

ایدئولوژی دینی و دین

ایدئولوژیک

□ دکتر عبدالکریم سروش

به نام خدا

اول. جان سخن آقای صالح‌پور در «نقدی بر نظریه فربه تر از ایدئولوژی» این است که امروزه دین اگر ایدئولوژی نشود، کارکردی نخواهد داشت. و جوامع دینی، برای آنکه بتوانند از دین بهره‌مروزین ببرند، می‌باید تصور خود را از دین عوض کنند، و از خدا و معاد و وحی درک دیگری (درکی ایدئولوژیک) بگیرند و امر قدسی را عرفی کنند، و از حیرت و راز و غیب و ملکوت در گذرند، و به توسعه و ترقی بیندیشند و مقولات دینی را در استخدام مقاصد دنیوی درآورند، و فقط درین صورت است که می‌توانند دین و دنیا و خدا و خرما را با هم داشته باشند و همین است معنی و ضرورت و مطلوبیت ایدئولوژیک کردن دین.

ایشان برآنند که مرحوم دکتر شریعتی این ضرورت را به درستی درک کرده بود و «طرح هندسی مکتب و تأسیس یک دستگاه اندیشگی با خصلت ایدئولوژیک [را] که از طریق باز تفسیر متون و بازآرایی عناصر اندیشه دینی و گلچینی صورت گرفته است» به همین دلیل انجام داد. او بخوبی دریافته بود که جامعه، در گذر به سوی تمدن و توسعه، در کدام مرحله است و به کدام نوع دین (یا درک از دین) حاجت دارد و می‌کوشید تا همان دین مطلوب را (که صورتی ایدئولوژیک از دین بود) در اختیار آن بگذارد.

دنیای کردن دین، یا عرفی کردن امر قدسی (که به گمان ایشان معادل است با عصری کردن معرفت دینی) ضرورتی است که توسعه‌اندیشی بر مطلوبیتش گواهی می‌دهد و شدنش بر شدنی بودنش. و درین صورت چه جای انکار است که ایدئولوژیک کردن دین نه ممکن است و نه مطلوب؟ آنکه افیون توده‌هاست دین حیرت‌زا و غیب‌گرا و آخرت‌اندیش است اما ایدئولوژی چالاک و جوان و دنیاگرا و توسعه‌اندیش، همان تئوری انقلابی است که عمل انقلابی را در پی دارد و جوامع دینی، برای پوسته انداختن و جامعه تمدن نوین پوشیدن، به چنین انقلابی حاجت دارند.

دوم. اختلاف این جانب با تحلیل و نقد آقای صالح‌پور در دو موضع عمده است که در باقی این نوشتار به تبیین آن دو موضع می‌پردازم.

نخست، در باب ایدئولوژیک شدن دین. همه جای مکتوب ایشان بر این نکته گواهی می‌دهد که ایدئولوژیک شدن دین، در نظر ایشان، معادل ناسوتی شدن لاهوت و دنیای شدن دین است، برای ایفا

نقشی تاریخی در توسعه و «بسامان کردن و نظم دادن» به جوامع. و به همین سبب است که از عرفی کردن امر قدسی سخن می‌گویند و از پیوریتن‌ها یاد می‌کنند که «باکی به خود راه ندادند و دین را به سگوی پرتابی بدل کردند که ذخیره و سوخت لازمه را برای گذار به شرایط نوین فراهم آورد».

به قوت تمام باید گفت که در این تحلیل، دغدغه و دلمشغولی نویسنده «فربه تر از ایدئولوژی» به درستی درک و دریافت نشده است. اگر آقای صالح‌پور به راستی برآنند که همه و همه این جانب از «فرسایش سرمایه‌های قدسی» است، و «دغدغه دین» محرک اصلی تلاش برای پیشگیری از ایدئولوژیک شدن دین بوده است، دیگر چه جای این ادعاست که عصری شدن معرفت دینی همان «عرفی شدن قدسی به تعبیر فنی‌تر» است؟

اگر بخواهم در ظرف یک تعبیر کوتاه تفاوت مشی و دیدگاه خود را با دیدگاه آقای صالح‌پور بیان کنم، باید بگویم که ایشان از ایدئولوژی دینی سخن می‌گویند و من از دین ایدئولوژیک، و تفاوت میان این دو بسیار است.

ایشان، با کسب الهام از پاره‌ای از جامعه‌شناسان جدید، جامعه را همواره نیازمند نوعی ایدئولوژی می‌دانند که هماهنگ با سایر نهادها، به جامعه قوام و دوام بخشد و راه ذهنی و عینی تمدن و تکامل را به مدد اصلاح یا انقلاب هموار کند و جوامع دینی را نیز از این حکم مستثنی نمی‌شمارند. لکن گویی برآنند که به دلیل تعلق خاطر دینداران به آداب و آرا دینی، این ایدئولوژی در میان آنان، جامعه دین به خود می‌پوشد و ایدئولوژی دینی از ازدواج آن ماده و این صورت متولد می‌گردد و سلسله جنبان حوادث می‌شود. بر همین قیاس می‌توان از ایدئولوژی علمی نام برد که مارکسیست‌ها به داشتن مباهمی و مبتهج بودند. آنان هم از ایدئولوژی دم می‌زدند، لکن صورتش را از علم وام می‌کردند چرا که علم را مقبول‌تر و معقول‌تر از دین می‌شمردند. بنابر نوشته آقای صالح‌پور، دین در ادوار ما قبل صنعتی هم، کارکردهایی داشته و مشروعیت بخش به اقتدار بوده و نظم اخلاقی پدید می‌آورده است اما در دوران جدید که آن خدمت دیگر از او ساخته و خواسته نیست، و به جای آن به دینی دنیوی حاجت است تا افاده سامان و پیوند کند، ایدئولوژی دینی (در جوامع دیندار) پیشگام می‌شود و آن مهم را کفایت می‌کند.

به نظر ایشان دین قدسی در جهان جدید دو راه بیشتر در پیش رو ندارد: یا ترک مقام و خدمت می‌کند و می‌رود و یا از درون تهی می‌شود و صورتی دینی و مضمونی غیردینی می‌یابد و می‌ماند. اما این دو راه، به واقع یک راه بیشتر نیست و آن اینکه دین (در معنی قدسی و الهوی و وحیانی) در جهان جدید جایی، و در جامعه جدید کارکردی ندارد و لذا ملزم به کناره‌گیری و استعفاست. آنچه را بشر روزی از دین می‌خواست امروز از عقل می‌خواهد و آنچه روزگاری بر محور وجود خدا می‌گشت امروز بر محور وجود انسان می‌گردد و نظم شرعی جوامع، اینک بدل به نظم عرفی و مدنی گشته است و دین جز آنکه عقلانی و دنیوی و سکولار شود، راه نجات و بقایی ندارد.

این سخنان، خواه حق باشند خواه باطل، همه در پی تثبیت و اثبات یک رأی‌اند و آن اینکه ایدئولوژی، امروز یک ضرورت است، و برای ما دینداران، این ایدئولوژی ناگزیر است که صورت دینی به

خود بگیرد و سر از ایدئولوژی دینی درآورد. ایدئولوژی دینی، دین نیست. دین ایدئولوژیک شده هم نیست. بلکه ایدئولوژی دینی شده است. مضمون و جنس و ماهیتش ایدئولوژی است (یعنی دنیاویت و سکولاریته و قشریتی فوق نقد و تحلیل) فقط ظاهرش و جامه‌اش دینی است، آنهم به دلیل ظهورش در میان دینداران، همین و بس.

اما و هزار اما، آنچه «فربه‌تر از ایدئولوژی» از آن می‌ناید دینی کردن ایدئولوژی نبود، بلکه ایدئولوژیک کردن دین بود. و اگر دین را فربه‌تر می‌شمرد مرادش فربه‌تر از دین ایدئولوژیک بود نه فربه‌تر از ایدئولوژی محض، که با آن، به هیچ روی طرف نسبت و قیاس نیست. و همه آن نوشتار گواه این معناست.

آنکه دغدغه و غیرت دینی دارد و از «فرسایش سرمایه‌های قدسی» در هراس است، نه تنها ایدئولوژی دینی را نمی‌پسندد و به جای دین نمی‌نشانند بل که ایدئولوژیک شدن دین (یعنی قشری و تحمیلی و موقتی و تک بُعدی و بریده از باطن شدنش) را هم نمی‌پسندد و دین را در تمامیتش می‌خواهد و می‌پذیرد. ایدئولوژی دینی، دین کاذب است اما دین ایدئولوژیک، دین ناقص. و این هر دو اگر چه (از منظر دینداران) نامطلوب‌اند، اما آن کجا و این کجا. و دور باد ازین قلم که شریعتی را مزور مزدوری برای تاریخ بشمارد که در پی دینی کردن ایدئولوژی‌ای دنیوی بود. این عین ابزارانگاری در دین است که بارها همین قلم بر آن خط سرخ بطلان کشیده است. اگر اسناد و نسبتی به وی رفته است ایدئولوژیک کردن دین بوده است، آن هم نه از سر سوء غرض بل به دلیل شفقت‌ورزی و انقلابیگری و ستم ستیزی و دین‌دوستی وی. و اگر جهدی بوده است، همه برای دنبال کردن راه او بوده نه دنباله روی محض از او.

باری، ایدئولوژیک کردن دین، در معنایی که مراد من بوده است، بریدن قشر دین است از مغز آن، و به دست دادن شریعتی است فارغ از حقیقت، و فقهی بی‌اخلاق و عرفان، و سلطه بخشیدن آداب و آئین خام و خشکی است بر روح و گوهر دلنواز و جان‌پرور آن، و نشانیدن تفسیری موقت از آن است به جای خود آن، و محبوس کردن آن است در قفسی از مقولات جامد، و خواستن محکاماتی است بی‌متشابهات، و قشریتی بی‌حیرت و راز، و در آوردن همه چیز است از انبان آن (از هنر و فلسفه و علم و صنعت گرفته تا حکومت و سیاست و تغذیه و ورزش و...) و گماشتن دیدبانانی رسمی است به پاسبانی از آن، و تکیه دادن سلطه و اقتدار است به آن، و فوق نقد و عقل نشانیدن درک مدعیان است از آن، و وعده بسیار دادن، و اوتوپی بنا کردن، و دریدن و بریدن و نفرت ورزیدن است به نام آن.

اینها نه عصری کردن معرفت دینی است و نه بنا کردن ایدئولوژی دینی. بلکه مسخ و مسخره کردن اوست. عصری کردن معرفت دینی، احیا دین است، اما ایدئولوژیک کردن دین بیجان کردن اوست. فقیهان عصر غزالی، بخشی از دین (و به حقیقت قشری‌ترین و متغیرترین بخش آن) را که متکای حکومت و سامان و تدبیر جامعه بود، برگرفته بودند و به عوام چنین وا می‌نمودند که همه چیز دین همان است. و او که ندای احیا برآورد طالب باز پیوستن آن قشر به مغز و در میان آوردن اخلاق و عرفان بود.

امروزه هم اسلام فقهاتی، نوعی دین ایدئولوژیک شده است. اسلامی که در فقه خلاصه شود و یا فقهش جا را بر سایر شئون و

مراتبش تنگ کند، و یا فقیهان، کما و کیفاً، بیشترین و برترین عده و رتبه را در آن داشته باشند، و فقیه کمابیش معنی اسلام‌شناس را بیابد، و تاریخ و تفسیر و کلام و اخلاق و عرفانش، رشدی و رونقی و وجود و نمودی نداشته باشد و راه عصری شدن را بر خود ببندد باید به فکر خانه تکانی بیفتد، و دامن از غبار ایدئولوژیک شدن بیفشاند.

آگاهی و معرفتی، که فرا آورده‌اشی آدمیان خطاکار است، اگر فوق چون و چرا و نقد بنشیند و از انبان این معرفت، روا کردن هر حاجت خرد و درشتی خواسته شود، و جای دخالت عقل در آن به درستی معلوم نباشد، و هر روز مقوله‌ای مقدس و نیندیشیدنی خلق کند و به دستگامی بی‌انعطاف و استخوانی و مقدس از احکام و ارزشهای بی‌روح بدل شود و خود را مظهر عقلانیت و حقیقت و بل میزان حقیقت و عقلانیت بشمارد، و بیشتر بر اکراه و جهل تا بر رغبت و آگاهی تکیه کند، و توجیه‌گر و جواز بخش قدرت و قداست طایفه‌ای خاص گردد، و هنر و علم و فلسفه و ادب را خدمتگزار کور و کر جزم‌های خویش بخواهد، و عقل و نقل را چندان مثله و مجاله کند که درخور قالب‌های مقلوب او شود، و به خاطر مصلحت بر حقیقت سرپوش نهد، و چنان با سلطه و اقتدار عجین شود که حق را در پای قدرت بمالد و وسیله را قربانی هدف کند، چنین دستگامی از معرفت، دستگامی ایدئولوژیک است، ولو معرفت دینی و یا ایدئولوژی علمی! و یا علم آلمانی و یا فاشیسم صهیونیستی و یا مشرب فراماسونری باشد. و چنین ایدئولوژیک شدنی به زیان علم و دین و معرفت دینی است ولو به نام انقلاب یا اصلاح یا ملیت و یا نژاد باشد.

ایدئولوژی دینی، که صورتی مزور از دین و نمایشی مصور از عرفی شدن امر قدسی است به حقانیت و بطلان دین بی‌اعتناست و فقط به قدرت و خدمت می‌اندیشد و این کجا و عصری شدن معرفت دینی کجا که جز به حقانیت دین نمی‌اندیشد و سیال بودن معرفت دینی را از لوازم آن حقانیت می‌داند و به دلیل همنشینی و هم سخنی همه حقه‌ها، هیچ حقی را در تعارض با همنشینانش نمی‌تواند ببیند؟

بلی معرفت دینی امری بشری و عصری است، اما این بشری و عصری بودن، صفت و صبغه همیشگی آن بوده است و ملازمت و مقارنتی با ناسوتی شدن لاهوت و یا فرسایش امر قدسی و یا «ناکار کرد» شدن سنتها در عصر جدید ندارد. در جوامع کهن و سنتی هم که سنتها خادم دوام و قوام و انسجام جوامع بودند و به نظام اخلاقی و سیاسی جامعه افاده مشروعیت می‌کردند، در همان وقت هم معرفت دینی عصری و بشری بود، و مسقف و محاط به دیگر معارف و متوازن با آنها بود، و دینداری عالمان عالمانه و دینداری عامیان عامیانه بود. در همان جوامع هم، ایدئولوژیک شدن دین یا معرفت دینی (عمدتاً به معنای فقهی شدن آن) ممکن و میسر بود، و عارفان و صوفیان از جدی‌ترین ناقدان این تبدیل نامیمون بودند. و لذا چنان نیست که ایدئولوژی «منزلی نیمه راه در فرایند عرفی شدن قدسی» باشد.

آقای صالح‌پور، ایدئولوژیک شدن را گاه به معنی عقلانی شدن دین گرفته‌اند و غرضشان از عقل، عقل معاش است، یعنی عقلی که داوری در باب اخلاق و دین را منوط به فایده‌ی می‌کند که برای معیشت دارند. و به معرفت تا آنجا تکیه می‌کند که پشتوانه‌ای تجربی داشته باشد. این، البته نوعی عقلانیت است که ملازم با اسطوره‌زدایی

از جهان است (به قول ویر). بنا کردن ایدئولوژی دینی هم بدین معنا، البته امری عقلانی است. یعنی نام دین نهادن بر دستگاهی معرفتی و فکری (و البته دنیای) که از عقل معاش نشأت می‌کند و به امر معاش خدمت می‌کند. و به قول مولانا: دانایی درخور سوراخ و بنایی در بُن سوراخ. اما عصری شدن معرفت دینی گرچه، جنبه‌ای دنیوی دارد و از حاجات معیشتی الهام می‌گیرد، لکن تماماً چنین نیست، و معنای دقیقش متوازن افتادن آن است با خرد عصر.

باری به این دلایل است که ایدئولوژیک کردن دین نه ممکن است و نه مطلوب. ممکن نیست چون دین فربه تر از دین ایدئولوژیک است و مطلوب نیست چون دین لطیف‌تر و انسانی‌تر از دین ایدئولوژیک است و آنکه آفتاب صالح‌پور مدعی شده‌اند که ایدئولوژیک شدن دین در پاره‌ای از موارد، گواه شدنی بودن آن است، مدعایی بلا دلیل است. آنکه واقع شده، یا ایدئولوژی دینی است (که پاک از محل کلام بیرون است) و یا صورتی ناقص از دین ایدئولوژیک، که به دلیل تنگی ظرفیت نتوانسته است دین فربه را در خود جای دهد. بلی، کسانی عزم بر این کار کرده‌اند، اما ناکام مانده‌اند، و آنکه برآورده‌اند، نه دین تام است و نه ایدئولوژی تام.

سخنی هم با پاره‌ای از مقلدان مُعربد بگویم که ایدئولوژیک ناشدنی بودن دین را از سر جهل یا غرض به معنای سیاست‌زدایی از دین گرفته‌اند. دین نزد اینان مساوی فقه است. و وقتی می‌گویند دین و سیاست با هم یا عین هم‌اند، مرادشان اجرای احکام فقهی به دست حاکمان است. این‌گونه آمیختگی دین و سیاست (که همان آمیختگی فقه و حکومت است)، سطحی‌ترین نوع دینی شدن سیاست است. و البته برای کسانی که برترین چهره دین را فقه و مهمترین کار حکومت را امر و نهی فقهی و تأدیب و سیاست می‌دانند، ایدئولوژیک شدن دین، و همزیستی دین و سیاست، مونتاژی است مطلوب که باید کسی یا کسانی آگاهانه به انجام آن همت بگمارند. و البته چنین مونتاژی همواره از ناحیه مخالفان تهدید به تجزیه می‌شود. لکن بر آگاهان پوشیده نیست که در یک جامعه دیندار، که عمقاً نه فقط صورتاً دینی است، سیاست نمی‌تواند دینی نباشد. و در این کار عزم و عمد و جهد کسی دخیل نیست. خدایی (رحیم یا خودکامه) که مردم برمی‌گیرند و رابطه‌ای (بردگانه، تاجرانه، عاشقانه) که با وی پی می‌افکنند چنان در تار و پود اقتصاد و حکومت و اخلاق و سیاست‌شان رخنه می‌کند و چنان بر گلیم معیشت‌شان رنگ دیانت می‌زند که به آب هفت دریا، رفتنی نیست. چنین سیاستی که به طبع (نه با قسر و مونتاژ) با دیانت عجین است، نه به امر کسی می‌آید و نه به نهی کسی می‌رود و نه از ناحیه هیچ منکر و مخالفی، منحل و متلاشی می‌شود. اینان دیده‌اند که گاه پاره‌ای از دینداران به امر قدرت و حکومت بی‌التفات‌اند و یا از در آویختن با قدرتمندان رو گردانند و آنگاه این بی‌التفاتی و بی‌عملی را دال بر اعتقاد به جدایی دیانت از سیاست گرفته‌اند، و ندانسته‌اند که این بی‌التفاتی خود تصمیمی سیاسی (ولو غلط) است که از سر دینداری برخاسته است و معنایی جز یکی بودن سیاست و دیانت ندارد. فعل و ترک یک انسان دیندار، دینی است. و شکل عمل هیچگاه ملاک دآوری نیست. کار قیصر را به دست قیصر سپردن، و سلطان را ظل‌الله در زمین دانستن، و کرم سلطان را بر عدلش رجحان دادن و خلفای جائر بنی‌امیه و بنی‌عباس را، خلفای پیامبر

دانستن و قیام بر ضدشان را حرام شمردن، و بر جور حاکمان جائر و غاصب صبوری ورزیدن و دم بر نیاوردن (که مشی کثیری از دینداران و علمای دین در اسلام و غیراسلام بوده است)، همان قدر سیاسی و دینی بوده است که قیام مبارزان و مجاهدان و ستم‌ستیزان و سلطنت شکنان. تنها در یک صورت می‌توان دیانت را از سیاست جدا دانست و آن در وقتی است که جامعه غیردینی باشد. بودن یا نبودن تئوری حکومت و ولایت در معرفت فقهی، دین و سیاست را از هم جدا یا با هم آشنا نمی‌کند. دینی بودن یا نبودن جامعه است که بر دینی بودن یا نبودن سیاست و حکومت و یکی بودن دیانت و سیاست حکم می‌راند و بس. سیاست خنده‌ای بر لب دیانت نیست که گاه برآید و گاه محو شود، بل برقی است که همواره در چشمان دیانت می‌درخشد.

باری روان بودن دین در جامعه و مشروعیت بخشی دین به روابط اجتماعی و سیاسی، ضامن دینی شدن سیاست است، و ایدئولوژیک بودن یا نبودن دین، ربطی به شعار بی‌معنای جدایی دین از سیاست ندارد.

سوم. اینهمه از کارکرد دین و یا «ناکارکرد» شدن سنتهای گذشته دم زدن و یا «مهمترین کارکرد ایدئولوژی‌ها و اتوپیاها را بسامان کردن و نظم دادن» به جوامع آشفته دانستن و یا «کارکرد جدید شعر و تبدیل به مسلسل» شدنش را مطرح کردن و یا دین را از ایدئولوژی شدن ناچار شمردن، همه گواهان صادق و صریح این مدعایند که آقای صالح‌پور در مقام تحلیل و نقد، از کارکردهای دین و ایدئولوژی بهره جسته‌اند، و بر تبیین فونکسیونالیستی (و به تعبیر نازیبای پارسی: کارکرد گرایانه) از پدیده دین، تکیه کرده‌اند، و این موضع دوم خلاف من با ایشان است.

تبیین فونکسیونالیستی یعنی تکیه بر آثار و غایات و وظایف امری اجتماعی کردن و خدمات آن را برای بقا و تعادل نظام اجتماعی برشمردن و یا نیاز نظام اجتماعی را به امری به دست دادن، از شیوه‌های به غایت مشکوک و آزمون‌ناپذیر تبیین جامعه‌شناسانه است، و علی‌رغم ظاهر دلپذیری که دارد، و راه حل آسانی که برای پاره‌ای از معضلات فن جامعه‌شناسی به دست می‌دهد، بر مبانی تاریک و خردناپسندی تکیه می‌زند که به سختی می‌توان از عهده رفوی پارگیهای آن برآمد.

