

# رابطه ایدئولوژی و دین و تأثیر آن بر تنوع دینداری با تأکید بر ایران پس از انقلاب

سید محمد میرسندوسی<sup>۱</sup>

**چکیده:** نوشتار حاضر که متشکل از شش بحث فرعی است درصدد تشریح نسبت بین دین و ایدئولوژی به عنوان یک معرفت است، تا از این طریق به گونه‌های دینداری متأثر از ایدئولوژی دست یابد. بر این اساس، ضمن توضیح ویژگیهای اساسی ایدئولوژی، رابطه این دو مفهوم در دو عرصه متفاوت یعنی در غرب و در ایران مورد بررسی قرار گرفته است. بررسی تحلیلی - تاریخی این موضوع به خصوص در ایران، نوشتار را به سمت منظور اصلی خویش رهنمون ساخته است. در این مسیر ضرورت تشخیص داده شد که برخی از انتقادهای مهم نیز مطرح و مورد بررسی قرار گیرد. در نهایت، بر پایه مباحث فوق، پنج گونه دینداری متأثر از ایدئولوژی از یکدیگر متمایز گردید، ویژگیهای آنها توضیح داده شد و تحلیل مقایسه‌ای از آنها ارائه شد.

**کلیدواژه‌ها:** ایدئولوژی، دینداری، دینداری پویا، دینداری ایستا، سکولاریسم، سنت.

## مقدمه

«دینداری» از جمله مفاهیمی است که پیچیدگی قابل توجهی در معنا و مصداق آن وجود دارد. دین پژوهان تکاپوهای فراوانی را برای تجزیه و تحلیل مفهومی آن انجام داده‌اند و از زوایای

---

e-mail: Mirsondosi@yahoo.com

۱. استادیار جامعه‌شناسی دانشگاه امام حسین (ع).

این مقاله در تاریخ ۱۳۸۶/۷/۱۲ دریافت گردید و در تاریخ ۱۳۸۶/۸/۶ مورد تأیید قرار گرفت.

مختلفی به آن پرداخته‌اند.<sup>۱</sup> یکی از مباحثی که به طور عملی در مطالعات دینی مسأله آفرین است رابطه‌ای است که بین ایدئولوژی و دینداری برقرار می‌شود. در مطالعات تجربی دینداری، محققان به طور معمول در برقراری نسبت بین این دو دچار مشکل می‌شوند و در نهایت به مفهومی از دینداری بسنده می‌کنند که هیچگونه نشانه‌ای از ایدئولوژی در آن مشاهده نمی‌شود. این رویکرد، بیشتر تحت تأثیر فضای سکولاریسم غربی رشد کرده است، در حالی که در مطالعات تجربی دین در ایران با این ویژگی مطالعه دینداری دچار نقصان می‌باشد و تحلیل درستی نمی‌توان از وضعیت دینداری ارائه کرد. در این نوشتار کوشش شده تا نسبت بین این دو مفهوم روشن گردد و به پرسش اصلی آن یعنی این پرسش که «از ارتباط بین دین و ایدئولوژی چه گونه‌هایی از دینداری پدیدار می‌شود؟» پاسخ داده شود. لازم است توضیح داده شود که آنچه در وهله اول از دینداری به ذهن متبادر می‌شود فردی بودن آن است، ولی کنکاش بیشتر نشان می‌دهد هرگونه دینداری به نوعی به معرفت‌شناختی و برداشت و طرز تلقی و تفسیر خاصی از دین بستگی دارد، مفهومی که امروزه بیشتر تحت نام «قرائت از دین» شناخته می‌شود. بنابراین هر طرز تلقی یا قرائت دینی به خصوص در پیوند با دینداری صرف بحث معرفت‌شناختی نیست، بلکه علاوه بر آن راهنما و الگویی است برای کسانی که می‌خواهند بر اساس آن قرائت عمل کنند؛ یعنی الگویی عملی برای افراد است. بر این پایه «دینداری» یا به عبارت بهتر «نوع دینداری» با موضوع قرائتهای دین پیوند ناگسستنی دارد. علاوه بر این، استفاده از مفهوم «قرائت دینی» مبحث را در سطح «معرفت‌شناختی» باقی می‌گذارد، و حال آنکه کاربرد مفهوم «دینداری» علاوه بر موارد مذکور، امکان استفاده از آن را در حوزه‌های جامعه‌شناسی، روان‌شناسی اجتماعی و ... فراهم می‌آورد. با توجه به گسترش علاقه‌مندی دین پژوهان در جهت کاربست مباحث دینی در تحقیقات تجربی انتخاب واژه دینداری پاسخ مناسب‌تری را نسبت به این نیاز فراهم می‌کند و این در حالی است که رابطه نوع دینداری و قرائت یک رابطه خاص و عام تلقی می‌شود.

همچنین باید به خاطر داشت که ورود و حضور گسترده مفهوم ایدئولوژی در ایران سابقه چندانی ندارد و بر این پایه برای تجزیه و تحلیل بهتر آن، علاوه بر مفهوم‌شناسی ایدئولوژی، توجه

۱. زوایای مختلف این بحث را در نوشتاری دیگر مورد بحث قرار داده‌ام. برای اطلاع بیشتر ر. ک. به: (میرسندسی، ۱۳۸۳).

به کانونهای اصلی چالشهای معرفتی ضروری به نظر می‌رسد. از این رو، به ناچار فضای معرفتی این بحث را می‌بایست تصویر کنیم که نگاه به رویکرد شریعتی و ناقدان او و نقد آنها در این چهارچوب صورت می‌پذیرد. این مباحث در نهایت ما را به منظور اصلی نوشتار رهنمون می‌سازد که در قسمت انتهایی به آن خواهیم پرداخت. اما قبل از هر چیز توضیح نکاتی درباره مفهوم ایدئولوژی ضروری است.

### مفهوم‌شناسی ایدئولوژی

مفهوم «ایدئولوژی» که از چالش برانگیزترین واژه‌های رایج در عرصه سیاسی - اجتماعی دوره‌های اخیر محسوب می‌شود، مورد تعبیر و تفسیرهای متعدد و متفاوتی قرار گرفته است. البته، این واژه امروزه نیز جدالهای فکری قابل توجهی را به خویش اختصاص داده است.<sup>۱</sup> در این فرصت قصد نداریم به منازعات فکری این مقوله، که ما را از هدفمان در این تحقیق دور می‌سازد، وارد شویم، بلکه درصددیم بیشتر در حد ضرورت، یعنی به اندازه‌ای که بتوانیم تأثیر رابطه این مفهوم با دین را بر انواع دینداری تحلیل کنیم به آن پردازیم. قبل از ورود به بحث لازم است که ویژگیهای عمده ایدئولوژی مد نظر قرار گیرد تا مشخص شود که چه مفهومی از آن مد نظر است. ایدئولوژی در ادبیات معرفت‌شناختی در دو معنا به کار رفته است:

۱- به معنای علم اندیشه‌ها و مجموعه‌ای یا دستگامی از مفاهیم یا معانی که شخص یا نهاد معینی برحسب آن می‌اندیشد. در این معنا، این مفهوم دارای بار علمی، یا حداقل اندیشه ورزانه است.

۲- به معنایی که صبغه علمی آن دگرگون شده و رنگ می‌بازد و مبتنی بر آن می‌خواهند ذهن انسان را از پیشداوری و شیوه‌های نادرست اندیشیدن آزاد کنند و زمینه فرمانروایی عقل را در جامعه انسانی فراهم کنند (دریابندری ۱۳۷۷: ۷۱-۷۰). در این معنا بین روشن اندیشی و حقیقت‌طلبی، از یکسو، و رازپروری و ابهام‌آلودگی، از سوی دیگر، تعارض به وجود می‌آید و به واسطه یقینی که در نزد صاحبان ایدئولوژی - از حیث اینکه تمام حقیقت نزد ماست - وجود دارد معمولاً بسیاری از حقایق نادیده گرفته می‌شود. ایدئولوژی مصطلح امروزی ناظر به این معناست.

۱. م.ش. با (مقایسه شود با): (گیدنز ۱۳۷۲).

ایدئولوژی، آنگونه که بشلر تعریف کرده حالتی از آگاهی است که با عمل سیاسی پیوند دارد، یعنی هر صورتی از آگاهی و شعور به مجرد اینکه وارد عمل سیاسی شد، می‌تواند جنبه ایدئولوژیکی به خود گیرد. اما از جنبه‌های مختلف صور آگاهی، واژه و گفتار از نمودهای بهنجار ایدئولوژی محسوب می‌شود. به لحاظ موضوعی هم، هر موضوعی به مجرد اینکه جنبه سیاسی به خود بگیرد می‌تواند مورد استفاده ایدئولوژیکی قرار گیرد، اعم از نمایشنامه، استدلال به ظاهر علمی، اسطوره، احکام مذهبی، آگاهی و غیره می‌تواند محتوای ایدئولوژیکی داشته یا نداشته باشد (بشلر ۱۳۷۰: ۹-۲۳).

علاوه بر این ایدئولوژی خصلت پیوند با ارزشها و علایق را داراست. بر این اساس بشلر معتقد است که چون ارزشها دلخواهی‌اند، یعنی اینکه لزوماً بر اساس دلیل و برهان به وجود نمی‌آیند، پس ایدئولوژی نه قابل اثبات است و نه قابل انکار؛ ولی به واسطه اهداف نهایی و واسطه، شکل منطقی به خود می‌گیرد. علایق و به خصوص شهوت در سطح اجتماعی که به صورت قدرت و جاه طلبی خود را نشان می‌دهد، جنبه دیگری از ایدئولوژی را ترسیم می‌کند (بشلر ۱۳۷۰: ۵۸-۴۹). در مجموع ویژگیهای مهم ایدئولوژی را، بر اساس نوشته‌های محققان ایدئولوژی، می‌توان چنین برشمرد:

۱- منظومه‌ای از دستورات برای عمل در عرصه سیاسی (عمدتاً با خصلت واژگانی و گفتاری) و تا حدی در عرصه‌های دیگر - اجتماعی، فرهنگی و اقتصادی - است مشروط بر آنکه در خدمت عرصه سیاسی قرار گیرند. به نظر می‌رسد که این منظومه بایستی قابلیت تبدیل به یک نظام باورها را داشته باشد.<sup>۱</sup>

۲- ایدئولوژیها، در سطح تام و فراگیر، متضمن نوعی جهان‌بینی و تعریف و توجیه جهان دربرگیرنده انسانهاست.

۳- بر همین اساس می‌توان گفت که ایدئولوژی ماهیتی جمعی دارد. یعنی دستورالعملهایی را برای کنش سیاسی ارائه می‌کند و احیاناً اگر در حیطه‌های فردی هم وارد شود برای انتظام بخشی به عرصه سیاسی و جمعی است. به عبارت دیگر، ایدئولوژیها فی نفسه معطوف به «افراد بما هو افراد» نمی‌شوند و اگر هم بر فرد خاصی تأکید کنند احتمالاً به لحاظ اهمیت سیاسی - اجتماعی ایده‌های

۱. م. ش. با: (پلامناتس ۱۳۷۳: ۱۰، ۱۸).

