

## شریعتی و بنیان‌گذاران جامعه‌شناسی (بررسی نحوه ارتباط اندیشه‌های شریعتی و تفکرات بنیان‌گذاران جامعه‌شناسی)

● رضا تسلیمی طهرانی<sup>۱</sup>

### چکیده

مقاله پیش‌رو تأثیر اندیشه‌های بنیان‌گذاران جامعه‌شناسی (مارکس، دورکیم و وبر) بر اندیشه‌های علی شریعتی را بررسی می‌کند و همچنین خواستار وضوح نقدهای صورت‌گرفته از سوی شریعتی بر اندیشه‌های متفکران ذکر شده است. در این راه، با استفاده از روش‌های اسنادی و تحلیل محتوای کیفی، استنادات شریعتی به نظریات مارکس، دورکیم و وبر مقوله‌بندی شده‌اند و در هر مقوله تأثیرات و نقدهای صورت‌گرفته تحلیل شده‌اند. مقولات اصلی مشخص شده عبارت‌اند از: دین، عدالت‌خوا، از خود بیگانگی، استعمار، شیوه تولید آسیایی، ویژگی‌های قرون جدید و پروتستانتیسم. بر اساس نتیجه به دست آمده از پژوهش پیش‌رو، ارتباط اندیشه‌های علی شریعتی و بنیان‌گذاران جامعه‌شناسی ارتباطی دوسویه و متقابل است. به بیان دیگر، در عین حال که شریعتی در بسیاری موارد تحت تأثیر نظریات بنیان‌گذاران جامعه‌شناسی قرار داشته، در موارد بسیاری نیز با دیدگاهی انتقادی به نظریات آن‌ها پرداخته است.

### واژگان کلیدی

اندیشه انتقادی، دورکیم، شریعتی، مارکس، وبر.

## مقدمه

اندیشه‌های هر متفکر به میزان چشمگیری برخاسته از پیش‌زمینه‌های شخصیتی، فکری و اجتماعی اوست. در نتیجه، می‌توان به بررسی زمینه‌های پیشینی تفکر اندیشمندان و روشنفکران در چارچوب مشخصات خانوادگی، تحصیلی، اجتماعی و تاریخی آن‌ها اهتمام ورزید. از جمله مؤلفه‌های تأثیرگذار بر اندیشه متفکران زمینه تحصیلات و آثاری است که آنان مطالعه کرده‌اند. شاید بتوان به‌عنوان قاعده‌ای عمومی، اندیشه هر روشنفکر را حاصل دیالوگی مستمر میان اندیشمند مورد نظر و اندیشه‌ها و نظریات مورد مطالعه از سوی او در نظر گرفت. به عبارت دیگر، در هر مورد میان نظریات پیشینی هر متفکر و اندیشه‌ها و نظریات جدید مطالعه‌شده دوری هرمنوتیکی رخ می‌دهد و تفکرات حاصل از این فرایند تفسیر متقابل به‌عنوان اندیشه‌هایی تازه و جدید به متفکر مورد نظر نسبت داده می‌شود.

علی شریعتی از جمله متفکران و جامعه‌شناسان نام‌آور تاریخ ایران معاصر است که اندیشه‌های او در حوزه‌های مختلف فرهنگی، اجتماعی و سیاسی تأثیرگذار بوده است. در زمینه اندیشه شریعتی، مباحث و گفت‌وگوهای بسیاری در سال‌های گذشته جریان داشته است. برخی از شریعتی و اندیشه‌های او بتی ساخته‌اند که باید مورد پرستش قرار گیرد و به تقدیس تفکرات مختلف او می‌پردازند؛ برخی تفکر او را ایدئولوژیک خوانده و از این دریچه به نقد آن پرداخته‌اند؛ و برخی دیگر اندیشه‌های شریعتی را با ملاک تطابق یا عدم انطباق با آموزه‌های دینی ارزیابی کرده‌اند. به نظر می‌رسد نکته اساسی در تمام موارد مذکور توجه به شرایط اجتماعی و سیاسی زمانه زندگی شریعتی و پیش‌زمینه‌های فکری اندیشه اوست؛ زیرا، بدون توجه به شرایط مذکور و پیش‌داشت‌های فکری، هر گونه نقد و بررسی اندیشه شریعتی ناقص می‌ماند و نمی‌تواند به درستی درک شود. در نتیجه، مطالعه و بررسی شرایط ذکرشده و پیش‌زمینه‌های فکری اندیشه شریعتی ضرورت دارد. یکی از جریان‌های فکری تأثیرگذار بر تفکر شریعتی جریان علوم اجتماعی و به‌خصوص جامعه‌شناسی است. از آنجاکه شریعتی خود دانش‌آموخته علوم انسانی است و به تحصیل علوم اجتماعی در جوامع غربی پرداخته است، به نحو مسلم، می‌توان از تأثیرات این دسته از علوم و نظریات بر اندیشه او سخن گفت.

به نحو مشخص در حوزه جامعه‌شناسی ایران، ردیابی اندیشه‌های جامعه‌شناسان بنیان‌گذار در تفکرات شریعتی و نحوه درک و فهم شریعتی از اندیشه‌های بنیان‌گذاران جامعه‌شناسی همواره مورد توجه بوده است. جامعه‌شناسان ایرانی از خود می‌پرسند که شریعتی (به‌عنوان جامعه‌شناس) در چه مواردی از اندیشه‌های بنیان‌گذاران جامعه‌شناسی و دیگر جامعه‌شناسان استفاده کرده است و فهم و تفسیر شریعتی

از اندیشه‌های آن‌ها چه ربط و نسبتی با متن نظریات این جامعه‌شناسان دارد؟ همچنین از آنجا که شریعتی معمولاً با تفکرات دیگر اندیشمندان برخوردی انتقادی دارد، جامعه‌شناسان ایرانی کنجکاوند تا در مورد نحوه مواجهه انتقادی شریعتی با تفکرات بنیان‌گذاران جامعه‌شناسی به شناخت بیشتری دست یابند و با نقدهای صورت‌گرفته بر اندیشه این جامعه‌شناسان آشنا شوند.

نوشتار پیش‌رو در صدد مطالعه ارتباط فکری شریعتی و اندیشه‌های بنیان‌گذاران جامعه‌شناسی است. در این زمینه، این مقاله به بررسی تأثیرات نظریات کارل مارکس، امیل دورکیم و ماکس وبر بر اندیشه شریعتی و نقدهای شریعتی بر نظریات آن‌ها می‌پردازد. نوشتار پیش‌رو امیدوار است بتواند سهم هریک از متفکران ذکر شده در مجموعه فکری شریعتی را مشخص کند و نقدهای صورت‌گرفته از سوی شریعتی بر تفکرات آن‌ها را تشخیص دهد. در نتیجه، مسئله اصلی پژوهش پیش‌رو بررسی و تحلیل ارتباط تفکرات علی شریعتی و بنیان‌گذاران جامعه‌شناسی است.

اهداف اصلی این پژوهش عبارت‌اند از:

- مطالعه و بررسی نحوه تعامل و گفت‌وگوی اندیشه شریعتی و اندیشه بنیان‌گذاران جامعه‌شناسی؛
- تشخیص، تحلیل و ارزیابی استنادات شریعتی به آثار بنیان‌گذاران جامعه‌شناسی و نقدهای شریعتی بر تفکرات آن‌ها.

### پرسش‌های پژوهش

پرسش‌های اصلی:

- اندیشه شریعتی از تفکرات بنیان‌گذاران جامعه‌شناسی چه تأثیراتی پذیرفته است؟
- شریعتی چه نقدهایی بر نظریات بنیان‌گذاران جامعه‌شناسی دارد؟
- پرسش‌های فرعی:
- استنادات علی شریعتی به نظریات بنیان‌گذاران جامعه‌شناسی (مارکس، دورکیم و وبر) در چه مواردی است؟

- نظریاتی که شریعتی استفاده کرده چگونه از سوی او درک و تفسیر شده‌اند؟
- شریعتی در چه مواردی به نقد اندیشه‌های متفکران ذکر شده پرداخته است؟
- نقدهای شریعتی بر اندیشه بنیان‌گذاران جامعه‌شناسی چگونه صورت‌بندی شده‌اند؟

### پیشینه پژوهش

در خصوص اندیشه‌های شریعتی پژوهش‌های مختلفی صورت گرفته است. پژوهشگران

مختلف در رشته‌های علوم اجتماعی و دین‌پژوهی از جهات مختلف به بررسی زوایای اندیشه شریعتی پرداخته‌اند. برای مثال، یکی از پژوهش‌های رایج در این زمینه بررسی رابطه اندیشه شریعتی با مبحث ایدئولوژی است. همچنین، پژوهش‌های دیگری با تأکید بر مباحث دین، نابرابری اجتماعی، تضاد طبقاتی و... به واکاوی تفکرات شریعتی پرداخته‌اند. با این حال، پژوهش پیش‌رو جدید و نوآورانه است؛ در زمینه پژوهش پیش‌رو، یعنی بررسی نسبت اندیشه بنیان‌گذاران جامعه‌شناسی و تفکرات شریعتی، پژوهش زیادی به چشم نمی‌خورد. تنها پژوهش قابل ذکر در این زمینه پایان‌نامه کارشناسی ارشد نیافر با عنوان «نقش نظریات مارکس و وبر در آثار دکتر علی شریعتی» است که به بررسی ارجاعات شریعتی به اندیشه‌های مارکس و وبر و چگونگی فهم نظریات آنان توسط شریعتی پرداخته است.

تفاوت پژوهش پیش‌رو با پایان‌نامه ذکر شده در آن است که اولاً در پژوهش پیش‌رو رابطه متقابل اندیشه‌های بنیان‌گذاران جامعه‌شناسی و تفکرات شریعتی برجسته شده است و مورد تأکید قرار گرفته است و ثانیاً در اینجا، نظریات بنیان‌گذاران جامعه‌شناسی از جمله دورکیم بررسی شده‌اند و نسبت آن‌ها با اندیشه شریعتی بررسی شده است.

### مبانی نظری پژوهش

از آنجاکه پژوهش پیش‌رو با روش کیفی صورت گرفته است، نمی‌توان از چارچوب نظری سخن به میان آورد. در مقابل، نیاز است تا ذیل عنوان چارچوب مفهومی اصلی‌ترین مفاهیم استفاده شده در این پژوهش تعریف شوند و مقصود و منظور از آن‌ها روشن شود. مفاهیم اصلی استفاده شده در این پژوهش عبارت‌اند از: دین، ایدئولوژی، از خودبیگانگی<sup>۱</sup>، شیوه تولید آسیایی و پروتستانتیسم که به تعریف آن‌ها می‌پردازیم.

دین: تعاریف ارائه شده از مفهوم دین متکثر و متنوع هستند؛ با این حال، با نگاهی به این تعاریف و جمع‌بندی آن‌ها می‌توان نقاط مشترک و بنیادینی را در آن‌ها یافت. می‌توان دین را مجموعه حقایقی هماهنگ و متناسب از نظام‌های فکری (عقاید و معارف)، نظام ارزشی (قوانین و احکام) و نظام پرورشی (دستورهای اخلاقی و اجتماعی) دانست که در قلمرو ابعاد فردی، اجتماعی و تاریخی از جانب پروردگار متعال برای سرپرستی و هدایت انسان‌ها در مسیر رشد و کمال الهی ارسال می‌شود. در نتیجه، می‌توان دین را با مؤلفه‌هایی مانند اعتقاد به خداوند، اعتقاد به جهان پس از مرگ و معاد، اعتقاد به نبوت پیامبر، تعلق به

اجتماع دینی (تربیت دینی) و انجام مناسک دینی مشخص کرد (ویلیم<sup>۱</sup>، ۱۳۷۷؛ همیلتون<sup>۲</sup>، ۱۳۹۲؛ دورکیم<sup>۳</sup>، ۱۳۸۳).

