

A Review and Critique of Shariati's Historical Sociological Approach in Islamology¹

Nursaid Asa *

Fereshteh Sadat Ettefaghfar ** **Mahdi Goljan** ***

(Received: 2020-09-28; Accepted: 2021-01-28)

Abstract

The study of Shariati's methodology in Islamology shows that his creativity and modernity in the different interpretation of religion is undoubtedly the result of his methodological innovations in applying the achievements of sociology and modern philosophy of history in redefining religious concepts and beliefs. Shariati's approach to Islamic studies can be placed in the context of the sociology of religion. Shariati has always considered the three components of historicism (attention to the background and historical role of phenomena), objectivism and systematic attitude as the main features of his method. Using an interpretive method with an analytical approach, this article seeks to show that Shariati's unique method in Islamic studies has paved the way for attention to new dimensions of religious texts and Islamic history, which has enabled him to have an ideological understanding of religion. In Shariati's approach to Islamology, special attention has been paid to the political and social capacities of Islam and the Shiite religion.

Keywords: Ali Shariati, Islamology, Historical Sociology, Objectivism, History.

1. This article is taken from: Nursaid Asa, "A Study of Shariati's Ideological Approach to Islamic History", 2021, PhD Thesis, Supervisor: Fereshteh Sadat Ettefaghfar, Islamic Azad University, Yadegar Emam Khomeini Branch, Shahr Rey, Iran.

* PhD Student in Islamic History, Islamic Azad University, Yadegar Emam Khomeini Branch, Shahr Rey, Iran, nmodem@gmail.com.

** Assistant Professor, Department of History, Islamic Azad University, Yadegar Emam Khomeini Branch, Shahr Rey, Iran (Corresponding Author), etefaghfar@iausr.ac.ir.

*** Assistant Professor, Department of History, Islamic Azad University, Yadegar Emam Khomeini Branch, Shahr Rey, Iran, m.goljan12@yahoo.com.

پژوهش‌های ادیبانی

«مقاله پژوهشی»

سال نهم، شماره هفدهم، بهار و تابستان ۱۴۰۰، ص ۱۷۳-۱۹۴

بررسی و نقد رویکرد جامعه‌شناسی تاریخی شریعتی در اسلام‌شناسی^۱

نورسعید آسا*

فرشته‌سادات اتفاق‌فر** مهدی گلجان***

[تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۷/۰۷؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۱۱/۰۹]

چکیده

بررسی روش‌شناسی شریعتی در اسلام‌شناسی نشان می‌دهد که خلاقیت‌ها و نوگرایی‌های وی در تفسیری متفاوت از دین بی‌شک نتیجه نوآوری‌های روش‌شناختی وی در به‌کارگیری دستاوردهای جامعه‌شناسی و فلسفه تاریخ جدید در بازتعریف مفاهیم و باورهای دینی است. رویکرد شریعتی در مطالعات اسلامی را می‌توان در بستر جامعه‌شناسی دین قرار داد. شریعتی همواره به سه مؤلفه تاریخ‌گرایی (توجه به پیشینه و نقش تاریخی پدیده‌ها)، عینیت‌گرایی و نگرش نظام‌مند به عنوان ویژگی‌های اصلی روش خود توجه کرده است. این مقاله با به‌کارگیری روش تأویلی با رویکرد تحلیلی در صدد است نشان دهد که روش منحصر به فرد شریعتی در مطالعات اسلام‌شناسی زمینه‌ساز توجه به ابعاد جدیدی در متون دینی و تاریخ اسلامی شده که از بستر آن امکان خوانشی ایدئولوژیک از دین برای وی فراهم شده است. در رویکرد اسلام‌شناسی شریعتی توجه ویژه‌ای به ظرفیت‌های سیاسی و اجتماعی دین اسلام و مذهب تشیع شده است.

کلیدواژه‌ها: علی شریعتی، اسلام‌شناسی، جامعه‌شناسی تاریخی، عینیت‌گرایی، تاریخ.

۱. برگرفته از: نورسعید آسا، بررسی رویکرد ایدئولوژیک شریعتی به تاریخ اسلام، رساله دکتری تاریخ اسلام، استاد راهنما: فرشته‌سادات اتفاق‌نظر، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد یادگار امام خمینی، شهر ری، ایران، ۱۴۰۰.
* دانشجوی دکتری تاریخ اسلام، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد یادگار امام خمینی، شهر ری، ایران nmodem@gmail.com
** استادیار گروه تاریخ، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد یادگار امام خمینی، شهر ری، ایران (نویسنده مسئول) etefaghfar@iausr.ac.ir
*** استادیار گروه تاریخ، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد یادگار امام خمینی، شهر ری، ایران m.goljan12@yahoo.com

مقدمه

علی شریعتی پیش از انقلاب و در بحبوحه آن تأثیر ژرفی بر جامعه فکری ایران گذاشت و بسیاری را مسحور خود کرد. بر همین پایه، بی‌تردید اثر چشمگیری هم بر شکل‌گیری باورهای جریان روشنفکری آن روزگار در باب مفاهیم و موضوعات مختلف گذاشت؛ تأثیری که البته فراز و نشیب‌هایی در این چند دهه به خود دیده و هنوز تا اندازه‌ای ادامه دارد. شریعتی همانند هر متفکر دیگری، فرزند زمان خویش بود. رویکرد شریعتی در عرضه اسلام به جوانان تحصیل‌کرده اهمیت بسیار داشت. یکی از عوامل موفقیت شریعتی در عرضه خوانش‌های جدید از اسلام و اقبال جوانان و دانشجویان و حتی بعضی از روحانیان جوان به وی ناشی از استفاده او از رویکردها و روش‌های جدید در بازخوانی و تفسیر متون دینی و تاریخ اسلام بود.

اسلام‌شناسی شریعتی در زمان خودش با اشکالات فراوان برخی از اندیشمندان اسلامی معاصر مواجه شد. یکی از منتقدان اصلی شریعتی، مطهری بود. از نگاه وی، اسلام‌شناسی شریعتی ناقص است، مثلاً پس از انتشار کتاب *اسلام‌شناسی شریعتی*، مطهری در نقدی بر آن نوشت: «این جزوه مانند غالب نوشته‌های نویسنده از نظر ادبی و هنری اعلا است و از نظر علمی متوسط است و از نظر فلسفی کمتر از متوسط و از نظر دینی و اسلامی صفر است» (رحمتی، ۱۳۸۰: ۳۴). مطهری در باب کتاب حسین وارث آدم و راجع به استفاده از تعبیر مارکسیستی برای تبیین ایدئولوژی اسلامی معتقد بود: «نوعی روضه مارکسیستی است برای امام حسین (علیه السلام) که تازگی دارد» (مطهری، ۱۳۶۳: ۲۵۵). بهشتی نیز درباره اسلام‌شناسی شریعتی معتقد بود: «شریعتی از دید من یک محقق جامع‌الشرایط و جامع‌الاطراف در زمینه مسائل اسلامی که دارای صلاحیت‌های فنی لازم برای اظهار نظر درباره مسائل اسلامی و فهم کتاب و سنت باشد نیست» (حسینی بهشتی، ۱۳۹۰: ۵۴). به زعم وی: «شریعتی بیش از آنکه اندیشمند باشد شاعر است، روی قریحه حرف می‌زند؛ روی سلیقه حرف می‌زند؛ و این بزرگ‌ترین انحراف و خطای او است. این مسئله را به خود او هم گفته‌ام و از او خواستم که دیگر این کار را نکند» (همان: ۸۲). شاید آنچه اسلام‌شناسی شریعتی را با مطالعات اسلام‌شناسان حوزوی و روحانیان متفاوت می‌کرد روش‌شناسی وی در اسلام‌شناسی بود. تفکر شریعتی، تفکری چندضلعی و چندرگه است که از آبشخورهای نظری گوناگونی، تغذیه و اقتباس کرده

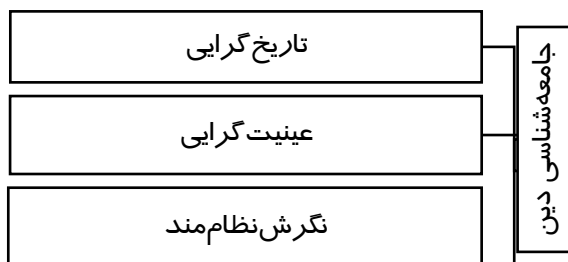
است، از جمله ماکس وبر، کارل مارکس، لویی ماسینیون، ژرژ گوروچیچ، ژان پل سارتر، فرانتس فانون و ... از بنیان‌آفرینان اندیشه دینی و اجتماعی شریعتی هستند. در بیشتر آثار وی، رد پای دیدگاه‌های این متفکران به چشم می‌خورد، به گونه‌ای که او کوشیده است با ترکیب و ادغام این رویکردهای نظری، رویکردی تاریخی و جامعه‌شناختی پایه‌گذاری کند که ویژگی اصلی‌اش بازخوانی دین با توجه به اوضاع و احوال دنیای مدرن و متناسب با آن باشد.

