

دین ایدئولوژیک در فضا و شرایط قبل از انقلاب، در بین روشنفکران دینی جامعه ایران مطرح شد. علی شریعتی به عنوان مؤثرترین روشنفکر دینی زمان خویش، ایده اسلام به مثابه ایدئولوژی را به شکل مؤثر ارائه کرد. نگرش ایدئولوژیک به دین و ضرورت آن اما پس از پیروزی انقلاب اسلامی و استقرار جمهوری اسلامی در ایران، مخصوصاً از دهه ۶۰ شمسی به بعد، دستخوش تردید و تنازلاتی جدی گردید و خود به محملی بدل شد برای نقد قدرت حاکم از سوی برخی از روشنفکران دینی. عبدالکریم سروش شاخص ترین چهره روشنفکری دینی دوره پس از انقلاب بود که به نقد دین ایدئولوژیک پرداخت. این تحقیق به دنبال تشریح دلیلی و تبیین علی فراز و فرود درک ایدئولوژیک از دین در دو مقطع مذکور و در اندیشه های شریعتی و سروش بوده است و این کار را با استفاده از روش تحلیل محتوا و تبارشناسی و بررسی شاخص هایی چون: پایگاه اقتصادی - اجتماعی، منابع فکری و حلقه اجتماعی این دو متفکر و ملاحظه شرایط تاریخی - اجتماعی تأثیرگذار در این دو مقطع به انجام رسانده است. بر اساس نتایج حاصل از این پژوهش، مجموعه عوامل دلیلی و علی مشخصی در فراز و فرود درک ایدئولوژیک از دین مؤثر بوده است و تغییر مناسبات میان دین و قدرت در آن، حائز اهمیت می باشد.

■ واژگان کلیدی:

دین ایدئولوژیک، شریعتی، سروش، تشریح دلیلی، تبیین علی

# تبیین جامعه‌شناختی فراز و فرود درک ایدئولوژیک از دین

طاهره عربی ستوده آرانی

کارشناسی ارشد جامعه‌شناسی دانشگاه تربیت مدرس  
sotude2012@gmail.com

علیرضا شجاعی زند

استادیار دانشگاه تربیت مدرس  
shojaeez@modares.ac.ir

## طرح مسئله

موضوع این مقاله، تبیین جامعه‌شناختی فراز و فرود درک ایدئولوژیک از دین در ایران است و آن را با واکاوی در اندیشه‌های شریعتی و سروش و شخصیت و موقعیت متفاوت آنها به‌عنوان شاخص‌ترین نمایندگان این امواج فکری و دینی دنبال خواهد کرد. برداشت ایدئولوژیک از دین و فراز و فرود آن در یک بازه زمانی کوتاه، اتفاق خاص و عجیبی است که توجهات متفکرین بسیاری را در ساحات مختلف علمی و کلامی و روشنفکری به خود معطوف نموده و با این پرسش مواجه ساخته است که چه تحولاتی طی این زمان در عرصه‌های سیاسی و معرفتی ایران و جهان به‌وقوع پیوسته که چنین تأثیرات شگرف و مغایری از خود بر جای گذارده است و بیش از هر جا و هر کس، جریان روشنفکری دینی را متأثر نموده است. برای کالبدشکافی این سرگذشت ابتدا باید به تبارشناسی این پدیده و مفهوم در ایران پرداخت. اصطلاح ایدئولوژی و واژه‌های مترادف آن و همچنین عبارت دین ایدئولوژیک، عمدتاً در دهه چهل و پنجاه شمسی در ایران رواج یافت و به‌فاصله حدوداً بیست سال که وقوع انقلاب اسلامی در ایران و فروپاشی اتحاد جماهیر شوروی و نظام دوقطبی شرق و غرب در میانه آن بوده است، این موج در فضای روشنفکری دینی ایران، وارونه شد و رویکرد ایدئولوژیک به دین، با نقدهای جدی مواجه گردید. واریسی در اندیشه‌های شریعتی و سروش به‌مثابه دو چهره بارز و تأثیرگذار در اقبال و ادبار ایدئولوژیک به دین و بررسی عوامل فردی و ساختاری تأثیرگذار بر آرا و جهت‌گیری‌های معرفتی ایشان می‌تواند پرتویی بر این پدیده نامنتظر بیفکند و وقوع آن را تاحدی توضیح دهد. شریعتی و سروش به‌عنوان دو متفکر دینی خارج از حوزه، تلقی و انتظارات نسبتاً متفاوتی را از دین عرضه داشته‌اند که از بداعت‌های فکری و دینی روزگار خویش محسوب شده است و در حالی که حاوی واکنش‌های مناسب و پاسخ‌هایی در خور به مسائل و نیازهای عصر و جامعه خویش‌اند، با برخی از انگاره‌های مطرح جهانی در آن برهه نیز هم‌سویی نشان داده و از آنها تأثیر پذیرفته‌اند. شریعتی برای ایدئولوژی خصوصیتی چون، آگاهی‌بخشی، حیات‌بخشی و نجات‌بخشی قائل بود و به همین‌رو، اسلام را به‌مثابه یک تفکر ایدئولوژیک می‌نگریست و پویایی اندیشه دینی را در قرائت ایدئولوژیک آن جستجو می‌کرد. سروش اما ایدئولوژی را خلاف خصلت جهان‌شمولی دین می‌انگاشت و جامعه ایدئولوژیک را در معرض آسیب‌هایی می‌دید که موجب خسران دین و دنیای آنان خواهد شد. اینکه شریعتی و سروش به‌رغم تشابهات بسیار و داشتن دغدغه دینی، چرا

واجد دو تلقی و رویکرد مغایر نسبت به دین بوده‌اند و چرا درک ایدئولوژیک از دین، از سوی شریعتی و افول آن، نزد سروش با فراز و فرود اهمیت ایدئولوژی در گفتمان جهانی قرین بوده است، دو سؤالی است که این مقاله به دنبال طرح و واریسی آن می‌باشد. بدیهی است که در بررسی این مسئله و جستجوی پاسخ برای سؤالات مذکور، به اندیشه‌شناسی صرف یا تبیین‌های تاریخی و اجتماعی محض اکتفا نخواهد شد؛ بلکه در راستای تحلیل همه‌جانبه آن، به بررسی مجموعه عوامل دلیلی و علتی تأثیرگذار بر آن خواهیم پرداخت. تحلیل و بررسی ما از این موضوع، صرفاً ناظر به وجودشناسی معرفت است تا حقیقت‌شناسی آن. یعنی به سراغ این مسئله خواهیم رفت که دعاوی چگونه ساخته می‌شوند؛ صرف‌نظر از اینکه تا چه حد صائب و صادق‌اند. در واقع به دنبال بررسی پشتوانه‌های فکری و زمینه‌های اجتماعی دعاوی معرفتی هستیم و اینکه چگونه این دعاوی با انگاره حاکم پیوند می‌خورند.

#### چارچوب مفهومی و مبانی نظری تحقیق

به تبع جستجوی دوگانه مقاله از توجیحات دلیلی و تبیین علتی فراز و فرود، مدخل و مبانی بررسی‌های ما، دو حوزه اندیشه‌شناسی و جامعه‌شناسی معرفت خواهد بود. مرور و واکاوی اندیشه‌های شریعتی و سروش در این مقاله هم در خدمت اثبات مسئله، یعنی وجود برداشت‌های مغایر از نقش و اهمیت اجتماعی دین است و هم در مقام بررسی دلایل و براهین ایشان در دفاع و حمله به درک ایدئولوژیک از دین. در بساحت جامعه‌شناسی معرفت نیز به تحلیل وضع و شرایط اجتماعی آن روزگار و تأثیر آن بر جهت‌گیری‌های معرفتی ایشان خواهیم پرداخت. استفاده توأمان از این دو مبنا بدان روست که معتقدیم تلقی و قرائت ایشان از دین، نه کاملاً فعالانه بوده است و نه منفعلانه محض؛ بلکه ترکیبی است توأمان و توپرتو از هر دو دسته عوامل دلیلی و علتی که در آن تأثیر داشته است. برخی از شاخص‌هایی که در این بررسی با اتکای بر نظرات صاحب‌نظران جامعه‌شناسی معرفت، مورد استفاده قرار گرفته، به شرح زیر است. ما در گزینش عوامل تبیین‌کننده، از توقف و محصور ماندن در پس یک رویکرد، احتراز نموده‌ایم و از هر سه رویکرد تعیین‌گرایان اجتماعی معرفت، تعیین‌گرایان معرفتی اجتماع و رویکرد میانه و توأمانی مطرح در جامعه‌شناسی معرفت، استفاده کرده‌ایم<sup>۱</sup>:

۱. تعیین‌گرایان اجتماعی نوعاً به دنبال علت‌یابی معرفت هستند و تعیین‌گرایان معرفتی، به دنبال دلیل‌یابی واقعه. رهیافت سوم را اصطلاحاً به عنوان رهیافت دیالکتیکی می‌شناسند که به بررسی اثرات تعاملی علل و دلایل در شکل‌گیری یک جریان معرفتی می‌پردازد. برای اشاراتی در معرفی این سه رهیافت در جامعه‌شناسی معرفت، نگاه کنید به: (آشتیانی، ۱۳۸۳: ۱۱۱-۱۰۳ و برگر و لوکمان، ۱۳۷۵: ۱۲۸-۱۲۷).

