

دین ایدئولوژیک در جهان مدرن

حسین باب الحوائجی

جامعه بشری در سیر قرون و اعصار
متمادی، تغییرات کمی و کیفی گوناگونی را
پشت سر نهاده و از نخستین مراحل پیدایی
اجتماعات انسانی در هیأت جوامع ساده و
ابتدایی اولیه، تا جوامع پیچیده و تمایز یافته
کنونی، چگونگی زیست انسان، دگرگونیهای
بنیادی پذیرفته است. هریک از نهادهای
اجتماعی نیز در این میان، تغییرات ویژه‌ای را
در مراحل مختلف سپری کرده است.

در روزگار ما، جامعه مدرن غربی آخرین
دستاوردهای حیات انسان غربی را به منصه
ظهور رسانیده است. البته آنچه در مفهوم
تمدن شکل گرفته، در طول تاریخ و در هر
مقطع زمانی، بستری از گستره جغرافیای
زمین را جهت رشد و پرورش خویش مناسب
دیده و از ذخایر تمدنهای پیشین در جهت
بالندگی خویش بهره گرفته است. تمدن
امروز غرب نیز در این میان مستثنا نیست و
بهره گیری سرچشمه‌های ظهور آن از میراث
تمدن اسلامی نیاز به یادآوری ندارد. اما انسان

غربی این اقتباس را بر بنیاد ذائقه، بینش و رنگ روح خویش سامان داد و به همین دلیل، از آن کلیت، تنها به پاره‌هایی بسنده کرد و جامعه جدید را پی افکند. از میان ابعاد بنیادی وجودی انسان که مورد غفلت انسان غربی قرار گرفت، همانا کششهای ماورایی و گرایشهای عمیق دل آدمی به سوی تعالی و ارزشهای متعالی انسانی - خدایی بود؛ و این بود که پس از رنسانس، دین را از عرصه اجتماعی حذف کرد و این عرصه را محل جولان عقل حسابگر مصلحت پرست قرار داد. از اینجا بود که انسان غربی دیده تعالی جوی خویش را فرو بست. بی شک در این میان، تجربه هزار ساله قرون وسطی و حاکمیت کلیسا بر تمامی عرصه‌های حیات آدمی، و استبداد دستگاه پاپ که اندیشه و وجود آدمی را در مرزهای خودساخته محدود می‌کرد، از عوامل اصلی طرد معنویت از عرصه اجتماعی بود. مهم‌ترین پیامدهای این رویکرد را می‌توان چنین برشمرد: تلقی انسان به عنوان حیوانی برتر و کامل تر و، در نتیجه، از خود بیگانگی انسان؛ تلقی جهان، تنها به عنوان زیستگاهی برای بهره‌مندی این حیوان متکامل؛ سلطه نظام سرمایه داری بر همه جوانب زندگی؛ و استعمار کشورهای جنوب.

حال، با توجه به تجربه غرب، مسیر ما برای آینده، رو به کدامین سو دارد؟ بی شک، پیامدهای ذکر شده مدرنیته مطلوب ما نیستند؛ اما توسعه همه جانبه اجتماعی، پدیده‌ای نیست که در مطلوبیت آن تردید روا باشد. این است که تنها راه، تحقق پروژه مدرنیته به صورتی است که از آسیبهای تجربه غرب برحذر باشد و این، جز با نگاه نقادانه به آن و نگاه باورمندانه به انسان و تواناییهایش صورت نخواهد پذیرفت. گذشته از توجه به تجربه غرب و شکست آن در معنادهی به حیات آدمی، که این خود لزوم پرداختن به معنویت و ایمان دینی را فراراه تمام ملتهایی که در پی تحقق فرآیند توسعه می‌باشند، قرار می‌دهد، بعد دیگر مسأله آنجا خود را می‌نمایاند که اساساً تحقق پروژه مدرنیته از درون سنت آغاز می‌گردد. در غرب نیز سنت در روندی از تغییرات و با پوست اندازیهای مداوم منجر به توسعه شد. با توجه به این امر که روح تمام جوامع سنتی، مذهبی است، لزوم پرداختن به مذهب و تعیین جایگاه آن در فرآیند مدرنیته اهمیت خود را بیش از پیش می‌نمایاند.

