to the self"—serves as an indication of these clearly demarcated boundaries. In contrast, the lines of class and material antagonism within Iranian society remain ambiguous due to the underdeveloped class structure and civil society in Shariati's contemporary Iran. It is in this dimension that Shariati's views on alienation assume an idealist form.
Article history: Received: Received in revised form: Accepted: Published online:	
Keywords: <i>Ali Shariati, Alienation, Assimilation, Consciousness, Reification.</i>	

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

هادی صالحی^۱

۱. استادیار، گروه حقوق عمومی و بین الملل، دانشکده حقوق و علوم سیاسی، دانشگاه شیراز، شیراز، ایران. 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 به کار برده‌اند، از منظر هستی‌شناختی دارای تکثر و تنوع فراوانی است و در باب «چیستی» آن دارای اختلاف نظرند. 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 و یا صرفاً 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 بُعد 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 که در آراء شریعتی هر دو بُعد ماتریالیستی و ایدئالیستی تعریف بیگانگی به کار گرفته شده است. این امر بعضاً با ابهامات روش‌شناختی شریعتی، موجب ناهمپی این مفهوم یا دست‌کم عدم انسجام تئوریک تعاریف او از این مفهوم شده است. بُعد ماتریالیستی مفهوم بیگانگی در آراء 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 خودبستگی و در شق ایرانی خود، تم بازگشت به خویشتن، نشانه‌ای است از آشکار بودن این مرزها. در مقابل اما مرزهای تخصیص طبقاتی و مادی در بطن جامعه ایران به دلیل قوام‌نیافته بودن نظام طبقاتی و جامعه مدنی در ایران معاصر با شریعتی، مبهم بوده و در همین بُعد است که نظرات شریعتی در باب بیگانگی شکلی ایدئالیستی به خود می‌گیرد.
تاریخ دریافت: تاریخ بازنگری: تاریخ پذیرش: تاریخ انتشار:	
کلیدواژه‌ها: آگاهی، بیگانگی، شی‌وارگی، علی شریعتی، همسان‌سازی.	

DOI: <http://doi.org/0009-0006-7877-8965>



DOI: <http://doi.org/0009-0006-7877-8965>

© نویسندهگان.

ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران.

۱. مقدمه و بیان مسئله

بیگانگی^۱ عبارت است از احساس عدم پیوستگی و سنخیت فرد یا مجموعه‌ای از افراد با محیط اجتماعی اطراف خویش. 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 بی‌تفاوتی^۲ و سپس، آن‌طور که کیرکگارد تشریح می‌کند، به اضطراب^۳ و خشم منجر شده و نهایتاً با گسستن ارتباط فرد با نظام اجتماعی‌اش، او را به شوریدن علیه این نظم و جایگزین کردن نظمی مأنوس‌تر و آشناتر برمی‌انگیزد (Stewart, 2021b: 179-204). فرض مشترک در تمامی تبیینات 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، اما به‌مرور با این بُعد 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 غالب‌نمودن ذهنیت خویش بر عینیت محیطی است. هر قدر محیط اجتماعی فرد به ایدئال ذهنی او شبیه‌تر باشد، فرد با آن محیط آشناتر بوده و از خطر بیگانگی فاصله دارد.

- ابژگی^۵: ابژه محیط عینی اطراف انسان است. روند طبیعی و انسانی این است که فرد قادر باشد بر اساس سوژه‌ها یا ذهنیت خویش، کیفیت خاصی به محیط اطراف بخشیده و محیط را به ابژه خویش بدل کند. فاصله‌گرفتن ابژه از سوژه به بیگانگی انسان می‌انجامد (Marx, 1973: 68-9; See: Loepold, 2020).

- شی‌وارگی^۶: انحرافی است که آغازگر بیگانگی انسان از ابژه بیرونی است. ابژه زمانی شی‌واره می‌شود. که به استقلال از سوژه انسانی خویش دست یافته و به‌مرور از آن خالی شده 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 نمود (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: ۱۶-۱۵ و ۱۱۹-۱۲۰؛ شریعتی، ۱۳۷۹: ۴).

اما راهکارهای برون‌رفت از بیگانگی شامل دو فاز عمده است. این خودآگاهی در واقع 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 در واقع نه تنها 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 که متضمن تحقق سوژگی انسان و سنخیت محیط با درون انسانی وی باشد. البته این مؤلفه دوم، بیشتر در خوانش ماتریالیستی از بیگانگی دیده می‌شود.

به هر روی، 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، هردو بعد ایدئالیستی و ماتریالیستی بیگانگی را به کار گرفته، اما ابهامات روش‌شناختی او سبب شده تا در فهم و انسجام این مفهوم خلل‌هایی ایجاد گردد. بنابراین، مسئله این پژوهش بررسی دقیق این دو بُعد در اندیشه شریعتی و نقد ابهامات و نواقص آن است.

1. alienation

2. apathy

3. anxiety

4. subjectivity

5. objectivity

6. reification

۲. اهداف و پرسش های پژوهش

اهداف این پژوهش در سه مورد خلاصه می شود: (۱) تبیین ابعاد ماتریالیستی و ایدئالیستی مفهوم بیگانگی در اندیشه شریعتی؛ (۲) آشکارسازی ابهامات روش شناختی 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؟ و پرسش های فرعی نیز از این قرارند: (۱) بُعد ماتریالیستی بیگانگی در اندیشه شریعتی بر چه مبنایی استوار است؟ (۲) بُعد ایدئالیستی بیگانگی در آراء شریعتی چگونه تبیین می شود؟ (۳) نقاط ضعف و قوت روش شناختی شریعتی در تبیین مفهوم بیگانگی چیست؟ در پاسخ به این پرسش ها می توان گفت: (۱) شریعتی مفهوم بیگانگی را هم در چارچوب ماتریالیستی و هم ایدئالیستی تحلیل کرده است. (۲) ابهامات روش شناختی شریعتی موجب عدم انسجام نظری در تبیین مفهوم بیگانگی شده است. (۳) نقد وی بر مدرنیته و گفتمان غربی عمدتاً جنبه ای ایدئالیستی دارد نه ماتریالیستی.

