

Islamology, Sociology, and Religious Intellectualism: Challenges of Dialogue in Contemporary Iran with an Emphasis on the Role of Shariati

Seyed Mohammad Hadi Gerami*

Abstract

This paper critically re-examines the dialogue between Islamic studies and sociology in contemporary Iran, specifically analyzing the contribution and influence of Dr. Ali Shariati. The research delineates three distinct phases of Islamic studies in Iran: "Revolutionary Islamic Studies," "Religious Intellectualism," and "Academic Islamic Studies." It demonstrates how the continued sociological engagement with earlier forms of Islamic studies (particularly focusing on Shariati), despite its initial constructive role, now acts as a point of rupture and even impasse in this dialogue. Adopting a historical-hermeneutical approach, the article argues that ideological and prescriptive readings of Islam, such as Shariati's class-oriented interpretation, face fundamental methodological and ontological challenges from the perspective of academic Islamic studies. Finally, to overcome this stalemate, the author proposes that sociology adopt a middle ground: a path that leverages the "empirical rationality" of religious intellectualism while remaining faithful to the "hermeneutical historicity" of academic Islamic studies. This trajectory, it is hoped, will lead to a deeper, non-ideological, and historically-informed understanding of Islam, enabling sociology to effectively address contemporary social issues.

Keywords: Islamic Studies, Sociology, Religious Intellectualism, Ali Shariati, Academic Islamic Studies, Hermeneutical Historicity, Empirical Rationality.

* Assistant Professor, Department of Quranic Studies, Quranic Studies Research Institute, Institute of Humanities and Cultural Studies, Tehran, Iran, m.h.gerami@hotmail.com, m.h.gerami@ihcs.ac.ir

Date received: 08/07/2025, Date of acceptance: 12/10/2025



Introduction

The nexus between Islamic studies and sociology in contemporary Iran has held a special place, particularly during and after the 1979 Islamic Revolution. Dr. Ali Shariati, adopting a synthetic approach, sought to integrate Islamic teachings with sociological analyses. While his efforts opened new horizons, they also introduced challenges. Islamic studies in Iran has traversed three main stages: Revolutionary Islamic Studies (centered on Shariati, emphasizing social and class dimensions of Islam), Religious Intellectualism (focused on re-examining religious concepts based on the modern world), and Academic Islamic Studies (scientific and historical investigation of Islam). This research aims to analyze Shariati's role, explore the strengths and weaknesses of his efforts in linking these two fields, and propose solutions for deepening this interaction.

Materials & Methods

This research adopts an analytical-historical and hermeneutical approach. By critically re-examining the works of Dr. Ali Shariati (such as "Class Orientation of Islam") and analyzing related intellectual discourses, the study aims to reveal the current challenges in the dialogue between sociology and Islamic studies. In specific sections, for instance, economic concepts in Islamic texts are explored using an "idea-history" (تاریخ انگاره‌ای) and historical-cultural anthropological approach, to highlight the distinction between academic and ideological/prescriptive readings.

Discussion & Result

Dr. Ali Shariati, as a unique figure, simultaneously served as a sociologist and an Islamologist, establishing a deep connection between these two fields. However, just as he was a point of connection, he has also become a point of rupture and impasse, as sociology still finds itself compelled to re-read Shariati, preventing attention to subsequent developments in Islamic studies. Islamic studies in contemporary Iran has undergone three stages: 1. Revolutionary Islamic Studies (centered on Shariati, radical and ideological, in opposition to stagnant traditional jurisprudence, aiming for social transformation). 2. Religious Intellectualism (post-revolution, ideological but focused on realism and empirical rationality, in opposition to political Islam). 3. Academic Islamic Studies (from the 2000s onwards, non-ideological and non-prescriptive, adopting a historical-research approach, seeking to understand religion

"as it was," with a potentially more fundamental challenging capacity for traditional Islam than religious intellectualism).

The continuation of sociology's dialogue with outdated versions of Islamic studies (Revolutionary and Religious Intellectualism) has challenging consequences. Specifically, Shariati's class-oriented interpretation of Islam faces methodological and ontological challenges from the perspective of academic Islamic studies. Imposing modern economic/class models on early Islamic society contradicts the principles of academic Islamic studies, which emphasize a historical and anthropological understanding of concepts (such as poverty, wealth, blessing). A case study of "Barakah" (blessing) revealed that this concept in the era of revelation had a metaphysical, not economic, nature. Furthermore, a re-reading of poverty and wealth concepts in Islamic texts with an academic approach shows five types of encounters (praised/condemned poverty, praised/condemned wealth, Kafaaf), all of which are examined subjectively and relatively (depending on the individual, worldly/otherworldly context, and stage of supplication/realization), rather than essentialistically or idealistically. Sociology has often overlooked academic Islamic studies due to its non-rhetorical and non-critical nature, despite this approach offering new capacities for studying Islam.

Conclusion

This research demonstrated that the complex dialogue between Islamic studies and sociology in Iran, despite Shariati's significant past role, now requires re-evaluation. The three stages of Islamic studies (Revolutionary, Religious Intellectualism, and Academic Islamic Studies) were each elucidated with their distinct characteristics and approaches. Shariati's ideological and prescriptive readings face fundamental methodological and ontological challenges from the perspective of academic Islamic studies, as they impose modern concepts onto the historical context of early Islam. To overcome this impasse, it is proposed that sociology adopt a middle ground: leveraging the "empirical rationality" of religious intellectualism to address contemporary and practical concerns, while remaining faithful to the "hermeneutical historicity" of academic Islamic studies to achieve a non-ideological, precise, and historically-informed understanding of Islam. This trajectory will lead to a deepening of the dialogue between these two fields and assist sociology in responding to contemporary social issues.

Bibliography

- Aghajari, S. H. (n.d.). "Shariati Khodaparast Sosialist" [Shariati the Socialist God-worshipper]. *Vista*. Retrieved February 11, 2022, from <https://vista.ir/m/a/xxo6d> [In Persian].
- Anonymous. (n.d.). "Bast-e Tajrobe-ye Nabavi" [Expansion of Prophetic Experience]. *Wikishia*. Retrieved March 14, 2022, from https://fa.wikishia.net/view/بسط_تجربه_نبوی [In Persian].
- Anonymous. (n.d.). "Ro'yahaye Rasoolaneh" [Prophetic Dreams]. *Wikishia*. Retrieved March 14, 2022, from https://fa.wikishia.net/view/های_رسولانه_یرو [In Persian].
- Anonymous. (2019). "Gozaresh-e Runamayi va Moarefi-ye Majmu'e-ye Eslampazhuhi" [Report on the Unveiling and Introduction of the Islamic Studies Collection]. *Institute for Humanities and Cultural Studies*. Retrieved March 14, 2022, from <https://www.ihcs.ac.ir/fa/news/19177> [In Persian].
- Azad Armaki, T. (n.d.). "Shariati; Jame'eshenas ya Eslamshenas?" [Shariati; Sociologist or Islamic Scholar?]. *Dinonline*. Retrieved June 17, 2024, from <https://www.dinonline.com/34404/> [In Persian].
- Bostani, A. (2021). "Rethinking Political Theology in the Islamic Context." In: *Islamic Political Theology*. Rowman & Littlefield.
- Crone, P. (2015). *Tarikh-e Andishe-ye Siasi dar Eslam* [God's Rule: Government and Islam]. (trans. by Masoud Jafari). Tehran: Sokhan pub. [In Persian].
- Donner, F. (2010). *Muhammad and the Believers. At the Origins of Islam*. Harvard University Press.
- Fazeli, M. (n.d.). "Shariati va Nahzat-e Khodaparastan-e Sosialist" [Shariati and the Movement of Socialist God-worshippers]. Retrieved February 11, 2022, from <http://www.oral-history.ir/?page=post&id=1209> [In Persian].
- Freund, J. (2004). *Jame'eshenasi-ye Max Weber* [The Sociology of Max Weber]. (trans. by Abdolhossein Nikgozar). Tehran: Tutiya pub. [In Persian].
- Gerami, S. M. H. (2017). *Moghadamei bar Tarikhnegari-ye Engare'i va Andishe'i* [An Introduction to Ideational and Conceptual Historiography]. Tehran: Imam Sadiq University Press. [In Persian].
- Gerami, S. M. H., & Shahbazi, A. (2020). "Derangi Farhangi-Ensāshenākhti dar Tārikh-e Baqi' dar do Sade-ye Nokhost-e Hejri" [A Cultural-Anthropological Reflection on the History of Baqi' in the First Two Centuries of Hijra]. *Dofaslname-ye Tarikh va Farhang*, 105, 61-89. [In Persian].
- Gerami, S. M. H., & Tayyebifard, F. (2020). "Daramadi bar Paradigm-shenasi-ye Motale'at-e Tarikhi-ye Qur'an va Hadith ba Tekyeh bar Falsafe-ye Olum-e Ensani" [An Introduction to the Paradigmology of Historical Studies of the Qur'an and Hadith Based on the Philosophy of Human Sciences]. *Dofaslname-ye Motale'at-e Tarikhi-ye Qur'an va Hadith*, 26, 203-234. [In Persian].

399 Abstract

- Gerami, S. M. H., & Mirmohammadhosseini Fashami, F. S. (2020). "Az Fiqh al-Hadith ta Ensan-shenasi-ye Farhangi" [From Fiqh al-Hadith to Cultural Anthropology]. *Dofaslname-ye Hadith Pazhuhi*, 12(24), 313-338. [In Persian].
- Ibn al-Ash'ath, M. I. M. (n.d.). *Al-Ja'fariyyat (Al-Ash'athiyyat)*. Tehran: Maktabat al-Naynoi al-Haditha. [In Arabic].
- Jafarian, R. (2018). "Ta'ghyir-e Binesh-ha dar Iran-e Mo'aser dar Koja Rokh Midahad" [Where Do Shifts in Perspective Occur in Contemporary Iran]. *Khabaronline*. Retrieved June 17, 2024, from <https://www.khabaronline.ir/news/782733> [In Persian].
- Kadivar, M. (2019). "Jame'eshenas-e Noandish va Faqih-e Jozmandish" [The Reformist Sociologist and the Dogmatic Jurist]. *Kadivar.com*. Retrieved March 14, 2022, from <https://kadivar.com/17821/> [In Persian].
- Khadir, M. (2016). "10 Eteham be Ali Shariati" [10 Accusations Against Ali Shariati]. *Asriran*. Retrieved June 17, 2024, from <https://www.asriran.com/fa/news/475112> [In Persian].
- Majlisi, M. B. (1983). *Bihar al-Anwar al-Jami'a li-Durar Akhbar al-A'imma al-Athar*. Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi. [In Arabic].
- Malekian, M. (2006). *Rahi be Rahayi* [A Path to Liberation]. Tehran: Nashr-e Ney. [In Persian].
- Mansouri, A. (2021). "Shekaf dar Jaryan-e Roshanfekri-e Dini" [A Rift in the Religious Intellectual Movement]. *Noandishi Din-e Kian*. Retrieved March 14, 2022, from https://t.me/farhangi_e_kian/21807 [In Persian].
- Mardani, K. (2009). *Barrasi va Naqd-e Andishe-ye Shariati* [A Study and Critique of Shariati's Thought]. Qom: Sepehr Azin pub. [In Persian].
- Maziar, A. (2021). "Kadivar va Edde'aye Naqd-e Tarikhi darbare-ye Tarikhnegari-ye Sadr-e Eslami" [Kadivar and the Claim of Historical Criticism Regarding the Historiography of Early Islam]. *Sedanet*. Retrieved March 14, 2022, from <https://3danet.ir/historical-criticism-soroush-amir-maziar> [In Persian].
- Miri, S. J. (2020). "Shariati Jahani-tarin Motefakker-e Mo'aser-e Iran Ast/Eslamshenasi-e Shariati" [Shariati is the Most Global Contemporary Thinker of Iran/Shariati's Islamic Studies]. *Mehr News Agency*. Retrieved March 14, 2022, from <https://mehrnews.com/xS5rK> [In Persian].
- Mirhosseini, Y., Shirzad, M. H., & Shirzad, M. H. (2018). "Daramadi bar Naqsh-e Ensan-shenasi-ye Farhangi dar Fahm va Tarjome-ye Ahadith" [An Introduction to the Role of Cultural Anthropology in Understanding and Translating Hadiths]. In M. Salmannejad & S. M. H. Gerami (Eds.), *Ruykardhaye Novin dar Hadith-pazhuhi-ye Shi'a*. Tehran: Imam Sadiq University Press. [In Persian].
- Mirhosseini, Y., Shirzad, M. H., & Shirzad, M. H. (2018). "Ensan-shenasi-ye Farhangi be Mesabe-ye Raveshi Novin dar Naqd-e Ahadith" [Cultural Anthropology as a New Method in Hadith Criticism]. In M. Salmannejad & S. M. H. Gerami (Eds.), *Ruykardhaye Novin dar Hadith-pazhuhi-ye Shi'a*. Tehran: Imam Sadiq University Press. [In Persian].

- Mirmousavi, S. A. (2021). "Noandishi-e Dini dar Dam-e Ideology" [Religious Modernism in the Trap of Ideology]. *Dinonline*. Retrieved March 14, 2022, from <https://www.dinonline.com/36196/> [In Persian].
- Mirmousavi, S. A. (2021). "Noandishi-e Dini va Khandesh-e Enteghadi-e Sonnat" [Religious Modernism and the Critical Reading of Tradition]. *Adyan News*. Retrieved March 14, 2022, from <https://adyannews.com/96605> [In Persian].
- Mosallaeipour, A., Shirzad, M. H., & Shirzad, M. H. (2017). "Bazkhani-ye Mafhum-e 'Qarz' dar Qur'an-e Karim; ba Tekyeh bar Ensan-shenasi-ye Eqtesadi" [A Re-reading of the Concept of 'Qard' in the Holy Qur'an; Based on Economic Anthropology]. *Dofaslname-ye Motale'at-e Eqtesad-e Eslami*, 9(2), 7-30. [In Persian].
- Motahhari, M. (2015). *Majmu'e-ye Asar-e Ostad Shahid Motahhari* (Vol. 30) [The Collected Works of Martyr Motahhari]. Tehran: Sadra pub. [In Persian].
- Mohammoudi, M. (2020). "Mohafezekaran-e Enghelabi – Shariati Nazariyepardaz-e Velayat-e Faqih" [Revolutionary Conservatives – Shariati as a Theorist of Velayat-e Faqih]. *Iran Liberal*. Retrieved June 17, 2024, from <https://iranliberal.com/1399/06/mohammadi-shariati/> [In Persian].
- Paktchi, A. (2010). *Ravish-e Tahqiq ba Tekyeh bar Howzeh-ye Olum-e Qur'an va Hadith* [Research Methodology with an Emphasis on the Fields of Qur'anic Sciences and Hadith]. Tehran: Imam Sadiq University Press. [In Persian].
- Paktchi, A., Shirzad, M. H., & Shirzad, M. H. (2018). "Bazkhani-ye Engare-ye Reba dar Qur'an-e Karim ba Tekyeh bar Olguhayeh Ensan-shenasi-ye Eqtesadi" [A Re-reading of the Notion of Riba in the Holy Qur'an Based on Economic Anthropology Models]. *Motale'at-e Qur'an va Hadith*, 11(2), 61-92. [In Persian].
- Paktchi, A., Shirzad, M. H., & Shirzad, M. H. (2019). "Baztafsir-e Vazhegan-e 'Faqr/Ghena' dar Qur'an-e Karim ba Tekyeh bar Zaminehaye Ensan-shenakhti-ye Sakht-e Mafhum" [A Reinterpretation of the Words 'Faqr/Ghina' in the Holy Qur'an Based on Anthropological Contexts of Concept Construction]. *Motale'at-e Qur'ani va Farhang-e Eslami*, 3(1), 25-48. [In Persian].
- Paktchi, A., Shirzad, M. H., & Shirzad, M. H. (2019). "Ma'nashenasi-ye Tarikhi va Farhangi-ye Sabil dar Qur'an-e Karim" [Historical and Cultural Semantics of Sabil in the Holy Qur'an]. *Motale'at-e Tarikhi-ye Qur'an va Hadith*, 65, 71-96. [In Persian].
- Paktchi, A., Shirzad, M. H., & Shirzad, M. H. (2020). "Tars az Hofreh dar Qur'an-e Karim; Ruykardi Ensan-shenakhti be Amniyat" [Fear of the Pit in the Holy Qur'an; An Anthropological Approach to Security]. *Motale'at-e Qur'ani va Farhang-e Eslami*, 4(4), 1-30. [In Persian].
- Sadug, M. I. A. (1983). *Al-Khisal*. Qom: Jame'eh Modaresin Publication. [In Arabic].
- Sa'ad Jalal, M. (1965). "Haqiqat al-Tabaqiyya fi al-Islam" [The Reality of Class Structure in Islam]. *Al-Katib*, 47, 34-47. [In Arabic].
- Shariati, A. (1980). *Jahatgiri-ye Tabaqati-ye Eslam* [The Class Orientation of Islam]. Tehran: Daftar-e Tadvine va Enteshar-e Majmu'e-ye Asar-e Shariati. [In Persian].

