



A Methodological Critique of Shariati's Religious Studies: Sociology of Religion or Historical Sociology?

Abdolreza Navah¹ , Narges Khoshkalam² 

1. Associate Professor, Department of Social Sciences, Shahid Chamran University of Ahvaz, Ahvaz, Iran.

ar.navah@scu.ac.ir

2. PhD in Sociology, Shahid Chamran University of Ahvaz, Ahvaz, Iran (Corresponding Author).

Narges_khoshkalam@yahoo.com

Received: 2025/01/04; Accepted: 2025/02/15

Extended Abstract

Introduction: Ali Shariati (1933–1977), as one of the most prolific contemporary Muslim thinkers, has made significant contributions to the field of religious studies. Analyzing Shariati's ideas from a sociological perspective is essential because his approach is often included in sociology curricula in Iranian universities, particularly in courses such as Social Theories of Muslim Thinkers, Historical Sociology, and Sociology of Religion. However, debates persist regarding whether his views can be classified as genuinely sociological—given his academic background and doctoral degree—or whether they should be considered social theories that operate outside formal sociological methodology. The distinction between sociological theory and social theory lies in the former's development within academic sociology, grounded in scientific research methods, whereas the latter emerges from broader intellectual discourse, often as normative or ideological positions. Considering this distinction, the primary research question is: Did Shariati employ scientific sociological methods in his religious studies, thus producing sociological theory, or did he merely offer a social critique of Iranian and Islamic issues (particularly religious ones)? A secondary question follows: If his approach is indeed sociological, does it belong to the sociology of religion or historical sociology? This study aims to critically analyze Shariati's key religious texts, assess the theoretical and methodological foundations of his approach, and identify its strengths and practical applications.

Methodology: Using a documentary research method, this study systematically examines Shariati's major religious works—such as *Islamology*, *Ideology and Civilization*, and others—where he explicitly discusses his methodological approach to studying religion. Through targeted theoretical sampling, the study extracts key concepts and themes, comparing them with foundational principles of the sociology of religion and historical sociology to evaluate the methodological rigor of his approach.





Original Article

Results: Shariati's engagement with classical sociological theories (e.g., Durkheim, Weber, Marx)—despite occasional misinterpretations—demonstrates his familiarity with sociological frameworks. He frequently integrates, critiques, and reinterprets these theories, particularly Marx's base/superstructure model. His primary focus, however, is a historical analysis of Islam, aimed at constructing his central thesis: "Return to the Self." To achieve this, he develops a unique "conical model" to methodically compare the historical evolution of Christianity in Europe and Islam in West Asia. Given his systematic comparative analysis, his findings can be considered sociological in nature.

Discussion and Conclusion: A crucial distinction exists between the sociology of religion (studying religion as a social phenomenon) and religious sociology (using metaphysical religious principles to analyze society). Shariati's approach aligns more closely with the latter—specifically, a "theological sociology"—as he employs Islamic concepts (e.g., ummah, imamate, martyrdom, awaiting the Messiah) to interpret contemporary issues like democracy and populism. While he claims to practice a "sociology of religion" (e.g., framing tawhid [monotheism] as a historical and social construct rather than a theological absolute), his methodology is not methodologically atheistic. Instead, his dialectical framework (e.g., the "God-Clay" duality) underpins his entire theory, culminating in an ideal vision of "divine humanity."

In analyzing primitive religions, Shariati adopts Durkheim's view of religion as a collective consciousness—yet only to support his thesis that "monotheism is the origin of religious insight." He does not deny God's existence but uses sociological analysis to affirm his theological stance, much like qualitative researchers ground their theories in existing frameworks.

From a historical sociology perspective, Shariati not only employs historical data but also innovates a comparative method to analyze social transformations. His conical model identifies key elements of historical periods, enabling cross-cultural comparisons. For instance, he argues that Iran's 20th-century condition parallels Europe's 13th–14th centuries (the transition from feudalism to bourgeois modernity). This methodological contribution allows researchers to systematically compare historical processes, making his approach valuable for comparative historical sociology.

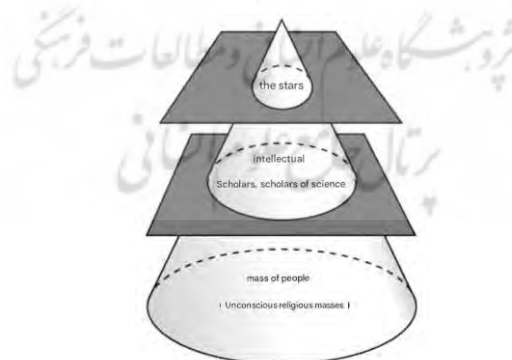
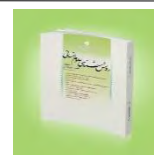


Figure 1. Shariati's conical model (adapted from Ideology and Civilization)

Conflict of Interest: The authors declare no conflict of interest.

Keywords: Ali Shariati, Religious Studies, Sociology of Religion, Historical Sociology, Methodological Critique.

Cite this article: Abdolreza Nawah & Narges Khoshkalam. (2024), "A Methodological Critique of Shariati's Religious Studies: Sociology of Religion or Historical Sociology?", *Methodology of Social Sciences and Humanities*, 31(122): 81-103.



نقد مثبت روش‌شناسانه دین‌پژوهی شریعتی: جامعه‌شناسی دین یا جامعه‌شناسی تاریخی

عبدالرضا نواح^۱، نرگس خوشکلام^۲

۱. دانشیار گروه علوم اجتماعی دانشگاه شهید چمران اهواز، اهواز، ایران.

ar.navah@scu.ac.ir

۲. دانش‌آموخته دکترای جامعه‌شناسی دانشگاه شهید چمران اهواز، اهواز، ایران (نویسنده مسئول).

Narges_khoshkalam@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۰/۱۵؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۱/۲۷

چکیده گسترده

مقدمه: علی شریعتی (۱۳۱۲-۱۳۵۶) به‌عنوان یکی از متفکران مسلمان معاصر، یکی از پُرکارترین اندیشمندان حوزه دین‌پژوهی است. بررسی آرای شریعتی از منظر جامعه‌شناسی از آن‌رو ضرورت و اهمیت دارد که معمولاً در سرفصل برخی دروس رشته جامعه‌شناسی که در گروه‌های علوم اجتماعی دانشگاه‌های داخل کشور تدریس می‌شود، همچون نظریه‌های اجتماعی متفکران مسلمان، جامعه‌شناسی تاریخی و جامعه‌شناسی دین، رویکرد شریعتی جزء مباحث مطرح است؛ اما همواره با توجه به مسائلی از جمله سابقه تحصیلی و مدرک دکترای وی، این سؤال پیش کشیده می‌شود که آیا مشخصاً می‌توان دیدگاه شریعتی را به‌عنوان یک دیدگاه جامعه‌شناسانه پذیرفت یا خیر؟

وجه تمایز میان «نظریه جامعه‌شناختی» و «نظریه اجتماعی» رشد نظریات جامعه‌شناختی در درون رشته جامعه‌شناسی دانشگاهی و مبتنی بر روش تحقیق علمی، نسبت به نظریات اجتماعی است که گروه اخیر در پیرون از رشته جامعه‌شناسی و بیشتر در قالب موضع‌گیری‌های نظری طرح شده‌اند. با عنایت به این تمایز، می‌توان این پرسش اصلی را مطرح کرد که آیا نظریات شریعتی از روش علمی جامعه‌شناسانه بهره برده‌اند و بنابراین، نظریه جامعه‌شناختی محسوب می‌شوند، یا اینکه تنها حاوی رویکردی اجتماعی به مسائل جامعه ایران و اسلام (به‌ویژه مباحث دینی و مذهبی) هستند؟ و نیز این پرسش فرعی که اگر رویکرد دین‌پژوهی وی با توجه به روش‌شناسی او، «جامعه‌شناختی» است، در آن صورت ذیل کدام‌یک از حوزه‌های جامعه‌شناسی دین یا جامعه‌شناسی تاریخی محسوب می‌شود؟ هدف مطالعه حاضر آن بوده که با تحلیل و بررسی مهم‌ترین متون دین‌پژوهی شریعتی، نقدی مثبت از هسته نظری و روش‌شناختی رویکرد وی ارائه، و ظرفیت‌های مثبت و جنبه‌های کاربردی روش‌شناسانه وی را شناسایی نماییم.

روش تحقیق: در مطالعه حاضر با استفاده از روش پژوهش اسنادی، مهم‌ترین متون دین‌پژوهی شریعتی که در آنها به‌طور مشخص از رویکرد و روش خود در مطالعه دین سخن گفته است (همچون اسلام‌شناسی، ایدئولوژی و تمدن و...) را به شیوه هدفمند و نظری به‌عنوان نمونه انتخاب نموده و محتوا، مفاهیم برجسته و رؤس اصلی آنها را فیش‌برداری و با مبانی جامعه‌شناسی دین و جامعه‌شناسی تاریخی مقایسه کرده‌ایم تا بتوانیم ظرفیت‌های مثبت روش‌شناسانه رویکرد دین‌پژوهی وی را شناسایی نماییم.

نتایج: در خوانش آثار شریعتی واضح است که او با نظریات بنیان‌گذاران جامعه‌شناسی همچون دورکیم، وبر و مارکس با وجود برخی تفاسیر و برداشت‌های اشتباه از آنها، آشنا بوده و در طرح مباحث خودش از رویکردهای آنها بارها بهره برده و حتی به تلفیق و گاه انتقاد از آنها به‌ویژه از رویکرد مارکس در بحث زیربنا / روبنا دست زده است. با توجه به اینکه تمرکز اصلی او بر تحلیل تاریخی دین اسلام با هدف برساختن تز اصلی خودش یعنی «بازگشت به خویش» بوده است، از روش خاصی تحت عنوان یک مخروط استفاده کرده و به‌صورت روشمند تاریخ تحول دین مسیحی در اروپا و دین اسلام در غرب آسیا را بررسی و مقایسه نموده است. بر همین اساس با عنایت به روشمند بودن مطالعه وی می‌توان یافته‌هایش را، که حاصل مقایسه تطبیقی و استفاده از روش تحلیل جامعه‌شناسانه بوده است، رویکردی جامعه‌شناختی دانست.

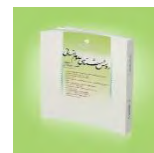




Research Institute of
Hawzah and University

روش‌شناسی علوم انسانی

Journal homepage: <https://method.rihu.ac.ir/>



نوع مقاله: پژوهشی

بحث و نتیجه‌گیری: میان جامعه‌شناسی دین و جامعه‌شناسی دینی تمایز عمده‌ای وجود دارد. جامعه‌شناسی دین علمی است که در آن دین به‌عنوان یک پدیده و نهاد اجتماعی مورد بررسی جامعه‌شناختی قرار می‌گیرد؛ اما جامعه‌شناسی دینی علمی است که از مبانی متافیزیکی دین برای تحلیل پدیده‌های اجتماعی کمک می‌گیرد. درحالی‌که آنچه از رویکرد دین‌پژوهی شریعتی برمی‌آید، نشان‌دهنده آن است که رویکرد وی جامعه‌شناسی دین نیست؛ بلکه در بهترین حالت نوعی جامعه‌شناسی دینی است؛ زیرا او سعی نموده است برخی از مفاهیم و پدیده‌های مطرح زمان خودش همچون دموکراسی و مردم‌سالاری را با مفاهیم سنتی دین اسلام توضیح دهد. او به چگونگی شکل‌گیری دین و یا به‌طور خاص دین اسلام پرداخته است؛ بلکه از عناصر سنتی دین اسلام برای تحلیل مسائل روز جامعه خودش استفاده نموده است و به‌طور اخص، مذهب شیعه را بدین منظور به کار برده است و عناصر مهم آن همچون امت، امامت، شهادت، انتظار و... را به تناسب نیازهای جامعه زمانه خودش بروزرسانی کرده است.

ازسوی دیگر، اگرچه او چنین متذکر می‌شود: «در اینجا بگویم که من دارم جامعه‌شناسی دین می‌گویم و مرادم از توحید، توحید در تاریخ و در جامعه است و نه آنچه در کتاب و در حقیقت است»، اما رویکرد وی به‌هیچ‌عنوان بر مبنای الحاد روش‌شناختی بنا نشده است؛ بلکه برعکس، تعریف او از انسان به‌عنوان سرآغاز بحثش شامل دوگانه «خدا - لجن» است که این دوگانه دیالکتیکی را در سایر عناصر نظریه خود همچون جامعه و تاریخ نیز به کار می‌برد و نظریه را بر همین مبنا طرح می‌کند و پیش می‌برد. اساساً نظریه او که مدلی است برای «انسان ایدئال شدن» و رسیدن به انسان ایدئال و جامعه ایدئال، یک «انسان خدایی» را در نظر دارد که به نهایت تعالی رسیده است.

در تحلیل ادیان بدوی نیز شریعتی تنها به تبعیت از دورکیم، که دین را تجلی روح بگانه جمعی می‌داند، از رویکرد دورکیم برای تأیید تز خود یعنی «توحید سرآغاز ینش مذهبی» بهره برده است، وگرنه شریعتی در اینجا همچنان وجود و حضور خدای واحد را مدنظر داشته و تنها به بررسی جلوه‌های بشری آن، آن هم به‌منظور اثبات این موضوع پرداخته است که اینها تنها تجلی همان خدای واحد هستند. به‌دیگرسخن، او از یک «تأیید جامعه‌شناسانه» برای تز خودش بهره برده است؛ همان کاری که در روش تحقیق کیفی معمول است و نظریه‌پردازان کیفی، نظریات داده‌بنیاد خود را با استفاده از تطبیق با رویکردهای نظری موجود به تأیید می‌رسانند. بنابراین، می‌توان گفت: رویکرد دین‌پژوهی شریعتی، جامعه‌شناسی دین نیست؛ بلکه جامعه‌شناسی دینی است که با حساسیت بیشتر می‌توان گفت: یک جامعه‌شناسی مذهبی (و نه جامعه‌شناسی مذهب) است.

