

از نظر موضوعی، جامعه‌شناسی علمی است گسترده و مرکب که دستاوردهای علوم اجتماعی و انسانی دیگر را مبنایی برای تحقیقات خویش قرار می‌دهد (Giddens, ۱۹۸۲). از آنجا که مباحث و تبلیغات اسلامی نیز همواره ماهیتی مرکب داشته و در توجیه و توضیح دین و جامعه از فلسفه، علوم اجتماعی، علوم طبیعی و غیره سود می‌جوید، خودبخود جامعه‌شناسی را در مقاطعی هم مایه و همسایه خویش می‌یابد. جامعه‌شناسی نیز مستقیماً به مسایل سازمان‌بندی جوامع انسانی پرداخته و در این وظیفه خود، همچون مذهب، ولی با روشهای علمی و تجربی، موضوعات اعتقادی و ارزشی و هنجاری (Normative) را مورد بررسی قرار می‌دهد. بهمین جهت است که نوشتارهای دینی در ایران، بویژه در دو دهه اخیر، اغلب واژه «جامعه‌شناسی» را با خود به یدک می‌کشند (نقوی، ۱۳۶۲؛ شریعتی، ۱۹۷۹).

از نظر شناختی - نظری، اکثر انگاره‌های شناخت در علوم اجتماعی غربی بر این اصل تکیه دارد که با تغییر شرایط دنیوی در زمانهای مختلف، شناخت اجتماعی نیز شکل‌های گوناگونی به خود می‌گیرد. اما شناخت اسلامی بر اصل توحید متکی است که اصلی پابرجا و بدون تغییر و برخوردار از ثبات نامتناهی است (مطهری، ۱۹۸۵). منبع توحیدی، شناخت اسلامی غیرقابل فساد و عاری از هر نوع تباهی و کژانگاری دانسته می‌شود (ابوالفدل: ۱۹۸۸؛ ۱۷۱). در علوم اجتماعی جدید کاربرد عقل انسان و ادراکات او بر مبنای مشاهده و تجربه است که شناخت را امکان‌پذیر می‌کند، حال آنکه اساس شناخت اسلامی بر وحی یا «تنزیل» بنا شده که در عرصه تجربه گرایی علم غربی معنی ندارد. جامعه‌شناسیهای غربی دین و معرفت دینی را خارج از محدوده عقل دانسته و به دنیای ایمان مرتبط میدانند. اما در بینش دینی، دین اساس کل جامعه است. از دیدگاه جامعه‌شناسی، عملکرد نهادهای جامعه‌ی مدنی نه تنها تابع دین نیست، بلکه گاه نافی آن نیز شمرده می‌شود زیرا متکی بر قراردادهای اجتماعی و قوانین دنیوی است. در بینش دینی، به ویژه در اسلام، دین بخشی از سرشت انسان و جامعه نیز بخشی از طرح وسیع آفرینش است و عمل انسان‌ها و روابط اجتماعی شان نمی‌تواند جدا از آن طرح الهی باشد. در نظریه اجتماعی اسلام انسان اختیارات و آزادی‌هایی را که در نظریات اجتماعی غرب صاحب می‌باشد دارا نیست. انسان می‌بایست عمل خویش را بر طرحی الهی وفق داده و بر اساس آن خلاقیت‌های خویش را شکوفا نماید (

مطهری، ۱۹۸۳: ۴۷ - ۴۶). حرکت انسان در این جهان و انتظام بخشی وی به امور اجتماعی خویش متکی بر اراده الهی بوده و حداکثر آزادی‌های نسبی‌ای را در قالب آن اراده الهی شامل می‌گردد. امکانات عملی و کارکردی انسان در جامعه برآیندی است از جبر و اختیار. محصول این دو نیرو در عملکرد انسانی برقراری عدالت و تعادل در یک موضع میانی است. این موضع «میانی» انسان در برخورداری از اختیارات خویش تفاوتی عظیم با آزادی اراده انسان در بعضی نظریه‌های جامعه‌شناسی‌های غربی دارد. در اسلام مفهوم «جامعه مدنی»، که موضوع جامعه‌شناسی غربی است، مفهومی بی‌اعتبار بوده و از پشتوانه «فطری» برخوردار نیست. جامعه مدنی غربی مجموعه‌ای است از تضادها- تضادهایی که انسان غربی برای خویش و بشریت به وجود آورده است. جامعه یا «امت اسلامی» جامعه‌ای است که در آن تمایزات و تقابلات موجود در جوامع غربی یافت نمی‌شود (مولانا، ۱۹۹۱). امت اسلامی، جامعه‌ای عاری از تمایزات تحلیلی، منطقی، اجتماعی بین اجزاء و افراد جامعه، مثل طبقه، سیاست، دین و غیره می‌باشد (نقوی، ۱۳۷۲). در چنین جامعه‌ای «فرد» معیار و مبنای مطالعات اجتماعی نیست، در حالیکه در اکثر مطالعات اجتماعی غربی فرد به عنوان واحد سنجش (Unit of Analysis) و اولین عنصر لازم برای تحلیل اجتماعی در نظر گرفته می‌شود. جهان بینی اسلامی، بدون اینکه فرد و اصالت وی را نفی کند، «جمع» و «جمعیت» را واحد سنجش قرار داده و ارزش‌های حقوقی و جمعی را بر ارزش‌ها و حقوق فردی ارجح می‌شمرد. همچون امیل دورکهایم، همه علمای اجتماعی اسلامی «ارزش‌های اجتماعی» را زنجیره‌ای لازم می‌شمارند که بافت اجتماعی (Social Fabric) و همبستگی گروهی (Group Solidarity) را استحکام می‌بخشد.