در جامعه شناسی دین، تعاریف دین در دو دسته اصلی جای می‌گیرند: تعاریف کارکردی (Functional) و تعاریف

ذاتی (Substantive). تعاریف کارکردی براساس نقشی که دین در نظام اجتماعی یا روان‌شناختی دارد و تعاریف ذاتی براساس محتوای معنایی آن مشخص می‌گردند. تعاریف کارکردی به ماهیت اساسی دین بی‌توجهند و بیشترین اهتمام را به کارکردهای این پدیده و آثار آن مبذول می‌دارند، در حالی که کارکردها و آثار ظاهراً مشابه می‌توانند از عوامل ماهیتاً مختلفی ناشی شوند؛ از این رو، ما را به سوی پدیده دینی محض هدایت نمی‌کنند. این است که تعریف ذاتی و جوهری می‌تواند فاقد این کاستی بوده، پژوهشگر را در فهم جوهر اساسی دین یاری کند. بنابراین، ما در اینجا در پی یافتن تعریفی ذاتی از دین برمی‌آییم.

رابرتسون تعریف ذات‌گرایانه خود را از دین چنین بیان می‌کند: «فرهنگ دینی، مجموعه‌ای از اعتقادات و نمادهای مربوط به تمایز بین واقعیت تجربی و واقعیت متعالی فراتجربی است، که این امور تجربی تحت سیطره امور غیر تجربی قرار دارند. برگرد تعریفی دیگر می‌گوید: دین تلاشی انسانی است که براساس آن، نظم قدسی مستقر می‌شود. به بیانی دیگر، می‌توان دین را نظم بخشی به شیوه‌ای قدسی دانست. قدسی در

اینجا، به معنای ویژگی نیرویی رازآلود و بهت‌انگیز غیر از انسان، و در عین حال مربوط به انسان است. اعتقاد بر این است که این قدرت در «موضوعات معین تجربه» (Certain Objects of Experience) جای دارد (Thompson, 1974).

برای تفسیر تجربه دینی، در فرهنگ نوین اسلامی از آن به «خودآگاهی» تعبیر می‌شود. «مذهب، تابش نور عقل یا خودآگاهی است که در انسان، به اعماق غریزه تائیده و مسیر آن را با مکاشفه‌ای مرموز، که در آن عقل و احساس از یکدیگر تفکیک ناپذیرند، پیدا می‌کند» (شریعتی، ۱۳۶۹، ۱۴۱). مقوله‌های این مفهوم توان انطباق با مؤلفه‌های روان‌شناختی را دارا بوده و در عین حال، پاسخگوی فرآیندهای هستی‌اجتماعی آدمی در پیوند با امر دینی نیز می‌باشند. خودآگاهی در سه بعد نمایان گردیده و حیات دینی فرد مؤمن در این سه بعد معنی پیدا می‌کند: دانش، ارزش و کنش (پارسا، آرش، ایران فردا، فروردین ۷۶). عالم ارزش‌ها به عنوان عامل انگیزشی و محرک روانی و در عین حال، مقصد و متتهای راه انسان (تجسم یافته در خداوند)؛ دانش به معنی اشراف به مجموعه شرایط برونی (طبیعی، اجتماعی و تاریخی) و

درونی (استعدادهای بالقوه)؛ و کنش در جهت تحقق ارزشها در خویشتن (خودسازی) و در محیط اجتماعی (اصلاح جامعه).

یواخیم واخ می گوید: من با فیلسوف مذهبی، دی. ام. ادواردز، موافقم که معتقد است «مقدس» ارزش چهارمی نیست که به «حقیقت، خیر و زیبایی» اضافه شود، به عنوان زمینه ای که از آنها مشتق شده، شکل گرفته و منشأ گیرد. در بیانی مجازی، مذهب یک شاخه از آنها نیست، بلکه بدنه آن سه است. بنابراین، تحلیل هر فرهنگی نه فقط جستجو برای الهیات، اسطوره ها یا مراسم به عنوان وسایل تحقق گرایش مذهبی را شامل می شود؛ بلکه همچنین فرآیند احساس و اکتشاف همین اتمسفر و مطالعه دقیق گرایشهای کلی آشکار شده در بیان وحدت یافته حیات آن را شامل می شود (Wach, 1967, 16).

در این بیان، «حقیقت، خیر و زیبایی» سه مؤلفه انتزاعی از «امر قدسی» اند، که در یک پیکره واحد آن را تالیف می کنند. احساس، تفکر و خواست به نوبت، به عنوان جوهر (ماهیت) تجربه مذهبی بیان شده اند. به نظر می رسد که تعریفی در مجموعه این فرآیند، تعادل را برقرار می کند (Ibid, 18).

