

مقدمه

دین، بزرگ ارمغان الهی است که هم زمان با آغاز تاریخ و زندگی اجتماعی انسان، به دست برگزیدگان خداوند به انسان ارزانی شد و از آن پس، از چنان حضور گسترده و عمیقی برخوردار بود که تاریخ و حیات انسان را یکسره رنگ و بوی دینی نموده است. در گذر زمان، مطالعات دینی و دین پژوهشی در علوم مختلف جای خود را کم کم باز کرد. به گونه‌ای که در برخی علوم شاخه‌ای به عنوان، رهیافت‌های دین پژوهانه تأسیس شده که می‌توان از روان‌شناسی دین، جامعه‌شناسی دین، مردم‌شناسی دین، پدیدارشناسی دین نام برد. علاوه بر این، علوم مستقلی همچون الهیات، فلسفه دین و کلام جدید از جمله علمی است که در باب مطالعه دین تأسیس شدند.

با این حال، امروزه در باب مطالعه ماهیت دین به شیوه علمی پارادوکسی مطرح است؛ اینکه علم در اصطلاح رایج خود، به معنی داده‌هایی است که با روش تجربی بدست می‌آید. جامعه‌شناسی و روان‌شناسی و سایر علوم انسانی، نیز علمی هستند مبتنی بر متد تجربی. از طرفی، دین، دارای اصطلاحات متعددی است که در هریک از آنها، اعتقاد به نوعی امر مقدس، متافیزیک و یا موجود برتر و مافوق طبیعی نهفته است. حال، این سؤال مطرح است که چگونه با متد تجربی خود قادر خواهیم بود به مطالعه دین بپردازیم. این سؤال، در سطح کلان‌تر این‌گونه مطرح می‌شود که رابطه علم و دین یا علم و ایدئولوژی چگونه رابطه‌ای است؟ علوم تجربی چگونه از مباحث دینی، ارزش‌ها و به‌طور کلی ایدئولوژی و بایدها و نبایدها بحث می‌کند؟ زیرا، در ظاهر این دو از دو مقوله متمایزند.

«آگوست کنت، روش اثباتی (تجربی) را در همه علوم امروزی قابل اجرا می‌داند که این روش بر مشاهده آزمایش و اثبات قوانین است و باید در زمینه‌هایی که حتی امروز در اختیار الهیات و مابعدالطبیعه قرار دارند، تعمیم داده شود» (آرون، ۱۳۷۰، ص ۱۰۳). حاصل سخن آگوست کنت این است که وی نه تنها روش اثباتی را بر همه رشته‌های علمی تعمیم می‌داد، بلکه معتقد بود که همه چیز و از جمله دین هم باید و می‌تواند به روش اثباتی مطالعه شود. کنت، در تعمیم روش اثباتی اینگونه اظهار می‌دارد که اندیشه علمی به دو معنی از عمومیت برخوردار است: اندیشه اثباتی در ریاضیات و فیزیک یا زیست‌شناسی جهانگیر است. معنی دیگر اینکه، ما همین که در مسائل نجوم و فیزیک به شیوه اثباتی اندیشیدیم، دیگر نمی‌توان در مسائل سیاست و مذهب به شیوه‌ای دیگر اندیشید (همان، ص ۹۱).

اما پارتو، در نقد این نگاه، با بیانی رسا می‌نویسد: علم اساساً ناتمام است و آنان که تصور می‌کنند علم روزی خواهد توانست چیزی همسنگ مذهب به ما بیاموزد، قربانی پندارهای خود هستند. آن دسته

دین در نگاه مارکس و شریعتی؛

نقد و بررسی

محمد فولادی / استادیار گروه جامعه‌شناسی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

Fooladi@iki.ac.ir

دریافت: ۱۳۹۲/۷/۱۵ - پذیرش: ۱۳۹۲/۱۱/۲۸

چکیده

همواره در طول تاریخ دین و مطالعات دین‌شناسی، جذاب و از موضوعات چالشی بوده است. هیچ جامعه‌ای را در طول حیات بشر نمی‌توان یافت که فاقد دین و یا پرستش باشد. از این رو، رویکردهای گوناگونی در عرصه‌های مختلف علمی برای مطالعات دین شناختی پدید آمده است؛ روان‌شناسی دین، جامعه‌شناسی دین، مردم‌شناسی دین، پدیدارشناسی دین، الهیات، فلسفه دین، مطالعات ادیان، کلام و کلام جدید. براساس ماهیت دین چیست، تفسیر رایج برگرفته از معارف ناب الهی کدام است، در رهیافت‌های گوناگون دینی، نوع تفسیر مارکسیستی از دین، چه مؤلفه‌هایی را مورد توجه قرار می‌دهد. در این میان، دکتر شریعتی به عنوان یک متفکر اجتماعی، چه رویکردی در تفسیر دین اتخاذ کرده است. افزون بر این، مرحله آغازین دین بشر توحید بوده است و یا شرک؟

این مقاله، با رویکرد تحلیلی و اسنادی به بررسی، مقایسه و نقد نظریه دینی مارکس و شریعتی می‌پردازد. بر این اساس، شریعتی در تفسیر دین، به رهیافت مارکسیستی روی آورده، و مرحله آغازین دین بشر را شرک تلقی می‌کند که انبیاء و رسولان الهی برای دعوت به توحید و یکتاپرستی به سوی بشر فرستاده شده‌اند. این تلقی و نظریه دینی شریعتی ناصواب و با تفسیر رایج در معارف ناب اهل بیت^{علیهم‌السلام} ناسازگار است.

کلیدواژه‌ها: دین، شریعتی، نظریه دینی شریعتی، نظریه دینی مارکس، مرحله آغازین دین بشر، توحید، شرک.

از جامعه‌شناسانی که مانند دورکیم فکر می‌کنند، که جامعه‌شناسی علمی خواهد توانست بنیادهای نوعی اخلاق را بنا کند، آن را جانشین اصول تغییرناپذیر مذهبی قرار دهد، بی‌آنکه خود آگاه باشند اسیر نوعی شیوه اندیشه غیرمنطقی هستند (همان، ص ۴۴۸).

برای اثبات ادعای مورد نظر و اینکه امروزه در سایر علوم انسانی، شیوه‌های نوین مطالعه اضافه شده است، مدعیاتی چند نقل می‌کنیم:

- جامعه‌شناسی علم است به این مفهوم که متضمن روش‌های نظام یافته پژوهش و ارزیابی نظریه‌ها در پرتو مدارک و استدلال منطقی است، اما نمی‌تواند مستقیماً به قالب علوم طبیعی ریخته شود؛ زیرا مطالعه رفتار انسانی اساساً با مطالعه جهان طبیعت فرق می‌کند (گیدنز، ۱۳۷۳، ص ۲۸).

- در نظر بسیاری، امروز معارضه‌ای که متوجه دین است، ناشی از تعارض بین محتوای علم و دین نیست، بلکه مسلم‌گرفتن این فرضی است که روش علمی (تجربی) تنها طریق نیل به معرفت است. از نظر راهبرد معرفت‌شناختی وجوه افتراق روشنگر و نیز وجوه افتراق بارزی بین این دو حوزه برقرار است (باربور، ۱۳۶۲، ص ۱۶۸).

- برخی دیگر از جمله دیلتای با تأکید بر تفاوت ماهوی، میان پدیده‌های اجتماعی و طبیعی، به معنادار بودن عمل انسانی و عدم امکان جدایی سوژه از ایزه در مطالعات اجتماعی اشاره می‌کند. این رهیافتی معناکاوانه و تفسیری به پدیده‌های اجتماعی است و هدف پژوهش‌های اجتماعی را تفسیر اخبار معنادار آدمیان و تفهیم و نه تبیین آن می‌داند (لیتل، ۱۳۷۳، ص ۱۱۴).

- جامعه‌شناسی علم به کنش اجتماعی است؛ تفهم مستلزم درک معنایی است که فاعل کنش برای رفتار خویش می‌پذیرد (آرون، ۱۳۷۰، ص ۵۴۱).

بنابراین، در یک تحلیل کوتاه می‌توان گفت: ماهیت دین و قضایای دینی و بطور کلی دین، در اصل و حقیقت خود، از هویتی علمی برخوردارند و مراد از علمی بودن دین، تعلق آن به حوزه معرفتی و آگاهی‌های بشری در معنای اعم آن که شامل صور ذهنی و پنداری و خیالی می‌شود نیست، بلکه مراد معرفتی است که در مقام حکایت از حقیقت و ارائه و ظهور آن در مراتب مختلف هستی، عهده‌دار هدایت و رهبری بشر است. بی‌شک، عوامل بسیاری موجب تقابل علم و دین شده‌اند که از جمله، می‌توان عوامل زیر را نام برد (رک: آشتیانی، بی‌تا).

الف - حرکت تدریجی دیدگاه خدامرکزی (Theocentrism) در جهان‌بینی مسیحی و اسلامی به سوی انسان‌مداری و اومانیسم.

ب - حرکت تفکر فلسفی ماهیت‌زدایی در فلسفه و علوم طبیعی و انسانی و تمایل به سوی قبول وجود بر ماهیت و گرایش به حس‌گرایی و عقل‌گرایی و تجربه‌گرایی در پهنه‌های معارف انسان.

ج - حرکت تدریجی تقدس‌زدایی از تمدن بشریت.

د - تفوق تدریجی تمدن مادی بر فرهنگ معنوی

ه - جهت‌گیری کلی تمدن بشری به سمت عقلانیت یافتگی ناسوتی شدن و دنیاگرایی جوامع معاصر

و - تحولات شدید صنعتی شدن و حاکم شدن بوروکراسی و ...

ز - ایجاد جریان‌های تدریجی دنیاطلبی، مادیت‌جویی، تعیش‌پرستی و از خودبیگانگی انسان‌ها و ... (همان).

اما به نظر می‌رسد، این عوامل و بسیاری از عوامل دیگر در این زمینه، بیشتر جنبه سیاسی داشته و امروزه به عنوان یک اهرم سیاسی برای دورنگه داشتن دین از صحنه سیاست و بیداری اسلامی و دینی صورت می‌گیرد. به همین منظور، دین را غیر علمی جلوه می‌دهند.

به هر حال، این تحقیق، از نوع مطالعه دین از منظر جامعه‌شناسی است و در باب دین از منظر جامعه‌شناسان، بر حسب اینکه آن را چگونه تلقی کنیم، حوزه جامعه‌شناسی دین تغییر می‌کند. چند تلقی در این زمینه معمول است:

یکی اینکه، حوزه هر امر مقدسی را حوزه دین تلقی کنیم. بر این اساس، جامعه‌شناسی دین یعنی جامعه‌شناسی امر مقدس. لذا، مرزی بین مسائل دینی وجود نخواهد داشت. دوم اینکه، دین را به عنوان اعتقادات ماورایی تلقی کنیم. در این صورت، حوزه جامعه‌شناسی دین تغییر می‌کند. البته، در نگاهی دیگر، می‌توان دین را به عنوان یک جهان‌بینی، زیرمجموعه حوزه‌ای خاص در نظر گرفت که در این صورت، باید آن را با کل جهان‌بینی، یکسان تلقی کرد. به‌طور کلی، می‌توان گفت: جامعه‌شناسی دین علمی است که مظاهر جمعی دین، اعمال و رفتارهایی را که عرف بدان‌ها نام دینی داده است، بررسی می‌کند. بنابراین، کار جامعه‌شناسی دین، تحلیل اجتماعی دین است (معرفت، ۱۳۷۵، ص ۸).