از نظر روش‌شناختی، در اسلام معرفت در بستر اخلاق شکل گرفته و نمی‌تواند مستقل و بی‌تفاوت بدان باشد. جامعه‌شناسان اثبات‌گرای (Positivist) غربی فراگرد کسب معرفت را بدون ارزشها دانسته و دستیابی به معرفت «آزاد از ارزشها» (Value Free) را ممکن می‌دانند. در این علوم، علم جدای از عالم و ارزشهای وی می‌باشد. در اسلام معرفت، از هر نوع آن، آزاد از ارزشها نبوده و بدون پشتوانه ارزشی نمی‌تواند خود را بعنوان معرفت مفید و معتبر مستقر کند (ابوالفدیل، ۱۹۸۸ a: ۱۷۴). در اسلام «ارزش» خود بُعدی از شناخت بوده و جدای از آن مفهوم خویش را از دست

می‌دهد. ارزشها ابزاری برای شناخت می‌باشند و بسا که در مواردی دلیل وجودی واقعیات هستند. در صورت آخر، بدون بکار گرفتن ارزشها، بسا که واقعیات مربوطه غیرقابل شناخت و بی‌معنی می‌گردند. در هر حالتی، «علم» و آگاهی فرد نسبت به هر واقعیاتی پیشی را به‌مراه می‌آورد که مستلزم «عمل»، حتی از نوع «تفکر» می‌باشد. برای یک مسلمان برآیند ایندو فراگرد «علم» و «عمل» عبارت است از «عبادت». عبادت یعنی وابستگی وجودی علم به واقعیاتی مشخص و فاعل داشتن خواص ذاتی آن واقعیت. علم به یک «واقعیت» عالم را نسبت بدان موظف و مسئول داشته و از «بی‌تفاوتی» و حتی «تخطی» نسبت به نیازمندیها و خواص ذاتی آن واقعیت دور می‌دارد. چنین مسئولیتی «عالم» اسلامی را وادار می‌کند که واقعیات را نه «آنچنان که هستند» بلکه بر مبنای الگوی اسلامی آن، یعنی «آنچه باید باشند» توضیح دهد.

عالم اسلامی میباید اذعان کند که روشها و اصول علم مورد استفاده وی محدود بوده و در مواردی ناتوان از توضیح واقعیات می‌باشند. محقق اسلامی، بر این اساس، می‌باید علم به تطبیق و ترکیب متوازن روشهای علوم «دنیوی» و «الهی» را داشته باشد. فرض اولیه چنین روشی باید بر این باشد که ذهن انسان دارای ویژگی فطری است که او را در جهت دریافت حقایق هدایت می‌کند. ذهن و حواس انسان دو ابزاری هستند که انسان برای شناخت واقعیات خارج بکار می‌گیرد. اما ایندو فقط ابزار شناخت اند و نباید با منبع شناخت اشتباه گرفته شوند. منبع و منشاء شناخت و معرفت وحی است که جهان خارج نیز از آن تجلی می‌یابد.

۳- روحانیت شیعه و جامعه‌شناسی در ایران

انقلاب بهمن ۱۳۵۷ ایران یکی از عمده‌ترین تغییرات بنیانی تاریخ معاصر در ایران و حتی خاورمیانه بشمار می‌رود. سواى اثرات سیاسى و اقتصادى این انقلاب، شکل‌گیری این انقلاب بصورت اسلامى یکی از ویژگیهای خاص و بسیار مهمی بوده است که نه تنها شکل‌بندی فرهنگی - سیاسى جامعه ایران را دگرگون نموده است بلکه تأثیر قابل ملاحظه‌ای نیز در زمینه کاربرد علوم اجتماعى بجا نهاده است. همانطور که قبلاً اشاره شد، ترکیب «جامعه‌شناسی اسلامی» در ایران برای اولین بار توسط علی شریعتی (ب.ت.ا) مطرح گردید و توسط خود وی دنبال شد. در جریان