با نگاهی به آموزه های روان شناختی می بینیم که آنچه در مفهوم Attitude به عنوان رویکرد و گرایش آدمی معنا می دهد، به عنوان پدیده ای واحد از نظر روان شناسی، آمادگی روانی خاص برای روبه رو شدن با چیزها و نشان دادن واکنش نسبت به آنهاست و خود از سه مؤلفه تشکیل می شود: عناصر شناختی، آمادگی برای عمل و احساس. «مجموعه بازخوردهای (گرایشهای) شخص، منظومه بازخوردهای او را تشکیل می دهند... . عده کمی از بازخوردها ممکن است به کلی از دیگران مجزا باشند. اغلب، آنها با بازخوردهای دیگر ایجاد خوشه (Cluster) می کنند. به درجه ای که بازخوردهای شخص با هم تناسب و همبستگی دارند، به آن درجه می توان گفت شخصیت او دارای وحدت است. در موارد معدودی می توان کسانی را یافت که چنان همبستگی کامل و وحدتی در بازخوردهای آنها نسبت به امور هست که می توان گفت دارای فلسفه معین زندگی یا ایدئولوژی هستند» (کوچ، دیوید و دیگران، ۱۳۷۴، ۱۰۴).

به خوبی پیداست که سه مؤلفه روان شناختی بازخورد (گرایش)، کاملاً در انطباق با سه مؤلفه خودآگاهی یعنی دانش،

ارزش و کنش، قرار داشته و از سوی دیگر، در راستای سه وجه «حقیقت، زیبایی و خیر» به عنوان امر قدسی قرار دارند. بدین گونه، منظومه‌های روان‌شناختی، دینی (در سطح فرد)، و قدسی (در بعد معرفتی) با یکدیگر در جهتی هماهنگ و معنی‌دار قرار می‌گیرند. آدمی طی دوران زیست خود، آنگاه که ارزشهای متعالی انسانی-خدایی را در وجود خویش کشف کند و تحت تأثیر آنها قرار گرفته، نسبت به آنها شناخت و اشراف پیدا کند، آنها را در کنشهای خویش متجلی ساخته، گرایشی نسبت به خود و جهان پیدا می‌کند که همان گرایش مذهبی است. و در اینجا است که وی امر قدسی (حقیقت، خیر و زیبایی) را تجربه کرده، خودآگاه گردیده و در مسیر زندگی همواره این تجربه را مکرر می‌کند؛ و بدین گونه در حرکتی تدریجی، بیش از پیش حقایق و زیباییها را فهم و حس کرده، با کنشهای خویش در راستای «خیر»، امر قدسی را پیوسته تجربه کرده، به خداوند نزدیک می‌گردد.

از سوی دیگر، مذهب به عنوان یک حالت درونی نمی‌تواند تأثیری بر واقعیت بگذارد؛ مگر این که خودش را در طرح، گرایش یا شکل معینی، به صورت عینی

آورد. مذهب صرفاً شخصی، نمی‌تواند در تعالی بخشیدن به ذهن موفق باشد. یک فکر یا احساس، اگر بخواهد فهمیده شود، یا اگر بخواهد تأثیر اجتماعی داشته باشد، باید بیان شود. هیچ ارتباطی نمی‌تواند بین دو فردی که یک چیز را تجربه می‌کنند، عملی شود، مگر این که این تجربه به یک ایما، کلمه، یا عمل ترجمه شود؛ که توسط آن یک احساس، فکر یا عمل مشابه، اظهار گردد تا بتواند اثبات و تصدیق شود. فهم بی واسطه تجربه روح دیگری، گاه نادر و غیر معمول است. چنین فهم متقابل بی واسطه‌ای ممکن است در واقع میان دو یا، در بهترین حالت، تعدادی از مردم که آشنای صمیمی یکدیگرند، قابل تصور باشد؛ اما به سختی می‌تواند پایه‌ای برای برقراری مبادله و ارتباط وسیع محسوب شود. تجربه مذهبی، بسط گرایشهای خاصی را تشویق می‌کند. اینها به نوبه خود، در فکر و عمل، عینی می‌شوند. ما در گرایش مسیحیت، اسلام، بودیسم و هندو، که از یک تجربه حقیقی مقدس توسط مؤسسان آنها سرچشمه گرفتند و آنچه از طریق فردیت این مؤسسان میانجی شد، «روح» مذهب، آفرینش، تعیین و قاعده‌مندی کاربرد اصول، ایده‌ها، هنجارها و قواعد را در رفتار واقعی، درمی‌یابیم. در

این راستاست، که تجربه دینی، خود را به فراسوی مرزهای درونی کشانده، در چگونگی زیستن آدمی، دخالت می نماید (Wach, 1967, 45).

