

# درباره آثار ارباب ایدئولوژی های جامعه

## 4- شناسانه

این که علی شریعتی نظام شوروی استالینی را «آفریننده ایمان متحرک» می دانست و تصویری کرد که تا پایان دوره خروشچف «فلسفه علمی، فلسفه ماتریالیسم دیالکتیک و مکتب ماتریالیسم» به نهاد تبدیل نشده بود، مبین این است که حتی یک عبارت از مارکس و دیگر نویسندگان «فلسفه علمی» نخوانده بود. آنان، به صراحت، «فلسفه علمی» را ایدئولوژی قدرت تعریف کرده بودند.

آن چه از سیراندیشه تجدد خواهی در ایران می توان دریافت، این است که ایدئولوژی های سیاسی پرده پنداری بر روی واقعیت تجدد در حال تکوین بود و در نهایت به سدی در برابر اندیشه تجدد خواهی تبدیل شد. نقادی این ایدئولوژی ها، و نیز نقادی سنت مداری جدید، گامی مهم در راه تبیین روند تجدد خواهی و پرتوی بر تاریخ پدیدار شدن تجدد در ایران است.

اصحاب ایدئولوژی، با مخدوش کردن نسبت گذشته و حال، گذشته را به مثابه آینده ی حال توضیح می دهند. اما توجه اصحاب ایدئولوژی به گذشته برای توضیح نسبت آن با حال نیست، بلکه گذشته، حالی است که پیش از موقع به وقوع پیوسته است. اصل در توضیح علی شریعتی از ابوزر، به عنوان نخستین سوسیالیست، ابوزر نیست، توجیه سوسیالیسم به عنوان ایدئولوژی پیکار سیاسی است. نظام فکری ایدئولوژی، نظامی فرا زمانی و، به این اعتبار، فرا تاریخی و ضد تاریخی است.

شریعتی تنها با قرائت مارکسیستی می توانست زهد جهانسوز ابوزر را به ایدئولوژی شورشی علیه سرمایه داری و افسین دهه های سده بیستم و نظام طبقاتی آن تبدیل کند. این تفسیر ایدئولوژیکی، واقعه تاریخی گذشته را در رابطه ی نیروهای زمان حل می کند تا توجیهی برای موضع سیاسی خود در این رابطه نیروهای حال پیدا کند.

تاریخ ایدئولوژی، تاریخ رابطه نیروهاست و خاستگاه دگرگونی های آن، در نهایت، تحولی در نظام تولید علم نیست، بلکه نسبتی با موضع روشنفکری ایدئولوژیکی در درون رابطه نیروهای سیاسی دارد. نظام های ایدئولوژیکی از این حیث که در نظام تولید علم قرار نمی گیرند، فاقد موضوع - به معنای دقیق - و ناظر بر رابطه نیروها هستند، با دگرگون شدن آن ها نیز از میان می روند و جایگاهی در تاریخ تولید علم ندارند. جای شگفتی نیست که کارنامه نزدیک به یک سده پژوهش های کشورهای اردوگاه سوسیالیسم، در قلمرو تاریخ و علوم اجتماعی، یکسره منفی است.

شریعتی، که همه دوره های تاریخ ایران را از زمان حال - البته، چنان که اوتصوری از آن پیدا کرده بود - قیاس می گیرد، جامعه ایران زمان زکریای رازی، غزالی و فخر رازی را به یکسان دستخوش انحطاط می داند و شگفت آن که آن را ناشی از فقدان ابزرو وجود بوعلی و غزالی می داند. اومی نویسد: «... در قرن ششم و پنجم اسلامی خودمان، متفکران ما، مثل ابوعلی سیناها و غزالی ها، آموزگار دنیای بشری هستند، اما جامعه ما در همان انحطاط و بردگی و فئودالیته در زمان سلجوقی و غزنوی می میرد. چرا؟ برای این که روشنفکر ما از جامعه اش مجرد شده بود. اگر به جای هزارتا ابوعلی سینا و غزالی و فخر رازی و زکریای رازی و امثال این ها یک ابوزر غفاری می آمد، تمام جامعه های اسلامی از آن نظام های سلجوقی و غزنوی

ومغول نجات پیدا کرده بود.» بدیهی است که درنوشته شریعتی دلیلی براین مدعا عرضه نشده است. شریعتی، مجموعه آثار، جلد 20، ص. 493-494.