فونکسیونالیسم، به وجود بیرونی دین نظر دارد و لذا از درون آن خبر نمی‌گیرد و به غایت و آثار خارجهی دین می‌پردازد، و لذا از انگیزه و علت ظهورش سؤال نمی‌کند و در دایره علل و معلولات سیر می‌کند و لذا از دلایل غافل می‌ماند، و نگاهش به خدمات نهانی و آشکار آداب و افکار معطوف است و لذا از حسن و قبح و یا حقانیت و بطلان آنها چشم می‌پوشد، و قوام و تعادل جامعه را معیار و میزان خدمت می‌گیرد و لذا از تطور و تکامل بی‌خبر می‌ماند، و با در میان آوردن خدمات آشکار و نهان (مرتون) همه چیز را به خدمتی از خدمات می‌گمارد، و لذا آزمون‌ناپذیر می‌شود و با فرض کردن هویت و وحدتی برای نظام، به دام کل‌گرایی (هولیزم) و پیکر انگاری (ارگانسیسم) اجتماع می‌افتد که سقوطی استخوان شکن و تن آزار است.

آفاتی که در کمال فشرده‌گی و اجمال آوردم، چندان ویرانگراند که جای سالمی در بدن فونکسیونالیسم باقی نمی‌گذارند. مع الوصف اگر نخواهیم کارکرد کارکردگرایی را در همه جا انکار کنیم، باید بگوییم وقتی نوبت به تحلیل و تبیین مکاتب فکری و مذاهب عقیدتی و آرای علمی و فلسفی می‌رسد، ضعف آن مکتب به اوج خود می‌رسد. برای یک فونکسیونالیست، فرقی نمی‌کند که خرافه‌ای یا اسطوره باطلی به بقا و قوام جامعه خدمت کند یا مذهب حقیقی. و تفاوتی نمی‌کند که پرستش بتی، فرد را با جامعه آشتی دهد یا پرستش خدای واحدی. عمده آن است که میان اجزای مختلف جامعه چفت و بندی موجود باشد و آن را از تلاشی مصون بدارد. جامعه به منزله یک پیکر واحد - که گویی به نیازهای خود آگاهی دارد - حيله‌هایی می‌کند و به خلق ابزارهایی دست می‌برد تا نیازهایش را بر آورد و وحدت و کلیت خود را حفظ کند.

فونکسیونالیسم نمی‌پرسد فلان عقیده حق است یا باطل یا فلان رسم و ادب خوب است یا بد، یا فلان کار، خیانت است یا خدمت. به جای آن می‌پرسد که آن ادب و عقیده به درد انسجام و دوام اجتماع می‌خورد یا نه؟ تعادل جامعه را حفظ می‌کند یا نه؟ و چنین است که میان حق و باطل و نیک و بد، تمیزی نمی‌دهد و به فضیلت و حقیقت ارجحی نمی‌نهد.

ناگوارترین بخش نوشته آقای صالح‌پور آنجاست که تبیین فونکسیونالیستی از کار محییان و مصلحان می‌دهد و آنان را به مثابه کارگزاران بل ابزارهایی می‌نماید که نادانسته خادم اهداف تاریخ و اجتماع‌اند و می‌کوشند تا سنتهای «ناکارکرد» را فرو نهند و امر قدسی را چنان بازآفرینی کنند که به درد جامعه جدید بخورد:

«شاید یکی از مهم‌ترین تجلیات عصری شدن دین، ورود به عصر ایدئولوژی باشد و بسیاری از باز تعریف‌های مفاهیم قدسی، باز آرای و بازسازی عناصر اندیشه دینی، تجدید حیات سمبل‌ها و شعائر، احیاگریها و سلفی‌گریهای نوستالژیک، التقاط‌ها و گلچینی‌ها و... در خدمت این مقوله باشند».

به نظر ایشان هم لوتروکالون در پی افکندن ایدئولوژی پروتستانیزم، خادم اهداف سرمایه‌داری مدرن بودند هم سید جمال و عبده در پی افکندن نهضت سلفی‌گری. اینان که به جد، در اندیشه دینی معاصرشان کاوش می‌کردند و در کار تمیز سره از ناسره و زدودن خرافات از دامن دین بودند، و بر باطل بودن رأی و درک پاره‌ای از معاصران و پیشینیان از دین، اقامه دلیل می‌کردند، و خون دل می‌خوردند و در پی یافتن گوهر و ماهیت دین بودند، خود نمی‌دانستند که خدمتگزار حاکمی دیگرند و چون جزوی و عضوی از پیکر کل جامعه، به نیازهای آن کل پاسخ می‌گویند، و علت دیگری در کارست که آن دلایل را بر ذهن و زبان آنان می‌نهد. و آن عبارتست از ورود جامعه به عصر ایدئولوژی و نیازش به بازسازی امر قدسی.

از نظر یک محیی، دین حیرت‌زا دین حق است، و ایدئولوژی حیرت‌زدا، غاصبی بیش نیست که جای آن حق را به باطل غصب

کرده است. پروتستان‌ها که خود را حق می‌دانستند، در مذهب کاتولیک، ناروای بسیار می‌دیدند، اما فونکسیونالیسم، حقانیت پروتستانیزم را در موافقت افتادنش با سایر اجزای جامعه می‌بیند و کاتولیسیسم بی‌خاصیت را، به دلیل فرسوده شدن، قابل ترک و طرد می‌شمارد. از نظر آقای صالح‌پور هم دین حیرت‌زا در جوامع پیشین کارکردی داشته که امروزه ندارد. و لذا باید جای خود را به ایدئولوژی حیرت‌زدا بدهد.

به همین سبب است که ایشان می‌نویسد: «کارنامه شریعتی را باید در نسبت با زمانه وی به نقد کشید و الا گچار خطای آنارکونیسم شده‌ایم». معنای این سخن این است که از حقانیت و بطلان آرای شریعتی سخن نگویید. از به درد خوردن بودن و نبودنش، از سازگار افتادن و نیفتادنش با سایر احوال آن دوره سخن بگویید. اگر ایدئولوژیک کردن دین، با غایبات نظام اجتماعی، و با نیازهای تاریخی آن دوره، همخوانی دارد که آن را تحسین کنید و گرنه، نه. و همین است سرّ ناشایستگی فونکسیونالیسم برای تحلیل و تبیین نظامات فکری و عقیدتی، چرا که حق و باطل را با قساوت و سخاوت تمام در پای خدمت و غایت و حاجت نظام قربانی می‌کند. عیب عظیم فونکسیونالیسم، غفلتی است که از مشروعیت و عدم مشروعیت کل یک نظام می‌ورزد. گرفتیم که جزئی با کل خود ملائم و مناسب افتاد و گرفتیم که نیازهای او را بر آورده کرد و گرفتیم که به بقا و دوام و تعادل آن مدد رساند، اگر کل آن نظام، ناصواب و نامعقول درآید، همه آن امدادها و اعانت‌ها، نیز به خطا و نابجا خواهند بود. خرافه «السلطان ظل الله فی الارض» و الهی شمردن ودیعه سلطنت، به بقای نظام سلطنتی مدد می‌رساند، و خدمتی عظیم به ملوک و سلاطین می‌کرد. و همین برای یک فونکسیونالیست کافی بود تا آن خرافه را عضوی خدمتگزار (فونکسیونل) بداند و سرّ بقای آن را در نظامات سلطنتی به دست دهد. لکن، این مقدار از تبیین، به هیچ وجه نه کار عالمان را خاتمه می‌دهد و نه نزاع حق و باطل را فیصله می‌بخشد. کسی می‌تواند با نقد اجزا، کل را نقد کند و یا با نقد کل، اجزا را. می‌تواند با ناحق دانستن آن خرافه، بگوید نظامی که بر این گونه پایه‌های باطل متکی است، خود باطل و نخواستنی است و می‌تواند با نامشروع دانستن کل آن نظام باطل، در مشروعیت و درستی قائمه‌ها و خادمه‌های آن نیز تردید بیافکند. صرف کارکرد داشتن، و متناسب افتادن اجزا، روایی و درستی هیچ جزئی را ثابت نمی‌کند. فقط علت سر پا بودن کل را به دست می‌دهد. همچنانکه یک نوشته باطل، همه لغات و عباراتش همخوانی دارند، و هر واژه و گزاره‌ای، خدمتی به کل نوشته می‌کنند، اما مرده باد آن کل، و آن اجزا! چگونه می‌توان گفت که چون شریعتی در ایدئولوژیک کردن دین، مناسب عصر ایدئولوژی گام برداشته است (به فرض که چنین کرده باشد) پس هر چه گفته و کرده درست و رواست، و یا تنها راه نقد و تحلیل آرایش، همین تحلیل فونکسیونالیستی است؟ آیا کسی

نمی‌تواند ورق را برگرداند و بپرسد آیا ناروایی ایدئولوژیک کردن دین، کافی نیست تا نشان دهد که غایت و خاتمت آن هم نارواست؟ و هدفی و نظامی که از چنین وسیله شری بهره می‌جوید، آیا خود شر نیست؟ این چنین سیر تاریخ را جبری گرفتن، و دست بسته خادم غایات و اغراض آن شدن، و روایی و ناروایی امور را از تلائم اجزا و ابعاض مجموعه در آوردن، و از روایی و ناروایی خود مجموعه چشم پوشیدن، و جامعه و نظام را چون اداره‌ای پرکارمند دیدن و از هر کارمندی کاری و خدمتی طلب کردن، و کارمندان خوش خدمت‌تر را حرمت بیشتر نهادن، و از اصل موجودیت و مشروعیت خود اداره نپرسیدن، آیا غفلتی عظیم نیست و به قضاوتی سقیم منتهی نخواهد شد؟

چنانکه آوردم توجه اکید فونکسیونالیزم به غایت و خاتمت، آن را از توجه به انگیزه و علت باز داشته است. به جای آنکه بپرسد چه دلایلی لوتر را به نقد کاتولیسیسم واداشت و کدام علل او را به اعتراض بر ضد مذهب جاری و رایج برانگیخت، می‌پرسد نقد او به چه درد می‌خورد و در کجا به کار می‌آید و چه کس و کدام نظام از آن بهره می‌برد. این گرایش انجام شناسانه، که حجاب علت‌بابی و انگیزه‌جویی است، همان است که سیر واقعی حادثه را از نظر دور می‌دارد و بیش از آنکه از دلایل معرفتی نهضتی پرده بردارد، به بیان خدمات و عواقب ناخواسته آن می‌پردازد. و بالاتر از آن، باعث می‌شود تا از توجه به سهم عقل نظری در ایجاد نهضتها غافل بماند و تنها به مصلحت اندیشی‌های عملی (که سهم عقل عملی است) نظر خود را معطوف دارد. عقل عملی، به تناسب وسیله و هدف می‌اندیشد و عقل نظری به تناسب مدعا و دلیل. و آنکه همیشه به خدمتگزاری جزو نسبت به کل، و مصلحت عملی عصر و نظام، نظر می‌کند، نقش و سهم عقل نظری را در نهضت‌های فکری و چاره‌اندیشی‌های معرفتی منکر است، و علاوه بر سر بردن دلیل در پای علت، به سر بردن عقل نظری در پای عقل عملی هم فتوا داده است. فونکسیونالیزم مظهر پیروزی عقل عملی بر نظری و برهم زنده توازن آن دو، و سپردن همه امور به دست تبیین‌های غایت‌شناسانه است و این خطری است که اگر در تحلیل وجود حوادث اندک باشد در تحلیل ماهیت شان خطیر و عظیم است.

درد و دغدغه اصلی محییان و ایدئولوژی پردازان را باید جدی گرفت و همچنان‌که آنان بر حقانیت رأی خود دلیل آورده‌اند، باید به نقد عقلی آن دلایل پرداخت، و همچنان‌که آنان به کار خود از درون نظر می‌کردند، می‌باید همدلانه و درون‌بینانه، به کارشان نظر کرد، و از راهی نباید رفت که دوغ و دوشاب و حق و باطل را به هم برآمیزد یا در عرض هم بنشانند و یا دست خرد را در برابر جبر تاریخ در قفل نهد و دلیل را در پای علت، و تبیین‌های فیلسوفانه و معرفت‌شناسانه

را در پای تبیین‌های جامعه‌شناسانه سر ببرد.
قل یلذی یدعی بالعلم فلسفة
حفظت شیئا و غابت عنک اشیاء

والسلام

● آنکه آقای صالح پور مدعی شده اند که ایدئولوژیک شدن دین در پاره‌ای از موارد، گواه شدنی بودن آن است، مدعایی بلا دلیل است. آنکه واقع شده یا ایدئولوژی دینی است و یا صورتی ناقص از دین ایدئولوژیک که به دلیل تنگی ظرفیت نتوانسته است دین فربه را در خود جای دهد.

● آنچه «فربه تر از ایدئولوژی» از آن می‌نالد دینی کردن ایدئولوژی نبوده، بلکه ایدئولوژیک کردن دین بود. و اگر دین را فربه تر می‌شمرد مرادش فربه تر از دین ایدئولوژیک بوده نه فربه تر از ایدئولوژی محض.

● تفاوت مشی و دیدگاه من با دیدگاه آقای صالح پور در این نکته است که ایشان از ایدئولوژی دینی سخن می‌گویند و من از دین ایدئولوژیک، و تفاوت میان این دو بسیار است.

● تبیین فونکسیونالیستی از حسن و قبح و یا حقانیت و بطلان دین چشم می‌پوشد و قوام و تعادل جامعه را معیار و میزان خدمت می‌گیرد و لذا از تطور و تکامل بی‌خبر می‌ماند.

دین عصری در عصر

ایدئولوژی

جهانگیر صالح پور

یکی از همفکران از من پرسید: به نظر تو مهمترین رویداد و درخشانترین موفقیتی که ما در سالهای اخیر کسب کرده‌ایم چیست؟ گفتم: در یک کلمه تبدیل اسلام از صورت یک فرهنگ به یک ایدئولوژی در میان روشنفکران.

علی شریعتی: با مخاطب‌های آشنا

یادآوری: پس از انتشار نقد اینجانب بر مقاله «فربه‌تر از ایدئولوژی»، آقای دکتر سروش متعرض دو نکته از آن شدند که یکی جنبه ماهوی داشت (امتناع ایدئولوژیک شدن دین و عدم مطلوبیت آن) و دیگری جنبه متدولوژیک (ناتوانی فونکسیونالیسم در تبیین علل پیدایش ایدئولوژی‌ها) ذیلاً برای تداق اختلاف خود با نقد آقای سروش، شمه‌ای عرض می‌شود.

۱. چنانکه قبلاً نیز گفته شد، بر اثر پیدایش شرایط اجتماعی خاص در برهه‌ای از تاریخ ایران (بویژه دهه‌های چهل و پنجاه) عده‌ای از روشنفکران مسلمان مبادرت به ایدئولوژی‌زیزه کردن بسیاری از عناصر فرهنگ دینی نمودند و از این راه، گفتمان سیاسی نوینی پدید آوردند. دکتر شریعتی از کسانی است که در این راه سهم عمده‌ای دارد. مکانیزم ایدئولوژیک شدن اسلام در این دوران، تابع قواعد کلی نسخ سنت و شالوده‌شکنی است. به این معنی که به تعبیر دکتر شریعتی، ابتدا می‌بایست منابع دینی استخراج، تصفیه و تغلیظ می‌شدند و باز تعریف (redefinition) و باز تفسیر (reinterpretation) مجددی روی آنها صورت می‌گرفت. در این مرحله طبعاً بسیاری از عناصر دینی که با روح عصر مطابقت نداشتند در سایه نهاده می‌شدند و وزن بعضی عناصر افزایش می‌یافت و در صورت لزوم برای پر کردن خلل و فرج، عناصر مدخولی از اینجا و آنجا گلچین می‌شد، آنگاه باید عناصر مذکور تحت هندسه خاصی معماری و باز آرایشی و سازماندهی مجدد (reorganized) می‌شدند. در اینجا هندسه‌ای با دو اشکوب زیربنا و روبنا که از الگوهای دیگر گرفته‌برداری شده بود به وجود می‌آمد.

این فرایند همان‌گونه که گفته شد، از مدل عمومی شالوده‌شکنی و ساخت‌زدایی (deconstruction) و سپس تجدید ساخت (reconstruction) تبعیت می‌کند که همه دستگاههای اندیشه، در خلج و لبس و نسخ و تجدیدی مستمر تابع آنند و برای درون فهمی تغییر در گفتمان باید به همین مدل متوسل شد.

البته ذکر دو نکته در اینجا خالی از فایده نیست: اولاً هر دین و

فرهنگی، ظرفیت هر نوع تغییر در هندسه را ندارد و فی‌المثل شاید نتوان کنفوسیانیسم و شینتوئیسم را تبدیل به ایدئولوژی انقلابی کرد. از همین رو می‌توان ادعا کرد نوعی تجاذب دوسویه (به تعبیر وبر) میان قرائت خاصی از اسلام (و بخصوص تشیع) و بعضی ایدئولوژی‌های تاریخ گرایانه معاصر وجود دارد که ترکیب (syncretism) و سنتز میان آنها را میسر می‌سازد. و در ثانی برخلاف نظر دکتر سروش که می‌فرماید: «آنکه دغدغه و غیرت دینی دارد و از فرسایش سرمایه‌های قدسی در هراس است... دین را در تمامیتش می‌خواهد و می‌پذیرد*». باید گفت، هیچکس نمی‌تواند دین را در تمامیتش بخواهد و بپذیرد که این امر ناشدنی است. هر چه هست قرائتهای گوناگونی است که از دین می‌شود (قرائت فلسفی، قرائت فقهی، قرائت عرفانی، قرائت ایدئولوژیک - که قرائت رمانتیک و رادیکال از دین است...) و هر کس به فراخور ظرفیت وجودی خود و ظروف عینی محاط در آن از دین بهره می‌گیرد و معماری خاص خود را از عناصر دینی می‌کند.

۲. از همین زاویه به ارزیابی ابتکار آقای دکتر سروش در تمایز میان «دین ایدئولوژیک» و «ایدئولوژی دینی» می‌پردازیم که در اولی دین، جوهر و ماده اندیشه را تشکیل می‌دهد و ایدئولوژی صورت و قالب آن را و در دومی ایدئولوژی محتواست و دین صورت. به تعبیر ایشان «ایدئولوژی دینی، دین نیست... مضمون و جنس و ماهیتش ایدئولوژی است (یعنی دنیاویت و سکولاریته و قشریتی، فوق نقد و تحلیل) فقط ظاهرش و جامه‌اش دینی است... ایدئولوژی دینی، دین کاذب است، صورتی مزور از دین و نمایشی مصور از عرفی شدن امر قدسی است و به حقانیت و بطلان دین بی‌اعتناست و فقط به قدرت و خدمت می‌اندیشد». اما از آن سو «دین ایدئولوژیک، دین ناقص است... و ایدئولوژیک کردن دین بریدن قشر دین است از مغز آن و به دست دادن شریعتی است فارغ از حقیقت و نشانیدن تفسیری موقت از آن است به جای خود آن و محبوس کردن آن است در قفسی از مقولات جامد و گم‌آوردن دیده‌بانانی رسمی است به پاسبانی از آن و وعده بسیار دادن و اتوبی بناکردن و دریدن و بریدن و نرفت و رزیدن است به نام آن».

گرچه در عالم نظر شاید بتوان میان ایدئولوژی دینی و دین ایدئولوژیک فرق نهاد، میان دو فرایند ایدئولوژی‌زیزه کردن اسلام و اسلامیزه کردن ایدئولوژی تمایز قابل شد اما در عمل، مرزهای منجزی میان این دو مقوله وجود ندارد و چنانکه در فقره قبل گفته شد، تجاذب دوسویه‌ای میان نوعی قرائت شیعی از اسلام و ایدئولوژی‌های تاریخ‌گرای معاصر وجود دارد که در سنتز حاصله، تمایز میان لب و قشر و صورت و محتوی ناممکن است. بگذریم که اساساً تفکیک میان فرم و مضمون یک دستگاه معرفتی را باید با مسامحه و احتیاط فراوان پذیرفت. مثلاً هنگامی که نتایج حاصله از تلاش شریعتی را برای ایدئولوژی‌زیزه کردن اسلام با تلاش برخی گروههای سیاسی برای اسلامیزه کردن ایدئولوژی مقایسه می‌کنیم (از نیت آنها که بگذریم) از تشابه انکارناپذیر آنها محرز می‌شود که تمایز مذکور تا چه حد دلخواهانه صورت گرفته است.

۳. اینکه همه جای مکتوب من گواهی می‌دهد که «ایدئولوژیک شدن دین، معادل ناسوتی شدن لاهوت و دنیاوی شدن دین است»

احتیاج به توضیح دارد.

آنچه که در مکتوب مذکور آمده است به طور خلاصه این است که در مسیر عرفی شدن، منزلگاه‌هایی وجود دارد که در آنها، روند افسون‌زدایی، متوقف شده و حتی معکوس می‌گردد. بخصوص در کشورهای پیرامونی، هنوز از عصر اسطوره و دین گذر نکرده و کوبه عصر خرد هویدا نشده، وارد عصر ایدئولوژی می‌شویم، به این معنی که نیروهای عرفی‌کننده و نیروهای واکنش علیه مدرنیزاسیون، ترکیب پیچیده‌ای از اسطوره‌زدایی و بازآفرینی اسطوره، حیرت‌زدایی و حیرت‌زایی به وجود می‌آورند که ایدئولوژی‌های شبه دینی جهان سوم مخلوق این شرایط دوگانه هستند. از یک سو هسته‌هایی از عقلانیت را در بطن خود دارند و از سوی دیگر جلوه‌های قدسی غریبی از خود بروز می‌دهند که حتی در ادیان دیده نمی‌شود. اما این را هم انکار نکرده‌ام که این باز افسونی کردن دستگاه معرفت‌ستنی، کمکی به حفظ سرمایه‌های قدسی آن نمی‌کند بلکه بالعکس آن را در صحنه اجتماعی به چالش فرا خوانده و موجبات فرسایش سریعتر سرمایه‌های آن را فراهم می‌آورد. به بیان دیگر وقتی در حد زایدالوصفی دست به تغلیظ عناصر دینی (به تعبیر دکتر شریعتی) زدیم، به مصداق کل شیء جاوزهده انعکس ضده خواه ناخواه به عرفی شدن آن یاری رسانده‌ایم، به قول شیخ اجل گر همه شب، شب قدر بودی، شب قدر بی‌قدر بودی!

