

ایدئولوژیک بودن دین

تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۰۶/۱۰ تاریخ تأیید: ۱۳۹۳/۰۱/۲۵

علی رضا شجاعی زند*

همواره ناپلئونی در ماست که دیگران را ایدئولوگ می‌نامد (پل ریکور، ۱۹۷۸م، ص ۴۵).

چکیده

اسم ایدئولوژی و اذعان به آن، متأخر است؛ ولی مسمای ایدئولوژی و بدیل‌های آن، سابقه‌ای بس بلند، شاید به اندازه مدنیت دارد. ریشه آن را بیش از هر چیز باید در میل انسان به فراروی از وضع طبیعی خود جست. بر همین اساس، این مقاله معتقد است که اولاً هیچ بیانی بر ایدئولوژی به معنای عام آن متصور نیست و ثانیاً ایدئولوژیک بودن دین نه تنها ممکن، بلکه تنها صورت ممکن و مطلوب آن است. بررسی صدق این دو مدعا مستلزم اثبات اجتناب‌ناپذیری ایدئولوژی و نشان دادن سنخیت میان دین و ایدئولوژی است. ما این دو مفروض را با کاوش‌های مفهومی و تأمل در اقتضائات منطقی آنها احراز کرده‌ایم و در نهایت بر بی‌بیانی ایدئولوژی و ایدئولوژیک بودن دین صحه گذارده‌ایم.

واژگان کلیدی: دین، ایدئولوژی، وضع طبیعی، فراروی، معنا سازی، سامان‌بخشی

* استادیار گروه جامعه‌شناسی دانشگاه تربیت مدرس.

بیان مسئله

بی‌شک تاریخ اندیشه و تاریخ جوامع تا دو سده پیش، با پدیده و مفهومی به نام ایدئولوژی آشنا نبوده است. این اصطلاح را حتی انقلابیون انگلیس، آمریکا و فرانسه در سده‌های هفده و هجده که موجب تحولات سیاسی - اجتماعی شگرفی در عالم شدند، نمی‌شناخته‌اند و از سوی هیچ‌یک از جریان‌های فکری - اجتماعی مؤثر در شکل‌گیری دوران جدید نیز به کار نرفته است.^۱ به‌کارگیری و رواج این «دال» در حوزه مباحث سیاسی و اجتماعی و اذعان‌یافتن به وجود «مدلول» آن، تاریخچه مشخص و سرگذشت نسبتاً روشنی دارد و کمتر کسی در بداعت و اقتصارِ عمر آن به یکی دو سده اخیر تردید کرده است.^۲ با این وصف به نظر می‌رسد که ایدئولوژی تنها در شناسایی و نام‌گذاری‌اش جدید است و از حیث مشخصات و کارکردها، پیشینه طولانی‌تری دارد و اگر به مضمون آن توجه شود و به‌جای اسم، به مسمای آن نظر شود، شاید بتوان پیشینه‌ای به اندازه مدنیّت برای آن سراغ داد. مدعای ما در این باره، نه بر داده‌های تاریخی یا کشفیات باستان‌شناسی که بر قابلیت‌های وجودی انسان و اقتضائات زندگی جمعی استوار است. درعین حال که می‌توان مؤیداتی برای آن در سرگذشت تاریخی جوامع کهن نیز به دست آورد، ما آن را در این مقاله با نظر به مؤلفه‌ها و مشخصات ایدئولوژی و همچنین کارکرد و کاربردهای آن در زندگی فردی و اجتماعی بشر ریشه‌یابی خواهیم کرد و ردّ آن را در بدیل‌های پیشینش و به‌طور مشخص در دین، نشان خواهیم داد.

شکل‌گیری ایدئولوژی در ساده‌ترین قالب و راه‌یافتنش به زندگی انسان مستلزم برداشتن دو گام معرفتی مهم و مکمل بوده است:

۱. انفکاک تدریجی میان دو ساحت «نظر» و «عمل» و اذعان‌یافتن به نیاز و رابطه متقابل آنها؛^۳
۲. پذیرفتن همین فرض، یعنی تفکیک و درعین حال قائل بودن رابطه میان «دانش» و «ارزش».^۴

مولود طبیعی این دو انفکاک در ساحات نظر/ عمل و دانش/ ارزش، ایدئولوژی بوده

است و تا وقتی هم که منطقاً نقض و عملاً بلاموضوع نشود، به حیاتش ادامه خواهد داد. بر همین اساس اگر کسی از انسان به حیوان ایدئولوژیک تعبیر کند، چندان هم به بیراهه نرفته؛ چراکه زمینه و عوامل مؤثر بر ظهور ایدئولوژی‌ها از انسان و حیات انسانی جدایی ناپذیرند. پس ایدئولوژی و بدیل‌های آن، بیش و پیش از آنکه مولود شرایط و افکار و دورانی خاص و منحصر به عالم سیاست باشند، مولود و همزاد موجودی با قابلیت‌های خاص و مرتبط با تمامی عرصه‌ها بوده‌اند.^۹ همچنین ایدئولوژی محصول تمایل درونی و همیشگی انسان به فراروی بوده است. آگاهی و اراده، همان عنصری‌اند که به میل انسان به فراروی از وضع طبیعی خویش دامن زده و موجب سوق یافتن او به سوی وعده‌ها و آموزه‌های آرمانی شده‌اند. این مطالبه و کشش فطری در هر دوره، پاسخ‌هایی متفاوت و درعین حال متجانس گرفته که از اسطوره تا دین و تا ایدئولوژی و حتی فرهنگ را شامل می‌شود. اینکه این مقولات را از یک جنس بشماریم و بر تناظر و تشابه آنها مُصِر باشیم یا بر تمایز و تفارق آنها انگشت گذاریم، تابع مسئله و نقطه تأکید ما در یک بررسی است و بدون ترسیم و تعیین آن نمی‌توان جانب یکی از این دو مدعا را گرفت و حکم قاطعی در این باره صادر کرد.

از آنجا که مسئله و تأکید این مقاله بر ایدئولوژیک بودن دین است و به منظور دفاع از آن تألیف شده است؛ طبعاً به سراغ مایه‌های مشترکی خواهد رفت که دین و ایدئولوژی از آن تغذیه کرده و آثار مشابهی که از خود متجلی کرده‌اند؛ بی‌آنکه تفاوت‌های میان آن دو را در یک مقایسه تفصیلی تر انکار کند. رویارویی ما در این مقال نه با دقت نظرهای مفهومی، بلکه با رویکردی است که تلاش دارد ایدئولوژی را یک عارضه تاریخی خاص، بی‌عقبه و مستأجل معرفی کند و دین را به همین بهانه از هر عنصر ایدئولوژیک، تهی کند. پس مدعاهایی که در اینجا به دفاع از آن خواهیم پرداخت، بدین قرار است:

۱. هیچ پایانی بر ایدئولوژی به معنای عام و پدیده‌های مانند آن متصور نیست.
۲. ایدئولوژیک بودن دین نه تنها ممکن، بلکه تنها صورت ممکن و مطلوب آن است. بررسی صدق این دو مدعا اولاً مستلزم اثبات اجتناب‌ناپذیری ایدئولوژی و ثانیاً نشان‌دادن سنخیت میان دین و ایدئولوژی است. این دو مفروض را هم می‌توان از

طریق بررسی‌های میدانی در تجربیات محقق دین و ایدئولوژی احراز کرد و هم با کاوش‌های مفهومی و تأمل در اقتضائات منطقی آنها. مسیر ما در این مقاله البته دومی است. بازبینی و بررسی عمیق‌تر عرصه‌ها و ادواری که به عنوان موقعیت‌های غیرایدئولوژیک معرفی شده‌اند و همچنین بازخوانی دقیق آموزه‌ای و تاریخ ادیانی که به عنوان ادیان غیرایدئولوژیک شناخته می‌شوند را باید به مجال دیگری سپرد.

اجتناب‌ناپذیری ایدئولوژی

ایدئولوژی و بدیل‌های آن برای انسان و حیات انسانی، یک مقوله اجتناب‌ناپذیر و بالطبع، قدیم است؛ چرا که مایه‌ها و زمینه‌هایی در وجود انسانی دارد. انکار مطلق ایدئولوژی و ضرورت آن در حیات انسانی، تنها از رفتارگرایانی (Behaviorists) برمی‌آید که وجود هرگونه عقبه نظری برای مبادرت به عمل را کلاً منتفی می‌دانند. عمل‌گرایان (Pragmatists) و فایده‌گرایان (Utilitarianists) را در مخالفت با ایدئولوژی باید در طبقه دوم و پس از رفتارگرایان قرار داد. مبنای مخالفت جریان اخیر با ایدئولوژی نه نظری، بلکه توصیه‌ای (Prescriptive) و مصلحت‌اندیشانه است و در بنیاد منفعت‌شناسانه آن نظریات ریشه دارد. مارکس و پارتو را می‌توان در رتبه سوم از این حیث قرار داد؛ چرا که به‌رغم داشتن رویکرد منفی و تبعیدر برابر ایدئولوژی، وجود و ضرورت آن را انکار نمی‌کنند.^۶ در همین شمار و به همین ترتیب می‌توان از انگاره پساتجددگرایانه (Post modern paradigm) یاد کرد که با امر مطلق و مطلق کردن امور به مخالفت برخاسته‌اند و به همین رو با ادیان و ایدئولوژی‌های داعیه‌دار ناهمراه‌اند.^۷ صرف‌نظر از اینکه همین مطلق‌گریزی، خود استعداد تبدیل شدن به یک رهیافت مطلق و ایدئولوژیک را دارد؛ چنان‌که در مدرنیسم و لیبرالیسم به وقوع پیوسته است.

آن دسته از اندیشمندانی که ایدئولوژی را بر پایه غرایز و منافع و مناسبات طبقاتی تحلیل کرده‌اند،^۸ همان تأکیدی را بر ضرورت و اجتناب‌ناپذیری ایدئولوژی ابراز داشته‌اند که ارزش‌گرایان ادعا کرده‌اند؛ آنان معتقدند که ایدئولوژی همواره با انسان بوده و خواهد بود؛ چون غریزه جستجوی منافع، همواره با انسان بوده است و با انسان باقی خواهد ماند.^۹ ولی به نظر ارزش‌گرایان، ایدئولوژی از آن‌رو همزاد انسان است که یک

پدیده منحصراً انسانی است و زمانی موضوعیت می‌یابد و به تحقق می‌رسد که اولاً انسان، فکر را پایه تصمیم و عمل خویش قرار دهد و ثانیاً از سطح مطالبات غریزی و جستجوی منافع فردی فراتر رود و به مشخصات انسانی خویش نزدیک‌تر شود. دکتر شریعتی در دفاع از همین تعبیر از ایدئولوژی است که می‌گوید: «غریزه، مجموعه قوانین و کشش‌هایی است که رفتار موجود زنده را و نیز رشد، تکامل، تولید، بقای نوعی و به‌طور کلی زندگی او را تأمین می‌کند. اما در انسان، بخشی از این زمینه‌ها به خودآگاهی و اراده وی واگذار شده است. بنابراین در آنجا که غریزه به پایان می‌رسد - برای هدایت انسان - ایدئولوژی آغاز می‌شود» (شریعتی، ۱۳۸۶، ص ۹۲).^{۱۰} تعبیر پارتو از این مسئله قدری با تعابیر فوق متفاوت است؛ او برخلاف طبقات اول و دوم که هیچ جایی را برای عرض اندام ایدئولوژی بازمی‌کنند؛ پای هر دو عامل، یعنی غریزه و ایدئولوژی را البته با عناوین رسوبات (Residues) و مشتقات (Derivations) به میان آورده است. پارتو در توضیح و تبیین رفتار غیرمنطقی می‌گوید: «محرک اصلی رفتارهای انسانی، غرایزند؛ اما انسان برای تکریم فعل خویش، آن را با زیرکی به افکاری که بعداً در توجیه آن ارائه می‌دهد، منتسب می‌کند (آرون، ۱۳۷۰، ص ۴۵۳ - ۴۸۵ / کوزر، ۱۳۷۰، ص ۵۱۳ - ۵۱۹).^{۱۱} مارکس نیز به وجود و بلکه ضرورت ایدئولوژی در کنار منافع اذعان کرده؛ در عین حال آن را یک پدیده ساختاری می‌داند و در برخی تعابیر از آن به تدبیر هوشیارانه طبقات فرادست اجتماعی به منظور تثبیت موقعیت خویش و حفظ وضع موجود یاد کرده است.^{۱۲} «تاریخ علوم انسانی و مطالعات فرهنگی»

گفته شد که ایدئولوژی در معنای خاص و کمال یافته آن، از همان مایه‌ای در زندگی انسان تغذیه می‌کند که «فرهنگ» را شکل داده و در «سنت» جوامع، جاگیر و ماندگار شده است و گاه در قالب «اسطوره» و گاهی نیز به شکل «دین» و در این اواخر در قالب «مرام» های سیاسی و اجتماعی خود را متجلی کرده است. عناصر اصلی این جان‌مایه مشترک، همان «آگاهی» و «طلب» در انسان است که خود را در نگرش و گرایش‌های جاری در حیات انسانی نمایان کرده و به صورت‌های گوناگون تبلور یافته‌اند.