وی و نقشش در پیشبرد و تصریح به ایدئولوژی مورد نظر است. به بیان پلامناتس ایدئولوژی و ویژگی گروه یا جماعتی معین است (پلامناتس ۱۳۷۳: ۲۳-۲۲).

۴- ایدئولوژیها پیوند ناگسستنی با ارزشها دارند. بنابراین یا خود تولید کننده ارزشها و تعیین کننده خوب یا بدند یا با آنها دارای ارتباط منطقی و ارگانیک هستند.<sup>۱</sup>

۵- در ایدئولوژی، ویژگی «حق به جانب خویش دانستن» و «مطلق پنداری»، یعنی تمام حقیقت را نزد خود دانستن مشهود و بارز است (دریابندری ۱۳۷۷: ۷۱).

۶- ایدئولوژی، به واسطه سرشت مطلق خود به عنوان حق، همیشه در حال جنگ با باطل است و تمایز بین «مخالف» و «دشمن» را تشخیص نمی دهد. بنابراین، برخورد با مخالف همانند برخورد با دشمن است و دعوای «سازش پذیر» را به نوعی دعوای «سازش ناپذیر» تبدیل می کند (دریابندری ۱۳۷۷: ۷۲).

۷- به لحاظ معرفت شناختی، ایدئولوژی رازپروری و ابهام آلودگی نسبت به کشف حقایق را منتشر می سازد و این همان نکته ای است که مارکس مبتنی بر آن از ایدئولوژی به عنوان آگاهی کاذب یاد می کرد و معتقد بود که رازپروری پدیده ای اجتماعی است که از ماهیت و شکل نهادهای موجود در جامعه برخاسته و در ایدئولوژی متبلور می شود، پس این رازپروری با روشن اندیشی منافات دارد (دریابندری ۱۳۷۷: ۷۱-۷۰).

بر اساس این ویژگیها در بحثهایی که متعاقباً خواهد آمد بهتر می توان به تحلیل و جمع بندی پرداخت. همچنین تذکر این نکته مهم است که بحث ایدئولوژی را در دو سطح، یا به عبارت بهتر، در دو مقطع تاریخی و در دو منطقه از جهان و دو شرایط متفاوت می توان مورد بررسی قرار داد: سطح اول، به دوره بروز و ظهور ایدئولوژیها و نظامهای سیاسی مبتنی بر ایدئولوژی باز می گردد و به بررسی تأثیر این پدیده بر دین، و به طور مشخص تر بر دینداری، می پردازد. این دوره مربوط به روند تاریخی غرب از مدرنیته به بعد است و عمدتاً ایدئولوژی جایگزینی برای دین محسوب می شود. اما سطح دوم، به طور خاص، این بحث را درباره جامعه ایران مورد کنکاش قرار خواهد داد که برخلاف مورد اول ایدئولوژی را باید عمدتاً ابزاری برای دین در مواجهه با ایدئولوژیهای رقیب (غیردینی) در نظر گرفت.

۱. م.ش. با: (سروش ۱۳۷۴: ۲۹۳-۲۹۲).

### تأثیر ایدئولوژی بر دین در سطح تمدن غرب

اولین سطح بررسی این رابطه به فرایند گسترش مدرنیته و به موازات آن رویدادها و پدیده‌ها و نتایج و پیامدهای آن باز می‌گردد که بر این اساس، اصولاً ایدئولوژی پدیده‌ای منبعث از دوره مدرنیته است. بنا به نظر شماری از جامعه‌شناسان و معرفت‌اندیشان ایدئولوژی جایگزین اسطوره و مذهب در جوامع جدید غربی است و اصولاً فرایند اسطوره زدایی، از جمله اسطوره‌های مذهبی، از نقشهای اساسی ایدئولوژی در این دوره بوده است، هرچند به طور ضمنی آنها را تحت اختیار و بهره‌برداری خود قرار می‌دهد.<sup>۱</sup> در دوره مذکور، در غرب می‌توان به موازات جدایی و فاصله گرفتن از دین، اقبال به ایدئولوژی را مشاهده کرد. بنابراین ماهیت و فلسفه گسترش ایدئولوژیهای غربی را در اشغال جایگاه مذهب توسط آنها باید جست. بر این مبنا بسیاری از وجوه مذهب (از جمله دنیوی) در اینجا توسط ایدئولوژی قرینه سازی شده است. بشلر، برای نمونه، به برخی از آنها، اشاره می‌کند:

۱- نیاز به حشر و نشر، که احزاب ایدئولوژیک، به خصوص کمونیستی، برای پاسخگویی به نیاز وحدت تمام اعضای حزب، بر اساس الگوی کلیسا سازماندهی شده‌اند.

۲- ایدئولوژی، هم به نیاز صاحب منصبان و مقامات و هم حداقل از جهت امور روزمره به نیاز مذهبی پاسخ می‌دهد. از این لحاظ میان دروس دینی و آموزش مکتبی و ایدئولوژیکی تفاوت اساسی وجود ندارد، همین طور میان اجتماعات ایدئولوژیک و اجتماعات مذهبی فرق چندانی نیست.

۳- در به کارگیری زبان بین این دو شباهت وجود دارد: هر دو دارای زبانی مخصوص (شعارگونه) اند که با زبان روزمره تفاوت دارد. زبانی که دارای محدودیت انتخاب واژگان است و ادبیات مربوطه را به نوع خاصی از جمله پردازها سوق می‌دهد. به نحوی که سخنان یک کشیش یا مسئول حزبی حالت کلیشه‌ای پیدا کرده و تکراری شدن آنها، غالباً شنونده را قادر می‌سازد تا حرفهای بعدی گوینده را پیش‌بینی کند.

۱. م. ش. با: (مورن ۱۳۷۶: ۳۰).

ضمن اینکه عدول از سخنان رسمی هم سریعاً قابل شناسایی است. بنابراین زبان شعاری به قالب‌بندی واقعیتها و تشخیص انحرافات از آن کمک می‌کند، ولی در هر دو حالت مانع از پویایی تبشیری و بلاغی می‌گردد و بر همین اساس است که میان مخاطبان نسلهای اول و بعدی یک پیام ایدئولوژیک، خواه مذهبی یا غیرمذهبی، در صورت عدم توجه به این نقطه ضعف، احساس و برداشتهای متفاوت ایجاد می‌کند و به مرور از میزان نفوذ آن کاسته می‌شود.

۴- همچنین تذکر و تکرار مناسک و شعائر را، که به انسان احساس ثبات و تداوم می‌دهد، در هر دو می‌توان مشاهده می‌کرد. البته این مشابهت تا زمانی است که ایدئولوژی یا دین، جنبه گفتاری داشته باشد، ولی هنگامی که به عمل سیاسی مبدل شود، دو گانگی زبان سیاسی، از یکسو زبان رسمی و از سوی دیگر زبان طبیعی، بر آن تأثیر می‌گذارد و زبان کمال خود را از دست می‌دهد و خصلت ریا و دروغگویی بر آن مستولی می‌شود (بشر ۱۳۷۰: ۲۵۵-۲۵۳). این یکی دیگر از آسیبهایی است که در انتظار نظامهای ایدئولوژیک است. بنابراین اخلاق در عرصه سیاسی رو به زوال و انحطاط می‌گذارد، و این در مواردی از اهمیت بیشتر برخوردار می‌شود که دین، به عنوان کانون اصلی تولید و حامی اخلاق، در عرصه و جایگاه ایدئولوژی قرار گیرد.

وجه تمایز اساسی ایدئولوژی از دین این است که ایدئولوژی در پاسخ به پرسشهای غایی نمی‌تواند جایگزین دین شود. در حالی که مذهب برداشت رضایت‌بخشی از مرگ می‌دهد. ایدئولوژی درباره مرگ پاسخ قابل توجهی ندارد و غالباً یا با سکوت از کنار آن می‌گذرد یا پاسخهای سست بنیادی ارائه می‌کند. علت اساسی اینکه ایدئولوژیها درباره مرگ سکوت پیشه می‌کنند و نمی‌توانند گفتاری مورد قبول همگان ارائه کنند، این است که ایدئولوژیها خود را از مذهب تهی کرده‌اند و تنها این لیبرالیسم است که در یک چرخش فکری پاسخ به این پرسش را، به عنوان یک امر شخصی، به ایمان مذهبی ارجاع می‌دهد (بشر ۱۳۷۰: ۲۵۶). آداب و رسوم و اخلاق هم از موارد دیگر است که ایدئولوژیها را از مذاهب، تا حد زیادی، متمایز می‌گرداند (بشر ۱۳۷۰: ۲۵۹-۲۵۶). این نکته را نیز باید افزود که در این دوره، «توسعه علوم» مصالح بنیادی ایدئولوژیها را فراهم ساخت؛ یعنی علم و فلسفه مواد اولیه ایدئولوژی را فراهم کردند. به این نحو که مفاهیم علمی و فلسفی توان آن را یافتند که ابزاری برای تبیین یا شبه تبیین از جهان باشند. در این چهارچوب اگر ایدئولوژیها به تنهایی قادر به تبیین مبدأ جهان نیستند علم به آنها مدد می‌رساند (مورن ۱۳۷۶: ۳۱). از این نظر زمینه فاصله‌گیری بیش از پیش ایدئولوژی از دین فراهم می‌شود.

در هر صورت تلاش برای جایگزینی ایدئولوژی به جای دین از پدیده‌های بارز مندرج در دوره مدرنیته محسوب می‌شود. تأثیر این جایگزینی را بر دینداری، در پدیداری «دینداری سکولار» به عنوان پدیده‌ای شایع در غرب، که به اشکال متنوعی خود را نشان می‌دهد، می‌توان مشاهده کرد.

بنابراین، به عنوان نتیجه‌گیری این بخش از بحث بایستی اذعان کرد که ایدئولوژیها در غرب ضمن اینکه به مثابه بدیل‌هایی برای دین معرفی شدند، طرز تلقیهای جدیدی راجع به دین را هم رواج دادند که محصول آن سبکهای جدیدی از دینداری بوده است که حضور دین را در عرصه‌های اجتماعی برنرفته و آن را محدود و محصور به امور فردی می‌کند. در مقابل، ایدئولوژیها بسیاری از وظایف دین، از جمله ایجاد وحدت و انسجام در جامعه و جهت‌دهی به حرکت کلی جامعه را برعهده می‌گیرند. در مجموع تأثیر ایدئولوژی بر دین را در این دوره می‌توان محدودیت آفرینی برای دین و رهنمون سازی دینداریها به اشکال فردی و غیر اجتماعی — به لحاظ تأثیرگذاری — ارزیابی کرد.<sup>۱</sup>

### تأثیر ایدئولوژی بر دین در محدوده جامعه ایران

موضوع ایدئولوژی و دین در ایران و اینکه «آیا دین قابل تبدیل به ایدئولوژی است یا خیر»، بحث نسبتاً جدیدی است. همان طور که قبلاً اشاره شد، می‌بایست سابقه طرح این مباحث را تا حدود زیادی به شریعتی و تکاپوهای فکری او راجع به دین و طرح ضرورت بنا نهادن اصول مکتب اسلام و شیعه در چهارچوب یک ایدئولوژی انسان‌ساز و حرکت آفرین برای جامعه و همچنین میزان تأثیری که وی بر حوزه روشنفکری و خلق پارادایم نوین بر جای گذاشته است، نسبت داد.