401 Abstract

Soroush, A. (1999). *Farbeh-tar az Ideology* [More Corpulent than Ideology]. Tehran: Serat pub. [In Persian].

Abdolkarimi, B. (2016). "Ta'amoli bar Tarikhsazi-haye Theologic" [A Reflection on Theological Constructions of History]. In: *Payan-e Theology* [The End of Theology]. Tehran: Naqd-e Farhang. [In Persian].

اسلام‌شناسی، جامعه‌شناسی و روشنفکری دینی: چالش‌های دیالوگ در ایران معاصر با تأکید بر نقش شریعتی

سیدمحمدهادی گرامی*

چکیده

این جستار به بازخوانی نقادانه دیالوگ میان اسلام‌شناسی و جامعه‌شناسی در ایران معاصر می‌پردازد و سهم و تأثیر دکتر علی شریعتی را در این میانه مورد واکاوی قرار می‌دهد. در این پژوهش، سه مرحله‌ی متمایز از اسلام‌شناسی در ایران، یعنی «اسلام‌شناسی انقلابی»، «روشنفکری دینی» و «اسلام‌پژوهی آکادمیک» تشریح شده و نشان داده می‌شود که چگونه استمرار رویکرد جامعه‌شناسی به نسخه‌های پیشین اسلام‌شناسی (به‌ویژه با تمرکز بر شریعتی)، علی‌رغم کارکرد سازنده‌ی آغازین آن، امروزه به مثابه‌ی نقطه‌ی گسست و حتی انسداد در این دیالوگ عمل می‌کند. با اتخاذ رویکردی هرمنوتیکی - تاریخی، مقاله استدلال می‌کند که خوانش‌های ایدئولوژیک و تجویزی از اسلام، نظیر قرائت طبقاتی شریعتی، از منظر اسلام‌پژوهی آکادمیک با چالش‌های بنیادین روش‌شناختی و هستی‌شناختی روبرو هستند. در پایان، برای غلبه بر این بن‌بست، نگارنده پیشنهاد می‌کند که گفتمان جامعه‌شناسی راهکاری میانه را در پیش گیرد؛ راهی که از «عقلانیت تجربی» روشنفکری دینی بهره می‌برد و در عین حال، به «تاریخیت هرمنوتیکی» اسلام‌پژوهی آکادمیک وفادار می‌ماند. امید می‌رود این مسیر به فهمی عمیق‌تر، رها از قید ایدئولوژی، و متناسب با واقعیت‌های تاریخی از اسلام بینجامد و به جامعه‌شناسی در پاسخگویی به مسائل معاصر اجتماعی یاری رساند.

* استادیار گروه مطالعات علوم قرآنی، پژوهشکده مطالعات قرآنی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ایران، m.h.gerami@ihcs.ac.ir, m.h.gerami@hotmail.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۴/۱۷، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۷/۲۰



کلیدواژه‌ها: اسلام‌شناسی، جامعه‌شناسی، روشنفکری دینی، علی شریعتی، اسلام‌پژوهی
آکادمیک، تاریخیت هرمنوتیکی، عقلانیت تجربی.

۱. مقدمه و طرح مسأله

در سپهر اندیشه‌ی معاصر ایران، پیوند میان اسلام‌شناسی و جامعه‌شناسی همواره از جایگاهی ویژه برخوردار بوده است (نک: آزاد ارمکی، بی‌تا). این ارتباط، به خصوص در کشاکش تحولات پیش و پس از انقلاب اسلامی سال ۱۳۵۷، با کوشش‌های فکری متفکرانی همچون دکتر علی شریعتی، به اوج خود رسید و در بستر جامعه‌ی ایران تجلی یافت. شریعتی با رویکردی بدیع و تلفیقی، کوشید تا میان آموزه‌های اسلامی و تحلیل‌های جامعه‌شناختی پیوند برقرار کند و در تبیین و فهم مسائل اجتماعی و دینی جامعه‌ی ایرانی، نقشی بی‌بدیل ایفا نماید. او با ارائه‌ی خوانش‌های نوین از اسلام، به‌ویژه در کتاب جهت‌گیری طبقاتی/اسلام، مفاهیم دینی را با نیازها و شرایط اجتماعی - اقتصادی زمانه‌ی خویش همگام ساخت (نک: شریعتی، ۱۳۵۹). این تلاش‌ها، اگرچه افق‌های جدیدی را در هم‌نشینی دو حوزه‌ی اسلام‌شناسی و جامعه‌شناسی گشود، اما در عین حال، پرسش‌ها و چالش‌های جدیدی را نیز به همراه آورد که تا به امروز نیز مورد بحث و تأمل پژوهشگران است.^۱

همانگونه که خواهد آمد چنین به نظر می‌رسد که اسلام‌شناسی در ایران معاصر، به گواه تاریخ، سه مرحله‌ی اصلی را از سر گذرانده است: اسلام‌شناسی انقلابی، اسلام‌شناسی روشنفکری دینی، و اسلام‌پژوهی آکادمیک. هر یک از این مراحل، به ترتیب، در پیوند با شرایط خاص اجتماعی و سیاسی دوران خود، شکل گرفته و مسیر تحول را پیموده‌اند. شریعتی، در قامت یکی از برجسته‌ترین چهره‌های اسلام‌شناسی انقلابی، با تأکید بر ابعاد اجتماعی و طبقاتی اسلام، به‌ویژه در دهه‌ی ۱۳۵۰، کوشید تا اسلام را به عنوان نیرویی محرک برای انقلاب و تحول اجتماعی معرفی کند. تکیه‌ی او بر مفاهیمی چون عدالت اجتماعی و مبارزه با ستم طبقاتی، به سرعت توجه گسترده‌ای را به خود جلب کرد و وی را به مهره‌ای محوری در تحولات فکری و اجتماعی آن دوران بدل ساخت.

در مرحله دوم، یعنی اسلام‌شناسی روشنفکری دینی، اندیشمندانی ظهور کردند که در پی بازنگری در مفاهیم و آموزه‌های دینی بر اساس مقتضیات جهان مدرن بودند. این جریان، که در دهه‌های ۱۳۷۰ و ۱۳۸۰ به اوج خود رسید، با آثار و افکار متفکرانی چون

عبدالکریم سروش همراه بود که با رویکردی انتقادی، به بازخوانی متون دینی پرداختند (سروش، ۱۳۷۸: ۳۰). در این دوره، هدف اصلی، همسو کردن مفاهیم دینی با اصول عقلانیت و تجربه‌گرایی مدرن بود تا از این طریق، به پرسش‌ها و چالش‌های نوین پاسخ داده شود.

اما مرحله‌ی سوم، یعنی اسلام‌پژوهی آکادمیک، نشان‌گر تلاش‌هایی برای بررسی و تحلیل تاریخی و علمی اسلام است (نک: جعفریان، ۱۳۹۷). این رویکرد، که از دهه‌ی ۱۳۸۰ به بعد خود را نمایان ساخت، با تکیه بر روش‌های علمی و پژوهشی، به مطالعه‌ی اسلام می‌پردازد و می‌کوشد تا بدون گرفتار آمدن در دام گرایش‌های ایدئولوژیک، به فهمی عمیق‌تر از تاریخ و آموزه‌های اسلامی دست یابد (ملکیان، ۱۳۸۵).

یکی از پرسش‌های بنیادین معاصر، ماهیت و چگونگی تعامل میان اسلام‌شناسی و جامعه‌شناسی است. دکتر علی شریعتی، به عنوان یکی از اندیشمندان کلیدی این میدان، کوشید تا با بهره‌گیری از مفاهیم اسلامی، مسائل اجتماعی و طبقاتی جامعه را تحلیل کند (شریعتی، ۱۳۵۹: ۴۵). او با رویکردی نوآورانه، به تفسیر آموزه‌های اسلامی روی آورد و تلاش کرد تا با استفاده از اصول اسلامی، به تحلیل و تبیین معضلات اجتماعی بپردازد (شریعتی، ۱۳۵۹: ۲۳). تأکید او بر عدالت اجتماعی، مبارزه با ظلم و تبعیض، و نقش فعال مردم در تعیین سرنوشت خویش، به دنبال ایجاد دیدگاهی نوین از اسلام بود که بتواند پاسخگوی چالش‌های اجتماعی و اقتصادی معاصر باشد. اما این تلاش‌ها همواره با انتقاداتی مواجه بوده است، به‌ویژه از سوی متفکران و محققان سنت‌گرا که معتقد بودند شریعتی با تفسیرهای خود از اسلام، از اصالت و بنیان‌های دینی فاصله گرفته است.^۲

پژوهش حاضر، با تمرکز بر نقش شریعتی و کتاب جهت‌گیری طبقاتی/اسلام، در پی آن است که ضمن تحلیل دیدگاه‌های شریعتی، به واکاوی نقاط قوت و ضعف کوشش‌های او در پیوند میان اسلام‌شناسی و جامعه‌شناسی می‌پردازد. همچنین، این پژوهش تلاش می‌کند تا با بررسی مراحل و تحولات گوناگون اسلام‌شناسی در ایران معاصر، راهکارهایی برای تعمیق و ارتقای تعامل میان این دو حوزه ارائه دهد. این مطالعه به بررسی این موضوع می‌پردازد که چگونه می‌توان از آموزه‌های اسلامی برای تحلیل و حل مسائل اجتماعی بهره جست، بی‌آنکه این آموزه‌ها درگیر ایدئولوژی‌های سیاسی و اجتماعی شوند. رویکرد پژوهش حاضر، تحلیلی - تاریخی است و با واکاوی گفتمان‌های فکری مرتبط، می‌کوشد تا

با بازخوانی انتقادی آثار شریعتی، چالش‌های کنونی در دیالوگ میان جامعه‌شناسی و اسلام‌پژوهی را نمایان سازد.

۲. شریعتی: نقطه اتصال و گسست در دیالوگ اسلام‌شناسی و جامعه‌شناسی

در این نوشتار با سه کلیدواژه‌ی محوری "اسلام‌شناسی"، "جامعه‌شناسی" و "شریعتی" مواجه می‌شویم که بررسی هم‌زمان آن‌ها، افق‌های جدیدی را پیش رو می‌نهد. با بازگشتی به دوران پرتلاطم انقلاب اسلامی در ایران، مشاهده می‌شود که تنها شمار معدودی از شخصیت‌ها توانسته‌اند پیوندی چنین عمیق و ماندگار میان جامعه‌شناسی و اسلام‌شناسی برقرار کنند. دکتر علی شریعتی، با بلاغتی کم‌نظیر و رتوریکی نافذ، بی‌گمان یکی از این چهره‌هاست که هم‌زمان در قامت یک جامعه‌شناس و به عنوان یک اسلام‌شناس شناخته می‌شود (آزاد ارمکی، بی‌تا). با مرور اسناد فکری دوران انقلاب ۱۳۵۷، چه پیش از آن و چه پس از آن، کمتر شخصیتی را می‌توان یافت که از چنین جامعیت کم‌سابقه‌ای برخوردار بوده باشد. اگرچه می‌توان به نام‌هایی چون مرتضی مطهری یا سید محمود طالقانی اشاره کرد، اما تأمل دقیق‌تر نشان می‌دهد که هر یک از این بزرگان، عمدتاً در یکی از این دو حوزه‌ی فکری، نقش برجسته‌تری ایفا کرده‌اند و هم‌زمان شهرت هم‌پایه‌ای در هر دو زمینه به دست نیاورده‌اند.

اینکه شریعتی هم به عنوان یک اسلام‌شناس مورد پذیرش قرار گیرد و هم به عنوان یک جامعه‌شناس، وضعیتی نسبتاً کانونی و منحصربه‌فرد برای او رقم زده است؛ البته، بحث انتقاد از وجوه اسلام‌شناسی یا جامعه‌شناسی او امری مستقل و قابل طرح است. این وضعیت یگانه، پس از شریعتی کمتر برای شخصیت دیگری در جامعه‌ی علمی معاصر ایران تکرار شده است.

نخستین مواجهه با این پدیده — یا آن نگاه آغازین — عموماً، به‌ویژه از سوی برخی جامعه‌شناسان، با استقبال مواجه می‌شود و حتی تلاشی آگاهانه برای بزرگ‌نمایی این پیوند صورت می‌گیرد. بهانه‌ی اصلی این نوشتار، همین پدیده است؛ امری که موجب شده تا پس از چهار دهه و حتی بیشتر از آن، شریعتی و آثارش همچنان موضوع بحث و جدل باقی بمانند (میری، ۱۳۹۹). این امر حاکی از آن است که شریعتی — حتی پس از گذشت بیش از نیم قرن از انقلاب ایران — همچنان کانونی‌ترین نقطه‌ی پیوست میان جامعه‌شناسی و اسلام‌شناسی به شمار می‌رود.

اما رویکرد انتقادی این مطالعه، از همین نقطه آغاز می‌شود. شریعتی، همان‌قدر که یک نقطه‌ی پیوست و پیوند بوده است، در عین حال، یک نقطه‌ی گسست و انسداد نیز محسوب می‌شود. هر که امروز، پس از گذشت بیش از چهار دهه، به بررسی آثار علی شریعتی بپردازد، به وضوح درمی‌یابد که جنبه‌های رتوریک، خطابی و بلاغی نوشته‌های او به غایت بالاست؛^۳ این ویژگی، هویتی منحصر به فرد به قلم شریعتی بخشیده که در هیچ متفکر دیگری به این شدت یافت نمی‌شود. بدین ترتیب، با قلمی و شخصیتی روبه‌رو هستیم که با گذشت ده‌ها سال، همچنان اثربخش و جذاب است و می‌تواند وضعیت ذهنی مخاطبانش را دستخوش تأثر و تغییر کند. این خصوصیت یگانه، غالباً در قالب ترکیبی از اسلام‌شناسی و جامعه‌شناسی نمود یافته است؛ به این معنا که واژگان و مباحث شریعتی، اغلب هم‌زمان ریشه‌ای در اسلام‌شناسی و خاستگاهی در جامعه‌شناسی دارند. شخصیتی که آثاری با چنین ویژگی آفریده است، از آن رو که نقش پیوندی میان این دو گفتمان ایفا می‌کند و به مرکز ثقل دیالکتیک اسلام‌شناسی و جامعه‌شناسی بدل می‌شود، می‌تواند به انسداد و جدایی سایر متفکرانی بینجامد که در ادوار بعدی می‌کوشند از منظر خود این دیالکتیک را پی‌جویی کنند. مقصود آن نیست که آن‌ها قادر به این امر نیستند؛ بلکه عملاً، جایگاه قانونی شریعتی سبب می‌شود که هر گام و چرخش جدیدی در این حوزه، جدی گرفته نشود و به رسمیت شناخته نشود. از همین روست که با نادیده گرفتن آثار سترگ دهه‌های اخیر، هنگامی که سخن از تعامل اسلام‌شناسی و جامعه‌شناسی به میان می‌آید، ناخودآگاه، همگان – به‌ویژه گفتمان جامعه‌شناسی – خود را ناگزیر از بازخوانی شریعتی می‌یابند. بنابراین، حضور قانونی و بسیار قدرتمند شریعتی در میانه‌ی این دیالکتیک، همان‌قدر که نقش پیوندی ایفا کرده است، به مثابه‌ی نقطه‌ی گسست و انسداد برای تداوم و توسعه‌ی این دیالکتیک نیز بوده است.

در این مقاله، تلاش بر این خواهد بود که این مطالعه به مثابه‌ی یک «گذار» و «دیالوگ» میان سنت ریشه‌دار اسلام‌شناسی و شیعه‌پژوهی از یک سو، و مباحث نوپدید جامعه‌شناسی از سوی دیگر، عمل کند. البته مراد از رویکرد جامعه‌شناختی، مشخصاً رویکرد داخلی – ایرانی به جامعه‌شناسی است که عمدتاً متأثر از اندیشه‌ی شریعتی است. به طور خاص، گذاری میان اسلام‌شناسی و جامعه‌شناسی، با تمرکز بر شخصیت دکتر شریعتی و نیز ویژگی‌های خاص کتاب *جهت‌گیری طبقاتی/اسلام*، صورت خواهد پذیرفت. کتاب *جهت‌گیری طبقاتی/اسلام* اثر دکتر علی شریعتی، یکی از شاخص‌ترین نمونه‌ها برای

نمایاندن خوانش وی از اسلام است. این کتاب، بیانگر قرائتی تند و انقلابی از اسلام است که آشکارا متأثر از تجربه‌ی زیسته‌ی شریعتی است. روایت انقلابی شریعتی از اسلام در این کتاب، به شکل روشنی بر اساس تقابل و حتی نفرت او از «ملاها» و «فئودال‌های مسلمان» شکل گرفته و سامان یافته است.

