

مقاله «فره‌تر از ایدئولوژی» آقای دکتر سروش که در شماره ۱۲ کیان منتشر شد، واکنش‌های گوناگونی در محافل روشنفکری دینی در پی داشت. در این میان نقدهای مختلفی بر این مقاله واصل شد که کیان در چارچوب رویکردهای معمول خود به این گونه مباحث و به دور از پیشداوری‌های رایج به دست‌بندی و ارزیابی غنا و قوام این نقدها پرداخت و بالاخره به گزینشی نسبتاً سخت دست یافت.

در شماره ۱۵ کیان مقاله‌ای از آقای جهانگیر صالح‌پور تحت عنوان «نقدی بر نظریه‌فره‌تر از ایدئولوژی» منتشر شد و آقای دکتر سروش طی نوشتاری تحت عنوان «ایدئولوژی دینی و دین ایدئولوژیک» در شماره ۱۶ کیان به نقد آقای جهانگیر صالح‌پور پاسخ داد، اما آقای صالح‌پور مجدداً و با بسط چالش خود با نظریات دکتر سروش نوشتار زین را برای کیان فرستاد که ذیلاً از نظر خوانندگان گرامی می‌گذرد:

ساخت‌زدایی (deconstruction) و سپس تجدید ساخت (reconstruction) تبعیت می‌کند که همه دستگاه‌های اندیشه، در خلع و لبس و نسخ و تجدیدی مستمر تابع آنند و برای درون فهمی تغییر در گفتمان باید به همین مدل متصل شد.

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

۲. از همین زاویه به ارزیابی ابتکار آقای دکتر سروش در تمایز میان «دین ایدئولوژیک» و «ایدئولوژی دینی» می‌پردازیم که در اولی دین، جوهر و ماده‌اندیشه را تشکیل می‌دهد و ایدئولوژی صورت و قالب آن را و در دومی ایدئولوژی محتواست و دین صورت. به تعبیر

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

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

پروبوگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

جهانگیر صالح‌پور

دین عصری در عصر ایدئولوژی

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

علی شریعتی: با مخاطب‌های آشنا

ایشان «ایدئولوژی دینی، دین نیست... مضمون و جنس و ماهیتش ایدئولوژی است (یعنی دنیابویت و سکولاریته و قشریتی فوق نقد و تحلیل) فقط ظاهرش و جامه‌اش دینی است... ایدئولوژی دینی، دین کاذب است، صورتی مزور از دین و نمایشی مصور از عرفی شدن امر قدسی است و به حقانیت و بطلان دین بی‌اعتناست و فقط به قدرت و خدمتش می‌اندیشد». اما از آن سو «دین ایدئولوژیک، دین ناقص است... و ایدئولوژیک کردن دین بریدن قشر دین است از مغز آن و به دست دادن شریعتی است فارغ از حقیقت و نشاندن تفسیری موقت از آن است به جای خود آن و محبوس کردن آن است در قفسی از مقولات جامد و گم‌آوردن دیده‌بانانی رسمی است به پاسبانی از آن و وعده بسیار دادن و اتوپی بناکردن و دریدن و بریدن و نفرت ورزیدن است به نام آن».