ایدئولوژی: مفهوم ایدئولوژی نیز از معانی متکثر و متنوعی برخوردار است. از یک سو، می‌توان ایدئولوژی را مجموعه‌ای از ارزش‌ها، باورها، جهان‌بینی‌ها و هنجارها دانست که به‌وسیله گروه خاصی از افراد مورد پذیرش قرار می‌گیرد و آن‌ها را در راه رسیدن به اهداف ازپیش‌تعیین‌شده یاری می‌کند. از سوی دیگر، می‌توان ایدئولوژی را مجموعه‌ای از اندیشه‌های کاذب و انحرافی در نظر گرفت که کارکرد آن‌ها توجیه نظم موجود و پنهان‌کردن منافع قدرتمندان است. در همین زمینه، در ادبیات مارکسیستی ایدئولوژی مجموعه‌ای از اندیشه‌هاست که مورد پذیرش طبقه کارگر واقع شده و با پنهان‌کردن یا توجیه منافع سرمایه‌داران موجب تداوم نظم فعلی و استمرار نابرابری اجتماعی می‌شود (Giddens, 1973؛ کوزر<sup>۴</sup>، ۱۳۸۰: ۸۱-۸۴).

از خودبیگانگی: از خودبیگانگی به وضعیتی اطلاق می‌شود که در آن انسان‌ها تحت چیرگی نیروهای خودآفریده‌شان قرار می‌گیرند و این نیروها به‌عنوان قدرت‌های بیگانه در برابرشان می‌ایستند. از خودبیگانگی در قلمروهای مختلف مذهبی، اقتصادی و... رخ می‌دهد و در قلمرو کار چهار جنبه دارد: بیگانگی از فرایند تولید، بیگانگی از محصول تولید، بیگانگی از خود و بیگانگی از جامعه. از خودبیگانگی نه تنها در نتیجه تولید بلکه در فرایند تولید و در چارچوب خود فعالیت تولیدی نمایان می‌شود. انسانی که از محصولات کارش و از فرایند تولید بیگانه می‌شود از خودش نیز بیگانه می‌شود. سرانجام، انسان از خودبیگانه از اجتماع بشری و از هستی نوعی‌اش نیز بیگانه می‌شود (کوزر، ۱۳۸۰: ۸۴-۸۷؛ دیلینی<sup>۵</sup>، ۱۳۹۵).

شیوه تولید آسیایی: این مفهوم یکی از مهم‌ترین مفاهیمی است که کارل مارکس استفاده کرده و در مورد شیوه تولید در جوامع غیرغربی و آسیایی است. مارکس مراحل تاریخ بشری را بر اساس نظام‌های اقتصادی تعیین می‌کند و از چهار نظام اقتصادی، یا به قول خود او، چهار شیوه تولید نام می‌برد که عبارت‌اند از: شیوه تولید آسیایی، باستانی، فئودالی و بورژوایی. شیوه تولید آسیایی به نظر نمی‌رسد که از مراحل تاریخی مغرب‌زمین باشد. خصیصه شیوه تولید آسیایی تبعیت بندگان، بردگان و مزدوران از طبقه‌ای که مالک ابزار تولیدی است

1. Willem
2. Hamilton
3. Durkheim
4. Coser
5. Delaney

نیست، بلکه تبعیت عموم زحمت‌کشان از دولت است. اگر این تعبیر از شیوه تولید آسیابی درست باشد، ساخت اجتماعی، از طریق نبرد طبقاتی، به معنای غربی آن مشخص نمی‌شود؛ بلکه خصوصیت آن این است که همه جامعه تحت استثمار دولت یا طبقه بوروکراتیک قرار دارد (آرون<sup>۱</sup>، ۱۳۸۴: ۱۷۵؛ Turner, 2012).

پروتستانتیسم: این مفهوم به معنای گرایش و اعتقاد به مذهب پروتستان است که در کنار مذاهب کاتولیک و ارتدوکس از فرقه‌های اصلی دین مسیحیت محسوب می‌شود. پروتستانتیسم در لغت به معنای «اعتراض» است. ریشه پیدایش این مفهوم به «جنبش اصلاحات دینی» یا «رفرماسیون» مذهبی در قرن شانزدهم اروپا به ویژه آلمان برمی‌گردد. مارتین لوتر، کشیش آلمانی، در اعتراض به رفتار کشیشان کاتولیک حرکتی را آغاز کرد که در نهایت، بخشی از باورهای کاتولیسیسم را مورد تردید قرار داد و به نوعی تفسیر اومانستی از آیین مسیح منتهی شد. این جنبش، که سال ۱۵۱۷ م آغاز شد، به جنبش پروتستانتیسم یا اعتراض علیه کلیسای کاتولیک معروف شد. شاخه دیگر نهضت «اصلاح دینی» یا «رفرماسیون» و پروتستانتیسم مسیحی شاخه منشعب از تعالیم «جان کالون» سوئیسی است که بر کار سخت، زهدگرایی و عدم مصرف و تجمل‌گرایی تأکید دارد (کیویستو<sup>۲</sup>، ۱۳۸۰: ۸۱-۸۳؛ Bendix, 1998).

## روش پژوهش

مقاله پیش‌رو در جهت بررسی تعامل اندیشه شریعتی و نظریات متفکران جامعه‌شناسی (مارکس، دورکیم و وبر) به مطالعه و بررسی مجموعه آثار علی شریعتی می‌پردازد. پژوهش پیش‌رو در راه پاسخ‌گویی به سؤالات و دستیابی به اهداف خویش از روش تحلیل محتوای کیفی سود می‌برد. از آنجاکه بررسی، تحلیل، تفسیر و ارزیابی محتوا و درون‌مایه استنادات و نقدهای شریعتی به اندیشه‌های بنیان‌گذاران جامعه‌شناسی از اهداف اصلی این پژوهش است، انتخاب روش تحلیل محتوای کیفی می‌تواند پژوهش را در راه پاسخ‌گویی به پرسش‌ها و دستیابی به اهدافش یاری دهد.

جامعه مطالعاتی این پژوهش تمام مجموعه آثار علی شریعتی است؛ در نتیجه، از روش همه‌شماری استفاده می‌شود و تمام مجموعه آثار شریعتی، که در ۳۶ جلد منتشر شده‌اند، بررسی خواهند شد. مراحل کار در پژوهش پیش‌رو عبارت‌اند از: آماده‌سازی داده‌ها، تعریف واحد تحلیل، تعیین طرح کدبندی، آزمودن طرح کدبندی روی متن یا محتوای مورد مطالعه،

1. Aron

2. Kivisto

کدبندی کل متن، ارزیابی همسازی مقوله‌ها، استنتاج از داده‌های کدبندی شده و در نهایت، ارائه یافته‌ها (محمدپور، ۱۳۹۲: ۱۰۰). پس از تعیین واحد تحلیل، هر واحد کدبندی شد؛ یعنی، در قالب یک یا چند مقوله قرار گرفت. سپس مقوله‌ها همسازی شدند و نتیجه‌گیری منطقی از داده‌های کدبندی شده صورت گرفت. در این پژوهش، واحد تحلیل نحوی متن کامل، و واحد تحلیل معنایی واحد معنایی در نظر گرفته شده است.

به نحو دقیق‌تر، می‌توان مراحل پژوهش پیش‌رو را تحت عناوین زیر مشخص کرد: تعیین مواد پژوهش، تحلیل موقعیت یا شرایطی که متن از آن برخاسته است، تشریح صوری مواد متن، تعیین مسیر تحلیل، تفکیک و دسته‌بندی سؤالات، انتخاب فنون تحلیل، تعریف واحد تحلیل، تحلیل مواد و تفسیر مقوله‌ها (محمدپور، ۱۳۹۲: ۱۰۹). در این پژوهش، ضمن توجه به زمینه‌های تاریخی، اجتماعی، سیاسی و فرهنگی عصر تولید آثار شریعتی، با در نظر داشتن سؤالات و اهداف پژوهش، با استفاده از فن تلخیص تحلیل کیفی متون صورت گرفت. همچنین، تحلیل مواد متن و انتخاب مقوله‌ها با استفاده از شیوه استقرایی صورت پذیرفت. در خاتمه سعی شد تا، با تفسیر مقوله‌ها، ارتباط منطقی و معنایی بین آن‌ها مشخص شود و نتایج موردنظر به دست آید.

### یافته‌های پژوهش

با استفاده از روش تحلیل محتوای کیفی و با تحلیل مواد به شیوه استقرایی (که مخصوص تحلیل محتوای کیفی است)، مقولات مختلف از دل متون استخراج شدند و در مرحله بعد تحلیل و تفسیر شدند. بر این اساس، ابتدا به مطالعه اکتشافی و توصیفی داده‌ها پرداخته شد و پس از تشخیص مقولات، داده‌ها در قالب مفاهیم و مقولات تکوینی برآمده از متن ریخته شدند. مقولات تشخیص داده‌شده در این پژوهش به شرح جدول ۱ هستند.

جدول ۱. مقولات اصلی و فرعی

مقولات اصلی	مقولات فرعی
دین	افیون توده‌ها ایدئولوژی امر مقدس تظاهر خارجی روح کلی جامعه توتم پرستی
عدالت‌خواهی	برابری طلبی استثمار

از خودبیگانگی	زهدگرایی پول پرستی
استعمار	ارزش اضافی نظام تولید تک‌گشتی به سر عقل آمدن سرمایه‌داری
شیوه تولید آسیایی	نظریه استبداد شرقی تفاوت جوامع غربی و شرقی علوم اجتماعی بومی
ویژگی‌های قرون جدید	تضعیف پیوندهای جمعی (خویشاوندی، همسایگی و...) تنهایی خودکشی رشد خودآگاهی، مسئولیت و تعهد
پروتستانتیسم	عامل رشد سرمایه‌داری پروتستانتیسم اسلامی

در مرحله بعد، داده‌های استخراج شده از آثار شریعتی در جهت سؤالات پژوهش و به تفکیک بنیان‌گذاران جامعه‌شناسی مورد اشاره (مارکس، دورکیم و وبر) در قالب مقولات اصلی و فرعی ذکر شده در جدول ۱ تحلیل و بررسی شدند.

### شریعتی و کارل مارکس

شاید بتوان گفت شریعتی، از بین متفکران علوم اجتماعی، بیشترین تعامل را با اندیشه مارکس داشته است. اندیشه مارکس در زمان شریعتی در بین روشنفکران، دانشجویان و جوانان تا حد چشمگیری رواج داشت، به نحوی که بسیاری از جوانان با گرایش به مارکس و مارکسیسم از اسلام دور می‌شدند. در زمینه ارتباط اندیشه شریعتی با نظریات مارکس تفکرات مختلفی وجود دارد. در سال‌های حیات شریعتی و پس از آن بسیاری او را مارکسیست می‌دانستند و برخی او را به نقاط اندیشه‌های اسلامی و اندیشه‌های مارکسیستی منسوب می‌کردند. در نتیجه، بررسی ارتباط اندیشه شریعتی و مارکس بسیار ضروری است.

