

دوفصلنامه علمی - پژوهشی «پژوهش سیاست نظری»

شماره بیستم، پاییز و زمستان ۱۳۹۵: ۱-۳۰

تاریخ دریافت: ۱۳۸۹/۱۲/۲۲

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۴/۱۱/۲۵

## علی شریعتی، رنسانس اسلامی و رهایی از انحطاط

امیر روشن\*

محسن شفیعی سیف‌آبادی\*\*

### چکیده

از زمان رویارویی ایرانیان با غرب و پی بردن به انحطاط خود، مسئله «کیستی ما» دغدغه اصلی روشن‌فکران ایرانی شد. پس از این، سؤال‌هایی از قبیل اینکه ما «که هستیم؟» و «چگونه باید باشیم؟» مطرح شد. برای پاسخ به سؤال‌های یادشده، شریعتی در مقام اندیشمندی ایرانی با دغدغه‌های اسلامی، سعی در تدوین راه‌حلی برای رهایی از انحطاط و سوق یافتن به سمت پیشرفت دارد. به زعم وی، سرمایه‌داری، امپریالیسم و مذاهب انحرافی و ذهن‌گرایی، عوامل اصلی انحطاط ایران و جهان اسلام است و تنها با بازگشت به خویش‌تن و شکل‌گیری یک رنسانس و نوزایی اسلامی است که می‌توان به پیشرفت و کمال رسید. در همین راستا هدف اصلی در این مقاله، تحلیلی از مقوله رنسانس اسلامی و رهایی از انحطاط در آرای شریعتی است.

**واژه‌های کلیدی:** شریعتی، انحطاط، رهایی، بازگشت به خویش‌تن و رنسانس اسلامی.

amirroshan41@yahoo.com

sh.mohsen178@gmail.com

\* نویسنده مسئول: استادیار گروه علوم سیاسی، دانشگاه یزد

\*\* دانشجوی کارشناسی ارشد علوم سیاسی، دانشگاه یزد

## مقدمه

جریان تحول اندیشه سیاسی، اجتماعی و دینی معاصر ایران، پس از برخورد با غرب و به دنبال آن، نمود یافتن چالش‌های بنیادین آغاز شد. از این‌رو به تدریج این سؤال‌ها مطرح شد که چرا کشورهای اسلامی و ایران عقب مانده‌اند؟ یا چرا این کشورها، توان نظامی و اقتصادی کافی برای مواجهه با دخالت‌های بیگانگان را ندارند؟ چه شد که مسلمانان با سابقه تمدنی درخشان، این‌چنین ضعیف شده و استقلال سیاسی خود را از دست داده‌اند. به دنبال طرح این سؤال‌ها و مشاهده معضلات، سؤال «چه باید کرد تا از این وضعیت انحطاطی و عقب‌ماندگی‌رهای یابیم؟» مطرح شد. نظریه‌پردازان غربی نیز با تقسیم‌بندی ملل به دو گونه مدرن و سنتی و یا بومی و متمدن، به طرح این سؤال‌ها در ذهن روشن‌فکران دامن زدند. آنها با طرح اینکه تجدید پدیده‌های عقلانی و جهان‌شمول است، روشن‌فکران ایران را به نوعی بر سر یک دوراهی قرار دادند که طی آن، ناگزیر به انتخاب یکی بودند؛ یا سنتی و بومی عقب‌مانده بمانند، یا با پذیرش ارزش‌های غربی و گام نهادن در مسیر آنها، از این وضعیت‌رهای یافته و پیشرفته و متمدن شوند.

«علی شریعتی» به عنوان یکی از شاخص‌ترین چهره‌های جریان اصلاح دینی در ایران، با این تحلیل که هر تغییری در جوامعی که شاخصه مذهبی دارند، نخست با تحول در اندیشه دینی آغاز می‌شود، بازسازی اندیشه دینی را وظیفه خود دانست و در این راستا مقوله پیشرفت و توسعه جامعه را مطرح کرد.

با توجه به نوع نگرش این اندیشمند اسلامی، این سؤال مطرح است که «از نظر شریعتی، مسلمانان و ایرانیان چه باید بکنند تا از انحطاط‌رهای یافته و به توسعه برسند؟» در پاسخ به این سؤال، فرضیه ذیل جهت آزمون ارائه می‌شود:

«از منظر شریعتی، راه‌رهای از انحطاط و رسیدن به توسعه، بازگشت به خویشتن و

رنسانس اسلامی است.»

در این راستا، هدف اصلی در این مقاله آن است تا ابتدا به ساکن، به گونه‌ای اجمالی منشأ انحطاط مسلمانان و ایرانیان را در آرای شریعتی بررسی کنیم و در گام بعد، چگونگی رنسانس اسلامی و‌رهای از انحطاط را از درون آرای وی استخراج نماییم.

## منشأ انحطاط در آرای علی شریعتی

به طور کلی اندیشمندان عرصه اجتماع و سیاست، قبل از ارائه راه حل برای مشکلات سیاسی - اجتماعی، برآنند تا در گام اول علت و منشأ نارسایی‌ها را شناسایی کنند. شریعتی نیز قبل از بحث در ارتباط با چگونگی پیشرفت و ارائه راه حل، در باب درمان عقب‌ماندگی جوامع اسلامی، منشأ انحطاط و علل آن را واکاوی می‌نماید. در همین راستا علل انحطاط مسلمانان و ایرانیان را در دو حوزه عوامل داخلی و خارجی به شرح زیر بررسی می‌کند.

### عوامل خارجی

#### الف) سرمایه‌داری

به باور شریعتی، نظام سرمایه‌داری از راه‌های مختلف می‌کوشد انسان‌های یک‌شکل در قالب «حیوان مصرف‌کننده» درست نماید. یعنی «چون کالاهای اضافی تولید می‌کند و این تولید به قدری تصاعدی است که از بازار داخلی تجاوز می‌کند، ناچار همه انسان‌ها، مصرف‌کننده یک کالای واحد می‌شوند. پس باید همه انسان‌ها در قالب‌های ذوقی واحدی درآیند» (شریعتی، ۱۳۶۷: ۲۳۶). نتیجه این وضع، شکل‌گیری «شعور کاذب» و در نهایت «الیناسیون»<sup>۱</sup> است؛ زیرا در چنین نظامی، مردم حق انتخاب یا فرصتی ندارند که درباره نظام تولیدی که در آن کار می‌کنند بیندیشند.

#### ب) امپریالیسم فرهنگی و اقتصادی

در نگاه شریعتی، استعمار سرمایه‌داری در اصل یک تجاوز اقتصادی است که با تجاوز نظامی، فرهنگی و سیاسی یک مجموعه را می‌سازد و هدف اصلی، استثمار انسان‌ها و غارت ثروت‌های طبیعی است. به باور شریعتی، نظام استعماری امروزه با کمک نیروی نظام‌های اقتصادی، فرهنگی و نظامی خود تنها دو راه همکاری کردن یا نابود شدن را پیش پای استعمارزده باقی می‌گذارد (همان، بی تا ب: ۱۷۶-۱۷۷).

---

1. Alienation

### عوامل داخلی

#### الف) الیناسیون مذهبی و انحطاط مسلمانان

شریعتی، مذهب انحرافی و انحراف تفکر مذهبی، رهبانیت و صوفیگری را از عوامل «الینه» کننده انسان می‌داند؛ زیرا آنها اساسی‌ترین ابعاد فطری و غریزی انسان طبیعی و واقعی را انکار می‌کنند یا می‌کوشند تا آن را درهم بریزند و آنگاه انسانی که این ابعاد و اعضای روحی را ندارد، دیگر خودش نیست (شریعتی، ۱۳۶۸: ۱۹۹).

#### ب) ذهن‌گرایی

شریعتی مانند اقبال (لاهوری، بی‌تا: ۶) و مهدی بازرگان (بازرگان، ۱۳۳۴: ۸۸-۸۹)، آشنایی مسلمانان با افکار فلسفی یونان را مسبب انحراف از توحید می‌داند که موجب تفکیک روح از ماده و دنیا از آخرت شد. بدین معنا که ماده در عالم روح و ماوراءالطبیعه انسان هیچ دخالتی ندارد و از طریق همین روح و معنا می‌توان به خدا دست یافت. از این پس بینش واقع‌گرا و توجه به طبیعت و تاریخ از مسلمانان دور شد و ذهن‌گرایی و مجرداندیشی در محافل علمی حاکم شد. همین امر باعث شد مسلمانان از دنیا و آنچه پیرامونشان می‌گذشت، غافل شوند (شریعتی، ۱۳۵۹: ۱۳۶۲-۱۳۶۳).

#### ج) آخرت‌گرایی منحط

عامل دیگر انحطاط، «آخرت‌گرایی منحط» است که از فکر کردن درباره دنیا و آنچه این دنیایی است می‌گریزد و بیشتر درباره مرگ، ذهنیات و ماورای محسوسات صحبت می‌کند. در چارچوب این نوع تفکر، اسلام موافق زهد و مخالف و مغایر زندگی مادی شد و فقر و انحطاط بر جامعه مسلمانان حاکم شد (همان، ۱۳۶۷: ۱۰۹).

### شریعتی و چگونگی رهایی از انحطاط

بررسی آرای شریعتی گویای این است که وی پس از بررسی سرچشمه‌های انحطاط مسلمانان و نشان دادن محورهای این نارسایی‌ها، بر آن است تا در راستای درمان این معضل، محوریت رنسانس اسلامی و راه‌حل رهایی از انحطاط را نشان دهد. بر همین اساس او به این مسئله می‌اندیشد که چگونه می‌توان به جامعه کمک کرد تا در عین

اینکه شخصیت فرهنگی خویش را حفظ کند، تغییر یافته و به وضع مطلوب برسد؟ از اینرو ابتدا و پیش از طرح رنسانس اسلامی به مسئله بازگشت به خویشتن می‌پردازد.