این است که، در عرصه زیست اجتماعی آدمی، مذهب از شکل خودآگاهی فردی خارج می شود و افراد خودآگاه را به هم پیوند داده، منشأ هویت گروهی آنها در موقعیت تاریخی خاص آنها می گردد؛ و بدین ترتیب، سیمایی «ایدئولوژیک» به خود می گیرد. در واقع می توان گفت: «دین ایدئولوژیک» ظهور دین در عرصه اجتماعی و حیات انسانهایی است که نخست، فردیت یافته اند و از پیوندهای کاذب اجتماعی که بی حضور آنها، در تعیین چگونگی شان دخالت می کنند، رها گشته اند؛ و سپس در جهت تأثیر در سرنوشت اجتماعی خویش و تعیین آن به دست خویش، در یک جهت با یکدیگر پیوند یافته اند. دین ایدئولوژیک، دین انسان متجدد است؛ انسانی که ایده ها و فرهنگ دینی ارائه شده را مورد بازبینی و کاوش قرار داده و به نقد فرهنگ دینی پرداخته است و در این میان، در راستای تحقق خویشتن خویش، عوامل بازدارنده پویایی ایمان را بازشناخته، طرد می کند؛ و عوامل تقویت کننده آن را جذب کرده، با

حیات خویش، آن را در عرصه هستی تحقق می بخشد. دین ایدئولوژیک، دین انسان خودآگاهی است که از مرزهای حیات فردی به عنوان یک هدف گذر کرده، تکامل خویش را در پیوند با تکامل هموعان خویش می بیند، و در راستای آن به تلاش دست می زند. انسانی که ارزشهای متعالی انسانی را، علاوه بر حاکمیت آنها در حیات خویش، در عرصه حیات جمعی نیز زنده و جهت دهنده فعالیتها می خواهد و خود را در قبال تحقق این ارزشها مسئول احساس می کند. این است که دین ایدئولوژیک، طردکننده چشم اندازهایی است که خداوند را در گوشه انزوا و خلوت می جویند؛ بلکه خواستار دیدار خداوند در عرصه پیوند حیات فردی و جمعی است.

در بیانی دیگر، انسان خودآگاه که در تالیفی از ارزش-دانش-کنش، در حرکت به سوی تعالی به خود هویت می بخشد، در عرصه حیات جمعی، در راستای تحقق خویشتن به عمل اجتماعی دست می زند، تا این گونه در تغییر وضع موجود در جهت ایجاد وضع مطلوب مؤثر باشد. دین ایدئولوژیک، فرد و جامعه را همواره در حرکت به سوی تعالی و خداوند می خواهد و ثبات و سکون را در هیچ لحظه ای

بر نمی‌تابد. چرا که، برخلاف دین سنتی که حقایق را کامل و بی‌نقص از پیش داده شده می‌دانست، حقایق کامل را در چشم‌اندازی دور دست می‌بیند که باید با پای خویش در جستجوی آن حرکت کرده، در هر گام، اندکی به آن نزدیک شود. دین ایدئولوژیک، از دانش و علم جدید بهره گرفته، حوزه عمل خویش را در گستره حیات جمعی می‌بیند و ارزشهای متعالی را در عمل خویش و با شناخت جهان، از نظر انسان متجدد و علم روز تحقق می‌بخشد. دین ایدئولوژیک، ایدئولوژی گروه مؤمنان است که موقعیت خویش را در جهان اجتماعی بازشناخته و تعریف می‌کنند و با حضور خویش در عرصه حیات اجتماعی، در کنش تاریخی براساس ارزشهای متعالی شرکت می‌کنند.

از دیدگاه دکتر علی شریعتی، بنیانهای ساختاری اسلام به عنوان ایدئولوژی، علاوه بر آن که با بنیانهای ساختاری مدرنیته در هماهنگی کامل است، فاقد جنبه‌های آسیب‌شناختی مدرنیته نیز می‌باشد.

مدرنیته را به لحاظ نظری، با چهار مفهوم می‌توان در نظر گرفت؛ که عبارتند از: ۱) تغییر و حرکت؛ ۲) عقلانیت جدید؛ ۳) علم جدید؛ و ۴) انسان‌گرایی. این مفاهیم، هر یک در ساختار ایدئولوژی اسلام

رسوخ یافته‌اند؛ در حالی که در مواردی تمایزاتی با هم دارند:

۱. در بینش اسلامی، تمام پدیده‌های جهان به سوی خداوند در حرکتند؛ و این حرکت، حرکتی جهت‌دار و به سوی تعالی و نیز براساس دوام است، که تکیه آن بر عقل فطری است؛ در حالی که در بینش غربی، تغییرات و حرکات بر عقل منطقی استوار بوده و رو به سویی خاص ندارند. آنچه آنان را به خود متوجه گردانیده نفس تغییر و عدم ثبات و سکون پدیده‌هاست.

