

بررسی رویکرد روشی دکتر علی شریعتی در اصول بنیادین دین

حمیده مختاری

دانش آموخته کارشناسی ارشد فلسفه دین دانشگاه علامه طباطبائی

چکیده

یک دین زمانی می‌تواند بستر زیستی مؤمنانه را فراهم کند که ایمان به پایه‌های نخستین آن حاصل اقتناع معرفتی و طمأنینه عقلی باشد و آن دین راهی برای رسیدن به این مطلوب گشوده باشد. در دین اسلام «تقلیدی نبودن» و «تحقیقی بودن» اصول بنیادین مطالبه مشترک رویکرد «درون‌دینی» و «برون‌دینی» است. این امر از منظر درون‌دینی به دلایل مختلف نکته‌ای حائز اهمیت و از ضروریات سنت اسلامی است. از زاویه برون‌دینی نیز اینکه دینی امکان مطالعه معرفت‌شناسانه را به منظور مقایسه دعاوی‌اش در مقابل سایر ادیان فراهم کند و حریف به میدان بطلبد، جذابیت معرفتی دارد و راه اثبات حقانیت عقلانی‌اش را می‌گشاید. حال این اصول تحقیقی و غیرتقلیدی می‌تواند معرکه آراء باشد. در شمایی کلی آراء روشی در حوزه دین در دو ساحت «اثبات» و «تبیین» قابل پیگیری است. دو ساحتی که تجلیات مختلفی در روش‌های گوناگون دارند. فیلسوفان باهدف اثبات به این جریان پیوستند و عده‌ای نیز چون جامعه‌شناسان به تبیین این اصول پرداختند. دکتر علی شریعتی در جایگاه جامعه‌شناسی دین‌دار از میانه راه همراه جریان گشته و عمدتاً در صدد تبیین این اصول برآمده‌اند. در این پژوهش نحوه مواجهه او با اصول دین در قالب روش‌های مصداق یافته در ذیل دو مقام اثبات و تبیین مورد بررسی قرار گرفته است.

واژگان کلیدی: اصول دین، اثبات، تبیین، درون‌دینی، برون‌دینی.

۱. مقدمه

علی شریعتی از جمله متفکرانی است که دامنه تأثیرگذاری اش در تاریخ روشنفکری دینی ایران غیرقابل انکار است. اگر روشنفکر دینی (Religious Intellectual) را با چنین مؤلفه‌هایی بشناسیم که با دین سرعناد ندارد، درد دین دارد، در پی آن است که دین را کارآمد جلوه دهد، دغدغه نجات جامعه از عقاید جاهلانه را دارد، گوشه چشمی به عناصر دنیای جدید می‌اندازد، صرفاً به عقل خودبنیاد تجربی اتکا نداشته باشد، فی‌الجمله می‌توان ایشان را در دایره مفهومی این اصطلاح گنجانده. شریعتی در یک طیف میانه از بی‌دینی و دین متحجرانه سنتی قرار دارد. این متفکر نه روشنفکر غیردینی است و نه غیرروشنفکر دینی، و شاید اصطلاحی که بیش‌ترین افاده معنا را به ارمغان بیاورد نواندیش دینی (Religious Reformer) نامیدن ایشان است. این اصطلاح از آن حیث بر شریعتی قابل اطلاق است که وی از نخستین متفکران اجتماعی است که با دغدغه دین وارد عرصه دین‌پژوهی شد، فلذا درک نگرش روشی ایشان حائز اهمیت است. با عنایت به مختصری که گذشت مسائل مورد مواجهه این مقال در ضمن تمرکز بر آراء شریعتی در دو ساحت اصول دین و روش آن پدیدار می‌شود که در بندهای آتی نوشتار مورد بررسی قرار می‌گیرد.

۲. شأن همراهی روش با اصول دین

صرف‌نظر از اینکه در راه وصول به دریافتی جامع و مانع از دین که از جمله دغدغه‌های فیلسوفان است، نگاهی انحصارگرایانه، شمول‌گرایانه یا کثرت‌گرایانه، ... را برگزینیم، آنچه اولاً و بالذات موجبات افتراق ادیان را از یکدیگر فراهم می‌آورد، «پایه‌های اساسی ادیان» (Religion Principles) است. هر دینی مجموعه‌ای از گزاره‌های بنیادین مرتبط با معرفت است که با پذیرفتن آنها اولاً ایمان به آن دین معنا و تجلی می‌یابد، ثانیاً درون‌مایه و فحوای این اصول با جای‌گیری در فروع تعبّدی دین، به عنوان روح این فروع، زیست مؤمنانه را جهت می‌دهند. مبرهن است که این اصول بنیادین و نحوه مواجهه با آنها از بزنگاه‌های معرفت دینی است و از ابعاد گوناگون می‌توانند محل بحث و فحص قرار گیرند، اما آنچه که در این پژوهش مسئله ماست بعد

۱. غالب فرق مسلمین بر این نظر اجماع دارند که توحید، نبوت و معاد اصول دین هستند. مذهب شیعه عدل را به نشانه اشعری نبودن و عدل و امامت را به نشانه شیعه بودن به مجموعه این اصول افزوده است. شریعتی این تفاوت میان اصول دین و مذهب را نمی‌پذیرد و چنین تمایزی را عامل تفرقه و نقص اسلام می‌داند. به باور وی اصول دین یک زیربنای بیش‌نادر و آن توحید است و سایر اصول و فروع را رویناهایی مشتق از این اصل می‌داند. بر این باور که توحید اساس و بنیان دین است بسیاری از متفکران از جمله شهیدمطهری پای می‌فشارند، اما نکته این است که تفاوت آنها در نحوه اثبات، تبیین و نوع اصل قرار دادن توحید بسیار معنادار و فاحش است.

«تحقیقی» (Discursive) و «غیرتقلیدی» (Non-imitative) اصول دین اسلام است و تمرکز بر مواجهه تحقیقی با آنها در این دین مد نظر است. با لحاظ این نکته که اصول دین عقلی و غیرتقلیدی متعلق باورند، یعنی این متعلقات باور و نه عمل هستند که می‌توانند به لحاظ تحقیقی بودن مورد تأکید قرار بگیرند. از دلایل الزام استدلالی بودن شالوده‌های اعتقادی می‌توان این نکته را ذکر کرد که برجسته‌ترین اصل قابل‌اتکا در فضای عقلایی، متکی بودن بر استدلال است؛ چرا که اگر مطلبی با استدلال و برهان همراه شود قابل‌قبول می‌شود و بطور طبیعی پذیرفته می‌شود. بالطبع این بستر مناسبی است برای داشتن باوری که این نوع از باور صفت معقول و موجه بودن را به همراه دارد.

مسئله دیگر این پژوهش موضوع «روش» (Method) است. اضلاع هر منظومه معرفتی عبارت است از موضوع (Subject matter)، غایت (Purpose) و روش. نکته مهم نقش کلیدی روش در هر علمی است. نیاز به روش برای فهم مسائل مبرهن است. در حقیقت اگر به دنبال معرفت باشیم نیازمند روش هستیم. از آنجا که رابطه دوسویه و دیالکتیکی میان معرفت و روش برقرار است، نتیجه می‌شود هر روشی، معرفتی خاص به دنبال دارد، پس مهم است که از چه روشی معرفت حاصل شده است. به طور طبیعی قوام و اعتبار هر دستاورد معرفتی بسته به استواری روش منتخب آن نظریه‌پرداز است و به‌کارگیری روشی مناسب از میان روش‌های ممکن پشتوانه‌ای محکم و از ارکان اساسی رسیدن به معرفتی صحیح و از امتیازات هر اندیشمندی است.