شریعتی‌روشناسی جدید برآمده از علوم انسانی و متفاوت با روش سنتی متداول در حوزه‌های علمیه را در تبیین گزاره‌های اسلامی به کار می‌گیرد، در حالی که روش مزبور، یکی از روش‌های شناخت مذهب است که به‌ویژه در شناخت مدل‌های التزامی گزاره‌ها و باورهای دینی می‌توان با مطرح کردن پرسش‌های نو از این طریق استفاده کرد. ترکیب رویکرد تاریخی با نظریه‌های جامعه‌شناسی طبقات اجتماعی گوروچیچ از مهم‌ترین خلاقیت‌های روش شناختی شریعتی در مطالعات تاریخ اسلام تلقی می‌شود. گوروچیچ معتقد است هیچ ساختی بدون فرهنگ و هیچ فرهنگی بدون ساخت متبلور نمی‌شود. فرهنگ و ساخت دو عنصر انکارناپذیر و جدایی‌ناپذیرند. هیچ یک از عناصر، ابعاد یا عوامل را نباید به‌تنهایی و مجزا از دیگر عوامل، به عنوان عامل مسلط فرض کرد.

هدف اصلی این پژوهش بررسی و نقد روش شریعتی در مطالعات موسوم به اسلام‌شناسی است. روش گردآوری داده‌های لازم برای انجام‌دادن چنین پژوهشی، «اسنادی» است و تحلیل داده‌های گردآوری‌شده، با بهره‌گیری از روش تأویلی با رویکرد تحلیلی صورت گرفته است. مدل پژوهشی بر اساس الگوی ترکیبی مد نظر شریعتی طراحی شده است. پرسش اصلی پژوهش این است که: ویژگی‌های منحصر به فرد روش شریعتی در اسلام‌شناسی چه بوده است؟ فرضیه مقاله این است که شریعتی با تمرکز بر تاریخ‌گرایی، عینیت‌گرایی واقع‌گرایانه و نگرش نظام‌مند زمینه‌خوانش دین به مثابه ایدئولوژی را در مطالعات اسلام‌شناسی فراهم کرد.

مدل اسلام‌شناسی شریعتی

مدل استفاده‌شده در این مقاله مدلی ترکیبی است که در آن کوشیده‌ایم الگوی جامعه‌شناسی دین شریعتی را بر اساس سه عنصر تاریخ‌گرایی، عینیت‌گرایی و نگرش نظام‌مند صورت‌بندی کنیم.



۱. رویکرد جامعه‌شناختی در دین پژوهی

توجه جامعه‌شناسان به دین بیشتر از آن حیث است که دین و اعتقادات دینی می‌تواند بر بسیاری از رفتارهای اجتماعی تأثیرگذار باشد، چراکه ادیان در طول تاریخ همواره منجر به ظهور تحولات اجتماعی و تاریخی مهمی شده‌اند و نمی‌توان دینی را در تاریخ پیدا کرد که از سطح باور و اعتقادی معنوی فراتر نرفته و منجر به پیامدهای اجتماعی خاصی نشده باشد. به همین دلیل هم دین به صورت واقعیت تاریخی مؤثری در تحولات و رخداد‌های مختلف محل توجه جامعه‌شناسان است. ریشه‌های مطالعات دینی با رویکردهایی نظیر روش‌های جامعه‌شناختی در برخی از پژوهش‌های قدیمی هم به چشم می‌خورد. به زعم برخی از صاحب‌نظران حوزه جامعه‌شناسی دین:

مباحثی از جنس جامعه‌شناسی دین در طول تاریخ وجود داشته است، هرچند چنین نامی بر آن نهاده بودند. مثلاً گزنوفانوس^۱، سیمای خدایان اقوام گوناگون را تابعی از همان قوم تلقی می‌کرد، طرح مطلوب افلاطون از شهر عدالت مبتنی بر یک جامعه ایده بود، و ارسطو به نقش اخلاقیات در زندگی جمعی بشر توجه داشت. در اندیشه متفکران مسلمان هم نمونه‌هایی از این امر به چشم می‌خورد. به طور مثال در اندیشه فارابی هم تصویری از انواع مدینه‌های فاضله ارائه می‌گردد. ابن‌خلدون هم در کتاب مقدمه به نقش دین در پیدایش و انحطاط سلسله‌های مختلف و همبستگی اجتماعی (عصیت) در جوامع گوناگون توجه دارد (شجاعی زند، ۱۳۸۰: ۱۴۳).

بی‌شک، به اعتقاد بسیاری از پژوهشگران حوزه جامعه‌شناسی: «جامعه‌شناسی دین یکی از مهم‌ترین رهیافت‌های مطالعه دین قلمداد می‌شود که در آن دین از زاویه جامعه‌شناختی مورد مطالعه قرار می‌گیرد. البته همچنان ابهام‌های زیادی در خصوص

تعریف این رشته علمی وجود دارد» (مندراس، ۱۳۵۶: ۳۱). هدف جامعه‌شناسی دین شناخت پدیده‌ها، اعمال و رفتار دینی با رویکرد جامعه‌شناختی است و آنها را به عنوان «پدیده‌های اجتماعی» بررسی و مطالعه می‌کند. جامعه‌شناسی دین پدیده‌ها و کنش‌های مذهبی را به صورت نوعی پدیده اجتماعی با به‌کارگیری روش و رویکردهای دینی می‌کاود (فروند، ۱۳۶۸: ۸۷). جامعه‌شناسی دین دانشی تلقی می‌شود که مظاهر جمعی مذهب، کنش‌ها و رفتارهایی را می‌کاود که در عرف، دینی قلمداد می‌شوند. جامعه‌شناسی دین بیش از آنکه به احکام و قوانین دینی توجه داشته باشد معطوف به رفتارهای دینی و پیامدهای اجتماعی آنها است. ملکم همیلتون در کتاب *جامعه‌شناسی دین*، درباره این رشته علمی معتقد است:

جامعه‌شناسی دین دانشی است که به بررسی تجربی و تحلیلی دین در زمینه اجتماعی آن می‌پردازد که در نتیجه هم تأثیرگذاری بر جامعه و هم تأثیرپذیری دین از سایر پدیده‌های اجتماعی مورد مطالعه قرار می‌گیرد. ... این رشته علمی در حقیقت به دو امر مهم و اصلی توجه دارد، نخستین مسئله دلیل نقش اعتقادات و رفتارهای دینی در تحولات فرهنگی و اجتماعی جوامع مختلف است و موضوع دوم دلایل شکل‌گرفتن همین اعتقادات و رفتارهای دینی در قبال صورت‌های مختلف موجود است (همیلتون، ۱۳۸۷: ۱۸).

