

بررسی و نقد آراء شایگان در باب ایدئولوژی‌زاسیون سنت

تاریخ دریافت: ۹۷/۰۶/۲۵

تاریخ پذیرش: ۹۸/۱۰/۲۱

محمد نژادایران^۱

چکیده

توسعه اسلام ایدئولوژیک که نقش مهمی در بسیج توده‌ها و سیطره اسلام سیاسی بر اسلام سنتی در ایران داشته است و پیامدهای سیاسی و فرهنگی آن را می‌توان در سال‌های پس از انقلاب اسلامی هم مشاهده کرد از سوی برخی از روشنفکران معاصر مورد نقد قرار گرفته است. روش مورداستفاده در این بررسی نیز روش اسنادی تحلیلی است. یافته‌های پژوهش حاکی از آن است که داریوش شایگان یکی از مهم‌ترین روشنفکران ایرانی منتقد اسلام ایدئولوژیک است. وی این فرایند را ایدئولوژی شدن سنت تلقی کرده و معتقد است که سنت ایدئولوژی شده نسبت خود را با معنویت شرقی از دست داده است و از طریق بازتولید سنت در یک قالب مدرن منطق درونی مدرنیته بدون آگاهی به آن را پذیرفته است. سنت ایدئولوژیک نمی‌تواند امکانی برای تولید معنویت فراهم کند و صرفاً کارکرد سیاسی برای رقابت با ایدئولوژی‌های مدرن خواهد داشت. وی ایدئولوژی را آگاهی کاذب می‌داند و معتقد است که تبدیل دین به ایدئولوژی یک واکنش سلبی نسبت به روند فروپاشی سنت‌های شرقی در مواجهه با هجوم عقلانیت عرفی و اسطوره‌ستیز مدرنیته است که درنهایت سنت را به یک ابزار سیاسی برای از خودبیگانگی تاریخی تبدیل کرده و ظرفیت‌های معنوی آن را فدای اساطیر عرفی شده سیاسی دنیای مدرن می‌کند. تبدیل دین به ایدئولوژی به اعتقاد شایگان، ناشی از فروپاشی مفاهیم عمیق معنوی ادیان در عصر جدید است.

واژگان کلیدی: سنت، ایدئولوژی، مدرنیته، آگاهی، آگاهی کاذب.

۱ دانش‌آموخته دکتری علوم سیاسی، دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم و تحقیقات تهران؛

مقدمه و بیان مسئله

سیر رویارویی تمدن‌های غیراروپایی با سرنوشت محتوم و دردناکشان در فرایند مواجهه با مدرنیته و واکنش‌های مختلفی را در درون این تمدن‌ها به وجود آورد. فرایند فروپاشی میراث معنوی گذشته و جایگزینی آن با ارزش‌ها و نگرش‌های مدرن در جوامع غیراروپایی اغلب مسیر متفاوتی با تجربه جوامع اروپایی در این خصوص داشت. برخی از این واکنش‌ها به صورت شیفتگی سطحی و ظاهری به مظاهر عینی و تکنولوژیکی و/یا نهادهای تمدنی مدرن بروز کرد و برخی دیگر به صورت واکنش‌های سلبی و تجددستیزانه بود. اما قوی‌ترین و مرسوم‌ترین واکنش‌ها با ماهیتی التقاطی صورت پذیرفت و بسیاری از روشنفکران نسل‌های دوم و سوم و حتی روشنفکران معاصر ضمن نقد هم‌زمان دو رویکرد قبلی (غرب‌گرایی و غرب‌ستیزی) اقدام به تجویز نسخه‌هایی می‌کردند که مبتنی بر پیوند میان سنت و تجدد و/یا احیاء سنت در چارچوب‌های مدرن بود و مرسوم‌ترین و تأثیرگذارترین نسخه تبدیل دین و سنت به ایدئولوژی سیاسی بود.

ایدئولوژی شدن سنت (اسلام ایدئولوژیک) با خود پیامدهای سیاسی و فرهنگی مختلفی داشت که در سال‌های پس از انقلاب توجه بسیاری از متفکران و روشنفکران معاصر را به خود جلب کرده است. این فرایند مدافعان و منتقدین زیادی دارد. برخی معتقد بودند که بین دین و ایدئولوژی نزدیکی زیادی وجود دارد و برداشت ایدئولوژیک از دین را راهکار مناسبی برای احیاء دین در دوره مدرن و توانمندسازی دین در مقابل ایدئولوژی‌های مادیگرایانه جدید می‌دانستند و برخی دیگر هم این اتفاق را نوعی تقلیل سرمایه‌های معنوی دین به ابزاری سیاسی تلقی کرده و به نقد فرایند ایدئولوژی‌سازی دینی پرداختند. یکی از اولین روشنفکرانی که در سال‌های اولیه پس از انقلاب اسلامی دست به نقد بنیادین رویکرد ایدئولوژیک در تفسیر دین زد داریوش شایگان بود. شایگان انقلاب اسلامی را شوک بزرگی می‌دانست که تمدن به خواب رفته سنتی و معنوی ما با آن روبرو شده بود. وی درک این اتفاق را صرفاً در بستر بررسی دقیق ماهیت سنت ایدئولوژی شده‌ای می‌دانست که توانسته بود از مذهب ابزاری برای یک انقلاب مذهبی فراهم کند و مسیر تاریخ ایران را تغییر دهد.

شایگان یکی از برجسته‌ترین متفکران معاصر ایران است که اندیشه‌های مهم و تأثیرگذاری درخصوص نسبت میان سنت و مدرنیته در ایران معاصر دارد. اگر بخواهیم شایگان را در تقسیم‌بندی‌های مرسوم روشنفکری معاصر ایران جای دهیم قطعاً دچار مشکل خواهیم شد. شایگان متفکری بود که در طول حیات فکری خود دچار تغییرات مهمی شد و به همین دلیل هم دیدگاه‌های نخستین وی با آراء متأخرش تفاوت‌های قابل توجهی دارد. با بررسی سیر تحول فکری شایگان می‌توان سه دوره کاملاً متفاوت از هم را برای تفکرات وی بازشناسی نمود، شایگان در سال‌های نخست حیات فکریش به جستجو در ادیان و مذاهب هند و نتیجه آن نگارش کتاب *ادیان و مکتب‌های فلسفی هند* می‌پردازد (شایگان، ۱۳۴۵). او در این دوره تفکراتش با دفاع از هویت شرقی به نقد مبانی غرب و مدرنیته توجه داشته و تحت تأثیر نگرش هانری کربن بحران تمدن مدرن اروپایی را ناشی از فقدان معنویت (میراث اصلی هویت شرقی) می‌دانست و با الهام از رویکرد نیچه‌ای_هایدگری احمد فرید در نقد غرب و پیوند آن با اسطوره‌گرایی یونگ تلاش کرد تا ضمن نقد تمدن مدرن به احیاء تمدن معنوی شرق به‌عنوان جایگزین مدرنیته بپردازد. ضمناً مراوده وی با برخی روحانیون برجسته در زمینه عرفان و حکمت، نظیر علامه طباطبایی و سیدجلال‌الدین آشتیانی و مهدی الهی قمشه‌ای، او را به سمت نگرش‌های معنوی و عرفانی جذب کرد.

او در کتاب *آسیا در برابر غرب*، به‌خوبی سطحی‌نگری حاکم بر ذهن جامعه ایرانی را از نسبت خود با مدرنیته ترسیم می‌کند و سعی دارد تا به ما یادآوری کند که ما دچار توهمی مضاعف شده‌ایم، از یکسو گمان می‌کنیم که تفکر تکنیکی غرب را مهار می‌کنیم و از سوی دیگر می‌پنداریم که می‌توانیم «هویت فرهنگی» خود را حفظ کنیم. غافل از اینکه این پیشرفت ظاهری به قیمت نابودی ارزش‌هایی تمام می‌شود که مذبوحانه درصدد حفظ آنها هستیم. پیشرفت ظاهری فقط عقب‌ماندگی ناشی از این فاصله تکنولوژیک را پر نمی‌کند، بلکه از مصونیت نسبی و آلودگی کمتری که ما در برابر سیر نهیلیسم مدرنیته داشتیم می‌کاهد (شایگان، ۱۳۵۶: ۴۹-۵۰).

دوره دوم حیات فکری شایگان با وقوع انقلاب اسلامی در ایران آغاز می‌شود. با پیروزی انقلاب اسلامی و تحولات سیاسی و فرهنگی ناشی از آن شایگان در برخی دیدگاه‌های قبلی خود بازنگری کرده و به نقد ارتباط ایدئولوژی و مذهب می‌پردازد. شایگان در این دوره

فکری خود مبانی نیچه‌ای و هایدگری تفکر خود را کنار گذاشته و دست از ستایش میراث شرقی برداشته و به جای نقد مدرنیته به نقد فرایند تبدیل سنت به ایدئولوژی در ایران معاصر می‌پردازد. در این دوره، شایگان از اندیشه‌های مندرج در «بت‌های ذهنی و خاطرۀ ازلی» و بخشی از اندیشه‌های کتاب آسیا در برابر غرب عبور کرده و سعی می‌کند تا نشان دهد که ایدئولوژی به‌عنوان نوعی آگاهی کاذب به‌واسطه رابطه سلبی با خودآگاهی تاریخی مدرن اسطوره‌ای‌ترین دستاورد دنیای مدرن است و به همین دلیل هم قابلیت زیادی برای پیوند خوردن با سنت‌های پیشامدرن دارد. به‌زعم وی، ایدئولوژی‌ها در جهان کنونی همان نقشی را دارند که اسطوره در جهان باستان داشت. از یک سو روح یا ذهن جمعی گروهی را از تصور جامعه بسته می‌آکنند و ارضا می‌کنند و از سوی دیگر مدعی‌اند که علمی و بنابراین منطبق بر تجربه و واقعیت‌اند. هر ایدئولوژی دارای بار عاطفی بزرگی است که آن را با خلسه خویشاوند می‌کند و همچنین دستگاهی منطقی عقلانی دارد که به آن ظاهر علمی و فلسفی می‌دهد. با این حال ایدئولوژی نه علم است، نه فلسفه است و نه دین، بلکه تجلی دروغین آگاهی جمعی است (شایگان، ۱۳۷۳ الف: ۱۰).

دوره سوم تفکرات شایگان را عمدتاً باید از طریق «افسون‌زدگی جدید: هویت چهل‌تکه و تفکر سیار» شناخت. شایگان متأخر دیدگاهی کثرت‌گرایانه و معنویت‌گرایانه سیاره‌ای مبتنی بر اندیشه واتیمو و روابط شکلی «ریزوم‌وار»، به‌تعبیر ژیل دلوز، دارد. مبنای این مرحله فکری از زندگی او، دیدگاهی جهانی است و تحت‌تأثیر کثرت‌گرایی هستی‌شناختی «ژیل دلوز» نظریه هویت چهل‌تکه و تفکر سیار را مطرح کرده و اسکیزوفرنی فرهنگی امری جهانی می‌داند.