این را تاریخ معاصر ما بخوبی نشان می‌دهد که هر نیرویی که دین را ایدئولوژیک‌تر فهمیده بود بر اثر برخورد با واقعیت‌های متصلب، سرمایه‌های ماورائیش زودتر مستهلک شد. لذا ایدئولوژی‌ها در فرایند عرفی شدن کارکردی دوگانه دارند. از یکسو در کوتاه مدت به باز تولید امر قدسی می‌پردازند و از دیگر سو به عنوان کاتالیزورهای شتاب‌دهنده در درازمدت این فرایند را تسریع می‌کنند.

۴. تا به اینجا نگاهی از درون به روند پیدایش گفتمان ایدئولوژیک در تاریخ معاصر ایران داشتیم اما این کفایت نمی‌کند و باید از بیرون نیز به تبیین علل پیدایش آن پرداخت. فرایندهای عرفی‌کننده‌ای از قبیل شهرنشینی، صنعتی شدن، تخصیص نقشها، افتراق ساختارها، تمرکز قدرت سیاسی و بوروکراتیزه شدن آن، پیدایش مفهوم شهروندی و اضمحلال مفهوم امت و... که در جهان سوم به صورتی ناموزون انکشاف یافته، موجب پیدایش شرایطی آنومیک می‌گردد که ایدئولوژی‌ها را به عنوان چسب و ملات پیوند اجتماعی ضرور می‌سازد. لذا روشنفکران این دسته از کشورها در مواجهه با چنین شرایطی، دیگر کارکرد اصلی خود یعنی روشنگری را از کف نهاده و چون افسونگرانی که خود به قول ریمون آرون مخمور افیون ایدئولوژی‌ها هستند وارد صحنه اجتماعی می‌شوند.

به تعبیر فرزانه‌ای، در ایران ما هرگز روشنفکر به معنی فرانسوی آن (یعنی انتلکوتل) نداشته‌ایم بلکه هر چه بوده اینتلجنسیا (به معنی روسی کلمه) بوده ولو دکتر شریعتی تحصیلکرده فرانس. از این جهت، اندیشه روشنگرانه و عقلانیت انتقادی در میهن ما شکل نگرفته و در عوض با انبوهی از ایدئولوگ‌ها سروکار داریم که هر یک به دنبال پرداختن افسون و افسانه‌ای توده‌پسند و بسیج‌گر هستند.

هنگامی که وارد «عصر عمل» و «عصر ایدئولوژی» می‌شویم همه چیز مسخر روح عصر می‌شود. از روشنفکر مذهبی مسحور این روح که دست به قرائتی ایدئولوژیک از دین می‌زند بگیر تا شاعر لائیک که

شعر را ایدئولوژی‌زده می‌کند تا عالم علوم دقیقه که جهان‌بینی دو خور یک دستگاه ایدئولوژیک می‌تراشد، همه در یک پارادایم تنفس می‌کنند و همه متلائم با نیاز زمانه به آفرینش می‌پردازند. حتی مارکسیسم که خود یک دستگاه ایدئولوژیک است، هنگامی که در ساختهای اجتماعی عقب‌مانده یا انتقالی واقع می‌شود، رگه‌های اتوپستی آن برجسته‌تر و ایدئولوژی‌زده‌تر می‌شود و از همین روی یکی از دغدغه‌های اروکمونیسم، همیشه دایدئولوژی‌زده کردن مارکسیسم‌های جهان سومی است.

۵. من در نقد خود بر «فره‌تر از ایدئولوژی» مدعی شده بودم که جناب دکتر سروش با دغدغه و تمایلی دینی به نقد ایدئولوژیک شدن دین پرداخته‌اند و واژه از عواقب و نتایج این فرایند، ایشان را به انکار اصل پدیده واداشته است. ایشان در پاسخ می‌فرمایند: «به قوت تمام باید گفت که در این تحلیل، دغدغه و دلمشغولی نویسنده فره‌تر از ایدئولوژی به درستی درک و دریافت نشده است. اگر آقای صالح‌پور به راستی برآنند که همه واژه اینجانب از فرسایش سرمایه‌های قدسی است و دغدغه دین محرک اصلی تلاش برای پیشگیری از ایدئولوژیک شدن دین بوده است، دیگر چه جای این ادعاست که عصری شدن معرفت دینی همان عرفی شدن قدسی به تعبیر فنی‌تر است؟» واقعاً نیز در نگاه اول این تناقض جدی در نوشته من به چشم می‌خورد. چگونه ممکن است آقای دکتر سروش دغدغه فرسایش سرمایه‌های قدسی را در جریان ایدئولوژیک شدن دین داشته باشند و در عین حال خود با طرح عصری شدن معرفت دینی به روند عرفی شدن قدسی کمک نمایند؟

حل این مسأله را باید در شرایط پارادوکسیکال واقعاً موجود جست‌وجو کرد. گفتیم که واکنش در مقابل نیروهای عرفی‌کننده، شرایط بغرنجی را در جهان سوم و بخصوص کشورهای اسلامی موجب شده است. از یکسو، جمعی از احیاگران با طرح «دین حداقل» دست به نوعی عقب‌نشینی زده و منطقه الفراغ وسیعی برای جولان خرد عصر باز می‌گذارند و از این طریق تئمه‌ای از دین را حفظ می‌کنند. از سوی دیگر ایدئولوژی‌پردازان دینی با درانداختن طرحی از ایدئولوژی‌های تمامت‌خواه، به جرگه ماکزیمالیست‌ها پیوسته و با تاکتیک «فرار به جلو» تمام سرمایه‌های دینی را وارد میدان عمل می‌کنند.

می‌توان پذیرفت که هر دو طایفه (هم محیبیان و هم ایدئولوژی‌پردازان) دغدغه دین دارند. چه آنکه مسخر روح عصر خرد است و به عصری کردن معرفت دینی (یعنی راسیونالیزه کردن آن) می‌پردازد و چه آنکه مسحور افسون عصر عمل است و به هندسی کردن معرفت دینی (یعنی ایدئولوژی‌زده کردن آن) مشغول است، هر دو دل‌نگران دین‌اند اما چه باید کرد که جاده عرفی شدن قدسی با موزائیک‌های دغدغه دینی فرش شده است! و هر دو گروه، یکی به لطف و یکی به قهر به سنگفرش این طریق مشغولند.

سوار بر مرکب ناگزیر نیروهای عرفی بودن و دل در گرو معشوق قدسی داشتن، پارادوکس زمانه ماست و این همان شرایطی است که شاعر جاهلی عرب درباره آن گفته است: «هوی ناقتی خلفی و قدامی الهوی وانی و ایاهو لمختلفان» و پست‌مدرنیست‌های معاصر به آن آبرونی (کرشمه تاریخ و طنز زمانه) می‌گویند!

۶. اما در خصوص مطلوبیت ایدئولوژیک شدن دین، ناگزیریم

تکمله‌ای بر آنچه گفته‌ام بیفزایم تا به وضوح مطلب کمک کند. چنانکه از مطالب گفته شده برمی‌آید، راقم سطور در اساس، ایدئولوژیک شدن سنتها را پدیده‌ای مرضی و آسیب‌شناختی (Pathologic) می‌داند که در مراحل اولیه ورود به عصر سرمایه‌داری دام‌نگیر بسیاری از جوامع غرب شده و در کشورهای حاشیه سرمایه‌داری جهانی، همین پدیده با تأخیری طولانی به شکل خود ویژه‌ای مشاهده می‌شود که باید آن را از علائم بالینی کم‌رشدی و ناموزونی توسعه در این کشورها محسوب کرد. رادیکالیسم مفرط برآمده از ایدئولوژی‌ها را باید به تب و التهاب شدید بیماریهای دوران کودکی تشبیه کرد که گرچه نگران‌کننده است اما غالباً از آن‌ها گریزی نیست و اطفالی که از این قبیل بیماریها جان سالم به در می‌برند بعدها در مقابل آن واکنش می‌شوند.

از سوی دیگر ایدئولوژی‌ها، هم از آن رو که واجد خصلت هویت بخشی در شرایط بی‌هنجاری و گسیختگی پیوندهای اجتماعی هستند و هم به آن دلیل که نقشی شتاب‌دهنده در روند عرفی شدن ایفا می‌کنند و هم از آن جهت که موجبات آزمون‌پذیری تاریخی دین را فراهم می‌آورند باید مطلوب شمرده شوند و البته مقصود از مطلوبیت در امور اجتماعی مفیدیت است و نه حقانیت.

۷. نکته آخر در این بخش آنکه، در موضوعی چند از نقد دکتر سروش بر مکتوب من، به نظر می‌رسد اختلاف این دو دیدگاه عمیق‌تر از «امکان یا امتناع ایدئولوژیک شدن دین و مطلوبیت یا نامطلوبیت این فرایند» باشد. بخصوص آنجا که می‌فرمایند: «بلی معرفت دینی امری بشری و عصری است اما این بشری و عصری بودن، ملازمت و مقارنتی با ناسوتی شدن لاهوت یا فرسایش امر قدسی و یا ناکارکرد شدن سنتها در عصر جدید ندارد» و یا در جای دیگری: «اما عصری شدن معرفت دینی گرچه جنبه‌ای دنیای دارد و از حاجات معیشتی الهام می‌گیرد لکن تماماً چنین نیست، و معنای دقیقش متوازن افتادن آن است، با خرد عصر».

اینها و نکاتی از این دست (مانند آنکه سکولاریته را قسیم قشریت و نفسانیت دانسته‌اند) حاکی از آن است که باید سطح محاجه را یک گام به عقب برد و درباره «امکان یا امتناع عرفی شدن معرفت دینی و مطلوبیت یا نامطلوبیت آن» به عنوان محل نزاع (critical point) به بحث نشست (البته با اجازه مقلدان معرّب!) شاید در پرتو آن، بحث کنونی روشنتر شود زیرا به گمانم طرح مسأله «تئوری عرفی شدن» و بررسی جوانب گوناگون آن در کشور ما بسیار دیر شده است. مسأله‌ای که تا به درستی طرح و بررسی نشود نمی‌توان حق مسائل دیگر همچون ایدئولوژیک شدن دین را استیفا کرد.

* * *

۸. اما در مورد دومین نقطه اختلاف با آقای دکتر سروش یعنی متدولوژی مناسب برای تبیین ایدئولوژیک شدن دین باید بگویم گرچه برای توصیف و تبیین تحولات دستگاههای اندیشه، ترکیبی از رهیافتهای موسوسه به تحلیل گفتمان (discourse analysis) و متدهای ساختی کارکردی را مناسبترین طریق برای نزدیکی به مسأله می‌دانم و در مقاله خود نیز سعی کرده‌ام بدان وفادار باشم اما از آنجا که کفایت فونکسیونالیسم در تبیین پیدایش ایدئولوژی سخت مورد بی‌عنایتی قرار گرفته، ناچارم از آن دفاع کنم هر چند خود ضعفهایی

مثل تقلیل‌گرایی، فرمالیسم و محافظه‌کاری برای آن قائلم.

۹. می‌دانیم که پس از جنگ دوم جهانی متفکران متعددی در صدد بیان علل پیدایش ایدئولوژی‌های توتالیتر از نوع راست و چپ برآمدند که در آن میان عده‌ای نیز با سلاح فونکسیونالیسم به این مهم پرداختند. تئوری‌های فونکسیونالیستی پیدایش ایدئولوژی خود به دو بخش عمده تقسیم می‌شوند: اول آنها که عوامل روان‌شناختی را در باور به ایدئولوژی‌ها برجسته می‌کنند؛ دوم آنها که عوامل جامعه‌شناختی و سیاسی را موجد نیاز اجتماعی برای اعتقاد به ایدئولوژی می‌دانند.

تئوری‌های روان‌شناختی که عمدتاً از کارهای فروید اقتباس شده‌اند مدعی هستند که انسانها از آن رو به ایدئولوژی‌های سیاسی روی می‌آورند که می‌خواهند به آسایش و اعمال خود که در پرتو ارزشها و هنجارهای مسلط، غیرقابل پذیرش هستند، حقانیت ببخشند. در عرصه سیاست انسانها بندرت به تصدیق انگیزه‌های خودمخورانه می‌پردازند و لذا دست به ساختن ایدئولوژی‌هایی می‌زنند که رفتار نفسانی را به قالب اعمال صادره از وجدان جمعی یا ضرورت تاریخی (یعنی اعمالی که توسط قوانین طبیعی یا الهی هدایت می‌شود) بریزد. انسانها همچنین به عنوان مکانیزمی جبرانی دست به فرافکنی شکستها و احساس حقارت و گناه خود زده و دیگرانی را پیدا می‌کنند که انگشت ملامت و تیر تهاجم را متوجه آنها کنند و در این راه ایدئولوژی‌هایی را به خدمت می‌گیرند تا اعمال تبهکارانه خود را همچون «ستمی بر حق» مشروع جلوه دهند.

روان‌شناسان مدرنی چون اریک فروم این نیاز روان‌شناسانه به ایدئولوژی را متعلق به دوران گذار جوامعی می‌دانند که قدرت‌گیری و پیچیدگی نیروهای غیرشخصی (مانند دولت) فهم انسانها را از وضعیت خویش به چالش خوانده، کنترل آنها را نسبت به زندگی خویش کاسته و نوعی احساس از خود بیگانگی را به آنها القا کرده است. احساس از دست رفتگی و نومیدی باعث می‌شود که انسانها از آزادی گریخته و در بازوان پرتوان ایدئولوژی‌های توتالیتر مأمنی برای معنی بخشی به زندگی خود بیابند. آنها عطای آزادی تفکر را که با شکهای دردناکی همراه است و جرات و جسارت خاصی را می‌طلبد، به لقایش بخشیده و به راحتی آن را با دگم‌های مندرج در آینه‌های تمامت‌خواه که برایشان انطباق کامل با شرایط بفرنج را به ارمغان می‌آورد مبادله می‌کنند.

به هر تقدیر تئوری‌های روان‌شناختی ایدئولوژی مدعی هستند که برای فهمیدن و پیش‌بینی کردن و کنترل رفتار انسانها باید روی نیازهای روان‌شناسانه آنها متمرکز شویم و کارکرد ایدئولوژی را در برآورده کردن این نیازها دریابیم. آثاری نظیر گریز از آزادی (اریک فروم)، شخصیت اقتدارگرا (تئودور آدورنو)، مطالبات کمونیسم (گابریل آلموند)، مؤمن صادق (اریک هوفر)، توده بی‌پناه (دیوید رایزمن)، نظریه‌ای در خصوص انگیزه‌های بشری (آبراهام مازلو)، جملگی تلاشهایی هستند که در اواسط قرن حاضر در تبیین توده‌گیر شدن ایدئولوژی‌های توتالیتر نگاهشده شده‌اند. تئوری‌های سیاسی - جامعه‌شناختی که درباره کارکرد ایدئولوژی پرداخته شده‌اند، نقطه عزیمت خود را اشکال مشروعیت‌یابی قدرت قرار می‌دهند و برآنند که قدرت باید توسط اعضای اجتماع به عنوان عامل پیوند زنده

درک و فهم و تفسیری خاص از جهان را موجب شود، و به خود - هويت يابی مدد نمايد.

ب. کارکرد دیگر ایدئولوژی خدمت به ایجاد نوعی دریافت و درک فردی و اجتماعی است که معطوف به رفتار است و آن را حقانی و مشروع جلوه می‌دهد.

ج. ایدئولوژی باعث کمک به هدایت ستیزش اجتماعی از یکسو و انسجام اجتماعی از سوی دیگر می‌شود.

د. ایدئولوژی به عنوان یک نیروی دینامیک به زندگی جمعی و شخصیت فردی انسانها یاری بخشیده و باعث تقویت احساس تعلق به کنش جمعی می‌گردد.

۱۰. این همه تلاش فونکسیونالیست‌ها را با یک چرخش قلم «به غایت مشکوک و آزمون‌ناپذیر» خواندن و آنها را تکیه زده بر «مبانی تاریک و خردناپسندی که بسختی می‌توان از عهده رفوی پارگیهای آن برآمد» دانستن از انصاف علمی به دور است، بخصوص به لحاظ زاویه‌ای که دکتر سروش برای حمله به فونکسیونالیسم اختیار کرده‌اند.

اینکه «فونکسیونالیسم به وجود بیرونی دین نظر دارد و لذا از درون آن خبر نمی‌گیرد» و یا «نگاهش به خدمات نهانی و آشکار و آداب و افکار معطوف است و لذا از حسن و قبح و یا حقانیت و بطلان آنها چشم می‌پوشد» و «نمی‌پرسد فلان عقیده حق است یا باطل و یا فلان رسم و ادب خوبست یا بد یا فلان کار خدمت است یا خیانت» مطالبی است کاملاً درست اما مگر قرار است فونکسیونالیسم به عنوان یک رویکرد جامعه‌شناسانه چه وظیفه‌ای را انجام دهد و چه انتظاری از آن می‌رود؟

تمامی روشها و رهیافتهای جامعه‌شناختی اعم از کارکردگرایی، ساختارگرایی، مکتب‌ستیز، پدیدارشناسی، کنش متقابل نمادین و... اساساً به کار توصیف و تبیین پدیده‌های اجتماعی می‌آیند و زاویه نقد، تنها باید معطوف به ناتوانی و یا توانایی آنها در این وظیفه انتخاب شود و الا آنها را چه کار با حق و باطل و خوب و بد پدیده مورد مطالعه؟ مگر بناست جامعه‌شناسی دین و معرفت که درباره نقش صور ابتدایی دینی (مانند جادو و اسطوره) در هويت بخشی جمعی سخنی می‌گوید نسبت به حق و باطل جادو هم اظهار نظر کند؟ و یا اگر در مقام تبیین علل اجتماعی دگرآینی (conversion) برآمد خود در مقام داور به حق و باطل موضوع مطالعه هم بپردازد؟ چرا باید وظیفه متکلم و متأله را از جامعه‌شناس طلب کرد؟

گرچه یادآوری ماهیت و نقش «معرفتهای مرتبه دوم» به آقای دکتر سروش نوعی بی‌معرفتی تلقی شود اما ناگزیر به این تذکر هستیم که اگر ایرادی به فونکسیونالیسم باشد، باید آن را در عدم توان تبیین‌کنندگی این روش جست و جو نمود و انتظار جدالهای نرماتیف (پولمیک) از آن نداشت که موضوعاً خارج از دستور کار جامعه‌شناس کارکردگراست.

۱۱. نمی‌دانم چرا این جمله که: کارنامه شریعتی را باید در نسبت با زمانه وی به نقد کشید و الا دچار خطای آناکرونیزم شده‌ایم، تا این حد مورد بی‌مهری آقای دکتر سروش قرار گرفته است که به تنهایی «سز ناشایستگی فونکسیونالیسم» را برملا کرده و «قساوت آن را در قربانی کردن مقوله حق و باطل در پای خدمت به غایت و حاجت نظام» به نمایش می‌گذارد؟ ایشان می‌نویسد: «عیب

اخلاقیات پذیرفته شود و لذا باید ایدئولوژی‌ای (که ردایی به قهر و قدرت عربیان می‌پوشاند) هم توسط حکومت‌شوندگان و هم حکومت‌کنندگان میانجی مشروعیت‌یابی گردد. لذا یک ایدئولوژی مقبول، بنیاد هر نظم سیاسی مستقر است. این دسته از نظریات فونکسیونالیستی تأکید دارند که مشروعیت ایدئولوژیک قادر به محور زمینه‌ستیز اجتماعی نیست بلکه آن را تقلیل داده و به کانال‌های کم‌تنش‌تری هدایت می‌کند. از همین رو برای آنکه یک ایدئولوژی بتواند به عنوان نیروی مثبت‌بخش، خدمتی ارائه دهد می‌باید دارای هسته‌هایی از عقلانیت باشد که با اوضاع جاری اجتماعی هم‌نوايي کرده و آن را با شرایط متحول محیطی انطباق دهد. هنگامی که ایدئولوژی مسلط، عاجز از تبیین موقعیت‌های جاری باشد، بی‌سامانی اجتماعی اجتناب‌ناپذیر خواهد بود. لذا اگر ثبات سیاسی وابسته به نوعی اجماع ایدئولوژیک و سازش میان ایدئولوژی و واقعیت موجود باشد، طبعاً تحلیل‌گر امور اجتماعی باید کارکرد ایدئولوژی را مد نظر قرار داده و هم درباره تداوم و هم تغییرات آن تحقیق نماید.

آثاری نظیر یک تحلیل سیستمی درباره زندگی سیاسی (دیوید ایستون)، تار عنکبوت حکومت (روبرت مک‌ایور)، طبقه حاکم (گائتانو موسکا)، سیستم اجتماعی (آرتور لیبونگستون) از آن فونکسیونالیست‌هایی است که با این رهیافت به تبیین علل برآمد ایدئولوژی‌ها پرداخته‌اند.

اگر بخواهیم حاصل اذله این دسته از نویسندگان را ارائه دهیم باید بگویم که آنان برای ایدئولوژی خصلتها و ویژگیهایی قائلند که به واسطه آن خصلت‌ها می‌توانند کارکردهای مهم اجتماعی داشته باشند. مهمترین ویژگیهای ایدئولوژی از نظر آنان عبارت است از: الف. ایدئولوژی‌ها معمولاً مبتنی بر نوعی جهان‌بینی غایت‌انگار هستند،

ب. ایدئولوژی‌ها الگوهای سیستماتیکی از اندیشه سیاسی ارائه می‌دهند،

ج. ایدئولوژی‌ها تصویری ساده از واقعیات بفرنج اجتماعی عرضه می‌کنند،

د. ایدئولوژی‌ها هم دارای عناصر تجربی و هم دارای عناصر نرماتیف هستند،

ه. ایدئولوژی‌ها ادعای حقیقت مطلق و شامل دارند،

و. ایدئولوژی‌ها در ایجاد انگیزش و عمل توانایی فوق‌العاده‌ای دارند،

ز. ایدئولوژی‌ها دارای قهرمان و اسطوره هستند،

ح. ایدئولوژی‌ها دارای برنامه عمل بوده و متصل به جنبشهای سیاسی هستند،

ط. ایدئولوژی‌ها در زمانهای بحرانی و پرتنش پا به عرصه وجود می‌گذارند و لذا عکس‌العملی به محیط مشخص تاریخی و بستر اجتماعی بشمار می‌روند.