قصدها نداریم با این قبیل تشبیهات و تعابیر از ایدئولوژی، آن را همچون یک مقوله

شامل و فراگیر، بر تمامی ساحات زندگی مُسَبِّطَر کنیم یا تمایزات معنایی جاافتاده، میان مقولات مذکور را که واجد دلالت‌های معنایی و کاربردهای متفاوتی در ادبیات نظری هستند، برهم بریزیم و بر آشفتگی‌های مفهومی موجود در این‌باره بیفزاییم؛ بلکه در تلاش‌ایم تا ضمن تأکید بر منشأ و آبشخور مشترک، نشان دهیم که اولاً جملگی، وجهی انسانی دارند و ثانیاً بروز و ظهوری طبیعی و ضروری داشته‌اند و نه قسری تا با تمهید و تغییر شرایط بتوان آنها را زایل کرد. آنها ممکن است که تجلیات و تبدلات گوناگونی بپذیرند و در پی تغییر شرایط و افکار، دچار فراز و فرودهایی شوند؛ ولی از زندگی انسانی بیرون نخواهند رفت.

آنچه تا این فراز از بحث بر آن تأکید و پس از این نیز دنبال خواهد شد، ایدئولوژی به معنای عام و حقیقی آن است. همین معنا از ایدئولوژی است که قادر است از مدعای ما درباره بی‌پایانی ایدئولوژی و ایدئولوژیک بودن دین، دفاع کند. پس یکی از شروط اساسی در پیشبرد بحث، پالایش ذهنی است و وارهایی مفهومی ایدئولوژی از خاطراتی است که از دو قرن تجربه میدانی ایدئولوژی‌ها در اذهان وجود دارد. ایدئولوژی به معنای خاصی که در یکی- دو قرن اخیر شناسایی شده و موضوعیت یافته، از یک سو بیش از هرچیز، ناشی از تکثر و پیچیده‌شدن زندگی است و از سوی دیگر، گسترش معرفت و بسط فضای مفهومی انسان است و البته ادباری که در برخی از جوامع و در میان برخی از اقشار درباره دین پدید آمده است. نکته آخر مؤید وجود نوعی سنخیت میان دین و ایدئولوژی است؛ و گرنه ابدال و جانشینی نیز موضوعیت نمی‌یافت.

سنخیت میان دین و ایدئولوژی

مدعای دیگر ما در این مقال، وجود سنخیت و تجانس میان مقولاتی است که هرکدام بخش‌های مهمی از زندگی انسانی را در ادوار گوناگون تحت تأثیر قرار داده‌اند. ادعای سنخیت میان چند پدیده به معنای آن است که می‌توانند بدیل یکدیگر قرار گیرند و به جای هم بنشینند. بیشترین وجوه شبیه میان مقولات انسانی را می‌توان میان «اسطوره» و «دین» و «ایدئولوژی» مشاهده کرد. «فرهنگ» و «سنت» هم، چون بستر ظهور و بقای این مقولات در دوره‌های گوناگون بوده‌اند، البته مشابهت‌هایی با آنها دارند؛ ولی بیشتر

از جنس ظرف‌اند تا مظرّف. فرهنگ و سنت در واقع حامل و ناقلِ اسطوره و دین و ایدئولوژی در میان مردمان و نسل‌های متمادی یک جامعه هستند. با تأمل بیشتر در اطراف اسطوره و مقایسه آن با دین و ایدئولوژی می‌توان چنین ادعا کرد که آن، تجلی و ظهور مستقل و مستقیمی ندارد و قالب حلول و تجلی آن حتی در دوره‌های اسطوره‌ای، ادیان بوده‌اند. جلوه و صورتی از اسطوره را می‌توان حتی در ایدئولوژی‌ها نیز مشاهده کرد که به نحوی بازتولید شده و تداوم یافته است.^{۱۳} پس صائب‌تر آن است که بحثِ سنخیتِ مورد ادعای مقاله را به دین و ایدئولوژی تقلیل دهیم؛ همان دو مقوله‌ای که در اثبات تشابه یا تعارض میان آنها، مجادلات فراوانی میان دانشمندان و روشن‌فکران دینی در چند دهه اخیر در گرفته است.^{۱۴}

با واکاوی مفهومی و کارکردی ایدئولوژی و مقایسه ضمنی آن با دین، بهتر می‌توان تناظر و سنخیت ادعاشده میان آن دو را احراز کرد. ما بدین منظور به تحلیل ایدئولوژی از چهار جنبه «مؤلفه‌ها»، «معرف‌ها»، «کارکردها»، و «کاربردها» مبادرت خواهیم کرد.

ابعاد و مؤلفه‌های ایدئولوژی: بسیط‌ترین جلوه از یک پدیده ایدئولوژیک را می‌توان در جایی یافت که «ذهن» به مدد «احساس»، «اراده» آدمی را تحریک می‌کند و او را برای «عمل یا عکس‌العملی خاص» آماده می‌کند.^{۱۵} این تعبیر، هم مرکب بودن ایدئولوژی و هم ابعادی از وجود آدمی را که با آن درگیر می‌شود، نشان می‌دهد. همچنین بیانگر آن است که تنها برخی از فعالیت‌های واجد بار ذهنی-عاطفی و ترکیب خاصی از آنهاست که مصداق این مفهوم واقع می‌شوند؛ نه هر فکر و احساس و رفتاری که از انسان سر می‌زند. شاید به همین دلیل است که از ایدئولوژی نیز همانند دین، به مثابه یک امر وجودی یا پدیده‌ای که تأثیرات وجودی بر آدمی دارد، یاد کرده‌اند.

«فکر ایدئولوژیک»، آمیزه‌ای از گزاره‌های حقیقت‌شناسانه و ارزش‌گذار است (بوذن، ۱۳۷۸، ص ۳۶ / لارین، ۱۳۸۰، ص ۶) که در یک دستگاه کمابیش منسجم، گرد هم آمده‌اند و مخاطب و پیرو خویش را به جانب عمل رهنمون می‌شوند (بوذن، ۱۳۷۸، ص ۸۷ / ایگلتن، ۱۳۸۱، ص ۸۷ - ۸۸). «عواطف جاری در ایدئولوژی»، اگرچه همچون دیگر عواطف، منشأ فردی دارند؛ اما از نوع دگرخواهانه‌اند و معطوف به مطالباتی فراتر از منافع شخصی و زودگذر هستند. «عمل ایدئولوژیک» هم با ابتنا بر عقیده و متوجه بودن

به اهداف بلند، از دیگر رفتارهای انسانی متمایز می‌شود.

ایگلتون افزون بر پیوند میان نظر و عمل، برقراری پیوند میان بنیادی‌ترین مسائل هستی با امور عادی زندگی را نیز کار ایدئولوژی می‌داند و اتفاقاً جلوه بارز این ویژگی را در دین یافته است. او معتقد است همین پیوند میان نظر و عمل است که ایدئولوژی را مستعد دچار شدن به آگاهی کاذب کرده است (ایگلتون، ۱۳۸۱، ص ۹۱ - ۹۲).

ایدئولوژی به مثابه آگاهی کاذب را نباید با شبه‌علم و دانش غلط، یکی گرفت.^{۱۶} این برداشت که به رویکرد غالب در تعریف ایدئولوژی بدل شده است، ایدئولوژی را در شمار معارف و هم‌تراز دانش قرار می‌دهد و به انتظاراتی از آن دامن می‌زند که با ویژگی‌ها و قابلیت‌های ایدئولوژی همخوانی ندارد. اینکه برخی در جستجوی ریشه و عقبه‌های دورتر ایدئولوژی، به سراغ کسانی چون «دکارت» و «بیکن» و دیگر فیلسوفان معرفت رفته‌اند، ناشی از همین رویکرد است که عنصر معرفتی را در آن برجسته کرده و اصل قرار داده‌اند؛ درحالی که دقیق‌ترین تعبیر از ایدئولوژی، همان است که آن را در پیوند با بینش از یک سو و کنش در سوی دیگر تعریف می‌کند و نه به مثابه جلوه و صورت خاصی از هر یک از آنها. بنا بر این تعبیر، ایدئولوژی بر نوعی از آگاهی مبتنا دارد که در راستای نیل به اهدافی خاص، به ارزیابی از اوضاع می‌پردازد و به اعمال مشخصی نیز دامن می‌زند. پس در مقابل تعبیری که ایدئولوژی را چیزی از جنس آگاهی معرفی می‌کنند، می‌توان از تعبیری یاد کرد که آن را نه آگاهی صرف، بلکه مبتنی بر آن نوع از آگاهی می‌داند که به عمل می‌انجامد. ایدئولوژی در جایگاه یک دستگاه معرفتی جامع که از آگاهی‌های بنیادی تا آگاهی‌های عملی را در بر می‌گیرد، تعبیر سومی است که گستره‌ای فراتر از دو تعبیر پیش گفته بدان می‌بخشد.

تمایزگذاری شریعتی میان ایدئولوژی و جهان‌بینی^{۱۷} (شریعتی، ۱۳۷۵، صص ۱۶ - ۱۷ و ۲۸ / همو، ۱۳۸۶، ص ۷۰ - ۷۱) و تشبیه مطهری از آن به حکمت عملی در برابر حکمت نظری (مطهری، ۱۳۶۲، ص ۶۴)، به برداشت دوم از تعبیر سه‌گانه فوق نزدیک‌تر است؛^{۱۸} برداشتی که ایدئولوژی را در عین داشتن پیوند دوسویه با آگاهی و عمل، از هر دو متمایز می‌کند. تصریح دکتر شریعتی و استاد مطهری بر این تفکیک و تمایز، تأکید دوباره‌ای است بر معطوف‌بودن ایدئولوژی به عمل (Act-oriented) در مقابل کسانی که

بر نظر‌مندی (Speculative) آن اصرار دارند.