**گفتمان غالب:** فوکو<sup>۱</sup> در دیرینه‌شناسی دانش، گفتمان را این‌گونه تعریف می‌کند: «ما مجموعه‌ای از احکام را تا زمانی که متعلق به صورت‌بندی گفتمانی مشترکی باشند گفتمان می‌نامیم. گفتمان متشکل از تعداد محدودی از احکام است که می‌توان برای آنها مجموعه‌ای از شرایط وجودی را تعریف کرد. گفتمان به این معنا شکلی آرمانی و بی‌زمان نیست که تاریخی هم دارد، گفتمان از ابتدا تا انتها تاریخی است» (فوکو، ۱۹۷۲: ۱۱۷). فوکو گفتمان را از جنس کردار<sup>۲</sup> می‌داند و به اعتقاد او گفتمان‌ها کردارهایی هستند که موضوعات علوم انسانی (دانش) را پدید می‌آورند. آنها «به‌طور سیستماتیک موضوعاتی را شکل می‌دهند که خود سخن می‌گویند؛ آنها سازنده موضوعات هستند» (عضدانلو، ۱۳۸۰: ۵۲). بدین ترتیب از نظر فوکو کلید فهم هر موضوع در حیطه علوم انسانی فهم گفتمان‌هایی است که آن را پدید آورده‌اند. یعنی باید محقق در هر مورد به شناخت کردارهایی نائل شود که از محدودیت‌های زبانی در شرایط خاص اجتماعی و فرهنگی تأثیر پذیرفته‌اند. فوکو به تدریج با علاقمندشدن به مبحث قدرت و یافتن ویژگی‌های قدرت، دیدگاه‌های خود را نسبت به گفتمان‌ها تکمیل کرد و به مباحث دانش/قدرت نیز توجه کرد (عضدانلو، ۱۳۸۰: ۵۱). بنابراین با توجه به گفتمان غالب هر دوره که نوعی تلاقی دانش و قدرت است و از آنجایی که هم دانش و هم قدرت دائماً در حال تحول‌اند، گفتمان‌ها نیز ویژگی‌های خاص خود را دارا هستند که به تبع آن، کارکرد اجتماعی متفاوتی دارند. در نتیجه گفتمان غالب تأثیر مستقیمی بر تلقی و انتظار از دین و منابع معرفتی حاملان و تولیدکنندگان معرفت و دانش می‌گذارد.

**تلقی و انتظار از دین:** دین عبارت از رابطه‌ای نیست که به‌مثابه کل در نظر گرفته شود، دین، در عوض، فقط نگرش سوپژکتیو آدمیان است. دین، به‌مثابه این نگرش، یک جنبه از آن مجموع کل روابط یا شاید فقط تأمل سوپژکتیو بر واقعیت آن مجموع کل را تشکیل می‌دهد (زیمل، ۱۳۸۸: ۲۱۰-۲۰۹). از هر نظر درست‌گفته‌اند که دین هر فرد واقعیت اصلی زندگی فرد، یا واقعیت ملی یک فرد است؛ منظور آن چیزی است که فرد به یقین آن را می‌شناسد و وظایف و سرنوشت خود را با آن در پیوند می‌داند (واخ، ۱۳۸۷: ۳۸۹). منابع معرفتی: در مقابل رویکرد یک‌سویه مارکس به اثر زیرساخت اقتصادی - اجتماعی بر اندیشه و آرا، رویکرد تعدیل‌یافته کسان‌مانند ماکس شلر و ماکس وبر هم وجود دارد که نقش فعالانه‌تری برای افکار و عقاید و عناصر ذهنی قائل‌اند. بر طبق نظریات شلر

1. Foucault  
2. Practice

ایده‌ها و گرایش‌ها نیز متقابلاً بر واقعیت‌های عینی تأثیر دارند. البته رابطه و اثر میان آن دو، بیشتر از نوع گرایش<sup>۱</sup> است تا از نوع علت<sup>۲</sup> (شلر<sup>۳</sup>، ۱۹۸۰: ۳۷ و ۵۴).

زمینه‌های نهادی: در تبیین و تحلیل فراز و فرود، علاوه بر عوامل استخراج‌شده از نظریات جامعه‌شناسان معرفت، وجود عوامل دیگری همچون اندیشه مسلط جهانی و نهادهای مؤثر در تولید ایده‌ها نیز ضرورت پیدا می‌کند که با استفاده از مدل و سنو این دو عامل را نیز به مدل نظری تحقیق افزوده شد. ایده‌ها و آثار روشنفکران دینی چون شریعتی و سروش به‌منظور دست‌یافتن به حیات و جاذبه‌ای عام‌تر و حتی جهانی، به‌قدر کافی از محیط اجتماعی نزدیکشان مستقل باقی می‌مانند. این همان چیزی است که و سنو آنرا «مسئله پیوند»<sup>۴</sup> می‌نامد. او فرایند پیوند را این‌گونه تعریف می‌کند: تناسب ظریف و شکننده میان محصولات فرهنگی با محیط اجتماعی که در آن تولید می‌شوند (وسنو، ۱۹۸۹: ۳). مفهوم «شرایط محیطی»<sup>۵</sup> بر شرایط اجتماعی، فرهنگی، سیاسی و اقتصادی دوره‌های تاریخی اشاره می‌کند. بر این اساس به‌جز شرایط کلان داخلی، شرایط جهانی بالاخص در ساحت اندیشه، عامل مهم دیگری است که باید مورد بررسی قرار گیرد. مفهوم «زمینه‌های نهادی»<sup>۶</sup>، بی‌واسطه‌ترین موقعیت‌ها و محیط‌های تولید ایده‌اند که منابع مزبور در درون آنها ساخته می‌شوند. زمینه‌های نهادی، آن وضعیت و موقعیت‌های سازمانی هستند که ایده‌ها عملاً در درون آنها تولید و توزیع می‌شوند (وسنو<sup>۷</sup>، ۱۹۸۹: ۳). در پژوهش ما مساجد، دانشگاه‌ها، حسینیه‌ها، تشریفات و کانون‌های فرهنگی از جمله بافت‌های نهادی مورد نظرند که تولید و توزیع ایده در درون آنها صورت می‌گیرد. حلقه اجتماعی: منظور از حلقه اجتماعی، مجموعه مخاطبان «حاملان معرفت یا صاحبان اندیشه» است. مخاطبان صاحبان اندیشه، هیچگاه کل جامعه نیستند؛ بلکه بخش

1. Tendency

2. Cause

3. Scheler

۴. ویر از آن با عنوان «گرایش‌های انتخابی» (Elective affinities) یاد کرده است. این اصطلاح منتسب به وبر ظاهراً معادلی است برای Wahlverwandschaft که در ترجمه گرت و میلز (۱۹۴۶: ۶۲) به‌کار رفته و جا هم افتاده است. پارسونز اما معادل مناسب آن را در ترجمه اخلاق پروتستان و روح سرمایه‌داری (۱۹۳۰)، «همبستگی» (Correlation) گذارده بود که چندان هم رواج نیافت. برای تفصیل نگاه کنید به: (کینون، ۲۰۱۰).

5. Articulation Problem

6. Enviromental Conditions

7. Institutional Contexts

8. Wuthnow

یا گروه خاصی از مردم‌اند که مخاطبان آن متفکر محسوب می‌شوند. زنانیکی<sup>۱</sup> معتقد است که تفکر و اندیشه روشنفکران (حاملان معرفت)، به خواست‌ها و ویژگی‌های حلقه اجتماعی خاص آنها وابسته است. حاملان معرفت با پیش‌بینی وضعیت ذهنی مخاطبان خود، سعی دارند که به ذهن خود شکل دهند، یافته‌ها و تحقیقات خود را تنظیم کنند و نتایج خاصی را از آنها به‌دست آورند (زنانیکی، ۱۹۴۰). زمینه نهادی با حلقه اجتماعی ارتباطی در خور توجه دارد. در واقع می‌توان استنباط کرد که زمینه‌های نهادی بر حلقه اجتماعی تاثیرگذار است؛ محیط‌های تولید و توزیع ایده بر خواسته‌ها و نیازهای فکری مخاطبان و حلقه اجتماعی تولیدکننده ایده‌ها اثر گذاشته و جهت می‌دهد. به‌طور مثال حلقه اجتماعی که در مساجد و حسینیه‌ها تشکیل می‌شود با حلقه اجتماعی که فضای غالب آن کانون‌های فرهنگی و دانشگاه است تفاوت عمده‌ای از لحاظ آرمانی دارد.