در ضمن همین بحث شایسته اشاره‌ای گذراست که انقلاب‌های عمیق در هر حوزه‌ای به ویژه در ساحت فلسفه و دین بیشتر ناشی از به‌کارگیری نوعی خاص یا بدیع از روش است تا اشراقات مابعدالطبیعی، اما با بهره از همین نوع خاص یا جدید از روش است که مشرب‌های متافیزیکی عمیق عرضه می‌شود که در این صورت قدر و اعتبار هر روش متناسب خواهد بود با وسعت دامنه فلسفه یا تعدد فلسفه‌هایی که به الهام توان بخش آن روش عرضه شده است. برای مثال می‌توان از نیرومندی روش دکارتی یاد کرد که هر چند در آغاز به عنوان روشی صرف تلقی می‌شد اما در طی کمتر از یک قرن موجب پدید آمدن چند مشرب بزرگ متافیزیکی شد. روش انتقادی کانت نیز باعث ظهور نظام‌های متافیزیکی و قیل و قال‌های فلسفی و دینی پر سروصدایی پس از کانت و هگل شد (ورنو، ۱۳۷۲، ۱۴-۱۵). با عنایت به مختصری که گذشت مبرهن است بحث روش در حوزه دین هم از حیث نائل شدن به دستاوردهای معرفتی مهم و جریان‌ساز و نیز تأثیرات غیرقابل انکار در حوزه‌های مرتبط با این ساحت قابل توجه و ارج است و هم از آن جهت که می‌تواند له یا

علیه اهداف آورندگان ادیان گام بردارد، حساسیت بیشتری را می‌طلبد. به همین منظور در این مقاله به دنبال کشف و فهم رویکرد شریعتی در مواجهه با این اصول سرنوشت‌ساز هستیم.

۳. از پیش‌فرض تا چیستی، چرایی و چگونگی پاسخ به پرسش پژوهش

وقت آن است بگوییم پیش‌فرض اصلی این پژوهش تلفیقی است از دو مسئله پیش‌گفته یعنی بررسی روش‌شناسایی در موضوع اصول دین. هنگامی که تأکید بر مواجهه تحقیقی با اصول دین است، این گشودگی در مواجهه و همچنین ضرورت تحقیق و وجوب عدم تقلید، ذهن را مقید به روش خاصی نمی‌کند و تنوع روش‌های اتخاذشده از سوی متفکران و حتی تنوع روشی یک متفکر خاص امری اجتناب‌ناپذیر و حتی مستحسن می‌نمایند.

پرسش این است که اساساً مواجهه یک فیلسوف، جامعه‌شناس... با این اصول تحقیقی و مستدل به چه نحو می‌تواند باشد؟ برای پاسخ به این پرسش باید در موقفی معرفتی به منظور تأملی تازه درنگ کرد، فلذا برخی از توضیحات ضروری است.

تفکیک مقام «اثبات» (Demonstrate) از مقام «تبیین» (Explanation)؛ در شمایی کلی فارغ از تجلیات این مقام‌ها در روش‌های مختلف، باید گفت متعلق مواجهه هر متفکر با اصول دین یا اثباتی است یا تبیینی. اثبات هم از منظر «درون‌دینی» (Intra-religious) واجب مؤکد است که هر فرد به طور مجزا اصول دین برایش به لحاظ عقلانی و استدلالی اثبات شود و هم از منظر «برون‌دینی» (Extern-religion)؛ یعنی مقام اثبات به لحاظ درون‌دینی و برون‌دینی شأنت دارد. روش اثبات یا فلسفی و برون‌دینی است یا کلامی و درون‌دینی. در خصوص رویکرد برون‌دینی باید گفت این رویکرد در اسلام جنبه مضاعف پیدا می‌کند؛ به عبارت دیگر برای پذیرش اسلام باید دو مرحله برون‌دینی را پشت سر گذاشت. مرحله اول که میان ادیان گوناگون مشترک است، این است که انتخاب هر دینی فی‌نفسه برون‌دینی است، مرحله دوم که وجه افتراق اسلام از سایر ادیان است، این است که پایه‌های نخستین آن نیز باید پیش از پذیرش به لحاظ عقلی اثبات شود.

تبیین^۱ شهروند درجه دوم این وادی است. چراکه ابتدا باید وارد دین شد و پایه‌های آن را پذیرفت، حال وقتی نوبت به شفاف‌سازی و ... اصول رسید این مقام محلی از اعراب می‌یابد. واضح است

۱. تبیین در اینجا به معنای توصیف و تشریح برای رسیدن به فهم بهتر است و به معنای تبیینی که ناظر به عللی که در پرتو یک قانون کلی صورت می‌گیرد و به چرایی و چگونگی بسط و تطور در قالب ساختاری روشمند می‌پردازد، نیست.

این رویکرد از آن حیث که از میانه راه، یعنی پس از پانهادن به درون قلمروی دین به جریان پیوسته است، هویتش فی‌نفسه درون‌دینی است؛ اما از آن حیث که تجلیاتش در روش‌های گوناگون الزاماً درون‌دینی نیستند، مانند روش جامعه‌شناسی، ... برون‌دینی تلقی می‌شود. حال اگر بخواهیم چرایی اهمیت پرسش را به طور خلاصه بیان کنیم، این است که شأن چنین پرسشی هم از منظر درون‌دینی برای پیروان دین اسلام به دلایل متعدد قابل ارج است و هم از منظر برون‌دینی می‌تواند امکان مقایسه معرفتی را میان اسلام و سایر ادیان ابراهیمی یا غیر ابراهیمی فراهم سازد.

پس مواقف مورد عنایت در خصوص غیرتقلیدی و تحقیقی بودن اصول دین به منظور پاسخ به پرسش کلیدی، اولاً ناظر به مقام اثبات و تبیین است، ثانیاً ناظر به منظر درون‌دینی و برون‌دینی است. برمی‌گردیم به سؤال اصلی، نحوه مواجهه با این اصول چگونه است؟ از تلفیق دو موقف فوق است که روش‌های مصداق یافته متولد می‌شوند. با عنایت به این موضوع که طیفی از روش‌ها را داریم و به منظور رسیدن به پاسخ پرسش کلیدی نخستین چنین نتیجه می‌گیریم:

← طیف روشی اول اثبات - برون‌دینی - فلسفی / درون‌دینی - کلامی
← طیف روشی دوم تبیین - درون‌دینی - اجتماعی، ...

از بطن این طیف‌ها است که روش‌ها پا به عرصه وجود می‌گذارند و با تکیه بر آنها پروسه نوشتار^۱ یعنی شناسایی، دسته‌بندی و توضیح روش شریعتی در مواجهه با اصول دین شکل می‌گیرد. می‌کوشیم روش‌شناسی شریعتی را به گونه‌ای ترسیم کنیم که نشانگر خطوط کلی تفکر وی باشد. این نوع نگاه ما به روش‌شناسی این امکان را فراهم می‌آورد تا بر اصول حاکم بر پارادایم فکری وی واقف شویم.

۴. روش جامعه‌شناسانه - تاریخی

تا آنجا که بتوان بیان منقحی از رویکرد روشی غالب شریعتی در رویارویی با اصول دین ارائه کرد باید گفت ایشان بسیار متأثر از روش «جامعه‌شناسی»^۲ (Sociology) است. فرجام کار را به طور

۱. باتوجه به عرض عریض روش‌ها این تقسیم‌بندی حصر عقلی نیست و متناسب با اهداف و محتوا روش‌هایی مورد واکاوی قرار گرفتند

۲. برای تبیین نگاه شریعتی به اصول دین باید گفت؛ شریعتی به سنت فرانسوی-آلمانی نزدیک است که در آن به جای باز گذاشتن میدان عقل و نقادی سنت تحلیلی آنگلو ساکسون، مسائل در حد کلی گویی‌ها

طور خلاصه در همین ابتدا روشن می‌کنیم مبنی بر اینکه رویکرد شریعتی در مواجهه با اصول دین مبتنی بر روش جامعه‌شناسانه‌ای است که در لایه‌های آن روشی «تاریخی» (Historical) نیز قابل مشاهده است. به این فقرات به عنوان نتیجه بخش برمی‌گردیم، اما پیش از آن شایسته است به چند نکته اشاره گردد.