روش شریعتی در مطالعه تاریخ اسلام و متون اسلامی بر اساس تجزیه و تحلیل جلوه‌های جمعی دین و کنش‌های جمعی متدینان شکل گرفته است. وی دین را همچون پدیده‌ای اجتماعی و تاریخ‌ساز مطالعه می‌کند که منشأ تحولات حیات جمعی بشر است. از این حیث باید الگوی اسلام‌شناسی وی را الگویی برآمده از جامعه‌شناسی دین دانست. شریعتی با الهام از مطالعات ماکس وبر درباره پیامدهای اجتماعی و سیاسی مذهب پروتستان در اروپا و با استفاده از روش ماکس وبر به دنبال الگوهای آرمانی ذهنی انسان‌ها می‌گردد. همانند وبر که پروتستانتیسم را الگوی آرمانی می‌گذارد، شریعتی نیز پروتستانتیسم اسلامی را به عنوان الگوی ایدئال انتخاب می‌کند. بر همین اساس، معتقد است اگر بخواهیم کشور اسلامی و پیشرفته درست کنیم باید نوعی پروتستانتیسم اسلامی ایجاد کنیم. الگوی شریعتی، دین را پدیده‌ای تاریخی می‌انگارد و تاریخ، میدان کار اندیشه‌های شریعتی است و آثار او همه به نحوی پیوند و نسبتی با تاریخ دارند. حتی کویریات هم از نظر شریعتی تاریخ ظهور یافته در چهره جغرافیا است.

رویکرد شریعتی در جامعه‌شناسی دین در کنار توجه به تاریخ، تفسیرگرایی است که آثار دین‌ورزی را بسته به اشکال مختلف دین‌باوری و دینداری توضیح می‌دهد. هر گروه یا جماعتی بر حسب سطح فکر، فرهنگ، خودآگاهی، وضعیت روحی و اجتماعی، و رفتاری که دارد ممکن است از دین، تلقی انحطاط‌آمیز یا ترقی‌خواهانه، آزادمنشانه یا تمامیت‌خواهانه، عقلانی یا غیرعقلانی، و تحول‌خواهانه یا توجیه‌گر داشته باشد. وی دین را مؤلفه اجتناب‌ناپذیری در مجموعه ساختارهای اجتماعی ایران و به مثابه واقعیتی می‌دید که به جای طفره‌رفتن از آن لازم است به تفسیرش اندیشیده شود (فراست‌خواه، ۱۳۹۰: ۷۴-۷۵).

۲. روش‌شناسی شریعتی در اسلام‌شناسی

شریعتی در مطالعات موسوم به اسلام‌شناسی خود اهمیت بسیار برای علوم تجربی، در مقایسه با روش‌های فلسفی، در نظر می‌گیرد و موفقیت‌های علوم جدید را نتیجه به‌کارگیری روش صحیح علمی می‌داند و صراحتاً می‌گوید: «شاید تا حدی معتقد باشید و خیال کنید که در این مورد مبالغه می‌کنم. شاید نشنیده باشید که کسی تا این حد و این اندازه درباره نقش متد تحقیق و متد علمی در زندگی بشر تکیه داشته باشد» (شریعتی، ۱۳۷۶: ۴۱). البته شریعتی همه دیدگاه‌های اثبات‌گرایان را نمی‌پذیرد. رهیافت اثبات‌گرایی با سه ویژگی اساسی شناخته می‌شود؛ نخست اینکه دانش ذاتاً بی‌طرف است؛ دومین اصل اثبات‌گرایی این است که تنها روش علمی، روش علوم طبیعی است؛ و نهایتاً آنها معتقدند دانشمندان علوم اجتماعی نیز باید از روش‌های دقیق علوم طبیعی استفاده کنند (ادیبی و انصاری، ۱۳۵۸: ۱۳۹). این ویژگی‌ها بی‌شک در الگوی اسلام‌شناسی شریعتی نیست. اثبات‌گراها معتقدند می‌توان جهان را از طریق تجربه و مشاهده درک کرد و حقیقت‌بودن یا نبودن هر گزاره را از طریق مشاهده تجربی مشخص کرد. آنها داده‌های موجود را به‌دقت بررسی و ارزیابی می‌کنند و مدعی تولید قضایای عام و پایدار هستند (Terriff, 1999: 100). شریعتی ضمن به رسمیت شناختن واقعیت‌های مشاهده‌پذیر، با رویکرد انتقادی خود در جامعه‌شناسی از اثبات‌گرایی فاصله می‌گیرد. شریعتی عینیت‌گرایی را جایگزین رئالیسم فلسفی ارسطویی می‌کند و میراث فکری و فلسفی ارسطو را عامل اصلی ناپویایی فکری می‌داند و معتقد است یونانی‌زدگی علم بشر، تکیه ارسطو بر منطق و قیاس و روش تحقیق ذهنی و اندیشیدن به کلیات و

ذهنیات بدون توجه به جزئیات مانع بروز استعداد‌های نوابغ قرون وسطا و تمدن اسلامی شد (شریعتی، ۱۳۷۶: ۴۷-۴۸). شریعتی کوشید جایگزین‌های مناسبی برای روش‌های ارسطویی در مطالعات اسلامی مطرح کند. او در کتاب‌هایی که راجع به اسلام‌شناسی و شناخت ادیان نوشته، معتقد است برای شناخت هر دینی دو راه وجود دارد: یکی شناخت متن دینی، دیگری شناخت تاریخ و تحولات و حوادث تاریخی که بر آن دین رفته است (شریعتی، ۱۳۶۲: ۵۹). در واقع، با این بیان، شریعتی نوعی روش تاریخی، توصیفی و نقلی را عرضه کرده است.

شریعتی با وجود توجه به علم جدید رویکرد انتقادی به آن دارد و یکی از نقایص علم امروز را این می‌داند که به مسائلی همچون هدف خلقت، هدایت انسان، تکامل روح، ارزش‌های اخلاقی، و اینکه چگونه زندگی کنیم و برای چه زندگی کنیم پاسخ نمی‌دهد و از طرفی به مذهب، که در گذشته به این مسائل می‌پرداخت، اعتقاد ندارد. به زعم شریعتی، روان‌شناسی کاری به روح ندارد، بلکه به آثار بیرونی درون انسان توجه دارد و جامعه‌شناسی کاری به جامعه آرمانی ندارد، بلکه فقط به دنبال توصیف جامعه است (شریعتی، ۱۳۷۶: ۲۹۲-۲۹۵). نوآوری‌های شریعتی بیشتر محصول نگاه متفاوتی است که به پدیده‌های اجتماعی و انسانی مطرح‌شده در قرآن دارد. به زعم وی، روش تحقیق قرآن برخلاف روش کلی‌گرای ارسطویی است، بلکه جزئی‌گرایانه است. یعنی به جای پرداختن به علل اولی به ماوراءالطبیعه و کلیات، به جزئیات و پدیدارهای عینی نظر دارد؛ پدیده‌هایی همچون ستاره، زنبور عسل، عنکبوت، گاو، مورچه، شب و ... در قرآن فراوان آمده است (شریعتی، ۱۳۷۸ الف: ۱۳۵). برای شناخت هر دینی دو راه وجود دارد: یکی شناخت متن دینی، دیگری شناخت تاریخ و تحولات و حوادث تاریخی که بر آن دین رفته است (شریعتی، ۱۳۶۲: ۵۹). توجه شریعتی به تاریخ نشان‌دهنده روش‌شناسی او در دین‌پژوهی است. به زعم وی:

اسلام همه چیز را، هستی را و انسان را با تضاد شروع می‌کند. دیالکتیک، اصل تضاد در طول تاریخ، از یونان گرفته تا هگل و از مذاهب و فلسفه‌هایی که حتی بنیان‌گذار انسان شناخته نیستند، در هند، چین و ایران تا مذاهب پیشرفته و بزرگ مانند یهود و مسیحیت و اسلام همه جهان و انسان را و جامعه را و تاریخ را بر اصل تضاد طرح کردند و اصل تضاد، اصولاً اصلی است که جزء خصوصیات منطقی دینی و عرفانی است (شریعتی، ۱۳۶۱ الف: ۱۸۷).

