

تحلیل انتقادی دیدگاه دکتر شریعتی دربارهٔ تقابل اسلام ایدئولوژیک و اسلام فرهنگی

سید رضا مهدی نژاد^۱

چکیده

مسئلهٔ عقب‌ماندگی و پیشرفت جوامع اسلامی از جمله مسائل مهمی است که ذهن بسیاری از اندیشمندان مسلمان را به خود مشغول کرده و هر کدام از منظری تلاش کرده‌اند ضمن بررسی عوامل عقب‌ماندگی، راهی برای برون رفت از این مشکل بیابند. این نوشتار درصدد است با روش تحلیلی، انتقادی، دیدگاه دکتر شریعتی در مورد این مسئله را واکاوی کند. شریعتی، عقب‌ماندگی و پیشرفت جوامع اسلامی را به دو نوع اسلام، یا به تعبیر دیگر دو نوع قرائت از اسلام گره می‌زند. از نظر او، اسلام فرهنگی عامل اصلی عقب‌ماندگی و در مقابل اسلام ایدئولوژیک، عامل پیشرفت مسلمانان در گذشته، اکنون و آینده بوده و است. تمرکز بر تربیت عالم و مجتهد، گذشته‌گرایی، رویکرد محافظه‌کارانه و سکولاریسم از ویژگی‌های اسلام فرهنگی است که موجب انحطاط و عقب‌ماندگی می‌شود. در مقابل، روشنفکر و مجاهد ساختن، رویکرد انقلابی، نگاه به آینده و اعتقاد به جدایی‌ناپذیری دین از سیاست از شاخصه‌های اسلام ایدئولوژیک است، به همین دلیل موجب پیشرفت جوامع اسلامی می‌شود. نگارنده معتقد است علاوه بر نقدهایی که بر نوع قرائت ایدئولوژیک شریعتی از دین وارد است، اصل این دوگانه‌سازی و ایجاد تقابل بین اسلام ایدئولوژیک و اسلام فرهنگی و ارتباطی که وی بین این دو نوع اسلام با پیشرفت و انحطاط برقرار می‌کند نیز محل تأمل و نقد است.

واژگان کلیدی: شریعتی، اسلام ایدئولوژیک، اسلام فرهنگی، پیشرفت، انحطاط.

۱. مقدمه و طرح مسئله

بحث از عوامل پیشرفت و انحطاط مسلمانان و جوامع اسلامی، از جمله موضوعات مهمی است که مورد توجه بسیاری از اندیشمندان مسلمان در دوره معاصر قرار گرفته و دیدگاه‌های گوناگونی در این باب مطرح شده است. بسیاری از متفکران، پیشرفت و انحطاط مسلمانان را به نوع برداشت و تفسیر از دین مرتبط دانسته و عامل اصلی و بنیادین پیشرفت و انحطاط را در حوزه اندیشه و در گروه نوع فهم و قرائت از دین می‌دانند. دکتر علی شریعتی از جمله اندیشمندانی است که مسئله انحطاط و عقب‌ماندگی مسلمانان از دغدغه‌های اصلی وی به‌شمار می‌رود و دیدگاه‌های خاصی در این زمینه دارد. وی جزء کسانی است که عامل اصلی انحطاط را در حوزه اندیشه دینی دانسته و به‌ویژه نوع فهم و قرائت از دین را در این جهت بسیار مؤثر می‌داند. در اندیشه شریعتی دو نوع اسلام و یا به تعبیر دیگر دو نو قرائت از اسلام مطرح شده است که در تقابل با هم قرار دارند: نخست، اسلام ایدئولوژیک و دوم اسلام فرهنگی. از نظر وی، اسلام ایدئولوژیک، عامل پیشرفت و در مقابل اسلام فرهنگی، عامل رکود و انحطاط مسلمانان به‌شمار می‌رود. وی با اعتقاد راسخ به اسلام ایدئولوژیک، عمر خود را صرف نهادینه‌سازی و ترویج این نوع قرائت از اسلام می‌کند تا از رهگذر آن جامعه اسلامی از رکود و انحطاط خارج شده و در مسیر پیشرفت قرار گیرد.

تاکنون در مورد نوع تفسیر شریعتی از دین، به‌ویژه قرائت ایدئولوژیک وی از اسلام و نقد آن آثار بسیاری به نگارش درآمده است، اما در باب تقابل اسلام ایدئولوژیک و اسلام فرهنگی و به‌ویژه رابطه‌ای که بین این دو نوع اسلام با پیشرفت و انحطاط جوامع اسلامی برقرار می‌کند، تاکنون تحقیق مستقلی صورت نگرفته است.

پرسش اصلی این نوشتار بوده است که از نگاه دکتر شریعتی چرا و چگونه اسلام فرهنگی موجب رکود و انحطاط و اسلام ایدئولوژیک موجب پیشرفت جوامع اسلامی شده است و چه نقدهایی بر این دیدگاه می‌توان وارد کرد؟

روش تحقیق در این پژوهش تحلیلی، انتقادی است. نخست توصیف تحلیلی از دیدگاه شریعتی درباره مفهوم اسلام ایدئولوژیک و اسلام فرهنگی و ویژگی‌های آن ارائه خواهد شد، سپس رابطه

بین این دو نوع اسلام با پیشرفت و عقب‌ماندگی جوامع اسلامی بررسی خواهد شد و در پایان به نقد دیدگاه‌های وی در این زمینه خواهیم پرداخت. منبع داده‌ها در وهله نخست، اسناد دست اول و آثار مکتوب دکتر شریعتی است و در وهله دوم، به‌ویژه در بخش تحلیل و نقد از آثاری که در مورد دیدگاه‌های وی نگاشته شده است نیز بهره خواهیم گرفت.

۲. چارچوب نظری

در باب انحطاط و عقب‌ماندگی جوامع اسلامی نظریات و دیدگاه‌های گوناگونی مطرح شده است. به‌طور کلی این نظریات را می‌توان به چند دسته تقسیم‌بندی کرد:

۱. رویکرد سیاسی، اجتماعی: گروهی از اندیشمندان مسلمان، عامل اصلی انحطاط و عقب‌ماندگی تمدنی جوامع اسلامی را عوامل سیاسی می‌دانند. در این میان، گروهی بر عوامل داخلی همچون استبداد سیاسی، ناتوانی حاکمان سیاسی، تفرقه، تعصبات قومی، مذهبی، سکولاریسم و فساد و تجمل‌گرایی تأکید کرده و گروهی دیگر عوامل خارجی همچون هجوم بیگانگان و استعمار را عامل اصلی عقب‌ماندگی جوامع اسلامی دانسته‌اند.

۲. رویکرد فکری، دینی: گروهی دیگر از اندیشمندان، عامل انحطاط را بیشتر در حوزه دین و اندیشه دینی جستجو کرده‌اند. در میان این طیف گروهی، انحراف جوامع اسلامی از مسیر اسلام حقیقی و عمل نکردن به آن را عامل اصلی عقب‌ماندگی مسلمانان برشمرده‌اند. گروهی دیگر نوع اندیشه دینی و به بیان دیگر نوع قرائت از دین را عامل عقب‌ماندگی یا پیشرفت برشمرده‌اند. برخی فهم و تفسیر ایستا و واپس‌گرایانه از دین را عامل پسرفت و در مقابل تفسیر پویا از دین را عامل پیشرفت مسلمانان می‌دانند. از نظر این گروه تحجر، ایستایی و واپس‌گرایی اندیشه دینی، عقل‌ستیزی، انسداد باب اجتهاد و مسائلی از این دست عامل اصلی عقب‌ماندگی جوامع اسلامی به‌شمار می‌رود. برخی دیگر، قرائت سنتی از دین را عامل پسرفت و در مقابل قرائت جدید و مدرن از دین را عامل پیشرفت برمی‌شمارند و گروهی دیگر نیز فهم و تفسیر سکولار از دین را عامل انحطاط و در مقابل قرائت جامع و چندبعدی (مادی، معنوی) از دین را عامل پیشرفت برشمرده‌اند. شریعتی از جمله اندیشمندانی است که در این رویکرد قرار می‌گیرد و نظریه او در باب انحطاط را باید در این چارچوب مورد بررسی قرار داد؛ البته با این توضیح که از آنجاکه شریعتی دارای رهیافت

تاریخی، جامعه‌شناسانه است، رویکرد او در این موضوع نیز مانند سایر مباحث وی انتزاعی نیست و جنبه اجتماعی، عینی و کارکردی دارد.