### تکاپوهای شریعتی

اصولاً تا قبل از مطرح شدن این بحث از سوی شریعتی ایدئولوژیها، ضد دین و لائیک بودند و به وجود آمده بودند تا در کنار دین یا در مقابل آن قرار گیرند. ایدئولوژیها، برای توجیه دین نبودند، بلکه درصدد مقابله با دین بودند. در اروپای جدید جای محدودی برای دخالت دین در زندگی

۱. برای اطلاع بیشتر از گونه‌های دینداری این دوره ر. ک. به: (میرسندسی ۱۳۸۳: ۷۴-۶۵).



اجتماعی و سیاسی باقی مانده بود. اما در ایران و متعاقب آن در بسیاری از کشورهای جهان سوم، به خصوص کشورهای اسلامی، ورود مذهب به ایدئولوژی در جهت استعمارزدایی و ارتقای رشد فکری و مبارزه با استثمار و استعمار صورت پذیرفت.<sup>۱</sup> به عبارت دیگر می‌توان شریعتی را پیشرو و سردمدار یک پارادایم فکری جدید با مضمون ایدئولوژی سازی از مکتب اسلام معرفی کرد که توانست پارادایم مسلط ضد دین را به نسبت قابل ملاحظه‌ای به چالش کشانده و در روند رو به گسترش خود حتی آن را به انفعال بکشاند و خود را به عنوان پارادایم مسلط مطرح کند.<sup>۲</sup>

درباره برداشت و نگاه مبتنی بر ایدئولوژی شریعتی به دین، بایستی به طور جداگانه صحبت شود، ولی در این مجال بیشتر به واکنشها نسبت به این برداشت و همچنین پیامدهای این نحوه نگاه، به خصوص در بروز انواع دینداری، متمرکز می‌شویم که این امر می‌تواند در تشخیص گونه‌های دینداری مفید باشد.

تکاپوهای شریعتی در حوزه ایدئولوژی و دین، و تأثیرات سیاسی - اجتماعی آن در نحوه تلقی از دین و استفاده از آن، به عنوان راهنمای عمل در حیات سیاسی و مبارزه با رژیم پیشین، و بخشی از تبلور آن در قالب نحوه دینداری، قابل ملاحظه و مطالعه است. طیف متنوعی از گروههای سیاسی - مذهبی که در آن دوره فعال بودند از این عقیده شریعتی الهام گرفته و در راه مبارزه از برداشتهای او راجع به دین سود می‌جستند.<sup>۳</sup> ویژگیهای دینداری هر کدام از این گروهها بیانگر تنوع و تفاوت در برداشتها و طرز تلقیهای آنها راجع به دین است. این امر را می‌توان ناشی از نگاه ایدئولوژیک نسبت به دین دانست. پس می‌توان از این تنوعها چنین نتیجه گرفت که ایدئولوژیک کردن دین، به خصوص راهنمای کنش سیاسی، به تنوع در طرز تلقیها و در نهایت تنوع دینداری می‌انجامد. هر چند وجه اشتراک تمامی آنها در وارد کردن دین به عرصه عمومی، به خصوص سیاسی است، اما هر کدام برداشت و طرز تلقی و در نهایت کنش خاصی برای خود برمی‌گزیدند و بر اساس آن اقدام می‌کردند. در این باره در ادامه بیشتر صحبت خواهیم کرد.

۱. م. ش. با: (توسلی ۱۳۷۲: ۳۰).

۲. درباره روند توسعه ایدئولوژیها در سده اخیر در ایران تا دوره معاصر ر. ک. به: (حاضری ۱۳۷۷)؛ همچنین درباره استقبال از اندیشه شریعتی در دیگر کشورهای اسلامی ر. ک. به: (الدسوقی ۱۳۷۰).

۳. م. ش. با: (غلامرضا کاشی ۱۳۷۵: ۱۲).

همین طور در حوزه اندیشه هم، چه در محافل دینی و چه در محافل آکادمیک، نسبت به آرا و اندیشه‌های شریعتی واکشهای متعدد و متنوع و متفاوتی در طول سه دهه گذشته و در گروه‌های مختلف فکری ابراز شده است. از جدی‌ترین منتقدین شریعتی در این مورد در محافل علمی می‌توان از داریوش شایگان و عبدالکریم سروش نام برد که به اختصار به ارائه دیدگاه‌های این دو شخصیت می‌پردازیم.

### نقد شایگان از شریعتی

شایگان بخشی از کتاب *انقلاب مذهبی چیست؟* را به نقد شریعتی اختصاص داده است و از مضمون «ایدئولوژی زدگی سنت» برای آن استفاده کرده است. وی ضمن تأکید بر اینکه معتقد است امور جهان بسی پیچیده‌تر از آنند که به نظر می‌آیند، مذهب را به طور عمیق جای گرفته در ساخت نمادین روح انسانی می‌بیند و متصور است که مذهب را می‌بایست در جای راستین خود قرار داد. از نظر وی مذهب همچون یک مائده و غذای اساسی روح است. وی به طور مشخص ایدئولوژی را مربوط به عرصه سیاسی می‌داند و به نقد رابطه ایدئولوژی و مذهب می‌پردازد. بر این مبنا ایدئولوژی، پدیده‌ای التقاطی میان اسطوره و عقل تعریف می‌شود؛ یعنی با نوعی اسطوره عقلانی شده یا عقل بازگشته به اساطیر در این حیطه مواجهیم. ایدئولوژی، در این چهارچوب معنایی، تفکری ضد دیالکتیک است چون منجمد و راکد باقی می‌ماند و به تعبیر مارکس آگاهی کاذب است؛ یعنی، همچنان که ژوزف گابل می‌گوید:

*ایدئولوژی نظامی از عقاید است که از نظر جامعه شناختی به یک گروه بندی اقتصادی یا قومی و یا غیر آن مربوط است و به طور یکجانبه منافع کمابیش آگاهانه این گروه را به صورت ناتاریخی گرای، مقاومت در برابر تحول، یا مقاومت در برابر انحلال کلیتها بیان می‌کند. از این رو ایدئولوژی عبارت از تبلور نظری شکلی از آگاهی کاذب است (شایگان ۱۳۷۶: ۱۵۴-۱۵۳).*

به علاوه وی می‌کوشد شباهت ایدئولوژیها را با اسطوره‌های سیاسی قرن بیستم روشن سازد. همچنین اشکال فرو کاهنده ایدئولوژی و رابطه آن با ابزارشدگی عقل را، به گونه‌ای که توسط متفکران مکتب فرانکفورت مطرح شده، نشان می‌دهد. درواقع، آدرنووهور کهایمر در اثر مشترک

خویش با نام *دیالکتیک و روشنگری* چگونگی تبدیل اساطیر به عقل و، برعکس، بازگشت عقل به اساطیر را نشان می‌دهد. این موارد همگی عناصر الهام‌بخش شایگان در نقد تفکر ایدئولوژیکی در زمینه مذهب است که او را سرانجام به مفهوم «ایدئولوژی زدگی سنت» رهنمون می‌سازد.

شایگان صرف‌نظر از محتوا یا ماهیت مذهب، معتقد است پدیده ایدئولوژی زده شدن در همه جا یکسان عمل می‌کند و از این نظر برای تطور تاریخی ادیان و زمینه‌های اجتماعی ظهور مذاهب مختلف و نحوه رویکرد آنها به مقولات دنیایی تفاوتی قائل نمی‌شود. بر این اساس، وی معتقد است که روند ایدئولوژی زده کردن مذهب، ضمن تخلیه فضا و سرمایه مذهبی شکل‌گیری فرایند *تقدس زدایی از مذهب* را موجب می‌شود و سرمایه اساطیری مضامین مذهبی را بر سر زمان به سودا نهاده و از آنها اساطیر سیاسی می‌سازد. برای نمونه، وی واقعه کربلا را دارای معنای اساطیری می‌داند که مطابق این منظر، مفهوم «شهید» در انگاره امام حسین<sup>(ع)</sup> تجلی می‌یابد همچنان که در غالب روایات بر جنبه عاطفی و تمثیلی این فاجعه تأکید دارند. اما در تعبیر جدید، مثلاً در تفسیر نجف آبادی، برعکس کوشش شده تا این درام از جنبه تاریخی تفسیر شود. در این چشم انداز امام حسین<sup>(ع)</sup> دیگر یک چهره اسطوره‌ای یا نمونه مجسم شهید نیست که با ریخته شدن خورش به دست اشقیما ما را رستگار می‌کند، بلکه یک شخصیت تاریخی است که به خاطر آرمان سیاسی اش فدا می‌شود. به این ترتیب، جای زمان حلقوی اسطوره شهید را، زمان خطی مبارزات سیاسی می‌گیرد (شایگان ۱۳۷۶: ۱۵۸-۱۵۵).

بر اساس این تحلیلها، وی شریعتی را نمونه یک ایدئولوژی پرداز می‌داند و بر این باور است که وی حتی فضای پیش از انقلاب را برای ایدئولوژی زده شدن مساعد کرده بود. فضایی که جایی برای تفکر انتقادی نمی‌گذارد و ذهن را مقید و مشروط می‌سازد.

یکی دیگر از آفاتی که شایگان در ایدئولوژیک شدن دین برمی‌شمارد این است که در این فرآیند، دین ذخایر معنوی خود را که در حکم «سرمایه اسطوره‌ای، تمثیلی، و ازلی» خویش است بی‌دریغ خرج می‌کند، چندان که خود، فرایند «اسطوره‌زدایی» را تسریع و تشدید می‌کند و در این گیرودار به نوعی «انتحار معنوی» دست می‌زند و در مقابل ایدئولوژیهای منسجم که مصنوع و محصول تجدد و عرفی شدن دنیابند رنگ می‌بازد و سرانجام به مرحله‌ای می‌رسد که نه آخرت را به ارمغان می‌آورد و نه دنیا را (شایگان ۱۳۷۷: ۴۷).

بنابراین در مجموع با این رویکرد به ایدئولوژی زده کردن مذهب تمام عرصه عمومی، اعم از سیاسی، اجتماعی، فرهنگی و اقتصادی را جولانگاه خود یافته و می‌کوشد در تمام این عرصه‌ها وارد شود، که این امر به جز تهی شدن دین از ماهیت اصلی خود، به عنوان یک مانده و غذای اساسی روح، و به بهای تقدس زدایی و اسطوره‌زدایی از دین، نتیجه‌ای دیگر دربر نخواهد داشت. بنابراین مخالفت شایگان با ایدئولوژی زده کردن مذهب، به معنای مخالفت با ورود دین به عرصه عمومی، و به خصوص ورود به عرصه سیاسی، است. بنابراین او اساساً اسلام را مذهبی سیاسی نمی‌داند، هر چند در سه دهه آغازین اسلام، رهبری سیاسی و معنوی در پیامبر<sup>(ص)</sup> و در دوران خلفای راشدین در یک جا جمع شده است (شایگان ۱۳۷۷: ۱۵۷).