شریعتی در تحلیل‌های جامعه‌شناختی خود کمتر از دیدگاه‌های متمایل به تجربه‌گرایی بهره‌جسته است. او اساساً جامعه‌شناسی را جزء علوم تجربی و اثباتی نمی‌داند. لذا در آن کمتر به دنبال دست‌یابی به قانون علمی است (آزاد ارمکی، ۱۳۷۴: ۱۱۱-۱۱۰). در آثار شریعتی انتقادات مختلفی به رویکردهای اثبات‌گرایانه در جامعه‌شناسی دیده می‌شود. شریعتی با بی‌طرفی و بی‌تعهدی علم مخالف است. ضمناً معتقد است: «عالم باید پیش از تحقیق از عقیده آزاد باشد و پس از تحقیق به آن پای‌بند» (شریعتی، ۱۳۷۵: ۲۴).

شریعتی معتقد است در علوم انسانی همواره باورها و علایق محقق در نتایج و یافته‌های تحقیقاتش اثرگذار است. زیرا هر عالم محقق قبل از عالم‌بودن و محقق‌بودن، فردی انسانی است و هیچ‌گاه نمی‌تواند مطمئن شود که در قضاوت و تحقیق علمی‌اش، پیش‌داوری، احساسات و خصایص فکری، ذوقی، تربیتی، مذهبی، طبقاتی، محیطی و حتی ارثی، غیرمستقیم و ناخودآگاه، بیش و کم دخالتی نداشته‌اند، به‌خصوص در علوم انسانی که با انسان و خصوصیات روحی، فکری و اعتقادی‌اش رابطه مستقیم دارد (شریعتی، ۱۳۶۲: ۴۸۱-۴۸۲). انتقاد شریعتی به اثبات‌گرایی به تأثیرپذیری او از سنت جامعه‌شناسی فرانسوی مربوط می‌شود. شریعتی یک دوره پنج‌ساله را شاگرد جرج گورویچ، جامعه‌شناس مشهور آن سال‌ها، در سوربن بود. او خود معترف است که گورویچ نگاه جامعه‌شناسانه به او بخشید (شریعتی، ۱۳۸۶: ۱۳).

۳. جایگاه تاریخ در اسلام‌شناسی شریعتی

تاریخ‌نگاری در ایران با دشواری‌های متعددی مواجه است. یکی از این دشواری‌ها به‌کارگیری دانش و روش تحقیق مدرن غربی برای نگارش تاریخ ایران است. رویکرد شریعتی در تاریخ‌پژوهی دینی مبتنی بر نگرشی نقادانه است. شریعتی می‌کوشد هم از بیرون با کمک عقل نقاد خود، سنت و دین را نقد کند و هم از درون با درک و دریافتی هرمنوتیکی، تفسیرهای خاص خود از دین را مطرح کند. شریعتی هم مدرنیته، هم دین و هم سنت را نقد می‌کند. این گفتمان انتقادی و رادیکالی شریعتی است. برخی از منتقدان شریعتی با تفکیک چهار پارادایم سنت‌گرا، مدرن، پسامدرن و فرامدرن شریعتی را نظریه‌پرداز فرامدرن می‌دانند و نقد شریعتی از آزادی، دموکراسی و سرمایه‌داری در این چارچوب می‌گنجد (آقاجری، ۱۳۷۹: ۱۸).

بررسی رویکرد شریعتی در تاریخ‌پژوهی نشان می‌دهد که دیالکتیکی میان عقل مدرن و سنت تاریخی در تفکر شریعتی برقرار می‌شود. همین تلاش برای برقراری دیالوگ میان سنت تاریخی و عقلانیت مدرن و مواجهه دیالکتیکی میان سنت و مدرنیته، یعنی نقد غرب از پایگاه سنت، بی‌آنکه بکوشد عقلانیت ماقبل مدرن را به عقلانیت جدید تحمیل کند و بازتفسیر سنت بر اساس مقولات مدرن، بی‌آنکه به صورت مدرن بخشیدن به ماده سنت تاریخی منتهی شود، روح و بصیرت بنیادین تفکر شریعتی است (علایی و وثوقی، ۱۳۹۷: ۹۵).

شریعتی یافتن دلایل اصلی انحطاط و علل عقب‌ماندگی جوامع اسلامی را رسالت و مسئولیت بزرگ و مهم خود قلمداد می‌کند و معتقد است با نشان‌دادن این وضعیت می‌تواند نقش مؤثری در آگاهی‌بخشی به آنها راجع به تقدیر تاریخی و اجتماعی نامبارکشان داشته باشد و راه‌حل‌های مناسبی بر مبنای توانمندی‌ها، امکانات موجود و ضروریات و سرمایه‌های اجتماعی این جوامع برای برون‌رفت از این وضعیت تاریخی به آنها بدهد. وی مسئولیت روشنفکرانه خود در قبال جامعه را ایجاد خودآگاهی راجع به تضادهای اجتماعی در مردم جامعه خود می‌داند (یوسفی اشکوری، ۱۳۷۹: ۴۲).

شریعتی جایگاه ویژه‌ای برای رویکرد تاریخی و جامعه‌شناسانه در مذهب قائل بود. به زعم وی، جامعه‌شناسی دین به پژوهشگر نشان داده است که باورهای فلسفی و مذهبی حاکم، همواره انعکاسی از مناسبات اجتماعی و شیوه حیات مادی جوامع بوده و همواره «وضع موجود» جامعه به صورت اعتقادات دینی یا جهان‌بینی تبیین و تفسیر شده و دین و اعتقادات دینی حاکم توجیه‌کننده مناسبات مادی جامعه بوده و باورهای فراطبیعی انعکاسی از واقعیت‌های مادی و اجتماعی است. به زعم وی، ادیان حاکم بر تاریخ، همواره ابزار سلطه طبقات حاکم بوده‌اند. به اعتقاد شریعتی:

مذهب به همان اندازه که سازنده سرنوشت جامعه، ایجادکننده نهضت‌های تاریخ و به قول ویل دورانت، تشکیل‌دهنده قدرت‌ها و نهضت‌ها، طبقات و نهادهای فرهنگی و معنوی و ایجادکننده تمدن‌ها و فرهنگ‌های بشری و حتی سازمان‌های اداری است، به همان میزان عامل تخدیر و توقف در جامعه بشری نیز بوده و هست (شریعتی، ۱۳۶۴: ۱۲۰).

فلسفه تاریخ مد نظر شریعتی بر اساس منطق دیالکتیک هگلی صورت‌بندی می‌شد و

به زعم وی زمینه ایجاد جامعه تازه از درون هر جامعه‌ای پدید می‌آید. وی نگرش خود در این زمینه را کاملاً مطابق با دیالکتیک مارکس و سنت مارکسیستی تلقی می‌کند و می‌گوید:

کاملاً با آن تطبیق می‌کند و به نظر من، سه پایه دیالکتیک (تز، آنتی‌تز و سنتز) آهنگ بسیار کلی بستر تاریخ را بیان می‌کند و آیه ۳۹ و ۴۰ سوره حج: «ان الذین یقاتلون...» مبین این است که تنازع بقا موتور تکامل جامعه بشری است (شریعتی، ۱۳۶۱: ۲۸۶).

شریعتی رویکرد تاریخی در اسلام‌شناسی را برای شرح تحول و تکامل جامعه انسانی بهترین رویکرد می‌دانست و معتقد بود «تاریخ علم شدن انسان است» (همان: ۷۷) و مذهب را هم همسو با سیر تکامل تاریخی تفسیر می‌کرد. به زعم وی:

نه تنها مذهب با تکامل مغایر نیست، بلکه تکامل مذهبی با ثابت‌بودن مفاهیم مذهبی مغایر نیست. مگر نه این است که قوانین طبیعت ثابت است، اما علم طبیعت‌شناسی در طول تاریخ دائماً در تغییر و تکامل است؟ مذهب هم، همچون طبیعت ثابت است، اما انسان‌ها در رابطه با مذهب تکامل پیدا می‌کنند، همچنان که انسان‌ها در رابطه با طبیعت ثابت تکامل پیدا می‌کنند. ثابت‌بودن مذهب، مغایر با تکامل علم مذهبی نیست (همان: ۲۵۷).