موضوع دیگر حائز اهمیت در تحلیل دیدگاه شریعتی، بحث ایدئولوژی و نوع نگرش به آن است. ایدئولوژی از جمله مفاهیم مجادله‌برانگیزی است که دیدگاه‌های گوناگونی نسبت به آن وجود دارد. از نظر علمی حداقل از سه دیدگاه می‌توان به ایدئولوژی نگریست: نخست، از دیدگاه اندیشه سیاسی؛ از این منظر، مفهوم ایدئولوژی به معنای آرمان‌گرایی است و چهار عنصر عمده را دربرمی‌گیرد: ۱. تبیین وضع موجود، ۲. ارزیابی و نقد وضع موجود، ۳. ارائه و ترسیم یک وضع مطلوب به جای وضعی که مورد نقد قرار می‌گیرد؛ و ۴. ارائه طریق برای رسیدن به وضع مطلوب. دوم، از دیدگاه جامعه‌شناسی معرفت؛ از این دیدگاه، ایدئولوژی به مجموعه‌ای از آرا و باورهای اطلاق می‌شود که در جهت توجیه وضع موجود ارائه می‌شود. سوم، از دیدگاه جامعه‌شناسی تاریخی؛ از این منظر، ایدئولوژی یک نظام فکری دربرگیرنده ارزش‌های مؤثر اجتماعی یا آگاهی جمعی یا آرمان‌گرایی اجتماعی یا حتی یک نیروی تاریخی است. بین این دیدگاه و نگرش سیاسی در مورد مفهوم ایدئولوژی رابطه وجود دارد؛ بدین معنا که آنچه در اندیشه سیاسی از آن به عنوان ایدئولوژی یاد می‌شود، در جامعه‌شناسی تاریخی بعد اجتماعی به خود می‌گیرد. به بیان دیگر در جامعه‌شناسی تاریخی، ایدئولوژی به معنای اندیشه صرف و آرمان‌گرایی نیست؛ در اینجا آرمان‌گرایی صرفاً در بعد تفکر محدود نمی‌شود، بلکه به یک باور اجتماعی تبدیل می‌شود که می‌تواند نیروهای بالقوه فردی را به نیروهای بالفعل جمعی تبدیل کند و امکان تغییر از یک وضعیت به وضعیت دیگر را فراهم آورد. مسئله طرد وضع موجود و پی‌جویی وضع مطلوب در جامعه‌شناسی تاریخی به یک خصلت فرهنگی و جمعی مبدل می‌شود و همین پدیده ایدئولوژی نامیده می‌شود. در جامعه‌شناسی تاریخی، مسئله ایدئولوژی و نقش آن در تغییر و تحولات اجتماعی مورد مطالعه قرار می‌گیرد (منوچهری، ۱۳۷۸: ۴۶۸). براساس تقسیم‌بندی فوق، باید گفت شریعتی از منظر جامعه‌شناسی تاریخی به ایدئولوژی می‌نگرد و دیدگاه وی را در چارچوب این رهیافت باید بررسی کرد.

۳. مفهوم شناسی

۳-۱. ایدئولوژی

«ایدئولوژی» یکی از مفاهیم بسیار کلیدی در منظومه فکری شریعی به شمار می‌رود که در آثار وی دارای بسامد بسیار بالایی است. اهمیت ایدئولوژی برای شریعی به اندازه‌ای است که فقر ایدئولوژی در جامعه را فاجعه بار می‌داند. وی در تعریفی کلی، ایدئولوژی را عقیده خاص یک گروه، طبقه، ملت و نژاد می‌داند (شریعی، ۱۳۷۲: ۶۶). ویژگی متمایز ایدئولوژی، معطوف بودن آن به اهداف مادی و دنیوی است. شریعی با اشاره به این ویژگی می‌گوید: ایدئولوژی، تفکر یک گروه، طبقه یا یک جامعه برای هدایت مادی و پیشرفت اقتصادی جامعه است و این پدیده‌ای است صددرصد معنوی که هدف کاملاً مادی دارد (شریعی، ۱۳۶۱، ج ۱: ۷).

ایدئولوژی یعنی چگونه زیستن انسان و چگونه ساختن اجتماع و در یک کلمه، تقدیری که انسان برای خود جامعه و تاریخ خود قائل است (شریعی، ۱۳۷۴ الف: ۹۴). وی در جای دیگر ایدئولوژی را به معنای بینش و آگاهی ویژه‌ای می‌داند که انسان نسبت به خود، جایگاه و پایگاه طبقاتی، وضع ملی، تقدیر جهانی و تاریخی و گروه اجتماعی خود دارد و آن را توجیه می‌کند (شریعی، ۱۳۷۲: ۱۲۷).

۳-۲. رابطه ایدئولوژی با تحول و پیشرفت

یکی از مهمترین ویژگی‌های ایدئولوژی از نظر شریعی، عنصر پویایی، تغییر، تحول و پیشرفت است. ایدئولوژی از یکسو ناقد وضع موجود و از سوی دیگر ترسیم‌گر وضع مطلوب و آرمانی است، از این رو لازمه اجتناب‌ناپذیر آن تغییر وضع موجود و حرکت به سمت وضع مطلوب بوده و حاصل این فرایند، پیشرفت است. به اعتقاد شریعی از ویژگی‌های بارز ایدئولوژی این است که حرکت و تحول در بطن و متن آن وجود دارد و اگر ایدئولوژی مقدمه یک حرکت اجتماعی نباشد، اساساً ایدئولوژی نیست (شریعی، ۱۳۷۸ ب: ۱۶۰). بر این اساس، وی علاوه بر فردسازی، رسالت جامعه‌سازی نیز بر عهده ایدئولوژی است. شریعی بین ایدئولوژی و جهان‌بینی ارتباط تنگاتنگی قائل بوده و معتقد است ایدئولوژی، مجموعه‌ای از ارزش‌ها و آرمان‌هایی است که جهان‌بینی می‌آفریند و با آن تفسیر و توجیه می‌شود و در وجود یاران حرکت و پویایی ایجاد می‌کند و به زندگی آنان جهت می‌بخشد و چگونه بودن را برای آنها ترسیم می‌کند (شریعی، ۱۳۷۹: ۱۱۲).

از دیدگاه وی، ایدئولوژی سه عنصر اساسی دارد: نخست، یک پایه نظری (جهان بینی) که ممکن است صادق یا کاذب باشد؛ دوم، نظام ارزش‌ها که ملاک‌هایی برای نقد وضع موجود ارائه می‌دهد و سوم، طرح‌ها و مدل‌هایی برای تغییرات اجتماعی و نظام و مناسبات بدیل. ایدئولوژی، نوع اعتقاد متفکر نسبت به ارزش واقعیت خارجی است و اینکه چگونه باید آن را تغییر داد و به شکل ایدئال درآورد (شریعتی، ۱۳۷۲: ۶۳-۶۴). بنابراین کارکرد ایدئولوژی از یکسو نقد وضع موجود و از سوی دیگر ترسیم وضع مطلوب و در گام سوم، چگونگی رسیدن از وضع موجود به وضع مطلوب است. به اعتقاد شریعتی، ایدئولوژی جهت اجتماعی، شکل زندگی و وضع ایدئال فرد، جامعه و حیاط بشری را در همه ابعادش تفسیر می‌کند و به چگونه‌ای؟ چه می‌کنی؟ و چه باید بود؟ پاسخ می‌دهد (شریعتی، ۱۳۷۵: ۲۸-۲۹).

