

می‌گردد. ملیت ما بعضی از آداب و رسوم و کردارها را در هاضمه فرهنگی و تاریخی خویش هضم می‌کند و دیگرانی چند را کنار می‌زند. آنچه مهم است این است که بپذیریم ایرانیان فرشته تاریخ، و دست پروردگار را در پشت سر خویش ندارند. جز این اندیشیدن تلاشی است برای مغبون کردن و فریفتن خود و دیگران.

۳- عُرفی شدن اسلام

شماری از اندیشمندان مهمترین مانع تحقق جامعه مدنی در ایران را دین اسلام برمی‌شمارند و معتقدند اسلام و بخصوص تشیع از هیچگونه قابلیت برای عُرفی شدن برخوردار نیست. استدلال‌های ارائه شده از سوی اینان عمدتاً بدین گونه است. نخست آنکه اسلام هیچگونه تمایزی میان دین و سیاست را به رسمیت نمی‌شناسد. دوم آنکه فقه اسلامی به آسانی خود را با تحولات در شرف تکوین در جامعه و دیگر حوزه‌های دانش بشری تطابق نمی‌دهد. سوم آنکه عُرفی کردن زبان اسلام کاری نزدیک به غیر ممکن است و چهارم آنکه عجین گشتگی اسلام و سنت گرایی تا بدان جا است که جدایی یکی از دیگری دیگر میسر نمی‌باشد. و بالاخره، در مورد تشیع اذعان می‌شود که عناد ایدئولوژیک آن با حکمرانان دنیوی، گرایش خاص آن به سوی مقابله طلبی سیاسی و خصمت‌های پدرسالار و عُصبیت آن مسئله را هر چه بیشتر بغرنج نموده است. اما آیا برآستی اینچنین است؟ آیا هرگونه تلاش برای عُرفی کردن اسلام تنها کوششی بیفایده و نافرجام خواهد بود؟

شواهد و دلایل چندی در دست است که نشان می‌دهد نهادها و سنت‌های فکری اسلام در طول اعصار همسان با شرایط اجتماعی جوامع مسلمان متحول گردیده‌اند و در این مسیر بارزه‌هایی از پویایی اندیشه را از خود به نمایش گذارده‌اند و لذا امید بستن به تحول هرچه بیشتر اسلام به طور عام و تشیع به طور خاص نباید امری عبث و ناممکن جلوه کند. در زیر به بررسی برخی از این تحولات و ویژگیها خواهیم پرداخت.

اسلام، همانند یهودیت و مسیحیت، از امکانات بالقوه عظیمی برای عُرفی شدن برخوردار است چرا که خود را از جامعه و تحولات تاریخی - اجتماعی جدا نمی‌کند. برخلاف اکثر ادیان خاور دور (مانند آئین بودا و

آئین هندو) که با دیدی غیر تاریخی و متصل به عالم ثانی در زندگی روزانه بشر نگاه می‌کنند و به تبلیغ رهبانیت (Monastic Life) می‌پردازند، اسلام از چشم اندازی دیگر سخن می‌گوید. گرایش هزاره گرای (Chiliastic) اسلام بطور عام و تشیع بطور خاص که می‌کوشد انسانها را از عصر تباهی به عصر پارسایی و عدالت رهنمون شود بر ظرفیت عرفی آن می‌افزاید. توجه مسلمانان به تحولات صورت پذیرفته در زمینه های علوم و تکنولوژی مداوماً آنان را برآن داشته تا در بنیادهای عقیدتی خود نظر کنند. در قرن بیستم این گرایش بیش از هر گروه دیگر در میان روشنفکران و تکنوکراتهای مسلمان به چشم می‌خورد. روند عرفی شدن نهادها و نهادهای زندگی اجتماعی در مغرب زمین تنش های معرفتی و سیاسی متعددی را در میان نخبگان اسلامی دامن زد. اینان با اتکاء بر این باور که می‌توان به گلچین عقاید والای غرب رفت دست یازی خود را به غرب آغاز نمودند. تعهد اینان به اسلام مانع نگردید که آنها دو دستاورد بزرگ غرب، یعنی ترقی تکنولوژیک و لیبرالیسم سیاسی را به عاریه نگیرند. در ایران اندیشمندانی مانند سید جمال الدین اسدآبادی، شریعت سنگلجی، مرتضی مطهری، علی شریعتی، مهدی بازرگان و عبدالکریم سروش را می‌توان از این زمره دانست. اینان هر یک به سهم خویش به بازنگری بسیاری از قواعد مرسوم اندیشه دینی پرداختند و راه را بر پذیرش اندیشه های نو هموار ساختند (۳۰).

اما آگاهییم که اسلام به هیچ وجه به آن درجه از عرفی گرایی که یهودیت و مسیحیت به آن دست یافته اند نرسیده است. در اسلام هرگز قاعده های مذهبی به اموری داوطلبانه تبدیل نگشته اند و هیچگاه تاریخ اسلام تجربه ای همانند فرایند اسطوره زدایی را که مسیحیت پروتستان پشت سر نهاد شاهد نبوده است. خوشبختی غرب در آن بود که زمانی که اروپا بسوی تجدد و عرفی گرایی می‌نگریست، در آن بهیوجه، جنبش هایی مذهبی ظهور کردند که این فرآیند را گامی در راه نزدیکی به خدا خواندند. به عبارت دیگر، این جنبش ها توهمی جامع، فعال و مصلحت آمیز را خلق کردند، توهمی که پروژه تاریخی بورژوازی سکولار را تحقق بخشید. باری مسلمانان نه بر خلاف مسیحیان به جایی رسیده اند که خوشبختی این دنیا را فدای اجر اخروی نکنند و نه همانند همتایان یهودی خویش به منزلتی دست یافته اند که در دین خویش بیشتر به عنوان یک فرهنگ نظر کنند تا مجموعه ای از

تعالیم خشک مذهبی، برآستی اما اگر این حقیقت را بپذیریم که در غرب، علوم جدید از عرفی شدن علم کلام مسیحی منتج گردیدند آیا می توان چشم اندازی متفاوت را در دنیای اسلامی تجسم نمود (۳۱)؟ و آیا کاروان مدرنیزه کردن اسلام می تواند سرانجام در منزلگاهی بجز اسلام عرفی شده اطراق کند؟

تا بحال از نقش تحولات صنعتی، پیشرفت های علمی و ارزشهای جهانشمول جامعه بشری بمشابه عواملی که از بیرون روند عرفی شدن اسلام را تقویت می کنند سخن رانندیم. اما حقیقت آن است که یک روند عرفی شدن درونی نیز در اسلام به چشم می خورد که تا حدودی متأثر از تأثیرات بیرونی است. برخلاف غرب مسیحی که عمل قرائت انفرادی انجیل، فقه را از حوزه خطابت (Rhetoric) به حوزه تاویل (Hermeneutics) کشاند و بدین سان انقلابی فکری را رقم زد، در دنیای اسلام تعبیر همواره در انحصار متولیان دین که اکثراً هم خود را به تفریط و حاشیه نویسی سنتی محدود می کردند باقی ماند (۳۲). اما تاریخ اسلام نشان می دهد که تفاسیر شارحان از کلام مقدس همواره یکسان نبوده است. باز بودن باب تفسیر و اجتهاد، پتانسیل عرفی شدن اسلام را افزایش بخشیده است. مشاجرات میان اشاعره و معتزله و اخباریون و اصولیون همگی بر وجود فضای منازعه در اسلام دلالت می ورزند. در تاریخ اسلام در برابر هر ابن حنبل و غزالی و ابن تیمیه که به تقبیح فلسفه و نوآوری پرداخته اند، یک ابن سینا و سهروردی و ملاصدرا نیز ظاهر شده است که بر لزوم استفاده از عقل و اجماع و اجتهاد پای فشرده است. برآستی چگونه می توان از فضای بسته اندیشه در دنیای اسلام سخن راند و پیدایش و رشد جنبش های معتزله، اصولیون، اسماعیلیه، قرامطه، شیخیه و بابیه و مهمتر از همه صوفیه را توضیح داد؟ ظهور چنین قرائت های متضادی در متن دنیای اسلام تنها مختص به عده قلیلی خواص مسئله دار نبود بلکه پای ادیان بخش وسیعی از اعوام نیز در میان بود.

از جنبش صوفی گری، با وجود فلسفه ماوراءالطبیعی و غیر مادی و عقل گریز آن، می توان به عنوان مهمترین حرکت در جهت عرفی شدن اسلام نام برد. تصوف اسلامی متأثر از آموزش های هندوی و بودایی و مانوی (۳۳) و با تأکید بر وحدت وجود، درونی کردن عبادت و رد نقش میانجیگری

روحانیت بخش قابل توجهی از مسلمانان را به سوی انفرادی دیدن ادیان سوق داد (۳۴). باز نموده‌های این اندیشه را می‌توان در جمله «من اگر نیکم اگر بد تو برو خود را باش» و یا در شعر زیر از مولوی جستجو کرد:

ای قوم بحج رفته که جانشین کجائید
 معشوق هم اینجاست بیائید بیائید
 معشوق تو همسایه ی دیوار بدیوار
 در بادیه سرگشته شما بهر چرائید
 گر سیرت بی صورت معشوق ببینید
 هم خواجه و هم بنده و هم قبله شماست

باری اینچنین است که در کشور ما در کنار «اسلام شریعت» یک «اسلام طریقت» نیز رشد می‌کند. شاهرخ مسکوب در باب تفاوت این دو می‌نویسد که اولی آمرانه، پدرسالار، تحکمی، متعصب و متوجه به حکومت است و دومی آسانگیر و اهل تعادل، شهری و روگردان از حکومت و مسائل اجتماعی. و این دومی از همان چیزهایی سخن می‌گوید که در شریعت جایز نیست. از عشق، وحدت، سماع، رقص، باده، میخانه، یار، رومی، مست، جنون، سیمرخ، عالم غربت، اشراق، شهود و تجلی (۳۵).