اهداف و پرسش‌های تحقیق

هدف اصلی این پژوهش توصیف کلی وضعیت ایدئولوژی‌زاسیون سنت در ایران معاصر و نقد داریوش شایگان به این پدیده است. هدف فرعی این پژوهش هم توصیف پیامدهای سنت ایدئولوژیک، ضرورت ایدئولوژی‌زاسیون سنت و نارسایی‌های این پدیده است. در ضمن مقاله با رویکرد نقادانه به نگرش‌های شایگان درخصوص سنت و ایدئولوژی نگارش یافته و لذا در این مقاله سعی شده تا جنبه‌های گوناگون ایدئولوژی‌زاسیون سنت در آراء متفکران مسلمان معاصر

نظیر شریعتی، بازرگان و مطهری مورد توجه قرار گرفته و براین اساس نقدهای شایگان به این پدیده بررسی شود. با عنایت مباحث پیشین پرس های زیر در مورد رابطه سنت و ایدئولوژی در اندیشه شایگان مطرح است:

- ۱- ایدئولوژی‌زاسیون سنت در ایران معاصر به چه شکلی بوده است؟
- ۲- مهم ترین نقدهای شایگان به پروژه ایدئولوژی‌سازی سنت و مذهب چیست؟
- ۳- نارسایی های مطرح در رویکرد شایگان به نسبت میان سنت و ایدئولوژی چیست؟

پیشینه تحقیق

پژوهش های مختلفی درخصوص اندیشه داریوش شایگان انجام شده است. مهرداد بروجردی در کتاب *روشنفکران ایرانی و غرب* به بررسی رویکرد غرب‌ستیزانه شایگان می پردازد (بروجردی، ۱۳۷۷) و حقدار هم در کتاب *داریوش شایگان و بحران معنویت سنتی*، سیر تحول فکری داریوش شایگان را مورد بررسی قرار داده است. اما مهم ترین پیشینه مطالعاتی رویکرد شایگان به مفهوم سنت را باید در آراء منتقدین وی جستجو کرد. مطالعات انتقادی سیدجواد طباطبایی، بیژن عبدالکریمی و شهریار زرشناس از سه منظر مختلف اندیشه شایگان را درخصوص سنت و معنویت مورد بررسی و نقد قرار داده‌اند.

رویکرد شایگان به مفهوم سنت و نسبت آن با معنویت از زوایای مختلف مورد نقد قرار گرفته است. سیدجواد طباطبایی که یکی از مهم ترین منتقدین شایگان است؛ اندیشه او را به همان چیزی متهم می‌کند که او آن را نقد می‌کند. به‌زعم آنان در تعبیر شایگان همان وضعیت جهل به سنت است که در کشورهای سنتی چون ایران در حله فاصل دو پارادایم یا دو اپیستمه به تعبیر فوکو پیش می‌آید، نویسندگان این کشورها از سنت گسسته‌اند، بی‌آنکه بتوانند با اندیشه تجدد پیوند برقرار کنند (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۳۷۱).

برخی دیگر از منتقدین شایگان نظیر بیژن عبدالکریمی نیز که حتی با او در این خصوص هم‌نظرند که عرفان یا معنویت‌گرایی و عقلانیت مدرن هر یک سطحی از سطوح گوناگون آگاهی های بشری را تشکیل می‌دهند و امروز توأمان در ما حضور دارند، اما همچنان تأکید می‌کنند که زمانی ما از هویت اسکیزوفرنیک، پاره‌پاره و چهل‌تکه فرهنگی خودمان خارج

می‌شویم که سطوح گوناگون آگاهی را در یک نظام واحد وجودشناختی، معرفت‌شناختی و انسان‌شناختی وحدت و هماهنگی بخشیم. در غیر این صورت، ما در نحوه‌ای از آشفتگی، بی‌سروسامانی و برخورداری از هویتی چهل‌تکه و پاره‌پاره باقی خواهیم ماند (عبدالکریمی، ۱۳۸۳). شاید منظور عبدالکریمی یک نظام واحد وجودشناختی، معرفت‌شناختی و انسان‌شناختی چیزی مشابه همان ایدئولوژی‌هایی باشد که شایگان آنها را نقد می‌کند. بی‌شک هویت چهل‌تکه‌ای که شایگان در آثار متأخرش از آن سخن می‌گویند می‌تواند نوعی بی‌هویتی یا بحران هویت هم تلقی شود.

منتقدین مذهبی شایگان هم معتقدند که تعریف وی بدون توجه به تفاوت‌های بنیادین ادیان و سنت‌های آسیایی، آنها را تحت عنوان «جوهر مشترک تجربه معنوی آسیا» در کنار هم قرار داده است. به‌زعم شهریار زرشناس اگر مبنای مدعای شایگان توجه به شرق به عنوان عالمی در برابر غرب است، این اشکال جدی به او وارد است که شرق ممسوخ اسطوره‌ای (نظیر ادیان هندو و بودا) را با عالم دینی (ادیان توحیدی نظیر اسلام و مسیحیت) خلط کرده است. بنابراین در ذات این مفهوم، جوهر مشترک تجربه معنوی آسیا، نوعی مغالطه و خلط مبحث وجود دارد. شایگان در بحث از این تجربه معنوی به چهار تمدن هند، چین، ژاپن و ایران و اسلام اشاره می‌کند و آنها را چهار کانون بزرگ فرهنگ آسیایی می‌نامد اما به این مهم توجه نمی‌کند که هندوئیسم، بودیسم، میراث اوپانیشادها، آئین کنفوسیوس، تائو، ذن بودیسم و شینتوئیسم، همگی آیین‌های اسطوره‌ای و دارای مایه‌های شرک‌آلود هستند. او به دلیل تعلق خاطر ویژه به اسطوره و عرفان اسطوره‌ای، با نادیده گرفتن تضاد ماهوی میان اسلام و کفر و شرک و ناسازگاری‌های ذاتی آئین‌های منسوخ مشرکانه اسطوره‌ای با بینش توحیدی اسلامی، از مفهومی موهوم و سکولاریستی به نام «جوهر مشترک تجربه معنوی آسیا» نام می‌برد (زرشناس، ۱۳۹۲: ۳۶-۱۵). این انتقاد از آن جهت که به بی‌توجهی شایگان درخصوص تمایزهای مبنایی میان ادیان و فرهنگ‌های سنتی (تفاوت ادیانی نظیر اسلام با آیین بودایی و هندویی) اشاره می‌کند قابل تأمل است چراکه نمی‌توان جوهر ادیان توحیدی و تفکرات شرک‌آمیز را یکی تلقی کرد.

چارچوب مفهومی

تعاریف مختلفی از سنت در ادبیات علوم اجتماعی جدید ذکر شده است و عناصری چون نهادسازی، سلطه ارزش‌های جمع‌گرایانه، مشروعیت و محافظه‌کاری در این تعابیر برجسته شده‌اند. سنت در یکی از این تعابیر، ایستایی یک پیکربندی در طی زمان و مجموعه‌ای از تعهدات فرهنگی است که از گذشته به‌عنوان مبانی مشروعیت و توجیهی برای حال استفاده می‌شود (اسپنسر و دیگران، ۱۳۸۱: ۵۸-۵۷). معنای لغوی سنت در فارسی، راه، روش، سیرت، طریقه و عادت است (معین، ۱۳۸۶: ۵۵۸) واژه «سنت» گزیده‌برداری از واژه «Tradition» است که خود از واژه لاتینی «Tradere» اخذ شده و به‌معنای واگذار کردن می‌باشد. در محتوای قوانین رومی که به ارث مربوط می‌شدند مورد استفاده قرار می‌گرفت. در آن زمان، اموالی را که از نسلی به نسل دیگر انتقال می‌یافت به مثابه امانتی تلقی می‌کردند که وارث باید از آن مراقبت کرده و در توسعه و افزایش آن بکوشد (گیدنز، ۱۳۷۸: ۷).

مفهوم سنت در ادبیات جامعه‌شناختی جدید، معنای تازه‌ای یافته است. به‌زعم برخی از جامعه‌شناسان سنت مجموعه‌ای از نگرش‌ها، گرایش‌ها، عواطف، احساسات، عادات، آداب، رفتارها و نهادهایی تعبیر شده است که از نسلی به نسل بعد انتقال یافته است (Turner, 1994: 432). با پیدایش مدرنیته مفهوم سنت به‌عنوان یکی از غیریت‌های مدرنیته مطرح گردید و همه سنت‌های دیگر را به‌عنوان یک ماهیت واحد و یکپارچه در برابر مدرنیته مفهوم‌سازی کرده است. جامعه‌شناسان اولیه انگاره سنت را به‌عنوان انبان هر آنچه که قدیمی و به‌واقع غیرقابل تغییر است تفصیل داده‌اند (Peterson, 1995, 183) و تقابل سنت و مدرنیته و دوگانگی آنها تبدیل به ویژگی اصلی تفکرات نوگرایانه شده است.

احیاء سنت در بسیاری از جوامع غیر اروپایی نوعی واکنش به فرایند مدرنیزاسیون ناقص و تجربه توسعه نامتوازن بود که اغلب در چارچوب ایدئولوژی‌های التقاطی و در درون ایده‌های مدرن سوسیالیستی و/یا ناسیونالیستی انجام شده است. درک سنت ایدئولوژی شده و تحلیل آن مستلزم فهم دقیق‌تری از مفهوم ایدئولوژی در ترمولوژی جامعه‌شناسی جدید است.

گستره معنایی ایدئولوژی به قدری وسیع است که گاه تعبیرهای متضادی از آن صورت می‌گیرد و نوعی تنوع معانی و ناهمخوانی در تعریف مشاهده می‌شود. تری‌ایگلتون در کتاب

درآمدی بر ایدئولوژی فهرستی از تعریف‌های رایج درباره ایدئولوژی را ارائه داده است. او ایدئولوژی را مجموعه‌ای از اندیشه‌های مختص یک گروه یا طبقه اجتماعی خاص، فرایند تولیدمعانی، علائم و ارزش‌ها در زندگی اجتماعی، ایده‌هایی که به قدرت سیاسی مشروعیت می‌بخشند؛ اشکالی از تفکر که بر اثر منافع اجتماعی برانگیخته می‌شود و آنچه موقعیتی برای کنش سوژه سیاسی و اجتماعی فراهم می‌کند و... می‌داند (ایگلتون، ۱۳۸۱: ۲۰-۱۹).

ایدئولوژی صرفاً امری ذهنی نیست بلکه به وساطت ذهن و زبان کلیتی را می‌سازد که به واسطه آن، واقعیتی ثانویه شکل می‌گیرد (Wodak, 1989:140) این واقعیت شدیداً با قدرت سیاسی و اجتماعی پیوند خورده است. ایدئولوژی به مثابه زبان عامل کنترل شیوه اندیشه و نحوه بازنمایی جهان است (انسار، ۱۳۸۱: ۲۹۳). ایدئولوژی به مثابه زبان شبکه‌ای از نمادها را می‌سازد که در چارچوب آن نظم اجتماعی بازتولید می‌شود و به نحو خاصی زبان را برای دلیل تراشی و توجیه نظم اجتماعی حاکم به کار می‌گیرد. ایدئولوژی حاکم تداوم بخش ارزش‌ها و زبان مشروعیت یافته حاکم است. ایدئولوژی ذاتاً پدیده‌ای فرهنگی است و با شبکه نمادین جامعه ارتباط پیدا می‌کند. در واقع، ایدئولوژی در صور نمادینی ریشه دارد که بافتشان ساختمان است (تامپسون، ۱۳۷۸: ۱۶۹).

مارکس نخستین متفکری است که این واژه در نسبت با آگاهی بازتعریف می‌کند. به زعم وی، نظرات هگل‌بان جوان از این لحاظ که به مفاهیم، اندیشه‌ها، عقاید و همه فرآورده‌های ذهنی و فکری موجودیت مستقلی می‌بخشید ایدئولوژیک بودند (Marx & Engels, 1977:37). مارکس معتقد بود که ایدئولوژی آگاهی کاذب یا نظامی از انگاره‌ها بود که منافع طبقه حاکم را در شکل غیرواقعی آن باز می‌نماید. آگاهی کاذب فراگیر بوده و پیامدهای اجتماعی گسترده دارد و شامل تعدادی از پندارهای به هم پیوسته و مشترک میان همه کسانی است که در جامعه دارای موقعیت یا نقش واحد هستند (پلامناتز، ۱۳۷۳: ۱۳). مارکس آگاهی را وابسته به پایگاه طبقاتی می‌داند، و بر آن است که آدمیان «هستی را از لابه‌لای روزنه‌های چشم‌بندهای طبقاتی خود می‌بینند.» (کرایب، ۱۳۷۸: ۸۳).