این مقاله بر آن است تا نوع تحلیل دکتر شریعتی را در باب دین بررسی نماید. سؤال اصلی تحقیق، این است که شریعتی دین را چگونه تفسیر می‌کند؟ نوع تفسیری که وی از دین و چگونگی فهم آن ارائه می‌دهد، تا چه میزان با تفسیر اندیشمندان و متفکران اجتماعی مسلمان، که از صدر اسلام تا کنون مطرح بوده، تطابق دارد؟ آیا وی در تحلیل دین بیشتر از آراء جامعه‌شناسان و اندیشمندان اجتماعی

غیرمسلمان متأثر بوده یا از اندیشمندان مسلمان؟ و بالاخره نوع تفسیری که وی از دین ارائه می‌دهد، مبتنی بر تفسیر دیالکتیکی و تضادی است و در تفسیر دین بیشتر از مارکس متأثر است، یا اینکه ایشان به شیوه وبری و یا دورکیمی به تفسیر دین می‌پردازد؟ سؤالات فوق و مجموعه‌ای از سؤالات از این دست، و یافتن پاسخ آنها از لابلای کلمات شریعتی و مقایسه و ارزیابی آن با تفسیر رایج اندیشه اسلامی و متفکران اجتماعی مسلمان، مسئله اساسی این پژوهش است.

رویکردهای گوناگون مطالعه دین

دین، که کلمه‌ای عربی است و در لغت به معنای قضاوت، جزا، اطاعت، انقیاد، آیین و شریعت به کار می‌رود. در اصطلاح اهل فن معانی بس متعددی دارد:

الف - برخی دایره شمول دین را بسیار وسیع گرفته و آن را شامل هر نوع جهان‌بینی و ایدئولوژی می‌دانند. در این اصطلاح عام، دین شامل ادیان آسمانی، لائیک، و نیز امور مقدس و غیر مقدس می‌شود.

ب - برخی دیگر، تعریف دین به جهان‌بینی و ایدئولوژی را منتفی دانسته و اساساً دین را اعتقاد به نوعی متافیزیک می‌دانند. مصداق این موجود متافیزیک می‌تواند خدا و غیر او باشد. از جمله این افراد تیلر (Tylor)، دین را بطور خلاصه اعتقاد به موجودات روحانی می‌داند (همتی، ۱۳۷۱، ص ۲۲).

ج - گروهی دیگر، دایره دین را محدودتر کرده و آن را منحصرأ شامل اعتقاد به امور مقدس می‌دانند. دورکیم، از جمله این افراد می‌گوید: دین نظامی یگانه از عقاید، اعمال مربوط به چیزهای مقدس است، چیزهایی که باید ممنوع شود و کنار گذاشته شود، عقاید و اعمالی که همه پیروان را در قالب یک اجتماع اخلاقی واحد به نام کلیسا (معبد و ...) اتحاد می‌بخشد (همان، ص ۲۴).

د - و بالاخره، گروه دیگری دایره شمول دین را به مراتب تنگ‌تر نموده و اعتقاد به خدا را محور تعریف دین قرار داده‌اند. ماکس مولر در این زمینه می‌گوید: «دین کوشش و تلاشی برای تصور آنچه تصور ناپذیر است و بیان آنچه بیان ناپذیر است و اشتیاق بی‌نهایت است. البته، کسان دیگری دین را به اعتقاد به موجود برتر و مقدس تعریف می‌کنند که ما آنها را نیز در همین طیف قرار می‌دهیم. بنابراین، در هریک از معانی چهارگانه فوق، اعتقاد به امری مقدس یا متافیزیک و یا موجود برتر وجود دارد» (همان).

حاصل آنکه، به نظر می‌رسد در تعریف دین توجه به نکاتی چند ضروری است:

در تعریف دین، اخذ قید اعتقاد به قوه یا قوای مافوق طبیعی و به اصطلاح ماوراءالطبیعه و در عین حال، مقدس ضروری است. حال، این موجود برتر و مافوق طبیعی و بلکه برتر از انسان و مقدس، باید دارای ویژگی‌های زیر باشد:

- وجودی مستقل از ذات انسان‌ها داشته باشد.

- از محدوده ماده و مادیات خارج باشد و با حواس ظاهری قابل درک نباشد و تنها با فطرت و وجدان بتوان آن را دریافت.

- موجودی با شعور و اراده است و با انسان‌ها در ارتباط است و لذا خواست‌های آنان را می‌شنود و اگر بخواهد بدان پاسخ می‌دهد.

- انسان نیز، بویژه در نامالایمات و سختی‌ها، به او پناه برده و از او استمداد می‌طلبد.

- با این اوصاف، دین عبارت است از اعتقاد به نیروی غیبی و آگاه و با اراده و مقدس که لازمه این نوع اعتقاد، خضوع و تسلیم یا اختیار و آگاهی در برابر اوست که عبادت نام دارد (رجبی، ش ۲۲).

بنابراین، رویکردهای گوناگون مطالعه دین و پدیده‌های دینی را می‌توان از چهار منظر مورد بررسی قرار داد: ۱- منظر جامعه‌شناسی؛ ۲- منظر دینی؛ ۳- منظر فلسفی و کلامی؛ ۳- منظر روان شناختی؛

رویکرد اول، خود به دو نگاه: جامعه‌شناسی دین (Sociology of Religion) و جامعه‌شناسی دینی (Religiuous Sociology) تقسیم می‌شود. جامعه‌شناسی دین، در پی فهم ماهیت پدیده‌های دینی، از نگاه جامعه‌شناسانه است و پدیده‌های دینی را به عنوان "پدیده‌های اجتماعی" مورد مطالعه قرار می‌دهد. جامعه‌شناسی دینی نیز پدیده‌ها و رفتارهای دینی را به عنوان بخشی از پدیده‌های اجتماعی با متدهای دینی مورد بررسی قرار می‌دهد (فروند، ۱۳۶۸، ص ۸۷).

رویکرد دوم، در پی فهم ماهیت دین، از نگاه مفسران واقعی دین و آیات و احادیث اسلامی است. رویکرد سوم، این است که به مطالعه دین می‌پردازد اما از نگاه کلامی و فلسفی. این گروه، در مقام صدق و کذب مدعیات دینی‌اند. متکلمان برآنند تا حقانیت دین خود را اثبات نمایند و نیز بطلان اندیشه‌های مقابل را با برهان عقلی به اثبات رسانند.

رویکرد چهارم، این است که به دین به عنوان یک پدیده فردی و نوعی رابطه انسان با موجود فوق طبیعی می‌پردازد. آنچه مورد نظر ماست، رویکرد نخست است.

بنابراین، دین واقعیتی است عینی و خارجی که هر چند رفتار و رابطه فرد را با موجودی مقدس و ماوراءالطبیعی مطالعه می‌کند، اما این نوع رفتار خود دارای آثار اجتماعی است و به تعبیر دورکیم، «دین

پدیده اجتماعی است و در زمینه اجتماعی رخ می‌دهد» (کوزر، ۱۳۷۰، ص ۱۹۸). بنابراین، شاخه‌ای در جامعه‌شناسی تحت عنوان «جامعه‌شناسی دین» ایجاد شده که رفتار دینی را در قالب جامعه‌شناسی مطالعه می‌کند. جامعه‌شناسی دین، رفتار دینی را به عنوان نوعی رفتار اجتماعی مطالعه می‌کند.

بنابراین، اجمالاً، انواع رویکردهای جامعه‌شناختی نسبت به دین را مورد توجه قرار می‌دهیم. امروزه علی‌رغم گذشت حدود یک قرن و اندی از عمر جامعه‌شناسی، مطالعات جامعه‌شناختی دین هنوز متأثر از اندیشه‌های نظریه‌پردازان کلاسیک این علم، یعنی کارل مارکس، امیل دورکیم و ماکس وبر است و تقریباً همه جامعه‌شناسان بعدی، مطالعات دینی خود را با تمایل به نظریه هریک از رویکردهای سه‌گانه این نظریه‌پردازان ارائه داده‌اند. ما نیز در این مقاله، به بیان اجمالی نظریه دینی مارکس و تاثیرپذیری شریعتی از آن می‌پردازیم:

شریعتی؛ جامعه‌شناس دین یا متفکر اجتماعی؟

به نظر می‌رسد، بررسی افکار و اندیشه دکتر شریعتی را باید در زمره مباحث تفکرات اجتماعی قرار داد و نه از زمره مباحث جامعه‌شناسی. چه، شیوه و متد و روش مطالعه دکتر شریعتی، اتکا چندانی به روش‌های تجربی صرف، که همواره با آمار و ارقام و مقایسه و نمونه‌گیری سر و کار دارد، ندارد، بلکه وی بیشتر به بحث‌های نظری و عقلی و استنباط‌های فردی خود از مسائل اجتماعی متکی است. وی می‌گوید: «الان جامعه‌شناسان، ریش خودشان را به دست آمار و اعداد داده‌اند، یعنی چه؟ آمار پرستی که در جامعه‌شناسی ما، به خصوص در ایران، تحمیل می‌شود، یعنی جامعه‌شناس وقتی وارد ده می‌شود، چشم و اندیشه و تفکرش را به آدم‌ها نمی‌دوزد، بلکه فقط سؤال‌های تستی طرح می‌کند، آنها جواب می‌دهند و بعد آن را می‌دهد به ماشین، نتیجه می‌گیرند (شریعتی، ۱۳۶۱، ج ۳۱، ص ۳۳۸-۹).

افزون بر این، آثار دکتر شریعتی که بیشترین حجم آن را تشکیل می‌دهد، مطالعات تاریخی است و از روش مقایسه بهره فراوان برده است و این همان شیوه‌ای است که متفکران اجتماعی از آن بهره می‌برند. از سوی دیگر، دکتر شریعتی نظیر اندیشمندان اجتماعی بیشتر به مباحث مبتلی‌به جامعه می‌پرداخت و در فکر ایجاد یک رنسانس اسلامی بود.