شاخص‌های دیگری را نیز می‌توان در ارتباط با امکان عرفی شدن اسلام برشمرد. نخست آنکه با وجود تاکید بسیاری از مسلمانان بر عدم هر گونه تمایزی میان حوزه دین و حوزه سیاست، اسلام در بسیاری موارد چنین خط فاصلی را برسمیت می‌شناسد. برای مثال محدودیت‌هایی که قرآن، پیامبر و امامان بر حوزه‌های دخالت دولت در زمینه‌هایی همچون روابط خانوادگی و مناسبات اقتصادی قابل‌گردیده اند نمونه‌ای از امر تمایز گذاری را نشان می‌دهد. در تاریخ اسلام همچنین نمونه‌های بارزی از تسامح و بردباری نیز به چشم می‌خورد. مسلمانان ابتدا خود را با بسیاری از آداب و رسوم ماقبل اسلام (یا به قول آنها جاهلیه) تطبیق دادند و سپس فلسفه خوش باشی (Hedonism) شاعران ایرانی و عرب را تحمل کردند. اینان همچنین کوشش کرده‌اند تا اندیشه‌های خود را نخست با تفکر یونانی و امروزه با آموخته‌های نوین غرب آشتی دهند. گرایش‌های امروزی نیروهای اسلامی بسوی ایدئولوژیک کردن هر چه بیشتر اسلام (به خصوص در ایران) گامی بلند بسوی عرفی کردن نیز می‌باشد. در زمانه‌ای که بقول گراهام گرین سیاست

حتی در سلولهای هوایی که استنشاق می‌کنیم جای گرفته نمی‌توان از نیروهای مسلمان خواست که عطای سیاست را به لقای آن ببخشند. اما درگیر شدن روزانه دین در امور سیاسی از سوی دیگر به ناچار پیروان آن را بسوی یک عرفی‌گرایی ذهنی (Subjective Secularization) سوق می‌دند. یعنی با بر ملا شدن محدودیتهای مذهب در حل و فصل مشکلات و معضلات جامعه بشری، اعتبار مذهب خدشه دار می‌شود (۳۶).

از گفته‌های بالا نباید چنین برداشت کرد که پروژه عرفی‌گرایی در ایران و دیگر کشورهای خاورمیانه با موانعی جدی روبرو نخواهد بود. حقیقت آن است که بجز موانعی همچون گروه‌گرایی، نظام کاستی (Caste System)، تاریخ اندیشی و قوم‌گرایی، بسیاری از مردمان با عینکی غیر عرفی به زندگی نگاه می‌کنند. اسلام از حوزه عبادت خصوصی خارج گردیده و در بطن مسایل روزمره همانند خانواده، ازدواج، زبان، آموزش و پرورش و سیاست قرار گرفته است به شکلی که می‌توان اکثر جوامع خاورمیانه را جوامعی مذهبی و یا غیر عرفی نامید. اما «غیر عرفی بودن یک جامعه» بدان معنا نیست که آن جامعه باید حتماً از یک «دولت غیر عرفی» نیز برخوردار باشد. بسیاری از مسلمانان علیرغم مخالفتشان با «معرفت عرفی» کماکان هیچگونه مخالفتی با یک «دولت عرفی» ندارند. یعنی آنکه اینان با وجود انکار ایده جدا کردن مذهب از زندگی اجتماعی هیچگونه عنادی با جدا کردن دین از دولت نداشته و چنین حرکتی را به منزله تلاشی برای نقب زدن و به تحلیل بردن اسلام تلقی نمی‌کنند (۳۷).

از سوی دیگر مدافعان عرفی‌گرایی باید بخاطر بسپارند که چنین فرایندی در ایران حداقل از چهار لحاظ با فرایندی که اروپا از سر گذرانده متفاوت است. اول آنکه عرفی‌گرایی در ایران نه نتیجه خودبخودی مدرنیزاسیون اقتصادی که حاصل یک رشته تصمیمات مشکل سیاسی بود که توسط دولتهایی خودکامه از بالا به مردم قبولانده شد. دوم آنکه عرفی‌گرایی در ایران با تقلید صرف از مدل اروپایی آن نضج گرفت. از یاد ببریم که رضاشاه در اقتصاد مدل آلمان (اقتصاد کنترل شده توسط دولت)، در سیستم آموزش نظام فرانسه، و در سیستم حقوقی - قضایی مدل های فرانسه و بلژیک را سرمشق خود قرار داده بود. سوم آنکه عرفی‌گرایی در ایران دست بدست

با پلورالیسم و دموکراتیزه شدن جامعه پیش نرفت. رهبران عرفی گرای ما بیشتر علاقمند به تهدید و اجبار بودند تا جلب رضایت عمومی و به هموطنان خویش بیشتر به چشم زبردستان می نگریستند تا به چشم شهروندان. و بالاخره آنکه در مملکت ما معرفت عرفی بعنوان یک بینش یا آگاهی زمانمند همواره از عرفی گرایی بعنوان یک فرایند اقتصادی - اجتماعی عقب بود. نتیجه آن گردید که می توانستیم تکنولوژی پیشرفته پالایش نفت را در اختیار داشته باشیم ولی هرگز قادر نبودیم در حوزه ادبیات یک ولتر و یا یک جیمز جویس داشته باشیم!

به گمان ما اسلام از قابلیت عرفی شدن برخوردار است اگر چه این روند را آهسته و محتاط و بی میل و منقطع می پیماید. گام نخست بی شک عرفی شدن هر چه بیشتر اسلام از درون است که اگر چه با عرفی شدن کلیت اسلام یکی نیست اما می تواند ایستگاه مقدماتی آن باشد. نادیده گرفتن این امکان و نداشتن ظرافت لازم برای برخورد با آن خود می تواند مانعی مهم فراروی تحقق جامعه مدنی در ایران باشد.

جمهوری اسلامی و جامعه مدنی

به روی کار آمدن یک حکومت مذهبی به زعامت روحانیان در فردای انقلاب بهمن ماه را بسیاری در حکم سند جوانمرگی جامعه مدنی دانستند. اینان پناهنده شدن مذهب، بمثابة یکی از ارکان اصلی جامعه مدنی را به اردوگاه دشمن (جامعه سیاسی) به فال بد گرفته و گفتند اندیشه عرفی قبل از اینکه در دیار ما ریشه دواند از آن رخت بریست. اما آیا برآستی اینچنین است؟ آیا جامعه مدنی یکجا توسط جامعه سیاسی بلعیده شد، چنانگونه که دیگر نباید امیدی به بازگشت آن داشت؟ پاسخ ما به این سئوالات منفی است. در زیر به تشریح دلایل خود می پردازیم.

نگاهی به ترازنامه جمهوری اسلامی در سه حوزه سیاست، فرهنگ و اقتصاد کم و کاستی های باور رایج را در مورد زوال جامعه مدنی و غروب تفکر عرفی به نمایش می گذارد. آنچه در کارنامه حکومت فعلی در طول سیزده سال گذشته به چشم می خورد مجموعه ای از عملکردها، اندیشه ها، گرایشهای متضاد است. مانند هر نمونه دیگر انتقال قدرت دولتی، رژیم

جمهوری اسلامی بسیاری از نهادهای حکومت گذشته مانند وزارتخانه ها، مجلس، دادگاهها، مدارس و دانشگاههای عمومی را همراه با پرونده ها، بایگانی ها، صورت جلسه ها، بوروکراسی و مقررات اداری آنها به ارث برد. این مسئله اما تنها به ضبط و تخصیص محدود نمی شد. آنچه به ارث رسیده بود تنها تعدادی ساختمان و پرونده و کارگزار نبود بلکه روحی بود از سیاست همراه با زبان خاص آن؛ و جالب آنکه این روح و زبان خصلتی عمدتاً عرفی و مدرن داشت. به عبارت دیگر، روحانیت پیروز مجبور بود بکوشد تا مدینه فاضله خود را با توسل به سامانه ها و آداب و رسوم که در اسلام سابقه ای نداشتند، برپا سازد. لذا اینان قبل از هر چیز با پیروی از مدل قانون اساسی جمهوری پنجم فرانسه طرح پیش نویس «قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران» را نوشتند و عجیب آنکه در سنت حقوقی و قضایی اسلام نه می توان پیشینه ای برای «قانون اساسی» یافت و نه برای «جمهوری» بعنوان یک شکل حکومت. این قانون اساسی و نظام جمهوری را «مجلس» به عنوان قوه قانون گذار به رسمیت بخشید. مجلس که یادگار انقلاب مشروطه بود و شیخ فضل الله نوری حقانیت آن را با این استدلال که از آنجا که اسلام کمبودی ندارد که محتاج تکمیل کردن باشد لذا مجلس قانون گذاری بیمورد است انکار کرده بود (۳۸). روحانیان ظفرمند با تاکیدشان بر انفکاک سه قوه، انتخابات همگانی، برنامه های پنج ساله، حق استیضاح و رای اعتماد دادن به دولت و کابینه وزیران، و لزوم برقراری آزادی و برابری و عدالت اجتماعی پایبندی خود را به مراعات بسیاری از آداب و رسوم امروزین سیاست عرفی جهان نشان دادند.

درست است که اینان کوشیدند قوانین شریعت را نه تنها در مورد مسایل شخصی و خانوادگی بلکه در رابطه با دولت و جامعه نیز بکار گیرند اما این جایگزینی چندان امر ساده ای نبود. دولت جدید با انبوهی از مسایل اجتماعی، اقتصادی و سیاسی روبرو گردیده بود که نمی توانست آنها را تنها با یک پاسخ فقهی حل نماید. مسایلی مانند کنترل جمعیت، نظام آموزشی، اصلاحات ارضی، سوبسید مایحتاج عمومی، مالیات بر توسعه اقتصادی و حتا شکل و ساختار حکومت (شرایط انتخابات و ...) نه مسایلی صرفاً فقهی که از مشکلات عدیده سیاسی - اقتصادی روز بودند. بعلاوه تحقق پیش فرضهای اندیشه ای کلیدی همچون ولایت فقیه نیز تنها با یک

دولت و سیاست مدرن امکان پذیر بود. لازمه این فرض که مردم، یا ملت، بتوانند بعنوان یک نیروی سیاسی دگرگونی یا انقلابی را موجب گردند نخست آن بود که یک سازمان بندی دولت - ملت وجود داشته باشند که مردم بتوانند در قلمرو آن به تسخیر دولت پردازند (۳۹).