«انقلاب فرهنگی» اسلامی بود که این واژه مجدداً در ایران به کار گرفته شد و بعنوان بدیلی از طرف کارگزاران جمهوری اسلامی در مقابل جامعه‌شناسی غربی و دنیایی در ایران بکار گرفته شد. اگر چه آنچه که در ایران «جامعه‌شناسی اسلامی» خوانده می‌شود در کل شباهت نظری و عملی زیادی با افکار علمای اسلامی در دیگر کشورهای اسلامی دارد، ولی ویژگیهای نظری و عملی، و نیز شرایط تاریخی - سیاسی اینکه در این نظریات موثر بوده اند، متفاوت بوده و نیازمند بررسی جداگانه اند. روحانیت شیعه برداشتی مشخص و تجربه ای معین با علم جامعه‌شناسی داشته و رویکرد به‌پیا‌پی روگردانی آن، از این علم ناشی از تجربیات مشخص تاریخی ایست که در ایران بین جامعه‌شناسان و روحانیت شکل گرفته است. در زمینه عوامل خاصی که در برخورد روحانیت ایران با جامعه‌شناسی، بعنوان یک رشته دانشگاهی و یا یک علم جدید غربی، موثر بوده اند ماهیت جامعه‌شناسی ایران در پیش از انقلاب و نیز چالشهایی که این علم برای روحانیت بوجود می‌آورد از اهمیت بسیاری برخوردارند. در زیر این عوامل را، بویژه در ارتباط با کم و کیف این ماهیت، مورد بررسی قرار می‌دهیم.

جامعه‌شناسی، حداقل بشکل جدید آن، علمی است جوان که اساساً ریشه در انقلاب صنعتی و دیگر دگرگونیهای بنیانی در غرب داشته است. این غربی بودن مبانی فلسفی و تاریخی جامعه‌شناسی جدید خودبخود آنرا در مقابله با دیدگاههای مکتبی رهبران اسلامی ایران، که خود را در ستیز با غرب و غربگرایی می‌یابند قرار میدهد. از آنجا که اکثر جامعه‌شناسان معاصر ایران در کشورهای غربی تحصیل کرده و آموخته‌های آنها کمابیش انعکاسی است از تفکرات اجتماعی - فلسفی غربی، نارضایتی رهبران اسلامی نسبت به ایشان، حتی در دوران پیش از انقلاب، قابل مشاهده می‌بود. از طرفی، جامعه‌شناسی غربی، حتی از نوع انتقادی و مخالف امپریالیزم آن، مبانی «دنیوی» داشته و در مقابل دین قرار می‌گیرد. از طرف دیگر، برداشت و برخورد علوم اجتماعی و جامعه‌شناسی‌های غربی با جهان اسلام مبتنی بر تصورات مغرضانه و خالی از حسن نیت بوده و واقعیت‌های مربوط به اسلام و جوامع اسلامی را اکثراً در جهت منافع غرب مسخ کرده اند (Ahmad: 1986: 22-25; Said: 1978).

محتوای نظری و روشی جامعه‌شناسی مورد استفاده در ایران زمان انقلاب کمابیش نوعی جامعه‌شناسی توسعه نیافته اثباتی گرای غربی بود.

توسعه نیافته بدین مفهوم که علم جامعه‌شناسی در ایران هنوز در مراحل اولیه رشد خود بوده و به مراحل پیشرفته روشی، نظری و عملی نرسیده بود. از لحاظ نظری، هنوز جامعه‌شناسان ایرانی موفق به آفرینش نظریه‌های جامعه‌شناسانه عام و گسترده‌ای که بتواند خود را در سطح بین‌المللی بنمایاند و کاربردی در فراسوی مرزهای این کشور بیابد نشده بودند. از نظر پژوهشی، اکثر تحقیقات تجربی انجام شده، از هر سه نوع پیمایشی (Survey)، میدانی (Field) و آزمایشی (Experiment) آن، از مهارت‌های اولیه روشی استفاده کرده و عاری از پیچیدگی‌های فنی می‌باشند. تحقیقات تجربی میدانی بیشتر در زمینه مسایل شهری و روستایی بوده و بیشتر هم از نوع مردم‌شناسانه (خسروی، ۱۳۵۵؛ عجمی، ۱۳۴۸؛ ودیعی، ۱۳۵۲). مروری سطحی بر کتابشناسی جامعه‌شناسی در ایران آشکار می‌کند که هیچ گزارشی از انجام تحقیقات آزمایشی در جامعه‌شناسی ایران در دست نیست (اشرف‌الکتابی، ۱۳۷۲). اکثر پژوهش‌های جامعه‌شناختی موجود در ایران یا از نوع پیمایشی با استفاده از آمار توصیفی بوده‌اند و یا تحلیلهایی بر اساس داده‌های ثانویه (Secondary Data)، (بهنام و راسخ، ۱۳۴۸). توصیفی بودن ابزارهای آماری در این مطالعات خود نشانگر محدودیت قدرت نظریه‌آفرینی آنها می‌باشد.