کارل مانهایم مهم‌ترین کسی بود که نظر مارکس درباره نسبت ایدئولوژی و آگاهی را بسط داد وی با تأثیرپذیری از تفکرات مارکس، هگل و دیلتای کتاب *ایدئولوژی و اتوپیا* را در حوزه

جامعه‌شناسی شناخت نوشت. وی مفهوم ایدئولوژی را از سنت مارکسیستی وارد حوزه مطالعات جامعه‌شناسی شناخت کرد و گستره کاربرد آن را توسعه داد. مانهایم معتقد بود که در بطن واژه ایدئولوژی، این معنی نهفته است که در برخی از موقعیت‌ها، ناخودآگاه جمعی برخی از گروه‌ها وضع واقعی جامعه را هم برای خود و هم برای دیگران دستخوش تیرگی و ابهام می‌سازد و از این راه جامعه را به ثبات و سکون می‌کشاند (مانهایم، ۱۳۸۰: ۸۰).

مفهوم ایدئولوژی در ادبیات فکری داریوش شایگان متأثر از نگاه ژوزف گابل است. گابل در کتاب آگاهی کاذب ضمن بررسی و نقد دیدگاه‌های مارکسیستی به مفهوم ایدئولوژی آن را شکلی از آگاهی کاذب ارزیابی می‌کند (Gabel, 1975). او درباره مفهوم اتوپیا کارل مانهایم هم همین روش را به کار می‌برد و نتیجه می‌گیرد که تفکر اتوپایی، یکی از اشکال آگاهی کاذب طبقات اجتماعی است که به دنبال تغییرات هستند (Gabel, 1991). بنابراین ایدئولوژی و اتوپیا دو شکل از آگاهی کاذب و درحقیقت درک غیردیالکتیکی از واقعیت اجتماعی است (Gabel, 1997: 132). شایگان با الهام از رویکرد «ژرف گابل» به مفهوم ایدئولوژی به عنوان آگاهی کاذب، غیرتاریخی و پدیده‌ای ضددیالکتیکی معتقد است که ایدئولوژی اندیشه بسته و جزمی است که از سنجش تجربه می‌گریزد (شایگان، ۱۳۷۳ الف: ۱۲). او با تفسیر ایدئولوژی در غالب شکلی از آگاهی کاذب و نگرش اسطوره‌ای و واقعیت‌گریز سعی می‌کند این مفهوم را بیرون از سنت مارکسیسم فلسفی و مستقل از نسبت آن با اشکال طبقاتی آگاهی و صرفاً براساس نسبت سلبی آن با آگاهی واقعی به کار برد.

روش تحقیق

روش گردآوری داده‌ها در این مطالعه روش آرشیوی و اسنادی که در آن محقق همه اسناد چاپی همانند کتاب، مقاله‌های علمی، مصاحبه‌های چاپ شده و... در خصوص آراء متفکر مورد نظر شامل آثاری که بخشی از اطلاعات دسته اول محسوب شده و توسط خود وی (داریوش شایگان) به نگارش درآمده و از سوی دیگر از کتب، مقالات و اسنادی که محققان و پژوهشگران متخصص در این حوزه در باب نظرات وی به چاپ رسانده‌اند بهره گرفته است. درخصوص روش تحلیل داده‌ها از ترکیبی از روش تحلیل مضمون، تحلیل تاریخی استفاده شده است. تحلیل مضمون

برای شناسایی و ساماندهی مضامین مرتبط با شرایط و وضعیت فکری متفکر مورد بررسی و تحلیل تاریخی، برای تجزیه و تحلیل سیر تاریخی تغییرات اجتماعی و تحول ارزش‌ها در یک جامعه معین برای بازشناسی تحولات فکری متفکر مذکور در گذر زمان است.

یافته‌های پژوهش

احیای سنت در قالب ایدئولوژی نخستین‌بار در ایران توسط داریوش شایگان مورد نقد قرار گرفت. شایگان در سال‌های پس از انقلاب و با رواج برداشت‌های ایدئولوژیک و سیاسی از دین و تلاش برای احیاء سنت در چارچوب ایدئولوژی‌های جدید بخصوص سطره انگاره‌های «چپ اسلامی» در دهه ۱۳۵۰ به شکل دقیق‌تری به واکاوی پدیده ایدئولوژی شدن سنت و مذهب در جوامع شرقی پرداخت. او معتقد بود که ایدئولوژی شدن سنت محصول مواجهه سنت با ایدئولوژی‌های مدرن است. به‌زعم وی، سنت می‌خواهد با اندیشه‌های جاری هم‌اوردی کند. اما هنگامی که به رقابت با آنها برخاست، چاره‌ای جز این ندارد که منطق آنها را بپذیرد، و هنگامی که همان منطق را پذیرفت به ناچار کهکشان خود را عوض می‌کند و از میدان نبرد ایدئولوژی سر درمی‌آورد و خود ایدئولوژی می‌شود. به‌عبارت‌دیگر، همواره معیارهایی که سنت ادعای مقابله با آنها را دارد، در تحلیل نهایی، ضرورت خود سنت را توجیه می‌کنند (شایگان، ۱۳۷۳ الف: ۱۹-۱۸). براساس نتایج تحقیق، مهم‌ترین مسائل مطرح درخصوص نسب سنت و ایدئولوژی در اندیشه‌های شایگان موارد ذیل را دربر می‌گیرد:

مفهوم ایدئولوژی نزد روشنفکران ایرانی

مهم‌ترین فرایندی که در حوزه نواندیشی دینی در ایران دهه ۱۳۴۰ و ۱۳۵۰ رخ داد احیای دین و سنت در قالب ایدئولوژی از سوی برخی از متفکران مهم و تأثیرگذار آن دوران نظیر مهدی بازرگان، مرتضی مطهری و علی شریعتی بود. مفهوم ایدئولوژی تقریباً از اوایل دهه ۱۳۴۰ وارد ادبیات روشنفکران مذهبی در ایران معاصر شد. مهدی بازرگان از نخستین روشنفکران مذهبی آن دوره است که این مفهوم را در صورت‌بندی دیدگاه‌های سیاسی خود به‌کار می‌گیرد. او در کتاب *مذهب در اروپا*، ایدئولوژی را مجموعه معتقدات یا مکتب فلسفی و نظری که از طرف شخص

یا جمعیتی به‌عنوان محور و مبنای فکری برای هدف‌گیری خوبی و سیاسی و وسیله ارزیابی برای تعیین راه و روش اجتماعی و مبارزه ای اتخاذ شده و ملاک و معیار نظریات آن شخص و جمعیت گردد، تعریف می‌کند (بازرگان، ۱۳۴۶: ۲). نکته مهم در این کتاب آن است که بازرگان به‌صراحت اعلام می‌کند که «در ایدئولوژی الهی قانون‌گذار ازلی و ابدی خداست و هیچ‌کس دیگر اعم از سلطان و مردم و هیچ گروهی از آنان چه با فراندم و دیگر مکانیزم‌های مشابه حق قانون‌گذاری ندارند» (بازرگان، ۱۳۴۶: ۱۰۰).

وی سعی می‌کند با تأکید بر جامعیت اسلام، آن را در تمام شئون زندگی صاحب‌نظر و برنامه‌بداند که این شئون شامل کشورداری نیز می‌شود. بازرگان حکومت را شامل و حاکم بر تمام مصالح دنیوی و اخروی می‌داند (بازرگان، ۱۳۴۶: ۷۷). به‌زعم وی، ایدئولوژی حاوی هدف، مکتب، روش، تاکتیک، برنامه و نوعی معیار فکری حاکم بر افکار و اعمال اجتماعی است (بازرگان، ۱۳۴۳: ۱۴۴-۱۳۱). او معتقد است: «در اسلام از قوم اول، ایمان و عمل توأم بود و دین و سیاست پا به پای هم پیش می‌رفت، قرآن و سنت سرشار از آیات و اعمال مربوط به امور اجتماع و حکومت هستند» (بازرگان، ۱۳۴۶: ۹۲).

مرتضی مطهری یکی دیگر از متفکران اسلام‌گرای آن دوره است که مباحث زیادی در تبیین ایدئولوژی اسلامی دارد. او در تعریف این مفهوم و ترسیم جایگاه آن معتقد است که آنچه انسان را یاری می‌دهد تا به کمال انسانی خویش دست یازد، بایدها و نبایدهایش را نشان دهد و مسئولیت‌ها و تکلیف‌های او را باز شناساند، ایدئولوژی جامع، جاودان و پایدار است. این ایدئولوژی، در آیین اسلام، همان شریعت است. انسان همواره به ایدئولوژی نیازمند است و پیشرفت علوم نه تنها احتیاج او به ایدئولوژی را برطرف نمی‌کند بلکه افزون‌تر نیز می‌سازد (مطهری، ۱۳۷۸: ۵۶-۵۵). به‌زعم وی «ایدئولوژی برنامه‌ای جامع است که اختصاص به شرایط زمانی و مکانی خاص ندارد» (مطهری، ۱۳۷۸: ۱۰۷). مطهری تلاش زیادی برای احیاء تفکرات دینی در یک قالب تازه و متناسب با شرایط زمان خود می‌کند. به‌زعم وی «غالباً می‌بینیم معانی و مفاهیمی که ما از اسلام داریم خاصیت حیات‌بخشی و ایجاد زندگی ندارد، پس ناچار باید تجدید نظری در این معانی و مفاهیم بکنیم، شاید مفهوم و تصور ما درباره این معانی

و مفاهیم اشتباه باشد، ما باید تصور خودمات را تصحیح کنیم و این است معنی احیای تفکر اسلامی» (مطهری، ۱۳۸۱: ۶۸).

مطهری نیاز به ایدئولوژی را ضرورت زندگی انسان می‌داند، چنان‌که همه افراد بشر در طول تاریخ، نیازمند آن بوده‌اند و بشر امروز هم بشر از هر زمان نیازمند برنامه‌ای برای زندگی می‌باشد (مطهری، ۱۳۷۸: ۵۸). او به‌خوبی دریافته بود که احیاء فرهنگ اصیل اسلامی مقدور نیست مگر از طریق تبدیل اسلام سنتی به اسلام به‌مثابه یک ایدئولوژی جامع کامل و نو که علاوه بر پاسخگویی نیازهای معنوی، نیازهای دنیوی و به‌خصوص نیازهای دنیای مدرن را نیز برآورده سازد، به‌زعم وی، «اسلام... مکتبی است جامع و واقع‌گرا. در اسلام به همه جوانب نیازهای انسانی، اعم از دنیایی یا آخرتی، جسمی یا روحی، عقلی و فکری یا احساسی و عاطفی، فردی یا اجتماعی توجه شده است.» (مطهری، ۱۳۷۸: ۶۴).