ازسوی دیگر، از منظر جامعه‌شناسی تاریخی آنچه در رویکرد دین‌پژوهی شریعتی شاهد هستیم، نه‌تنها استفاده از داده‌های تاریخی (فارغ از اعتبار آنها)، بلکه ابداع یک روش تطبیقی و استفاده از آن برای تحلیل پدیده‌های تاریخی همچون تحولات اجتماعی است. شریعتی از یک مدل مخروطی برای تشخیص مهم‌ترین عناصر هر دوره تاریخی در تحولات غرب استفاده نموده و هدف او از این تطبیق به قول خودش این است که: «برای تقلید آگاهانه، یعنی شناخت دقیق مراحل تحول تاریخی غرب، باید تاریخ آن را دوره‌بندی کرد و تحولات را درک کرد تا بتوان روح حاکم بر هر دوره و تیپ فرهنگی هر دوره را تشخیص داد» (شریعتی، ۱۳۳۶، ص ۸۵). او در نتیجه تطبیق خود می‌نویسد: «بودن در قرن بیستم، غیر از زندگی کردن در قرن بیستم است. اول باید قرن خود را کشف بکنیم [ازطریق تطبیق با دوره‌های تحول غرب] بعد می‌توانیم از روشنفکرهای قرن مشابه خودمان در اروپا درس بگیریم. من معتقدم که وضع فعلی ما شبیه وضع اروپای قرن سیزدهم و چهاردهم است؛ یعنی اواخر قرون وسطی و اوایل قرون جدید، دوره انتقال از فئودالیت، دوره انتقال از مذهب سنتی به بورژوازی» (همان، ص ۱۶۷).

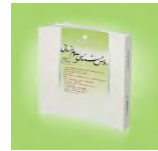
بنابراین، شریعتی در رویکرد خود نه‌تنها از تحلیل‌های جامعه‌شناسانه بهره برده و به‌موازات آن از داده‌های تاریخی استفاده کرده است، بلکه روشی را به‌طور خاص به‌منظور تطبیق دوره‌های تاریخی ابداع نموده است که می‌توان از این روش در پژوهش‌های تاریخی - تطبیقی استفاده کرد و به‌وسیله آن عناصر مهم هر دوره و فرآیند تحولات تاریخی را شناسایی نمود که این روش امکان مقایسه و تطبیق را برای محقق فراهم می‌کند. پس به‌طور کلی، می‌توان گفت: رویکرد دین‌پژوهی شریعتی را می‌توان ذیل جامعه‌شناسی تاریخی به شمار آورد و از آن بهره برد.



Research Institute of
Hawzah and University

روش‌شناسی علوم انسانی

Journal homepage: <https://method.rihu.ac.ir/>



نوع مقاله: پژوهشی



شکل ۱: مخروط ابداعی شریعتی برگرفته از متن کتاب ایدئولوژی و تمدن

تعارض منافع: تعارض منافع نداریم.

واژگان کلیدی: علی شریعتی، دین‌پژوهی، جامعه‌شناسی دین، جامعه‌شناسی تاریخی، نقد مثبت روش‌شناسانه.

استناد: عبدالرضا نواح، نرگس خوشکلام (۱۴۰۴)، «نقد مثبت روش‌شناسانه دین‌پژوهی شریعتی: جامعه‌شناسی دین یا جامعه‌شناسی تاریخی»، مجله روش‌شناسی علوم انسانی، ۳۱ (۱۲۲): ۸۱-۱۰۳.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

۱. مقدمه

علی شریعتی (۱۳۱۲-۱۳۵۶) به‌عنوان یکی از متفکران مسلمان معاصر، یکی از پُرکارترین اندیشمندان حوزه دین‌پژوهی به‌شمار می‌رود که آثار فراوانی را در این زمینه از خود به‌جای گذاشته است. او نویسندگی رسمی خود را از اسفند ۱۳۳۳، با انتشار مجموعه مقالات «چهره‌های برجسته جهان» در روزنامه «خراسان» شروع کرد؛ همان چهره‌هایی که در آن زمان (و نیز در آثار بعدی‌اش) الگوهای فکری او بودند: سیدجمال‌الدین اسدآبادی، زیگموند فروید، الکسیس کارل، موريس مترلینگ، محمد اقبال لاهوری، و اواريست گالوا. او در این مقالات به سه مقوله بنیادی اندیشه‌اش توجه داشت: معنای زندگی، رابطه فرد با خود و خدا، و ماهیت نظام اجتماعی - سیاسی آرمانی (رهنما، ۱۳۸۳، ص ۱۰۲-۱۰۳).

شریعتی به‌منظور اخذ دکترای ادبیات (در قالب بورسیه) به دانشگاه سوربون فرانسه رفت و ترجمه کتاب فضائل بلخ صفی‌الدین بلخی به زبان فرانسه را به‌عنوان رساله، تحت راهنمایی پروفسور ژیلبر لازار^۱ به انجام رساند. عنوان رشته او در مدرک دکتری، «تاریخ قرون میانه اسلام» ذکر شده و طبق تأییدیه سفارت ایران در فرانسه، مدرکش دکترای ادبیات است؛ اما پس از بازگشت توانست مقامات ایرانی را متقاعد کند که دکترای تاریخ گرفته است (همان، ص ۱۷۶-۱۷۴). عدم علاقه شریعتی نسبت به ادامه تحصیل در رشته ادبیات و تمایلات مفرط او به تحصیل در رشته جامعه‌شناسی و به‌ویژه حضور در کلاس‌های درس ژرژ گوروچیج^۲ (که با مخالفت مسئولان سفارت ایران روبه‌رو شد) باعث شد تا تحت تأثیر ناپیدای آرای جامعه‌شناسی معرفت گوروچیج قرار گیرد (همان، ص ۱۸۴).

همچنین دیدگاه‌های لویی ماسینیون^۳، ژاک پرک^۴، فرانتس فانون^۵ و ژان پل سارتر^۶ تأثیری بسزا در اندیشه‌های شریعتی داشتند. او ایده «شکل‌گیری طبقات بر مبنای باورهای دینی و مذهبی» را از گوروچیج، ایده «وحدت میان ادیان» را از ماسینیون، مفهوم «درجه معنی» (معنای متفاوت یک مفهوم یکسان در دوره‌های مختلف) را از پرک، ایده «بازگشت به خویشتن» را از فانون، و رویکرد اگزیستانسیالیسم به مقوله «وانهادگی انسان» را از سارتر گرفت (همان، ص ۱۸۸-۱۷۸).

بررسی آرای شریعتی از منظر جامعه‌شناسی از آن‌رو ضرورت و اهمیت دارد که معمولاً در سرفصل برخی دروس رشته جامعه‌شناسی که در گروه‌های علوم اجتماعی دانشگاه‌های داخل کشور تدریس می‌شود، همچون نظریه‌های اجتماعی متفکران مسلمان، جامعه‌شناسی تاریخی و جامعه‌شناسی دین، رویکرد شریعتی جزء مباحث مطرح اس اما همواره با توجه به مسائلی از جمله سابقه تحصیلی و مدرک دکترای وی، این سؤال پیش کشیده می‌شود که آیا مشخصاً می‌توان دیدگاه شریعتی را به‌عنوان یک دیدگاه جامعه‌شناسانه پذیرفت یا خیر؟ سراج‌زاده معتقد است: «شریعتی [از لحاظ ایدئولوگ یا دانشگاهی بودن] شبیه مارکس^۷ است؛ یعنی مثل مارکس هیچ‌وقت در دوره خودش به‌عنوان یک دانشگاهی جدی گرفته نشد؛ اما همه می‌دانیم که مارکس بعد از دوره خودش به محافل دانشگاهی وارد و تأثیرگذار شده است. رویکردی در محافل دانشگاهی به‌عنوان رویکرد انتقادی شکل گرفته که هیچ‌وقت هم از بین نخواهد رفت و تا جامعه و جامعه‌شناسی هست، این رویکرد مطرح خواهد بود و همیشه سایه مارکس همراه با این رویکرد در جامعه‌شناسی و علوم انسانی دیده می‌شود، و آثار او بازخوانی و بازتفسیر خواهند شد. همه شواهد حاکی از آن است که همانند مارکس در تفکر غربی، شریعتی هم متفکری است که در حوزه فکری ایران و اسلام نمی‌تواند نادیده گرفته شود» (۱۳۹۲، ص ۵۲).

توسلی نیز در این باره عقیده دارد: «شریعتی به‌جای یک جامعه‌شناسی ساده پوزیتیویستی تجربی، یک نوع بینش جامعه‌شناختی داشت. به‌جای جامعه‌شناسی، یک نوع جامعه‌بینی داشت؛ جامعه‌بینی و بینش جامعه‌شناختی، برتر از جامعه‌شناسی است» (۱۳۹۲، ص ۵۴). شاید

1. Gilbert Lazard
2. Georges Gurvitch
3. Louis Massignon
4. Jacques Berque
5. Frantz Fanon
6. Jean-Paul Sartre
7. Karl Marx

بتوان گفت: منظور توسلی از «بینش جامعه‌شناختی» شریعتی همان چیزی است که سی‌رایت میلز^۱ در کتاب بینش جامعه‌شناختی، نگاه کلان تاریخی و انتقادی به مسائل اجتماعی می‌داند (میلز، ۱۴۰۲).

نواح با باور به اینکه شریعتی تحت تأثیر جامعه‌شناسی معرفت گروویچ به یک معرفت جامعه‌شناسانه خاص خودش دست یافته بود، معتقد است: «شریعتی در کلیت آرای خود واجد گونه‌ای رویکرد اجتماعی (اگرچه جامعه‌شناسانه در معنای خاص آن) به مسائل و معضلات عصر خود بوده است» (۱۳۹۲، ص ۶۷). برخی نیز همچون قانع‌راد (۱۳۹۲) رویکرد شریعتی را با توجه به تمرکز مطالعاتی وی بر مذهب شیعه، «جامعه‌شناسی مذهب» عنوان کرده‌اند یا وکیلی (۱۹۹۱) که در ابتدای رساله خود تحت عنوان «علی شریعتی و سنت عرفانی اسلام» در زمینه تقابل گرایش‌های عرفانی و معنوی شریعتی و مباحث علمی او درباره دین اسلام، او را یک «جامعه‌شناس دین» مطرح در ایران عنوان می‌کند. «جامعه‌شناسی دین» که یکی از حوزه‌های جامعه‌شناسی معرفت است، به مسئله نقش و اهمیت دین به معنای عام در جامعه بشری و نیز به اهمیت باورداشت‌ها و عملکرد گروه‌ها و جوامع خاص می‌پردازد» (همیلتون، ۱۳۹۹، ص ۱۰).

اما جامعه‌شناسی تاریخی از حوزه‌های جامعه‌شناسی و به عبارت دیگر، زیرمجموعه جامعه‌شناسی نیست؛ بلکه یک رویکرد عمده در مطالعات جامعه‌شناختی است. فیلیپ آبرامز^۲ معتقد است: «جامعه‌شناسی تاریخی کوششی است برای فهم رابطه فعالیت و تجربه شخصی از یک سو و سازمان اجتماعی از سوی دیگر، به منزله چیزی که به طور مداوم در حال ساخته شدن در زمان است. از نظر او فرآیند تاریخی ممکن است در بافت‌های گوناگونی مطالعه شود: در بیوگرافی و زندگانی شخصی، در پیدایش و زوال کلی تمدن‌ها، در حوادث خاصی از قبیل انقلاب یا انتخابات، یا تحولات ویژه‌ای همچون شکل‌گیری دولت رفاه یا شکل‌گیری طبقه کارگر» (آبرامز، ۱۳۸۷، ص ۱۱۱، به نقل از رفیعی‌آثانی و همکاران، ۱۳۹۱، ص ۴۹). به دیگر سخن، جامعه‌شناسی تاریخی یک رویکرد مطالعاتی است که با توجه هم‌زمان به جامعه‌شناسی و تاریخ و تلفیق آنها، سعی در غنی و جامع نمودن تحلیل‌های جامعه‌شناختی دارد.

جلایی‌پور و محمدی در بخش اول کتاب نظریه‌های متأخر جامعه‌شناسی، ضمن بررسی رویکردهای منتقدین داخلی نظریات غربی، میان «نظریه جامعه‌شناختی» و «نظریه اجتماعی» تمایز قائل می‌شوند که مهم‌ترین وجه این تمایز را رشد نظریات جامعه‌شناختی در درون رشته جامعه‌شناسی دانشگاهی و مبتنی بر روش تحقیق علمی، نسبت به نظریات اجتماعی می‌داند که گروه اخیر در بیرون از رشته جامعه‌شناسی و بیشتر در قالب موضع‌گیری‌های نظری طرح شده‌اند (۱۴۰۳، ص ۲۷). با عنایت به این تمایز، می‌توان این پرسش اصلی را مطرح کرد که آیا نظریات شریعتی (اگر بتوان نام نظریه به معنای علمی به آنها داد) از روش علمی جامعه‌شناسانه بهره برده‌اند و بنابراین، نظریه جامعه‌شناختی محسوب می‌شوند (اگرچه بیرون از جامعه‌شناسی دانشگاهی پرورانده شده‌اند)، یا اینکه تنها حاوی رویکردی اجتماعی به مسائل جامعه ایران و اسلام (به ویژه مباحث دینی و مذهبی) هستند؟ و نیز این پرسش فرعی که اگر رویکرد دین‌پژوهی وی با توجه به روش‌شناسی او، «جامعه‌شناختی» است، در آن صورت، ذیل کدام یک از حوزه‌های جامعه‌شناسی دین یا جامعه‌شناسی تاریخی محسوب می‌شود؟

آنتونی گیدنز^۳ در کتاب قواعد جدید روش شناختی یک تحلیل و توسعه دلسوزانه اما انتقادی، از رویکردهای جامعه‌شناسی تفسیری ارائه می‌کند که آن را «نقد مثبت» این رویکردها می‌نامد (۱۳۹۹، ص ۴۲). به دیگر سخن، نقد مثبت، انتقادی منصفانه است به معنای توجه و تمرکز بر نقاط قوت یک رویکرد یا یک اندیشه، که ضمن شناسایی ظرفیت‌های مثبت آن جهت کاربرد در تحلیل مسائل، نقاط ضعف آن نیز به گونه‌ای دلسوزانه نقد می‌شود. هدف مطالعه حاضر نیز آن بوده که با تحلیل و بررسی مهم‌ترین متون دین‌پژوهی شریعتی، نقادی مثبت از هسته نظری و روش شناختی رویکرد وی ارائه، و ظرفیت‌های مثبت و جنبه‌های کاربردی روش‌شناسانه وی را شناسایی نماییم.