از نظر هدف نیز شریعتی همانند اندیشمندان و متفکران اجتماعی می‌اندیشید. وی، پیش از آنکه به عنوان یک جامعه‌شناس مطرح باشد، یک فیلسوف تاریخ است که به تحلیل‌های کلی فلسفی روی

می‌آورد. لذا، وی همیشه به دنبال کشف قوانین و اصول کلی تحولات جوامع بشری بوده است و در مطالعات او ما کمتر به جزءنگری بر می‌خوریم. بیشتر، او به مطالعات کل‌نگری روی آورده است.

حاصل آنکه، می‌توان گفت: علی‌رغم اینکه شریعتی به عنوان یک جامعه‌شناس مطرح است، اندیشه وی بیشتر در زمره مباحث اندیشمندان اجتماعی مطرح است تا در مباحث جامعه‌شناسی صرف. به نظر می‌رسد، همین موضوع موجب شده است که وی در تفسیر دین با اندیشمندان دینی و تفسیر رایج دینی فاصله بگیرد. به هر حال، شریعتی به عنوان یک متفکر اجتماعی، برای بیان نوع تحلیل وی از دین، لاجرم بیان بستر اجتماعی و متفکران و اندیشه‌مندانی که وی از آنان تاثیر پذیرفته، ضروری است.

اندیشه‌ها و بستر اجتماعی

از آنجایی که دکتر شریعتی مدرک دکترای خود را در زمینه تاریخ تمدن و جامعه‌شناسی اخذ کرده، و در خصوص دین و مبانی و اصول آن به تجزیه و تحلیل پرداخته، به دین از زاویه بیرونی، و نه به عنوان یک متدین و مسلمان و معتقد، بلکه به عنوان یک جامعه‌شناس به ارزیابی دین پرداخته، و دین را از زاویه جامعه‌شناسی بررسی کرده و با تحلیل‌های خویش تفسیری نو از آن ارائه داده است. با این وجود، همانطور که خود شریعتی نیز اشاره دارند، ایشان چندان در قید بند و ضوابط و معیارهای جامعه‌شناسان نیستند. از این رو، به نظر می‌رسد، ایشان یک اندیشمند و متفکر اجتماعی است، و نه یک جامعه‌شناس دین.

در خصوص شناخت زمینه‌های فکری هر متفکری توجه به چند نکته ضروری است: شناخت اندیشه و افکار و نحوه تحلیل‌های وی؛ شناخت جریان‌های فکری موجود و میزان تأثیر وی از متفکرین معاصر خود؛ شناخت حوادث و رخداد‌های مهم جامعه آن روز و بطور کلی زمینه و بستر اجتماعی. از جمله عواملی که موجب شکل‌گیری و رشد شخصیت افراد می‌شود، محیط و بستر اجتماعی است که فرد در آن قرار دارد. دهه ۱۳۳۰ که همزمان با آغاز رسمی فعالیت‌های علمی و سیاسی دکتر شریعتی است، احزاب و جریان‌های اجتماعی و سیاسی گوناگون، بویژه جریانات و احزاب چپ، جو حاکم بر ایران را در اختیار داشتند به گونه‌ای که عامل اصلی سرنگونی حکومت دکتر مصدق در ۲۸ مرداد ۱۳۳۲ حزب توده ایران بود. از این رو، گروه‌های اسلامی و ملی و نهضت ملی مقاومت، که شریعتی عضوی از آن بود، در مقابل این‌گونه جریانات فکری عکس‌العمل و مقاومت از خود نشان دادند. ورود شریعتی در مباحث و تحلیل‌های مارکسیستی و دیالکتیکی از وی چنان شخصیتی ساخت که وی در تحلیل

بسیاری از مباحث دینی متأثر از آنهاست. تقریباً از جمله اولین آثار وی در همین سال‌ها یعنی کتاب «خداپرست سوسیالیست ابوذر» گواه این مدعا است.

علاوه بر جریان فکری حاکم، که شریعتی شدیداً از آن متأثر بود و خود نیز بدان اذعان داشت، به گونه‌ای که حتی ایدئولوژی را نیز به نحو مارکسیستی تفسیر می‌کند (حمید پایدار، ۱۳۷۲، ص ۱۷). وی از برخی اندیشمندان معاصر و حتی غیر معاصر خود نیز از جمله، مولوی، صادق هدایت، شاندل، اقبال، فانون، مترلینگ، و... متأثر بوده است که ذیلاً به اجمال بیان می‌گردد:

شریعتی، خود می‌گوید:

مولوی، دو بار مرا از مردن باز داشت: بخشی سالهای بلوغ بوده، بحران روحی همراه با بحران فلسفی. چه، اساساً من خواندن را با آثار مترلینگ آغاز کردم و آن اندیشه‌های بی سرانجام و شک‌آلود که نبوغی (نابغه‌ای) چون او را دیوانه کرد، پیدا است که با مغز یک طفل دوازده ساله کلاس ششم دبستان چه می‌کند؟ این تشنگی فکری در دنیای تصوف که به شدت مرا مجذوب خویش کرده بود، طوفانی تر و دیوانه کننده شد. سال‌های ۲۵ تا ۱۳۲۸ جامعه نیز بی‌هدف بود و آنچه هرج و مرج حزب توده و آخوندیسم جان گرفته و بازیگران سیاسی آزاد خیال و فلسفه بافی‌ها عرفان‌گرایی‌ها، مقدس مآبی‌ها، رمانتیسم بی‌محتوا با مشغولیت‌های زندگی و شکرگذاری از نعمت... من جزو اولیها بودم، پوچی، بدبینی فلسفی، بیگانگی با واقعیت زندگی و عدم وابستگی با جامعه و نداشتن مسؤولیت و برداشتن لقمه‌های فکری بزرگتر از حلقوم شعور و هاضمه ادراک و همزمانی آن با بحران بلوغ، مسیر صادق هدایت را پیش گرفتم... و ناگهان تنها دلبستگی‌ام به این دنیا، در زندگی مرا مردد کرد: مثنوی!!... مرگ و زندگی دو کفه همسطح بودند، اما مثنوی، کفه زندگی را سنگین تر کرد. زنده ماندم و با آغاز نهضت ملی جهت گرفتم (شریعتی، ۱۳۵۶، ص ۱۹۹).

از دیگر کسانی که روح دکتر شریعتی را به شدت متأثر کرد شاندل است. وی در این مورد می‌گوید:

شاندل، این روح شگفتی که جز من کمتر کسی او را خوب می‌شناسد، یکی از تراژدی‌های پردرد و رنج‌آور تراژدی اثر شاندل نویسنده فرانسوی زبان، که من بیش از هر نویسنده و متفکری از نظر هنری و فکری (چه علمی و چه اعتقادی)، تحت تأثیر شگفت‌اویم. (شریعتی، بی‌تا ب، ص ۶۹۰). از میان همه متفکران و همه نویسندگان و دانشمندان امروز جهان، کسی چون شاندل مرا گرفتار علم خویش نکرده است. روح او در همان فضا سیر می‌کند که روح من، اندیشه‌اش قدرت و ظرافت آمیخته‌ای دارد که من دوست می‌دارم و آرزو می‌کردم که کاش می‌داشتم... (همان، ص ۷۰۸) شدت دلبستگی من به اثر شاندل پیدا است و در همه افکار و خیالات و عواطف و... حتی زندگی بیرونیم می‌توان به روشنی یافت... (همان، ص ۷۱۳).

علامه اقبال نیز از جمله کسانی است که شریعتی شدیداً از او متأثر است. به گونه‌ای که این امر بانددک

تأمل در کتاب *ما و اقبال* مشهود است. و اساساً «این بازسازی اندیشه دینی چیزی بود که شریعتی از اقبال برگرفت» (سروش، ۱۳۷۳، ص ۴۰۷).

علاوه بر جریان‌های فکری، به ویژه مارکسیسم و نیز تأثیر شریعتی از برخی نویسندگان و روشنفکران معاصر خود، شناخت بستر اجتماعی و حوادث و رخداد‌های آن روزگار برای شناخت آثار و افکار و شکل‌گیری زمینه‌های فکری وی بسیار مؤثر است. از آنجایی که این تحقیق، یک تحقیق جامعه‌شناختی است و نه تاریخی، تنها به ذکر برخی حوادث مهم آن دوران، که شریعتی نیز از آن بی تأثیر نبوده است، بسنده کرده و تحلیل این حوادث را به مجال دیگر حواله می‌دهیم.

برخی از مهمترین حوادث آن روزگار: نهضت ملی مقاومت، ملی شدن صنعت نفت، کودتای ۲۸ مرداد ۱۳۳۲، شکست دکتر مصدق، اوج خفقان و استبداد حاکم پس از آن، انجمن ایالتی و ولایتی، کاپیتولاسیون، واقعه ۱۵ خرداد، تبعید حضرت امام، زمینه‌های شکل‌گیری انقلاب اسلامی در سالهای ۵۵ و ۱۳۵۶ و... از جمله حوادث مهمی است که دکتر شریعتی به گونه‌ای در آثار خویش در مقابل آنها موضع‌گیری کرده و یا از آن متأثر بوده است.

حاصل آنکه، به اذعان خود شریعتی، افراد صاحب فکر، اندیشه و یا جریان‌های اجتماعی به نحوی در شکل‌گیری شخصیت و اندیشه‌های شریعتی تأثیر داشته است که اثر برخی از این عوامل، از جمله نوع تحلیل‌های وی که بیشتر متأثر از تحلیل‌های مارکسیستی است، مشهودتر است. برخی جریان‌های و حوادث اجتماعی نیز که بعضاً شریعتی در مقابل آنها موضع‌گیری نموده است، از جمله زمینه‌ها و عواملی است که به نحوی در شکل‌گیری اندیشه‌های شریعتی مؤثر بوده است. از مهم‌ترین این جریان‌ها می‌توان نهضت ملی مقاومت و نهضت آزادی نام برد. بیشترین تأثیر شریعتی در این زمینه را می‌توان از نوع برداشت‌ها و تفاسیری که وی در کتاب‌های اسلام‌شناسی خویش از آثار مهندس بازرگان متأثر است، نام برد.

در بررسی و نقد این نوع تحلیل‌ها از دین باید گفت: هم بستر اجتماعی و هم فضای فکری حاکم بر عصر شریعتی و هم اندیشه‌مندانی که وی از آنها تأثیر پذیرفته و خود نیز به آن اذعان دارد، چنان شخصیتی از شریعتی ساخته است که وی در تفسیر دین از معارف اهل بیت علیهم‌السلام زاویه گرفته، و به عنوان یک متفکر اجتماعی و یک روشنفکری، که البته دغدغه دین هم داشت، به تحلیل دین روی آورده است. در حالی که یک متفکر مسلمان، باید با الهام گرفتن از آیات قرآن، احادیث پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و روایات ائمه علیهم‌السلام، به بحث‌های اجتماعی روی آورده و به تجزیه و تحلیل پدیده‌های اجتماعی - تاریخی بپردازند.