ایدئولوژی، نظام و وضع مطلوب را در زمینه انسانی و اجتماعی، فکری یا مادی در قبال نظام و وضع موجود نشان می‌دهد و نیز راه طی فاصله میان وضع موجود تا وضع مطلوب را برای انسان روشن می‌سازد. بنابراین در ایدئولوژی تضادی بین وضع موجود و مطلوب وجود دارد و در درون خود یک جنبه انتقادی و نفی‌کننده نسبت به وضع موجود دارد و باید‌ها و نبایدها را نسبت به آن تعیین می‌کند (شریعتی، ۱۳۵۹: ۱۵۹-۱۶۳). این ویژگی ایدئولوژی باعث می‌شود ذاتاً حرکت‌زا و ترقی‌آفرین باشد. از این‌روست که ایدئولوژی زیربنای تمام حرکت‌ها و تحولات اجتماعی و جهت‌دهنده مسیر تحولات اجتماعی است. زمانی که عنصر ایدئولوژی وارد جامعه می‌شود، بدون گذر از مراحل تاریخی تحولی عظیم در جامعه رخ خواهد داد، زیرا ایمان و ایدئولوژی معجزه‌گر و مسیح همه قرن‌هاست. بر جنازه‌های یک ملت و یک قوم، یک روح مسیحایی می‌دمد و مانند یک صور اسرافیل قبرستان‌های تاریخ را برمی‌شوراند و یک قیام و محشر برپا می‌کند (شریعتی، ۱۳۷۲: ۹۸). شریعتی ایدئولوژی را از نظر کارکردی مشابه غریزه دانسته و معتقد است همان‌گونه که غریزه، حیات موجودات زنده را تحت الشعاع قرار داده و بدان جهت می‌دهد، ایدئولوژی نیز همان نقش را در وجود انسان و جامعه داشته، آنها را به حرکت درآورده، بدان‌ها جهت می‌بخشد و چگونه یافتن، چگونه شدن و چه کردن آدمیان را تعیین کرده و به چرایی‌های آنها پاسخ می‌دهد (همان: ۱۰۲).

در جمع‌بندی نکات فوق می‌توان گفت، از نظر شریعتی، ایدئولوژی نوعی تفکر و عقیده است که با ترسیم وضعیت مطلوب و بازنگری انتقادی نسبت به وضع موجود موجب حرکت انسان‌ها و جامعه از وضع موجود به سوی وضع مطلوب می‌شود و این حرکت، موجب پیشرفت جامعه و پویایی مستمر آن می‌گردد.

۳-۳. دین و رابطه آن با پیشرفت

موضوع مهم دیگری که در اینجا مناسب است بدان اشاره شود، رابطه دین و پیشرفت از دیدگاه شریعتی است. اهمیت این موضوع در منظومه فکری شریعتی به اندازه‌ای است که حق و باطل بودن ادیان و مذاهب را به مترقی یا غیرمترقی بودن آن گره می‌زند. از نظر وی اگر مذهبی حق است، به این دلیل است که مترقی، سازنده و روشنگر است و اگر باطل است به این دلیل است که پیروان آن در زندگی این جهانی‌شان به انحطاط، ذلت، جهالت، فقر و پستی دچار می‌شوند (شریعتی، ۱۳۶۱: ۱۴۴) به عقیده وی سراسر تاریخ چیزی جز ستیز این دو نوع مذهب و پیروانشان با یکدیگر نبوده و نیست و نخواهد بود. شریعتی نه تنها مذاهب اصیل و الهی را عامل پیشرفت و تعالی بشر می‌داند، بلکه اساساً منشأ و خاستگاه مفاهیمی مانند ترقی و انحطاط را نیز در آموزه‌های دینی جستجو می‌کند و معتقد است این دو مفهوم از مفاهیم نجات و اسارت که در مذاهب بوده، برآمده است (رحمانیان، ۱۳۸۲: ۱۲۵-۱۲۶).

با توجه به نوع نگرش شریعتی به ایدئولوژی و رابطه دین و ایدئولوژی، می‌توان گفت ادیانی موجب ترقی و پیشرفت می‌گردند که ایدئولوژیکند و ادیان غیر ایدئولوژیک نمی‌توانند موجب پیشرفت جوامع شوند.

۳-۴. نسبت اسلام و ایدئولوژی

شریعتی اساساً نگرشی ایدئولوژیک به دین و به‌ویژه اسلام دارد. از نظر او بهترین تعریف از مذهب، تعریف آن به‌عنوان یک ایدئولوژی است (شریعتی، ۱۳۷۴ الف: ۱۴۰). با اعتقاد او ایدئولوژی موتور محرکه دین است و نوعی فرهنگ جهت‌دار محسوب می‌شود که حس مسئولیت‌پذیری و تعهد را در انسان‌ها ایجاد می‌کند. باور شریعتی به نگرش ایدئولوژیک به دین تا آنجاست که پیامبران را نیز برجسته‌ترین پیام‌آوران ایدئولوژی می‌داند (شریعتی، ۱۳۶۵: ۶۹). شریعتی چونان

اقبال در صدد تبدیل دین از صورت یک عقیده شخصی، انگیزه روحی و نظام اخلاقی، آن هم در رابطه درونی فرد با خدا، به یک ایدئولوژی است که تمامی ابعاد وجودی انسان و اجتماع و زندگی مادی و معنوی را دربرگیرد (شریعتی، ۱۳۷۸: ب: ۱۵۴).

به اعتقاد شریعتی برخی ادیان مانند اسلام، در ذات خود ایدئولوژیک هستند؛ اما ایدئولوژیک دانستن دین بستگی به نوع تفسیر و برداشت ما از دین دارد. ایدئولوژی چیزی نیست که کسی آن را از بیرون به دین اضافه کند. اگر دین را به صورت احکامی خشک، جزمی و شریعتمدار تلقی کنیم که کاری جز تأیید و توجیه وضع موجود ندارد، اساساً نمی‌تواند خصلت ایدئولوژیک پیدا کند؛ اما اگر تفسیر از دین یک تفسیر به روز و منطبق با زمان و مکان باشد، آنگاه، خصلت ایدئولوژیک، انقلابی و جهانی می‌یابد (توسلی، ۱۳۷۹: ۳۲۱). وی در تبیین چگونگی پیوند اسلام و ایدئولوژی معتقد است اگر ایدئولوژی را در عالی‌ترین مفهوم آن با دین، در کامل‌ترین شکل تحقق یافته آن مقایسه کنیم، خواهیم دید که چگونه ایدئولوژی انسانی با اسلام به عنوان کامل‌ترین دین الهی با یک زبان حرف می‌زنند (شریعتی، ۱۳۶۸، ج ۷: ۱۸۶). براساس چنین اعتقادی، شریعتی اسلام را ایدئولوژی می‌داند که شامل مجموعه‌ای از عقاید عملی، خطمشی، اخلاق، مبارزه، کار و فلسفه زندگی است (شریعتی، ۱۳۵۶: ۱۷۶ و ۲۵۴). وی عقیده دارد، اسلام، هم به لحاظ نظری و هم از طریق نهادهای گوناگون، به عنوان ایدئولوژی سیاسی عملی و همچنین به عنوان فلسفه جهان‌شمول زندگی عمل می‌کند. در میان مذاهب اسلامی نیز، تشیع را نماینده روح اصلی تعالیم اسلام و همه صفاتی می‌داند که در قرآن به حزب‌الله نسبت داده شده و همه اجزای لازم برای ایدئولوژی پیشرو امروزین را داراست. تشیع برای خود، جهان‌بینی، بنیاد ایدئولوژیک، فلسفه تاریخ، رسالت، دستور کار، پایگاه طبقاتی، راهبرد سیاسی، نظام رهبری، سنت مبارزه حزبی و سازماندهی دارد که همه از تاریخ آغازین امامان شیعه ریشه گرفته و با کوشش‌های بی‌دریغ عالمان، مجاهدین و دیگران حفظ شده است (قیصری، ۱۳۹۳: ۱۶۷-۱۶۸).