۲. پیشینه تحقیق

ذکریایی (۱۳۷۹) در کتاب جایگاه علم و روش در اندیشه دکتر شریعتی به بحث علم‌شناسی و روش‌شناسی از دیدگاه شریعتی پرداخته و معتقد است: طرح روش شناخت اسلام و متدولوژی علم توسط شریعتی توجه بسیاری از روشنفکران، پژوهشگران و شخصیت‌های دینی را

1. C. Wright Mills

2. Philip Abrams

3. Anthony Giddens

به این موضوع مهم معطوف کرده است؛ البته کتاب یادشده یک مجموعه تخصصی در حوزه فلسفه علم و روش‌شناسی نیست؛ بلکه درآمدی بر علم‌شناسی و روش‌شناسی «به مفهوم عام» از منظر شریعتی است.

میری در مقاله «بازخوانی متدولوژی‌شناسی «دین‌شناسی» شریعتی» با بررسی روش «دین‌شناسی» شریعتی از زاویه اجتماعی و تاریخی معتقد است: روش شریعتی در شناخت ادیان نه کلامی است و نه فلسفی و نه حتی آن‌طورکه عبدالکریم سروش مدعی است «جامعه‌شناسی دیندارانه»؛ بلکه مبتنی بر جامعه‌شناسی تاریخی و جامعه‌شناسی ادیان است (۱۴۰۱، ص ۹۰). شریعتی از دو روش «توأم» و «تیپولوژیک» در شناخت ادیان بهره برده که اولی بررسی توأم متن و تاریخ یک دین، و دومی تطبیق پنج‌وجهی میان ادیان مختلف است بر مبنای خدا، پیامبر، کتاب، شکل ظهور و مخاطبان، و نیز دست‌پروردگان زبده (همان، ص ۸۹-۹۱).

علویان و همکاران (۱۴۰۱) در مقاله «تحلیل اندیشه و عمل شریعتی با روش جامعه‌شناسی معرفت با تکیه بر تعیین‌های اجتماعی کارل مانهایم»^۱ معتقدند: به‌طورکلی پایگاه خانوادگی، اجتماعی و محیط زندگی شریعتی به‌ویژه تولد و رشد در یک خانواده روحانی، سفر به فرانسه و ارتباط با الگوهای فکری متنوع، وجود تفکرات چپ و لیبرال در ایران آن دوره و ارتباط او با گروه‌های انقلابی، بر اندیشه شریعتی و روش تحلیل وی (به‌ویژه متأثر از جامعه‌شناسی دیالکتیکی و اگزیستانسیالیسم) مؤثر بوده‌اند.

عبداللهی (۱۴۰۱) در نشست «بررسی رویکرد اسلام‌شناسی دکتر علی شریعتی» معتقد است: ویژگی‌های مثبت روش‌شناسی دین‌شناسی شریعتی تأکید او بر «انصاف روش‌شناختی» (بدین معنا که نباید نظریه مخالف را تفسیر به رأی کرد) و نیز چندروشی بودن اوست. به باور شریعتی درباره شناخت اسلام نمی‌توان به یک روش خاص منحصر بود؛ زیرا اسلام به مثابه یک دین ابعاد مختلف معرفتی، احساسی، فردی، اجتماعی، تاریخی و غیره دارد و دین یک مقوله چندوجهی است و در نتیجه معرفت به دین هم نیازمند به کار بستن روش‌های مختلف است. عبداللهی روش عمده شریعتی در شناخت اسلام را تیپ‌شناسی برخی از افراد سرشناس آن مانند اصحاب پیامبر اکرم ﷺ، امیرالمؤمنین علی (علیه السلام)، حضرت زهرا (علیها السلام)، ابوذر و... می‌داند. به عقیده عبداللهی، تأکید شریعتی بر رویکرد کارکردگرایانه و روش جامعه‌شناسانه (روش مشاهده و استقرای تجربی و از جزء به کل) به‌جای رویکرد عقل‌گرایانه است. او خدا را تنها در پدیده‌های مادی و از طریق پدیده‌های طبیعی می‌جوید. به دلیل همین عدم تمایل شریعتی نسبت به روش عقلی بود که با ابن‌سینا و فلاسفه عقل‌گرا میانه خوبی نداشت و در مقابل بر روش تجربی، علوم انسانی موجود، جامعه‌شناسی و برخی علوم انسانی غربی و مکاتب فلسفی غربی تأکید می‌کرد و از آنها برای دستیابی به معرفت دینی بهره می‌گرفت که البته مسئله التقاط (یعنی فرد نظریه‌ای را از پیش پذیرفته باشد و سپس تحت تأثیر آن به فهم متون مختلف پردازد) را به دنبال داشت؛ زیرا به نظر می‌رسد شریعتی در برخی مواضع با تأثیرپذیری از جامعه‌شناسی به التقاط در معرفت دینی دچار شده است.

۳. روش تحقیق

در تحقیق حاضر از روش پژوهش اسنادی استفاده شده است. روش اسنادی هم به‌منزله روشی تام و هم به‌منزله تکنیکی برای تقویت سایر روش‌های کیفی در پژوهش‌های علوم اجتماعی به کار می‌رود. در روش اسنادی محقق داده‌های مورد نیاز خود درباره کنشگران، رویدادها، سازمان‌ها، نظریات و... را از میان منابع و اسناد اصطلاحاً کتابخانه‌ای گردآوری می‌کند. همچنین، این روش تکنیک‌های لازم برای گردآوری پیشینه تحقیق را فراهم می‌آورد (Stewart & Kamis, 1984, p.11). بخش قابل‌توجهی از داده‌ها در سنت نظریه‌پردازی جامعه‌شناسان کلاسیک و معاصر با استفاده از روش اسنادی گردآوری شده‌اند (McCulloch, 2005, p.18).

روش اسنادی یعنی تحلیل آن دسته از اسنادی که شامل اطلاعات مرتبط با موضوع مورد مطالعه ماست (Bailey, 1994, p.83). روش اسنادی جستجویی توصیفی و تفسیری است. در این روش محقق به دنبال فهم و تأویل هرمنوتیکی متن نیست؛ بلکه متن را به مثابه گفتار مکتوب نویسنده می‌پذیرد تا به آن استناد نماید (Mogalakwe, 2006, p.222). در این روش اسناد به‌منزله «محصول به‌طور اجتماعی واقع‌شده» بررسی می‌شوند (Scott, 1990, p.34). مراحل روش پژوهش اسنادی عبارت‌اند از: ۱. انتخاب موضوع و تعیین اهداف و

1. Karl Mannheim

سؤالات؛ ۲. بررسی پیشینه پژوهش؛ ۳. انتخاب رویکرد نظری؛ ۴. جمع‌آوری منابع و اسناد با استفاده از نمونه‌گیری هدفمند و نظری، و دسته‌بندی آنها بر مبنای اهداف پژوهش، و ۵. مرور نظام‌مند و تحلیل اسناد با استفاده از جستجوی مفاهیم برجسته و واژگان کلیدی، تطبیق منابع، جداول طبقه‌بندی مفهومی و درنهایت تفسیر (صادقی‌فسایی و عرفان‌منش، ۱۳۹۴، ص ۷۱-۸۴).

براساس این، در مطالعه حاضر با استفاده از روش پژوهش اسنادی، مهم‌ترین متون دین‌پژوهی شریعتی که در آنها به‌طور مشخص از رویکرد و روش خود در مطالعه دین سخن گفته است (همچون اسلام‌شناسی، ایدئولوژی و تمدن و...) را به شیوه هدفمند و نظری به‌عنوان نمونه انتخاب نموده و محتوا، مفاهیم برجسته و رئوس اصلی آنها را فیش‌برداری و با مبانی جامعه‌شناسی دین و جامعه‌شناسی تاریخی مقایسه کرده‌ایم تا بتوانیم ظرفیت‌های مثبت روش‌شناسانه رویکرد دین‌پژوهی وی را شناسایی نماییم. گفتنی است که سعی شده از نسخه‌های قدیمی آثار شریعتی استفاده شود.

۳. ملاحظات نظری

۳-۱. جامعه‌شناسی دین و جامعه‌شناسی دینی

جامعه‌شناسی دین، مطالعه چرستی و ماهیت دین بدون توجه به منشأ آن نیست؛ بلکه بی‌آنکه وارد مقوله چرستی دین و امر دینی شود، به بررسی باورها، سازمان‌ها و نهادهای دینی از یک سو، و سازمان‌ها، نهادها و آداب و رسوم اجتماعی از سوی دیگر می‌پردازد. بنابراین، رویکرد جامعه‌شناسی دین فقط معطوف به عملکرد دین در حوزه جامعه و نهادهای اجتماعی است. به عبارت دیگر، جامعه‌شناسی میان باور به دین و درک آن تفاوت قائل می‌شود؛ اولی را جزء مقوله ایمان و دومی را عملی محققانه قلمداد می‌کند (فورست و ریستاد، ۱۳۹۷، ص ۶).

تحقیق جامعه‌شناسانه در زمینه دین، یا همان بررسی علل شکل‌گیری دین و نهادهای دینی و پیامدهای آن در جوامع انسانی، همان‌طور که پیتر برگر^۱ نیز که خود هم یک متأله و هم یک جامعه‌شناس بوده است، در پیوست کتاب سایمان مقدس متذکر می‌شود، مستلزم نوعی الحاد یا «خداناباوری روش‌شناختی»^۲ است (برگر، ۱۳۹۹، ص ۲۴۰)؛ زیرا محقق در بررسی جامعه‌شناختی با تعاریف جوهری و غایت‌طلبانه دین کاری ندارد؛ بلکه از جنبه کارکردی و چشم‌اندازی جامعه‌شناختی به آن می‌نگرد نه از منظر الهیاتی.

از سوی دیگر، باید میان جامعه‌شناسی دین و جامعه‌شناسی دینی تمایز قائل شد. جامعه‌شناسی دین علمی است که در آن دین به‌عنوان یک پدیده و نهاد اجتماعی بررسی جامعه‌شناختی می‌شود؛ اما جامعه‌شناسی دینی علمی است که از مبانی متافیزیکی دین برای تحلیل پدیده‌های اجتماعی کمک می‌گیرد (فورست و ریستاد، ۱۳۹۷، ص ۱۵). جامعه‌شناسی دین عبارت است از:

۱. آن پاره از معرفت بشری (نظریه‌های جامعه‌شناختی) که با به کار بستن؛

۲. روش‌های پژوهش علمی؛

۳. اعیان و موضوعات خاص جامعه‌شناختی را از قبیل سازمان‌ها و نهادهای دینی، روابط و ساختار سنتی دینی، تغییرات در ساختار فرهنگی و هنجارهای دینی، حلقه‌های ارتباط میان فرهنگ و ساختار دین و جامعه محیط بر آن مطالعه می‌کند (تنهایی، ۱۳۹۰، ص ۲).

در جامعه‌شناسی دین، دین و نمودهای آن نه به‌عنوان موضوعات فوق‌طبیعی، بلکه به‌عنوان اعیان قابل اشاره و بررسی که در واقعیت و خارج از ذهن محقق موجود است، بررسی علمی می‌شود (همان، ص ۳)؛ درحالی‌که جامعه‌شناسی دینی تلاش می‌کند موضوعات اجتماعی و نه صرفاً دینی و اعیان جامعه‌شناختی را با به‌کاربردن روش‌های علمی ولی در چهارچوب مکتبی یک دین خاص بسنجد و نقد و بررسی نماید (همان، ص ۱۳). کلود ریویر^۳ با اعتقاد به اینکه جامعه‌شناسان عمدتاً به‌دنبال فهم تاریخی دین هستند؛ درحالی‌که انسان‌شناسان دغدغه کشف سرچشمه‌های دین را دارند، تمایز میان حوزه‌های مختلف مطالعات دین را این‌گونه بیان می‌کند (۱۳۹۷، ص ۱۴-۲۴):

1. Peter L. Berger
2. Methodological Atheism
3. Claude Riviere

۱. انسان‌شناسی دین: دین را به منزله بخشی از فرهنگ در نظر می‌گیرد و می‌کوشد شباهت‌ها و تفاوت‌های پدیده‌های دینی را در جوامع گوناگون بررسی کند؛
۲. جامعه‌شناسی دین: به بررسی باورها، اعمال (مناسک) و اشکال مختلف سازمان دینی در جوامع می‌پردازد؛
۳. تاریخ ادیان: به مطالعه و مقایسه نهادها، باورها و آیین‌ها در گستره زمان و مکان می‌پردازد و سیر پیشرفت ایده‌ها و ساختارهای دینی را بررسی می‌کند؛
۴. روانشناسی دین: به پدیده‌های دینی در امر وجودی توجه می‌کند؛ همچون شیوه‌های بروز امر قدسی در انسان برحسب سن، جنسیت، شخصیت پایه، تجربه عاطفی مناسک و ...؛
۵. فلسفه دین: انسجام منطقی نظام‌های دینی گوناگون را مطالعه و در نظریه‌های تبیین‌کننده تأمل می‌کند.