علی شریعتی، که نه چیزی درباره مبانی ایدئولوژی های سیاسی جدید می دانست و نه دریافت درستی از تاریخ تمدن اسلامی داشت، تصور می کرد که می توان مبنای «بوعلی» تاریخ دوره اسلامی را با ایدئولوژی «ابوزر» نخستین سوسیالیست و مبنای «نهاد» را با تصور «حرکت» سودا کرد و بر انحطاط جهان اسلام، که سخت مزمن شده است، فائق آمد. مبنای نظری عصرزین فرهنگ دوره اسلامی ایران مبنای بوعلی و نهادهایی بود که اندیشه خردگرایی بوعلی شالوده آن را استوار کرده بود. مبنای نظری «حرکتی» که گویا به گفته شریعتی، ابوزر هواداران بوده است، ایدئولوژی «انقلاب مداوم» لئون تروتسکی بود و گرنه بر پایه مقدمات اندیشه سنتی، تبدیل زهد جهانسوز ابوزر به دنیا داری انقلاب مداوم، ممکن نمی شد.

ارجاع به «انقلاب دائمی» تروتسکی به صراحت درنوشته های شریعتی آمده است. ر.ک. شریعتی، مجموعه آثار ج. 17، ص. 65.

این ایراد را می توان برنگارنده گرفت که چرا ایدئولوژی شریعتی را که به گفته خود او برای ایجاد «ایمان متحرک» و در مخالفت با «ایمان متحجر» تدوین شده بود، با افسانه های پیرزنان یکی می داند. به اجمال می گویم که روی دیگر سکه ی هرکوششی برای جانشین کردن بیداری تاریخی با مغالطه های ایدئولوژیکی برای رسیدن به قدرت سیاسی تلاش برای خواب کردن است.

در سده بیستم، مارکسیسم و فاشیسم نمونه های بارز تاریخ زدایی بودند و علی شریعتی با تعمیم ویژگی های مارکسیسم به تشیع در دام افسانه پردازی های مخرب ترین ایدئولوژی های زمان خود افتاده است. توضیح علی شریعتی درباره تمایز تشیع علوی و صفوی و این که با پنهان کردن خود در پشت پرده ی توضیح «از بعد جامعه شناسی» و با اعراض از «وجه ها و ابعاد دیگر... یعنی مباحث فلسفی و کلامی و اصولی و فقهی» تشیع، که به گفته او «کارمن نیست»، تشیع را از «فلسفه علمی، فلسفه ماتریالیسم دیالکتیک و مکتب ماتریالیسم» قیاس گرفته و گمان برده است که «تشیع دارای دودوره کاملاً منفک و جدا از هم» بوده و با صفویان از «شیعه حرکت» به «شیعه نظام» تبدیل شده است. چنین تعمیم های ناروایی مبین اطلاع اندک او از تاریخ ایران و نیز تاریخ تشیع است. وانگهی، او گمان برده است که «فلسفه علمی، فلسفه ماتریالیسم دیالکتیک و مکتب ماتریالیسم» تا «پانزده سال پیش» - در زمان نوشته شدن مطلب مورد بحث - «یک حرکت بود، ایمان ایجاد کرد»، اما «کم کم دارد تبدیل می شود به یک انستیتوسیون {یعنی نهاد} یک قدرت حاکم، که از همه وقت نیرومند تر است و از همه وقت قدرت اجرایی، اقتصادی و نظامی و تکنیکی و فرهنگی بیشتری دارد، اما برخلاف همیشه ایمان نمی آفریند.» علی شریعتی، تشیع علوی و تشیع صفوی، ص. 36-37.

