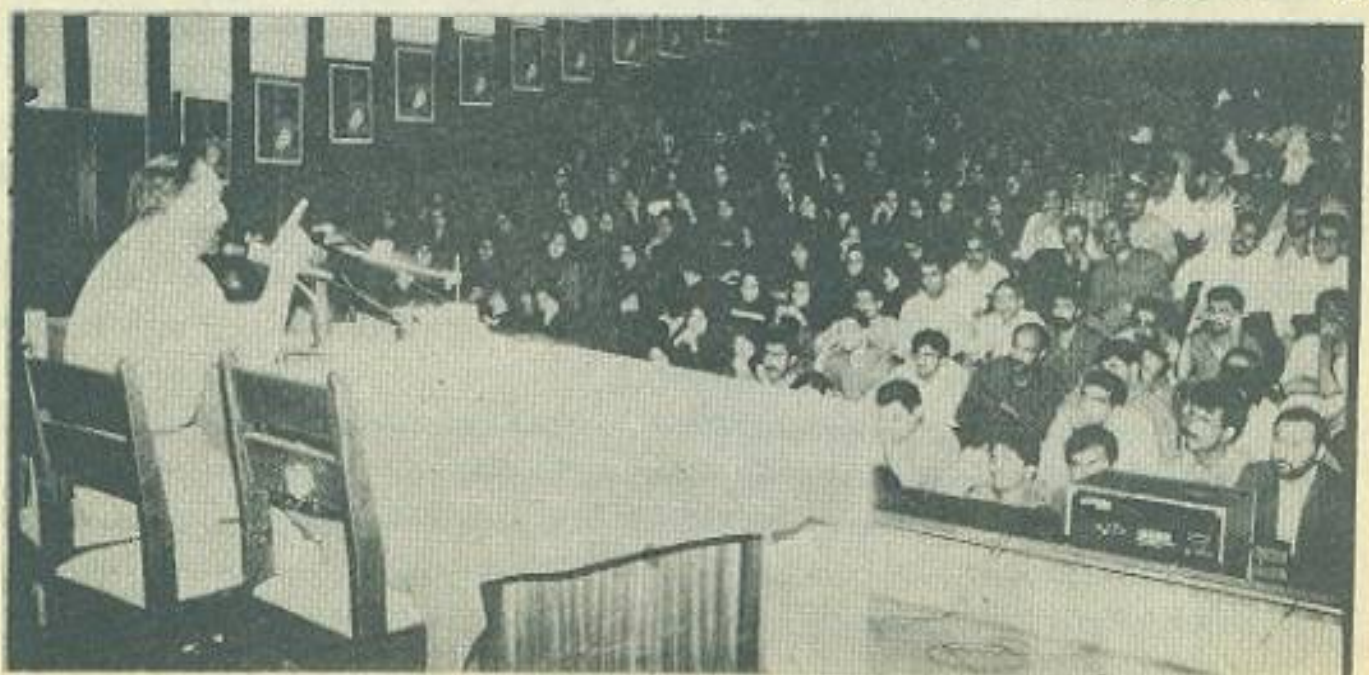


همه ما مگر اهل یک خانواده آدمیت نیستیم؟ فرض کنید که پاره‌ای از این فرهنگ بزرگ بشری، نزد ما ترویج شده باشد و به عوض در مغرب زمین یا در هند و افریقا رویده باشد، چرا باید آن را فرهنگ بیگانه محسوب کرد و قسمت خود را فرهنگ خودی؟ چرا باید به میراث خود احترام بگذاریم و به میراث دیگران حرمت نگذاریم؟ اگر همه ما بشریت را یک خانواده بدانیم، تفکیک بین فرهنگها و دشمنی افکندن میان آنها و نهی از رفتن به میان فرهنگهای دیگر و دل سپردن به آنها و ترجیح به نشستن در خانه خود و پا به کوچ و غیابان نهادن به کدام حجت و پشتوانه عقلی مقبول است؟ چرا باید رو آوردن به فرهنگهای دیگر، موجب از خود دور افتادن باشد؟ بعکس ما اگر پاره‌های دیگر این خانواده بزرگ بشر رو بیاوریم از خودمان که دور نبوده‌ایم هیچ، به خودمان نزدیکتر هم شده‌ایم و خودمان را بهتر شناخته‌ایم. این یک سؤال.

سؤال دوم که دیگران هم به کزات مطرح کرده‌اند، این است که بازگشت به خویش معنای محصلش چیست. ما که الان اینجا نشسته‌ایم، گذشته بسیار پریشیب و فرازی داشته‌ایم. در تاریخ گذشته ما هم دین بوده است، هم بی‌دینی، هم اسلام بوده هم زرتشتیگری، هم داد بوده و هم بیداد، هم سلطنت بوده هم نظام فتوالتی. ما به کدام گذشته باید مراجعه کنیم؟ آیا به نحو درست و مطلق دعوتی به بازگشت به خویش کردن درست است؟ کسانی از سوسیالیست‌ها و اعضای گروههای چپ در همان زمان که مرحوم شریعتی طرح بازگشت به خویش را مطرح کرده بود، می‌گفتند که این سرپوشی است برای بازگشتن به دوران فتوالتی (و آنان

دینداری و فتوالتیسم را البته با هم دوست می‌دانستند). می‌گفتند به جای اینکه بیایند و به طور پوست گنده مردم را دعوت کنند به بازگشت به دوران فتوالتی (یعنی یک حرکت ضد تکاملی)، عنوان محترمتری را در میان آورده‌اند و آنها را به بازگشت به خویش دعوت می‌کنند. آخر کدام خویشتن؟ آیا خویشتنی وجود داشته است که منطقی به هیچ کدام از این لوایس نشده باشد، نه به سلطنت کاری داشته، نه به نظام ارباب و رعیتی، نه به مستکبتهای زنان، نه به خردشدن استخوان بردگان، نه به جهالتها و علم‌کشیهای کهن نه به بیدادها... از لابلای همه اینها عبور کرده و در عین حال خالص و سالم هم مانده باشد؟ من سعی می‌کنم پاسخ این سؤالات را به اختصار و از زبان خود مرحوم شریعتی بیاورم.

مقدمتاً عرض کنم که ندای بازگشت به خویش همچنان که گفتیم در جامعه ما ابتدا از دهان دکتر شریعتی بیرون آمد. نه متفکران دینی ما چنین ندایی را سر دادند، نه متفکران غیر دینی ما. گروههای چپ و امثالهم که تکلیفشان معلوم است، هیچ وقت چنین سخنی را نگفتند و بلکه با آن مخالفت صریح کردند. متفکران دینی هم که آثارشان به جا مانده است، اگر به آنها مراجعه کنید خواهید دید چنین سخنی را نگفته‌اند. حتی در میان متفکران مسلمان دیگر کشورهای مسلمان هم این ندا دیده نمی‌شود. شما را برحذر می‌دارم از اینکه قول اقبال را در باب خودی یا نهضت سلفی مرحوم عبده و اصحاب او را به این معنا حمل کنید. آنها هیچ وقت چنین مقصودی را که امثال دکتر شریعتی یا مبارزان و مصلحانی مثل قانون، امه سز، نیرره، سکوتوره، و دیگران در کشورهای افریقایی





داشتند، نداشتند. نهضت سلفی در مصر به پیشوایی مرحوم محمد عبده به معنای بازگشت به اسلام نخستین بود، نه بازگشت به خویش. عبده معتقد بود که اسلام در عصر او آمیخته به خرافات و زوایدی شده است که دفاع از اسلام را ناممکن و عمل بدان را دشوار کرده است. آن شریعت سهله سخته، ساده، دلپذیر، انسانی و گره‌گشایی که پیامبر (ص) آورد، اینکه زیر خروارها زواید مدفون شده است. باید به سرچشمه بازگشت، یعنی به سلف صالح و فهم آنان در اسلام. و حجاب‌هایی را که در عصرهای بعد بر اسلام افکنده‌اند، باید درید. این معنای سلفی‌گری نزد عبده بود. «خودی» نزد اقبال لاهوری هم معنای بازگشت به خویش را نداشت. نمی‌گویم اقبال با این معنا مخالف بود، سخن از مخالفت نیست. سخن از این است که آیا چنین صدایی از دهان او بیرون آمده است یا نه؟ جواب این است که نه. مخصوصاً در اسرار خودی تأکید اقبال بر هویت داشتن یک قوم است، اما اینکه این هویت چگونه پیدا شود هیچ وقت اقبال طریق آن را بازگشتن به خویش نمی‌شمارد.

«خودی» داشتن شرط مقاومت در برابر بیگانه است، این سخن محکم اقبال است. اما چگونه می‌توان این «خودی» را پیدا کرد؟ او معتقد است که طریقش صلابت کافی یافتن در اندیشهٔ اسلامی است. وی قصهٔ دختر حاتم طائی را نقل می‌کند که برهنه و اسیر، پس از یکی از جنگ‌ها، نزد پیامبر اسلام حاضر شد. پیامبر علیه‌السلام ردای خود را بر او افکندند تا پوشیده بماند. اقبال اندوه‌مندانه می‌نالد که:

ما از آن خاستون طسی عربان‌تریم

پیش اقوام جهان بی‌چادریم

و درد عربانی ملل مسلمان را با ردای اسلام می‌خواهد دوا کند.

باری پاسخ دکتر شریعتی به سؤال اول این است که اخذ و اقتباس از بیگانگان و دستاوردهای نیکوی آنها هیچ اشکالی ندارد، بلکه آن مرغوبیت و از خودباختگی است که اشکال دارد و این خودباختگی هم آثاری دارد. چنین نیست که کسی سر تا پا فرنگی بشود و ادعا کند که مرغوب هم نشده است. دکتر شریعتی این خودباختگی را تفسیر بسیار گویایی کرده است. من برای اینکه بدرستی بدانم وقتی او می‌گوید ما خودمان را درمی‌بازیم، یعنی چه؟ نوشته‌های او را بدقت کاویدم. چون تا کسی آثار این خودباختگی را بخوبی معین نکند، معلوم می‌شود که هم خودش معنای آن را درست نمی‌داند و هم این مفهوم در حد یک مفهوم ماورایی و لغزنده باقی خواهد ماند و هیچ‌گاه نمی‌توان بدرستی مشخص کرد که چه کسی خود را باخته و چه کسی نیاخته است. باید نشان داد که شخص خودباخته در عمل چه می‌کند و از این طریق به کشف شخصیت

گمشدهٔ او نایل آمد. یک شاخصهٔ بسیار مهم که مرحوم دکتر شریعتی بیان کرده است این است که شخص خودباخته از دردهایی فریاد می‌کشد که او را به درد نمی‌آورد. دیگری مریض است، اما او فریاد می‌کند. اگر از او بپرسند کجای تو درد می‌کند، جوابی ندارد، همین قدر می‌گوید برای اینکه فلانی از فرط درد داد می‌کشد. چنین کسی خنده‌اش، گریه‌اش، مهرش، قهرش، حرکتش، سکونش، و همه چیزش کاذب است. از آن او نیست. مثل آن کسی که از دور می‌دید، کسانی سخنانی می‌گویند و می‌خندند و او هم می‌خندید. از او پرسیدند تو چرا می‌خندی، تو که سخن آنان را نمی‌شنوی؟ گفت من به آنان اعتماد دارم و می‌دانم بی‌جهت نمی‌خندند! اگر از چنین کسی بپرسی چرا با فلانی دوست هستی نمی‌داند. چون فلانی دوستی می‌کند، او هم دوست است. چرا دشمنی می‌ورزی، چون فلانی دشمنی می‌کند من دشمنی می‌کنم. چرا به این امر حساسیت نشان می‌دهی، چه تعلقی به تو دارد؟ با سروشت تو چه نسبتی دارد؟ هیچ اینها را نمی‌دانم، چون دیگری حساسیت نشان می‌دهد، من هم حساسیت نشان می‌دهم. شریعتی می‌گفت روشنفکران ما که به دین حمله کردند، دچار بدترین بنیاسیون بودند. آنان از دردی فریاد کشیدند که درد خودشان نبود، درد روشنفکران مغرب‌زمین بود. و روش خود شریعتی نشان داد تا کجا در این تشخیص بر صواب بوده است.

باری وقتی که افرادی یا اقوامی دارای این اوصاف عملی مشخص شدند که بسیار قابل تشخیص است، براحتی می‌توان گفت که از خود دور افتاده‌اند. به این معناست که مرحوم دکتر شریعتی می‌گوید ما در سایهٔ بازگشت به خویش می‌خواهیم یا ملز خود فکر کنیم، می‌خواهیم با پای خود راه برویم، نه با پای دیگران یعنی مرغوبانه و کاذبانه نمی‌خواهیم راه برویم و این فرسنگها فاصله دارد با فهمیدن آرای دیگران و سنجیدن آنها و برگرفتن حق‌ها و دور ریختن باطل‌ها. این دومی ضیق اصالت و هویت‌داری است نه هویت‌باختگی و به تعبیر مرحوم اقبال لاهوری می‌خواهیم با پر و بال خود بپریم نه با پر و بال دیگران.

همچو آینه مشو محو جمال دیگران

از دل و دیده فرو شوی خیال دیگران

در جهان بال و پر خویش گشودن آموز

که پسریدن نتوان با پر و بال دیگران

ایمن از خودبیگانگی است. آینه مشال بسیار روشن و واضح از خودبیگانگی است. آینه از خودش نه صورتی دارد نه جمالی، همه چیزش از دیگری است، محو جمال دیگری است. اگر دیگری زشت است، آینه هم زشت است، اگر دیگری زیاست، آینه هم زیاست. او



بواقع از زشنی و زیبایی بی‌خبر است.