خاصیت اثبات‌گرایی جامعه‌شناسی ایرانی، بویژه در دوران پیش از انقلاب، ناشی از شرایط ذهنی آموزگاران جامعه‌شناسی در ایران و ارتباط تعلیماتی و تحقیقاتی آنان با جهان غرب می‌باشد. جامعه‌شناسی غالب در دانشگاه‌های غربی، که جامعه‌شناسان ایرانی به تحصیل آنها پرداخته‌اند، بطور عمده جامعه‌شناسی‌ای اثبات‌گرا و تجربی بوده است (آریانپور، ۱۳۷۰). جامعه‌شناسی‌های اثبات‌گرای غربی مبتنی بر دیدگاه‌های فلسفی و نظری خاصی هستند که با ساختارهای آرمانی جهان سرمایه‌داری غرب هماهنگی و هم‌نوایی دارند. برخورد انواع این جامعه‌شناسی‌ها با کشورهای عقب‌افتاده، در قالب نظریه نوسازی (Modernization Theory)، از زاویه قوم‌مداری (Ethnocentrism) بوده است. تدریس این نوع جامعه‌شناسی‌ها به جوانان ایرانی و دیگر دانشجویان جهان سوم، و بازآفرینی آنها در مراکز علمی - دانشگاهی، باعث ایجاد برنامه‌های صادراتی و بسا نامرتبط گشته و این نوع جامعه‌شناسی‌ها را در آن کشورها بازتولید می‌کند. بر این اساس است که در اوایل انقلاب ایران روحانیت حاکم خود را

در مقابله و مجادله هم با مفاهیم و هم با مراکز جامعه‌شناسی در ایران یافت. از نظرگاه روحانیان، جامعه‌شناسان ایرانی پیروان بی‌چون و چرای نظامی بودند که خود تابع مسلم یک نظام خارجی غربی بود(رحیمی، ۱۳۶۸: ۷۵ - ۲۷۰). آیت‌اله خمینی بارها در سخنرانیهای خود بعد از ورود به ایران، بویژه زمانی که می‌خواست انقلاب فرهنگی خویش را آغاز کند، به «مسمومیت فکری» روشنفکران و استادان دانشگاههای ایرانی، بویژه در علوم اجتماعی و انسانی، اشاره نموده، پاک‌سازی و بازآموزی و تطبیق ایشان را با مبانی فلسفی - نظری اسلام ضروری میدانست. او در پیام نوروزی خویش در سال ۱۳۵۹ عملاً فرمانی مبنی بر این نظر صادر کرد:

انقلابی اسلامی باید در دانشگاههای کشور صورت گیرد تا استادانی که به شرق و غرب وابسته اند تصفیه شده و دانشگاهها به یک محیط سالم برای پرورش علوم اسلامی بدل شود» (نقل از نجومی نیا، ۱۳۶۸: ۴۰).

مخالفت روحانیت با جامعه‌شناسان و نوع جامعه‌شناسی معمول در ایران دلایل سیاسی - حرفه‌ای نیز داشت. از نظر حرفه‌ای، عملکرد سیاسی، اجتماعی، و حتی فکری روحانیت سنتی ایران در سالهای ۱۳۵۰ توسط علی شریعتی زیر سؤال رفته بود(شریعتی، ۱۳۶۱). پس از ورود آیت‌اله خمینی به ایران در سال ۱۳۵۷، دقیقاً همین روحانیان سنتی بودند که لشکر اطرافیان و مجربان برنامه‌های او را تشکیل می‌دادند. هیچیک از این روحانیان، حتی متفکرترینشان که آیت‌اله مطهری بود، نظر خوشی به شریعتی نداشته و افکار وی را با تفکر فلسفی و برنامه‌های سیاسی - مذهبی خویش مخالف می‌یافتند(سروش، ۱۳۶۷: ۱۴؛ خامنه‌ای، ۱۳۶۷). روحانیان شیعه بینش مادیگرایانه و دنیوی‌ای را که از طریق جامعه‌شناسی جدید و مارکسیسم در افکار شریعتی رسوخ کرده بود نوعی انحراف فکری محسوب می‌کردند(اصفهانی، ۱۳۶۸). بنظر ایشان، همین انحرافات فکری بود که به ایجاد گروههای مخالف روحانیت، یکی بنام «فرقان» و دیگری بنام «آرمان مستضعفین»، انجامید. دامنه این اختلاف بجایی کشید که در اوان انقلاب گروه مخفی «فرقان» با ادعای پیروی از افکار شریعتی و اعلان هدف مشخص «براندازی و حذف» روحانیت «خشک و متحجراً»، در صحنه سیاسی ایران ظاهر گشته و آیت‌اله مطهری را بعنوان اولین قربانی خویش بقتل رسانید.

از طرف دیگر، از نظر سیاسی جامعه‌شناسان بخشی از عمده‌ترین مهره

های «مهندسی اجتماعی» دوران پهلوی، بویژه بعد از ۱۵ خرداد ۱۳۴۲، بشمار می‌رفتند. افشاگری‌های دوران اول انقلاب نیز چند استاد علوم اجتماعی را در دانشگاه‌ها بعنوان عوامل «ساواکی» معرفی کرده و چهره کلی این گروه را مظنون می‌نمایاند. استخدام افرادی همچون شاپور راسخ، احسان نراقی، ناصرالدین صاحب‌الزمانی، جمشید بهنام و تنی چند از دیگر جامعه‌شناسان در سازمانهای دولتی، مثل رادیو و تلویزیون و سازمان برنامه و موسسه مطالعات و تحقیقات اجتماعی، دانشگاه تهران، و بکارگیری افزارهای جامعه‌شناختی در این نهادها و دیگر مراکز مشابه برای برنامه‌ریزی و تنظیمات اجتماعی - سیاسی خودبخود این گروه را جزو «طاغوتیان» قرار می‌داد. نوشته‌ی یکی از طرفداران این گروه در روزنامه «کیهان» نمونه‌ی بارزی از طرز تفکر حزب الهی نسبت به علوم اجتماعی در ایران، بطور عام، و شخصیت‌های نامبرده، بطور خاص، بدست می‌دهد:

«خطوط اصلی برنامه‌ی موسسه‌ی مطالعات و تحقیقات اجتماعی، که آقای احسان نراقی مدیر آن بود با طرح‌هایی که دولت‌های غربی به ویژه بعد از جنگ دوم جهانی به دست اصحاب علوم اجتماعی (جامعه‌شناسان، مردم‌شناسان و ...) و در زیر پوشش موسسات علمی و تحقیقاتی در کشورهای وابسته به غرب به اجرا نهادند، هماهنگی داشت. در ایالات متحده بعد از جنگ دوم، این گونه تحقیقات - که در سازمان جاسوسی امریکا (سی.آی.ا.) و وزارت جنگ آن (پنتاگون) طرح و برنامه‌ریزی می‌شود - غالباً از طریق موسسات به اصطلاح خودشان «غیر انتفاعی» ... و به دست جامعه‌شناسان و پژوهشگران علوم اجتماعی در دانشگاه‌های «معتبر» ... و زیر پوشش نام‌های «مدرنیزاسیون» و امثال آن انجام گرفته است... در مجموع تحقیقاتی که در داخل «موسسه» انجام می‌شد... تماماً به منظور برآوردن نیازهای دستگاه‌های سیاسی تحقیقاتی غرب و رژیم حاکم بود ولی هزینه‌ی هنگفت این به اصطلاح تحقیقات را سازمان برنامه، شرکت نفت، و ... می‌پرداختند... تا ماموران سیاسی و آمریکایی، بدان‌ها دسترسی داشته باشند و با استفاده از سایر اطلاعات، به تحلیل سیاسی - اقتصادی - اجتماعی و ... جامعه ایران بپردازند و به دولت‌های اروپایی و آمریکایی در اتخاذ روش‌های خود نسبت به ایران، خط بدهند.» (یک ایرانی مقیم، ۱۳۶۸:

(۱۰)

علاوه بر این، جامعه‌شناسان معروفی همچون غلامحسین صدیقی، اولین

معلم جامعه‌شناسی جدید در ایران، و امیرحسین آریانپور، معروفترین و پر طرفدارترین جامعه‌شناس ایران در دوران قبل از انقلاب، صاحب افکاری بودند که بسادگی در گستره مخالفت با دین و یا بی تفاوتی نسبت بدان قرار می‌گرفت. آریانپور صاحب آثار متعدد از جمله دو کتاب در «آستانه رستاخیز» و «زمینه جامعه‌شناسی» بود که اولی را بر اساس مبانی نظریه مادیگرایانه تاریخ و دومی را با اقتباسی از مجموعه «نیمکف» و «آگبرن» بتحریر درآورده بود. همچنین غلامحسین صدیقی با پیوستن به کابینه دکتر مصدق با مخالفت آیت‌اله کاشانی و دیگر روحانیان در سالهای ۳۰ - ۱۳۲۹ مواجه شده بود. صدیقی بعنوان یک «لائیک» یا پیرو اصل جدایی دین و سیاست با دخالت روحانیان در امور سیاسی کشور مخالف بود. نیز این واقعیت که محمد رضاشاه در اواخر سلطنت خود صدیقی را بعنوان کاندیدای نخست وزیری مورد نظر قرار داده بود وی را بعنوان یک وزنه سیاسی در کشور مورد سوءظن روحانیت قرار می‌داد.

اما یکی دیگر از عمده‌ترین دلایل مخالفت روحانیت با «جامعه‌شناسی»، مبانی سیاسی بخشی از جامعه‌شناسی ایران، یعنی جامعه‌شناسی چپ، بود که در دهه قبل از انقلاب در ایران نفوذ و گسترش یافته بود. آمیزه‌های گوناگونی از طیف جامعه‌شناسی مارکسیستی در دهه‌های ۱۳۴۰ و ۱۳۵۰ در ایران، بطور محدود ولی مستمر، توسط دانشجویانی که از آمریکا و اروپای دهه‌های ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰ میلادی به ایران برمی‌گشتند انتقال یافته و گاه بطور مخفی و گاه بطور نیمه آشکار در قالب «جامعه‌شناسی تضادی» (Conflict Sociology) در اینجا و آنجا تدریس می‌گشت. در این زمان آگاهی از رشد نظریات چپ جدید (New Left) در آمریکا و گسترش جنبشهای مسلحانه در جهان سوم، زمینه مساعدی برای استفاده از نظریات انتقادی و تضادی در بررسی جامعه غربی و نظام سرمایه‌داری در ایران بوجود آورد (جزئی، ۱۳۵۷؛ اشرف، ۱۳۵۹؛ مومنی، ۱۳۵۹؛ نعمانی، ۱۳۵۸؛ طبری، ۱۳۵۸؛ ادیبی، ۱۳۵۴؛ کامران و عطایی، ۱۳۵۳؛ سوداگر، ب.ت.). آسیب‌پذیری دیکتاتوری آریامهری و جامعه وابسته به سرمایه‌داری غربی توجه قشر جوان ایرانی را نسبت به این افکار جلب کرده و باعث رشد و نفوذ هر چه بیشتر افکار دنیایی و غیر دینی در میان جوانان دانشگاهی شد (اصفهانی، ۱۳۶۸). این رشد تفکر چپ، که غالباً در زمینه علوم اجتماعی، بویژه جامعه‌شناسی، دامن می‌گرفت، روحانیت ایران را نگران