البته شایگان بر این نکته اذعان دارد که مقایسه تاریخی مذهب در غرب با شرق، از جمله ایران، بیانگر تفاوت‌های کلی است. چنانکه مذهب در مناطق اخیر زنده تر و به هویت تمدنهای مورد بحث وابستگی بیشتری دارد و به آسانی زیر بار همزیستی نمی‌رود، بلکه خواهان تفوق و برتری طلبی عام است. همچنین، مذهب که نتوانسته است خود را از فضای عمومی بیرون کشد و دمامد از امواج مدرنیته آسیب دیده است، می‌کوشد تا با اشغال فضای عمومی، از نو آن را مقدس سازد. پس هویت قومی این تمدن‌ها در نهایت با مذهب در آمیخته است (شایگان ۱۳۷۷: ۱۵۷).

در هر صورت جان کلام شایگان تلاش برای حفظ و بقای قداست دینی از طریق پا پس کشیدن دین از عرصه عمومی، به خصوص از سیاست، است و بر این مبنا ایدئولوژی زده شدن دین را فرایندی می‌داند که در جهت خلاف این هدف عمل می‌کند و حتی در مراحل تشدید خود قداست آفرینهای کاذب، یا حداقل مورد مناقشه جامعه، بر روند قدسی زدایی جامعه می‌افزاید.

البته، این دیدگاه شایگان مورد نقدهای جدی قرار دارد: اولاً، از این جهت که وی هیچ نقش انقلابی و تلاش برای تغییر وضع موجود برای دین قائل نمی‌شود و از دیدگاه وی دین به طور ذاتی مجموعه‌ای از سنتها و قواعد و اصولی است که به صورت «سنت» درآمده، اخلاقیات را شامل می‌شود و به نوعی روحیه حفظ وضع موجود در آن مشاهده می‌شود. بر این اساس، او روحیه اعتراض و مبارزه‌جویی را خارج از قلمرو دین و تحت تأثیر و نفوذ اندیشه مارکسیستی تلقی می‌کند. در حالی که شریعتی بر این باور است که پیامبران در مراحل آغازین رسالت خویش با

نظام موجود در گیر شده و خواستار تغییر وضع موجود بوده‌اند. به عبارت دیگر، دنیای دینی یک دنیای معارض است و دائماً مؤمن و کافر با یکدیگر در تعارضند.<sup>۱</sup>

به علاوه، به رغم تأکید شایگان بر برخی از تفاوت‌های ادیان، به نظر می‌رسد ویژگی‌های مذهب شیعه در مواجهه با عرصه عمومی، به خصوص سیاست، و سازوکارهای موجود در آن برای حضور در عرصه عمومی از آغاز پیدایش تا به امروز، حداقل جریان اصلی آن، کمتر مورد توجه ایشان قرار داشته است و نسبت دادن بروز این واکنشها به نفوذ اندیشه مارکسیسم یا تحت تأثیر مدرنیته، چندان قرین به صحت نیست. مقاطع تاریخی‌ای که شیعه تأثیرگذاری اجتماعی داشته، و خیلی از موارد آن به دوران قبل از مدرنیته باز می‌گردد، بایست در جایی دیگر مورد بررسی قرار گیرد؛ اما کاری که شریعتی کرد بر این پایه استوار بود که کوشید از مفاهیم، وقایع و اسطوره‌های دینی که در اثر فرایندهای تاریخی تعبیر و تفسیرهای مبتنی بر رضایت به وضع موجود را اشاعه می‌دادند و در واقع گونه‌ای شایع از حالت رکود و رخوت و سستی و بی‌عملی اجتماعی را در سطح جامعه ترویج می‌کردند، تعبیر جدیدی برای رسیدن به حرکت و جوشش و تحرک و پویایی مطرح سازد و به اصطلاح زنگارزدایی از مفاهیم دینی را که از اهداف احیاگران دینی در دو سده اخیر بوده است و وجهه همت خویش قرار دهد. بنابراین، واپس کشیدن دین از عرصه عمومی که شایگان پیشنهاد می‌کند در مورد مذهبی همچون شیعه<sup>۲</sup> که حداقل یک جریان عمده آن، تاریخ سراسر حضور در عرصه عمومی، به خصوص در قرنهای اخیر داشته است (ر.ک. به: عنایت ۱۳۶۵: ۳۳۲-۲۷۵)، و کارنامه آن مملو از مبارزه است بیشتر به «انتحار» شباهت دارد تا تعبیری که شایگان از آن داشته است.

در واقع، باید این بحث را به محور دیگری سوق داد تا مشخص شود که لوازم حضور دین در عرصه عمومی چیست. در ادامه، در این مورد توضیحاتی ارائه خواهد گرفت.

۱. م.ش. با: (توسلی ۱۳۷۲: ۳۱).

۲. تاریخ شیعه از دوره ائمه اطهار<sup>(ع)</sup> همواره شاهد حضور در عرصه عمومی بوده است: چه به‌طور مستقیم در دوره امام علی<sup>(ع)</sup> که این حضور در عرصه سیاسی قرار داشته، و چه در مورد سایر ائمه<sup>(ع)</sup> که همواره به عنوان نیروهای اجتماعی بدیل حاکمان اموی و عباسی مورد تعقیب و مراقبت آنها قرار داشته‌اند. مفاهیمی مانند «تقیه» و «اجتهاد» شاخصهای گویایی برای تأیید این مطلب به شمار می‌روند. برای اطلاع بیشتر از نقش اجتهاد در شیعه ر.ک. به: (شریعتی بی‌تا).

### نقد سروش از شریعتی و دینداری ایدئولوژیک

دومین منتقد شریعتی، یا به عبارت بهتر منتقد ایدئولوژیک کردن دین، سروش است که مباحث عمده او در این زمینه تحت نام «فربه‌تر از ایدئولوژی» معروف است (سروش ۱۳۷۲). سروش در تعامل بین دین و ایدئولوژی دو امکان را مطرح می‌سازد:

اول، مفهوم ایدئولوژی دینی را مطرح می‌سازد که جنس و ماهیت آن ایدئولوژی (یعنی دنیاویّت و سکولاریته و قشریتی فوق نقد و تحلیل) و ظاهرش دینی است (آن هم به دلیل ظهورش در میان دینداران). ایدئولوژی دینی بر این اساس صورتی مزور از دین و نمایشی مصور از عرفی شدن امر قدسی است که به حقانیت و بطلان دین بی‌اعتناست و فقط - در وهله اول - به قدرت و خدمتش می‌اندیشد. در این معنا ایدئولوژی دینی «دین کاذب» است.

دوم، دین ایدئولوژیک به معنای دینی است با خصوصیات قشری، تحمیلی، موقتی، تک بعدی و بریده از باطن. در واقع، در این معنا، دین، دینی ناقص است. در این بحث مدعای سروش این است که شریعتی تلاش کرده تا دین را ایدئولوژیک کند، آن هم نه از سر سوء غرض، بلکه به دلیل شفقت ورزی و انقلابیگری و ستم ستیزی و دین دوستی که در وی موج می‌زد. در این حالت دین دچار نوعی تقلیل گرایی شده و در قالبی کوچک‌تر از ظرفیت وجودیش معرفی می‌شود و به اصطلاح خود سروش دین فربه‌تر و دارای ظرفیتهای وسیع‌تری است از آنکه در حد و قالب یک ایدئولوژی جای گیرد.

خصوصیات عمده ایدئولوژیک کردن دین از نظر سروش در مواردی از این قبیل مشاهده می‌شود: بریدن قشر دین از مغز آن، به دست دادن دین و شریعتی فارغ از حقیقت و فقهی بی‌اخلاق و عرفان، سلطه بخشیدن به آداب، یا به بیانی، آیین خام و خشکی است بر روح، و تفسیری موقت از آن است به جای خود آن، و محبوس کردن آن است در قفسی از مقولات جامد، و خواستن محکماتی است بی‌متشابهات، و قشریتی است بی‌حیرت و راز، و در آوردن همه چیز است از انبان دین (از هنر و فلسفه و علم و صنعت گرفته تا حکومت و سیاست و تغذیه و ورزش و ...) و گماشتن دیدبانانی رسمی به پاسبانی آن، و تکیه دادن به سلطه و اقتدار است، و فوق نقد و عقل نشانیدن درک مدعیان است از آن، و وعده بسیار دادن و اتوپی کردن و دریدن و نفرت ورزیدن است به نام آن (سروش ج ۱۳۷۲: ۲۶).

سروش بیش از آنکه لبه تیز انتقاد خود را متوجه شریعتی کند و بر او خرده گیرد، منتقد میراث فکری اوست که پارادایمی از اندیشه دینی، یا به عبارت بهتر، طرز تلقی‌هایی از دین را رونق داد که دین را به سمت و سویی سوق داد که به قدرت بی حد و حصر و ورای هرگونه نقد منجر می‌شود. او برداشت خود را از دین ایدئولوژیک بیشتر به این نوع تلقی از اسلام متوجه دانست که با قدرت آمیخته شده است و آلودگی‌های گریزناپذیر آن توانسته در دین، یا به بیان بهتر، در حاملان و مدعیان دین، رسوخ کرد و در مقابل تنها جنبه (جنبه‌های) خاصی از دین در این شرایط امکان تجلی پیدا کند که دیگر در این شرایط نمی‌توان به صورت کامل آن را دین برشمرد (دین ناقص). چنانکه در این مورد تصریح می‌کند:

امروزه هم اسلام فقاهتی، نوعی دین ایدئولوژیک شده است. اسلامی که در فقه خلاصه شود و یا فقهش جا را بر سایر شئون و مراتبش تنگ کند؛ و یا فقیهان، کم‌کم و کینفاً، بیشترین و برترین عده و رتبه را داشته باشند، و فقیه کمابیش معنی اسلام‌شناس را بیابد، و تاریخ و تفسیر و کلام و اخلاق و عرفانش، رشدی و رونقی و وجود و نمودی نداشته باشد (سروش ج ۱۳۷۲: ۲۶).

بنابراین، ویژگی‌های اساسی دین ایدئولوژیک را از منظر سروش چنین می‌توان برشمرد:

- ۱- دین ایدئولوژیک آگاهی و معرفتی را که فرآورده انسان‌هاست، با دارا بودن این خصوصیت که احتمال بروز خطا در آنها وجود دارد در موضعی قرار می‌دهد که نمی‌توان بر آن نقد وارد کرد (فوق چون و چرا قرار گرفتن). به تعبیر سروش (۱۳۷۰) در نظریه معروفش یعنی قبض و بسط تئوریک شریعت در این شرایط دین ایدئولوژیک با متصلب کردن معرفت دینی از عصری شدن معرفت دینی جلوگیری می‌کند.

- ۲- دین ایدئولوژیک می‌کوشد حوزه امور مقدس را گسترش نسبی دهد و از این طریق حکومت و برخی از مؤلفه‌های آن را در دایره امور مقدس می‌گنجاند و از این طریق می‌تواند به هدف خویش که در بند (۱) مندرج شد، دست یابد. بدین ترتیب، دیگر در امور مقدس کنکاش و پرسشگری صورت نمی‌پذیرد و لذا دین در این شرایط به دستگاهی بی‌انعطاف و نیندیشیدنی از احکام و ارزشهای بی‌روح تبدیل می‌گردد، و دینداری در این وضعیت به پرستش امور مقدس

توسعه یافته این شرایط سوق می‌یابد که بیش از اینکه متأثر از اندیشه و باور قلبی و آگاهانه باشد، عاطفی و در مواردی ناآگاهانه است.