اگر بخواهیم در یک کلمه این مفهوم از خودیگانگی قومی و فرهنگی را که مرحوم دکتر شریعتی توضیح داده است، خلاصه کنیم، باید بگوییم «تقلید». آن هم تقلید بی‌حجت و کورکورانه از دیگران. حالا شما ببینید که این معنا چقدر فرق دارد با برگرفتن دستاوردهای نیکوی دیگران. چه کسی گفته است که دستاوردهای دیگران را نگیرید و نفهمید؟ هر چه می‌کنید تقلید نکنید. یعنی اگر می‌گیرید، بدانید چرا می‌گیرید، اگر هم وامی نهبید، بدانید چرا وامی نهبید. غریزدگی به معنای درمیش (نه به آن معنای منبسط جبری تاریخی گرانه‌اش که بعضیها گفته‌اند و معتقدند که تاریخ ما جبراً ماده شد برای صورت تاریخ غربی، لذا همه ما عاجزانه تسلیم آن شدیم و به غریزدگی یک معنی تاریخ‌پرستانه داده‌اند و آن را لحنی کرده‌اند برای کوییدن هر گونه اندیشه نو) جز این چیزی نیست. یعنی تقلید بلاحجت، همین. به سوی اقوام دیگر رفتن. اقتباس از دیگران کردن، یا آنها وارد دپالوگ، مبادله و دادوستد شدن، همه اینها وقتی آگاهانه و از سرحجت باشد، مطلقاً نام از خودیگانگی بر آن نمی‌توان نهاد. و از آن طرف بهترین چیزها را از دیگران وام‌کردن و ندانستن که چرا آورده‌ایم اسمش می‌شود از خودیگانگی. پس نفی از خودیگانگی فرهنگی، در حقیقت، نفی تقلید فرهنگی است، همین و بس.

پس تقلید فرهنگی موقوف. حال می‌رسیم به سؤال دوم. خوب اگر ما نفی تقلید می‌کنیم، اگر تقلید بد است، (که بد است)، تقلید از گذشته هم بد است. زیرا کس کردن گذشته چه حسنی دارد؟ تقلید، تقلید است و همیشه و همه جا بد است.

خود شریعتی به این شکل واقف بود و خودش می‌پرسید: کدام خویش؟ خویش اساطیری تاریخی؟، خویش بومی؟، خویش قومی؟، خویش مذهبی؟، کدام مذهب؟ اسلام، مهری، مانوی، مزدکی، زرتشتی، کدام اسلام؟ سنی، شیعی، کدام شیعی؟ علوی، صفوی؟ این سؤالاتی است که خودش مطرح کرده است و بواقع سؤالات فریبی است.

ما وارثان مورث بسیار بزرگ و گرانبایی هستیم، از بعضی از مورث خودمان شرمنداییم، به بعضی از آنها هم مفتخریم. هر دو تا هم مال ماست. مال گذشته ماست و به یک معنا هویت‌بخش ماست. ما فرزند تاریخ گذشته خودمان هستیم. از این گذشته نمی‌توانیم فرار کنیم و تمام حوادثی که در گذشته اتفاق افتاده (بدانیم یا ندانیم) در هویت شخصیت امروزی ما مؤثر بوده است. و در عین حال این گذشته درست و تماماً قابل دفاع و افتخار نیست و برای ابد ما نمی‌توانیم بر آنها تکیه بزنیم. هیچ روشنفکری نمی‌تواند مردم خود را به انفعال، به دست

بسته‌بودن، به جبر و عجز، چه در برابر گذشته و چه در برابر آینده، دعوت کند.

برای پاسخ به این سؤالات معضل و آن شبهات مردافکن، شریعتی ابتدا از توضیحات مبسوط چون «بازگشت به خویش انسان و فرهنگی و اعتقادی خویش» استفاده کرد

اما در نهایت شعار پخته‌تری را در آثار خود مطرح کرد که به نظر من از اهم دستاوردهای اوست و نهایت اهمیت را برای عمل و نظر ما در حال و آینده دارد و در آن لب اندیشه بازگشت به خویش و معنای صحیح و قابل دفاع آن گنجد است. آن شعار پخته‌تر چیست؟ استخراج و تصفیه منابع فرهنگی. یعنی بازگشت نقادانه به گذشته خویش. استخراج و تصفیه منابع فرهنگی، نه زیرا کس کردن گذشته است، نه در برابر گذشته متفعلانه ایستادن، بلکه فعالانه و نقادانه ایستادن و این نقادانه و فعالانه ایستادن، حسن بزرگی که دارد این است (و این هم به وضوح در کلام خود شریعتی آمده است) که حتی گذشته متعفن را می‌توان برداشت و بر آن عطر و طراوت افشاند. یعنی آنچه را پژمرده یا از بین رفته و حتی زهرآگیز شده است، بر اثر این برخورد نقادانه فعالانه و در یک کارخانه شیمیایی روشنفکرانه به یک شیء نغذیه کننده، تبدیل می‌کنیم. شریعتی این کار را نوعی مهندسی می‌خواند که بر اثر آن ماده‌ای خام و متعفن به نیروی سازنده و روشنگر و خلاق می‌شود.

شریعتی کاری جز این نداشت و کار روشنفکر را هم چیزی جز این نمی‌دانست. کار او کشف تاریخ گذشته و بازسازی آن بود، برای بیدار کردن این قوم و هویت بخشیدن به آنان. و این کار کوچکی نبود.

مرحوم دکتر شریعتی ابوذری را از تاریخ فرهنگ اسلامی کشف کرد و بیرون کشید. من شما را دعوت می‌کنم بروید و به تمام کشورهای عربی مسلمان سر بزنید، ببینید یک نفر از آنها چنین تصویری از ابوذری که ما داریم، دارند یا ندارند؟ شیعه و خیرشیعه‌شان. تصویری از ابوذری که در جامعه ما توسط مرحوم دکتر شریعتی طرح شد و بلخوبی مورد استقبال قرار گرفت و در اذهان رسوخ یافت، تصویری بود صد در صد از آن او و اکتشاف او و کاری مناسب با رسالت او، یعنی استخراج و تصفیه عناصر و منابع فرهنگی. این کاری است بسیار اساسی که طرافت و هنرمندی و تزیینی عمیق می‌خواهد، به علاوه آگاهی کافی به تاریخ و بیرون آوردن نکته‌های ناب و مؤثر از آن.

کاری که مرحوم شریعتی در باب فاطمه، دختر پیغمبر اکرم (ص) کرد در باب امام حسین و امام علی و زینب (ع) کرد، همه‌اش از این قبیل بود. اینها عناصر فرهنگی مظلومی بودند که وی داد آنها را ستاند و جامعه‌ای را که



غیرمرعوب و غیرمقلد و در خور عصر مرحوم شریعتی هم درست همین هدف را در جامعه ما داشت. دین برای مرحوم شریعتی یک منبع فرهنگی بود در میان منابع فرهنگی دیگر، و برای او هیچ تفاوتی نداشت که کدام یک از این منابع را استخراج و تصفیه کند. مادام که به این کار بیایند که ما با مغز خود فکر کنیم و پا به وادی تحقیق و اصالت بگذاریم، ولی البته تشخیص او این بود که دین کارسازترین آن منابع است. آثار تردید را در بعضی چهره‌ها می‌بینم، لذا هشدار می‌دهم که سیادا مثل بعضی از شاگردان ما فکر کنید که این کار معنایش ابزارانگاری در دین است، یعنی او از دین مانند یک ابزار استفاده می‌کرد. عقیده به دین و در عین حال منبع فرهنگی بیدارگر و قابل تصفیه دانستن آن، هیچ منافاتی با یکدیگر ندارند. خود دکتر شریعتی می‌گفت که بازگشت به خویش یا بازگشت به سنت یا دین برای یک روشنفکر غیردینی به منزله یک مسئله فرهنگی مطرح است و برای یک روشنفکر دینی به منزله یک مسئله عقیدتی و فرهنگی و اصلاً اگر فهمی از دین، چنانکه خواهم گفت، نتواند ریشه خودباختگی را بزند، بلکه ذلت و مسکنت و مرعوبیت بیاورد، آن فهم نادرست است. این بود مراد و درد دغدغه شریعتی.

وی معتقد بود که در یک جامعه مقلد مرعوب دین تقلیدشان هم به درد نخواهد خورد، بنابراین اولاً باید هویتی به این جامعه داد و از بند تقلید و اسارت آزادش کرد تا نوبت دینداریش در رسد و در راه کسب هویت هم باید دینی را برگزید که اسارت‌آور نباشد.

شریعتی به گمان من تشخیص مهمش در جامعه ما این بود که اگر این جامعه از تقلید مهوع بیرون نیاید، چه با دین باشد و چه بی دین هیچ کدام تفاوتی با هم ندارند، دین آدم مقلد هم دین فاسدی است، بی دینی‌اش نیز فاسد است. چون هم دینداریش را به تقلید برگرفته و هم بی دینی‌اش را و هر دو را براحتی درخواهد باخت و هیچ کدام شایسته اعتماد و اعتقاد نیستند. آخر ما باید موجود باشخصیتی باشیم تا دینداری‌مان ارزش داشته باشد، چه لرفی می‌کند که وجود بی شخصیت، دم از کفر بزند یا از ایمان دین حق را باید انتخاب کرد و این انتخاب را شخص مستقل، می‌تواند انجام دهد نه آنکه «هیچکس» است و مرعوب. و البته برای خروج از مرعوبیت، به تشخیص شریعتی بهترین دارو، اسلام بود. اسلام تصفیه شده و پاکیزه و پیراسته. یعنی برای دینداری باید مرعوب نبود و برای مرعوب‌نیودن باید دیندار بود. این پیام مهم شریعتی بود که گمان بسیاری به درکش نائل نیامدند.

حال، پیام بازگشت به خویش، آیا یک پیام دینی بود؟ همان طور که گفتیم، متفکران دینی ما هیچ وقت از چنین شعاری استفاده نکردند. آیا

□ اگر بخواهیم در یک کلمه، مفهوم از خودیگانگی قومی و فرهنگی را که مرحوم دکتر شریعتی توضیح داده است، خلاصه کنیم باید بگوئیم: «تقلید» و آن هم تقلید بی حجت و کورکورانه از دیگران.

□ کار شریعتی، کشف تاریخ گذشته و بازسازی آن بود برای بیدار کردن این قوم و هویت بخشیدن به آنان و این، کار کوچکی نبود.

مقلدانه بدانها وابسته بود، آگاهی بخشید. تا اینجا جواب دو سؤال مطرح شده را آوردیم. می‌رسیم به سؤال سوم.

شریعتی برای چه می‌خواست که منابع فرهنگی را استخراج و تصفیه کند؟ جواب این سؤال وقتی روشنتر می‌شود که به یاد آوریم که شعار بازگشت به خویش، شعار کثیری از روشنفکران غیرمسلمان هم بوده است، روشنفکرانی که حتی مخالف دین بودند و آن را یک سنت ارتجاعی می‌دانستند و معتقد بودند که احیای دین خدمتی به وضع حاضرشان نخواهد کرد. خود مرحوم شریعتی می‌گوید من با قانون درباره همین مسئله بحث می‌کردم و می‌گفتم وضع دین در جامعه ما با وضع دین در جامعه شما فرق بسیار دارد. دین به کار ما می‌آید، ولی به کار شما نه.

(نسبت نقادانه با گذشته داشتن، همین جا در کار روشنفکران دیندار دیگر هم به چشم می‌آید.) در عین حال همه در دعوت به بازگشت به خویش مشترک بودند. آنها بازگشتن به خویش را برای چه می‌خواستند؟ شریعتی برای چه می‌خواست؟ به گمان من دغدغه و مراد هیچ کدام آنها، ساختن جامعه‌ای سنتی یا ساختن جامعه‌ای دینی نبود. در مورد بیرونیان که روشن است. آنها که اصلاً درد دین نداشتند و دین جامعه خود را ارتجاعی و انحطاطی می‌دانستند، پس چه می‌خواستند؟ جامعه‌ای با شخصیت



معنایش این است که یک روشنفکر دینی از آن نظر که دیندار است، نمی‌تواند این شعار را مطرح کند؟ به گمان من پاسخ مسئله بسیار روشن است. تشخیص جامعه‌شناسانه امثال دکتر شریعتی آنها را به این راه می‌برد که حق بودن دین کاملی نیست، بلکه ظرفی که دین را در او می‌ریزیم هم مهم است و آن ظرف عبارت است از انسانها و جوامعی که اسیر تقلید نباشند، لذا دعوت به دین مسیوق است به شخصیت‌یافتن و هویت‌یافتن یک قوم، و این امری است که کسی که دغدغه فکر دینی دارد باید به آن بپردازد. اگر شما می‌بینید که پاره‌ای از اهل دیانت فقط دنبال این هستند که اندیشه‌های دینی را ترویج بکنند، فکر نکنید که مقتضای دینداری همین است، مقتضای بی‌خبری این است. دین را به احرار باید آموخت نه به بردگان. حریت (حتی اگر با دین عجین نباشد) مطلوب دین است. امام حسین فرمود: «اگر دین ندارید، آزاده باشید.» (نه اینکه لااقل آزاده باشید). قومی که هنوز از جنبه تقلید بیرون نیامده است اندیشه‌های دینی را هم کج و معوج خواهد فهمید. درد شریعتی همین بود. می‌گفت مگر قصه امام حسین (ع) در میان ما عمر هزار ساله ندارد و حرکتی بر نمی‌انگیزد؟ باید دید سر مسئله چیست؟ شما حساب ظرف را نکرده، مشروط را در آن سرازیر می‌کنید. حتی ظرف و مشروط هم مثال نابجایی است. عنصر دین با دیگر عناصر فرهنگی ترکیب می‌شود و معجون ویژه‌ای پدید می‌آورد. تا عناصر دیگر هضم و پیراسته نشوند، دین هم جان سالم به در نمی‌برد. فرهنگ یک قوم تألیفی است از جمیع اجزای آن و همه اجزای باید بسامان شوند. لذا آن کس هم که دغدغه دین دارد، باید دغدغه اجزای دیگر را هم داشته باشد. و بدین معنا همه نافیان تقلید، رهگشایان دین حق‌اند.

اول ای جان دفع مکر موش کسن

بسمد از آن در جسمع گندم کوش کسن<sup>۴</sup>

اول باید حساب کرد که موشی به این انبار رخنه نکرده باشد، دزدی نکند، بعداً باید زحمت کشید و انبار را پر از گندم کرد. این یک دغدغه کاملاً دینی است، گرچه به ظاهر دینی ننماید.