### الف) بازگشت به خویشتن

شریعتی معتقد است که جوامع اسلامی در دوره انتقال، تصویری از آینده خود ندارند و هنوز نتوانسته‌اند از الیناسیون فرهنگی رهایی یابند. آنها نمی‌توانند به این سؤال که «چه می‌خواهند؟» و «چه باید کرد؟» جواب درست و صحیح بدهند. از نظر وی، ملتی می‌تواند از این حالت بحران و عقب‌ماندگی و انحطاط بیرون بیاید که شایستگی این را بیابد که از نظر فرهنگی آگاه شود و خودآگاهی تاریخی کسب کند و بتواند مواد و مصالح فرهنگی در حال رکود و انحطاط معنوی خویش را به عناصر پویا و خلاق و سازنده تبدیل کند. وی اساس را بر این می‌گذارد که باید از لحاظ اندیشه و خودآگاهی و شخصیت، از غرب مستقل شویم تا بتوانیم از لحاظ صنعتی و اقتصادی نیز دارای استقلال شویم. با وجود این، این سؤال باقی می‌ماند که اگر قرار است از وضع انحطاطی رهایی یابیم و استقلال معنوی خویش را به دست آوریم، چه کار باید بکنیم؟

شریعتی پاسخ می‌دهد که چون ارتباط این جوامع، با سنت‌ها و گذشته قطع شده است، دچار بحران‌های اجتماعی و از خود بیگانگی شده‌اند. از طرف دیگر غرب، استقلال و شخصیت ملی و مذهبی شرقی‌ها را سلب کرده و آنها را از بهره‌برداری ذخایر عظیم فکری و فرهنگی خویش محروم نموده است. در نتیجه برای رهایی از این وضع، مقوله «بازگشت به خویش» را مطرح می‌کند (شریعتی، بی‌تاب: ۲۱). اما این سؤالات باقی می‌ماند که گزینه مطلوب پیش روی ما برای بازگشت به آن کدام است؟ آیا می‌توانیم به طور کلی به اومانیسم و یا اصالت بشر برگردیم؟ جواب منفی است. زیرا شریعتی اومانیسم را «دروغ بزرگی» می‌داند که وقتی می‌خواهند شخصیت و وجود ما را نفی کنند، به آن متوسل می‌شوند تا در یک بشریت موهومی که وجود خارجی ندارد، خود را گم کنیم. از نظر او، اومانیسم با پیوند مشترکی که میان طبقات اجتماعی به وجود می‌آورد، می‌تواند کورکننده بینایی و احساس طبقاتی و پوشش فریبنده‌ای برای کتمان نظام تبعیض حاکم بر جامعه باشد (همان، ۱۳۶۷: ۶-۷).

۶ / پژوهش سیاست نظری، شماره بیستم، پاییز و زمستان ۱۳۹۵

شریعتی پس از رد اومانیسیم، از چند خویشتن تاریخی - فرهنگی چون «ایران باستان» (شریعتی، بی تا ب: ۳۱۶)، «خویشتن نژادی» (همان: ۲۴۵)، «سنت‌های منحط» (همان: ۲۴۳) سخن می‌گوید و ضمن رد آنها، خویشتن مورد نظرش را که موجب رهایی از انحطاط می‌شود، تشریح می‌نماید.

#### ب) بازگشت به خویشتن مطلوب

قصد شریعتی از «بازگشت به خویش»، نه بازگشت به سنت به شکل موجود است و نه بازگشت به طبیعت، بلکه او می‌خواهد با اتکا به فرهنگ و مذهب، یک تحول همه‌جانبه از طریق خودآگاهی فرهنگی ایجاد کند. از نظر او، با بازگشت به خویش می‌توان بر بحران معنا و هویت و بی‌شخصیتی انسانی و ملی غلبه کرد و در راستای رسیدن به پیشرفت گام برداشت. بازگشت به خویش یعنی تعریف دوباره انسان و خودآگاهی و به رسمیت شناختن هویت‌های متکثر انسانی و اینکه هر انسانی ابتدا خود را بر اساس شخصیت تاریخی و فرهنگی خویش تعریف کند و سپس همه برگردند و بشریت را بسازند. به عبارتی «تکیه بر اصالت‌های خویش و با مغز دیگری نیندیشیدن و با زبان دیگری حرف نزدن و بالاخره با پاهای دیگری راه نرفتن و خود بودن [است]» (همان، ۱۳۶۱ پ: ۳۴۶).

از آنچه گفته شد این مسئله برداشت می‌شود که شریعتی قصد خود را از بازگشت به خویش، ساختن جامعه‌ای متمدن و توسعه‌یافته می‌داند. به همین دلیل، ابتدا بحث خود را با توجه به این مسئله که تمدن چگونه به وجود می‌آید، دنبال می‌کند. او تجدد را دوباره تعریف می‌کند و آن را معادل مقلد و مصرفی شدن، از خود بیگانگی و بی‌هویت و اصالت شدن معرفی می‌کند و در کنار آن، مفهوم تمدن را قرار می‌دهد و آن را معادل توسعه همه‌جانبه، خلاقیت، ابداع، نوآوری و تولید صنعتی می‌داند (همان، بی تا ب: ۱۴۱). از این طریق وارد جدال با متجددین خواستار اخذ فرهنگ و تمدن غربی می‌شود (همان، ۱۳۶۷: ۳۷۸) و خطاب به روشن‌فکران بیان می‌دارد که روشن‌فکر باید بداند که هر تغییری در جوامعی که تیپ مذهبی دارند، نخست با تحول در فکر و اندیشه دینی آغاز می‌شود.

رویکرد شریعتی به دین از این لحاظ راهنمای عمل و مبنای هویتی است و بر همین مبنا، تکلیف خویش را تصفیه و بازسازی و تجدیدنظر در کل دستگاه مسلمانی می‌دانت. به همین دلیل حساس‌ترین وظیفه روشن‌فکر را تصفیه طرز تفکر مذهبی برای بازگشت به سرچشمه‌های اصیل آن و ایجاد یک «رنسانس اسلامی» می‌داند، تا با این عمل، مذهب از تولیت استبدادهای فکری آزاد شود و با ایجاد یک نهضت فکری و اجتماعی، عوامل انحطاطی که به نام مذهب بر اندیشه و جامعه حاکم است، شناسایی شود؛ زیرا مذهب هم می‌تواند مسلمانان را نجات دهد و هم می‌تواند الینه کرده، خواب کند و بمیراند. تنها راهی که برای نجات و رهایی از انحطاط مانده است، جایگزین کردن اسلام راستین به جای اسلام منحط در عمق ذهن و زندگی مردم است. بنابراین از نظر شریعتی، علت انحطاط و درد مشخص است که همان اسلام منحط موجود است و درمان و راه‌حل نیز مشخص است که همان رنسانس اسلامی است.

### ج) رنسانس اسلامی

شریعتی در طرح مقوله «رنسانس اسلامی»، دو الگو و راهنما پیش رو داشت؛ یکی الگوی اصلاح مذهبی در اروپا توسط لوتر و کالون و دیگری الگوی جامعه‌شناختی «ماکس وبر» که بر نقش عوامل فرهنگی در تحولات اروپا تأکید می‌کند. او بر این باور است که پروتستانیسیم مسیحی، تمدن جدید را به وجود آورده است؛ چون آنها زمانی به سمت پیشرفت حرکت کردند که توانستند مسیحیت تخریب‌گر و منحط را به عامل تحرک تبدیل کنند. رنسانس نیز از نظر وی، کنار گذاشتن مسیحیت نبود، بلکه تعدیل فرهنگ مسیحی از حالت رخوت و تخریب و رکود به حالت انتقادی و سازنده یعنی پروتستانیسیم بود. مذهب کاتولیک است که با علم و پیشرفت مغایر است، اما مذهب پروتستان، موانع توسعه را از سر راه اروپا برداشت. وی مذهب پروتستان را مذهبی انتقادی، این‌جهانی و متکی به زندگی مادی و اجتماعی می‌داند که با دو مشخصه از مذهب کاتولیک جدا می‌شود: یکی، عقلی کردن دین است در بینش و دیگری، دنیاگرایی آن است.

به نظر می‌رسد شریعتی آگاهانه قصد دارد از طریق تعلیمات مذهبی و ایدئولوژیک کردن دین، نتایجی که ناخواسته از تعلیمات لوتر و کالون به دست آمد، کسب کند. وی پیشرفت و رهایی از انحطاط را تنها از طریق فرهنگ و مهم‌ترین عنصر آن یعنی دین امکان‌پذیر می‌داند و معتقد است که آنان نیز برای رسیدن به پیشرفت، مذهب را نفی نکردند، بلکه رفرم کردند و طرز تلقی و معنی و توجیه مذهبی را در جامعه عوض نمودند و مذهبی را که عامل انحطاط بود، به صورت عامل سازنده درآوردند. بنابراین وقتی مسیحیت که دین رهبانیت و آخرت است، می‌تواند چنین در سرنوشت اقتصادی و مادی غرب مؤثر باشد، آیا دینی که رهبانیتش، جهاد و حواری‌اش، علی و زکاتش با نماز برابر است و دنیا را مزرعه آخرت می‌داند، نمی‌تواند چنین نتایجی به بار آورد؟ (شریعتی، ۱۳۶۷: ۱۱۳).

از این‌رو شریعتی در راستای پروژه اصلاح دینی، درصدد برآمد قرائتی تازه از شعارها، کلمات و اصطلاحات قدیمی موجود در فرهنگ شیعی ارائه دهد. او توانست گفتمان تاریخی قربانی بودن مذهب شیعه را برجسته کند و شعارهای آنها را با گفتمان بازگشت به خویش درهم آمیزد. وی سعی می‌کند از طریق خلق نمادها و شعارها و معرفی قهرمانان و دشمنان تشیع علوی، وضع موجود را به چالش بطلبد. تشیع علوی که شریعتی معرفی می‌کند، در پی تغییر وضع موجود و استقرار یک نظام سیاسی - اجتماعی اسلامی و مردمی بر مبنای آزادی و برابری و نفی استبداد، استثمار و استعمار بود. او از غربت و وحشتناک غرب گریزان است و بر همین پایه، قصد دارد از طریق فرهنگ و مذهب به مردمان جهان سوم و ایران یاری رساند، تا هویت فرهنگی خویش را بازیابند و بر الیناسیون فرهنگی غلبه نمایند، تا بتوانند با امپریالیسم مبارزه کنند و فناوری مدرن غرب را به دست آورند، بدون اینکه استقلال خویش را از دست دهند. او در این مسیر نه به تقلید و نه به نفی، بلکه به ابداع فکر می‌کند. چون سرانجام نفی و حصار کشیدن دور خود، انحطاط و پوسیدن است و سرانجام تقلید نیز افتادن به دام استعمار و نابودی فرهنگ و شخصیت و اقتصاد یک ملت است (همان: ۶-۷).