بنابراین می‌توان گفت بخشی از آنچه به مناظرات نظری درباره‌ی ایدئولوژی دامن زده است، ناشی از اختلافات مفهومی بر سر آن است و بخشی از اختلافات مفهومی نیز ناشی از تفکیک و برجسته‌سازی نامتوازن عناصر تشکیل‌دهنده‌ی ایدئولوژی است. در همین راستا ایگلتون از تمایلی سخن می‌گوید که در مقابل برجسته‌سازی وجه معرفتی ایدئولوژی، به تمرکز بر جنبه‌های سیاسی و اجتماعی آن پرداخته است (ایگلتون، ۱۳۸۱، ص ۳۴). ارتباط یافتن ایدئولوژی با قدرت، سیاست، منافع طبقاتی و تغییرات اجتماعی و گنجاندن آنها در تعریف، به دلیل نقش ایدئولوژی در حیات اجتماعی و آثاری است که از این طریق برجای می‌گذارد؛ این نقش و اثر را ایدئولوژی‌ها بیش از هر چیز، مدیون همان سه عنصر به هم مرتبطی هستند که پیش از این در تعریف، بدان اشاره شد: «بینش»، «ارزش» و آمادگی برای «کنش». این سه وقتی همسو شوند و در یک بستر جمعی به هم آیند، در درجه‌ی نخست به یک قدرت اجتماعی بالقوه بدل می‌شوند و در مرحله‌ی دوم - به دلیل داشتن نوعی ارزیابی از اوضاع و اهداف و مقاصدی در سر - به عمل جمعی می‌انجامند و به ساحت قدرت و منافع وارد می‌شوند و موجبات بروز برخی مقابله‌جویی‌های اجتماعی را فراهم می‌آورند. باید توجه داشت که تأکید بر صبغه‌ی سیاسی و اجتماعی ایدئولوژی در برخی تعاریف، لزوماً به معنای مخالفت با عناصر اصلی و تشکیل‌دهنده‌ی آن نیست؛ آنها نه از عناصر تشکیل‌دهنده، بلکه از آثار و نشانه‌های ایدئولوژی هستند. معرفت‌های ایدئولوژی در تعاریف ارائه‌شده از آن، بیش از اینها و به‌تمامی قابل تحویل و ارجاع به همان ابعاد سه‌گانه‌ی مذکور است. ایدئولوژی از یک سو بر معرفت‌های اساسی شکل‌دهنده‌ی بینش عمومی فرد اتکا دارد و از سوی دیگر موجب تقویت اراده و افزایش آمادگی برای عمل در وی می‌شود. فاصله‌ی میان آن دو را عواطف و گرایش‌های جهت‌یافته پر می‌کند و بدین طریق نظر را به عمل پیوند می‌زند. نطفه‌ی عنصری به نام «ارزش» که اصلی‌ترین رکن ایدئولوژی است، در همین نقطه بسته می‌شود. ارزش، قلب ایدئولوژی است؛ بدین معنا که دیگر وجوه و جنبه‌های ایدئولوژی، به نحوی از آن سرچشمه می‌گیرند یا بدان منتهی می‌شوند.^{۱۹}

معرف‌های ایدئولوژی: ویژگی‌هایی چون «آرمان‌گرایی»، «اطلاق‌بخشی»،

«تمام‌خواهی»، «انحصارطلبی»، «جمع‌گرایی» و «معطوف بودن به قدرت» از نشانه‌ها و معرف‌های ایدئولوژی هستند و از همان اجزای اصلی فوق‌الذکر یا ترکیباتی از آنها منتج می‌شوند. ولی «توجه‌گری» بیش از ایدئولوژی به موقعیت‌های درگیر ایدئولوژی‌ها مربوط می‌شود که ممکن است برای هر نوع و مصداقی از ایدئولوژی‌ها موضوعیت پیدا کند.

آرمان‌گرایی^{۲۰} حکم فارق مهمی را دارد که دو تعبیر مغایر از ایدئولوژی را از هم جدا می‌کند. ایدئولوژی به تعبیری که مارکس و مانهایم از آن کرده‌اند، اساساً ویژگی آرمانی ندارد؛ درحالی‌که مشخصه اصلی آن تعبیری است که «لنین» و جریبان‌های چپ نیمه نخست سده بیستم از آن می‌کردند. به سبب همین خصوصیت است که ویژگی‌هایی چون آینده‌گرایی^{۲۱} و نقادی نیز به درون ایدئولوژی‌ها راه یافته است. بن‌مایه اصلی آرمان‌گرایی را باید در تمایل وجودی انسان به فراروی جست. ایدئولوژی‌ها همانند دین، به این گرایش فطری در انسان پاسخ می‌دهند. تحریک و تشویق هواداران به فرارفتن از منیت، از موقعیت و حتی از مادیت، یک فراخوان ایدئولوژیک است؛ با وجودی که کاملاً دنیوی محسوب شده‌اند. اثر این عنصر چندان است که می‌توان بر حسب شاخص دچار بودن به روزمرگی و اقتناع به وضعیت‌های روالمند (Routinized)، میزان درگیری و اهتمام ایدئولوژیک یک فرد یا گروه اجتماعی را مشخص کرد.

منظور از اطلاق بخشی، قطعی بودن آموزه‌ها و ابتنا داشتن آن بر حقایق مسلم و بدیهی است. اطلاق در اینجا، هم شامل تبیین‌هایی است که ایدئولوژی از هستی و از انسان ارائه می‌دهد و هم شامل فرمان‌هایی است که برای تابعان صادر می‌کند. ایگلتون از آن به «طبیعی‌سازی» تعبیر کرده و منظورش معرفی آموزه‌های ایدئولوژی به مثابه یک حقیقت فراتاریخی است (ایگلتون، ۱۳۸۱، ص ۱۰۳ - ۱۰۸).

تمام‌خواهی ایدئولوژی بدین معناست که هم طالب درگیر شدن با تمامی وجود آدمی است و هم ناظر به تمامی عرصه‌های حیات و متوجه تمامی دنیاست. ایگلتون از این ویژگی با عنوان عمومیت بخشی (Universalizing) و جاودانگی (Eternalizing) یاد کرده است (ایگلتون، همان، ص ۱۰۰).

انحصارطلبی، پیامد طبیعی دو خصلت اطلاق بخشی و تمام‌خواهی ایدئولوژی‌هاست.

این ویژگی چندان با ایدئولوژی‌ها عجین است که می‌توان از آن با عنوان «صفت وجودی» یاد کرد.

جمع‌گرایی از مهم‌ترین ویژگی‌های ایدئولوژی است و یکی از عللی که در ایدئولوژی محسوب شدن لیبرالیسم تردید شده است، شاید همین عنصر باشد که فردگرایی در آن برجستگی یافته است.^{۲۲} مطالباتی چون وحدت‌بخشی درونی^{۲۳} و مسئولیت‌پذیری و ایثار^{۲۴} که از سوی برخی به عنوان مشخصه‌های ایدئولوژی بیان شده است، در همین چارچوب معنا می‌یابد. معطوف بودن ایدئولوژی به قدرت، به معنای آن است که هم مایل به کسب قدرت است و هم در برابر آن قرار می‌گیرد.^{۲۵}

توجیه‌گری ایدئولوژی‌ها را نباید با محافظه‌کاری سیاسی - اجتماعی یکی گرفت یا بدان محدود کرد. منظور از توجیه (Justification)، هم عقلانی‌سازی (Rationalizing) یک ایده و عقیده است و هم مشروعیت‌بخشی (Legitimizing) به یک قدرت یا وضعیت و یا شرایط محقق. این معنا نزدیک‌تر به همان چیزی است که وبر در ادیان یافته و با عنوان «الهیات توجیهی» (Theodicy) از آن یاد کرده است. توجیه‌گری ایدئولوژیک، یعنی وارونه کردن نسبت فکر و عقیده یا رابطه نظر و عمل؛ بدان‌گونه که پارتو مطرح کرده است. توجیه، هم یک انسجام نظری به ایدئولوژی می‌بخشد و هم تضمینات اخلاقی برای آن فراهم می‌آورد. توجیه می‌تواند هم وجه خودفریبی داشته باشد و هم وجه دیگرفریبانه.^{۲۶}

کارکردهای ایدئولوژی: «هدف‌گذاری»، «معنابخشی»، «شورآفرینی»،^{۲۷} «موضع‌گیری» و «مقابله‌جویی» از بارزترین کارکردهای ایدئولوژی‌هاست و دیگر مشخصات منتسب شده بدان نیز به همین ویژگی‌ها بازمی‌گردند. در یک بیان بازهم موجزتر از ایدئولوژی، می‌توان کارکردهای اول و دوم را نیز در هم ادغام کرد و چهارم و پنجم را به یک مفهوم دربرگیرنده تحویل بُرد و به سه مشخصه کلی‌تر از کارکردهای ایدئولوژی رسید: «هدف‌گذاری» در زندگی، «شورآفرینی» و «هویت‌بخشی».^{۲۸}

هدف‌گذاری در زندگی از وظایف اصلی و انحصاری ایدئولوژی‌ها و ادیان است. تنها رقیب آنها در هدف‌گذاری، غرایز است که زندگی را بر پایه جلب لذت و دفع آلام استوار می‌کند و به‌ناچار انسان را در سطح نازلی از حیات متوقف می‌نماید. به‌جز این

سه که از سوانق انسانی به سوی مقاصد هستند، هیچ عامل دیگری را نمی‌توان یافت که قادر به تأمین و ترسیم اهداف زندگی باشد. اهداف زندگی وقتی از منبعی به جز غرایز سرچشمه بگیرند، معنابخش هستند. از همین رو اشاره به هدف‌گذاری را در بیان کارکردهای اصلی ایدئولوژی، کافی دانستیم؛ چون متضمن معنابخشی نیز هست. به جز اهداف غیرمادی و والا، داشتن تصویری جامع و منسجم از هستی نیز معنابخش است و آن نیز بدان خاطر است که جایگاه و جهت حرکت انسان در آن، مشخص می‌شود.

هدف به زندگی معنا می‌بخشد و معنا، انگیزه‌بخش است و شورآفرین. رقیب ایدئولوژی‌ها و ادیان در این سطح نیز همچنان غرایزند؛ بدین نحو که برای نیل به مقاصد مادی، بدون نیاز به معنا، انگیزه ایجاد می‌کنند. هدف و معنا در زندگی، افزون بر شورآفرینی، موجب شکل‌گیری هویت و تقویت شعور در آدمی می‌شود و او را به موضع‌گیری در برابر واقعیت‌های موجود و مقابله‌خواسته و ناخواسته با رقبای فکری و مرامی وامی‌دارد.

میدان عمل و کاربردهای ایدئولوژی: از آنچه در باب کارکردهای ایدئولوژی گفته شد، می‌توان چنین نتیجه گرفت که آن برای زندگی انسان، یک امر ضروری و بلکه اجتناب‌ناپذیر است. ایدئولوژی‌ها اساساً در جایی موضوعیت و کاربرد می‌یابند که انسان در موقعیت تصمیم‌گیری قرار گرفته باشد. ایدئولوژی با ارائه توضیح و تبیین از موقعیت‌های بغرنج و ارزیابی شرایط، زمینه را برای تصمیم‌گیری فراهم و فرد را برای عمل آماده می‌کند. تصمیم، مؤخر بر تأملات معرفتی و شناختی و مقدم بر کنش است و معمولاً در بین گزینه‌هایی صورت می‌گیرد که پیش از آن با تأملات گسترده معرفتی، شناسایی و واری شده‌اند. تصمیم‌گیری در موقعیت‌های گوناگون و در امور حیاتی و حساس، جزئی از زندگی است و بنابراین، ایدئولوژی و پدیده‌های مشابه و بدیل آن از ملزومات یک زندگی انسانی به‌شمار می‌آیند.

تصمیم‌ها نوعاً با اتکا و ارجاع به اصول عقاید و نظام مطلوبیت‌ها صورت می‌گیرند؛ به‌جز آن ممکن است با تاسی به سنت حاکم و عادت‌های رایج گرفته شوند. افراد در حالت اخیر در واقع حق تصمیم‌گیری خویش را به دلیل رغبت نداشتن به قبول هزینه و مسئولیت‌های آن، به پیشینیان سپرده و در مواردی نیز آن را به دیگران مهم می‌سپارند.

براین اساس شاید بتوان چنین جمع‌بندی کرد که تصمیمات انسان در موقعیت‌های خطیر و بحرانی، معمولاً ایدئولوژیک است و در موقعیت‌های عادی و متعارف، مبتنی بر سنت و عادت‌ها و رویه‌های جاری است.