۳. تطور اسلام‌شناسی در ایران معاصر: رویکردها و مراحل

در پهنه‌ی تاریخ معاصر ایران، از پیش از انقلاب اسلامی تا دوران کنونی، شاهد شکل‌گیری و تکوین سه مرحله‌ی بنیادین از اسلام‌شناسی هستیم. در این میان، علی شریعتی به طور خاص، در شکل‌گیری و کنشگری در مرحله‌ی نخست این تحول، نقش اصلی را ایفا کرده است:^۴

۱. اسلام‌شناسی انقلابی ۲. اسلام‌شناسی روشنفکری دینی^۵ ۳. اسلام‌پژوهی آکادمیک

ریشه‌ی اصلی پیدایش این سه مرحله، در واقعیت‌های تاریخی جامعه‌ی ایران نهفته است. در واقع، یک وضعیت تاریخی خاص در ایران پیش از انقلاب اسلامی سال ۱۳۵۷، شامل ابعاد سیاسی، مذهبی، اقتصادی و اجتماعی، زمینه‌ساز شکل‌گیری خوانشی انقلابی از متن اسلام شد. این خوانش، در پی ارائه‌ی فهمی انقلابی، شریعتی‌وار و تا حدی سوسیالیستی و چپ‌گرا از اسلام سنتی بود. اما با گذشت زمان و مواجهه با واقعیت‌های عرصه‌ی اجرا، محدودیت‌ها، نواقص و کاستی‌های این رویکرد آشکار شد. این امر، نهایتاً به چرخشی در گفتمان اسلام‌شناسی انجامید و در مرحله‌ی دوم، یعنی اسلام‌شناسی روشنفکری دینی، نقطه‌ی تقابل اولیه که با اسلام سنتی و فقه غیرسیاسی راکد بود، به تقابل با اسلام سیاسی بدل گشت. در مورد اسلام‌پژوهی آکادمیک نیز، جنبش گسترده‌ی ترجمه‌ی آثار خاورشناسی غربی در ایران، تأثیر بسزایی داشت. در این مرحله، مرکز ثقل "اوتوریت" و "مشروعیت دینی" به تدریج از حوزه‌های علمیه و سنت نص‌گرا، به سوی دانشگاه و "انسان خودتعیین‌گر" مدرن حرکت کرد. البته، این حرکت به معنای جایگزینی کامل مرکز ثقل اقتدار دینی نبود، بلکه صرفاً به معنای کاهش محوریت سنت و انتقال بخشی از آن به دانشگاه است.

۱.۳ اسلام‌شناسی انقلابی و روشنفکری دینی: تفاوت‌ها و تقابل‌ها

اسلام‌شناسی انقلابی، بیش از هر چیز، یک ویژگی تاریخی - زمانی دارد. این رویکرد، در بستر شرایط خاص ایران پیش از انقلاب - اعم از ابعاد اقتصادی، سیاسی، هویتی و ... - شکل گرفت و به خوانشی از اسلام با رویکردی رادیکال و تحول‌خواه انجامید. نکته‌ی درخور تأمل اینجاست که این اسلام‌شناسی انقلابی، تقریباً - و نه دقیقاً - با وقوع انقلاب سال ۵۷ به پایان راه خود رسید؛ چرا که به هدف غایی خویش دست یافته بود. پس از پیروزی انقلاب، آن جوش و خروش اولیه برای ترویج و تأیید این خوانش از اسلام‌شناسی، فروکش کرد. ویژگی مهم دیگر این اسلام‌شناسی انقلابی، ماهیت کاملاً ایدئولوژیک آن است. این ایدئولوژی در اسلام‌شناسی انقلابی، همانند اسلام‌شناسی روشنفکری دینی (البته به شکلی متفاوت)، حضوری پررنگ دارد؛^۶ تنها در مرحله‌ی سوم و متأخر است که به تعبیر بیژن عبدالکریمی - با «پایان تئولوژی و ایدئولوژی» تا حد زیادی مواجه هستیم (عبدالکریمی، ۱۳۹۵: ۴۵).

از این رو، اسلام‌شناسی انقلابی، علی‌رغم ماهیت انتقادی و سنت‌شکنانه‌ای که از خود نشان می‌داد، کاملاً ایدئولوژیک بود. این ایدئولوژی، دست‌کم در سطح کنش زبانی، تماماً بازتاب‌دهنده‌ی یک دغدغه‌ی هنجارین و ارزش‌مدارانه بود. کنشگران اسلام‌شناسی انقلابی - چه شریعتی، چه مطهری، یا هر شخصیت دیگری - به وضوح در مقام کنش زبانی، تعلق خاطری عمیق و ریشه‌دار نسبت به اسلام - بر اساس قرائتی خاص و انقلابی - از خود نشان می‌دادند.^۷ پرسش اساسی این است که این اسلام‌شناسی انقلابی، هویت خود را در تقابل با چه چیزی تعریف می‌کرد؟ نقطه‌ی کانونی تقابل در اینجا، فقه سنتی راکد و غیرانقلابی بود که شاید قرن‌های متمادی بر تاریخ فکر، اندیشه و اجتماع شیعه حاکم بود. پس از انقلاب سال ۵۷ و جنبش‌هایی که امام خمینی (ره) منشأ آن‌ها بودند، دست‌کم تحولاتی در این فقه در سطح اجتماعی رخ داد و البته تلاش شد از بعد نظری نیز پایه‌هایی برای آن فراهم شود.

مرحله‌ی دوم اسلام‌شناسی، موسوم به «روشنفکری دینی»، نیز مجدداً دارای ویژگی تاریخی خاص خود است. این اسلام‌شناسی، بلافاصله پس از انقلاب اسلامی پا گرفت و در دهه‌های ۱۳۷۰ و ۱۳۸۰ به اوج شکوفایی خود رسید. بدین معنا که درست زمانی که آن عطش و فهم انقلابی از اسلام، با وقوع انقلاب اسلامی، ارضا شد و آن جنبه‌ی ایده‌آلیستی موجود در این حرکت به نتیجه‌ی مطلوب و آرمان خود دست یافت، مرحله‌ی بعدی آغاز

شد. در این برهه، جامعه، پژوهشگران و اندیشمندان ایرانی، به تدریج با وجوه رئالیستی و واقع‌بینانه‌ی انقلاب مواجه شدند. از همین‌جا بود که اسلام‌شناسی به سمت روشنفکری دینی متمایل گشت و دقیقاً نقطه‌ی تقابل خود را با اسلام سیاسی تعریف کرد. در اینجا، قانون تقابل تغییر می‌کند و معکوس می‌شود؛ در حالی که در اسلام‌شناسی انقلابی، قانون تقابل، اسلام سستی حوزوی بود، در گونه‌ی جدید اسلام‌شناسی روشنفکری دینی، به دلیل مواجهه با عقلانیت مدرن و تجربه‌ی زیسته‌ی انقلابی، وجوه واقع‌گرایانه‌ای که در تحقق عینی و عملی انقلاب تجربه می‌شود، زمینه‌ساز چرخش در تقابل با اسلام سیاسی شد.^۸

این مرحله‌ی دوم از اسلام‌شناسی نیز، کاملاً ایدئولوژیک است. شنونده‌ی سخنان متفکرانی چون سروش – که بسیاری از آن‌ها در مناسبت‌های مذهبی ایراد شده‌اند – اگر آشنایی قبلی با گوینده نداشته باشد، ممکن است گمان کند که یکی از علمای یا واعظان مذهبی قم یا مشهد، با گرایشی عرفانی، در حال سخن گفتن است. بیان سروش – به مثابه‌ی نمونه‌ای برجسته – کاملاً یک بیان ایدئولوژیک است؛ دست‌کم در سطح کنش گفتاری چنین می‌نماید و شدت آن نیز چشمگیر است (سروش، ۱۳۷۸: ۳۰).

ویژگی اصلی این اسلام‌شناسی روشنفکری دینی، همان واقع‌نگری، دیاننگری و مواجهه‌ی عینی با پدیده‌هاست. به عبارتی، پس از برخورد اسلام انقلابی با واقعیت‌های جهان مدرن، ناخودآگاه، خوانشی مبتنی بر عقلانیت تجربی شکل می‌گیرد. سروش در نظریه‌پردازی‌های خود، عمدتاً در پی "تجربی‌کردن" و "بشری‌کردن حداکثری" مقولاتی است که پیش از آن، کاملاً به شکلی ماورایی فهم می‌شدند، که نمونه‌ی بارز آن مقوله‌ی "وحی" است. بحث «رؤیاهای رسولانه»، خوانشی از دین در همین راستا محسوب می‌شود (بی‌نا، بی‌تا، «رؤیاهای رسولانه»).

برای روشن‌تر شدن تفاوت میان اسلام‌شناسی روشنفکری دینی و اسلام‌شناسی انقلابی، می‌توان به یک نمونه اشاره کرد. شریعتی در کتاب *جهت‌گیری طبقاتی اسلام*، رویکردی کاملاً متفاوت نسبت به بعثت پیامبر (ص) دارد؛ او بعثت را «یک انقلاب توحیدی تاریخی» می‌داند (شریعتی، ۱۳۵۹: ۶۷). فهمی که اسلام‌شناسی انقلابی از بعثت ارائه می‌دهد، یک انقلاب توحیدی تاریخی است و این با خوانش سروش از مقوله‌ی بعثت، در تقابل آشکار قرار می‌گیرد. سروش، به نحو کافی و وافی، تلاش می‌کند نشان دهد که بعثت پیامبر، نتیجه‌ی یک فرآیند تدریجی – تجربی – تاریخی بوده است؛ به این معنا که شخصیتی خاص به نام محمد بن عبدالله، پس از پشت سر گذاشتن شرایط ویژه‌ی حیاتش، در سن ۴۰

سالگی، واجد ظرفیت و معنویتی شد که فرشته‌ی وحی بر وی نازل گشت، آن هم در خواب. در تبیین سروش، تأکید وی بر مقوله‌ی "خواب" و نیز "شک‌کردن پیامبر" در خصوص وحیانی بودن آن، نقشی کاملاً محوری دارد. در واقع، سروش حداکثر تلاش خود را می‌کند تا به مقوله‌ی بعثت پیامبر، جنبه‌ای تدریجی و تجربی ببخشد، به گونه‌ای که اگر هر شخص دیگری نیز جای پیامبر بود و این مراحل را طی می‌کرد، شایستگی دریافت وحی را می‌یافت (بی‌نا، بی‌تا، «بسط تجربه نبوی»). این تبیین، کاملاً با خوانش شریعتی - که بعثت پیامبر را یک انقلاب توحیدی تاریخی می‌داند و به نظر می‌رسد به فهم عمومی و رایج مسلمانان نیز نزدیک‌تر است - تفاوت بنیادین دارد.

۲.۳ اسلام‌پژوهی آکادمیک: تمایز از روشنفکری دینی و جایگاه آن

در دوره‌ی سوم، تعامل با اسلام رویکردی کاملاً متفاوت به خود گرفت، از این رو در این پژوهش از آن با عنوان «اسلام‌پژوهی آکادمیک» یاد می‌شود.^۹ این مرحله از دهه‌ی ۸۰ شمسی به بعد در ایران تدریجاً آغاز شد؛ اگرچه پیش از آن نیز به صورت محدود، متون و تکنوگاری‌هایی در این زمینه وجود داشت، اما به عنوان یک جریان و گفتمان فکری سازمان‌یافته در اسلام‌شناسی، شاید دشوار بتوان تاریخ شکل‌گیری آن را به پیش از این دوره نسبت داد. در حقیقت، پس از نهضت گسترده‌ی ترجمه‌ی آثار شرق‌شناسی و آکادمیک غربی در ایران، به‌ویژه در گروه‌های آموزشی الهیات و حلقه‌های مطالعات اسلامی، جریانی با عنوان «اسلام‌پژوهی آکادمیک» به تدریج بالیدن گرفت. این پدیده زمانی جدی‌تر شد و به اوج خود رسید که جنبه‌ی عمومی‌تری یافت و از محافل تخصصی مطالعات اسلامی فزاینده‌تر رفت (بی‌نا، ۱۳۹۸). نقطه‌ی اوج آن، برای مثال، انتشار کتاب مکتب در فرآیند تکامل اثر سیدحسین مدرسی طباطبایی بود که به چاپ‌های متعدد رسید و سپس ممنوع شد. به تبع آن، کدیور نیز مطالبی را با عنوان «نظریه‌ی علمای ابرار» مطرح کرد و دیالوگ‌های گسترده‌ای در این حوزه شکل گرفت و منتشر شد (مدرسی طباطبایی، ۱۳۹۵: ۴۵).

این اسلام‌پژوهی آکادمیک، دو ویژگی بسیار مهم داشت که در اسلام‌شناسی‌های پیشین دیده نمی‌شد. نخست آنکه این رویکرد، به نوعی نقطه‌ی پایان «تئولوژی» و «ایدئولوژی» بود؛ نقطه‌ی پایان مواجهه‌های رتوریک، خطابی، اقناعی، پوپولیستی و ... با مطالعه‌ی اسلام؛ دست‌کم در سطح کنش‌های زبانی چنین می‌نمود. طبیعتاً، در سطح پیش‌فرض‌ها، پیش‌انگاشته‌ها و تعلقات خاطر، آن "ربط ارزشی" که ماکس وبر از آن یاد می‌کند، قابل

حذف نبود؛ اگرچه می‌توان این نقش‌آفرینی را کاهش داد، اما هرگز به صفر نمی‌رسد. اما در سطح کنش‌های زبانی، این امر محقق شد و زبان مطالعات اسلامی کاملاً توانست از سویه‌ها و گرایش‌های ایدئولوژیک درون‌دینی تهی گردد.^{۱۰}

ویژگی مهم دیگر، خصلت تاریخی - پژوهشی این اسلام‌شناسی بود که به‌طور بالقوه، این امکان را داشت که تهدیدی جدی برای «کیان اسلام» - بر اساس خوانش سنتی - ایجاد کند. در واقع، پتانسیل چالش‌مندی اسلام‌پژوهی آکادمیک، بالقوه برای اسلام سنتی، بیش از اسلام‌شناسی روشنفکری دینی بود؛ اگرچه به‌طور بالفعل و آنچه در عمل با آن مواجه می‌شویم، به‌ویژه در سطح رسانه‌ای و عمومی، تقابل‌ها و هشدارهای بیشتری در خصوص اسلام‌شناسی روشنفکری دینی وجود دارد. مسئله این است که اسلام‌پژوهی آکادمیک، نگاهی کاملاً تاریخی دارد؛ یعنی شناخت دین با رویکردی غیرتجویزی و برون‌دینی، به مثابه‌ی پدیده‌ای که در تاریخ ظهور کرده و به تدریج در طول زمان دستخوش تحول و تطور شده است.

هنگامی که قرار است آنچه به عنوان «کیان اسلام» فهمیده می‌شود - مثلاً در چارچوب کلام و فقه شیعی - مورد انتقاد قرار گیرد، این انتقاد می‌تواند به دو صورت انجام پذیرد. شکل اول، می‌تواند بر اساس "عقلانیت تجربی" باشد، آنگونه که در اسلام‌شناسی روشنفکری دینی شاهد آن هستیم. بدین معنا که تلاش می‌شود بر پایه‌ی عقلانیت و تجربه‌ی دوران مدرن نشان داده شود که آنچه از اسلام عرضه می‌شود - مثلاً در مقوله‌ی حجاب - در تضاد با این عقلانیت و تجربه‌ی زیسته است، از این رو باید خوانش متفاوتی از اسلام ارائه شود. این یک نگاه انتقادی چالش‌برانگیز است، اما بنیادین نیست؛ زیرا همواره آن ایدئولوژی و الهیات دینی، پاسخی روشن به این چالش و انتقاد داشته و خواهد داشت و گفتمان روشنفکری دینی به سهولت نمی‌تواند از پس این پاسخ برآید. این پاسخ معمول، آن است که دین یک امر ثابت و حیانی است و بر اساس مراتب استدلالی نشان داده شده که خدایی وجود دارد و خدا خواسته‌ها و احکامی ثابت دارد. پذیرش وجود مولا و رب و قرار گرفتن انسان در مقام تعبد و بندگی، مستلزم پذیرش اوامر مولا و رب و اطاعت عقلایی از آن‌هاست، فارغ از اقتضائات عرصه‌ی مدرن و زندگی نوین. کسی که این الهیات را پذیرفته و باور الهی دارد، همواره در ذهن خود برای این‌گونه سؤالات پاسخی روشن بدین شکل دارد. اصولاً ایمان دائر مدار «یؤمنون بالغیب» است؛ (بقره/۳) در حقیقت، بنیان دینداری مبتنی بر باور به غیب است و چیزهایی که اساساً نادیدنی و ناشنیدنی هستند؛ پس وقتی

اساس و مدخل دینداری کاملاً متافیزیکی است، به طریق اولی اجزا و مؤلفه‌های آن نیز چنین ویژگی‌ای دارند و این برای همه‌ی ایمانیان شناخته‌شده و روشن است. بنابراین، کسی که وارد حوزه‌ی دینداری شده است، اساساً وارد حوزه‌ی تعبد و الهیات شده و تا حد زیادی به‌طور ناخودآگاه، این عقلانیت مدرن، تجربی و فیزیکی بشری را کنار نهاده و در اصطلاح، بیرون در رها کرده و سپس وارد شده است. پس اصولاً طرح چنین انتقادی برای فردی که عقلانیت تجربی و بشری را بیرون در رها کرده و سپس وارد دین شده، بی‌معنی است، یا دست‌کم یک نقد بنیادین نیست.