نگاه تکامل‌گرایانه شریعتی به مذهب، به مفهوم عام، و اسلام، به طور خاص، ناشی از رویکرد تاریخی وی در تحلیل پدیده‌های مذهبی است. شریعتی برخلاف رهیافت‌های فلسفی و متافیزیکی کلاسیک در الاهیات سنتی می‌کوشد با استفاده از نظریه‌های جامعه‌شناسی جدید و فلسفه‌های تاریخی که مبتنی بر درک پویایی تحولات تاریخی است مفاهیم دینی را در بستر نظری جدیدی بازتعریف کند. او اسلام را دینی می‌داند که قابلیت جمع دیالکتیکی مفاهیم متضاد را برای توصیف ابعاد مختلف وجود و حیات آدمی در خود دارد. به اعتقاد وی:

اسلام، معاش و معاد را، مادیت و معنویت را، دنیا و آخرت را از هم جدا و با هم متضاد نمی‌داند، بلکه اساساً دنیا را تنها جایگاه کار و تولید و تکامل و سازندگی و کسب ارزش‌های مادی و معنوی و سعادت اخروی معرفی می‌کند (شریعتی، ۱۳۶۰: ۱۳۷).

درک شریعتی از توحید هم بر همین مبنا شکل گرفته است. توحید برای شریعتی صرف پذیرش یگانگی خدا و نقش وی به عنوان خالق جهان نیست، بلکه به باور او، توحید باید به عملکرد خاصی در زندگی فرد بینجامد. از یک سو منجر به وحدت میان پروردگار، انسان و جهان طبیعی شود و از سوی دیگر، عاملی قدرتمند در راستای همبستگی میان تاریخ، جامعه و ضدنظام طبقاتی حاکم بر جامعه باشد (شریعتی، ۱۳۶۱ الف: ۷۴-۷۶). به باور شریعتی، همه ادیان انسان را جدا از طبیعت تعریف می‌کنند و رشد وی را در گسستن از طبیعت می‌بینند، اما اسلام، انسان را موجودی وابسته به طبیعت تلقی می‌کند و رشد و تکامل وی را در درون طبیعت، و مناسبات مادی و اقتصادی می‌داند (شریعتی، ۱۳۶۱ د: ۵۸).

۴. عینیت‌گرایی در اسلام‌شناسی شریعتی

رویکرد شریعتی به علم حالتی دوگانه دارد. او ضمن آنکه علم‌گرایی را به شدت نقد می‌کند، در بسیاری از تحلیل‌هایش رویکردهای بسیار علم‌گرایانه دارد. برخی معتقدند شریعتی به دلیل آشنایی اندک با علم و فلسفه ضمن آنکه منتقد پوزیتیویسم است خود گاهی در دام پوزیتیویسم افتاده و همین او را دچار نوعی دوگانگی روش‌شناختی کرده است (هاشمی، ۱۳۸۵: ۱۰۰-۱۰۱).

شریعتی در علم‌شناسی‌اش اهمیت بسیار به روش علمی و عینیت‌گرایانه می‌دهد. او معتقد است روش علمی مدرن، برخلاف روش ارسطویی، از جزئی به کلی حرکت می‌کند و جزئیات را می‌کاود و سپس به ما کمک می‌کند تا با روش پژوهش استقرایی به کلیات برسیم. او معتقد است این روش درستی است. زیرا بر اساس این روش، ما می‌توانیم در طبیعت مداخله، و فناوری‌هایی تولید کنیم که درست عمل می‌کند (شریعتی، ۱۳۷۹: ۱۰۴-۱۰۵).

شریعتی پیشرفت علمی بشر پس از دوره رنسانس را نتیجه استفاده از روش مشاهده و استقرا می‌داند و معتقد است بشر از وقتی کلی‌نگری، بافندگی منطقی، تخیلات ذهنی و پرداختن به مسائل غیرطبیعی و غیرعینی را رها کرده و سیرکردن در خیال و منطوق و نتیجه‌گیری ذهنی را کنار زده پیشرفت علمی کرده است (شریعتی، ۱۳۷۶: ۵۴). شریعتی مقصر اصلی عقب‌ماندگی علمی مسلمانان را ارسطو و منطق ارسطویی می‌داند و معتقد

است فلسفه یونانی، یا به تعبیر دقیق‌تر یونانی‌زدگی علم بشر، تکیه بر منطق و قیاس، روش‌های پژوهش ذهنی و اندیشیدن به کلیات و ذهنیات بدون توجه به جزئیات، مانع اصلی بروز استعدادهای نوابغ قرون وسطا و تمدن اسلامی بود (شریعتی، ۱۳۷۸ الف: ۱۳۶-۱۳۷). شریعتی نقد خود را درباره میراث فکری یونانی در جهان اسلام صراحتاً چنین بیان می‌کند:

گرچه فلسفه یونانی، البته بیشتر ارسطویی (فلسفه مشاء) به رشد عقلی و تقویت و غنای نیروی تحلیلی و منطقی و توجیه آگاهانه عقاید و احکام دینی کمک بسیار کرد، ولی بینش اصیل و جهان‌بینی ویژه قرآنی را تغییر داد و این تغییر در انحراف مسیر حرکت فکر و ایمان اسلامی تعیین‌کننده بود و بزرگ‌ترین اثرش تبدیل اسلام از یک دعوت مردمی و بسیج اجتماعی و حرکت انقلابی در جهت تحقق رهبری سیاسی و تکوین نظام اجتماعی مبتنی بر امامت و عدالت، به صورت یک فرهنگ پیشرفته فلسفی علمی بود (شریعتی، ۱۳۸۴: ۱۷۰-۱۷۱).

شریعتی روش علمی صحیح و معتبر را مشاهده، تجربه و استقرا می‌داند و این روش را معیاری برای علمی‌بودن نظریه‌ها تلقی می‌کند. وی معتقد است بینش قرآنی و روش‌شناسی مد نظر قرآن نیز، همان روش استقرایی، عینی و طبیعت‌گرایی است. به زعم وی، روش قرآن، برخلاف کلی‌نگری ارسطو، جزئی‌نگری و توجه به پدیده‌های عینی است (شریعتی، ۱۳۷۸ الف: ۱۳۵-۱۳۶). وی روش علمی مشاهده و استقرا را در علوم طبیعی منحصر نمی‌داند و آن را به علوم انسانی نیز تعمیم می‌دهد، و معتقد است چون در این زمینه از روش علمی استفاده کرده هر انسانی، حتی غیرمذهبی هم، باید تعریف وی را بپذیرد و فقط کافی است که وی با روش و روح علمی آشنا باشد (شریعتی، ۱۳۷۹: ۱۰۵-۱۰۶). البته شریعتی می‌کوشد میان روش علمی و علم‌زدگی (تقلیل همه امور به یافته‌های علم تجربی) تفکیک قائل شود.

۵. نگرش نظام‌مند در اسلام‌شناسی شریعتی

شریعتی قبل از بازگشت به ایران متقاعد شده بود که اسلام مؤثرترین رسانه ارتباطی در ایران است. مهم‌تر از همه اینکه او دیگر در میزان کارایی اسلام، به عنوان مکتب فکری و مذهب، برای ترسیم راه‌حل‌های صحیح به منظور حل مشکلات اجتماعی،

سیاسی و اقتصادی تردیدی نداشت (رهنما، ۱۳۸۳: ۱۸۹-۱۹۰). او معتقد بود دایره دخالت دین اسلام در زندگی فردی، اجتماعی، مادی و معنوی افراد، برخلاف سایر ادیان کاملاً گسترده است (شریعتی، ۱۳۷۱: ۲۷۶). به زعم شریعتی، روشنفکر مسلمان نباید مذهب را نفی کند، بلکه از جهت آخرت‌گرایی باید آن را دنیایی کند و از توجه به روح و نفس و اخلاق و ریاضت به کار، سازندگی، کوشش و فعالیت بکشانند و از جهت صوفی‌گری آن را به اعتراض تبدیل کند (شریعتی، ۱۳۷۸ ب: ۴۹۰). بر همین اساس هم صراحتاً کار خود و مسئولیت خود در بازتعریف اسلام را چنین توصیف می‌کرد:

مسئولیت اصلی و اصیل ما تنها در یک چیز است و آن در کلمه تجدید بنای مکتبی و مسلکی اسلام با بینش شیعی، بر اساس کتاب، سنت، علم و زمان ... آنچه نسل جوان و روشنفکران ما را آسیب‌پذیر کرده است یکی نداشتن ایمان و ایدئولوژی و یکی تسخیر شدن به وسیله ایمان و ایدئولوژی غیر است ... تبدیل اسلام از مجموعه سنت‌های موروثی، میراث‌های فکری و فرهنگی و طبقاتی و قومی و اجتماعی قدیم، تابوهای خرافی، دگم‌ها و جزم‌های شبه‌مذهبی به یک دعوت و ... به گونه‌ای که در آن خدا، جهان، انسان، تاریخ، جامعه و آرمان و جهت و جبهه فکری، اجتماعی، انسانی و عملی هر فرد یا گروهی که بدان ایمان دارد روشن و مشخص و در رابطه‌ای منطقی و ترقی‌ی با هم تفسیر شده باشد (شریعتی، ۱۳۵۶: ۱۷۲-۱۷۳).