استنادات شریعتی به اندیشه مارکس را می‌توان تحت چندین مقوله کلی در نظر گرفت. برخی از این مقولات به تفاسیر شریعتی از نظریات جامعه‌شناختی مارکس مربوط می‌شوند. برای مثال، شریعتی، در نقاط مختلف و به خصوص در کتاب اسلام‌شناسی، در ضمن بحث از جامعه‌شناسی، تاریخ، جامعه ایدئال و... به شرح تفصیلی نظریه مارکس در مورد رابطه زیربنا



و روبنا می‌پردازد و تفسیر خویش از این نظریه را بیان می‌کند (نیافر، ۱۳۹۲). در اینجا به علت محدودیت مقاله، به مقولاتی که با اهمیت‌تر و کاربردی‌تر به نظر می‌رسند اشاره می‌شود و نقدهای شریعتی بر اندیشه مارکس در هر مورد ذکر می‌شود.

## مارکس و دین

شریعتی تعریف مارکس درباره دین را مبهم می‌داند. به باور شریعتی، مارکس در سرمایه<sup>۱</sup> «مذهب را تریاک اجتماع می‌داند»، اما در آخرین اثرش، یعنی مقدمه‌ای بر اقتصاد سیاسی، «مذهب را کوشش انسان‌های محروم علیه طبقات برخوردار و ستمگر» معرفی می‌کند و این تعریف با تعریف نخستین در تناقض است (شریعتی، ۱۳۹۰: ۵: ۴۶). اما در مجموع، شریعتی مارکس را صاحب دیدگاهی ضد دینی معرفی می‌کند و مسلم است که با این دیدگاه به مقابله برمی‌خیزد. در زمینه علت مخالفت مارکس با دین، شریعتی در دیدگاهی از جنس جامعه‌شناسی معرفت به کنکاش در زوایای زندگی مارکس در جوانی می‌پردازد. شریعتی معتقد است برای فهم فلسفه مارکس توجه به زندگی خصوصی و فردی او لازم است. مارکس جوان و فیلسوف مآب به شدت عاشق دختری می‌شود و غزلیات سوزناکی می‌سراید... روحانی‌های جامعه ضد مذهبی قرن نوزدهم با ازدواج مارکس ضد مذهبی با دختر مؤمن زاده به شدت مخالفت می‌کنند. این برای مارکس عقده‌ای می‌شود که در آثار این دوره او و حتی در دوره جامعه‌شناسی‌اش آشکار است و در جبهه‌گیری‌اش علیه مذهب مؤثر (شریعتی، ۱۳۷۹: ۹۰-۹۱). همچنین، به عقیده شریعتی، داستان زندگی پدر مارکس و تأثیرات آن بر زندگی مارکس جوان نیز در شکل‌گیری عقیده ضد دینی او بی‌تأثیر نیست. «پدرش وکیل دادگستری است؛ باسواد، فعال، روشن و با استعداد است؛ اما به خاطر یهودی بودن هیچ جا راهش نمی‌دهند و به او کار نمی‌دهند. برای اینکه بتواند زندگی کند، می‌آید مراسم کلکی جور می‌کند و مسیحی می‌شود. خب می‌بینید که این مذهب چقدر مصیبت بار می‌آورد! یکی می‌خواهد زندگی کند، مذهب دخالت می‌کند؛ یکی می‌خواهد به وصالی برسد باز هم مذهب دخالت می‌کند. بنابراین، او از مذهب نفرت پیدا می‌کند» (شریعتی، ۱۳۸۲: ۳۱۵).

در بررسی دیدگاه شریعتی در مورد نظریات ضد دینی مارکس باید گفت، در مواردی شریعتی با تفکیک مذهب عوامانه و مذهب حقیقی با نظریات مارکس همدلی می‌کند و حتی سخن او درباره نقش افیونی مذهب را می‌پذیرد (شریعتی، ۱۳۷۷: ۹۹)؛ زیرا به عقیده شریعتی، مارکس درباره نقش مذهب در تاریخ واقعی برخی جوامع سخن می‌گوید و در بسیاری موارد مذهب عوامانه را نقد می‌کند. شریعتی معتقد است این سخن مارکس می‌تواند درست باشد؛ زیرا،

1. Capital

به مذهب وارونه شده در طول تاریخ برمی‌گردد و اشتباه مارکس در آنجاست که میان مذهب عوامانه و مذهب انقلابی تفکیک نمی‌کند.

شریعتی در سخنرانی‌ای با عنوان «اگر پاپ و مارکس نبودند» می‌گوید مارکس آنچه در چهره پاپ می‌دید در سیمای مسیح نیز نشان گرفت؛ درحالی‌که پاپ به امپراتور روم بیشتر شبیه است تا عیسی مسیح ماهیگیر پابره‌نه‌ای از فلسطین که موعود قومی مظلوم بود و قربانی قدرت‌های حاکم. از نظر شریعتی، اگر پاپ و مارکس نبودند، نهضت ضدطبقاتی و ضداستعماری و ضداستعماری فلسفه تاریخش را نه با نفی مذهب، بلکه با اتصال این نهضت به همه نهضت‌های پیامبرانی که در طول تاریخ از قلب توده‌ها به پا خاستند تدوین می‌کرد. از نظر شریعتی، اگر چنین می‌شد می‌توانستیم ثابت کنیم که سوسیالیسم راستین که جامعه‌ای بی‌طبقه می‌سازد بدون مذهب ممکن نیست (شریعتی، ۱۳۹۰ و: ۲۲۲-۲۲۷).

همچنین شریعتی بر این عقیده است که مارکس رابطه انسان خدا در مذاهب یونانی را برای همه مذاهب تعمیم داده است؛ درحالی‌که بینش مذهبی مذاهب بزرگ شرقی درست عکس آن است و انسان و خدا، برعکس یونان، نه تنها با هم رقابت ندارند و خدا حسود و بدخواه انسان نیست و از او هراسناک نیست، بلکه به شدت دوستدار اوست ... و از همه مهم‌تر، در مذهب یهود و در اسلام، که یک جهان بینی دارند، آن آتش خدایی در یونان به صورت درخت ممنوع درآمده و پرومته شیطان شده است و خداست که پرومته انسان است! (شریعتی، ۱۳۸۶: ۹۹). به این ترتیب، از نظر شریعتی، شرایط اجتماعی و خانوادگی مارکس در دوران جوانی و دیدگاه‌های نادرست او درباره مبانی مذهب موجب شکل‌گیری دیدگاه منفی او به دین شده است. شریعتی می‌پذیرد که در طول تاریخ و در برخی مقاطع مذاهب نقش تخریبی و افیونی داشته‌اند، اما معتقد است این تمام داستان نیست و مارکس از کارکردهای مثبت دین و نقش متعالی و انقلابی دین غافل مانده است.

### مارکس و عدالت خواهی

یکی از مهم‌ترین اندیشه‌های مارکس مربوط به برابری خواهی است. مارکس با اعتراض به ساختار اقتصادی و اجتماعی جامعه سرمایه‌داری همواره خواستار رعایت برابری در حق طبقات کارگر و مستضعف بود، به نحوی که نظام سرمایه‌داری را بر مبنای استثمار کارگران تحلیل می‌کرد و رهایی کامل آن‌ها از ظلم سرمایه‌داران را تنها در برپایی نظام سوسیالیستی می‌دانست. در همین زمینه، شریعتی همواره و در ضمن مباحث مختلف به برابری طلبی مارکس اشاره کرده است و او را برابری خواهی بزرگ می‌داند.

برای مثال، شریعتی در کتاب خودسازی انقلابی و در سخنرانی‌ای تحت عنوان «عرفان،

برابری و آزادی» از پاسکال، مارکس و سارتر به‌عنوان نمایندگان اندیشه‌های عاشقانه، برابری‌خواهانه و آزادی‌طلب در اندیشه غربی یاد می‌کند (شریعتی، ۱۳۷۷: ۵۱). از نظر شریعتی، «مارکس یعنی کسی که همه چیز را همراه دغدغه خویش استخدام کرده است تا تنها و تنها از بهره‌کشی یک اقلیت از اکثریت توده‌های محروم و استثمارشده و استضعاف‌شده مانع شود و دانش خویش را در راه اثبات حق توده‌هایی که در هیچ نظامی حقی نداشته‌اند، جز کارکردن و نخوردن و سواری دادن، استخدام کرده است و نفرت خویش را از زور، ظلم و سرمایه‌داری و زندگی لجن‌زار بورژوازی حاکم زمان خویش و فریب و جهل و استحمار فکری‌ای که او به نام مذهب با آن رویاروی بود تا دم مرگ در خویش زنده و تازه نگاه داشته و به این احساس مقدس وفادار مانده است» (شریعتی، ۱۳۷۷: ۱۴۲).

به عقیده شریعتی، کامل‌ترین انسان یا مکتب که می‌خواهد انسان را به فلاح ببرد انسان و مکتبی است که این ابعاد اساسی را در خود داشته باشد (شریعتی، ۱۳۷۷: ۸۶) و انسان آگاه باید به هر سه بُعد ذکرشده (عرفان، برابری و آزادی) به نحو هماهنگ بپردازد و خود را به هیچ‌یک از این ابعاد منحصر نکند. به عقیده او، اسلام و همچنین علی (ع) نمونه‌هایی از رشد هماهنگ و متوازن این سه نیاز اساسی هستند. البته منظور شریعتی از برابری خواهی در اسلام برابری موردنظر مارکس یا برابری سوسیالیستی نیست. در اینجا مفاهیم برابری خواهی و عدالت‌طلبی به جای هم به کار رفته‌اند. به عبارت دیگر، شریعتی اندیشه برابری خواهی مارکس را به‌عنوان اندیشه عدالت‌طلبی در نظر گرفته است و بر آن تأکید می‌کند. در نتیجه، در انتخاب مفاهیم برابری و عدالت دقت نشده است، اما با توجه به روح سخنان شریعتی و دیگر آثار او می‌توان دریافت که منظور شریعتی در اینجا تأکید بر عدالت خواهی مارکس به نحو کلی است.

### مارکس و ازخودبیگانگی

یکی از مفاهیمی که تأثیرپذیری شریعتی از اندیشه مارکس را نشان می‌دهد مفهوم ازخودبیگانگی است. بخش زیادی از آثار مارکس به مبحث ازخودبیگانگی و تحلیل شرایط و علل آن در دنیای جدید اختصاص دارد. شریعتی در آثار خویش، ضمن توجه به تعاریف مارکس از ازخودبیگانگی، استنادات بسیاری به نظریه او در مورد علل ازخودبیگانگی در دنیای امروز دارد.

شریعتی می‌گوید مارکس مذهب را بزرگ‌ترین عامل ازخودبیگانه‌کننده انسان می‌داند؛ زیرا، مذهب انسان را از خودش، طبیعت را از ماوراءالطبیعه، و مقدس را از مادی جدا می‌کند. مذهب وحدت انسان را در حرکتش و عملش به دو قطب درون ذات و برون ذات، معنوی و

مادی، روحانی و جسمانی تقسیم‌بندی می‌کند. همچنین به نظر مارکس، فلسفه نیز عامل ازخودبیگانه‌کننده است؛ زیرا، فلسفه چیزی نیست جز همان مذهب که به صورت صور ذهنی و عقلی درآمده است. «مذهب انسان را از خودش جدا می‌کند. در گرایش‌های غریزی و ناآگاه و فلسفه انسان را از خودش جدا می‌کند در صورت‌های ذهنی و عقلی» (شریعتی، ۱۳۷۹: ۲۰۷). شریعتی در اینجا، ضمن تکرار نحوه برخورد خود با نظریه مارکس در مورد مذهب، به تفکیک مذهب تاریخی و مذهب راستین دست می‌زند. به عقیده شریعتی، اساساً تفکیک طبیعت و ماوراءالطبیعه، دنیا و آخرت، ماده و معنی و... در بینش اسلامی نیست و از بینش ارسطویی گرفته شده است و بینش اسلامی بر جهان بینی توحیدی مبتنی است (شریعتی، ۱۳۷۷: ۲۱۰ و ۲۰۹). در نتیجه، مذهب راستین نمی‌تواند ازخودبیگانه‌کننده باشد. همچنین در اینجا، شریعتی، بر اساس تفسیر خویش از نظریه مارکس (شریعتی، ۱۳۷۹: ۹۱)، اندیشه او را رابطه‌گرا و دیالکتیکی می‌داند (نیافر، ۱۳۹۲: ۷۰) (در کنار دیگر منابع الهام‌بخش او در این مورد)، در مورد بحث پیش‌رو نیز، با تأکید بر عدم تفکیک مفاهیم دنیا/آخرت یا ماده/معنی، تفکر اسلامی را تفکری کل‌گرایانه و دیالکتیکی معرفی می‌کند و تقسیم‌بندی‌هایی از این دست را به نفوذ منطق ارسطویی در اندیشه اسلامی نسبت می‌دهد.