و نکته آخر اینکه آیا آن شعار (لفظی تقلید و بیگانه‌زدگی) در فهم دین هم الر می‌گذارد یا نه؟ به گمان بنده بلی و این امر مورد توجه آگاهانه شریعتی هم بوده است و به یک معنا به بحث از انتظار ما از دین برمی‌گردد. ما دین را برای چه می‌خواهیم؟ آیا می‌توان دینی را خواست که به ذلت و اسارت پیروان خود بی‌اعتنا باشد و حتی اسارت و ذلت را تجویز کند؟ شریعتی حرفش این بود که اگر فهمی از دین ما را به استقلال قومی نرساند آن فهم از دین باطل است. این مطلب عرض عریضی دارد و

بسیار قابل تأمل است. در حقیقت این بحث ما را به آنجا می‌رساند که اگر فهمی که ما تاکنون از دین داشته‌ایم، نتوانسته باشد ما را در برابر توفان استعمار سالم نگه دارد، نتوانسته باشد ما را از تقلید بازدارد. نتوانسته چنان ما را پر و سیراب کند که دست‌گدایی به جانب دیگران دراز نکنیم، باید در این فهم از دین تردید کنیم. معلوم است که ما آن را بد فهمیده‌ایم. اگر شناخت از امام علی و امام حسین جز گردن کج کردن چیز دیگری یاد ما ندهد، آن شناخت باطل است. شریعتی می‌گفت شیعه در عراق که جز دور خریج گردیدن و تلکه کردن از زوار چیزی نمی‌دانند، کجا می‌تواند مدعی شود که این فهم و عملش استقلال و سرفرازی دنیوی برای او خواهد آورد؟ پس یک شرط مهم تصحیح فهم دینی این است که آن فهم بتواند ما را سر پای خود نگه دارد، و سرفرازی ببخشد. دینداری زبوانه و جبونانه دینداری نیست ولو با اصناف تکلفات حاصل شده باشد و پشتوانه‌های بظاهر عقلی و فلسفی هم برای خود دست و پا کرده باشد. این اصل مهمی است. در قرآن خوانده‌ایم که «لن یجعل الله للکافرین علی المؤمنین سبیلاً: خداوند هیچ‌گاه کفار را دست تسلط بر مسلمین نمی‌بخشد.»<sup>۵</sup> ما این را خوانده‌ایم و به عرصه زورآوری و قدرت نظامی یا حقوق متعلق دانسته‌ایم. اما در عرصه فهم دینی هم صادق است. اگر شریعت بنحوی فهمیده بشود و ملت دیندار، خوی و خصلتی و شیوه‌ای از زندگی پیدا کند که راه ورود بیگانگان و سواری‌گرفتن آنها را تسهیل کند، باید در آن فهم دینی و آن حساسیت دینی تردید کرد. لذا، پیام نهایی بازگشت به خویش و استخراج و تصفیه منابع فرهنگی، تصحیح فهم دینی است. از این طریق که می‌بینیم، این‌گونه فهمیدن دین آیا به استقلال هویت فرهنگی ما کمک می‌کند یا نه؟ در این مسیر مرحوم دکتر شریعتی بیش از اینکه پیرو فیلسوفان و عارفان باشد، پیرو کسانی مثل اقبال لاهوری و سید جمال‌الدین اسدآبادی بود، و حالا می‌توان دانست که چرا شریعتی فهم فیلسوفان و عارفان از دین را آن‌طور که باید ارجح نمی‌نهاد، برای اینکه آنها فهمهایی است فارغ از استقلال فرهنگی و شخصیت قومی آنان اصلاً کاری به این ندارند که مردم با آن‌گونه فهمیدن دین می‌توانند در برابر ورش توفانهای مخالف در جهان، در برابر ستم مستمگران و استعمارگران و شخصیت‌ستانی هویت‌ستانان ایستادگی کنند یا نمی‌توانند؟ و شریعتی معتقد بود به همین دلیل آن فهمها یک لنگی دارد و به همین دلیل هم بود که شریعتی ابودر را بیشتر از یوعلی می‌پسندید. سرش این بود، او می‌خواست دینی که در میان توده روان است حساسیتی و صلاحیتی به آنها ببخشد که بر اثر این صلاحیت بتوانند در برابر توفان تقلید ایستادگی کنند.





در فاصله کوتاهی که به انتشار یادمان فراق معلم شهید انقلاب، دکتر علی شریعتی مانده بود با استوالاتی پیرامون «نقش فکری دکتر در پیروزی انقلاب»، نگرش وی بر برداشت سنتی از دین، میزان نقدپذیری و آراء ایشان، نحوه برخورد دکتر با فرهنگ و تمدن مغرب زمین و... به سراغ مهندس مهدی بازرگان

رفتیم و ایشان با توجه به نامساعد بودن وضع مزاجی و فرصت زمانی کوتاهی که تا انتشار ویژه‌نامه در اختیارشان نهاده بودیم، در گفتگویی یکساعته با سرویس معارف روزنامه جهان اسلام شرکت نمودند و به ذکر نکاتی تاریخی، توضیحی درباره مقاطع خاصی از زندگی دکتر پرداختند که ذیلاً توجه خوانندگان گرامی را به آن جلب می‌نمائیم:

## دکتر شریعتی،

# خاطرات و اندیشه‌ها

### مصاحبه با مهندس مهدی بازرگان

می‌شود بنفع اسلام و پاسنگویی به ایرادات، از آن استفاده کرد و ایشان رفت. باین ترتیب من چنین همکاری نزدیکی با علی از همان اول داشتم. بعدها هم کم و بیش با هم بودیم. اما در سخنرانی‌هایش در آن پنج سال که اوج فعالیت او بود خیلی حضور نداشتم و فقط گاه‌گاهی در حسینیه ارشاد حاضر می‌شدم. کتابهای دکتر شریعتی را هم بیشتر آن نوعش را میخواندم که مورد اعتراض و اتهام و هوچیگری بود. مانند (تشیع علوی و صفوی) چرا که با اصول کلی تفکر وی و جهت حرکتش توافق داشتم و خود را ملزم می‌دیدم که مدافع آراء منطقی او باشم. در آن سالها، آقای بنام محمدعلی انصاری کتابی بنام «دکتر چه می‌گوید؟» نوشته بود و نهمتهای بسیار عجیب و زشت به دکتر وارد کرده بود. من آن کتاب را که خواندم، دیدم مطالبی را به دکتر استاد داده که نه تنها به عقل جور در نمی‌آید بلکه حتی مآخذ آنها را نیز معرفی نموده است. مثلاً گفته دکتر در فلان کتاب و فلان صفحه به حاضرین در سخنرانی خود گفته است که چرا وقت خود را در

● میزان آشنایی شما با دکتر شریعتی و آراء و مکتوبات او تا چه حد می‌باشد؟

□ آشنایی و ارتباطم با دکتر شریعتی بسیار نزدیک و صمیمی بود. حتی یادم هست که پس از شهادت او وقتی با مرحوم استاد محمد تقی شریعتی صحبت می‌کردیم، ایشان به من گفت که می‌دانید دکتر شریعتی را شما برای تحصیل جامعه‌شناسی به اروپا فرستادید؟ من گفتم: یادم نیست. و ایشان گفتند که: بله با علی بعد از تمام کردن متوسطه، خدمت شما رسیدیم و گفتیم که او تمایل به تحصیل در فرنگ دارد و می‌خواهد با شما مشورت کند که در چه رشته‌ای تحصیل کند و شما گفتید که اروپا رفتن خیلی هم خوب است و بهتر است که جامعه‌شناسی بخواند. چون معمولاً استادان جامعه‌شناسی و جامعه‌شناسان اغلب متفکرینی‌اند که ضد دین‌اند و اساساً جامعه‌شناسی بعنوان یک رشته الحاد و ضد خدا معرفی شده است و حتی یهودیها بیشتر جامعه‌شناسی می‌خوانند. و اینکه جامعه‌شناسی رشته‌ای و زمینه‌ای است که در آن خیلی



اینجاها تلف می‌کنید! بروید و در همین باشگاه روبروی حسینیه (که از مراکز ساواک و مراکز فساد بود) تفریح کنید! من واقعاً متعجب شدم و شاخ در آوردم، و چون نشانی داده بود این کتابها را تهیه کردم و خواندم اما اثری از آن حرفها ندیدم... و حتی به مرحوم دکتر بهشتی گفتم آقا یک روحانی چرا باید چنین مزخرفاتی را بنویسد. این وظیفه شماست که پاسخ دهید. چون من اگر پاسخ بگویم یک نفر غیرمعموم هستم و از همان قماش که دکتر شریعتی بود. شما لااقل جواب بدهید. مرحوم دکتر بهشتی گفتند که شما بهتر می‌توانید جواب بدهید و من گفتم که قبلاً جواب داده‌ام و باز هم جواب می‌دهم اما شما موقعیتی دارید که روی منبر بهتر می‌توانید به این اتهامات جواب بدهید.

... پس از اختلافات دکتر شریعتی با مرحوم استاد مطهری، اعلامیه و اعلامیه مشترکی از طرف بنده و مرحوم مطهری منتشر می‌شود. خود دکتر شریعتی گفته بود که من اختیار نام می‌دهم به مطهری و بازرگان که کتابهای مرا بخوانند و هر جا را که لازم دیدند خودشان اصلاح کنند...

● آقای مهندس، گویا دکتر وصیتی هم کرده بود که آقایان محمد تقی جعفری و محمدرضا حکیمی، آثارش را تصحیح کنند؟

□ شاید، ولی یادم هست که در همان اواخر، مرحوم مطهری به بنده مراجعه کرد و این کار را شروع کردیم، مرحوم مطهری گفت: اجازه بدهید، از همان کتاب «چه باید کرد» و «از کجا آغاز کنیم»، شروع کنیم. یک جلسه هم نشستیم و آن کتاب را خواندیم. اما بعداً گرفتاریهای پیش آمد و دوران مبارزات شروع شد و در نتیجه فرصتی پیدا نکردیم که آن کار را ادامه دهیم. این مقدمه را به این لحاظ گفتم که من کتابهای دکتر شریعتی را بطور کامل و دقیق و آنگونه که سئوالات شما ایجاد می‌کند مطالعه نکرده‌ام و نمی‌توانم بطور دقیق به سئوالات شما پاسخ دهم. و متأسفانه من علاوه بر این، فرصت و حالی ندارم، بضاعت علمی پاسخ به این مسائل مهم را هم ندارم، و حیف است که در مورد شریعتی پاسخ‌های سبک و سست داده شود.

● آقای مهندس گویا چندی پس از صدور اعلامیه مشترک شما و مرحوم مطهری، شما امضاء خودتان را پس گرفتید. اگر ممکن است قدری پیرامون همین مسأله توضیح بفرمایید؟

□ واقع مسأله این است که من امضای پس نگرفتم. مسأله از این قرار بود که در آن بحبوحه حملات به دکتر شریعتی که متأسفانه از ناحیه برخی علما نیز به آن دامن زده می‌شد و حتی مثلاً آقای مرتضی عسگری گفته بود که دکتر شریعتی اعدا عدو دین است (البته من از خودش این را نشنیدم ولی از

دیگران شنیدم) و با مثلاً از مرحوم علامه طباطبائی نیز نوشته‌ای در مورد شریعتی گرفته بودند که البته به آن تندی و زشتی که پاسخ دیگران بود، نبود و ایشان گفته بودند «که آراه دکتر شریعتی عموماً با آنچه ما از دین می‌فهمیم تطبیق نمی‌کند». در این میان من که با مرحوم مطهری ارتباط و نزدیکی بسیار صمیمانه‌ای، داشتم فکر کردم که همانطور که دکتر بهشتی اگر در جواب انصاری مطلبی می‌گفت مفید بود، مرحوم مطهری هم اگر در مورد دکتر شریعتی مطلبی بگوید خیلی مفید خواهد بود.

اتهامات علیه دکتر شریعتی تا آنجا پیش رفته بود که او را بی‌دین، معاند و ضد خدا معرفی می‌کردند. و من فکر کردم که اگر مرحوم مطهری در مورد دکتر چیزی بگوید مفید خواهد بود... در آن جمعی که همه بودیم، به ایشان تکلیف شد که چیزی در این مورد بگویند و یا بنویسند و ایشان گفتند که بطور مشترک با شما (مهندس بازرگان) اعلامیه بدهیم. و من هم قبول کردم چون وسیله‌ای بود که مرحوم مطهری در این مورد چیزی بگویند. لذا با مشورت یکدیگر متنی را تهیه کردیم و بیشتر هم ارزش آن کار، بخاطر امضاء آقای مطهری بود چون شخصیتی روحانی و محقق و ذی نفوذ بود. در آن نامه ما با ذکر مراتب ایمان و اعتقاد و خدمات دکتر شریعتی و نبوغ او و تأثیر او در انقلاب و مؤمن‌سازی جوانان، به ذکر نکاتی پرداختیم، مثلاً از آنجا که ایشان در غرب تحصیل کرده و از منابع دست اول دور بوده ممکن است در بعضی نظرات خود آنگونه که باید و شاید، نظرات دقیق و عمیق و مطابق با نصوص دینی ارائه نکرده باشد. واقعاً هم تمام نظریات ایشان که درست نبوده و نیست. اما عمده نظر ما این بود که بگوییم ایشان مسلمان است، علاقتند، معتقد و خدمتگزار به نسل جوان... اما پس از انتشار این اعلامیه، حتی از طرف دوستان هم به من اعتراض شد. بازار تهمت و شایعه هم که می‌دانید در کشور ما همیشه داغ و پرمشتری است. از همین نامه که جهت دفاع از دکتر تهیه شده بود برداشتهای متناقضی صورت گرفت مثلاً عده‌ای آمدند و گفتند آقا، این چه کاری بود، اعلامیه‌ای دادید که دستاویز ساواک هم شده است... لذا شاید درست بر عکس آن چه که ما از آن نامه انتظار داشتیم، تأثیری متضاد بوجود آمد. چون آن نامه نود درصد تأیید و تجلیل شریعتی بود و اصلاً قابل قیاس و مقایسه با آنچه که علماء در مورد شریعتی داده بودند نبود (حتی در مقایسه با متین‌ترین و مؤدبانه‌ترین آنها که از مرحوم علامه طباطبائی بود). ولی از آنجا که در آن نامه، اشاره‌ای هم کرده بودیم که آنچه ایشان گفته است ممکن است بطور نام درست و دقیق نباشد، مورد رنجش دوستان شد. البته ساواک هم از این مسأله استفاده کرد و چون قصدش اختلاف اندازی بود شاید