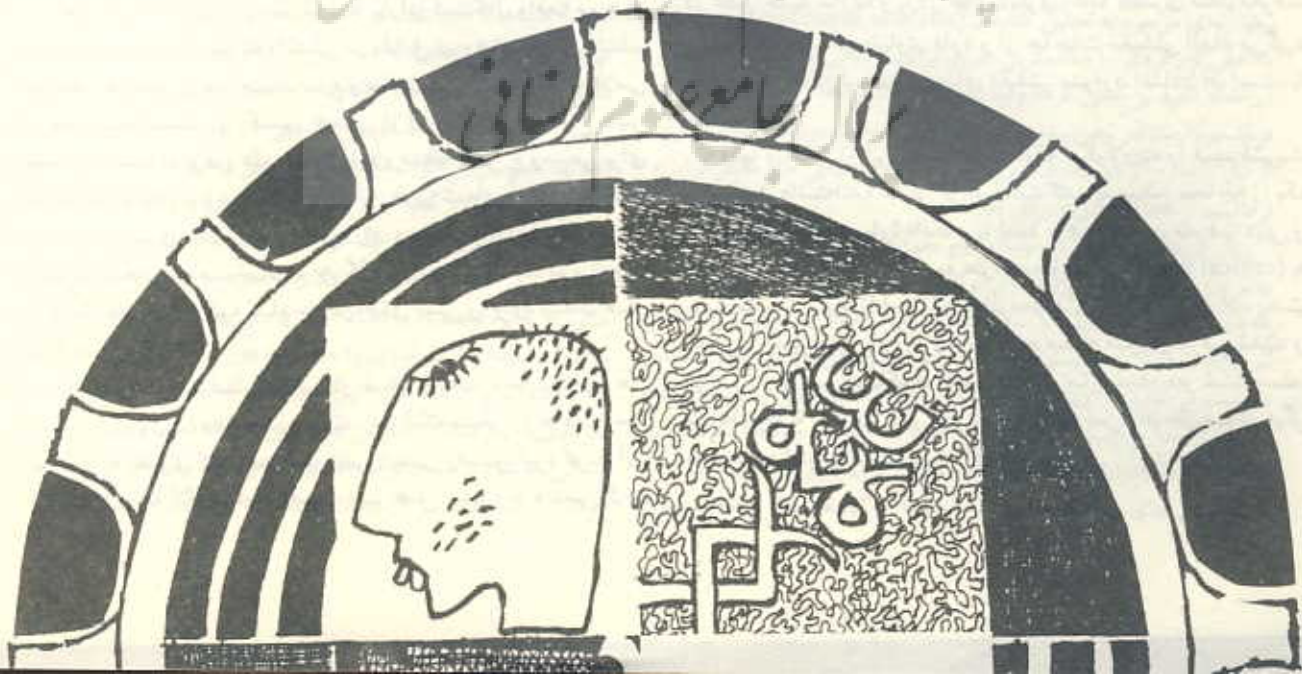
گرچه در عالم نظر شاید بتوان میان ایدئولوژی دینی و دین ایدئولوژیک فرق نهاد و میان دو فرایند ایدئولوژی‌زیزه کردن اسلام و اسلامیزه کردن ایدئولوژی تمایز قابل شد اما در عمل، مرزهای منجری میان این دو مقوله وجود ندارد و چنانکه در فقره قبل گفته شد تجاذب دوسویه‌ای میان نوعی قرأت شیعی از اسلام و ایدئولوژی‌های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

۳. اینکه همه جای مکتوب من گواهی می‌دهد که «ایدئولوژیک شدن دین، معادل ناسوتی شدن لاهوت و دنیابوی شدن دین است» احتیاج به توضیح دارد. آنچه که در مکتوب مذکور آمده است به طور خلاصه این است که در مسیر عرفی شدن، منزلگاه‌هایی وجود دارد که در آنها، روند افسون‌زدایی، متوقف شده و حتی معکوس می‌گردد. بخصوص در