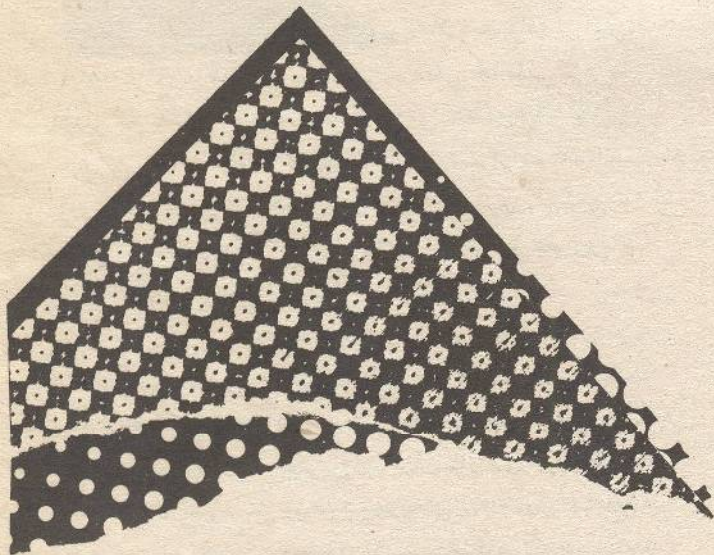
در مقابل، ایدئولوژی‌ها با داشتن چنین ویژگیهایی کارکردهایی به شرح زیر دارند:

الف. مهمترین کارکرد یک ایدئولوژی به عنوان نظامی از باورهای سیاسی عبارت است از تأسیس یک ساختار معرفتی که می‌تواند

گرفتن دینه قتل از خویشاوندان قاتل که هیچ رابطه ارگانیکی با او ندارند، نارواست.

لذا وقتی صحبت از حق و باطل مقولات اعتباری و موضوعه می‌کنیم، به خاطر داشته باشیم که ظرف عینی این مقروفات ذهنی چه نسبت و رابطه‌ای با آنها دارد. از همین جااست که مجدداً تأکید می‌کنم که کارنامه شریعتی را باید در نسبت با زمانه‌اش به نقد کشید و اتفاقاً این گفته دکتر سروش که «باید به کار محیبان و ایدئولوژی‌پردازان، همدلانه و درون‌بینانه نظر کرد» کلام بسیار متین و برحقی است. یعنی برای نقد و تحلیل و تعلیل پیدایش ایدئولوژی‌ها باید حتی‌الامکان خود را در زمان و مکان و فضای اجتماعی آنها قرار داد و با استعانت از متدهای تفهومی و درون‌بینانه که طرق وحدت‌فاعل‌شناسایی و موضوع‌شناسنده را تسهیل می‌کنند، به قضاوت پرداخت. از همین رو بسیاری از انسان‌شناسان برای فهم و «وجدان» ایدئولوژی‌های ساخته و پرداخته رهبران کشورهای تحت ستم، مدت‌ها در فضای ایدئولوژی‌پرور این جوامع تنفس می‌کنند تا بتوانند شمه‌ای از تجربه زیسته خود را به رشته تحریر بکشند.

* همه تعبیرات و عبارات داخل گیومه، از نقد آقای دکتر سروش اقتباس شده است.



● ایدئولوژیها، هم از آن رو که واجد خصلت هویت بخشی در شرایط بی‌هنجاری و گسیختگی پیوندهای اجتماعی هستند و هم به آن دلیل که نقشی شتاب دهنده در روند عرفی شدن ایفاء می‌کنند و هم از آن جهت که موجبات آزمون‌پذیری تاریخی دین را فراهم می‌آورند باید مطلوب شمرده شوند و البته مقصود از مطلوبیت در امور اجتماعی مفیدیت است و نه حقانیت.

عظیم فونکسیونالیسم، غفلتی است که از مشروعیت و عدم مشروعیت کل یک نظام می‌ورزد» و بی‌آنکه به نقد اجزای یک نظام بپردازد، تلائم جزء با کل را مبنای حقانیت آن شمرده و نمی‌گوید «نظامی که بر این گونه پایه‌های باطل متکی است، خود باطل و نخواستنی است» آری می‌توان «با نامشروع دانستن کل آن نظام باطل، در مشروعیت و درستی قائمه‌ها و خادمه‌های آن نیز تردید افکند» و گفت: «مرده باد آن کل و آن اجزا!»

جناب دکتر سروش به عنوان شاهد مثال به خرافه «السلطان ظل الله فی الارض» و الهی شمردن ودیعه سلطنت اشاره کرده‌اند که گرچه به بقای نظام سلطنتی مدد رسانده و در چارچوب این نظام کارکرد مثبتی داشته اما به هر حال در خدمت کلیت یک نظام باطل بوده است. البته می‌توان به انواع اساطیر و خرافه‌های دیگر نیز اشاره داشت که ضمن تلائم با کلیت یک سیستم موجبات تحرک و انگیزه‌های ظلم‌ستیزی را فراهم آورده‌اند. مثلاً نوع ایدئولوژی‌های ناسیونالیستی در کشورهای استعمارزده آسیایی و آفریقایی، مشحون از عناصر غیر عقلانی هستند اما به طبع مردم ستمدیده خوش آمده و به عنوان نیروهای آزادیبخش، انگیزه استقلال و رفع ستم را بارور کرده‌اند (مانند قیام مهدی سودانی، علیه استعمار بریتانیا).

لذا با مرده‌باد آن و زنده‌باد این، راه به جایی نمی‌بریم بلکه باید محک دیگری برای نقد فونکسیونالیسم به دست داد. اینکه «فونکسیونالیسم از مشروعیت و عدم مشروعیت کل یک نظام غفلت می‌ورزد» نیز دردی را دوا نمی‌کند چون مقوله «مشروعیت» از دیدگاه فونکسیونالیست‌ها مفهومی سیال است و نحوه مشروعیت‌یابی، بسته به ساختارهای مختلف سیاسی و اجتماعی متغیر است. مثلاً در باب مشروعیت سیاسی، فونکسیونالیسم بر آن است که در نظام بسته پاتریمونالی، شاهد اشکال مختلف مشروعیت سنتی هستیم و در جوامع نظام گسیخته و دچار آنومی، کاریزما نقش مشروعیت بخشی و ایجاد هویت جمعی را ایفا می‌کند و در نظامات بوروکراتیک مابعد صنعتی، قانون و حقوق مشروعیت‌دهنده است. لذا فونکسیونالیسم از همان آغاز تکلیف خود را با مسأله مشروعیت روشن کرده و آن را نیز مانند بسیاری مقولات دیگر، امری سیال و تابع عناصر محیطی می‌کند.

از نظر فونکسیونالیسم، مشروعیت، ملاکی مستقل و فی‌نفسه معتبر نیست. در ساختهای بسیط و سنتی، شیخ سالاری، پدرشاهی و پدرسالاری مشروع هستند و اساساً السلطان ظل الله ضمن آنکه حدیثی است صحیح، کارکرد مثبت اجتماعی هم دارد اما با تغییر ساختارها، همین شیوه مشروعیت‌یابی، نامشروع می‌شود. از همین قبیل است بسیاری از مناسبات اجتماعی و قواعد مصنوع دست و ذهن بشر (اعم از قوانین و أعراف و ایدئولوژی‌ها و اخلاقیات) که در زمانه خود کاملاً بر حق بوده‌اند و عین عدل (یعنی بر موضع ساختاری خود انطباق وضعیت داشته‌اند) و اعمال آنها پس از ناکارکرد شدن، ظالمانه تلقی می‌شود. به عنوان مثال قاعده فقهی «دیه بر عاقله» که در جوامع عشیرتی و مبتنی بر خانواده گسترده نوعی بیمه اجتماعی تلقی می‌شده، به علت کارکرد مثبت آن در ایجاد همبستگی اجتماعی، حقانیت هم داشته است، حال آنکه پس از گسترش شهرنشینی و تحول مناسبات اجتماعی و هسته‌ای شدن خانواده،

فربه تر از اسطوره

محمد امین قانعی راد

دکتر سروش در مقاله «فربه تر از ایدئولوژی» در پی جایگزینی تحلیل به جای تحلیل در رابطه با افکار و آراء دکتر علی شریعتی است و می نویسد: اکنون زمان استفاده از این کلیشه کهنه و نخ نما گذشته است که «شریعتی خدماتی کرد اما اشتباهاتی هم داشت» و نوید تحلیلی را می دهد که فراتر از این کلیشه ای است که احیاناً برای پوشاندن حقیقت فراهم آمده اند. اکنون خلاصه ای از تحلیل مقاله مزبور را مرور می کنیم تا بدانیم این تحلیل چگونه از کلیشه های رایج فراتر می رود و چگونه به آشکار کردن حقیقت کمک می کند.

آنچه شریعتی را واداشت تا به اسلام به چشم یک ایدئولوژی نظر کند و خواهان برپایی یک جامعه ایدئولوژیک شود، عشق نخستین و شفقتی او به ابودر نازارم و شورشگر و مؤمن بود. حال کسی مثل مرحوم شریعتی که ابودر قاطع، صریح و شورنده نخستین معشوق اوست. هنگامی که در مقام ایدئولوژیک کردن دین قرار می گیرد، لاجرم اولاً ارکان دین را مطابق رأی خود مشخص می کند، یعنی جهان بینی، ایدئولوژی، فلسفه تاریخ، انسان شناسی و جامعه شناسی مکتب را معین می کند و ثانیاً روابط میان آنها را به نحوی خاص و از راههایی ویژه تعیین می کند و به آنها وضوح کافی می بخشد. ایدئولوژیک کردن دین در واقع مناسب پیکار کردن اوست و چون می خواهد کار یک سلاح را انجام دهد باید دقیق، واضح و قاطع باشد. به همین دلیل ایدئولوژی به آسانی به یک مرامنامه حزبی تبدیل می شود که دارای وضوح است، چون و چرا و تردید و تساهل را نمی پذیرد و به سرعت به قشریت می انجامد. ایدئولوژی دینی ناچار گزینشی است و چون به

عنوان یک سلاح و متناسب با نوع پیکار ساخته می شود همیشه موقتی است. هدف ایدئولوژی ایجاد حرکت است و نه کشف حقیقت. ایدئولوژی اصالتاً تئوری انقلاب و تأسیس است و چندان به کار دوران استقرار نمی آید. اسلامی که شریعتی به آن چشم دوخته و دل داده بود، اسلام دوران تأسیس بود. ایدئولوژی به این معنا به رهبر یا طبقه معینی از مفسران رسمی نیازمند است تا موضعگیریهای یکنواخت و یکسانی را در اختیار قرار دهد و جامعه را از نابسامانی عملی و تشمت اجتماعی برهاند.

دین ایدئولوژی شدنی نیست. نامدون بودن کتاب دینی ما یعنی قرآن حکایت از آن می کند که دین را هیچ گاه در قالب ویژه ای نمی توان ریخت. دین امری رازآلود و حیرت افکن است و این ضدقشریت است. ایدئولوژی جامعه ای است که به قامت جامعه خاصی دوخته می شود، درحالی که دین جاودانه است. ایدئولوژی تئوری دوران تأسیس است اما دین تئوری دوران استقرار هم هست. سزا اینکه کسانی در کار شریعتی تکلف می دیدند، همین بود که به نظرشان می رسید که او می کوشد تمامی دین را در یک چهره دین خلاصه کند. به قالب ایدئولوژی درآوردن دین، حداکثر آن را در سطح شریعت باقی خواهد نهاد و طریقت و حقیقت یعنی بطون دیگری از دین که عارفان دریافته بودند، مغفول خواهند افتاد. دین ترازو، چراغ، رسن و ریسمان، نردبان و راه است و اینها هیچکدام به خودی خود جهت دار نیستند. ایدئولوژی اندیشی، ناراضی بودن از رسن و نردبان است و بدل کردن آنهاست به برداری جهت دار. اما خود دین چنین جهت مندی و یکسویگی را بر نمی تابد.

ایدئولوژی علی الاصول می خواهد جامعه را به قالب خود بریزد. درحالی که طراحی کردن یک جامعه براساس برنامه ای از پیش تعیین شده، نیازمند آنچنان حجم عظیمی از اطلاعات مختلف است که بسیار دور از دسترس است و در صورت حصول چنین اطلاعاتی نیز اجرای چنین برنامه ای نامطلوب خواهد بود. چرا که هرگز نباید فراموش کرد که یک حربه کاری و برنده همیشه به دست آدمیان پاک و پارسا نمی افتد.

مرحوم دکتر شریعتی علیرغم آنکه تیزبینانه پاره ای از آفات جوامع دینی را می دیده و از آنها حذر می کرده است، در آثارش توضیح نداده است که چگونه می توان از آفات یک جامعه ایدئولوژیک که قرار است برونق رأی و نظر او ساخته شود، مصون ماند. یک رشته آفات و اعوجاجات از مقتضیات ذاتی و نازدودنی ایدئولوژی ها هستند. ایدئولوژی ها بیش از آنکه عشق و وحدت بخش را تقویت کنند و به جود آورند، نفرت و وحدت بخش را تشویق کرده و به جود می آورند. این مطلب را می توان با ملاحظه ایدئولوژی فاشیسم در روزگار حاضر، به



روایتی تراژیک

روایت سروش از اندیشه‌های دکتر شریعتی و از لوازم طرح ایدئولوژیک او، به شریعتی نه چهره یک قدیس و نه حتی چهره «یک معلم ساده و بی ادعا» که چهره‌ای تراژیک می‌بخشد. در این روایت شریعتی باز یگر صحنه‌ای بوده است که در آن علیرغم «تیزی بی‌نی» و «مذاق و طبعی» نیکو و علیرغم خدماتی که در نظر داشت انجام دهد، خطرات و آفت‌هایی بزرگ را آفریده است. بعضی از صاحب‌نظران از جامعه‌شناسان کلاسیک تا معرفت‌شناسانی چون بویپر و پست مدرنیسم از طنز تاریخ سخن گفته‌اند که در آن غالباً تاریخ آفریننده تراژدی‌هایی بزرگ است. ماکس وبر یکی از پدیده‌های بنیادی و انکارناپذیر تاریخ و تجربه انسانی را در این می‌داند که نتیجه برخی از اعمال، مخصوصاً از منواله سیاسی کمتر پاسخگوی امیدها و نیات اولیه کارگزاران اجتماعی است. خودشکنی فرآیندهای تاریخی که به تراژدی می‌انجامد بدان معناست که انسان گاه در مسیر کوششهای خویش آنچه را که در پی آنست، به تمامه از دست می‌دهد و گاه به نتایجی می‌رسد که اساساً در تضاد با نیات و خواسته‌های اوست. ناسازگاری نیات و نتایج یکی از چهره‌های تاریخ بشری است. آنچنانکه وبر می‌گوید به ندرت اتفاق می‌افتد که خیر فقط خیر و شر فقط شر نتیجه دهند. فاجعه‌آمیزترین بی‌آمدها غالباً با پاکترین و شریفترین نیات همراه است.

بهترین وجهی دریافت. آفت دیگر یک جامعه ایدئولوژیک آن است که تنوع آراء را بر نمی‌تابد و طبقه‌ای رسمی از مفسران را اقتضاء می‌کند. این از آن مواردی است که لازمه طرح ایدئولوژیک مرحوم شریعتی است. گویانکه البته وجود چنان طبقه‌ای موافق مذاق و طبع وی نیست. مشی مرحوم شریعتی در ایدئولوژیک کردن دین، برخلاف میل و خواسته او، به نتیجه‌ای می‌انجامد که خود او نیز طالبش نبوده این نتیجه ناخواسته، اما ناگزیر است.

ایدئولوژی‌ها همیشه تا جایی به عقول مجال جولان می‌دهند که با آنها مخالفت نوزند. اگر متفکری برای جامعه‌ای از جوامع یا شریعتی از شرایع نقشه‌ای ایدئولوژیک ریخت، معنایش این است که برای تفکر یک قتلگاه ایجاد کرده است. کاری بیش از این انجام نداده است. گشودن در ایدئولوژی، بستن باب تفکر است.

نسبت ایدئولوژیک و دین با نسبت میان دین و معرفت دینی فرق دارد. معرفت دینی به دین تکیه زده است، اما جانشین دین نیست. اما در ایدئولوژی مسأله این است که ایدئولوژی جانشین دین می‌شود. این امری است که خطرآفرین می‌باشد و ما آن را بشری کردن دین می‌خوانیم.

در کار ایدئولوژی اندیشان نوعاً این اشکال وجود دارد که از یکسو از آدمیان توقع و تمنای ایثار و فداکاری دارند و از سوی دیگر می‌خواهند ایدئولوژی را مطلقاً مقدس نگه دارند و اجازه ورود هیچ تحلیل و آزمونی را به ساحت آن ندهند.

از آفات دیگر ایدئولوژی آن است که روش‌اندیشی را از آدمی می‌ستاند، اتفاقاً مرحوم شریعتی به راه بودن دین توجه داشت و می‌گفت که دین یک راه است. شگفتی از این است که چگونه این بزرگوار علیرغم توجه به این نکته، خلاصه کردن دین در ایدئولوژی را می‌پسندد، چون ایدئولوژی کاملاً به روش‌اندیشی بی‌مهر است و فقط مقصد را نشان می‌دهد.

جوامع ایدئولوژیک آفت بزرگ دیگری که دارند، عبارت است از صورت ایدئولوژی بخشیدن به همه چیز که خطری از آن بزرگتر وجود ندارد. این‌گونه سیاه و سفید کردن آدمیان از جنس ایدئولوژی‌اندیشی است. در جوامع ایدئولوژیک آدمیانی که اهل خط‌کشهای سنگ‌دلانه‌اند، کار خود را به خوبی پیش می‌برند و ملتزمان به اصول از قافله عقب می‌مانند.

ایدئولوژی‌ها، خود را بیشتر از واقعیت دوست دارند و لذا اگر واقعیتی موافق آنها نبود، آن را اصلاً واقعیت نمی‌دانند. اما جامعه دینی آرمانی که دین داور اوست، به هیچ رو با جامعه ایدئولوژیک آنچنانی، مشابهتی ندارد.

(کیان شماره ۱۴ صفحات ۲۰-۲)

آیا شریعتی در دام یکی از جنبه‌های الزامی و غالب فرآیندهای تاریخ افتاده است و در تلاش برای تحقق یک جامعه انسانی و اسلامی، دین و جامعه خود را گرفتار آفات و اعوجاجات کرده است. آیا شریعتی ما را گرفتار یک مرامنامه حزبی کرده است که دشمن تراش و دشمن‌خواه است و تفسیری انحصاری از مذهب ارائه داده است که با تنوع آراء و تسامح سازگار نیست. آیا شریعتی رخنه‌های نظام فکری خود را نشناخت و برای رفع آنها فکری نکرد و بدین ترتیب با ارائه یک طرح ایدئولوژیک مجموعه‌ای از انحرافات را به بار آورد و افراد را پیرامون نفرت گرد آورد و به عشق و محبت اهانت نمود و با طرح نقشه‌ای ایدئولوژیک برای جامعه ما و برای شریعت ما، برای تفکر یک قتلگاه ایجاد کرد و کاری بیش از این انجام نداد؟

سروش چنین آشکار بر شریعتی نمی‌تازد ولی لوازم ذاتی بحث او چنین نتایجی را به بار می‌آورد. اگر استاد چنین قصد و نیتی نداشته باشند، انسجام منطقی نظریه او سرانجام یک تراژدی دیگر به بار می‌آورد که در آن راء شریعتی را باید در فصل تفکر فاشیزم در ایران مطالعه کرد. مطمئناً استاد چنین نیتی ندارند ولی مگر خود قائل نیستند که: «حساب نظریه از نظریه پرداز جداست. نظریه، حیاتی مستقل از نظریه پرداز در پیش می‌گیرد و لوازمی منطقی دارد و عواقبی ناخواسته به بار می‌آورد که در مخیله و محاسنه صاحب نظریه نمی‌آمده است» (ص ۱۱۰).

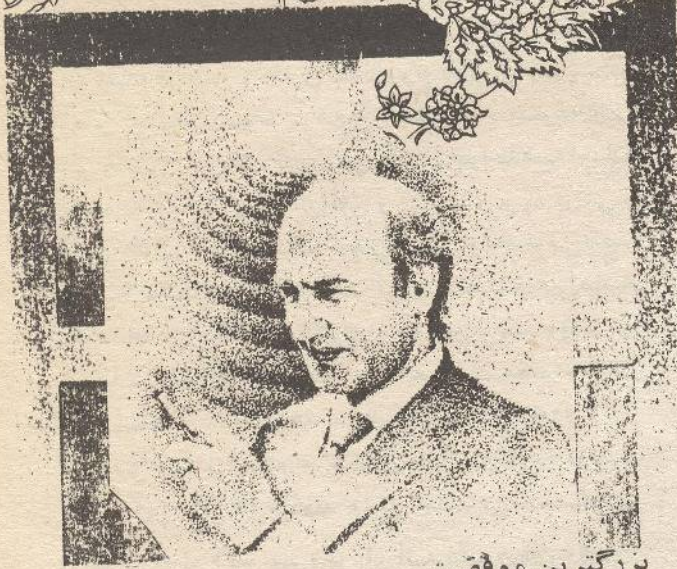
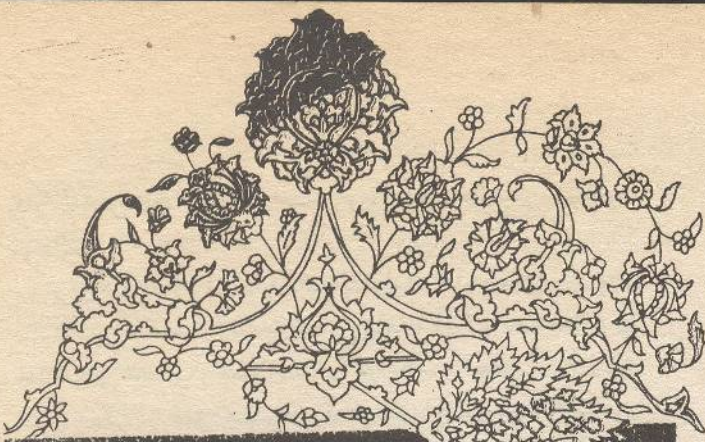
اکنون از نیات دکتر سروش به عنوان یک نظریه پرداز و از نتایج نظریه او می‌گذریم و ربه روایت او از طرح ایدئولوژیک شریعتی می‌پردازیم.