انسان در ایدئولوژی اسلام، موجودی است همواره در حال «شدن» و رفتن؛ و تا هنگامی که به این حرکت ادامه می‌دهد، می‌تواند انسانیت خویش را تداوم بخشد. جهت حرکت انسانی نیز همان ارزشها و تحقق ارزشهاست. انسان در این حرکت بی‌انتهای هیچ‌گاه در یک شکل خاص و ثابت متوقف نمی‌گردد و همواره موجودیت بالفعل خویش را ترك گفته، قالبها و شکلها را می‌شکند و در جهت مطلق، گامهای تازه برمی‌دارد. او از این رو، انسانی است که ساخته محیط نیست؛ بلکه محیط ساخته اوست. فهم ایدئولوژیک مذهب، انسان را نسبت به وضعیت موجود حساس گردانیده، وی را در جهت تغییر آن به سوی وضع

مطلوب، به تلاش وامی دارد.

نمود دیگری از اصل حرکت در اسلام، اصالت هجرت است که در کنار ایمان و جهاد، همواره انسان را از درون (هجرت انفسی و خودسازی) و بیرون (هجرت‌های علمی، اجتماعی، فکری و سیاسی) به حرکت پیوسته و مستمر در تمام ابعاد زندگی دعوت می‌کند. این است که می‌توان گفت «اسلام دین حرکت است؛ و این، بزرگترین صفت اسلام است از نظر علوم اجتماعی و انسانی» (شریعتی (۳)، ۱۳۶۱، ۱۴۶).

یکی از بزرگترین معجزات اسلام، بزرگترین معجزه انسانی خودش، عبارت است از این که، اصل حرکت را اساسی‌ترین پایه مذهب خودش قرار داد. اساسی‌ترین پایه وحی، اساسی‌ترین پایه توحید، حرکت است، اساسی‌ترین پایه اجتماع در اسلام حرکت است، اساسی‌ترین پایه زندگی اجتماعی و روابط سیاسی و اجتماعی در اسلام، باز حرکت است و اساسی‌ترین پایه عبادت هم حرکت است» (پیشین، ۱۴۷).

۲. عقلانیت جدید در چارچوب پروژه مدرنیته، در دو سطح نمود یافته است: الف) خردباوری مدرنیته، و ب) عقلانیت امور واقعی. خردباوری مدرنیته، منشأ بودن فهم آدمی را به یکی از ابعاد وجودی او،

یعنی عقل، منحصر می‌گرداند و عقل خودبنیاد را بر مسند حکومت بر وجود آدمی می‌نشانند. این است که کلیت این وجود توحیدی، یعنی انسان، را به تنها یکی از ابعادش تقلیل می‌دهد. این بعد، در جداافتادگی از دیگر ابعاد وجود انسانی، آدمی را در مداری مکانیستی قرار می‌دهد که پیامدهای آن، حاکمیت اهداف بر وسایل نیل به آنها، و حاکمیت خرد ابزاری بر خرد معطوف به ارزش؛ و در سطوح کلان اجتماعی، حاکمیت اقتصاد و ضرورت‌های آن بر فرهنگ و کلیت جامعه بشری، و سلطه امپریالیستی ملل قوی‌تر بر ملل ضعیف‌تر می‌باشد. در حالی که در پیش اسلام، با وجود آن که عقل جایگاه خاص و ممتازی در راه جویی انسان به سوی کمال دارد، کلیت وجود آدمی، تنها به این یک بعد خلاصه نمی‌گردد؛ و دل آدمی و کشش‌های درونی وی به سوی «خیر» و عشق به زیباییها، ابعاد غیر قابل انکار هستی انسانند، که همگام با خود بشری، راهبر وی می‌باشند. در این راستا دین ایدئولوژیک، در کنار تکیه بر خردباوری، از عوارض تأکید صرف بر آن برکنار می‌ماند. تأثیر عقلانیت جدید در تفسیر ایدئولوژیک از دین، آنجا خود را به روشنی می‌نمایاند، که به عرصه نقد کشیدن