همچنین، مارکس زهد مسیحی را عامل ازخودبیگانه‌کننده می‌داند؛ زیرا، از هر چیز که به انسان لذت می‌دهد منع می‌کند و در این حالت انسان احساس می‌کند که برخلاف طبیعتش زندگی می‌کند. مارکس می‌گوید که مسیحیت، با نفی روابط جنسی در انسان، او را از خود بیگانه می‌کند و خود را به وسیله خویشتنی فرضی از طبیعتش دور می‌کند (شریعتی، ۱۳۷۵: ۲۵۱). شریعتی در این مورد با مارکس همراه است و سخنان او را تأیید می‌کند.

افزون بر این، شریعتی به عامل ازخودبیگانه‌کننده پول در اندیشه مارکس اشاره می‌کند و می‌گوید که مارکس جوان اینه‌شدن در برابر پول را خلاف اخلاق و انسانیت انسان می‌داند. پول انسان را سکه پرست و طلازده می‌کند، انسان را به صورت بورژوا درمی‌آورد. بورژوا انسانی است که پول در او حلول کرده و او دیگر شخصیت انسانی خود را گم کرده و با خصوصیت‌ها و فضیلت‌های انسانی بیگانه شده است و به جای آن‌ها پول را احساس می‌کند. مارکس می‌گوید یکی از خصوصیات انسان اینه به وسیله پول این است که انسان پول را صاحب شعور و قدرت و موفقیت‌های انسانی می‌داند و دور از پول خودش را انسان کامل و توانایی احساس نمی‌کند؛ یعنی، صاحب پول صاحب ارزش‌های انسانی می‌شود و کسی که پول ندارد، هرچند انسان باشد، فاقد ارزش انسانی خواهد بود. در اینجا شریعتی، ضمن استفاده از نظریه مارکس، مذهب را برحذردارنده از پول و پول پرستی و غرق شدن در پول و زندگی مادی می‌داند. از نظر او، در قرآن تعبیری است که گویی ترجمه دقیق اصطلاح الیناسیون در

انسان به وسیله پول است؛ در آنجا که از ربا سخن می‌گوید و از نزول خوار که بیمار تمام‌عیار پول‌زدگی است (کسانی که ربا می‌خورند بر نمی‌خیزند مگر مانند کسی که شیطان او را به دیوانگی آشفته و مخبط کرده باشد) (شریعتی، ۱۳۷۷: ۲۵۱-۲۴۷).

در نتیجه، تأثیرپذیری و استفاده شریعتی از مبحث از خود بیگانگی مارکس مشخص است. هدف شریعتی از نقل سخنان مارکس در این مورد اتخاذ دیدگاهی انتقادی به فرهنگ جامعه ایران و جامعه جهانی است. شریعتی می‌خواهد، با معرفی عوامل از خود بیگانه‌کننده، با استفاده از نظریه مارکس، در مسیر «بازگشت به خویش» گام بردارد و از «انسان بی‌خود» فاصله گیرد.

### مارکس و نادیده‌گرفتن نقش استعمار

مقوله پیش‌رو ناظر بر دیدگاه شریعتی در مورد نظریه مارکس درباره چگونگی گردش کار در نظام سرمایه‌داری و پدید آمدن سود اضافی است. شریعتی در این مورد می‌گوید: «آنچه مارکس هم ندانست این بود که خیال می‌کرد "سود اضافی" است که سرمایه‌دار را چاق کرده است و کارگر را از آن محروم کرده است. این ارزش اضافی زائیده کار انشعابی و تخصص و تقسیم کار و ماشین نبود که سرمایه‌داری را پدید آورد. این غارت همه منابع ثروت و هستی زرد و سیاه و مسلمان و هندو بود که این زالوی سیاه را خون‌آشام و چاق‌تر می‌کرد. مارکس و انگلس خیال کرده بودند که آن همه ثروت که در اروپا جمع شد نتیجه دسترنج پرولتاریای اروپایی و دستگاه‌های تولیدی غربی است. غارت بود نه تولید. استعمار آسیا و آفریقا بود، نه استثمار کارگر اروپا» (شریعتی، ۱۳۵۷: ۱۶۵). در نتیجه، شریعتی در این مورد بر نقش عامل استثمار تأکید می‌کند و آن را زیربنای جامعه سرمایه‌داری می‌داند. در حقیقت از دید او، برخلاف نظریه مارکس، استعمار تعیین‌کننده زیربنای تولیدی جامعه است. شریعتی در این مورد معتقد است که استعمار، ضمن غارت منابع اولیه کشورهای آفریقایی و آسیایی، نوعی نظام تولید تک‌کشتی را به آن‌ها تحمیل کرده است. بنابراین، تمام کوبا باید نیشکر بشود، تمام الجزایر باید انگور بشود، تمام مصر باید کنف بشود (شریعتی، ۱۳۸۵ الف: ۱۲۸). در نتیجه، شریعتی با نقد دیدگاه مارکس او را به غفلت از نقش عامل استثمار در ایجاد محرک تولیدی در جامعه سرمایه‌داری متهم می‌کند.

افزون بر این، شریعتی عدم تحقق پیش‌بینی مارکس مبنی بر فروپاشی نظام سرمایه‌داری را نیز در جهت استعمار جوامع در حال توسعه ارزیابی می‌کند. از نظر او، سرمایه‌داری با استثمار منابع جوامع دیگر ثروت فراوانی به دست آورده است که او را قادر به گذر از سرمایه‌داری رقابتی به سرمایه‌داری سازشی کرده است. شریعتی در این زمینه می‌گوید: «اگر گفته می‌شود

که سرمایه‌داری به عقل آمده و یک مقدار از سرمایه و منافعش را به طبقه کارگر می‌دهد و برای او یک زندگی بورژواآبانه تأمین می‌کند و اینکه انقلاب در اروپا و طبقه کارگر آن دیگر آن حالت انقلابی را ندارد و پیش‌بینی مارکس درست درنیامده، باید پرسید که سرمایه‌داری این پول‌ها را از کجا آورده؟ آیا به خاطر این است که به عقل آمده؟ یا به خاطر این است که تمام دنیای سوم در فلاکت و بدبختی دائمی و روزافزون فرومی‌روند، عقب‌تر می‌رود تا طبقه کارگر شما آمبورژوازه شود؟ در نتیجه این عقل سرمایه‌داری نیست که انقلاب را نابود کرده و طبقه کارگر غرب را آمبورژوازه کرده، بلکه این فقر ماست» (شریعتی، ۱۳۸۰: ۲۰۷ و ۲۰۶).

در مجموع، شریعتی، با دفاع از مظلومیت جوامع استعمارشده و محرومیت آن‌ها از منابع طبیعی خویش، به نقد تفکر مارکس می‌پردازد و با یادآوری عامل استعمار تأکید می‌کند که بخش زیادی از توسعه نظام سرمایه‌داری مرهون استعمار منابع جوامع در حال توسعه است. همچنین، نادیده گرفتن عامل استعمار از سوی مارکس به عدم تحقق وعده او در فروپاشی سرمایه‌داری و تحقق سوسیالیسم منجر شده است.

### مارکس و شیوه تولید آسیایی

شریعتی در نقاطی چند و به مناسبت موضوع از اهتمام به پایه‌ریزی علوم اجتماعی بومی سخن گفته است و از این طرح حمایت کرده است. در متن این مباحث است که شریعتی به مارکس استناد می‌کند و تأکید می‌کند که مارکس نیز مراحل تحول تاریخ در شرق را متفاوت با غرب می‌داند. در اینجا، شریعتی به نظریه استبداد شرقی مارکس استناد می‌کند. از نظر او، در غرب اشرافیت ریشه‌دار و نظام طبقاتی سخت و فئودالیسم پیشرفته و مذهب زیربنای این ساختمان اجتماعی بوده و اینجا، اشرافیت بی‌ریشه و همیشه تازه به دوران رسیده است و فئودالیسم اساساً نبوده و به جای آن نظام تولیدی ویژه‌ای برقرار بوده که خود مارکس آن را «نظام تولید آسیایی» می‌نامد نه فئودالیسم (شریعتی، ۱۳۵۷: ۷۰).

شریعتی معتقد است مارکس متوجه تفاوت ساختاری جوامع شرقی و جوامع غربی بوده است؛ هرچند نتوانسته پژوهش دقیقی در مورد جوامع شرقی به عمل آورد. به نظر شریعتی، «مارکس اسمش را در شرق نمی‌تواند بفهمد، ولی می‌داند که تحول تاریخ در شرق با هفت مرحله تحول فلسفه تاریخ در غرب یکی نیست. این را می‌فهمد، اما چون تخصص ندارد، نام مبهمی برایش می‌گذارد؛ نامی که هیچ معنایی ندارد، ولی به هر حال، آن را از سلسله تحولات اقتصادی در فلسفه تاریخ خودش در غرب مشخص می‌کند. این است که آن فلسفه تاریخ در شرق نمی‌گنجد. اسم آن را می‌گوید شکل یا نوع تولید آسیایی، که نه سرواژی و نه فئودالیت است» (شریعتی، ۱۳۷۹: ۲۷۳).

شریعتی با طرح این ایده بر تفاوت تاریخ جوامع غربی و ساخت اجتماعی آن‌ها با دیگر جوامع تأکید کرده است. این تأکید به خصوص از این نظر اهمیت دارد که در برابر نظریات برخی مارکسیست‌ها قرار می‌گیرد؛ مارکسیست‌هایی که خواستار عبور جامعه ایران از مراحل تاریخ غرب و زمینه‌سازی جهت وقوع انقلاب کارگری در ایران بودند. بنابراین، شریعتی با تأکید بر تفاوت مراحل تاریخی جوامع غربی و شرقی در برابر این ایده مطرح در زمان خویش مقاومت می‌کند و با استناد به نظریه مارکس آن را نادرست می‌شمارد. از نظر شریعتی، «اگر به همه جامعه‌های بشری نگاه کنیم، جوامعی را می‌بینیم که اصلاً در تاریخ حرکت ندارند و هزاران سال است که از مرحله ابتدایی به مرحله بعد نرسیده‌اند و اصولاً بیش از چند کشور در دنیا نیستند که به فئودالیت و سرمایه‌داری رسیده باشند» (شریعتی، ۱۳۸۰: ۱۴۵). در نتیجه، نظریات متفکران مارکسیست مبنی بر عبور جامعه ایران از مرحله سرمایه‌داری و وصول آن به مرحله سوسیالیسم با نظریات خود مارکس انطباق ندارد.

در مجموع، شریعتی در این مورد، با استناد به نظریه مارکس، لزوم پژوهش در تاریخ اجتماعی جوامع غیرغربی را مورد تأکید قرار می‌دهد و به نقد نظریات مارکسیستی مشهور در زمانه خویش می‌پردازد.