به نظر دکتر سروش: «مشی مرحوم شریعتی در ایدئولوژیک کردن دین، برخلاف میل و خواسته او به نتیجه‌ای نمی‌انجامد که خود او نیز طالبش نبود. این نتیجه ناخواسته، اما ناگزیر است.» (ص ۱۴). به همین دلیل است که روایت سروش را یک داستان تراژیک می‌دانیم که براساس آن شریعتی در مسیر کوششهای خویش به تمامه آنچه را که در پی آن است از دست می‌دهد و به نتایجی ناخواسته و نامطلوب می‌رسد. او به طور ناخواسته با گشودن درب ایدئولوژی، باب تفکر را بست و تقلید را بر تحقیق غلبه دارد. او روش اندیشی را از ما ستاند و علیرغم عشق به آرمانها، به روش رسیدن به مقصد و آرمان بی‌مهری ورزید. وی به روشی که شیوه‌ای ایدئولوژیک وارد فرهنگ ما کرد. با گسترش ایدئولوژی اندیشی خط‌کشی‌های سنگ‌دلاهی و سیاه و سفید کردن آدمها را گسترش داد و با تنوع دشمنی ورزید.

یک بار دیگر تأکید می‌شود که در روایت سروش، شریعتی خواستار این پی‌آمدهای نامطلوب نبود. او میل و خواسته‌ای

مستفاوت داشت ولی حساب نظریه از نظریه پرداز جداست به نظر دکتر سروش لوازم منطقی طرح ایدئولوژیک شریعتی علیرغم میل و خواسته او چنین است. اما اینکه نیات شریعتی را خیر بدانیم، چه مزیتی برای اوست؟ اساساً همانطوریکه استاد می‌گوید در عالم علم تأکید بر انگیزه برای تحلیل یا شناخت نظریه‌ها نوعی «دگماتیسم نقاب‌دار» است. بنابراین یکسره از نیات شریعتی و سروش در طرح مقولات «ایدئولوژی دینی» و «فره‌تر از ایدئولوژی» درمی‌گذریم و به لوازم منطقی آراء و نظریه‌ها می‌پردازیم. لوازم منطقی تحلیل آراء شریعتی را در «فره‌تر از ایدئولوژی» چنین می‌توان خلاصه کرد: دکتر سروش می‌کوشد از کلیشه کهنه و نخ‌نمای گذشته که «شریعتی خدماتی داشت اما اشتباهاتی هم داشت» فراتر برود ولی در این مسیر تحلیل او، در سازگارترین حالت خود به این نتیجه منطقی می‌رسد که: «شریعتی همواره در پی خدمت بود اما جز اشتباه نیافرید.» این سخن نویی است که فراتر از کلیشه کهن رفته است ولی نه تنها کمکی به جلوگیری از «پوشاندن حقیقت» نمی‌کند بلکه منطقیاً - گفتیم که کاری با نیات نداریم - پوشش ضخیم تری برای حقیقت فراهم





بزرگترین موفقیت

این واقعاً یک معناست که تحولی را که شریعتی به عنوان «بزرگترین موفقیت» تلقی می‌کند بتوان بزرگترین آفت و بیماری محسوب کرد. این تحول از نظر شریعتی تبدیل اسلام به یک ایدئولوژی است. یکی از دوستان ارمن پرسید که به نظر تو بزرگترین موفقیتی که در این سالهای اخیر برای اسلام به دست آمده و تو احساس می‌کنی و موفقیت می‌شماری، چیست؟ گفتم: اسلام در این سالهای اخیر موفقیت‌های خیلی بزرگ به دست آورده ... ولی هیچکدام از اینها به اندازه این موفقیت نیست که اسلام از صورت یک سنت، به صورت یک ایدئولوژی تبدیل شده یا دارد تبدیل می‌شود. از این بالاتر توفیقی وجود ندارد برای اینکه همه موفقیت‌های بعدی زانیده این است» (۲۱۰ - ۲۳۲۰۹).

شریعتی در پی این موفقیت بزرگ در انتظار بسیاری از موفقیت‌های بعدی بوده است، اکنون روایتی جدید این تحول را آفتی بزرگ می‌داند که آفات بعدی همه زانیده آنست. چرا شریعتی تبدیل اسلام به یک ایدئولوژی را بزرگترین موفقیت می‌داند؟ به این دلیل که از نظر او تمدن و فرهنگ در توسعه و گسترش خود مدیون ایدئولوژی است. از نظر وی توسعه فرهنگی، خردورزی، گسترش علمی و رشد اخلاقی منوط به حضور و وجود یک ایدئولوژی است. او ایدئولوژی را نه فقط در کار «دریدن و فروکوفتن دشمن» که بیش از آن در

می‌آورد. نه به این دلیل که نسبت به نیت و انگیزه‌های شریعتی حسن نظر ندارد، بلکه به این دلیل که اندیشه‌های شریعتی را در کلیشه‌ای به همان اندازه قالبی می‌پوشاند و برای تدارک اندیشه‌ای که مناسب خط‌کشی است از پنجره‌ای خاص به تمامیت اندیشه شریعتی نظر می‌کند و ارکان این اندیشه را مطابق رای خود مشخص می‌کند و به آنها وضوحی ویژه می‌بخشد. آن دسته از اندیشه‌های شریعتی را که موجب ناسازگاری با طرح «فربه‌تر از ایدئولوژی» است، به سرعت و به سهولت کنار می‌نهد و به شیوه‌ای کاملاً گزینشی همه «اسلامیات، اجتماعیات و کویریات» شریعتی را در چند ویژگی کلی خلاصه می‌کند و تصویری از نظریات او به دست می‌دهد که کاملاً موقتی است و همه آراء شریعتی را به شیوه‌ای یکسویه تأویل می‌کند و آراء و مفاهیم وی را دچار سرنوشتی می‌کند که بیشتر مناسب چالش است تا درک حقیقت. اینجاست که دوستاناران شریعتی در صورتی که این تحلیل را واقع‌گرایانه ندانند چاره‌ای ندارند که کلیشه کهنه سابق را همچنان غنیمت شمارند، زیرا اگر کلیشه نخ‌نما، نیمی از شریعتی را از آنها می‌گیرد، تحلیل نوین، همه شریعتی را به تمامه بازمی‌ستاند.

شریعتی همه رسالت خود را در بازایی مجدد اسلام به عنوان یک ایدئولوژی می‌داند. و وقتی رسالت اصلی یک نظریه پرداز منشاء و مبدا انحرافات و آفات تلقی شود، دیگر جایی نه برای تجلیل و نه برای تحلیل باقی نمی‌ماند.

اما در این مقاله قصد تجلیل شریعتی وجود ندارد، لذا به تحلیل آراء او می‌پردازیم تا ببینیم آیا در واقع در این آراء چنان خلل‌هایی وارد است که «روایت تراژیک» بازمی‌نماید؟ در این صورت جرأت فکری برای نقد آراء شریعتی وظیفه روشنفکری و دینداری ماست. شریعتی خود، به بت پرستی آراء و نظریات و حتی ایدئولوژی قائل نیست. نظر او را در این مورد از زبان مهر اول یا شیفتگی نخستین او ابوذری می‌خوانیم: گاه می‌بینیم که همه احساس می‌کنند یک چیزی بت است، ولی جرأت اینکه تبر را بردارند و آن را بزنند، ندارند و به خاطر همین ضعف مدتها بت، «بت» می‌ماند، علیرغم افکار عمومی و با اینکه همه فهمیده‌اند که دیگر این ارزشش را از دست داده و نقشی ندارد، ولی جرأت این را که نفی کنند ندارند. وقتی ابوذری و انیس با هم سر تغییر مذهب صحبت می‌کنند و ابوذری می‌گوید باید «اینها را ول کنید»، دست آخر انیس که دیگر نمی‌تواند جواب برادرش را بدهد، می‌گوید «ابوذری، دین لباس نیست که وقتی کهنه شد، دور بیندازی». ابوذری می‌گوید «نخیر وقتی احساس کردی کهنه است و به درد نمی‌خورد، به همان سادگی لباس باید دورش بیندازی». جرأت فکری غیر از روشنی فکر است!

کار ساختن نهادهای بس انسانی و در عین حال بس متعالی می‌داند.

برای او «اسلام به مثابه یک ایدئولوژی» به معنای پُرکردن فاصله بین عقیده و عمل است. فاصله‌ای که اعتقادات و جهان‌بینی متعالی و معنوی ما را در یکسو نهاده است و از سوی دیگر در عمل عینی و رفتارهای اجتماعی ما نوعی اخلاق مادی و غیرانسانی مشاهده می‌شود. از نظر شریعتی سریان عقیده در عمل و جاری شدن روح تعالی و معنویت در رفتارهای اجتماعی منوط به تبدیل اسلام از مجموعه‌ای از اساطیر و تابوها به یک ایدئولوژی است. چرا مذهب اسلام علیرغم «جاودانگی و دریا صفتی و رازمندی و پُرتوانی و توانگری» مدتها از توسعه یک اخلاق انسانی و اجتماعی قاصر و در زمینه توانگری اخلاقی عقب بوده است. شریعتی پاسخ می‌دهد: «بخاطر اینکه مذهب برای ما به عنوان یک جهان‌بینی و یک ایدئولوژی مطرح نیست، بلکه به عنوان مجموعه‌ای از عادات، سنت‌ها، تابوها و عقاید مطرح است» (۲۳، ۲۷۳).

شریعتی «تبدیل اسلام به ایدئولوژی» را بزرگترین موفقیت می‌داند به این دلیل که هرگونه تأثیر اجتماعی - سیاسی و

● روایت دکتر سروش از اندیشه‌های دکتر

شریعتی و از لوازم طرح ایدئولوژیک او، به شریعتی نه چهره یک قدیس و نه حتی چهره «یک معلم ساده و بی ادعا» که چهره‌ای تراژیک می‌بخشد.

فرهنگی اسلام را در حضور آن به عنوان یک ایدئولوژی جستجو می‌کند. این یک آرمان و یک برداشت یکسویه و غیرواقعی نیست، بلکه رکنی از «جامعه‌شناسی مذهب» شریعتی است که مذاهب تنها هنگامی در سپهرهای مختلف زندگی انسانی تأثیر واقعی و عینی و رشد دهنده گذاشته‌اند که به مثابه یک ایدئولوژی و نه مجموعه‌ای از عقاید و سنت‌ها و عادات، وجود داشته‌اند.

حتی به نظر شریعتی اسلام قبل از تبدیل به ایدئولوژی اساساً وجود نداشت چون علیرغم «جاودانگی و دریا صفتی و رازمندی و پُرتوانی و توانگری» آن که مجموعه‌ای از صفات اسطوره‌ای است، فاقد هرگونه تأثیر وجودی بود. چگونه می‌توان اسلامی را که از برخورد با کوچکترین مسائل فکری و اجتماعی قاصر است و از دفع خردترین دشمن سیاسی ناتوان است، پُرتوان و توانگر نامید. اگر استاد سروش نمونه‌هایی از برخورد اسلام با مسائل و مشکلات را ارائه دهند. شریعتی ریشه آن را در یک موفقیت بزرگتر نشان خواهد داد.

اسلام بدون تبدیل به ایدئولوژی نه تنها «پرتوان و توانگر» نیست که با نظر به تأثیرات وجودی آن اساساً به حساب نمی‌آید: «قبلاً ۷۰۰ میلیون رأس مسلمان وجود داشته، اما اسلام وجود نداشت. همه چیز را، حتی ده تا روشنفکر را به حساب می‌آوردند. اما میلیونها مسلمان را به حساب نمی‌آوردند» (۲۳، ۳۰۹). اسلام از چه هنگام نه تنها وجود پیدا می‌کند بلکه توان و توانگری می‌یابد، از وقتی که اسلام مذهب را «از طریق زندگی، وضع موجود، نظام اجتماعی و مسؤلیت عملی و براساس رفع مشکلاتی که امروز انسان از آنها رنج می‌برد» (۲۳، ۳۱۰) مطرح می‌کند.

این موفقیت بزرگ به معنای افزایش اعتبار حقوقی، فلسفی و کلامی اسلام نیست. سخن از اعتبار جامعه شناختی است. در طی قرن‌ها بسیاری از صفات و ویژگیهای اخلاقی در کتب عرفانی و دینی حتی در معنای مسخ نشده و تحریف نشده آنها وجود داشتند و در زمینه معرفتی می‌شد اعتبار حقوقی این مفاهیم را تعیین کرد، ولی فاقد اعتبار اجتماعی بودند بدان معنا که قادر به هدایت و رهسود رفتارها نبودند. آن اندیشه‌های عمیق و «طریقت و حقیقت یعنی بطون دیگری که عارفان دریافته بودند» و سروش نگران مغفول ماندن آنهاست و معتقد است که عمقی از دین را در برمی‌گیرند که ایدئولوژی آن را لمس نمی‌کند، در لابلای صدها کتب عرفانی که هر کدام شاهکاری از عمق و اندیشه و ادب و تسامح بودند وجود داشت. اما کوچکترین تأثیری جز فرقه‌بازی و قطب‌سازی نداشتند. در هر خانه‌ای قرآن، دیوان حافظ و شاهنامه وجود داشت ولی از نظر اجتماعی نه روح دینی، نه عمق عرفانی و نه

● ماکس وبر یکی از پدیده‌های بنیادی و

انکارناپذیر تاریخ و تجربه انسانی را در این می‌داند که نتیجه برخی از اعمال، مخصوصاً از مقوله سیاسی کمتر پاسخگوی امیدها و نیات اولیه کارگزاران اجتماعی است.

غیرت ملی وجود نداشت. زبردست قرن‌ها حکومت بیگانه عرب و ترک و مغول و تاتار و ... اشعار شاهنامه خواندیم و سرود «چو ایران نباشد تن من مباد» سردادیم. هزار و یک تعلق به نفس و مادیات و شهوات داشتیم ولی شعر «غلام همت آنم که زیر چرخ کبود - زهرچه رنگ تعلق پذیرد آزاد است» بسیار خوانده می‌شد. تعصب و خامی و مردم‌آزاری و جنگ و جدل و فرقه‌بازی و تعارض و حق‌کشی رفتارها، اجتماعی ما را تشکیل می‌داد، ولی همچنان «میاژار موری که دانه کش است»

شعار ما بود. کوچکترین احساس تفاهم و همدلی و یکپارچگی نداشتیم ولی همچنان بنی آدم اعضای یکدیگر بودند. اینها همه ناشی از تفاوت یا فاصله هراس انگیز «عقیده و عمل» یا «اندیشه و رفتار» بود که علیرغم اعتبار اصولی عقاید، مذهب فاقد اعتبار جامعه شناختی بود و آنچه در واقع ما را راه می برد همان نگرانی ها و هراسها و منافع کاملاً بشری ما بود.

ایدئولوژی و اسطوره

برای شریعتی ایدئولوژی دینی مستلزم گزینش، انتخاب مفاهیمی که بیشتر مناسب دوران تأسیس باشد و یا تفسیری سطحی و رسمی و انعطاف ناپذیر و نهایی و قشری و یک بُعدی نیست و کوششی برای تلخیص تمامی دین در یک چهره دین، و خلاصه کردن همه اسلام در اسلام دوران تأسیس و نهضت به عمل نیاورده است. منظور شریعتی از برداشت ایدئولوژیک از دین، انتخاب ابعاد یا مفاهیمی که به کار مبارزه و دریدن می خورند، نیست، بلکه در مقابل برداشت سنتی از دین رویکردی آگاهانه و براساس انتخاب - نه انتخاب ابعاد و عناصری خاص، بلکه انتخابی ارادی در مقابل تحمیل سنتها - است. برای فهمیدن منظور شریعتی از ایدئولوژی دینی باید تقابلی دو مفهوم «ایدئولوژی» و «سنت» را در نظریات او مورد توجه قرار داد. برای شریعتی ایدئولوژی فقط این تعریف ساده را دارد: «ایدئولوژی خاصیتش انتخاب آگاهانه است» (۲۳:۹۹). مقوله جدائی ناپذیر از تعریف ایدئولوژی، مقوله روشنفکر است: «روشنفکر شاخصه اش، انسانی است که دارای ایدئولوژی آگاهانه است» (۲۳:۹۵).

از نظر شریعتی ایدئولوژی در واقع خودآگاهی انسانی، ویدیا، سوفیا یا به تعبیر قرآن «حکمت» است که انسان را از «سنتها» یعنی همان معیارها و مقوله های از پیش تعیین شده از یکسو، و تحمیلی و بیرونی و نیندیشیده از سوی دیگر، فراتر می برد.

هر مذهب می تواند به شکل یک «سنت» یا یک «عقیده» (ایدئولوژی) وجود داشته باشد: «مذهب، گاه در یک تلقی از آن ایدئولوژی و گاه در یک تلقی دیگر، سنت اجتماعی است... مذهب به عنوان سنت عبارت است از مجموعه عقاید موروثی، احساس های تلقینی و همچنین تقلید از مدها و روابط و شعائر مرسوم اجتماعی و احکام ناخودآگاه عملی. مجموعه اینها مذهبی را می سازد که بیش از آنکه مبنای انسانی داشته باشد و مبنای آگاهانه، مبنای سنتی کور غریزی موروثی یا اجتماعی دارد... اما یک مذهب دیگر هم هست و آن، ایدئولوژی است. مذهبی است که یک فرد یا طبقه یا یک ملت آگاهانه انتخاب می کند. در مذهب سنتی کسی انتخاب نمی کند، این پدر و مادرها هستند که گوینده لاله الااله درست می کنند و

کسی در آن دخالت ندارد» (۷۸ - ۷۳ - ۲۳).

بنابراین نسبت به مذهب می توان دو رویکرد، دو نحوه پذیرش و ایمان و دو نگرش و طرز تلقی داشت. در رویکرد سنتی، مذهب مجموعه ای از ایده ها و رفتارهای عادی است که به عنوان مجموعه ای از هنجارهای اجتماعی کهن پذیرفته می شود و افراد نسبت به آنها رویکردی تابوئی یا اسطوره ای دارند ولی در رویکرد ایدئولوژیک، مذهب به عنوان یک مجموعه از ایده ها و رفتارها از طرف افراد آگاهانه پذیرفته می شود. در هر دوی این رویکردها، اصول اعتقادات، معارف، اعمال و رفتارها به تمامه وجود دارند. در رویکرد ایدئولوژیک هیچ مذهب جدیدی خلق نمی شود، هیچ عنصری اضافه نمی شود، گزینشی صورت نمی گیرد. ابعادی به فراموشی سپرده نمی شود، به ظواهر و سطح پرداخته نمی شود. فقط اعمال و رفتارها و عقاید معنا می یابند. تابو که یک امر بی معنا است و عادت که ناشی از واکنش های یکسان در مقابل موقعیت های یکسان است، تبدیل به یک امر معنادار نمی گردد.

برای شریعتی امر «تابوئی یعنی یک اعتقاد و وابستگی قلبی که هیچ معنی خاصی ندارد و نمی دانیم برای چیست، ولی بهر حال معتقدیم» (۲۳:۳۸۳) ولی امر ایدئولوژیک دارای معنا و جهت است.

مذهب به شکل یک سنت به قشر تبدیل می شود و در واقع متضمن تفسیری سطحی از دین است که به درد ظاهرینان می خورد. ولی مذهب به شکل یک ایدئولوژی با معنا بخشیدن به اعمال و رفتارها و عقاید، نگرش دینی را تعمیق می بخشد و در ورای ظاهر شریعت، بطون دیگری را به مثابه طریقت و حقیقت کشف می کند. در این معنا ایدئولوژی به عنوان نگاهی آگاهانه، عمقی از دین را دربرمی گیرد که سنتها آن را لمس نمی کنند.

اگر تعریف شریعتی را از ایدئولوژی و مقوله بندی دو نوع تلقی از مذهب را آنچنانکه خودش می گوید دریابیم، می بینیم که لازمه «طرح دین به مثابه ایدئولوژی و نه سنت» هیچیک از اوصافی که سروش برمی شمارد نیست.

برای شریعتی اسلام و سایر مذاهب ابراهیمی در آغاز مبتنی بر «ایمان آگاهانه» بوده اند و به عنوان یک ایدئولوژی و دعوت ظهور کرده اند: «اسلام به قول خودش یک دعوت بود. در کلمه دعوت، چه نهفته است: ایدئولوژی، مسؤلیت و حرکت. این سه عنصر کلمه دعوت را می سازند» (۲۳:۲۱۰). تبدیل اسلام و سایر ادیان توحیدی از یک مذهب جهت دار و مبتنی بر ایمان آگاهانه و انتخاب ارادی به مذهب بی جهت و مبتنی بر پذیرش موروثی و تحمیل سنتها و عادت، شاخص مرحله انحطاط می باشد: «مسیحیت، اول به عنوان نهضتی از

طرف مسیح که نماینده هیچ جا نیست، برای بشریت اعلام می‌شود. اما در قرن پنجم می‌بینیم، از طرف امپراطور روم به اسم یک دین پذیرفته می‌شود. بعد دستگاه کلیسا درمی‌آید، پاپ درست می‌شود... بعد می‌بینیم که مظهر مسیح در اروپا، تجلی روح جمعی غرب می‌شود، به مسیح اصلاً مربوط نیست، روح اروپائی به صورت مسیح ظاهر می‌شود» (۷۷ - ۲۳۷۶).
 آنطوریکه شریعتی نشان می‌دهد در دوره تبدیل ایدئولوژی به سنت و در دوران انحطاط است که، مفسران رسمی تأمین قسرت و یکنواختی تفسیر به منزله یک طبقه معین و مقدس که تنها مفسران دین‌اند و مواضع عقیدتی و عملی را به نحو نهایی معین می‌کنند و برتر از نقد و تحلیل می‌نشینند و قولشان حجیت تام دارد، ظهور می‌کنند.
 آفت دیگر تبدیل دین به سنت آن است که دین به صورت جامه و قباپی درمی‌آید که بیانگر یک جامعه خاص است و بدینوسیله مذهب سنتی «تجلی روح دسته جمعی یک جامعه» می‌گردد که در آن روح جمعی یک قوم به صورت سمبل‌های مذهبی، سنت‌های قومی، بومی یا اجتماعی و شعائر مذهبی تجلی می‌یابد (۷۹ - ۲۳۷۵).