به نشر آن نامه اقدام نموده باشد تا اختلاف میان ما و شریعتی بیافکند. بر این اساس لازم بود که بنده یک اعلامیه توضیحی هم بدهم و در آن نامه ضمن بزرگداشت مجدد شریعتی، گفتم و نوشتم که از روشنفکران ما انتظار نمی‌رود که شخص پرست و متعصب باشند چنانکه شریعتی هم اینگونه نبود. این بود که نه من و نه مرحوم مطهری هیچیک امضاء خود را پس نگرفتیم بلکه می‌خواستیم خشم و هیجان بسیار شدید طرفداران متعصب شریعتی را که در خصوص انتشار آن نامه مشترک ایجاد شده بود و تعقیفاً مطلوب دکتر شریعتی هم نبود، تقلیل و تسکین دهیم. با این حال، اقدام و پاسخ به اتهامات و نظرات روحانیون و علما را من ادامه دادم ... ملاقاتی با مرحوم آقای محلاتی داشتم. و ایشان از کسانی بود که هنوز چیزی علیه دکتر شریعتی نگفته بود. ایشان تابه‌استانها به تهران و شمال می‌آمدند، یکی از دوستان شیرازی، با من صحبت کرد و قبل از اینکه آیت ... محلاتی به تهران بیاید به من گفت که آقای محلاتی را درباب! و با ایشان قبل از آنکه علیه شریعتی چیزی بگوید، صحبت کن. من هم با آقای محلاتی دیدار و ملاقاتی داشتم و ایشان هم از من پرسید که نظر شما در مورد شریعتی چیست؟ من گفتم که بعضی کتابهای شریعتی را که من خواندم از جمله «فاطمه، فاطمه است» به ازادت و احترام من نسبت به ائمه و شخص حضرت زهرا (س) افزود، و البته منظورم از گفتن این مطلب آن بود که به آقای محلاتی بطور ضمنی گفته باشم شریعتی شیعه است و معتقد به اهل بیت، بعد این داستان را برایش تعریف کردم که: در یک سالی، که آقای محمد امین جبل عاملی به ایران و به حسینیه ارشاد دعوت شده بود، در یک مهمانی خصوصی که طالقانی، مطهری، جزایری و عده‌ای دیگر هم بودند، من از ایشان پرسیدم که آیا این شایعه درست است که آخرین سخنرانی شما به این علت لغو شد که دکتر شریعتی در پاسخ به دانشجویانی که از اهل بیت سوال کرده بودند گفته بود «که این حرفها همه مزخرف است»؟ (چرا که چنین شایعه‌ای مطرح بود که آقای جبل عاملی به این علت، سخنرانی خود را انجام نداده است). ایشان با تعجب و ناراحتی گفتند که خیر، من آنروز ناخوش بودم و نمی‌توانستم سخنرانی کنم.

برای آقای محلاتی گفتم همانطور که می‌بینید اینگونه وقایع و حوادث را تعریف می‌کنند و شخصیتها را مورد تردید قرار می‌دهند. و همین داستان و توضیح من، باعث شد که آقای محلاتی قانع شوند و اعلامیه و اظهارنظری بر علیه دکتر شریعتی نکنند.

یک جریان دیگر هم برایتان تعریف می‌کنم. پس از فوت دکتر شریعتی، بکروز که از اعیاد مذهبی هم بود، در قم به دیدار مرحوم آیت ... مرعشی نجفی رفتم (بین ما و ایشان

نسبت خویشاوندی هم بود) و چون روز عید بود، عده‌ای از علما در منزل ایشان بودند. ایشان از من پرسیدند که دکتر شریعتی چه می‌گوید و این اظهارنظر علماء و دانشمندان در مورد ایشان به چه خاطر است. بنده هم توضیحاتی دادم و گفتم که ایشان مؤمن و معتقد است و گفته‌هایش نیز اثر فراوانی روی جوانان ما نهاده است. (ایشان هم تا آن وقت هنوز چیزی بر علیه شریعتی نگفته بود). با این توضیحات جو مجلس تقریباً موافق با دکتر شریعتی من ... ما در همین حین یکی از آقایان حضار گفت که می‌دانید دکتر شریعتی معتقد به



اسلام بدون روحانیت بود؟ با این قول، گویی مجلس به یکباره متغیر و منتسج شد که البته من هم توضیحاتی دادم ...  
 ● جناب آقای مهندس، ما سئوالات زیادی در ارتباط با شریعتی و افکار و آراء او داشته و داریم اما گویا فرصت و نیز مساعدتی در حال و مزاج شما نیست فلذا به چند سوال کوتاه اکتفا می‌کنیم. لطفاً اگر ممکن است، نقش اندیشه‌های دکتر شریعتی را در تکوین انقلاب اسلامی بفرمایید؟

□ دکتر شریعتی تأثیرات فراوانی بر انقلاب داشته است.

اگر بپذیریم که انقلاب اسلامی ما بر چهار و یا سه پایه بنا شده است، دو پایه آن از آن دکتر شریعتی است یعنی اوست که این مبانی را محکم کرده است، البته بعضی معتقدند که پایه سوم هم از آن اوست، آن دو پایه اول، یکی شهادت است و دیگری امامت و سومی هم مستضعفین. او با افکار، آراء، نوشته‌ها و عمل خود، چیزی را در جامعه ایران آورد که قبلاً یا اصلاً نبود و یا خیلی ضعیف بود.

ایرانی بطور کل در عالم فداکاری در راه مال و خرج کردن زکات و ایثار ثروت و مال، سرآمد همه ملل است و واقعاً موقوفات آنطور که در ایران است، در هیچ جای دیگر، نیست. اما وقتی پای جان به میان می‌آید همیشه قدری تعلل داشته است. ایده شهادت را شریعتی بطور کلان و گسترده در



جامعه رایج و جاری کرد، ما در مبارزات جوانانمان با شاه و پس از او در جنگ با عراق دیدیم که یکی از پایه‌های بسیار مستحکم پیروزی امام خمینی، همین آمادگی مردم برای شهادت بود. چنانکه خود ایشان گفته بود: مثلی که شهادت دارد پیروز است. انصافاً سهم دکتر شریعتی در امر توسعه و ترویج این ایده بسیار زیاد است و به احتمال زیاد اگر او این آمادگی را و این استقبال از جهاد و شهادت را ایجاد نکرده بود به این راحتی و سهولت، جوانان بدنبال شهادت نمی‌رفتند، تعالیم دکتر شریعتی مثل موج بود که همه جا می‌رفت، در شهرها و روستاها و دهات و در میان تمام قشرهای جامعه از بی‌سواد و باسواد و روشنفکر، رایج بود، و ما اگر ملت‌مان را شهیدپرور می‌نامیم باید این صفت را برای شریعتی پراکنده‌تر بدانیم و این مسأله شهادت از ارکان مهم پیروزی انقلاب و حاکمیت روحانیت بود.

دومین رکن مهم پیروزی، مسأله رهبری و امامت و ولایت فقیه بود، از خصوصیات اسلام، همین مسأله امامت به همین شکل خاص است. و اکنون شریعتی سعی می‌کرد که تلفیقی شیعی از امامت و ولایت را اثبات و ترویج کند. او معتقد به دموکراسی هدایت شده و رهبری شده بود، و در کتاب «امت و امامت» اظهار کرده است که من خوشحال از این کشم که فهمیده‌ام امت و امام از مشتقات یک ریشه هستند و ما این امتیاری را نسبت به غربی‌ها و افکار غربی داریم که آنها از کلمه ناسیون و ناسیونالیسم استفاده می‌کنند که ریشه آن از ولادت و زادن است ولی ما «امام» را بکار می‌گیریم که معنایی اجتماعی دارد و اساساً رهبری در اندیشه اسلامی لازمه زندگی اجتماعی و جمعی است.

در مرحله سوم، شریعتی معنا و مفهوم «مستضعف» را وارد جامعه فکری ما کرد. چنانکه در بیانات و تأکيدات و توصیه‌های امام هم ما این معنا را می‌دیدیم. البته دکتر شریعتی معنای خاصی برای این کلمه قائل بود و مستضعف را بنا بر اندیشه قرآنی، صاحب ضعف فکری و فرهنگی می‌دانست و آنرا به کسانی اطلاق می‌نمود که در زیر یوغ اغنیاء که خود را «رب» می‌دانستند قدرت فکری و فرهنگی خود را از دست داده است. شریعتی مستضعف، را بجای «پروتر» که مارکس و لنین بکار می‌بردند بکار می‌برد و انقلاب را نه معلول پروترهای اقتصادی که حاصل رنجهای مستضعفان می‌دانسته است.

● آیا با توجه به نگرش خاص دکتر به دین بنظر شما، از فحوای کلام و اندیشه ایشان بر نمی‌آید که دین را نه فقط برای آخرت بلکه بعنوان یک سلاح دلیوی نیز بکار می‌برد؟

□ البته من نمی‌خواهم بطور خیلی وسیع وارد این بحث شوم،

من سخنرانی داشته‌ام در همین مسأله که آیا دین و رسالت دین، اصلاح زندگی دلیوی است و یا توجه دادن به خدا و آخرت. که ممکن است چاپ شود (اگر اجازه بدهند) اما فقط اشاره می‌کنم که نگاه دکتر شریعتی به دین نگاه کسی که درد اجتماعی داشت، درد مندی اجتماعی، سیاسی شریعتی او را به دین و نگاه و توجه به دین کشاند البته عموماً از دین چنین برداشتی دارند که می‌خواهند برنامه کامل و جامع برای سامان بخشیدن به زندگی ارائه نماید. در واقع اسلام بعنوان یک ایدئولوژی در مقابل مارکسیسم و پاناسیونالیسم مطرح می‌گردد. من در آن سخنرانی از نظرات دکتر شریعتی هم سخن گفته‌ام که مشروح آن را انشاء... خواهید دید، البته ممکن است بنظر شما این اشکال بنظر برسد که اگر دین امری قدسی و آخرتی بدانیم آیا اساساً این نوع نگاه به دین فی‌المنثل تشکیل نهضت آزادی و تلاش برای تشکیل یک سازمان که با کمک از اندیشه‌های دینی، مبارزه می‌کند، تناقض ندارد؟ که این بحث را بطور مفصل نمی‌توانم در اینجا واردش بشوم.

● با توجه به تعلق خاطری که دکتر شریعتی به اومانیسم داشت، عده‌ای از منتقدین وی را فردی که مبانی نگرشهای خود را از غرب گرفته و شاید بنوعی غربگرا و غریزه‌پسند بوده است، می‌دانستند، در ایسور مورد توضیح بفرمایید؟

□ تا آنجا که من یادم هست به او کمتر از این نوع ایرادات وارد می‌کردند. اتهام او غربزدگی نبود بلکه اساساً ضد دین بودن العاد، التقاط و... بود. اومانیست بودن آنهاست که این روزها بیشتر به خود ما وارد می‌کنند، شاید در فحوای ایرادات که به دکتر شریعتی وارد می‌کردند، نوعی حسادت و حساسیت وجود داشت، کوبی بعضی نمی‌پسندیدند کسی خارج حوزه روحانیت در بررسی مسائل اسلامی با آن رقابت داشته باشد. و شاید اصلاً در همه ادیان اینگونه باشد که روحانیون تمایل ندارند که افراد غیرروحانی در این مسائل وارد شوند و نمی‌پذیرند که در برابر فهم آنها از دین، فهم دیگری مطرح گردد، لذا بیشتر دشمنی‌ها از این جهت بود، توجهی نداشتند که در اثر تعالیم او (دکتر شریعتی) جوانانی هیچ تعلق خاطری به اسلام نداشتند و حتی شعائر دینی را رعایت نمی‌کردند، به اسلام متعهد و متعهد شوند.

ما اگر امروز از اومانیست سخن می‌گوییم بدان دلیل است که معتقدیم اسلام به بهترین شکل و بهترین وضع از انسان حلقی انسان سخن گفته است و حمایت کرده است و عقیده داریم که آزادخواهی (لیبرالیسم) در درون اسلام است و دل اسلام بر می‌آید.

بقیه در صفحه ۵۴



بررسی تاریخی

## عوامل رشد و انحطاط علمی در ایران

بر اساس نظریات دکتر علی شریعتی

محمد امین قائمی راد

جهان را در تاریخ درست می‌کنند که تمدن آمریکا است... تا به حال ۲۷ نوع تمدن پیش و کم بدست ما رسیده است که تمام این ۲۷ نوع حتی آنهایی که خیلی از نظر ما گمنام، تمدنهایی هستند که منسوب به نژاد مهاجر در سرزمین‌های هجرتی می‌باشند. (۱)

شریعتی در تبیین این امر که چرا مهاجرت چنین نقشی را در توسعه و ایجاد تمدن‌ها ایفا می‌کند به تأثیر تحرک مکانی (مهاجرت) در ایجاد تحرک فکری (جهان‌بینی) باز اشاره می‌کند:

«چرا مهاجرت دارای چنین خاصیتی است؟ این امر تحلیل‌های خاصی دارد. یکی از عللش این است که مهاجرت بزرگترین اثری که روی انسان

است. چون آریایی‌ها و آرامی‌ها قبل از هجرت تمدن نساختند و نه سرزمین خاصی تمدن‌ساز است - چون هند و ایران و غرب پیش از ورود مهاجرین آدم‌نشین بود و تمدن نساخت. پس نفس هجرت، انسان وحشی را متتمدن می‌کند. تمدن عبری و غرب هر دو بعد از آمدن به یمن... و بعد از آمدن به فلسطین است. پس آغاز تمدن غرب بوسیله مهاجرین است. تمدن یونانی تمدن بومی‌ها نیست بلکه تمدنش از کورتهای مهاجر است. آخرین تمدنی که در دنیا تشکیل شده تمدن آمریکا است که کاملاً تمدنی مهاجر است. پست‌ترین و متحظرتین عناصر اروپا، آمریکا را کشف می‌کنند و مدرنترین و متحرک‌ترین تمدن

شریعتی در مورد وضعیت رشد و انحطاط علم در ایران چند نظریه جالب توجه ارائه می‌دهد. بعضی از این نظریه‌ها با واسطه پدید آمدن بعنوان یک کل، و وضعیت جهان‌بینی مردم ایران به مسئله علم راه می‌برند و بطور غیرمستقیم به وضعیت رشد و انحطاط علمی در ایران توجه دارند.

### نظریه مهاجرت:

از نظر شریعتی مهاجرت در طی تاریخ یک نقش اساسی در تمدن‌سازی داشته است. وی با این نظریه به انتقاد نظریه نژادی و جغرافیائی رشد علم و تمدن می‌پردازد.