آن ملت‌هایی که روی پایه‌های تاریخ و فرهنگ و اصالت‌های معنوی خود به بنای جامعه خویش پرداخته‌اند و طرح و نقشه را خود ریخته و آنچه را از مصالح غربی به کار آمده برگزیده‌اند، توانسته‌اند نظامی استوار و زندگی‌ای در حال رشد بسازند. از نظر وی، بدون مراجعه به فرهنگ و تاریخ و مذهب خویش و ایجاد نوعی رنسانس اسلامی



نمی‌توانیم در جامعه تحولی ایجاد کنیم و اینکه به این فرهنگ و مذهب معتقد باشیم، ایمان داشته یا نداشته باشیم، تغییری در صورت مسئله نمی‌دهد. ناگزیریم بر مبنای همین داده‌های فرهنگی و بر اساس دستاوردها و بن‌بست‌های الگوهای موجود به ترمیم و تجدّد جامعه بیندیشیم. از این طریق است که می‌توان تجدّد خاص خویش را داشت و تفاوت‌ها و تنوع‌های فرهنگی خویش را پاس بداریم و ناگزیر نباشیم الگوی واحد مدرنیته‌ای که اروپا و آمریکا را ساخته است، در بست بپذیریم. راه‌حل او برای گذار از مسائلی که مدرنیسم برای بشر ایجاد کرده است، یک راه‌حل فلسفی و متافیزیکی نیست؛ بلکه او از رنسانس اسلامی سخن می‌گوید؟ (شریعتی، ۱۳۶۷: ۱۱۴-۱۱۵). رنسانس اسلامی یعنی تعریف دوباره انسان و خودآگاهی و به رسمیت شناختن هویت‌های متکثر انسانی و اینکه هر انسانی ابتدا خود را بر اساس شخصیت تاریخی و فرهنگی اصیل و اصلی خویش تعریف کند و سپس همه برگردند و بشریت را بسازند؛ زیرا به اعتقاد وی، دین اسلام تغییر جهت داده، باید به حالت اصلی برگردد.

### ج-۱) تغییر جهت دین اسلام و ضرورت ایدئولوژیک شدن آن

شریعتی با طرح مقوله تغییر جهت دین اسلام و ضرورت بازگشت به اصل آن، ایده خود را مرحله به مرحله برای تدوین یک ایدئولوژی اسلامی، که مسلمانان را از انحطاط رهایی می‌بخشد، پیش می‌برد. او در ابتدا با این سؤال مواجه بود که «چرا مسلمانان منحط شدند؟» و در پاسخ به این سؤال، «الیناسیون فرهنگی» را مطرح کرد و اینکه اسلام از دو طرف مورد هجوم قرار گرفته است: از یک طرف، استعمارگران و شرق‌شناسان وابسته به آن که اسلام را مسخ‌شده و وارونه به ما معرفی کردند؛ دیگر اینکه پس از رحلت پیامبر، اسلام ایدئولوژی تبدیل به اسلام فرهنگ شد. با حاکم شدن ارتجاع سیاسی، آرمان‌های عدالت‌جویانه اسلام نادیده گرفته شد و متولیان رسمی از آن، ماده مخدری برای خواب کردن مردم ساختند. نفوذ فرهنگ بیگانه همچون فرهنگ یونانی، منطق ارسطویی، تصوف و زهد هندی و در دوره جدید فرهنگ مصرفی غربی نیز در تشدید الیناسیون فرهنگی نقش بسزایی ایفا کرد.

شریعتی با آگاهی از نوع و جنس انحطاط، با پیوند برقرار کردن بین گفتمان بازگشت به خویش و ایدئولوژی اسلامی، قصد دارد در جهت بازسازی هویت ایرانی حرکت کند و با پویا کردن اسلام، علاوه بر حفظ آن، پیروزی آن را نیز در عصر مدرن امکان پذیر سازد. بنابراین فرهنگ و دین موجود نمی تواند او را در بازسازی هویت ایرانی یاری کند، بلکه ایدئولوژی است که کارکرد دگرگون کننده دارد. زیرا به باور وی، برای پاسخ دادن به سؤال های نسل امروز و رسیدن به موفقیت، ناگزیر به داشتن ایدئولوژی هستیم. ایدئولوژی از نظر وی عبارت است از عقیده و عقیده عبارت است از:

- ۱- نوع تصور واقعی و تلقی ای که ما از جهان و انسان داریم.
- ۲- نوع برداشت و ارزیابی خاصی که بر این اساس نسبت به مسائلی که با آنها در ارتباطیم و پیرامون اجتماعی و فکری ما را می سازد داریم، مرحله دوم ایدئولوژی است.
- ۳- مرحله سوم عبارت است از پیشنهادها و راه حل و همچنین نشان دادن نمونه های ایده آل برای آنچه الان ایده آل نیست و ما نمی پذیریم که بر آن اساس تغییر دهیم.

پس ایدئولوژی از سه مرحله درست می شود: یکی جهان بینی، دیگری نوع ارزیابی انتقادی محیط و مسائل و سوم، پیشنهادها و راه حل ها به صورت ایده آل و هدف ها. بنابراین ایدئولوژی، وضعیت کسی را که به آن باور دارد، مشخص می کند که چه باید بکند و چگونه وضع موجود را به وضع مطلوب در آورد و موقعیت انسانی، طبقاتی، ملی و گروهی او را تعیین می کند. با این ایدئولوژی در چارچوب پروژه رنسانس اسلامی بر هر قدرتی پیروزیم و می توانیم به یک تمدن درخشان نیز دست یابیم. زیرا جامعه ای که ایدئولوژی و ایمان نداشته باشد، وارد کردن علم و صنعت به آن چون زمینه مناسبی ندارد، نتیجه ای معکوس به همراه دارد و نه تنها آن جامعه تولیدکننده نمی شود، بلکه مصرفی می شود و اندوخته های خود را نیز به هدر می دهد. ایدئولوژی مورد نظر وی نخست مسلمانان را از خیرگی و خودباختگی و احساس حقارت در برابر تمدن غرب رهایی می بخشد؛ دوم او را از مصرف کننده صرف نجات می دهد؛ سوم برای او آزادی سیاسی و اجتماعی به همراه می آورد؛ چهارم به او اصالت بخشیده و معنا و هدف زندگی او را مشخص می کند و پنجم از طریق آن، معرفت دینی و اسلام منحط موجود را

می‌توان نقد کرد و زمینه‌های رهایی از انحطاط را فراهم نمود و همچنین می‌توان توده‌ها را برای دگرگونی اجتماعی و سیاسی و تحقق جامعه‌ای نو و تازه بسیج کرد.

این‌چنین ایدئولوژی‌ای با این رسالت عظیم، بی‌گمان باید تمام محاسن ایدئولوژی‌های قرن بیستم را داشته و از معایب آنها بری باشد. این ایدئولوژی علاوه بر اینکه باید درصدد برقراری آزادی و عدالت باشد، باید به نیازهای وجودی بشر نیز پاسخ دهد. او درباره‌ی ایدئولوژی‌ای که آن را تبلیغ می‌کند، چنین ایمانی دارد. شریعتی، اسلام و تشیع اولیه را یک ایدئولوژی ماورای علمی می‌داند که با ذهن‌های منجمد و بسته‌ی متولیان رسمی آن تناسب ندارد. او معتقد است به شرطی که اسلام و تشیع را از صورت سنتی و شعائر موروثی و عادات مذهبی ناآگاهانه به صورت یک ایدئولوژی مسئولیت‌آفرین و هدایت‌کننده برای نسل‌های امروز و فردا معرفی کنیم، متوجه خواهیم شد که «از مارکسیسم بالاتر و از اومانسیسم و اگزیستانسیالیسم برتر است» (شریعتی، بی‌تا ب: ۳۱-۳۲).

بر اساس همین باورهاست که وی به ایدئولوژیک کردن دین می‌پردازد و معتقد است که مهم‌ترین کاری که در زمان حیات خویش انجام داده است، همین تبدیل «اسلام از صورت یک «فرهنگ» به یک «ایدئولوژی» و از «سنت‌های جزمی موروثی» به «خودآگاهی مسئولیت‌زای انتخابی» در وجدان مردم [است]» (همان، بی‌تا الف: ۲۰۹). او مهم‌ترین و حیاتی‌ترین رسالتی را که روشن‌فکران اسلامی برعهده دارند، یاری رساندن به ایدئولوژی‌ای که در حال تکوین است می‌داند، تا این ایدئولوژی سالم و نیرومند شود و بتواند نقش خود را در بیداری انسان‌ها و رهایی ملت‌ها و نجات مستضعفان و توده‌های مردم محروم ایفا کند. همچنین قدرت رقابت و مقاومت در برابر ایدئولوژی‌های رقیب و مدعی‌ای نظیر ایدئولوژی مارکسیسم که بیش از یک قرن از عمر تکوین آن می‌گذرد پیدا کند. ایدئولوژی اسلامی می‌تواند بهترین برنامه برای اداره‌ی دنیای مسلمانان و به مثابه یک راهنمای عمل برای آنها باشد و راه ایجاد تغییرات اجتماعی را به آنها نشان دهد. شریعتی همه‌ی خصایصی را که برای ایدئولوژی قائل است، در متن دین جست‌وجو می‌کند؛ خصایصی همچون انقلابی بودن، انتخابی بودن، انتقادی بودن، آگاهی‌دهنده و اقدام عملی برای تغییر داشتن است (کاظمی، ۱۳۸۳: ۱۲۹).

از آنچه تاکنون گفته شد، استنباط می‌شود که شریعتی به دین‌نگاهی جامعه‌شناسانه دارد و بیشتر به نقش آن در حرکت‌ها و تحولات اجتماعی توجه می‌کند و در حوزه عمومی کارکرد دین و نقش آن در رهایی از انحطاط برای وی اهمیت دارد. از طرفی نیز روش و رویکرد وی به دین، درون‌دینی نیست و معتقد است که برای شناخت مذهب باید همان راهی را رفت که علمای ضد مذهبی و غیر دینی رفته‌اند. بر همین اساس با زبان جامعه‌شناسی، اقتصاد، تاریخ و انسان‌شناسی به سراغ دین می‌رود و حتی متد تحلیل طبقاتی و اصالت اقتصاد را برای بررسی دین به کار می‌برد. او به مسائل کلامی و عقیدتی اسلامی نیز نگاهی جامعه‌شناسانه دارد. اصل توحید را که از نظر وی زیربنای جهان‌بینی اسلامی است، یک مسئله کلامی نمی‌داند، بلکه از توحید و شرک به عنوان فلسفه تاریخ و مسئله اجتماعی صحبت می‌کند. شریعتی از توحید به وحدت اجتماعی، طبقاتی، اقتصادی و نژادی می‌رسد و درگیری توحید و شرک را یک درگیری اجتماعی می‌داند. انسان را نیز نماینده و جانشین خدا و همانند با وی و امانت‌دار او در زمین می‌داند. خدا که بزرگ‌ترین و متعالی‌ترین است، انسان را به عنوان جانشین خود در زمین خلق می‌کند و از روح خویش در او می‌دمد. وی از این خداگونه بودن انسان، آزادی، آگاهی و آفرینندگی را در او نتیجه می‌گیرد و بر همین اساس دارای مسئولیت سرنوشت خویش و جامعه می‌شود. این چنین انسانی که وی تصویر می‌کند، نمی‌تواند توسط خداوند به حال خود رها شده باشد. خدا باید برنامه و دینی برای راهنمایی او بفرستد که او را به آخرت‌گرایی یا دنیاگرایی محض سوق ندهد. انسان با کمک این دین و از طریق شناخت و دانستن و عمل انسانی و با مشارکت در فرآیند هستی‌توأمان، ماهیت خویش را می‌سازد.