عملکرد متضاد جمهوری اسلامی را میتوان در حوزه های دیگر زندگی سیاسی نیز مشاهده نمود. این دولت برخلاف دولت شاه که با پروژه مدرنیزاسیون خود اصناف و شوراهای محلی را از بین می برد تا شهرداری کوی و برزن ایجاد کند اینگونه فضاها و سامانه های اجتماعی را قبول داشته و آنها را به رسمیت می شناسد. در دهه ۱۳۲۰ جامعه ما شاهد شکل گیری اصناف، شوراها، کمیته ها، بنیادها، مؤسسات و سازمانهای محلی، امدادی، مالی و غیر دولتی فراوانی بوده است که هر یک می توانند در گسترش هر چه بیشتر جامعه مدنی در آینده مؤثر باشند. از سوی دیگر اما می بینیم که این حکومت بیش از حکومت پهلوی ضد احزاب و ضد گروههای سازمان یافته و نیز ایلیات و عشایر است. رهبران ایل قشقایی را به جلوی جوخه های مرگ می فرستد و از تصرف مال و منال آنان نیز ابایی ندارد. از آزادی احزاب صحبت می کند ولی لیست تشکل های واجد شرایط را به «جمعیت مؤتلفه»، «جمعیت ماماهاای ایران»، «کانون اسلامی مهندسين»، «هیئت اسلامی»، «انجمن اسلامی فارغ التحصیلین شبه قاره هند و پاکستان»، «انجمن هیپنوتیزم ایران»، «جامعه جراحان»، «جامعه مؤبدان زرتشتی»، «کانون اسلامی معلمین»، «انجمن پزشکان اطفال» و سازمانهایی مشابه با اینان محدود می کند! و در مخالفت خود با فعالیت احزاب تا بدان جا پیش می رود که حزب جمهوری اسلامی را نیز منحل می سازد.

در زمینه فرهنگی نیز می بینیم که دولت تلاشهای خود را برای پالودن فرهنگ ایران از میراث غیراسلامی آن رفته رفته به کنار می گذارد. رهبران اسلامی بعد از مدتی دریافتند که همزیستی مسالمت آمیز با آداب و فرهنگ و ناسیونالیسم و سمبل های ماقبل اسلامی ایران آسانتر از تلاش برای محو کردن آنهاست و لذا به فراخور موضوع به ایجاد روابط حسنه یا کم کردن انتقادات خود پرداختند. از سوی دیگر می بینیم که تلاش برای رخنه به چاردیواری خانواده، افکار فردی و زندگی خصوصی شهروندان کماکان

ادامه دارد. در این راستا، هم دستگاه تبلیغاتی رادیو و تلویزیون بکار گرفته می شود و هم گشت ها و کمیته های انتظامی. حکومت گران اگر چه موفق می شوند زنان را به رعایت پوشش اسلامی عادت دهند اما در تلاش خود برای رنگ و جلای مذهبی - سیاسی بخشیدن به زندگی خانگی و خانوادگی فرجام چندانی نمی یابند. مردم ایران با نبوغ خاص خویش راههای فراوانی را برای حفظ آسایش خصوصی خویش فراهم می آورند. پنهان کاری، استتار، زبان بازی و دوپهلوی گویی باب روز می شود و کلیشه های ایدئولوژیک با توسل به زبان طنز، استهزاء، طعنه و گاه نقد علمی بی اثر می ماند.

دولت اگر چه در تعیین سیاست گزارهای فرهنگی کشور دست بالا را دارد ولی از یک تسلط هژمونیک مبتنی بر اتفاق آراء برخوردار نیست. عدم انحصار بر کلیه ابزار تولید فرهنگی سبب شده که مخالف اندیشان بتوانند سیاست های فرهنگی دولت را در بسیاری از زمینه ها به زیر سؤال کشند. این گرایش را می توان بخصوص در میان اقشار تحصیل کرده و متجدد جامعه جستجو کرد که خواستار هر چه بیشتر لیبرالیزه کردن نظام آموزشی، برداشتن محدودیت های هنری - فرهنگی، کنار گذاشتن بیم فرهنگی نسبت به غرب و اعتدال حقوقی می باشند.

در حوزه اقتصاد نیز عواملی به چشم می خورند که می توانند به امر تحقق جامعه مدنی یاری رسانند. نخست آنکه دولت کنترلی تام و تمام بر زندگی اقتصادی کشور نداشته و بخش خصوصی می رود تا پس از دوره ای فترت اهمیت پیشین خود را بازیابد. در این میان ناتوانی دولت در ادامه خدمات اجتماعی باعث شده که مردم خود دست بکار شده و در بسیاری زمینه ها با تشکیل شوراهای صنف ها و شرکتهای تعاونی به بهبود وضع زندگانی خویش اقدام کنند. دولت که از ناحیه این نهادها خطری را متوجه خود نمی بیند و می داند که اینان دارند در اصل باری را از روی دوش آن برمی دارند به آنها اجازه می دهد که به کار خود پردازند (۴۰). دوم آنکه دولتمردان مدتی است که اعتراضات اولیه خود بر علیه سرمایه داری و عملکردهای مفسدانه آن مانند کسب بهره از پول سپرده شده در بانک ها را کنار گذاشته اند و کمتر حرف از دخالت هر چه بیشتر دولت در اقتصاد می زنند. تکنوکراتهای اسلامی که در رئوس مشاغل مهم اقتصادی کشور جای گرفته

اند اهمیت حرکت بسوی توسعه منطق اقتصاد، و برنامه ریزیهای درازمدت را دریافته اند. سوم آنکه اقتصاد تک محصولی ایران هم ادغام هر چه بیشتر ۲۲۰۰۰ روستای موجود در کشور را در اقتصاد سراسری تسهیل نموده و هم کل اقتصاد کشور را برای دستیابی هر چه بیشتر به مشتری و علم و تکنولوژی مدرن بسوی بازارهای جهانی هدایت می کند. چهارم آنکه تقبل مخارجی در حدود ۷۴ تا ۹۱ بیلیون دلار در زمان جنگ هشت ساله با عراق و مخارجی که هنوز باید صرف بازسازی کشور گردد جلب سرمایه گذاریهای داخلی و خارجی و الزاماً فراهم نمودن تضمین هاس سیاسی و اقتصادی لازم برای اینچنین سرمایه گذاریها را در دستور کار قرار خواهد داد. با پایان گرفتن جنگ، که تولیدات بیش از نیمی از کارخانجات دولتی را به خود اختصاص داده بود، اقتصاد ایران می رود تا لباس نظامی خود را از تن بیرون آورد. پایان جنگ همچنین تقاضاهای مردم و از جمله بیش از یک و نیم میلیون کارمند دولت را برای رفاه مادی تقویت خواهد بخشید. مجموعه این عوامل نمی تواند بر رشد جامعه مدنی بی اثر باشد.

سخن پایانی

اندیشه های طرح شده در این نوشته را می توان به شکل برنهاده های زیر خلاصه نمود. نخست آنکه اعمال سلطه زور از طرف دولت و دولتمردان در کل تاریخ ایران سبب گردیده که نهادهای جامعه مدنی در کشور ما بسیار نحیف و شکننده باشند. ظهور دولتها در نقش قادر مطلق در صحنه سیاسی ایران باعث شده که جامعه مدنی کارآیی لازم را از خود نشان ندهد. این مسئله بسیاری را به این نتیجه گیری غلط رسانده که اصلاً سامانه های جامعه مدنی و تفکر عرفی که لازمه آن می باشد در کشور ما ریشه ندوانیده است و یا هرگز نخواهد دوانید. سپس به بررسی و تحلیل سه عاملی که عمدتاً از آنها به عنوان دلایل عدم پیدایش جامعه مدنی در ایران نام برده می شود پرداختیم و نشان دادیم که در بطن این سه عامل قابلیت هایی نهفته که می تواند تحقق جامعه مدنی را سرعت بخشد. و حال این سؤال مطرح است که چگونه می توان از فرسایش هر چه بیشتر پیوندهای میان جامعه مدنی و دولت کاست. پاسخ به این سؤال نیازمند بازنگریهایی در اساس اندیشه سیاسی ما می باشد. نخست باید پذیرفت که این دو مکمل یگدیگرند و در عصر حاضر دیگر هیچیک نمی تواند بدون آن دیگری وجود داشته باشد. لذا

تلاش برای محو آن دیگری را باید کنار گذاشت. دولتمردانی که هنوز کمر همت به نابودی جامعه مدنی و جلوگیری از نقش بازی شهروندان در نهادهای اجتماعی بسته اند باید از تجربه اروپای شرقی بیاموزند و بدانند پایان خوشی در انتظار آنان نخواهد بود. از سوی دیگر مدافعان جامعه مدنی نیز باید رویای زوال دولت را کنار نهاده و بپذیرند که ماهیت سیاست در دنیای حاضر با تکنولوژی پیشرفته و تقسیم کار و بوروکراسی عریض و طویل چنان است که دیگر نمی توان انتظار داشت نظام های آموزشی، شغلی، پزشکی، دینی و حتی خانوادگی از تیررس دولت بدور باشند. نقطه عزیمت را می توان بجای «تسخیر دولت» دفاع از «جامعه مدنی» دانست. مگر نه اینست که شورشهای انقلابی برضد دولتها تا بحال نتیجه ای بجز تقویت دولت در لباس جدید بوجود نیاورده اند؟ راستی از خود پرسیده ایم که چرا رزمندگان رادیکال ما در عمل (و نه در حرف) دولت گرایی را با مبارزه ضد امپریالیستی و سوسیالیسم و ناسیونالیسم را با حکومت آمرانه، همگون سازی اجباری و نفی جامعه مدنی یکسان پنداشته اند؟ آیا قوه تخیل ما زندانی آن چیزی که گئورگی لوکاچ (Georg Lukacs) از آن بنام شیء‌ای شدن یا چیزگونه شدن (Reification) یک ایده، ایده دولت، نام می برد نشده است؟ آیا وقت آن نرسیده بجای تخیل کردن مدینه فاضله، دفاع واقعیت گرایانه از گسترش فضاهاى استقلال اجتماعى را در دستور کار خود قرار دهیم؟ در این راه می توانیم جمله متفکرانه فیلسوف معاصر امره لاکاتوش (Imre Lakatos) را آویزه گوش کنیم که می گوید «تعهد کورکورانه به یک تئوری نه یک فضیلت که یک گناه روشنفکری است».