### جمع بندی

شریعتی در موارد متعدد به نظریات مارکس ارجاع داده است و در توضیح مطالب خود به آن‌ها استناد کرده است. همچنین، شریعتی در بسیاری موارد، ضمن بررسی اندیشه‌های مارکس، به نقد آن‌ها پرداخته است. در نتیجه، در اینجا ارتباطی دوسویه میان نظریات شریعتی و نظریات مارکس دیده می‌شود. علی‌رغم استنادات فراوان موجود به نظریات مارکس، شریعتی اساساً از محبوبیت و گسترش اندیشه‌های او در جامعه بی‌مناک بود و تلاش می‌کرد با رواج برخی اندیشه‌های او در بین جوانان مقابله کند و برتری اندیشه‌های خویش را بر تفکرات مارکس به نمایش گذارد. شریعتی در این زمینه از قول یکی از جوانان نقل می‌کند: «محمد و مارکس در سینه من می‌جنگند»، و در ادامه می‌گوید: «و ما می‌دانیم که این دو جنگنده که با هم دارند کشتی می‌گیرند و با هم در سینه‌های نسل جوان می‌جنگند، طبیعی است که به کدام طرف غذا می‌رسد، سلاح می‌رسد و به کدام طرف نه تنها چیزی نمی‌رسد، که از پشت خنجر می‌رسد. معلوم است که سرنوشت چنین جنگی چه خواهد بود. این محمد و مارکس در عالم مجرد و در عالم مطلق و در عالم حقایق نیست که با هم می‌جنگند که ما خاطرمان جمع باشد حق پیروز است، در سینه‌های ماست که می‌جنگند و در سینه‌های ما به مقداری که این

دو ذخیره دارند می‌توانند در این هم‌وردی پیروز شوند» (شریعتی، ۱۳۸۲: ۱۴۹). در نتیجه، هدف نهایی شریعتی در استناد به مارکس معرفی صحیح شخصیت و تفکرات او، استفاده به موقع از آن‌ها در جهت بسط مفاهیم و نظریات خویش، و البته نقد آن‌ها و مقابله با برخی نظریات اوست.

### شریعتی و امیل دورکیم

شریعتی در آثار گوناگون خویش از نظریات دورکیم استفاده کرده است و در مواردی به نقد آن‌ها پرداخته است. مقولات مختلفی که استنادات شریعتی به نظریات دورکیم را در بر می‌گیرند از دامنه گسترده‌ای برخوردارند. این مقولات تحت عناوین تعریف جامعه از دید او، وجود رابطه علی و معلولی در بین پدیده‌های اجتماعی، سوسیالیسم در نگاه دورکیم، جامعه‌شناسی‌گرایی یا سوسیولوژیسم در نظریه دورکیم، نقش نظریه دورکیم در برابر روان‌شناسی، دیدگاه دورکیم در جامعه‌شناسی معرفت و... قابل ذکر هستند. شریعتی در برخورد با نظریات دورکیم (که در مقولات مذکور گرد آمده‌اند) برخی را می‌پذیرد و به کار می‌گیرد و با برخی دیگر به مخالفت برمی‌خیزد. برای مثال، شریعتی، با استناد به اثر مهم دورکیم تحت عنوان قواعد روش جامعه‌شناسی<sup>۱</sup>، به توضیح دیدگاه او در مورد وجود رابطه علی و معلولی در جامعه می‌پردازد و با استناد به این قاعده، متعاقب بودن مهاجرت و ایجاد تمدنی جدید را رابطه‌ای علی و معلولی می‌داند (شریعتی، ۱۳۸۲: ۳۳۳). از سوی دیگر، شریعتی، در توضیح سوسیولوژیسم، دورکیم را مظهر این دیدگاه می‌داند و با آن به مخالفت برمی‌خیزد (شریعتی، ۱۳۷۹: ۲۷۹). در اینجا سعی می‌شود تا مقولات دیگری که به نظر با اهمیت‌تر و عمومی‌تر می‌رسند بررسی شوند.

### دورکیم و ویژگی‌های قرون جدید

دورکیم، به عنوان بنیان‌گذار جامعه‌شناسی، نظریات فراوانی در خصوص جامعه جدید و ویژگی‌های قرون جدید ابراز کرده است. نظریات مذکور در نقاط مختلف مورد استناد شریعتی قرار گرفته‌اند. برای مثال، پژوهش دورکیم در باب خودکشی در موارد گوناگون از سوی شریعتی مورد استفاده قرار گرفته است. بنابر دیدگاه شریعتی، دورکیم افزایش خودکشی در جامعه مدرن را ناشی از تضعیف روح جمعی و افزایش تنهایی می‌داند. شریعتی در این زمینه می‌گوید: «در غرب خودکشی از شرق بیشتر است. در غرب پیشرفته صنعتی، خودکشی بیشتر از غربی که خیلی پیشرفته نیست می‌باشد. علت این اختلاف را در تنهایی

1. The rules of the sociological method



انسان‌ها باید جست. با توجه به این توجیه دورکیم از سوسیالیسم و اندیویدوالیسم<sup>۱</sup> علت تنهایی روشن می‌شود. سوسیالیسم دورکیم عبارت است از روح مشترکی که افراد یک قبیله بین خود احساس می‌کنند. بنابراین، وقتی شخصیت واقعی مال قبیله من باشد، شخصیت من تابع آن خواهد بود. و چون من در روح جامعه حل هستم و شما هم؛ پس، من و شما خیلی به هم نزدیکیم و آنچه بین من و شما پیوند ایجاد می‌کند روح جامعه است، بنابراین احساس تنهایی نمی‌کنم. جامعه‌ها هرچه مدرن‌تر می‌شوند، من قوی و ما ضعیف می‌شود که در نتیجه جامعه مخلوطی از من‌هاست و روابط افراد با دیگران خیلی سطحی و بیرونی است و... همین گسستن پیوندهای عمیق و درونی افراد است که آن‌ها را به تنهایی دچار می‌کند» (شریعتی، ۱۳۷۵ ب: ۵۰).

در نتیجه، در اینجا شریعتی با استفاده از نظریه دورکیم به نقد تضعیف پیوندهای اجتماعی و روح جمعی در جامعه مدرن می‌پردازد و با اشاره به افزایش تنهایی افراد در دوران جدید (با استناد به دورکیم) آن را سرچشمه مسائل اجتماعی مانند خودکشی می‌داند. شریعتی می‌گوید: «تنهایی بزرگ‌ترین فاجعه قرن است. هالبواکس<sup>۲</sup> در کتابی به نام خودکشی و دورکیم در کتاب دیگری بازم با نام خودکشی از نظر جامعه‌شناسی خودکشی را در اروپا تحلیل کرده‌اند. خودکشی در شرق به عنوان حادثه‌های گاه‌به‌گاه و استثنایی است، اما در اروپا به عنوان نه "حادثه" بلکه پدیده‌ای اجتماعی است؛ واقعه نیست، واقعیت است که منحنی‌اش در ممالک پیشرفته روز به روز بالاتر می‌رود» (شریعتی، ۱۳۶۹: ۸۵). شریعتی در این زمینه به علیی چون تضعیف مذهب، پیوندهای خویشاوندی، همسایگی و... اشاره می‌کند که به نقصان پیوندهای خانوادگی، اختلال در روابط زن و مرد در خانواده، بی‌نیازی افراد، بیگانگی و... منجر می‌شوند (شریعتی، ۱۳۶۹: ۸۵؛ شریعتی، ۱۳۵۹: ۸۰؛ شریعتی، ۱۳۷۸ ب: ۶۰). بنابراین، شریعتی ضمن استناد به نظریه دورکیم از آن در جهت نقد جامعه مدرن و ناهنجاری‌های آن استفاده کرده است.

شریعتی در مورد انتقال از جامعه مکانیکی به جامعه ارگانیکی یا انتقال از سوسیالیسم به اندیویدوالیسم (به تصریح او) تنها به عواقب منفی این فرایند اشاره ندارد و در برخی موارد جنبه‌های مثبت این فرایند را نیز در نظر می‌گیرد. برای مثال، شریعتی فرایند مذکور را سبب رشد خودآگاهی و مسئولیت و تعهد می‌داند. از نظر او، با توجه به نظریه دورکیم، «تاریخ به میزانی که به پیش می‌رود و تمدن تکامل می‌یابد سوسیالیسم (اصالت و تفوق مطلق روح جمعی) سست می‌شود و اندیویدوالیسم (فردیت و خودآگاهی فردی و استقلال فرد از روح

جمعی) رشد می‌کند. بنابراین، فرد به میزانی که از رشد و فرهنگ و خودآگاهی بیشتری برخوردار است، از قدرت و امکان تغییر محیط و اصلاح و انقلاب اجتماعی بیشتری برخوردار می‌شود و توانایی آن را که خود، سرنوشت خود و جامعه خود را بسازد و یا در ساختن آن سهیم باشد بیشتر به دست می‌آورد و از همین جاست که مسئولیت و تعهد برای او بیشتر مطرح است» (شریعتی، ۱۳۸۴ ب: ۵۶).

### دورکیم و تعریف دین

نخستین نکته در مورد استنادات شریعتی به نظریه دورکیم در باب دین استفاده شریعتی از ملاک‌های دورکیم در تعریف دین است. شریعتی این سخن دورکیم را، که اعتقاد به امر مقدس یکی از ملاک‌های تعریف دین است، می‌پذیرد و آن را به کار می‌گیرد. شریعتی در این زمینه می‌گوید: «دورکیم مفهوم قدس را ملاک مذهب می‌شمارد و مذهب را بر اساس آن تعریف می‌کند و این جامع‌ترین نظری است که در تعریف‌های بی‌شمار از مذهب وجود دارد؛ زیرا، عناصر دیگری که در تعاریف آورده‌اند از قبیل مفهوم خدا، احساس پرستش، اعتقاد به پس از مرگ، خلود، روح و غیره اولاً در همه مذاهب مشترک نیست و ثانیاً مفاهیم بعدی اند که در طی تحول و تکامل و هدایت بینش مذهبی پدید آمده و شکل مشخص اعتقادی گرفته‌اند. در عین حال، به نظر من چنین می‌رسد که پیش‌داوری دورکیم و عقیده تعصب‌آمیزش به اصالت جامعه به‌عنوان سازنده و سرچشمه همه چیز در انسان وی را به این نظریه کشانده است تا برای جامعه‌شناسی‌اش سنگ زیرین باشد. من در عین حال که نظریه قدس را به‌عنوان شاخصه احساس مذهبی باور دارم، به جای قدس، غیب را پایه بینش و احساس مذهبی در انسان می‌یابم و مقصودم از غیب اعتقاد و گرایش انسان است به "نه این"، "ماوراء"، همین است که احساس قدس را نیز پدید آورده است» (شریعتی، ۱۳۷۲: ۲۸۴-۲۸۵). شریعتی در جایی دیگر توضیح می‌دهد منظور از مذهب در اینجا یک استعداد، یک تجلی، یک کشش، گرایش ذاتی روح و فطرت آدمی و تجلی روح آدمی است که در تمام مذاهب، هم در مذاهب پیشرفته و هم در مذاهب باطل و خرافه، همه جا مشترک است و اشاره می‌کند که روش کار او در این باره همان روشی است که دورکیم از آن استفاده کرده است (شریعتی، ۱۳۸۴ ج: ۸۶). شریعتی در این زمینه بیان می‌کند که دورکیم قدس را فصل مذهب و شاخصه جوهری آن می‌داند و با اعمال تغییراتی تقسیم‌بندی دورکیم تحت عناوین لاهوتی و ناسوتی را تحت عناوین اخروی و دنیا در نظر می‌گیرد (شریعتی، ۱۳۸۴ ج: ۸۶؛ شریعتی، ۱۳۷۳: ۱۰۲-۱۰۱). افزون بر این، از نظر شریعتی، اعتقاد به تقدس در انسان فطری است؛ زیرا همواره و در همه جا و همه وقت وجود داشته است (شریعتی، ۱۳۶۶: ۱۲).