۳- دین ایدئولوژیک خود را محور و میزان همه حقایق می‌داند. بر این اساس نحوه تعامل دین با دیگران و ارزیابی ایشان بر این اساس قرار می‌گیرد که آنها در دایره «خودی» وارد شوند.

۴- اصل سوم سبب شکل‌گیری ویژگی‌های هنجاری می‌شود که در این چهارچوب دین ایدئولوژیک بیشتر بر اکراه و جهل تأکید می‌کند تا اینکه بر مبنای رغبت و آگاهی باشد. این هنجار از سوی سرمداران دین ایدئولوژیک در اجتماع دینداران وابسته به این جریان انتشار می‌یابد، به شکلی که به عنوان خصوصیت بارز اینگونه دینداری خود را نشان می‌دهد.

۵- ویژگی بارز دین ایدئولوژیک حضور در عرصه سیاسی است که بر این اساس «توجیه‌گیری قدرت» و «قداست طایفه‌ای خاص» را عهده‌دار می‌شود. انتظار دین ایدئولوژیک در این عرصه هم از الگوهای ارتباط دینی - مانند «مرید و مراد»، «مقلد و مرجع» - تبعیت می‌کند. در این حالت دیگر جایی برای استفاده از عقل و شناخت شخصی برای الگوی عمل سیاسی باقی نمی‌ماند و همین امر سرآغازی است برای تصلب و تحجر.

۶- عجین شدن با سلطه و اقتدار تا آنجا پیش می‌رود که حق در پای قدرت قربانی شده و هر وسیله‌ای رسیدن به هدف را مشروع می‌سازد.

۷- مصلحت‌اندیشی تا آنجا بر حقیقت‌پویی ترجیح داده می‌شود که از حقیقت چیزی باقی نمی‌ماند.

۸- تلاش برای گسترش عرصه دین به حیطه‌هایی که ضرورتاً جایگاه دین نیست. بر این اساس هنر، علم، فلسفه و ادب را خدمتگزاران بی‌چون و چرای جزم‌های خویش می‌دانند و انتظار دارند ابزارهایی در خدمت او و قدرت او باشند. به عبارت دیگر، دین ایدئولوژیک منطقه فارغ از دین را به رسمیت نمی‌شناسد و تمام امور را دینی و دین را محاط به تمام پدیده‌ها و عرصه‌ها می‌داند.

بر این اساس سروش معتقد است که چنین دستگاہی از معرفت، صرف‌نظر از ویژگی‌های ظاهری - و بعضاً به شدت متفاوت آنها با یکدیگر - دستگاہی ایدئولوژیک است خواه معرفت دینی با ایدئولوژی علمی باشد، خواه علم آلمانی و فاشیسم، یا صهیونیسم و یا مشرب فراماسونری. بنابراین، وی چنین ایدئولوژیک شدنی را - خواه به نام انقلاب باشد یا اصلاح یا ملیت و نژاد - به زیان علم و دین و معرفت دینی برمی‌شمارد.



به دلایل فوق سروش ایدئولوژیک کردن دین را نه ممکن می‌داند و نه مطلوب. او این امر را امکان‌پذیر نمی‌داند، چون بر این باور است که دین قالبی فراخ‌تر نسبت به ایدئولوژی دارد، و به اصطلاح خود سروش، دین فریه‌تر از ایدئولوژی است، بنابراین امکان ندارد که بتواند در ظرف ایدئولوژی جای گیرد. همچنین این امر را مطلوب نمی‌داند، چون معتقد است دین اصیل و ناب لطیف و انسانی‌تر از دین ایدئولوژیک است.<sup>۱</sup> البته باید اذعان داشت که قرارداد دین در ظرف ایدئولوژی هم به لحاظ منطقی و هم به لحاظ مصادیق تاریخی، امری امکان‌پذیر است اما به نظر می‌رسد این فرایند همراه با ریزشهایی در برخی از زوایا و جوانب دین باشد و از این نظر، دغدغه سروش این است که در این شرایط، دینی که به چنین وضعیتی دچار شود برخی از خصوصیات دین اصیل و ناب را از دست می‌دهد.

بر این مبنا موضع انتقادی سروش نسبت به ایدئولوژیک کردن دین به ویژگی‌های ایدئولوژی و آثار آن بر دین باز می‌گردد. ایدئولوژی دینی، در مقام موضع‌گیری در مقابل هر رقیب و معارضی، درصدد ارائه جهان‌بینی بر اساس همین رقابت و معارضه برمی‌آید؛ پس صلابت و پیچیدگی دین در این شرایط تا حد یک جهان‌بینی ایدئولوژیک ساده می‌شود. بنابراین فهم ساده‌سازی شده از دین که در ایدئولوژیک‌سازی دین محقق می‌شود نمی‌تواند قالبی قطعی و ثابت به خود بگیرد. اما ایدئولوژی، با توجه به خصوصیات آن، خواسته یا ناخواسته، ناگزیر از انجام چنین کاری است. در این صورت اجرا و تحقق دین بر اساس مقتضیات و ضروریات ایدئولوژیکی تعیین می‌شود و استفاده از دین، به مثابه یک ابزار سیاسی، عمق و غموض معرفت دینی را فدای خدمتگزاری برای ضرورت‌های ناشی از مبارزات گذرا و سیاسی موقتی می‌کند و در این شرایط است که لایه‌های عمیق و انسان‌ساز دین، همانند اخلاق، عرفان و تجربه دینی و مکارم دینی عناصر کمیاب و به تدریج مفقوده دین در این وضعیت می‌شوند.<sup>۲</sup>

سروش تکاپوهای بعدی خویش را معطوف به بسط و استمرار این مشی فکری می‌کند. در واقع، وی مسیر نقد «ایدئولوژیک کردن دین» را از طریق طرح مباحث معرفت‌شناختی در حوزه دین پی می‌گیرد. بر این اساس می‌توان گفت در این دوره در حیطه نواندیشی دینی در ایران

۱. م.ش. با: (سروش ب ۱۳۷۲؛ ج ۱۳۷۲).

۲. م.ش. با: (وکیلی ۱۳۷۶: ۱۸).

آرایش تفکر دینی به این ترتیب دچار تغییر می‌شود که گفتمان معرفت‌شناسانه در برابر گفتمان ایدئولوژیک قرار می‌گیرد. گفتمانی که در بروز پدیده‌های نیمه‌دوم دهه هفتاد در ایران تأثیر بسزایی داشت (Jahanbakhsh 2003: 247) و به تعبیر دیگر پارادایم تفکر مذهب ایدئولوژیک را تا حد زیادی به چالش کشاند.

بر این اساس عمده‌ترین مباحث سرش، در گفتمان مزبور، در نقد حکومت آمرانه و اقتدارطلب مذهبی سامان پیدا می‌کند و در این چهارچوب آموزه‌های لیبرالی در این نقد بن‌مایه تحلیل انتقادی او را تشکیل می‌دهد. آموزه‌هایی که نه از سر غرب‌زدگی و انفعال به آن اقبال شده باشد، بلکه بیشتر با موضع یک ناصح دلسوز و از سر دین‌مداری صورت گرفته است. نقد او بر ایدئولوژیک کردن دین هم عمدتاً معطوف به آمیختگی بی‌حد و حصر عرصه سیاست به دین و شکل‌گیری نظامی ایدئولوژیک از دین است که سرمایه‌های معنوی دین را در راه سیاست هزینه می‌کند. به عبارت دیگر، او قائل به محور بودن دین در نظام سیاسی به شکلی که دین ایدئولوژیک و متصلب صفت آن باشد، به سبب ضایعات و آسیب‌هایی که پیش‌تر به آن اشاره شد، نیست. البته به روشنی هم طرفداری از نظر «جدایی دین از سیاست» به عمل نمی‌آورد، بلکه دیدگاهش بیشتر بر این نظر استوار است که جامعه‌ای که از دینداران تشکیل شده باشد خواه ناخواه حساسیت‌های مذهبی مشترک خود را در امور سیاسی بروز می‌دهد و ناچار سیاست هم صبغه دینی به خود می‌گیرد (سروش، ۱۳۷۲: ۲۱). البته در این مورد این نقد را بر سرش می‌توان وارد کرد، که بنا به آموزه‌های جامعه‌شناختی در مورد ماهیت جامعه، به خصوص دیدگاه دورکیم، نمی‌توان این انتظار را داشت که وجود خصوصیات در اجزاء و عناصر تشکیل‌دهنده یک کل (در اینجا جامعه) به معنای لزوم وجود آن خصوصیات در خود کل باشد. به عبارت دیگر، جامعه می‌تواند صفت یا ویژگی متمایز از اجزاء و عناصر خود را داشته باشد. دورکیم در این مورد می‌گوید: «اجتماع از پدیده‌های جدیدی بیرون می‌آید که با پدیده‌هایی که در شعورهای فردی به وقوع می‌پیوندند فرق دارد و ناچار باید پذیرفت که این وقایع خاص در خود جامعه‌ای که آنها را ایجاد کرده است وجود دارد، نه در اجزای آن که اعضای جامعه‌اند» (دورکیم ۱۳۶۸: ۱۲). بر این اساس، در مورد موضوع مورد بحث، نمی‌توان استنتاج کرد که لزوماً اگر عناصر انسانی جامعه دیندار باشند حتماً جامعه و نظام سیاسی، دینی خواهد بود. این نکته را در تاریخ جوامع به کرات می‌توان مشاهده کرد که خود ایشان هم مواردی را ارائه کرده است. برای نمونه، سروش درباره توسعه در غرب در مورد

ویژگیهای کنش و نگرش فردی ناپارسایان، و تأثیر متفاوتی که این ویژگی بر ساخت اجتماعی در سرمایه‌داری کلاسیک غرب می‌گذارد، تعبیر معروفی با این مضمون دارد که سیئات فردی، یعنی رفتارها و نگرشهایی که به لحاظ اخلاقی مذموم تلقی می‌شود (گرایشها و اعمال فایده‌گرایانه و فرد گرایانه مورد تشویق در متن سرمایه‌داری) حسنات اجتماعی، یعنی شرایطی را که جامعه از آن منتفع و برخوردار می‌شود (رشد و توسعه) برای جامعه در پی دارد (سروش ۱۳۷۴). بنابراین بر اساس وجود عوامل و متغیرهای متفاوت در سطوح فردی و اجتماعی نمی‌توان وجود همانند یک یا چند ویژگی در سطح فردی را در سطح اجتماعی هم انتظار داشت.

در هر صورت به نظر می‌آید که از مجموع این مباحث، به خصوص نقد دین ایدئولوژیک، دینداری پدیدار شده به سمت و سوی نوعی دینداری عرفانی و فردگرایانه سوق می‌یابد.<sup>۱</sup>

### گونه‌شناسی دینداری ایدئولوژیک

در خصوص نتیجه این بحث، یعنی رابطه دین و ایدئولوژی و دینداریهای پدید آمده از آن، در مجموع مباحث ارائه شده، موارد زیر درباره انواع دینداریها قابل استنتاج است.