قرائت ایدئولوژیک از دین به معنای استفاده از عناصر دینی در بازسازی ایدئولوژی به منظور ایجاد تغییرات اجتماعی است. در واقع، شریعتی با قرائت ایدئولوژیک از دین در صدد است نقش دین را در حیات دنیوی و اجتماعی بشر برجسته نشان دهد و براساس چنین قرائتی، معتقد است

اگر دین به کار دنیای مردم نیاید، به کار آخرت آنها نیز نخواهد آمد. او دین را به گونه‌ای تفسیر می‌کند که به‌مثابه راهنمای عمل و مرامنامه این دنیایی باشد.

۴. تقابل اسلام ایدئولوژیک با اسلام فرهنگی

شریعی تقسیم‌بندی اسلام به مذاهب گوناگون مانند شیعه و سنی و مانند آن را قبول ندارد و معتقد است اسلام به دو نوع «مذهب منحنج منجمد بسته» و «اسلام راستین باز مترقی و روشنگر» تقسیم می‌شود. (شریعی، ۱۳۶۱: ۱۴۴) در واقع این دو نوع اسلامی که وی مطرح می‌کند، دو نوع قرائت از اسلام است که کاملاً در نقطه مقابل هم قرار دارد. تعبیر دیگر این دو نوع اسلام در اندیشه شریعی عبارت است از: اسلام فرهنگی و اسلام ایدئولوژیک. شریعی عمیقاً معتقد به اسلام ایدئولوژیک است و هدف و آرزوی خود را بازگشت اسلام از صورت فرهنگ به شکل ایدئولوژی دانسته (شریعی، ۱۳۶۸، ج ۱۶، ص ۷۰-۷۲) و تمام تلاش خود را نیز در همین جهت به کار می‌بندد. اندیشه اسلام ایدئولوژیک شریعی به‌نوعی مولود زمانه و شرایط ایدئولوژیک دهه‌های ۴۰ و ۵۰ در ایران است. از این‌رو هنگامی که از وی پرسیده می‌شود که مهمترین رویداد و درخشان‌ترین موقعیتی که ما در سال‌های اخیر (مقارن انقلاب اسلامی) کسب کرده‌ایم، چیست؟ پاسخ او در یک جمله «تبدیل اسلام از صورت فرهنگ به صورت ایدئولوژی» است (همو، ۱۳۵۶ الف: ۲۰۹).

ریشه تقابل اسلام ایدئولوژیک و اسلام فرهنگی در اندیشه شریعی به تقابل ایدئولوژی و فرهنگ باز می‌گردد. شریعی معتقد است برخلاف ایدئولوژی، فرهنگ رکود و انفعال می‌آورد و به‌جای ستیز با وضع موجود، به پذیرش و تبیین و توجیه آن می‌پردازد (شریعی، ۱۳۷۲: ۷۱). به اعتقاد وی، تاریخ نشان داده و گواه است که فلسفه، تکنیک، هنر، عرفان و ادبیات هیچ کدام تمدن و فرهنگ جامعه را نمی‌سازد. اینها گل و گیاهانی هستند که در جامعه مساعد می‌رویند و این ایدئولوژی است که جامعه را می‌سازد (شریعی، ۱۳۷۸: ب: ۱۶۰).

شریعی، نگاه درجه دومی به فرهنگ و تمدن دارد و بدون هیچ‌گونه تردیدی اولویت را به ایدئولوژی می‌دهد. وی انحراف انقلاب‌های اجتماعی را در این می‌داند که پیدایش آنها براساس ایدئولوژی است، اما پس از مدتی منحنج و منجمد می‌شوند و به‌صورت فرهنگ و تمدن درمی‌آیند. بر این اساس وی معتقد است نباید گذاشت یک انقلاب فکری تبدیل به تمدن و یک نظام علمی

شود؛ بلکه همواره باید فرهنگ و تمدن را همچون ابزارهایی برای ایدئولوژی استخدام کرد و این دو منحنی را روی یک خط انداخت (شریعتی، ۱۳۷۵: ۳۵۸). از فرازهای فوق برمی آید که آنچه برای شریعتی اصالت و محوریت دارد ایدئولوژی است و فرهنگ و تمدن زمانی ارزش دارد که در خدمت ایدئولوژی و تابع آن باشد.

براساس چنین برداشتی است که شریعتی بر اسلام ایدئولوژیک تأکید کرده و در مقابل اسلام فرهنگی را به شدت مورد حمله قرار می دهد. از نگاه وی اسلام به عنوان یک ایدئولوژی «احساس مکتب به عنوان یک ایمان است، نه یک فرهنگ؛ احساس شناخت اسلام به عنوان یک عقیده است نه مجموعه ای از علوم؛ درک اسلام به عنوان یک حرکت انسانی تاریخی - فکری است، نه به عنوان اندوخته و انباشته ای از اطلاعات فنی و علمی و بالاخره اسلام به عنوان یک ایدئولوژی در ذهن یک «روشنفکر»، نه اسلام به عنوان علوم قدیمه مذهبی در ذهن یک عالم» (شریعتی، ۱۳۷۵: ۱۰-۱۱).

در اسلام به عنوان ایدئولوژی، یعنی مکتب اعتقادی و اجتماعی که عاملی برای هدایت و تکامل معنوی انسان و عزت و رشد اخلاقی، فکری و اجتماعی اوست، اما اسلام فرهنگی مجموعه علوم، معارف و دانش ها و اطلاعات بسیار از قبیل فلسفه، کلام، عرفان، فقه، اصول، رجال و غیره است. اسلام به عنوان ایدئولوژی، مجموعه ای از قالب های موروثی منجمد قومی نیست، بلکه یک تجدید تولد روحی و یک رنسانس فکری و یک جهش است و نه بازگشت به گذشته، بلکه احیاء گذشته در حال است (شریعتی، ۱۳۶۸: ۱۷۳/۲۷). برخلاف اسلام فرهنگی، اسلام ایدئولوژیک در پی حفظ وضع موجود و توجیه آن نیست، بلکه قصد شالوده شکنی بنیان های سنتی و راکد اجتماعی را دارد. اسلام به عنوان ایدئولوژی مجاهد می سازد و اسلام به عنوان فرهنگ، مجتهد (شریعتی، ۱۳۸۵: ۲۱). اسلام به عنوان ایدئولوژی روشن فکر می سازد و اسلام به عنوان فرهنگ، عالم (شریعتی، ۱۳۸۶: ۲۷۴). مثال و نمونه برجسته این دو نوع اسلام در نظر شریعتی، ابوذر و ابوعلی سینا هستند. از نگاه وی، اسلام ایدئولوژیک ابوذر می سازد و اسلام فرهنگی، ابوعلی سینا. ابوعلی نماینده طبقه حاکم و در خدمت وضع موجود است، اما ابوذر یک انقلابی ظلم ستیز و عدالت خواه (شریعتی، ۱۳۷۴: ۲۳-۲۴). براساس چنین نگرشی است که شریعتی شخصیتی مانند ابوذر را نمونه کامل یک مسلمان ایدئولوژیک می داند. ترجمه «کتاب ابوذر، خداپرست سوسیالیست» اثر عبدالحمید جوده

السحر که از اعراب سوسیالیست بود، در دهه ۳۰ شمسی توسط شرعی، نشانگر نوع نگرش او و علاقه‌مندی‌اش به ابوذر به‌عنوان یک شخصیت انقلابی است. دلیل اصلی این اقبال این است که ابوذر با خلافت اموی و زر و زور آنان مبارزه می‌کرد و خواستار تقسیم و توزیع ثروت به‌نفع فقرا و نیازمندان بود (قربانیان، ۱۳۸۸: ۶۴). از نظر شرعی، ابوذر یک انقلابی بزرگ و ضد اشرافیت، استبداد، سرمایه‌داری، فقر و تبعیض است (شرعی، ۱۳۵۷: ۳۸) در مقابل، وی با افرادی مانند بوعلی و غزالی که عمر خود را در راه علم و دانش سپری کرده و دارای شخصیت و روحیه جهادی و انقلابی نبوده‌اند، میانه خوبی ندارد و آنان را عامل رکود جامعه اسلامی می‌داند.