۳. پیشینه پژوهش

پژوهش های متعددی در خصوص آراء و اندیشه های شریعتی انجام شده است، اما برخی از آن ها که ارتباطی نسبتاً مستقیم با مقاله حاضر دارند، محل توجه اند. عالمی چراغعلی (۱۴۰۲) در پژوهش خود نشان می دهد شریعتی با تکیه بر هستی شناسی دیالکتیکی، انسان را موجودی عصیان گر تعریف می کند 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 صورت بندی منسجمی از رابطه انسان با دیگری ارائه دهد. علم الهدی و همکاران (۱۳۹۶) در مقاله خود استدلال می کنند که شریعتی ایدئولوژی را به عنوان واقعیت اجتماعی پویا و حرکت آفرین می فهمد که با اجتهاد از جمود می گریزد. در پژوهشی دیگر، Roshan & Hossein Beheshti (2006) بر این باورند شریعتی مفهوم «الیناسیون / بیگانگی» را به عنوان از دست رفتن هویت فطری و اجتماعی انسان تحلیل می کند. وی عوامل بیگانگی را در دو سطح بررسی می کند: (۱) تهدیدات مدرنیته «عقلانیت ابزاری، بوروکراسی» و (۲) استعمار فرهنگی که منجر به «خودآگاهی کاذب» می شود. راه حل شریعتی «بازگشت به خویش» از طریق احیای فرهنگ و مذهب اصیل است. عباس منوچهری (۱۳۸۳) در کتاب شریعتی، هرمنوتیک رهایی و عرفان مدنی با روش هرمنوتیکی به واکاوی مفاهیم محوری ای نظیر «خودآگاهی تاریخی»، «رهای بخش» و «مبارزه با استعمار فرهنگی» در اندیشه شریعتی می پردازد. منوچهری به تأثیر پذیری شریعتی از متفکرانی همچون سارتر، فانون، هگل و ... اشاره می کند. او در بخشی از کتاب خود می نویسد 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 می کند شریعتی گفتمان های دنیوی لیبرال و سوسیالیستی را با عرفان سازنده به چالش کشید و از منظر شریعتی بر این امر تأکید می گذارد که عرفان مدنی شریعتی هم بدیل گفتمان های دنیوی و هم بدیل پارادایم های عرفانی (همچون 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 در خصوص خودبیگانگی را محصول چهار عامل استعمار، استبداد، استثمار و استحمار می دانند 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 خویش»، احیای اسلام ناب شیعی که متشکل از سه عنصر عرفان، برابری و آزادی است را به عنوان راه رهایی از این بحران معرفی می کند.

با این حال، پژوهش حاضر برخلاف سایر پژوهش هایی که در خصوص نگرش شریعتی به بیگانگی صورت گرفته، دارای وجه نوآورانه است؛ چه اینکه، در مقاله پیش رو مفهوم بیگانگی با توجه به نگرش متفکرانی همچون هگل، مارکس، کیرکگارد، فوئرباخ، و اشتیئر، فانون و ... به طور مفصل بررسی شده است. از این رو، تفاوت عمده پژوهش حاضر با سایر پژوهش های انجام شده، بررسی تطبیقی هر

دو بُعد ایدئالیستی و ماتریالیستی در نگاه یک متفکر ایرانی، یعنی علی شریعتی، است که در پژوهش های صورت گرفته، تا آنجا که نگارنده مطلع است، از دریچه دو بُعد فوق تاکنون به اندیشه های شریعتی در خصوص بیگانگی نگاه نشده است.

۴. روش پژوهش

این پژوهش با رویکرد کیفی و بر اساس روش «تحلیل محتوای کیفی» انجام شده است. در گام نخست، کلیه آثار علی شریعتی که در آن ها مفهوم بیگانگی به طور مستقیم یا غیرمستقیم مطرح شده، مورد بررسی قرار گرفتند. از جمله مهم ترین این آثار می توان به بازگشت به خویش (۱۳۸۹)، خودسازی انقلابی (۱۳۶۱)، انسان بی خود (۱۳۹۵)، نیازهای انسان امروز (۱۳۸۷)، تشیع علوی و تشیع صفوی (۱۳۷۷)، اسلام شناسی (۱۳۷۹)، مذهب علیه مذهب (۱۳۶۰) و شیعه (۱۳۵۸) اشاره کرد.

در مرحله دوم، متون یادشده به صورت نظام مند کدگذاری و دسته بندی شدند تا بخش هایی که به ابعاد ایدئالیستی (بیگانگی انسان از حقیقت خویش، نقد مدرنیته، ماشینیسیم، علم زدگی، و تقابل حقیقت و واقعیت) و ابعاد ماتریالیستی (بیگانگی فرهنگی، استحاله در فرهنگ غربی، استعمار و وابستگی) اشاره دارند، استخراج شوند.

سپس در مرحله سوم، این کدها در قالب مقوله های اصلی و فرعی سازمان دهی شدند. مقوله اصلی «بیگانگی» به دو زیرمجموعه تقسیم شد: (۱) بیگانگی ایدئالیستی با تأکید بر سوژگی انسان، حقیقت در برابر واقعیت، و نقد ایدئولوژی های مدرن؛ (۲) بیگانگی ماتریالیستی با محوریت رابطه استعماری، وابستگی فرهنگی، و گفتمان «بازگشت به خویش».

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

در نهایت، تحلیل انتقادی با توجه به ابهامات روش شناختی شریعتی (مانند ابهام در مرزبندی طبقاتی و نقش روشنفکران، یا تلفیق گفتمان های ایدئالیستی و ماتریالیستی بدون انسجام کامل) صورت گرفت و بر اساس آن، به پرسش های پژوهش پاسخ داده شد.

۵. ملاحظات نظری

مفهوم بیگانگی یکی از پرکاربردترین مفاهیم در سنت های فلسفی و جامعه شناختی است که در عین برخورداری از چارچوب معنایی مشترک، در تبیین های نظری گوناگون معانی متفاوتی پیدا کرده است. در این میان، دو رویکرد کلان بیش از سایرین به طور نظام مند به تبیین بیگانگی پرداخته اند: سنت ایدئالیستی و سنت ماتریالیستی. تمایز این دو سنت، نه تنها در مبنای فلسفی آن ها بلکه در نحوه صورت بندی 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 آن ها روشن تر گردد.

۵-۱. 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 علت های مادی احتمالی این روند تکمیل و تعارض، بررسی می کند. هرچند ممکن است در ایدئالیسم اشاراتی به عناصر و یا تأثیرات مادی یک گفتمان بشود، اما روند علت یابی پدیده ها بدون توجه به امور مادی و صرفاً با توسل به استدلالات محض ترتیب می یابد.

فوئرباخ نخستین کسی است که در تبیین مفهوم بیگانگی اثری مستقل و مبسوط نوشت. او در کتاب جوهر مسیحیت توضیح می دهد مفهوم «خدا ی مسیحی» در معنای اصیل کلمه، مفهومی است انسان شناختی که متضمن فضائی است که «انسان» ذاتاً بدان حرمت می نهد. خدا در مسیحیت، عشق بدون قید و شرط و رحمت بی منتهاست. انسان در کامل ترین شکلش می کوشد به همین فضایل آراسته شود. او توضیح می دهد که انسان در این معنا، خدا را بر اساس همان کیفیاتی که خود دارای آن است (یا بر خود واجب می بیند) به تصویر می کشد. در یک جمله، انسان می کوشد خود را در خدا بیابد (Feuerbach, 1855: 45). این خدا نیست که به فضائل ارزش می بخشد،

این فضائل اند که اساساً الوهیت و خدا بودن را تعریف می کنند. خدایی که به برترین فضائل «انسانی» زینده نباشد اساساً از دید انسان خدا نخواهد بود. با این حال، فوئرباخ توضیح می دهد که با فاصله گرفتن از بدو خلقت خدا توسط انسان، این خدا به مرور از خود، شخصیتی مستقل از خالق خویش (یعنی انسان) یافته و آماده می شود تا صفات غیرانسانی را نیز کسب کند.^۱ فوئرباخ در کتاب خود به نوعی دست به تحلیل محتوای مسیحیت می زند و این تحلیل را در کنار «هدف انسان» از خلقت خدا، برای تبیین مفهوم بیگانگی به کار می برد. او بیان می کند خدا تنها به یک علت عشق و عطف بی انتهاست؛ هدف این است که انسان بخشیده شود. خدا دستگاهی است که انسان برای نیل به رستگاری خویش 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 می داند؛ انسان هرچه کند از گناه رها نمی شود، اگر هم بخششی وجود دارد به جهت خون بهایی 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 می کند که اساساً دارای نوعی تعارض «دیالکتیکی» در بطن خویش اند. از یکسو انسان خدا را آفریده تا به رستگاری برسد و از سوی دیگر، خدایی که آفریده در مسیر تکامل تاریخی خویش، به موجودی بدل شده که پیوسته به یاد او می آورد که ذاتاً گناهکار است و هرچه کند از گناه ذاتی خویش رها نخواهد شد. این معنای دقیق بیگانگی انسان از خویش است. در واقع، مسیحیت گفتمانی است که به بیگانگی انسان از خویش منجر می شود. مسیحیت و مفهوم خدا که برای رهایی انسان از «گناه» آفریده شده اند، خود به ابزاری بدل می شوند تا گناه انسان را به یاد او بیاورند. همین امر در ماتریالیسم مارکس دقیقاً در مورد کار رخ می دهد.