شریعتی، این ایدئولوژی مذهبی را برتر از مکتب‌های موجود می‌داند که با تفسیر معنوی جهان و با معنویت‌گرایی متعالی، ساختن انسان و بنای جدید را برعهده می‌گیرد. اسلام، انسان را راهنمایی می‌کند تا راهی به سوی نور بجوید و مذهب اسلام موجود قادر نیست چنین رسالتی را برعهده گیرد (شریعتی، بی تا ب: ۳۱-۳۲).

به همین منظور وی طرح مدون کردن یک ایدئولوژی اسلامی را پی‌ریزی می‌کند و برای رسیدن به این هدف، هندسی کردن مکتب اسلام را در دستور کار خود قرار می‌دهد، تا چارچوب و اصول ایدئولوژی اسلامی مشخص شود و از این طریق تصویر

مغشوش اسلام از بین برود و قادر به مبارزه با ایدئولوژی‌های رقیب گردد. شریعتی اسلام را در ذات خود معطوف به استقرار عدالت اجتماعی - اقتصادی، برادری انسانی و نظام بی‌طبقه توحیدی می‌داند. اسلام همچنین در نظر وی، دین آزادی، ترقی، عقل‌گرایی، علم‌محوری و تجربه‌گرایی نیز هست (شریعتی، ۱۳۸۲: ۱۱۴).

او با استناد به داستان هابیل و قابیل و تفسیر آن، نوع خاصی از فلسفه تاریخ ارائه می‌کند و یک گام دیگر برای ضروری جلوه دادن رنسانس اسلامی و اصلاح دینی برمی‌دارد. او هابیل را نماینده مستضعفان و قابیل را نماینده مستکبران می‌داند و معتقد است که با کشته شدن هابیل توسط قابیل، دوره برابری و برادری به پایان رسیده و با شکل‌گیری مالکیت خصوصی، جامعه طبقاتی و نظام تبعیض و بردگی شروع می‌شود. در طول تاریخ این دو جناح با هم در خلال مبارزه هستند و سلاح هر دو جناح نیز مذهب است. مذهب توحید، سمبل آزادی و عدالت و مذهب شرک که سمبل زور و بی‌عدالتی است، با هم در حال جنگ هستند. نظام قابیلی در سه چهره اقتصاد و مالکیت و تزویر با جناح مستضعفان و توده مردم در حال مبارزه است.

شریعتی برای پیشبرد پروژه «رنسانس اسلامی» خویش قصد دارد از این سمبل‌ها و تمثیل‌ها، واسطه‌های بین خدا و خلق و نمایندگان رسمی دین را - که صحبت از دین را حق خویش می‌دانند - زیرا سؤال ببرد. حتی نقش این گروه رسمی را در طول تاریخ منفی و مخرب به حال دین معرفی کرده که چهره واقعی دین را تحریف نموده و به تخدیر مردم مشغول بوده‌اند. از این طریق، او روشن‌فکران را حاملان تفکر اصیل و واقعی اسلام معرفی می‌کند که با به دست گرفتن رهبری جناح هابیل، انقلاب جبری آینده را هدایت می‌کنند و به توده می‌گویند که پیروزی با آنهاست. او با تقسیم اسلام به دو گونه انحرافی و منحط و راستین و حقیقی و پویا عملاً مسیر خویش را برای زدودن اضافات و زوائدی که تصور می‌کرد چهره اسلام راستین را پوشانده است، هموار کرد. از طرفی نیز این تردید را ایجاد می‌کند که چون مسلمانان عقب‌مانده هستند، پس یا ایدئولوژی اسلامی که به آن باور دارند، ایدئولوژی مناسب و مترقی نیست، یا پیروان این ایدئولوژی آن را درست نمی‌فهمند. اما چون باور دارد که اسلام اصیل، مذهبی مترقی است، به این نتیجه می‌رسد که اسلام منحط و منجمد در ذهن مسلمانان امروز با مذهب عزت‌بخش

۱۴ / پژوهش سیاست نظری، شماره بیستم، پاییز و زمستان ۱۳۹۵ —————  
دوره اولیه فرق می‌کند. «پس امروز کافی نیست بگویم اسلام یا تشیع. باید از خود سؤال کنیم که کدام اسلام؟ و کدام تشیع؟ اسلام را باید در مغزها جست‌وجو کرد. چون اسلام جز در اندیشه انسان وجود ندارد» (شریعتی، ۱۳۶۱ ت: ۱۴۵).

قصد وی از این تفکیک این است که نتیجه بگیرد اسلام اصیل در حال حاضر وجود ندارد. بنابراین به پالایش و تصفیه نیاز دارد و برای ایجاد یک رنسانس اسلامی باید به اسلام اولیه و قرآن بازگشت. از این‌رو شریعتی وظیفه خود می‌داند که از اصول و باورهای اسلامی و شیعی، تفسیر تازه‌ای ارائه دهد. او برای بازسازی مفاهیم اسلامی و شیعی بر دو اصل تکیه می‌کند: یکی اینکه این اصول و مفاهیم چه فایده‌ای دارند و چه نقشی مثبت یا منفی می‌توانند در رسالت و مسئولیت و سرنوشت فردی و اجتماع مسلمانان و معتقدان به آن داشته باشند و یا در زندگی روزمره چه تأثیری دارند. اصل دوم نیز این است که اگر هماهنگ با علم و فرهنگ بشری، مذهب را بشناسیم، می‌توانیم مذهب را برای امروز بفهمیم و از آن بهره ببریم. چون این رابطه ذهنی ماست که با مذهب تغییر می‌کند و این انسان‌ها هستند که در فهم مذهب برحسب رشد فرهنگی و فکری‌شان تغییر و تحول می‌یابند. این مذهب‌شناسی باید پیوسته در تغییر و تکامل باشد و هماهنگ با تکامل دیگر ابعاد معنوی و فکری انسان، شناخت مذهبی‌اش هم تغییر و تکامل پیدا می‌کند. تفسیر و عمل و تبلیغ کردن، باید برحسب تکامل و تغییر بشر و نیازها، تکامل و تحول یابد (همان، بی‌تا: ۴۵۳). از همین‌رو است که به رسالت تاریخی روشن‌فکران اشاره می‌کند.

### ج-۲) روشن‌فکران و رسالت تاریخی آنها

از آنچه تا به حال آمد می‌توان نتیجه گرفت که در گفتمان «بازگشت به خویش» شریعتی، دین نقش محوری و اساسی دارد. اما این دین در صورتی می‌تواند نقش خویش را خوب بازی کند که به صورت ایدئولوژی درآید؛ چون تنها شکل ایدئولوژیک آن، صورت اصیل و حقیقی دین است. در این میان باید بر خرد روشن‌فکران که حاملان تفکر اصیل و واقعی اسلام هستند نیز اتکا کرد. بنابراین بازگشت به دین «موجود»، عین انحطاط است. در صورتی دین می‌تواند نیروی محرکه و راهنمای تغییر و تحول شود که

به صورت جوهری و ماهوی بازسازی شده و به ایدئولوژی تغییر ماهیت دهد، تا از این طریق، هویتی تازه برای مسلمانان بیافریند.

شریعتی از طریق ساختارشکنی دین، گذشته و حال را نقد می‌کند و می‌کوشد که جامعه را از سلطهٔ اسلام تاریخی رهایی بخشیده، دین را با شرایط امروز جامعه تطبیق دهد. از این‌رو که دین در عرصهٔ عمومی برای شریعتی مبنای هویتی دارد و آرمانی اجتماعی برای تغییر است، علم را در برابر عقل علما و زمان را در برابر اجماع آنان قرار می‌دهد. وی برای پویا کردن دین و آزادسازی ایمان از قید قرائت رسمی به ایدئولوژیک کردن آن از طریق رنسانس اسلامی و به کمک روشن‌فکران متعهد می‌پردازد. از طرفی نیز نگاهی بیرونی به دین دارد و از آن، حل مشکلات دنیایی مسلمانان را که در برخورد با تجدد با آن روبه‌رو شده بودند می‌خواهد و به همین دلیل در گفتمان شریعتی، اسلام حداقل در عرصهٔ عمومی، مکتبی سیاسی - اجتماعی است. از این‌رو وی به روشن‌فکران به عنوان عاملان تغییر و به افرادی چون ابوذری به عنوان نمونه و الگوی اسلام ایدئولوژیک روی می‌آورد.

بنا به نظر وی، روشن‌فکر در جامعهٔ ایران برای آزاد کردن مردم و آگاه نمودن آنها از جهل و خرافه و انحطاط باید از مذهب آغاز کند و به ایجاد یک رنسانس اسلامی بپردازد تا همان‌طور که رنسانس مسیحی اروپای قرون وسطی را منفجر کرد و همه عوامل انحطاطی را که به نام مذهب و اندیشه بر جامعه حکومت می‌کرد از بین ببرد، بتواند فورانی از اندیشه و حرکت تازه به جامعه ببخشد. «برخلاف پروتستانیسیم اروپایی که در دستش چیزی نداشت و مجبور بود از مسیح صلح و سازش، یک آزادی‌خواه و مسئول و جهان‌گرا بسازد، یک مسلمان دارای تودهٔ انبوهی از عناصر پر از حرکت، روشن‌گرایی، هیجان، مسئولیت‌سازی و جهان‌گرایی است» (شریعتی، ۱۳۶۰: ۲۹۲-۲۹۳).

بنابراین از نظر شریعتی، آغاز کار روشن‌فکر در احیا و نجات جامعه‌اش، یک «رنسانس

اسلامی» است تا:

۱. ذخایر عظیم فرهنگی جامعه را استخراج کند، تا آنچه موجب انحطاط شده، تبدیل به عوامل حرکت گردند.