از نظر روش نیز مطالعات و تحقیقات اجتماعی بیشتر مبتنی بر روش عقلی و قیاسی است. علاوه بر آنکه، از دیگر متدهای تحقیق نیز استفاده می‌شود: در واقع، از نظر روشی، تقریباً یکی از امتیازات متفکران مسلمان، بهره‌گیری از روش‌های مختلف تحقیقی است که از دیرباز و بویژه پس از پیدایش جامعه‌شناسی همواره مورد نقد و بررسی و نزاع‌های علمی بوده است. برخی، روش مناسب را تنها تجربه بیرون دانسته‌اند. گروهی نیز به تجربه درونی اهمیت داده‌اند، جمعی دیگر بر نقش و سهم روش عقلی تأکید کرده‌اند، ولی متفکران اجتماعی، بویژه اندیشمندان مسلمان از همه این روش‌ها، به علاوه روش وحی نیز سود جسته‌اند (رجبی، ۱۳۸۱، ص ۸). از نظر موضوع نیز اندیشه متفکران اجتماعی در پی مطالعه جوهره و ذات طبیعت جامعه است و اینکه چگونه می‌توان وضعیت موجود جامعه را به وضعیت مطلوب تبدیل کرد. در حالی که در جامعه‌شناسی مطالعه جوهر و ذات جامعه و یا مطلوبیت امری بی‌معناست.

در اینجا برای استخراج نظریه دینی دکتر شریعتی و نیل به تفسیر مارکسیستی از آن، بیان رویکرد دینی کارل مارکس ضروری است.

نظریه دینی کارل مارکس

سهم مارکس در مطالعات دین ناچیز است. وی، بر خلاف دورکیم و ماکس وبر، توجه عمیقی به دین نداشته، و به دین به عنوان امری روبنا می‌نگریست که تابع محرکه اصلی جوامع یعنی ابزار تولید است. وی، توجه اهل نظر را به شباهت‌های فرهنگی و کارکردی بین دین، قانون، سیاست و ایدئولوژی که همه جنبه‌های روبنایی جامعه بشری هستند جلب کرده است و بر آن بود که روبناها نهایتاً بر اثر روابط تولیدی، تعیین می‌گردند (ر.ک: یاده، ۱۳۷۳).

در عصر مارکس که اندیشه هگل حاکم بود و زمینه فکری فلاسفه آلمان این حقیقت را تشکیل می‌داد که در برابر سؤال خدا چیست؟ و خدا کیست؟ انسان را خدا معرفی می‌کردند. مارکس و دیگر هگلی‌ها، با توجه به این بخش از عقاید هگل که می‌گفت: «خدا به عنوان حقیقت و اساس وجود انسان است» به بیراهه رفته و منظور هگل را چنین بیان کردند که منظور او همان خدایی است که از الوهیت خود خارج شده است. البته، بیشتر مارکس متأثر از فوئرباخ این فیلسوف آلمانی است که اندیشه اومانستی را رواج داد و معتقد بود که انسان خدایی است که خود خلق کرده است، بنابراین، خداگرایی هگل به انسان‌گرایی یا اصالت فرد رو نمود.

بنابراین، در نظر مارکس، دین از اهمیت ثانوی برخوردار است. چه، ایدئولوژی روبناست و در مکتب مارکسیسم، همه چیز براساس وضع اقتصادی شکل می‌گیرد و عامل تحرک همه چیز وضعیت اقتصادی است. عامل تحرک وضع اقتصادی نیز، وسایل و ابزار تولید است. به گونه‌ای که حتی فکر (و مذهب) انسان نیز تابع و معلول وضع اقتصادی جامعه می‌باشد (صدر، ۱۴۰۶، ص ۱۳۸). در نظر مارکس، ایدئولوژی و مذهب تصور یا آگاهی دروغینی است که طبقه حاکم به خاطر منافع خود از واقعیت‌ها دارد (توسلی، ۱۳۷۲).

مارکس علت اساسی پیدایش دین را، وضع اقتصادی جامعه می‌داند و بدین ترتیب، اساساً آن را ساخته دست بشر می‌داند. در مقاله نقد فلسفه حقوق هگل می‌نویسد:

انسان سازنده دین است و نه دین سازنده انسان، دین همانا ناآگاهی به خود و احساس به خود برای انسان است که هنوز بر خود فائق نیامده یا دوران خود را از دست داده است. لکن این تحقیق محیر العقول سرشت بشر است چرا که سرنوشت بشر واقعیتی حقیقی ندارد و در نتیجه، پیکار علیه دین به منزله پیکار علیه جهانی است که دین جوهر روحانی آن است. فلاکت دین، در عین حال بیانگر فلاکت واقعی و اعترافی به آن فلاکت است. دین به منزله آه یک موجود مستأصل، قلب یک جهان سنگدل و نیز روح یک هستی بی روح است. دین تریاک مردم است. ناپدید دین، که به منزله خوشبختی وهمی مردم است، اقتضای خوشبختی واقعی آنها به شمار می‌آید (بیتر، ۱۳۵۰، ص ۲۶۳).

هر چند ایدئولوژی به معنای مکتب، حق و یا باطل، بکار می‌رود، اما این مفهوم نزد مارکس یک معنی تحقیرآمیز و منفی دارد. نزد مارکس، ایدئولوژی فقط به معنای ایدئولوژی باطل است و در آن هیچ مفهوم حق نخبوبیده است. در ایدئولوژی، مفهوم خطا، فریب، سراب‌آسا بودن، گول زنده بودن، الینه کننده بودن نهفته است. از نظر مارکس دین، فلسفه، حقوق، اخلاق، علم سیاست و علم اقتصاد ایدئولوژی است. البته، سرلوحه همه آنها دین است (سروش، بی‌تا، ص ۱۲۰).

از نظر مارکس، دین و ایدئولوژی از نظر واقع‌نمایی نیز چیزی را نه تنها نشان نمی‌دهد که واقعیت را وارونه جلوه می‌دهد. ایدئولوژی زمانی واقعیت را وارونه و زمانی هم خود واقعیتی وارونه است. لذا ایدئولوژی شناخت راستین از حقیقت روابط به دست نمی‌دهد. از آن رو که زمانی واقعیت را وهم‌آلود می‌بیند و درکی از واقعیت را نشان می‌دهد که بر توهم استوار است.

در واقع، مارکس، در عبارت معروف خود «دین افیون توده هاست» قصد توهین به دین را نداشت، مقصود او، چنانکه از سیاق مقاله‌اش درباره هگل بر می‌آید، این است که در جهانی که بهره‌کشی از انسان رایج است، دین برای انسان لازم است؛ چرا که بیان دردمندی واقعی انسان و اعتراض علیه

درمندی واقعی است. مارکس بر آن بود که تا همه شرایط اجتماعی دین به مدد انقلاب زایل نگردد، دین محو نخواهد شد (گیدنز، ۱۳۷۳، ص ۴۹۲).

مارکس در تفسیر دین از اندیشه دو متفکر متأثر بوده است: فوئرباخ و هگل، بلکه در تفسیر دین بیشتر از آثار و آراء فوئرباخ متأثر بوده است. فوئرباخ، در کتاب خود تحت عنوان «جوهر مسیحیت» (The Essence of christianity) دین را عبارت از عقاید و ارزش‌هایی می‌داند که بوسیله انسان‌ها در تکامل فرهنگی‌شان بوجود آمده است، اما اشتبهاً به نیروهای الهی یا خدایان نسبت داده شده است و از آنجایی که انسان‌ها، تاریخ خود را کاملاً درک نمی‌کنند، معمولاً ارزش‌ها و هنجارهایی را که بطور اجتماعی ایجاد شده‌اند، به اعمال خدایان نسبت می‌دهند و هم ایشان اصطلاح بیگانگی را برای اشاره به وجود آوردن خدایان یا نیروهای الهی متمایز از انسان بکار می‌برند. بدین معنا ارزش‌ها و عقایدی که بوسیله انسان‌ها بوجود آمده‌اند، ناشی از موجودات بیگانه یا جداگانه - دینی و خدایی - پنداشته می‌شوند. این دقیقاً همان نقطه‌ای است که مارکس بدان می‌پردازد. به نظر مارکس، دین نشان دهنده از خودبیگانگی انسان است. دین سعادت و پاداش را به زندگی پس از مرگ موکول می‌کند و پذیرش تسلیم طلبانه شرایط موجود را در این زندگی می‌آموزد. بدین‌سان، با وعده آنچه در جهان دیگر خواهد آمد، توجه از نابرابری‌ها و بی‌عدالتی‌ها در این جهان منحرف می‌شود. ارزش‌ها و اعتقادات دینی غالباً نابرابری‌های قدرت و ثروت را توجیه می‌کنند (بشر، ۱۳۷۲، ص ۵).

هگل نیز از جمله کسانی است که مارکس در تفسیر دین از وی متأثر بوده است. هگل می‌گوید:

دین به نحو مجازی مبین آرزوهای انسان ناکام است. این تصویر از ایدئولوژی، به نحوی که در اندیشه هگل یافت می‌شود، عاری از بسیاری از نقایص است که در نظریه مارکس درباره ایدئولوژی وجود دارد. در اندیشه هگل، اشاره‌ای است به این معنا که کار ایدئولوژی عمدتاً حمایت از منافع طبقاتی است و یا اینکه بایستی ایدئولوژی را به این دلیل که وظیفه‌اش سازش دادن انسان ناخرسند با وضعیت اجتماعی است، به عنوان وهم و خیال طرد کرد. با این حال، هگل با مارکس در این باره موافق است که انسان‌ها تنها به این دلیل، جهان دیگری در خیال می‌سازند و در آرزوی آن هستند که نمی‌توانند در این جهان به خرسندی دست یابند (رابرتسون، ۱۳۷۴، ص ۳۳۷).

مارکس، مذهب را به عنوان شکلی از آگاهی کاذب و وسیله نیرومندی در مبارزه قدرت بین طبقات اجتماعی می‌داند. از نظر مارکس، اعتقاد مذهبی شکل عمیق از خود بیگانگی (Alienation) انسان است؛ یعنی وضعیتی که در آن مردم کنترل خود را بر دنیای اجتماعی، که خود ایجاد کرده‌اند، از دست می‌دهند... علاوه بر این، مارکس ادعا کرد که مذهب مسلط در هر جامعه همیشه مذهب طبقه حاکم از

نظر سیاسی و اقتصادی است و این مذاهب همواره نابرابری‌ها و بی‌عدالتی‌های موجود را توجیه می‌کند. مذهب حاکم، منافع طبقه حاکم را مشروعیت می‌بخشد و مانند مواد مخدر طبقه ستمدیده را به قبول سرنوشت خود وا می‌دارد (هیوز، ۱۳۶۹، ص ۳۸۸).