محور اندیشه و تفکر شریعتی را باید در رویکرد وی به تاریخ اسلام جست‌وجو کرد. شریعتی درباره مطالعه تاریخ اسلام، قائل به «نظام» است. شریعتی، مروج آن نوع تاریخی است که تاریخ را در کلیت آن می‌نگرد و از حوادث جزئی تاریخی گذر می‌کند. شریعتی جهت و معنای خاصی برای تاریخ قائل است. از نظر او، تاریخ مجموعه به هم پیوسته بامعنایی است. البته این نگاه را از جهان‌بینی توحیدی اتخاذ می‌کند. در نگاه توحیدی شریعتی، تاریخ مبدأ و معادی دارد. به زعم شریعتی، علم تاریخ، اولاً علمی است که همچون دیگر علوم، واجد قانونمندی است؛ ثانیاً موضوع آن، انسان است که موجودی در حال شدن است. بر همین اساس، او مردم (ناس) و سنت را دو پایه اصلی سازنده تاریخ می‌داند. تاریخ در نظر شریعتی، اگرچه بر اساس اصل توحید، یکپارچه و واجد کلیت واحدی است، اما دو سویه دارد و از تضاد میان هابیل و قابیل آغاز می‌شود:

قابل همواره در تاریخ حرکت می‌کند و همواره زمام تاریخ بشر را به دست گرفته است. قابل، مذهبی است و مذهبش هم مذهب شرک است. اما هابیل به عنوان انسانی که انسان اسلام و انسان ایدئال و حقیقی است، قربانی شده و بنابراین تاریخ حاکم بر جامعه‌های بشری، تاریخ قابل است (شریعی، ۱۳۸۰: ۲۲۸).

شریعی با تمرکز بر وجوه اجتماعی انسان به جای وجوه فردی و شخصی‌اش، این نگرش را در تفسیر میراث دینی هم به کار گرفت. به باور وی:

انسان گیاهی است که در زمینی به نام جامعه می‌روید، چگونه؟ درست آنچنان که آب و هوا و زمین جامعه اقتضا می‌کند نه آنچنان که خود می‌خواهد؛ زیرا (خود) و (می‌خواهد) ش هر دو میوه جبر است، رویده از جامعه. بنابراین، خود در سرنوشت نمی‌تواند دخالت داشته باشد، چون خود چیزی جز انعکاس جامعه نیست. او جمع را نساخته بلکه این جمع است که او را ساخته است. انسان در سوسیولوژیسم هم منتفی است (شریعی، ۱۳۶۱ ب: ۲۲۳).

روش جامعه‌شناسی تاریخی شریعی در اسلام‌شناسی او را به سوی تفسیری ایدئولوژیک، منسجم و نظام‌مند از اسلام سوق داد. او ایدئولوژی را ایمان آگاهان به چگونه‌بودن وضع موجود ارزیابی می‌کند. شناخت وضعیت تاریخ، مکان و زمان افرادی که پیرامون یک طرز تفکر به وحدت اعتقادی رسیده‌اند و مشخص کردن موضع این افراد در مقابل جبهه‌گیری‌های گوناگون از جمله وظایف یا کارکردهایی است که شریعی برای ایدئولوژی تعریف می‌کند (شریعی، ۱۳۶۱ الف: ۸۳-۸۴). مفهوم «ایدئولوژی» در اندیشه شریعی با عنصر آگاهی پیوند خورده است. به زعم وی، پیروان ایدئولوژی باید دارای ذهن نقاد و وقاد باشند. لذا، تعقل در منظومه فکری شریعی در تبیین ایدئولوژی نقش محوری دارد (شریعی، ۱۳۶۲: ۵۸۲). به نظر شریعی، ایدئولوژی سلاح نیست، بلکه ایمان، مسئولیت، درگیری و فداکاری است (علی‌جانی، ۱۳۸۰: ۲۶۷). البته منتقدان شریعی رویکرد ایدئولوژیک وی به دین را نوعی تقلیل دین به ایدئولوژی هم تفسیر کرده‌اند ولی شریعی بیشتر به دنبال پررنگ کردن ابعاد سیاسی دین است تا تقلیل دین به چارچوبی محدود.

پروژه تفسیر ایدئولوژیک دین به عنوان هدف مدل اسلام‌شناسی شریعی در حقیقت رهایی دین از چارچوب‌های سنتی متداول بود. مذهب سنتی برای شریعی چندان

دلچسب نبود، چراکه از نظر او، ضعف مذهب موجود رسمی این است که واقعاً انسان را از انسان‌بودن خارج می‌کند و به صورت بنده گدای ملت‌مسی برای نیروهای غیبی، که خارج از قدرت او هستند، درمی‌آورد؛ و انسان را از اراده و قدرت خویش بیگانه و خلع می‌کند (شریعتی، ۱۳۶۱ ج: ۷۸). او به دنبال ترسیم تصویری از مذهب بود که قدرت تغییر در زندگی فردی و اجتماعی انسان این عصر را در خود داشته باشد.

ویژگی اصلی و مهم اسلام‌شناسی شریعتی که او را از دیگر مفسران نوگرای اسلام متفاوت کرده است انسجام دیدگاه‌های او است که در حقیقت به اسلام و تشیع مد نظر شریعتی قابلیت تبدیل شدن به ایدئولوژی انقلابی و فراگیر را داده است. بسیاری از کسانی که تحولات سیاسی دهه‌های ۱۳۴۰ و ۱۳۵۰ در ایران را تحلیل و بررسی کرده‌اند معتقدند شریعتی به تمام ظرفیت‌های انقلابی و سرکوب‌شده تشیع، چهره‌ای انقلابی داد، و توانست مذهب را به عامل بسیج ایدئولوژیک مردم علیه حکومت پهلوی در ایران تبدیل کند. شریعتی در حقیقت نوای پیامبرگونه تشیع در مواجهه ضداستعماری با مدرنیته بود که به ایدئولوگ مذهب تشیع تبدیل شد (Dabashi, 2008: 92).

نتیجه

ویژگی اصلی و مهم اسلام‌شناسی شریعتی، روش‌شناسی منحصر به فرد او است که مطالعات وی را از الگوهای علما و روحانیان سنتی و حتی نوگرایی نظیر مطهری و طالقانی در مطالعات اسلامی متمایز می‌کند. اسلام‌شناسی شریعتی را باید در حوزه جامعه‌شناسی دین کاوید. مذهب به مثابه ایدئولوژی در اندیشه شریعتی، مذهبی است که فرد، طبقه یا ملت، آگاهانه انتخاب می‌کند. در مذهب سنتی کسی انتخاب نمی‌کند، اما مذهب به عنوان ایدئولوژی، عقیده‌ای است که آگاهانه بر اساس نیازها و ناهنجاری‌های موجود و عینی و برای تحقق آرمان‌هایی انتخاب می‌شود که برای رفتن به طرف آن آرمان‌ها، این فرد، گروه یا طبقه همواره عشق می‌ورزیده است (شریعتی، ۱۳۶۱ الف: ۱۰۱).