می‌کرد و آنان را به مقابله می‌طلبید. گفتار علی شریعتی در این باره خود گویای این مضمون است:

با حمله‌های پیگیر و نیرومند امواج و حتی طوفان‌های بنیادکن اعتقادی و اخلاقی و مکتب‌های فکری و فلسفی این عصر - که از هر طرف بشدت دارد به نسل جدید روشنفکر هجوم می‌آورد، احتمال این هست که در دو سه نسل دیگر، بسیاری از اصول اعتقادات خویش را از دست بدهیم و نسل‌های آینده اصولاً کوچکترین گرایش و حساسیتی در این زمینه‌ها (یعنی اعتقاد به باورهای اسلامی) نداشته باشند... خطر اینست، خطری که همیشه حرفش را می‌زنیم اینست... اگر محتوای اسلام را (که حقیقت ثابتی است) در ظرف‌های بیانی و علمی مناسب با زمان خویش تجدید و مطرح نکنیم، ظرف و مظروف - هر دو - نابود می‌شوند. (شریعتی، ب.ت. ۲: ۷۱ - ۴۷۰)

فعالیت‌های گسترده همزمان و غیر همزمان آیت‌اله مطهری، طباطبائی، طالقانی، مکارم شیرازی، خامنه‌ای، خسروشاهی، فلسفی، و دکتر شریعتی و مهندس بازرگان در دهه‌های ۱۳۲۰ تا ۱۳۵۰ بی‌ارتباط با جلوگیری از اشاعه افکار چپ در میان جوانان ایرانی نبود. بعد از انقلاب بهمن ۱۳۵۷ افکار چپ، به اشکال مختلف از طریق مجاهدین و چریک‌های فدایی خلق و اساتید دانشگاهی، سریعاً رشد کرده و با ایجاد شوراها و دفاتر سیاسی یا حزبی مختلف در دانشگاه‌ها زمینه مناسبی را برای مقاومت و مخالفت با روحانیت بوجود آورده بود (کیهان، ۲۲ بهمن ۱۳۵۷). انقلاب فرهنگی، جمهوری اسلامی، که در اردیبهشت ۱۳۵۹ آغاز گردید، بواقع وسیله‌ای بود برای اصلاح نظام آموزشی و پاکسازی اسلامی دانشگاه‌ها از نفوذ افکاری که بقول خود روحانیان، وابسته به شرق یا غرب بودند، یعنی اندیشه‌های دنیوی روشنفکران، چه از نوع چپی و چه از نوع غیر چپی آن.

۴ - شریعتی، جامعه‌شناسی اسلامی و جوامع دانشگاهی و مذهبی در ایران

برای درک جامعه‌شناسی اسلامی، در جمهوری اسلامی ایران، لازم می‌نماید که اشاره‌ای به بحث‌های دکتر علی شریعتی، که قبل از انقلاب این مقوله را پایه ریزی نمود، داشته و موضع وی را جدا از مواضع و جهت‌گیریهای بعد از انقلاب مورد شناسایی قرار دهیم. علت این تفکیک را عدم

حضور زمانی و مکانی بسیاری از کسانی که امروزه در حوزه جامعه‌شناسی اسلامی در ایران قلم می‌زنند در کنار شریعتی می‌دانم. راهی را که شریعتی در پیش گرفت، اگر چه نشانه‌هایی از تداوم و تقلید از محققان و اصلاح‌طلبان اسلامی مصر و پاکستان و الجزایر در آن یافت می‌شد، وی در علوم اجتماعی ایران به تنهایی پیمود. نوآمدگانی چون سروش، حبیبی، پورجوادی، مصباح یزدی، و توانایان فرد در دوران قبل از انقلاب یا حضور نداشته و یا کیفیت خدماتشان در پیدایش و گسترش مجموعه‌ای بنام «جامعه‌شناسی اسلامی» از اهمیت کمتری برخوردار بود. بدین جهت، بحث جامعه‌شناسی اسلامی در ایران قبل از انقلاب را به شریعتی و قسمتی از نوشته‌های وی که به این بحث کمک می‌کنند محدود می‌کنم. از آنجا که اکثر آثار شریعتی بصورت سخنرانی بوده‌اند، در آنها عقاید مبهم و متفاوت، و گاه متضادی، یافت می‌شود که ترسیم دقیق و هماهنگ آنها را از نظرگاه اسلامی یا جامعه‌شناسانه مشکل می‌سازد. آنچه در زیر می‌آید گزارش مختصری است از عقاید وی در زمینه جامعه‌شناسی اسلامی.