اول، در این پژوهش روش تاریخی و جامعه‌شناسانه در کنار یکدیگر استفاده می‌شوند. توضیح مطلب آنکه روش تاریخی و جامعه‌شناسانه دارای مرز دقیقی نیستند. در واقع این دو روش‌هایی درهم تنیده هستند که ما را با طیفی از روش‌ها روبرو می‌کنند؛ زیرا هر حادثه تاریخی در بستر یک محیط اجتماعی شکل می‌گیرد و برای تفسیر و تحلیل شناخت جوامع اجتماعی نیز باید مجهز به علم تاریخ بود. پس روش می‌تواند هم تاریخی باشد و هم جامعه‌شناسانه. نکته دوم این مطلب است که روش تاریخی و جامعه‌شناسانه در مقام تبیین اصول دین کاربرد دارد؛ بدان معنا که ما در نزد خود دارای امری موجود هستیم، حال می‌توان به تبیین و تشریح آن پرداخت؛ اما نکته‌ای که نیازمند پردازش بیشتر است این است که تجزیه و تحلیل جامعه اسلامی به عنوان نظامی اجتماعی طی سال‌های متمادی تحت نگرش و چشم‌اندازهای گوناگونی قرار گرفته است. چرا که دین اسلام تنها درصدد نیست که مسائل مربوط به وجود فردی را حل کند، بلکه در این رهگذر نقش اجتماعی مهمی را نیز ایفا می‌کند. در این واقعیت هیچ گمانی نیست که تبیین جهان به شیوه‌هایی که آن را معنادار می‌سازد ناگزیر مستلزم تبیین اجتماعی به شیوه‌ای معنادار و مشروعیت بخش است و دین برای نظام‌های اجتماعی توجیه و مشروعیت فراهم می‌کند. پس یکی از مهم‌ترین رویکردهای دین‌پژوهی بررسی دین از زاویه جامعه‌شناختی است که از آن تعبیر به جامعه‌شناسی دینی می‌شود. حال اینکه تعریف صحیح و دقیق از جامعه‌شناسی دینی چیست،

و مدعاهای انسانی، آرمانی و بدون توجه به لوازم آن مطرح می‌شود. او تاریخ‌نگاری‌اش را از هگل، دل‌بستگی انسان‌شناسی‌اش را از اگزیستانسیالیسم سارتر، کامو و ...، جامعه‌شناسی‌اش را از مارکس و دورکهم به ارث برده است. (محمدی، ۱۳۷۴: ۸۳) در اینجا مجال پرداختن به آراء آنان نیست. فقط به عنوان مثال بجاست برای نزدیک شدن به اثبات مدعا، موضع‌گیری کلی شریعتی درخصوص مارکسیسم بیان گردد. وی معتقد است آدم اگر یک روشنفکر مسلمان نباشد و آدم باشد، باید مارکسیست شود. اسلام و مارکسیسم در مبارزه با سرمایه‌داری باهم رقابت و هدف مشترک دارند. اخلاق مارکسیستی و اسلامی یکی است (شریعتی، ۱۳۶۱(ج): ۱۴۳).

خود هنوز مسئله‌ای مورد بحث است (مندراس، ۱۳۵۶: ۳۱)؛ ولی وجود علاقه بنیادین برای بالابردن فهم از نقش دین در جامعه، تحلیل تأثیر دین بر تاریخ بشری، اهمیت نقش باورهای دینی در نحوه عملکرد جوامع خاص (همیلتون، ۱۳۷۷: ۲-۳، ۳۸۱) بر اهمیت امروزی موضوع افزوده است. نیز باید افزود گرچه جامعه‌شناسی دین حق دارد در صحت و سقم برخی گزاره‌های دینی تأمل کند و آن را مبنای مقایسه ادیان قرار دهد (زاگرن، ۱۳۸۴: ۶۸-۶۹) اما از آن انتظار نمی‌رود که گزاره‌های دین را تأیید یا انکار کند، هر چند نمی‌تواند آنها را نیز نادیده بگیرد؛ بلکه نکته این است که به هر حال بررسی دین در زمینه اجتماعی چالش‌برانگیز است؛ زیرا کشف رابطه معین میان باورهای مذهبی و عوامل اجتماعی بر رویکرد ما نسبت به گزاره‌های مذهبی تأثیرگذار است (همیلتون، ۱۳۷۷: ۱۸)؛ چیزی که در رسیدن به غایات منظومه معرفتی دین بسیار حائز اهمیت است.

بنابر تصریح شریعتی و با استناد به شواهد متعدد که اشاره خواهد شد، رویکرد روشی شریعتی در بحث اصول دین، جامعه‌شناختی است. گرایش به تحلیل اجتماعی رادیکال، یعنی توجه به ریشه‌ها و معضلات اجتماعی به وضوح در آثار وی قابل مشاهده است. از نگاه ایشان اصول دین پدیده‌ای اجتماعی و تاریخی است که به اعتبار و شأن اجتماعی، تاریخی، اقتصادی‌شان قابل توجه هستند و این اصول به هیچ وجه از تاریخ، اجتماع و اقتصاد منفک نمی‌شوند. قابل توجه آنکه وی بیشتر بر حیث کارکردی اصول دین آن هم کارکرد مثبت آن در سامان بخشیدن به حیات جمعی تمرکز می‌کند؛ یعنی اصول دین را واقعیتی اجتماعی و تاریخی قلمداد می‌کند و بدین روی آن را دارای کارکرد اجتماعی مثبتی می‌داند که موجب انسجام و همبستگی اجتماعی است. در فضای فکری ایشان نتیجه‌بخشی و کارایی عملی مهم است و معیار سنجش صدق و کذب، تأثیرات و کارکرد عملی مثبت است؛ به عبارت دیگر آنچه که به کار آید سودمند، ثمربخش و صادق است و نه آنچه قابل انتزاع است و یا آنچه استدلال‌پذیر است.

برآیند این رویکرد برون‌دینی دارای مؤلفه‌هایی چون تقدم انسان‌شناسی بر دین‌شناسی، دریافتی صرفاً هستی‌شناسانه و نه معرفت‌شناسانه از این اصول، پراگماتیستی^۱ نگرستن به اصول دین (به

۱. رویکرد پراگماتیستی به دین صرفاً نتایج عملی دین را مورد داوری قرار می‌دهد تا اعتقاد به اندیشه‌های عقلی درباب ماهیت دین را. در این مکتب دین جدا از نتایج و کارکردهای عملی در معرض قضاوت قرار نمی‌گیرد (محمدرضایی، ۱۳۹۱: ۵۵) و نباید نادیده گرفت، از آنجا که در چنین نگرشی صدق به معنای

جای کشف کارکردهای اصول دین نگاهی کارکردگرایانه دارد)، اخذ رویکردی پدیدارشناسانه و تحویل‌انگارانه^۱ (اصول دین به عنوان پدیده‌ای اجتماعی و تاریخی تبیین و توصیف می‌شوند)، نادیده گرفتن بسیاری از اجزا و ارکان اصول دین و عدم توجه به مناسک و شعائر منتج و مرتبط با این اصول را مشاهده کرد.

۵. بازخوانی و بازشناسی اجتماعی و تاریخی می‌توان آنچه در خصوص روش تاریخی و جامعه‌شناسانه شریعتی بیان شد را ذیل دریافتی دیگر گنجانند و آن چیزی نیست جز اینکه روش جامعه‌شناسانه و تاریخی ایشان در حقیقت یک «بازخوانی» (Readout) متکی بر نقل و توصیف و به تبع آن یک «بازشناسی» (Recognition) تاریخی و اجتماعی از اصول دین برای رسیدن به مقاصدی چون تبیین و تفهیم است. این روش که ناظر به فهم گذشته‌شناسی است و امر تاریخی در آن، پدیدار رخ داده در زمان گذشته است (فرامرز قراملکی، ۱۳۸۰: ۲۳۰)، به دنبال عوامل انگیزشی و واکنش‌های بین فردی است و دیگر به دنبال کشف، استخراج و تعمیم روندهای علی حاکم بر جامعه و تاریخ نیست. آن به دنبال این نیست که درگیر مفهوم‌سازی ذهنی شوند، بلکه در تلاش است با سفر به تاریخ و آنالیز رویدادها و نمونه‌برداری از آنها به بازخوانی و بازشناسی برخی از مفاهیم و آموزه‌ها نائل آید. در راستای تنقیح مطلب باید گفت این نوع رویکرد روشی شریعتی در مقابل رویکرد تحلیلی‌ای نظام‌مند و روندشناسانه‌ای است که در پی استخراج یک مدل فکری است. روی‌آوردی علمی که بجای جستجو از پیشینه به جستار در آثار، علیت، ... می‌پردازد و چگونگی و چرایی پدیدار اجتماعی و تاریخی را توضیح می‌دهد (فرامرز قراملکی، ۱۳۸۰: ۲۳۱-۲۳۲). این نوع از

کارکرد مثبت و نه مطابقت با واقع لحاظ می‌شود، دیگر به صدق و کذب معرفتی یا حق و باطل بودن گزاره پرداخته نمی‌شود که این رویکرد آسیب‌های معرفتی خاص خود را به همراه دارد.