علی‌شریعتی را می‌توان پیشگام جریان فکری تلقی کرد که به‌دنبال احیای سنت در قالب ایدئولوژی بود. شریعتی معتقد بود که: «نخستین انحراف جدا کردن اسلام به‌عنوان یک دین از پایگاه اجتماعی‌اش بود، تا در ابعاد سیاسی، اقتصادی و مردمی‌اش مانند سایر ادیان که در یک جهت‌گیری و یک رسالت خلاصه گردد.» (شریعتی، ۱۳۶۱ الف: ۱۸۰) او سعی داشت تا با تبدیل سنت به ایدئولوژی، دین را از یک پدیده منفعل اجتماعی به یک عنصر انقلابی تبدیل کند؛ وی خودآگاهی سیاسی را صرفاً در قالب ایدئولوژی میسر می‌دانست و معتقد بود که: «خودآگاهی، آغاز دور شدن یک نسل از سنت به آگاهی، به ایدئولوژیست.» (شریعتی، ۱۳۷۲: ۷۸). البته این رویکرد بیشتر تمرکز بر کارکرد ایدئولوژی به‌عنوان عامل انسجام‌بخشی ذهنی دارد. او به‌خوبی دریافته بود که چارچوب‌های سنتی امکان درک و صورت‌بندی پدیده‌های مدرن را ندارند و لذا راه‌حل پیشنهادی را در بازتولید دین در یک چارچوب مدرن (ایدئولوژیک) جستجو می‌کرد و در این خصوص می‌گفت: «مغز باید از این چارچوب‌های منجمد سنتی آزاد شود تا بتواند اسلام را در آن شکل متعالی خودش و به شکل یک ایدئولوژی آگاهانه بپذیرد و گرنه نمی‌تواند بپذیرد، برای همین هم هست که من تجربه کرده‌ام هر وقت یک سخنرانی مذهبی کرده‌ام یا یک چیز مذهبی نوشته‌ام همواره دانشجویان و یا روشنفکرانی که اصلاً مذهبی نبوده‌اند و/یا یک

ایدئولوژی خاص داشته‌اند، اینها بیشتر فهمیده‌اند که چه گفته‌ام تا آنهایی که دارای مغز سنتی و متعصبانه دینی بوده‌اند» (شریعتی، ۱۳۷۲: ۷۸-۷۹).

الگوی احیاء سنت در اندیشه شریعتی مبتنی بر گزینش سنت‌هاست و در بحث سنت‌ها معتقد است که ملت‌ها باید آنها را داوری کنند و به‌واسطه این که سنت پدران یا متعلق به گذشته‌اند از آنها تقلید نکنند، بلکه باید دست به گزینش بزنند و متناسب با زندگی حاضر از آنها بهره ببرند (شریعتی، ۱۳۶۲: ۸). فرمول شریعتی برای احیای دین و سنت در قالب ایدئولوژی مبتنی بر تبدیل دین و سنت به یک کلیت منسجم و نظام هماهنگ اندیشه‌ها و رفتارها و داوری‌ها بود که به پیروان یک مذهب معنی، جهت، مسئولیت و رسالت بدهد. تعریف شریعتی از ایدئولوژی دو جنبه روش‌شناختی و بینشی دارد. در جنبه روش‌شناختی تمرکز وی مبتنی بر ظرفیت انتقادی مذهب و در جنبه بینشی توجه وی معطوف به بحث شناخت و فهم انسان از امور است (شاکری، ۱۳۸۳: ۹۵). روش شریعتی برای بازسازی و احیاء دین تبدیل آن از یک پدیده تاریخی و فرهنگی به یک نظام معرفتی بود که براساس آن نوع سیاست مبتنی بر چنین نظام معرفتی در کشورهای اسلامی را با تمرکز بر مفاهیم مهمی نظیر امامت، عدالت و جامعه توحیدی دنبال می‌کرد. درحقیقت احیاء دین و سنت به‌صورت ایدئولوژی به معنی بازتولید پتانسیل‌های سیاسی درون باورهای دینی و سنت‌های تاریخی است. رویکرد شریعتی به احیاء دین در قالب ایدئولوژی را می‌توان در این نظر صریح وی مشاهده کرد که روشنفکران را به‌جای نفی دین به تغییر جهت دین توصیه می‌کند:

«روشنفکر مسلمان نباید مذهبی را نفی نماید، بلکه از جهت آخرت‌گرایی باید آن را دنیایی کرده و از توجه به روح و نفس و اخلاق و ریاضت به کار، سازندگی، کوشش و فعالیت کشاند و از جهت صوف‌گری آن را به اعتراض تبدیل نماید» (شریعتی، ۱۳۸۰: ۴۹۰).

رویکرد شریعتی به مفهوم ایدئولوژی کاملاً با سیر تحول این مفهوم در سنت مارکسیستی و رویکرد انتقادی متفاوت است، او همچون افرادی نظیر «فردیناند دومون»، «ژان می‌نو»، «موریس دوورژه» از دریچه‌ای دیگر به این مفهوم می‌نگرد. شریعتی با رویکردی مثبت ایدئولوژی را «خودآگاهی انسانی خاصی که جامعه‌ها را می‌سازد» (شریعتی، ۱۳۷۲: ۴۹۵) تعریف می‌کند. نگرش شریعتی به مفهوم ایدئولوژی کاملاً غیرتاریخی است. او هرگز به این

واقعیت توجه ندارد که ایدئولوژی با همه تفاوت‌هایی که در تعریف آن وجود دارد. پدیده‌ای کاملاً مدرن است و نمی‌توان ردپای آن را در میراث گذشتگان و/یا الگوهای رفتاری صدر اسلام جستجو کرد. یعنی اساساً تلقی از دین در دنیای سنتی نه همچون یک آگاهی منسجم و نظام یافته نظیر ایدئولوژی‌های جدید بلکه کاملاً متفاوت و به صورت یک امر قدسی و فرا بشری بوده است. هنوز هم بسیاری از مؤمنین فهم برخی از گزاره‌های دینی را با اتکا به عقل و آگاهی صرف بشری ناممکن و ناقص تلقی می‌کنند. تقلیل دین به یک آگاهی نظام‌یافته نظیر ایدئولوژی‌های مدرن و سکولار قرن بیستم نوعی تعریف غیردینی از دین است، چرا که چنین رویکردی مستلزم فهم‌پذیر تلقی کردن تمام گزاره‌های بشری در چارچوب یک نظام ایدئولوژیک مشخص است. شریعتی بدون توجه به نسبت ایدئولوژی با معرفت‌شناسی‌های مدرن این واژه را به شکل گسترده‌ای به کار می‌گیرد و با ارائه تصویری از ابوذر به مثابه یک سوسیالیست انقلابی که علیه استعمار زمانه‌اش قیام کرده (شریعتی، ۱۳۶۱ ب) آن را ناشی از ایدئولوژی اسلامی می‌داند و به صراحت می‌گوید:

«در نهضت فکری و ایدئولوژیک اسلامی است که می‌بینیم یک عرب نیمه وحشی بادیه به نام جندب بن جناده، از یک قبیله صحراگرد راهزن... پس از چندی شده است ابوذر غفاری، شترش همان و چادرش همان و جامه و خوراک و آرایشش همان است که بوده، متجدد نشده است. مصرفش تغییری نکرده است، خود را شبیه هیچکس نساخته است» (شریعتی، ۱۳۶۱ ج: ۱۴۲).

شریعتی به تمام پتانسیل‌های انقلابی و سرکوب‌شده تشیع، چهره‌ای انقلابی داد و توانست مذهب را به عامل بسیج ایدئولوژیک مردم علیه حکومت پهلوی در ایران تبدیل کند. شریعتی درحقیقت نوای پیامبران‌گونه تشیع در جریان مواجهه ضداستعماری با مدرنیته بود که به ایدئولوگ مذهب تشیع تبدیل شد (Dabash, 2008: 92).

شریعتی، به‌عنوان یک متفکر اسلامی و نواندیش دینی، دال‌های سوسیالیستی را وارد گفتمان اسلام سیاسی کرد و سنت را به ایدئولوژی تبدیل نمود. به این معنا که تا زمان شریعتی، از امامت مفهومی در فرهنگ تشیع وجود داشت و شریعتی مفهوم جدیدی آورد. به بیان دیگر، قالب مفهوم امامت را حفظ کرد اما محتوای آن را عوض کرد. بعد از امام حسین (ع) تقیه آغاز

شد و در دوره غیبت کبری هم، اساساً فقها و شیعه در حال تقیه بودند. ولی از دیدگاه شریعتی، امامت مفهومی خاص پیدا می‌کند: کسی الگو و امام می‌شود؛ و همه باید از او اطاعت کنند؛ و بدین ترتیب، رابطه بین امت و امامت برقرار می‌شود. مثال دیگر مسئله انتظار است. براساس آن مفهومی که در اسلام غیرسیاسی وجود داشت، وظیفه ما در زمان غیبت امام زمان، دعا کردن و انتظار کشیدن بود تا امام (ع) ظهور و بر ما حکومت کنند. اما در گفتمان اسلام سیاسی، انتظار به معنای حرکت سیاسی خود ما برای آماده کردن زمینه ظهور است. نمونه دیگر آن موضوع تشیع است. تشیع در نظر شریعتی، تشیع علوی است؛ یعنی یک مرزبندی با تشیع صفوی دارد؛ در تشیع علوی اساساً انقلاب و اعتراض وجود دارد که این مفهوم، در اساس، از جریان چپ به فرهنگ سیاسی معاصر وارد شده است (حقیقت، ۱۳۸۹).

به اعتقاد شریعتی: «اسلام، به ویژه تشیع علوی، بر خلاف تصور بسیاری از روشنفکران غیرمذهبی یک آیین محافظه‌کار و تقدیرگرا نیست، بلکه در اصل یک ایدئولوژی انقلابی است که تمام جنبه‌های زندگی، به‌ویژه سیاست، را دربر می‌گیرد.» (شریعتی، ۱۳۵۷: ۳۵) به‌زعم وی، «مسئولیت اصلی و اصیل ما تنها در یک چیز است و آن در کلمه تجدید بنای مکتبی و مسلکی اسلام با بینش شیعی، براساس کتاب، سنت، علم و زمان آنچه نسل جوان و روشنفکران ما را آسیب‌پذیر کرده است یکی نداشتن ایمان و ایدئولوژی و یکی تسخیر شدن به‌وسیله ایمان و ایدئولوژی غیر است... تبدیل اسلام از مجموعه سنت‌های موروثی، میراث‌های فکری و فرهنگی و طبقاتی و قومی و اجتماعی قدیم، تابوهای خرافاتی، دگم‌ها و جزم‌های شبه‌مذهبی خرافاتی، تعصبات ارتجاعی و عادات و آداب مرسوم... به یک دعوت بعثت ایدئولوژیک است.» (شریعتی، ۱۳۷۲: ۱۷۳-۱۷۲). او به‌صراحت درخصوص اسلام احیاء شده مورد نظرش می‌گوید: «تکیه من به اسلام رفورم شده و تجدیدنظر شده، آگاه و مبتنی بر یک نهضت رنسانس اسلامی است.» (شریعتی، ۱۳۶۱: ج: ۳۶) شریعتی به‌دنبال یک رنسانس اسلامی است. به اعتقاد او:

«ایجاد یک «رنسانس اسلامی» یعنی «تولد مجدد» آن روح انقلابی بیدارکننده و ایمان‌پاک و روشن و انسانی و حرکت‌آفرین و عزت‌آور و مسئولیت‌بخش و بینش منطقی واقع‌گرا و اجتماعی و ایدئال‌های انسانی و مترقی و پیشروی که اسلام نخستین نام دارد...» (شریعتی، ۱۳۶۱: ج: ۳۸۰).

شریعتی در پروژه بازگشت به خویشتن، که در آثار او، جای وسیع و برجسته‌ای را به خود اختصاص می‌دهد، به دنبال احیاء هویت سنتی و دینی در چارچوب یک ایدئولوژی مترقی و رادیکال است. شریعتی بر این باور بود مردم جهان سوم نمی‌توانند با امپریالیسم مبارزه کنند، مگر اینکه نخست هویت فرهنگی خودشان را که در برخی از کشورها با سنت‌های مذهبی مردم درآمیخته است، بازیابند و به اصل و پیشینه مذهبی خود بازگردند (آبراهامیان، ۱۳۷۷: ۵۷۳). این پیشینه مذهبی در حقیقت همان اسلام ایدئولوژیک بود. اسلام ایدئولوژیک مورد نظر شریعتی بیش از آنکه بر سعادت اخروی انسان‌ها تمرکز کند؛ همه توجه خود را معطوف به مسئولیت اجتماعی و سیاسی دین می‌کرد و با تحریک توده‌های مذهبی سعی داشت تا آنها را به سوی عمل سیاسی برای تغییر وضع موجود و مبارزه سیاسی سوق دهد (نژادایران، ۱۳۹۴: ۱۲۷).