حاصل آنکه، در نظر مارکس دین اصالت ندارد و تنها ابزاری در دست زورمندان برای تحمیل عقائد خود به ستمدیدگان است. در واقع، روی آوری به دین به دلیل توجیه وضعیت موجود و عجز از مقابله با ناملایمات و تسکین دردهاست. چون آدمی در این جهان می‌خواهد زندگی سازگار کند، زندگی بی‌تعارض و بی‌مزاحمت. بنابراین، در این زندگی بی‌تعارض، انسان همیشه سعی می‌کند که جهان ذهنی خود را با جهان خارج سازگار کند. در نظر مارکس اگر بخواهیم اندیشه دینی را بر اندازیم، نباید نزاع فکری با دین کنیم، بلکه باید محیطی را که دین‌زاست از بین برد.

خلاصه سخن مارکس این است که انسان دین را می‌آفریند، دین وارونه دیدن عالم است و وارونه دیدن خود انسان است. به دلیل اینکه انسان وارونه است، کسی که در محیط وارونه زندگی می‌کند، اندیشه‌های او هم وارونگی و اعوجاج پیدا می‌کند (سروش، بی‌تا، ص ۱۲۰).

نقد و بررسی دیدگاه مارکس

در نقد دیدگاه مارکس و بطور کلی تفسیر مارکسیستی از دین، همین بس که از گزارش‌های تاریخی و آثار بر جای مانده از بشر روزگار نخستین به دست می‌آید که دین همواره در زندگی بشر عاملی تعیین کننده و نقش آفرین بوده است. دینداری بشر در قالب باورها، شعایر، آداب و رسوم گوناگونی تبلور یافته است. توجه دین به سعادت ابدی انسان و حیات اخروی بدین معنا نیست که نقشی در حیات دنیوی انسان ندارد، با نگاهی به تاریخ بشر به خوبی می‌توان دریافت که دین آثار و برکات بسیاری برای انسان‌ها و جوامع انسانی اعم از دینی و غیردینی داشته و دارد (حیدری، ۱۳۸۸، ص ۱۱۴).

اما پس از رنسانس و فرایند شتابان مدرنیزاسیون در غرب، تردیدهایی در مورد دین و کارکردهای اجتماعی آن پدید آمد که موجب پیدایش سکولاریزم شد. فراگیری و سلطه این اندیشه منجر به حذف تدریجی دین از ساحت‌های سیاسی - اجتماعی جوامع غربی شد و درست زمانی که مارکس به تحلیل نقش دین می‌پرداخت. صدور و رسوب این اندیشه در شرق و جهان اسلام نیز این سؤال را پدید آورد که آیا دین تنها به بعد فردی انسان محدود می‌شود، یا بعد اجتماعی زندگی او را نیز در بر می‌گیرد. در نتیجه، در جوامع دینی دو جبهه جدی میان دو نحله فکری متباین شکل گرفت: برخی با اصالت دادن به

انسان و خواسته‌های او، نگاهی ابزاری به دین داشته، بحث «انتظار بشر از دین» را مطرح ساختند. موضع این عده در قبال دین، اعطای نقشی حداقلی به دین و تخصیص آن به ساحت‌های خصوصی زندگی انسان بود. این گروه معتقد بودند که در گذشته به دلیل محدودیت دانش‌ها و تجربیات، مردم همه امور خود از عبادت تا طبابت را از دین انتظار داشتند، ولی امروزه بسیاری از این امور علمی، تخصصی و عرفی شده است. دیگر کسی طبابت، اقتصاد... و حتی قضاوت را از دین انتظار ندارد. بنابراین، می‌توان گفت: انتظار بشر از دین تغییر کرده و امروزه نگاه به دین، حداقلی است و دین فقط به حوزه ارتباط افراد با خدا خلاصه می‌شود.

در مقابل، برخی دیگر اصالت را به دین دادند. بحث «انتظار دین از بشر» و گفتمان نیاز به دین را مطرح کردند. اینان با دلایل عقلی، نقلی و تاریخی، اصل نیاز بشر به دین و سایر نیازمندی‌ها اعم از اجتماعی، اعتقادی و اخلاقی به دین را توجیه کردند. در این رویکرد، انتظار بشر دامنه دین و حیطه کارکردی آن را تعیین نمی‌کند، بلکه این خود دین است که به دلیل جامعیت خویش، نیازمندی‌های اساسی انسان را تأمین و در عین حال، راهکارهای رفع این نیازها را نیز به انسان نشان می‌دهد (احسانی ۱۳۸۷، ص ۹۴).

بر همین اساس، برخی اندیشمندان مانند هیوم، فروید و مارکس مذهب را به عنوان یک فرایند ذهنی یا روانی ناخودآگاه، کاذب و یا افیون و مسکنی برای دردها و آلام بشر تلقی کرده‌اند. در این دیدگاه، دین پدیده‌ای غیرعقلانی و واهی تعریف می‌شود. آنها بر این باورند که انسان‌ها به این دلیل در مذهب درگیر شده‌اند که سطح معینی از امیدواری، آرامش و راحتی - هرچند موقت و کاذب - را برایشان فراهم می‌کند. با این حال، توضیح نمی‌دهند که با کنار رفتن پرده جهل و ناآگاهی و حصول علم و آگاهی، چگونه این افکار واهی و پوچ، می‌تواند همچنان در طول تاریخ رضایت و خرسندی قابل قبولی را برای افراد ایجاد کند (گاتری، ۱۹۹۶، ص ۴۱۴)، به گونه‌ای که در طول تاریخ هیچ جامعه بی‌دینی را نمی‌توان سراغ گرفت، طبیعی است که این گروه در تحلیل دین و مظاهر دینی به بی‌راهه رفته‌اند.

اما در مقابل، بسیاری از محققان بر جنبه‌های عقلانی و ادراکی و شناختی دین تأکید دارند. به طور خاص رویکرد انتخاب عقلانی، دین را به‌عنوان یک برآورد هزینه - فایده تعریف می‌کند. به نظر می‌رسد، این رویکرد هم دارای مشکل است؛ چون تا وقتی که از هر دو جنبه ترجیحات فردی و زمینه‌ای که افراد در آن دست به انتخاب می‌زنند، اطلاعاتی نداشته باشیم، نمی‌توان از دین به عنوان یک

ابزار پیش بینی کننده استفاده کرد. علاوه بر این، مردم نمی‌توانند در همه شرایط احتمالات عینی و حداکثر فواید مورد انتظار را تبیین و ارزیابی کنند (مونگومری، ۱۹۹۶، ص ۴۴۵).

دیدگاه دیگر از جمله دورکیم، بر جنبه‌های حمایتی و اجتماعی دین تأکید دارد. این رویکرد جامعه شناختی، مذهب را به عنوان بعد مهمی از عرف و قرارداد اجتماعی می‌بیند. از منظر دورکیم، دین به عنوان یک سیستم یکپارچه از باورها و آداب و رسوم منسوب به امور مقدس است که همه امور نامقدس را از آن جدا و مجزا می‌کند.

به طور کلی، رویکردهای نظری نسبت به دین را می‌توان به رهیافت‌های اندیشه‌گرا، احساس‌گرا، کارکردگرا، معناگرا و جبران‌گرا طبقه‌بندی کرد:

۱. رهیافت اندیشه‌گرا، دین را از سنخ تفکر و اندیشه می‌داند که انسان در مواجهه با تجارب حیرت‌آور و هراس‌آور زندگی خویش بدان متوسل می‌شد تا آنها را فهم و ادراک کند.

۲. رهیافت احساس‌گرا، دین را به عکس‌العمل‌های احساسی و عاطفی انسان در مواجهه آن تجارب شگفت و گریزناپذیر - مانند سوانح، شرور، مرگ، حوادث غیرمترقبه از جمله سیل، زلزله، طوفان و... ربط می‌دهد.

۳. رهیافت کارکردگرا، به‌جای تعریف دین براساس ذات و ماهیت آن، تعریفی کارکردی از دین ارائه می‌دهد و به کارکردهای عمده دین در زندگی فردی و اجتماعی دین ارجاع می‌دهد.

۴. رهیافت معناگرا، که تلاشی برای ترکیب رویکردهای اندیشه‌گرا و احساس‌گراست؛ دین را نوعی تلاش برای معنابخشی به زندگی و تجارب تلخ زندگی، ناکامی‌ها و بی‌عدالتی‌ها در زندگی اجتماعی تلقی می‌کند، بلکه این تجارب، تحمل‌پذیر و حتی موجه و معنادار به نظر می‌رسند.

۵. رهیافت جبران‌گرا، دین را به‌عنوان نوعی جبران‌کننده برای محدودیت‌ها، محرومیت‌ها، ناکامی‌ها و ناتوانی‌ها تعریف می‌کند.

از میان رویکردهای فوق، صرفاً اشاره‌ای به تبیین کارکردی دین می‌افکنیم. در تبیین کارکردی دین، آثار و پیامدهای این جهانی دین و مناسبات آن با نهادها و ساختارها برجسته می‌شود و به جای توجه به منشأ و جوهر دین، به کارکردهای آن از نگاه ناظر تأکید می‌شود. روان‌شناسان به کارکردهای فردی دین، معنابخشی، امیددادن به زندگی، احساس رضایت و خشنودی از زندگی، تسکین آلام، افزایش تحمل‌پذیری، آرامش روان، غلبه بر ترس از مرگ، تقویت روحیه فداکاری و از خودگذشتگی، فراهم آوردن کانونی برای اتکا و سرسپردگی و... تأکید دارند. اما جامعه‌شناسان بر کارکردهای اجتماعی دین

مانند انسجام بخشی، توجیه بنیان‌های ساختار اجتماعی، مشروعیت‌بخشی به تنظیمات اجتماعی، جامعه‌پذیری، تعریف ارزش‌ها و هنجارهای اجتماعی، کاهش جرم و انحراف، ارائه نظم اخلاقی و تحکیم عواطف مشترک، تقویت پایه‌های کنترل اجتماعی، تنظیم و هدایت تغییرات اجتماعی و غیره تاکید دارند (حیدری، ۱۳۸۸، ص ۱۲۴).

مهم‌ترین مضمونی که دورکیم به آن پرداخت «دین» بود. خاستگاه و کارکرد دین چیست؟ این مسئله که از مسائل جدی قرن نوزدهم بود و غالب متفکران را به خود مشغول ساخته بود، برای دورکیم جایگاه خاصی داشت. وی برخلاف مارکس، که بی‌کمترین تردیدی فاتحه دین را می‌خواند و خاستگاه و کارکرد دین را منفی می‌دانست، دین را یک امر عمدتاً اجتماعی می‌داند. در هر فرهنگی، دین ارجمندترین بخش گنجینه اجتماعی است. دین با فراهم ساختن ایده‌ها، آئین‌ها و احساساتی که زندگی هر شخصی را هدایت می‌کند، به جامعه خدمت می‌کند (همان، ص ۱۰۱).