۱. هر چند نقصان برخی اندیشمندان اسلامی فقدان رویکرد اجتماعی و تاریخی است، اما غلبه این رویکرد حداکثری پدیدارشناسی عملاً سبب اعراض یا کم رنگ شدن سایر دریافته‌ها می‌گردد و ماهیت حقیقی اصول دین در پس حیثیت تاریخی و اجتماعی پنهان می‌ماند و سبب تحویل اصول دین به اصالت تاریخ و اجتماع می‌گردد.

تحلیل، ناظر به تحولات و تطورات است و در پی کشف قواعد کلی، ضروری و لاینفک حاکم بر جامعه و تاریخ است (کالینگودد، ۱۳۷۸: ۲۴۳). در واقع می‌توان گفت بر خلاف هویت تبیینی روش بازخوانی و بازشناسی، هویت آن تا حدود زیادی فلسفی است؛ زیرا دلیل محور و روشمند است و استخراج، کشف و تعمیم قوانین از طریق فرایندی عقلانی صورت می‌گیرد.

۶. روش جامعه‌شناسی - تاریخی؛ بررسی مصداقی
 پس از ایضاح رویکرد روشی شریعتی اکنون به بررسی مصداقی مدعای کلیدی این نوشتار در باب روش جامعه‌شناسانه - تاریخی اصول دین نزد ایشان نزدیک می‌شویم. از آنجا که واکاوی مبسوط این مصادیق بحث فربهی می‌طلبد، به مرور اشاراتی در جهت تأیید مدعای بحث اکتفا می‌کنیم. نزد شریعتی «توحید» با اقرار به خالقیت و امثال آن پایان نمی‌پذیرد، بلکه توحید دارای دو عملکرد ویژه است. از یک طرف عامل وحدت خدا، انسان و طبیعت است و از طرف دیگر فاکتوری است نیرومند در جهت وحدت تاریخ و اجتماع و ضدنظام طبقاتی جامعه. (شریعتی، ۱۳۶۱(ج): ۷۴-۷۶. ۱۳۸۹: ۳۳). در راستای همین غلبه روشی است که ایشان برای توحید چهار بعد جهان‌بینی، تاریخی، اجتماعی و اخلاقی را مطرح می‌کند. سه بعد مؤخر آن دارای خصیصه اجتماعی است. توجه به توحید در بعد جهان‌بینی نیز به سبب تأثیر آن بر اجتماع مورد نظر است. به عبارت دیگر بعد جهان‌بینی هم به جامعه‌بینی تحویل می‌یابد (شریعتی، ۱۳۶۱(ج): ۳۰-۳۴. ۶۶-۶۹). در سایه همین ابعاد چهارگانه است که توحید با قرائت اجتماعی آن مرزی می‌شود برای جدایی رئالیسم از ایده‌آلیسم. چرا که ارزش‌ها در سایه بعد چهارم توحید معنا و توجیه منطقی می‌یابند، حال به دلیل جهت‌دار شدن ارزش‌ها و انتخاب‌ها، افعال عینیت می‌یابند و این زمانی است که انسان از پيله ایده‌آلیسم رها و به رئالیسم می‌پیوندد (شریعتی، ۱۳۶۱(ج): ۶۶؛ ۱۳۶۱(الف): ۷۲-۷۶). همچنین شریعتی حالت طبیعی انسان را گرایش به توحید می‌داند. حال اگر بپذیریم طبیعی بودن مساوی است با فطری بودن، لذا به این ترتیب اولاً شریعتی قائل به فطریات است و ثانیاً توحید را در زمره آنها به حساب می‌آورد؛ اما فطریات شریعتی یک نوع فطریات اجتماعی است، یعنی توحید اگرچه فطری است، اما فطری‌ای اجتماعی است. زیرا ایشان فطرت را به نفی نژادپرستی و نوعی خوش‌بینی به نژاد انسان تعریف می‌کند که این خصوصیت مشترک انسان‌ها خط بطلانی است بر روی نظام‌های اجتماعی (شریعتی، ۱۳۶۱(ج): ۶۸، ۹۱. ۱۳۸۴(ب): ۸۳). پس مثلاً در بحث توحید، فطری بودن اقتضا می‌کند که جامعه از دوقطبی بودن

که حالتی انحرافی است به سوی حالت طبیعی توحیدی اش یعنی وحدت طبقاتی جامعه حرکت کند.

رد پای این روش در مبحث شرک که نقطه مقابل توحید است، به وضوح قابل رؤیت است. شریعتی از شرک اجتماعی سخن می‌گوید و برای مباحث کلامی و فلسفی آن محلی از اعراب قائل نیست. وی شرک را علت تجزیه و تضاد در تاریخ و جامعه می‌داند و برای آن دو معلول قائل است؛ دوگانگی در نوع و ذات انسان و وجود نظام طبقاتی و اقتصادی (شریعتی، ۱۳۷۲: ۶-۷؛ ۱۳۶۱ (ج) ۳۰-۳۵، ۶۳). شریعتی با حفظ خط سیر اصلی به این مطلب هم پرداخته که جهان‌بینی ثنویت و تثلیث بازتابی از جامعه چندقطبی است. در واقع وقتی نظام حاکم بر جامعه دو یا سه قطبی باشد، نظام حاکم بر جهان نیز دو یا سه قطبی می‌شود؛ اما در خصوص این دو نوع جهان‌بینی نکته این است که به باور شریعتی هر دو از حیث آنکه نظام شرک هستند و تابع و معلول نظام حاکم‌اند، وجه اشتراک دارند؛ اما اختلافشان در این است که نظام ثنویت جهان‌بینی تضاد است؛ یعنی دو قطب در مقابل هم هستند، طبقه حاکم و طبقه محکوم؛ اما در نظام تثلیث جهان‌بینی تضاد حاکم نیست، بلکه فقط روایتگر قطب حاکم است که این قطب حاکم خود دارای سه قطب است؛ یعنی هر سه طبقه نماینده طبقه حاکم هستند (شریعتی، ۱۳۷۲: ۳۲-۳۵).

نهایتاً می‌توان نتیجه گرفت که از نظرگاه ایشان در هر نوعی از جهان‌بینی عینیت اجتماعی سازنده عینیت مذهبی است. حال بعد از اینکه ذهنیت مذهبی به واسطه عینیت اجتماعی شکل گرفت، خود این ذهنیت مذهبی در یک عینیت اجتماعی تجلی می‌یابد که این تجلی در مراتب ذاتی و طبقاتی عامل به وجود آمدن توحید یا شرک می‌شوند. نکته بعد اینکه از آنجا که درگیری شرک و توحید با یکدیگر بازتابی از جبهه‌گیری‌های طبقات مختلف جامعه در مقابل هم است، در نتیجه شرک اعتقادی، اجتماعی است و نه فردی؛ یعنی شرک به دلیل عدم تکامل اجتماعی و بیرونی حاصل می‌شود و نه به دلیل عدم تکامل درونی، و کارکرد اساسی نظام توحیدی نیز می‌شود از بین بردن شرک طبقاتی و نژادی. پس به توحید و شرک به دلیل تأثیر آن بر توحید و شرک اجتماعی توجه می‌شود. بر طبق این نوع فهم روشی جامعه‌شناسانه- تاریخی، توحید به عنوان پدیده‌ای اجتماعی و تاریخی محل توجه قرار می‌گیرد که هر چند به رابطه فرد با موجودی مقدس و ماورای طبیعی می‌پردازد، اما آثار اجتماعی و تاریخی این رابطه از اهمیت و ارزش والاتری برخوردار است؛ یعنی اگر چه توحید در بعد شخصی انکار نمی‌شود، اما به طور محسوسی غلبه با توحید و آثارش در جامعه و تاریخ است.