اما شکل دوم نقد، می‌تواند بر اساس نگاه تاریخی باشد. زمانی که درباره‌ی حجاب، عقاید شیعی و کلام اسلامی بحث می‌شود، منتقد می‌تواند به‌جای اینکه از منظر یک روشنفکر دینی، قائل به ضرورت تغییر خوانش دین بر اساس اقتضائات عصر مدرن شود، بحث را معطوف به فهم درست دین در شکل واقعی و تاریخی‌اش کند. چنین منتقدی می‌خواهد نشان دهد که بر اساس نگاه تاریخی اسلام‌پژوهی آکادمیک، مقوله‌ی حجاب، مقوله‌ی عصمت، مقوله‌ی علم امام، مقوله‌ی ارث و ... در عصر اولیه‌ی اسلام و از منظر شارع و پیامبر را می‌توان به گونه‌ای دیگر فهم کرد. به عبارت دیگر، نشان دهد که فی‌المثل خود پیامبر چنین نگاهی به حجاب نداشته است و چنین پوشش و خوانشی از حجاب، محصول تطور تاریخی و فرهنگی دین است. در اینجا، اسلام سستی پاسخی از پیش تعیین‌شده و معرفت‌شناختی برای منتقد ندارد. پس در سطح بالقوه و بنیادین، اسلام‌پژوهی آکادمیک می‌تواند چالش‌های جدی‌تری برای اسلام سستی ایجاد کند.

در عمل نیز، نشانه‌هایی از درک بنیادین انتقادات تاریخی نسبت به انتقادات عقلانی و تجربی توسط جامعه‌ی مؤمنان به چشم می‌آید. برای نمونه، در مواجهاتی که با کتاب مکتب در فرآیند تکامل صورت گرفت، افرادی وارد عرصه شدند و خود را مسئول پاسخگویی دیدند که پیش از آن در قبال روشنفکری دینی، چندان جدی نبودند یا احساس خطر نمی‌کردند؛ به اصطلاح، ادعاهای روشنفکری دینی را «سالبه به انتفای موضوع» می‌دانستند. این کنشگری جدید به این دلیل بود که دعوت به ترمیم و تعدیل عقاید و احکام اسلامی، نه از منظر ضرورت تطبیق با اقتضائات عقلی و تجربی، بلکه از منظر تردید در فهم صحیح دین تاریخی، آن‌گونه که بوده است، صورت می‌گرفت (مدرسی طباطبایی، ۱۳۹۵: ۴۵).

اما در مجموع، گرچه اسلام‌پژوهی آکادمیک از لحاظ بنیادین و بالقوه، ظرفیت چالش‌آفرینی بیشتری برای اسلام سستی دارد، ولی عملاً و در سطح فعلیت و عموم جامعه

چنین چیزی محسوس نیست. به نظر نگارنده، دلیل آن، همان ماهیت غیررتوریک، غیرخطابی و غیراقناعی اسلام‌پژوهی آکادمیک است. این نوع از اسلام‌پژوهی، ماهیتاً به دنبال ایجاد یک نقطه‌ی عطف و یک نقطه‌ی چرخش فکری نیست و ضرورتاً یک رویکرد انتقادی و کاملاً براندازنده نسبت به سنت قبلی ندارد. برای نمونه، شاید در میان نتایج یک پژوهش آکادمیک، مواردی باشد که در تأیید خوانش اسلام سستی باشد و صرفاً برخی از آن نتایج، جنبه‌ی انتقادی داشته باشد و برخی دیگر نیز کاملاً جدید باشد؛ یعنی خوانش اسلام سستی در خصوص آن‌ها تاکنون سکوت کرده است. لذا، ویتترین و صورت بیرونی اسلام‌پژوهی آکادمیک، یک رویکرد انتقادی با استفاده از ابزارهای رتوریک و خطابی - آن‌گونه که در اسلام‌شناسی روشنفکری دینی وجود دارد - نیست. از این رو، این ظرفیت در سطح عمومی و عملی کمتر محسوس است.

۳.۳ اسلام‌پژوهی آکادمیک در میانه‌ی الهیات و جامعه‌شناسی

اسلام‌پژوهی آکادمیک، دقیقاً در نقطه‌ی میانه‌ی الهیات و جامعه‌شناسی قرار می‌گیرد. «الهیات» در زبان فارسی، ترجمه‌ای از واژه‌ی لاتین "Theology" است. «الهیات» بهترین معادل فارسی برای "تئولوژی" است؛ اگرچه گاهی نیز به عنوان "کلام" یا حتی "فقه" در زبان عربی ترجمه شده است.^{۱۱} البته، برگردان "تئولوژی" به "کلام اسلامی" در زبان فارسی و عربی، برگردان چندان دقیقی نیست. آنچه ما از "کلام" می‌فهمیم، عمدتاً یک بخش عقلانی و نظام‌مند از الهیات است. الهیات را می‌توان مجموعه‌ای از عقاید و باورمندی‌هایی دانست که مؤمنان هر دینی دارند. البته در همین تقریر نیز برخی تردید جدی دارند و "الهیات" را اصطلاحی مخصوص نظام خداشناسی تثلیثی مسیحی می‌دانند که هیچ مصداق و معادلی نه در اسلام و نه حتی در یهودیت ندارد (Bostani, 2021: 135-151) با صرف‌نظر از این دقت‌نظر اخیر، دست‌کم این روشن است که الهیات ضرورتاً آن سامان‌مندی، ساختار و عقلانیتی که در کلام اسلامی جاری و ساری است را ندارد. دقیقاً به همین دلیل است که برخی مترجمان غربی، در ترجمه‌ی "کلام اسلامی"، آن را با عنوان «الهیات نظام‌مند اسلامی» (Islamic systematic theology) معرفی کرده‌اند. از سوی دیگر، بسیاری از نویسندگان غربی نیز، وقتی مرادشان "کلام" بوده، دقیقاً اصطلاح "کلام" را در متن یا عناوین آثار خود به کار برده‌اند و از "تئولوژی" استفاده نکرده‌اند.^{۱۲}

اما ادعای اصلی نگارنده این است که نقطه‌ی شکاف میان الهیات و جامعه‌شناسی، همین اسلام‌پژوهی آکادمیک است. اینکه این شکاف وجود دارد و بی‌توجهی جدی - چه آگاهانه و چه ناآگاهانه - از سوی گفتمان جامعه‌شناسی به آن صورت می‌گیرد، در مباحثاتی که چندی پیش در فضای مجازی بازتاب داشت، به وضوح مشاهده می‌شد.^{۱۳} مقصود از این «وضعیت میانه» و «وجود شکاف» آن است که اسلام‌پژوهی آکادمیک - در حالی که به شدت بالیده، پرورش یافته و به کمال رسیده است - قادر به پر کردن این شکاف است. منظور این است که به این سنت بالیده و پرورش‌یافته، توجه کافی و وافی صورت نگرفته و عمدتاً، هوشمندان یا ناآگاهانه، از آن گذر شده است.

چندی پیش بحثی میان شیخ جعفر سبحانی و حسن محدثی در فضای مجازی درگرفت که می‌توان از آن به عنوان مباحثات میان «شیخ» و «جامعه‌شناس» یاد کرد (کدیور، ۱۳۹۸). از یک سو با یک الهی‌دان روبه‌رو هستیم و از سوی دیگر با یک جامعه‌شناس؛ و آنچه در این میان، مورد بی‌توجهی و غفلت واقع می‌شود، دقیقاً همان اسلام‌پژوهی آکادمیک است. پرداختن به جزئیات این بحث دوجانبه میان شیخ و جامعه‌شناس ضروری نیست؛ آنچه کاملاً آشکار است، وجود همین نقطه‌ی شکاف است. نکته‌ی درخور تأمل اینجاست که هر دو طرف - و نه فقط یک طرف - انگیزه‌ی کافی و وافی برای نادیده گرفتن این نقطه‌ی میانه را داشته و دارند. در اینجا، جدال میان «اسلام فرهنگ» و «اسلام عقیده» بود. هنگامی که مبنای جدال، این دوگانه قرار می‌گیرد، طبیعتاً جامعه‌شناس که در سویی «اسلام به مثابه‌ی فرهنگ» قرار دارد - یا دست‌کم مدعی است که وقتی از اسلام سخن می‌گویید، از اسلام به مثابه‌ی یک امر فرهنگی سخن می‌گویید - تلاش می‌کند تقابل خود را با هر آنچه در مقابلش قرار دارد - به مثابه‌ی «اسلام عقیده» - تشدید کرده و به دوقطبی‌سازی بپردازد. اگر جامعه‌شناس بپذیرد که پدیده و واقعیت میانی‌ای به نام اسلام‌پژوهی آکادمیک وجود دارد که در عین اینکه جامعه‌شناسی نیست، اما در عین حال الهیات و اسلام‌شناسی سستی هم نیست و رویکردی برون‌دینی دارد، در این صورت، جامعه‌شناس برای این دوقطبی‌سازی و کوبیدن سویی مقابل، دچار چالش و دشواری می‌شود. متأسفانه، جالب است که اکثر جامعه‌شناسان در مواجهه با مقوله‌ی اسلام و اسلام‌شناسی - خواه آگاهانه یا ناآگاهانه و زیرکانه - تلاش می‌کنند تا از یک سو، اسلام‌شناسی و هر نوع مطالعه‌ی اسلام را به اسلام‌شناسی سستی تقلیل دهند و از سوی دیگر وانمود کنند که هر نوع مطالعه‌ی برون‌دینی و غیرایدئولوژیک اسلام، ناگزیر از منظری جامعه‌شناختی خواهد بود و هر

رویکردی به مطالعه‌ی اسلام، خارج از سنت و گفتمان جامعه‌شناسی، ناگزیر ایدئولوژیک و تئولوژیک خواهد بود. این رویکرد، سنت اسلام‌پژوهی آکادمیک را که در واقع نسبتی با گزاره‌های درون‌دینی و ایدئولوژیک ندارد و خاستگاهش نیز غرب بوده است، نادیده می‌گیرد.^{۱۴}

در سویی دیگر، اسلام سستی یا اسلام فقهاتی قرار دارد که مبتنی بر "اوتوریت" سازمان روحانیت است. این اوتوریت نیز بالطبع، انگیزه‌ی کافی و وافی برای نادیده گرفتن این نقطه‌ی میانه، یعنی اسلام‌پژوهی آکادمیک، را دارد. به طور اولیه مشخص است که پذیرش جایگاه اسلام‌پژوهی آکادمیک به معنی پذیرش یک بدیل، رقیب و یک خوانش متفاوت از اسلام است که خارج از حیطه‌ی دسترسی و توانمندی اسلام‌شناس سستی است.

۴.۳ تمایز اسلام‌پژوهی آکادمیک از رویکرد جامعه‌شناختی به اسلام

شایسته است درباره‌ی نسبت نگاه جامعه‌شناختی به اسلام با رویکردی که اسلام‌پژوهی آکادمیک به مطالعه‌ی اسلام دارد، توضیح داده شود. در گفتمان جامعه‌شناسی، معمولاً با یک دوگانه‌ی محوری روبه‌رو هستیم. کسی که قصد دارد در جامعه‌شناسی تأثیرگذار باشد و ایده‌پردازی کند، باید در دوگانه‌ی «سستی/انتقادی» کشگری کند. یعنی یک سنت یا یک نگاه و برداشت و نظریه‌ی سستی وجود دارد و جامعه‌شناس می‌باید یک دیدگاه انتقادی و یک نظریه‌ی جدید را در نسبت با آن ارائه کند. این رویکرد در گفتمان و نگاه جامعه‌شناسی کاملاً ریشه‌دار است. طبیعتاً کسی که با نگاه جامعه‌شناختی به الهیات یا اسلام می‌نگرد، همچنان در پی کاربرد این دوگانه است. از این رو، ادعای او این است که یک کار جذاب و نو در مواجهه با اسلام، ضرورتاً باید ویژگی و خصیصه‌ی انتقادی داشته باشد.

اما در اسلام‌پژوهی آکادمیک وضعیت چگونه است و تأکید بر چه چیزی قرار دارد؟ دوگانه‌ی محوری در اسلام‌پژوهی آکادمیک، دوگانه‌ی «تجویزی/توصیفی» است، به جای اینکه همانند جامعه‌شناسی، محوریت با دوگانه‌ی «سستی/انتقادی» باشد. در اسلام‌پژوهی آکادمیک – دست‌کم در فضای ایران – مسأله‌ی اول این است که پژوهشگر با فاصله گرفتن از نگاه تجویزی و درون‌دینی، تلاش می‌کند تا صرفاً با یک نگاه توصیفی و پدیدارشناختی به مطالعه‌ی اسلام بپردازد. در اینجا، بنا بر ورود به بحث‌های درازدامن و ملال‌آور "دانش و ارزش" و "هنجارمندی" نیست؛ آنچه قطعی و روشن است، آن است که مقوله‌ی ایدئولوژی و مقوله‌ی هنجارمندی، دست‌کم در سطح کنش‌های زبانی، می‌تواند به

صفر برسد، حتی اگر در سطوح دیگر همچون پیش‌فرض‌ها، پیامدها و ... چنین نباشد. بدین معنا که اگر پژوهشگری گزارش علمی یا گزاره‌ای را که در فضای آکادمیک تولید شده است - چه در دیسپلین تاریخ، چه جامعه‌شناسی یا دیسپلین دیگری - بخواند، هیچ نوع برداشتی درباره‌ی هنجار، عقیده و باور تولیدکننده‌ی آن ندارد؛ به دیگر سخن، گزاره‌ی توصیفی که در فضای آکادمیک تولید می‌شود، گزاره‌ای است که صرفاً بر «هست‌ها» دلالت دارد و نه «بایدها»؛ حتی اگر تولیدکننده‌ی آن گزاره در ذهن خود بایدهایی را مد نظر داشته است، آن گزاره در سطح بروز زبانی، هیچ دلالتی بر آن «بایدها» ندارد (عبدالکریمی، ۱۳۹۵).^{۱۵}

لذا، دوگانه‌ی محوری که دغدغه‌ی اصلی اسلام‌پژوهی آکادمیک، به‌خصوص در ایران، است، دوگانه‌ی «تجویز/توصیف» است. ملاک این تجویز و توصیف هم، در سطح کنش‌های زبانی - گفتاری یا نوشتاری - مد نظر قرار می‌گیرد، چرا که صرفاً در این سطح است که فی‌الواقع می‌توان هنجارمندی و ارزش‌دوری را به صفر رساند. پس تأکید اسلام‌پژوهی آکادمیک بر این است که کار پژوهشی و برون‌داد پژوهشی، نباید درون‌دینی و تجویزی باشد، بلکه باید توصیفی و پدیدارشناختی باشد. البته، این نگاه توصیفی می‌تواند انتقادی باشد یا نباشد؛ دقیقاً نقطه‌ی تمایز اینجاست که "توصیفی بودن" مفهومی است اعم از "انتقادی" یا "غیرانتقادی". اگر پژوهشی و کاری تولید شود که غیرایدئولوژیک است، ضرورتاً به این معنا نیست که انتقادی هم باشد و نسبت به سنت موضع انتقادی داشته باشد. شاید یکی از دلایلی که جامعه‌شناسی چندان به اسلام‌پژوهی آکادمیک رغبتی نشان نداده است، همین است. دوگانه‌ی «انتقادی/سنتی»، دوگانه‌ای جذاب و قابل دفاع است، اما مهم‌تر از آن، ویژگی رتوریک، خطابی و اقناعی است که به دلیل آن وجهه‌ی انتقادی در جامعه‌شناسی نهفته است و ضرورتاً در دوگانه‌ی «توصیف/تجویز» وجود ندارد.

این دقیقاً ویژگی اسلام‌پژوهی آکادمیک - به‌خصوص در ایران - است که ضرورتاً انتقادی نیست. اصولاً قرار نیست که هر جا غیرایدئولوژیک و غیرتجویزی بود، ضرورتاً جنبه‌ی انتقادی هم داشته باشد؛ شاید موضوع و موضعی که به صورت توصیف غیرتجویزی بررسی می‌شود، نسبت به سنت، موضعی خشی یا ساکت داشته باشد. همین امر است که سبب می‌شود گفتمان اسلام‌پژوهی آکادمیک، ماهیتی غیررتوریک و غیرخطابی داشته باشد و آن تالو و درخششی که در نظریه‌پردازی‌های انتقادی جامعه‌شناختی وجود دارد، در این سو کمتر دیده شود.