آنچه نژاد خاصی تمدن‌ساز



می‌گذارد گسترش و تحرک جهان‌بینی است. یعنی مهاجر هم جهان‌بینی اش وسیع، و هم متحرک می‌شود. اما کسی که یک جا ساکن است جهان‌بینش را کند و تنگ است و ساختن یک تمدن جدید یا بسپش تنگ ممکن نیست. بزرگترین علت و شرط پیدا شدن یک تمدن بینش باز و متحرک و جامعه باز و متحرک است. (۲)

مطابق نظریه مهاجرت علت اینکه تمدن آریایی در ایران در ادوار خاصی دارای توسعه تمدن و رشد علمی بوده است، این است که این تمدن بر اثر مهاجرت ایجاد شده، و مهاجرین ایرانی دارای جهان‌بینی متحرکی بوده و در یک جامعه باز زندگی می‌کرده‌اند. هسته اساسی تبیین سایر نظریات شریعتی نیز همین نقش «جهان‌بینی متحرک» در توسعه تمدن و علم می‌باشد.

### برخورد تمدن‌ها یا فرهنگ‌ها:

از نظر شریعتی، ایرانی مسلمان که در قرن سوم هجری به بعد دیده می‌شود، نه ایرانی باستانی است و نه مسلمان سامی، بلکه یک موج نوینی است که زائیده تلفیق روح سامی و روح آریایی است. شریعتی در اینجا از یک واقعیت سوم سخن می‌گوید که زاده یک پیوند شگرف تاریخی است که هرگز همانند آن حادثه‌ای پدید نیامده است. شریعتی معتقد است که حمله اعراب به ایران در اواخر دوره ساسانی باعث شد که در پیچه‌های بسته حصارهای جامعه ایران بطرف دنیای آزاد باز شود. (۳) این باز شدن حصارهای اجتماعی تأثیرات قابل توجهی



داشته است که از نظر شریعتی بی‌نهایت قابل مطالعه است. بعد از دو قرن سکوت و شورش - قرون اول و دوم هجری - واقعیت سوم متولد می‌شود.

ویژگیهای روح بنا به پیش و فرهنگ سامی و آریایی از نظر شریعتی قبل از میعاد، در تباین با یکدیگرند: سامی یک نژاد تند و سریع و عجول و فوری است و آریایی نژاد صبور و آرام و پرطنین و پرسکون، (۴) تفاوت دیگر اتمیسم سامی و به عبارت دیگر جنگل‌نگری آریایی و درخت‌نگری سامی است. آدم‌های پرجنب و جوش ریزینند و آدمهای آرام کلی‌نگر، (۵) سامی یک بعدی است، آریایی چند بعدی، (۶) سامی بیرون‌گراست و آریایی درون‌گرا، (۷) سامی همواره منتظر بیرون است و چشم براه دری که کسی درآید و او را از این غربت خاک و بیگانگی زندگی نجات دهد و... اما آریایی در غیب را بسته می‌داند و چشم به راهی و گوش به صدای پائی ندارد. (۸) سامی واقع‌گرا است و آریایی خیال‌گرا، (۹) شریعتی بعد از یادآوری ویژگیهای متفاوت در پیش یا فرهنگ دو نژاد سامی و آریایی چنین نتیجه می‌گیرد که تلاقی، تماس، تصادف با پیوند این دو یک گرایش سوم را در جهان

بینی ایرانی ایجاد کرده است. «وقتی از اسلام ایران سخن می‌گویم و مسلمان ایرانی را نشان می‌دهم، از واقعیت سوم سخن می‌گویم که نه اسلام است و نه ایران، زیرا پس از حلول اسلام به درون روح ایران و انقلابی که در عمق وجدان و اندیشه او پدید آورد، اسلام خود نیز تغییر کرد و بسیاری از خصائل نژادی خاص سامی را از دست داد، چنانکه ایران نیز بسیاری از خصائل کهن و ریشه‌دار نژادی خاص آریایی را از یاد برد و از اینرو باید گفت که مسلمان ایرانی، یعنی شیعه، نه ایرانی باستانی است و نه اسلام سامی، یک موج نوینی است زاده این پیوند شگرف تاریخی که هرگز همانند آن حادثه‌ای پدید نیامده است. (۱۰)

بنابراین تلاقی دو پیش یا فرهنگ به تحون در نگرش ایرانی مسخر گردید. به نظر شریعتی بزرگترین اثری که اسلام بر روح آریایی ایران گذاشت سرود آوردن او از آسمان بود. (۱۱) اسلام این ایمان جوان پرشور سامی، دست این روح مسزوی را از خلوت انزوای تلخش گرفت و بیرون آورد و به میان نعمت‌ها و مآلدها و زیبانی‌های زندگی این جهان کشاند. (۱۲)

واقعیت سوم یا ایرانی مسلمان که دو قرن موج انتقال را از سر گذرانید، دارای یک فرهنگ یا روح دو بعدی است که دستخوش یک تحول در جهان‌بینی یا انقلاب فرهنگی شده است، این تحول و انقلاب در قرنهای بعد زمینه‌ای برای رشد علمی گردید:

چه نیروئی به چشمان خشک بیکن نم اشکی بخشید؟ و به دل سقراط و کانت آتش حلاج را نشانند و در جان ارسطو آتش زد و



موجب شد که هم زیبایی علم را بشناسد و هم زیبایی خدا را و به سخن پاسکال همچنان گوش فرا دهد که به سخن دکارت. (۱۳)

آمیختگی الهام و عقل در فرهنگ ما عالیترین تجربه‌ای است که در تاریخ اندیشه، انسان بدان رسیده است... این آمیختگی را ما نه تنها در مجموعه فرهنگ و کیفیت روح و اندیشه خود می‌یابیم بلکه حتی در شخصیت‌هایی که نمایندگان طرز تفکر ما هستند می‌توانیم سراغ کنیم. کسانی که فلسفه یونانی و عرفان شرقی و حتی پیش دقیق علمی و ریاضی را در درون خود بهم آمیخته‌اند. (۱۴) از نظر شریعتی این فرهنگ نوین بر روی وضعیت علم الزاماً تأثیر دارد زیرا:

واقعیت شاهد است که هرگز علم، بدون روح علمی، پیش علمی، جهت و رسالت علمی، و جوهره شیوه تفکر و نگرش علمی وجود ندارد و اینها هم جلوه‌هایی است که عالیترین و ناب‌ترین خصلت‌های فرهنگ را بیان می‌کنند. (۱۵)

برخورد دو فرهنگ آریائی و سامی به شکفتگی فرهنگی در ایران انجامید:

یک ملت به میزانی که اصالت و شخصیت و پرورش تاریخی بیشتری دارد در تماس و تبادل فکری و فرهنگی با ملل دیگر، نه تنها استحاله نمی‌شود بلکه به اصطلاح قرآن این تعارف میان ملل به شکفتگی استعدادها و گسترش وجودی و کمال و حتی تشخص بیشتر وی می‌انجامد. اسلام به عنوان یک مذهب، هرگز به نفی شخصیت و تزلزل اصالت ملی ما سپرداخته است، بلکه برعکس موجب شکوفائی ذهنی و جهش فکری و درخشش وسیع و دامنه‌دار

نبوغ و خلق ارزشهای معنوی و ملکات اخلاقی بسیاری در این ملت مستعد شده است. (۱۶)

شریعتی در یک دید وسیع‌تر از ترکیب فرهنگها در تمدن اسلامی سخن می‌گوید و این تمدن را یک تمدن ترکیبی یا باز می‌نامد:

«آنچه که ما بنام تمدن اسلامی در تاریخ می‌بینیم نه تمدن اسلامی است به آن معنا که می‌شناسیم و نه تمدن ایرانی است که بعضی از مورخان ادعا می‌کنند بلکه یک تمدن جهانی است. مقصود از تمدن جهانی اینست که همه جهان و همه عناصر تمدنهای جهانی در ساختمان آن شرکت دارند. ما وقتی که در قرون سوم، چهارم، پنجم و ششم که اوج تمدن اسلامی است، وارد جامعه اسلامی می‌شویم با همه عناصری که در همه تمدنها و فرهنگ‌های جهانی وجود داشته است مواجه می‌شویم. ما در جامعه اسلامی هم آتن (تیپ‌هایی مثل سقراط، افلاطون و...) را می‌بینیم، هم هند و چین، ایران و هم فرهنگ سامی (اسلام، مسیحیت، موسی و فرهنگ بنی‌اسرائیل) را مشاهده می‌کنیم. بنابراین فرهنگ اسلامی برآیند تمدنهای متنوع و متناقص تاریخ قبل از خودش است و تمدنی نیست که بدست اعراب و لفظ و فقط با مایه‌های اسلامی یا نبوغ ایرانی ساخته شده باشد. البته سهم هر کدام از این تمدنها مسلماً با سهم دیگری فرق دارد... ولی همه‌شان دست‌اندرکار ساختن این تمدن بوده‌اند... تمدن ترکیبی (باز) تمدنی است که من آنرا تمدن جهانی نام می‌گذارم.» (۱۷)

«ایران از طریق اسلام، با فرهنگ‌های بزرگ یونانی و سریانی و اسکندرانی و اسرائیلی و رومی تماس یافت و با اخذ گنجینه‌های منوی این موارث عظیم تاریخ

یک ملت به میزانی که اصالت و شخصیت و پرورش تاریخی بیشتری دارد در تماس و تبادل فکری و فرهنگی با ملل دیگر، نه تنها استحاله نمی‌شود بلکه با اصطلاح قرآن... به شکفتگی استعدادها و گسترش وجودی و کمال و حتی تشخص بیشتر وی می‌انجامد.

بشری، غنی شد و آنرا غنی‌تر کرد و از سوی دیگر کانونی شد که قلمرو تشع فکری و فرهنگی‌اش را در سراسر مشرق متمدن قدیم توسعه داد و از طریق تمدن اسلامی در تکوین، تمدن امروز اروپائی مستقیماً سهیم شد و جای پای او را نه تنها در قرون وسطی که در رنسانس و در آثار رهبران فکری و علمی قرون جدید اروپا به روشنی می‌بینیم.» (۱۸)

شریعتی نه تنها توسعه علم و پیشرفت تمدن و فرهنگ در ایران را زائیده اصل تعارف، یا تلاقی فرهنگ‌ها می‌داند، بلکه رنسانس و پیشرفت علم و صنعت در اروپای نوین را نیز ناشی از برخورد فرهنگ مسیحیت با فرهنگ اسلامی می‌داند و جنگ‌های صلیبی را عامل این تبادل و تعارف فرهنگی تلقی می‌کند. شریعتی ترجیح می‌دهد به جای جنگ‌های صلیبی از اصطلاح مهاجرت صلیبی سخن بگوید. (۱۹)

«این آمیزش فرهنگ اسلامی، بعنوان تماس یک جامعه با جامعه



دیگر در جنگ نیست، این است که من جنگ صلیبی نمی‌گویم، می‌گویم مهاجرت صلیبی. نوده غربی به متن جامعه شرق آمد و در کوچه‌های مردم جامعه شرقی زندگی کرد و با زندگی و مذهب و فرهنگ و روابط اجتماعی جامعه شرق تماس گرفت و از شرق نظام اجتماعی قرون دهم و یازدهم را گرفت و در اروپا علیه فتودالیت، علیه کلیسا و پاپیسم ... مبارزه کرد و برای تحقق آزادی تعقل و فکر (چنانکه در جامعه اسلامی بود که یک فسیزیکدان مسلمان در آزمایشگاه خودش به تحقیق می‌پرداخت و به هر جا می‌رسید نظریات خود را اعلام می‌کرد) مبارزه کرد. (۲۰)

همیشه تلاقی دو فرهنگ چنین نتایج شکوفاکننده‌ای ندارد، به نظر شریعتی برخلاف تماس اسلام با ایران و مسیحیت، حملات ترکان غزنوی، سلجوقی و مغول به ایران، عامل از بین رفتن روح تحقیق و فرهنگ باز شد.

بعد از اینکه ترکان غزنوی و سلجوقی و مغول آمدند، رژیم انطاعی را بوجود آوردند و... بعد در همین دوره تصوف و زهدگرایی را آورده‌اند و بعد آخرت‌گرایی بوجود آمد... یعنی اروپا به وسیله جنگهای مداوم چند قرن صلیبی در اثر تماس خود با جامعه‌های شرقی، دنیاگرایی اسلامی و آزادی فکر و اجتهاد و تحقیق مذهبی... را یافت... و بورژوازی را رشد داد و بینش جهان‌گرایی و دنیاگرایی و اقتصادگرایی و زندگی برخوردار را جانشین زندگی زاهدانه و رهبانی کردن قرون وسطی کرد، ولی بعد که مغول به ایران آمد ما را هم دچار فتودالیت کرد و هم دچار کاتولیک‌مذهبی که بعد از دوره مغول به نام اسلام وجود داشت، یک نوع

مذهب کاتولیک بود. در اسلام یک نوع رهبانیت، گوشه‌نشینی و خانقاه نشینی جانشین مسجد گردید. در دوره غزنویان صدها هزار خانقاه در کشورهای اسلامی بوجود آمد... رهبانیت، دیرنشینی، عزلت، ریاضت، تصوف، گوشه‌گیری، درون‌گرایی، بی‌زاری از دنیا، کادوهای بود که در دوره مغول بعنوان روح فرهنگی و مذهبی وارد جامعه اسلامی شد دوره قدیم، دوره جهان‌گرایی، دوره کوشش برای زندگی مادی و برخوردار از بود... اینها اسلام را به صورت زهدگرایانه‌ای، مخالف و مغایر با زندگی اقتصادی و زندگی تکنیکی مادی کرده. (۲۱)

**روانشناسی سر راه بودن:**

شریعتی همچون ارته‌گروسه ایران را چهارراه حوادث جهان می‌داند. ایران قدیم از نظر موقعیت جغرافیایی به تمدنهای بزرگ و متنوعی محاط بوده است از شمال به روسیه از شرق به دو تمدن بزرگ هند و چین، از مغرب به تمدنهای آرامی، سامی، عبری و از شمال غربی به بیزانس، روم، یونان و کرت، از نظر شریعتی این موقعیت خاص برای ایران دو اثر مهم داشته است.