کشورهای پیرامونی، هنوز از عصر اسطوره و دین گذر نکرده و کوبه عصر خرد هویدا نشده، وارد عصر ایدئولوژی می‌شویم، به این معنی که نیروهای عرفی‌کننده و نیروهای واکنش علیه مدرنیزاسیون، ترکیب پیچیده‌ای از اسطوره‌زدایی و بازآفرینی اسطوره، حیرت‌زدایی و حیرت‌زایی به وجود می‌آورند که ایدئولوژی‌های شبه دینی جهان سوم مخلوق این شرایط دوگانه هستند. از یک سو هسته‌هایی از عقلانیت را در بطن خود دارند و از سوی دیگر جلوه‌های قدسی غریبی از خود بروز می‌دهند که حتی در ادیان دیده نمی‌شود. اما این را هم انکار نکرده‌ام که این باز افسونی کردن دستگاه معرفت سستی، کمکی به حفظ سرمایه‌های قدسی آن نمی‌کند بلکه بالعکس آن را در صحنه اجتماعی به چالش فرا خوانده و موجبات فرسایش سریعتر سرمایه‌های آن را فراهم می‌آورد. به بیان دیگر وقتی در حد زایدالوصفی دست به تغلیظ عناصر دینی (به تعبیر دکتر شریعتی) زدیم، به مصداق کل شیء جاوز حده انعکس ضده خواه ناخواه به عرفی شدن آن یاری رسانده‌ایم، به قول شیخ اجل گر همه شب، شب قدر بودی، شب قدر بی‌قدر بودی! این را تاریخ معاصر ما بخوبی نشان می‌دهد که هر نیرویی که دین را ایدئولوژیک‌تر فهمیده بود بر اثر برخورد با واقعیت‌های متصلب، سرمایه‌های ماورائیش زودتر مستهلک شد. لذا ایدئولوژی‌ها در فرایند عرفی شدن کارکردی دوگانه دارند. از یکسو در کوتاه مدت به باز تولید امر قدسی می‌پردازند و از دیگر سو به عنوان کاتالیزورهای شتاب‌دهنده در درازمدت این فرایند را تسریع می‌کنند.

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

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی



چون افسونگرانی که خود به قول ریمون آرون مخمور اقیون ایدئولوژی‌ها هستند وارد صحنه اجتماعی می‌شوند.

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

هنگامی که وارد «عصر عمل» و «عصر ایدئولوژی» می‌شویم همه چیز مسخر روح عصر می‌شود. از روشنفکر مذهبی مسحور این روح که دست به قرآنی ایدئولوژیک از دین می‌زند بگیر تا شاعر لائیک که شعر را ایدئولوژی می‌کند تا عالم علوم دقیقه که جهان‌بینی در خور یک دستگاه ایدئولوژیک می‌تراشد، همه در یک پارادایم تنفس می‌کنند و همه متلام با نیاز زمانه به آفرینش می‌پردازند. حتی مارکسیسم که خود یک دستگاه ایدئولوژیک است، هنگامی که در ساختهای اجتماعی عقب‌مانده یا انتقالی واقع می‌شود، رگه‌های اتوپسی آن برجسته‌تر و ایدئولوژی‌تر می‌شود و از همین رو یکی از دغدغه‌های اروکونوسم، همیشه دایدئولوژی‌کردن مارکسیسم‌های جهان سومی است.

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

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

می‌توان پذیرفت که هر دو طایفه (هم محیبیان و هم ایدئولوژی‌پردازان) دغدغه دین دارند. چه آنکه مسخر روح عصر خرد است و به عصری کردن معرفت دینی (یعنی راسیونالیزه کردن آن) می‌پردازد و چه آنکه مسحور افسون عصر عمل است و به هندسی کردن

معرفت دینی (یعنی ایدئولوژی‌یزه کردن آن) مشغول است، هر دو دل‌نگران دین‌اند اما چه باید کرد که جاده عرفی شدن قدسی با موزائیک‌های دغدغه دینی فرش شده است! و هر دو گروه، یکی به لطف و یکی به قهر به سنگفرش این طریق مشغولند.