۴. پیامدهای تعامل جامعه‌شناسی با نسخه تاریخ گذشته اسلام‌شناسی

متأسفانه، گفتمان جامعه‌شناسی، پس از گذشت چندین دهه، همچنان درگیر دیالوگ با نسخه‌های تاریخ گذشته‌ی اسلام‌شناسی - یعنی اسلام‌شناسی انقلابی و اسلام‌شناسی روشنفکری دینی - است و همچنان به مطالعات عصر مدرن در حوزه‌ی اسلام، قرآن و تشیع، بی‌توجهی می‌کند. اینکه چرا گفتمان جامعه‌شناسی و حتی جامعه‌شناسی دین، خود را از مراجعه به چنین پژوهش‌های دقیق و فاخری بی‌نیاز می‌بیند، بحث مستقلاً است. در گام اول می‌باید به این پرسش بنیادین پاسخ گفت که سبب آن "ندانستن"، "نخواستن" یا "نتوانستن" است، یا ترکیبی از این هر سه؟ آنچه از تجربه‌ی تعامل با دغدغه‌مندان حوزه‌ی جامعه‌شناسی استنتاج می‌شود، این است که دلیل اصلی آن، عدم آگاهی از گستره و کیفیت مطالعات اسلام‌پژوهی با رویکردهای برون‌دینی و تاریخی در سطح جهان و ایران است. طبیعتاً این عدم آگاهی، به نوبه‌ی خود، عامل "نخواستن" و "نتوانستن" نیز خواهد بود.

می‌توان پیامدهای تداوم این دیالوگ با نسخه‌ی تاریخ گذشته‌ی اسلام‌شناسی را نشان داد. البته این دیالوگ در دوره‌ی خودش، مثبت و سازنده بوده است، اما هنگامی که تا دوره‌ی کنونی ادامه پیدا می‌کند، نقش شریعتی از یک عنصر سازنده و پیوندی، به نقطه‌ی گسست، انسداد و بن‌بست تبدیل می‌شود. پیامد آن این خواهد بود که با خوانش‌های قابل تأملی از اسلام روبه‌رو می‌شویم؛ البته مراد از این تأمل برانگیز بودن، از نقطه‌نظر خوانش سنتی از اسلام نیست، بلکه منظور از منظر مرحله‌ی سوم، یعنی اسلام‌پژوهی آکادمیک است. در واقع می‌باید مجدداً تأکید شود که مراد، نقد شریعتی از نگاه یک اسلام‌شناس سنتی نیست. چنین بحث‌هایی سال‌ها پیش صورت گرفته است و به هر روی، تقابل‌هایی که حوزه و روحانیت با شریعتی داشته‌اند، در جای خود، مفصلاً بحث و بررسی شده است.^{۱۶}

در اینجا تبیین خواهد شد که تداوم دیالوگ با نسخه‌ی تاریخ گذشته‌ی اسلام‌شناسی، چه چالش‌ها و مسائلی را از منظر اسلام‌پژوهی آکادمیک و یا حتی همان اسلام‌شناسی روشنفکری دینی - همان‌طور که درباره‌ی بحث بعثت اشاره شد - ایجاد می‌کند. نگاه شریعتی در کتاب جهت‌گیری طبقاتی/اسلام، متأثر از تجربه‌ی زیسته‌ی وی است. او از یک سو در تقابل با فئودال‌های مسلمان یا حاجی‌بازاری‌ها قرار دارد و از سوی دیگر در تقابل با ساختار روحانیت، و به‌طور کلی متأثر از آن نگاه‌های مارکسیستی و به‌خصوص سوسیالیستی است، یا آن گرایشی که از آن به عنوان «خدایپرستان سوسیالیست» یاد شده است (آقاجری، ۱۴۰۰؛ فاضلی، بی‌تا).

شریعتی در کتاب جهت‌گیری طبقاتی/اسلام می‌گوید:

اسلام برخلاف روح و بینش سنتی مذهبی و مذهبی‌ها که ساخته روحانیت و روحانیون است، تکامل معنوی و اخلاقی انسان را نه تنها در خلاف جهت پیشرفت مادی و اقتصادی و مسیر رفاه و برخورداری نمی‌داند، حتی با بیگانگی و بی‌اعتنایی و بی‌تفاوتی نسبت بدان دعوت خویش را عنوان نمی‌کند؛ بلکه رفاه اقتصادی و برخورداری و پیشرفت مادی را یکی از نتایج طبیعی و حتمی تبعیت از ایدئولوژی خدایی خویش می‌شمارد: "ولوان اهل القرى آمنوا و اتقوا لفتحنا علیهم برکات..." بنابر این، تکیه‌ی اسلام بر اقتصاد به‌همان اندازه‌ای است که سوسیالیست‌های مادی و حتی اکونومیست‌ها؛ اما اختلاف بر سر زاویه‌ی دید هر کدام است نسبت بدان. که اینان آن را هدف می‌گیرند و اسلام اصل (شریعتی، ۱۳۵۹: ۷۰-۷۱).

شریعتی در این کتاب، دوگانه‌ای را به عنوان «اسلام عقیده» و «اسلام فرهنگ» در یک فضای تجویزی و ایدئولوژیک و با گرایش به «اسلام عقیده» و به اصطلاح «گوهر اسلام» مطرح می‌کند. شریعتی بر این باور است که بدین ترتیب، بی‌درنگ «اسلام عقیده»، بدل می‌شود به «اسلام فرهنگ»، یعنی سازمان و نظام دیوان‌سالاری و روحانیتی که در طول تاریخ شکل گرفته است (شریعتی، ۱۳۵۹: ۶۷).

پیش‌تر به بحث‌هایی که بین شیخ و جامعه‌شناس (جعفر سبحانی و حسن محدثی) در گرفته بود، اشاره شد. نقطه‌ی کانونی این بحث‌ها، درباره‌ی همین «اسلام عقیده» و «اسلام فرهنگ» بود. چالش اینجا بود که آن گفتمان سنتی فقهاتی، صرفاً درباره‌ی «اسلام عقیده» سخن می‌گفت، اما جامعه‌شناس درباره‌ی اسلام به مثابه‌ی یک پدیده‌ی فرهنگی در آن وضعیت عینیت‌یافته و زیسته شده‌ی جامعه سخن می‌گوید که ضرورتاً با اصالت دینی و وحیانی اسلام، ارتباطی ندارد. حال، در این میان، شریعتی در حال ایفای چه نقشی است؟ در این بیان، شریعتی در جایگاه شیخ جعفر سبحانی قرار گرفته است؛ بدین معنا که شریعتی در اینجا همان ایده‌ای را دنبال می‌کند که سبحانی مطرح می‌کند و از «اسلام عقیده» دفاع می‌کند و «اسلام فرهنگ» را به چالش می‌کشد. پس این برون‌داد دیالوگ با یک نسخه‌ی تاریخ‌گذشته از اسلام‌شناسی است؛ هنگامی که جامعه‌شناس با یک نسخه‌ی تاریخ‌گذشته از اسلام‌شناسی دیالوگ می‌کند، نتیجه آن خواهد بود که ناخودآگاه در موضعی قرار می‌گیرد که می‌باید از آن دفاع کند، اما گویی بر اساس آن خوانش انقلابی می‌باید به آن حمله نیز بکند.

فارغ از این وضعیت پارادوکسیکال که جامعه‌شناسان دلبسته به شریعتی در آن قرار می‌گیرند، در بررسی تحلیلی دیدگاه شریعتی، نخست می‌باید گفت که اصل مقوله‌ی نظام طبقاتی در اسلام، از منظر اسلام‌پژوهی آکادمیک، در معرض پرسش قرار می‌گیرد. آیا امکان دارد به اسلامی که در سده‌ی اول هجری شکل گرفته، در چهارچوب یک نظام طبقاتی اقتصادی نگرست یا می‌باید گفت «لا طبقه فی الاسلام» (سعاد جلال، ۱۹۶۵)؟ البته نه از منظری تجویزی، بلکه با نگاهی توصیفی - تاریخی. به نظر می‌رسد چنین مقوله‌ای اساساً قابل تطبیق بر جامعه‌ی صدر اسلام نیست. پس پرسش‌های قابل تأمل این خواهد بود که: آیا خوانش طبقاتی داشتن از اسلام، امکان‌پذیر است؟ بحث طبقه و نظام تولید، اصالتاً یکی از بنیان‌های بحث مارکس است. آیا نظام تولید همان نظام اقتصادی است؟ در صدر اسلام چه نظامی وجود داشته است؟ نظام مبادله‌ای بوده است یا نظام تولید؟ آیا طبقه‌ی کارگر داشتیم؟ آیا طبقه‌ی بورژوا داشتیم؟

رویکرد اسلام‌پژوهی آکادمیک، یک رویکرد تاریخی، رئالیستی و اونتولوژیک است. اگر نقطه‌ی عزیمت را اقتصاد یا جامعه‌شناسی مدرن قرار دهیم، دچار لغزش روش‌شناختی شده‌ایم. در اسلام‌پژوهی آکادمیک، نخستین اشتباه این است که کسی به دنبال الگوهای اقتصادی یا طبقاتی برود. اصل اینکه تلاش شود تا این الگو بر گفتمان و الهیات کهن اسلامی تطبیق داده شود، چالش‌برانگیز است. اینجاست که نقطه‌ی افتراق اسلام‌پژوهی آکادمیک و جامعه‌شناسی روشن‌تر می‌شود. اینکه یک جامعه‌شناس با یک نگاه مدرن و یک الگوی از پیش ساخته، تلاش کند تا آن را بر یک جامعه‌ی کاملاً بدوی تطبیق دهد، کاملاً چالش‌برانگیز است. اگر هم قرار باشد از الگویی استفاده شود، می‌باید از الگوهای انسان‌شناختی، به‌خصوص نظریات مربوط به مطالعه‌ی جوامع بدوی، استفاده شود. یک الگوی انسان‌شناختی، برخلاف این نگاه جامعه‌شناختی از بالا به پایین و استعلایی، تلاش می‌کند با نگاهی همدلانه و از درون، آن جامعه‌ی بدوی و نظامش را آن گونه که بوده است، در همان افق تاریخی درک کند.^{۱۷} در هر صورت، از منظر اسلام‌پژوهی آکادمیک، در گام نخست با شماری از انگاره‌ها روبه‌رو هستیم: فقر، غنا، ثروت، برکت، رزق و کفاف و ... که می‌باید به‌صورت تاریخی درک و بررسی شوند.^{۱۸}

برای نمونه، در آیه‌ای که شریعتی از آن استفاده می‌کند و بدان استناد می‌جوید، مفهوم «برکت» به کار رفته است. اگر با یک رویکرد «تاریخ انگاره‌ای»^{۱۹} «برکت» را بررسی کنیم، درمی‌یابیم که انگاره‌ی «برکت»، اساساً یک مفهوم اقتصادی ماتریالیستی نیست، بلکه کاملاً

متافیزیکی است. به این معنا که در قرآن و بافت صدر اسلام، شاهی یافت نمی‌شود که نشان دهد انگاره‌ی «برکت» یک مفهوم اقتصادی است و ناظر بر بهره و افزوده‌ی مادی است. «برکت» در عربی و گفتمان عصر نزول قرآن، کاملاً یک مفهوم متافیزیکی دارد. برکت، افزوده یا بهره‌ای است که در صحنه‌ی زندگی این دنیایی، متریالیتی ندارد و قابل درک نیست و در واقع بهره بردن از یک چیز به شکل بهینه است، به شکلی که بیش از آنچه انتظار می‌رود خواهد بود.

۵. بازخوانی برخی انگاره‌های اقتصادی در متون اسلامی به مثابه یک نمونه

هنگامی که به متون اسلامی، اعم از قرآن و روایات، مراجعه می‌شود و مجموع این‌ها در کنار هم قرار گرفته و سپس با نگاهی هرمنوتیکی و تاریخی مورد مطالعه قرار می‌گیرند، آشکار می‌شود که ارائه‌ی یک خوانش یکپارچه از انگاره‌های «فقر»، «غنا»، «ثروت» و ...، آنگونه که شریعتی در پی آن است، اصولاً امکان‌پذیر نیست. مطالعه‌ی متون اسلامی با نگاه اسلام‌پژوهی آکادمیک نشان می‌دهد که این متون، یک رویکرد کاملاً سوژکتیو (ذهنی) به این انگاره‌ها را ترسیم می‌کنند. بدین معنا که «فقر» و «غنا»، به مثابه‌ی دو پدیده‌ی کاملاً ابژکتیو (عینی) و جدا از ذهنیت‌ها و موقعیت‌های سوژه‌ها، ترسیم نشده‌اند. در گزارش‌های اسلامی، این انگاره‌ها به مثابه‌ی پدیدارهایی که مرتبط با وجه سوژگی و تاریخی انسان هستند، معرفی شده‌اند. انسان فقیر و غنی، در چارچوب شرایط و ذهنیت‌ها بررسی شده‌اند و با یک رویکرد ذات‌گرایانه در مواجهه با مقوله‌هایی همچون «فقر» و «غنا» روبه‌رو نمی‌شویم. به دیگر سخن، بازخوانی اسلام – با نگاهی تاریخی – نشان می‌دهد که متون اسلامی به هیچ عنوان، مواجهه‌ای ایده‌آلیستی با این پدیده‌ها – آنگونه که در خوانش شریعتی وجود دارد – ندارند.

اگر بخواهیم گزارشی حداقلی از وضعیت مواجهه‌ی متون اسلامی با این انگاره‌های اصطلاحاً اقتصادی ارائه دهیم، پنج گونه مواجهه وجود دارد:

۱. فقر ستوده: جایی که فقر مدح شده است: «الفقر فخری» (فقر مایه افتخار من است) (مجلسی، ۱۴۰۳، ۶۹: ۴۹)؛ یا اینکه گزارش شده که در روز قیامت فقرا اولین گروهی هستند که وارد بهشت می‌شوند و یا برخی گزارش‌های دیگر.

۲. فقر نکوهیده: جایی که مواجهه با فقر منفی است: «کاد الفقر ان یكون کفرا» (نزدیک است که فقر به کفر بینجامد) (صدوق، ۱۳۶۲: ج ۱، ص ۱۲)؛ ترجمه‌ی روان‌تر آن این است که نزدیک است که فقر، معنایی جز کفر نداشته باشد.

۳. غنای ستوده: درباره‌ی غنا و ثروت نیز گزارش‌هایی وجود دارد که به جنبه‌های مطلوب داشتن روزی فراخ برای بهره‌مندی و توسعه‌ی بر عیال و خانواده اشاره می‌کند (ابن اشعث، بی‌تا: ۱۵۵).

۴. غنای نکوهیده: گزارش‌هایی نیز وجود دارد که نسبت به ثروت و غنا رویکرد سلبی دارد مانند آیه‌ی کنز؛ (توبه: ۳۴) یا مثلاً اینکه در روز قیامت، فقرا قبل از توانگران وارد بهشت می‌شوند (مجلسی، ۱۴۰۳، ۶۹: ۲۶، ۴۸).

۵. کفاف: گزارش‌های دیگری نیز درباره‌ی «کفاف» داریم — که کمتر بدان توجه شده است — و در واقع وضعیتی میانه‌ی فقر و غناست که انسان نه کم می‌آورد و نه افزوده‌ای برایش باقی می‌ماند. فرد همان قدری که درآمد دارد، به همان میزان هم مصرف دارد؛ این وضعیت بسیار ستوده شده است و گزارش شده بندگان خاص خدا در این موقعیت قرار می‌گیرند (مجلسی، ۱۴۰۳، ۶۹: ۵۶-۶۲).

اگر در مواجهه با این موارد، پرسشی مبنی بر اینکه: آیا فقر خوب است؟ یا غنا؟ یا کفاف؟ مطرح شود، این نوع پرسش، راهگشای فهم نادرست متون اسلامی است. اینگونه فهم‌ها یا پرسش‌ها، تنها در چارچوب‌های محدود و بسته‌ی اسلام‌شناسی انقلابی یا حتی روشنفکری دینی معنا پیدا می‌کند. این نوع پرسش‌ها بر اساس یک رویکرد ایده‌آلیستی به سنت اسلامی صورت می‌گیرد، در حالی که فهم درست تاریخ و سنت اسلامی، حاکی از یک رویکرد کاملاً رئالیستی و هستی‌شناختی به این مقوله‌هاست (پاکتچی و همکاران، ۱۳۹۸، «بازتفسیر...»: ۲۵-۴۸).