اما دیگر ایدئالیستی که به طریقی بسیار رادیکال به تبیین مفهوم بیگانگی پرداخته، ماکس اشتیرنر است. علت اینکه ایده های اشتیرنر در باب بیگانگی و علل آن را به وصف رادیکال متصف نموده ایم این است که او تئوری فوئرباخ مبنی بر اینکه مفهوم خدا با تجسیدی و به قول شریعتی «واقعی» شدن تدریجی اش به بیگانگی انسان منجر شده را به تمامی مفاهیم ذهنی بشر تسری داده است (Stirner, 1844: Ch. 2; Landstreicher, nd. §4 & 6-9). از دید اشتیرنر، هر مفهومی تنها تا زمانی برای انسان آشناست که در ذهن او جای داشته باشد. مفاهیم با جاد شدن شان از ذهن انسان، ماهیتی جسمانی^۲ می یابند و زمانی که چنین خصیصه ای یافتند، دیگر «نزد» انسان نیستند، بلکه ماهیتی غیرانسانی یافته اند (Stirner, 2017: 16). برای مثال، عدالت به عنوان یک مفهوم انتزاعی در ذهن هر فرد دارای معنای ذهنی روشن و/ یا دست کم صمیمانه ای است، اما با بدل شدن اش به سازوکارهای حکومتی عملاً تجسد می یابد و به مرور (و به محض نهادمند شدن اش) ذاتاً با آن مفهوم ذهنی بشر بیگانه می شود و کم کم چون آن نهاد خاص به عنوان تجسم عدالت شناسایی می شود، به بیگانگی انسان از خویش منتج می گردد.

سورن کیرکگارد نیز با نقد مفهوم عقلانیت هگلی، به تبیین بیگانگی در مکتب ایدئالیسم می پردازد. کیرکگارد بیان می کند مسیحیت پدیده ای غیرعقلایی و در عین حال آشنا با انسان است. او معتقد است مسیحیت در بطن خویش دارای عناصری است که در قضاوت های عقلانیت محض و فلسفه، غیرممکن به نظر می رسد. کیرکگارد ایده کلی هگل مبنی بر اینکه فلسفه و عقلانیت می تواند تمام ابعاد وجودی انسان و ذهن او و نیز هر آنچه در آفرینش هست را تبیین کند، رد می کند (نک. سروش، ۱۳۵۷: ۹-۴۸). تجسد خدا در مسیح، نوعی تناقض عقلانی است؛ چه اینکه عقلاً یک موجود نامتناهی نمی تواند کالبدی که مقید به مرزها و قیود فضا و زمان است را بر تن کند.^۳ کیرکگارد به تلاش هگل و عقلانیت برای کسب هژمونی بر فکر بشر این نقد را وارد می کند که چنین هژمونی ای عملاً توان انسان برای بی نهایت زیستن را رد کرده و آدمی را با اضطراب مواجه می سازد. کیرکگارد حقانیت عقل و فلسفه را رد نمی کند، اما معتقد

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

^۲. corporeal

^۳. برای مطالعه بیشتر درباره نگرش کیرکگارد در مورد مسیحیت، ضدیت با تفسیر عقلانی هگل از مسیحیت و نیز خوانش هایی که پیرامون این اختلاف نظر وجود دارد، بنگرید به: (Lippit, 2023; Evans, 1983: 233). همچنین، نک. (علیزمانی و فرجی، ۱۳۹۳: ۷-۹۵).

است که فلسفه مدرن، عینیت‌گرایی و حتی عقلانیت محض هگلی، همه‌وهمه انسانی که پیش‌تر خود را الوهی و بی‌انتهای می‌پنداشته از این باور در باب خویش بیگانه کرده 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 سپاس‌ت 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 بر طبقه‌ای دیگر تحمیل شده باشد.

۲-۵. 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 کرده و بتوانیم مثلاً از مفهوم «بیگانگی» در ماتریالیسم سخن بگوییم. در ادامه، نگرش سه متفکر را در خصوص ماتریالیسم به مسئله بیگانگی به بحث خواهیم گذاشت: مارکس، فرانتس فانون و شریعتی. وجه اشتراک این سه تئوری، در وجود یک ستیز و تعارض مادی و نیز وجود یک رابطه استثمار است؛ بیگانگی نتیجه استثمار و آگاهی کاذب ابزار استثمار بوده و برای گریز از این رابطه استثمار باید خودآگاهی راستین را جایگزین بیگانگی نمود. افزون بر این، وجه مشترک میان آراء 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 به بُعدی بین‌المللی و امپریالیستی از استثمار تأکید می‌گذاشتند. با این حال، می‌توان مدعی شد که نحوه تبیین رابطه استثمار از سوی این سه متفکر دارای سنخ مشابه - البته تاحدی - بوده است؛ چه اینکه، هر سه ابتدا به تکوین بیگانگی و سپس القای آگاهانه خودآگاهی کاذب^۳ از سوی استثمارگر اشاره داشته‌اند. خودآگاهی کاذب نیز کارکردی است ایدئولوژیک و هدف اصلی‌اش موجه و حتی طبیعی جلوه‌دادن حیات در شرایط بیگانگی است.

۱-۲-۵. تئوری مارکس در بیگانگی انسان از کار

مارکس به شکلی مختصر، کتاب جوهر مسیحیت فوئرباخ را بر اساس 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 دیگران، ۱۳۷۹: ۸۰). در چهارمین تیر خود بیان می‌کند که تحول دین از شکل حقیقی به شکل واقعی، نه یک پویش گفتمانی که یک پویش ماتریالیستی است و باید ریشه‌های این تغییر ماهیت را در تحولات مادی جست. در تیر ششم نیز متذکر می‌شود که انسان اساساً جوهره و ذاتی از خویش ندارد؛ جوهره انسان ناشی از تعاملات مادی تولیدی اوست، فلذا 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 تیرهای او در نقد فوئرباخ هویداست. مارکس در تبیین بیگانگی انسان، پیش از هرچیز از خود می‌پرسد که انسان اساساً چیست؟ همان‌طور که منطقی‌ونی

^۱. برای مطالعه نگرش هگل در خصوص آنچه گفته شد، به این منبع مراجعه کنید: (Hegel, 1807 [1977]).