۲-۳. جامعه‌شناسی تاریخی

با ظهور جامعه‌شناسی به عنوان یک علم و گسترش تحقیقات اجتماعی در نیمه دوم قرن نوزدهم، جدال روشی میان تاریخ (روش تفریدی)^۱ و جامعه‌شناسی (روش تعمیمی)^۲ که یکی به امور منفرد می‌پرداخت و دیگری در پی تعمیم‌های عام برای پدیده‌های اجتماعی بود، به یک جدال بنیادی تبدیل شد (سام‌دلیری، ۱۳۹۳، ص ۸۰). ازسوی دیگر، تسلط روش‌های آماری اثبات‌گرایانه^۳ بر مطالعات اجتماعی که مناسب مطالعات غیرتاریخی بود، سبب بروز کاستی‌هایی در جامعه‌شناسی شد. جامعه‌شناسی تاریخی محصول تلفیق جامعه‌شناسی و تاریخ و پاسخی به کمبودهای جامعه‌شناسی است، و محققان جامعه‌شناس در مطالعات خود به این باور رسیده‌اند که با تکیه بر روش‌های رایج در جامعه‌شناسی نمی‌توان بسیاری از پدیده‌ها را مطالعه کرد و یا مطالعه آنها با اتکای به روش‌های موجود، اعتبار و قدرت اقناع‌کنندگی مناسب ندارند (سام‌دلیری، ۱۳۹۲، ص ۵۸).

نیاز به گردآوری داده‌های تاریخی برای اصلاح و تکمیل نظریات جامعه‌شناختی و ازسوی دیگر، خوانش‌های جدید از مارکسیسم و نظریات وبر به منظور واکنش علیه کارکردگرایی^۴ (Calhoun, 1998)، باعث تجدید حیات رابطه میان جامعه‌شناسی و تاریخ شدند. جامعه‌شناسی تاریخی ازیک‌سو بر پدیده‌ها و ساختارها تأکید دارد و ازسوی دیگر، حوادث و وقایع را موضوع تحقیق قرار می‌دهد و به‌طورکلی، بررسی روندها و ریشه‌های تاریخی و کشف علیت‌های تاریخی پدیده‌ها، موضوع محوری آن است (استنفورد، ۱۳۸۸، ص ۱۲۸). به نظر هولتن جامعه‌شناسی تاریخی بر «زمان» و بررسی پویای موضوعات مورد مطالعه تأکید دارد (Holton, 2003). از لحاظ زمانی شاید این چنین تصور شود که جامعه‌شناسی تاریخی بر پدیده‌های گذشته متمرکز است؛ اما گری همیلتون و همکاران^۵ معتقدند: جامعه‌شناسی تاریخی می‌تواند هم موضوعات مربوط به گذشته را مطالعه کند و هم موضوعات مربوط به زمان حال (۱۳۸۷، ص ۱۲۴).

چنانچه تمرکز پژوهش بر پدیده‌های زمان حال باشد، جامعه‌شناس تاریخی باید حال را بر مبنای گذشته مطالعه کند؛ یعنی در سیر تاریخی شکل‌گیری آن پدیده کاوش نماید (Mann, 1994). همیلتون معتقد است: مطالعات جامعه‌شناسی تاریخی دو دسته هستند: تاریخ علم الاجتماع که موضوع آن یک واقعه یا دوره زمانی است و در کنار داده‌های کیفی از داده‌های کمی نیز استفاده می‌کند، و جامعه‌شناسی تطبیقی - تاریخی، که دگرگونی‌های بلندمدت را موضوع کار خود قرار می‌دهد، مبتنی بر باورهای نظری بوده و می‌کوشد حال را بر مبنای گذشته مطالعه کند (همیلتون و همکاران، ۱۳۸۷، ص ۱۳۰-۱۱۵).

بنابر تعاریف یادشده، به‌طورکلی، رویکرد و به عبارت بهتر روش جامعه‌شناسی تاریخی به معنای بررسی جامعه‌شناختی فرآیند شکل‌گیری پدیده‌ها و ساختارهای اجتماعی از منظری تاریخی و در بستر تاریخ است، که این کار به کمک گردآوری و تحلیل داده‌های

1. Idiographic Approach
 2. Nomothetic Approach
 3. Positivism
 4. Functionalism
 5. Gary Hamilton

تاریخی و کشف علیت‌های تاریخی صورت می‌گیرد و مستلزم روش مقایسه و تطبیق است. می‌توان چنین گفت: جامعه‌شناسی تاریخی یک روش تحلیل است که بر اعتبار تحلیل‌های جامعه‌شناسانه، از طریق تطبیق تاریخی می‌افزاید و پدیده اجتماعی را در گستره دوره‌های تاریخی و پیوستگی و گسستگی این دوره‌ها و توالی آنها و به‌طورکلی، در بستر تاریخ تحلیل می‌کند و بر مقایسه استوار است.

۴. یافته‌های تحقیق

۴-۱. رویکرد دین‌پژوهی شریعتی از منظر جامعه‌شناسی دینی

شریعتی در پاریس متوجه شده بود که لازمه اتخاذ یک گفتمان اجتماعی کارآمد و جدید انقلابی، تلفیق اگزیستانسیالیسم^۱ و سوسیالیسم^۲ با اسلام است. او می‌کوشید تا ثابت کند که هسته اصلی کلیه مکاتب مرقی غربی قبلاً در تشیع وجود داشته است تا بتواند توجه نسل جوان را به خود جلب نماید (رهنما، ۱۳۸۳، ص ۱۸۹). وی پیش از بازگشت به ایران متقاعد شده بود که اسلام، مؤثرترین رسانه ارتباطی در ایران است (همان، ص ۱۹۰). بنابراین، شریعتی به مطالعه انتقادی اسلام مرسوم پرداخت. او بعدها طی نتیجه این مطالعات در درس اسلام‌شناسی حسینی^۳ ارشاد، میان دو روش تحقیق جامعه‌شناختی تمایز قائل شد. او گفته بود که روش ماقبل علمی روش مرسوم است که بر ارزش‌گذاری‌های پیشینی مبتنی است. طبق استدلال او روش تحقیق علمی و اثباتی آنتی‌تز [دیالکتیکی]، رویکردی است که از سر تعهد اثباتی صورت می‌گیرد و مبنای این روش نه باید‌ها و نبایدها، بلکه امر واقع است. از لحاظ فرضی این روش از هر نوع پیش‌داروی و ارزیابی مبرا بود (همان، ص ۱۹۲).

البته از دید وی، رویکرد اثباتی باعث سلب تعهد اجتماعی جامعه‌شناسان می‌شد، و آنان را بازیچه بازیگران تاریخ و ابزار کار زورمندان جامعه می‌کرد. او در مواجهه با بی‌طرفی یا ابزاری شدن علوم اجتماعی، بدیلی عرضه کرد که در جریان تحقیقات خود در مورد «چیستی اسلام» یافته بود: «من بین بی‌طرفی علمی و تعصب پیش از تحقیق، راه سومی را برمی‌گزینم و آن این است که عالم باید پیش از تحقیق از عقیده آزاد باشد و پس از آن، به آن پایبند. یعنی بعد از شناخت حقیقت به آن ایمان بیاورد و خود را در برابر آگاهی علمی خویش و نیز در مقابل مردم و زمان خویش مسئول بداند» (شریعتی، ۱۳۷۹، ص ۳۲).

به‌دیگرسخن، از نظر وی محقق نباید از پیش خود را مقید کند که حقانیت عقاید قبلی خود را در تحقیق اثبات کند؛ بلکه تحقیق (و نه محقق) باید حقیقت را به وی نشان دهد. سپس این حقیقت اثبات‌شده برای محقق عقیده شود و پس از «شناخت» حقیقت، به آن معتقد شود. او با به‌کارگیری همین استدلال که به اسلامی بودن آن تأکید داشت، درصدد تصفیه اسلام از آن چیزهایی برآمد که به تصور او ناخالصی‌هایی بودند که در طول تاریخ در آن رسوخ کرده بودند (رهنما، ۱۳۸۳، ص ۱۹۳).

از دید شریعتی تحلیل جامعه‌شناختی مبتنی بر ایدئولوژی و ارزیابی و نقد واقعیت‌ها بر مبنای نظام اعتقادی، یک تحلیل ارزشی، جهت‌دار و غیرعلمی محسوب می‌شد (همان، ص ۴۱۲). او که میان «جامعه‌شناسی در دانشگاه» (جامعه‌شناسی دانشگاهی و علمی) و «جامعه‌شناسی در مکتب» (جامعه‌شناسی ارزشی و ایدئولوژیک)، تمایز قائل می‌شود، می‌نویسد: «جامعه‌شناسی در مکتب، تعهد و جهت‌گیری اعتقادی دارد، برخلاف جامعه‌شناسی در دانشگاه، که هدفش تنها تحلیل و شناخت روابط و پدیده‌هاست» (شریعتی، ۱۳۷۹، ص ۲۵). «جامعه‌شناسی دانشگاهی به جای ارزش‌یابی و هدایت، به واقع‌یابی و تجزیه و تحلیل می‌پردازد» (همان، ص ۲۶).

شریعتی در رابطه با دیدگاه جامعه‌شناسانه خود می‌نویسد: «جامعه‌شناسی‌ای که می‌خواهم مطرح کنم یکی جامعه‌شناسی قدیم است به معنایی که ارسطو و افلاطون، پیشکسوت‌های غربی می‌گویند و یکی جامعه‌شناسی سن‌سیمون^۴، پُرودون^۵ و مارکس و جامعه‌شناسی تحلیلی قرن بیستم که نمی‌توان در یک چهره اسم‌گذاری‌اش کرد و بعد به جامعه‌شناسی‌ای می‌پردازم که از متن اسلام برمی‌آید، به‌عنوان زمینه‌ای برای شناخت جامعه‌شناسی‌ای که می‌شود از قرآن استخراج کرد، یک جامعه‌شناسی مذهبی [جامعه‌شناسی تشیع] نیز به جامعه‌شناسی اسلام اضافه خواهم نمود» (همان، ص ۲۱۰).

1. Existentialism

2. Socialism

3. Henri de Saint-Simon

4. Pierre-Joseph Proudhon

او براساس این، به بررسی مکتب اسلام در دروس اسلام‌شناسی می‌پردازد. «مکتب» از نظر وی، مجموعه هماهنگ متناسب بینش فلسفی، عقاید مذهبی، ارزش‌های اخلاقی، و روش‌های علمی است که در یک ارتباط علت و معلولی با هم، یک پیکره متحرک معنادار و دارای جهتی را می‌سازد که زنده است و همه اندام‌های گوناگونش از یک خون تغذیه می‌کنند و با یک روح زنده‌اند (همان، ص ۱۲). به‌طورکلی، شریعتی دیدی نسبی‌گرایانه^۱ دارد و به رابطه میان پدیده‌های اجتماعی و زمینه اجتماعی آنها معتقد است: «دیروز را با بینش دیروزی و امروز را با بینش امروزی باید شناخت» (شریعتی، ۱۳۷۹، ص ۲۶۵). «روابط اجتماعی و سنت‌های اخلاقی اجتماعی (نه ارزش‌های جاوید اخلاقی) نسبی و اعتباری هستند و برای فهمیدنشان باید ملاک ارزش‌یابی و نظام اجتماعی‌ای را فهمید که پدیده‌ها در آن نظام پدید آمده‌اند و بر اساس آن مسئله را تحلیل کرد. بر اساس بینش امروز، فهم مسئله دیروز ممکن نیست» (همان، ص ۲۶۶).

او در جای دیگر می‌نویسد: «ما نباید در مسائل انسانی و اجتماعی مثل مسائل علمی فکر کنیم، یک قانون علمی (مثل قانون زاویه) در همه‌جا یکسان است؛ اما در مسائل اجتماعی به منطق خود حرف [که از نظر منطقی حرف درستی است یا غلط] نباید زیاد نگاه کرد؛ بلکه به جغرافیای حرف باید متوجه بود (شریعتی، ۱۳۳۶، ص ۱۹۶). «در مسائل اجتماعی نباید [اول] به حرف و گفته نگاه کرد، بلکه اول باید به گوینده حرف نگاه کرد» (همان، ص ۱۹۹).

شریعتی در طرح مباحث اسلام‌شناسی (ارشاد تهران) که موضوع محوری آنها توحید است، چنین متذکر می‌شود: «در اینجا بگویم که من دارم جامعه‌شناسی دین می‌گویم و مرادم از توحید، توحید در تاریخ و در جامعه است و نه آنچه در کتاب و در حقیقت است» (شریعتی، ۱۳۷۹، ص ۲۶۹). او در تحلیل مباحث دینی تا آنجا پیش می‌رود که حتی معتقد بود طبقه یا بر مبنای شرایط اقتصادی شکل می‌گیرد و یا بر مبنای افکار و عقاید مذهبی (طبقه اعتقادی) و طبقه اخیر را شامل روحانیون و دستگاه متمرکز روحانیت می‌داند (رهنما، ۱۳۸۳، ص ۲۹۱-۲۹۲). همچنین، دیدگاه وی نسبت به واقعیت اجتماعی جامعه تحت تأثیر دیدگاه دورکیم است: «من شخصاً با فردگرایی مخالفم چون ضداجتماعی است» (شریعتی، ۱۳۷۹، ص ۳۶۹). «من معتقدم که جامعه شخصیتی قائم بر فرد دارد و حق اصالت و تقدم از آن اوست و فرد تابع او، اما این هست که وجود واقعی و به تعبیر هایدگر که به نام انسان می‌فهمیم، در فردا تحقق عینی دارد نه در شخصیت جمعی حاصل از اجتماعی این فردا که از مجموع فردهای انسانی تشکیل‌دهنده‌اش مستقل است و بر آنها مطلقاً حاکم و نفی‌کننده وجود انسانی‌شان. جامعه انسان یک وجود عینی و واقعیت خارجی و بالذات و مستقل از افراد است؛ اما یک وجود اعتباری از انسان‌هاست یعنی نه وجود ذهنی مثل کلی انسان‌ها و نه وجود حقیقی مثل انسان‌ها [جمع عددی عینی]» (همان، ص ۳۷۰).