**پایگاه اقتصادی - اجتماعی:** چنین ادعا شده که پایگاه اقتصادی - اجتماعی صاحبان معرفت، در آراء و اندیشه‌های آنان نقش دارد. مارکس در تأکید بر اثر این عامل مدعی است اگر به این بسنده کنیم که در یک عصر معین، این یا آن افکار مسلط بوده‌اند و به شرایط تولید و تولیدکنندگان این افکار توجهی مبذول نداریم و یا آنکه افراد و اوضاع جهانی به‌وجود آورنده این افکار را ندیده بگیریم، در واقع به بیراهه رفته‌ایم (کوزر، ۱۳۸۵: ۸۸).

**شرایط تاریخی - اجتماعی:** شرایط تاریخی - اجتماعی، بازتاب اوضاع و موقعیت زندگی و واقعیت‌های اجتماعی - تاریخی است که انسان‌ها خودشان را در آنها پیدا می‌کنند. جامعه‌شناسی معرفت مارکس و صورت تعدیل یافته آن در مانهایم، تصویری از رابطه علی شرایط تاریخی - اجتماعی جامعه در سطح کلان (ساختار، نهادها، طبقات) با فکر و معرفت ارائه می‌نمایند (توکل، ۱۳۸۷).

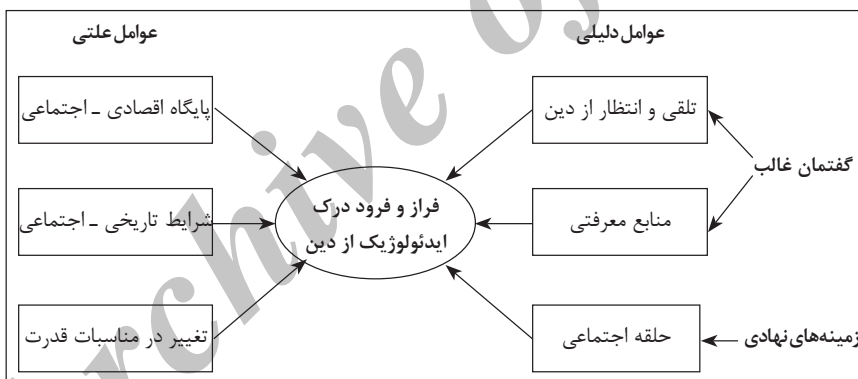
مناسبات قدرت: در تحلیل فوکو، قدرت به معنای عاملی است که موجب تغییر و یا جهت‌دهی به رفتار دیگران می‌شود. از این منظر، قدرت چیزی فراتر از کاربردهای صرفاً سیاسی آن است. بلکه ساختار کلی اعمالی است که بر روی اعمال دیگران تأثیر می‌گذارد. قدرت در این معنا، برمی‌انگیزاند، اغوا می‌کند، تسهیل می‌کند یا دشوار می‌سازد و محدودیت ایجاد می‌کند؛ یا مطلقاً منع و نهی می‌کند (دریفوس، ۱۳۷۶: ۳۵۸). فوکو در کتاب سوژه و قدرت استدلال می‌کند که هر جا قدرت وجود دارد، مقاومت هم وجود دارد. پس قدرت تنها در جایی معنادار است که توانایی مقاومت در برابر آن هم وجود

1. Znaniecki

داشته باشد. فوکو تحلیل‌هایش را در مورد قدرت به‌طور مستقیم با مبارزات ستیزه‌جویانه جنبش‌های اجتماعی ارتباط می‌دهد و معتقد است که یکی از مهم‌ترین جنبه‌های این مبارزات در جامعه معاصر، به چالش کشیده شدن سوژگی و انقیاد توسط آنها است (فوکو، ۱۹۸۲). به‌نظر فوکو، قدرت را بیشتر باید در صحنه عمل مشاهده کرد. قدرت بیش از اینکه در اختیار کسی باشد، همچون راهبرد پیچیده‌ای است که در سرتاسر نظام اجتماعی در حال اجرا است، آن را هرگز به‌صورت جامع و جهان‌شمول نمی‌توان یافت؛ بلکه بیشتر به‌صورت «خرد» ظاهر می‌شود. قدرت امری مطلق و یک‌سویه نیست، بلکه مجموعه‌ای از شبکه‌های متداخل است. از نظر فوکو چنین قدرتی، بیشتر ماهیت «نرم‌افزاری» دارد و قابل مشاهده و ملموس نیست و لزوماً با ابزارهای خشونت هم‌اعمال نمی‌شود. لذا یک سخنرانی، نوار کاست، کتاب، اندیشه و غیره نیز می‌توانند منابع قدرت باشند (فوکو، ۱۹۸۲).

۴۱

### مدل نظری تحقیق



### فرضیه‌های تحقیق

۱. فراز و فرود درک ایدئولوژیک از دین در اندیشه شریعتی و سروش متأثر از عوامل دلیلی است.

۱.۱. فراز و فرود درک ایدئولوژیک از دین در اندیشه شریعتی و سروش متأثر از تلقی و انتظار متفاوت آنها از دین و ایدئولوژی است.

۱.۲. فراز و فرود درک ایدئولوژیک از دین در اندیشه شریعتی و سروش متأثر از منابع معرفتی متفاوت ایشان است.

- ۱.۳. فراز و فرود درک ایدئولوژیک از دین در اندیشه شریعتی و سروش متأثر از حلقه اجتماعی ایشان است.
۲. فراز و فرود درک ایدئولوژیک از دین در اندیشه شریعتی و سروش متأثر از عوامل علتی است.
- ۲.۱. فراز و فرود درک ایدئولوژیک از دین در اندیشه شریعتی و سروش متأثر از پایگاه اقتصادی - اجتماعی ایشان است.
- ۲.۲. فراز و فرود درک ایدئولوژیک از دین در اندیشه شریعتی و سروش متأثر از شرایط اجتماعی - تاریخی ایشان است.
- ۲.۳. فراز و فرود درک ایدئولوژیک از دین در اندیشه شریعتی و سروش متأثر از تغییر در مناسبات قدرت است.
۳. فراز و فرود درک ایدئولوژیک از دین در اندیشه شریعتی و سروش، ناشی از اثر توأمان مجموعه عوامل دلیلی و علتی است.

### روش تحقیق

روش تحقیق حاضر تلفیقی است از دو روش تحلیل محتوا در قالب کیفی و تبارشناسی که در این مطالعه، از آنها به عنوان یک رویکرد روش شناختی استفاده می‌شود تا با واکاوی و بازخوانی محتوای آثار شریعتی و سروش، به بررسی کلی و اجمالی شرایط و عوامل فراز و فرود درک ایدئولوژیک از دین در اندیشه آنها بپردازیم. در قالب روش اول سعی می‌شود به قرائات خاص هر یک از ایشان از دین، ایدئولوژی و دین ایدئولوژیک نزدیک شویم. به دلیل کثرت عوامل مؤثر بر این موضوع، لازم است از روش و رویکرد مناسبی که چنین ظرفیتی را داراست، استفاده شود. به نظر می‌رسد که تبارشناسی فوکو بیش از هر رویکرد و روش دیگری از این قابلیت برخوردار است. فوکو روش اصلی خویش را در رساله‌ای با عنوان گفتمانی درباره زبان تلخیص کرده است. فوکو چهار اصل را در این رساله برمی‌شمرد و مدعی است که آنها در تمامی تحقیقاتش نقش کلیدی را دارند. این اصول عبارت‌اند از: واژگونی<sup>۱</sup>، گسست و انقطاع<sup>۲</sup>، ویژگی یا دگرسانی<sup>۳</sup> و برون‌بودگی<sup>۴</sup>

1. Reversality
2. Discontinuity
3. Specificity
4. Exteriority



(ضمیران، ۱۳۷۸: ۳۸-۳۷). «واژگونی» یکی از مهم‌ترین اصول روش‌شناختی اوست و به اعتباری، بر سه اصل دیگر تقدم دارد و پیش‌فرض آنها محسوب می‌شود (وایت<sup>۱</sup>، ۱۹۸۷: ۱۱۰). به تعبیر فوکو، واژگونی عبارت است از آنچه انسان ممکن است با فرض مفهوم مخالف، در ذهن خود احیاء کند. بدین معنا که وقتی سنت یا مکتبی، تفسیری خاص از رویدادی تاریخی عرضه می‌دارد، می‌توان با طرح تفسیر و تعبیر مقابل آن، زمینه اندیشه تازه‌ای را در آن خصوص مهیا کرد. به عبارت دیگر، وقتی پدیده‌ای از زاویه خاص مورد توجه قرار می‌گیرد، می‌توان زاویه و افق دیگر آن را نیز مطرح کرد (وایت، ۱۹۸۷: ۱۳۹).