اول اینکه براساس همان اصل تلافی فرهنگ‌ها ایران معیادگاه همه اندیشه‌ها و هنرها بوده است و ثانیاً بعلاوه موقعیت مکانی نوعی روانشناسی سر راه بودن ایجاد می‌شود که از یکسو باعث باز بودن اندیشه و تحرک جهان‌بینی می‌شود، و از سوی دیگر امکان انطباق با شرایط مختلف را به افراد می‌بخشد، شریعتی کارا کتر افراد دارای روانشناسی مسزبور را بسا کارا کتر افراد متعصب متباین

می‌بیند:

«مردم متعصب دارای کارا کتر منفی و جهان‌بینی بسته هستند و آنهاست که دارای جهان‌بینی باز هستند، کارا کترشان مثبت است. از این دو تیپ کدام یک برای پیشرفت آماده‌تر است؟ مسلماً آنکه بر سر راه قرار دارد هم برای ترقی و هم برای نابودی آمادگی بیشتری دارد. چرا؟ چون دارای جهان‌بینی وسیعی است. اما متعصب از هر دو پیش آمد ترقی و انسداد مضمون است، زیرا جهان‌بینی او محدود به دهکده اوست و برای یک روستائی که دور از راه قرار دارد، دنیا یعنی همین» (۲۲)

روانشناسی سر راه بودن نیز بیان دیگری از تحرک در جهان‌بینی یا نگرش و فرهنگ باز است که بنظر شریعتی آمادگی بیشتری هم برای ترقی و هم برای نابودی فراهم می‌کند. و احتمالاً همین روانشناسی است که ترقی علم در دوران تمدن اسلامی ایران و رکود علمی در دوران بعد از حمله ترکان غزنوی، سلجوقی و مغول را تبیین می‌کند.

**حاکمیت جهان‌بینی بسته:**

شریعتی حاکمیت و تسلط جهان‌بینی بسته را تحت شرایط خاص در سرزمین ایران ممکن دانسته و نتیجه آنرا رکود علمی و انحطاط اندیشه جستجوگر و نقاد می‌داند. یکی از این دورها که به تسلط جهان‌بینی بسته منجر شده است دوران حکومت صفویه است. در دوران مسزبور تعصب مذهبی باعث شد که فرهنگ اسلامی - ایرانی برای محفوظ ماندن خویش از هجوم بیگانه درها را به روی خارج از خود ببندد و بقیه در صفحه ۱۵۵



منازعات و مباحثات دامنه‌داری که امروزه از بحث ایدئولوژی ناشی شده است، حکایت از حساسیت میمون و برکت آفرینی دارد که پژوهندگان و عالمان مشفق و نیکخواه، باعث و بانی آنند. اما تأمل و تدقیق در مبادی تصدیقی این بحث، مسبوق به تحلیل و غوررسی در مبادی تصویری آن می‌باشد و تا از مفهوم بک واژه - بلحاظ تاریخی و از حیث وجودی - تبیینی بدست داده نشود، سرگردانی و ابهام، حکم محتوم آن مناقشات خواهد بود. از همین روست که متن ذیل - که در عین ایجاز، حاوی نکات بدیع و راهگشایی است - عرضه می‌شود. این متن بقلم یکی از عالمان بزرگ سیاست نگاشته شده است که به لحاظ حجم زیاد آن و محدودیت صفحات این ویژه‌نامه، تنها به درج بخشی از آن اقدام خواهد شد. ابهامات و تعقیدات احتمالی، حاصل کژنگاریهای مترجم است.

ترجمه: الف - یوسفی

# تأملی در مسأله ایدئولوژی<sup>(۱)</sup>

موريس كرنستون<sup>۲</sup>

فرانسیس بیکن، بیشتر مدیون و مرهون است تا آنجا که به او بهمان میزان که به فیلسوفان فرانسوی متقدم عصر روشنفکری، احترام و حرمت می‌نهد. بیکن اظهار داشته بود که سرنوشت و وظیفه علم، صرفاً توسعه دانش نیست بلکه «ترقی و بهبود زندگی بشر بر روی زمین» نیز هست، و همین تلفیق و امتزاج اندیشه و عمل بود که ایدئولوژی دوستوت دوتراسی را از نظامات و نظریات و فلسفه‌هایی که اساساً (و صرفاً) توضیحی و تبیینی‌اند، ممتاز و متمایز ساخت. «عقیده‌شناسی»، علم به‌مراه یک پیام بود. علم در خدمت آدمی است. حتی شاید بتوان گفت که علوم بواسطه تسلط و استیلا بر نفوس متعصب و مهیا ساختنشان برای اقتدار و حاکمیت عقل، نجات‌بخش آدمی است. دوستوت دوتراسی و ایدئولوگ‌های پیرو او نظامی از تعلیم و تربیت ملی پروردند که به عقیده آنها، فرانسه را بسوی یک جامعه عقلی و علمی سوق می‌داد. تعالیم آنها آمیزه‌ای بود از اعتقاد شدید و

ایدئولوژی، شکلی از یک فلسفه اجتماعی یا سیاسی است که در آن، عناصر عملی به همان اندازه برجسته و مهم و ممتاز است که عناصر و اجزاء نظری. ایدئولوژی نظامی از تصورات و افکار است که هم قصد تفسیر جهان دارد و هم قصد تغییر آن را.

## مبادی و مختصات ایدئولوژی

ایدئولوژی در عصر انقلاب فرانسه: واژه ایدئولوژی، نخستین بار در دوران انقلاب فرانسه، و توسط فیلسوفی بنام دوستوت دوتراسی، بمنزله عنوان مختصر و خلاصه‌ای بر آنچه «عقیده‌شناسی» نامیده می‌شد، ظاهر و رایج شد. دوتراسی مدعی بود که ایدئولوژی با شناخت شناسی فیلسوفانی چون جان لاک و کندیاک مطابق و منطبق است. چه اینکه به زعم این فیلسوفان تمامی معرفت آدمی، معرفت به تصورات و ایده‌هاست. اما فی الواقع دوتراسی به



ملتهبانه به آزادی فردی، به همراه یک طرح فراگیر و همه جانبه حکومتی که برای مدت کوتاهی (۹۹ - ۱۷۹۵ م) تحت نظر هیئت مدیره<sup>۳</sup> به نظریه رسمی جمهوری فرانسه مبدل شد. ناپلئون، ابتدا، از دوستوت دوتراسی و همفکرانش حمایت و پشتیبانی نمود اما پس از چندی در برابر او موضع گرفت. ناپلئون تا بدانجا پیش رفت که در دسامبر ۱۸۱۲ م، ارتش فرانسه را به لحاظ شکستی که در برابر نفوذ ایدئولوژیهای مورد تحقیر و استخفاف خود خورد، مورد سرزنش قرار داد. لذا ایدئولوژی از همان آغاز، واژه‌ای بود با مضمونی برانگیزاننده و تحریک‌آفرین، اگرچه دوستوت دوتراسی آنرا بعنوان یک اصطلاح فنی و خشک و بی‌روح فرض کرده بود، دلبستگی و تعلق خاطر شدید دوتراسی به «عقیده‌شناسی» و نیز ارزش والای اخلاقی که او برای ایدئولوژی قائل بود، وی را بر آن داشت که واژه ایدئولوژی را واجد خصیصه ستایش‌آمیز و مطلوب بداند. از سوی دیگر، ناپلئون ایدئولوژی را بر عناصر نامطلوب و نیز بر احساسات بدگمانی و ظنین بودن به همه چیز، در یک انقلاب فکری، اطلاق نمود. از همین زمان بود که ایدئولوژی نقش دوگانه‌ای را ایفا نمود: هم ستایش‌آمیز و مطلوب بود و هم نامطلوب و قبیح و مطرود. و این امر نه تنها در فرانسه بلکه در آلمان، انگلستان، ایتالیا و همه زبانهای جهان که این واژه را وارد و ترجمه کردند، رخ داد.

**ماهیت ایدئولوژی جدید:** برخی از مورخین فلسفه، قرن نوزدهم را عصر ایدئولوژی نامیده‌اند نه از آن جهت که این واژه فی‌نفسه، در این قرن بطور گسترده بکار برده می‌شد بلکه بدلیل آنکه بسیاری از اندیشه‌های این دوران بواسطه وجهه‌ای که می‌توان امروزه آنرا ایدئولوژیک نامید، از افکار غالب و رایج در قرون پیشین ممتاز و متمایز می‌شوند. با این حال وقتی کسی از ایدئولوژی سخن می‌گوید، محدودیتی برای کاربرد مقبول و همگانی این لفظ وجود دارد. موضوع و متعلق ایدئولوژی امری بحث‌انگیز است و برخی از این مناقشات و مباحثات، لااقل ناشی از عدم توافق در تعریف و تحدید خود ایدئولوژی است. از ایدئولوژی به دو طریق عام و خاص می‌توان سخن گفت. ایدئولوژی به معنای عام عبارتست از هر نوع نظریه معطوف به عمل و هر نوع کوشش در گرایشات سیاسی که در زیر فروغ یک نظام تصورات و افکار، روشن شده است. بمعنای خاص، ایدئولوژی کاملاً

مختص و منحصر به تلقی اولیه‌ای است که در استعمال می‌کرد و می‌توان آنرا با پنج خصیصه کرد: ۱ - ایدئولوژی عبارتست از یک نظریه توضیحی در مورد تجارب بشری از جهان خارج ایدئولوژی، برنامه و طرحی برای یک سازمان اجتماعی - سیاسی است. ۳ - ایدئولوژی، طرح و برنامه را مستلزم نزاع و جدال می‌داند ایدئولوژی صرفاً از ترغیب و تشویق افرا نمی‌گیرد بلکه هوادارانش را به استخدام می‌آورد و اساساً نیازمند چیزی است که اصطلاحاً «تعهد» نامیده می‌شود. ۵ - اگرچه مخاطب ایدئولوژی توده‌های کلان است ولی می‌تواند نقش رهبری روشنفکران اختصاص دهد، در این مقاله، «ایدئولوژی» به معنای خاص و کلمه «ایدئولوژیک» بمعنای عام لفظ بکار برده می‌شود. بنابراین با توجه به خصوصیات پنجگانه می‌توان نظامهای ایدئولوژی را آنچنان متعدد و دانست که شامل پوزیتیویسم اگوست کنتی، کمون‌انواع دیگر سوسیالیسم، نازیسم، فاشیسم و خاصی از ملی‌گرایی (ناسیونالیسم) شود، همی تمامی این «ایسم»ها متعلق به قرن نوزدهم یا بیستم هستند، موهم این است که ایدئولوژیها عمری دراز عمر لفظ ایدئولوژی ندارند و همه آنها ضرورتاً و به عصری منتسب‌اند که اعتقادات دنیاگرایانه روزافزون جایگزین عقاید دینی سنتی شد.

**ایدئولوژی و مذهب:** بعضی از ایدئولوژی‌ها بگونه‌ای صحبت می‌شود که گویی به همان مقوم منطقی که مذاهب به آنها بستگی دارند، تعلق دارد. دین و هم ایدئولوژی بطور حتم، نظامات «مطابق جامع» بمعنی خاص‌اند. هر دو با سؤال از حقیقت نیز نوع رفتار و عملکرد سر و کار دارند. اما احتیاج تمایز و اختلافشان بیش از تشابه آنهاست. یک تفکر دینی در مورد واقعیت، در قالب واژه‌هایی می‌یابد که نظم قدسی و الهی دارند و بندرت به جز بدون توجه به آخرت، نظر می‌کند، بر خدای ایدئولوژی. ممکن است که دین آرمان یک جدل عاقلانه را در سر داشته باشد و یا آنرا بیان کنند نمی‌تواند یک طرح و برنامه عملی سیاسی داشته باشد تأکید دین بر ایمان و پرستش است. و دعوت و آن، توجه دادن به روحانیت و باطن، و غایت بازخرید و فدیة و تطهیر روح آدمی است.



حالیکه) ایدئولوژی با یک طبقه، یک ملت و یا یک گروه سخن می‌گوید. بعلاوه، برخی از ادیان، و حیانی‌اند و حال آنکه ایدئولوژی همواره معتقد است - و البته به اشتباه - که با عقل بتنهایی می‌توان زندگی کرد. شاید بتوان گفت که هم دین و هم ایدئولوژی هر دو، مستلزم نوعی «تعهد» هستند، اما اینکه این تعهد، خصوصیت منحصر بفرد ادیانی باشد که مؤمنین به آن ادیان با این تعهد زاده می‌شوند، مورد تردید است.

با اینهمه، در برخی از جنبشهای مذهبی، عناصر اولیه ایدئولوژیهای جهان جدید قابل رؤیت است. شهر فلورانس که در بسیاری از زمینه‌ها شاهد تکوین عصر تجدد بود، نخستین مسیحیت ایدئولوژیک را در خود پروراند. کوشش جیرولامو ساوونارولا<sup>۴</sup> که در پی تشکیل جامعه «جنبش پیرایشگران» بود، کیفیات و حالاتی داشت که آدمی را بیاد ایدئولوژیهای عصر جدید می‌انداخت؛ ساوونارولا بدنبال جامعه مسیحی که آدمیان عملاً بدنبال و جستجوی آنند، بود. او روش خود را تسلط حکومت از طریق توجه به توده مردم، معرفی می‌کرد. و لذا بهره‌گیری از نیروهای حکومت بمنظور کنترل اقتصاد و نیز زندگی شخصی و خصوصی شهروندان را مجاز می‌شمرد، این تعهد، یک روح مبارز و سلحشور را مفروض می‌گیرد: ساوونارولا از این مبارزه اینگونه صحبت می‌کند که: در عین نزاع و جدال بیرونی با فساد پاپ و فساد رسوم و عادات تجاری و نیز فساد اومانیسم عصر تجدد حیات فرهنگی (رنسانس)، نزاع و جدال درونی و باطنی نیز با آمال و امیال دنیوی و تمایلات نفسانی و جسمانی، لازم و ضروری است.

ساوونارولا در کوششی که برای ایدئولوژیک نمودن مسیحیت نمود، پیروان فراوانی یافت. کالون<sup>۵</sup> و نیز جماعات پیرایشگران ملهم از او بودند، در واقع، افکار او هم در نهضت اصلاح دینی و هم در مخالفتهایی که در برابر این نهضت ابراز می‌شد، تأثیر نمود. مسیحیت وقتی که جزمیت و عدم تساهل و تسامح بکار می‌برد و بر عقاید و تفاسیر معهود پافشاری می‌کند، به خودی خود، هرچه بیشتر به ایدئولوژی شبیه و نزدیک می‌شود.