بارزترین میدان عمل ایدئولوژی پس از کمک به افراد برای تصمیم‌گیری در موقعیت‌های ویژه و خطیر، عرصه‌های جمعی زندگی است. ایدئولوژی در این عرصه ایفاگر دو نقش به‌ظاهر مغایر است: نقش تثبیت‌کنندهٔ اوضاع و نقش تحول‌آفرین. در ایفای نقش نخست، اولاً با شکل‌دهی به نظام ارزشی و هنجاری جامعه به ایجاد ثبات و انسجام اجتماعی کمک می‌کند^{۳۰} و ثانیاً با توجیه و اقناع مردمان، بر مشروعیت و مقبولیت نظام حاکم می‌افزاید. ایدئولوژی در نقش دیگرش با طرح ایده‌های آرمانی و نشان‌دادن فاصلهٔ میان وضع موجود تا مطلوب، به تغییر و تحولات اجتماعی دامن می‌زند. دوگانگی و بروز تعارضات مفهومی دربارهٔ ایدئولوژی، از همین کاربردهای دوگانه برخاسته و با ترکیب بر یک جانب و تغافل از جانب دیگر، مضمونی محافظه‌کار یا انقلابی یافته است.

نقش‌آفرینی ایدئولوژی در هدف‌گذاری توسعه و برنامه‌ریزی‌های کلان اجتماعی را نیز می‌توان کاربرد دیگر آن در عرصهٔ اجتماعی به‌شمار آورد که به یک معنا در میانهٔ کاربردهای تثبیتی و تحول‌آفرین ایدئولوژی قرار دارد و ضمن کاستن از وجه واگرایانهٔ آنها، آن دو را به یکدیگر نزدیک و در هم عجین می‌کند. ایدئولوژی از طریق تأثیراتی که بر فرهنگ جامعه دارد، بر الگوی زیست و بر سبک زندگی نیز مؤثر است.

ایدئولوژی - بنا بر آنچه آمد - اولاً یک امر وجودی و واجد وجوه معرفتی، عاطفی، ارادی و رفتاری است. همچنین ایدئولوژی را می‌توان با مشخصاتی چون آرمان‌گرایی، اطلاق‌بخشی، تمام‌خواهی، انحصارطلبی، جمع‌گرایی و توجیه‌گری و معطوف بودن به قدرت معرفی کرد. کارکردهای بی‌بدیلی مانند هدف‌گذاری، معنابخشی، شورآفرینی، موضع‌گیری و مقابله‌جویی، ایدئولوژی را از مقولاتی چون علم و هنر و اخلاق متمایز می‌کند و در کنار پدیده‌هایی چون دین می‌نشانند. همین‌طور است کاربردهای ایدئولوژی در میدان عمل که افزون بر مساعدت به فرد برای تصمیم‌گیری و عملی‌کردن تصمیمات، جوامع را نیز در مسیر تقویت ثبات یا تحول و پیشرفت قرار می‌دهد.

وقتی به مواصفات مذکور نظر می‌شود و با مشخصات و کارکردهای دین و به‌ویژه

ادیانی همچون اسلام مقایسه می‌شود، این نتیجه به دست می‌آید که ایدئولوژی در یکی - دو سده اخیر و در بین برخی از افراد و گروه‌های اجتماعی، همان نقش و رسالتی را بر عهده گرفته که پیش از آن، ادیان بر عهده داشته و در سطوح گوناگون فردی و اجتماعی ایفا کرده‌اند. این نه بدان معناست که این دو - جز در نام - هیچ تفاوتی با یکدیگر ندارند و واجد بی‌کم‌وکاست تمامی مشخصات یکدیگر هستند. غرض از این مقایسه و تشبیه در درجه اول تأکید بر تجانس و سنخیت میان آنهاست که اگر نبود، مقایسه نیز ناممکن می‌نمود. در ثانی نشان دادن همبستگی و تلائم هر یک از آنها با شرایط و دوره تاریخی خاص است که بدان تعلق داشته و در آن نشو و نما کرده‌اند. تأکید بر سنخیت را نباید به همسان‌انگاری آنها حمل کرد و از تصریح بر وجود همبستگی آنها با شرایط و دوره‌های تاریخی خاص نیز نباید تبدیل و تبدل خطی را برداشت کرد و سپری شدن دوران اسطوره و دین با ظهور ایدئولوژی را از آن نتیجه گرفت. آنها در عین سنخیت، از مضمون‌ها و قابلیت‌های متفاوتی برخوردارند و در عین همبستگی بیشتر با برخی از دوره‌ها و موقعیت‌ها، همچنان به حیات خویش ادامه داده‌اند و این همه موجب شده تا بر گزینه‌های پیش روی انسان در دوره‌های اخیرتر افزوده شود.

با توضیحاتی که درباره اجتناب‌ناپذیری ایدئولوژی و همچنین درباره سنخیت آن با دین آمد، ملزومات نظری ردّ ایده پایان ایدئولوژی و دفاع از ایدئولوژیک بودن دین به عنوان دو مدعای اصلی این مقال، فراهم آمده است.

بی‌پایانی ایدئولوژی

بی‌پایانی ایدئولوژی، مدعایی است استنادپذیر به شواهدی از زنده و فعال بودن ایدئولوژی‌ها در سراسر جهان؛ حتی در دنیای پیشرفته پس از جنگ سرد و همچنین به دلایلی درباره خاتمه‌ناپذیری آن برای انسان متکی است. این را می‌توان با نظر به فراوانی و کاربرد مکاتب و مرام‌هایی که در دنیای پیشرفته غرب حضور دارند و در کارند، احراز کرد؛ همانجایی که گمان می‌رفت پیش از جوامع دیگر به این نقطه معهود برسند. لیبرالیسم نیز در جایگاه شایع‌ترین مکتب فلسفی - مرامی پذیرفته‌شده در میان

نخبگان و غیرنخبگان غربی، گواهی بر این مدعاست. این به‌رغم آن است که لیبرال‌ها و برخی مدافعان تَزِ پایان، تلاش داشته و دارند تا آن را یک دیدگاه و منش غیرایدئولوژیک معرفی نمایند.^{۳۱}

با تأمل در اوصافی که در فرازهای پیشین از ایدئولوژی آمد و گسترهٔ عمل آن، باید پذیرفت که تحققِ زندگی انسانی و اجتماعی بدون آن امکان‌ناپذیر است. تأکید بر صفتِ «انسانی» در اینجا، واجدِ هیچ بار و معنای اخلاقی نیست؛ بلکه منظور، تصریح بر نوعیت انسان است. انسان با ویژگی‌های نُطقی و روحی خاصش، جز به شیوهٔ انسانی نمی‌تواند بزید. برای انسان بازگشت به زیست مادون و درپیش‌گرفتن حیات جانوری و طبیعی، اساساً ناممکن است؛ به‌ویژه انسانی که زیست جمعی را تجربه کرده و به کمالِ اول، یعنی کمالِ زیستی خویش رسیده باشد. حتی آن دسته از انسان‌هایی که تنها از غرایز خود فرمان می‌برند نیز در نخستین فرصت برای این نحو از زندگی، فلسفه‌ای دست‌وپا می‌کنند و صورت آگاهانه و موجهی بدان می‌بخشند. پس کسی بر زندگی فردگرایانه، فایده‌محور و لذت‌جویانهٔ غربی به عنوان مصداقی از زندگی فارغ از ایدئولوژی انگشت نگذارد و آن را ناقضِ مدعای بی‌پایانی ایدئولوژی‌ها نشمرد؛ زیرا فلسفه و ایدئولوژی‌های ایندیویدوآلیستی، پوتیلیتاریانیستی و هِدونیستی که همزاد آن سبک از زندگی هستند، مدعای ایشان را ابطال می‌کنند.^{۳۲}

این نیاز به ایدئولوژی، چنان اساسی و چندان ضروری است که با تغییر دوران و عوض شدن شرایط نیز کاستی نمی‌پذیرد؛ پس سخن گفتن از پایان ایدئولوژی و خبر دادن از ظهور عصری فارغ از آن، یک مدعای بی‌پایه است؛ اگر خود، مروج یک ایدئولوژی پنهان نباشد.^{۳۳} مطرح کردن بدیل‌هایی که مشخصات و کارکردهای ایدئولوژی را دارند و قادرند عهده‌دار نقش و مجری وظایف آن در عرصه‌هایی باشند که اشاره شد؛ خود، مدعای دیگری است که ما نیز مخالفتی با آن نداریم. راش هم می‌گوید ممکن است که از اهمیت ایدئولوژی و تضادهای طبقاتی و درون‌ساختاری در برخی از جوامع پیشرفته کاسته شده یا حتی از میان رفته باشد؛ ولی از اهمیت اندیشه‌ها و ارزش‌ها در سیاست به‌هیچ‌روی کاسته نمی‌شود. او در همین چارچوب، ظهور یک رویارویی ایدئولوژیک میان لیبرالیسم و بنیادگرایی اسلامی را منتفی نمی‌داند و می‌گوید:

حتی دانیل بل هم که انتظار پایان ایدئولوژی را داشت، هرگز به پایان اندیشه و آرمان‌های تأثیرگذار بر جامعه و سیاست فکر نمی‌کرد (راش، ۱۳۷۷، ص ۲۱۰ - ۲۱۱).

ایدئولوژی و بدیل‌های پیشین و پسین آن همواره با انسان بوده‌اند و مصادیق مبطل این مدعا که مورد استناد نظریه‌پردازان تز پایان ایدئولوژی قرار گرفته، به یکی از دلایل ذیل مخدوش است:

۱. توجه و تأکید ایشان در این جستجو بیشتر به اسم ایدئولوژی بوده است تا مفهوم و مسمای آن که ممکن است به صورت‌ها و عناوین دیگری تجلی یافته باشند.

۲. منظورشان از ایدئولوژی، اغلب به مصادیق و انواع خاصی از آن محدود بوده که بیشتر در ایدئولوژی‌های سیاسی^{۳۴} دوران اخیر تبلور یافته است.

۳. ایشان بیشتر مؤیدات خویش درباره وضعیت‌های غیرایدئولوژیک را از موقعیت‌های ناپایدار و تقطیع‌شده از یک برهه بلند تاریخی شکار کرده‌اند.

۴. صورت‌های جدید و چهره خفی ایدئولوژی یا بدیل‌های آن را به‌ویژه در جوامع پیشرفته غربی، هنوز به‌خوبی کشف و به‌درستی آشکار نکرده‌اند.

پس تنها رقیب ممکن و بدیل متصور برای ایدئولوژی به اعتقاد ما، ایدئولوژی‌های دیگرند و البته دین که خود ماهیتی ایدئولوژیک دارد. بنا بر توصیفی که از ایدئولوژی در معنای عام آن آمد، ادیان نیز بدون استثنا، ایدئولوژیک‌اند و تفاوت در ماده و فحوای آنها و بضاعت و سرزندگی آنها حسب دوره‌های مختلف ظهور است.

ایدئولوژیک بودن دین

ما در این بحث از به‌کارگیری اصطلاحاتی چون «ایدئولوژی دینی» یا «دین ایدئولوژیک» آگاهانه خودداری کردیم؛ بدان رو که از دقت و وضوح کافی برخوردار نیستند یا منظور ما را به‌خوبی منتقل نمی‌کنند. از به‌کارگیری اصطلاح نخست که وجود انواع ایدئولوژی‌های دینی و غیردینی را می‌پذیرد، خودداری کردیم؛ چون موضوع بحث این مقال نبود. اصطلاح دوم را نیز بدان دلیل کنار نهادیم که بیانگر تفکیک ادیان به دو دسته ایدئولوژیک و غیرایدئولوژیک است؛ فرضی که محل تردید و تأمل ماست. زیرا با توجه به معنا و مضمونی که از دین و از ایدئولوژی سراغ داریم، نمی‌توان بر

وجود دین غیرایدئولوژیک صحه گذارد. در عین حال لازم است تصریح کنیم که ایدئولوژیک محسوب کردن ادیان، لزوماً به معنای هم‌ترازی آنها از این حیث نیست؛ بلکه بر هم‌سنخی آنها تأکید دارد. فربه‌تر بودن دین از ایدئولوژی، سخن صائبی است؛ اگر منظور از دین در اینجا، اسلام و منظور از ایدئولوژی، ایدئولوژی‌های خاص تجربه‌شده باشد.