بر اساس اصل گسست و انقطاع، فوکو نیز چون باشلار، آلتوسر، تامس کوهن و فایربرد بر این باور تأکید دارد که هر دورانی انگاره و سامان دانایی خاص خود را دارد و از عقلانیت خاصی پیروی می‌کند. بنابراین، هر انگاره دانایی در عصری خاص را باید بر حسب معیارهای منطقی خاص همان عصر تبیین کرد (ضمیران، ۱۳۷۸: ۴۸). اصل سوم روش‌شناسی فوکو، ویژگی و خصوصیتِ گفتمان‌ها یا شکل‌بندی‌های خاص تاریخی است (ضمیران، ۱۳۷۸: ۵۱-۵۰). فوکو از هرگونه تفسیر مبتنی بر اصالت ماهیت ثابت، رویگردان است و گفتمان‌های فراتاریخی را مردود می‌شمارد و با تکیه بر اصل گسست هر دوره از ادوار پیشین، مدعی است که هر عصری ویژگی‌های خاص خود را دارد. به همین جهت، برای بیان دوره‌های تاریخی از نظر گفتمان و دانایی از واژه اپیستمه یا انگاره و سامان دانایی سود می‌جوید. او در تعریف اپیستمه می‌گوید: اپیستمه عبارت است از مجموعه روابطی که در یک عصر خاص وحدت‌بخش کنش‌های گفتمانی است. این کردارها پدیدآورنده نظام‌های معرفتی هستند. فوکو در توضیح این امر اضافه می‌کند که اپیستمه منظومه‌ای از مناسبات حاکم بر یک دوره است که دانش‌ها از دل آن بیرون می‌آیند. چهارمین اصل روش‌شناختی فوکو، برون‌بودگی نام دارد. فوکو در پی اثبات آن بود که ژرف‌کاوی‌ها به منظور بررسی حقیقت درونی پدیده‌ها موجب می‌شوند که انسان از ملموس‌ترین جلوه‌های حقیقت که در سطح و سویه بیرونی امور قرار دارد، غافل بماند. به همین جهت، فوکو از جستجو در اعماق پرهیز کرد و در مقابل، به رویه محسوس وقایع، جزئیات کوچک، جابجائی‌های جزئی و خطوط ظریف آنها پرداخت (ضمیران، ۱۳۷۸: ۵۶). با توسل به تبارشناسی به عنوان یک رویکرد روش‌شناختی می‌توان نشان داد که پدیده‌ای

1. White

با عنوان دین ایدئولوژیک جوهر ثابتی ندارد و در طول زمان ساخته شده و تغییر می‌کند و موقعیتی که به وجود می‌آید از لایه‌های متکثر ناهمگن و ناپایداری تشکیل می‌شود. تبارشناسی به ما کمک می‌کند تا به این موضوع از زوایای متفاوت و نظاره‌ننده بنگریم و توجه داشته باشیم که این پدیده بر حسب معیارهای منطقی عصری خاص و شرایط خاص تاریخی شکل می‌گیرد و پژوهشگر نه به دنبال خاستگاه این پدیده بلکه به دنبال ملموس‌ترین مجموعه عوامل مؤثر می‌باشد.

### مروری بر تحقیقات پیشین

در زمینه ایدئولوژی، دین و دین ایدئولوژیک مقاله‌ها و کتب فراوانی به نگارش درآمده است که در این بخش ما به مطالعه و بررسی آن دسته از تحقیقاتی که دین ایدئولوژیک را در اندیشه شریعتی و سروش بررسی کرده‌اند و نیز تحقیقاتی که در مورد تبارنامه ایدئولوژی و دین ایدئولوژیک است، می‌پردازیم تا تفاوت این مقاله با تحقیقات انجام‌شده در این زمینه مشخص شود. هدف این مقاله از تبیین جامعه‌شناختی فراز و فرود درک ایدئولوژیک از دین در اندیشه شریعتی و سروش، بررسی و تبیین مجموعه عوامل دلیلی و علتی مؤثر بر این نگرش در اندیشه آنهاست و از تقلیل سطح تحلیل به یکی از آنها خودداری خواهد کرد.

در مقاله «دین، ایدئولوژی و تعبیر ایدئولوژیک از دین» (۱۳۷۱) نوشته علیرضا علوی تبار<sup>۱</sup>، نگارنده به پرسش از نسبت و رابطه دو مفهوم دین و ایدئولوژی می‌پردازد و امکان و مطلوبیت تعبیر ایدئولوژیک از دین را مورد بررسی قرار می‌دهد. ایدئولوژی در ایران از نظر وی با انقلاب مشروطیت ترویج یافت و به‌ویژه از سال‌های ۱۳۲۰ شمسی به این سو به ادبیات سیاسی ایران وارد شد. تعبیر ایدئولوژیک از دین نیز از همین زمان آغاز شد و در سال‌های دهه ۵۰ شمسی به اوج خود رسید. به نظر علوی تبار تعبیر ایدئولوژیک از دین، ستیزه‌جو و جدال‌گر است. با صراحت و یقین بی‌مانندی، تعبیر مخالف از مفاهیم دینی را به زیر سؤال می‌برد و طرد می‌کند. به نظر وی اختلاف برداشت‌ها از دین در نهایت توسط متغیر اختلاف مواضع سیاسی - اجتماعی تبیین می‌شود. وی با تعریفی که از دین، ایدئولوژی و دین ایدئولوژیک ارائه می‌دهد به این نتیجه می‌رسد که «زندگی اجتماعی بدون رقابت و عمل سیاسی بدون ایدئولوژی ممکن نیست». در نهایت

۱. همچنین نگاه کنید به: (علیجانی، ۱۳۸۰: ۱۵۴-۱۴۳).

وی به یک پارادوکس می‌رسد و نتیجه می‌گیرد که تفسیر و تعبیر ایدئولوژیک از دین نسبتاً غیرقابل قبول است، اما گریزی هم از آن نیست. علوی تبار که بیشتر به بررسی حدود مطلوبیت و ضرورت مطرح‌شدن دین ایدئولوژیک پرداخته است؛ در وجودشناسی آن معتقد است که پیدایش نظام‌های ایدئولوژیک، متأثر از تجدد و سیاسی‌شدن بیشتر جامعه و افراد است.

بهنام عربی زنجانی در کتاب شریعتی و سروش و بررسی مقابله‌ای آراء و نظریات (۱۳۸۰) به بررسی دیدگاه‌های شریعتی و سروش درباره دین، حکومت و مردم، روشنفکری و آزادی، ایدئولوژی، حوزه و دانشگاه، فقه و ولی فقیه پرداخته است. عربی زنجانی این کتاب را تلاشی برای بررسی نظرات دو شخصیت مهم مذهبی کشور می‌داند تا بتوان سیر تحولات فکری ۳۰ سال اخیر کشور در باب دین و جایگاه آن را بررسی نمود. از نظر وی آراء این دو شخصیت، محصول موقعیت‌های مختلفی است. آراء شریعتی مخصوصاً در شرایط انقلابی فراگیر شد و آراء سروش هنگامی که از تشنجات سیاسی کاسته شده بود. با اینکه عربی زنجانی معتقد است در بررسی آراء آنان، عامل زمان و موقعیت را باید لحاظ کرد؛ اما بر عوامل ذهنی و شخصیتی، تمرکز و تأکید بیشتری دارد. به نظر او ریشه اختلافات شریعتی و سروش در مقوله ایدئولوژی است و قرائت‌های مختلفی که از این مفهوم داشته‌اند. در حالی که تمرکز و تأکید عربی زنجانی در بررسی و مقایسه آراء شریعتی و سروش بر تفاوت‌های ناشی از ذهن و تراوشات ذهنی آنان است، پژوهش حاضر هر دو دسته عوامل دلیلی و علتی را در آن مؤثر می‌داند.

فردین قریشی در کتاب بازسازی اندیشه دینی در ایران (۱۳۸۴) می‌گوید بازسازی اندیشه دینی به معنی ارائه تفاسیر جدیدی از متون دینی، علل و عواملی دارد و این گونه نیست که متفکر دینی، فی‌البداهه به تفسیر جدیدی از متون دینی دست یابد؛ بلکه عوامل خاصی او را به این مسیر هدایت می‌کنند. از نظر وی فرایندهای تفسیر، مسیر واحدی را نمی‌پیمایند؛ بلکه تفسیرهای مختلفی خلق می‌شوند که متفاوت و بعضاً معارض‌اند و در عین حال یکی از آنها بر تفاسیر دیگر غلبه پیدا می‌کند. او می‌پرسد که مسلط‌شدن یک تفسیر در یک برهه زمانی و زوال سیطره آن در برهه دیگر چیست؟ قریشی فراز و فرود موقعیت اجتماعی اندیشه در ایران را تابعی از فراز و فرود موقعیت اجتماعی اندیشه‌ها در عرصه جهانی می‌داند و این رویکرد به دیدگاه ما در مقاله حاضر بسیار نزدیک است؛ هرچند از حیث سطوح تبیین، متفاوت است.