برای آغاز مبحث «نبوت» دومین اصل بنیادین دین به این مطلب اشاره می‌کنیم که در پارادایم فکری شریعتی باور به تأثیر فکری طبقات گوناگون نقش مهمی را در تبیین نبوت بازی می‌کند. چرا که شریعتی تقسیم جامعه به طبقات اقتصادی، نژادی، ... را نوعی جبر تاریخی می‌داند. از سوی دیگر هر نوع طرز تفکر عرضه و بسط اندیشه طبقه‌ای خاص دوره‌ای از تاریخ است. پس نکته این است که همواره میان پایگاه فکری از یک سو و پایگاه اجتماعی و طبقاتی و ادوار تاریخی از سوی دیگر رابطه مستقیمی برقرار است؛ یعنی خاستگاه اجتماعی در معرفت و تجلی نوع خاصی از تفکر بیش‌ترین تأثیرگذاری را دارد و البته مهم‌ترین و حساس‌ترین گونه تجلیات فکری در هر دوره تاریخی و در هر طبقه در مباحث ایمانی و اعتقادی ظهور و بروز می‌یابد. می‌توان گفت اصل تطابقی میان پایگاه اجتماعی و طبقاتی و نوع اعتقادات نظری و عملی وجود دارد. در راستای همین اصل تطابق است که شریعتی پیامبران را از طبقه فیلسوفان، نخبگان و ... نمی‌داند و به جای بررسی بحث‌های کلامی صفت «امّی» (که آن را هم ریشه با «امت» می‌داند) به معنایی از میان توده مردم بودن و نه از طبقات برگزیده بودن را برجسته‌ترین خصیصه ایشان می‌داند (شریعتی، ۱۳۶۱ (ج): ۱۰، ۴۶). در همین جاست که شریعتی در حوزه نبوت علاوه بر موضع تاریخی و اجتماعی، یک رویکرد «تیپ‌شناسانه» و «مقایسه‌ای» را نیز ارائه می‌دهد. به اعتقاد شریعتی اگر بشریت را در طول تاریخ به سه تیپ فیلسوف و متفکر، نظامی و سیاسی و تیپ صلحا و عرفا تقسیم کنیم، پیامبر اسلام جزء هیچ کدام نیست، البته با تیپ سوم از یک سنخ هستند و دارای اشتراکاتی نظیر پارسایی در جهت کنترل امیال و شهوات، ... هستند ولی نمی‌توان ایشان را از مصادیق این گونه تیپ‌ها دانست (شریعتی، ۱۳۸۹: ۸۴، ۱۳۶۱ (ج): ۴۶-۴۸). بر مورد فوق این را هم بیفزاییم شریعتی در جایگاهی دیگر در بحث تمایزات پیامبر اسلام با سایر انبیاء، علاوه بر صفت امّی که اشاره به طبقه اجتماعی پیامبر اسلام دارد و نیز عدم اشتراک داشتن با هیچ طبقه و تیپ برگزیده و خاص اجتماعی، نقطه افتراق دیگر ایشان را در نوع جامعه مورد مواجهه‌شان می‌داند، از نظر شریعتی فقط پیامبر اسلام رسالتش جهانی بوده است. چون در زمان انبیای قبل هنوز دنیا به صورت یک جامعه جهانی در نیامده بود و پیامبران دعوتشان محدود به قوم خودشان می‌شد و طبیعتاً رسالتشان هم بومی بوده است (شریعتی، ۱۳۸۴ (ب): ۱۰-۱۲). وجه دیگری که مؤید بهره‌چنین روشی نزد شریعتی است، این است که وی تفاوت نگاه اجتماعی را فصل ممیز جادو و مذهب می‌داند و شرح می‌دهد که در طول تاریخ جادوگر برای ارتباط فردی و بدون اذن با عالم غیب تلاش می‌کند و می‌کوشد که به دور از جامعه به همان جایی که مذاهب بشریت را رهنمون می‌شوند، دعوت کنند. منتها دعوت آنها برخلاف دعوت پیامبران عمومی و

جهانی نیست و همه چیز در انزوا از جامعه انجام می‌شود (شریعتی، ۱۳۶۱ (ب): ۱۰-۱۲). شایان ذکر است این رویکرد تیپ‌شناسی نیز بر روش جامعه‌شناسانه ایشان استوار است، چرا که به عقیده وی جامعه‌شناسی تیپ‌بندی مسائل و مقایسه آنها با یک متد است.

این‌ها شواهدی هستند در بهره‌گیری شریعتی از روش جامعه‌شناسانه و تاریخی در بحث نبوت. در حقیقت ایشان سعی در بازخوانی و بازشناسی تاریخی و اجتماعی از مسئله نبوت دارند. بازخوانی که در قلمرو محسوسات تاریخی و اجتماعی و با پشتوانه‌ای واقعی و معطوف به نمودهای مشهود و مجرب رخ داده در تاریخ و اجتماع شکل می‌گیرد. از اصطلاحاتی که شریعتی در بحث «معاد» به عنوان سومین اصل بنیادین دین از آن استفاده می‌کند، «آخرت‌گرایی» است. آخرت‌گرایی در عین اینکه به معنای حقیقت‌گرایی، ایده‌آلیسم است، معیار تقسیم تمدن‌ها نیز می‌باشد (شریعتی، ۱۳۶۸: ۴۱-۴۲). البته این آخرت‌گرایی با ادوار مختلف تاریخی در پیوند است. ایشان آخرت‌گرایی را در دو پارادایم ارسطویی و قرون‌وسطی مطرح می‌کند. آخرت‌گرایی در فضای انسان کلاسیک که با متد ارسطو می‌اندیشد عبارت است از اینکه انسان گذشته متوجه کلیات، ذهنیات و مسائل ماوراء محسوسات بود و البته همین آخرت‌گرایی عامل انحطاط انسان کلاسیک شد. آخرت‌گرایی در نسخه قرون‌وسطایی هم بر فضای آن دوره حاکم بود و هم یک جهان‌بینی و یک مذهب به شمار می‌رفت و آن به این معناست که گوهر وجود خدایی انسان در این جهان خاکی زندانی است. شریعتی این نوع باور به آخرت‌گرایی را بر دو پایه استوار می‌داند، اول تحقیر دنیا و آنچه که از لوازم و توابع زندگی دنیوی است و دوم تجلیل زندگی زاهدانه به منظور رسیدن به مطلوب که همان زندگی اخروی است و البته چنین جهان‌بینی افراطی‌ای احکامی را داراست که خروجی آن عبارت است از محرومیت و تحقیر مانده‌های زمینی برای برخوردار شدن از مانده‌های آسمانی (شریعتی، ۱۳۸۴ (ج): ۳۳-۳۴؛ ۱۳۸۶: ۲۴-۲۶؛ ۱۳۷۲: ۳۳). ذکر این نکته نیز لازم است که شریعتی پس از اینکه تقسیم دنیا و آخرت را از زاویه ملل و تمدن‌های مختلف شرح می‌دهد این تقسیم‌بندی را از دیدگاه قرآن نفی می‌کند، زیرا این نوع تقسیم‌بندی منجر به مباحث فلسفی و کلامی می‌شود (شریعتی، ۱۳۸۶ (ب): ۳۱-۳۲) و این چیزی است که مطلوب او نیست. بحث را با مرور این جملات ادامه می‌دهیم؛ «دنیا به زبان جامعه‌شناسی یعنی سود و آخرت یعنی ارزش». «دنیا و آخرت در رابطه انسان است با زندگی اجتماعی و با زندگی دیگران». «در مذهبی که جهان‌گرایی و اصالت اقتصادی هست، دنیا مزرعه آخرت است». به نظر پذیرش روش جامعه‌شناسانه شریعتی موجه می‌نمایاند، چرا که به باور وی رابطه دنیا و آخرت رابطه علت و معلول،