شریعتی در مورد تعریف دین و تفاوت آن با جادو به نظریهٔ دورکیم حمله می‌کند؛ حمله‌ای که با توجه به دیگر گفته‌های شریعتی بی‌مورد به نظر می‌رسد. شریعتی در مورد تفاوت دین و جادو می‌گوید: «برخلاف آنچه جامعه‌شناسی - مثلاً دورکیم - ادعا می‌کند، میان سحر و جادو و دین هیچ شباهتی نیست که سحر و جادو جنبهٔ فردی و ضداجتماعی دارد و مذهب جنبهٔ اجتماعی و ضدفردپرستی. این است که جادو (مطروح شرع، دین و وجدان عمومی) همیشه پنهانی و مخفیانه در انحراف و گناه زندگی می‌کند؛ در حالی که مذهب همیشه اجتماعی بوده هست» (شریعتی، ۱۳۸۴: ۵؛ ۱۹۸-۱۹۹). همچنین در جایی دیگر و با لحنی تندتر شریعتی می‌گوید: «دورکیم، که اندیشمندترین جامعه‌شناس جهان است، زیرا با تفکر عمیق فلسفی مسائل جامعه‌شناسی را تحلیل می‌کند و در مسائلی از این قبیل سخن وی بیش از هر کس قابل تأمل است، توجیهی در باب جادو دارد که به اندازه‌ای خنده‌آور است که اگر دوران چاپ نبود و دورکیم دانشمند معاصر ما نبود، من این استدلال را در هر نسخهٔ معتبری که منسوب به او بود می‌خواندم یقین می‌کردم که کسی خواسته است به شوخی یکی از مسائل جامعه‌شناسی را به سبک دورکیم بررسی نماید و او را مسخره کند. اگر نظریهٔ مرا دربارهٔ سرشت انسان و تجلیات واقع‌گریز و معراجی و غیب‌گرایی آن قبول کنید، این گره کور تفاوت دین و جادو به سادگی باز می‌شود. جادوگری نیز تجلی این روح است، اما با تجلی دیگر این روح که مذهب است اختلافش نه در ذات و سرچشمه که در هر دو مشترک است، بلکه در تظاهر آن پدید می‌آید... جادوگری تلاش فرد است برای تماس با آن پنهانی و پنهانی‌ها، راهی است برای گریز از جامعه، جادوگری چاره‌اندیشی فردی است برای تماس با غیب و رسیدن به آنجا که مذاهب نیز به آنجا می‌خوانند اما بشر را نه فرد را نه فلان کس را... جادوگری رسالت نیست، دعوت عام نیست» (شریعتی، ۱۳۷۲: ۲۸۸-۲۸۹). این سخنان در حالی ایراد شده است که شریعتی اذعان دارد که دورکیم، برخلاف برخی جامعه‌شناسان ابتدایی و کلی‌باف که مذهب و جادو را یکی می‌دانستند، این دو را در اصل ضد هم می‌داند (شریعتی، ۱۳۸۴: ج: ۸۸). شریعتی می‌گوید: «جامعه‌شناسان - از جمله فروید و دورکیم - همه معتقدند که فرق جادو و مذهب در این است که جادو به طرف فردیت و مذهب به طرف جمعیت رو می‌کند» (شریعتی، ۱۳۸۴: ج: ۱۰۸). در عین حال، با تطبیق اظهارات شریعتی با متن تألیفات دورکیم، ناموجه بودن حملهٔ شریعتی به دورکیم در این مورد بیش از پیش آشکار می‌شود؛ زیرا دورکیم، علاوه بر ملاک وجود امر مقدس یا لاهوتی، ملاک دیگری را نیز در تعریف دین در نظر می‌گیرد که وجود امت یا اجتماعی از مؤمنان است. دورکیم خود در صور بنیانی حیات دینی<sup>۱</sup> اشاره می‌کند تعریف دین بر اساس وجود امر قدسی تعریف کاملی نیست؛ زیرا، دو نوع امر واقع را که

با وجود خویشاوندی‌شان با یکدیگر باید از هم متمایز باشند به یکسان در بر می‌گیرد و این دو امر عبارت‌اند از: جادو و دین (دورکیم، ۱۳۸۳: ۵۶). از نظر دورکیم، خط تمایز جادو و دین در آنجاست که باورهای دینی همیشه باورهای مشترک جماعت معینی هستند که از گروه خویش به آن باورها و عمل کردن به مناسک همراه با آن‌ها به خود می‌بالند، اما در مورد جادو در هیچ جا امت جادو وجود ندارد. میان جادوگر و افرادی که برای مشورت و راهنمایی به وی مراجعه می‌کنند، چنانچه میان خود آن افراد پیوندهای پایداری وجود ندارد که آنان را به اعضای یک هیئت اخلاقی واحد تبدیل کند؛ هیئتی که با هیئت متشکل از مؤمنان به یک خدا یا مراعات‌کنندگان یک نوع آداب پرستشی مقایسه‌پذیر باشد (دورکیم، ۱۳۸۳: ۵۹۵۸). در نتیجه، چرایی نقد شریعتی بر نظریه دورکیم در این مورد مشخص نیست.

### دورکیم و دین به عنوان تجلی روح جامعه

افزون بر این، شریعتی بارها به رابطه دین و جامعه در نگاه دورکیم اشاره کرده است. شریعتی می‌گوید: «مذهب از نظر دورکیم عبارت است از: تظاهر خارجی روح کلی جامعه و تقدیس آن» (شریعتی، ۱۳۸۲: ۱۳). نخستین استفاده‌ای که شریعتی از این مطلب می‌کند استنتاج این نکته است که از نظر دورکیم انسان هیچ‌گاه بی‌مذهب نبوده است و در طول تاریخ، مذهب هیچ‌گاه با بی‌مذهبی نمی‌جنگیده است؛ بلکه هرچه بوده جنگ مذهب علیه مذهب بوده است (شریعتی، ۱۳۷۲: ۲۸۱-۲۸۲). سپس شریعتی در مواردی به قبول و در مواردی به مقابله با نظریه ذکرشده دورکیم می‌پردازد. در یک جا، شریعتی میان مذهب به عنوان سنت و مذهب به عنوان ایدئولوژی تفاوت قائل می‌شود. او مذهب به عنوان سنت یعنی مجموعه‌ای از عقاید موروثی، احساسات تلقینی و همچنین تقلید از مدها و روابط و شعائر مرسوم اجتماعی و احکام خاص ناخودآگاه عملی را با تعریف دورکیم مطابق می‌بیند و معتقد است به این شکل، مذهب سنتی تجلی روح دسته‌جمعی جامعه است (شریعتی، ۱۳۸۲: ۶۷). اما در عین حال، اعتقاد دارد که مذهب دیگری هم وجود دارد و آن ایدئولوژی است. از نظر او، این مذهبی است که یک فرد یا یک طبقه یا یک ملت آگاهانه انتخاب می‌کند. به عقیده شریعتی، مذهب، به عنوان ایدئولوژی، عقیده‌ای است که آگاهانه و بر اساس نیازها و ناهنجاری‌های موجود و عینی و برای تحقق ایدئال‌هایی انتخاب می‌شود که برای رفتن به طرف آن ایدئال‌ها، این فرد، این گروه و یا این طبقه همواره عشق می‌ورزیده است (شریعتی، ۱۳۸۲: ۷۰). در نتیجه، از نظر شریعتی، در تاریخ دو مذهب یا دو مرحله تاریخی وجود دارد؛ یکی مذهب به شکل ایدئولوژی و دیگری مذهب به شکل سنت بومی، قومی یا اجتماعی. از نظر او، مذهب در ابتدای دعوت پیامبران

به شکل ایدئولوژی است، اما با گذشت زمان، مذهب حرکت به شکل نهاد یا سازمان اجتماعی تغییر شکل پیدا می‌کند (شریعتی، ۱۳۸۲: ۷۱). اما علل مخالفت شریعتی با نظریه دورکیم متفاوت است. شریعتی در یک جا معتقد است «اگر اسامی و صفات خداوند در اقوام و فرهنگ‌های گوناگون گردآوری شوند و ریشه‌های اصلی آن‌ها بررسی شوند به چند معنی اصلی می‌رسیم که در تمامی مذاهب و در میان تمامی اقوام بدوی و متمدن شرقی و غربی و در همه نژادها و در همه مراحل تاریخی مشترک‌اند و این معانی عبارت‌اند از: پدري، بزرگی، جلال، قدوسیت، زیبایی، ماورایی، مهر و غیب» (شریعتی، ۱۳۷۷: ۱۰۴). از نگاه شریعتی، این مفاهیم با توجهات جامعه‌شناسان و دانشمندان ضد مذهبی درباره پیدایش احساس مذهبی و ظهور پرستش معبود در زندگی انسان سازگاری ندارد. این صفات، که از نوع تلقی و تصویری که انسان از آغاز در مورد معبود داشته است حکایت می‌کند، بیانگر این نکته است که، برخلاف دیدگاه دورکیم، مذهب تجلی خارجی روح جمعی نیست. از نظر شریعتی، این معانی مشترک نخستین زاده دو عامل اصلی‌اند که از فطرت انسان سرچشمه می‌گیرند و عبارت‌اند از: آگاهی و کشش به سوی تعالی (شریعتی، ۱۳۷۷: ۱۰۵). افزون بر این، شریعتی در استدلال بر ضد نظر دورکیم معتقد است: «توجیه دیگر برای مذهب توجیه دورکیم است که خداپرستی یعنی پرستش روح ما (روح جمعی) به وسیله من (روح فردی). می‌دانیم که به گفته دورکیم "ما" در ده قوی‌تر از شهر است. پس مذهب هم که روح سوسیال و جمعی است باید در ده قوی‌تر از شهر باشد، چون در شهر تفرد بیشتر است و می‌بینیم که مذهب در شهر قوی‌تر از ده است. در جامعه‌های بدوی ابتدایی "ما" به مراتب قوی‌تر است از مثلاً در رم قرون وسطی، اما می‌بینیم که مذهب در رم قرون وسطی قوی‌تر از رومی‌های اولیه که "ما" در آن‌ها قوی‌تر است می‌باشد» (شریعتی، ۱۳۷۳: ۴۸-۴۹). همچنین شریعتی در بحث از توتمیسم<sup>۱</sup> در مبحث شناخت ادیان نظریه دورکیم را به دو علت رد می‌کند: نخست اینکه پرستش روح جمعی که در توتم تجلی پیدا می‌کند از نوع مذهب نیست، چون افراد در یک جامعه واحد و در یک قبیله واحد، در حالی که روح دسته جمعی آن‌ها تغییر نکرده، مذهب جامعه دیگر را گرفته‌اند. دوم اینکه، در یک جامعه همه به توتم خودشان معتقدند، اما عده زیادی به یک مذهب معتقدند و عده کمی به یک مذهب دیگر. یعنی، در یک جامعه یک نوع توتم و یک نوع پرستش اجداد وجود دارد، اما دو یا سه یا گاهی چند مذهب در جامعه دیده می‌شود، بنابراین روح جمعی نمی‌تواند با روح مذهبی یکی باشد (شریعتی، ۱۳۸۴: ج: ۷۱). افزون بر این، شریعتی با دیدگاه دورکیم مبنی بر اینکه توتمیسم دین بنیانی