این که علی شریعتی نظام شوروی استالینی را «آفریننده ایمان متحرک» می دانست و تصور می کرد که تا پایان دوره خروشچف «فلسفه علمی، فلسفه ماتریالیسم دیالکتیک و مکتب ماتریالیسم» به نهاد تبدیل نشده بود، مبین این است که حتی یک عبارت از مارکس و دیگر نویسندگان «فلسفه علمی» نخوانده بود. آنان، به صراحت، «فلسفه علمی» را ایدئولوژی قدرت تعریف کرده بودند.

از آخوندزاده که بگذریم، پیشگام بحث درباره پرستانیت علی شریعتی بود که، به گواهی نوشته های خود او، پرستانیت را با روشنفکری دهه های شصت سده بیستم اشتباه گرفته بود. شریعتی می نویسد: «در مسیحیت یک متفکر مذهبی مثل پروتستانیت (کذا؟! )، در قرون 16 و 17 و 18 چه کار می کرد؟ می گفت این کلیسا و این کشیش ها عوامل مترقی دین مسیح را نادیده گرفته و متروک گذاشته و بدبختی

و بیچارگی برای ما ایجاد کرده اند، زیرا عوامل زهد پرستی و درون گرایی و فرد پرستی و عبادت و اعتقادات ماورالطبیعی را رواج داده اند، پس، روشنفکاران اروپایی می دانست که برای رفرم مذهبی و ایجاد یک پروتستانتیسم مسیحی باید عوامل محرک و بیدارکننده ی مسیحیت را احیا کرد.» شریعتی مجموعه آثار جلد بیستم، ص. 287. و درص. 293 می نویسد: «برخلاف پروتستانتیسم که چیزی در دست نداشت و مجبور بود از مسیح صلح و سازش، یک مسیح آزادی خواه و مسئول و جهانگرا بسازد، یک پروتستانتیسم مسلمان، دارای توده ی انبوهی از عناصر پراز حرکت، روشنگرایی، هیجان، مسئولیت و جهانگرایی است...»

به گونه ای که از همین دوفقره کوتاه می توان دریافت، هیچ چیزی در نوشته علی شریعتی درباره پروتستانتیسم وجود ندارد که ساخته خیالات او نباشد. لوتر «مترقی» و منادی جهانگرایی و کلیسای هوادار زهد پرستی را او بر پایه شنیده های نفهمیده ی خود از جامعه شناسان جعل کرده است. وانگهی دینی که به جای «اعتقادات ماورالطبیعه» جهانگرایی را رواج دهد، چگونه دینی می تواند باشد؟! اصلاح دینی مارتین لوتر جنبشی علیه «جهانگرایی» پاپ و دستگاه کلیسا بود که او آن را بساط دجال می خواند. عبدالکریم سروش به تقلید از شریعتی، و به احتمال بسیار با اعتماد به سخنان یکسره نادرست و نسنجیده او، همین اشتباه را مرتکب شده است. سروش می نویسد: «دینداری معیشت اندیش، که گوهر مقوم آن همین دنیا اندیشی و آخرت را تابع دنیا کردن است، در حقیقت، همان تفکر پروتستانتیسم اروپایی است. پروتستانتیسم چیزی جز این نبود. آن هم، به حقیقت، دنیوی کردن اخلاق و دنیوی کردن دین بود، در مقابل کاتولیسیسم، که آخرتی کردن اخلاق و آخرتی کردن دین را مراد و منظور داشت. این معنا در نوشته های لوتر و پیروان او بسیار به چشم می خورد. آن ها می گفتند اگرما اخلاق داریم و براساس آن باید راست بگوییم، این راست گفتن برای این نیست که در آخرت به ما پاداش بدهند، بلکه این امر به کار همین دنیا می آید. آنان تمام اندیشه های اخلاقی را بر همین قیاس تفسیر کردند.» عبدالکریم سروش و دیگران، سنت و سکولاریسم، تهران، صراط 1381، ص. 133-134. به خلاف گفته نویسنده مقاله، پروتستانتیسم جز این بود و آن معنایی که او خیال می کند گوهر مقوم پروتستانتیسم است، در هیچ جایی از نوشته های لوتر به چشم نمی خورد.