- ۱۶ / پژوهش سیاست نظری، شماره بیستم، پاییز و زمستان ۱۳۹۵
۲. تضادهای اجتماعی و طبقاتی را از بطن جامعه موجود وارد وجدان و خودآگاهی جامعه‌اش نماید.
  ۳. میان جزیره انتکتوئل و ساحل مردم، پلی از خویشاوندی و تفاهم ایجاد کند، تا بتواند مذهب را در خدمت زندگی و حیات مردم قرار دهد.
  ۴. سلاح مذهب را از دست عوامل ارتجاع - که آن را در خدمت منافع خویش گرفته‌اند - خارج کرده و آن را در حرکت بخشیدن به مردم به کار گیرد.
  ۵. با یک رنسانس مذهبی و با تکیه بر فرهنگ اصیل خویش به تجدید ولادت و احیای شخصیت فرهنگی خویش پردازد و هویت انسانی خود و شناسنامه تاریخی و اجتماعی خود را در برابر هجوم فرهنگی غرب مشخص سازد.
  ۶. با ایجاد یک نهضت رنسانس اسلامی به‌ویژه شیعی، روح تقلیدی و تخدیری مذهب فعلی را به روح اجتهادی اعتراضی و انتقادی بدل کند و آن را در جهت روشنایی بخشیدن به عصر و نسل خویش به خدمت گیرد. با این اقدام روشن‌فکران، راه برای ورود به جامعه ایده‌آل بازمی‌شود.
- در ادامه، جامعه ایده‌آل را از دیدگاه وی در چارچوب بحث رنسانس اسلامی بررسی می‌کنیم.

### ج-۳) جامعه ایده‌آل

شریعتی، جامعه ایده‌آل مبتنی بر جهان‌بینی توحیدی را با توجه به تعابیر اسلامی، «امت» نام‌گذاری می‌کند. امت را جامعه‌ای می‌داند که در هیچ سرزمینی ساکن نیست و بر اساس هیچ پیوند خونی و خاکی استوار نمی‌باشد. امت، جامعه‌ای است که تحت نظارت یک رهبری بزرگ و متعالی است که مسئولیت پیشرفت و کمال فرد و جامعه را با خون و اعتقاد و حیات خود حس می‌کند و افراد ساکن در آن متعهدند که زندگی را نه «بودن» به شکل راحت، بلکه «رفتن» به سوی بی‌نهایت و به سوی کمال، دانایی و خودآگاهی مطلق، کشف و خلق مداوم ارزش‌های متعالی، نماندن در هیچ منزلی و شکلی و قالبی تلقی کنند و بالاخره در جهت کمال‌های مطلق «شدن» و به سوی



ارزش‌های متعالی «رفتن». در امت، اصل بر حرکت است؛ حرکتی که دارای جهت مشخص و ثابتی است (شریعتی، ۱۳۶۲ پ: ۵۰۵).

وی امت را از ریشه «ام» به معنی آهنگ و قصد و عزیمت کردن می‌داند که در آن چهار عنصر انتخاب، حرکت، پیش رو و مقصد وجود دارد. بنابراین امت، یک جامعه انسانی است که همه افراد در یک هدف مشترکند و بر اساس یک رهبری مشترک به سوی ایده‌آل خویش حرکت می‌کنند (همان: ۴۹۴). در این جامعه، پیشرفت سریع جامعه و ترقی آن به سوی کمال، هدف است و آسایش و خوشی و سعادت را که در آن راه ندارد (Parvin & Vaziri, 1992: 122). شریعتی هرچند می‌داند که این چنین جامعه‌ای بیشتر به یک مدینه فاضله شبیه است، معتقد است که اتوپیا، جامعه‌ای ایده‌آل است که هر کس در ذهنش درست می‌کند. برخلاف آنچه در ظاهر به نظر می‌رسد، اتوپیا سازی نیاز فردی و قطعی هر انسان دارای آرمان است و این «جامعه برین»، تجلی روح کمال‌جویی انسان است. اما اتوپیا و مدینه فاضله‌ای که یک مکتب ایدئولوژیک معرفی می‌کند، دیگر یک جامعه خیالی نیست و معتقدان به آن مکتب برای تحقق قطعی آن روی زمین تلاش می‌کنند (شریعتی، بی تا ت: ۳۰).

در جامعه مورد نظر وی، اقتصاد زیربناست و کسی که زندگی مادی ندارد، زندگی معنوی نیز ندارد. شریعتی برابری را اصل و اقتصاد را زیربنا می‌داند، ولی هدف، ساختن «انسان ایده‌آل» است (همان: ۷۲-۷۳). انسان ایده‌آل نیز از میان طبیعت می‌گذرد و خدا را می‌فهمد و به سراغ مردم می‌رود و به خدا می‌رسد. با بندگی خدا از بندگی هر چه هست رهایی می‌یابد و با تسلیم در برابر اراده مطلق، در برابر هر جبری به عصیان برمی‌خیزد. «او امانت سنگین خدا را پذیرفته است و این است که با آزادی و اختیار خویش مسئول و متعهد است» (همان: ۷۵).

بر اساس نظر وی با توجه به تضاد طبقاتی و جنگ تاریخی میان طبقه محکوم و حاکم، در نهایت با یک انقلاب جبری، یک جامعه بی طبقه مبتنی بر مکتب و عدالت شکل می‌گیرد. شریعتی در مقایسه با مارکس می‌گوید که مارکس، آزاد شدن طبقه محروم را بر اساس عوض شدن زیربنا توجیه می‌کند، ولی «من معتقدم که در تمام تاریخ اسمش عوض می‌شود، ولی زیربنایش عوض نمی‌شود. زیربنا فقط یک بار دیگر عوض

۱۸ / پژوهش سیاست نظری، شماره بیستم، پاییز و زمستان ۱۳۹۵

می‌شود و آن هم در آخر تاریخ است. وقتی که طبقه محروم از دست طبقه حاکم نجات پیدا می‌کند و روی کار می‌آید، حکومت را ایجاد می‌کند و رهبری را به دست می‌گیرد و همچنین زمین که همیشه ارث طبقه حاکم بوده، به دست این طبقه حاکم تازه می‌افتد» (شریعتی، ۱۳۶۸: ۱۴۴). جامعه بی‌طبقه توحیدی اسلام، برخلاف جامعه بی‌طبقه مارکس تنها در بعد اقتصادی و مالکیت خلاصه نمی‌شود، بلکه سه بعد اقتصادی، سیاسی و فرهنگی را در برمی‌گیرد. این سه بعد یعنی استبداد، استثمار و استعمار در جامعه بی‌طبقه اسلامی نفی می‌شود.

از آنچه گفته شد می‌توان استنباط کرد که در تمدن و جامعه ایده‌آل مورد نظر شریعتی، سه اصل و جریان اساسی زیر در کنار هم دست‌به‌کار ساختن انسانی نو خواهند شد:

۱. عرفان، که انسان را به سوی آنچه «باید» باشد سوق می‌دهد و جلوه معنوی و متعالی انسان است.

۲. برابری و عدالت، به معنای برابری بین ملت‌ها و طبقات و حاکمیت قسط.
۳. آزادی، که جوهره اساسی انسان است و بدون آن، رشد و کمالی وجود نخواهد داشت و در نظام سرمایه‌داری نفی شده است.

او اسلام را مکتبی می‌داند که دارای این سه بعد است، اما دعوت نمی‌کند که به اسلام موجود برگردیم که خود عاملی برای ازخودبیگانگی انسان‌هایی است که به آن باور دارند. اسلام را باید از مجموعه‌ای از فرهنگ قدیم به صورت یک ایدئولوژی زنده درآورد. پس از آنکه در اسلام، «رنسانس» صورت گرفت و از دام ارتجاع رهایی یافت، قادر خواهد بود که در این زمانه‌ای که روح انسانی در تکاپوی یافتن راهی برای رهایی است، نقش خود را ایفا کند.

## ارزیابی

شریعتی با طرح مقوله بازگشت به خویش و رنسانس اسلامی درصدد حل مشکل انحطاط مسلمانان است. وی برای موفقیت این پروژه، داشتن یک ایدئولوژی را ضروری می‌داند؛ زیرا در عصری می‌زیست که داشتن ایدئولوژی برای ایجاد تغییر و تحول مورد قبول عامه روشن‌فکران بود. ایدئولوژی‌ها در این دوره، بازتاب‌دهنده شرایطی

همچون وضعیت مبارزه علیه استعمار، درگیری‌های سیاسی، تضاد بین سنت و مدرنیسم و توسعه و رشد اقتصادی در جامعه‌های در حال توسعه بود. در جوامعی که مذهب در آنها نفوذ زیادی داشت، تکیه بر مذهب برای رهایی یا توجیه وضع موجود، امری طبیعی بود. در این وضعیت، شریعتی قصد کرد از مذهب شیعه، یک قرائت ایدئولوژیک ارائه دهد، تا با کمک آن وضع موجود را نفی کند و به سمت وضع مطلوب سوق دهد. طرح مقوله ایدئولوژی توسط وی و قصد و نیت او برای تبدیل اسلام از صورت یک فرهنگ به یک ایدئولوژی، انتقادهای فراوانی را برانگیخته است. البته این انتقادات مربوط به زمان حیات وی نیست، بلکه به یک دهه پس از پیروزی انقلاب اسلامی برمی‌گردد که حکومتی دینی با ایدئولوژی‌ای مبتنی بر اسلام استقرار یافت.

عبدالکریم سروش، یکی از معروف‌ترین این منتقدان است که نگران است با ایدئولوژی ساختن از دین، موجبات از دست رفتن ایمان را فراهم آوریم. از نظر او، دین وقتی به ایدئولوژی تبدیل می‌شود، قداست خود را از دست می‌دهد و به ابزار و وسیله‌ای برای رسیدن به یک هدف اجتماعی کاهش می‌یابد (سروش، ۱۳۷۲: ۱۰۷). با ایدئولوژیک کردن دین، قتلگاهی برای تفکر ایجاد می‌شود و آدمیانی که وارد معبد ایدئولوژی می‌شوند، کفش‌های عقل خویش را درمی‌آورند و باب تفکر را می‌بندند (همان: ۱۴۱). او ایدئولوژی را عبارت از مکتبی سیستماتیزه و سامان‌یافته می‌داند که ارکان آن کاملاً مشخص شده است، ارزش‌ها و آرمان‌ها را به آدمیان آموزش می‌دهد، موضع آنها را در برابر حوادث و سؤالات معین می‌کند و راهنمای عملشان قرار می‌گیرد (همان: ۱۰۴). او پس از این تعریف، ویژگی‌هایی را به شرح زیر برای ایدئولوژی برمی‌شمرد:

۱. ایدئولوژی به منزله سلاح عمل می‌کند و این سلاح متناسب با نوع دشمن و نوع پیکار ساخته می‌شود.
۲. دقیق و واضح است و از این لحاظ میان موافق و مخالف خط‌کشی می‌کند.
۳. به سرعت به یک مرام‌نامه حزبی تبدیل می‌شود.
۴. دارای وضوح و صلابت است و به سرعت به قشریت می‌انجامد.
۵. ایدئولوژی با حرکت‌زایی و بی‌تابی و بی‌طاقتی همراه است و متعلق به دوران تأسیس است.
۶. ایدئولوژی به رهبر یا طبقه معینی از مفسران رسمی نیازمند است.