در توضیح می‌باید گفت مواجهه‌ی ذات‌انگارانه با پدیده‌های پیش‌گفته، نادرست است. این مقوله‌ها را نمی‌توان در چارچوب یک تک‌گزاره فهم کرد، بلکه می‌باید همواره آن‌ها را در قالب بافت کلی گزارش‌هایی که درباره‌ی فقر، غنا و کفاف و ... در قرآن و روایات وجود دارد، فهم کرد. هنگامی که این مقوله‌ها در بافت موقعیتی و زبانی خود دیده می‌شوند، کاملاً روشن می‌شود که اسلام درباره‌ی خود فقر و ذات فقر فی‌نفسه، دیدگاه و موضعی ندارد. دیدگاه اسلام کاملاً یک دیدگاه هستی‌شناختی نسبی است. این نسبییت با چه چیزی

برقرار می‌شود؟ نخست آنکه این فقر و غنا در چه کسی قرار دارد؟ دوم اینکه این فقر و غنا این‌دنیایی است یا آن‌دنیایی؟ سوم اینکه این فقر و غنا در مقام مطالبه است یا در مقام تحقق عینی است؟ یعنی سه امر نسبی و موقعیتی در اینجا وجود دارد:

۱. این فردی که پدیده‌ی فقر و غنا در او حلول پیدا کرده و قرار گرفته، چه کسی است؟

۲. داوری درباره‌ی وضعیت دنیایی اوست یا وضعیت آخرتی؟

۳. پدیده‌های فقر و غنا بالفعل محقق و عینیت یافته هستند یا اینکه فرد در مقام دعاگویی و طلب کردن فقر یا غنا است؟

بررسی این پدیده‌ها در بافت موقعیتی متون و گزارش‌های اسلامی نشان می‌دهد که: هنگامی که به مقوله‌ی فقر به مثابه‌ی یک امر این‌دنیایی نگاه می‌شود، فقر می‌تواند ظرفیت‌ها و زمینه‌هایی را ایجاد کند که فرد به سادگی و سرعت از مسیر حق منحرف شود؛ از این رو، فقر به این معنا ناپسند است. دقیقاً به همین دلیل، کسی که قصد دعا و طلب وضعیت دنیایی بهتر را دارد، نباید طلب فقر کند. اما از سوی دیگر، هنگامی که فقر به مثابه‌ی امری که در فردی محقق شده و به فعلیت رسیده است بررسی می‌شود، اگر آن فرد توانسته باشد با سلامت کوله‌بار ایمانش را به مقصد برساند و از دنیا برود، چنین کسی به عنوان یک فقیر مؤمن در آخرت، بالاترین وضعیت را نسبت به سایر کسانی دارد که از لحاظ اقتصادی در دنیا وضعیت بهتری داشته‌اند؛ البته این نیز جوازی بر این نخواهد بود که فرد در مقام دعا از خدا فقر بخواهد و بگوید: خدایا مرا فقیر گردان تا در جهان آخرت جایگاه والاتری داشته باشم!

از منظر متون اسلامی، کسانی که ثروتمند و توانگر هستند و ایمان خود را تا سرای آخرت با خود برده‌اند، نسبت به کسانی که بهره‌ی مالی کمتری از آن‌ها داشته‌اند، جایگاه پایین‌تری دارند و یا حتی در برخی گزارش‌ها آمده که آن‌ها آخرین افرادی هستند که به بهشت می‌روند؛ اما با بررسی وضع این‌دنیایی، غنا از فقر بهتر به نظر می‌رسد و ثروت داشتن و توانگر بودن، زمینه‌ی انحراف کمتری نسبت به فقر ایجاد می‌کند؛ هرچند که غنا نیز می‌تواند چنین زمینه‌ای — البته نه به اندازه‌ی فقر — ایجاد کند، همان‌طور که در قرآن آمده است: "إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنَافٍ" (علق: ۶).

از همین رو، در مقام دعا و مطالبه توصیه شده که فرد از خدا توانگری و غنا بخواهد. بخش دیگری که درباره‌ی آن کمتر گفتگو شده است، مقوله‌ی «کفاف» است. «کفاف»

وضعیتی است که درآمد و هزینه‌ی شخص برابر باشد. گزارش‌های اسلامی - که متأسفانه درباره‌ی آن‌ها در این حوزه پژوهش جدی صورت نگرفته است - نشان می‌دهد که بهترین چیزی که در مقام مطالبه و دعا، فرد می‌تواند از خدا بخواهد «کفاف» است. یعنی فقر که اصلاً نباید مطالبه شود؛ غنا هم البته مطلوب است و در برخی مناجات‌ها خواسته شده است، اما بهتر از آن «کفاف» است که بیشترین تضمین را برای حفظ ایمان فرد در این دنیا ایجاد می‌کند.

این خوانشی بود که تلاش شد بر اساس یک نگاه اسلام‌پژوهی آکادمیک از انگاره‌های اقتصادی اسلام ارائه شود. زمینه‌ی چنین پژوهش‌هایی همواره وجود دارد و جای آن‌ها همچنان خالی است؛ به عنوان مثال، در مرحله‌ی بعدی می‌تواند نوبت به بررسی انگاره‌های مهمی همچون «ربا»، «قرض»، «خمس»، «صدقه» و ... برسد.^{۲۱}

۶. راه برون‌رفت: کنشگری جامعه‌شناسی در میانه «عقلانیت تجربی» و «تاریخیت هرمنوتیکی»

آنچه بیان شد، صرفاً هشدار بود در خصوص پیامدهای چالش‌برانگیز تداوم دیالوگ جامعه‌شناسی با نسخه‌های تاریخ‌گذشته‌ی اسلام‌شناسی. شاید زمینه‌ای که این چالش را ایجاد می‌کند - همان‌طور که پیش‌تر بیان شد - وجه غیررتوریک، غیرخطابی و غیرانتقادی اسلام‌پژوهی آکادمیک باشد که ظرفیت‌های مناسبی را برای رویکردهای جامعه‌شناختی ایجاد نمی‌کند. به عبارت دیگر، جامعه‌شناسی رویکرد رتوریک، خطابی و انتقادی پررنگی دارد و طبیعتاً آن چیزی که با این نگاه جامعه‌شناسی سنخیت بیشتری دارد، اسلام‌شناسی انقلابی است.

با این حال، به نظر می‌رسد که این ظرفیت می‌باید به شکل دوسویه ایجاد شود. یعنی همان‌طور که این پژوهش تلاشی است برای ایجاد دیالوگ و بررسی این پدیده و چالش‌های آن، یک جامعه‌شناس نیز می‌باید در سویه‌ی دیگر همین تلاش را مبذول دارد تا خود را حتی‌المقدور با نسخه‌های جدیدتر اسلام‌شناسی هم‌افق کند و به جای رجوع به کتاب جهت‌گیری طبقاتی/اسلام شریعتی، به آثاری روی آورد که فهمی آکادمیک، تاریخی و هرمنوتیکی از اسلام در اختیار ما می‌گذارند.^{۲۲}

به عنوان یک راهکار و پیشنهاد می‌توان گفت که بهترین راه برای دستیابی به دیالوگ جدی و واقعی میان جامعه‌شناسی و اسلام‌پژوهی آکادمیک، حرکت جامعه‌شناسی در میانه‌ی

«عقلانیت تجربی» روشنفکری دینی و «تاریخیت هرمنوتیکی»^{۲۳} اسلام‌پژوهی آکادمیک است. چرا که هر یک از این دو طرف، دارای چیزی است که دیگری فاقد آن است.

«عقلانیت تجربی» روشنفکری دینی، یک وجهه‌ی خطابی، انتقادی و دیالوگی مؤثر ایجاد کرده است که سبب شده بسیار ترویجی و عمومی باشد و این در اسلام‌پژوهی آکادمیک کمتر وجود دارد. اسلام‌پژوهی آکادمیک، با موضوعات و دغدغه‌های روز چندان سروکاری ندارد: نسخ قرآنی، برده‌داری، تاریخ اسلام، تاریخ عقاید و ... موضوعاتی هستند که فی‌نفسه ارتباط جدی با مسائل امروز ندارند. پاتریشیا کرون در مقدمه‌ای که بر ترجمه‌ی فارسی کتاب *تاریخ اندیشه‌ی سیاسی در اسلام* نگاشته، در بیانی طلایی چنین می‌گوید:

مورخان چون می‌خواهند اشخاص یا مفاهیم تاریخی را آنچنان که در زمان قدیم بوده‌اند از نو بازسازی کنند، غالباً در میان مردم محبوب نیستند، زیرا تصویری که از گذشته ارائه می‌دهند، نمی‌تواند مستقیماً در خدمت اندیشه و گرایش‌های امروزی قرار گیرد. این کار یعنی قرار دادن تاریخ در خدمت اهداف و مفاهیم امروزی هتری است که روشنفکران، و نه مورخان، در آن مهارت دارند. تاریخ‌نگاران به قواعد و اصولی حرفه‌ای پایبندند که آنان را بازنویسی دلخواه تاریخ و انطباق آن با برنامه‌های سیاسی یا فرهنگی یا مذهبی امروزی باز می‌دارد. تاریخ‌نگاران با حوادث و پدیده‌ها بدان‌گونه که بوده‌اند سرو کار دارند نه آنچنان که «باید» می‌بود. (کرون، ۱۳۹۴: ص ۲۵).

این نقل‌قول، رویکرد و دغدغه‌ی اصلی مقاله‌ی حاضر را در تمایز میان تاریخ‌نگاری و نقش روشنفکری در مواجهه با گذشته، به خوبی نشان می‌دهد.

در مقابل، روشنفکری دینی، صرفاً این تعهد را دارد که به بخش‌ها و مقوله‌هایی از اسلام بپردازد که در رابطه‌ی مستقیم با امروز و اکنون ما هستند؛ و سپس بر اساس این عقلانیت تجربی نشان دهد که امروزه به چه فهم و خوانشی از این مسائل کهن می‌باید دست یافت.^{۲۴}

«تاریخیت هرمنوتیکی» اسلام‌پژوهی آکادمیک نیز، در سویه‌ی دیگر، نقش‌آفرینی می‌کند. این بخش، کمک می‌کند که آن فهم غیرتاریخی یا غیرهرمنوتیکی که عمده‌تاً در روشنفکری دینی وجود دارد، تعدیل شود. از آنجا که روشنفکری دینی بعضاً تلاش می‌کند برخی دغدغه‌های امروزی را، صرفاً به این دلیل که بدان‌ها نیاز است، بر آن پدیدار و متن تاریخی اسلام تحمیل کند، در حالی که مطالعه‌ی آکادمیک و تاریخی آن متن دینی، چنین اجازه‌ای را نمی‌دهد.^{۲۵}

حرکت بین این دو گانه یا دو سر طیف، باعث می‌شود که جامعه‌شناس بتواند مسائل و مقوله‌های عصری مرتبط با اسلام را بر اساس «عقلانیت تجربی» شناسایی و تحلیل کند و سپس تلاش کند، در چارچوب اسلام‌پژوهی آکادمیک، یک فهم بدیل و انتقادی که مبتنی بر «تاریخیت هرمنوتیکی» باشد و نسبتی با اصل و ریشه‌ی اسلام داشته باشد، ارائه کند.

۷. نتیجه‌گیری

این پژوهش، با نگاهی تحلیلی و تاریخی، به واکاوی دیالوگ پیچیده میان اسلام‌شناسی و جامعه‌شناسی در ایران معاصر، با تمرکز بر نقش دکتر علی شریعتی، پرداخت. ما نشان دادیم که اسلام‌شناسی در ایران، از دهه‌های پیش از انقلاب تا کنون، سه مرحله‌ی متمایز را تجربه کرده است: اسلام‌شناسی انقلابی، روشنفکری دینی، و اسلام‌پژوهی آکادمیک.

دکتر شریعتی، به عنوان یکی از برجسته‌ترین چهره‌های اسلام‌شناسی انقلابی، با ارائه‌ی قرائتی پویا و طبقاتی از اسلام، که در آثاری چون جهت‌گیری طبقاتی/اسلام تجلی یافت، کوشید تا مفاهیم دینی را با نیازهای زمانه‌ی خویش پیوند دهد و به اسلام، بُعدی تحول‌خواه و مبارزاتی بخشد. این تلاش‌ها، اگرچه در دوران خود نقشی حیاتی در پیوند جامعه‌شناسی با اندیشه‌ی دینی ایفا کرد و به گفتمان‌سازی انقلاب یاری رساند، اما در گذر زمان و با ظهور مراحل بعدی اسلام‌شناسی، به مانعی در مسیر گفت‌وگوی عمیق‌تر و به‌روزتر تبدیل شده است.

پس از انقلاب، مرحله‌ی روشنفکری دینی پا به عرصه گذاشت. این جریان، که با متفکرانی چون عبدالکریم سروش شناخته می‌شود، برخلاف اسلام‌شناسی انقلابی شریعتی که بیشتر بر مبارزه با فقه سنتی و فئودالیسم تمرکز داشت، نقطه ثقل خود را بر تقابل با اسلام سیاسی و بازنگری در مبانی دینی بر اساس عقلانیت تجربی قرار داد. این رویکرد، در پی همسو کردن آموزه‌های دینی با مقتضیات دنیای مدرن بود و تلاش کرد تا با تکیه بر اصول عقلانی و تجربه‌گرایانه، به پرسش‌های نوین پاسخ گوید.

نهایتاً، اسلام‌پژوهی آکادمیک، به عنوان سومین مرحله، رویکردی تاریخی و پدیدارشناختی را به مطالعه‌ی اسلام در پیش گرفت. این جریان، که از دهه‌ی ۱۳۸۰ به بعد قوت یافت، در پی فهم دین "آن‌گونه که بوده" است، نه "آن‌گونه که باید باشد". این رویکرد، خود را از قید ایدئولوژی و تجویزگرایی رها ساخته و با تکیه بر روش‌های علمی

و تاریخی، چالش‌های بنیادین‌تری را برای فهم سستی اسلام مطرح می‌کند، چرا که اعتبار تاریخی و هستی‌شناختی مفاهیم دینی را مورد بررسی قرار می‌دهد.

همان‌گونه که نشان دادیم، یکی از مسائل اساسی در جامعه‌شناسی ایران، تداوم دیالوگ با نسخه‌های تاریخ‌گذشته‌ی اسلام‌شناسی است، در حالی که دستاوردهای غنی و نقادانه‌ی اسلام‌پژوهی آکادمیک، اغلب نادیده گرفته می‌شوند. ما استدلال کردیم که قرائت‌های ایدئولوژیک و تجویزی از اسلام، نظیر خوانش طبقاتی شریعتی از اسلام، از منظر اسلام‌پژوهی آکادمیک با چالش‌های روش‌شناختی و هستی‌شناختی جدی روبرو هستند، چرا که مفاهیم مدرن را بر بافت تاریخی صدر اسلام تحمیل می‌کنند.

برای برون‌رفت از این وضعیت، این مقاله راهکار "کنشگری جامعه‌شناسی در میانه‌ی عقلانیت تجربی روشنفکری دینی و تاریخت هرمنوتیکی اسلام‌پژوهی آکادمیک" را پیشنهاد کرد. این مسیر، جامعه‌شناسی را قادر می‌سازد تا از یک سو، به دغدغه‌های معاصر و عملیاتی روشنفکری دینی توجه کند و از سوی دیگر، با تکیه بر دقت و عمق تاریخی - هرمنوتیکی اسلام‌پژوهی آکادمیک، به فهمی غیرایدئولوژیک، دقیق و تاریخ‌نگر از اسلام دست یابد. چنین فهمی، نه تنها می‌تواند به جامعه‌شناسی در پاسخگویی به مسائل جامعه‌ی معاصر کمک کند، بلکه به تعمیق دیالوگ میان این دو حوزه‌ی حیاتی نیز منجر خواهد شد. امید است این رویکرد، راه را برای پژوهش‌های آتی در حوزه‌ی مطالعات میان‌رشته‌ای هموار سازد و به فهمی جامع‌تر از تعامل دین و جامعه در ایران معاصر بینجامد.

پی‌نوشت‌ها

۱. برای نمونه، محمد محمودی در مقاله‌ی «محافظه‌کاران انقلابی - شریعتی نظریه پرداز ولایت فقیه» از جمله منتقدانی است که به "هیاهو، گنده‌گویی‌ها و بی‌مایگی علمی او" اشاره می‌کند (محمودی، ۱۳۹۹).

۲. مرتضی مطهری در مجموعه آثار/استاد شهید مطهری (مطهری، ۱۳۹۴: ج ۳۰، صص ۲۷۵-۲۷۹) و خیرالله مردانی در کتاب بررسی و نقد/اندیشه‌ی شریعتی (مردانی، ۱۳۸۸) از جمله منتقدان اصلی شریعتی از دیدگاه سستی محسوب می‌شوند. مهرداد خدیر نیز در مقاله‌ی «۱۰ اتهام به علی شریعتی» (خدیر، ۱۳۹۵) به برخی از این نقدها اشاره دارد.