الگوی شریعتی در اسلام‌شناسی مبتنی بر سه شاخصه اصلی است:

۱. تاریخ‌گرایی؛ تاریخ جایگاه خاصی در اندیشه شریعتی دارد. شریعتی تاریخ را وارد مطالعات دین‌شناسی و الاهیات در جامعه ایران کرد. او از منظر تاریخ و جامعه‌شناسی به حوزه مطالعات الاهیاتی می‌پرداخت. شریعتی جهت و معنای خاصی

برای تاریخ قائل است. از نظر او، تاریخ، مجموعه‌ای به هم پیوسته و بامعنا است که البته این نگاه را از جهان‌بینی توحیدی اتخاذ می‌کند.

۲. عینیت‌گرایی؛ شریعتی به جای نگاه فلسفی و کلامی به متون دینی نگاه عینی و روش استقرایی را ترجیح می‌دهد و همین مسئله او را متوجه روش علمی مدرن در بررسی مسائل اسلامی می‌کند. تجزیه و تحلیل پیامدهای اقتصادی، سیاسی و اجتماعی احکام دینی را می‌توان دستاورد مهم این ویژگی روش‌شناختی مطالعات وی دانست.

۳. توجه به روابط میان اجزا در چارچوب نگرشی نظام‌مند؛ این خصیصه به مطالعات وی قابلیت بازتولید ایدئولوژی دینی را می‌دهد و مطالعات اسلام‌شناسی او را منسجم و هدفمند می‌کند. شریعتی می‌کوشد ظرفیت‌های سیاسی دین را برای تغییرآفرینی احیا کند و از دین به عنوان عامل و ابزار مبارزه سیاسی استفاده کند.

شریعتی کوشید با به‌کارگیری رویکرد جامعه‌شناسی دین در مطالعات اسلام‌شناسی با نگرش درون‌دینی زمینه بازتولید و احیای دین را در چارچوب مدرنی نظیر ایدئولوژی فراهم آورد و ظرفیت‌های سیاسی و اجتماعی آن را توسعه دهد. بی‌شک روش‌های حوزوی در مطالعات اسلامی فاقد چنین ظرفیت‌هایی بود و شاخصه اصلی و متمایزکننده کار شریعتی را باید در رویکرد روش‌شناختی وی دانست. بررسی انجام‌شده درباره پرسش اصلی این پژوهش به ما نشان می‌دهد که ویژگی منحصر به فرد مطالعات اسلام‌شناسی شریعتی استفاده از شاخصه‌های فوق در بستر جامعه‌شناسی دین برای بازتولید دین بوده است. الگوی این مقاله که در اسلام‌شناسی شریعتی کاویده شد بررسی رابطه عینیت‌گرایی واقع‌گرایانه اسلام‌شناسی شریعتی است که در آن با توجه به تاریخ اسلام و بررسی پدیده‌های تاریخی با اتکا به نگرش منسجم و ایدئولوژیک تلاش می‌شود ایدئولوژی سیاسی منسجمی از اسلام استخراج شود تا بر اساس آن بتوان دین را به عاملی تحول‌آفرین در حیات اجتماعی انسان معاصر برای مبارزه با استبداد، استعمار و استثمار تبدیل کرد. در مدل پژوهشی مذکور به ظرفیت‌های الگوی شریعتی در نقد وضعیت اجتماعی موجود و ترسیم وضعیت مطلوب در چارچوب ترسیم سیمای ایدئولوژی اسلامی توجه شده است.

پی‌نوشت

۱. فیلسوف، مورخ و از شاگردان سقراط که در آتن به دنیا آمد. دوران زندگی او حدوداً بین سال‌های ۴۳۰ تا ۳۵۴ پیش از میلاد بوده است.

منابع

- آزاد ارمکی، تقی (۱۳۷۴). «پیشینه نظری دیدگاه جامعه‌شناختی دکتر علی شریعتی، نسبت با مارکسیسم»، در: سفر سبز: یادواره هجدهمین سالگرد شهادت دکتر علی شریعتی، تهران: الهام.
- آقاچری، سید هاشم (۱۳۷۹). شریعتی: متفکر فردا، تهران: مؤسسه نشر و تحقیقات ذکر.
- ادیبی، حسین؛ انصاری، عبدالمعبود (۱۳۵۸). نظریه‌های جامعه‌شناسی، تهران: جامعه.
- رحمتی، اکبر (۱۳۸۰). استاد مطهری و روشنفکران، تهران: صدرا.
- رهنما، علی (۱۳۸۳). مسلمانی در جست‌وجوی ناکجاآباد: زندگی‌نامه سیاسی علی شریعتی، ترجمه: کیومرث قرقلو، تهران: گام نو.
- شجاعی زند، علی‌رضا (۱۳۸۰). دین، جامعه و عرفی‌شدن، تهران: نشر مرکز.
- شریعتی، علی (۱۳۵۶). با مخاطب‌های آشنا، در: مجموعه آثار، ج ۱، تهران: ارشاد.
- شریعتی، علی (۱۳۶۰). مذهب علیه مذهب، در: مجموعه آثار، ج ۲۲، تهران: سبز.
- شریعتی، علی (۱۳۶۱ الف). جهان‌بینی و ایدئولوژی، در: مجموعه آثار، ج ۲۳، تهران: مونا.
- شریعتی، علی (۱۳۶۱ ب). انسان بی‌خود، در: مجموعه آثار، ج ۲۵، تهران: قلم.
- شریعتی، علی (۱۳۶۱ ج). خودسازی انقلابی، در: مجموعه آثار، ج ۲، تهران: الهام.
- شریعتی، علی (۱۳۶۱ د). تاریخ تمدن ۱، در: مجموعه آثار، ج ۱۱، تهران: آگاه.
- شریعتی، علی (۱۳۶۲). روش شناخت اسلام، در: مجموعه آثار، ج ۲۸، تهران: چاپخش.
- شریعتی، علی (۱۳۶۴). آثار گوناگون، بخش اول، در: مجموعه آثار، ج ۳۵، تهران: مونا.
- شریعتی، علی (۱۳۷۱). بازشناسی هویت ایرانی اسلامی، در: مجموعه آثار، ج ۲۷، تهران: الهام.
- شریعتی، علی (۱۳۷۵). اسلام‌شناسی ۱، در: مجموعه آثار، ج ۱۶، تهران: قلم.
- شریعتی، علی (۱۳۷۶). ویژگی‌های قرون جدید، در: مجموعه آثار، ج ۳۱، تهران: چاپخش.
- شریعتی، علی (۱۳۷۸ الف). تاریخ تمدن ۲، در: مجموعه آثار، ج ۱۲، تهران: قلم.
- شریعتی، علی (۱۳۷۸ ب). چه باید کرد؟، در: مجموعه آثار، ج ۲۰، تهران: قلم.

- شریعتی، علی (۱۳۷۹). *تاریخ شناخت ادیان ۱*، در: *مجموعه آثار*، ج ۱۴، تهران: شرکت سهامی انتشار.
- شریعتی، علی (۱۳۸۴). *ما و اقبال*، در: *مجموعه آثار*، ج ۵، تهران: الهام.
- شریعتی، علی (۱۳۸۶). *هبوط در کویر*، در: *مجموعه آثار*، ج ۱۳، تهران: چاپخش.
- شریعتی، علی (۱۳۸۰). *حسین، وارث آدم*، در: *مجموعه آثار*، ج ۱۹، تهران: قلم.
- علایی، محمدحسن؛ وثوقی، منصور (۱۳۹۷). «تحلیل اندیشه‌های شریعتی در ارتباط با تفکر غیرتولوژیک - غیرسکولار»، در: *جامعه‌پژوهی فرهنگی*، دوره ۹، ش ۳، ص ۷۹-۱۰۱.
- علی‌جانی، رضا (۱۳۸۰). *ایدئولوژی: ضرورت یا پرهیز و گریز؟*، تهران: چاپخش.
- فراست‌خواه، مقصود (۱۳۹۰). «شریعتی، جامعه‌شناسی دین و ایدئولوژی»، در: *مهرنامه*، ش ۱۲، ص ۷۴-۷۵.
- فروند، ژولین (۱۳۶۸). *جامعه‌شناسی ماکس وبر*، ترجمه: عبدالحسین نیک‌گهر، تهران: رایزل.
- مطهری، مرتضی (۱۳۶۳). *حماسه حسینی*، تهران: صدرا.
- مندراس، هانری (۱۳۵۶). *مبانی جامعه‌شناسی*، ترجمه: باقر پرهام، تهران: امیرکبیر.
- هاشمی، محمدمنصور (۱۳۸۵). *دین‌اندیشان متجدد: روشنفکری دینی از شریعتی تا ملکیان*، تهران: کویر.
- همیلتون، ملکم (۱۳۸۷). *جامعه‌شناسی دین*، ترجمه: محسن ثلاثی، تهران: ثالث.
- یوسفی اشکوری، حسن (۱۳۷۹). *شریعتی و نقد سنت*، تهران: یادآوران.