1. Totemism

است و جان‌گرایی و طبیعت‌گرایی از آن منشعب شده‌اند مخالفت می‌کند و آنیمیزم<sup>۱</sup> و فتیشیزم<sup>۲</sup> را مذهب بدوی می‌داند که شامل پرستش نیروهای بی‌شمار و نامشخص قوای جادویی و ارواح اشیا و طبیعت است و از نظر او نمی‌تواند تجلی روح جمعی طایفه یا قبیله پرستنده باشد و تأکید می‌کند که نیروهای جادویی در این مذهب هیچ ربطی به تجسم عینی جامعه ندارند (شریعتی، ۱۳۸۴ ج: ۷۱). به علاوه، شریعتی اشاره می‌کند که سخن دورکیم که مذهب را تجلی قدرت جامعه و روح دسته جمعی می‌داند در مذاهب یونانی مشخص است؛ اما، در مذاهب شرقی به کلی باطل است (شریعتی، ۱۳۸۴ ج: ۱۶۲) و یا تحلیل دورکیم مربوط به مذاهب ابتدایی است، در صورتی که مذاهب بزرگ دامنه ماورای قومی دارند (شریعتی، ۱۳۶۱: ۱۳۹). در نتیجه، شریعتی، در نقد نظریه دورکیم، از استدلال‌ها و نکات مختلفی بهره برده است که می‌توانند در جای خود تحلیل و بررسی شوند. همچنین، شریعتی، با استفاده از پژوهش‌های دورکیم در زمینه صور ابتدایی حیات دینی و نظریه او درباره قوت وجدان جمعی در جامعه مکانیکی، به بیان دیدگاه خویش در مورد فطری بودن توحید و تقدم آن بر شرک می‌پردازد. شریعتی با استناد به دورکیم و از قول او می‌گوید که در تاریخ گذشته جامعه‌های ابتدایی به صورت پیکره‌ای واحد بودند؛ یعنی، هر قبیله و هر جامعه یک فرد بود و یک روح داشت و سپس نتیجه می‌گیرد که اگر نظام مذهبی و جهان‌بینی فکری و اعتقادی را هم تابعی از نظام اجتماعی و جامعه‌بینی تصور کنیم، به این نتیجه می‌رسیم که بر اساس تحلیل جامعه‌شناسی هم، نظام متناسب با روح اجتماعی و نظام اجتماعی گذشته توحید است که در نظام قبایل بدوی و وحشی، توحید به صورت توتم درمی‌آید و توتم پرستی نوعی توحید انحرافی است که در کشش و در احساس توحید است؛ اما، در تجلی بیرونی و انتخاب عینی، بت پرستی بسیار منحطی است... که توتم را مصداق گرفته اما مفهومی را که در توتم واحد قبیله‌اش می‌پرستند خدای واحد است (شریعتی، ۱۳۸۵ الف: ۲۲۲). در نتیجه، شریعتی، با استفاده از پژوهش‌های دورکیم مبنی بر اینکه شکل ابتدایی همه ادیان وحشی و بدوی توتم پرستی است و با توجه به دیدگاه او مبنی بر وجود «مای جمعی» و «وجدان جمعی» در جوامع سنتی، ابراز می‌دارد که توحید شکل ابتدایی مذهب است و چندخدایی و شرک اشکال بعدی پرستش هستند و در این زمینه با نظریه فیلسوفان و روشنفکرانی که توحید را به مراحل بعدی رشد منطق بشری منسوب می‌کنند مخالفت می‌ورزد. از دید شریعتی، توحید فطری است و آغاز تاریخ با توحید بوده است.

1. Animism

2. Fetishism

در مجموع، شریعتی در مواردی مانند تعریف دین، شناخت ادیان ابتدایی، نقش اجتماعی مثبت دین و تأثیر آن در خلق علوم و فنون و هنرها و... از نظریه دورکیم استفاده کرده است و در مواردی نیز به نقد دیدگاه‌های او، به خصوص در مورد در نظر گرفتن دین به عنوان تجلی روح جمعی، پرداخته است.

### جمع‌بندی

در مجموع، شریعتی، از یک سو، از آثار دورکیم در تنظیم چارچوب فکری خود استفاده کرده است و در مواردی تحت تأثیر اندیشه او قرار گرفته است و، از سوی دیگر، در مواردی به نقد دیدگاه‌های او پرداخته است و نظریات او را به چالش کشیده است.

شریعتی دورکیم را از چهره‌های تابناک عصر ما می‌داند (شریعتی، ۱۳۷۵ ب: ۱۴۱). او معتقد است ما با شناخت عمیق و غنی غرب می‌توانیم آگاهانه و مسئول به خویش بازگردیم و به تجدید تولد خود بپردازیم و در این راه باید با جریان‌های اجتماعی و متفکران سیاسی و اجتماعی غرب آشنا شویم و از جمله این متفکران دورکیم است (شریعتی، ۱۳۷۷: ۱۸۴). البته شناخت شرق و متفکران شرق نیز از جایگاه خود در تفکر شریعتی برخوردار است. همچنین شریعتی در جایی اشاره می‌کند که اثری از دورکیم را ترجمه کرده است (به همراه آثاری از سارتر، لویی ماسینیون<sup>۳</sup>، لوی بول<sup>۲</sup> و هالبواکس) اما آن را منتشر نکرده است؛ زیرا، در این مورد مردد است که این حرف‌ها به چه درد مردم و جامعه فعلی ما می‌خورد و عقیده دارد که این مردم، دردها و نیازها و آرمان‌ها و وضع اجتماعی و مذهبی و فرهنگی‌شان هیچ تناسبی با این متون ندارد (شریعتی، ۱۳۸۵ ب: ۲۵۵؛ شریعت رضوی، ۱۳۷۶: ۹۲-۹۳).

### شریعتی و ماکس وبر

شریعتی در چند مورد به آثار وبر استناد کرده است (نیافر، ۱۳۹۲). اما مهم‌ترین این استنادات در مورد اثر درخشان وبر یعنی اخلاق پروتستان و روح سرمایه‌داری<sup>۴</sup> است. شریعتی در آثار مختلف خویش به شرح نظریه وبر می‌پردازد و سعی می‌کند از آن در جهت زمینه‌سازی برای «پروتستانتیسم اسلامی» استفاده کند.

1. Sartre
2. Massignon
3. Lévy-Bruhl
4. The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism (Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus)

## وبر و پروتستانتیسم

شریعتی در آثار مختلف خویش و به دفعات به نظریه اخلاق پروتستان و روح سرمایه‌داری وبر استناد می‌کند. شریعتی در این زمینه تأکید می‌کند که وبر مهم‌ترین عامل رشد سرمایه‌داری و ایجاد جهان جدید را تعالیم لوتر و کالون می‌داند.

شریعتی می‌گوید: «ماکس وبر نشان داده است که حتی در مسیحیت، که یک مذهب فردی و صددرصد روحانی و اخلاقی است و خود را در رابطه میان دل و خدا محصور کرده است، دو فرقه کاتولیک و پروتستان این مذهب در تمدن مادی و پیشرفت اقتصادی و رشد سرمایه‌داری و تکنیک غرب دو نقش متضاد بر عهده داشته‌اند و به‌رحال در سرنوشت مادی و صنعتی غرب دو علت مثبت و منفی بوده‌اند، بدین‌گونه که اگر به نقشه جغرافیایی غرب بنگریم میان مذهب و اقتصاد تقارنی می‌بینیم که ناچار [می‌توانیم] طبق اصل دورکیم میان دو پدیده متقارن رابطه علت و معلولی قائل شویم» (شریعتی، ۱۳۹۰ ب: ۳۵۱). همچنین، شریعتی در آثار مختلف خویش به نقشه جغرافیایی‌ای اشاره می‌کند که وبر با توجه به تأثیر دین پروتستان در اروپا ترسیم کرده است. بر اساس این نقشه، جوامع پروتستان به رشد صنعتی دست یافته‌اند؛ جوامع کاتولیک غیرصنعتی هستند؛ و جوامعی که پروتستان‌ها و کاتولیک‌ها در آن‌ها تقریباً برابرند در وضعیتی میانی قرار دارند. شریعتی در همین زمینه می‌گوید: «بر اساس نقشه ماکس وبر، آلمان، ایتالیا، اسپانیا، فرانسه و انگلیس همه به یک اندازه سرمایه‌دار هستند، اما چون مذهب فرق دارد، درجه صنعتی شدن و پیشرفتشان هم فرق دارد» (شریعتی، ۱۳۷۵ الف: ۴۹).

شریعتی با استناد به نظریه وبر به زمینه‌سازی جهت طرح ایده پروتستانتیسم اسلامی می‌پردازد. وی معتقد است که گروهی از کاتولیک‌ها بر اثر آشنایی با اسلام به اعتراض علیه سلسله‌مراتب سنتی دین خود پرداختند و پروتستانتیسم را خلق کردند. شریعتی بر این عقیده است که در اسلام سازمان رسمی کلیسا وجود ندارد، بلکه آزادی مذهبی و اجتهاد فردی وجود دارد و همچنین در اسلام دانشمند وجود دارد اما روحانی وجود ندارد (شریعتی، ۱۳۸۴ الف: ۱۰۷). در اینجا، شریعتی ضمن مقایسه مسیحیت و اسلام می‌گوید:

«وقتی دین رهبانیت [مسیحیت] در سرنوشت اقتصادی و زندگی مادی امتش یک عامل نیرومند محسوب می‌شود، چگونه دینی که حتی رهبانیتش جهاد است! و اتهامش این است که مذهب شمشیر است و بنیان‌گذارش پیامبر مسلح است و... و تاریخش با سیاست و جهاد آغاز شده است [نمی‌تواند در زندگی این جهانی تأثیر گذارد]» (شریعتی، ۱۳۹۰ ب: ۳۵۱). شریعتی معتقد است پروتستانتیسم بود که قرون وسطی را خراب کرد و قرون جدید را خلق کرد. تحول فکری مذهبی بود و نه مبارزه ضد مذهبی. نقش پروتستانتیسم در ایجاد



قرون جدید و تمدن جدید را ماکس وبر بهتر از هر کسی تحلیل کرده است (شریعتی، ۱۳۹۰ الف: ۳۷). «ضرورت اصلاح مذهبی در جامعه مذهبی اصلی بدیهی است و روشنفکران اصیل جامعه ما سال‌هاست که ضرورت این نهضت را احساس می‌کنند. از زمان سید جمال، محمد عبده و کواکبی و رشید رضا و همفکرانشان تا امروز این نیاز نیرومندتر شده است و احساس فوریت تصفیۀ طرز تفکر مذهبی و اصلاح مذهبمان شدیدتر شده است تا بتوانیم به اسلام اولیه برگردیم» (شریعتی، ۱۳۹۰ ج: ۶).

شریعتی، با استناد به نظریۀ اخلاق پروتستان و روح سرمایه‌داری، به مقایسه تحولات جوامع غربی و جوامع اسلامی می‌پردازد و خواستار ایجاد نهضتی تحت عنوان پروتستان‌تیسیم اسلامی می‌شود. البته در اینجا باید اشاره کرد که فهم شریعتی از نظریۀ ذکرشده وبر خالی از اشکال نیست. زیرا، شریعتی رابطه اخلاق پروتستان و روح سرمایه‌داری در دیدگاه وبر ارتباط علی و معلولی در نظر می‌گیرد، در حالی که با دقت در نظریۀ وبر مشخص می‌شود که از نظر او اخلاق پروتستان تنها مشوق روح سرمایه‌داری است و رابطه این دو مقوله نوعی قرابت انتخابی است (وبر، ۱۳۷۴: ۸۴).