^۲. قابل ذکر است که 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، رأی‌شان 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 دارا نیستند، اما با «تشیع»، که در دل خود عناصر انقلابی کافی دارد، می‌توان این تحول را پدید آورد. به نقل از: (سروش، ۱۳۸۴: ۹-۳۸).

^۳. false consciousness

مانند ارسطو انسان را به وجه تمایزش از حیوان تعریف کرده اند، مارکس نیز به دنبال چنین تمایزی می گردد. او این وجه ممیز را طبیعت-گونه^۱ می نامد.

مارکس در *دست نوشته های اقتصادی و فلسفی*^۲ به این مفهوم اشاره می کند و سپس در کتاب *ایدئولوژی آلمانی*^۳ این مفهوم را بسط می دهد. تأکید عمده مارکس بر این است که انسان برخلاف حیوان دارای عنصر اراده و آگاهی و نتیجتاً تخیل است، اما این آگاهی تنها در کیفیت خاص کار انسان است که نمایان می شود (همان، ۳۹-۲۶). انسان حتی در ساختن دین و اسطوره نیز دارای عنصر اراده و خودآگاهی است. در واقع، مارکس سخن فوئرباخ را در این مورد که انسان خالق مفهوم خدا و دین است و اساساً این مفاهیم را به عنوان دستگاهی برای نیل به آرامش آفریده، می پذیرد، اما نقد او بر فوئرباخ، عدم توجه او به عنصر مادی این برسازش است. مارکس تأکید می کند که حیوانات نیز دست به تولید اجتماعی می زنند؛ حیوانات شاید بسیار ظریف تر از برجسته ترین معماران جهان دست به ایجاد سازه های هندسی دقیق بزنند، اما فضیلت انسان این است که اولاً «می داند» چه می سازد و ثانیاً آفرینش او بر خلاف آفرینش حیوانات تنها برای رفع حوائج مادی اش نیست (Marx, 1973: 28-32).

بر این اساس، می توان 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 می تواند انسان باشد، اما نه هر کاری، بلکه صرفاً کاری که منعکس کننده بُعد اراده و آگاهی انسان باشد. مارکس در تبیین مفهوم بیگانگی تأکید می کند سرمایه داری و اساساً هر نظام غیرسوسیالیستی ای همین عنصر ارادی و آگاهانه بودن کار را از آدمی سلب و با فروکاستن کار انسان به پوششی معطوف به بقا، انسان را به ساحت حیوانات نازل می گرداند؛ کار در نظام سرمایه داری نه به واسطه اراده انسان، که به واسطه تقاضای بازار و اضطراب کارگر به کسب دستمزد برای بقاست که ترتیب می یابد.

مارکس انواع و اقسامی از بیگانگی تحمیل شده بر کارگران در نظام سرمایه داری را برمی شمارد. پاره ای از آن ها به قرار زیر است:

- بیگانگی کارگر از محصول کار خویش: کار آگاهانه و ارادی باید محصول مشخصی داشته باشد، اما کار تخصصی شده کارگران به ایجاد اجزایی که به خودی خود فاقد کارایی مشخص اند محدود شده است؛
- بیگانگی کارگر از پروسه کار و دیگر کارگران: در حالی که کار، یک تعاون و تعامل انسانی است، سرمایه داری با هدف حداکثر کردن کارایی، کار را به فرایندی سریع و یکنواخت و روزمره از تعامل انسان با ماده تقلیل می دهد. عنصر انسانیت و تعامل بدین واسطه از کار سلب می شود. همین نقد را شریعتی به کار و تولید سرمایه دارانه وارد کرده و در *انسان بی خود*، فیلم عصر جدید چاپلین را نمودی از بیگانگی انسانی کارگر با محیط اطرافش می داند (شریعتی، ۱۳۹۵: ۸-۱۱)؛
- بیگانگی انسان از خود به عنوان حیوان صانع و سازنده (See: Marx, 1973: 28-35; 41-59 & 64-74; Wood, 2004: 3&8; Loepold, 2007: 68-9).

افزون بر مطالب فوق، عنصر اصلی تبیین خودآگاهی کاذب نزد مارکس، مسئله بت وارگی کالا^۴ است. کار از دید مارکس یک رابطه انسانی است. سرمایه داری اما می کوشد تا برای حاکم کردن سلطه و نظم خود، این بُعد انسانی و آگاهانه کار را از میان بردارد. برای اینکه در این امر توفیق یابد، باید ارزش کار را از آن سلب کند. اینجاست که کالا به عنوان محصول کار، خود دارای ارزشی مستقل از کار می شود. کار تجسد می یابد و از تولیدکننده آن، یعنی کارگر، استقلال کسب می کند. به دیگر سخن، ارزشی که از آن کار است، به کالا منتقل می شود. بدین ترتیب در روند تولید و مبادله، کارگران حذف و کارگر حتی نقش خود را در آفرینش کالا از یاد می برد.

^۱ species-being/ human nature

^۲ Economic & Philosophical Manuscripts of 1844

^۳ 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.

^۴ commodity fetishism

بدین سان، اولین حادثه‌ای که در این روند رخ می‌دهد، حذف «ارزش واقعی کار» است. زمانی که کالا ارزش کار را در خود مستحیل می‌کند، آنگاه شیوه ارزشیابی کالا بر اساس ارزش مبادله‌ای تعیین می‌شود. مکانیسم تعیین این ارزش نیز بازار است. همان‌طور که می‌دانیم، بازار به ماهیت خود تنظیم‌گر و کنترل‌ناپذیر خود شهره است. از این‌رو، اولین اثر عملی بت‌وارگی کالا این است که کنترل فرد و/یا همان کارگر را بر ارزش کار خویش از میان می‌برد. کار کارگر (که بر اساس فنتزیسم کالایی چیزی نیست جز ارزش کالای تولیدشده توسط او) همانی است که بازار برای آن معین می‌کند (مارکس، ۱۳۸۳: ۱۶۱-۱۴۴).

زمانی که کالا و، در واقع، کار بر اساس ارزش مبادله‌ای‌اش سنجیده شود، امکانی برای سنجش ارزش واقعی کار وجود نخواهد داشت. در این ابهام است که سرمایه‌داری خواهد توانست بخش اعظم ارزش افزوده تولیدشده توسط کارگر را به خود اختصاص داده و بر اساس مکانیسم‌های تعیین قیمت بازار (بر حسب میزان عرضه و تقاضا) کار کارگر را نیز خرید و فروش کند. در شرایطی که می‌دانیم نیروی کار جویایِ شغل، همواره بیش از تقاضای بازار کار است، کارفرما یا همان سرمایه‌دار می‌تواند با توسل به ارزش تبادلی نیروی کار آن را به ارزان‌ترین قیمت ممکن تصاحب کرده و، در واقع، دست به استثمار نیروی کار بزند و جالب‌تر اینکه دستمزد بسیار اندک پرداختی به کارگران نیز در شرایط حاکمیت ارزش تبادلی بر بازار رقابتی، کاملاً عادلانه به نظر می‌رسد. به همین دلیل است که لیبرال-سرمایه‌داری همواره می‌کوشد تا نظم رقابتی بازار را امری مقدس و عادلانه جلوه دهد!