۵. اسلام ایدئولوژیک و فرهنگی، عامل پیشرفت و انحطاط مسلمانان

از نظر شرعی، این یک قانون یا گرایش عام تاریخی است که هرگاه منحنی ایدئولوژی بالا رفته، منحنی فرهنگ پایین آمده است و بالعکس. به باور شرعی در فرجام این مصاف، بُرد با ایدئولوژی است و این فرهنگ است که در برابر ایدئولوژی سر تسلیم فرود خواهد آورد. از این رو، معمولاً جوامع مترقی و با فرهنگ و تمدن که به همه شناخت‌های علمی، فنی، ادبی، هنری و فلسفی مجهز بوده، اما عاری از شناخت ایدئولوژیک هستند، در برابر جوامعی که هیچ یک از شناخت‌ها را نداشته‌اند، اما به شناخت ایدئولوژیک مجهز بوده‌اند، تسلیم شده و شکست خورده‌اند. برای مثال ایران ساسانی و امپراطوری روم به‌همین دلیل مقهور اعراب مسلمان شدند. شرعی بر همین اساس معتقد است غرب نیز، علیرغم همه پیشرفت‌های علمی، فنی و فرهنگی خود، در آینده مقهور شرق (جهان اسلام) خواهد شد. (شرعی، ۱۳۵۹، ج ۱: ۱۴۵-۱۴۶ و ۱۳۷۸ الف: ۵۹). وی قاعده فوق را در مورد تمدن اسلامی نیز جاری و ساری می‌داند و معتقد است، تمدن اسلامی نیز به این دلیل دچار زوال و انحطاط شد که اسلام ایدئولوژیک جای خود را به اسلام فرهنگی داد. از دیدگاه شرعی علت اصلی انحطاط جوامع اسلامی تبدیل شدن دین به صورت فرهنگ است. اسلام در آغاز یک ایدئولوژی حرکت‌زا و مسئولیت‌آفرین و مجاهد‌پرور بود، به همین دلیل علیرغم اینکه به هیچ یک از شناخت‌های دیگر مجهز نبود، توانست در طول مدت کوتاهی قلمرو کشورها و تمدن‌های پیشرفته آن روزگار را درنوردیده و بر آنها چیرگی جسته، تمدن عظیم و درخشان اسلامی را خلق کند (همان، ج ۱: ۱۴۵-۱۴۶). اما پس از مدتی با ظهور خلافت،

ایدئولوژی کنار رفته و جاهلیت به صورت مخفیانه وارد فرهنگ شد، در نتیجه خود اسلام نیز از ایدئولوژی به فرهنگ بدل شده، پویایی و زلالی نخستین خود را از دست داد، از متن زندگی کنار رفت و به مجموعه‌ای علمی، فکری و فرهنگی تبدیل شد که فقط ویژه خواص و دانشمندان و فلاسفه و به طور کلی اهل مدرسه بود.^۱ در این شرایط مبارزه و آرمان‌خواهی پیشین که در سیره و سنت مسلمانان اولیه و کسانی چون ابوذر وجود داشت، دیگر مشخصه ایمان و دیانت مسلمین نبود. در این دوران به جای مجاهدانی چون ابوذر، مجتهدان، علما و فلاسفه‌ای چون بوعلی سینا و غزالی پرورش پیدا می‌کنند و کیست که نداند تمدن اسلامی با هزاران نفر از این دانشمندان و فلاسفه نتوانست از مسیر انحطاط و زوال خارج شود، حال آنکه در این دوران اگر یک ابوذر ظهور می‌کرد - که البته چنین چیزی ناممکن بود - مسلماً می‌توانست انقلابی برپا کرده و حیاتی دوباره به کالبد مرده و بی‌جان تمدن اسلامی بدمد (شریعتی، ۱۳۷۲: ۱۷۱ و ۱۳۸۶: ۲۷۴). بنابراین، پیروها و پیشرفت‌های جامعه اسلامی در دوره‌های نخست مرهون ایمان و ایدئولوژی و شکست‌ها و انحطاط آن در دوره‌های بعد از ناحیه فرهنگ بود (شریعتی، ۱۳۶۵: ۶۹).

یکی از پیامدهای اسلام فرهنگی از نگاه شریعتی، سکولاریسم است. شریعتی ترویج اسلام را در قالب فرهنگ و تمدن خطرناک می‌داند، زیرا این نظام معرفتی - فرهنگی در نظام‌های آموزشی و فرهنگی تربیتی از طریق ساخت قدرت باز تولید می‌شود و به تدریج شناخت فرهنگی - تاریخی از اسلام که محصول اجتماع و طبقات آن است، در حکم معرفت واقعی دارای حقیقت و مشروعیت تداوم می‌یابد. به اعتقاد وی، پیامد این نظام معرفتی چیزی جز سیاست‌زدایی و سکولاریسم نیست. (شاکری، ۱۳۸۲: ۱۰۲-۱۰۳). او اسلام فرهنگی را شبه‌سکولاریسمی می‌داند که سعی می‌کند با تفکیک دو حوزه دین و سیاست، دین را از صحنه خارج کند (کاظمی، ۱۳۸۳: ۱۲۶). در مقابل اسلام فرهنگی، اسلام ایدئولوژیک، مظهر پیوند تام دین و سیاست است.

یکی دیگر از ویژگی‌های اسلام فرهنگی، رشد اندیشه‌های صوفیانه، آخرت‌گرایانه و جبر‌گرایانه است. از دیدگاه شریعتی، رشد این اندیشه‌ها موجب شد، انگیزه فعالیت اقتصادی و تلاش برای

۱. در زمینه منحنی فرهنگ و ایدئولوژی رک: بازگشت به خویشتن، ص ۱۵۰ به بعد و مقاله فرهنگ و ایدئولوژی در کتاب جهان‌بینی و ایدئولوژی، ص ۱۳-۱۷۲. ویژگی‌های قرون جدید، ص ۴۴۲ به بعد و در زمینه تبدیل اسلام ایدئولوژیک به اسلام فرهنگی رک: شیعه، یک حزب تمام، ص ۹۸-۹۹.

عمران و آبادانی دنیا در بین مردم از بین رفته یا حداقل تضعیف شود و آنها را به خانقاه‌ها و تکیه‌های صوفیانه کشاند (شریعتی، ۱۳۶۵: ۱۱۰). اسلام، که دینی مبتنی بر دنیاگرایی، اجتهاد، عقل‌گرایی و متد علمی استقرایی، تجربی و عینی و دیگر عناصر سازنده و ترقی‌آفرین بود، به آخرت‌گرایی افراطی، عقل‌ستیزی، متد قیاسی، ذهنیت‌گرایی و در نتیجه رکود و انحطاط گرفتار شد و سرانجام زیر بار صدها سال مسخ و تحریف و ترکیب با فرهنگ‌ها، آموزه‌ها و باورهای ضد و نقیض و ناسازگار با اسلام، به دینی مبدل شد که سد راه رشد و پیشرفت پیروانش شد و با اسلام اصیل اولیه که موجب پیشرفت سریع مسلمین شد نه تفاوت که مابینت و تضاد پیدا کرد (شریعتی، ۱۳۶۸: ۵۹/۲۵-۶۰). از نظر شریعتی، مثلث زر، زور و تزویر، در ورود این آفات و سموم به پیکره تمدن اسلامی تأثیرگذار بود. به‌طور خاص، وی به حکومت‌های عباسی و صفوی اشاره می‌کند که با کمک علمای درباری و برای تثبیت قدرت و منافع خود، سیاست ترویج آخرت‌گرایی افراطی صوفیانه و جبری‌گری و دیگر آموزه‌های ضد اسلامی را پیش گرفتند و فکر، فرهنگ و روح مسلمین را مسموم ساختند (همان، ج ۹۱: ۴-۹۲). شریعتی ضمن مخالفت با نهضت ترجمه و نشر آثار فلسفی یونانی و صوفیانه هندی، این کار را دارای اهداف و اغراض خاصی می‌داند (شریعتی، ۱۳۷۴ ج ۲، ص ۱۴۶-۱۴۷). نتیجه این عوامل بود که در زمانی که شرق و تمدن اسلامی بیش از همه شانس این را داشت که بتواند رنسانس اروپا را در قرن دوم و سوم هجری در شرق بسازد و ما به‌جای ابوعلی سینا و ابوسعید ابوالخیر و حلاج و امثال اینها، دکارت و فرانسویس بیکن، کپلر و گالیله داشته باشیم، تمدن هزارسال به عقب افتاد و به‌جای شرق، هزار سال بعد در غرب به‌وجود آمد و ما عقب‌ماندیم (شریعتی، ۱۳۸۴: ۵۶).