مستندات شریعتی در اسلام‌شناسی عبارت بودند از: قرآن، سیره پیامبر و ائمه و روایات مربوط به خلفای راشدین (رهنما، ۱۳۸۳، ص ۲۸۴). او به منابع شیعی رفرنس نمی‌داد؛ بلکه از منابع اهل سنت، همچون تاریخ طبری و سیره ابن هشام استفاده و منابع شیعی همچون بحارالانوار، اصول کافی و مفاتیح‌الجنان را نقد می‌کرد. به عقیده رهنما «او بیش از آنکه به‌عنوان یک مسلمان، فارغ از هرگونه پیش‌فرض فکری و عقیدتی برای رسیدن به حقیقت به بررسی منابع اسلامی بپردازد، ایدئولوژی بود که از این منابع برای ساختن ایدئولوژی و مکتب فکری خودش بهره می‌برد. او علاقه زیادی به یافتن منابع و شواهدی داشت که بیش از آنکه نظریات و پیش‌فرض‌های او را با واقعیت مطابق سازند، می‌کوشید برای این نظریات و فرضیات مبنای استدلالی بیابد و چنانچه واقعیت و امور واقع یافت نمی‌شد، هدف به‌اندازه‌ای ارزشمند بود که از ذهن خیال‌پرداز خود برای توجیه مسائل استفاده کند» (همان، ص ۳۸۸).

شریعتی در تحلیل‌های دینی خود، با کاربرد روش‌های تحلیل شی‌گرا، مشابه رویکرد دورکیم، چگونگی تبدیل مذهب به شکلی از جامعه بشری را تجزیه و تحلیل می‌کند. او تعریف دورکیم از مذهب به‌عنوان تجلی روح دسته‌جمعی را در مورد مذاهب نهادی و سنتی قبول دارد و حتی سعی می‌کند رفتار گروه‌های مختلف قومی در شهر تهران در ایام محرم را با این دیدگاه توجیه کند. در این معنا مذهب عبارت است از رابطه‌ای که استمرار یک جامعه را در طول چند نسل و دوره تحقق می‌بخشد. از نظر او مذهب در دوره صفویه نیز از همین ویژگی برخوردار است که در آن ملیت با خصوصیات فرهنگی، خصوصیات تاریخی، مجموعه ادبیات و عناصر ذهنی و فرآورده‌های معنوی خاص ترکیب می‌شود و در یک روح جمعی به نام مذهب تجلی می‌یابد.

شریعتی کتاب سلمان فارسی اثر ماسینیون را ترجمه نمود و معتقد بود: اگر ابوذر نماد اسلام مساوات‌طلبانه است، سلمان نماد اسلام عرفانی ایرانی شده است (رهنما، ۱۳۸۳، ص ۲۰۰). او استدلال کرد که رویکرد عرفانی به اسلام تلاشی برای کشف حقایق باطنی نهفته در پس‌تئیات ظاهری است، تنها از این راه می‌توان مفاهیم را تعالی بخشید و افق‌های جدیدی در ذهن گشود. منابع مشروع این فرآیند نیز عبارت بودند از: قرآن و تاریخ اسلام.

او روش تحقیق سنتی روحانیون را که بر مطالعه احادیث و روایات مبتنی بود زیر سؤال برد و روش تحقیق ماسینیون را در پیش گرفت. او با ستودن روش تحلیل دیالکتیک و استناد به آیات قرآن، استدلال نمود همه دستاوردهای فکری و علمی مسلمانان، محصول سه چهار قرن اول پس از ظهور اسلام و ناشی از تناقضات فکری و اعتقادی است؛ درحالی‌که با استیلای یک فکر، یک مذهب و یک جهت‌گیری واحد سیاسی و در نتیجه تخفیف برخورد عقاید پس‌ازاین دوران، انحطاط جهان اسلام آغاز شد (همان، ص ۲۰۱). البته شریعتی در پاسخ کسانی که از او خواسته بودند دروس اسلام‌شناسی (ارشاد تهران) را طبق روش‌های علمی تبیین کند، گفته بود که او همان‌طورکه ابوذر بحث علمی و منطقی را با کعب‌الحبار برنتافت، نمی‌تواند در برابر گرسنگی مردم و غارت سرمایه‌داران از روش علمی استفاده کند و نوشته بود چگونه انسان در چنین هنگامه‌ای می‌تواند محقق علمی باشد و اصلاً چرا باشد؟ (همان، ص ۲۸۳).

۲-۴. رویکرد دین‌پژوهی شریعتی از منظر جامعه‌شناسی تاریخی

شریعتی در درس اسلام‌شناسی (ارشاد تهران) تاریخ و جامعه را این‌گونه تعریف می‌کند: «تاریخ یعنی حرکت جامعه در مسیر زمان و بنابراین جامعه، برشی از یک مقطع زمانی معین در تاریخ است» (شریعتی، ۱۳۷۹، ص ۸۶). از نظر او «اساساً گذشته‌شناسی تنها ارزشی که می‌تواند داشته باشد این است که انسان را در آینده‌شناسی کمک کند و رسالت تاریخ این است که فردا را کشف کند و یا تعیین نماید و برای نوشتن تاریخ فردا است که تاریخ دیروز را بررسی می‌کنیم» (همان، ص ۱۹۲-۱۹۱). وی با اهمیت دادن به گذشته تاریخی، معتقد بود که «گذشته بدون آینده» جمود و سکون است و «آینده بدون گذشته» نوعی غربت و خلأ. او استدلال می‌کرد که ایران عمیقاً تحت تأثیر گذشته تاریخی خود می‌باشد و درحالی‌که مردم عادی به گذشته دل بسته‌اند، روشنفکران با خصومت‌ورزی نسبت به گذشته خود، چشم به آینده دارند (رهنما، ۱۳۸۳، ص ۱۵۹). او با باور به اینکه جامعه ایران، اساساً مذهبی است، معتقد بود که بدون شناخت اسلام و تاریخ اسلام نمی‌توان روح تاریخ ایران را درک کرد (همان، ص ۲۸۴).

او موتور محرکه تاریخ را از منظر اندیشمندان مختلفی همچون ابن‌خلدون (تضاد اقلیمی دو منطقه شهری و ایللی)، تاین‌بی^۱ (اصل تهاجم)، شیللر^۲ (عشق و گرسنگی)، مارکس و اکونومیست‌ها^۳ (اقتصاد)، کاتولیک‌ها (مشیت الهی) و... بررسی می‌کند (شریعتی، ۱۳۷۹، ص ۴۳۰-۴۳۲) و به تبعیت از تاین‌بی که معتقد است حالت تهاجمی نسل بعد، حالت تدافعی نسل پیشین را تشدید می‌کند، می‌نویسد: «وقتی مذهب حالت تهاجمی می‌گیرد، به‌سرعت خودش را عوض می‌کند و تغییر می‌یابد و هر جا مشکلی پیش بیاید به‌سرعت آن را حل می‌کند و به‌سرعت خود را با شرایط منطبق می‌کند و راه‌حل نشان می‌دهد» (همان، ص ۴۴۲).

او در تشریح تز خود در درس اسلام‌شناسی (ارشاد تهران)، با اعتقاد به اینکه تاریخ با تضاد آغاز شده است، می‌نویسد: «تضاد میان هابیل [نماد جامعه اشتراکی، دامدار، تولید آزاد] و قابیل [نماد جامعه صنعت‌گر، مالکیت خصوصی، نظام بردگی] توجیه و تفسیر علمی و جامعه‌شناسی دارد و به معنای پایان یافتن دوران کمون اولیه و نابود شدن نظام برادری و برابری در نخستین شکل تولید (صید و شکار) است» (شریعتی، ۱۳۷۹، ص ۷۷). «قابیلی مذهب است و هابیلی هم، و جنگ مذهب علیه یک جنگ تاریخی است، تا درنهایت تاریخ، هابیلیان بر قابیلیان پیروز شده و توحید و برادری انسانی استقرار یابد» (همان، ص ۸۴). شریعتی که موتور محرکه تاریخ را تضاد میان هابیلیان (نظام توحید) و قابیلیان (نظام شرک) می‌داند، به جبر تاریخی باور داشت و معتقد بود انسان‌های آزاد و مختار باید راه خود را انتخاب نمایند و

1. Arnold Joseph Toynbee

2. Friedrich von Schiller

3. Economist

آزادی آنان با حرکت مقدر تاریخ منافاتی ندارد (رهنما، ۱۳۸۳، ص ۴۱۷). «این با جبر تاریخی در تناقض نیست، من به‌عنوان یک فرد انسانی باید انتخاب کنم در مسیر تاریخ حرکت کنم، جبر تاریخ را به نیروی علم تسریع کنم و پیش روم یا با جهل و خودپرستی و منفعت‌طلبی طبقاتی در برابر آن بایستم و له شوم» (شریعتی، ۱۳۷۹، ص ۸۶). او با این استدلال که جامعه برشی از یک مقطع زمانی معین در تاریخ است، تحلیل تاریخی خود از نظام‌های هابیلی/قابیلی را به سطح جامعه تعمیم داد و معتقد بود هر جامعه می‌تواند پس از گذار از مرحله نزاع دو طبقه به وحدت برسد و همه تضادها را حل کند (رهنما، ۱۳۸۳، ص ۴۱۸) که این رویکرد برخاسته از تحلیل دیالکتیکی وی بود.

شریعتی با انتقاد از نظریات مارکس و وبر به دلیل یک‌بعدی نگرستن آنها، به یک رویکرد تلفیقی می‌رسد: «این دو نظریه هم هردو درست هستند و هم هردو غلط، هردو درست هستند چون سعی کرده‌اند میان دو پدیده فکر و محیط رابطه علی برقرار کنند، یعنی هر یک نیمی از واقعیت اجتماعی را فهمیده‌اند (شریعتی، ۱۳۷۹، ص ۱۶۸). «بنابراین به این نتیجه می‌رسیم که رابطه بین فرد و جامعه، رابطه زیربنا و روبنا، رابطه انسان و محیط، رابطه ذهنیت و عینیت، رابطه سوژکتیویته^۱ و ایزکتیویته^۲، یک رابطه متقابل علت و معلولی مداوم است» (همان، ص ۱۷۰). او می‌نویسد: «در گذشته هر فردی آنچنان پرورش می‌یافت که جامعه‌اش اقتضا می‌کرد؛ اما امروز برعکس، به میزانی که جامعه‌شناسی وسعت پیدا می‌کند، به میزانی که روابط اجتماعی و روابط طبقاتی را کشف می‌کند، به اندازه‌ای که فلسفه سیاست و حکومت را می‌فهمد و به میزانی که خودآگاهی اجتماعی می‌یابد، به قول یاسپرس^۳، انسان‌های ساخته‌شده جامعه‌ها، تبدیل می‌شوند به انسان‌ها سازنده اجتماع‌ها» (شریعتی، ۱۳۳۶، ص ۵۵).

او در مورد منابع تحقیق و روش کار خود می‌نویسد: «سرچشمه برای تحقیق در اسلام همان کتاب و سنت است، اما نه به معنایی که در ذهن‌هایمان هست که عقاید قبلی خود را بر کتاب تحمیل کنیم و یا فقط سخن و سکوت و اعمال و اقوال پیامبر را سنت بدانیم، بلکه بُعد سوم سنت که مهم‌تر، فوری‌تر و آموزنده‌تر است یعنی متد کار اجتماعی پیامبر در تحقیق ایدئال‌هایش در جامعه و در تغییر و تبدیل نظام اجتماعی موجود برای ایجاد حرکت و انقلاب در متن جامعه... روش کار مقایسه تطبیقی است، مقایسه به‌عنوان متد علمی برای شناخت و ارزیابی دقیق» (شریعتی، ۱۳۷۹، ص ۲۱۲). «بر این اساس هنگامی ائمه شیعه را خواهیم شناخت که آنان را در قرون و در دوره‌های سیاسی و اجتماعی و فکری خودشان [در زمینه اجتماعی خودشان بررسی شوند نه به صورت مجرد] و حتی چهره رهبران فکری و اجتماعی تاریخ بشر قرار دهیم و با چهره‌هایی که آنتی‌ترشان هستند، مقایسه کنیم، در این صورت است که به شناخت دقیق و غیرقابل انکارشان دست خواهیم یافت» (همان، ص ۲۱۳). «ما برای شناخت خود باید به سرچشمه‌های قدیم مان رو کنیم، اما نه به‌عنوان تحقیق مستشرقانه و فاضلانانه و متکلمانانه، بلکه باید به‌عنوان روشنفکری متعهد به سراغ گذشته برویم تا گذشته‌مان را صمیمانه بشناسیم و عناصر گران‌بهای را که در لای و لجن تاریخ، فرو رفته و گم شده صید کنیم و در عصر خویش مطرحشان کنیم و به خود خوراک فکری و اخلاقی و انسانی و استقلال اعتقادی بدهیم... و پیوستگی تاریخی و وحدت و انسانیت ببخشیم» (همان، ص ۲۴۸-۲۴۹).