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

۲-۲-۵. تئوری قانون در بیگانگی سیاهپوستان از نژاد خود

قانون در کتاب پوست سیاه، صورتک‌های سفید^۱، زبان را عامل این تخریب اعتماد به نفس می‌داند. او با تجربه شخصی‌ای که از زیستن در مستعمرات آفریقایی فرانسه داشته، بر این نکته تأکید می‌گذارد که فرانسه همواره کوشیده تا زبان خود را به‌عنوان زبان رسمی بر کشورهای تحت استعمار خویش 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 سیاهند) 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 نامیده و از اعتماد به نفس و حس حقانیت در تحقیر و استثمار سیاهان برخوردار است و در مقابل، سیاهپوستی که با پذیرش زبان فرانسوی، در ناخودآگاه خویش، سیاه‌بودن را مساوی با حقارت می‌داند. به همین سبب است که از نگاه قانون، سیاهان هر روز سعی می‌کنند بیش از پیش هویت سفیدپوستان را برای خویش پذیرفته و از هر آنچه که بومی و «سیاه» است بگریزند (قانون، ۱۳۵۵: ۶۳-۴۱).^۲

۳-۵. اهمیت دو سنت در تحلیل شریعتی

^۱. Black Skin, White Masks

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

بررسی دو سنت ایدئالیستی و ماتریالیستی در تبیین بیگانگی، نه صرفاً به منزله مرور نظریه های کلاسیک، بلکه به عنوان چارچوبی تحلیلی برای فهم اندیشه شریعتی اهمیت دارد. شریعتی به عنوان روشنفکری ایرانی که در میانه سنت های اسلامی و فلسفه غربی می اندیشید، در گفتار و نوشتار خود بارها میان این دو دستگاه فکری نوسان داشته است. از این رو، بدون شفاف سازی مبانی ایدئالیستی و ماتریالیستی بیگانگی، امکان درک انسجام یا عدم انسجام نظری در آثار او فراهم نمی شود.

از یک سو، شریعتی در آثاری چون نیازهای انسان امروز، خودسازی انقلابی و مذهب علیه مذهب، بیگانگی را پدیده ای معنوی و گفتمانی معرفی می کند. او از فاصله گرفتن حقیقت و واقعیت سخن می گوید و تأکید دارد که دین، علم و تکنولوژی در جوهر اصیل خود انسانی اند، اما در مسیر تاریخی شان دچار انحراف و «شیء وارگی» شده اند. این نگاه، که در آن بحران معنای وجودی انسان در مرکز توجه است، آشکارا ادامه همان سنت ایدئالیستی است که در اندیشه کبرکگارد و فوئرباخ نیز دیده می شود. در اینجا، بیگانگی نه محصول استثمار اقتصادی بلکه نتیجه از خودگسستگی فرهنگی و معنوی بشر است.

از سوی دیگر، شریعتی در آثاری همچون بازگشت به خویش، اسلام شناسی و تشیع علوی و تشیع صفوی، بیگانگی را در قالب «بیگانگی فرهنگی» و در نسبت با سلطه استعماری غرب طرح می کند. او تأکید دارد که جوامع مسلمان، به ویژه ایران، به واسطه مسخ و استحاله فرهنگی، خودآگاهی کاذب پیدا کرده و از هویت اصیل خود فاصله گرفته اند. این تحلیل یادآور تبیین های قانون از بیگانگی استعمارزده و نیز سنت ماتریالیستی مارکس است که بیگانگی را نه صرفاً بحران فردی بلکه پیامد روابط سلطه و استثمار مادی می داند. در اینجا، شریعتی بیش از آنکه بر روان شناسی 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 روست که نشان می دهد تناقض ها و ابهام های روش شناختی در آثار او ریشه در هم نشینی این دو رویکرد دارد. او گاه بیگانگی را به مثابه بیماری معنوی انسان مدرن تفسیر می کند و گاه آن را نتیجه رابطه استعماری و سلطه سیاسی-فرهنگی می داند. همین امر سبب شده است که اندیشه او در باب بیگانگی از انسجام تئوریک کامل برخوردار نباشد و تفاسیر متفاوتی از آن شکل گیرد.

بنابراین، چارچوب نظری مقاله حاضر تنها مرور آراء متفکران غربی درباره بیگانگی نیست، بلکه ابزاری است برای جایابی شریعتی در میانه این دو سنت. چنین جایابی دو کارکرد اصلی دارد: نخست آنکه نشان می دهد شریعتی چگونه تلاش کرده مفاهیم غربی را با واقعیت بومی ایران پیوند بزند و آن ها را در خدمت گفتمان بازگشت به خویش قرار دهد؛ دوم آنکه آشکار می کند چرا اندیشه او همواره میان دو قطب ایدئالیسم و ماتریالیسم در نوسان بوده و به همین دلیل تفاسیر متضادی از بیگانگی در آثارش مشاهده می شود. این چارچوب نظری، بستری ضروری برای ورود به یافته های پژوهش و تحلیل دقیق تر متون شریعتی فراهم می کند.

۶. یافته های پژوهش

یافته های این پژوهش نشان می دهد که: (۱) شریعتی مفهوم بیگانگی را هم از منظر ماتریالیستی (بیگانگی فرهنگی) و هم ایدئالیستی (بیگانگی انسانی و فردی) تحلیل کرده است. (۲) او بیشتر جنبه های فرهنگی را در تحلیل ماتریالیستی بیگانگی برجسته کرده و جنبه های ایدئولوژیک و گفتمانی را در تحلیل ایدئالیستی مدنظر قرار داده است. (۳) ابهامات روش شناختی شریعتی منجر به نارسایی هایی در انسجام نظری مفهوم بیگانگی شده است. در ادامه دو سر ایدئالیستی و ماتریالیستی اندیشه شریعتی با استفاده از ملاحظات نظری مطرح شده مورد بررسی قرار می گیرد.

۱-۶. نگاه ایدئالیستی شریعتی به بیگانگی

بحث بیگانگی در آراء شریعتی به دو قسمت عمده تقسیم می شود: بیگانگی و بیگانگی فرهنگی. موضوع مبحث بیگانگی «انسان» است، در حالی که 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، در حالی که مبحث بیگانگی فرهنگی دارای شباهت‌های بسیاری با سنت ماتریالیستی مارکس است.

مبحث بیگانگی در آراء شریعتی مبحثی است ایدئالیستی، چراکه وی 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 می‌داند. فوئرباخ نیز گفتمان دینی حاکم بر کلیسا را عامل بیگانگی انسان می‌داند. هیچ‌یک از این دو متفکر به این امر نمی‌پردازند که اساساً چرا و با کدام هدف مادی، عقلانیت و مسیحیت نهادمند و کلیسایی از سوی یک قدرت استثمارگر، بر انسان غلبه کرده و او را در زنجیرهای بیگانگی اسیر می‌سازند. با این حال، شریعتی نسبت به مدرنیته، اومانیزم، ماتریالیسم و در یک کلام در قبال ایدئولوژی روشنگری نگاهی ایدئالیستی دارد. شریعتی بدون توجه به روابط قدرتی که در پس‌پشت این ایدئولوژی قرار دارد به نقد صرفاً گفتمانی آن می‌پردازد. اولین نقد شریعتی به ایدئولوژی روشنگری و علم‌گرایی این است که این ایدئولوژی فاقد تعاریف انسان‌شناختی است. روشنگری، تکنولوژی را به انسان هدیه داده و از این رهگذر او را توانمند ساخته، اما هرگز چپستی خود انسان و چرایی زندگی او را برایش آشکار نساخته است. به‌همین علت، هرچند مدرنیته مواهب مادی بسیاری به انسان ارزانی داشته، اما تمامی این مواهب، در ذهن انسان پوچ و بی‌معنی جلوه می‌کنند (شریعتی، ۱۳۸۷: ۵-۶).