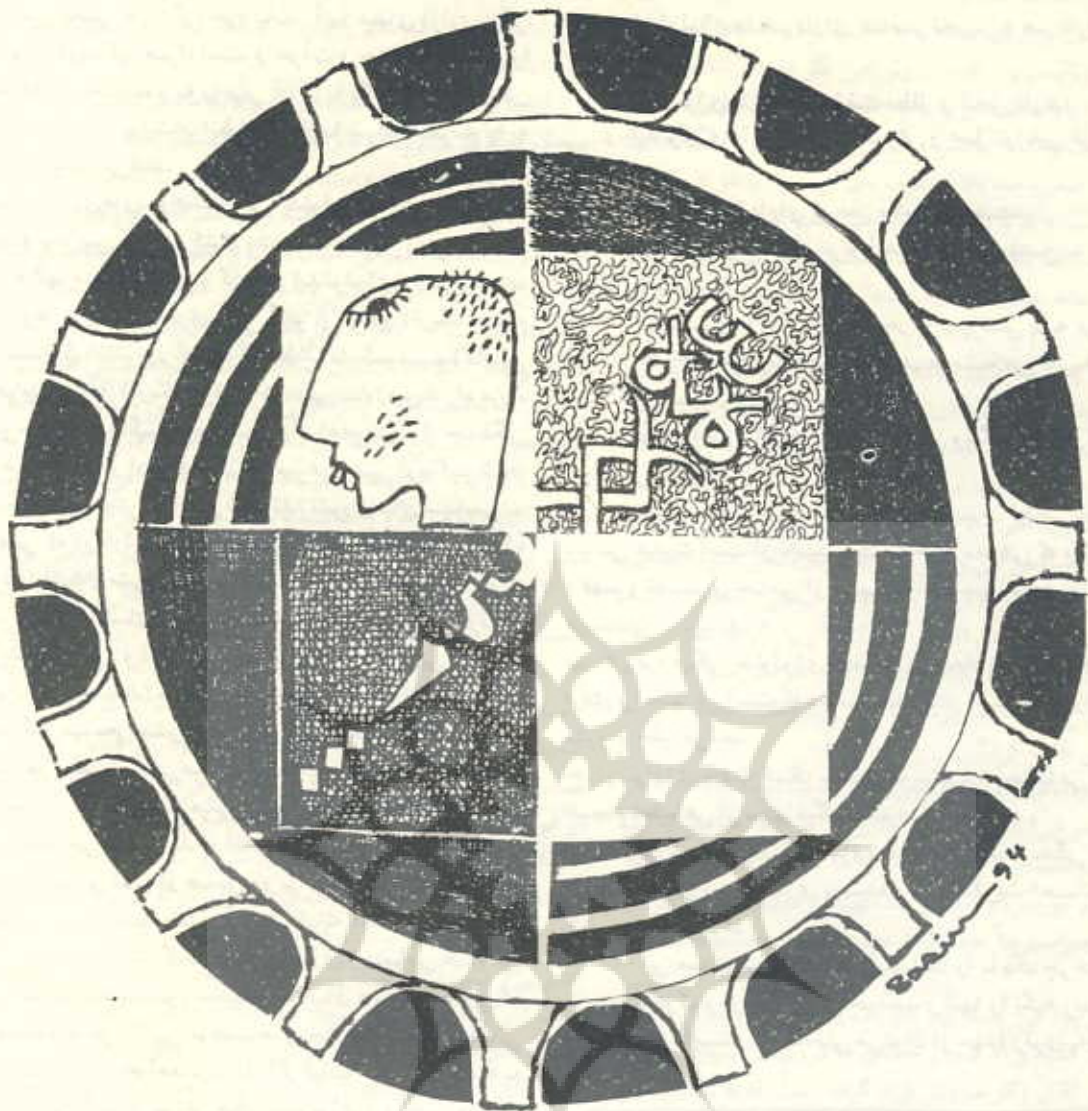
سوار بر مرکب ناگزیر نیروهای عرفی بودن و دل در گرو معشوق قدسی داشتن، پارادوکس زمانه ماست و این همان شرایطی است که شاعر جاهلی عرب درباره آن گفته است: «هوئی ناقصی خلقی و قدامی الهوی و انی و ایها لمختلفان» و پست‌مدرنیست‌های معاصر به آن آیرونی (کژشمه تاریخ و طنز زمانه) می‌گویند!