او که به پیوستگی تاریخی اعتقاد داشته است، راهی را که برای گذار از تقابل سنت و مدرنیته نشان می‌دهد، «بازگشت به خویشتن» است: «بازگشت به خویشتن انسانی ویژه‌ای که در طول تاریخ تکوین یافته و به ما هویت معنوی و شخصیت فرهنگی بخشیده است، با تکیه بر حرکت مستمر تاریخی، جهت اعتقادی و روح مردمی و بینش طبقاتی، یعنی آن روح حقیقی و پیوسته‌ای که در زیر خاک و خاشاک و ماجراها و نموده‌ها و حادثه‌های تاریخی و قالب‌های موقتی و اشکال و اطوار مصنوعی، تحمیلی یا متغیر گذشته‌ها، جریان مستمری دارد و تا حال کشیده شده است و حقیقت انسانی و ارزش‌های متعالی و اخلاقی و روح اعتقادی و سرمایه‌ها و امکانات معنوی ما را با خود دارد» (شریعتی، ۱۳۵۶، ص ۳۷). ازین طریق است که به باور او می‌توان ضمن تجدید عهد با گذشته تاریخی خود، از درون سنت عبور کرد و آن را همچون متنی کهن دوباره بازخوانی نمود و به‌منزله آموزه‌ای نو، زنده، و فرارونده مورد استفاده قرار داد. او شرط بقا و موجودیت جامعه را در حفظ پشتوانه‌های ملی و سابقه تاریخی جستجو می‌کند (راسخی لنگرودی، ۱۳۸۳، ص ۶۱).

1. Subjectivity

2. Objectivity

3. Karl Jaspers

البته باید تأکید کرد که شریعتی بازگشت به سنت را تنها به روش نقادی قابل قبول دانسته و در غیر این صورت آن را نوعی ارتجاع می‌داند (همان، ص ۶۲). او در بحث «تکیه بر مذهب» می‌گوید: «روشنفکر باید به اسلام برگردد، نه به عنوان مجموعه علوم و نه به عنوان مجموعه سنت‌های اجتماعی عوام، نه فرهنگ و نه سنت (سنت اجتماعی و قومی)، بلکه به اسلام به عنوان ایدئولوژی. نه بازگشت به گذشته بلکه احیای گذشته در حال، این دوتا، یکی نیست» (شریعتی، ۱۳۵۷، ص ۲۳-۲۴).

شریعتی با اعتقاد به اینکه باید برای مطالعه تاریخ متد داشته باشیم، می‌نویسد: «برای این کار اول ما باید یک بینش داشته باشیم و در تاریخ به دنبال یک چیز بگردیم و با زاویه دید خاصی به آن نگاه کنیم، بعد هر کتابی می‌خوانیم می‌توانیم از آن موادی برای ساختن بنای فرهنگی و خودآگاهی کنونی مان و روشنایی برای شناخت وضع فعلی و فردایمان پیدا کنیم» (شریعتی، ۱۳۳۶، ص ۲۰۰). او در بحث «فرهنگ از دیدگاه جامعه‌شناسی» می‌نویسد: «مسئله‌ای که می‌خواهم درباره آن صحبت کنم عبارت است از متدی برای توجیه و تحلیل مسائل تاریخی و بررسی تحولات فکری و فرهنگی در دوره‌های متناوب تحول تاریخ. این یک متد است نه یک تز. من هم چون معلم تاریخ تمدن بودم، هم تاریخ ادیان، و هم جامعه‌شناسی فرهنگی، متدی برای توجیه تحول فکری و تاریخی در توالی تاریخ و در تحول مراحل گوناگون تاریخ فرهنگ انسان طرح کرده‌ام» (همان، ص ۶۸-۶۹).

او در این متد از یک مخروط استفاده می‌کند که قاعده آن (که بخش اکثریت آن نیز هست) را توده عوام، لایه بالاتر را انتلکتوئل^۱ (که اندیشه حاکم بر یک دوره را تعیین می‌کنند)، و نوک مخروط را ستارگان (که اندیشمندانی هستند که در هر دوره باعث انقلاب فکری و تحول تاریخی می‌شوند) تشکیل می‌دهند، استفاده می‌کند و آن را برای دوره‌های قرون وسطا، رنسانس و عصر جدید در غرب به کار می‌برد و تحلیل خود را از عناصر هر دوره و چگونگی تحول تاریخی آن ارائه می‌کند (همان، ص ۸۵-۱۱۷). شکل ۱ مخروطی را نشان می‌دهد که با توجه به روش ابداعی شریعتی در مطالعه تاریخ و جامعه‌شناسی فرهنگی طراحی شده است.



شکل ۱. مخروط ابداعی شریعتی برگرفته از متن کتاب ایدئولوژی و تمدن

شریعتی استدلال نمود که در فلسفه اسلامی انسان در عین حال که آزاد است، پایبند به جبر نیز هست. او هم می‌تواند بر اراده خویش متکی باشد و هم از جبر (دترمینیسم)^۲ تبعیت نماید. جبر همچون قانونی بر روند تحولات تاریخی و اجتماعی حاکم است و این روند به معنای هگلی^۳ کلمه، به سمت کشف مطلق و ایدئال حرکت می‌کند. او بعدها از این روند به عنوان «تکامل تاریخ به سوی بیدار شدن خدا در

۱. شریعتی در طرح مباحث خود عمداً از واژه انتلکتوئل استفاده نموده تا آن را از ترجمه غلط این واژه که به معنای روشن فکر ترجمه شده، متمایز نماید و معتقد است انتلکتوئل قشری هستند که کار فکری می‌کنند. در اینجا او عوام را «طبقه کارگر یدی» و انتلکتوئل را «طبقه کارگر فکری» می‌داند (۱۳۳۶، ص ۸۸).

2. Determinism

3. Georg Wilhelm Friedrich Hegel

انسان» یاد نمود. از دید وی روزه اصلی تحولات اجتماعی و تاریخی روند گذار دیالکتیک بوده است و معتقد بود که با متد دیالکتیک می‌توان ضریب‌انگ کلی حاکم بر تحولات تاریخی را سنجید. او در این مقوله از طرحی استفاده کرد که مارکس برای تبیین تحول مراحل تاریخ به کار برد اما به جای نیروی محرکه انقلاب که در نظریه مارکس طبقه کارگر است، مردم (ناس) را نیروی واقعی در پس تحولات تاریخی می‌داندست (رهنما، ۱۳۸۳، ص ۲۸۶). درواقع، او یک جهان‌بینی توحیدی را به وجود آورد که ابزار مؤثری برای عمل انقلابی بود. در این جهان‌بینی مسلمان با اتکای به خداوند، همه قدرت‌های دروغین حاکم را با عصیان در برابرشان، ریشه‌کن خواهد کرد. این جهان‌بینی متناقض به نظر می‌رسد؛ زیرا ایدئالیسم^۱ مذهبی مبتنی بر ایمان به خدا و وحی را با ماتریالیسم^۲ مبتنی بر عقل و مشاهده علمی در هم آمیخته است (همان، ص ۲۸۷).

شریعتی به اهمیت تاریخ آگاه بود، خود در این رابطه می‌نویسد: «می‌بینید که من به فلسفه تاریخ و به جبر تاریخ و به علمی بودن تحلیل‌های جامعه‌شناسی و تاریخی، آشنا و معتقدم» (۱۳۷۹، ص ۴۷۹). تحلیل‌ها و تفاسیر او از مقولات انسانی، اجتماعی، اقتصادی و به‌ویژه دینی، تاریخی بود. او در مجموعه آثار ۳۶ جلدی خود به‌صورت مستقیم و غیرمستقیم به تاریخ و مقولات تاریخی اشاره داشته است. در یک دسته‌بندی کلی، می‌توان آثار شریعتی را از لحاظ بررسی تاریخی به سه دسته تقسیم نمود:^۳

۱. برخی از آثار وی به‌طور خاص به تاریخ ادیان پرداخته‌اند (ادیان هندی، چینی، سامی، ایرانی و فرقه‌های مذهبی)؛
۲. برخی از آثار به رویدادهای تاریخی پرداخته‌اند (رنسانس، قرون وسطا و جدید اروپا و غرب، تحولات دوران اسلامی از آغاز تا دوران جدید)؛

۳. برخی دیگر نیز به چهره‌های تاریخی به‌ویژه اسلام و شیعه پرداخته‌اند (محمد، علی، فاطمه، حسن، حسین، ابوزر و...). در نگاه تاریخی، شریعتی احتمالاً وام‌دار محمد اقبال لاهوری است؛ زیرا اقبال در کنار دو منبع طبیعت و وحی، تاریخ را سومین منبع معرفت می‌داند (یوسفی اشکوری، ۱۳۹۶، ص ۲۷۶). شریعتی با استمداد از اطلاعات تاریخی و ترکیب نگرش تاریخی و دانش علوم اجتماعی در دهه‌های ۴۰ و ۵۰، انبوه عظیمی از مفاهیم را در حوزه تفکر دینی خلق کرد و اصطلاحات اجتماعی مدرن را وارد متون گفتاری و نوشتاری اسلامی نمود. همچنین، او نقد تاریخی و رویکرد انتقادی به تاریخ و تحولات تاریخ اسلام و تشیع را بنیان نهاد و عمومیت بخشید (همان، ص ۲۷۷).

اهمیت نوآوری شریعتی و توجه به ضرورت نگرش تاریخی در بررسی «تاریخی‌نگری» متفکران مسلمان مشخص می‌شود. به‌جز ابن‌خلدون در غرب جهان اسلام که با دید فلسفی و جامعه‌شناختی به تاریخ نگاه کرد (در کتاب مقدمه)، مسلمانان در ابتدا اگرچه از لحاظ «تاریخ‌نگاری» از همتایان اروپایی و غربی جلوتر بودند، ولی به مرور سیر نزولی یافتند. در میان معاصران هم، اقبال با طرح تاریخ به‌مثابه منبع معرفت بر ضرورت بررسی تاریخ تحولات اجتماعی تأکید کرد. اقبال در کتاب بازسازی اندیشه اسلامی این طرح را به کار گرفت. در ایران نیز اندک افرادی همچون میرزا آقاخان کرمانی در دوران مشروطه نگاه نقد تاریخی مدرن داشتند. آنچه شریعتی از آن بهره جست، بیشتر نقد تاریخی یا «تاریخ‌نگری» است که همان پدیدارشناسی تاریخی است. در این رویکرد تاریخ و تحولات اجتماعی، به‌صورت پسینی مورد توجه قرار می‌گیرند و نه پیشینی؛ درحالی‌که موضوع تاریخ‌نگاران مسلمان عمدتاً پیشینی است؛ یعنی با مفروضات ازپیش قطعی، انجام گرفته و درنهایت مورخ مسلمان به جایی می‌رسد که از همان ابتدا بدان باور داشته است (همان، ص ۲۷۷-۲۷۸).

اگر بتوان تاریخ‌نگری را شامل سه رویکرد:

۱. متکلمان؛ ۲. مورخانه؛

۳. مفسرانه دانست.

می‌توان گفت: شریعتی رویکرد متکلمانانه ندارد؛ اما دو رویکرد دیگر گاه به‌صورت جدا از هم و گاه به‌صورت درهم‌تنیده در آثار وی به چشم می‌خورد (همان، ص ۲۷۸). به‌طورکلی، می‌توان آثار شریعتی را به سه دسته تقسیم نمود (همان، ص ۲۸۸-۲۷۹):

1. Idealism
2. Materialism

۳. البته شریعتی آثارش را به سه دسته کلی اسلامیات، اجتماعیات و کویریات تقسیم نموده است؛ اما در بررسی حاضر تقسیم‌بندی آثار وی از منظر تاریخی مدنظر است.

۱. آثار دارای عناوین تاریخی که هدف از طرح آنها گزارش اخبار و حوادث تاریخی با استناد به داده‌های تاریخی بوده است؛ آثاری همچون تاریخ تمدن (مجموعه آثار ۱۱ و ۱۲)، تاریخ ادیان (مجموعه آثار ۱۳ و ۱۴)، ویژگی‌های قرون جدید (مجموعه آثار ۳۱)، اسلام‌شناسی (مجموعه آثار ۱۶، ۱۷ و ۱۸)، علی (مجموعه آثار ۲۴). برای مثال، در اسلام‌شناسی (سخنرانی در دانشگاه مشهد) زندگی‌نامه پیامبر اسلام از هجرت تا وفات را با استناد به تاریخ طبری مطرح می‌کند. به عبارت دیگر هدف در اینجا نوعی تاریخ‌نگاری بوده است؛

۲. آثار مفسرانه شامل عناصر و سوژه‌های تاریخی، که در این آثار استفاده از عناصر و سوژه‌های تاریخی با هدف آگاهی‌بخشی به مخاطبان به منظور رسیدن آنها به خودآگاهی انسانی و مذهبی صورت گرفته است. در این آثار اطلاعات سنتی تاریخی مورد تفسیر و به عبارت بهتر بازتفسیر قرار گرفته تا دغدغه‌های ظلم‌ستیزانه و عدالت‌طلبانه را مطرح کنند؛ آثاری همچون آری این چنین بود برادر، حسین وارث آدم، و حج؛

۳. آثاری با دستمایه‌های تاریخی اما ناسازگار با تاریخ و اسلام همچون «ثار» در مجموعه حسین وارث آدم. در این آثار شریعتی با دیدی مفسرانه به تحلیل و تفسیر برخی مفاهیم می‌پردازد که با انتقاداتی روبه‌رو است. به عنوان مثال، مفهوم ثار، از مفاهیم مورد استفاده در عصر جاهلیت به معنای خونخواهی است که شریعتی آن را به مفهوم انتقام امام زمان علیه السلام بسط و گسترش می‌دهد.