او در *نیازهای انسان/مروز*، به عنصری اشاره می‌کند که نشانه‌ای است از تأثیر ایدئالیسم بر ذهن او. او از تفاوت حقیقت امور با واقعیت آن‌ها یاد می‌کند (همان، ۸). بیگانگی انسان، ناشی از فاصله‌گرفتن واقعیت امور از حقیقت آن‌هاست. اگر بخواهیم بر اساس ترمینولوژی متفکران ایدئالیست این سخن شریعتی را بازتقریر نماییم، می‌توانیم بگوییم بیگانگی انسان ناشی از فاصله‌گرفتن ابژه‌های محیطی و انسان‌ساخته، از سوژگی انسانی است.

شریعتی درست مانند فوئرباخ، با مفروض گرفتن اینکه هر گفتمان و پدیده انسانی (و الهی‌ای) همچون دین، سوسیالیسم و لیبرالیسم در بُعد حقیقی (و نه واقعی) خود، امری شریف و انسانی بوده است و *خودسازی/تقلابی* را رهاشدن از معانی واقعی و رسیدن به مفاهیم حقیقی ایدئولوژی‌ها می‌داند (شریعتی، ۱۳۶۱: ۱۷۵). تنها از این طریق است که می‌توان از فریب‌های ایدئولوژیک رها شد و از هر پدیده‌ای، بُعد 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/تقلابی* دیده می‌شود. از دید او، اسلام حقیقی اسلامی است مدنی و سیاسی که اتفاقاً کارکرد دین، ساختن دنیای بشر بر اساس 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 علم مدرن از مفهوم انسان، عنصری است درون‌گفتمانی، اما شریعتی به عناصری اشاره می‌کند که نتیجه گفتمان مدرن است و در واقع به‌عنوان عوارض جانبی فرهنگ مدرن دامن‌گیر انسان می‌شود. در این میان می‌توان به ابزاری‌شدن علم اشاره کرد. شریعتی تأکید می‌کند علم در حقیقت خویش، 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: ۱۲۰-۱۱۳).

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. در واقع، اگر بخواهیم سخن او را بر اساس ترمینولوژی حاکم بر پژوهش‌مان تبیین کنیم می‌توان گفت که او با تجسدیابی 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 می شود، به طوری که تمام انسان در تولید صنعتی و مصرف صنعتی خلاصه می شود و انسان به حیوان صنعتی تقلیل می یابد (شریعتی، ۱۳۸۷: ۱۸-۱۰).^۱

در نگاه شریعتی هر امری که دیگر زوایای متکثر و متنوع نوع بشر را در سایه قرار دهد، به بیگانگی انسان می انجامد و باید با آن مقابله کرد. در این معنا، حتی دین زاهدانه نیز که انسان را به عنوان یک موجود ذاتاً مادی از التذاذات و تنعمات و ابعاد مادی خویش دور می کند، 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 می توانند برای انسان مهلک باشند؛ همان طور که ماتریالیسم ممکن است آدمی را از ابعاد روحانی و الوهی وجود خویش بیگانه سازد، دین نیز می تواند انسان را از ابعاد مادی رشد خویش بازدارد. دین حتی می تواند مهلک تر از ماتریالیسم نیز باشد، چرا که در ابعاد اجتماعی، انسان را به تقدیرباوری و دترمینیسم و انفعال در برابر مظالم سیاسی و اجتماعی سوق می دهد و، در همان معنا که مدنظر مارکس است، به افیون توده ها بدل می شود. شریعتی تأکید می کند که تقریباً تمامی ایدئولوژی های انسانی دارای این خصیصه اند؛ همه آن ها بعدی از وجود و فطرت انسان را به بهای قربانی کردن دیگر وجوه انسانی، عظمت می بخشند. او معتقد است که انسان دارای سه میل فطری است: عشق، آزادی و عدالت. زهد به بهای نابودی آزادی و بی تفاوتی نسبت به عدالت، عشق عرفانی را سیراب می کند. لیبرالیسم به بهای نابودی عدالت، آزادی را محقق می کند و سوسیالیسم ماتریالیستی به بهای آزادی و نیز عشق عرفانی عدالت را برقرار می سازد. این در حالی است که هر سه عنصر فوق در وجود شخصیت کامل اسلامی، مانند علی، تحقق یافته است (شریعتی، ۱۳۶۱: ۵۰). از این رو، تأکید می شود 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 پویش بشر در طول تاریخ، تلاش برای گریز از جبر بوده است. برای مثال، انسان با فناوری از جبر جغرافیا و طبیعت رها شده است و یا با آگاهی از دیالکتیک تاریخی از جبر تاریخ رها شده است و قس علی هذا. اما هنوز از جبر نفس خویش رها نشده است. از دید شریعتی، فلاح و رستگاری به عنوان مفهومی دینی، متضمن آزادی از همین قید و بند آخر است؛ اینکه انسان قوای نفسانی و هوس های فردی خویش را تحت انقیاد اراده خویش درآورد. او علی را نمونه ای از آزادی مطلق می داند؛ آزادی حتی از نفس پرستی. برخورد علی با خوارج نشانه این است که علی از زندان نفس خویش نیز رهایی یافته و این اصیل ترین معنای آزادی است (همان، ۱۴۲-۹).

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 می انجامد 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 چنان یک گفتمان سیاسی-اخلاقی توانسته تمام وجوه انسان را به طور کامل تحقق بخشد و مصداق تاریخی آن، علی بن ابی طالب است.

او نیز درست مانند دیگر ایدئالیست ها، گفتمان و فرهنگی را می نگریسته که ماهیتی مهاجم و مسموم دارد و قادر است سلامت روحانی انسان را به مخاطره اندازد. شریعتی در این میان هیچ رابطه انتفاع و استثمار را تشخیص نمی دهد. در سلطه ماشینیسم بر انسان یا بیگانه شدن انسان از بعد عارفانه وجود خویش به واسطه طلب آزادی و عدالت توضیح نمی دهد که کدام طبقه، بخش یا فرد برای کسب سود شخصی انسان را به این بیگانگی دچار می سازد.

۲-۶. نگاه ماتریالیستی شریعتی به بیگانگی

در ابتدا قابل ذکر است که نگرش شریعتی نیز همچون نگرش فانون در خصوص جایگاه «انسان» تحت استثمار، به یکدیگر شبیه است. برای این دو، امپریالیسم مقدمات بیگانگی جمعی را فراهم می سازد و سپس انسان مستعمره نشین، به صورت کاملاً داوطلبانه، خود آگاهی کاذب را به عنوان هویت و آگاهی خویش می پذیرد و حتی به آن می بالد. از دید این دو متفکر، مقدمه و پیش شرط لازم برای تسلیم شدن

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

انسان مستعمره نشین در برابر اقتدار فرهنگی غرب این است که انسان مستعمره نشین دچار نوعی تزلزل در اعتماد به نفس جمعی خویش شود.