فرهنگ سنتی را به شدت تشویق کرده، آنچه را به صورت موروثی به نام دین تلقی می‌گردد، فاقد ارزش می‌شمرد و تا حدی برای ایمان ارزش قائل می‌گردد که با شناخت همراه باشد. «اسلام به عنوان ایدئولوژی مجموعه‌ای از قالبهای موروثی سنتی منجمد قومی نیست، بلکه یک تجدید تولد روحی و یک رنسانس فکری و یک جهش است، و نه بازگشت به گذشته» (شریعتی (۱)، ۱۳۵۰، ۱۷۳). با چنین نگرشی است که تقلید آنچنان که در فرهنگ سنتی دینی، مورد بزرگ‌نمایی قرار گرفته، به گونه‌ای که تمامی فضای دینی زندگی فرد مؤمن را و حتی نحوه ادراک و بینش وی از جهان اجتماعی و محیط پیرامون را تحت تأثیر قرار می‌دهد، و فرد، دیگر به خود اجازه اندیشیدن در مورد مسائل اساسی را، بدون ارجاع به فرد دیگری نمی‌دهد، مورد انتقاد قرار گرفته و بر تفکر فردی هر یک از افراد ارجحیت داده می‌شود. «آنچه خطرناک است، تقلید عقلی و تقلید فکری است. این عامل سقوط عقل و علم و آگاهی و شعور است و نفی انسان بودن انسان. چرا که انسان یعنی موجودی که دو شاخصه بارز دارد؛ یکی فکر می‌کند دیگری انتخاب می‌کند (عقل و اختیار). تقلید، این دو استعداد را در انسان

می‌کشد و او را مقلدی مهووع و میمون وار می‌سازد» (شریعتی (۲)، ۱۳۵۰، ۳۱۴).
سطح دیگر عقلانیت جدید، عقلانیت امور واقعی است. این بعد از عقلانیت مبتنی بر جستجوی قانونمندی در خود پدیده‌ها و به عنوان روابط درونی آنهاست. عقل در اینجا با درگیر شدن در امور واقعی، بتدریج خود را ظاهر ساخته، تکامل می‌یابد. اینجاست که وابستگی متقابل ذهن و عین، و حقیقت و واقعیت، خود را نشان می‌دهد. این مفهوم از عقلانیت است که به امور محسوس توجه بیشتری پیدا کرده، خود را در مفهوم کنش متجلی می‌گرداند و نه هستی؛ و این به معنای به پایان رسیدن دوران اندیشه ناب است. اندیشه در پیوند با واقعیت و با شناخت صحیح آن، از طریق علم و در گستره عمل با واقعیت ارتباط می‌یابد. رسوخ این بعد از عقلانیت جدید را در اسلام به عنوان ایدئولوژی، برجسته تر از همه جا، در چگونگی تلقی اصل توحید می‌بینیم. توحید، دیگر صرفاً عقیده‌ای ذهنی نیست؛ به معنی این که خدا یکی است و دو تا یا بیشتر نیست. دیگر خدا از انسان و طبیعت جدا نیست؛ بلکه این سه، در پیوندی زنده با یکدیگر معنا پیدا می‌کنند. دیگر تقسیمات مرسوم بین دنیا و آخرت، طبیعت و ماورای

طبیعت، ماده و معنی، و روح و جسم از میان می‌رود. اسلام، حقیقت انسانی و واقعیت مادی را در یک پیوند وجودی می‌فهمد. چرا که هر دو را سرزده از یک مبدأ وجود می‌داند (شریعتی (۱)، ۱۳۶۱، ۹۶).

در این فهم از توحید، انسان تجلی اراده خداوندی است و زندگی او نیز در حیات دینی، باید تجلی‌ای از اراده خداوند باشد. بنابراین، توحید فلسفی در اینجا به توحید اجتماعی بدل می‌شود؛ چرا که پیوند ماده و معنی، ذهنیت و عینیت، و طبیعت و ماورای طبیعت، به دنبال خود پیوند نظام عقیدتی و نظام زندگی فردی و اجتماعی را به دنبال خواهد داشت. توحید زیربنای ارزشهای خدایی است که انسان در تلاش تحقق آنهاست و بدین گونه توحید از طریق «ارزشها» با متن زندگی مؤمنان ارتباط می‌یابد و در عرصه حیات اجتماعی جلوه‌ای زنده و عملی می‌یابد.

۳. جایگاه علم در ساختمان فکری ایدئولوژی اسلام چیست؟ از آنجا که هدف غایی سیر وجودی انسان، خدا و یا به عبارتی، ارزشهای متعالی و تحقق آنها در خویشتن وجودی خویش و در عرصه جهان است، جایگاه علم را بایستی در این مسیر