ترابط و تفاهم ایدئولوژی و معرفت

این ایدئولوژی دینی است که زمینه گسترش معرفت دینی را فراهم می‌سازد. ایدئولوژی دینی با زمینه وسیعی که برای تعقل، اندیشه، ارزیابی، راه‌یابی و روش‌شناسی و یا روش‌اندیشی می‌آفریند به توسعه معرفت کمک می‌کند. فضای فکری که شریعتی ایجاد کرد «سنت باب تفکر» نبود که دقیقاً و اساساً در همین فضا بود که امکان اندیشه‌های نوین فراهم آمد. جسارت نباشد اگر «نظریه قبض و بسط تئوریک شریعت» را حاشیه‌نویسی استادانه و گسترش محققانه سروش بر این متن شریعتی بدانیم 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. همچنانکه انسانها در رابطه با طبیعت ثابت تکامل پیدا می‌کنند. همچنانکه ثابت بودن طبیعت مغایر با تکامل علم نیست. ثابت بودن مذهب هم مغایر با تکامل علم مذهبی نیست. زیرا خود مذهب نیست که تکامل پیدا می‌کند. و همچنانکه خود طبیعت نیست که تکامل و تغییر پیدا می‌کند، بلکه رابطه ذهنی ما با طبیعت است که تغییر و تکامل دارد، رابطه ذهنی ما با مذهب هم باید تغییر و تکامل پیدا کند. این است که در عین حال که مذهب همان

است که هزار و چهارصد سال پیش پیغمبر اسلام اعلام کرده و به صورت یک کتاب تدوین شده. این انسانها هستند که در فهم مذهب برحسب رشد فرهنگی و فکری‌شان تکامل پیدا می‌کنند. پس مذهب تکامل پیدا نمی‌کند... این مذهب‌شناسی است که باید دائماً در تغییر و تکامل باشد و هماهنگ با تکامل دیگر ابعاد معنوی و فکری انسان، شناخت مذهبی‌اش هم تغییر و تکامل پیدا کند» (۲۵۸ - ۲۳۲۵۷).

«نظریه قبض و بسط تئوریک شریعت» یکی از همان موفقیت‌های بعدی است که ریشه در «موفقیت اولیه» دارد، پس چرا نظریه پرداز ما ایدئولوژی دینی را جانشین دین می‌داند ولی معرفت دینی را آینه دین می‌نامد: «معرفت دینی به دین تکیه زده است اما جانشین دین نیست. معرفت دینی آینه دین است، یعنی دین در آن می‌تابد. ما از طریق معرفت دینی به دین می‌رسیم، نه آنکه معرفت دینی دین را به کناری می‌نهد و حرف خود را می‌زند. اگر نسبت معرفت دینی با دین قطع شود، دیگر معرفت دینی نیست. آدمیان به دین رومی آورند، اما همواره به معرفت دینی دست می‌یابند. درست مانند آنگه آدمیان به طبیعت رومی آورند و همواره به علم به طبیعت نائل می‌شوند... اما در ایدئولوژی مشکل و مسأله این است که ایدئولوژی جانشین دین می‌شود... این امر است که خطرآفرین می‌باشد و ما آن را بشری کردن دین می‌خوانیم» (ص ۱۷).

بسیاری از منتقدین نظریه قبض و بسط تئوریک آن را بشری کردن دین و خطرآفرین نامیدند و اکنون استاد این خطر را در جای دیگر یعنی در طرح ایدئولوژی دینی شریعتی جستجو می‌کند.

تاریخ اسلام مشحون از تعارضی است که بین معرفت دینی و ایدئولوژی دینی وجود داشته است و شریعتی با ساختن یک نوع آرمانی که «اسلام ابوعلی» را در مقابل «اسلام ابوذر» قرار می‌دهد، این تعارض را مفهوم‌سازی می‌کند.

چرا شریعتی در جنگ بین ابوعلی و ابوذر شیفته این دومی می‌گردد. این بدان دلیل نیست که می‌خواست پاره‌ای از شاگردانش را از زیر بار سنگین فرهنگ اسلامی یا اندیشه‌های کلامی، فلسفی... که در فکر دینی درآمد بوده نجات دهد و سلاح ایدئولوژی را از زوائد آن برهاند (ص ۸)، بلکه به این دلیل بود که به نظر شریعتی معرفت دینی یا فلسفی «نوع آرمانی ابوعلی» از ایدئولوژی دینی الهام نمی‌گرفت و جدای از مسائل مبتلا به امت، جامعه، مردم و ملت می‌اندیشید. عیب ابوعلی در فلسفه‌اندیشی او نیست، در جدائی فلسفه او از ایدئولوژی دینی است. همین فاصله بین معرفت دینی و ایدئولوژی دینی است که به تدریج و در طی تاریخ تفکر دینی را به اعوجاجات و آفات متعددی دچار می‌سازد و «دریافتی و رازمندی و

پرتوانی و توانگری» دین را بازمی‌ستاند و معرفت دینی را به «حوضچه‌ای کم عمق و کم عمق و کم پایه و در عین حال مدعی جامعیت» تبدیل می‌کند.

معرفت دینی جدای از ایدئولوژی دینی همان اوهم‌اندیشی و تجریدی است که در نهایت خود، صرفاً از یک سازگاری و پیوستگی منطقی برخوردار است و «مواجهه با جهان پرغموض و انسان پررمز و راز» این بار از عهده معرفت‌هایی که «مظهر قشربیت و عجز و بی‌مایگی‌اند و با چند پای چوبین و بی‌تمکین» می‌خواهند از فرش تا عرش را تبیین کنند و در عین حال آن طوریکه تاریخ معرفت دینی نشان می‌دهد ادعای «آینه دین» بودن را داشته باشند، بیرون است.

اگر شریعتی نه با تأکید بر معرفت دینی که با تأکید بر ایدئولوژی دینی حرکت می‌کند بدان دلیل است که معرفت را زائیده و نتیجه گسترش ایدئولوژی می‌داند. از نظر شریعتی: «فلسفه، هنر، عرفان و ادبیات هیچکدام تمدن و فرهنگ تازه جامعه را نمی‌سازند، اینها گلها و گیاهانی هستند که در جامعه مساعد می‌رویند. پس چیست که جامعه‌ساز است؟ ایدئولوژی ... همان خودآگاهی انسانی خاصی است که جامعه‌ها را می‌سازد ... تمدن اسلام ... سازنده بوعلی سینا، فردوسی، رازی، ابن‌هشیم و برادران موسی، خیام و امثال اینهاست، نه ساخته این بزرگان علم و هنر ... دلیل این پیروزی نه فلسفه است و نه ادبیات، نه تکنیک است و نه احساس عرفانی، نه زیبایی‌شناسی است و نه هنر و علم ... که ایدئولوژی است ... بنابراین در انسان نیروی وجود دارد که جامعه را می‌سازد و حرکت و هدف مشترک به وجود می‌آورد و این ایمان مشترک تازه است که جامعه را مساعد می‌کند و جوانیش می‌بخشد و در جامعه جوان است که ذوق و شعر و زیبایی و لطف و همه چیز می‌روید.» (۱۶۳ - ۱۶۰، ۲۳)

این کلام نوین و این نظریه معرفت‌شناسانه جدید براساس زمینه مساعدی است که از تلقی ایدئولوژی دینی برآمده است و اکنون برای جلوگیری از پیدایش همان فاصله تاریخی بین ابوعلی و ابوذر معرفت دینی همچنان باید از ایدئولوژی دینی الهام بگیرد تا از نزاری و ضعف بدرآمده و روز به روز فربه‌تر شود. سروش در «قبض و بسط ثوریک شریعت» از ترابط و تأثیر متقابل معارف بشری، از هماهنگی انسان‌شناسی، طبیعت‌شناسی و معرفت‌شناسی با دین‌شناسی و از داد و ستد معرفت دینی با سایر معارف سخن می‌گوید و آن را لازمه فهم عمیق‌تر و توسعه معرفت دینی می‌داند. به نظر شریعتی معرفت دینی نیز به همین نحو می‌بایست از ایدئولوژی دینی الهام گیرد و توسعه پذیرد و این سرّ نزدیکی ابوعلی به ابوذر و رمز پیوند فرهنگ اسلامی با ایدئولوژی اسلامی است و از اینک بین

دنیاهای عالم و روشنفکر. معرفت‌شناس و جامعه‌شناس، جدائی بیفکند مانع می‌شود. چرا سروش در «فربه‌تر از ایدئولوژی» دیوارهایی را که در «قبض و بسط» درهم شکسته است، مستحکم‌تر پی می‌افکند و به جای سخن گفتن از «ترابط افهام و تفاهم معارف» عالم و روشنفکر، اینچنین بین معرفت و ایدئولوژی یا ابوذر و ابوعلی و بالاخره بین سروش و شریعتی فاصله می‌افکند و تحمل این «خط‌کشی‌های سنگدلانه» را می‌کند.

از نظر شریعتی جدائی معرفت دینی از ایدئولوژی دینی بزرگترین آفات و عوارض را ببار می‌آورد که می‌توان روایت آن را تحت عنوان «فربه‌تر از معرفت» نوشت. ولی این عنوانی منصفانه نیست زیرا جدائی از ایدئولوژی «لازمه طرح معرفت شناسانه» نیست و برعکس یک عارضه اجتماعی - تاریخی است که علل و عوارض آن را باید شناخت و همه آن را به نتایج ناخواسته مشی مبتنی بر «طرح معرفت شناختی دین» منتسب نکرد.

آیا همه عوارضی که ابوعلی را در مقابل ابوذر قرار می‌دهد از جدائی معرفت دینی از ایدئولوژی دینی برمی‌خیزد؟ حقیقت این است که قضیه یک رویه دیگر نیز دارد و آن هم جدائی ایدئولوژی از معرفت است. بخشی از عوارض و آفاتی که سروش نگران آنست از همین جدائی ناشی می‌شود. فاصله‌ای که اجازه نمی‌دهد ایدئولوژی از معرفت الهام گیرد و بدین ترتیب ایدئولوژی دچار بیماری یا آفت خطرناکی می‌گردد که سروش روایت یک طرفه آن را طرح کرده است.

مشکل اجتماعی ما که هم بیانگر بحران معرفتی و هم نشانه‌ای از بحران ایدئولوژی است در واقع همین فاصله‌ای است که معرفت و ایدئولوژی را بنابه عوامل سیاسی و فرهنگی - اجتماعی از هم جدا افکنده است. شریعتی بیانگر نگرانی جداافتادگی ابوعلی از ابوذر است و سروش نگران فاصله ابوذر از ابوعلی است. سروش یک معرفت‌شناس و نگران اعتبار معرفت شناختی مفاهیم دینی است و همه موفقیت شریعتی به عنوان یک جامعه‌شناس در تلاش او برای تثبیت اعتبار جامعه شناختی اندیشه دینی بود. اینکه سروش بر معرفت دینی و شریعتی بر ایدئولوژی دینی تأکید می‌ورزند دل‌نگرانی‌های حقیقی است که تمامیت مکتب به ترابط و تفاهم آنها بستگی دارد.

آنچه سروش بیان می‌کند نگرانی‌های بیمورد یا وسواسهانی بددلانه نیست بلکه ریشه در یک امر واقعی دارد و آن هم شکاف بین طرح ایدئولوژیک و باب تفکر معرفت‌شناسانه است. همه آنچه در مقاله «فربه‌تر از ایدئولوژی» مورد نقد است یکی نشان دادن تضاد عوارض طرح ایدئولوژیک

بر بالای یک دیوار کوتاه! است و دیگر ذاتی دانستن این عارضه برای هر نوع طرح ایدئولوژیک و بالاخره نادیده گرفتن آنسوی قضیه است که عوارض غیرذاتی ولی ناشی از «طرح معرفت شناسانه دین» می باشد.

عارضه غیرلازم طرح ایدئولوژیک همان آفت هائی را به بار می آورد که سروش بدان می پردازد و با تشدید یکسویه آنها را برمی شمارد. چرا این عوارض را ذاتی یا مقتضای طرح ایدئولوژی دینی نمی دانیم. بدان دلیل که این عوارض نشانه های تغییر و تحول ایدئولوژی به مثوله ای متفاوت است که اتوییا نامیده می شود. بگذارید این عوارض را نه ناشی از ایدئولوژی که بالهام از «شیفتگی معرفت شناسانه نخستین» ناشی از اتویانیسم یا ارمان پردازی بدانیم. معرفت در جدائی از ایدئولوژی به تخیل اندیشی دچار می شود و ایدئولوژی در قطع ترابط و تبادل و الهام گیری خود از معرفت به ارمان پردازی می انجامد. ایدئولوژی که از واقعیت فاصله گرفته است و از شناخت و درک وقایع. بیگانه است. روشنفکرانی را به بار می آورد که به قول شریعتی: «در کافه ها و جلسه ها و کلاس ها و کنفرانس ها می نشیند و می یابد و تحلیل می کنند و نتیجه می گیرند و براساس آن نقشه می کشند و برنامه طرح می کنند و وقتی وارد میدان عمل می شوند در برابر واقعیت زنده موجود که آنها ندیده و حس نکرده آن همه غائبانه درباره آن اندیشیده بودند و استدلال کرده بودند و به نتایج دقیقی هم رسیده بودند. فرار می گیرند می بینی که حر پیششان ابوعلی سینا است!»

برای شریعتی. الیناسیون فکری بیماری ویژه روشنفکران و ناشی از جدائی ایدئولوژی و معرفت است که گاه حتی روشنفکر را از واقعیت ها بیش از یک فرد عامی که با عقل سلیم به مسائل نگاه می کند. دور می سازد و باعث می شود روشنفکر: «آنچه را هست نبیند و آنچه را ببیند که نیست. بدینگونه که کلیات. ذهنیات. فرضیات و نظریات. اندیشه او را چنان در خود غرق می کنند و به او حساسیت ها و جهت گیری های ذهنی خاصی می بخشند که برای وی عینکی رنگین می شوند و آنگاه وی همه چیز را از ورای آن می نگرد و بدان رنگ می زند، و حتی در مراحل شدیدتر، ذهنیات وی به صورت تصویرهایی در برابر دیدگانش تجسم خارجی می یابند به گونه ای که وی همانها را به نام واقعیت های عینی می پندارد و در برابر آنها عکس العمل نشان می دهد و قضاوت می کند و راه حل می جوید و نشان می دهد» (۲۷: ۱۰۰). عقلی که براساس ایدئولوژی شکل گرفته است ولی از الزام روشنفکری و واقعیت اندیشی تبعیت نمی کند را می توان عقل سیاسی نامید یعنی عقل کسی که: «در هیچ امری تردید ندارد و قاطع و تند و

آتشین سخن می گوید و حرف های ساده پیش پا افتاده را با آب و تاب و حرارت واگو می کند، آنچنان که گوئی کشفی است یا ناموس خلقت است، حقیقت برایش تنها مصلحت است و هستی صحنه مبارزه سیاسی او و حریف او است و ... راه حل هر مشکلی را او به سادگی می داند و پاسخ هر معضلی را در یک جمله روشن و مقطع صادر می کند و باطل آن است که با او نیست و حق آن است که با او است و هدف او غایت خلقت است و نهایت حیات و سرمنزل تاریخ و در چشمش همه چیز مطلق است. یا همه است یا هیچ. او مرد زمان است، یک موجود موقتی!» (۱۷۲ - ۱۷۱: ۱۳).

روشنفکری که واقعیت ها را به فراموشی می سپارد و بدون داوری واقعیت به داوری ارزش می پردازد یک «روشنفکر منقلد» است زیرا: «روشنفکر واقع بین و مسؤل، نه یک فیلسوف ذهنی است، نه یک متکلم متعصب و مقید و نه یک شاعر احساسی و نه یک سیاستمداری که در جستجوی شعارهای تند و تیز و کوبنده و تحریک آمیز و عوام پسند است... وی چون واقع بین است، به جای بازی با کلمات و ساختن کلیات و انتزاع مفاهیم ذهنی و تجریدات صوری، به واقعیت ها و نقش آنها و تغییر و تحول و تبدیل آن و عوامل اجتماعی و اقتصادی و سیاسی و محیطی و تاریخی که در آن مؤثر است، تکیه عینی می کند و نسبت به آنها شناخت عملی و تجربه مستقیم دارد و قضاوتش را براین اساس استوار می سازد و پس از داوری واقعیت به داوری ارزش می پردازد» (۳۱: ۴۵۹).

ایدئولوژی ها به دلیل گسترش اجتماعی خود غالباً در خطر عوام اندیشی و عوام فریبی قرار دارند. هر ایدئولوژی بدان دلیل که توده های مردم را دربرمی گیرد درخطر ابتذال و نگرشهای سطحی قرار دارد. این خطر را باید شناخت و با آن مقابله کرد ولی نباید به دلیل احتمال بروز مطلق اندیشی، درپی جامعه ای بود که مردم آن فاقد رویکردی آگاهانه و جهت دار نسبت به مسائل اعتقادی باشند. گسترش ایدئولوژی، به ویژه در مرحله پیروزی، نهضت را با خطر «عوام فریبان» مواجه می کند. وظیفه روشنفکری و اقتضای دینداری این است که عوام اندیشی و عوام فریبی را شناخت، تحلیل کرد و به عنوان عوارضی وابسته به شرایط فکری، فرهنگی، روانشناختی، اجتماعی و سیاسی نهضت علل و عوامل آن را تحلیل کرد و زمینه های مساعد رشد آن را خشکانید. ایدئولوژی دینی در معرض عوام اندیشی مارکین و عوام فریبی ناکشین قرار دارد: «اقتضای ایدئولوژی یا مذهب این است که در چهارچوب متخصصان ... محدود نمی ماند، بلکه توده های مردم، در برابر آن، حساسیت شدید نشان می دهند. خود را مستقیماً درقبال مسائل مطرح شده در این نهضت. مسؤل می یابند و حتی پیش از شناخت علمی و

تحقیقی مسائل ... جبهه گیری می کنند و ... احکام قطعی صادر می کنند ... اساساً یکی از مشخصات پیش عوام مطلق نگری است، همه یا هیچ! و در نتیجه قضاوت درباره افکار، آثار و با اشخاص نیز همیشه قضاوت‌هایی است یکجانبه، قطعی، تحکمی، متعصبانه، آمیخته با حب و بغض و احساسات شدید و تعمیمی و قیاسی. عامی هرگز نمی گوید: به یک اعتبار چنین است، به اعتبار دیگر چنین نیست و از یک نقطه نظر خوب است و از نقطه نظر دیگر بد ... خدا به انسان دو چشم داده و دو گوش و یک زبان! آیا به این معنی نیست که می خواهد بگوید که در هر کسی - دشمن یا دوست - هم عیش را بین و هم هنرش را؟ ... ولی عامی این را نمی فهمد و عامی فریب هم نمی خواهد بفهمد و نمی گذارد او بفهمد» (۳۱۲ - ۳۰۸ - ۱۲۶).

ایدئولوژی و اوتوپیا

آرمان به معنای ارزشها و اهداف غائی است که در فراسوی وضع موجود و در دوردست قرار دارد. شریعتی از اعضای امتی است که «خود را در این خاکستان اندک و زشت و بی احساس غریب می یابند. امتی که آنچه هست را بیگانه، اندک و زشت می یابند» (۱۳۸ - ۱۳۷ - ۱۳). شریعتی رمز انسان را در عصیان جستجو می کند عصیان بر علیه «آنچه که هست» عصیان بر علیه طبیعت و عینیت و تاریخ. از نظر شریعتی آدم همواره «در دنیا کمبود احساس می کند و دیوارهای هستی را به روی روحش تنگ حس می کند» (۱۶ - ۳۲:۱۵). شریعتی یک ناراضی، منتظر و عصیانگری است که در پی جامعه ایده آل و انسان ایده آل است. به راستی درد شریعتی گناه «نداشتن آن چیزی است که نیست» و نه «نداشتن آن چیزی که هست» (۳۲:۲۱). شریعتی رالیسم را به نقد می کشد که «رالیسم یعنی ماندن در چهارچوب آنچه هست و این، ماندگار کردن انسان است و این با انسان عاصی و انسان همواره تشنه سازگار نیست» (۳۲:۲۸). شریعتی در احساس مذهبی، در عرفان و در هنر همواره دو بعد را می یابد: «یکی فرار و بیزارگی از آنچه هست، یکی شوق و پرستش نسبت به آنچه که نه این است و یا آن نمی دانم کجائی [اوتوپیا] که نه اینجاست» (۳۲:۵۷). انسان موجودی غریب در طبیعت است که برای تسکین اضطراب خود دست به تلاش می زند: «یکی از این کوشش‌ها تلاش انسان برای ایده آل و مطلق سازی است ... انسان عبارت است از حیوانی که مطلق می سازد ... انسان تنها موجود ایده آلیست در طبیعت است» (۶۵ - ۳۲:۶۴).