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

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

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

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



شده‌اند مدعی هستند که انسانها از آن رو به ایدئولوژی‌های سیاسی روی می‌آورند که می‌خواهند به آمال و اعمال خود که در پرتو ارزشها و هنجارهای مسلط، غیرقابل پذیرش هستند، حقانیت ببخشند. در عرصه سیاست انسانها بندرت به تصدیق انگیزه‌های خودمحورانه می‌پردازند و لذا دست به ساختن ایدئولوژی‌هایی می‌زنند که رفتار نفسانی را به قالب اعمال صادره از وجدان جمعی یا ضرورت تاریخی (یعنی اعمالی که توسط قوانین طبیعی یا الهی هدایت می‌شود) بریزد. انسانها همچنین به عنوان مکانیزمی جبرانی دست به فراقطنی شکستها و احساس حقارت و گناه خود زده و دیگرانی را پیدا می‌کنند که انگشت ملامت و تیر تهاجم را متوجه آنها کنند و در این راه ایدئولوژی‌هایی را به خدمت می‌گیرند تا اعمال تبهارانه خود را همچون «ستمی بر حق» مشروع جلوه دهند. روان‌شناسان مدرنی چون اریک فروم این نیاز روان‌شناسانه به ایدئولوژی را متعلق به دوران گذار جوامعی می‌دانند که قدرت‌گیری و پیچیدگی نیروهای غیرشخصی (مانند دولت) فهم انسانها را از وضعیت خویش به چالش خوانده، کنترل آنها را نسبت به زندگی خویش کاسته و نوعی احساس از خود بیگانگی را به آنها القا کرده است. احساس از دست رفتگی و نومییدی باعث می‌شود که

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

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

انسانها از آزادی گریخته و در بازوان پرتوان ایدئولوژی‌های توتالیتر مأمی برای معنی بخشی به زندگی خود بیابند. آنها عطای آزادی تفکر را که با شکهای دردناکی همراه است و جرأت و جسارت خاصی را می‌طلبد، به لقایش بخشیده و به راحتی آن را با دگم‌های مندرج در آیینهای تمامت‌خواه که برایشان انطباق کامل با شرایط بغرنج را به ارمغان می‌آورد مبادله می‌کنند.

به هر تقدیر تئوری‌های روان‌شناختی ایدئولوژی مدعی هستند که برای فهمیدن و پیش‌بینی کردن و کنترل رفتار انسانها باید روی نیازهای روان‌شناسانه آنها متمرکز شویم و کارکرد ایدئولوژی را در برآورده کردن این نیازها در یابیم. آثاری نظیر گریو از آزادی (اریک فروم)، شخصیت اقتدارگرا (تئودور آدورنو)، مطالبات کمونیسم (گابریل آلموند)، مؤمن صادق (اریک هوفر)، توده بی‌بنا (دیوید رابینز)، نظریه‌ای در خصوص انگیزه‌های بشری (آبراهام مازلو)، جملگی تلاشهایی هستند که در اواسط قرن حاضر در تبیین توده‌گیر شدن ایدئولوژی‌های توتالیتر نگاشته شده‌اند. تئوری‌های سیاسی - جامعه‌شناختی که درباره کارکرد ایدئولوژی پرداخته شده‌اند، نقطه عزیمت خود را اشکال مشروعیت‌یابی قدرت قرار می‌دهند و برآنند که قدرت باید توسط اعضای اجتماع به عنوان عامل پیوند زنده اخلاقیات پذیرفته شود و لذا باید ایدئولوژی‌ای (که ردایی به قهر و قدرت عربان می‌پوشاند) هم توسط حکومت‌شوندگان و هم حکومت‌کنندگان میانجی مشروعیت‌یابی گردد. لذا یک ایدئولوژی مقبول، بنیاد هر نظم سیاسی مستقر است. این دسته از نظریات فونکسیونالیستی تأکید دارند که مشروعیت ایدئولوژیک قادر به محور زمینه‌ساز اجتماعی نیست بلکه آن را تقلیل داده و به کاناال‌های کم‌تنش‌تری هدایت می‌کند. از همین رو برای آنکه یک ایدئولوژی بتواند به عنوان نیروی ثبات‌بخش، خدمتی ارائه دهد می‌باید دارای هسته‌هایی از عقلانیت باشد که با اوضاع جاری اجتماعی همخوانی کرده و آن را با شرایط متحول محیطی انطباق دهد. هنگامی که ایدئولوژی مسلط، عاجز از تبیین موقعیت‌های جاری باشد، بی‌سامانی اجتماعی اجتناب‌ناپذیر خواهد بود. لذا اگر ثبات سیاسی وابسته به نوعی اجماع ایدئولوژیک و سازش میان ایدئولوژی و واقعیت موجود باشد، طبعاً تحلیل‌گر امور اجتماعی باید کارکرد ایدئولوژی را مد نظر قرار داده و هم درباره تداوم و هم تغییرات آن تحقیق نماید.