به اعتقاد ما اشتباه برخی از نظریه‌پردازان صاحب‌گرایش در غیرایدئولوژیک محسوب کردن دین به‌طور کلی برخاسته از خطای گنه و وجه است؛ بدین معنا که نوع و صورتی از ایدئولوژی‌های عمدتاً سیاسی و رادیکالی که بیشترین توجهات را در نیمه دوم سده پیش به سوی خود جلب کرده‌اند، الگوی اتم ایدئولوژی در نظر گرفته و آنها را در مقابل ادیان خاصی قرار داده‌اند که عمدتاً دنیاگریز و انزواگزين و غیرسیاسی بوده‌اند و از این مقابله صوری میان دو مصداق افراطی و بزرگ‌نمایی شده چنین نتیجه گرفته‌اند که ادیان از اساس، غیرایدئولوژیک‌اند. این نتیجه‌گیری به‌جز خطای مذکور، به برخی تمایلات برخاسته از فرایندهای عرفی‌ساز و رویکردهای ایدئولوژی‌ستیز لیبرال و جریان‌های معرفتی پست‌مدرنیسم و پسا‌مدرنیسم و پایان‌گرا آغشته است. این در حالی است که ادیان - بنا بر درک و تعریف جامعی که از ایدئولوژی ارائه شد - بی‌استثنا ایدئولوژیک‌اند و بلکه باید گفت که هر چه دین‌تر باشند، ایدئولوژیک‌ترند.

ادیان آمده‌اند یا ساخته شده‌اند تا انسان را متحول کنند. توجه ادیان به زندگی و تلاش برای سامان‌بخشی دوباره آن - بنابراین فرض - یک امر اجتناب‌ناپذیر است که هم مقدمه و هم پیامد تحولات وجودی در انسان محسوب می‌شود. در عمل هم تمامی ادیان - با وجود تفاوت‌هایی که در دامنه مداخلات و راهبرد و شیوه‌های عملشان دارند - بدین کار مشغول بوده‌اند. ایدئولوژی‌ها نیز در عام‌ترین تعبیر و با صرف‌نظر از حوزه تمرکز و جهت و راهبرد و شیوه مداخلاتشان در امور، در کار معناسازی و سامان‌بخشی به زندگی بوده‌اند. سامان‌بخشی زندگی را می‌توان به هر دو معنا تعبیر کرد: یکی، فرابردن انسان از وضع طبیعی خویش و دوم، فرارفتن از وضع موجود.^{۳۵} آیین و ویژگی را نیز تمامی ادیان، صرف‌نظر از غایات مطمح نظر و قلمروهای مورد ادعا و راهبردهای متفاوتشان داشته و دارند و آن را بر درکی از هستی و از انسان بنا کرده‌اند. اینکه برخی

با تأکید بر غایات، ایدئولوژی‌ها را دنیوی محسوب کرده‌اند و ادیان را آخروی و معطوف به ماوراءالطبیعه، البته یک مایزِ اکثر است؛ اما مقوم آنها نیست^{۳۶} و شمولیت نیز ندارد. در عین حال، تعریف مذکور از دین و از ایدئولوژی را نقض نمی‌کند. معناسازی و سامان‌بخشی به زندگی، ویژگی مشترک ادیان و ایدئولوژی‌هاست که می‌تواند با نظر به غایات دنیویا غایاتی فراتر از آن دنبال شود و به تحقق برسد.

معناسازی همان کاری است که از جهان‌بینی و هستی‌شناسی‌ها برمی‌آید و هیچ ایدئولوژی و دینی را نمی‌توان سراغ داد که چنین مبنا و پشتوانه‌ای نداشته باشد. کار اصلی دین و ایدئولوژی، سامان‌بخشی به زندگی است؛ بر پایه‌ای که نظام هستی اقتضا دارد. شباهت و تناظر ادعاشده میان دین و ایدئولوژی، چیزی در حد همان شباهتی است که در ادیان و میان ایدئولوژی‌ها وجود دارد و آن، یک تشبیه ساختی و نه لزوماً فحوایی است. ذات تمایزی^{۳۷} ادیان و ایدئولوژی‌ها را باید در فحوای آنها، یعنی در غایات و قلمرو و راهبرد و شیوه‌های آنها جست؛ نه در ساختار و اجزای آنها. پس ادیان که ممکن است از حیث «دنیوی/آخروی» بودن، تمایز بپذیرند؛ از حیث «ایدئولوژیک/غیرایدئولوژیک» بودن، نامتمایزند.

جدی‌ترین مخالفت‌ها با ایدئولوژیک شناختن دین، از سوی دین‌پژوهانی مطرح شده که دیندار بوده‌اند و حادث‌ترین مجادلات در این باره نیز در میان پیروان ادیانی درگرفته است که ظرفیت‌های آموزه‌ای و تاریخی بیشتری برای مداخله در امور اجتماعی و سیاسی داشته و از خود بروز داده‌اند. عدم توجه و ورود تفصیلی دین‌پژوهان سکولار به این بحث، یک دلیل مشترک دارد و آن رویکرد تحویلی (Reductionistic) ایشان در برابر دین و در قبال ایدئولوژی است. این دلیل در برخی با بدبینی به دین و در برخی دیگر با بدبینی به ایدئولوژی همراه شده و موجب بی‌اعتنایی و عبور از کنار مسئله‌ای گردیده که در بخش دیگری از عالم و در میان مسلمانان، بسیار جدی و پرمناقشه است. از عمده دلایل مخالفت با قرائت و درک ایدئولوژیک از دین که با لحن و موضعی مشفقانه نیز عنوان می‌شود، آسیبی است که از این ناحیه به صبغه اخلاقی، عرفانی و آخرتی دین وارد می‌آید و موجب فروکاستن دین به امور دنیوی می‌شود. ایشان ادعا می‌کنند که نگران از دست رفتن قداست و سلب آرامش از دین به دلیل درگیر شدن در مناسبات قدرت و دچار شدن به تلاطمات

سیاسی و اجتماعی هستند.^{۳۸} غیرایدئولوژیک شمردن دین را برخی همچون یک راهکار صیانتی درپیش گرفته‌اند؛ زیرا دین را از زیر بار فشارهایی که از ناحیه مخالفان نظری و مرامی ایدئولوژی بر آن وارد می‌شود، رهامی‌کند.^{۳۹}

طرح این قبیل نگرانی‌ها درباره قلب ماهیت دین و دور شدن از اغراضی که برای آن آمده، درخور تأمل و موجب بذل توجه و احتیاط بیشتر است؛ ولی راهکار آن تهی کردن دین از جوهر ایدئولوژیک آن نیست. باید توجه داشت که با طرد عناصر ایدئولوژیک از ساحت دین - به هر دلیل و با هر توجیه - آن را از ایفای نقش در بخش‌های مهم‌تر زندگی ساقط کرده‌ایم و میدان را به دست روندهای خودبه‌خودی و در بیشتر موارد به ایدئولوژی‌های پنهان سپرده‌ایم.^{۴۰} آیا این خود موجب کاستن از میزان اثربخشی دین نمی‌شود و امکان تحقق اغراض دین در تحول انسان را دستخوش تردید نمی‌کند؟ عرفی شدن، معنایی جز به حاشیه راندن دین و کاهش اثربخشی و وانهادن اغراض آن ندارد.^{۴۱} حال این پرسش مطرح است که کدام یک از این دو مسیر، راه کوتاه و هموارتری به سوی عرفی شدن به روی مؤمنان می‌گشاید؟ وارد شدن به معرکه ایدئولوژی‌ها و مراقبت از آفت‌ها و آسیب‌های آن، یا بردن دین به حاشیه زندگی برای مصون ماندن از لغزش‌های احتمالی؟ از این دینداران مشفق که به غیرایدئولوژیک‌سازی دین به مثابه یک راهکار صیانتی متوسل شده‌اند، باید پرسید که دین برای انسان آمده است یا انسان برای دین؟^{۴۲} دینی که سهم مؤثری در معناسازی و سامان‌بخشی به زندگی نداشته باشد، چگونه می‌تواند انسان را متحول کند و اگر به این کار نیاید، چه داعیه‌ای برای توسل جستن بدان برای پیروان باقی می‌ماند؛ جز به مثابه سرگرمی و تفنن؟ حفاظت از دین و صیانت از گوهر آن، که مهم‌ترین دلیل مخالفت برخی از روشن‌فکران دینی با قرائت ایدئولوژیک از دین بوده، از آنجا موضوعیت یافته است که برای آموزه‌های دین، اصالت و تأثیر قائل بوده‌اند. اگر چنین است، پس چرا با تهی کردن دین از عناصر ایدئولوژیک، فرصت عمل و امکان تأثیر را از آن سلب می‌کنند و میدان را به ایدئولوژی‌های رقیب واگذار می‌کنند؟ ناشیانه‌ترین پاسخ، آن است که ادعا کنند آنجا عرصه رویارویی عقول و دانش‌هاست و هیچ نیازی به دین و به ایدئولوژی‌ها نیست. جالب‌تر وقتی است که پس از خالی کردن عرصه از هر دین و ایدئولوژی، میدان را به لیبرالیسم به مثابه تنها فلسفه و روش

غیرایدئولوژیک واگذار می‌کنند.^{۴۳} پاسخ این مدعا را به تفصیل در جای دیگری، در بررسی «مبنای عقلی مناسبات دین و دولت» (شجاعی‌زند، ۱۳۸۶) و همچنین در «بازخوانی نقش دین در توسعه» (شجاعی‌زند، ۱۳۸۷) داده‌ایم.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

این مقاله به یک معنا، بیانیه‌ای در دفاع از ایدئولوژی است. ایدئولوژی - بنا بر آنچه از سوی مخالفان آن مطرح شده - به پنج نقطه ضعف اساسی دچار است که دو تای آن مربوط به دهه‌های اخیر است:

۱. نقش داشتن ایدئولوژی در تحریف واقعیت‌ها و خدشه بر ظرفیت حقیقت‌شناختی آن، که از سوی معرفت‌شناسان قدیم و جدید، با آوردن نام ایدئولوژی یا بدون آن مطرح شده است. مارکس را نیز می‌توان بر پایه تعبیری که از ایدئولوژی به مثابه آگاهی کاذب دارد - و آن را به تصویر واژگون واقعیت در عدسی تشبیه کرده است - در این دسته قرار داد.

۲. تبدیل شدن ایدئولوژی به ابزار قدرت و وارد شدن در بازی منافع به منظور تلطیف و پنهان‌سازی آنها و کاستن از غلظت غیرانسانی جاری در مناسبات اجتماعی که عمدتاً از سوی مارکس^{۴۴} و مارکسیست‌ها و کسانی چون پارتو و حتی وبر^{۴۵} مطرح شده است؛ با وجود اختلاف آرای فراوانی که با یکدیگر داشته‌اند.

۳. دچار بودن به جزمیت که خود را در اطلاق‌گرایی و تمامت‌خواهی ایدئولوژی‌ها آشکار می‌کند. لیبرال‌ها و پست‌مدرن‌ها از مدعیان و متعرضان اصلی این نقطه ضعف ایدئولوژی بوده‌اند.

با ازسکه‌افتادن نسبی ایدئولوژی و همچنین تلاش برای خارج کردن آن از میدان، دو نقطه ضعف دیگر به این سه ایراد اساسی اضافه شد.

۴. پیش‌بینی پایان عصر ایدئولوژی که شاید برای کشورهای پیشرفته غربی به یک معنا موضوعیت داشت.