بطور کلی، برداشت شریعتی از دین یک برداشت اجتماعی است. دین بعنوان «یک نهاد اجتماعی و یک عنصر فعال و پویا در حرکت‌های اجتماعی» مورد نظر او می‌باشد. شریعتی علم جامعه‌شناسی را نوعی «فلسفه تاریخ» دانسته (۱۳۵۷: ۵۷) و اسلام را بعنوان یک «مکتب علمی جامعه‌شناسی» معرفی می‌کند. مفهومی که آیت‌اله مطهری با قاطعیت رد می‌کند (مطهری، ب.ت.: ۸). وی معتقد است که جامعه انسانی مجموعه‌ای ارگانیک و متشکل از ارزشها (در اسلام = سنت) و الگوهای خدایی است. رشد و تحول جامعه مبتنی است بر این ارزشها و قوانین علمی و تغییرناپذیر خداوندی (شریعتی، ۱۹۷۹ انگلیسی: ۵۲)

با توجه به این قانونمندیهای الهی، موضع انسان در جامعه موضعی «میانی» بوده و نیازمند به سعی و جهد انسان در جهت توازن بخشیدن خواست‌ها و کوشش‌های خویش با قانونمندی‌های ایزدی می‌باشد. بر اساس این نظر، و مبتنی بر نظر امام صادق، شریعتی نتیجه می‌گیرد که انسان نه کاملاً آزاد و نه کاملاً مختار بوده، بلکه در موضعی میان‌ایندو قرار می‌گیرد (قبل: ۵۲). از نظر شریعتی جامعه‌شناسی اسلامی عبارتست از یک جامعه‌شناسی مبتنی بر توحید. «توحید» از نظر وی اساس جامعه و جهان

بوده و محوری است که جهان و جامعه بر آن و به نسبت و میزان آن هستی می‌یابد (قبل: ۲۱). «توحید و شرک» دو نوع جهان بینی متضاد هستند که یکی جهان را همچون امپراطوری ای منسجم و متشکل و دیگری آنرا نظامی پاره پاره و فئودالی می‌شناسد (شریعتی، ب.ت.ا: ۴۷ - ۴۶)

شناخت جامعه «توحیدی» مستلزم کاربرد شیوه تحقیقی توحیدی است. این روشی است چند جانبه که از الگوهای مختلف تحقیقی سود می‌جوید، چرا که اسلام و جامعه اسلامی پدیده‌های همه جانبه بوده و با یک روش خاص مختص یک علم نمی‌توانند مورد تحقیق قرار گیرند. برای درک اسلام و تاسیس جامعه‌شناسی اسلامی می‌بایست روشی کامل با ابعاد جامعه‌شناسانه، فلسفی، تاریخی، و علمی ایجاد داشت. چنین روشی مرکب از شیوه‌های گونه‌شناسی (Typology)، زندگینامه نگاری (Biography)، و تطبیقی می‌باشد (شریعتی، انگلیسی ۱۹۷۹: ۷۴ - ۷۳). سئوالی که در اینجا مطرح می‌شود آنست که آیا این شیوه‌ها می‌بایستی از نو ایجاد گردند یا اینکه از شیوه‌های تحقیقی در جامعه‌شناسی‌های غربی استخراج شوند؟ پاسخ شریعتی در اینمورد مبهم و گاه متناقض است. از طرفی، مثل بسیاری از دیگر جامعه‌شناسان اسلامی، او بر این باور است که ترجمه و تکرار مفاهیم قالبی و از پیش پرداخته شده جامعه‌شناسی غربی و حتی تطبیق و تعدیل آنها نسبت به شرایط جامعه اسلامی جامعه‌شناسی را بجایی راهبر نخواهد شد. از طرف دیگر، در مباحث اسلام‌شناسی، شریعتی (۱۳۵۲: ۵۶) نیاز به کسب روش‌ها را از متن دین انکار کرده و معتقد است که تصمیم‌گیری در مورد روش شناخت امری خارج از دین است. بر همین اساس بود که شریعتی خود براحتی و بدون هیچ دغدغه منطقی واژگان و مفاهیم موجود در مکاتب سیاسی، فلسفی، و جامعه‌شناسی غرب را در بحث‌های خود بکار می‌گرفت.

چنانکه در جای دیگری بحث کرده‌ام (مهدی، ۱۳۶۹)، برداشت شریعتی از تاریخ و جامعه برداشتی التقاطی است. او سعی دارد که تاریخ اسلام را با دیدگاه ماتریالیسم تاریخی به توضیح درآورده و با چنین استدلال‌هایی برتری اسلام و غایت‌نگری تاریخی آنرا به اثبات برساند. شریعتی معتقد بود که تاریخ انسان روی زمین چیزی بیش از برخورد دو طبقه هابیلی (با ایمان، مستضعف، رنجبر، کارگر، دهقان، نیمه مظلوم) و قابیلی (بی ایمان، مستکبر، ظالم، متجاوز) نیست. چنین تضادی در ماهیت طبقاتی جامعه خود

را در روبنای آن بشکل دو نوع مذهب ظاهر می‌دارد: مذهب حاکم یا شرک که خاستگاه آن طبقه حاکم است و مذهب محکوم و مظلوم که خاستگاه آن مردمی است (شریعتی، ۱۳۶۱).