نقد شایگان به سنت ایدئولوژیک

مفهوم سنت در ادبیات فکری داریوش شایگان واجد بار معنایی خاصی است. وی با استفاده معکوس از رویکرد «فرانسیس بیکن» درباره موانع ذهنی شناخت علمی در کتاب *ارغنون جدید* که مشهور به بت‌های بیکن هستند و ترکیب آن با مفهوم ناخودآگاه جمعی در انگاره شرق‌شناسانه «کارل گوستاو یونگ» سعی می‌کند تا در دو کتاب مهم خود بت‌های ذهنی و خاطره‌های ازلی و آسیا در برابر غرب مختصات سنت‌های شرقی را ترسیم کند.

بت در اصطلاح بیکن عبارت است از تصور باطلی از حقیقت و خیال محالی از اشیاء که ذهن و فاهمه انسان را فراگرفته و در آن ریشه دوانده است. بیکن با ارائه روش تجربی و علمی خود موانعی را که بت نامیده شناسایی کرده و آنها را مفاهیم نادرستی تعریف می‌کند که ذهن را مقید کرده است و مانع دستیابی به شناخت واقعیت‌های عینی و قابل مشاهده می‌شود (بیکن، ۱۳۹۲). از نظر بیکن، بت سفسطه یا خطاهای استدلال نیست، بلکه تمایلات ناشایست ذهن است (بریه، ۱۳۸۵: ۴۲). شایگان با نقد رویکرد بیکن به عناصر موجود در ناخودآگاه جمعی و به پیروی از نظریه ضمیر ناخودآگاه جمعی یونگ به لایه عمیق‌تری در ضمیر ناخودآگاه اعتقاد دارد که همان ضمیر ناخودآگاه جمعی است و از روان فرد نشئت نمی‌گیرد، بلکه حاصل انباشته شدن دلالت‌های روانی تجربیات عام بشر و به عبارتی میراثی روانی است که از بدو تولد در ذهن هر

فرد جای دارد. او معتقد است که بت‌های ذهنی مورد نقد بیکن مجموعاً همان چیزی را تشکیل می‌دهند که در تمدن‌های آسیایی به آن «سنت» می‌گویند. به‌زعم وی، بت‌های ذهنی را می‌توان در جهت آن رشته از معتقداتی تعبیر کرد که عموماً سنت را تشکیل می‌دهند و سنت نیز خاطره‌ای دارد و این خاطره هم به فرد خاصی تعلق نمی‌گیرد؛ بلکه جنبه جمعی دارد و ارتباط هر قومی را با وقایع ازلی و اساطیری حفظ می‌کند (شایگان، ۱۳۵۵: ۵۳). سنت در نظر شایگان منشأ حیات فکری جوامع گذشته تلقی می‌شود. سنت همانند زبان با به‌کار گرفته شدن از یک فرد به فرد دیگر منتقل می‌شود و معنای واقعی خود را در موارد خاصی که مورد استفاده قرار می‌گیرد به‌دست می‌آورد، همچنین سنت در پرتو باززایی، تجدید حیات پیدا می‌کند، به بیان هانری کرین، سنت بالذاته باززایی است و هر باززایی تجدید حیات آن است (بروجردی، ۱۳۷۷: ۱۳۸). سنت ریشه هر نوع آگاهی را در درون خود جستجو می‌کند و در نتیجه هر نوع شناخت بیرونی را نفی می‌کند. شایگان معتقد است که:

«در جامعه سنتی که خاطره قومی هنوز منشأ اثر است، تفکر در واقع تذکر است، به عبارت دیگر خاطره قومی همچون چشمه فیاضی است که هر که را فراخور کوشش و استعدادش بهره‌مند می‌کند، در این جوامع سنت شفاهی نقش بسزایی دارد.» (شایگان، ۱۳۵۶: ۱۰۲).

سرایت مدرنیته به جوامع سنتی با خود پیامدهای ناخواسته‌ای به همراه داشت. تیزآب خردباوری مدرن به سرعت بر پیکره لطیف سنت‌های شرقی اثر کرد. و مهم‌ترین دستاورد آن برای جوامع سنتی بحران سنت در مواجهه با مدرنیته بود. بحران سنت بسیار جدی‌تر از آن چیزی بود که مردم جوامع سنتی تصور می‌کردند و اغلب هر نوع تلاشی هم که در فرایند احیاء سنت در این جوامع صورت می‌پذیرفت پیامدها و دستاوردهای متفاوتی با اهداف و نیات احیاگران داشت و باید در این خصوص با داریوش شایگان هم‌صدا شویم که با تمام کوشش و پیگیری که در حفظ هویت فرهنگی خود می‌کنیم، خاطره قومی ما رو به زوال است (شایگان، ۱۳۵۶: ۴).

مفروض اصلی شایگان در تعریف سنت مبتنی بر وجود یک خاطره جمعی مشترک است؛ این مفهوم لزوماً با واقعیت تاریخی و عینی قابل مطابقت نیست. شایگان با مفروض گرفتن ناخودآگاه جمعی و انعکاس آن در نمادها و باورهای فرهنگی آن را دارای اصالت دانسته و منشأ

اصلی روح و معنویت سنتی تلقی می‌کند. این تعریف نه تنها با انگاره‌های سنتی درخصوص ریشه‌های معنوی سنت متفاوت است بلکه با رویکردهای مدرن به تاریخ حیات فرهنگی بشر هم مطابقت ندارد. خاطره قومی اگر وجود هم داشته باشد صرفاً تداعی‌کننده یک نوستالژی جمعی است و نمی‌توان مبنای روشنی برای هویت فرهنگی باشد ضمن آنکه اجزای تشکیل‌دهنده سنت در هر جامعه‌ای اغلب فاقد انسجام تاریخی و فرهنگی بوده و لذا نمی‌توان هویت یکپارچه‌ای را برای آن تصور کرد. تعریف شایگان از سنت یک تفسیر وارونه از نگاه مدرنیته به سنت است نه یک تفسیر سنتی که محور آن وارونه‌سازی نظریه بت‌های ذهنی بیکن با اتکا به تفسیر غیرعلمی از روانکاوی فروید است.

شایگان در سال‌های پایانی عمر خود به‌خوبی سیطره تمدن مدرن اروپایی بر دیگر تمدن‌های جهان را درک کرد و بر این باور بود که «همه تمدن‌های عالم باید تابع مدرنیته شوند، خود را با آن تطبیق دهند و از آن الهام گیرند. در غیر این صورت از مسیر حرکت جهان کنار خواهند ماند. زیرا ارزش دیگری وجود ندارد که بتوان آن را جانشین ارزش‌های مدرنیته کرد» (شایگان، ۱۳۸۰: ۳۰). او به بحران هویت جوامع سنتی و سیطره هویت‌های مدرن یا شبه مدرن بر هر نوع هویت تمدنی و فرهنگی اصیل شرقی اذعان می‌کند و هر نوع امکان آگاهی و نقد وضعیت تاریخی و تمدنی را هم به برکت همین هویت فکری جدید میسر می‌داند و بر این باور است که:

«مدرنیته امر سطحی و زودگذری نیست که بتوان بی‌آن سر کرد. همه ما با هر اصل و نسب، به یک معنی غربی هستیم. هرکدام تجسم بی‌چون و چرای یکی از جنبه‌ها و جلوه‌های روشنگری‌ایم... به عبارت دیگر، این فقط هویت مدرن ماست که با قوه نقد همراه است، تنها هویتی که می‌تواند ژرف‌ترین لایه‌های پنهان آگاهی‌مان را برملا کند، به آنها اظهار وجود بخشد، انواع ابراز بیان را تسهیل سازد و زیست‌جهان‌های اعصار مختلف را به یکدیگر ببیوندد» (شایگان، ۱۳۸۸: ۳۵۶).

البته شایگان در آثار اولیه‌اش با الهام از نقد هایدگری‌های هم‌عصر خود، نسبت به ماهیت نیست‌انگاران مدرنیته بر ناسازه‌ها و بحران‌های ذاتی مدرنیته تمرکز داشت و سعی داشت تا نشان دهد که مدرنیته به بن‌بست رسیده است و در تحول فکری مغرب زمین حرکتی از زبر به

زیر، از عقل به غرایز، از غایت‌بینی و معاد به تاریخ‌پرستی، از روحانیت به تعقل، از استغراق مدهوشانه انسانی، که محو در مطلق است، به سوی خودبایی فزون‌خواه نفس بیش از حد متورمی که در برابر خدا و طبیعت قد علم می‌کند، صورت گرفته است (شایگان، ۱۳۵۵: ۲). این تصور که مدرنیته در اوج شکوفایی علمی و تکنولوژیکی خود دچار یک خصلت تک‌ساحتی بوده و از وجوه معنوی و روحی انسان‌ها دور شده است، صرفاً به آثار اولیه شایگان تعلق ندارد و می‌توان این نگرش را در آثار دوره‌های بعدی حیات فکری وی هم مشاهده کرد. این نگرش درباره مدرنیته در میان بسیاری از متفکران غربی منتقد مدرنیته هم به چشم می‌خورد. یونگ که تأثیر فکری انکارناپذیری بر شایگان دارد در نکوهش تمدن مدرن اروپایی معتقد است که:

«هرچه شناخت علمی افزایش می‌یابد، دنیا غیرانسانی می‌شود. انسان خود را جدای از کائنات احساس می‌کند، چراکه دیگر با طبیعت سر و کار ندارد و مشارکت عاطفی ناخودآگاه خویش را با پدیده‌های طبیعی از دست داده است.» (یونگ، ۱۳۷۷: ۱۷۳).

همین سیطره مدرنیته بر نظام آگاهی انسان این عصر است که امکان هر نوع شناخت و بازتولید سنت‌های شرقی را در چارچوب‌های سنتی ناممکن ساخته است. در واقع هر نوع درک از سنت به شکل یک آگاهی جمعی تاریخی یا تجلی ناخودآگاه جمعی، یک درک غیرسنتی (مدرن) از سنت است. چراکه مستلزم تعریف سنت به شکل یک موضوع بیرونی (ابژه‌شناختی) یا واقعیت تاریخی است.