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

اگر بخواهیم ماحصل ادله این دسته از نویسندگان را ارائه دهیم باید بگویم که آنان برای ایدئولوژی خصلتها و ویژگیهایی قائلند که به واسطه آن خصلت‌ها می‌تواند کارکردهای مهم اجتماعی داشته باشند. مهمترین ویژگیهای ایدئولوژی از نظر آنان عبارت است از:

الف. ایدئولوژی‌ها معمولاً مبتنی بر نوعی جهان‌بینی غایت‌انگار هستند.

ب. ایدئولوژی‌ها الگوهای سیستماتیکی از اندیشه سیاسی ارائه می‌دهند.

ج. ایدئولوژی‌ها تصویری ساده از واقعیات بغرنج اجتماعی

عرضه می‌کنند.

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

ه. ایدئولوژی‌ها ادعای حقیقت مطلق و شامل دارند، و ایدئولوژی‌ها در ایجاد انگیزش و عمل توانایی فوق‌العاده‌ای دارند.

ز. ایدئولوژی‌ها دارای قهرمان و اسطوره هستند.

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

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

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

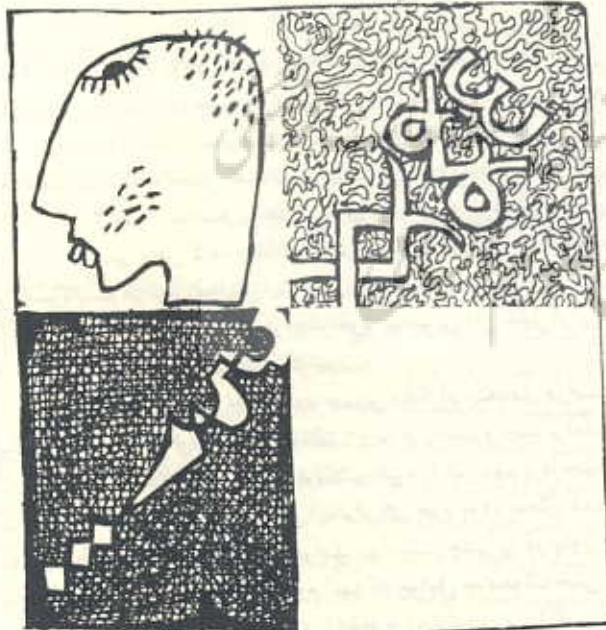
الف. مهمترین کارکرد یک ایدئولوژی به عنوان نظامی از باورهای سیاسی عبارت است از تأسیس یک ساختار معرفتی که می‌تواند درک و فهم و تفسیری خاص از جهان را موجب شود، و به خود - هویت‌یابی مدد نماید.

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

ج. ایدئولوژی باعث کمک به هدایت ستیزش اجتماعی از بگو و انجام اجتماعی از سوی دیگر می‌شود.

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

۱۰. این همه تلاش فونکسیونالیست‌ها را با یک چرخش قلم «به غایت مشکوک و آزمون‌ناپذیر» خواندن و آنها را تکیه زده بر «میانی ناریک و خوردن‌پسندی که بسختی می‌توان از عهده رفوی پارگیهای آن



برآمد» دانستن از انصاف علمی به دور است، بخصوص به لحاظ زاویه‌ای که دکتر سروش برای حمله به فونکسیونالیسم اختیار کرده‌اند. اینکه «فونکسیونالیسم به وجود بیرونی دین نظر دارد و لذا از درون آن خبر نمی‌گیرد» و یا «نگاهش به خدمات نهانی و آشکار و آداب و افکار معطوف است و لذا از حسن و قبح و یا حقانیت و بطلان آنها چشم می‌پوشد» و «نمی‌پرسد فلان عقیده حق است یا باطل و یا فلان رسم و ادب خوب است یا بد یا فلان کار خدمت است یا خیانت» مطالبی است کاملاً درست اما مگر قرار است فونکسیونالیسم به عنوان یک رویکرد جامعه‌شناسانه چه وظیفه‌ای را انجام دهد و چه انتظاری از آن می‌رود؟