Dabashi, Hamid (2008). *Islamic Liberation Theology: Resisting the Empire*, London: Routledge.

Terriff, Terry (1999). *Security Studies Today*, USA: Blackwell, Polity Press.

References

- Adibi, Hoseyn; Ansari, Abd al-Mabud. 1979. *Nazariyeh-hay Jameshenasi (Sociological Theories)*, Tehran: Society. [in Farsi]
- Aghajari, Seyyed Hashem. 2000. *Shariati: Motefakker Farda (Shariati: Thinker of Tomorrow)*, Tehran: Zekr Publishing and Research Institute. [in Farsi]
- Alayi, Mohammad Hasan; Wothughi, Mansur. 2018. "Tahlil Andisheh-hay Shariati dar Ertebat ba Tafakkor Gheyr Teolojik- Gheyr Sekolar (Analysis of Shariati's Thoughts in Relation to Non-Theological and Non-Secular Thought)", in: *Cultural Sociology*, vol. 9, no. 3, pp. 79-101. [in Farsi]
- Ali Jani, Reza. 2001. *Ideology: Zarurat ya Parhiz wa Goriz? (Ideology: Necessity or Avoidance and Escape?)*, Tehran: Chapakhsh. [in Farsi]
- Azad Armaki, Taghi. 1995. "Pishineh Nazari Didgah Jameshenakhti Doktor Ali Shariati, Nesbat ba Marksism (Theoretical Background of Dr. Ali Shariati's Sociological View of Marxism)", in: *Green Journey: Commemoration of the 18th Anniversary of the Martyrdom of Dr. Ali Shariati*, Tehran: Elham. [in Farsi]
- Dabashi, Hamid. 2008. *Islamic Liberation Theology: Resisting the Empire*, London: Routledge.
- Ferastkhah, Maghsud. 2011. "Shariati, Jameshenasi Din wa Ideology (Shariati, Sociology of Religion and Ideology)", in: *Mehrnameh*, no. 12, pp. 74-75. [in Farsi]
- Freund, Julien. 1989. *Jameshenasi Max Weber (Sociology of Max Weber)*, Translated by Abd al-Hoseyn Nikgozar, Tehran: Rizel. [in Farsi]
- Hamilton, Malcolm. 2008. *Jameshenasi Din (The Sociology of Religion)*, Translated by Mohsen Tholathi, Tehran: Thaleth. [in Farsi]
- Hashemi, Mohammad Mansur. 2006. *Dinandishan Motejadded: Roshanfekri Dini az Shariati ta Malekiyan (Modern Religious Thinkers: Religious Enlightenment from Shariati to Malekians)*, Tehran: Kawir. [in Farsi]
- Mendras, Henry. 1977. *Mabani Jameshenasi (Principles of Sociology)*, Translated by Bagher Parham, Tehran: Amirkabir. [in Farsi]
- Motahhari, Morteza. 1984. *Hamaseh Hoseyni (Epic of Imam Hoseyn)*, Tehran: Sadra. [in Farsi]
- Rahmati, Akbar. 2001. *Ostad Motahhari wa Roshanfekran (Master Motahhari and Intellectuals)*, Tehran: Sadra. [in Farsi]

- Rahnama, Ali. 2004. *Mosalmani dar Jostojuy Nakoja Abad: Zendeginameh Siyasi Ali Shariati (A Muslim in Search of Nowhere: Ali Shariati's Political Biography)*, Translated by Kiyumarth Ghoroghlu, Tehran: Gameno. [in Farsi]
- Shariati, Ali. 1977. *Ba Mokhtatab-hay Ashna (With Familiar Audiences)*, in: Collection of Works, vol. 1, Tehran: Ershad. [in Farsi]
- Shariati, Ali. 1981. *Mazhab Alayh Mazhab (Religion against Religion)*, in: Collection of Works, vol. 22, Tehran: Sabz. [in Farsi]
- Shariati, Ali. 1982 a. *Jahanbini wa Ideoloji (Worldview and Ideology)*, in: Collection of Works, vol. 23, Tehran: Mona. [in Farsi]
- Shariati, Ali. 1982 b. *Ensan Bikhod (Selfless Man)*, in: Collection of Works, vol. 25, Tehran: Ghalam. [in Farsi]
- Shariati, Ali. 1982 c. *Khodsazi Enghelabi (Revolutionary Self-construction)*, in: Collection of Works, vol. 2, Tehran: Elham. [in Farsi]
- Shariati, Ali. 1982 d. *Tarikh Tamaddon 1 (History of Civilization 1)*, in: Collection of Works, vol. 11, Tehran: Aghah. [in Farsi]
- Shariati, Ali. 1983. *Rawesh Shenakht Islam (Method of understanding Islam)*, in: Collection of Works, vol. 28, Tehran: Chapkhash. [in Farsi]
- Shariati, Ali. 1985. *Athar Gunagun, Bakhsh Awwal (Various Works, Part One)*, in: Collection of Works, vol. 35, Tehran: Mona. [in Farsi]
- Shariati, Ali. 1992. *Bazshenasi Howiat Irani Islami (Recognition of Iranian-Islamic Identity)*, in: Collection of Works, vol. 27, Tehran: Elham. [in Farsi]
- Shariati, Ali. 1996. *Islamshenasi 1 (Islamology 1)*, in: Collection of Works, vol. 16, Tehran: Ghalam. [in Farsi]
- Shariati, Ali. 1997. *Wijegi-hay Ghorun Jadaid (Characteristics of the New Centuries)*, in: Collection of Works, vol. 31, Tehran: Chapakhsh. [in Farsi]
- Shariati, Ali. 1999 a. *Tarikh Tamaddon 2 (History of Civilization 2)*, in: Collection of Works, vol. 12, Tehran: Ghalam. [in Farsi]
- Shariati, Ali. 1999 b. *Cheh Bayad Kard (What Should Be Done?)*, in: Collection of Works, vol. 20, Tehran: Ghalam. [in Farsi]
- Shariati, Ali. 2000. *Tarikh Shenakht Adyan 1 (History of the Knowledge of Religions 1)*, in: Collection of Works, vol. 14, Tehran: Publishing Joint Stock Company. [in Farsi]

- Shariati, Ali. 2001. *Hoseyn, Wareth Adam (Hoseyn, Adam's Heir)*, in: Collection of Works, vol. 19, Tehran: Ghalam. [in Farsi]
- Shariati, Ali. 2005. *Ma wa Eghbal (We and Luck)*, in: Collection of Works, vol. 5, Tehran: Elham. [in Farsi]
- Shariati, Ali. 2007. *Hobut dar Kawir (Descent into the Desert)*, in: Collection of Works, vol. 13, Tehran: Chapakhsh. [in Farsi]
- Shojaizand, Alireza. 2001. *Din, Jameeh wa Orfishodan (Religion, Society and Secularization)*, Tehran: Markaz Publication. [in Farsi]
- Terriff, Terry. 1999. *Security Studies Today*, USA: Blackwell, Polity Press.
- Yusefi Eshkewari, Hasan. 2000. *Shariati wa Naghd Sonnat (Shariati and Critique of Tradition)*, Tehran: Yadawaran. [in Farsi]