شایگان معتقد است که «تمدن‌های جهان سوم تنها از راه ایدئولوژیک شدن می‌توانند عرفی شوند، چراکه عصر علم و تکنیک دوران روشنگری و سیر پر ماجرای دیالکتیک ذهن را طی نکرده‌اند، بنابراین اندیشه انتقادی که گاه در غرب می‌تواند از زیاده‌روی در جزم‌اندیشی جلوگیری کند و در واقع پادزهری است در برابر ایدئولوژیک شدن، در آنها اثر ندارد. چراکه ایدئولوژی به دو نیاز اساسی یعنی نیاز به اعتقاد داشتن و نیاز به توضیح و توجیه این اعتقاد پاسخ می‌گوید.» (شایگان، ۱۳۷۳ الف: ۱۰). مهم‌ترین مؤلفه ایدئولوژیک شدن پذیرفتن یک منطق مشخص ایدئولوژیک برای توجیه همه جنبه‌های یک دین یا فرهنگ سنتی در چارچوب همان منطق محدود است. البته به‌زعم وی دین و سنت مدتهاست که امکان حیات مجدد خود را در همان بستر سنتی خود از دست داده‌اند و در بازی قدسی‌سازی جهان جدید خود را به قربانی

اصلی عرفی‌سازی مبدل ساخته‌اند. دنیای مدن همه امور را به ابژه آگاهی بشری تبدیل کرده است و امر فرابشری که درک آن نیازمند مدد گرفتن از فراسوی آگاهی انسان باشد برای جهان مدرن بی‌معنی است. با سیطره این رویکرد بر تمدن‌های سنتی تلاش برای تبدیل باورها، اعتقادات و اسطوره‌های مذهبی به امری فهم‌پذیر و موجه برای عقل مدرن به یک الگوی رایج برای بسیاری از روشنفکران متدین تبدیل شده است. شایگان ایدئولوژی شدن مذهب را مسیری برای تقدس‌زدایی از آن می‌داند. مسیری که در آن سرمایه‌های اساطیری و قدسی دین در راه اهداف سیاسی هزینه می‌شود، شایگان با اشاره به ماجرای کتاب شهید جاوید فروکاستن جنبه اساطیری قیام عاشورا را به یک عمل صرفاً سیاسی مورد نقد قرار می‌دهد. صالحی نجف‌آبادی در کتاب شهید جاوید، مدعی شده است که امام حسین(ع) نه به قصد شهادت بلکه به قصد تشکیل حکومت قیام کرد، ولی به دلایلی این مقصود حاصل نشد و ایشان به شهادت رسید (صالحی نجف‌آبادی، ۱۳۶۱). شایگان این رویکرد را کم‌رنگ کردن جنبه اسطوره‌ای این ماجرا برای پررنگ جلوه دادن جنبه سیاسی آن می‌داند. البته منظور شایگان این نیست که جنبه‌های سیاسی این قیام کم‌اهمیت است بلکه به‌زعم او، اگر جنبه سیاسی این حرکت بر جنبه‌های اسطوره‌ای آن غلبه پیدا کند، آن را در ردیف قیام‌های سیاسی دیگر تاریخی قرار داده‌ایم که اغلب با انگیزه‌های سیاسی انجام شده‌اند و قهرمانان آن صرفاً چهره‌های مشهور تاریخی هستند و نه اسطوره‌های مذهبی و معنوی که با گذر زمان اهمیت و جایگاه خود را از دست نمی‌دهند. به‌زعم شایگان، امام حسین(ع) شخصیتی فراتاریخی است و نمی‌توان قیام عاشورا را صرفاً یک مبارزه سیاسی با بنی‌امیه دانست بلکه جنبه‌های فراتاریخی این حادثه از جنبه‌های سیاسی آن بسیار عمیق‌تر است. وی معتقد است که:

«با ایدئولوژی کردن مذهب، از آن هتک تقدس می‌شود. سرمایه اساطیر را بر سر زمان به سودا می‌نهد، از آنها اساطیر سیاسی می‌سازد، از آنها اساطیرزدایی می‌کند و آنها را از امور این جهانی خرج می‌کند... [برای مثال] واقعه کربلا دارای معنایی اساطیری است. مفهوم شهید در انگاره امام حسین(ع) که در صحرای کربلا جنگید و در ماه محرم سال ۶۱ هـ به شهادت رسید تجلی می‌یابد. غالب روایاتی که این ماجرا را حکایت می‌کنند، بر زوایه عاطفی و تمثیلی این فاجعه تأکید دارند. در تعبیرهای جدید، مثلاً در تفسیر نجف‌آبادی، برعکس کوشش شده است تا

این درام از جنبه تاریخی تفسیر شود. امام حسین (ع) دیگر یک چهره اسطوره‌ای یا نمونه مجسم شهید نیست که با ریخته‌شدن خون ناحقش به دست اشقیما ما را رستگار می‌کند. بلکه شخصیت تاریخی است که به‌خاطر آرمان سیاسی‌اش می‌میرد. بدینسان جای زمان حلقوی اسطوره شهید را زمان خطی مبارزات سیاسی می‌گیرد.» (شایگان، ۱۳۷۴: ۱۵۶).

شایگان سعی دارد تا نشان دهد که ظهور ادیان و سنت‌های قومی در چارچوب‌های ایدئوتیک فرایندی است که درنهایت، آخرین سرمایه‌های معنویت شرقی را در کشمکش‌های سیاسی جوامع درحال گذار بر باد داده است و ادیان با تبدیل شدن به ایدئولوژی و تمایل مفرط به قدسی کردن عالم، قداست خود را از میان برده و به یک ایدئولوژی سیاسی صرف تقلیل یافته‌اند. هنگامی که دین بخواهد در قلمرو عمومی وارد عمل شود، به اندازه همان ایدئولوژی‌های عرفی که قصد مبارزه با آنها را دارد عقیم و بی‌ثمر می‌شود. به‌زعم شایگان، دین با تبدیل شدن به ایدئولوژی خود را درگیر مسائلی کرده است که هم از لحاظ تاریخی و هم از لحاظ روانی، فراتر از حوزه صلاحیت آن است (شایگان، ۱۳۸۰: ۳۴-۳۳). وی با واکاوی ماهیت غیرعقلانی ایدئولوژی‌های سیاسی عصر جدید معتقد است که «ایدئولوژی پدیده‌ای التقاطی میان اسطوره و عقل است، به‌زعم وی، ما با نوعی اسطوره عقلانی شده و عقل بازگشته به اساطیر سرکار داریم.» (شایگان، ۱۳۷۴: ۱۵۳). به‌زعم وی «ایدئولوژی را می‌توان تظاهر ناعقلانی و گاه جنون‌آمیز ناخودآگاهی «کژ و مز» دانست که لنگ‌لنگان و از بیراهه ظاهر می‌شود، ذهن و روح را تسخیر می‌کند و آگاهی کاذب پدید می‌آورد. آگاهی مبتنی بر اسکیزوفرنی و خود مرکزبینی و بریده از واقعیت بیرونی، به‌عبارت دیگر، ایدئولوژی واقعیت را در محدوده مفهومی و نگرش خاص خود تعبیر و تفسیر می‌کند.» (شایگان، ۱۳۷۳ الف: ۱۹). ایدئولوژی زمانی امکان ظهور می‌یابد که نه دیگر دین در چارچوب‌های سنتی خود امکان تداوم دارد و نه فلسفه و عقلانیت بر مناسبات جمعی حاکم می‌شود. ایدئولوژی هنگامی وارد میدان می‌شود که این دو جهان (جهان فلسفه و جهان مذهب) به بن‌بست رسیده باشند، یعنی هنگامی که نفی، منتفی شود و فلسفه از کانون نیروبخش زندگی اجتماعی کنار گذاشته شود و هنگامی که نیروی دین سستی گیرد. موفقیت ایدئولوژی زاده بر آوردن دو نیاز اساسی و حیاتی انسان است، نیاز به اعتقاد داشتن، و

نیاز به توضیح و توجیه این اعتقاد است (شایگان، ۱۳۷۳ الف: ۱۰) که به ایدئولوژی فرصت رشد می‌دهد.

تبدیل دین به ایدئولوژی به اعتقاد شایگان ناشی از فروپاشی مفاهیم عمیق معنوی ادیان در عصر جدید است. در نگاه وی «ادیان که قرن‌هاست همان مضامین کهنه خدانشناسی (الهیات کلاسیک) را تکرار می‌کنند، خدای خود را بی‌جان کرده‌اند و از او صورتی صرف ساخته‌اند. درحقیقت، الهیات کلاسیک قدرت مواجهه با مسائل جدید نیای مدرن را در هم‌شکل سنتی خود ندارد و مروجین این نوع از الهیات آنچنان انسان را با شیخ کفر و الحاد و آتش جهنم ترسانده‌اند که از فهم رمز و راز شریعت سرکشی می‌کند.» (شایگان، ۱۳۸۰: ۳۳). درحقیقت، شایگان عامل گرایش به رویکردهای ایدئولوژیک از دین را ضعف الهیات کلاسیک در مواجهه با پدیده‌های سیاسی و اجتماعی دنیای مدرن می‌داند. ایدئولوژی به دلیل ظاهر منطقی، نظام‌مند و عقلانی خود سرمایه‌اساطیری ادیان را در راه تداوم حیات سیاسی و اجتماعی آنها مصرف می‌کند.

پروژه ایدئولوژی‌سازی سنت و مذهب در اغلب جوامع غیر اروپایی توسط روشنفکران بومی انجام می‌شود که در میان هویت فکری دوگانه خود اسیر شده‌اند. از یک‌سو، ضرورت نوگرایی و توسعه و پیشرفت را درک کرده و از نارسایی‌های سنت‌های کهن جامعه خود در شکل قدیمی آن آگاه هستند و از سوی دیگر، قدرت نقد فرهنگ سنتی جامعه خود (مناسبات فرهنگی حاکم بر الگوهای سیاسی، اجتماعی و اقتصادی) را به‌عنوان یک روشنفکر و عبور از سنت به مدرنیته را هم در خود احساس نمی‌کنند. آنها اغلب خود به‌نوعی دلبسته قسمتی از میراث سنتی جامعه خود بوده و تلاش می‌کنند تا آن را نه در شکل سنتی آن بلکه در قالب‌های جدید احیا کنند. تبدیل دین یا هویت قومی به یک ایدئولوژی سیاسی برای حل مشکلات ناشی از این دوگانگی هویتی (سنت - مدرنیته) یکی از واکنش‌های متداول در میان بسیاری از روشنفکران جوامع غیراروپایی است.

موفقیت ایدئولوژی‌های التقاطی جهان‌سومی که از پیوند میان تفسیرهای ساده‌سازی‌شده از سنت‌های رایج و میراث مذهبی این جوامع با خوائش‌های عامیانه از ایدئولوژی‌های جدید نظیر مارکسیسم ارتدکس، ناسیونالیسم جهان‌سومی و/یا لیبرالیسم سیاسی پدید آمده‌اند در جذب مخاطبان سرگردان و زمینه‌سازی برای اقدام و عمل سیاسی یا حتی کسب قدرت سیاسی را باید

نتیجه همین ماهیت التقاطی، سطحی و عامه‌فهمی تلقی کرد که برای مشکلات و تعارضات سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی جهان سومی نسخه‌های ساده و عمل‌گرایانه ارائه می‌دهد. نسخه‌هایی که می‌تواند منجر به رخدادهای سیاسی مهمی در این جوامع شود.

نارسایی‌های رویکرد شایگان به نسبت میان سنت و ایدئولوژی

شایگان از طریق بازنمایی نحوه ایدئولوژیک شدن سنت دینی، با تکیه بر تجربه انقلاب اسلامی ایران، دلیل قدسیت‌زدایی از دین را این‌طور بیان می‌کند که هنگامی که محتوای دینی زیربنای ایدئولوژیک زمانه ما می‌شود، کهکشان خود را ترک می‌کند و با اندیشه‌هایی جفت می‌شود که با مفهوم انقلاب مطابقت دارند، نه با چارچوب مذهبی‌ای که خود آن محتوا در آغاز به آن تعلق داشته است (پدرام، ۱۳۸۴: ۴۷۲-۴۶۹).

بررسی نقدهای مختلفی که از اندیشه شایگان شده است نشان می‌دهد که مفهوم سنت در اندیشه وی دارای ابهامات زیادی بوده و با واقعیت تاریخی آن چندان قابل تطبیق نیست. ضرورت تاریخی احیای سنت برای تمدن‌های غیراروپایی ناشی از تجربه ناموزون و پرتناقض مدرنیته در این جوامع است. درحقیقت شایگان با نادیده گرفتن این ضرورت تاریخی بدون توجه به امکانات قابل تصور برای احیای سنت در عصر جدید با یک رویکرد نوستالژیک به میراث معنوی گذشته، صرفاً احیای سنت را در چارچوب یک معنویت فانتزی ممکن و مطلوب می‌داند. معنویتی که از حیات جمعی و حتی زندگی فردی جدا شده و فقط می‌تواند درد چالش‌ها و ناسازه‌های زندگی مدرن را برای انسان‌های دچار بحران کاهش دهد. این رویکرد دو پیامد بیشتر نمی‌تواند به همراه داشته باشد یا موجه جلوه دادن انفعال فکری و سیاسی در مقابل شرایط تاریخی و/یا پناه بردن به یک چندگانگی فکری که فاقد هرگونه مبانی مستحکمی بوده و نتیجه طبیعی آن پذیرش بحران به‌عنوان یک وضعیت طبیعی و غیرقابل تغییر است.