منابع و پی نوشت ها:

- 1- Fazlur Rahman, *Islam and Modernity* (Chicago and London: University of Chicago Press, 1982), p.15.
- 2- Leonard Binder, *Islamic Liberalism: A critique of Development Ideologies* (Chicago and London: Univeristy of Chicago Press, 1988), p.19.
- 3- Ernest Gellner, "Islam and Marxism: Some Comparisons,"

International Affairs, Vol. 67, No. 1 (January 1991), p.1.

4- Karl Marx and Friedrich Engels, *The German Ideology* (London: Lawrence & Wishart, 1977), p. 57.

5- Antonio Gramsci, *Selections From the Prison Notebooks* (New York: International Publishers, 1971), p.12.

6- John Keane, *Democracy and Civil Society* (London: Verso, 1988), p.14.

۷- ترکان عثمانی ب‌مثابه اولین مردمان مسلمانی که با سکولاریسم به عنوان یک ایده روبرو شدند به ساختن مترادف هایی همچون «لادینی» و «عالمانی» میادرت ورزیدند. در طول این مقاله اما ما از واژه های معرفت عرفی یا تفکر عرفی که معادلهای دقیق تری برای (Secularism) (رایج در کشورهای پروتستان مذهب) و Laïcisme (رایج در کشورهای کاتولیک مذهب) می باشند استفاده خواهیم کرد.

۸- انقلاب فرانسه با جایگزین کردن ملت و وطن بجای کلیسا و مذهب برای همیشه مبنای هویت، اقتدار، وفاداری و حقانیت سیاسی را در غرب متحول نمود.

9- Niyazi Berkes, *The Development of Secularism in Turkey* (Montreal: McGill University Press, 1964), pp.3-8.

۱۰- برای بررسی هر چه دقیق تر این مباحث به کتاب زیر رجوع کنید:

Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism* (London: Verso, 1989), pp.11-16.

۱۱- همانجا، صفحات ۱۵-۱۲.

۱۲- شاهرخ مسکوب، ملیت و زبان (پاریس، انتشارات خاوران، ۱۳۲۸)، صفحات ۲۳-۴۹.

توانایان فرد، حسن (۱۳۲۱)، تاریخ اندیشه‌های اقتصادی در جهان اسلام، ناشر و مکان چاپ ذکر نشده است.

جزئی، بیژن (۱۳۵۷)، طرح جامعه‌شناسی و مبانی استراتژی جنبش انقلابی ایران، انتشارات مازیار.

خامنه‌ای، سید علی (۱۳۲۷)، پاسخ به سئوالات طلاب حوزه علمیه قم در ۱۱-۱۲-۱۳۶۷.

خسروی، خسرو (۱۳۵۵)، پژوهشی در جامعه روستایی ایران، تهران: پیام.

دفتر مجامع مقدماتی فرهنگستان علوم اسلامی (۱۳۲۷)، فقه سنتی و نظام سازی، قم: دفتر مجامع مقدماتی فرهنگستان علوم اسلامی.

دفتر همکاری حوزه و دانشگاه (۱۳۲۳)، درآمدی بر جامعه‌شناسی اسلامی، جلد اول، قم: دفتر همکاری حوزه و دانشگاه.

رحیمی، علیرضا (۱۳۶۸)، سیر تفکر عصر جدید در اروپا، تهران: انتشارات بعثت.

سروش، عبدالکریم (۱۳۲۲)، هویت اجتماعی علم، تفرج صنع، انتشارات سروش. — (۱۳۲۷)، روشنفکری و دینداری، انتشارات پویه.

سوداگر، م. (ب.ت.)، رشد روابط سرمایه داری در ایران، مرحله انتقالی ۱۳۴۰ - ۱۳۰۴، تهران: پازند.

شریعتی، علی (۱۳۵۲)، تاریخ و شناخت ادیان، آمریکا: سازمان دانشجویان مسلمان ایرانی.

— (ب.ت. ۱)، اسلام شناسی، جلد اول، ناشر ذکر نشده است.

— (ب.ت. ۲)، انسان، مجموعه آثار شماره ۲۴، انتشارات الهام.

— (ب.ت. ۳)، امت و امامت، پلی کپی.

— (۱۳۵۷)، بازگشت، مجموعه آثار شماره ۴، حسینیه ارشاد با همکاری انجمنهای اسلامی دانشجویان در اروپا و آمریکا و کانادا.

— (۱۳۲۱)، مذهب علیه مذهب، تهران: انتشارات سبز.

طبری، احسان (۱۳۵۸)، جامعه و جامعه‌شناسی، چاپ ۲، تهران: مروارید.

عجمی، اسماعیل (۱۳۴۸)، شش‌دانگی: پژوهشی در زمینه جامعه‌شناسی روستایی، شیراز: انتشارات دانشگاه شیراز.

کامران، حشمت اله؛ و عطایی، نوراله (۱۳۵۳)، نقدی بر جامعه‌شناسی، تهران: شبگیر.

کسروی، احمد (۱۳۴۲)، تاریخ مشروطه ایران، جلد اول، تهران: امیرکبیر.

مطهری، مرتضی (ب.ت.)، مقدمه‌ای بر جهان بینی اسلامی، تهران: انتشارات صدرا.

- مشفق زرنندی، جواد (۱۳۲۸)، «گزارشی از یک کتاب: جامعه و تاریخ از دیدگاه قرآن»، کیهان فرهنگی، سال ششم، شماره ۱۲.
- مولانا، حمید (۱۹۹۱)، «جامعه مدنی، جامعه اطلاعاتی و جامعه اسلامی: توصیف تطبیقی»، کیهان هوایی شماره ۹۱۸.
- مومنی، باقر (۱۳۵۹)، مسئله ارضی و جنگ طبقاتی در ایران، ناشر اعلان نشده.
- مهدی، علی اکبر (۱۳۲۹)، نقدی بر کتاب مجاهدین ایرانی، فصل کتاب، شماره ۲.
- نجومی نیا، بهزاد (۱۳۲۸)، «انقلاب فرهنگی اسلامی: یورش به دانشگاهها و تسخیر آنها»، کاوشگر، شماره ۳، بهار.
- نعمانی، فرهاد (۱۳۵۸)، تکامل فتودالیسم در ایران، خوارزمی.
- نقوی، محمد علی (۱۳۲۳)، جامعه‌شناسی غربگرایی؛ پیامدهای غربگرایی در قلمرو اجتماع، سیاست، فرهنگ و اقتصاد، جلد دوم، تهران: انتشارات امیرکبیر.
- ودیدی، کاظم (۱۳۵۲)، روستانشینی در ایران، تهران: انتشارات شورای عالی فرهنگ و هنر.
- یک ایرانی مقیم خارج (۱۳۲۸)، «آبله فرنگی یا وابستگی ذهنی به ایدئولوژی استعماری و امپریالیستی»، نامه انقلاب اسلامی، شماره ۵۸، سال نهم، خرداد.

منابع انگلیسی:

Abul-Fadl, Mona (1988 a), "Islamization As a Force of Global Renewal", The American Journal of Islamic Social Sciences, Vol. 5, No. 2.

----- (1988 b), "Islamic Social Sciences: Future Directions and Trends", The American Journal of Islamic Social Sciences, Vol. 5, No. 2.

Ahmad, Akbar S. (1984), "Al-Biruni: The First Anthropologist", Royal Anthropological Institute News, London, Spring.

----- (1986 a) "Toward Islamic Anthropology", The American

Journal of Islamic Social Sciences, Vol. 3, No. 2.

Al-Faruqi, Ismail (1982), *Islamization of Knowledge: General Principles and Workplan*, International Institute of Islamic Thought, Reston, Virginia.

Ali, Basharat (1968), "Quranic Sociology", *Voice of Islam*, XVI: II, August, PP. 865-880.

Ba-Yunus, Ilyas and Ahmad, Farid (1985), *Islamic Sociology: An Introduction*, Cambridge, London: Hodder and Stoughton.

Braibanti, Ralph (1986), "A Memorial Tribute", *The Islamic Horizons*, Special Issue, August/September.

Chaudhury, G.W., (1990), *Islam and the Contemporary World*, London: Indus Thames Publisher Ltd.

Giddens, Anthony (1982), *Sociology: A Brief but Critical Introduction*, Harcourt Brace Jovanovich.

Keddie, Nikki R. (1972), *Sayyid Jamal ad-Din "al-Afghani": A Political Biography*, Berkeley and Los Angeles.

Kuhn, Thomas (1970), *The Structure of Scientific Revolution*, 2nd Edition, Chicago: University of Chicago Press.

Mutahhari, Morteza (1983), *The Human Being in the Quran*, Translated by Hossein Vahid Dastjerdi, Tehran: Islamic Propagation Organization.

----- (1985), *Fundamentals of Islamic Thought: God, Man and the Universe*, Translated by R. Campbell with annotations by Hamid Algar, Berkeley: Mizan Press.