## تشریح دلیلی و علتی اختلاف آراء شریعتی و سروش درباره دین ایدئولوژیک

### تبیین دلیلی و علی اندیشه شریعتی درباره دین ایدئولوژیک

تلقی و انتظار از دین و ایدئولوژی: تعریفی که شریعتی از دین ارائه می‌دهد این است که دین، یک «ایدئولوژی» است. از نظر شریعتی مذهبی که یک فرد یا طبقه یا ملت، آگاهانه انتخاب می‌کند، ایدئولوژیک است. بنابراین مذهب به‌عنوان ایدئولوژی، عقیده‌ای است که آگاهانه و بر اساس نیازها و ناهنجاری‌های موجود و عینی و برای تحقق ایده‌آلهایی که برای رفتن به‌طرف آن ایده‌آل‌ها، همواره عشق می‌ورزیده، انتخاب می‌شود (شریعتی، ۱۳۸۶: ۷۰).

شریعتی بهترین و دقیق‌ترین تعریفی که قادر است جوهر و حقیقت ایدئولوژی را بشناساند این تعریف می‌داند که: ایدئولوژی ادامه‌گریزه در انسان است. و می‌گوید جایی که گریزه به پایان می‌رسد، ایدئولوژی متولد می‌شود (شریعتی، ۱۳۸۶: ۹۲ و ۱۱۱). گریزه نیرویی طبیعی است که موجود زنده را به‌طور ناخودآگاه در زندگی هدایت می‌کند (شریعتی، ۱۳۶۱ الف: ۲۲). ایدئولوژی اما خودآگاهی انسانی است. آگاهی به چگونگی و چرایی که هم «نیروی حرکت» است و هم «آگاهی به راه». ایدئولوژی از نظر شریعتی عقیده خاص یک گروه، یک قشر، یک طبقه، یک ملت و یک نژاد است که توجیه می‌کند گروه، طبقه، ملت‌ام و نوعیت‌م در چه وضعی است. به‌طور خلاصه ایمان آگاهانه به «چگونه باید باشد» وضع موجود (شریعتی، ۱۳۶۱ الف: ۶۰؛ ۸۳ و ۱۳۷-۱۳۶).

منابع معرفتی: علی شریعتی تحت‌تأثیر «اندیشه علمی و روح سیاسی و اخلاقی» پدرش قرار داشت (شریعتی، ۱۳۶۱ الف: ۶۴). پدر علی شریعتی مانند پدران خود به تدریس می‌پرداخت و با خود عهد کرده بود که به تعلیم و تربیت کسانی بپردازد که از دید او آینده کشور را متحول می‌کردند؛ یعنی روشنفکران جوان مسلمان. شریعتی در موارد متعدد به نقش مهمی که مطالعه برخی کتاب‌ها در شکل‌گیری ذهنیت و افکارش در ادوار مختلف عمرش ایفا کردند، اشاره کرده است. با آغاز نهضت ملی مصدق، شریعتی به‌منظور پاسخ به سؤالات دوستانش از جمله «چه باید کرد؟» مطالعه کتاب‌های سیاسی را آغاز کرد. شریعتی برای پاسخ به این سؤال‌ها می‌باید هر اثری را که از لنین، چرنیشفسکی، داستایوفسکی و ژورس می‌یافت، مطالعه می‌کرد. آثار اسلامی دارای مضمون و محتوای اجتماعی - سیاسی موجود در دسترس شریعتی را نیز باید به‌عنوان یکی از بخش‌های مهم مطالعات وی در نظر گرفت. شریعتی به کتاب‌های مختلف اسلامی چون سیره ابن‌هشام و

نیز چهره‌های جنجال برانگیز مسلمان، نظیر کسروی و شریعت سنگلجی دسترسی داشته است (شریعتی، ۱۳۶۱ الف: ۷۹-۳۳) شریعتی تحت تأثیر کسروی و سنگلجی میان دو نوع اسلام تمایز قائل شد؛ اسلام ارتجاعی و اسلام ایدئولوژیک و انقلابی. به نظر شریعتی، اسلام موجود آن زمان، اسلام حقیقی نبود؛ بلکه افیون توده‌ها بود. اسلام ایدئولوژیک اما منجر به آگاهی و احساس مسئولیت نسبت به افراد و سرنوشت آنها می‌شد (جعفریان، ۱۳۸۳: ۳۰-۲۸ و ۶۲۸-۶۲۵). شریعتی در مقاله جنجال برانگیزی با عنوان «معبودهای من»، از اساتید غربی خود با احترام و بزرگی یاد کرده بود. آثار و دیدگاه‌های پنج نفر، به‌طور اخص، وی را عمیقاً تحت تأثیر قرار دادند. لویی ماسینیون، ژرژ گوروویچ، ژاک برک، فرانتز فانون و ژان پل سارتر (شریعتی، ۱۳۶۵: ۳۴۳-۳۱۷). شریعتی با الهام از اساتید خود برای کلیه موحدان و مؤمنان حقیقی ادیان ابراهیمی، قائل به یک رسالت اجتماعی - سیاسی بود (شریعتی، ۱۳۶۵: ۲۵۶-۱۸۱). اقامت شریعتی در فرانسه با دوران پر آشوب انقلاب الجزایر همراه بوده است. شریعتی فکر و ذهن خود را متوجه آنچه در الجزایر می‌گذشت کرد، زیرا هرگز خود را از مبارزات مردم مسلمان این کشور که نمونه مبارزات ضدامپریالیستی بود، جدا احساس نمی‌کرد و خود را شریک سرنوشت آنها می‌دانست (احمدی، ۱۳۸۰: ۲۸). شریعتی قبل از بازگشت به ایران متقاعد شده بود که اسلام مؤثرترین رسانه ارتباطی در ایران است. مهم‌تر از همه اینکه او دیگر در میزان کارایی اسلام به‌عنوان یک مکتب فکری و یک مذهب برای ارائه راه‌حل‌هایی صحیح برای حل مشکلات اجتماعی، سیاسی و اقتصادی تردیدی نداشت (رهنما، ۱۳۸۳: ۱۹۰-۱۸۹).

حلقه اجتماعی: شریعتی ضرورت تجدیدنظر در مخاطبان را در سخنرانی‌ای تحت عنوان «مخاطب‌های ما روشنفکران» متذکر شد (شریعتی، ۱۳۶۱ ب: ۹۰-۷۷). شریعتی به‌دلیل توجهش به مسائل موجود در جامعه و پاسخگویی به آنها، مخاطبین بسیاری به‌دست آورد، از جمله اینکه توجه قشر جوان را به خود جلب کرد. از سوی دیگر، او تنها با مخالفان روحانی خود مواجه نبود. مسلمانان روشنفکر و نوگرایی که شریعتی با همه وجود به آنها امید بسته بود، وی را به‌دلیل عدم تصریح به مبارزه مسلحانه، به تأمین منافع رژیم متهم می‌کردند.

بازداشت، محاکمه و تیرباران گسترده اعضای تشکیلات چریکی «سازمان مجاهدین خلق ایران» و «فداییان خلق» اوائل بهمن ۱۳۵۰ شمسی، باعث شد فضای فکری و سیاسی ایران رادیکال‌تر شود. شریعتی از یک‌سو به‌دلیل فشاری که از جانب مسلمانان

مبارز احساس می‌کرد و از سوی دیگر تحت تأثیر فضای عاطفی و احساسی حاکم بر ایران، در عصر عاشورای ششم اسفند ۱۳۵۰ شمسی، سخنرانی مهمی تحت عنوان «شهادت» ایراد کرد. طبق استدلال شریعتی، هنگامی که قدرت‌های جبار حاکم، مردم را با زر و زور و تزویر خاموش می‌کنند، تنها انتخاب آگاهانه، شهادت است که رژیم غاصب را مفتضح می‌سازد (رهنما، ۱۳۸۳: ۳۹۹-۳۹۶).

**پایگاه اقتصادی - اجتماعی:** علی شریعتی، فرزند محمدتقی و زهرا، در ۲ آذر ۱۳۱۲ شمسی، در روستای کوچک کاهک واقع در ۷۰ کیلومتری سبزوار متولد شد. وی در خانواده‌ای از سطوح پایین طبقه متوسط شهری پرورش یافت (رهنما، ۱۳۸۳: ۶۳).