۵. غیریت‌سازی و تقابل آن با دین که نسخه مناسب کشورهای جهان سوم و به نحو مشخص، جوامع اسلامی بوده است؛ زیرا هم از حیث آموزه‌ای و هم از ناحیه اوضاع

سیاسی و اجتماعی، ظرفیت ایدئولوژی‌پذیری بالایی داشتند.

آنچه به دلیل محدودیت‌های یک مقاله در اینجا بررسی شد، همین دو جنبه‌ اخیر بود. مدعای پایان ایدئولوژی و غیریت و تعارض آن با دین را ما با بررسی اجتناب‌ناپذیری ایدئولوژی و سنخیت آن با دین، به چالش کشیدیم و به بی‌پایانی ایدئولوژی و ایدئولوژیک بودن دین رسیدیم. به اعتقاد ما و بنابر اذعان بسیاری از نظریه‌پردازان، بیشتر نظریه‌ها درباره ایدئولوژی، خود ایدئولوژیک‌اند و بیش از توصیف و تحلیل صادقانه واقعیت، از یک تمایل و خواهش نهفته در پس آن خبر می‌دهند. تز پایان ایدئولوژی و راهبرد تهی‌سازی دین از جوهر ایدئولوژیک - به عنوان ضمیمه مکمل آن در کشورهای اسلامی - هر دو ذیل جریان گسترده عرفی‌گرایی قرار می‌گیرند. از این ارتباط و پیوند می‌توان بدین نکته نیز راهبرد که همان‌گونه که نگره‌های عرفی‌شدن و پیش‌بینی‌های آن به شدت به تمنیات عرفی و راهبردی آغشته بود و در بسیاری از جوامع و ساحات با واژگونی روبه‌رو شد، در این باره نیز این اتفاق، محتمل است؛ چنان‌که شواهد بسیاری نیز در سطح جهانی، بر آن صحنه می‌گذارد.

منابع

۱. آرون، ریمون؛ **مراحل اساسی اندیشه در جامعه‌شناسی**؛ ترجمه باقر پرهام؛ تهران: انتشارات آموزش انقلاب اسلامی، ۱۳۷۰.
۲. ایگلتن، تری؛ **درآمدی بر ایدئولوژی**؛ ترجمه اکبر معصومیگی؛ تهران: آگه، ۱۳۸۱.
۳. بودون، ریمون؛ **ایدئولوژی در منشأ معتقدات**؛ ترجمه ایرج علی‌آبادی؛ تهران: شیرازه، ۱۳۷۸.
۴. برگر، پیتر ال. و توماس لوکمان؛ **ساخت اجتماعی واقعیت**؛ ترجمه فریبرز مجیدی؛ تهران: علمی و فرهنگی؛ ۱۳۷۵.
۵. پلامناتس، جان؛ **ایدئولوژی**؛ ترجمه عزت‌الله فولادمند؛ تهران: علمی و فرهنگی، ۱۳۷۳.
۶. راش، مایکل؛ **جامعه و سیاست**: مقدمه‌ای بر جامعه‌شناسی سیاسی؛ ترجمه منوچهر صبوری؛ تهران: سمت، ۱۳۷۷.
۷. رورتی، ریچارد؛ **اولویت دموکراسی بر فلسفه**؛ ترجمه خشایار دیهیمی؛ تهران: طرح نو، ۱۳۸۲.
۸. رشاد، علی‌اکبر؛ **دموکراسی قدسی**؛ تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۲.
۹. زیمل، گئورگ؛ **مقالاتی درباره دین، فلسفه و جامعه‌شناسی دین**؛ ترجمه شهناز مسمی‌پرست؛ تهران: ثالث، ۱۳۸۸.
۱۰. سروش، عبدالکریم؛ **فربه‌تر از ایدئولوژی**؛ تهران: صراط، ۱۳۷۲.
۱۱. —؛ **رازدانی و روشن‌فکری و دینداری**؛ تهران: صراط، ۱۳۷۷.
۱۲. —؛ **اخلاق خدایان**؛ تهران: طرح نو، ۱۳۸۰.
۱۳. شجاعی‌زند، علی‌رضا؛ **عرفی شدن در تجربه مسیحی و اسلامی**؛ تهران: مرکز بازشناسی اسلام و ایران، ۱۳۸۱.
۱۴. —؛ «مسیرهای محتمل در عرفی شدن ایران»؛ **جامعه‌شناسی ایران**، (دوره ۷)، ش ۱، ۱۳۸۵.
۱۵. —؛ «مبنای عقلی مناسبات دین و دولت»؛ **دوفصلنامه دانش سیاسی**، ش ۲، ۱۳۸۶.

۱۶. — «بازخوانی نقش دین در توسعه با نظر به اغراض تشکیل حکومت دینی»؛ پژوهشنامه متین، ش ۴۱، ۱۳۸۷.
۱۷. — **جامعه‌شناسی دین**؛ ج ۱، تهران: نشرنی، ۱۳۸۸.
۱۸. — «ذات‌انگاری دین»؛ فصلنامه فلسفه دین، ۳، ۱۳۹۲.
۱۹. شریعتی، علی؛ **مجموعه آثار ۱۱**: تاریخ تمدن (۱)؛ تهران: الهام و دفتر تدوین و تنظیم مجموعه آثار علی شریعتی، ۱۳۷۵.
۲۰. — **مجموعه آثار ۱۶**: اسلام‌شناسی (۱)؛ تهران: الهام و دفتر تدوین و تنظیم مجموعه آثار علی شریعتی، ۱۳۷۵.
۲۱. — **مجموعه آثار ۲۳**: جهان‌بینی و ایدئولوژی؛ تهران: شرکت سهامی انتشار و بنیاد فرهنگی علی شریعتی، ۱۳۸۶.
۲۲. عربی‌ستوده‌آرانی، طاهره و علی‌رضا شجاعی‌زند؛ «فراز و فرود دین ایدئولوژیک» **فصلنامه راهبرد فرهنگ**؛ ش ۲۱، ۱۳۹۲.
۲۳. علیجانی، رضا؛ **ایدئولوژی علیه ایدئولوژی**؛ تهران: قلم، ۱۳۸۰.
۲۴. لارین، خورخه؛ **مفهوم ایدئولوژی**؛ ترجمه فریبرز مجیدی؛ تهران: وزارت امور خارجه، ۱۳۸۰.
۲۵. لیوتار، ژان فرانسوا؛ **وضعیت پست‌مدرن**: گزارشی درباره دانش؛ ترجمه حسینعلی نوذری؛ تهران: گام‌نو، ۱۳۸۰.
۲۶. مطهری، مرتضی؛ **مقدمه‌ای بر جهان‌بینی اسلامی** (مجلدات ۷ - ۱)؛ قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۶۲.
۲۷. نوذری، حسینعلی؛ **مدرنیته و مدرنیسم**: سیاست، فرهنگ و نظریه اجتماعی؛ تهران: نقش جهان، ۱۳۷۹.
۲۸. واندنبرگ، فردریک؛ **جامعه‌شناسی جورج زیمل**؛ ترجمه عبدالحسین نیک‌گهر؛ تهران: توتیا، ۱۳۸۶.
۲۹. وینست، اندرو؛ **ایدئولوژی‌های مدرن سیاسی**؛ ترجمه مرتضی ثاقب‌فر؛ تهران: ققنوس، ۱۳۷۸.
۳۰. هی‌وود، آندرو؛ **درآمدی بر ایدئولوژی‌های سیاسی**؛ ترجمه محمد رفیعی

مهرآبادی؛ تهران: وزارت امور خارجه، ۱۳۷۷.

31. Geertz, Clifford; "Ideology as a Cultural System" in the **Interpretation of Cultures**. New York: Basic Books, 1973
32. Ricoeur, Paul; **Lectures on Ideology and Utopia**, ed. G H. Taylor, New York: Columbia University Press, 1986.
33. Ricoeur, Paul; **Phenomenology and the Social Sciences: A Dialogue**, ed. by Joseph Bien, The Hague, Boston, London, 1978

۱. برای اشاراتی در این باره (ر.ک: لارین، ۱۳۸۵، ص ۲۴ - ۲۵).
۲. برای شرحی کوتاه در این باره (ر.ک: لارین ۱۳۸۵، ۱۱ - ۲۶). وینسنت نیز شرح موجز و در عین حال جامعی از ظهور مفهوم ایدئولوژی و تحولات مفهومی آن دارد (ر.ک: وینسنت، ۱۳۷۸، فصل ۱).
۳. برای اشاراتی نزدیک به این بیان درباره تفکیک میان این ساحات، نگاه کنید به بحث‌های زیمل درباره تجربه (Erleben) پیش از فرم یافتن محتوا که واین گارتنر در مقاله «فرم و محتوا در فلسفه زیمل درباره زندگی» آورده است. در این تجربه ناخودآگاه از زندگی، هیچ درکی از سوژه و ابژه وجود ندارد و تفکیک و تمییز آنها ناشی از موانعی است که در مسیر تحقق آن پدید می‌آید و منجر به ظهور تجربه‌های آگاهانه در فرم‌های گوناگون هنر، فلسفه، علم، دین و فرهنگ می‌شود (ر.ک: زیمل، ۱۳۸۸، ۴۰ - ۴۶). واندنبرگ نیز در بازخوانی اندیشه زیمل می‌گوید: «کلیت پیش روی انسان، از زمانی که اصل ذهنیت را کشف کرده است میان دو قطبی‌های ذهن و عین، انسان و شیء، فرهنگ و طبیعت و میان گذشته و حال تقسیم شده است (ر.ک: واندنبرگ، ۱۳۸۶، ص ۱).
۴. هی‌وود نیز می‌گوید ایدئولوژی دو نوع تلفیق ایجاد می‌کند: بین فهم و تعهد و میان تفکر و عمل. برای اشارات بیشتر در این باره (ر.ک: هی‌وود، ۱۳۷۹، ص ۴۲ - ۴۳).
۵. گرامشی نیز از گستردگی دامنه ایدئولوژی به فراتر از عرصه سیاسی دفاع کرده است (ر.ک: راش، ۱۳۷۷، ص ۲۰۶).
۶. مارکس ظهور و بروز ایدئولوژی را به وجود ساخت‌های طبقاتی، محدود و منوط می‌کند و معتقد است که با ازمیان رفتن نظام طبقاتی و برآمدن پرولتاریا در یک جامعه، ضرورت وجودی ایدئولوژی نیز از میان خواهد رفت (ر.ک: هی‌وود، ۱۳۷۹، ۳۳ - ۳۴). بدین اعتبار باید مارکس را نخستین نظریه‌پرداز تر «پایان ایدئولوژی» دانست.
۷. مخالفت لیوتار با فراروایت‌ها که مصداق بارز آن، اطلاق‌گرایی و تمامت‌خواهی ایدئولوژی‌هاست. این رویکرد همراه با مقابله و انکار لیبرال‌ها سبب ادبار نسل جدید روشن‌فکران از ایدئولوژی و اقبال به سوی گفتمان شده است. نسلی که یک چشم به مدرنیته دارند و چشم دیگر به طرحات پسامدرن. ایگلتون می‌گوید که فوکو و پیروانش از مفهوم ایدئولوژی به کلی دست کشیدند و مفهوم گفتمان را به جای آن گذاردند (ر.ک: لیوتار، ۱۳۸۰ / ایگلتون، ۱۳۸۱، ص ۲۹). برای تفصیل در مقایسه میان ایدئولوژی و گفتمان و اقبال به سوی دومی (ر.ک: ایگلتون، ۱۳۸۱، فصل ۷).
۸. تحلیل‌های طبقاتی ایدئولوژی، نوعاً با مشکل جمع میان منفعت‌گرایی از یک سو و ارزش‌های دگرخواهانه در سوی دیگر روبه‌رو هستند. ابتدای ایدئولوژی بر منفعت‌شناسی، اساساً یک فرض ناممکن است و قائلان به آن، از نیمه‌راه به ترک این مبنا و توسل به چارچوب‌های رقیب، یعنی تبیین‌های ارزش‌گرا وادار می‌شوند. از این روست که این پرسش همچنان بی‌پاسخ مانده که چگونه