بنابر آنچه گفته شد، شریعتی اسلام ایدئولوژیک و اسلام فرهنگی را دو قطب متضاد می‌داند که در تقابل با یکدیگر قرار دارند. نتیجه اسلام ایدئولوژیک، پیشرفت مسلمانان بوده و خواهد بود و در مقابل، پیامد اسلام فرهنگی انحطاط مسلمانان بوده و هست.

در جدول ذیل تلاش شده است، مهمترین ویژگی‌های این دو نوع اسلام در تفکر شریعتی به تصویر کشیده شود.

جدول ۱. مقایسه اسلام ایدئولوژیک و اسلام فرهنگی

اسلام فرهنگی	اسلام ایدئولوژیک	مولفه
مجموعه علوم، معارف و دانش‌ها و اطلاعات بسیار از قبیل فلسفه، کلام، عرفان، فقه، اصول، رجال و غیره	مکتب اعتقادی و اجتماعی که عاملی برای هدایت و تکامل معنوی انسان و عزت و رشد اخلاقی، فکری و اجتماعی اوست	تعریف
گذشته گراست	نگاه به آینده دارد	نوع نگاه به گذشته و آینده
در پی حفظ وضع موجود و توجیه آن است. (رویکرد محافظه‌کارانه)	در پی تغییر و تحول وضع موجود و سنتی است. (رویکرد انقلابی)	نوع رویکرد به وضع موجود
عامل رکود و ایستایی است	حرکت‌زا و موجب پویایی است	پویایی و ایستایی
تربیت عالم و مجتهد	تربیت روشنفکر و مجاهد	هدف و محصول
معتقد به سکولاریسم است	اعتقاد به جدایی‌ناپذیری دین از سیاست دارد	رابطه دین و سیاست
عامل رکود و انحطاط مسلمانان و تمدن اسلامی	عامل پیشرفت مسلمانان و تمدن اسلامی	نقش در پیشرفت و انحطاط تمدن اسلامی

۶. نقد دیدگاه دکتر شریعتی

دیدگاه‌های دکتر شریعتی در مورد اسلام ایدئولوژیک و فرهنگی را در دو بخش می‌توان مورد نقد قرار داد: نخست نوع قرائت ایدئولوژیک شریعتی از دین و دوم، تفکیک و تقابل بین اسلام فرهنگی و اسلام ایدئولوژیک. در مورد نخست، نقدهای فراوانی توسط بسیاری از صاحب‌نظران به دیدگاه‌های وی وارد شده است که در این نوشتار بنا و مجال پرداختن بدان را نداریم. اما به اجمال می‌توان ابهام در تعریف ایدئولوژی، چند پهلو و التقاطی بودن برداشت از ایدئولوژی و دین ایدئولوژیک، تقلیل اسلام به ایدئولوژی، پیامدها و آسیب‌های دنیوی کردن دین و کمرنگ شدن ابعاد معنوی و اخروی دین، نگرش ابزارانگارانه و کارکردگرایانه به دین، تبدیل کردن دین به ابزاری در خدمت سیاست، وجود ویژگی‌هایی همچون جزمیت، قطعیت و قشری‌گری در نگرش ایدئولوژیک و موارد دیگر را

از مهم‌ترین نقدهای وارده بر قرائت ایدئولوژیک شریعی از دین برشمرد. این نقدها از سوی افراد و جریان‌های فکری متعدد مانند جریان سنتی، روشنفکری و متجدد و از زوایای گوناگونی مطرح شده است. ایستار جریان سنتی و اصول‌گرای دینی در نقد قرائت ایدئولوژیک شریعی از دین، نگرش التقاطی اوست و ایستار جریان روشنفکری و متجدد، دنیوی کردن دین. در این میان، شدیدترین نقدها از سوی جریان روشنفکری و افرادی مانند سروش، ملکیان و شایگان به قرائت ایدئولوژیک شریعی وارد شده است که البته دلایل این نقد در جای خود قابل بررسی دقیق‌تر است، اما تنها ذکر یک نکته در اینجا مناسب است که این جریان که شریعی را متهم به دنیوی کردن دین می‌کند، خود در وادی سکولاریسمی فرورفته که فرجام آن حتی ممکن است به نفی دین منتهی شود. ضمن اینکه، نقدهای آنان عمدتاً مبتنی بر تعریف ایدئولوژی از منظر مارکسیستی آن و به‌مثابه آگاهی کاذب است؛ حال آنکه شریعی تعریف دیگری از ایدئولوژی ارائه می‌دهد و آن را آگاهی راستین و روشن‌بینانه می‌داند (همو، ۱۳۶۰: ۱۸۵). یکی از پژوهشگران معاصر معتقد است: پروژه نقد ایدئولوژی در ایران پس از انقلاب (از شایگان تا سروش)، بر پیش‌فهمی ایدئالیستی از ایده‌ها و از تفکر شریعی استوار بود که برگرفته از تعریف افلاطون از ایده است که مبتنی بر واقعی پنداشتن ایده همچون ساختارهای معقول و منطقی در مقابل واقعیت جهان محسوس است. همین روایت از ایده بود که مارکس آن را همچون آگاهی کاذب افشا کرد. بر این اساس، شریعی متولی تبدیل کردن دین سنتی به یک ایدئولوژی بنیادگرا فهم شد و همراه با آن، هر سنخ از ایدئولوژیک اندیشی طرد و نفی شد. درحالی که «ایده» روایتی پیشا-افلاطونی هم دارد و مقصود شریعی از ایدئولوژی را باید متعلق به آن سنت دانست. در این معنا، ایده صرفاً یک نشانه است و چیزی را نشانه می‌رود که به‌سادگی دیده نمی‌شود. ایدئولوژی در این روایت، به استعمار، استثمار و استبداد به‌منزله آنچه در جهان زیست عمل می‌کنند، اما از دیدرس خارج‌اند، اشاره می‌کند. به اعتقاد وی سنت «نوشریعی» این سنخ از ایدئولوژی را دوباره باید زنده کند. (مصباحیان، ۱۳۹۷). نگارنده معتقد است اگرچه شریعی ایدئولوژی را به‌معنای آگاهی کاذب نمی‌داند؛ اما از آنجاکه خاستگاه فکری وی در بحث ایدئولوژی، دیدگاه‌های مارکسیستی است، تعریف و نوع نگرش او نیز دارای ابهامات زیادی است و به‌نوعی میان دو معنا از ایدئولوژی در نوسان است. ترکیب ایدئولوژی با دین نیز موجب گردیده این ابهامات و اشکالات دوچندان شود.