**شرایط تاریخی - اجتماعی:** در دهه‌های ۱۳۴۰ و ۱۳۵۰ شمسی، جامعه ایرانی در معرض برنامه مدرنیزاسیونی قرار گرفت که بر روابط اقتصادی، نهادهای اجتماعی و قالب‌های فرهنگی کشور اثر گذارد (آبراهامیان، ۱۳۸۷: ۵۳۴-۵۲۴). ناخشنودی عمومی سایر طبقات اجتماعی از رژیم شاه و برنامه‌های شبه‌مدرنیستی آن موجب همه‌گیر شدن فعالیت‌های مذهبی در دهه‌های ۱۳۴۰ و ۱۳۵۰ شمسی، شد و طیف وسیعی از مردم، از طبقات مختلف اجتماعی و اقتصادی، جذب این فعالیت‌ها شدند (میرسپاسی، ۱۳۸۴: ۱۶۶). در واقع دولت‌های نخبگانی جدید در سرزمین‌های اسلامی به‌جای توسعه عمیق و آرام آموزشی و عملی در متن جامعه، خود را سراسیمه به امواج گرایش‌های تب‌آلود انواع ایدئولوژی‌های جدید مانند سوسیالیسم، لیبرالیسم و ناسیونالیسم سپردند و در گرماگرم واکنش به این ایدئولوژی‌گرایی‌ها بود که از دین هم قرائت‌های ایدئولوژیک پیدا و پنهان رواج یافت که در افراطی‌ترین شکل خود به‌صورت ستیزه‌جویی و تخطی از شیوه‌های مسالمت‌آمیز ظاهر گردید (فراستخواه، ۱۳۸۸: ۶۷).

مناسبات قدرت: به‌نظر فوکو هر جا قدرت وجود دارد مقاومت هم وجود دارد. تفکر در مورد قدرت تنها در جایی معنادار است که توانایی مقاومت وجود داشته باشد. فوکو تحلیل‌هایش را در مورد قدرت به‌طور مستقیم با مبارزات ستیزه‌جویانه جنبش‌های اجتماعی ارتباط می‌دهد و استدلال می‌کند یکی از مهم‌ترین جنبه‌های این مبارزات در جامعه معاصر به چالش کشیده شدن سوژگی و انقیاد توسط آنها است (فوکو، ۱۹۸۲).

مطرح‌شدن دین ایدئولوژیک در دهه‌های ۴۰ و ۵۰ شمسی نوعی مقاومت در برابر شرایط و فضای ویژه داخلی و خارجی آن زمان ایران بود. بستر ایدئولوژیک جامعه ایرانی که به‌شدت به‌سوی دگرگونی نظام سیاسی مسلط پیش می‌رفت، وجود ایدئولوژی‌های رقیب

خارجی بود و همچنین وجود گرایش چپ‌گرایانه و ضدامپریالیستی در سطح نظام جهانی که مبارزه با امپریالیسم و آرمان‌گرایی را تشویق می‌کرد. شریعتی در این زمانه خاص و در سایه چنین شرایطی ایجاد گونه‌ای انقلاب را راهکاری جدید و مبتنی بر نگاه ایدئولوژیک به دین می‌دید و بهترین پاسخ به نیازهای نسل جوان و تحصیل کرده کشور را در عطف توجه به ابعاد ایدئولوژیک اسلام می‌دانست.

### تبیین دلیلی و علی‌اندیشه عبدالکریم سروش درباره دین ایدئولوژیک

تلقی و انتظار از دین و ایدئولوژی: به نظر سروش، دین برنامه بندگی است که مهندسی و مدیریت کل عالم را برعهده خدا می‌داند. بنابراین مهم‌ترین درس دین، آموختن درس بندگی است. وی بخش اخلاق دین را، یعنی راستگویی و عفت و مجاهدت با نفس، که همه از نظر شرع در اصل برای کمال نفس‌اند و صد درصد اخروی است، از میان سه بخش دین (فقه، اخلاق و اعتقادات) بسیار مهم‌تر می‌داند (سروش، ۱۳۷۶: ۱۴۰-۱۳۸). از نظر وی، ایدئولوژی به معنای دقیق و صحیح کلمه عبارت است از اندیشه‌های مقبول ولی باطلی که دلیل ندارند، اما علت دارند. وی ایدئولوژی را به این معنا حجاب عقل و دشمن خرد و روشن‌بینی آدمی می‌داند که عینیت را از معرفت آدمی سلب می‌کند و به او فرمان می‌دهد که جهان را از دریچه همان اندیشه‌های باطل ببیند که لاجرم وارونه هم می‌بیند و چون ایدئولوژی دلیل ندارد، زدودنش به زدودن علل آن است نه به ابطال ادله او (سروش، ۱۳۸۷: ب: ۲۴۸).

اینکه شریعتی و سروش، درک و تلقی متفاوت و بلکه متقابلی از دین و ایدئولوژی دارند و به دلایل و مصلحت‌اندیشی‌های فراوانی هم متوسل شده‌اند، از لابلای این تعابیر و تعابیر دیگر آنان قابل کشف و احراز است و کمتر هم مورد تردید واقع شده است. اما در اینکه کدام‌یک از این دو رویکرد صائب و مطابق‌تر از دیگری است و عامل تقابل آراء میان ایشان به مثابه دو روشنفکر دینی معاصر چیست، البته نظرات و تحلیل‌ها دچار اختلاف و تفارق است و نیازمند تفصیل بیشتر. همچنان که آمد این مقاله بنای حقیقت‌شناسی و بررسی مقایسه‌ای صحت و مطابقت این قرائات از دین را ندارد و تنها به جنبه دوم، یعنی چرایی ظهور و رواج آن می‌پردازد.

منابع معرفتی: به نظر سروش آنچه که وی را به سوی اندیشیدن می‌کشاند، کنجکاوی و عشق به دانستن و فهمیدن بوده است. وی خاطر نشان می‌کند که جو دبیرستان علوی

این اندیشه‌ها را تشویق می‌کرد و به‌نظر مسئولین دبیرستان علوی، این مدرسه یک مدرسه دینی بود و دین‌داری با تأملات فلسفی منافاتی نداشت (کاجی، ۱۳۸۴: ۱۶۵-۱۶۴). سروش تحت‌تأثیر غزالی، مولوی و نحله کلامی اعتزال بوده است. سروش هم‌سخن با غزالی، فقه را بخش حداقلی دین می‌داند. به‌نظر سروش اخلاق مهم‌ترین بخش دین است که صددرصد اخروی است؛ بنابراین به‌نظر سروش دین برای سعادت اخروی آمده است که این عقیده سروش با عرفان‌گرایی مولوی سازگار است. سروش معتقد است دین جوهریاً مربوط به تأمین سعادت اخروی است و امور دنیا را هم باید تدبیر عقلانی کرد (کاجی، ۱۳۸۴: ۱۵). یکی از منابع مؤثر در اصالت دادن عقل در اندیشه‌های وی نحله کلامی اعتزال است (سروش، ۱۳۷۱: ۹۳). از آن جهت که به‌عقیده سروش، دین امری اخروی است و امور دنیا را باید تدبیر عقلانی کرد، می‌توان سازگاری اندیشه وی را با اندیشه مولوی، غزالی و نحله کلامی اعتزال به دست آورد. بدون شک، اندیشه سروش متأثر و مستفید از ایده‌ها و علوم، هم غیراسلامی نوین و هم اسلامی سنتی است (جهانبخش، ۱۳۸۳: ۲۵۲-۲۴۹). سروش با تحصیل در فلسفه علم، در لندن تحت‌تأثیر دانشجویان پوپر در زمینه فلسفه علمی و منطقی و فلسفه تحلیلی قرار گرفت. وی تحت‌تأثیر پوپر، ناقد ایده آرمان‌گرایی، مدینه فاضله و انقلاب می‌شود. به‌گمان وی هر آنچه که این ایده‌ها را ترویج کند به‌جای بهشت، جهنمی را بر زمین حکمفرما می‌کند و نتیجه‌ای جز سرکوب و استبداد به‌وجود نخواهد آورد (بروجردی، ۱۳۷۸: ۲۵۲-۲۵۱).

**حلقه اجتماعی:** «من هم با خواص سخن می‌گویم و هم خواص پروری می‌کنم. سخنرانی‌ها و مکتوباتم نیز در خور آنهاست» (سروش، ۱۳۸۹: ۱۶۳). به‌گفته سروش مخاطبان وی عموماً جوانان هستند و واکنش‌های مثبتی نیز به سخنانش نشان می‌دهند. سروش ادعا می‌کرد که شیوه‌های هدایت جوانان در جامعه متناسب با روحیه آنها نیست و درک دینی موجود در جامعه، درکی اقتدارگرا و پیرانه‌سر است که باید اصلاح شود (سروش، ۱۳۸۹: ۱۸۶-۱۸۵). **پایگاه اقتصادی - اجتماعی:** عبدالکریم سروش، نام مستعار «حسین حاج فرج‌الله دباغ» است. وی متولد بیست و پنجم آذرماه سال ۱۳۲۴ شمسی در محله میدان خراسان تهران است. سروش در خانواده‌ای زندگی می‌کرد که با هیچ استانداردی، خانواده مرفهی محسوب نمی‌شد. زندگی بسیار ساده‌ای داشتند و سطح زندگی آنها فروتر از سطح یک زندگی متوسط بود. وی در خانواده‌ای شش نفره، زندگی می‌کرد. پدرش کاسب بسیار ساده و کم‌درآمد بود و طبع شعر هم داشت. مادرش خانه‌دار بود و هر دو تحصیلات اندکی داشتند اما در آن زمان جزء باسوادهای روزگار محسوب می‌شدند (سروش، ۱۳۸۷: ۳۰۷ و ۳۶۱).