هاری آلپرت (Harry Alpert) پژوهشگر دورکیمی، چهار کارکرد عمده دین را از نظر دورکیم اینگونه بیان می‌کند: دین برای نیروهای اجتماعی؛ انضباط بخش؛ انسجام بخش؛ حیات بخش؛ خوشبختی بخش است (فراسخواه، ۱۳۷۷، ص ۱۴۲). یعنی تشریفات مذهبی، مردم را گردهم می‌آورد و بدین‌سان پیوندهای مشترکشان را دوباره تصدیق می‌کنند. در نتیجه، همبستگی اجتماعی را تحکیم می‌بخشند. اجرای مراسم مذهبی، میراث اجتماعی گروه را ابقاء و احیاء می‌کند و ارزش‌های پایدار آن را به نسل‌های آینده انتقال می‌دهد، و بالاخره، دین با برانگیختن احساس خوشبختی در مؤمنان و احساس اطمینان به حقانیت ضروری جهان اخلاقی‌ای که خودشان جزئی از آنند، با احساس ناکامی و فقدان ایمان در آنها مقابله می‌کند (کوزر، ۱۳۷۰، ص ۲۰۰).

بنابراین، بر خلاف زعم مارکس و شارحان تفسیر مارکسیستی از دین، که آن را موجب افیون توده‌ها می‌پندارند، از نظر بسیاری از اندیشمندان اجتماعی و جامعه‌شناسان، دین واقعیتی اجتماعی و از جمله نیروهایی است که اولاً، در درون فرد موجب احساس الزام اخلاقی به هواداری از در خواست‌های اجتماعی می‌شود. ثانیاً، سازوکاری ایجاد می‌کند که می‌توان در مواقع به خطر افتادن سامان اجتماعی، آن را به کار گرفت. ثالثاً، از عناصر اصلی و عمده یکپارچگی و انسجام متقابل اعضای جامعه و گروه با یکدیگر است؛ بدون این اعتقاد دینی، هر نوع جامعه‌ای محکوم به تباهی و فروپاشیدگی است؛ یعنی هرچه اعتقاد یک جامعه و گروه مذهبی نیرومندتر باشد، آن مجموعه یکپارچه‌تر است. از این‌رو، بهتر می‌تواند محیطی فراهم

سازد که اعضای آن در آن محیط، از تجربه آزاردهنده و نا امید کننده گسست اجتماعی در امان باشد. نکته قابل توجه اینکه این وظیفه یکپارچه‌سازی را در جوامع سنتی، دین به ویژه در بخش مناسکی آن به عهده دارد. در جوامع جدید نظامی اخلاقی، که آبخشور آن هم دین است، این وظیفه را باید به عهده گیرد(آقایی، ۱۳۸۹، ص ۴۸).

آنچه گذشت، اشکالات نگاه برون دینی به تفسیر مارکسیستی دین و اینکه دین ناکارآمد و افیون توده‌هاست. اما از منظر درون دینی و نقش آفرینی دین در بهت‌بخشی، بیداری، بصیرت آفرینی، مسئولیت‌پذیری، ظلم ستیزی، هویت‌یابی، و صدها آثار و پیامد دیگر دین است که در قرن بیستم و یکم، با اندک توجهی شاهد آن هستیم. انقلاب اسلامی ایران که با شعار بازگشت به دین و معنویت آغاز گردید، گفتمانی نو در انداخت و تفسیر مادی و سکولاریسی، مارکسیستی از دین را به موزه تاریخ سپرد. به گونه‌ای که به راستی به تعبیر حضرت امام علیه السلام امروز باید مارکسیسم را در موزه‌های تاریخ جستجو کرد!

نظریه دینی شریعتی

برای تبیین نظریه دینی دکتر شریعتی و نوع تفسیری که وی از دین ارائه می‌دهد، قبل از هر چیز، توجه به چند نکته و نیز یافتن پاسخ چند سؤال ضروری می‌نماید. از جمله اینکه: شریعتی مجموعه دین را مرکب از چه عناصری می‌داند، دلیل نیاز بشر به دین و نیز راه‌های شناخت دین از نظر وی چیست؟

دکتر شریعتی، در خصوص اسلام قائل به نظام است. نظام را همان مکتب اسلام می‌داند که تمام مذهب اسلام بر آن استوار است و مجموعه‌ای از جهان‌بینی، انسان‌شناسی و فلسفه‌تاریخ و نیز ایدئولوژی را عناصر اصلی تشکیل دهنده این نظام می‌داند و می‌گوید:

نظام، مکتب اسلام است که بر اساس آن تمام مذهب اسلام مبتنی است. این نظام، عبارت است از جهان‌بینی که بر اساس توحید شکل گرفته، انسان‌شناسی، که بر اساس دیالکتیک است و فلسفه تاریخ که براساس نزاع طبقاتی برای استقرار عدالت و تکامل نوع انسان قرار دارد و بر این اساس یک ایدئولوژی که مجموعه‌ای از عقاید عملی، استراتژی، اخلاق، مبارزه، کار و فلسفه زندگی است به نام اسلام است (شریعتی، ۱۳۶۸، ص ۳۲).

در نظر شریعتی، بشر امروز به دو دلیل عمده به دین نیازمند است: تأمین جهان‌بینی روحانی و ارائه جهت وهدف زندگی. "نیاز انسان امروز به مذهب برای این است که به دو سؤالش پاسخ گوید:

یکی دادن جهان‌بینی معنوی بزرگ و به قول علامه اقبال بیان "یک تفسیر روحانی از عالم هستی" به گونه‌ای که انسان آزاد آن‌طور که اگزیستانسیالیسم می‌گوید و الان "راست" می‌گوید خودش را در آن بیگانه و مجهول احساس نکند. دوم، ایجاد و یا ارائه یک جهت و هدف انسانی برای زیستن." (شریعتی، ۱۳۶۱، ص ۲۵۷).

شریعتی، وجود ثابتات در دین را چنین بیان می‌کند:

این مفهوم که چون مذهب منزک من الله است، بنابراین، لاینفیراست و عقل آدمی در مسیر رشدش نمی‌تواند در آن حک و اصلاح و تغییر بدهد. مخالفین این را دلیلی بر کهنه شدن مذهب در طی تکامل بشر تلقی می‌کنند. در صورتی که نه تنها مذهب با تکامل مغایر نیست بلکه تکامل مذهبی با ثابت بودن مفاهیم مذهبی مغایر نیست، مگر نه این است که قوانین طبیعت ثابت است، اما علم طبیعت‌شناسی در طول تاریخ دائماً در تغییر و تکامل است؟ مذهب هم، همچون طبیعت ثابت است، اما انسان‌ها در رابطه با مذهب تکامل پیدا می‌کنند، همچنان که انسان‌ها در رابطه با طبیعت ثابت تکامل پیدا می‌کنند. ثابت بودن مذهب، مغایر با تکامل علم مذهبی نیست (شریعتی، ۱۳۶۸، الف، ص ۵۷۵).

از نظر شریعتی، برای شناخت مذهب نیز راه‌های روشنی وجود دارد: «برای شناخت دقیق تصویر کلی هر مذهبی، شناختن خدای آن، کتاب آن و پیغمبر آن و دست‌پروردگان خالص آن ضروری است» (شریعتی، ۱۳۶۱، ص ۳۵۰).

پس از بیان اجمالی مقدمات فوق، بجاست برای نزدیک شدن به اثبات مدعای خویش، همانگونه که به عنوان یکی از فرضیات مطرح شد، و آن اینکه شریعتی دین را به گونه مارکسیستی تفسیر می‌کند، ابتدا موضعگیری کلی شریعتی را در خصوص مارکسیسم بیان کنیم. وی معتقد است که

آدم اگر یک روشنفکر مسلمان نباشد و آدم باشد، باید مارکسیست شود مگر اینکه برود یک سرمایه‌دار یا فاشیست یا کلیسایی شود، راه دیگری ندارد. می‌گویند: اسلام بین مارکسیسم و سرمایه‌داری است. این حرف مفتی است! سرمایه‌داری بیماری است که اسلام و مارکسیسم در مبارزه با آن با هم رقابت دارند. بنابراین، در یک هدف مشترک با هم کار می‌کنند اخلاق مارکسیستی، با اخلاق اسلامی، اصولاً یکی است. اخلاق یک سوسیالیست، اخلاق یک مسلمان است (شریعتی، همان، ص ۱۸۷).

عبارت فوق، که خود به روشنی مبین نظرگاه کلی شریعتی راجع به مارکسیسم است و نیز با اندک تأمل در آثار وی روشن می‌گردد که وی نوع تفسیری که از دین و مذهب و ایدئولوژی ارائه می‌دهد، مبتنی بر بینش دیالکتیکی است و در نهایت، شریعتی در ارائه نظریه دینی خویش به تفسیر مارکس از دین نزدیک می‌شود. اما برای اثبات این مدعا، مفروضات اساسی مارکس را طرح و نظر دکتر شریعتی در خصوص هر یک از این مفروضات را بیان می‌کنیم:

پیش‌فرض‌های اساسی مارکس در تحلیل شریعتی

اجمالاً، آنچه در اینجا مورد نظر است، سه پیش‌فرض و مفهوم اساسی در نظریه مارکس؛ یعنی تضاد، دیالکتیک و طبقات و نیز دین به عنوان ابزاری در دست حکومت را ملاحظه و همراه با آن نحوه استفاده دکتر شریعتی از آن را در نظریه دینی خویش مطرح می‌کنیم:

شریعتی و مفهوم تضاد

از جمله مفاهیم اساسی در نظریه مارکس، اصل تضاد است که محور اساسی تشکیل دهنده نظریه ایشان است به گونه‌ای که وی همه چیز را بر محور تضاد تفسیر و تحلیل می‌کند. شریعتی نیز به وفور در تحلیل پدیده‌ها، از این مفهوم کمک می‌گیرد به گونه‌ای که تضاد را از ویژگی‌های منطق دینی و عرفانی بر می‌شمرد! در یکی از آثار خویش می‌گوید:

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

شریعتی، تضاد را نه تنها در مذهب که مبنای کل تحولات اجتماعی می‌داند. وی، همچون مارکس، اولاً: تحولات اجتماعی را با نظریه تضاد تبیین می‌کند به گونه‌ای که موتور حرکت جامعه و کل تاریخ را تضاد می‌داند و ثانیاً: معتقد به پیروزی حتمی طبقه محکوم در تاریخ است. در عین حال، وی دو اختلاف عمده با مارکس در این زمینه دارد:

۱- شریعتی، عامل تضاد را در کنار سایر عوامل در دگرگونی جوامع بشری مؤثر می‌داند؛ یعنی تضاد جزء علت است و نه علت تامه.

۲- وی، تضاد را صرفاً در سطح روابط مادی تحلیل نمی‌کند بلکه آن را به سطح روابط معنوی و تضاد دائمی حق و باطل می‌کشاند و تضاد را با بنیان‌های انسان‌شناختی پیوند می‌دهد (توسلی، ۱۳۶۹، ص ۷۵).