بنابراین، به طور کلی، می‌توان گفت: شریعتی در تحلیل تاریخی خود در بحث ادیان، هم از جنبه تاریخ ادیان به مطالعه و مقایسه باورهای دینی در گستره زمان و مکان پرداخته است (در بحث توحید آغاز بینش مذهبی) و سیر پیشرفت ایده‌ها و ساختارهای دینی را بررسی نموده که منطبق بر تقسیم‌بندی ریور از مطالعات ادیان است و هم روشی را ابداع کرده است که با استفاده از آن دوره‌های تاریخی را با هم مقایسه و عناصر اصلی هر دوره را در جهت تحلیل تحول تاریخی شناسایی نموده است. اگرچه او به طور مکرر به داده‌های تاریخی (فارغ از اعتبار آنها) نیز استناد کرده است تا نظریه خویش را مبتنی بر آنها تبیین نماید، اما جنبه اصلی کار او با توجه به تعریف رویکرد جامعه‌شناسی تاریخی، همان روشی است که برای تطبیق و مقایسه به کار برده و به عبارت بهتر یک تحلیل روشمند را با استفاده از این متد ارائه نموده که هم شامل روش تاریخی و هم شامل نگاه جامعه‌شناختی است.

۵. بحث و نتیجه‌گیری

علی شریعتی که فرزند زمانه خودش بود، اگرچه برای ادامه تحصیل در رشته ادبیات به دانشگاه سوربون فرانسه رفته بود، اما در آنجا که مهد جامعه‌شناسی دانشگاهی است، با مباحث جامعه‌شناسی و به‌ویژه جامعه‌شناسی انتقادی آشنا شده و در پی علاقه فراوانش به این حوزه گویا حتی به صورت غیررسمی در کلاس‌های درس گوروچ حضور یافته و از رویکرد جامعه‌شناسی معرفت وی نیز تأثیر فراوان می‌پذیرد. او همان‌طور که خودش اذعان می‌کند با مطالعه آثار کلاسیک جامعه‌شناسی و همچنین، جدیدترین آثار ترجمه‌شده وقت در حوزه جامعه‌شناسی، به‌ویژه آثار اندیشمندان انتقادی تأثیر پذیرفته از رویکرد مارکسیستی، به خوبی با این مباحث آشنا بوده و تأثیر و نفوذ این رویکرد در نوع نگاه انتقادی وی به مسائل دینی در سراسر آثارش کاملاً مشهود است؛ البته هم‌زمان با حضور شریعتی در فرانسه افرادی همچون غلامعباس توسلی، باقر پرهام، باقر ساروخانی و فریدون وحید در فرانسه در رشته جامعه‌شناسی تحصیل نموده‌اند که تأثیر بسزایی در گرایش شریعتی به سمت مطالعات جامعه‌شناسی داشته‌اند.

شریعتی پس از بازگشت به ایران، به عنوان یک روشنفکر متعهد که مسئولیت یافتن راهکاری برای برون‌رفت از معضل اساسی جامعه‌اش، یعنی تقابل سنت و مدرنیته را بر دوش خود احساس می‌کرد، با اعتقاد به اینکه گذار از این تقابل تنها از طریق کار فرهنگی و با احیای سنت دینی و به قول او «بازگشت به خویشتن» امکان‌پذیر است، با معرفتی جامعه‌شناسانه به تحلیل تاریخی سنت اسلامی و طرح مباحث نواندیشی دینی در هیئت یک نظریه پرداز پرداخت تا «مکتب اسلام» را به عنوان یک ایدئولوژی به منظور رساندن مخاطبانش به خودآگاهی انسانی و مذهبی و ملی بپروراند. حال می‌توان با توجه به یافته‌های تحقیق به دو پرسش تحقیق پاسخ گفت:

پرسش اصلی: آیا نظریات شریعتی (اگر بتوان نام نظریه به معنای علمی، به آنها داد) از روش علمی جامعه‌شناسانه بهره برده‌اند و بنابراین، نظریه جامعه‌شناختی محسوب می‌شوند (اگرچه بیرون از جامعه‌شناسی دانشگاهی پروانده شده‌اند)، یا اینکه تنها حاوی رویکردی

اجتماعی به مسائل جامعه ایران و اسلام (به‌ویژه مباحث دینی و مذهبی) هستند؟ در پاسخ به این پرسش می‌توان گفت: در خوانش آثار شریعتی واضح است که او با نظریات بنیان‌گذاران جامعه‌شناسی همچون دورکیم، وبر و مارکس با وجود برخی تفاسیر و برداشت‌های اشتباهش از آنها، آشنا بوده و در طرح مباحث خودش از رویکردهای آنها بارها بهره برده و حتی به تلفیق و گاه انتقاد از آنها به‌ویژه از رویکرد مارکس در بحث زیربنا/روبن دست زده است.

با توجه به اینکه تمرکز اصلی او بر تحلیل تاریخی دین اسلام با هدف بر ساختن تز اصلی خودش یعنی «بازگشت به خویشتن» بوده است، از روش خاصی تحت عنوان یک مخروط استفاده کرده و به‌صورت روشمند تاریخ تحول دین مسیحی در اروپا و دین اسلام در غرب آسیا را بررسی و مقایسه نموده است. براساس این، با عنایت به روشمند بودن مطالعه وی می‌توان یافته‌هایش را رویکردی جامعه‌شناختی دانست که حاصل مقایسه تطبیقی و استفاده از روش تحلیل جامعه‌شناسانه بوده است.

پرسش فرعی: اگر رویکرد دین‌پژوهی وی با توجه به روش‌شناسی او، «جامعه‌شناختی» است، در آن صورت ذیل کدام‌یک از حوزه‌های جامعه‌شناسی دین یا جامعه‌شناسی تاریخی محسوب می‌شود؟ به‌منظور پاسخ به این سؤال لازم است رویکرد دین‌پژوهی شریعتی با اصول جامعه‌شناسی دین و جامعه‌شناسی تاریخی مقایسه شود.

۵-۱. جامعه‌شناسی دین

پیتر برگر در مقدمه کتاب سایبان مقدس که عنوان فرعی آن «عناصر نظریه جامعه‌شناختی دین» است تأکید می‌کند که «این کتاب «جامعه‌شناسی دین» نیست، تلاشی که درخور این نام باشد، باید با انبوه زیادی از موادی سروکار داشته باشد که در اینجا حتی به آنها اشاره هم نشده است؛ ازجمله رابطه میان دین و دیگر نهادهای جامعه، شکل‌های نهادی شدن دین، انواع رهبری دینی و امثال اینها. کتاب حاضر همچون تمرینی برای نظریه‌پردازی جامعه‌شناسانه، هدف بسیار فروتنانه‌ای دارد. اساس آنچه در اینجا کوشیده‌ام انجام دهم آن است که فهمی از دین به‌عنوان فرآورده‌ای تاریخی را به نتیجه نهایی جامعه‌شناختی برسانم» (برگر، ۱۳۹۹، ص ۲۸). براساس این، می‌توان گفت: جامعه‌شناسی دین حوزه گسترده‌ای است که شامل تحلیل هر آن چیزی می‌شود که مربوط به دین به‌عنوان یک نهاد اجتماعی و یک پدیده بشری و نه الهیاتی است. برگر که در کتاب مذکور از منظری پدیدارشناسانه به تحلیل روند شکل‌گیری دین و پیامدهای اجتماعی آن می‌پردازد، کار خود را یک «نظریه اجتماعی» دانسته است که همین نظریه‌پردازی نیز مستلزم «الحاد روش‌شناختی» است؛ زیرا لازم است دین به‌عنوان پدیده‌ای بشری و اجتماعی در نظر گرفته شود و سپس به تحلیل آن پرداخت.

ازسوی دیگر ملاحظه شد که میان جامعه‌شناسی دین و جامعه‌شناسی دینی تمایز عمده‌ای وجود دارد. جامعه‌شناسی دین علمی است که در آن دین به‌عنوان یک پدیده و نهاد اجتماعی مورد بررسی جامعه‌شناختی قرار می‌گیرد؛ اما جامعه‌شناسی دینی علمی است که از مبانی متافیزیکی دین برای تحلیل پدیده‌های اجتماعی کمک می‌گیرد؛ درحالی‌که آنچه از رویکرد دین‌پژوهی شریعتی برمی‌آید نشان‌دهنده آن است که رویکرد وی جامعه‌شناسی دین نیست؛ بلکه در بهترین حالت نوعی جامعه‌شناسی دینی است؛ زیرا او سعی نموده است برخی از مفاهیم و پدیده‌های مطرح زمان خودش همچون دموکراسی و مردمسالاری را با مفاهیم سنتی دین اسلام توضیح دهد. او به چگونگی شکل‌گیری دین و یا به‌طور خاص دین اسلام نپرداخته است؛ بلکه از عناصر سنتی دین اسلام برای تحلیل مسائل روز جامعه خودش استفاده نموده است و به‌طور اخص مذهب شیعه را بدین منظور به کار برده است و مهم‌ترین عناصر آن همچون امت، امامت، شهادت، انتظار و... را به تناسب نیازهای جامعه زمانه خودش بروزرسانی کرده است.

ازسوی دیگر، اگرچه او چنین متذکر می‌شود: «در اینجا بگویم که من دارم جامعه‌شناسی دین می‌گویم و مرادم از توحید، توحید در تاریخ و در جامعه است و نه آنچه در کتاب و درحقیقت است»، اما رویکرد وی به‌هیچ‌عنوان بر مبنای الحاد روش‌شناختی بنا نشده است؛ بلکه برعکس، تعریف او از انسان به‌عنوان سرآغاز بحثش شامل دوگانه «خدا-لجن» است که این دوگانه دیالکتیکی را در سایر عناصر نظریه خود همچون جامعه و تاریخ نیز به کار می‌برد و نظریه را بر همین مبنا طرح می‌کند و پیش می‌برد. اساساً نظریه او که مدلی است برای «انسان ایدئال شدن» و رسیدن به انسان ایدئال و جامعه ایدئال، یک «انسان خدایی» را در نظر دارد که به نهایت تعالی رسیده است.

در تحلیل ادیان بدوی نیز شریعتی تنها به تبعیت از دورکیم، که دین را تجلی روح یگانه جمعی می‌داند، از رویکرد دورکیم برای تأیید تر خود یعنی «توحید سرآغاز بینش مذهبی» بهره برده است؛ وگرنه شریعتی در اینجا همچنان وجود و حضور خدای واحد را مدنظر داشته و تنها به بررسی جلوه‌های بشری آن، آن هم به منظور اثبات این موضوع پرداخته است که اینها تنها تجلی همان خدای واحد هستند. به‌دیگرسخن، او از یک «تأیید جامعه‌شناسانه» برای تر خودش بهره برده است؛ همان کاری که در روش تحقیق کیفی معمول است و نظریه‌پردازان کیفی، نظریات داده‌بنیاد خود را با استفاده از تطبیق با رویکردهای نظری موجود به تأیید می‌رسانند.

بنابراین، می‌توان گفت: رویکرد دین‌پژوهی شریعتی، جامعه‌شناسی دین نیست؛ بلکه جامعه‌شناسی دینی است که با حساسیت بیشتر می‌توان گفت: یک جامعه‌شناسی مذهبی (و نه جامعه‌شناسی مذهب) است؛ البته ازسوی دیگر، نظریه او در این حوزه دارای عناصری است که می‌توان با بسط و توسعه آنها برخی پدیده‌های اجتماعی، دینی و مذهبی امروز را تحلیل نمود، همچون مراسم پیاده‌روی اربعین که به‌طور خاص به مذهب شیعه اختصاص دارد. پژوهش‌های فراوانی در این رابطه در سال‌های اخیر انجام شده است که در میان آنها جای رویکرد شریعتی خالی است.

۵-۲. جامعه‌شناسی تاریخی

همان‌طورکه در تعریف جامعه‌شناسی تاریخی آمد، این «رویکرد»، تلفیق جامعه‌شناسی و تاریخ است به‌منظور غنا بخشیدن به تحلیل‌های جامعه‌شناسانه که مستلزم به کار بردن روش تطبیقی-تاریخی است. برخی از جامعه‌شناسان همچون مارکس و دورکیم تنها از داده‌های تاریخی (داده‌های حاصل از سفرنامه‌ها و پژوهش‌های مردم‌شناسانه و... فارغ از اعتبار آنها) استفاده نموده‌اند؛ اما آنچه در رویکرد دین‌پژوهی شریعتی شاهد هستیم نه‌تنها استفاده از داده‌های تاریخی (فارغ از اعتبار آنها)، بلکه ابداع یک روش تطبیقی و استفاده از آن برای تحلیل پدیده‌های تاریخی همچون تحولات اجتماعی است. اگرچه برخی همچون یوسفی‌اشکوری معتقدند که: «خوانش شریعتی از تاریخ یک خوانش انضمامی است و نه انتزاعی، یعنی خوانشی است از موضوع تاریخ و مستند به داده‌های تاریخی» (یوسفی‌اشکوری، ۱۳۹۶، ص ۲۹۵)، اما دیدیم که شریعتی از یک مدل مخروطی برای تشخیص مهم‌ترین عناصر هر دوره تاریخی در تحولات غرب استفاده نموده و هدف او از این تطبیق به قول خودش این است که: «برای تقلید آگاهانه، یعنی شناخت دقیق مراحل تحول تاریخی غرب، باید تاریخ آن را دوره‌بندی کرد و تحولات را درک کرد تا بتوان روح حاکم بر هر دوره و تیپ فرهنگی هر دوره را تشخیص داد» (شریعتی، ۱۳۳۶، ص ۸۵).