۳. در هر صفحه از کتاب جهت‌گیری طبقاتی/اسلام، که محور این نوشتار است، می‌توان مواردی را یافت که قابلیت تبدیل شدن به جملات و کلمات قصار تأثیرگذار را دارند. این ویژگی به ویژه در

بخش‌هایی که مجموعه‌ی یادداشت‌های مستقیم شریعتی را شامل می‌شود، پررنگ‌تر است. این کتاب عملاً از سه دفتر و بخش‌های پیاده‌سازی شده از سخنرانی‌های شریعتی سامان یافته است.

۴. برخی شریعتی را در عداد روشنفکران دینی با خوانش انقلابی و سیاسی از اسلام قلمداد کرده‌اند. برای نمونه، جلال آل احمد و علی شریعتی از نخستین روشنفکرانی بودند که خوانش ایدئولوژیک از دین و سنت را باب کردند. شریعتی با تفسیری انقلابی از دین و سنت، وجه دنیوی و سیاسی تشیع را در برابر وجه عرفانی و روحانی آن تقویت و اسلام سیاسی را جانشین اسلام فرهنگی ساخت. او همچنین با تأکید بر جهاد و شهادت، انسان پیکارجو را جایگزین انسان دین‌دار معنوی و زمینه را برای نوعی خشونت مقدس فراهم کرد (میرموسوی، ۱۴۰۰، «نواندیشی دینی در دام ایدئولوژی»). با این حال، قرار دادن شریعتی در طبقه‌ی جدایی با عنوان «اسلام‌شناسی انقلابی» دقیق‌تر به نظر می‌رسد، حتی اگر مبتنی بر رگه‌هایی از منورالفکری باشد.

۵. تلاش‌هایی برای تبیین تمایز میان «نواندیشان دینی» از «روشنفکران دینی» صورت گرفته است. عباسعلی منصوری گزارش می‌دهد که جریان روشنفکری دینی دچار انشقاق شده و کدیور این اختلاف در فهم دین را به حدی عمیق می‌داند که از دو جریان سخن می‌گوید: ۱. جریان روشنفکری دینی با محوریت دکتر عبدالکریم سروش و دکتر محمد مجتهد شبستری (که کدیور آن را «نوگرایی تجدید نظر طلب» می‌نامد و معتقد است در بنیادهای اسلام تجدیدنظر کرده‌اند و سخنشان را نمی‌توان اسلام نامید) و ۲. جریان نواندیشی دینی با محوریت افرادی چون کدیور، مهدی بازرگان، احمد قابل و ... این گروه معتقدند گروه اول در اصلی‌ترین باورهای اسلامی و اساس اسلام تجدیدنظر کرده‌اند، تا جایی که کدیور تصریح می‌کند آنچه گروه اول ارائه می‌دهد دینی متفاوت از اسلام است (منصوری، ۱۴۰۰).

۶. میرموسوی می‌گوید: «ایدئولوژی شدن سنت، شاید مهم‌ترین بلای ذهن و عمل ایرانیان در قرن چهاردهم بود ... گرچه این کار را در اصل جریان موسوم به روشنفکری دینی راه انداخت، ولی نواندیشی دینی نیز نه تنها در این دام افتاد، بلکه بر دامنه آن افزود و همچنان گرفتار آن است ... ایران در شرایطی پا به قرن چهاردهم گذارد، که ایدئولوژی وجه غالب تفکر زمانه بود و فضای فکری و سیاسی ایران نیز به شدت تحت تأثیر مارکسیسم قرار داشت. در چنین فضایی زمینه برای طرح اسلام به مثابه یک مکتب فراهم شد و اسلام گرایی چونان ایدئولوژی در مرزبندی و مصاف با لیبرالیسم، مارکسیسم و سوسیالیسم پا به عرصه نهاد. روشنفکری دینی و نواندیشی دینی، دو جریان فکری متمایز در گفتمان دینی معاصر بودند، که به ایدئولوژی شدن دین و سنت مدد رساندند ... نواندیشان دینی می‌کوشند دیدگاه خود را با تابلوی اسلام عرضه کنند و با دیگر مکتب‌ها غیریت سازی کنند. درنهایت اگرچه شاید از ایدئولوژی شدن دین خرده بگیرند، ولی فراورده‌های فکری آنان همچنان رسوب‌های ایدئولوژی را بازتاب می‌دهند (میرموسوی، ۱۴۰۰، «نواندیشی دینی در دام ایدئولوژی»).

۷. درباره سطوح مختلف رابطه دانش با ارزش از جمله سطح کنش زبانی، نک: ادامه همین مقاله.

۸. میرموسوی معتقد است که با پیروزی انقلاب و چیرگی اسلام سیاسی فقه‌ای، فرایند ایدئولوژی‌سازی دین رو به اوج گذاشت و به توجیه اقتدارگرایی دینی چرخید. در این راستا، اسلامی‌سازی علوم، دانشگاه‌ها و دیگر نهادها در دستور کار قرار گرفت. نواندیشی دینی، در واکنش به این پروژه، راه خود را از گفتمان حاکم جدا کرد و به تفسیر دموکراتیک از اسلام روی آورد (میرموسوی، ۱۴۰۰، «نواندیشی دینی در دام ایدئولوژی»).

۹. در فضای فکری ایران، ممکن است برداشت دوگانه‌ای از «اسلام‌شناسی» وجود داشته باشد: هم رویکردهای غربی و شرق‌شناختی و هم آنچه به عنوان اسلام‌شناسی در قم و حلقه‌های سنتی جاری است. برای نمونه، مهرداد عباسی تأکید جدی بر تفکیک «اسلام‌شناسی» از «اسلام‌پژوهی» دارد. وی «اسلام‌پژوهی» را آن رویکرد نوین، برون‌دینی و پدیدارشناختی می‌داند که در سنت پیشین ما از آن خبری نیست (بی‌نا، ۱۳۹۸). نگارنده برای دقت بیشتر و رفع ابهام میان هویت متمایز این رویکرد با خوانش سنتی اسلام، از انگاره‌ی «اسلام‌پژوهی آکادمیک» استفاده می‌کند.

۱۰. ماکس وبر در نسبت «دانش و ارزش» (یا «علم و هنجار») به تمایز میان «داوری ارزشی» و «ربط ارزشی» می‌پردازد. وبر «ربط ارزشی» را در پژوهش ناگزیر می‌بیند، اما «داوری ارزشی» را تا حد ممکن قابل تعلیق می‌داند. به عقیده‌ی وی، محقق در انتخاب موضوع، گردآوری و گزینش اسناد، ناگزیر از «ربط ارزشی» است که اراده‌ی شخصی او را نشان می‌دهد. اما «ارزش‌ها» به معنای ارزیابی و نظام ارزش‌ها، به احساسات و ایمان بستگی دارند و نباید اساس دانش نظری تلقی شوند. داوری که «تجلیل یا تقبیح می‌کند» و «مقبول یا مردود می‌داند»، در علم جایگاهی ندارد (فروند، ۱۳۸۳: ۴۸-۵۰).

۱۱. برای نمونه، ترجمه‌ی عنوان کتاب مشهور یوزف فان اس، *Theologie und Gesellschaft* عمدتاً به «کلام» صورت گرفته است.

۱۲. مانند کتاب ولفسون با عنوان: *The Philosophy of the Kalam*.

۱۳. مجموعه‌ی یادداشت‌هایی که چندی پیش میان حسن محدثی و نگارنده‌ی این سطور رد و بدل شد، به خوبی گواهی بر این وضعیت است. محدثی در این مجادلات، جایگاه میانی اسلام‌پژوهی آکادمیک (دیسپلینی توصیفی - تاریخی - برون‌دینی) را در برابر «اسلام عقیده» (تجویزی - غیرتاریخی - درون‌دینی) و جامعه‌شناسی (انتقادی - غیرتاریخی - برون‌دینی) به رسمیت نمی‌شناسد. وی سویه‌ی «برون‌دینی» را به جامعه‌شناسی دین تقلیل می‌دهد و ادعا می‌کند که امثال نگارنده چاره‌ای جز پرداختن به جامعه‌شناسی دین ندارند؛ در حالی که اعتراض نگارنده به همین رادیکالیسم و انحصارطلبی دیسیپلینی است (برای مطالعه‌ی کامل این یادداشت به کانال نگارنده به آدرس: <https://t.me/Khanishha> و کانال حسن محدثی به آدرس: <https://t.me/NewHasanMohaddesi> مراجعه کنید).

۱۴. موج گسترده‌ی ترجمه‌ی مطالعات قرآن‌پژوهی و اسلام‌پژوهی آکادمیک و نیز تحصیل و حضور هموطنان ایرانی در آکادمی‌های غربی در دهه‌های اخیر، به شکل‌گیری پژوهش‌های مدرن، ارزشمند،

تاریخی و برون‌دینی منجر شده است. نمونه‌ای کوچک از این کوشش‌ها، فعالیت اندیشوران ایرانی در *دائرةالمعارف بزرگ اسلامی* است که ترجمه و در انتشارات بریل عرضه شده است. اسلام‌پژوهی آکادمیک اکنون از سیطره‌ی «غرب مکانی» خارج شده و به مثابه‌ی یک گفتمان علمی، فراتر از غرب مکانی و با مشارکت پژوهشگران مختلف، بالیده است. انتشار پژوهش‌های متعدد از دانشمندان ایرانی در معتبرترین ناشران بین‌المللی و دعوت آنان در والاترین نشست‌های انجمن‌های بین‌المللی، همگی نشانه‌های روشنی از این امر برای آگاهان به مطالعات آکادمیک اسلام‌پژوهی در ایران هستند.

۱۵. دوگانه‌ی «ربط ارزشی» و «داوری ارزشی» ماکس وبر به تنهایی برای مطالعه‌ی دین کافی نیست و می‌توان چهارگانه‌ای را در نظر گرفت: نخست، **ربط ارزشی** (خاستگاه ایدئولوژیکی پژوهشگر)؛ دوم، **سوق ارزشی** (تأثیر نگاه دینی/ایدئولوژیک بر نتایج پژوهش)؛ سوم، **داوری ارزشی** (بیان جانبداری در کنش زبانی)؛ چهارم، **فایده‌ی ارزشی** (حاصل ایدئولوژیک پژوهش آکادمیک برای گروهی خاص، مانند اثبات کودتا پس از پیامبر توسط ویلفرد مادلونگ در کتاب *جانشینی پیامبر* که برای شیعیان فایده‌ی ایدئولوژیک دارد). در این چهارگانه، هنجارمندی به سوق ارزشی و داوری ارزشی بازمی‌گردد. اگرچه کسی نمی‌تواند از ربط ارزشی خود فارغ شود، اما می‌تواند سوق و داوری ارزشی را کنترل و مدیریت کند تا فرایند پژوهش - حتی‌المقدور - و زبان آن عاری از گرایش ارزشی باشد. فایده‌ی ارزشی خارج از اختیار پژوهشگر است.

۱۶. از دوره‌ی انقلاب اسلامی، شماری از روحانیون سنی ایران، دیدگاه‌های شریعتی را برنرفته‌اند. واکنش‌ها به شریعتی تا بدان حد جدی بود که مرتضی مطهری، روحانی انقلابی و اصلاح‌گر آن دوره، که با روحانیت سنی نیز تقابل‌هایی داشت، شریعتی را به باد انتقاد گرفت و در نامه‌ی مشهوری به آیت‌الله خمینی، وی را مورد انتقاد شدید قرار داد (مطهری، ۱۳۹۴: ۲۷۵/۳۰-۲۷۹). کتاب خیرالله مردانی، *بررسی و نقد اندیشه‌ی شریعتی*، بازتابی از مهمترین انتقادات بر شریعتی از سوی اردوگاه سنی را ارائه می‌کند که شامل موضوعاتی همچون: شریعتی و قرآن، انکار دوام خاتمیت، فقه اسلام، پیامبر مأموم، تشیع موجب نابودی اسلام و ایران، بی‌حرمتی به روحانیت، تساوی اخلاق اسلام و مارکسیسم، اسلام‌شناسی شریعتی از نظر استاد مطهری، تحریف خطبه‌ی غدیر، گزینش جانشین پیامبر (ص) با شوری و ... است (مردانی، ۱۳۸۸).

۱۷. برای دیدن نمونه‌هایی از مطالعه‌ی صدر اسلام با رویکرد انسان‌شناسی تاریخی - فرهنگی، ر.ک: گرامی و میرمحمدحسینی فشمی، ۱۳۹۹؛ گرامی و شهبازی، ۱۳۹۹؛ پاکتچی و همکاران، ۱۳۹۹؛ پاکتچی و همکاران، ۱۳۹۷؛ پاکتچی و همکاران، ۱۴۰۰؛ پاکتچی و همکاران، ۱۳۹۸، «بازتفسیر واژگان ...»؛ پاکتچی و همکاران، ۱۳۹۸، «معناشناسی تاریخی و فرهنگی ...»؛ مصالایی‌پور و همکاران، ۱۳۹۶؛ میرحسینی و همکاران، ۱۳۹۷، «انسان‌شناسی فرهنگی به مثابه روشی نوین ...»؛ میرحسینی و همکاران، ۱۳۹۷، «درآمدی بر نقش انسان‌شناسی فرهنگی ...».

۱۸. ر.ک: بخش ۵ همین مقاله.

۱۹. رویکرد «تاریخ‌نگاری انگاره‌ای و اندیشه‌ای» به تاریخ کاربرد یک انگاره و چگونگی تطور تاریخی آن توجه جدی دارد. برخی دانش‌پژوهان، با توجه به رابطه‌ی تنگاتنگ «اندیشه» و «انگاره»، از این رویکرد مطالعاتی با عنوان مطلق «تاریخ انگاره» نیز یاد کرده‌اند (پاکتچی، ۱۳۸۹: ۱۰۴). در سال‌های اخیر در ایران، مقالات، کتاب‌ها، کنفرانس‌ها و کارگاه‌هایی در چارچوب رویکرد «تاریخ انگاره‌ای و اندیشه‌ای» منتشر یا برگزار شده‌اند (گرامی، ۱۳۹۶: ۱۲-۳). از این منظر، انگاره رابطه‌ی نزدیکی با اندیشه دارد، اما خردتر از آن در نظر گرفته می‌شود. انگاره به ترکیبی لفظی اطلاق می‌شود که به نحوی از برساخت ذهنی (تصویر) فرد یا افرادی درباره‌ی یک موضوع خاص، حکایت‌گری می‌کند. مثلاً «انگاره فقر» یا «انگاره رزق». کاربرد تعبیر «انگاره» به جای «اصطلاح» در مطالعه، برای تأکید بر این نکته است که تصویر ذهنی — و نه درک عقلانی — فاعل شناسا "با توجه به زمان و مکانی که در آن قرار دارد" مورد تأکید است (درباره‌ی مفهوم «انگاره» و رویکردهای مختلف به این مفهوم، رک: گرامی، ۱۳۹۶: ۲۱-۴۲).

۲۰. یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن كَثِيرًا مِّنَ الْأَخْبَارِ وَالرُّهْبَانِ لَيَأْكُلُونَ أَمْوَالَ النَّاسِ بِالْبَاطِلِ وَيَصُدُّونَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا يَنْفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ.

۲۱. مطالعه‌ی تاریخی انگاره‌های اقتصادی اسلامی را می‌توان با دیدگاه شریعتی درباره‌ی مفاهیم «جاهل»، «کافر»، «مسلم»، «منافق» و «مؤمن» مقایسه کرد. شریعتی در کتاب جهت‌گیری طبقاتی/اسلام، با بیانی دلنشین، به تمایز میان این مفاهیم بر اساس ایدئولوژی خود می‌پردازد، اما وجه تاریخی — استدلالی یا هرمنوتیکی این تمایزها را به وضوح بیان نمی‌کند (شریعتی، ۱۳۵۹). اینجاست که نیاز به اسلام‌پژوهی آکادمیک برای ریشه‌یابی تاریخی مفاهیم پررنگ می‌شود. به عنوان نمونه، یکی از مقوله‌های اقتصادی در اسلام «خمس» است. شریعتی در خلال اشاره به نظام اقتصادی روحانیت، بازار و جامعه‌ی مذهبی، نکاتی را درباره‌ی وجوهات مانند «زکات» و «خمس» مطرح کرده، اما به وجهه‌ی تاریخی قضیه نپرداخته است. طبیعتاً در نظام اقتصادی که در سیستم دینی وجود دارد، ممکن است چالش‌هایی وجود داشته باشد که بخشی از آن مربوط به خمس باشد. اگر «خمس» از منظر اسلام‌پژوهی آکادمیک و در شکل تاریخی‌اش بررسی شود، با گزارش‌هایی درباره‌ی «اباحه‌ی خمس» یعنی حلال بودن خمس بر شیعیان مواجه می‌شویم که به دلیل پاک شدن غذا و مالشان و نطفه‌هایشان مطرح شده است. در گفتمان فقهی/اصولی این روایات — دست‌کم در قرون متأخر — به حاشیه رانده شده و جدی گرفته نشده است. اگر جامعه‌شناسی که دغدغه‌ای همچون شریعتی دارد، با ابزار اسلام‌پژوهی آکادمیک تجهیز شود و تلاش کند این‌ها را مجدداً بررسی کند، شاید بتواند به یک خوانش و بینش بدیل دست یابد و نشان دهد که در همان اسلام و تشیع اصیل می‌توان فهم دیگری از متون مربوط به نظام اقتصادی ارائه داد که آسیب‌های تبادلات مالی اقتصادی سازمان روحانیت را سر و سامان دهد. شریعتی با گزاره‌هایی مانند اینکه این نظام فاسد است و حاصل تشیع صفوی است و ... — یعنی گزاره‌های عمدتاً ایدئولوژیک با ماهیت اقناعی — نمی‌تواند نشان دهد که خوانش و

پیشنهادش ریشه در اصالت اسلام دارد و در نهایت، پروژه‌ی شریعتی و امثال وی به نتیجه‌ی جدی نخواهد رسید.