نکته محوری در بحث ایدئولوژی و دین درباره ورود یا عدم ورود دین به عرصه سیاسی، و آمیزش دین با سیاست است. در این مورد گونه‌های قابل تشخیص به شرح زیر است: بر اساس مباحث مطروح درباره ایدئولوژی و دین می‌توان چنین نتیجه گرفت که دینداری ایدئولوژیک، فرد را به شدت به عرصه‌های سیاسی سوق می‌دهد و بخش قابل توجهی از کنشها و باورهای دین‌مدارانه فرد را در این عرصه تعیین و تعریف می‌کند. به تعبیر سروش، در این حالت دو گونه «ایدئولوژی دینی» و «دین ایدئولوژیک» را باید از یکدیگر تفکیک کرد.

#### ۱- ایدئولوژی دینی

در اولین نمونه، یعنی ایدئولوژی دینی، اصل ایدئولوژی است و دین تنها ابزار بسط اهداف ایدئولوژیک است. در این حالت به نظر می‌رسد توجه لازم به مبانی، اصول و فروع دینی نمی‌شود، بلکه برعکس، کانون توجه به ایدئولوژی است؛ بنابراین دینداری قابل مشاهده افراد در این حالت

۱. سروش به صراحت انواع دینداری را تقسیم‌بندی می‌کند. ر.ک. به: (میرسندهی ۱۳۸۳: ۱۰۹-۱۰۲).

به شدت تحت تأثیر ایدئولوژی است و از این رو در معرض ضعف، انحراف و حتی زوال و فروپاشی قرار دارد. به تعبیر سروش، دین در این حالت دین کاذب است. بنابراین دینداری افراد هم، با این گرایش چندان صادقانه نخواهد بود. مصداق چنین دینداری را در برخی از گروه‌های چریکی قبل از پیروزی انقلاب مشاهده می‌کنیم که به دین به مثابه یک الگوی الهام‌بخش برای انقلاب می‌نگریستند. چنانکه در یک مرحله، گروهی از آنها (گروه پیکار) همین که به این گمان رسیدند که از طریق اسلام به اهداف خویش نمی‌رسند آن را رها کرده و در نهایت با چرخش ایدئولوژیک از سازمان مجاهدین خلق که در آن مقطع داعیه دینداری داشت، منشعب شدند (ر.ک. به: آبراهامیان ۱۳۷۸: ۴۵۷-۴۵۴). اما در ادامه همین روند، برخورد مبتنی بر ایدئولوژی دینی با اوصاف مذکور را در سازمان مجاهدین خلق قبل و پس از انقلاب و به خصوص متعاقب تحولات پس از خرداد سال شصت، و در طی بیست ساله اخیر و در ادامه پیوستن به دشمن در حال جنگ با ملت ایران می‌توان جستجو و مطالعه کرد؛ کسانی که به تعبیر سروش پیروان ناپرو شریعتی بودند، که نه آن سرمایه فکری او را داشتند و نه آن ایمان را، و بی‌هیچ شایستگی دکان معرفت‌نمایی باز کرده بودند (سروش ۱۳۶۷: ۶۷) و پیش از آنکه محور تلاش خویش را بر پایه دین قرار دهند به ایدئولوژی اتکا پیدا کرده و عوارض آن را در خصوصیات مختلف آنها از جمله در دگم‌اندیشی، مواضع فکری - سیاسی و ... به خصوص تشدید فاصله آنها از دین می‌توان مشاهده کرد. بنابراین دینداری قابل مشاهده در این حالت را می‌توان یک نوع دینداری در حال زوال نامید که در عین حال کمترین تأثیر را بر روحیات و رفتارهای دارندگان آن که بازتابنده دین باشد بر جای نمی‌گذارد و بیشتر نامی و اسمی از دین بر آنها باقی مانده است.

## ۲- دین ایدئولوژیک

در باره نمونه «دین ایدئولوژیک» و دینداریهای مأخوذ از آن به طور دقیق نمی‌توان تعداد مصادیق آن را معلوم کرد؛ اما به طور کلی، دو نوع اساسی در آن می‌توان از یکدیگر تفکیک کرد. بر اساس مباحث صورت پذیرفته، اگر «دین ایدئولوژیک» را یک سیستم تصور کنیم، این دو نوع را می‌توان مشابه شرایط سیستم بسته (ایستا) و سیستم باز (پویا) دانست. نوع اول حالتی را پدید می‌آورد که توجه به شرایط روز و مقتضیات زمانی و مکانی در آن در نظر گرفته نمی‌شود؛ بنابراین امکان باز آفرینی و روزآمد شدن، و به اصطلاح انعطاف‌پذیری، در آن وجود ندارد. بر این اساس

نوعی ثبوت و رکود و تصلب در آن به وجود می‌آید؛ ولی در نوع دوم با درک و لحاظ شرایط مکانی و زمانی امکان نوبه‌نو شدن و انطباق با شرایط جدید فراهم است. اینک به توضیح این دو نوع دینداری می‌پردازیم.

### الف) دینداری ایدئولوژیک ایستا و متحجر

به این ترتیب نوع دوم دینداری، دینداری ایستا، متحجر (نامتغیر) است که خصلت آن تصلب و تحجر است. فرد، ادراک و فضای ذهنی او از فضای دنیای جدیدی که دائماً در حال تغییر است، دور می‌افتد و در یک چهارچوب صرفاً گذشته‌نگر به قضایا و پدیده‌ها می‌نگرد و بر همین مبناست که به این گرایش «سنت‌گرا» و به دینداران این چنینی «سنتی» اطلاق می‌شود.<sup>۱</sup> از این جهت می‌توان بر اساس مصادیق موجود، نوعی قشریگری و بنیادگرایی را به آن نسبت داد.

چنین پدیده‌ای در مقاطعی از تاریخ که روند تغییرات چشمگیر نیست و آهنگی کند و بطیء دارد، خیلی قابل توجه و مورد تأمل نیست. اما در دنیای مدرن که سرعت و کیفیت تغییرات اجتماعی بسیار زیاد شده است یک پدیده اجتماعی شایع و قابل ملاحظه گردیده است، به طوری که امروزه نمونه‌های آن را، با درجات مختلف و در جوامع مختلف و مذاهب گوناگون، در قالب یک گرایش دینی شناخته شده، و با افراد خاص (تیبیک) می‌توان ملاحظه کرد. برای نمونه، ارجمند نشان می‌دهد که ایدئولوژی بنیادگرایی اسلامی به صورتهای گوناگون — که بیشترشان الگوهای لیبرالیسم، ملیت‌گرایی و سوسیالیسم را طرد کرده‌اند — تحول تازه‌ای در کشورهای اسلامی محسوب می‌شود (همپتون ۱۳۷۷: ۳۱۶) و نوعاً از افراد دیندار، چهره‌ای متحجر و متصلب می‌سازد. امروزه طالبان نمونه شناخته شده‌ای از این نوع در بین اهل تسنن است و البته در بین شیعیان هم می‌توان نمونه اینگونه دینداری را مشاهده کرد.

۱. در واقع سرآغاز شکل‌گیری و تشدید شکاف بین سنت و مدرن را در همین نقطه، یعنی عدم توانایی یا عدم اعتقاد به بازآفرینی و روزآمد کردن سنتها در برابر تغییرات دائماً در حال وقوع، باید جستجو کرد. بنابراین اگر به برداشتی از دین تعبیر «سنتی» اطلاق می‌شود بیشتر منظور همین نکته است که چنین برداشت یا قرائت توان، یا اعتقاد به، روزآمد کردن دین برای پاسخ‌گویی و مواجهه با مسائل جدید ناشی از تغییرات مداوم را ندارد، و این امر می‌تواند ارتباطی با ذات و ماهیت دین نداشته باشد.

در بین مسیحیان هم، اعم از پروتستان و کاتولیک، چنین گرایشی در جوامع مختلف قابل مشاهده است. برای نمونه، در جامعه آمریکا «پروتستانهای بنیادگرا» بخش معتنابه و قابل توجهی از دینداران را تشکیل می‌دهند که، در سده اخیر، چالشها و تنشهای پیوسته و مستمری بین آنان و بخشهای مختلف جامعه آمریکایی (به خصوص در حوزه آموزش و پرورش که نقش مهمی در اجتماعی نمودن افراد دارد) وجود داشته و همچنان وجود دارد؛ به نحوی که معتقدان به این دیدگاه مذهبی تأکید فراوانی دارند که از ورود فرزندان خویش به مدارس رسمی، که بر پایه آموزشهای سکولار برنامه‌ریزی شده‌اند، جلوگیری کنند. به این دلیل، در وهله اول، مدارس خاصی برای ترویج آموزه‌های مذهبی مورد تأکیدشان برای فرزندان خود تدارک دیده‌اند و در مرحله بعدی می‌کوشند فرزندانشان را از ادامه تحصیل در مقاطع دانشگاهی، که از نظرشان کاملاً محتوای درسی سکولار و غیردینی دارد، منصرف سازند؛ چرا که بر این باورند که آموزشهای سکولار، دینداری فرزندانشان را به مخاطره می‌اندازد (Darnell 1977؛ همچنین ر.ک.به: Provenzo 1990; 1993<sub>a</sub>; 1995). به علاوه در صحنه سیاسی آمریکا، در چند سال اخیر، شاهد ظهور دیدگاه جدیدی تحت نام «نومحافظه کارها» بوده‌ایم که نوعی گرایش دینی افراطی در آنان مشهود و برجسته است که توجیه‌کننده گرایش جنگ طلبانه آنهاست.

بنیادگرایی در دین یهود را نیز می‌توان در سرزمینهای اشغالی فلسطین و در فعالیتهای گروه افراطی «گوش امونیم» جستجو کرد که بدون در نظر گرفتن سیاستهای دولت اسرائیل اندیشه‌های بنیادگرایی خویش را پیش می‌برند و طی دهه‌های گذشته کوشیده‌اند نظریات خود را بر مسئولین سیاسی دولت اسرائیل تحمیل کنند و حتی زمانی که مسئولین سیاسی (اسحق رابین) را در برابر باورهای خویش یافتند، به ترور وی دست زدند.<sup>۱</sup>

### ب) دینداری ایدئولوژیک پویا

نوع سوم دینداری ایدئولوژیک، دینداری باز و پویاست. در این نوع دینداری یک نوع پویایی در اذهان افرادی که در این چهارچوب به دین تمسک می‌جویند، وجود دارد. آنان برداشت و قرائتی از دین دارند که حمایت معرفت‌شناختی این نوع دینداری را فراهم می‌کند. خصوصیت بارز این

۱. ر.ک. به: (آران ۱۳۷۸)؛ همچنین برای اطلاع بیشتر در مورد ارتباط دولتها با بنیادگرایی ر.ک. به: (Marty 1994).