نقد شایگان به ایدئولوژی شدن سنت در درون خود یک انگاره فراتاریخی را بازتولید می‌کند؛ شایگان با آنکه می‌داند در عصر مدرن دیگر مجال برای حضور سنت در عرصه زندگی بشر باقی نمانده و تمدن‌های کهن در حال تغییر هستند؛ همچنان جریان سنت ایدئولوژیک را متهم می‌کند که با این روند سرمایه‌اساطیری سنت بر فدای سیاست می‌کند

درحالی‌که سنت در حال انقراض دیگر امکانی برای احیای سرمایه معنوی خود در همان قالب‌های سنتی ندارد. شایگان سعی دارد تا نشان دهد که «سنت ایدئولوژیک درحقیقت تیر خلاصی است بر پیکره بی‌جان سنت، او بر این نظر است که با ایدئولوژی کردن مذهب از آن هتک تقدس و اسطوره‌زدایی شده و سرمایه معنوی آن در امور این جهانی خرج می‌شود.» (شایگان، ۱۳۷۴: ۱۵۵).

نگرانی اصلی شایگان از این است که با هزینه کردن آخرین سرمایه‌های سنت در مسیر سیاست دیگر امکان ارائه گوهر معنوی سنت‌های شرقی به جهان خالی از معنویت مدرن وجود نخواهد داشت. وی در آثار متأخر خود برخلاف آثار اولیه‌اش رویکرد غرب‌ستیزی را کنار گذاشته اما همچنان دغدغه معنا و روح زندگی او را رها نکرده است. پرسش بنیادین او درمقابل مدرنیته این است که ژرف‌بینی روح را که به حیات درونی ما جان می‌دهد و آن را با جوهر جادویی خویش غنا می‌بخشد، در کجای این حیات مدرن می‌توان یافت؟ (شایگان، ۱۳۸۰: ۳۱). شایگان بر این باور است که سنت ایدئولوژیک نسبت خود را با روح و معنویت شرقی از دست داده است و نمی‌تواند امکانی برای تولید معنویت فراهم کند. او معتقد است که:

«اگر معنویت و روحانیتی وجود داشته باشد، فقط و فقط از روح نشئت می‌گیرد. از آنچه رودلف اوتو عرفان روح می‌نامد. این عرفان را با قواعد فقهی کاری نیست. به زندگی خصوصی ما نظر ندارد و صرفاً در بستری شکوفا می‌شود که قدس و امر قدسی و سیاست از هم جدا باشند، زیرا انسان دیگر در عصر ساختارهای محکم امر قدسی نمی‌زید، او در عصر هستی‌شناسی درهم شکسته و ارتباط متقابل همه پدیده‌های محسوس معقول و معنوی زندگی می‌کند.» (شایگان، ۱۳۸۰: ۳۴).

عرفان یا روحی که شایگان از آن سخن می‌گوید مبهم و انتزاعی است. میراثی بی‌شکل و محتوا است که از قالب‌های سنتی موجود در سنت گسسته‌است و امکان بازتولید در هیچ قالب مدرنی را ندارد؛ چراکه اگر در یک قالب مدرن بازتولید شود حقیقت معنوی و اساطیری خود را از دست می‌دهد. شایگان سعی دارد تا به مخاطب خود نشان دهد که «هرگونه اعتبار دوباره بخشیدن به سنت اگر با آگاهی متناسب با زمانه، با چشم‌انداز سرشت تاریخی، همراه نباشد نه تنها به میان‌بردن در تاریخ نخواهد انجامید. بلکه فرایند ایدئولوژی‌زدگی را تسریع خواهد

کرد.» (شایگان، ۱۳۷۳ ب: ۴۳۵) اما سؤال اصلی این است که اعتباربخشی آگاهانه به سنت تا چه اندازه با روح سنت و تا چه اندازه با آگاهی به مفهوم مدرن آن سازگار است. البته شایگان که سنت ایدئولوژیک را آگاهی وارونه می‌داند خود به‌نوعی خلأ معنوی و ضرورت پرکردن آن در دنیای مدرن باور دارد و به دنبال تزریق معنویت در دنیای مدرن است. به اعتقاد وی:

«اکنون جهان به سوی آخر زمانی پیش می‌رود که عاری از استحاله‌های معنوی است، آخر زمانی بدون غایت. از همین رو به اعتقاد من، انکشاف وجه دیگر چیزها شاید بتواند به این جهان خالی از معنا روحی بدمد و تعادل از میان رفته را از نو برقرار کند.» (شایگان، ۱۳۸۰: ۴۳۶).

شایگان برای آنکه پروژه معنویت‌گرایی شرقی خود را در دوران سیطره بی‌چون و چرای مدرنیته از هرگونه بازگشت ایدئولوژیک و ارتجاعی به میراث گذشتگان جدا کند سعی می‌کند تا مخاطب خود را متقاعد سازد که معنویت‌گرایی او در تقابل با مدرنیته پدید نیامده است؛ بلکه برای تکمیل و رفع نقص زندگی انسان این عصر است که معنویت و روح را برای تمدن مدرن تجویز می‌کند. او می‌خواهد به مخاطب خود یادآور شود که اگر اکنون از جذب دوباره اقلیم روح سخن می‌گوید، منظورش به‌هیچ‌رو آن نیست که باید دنیاهای به خاک سپرده را احیا کرد، بلکه باید با عنایت به نیمه پنهان چیزها، با بازپس دادن سهم روح و وجه تمثیلی، به آن تعادلی دوباره بخشیم، در غیر این صورت، بیماران روان‌پریش علاج‌ناپذیری خواهیم شد. به‌زعم وی، درست است که رشد مدرنیته ما را از قید خودمحور پنداری تنگ‌نظرانه تئوکراتیک گذشته رها کرد، در عین حال، باید پذیرفت که به رسمیت شناخته شدن منزلت روح نیز در حال حاضر، ارتجاعی نیست و حتی می‌تواند وجود ما را کامل‌تر کند، به عبارت دیگر، می‌تواند تمامیت و فردانیت روانی ما را به ما بازگرداند. بدین ترتیب، انسان علاوه بر آگاهی تند و تیز خود، پنجره ذهنش را بر جنبه دیگری از چیزها نیز خواهد گشود (شایگان، ۱۳۸۰: ۲۵) نتیجه منطقی رویکرد شایگان به بازگشت معنویت در دوران مدرن، احیاء شکل مبهمی از یک عرفان اصیل است؛ وجه دیگر چیزها ناکجاآبادی است که شایگان تنها چشم‌اندازی مبهم از آن ارائه می‌دهد. آیا عقل مدرن و واقعیت‌گرایی علمی می‌تواند برای مفهومی تا این اندازه مبهم اصلتی در نظر بگیرد یا اینکه آن را توهمی ناشی از نوستالژی معنویت فروپاشیده سنتی می‌داند.

عرفان نابی که شایگان می‌خواهد به کالبد فاقد روح مدرنیته بازگرداند و جانی دوباره و هیجانی اسطوره‌ای به آن بخشد با جوهر خردگرا و افسون‌زدایانه مدرنیته در تعارض بنیادین است. شایگان با این پروژه معنویت‌گرایانه خود همان کاری را تجویز می‌کند که در سنت ایدئولوژی شده انجام شده است. پیوند زدن کهنه و نو، اما این پیوند در صورت ظاهری سنت و مدرنیته انجام نمی‌شود. بلکه پیوندی تعارض‌آمیز در هستی‌شناسی دو جهان متعارض است. این نوع پیوند زدن به قول خودش می‌کوشد فقدان هم‌ریختی را بپوشاند و دو پارادایم، کهنه و نو را، که به لحاظ معرفت‌شناسی با یکدیگر متفاوت‌اند، سازگار سازد. دو پارادایمی که به واسطه گسست‌ها و بریدگی‌هایی که میانشان رخ داده قیاس‌ناپذیر شده‌اند؛ پیوند زدن و وصله پینه کردن منجر به بروز خطا در ادراک، قضاوت‌های نادرست، و رویکردهای دوگانه می‌شود (Shayegan, 1997: 77). البته شایگان خودش هم در آثار قبلی خود عدم امکان احیاء معنویت یا بهتر بگوییم جوهر معنوی تمدن‌های سنتی را درک کرده بود اما نتیجه منطقی پروژه فکری شایگان همان تناقضی است که سعی می‌کند آن را در سنت ایدئولوژی شده تصویر کند. او زمانی به صراحت درباره امکان روشن کردن چراغ معنویت سنتی پرسش کرده و به آن پاسخ داده بود:

«آیا می‌توان خدایان بیمار را شفا بخشید؟ آیا می‌توان چراغ مرده را از نو برافروخت؟ نه، فقط می‌توان پرسش کرد. فقط می‌توان تفکر آموخت و به تفکر و پرسش توسل جست.» (شایگان، ۱۳۵۶: ۹۰).

بی‌شک احیای سنت و معنویت شرقی هرچقدر هم که ضروری و مهم به نظر برسد، بدون قرار گرفتن در یک قالب مقدور نیست و تنها قالبی که چنین امکانی را فراهم می‌کند قالب ایدئولوژی است. چراکه نفس اعتقاد به ضرورت تزریق معنویت به مناسبات عقلانی مدرن یک باور ایدئولوژیک و غیرتاریخی است. درحقیقت، شایگان یک واقعیت بزرگ در خصوص احیای سنت در عصر جدید را پنهان می‌کند. واقعیت مسئله این است که سنت در عصر مدرن، صرفاً می‌تواند در قالب ایدئولوژی احیاء شود و این فرایند تمام ماهیت اساطیری سنت و روح معنوی آن را از بین خواهد برد. تعارض سنت و مدرنیته، معنویت و عقلانیت و... بحرانی پدید آورده که امکان خروج از آن برای متفکران جوامع غیر اروپایی فراهم نیست. سنت ایدئولوژیک در

اغلب جوامع غیراروپایی و حتی خود اروپا تجربه شده و باید آن را مرحله گریزناپذیری از تجربه تاریخی جوامع سنتی در سیر مواجهه با مدرنیته دانست. شایگان با نقد ایدئولوژی‌شدن سنت می‌خواهد گناه را یکسره به گردن روشنفکران چپ‌گرایی نظیر شریعتی بیندازد درحالی‌که آنها همان مسیری را طی کرده‌اند که ضرورت تاریخی و اجتماعی برایشان ممکن ساخته بود. اگر فرض شایگان درخصوص ضرورت احیای سنت در عصر بی‌معنویت مدرن را بپذیریم و قبول کنیم که سنت صرفاً در قالب ایدئولوژی امکان بازتولید در عصر مدرن را دارد، پس احیای ایدئولوژیک سنت قسمتی از فرایند مدرن شدن جوامع غیراروپایی است.

نتیجه‌گیری

براساس یافته‌های تحقیق و چارچوب مفهومی مطرح شده باید گفت که بررسی رویکرد داریوش شایگان به پروژه ایدئولوژی‌شدن سنت در ایران معاصر که زمینه‌ساز احیاء دین در یک چارچوب سیاسی رادیکال و انقلابی شده است، به‌خوبی نشان می‌دهد که شایگان که خود به دلیل مبانی و رویکرد نیچه‌ای-هایدگری خود به مدرنیته و سنجش نسبت سنت‌های شرقی با آن در دوره نخست حیات فکری‌اش یکی از منتقدین رادیکال تجددگرایی در ایران بود، و همواره حسرت فروپاشی روح قومی و خاطره‌ازلی را در سنت‌های شرقی می‌خورد هم احیاء سنت را ممکن و مطلوب نمی‌داند. شایگان ضمن آنکه ایدئولوژی‌شدن سنت را ضرورتی گریزناپذیر و واکنشی طبیعی از سوی مدافعان منفعل سنت می‌داند اما آن را تلاشی ضد سنت‌های شرقی ارزیابی می‌کند که سرعت سکولاریزه کردن سنت‌های شرقی را شدت بخشیده و آخرین داشته‌های معنوی سنت‌های عرفانی و مذهبی شرق را هم در راه سیاست قربانی می‌کند.