اصل و فرع، مقدم و مؤخر است (شریعتی، ۱۳۸۶(ب): ۳۳-۳۶) و سعادت در آخرت جز از طریق زندگی سعادت‌مند در این دنیا و آن هم زندگی سعادت‌مند و مرفه مادی نمی‌گذرد. پس برآورده شدن نیاز مادی بر نیاز معنوی در رسیدن به فلاح اولویت و ارجحیت دارد (شریعتی، ۱۳۶۱(ب): ۳۶-۳۷). به این ترتیب و بنا بر ادبیات شریعتی زندگی معنوی و اخروی به عنوان روبنا به زندگی مادی به عنوان زیربنا وابسته است و آن چیزی هم که در همین زندگی مادی زیربنایی مهم است مالکیت عمومی و اجتماعی،... است. در واقع تکامل مادی معیاری است پایه و زیربنایی در جهت رسیدن به تکامل اجتماعی و نهایتاً تکامل معنوی و رسیدن به آخرتی سعادت‌مند.

بر همین بنیان رابطه علی و معلولی دنیا و آخرت است که ایشان پررنگ‌ترین بحثشان؛ یعنی وحدت معاد و معاش را مطرح می‌کنند. نزد شریعتی معاد روبنا و معاش زیربناست و این برتری اسلام نسبت به ادیان زهد‌گرای شرقی است (شریعتی، ۱۳۸۴(ب): ۳۰). حاصل سخن او این است که بنابر اصلی که از نفس توحید برمی‌آید، نه تنها بین این دو تضادی نیست، بلکه آنکس که دنیایش براساس بدبختی است، آخرتش بدبخت‌تر خواهد بود تا بهشت توجیه و جبران ضعف در دنیا نباشد. کسی که زندگی مادی ندارد، زندگی معنوی و سرنوشت خدایی هم نخواهد داشت. از دیگر مصادیق چنین پیوندی اشاره به این موضوع است که معنویت ایده‌آل فقط از طریق مادی ممکن است و از طرق دیگر تخیلاتی است به نام معنویت، البته مادیت سالم از راه زندگی مادی اجتماعی ممکن است؛ زیرا اگر مادیت نباشد فقر و جهل روحی و بدنی حاصل می‌شود و نتیجه چنین اضعافی ضعف اخلاقی و عدم طی طریق کمال اخروی است (شریعتی، ۱۳۶۱(ب): ۳۶-۳۷؛ ۱۳۵۹: ۱۲۲-۱۲۴). به سیاق گذشته رسیدن به این جمع‌بندی طبیعی است که معاد به عنوان پدیده‌ای اجتماعی و تاریخی مورد بررسی شریعتی قرار گرفته، پدیده‌ای که در آن اعمال و اخلاق و اعتقادات، آثاری در ماوراء دنیا و زندگی اخروی دارند، اما آنچه که همین زندگی اخروی را سعادت‌مند می‌سازد، نتایج و آثار زندگی اجتماعی، مادی و اقتصادی مثبت در این دنیاست.

۷. روش انتقادی

پس از اشارات فوق است که می‌توان گفت روش شریعتی یک روش «انتقادی» (Critical) نیز هست. بدون اطلاع کلام می‌گوییم روش انتقادی عنوانی است که به روش دیالکتیک هگل و مارکس در مکتب فرانکفورت اطلاق می‌شود. این رویکرد انتقادی به دو شیوه نقد درونی یا منفی و نقد فرارونده یا مثبت مطرح می‌شود. روش انتقادی مثبت که هابرماس بر آن تأکید دارد،

دیدگاهی را فراهم می‌کند که صرفاً بر نقد منفی تأکید ندارد و صرف‌نظر از رویکردهای دیالکتیکی و انتقادی عناصر اصلی آن عبارت‌اند از: کشف تضادها و تناقض‌های موقعیت، مشخص کردن علل پنهان، نقد ایدئولوژی و رهایی بخشی (باقری، ۱۳۹۱: ۲۳۰-۲۴۸). به این ترتیب و با توجه به اینکه دیالکتیک و مباحث پیرامونی آن از مؤلفه‌های فکری شریعتی است، با شرح مثالی روش انتقادی را به مجموعه روش‌ها اضافه می‌کنیم؛ در فاز اول جوامع سرمایه‌داری مورد نقد شریعتی قرار می‌گیرند که در آنها انسان در بستری از تضاد طبقاتی مربوط به جامعه رشد می‌یابد. در گام دوم پس از مشخص کردن تناقض، یعنی تضاد طبقاتی و در جهت کشف علل پنهان، وی با طرح مسئله زیربنا و روبنا و اینکه زیربنا غالباً خصیصه اجتماعی و اقتصادی دارد، انواع تضاد فکری و اعتقادی در خصوص مثلاً توحید را به زیربنا و مسائل اجتماعی و اقتصادی مرتبط می‌داند. در گام سوم به افشاگری و نقد ایدئولوژی آشکار ولی کاذبی می‌پردازد که محصول علل پنهان است. بررسی علل عقیده به شرک، ثنویت و تثلیث در این مرحله نقادی می‌گنجد. در فاز نهایی و در جهت رفع تضادها و برای داشتن فرجامی رهایی‌بخش، شریعتی حاکم شدن تفکر توحید انقلابی، اسلامی و نه فلسفی را پیش رو می‌گذارد.

همین بنیان روشی در بحث معاد، ... نیز قابل‌روایت است که به دلیل اطاله کلام به شرح آن نمی‌پردازیم. نکته این است که این رویکرد روشی در ساحت تبیین قرار دارد، چرا که ذیل معنای مصطلح روش فلسفی که دائر بر بهره از عنصر ضرورت و استقرار برهان واستدلال است، قرار نمی‌گیرد.

۸. روش غیرفلسفی

روش شریعتی در اصول دین فلسفی نیست. وی تفکر معرفت‌شناسانه فلسفی را به دلایل مختلف نفی و بارها بر عدم بهره از چنین روشی تأکید می‌کند. به عقیده شریعتی درهم تنیدگی فلسفه با مفاهیم ذهنی و انتزاعی باعث شده که فیلسوف ذهنیات خویش را واقعیت عینی و علمی جهان بداند و از واقعیات ملموس جهان طبیعت و کائنات دور شود. در واقع شریعتی میان دو بعد ذهنی و سوژکتیو اصول دین که به ارتباط انسان و ماوراءالطبیعه می‌پردازد و فلسفه از مصادیق آن است و بعد عینی و اوبژکتیو که تجلیات بیرونی آن در تاریخ و اجتماع است، تفکیک قائل

می‌شود. از نگاه او فلسفه مجموعه مفاهیمی سوپژکتیو، انتزاعی و ایده‌آل است که اولاً در مقام فهم اصول دین، ثانیاً در مقام کارآمدی برای بهتر زیستن، ثالثاً در رسیدن به فلاح و رستگاری و سعادت اخروی نقشی را ایفا نمی‌کنند و دردی را دوا نمی‌کنند و حتی گاهی عامل فهم غلط از اصول دین هستند؛ درحالی‌که از نگاه ایشان بینش اسلامی بر طبیعت، تاریخ و جلوه‌های عینی تأکید دارد. در مجموع شریعتی در حوزه اصول دین به دنبال مابه‌ازایی عینی و واقعی برای هر کدام از اصول هستند، مابه‌ازای اوبژکتیوی که در تاریخ، جامعه یا اقتصاد یافت می‌شود. مثلاً در بحث توحید شریعتی از انتزاعی و فلسفی شدن آن ابراز نارضایتی می‌کند؛ زیرا این نگرش عاملی است تا توحید اسلامی معنای وجودی‌اش را از دست بدهد. ایشان توحید فلسفی را امری اثباتی و انتزاعی می‌داند که در آن افراد به موحد و غیرموحد تبدیل می‌شوند و خدای فلسفی فقط خودش را اثبات می‌کند. در این تلقی ارتباط خدا و بنده به بعد از اثبات خدا موکول می‌شود؛ اما توحید اسلامی حتی برای انسان موحد نیز چالش‌برانگیز است. اسلام خدا را که مطرح می‌کند، بلافاصله یک درگیری طرح می‌شود، این خدایی است که در زندگی خصوصی و اجتماعی جهت را مشخص می‌کند. وقتی توحید از فلسفی و یونانی شدن رهایی یافت، می‌شود توحیدی رئال و اسلامی، می‌شود عامل معنا بخشی به ارزش‌ها و معنادار شدن زندگی و آنگاه جامعه و تاریخ را جهت‌دهی می‌کند. حال چنین توحیدی است که می‌تواند در اجتماع و تاریخ کارآمد باشد (شریعتی، ۱۳۶۱ (ج): ۲۳-۲۴ و ۷۲-۷۳؛ ۱۳۸۸: ۳۸-۳۹).