نوع دینداری را می‌توان در این نکته اساسی جستجو کرد که دین را به مثابه راهی برای تسهیل و تلطیف زندگی دنیایی و سختیها و ناملايمات آن و در عین حال رسیدن به لطف و کمال مطلق می‌نگرند. در این چشم انداز، دین به عنوان زنجیری نیست که فرد را به اسارت خویش درآورد و سختی مضاعفی برای او فراهم کند. این مسأله‌ای است که بروز آن را در دینداران نمونه قبلی می‌توان یافت و همچنین در گونه‌ای خاص تر از گروه قبلی نیز به وفور قابل مشاهده است؛ یعنی در شعایر گریانی که هیچ توجهی به معانی مناسک و دستورات دینی ندارند و از دین یک قالب صوری می‌سازند و آن را در معرض دید قرار می‌دهند. بنابراین، پویایی در اینگونه دینداری، امکان مواجهه با تغییرات اجتماعی و هضم رویدادها و چالشهای مندرج در این رویاروییها را افزایش می‌دهد. در واقع، فرد دیندار در این حالت کمتر در گرداب دوگانگی «دینی / غیردینی»، «مقدس / نامقدس» و ... که در دوران جدید پدیدار شده‌اند، گرفتار می‌شود. به عبارت دیگر، دیندار در این وضعیت ضمن آنکه اصل و ماهیت دین را شناخته و می‌تواند صورتهای گوناگون بروز این اصول را درک کند، قدرت انطباق با شرایط دائماً متغیر زندگی اجتماعی نیز برایش فراهم می‌شود. به طور مثال، اگر «عدالت» را یکی از پایه‌های اساسی دین و اصول ثابت آن در نظر گیریم، نزد دیندار، نمونه نوعی صورتهای گوناگون تحقق عدالت اهمیت دارند ولو اینکه در نمونه‌های تاریخی اسلام چنین صورتی مشاهده نشده باشد. برای نمونه، دموکراسی در آن با این دید ارزیابی می‌شود که «آیا این روش به عدالت نزدیکتر است یا روشهای دیگر اعمال قدرت؟» بر این اساس، اصل برای او عدالت و تحقق هر چه بیشتر آن است نه صورتهای به جا مانده از گذشته که در دوران جدید فاقد کارآیی اند و چه بسا جنبه تقدس کاذب هم پیدا کرده باشند. بنابراین، نوع دیگر دین ایدئولوژیک را می‌توان بدون جنبه‌های منفی که برای ایدئولوژی شدن دین برشمرده شد و عمدتاً به تصلب و عدم پویایی دین منجر می‌شود، در نظر گرفت. در واقع، در این نوع دینداری بیشتر مفهوم متفاوت ایدئولوژی به معنای نوعی نگرش و هستی‌شناسی که توجیه کننده حضور در عرصه عمومی - به خصوص عرصه سیاسی - است مطمح نظر قرار می‌گیرد.<sup>۱</sup>

بر این اساس دین ایدئولوژیک با ویژگیهای اخیر هیچ‌گاه دستگاه اندیشه‌ای خود را به روی شناخت حقایق و واقعتهای روز و جدید نمی‌بندد، بلکه همواره بر شناخت و استفاده از

۱. م. ش. با: (حاضری ۱۳۷۷: ۱۰۸).

دستاوردهای بشر، خواه در عرصه فناوری و خواه در حیطه زندگی اجتماعی، تأکید می‌کند. این ویژگی را تحت نام «عقلگرایی» در این نوع از دینداری می‌توان به طور بارز مشاهده کرد. نمونه برجسته اینگونه دینداری، در دوران معاصر، در ایران قابل مشاهده است:

هرچند در تاریخ و سنت فکری و اعتقادی مردم ریشه داشته ولی به نحو خاصی مجدداً احیا و درک شده است که با درک معمول مردم ما از اسلام سنتی متمایز است؛ و آلا اگر مردم ما اسلام را به معنای سنتی آن می‌فهمیدند، قاعدتاً دینداری و عملکردشان نیز طبق روال گذشته بود و آن دینداری به انقلاب منجر نمی‌شد (حاضری ۱۳۷۷: ۱۰۹).

بر این اساس نمونه و الگوی مطرح از این نوع دینداری را در جریان‌ی که امام خمینی مطرح ساخت و افراد زیادی را پیرو خویش کرد می‌توان مورد ملاحظه قرار داد. مهمترین عنصری را که در این ایدئولوژی دینی می‌توان برشمرد توجه به ویژگیهای مثبت سایر ایدئولوژیها و تأیید و تأکید بر آن خصوصیات است، به نحوی که به طور مشخص «آزادی لیبرالیسم»، «عدالت سوسیالیسم»، و «عقلانیت اومانیسم» را می‌توان در اسلام مورد نظر ایشان در حد متعارف مشاهده کرد (حاضری ۱۳۷۷: ۱۵۱). به کارگیری این خصوصیات در دین مطروحه در هر برهه‌ای از زمان مانع رکود و درجا زدن و در نتیجه متصلب و متحجر شدن آن می‌شود و همواره می‌تواند به عنوان راهنمای عمل در عرصه عمومی برای معتقدان باشد و در عین حال حضور برخی از عناصر مانع از در افتادن در ورطه ایدئولوژیهای پیش تر گفته می‌گردد. به عبارت دیگر، مرز بین دین ایدئولوژیک با دو تعبیر سیستم باز و بسته بسیار ظریف است و تنها دوراندیشی و التزام عملی در عرصه عمل و اعتقاد و پایبندی به ارزشهای اساسی اجتماعی، همچون آزادی و عدالت، است که می‌تواند در کوتاه مدت این دو را از یکدیگر تمیز دهد. البته روشن است که در یک دورنمای میان مدت، تکیه بر دین ایدئولوژیک با ویژگی سیستم بسته می‌تواند به نوعی فاشیسم (که در مباحث سروش زیاد بر آن تأکید می‌شود) منتهی شود. در صورتی که تکیه بر دین ایدئولوژیک با خصوصیت سیستم باز و پویا علاوه بر پذیرش داخلی می‌تواند به یک الگو برای کشورهای جهان سوم — به خصوص کشورهای اسلامی — که همچنان در عطش دموکراسی می‌سوزند، تبدیل گردد.

بنابراین به طور خلاصه درباره نوع دوم دینداری ایدئولوژیک می‌توان گفت که این نوع دینداری ضمن به کارگیری دین برای راهنمایی در عرصه عمومی، پاسخ سؤالات خود را لزوماً از



دین نمی خواهد، بلکه ضمن مراجعه به تجربه بشر از نمونه‌های مفید و معقول، که طبیعتاً مخالفی هم با شرع ندارد یا دین در برابر آنها ساکت است، استفاده می‌کند. در واقع، در نظر گرفتن این اصل که منطقه فارغ از دین هم وجود دارد و می‌توان در این موارد از تجربه‌های دیگر هم با اتکا به عقل سود جست، مانع از تحجر و تصلب دین و ایدئولوژی سازی آن، در معنای منفی می‌گردد. البته این امر در گذشته فکری ما ایرانیان هم سابقه دارد. چنان که دوره معروف «عصر طلایی تمدن اسلامی» و همین طور افول آن در ارتباط مستقیم با میزان رواج عقلگرایی است (ر.ک. به: میرسندهی، ۱۳۷۵).

### ۳- کناره‌گیری دین از عرصه عمومی

در ارتباط بین دین و ایدئولوژی می‌توان از یک حالت کلی دیگر سخن گفت، که در شرایط خاص ایران دو نوع دینداری از آن می‌توان استنتاج کرد. این حالت را در «کنار کشیدن دین از عرصه عمومی» می‌توان خلاصه نمود.

#### الف) دینداری غیر ایدئولوژیک سکولار

چهارمین گونه دینداری مرتبط با ایدئولوژی، دینداری متأثر از فائق شدن روند سکولاریزاسیون است. این نوع دینداری، دینداری است که برای دین نقش گسترده اجتماعی قائل نیست و در واقع این روند را (همانند غرب در جامعه ایران هم) بدون توجه به تفاوت‌های میان مذاهب و ظرفیتهای معرفت شناختی و تاریخی آنها و همچنین اختلافات اجتماعی و تجربه‌های تاریخی غیرقابل تکرار، به طور همانند، تصور می‌کند. در واقع، قائلان به این دیدگاه به این تصور عمومیت می‌بخشند که روند سکولاریزاسیون یک مسیر مستقیم و حتمی برای عبور تمام جوامع است. این نوع دینداری را در دو دهه سال اخیر در قالب یک جریان فکری در ایران می‌توان ملاحظه کرد که در مقاطعی مانند مشروطه خود را مطرح ساخت و در چالشهای فکری آن دوره تا حدودی در برابر مذهبی‌ها قرار گرفت. البته در دوره پهلوی، تفسیری از این عقیده در خط مشی حکومت رواج یافت که ابعاد بیشتر و عمیق‌تری پیدا کرد و بیشتر شکل «دین‌ستیزی» به خود گرفت. بنابراین نوع دینداری سکولار هم، خود دارای مراتب مختلفی است که درباره نقش دین در عرصه عمومی، نگرشهای نوگرایانه غربی و ... با یکدیگر اشتراک دارند، اما از این نظر که «خود به دین معتقدند یا خیر»

مختلف می‌شوند. برخی گرایشهای آن، دین را به عنوان یک امر شخصی می‌پذیرند، ولی برخی در برابر دین سکوت کرده و نوعی لادریگری پیشه می‌سازند و در نهایت برخی دیگر به مبارزه با آن می‌پردازند (برای اطلاع بیشتر ر.ک. به: فراستخواه ۱۳۷۴؛ مددپور ۱۳۷۳؛ میرسندسی ۱۳۷۸).

### ب) دینداری غیر ایدئولوژیک دینی

اگر این دو نوع اخیر را بر روی یک طیف مدور فرض کنیم، جریان‌های که در بالا توضیح دادیم از سمت گرایش به دین در عرصه عمومی دور شده و به سوی سیاست منهای دین گرایش و تمرکز پیدا می‌کند. جریان دیگر، یعنی گونه پنجم مرتبط با ایدئولوژی - که پس از این توضیح می‌آید - در جهت مخالف و با ایده جدایی دین از سیاست، صرفاً خود را بر دین متمرکز می‌کند، به نحوی که در انتهای طیف مدور این دو جریان در جوار یکدیگر قرار می‌گیرند. به این معنا که در جامعه ایرانی نمونه‌ای از دینداری را می‌توان ملاحظه کرد که قائل به جدایی دین از عرصه سیاست است و البته این جریان تا حدود زیادی جریان مسلط حوزه‌های علمی بوده و نیز دارای طرفداران فراوان در روند تاریخ در چند صد ساله اخیر ایران بوده است. دینداری این افراد بسیار با دینداری جریان‌های که امام خمینی ترویج دادند، متفاوت است. در مجادلات فقهی امام خمینی با فقهای مرتبط با این طیف این تفاوتها تا حدود زیادی نمایان می‌شود. در چند دهه اخیر انجمن حجیه یکی از جریان‌های مهمی است که می‌توان آن را معرف این طرز دینداری دانست. صرفنظر از مباحثی که در مورد انگیزه‌های پنهان این جریان می‌توان مطرح کرد، نوع نگاه به دین و سیاست‌گریزی این تفکر مبتنی بر این اعتقاد است که حکومت از آن امام زمان است و تلاش برای ورود به عرصه سیاسی تا قبل از ظهور ایشان جایز نیست. به همین دلیل از آنان تحت نام «قاعدین» یاد می‌شود. این نوع دینداری یک نوع دینداری خاص است که در برخی موارد با دینداری سنتی، که در سنخ شناسیهای دیگر از آن صحبت شد، دارای اشتراکات زیادی است؛ اما از سوی دیگر، این نوع دینداری همان‌طور که گفته شد، در مواردی، به خصوص مخالفت با حضور دین در عرصه عمومی (سیاست) با جریان سکولار همراه می‌شود. در مورد اختلاف این مصداق از دینداری با نوع دینداری مأخوذ از تفکر امام خمینی هم موارد فراوانی وجود دارد که امام به صراحت آنها را اعلام کرده و بین جریان دینداری خویش و این جریان تمایز قائل می‌شود و خطرات این جریان را گوشزد می‌کند (برای اطلاع بیشتر ر.ک. به: باقی ۱۳۶۳).