او در نتیجه تطبیق خود می‌گوید: «بودن در قرن بیستم، غیر از زندگی کردن در قرن بیستم است. اول باید قرن خود را کشف بکنیم [ازطریق تطبیق با دوره‌های تحول غرب] بعد می‌توانیم از روشنفکرهای قرن مشابه خودمان در اروپا درس بگیریم [تا خطابه ما متناسب با مخاطب باشد]. من معتقدم که وضع فعلی ما شبیه وضع اروپای قرن سیزدهم و چهاردهم است؛ یعنی اواخر قرون وسطا و اوایل قرون جدید، دوره انتقال از فئودالیت، دوره انتقال از مذهب سنتی به بورژوازی» (همان، ص ۱۶۷).

بنابراین، می‌توان گفت: شریعتی در رویکرد خود نه‌تنها از تحلیل‌های جامعه‌شناسانه بهره برده و به‌موازات آن از داده‌های تاریخی استفاده کرده است، بلکه روشی را به‌طور خاص به‌منظور تطبیق دوره‌های تاریخی ابداع نموده است که می‌توان از این روش در پژوهش‌های تاریخی-تطبیقی استفاده کرد و به‌وسیله آن عناصر مهم هر دوره و فرآیند تحولات تاریخی را شناسایی نمود که این روش امکان مقایسه و تطبیق را برای محقق فراهم می‌کند. پس به‌طورکلی، می‌توان گفت: رویکرد دین‌پژوهی شریعتی را می‌توان ذیل جامعه‌شناسی تاریخی به‌شمار آورد و از آن بهره برد.

منابع

۱. استنفورد، مایکل (۱۳۸۸). درآمدی بر تاریخ پژوهی. ترجمه محمود صادقی. تهران: سمت.
۲. باتامور، تام، کیرنن، وی. جی و رالف میلی‌بند (۱۳۹۷). فرهنگ‌نامه اندیشه مارکسیستی. ترجمه اکبر معصومی‌بیگی. تهران: بازتاب‌نگار.
۳. برگر، پیتر (۱۳۹۹). سایبان مقدس. ترجمه ابوالفضل مرشدی. تهران: ثالث.
۴. تنهایی، حسین ابوالحسن (۱۳۹۰). جامعه‌شناسی دینی در شرق باستان. تهران: بهمن برنا.
۵. توسلی، غلامعباس (۱۳۹۲). «شریعتی: ایدئولوگ یا سوسیولوگ؟». دوماهنامه سیاسی راهبردی چشم‌انداز ایران. ۵۳-۵۵.
۶. جلالی‌پور، حمیدرضا و جمال محمدی (۱۴۰۳). نظریه‌های متأخر جامعه‌شناسی. تهران: نشر نی.
۷. رفیعی‌آثانی، فاطمه؛ ناصری‌راد، محسن؛ میکائیلیان، ژانت و احسان خیرخواه‌زاده (۱۳۹۱). «وابستگی مسیر به‌مثابه یک پژوهش جامعه‌شناسی تاریخی پزشکی: یک پارادایم تاریخی دانش پزشکی». تاریخ پزشکی. ۴(۱۱): ۴۵-۷۲.
۸. راسخی‌لنگرودی، احمد (۱۳۸۳). شریعتی، از شک تا یقین. تهران: قصیده‌سرا.
۹. رهنما، علی (۱۳۸۳). مسلمانی در جستجوی ناک‌جآباد (زندگینامه سیاسی علی شریعتی). ترجمه کیومرث قرقرلو. تهران: گام‌نو.
۱۰. ریویر، کلود (۱۳۹۷). جامعه - انسان‌شناسی ادیان، ترجمه علیرضا خدای. تهران: نشر نی.
۱۱. ذکریایی، محمدعلی (۱۳۷۹). جایگاه علم و روش در اندیشه دکتر شریعتی. مشهد: جهاد دانشگاهی مشهد.
۱۲. سام‌دلیری، کاظم (۱۳۹۲). «جامعه‌شناسی تاریخی، بررسی زمینه‌های تاریخی جامعه‌شناسی تاریخی». مجله علوم اجتماعی دانشگاه فردوسی ۱۰(۲): ۵۷-۹۲.
۱۳. سام‌دلیری، کاظم (۱۳۹۳). «جامعه‌شناسی تاریخی؛ چگونگی ترکیب جامعه‌شناسی و تاریخ در یک کالبد». روش‌شناسی علوم انسانی ۲(۷۹): ۷۹-۱۰۷.
۱۴. سراج‌زاده، سیدحسین (۱۳۹۲). «شریعتی: روشنفکر و ایدئولوگ یا دانشگاهی؟». دوماهنامه سیاسی راهبردی چشم‌انداز ایران ۵۳-۵۲.
۱۵. شریعتی، علی (۱۳۷۹). اسلام‌شناسی (حسینیه ارشاد تهران). تهران: قلم.
۱۶. شریعتی، علی (۱۳۳۶). ایدئولوژی و تمدن، انسان و اسلام. بی‌جا: بی‌نا.
۱۷. شریعتی، علی (۱۳۵۶). بازگشت به خویشتن. تهران: پرتو.
۱۸. شریعتی، علی (۱۳۵۷). تکیه بر مذهب. تهران: میقات.
۱۹. صادقی‌فسایی، سهیلا و ایمان عرفان‌منش (۱۳۹۴). «مبانی روش‌شناختی پژوهش اسنادی در علوم اجتماعی (مورد مطالعه: تأثیر مدرن شدن بر خانواده ایرانی)». راهبرد فرهنگ ۸(۲۹): ۶۱-۹۱.
۲۰. عبداللهی، مهدی (۱۴۰۱). «دین‌شناسی التقاطی شریعتی. گزارش نشست «بررسی رویکرد اسلام‌شناسی دکتر علی شریعتی» برگزار شده توسط کانون اندیشه جوان در شبکه اینستاگرام». بازنشانی‌شده در ۲۸ خرداد. آنلاین. قابل دسترس در: <https://canoan.org>
۲۱. علویان، مرتضی؛ قنبری، لقمان و امید عزیزیان (۱۴۰۱). «تحلیل اندیشه و عمل شریعتی با روش جامعه‌شناسی معرفت با تکیه بر تعیین‌های اجتماعی کارل مانهایم». اندیشه سیاسی در اسلام ۹(۳۳): ۵۷-۸۰.
۲۲. فورسث، اینگر و پل رپستاد (۱۳۹۷). مقدمه‌ای بر جامعه‌شناسی دین. ترجمه محمد قلی‌پور و مژگان غلامی. مشهد: شاملو.
۲۳. قانع‌راد، محمدامین (۱۳۹۲). «جامعه‌شناسی انسان‌گرا، انتقادی و تأملی شریعتی». دوماهنامه سیاسی راهبردی چشم‌انداز ایران، ۵۹-۶۶.
۲۴. گیدنز، آنتونی (۱۳۹۹). قواعد جدید روش‌شناختی (نقد پوزیتیو جامعه‌شناسی‌های تفسیری). ترجمه عباس محمدی‌اصل. تهران: افکار جدید.
۲۵. میری، سیدجواد (۱۴۰۱). «بازخوانی متدولوژی‌شناسی «دین‌شناسی» شریعتی». روش‌شناسی علوم انسانی ۲۸(۱۱۰): ۸۵-۹۵.

۲۶. میلز، چالرز رایت (۱۴۰۲). بینش جامعه‌شناختی، نقدی بر جامعه‌شناسی آمریکایی. ترجمه عبدالمعبود انصاری. تهران: شرکت سهامی انتشار.
۲۷. نواح، عبدالرضا (۱۳۹۲). «از جامعه‌شناسی معرفتی گورویچ تا معرفت جامعه‌شناسانه شریعتی». دو ماهنامه سیاسی راهبردی چشم‌انداز ایران، ۶۷-۷۵.
۲۸. همیلتون، گری و رندال کولینز (۱۳۸۷). تاریخ‌نگاری و جامعه‌شناسی تاریخی، ترجمه هاشم آقاجری. تهران: کویر.
۲۹. همیلتون، ملکم (۱۳۹۹). جامعه‌شناسی دین. ترجمه محسن ثلاثی. تهران: ثالث.
۳۰. یوسفی اشکوری، حسن (۱۳۹۶). «تاریخ‌نگری شریعتی در بوته نقد. در: شریعتی». امروز و آینده ما. چاپ لندن. ۲۷۶-۲۹۵.

References

31. Abdollahi, M. (2022). *Shariati's syncretic religious studies*. Report from the seminar "Examining Dr. Ali Shariati's approach to Islamic studies" held by Kanoun-e Andisheh-e Javan on Instagram. Retrieved June 18. [In Persian].
Online. Available at: <https://canoan.org>.
32. Alavian, M., Ghanbari, L., & Azizian, O. (2022). Analysis of Shariati's thought and practice using the sociology of knowledge method with emphasis on Karl Mannheim's social determinisms. *Political Thought in Islam*, 33, 57-80. [In Persian].
33. Bottomore, T., Kiernan, V.G., & Miliband, R. (2018). *Dictionary of Marxist thought* (A. Masoombeygi, Trans.). Tehran: Baztabnegar. (Original work published 1983). [In Persian].
34. Berger, P. (2020). *The sacred canopy* (A. Morshedi, Trans.). Tehran: Sales. (Original work published 1967). [In Persian].
35. Forsyth, I., & Repstad, P. (2018). *An introduction to the sociology of religion* (M. Gholipour & M. Gholami, Trans.). Mashhad: Shamlou. (Original work published 2006). [In Persian].
36. Ganeirad, M.A. (2013). Shariati's humanistic, critical and reflective sociology. *Political and Strategic Bi-monthly Journal of Iran's Perspective, 53*, 59-66. [In Persian].
37. Giddens, A. (2020). *New rules of sociological method* (A. Mohammadi Asl, Trans.). Tehran: Afkar-e Jadid. (Original work published 1993). [In Persian].
38. Hamilton, G., & Collins, R. (2008). *Historiography and historical sociology* (H. Aghajari, Trans.). Tehran: Kavir. (Original work published 1997). [In Persian].
39. Hamilton, M. (2020). *The sociology of religion* (M. Solasi, Trans.). Tehran: Sales. (Original work published 2001). [In Persian].
40. Jalaipour, H., & Mohammadi, J. (2024). *Late sociological theories*. Tehran: Nashr-e Ney. [In Persian].
41. Mills, C.W. (2023). *The sociological imagination* (A. Ansari, Trans.). Tehran: Sahami. (Original work published 1959). [In Persian].
42. Miry, S.J. (2022). Re-reading the methodology of Shariati's "religious studies". *Methodology of Humanities*, 28(110), 85-95. [In Persian].
43. Nawah, A. (2013). From Gurvitch's sociology of knowledge to Shariati's sociological epistemology. *Political and Strategic Bi-monthly Journal of Iran's Perspective, 53*, 67-75. [In Persian].
44. Rafiei Atani, F., Naseri Rad, M., Mikaeliyan, J., & Khairkhah Zadeh, E. (2012). Path dependence as a historical sociology of medicine research: A historical paradigm of medical knowledge. *History of Medicine*, 4(11), 45-72. [In Persian].

45. Rahnema, A. (2004). *An Islamic utopian: A political biography of Ali Shariati* (K. Ghargharlou, Trans.). Tehran: Gam-e No. (Original work published 1998). [In Persian].
46. Rashti Langeroudi, A. (2004). *Shariati: From doubt to certainty*. Tehran: Ghasideh Sara. [In Persian].
47. Rivière, C. (2018). *Anthropology of religion* (A. Khodami, Trans.). Tehran: Nashr-e Ney. (Original work published 1997). [In Persian].
48. Sadeghi Fasaie, S., & Erfanmanesh, I. (2015). Methodological foundations of documentary research in social sciences (Case study: The impact of modernization on Iranian family). **Rahbord-e Farhang*, 29*, 61-91. [In Persian].
49. Sam Deliri, K. (2013). Historical sociology; How sociology and history combine in one body. *Methodology of Humanities*, 2(79), 79-107. [In Persian].
50. Sam Deliri, K. (2012). Historical sociology, examining the historical context of historical sociology. *Journal of Social Sciences of Ferdowsi University*, 10, 57-92. [In Persian].
51. Sarajzadeh, S.H. (2013). Shariati: Intellectual and ideologue or academic?. **Political and Strategic Bi-monthly Journal of Iran's Perspective*, 53*, 52-53. [In Persian].
52. Shariati, A. (1977). *Return to the self*. Tehran: Partow. [In Persian].
53. Shariati, A. (1978). *Reliance on religion*. Tehran: Meghat. [In Persian].
54. Shariati, A. (1957). *Ideology and civilization, man and Islam*. No place: No publisher. [In Persian].
55. Shariati, A. (2000). *Islamic studies (Hosseiniyeh Ershad lectures)*. Tehran: Ghalam. [In Persian].
56. Stanford, M. (2009). *An introduction to historiography* (M. Sadeghi, Trans.). Tehran: SAMT. (Original work published 1994). [In Persian].
57. Tanhaei, H.A. (2011). *Religious sociology in ancient East*. Tehran: Bahman Barna. [In Persian].
58. Tavassoli, G. (2013). Shariati: Ideologue or sociologist?. **Political and Strategic Bi-monthly Journal of Iran's Perspective*, 53*, 53-55. [In Persian].
59. Yousefi Ashkevari, H. (2017). Critical evaluation of Shariati's historiography. In: *Shariati, our present and future*. London edition, 276-295. [In Persian].
60. Zekriyaei, M.A. (2000). *The position of science and method in Dr. Shariati's thought*. Mashhad: Jihad Daneshgahi. [In Persian].