از نظر شریعتی یک ایدئولوژی هنگامی معنی و مفهوم دارد و وقتی به حیات و حرکت درمی آید که در آن دو چیز مشخص باشد مدینه فاضله (اوتوپیا) و انسان ایده آل: «اوتوپیا جامعه‌ای

ایده آل است که هرکس در ذهنش می پرورد، در دلش آرزو می کند و در تلاش آن است که جامعه بشری، به آن صورت دربیاید ... اوتوپیا سازی نیاز فردی و قطعی هر انسان ایده آلیست. یعنی هر انسان دارای آرمان است ... جامعه آرمانی یا برین، تصویر ذهنی و اعتقادی جامعه‌ای است که فرد یا گروه معتقد به مکتب بدان نیازمند است و تلاش می کند که جامعه کنونی بشری به صورت آن تغییر یابد ... انسان ایده آل، آرزویی، انسانی که باید باشد، باید بشود ... انسان کامل که در کتب عرفانی ... به آن اشاره می شود، انسانی است که به منتهای عروج و تکامل انسانی خودش رسیده، به قله معراج انسانی رفته» (۳۱ - ۲۹ - ۱۶). آیا این همان آرمان پردازی یا «ناکجا آبادیگری» نیست که به قول پوپر در حدسها و ابطالها (۴۵۱ - ۲۴۱ - ۱۳۶۳) به شدت و عنف می انجامد و آیا همه خردورزی شریعتی را نمی توان یک «عقلیگری ناکجا آبادی» دانست که براساس روایت پوپر یک عقلیگری خودشکن است و «هر اندازه هدفهای آن مبتنی بر نیکخواهی بوده باشد، خوشبختی و سعادت نمی آورد». آیا طرح شریعتی نوعی سراب‌گرانی است که در آن کوشش می شود «تا یک حکومت آرمانی پدید آید و در تحقق این امر یک طرح جامع برای جامعه» فراهم می سازد ولی این طرح سرانجام به عاقبت همه «نگرشهای سراب‌گرایانه» منجر می شود که در آن: «آن کسان که به سائقه پاک‌ترین نیات خود، می خواهند بهشت برین را بر فرش زمین بگسترند، فقط در تبدیل زمین به دوزخ کامیاب می شوند». (جامعه باز و دشمنانش: ۱۳۶۹ - ۱۸۹ - ۱۷۷)

آیا هر نوع آرمان اندیشی لزوماً به تبدیل زمین به دوزخ می انجامد؟ آیا اندیشه غربت در یک خاکستان اندک و زشت و بی احساس و ناراضیتی از نداشتن آن چیزی که نیست، همیشه به تراژدی می انجامد؟

آرمان اندیشی می‌تواند یک تراژدی نیست و مشکل را باید در جانی دیگر جستجو کرد. پوپر خود اذعان می کند که براساس ایستاری غیرعقلیگرانه نوعی ایمان به عقل بشری دارد و خود درگیر یک نزاع درباره هدفهاست: «بعضی از مردم شدت را دوست دارند و آن را تقدیس می کنند. در نظر ایشان، زندگی بدون سختی بی مایه و مبتدل است. بعضی دیگر که من نیز از زمره ایشانم، از شدت و قساوت نفرت دارند. این نزاعی درباره هدفها است (۲۴۵ - ۱۳۶۳). آیا پوپر اعتقاد به آرمانها را می پذیرد ولی به تلاشی که برای تحقق یافتن آنها صورت می گیرد اعتراض دارد. این نیز تصویر درستی از آراء پوپر نیست زیرا چنانکه می نویسد: «من آرمانها و کمال مطلوبهای سیاسی را به همان صورت که هستند مورد خرده گیری قرار نمی دهم و نیز مدعی آن نیستم که یک کمال مطلوب سیاسی

هرگز نمی‌تواند تحقق پیدا کند. این یک نقادی درست و معتبر نیست. بعضی از آرمانها که زمانی به صورت جزئی غیرقابل تحقق معرفی شده بودند. صورت تحقق پیدا کرده‌اند. مثلاً استقرار نهادهای عملی و غیرظالمانه برای تأمین صلح و آرامش کشوری، یعنی برای از بین بردن جنایت در داخل کشور. و نیز دلیلی برای آن نمی‌بینم که یک قوه قضائیه بین‌المللی و یک نیروی پلیس بین‌المللی در حذف جنایت بین‌المللی قرین چنین موفقیتی نشود. یعنی نتواند از هجومهای ملی و بدرفتاری با اقلیت‌ها یا شاید اکثریت‌ها جلوگیری کند. من به تلاشهایی که برای تحقق یافتن چنین آرمانها صورت می‌گیرد. هیچ اعتراضی ندارم (۲۲۸۱ - ۱۳۶۳). اینکه بتوان حتی نوع آرمانهای پویری را از آرمانهای غیرپویری تمایز بخشید و مثلاً بین «حذف جنایت بین‌المللی» و «مدینه فاضله افلاطون» یک خط روشن کشید. موضوع ادعا و ایستاری است که با نام علم نمی‌توان بر آن داوری کرد.

«جامعه دینی آرمانی» سروش که: «دین داور اوست و به هیچ رو با جامعه ایدئولوژیک مشابهتی ندارد» (ص ۲۰ - ۱۹). از این نظر که بیانگر یک آرمان دور از دسترس بوده و خواهان داوری کامل دین است با هر جامعه ایدئولوژیک دیگر مثل جامعه‌ای که منافع بشریت یا قضاوت‌های علمی یا آزادی انسانی یا برابری اجتماعی - اقتصادی و یا خردورزی بر آن داور و حاکم است، کاملاً شباهت دارد. ایجاد یک جامعه دینی آرمانی که در آن «جامعه، حکومت را دینی می‌کند» حتی بلندپروازانه‌تر از یک جامعه ایدئولوژیک است که بنابه تعریف سروش در آن «حکومت، جامعه را ایدئولوژیک می‌کند». زیرا بنای جامعه‌ای که در آن حکومت، جامعه را بر طبق نیات سیاستمداران شکل دهد تجربه‌های فراوانی داشته است ولی بنای جامعه‌ای که حکومت را بر طبق عقیده خود سامان دهد، تجربه فوق‌العاده نادری بوده است و بیشتر در «حوزه آرمانها» جای می‌گیرد و یادآور یک مدینه فاضله است: که هرکس در ذهنش می‌پرورد. در دلش آرزو می‌کند و در تلاش آنست که جامعه بشری به آن صورت دربیاید.

بدینسان می‌توان گفت همه آنچه را که پوپر به عنوان اتوپیا نیسم به نقد می‌کشد، با آرمان داشتن انسان تعارضی ندارد، پوپر نفی نمی‌کند که بشر - گرچه به تعبیر او با یک ایستار غیرعقلی‌گرا - در پی اهداف دوردست است و نوعی آرمان‌اندیشی و آرمان‌سازی دارد. آنچه را که او انتقاد می‌کند تلاش برای تحقق تجریدی آرمانها با استفاده از طرق غیرمستقیم است و به جای این نوع «مهندسی سراب‌گرا» نوعی «مهندسی خرده‌کار» را که فرمول ساده آن را چنین می‌توان بیان کرد: «بیشتر برای حذف کردن شرهای مشخص و عینی

بکوشید. نه برای تحقق بخشیدن به خیرهای مجرد» پیشنهاد می‌کند. این دو نوع مهندسی در واقع جنبه «روش‌شناسی» (۱۷۸۱ - ۱۳۶۹) دارند و همان است که سروش «سیاست و حکومت و مدیریت و اخلاق و جهاد خدایان» در مقابل «سیاست و حکومت و مدیریت و اخلاق بندگان» می‌نامد: «ایدئولوژی در اصل، مرآتمانه انسان معترضی است که خود را خدا می‌داند و به تفسیر جهان قانع نیست و در پی تغییر آن است. آن هم تغییری زیر و روکننده و سقف شکافنده و طرح نو در اندازنده... در برابر دین که برنامه بندگان است که مهندسی و مدیریت کل عالم را برعهده خدا می‌دانند... و لذا راه سیاست و حکومت و مدیریت و اخلاق و جهاد بندگان (نه خدایان) را در پیش می‌گیرند» (ص ۹).

● شریعتی رمز انسان را در عصیان جستجو می‌کند، عصیان بر علیه «آنچه که هست» عصیان بر علیه طبیعت و عینیت و تاریخ.

از نظر پوپر سیاستمداری که روش مهندسی خرده‌کار را برمی‌گزیند: «می‌تواند در ذهن خود الگویی از جامعه آرمانی داشته باشد یا نداشته باشد. می‌تواند به این که یک روزی بشر، در روی زمین، به حکومت آرمانی و سعادت و کمال خود نایل می‌گردد، امیدوار باشد یا نباشد». بنابراین آنچه مهندسی خرده‌کار را از «مدیریت کل عالم» تمایز می‌بخشد ضرورت فقدان ایمان به مجموعه‌ای از آرمانها یا آرمان‌اندیشی نیست. در فقر تاریخی‌گری نیز انتقاد اساسی پوپر به «مهندسی خیالی» است که آن را در مقابل «مهندسی پاره‌پاره» قرار می‌دهد. هدفهای یک مهندس یا فناور پاره‌پاره هرچه باشد: «می‌کوشد که با تنظیم و تعدیلهای کوچک کوچک و با تجدید تنظیمها که پیوسته می‌توان آنها را بهتر کرد، به این هدفها برسد» (۷۷ - ۱۳۵۸). در حالیکه مهندسی اجتماعی تمامگرا به یا خیالی در پی «نقشه جامع برای نظم جدید یا اندیشه برنامه‌ریزی متمرکز» (۸۴ - ۱۳۵۸) است.

اکنون ببینیم آیا شریعتی مصداق مهندسی خیالی پوپر و یا جامعه ایدئولوژیک سروش است؟ و آیا می‌توان او را مصداقی از این سخن گرفت که: «اگر متفکری برای جامعه‌ای از جوامع یا شریعتی از شرایع نقشه‌ای ایدئولوژیک ریخت، معنایش این است که برای تفکر یک قتلگاه ایجاد کرده است». از نظر سروش آدمیان برای آنکه به درون معبد ایدئولوژی وارد شوند باید نخست کفشهای عقل‌شان را درآورند زیرا «ایدئولوژی همه چیز را گفته است و در جمیع امور مهم تکلیف همگان را معین کرده است. بنابراین دیگر چیزی برای گفتن و اندیشیدن آدمیان باقی نگذاشته است».

طرح هندسی مکتب و مهندسی بودا ازها

آیا «طرح هندسی مکتب» که شریعتی در اسلام‌شناسی حسینییه ارشاد ارائه می‌دهد، بیانی از دگم‌های عنیبتی است که در آن می‌خواهد دقیق، واضح و قاطع تکلیف همه چیز را روشن کند و معیارهایی روشن برای ساختن انسان و جامعه ارائه دهد.

«طرح هندسی مکتب» مجموعه‌ای از قضایای ریاضی‌گونه و دارای وضوح نیست که هدف آن ساختن یک جامعه ایدئولوژیک با استنتاج از قضایای اصلی باشد. شریعتی می‌گوید یک مکتب اعتقادی برای اینکه از نظر منطقی کامل باشد، نمی‌تواند صرفاً شامل جهان‌بینی بوده و باید در مورد انسان، جامعه و تاریخ نیز ایده‌هایی داشته و علاوه بر آن دارای یک سیستم ارزشی نیز باشد. این مجموعه اعتقادی هنگامی به حرکت درمی‌آید که مکتب اعتقادی جهت‌ها و آرمانهایی دربارهٔ انسانی که باید باشد و جامعه‌ای که مطلوب است، را نیز شامل باشد. بنابراین برای شناخت همه ابعاد مکاتب اعتقادی باید جهان‌بینی، جامعه‌بینی، انسان‌شناسی و تاریخ‌نگری، نظام ارزشها و آرمانهای آنها را مورد تجزیه و تحلیل قرار داد. سپس شریعتی در باب روابط منطقی بین این ابعاد، نظریه‌ای ارائه می‌دهد و این نظریه را در شکل یک مدل هندسی نمایش می‌دهد.

«طرح هندسی مکتب» یک «شکل ساده» است که به عنوان یک «وسیله بیان» برای نمایش نظریه‌ای خاص در باب مکتب کشیده شده است (۱۶:۱۳).

سپس شریعتی براساس این تصویر مکاتب اعتقادی مختلف را تجزیه و تحلیل می‌کند. این طرح هندسی چیزی بیش از نمایش تصویری یک نظریه نیست که شریعتی در آن مانند هر معلمی برای بیان مقولات و نظریه خود از مدلسازی و نمایش تصویری استفاده می‌کند: «چون من معلم هستم همیشه به مسائل فکری و فلسفی ... شکل می‌دهم، برای اینکه در ذهن نقش ببندد و تعلیمش آسان باشد و حفظ و نگهداریش میسر باشد. اینست که فرم و هیأتی تصویر کرده‌ام که مجموعه عقاید اسلامی است» و بعد برای اینکه جنبه فرضیه‌ای این مدل را باز نماید و خواننده یا شنونده را از مطلق‌اندیشی دور کند، می‌افزاید: «البته نمی‌خواهم بگویم آن، همه حقایقی است که وجود دارد یا هرچه در آنجا می‌گویم، حقایق است، نه، یک طرح است، یک نظریه است و همیشه قابل حک و اصلاح و تصحیح و تغییر» (۲۹:۳۹۳-۳۹۴).

در هیچ کجای نظریات شریعتی در باب انسان‌شناسی - که منظور او نه اصطلاح علمی خاص انسان‌شناسی که تلقی

مکتب از معنای انسان است - چیزی جز چند قضیه ساده اعتقادی و فلسفی وجود ندارد که عصارهٔ آن را خود در این قضیهٔ ریاضی خلاصه می‌کند که انسان = روح خدا + لجن متعفن. شریعتی انسان را دارای این استعداد می‌داند که از لجن به سوی خدا حرکت کند و با این انسان‌شناسی خود همه استانداردهایی را که برای ساختن انسان براساس ضوابطی ثابت و برنامه‌ریزی رفتارها صورت می‌گیرد به نقد می‌کشد. وی بلافاصله بعد از طرح انسان‌شناسی خود می‌افزاید: «استانداردهای ثابت را می‌بینیم که در اینجا به چه فضیحتی گرفتار می‌شوند! چه استانداردهایی ثابت‌اند؟ و چه کسی می‌تواند استاندارد ثابت وضع کند؟ انسان یک انتخاب است. نبرد و تلاش و شناخت است. یک شدن همیشگی است، یک هجرت بی‌انتهاست» (۱۶:۴۷). می‌بینیم که برداشت شریعتی از انسان برخلاف یک طرح سازمان یافته که تکلیف همه چیز را روشن می‌کند چقدر «مجمل و حیرت‌افکن» است.

این نقل قولها مربوط به دوره‌های مختلف، یا نوشته‌های گوناگون شریعتی نیست که بتوان آن را به «تعارض و کشمکش در اندیشه و به تبع آن در روح شریعتی» (ص ۱۲۰) نسبت داد. بدینسان در مورد آراء شریعتی نه از تعارضهای لاینحل که از پیچیدگیهای یک اندیشه عنیق و چند بعدی باید سخن گفت. شریعتی در همانجا که طرح هندسی مکتب را ارائه می‌دهد، این سوء تفاهمها را پیش‌بینی می‌کند و از پیش به مقابله با آنها می‌رود. نه تنها در اسلام‌شناسی حسینییه ارشاد، بلکه هر جای دیگر که طرح هندسی را ارائه داده است، قبول معیارهای ثابت برای شکل دادن به انسان را نقد می‌کند: «چه چیز استاندارد می‌سازد؟ ملاک‌ها و ذوق‌های ثابت و راکد، ملاک‌ها و ذوق‌های ثابت و راکد زانیده نظام راکد و جمود و توقف بیش و روح یک دوره و یک جامعه است ... این استانداردها همواره قالب‌های متحجری هستند که به روح و گسترش استعداد و معنویت آدمی می‌خورند و جلوی رشد آزاد انسان را می‌گیرند» (۵۹۵-۵۹۴:۲۹). بحث این نیست که شریعتی استانداردهای کهن را نفی می‌کند و استانداردهای نوینی را ارائه می‌دهد. او با هر نوع معیارگذاری برای قالب‌ریزی انسان مخالف است: «بخاطر اینکه استانداردهای نو، نو است، فریب نخورید به جای استانداردهای کهنه بپذیرید ... اگر روح باید در یک قالب تعیین شده تحبیلی شکل خاص منجمد بگیرد، این قالب کهنه باشد یا نو؟ چه فرق می‌کند؟» (۵۹۵:۲۹).

برای شریعتی ایدئولوژی بردارها و جهت‌های کلی، و نه دستورالعمل‌های جزئی، را می‌نماید. ایدئولوژی دینی مجموعه‌ای از قضایای مفصل و کامل در مورد چگونگی ساختن انسان کامل یا جامعه کامل نیست، بلکه نشانه‌ها و

علامت‌هائی است که در آشفته بازار دنیا بتوان جهت‌ها را از یکدیگر تشخیص داد و یک «جهت معنی‌دار» به زندگی خود داد. اینکه استاد سروش می‌نویسد: کار مصلحان این نیست که دین را جهت‌دار کنند، آنان باید آدمیان را جهت‌دار کنند و خود دین جهت‌مندی را بر نمی‌تابد، به معنای نادیده گرفتن جهت‌مندی ذاتی دین است که شریعتی آن را با تحلیل مفهوم «دعوت» نشان می‌دهد. علاوه بر آن ایدئولوژی از نظر شریعتی در عین حال یک خودآگاهی انسانی است و روشنفکری نیز همان جهت‌داری انسان‌هاست که تازه خود، به تقوا معنا می‌بخشد.

● شریعتی می‌گوید: یک مکتب اعتقادی برای اینکه از نظر منطقی کامل باشد، نمی‌تواند صرفاً شامل جهان بینی بوده و باید در مورد انسان، جامعه و تاریخ نیز ایده‌هائی داشته و علاوه بر آن دارای یک سیستم ارزشی نیز باشد.

از نظر سروش ایدئولوژیک کردن دین تبدیل آن به یک وسیله یا سلاحی مناسب پیکار کردن است که به همین دلیل به مثابه یک «مرامنامه حزبی و رساله عملیه» که مناسب یک شرایط خاص است درمی‌آید: «ایدئولوژیک کردن دین، حداکثر می‌تواند دین را به صورت جامه و قبای درآورد که به تن عده خاصی در دوران خاصی بخورد» (ص ۱۱). شریعتی به این اشتباه در تعبیر و تلقی از ایدئولوژی آگاه است و به خوبی آن را بازگو می‌کند: «و این اشتباه همان است که غالباً در ذهن روشنفکران دنیای سوم - که در عین حال به شدت نیازمند یک ایدئولوژی نو هستند - وجود دارد و آن دست یافتن شتابزده به یک وسیله‌ای است که بتواند آنها را در دست یافتن به اهداف سیاسی، اجتماعی، انقلابیشان به مثابه یک رساله عملیه یا یک آئین‌نامه راهنمایی یاری نماید ... یک ایدئولوژی در این صورت عبارتست از دگم‌هائی که براساس وضع و شرایط خاص موجود شکل گرفته است و بنابراین به همان اندازه که عینی، واقعی و سازگار با مسؤلیت عملی موجود است. در نظام دیگر، زمان دیگر و مرحله دیگر پیر می‌شود، پوچ می‌شود و اساساً بیجا و بی‌معنی ... در این صورت، ایدئولوژی می‌شود تصویب‌نامه‌هائی که هر روز همچون مد و همچون مقررات یا همچون مجموعه‌ای از اقدامات مصلحتی که یک گروه متعهد برای رسیدن به اهدافشان خلق یا انتخاب می‌کنند.» (۱۰۴ -

بدین ترتیب شریعتی هیچگاه در پی ارائه یک نقشه جامع و تبدیل دین به لباسی موقت و به قامت یک جامعه خاص و دورانی خاص نیست و هیچگاه نخواسته است با ارائه یک رساله عملیه تکلیف همگان را روشن کند و با گشودن در ایدئولوژی، باب تفکر را ببندد. شریعتی برعکس دین را همچون «هوا و دریا» می‌داند که همه جا را دربرمی‌گیرد و در جویها و رودها جاری می‌شود و صدها «باغبان و باغ و مزرعه» را در دل خود می‌پروراند.

ایدئولوژی دینی شریعتی در پی قالب‌ریزی اعتقادی و گسترش یکسان‌اندیشی و نفی تنوع برداشت‌ها و آراء نیست: «هرجا، در هر ملتی، هر مذهب، هر حزبی و هر جامعه‌ای که وحدت علمی و وحدت قالبهای اعتقادی به وجود آمد، علامت این است که یا در آن جامعه استبداد فکری و اعتقادی وجود دارد، یا نه، مرگ‌گریبانگیر اندیشه و فکر شده - از این دو صورت خارج نیست» (۱۶۹ - ۲۶).

ایدئولوژی در مفهومی که شریعتی می‌پذیرد باب تفکر را می‌گشاید زیرا نه تنها تکلیف هیچکس را روشن نمی‌کند، بلکه روشنفکر معتقد به ایدئولوژی هر بار از نو باید شرایط را به تمامه بازاندیشی کند و براساس اجتهاد و تفکر و خردورزی تکلیف خود را خود روشن کند: «یک ایدئولوژی یک کتابچه راهنمایی که افراد بخواهند از روی آن راه یابند و گنج پیدا کنند نیست ... انسان با داشتن یک ایدئولوژی همه چیز برایش روشن و مشخص. و همه تکالیف از دوشش ساقط نیست، بلکه بزرگترین نقش مثبت را نیز انسان آگاه متفکر خواهد داشت و ایدئولوژی هرگز جانشین تعهد فکری، علمی و اجتماعی و اجتهادی انسان نمی‌شود. چنین تلقی‌ای از ایدئولوژی تلقی یک مؤمن متعصب عامی است که به جای فراگرفتن علومی که او را به شناخت مذهب و مبانی اساسی مذهب هدایت می‌کند. یک رساله عملیه از یک مجتهد جامع‌الشرایط می‌گیرد و هر مشکلی را که در زندگی دارد در صفحه‌ای از مسائل مربوط به آن جستجو می‌کند و جوابش را خیلی روشن، صریح و قاطع پیدا می‌کند» (۱۱۱ - ۱۲۳).

بنابراین شریعتی هیچگاه در پی یک «نقشه کامل و به مقیاس بزرگ» که همان «مهندسی خیالی» است نبوده و برعکس همیشه جهت‌های کلی را نشان داده است و از شاگردانش خواسته است که اندیشیدن را خود به عهده بگیرند. همه آرمانهای شریعتی، یک بُردار در کویر بی‌نشانه بود که راه را نشان می‌داد و شاگردانش را به «روش‌اندیشی» وامی‌داشت. پوپر، مهندسی خیالی را نقد می‌کند بدان دلیل که در پی «کنترل کردن عامل بشری از طریق وسائل سازمانی» است تا مردان و زنان را چنان تنظیم و قالب‌ریزی کند که

است که منظومه فکری هگل هیچ‌گاه به طور مطلق و همه‌جانبه قابل قبول و پذیرش قرار گیرد، تنها پاره‌ای از سخنان هگل بوده که در مجموعه آثار شریعتی نیز به طور پراکنده آمده است (چنان که این نوشتار اجمالاً مسئولیت طرح آن را به عهده داشته است). بدیهی است هیچ سیستم فکری بشری در جهان وجود ندارد که مطلقاً باطل و یا کاملاً تهی از رگه‌هایی از حقیقت باشد. منظومه فکری هگل نیز از این امر مستثنی نبوده و حاوی نکات ضعف و قوت، فرود و فراز در درک حقائق می‌باشد. بر این اساس مواضع نسبی گرایانه شریعتی در برابر هگل و برخورد گزینشی او با وی - هرچند که بعضاً در پاره‌ای موارد به پختگی بیشتری نیاز دارد - معقول و منطقی به نظر می‌رسد. پاورقی:

- ۱- صفحه ۱۴۱ مجموعه آثار ۱۲، ۲- صفحه ۱۸۴ مجموعه آثار ۲،
- ۳- صفحه ۱۵۲ مجموعه آثار ۱۶، ۴- صفحه ۲۳۸ مجموعه آثار ۱۹، ۵- صفحه ۱۴۶ مجموعه آثار ۱۶، ۶- صفحه ۱۸۵ مجموعه آثار ۱۵، ۷- صفحه ۲۲۳ مجموعه آثار ۲۵، ۸- صفحه ۴۷ فلسفه تاریخ در اسلام - شریعتی، ۹- همان مدرک، ۱۰- صفحه ۳۷ خدایگان: بنده - هگل - ترجمه حمید عنایت، ۱۱- صفحه ۵۰ فلسفه تاریخ در اسلام - شریعتی، ۱۲- همان، صفحه ۵۱، ۱۳- صفحه ۱۵۶ مقدمه‌ای بر فلسفه تاریخ - دبلیو. اچ. والش. ترجمه ضیاءالدین علانی طباطبائی، ۱۴- صفحه ۸۷ مجموعه آثار ۲۷، ۱۵- صفحه ۷۸ میوط - شریعتی، ۱۶- همان، ۱۷- همان، ۱۸- همان، ۱۹- صفحه ۷۸ میوط - شریعتی، ۲۰- همان، ۲۱- همان، ۲۲- همان، ۲۳- همان.