**شرایط تاریخی - اجتماعی:** با پیروزی سریع و غیرمنتظره انقلاب اسلامی و فروپاشی استبداد سلطنتی، جنبش اسلامی ناگهان خود را با ضرورت مدیریت کشور در تمام زمینه‌های سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی روبرو دید و این در حالی بود که در میان همه نیروها و جناح‌های مؤثر در انقلاب، دیدگاه‌ها و نظرات روشن و منسجم در مورد مسائل گوناگون وجود نداشت (یزدی، ۱۳۸۶: ۸۲). انقلاب ۱۳۵۷ شمسی، چیزی مهم‌تر از سرنگونی رژیم پهلوی به‌بار آورد. این انقلاب با سیاسی‌کردن جامعه، ترکیب فکری جامعه ایران را برای همیشه تغییر داد. تحولات نظری که انقلاب موجب آن شد و حوادث شگفت‌آوری که پس از انقلاب رخ داد، ناچار بر مسیر بحث‌های فکری در میان روشنفکران ایران اثر گذاشت (بروجردی، ۱۳۷۸: ۲۴۲). اتفاقات بعد از انقلاب اسلامی ایران که شامل شروع یک جنگ هشت‌ساله (۱۳۶۷-۱۳۵۹) با عراق و از طرف دیگر، وجود کاستی‌هایی در اقتصاد و مدیریت جامعه ایران می‌شد، زمینه را برای رهایی از آرمان‌گرایی در دهه‌های بعد فراهم آورد.

مناسبات قدرت: با پایان جنگ تحمیلی و فرونشستن هیجانات پس از انقلاب، غیرایدئولوژیک شدن جامعه و فروپاشی دنیای سوسیالیسم، پارادایم عرفی‌گری تحت تأثیر اندیشه‌های متجددانه لیبرالیسم نو، آغاز شد. روشنفکری دینی در پارادایم عرفی‌گری، دوره بازنگری خود را با تکیه بر عقلانیت انتقادی شروع کرد (زکریایی، ۱۳۷۸: ۱۱۰). مهم‌ترین ویژگی این گروه از روشنفکران دینی، نقشی محوری است که مفهوم ایدئولوژی‌زدایی در تفسیر مفاهیم دینی آنان دارد. به عقیده این گروه از روشنفکران، دین را هیچ‌گاه درون قالب ویژه‌ای نمی‌توان ریخت. این گروه از روشنفکران دینی معتقدند نه تنها تعبیر ایدئولوژیک از دین، امری ممکن و مطلوب نیست، بلکه ایدئولوژیک کردن جامعه هم از آن رو که بیماری‌ها و آفت‌های ویژه‌ای را پدید می‌آورد امری نامطلوب است (زکریایی، ۱۳۷۸: ۱۱۴).

بنابراین در دهه‌های ۶۰ و ۷۰ شمسی، با توجه به شکل‌گیری حکومت دینی و از طرفی تفوق دیدگاه‌های لیبرالی، مفهوم ایدئولوژی‌زدایی و مخالفت با دین ایدئولوژیک در تفاسیر دینی عبدالکریم سروش، به‌عنوان نقد قدرت موجود و نوعی مقاومت در برابر شرایط سیاسی داخلی، نقش محوری‌ای ایفا می‌کرد.

### جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

این پژوهش به بررسی درستی یا نادرستی فرضیه‌های مطرح شده پیرامون فراز و فرود درک ایدئولوژیک از دین در اندیشه شریعتی و سروش می‌پردازد؛ (۱.۱) تلقی و انتظار

متفاوت شریعتی و سروش از مفاهیم دین و ایدئولوژی، (۱.۲) منابع معرفتی، (۱.۳) حلقه اجتماعی، (۲.۱) پایگاه اقتصادی - اجتماعی، (۲.۲) شرایط تاریخی - اجتماعی، (۲.۳) مناسبات قدرت و بررسی تأثیر مجموعه این عوامل که فرضیه اصلی (فرضیه ۳) این مقاله است و در پی تأیید آن هستیم، مورد کنکاش قرار گرفت.

فرضیه (۱.۱): بر اساس نتایج این مقاله تعریفی که شریعتی از دین ارائه می‌دهد این است که دین یک «ایدئولوژی» است در حالی که ایدئولوژی در دیدگاه شریعتی، مهم‌ترین و پرارزش‌ترین بینشی است که وی آن را خودآگاهی انسانی می‌نامد، از نظر سروش ایدئولوژی با دین متفاوت است؛ از نظر وی دین به‌علت ویژگی جاودانه بودنش، جامعه تاریخی مشخصی را هدف نمی‌گیرد از این جهت وی دین را مثل «هوا» و ایدئولوژی را مثل «جامه و قبا» می‌داند که برای انسان خاصی دوخته می‌شود. سروش ایدئولوژی را ویرانگر و غیرقابل اصلاح می‌داند. بنابراین در حالی که سروش ایدئولوژیک کردن دین را غیرممکن و تضعیف‌کننده جاودانگی دین می‌داند، شریعتی تبدیل اسلام به یک ایدئولوژی را بزرگ‌ترین موفقیت می‌داند. بر اساس این نتایج فرضیه (۱.۱) مورد تأیید قرار می‌گیرد.

فرضیه (۱.۲): شریعتی تحت تأثیر شخصیت‌ها، اندیشه‌ها و رهیافت‌هایی که با آنها مواجه بود، استدلال می‌کرد که مذهب بخشی از زندگی دنیوی مردم است و غایت دین، تأمین سعادت مردم است که از طریق یافتن راه‌حلی برای مشکلات آنها صورت می‌پذیرد؛ وی این راه‌حل را در دین ایدئولوژیک یافت. اما سروش متأثر از منابع معرفتی که با آنها مواجه بود، ناقد نظریه آرمان‌گرایی، مدینه فاضله و انقلاب و مهندسی اجتماعی شد. بنابراین وی دین ایدئولوژیک را ابزاری برای انقلابی نگه‌داشتن جامعه و مقاصد سیاسی دانست و آن را مضر پنداشت. بر اساس این نتایج فرضیه مذکور مورد تأیید قرار می‌گیرد.

فرضیه (۱.۳): شریعتی تحت تأثیر حلقه اجتماعی خود، قرائتی ایدئولوژیک از دین ارائه داد که علاوه بر حفظ تعلقات دینی آنها، ایدئولوژی سیاسی به آنها بخشید که با اتکالی به آن می‌توانستند راه‌حلی را برای مشکلات جامعه خود اتخاذ کنند. سروش اندیشه‌ها و مخالفتش با دین ایدئولوژیک را با توجه به سؤالات مطرح زمانه جامعه خود، برای پاسخگویی به مخاطبان پرسش‌گر خود که اغلب جوانان و تحصیلکردگان بودند و به دنبال جوابی برای سؤالات ذهنی خود می‌گشتند، سازماندهی کرد. بر اساس این نتایج فرضیه مذکور مورد تأیید قرار می‌گیرد.

فرضیه (۲.۱): علی شریعتی و عبدالکریم سروش در یک خانواده مذهبی و از سطوح

پایین طبقه متوسط پرورش یافتند. بنابراین شریعتی و سروش از لحاظ پایگاه اقتصادی - اجتماعی در موقعیت متفاوتی نبودند و این فرضیه رد می‌شود.

**فرضیه (۲.۲):** علی شریعتی متأثر از فضای زمانه خود و برای حل معضلات جامعه خود که درگیر مبارزه علیه استبداد داخلی و استثمار خارجی بود، تلاش کرد نشان دهد که دین ایدئولوژیک می‌تواند پاسخ‌هایی متناسب با توجه به مقتضیات زمان ارائه دهد. جامعه ایران پس از انقلاب اسلامی سال ۱۳۵۷ شمسی نیز با مسائل و چالش‌های فکری جدیدی روبرو شد که آرمانگرایی دوران انقلاب را تضعیف کرد؛ عبدالکریم سروش تحت تأثیر این شرایط به مخالفت با دین ایدئولوژیک پرداخت. بر اساس این نتایج فرضیه مذکور مورد تأیید قرار می‌گیرد.

**فرضیه (۲.۳):** مطرح‌شدن دین ایدئولوژیک در دهه‌های ۴۰ و ۵۰ شمسی نوعی مقاومت در برابر شرایط و فضای ویژه داخلی و خارجی آن زمان جامعه ایران بود که در میزان کارایی آن به‌عنوان یک مکتب فکری و یک مذهب برای ارائه راه‌حل‌هایی صحیح برای حل مشکلات اجتماعی، سیاسی و اقتصادی تردیدی وجود نداشت. به‌نظر عبدالکریم سروش درک ایدئولوژیک از دین باعث ایجاد جامعه‌ای استبدادگونه می‌شد، بنابراین به نقد آن پرداخت؛ در واقع وی این رویکرد را برای نقد قدرت حاکم اتخاذ کرد. بر اساس این نتایج فرضیه مذکور مورد تأیید قرار می‌گیرد.