فارغ از این بدفهمی، شریعتی و همفکرانش همیشه از ایده پروتستان‌تیسیم اسلامی حمایت کرده‌اند. گویا، منظور آن‌ها از این طرح بیان ایده‌ها و تفاسیر نو از اسلام و زدودن تحریفات و بدعت‌ها از ساحت آن باشد. آن‌چنان که، برای مثال، شریعتی خود، در کتاب تشیع علوی و تشیع صفوی، در پالایش اسلام از تحریفات و کج‌فهمی‌ها (البته به ظن خویش) کوشیده است. به نظر می‌رسد الگوی شریعتی در طرح این پروژه تاریخ دوران اصلاح مذهبی در اروپا، و نظریۀ راهنمای او در این راه نظریۀ «اخلاق پروتستان و روح سرمایه‌داری» ماکس وبر بوده است.

### جمع‌بندی

استنادات شریعتی به نظریات وبر در مقایسه با ارجاعات او به نظریۀ مارکس چندان زیاد نیست. مهم‌ترین این ارجاعات در مقولۀ نظریۀ اخلاق پروتستان و روح سرمایه‌داری است که نشانگر تأثیرپذیری شریعتی از نظریۀ وبر است. البته، ارجاعات و استنادات پراکنده دیگری نیز در آثار شریعتی به نظریات وبر وجود دارند که اندک‌اندک در این موارد بعضاً آندیشه وبر مورد نقد شریعتی نیز قرار گرفته است.

### بحث و نتیجه‌گیری

آندیشه‌های شریعتی مانند هر متفکر دیگر از زمینه‌های مختلفی متأثر شده و از سرچشمه‌های گوناگونی برخوردار است. این مقاله در صدد ردیابی تأثیرات برجای مانده از سوی بنیان‌گذاران جامعه‌شناسی (مارکس، دورکیم و وبر) بر آندیشه شریعتی و نقدهای شریعتی بر نظریات آنان

است. اکنون، پس از مرور روابط متقابل فکری موجود در بین شریعتی و جامعه‌شناسان ذکر شده، می‌توان پاسخ روشنی به سؤالات پژوهش داد.

استنادات شریعتی به نظریات بنیان‌گذاران جامعه‌شناسی در ذیل مقولات مختلف قابل گردآوری هستند که مهم‌ترین این مقولات در اینجا بررسی شدند. مقولات دین، عدالت‌خواهی، ازخودبیگانگی، نادیده‌انگاری عامل استعمار و شیوه تولید آسیایی معرف مهم‌ترین استنادات شریعتی به اندیشه مارکس هستند. استنادات شریعتی به اندیشه دورکیم در مقولات ویژگی‌های قرون جدید و دین (تعریف دین و دین به‌عنوان تجلی روح جامعه) مشخص شدند و در زمینه ارتباط افکار شریعتی با اندیشه ماکس وبر نیز مقوله پروتستان‌تیسیم ذکر شد.

همچنین در هر مورد، چگونگی گفت‌وگوی متقابل افکار و موارد تأثیرپذیری شریعتی از اندیشه بنیان‌گذاران جامعه‌شناسی و نقدهای شریعتی بر نظریات آن‌ها به تناسب بحث ذکر شدند. شریعتی در زمینه‌های عدالت‌خواهی، ازخودبیگانگی و لحاظ تفاوت تاریخی اجتماعی جوامع از مارکس؛ در زمینه بیان امتیازات و معضلات تمدن جدید و تعریف دین از دورکیم؛ و در زمینه تأثیر دین بر پیشرفت اجتماعی از وبر تأثیر پذیرفته است. همچنین یکی از نقدهای اساسی شریعتی بر اندیشه‌های مارکس و دورکیم به نظریات آن‌ها در مورد تعریف، تجلی و کارکرد دین در جامعه باز می‌گردد. شریعتی با استفاده از شیوه‌ها و استدلال‌های مختلف به مقابله با نظریات آن‌ها در این خصوص پرداخته و دیدگاه‌های خویش را مطرح کرده است. همچنین شریعتی در مورد نادیده‌گرفتن نقش استعمار اندیشه‌های مارکس را نقد کرده است.

در مجموع، به نظر می‌رسد رابطه اندیشه شریعتی با نظریات بنیان‌گذاران جامعه‌شناسی رابطه‌ای دوسویه و متقابل است. اگرچه شریعتی الهامات و نظریات بسیاری را از اندیشه‌های مارکس، دورکیم و وبر وام گرفته است که در ساخت دستگاه فکری او تأثیرگذار بوده‌اند؛ اما در موارد زیادی نیز به بررسی انتقادی آن‌ها و نقد نظریات بنیان‌گذاران جامعه‌شناسی پرداخته است.

### تعارض منافع:

بنا بر اظهار نویسندگان مقاله حاضر فاقد هر گونه تعارض منافع بوده است.

## منابع و مأخذ

- آرون، ریمون (۱۳۸۴). **مراحل اساسی سیر اندیشه در جامعه‌شناسی**. ترجمه باقر پیرهام. تهران: علمی و فرهنگی.
- دورکیم، امیل (۱۳۸۳). **صور بنیانی حیات دینی**. ترجمه باقر پیرهام. تهران: نشر مرکز.
- دورکیم، امیل (۱۳۸۳). **صور بنیانی حیات دینی**. ترجمه باقر پیرهام. تهران: نشر مرکز.
- دیلینی، تیم (۱۳۹۵). **نظریه‌های کلاسیک جامعه‌شناسی**. ترجمه بهرنگ صدیقی. تهران: نشر نی.
- شریعتی، علی (۱۳۵۷). **بازگشت به خویشتن** (مجموعه آثار ۲). تهران: دفتر تدوین و تنظیم آثار دکتر شریعتی.
- شریعتی، علی (۱۳۵۹). **هبوط** (مجموعه آثار ۱۳). تهران: چاپخش.
- شریعتی، علی (۱۳۶۱). **بازشناسی هویت ایرانی اسلامی** (مجموعه آثار ۲۷). تهران: دفتر تدوین و تنظیم آثار دکتر شریعتی.
- شریعتی، علی (۱۳۶۶). **مذهب علیه مذهب** (مجموعه آثار ۲۲). تهران: چاپخش.
- شریعتی، علی (۱۳۶۹). **زن** (مجموعه آثار ۲۱). تهران: چاپخش.
- شریعتی، علی (۱۳۷۳). **هنر** (مجموعه آثار ۳۲). تهران: چاپخش.
- شریعتی، علی (۱۳۷۵ الف). **تاریخ تمدن ۱** (مجموعه آثار ۱۱). تهران: انتشارات قلم.
- شریعتی، علی (۱۳۷۵ ب). **تاریخ تمدن ۲** (مجموعه آثار ۱۲). تهران: انتشارات قلم.
- شریعتی، علی (۱۳۷۲). **آثار گوناگون** (مجموعه آثار ۳۵). تهران: نشر آگاه.
- شریعتی، علی (۱۳۷۷). **خودسازی انقلابی** (مجموعه آثار ۲). تهران: انتشارات الهام.
- شریعتی، علی (۱۳۷۸ الف). **جهت‌گیری طبقاتی اسلام** (مجموعه آثار ۱۰). تهران: انتشارات قلم.
- شریعتی، علی (۱۳۷۸ ب). **میعاد با ابراهیم** (مجموعه آثار ۲۹). تهران: نشر آگاه.
- شریعتی، علی (۱۳۷۹). **اسلام‌شناسی ۲** (مجموعه آثار ۱۷). تهران: انتشارات قلم.
- شریعتی، علی (۱۳۸۰). **اسلام‌شناسی ۳** (مجموعه آثار ۳). تهران: انتشارات الهام.
- شریعتی، علی (۱۳۸۲). **جهان بینی و ایدئولوژی** (مجموعه آثار ۲۳). تهران: شرکت سهامی انتشار.
- شریعتی، علی (۱۳۸۴ الف). **ویژگی‌های قرون جدید** (مجموعه آثار ۳۱). تهران: چاپخش.
- شریعتی، علی (۱۳۸۴ ب). **ما و اقبال** (مجموعه آثار ۵). تهران: چاپخش.
- شریعتی، علی (۱۳۸۴ ج). **تاریخ و شناخت ادیان (۱)** (مجموعه آثار ۱۴). تهران: شرکت سهامی انتشار.
- شریعتی، علی (۱۳۸۴ د). **تاریخ و شناخت ادیان (۲)** (مجموعه آثار ۱۵). تهران: شرکت سهامی انتشار.
- شریعتی، علی (۱۳۸۵ الف). **اسلام‌شناسی ۱** (مجموعه آثار ۱۶). تهران: انتشارات قلم.
- شریعتی، علی (۱۳۸۵ ب). **بازگشت** (مجموعه آثار ۴). تهران: نشر الهام.
- شریعتی، علی (۱۳۸۶). **انسان** (مجموعه آثار ۲۴). تهران: انتشارات الهام.

شریعتی، علی (۱۳۹۰ الف). **شناخت ادیان ۱** (مجموعه آثار ۱۴). تهران: لوح چندرسانه‌ای کاریز، بنیاد فرهنگی شریعتی.

شریعتی، علی (۱۳۹۰ ب). **چه باید کرد؟** (مجموعه آثار ۲۰). تهران: لوح چندرسانه‌ای کاریز، بنیاد فرهنگی شریعتی.

شریعتی، علی (۱۳۹۰ ج). **علی (ع)** (مجموعه آثار ۲۶). تهران: لوح چندرسانه‌ای کاریز، بنیاد فرهنگی شریعتی.

شریعتی، علی (۱۳۹۰ ه). **هنر** (مجموعه آثار ۳۲). تهران: لوح چندرسانه‌ای کاریز، بنیاد فرهنگی شریعتی.

شریعتی، علی (۱۳۹۰ و). **مذهب علیه مذهب** (مجموعه آثار ۲۲). تهران: لوح چندرسانه‌ای کاریز، بنیاد فرهنگی شریعتی.

شریعت رضوی، پوران (۱۳۷۶). **طرحی از یک زندگی**. تهران: چاپخش.

کوزر، لیوئیس (۱۳۸۰). **زندگی و اندیشه بزرگان جامعه‌شناسی**. ترجمه محسن ثلاثی. تهران: انتشارات علمی.

کیویستو، پیترو (۱۳۸۰). **اندیشه‌های بنیادی در جامعه‌شناسی**. ترجمه منوچهر صبوری. تهران: نشرنی. مارکس، کارل (۱۳۸۶). **سرمایه**. جلد اول. ترجمه ایرج اسکندری. تهران: فردوس.

محمدپور، احمد (۱۳۹۲). **روش تحقیق کیفی ضد روش ۲**. تهران: نشر جامعه‌شناسان. نیافر، آمنه (۱۳۹۲). **نقش نظریات مارکس و وبر در آثار دکتر شریعتی**. پایان‌نامه کارشناسی‌ارشد جامعه‌شناسی، دانشگاه آزاد واحد رودهن.

وبر، ماکس (۱۳۷۴). **اخلاق پروتستان و روح سرمایه‌داری**. ترجمه عبدالمعبود انصاری. تهران: سمت.

ویلیم، ژان پل (۱۳۷۷). **جامعه‌شناسی ادیان**. ترجمه عبدالرحیم گواهی. تهران: انتشارات تبیان.

همیلتون، ملکم (۱۳۹۲). **جامعه‌شناسی دین**. ترجمه محسن ثلاثی. تهران: نشر ثالث.

Bendix, R. (1998). **Max Weber: An Intellectual Portrait**. London: Routledge.

Giddens, A. (1973). **Capitalism and Modern Social Theory: An Analysis of the Writings of Marx, Durkheim And Max Weber**. Cambridge University Press.

Turner, H. J. (2012). **Contemporary Sociological Theory**. SAGE.