مفهوم تضاد در تفسیر و نظریه انسان‌شناختی شریعتی نیز کاملاً رسوخ کرده است و معتقد است که انسان وجودی است متضاد از دو ذات لجن (حماء مسنون) و روح خدا واراده‌ای که می‌تواند هر کدام از این دورا در برابر دیگری انتخاب کند (شریعتی، بی‌تا، الف، ص ۴).

در جایی دیگر، تضاد را در اعماق و کنه ذات انسان به گونه‌ای می‌کشاند که حتی خدا را همان ابلیس قلمداد می‌کند. می‌گوید آیه نفس "اماره بالسوء" استعداد ابلیس را می‌گوید، نه اینکه نفس "اماره بالسوء" باشد. چرا به نفس قسم می‌خورد. و النفس اصلاً دوتا نفس نداریم، دوتا نفس را بعداً درست کرده‌اند، یک نفس است، همان نفسی که اماره بالسوء هست، اماره بالخیر هم هست، همان نفس مطمئنه، عجیب است، دوتا نیست، جمع ضدین است. خدا، ابلیس است و چون خدا ابلیس است، مقدس است. برای اینکه ارزش دارد (شریعتی، ۱۳۶۱، ص ۲۸۶).

در اسلام، انسان پدیده‌ای جمع ضدین است. خصوصیت منطق این است که جمع ضدین را نمی‌تواند قبول کند. منطقی می‌گوید که دو ضد با هم جمع نمی‌شوند، نمی‌شود هم روز باشد و هم شب و یک چیز نمی‌تواند هم خوب باشد و هم بد... در حالی که، ما همه می‌بینیم جمع ضدینی هست و می‌شود. بسیاری آدمها نه خوبند و نه بد، نه مرده‌اند و نه زنده.

بنابراین، شریعتی، همچون مارکس، تضاد را نه تنها در مذهب و در نظریه دینی خویش که مبنای کل تحولات اجتماعی می‌داند. وی، همچون مارکس، مبنای تحولات اجتماعی را با نظریه تضاد تبیین می‌کند به گونه‌ای که موتور حرکت جامعه و کل تاریخ را تضاد می‌داند.

شریعتی و مفهوم دیالکتیک

از دیگر مفاهیمی که پس از مفهوم تضاد، از مفاهیم کلیدی مارکس بشمار می‌رود و در واقع، تفسیری نو و عمیق از مفهوم تضاد است، مفهوم دیالکتیک می‌باشد. این مفهوم نیز، در آثار شریعتی به وفور نمایان است و در تحلیل‌های خویش از آن بهره فراوان برده است.

اما رابطه دیالکتیکی متقابل، بین انسان و محیط - که محیط انسان را می‌سازد و انسان هم محیط را - و رابطه دیالکتیکی متقابل و دو طرفه بین ایده و ماده فقط در جایی امکان دارد که ما هستی را، در عین حال، که یک پیکر مادی می‌نگریم، دارای یک شعور و اراده مطلق هم بدانیم... فقط در جهان‌بینی توحیدی، رابطه دیالکتیکی را می‌شود تا آخر دنبال کرد. رابطه دیالکتیکی این است که مثلاً انسان از یک طرف کشاورزی می‌کند، کشاورزی هم اوراعوض می‌کند... پیش‌اسلامی یا منطق دیالکتیک بیشتر تناسب دارد تا منطق ارسطویی (همان، ص ۲۸۶).

شریعتی، در پاسخ سؤالی از اینگونه تحلیل خویش که: «در دل هر جامعه‌ای شرایط ایجاد جامعه نوین بوجود می‌آید. آیا این نوع تفسیر با دیالکتیک مارکس و در واقع، با «تز» و «آنتی-تز» و «سنتز» مارکسیستی تطابق دارد، می‌گوید: کاملاً با آن تطبیق می‌کند و به نظر من، سه پایه دیالکتیک (تز، آنتی-تز

و سنتز) آهنگ بسیار کلی بستر تاریخ را بیان می‌کند و آیه ۳۹ و ۴۰ سوره حج: "ان الذین یقاتلون..." مبین این است که تنازع بقا موتور تکامل جامعه بشری است» (شریعتی، ۱۳۶۸، الف، ص ۴۶).

«اسلام با توجه به اینکه بر توحید استوار است، در حقیقت انسان، دیالکتیک را به روشنی بیان می‌کند که انسان جمع ضدین است (لجن، روح) و این جنگ دیالکتیکی است که انسان را به خدا صعود می‌دهد.» (شریعتی، ۱۳۶۱، الف، ص ۱۶۰؛ همو، ۱۳۶۸، ب، ص ۱۹۵)

شریعتی و مفهوم طبقه

پس از مفهوم تضاد و دیالکتیک، از دیگر مفاهیم کلیدی مارکس، وجود طبقات و قشربندی‌های اجتماعی است که در جامعه وجود دارد و این امر ناشی از نوع بینشی است که مارکس از تحولات اجتماعی دارد. شریعتی نیز از جمله کسانی است که به دنبال تبیین مفهوم تضاد و دیالکتیک، اساس تحول جامعه را بر اساس تضاد و شکل‌گیری جناح‌بندی‌های اجتماعی و طبقاتی در جامعه مطرح می‌کند. وی، آغاز جامعه بشری را به دو دوره کشاورزی و دامداری تقسیم می‌کند:

«در قرآن صحبت از آدم است، سخن از نوع انسان، اما تاریخ بشر در قرآن و تورات از داستان هابیل و قابیل شروع شده‌اند، محیط‌هایشان مشابه اما یکی مظهر آدم‌کشی و برادرکشی و ابداع کننده تجاوز و خیانت است و دیگری مظهر سلامت روح، تسلیم در برابر حق و مهربانی و گذشت است... در جریان ارائه قربانی نزد خدا، هابیل می‌رود و بهترین شتر سرخ موی جوان گله‌اش را انتخاب و قربانی می‌کند و قابیل می‌رود یک دسته گندم پوسیده زردی گرفته بر می‌دارد می‌آورد تا به عنوان قربانی بسوزاند؛ یعنی این در نیتش هم تقلب می‌کند... قابیل که گندم پوسیده آورد مال (متعلق به) دوره دامداری و صید و شکار است و هابیل که شتر آورده مال (متعلق به) دوره مالکیت فردی و انحصاری و دوره کشاورزی است. جنگ هابیل و قابیل (در قرآن) جنگ دو انسان وابسته به دو دوره متضاد است. دوره برابری عمومی و دوره انحصار طلبی فرد» (شریعتی، ۱۳۶۲، ص ۲۹۱).

در جای دیگر می‌گوید: «اسلام توحید را، خدا و حتی انسان را اساساً به صورت متن درگیر و جناح‌بندی و قطبی بودن زندگی جهان و انسان معنی و تفسیر می‌کند» (شریعتی، ۱۳۶۱، د، ص ۱۹۰).

شریعتی، همانند مارکس، که نتیجه جنگ طبقاتی را تشکیل جامعه کمونیستی و بی‌طبقه و پیروزی کارگران می‌داند، نتیجه جنگ طبقاتی و غایت این جنگ را تحقق عدالت و پیروزی مستضعفین عالم، قلمداد می‌کند:

«جنگ طبقاتی در همه دوره‌ها به اشکال مختلف وجود داشته است تا به طرف پایان جبری نظام

قارونی و ایجاد یک انقلاب جبری و ایجاد یک جامعه بی طبقه مبتنی بر مکتب عدالت و تحقق وعده خداوند به طبقه مستضعفین پیش می‌رود» (شریعتی، ۱۳۶۱ ب، ص ۱۴۳).

دین ابزار دست حکومت

از دیگر مفروضات مارکس در نظریه دینی خویش، این است که همیشه دین را به عنوان ابزار دست حکام تلقی می‌کند؛ بدین معنی که حکام برای مشروعیت بخشیدن اعمال خود به دین متوسل می‌شوند. در همین راستا و بر اساس آنچه گذشت، شریعتی نیز ادیان را به دو نوع تقسیم می‌کند: دینی که به صحنه اجتماع آمده و وارد سیاست شده و حکومت و سرنوشت مردم را به دست گرفته (اعم از حکومت حق یا حکومت باطل) و دینی که هنوز قداست خود را از دست نداده؛ زیرا وارد صحنه سیاست نشده است. از این تقسیم‌بندی دکتر شریعتی، چنین بر می‌آید که به نظر وی، دینی که وارد صحنه سیاست شود، بدین وسیله قداست خود را از دست می‌دهد. و لذا نقش و جایگاه دینی که وارد سیاست شود این است که ابزار دست حکومت می‌گردد و حکام از دین برای مشروعیت سلطه خود کمک می‌گیرند:

جامعه‌شناسی تاریخی و مذهبی به من نشان داده است که جهان‌بینی‌های فلسفی و مذهبی حاکم، همیشه انعکاسی از نظام اجتماعی و شکل زندگی مادی انسان‌ها بوده است و همیشه «وضع موجود» اجتماعی به صورت مذهب تبیین و تفسیر می‌شده است و در حقیقت نظام اعتقادی و مذهبی حاکم توجیه‌کننده نظام اجتماعی مادی بوده و حقیقت‌های آسمانی و لاهوتی تصویری از واقعیت‌های زمینی و ناسوتی بوده‌اند... مذاهب موجود، مذاهب حاکم بر تاریخ همواره و بی‌استثنا ابزار طبقه حاکم بوده‌اند. یکی از چهره‌های سه گانه وی بوده‌اند. طبقه روحانی در همه جامعه‌ها در بالای جامعه قرار داشته‌اند. نقش مذهب توجیه فکری و اعتقادی نظام حاکم، وضع موجود، تضاد طبقاتی و طبیعی نمودن و بلکه خدایی نشان دادن جایگاه اجتماعی فرد و هر گروه و هر طبقه در سلسله مراتب جامعه بوده است... مذاهب حاکم بر تاریخ، که سلاح معنوی طبقه حاکم بوده‌اند، در دست یکی از جناح‌های دیرینه و نیرومندش، سیمانی بوده‌اند که ساختمان چند اشکوبه هماهنگ و پر از تضاد و تناقض و شکاف جامعه‌های طبقاتی را در استیل‌های گوناگون سرواژی و بردگی و فئودالی و تجاری و اشکال مختلف اولیگارشی و اریستوکراسی و امپراطوری و رسمی و حتی دموکراسی - قوام و دوام بخشیدند... خدایان مذاهب حاکم بر تاریخ، و یک پدر و خالق قوم خویش‌اند و دیگر اقوام مختلف پست و بیگانه خدایان پست و بیگانه دیگر... (شریعتی، ۱۳۶۸ ج، ص ۳۸۳).