در نهایت بر اساس یافته‌های این مقاله، فرضیه اصلی این تحقیق (فرضیه ۳) که مجموعه عوامل دلیلی و علی را در تبیین موضوع مؤثر می‌دانست، به این نتیجه می‌رسیم که مجموعه عوامل دلیلی و علی در فراز و فرود درک ایدئولوژیک از دین در اندیشه شریعتی و سروش مؤثر بوده است و این فرضیه مورد تأیید قرار می‌گیرد؛ اما تأثیر عامل قدرت در این فراز و فرود حائز اهمیت است. شریعتی و سروش به‌عنوان روشنفکر دینی در «بازی قدرت» مشارکت جستند و تسلیم‌انگاره مسلط قدرت نشدند. شریعتی و سروش در برابر قدرت دو واکنش متفاوت از خود نشان دادند؛ درحالی‌که شریعتی در برابر نفوذ ایدئولوژی‌های غربی و رژیم حاکم با کنش فعال در برابر خواست قدرت، به مقاومت پرداخت اما در برابر قدرت‌یافتن دین ایدئولوژیک در جامعه مذهبی خویش تن به رضایت داد. سروش در برابر دین ایدئولوژیک قدرت‌یافته جامعه مذهبی خویش به مقاومت و نقد آن پرداخت اما در برابر قدرت ایدئولوژی‌های غربی چون لیبرالیسم تن به رضایت داد.

## منابع

۱. احمدی، حمید. (۱۳۸۰). *شریعتی در جهان*. شرکت سهامی انتشار.
۲. آبراهامیان، پرواند. (۱۳۸۷). *ایران بین دو انقلاب*. احمد گل محمدی و محمدابراهیم فتاحی و لیلیایی. تهران: نشر نی.
۳. آشتیانی، منوچهر. (۱۳۸۳). *جامعه‌شناسی شناخت ماکس شتالر*. تهران: قطره.
۴. برگر، پیتر ال. و توماس لوکمان. (۱۳۷۵). *ساخت اجتماعی واقعیت*. فریبرز مجیدی. تهران: علمی و فرهنگی.
۵. بروجردی، مهرداد. (۱۳۷۸). *روشنفکران ایرانی و غرب*. جمشید شیرازی. فرزاد.
۶. توکل، محمد. (۱۳۸۷). *جامعه‌شناسی معرفت و فرهنگ: تنوع یا تغییر نگرش از کلاسیک به جدید*. نامه علوم اجتماعی. دوره ۱۶. شماره ۱. صص ۲۲-۱.
۷. جعفریان، رسول. (۱۳۸۳). *چریان‌ها و سازمان‌های مذهبی - سیاسی ایران (از روی کار آمدن محمدرضا شاه تا پیروزی انقلاب اسلامی)*. تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی.
۸. جهانبخش، فروغ. (۱۳۸۳). *اسلام، دموکراسی و نوگرایی دینی در ایران از بازرگان تا سروش*. جلیل پروین. گام نو.
۹. دریفوس، هیوبرت و پل رابینو. (۱۳۷۶). *میشل فوکو: فراسوی ساختگرایی و هرمنوتیک*. حسین بشیریه. تهران: نشر نی.
۱۰. رهنما، علی. (۱۳۸۳). *مسلمانی در جستجوی ناکجا آباد، زندگی‌نامه سیاسی علی شریعتی*. کیومرث قراقلو. گام نو.
۱۱. زکریایی، محمدعلی. (۱۳۷۸). *درآمدی بر جامعه‌شناسی روشنفکری دینی*. آذریون.
۱۲. زمیل، جرج. (۱۳۸۸). *مقالاتی درباره دین*. شهناز مسمی‌پرست. تهران: ثالث.
۱۳. سروش، عبدالکریم. (۱۳۷۱). *رازدانی، روشنفکری و دینداری*. صراط.
۱۴. سروش، عبدالکریم. (۱۳۷۶). *مدارا و مدیریت*. صراط.
۱۵. سروش، عبدالکریم. (۱۳۸۷ الف). *آئین شهریاری و دینداری «سیاست‌نامه ۲»*. صراط.
۱۶. سروش، عبدالکریم. (۱۳۸۷ ب). *فربه‌تر از ایدئولوژی*. صراط.
۱۷. سروش، عبدالکریم. (۱۳۸۹). *سیاست‌نامه*. صراط.
۱۸. شریعتی، علی. (۱۳۶۵). *هبوط در کویر*. مجموعه آثار ۱۳. تهران: چاپخش.
۱۹. شریعتی، علی. (۱۳۶۱ الف). *اسلام‌شناسی*. جلد اول. مجموعه آثار ۱۶. الهام.
۲۰. شریعتی، علی. (۱۳۶۱ ب). *اسلام‌شناسی*. جلد سوم. مجموعه آثار ۱۸. الهام.
۲۱. شریعتی، علی. (۱۳۸۶). *جهان‌بینی و ایدئولوژی*، مجموعه آثار ۲۳. شرکت سهامی انتشار و بنیاد فرهنگی علی شریعتی.
۲۲. ضیمران، محمد. (۱۳۷۸). *میشل فوکو: دانش و قدرت*. تهران: انتشارات هرمس.

۲۳. عربی زنجانی، بهنام. (۱۳۸۰). *شریعتی و سروش، بررسی مقابله‌ای آراء و نظریات*. چاپ سوم. تهران: آریابان.
۲۴. عضدانلو، حمید. (۱۳۸۰). *گفتمان و جامعه*. تهران: نشر نی.
۲۵. علوی تبار، علی‌رضا. (۱۳۷۱). *دین، ایدئولوژی و تعبیر ایدئولوژیک از دین*. *مجله فرهنگ توسعه*. شماره ۴. بهمن و اسفند ۱۳۷۱. صص ۱۶-۱۰.
۲۶. علیجانی، رضا. (۱۳۸۰). *ایدئولوژی، ضرورت یا پرهیز و گریز*. تهران: انتشارات چاپخشن.
۲۷. فراستخواه، مقصود. (۱۳۸۸). *فهم صلح‌آمیز و فهم خشونت‌آمیز از دین*. *نشریه آیین*. شماره ۲۳ و ۲۲.
۲۸. قریشی، فردین. (۱۳۸۴). *بازسازی اندیشه دینی در ایران (تحریر و تبیین جریان‌های مسلط)*. قصیده‌سرا.
۲۹. کاجی، حسین. (۱۳۸۴). *اخلاق‌شناسی سروش، بررسی مؤلفه‌های اخلاقی یک طرح روشنفکری*. روزنه.
۳۰. کاظمی، عباس. (۱۳۸۳). *جامعه‌شناسی روشنفکری دینی در ایران*. طرح نو.
۳۱. کوزر، لیوئیس. (۱۳۸۵). *زندگی و اندیشه بزرگان جامعه‌شناسی*. محسن ثلاثی. چاپ دوازدهم. نشر علمی.
۳۲. میرسپاسی، علی. (۱۳۸۴). *تأملی در مدرنیته ایرانی*. جلال توکلیان. تهران: طرح نو.
۳۳. واخ، یواخیم. (۱۳۸۷). *جامعه‌شناسی دین*. جمشید آزادگان. تهران: سمت.
۳۴. یزدی، ابراهیم. (۱۳۷۳). *مهندس بازرگان؛ نیم قرن تلاش در عرصه سیاست و اندیشه دینی*. کیان. تهران: سال چهارم. شماره ۲۳.

35. Foucault, Michel. (1982). *The Subject and Power*. in H.Dryfus and P.Rabinow. (eds.) *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*. Harvester Wheat Sheat: Brighton.
36. Foucault, Michel. (1972). *The Archaeology of Knowledge*.
37. Khosrokhavar, Farhad. (2004). *The New Intellectuals in Iran*. *Social Compass* 54(3). (PP 453-463).
38. Mckinnon, Andrew M. (2010). *Elective Affinities of the Protestant Ethic: Weber and the Chemistry of Capitalism*. *Sociological Theory*. March 1. 28: 108-126.
39. Scheler, M.F. (1980). *Problems of a Sociology of Knowledge*. London: RKP.
40. White, Hayden. (1987). *Foucaults Discourse: Historiography of Anti Humanism*. in *The Context of the form*, Baltimor: Johns Hopkins University.
41. Wuthnow, Robert. (1989). *Communities of Discourse: Ideology and Social Structure in the Reformation, the Enlightenment and European Socialism*. Cambridge: Harvard University Press.
42. Znaniecki, Florian. (1940). *The Social Role of The Man of Knowledge*. NewYork: Columbia University press.