در هر صورت در وضعیت جاری جامعه ایران به نظر می‌رسد که گونه‌های چهارم و پنجم دینداری متأثر از مواجهه دین و ایدئولوژی در حال رشدند. البته بروز جدید این گونه‌ها نه لزوماً به معنای فعال شدن صورتهای سابق آن، بلکه فرصت رشد برای اشکال جدید هر قالب محتوایی این دو گونه می‌باشد و چه بسا افرادی با تغییر وضعیت از انواع دیگر دینداری به این گونه‌های متفاوت رجوع می‌کنند ولی شرایط سیاسی - اجتماعی جاری در اقبال احتمالی به این رویکرد نقش اصلی دارد. در هر صورت این برداشت با تحقیق تجربی تأیید نشده است و متأثر از تجربیات شخصی و روزمره است و تأیید آن نیازمند فرضیه آزمایشی است که تا حدودی برخی از موارد آن پاسخ داده شده است (ر.ک. به: میرسندهی ۱۳۸۳).

### نتیجه‌گیری

برای جمع‌بندی بحث انواع دینداری مأخوذ از رابطه دین و ایدئولوژی، در وضعیت جاری می‌توان گفت که از پنج گونه دینداری که مطرح شد به جز نمونه اول، که بیشتر پدیده‌ای متعلق به دهه‌های پنجاه و شصت است و امروزه دیگر چندان جلوه و بروزی در جامعه ندارد، گونه‌های دیگر را به نسبت بیشتر می‌توان در سطح جامعه مشاهده کرد و در بخشهای مختلف جامعه حاملان هر یک از این دینداریها قابل ملاحظه‌اند. این چهار گونه را به لحاظ توجه به تغییرات مدرن می‌توان به دو دسته، و در عین حال همه را بر روی یک پیوستار، به شرح ذیل منظم نمود:

دینداری			
نوگرا		سنت‌گرا	
نوع ۴	نوع ۳	نوع ۲	نوع ۵
پسویا		ایستا	
عدم ورود دین به سیاست		عدم ورود دین به سیاست	عدم ورود به سیاست

میزان گرایش هر یک از انواع دینداری به سنت و مدرن

همچنین به لحاظ «قابل بودن به ورود دین به عرصه سیاسی» این چهار نوع را به اینگونه می‌توان از یکدیگر تفکیک کرد:

گرایش	ورود دین به سیاست	عدم ورود دین به سیاست
سنت‌گرا	نوع (۲)	نوع (۵)
نوگرا	نوع (۳)	نوع (۴)

تقسیم بندی انواع دینداری متأثر از رابطه دین و ایدئولوژی با توجه به گرایش به سنت

در پایان باید گفت که این بحث تنها از یک زاویه گونه‌هایی از دینداری را برای دین‌پژوهان آشکار می‌سازد، که این موضع در حال حاضر به صورت مسأله‌ای برای جامعه ما پدیدار است، و گونه‌شناسی فوق در کنار سایر گونه‌شناسیها (ر.ک. به: میرسندهی ۱۳۸۳) می‌تواند زمینه تحلیل واقع‌گرایانه‌تری از پدیده دینداری در جامعه معاصر ایران را فراهم آورد.

### منابع فارسی

- آبراهامیان، یرواند. (۱۳۷۸) *ایران بین دو انقلاب: از مشروطه تا انقلاب اسلامی*، ترجمه کاظم فیروزمند و دیگران، تهران: نشر مرکز.
- آران، گیدیون. (۱۳۷۸) *بنیادگرایی صهیونیستی یهود*، ترجمه احمد تدین، تهران: هرمس.
- الدسوقی، ابراهیم. (۱۳۷۰) «شریعتی در مصر»، *نامه فرهنگ*، سال دوم، ش ۱ و ۲.
- باقی، ع. (۱۳۶۳) *در شناخت حزب قاعدین زمان*، قم: دانش اسلامی.
- بشلر، ژان. (۱۳۷۰) *ایدئولوژی چیست؟ نقدی بر ایدئولوژیهای غربی*، ترجمه علی اسدی، تهران: انتشار.
- پلامناتس، جان. (۱۳۷۳) *ایدئولوژی*، ترجمه عزت الله فولادوند، تهران: علمی و فرهنگی.
- توسلی، غلام عباس. (۱۳۷۲) «مفهوم جامعه شناختی دین ایدئولوژیک»، *کیان*، سال سوم، ش ۱۵، ص ۳۵-۲۸.
- حاضری، علیمحمد. (۱۳۷۷) «فرایند بالندگی ایدئولوژی انقلاب اسلامی»، *پژوهشنامه متین*، ش ۱، سال اول، ص ۱۵۸-۱۰۷.
- دریابندری، نجف. (۱۳۷۷) «بحثی کوتاه در سرگذشت دراز ایدئولوژی»، *کیان*، سال هشتم، ش ۴۵، ص ۷۳-۷۰.
- دورکیم، امیل. (۱۳۶۸) *قواعد روش جامعه‌شناسی*، ترجمه علی محمد کاردان، تهران: دانشگاه تهران.

- سروش، عبدالکریم. (۱۳۷۴) «رابطه توسعه و ارزش»، سمینار توسعه فرهنگی، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- \_\_\_\_\_ . (الف ۱۳۷۲) «شریعتی و جامعه‌شناسی دین»، *کیان*، سال سوم، ش ۱۳، ص ۱۳ - ۲.
- \_\_\_\_\_ . (ب ۱۳۷۲) «فربه تراز ایدئولوژی»، *کیان*، سال سوم، ش ۱۴، ص ۲۱ - ۲.
- \_\_\_\_\_ . (ج ۱۳۷۲) «ایدئولوژی دینی و دین ایدئولوژیک»، *کیان*، سال سوم، ش ۱۶، ص ۲۴ - ۸.
- \_\_\_\_\_ . (د ۱۳۷۲) «جامعه پیامبرپسند»، *کیان*، سال سوم، ش ۱۷، ص ۲۱ - ۱۴.
- \_\_\_\_\_ . (۱۳۷۰) *قبض و بسط تئوریک شریعت*، تهران: صراط.
- \_\_\_\_\_ . (۱۳۶۷) *روشنفکری و دینداری*، تهران: پویه.
- شایگان، داریوش. (۱۳۷۷) «دین ایدئولوژیک و انتحار معنوی»، *کیان*، سال هشتم، ش ۴۵، ص ۴۸.
- \_\_\_\_\_ . (۱۳۷۶) *زیر آسمانهای جهان، گفتگو با رامین جهاننگلو*، ترجمه نازی عظیمی، چاپ سوم، تهران: نشر فرزاد.
- شریعتی، علی. (بی تا) *اجتهاد و نظریه دائمی انقلاب*، نشر نذیر.
- عنایت، حمید. (۱۳۶۵) *اندیشه سیاسی در اسلام معاصر*، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، چاپ دوم، تهران: خوارزمی.
- غلامرضا کاشی، محمدجواد. (۱۳۷۵) «شریعتی، ایدئولوژی و اقتدارستیزی»، *کیان*، سال ششم، ش ۳۱، ص ۱۷ - ۱۲.
- فراستخواه، مقصود. (۱۳۷۴) *سراغ‌نواز نواندیشی دینی*. تهران: انتشار.
- گیدنز، آنتونی. (۱۳۷۲) «چهار برنهاد در باب ایدئولوژی»، ترجمه مجید محمدی، *کیان*، سال سوم، ش ۱۶، ص ۳۱ - ۲۹.
- مددپور، محمد. (۱۳۷۳) *تجدد و دین‌زدایی در فرهنگ و هنر منورالفکر ایران: از آغاز پیدایی تا پایان عصر قاجار*، تهران: دانشگاه شاهد.
- مورن، ادگار. (۱۳۷۶) «حیات و ممات ایدئولوژیها: گفتگو با ادگار مورن»، ترجمه صدیقه رحیمی، *کیان*، سال هفتم، ش ۳۷، ص ۳۷ - ۳۰.
- میرسندهی، سید محمد. (۱۳۸۳) مطالعه میزان و انواع دینداری دانشجویان، تهران: دانشگاه تربیت مدرس، رساله دکترای جامعه‌شناسی.
- \_\_\_\_\_ . (۱۳۷۸) «مطالعات مربوط به جامعه‌شناسی دین»، *وضعیت تحقیقات فرهنگی اجتماعی در ایران*، به کوشش منوچهر محسنی و مسعود کوثری، تهران: رسانه‌ش، ص ۳۰۸ - ۲۶۵.
- \_\_\_\_\_ . (۱۳۷۵) «مطالعه‌ای در باب علل رشد و افول اندیشه اجتماعی مسلمین»، *فصلنامه مصباح*، ش ۲۰، ص ۱۹۲ - ۱۶۹.
- وکیلی، والا. (۱۳۷۶) «دین و سیاست در ایران: اندیشه‌های سیاسی عبدالکریم سروش»، ترجمه سعید محبی، *کیان*، سال هفتم، ش ۳۷، ص ۲۹ - ۱۴.

- همیلتون، ملکم. (۱۳۷۷) *جامعه‌شناسی دین*، ترجمه محسن ثلاثی، تهران: تیان.

### منابع لاتین

- Darnell, Alfred and Darren E. Sherkat (1997), "The Impact of Protestant Fondamentalism on Educational Attainment", *American Sociological Review*, Vol. 62 (April), 150 - 306.
- Ellison, Christopher G and Marc A.Musick (1995); "Coservative Protestantism and Public Oponion toward Science"; *Review of Religious Research*, Vol. 36. PP 245 – 620.
- Ellison, Christopher G and Darren E.Sherkat (1993<sub>a</sub>); "Conservative Protestantism and Support for Corporal Punishment"; *American Sociological Review*, Vol. 58, 44-131.
- \_\_\_\_\_ . (1993<sub>b</sub>); "Obedience and Autonomy: Religion and Parental Values Reconsidered"; *Jornal for the Scientific Study of Religion*, Vol 32, 29- 313.
- Jahanbaksh, Froogh. (2003). "Religious and Political Discourse in Iran: Moving towards Post Fandamentalism", *The Brawn Jurnal of Assairs*, vol. IX, Winter-Spring.
- Marty, Martin and Scott Appleby(ed) (1993), *Fundamentalism and the State: Remaking Polities, Economics, and Militance*; Chicago Press.
- Provenzo, Eugene F., (1990) *Religious Fundamentalism and American Education*. Albany, NY: State University of New York Press.

This document was created with Win2PDF available at <http://www.daneprairie.com>.  
The unregistered version of Win2PDF is for evaluation or non-commercial use only.