اجزاء آن ارجح و ارزش قائل بوده و یا به نوعی آن را مورد پرستش قرار می‌داده است، ولی به تدریج به افزونی آگاهی‌اش از پرستش مسائل عینی دوری گزیده و به ساخته‌های ذهنی پرداخته است.

شریعتی در این مورد می‌گوید: اما این سخن او درست است که تاریخ از عینیت‌گرایی به ذهنیت‌گرایی سیر می‌کند. این سیر را که هگل طرح می‌کند من در زبانه‌های دیگر با تلقی دیگر قبول دارم نه تکامل ذهنی و خودآگاهی انسان شرقی به انسان غربی و دوران مذهبی به دوران عقلی، و در دنباله آن موهومات خودپسندانه نژاد و ملت پرستانه زشتی که او ردیف کرده است. بلکه تکامل فیتش پرستی در مذهب به سوی الله پرستی در اسلام... آغاز معبودها مهره‌هایند و برخی حیوانات و پرستش ارواح مردگان... و سپس تکامل به سوی تجرد و توحید مطلق جهان بینی فلسفی و احساس مذهبی ادامه می‌یابد تا به تثلیث روحی و یهودی... همه وجوه معنوی انسان همین مسیر را طی می‌کند... رئالیسم ارسطو تا ایده‌آلیسم هگل و از اومانیسم یونانی طلائی تا اومانیسم سارتر، عقل فلسفی غرب همین تحول را پیموده است... (همچنین) هنر، مسیر هگلی هستی و انسان را طی می‌کند، رفتن به سوی تجرد از واقعیت مادی و عینی رقص نیز، دیگر ارائه زیباترهای سینه و شکم و... نیست، باله نورآلیستی امیل زولاتی، امروز به اساطیر یونانی یا اسرار شرقی بازگشته است...^{۲۳} در پایان ذکر این نکته ضروری است که اظهارات روشن

شایسته زندگی کردن در اجتماع باشند (۸۱: ۱۳۵۸). شریعتی نه در پی تنظیم و قالب‌ریزی انسانها و نه حتی ارائه اصولی ثابت. چه رسد به نقشه‌ای جامع، از انسان ایده‌آل خود بود برای وی انسان ایده‌آل چیزی جز یک شدن و جهت پویا نبود: «در چه جهت انسان ایده‌آل تحقق خارجی پیدا می‌کند؟ در جهت جهش... والا اگر جهت نداشته باشد، انسان ایده‌آل به صورت یک چیز فیکس درمی‌آید که انسان ایده‌آل نیست... پس انسان ایده‌آل هم چیزی در شدن است نه در بودن که بگوئیم انسان ایده‌آل عبارتست از انسانی که این فضائل را باید داشته باشد. این، حرف فلسفه است» (۲۱۵: ۲۳). شریعتی حتی از توصیف جامد انسان آرمانی‌اش سرباز می‌زند، چه اینکه بخواند طرحی جامع و خیالی برای ساختن چنین انسانی ارائه دهد. برای شریعتی آرمان یا نمونه ایده‌آل ضابطه، استاندارد، قالب از پیش تعیین شده و یک شکل ثابت نیست، او در این معنا فقط از جهت حرکت سخن می‌گوید: «نمونه ایده‌آل، ضابطه‌سازی و قالب‌ریزی انسان یا جامعه فعلی نیست بلکه درست برعکس انسان یا جامعه آرمان‌گرا و رونده به سوی

بقیه از صفحه ۱۶۹

ابتدا انسان به علت نقص آگاهی خود برای مظاهر طبیعت و اجزاء آن ارج و ارزش قائل بوده و یا به نوعی آن را مورد پرستش قرار می‌داده است، ولی به تدریج به افزونی آگاهی از پرستش مسائل عینی دوری گزیده و به ساخته‌های ذهنی پرداخته است.

شریعتی در این مورد می‌گوید: اما این سخن او درست است که تاریخ از عینیت‌گرایی به ذهنیت‌گرایی سیر می‌کند. این سیر را که هگل طرح می‌کند من در زمینه‌های دیگر با تلقی دیگر قبول دارم نه تکامل ذهنی و خودآگاهی انسان شرقی به انسان غربی و دوران مذهبی به دوران عقلی، و در دنباله آن موهومات خودپسندانه نژاد و ملت پرستانه زشتی که او ردیف کرده است. بلکه تکامل فیتش پرستی در مذهب به سوی الله پرستی در اسلام... آغاز معبودها مهره‌هایند و برخی حیوانات و پرستش ارواح مردگان... و سپس تکامل به سوی تجرد و توحید مطلق جهان بینی فلسفی و احساس مذهبی ادامه می‌یابد تا به تثلیث روحی و یهودی... همه وجوه معنوی انسان همین مسیر را طی می‌کنند... رئالیسم ارسطو تا ایده‌آلیسم هگل و از اومانیسم یونانی طلانی تا اومانیسم سارتر، عقل فلسفی غرب همین تحول را پیموده است... (همچنین) هنر، مسیر هگلی هستی و انسان را طی می‌کند، رفتن به سوی تجرد از واقعیت مادی و عینی رقص نیز، دیگر ارائه زیباترهای سینه و شکم و... نیست، باله نورئالیستی امیل زولانی، امروز به اساطیر یونانی یا اسرار شرقی بازگشته است...^{۲۳} در پایان ذکر این نکته ضروری است که اظهارات روشن

نمونه‌های متعالی و مثالی و ایده‌آل خویش. همواره در سیر خویش. ضابطه‌های فیکس و قالب‌های ثابت را فرومی‌ریزد و می‌شکند. جامعه و انسان ایده‌آل، حاذبه‌ای است که جهت حرکت را تعیین می‌کند. نه شکل ثبوت را... من به همان اندازه که به تعیین ضابطه‌های ساخته و ثابت معتقد نیستم. به وانهادگی. رهانی و بی‌سوسیتی نیز نمی‌اندیشم. بلکه به جای رهانی یا قید باید جهت را انتخاب کرد» (۱۶۳۴).

شریعتی همچون یک مهندس در پی ارائه یک نقشه کامل از بنای انسانی یا اجتماعی نیست. او همچون یک معلم فقط جهت‌ها را نشان می‌دهد و گاه مانند «عشق فرزند» (۴۱۹: ۱۳۴۰۵) در خاتمیت دشواریش، برای جلوگیری از وابستگی فکری، همه شاگردانش را از خود می‌راند. در مجموع خدمت اساسی شریعتی، موفقیتی بود که در بیان بردارها و جهت‌های اصلی ایدئولوژی و تمایز روشن، قاطع و جدی از اسطوره و اتوییا به دست آورد و در این میان بنیاد خدمات و نیز اشتباهات احتمالی او کاملاً نقشی فرعی ایفاء می‌کنند.

شریعتی در حوزه مورد بحث، ما را به این واقعیت رهنمون است که منظومه فکری هگل هیچ‌گاه به طور مطلق و همه جانبه قابل قبول و پذیرش قرار گیرد، تنها پاره‌ای از سخنان هگل بوده که در مجموعه آثار شریعتی نیز به طور پراکنده آمده است (چنان که این نوشتار اجمالاً مسئولیت طرح آن را به عهده داشته است). بدیهی است هیچ سیستم فکری بشری در جهان وجود ندارد که مطلقاً باطل و یا کاملاً تهی از رگه‌هایی از حقیقت باشد. منظومه فکری هگل نیز از این امر مستثنی نبوده و حاوی نکات ضعف و قوت، فرود و فراز در درک حقائق می‌باشد. بر این اساس مواضع نسبی‌گرایانه شریعتی در برابر هگل و برخورد گزینشی او با وی - هرچند که بعضاً در پاره‌ای موارد به پختگی بیشتری نیاز دارد - معقول و منطقی به نظر می‌رسد. **پاورقی:**

- ۱- صفحه ۱۴۱ مجموعه آثار ۱۲، ۲- صفحه ۱۸۴ مجموعه آثار ۲،
- ۳- صفحه ۱۵۲ مجموعه آثار ۱۶، ۴- صفحه ۲۳۸ مجموعه آثار ۱۹، ۵-
- صفحه ۱۴۶ مجموعه آثار ۱۶، ۶- صفحه ۱۸۵ مجموعه آثار ۱۵، ۷-
- صفحه ۲۲۳ مجموعه آثار ۲۵، ۸- صفحه ۴۷ فلسفه تاریخ در اسلام
- شریعتی، ۹- همان مدرک، ۱۰- صفحه ۳۷ خدایگان، بنده - هگل -
- ترجمه حمید عنایت، ۱۱- صفحه ۵۰ فلسفه تاریخ در اسلام - شریعتی،
- ۱۲- همان، صفحه ۵۱، ۱۳- صفحه ۱۵۶ مقدمه‌ای بر فلسفه تاریخ
- دبلیو. اچ. والش. ترجمه ضیاءالدین علائی طباطبائی، ۱۴- صفحه ۸۷
- مجموعه آثار ۲۷، ۱۵- صفحه ۷۸ هبوط - شریعتی، ۱۶- همان، ۱۷-
- همان، ۱۸- همان، ۱۹- صفحه ۷۸ هبوط - شریعتی، ۲۰- همان، ۲۱-
- همان، ۲۲- همان، ۲۳- همان.

ایدئولوژی علیه

ایدئولوژی

و طرح چند دیدگاه

● علیرضا بختیاری

واژه ایدئولوژی، سابقه دیرپایی در فرهنگ ما ندارد. از زمان ورود این واژه به فرهنگ لغات ما، معمولاً در گفتار یا نوشتار، چون کلمه‌ای در ردیف کلمات معمولی دیگر به کار گرفته می‌شد. شاید بتوان گفت که بهره‌گیری گسترده‌تر از این واژه در سطح وسیعی از روشنفکران - به ویژه روشنفکران مذهبی - توسط دکتر شریعتی صورت گرفته است.

شریعتی، از این اصطلاح به کرات بهره گرفت و هر چند وی نیز به طور مستقل و مجزا، جز مواردی کوتاه، به تجزیه و تحلیل آن پرداخت، اما در هر حال، به کارگیری متناوب و مفهوم‌دهی خاص به آن، باعث حساس شدن و برجسته گردیدن این واژه در فرهنگ روشنفکری چند دهه اخیر ما گردید. این به کارگیری تا بدانجا پیش رفت که روشنفکران به ویژه مذهبی - از آن به شکل یک کلمه ساده و عادی تئوریک، و بدون حساسیت خاصی بهره می‌گرفتند. اما، مدتی است که با طرح مباحث موافق و مخالفی پیرامون این پدیده، به کارگیری آن با حساسیت افزونتری مواجه شده است.

شاید در نگاه نخست، این نکته قابل ذکر باشد که بحث ایدئولوژی و بزرگنمایی و حساسیت‌زایی پیرامون آن، امری نه چندان ضروری بوده است. بحث و حساسیت‌زایی پیرامون «ایدئولوژی» در این برهه، اولویتی بالاتر از درجه واقعی خویش یافته و بحثهای گاه انحرافی نیز در موافقت و مخالفت برانگیخته است. اما به هر ترتیب، طرح ناگزیر مباحث، پیرامون آن، خود به خود در حد و حدود خویش ابعاد و افقهای جدیدی را در عرصه اندیشه و عمل روشنفکری می‌گشوده که پرداختن به آن هر چند به شکل عکس‌العملی می‌تواند روشنگر و راهگشا باشد. با توجه به مباحث موافق و مخالفی که پیرامون ایدئولوژی در مجلات و محافل گوناگون

مطرح گردیده و فضای متوهمی به وجود آورده است، این نکته در نخستین گام به وضوح خودنمایی می‌کند که دعوا بر سر چیست؟ چرا هر کس از موضعی خاص با پدیده‌ای که در

هاله‌ای از ابهام باقی مانده ابراز موافقت یا مخالفت می‌کند؟ یکی براساس تعریفی که خود در ذهن دارد یا بر زبان می‌راند، چیزی را «ایدئولوژی» می‌داند و با آن موافق است، و آن یک با تلقی و تحلیلی متفاوت، چیز دیگر را «ایدئولوژی» می‌داند و با آن مخالف است. عیب از کجاست؟ از واقعیت خارجی یا شناختها و تعریفها؟ عیب از ایدئولوژی است که هر کسی از ظن خود می‌تواند آن را به گونه‌ای ببیند؟ یا عیب از بیننده‌هاست که هر یک انگشت بر بخشی از پیکره این پیل در تاریکی می‌گذارند؟ یا عیب در هر دو بعد مسأله است؟

شاید بتوان گفت عیب در هر دو بعد قضیه است: ایدئولوژی و ایدئولوژیها - به عنوان یک واقعیت عینی و مستقل از ذهن - متنوع و گاه حتی متضادند، تنوع و تضاد، هم در ابعاد تئوریک آنها و هم در تجربه و آزمون عملیشان. برخوردکنندگان با ایدئولوژی نیز، کمتر سعی کرده‌اند تعریف نسبتاً فراگیری را از آن ارائه دهند و درباره فراز و نشیبها و تلخ و شیرینهای آن منصفانه و به دور از جانبداری یا کینه‌ورزی حکم برانند. درحقیقت، برخوردها بیشتر مطلق‌گرایانه بوده‌اند. ایدئولوژی، از یک سو امری ضروری و حیاتی برای بشر تلقی شده که همه باید روی بدان کعبه نهند، و از سوی دیگر هیولای شیطان وحشی معرفی گشته که پابر هر جای نهد جز تباهی و ویرانی بر جای نمی‌گذارد و در تاریخ خود هیچ دستاورد مثبتی غیر از جزمیت و فرمالیسم و دیکتاتوری نداشته است. اما حقیقت کدام است؟

به هر حال، برای روشن شدن بحث ایدئولوژی، نخست باید به تعریف و تفسیر آن پرداخت. طبیعتاً، باتوجه به سابقه ذهنی که روشنفکر مذهبی جامعه ما از این واژه و از آموزشهای وسیع و عمیق شریعتی دارد، این تعریف با بهره‌گیری از آثار وی ارائه می‌گردد.

● ایدئولوژی یک مجموعه فکری است که

براساس آرمانها و ارزشهایی که تبیین می‌نماید به تحلیل و ارزیابی محیط اجتماعی خویش می‌پردازد و برآیند این برخورد و ارزیابی و موضعگیری، تعهد و مسئولیت و انگیزه عملی است که به پیروی از خویش ایجاد می‌کند.

مفهوم ایدئولوژی و کارکردهای آن

شریعتی واژه ایدئولوژی را معمولاً همراه با برخی اصطلاحات دیگر و تحت عناوین و بحثهای مشخصی به کار

می برد که در نظر گرفتن این مجموعه می تواند تلقی وی از ایدئولوژی را روشنتر سازد؛ اصطلاحات و مباحثی همچون فرهنگ و ایدئولوژی، روشنفکر و ایدئولوژی، علم و فلسفه و ایدئولوژی، مسأله انتخاب در ایدئولوژی، ایمان و شورآفرینی ایدئولوژی، ایدئولوژی و استراتژی، ایدئولوژی ملی و ایدئولوژی طبقاتی، مذهب و ایدئولوژی، تکوین و تدوین ایدئولوژی و ...

پرداختن به تمامی این بحثها، خارج از چهارچوب بحث کنونی است، اما می تواند برای علاقه مندان و پژوهشگران قابل تأمل و پیگیری باشد به طور اجمال، می توان نظر شریعتی درباره ایدئولوژی را اینچنین بیان کرد^۱ که وی اساساً ماهیت و کارکرد علم و ایدئولوژی را تفکیک می کند. علم عبارت است از آگاهی نسبت به واقعیات با بررسی دقیق پدیده های خارجی؛ اما ایدئولوژی - که رابطه نزدیکی با مفهوم «روشنفکری» دارد - بیشتر می رود و به ارزیابی واقعیات می پردازد و اینکه این واقعیت خارجی چه ناهنجاریهایی دارد، چگونه باید تغییرش داد و آن را به چه شکل ایده آلی درآورد. این مجموعه، یک «عقیده» را می سازد که شریعتی آن را مترادف با ایدئولوژی می داند؛^۲ عقیده به نوعی تصور و تلقی که از جهان و زندگی و انسان و مسائل پیرامون آن (از قبیل مسائل میلی، طبقاتی، نژادی و ...) وجود دارد، و سپس ارزیابی انتقادی این مسائل پیرامونی براساس ارزشهای ویژه آن عقیده، و در مرحله آخر ارائه نمونه ها و ایده آلهای راه حلهایی برای رسیدن از وضع موجود به وضع مطلوب^۳. ایدئولوژی، ایمان آگاهانه به «چگونه باید باشد» وضع موجود (گروهی، طبقاتی، ملی، انسانی) است. این ایمان آگاهانه، ایجاد مسئولیت و عمل^۴ می کند که شریعتی این خصیصه (عمل زایی) را حساسترین نقطه مشخص ایدئولوژی می داند^۵، از نظر وی، علم، فلسفه و ... هرگز مبارزه به وجود نیآورده اند. در حقیقت، ایمان، مسئولیت و درگیری و فداکاری و ... جزو سرشت ایدئولوژی هستند. به اعتقاد شریعتی، روشنفکر در مرحله ضداستعماری حرکت جامعه اش دارای ایدئولوژی ملی است و در مرحله مبارزه ضداستعماری براساس ایدئولوژی طبقاتی می اندیشد^۶، و در مرحله پایانی به «ایدئولوژی انسانی» می رسد^۷. برخی ایدئولوژیها، فراگیرند و برخی مانند ناسیونالیزم بریک جنبه تأکید می ورزند^۸. شریعتی، به نقش منفی ایدئولوژی نیز

● منفی دانستن مسئولیت زایی و تعهدآفرینی ایدئولوژیها نیز قابل بازنگری است آیا این مخالفت در جوهر خود نفی کننده معنا و هدف زندگی است یا به مفهوم مقابله با تقید و قالبی اندیشیدن...

می پردازد^{۱۱} به اعتقاد وی برخی ایدئولوژیها برای توجیه وضع موجودند، و برخی برای اصلاح آن^{۱۱} همچنین، ایدئولوژی ممکن است خود باعث ذهنی شدن روشنفکر گردد^{۱۲}. به اعتقاد وی، جامعه با قدرت و وحدت سیاسی و اخلاقی رشد می کند، اما با وحدت فکری رویه سقوط و انحطاط می رود^{۱۳} همچنین از نظر وی دیکتاتوری و آزادی از آنجا ناشی نمی شود که یک مکتب خود را حق می شمارد یا ناحق، بلکه از آنجا نشأت می گیرد که آیا «حق انتخاب» برای دیگران قائل است یا خیر^{۱۴}. نهایتاً، او از «توتالیتاریزم» سنگین و خشن و چند بعدی ناشی از حاکمیت مطلق دیاماتیزم در بلوک شرق نام می برد. دیالکتیک ماتریالیزم (دیاماتیزم)، نه به عنوان یک مکتب فلسفی یا نظریه علمی، بلکه در قالب یک «مذهب حاکم» بر تمامی عرصه های جامعه چنگ انداخته است^{۱۵}.

آنچه در بالا بیان شد، شمایی کلی است از آنچه شریعتی از ایدئولوژی تصویر کرده و در ذهن روشنفکران (مذهبی) جامعه ما وجود دارد. این تعابیر و تفاسیر، از تعاریف برخی پژوهشگران خارجی و داخلی کاملتر و از وضوح بیشتری برخوردار است. حال، براین اساس می توان به طور کلی چهار خصیصه عام را در تعریف ایدئولوژی مطرح کرد: ایدئولوژی، (الف) یک مجموعه فکری است که (ب) براساس آرمانها و ارزشهایی که تبیین می نماید (ج) به تحلیل و ارزیابی محیط اجتماعی و زمان و زمانه خویش می پردازد و (د) برآیند این برخورد و ارزیابی و موضعگیری، تعهد و مسئولیت و انگیزه عملی است که به پیروی از خویش ایجاد می کند، عملی برای تغییر شرایط موجود به شرایط مطلوب یا موعود. بدین ترتیب، چهار خصیصه ای که ذکر خواهند شد و کم و بیش در تمامی ایدئولوژیها وجود دارند:

۱- ایدئولوژیها معمولاً یک مجموعه یا سیستم فکری هستند. حال، برخی مجموعه ای ساده و متشکل از چند نقطه نظر هستند، و برخی دارای سیستمهای پیچیده متدولوژیک، فلسفی، جامعه شناسی، اقتصادی، سیاسی و ...

۲- تمامی ایدئولوژیها، دارای سیستمهای ارزشی مشخصی هستند و به بد و خوب کردن پدیده های اجتماعی و انسانی و یا نیک و بد راه حلها و رهیافتهای اقتصادی و سیاسی و ... می پردازند، و نیز هرکدام شرایط و الگوهای خاصی را به عنوان مدل های ایده ال و یا مطلوب خویش معرفی می کنند. الگوهایی همچون جامعه نژادی، جامعه آزاد، جامعه بی طبقه و ...

۳- ایدئولوژیها، براساس نیک و بدها و ارزشها و ضدارزشهایشان و نیز بر مبنای جهت گیری که به سمت