Nasr, Seyyid Hossein (1985), "Forward", to S.A. Ashraf, *New Horizons in Muslim Education*, Cambridge: Islamic Academy.

Nuri, Shaykh Fadlallah (1982), "Refutation of the Idea of Constitutionalism", in John J. Donohue and John L. Esposito (eds), *Islam in Transition: Muslim Perspectives*, New York: Oxford University Press.

Rahman, Fazlur (1988), "Islamization of Knowledge: A Response", *The American Journal of Islamic Social Sciences*, Vol. 5, No. 1.

Said, Edward W. (1978), *Orientalism*, New York: Pantheon Books.

Shariati, Ali (1979), *On the Sociology of Islam*, Translated by Algar, Hamid, Berkeley: Mizan Press.

----- (1981), *Man and Islam*, Translated by Marjani, Fatollah, Houston, TX: Free Islamic Lit., Inc.

Zahedany, Zahed (1989), "Emergence of a New Kind of Social Science in Islamic Republic of Iran", Paper presented in the 9th Conference of International Federation of Social Science Organization held in Japan, July.

شناخت دینی در برابر شناخت علوم تجربی

درباره نظریه «قبض و بسط شریعت»

محمد برقی

در این نوشتار بر سر آنیم که به یکی از مباحث نظری ای که پس از پیروزی انقلاب در سال ۱۳۵۷ در ایران در زمینه شناخت مطرح شده است پردازیم. مبحثی که مسلماً تأثیری ژرف و بنیانی بر نگرش دینی و فلسفه حاکم بر حوزه های علمیه و نظام آموزشی آن خواهد داشت و سبب تحول عمیق در مسایلی چون اجتهاد، حکومت اسلامی و شیوه عمل آن، ساختار روحانیت، مسئله مرجعیت و بالاخره فقه شیعه و شیوه استخراج احکام در فتواها خواهد شد. این مسئله با عنوان «بسط و قبض تئوریک شریعت» یا «نظریه تکامل معرفت دینی» توسط دکتر عبدالکریم سروش (از شماره دوم سال پنجم «کیهان فرهنگی»، ۱۳۶۷) از سوی، و محمد مجتهد شبستری در مقالات «دین و عقل» (سال چهارم «کیهان فرهنگی») از سوی دیگر مطرح شده است: مسئله ای که در جامعه بعنوان نزاع بین «فقه پویا» و «فقه سنتی» شناخته شده است. در این نوشتار پس از طرح مقدمه ای که به لزوم طرح این نظریه انجامید، خود نظریه و انتقادات وارد بر آنرا از سوی مخالفان، (از سه زاویه نظری، جهان بینی و صنفی) مطرح می کنیم و در پایان، به بررسی تأثیرات این نظریه در زمینه های سیاسی، اجتماعی و فقهی می پردازیم.

نظریه «تکامل معرفت دینی» از همان آغاز طرحش با عکس العمل های بسیار موافقان و مخالفان مواجه شد. موافقان نظریه آنرا ستیزی میان جمود فکری و قشریگری با اندیشه های نوین خواندند، و مخالفان نظریه پیروان آنرا اصحاب شک و ناآگاهان به علوم دینی خواندند. در جناح مخالف به

نام های شناخته شده ای از فضلا و مُدرسان حوزه برمی خوریم از جمله آیت اله ناصر مکارم شیرازی و آیت اله جعفر سبحانی. هر چند شمشیر آخته در دست آقای صادق لاریجانی، فرزند آیت اله هاشمی آملی از مدرسان بزرگ حوزه علمیه قم است، که در نقد پیگیر است و در حمله بی باک. در جناح موافق افراد سرشناسی چون آقایان محمد نفیسی (تقی زاده) و محمدرضا صالح نژاد وجود دارند. در این جناح افرادی چون حمید نیری نیز هستند که زبانی تند و کلامی بی پروا دارند. اما اینکه چرا طرح این نظر در این زمان از چنین اهمیتی برخوردار شده است نیازمند طرح مقدماتی است، که در اینجا، به ضرورت ایجاز، تنها به اشاره ای گذرا به آنها بسنده می کنیم.

هنوز چند دهه ای از آشنایی جامعه ایران با دستاوردهای علمی و فکری جدید بشری نگذشته بود که حکومت پهلوی وارث انقلاب مشروطه شد و کمر به ستیز با قدرت روحانیت بست و پیش از آنکه روحانیت فرصت آشنایی با تمدن جدید و دستاوردهایش را بیابد ناگزیر به گریزانیدن حلقه های حوزه های علمیه شد و درها را بروی خود بست. سپس رادیو و تلویزیون را هم تحریم کرد و دولت و تمام نهادهایش را غربی و غاصب خواند. تنها از دهه چهل شمسی به بعد است که نیم نگاهی به تمدن جدید می افکند، آنهم در حد بهره گیری اجباری از پاره ای از تکنولوژی آن. از سوی دیگر، چون جامعه خارج از عملکرد حوزه های علمیه و روحانیت رو بسوی تجدد و آشنایی با علوم جدید رفت، در نتیجه دین گرایان تحصیلکرده نظام جدید و یا خارج از قلمرو حوزه ها ناگزیر خود در جهت هماهنگی دین با دانش نوین و زندگی جدید به تلاش هایی دست زدند، از جمله: سنگلجی و عصار و قمشه ای در زمان رضاشاه، مهندس بازرگان و «انجمن اسلامی مهندسين و پزشکان»، «سوسیالیست های انقلابی» (خداپرست) به رهبری فکری دکتر نخشب، نهضت آزادی، آیت الله محمودطالقانی و یارانش در مسجد هدایت، جلسات «گفتار ماه» در اوایل دهه چهل، حسینیه ارشاد و دکتر علی شریعتی که سازمان های مجاهدین خلق و «فرقان» زاده آن بود، آیت اله مطهری و تلاش هایی که در مساجدی چون امیرالمؤمنین صورت می گرفت و ...

بطور کلی ویژگیهای چندی را برای این حرکت ها، با تمامی تفاوت هاشان، می توان برشمرد:

۱- رهبری حرکت بدست نیروهای مذهبی غیرروحانی است.

- ۲- برخوردارها با علوم و تمدن جدید یا حالت دفاعی دارند، یا سازشکارانه و یا التقاطی.
- ۳- برتری اندیشه علمی جدید در مقابل نظام فکری موجود معارف دینی که در حوزه ها تدریس می شود پذیرفته شده است، و صحت دستاوردهای علمی جدید چنان مورد قبول است که همخوانی آن با داده های دینی دلیلی برای اعتبار دین بحساب می آید.
- ۴- ادعا می شود که اسلام راستین عدالت خواه، خواستار توزیع عادلانه ثروت، ضد استبداد و مشوق علم و نوآوری است.
- ۵- مخالفت با مارکسیسم به خاطر محور مادی گری در آن.
- ۶- ایراد اساسی به غرب معطوف به نگرش انسان مدارانه و انحرافات اخلاقی آن است.
- ۷- ادعا می شود که روحانیت، معاصر و همگام با زمان نیست. ولی چون متوجه اهمیت حضور آن در بسیج توده ها می باشند از آن بعلت محافظه کاری ها و برخوردارهای واپسگرایانه اش سخت انتقاد می کنند و آن را شایسته رهبری نمی دانند.

با آنکه تمامی این گروهها خواستار تحول در سازمان روحانیت و تغییر نظام آموزشی حوزه ها بمنظور هماهنگ کردن آنها با زمانه بودند اما دو مسئله مانع عمق گیری تفکرات و کشاندن مباحث به سطح برخوردارهای جدی نظری می شد و در نتیجه تاثیر آنها یا محدود به مسایل سطحی و حاشیه ای می شد و یا از سوی حوزه ها ناشنیده می ماند. اول، جو سیاسی کشور و سیاسی شدن سریع مانع هرگونه تفکری بود. از جمله عموم این حرکت ها بلافاصله متوجه تشویق و تحریک روحانیت برای ورود به صحنه سیاست به امید بسیج توده ها می شد. دکتر شریعتی یک نمونه بارز آنست که با وجود تمامی وسعت تاثیرش در جامعه و بویژه در نسل جوان عمده مسایل مورد نظرش ایجاد تحرک سیاسی و یا زنگارزدایی از ماشین پوسیده معارف دینی بود؛ لذا هیچگاه کارش به سطح طرح مسایل اساسی نظری و پایه ای نینجامید. بهمین سبب مخالفان اصلی او روضه خوانی در تهران بنام شیخ کافی و منبری کم مایه ای بنام شیخ عباسعلی اسلامی و بازاری تازه محقق شده ای بنام انصاری بودند. در حوزه ها و در مجالس خصوصی علماء نیز اگر سخنی از او رفته است بیشتر از بابت مسایل سیاسی و عواقب تاثیر آموزش های او در جوانان بوده است تا یک برخوردار جدی علمی و نظری با مباحث او. دوم، عدم ضرورت اساسی و فوری و جدی تا روحانیت قهر

کرده از تمدن جدید را از خواب خوشی که در گوشه مدارس در آن فرورفته بود بیدار کند و مجبور به حضور فعال در صحنه اجتماع و پاسخگویی به مسایل روز سازد.

در درون حوزه ها نیز از دهه سی حرکتی پا گرفت که در دهه پنجاه گسترش بیشتر می یافت و این حرکت نیز دو جنبه داشت: یکی سیاسی که وجه غالب بود و بعلت همین غلبه بعد سیاسی هیچ گاه به عمق نظری دست نیافت، و دیگری استفاده محدود از علوم و فنون جدید به حکم جبر زمانه ولی به منظور تبلیغ افکار موجود و نقش و نگار زدن بر دیوارهای کهنه و فرسوده بنای موجود. بهمین سبب تلاش های محدودی از جمله «گفتار ماه» و طرح مسایل نظری در آغاز دهه چهل شمسی پا نگرفت و پیش از آنکه از نقطه نظر تشوریک قوام لازم را بیابد به فراموشی سپرده شد (درین خصوص رجوع کنید به: «احیاء فکر دینی و اسلام سیاسی در ایران» نوشته علی آشتیانی، کنکاش، دفتر پنجم).