۲۲. صرفاً به عنوان یک نمونه، آقای فرد دanner در کتاب *Muhammad and the Believers: At the Origins of Islam* ایده‌ای جدی و متفاوت را مطرح می‌کند که صدها نمونه‌ی مشابه آن در اسلام‌پژوهی آکادمیک مغفول مانده‌اند. به باور وی، جنبش پیامبر اسلام ماهیتی اسلامی نداشت، بلکه یک جنبش ایمانی بود که مؤمنان و باورمندانی به خدا، از سنت‌های مختلف یهودی، مسیحی و به اصطلاح مسلمانان، در آن قرار داشتند. او معتقد است جنبش پیامبر ماهیتاً ایمانی و فرااسلامی بود و آنچه امروز طرح می‌شود، خوانش‌های متأخرتر است که بر حقیقت تاریخی تحمیل شده است. (Donner, 2010) این ایده، یک ایده‌ی بسیار تعیین‌کننده و مهم است. اگر گفتمان جامعه‌شناسی چنین ایده‌های بنیادینی را مورد مطالعه قرار دهد، تحول شگرفی در دیالوگ میان اسلام‌شناسی و جامعه‌شناسی رخ خواهد داد.

۲۳. درباره‌ی تاریخی‌نگری در مطالعات اسلامی، رک: گرامی و طیبی‌فرد، ۱۳۹۹: ۲۱۴.

۲۴. یادداشتی که امیر مازیار در مواجهه با نقدهای کدیور بر نظریه‌ی "دین و قدرت" سروش نگاشت، به خوبی نشان می‌دهد که تاریخی‌نگری جدی و آشنایی با اسلام‌پژوهی آکادمیک، در میان این نحله ضعیف است. وی می‌گوید: «کدیور در نقد مدعیات سروش درباره پیامبر و صدر اسلام، به درستی گفته‌است که همه نصوص و متون اسلامی باید به شیوه‌ی انتقادی که رسم علوم تاریخی است بررسی شوند ... اما متأسفانه هنگامی که کدیور دست به این نقد تاریخی می‌زند، می‌بینیم که هیچ نشانی از "رسم علوم تاریخی" در آن نیست و صرفاً همان شیوه‌های سنتی اعتبارسنجی روایات در آن‌ها به کار بسته شده‌است ... گویی روش‌های تاریخ‌نگاری و اعتبارسنجی خارج از متون فقهی و حدیثی قدیم، تعریفی ندارد و گویی ده‌ها کتاب و مقاله با رویکردهای تاریخی جدید در نقد منابع، متون و روش‌های علوم سنتی منتشر نشده‌است ... بسیاری از علمای تواندیش همچنان با شیوه‌های طب قدیم در پی درمان تاریخ صدر اسلام‌اند» (مازیار، ۱۴۰۰).

۲۵. میرموسوی درباره‌ی اصلاح این روند به مثابه‌ی خوانش انتقادی سنت چنین می‌گوید: «خوانش انتقادی سنت به تحولی روش‌شناسانه در فهم دین وابسته و در گام نخست نیازمند نگاهی زمینه‌گرایانه به نصوص دینی است. با این نگاه — که در برابر متن‌گرایی قرار دارد — متون دینی در چارچوب زمینه‌های شکل‌گیری آن و نه بر اساس شرایط و آموزه‌های کنونی، فهم و تفسیر می‌شوند. این نوع تفسیر مانع از چیزی می‌شود که اسکینر "اسطوره‌ی آموزه" نامیده است. مراد او نوعی الگوی پنداشتی است که بر پایه آن مفسر می‌پندارد متن یا اندیشمندی کلاسیک، آموزه‌ای درباره‌ی موضوع مورد توجه و انتظار وی طرح و بیان کرده است. در ساده‌ترین شکل گمان می‌رود آموزه‌های مورد انتظار را می‌توان به شکلی بسیار ساده از متون کلاسیک استخراج کرد. پیامد آن نیز "زمان‌پریشی" است که با همزمان کردن مفاهیم و ایده‌های ناهمزمان و تطبیق آن‌ها با یکدیگر اتفاق می‌افتد. در خوانش انتقادی همه لایه‌های سنت مورد توجه قرار می‌گیرند و اعتبار آن‌ها همسان فرض می‌شود. این نگاه از برخورد گزینشی با سنت و بی‌توجهی به برخی لایه‌های تاریخی آن و در نتیجه، مصادره

اسلام‌شناسی، جامعه‌شناسی و روشنفکری دینی: ... (سیدمحمدادی گرامی) ۴۳۳

به مطلوب کردن آن جلوگیری می‌کند. در خوانش انتقادی سنت، تفسیر فرهنگی جایگزین تفسیر ظاهری نصوص مقدس می‌شود. فرهنگ برآیند دوران طولانی تثبیت الگوهای تفکر و هنر است و اسلام و تشیع فرهنگی در طول زمان در صورت‌های مختلف معرفتی و آیینی پدیدار شده است» (میرموسوی، ۱۴۰۰، «نواندیشی دینی و خوانش انتقادی سنت»).

کتاب‌نامه

- آقاجری، سیدهاشم. (بی‌تا). «شریعتی خداپرست سوسیالیست». ویستا. قابل دسترسی در: <https://vista.ir/m/a/xxo6d> تاریخ دسترسی: ۲۲ بهمن ۱۴۰۰.
- آزاد ارمکی، تقی. (بی‌تا). «شریعتی؛ جامعه‌شناس یا اسلام‌شناس؟». دین‌آنلاین. قابل دسترسی در: <https://www.dinonline.com/34404/> تاریخ دسترسی: ۲۷ خرداد ۱۴۰۳.
- ابن‌اشعث، محمد بن محمد. (بی‌تا). *الجفریات (الأشعثیات)*، تهران: مکتبه النینوی الحدیثه، چاپ اول.
- بی‌نا. (بی‌تا). «بسط تجربه نبوی». ویکی‌شیعه. قابل دسترسی در: <https://fa.wikishia.net/view/> بسط_تجربه_نبوی تاریخ دسترسی: ۲۳ اسفند ۱۴۰۰.
- بی‌نا. (بی‌تا). «رؤیاهای رسولانه». ویکی‌شیعه. قابل دسترسی در: <https://fa.wikishia.net/view/> رؤیاهای_رسولانه تاریخ دسترسی: ۲۳ اسفند ۱۴۰۰.
- پاکتچی، احمد. (۱۳۸۹). روش تحقیق با تکیه بر حوزه علوم قرآن و حدیث (به کوشش مصطفی فروتن و سیدعلی بنی‌هاشمی). تهران: انجمن علمی دانشجویی الهیات دانشگاه امام صادق (ع).
- پاکتچی، احمد؛ شیرزاد، محمدحسین؛ شیرزاد، محمدحسن. (۱۳۹۷). «بازخوانی انگاره ربا در قرآن کریم با تکیه بر الگوهای انسان‌شناسی اقتصادی». *مطالعات قرآن و حدیث*، ۱۱(۲)، ۶۱-۹۲.
- پاکتچی، احمد؛ شیرزاد، محمدحسین؛ شیرزاد، محمدحسن. (۱۳۹۸). «بازتفسیر واژگان "فقر/غنا" در قرآن کریم با تکیه بر زمینه‌های انسان‌شناختی ساخت مفهوم». *مطالعات قرآنی و فرهنگ اسلامی*، ۳(۱)، ۲۵-۴۸.
- پاکتچی، احمد؛ شیرزاد، محمدحسین؛ شیرزاد، محمدحسن. (۱۳۹۸). «معناشناسی تاریخی و فرهنگی سبیل در قرآن کریم». *مطالعات تاریخی قرآن و حدیث*، ش ۶۵، ۷۱-۹۶.
- پاکتچی، احمد؛ شیرزاد، محمدحسین؛ شیرزاد، محمدحسن. (۱۳۹۹). «ترس از حفره در قرآن کریم؛ رویکردی انسان‌شناختی به امنیت». *مطالعات قرآنی و فرهنگ اسلامی*، ۴(۴)، ۱-۳۰.
- بی‌نا. (۱۳۹۸). «گزارش رونمایی و معرفی مجموعه اسلام‌پژوهی». پژوهشگاه علوم انسانی. قابل دسترسی در: <https://www.ihcs.ac.ir/fa/news/19177> تاریخ دسترسی: ۲۳ اسفند ۱۴۰۰.
- جعفریان، رسول. (۱۳۹۷). «تغییر بینش‌ها در ایران معاصر در کجا رخ می‌دهد». *خبرآنلاین*. قابل دسترسی در: <https://www.khabaronline.ir/news/782733> تاریخ دسترسی: ۲۷ خرداد ۱۴۰۳.

- خدییر، مهرداد. (۱۳۹۵). «۱۰ اتهام به علی شریعتی». عصر/ایران. قابل دسترسی در: <https://www.asriran.com/fa/news/475112> تاریخ دسترسی: ۲۷ خرداد ۱۴۰۳.
- سعاد جلال، محمد. (۱۹۶۵). «حقیقة الطبقة فی الإسلام». الکاتب، ش ۴۷، ۳۴-۴۷.
- سروش، عبدالکریم. (۱۳۷۸). *فربه‌تر از ایدئولوژی*. تهران: صراط.
- شریعتی، علی. (۱۳۵۹). *جهت‌گیری طبقاتی اسلام*. تهران: دفتر تدوین و انتشار مجموعه آثار شریعتی.
- صدوق، محمد بن علی. (۱۳۶۲). *الخصال*. قم: انتشارات جامعه مدرسین.
- عبدالکریمی، بیژن. (۱۳۹۵). «تأملی بر تاریخ‌سازی‌های تئولوژیک». در: *پایان تئولوژی*. تهران: نقد فرهنگ.
- فاضلی، محمود. (بی‌تا). «شریعتی و نهضت خدایپرستان سوسیالیست». قابل دسترسی در: <http://www.oral-history.ir/?page=post&id=1209> تاریخ دسترسی: ۲۲ بهمن ۱۴۰۰.
- فروند، ژولین. (۱۳۸۳). *جامعه‌شناسی ماکس وبر*. (ترجمه‌ی عبدالحسین نیک‌گهر). تهران: توتیا.
- کدیور، محسن. (۱۳۹۸). «جامعه‌شناس نواندیش و فقیه جزم‌اندیش». کدیور. قابل دسترسی در: <https://kadivar.com/17821/> تاریخ دسترسی: ۲۳ اسفند ۱۴۰۰.
- کرون، پاتریشیا. (۱۳۹۴). *تاریخ اندیشه سیاسی در اسلام*. (ترجمه مسعود جعفری). تهران: سخن.
- گرامی، سیدمحمدهادی. (۱۳۹۶). *مقدمه‌ای بر تاریخ‌نگاری/نگاره‌ای و اندیشه‌ای*. (با همکاری علیرضا دهقانی و مقدمه دکتر احمد پاکتچی). تهران: دانشگاه امام صادق (ع).
- گرامی، سیدمحمدهادی؛ شهبازی، امین. (۱۳۹۹). «درنگی فرهنگی - انسان‌شناختی در تاریخ بقیع در دو سده نخست هجری». *دوفصلنامه تاریخ و فرهنگ*، ش ۱۰۵، ۶۱-۸۹.
- گرامی، سیدمحمدهادی؛ طیبی فرد، فاطمه. (۱۳۹۹). «درآمدی بر پارادایم‌شناسی مطالعات تاریخی قرآن و حدیث با تکیه بر فلسفه علوم انسانی». *دوفصلنامه مطالعات تاریخی قرآن و حدیث*، ش ۲۶، ۲۰۳-۲۳۴.
- گرامی، سید محمدهادی؛ میرمحمدحسینی فشمی، فائقه السادات. (۱۳۹۹). «از فقه الحدیث تا انسان‌شناسی فرهنگی: قرائتی مردم‌شناختی از احادیث تربت و بازسازی یک گفتمان هویتی در تشیع نخستین». *دوفصلنامه حدیث پژوهی*، ۱۲(۲۴)، ۳۱۳-۳۳۸.
- مازیار، امیر. (۱۴۰۰). «کدیور و ادعای نقد تاریخی درباره تاریخ‌نگاری صدر اسلام». *صلوات*. قابل دسترسی در: <https://3danet.ir/historical-criticism-soroush-amir-maziar> تاریخ دسترسی: ۲۳ اسفند ۱۴۰۰.
- مردانی، خیرالله. (۱۳۸۸). *بررسی و نقد اندیشه شریعتی*. قم: انتشارات سپهر آذین.
- مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۳). *بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار*. بیروت: دار احیاء التراث العربی.

اسلام‌شناسی، جامعه‌شناسی و روشنفکری دینی: ... (سیدمحمدهادی گرامی) ۴۳۵

محمودی، محمد. (۱۳۹۹). «محافظه‌کاران انقلابی - شریعتی نظریه‌پرداز ولایت فقیه». *ایران لیبرال*. قابل دسترسی در: <https://iranliberal.com/1399/06/mohammadi-shariati/> تاریخ دسترسی: ۲۷ خرداد ۱۴۰۳.

مطهری، مرتضی. (۱۳۹۴). *مجموعه آثار استاد شهید مطهری (ج ۳۰)*. تهران: صدرا.
مصلائی‌پور، عباس؛ شیرزاد، محمدحسین؛ شیرزاد، محمدحسن. (۱۳۹۶). «بازخوانی مفهوم "قرض" در قرآن کریم؛ با تکیه بر انسان‌شناسی اقتصادی». *دوفصلنامه مطالعات اقتصاد اسلامی*، ۹ (۲)، ۳۰-۷.
ملکیان، مصطفی. (۱۳۸۵). *راهی به رهایی*. تهران: نشر نی.

منصوری، عباسعلی. (۱۴۰۰). «شکاف در جریان روشنفکری دینی». *نواندیشی دین کیان*. قابل دسترسی در: https://t.me/farhangi_e_kian/21807 تاریخ دسترسی: ۲۳ اسفند ۱۴۰۰.

میرحسینی، یحیی؛ شیرزاد، محمدحسن؛ شیرزاد، محمدحسین. (۱۳۹۷). «درآمدی بر نقش انسان‌شناسی فرهنگی در فهم و ترجمه احادیث». در: مرتضی سلمان‌نژاد و سیدمحمدهادی گرامی (به کوشش)، *رویکردهای نوین در حدیث‌پژوهی شیعه*. تهران: انتشارات دانشگاه امام صادق.

میرحسینی، یحیی؛ شیرزاد، محمدحسن؛ شیرزاد، محمدحسین. (۱۳۹۷). «انسان‌شناسی فرهنگی به مثابه روشی نوین در نقد احادیث». در: مرتضی سلمان‌نژاد و سیدمحمدهادی گرامی (به کوشش)، *رویکردهای نوین در حدیث‌پژوهی شیعه*. تهران: انتشارات دانشگاه امام صادق.

میرموسوی، سید علی. (۱۴۰۰). «نواندیشی دینی در دام ایدئولوژی». *دین‌آنلاین*. قابل دسترسی در: <https://www.dinonline.com/36196/> تاریخ دسترسی: ۲۳ اسفند ۱۴۰۰.

میرموسوی، سید علی. (۱۴۰۰). «نواندیشی دینی و خوانش انتقادی سنت». *ادیان‌نیوز*. قابل دسترسی در: <https://adyannews.com/96605/> تاریخ دسترسی: ۲۳ اسفند ۱۴۰۰.

میری، سیدجواد. (۱۳۹۹). «شریعتی جهانی‌ترین متفکر معاصر ایران است/اسلام‌شناسی شریعتی». *خبرگزاری مهر*. قابل دسترسی در: <https://mehrnews.com/xS5rK> تاریخ دسترسی: ۲۳ اسفند ۱۴۰۰.

Bostani, Ahmad. (2021). "Rethinking Political Theology in the Islamic Context." In: *Islamic Political Theology*. Rowman & Littlefield.

Donner, Fred. (2010). *Muhammad and the Believers. At the Origins of Islam*. Harvard University Press.