۷. ایدئولوژی یک معنا بیشتر ندارد و یک راه بیشتر پیش پای انسان نمی‌گذارد.
۸. ایدئولوژی خواستار یکنواخت‌اندیشی است و به تنوع و تکثر آرا توجه ندارد (سروش، ۱۳۷۲: ۱۰۷-۱۰۸).

سروش بر اساس همین تعریف و ویژگی‌های ایدئولوژی، نتیجه می‌گیرد که به دلایل زیر، دین به ایدئولوژی تبدیل نمی‌شود:

۱. ایدئولوژی، جامعه‌ای بر قامت جامعه‌ای خاص است، اما دین چنین نیست.
۲. ایدئولوژی، تئوری دوران تأسیس است، اما دین تئوری دوران استقرار هم هست.
۳. با ایدئولوژیک شدن دین، طریقت و حقیقت از بطون دیگر دین مغفول می‌ماند (همان: ۱۲۹-۱۳۰).

او با این توضیح و همچنین با دو پیش‌فرض دیگر به سراغ آرای شریعتی درباره ایدئولوژی دینی می‌رود. اولین پیش‌فرض این است که دین یعنی تجربه دینی، پرواز معنوی روح، عروج ملکوتی، ارتباط با خداوند، آزادی درونی و پارسایی و بقیه آنچه می‌ماند، دنیاویت است. دنیا را عقلاً اداره می‌کنند و البته نه با نام دین و نه با تکیه بر دین، اما به خاطر امکان دین ورزیدن (همان، ۱۳۸۴: ۱۲۸). پیش‌فرض دوم نیز این است که شریعتی می‌خواست دین را در خدمت اهداف و سعادت دنیوی قرار دهد. «او در دین، هدف‌گیری یکسویه داشت و در این مورد پروایی هم نداشت و به صراحت می‌گفت درک ما از توحید باید چنان باشد که به رفع تبعیض طبقاتی بینجامد... معتقد بود که دین برای تأمین سعادت دنیوی آمده است و اگر سعادت دنیوی را تأمین نکند، سعادت اخروی را هم تأمین نخواهد کرد» (همان: ۱۲۹).

سروش همچنین اعتقاد دارد که کلید شخصیت شریعتی را می‌توان از طریق توجه او به ابوذر به دست آورد؛ چون اولین کسی که از وی دل برده، ابوذر است و به همین دلیل او تمام عشق خود را نثار شخصیت ابوذر کرده است. او از تأکید و توجه شریعتی به ابوذر نتیجه می‌گیرد که تمامی تحلیل‌ها و تفسیرهای بعدی او در باب اسلام، بسط‌یافته نکتۀ مجمل و فشرده آغازینی بود که از وجود ابوذر استخراج کرده بود. به همین دلیل قصد کرد که اسلام را تبدیل به ایدئولوژی کند، تا ابوذر پرورش دهد (همان، ۱۳۷۲: ۹۹).

از نظر سروش، با تبدیل دین به ایدئولوژی، تمام ویژگی‌های منفی ایدئولوژی را به آن می‌دهد و آن را به یک مرام‌نامه حزبی تبدیل می‌کند و به سوی قشری‌گری سوق می‌دهد. او که مفسران رسمی دین را به رسمیت نمی‌شناسد، با تبدیل آن به ایدئولوژی، یک طبقه مفسر رسمی برای آن درست می‌کند و این مفسران، باب تفکر و اندیشه درباره دین را می‌بندند. شریعتی با ایدئولوژیک کردن دین، ویژگی جاودانگی را از آن سلب می‌کند و آن را موقتی می‌نماید و انعطاف‌پذیری را از آن می‌گیرد (سروش، ۱۳۷۲: ۱۱۷ و ۱۴۷).

در ادامه با بررسی تعاریف متفاوتی که از ایدئولوژی شده است و مراجعه به آرای شریعتی، ادعاهای سروش را در ارتباط با ایدئولوژیک شدن دین که محور تدوین الگوی اسلامی - ایرانی شریعتی است، مورد کاوش قرار می‌دهیم.

واژه ایدئولوژی در یک معنای کلی بحث و گفت‌وگو درباره اندیشه است. «دستوت دوتراسی»<sup>۱</sup> که شاید اولین فردی است که سعی کرد از آن تعریفی ارائه دهد، معتقد است ایدئولوژی واژه‌ای عام است، به این دلیل که هم طرز بیان عقاید و هم چگونگی ریشه‌گیری آنها را در برمی‌گیرد. ایده‌شناسی در تاریخ غرب سابقه‌ای طولانی دارد. ایدئولوژی آن‌طور که «مانهایم» می‌گوید فی‌نفسه دارای هیچ‌گونه مفهوم ذاتی هستی‌شناسانه نیست و درباره ارزش حوزه‌های مختلف واقعیت، هیچ‌گونه حکمی صادر نمی‌کند و سابقاً فقط علم عقاید معنی می‌داده است (Manheim, 1976: 63-4).

با وجود این از ایدئولوژی تعریف‌های زیادی شده است و ویژگی‌های متعددی را برای آن برشمرده‌اند. برخی معتقدند که ایدئولوژی‌ها وانمود می‌کنند که اسرار تمامی فرآیند تاریخ و اسرار گذشته، پیچیدگی‌های زمان حال و ابهامات آینده را می‌دانند (مک‌لنن، ۱۳۸۰: ۹۸). برخی نیز آن را کوششی نظام‌مند می‌دانند که در پی فراهم آوردن تبیین‌ها و توجیه‌ها برای رفتاری اجتماعی است و مبنا و ساختار اجتماعی را معنادار می‌سازند و چارچوب‌های آگاهی هستند که تفسیری از جهان را به منظور عمل بر طبق آن در اختیار انسان قرار می‌دهند (ایگلتن، ۱۳۸۱: ۹۴). از طرفی نیز ایدئولوژی را شامل آن دسته از عقاید می‌دانند که با ایجاد یک چارچوب فکری و زبان سیاسی ویژه در راستای خدمت به دفاع از یک نظام اجتماعی خاص هستند و به طور وسیع بیانگر منافع گروه‌های

1. Destutt De Tracy

«آندرو هی‌وود<sup>۱</sup> معتقد است که ایدئولوژی‌ها، شرحی درباره نظم موجود عرضه می‌کنند که معمولاً به شکل یک جهان‌بینی است و الگوی یک آینده مطلوب و تصویری از جامعه خوب ارائه می‌دهند. همچنین یک طرح کلی درباره اینکه چگونه تحول سیاسی شکل می‌گیرد، عرضه می‌دارد (هی‌وود، ۱۳۷۹: ۳۷). «موریس دوورژه<sup>۲</sup> نیز ایدئولوژی را نظامی فکری تعریف می‌کند که دارای دو نقش مهم است: اعتراض‌های خصوصی را هماهنگ می‌کند و آن را در قالب تعارضات دسته‌جمعی درمی‌آورد و به این تعارضات خصلت اعتراض به ارزش‌های حاکم و موجود می‌دهد (بش‌لر، ۱۳۷۲: ۷). بنابراین ایدئولوژی دارای معنای ثابتی نیست، بلکه نظریه‌پردازان آن را به صورت‌های متفاوتی می‌فهمند و درک می‌کنند. ایدئولوژی هم می‌تواند در خدمت طبقات حاکم یا مسلط باشد و هم می‌تواند به منزله سلاح در دست طبقات محکوم برای تغییر وضع موجود درآید. همچنین آن را فرآیند تولید معانی و علائم و ارزش‌ها در زندگی اجتماعی و یا مجموعه‌ای از اندیشه‌های مختص یک گروه یا طبقه اجتماعی و همچنین اندیشه‌هایی که به مشروعیت بخشیدن به قدرت سیاسی مسلط یاری می‌رساند، یا وسیله‌ای بیانی که در آن بازیگران آگاه اجتماعی، جهان خود را می‌فهمند. فرآیندی که از طریق آن زندگی اجتماعی به واقعیتی طبیعی تبدیل می‌شود یا یک نظام عقیدتی - سیاسی، عقاید طبقه حاکمه، یک آیین سیاسی فراگیر که مدعی انحصار درک حقیقت است.

شریعتی نیز به ایدئولوژی به عنوان عامل دگرگونی اجتماعی نگاه می‌کند. از نظر او، ایدئولوژی فنی است که انسان به کمک آن، اراده خویش را بر جبر تاریخ و جامعه تحمیل می‌کند (شریعتی، ۱۳۶۱ پ: ۱۶). ایدئولوژی یک کارکرد اجتماعی دارد که با بسیج سیاسی مردم به سوی هدفی آرمانی در کار تغییر جامعه است. او با طرح مقوله ایدئولوژی، قصد تدوین یک ایدئولوژی یا ایسمی دیگر ندارد که انسان را اسیر آن کند، بلکه ایدئولوژی مورد نظر او به فرد یا گروه در مقام مبارزه با معایب، یک زاویه‌دید می‌دهد که موقعیت خود را بهتر تشخیص دهد. شریعتی قصد دارد با آگاهی‌کاذبی که

---

1. Andrew Heywood  
2. Maurice Duverger

مسلمانان اسیر آن هستند مبارزه کند، نه اینکه وسیله‌ای درست کند که آنها را از فکر کردن بازدارد. ایدئولوژی نیز تنها آگاهی کاذب یا به معنای نظام فکری حاکم بر شوروی سابق نیست، بلکه به تعبیر «گی‌روشه» ممکن است هم به وجودآورنده آگاهی و دگرگونی و هم مخالف با آن باشد. برای جامعه‌شناسی معاصر ایدئولوژی هم قادر است آگاهی حقیقی و هم آگاهی کاذب به وجود آورد. ایدئولوژی فی‌نفسه و به‌خودی‌خود نه منشأ از خود بیگانگی و نه روشنی‌بخش است، بلکه تمام اینها به محیط، قالب و کادری که ایدئولوژی در آن عمل می‌نماید، بستگی دارد (روشه، ۱۳۶۶: ۱۰۵ و ۱۱۵).