اما از منظر موضوع این مقاله، چند نکته قابل ذکر است:

نخست اینکه، نوع تعریف و تفسیری که شریعتی از اسلام ایدئولوژیک و اسلام فرهنگی ارائه می‌دهد و یکی را به نقطهٔ اوج رسانده و دیگری را به حضيض می‌کشاند، محل بحث و نقد جدی است. اولاً اصل مفهوم اسلام ایدئولوژیک و اسلام فرهنگی محل ابهام و مناقشه است. برخی معتقدند اساساً چیزی به نام اسلام ایدئولوژیک، بدین معناکه اسلام را دینی دارای مرامنامهٔ دنیایی صرف بدانیم، پذیرفتنی نیست، اما اگر ایدئولوژی را به معنای چارچوب معرفتی نظام‌مند منتهی به عمل بدانیم، می‌توان از ایدئولوژی اسلامی سخن گفت. افرادی مانند علامه طباطبایی و شهید مطهری، چنین نگرشی دارند. اما اگر منظور این است که اسلام دینی است که هم برای دنیای بشر برنامه دارد و هم برای آخرت او و به اعتبار برنامهٔ دنیوی آن، ایدئولوژیک است، این سخن تا اندازه‌ای می‌تواند درست باشد، اما از آنجاکه ایدئولوژی اساساً و یا غالباً دارای مفهوم و کارکرد دنیوی است، تعبیر «اسلام ایدئولوژیک» محل مناقشه است. در مورد اسلام فرهنگی نیز این ابهام به نوعی دیگر وجود دارد. اگر مراد از این نوع اسلام، اسلامی است که صبغه و کارکرد فرهنگی دارد، اساساً منفی و مذموم نیست، بلکه این نوع اسلام ثمرات بسیاری برای مسلمانان و بشریت در پی داشته است. اگر مراد از اسلام فرهنگی، همان اسلام سنتی است - چنانکه در برخی موارد شریعتی چنین گفته است - باید گفت، اسلام سنتی نیز دارای همهٔ ویژگی‌های منفی که او برمی‌شمارد، نیست، بلکه ویژگی‌های مثبت فراوانی در آن وجود دارد. در مجموع باید گفت، تعبیر اسلام فرهنگی برای چیزی که مدنظر شریعتی است، تعبیر نارسایی است و به نظر می‌رسد اصطلاح «اسلام ایستا» برای این منظور مناسب‌تر باشد. به علاوه برخی از ویژگی‌هایی که او برای اسلام فرهنگی بر می‌شمارد مانند گذشته‌گرایی، رکود و ایستایی و سکولاریسم نیز محل بحث و تأمل است. به ویژه این سخن که اسلام فرهنگی موجب رکود و انحطاط تمدن اسلامی شده، حداقل با گواهی تاریخ و مورخان که دورهٔ اوج تمدن اسلامی را زمانی می‌دانند که رونق و شکوفایی علمی در جهان اسلام به وجود آمد، در تناقض است. با این وصف چگونه می‌توان گفت اسلام فرهنگی موجب انحطاط تمدن اسلامی شده است؛ مگر آنکه شریعتی نسبت به اصل تمدن اسلامی و نامیدن این دوره به عنوان دورهٔ شکوفایی تمدن اسلامی تردید داشته و با دیدگاه‌های مشهور در این زمینه مخالف باشد، که

چنین چیزی در اندیشه شریعتی حداقل به شکل مشخصی دیده نمی‌شود.

برخی معتقدند دلیل مخالفت شریعتی با کسانی چون ابن‌سینا، این است که او عقلانیت فیلسوفانی چون بوعلی را ملهم از عقلانیت یونان و منطق صوری ارسطو می‌داند و به همین اعتبار، ابن‌سینا را به یونان‌زدگی و دوری از اسلام حقیقی - اسلام ایدئولوژیک - متهم می‌کند. درحالی که خود شریعتی از علوم غربی برای تبیین اسلام استفاده کرده است و اگر انتقاد او بر متفکرانی چون شیخ‌الرئیس را وارد بدانیم، خود او نیز از ساطور مبنای نقادانه‌اش در امان نخواهد بود (خسروپناه، ۱۳۸۳: ۳۵).

دوم آنکه، اصل و نوع تقابلی که شریعتی بین این دو اسلام به تصویر می‌کشد، به گونه‌ای که این دو را ضد و نقیض یکدیگر و دو قطب متضاد می‌داند که پیش‌روی یکی موجب عقب‌نشینی دیگری می‌گردد، مورد تردید و نقد است. سؤال اصلی این است که اساساً این تمایزگذاری چه ضرورتی دارد و چرا باید بین این دو نوع اسلام تقابل ایجاد کرد و آن دو را غیر قابل جمع دانست؟ به نظر می‌رسد شریعتی با تأثیرپذیری از تفکر مارکسیستی، اساساً متمایل به ایجاد تقابل‌ها و تضادهای دیالکتیکی این چنینی است. او این تضاد دیالکتیکی را از جنگ‌های و قابیل شروع کرده و به مواردی متعدد دیگری تسری داده است. یکی از نمونه‌های آن، همین تقابل بین اسلام ایدئولوژیک و فرهنگی است که توسط برخی اندیشمندان نیز مورد نقد قرار گرفته است. برای نمونه، شهید مطهری با نقد این نگرش، معتقد است مطرح کردن اسلام به عنوان یک ایدئولوژی و نه به عنوان یک فرهنگ، حاکی از آن است که اسلام باید به عنوان یک مکتب اجتماعی عمل کند و ضرورتاً باید این فرهنگ به عنوان مجموعه معارف شامل علوم گوناگون نظیر فقه، حدیث، فلسفه، عرفان، اخلاق و... کنار گذاشته شود (مطهری، ۱۳۶۲، ۷۲/۱۶). وی در نقطه مقابل شریعتی معتقد است ما امروز نیز به بوعلی سیناها، خواجه نصیرها، ملاصدراها، شیخ انصاری‌ها، محقق حلی و علامه حلی‌ها نیاز داریم، اما بوعلی قرن چهاردهم، نه قرن چهارم، خواجه نصیر قرن چهاردهم نه قرن هفتم که همه آن مزایای فرهنگی، به این قرن تعلق داشته و نیاز آن را احساس کند (مطهری، ۱۳۷۵: ۷۴). نگارنده با پذیرش دیدگاه شهید مطهری معتقد است، جامعه اسلامی هم نیازمند روحیه جهادی است و هم روحیه و تلاش علمی. این دو نه تنها در تقابل با هم نیستند، بلکه اساساً جدایی این دو از یکدیگر می‌تواند آسیب‌های زیادی

در پی داشته باشد. جهاد بدون علم و علم بدون جهاد هر دو ناقص است و حتی می‌تواند مضر باشد. بلکه اساساً هنگامی که این دو روحیه با هم ترکیب و تلفیق می‌شود، جامعه دینی رو به پیشرفت نهاده و روز به روز پویاتر می‌شود و در مسیر تمدن گام می‌نهد.