با پیروزی انقلاب و استقرار جمهوری اسلامی در سال ۵۷ شرایط و ضرورت های یک تحول فکری فراهم آمد. زیرا اولاً چون مذهب خود حاکم شده بود دیگر تمام مباحث قبلی برای تشویق مذهب برای ورود در سیاست غیرلازم بود. ثانیاً مذهب از صورت یک نیروی مخالف حکومت و نقاد بدرآمده بود و دیگر نمی توانست به بیان کلیات و ارجاع افراد به آینده، و اینکه مثلاً اگر خمس و زکات داده شود همه مشکلات اقتصادی حل می شود، اکتفا کند و کتاب هایی که در ایام مخالف خوانی جلب نظر بسیار می کرد چون «فلسفه ما و اقتصاد ما» از آیت اله صدر، «مالکیت در اسلام» آیت اله طالقانی، «اقتصاد توحیدی» بنی صدر، حال در اوج خود کتب مقدماتی و کلی ای بودند که به هیچ وجه قادر به گره گشایی از مسایل عملی نبودند. ثالثاً اگر در زمان نداشتن قدرت، به حکم ضرورت های سیاسی و عدم توسعه نظریه ها، با مسامحه و آسان گیری از التقاط های موجود یا خطاهای نظری چشم پوشیده می شد، در زمان قدرت و در صحنه عمل هیچ یک از این مسایل قابل گذشت نبود و منافع قشرهای مختلف اجازه نمی داد که مسایلی چون مالکیت، بانک ها، مدیریت شورایی یا ولایتی، احکام ازدواج و طلاق، قوانین قصاص و دهها و دهها مسایل اجتماعی و سیاسی و اقتصادی دیگر بدون برخورد نظری و درگیری گروه ها به اجرا درآید. به عبارتی، پشتوانه عملی بحث ها، برخورد نظرات را از مدرسه ها به میدان اجتماع کشانید و

ناچار برخوردها جدی و اساسی شد.

از سوی دیگر فقیهان و مذهب گرایان که قدرت را بدست گرفته بودند و از آنان انتظار می رفت جوابی برای پرسش هایی که هر روز به تعدادشان افزوده می شد داشته باشند، متوجه ضعف خود شدند و در عمل دیدند که آگاهی های محدود آنان در مسایل عبادی و اخلاقیات و دانش کهنه شده و اعتبارشان در زمینه های چندی چون عقود و مبادلات کمترتر از آن است که حتا ابتدایی ترین توقعات را برآورد. آنان در عمل دیدند که قهرشان با تجدد و دستاوردهای آن، آنان را سخت ناتوان کرده است. آنان در حالیکه هنوز مسئله موسیقی و استفاده از رادیو و تلویزیون را حل نکرده بودند باید رهبری جامعه را در جهانی بدست بگیرند که امواج رادیویی و تلویزیونی از شهرهای بزرگ اروپا تا کوره دهات افریقا را زیر پوشش دارند. و در حالیکه اطلاعات آنان در احکام ربا هنوز محدود به کاربرد آن در معاملات تهاتری یا غیر تهاتری قرون گذشته و کالاهایی چون مویز و کشمش و غلات است باید راه اسلامی مواجهه با بانکهای جهانی، که حکم قلب جهان اقتصادی موجود را دارند و از سیستم های مالی و اداری بسیار پیچیده ای برخوردارند، را بیابند. به همین سبب مجتهد شبستری می گوید: «اینکه حوزه های فقاہت ما حساب خود را از علوم انسانی جدا کرده اند و بدون اطلاع از آنچه در این علوم می گذرد به کار خود مشغولند موجب این گردیده است که امروزه نه فلسفه حقوق مدنی داریم، نه فلسفه اخلاق مدون، و نه فلسفه سیاست و فلسفه اقتصاد. بدون در دست داشتن نظریاتی متقن و قابل دفاع در این زمینه ها چگونه می توان صحبت از احکام و ارزش های جهانی و ابدی نمود؟ چگونه می توان به محافل بین المللی راه یافت؟»

همانگونه که اشاره شد این ناتوانی تنها در عدم اطلاع و عدم استخراج احکام از متون نیست، بلکه خود روش هاست که مورد سؤال است و اینکه آیا روحانیت موجود با سیستم آموزشی خود و بهتر از آن با روش خود در شناخت قادر به حل مسایل هست یا می باید اصلاح این خانه را از پایه هایش آغاز کرد. دامنه مشکل نظری تا بدانجاست که حتی حضور رهبر نیرومندی چون آیت اله خمینی نیز قادر به حل بنیانی مشکلات نبود. حتا او که در نهایت پیچیدگی کارها از امتیاز مرجعیت خود استفاده می کرد و با صدور فتوایی به مباحث نظری خاتمه می داد ناگزیر شد مسئله ولایت مطلقه را مطرح کند و دولت را «شارع» بخواند بی آنکه به هیچ یک از مسایل

International Affairs, Vol. 67, No. 1 (January 1991), p.1.

4- Karl Marx and Friedrich Engels, *The German Ideology* (London: Lawrence & Wishart, 1977), p. 57.

5- Antonio Gramsci, *Selections From the Prison Notebooks* (New York: International Publishers, 1971), p.12.

6- John Keane, *Democracy and Civil Society* (London: Verso, 1988), p.14.

۷. ترکان عثمانی ب‌مثابهٔ اولین مردمان مسلمانی که با سکولاریسم به عنوان یک ایده روبرو شدند به ساختن مترادف‌هایی همچون «الادینی» و «العالمانی» مبادرت ورزیدند. در طول این مقاله اما ما از واژه‌های معرفت‌عرفی یا تفکر‌عرفی که معادلهای دقیق‌تری برای (Secularism) (رایج در کشورهای پروتستان مذهب) و Laïcisme (رایج در کشورهای کاتولیک مذهب) می‌باشند استفاده خواهیم کرد.

۸. انقلاب فرانسه با جایگزین کردن ملت و وطن بجای کلیسا و مذهب برای همیشه مبنای هویت، اقتدار، وفاداری و حقانیت سیاسی را در غرب متحول نمود.

9- Niyazi Berkes, *The Development of Secularism in Turkey* (Montreal: McGill University Press, 1964), pp.3-8.

۱۰. برای بررسی هر چه دقیق‌تر این مباحث به کتاب زیر رجوع کنید:

Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism* (London: Verso, 1989), pp.11-16.

۱۱. همانجا، صفحات ۱۵-۱۲.

۱۲. شاهرخ مسکوب، ملیت و زبان (پاریس، انتشارات خاوران، ۱۳۲۸)، صفحات ۲۳-۴۹.

13- Karl Wittfogel, *Oriental Despotism* (New York: Vintage Books, 1981), pp.155-156.

۱۴- این مسئله در مورد امپراطوری عثمانی نیز صادق است. در این مورد رجوع کنید به: Serif Mardin, "Power, Civil Society and Culture in the Ottoman Empire," *Comparative Studies in Society and History*, Vol. 11, No. 3 (June 1969), pp.258-281.

۱۵- همانجا، ص ۲۲۴.

۱۶- مسکوب، ملیت و زبان، ص ۱۴۲.

17- Ervand Abrahamian, *Iran Between Two Revolutions* (Princeton: Princeton University Press, 1982), p.426.

18- Sami Zubaida, "The City and Its 'Other' in Islamic Political Ideals and Movements," *Economy and Society*, Vol. 14, No. 3 (August 1985), p.313.

۱۹- برای مطالعه بیشتر در این مورد به منبع زیر رجوع کنید:

Charles E. Butterworth, "State and Authority in Arabic Political Thought," in Ghassan Salame ??? *The Foundations of The Arab State* (London: Croom Helm, 1987), pp.91-111.

۲۰- منبع شماره ۱۸، ص ۳۱۵.

21- Paul Vielle, "The State of The Periphery and Its Heritage," *Economy and Society*, Vol. 17, No. 1 (February 1988), p.69.

۲۲- همانجا، ص ۸۲.

۲۳- اشاره به بیتی از اشعار سهراب سپهری.

۲۴- پیرامون توضیح بیشتر این مطلب رجوع کنید به: عبدالکریم سروش، «سه فرهنگ»، آینه اندیشه، شماره ۳ و ۴ (۱۳۷۰)، صفحات ۵۹ - ۵۰.

۲۵- رجوع شود به: مصطفی آزمایش، «اتحاد علم و اعتقاد در فرهنگ ایران» اختر، دفتر

هشتم، زمستان ۱۳۲۸، صفحات ۲۲ - ۲۷.

۲۲- برای یک مباحثه جدی در این مورد رجوع کنید به: عبدالکریم سروش، «قبض و بسط تئوریک شریعت» (تهران: مؤسسه فرهنگی صراط، ۱۳۷۰) و عطاءالله کریمی، «فقر تاریخنگری» (چاپ و نشر علامه طباطبائی، ۱۳۲۹).

27- Ernest Gellner, "Civil Society in Historical Context," International Social Science Journal, No. 129 (August 1991), p.503.

۲۸- باید به خاطر سپرد که روند تحول سیاسی در اروپا می تواند برای ما تنها یک معیار سنجش باشد و نه الگویی برای تقلید. الزاماً لازم نیست که در ایران مدل انقلاب فرانسه و یا مدل دموکراسی پارلمانی انگلیس تحقق پذیرد تا ما بتوانیم بگوییم یک تحول اجتماعی در مملکت ما رخ داده است.

۲۹- روشن است که در این مقاله ما را با فتنه های خارجی ساخته کاری نیست.