شریعتی چون معتقد است که دین در حالت نهادینه بودن موجب آگاهی کاذب و از خود بیگانگی می‌شود و توجیه‌گر وضع موجود است، پیشنهاد می‌کند باید آن را از حالت نهادینگی خارج کنیم تا به مرحله نهضت برگردد. دین در مرحله نهضت، ایدئولوژی و آگاهی راستین بود که مردم را به تحول و حرکت وامی‌داشت. ایدئولوژی در نگاه وی یک آگاهی راستین سیاسی و اجتماعی و شعور آگاهانه است و اساساً خود معترض تعریفی است که سرورش از ایدئولوژی می‌کند (شریعتی، بی‌تا ب: ۱۰۲). از نظر او آنچه روشن‌فکران جهان سوم از ایدئولوژی‌ها در ذهن دارند، به معنای وسیله‌ای که بتواند آنها را در دست یافتن به اهداف سیاسی - اجتماعی همچون یک رساله عملیه یا آیین‌نامه راهنمایی و رانندگی یاری نماید، اشتباه است؛ چون در این صورت ایدئولوژی عبارت از دگم‌هایی است که بر اساس وضع و شرایط خاص شکل گرفته است (همان، ۱۳۶۱ ب: ۱۰۳).

ایدئولوژی یک کتابچه راهنما نیست که افراد بخواهند از روی آن گنج پیدا کنند. چنین تلقی از ایدئولوژی، تلقی یک مؤمن یا متعصب عامی است که به جای فراگرفتن آن علومی که او را به شناخت مذهب و مبانی اساسی آن هدایت کند، یک رساله عملیه است و جواب هر مشکلی را در آن می‌یابد (همان: ۱۱۱-۱۱۹). هیچ آفتی برای تعقل و پیشرفت و آگاهی انسان از یقین پوچ، منحط‌کننده‌تر نیست. به همین دلیل او روشن‌فکر را فردی می‌داند که دارای بینش انتقادی است (همان، بی‌تا ب: ۸۳ و ۲۵۲). هر چند گاهی او ایدئولوژی را عقیده یک قشر، طبقه و ملت می‌داند، می‌کوشد آن را به باور مطلق تبدیل نکند و با اعلام این نکته که انسان یا جامعه آرمان‌گرا همواره در مسیر خویش ضابطه‌ها و قالب‌های ثابت را فرومی‌ریزد و می‌شکند و جامعه و انسان ایده‌آل، جاذبه‌ای

است که جهت حرکت را تعیین می‌کند نه شکل ثبوت را، قصد دارد از اینکه عقیده مانع تکامل انسان و توجیه‌گر وضع موجود شود، جلوگیری کند. او بزرگ‌ترین فریب برای روشن‌فکر را ابدی، مطلق و جهانی تلقی کردن آرمان‌ها و جهت‌گیری‌هایی می‌داند که گذرا، نسبی و موضعی است (شریعتی، ۱۳۶۰: ۴۷۹-۴۸۴).

ایدئولوژی مورد نظر وی متناسب با زمان به خود حالت انتقادی می‌گیرد و هیچ‌گاه تبدیل به توجیه‌گر وضع موجود یا موقعیت حاکمان نمی‌شود. در همین راستا او یکی از شرایط روشن‌فکر را تمایل به حقیقت‌یابی و شرط دیگر را آمادگی برای پژوهش عقلانی می‌داند. بنابراین روشن‌فکر وظیفه‌اش بازشناختن و تجزیه و تحلیل موانعی است که راه را برای نظم اجتماعی بهتر و عقلانی سد کرده‌اند (همان، ۱۳۶۴: ۵۴-۵۵).

سروش، ایدئولوژی را یک مرام‌نامه دنیایی می‌داند و نتیجه می‌گیرد که شریعتی با این کار خود درصدد بود تا مفاهیم و ارزش‌های دینی را معطوف به اهداف دنیوی و خرج امور این دنیا کند تا بهره دنیایی نیکویی حاصل کنیم و حتی آخرتمان از این طریق آباد شود (سروش، ۱۳۷۵: ۲-۱۱). اما وی، این همه اعتراض شریعتی به بورژوازی که «مصرف» را جایگزین «پرستش» کرده و آسایش انسان را فدای ساختن وسایل آسایش نموده است، نادیده می‌گیرد (شریعتی، ۱۳۶۷: ۲۹۷).

اساساً شریعتی معتقد است که انحطاط بشر از زمانی آغاز می‌شود که بورژوازی توانست علم، ماشین و پول را در اختیار بگیرد و حقیقت‌پرستی را قربانی قدرت‌طلبی و کمال را فدای پیشرفت کند. او حتی شاخصه وجودی انسان را آگاهی و ارزش و فضیلت می‌داند و بر تقوی تکیه می‌کند و آرمانش نیز فلاح است و بر همین اساس وظیفه علم را نیز دغدغه یافتن حقیقت می‌داند (همان، ۱۳۶۶: ۴۶-۴۹ و ۱۷۷-۱۸۷).

علاوه بر این در آرای شریعتی، ایدئولوژی امر ثابت و لایتغیری نیست که انسان‌ها باید خود را در همه زمان‌ها با آن منطبق کنند و پس از تدوین ایدئولوژی تابع آن گردند و اراده خود را به کناری نهند. از نظر وی، ایدئولوژی نقش انسان را در رسالت اجتماعی خویش تکفل نمی‌کند و اساساً از انسان و از یک نسل در یک عصر خاص جدا نیست و هرچه انسان و تمدن اجتماعی پیشرفت می‌کند، ایدئولوژی متناسب با آن تکامل می‌یابد (همان، ۱۳۶۱ ب: ۱۱۹).



قصد او از طرح ایدئولوژی اسلامی، بستن باب تفکر و آزادی نیز نمی‌باشد، بلکه در راستای تدوین الگوی اسلامی - ایرانی توسعه خود، معتقد است که باید «آزادی انسانی را تا آنجا حرمت نهیم که مخالف و حتی دشمن فکری خویش را به خاطر تقدس آزادی تحمل کنیم و تنها به خاطر اینکه می‌توانیم او را از آزادی و تجلی اندیشه و انتخاب خویش با زور بازنداریم و به نام مقدس‌ترین اصول، مقدس‌ترین اصل را که آزادی رشد انسان از طریق تنوع اندیشه و تنوع انتخاب و آزادی تفکر و تحقیق و انتخاب است، با روش‌های پلیسی و فاشیستی پایمال نکنیم» (شریعتی، ۱۳۵۶: ۱۴۹).

ایدئولوژی همه‌چیز را برای انسان مشخص نمی‌کند و چون با انسان رابطه دارد، بزرگ‌ترین نقش مثبت را در آگاهی متفکر دارد، ولی جانشین تعهد فکری، علمی و اجتهادی انسان نمی‌شود. ایدئولوژی در ذهن آدمی و در تحقق خارجی آن که همراه با آموزش دائمی است، تکامل می‌یابد و از ایدئولوژی‌ها، علوم و تجربی‌ها و ابتکارهای دیگران می‌آموزد. «چرا اسلام نتواند از تجربیات انقلابی انسان‌های دیگر و مکتب‌های دیگر در مسیر ایدئولوژیک خود برای رسیدن به اهدافی که ایدئولوژی طرح کرده است استمداد جوید. این به همان اندازه که علمی و تکاملی است، به همان اندازه نیز اسلامی است» (همان، ۱۳۶۱ ب: ۱۰۸-۱۰۹).

اما این اقتباس‌ها و انتخاب و آموختن از تجربیات دیگران باید در مسیر ایده‌آل‌ها و برای تبیین بهتر جهان‌بینی و کمک به غنای آن ایدئولوژی باشد. باید با «استضعاف» مبارزه کرد و با آن عواملی که منجر به تضعیف ارزش‌ها و استعداد‌های انسانی می‌شود، جنگید. حال مسلمان متکی به این ایدئولوژی در زمان و عصر خودش باید مسئولیتی را که در مبارزه با استضعاف دارد تشخیص دهد و در برابر آن احساس مسئولیت کند و بنابراین استضعاف زمان خویش را بیابد. «اسلام تکیه‌گاهش مشخص است که مردم و مستضعفین‌اند، اما این مردم و مستضعفین در زمان‌های مختلف با رابطه‌های گوناگون، شرایط اجتماعی و طبقاتی و جهانی مختلف، مختلفند» (همان: ۱۱۶).

بنابراین تکیه روشن‌فکر به مذهب، متوقف شدن در قالب‌های تلقینی و تعصبات کور نیست. اگر آگاهانه و با اختیار به مذهب اسلام برگردیم، این خود بزرگ‌ترین عامل حرکت بخشیدن به ذهن و شناخت است. «بزرگ‌ترین عامل نفی اسلام منحنط موجود،

۲۶ / پژوهش سیاست نظری، شماره بیستم، پاییز و زمستان ۱۳۹۵  
اسلام مترقی «پیشین راستین» نخستین است. بنابراین اسلام به عنوان ایدئولوژی مجموعه‌ای از قالب‌های موروثی سنتی منجمد قومی نیست، بلکه تجدید تولد روحی و یک رنسانس فکری و یک جهش است و نه بازگشت به گذشته، بلکه احیای گذشته در ماست. این دو یکی نیست» (شریعتی، ۱۳۶۲ ب: ۱۷۳).

اما تغییرات در این ایدئولوژی باید مقید به جهت‌گیری اولیه و روح و فلسفه آن باشد. از نظر شریعتی سه عامل در اسلام وجود دارد که اجازه نمی‌دهد ایدئولوژی به فرهنگ و اصول ثابت متحجرگونه تبدیل شود و بقای عینی آن را استمرار می‌بخشد. این سه اصل عبارتند از:

۱. اجتهاد: اجتهاد، برداشت آگاهانه از ایدئولوژی و تفسیر مجدد آن و اخذ پاسخ‌های مناسب از ایدئولوژی است برای پاسخ گفتن به نیازهای عصر و با توجه به مقتضیات زمان و شرایط محیطی و جهانی که آفریننده مسائل نوینی هستند و پاسخ‌های نوینی نیز می‌طلبند (همان، ۱۳۶۱ الف: ۷۹ و ۱۵۹).

۲. امر به معروف و نهی از منکر: یک انسان معتقد و مؤمن به یک ایدئولوژی، لازم است اعمال خود را آگاهانه با ارزش‌های ایدئولوژی خود هماهنگ سازد و معتقدان و مؤمنان دیگر را به چنین صراطی دعوت نماید، نه اینکه بر اساس فرهنگ و سنت عمل کند و به روزمرگی درافتد. لذا اصل امر به معروف و نهی از منکر، انسان صاحب ایدئولوژی را به عنوان انسان منتقد زمان و نظام اجتماعی می‌پرورد (همان، ۱۳۶۲ الف: ۸۱).