ذکر نکاتی در سایه این روش غیرفلسفی ضروری است. اول اینکه شریعتی هرچند از عقل یونانی و عقل مدرن سوپژکتیو گریزان است و در پرتو همین نگاه است که با روش فلسفی مخالف است؛ اما گاه در مواردی مفردی جز بهره از روش فلسفی نمی‌یابد؛ یعنی اگرچه لفظ فلسفه را مستقیماً استفاده نمی‌کند و به دنبال عنصر ضرورت نیست؛ اما لاجرم استدلالش بر پایه ضرورت شکل می‌گیرد. مثلاً در بحث عدل آنجا که به نقد تفکر مرجئه و خلفای عباسی می‌پردازد و از اشعریگری به ستوه آمده‌است، به منظور رد چنین مشربی نتایج طرز تلقی آنان را این‌گونه به روش فلسفی شرح می‌دهد؛ هر فعلی چون فعل خداست، عدل است از طرف دیگر هیچ فاعلی غیر از خدا به هیچ‌وجه استقلال ندارد. از این دو مقدمه نتیجه می‌شود ظلم وجود ندارد و لذا ظالمان بشری به راحتی تبرئه می‌شوند (شریعتی، ۱۳۸۴ (ب): ۴۶). نکته دوم توضیحی در خصوص روش پراگماتیستی ایشان است؛ زیرا می‌توان این نگاه و برداشت پراگماتیستی را ناشی از یک لایه ناخودآگاه فلسفی که نشأت گرفته از یک بنیاد فلسفی است دانست؛ اما از آنجایی که پراگماتیسم فلسفه خاصی نیست؛ یعنی بیش از آنکه فلسفه‌ای باشد برای اثبات دیدگاهی خاص،

روشی عام و انعطاف‌پذیر است برای پایان بخشیدن به تخصصات متافیزیکی، ما نیز چنین روشی را در چارچوب روش فلسفی قرار نمی‌دهیم.

۹. روش کلامی

شریعتی از روش «کلامی»^۱ (Theological) (نقل از کتاب و سنت) به عنوان منبعی برای طرح مسئله و یا شاهدی بر مدعیات خویش بهره می‌برد. مثلاً در بحث معاد و موضع‌گیری روشی که مطرح شد بخش عمده‌ای از تلاش ایشان با بهره‌گیری از چنین آیات و روایاتی است؛ «الدنیا مزرعه الآخره»، «من لا معاش له لا معاد له»، «من کان فی هذه اعمی فهو فی الآخره اعمی و اضل سبیلاً» یا در مسئله نبوت آیه «و ان من امه الا خلافیها نذیر و لكل قوم هاد» (شریعتی، ۱۳۵۶: ۷۲؛ ۱۳۸۶(ب): ۵۲)، را دلیل صحت ادعایشان در مورد رسالت جهانی نبی اکرم و رسول داشتن هر قومی از میان خودشان و بومی بودن محدوده دعوت و رسالت آن نبی می‌داند و البته استناد به حدیثی^۲ از حضرت امیر (علیه‌السلام) می‌تواند دلیلی دیگر باشد بر این مدعا. شریعتی در بحث صفات پیامبر اسلام نیز دو صفت «بشیر» و «نذیر» را که قرآن در خصوص پیامبر ذکر کرده است، مؤیدی بر اصل آزادی و اختیار انسان می‌داند؛ یعنی این صفات علاوه بر تأکید بر اصل اختیار به نوعی مسئولیت پیامبر را نیز متذکر می‌شوند (شریعتی، ۱۳۶۱(ج): ۴۶).

هر چند نباید از جنبه کلامی این روش غافل شد ولی تنبه به این لازم است که بهره‌گیری از متون مقدس خیلی با فهم کلاسیک آن مدنظر شریعتی نیست. استناد شریعتی فقط به قول

۱. نقل به معنای بهره‌گیری و استناد از متون مقدس، به شیوه‌های گوناگونی مورد استفاده قرار می‌گیرد. کلام الهی و قول معصوم از آن نظر که از منبع عصمت سرچشمه می‌گیرند یقینی هستند و قابلیت دارند به‌عنوان مقدمات برهان استفاده شوند. نیز از متون دینی برای طرح مسائل استفاده می‌شود. اما بهترین بهره از نصوص مقدس استفاده از آنها به‌عنوان مؤید استدلال‌ها و مدعیات است. هر چند نقلی نامیدن این روش شاید مناسب‌تر به نظر برسد، اما این روش را از آن حیث کلامی نامیدیم که شریعتی مقید به دین اسلام است و علائم پنهان و آشکاری وجود دارد که حاکی از موضع دفاعی اوست. پس نباید وجه مدافعه‌گری کلامی وی مورد غفلت قرار گیرد. نیز وجه اثباتی کلام در ایشان مشاهده نمی‌شود پس رویکرد کلامی شریعتی تبیینی است و نه اثباتی.

۲. و لم یخل سبحانه خلقه من نبی مرسل او کتاب منزل او حجه لازمه او محجه قائمه رسل لا تقصر بهم قله عددهم

معصوم نیست، بلکه مهم‌تر از آن استناد به روش اجتماعی و فکری آنان در جامعه است. نیز باید افزود این بهره‌گیری از نقل همیشه در قالب روش کلامی نمی‌گنجد، بلکه گاه در چارچوب روش تاریخی و جامعه‌شناسانه‌ای قرار می‌گیرد که با تمسک به نقل سعی به بازخوانی واقعه‌ای و به تبع آن بازشناسی مفهوم و آموزه‌ای از اصول دین دارد.

۱۰. روش علمی - تجربی

در قسمت‌های قبلی بیان شد که شریعتی با روش عقلی به شیوه فلسفی یا کلامی مخالف است. و یا یک نگاه را در بحث معاد نیز تسری می‌دهد؛ زیرا چنین رویکردی را روش گذشتگان و شیوه خلفای عباسی برای انحراف اذهان از عدالت، امامت و اجتماع می‌داند و از روش علمی - تجربی^۱ (Scientific-Experimental) در اثبات معاد بهره می‌برد. وی معتقد است که معاد به معنای کيفر و جزاست و به شیوه عمل و عکس‌العمل اثبات می‌شود؛ حال با توجه به اینکه در زندگی مادی این رابطه وجود دارد، در رابطه با معاد نیز باید برقرار باشد و اگر معاد نباشد اصلاً این عمل و عکس‌العمل در طبیعت، در رابطه‌های انسانی، انتخاب‌ها و عمل انسانی نیز اصالت و تداوم نخواهد داشت و ضرورتاً اثبات معاد باید در همین جهان فیزیکی و با توسل به عمل و عکس‌العمل صورت گیرد (شریعتی، ۱۳۶۱ (ب): ۸۹-۹۰). می‌توان گفت در این روش استفاده از قانون سوم نیوتن^۲ با قانون « $|F_{21}| = |F_{12}|$ » مستتر است.