جستجو کرد. در تداوم و در راستای ظهور عقلانیت جدید و بویژه بعد انتقادی آن، انسان میراث سنتی فرهنگ دینی خویش را مورد بازبینی و نقد قرار می‌دهد. پس از کنار گذاشتن تمام آموزه‌ها و انگاره‌هایی که صدق آنها مورد تردید است، انسان در جستجوی حقیقت، به کدامین سو رو می‌کند؟ چه، ارزشهای متعالی و کوشش درونی آدمی به سوی آنها در جهت «خیر» و در کنار «حقیقت» و «زیبایی» است که سه بعد اساسی دین را استوار و محکم می‌کنند. در این راستا درمی‌یابیم که جایگاه راستین «حقیقت»، «واقعیت» است (شریعتی (۲)، ۱۳۶۱، ۱۳۰). این است که جستجوی حقیقت، گام نخست شناسایی واقعیت است و در اینجا است که علم جدید به عنوان بهترین ابزار، به خدمت انسان خداجوی گرفته می‌شود و «در تبیین هدفها و تحقق آرمانهای اسلامی خویش از علم می‌آموزیم» (پیشین، ۱۱۵).

در نگاه شریعتی، «ایدئولوژی حقیقی یک تکنیک است، نه علم است و نه فلسفه و نه تنها عمل و اخلاق... تفکیک عبارت است از تحمیل خواست انسانی بر قوانین طبیعی و به تعبیر دیگر، استخدام علم به وسیله اراده آگاه انسان برای رسیدن به آنچه می‌خواهد»

(شریعتی (۱)، ۱۳۵۷، ۳۳۳). انسان محدود به مرزهای واقعیت طبیعی، تاریخی و اجتماعی است. شکستن این مرزها و تحقق آزادی وی از آنها در راستای تکامل انسانی که بی شک همگام با تکامل مذهبی وی و جزئی از آن است تنها در گرو شناخت علمی وی از این واقعیتهاست. این است که با شناخت علمی طبیعت، تاریخ و اجتماع، از حصارهای آنها رها گشته، آزادی انسانی خود را تأمین می کند (شریعتی (۱)، ۱۳۵۰، ۴۰). در دیده شریعتی، «اسلام یک ایدئولوژی ماورای علم است، یعنی باید به علم برسیم و بعد از علم، اسلام را بگیریم...». از علم رد بشوید و آنچه را که علم پاسختان نمی دهد، در اسلام بجوید» (پیشین، ۲۲۲).

بعد دیگر حضور علم جدید در چارچوب فکری ایدئولوژی اسلامی، نوع تلقی از اجتهاد و طرح علم به عنوان یکی از ادله اجتهاد است، که همراه با در نظر گرفتن «زمان» جلوه دیگری به اجتهاد می بخشد. با چنین تلقی ای از اجتهاد است که آن را عامل اصلی در پویایی فکر اسلامی در مسیر تحول اجتماعات بشری دانسته و علاوه بر ممانعت از انحطاط و رکود جامعه اسلامی، آن را عامل تحرك و تحول جامعه، هم جهت با

پیشرفتهای هر عصر در نظر می گیرد. این است که علمای بزرگ اسلامی، خود، بزرگ ترین علمای غیر مذهبی در دوران شکوفایی اولیه تمدن اسلامی بوده اند و مدارس اسلامی در عین حال، کانونهای منحصر علوم طبیعی و انسانی بود و تفکیک میان روحانی و غیر روحانی، عالم دینی و دانشمند غیر دینی پدیده ای است تازه، که با رسالت و روح و بینش اسلامی مغایر است (شریعتی، اجتهاد، ۹).

در واقع، محسوب شدن علم جدید به عنوان یکی از ادله اجتهاد، گامی در تحول اجتهاد فقهی بوده و نیز کمک گرفتن از آن در نحوه تلقی از مذهب و تکامل فهم دین همگام با زمان، در کلیت آن، در راستای اجتهاد فکری است. به عنوان نمونه، ایدئولوژیک شدن دین، همگام با اجتهاد فکری، در عصر جدید است که معنی می یابد. برای آن که تحقیق اجتهادی در سطح عالی آکادمیک و به شیوه فنی و روش علمی آغاز شود، (شیعه) معتقد است که باید از همه امکانات و پیشرفتهایی که علوم انسانی بخصوص علم تاریخ، مذهب شناسی، حقوق، علوم اجتماعی، اقتصاد، شرق شناسی، اسلام شناسی، انسان شناسی علمی و فلسفی، تاریخ تمدن

و فرهنگ و علوم در دنیای امروز، مجامع علمی و تحقیقی جهان به دست آورده اند، در راه تحقیق و بررسی علمی مکتب اقتصادی اسلام، تاریخ، فرهنگ، جامعه، فلسفه و علوم، هنر و ادبیات و تمدن اش کمک گرفته شود (پیشین، ۱۸).