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

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

۱۱. نمی‌دانم چرا این جمله که: کارنامه شریعتی را باید در نسبت با زمانه وی به نقد کشید و الا دچار خطای آناکرونیم شده‌ایم، تا این حد مورد بی‌مهری آقای دکتر سروش قرار گرفته است که به تنهایی «سز ناشایستگی فونکسیونالیسم» را برملا کرده و «قساوت آن را در قربانی کردن مقوله حق و باطل در پای خدمت به غایت و حاجت نظام» به نمایش می‌گذارد؟ ایشان می‌نویسد: «عیب عظیم فونکسیونالیسم» عقلانی است که از مشروعیت و عدم مشروعیت کل یک نظام می‌ورزد، و بی‌آنکه به نقد اجزای یک نظام بپردازد، تلانم جزء با کل را مبنای حقانیت آن شمرده و نمی‌گوید «نظامی که بر این گونه پایه‌های باطل متکی است، خود باطل و نخواستنی است» آری می‌توان «با نامشروع دانستن کل آن نظام باطل، در مشروعیت و دوستی قائمه‌ها و خادمه‌های آن نیز تردید افکند» و گفت: «مرده باد آن کل و آن اجزا»

جناب دکتر سروش به عنوان شاهد مثال به خرافه «السلطان ظل الله فی الارض» و الهی شمردن و دبعه سلطنت اشاره کرده‌اند که گرچه به بقای نظام سلطنتی مدد رسانده و در چارچوب این نظام کارکرد مثبتی داشته اما به هر حال در خدمت کلیت یک نظام باطل بوده است. البته می‌توان به انواع اساطیر و خرافه‌های دیگر نیز اشاره داشت که ضمن تلانم با کلیت یک سیستم موجبات تحرک و انگیزه‌های ظلم‌سنجی را فراهم آورده‌اند. مثلاً نوع ایدئولوژی‌های ناسیونالیستی در کشورهای استعمارزده آسیایی و آفریقایی، مشحون از عناصر غیرعقلانی هستند

اما به طبع مردم ستم‌دیده خوش آمده و به عنوان نیروهای آزادیبخش، انگیزه استقلال و رفع ستم را بارور کرده‌اند (مانند قیام مهدی سودانی، علیه استعمار بریتانیا).

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

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

لذا وقتی صحبت از حق و باطل مقولات اعتباری و موضوعه می‌کنیم، به خاطر داشته باشیم که طرف عینی این منظروفات ذهنی چه نسبت و رابطه‌ای با آنها دارد. و از همین جاست که مجدداً تأکید می‌کنم که کارنامه شریعتی را باید در نسبت با زمانه‌اش به نقد کشید و انصافاً این گفته دکتر سروش که «باید به کار محیبان و ایدئولوژی‌پردازان، هم‌ملانه و درون‌بینانه نظر کرد» کلام بسیار متین و برحق است. یعنی برای نقد و تحلیل و تحلیل پیدایش ایدئولوژی‌ها باید حتی‌الامکان خود را در زمان و مکان و فضای اجتماعی آنها قرار داد و با استمانت از متدهای تفهسی و درون‌بینانه که طرق وحدت‌فاعر شناسایی و موضوع شناسنده را تسهیل می‌کنند، به قساوت پرداخت. از همین رو بسیاری از انسان‌شناسان برای فهم و «وجدان» ایدئولوژی‌های ساخته و پرداخته رهبران کشورهای تحت ستم، مدت‌ها در فضای ایدئولوژی‌پرور این جوامع تنفس می‌کنند تا بتوانند شمه‌ای از تجربه زیسته خود را به رشته تحریر بکشند.

• همه تعییرات و عبارات داخل گیومه، از نقد آقای دکتر سروش اقتباس شده است.