۱۱. نتیجه‌گیری

هدف اصلی این نوشتار بررسی روش‌های اثبات و تبیین اصول دین نزد شریعتی بود که این دو ساحت خود در روش‌های مختلف ذکر شده تجلی پیدا کردند. به عبارت دیگر فارغ از نتایجی که

۱. روش علمی - تجربی، عبارت است از مبتنی بودن بر فرضیه، گزینشی بودن و تفسیر یافته‌ها در سایه قوانین علمی. با چنین بستری و برپایه چنین ویژگی‌هایی علم در این معنا را می‌توان فعالیت کشف و ارتباط متغیرهای مهم در طبیعت و تبیین روابط در نظر گرفت (فرامرزی قراملکی، ۱۳۸۰: ۳۰۱-۳۰۴). در این پارادایم اندیشمند دینی به دنبال کشف علل، آثار، نتایج و معلولات دین از طریق علم است؛ یعنی در بعد نظری به دنبال تأیید علمی برای آموزه‌هاست، پس دین‌شناسی یک صبغه علمی پیدا می‌کند. البته این روش در مقام تبیین دین کاربرد دارد و نه در جایگاه اقامه برهان.

۲. قانون سوم نیوتن: هرگاه دو جسم بر هم کنش داشته باشند نیروهای وارد بر هر یک از آنها از سوی جسم دیگر همیشه از لحاظ بزرگی مساوی و از لحاظ جهت مخالف یکدیگرند (هالیدی، ۱۳۸۷: ۱۰۵).

روش شریعتی به همراه دارد، تمام روش‌های برشمرده شده در دو وادی پیگیری می‌شوند یا ناظر به مقام اثبات‌اند یا ناظر به مقام تبیین. باید اشاره‌ای مختصر کرد که روش‌های مورد استفاده شریعتی علیرغم بهره‌انگشت‌شمار از اثبات، غالباً ناظر به مقام تبیین هستند. روش‌شناسی شریعتی در اثبات و تبیین متعلقات منظومه معرفتی اصول دین را می‌توان در ماتریس^۱ (Matrix) زیر به طور خلاصه بیان کرد.

	توحید	نبوت	معاد	عدل	امامت
کلامی	---	ی شریعت	شریعتی	---	شریعتی
فلسفی	---	---	---	شریعتی	--
علمی - تجربی	---	---	شریعتی	---	--
انتقادی	شریعتی	---	شریعتی	شریعتی	شریعتی
جامعه‌شناسی - تاریخی	شریعتی	ی شریعت	شریعتی	شریعتی	شریعتی

در حقیقت اگر بخواهیم یک نقشه جامع از روش‌های اثباتی، تبیینی اصول دین شریعتی را در نمایی کلی و در قالب شکلی هندسی ارائه دهیم به ماتریس فوق خواهیم رسید. این ماتریس شمایی است که می‌شود فضای ایجادشده توسط رویکرد اثباتی و تبیینی (که در روش‌های مختلف تجلی یافتند) را در چارچوب آن مهندسی کرد به طوری که بتوان آن را ثمره پژوهش نامید. هر کدام از سلول‌های ماتریس یا روش اثبات‌اند یا تبیین؛ به عبارت دیگر این ماتریس به

۱. هر چند در این جستار فقط به بررسی اصول سه‌گانه دین و نه اصول مذهب پرداخته شده ولی از آنجا که اصول مذهب نیز در پژوهشی جداگانه توسط نویسنده مورد واکاوی قرار گرفته‌اند در این ماتریس به آنها هم اشاره شده است.

ازای پژوهش است و تمام آنچه را که در پیش گفته شد اعم از اصطلاحات و تعاریف و روش‌های مصداق یافته، همه به نوعی در خدمت به وجود آمدن این ماتریس بودند تا این ماتریس بتواند نماینده‌ای باشد برای معرفی اصل و اساس کار.

منابع

۱. باقری، خسرو (۱۳۹۱) رویکردها و روش‌های پژوهش در تعلیم و تربیت، چاپ اول، تهران، پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
۲. زاکرمن، فیل (۱۳۸۴) درآمدی بر جامعه‌شناسی دینی، ترجمه خشایار دیهیمی.
۳. شریعتی، علی (۱۳۶۱) (الف) مجموعه آثار ج ۵، ما و اقبال (دفتر اول، اقبال مصلح قرن اخیر)، نشر الهام.
۴. شریعتی، علی (۱۳۵۹) مجموعه آثار ۱۰. جهت‌گیری طبقاتی اسلام (دفتر دوم و سوم). نشر الهام.
۵. شریعتی، علی (۱۳۶۸) مجموعه آثار، ج ۱۱، تاریخ تمدن جلد اول (بحث کلی راجع به تمدن و فرهنگ - چرا اساطیر روح همه تمدن‌های دنیا هستند)، نشر قلم.
۶. شریعتی، علی (۱۳۸۴) (ب)، مجموعه آثار، ج ۱۴، تاریخ و شناخت ادیان جلد اول (درس سوم - چهارم - پنجم)، چاپ نهم، نشر شرکت سهامی انتشار.
۷. شریعتی، علی (۱۳۶۱) (ب)، مجموعه آثار، ج ۲۲ (مذهب علیه مذهب)، چاپ اول، انتشارات سبز.
۸. شریعتی، علی (۱۳۶۱) (ج) مجموعه آثار، ج ۲۳، جهان بینی و ایدئولوژی (جهان بینی - ایدئولوژی (۱) - ایدئولوژی (۴) - ایدئولوژی (۵) - فرهنگ ایدئولوژی (۲)). نشر مونا.
۹. شریعتی، علی (۱۳۸۹) مجموعه آثار، ج ۲۹، (ضرورت نوشتن تیپ در بیوگرافی، استانداردهای ثابت در تعلیم و تربیت)، نشر دیدآور.
۱۰. شریعتی، علی (۱۳۸۶) (ب)، مجموعه آثار، ج ۳۰، اسلام‌شناسی (درس دوم و سوم. ریشه‌های اقتصادی رنسانس)، چاپ نهم، نشر چاپخش.
۱۱. شریعتی، علی (۱۳۸۴) (ج)، مجموعه آثار، ج ۳۱، ویژگی‌های قرون جدید، چاپ هفتم، نشر چاپخش.

۱۲. شریعتی، علی (۱۳۷۲)، مجموعه آثار، ج ۳۵، آثار گونه‌گون (بخش اول - قرون وسطی و قرون جدید - مذهب، عرفان، آرمان‌گرایی - گفتگوی تنهایی)، نشر نقش جهان.
۱۳. شریعتی، علی (۱۳۸۸)، عرفان، برابری، آزادی، نشر الهام.
۱۴. شریعتی، علی (۱۳۵۶)، پدر، مادر، ما متهمیم. بی‌جا.
۱۵. فرامرز قراملکی، احد (۱۳۸۰)، روش‌شناسی مطالعات دینی، چاپ اول، مشهد، دانشگاه علوم اسلامی رضوی.
۱۶. کالینگودد. آر. جی (۱۳۷۸)، مفهوم کلی تاریخ، حسن کامشاد، چاپ پنجم، تهران، خوارزمی.
۱۷. محمدرضایی، محمد (۱۳۹۱)، الهیات فلسفی، چاپ اول، بوستان کتاب قم.
۱۸. محمدی، مجید (۱۳۷۴)، دین‌شناسی معاصر، نشر قطره.
۱۹. مندراس، هانری (۱۳۵۶)، مبانی جامعه‌شناسی، ترجمه باقر پرها.
۲۰. ورنو، روژه؛ وال، ژان (۱۳۷۲)، نگاهی به پدیدارشناسی و فلسفه‌های هست بودن، یحیی مهدوی، چاپ اول، تهران: انتشارات خوارزمی.
۲۱. هالیدی، دیوی (۱۳۸۷) مبانی فیزیک، نعمت‌الله گلستانیان، چاپ پنجاه و سوم، نشر سهند.
۲۲. همیلتون، مالکوم (۱۳۷۷) جامعه‌شناسی دین، محسن ثلاثی، تهران، مؤسسه فرهنگی تبیان.