فردی که بر پایه به حداکثرسانی منافع، به موقعیت طبقاتی خویش پی برده و طی آن از «طبقه درخود» به «طبقه برای خود» بدل شده است، از تمامی منافع و حتی هستی خویش در راه آرمان‌های طبقاتی درمی‌گذرد؟

۹. برای اشاراتی درباره تحلیل‌های منفعت‌گرا درباره ایدئولوژی (ر.ک: ایگلتن، ۱۳۸۱، ص ۲۵۲).
۱۰. شریعتی به جز این، دو تعبیر دیگر از ایدئولوژی دارد. در جایی از ایدئولوژی به «تکنیک» تعبیر کرده؛ چون به انسان کمک می‌کند تا جامعه و تاریخ را همانند طبیعت، به استخدام و تسخیر خویش درآورد. تعبیر دیگر او از ایدئولوژی، به بیان مارکس از «آگاهی برای خود» نزدیک است (ر.ک: شریعتی، ۱۳۷۵ الف، ص ۳۸۲ - ۳۸۳ / ۱۳۷۵ ب، ص ۲۸).
۱۱. برای اشاراتی درباره استنباط ایدئولوژی از مفهوم مشتقات در نظریه پارتو (ر.ک: بودون، ۱۳۷۸، ص ۵۹ - ۶۱ / ایگلتن، ۱۳۸۱، ص ۲۸۴ - ۲۸۵ / لارین، ۱۳۸۰، ص ۱۰۷ - ۱۰۹).
۱۲. از مارکس دو تعبیر و از مارکسیست‌ها تعبیر گوناگونی درباره عامل‌پیدایی ایدئولوژی بیان شده است، از جمله:
- آگاهی تحریف‌یافته به نحو خودبه‌خودی به دلیل وجود ساخت طبقاتی در جامعه (مارکس)؛
 - آگاهی تحریف‌یافته به نحو عامدانه از سوی طبقه حاکم (مارکس)؛
 - آگاهی طبقاتی، بدین معنا که هر طبقه واجد آگاهی و ایدئولوژی خودش است (لنین)؛
 - آگاهی تعین‌یافته ناشی از موقعیت و شرایط اجتماعی (مانهایم) (ر.ک: راش، ۱۳۷۷، ص ۲۰۵ - ۲۰۷ / لارین، ۱۳۸۰، ص ۹۰).
۱۳. برای اشاراتی درباره مقایسه ایدئولوژی و اسطوره (ر.ک: پلامناتس، ۱۳۷۳، ص ۱۵۲ - ۱۵۴ / ایگلتن، ۱۳۸۱، ص ۲۸۷ - ۲۸۹). ریکور نیز معتقد است که ایدئولوژی در دنیای مدرن همان کارکردی را دارد که اسطوره در دنیای کهن داشته است (ر.ک: ریکور، ۱۹۸۶، ص ۲۶۱).
۱۴. برای اشارات و تبیینی از مباحثات و مجادلات درباره دین ایدئولوژیک و غیرایدئولوژیک (ر.ک: عربی‌ستوده و شجاعی‌زند، ۱۳۹۲، ص ۳۵ - ۵۶).
۱۵. ریمون بوژن بر وجه عاطفی ایدئولوژی تأکید کرده و ایگلتن یکی از ویژگی‌های آن را معطوف بودن به عمل دانسته است (ر.ک: بوژن، ۱۳۷۸، ص ۳۷ / ایگلتن، ۱۳۸۱، ص ۸۳).
۱۶. جادو را به شبه‌علم تعبیر کرده‌اند؛ چون همانند علم، تلاشی برای دستکاری در طبیعت به منظور تسخیر و به خدمت گرفتن آن است. درعین حال، علم نیست؛ چون غلط است. اما لارین جادو و ایدئولوژی را مانند هم دانسته و می‌گوید دربردارنده عقایدی‌اند که معروض درست و غلط قرار می‌گیرد. او تفاوتشان را تنها در این یافته که جادو، ناظر به پدیده‌های طبیعی و ایدئولوژی، ناظر به پدیده‌های اجتماعی است (ر.ک: لارین، ۱۳۸۰، ص ۱۱۳). به اعتقاد ما لارین در ادعای تناظر میان ایدئولوژی و جادو و از آن طریق، میان ایدئولوژی و علم دچار خطا شده است. در اینکه ممکن است علم دستخوش تعلقات عالم و معروض تحریفات ایدئولوژیک شود، حرفی نیست؛ چنان‌که بسیاری از اندیشمندان در بحث از بی‌طرفی، متعرض این آسیب شده‌اند و کسانی مانند مکتب ادینبورا و مکتب فرانکفورت نیز، آن را اجتناب‌ناپذیر دانسته یا از آن دفاع کرده‌اند. درعین حال هیچ لزومی ندارد که ایدئولوژی و علم را هم‌سنگ و متناظر هم دانست؛ آنها در عین تمایز و تعلقشان به دو ساحت متفاوت، می‌توانند بر روی هم اثرگذار باشند. پس باینکه ایدئولوژی به مثابه گرایش، بر روی آگاهی اثر می‌گذارد و موجب تحریف آن می‌شود، لزوماً از جنس علم نیست و به معنی آگاهی کاذب یا علم غلط نیز نیست. این انحراف هم بیش از پیش فرض‌ها که در هر نظریه علمی وجود دارد به دلیل تعصبات و پیشداوری‌هاست. بودون نیز مانند مارکس، آرون و پارسونز از نظریه ایدئولوژی به مثابه علم غلط دفاع کرده است (ر.ک: بودون، ۱۳۷۸، ص ۳۹ - ۵۴).
۱۷. جهان‌بینی مورد اشاره شریعتی که از ایدئولوژی جدا شده، از جنس آگاهی فلسفی درباره مسائل

- بینادین هستی است و از علم به معنای دقیق کلمه (Science) متمایز است. همین نوع از آگاهی است که به آدمی بینش می‌بخشد و زمینه‌ساز شکل‌گیری ایدئولوژی می‌شود. بحث‌های معرفتی و اطلاق صحت و سقم نیز به این بخش از یک دستگاه ایدئولوژیک اختصاص دارد.
۱۸. شریعتی ایدئولوژی را به هر دو معنا به کار برده است؛ هم به مثابه مقوله‌ای از جهان‌بینی مجزا و منبعث از آن است و هم به مثابه یک دستگاه معرفتی جامع که جهان‌بینی را نیز در بر می‌گیرد (ر.ک: علیچانی، ۱۳۸۰، ص ۵۶، پاورقی / رشاد، ۱۳۸۲، ص ۲۹۱).
۱۹. این درک و تشخیص لنین که ایدئولوژی را در مقام پاسخ به «چه باید کرد» نشانده است، دقیق‌ترین تعبیر موجز از ایدئولوژی است. ایدئولوژی - بنا بر این تعبیر - راهنمای عمل است؛ البته نه هر عملی، بلکه عمل هدف‌دار و مبتنی بر ارزش‌ها. پرسش‌های چه هست و چگونه هست و چرا هست که موضوع تأملات علمی و فلسفی است، در ایدئولوژی‌ها جایی ندارند؛ مگر به میزانی که در خدمت آن پرسش ایدئولوژیک، یعنی چه باید کرد، قرار گیرند.
۲۰. آرمان‌گرایی را نباید با نوگرایی یکی گرفت. اینکه شیلز می‌گوید ایدئولوژی‌گرایان در برابر نوآوری مقاوم‌اند (بودون، ۱۳۷۸، ص ۳۷) شاید به همین سبب باشد. آنان با تمام تلاشی که برای دگرگونی در اوضاع دارند با نوآوری در ساحت نظر و عقیده چندان میانه‌ای ندارند.
۲۱. توجه اصلی ایدئولوژی‌ها به آینده معطوف است و تأمل و بحثشان درباره گذشته و حال نیز در همان راستا قرار دارد. شاید آرون نیز به همین سبب ایدئولوژی‌ها را معطوف به آینده دانسته است (ر.ک: بودون، ۱۳۷۸، ص ۳۵).
۲۲. از دیگر ویژگی‌هایی که سبب شده لیبرالیسم خود را زیرکانه از شمار ایدئولوژی‌ها بیرون بکشد و از موضع بالاتری به رویارویی با آنها بپردازد، نسبت‌گرایی و آمادگی آن برای هرگونه تجدیدنظر در مقابل جزمیت متناسب‌شده به ایدئولوژی‌هاست. با وجود این کمتر جامعه‌شناس سیاسی حتی لیبرال، این ادعا را جدی گرفته و بحث از آن را به ذیل فراز دیگری غیر از ایدئولوژی‌های سیاسی منتقل کرده است. بودون نیز که اگزیزستانسیالیسم، پراگماتیسم و ایدئالیسم را از شمار ایدئولوژی‌ها خارج می‌کند، نامی از لیبرالیسم در کنار آنها نمی‌آورد (ر.ک: بودون، ۱۳۷۸، ص ۳۷).
۲۳. وحدت فکر، وحدت اراده و وحدت عمل، انسجام‌بخش است. ایگلتون یکی از ویژگی‌های ایدئولوژی را وحدت‌بخشی (Unifying) می‌داند؛ زیرا موجب انسجام اجتماعی می‌شود. او مانهایم و گلدمن را نیز معتقد به وحدت درونی ایدئولوژی‌ها دانسته است (ر.ک: ایگلتون، ۱۳۸۱، ص ۸۳ - ۸۵).
۲۴. ر.ک: بودون، ۱۳۷۸، ص ۳۷ / شیلز به نقل از ایگلتون، ۱۳۸۱، ص ۲۳.
۲۵. برگر و لوکمان آن را معرفتی معطوف و مایل به قدرت می‌دانند که در قلمروهای ملی موضوعیت پیدا می‌کند (ر.ک: برگر و لوکمان، ۱۳۷۵، ص ۱۶۸ - ۱۶۹).
۲۶. برای اشاراتی در این باره (ر.ک: ایگلتون، ۱۳۸۱، صص ۸۳ و ۹۳ - ۹۵).
۲۷. معنابخشی، کار وجه معرفتی ایدئولوژی‌هاست و درعین حال محصولی است متفاوت با آنچه که علم برای بشر تأمین می‌کند. این تفاوت را باید در تمایز میان «نظم» و «معنا» یافت. نظم را بشر به واسطه علم در جهان کشف می‌کند؛ اما معنا را به کمک فلسفه و مکاتب فلسفی به هستی «القا» می‌کند. به همین دلیل است که نظم جاری در طبیعت، مسبوق و مشروط به وجود انسان نیست؛ اما معنا، منوط به وجود ذوات انسانی است.
۲۸. منافع نیز همانند ایدئولوژی‌ها، خاصیت تحریک، برانگیزندگی و پویایی دارند. از همین روست که برخی ایدئولوژی را در خدمت تأمین و تعقیب منافع جمعی دانسته و برخی دیگر آن را ادامه‌گریزه معرفتی کرده‌اند و آغاز ایدئولوژی را پایان کار غریزه محسوب کرده‌اند.
۲۹. برای اشاراتی درباره کارکرد هویت‌بخشی ایدئولوژی (ر.ک: ریکور، ۱۹۸۶، صص ۱۷ و ۲۴۱).
۳۰. گیرتز از ایدئولوژی به مثابه فرهنگ یاد کرده و نقش آن را در انسجام‌بخشی اجتماعی یافته است.

آندرسون می‌گوید که آلتوسر، ایدئولوژی را به سیمان نامرئی به هم پیوستگی اجتماعی تعبیر کرده است (ر.ک: گیرتز، ۱۹۷۳ / راش، ۱۳۷۷، ص ۲۰۶) و همچنین (ر.ک: هی‌وود، ۱۳۷۹، ص ۲۸ - ۲۹ / ریکور، ۱۹۸۶، ص ۲۲۵).