۴. در نگرش ایدئولوژیک به اسلام، خداوند هیچ گاه در برابر انسان قرار نمی گیرد و به عنوان موجودی که فرامین او بدون خواست و اختیار آدمی، الزاماً بایستی بر حیات و سرنوشت او جاری گردد، تلقی نمی شود. بلکه خداوند، موجودی است که پدیده ها و موجودات را از درون هدایت می کند و چونان خویشاوندی مهربان، دوست و یاور انسان در تمام بی یاوریهاست و او خود، با خواست و اراده خویش، خداوند را مورد پرستش قرار داده و این رابطه هرگز بر محور اقتدار قرار ندارد. پیوند انسان با خداوند، هیچ گاه انسان را از صفات اصلی اش، که شاخص انسان بودن اوست، همچون آگاهی، آزادی، آفرینندگی و اخلاقی بودن، دور و بیگانه نمی نماید. در انسان شناسی قرآن، آفرینش انسان ابتدا از خاک و سپس دمیدن روح خداوند در آن، به معنی پذیرش نیروها و کششهای درونی و غریزی وی و تأیید آنها و لزوم پرداختن به آنها

در راستای رشد انسانی است. و این برخلاف بینش قرون وسطایی مسیحیت است که خدایی شدن و تکامل آدمی را در دوری از گرایشهای طبیعی و غریزی می دید و انسان را صرفاً به گونه ای ایده آلیستی و آرمانی می نگریست. «خداپرستی، در شکل آگاهانه و کمال یافته اش، نه تنها نفی کننده اصالت انسان و از خود بیگانه کننده وی نیست، بلکه انسان در پرستش و ستایش خدا، به ارزشها و اصالتهای انسانی خود اصالت و قداست می بخشد و یک اومانیسم متعالی و معنی دار و دارای جهت را اعتراف می کند» (شریعتی (۱)، ۱۳۶۱، ۹۷).

یکی دیگر از مظاهر انسان گرایی در اسلام، مبارزه با عقیده «قضا و قدر» است که به عنوان ضربه ای به اصالت انسانی در بینش مذهبی سنتی دیده می شود. «اسلام قرآن جای تقدیر آسمانی را - که در آن انسان هیچ است - به تقدیر انسانی داده است» (شریعتی (۲)، ۱۳۵۷، ۳۶) که در آن، انسان آزادی خویش را بازیافته و با بینش و آگاهی خویش، آینده خود را پی ریزی می کند و خود، ناموس تکامل را در جهان که به نیروی قهری خداوند حاکم است، کشف کرده، به اراده خویش در آن جهت گام می نهد و خود، سازنده سرنوشت خویش

است. و این کاملاً در تقابل با نگاه قرون وسطایی به مذهب است که حاکمیت کلیسا، بدون در نظر گرفتن اراده انسانی و خواست او، به نام خداوند سرنوشتی را برای او رقم می زد و انسان خود را مقهور دست ناپیدایی می دید که او را از خود بیگانه ساخته، نسبت به نیروهای خویش بی اعتماد می کرد. انسان در اسلام، عزیزترین موجود هستی است؛ چندان که خداوند در آفرینش او به خود آفرین می گوید.

فهرست منابع

الف) فارسی

۱. شریعتی، علی (۱)، اسلام شناسی، م. آ. ۱۶، ۱۷ و ۱۸، حسینیه ارشاد، ۱۳۵۰.
۲. شریعتی، علی (۱)، اجتهاد، انتشارات نظیر، بی تا.
۳. شریعتی، علی (۱)، انسان، انتشارات الهام، ۱۳۶۱.
۴. شریعتی، علی (۲)، جهان بینی وایدنولوژی،

- انتشارات مونا، ۱۳۶۱.
۵. شریعتی، علی (۳)، مبعاد با ابراهیم، انتشارات مونا، ۱۳۶۱.
 ۶. شریعتی، علی (۲)، تشیع علوی و تشیع صفوی، حسینیه ارشاد، ۱۳۵۰.
 ۷. شریعتی، علی (۱)، بازگشت، حسینیه ارشاد، ۱۳۵۷.
 ۸. شریعتی، علی (۲)، ما و اقبال، حسینیه ارشاد، ۱۳۵۷.
 ۹. شریعتی، علی (۲)، بازشناسی هویت ایرانی-اسلامی، انتشارات الهام، ۱۳۶۹.
 ۱۰. کوچ، دیوید و دیگران، فرد در اجتماع، ترجمه محمود صناعی، ۱۳۷۴.

ب) انگلیسی:

1. Thompson, Kenneth, **Beliefs and Religion**, The Open University, 1974.
2. Wach, Joachim, **Sociology of Religion**, University of Chicago Press, 1967.