شایگان تقلیل سنت به ایدئولوژی را تسلیم شدن به مبتذل‌ترین دستاورد مدرنیته می‌داند. او ایدئولوژی را نوعی آگاهی کاذب تلقی کرده که چشم حامیان خود را به روی واقعیت‌های پیرامونشان می‌بندد و مسیر شناخت و مواجهه با این واقعیت‌ها را مسدود می‌سازد. درحقیقت، ایدئولوژی‌شدن سنت یک واکنش انفعالی در برابر مدرنیته است که از طریق عقیم‌سازی سنت

منطق عرفی شده مدرنیته را به جهان اسطوره‌ای و تمثیلی سنتی تحمیل کرده و از این طریق سنت را اسیر بازی ویران‌گر مدرنیته می‌کند.

شایگان به‌خوبی می‌داند که مدرنیته امکانی برای بازگشت به جهان پیش‌آگاهی خودبنیاد (پیشامدرن) باقی نگذاشته و هرگونه بازگشت به سنت براساس بازتعریف سنت از دریچه مدرنیته امکان‌پذیر است و این بازتعریف به معنی فهم سنت با روش ضدسنتی است. البته این تعارض صرفاً به سنت ایدئولوژی شده محدود نمی‌شود بلکه هرگونه تلاش برای تجدید حیات سنت یا احیاء تمدن‌های سنتی محکوم به تبدیل شدن به یک پروژه ضدسنت است.

انسان شرقی که قرن‌ها خود را در آینه اسطوره‌های مذهبی و مفاهیم تمثیلی مشاهده می‌کرده، امروز شاهد فروپاشی این آینه زرین است و از سوی دیگر دریچه آگاهی مدرن که مبتنی بر شناخت دیالکتیکی نسبت میان مفاهیم ذهنی با واقعیت عینی زندگی روزمره اوست، همچنان به روی وی بسته مانده و در نتیجه مدرنیته را به ایدئولوژی و تکنیک تقلیل داده است. سنت ایدئولوژی شده اگرچه به توسعه آگاهی جمعی در تمدن‌های شرقی کمک نمی‌کند، اما انسان شرقی را به فاعل تاریخ‌ساز و کنش‌گر زندگی خود تبدیل ساخته است. اما این کنش به‌جای آنکه مبتنی بر نوعی خودآگاهی تاریخی باشد یک کنش سیاست‌زده و ایدئولوژیک است. اگر نقد شایگان به ایدئولوژی شدن سنت را صرفاً به از بین رفتن سرمایه معنوی سنت در عرصه سیاست محدود کنیم، با این پرسش روبرو هستیم که آیا اصلاً سرمایه‌ای از هستی معنوی و اسطوره‌ای سنت باقی مانده است که با ایدئولوژی شدن عرفی شود. یا اینکه باید بپذیریم که سنت ایدئولوژی شده قسمتی از مسیر تجربه مدرنیته در تاریخ جوامع غیرمدرن و در حال توسعه است که می‌تواند در نهایت زمینه‌ساز نوعی آگاهی نقادانه به سنت و مناسباتی سنتی و معنوی این جوامع باشد.

منابع

- آبراهامیان، یرواند (۱۳۷۷)، *ایران بین دو انقلاب*، ترجمه‌احمد گل محمدی و محمد ابراهیم فتاحی، تهران: نشرنی.
- اسپنسر، هربرت و دیگران (۱۳۸۱)، *مدرنیته: مفاهیم انتقادی جامعه سنتی و جامعه مدرن*، ویراسته و وترز مایکوم، ترجمه منصور انصاری، تهران: نقش جهان.
- الیاده، میرچا (۱۳۹۱)، *اسطوره و واقعیت*، ترجمه مانی صالحی علامه، تهران: کتاب پارسه.
- انسار، پییر (۱۳۸۱)، *ایدئولوژی‌ها، کشمکش‌ها و قدرت*، ترجمه مجید شریف، تهران: نشر قصیده‌سرا.
- ایگلتون، تری (۱۳۸۱)، *درآمدی بر ایدئولوژی*، ترجمه اکبر معصوم بیگی، تهران: آگاه.
- بازرگان، مهدی (۱۳۴۶)، *بعثت و ایدئولوژی*، تهران: شرکت سهامی انتشار.
- بروجردی، مهرزاد (۱۳۷۷)، *روشنفکران ایرانی و غرب*، ترجمه جمشید شیرازی، تهران: فرزانه‌روز.
- بریه، امیل (۱۳۸۵)، *تاریخ فلسفه قرن هفدهم*، ترجمه اسماعیل سعادت، تهران: انتشارات هرمس.
- بیکن، فرانسیس (۱۳۹۲)، *نوارغنون*، ترجمه محمود صناعتی، تهران: جامی.
- پدرام، مسعود (۱۳۸۴)، «داریوش شایگان»، در علیخانی، علی‌اکبر و همکاران، *اندیشه سیاسی در جهان اسلام؛ از فروپاشی خلافت عثمانی، ج ۴*، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی، فرهنگ و مطالعات اجتماعی جهاد دانشگاهی.
- پلامناتز، جان (۱۳۷۳)، *ایدئولوژی*، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- تامپسون، جان (۱۳۷۸)، *ایدئولوژی و فرهنگ مدرن*، ترجمه مسعود اوحدی، تهران: مؤسسه فرهنگی آینده پویان.
- حقدار، علی‌اصغر (۱۳۸۲)، *داریوش شایگان و بحران معنویت سنتی*، تهران: کویر.
- حقیقت، سیدصادق (۱۳۸۹)، «شریعتی سنت را به ایدئولوژی تبدیل کرد»، گفتگو با میثم محمدی، *ماهنامه نسیم بیداری*، شماره ۷، خردادماه، صص ۱۰۲-۱۰۰.
- زرشناس، شهریار (۱۳۹۲)، *سیری انتقادی در آراء داریوش شایگان*، قم: دفتر نشر معارف.
- شایگان، داریوش (۱۳۴۵)، *ادیان و مکتب‌های فلسفی هند*، ج ۲، تهران: دانشگاه تهران.
- شایگان، داریوش (۱۳۵۵)، *بت‌های ذهنی و خاطره‌های ازلی*، تهران: امیرکبیر.
- شایگان، داریوش (۱۳۵۶)، *آسیا در برابر غرب*، تهران: امیرکبیر.
- شایگان، داریوش (۱۳۷۳ الف)، «ایدئولوژی شدن سنت»، ترجمه مهرداد مهربان، کیان، سال چهارم، شماره ۱۹، خردادماه، صص ۱۹-۱۰.

- شایگان، داریوش (۱۳۷۳ ب)، *هانری کرین: آفاق تفکر معنوی اسلام ایرانی*، ترجمه باقر پرهام، تهران: فرزانه روز.
- شایگان، داریوش (۱۳۷۴)، *زیر آسمان‌های جهان: گفتگو با رامین جهاننگلو*، ترجمه نازی عظیمی، تهران: فرزانه روز.
- شایگان، داریوش (۱۳۸۰)، *افسون‌زدگی جدید: هویت چهل تکه و تفکر سیار*، ترجمه فاطمه ولیانی، تهران: فرزانه روز.
- شایگان، داریوش (۱۳۸۸)، *آمیزش افق‌ها: منتخباتی از آثار داریوش شایگان*، گزینش و تدوین محمد منصور هاشمی، تهران: فرزانه روز.
- شریعتی، علی (۱۳۵۷)، *تشیع علوی، تشیع صفوی، مجموعه آثار ۹*، تهران: چاپخش.
- شریعتی، علی (۱۳۶۱ الف)، *انسان بی‌خود، مجموعه آثار ۲۵*، تهران: قلم.
- شریعتی، علی (۱۳۶۱ ب)، *ابوذر، مجموعه آثار ۳*، تهران: الهام.
- شریعتی، علی (۱۳۶۱ ج)، *بازگشت، مجموعه آثار ۴*، تهران: دفتر نشر آثار شریعتی.
- شریعتی، علی (۱۳۶۲)، *انسان، مجموعه آثار ۲۴*، تهران: الهام.
- شریعتی، علی (۱۳۷۲)، *جهان‌بینی و ایدئولوژی، مجموعه آثار ۲۳*، تهران: شرکت سهامی انتشار.
- شریعتی، علی (۱۳۷۲)، *با مخاطب‌های آشنا، مجموعه آثار ۲۳*، تهران: چاپخش.
- شریعتی، علی (۱۳۸۰)، *چه باید کرد؟، مجموعه آثار ۲۰*، تهران: بنیاد شریعتی.
- صالحی نجف آبادی، نعمت‌الله (۱۳۶۱)، *شهید جاوید، تهران: رسا.*
- طباطبایی، سیدجواد (۱۳۷۴)، *ابن‌خلدون و علوم اجتماعی*، تهران: انتشارات طرح‌نو.
- عبدالکریمی، بیژن (۱۳۸۳)، *مونیسیم یا پلورالیسم، واکاوی هستی‌شناسی یک نظریه اجتماعی*، تهران: مرکز بین‌المللی گفتگوی تمدن‌ها.
- کرایب، یان (۱۳۷۸)، *نظریه اجتماعی مدرن از پارسونز تا هابرماس*، ترجمه عباس مخبر، تهران: آگه.
- کوپ، لارنس (۱۳۸۴)، *اسطوره، ترجمه محمد دهقانی*، تهران: علمی و فرهنگی.
- گیدنز، آنتونی (۱۳۷۸)، «سنت»، ترجمه ابراهیم موسی‌پور، *فصلنامه برگ‌فرهنگ*، شماره ۳، صص ۲۳-۱۸.
- مانهایم، کارل (۱۳۸۰)، *ایدئولوژی و اتوپیا: مقدمه‌ای بر جامعه‌شناسی شناخت*، فریبرزمجیدی، تهران: سمت.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۸)، *مقدمه‌ای بر جهان‌بینی اسلامی*، تهران: صدرا.
- مطهری، مرتضی (۱۳۸۱)، *احیای تفکر اسلامی*، تهران: صدرا.

- نژادایران، محمد (۱۳۹۴)، *روشنفکری دینی و مدرنیته در ایران*، تهران: گهرشید.
- یونگ، کارل گوستاو (۱۳۷۷)، *انسان و سمبول هایش*، ترجمه محمود سلطانیه، تهران: دیبا.
- Dabashi, Hamid (2008), *Islamic Liberation Theology (Resisting the empire)*, London & New York: Routledge.
- Gabel, Joseph (1975), *False consciousness: an essay on reification*, Translated from the French by Margaret A. Thompson with the assistance of Kenneth A. Thompson; introduction by Kenneth A. Thompson, Oxford: Blackwell.
- Gabel, Joseph (1991), *Karl Mannheim and Hungarian Marxism*, Translated by William M. Stein and James McCrate, New Brunswick, N.J.: Transaction Publishers.
- Gabel, Joseph (1997), *Ideologies and the corruption of thought (ed. & introd. by Alan Sica)*, New Brunswick & London: Transaction.
- Marx, Karl and Friedrich Engels (1975), *The German Ideology*, Moscow: Progress.
- Peterson, Richard (1995), "Culture Studies through the Production Perspective: Progress and Prospects", in the *Sociology of Culture*, ed. Diana Crane, Oxford: Blackwell.
- Turner, S. Brayan (1994), *Orientalism, Postmodernism and Globalism*, London: Routledge.
- Shayegan, Daryush (1997), *Cultural Schizophrenia: Islamic Societies Confronting the West*, Translated John Howe Syracuse, New York: Syracuse University Press.
- Wodak, Ruth (1989), *Language, Power and Ideology: Studies in Political Discourse*, Amsterdam: John Benjamin Publication.