باری، شریعتی در بازگشت به خویشتن همان رویه ای که قانون در پیش گرفته بود، در مورد اسلام مورد تأکید قرار می دهد. همان طور که زبان فرانسوی، سیاه بودن را تحقیر کرده، فرهنگ غرب نیز اسلامی بودن را تحقیر کرده است. اما پرسش وی این است که چگونه این امر رخ داده است. چگونگی آن با تأکید صرف بر جنبه های بی فایده، غیر سازنده و ارتجاعی اسلام مانند صوفی گری و زهد است. او با اشاره به قانون و کوشش در یادآوری هویت سیاه تأکید می کند که غرب فرهنگ سیاه را نفی کرده است. غرب به انسان سیاه باورنده 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 مسخ شده از دید شریعتی موجودی است کریه و مسلمان خاورمیانه ای بدون تلاش های عیان غرب، خود به طور داوطلبانه از هویت اسلامی خویش شرم می کند (شریعتی، ۱۳۸۹: ۱۵-۱۲).

همان گونه که سیاه از سیاه بودن خود بیزار است، مسلمان هم از مسلمان بودن خود بیزار است. شریعتی این تأثیر مسخ فرهنگی را آنچنان مخرب می داند که آرزو می کند ایکاش فرهنگ اسلام هم به جای مسخ شدن، نفی شده بود، زیرا اگر نفی شده بود ممکن بود بتوان بسیار آسان تر اسلام واقعی، اسلام ایدئولوژیک و اسلام سیاسی، که قادر به اصلاح جامعه باشد، را به مردم عرضه کرد؛ چه اینکه، پیش فرض های خودکم بینانه نسبت به آن ذهن مسلمین را اشغال نکرده بود.

یکی از مسائلی که قانون و شریعتی به آن می پردازند، و البته در اینجا اندکی از یکدیگر دور می شوند، مسئله کسب خودآگاهی و سپس قیام علیه استثمار است. مارکس وظیفه گریز از خودآگاهی کاذب را برعهده پرولتاریا می داند. علت این مسئله بسیار ساده است: پرولتاریا طبقه ای است که هرچند مفتون آگاهی کاذب طبقه مسلط شده، اما با این حال کمترین سهم مادی از تولید را کسب کرده و به عبارتی بیشترین رنج را می برد. هرچند در کوتاه مدت 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 خویش باید کل نظام سرمایه داری را از میان بردارد (کوهن، ۱۳۸۴: ۱۰۵-۸).

فانون در کتاب دوزخیان زمین در تبیین چگونگی انقلاب علیه استثمار نگاهی کاملاً ماتریالیستی و طبقاتی دارد. از نگاه او، این طبقه لمپن پرولتاریاست^۱ که باید وظیفه رهبری انقلاب علیه بورژوازی کمپرادور یا وابسته به امپریالیسم را در کشور تحت استثمار بر عهده بگیرد، چون حتی طبقه پرولتاریای صنعتی و شهرنشین از همکاری با طبقه سرمایه دار وابسته به غرب منافی می برد و چون این دو طبقه که هردو تحت سلطه امپریالیسم قرار دارند، انگیزه ای برای انقلاب نخواهند داشت. دهقانان و لمپن ها اما هیچ پیوستگی ای با نظام تولیدی شهری و صنعتی نداشته و می توانند علیه سلطه غرب در کشورهای آفریقایی تحت استثمار قیام کنند (Fanon, 1966: 129-35).

در این بین، شریعتی بنا به دلایلی غیرماتریالیستی وظیفه رهبری انقلاب را بر دوش طبقه متوسط و خصوصاً روشنفکران ایشان می نهد. علت این است که از دید او طبقه بورژوا و مرفه آنچنان در تنعمات مادی غرق است که انگیزه ای برای تغییر و حتی تفکر ندارد. طبقه فرودست نیز آنچنان درگیر تأمین معاش خویش 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 داراست.

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 است غیرماتریالیستی. هم قانون و هم مارکس در تقسیم کار انقلابی خویش، وظیفه انقلاب را بر دوش بی بهره ترین طبقه از نظام تقسیم

^۱ lumpenproletariat: لمپن پرولتر، در واقع عضو هیچ طبقه ای نیست. بیکاران، اوباش و نیز دهقانان و سرفها و زارعین غیرصنعتی بدان جهت که در نگاه مارکسیستی فاقد علقه، تعهد و، در یک کلام، خودآگاهی طبقاتی اند، لمپن پرولتر یا بی طبقه انگاشته می شوند.

ثروت اجتماعی می‌نهند. شریعتی اما، علاوه بر این عنصر صرفاً مادی، به توان فکری و معنوی طبقه روشنفکر در انقلاب نیز توجه دارد. نکته حائز اهمیت دیگر در مورد تقسیم کار انقلابی شریعتی این است که مفهوم روشنفکر طبقه متوسط در نظام طبقاتی ایران مفهومی است مبهم. 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 یک روشنفکر طبقه متوسط است؟

برای مثال، آیت‌الله خمینی وظیفه رهبری انقلاب و نیز حکومت را بر عهده طبقه روحانی می‌داند و آنچه در نگاه ایشان هویداست این است که وی به عنوان عضوی از طبقه یا صنف روحانی، دارای خودآگاهی قوی نسبت به جایگاه این طبقه در جامعه ایران و نیز رابطه قدرت در بطن این طبقه است، در حالی که شریعتی نه تنها درکی از مصداق طبقه متوسط ندارد، بلکه حتی به صراحت، تلاش برای کسب برتری سیاسی از سوی همین طبقه را هم تقبیح می‌کند؛ تا آنجا که به صراحت 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: 412-13). این مسئله در حالی است که نشان دادیم هم قانون و هم مارکس نیز وظیفه انقلاب و کسب قدرت را از آن طبقه‌ای خاص می‌دانستند.

آنچه افکار شریعتی در خصوص نظام طبقاتی خودنمایی می‌کند، بیزاری وی 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 به عنوان یک نظام سیاسی را به طبقه‌ای خاص مانند روحانیون اختصاص دهد (شریعتی، ۱۳۶۱: ۵۰). تفکیک نقش‌ها و وظایف سیاسی بر اساس 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 به واسطه 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 و یا شاید هم بتوان توده‌واربودن وظیفه سیاسی در آراء او را به آرمان‌گرایی سیاسی او نسبت داد. حتی اگر مرزبندی‌های طبقاتی برای شریعتی آشکار بوده باشد، اما آنچنان جدی نبوده که او را به تقسیم کار 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 خویش قائل باشند. در مقابل، برای کسانی مثل آیت‌الله خمینی، مارکس و قانون به عنوان 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.

در واقع، 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؛ چون تنها 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 خویش را به کسب ابتدایی‌ترین ملزومات بقا نمی‌گذراند.