ایدئولوژی در اندیشه سیاسی متقدم: نیکولا ماکیاولی، فیلسوف ایتالیایی سیاست، از منتقدین آتشین مزاج ساوونارولا بود اما علیرغم این اختلاف، درست مثل ساوونارولا، از ایدئولوگهای پیشرو عصر

وقتی مسیحیت، جزمیت و عدم تساهل و تسامح بکار می‌برد و بر عقاید و تفاسیر معهود پافشاری می‌کند، به خودی خود، هرچه بیشتر به ایدئولوژی نزدیک و

شبیه می‌شود

جدید به شمار می‌آید، مورخینی که از ماکیاولی صرفاً بعنوان یک فیلسوف ضد اخلاقی یاد می‌کنند، از وجهه او بعنوان کسی که دارای یک آرمان - آرمان جمهوریخواهی - بود غفلت می‌ورزند. روسو وقتی از کتاب «شهریار» ماکیاولی سخن می‌گفت از آن بعنوان «راهنما و دستورالعمل جمهوریخواهان» یاد می‌کرد. آرمان ماکیاولی آن بود که در ایتالیای عصر جدید، جمهوری آنجنان باشکوه و مقتدر، احیاء کند که در عصر روم باستان سابقه داشت. و به زعم او، این مراد تنها با انقلابی که قدرت فوق‌العاده‌ای در اراده برای هدم و هزم دشمنان داشته باشد برآمدنی است. ماکیاولی ابتدائاً ایدئولوژی را با ترس و وحشت (Terror) مرتبط و مقرون می‌دانست اما خود، بیش از اندازه یک عالم سیاست، نقش یک ایدئولوگ را ایفا کرد. انگلستان قرن هفدهم جایگاه و منزلت مهمی در تاریخ ایدئولوژی دارد. اگرچه ایدئولوژیهای کاملاً پخته و در معنای خاص در این قرن وجود نداشت، ولی با اینحال نظریه‌های سیاسی، درست مثل خود سیاست، ضبغه ایدئولوژیک گرفتند. تحرک وسیع و تندرو نیروهای انقلابی در سراسر قرن هفدهم نیازمند نظریه‌هایی برای توجیه عملکرد بنیادگرایانه‌شان بود. کتاب «دو رساله در حکومت»<sup>۶</sup> لاک نمونه بارزی است از آثار ادبی که حقوق انسان را در برابر مطلق‌گرایی توجیه می‌کردند این رشد و افزایش نظریات علمی در قرن هفدهم از سوی، و نیز گرایش روزافزون به نظام‌سازیهای سیاسی بر حسب اصول، از سوی دیگر، ظهور روش ایدئولوژیک را برجسته و آشکار



می‌ساخت. در مباحثات سیاسی، عموماً روش  
ایدئولوژیک با کاربرد وسیع مفاهیمی چون «حق» و  
«آزادی» همراه است.

## ایدئولوژی و فلسفه‌های اصالت‌تعینی

هگل و مارکس: توجه به این نکته حائز اهمیت  
است که اگرچه واژه ایدئولوژی به معنای خاصی که  
دو تراسی بکار می‌برد به عصر جدید نیز سرایت کرد،  
ولی در فلسفه‌های مارکس و هگل معنای جدیدی یافت  
و به نوعی تحقیر و تخفیف مبدل شد. در این فلسفه‌ها،  
ایدئولوژی مبدل به واژه‌ای شد که بر آنچه فیلسوفان  
«آگاهی کاذب» می‌نامیدند دلالت داشت. هگل می‌گفت  
که انسانها ابزار تاریخ‌اند و نقش‌ها و وظایفی را که از  
سوی نیروهای مجهول و مرموز به آنها احاله شده  
است، ایفا می‌کنند و معنا و مقاد حقیقی تاریخ از این  
انسانها مخفی و مستور مانده است. تنها از فیلسوف  
است که می‌توان انتظار شناخت امور، آنچنانکه واقعاً  
هستند، را داشت. این تعهد هگل در تفسیر واقعیت و  
آشتی دادن جهان، (از خود بیگانه) با خود، از سوی  
منتقدین بعنوان کوششی برای تمهید یک ایدئولوژی که  
در آن اگرچه افراد انسانی در واقع آدمی‌اند که عمل و  
فعلشان توسط نیروهای خارجی متعین می‌شود، ولی  
سعی اندکی نیز در تغییر یا بهبود رسوم و هنجارهای  
سیاسی شده است، مورد اعتراض قرار گرفت. این  
نقادی از آن مارکس است و استدلالی است که او در  
کتاب «ایدئولوژی آلمانی» و سایر آثار متقدم خود آنرا  
بسط داده است. به این معنی، ایدئولوژی مجموعه‌ای  
از اعتقادات است که مردم با آنها خود را فریب  
می‌دهند. و نظریه‌ای حاکی از اموری است که انسانها به  
تفکر در مورد آنها بعنوان اموری غیرواقعی و مخالف با  
واقعیت سوق داده می‌شوند. ایدئولوژی، آگاهی کاذب  
است.

اما مارکس در کاربرد ایدئولوژی، همیشه به یک  
نحو عمل نکرد. چرا که او گاهی این واژه را با  
استخفاف و تحقیر بکار نمی‌برد و برخی از ارجاعات  
و استناداتش به ایدئولوژی آشکارا امکان حقیقی و  
صادق بودن ایدئولوژی را می‌رساند. مارکسیست‌های  
قرن نوزدهم و بیستم که معنای اهانت آلود ایدئولوژی  
را طرد و ترک کرده‌اند، از خود مارکسیسم بعنوان یک  
ایدئولوژی سخن می‌گویند. حتی در کشورهای

کمونیستی، نهادها و مؤسسات ایدئولوژیک مقرر شده  
است و از برخی فیلسوفان، مثل ایدئولوگها یاد می‌شود  
مارکسیسم نمونه عالی ایدئولوژی است.

جامعه‌شناسی علم: استعمال واژه ایدئولوژی به  
مانند اهانت آلود آگاهی کاذب، نه تنها در مارکس  
بلکه در دیگر نمایندگان دانشی که جامعه‌شناسی علم  
خوانده می‌شود از جمله ماکس وبر و کارل مانهایم  
دیگران، نیز دیده می‌شود. مغدودی از این متفکرین  
کاربرد کاملاً ثابت و واحدی از ایدئولوژی داشته‌اند  
اما ویژگی بارز اینان در فهم ایدئولوژی، روش خاصی  
است که در ارزیابی ایدئولوژیها دارند، که برحسب این  
روش، ایدئولوژی به دیدگاه یا روایتی از علایق و  
تمایلات خاص اطلاق می‌شود. اینان در تسمیه  
نظامات فکری به ایدئولوژی، از ایدئولوژی بعنوان  
مجموعه عقایدی که ضدق و حقیقت آنها نامعلوم است  
یاد می‌کنند و وظیفه تحقیقات جامعه‌شناسی را -  
همانطور که مانهایم می‌گفت - کشف و فهم «شرایط  
زیستی پدید آورنده ایدئولوژیها» می‌دانند.

از این دیدگاه، فی‌المثل، علم‌الاقتصاد آدام  
اسمیت، یک نظام مستقل فکری نیست و بر حسب  
حقیقت و صدق، ثبات و استحکام، و وضوحش  
ارزیابی نمی‌گردد بلکه به آن به چشم روایتی از علایق و  
تمایلات بورژوازی و بعنوان بخشی از ایدئولوژی  
سرمایه‌داری (کاپیتالیزم) نظر می‌شود.

جامعه‌شناسی علم در جدیدترین شکل، در صدد  
است تا از روانشناسی فرویدی برای ادعاهای خود  
تأیید و تقویتی بیاورد و این مطلب را اثبات کند که  
ایدئولوژی، عقلانی سازی ناآگاهانه علایق و تمایلات  
طبقه‌ای است. (جامعه‌شناسی علم بطور قابل  
ملاحظه‌ای مفاهیم «عقلانیت»، و «ناآگاه» را از  
روانشناسی فرویدی اخذ و اقتباس نموده است).  
جامعه‌شناسان با تجدیدنظر، به تنقیح آرائشان مشعر  
بر وجود عنصری غیرعلمی که به یک اتهام بی‌مورد  
شبهه است، قادر شده‌اند. اینان دیگر آدام اسمیت را  
بعنوان کسی که عالمانه و عامدانه، هنجارهای بورژوازی  
را مورد دفاع قرار می‌داد مورد طعن قرار نمی‌دهند بلکه  
او را اینک صرفاً کسی که ناآگاهانه و غافلانه از  
سرمایه‌داری حمایت می‌کرد می‌دانند. در عین حال  
همین جامعه‌شناسان علم بیان داشته‌اند که روانشناسی  
فرویدی، در ایدئولوژی بودن، دست کمی از علم  
الاقتصاد آدام اسمیت ندارد، چرا که روش فروید در



روانکاوای اساساً، فن تعدیل نفوس سرکش و مستمر  
بمنظور انطباق با اقتضائات و خواستهای جوامع  
بورژوازی است.

منتقدین جامعه‌شناسی علم ادعا کرده‌اند که اگر همه  
نلسفه‌ها ایدئولوژی است، پس خود جامعه‌شناسی علم  
بیز می‌بایست یک ایدئولوژی شبیه همه نظامات فکری  
باشد و لذا عاری از اعتبار و اصالت مستقل خواهد شد.  
نیز ادعا کرده‌اند که اگر همه حقایق ظاهری، محفوف و  
ملبس به تعقل بر حسب علایق و گرایشات باشند، پس  
جامعه‌شناسی علم نیز نمی‌تواند حقیقی و صادق باشد.  
اگرچه ویر و مانهایم مایه الهام بسیاری از  
جامعه‌شناسان علم بوده‌اند، ولی نوشته‌های خود این  
دو از این نقادها عاری است. هم ویر و هم مانهایم  
واژه ایدئولوژی را به طرق مختلف و در مواضع  
متفاوت بکار برده‌اند. «ویر» بر این نظریه مارکس که  
همه نظامات فکری محصول مناسبات و ساختارهای  
اقتصادی است خرده گرفت و اثبات کرد که درست بر  
عکس، برخی از ساختارهای اقتصادی محصول  
نظامات فکری‌اند (چنانکه فی‌المثل پروتستانیزم بود  
که سرمایه‌داری را پدید آورد و نه سرمایه‌داری،  
پروتستانیزم را). از سوی دیگر مانهایم سعی در  
سامان بخشی و اصلاح ماهرانه نظریه مارکس مبنی بر  
اینکه ایدئولوژی محصول ساختارهای اجتماعی  
است، داشت. ولی البته تحلیل مانهایم با این  
نظریه‌اش که کلمه ایدئولوژی مختص نظامات فکری  
است که کم و بیش محافظه‌کارند و نیز کلمه جامعه  
آرمانی (اتوپیا) خاص نظاماتی‌اند که ماهیت انقلابی  
دارند، پس پیچیده و مبهم شده است مانهایم خود نیز  
به تعریف مقید و مشروط از ایدئولوژی، حتی در کتاب  
ایدئولوژی و اتوپیا اعتقاد نداشت.

از سوی دیگر مانهایم از لوازم این نظریه که همه  
نظامات فکری پایگاه طبقاتی دارند، کاملاً و بخوبی  
آگاه است. برای خروج از این قیاس ذوحدین، او به  
امکان یک طبقه بی طبقه روشنفکران معتقد بود! این  
روشنفکران بدلیل استقلالشان از هرگونه نسبت و پیوند  
و علقه طبقاتی، قابلیت و توانایی تفکر مستقل را دارند.  
چنین گروه مستقلی، امید است که علم فارغ از تأثیرات  
ایدئولوژی را تحصیل کند. البته این رؤیای عقول  
متعالی‌نخبگان که حتی از اسطوره‌ها نیز فراتر می‌رود،  
مانهایم را - لااقل به نظر برخی از خوانندگان - بیش از  
آنکه به مارکس شبیه باشد به افلاطون نزدیک می‌کند و

شکوک و تردیدهای جدیدی را در مورد علم بودن  
جامعه‌شناسی علم در می‌اندازد و طرح می‌کند.

سیاست ایدئولوژیک و سیاست مدنی  
(غیر ایدئولوژیک)

فرضیه مانهایم که روشنفکران بعنوان یک طبقه  
قادرند ورای ایدئولوژی عمل کنند، دیدگاه وارونه شده  
ناپلئون است که ایدئولوژی را وظیفه و کارکرد  
روشنفکران می‌دانست. دیدگاه ناپلئون به هیچ وجه  
کهنه نشده است. برخی از منتقدین جدید ایدئولوژی،  
در صدد دفاع از مفهوم سیاست بعنوان فعالیت  
عملی‌اند و از سیاست به این معنی در برابر  
نظریه پردازان پرحرارت و پرشور ایدئولوگ، دفاع  
می‌نمایند. البته اینجا اختلافی در کاربرد زبانی واژه  
دیده می‌شود. در حالیکه مانهایم از ایدئولوژی، معنای  
فنی و اصطلاحی و خاص آنرا که به جامعه‌شناسی علم  
متعلق است، مراد می‌کند، این منتقدین ایدئولوژی را به  
معنای معمولی و عام آن که در سطور نخستین این مقاله  
طرح شد استعمال می‌کنند. برخی از عالمان سیاست،  
رشد ایدئولوژی را بمنزله خطری برای وجود دائمی و  
همیشگی اساس سیاست میدانند و اظهار داشته‌اند که  
یک جامعه غیر ایدئولوژیک (مدنی) جامعه‌ای است  
شامل تعدد و تکثر افراد و گروهها که هریک علایق و  
اهداف خاص خویش را دارند. لذا تنوع و تعدد اهداف  
و غایات، ویژگی بارز جوامع مدنی است. و اگرچه یک  
جامعه مدنی می‌بایست واجد شهروندان وفادار و  
فداکار باشد، ولی این وفاداری و فداکاری - بر اساس  
نظریه این نظریه‌پردازان - بیش از آنکه برانگیخته از  
احساسات و عواطف باشد، غریزی و فطری و جبلی  
است. همچنین، یک جامعه مدنی نیازمند ملاک روشنی  
برای انتساب همگانی شهروندان به آن جامعه و  
ارزشهای اخلاقی آن جامعه است ولی این ملاک، بطور  
مناسب، صرفاً بکار عادات و سنن و رسوم می‌آید نه  
برای تطبیق و انطباق با عقاید معین و مشخص کلیشه  
شده.