شریعتی، نتیجه دینی را که وارد صحنه سیاست شود، به عنوان ابزار دست حکام وابسته قلمداد می‌کند: «این دین، دین طاغوت پرستی، دین ضد توحید، یعنی ضد مردم، دینی که در تاریخ همیشه حکومت

داشته، ابزار دست و آلت دست طبقه‌ای بوده است که برای کوبیدن و قانع کردن و ساکت کردن طبقه‌ای که هیچ چیز نداشته، همه چیز داشته است» (شریعتی، بی‌تا، الف، ص ۴۲).

نتیجه گیری

این مقال در پی تبیین نظریه دینی مارکس و شریعتی بود. سؤال اصلی تحقیق این است که شریعتی دین را چگونه تفسیر می‌کند؟ نوع تحلیل وی از دین به چه میزان با تفسیر رایج دینی اندیشمندان و متفکران اجتماعی مسلمان، که از صدر اسلام تاکنون مطرح بوده، تطابق دارد؟ نوع تفسیری که وی از دین ارائه می‌دهد، تا چه میزان با تفسیر دیالکتیکی و تضادی همسو است. بدین منظور، با مرور بسترهای اجتماعی عصر شریعتی و اندیشه‌مندانی که وی از آنان متأثر بوده، نظریه دینی وی را استخراج کردیم:

احزاب و جریان‌های اجتماعی و سیاسی، بویژه احزاب چپ، گروه‌های اسلامی و ملی و نهضت ملی مقاومت، و ورود شریعتی در مباحث و تحلیل‌های مارکسیستی و دیالکتیکی از وی چنان شخصیتی ساخت که وی در تحلیل بسیاری از مباحث دینی متأثر از آنهاست، به گونه‌ای که از جمله اولین آثار وی در همین سال‌ها، کتاب *خداپرست سوسیالیست ابودر* شاهد این مدعا است. افزون بر این، وی از برخی اندیشمندان معاصر و حتی غیر معاصر خود نیز از جمله، مولوی، صادق هدایت، شاندل، اقبال، فانون، مترلینگ، و بازرگان و... متأثر بوده است. از این رو، وی یک متفکر اجتماعی است که به دلائل زیر و سایر ادله‌ای که در متن از ایشان نقل گردید، تفسیر دیالکتیکی و مارکسیستی از دین ارائه می‌دهد و از تفسیر رایج دین فاصله گرفته است؛ زیرا وی در تفسیر دین معتقد است:

مکتب اسلام یک نظام است... این نظام، عبارت است از: جهان‌بینی که بر اساس توحید شکل گرفته، انسان‌شناسی که بر اساس دیالکتیک است و فلسفه تاریخ که بر اساس نزاع طبقاتی برای استقرار عدالت و تکامل نوع انسان قرار دارد... آدم اگر یک روشنفکر مسلمان نباشد و آدم باشد، باید مارکسیست شود، مگر اینکه برود یک سرمایه‌دار یا فاشیست یا کلیسایی شود، راه دیگری ندارد... سرمایه‌داری بیماری است که اسلام و مارکسیسم در مبارزه با آن با هم رقابت دارند... اخلاق مارکسیستی، با اخلاق اسلامی، اصولاً یکی است. اخلاق یک سوسیالیست، اخلاق یک مسلمان است... اسلام... در حقیقت انسان، دیالکتیک را به روشنی بیان می‌کند که انسان جمع ضدین است (لجن، روح) و این جنگ دیالکتیکی است که انسان را به خدا صعود می‌دهد... جنگ طبقاتی در همه دوره‌ها به اشکال مختلف وجود

داشته است تا به طرف پایان جبری نظام قارونی و ایجاد یک انقلاب جبری و ایجاد یک جامعه بی طبقه مبتنی بر مکتب عدالت و تحقق وعده خداوند به طبقه مستضعفان پیش می‌رود.

با توجه با آنچه گذشت، نوع رویکرد شریعتی به دین، تفسیر مارکسیستی است. طبیعی است تفسیر مارکس از دین، دین حاکم کلسیا بر قرون وسطا و دین ظلم پذیر و توجیه‌گر، دین موجود عصر شریعتی است. اما واقعیت دین و حضور دین در عرصه اجتماع پس از انقلاب اسلامی، و نهضت‌های رهایی بخش و بیداری اسلامی، در عرصه جهانی نتیجه دین اسلام پویا، زنده، سعادت آفرین و رهایی بخش است. این دین، نویدبخش بازگشت به هویت اصیل خود، خودباوری، استقلال، رهایی، نجات، سعادت و... است که همه هویت و هیمة فرهنگ و تمدن بی بنیان و غیراصیل غربی را با چالش جدی مواجه ساخته است. از این رو، هم مارکس و هم شریعتی نوع تحلیلشان از دین، ناظر به دین وهابی، کلیسایی، تحجری و تکفیری است که ناظر به واقعیت ادیان موجود عصر ایشان بوده است و این خطایی استراتژیک از هر دوی ایشان است و غفلت از نقش اصلی دین در عرصه اجتماعی است. واقعیت امروز، چیزی غیر از این است. افزون بر این، نوع تحلیل مارکسیستی، ناشی از دوری از معارف قرآنی و آموزه‌های ناب دینی است.

منابع

- احسانی، محمدعلی، ۱۳۸۷، «کارویژه ها و کارکردهای دین در دوران معاصر»، کوثر معارف، ، ش ۵ ص ۱۱۶-۹۳.
- الیاده، میرچا، ۱۳۷۳، *دین پژوهی*، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- آرون، ریمون، ۱۳۷۰، *مراحل اساسی اندیشه در جامعه‌شناسی*، ترجمه: باقر پرهام، چ دوم، تهران، سعیدنو آشتیانی، منوچهر، بی تا، *جامعه‌شناسی دینی، پلی کپی*، تربیت مدرس.
- آقایی، محمدرضا، ۱۳۸۹، «آموزه‌های قرآن کریم و نقد نظریه دورکیم مبانی نظریه دین وهمبستگی اجتماعی»، ش ۳، ص ۴۳ - ۶۸.
- باربور، ایان، ۱۳۶۲، *علم و دین*، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- بشلر. ژان، ۱۳۷۲، *ایدئولوژی چیست؟ نقدی بر ایدئولوژی‌های غربی*، ترجمه علی اسدی، تهران، شرکت سهامی انتشار.
- پایدار، حمید، ۱۳۷۲، «مارکس و ایدئولوژی دینی»، *کیان*، سال سوم، ش ۱۶.
- پیتز، آندرو، ۱۳۵۰، *مارکس و مارکسیسم*، شجاع الدین ضیائیان موسوی، ج ۱، تهران، برهان
- توسلی، غلامعباس، ۱۳۷۲، «مفهوم جامعه‌شناسی دین ایدئولوژیک»، *کیان*، ش ۱۵، سال سوم.
- حیدری، داود، ۱۳۸۸، «نقد رویکرد کارکردگرایانه در تعریف دین»، *اندیشه نوین دینی*، ش ۱۷، ص ۱۱۳-۱۳۶.
- رابرتسون، یان، ۱۳۷۴، *در آمدی بر جامعه*، ترجمه حسین بهروان، چ دوم، مشهد، آستان قدس.
- رجبی، محمود، «مبانی جامعه‌شناسی دین»، *نورعلم*، سال ۹، دوره ۲، ش ۲۲.
- رجبی، محمود، ۱۳۸۱، *تاریخ تفکر اجتماعی در اسلام*، تهران، سمت.
- سروش، عبدالکریم، ۱۳۷۳، *فربه‌تر از ایدئولوژی*، چ دوم، تهران، مؤسسه فرهنگی صراط
- بی تا، *کلام جدید، انسان‌شناسی، پلی کپی*،
- شریعتی، علی، ۱۳۵۶، *با مخاطب‌های آشنا*، م. آثار ۱، تهران، ارشاد
- ۱۳۶۱ الف، *اسلام‌شناسی*، م. آثار ۱۶، تهران، نگارستان
- ۱۳۶۱ ب، *تاریخ تمدن ۱*، م. آثار ۱۱، چ سوم، تهران، آگاه.
- ۱۳۶۱ ج، *تاریخ تمدن ۲*، م. آثار ۱۲، چ سوم، تهران، آگاه.
- ۱۳۶۱ ح، *ویژگی‌های قرون جدید*، م. آثار، ۳۱، تهران، آشنا.
- ۱۳۶۱ د، *جهانبینی و ایدئولوژی*، م آثار ۲۳.
- ۱۳۶۱ هـ، *ما و اقبال*، م. آثار ۵، بی جا، الهام.
- ۱۳۶۲، *اسلام‌شناسی*، م. آثار ۱۷، چ سوم، بی جا، چاپ رشدیه.
- ۱۳۶۸ الف، *اسلام‌شناسی*، م. آثار ۳۰، *درس‌های مشهد*، چ دوم، تهران، چاپ‌بخش.

- ۱۳۶۸ ب، تاریخ جامع ادیان، چ سوم، تهران، رستمخانه.
- ۱۳۶۸ ج، تاریخ جامع ادیان، م آثار ۴، چ سوم، تهران، رستمخانه.
- بی تا، الف، مذهب علیه مذهب، م آثار ۲۲، چ دوم، تهران، آذر.
- بی تا ب، انسان، اسلام، و مکتب‌های مغرب زمین، بی جا، بی نا.
- بی تا ج، گفتگوهای بی تا، تنهایی، م آثار ۳۳، بخش اول، تهران، فاروس.
- فراستخواه، مقصود، ۱۳۷۷، دین و جامعه، تهران، شرکت سهامی انتشار.
- فروند، ژولین، ۱۳۶۸، جامعه‌شناسی، ماکس ویر، عبدالحسین نیک‌گهر، تهران، رایزل.
- فنائی، ابوالقاسم، ۱۳۷۵، درآمدی به فلسفه دین و کلام جدید، قم، الهادی.
- کوزر، لوییس، ۱۳۷۰، زندگی و اندیشه بزرگان جامعه‌شناسی، ترجمه محسن ثلاثی، چ سوم، تهران، انتشارات علمی.
- گیدنز، آنتونی، ۱۳۷۳، جامعه‌شناسی، ترجمه منصور صبوری، تهران، نشر نی.
- لیتل، دانیل، ۱۳۷۳، گونه‌های تبیین، ترجمه مجید محمدی، تهران، بی نا.
- «میزگرد جامعه‌شناسی دین»، ۱۳۷۵، معرفت، ش ۲۰، ص ۹ - ۲۴.
- همتی، همایون، بهار ۱۳۷۵، «جامعه‌شناسی دین از دیدگاه استاد مطهری و شریعتی» نامه فرهنگ، ش ۱.
- هیوز، ه استیوارت، پ ۱۳۶۹، آگاهی و جامعه، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران، شرکت سهامی.
- Montgomery, J, 1996, *The dynamics of the religious economy: Exit, voice, and denominational secularization*, IL: Northwestern University.
- Guthrie, S, 1996, Religion: What is it? *Journal for Scientific Study of Religion*, V.4, p. 412- 419.