۳۰- بحث داغی که این روزها در پیرامون قبض و بسط شریعت و لزوم تحول در علم کلام و متعاقباً بازنگری در برنامه آموزش و خط مشی حوزه های علمیه در ایران جریان دارد نمونه ای از چالش است که توسط این نخبگان مطرح گردیده است.

۳۱- برای مثال قابل توجه است که ۱۰۲ عدد از ۱۰۸ دانشگاه اولیه که در امریکا ایجاد گردیدند توسط فرقه های مختلف کلیسا بنیاد نهاده شدند.

32- Hisham Sharabi, Neopatriarchy: A Theory of Distorted Change in Arab Society (New York and Oxford: Oxford University Press, 1988), p.87.

۳۳- علی اکبر جمفری، «این خطاست بپنداریم که ایران با تاخت تازی همه دانش های خود را باخت»، ره آورد، شماره ۲۸، (پائیز ۱۳۷۰)، ص ۳۲.

۳۴- جالب است که از زمان رشد صوفی گری در اواخر قرون وسطا تا زمان حاضر مخاطب های عرفا و درویشان را عمدتاً مردمان شهری تشکیل می دهند. شاهرخ مسکوب در این مورد می نویسد: «پایگاه عرفان بیشتر در شهر و میان بازاریان و پیشه وران بود و در آبادیهای بزرگ کنار شهرها یا بر سر راه های کاروان رو یعنی که در بین روستائیها کمتر به مریدان عرفا و اهل طریقت برمیخوریم.» ملیت و زبان، ص ۱۸۴.

۳۵- همانجا، صفحات ۱۸۶ - ۲۱۲.

36- Peter L. Berger, *The Social Reality of Religion* (London, 1969), p.128.

۳۷- در این مورد می توان تنها تجسم نمود اگر در کشوری مانند هندوستان که انواع و اقسام ادیان و مکاتب مذهبی در آن یافت می شوند دولتی مختص به یک مذهب خاص روی کار آید چه فجایعی می تواند صورت پذیرد.
۳۸- جالب است که امروزه مجلس به مهمترین نهاد سیاسی کشور تبدیل شده است.

39- Sami Zubaida, "The Ideological Conditions For Khomeini's Doctrine of Government," *Economy and Society*, Vol. 11, No. 2 (May 1982), p.154.

۴۰ - اما آینده این شوراها و تعاونی ها هنوز معلوم نیست. اگر این تشکل ها بتوانند شکلی نهادی بخود بگیرند و استقلال خود را از دستگاههای دولتی کماکان حفظ کنند می توانند در گسترش جامعه مدنی و تقویت دیگر نهادهای دموکراتیک نقش اساسی ایفا کنند.

«جامعه‌شناسی اسلامی»

یا نوسازی تفکر اجتماعی در اسلام

علی اکبر مهدی

جوامع انسانی ترکیبی هستند از ساختارهای اجتماعی، سیاسی، اقتصادی و آرمانی (ideological). مجموعه این ساختارها و ارتباط میان آنها سازمان کلی جامعه را به وجود می‌آورد. اجتماعات علمی و هنجارهای حاکم بر آنها از همین ساختارها - به ویژه ساختار آرمانی - تأثیر می‌گیرند و متحول می‌شوند. در هر مرحله تاریخی، ساخت‌های آرمانی حاکم، که خود متأثر از ساختارهای زیربنایی جامعه‌اند، تمایل بر این دارند که هنجارها و رفتار حاکم بر نهادهای علمی و تحقیقاتی را به حداکثر همنوایی با خود بکشانند. میزان این همنوایی، یا برعکس مقاومت و ناهم‌رنگی آن، به عوامل چندی بستگی دارد از جمله قدرت علمی و ترغیب‌کننده‌ی نظریه‌ها، یا کاربرد این نظریه‌ها در جهت منافع گروه‌های صاحب قدرت یا منافع گروه‌هایی که قدرت‌های حاکم را به مقابله می‌خوانند. تنش میان معارف و علوم از یکسو و ساختارهای آرمانی و نوسانات قدرت در جامعه از سوی دیگر تنها منحصر به نهادهای دانشگاهی و مکتب‌های علمی نیست و همه گستره‌های فرهنگی و فکری را دربر می‌گیرد. دگرگونی‌های بزرگ تاریخی نظیر انقلاب‌های سیاسی و اجتماعی دیر یا زود تأثیر خود را بر پهنه‌ی فرهنگ و ساختارهای آرمانی برجا می‌گذارند.

انقلاب ایران در سال ۱۳۵۷، که زودتر از آنکه به خودآگاهی خویش

دست یابد به انقلابی اسلامی تبدیل شد، نیز به همین ترتیب دگرگونی‌های ژرفی را در سامان نهادهای علمی و دانشگاهی ایران به وجود آورد. بعضی از این دگرگونی‌ها آشکار و قصد شده بود و بعضی دیگر نهان و تدریجی و قصد نشده. اخراج‌ها و انتصاب‌های جدید کادرهای آموزشی، تغییر موضوع‌ها و مفاد درسی و استقرار فرهنگ انقلابی و اسلامی در کلاس‌های درسی، تحولات فشرده و سریع در ارتباط میان دانشجویان و استادان و دگرگونی کیفی در ارتباط دانشگاه با مردم از چشم‌گیرترین پیامدهای انقلاب اسلامی در نظام آموزشی ایران بود. یکی از مهمترین دگرگونی‌ها، که موضوع این بررسی است، دگرگونی در اندیشه اجتماعی متفکران اسلامی و بازتاب این دگرگونی در چگونگی تدریس جامعه‌شناسی و تداوم آن در ایران است. البته به طور گذرا باید اشاره کرد که دگرگونی در الگوهای نظری غالب بر علوم اجتماعی منحصراً ناشی از تحولات سیاسی نبود، بلکه سالها پیش از انقلاب، نه تنها در ایران بلکه در سایر کشورهای اسلامی نیز، اساساً به دلیل بحران در نظریه‌های مرسوم جامعه‌شناسی و ناتوانی آنها از پاسخ دادن به سوالات مهم یک جامعه در حال تحول کوشش می‌شد که الگوهای نظری و روش‌های تازه‌ای فراهم آید و این تحولات نظیر همان چیزی بود که تی‌اس کون، فیلسوف علم، از آن به نام *paradigm change* اسامی برده است (T. S. Kuhn, 1970). طبعاً تحولات سیاسی در ایران تأثیر این دگرگونی را افزون‌تر ساخت. مقاله حاضر گزارشی تحلیلی است از کم و کیف آنچه که «جامعه‌شناسی اسلامی» نام گرفته است. در این گزارش تحلیلی، ما ابتدا به رشد عوامل تاریخی و سیاسی‌ای که بر دگرگونی اندیشه اجتماعی در جهان اسلام موثر بوده اند اشاره می‌کنیم، سپس این دگرگونی را در ارتباط با مقوله «نوسازی تفکر اجتماعی اسلام» در آثار علی شریعتی و بعضی از اندیشه‌ورزان جمهوری اسلامی ایران دنبال خواهیم کرد.

۱- «تجدید حیات اسلامی» و «اسلامی» کردن علوم

در برابر نفوذ کشورهای غربی در خاورمیانه، از سوی نیروهای بومی، از جمله علما و متفکران دینی، مخالفت‌های بسیاری سازمان داده شد که پاره‌ای شکل سیاسی به خود گرفت و به ایجاد انجمن‌های مخفی نظیر «فداییان اسلام» در ایران، یا «اخوان المسلمین» در مصر انجامید. دسته‌ای از

روحانیان سرگرم شعایر و مسایل سنتی فقهی ماندند و دسته‌ای دیگر در برابر فرهنگ جدید غربی درصدد بدل‌آفرینی و ابداع راه‌حل‌هایی برآمدند که نیازهای نوین جامعه را پاسخ گوید. در جریان انقلاب مشروطه در ایران و ضرورت اصلاح نظام سیاسی، شیخ فضل‌الله نوری با مشروطه‌خواهی به مخالفت برخاسته و درعوض «مشروع» خواهی را مطرح کرد (نوری، ۱۹۸۲: ۴-۲۹۳). او معتقد بود که ورود افکار غربی به جامعه ایرانی و تدوین قانون اساسی مبتنی بر اصل برابری تمامی شهروندان عملی غیر اسلامی است که پایه‌های جامعه را سست می‌کند (کسروی، ۱۳۴۶: ۳۷۵-۳۷۰). سالها پیش از شیخ فضل‌الله نوری، سید جمال‌الدین افغانی معتقد بود که سازمان دادن یک نهضت وحدت اسلامی (Pan-Islamism) تنها راه حلی است که می‌تواند از جهانگشایی فرهنگی غرب در کشورهای اسلامی جلوگیری کند. او همچنین بر این باور بود که مسلمانان می‌توانند از دانش غربی سود جسته، بنیان دانش‌های جدید را در جامعه اسلامی استوار کنند (Keddie: ۱۹۷۲). در دهه‌های میانی این سده، فعالیت‌های آیت‌الله‌ها ناصر مکارم شیرازی، فلسفی، طالقانی، و نیز مهندس مهدی بازرگان در ایران معطوف به تطبیق دادن اسلام با علوم جدید بود. در کشورهای اسلامی دیگر، افرادی مثل محمد عبده، بشارت‌علی، محمد اقبال لاهوری، ابوالعلا معدودی، سید قطب، و سید احمدخان به مقابله با «ناتوانی فرهنگی» و «بحران هویت» جامعه اسلامی پرداخته و افکار اصلاح‌طلبانه‌ای را مبتنی بر هماهنگی علمی که از غرب منشاء می‌گرفتند با تعلیمات اسلامی پیشنهاد کردند (Choudhury: ۱۹۹۰).