عبدالکریم سروش در بحث از نظر شریعتی درباره ابوزراورا تاریخ نویس می خواند، و با بی اعتنایی به تمایز میان تاریخ بیداری و پندارهای ایدئولوژی های سیاسی، نشان می دهد که با مبنای نظری شریعتی فاصله چندانی ندارد. سروش در عبارتی شگفت انگیز می نویسد که: «مرحوم شریعتی، در درجه اول، یک مورخ بود و مدخل اصلی ورود او به اسلام تاریخ بود.» به نظرمی رسد که برهان قاطع مورخ بودن شریعتی نیز این است که، به گفته همان نویسنده، «او از طریق فقه، فلسفه، کلام و یا تفسیر وارد شناخت اسلام نشده است.» عبدالکریم سروش، فربه تراز ایدئولوژی، ص. 101. این سخن در بی اعتنایی کامل به سخن خود علی شریعتی گفته شده است که می گوید: «من محقق علمی نیستم.» (نقل شده از سروش، همان، ص. 99.) همه نقل قول های مفصلی که سروش در مقاله یاد شده از علی شریعتی آورده، مبین این امر است که شریعتی به هیچ وجه به ننگ مورخ بودن تن در نمی داد. خود شریعتی، آگاهانه خود را اهل ایدئولوژی، «یعنی اعتراض به وضع موجود و... معرفی می کند و توجیه سروش مبنی بر این که «مشی مرحوم شریعتی در ایدئولوژیک کردن دین برخلاف میل و خواسته او به نتیجه ای می انجامد که خود او طالبش نبود»، یکسره باطل است.

شریعتی از هیچ چیزی به اندازه تاریخ بیگانه نبود و تصور نمی رود که خود او نیز ادعایی در این مورد می داشته است. در نوشته های سروش، به رغم تمایزهایی که میان او و شریعتی وجود دارد، عرفان زاهدانه

جانشین «جامعه شناسی» درایدئولوژی شریعتی شده است و جای شگفتی نیست که آن دو، به یکسان، عرفان و «جامعه شناسی» را مقدمه ای برای نقادی بوعلی قرار داده اند تا آگاهی تاریخی بیداری را با آگاهی کاذب ایدئولوژی های سیاسی سودا کنند.

این ملاحظات موقتی درباره برخی از نویسندگان معاصر را از باب تاکید بر این نکته می آوریم که بازسازی نوعی آگاهی کاذب زیرلوای روشنفکری و روشنگری جز به معنای نابودی بنیان آگاهی تاریخی نمی تواند باشد. در غیرتاریخی و ضد تاریخی بودن صورت هایی از ایدئولوژی های سیاسی که شریعتی و سرشود تدوین کرده اند، همین بس که در نوشته های آن دو هیچ اشاره ای - به سلب یا به ایجاب - به یکی از مهم ترین حوادث تاریخ معاصر ایران، جنبش مشروطه خواهی، نمی یابیم. به نقل از سه کتاب جواد طباطبایی: «جدال قدیم و جدید در الهیات و سیاسات» و «پراست دوم با تجدید نظر کامل»، «مکتب تبریز و مبانای تجدید خواهی» و «نظریه حکومت قانون در ایران

قسمت اول:

[audio:http://goftar-berlin.de/wp-content/uploads/2016/07/2016-07-02\_a.mp3]

قسمت دوم:

[audio:http://goftar-berlin.de/wp-content/uploads/2016/07/2016-07-02\_b.mp3]