ویژگی دیگر جامعه شهری، رأفت و عطوفت و  
مهربانی است و ابراز تسامح مشفقانه در تنوع و  
اختلاف آراء شهروندان. چنانکه واضح است  
ایدئولوژی، بحال چنین جامعه‌ای مضر و خطرناک  
است چرا که ایدئولوگها نوعاً جامعه را واجد یک  
تهدیدی که اهداف خاصی را دنبال می‌کند، می‌دانند و



نیل و وصول به این اهداف را یک تعهد غالب اجتماعی به شمار می آورند. مضافاً اینکه ایدئولوژی شامل وفاداری و فداکاری غریزی و جبلی نیست بلکه سعی در تشدید و تقویت ایثارها و فداکاریهای پرشور و غیورانه دارد. گفته شده است که ایدئولوگها، ماهیت حقیقی جامعه مدنی را با کوششی که در بازسازی آن جامعه بر مبنای نوع کاملاً متفاوتی از جامعه یعنی یک فرقه مذهبی یا یک قشر مبارز انجام می دهند، زشت و مشوه جلوه می دهند.

ایدئولوژی، اصالت عقل، اصالت احساس: همانطور که برخی از متفکرین، بر نسبت میان ایدئولوژی و اشکال و صور متنوع احساسات پرشور دینی تأکید می ورزند، عده ای دیگر بر ارتباط ایدئولوژی و آنچه عقلانیت خوانده می شود تأکید می کنند. حتی بر کوشش در فهم علم سیاست بر حسب افکار و تصورات انتزاعی و مجرد بجای تجارب مأنوس زندگی تأکید می کنند. برخی از نظریه پردازان، همنوا با ناپلئون، نسبت به کسانی که می پندارند چون کتب متعددی در این زمینه مطالعه کرده اند پس عالم سیاست اند، ظنین و بدگمان اند. اینان را عقیده بر آن است که علم سیاست را می بایست با تلمذ و تعلم در نفس سیاست (و حیات سیاسی) آموخت. این متفکران نظریه سیاسی لاک را پذیرفته اند اما ارزش و اعتبار آنرا ناشی از این امر می دانند که از تجربه بر آمده است. میشل آکشوت یکی از همین اندیشمندان است که نظریه سیاسی لاک را خلاصه و گزیده و عصاره تلقی سنتی انگلیسی ها از مقوله آزادی، توصیف کرده است و اظهار داشته است که این تلقی وقتی از بین می رود و ریشه کن می شود که مبدل به یک نظریه اصالت عقلی و یا یک انتزاع فلسفی مثل حقوق بشر، شود. کما اینکه در فرانسه پس از انقلاب، چنین نظرات اصالت عقلی و انتزاعات فلسفی وجود داشت اما بندرت بطور عملی به آن عمل می شد و از آن بهره برداری می گردید.

در حالیکه آکشوت، ایدئولوژی را صورتی از اصالت عقل تلقی می کرد، ادوارد شیلز آمریکایی ایدئولوژی را بیش از هر چیز محصول و برآمده از رومانیتیزم افراطی می شمرد. استدلال او این بود که رومانیتیزم، ایدئولوژی را و سیاستهای ایدئولوژیک را با آرمانگرایی خود و نیز با طرد و تحقیر کردن واقعیت، تغذیه می نماید. نیز از آنجا که رومانیتیزم، صلح و سازشی را که نتیجه اعتدال و میانه روی در سیاست

هیچ یک از ایدئولوژیها  
صریحاً حامی و مدافع  
تندروی نیستند اما این  
تندروی هم در عملگرایی  
آنها و هم در ترویج شان از  
عمل مبارزه جویانه، بعنوان  
یک ویژگی بارز دیده  
می شود.

است بوجود می آورد، ایدئولوژی را فربه و استوار می سازد. آکشوت اظهار می دارد که چون سیاست مدنی هم مستلزم صلح و سازش است و هم مستلزم تدبیر و درایت، و نیز از سوی دیگر نیازمند خویشتن داریهای عاقلانه و توجهات مسئولانه نیز هست، لذا بارومانیتیزم مخالف و ناسازگار است. اما شیلز اعتقاد دارد که روح رومانیتیک طبعاً به سمت سیاست ایدئولوژیک متمایل است.

ایدئولوژی و ترس و وحشت: خصیصه «اطلاق و جامعیت» ایدئولوژی و نیز توفندگی و افراط گرایی آن از سوی منتقدین زیادی مورد تحلیل واقع شده است که از این میان، فیلسوف و نویسنده فرانسوی آلبرت کامیوس، و نیز فیلسوف اطریشی الاصل انگلیسی، کارل پوپر، شایسته توجه خاص اند. کامیوس بعنوان اگزیستانسیالیستی که به نظریه «پوچ بودن هستی» متعهد و ملتزم است، به یک اثبات و ایجاب شخصی از شایستگی انسان که مجبور است ارزشها را در رفتار و در سیر عملی زندگی، بفهمد و بشناسد، اعتقاد دارد. او که یک الجزایری الاصل است، توجهش در برابر سنت قدری پیرایشگران آلمانی که «شمالی» خوانده می شوند، به سنت میانه رو و معتدل و شور و حرارت مدیترانه ای ها، جلب می شود. کامیوس در اثر خود (یاغی) اظهار می دارد که یاغی حقیقی کسی نیست که به صحت و درستی ایدئولوژیهای انقلابی معتقد است بلکه کسی است که می تواند به ظلم و بیداد، «نه»



بگوید. کامیوس اظهار می داشت که عصیانگر حقیقی، یک سیاست اصلاحی را مثل سندیکا‌های جدید سوسیالیستی بر روشها و سیاستهای توتالیتری مارکسیسم یا دیگر جنبشهای مشابه ترجیح می دهد. تند و پرشوری نظام ضد ایدئولوژی بنظر کامیوس تماماً و بکلی بیجا و بیمورد و بنا حق است. کامیوس بواسطه تنفر غیظ آلودش، معتقد است که ظهور ایدئولوژی در جهان جدید، بر آلام و رنجهای بشری بطور هنگفتی افزوده است، اگرچه می گفت که قصد و غرض بیشتر ایدئولوژیها کاهش رنجهای آدمی است. بنظر او غایات و اهداف خیر، مجوزی برای بهره گیری از وسائل و ابزار نامطلوب نیست.

کارل پوپر بر نظریه «مهندسی تدریجی اجتماع» (اصلاح) که کامیوس ابداع کرده بود، تأییدیه و دفاعیه مشابهی اقامه کرد. پوپر عقیده داشت که ایدئولوژی بر یک خطای منطقی مبتنی است و آن خطا این است که خواسته اند تاریخ را قابل انتقال و قابل تبدیل به علم بدانند. او در کتاب منطق اکتشاف علمی اظهار می دارد که روش حقیقی علم، مشاهده - فرضیه - اثبات نیست بلکه حدس و آزمون است که در آن، مفهوم «ابطال» نقش قاطع و تعیین کننده ای دارد. مراد پوپر از ابطال در علم این است که در علوم، یک روند جاری و سیال از آزمایش و خطا وجود دارد. حدسها به محک آزمون نهاده می شوند و از آنها، آن دسته که ابطال نمی شوند، موقتاً مورد پذیرش واقع می شوند. لذا هیچ معرفت قطعی وجود ندارد مگر همان معرفت موقت که البته دائماً در معرض تصحیح قرار می گیرد، پوپر در تعهد ایدئولوژی، کوششی برای پی جویی از تیقن و قطعیت در تاریخ می بیند. کوششی در خلق پیشگویی هایی بر اساس الگوهای از آنچه که بعنوان مفروضات علمی، مسلم انگاشته شده است. بنظر پوپر، ایدئولوگها از آنجا که درک ناصوابی از ماهیت علم دارند، تنها می توانند پیشگویی پیامبرانه کنند که این پیامبر مآبی آنان نیز به هیچ روی، اعتبار علمی ندارد، اگرچه پوپر به مفهوم رهیافت علمی به سیاست و اخلاق، روی خوش نشان می دهد، اما به اهمیت آزمون و خطا در علم که عالم را به جستجوی صور مشابه «احکام سلبی» در جاهای دیگر وادار می کند، کاملاً واقف است.

هیچیک از ایدئولوژیها صریحاً حامی و مدافع تندروری نیستند اما این تندروری هم در عملگرایی آنها و هم در ترویجشان از عمل مبارزه جویانه، بعنوان یک

ویژگی بارز دیده می شود. برخی از اندیشمندان نشان داده اند که شیوه نگارش و سبک نوشتاری بسیاری از ایدئولوگها، سبک و شیوه ای عاری از لطافت و بشدت حماسی و جنگجویانه است که عادتاً واژه هایی چون نزاع و جدال، مقاومت، پیروزی، سیطره و غلبه و... را زیاد بکار می برند. ادبیات ایدئولوژی سرشار و مشحون از القانات نظامی و حماسی است. با چنین دیدگاهی، پایبندی به یک ایدئولوژی به نوعی سربازگیری مبدل می شود بگونه ای که هواداران ایدئولوژی را به یک چریک و یک جنگجو و مبارز تبدیل می کند.

در سالهای پس از جنگ جهانی دوم، برخی از نویسندگان ایدئولوژیک از صرف استعمال زبان حماسی فراتر رفتند و تمایلات تندروانه خود را صریحاً و بی پرده اظهار نمودند. این ستایش و تمجید از تندروری امر تازه ای نبود. برای مثال جورج سورل<sup>۱</sup>، فیلسوف فرانسوی سیاست، پیش از جنگ جهانی اول در کتاب خود «تأملاتی در باب تندروری» اینگونه عمل کرده بود. سورل عموماً بیش از آنکه یک سوسیالیست تلقی شود یک فاشیست بشمار می رود. او واژه تندروری را بنحو خاصی استعمال می کرد. مراد سورل از تندروری، بمب گذاری یا آتش زدن ابنیه و عمارات نبود بلکه او تندروری را به معنای شور و هیجان و التهاب، بکار می برد.

تندروری، مدافعین و حامیان فصیح و بلندآوازه ای از میان نویسندگان مبارز سیاهپوست در دهه ۱۹۶۰ پیدا کرد که بطور مشخص باید از متفکر مارتینیکی فرانتس فانون نام برد. بعلاوه، برخی از آثار ادبی ژان پل سارتر<sup>۲</sup>، فیلسوف فرانسوی، حول این موضوع می گردد که در عالم سیاست همواره «دستهای آلوده» ای وجود داشته است و نیز اینکه انسانهای ملقب و مسئی به بورژوا، بواسطه احترازهایشان از جنگ و خونریزی نمی توانند بنحو مفیدی بمنزله یک عنصر انقلابی عمل کنند. تعلق خاطری که سارتر به آرمان انقلاب داشت، تمایلات تندروانه او را هرچه که پیرتر و مسن تر می شد، می افزود و حتی آثار متأخرش حاکی از این امر است که تندروری فی نفسه می تواند امر مطلوب و پذیرفتنی باشد. در تعلق خاطری که سارتر به موضوع ایدئولوژی داشت باید به این نکته توجه کرد که او بعضاً این واژه را به نحو خاصی که مختص خود اوست بکار می برد. در کتاب «نقد عقل بقیه در صفحه ۱۵۳



# ایدئولوژی و تغییر اجتماعی از دیدگاه معلم شهید دکتر علی شریعتی

احسان هوشمند

تحولات و تصادماتی که با حوادث داشته و رنگهایی که گرفته و سرزمینهایی که رفته و آنچه را از دست داده یا بدست آورده است؟ (۳) آنچه اکنون ضروری می‌نمایاند بررسی همه جانبه و ذو ابعاد از شخصیت، اندیشه و حیات دکتر شریعتی با دیدی کاملاً علمی است (البته در کنار بررسی تاریخ و شرایط آن روز ایران و جهان؛ این تحقیق باید کاری جامعه‌شناسانه و معرفت‌شناسانه و در عین حال سرگذشت پژوهانه باشد تا بتوان دکتر را عمیق‌تر به جامعه و جوانان این مرز و بوم معرفی نمود).

مطالبی که حضور شما عرضه می‌گردد تلاشی است در شناخت جنبه‌هایی از اندیشه متفکر برجسته معلم شهید دکتر علی شریعتی؛ جنبه‌هایی که تا به حال بدان کمتر پرداخته شده است؛ این مطالب در چند مبحث قرار گرفته که جمع‌بندی آنها بیانگر دستگاه فکری و جامعه‌شناختی دکتر در زمینه «ایدئولوژی و تغییرات اجتماعی» با تکیه خاص روی «ایران و اسلام» است.

- ابتدا چند اصل بینشی و روشی (انگارش‌ها - اصول موضوعه)

- سپس چارچوب نظری و مباحث تئوریک در زمینه تغییرات اجتماعی.

والذین هاجروا فی سبیل... قتلوا او ماتوا لیسرز  
قنهم... رزقاً حسناً و ان... لهو خیرالرازقین  
بجای بومه بگو زخم دیگرم بزنند  
که این قبیله چنین پاس قلب محرم داشت  
اسلام در همه ابعاد گوناگون روح انسانی، انسان  
بزرگ ساخته است و خانواده عظیم بشری، بسیاری از  
شخصیت‌های برجسته خویش را مرهون آن میدانند. (۱)  
و به حق دکتر شریعتی یکی از آنان است. دکتر مردی  
است با یک روح و چندین بعد. مرد دین و دنیا، ایمان  
و دانش، عقل و احساس، فلسفه و ادب، عرفان و  
سیاست، خدا و مردم، پرستش و جهاد، عقیده و  
فرهنگ، مرد دیروز و امروز... پیداست که شناخت  
وی تا چه حد برای ما ضروری و حیاتی است. بدیهی  
است شناختن مردانی مانند سیدجمال‌الدین  
اسدآبادی، اقبال لاهوری و دکتر شریعتی شناختن یک  
شخصیت فردی نیست، شناختن یک مکتب و  
شناختن یک ایدئولوژی است. (۲)

«برای شناخت یک فرد، شناخت «اندیشه» و  
«حیات» وی اولین و مهمترین قدم است. چگونه  
می‌توان مدعی بود که انسانی را عیناً در حالی که  
نه از اندیشه او آگاهی دقیق داریم و نه از شرح حال و