۳. هجرت: در نظامی که مردم محکوم به ماندن در جهل و انحطاط هستند، نباید تن به روزمرگی داد و باید هجرت کرد. هجرت انسان را از ماندن و پوسیدن محافظت می‌کند (همان، ۱۳۶۱ ب: ۳۶۵).

با وجود این در تحلیل و ارزیابی نهایی باید بیان داشت که نتیجه‌ای که ممکن است از آرای شریعتی درباره رنسانس اسلامی و رهایی از انحطاط در راستای آن، ایدئولوژیک کردن دین و تفسیر مفاهیم مذهبی حاصل آید، با قصد و نیت او فاصله داشته باشد. از این لحاظ که دین در حوزه عمومی برای شریعتی مبنای هویتی و راهنمای عمل است و او به کارکرد اصول دینی توجه دارد و اینکه رستگاری اخروی افراد و جوامع را به آبادانی

و توسعه دنیای آنها مشروط می‌کند، احتمالاً به رواج سکولاریسم کمک می‌کند. همچنین پس از ورود دین به صحنه اجتماع و سیاست، برخلاف قصد شریعتی معمولاً ابزار قدرت سیاسی و حکومت‌گران جدید می‌شود و مصلحت آنها بر دین ارجحیت می‌یابد. به همین دلیل از محتوای اخلاقی و آخرت‌گرایانه تهی می‌شود. هر چند اندیشه شریعتی با نگاه ابزاری به دین مخالف است، حاکم شدن ایدئولوژی دینی و بیش از حد هزینه کردن از دین، اکثریت را نسبت به نمادها و ارزش‌های گروه‌های حاکم که نام دین را بر خود دارند، وادار به واکنش می‌کند و زمینه را برای افول دین و رواج سکولاریسم هموار می‌نماید. همچنین تفسیرهای عقلانی او از مضامین دینی با استفاده از ارزش‌ها و مفاهیمی که در زمینه عقلانیت مدرن شکل گرفته‌اند (مثل فلسفه تاریخ، تضاد طبقاتی)، ممکن است زمینه‌ساز گسترش فرآیندهای علمی و عقلانی در تفسیر و تأویل‌های دینی باشد و در ادامه منطقی خود، تفسیرهای رمزآلود و ارزش‌مدار از دین، از جمله برخی از دیدگاه‌های خود شریعتی را به چالش بطلبد (سراج‌زاده، ۱۳۸۳: ۱۵۹).

با این حال توجه وی به نمادها و شخصیت‌های دینی، دفاع از کارکردهای دین در دنیای امروز و تأکید او بر تقوی و فلاح و فضیلت و پرستندگی و نیز نقد ماتریالیسم و مصرف‌گرایی، اثر دیدگاه‌های او را که ممکن است به فرآیند سکولاریزاسیون منتهی شود کاهش می‌دهد. شریعتی که شیفته نیروهای قدسی و متعالی و شخصیت‌های دینی همچون علی<sup>(ع)</sup> و ابوذر است و دلبستگی او به دین و قابلیت‌های آن در پاسخگویی به مسائل و مشکلات بشر به تعبیر شریعتی، به بن‌بست رسیده امروز و اینکه او جهان آینده را دینی می‌خواهد، نشان می‌دهد که ایدئولوژی، منش و روش وی سنخیتی با سکولاریسم ندارد. هر چند طرح‌ها و اندیشه‌های وی، بدون اینکه او قصد کمک به سکولاریسم را داشته باشد، احتمالاً به روند سکولاریزاسیون در جامعه ایران کمک خواهد کرد؛ چون دین را وارد صحنه اجتماع می‌کند و آن را در معرض آزمایش‌های عملی قرار می‌دهد. دین از این پس باید پاسخ‌های روشنی به مسائل سیاسی، اجتماعی، فردی، بین‌المللی و اقتصادی بدهد و در صورت ناتوانی، از اهمیت آن کاسته شده و مجبور می‌شود حیطه‌های مزبور را به عقل انسانی واگذار کند و خود محدود به تنظیم رابطه انسان و خدا شود و نقش معنابخشی به زندگی انسانی را ایفا کند.

### نتیجه‌گیری

تمدن مورد نظر شریعتی جوهر معنوی دارد و در آن، خدا محور و معنای عالم است. ساختن این تمدن نیز نیازمند یک ایدئولوژی است و مواد و مصالح این ایدئولوژی باید از عناصر فرهنگی خودی اخذ شده باشد و نمی‌تواند کپی‌برداری از ایدئولوژی‌های غربی باشد. ایدئولوژی‌های غربی، تمدنی از نوع خود و متناسب با مواد و مصالح آن درست می‌کنند که در آن انسان دیگر دارای جوهر الهی نیست و روح خدا در او دمیده نشده و ارزش‌های والا به ودیعه گذاشته نشده است. توسعه را نیز تعیین نقطه ایده‌آل و کوشش در راندن فرد و جامعه به طرف آن هدف آتی می‌داند و با طرح دو مفهوم مرتبط با توسعه یعنی «ترقی» به معنای رشد جامعه و «تکامل» به معنای رشد و تعالی انسان‌ها و اینکه جوامع غربی مترقی هستند اما متکامل نیستند، درصدد جست‌وجوی راه سومی برمی‌آید که هر دو بعد را به همراه داشته باشد. او به توسعه‌ای فراتر از توسعه اقتصادی نظر دارد و به ارتقا و اعتلای مادی و معنوی جامعه و تعالی انسان می‌اندیشد. وی معتقد است که ایدئولوژی اسلامی بهترین برنامه برای اداره دنیای مسلمانان است و می‌تواند به مثابه یک راهنمای عمل برای آنها باشد، راه ایجاد تغییرات اجتماعی را به آنها نشان دهد و معضل انحطاط آنها را حل کند. بنابراین تنها راه نجات و رهایی از انحطاط و رسیدن به پیشرفت، بازگشت به خویشتن و ایجاد یک رنسانس اسلامی است.

## منابع

- ایگلتون، تری (۱۳۸۱) درآمدی بر ایدئولوژی، ترجمه اکبر معصوم بیگی، تهران، آگاه.
- بازرگان، مهدی (۱۳۳۴) راه طی شده، چاپ دوم، تهران، کانون معرفت.
- بشیر، ژان (۱۳۷۲) ایدئولوژی چیست، ترجمه علی اسدی، تهران، شرکت سهامی انتشار.
- روشه، گی (۱۳۶۶) تغییرات اجتماعی، ترجمه منصور وثوقی، تهران، نی.
- سراجزاده، حسن (۱۳۸۳) چالش‌های دین و مدرنیته، تهران، طرح نو.
- سروش، عبدالکریم (۱۳۷۲) فربه‌تر از ایدئولوژی، تهران، صراط.
- (۱۳۷۵) «ایدئولوژی و دین دنیوی»، کیان، سال ششم، شماره ۳۱، تیر و مرداد، صص ۱-۲.
- (۱۳۸۴) از شریعتی، تهران، صراط .
- شریعتی، علی (۱۳۵۶) مجموعه آثار (۲) خودسازی انقلابی، چاپ سوم، تهران، حسینیه ارشاد.
- (۱۳۵۹) مجموعه آثار (۱۲) تاریخ تمدن (۲)، چاپ دوم، بی‌جا.
- (۱۳۶۰) مجموعه آثار (۲۰) چه باید کرد، تهران، حسینیه ارشاد.
- (۱۳۶۱ الف) مجموعه آثار (۱۸) اسلام‌شناسی (۳)، تهران، الهام.
- (۱۳۶۱ ب) مجموعه آثار (۲۳) جهان‌بینی و ایدئولوژی، تهران، مونا.
- (۱۳۶۱ پ) مجموعه آثار (۲۵) انسان بی‌خود، تهران، قلم.
- (۱۳۶۱ ت) مجموعه آثار (۲۷) بازشناسی هویت ایرانی - اسلامی، تهران، الهام.
- (۱۳۶۱ ث) مجموعه آثار (۲۹) میعاد با ابراهیم، تهران، مونا.
- (۱۳۶۲ الف) مجموعه آثار (۷) شیعه، چاپ چهارم، تهران، الهام.
- (۱۳۶۲ ب) مجموعه آثار (۱۷) اسلام‌شناسی (۲)، چاپ سوم، تهران، قلم.
- (۱۳۶۲ پ) مجموعه آثار (۲۶) علی، چاپ دوم، تهران، نیلوفر.
- (۱۳۶۴) مجموعه آثار (۳۵) آثار گوناگون، تهران، مونا.
- (۱۳۶۶) مجموعه آثار (۲۴) انسان، چاپ دوم، تهران، الهام.
- (۱۳۶۷) مجموعه آثار (۳۱) ویژگی‌های قرون جدید، چاپ سوم، تهران، چاپخش.
- (۱۳۶۸) مجموعه آثار (۱۱) تاریخ تمدن (۱)، چاپ سوم، تهران، قلم.
- (۱۳۸۲) مجموعه آثار (۲۲) مذهب علیه مذهب، چاپ چهارم، تهران، چاپخش.
- (بی تا الف) مجموعه آثار (۱) با مخاطب‌های آشنا، تهران، حسینیه ارشاد.
- (بی تا ب) مجموعه آثار (۴) بازگشت، تهران، حسینیه ارشاد.
- (بی تا پ) مجموعه آثار (۵) ما و اقبال، تهران، حسینیه ارشاد.
- (بی تا ت) مجموعه آثار (۱۶) اسلام‌شناسی (۱)، چاپ دوم، تهران، حسینیه ارشاد.
- کازمی، عباس (۱۳۸۳) جامعه‌شناسی روشن‌فکری دینی در ایران، تهران، طرح نو.

۳۰ / پژوهش سیاست نظری، شماره بیستم، پاییز و زمستان ۱۳۹۵  
لاهوری، اقبال (بی تا) احیای فکر دینی در اسلام، ترجمه احمد آرام، چاپ دوم، بی جا، کانون نشر و پژوهش های اسلامی.

مک للان، دیوید (۱۳۸۰) ایدئولوژی، ترجمه محمد رفیعی مهرآبادی، تهران، آشیان.  
هیوود، آندرو (۱۳۷۹) درآمدی بر ایدئولوژی های سیاسی، ترجمه محمد رفیعی مهرآبادی، تهران، دفتر مطالعات سیاسی و بین المللی.

Manheim, Karl (1976) *Ideology and Utopia*, Translated from The Germany by Louis Wirth and Edward Shils, Rotledge and Kegan Paul, London and Heniey.

Parvin Manoucher and Mostafa Vaziri (1992) *Islamic and Society in the Islamic Republic of Iran*, in *Iran Political Cultural in the Islam Republic*, Edited by Samih K. Farsoun and Mehrdad Mashayekhi, London, Routledge.