۳۱. برای مصداقی از این رویکرد (ر.ک: سروش، ۱۳۷۷، ص ۱۳۴ - ۱۵۱).

۳۲. ایگلتون برای نشان دادن کاهش اهمیت ایدئولوژی در دنیای مدرن غربی می‌گوید: نظام سرمایه‌داری جدید دیگر به بنیادهای نظری - معرفتی به آگاهی‌های بازاندیشانه و به معنای زندگی توجهی ندارد. آن چیزی که غلبه یافته، فایده‌گرایی، مصرف‌گرایی و فناوری است که نیاز به معنا را کاهش داده است (ر.ک: ایگلتون، ۱۳۸۱، ص ۷۰ - ۷۴). این نتیجه‌گیری، مصداق همان خطایی است که از منظر یک ایدئولوژی خاص، به داوری درباره کلیت ایدئولوژی می‌نشیند. ایگلتون تغییر در معنا و فلسفه زندگی و تغییر در گرایش‌ها و علایق بشری را که خود صورت و مصداقی از یک ایدئولوژی نوین است، به کنار نهادن مطلق ایدئولوژی تعبیر کرده است. خطای ایگلتون را رورتی در اولویت دموکراسی بر فلسفه (۱۳۸۲) آشکار کرده است؛ وقتی از تز دموکراسی پراگماتیستی خود به عنوان بدیل بی‌نیاز از هرگونه نظریه توجیهی یاد می‌کند و لیبرالیست‌های پس از این را به سبکسری فلسفی از هر نوعش توصیه می‌کند و می‌گوید عادت جدی گرفتن مسائل را باید به کلی از سرمان بیرون کنیم. به اعتقاد ما رورتی نیز در ته همان چاهی قرار دارد که دیگر لیبرالیست‌ها را از آن بر حذر داشته است. او، هم به دفاع مطلق و بی‌نیاز از چون و چرا از لیبرالیسم پرداخته و هم برای آن، به نوعی فلسفه متوسل شده است. بنابراین او، هم یک ایدئولوژیست تمام عیار است و هم یک فیلسوف.

۳۳. کسانی همچون ادوارد شیلز، ریمون آرون، سیمور لیپست، دانیل بل، هانا آرنت و کارل پوپر در دهه پنجاه و شصت تز پایان ایدئولوژی را مطرح کردند که از همان زمان با مخالفت‌هایی روبه‌رو بوده است (راش، ۱۳۷۷، ص ۲۰۸ - ۲۱۱ / وینسنت، ۱۳۸۵، ص ۱۱). بسیاری از جامعه‌شناسان سیاسی معتقدند که تز پایان ایدئولوژی، خود یک ایدئولوژی است (راش، ۱۳۷۷، ص ۲۱۱ / ایگلتون، ۱۳۸۱، ص ۷۵ / هی‌وود، ۱۳۷۸، ص ۵۴۹ / وینسنت، ۱۳۷۸، ص ۲۷ - ۲۸). بوذون می‌گوید به پایان ایدئولوژی اعتقاد ندارد و اساساً هیچ جامعه‌ای بدون ایدئولوژی متصور نیست (بوذون، ۱۳۷۸، ص ۳۲۹). هی‌وود نیز تعبیر پایان‌گرایی (Endism) را در باب آن به کار برده است (هی‌وود، ۱۳۷۷، ص ۵۴۸). پایان‌گرایی از روحیه خودمركزیبنی اندیشمندان غربی برمی‌خیزد و به فراتر از ایدئولوژی نیز ره می‌سپارد. پایان‌گرایی، حکم یک راهبرد برای خلع سلاح و از میدان به درکردن رقیبان فکری - مرامی غرب دارد. برای مطالعه مصداقی از روحیه پایان‌گرایی در دفاع از دموکراسی لیبرال (ر.ک: رورتی، ۱۳۸۲). رورتی در راستای همان راهبردی که - با اعلام فرایده‌گرایی ایدئولوژی بودن لیبرالیسم - آن را از رویارویی مستقیم با ایدئولوژی‌های رقیب خارج می‌کرد با تز اولویت دموکراسی بر فلسفه، آن را از رویارویی با هرگونه پرسش و تأمل در آن بی‌نیاز کرده است. این بارزترین مصداق از پایان‌بردن همه چیز در منزلگاه لیبرال - دموکراسی است.

۳۴. هی‌وود می‌گوید: ایدئولوژی سیاسی یک رکن اساسی تاریخ جهان به مدت بیش از دوپست سال بوده است. ایدئولوژی از بطن دگرگونی‌های شدید اقتصادی، اجتماعی و سیاسی که از آن طریق، دنیای نوین شکل گرفت پدید آمد و مشارکتی نزدیک در فرایند مداوم تحول اجتماعی و توسعه سیاسی داشته است. اگرچه ایدئولوژی ابتدا در غرب صنعتی ظاهر شد، بعدها در سراسر کره زمین نمایان شد و یک زبان جهانی گفتمان سیاسی را به وجود آورد (ر.ک: هی‌وود، ۱۳۷۹، ص ۵۴۱). درباره اصطلاحاتی نزدیک به این مضمون، همچون «دکترین سیاسی» و «فرهنگ سیاسی» (ر.ک: وینسنت، ص ۱۳۷۸، ص ۱۲ / راش، ۱۳۷۷، ص ۲۰۸).

۳۵. برای اشاراتی درباره دین به مثابه فراژوی (ر.ک: شجاعی‌زند، ۱۳۸۸، ص ۲۴۷ - ۲۶۰).

۳۶. سروش با طرح بحث غایات، ادعا کرده که چون غایت دین، آخرت است، از ایدئولوژی که غایات

- آن، دنیاست، متمایز می‌شود؛ درحالی‌که غایت دین - دست‌کم در اسلام - ایجاد تحول وجودی در انسان است و آخرت در مقام باور، مؤثر در آن و در مقام تحقق، نتیجه آن است.
۳۷. منظور از «ذات تمایزی» ادیان و ایدئولوژی‌ها، این است که ضرورت وجودی هر ایدئولوژی و دینی که به منصفه ظهور می‌رسد، متمایز بودن از قبلی‌هاست و اگر نباشد، هیچ توجیه و تبریبری برای ظهور ندارد و کسی را هم متوجه آمدنش نخواهد کرد. برای اشارات بیشتر (ر.ک: شجاعی‌زند، ۱۳۹۲).
۳۸. (ر.ک: سروش، ۱۳۷۲). مدعا و موضع سروش در این باره، میان فریه‌تر بودن دین از ایدئولوژی و تغایر و بلکه تقابل میان آن دو، سرگردان است. از اینکه دین، تئوری دوره استقرار نیز هست یا افزون بر شریعت، واجد طریقت و حقیقت نیز هست یا به فراتر از یک جامعه خاص نظر دارد؛ وجود هیچ تغایر و تقابلی میان آن دو اثبات نمی‌شود و ضمن تأیید هم‌سنخی، تنها به فریه‌تر بودن دین صحنه می‌گذارد. اما آنجا که تلاش دارد با تعبیری چون داشتن نظم پریشان یا تشبیه دین به هوا، به ترازو، به چراغ و رسن و نردبان، نوعی حیرت‌افزایی و بی‌جهتی را به آن القا کند و درمقابل، بر جهت‌مندی و صراحت و وضوح ایدئولوژی‌ها تأکید کند، به برجسته‌سازی تغایر و تقابل میان دین و ایدئولوژی اصرار دارد (ر.ک: سروش، ۱۳۷۲، ص ۱۲۱ - ۱۳۰).
۳۹. شاید هیچ پدیده دیگری به اندازه ایدئولوژی، چنین مخالفان متنوع و بعضاً متخاصمی نداشته و چنین حوزه‌های متفاوتی را با خود درگیر نکرده است؛ از معرفت‌شناسی تا جامعه‌شناسی، از فلسفه تا سیاست و فرهنگ. از قدرت‌طلبانی چون ناپلئون تا قدرت‌ستیزانی چون آرنه و هابرماس و فوکو، از مارکس تا مارکس‌ستیزانی چون پوپر و پارسونز، از سنت‌گرایان، تجددگرایان و پسانتجدگرایان و سرانجام از روشن‌فکران لایبیک همچون سید جواد طباطبایی تا آن دسته از روشن‌فکران دینی که به شدت تحت تأثیر لیبرالیسم قرار داشته‌اند، مانند سروش (ر.ک: وینسنت، ۱۳۷۸، ص ۲۳ - ۲۸ / بودن، ۱۳۷۸، ص ۴۶ / لارین، ۱۳۸۰، ص ۲۶ / نوذری، ۱۳۷۹، ص ۳۶۷ - ۳۶۸ / سروش، ۱۳۷۲). جالب‌تر آنکه برخی از ایشان در مخالفت با ایدئولوژی، از مبانی مغایر با مبانی خویش نیز مدد می‌گیرند (ر.ک: سروش، ۱۳۷۲، صص ۷۹ - ۸۲ و ۹۲ - ۹۳).
۴۰. سروش، دین را با این تعبیر که برای تفهیم عبودیت به انسان آمده، در مقابل ایدئولوژی قرار داده و آن را تدبیر انسانی دانسته که خود را خدا می‌داند (سروش، ۱۳۷۲، ص ۳۷۱ - ۳۷۲). گویا عبودیت خداوند، مغایر فاعلیت انسان و مداخله‌گری در دنیا و پذیرش مسئولیت‌های زندگی است. از این بیان چنین برداشت می‌شود که بندگی خداوند مساوق نظاره‌گری و رخوت و نتیجه آن، وانهادن امور به عاصیان از بندگی است. با این بیان منفعلانه از بندگی، تکلیف خلیفه‌اللهی در عالم چه می‌شود؟
۴۱. برای تفصیل درباره معانی و مسیرهای عرفی شدن (ر.ک: شجاعی‌زند، ۱۳۸۱، فصل ۲ / همو، ۱۳۸۵).
۴۲. یکی از راهبردهای مصلحت‌اندیشانه در صیانت از دین، اصرار بر حفظ ابهام و ابهام و به یک معنا، حیرت‌افزایی دین برای فرار از ابطال‌پذیری و تأمین جاودانگی برای آن است. سروش می‌گوید: «دین، حیرت‌افزاست و لازم است که حیرت‌افزا باشد تا مثل ایدئولوژی‌ها عمر موقتی پیدا نکند و از دور خارج نشود. دین اگر ایدئولوژی شود، دست از جاودانگی خودش کشیده است (ر.ک: سروش، ۱۳۷۲، ص ۳۷۷ - ۳۷۸). اصرار بر جاودانگی‌بخشیدن به دینی که جز تحیر نمی‌افزاید، جاودانه کردن تحیر و سرگشتگی است.
۴۳. ر.ک: سروش، ۱۳۷۷، ص ۱۳۴ - ۱۵۱ / همو، ۱۳۸۰، ص ۱۰۰ - ۱۰۱).
۴۴. لارین می‌گوید مارکس ایدئولوژی را در کتاب سرمایه، در بحث «بود و نمود» آورده و آن را نمودهای وارونه از واقعیت معرفی کرده است؛ اما در کتاب ایدئولوژی آلمانی آن را پنهان‌کننده تضادهای اجتماعی دانسته است (ر.ک: لارین، ۱۳۸۰، صص ۶۵ و ۶۸). به همین سبب ما مارکس را در هر دو دسته قرار داده‌ایم.
۴۵. پل ریکور بحث‌های ویر درباره مشروعیت‌بخشی را یکی از جلوه‌ها و کارکردهای ایدئولوژی در متقاعدسازی مردم به سرسپاری و تبعیت از اقتدار حاکم می‌داند (ر.ک: ریکور، ۱۹۸۶، سخنرانی‌های ۱۱ و ۱۲).