نکته سوم، تناقض در مفهوم و کاربرد واژه تمدن است. شریعتی از یکسو، تمدن را در کنار فرهنگ قرار داده و به هر دو با دیده منفی می‌نگرد. بر همین اساس نیز ترویج اسلام در قالب فرهنگ و تمدن را خطرناک دانسته و معتقد است نباید اجازه داد اسلام ایدئولوژیک به اسلام فرهنگی و تمدنی تبدیل شود؛ اما از سوی دیگر بین اسلام فرهنگی و تمدن اسلامی تمایز قائل شده و اسلام فرهنگی را عامل انحطاط تمدن اسلامی بر می‌شمارد. اگر تمدن و فرهنگ قرین و همزاد یکدیگرند، چگونه فرهنگ می‌تواند موجب انحطاط تمدن شود؟ آیا تمدن اسلامی چیزی جز محصول اسلام فرهنگی و تمدنی است که شریعتی یکی را نفی می‌کند و دیگری را می‌پذیرد؟ نقد آخر اینکه، شریعتی معتقد است اسلام فرهنگی منتهی به سکولاریسم می‌شود، اما مخالفان نگاه ایدئولوژیک به دین معتقدند دنیوی کردن دین منجر به قداست زدایی از آن و در نهایت سکولاریزم می‌شود و دین از پوسته اخلاقی و عرفانی خود خارج شده و تبدیل به ابزاری برای پیشبرد اهداف سیاسی و دنیوی می‌شود. نگرش ایدئولوژیک به دین موجب تقلیل آن به امور دنیوی شده و تنها از زاویه تحرک دنیوی به اسلام نگریسته می‌شود. در نگرش غربی، ایدئولوژی ابزاری اعتقادی است برای اصلاح جامعه و شریعتی نیز همین نگاه را به اسلام دارد، آن هم به منظور ساختن بهستی دنیوی نه اخروی. از این روست که در دیدگاه‌های وی، از آخرت که در فرهنگ دینی نقش مهمی در جهت‌بخشی به حرکت‌ها دارد، ذکری به میان نیامده و بیشتر بر کارکردهای این جهانی و اجتماعی دین مانند آزادی، برابری، مبارزه با تضادها و تبعیض‌ها، نجات توده‌های از ظلم و عزت بخشیدن به مستضعفان تکیه شده است (شریعتی، ۱۳۷۵: ۲۹۱).

۷. جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

بر اساس آنچه در این نوشتار آمد، شریعتی ریشه پیشرفت و انحطاط را در نوع قرائت از اسلام جستجو می‌کند و در این مسیر دو نوع اسلام را در تقابل با هم قرار می‌دهد: نخست، اسلامی که نام آن را اسلام ایدئولوژیک می‌نهد و از نظر او این اسلام، همان اسلام حقیقی، پویا، انقلابی، آینده‌گرا و

اسلام جنبش و تلاش و پیشرفت است. دوم، اسلام فرهنگی که همانا اسلام تاریخی، سنتی، گذشته‌گرا، محافظه‌کار، سکولار و اسلام رکود، ایستایی و انحطاط است. در واقع شریعی، تمام ویژگی‌های مثبت را در اسلام ایدئولوژیک متبلور دانسته و اسلام فرهنگی را مظهر تمام ویژگی‌های منفی می‌داند. صرف‌نظر از تأمل در اصل تسمیه این دو نوع اسلام و ویژگی‌های آن، نگارنده اساساً این نوع دو‌گانه سازی و ایجاد تقابل بین دو نوع اسلام را یک امر غیرضرور و بلکه مضر دانسته که پیامدهای منفی آن بیش از آثار و نتایج مثبت آن است. براین اساس و با توجه به نقدهایی که به این تقابل و ویژگی‌های این دو نوع اسلام در اندیشه شریعی وارد شده است، پیوند زدن انحطاط و پیشرفت جوامع اسلامی به این دو نوع اسلام نیز محل تأمل و نقد است. در مجموع نظریه شریعی را باید نظریه‌ای ناتمام دانست که به‌رغم نقاط قوتی که دارد، ضعف‌هایی نیز دارد و نقدهایی بدان وارد است که به برخی از آنها در این نوشتار اشاره شد.

منابع

۱. توسلی، غلام‌عباس، (۱۳۷۹)، *رهیافتی جامعه‌شناختی به آثار و اندیشه دکتر علی شریعی*، تهران: انتشارات قلم.
۲. جمشیدی‌ها، غلامرضا و نوذری، حمزه، (۱۳۹۰)، *الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت از منظر شریعی*، نظریه‌های اجتماعی متفکران مسلمان، سال اول، شماره ۱، ص ۲۹-۴۶.
۳. خسروپناه، عبدالحسین، (۱۳۸۳)، *آسیب‌شناسی روش دین‌شناسی روشنفکری دینی*، مجله کتاب نقد، شماره ۴۶.
۴. رحمانیان، داریوش، (۱۳۸۲)، «علت شناسی انحطاط و عقب‌ماندگی ایرانیان و مسلمانان از دیدگاه دکتر علی شریعی»، فصلنامه علامه، دوره اول، شماره ۴، ص ۱۲۷-۱۶۰.
۵. روشن، امیر، (۱۳۸۵)، *راهایی از انحطاط، اصلاح دینی و بازگشت به خویشتن در آراء علی شریعی*، رساله دکتری، به راهنمایی علیرضا حسینی بهشتی، دانشگاه تربیت مدرس.
۶. شاکری، سیدرضا، (۱۳۸۲)، *اندیشه سیاسی شریعی*، تهران: جهاد دانشگاهی.
۷. شریعی، علی، (۱۳۳۸)، *مجموعه آثار*، تهران: قلم.
۸. _____ (۱۳۵۶)، *جامعه‌شناسی ادیان*، تهران: حسینیه ارشاد.

۹. _____ (۱۳۵۷)، بازگشت، تهران: حسنیه ارشاد.
۱۰. _____ (۱۳۵۹)، تاریخ تمدن ج ۱، مجموعه آثار ج ۱۱، تهران: دفتر تدوین و تنظیم آثار دکتر شریعتی.
۱۱. _____ (۱۳۶۱)، معیاد با ابراهیم، تهران: مونا.
۱۲. _____ (۱۳۶۵)، با مخاطب‌های آشنا، تهران: نشر بیتا.
۱۳. _____ (۱۳۷۲)، جهان‌بینی و ایدئولوژی، تهران: شرکت سهامی انتشار.
۱۴. _____ (۱۳۷۴) الف، بازشناسی هویت ایرانی - اسلامی، تهران: نشر الهام.
۱۵. _____ (۱۳۷۴) ب، تاریخ و شناخت ادیان، تهران: شرکت سهامی انتشار.
۱۶. _____ (۱۳۷۵)، اسلام شناسی، تهران: قلم.
۱۷. _____ (۱۳۷۸) الف، چه باید کرد، تهران: قلم.
۱۸. _____ (۱۳۷۸) ب، ما و اقبال، تهران: الهام.
۱۹. _____ (۱۳۷۹)، مذهب علیه مذهب، تهران: چاپخش.
۲۰. _____ (۱۳۸۴)، ویژگی‌های قرون جدید، تهران: چاپخش.
۲۱. _____ (۱۳۸۵)، انتظار مذهب اعتراض، تهران: ستاره انقلاب.
۲۲. _____ (۱۳۸۶)، حسین وارث آدم، تهران: مرکز نشر آثار دکتر علی شریعتی.
۲۳. قربانیان، عباس، (۱۳۸۸)، نقدی بر اسلام شناسی دکتر علی شریعتی، نشریه حافظ، شماره ۶۱.
۲۴. قیصری، علی، (۱۳۹۳)، روشنفکران ایرانی در قرن بیستم، تهران: هرمس.
۲۵. کاظمی، عباس، (۱۳۸۳)، جامعه‌شناسی روشنفکری دینی در ایران، تهران: طرح نو.
۲۶. محمدیوسفی، منوچهر، «علی شریعتی در کشاکش میان انحطاط‌شناسی فرهنگ و مدنیت اسلامی و چه باید کرد؟»، فصلنامه تاریخ پژوهی، سال نوزدهم، شماره ۶۹، ص ۱۰۷-۱۴۸.
۲۷. مصباحیان، حسین، (۱۳۹۷)، «نوشریعتی و پروژه‌ی ابداع خویشتن»، <http://drshariati.org>.
۲۸. مطهری، مرتضی، (۱۳۶۲)، مقدمه‌ای بر جهان‌بینی اسلامی، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۲۹. _____ (۱۳۷۵)، نهضت‌های اسلامی در صد ساله اخیر، تهران: صدرا.
۳۰. منوچهری، عباس (۱۳۸۲)، «ایدئولوژی و انقلاب»، در مجموعه مقالات کنگره بین‌المللی امام خمینی و تبیین انقلاب اسلامی، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س)، مؤسسه چاپ و نشر عروج، ج ۲، ص ۴۶۷-۴۷۳.