شریعتی در کنار طرح طبقه متوسط، به عنوان عاملین و هادیان انقلاب، به نقش ایدئولوژی در انقلاب نیز می‌پردازد؛ انقلابیون در پی گریز از بیگانگی جمعی تحمیل شده از سوی امپریالیسم و نیل به خودآگاهی، باید در پی کشف یک قدرت محرک فکری و عقیدتی باشند. شریعتی اسلام را به عنوان ایدئولوژی انقلاب علیه امپریالیسم معرفی می‌کند. به نظر می‌رسد که دلیل اول شریعتی برای تمسک به اسلام به عنوان ایدئولوژی در ستیز با غرب مهاجم این است که اسلام بیش از هر فرهنگ دیگری زندگی روزمره مردم ایران را شکل داده است و در عین 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، در واقع 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 خویش 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 الیستی شوروی، یک ایدئولوژی مدیریت شده و سلسله‌مراتبی است و، بنا به تعبیر خود او، کمیسیون نیست که نهادی مانند پوپیت 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 و/یا پرسش‌هایی که می‌توان مطرح کرد این است که چرا فقط اسلام از دید شریعتی این قابلیت را داراست؟ به عبارتی، چرا نمی‌توان هویت ایرانی و باستان‌گرایی را به‌عنوان «خود» قرار داد 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، یکبار در صدر اسلام، توانایی منحصر به فرد خویش در تمدن‌سازی را به اثبات رسانده است. دوم اینکه، اسلام برخلاف فرهنگ باستانی ایران که امری است منقرض شده و فراموش شده، پدیده‌ای است معاصر و در زندگی روزمره ایرانیان حضور دارد (همان، ۱۸).

با این همه، شریعتی تأکید می‌کند که استفاده از اسلام به‌عنوان ایدئولوژی سیاسی، امری است خطیر و حساس؛ چراکه، 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 تخدیر 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 است تحریف‌شده و چه‌بسا تحقیرشده. 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، ۲۰-۱۹).

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 مرتبط 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؛ به این جهت که جامع‌الاطراف بوده و هم ابعاد مادی وجود انسان را برهمنیت 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: 229-34).

مسئله استقلال از شرق و غرب برای شریعتی دارای اهمیت فوق‌العاده‌ای است. باید خاطرنشان کرد که مفهوم بیگانگی فرهنگی و بازگشت به خویشتن از سوی شریعتی، با هدف کسب استقلال کشور از قدرت‌های سلطه‌جوی مارکسیست و لیبرالیست طرح شده است. همان‌طور که در توجیه تقسیم آراء شریعتی به ایدئالیستی و ماتریالیستی بیان شد، شریعتی در بحث از خود بیگانگی 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 ایشان بدل شود.

این تئوری شریعتی در زمان او طرفداران پُرشماري داشته است 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* چونان 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 توسعه‌-

نیافته است، اما پیش شرط پذیرش کالای غربی در این کشورها این است که ابتدا فرهنگ آن‌ها به فرهنگ غربی شبیه شود؛ چراکه، مصرف به عنوان یک عادت جمعی پیش از هرچیز 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 به عنوان ابزاری برای استقلال فرهنگی و سیاسی پیشنهاد می‌کند.

۷. نتیجه‌گیری

مقاله حاضر به بررسی مفهوم بیگانگی در اندیشه علی شریعتی پرداخته و با واکاوی دو بُعد ایدئالیستی و ماتریالیستی این مفهوم، کوشیده است خوانشی جامع از آراء شریعتی ارائه دهد. 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 یکسو با الهام از سنت ایدئالیستی، بیگانگی انسان از ابعاد متکثر وجود خویش را نقد می‌کند و از سوی دیگر با رویکردی ماتریالیستی، بیگانگی فرهنگی جوامع شرقی را در چارچوب روابط استثماراری امپریالیسم غربی بررسی می‌نماید.

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 آراء شریعتی، به ویژه در تبیین جایگاه طبقات اجتماعی و نقش روشنفکران در انقلاب، از جمله چالش‌هایی است که مقاله به آن اشاره کرده است. شریعتی از یکسو 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 تئوری پردازی او تا حدی به ناتوانی در پیش‌بینی ساختارهای عملی پس از انقلاب منجر شد.

در نهایت، می‌توان گفت که 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. با این حال، انقلاب اسلامی ایران نشان داد که تحقق آرمان‌های شریعتی در عمل با چالش‌های جدی روبه‌رو شده است؛ به ویژه در تقابل با ساختارهای سلسله‌مراتبی روحانیت که جایگاه روشن‌تری در نظریه پردازی 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.

منابع

- سروش، عبدالکریم (۱۳۵۷). *نقدی و درآمدی بر تضاد دیالکتیکی*. چاپ نخست، تهران: انتشارات حکمت.
- سروش، عبدالکریم (۱۳۸۴). *از شریعتی*. تهران: مؤسسه فرهنگی صراط.
- سو، آلوین ی. (۱۳۷۸). *تغییر اجتماعی و توسعه: مروری بر نظریات نو سازی، وابستگی و نظام جهانی*. ترجمه محمود حبیبی مظاهری، تهران: پژوهشکده مطالعات راهبردی.
- شریعتی، علی (۱۳۵۸). *شیعه*. (مجموعه آثار ۷)، چاپ نخست، تهران: صاحب 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: انتشارات قلم.
- شریعتی، علی (۱۳۸۷). *نیازهای انسان امروز*. قم: مؤسسه فرهنگی و اطلاع‌رسانی تبیان.
- شریعتی، علی (۱۳۸۹). *بازگشت به خویش*. (مجموعه آثار ۴)، چاپ نخست، تهران: ایران جوان.

^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.

- 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)، ۶۰۰-۵۷۳. doi:10.22061/orj.2024.2078
- علیزمانی، امیرعباس و فرجی، علیرضا (۱۳۹۳). بررسی و تطبیق مفهوم خدا و اصالت در اندیشه کرکگور و سارتر. *الهیات تطبیقی*، ۵ (۱۱)، ۱۱۴-۹۱.
- علم‌الهدی، علی؛ فیاض، ابراهیم؛ ضیایی، حمیدرضا و واعظی، علی (۱۳۹۶). واکاوی مفهوم ایدئولوژی در اندیشه شریعتی و سروش. *آیین حکمت*، ۹ (۳۱)، ۱۶۳-۱۸۶. doi:10.22081/pwq.2017.63778
- فانون، فرانتس (۱۳۵۵). *پوست سیاه، صورتک‌های سفید*. ترجمه امین کاردان، چاپ دوم، تهران: شرکت سهامی انتشارات خوارزمی.
- قادر، حاتم (۱۳۸۵). *اندیشه‌های سیاسی در قرن بیستم*. تهران: سمت.
- کوهن، آوین استنفورد (۱۳۸۴). *ثغوری‌های انقلاب*. ترجمه علیرضا طیب، تهران: نشر قومس.
- لنین، ولادیمیر ایلیچ (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 پلخانف، گئورگی والتینوویچ (۱۳۷۹). *لودویگ فوئرباخ و ایدئولوژی آلمانی*. گزیده و ترجمه پرویز بابایی، تهران: نشر چشمه.
- منوچهری، عباس (۱۳۸۳). *شریعتی، هرموتیک رهایی و عرفان ملنی*. ترجمه حسین خندق‌آبادی، چاپ نخست، تهران: مؤسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی.
- منوچهری، عباس و سالاری، عاطفه‌السادات. (۱۳۸۷). از خود بیگانگی در خوانش اندیشه سیاسی شریعتی. *پژوهش حقوق عمومی*، ۱۰ (۲۵)، ۱۶۴-۱۴۷.
- 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.