علیرغم انتظار این اصلاح‌طلبان، ارائه همسویه و مشترک‌علوم جدید و تعلیمات اسلامی در هیچیک از کشورهای اسلامی ثمر نداد و برعکس باعث شکاف فرهنگی و ازخود بیگانگی بیشتری، هم در میان مومنان به اسلام، و هم در میان غربگرایان، شد. به شهادت موافقان و مخالفان، توازن مکانیکی ایکه توسط دولتهای حاکم در کشورهای اسلامی بین افکار و علوم غربی از طرفی و تعلیمات و شعائر اسلامی از طرف دیگر ایجاد شده بود منجر به کاربرد سطحی این علوم و همزیستی غیرطبیعی و غیرواقعی آندو گشته و در نهایت چهره هر دو آنها را مسخ می‌کرد.

موفق نبودن این همزیستی و غلبه تدریجی علوم جدید و فرهنگ غربی بر فرهنگ و علوم سنتی در کشورهای اسلامی باعث واکنشی شده است که

امروزه با عناوین جنبش «تجدید حیات اسلامی»، «بنیادگرایی اسلامی»، و «بازگشت به خویش» و غیره توصیف می‌گردند. این جنبش‌ها با شکل‌ها و مضامین مختلف، نمایانگر فراگردهای خودآگاهانه دفاعی در مقابله با بحرانهای درونی و یا حمله‌های خارجی اند. یکی از ابعاد این جنبش‌ها، بویژه در دو دهه گذشته، جریان «اسلامی کردن علوم» بوده است. این جریان یک طرح فکری و فرهنگی در جهت تصحیح تفکر اسلامی و آزاد کردن آن از عناصر غربی است. چنانکه سید حسین نصر اشاره داشته است، جنبش «اسلامی کردن» علوم مهمترین وظیفه جهاد روشنفکرانه فرد مسلمان در عصر حاضر است (نصر، ۱۹۸۵).

بواقع نهضت اسلامی کردن، خود پاسخی است به فراگردهای دنیوی (Secular) و غربی کردن (Westernization) و نوسازی (Modernization) نهادهای اجتماعی و فرهنگی و تربیتی در دهه‌های ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰ میلادی در خاورمیانه. تأثیر فراگردهای بالا بر اجتماعات سنتی باعث گردید که در ایران، مصر و دیگر کشورهای اسلامی مدارس جدید تأکید خود را بر علوم جدید گذاشته و به معلومات اسلامی نقشی حاشیه‌ای محول نمایند. نتیجه چنین تجربیاتی تضعیف مدارس اسلامی و شیوه‌های سنتی تعلیم و تربیت در این کشورها بود که منافع و مواضع علمای اسلامی را نیز در این جوامع به مخاطره می‌انداخت. همچنین بسیاری از جوانان مسلمانی که در غرب تحصیل کرده و مدارک علمی و اطلاعات تخصصی - حرفه‌ای خویش را در علوم اجتماعی از دانشگاه‌های غربی دریافت کرده بودند احساس کردند که محتوای این اطلاعات و نظریات غربی انباشته از تعصبات برتری طلبانه‌ای است که مشخصه «امپریالیسم فرهنگی جدید» می‌باشد (Braibanti ۷۶: ۱۹۸۶). «امپریالیسم فرهنگی جدید»، چنانکه الفاروقی (۱۹۸۲) اشاره می‌کند، باعث شده است که آموزش اسلامی دچار رکود گشته و مسلمانان خود را معتقد و وابسته به افکار غربی بدانند - وابستگی‌ای که باعث تقلید و تکرار مکانیکی این افکار در جامعه اسلامی است.

جریان «اسلامی کردن علوم» در دو دهه گذشته دارای ویژگی خاصی بوده است که آنرا از واکنش‌های فرهنگی پیشین در جوامع اسلامی متمایز می‌کند. اینبار پیروان این گرایش به تبلیغ اکتفا نکرده، علاقه بیشتری به «سازماندهی» افکار خویش و «نهادی کردن» آن نشان می‌دهند. تاسیس مدارس اسلامی در کشورهای اروپایی و امریکا (در پاسخ به حضور افزونتر

مسلمانان در این کشورها)، ایجاد مدارس عالی و دانشگاهها و کرسی‌های متفاوت در درون دانشگاههای غرب، نمونه‌های متعددی از این کوشش‌ها است. در این ارتباط بود که در سال ۱۹۷۱ میلادی عبدالحماد ابوسلیمان، انجمن دانشمندان اجتماعی مسلمان، را در آمریکا تاسیس کرد. اسماعیل الفاروقی، استاد پیشین تحقیقات اسلامی در دانشگاه «تمپل» آمریکا در شهر فیلادلفیا، در سال ۱۹۸۱ میلادی «موسسه بین‌المللی تفکر اسلامی» را در آمریکا با هدف مشخص «اسلامی کردن علوم و معرفت» بنیان نهاد. یکسال بعد، او «کالج اسلامی آمریکا» را در شهر شیکاگو تاسیس کرد و اولین «جستار منظم و هماهنگ» را بعنوان «اصول اسلامی کردن معرفت» بچاپ رساند (Al-Faruqi, 1982). در دو دهه گذشته انجمن‌ها و بنیادهای مطالعاتی و ماهنامه‌ها و فصل‌نامه‌های اسلامی همواره افزایش پیدا کرده‌اند. علاوه بر دانشگاه قدیمی «الازهر» در مصر، در کشورهای ایران، عربستان سعودی، مالزی، و پاکستان دانشگاههای اسلامی، مشابه دانشگاههای مسیحی در آمریکا، نیز تاسیس شده و در آنها علوم جدید بر مبنای اصول اسلامی تدریس می‌شود.

«اسلامی کردن علوم»، بر اساس گفته مونا ابولفدل، یکی از نظریه پردازان و حامیان فعال این جریان، نهضتی فرهنگی است که هدف آن بازآفرینی و کشف تحرک و اهمیت میراث اسلامی در زندگی فکری و شناختی (Epistemological) مسلمانان عصر جدید می‌باشد. با اسلامی کردن فعالیت‌های علمی در رشته‌های مختلف علوم، مسلمانان می‌توانند ماهیت شناختی اسلام را در علوم جدید وارد کرده و از آنها بعنوان ابزار توانبخشی برای جامعه اسلامی استفاده کنند (۱۶۵: Abul-Fadl, ۱۹۸۸a). الفاروقی معتقد است که بازسازی علوم باید بر جهان بینی توحیدی اسلام متکی باشد. ولی خود این جهان بینی نیز، بر اساس نظر رحمان (۱۹۸۸) و شریعتی (ب.ت.ا)، می‌بایستی مورد ارزیابی مجدد قرار بگیرد. بنظر ایشان محتوای بسیاری از سنت‌های اسلامی باید بار دیگر بررسی شده، صحت و سقم، اسلامی بودن و غیر اسلامی بودن، و مرتبط بودن یا نبودن آنها آشکار گردد.

یکی از پیامدهای این حرکت انتظام بخشی به افکار اجتماعی اسلام و ارائه آنها بزبان جامعه‌شناسی جدید و با عنوان «جامعه‌شناسی اسلامی» است. جامعه‌شناسی اسلامی، ترکیبی است که عمری بیشتر از دو دهه را

صاحب نیست. انتشار نوشته‌ها و گفتار مختلف تحت عنوان «جامعه‌شناسی اسلامی» پس از موفقیت انقلاب اسلامی در ایران رواج بیشتری یافت. عبارت «جامعه‌شناسی اسلامی» بارها در سخنرانیهای دکتر علی شریعتی در دهه ۱۹۷۰ میلادی بکار برده شده بود. در سال ۱۹۶۸ میلادی، بشارت علی (۱۹۶۸)، جامعه‌شناس پاکستانی که از شاگردان جامعه‌شناس آلمانی کارل مانهایم بود، بحث «جامعه‌شناسی قرآنی» را پیش کشیده و از تاسیس یک جامعه مطلوب اسلامی سخن به میان آورد. در سال ۱۹۷۷ میلادی الیاس با یونس و فرید احمد نیز مشترکاً کتابی بزبان انگلیسی بنام «جامعه‌شناسی اسلامی: یک مقدمه» به چاپ رساندند. فصلنامه «مجله آمریکایی علوم اجتماعی اسلامی» در سال ۱۹۸۴ میلادی با حمایت مشترک «انجمن دانشمندان اجتماعی مسلمان» و «موسسه بین‌المللی تفکر اسلامی» تاسیس گشته و فعالیت‌های گسترده‌ای را در جهت اسلامی کردن علوم اجتماعی به انجام رسانیده است.

بیشتر آنچه را که بنام «جامعه‌شناسی اسلامی» به چاپ رسیده است می‌توان بدو دسته تقسیم کرد: (۱) تحلیلهایی از مفاهیم اجتماعی اسلام و برخورد و نظر این آئین درباره مشکلات اجتماعی و غیره؛ (۲) تحلیلهایی از شرایط تاریخی، سیاسی، و اجتماعی رشد اسلام و چگونگی ظهور و گسترش اسلام در زمانهای قدیم و جدید. در واقع آنچه که بعنوان جامعه‌شناسی اسلامی شناخته می‌شود مجموعه مدون تری است از اشارات مستقیم و غیر مستقیم قرآن، احادیث، و نویسندگان و سخنوران اسلامی درباره امور اجتماعی ای مثل خانواده، سیاست، تعلیم و تربیت، اقتصاد، و فرهنگ.

۲. مقایسه ویژگی‌های تفکر اجتماعی اسلام با مبانی جامعه‌شناسی‌های غربی

در تفکر اسلامی، در میان علوم اجتماعی، جامعه‌شناسی جایگاه ویژه‌ای دارد. این ویژگی را در مقایسه میان مبانی تفکر اجتماعی غربی و تفکر اجتماعی اسلامی می‌توان با دو دسته از عوامل مرتبط دانست: عوامل عام و عوامل خاص. در زیر ابتدا عوامل عامی را که شامل علل موضوعی، شناختی - نظری، و روشی می‌گردند مختصراً مورد توجه قرار داده، سپس در بخش بعد عوامل خاص را در ارتباط با برداشت روحانیت ایران از جامعه‌شناسی مورد بررسی قرار میدهم.