ظهور و گسترش افکار و فعالیت‌های علمی شریعتی، به عنوان یک جامعه‌شناس، واکنش‌های مختلفی را در ایران برانگیخت. دولت محمدرضا شاه گسترش پیام و فعالیت‌های شریعتی را مخاطره‌انگیز دانسته، سعی در محدود کردن آن داشت. جامعه علمی و دانشگاهی ایران نسبت به شریعتی واکنشی منفی اما توأم با سکوت داشت. در حالیکه سیاسی بودن فعالیت‌های شریعتی این جامعه را بطرف محافظه‌کاری و سکوت سوق می‌داد، التقاطی بودن روشی و فکری و مسجیدی کردن اندیشه‌های علوم اجتماعی جدید، توسط وی آنها را نسبت به ماهیت مدرسه‌ای - علمی شریعتی مشکوک می‌کرد. همچنین، هرگونه برخورد جدی و علمی با ادغام‌گری‌های نظری و علمی شریعتی احتمالاً خشم دانشجویان را، که بطور گسترده‌ای افکار شریعتی را دنبال می‌کردند، نسبت به ایشان برمی‌انگیخت.

همینطور، از آنجا که شریعتی مبانی فلسفه تاریخ اسلامی و نیز آیات قرآن را با دید جامعه‌شناسی‌دنیوی^۱ و از زاویه طبقاتی بررسی می‌کرد، هدف خصومت و طرد روحانیت شیعه قرار گرفت. آیت الله مطهری درباره او نوشت:

«برخی مدعی هستند که برداشت قرآن از جامعه برداشت دو قطبی است... قطب سلطه و حاکم و بهره‌کش، و قطب محکوم و بهره‌ده و به اسارت گرفته شده... این نظریه درحقیقت برداشتی مادی از انسان و جامعه است... از نظر ما این نوع برداشت از جامعه با برداشت اسلام از انسان و جهان و جامعه منطبق نیست، و از یک مطالعه سطحی در مسایل قرآنی ناشی شده است.» (مطهری، ب.ت. ۲۳-۴۲۲)

از نظر روحانیت شیعه، کوشش شریعتی در اجتماعی کردن مذهب به منظور تحرک بخشی به جامعه، کوششی ابزارگرایانه بوده و باعث می‌گردد که عظمت و حقیقت اسلام به ابزاری برای مبارزه سیاسی تنزل داده شود. (مطهری، نقل در الگار، ب.ت. ۱۱۸) برخورد جامعه روحانیت با شریعتی از ابتدا تا به امروز از تضاد و ابهام برخوردار بوده است. در ابتدای

بازگشت شریعتی به ایران، جامعه روحانیت مقدم او را مبارک داشت. وظیفه ای که شریعتی بعهده گرفته بود نوسازی تفکر اجتماعی در اسلام بود، بطوریکه این مهم بتواند نسل جوان ایرانی را از افکار مادیگرایانه غربی و مارکسیستی رهانیده، جذب اسلام کند. در این امر میزان موفقیت شریعتی بی سابقه بود. پس از این همکاری و توافق اولیه، روحانیت ایران متوجه ادغام گریهای شریعتی گشته و خود را نسبت به گسترش افکار وی نگران یافت. در سالهای میانی دهه ۱۳۵۰، آیت اله مطهری مسئولیت پاسخگویی و اصلاح افکار شریعتی را بعهده گرفت (اصفهانی، ۱۳۶۸). مرگ ناگهانی شریعتی و سپس بگردش درآمدن چرخهای انقلاب اسلامی در این زمان مطهری را از این امر غافل داشت.

در جریان انقلاب اسلامی، آیت اله خمینی و همکارانش هرگونه اظهار نظر راجع به افکار شریعتی را، در زمانی که طرفداران شریعتی خودجوشانه زیر پرچم خمینی سینه می زدند، تفرقه انگیز دانسته و از آن خودداری کردند. این سکوت به خمینی اجازه داد که از جاذبه افکار شریعتی و حضور طرفدارانش در جهت تحرک بخشیدن به نسل جوان دانشگاهی حداکثر استفاده را بکند. پس از استقرار حکومت اسلامی، دولتمردان جمهوری اسلامی رفتار کجدار و مریزی را نسبت به افکار و نوشته های شریعتی در پیش گرفتند. در حالیکه بخش سنتی اندیشه ورزان و کارگزاران این دولت در مخالفت خود با شریعتی تا حدی به آتش کشیدن کتابهای او در گذرگاههای عمومی پیش رفته اند، بخش اصلاح طلب و به اصطلاح «میان» رو، این حکومت، که اکثراً افراد غیر روحانی رژیم را تشکیل می داد، تا قبل از درگذشت آیت اله خمینی اندیشه های شریعتی را به صورت زمزمه اینجا و آنجا زنده نگهداشت. پس از مرگ خمینی و تفوق سیاسی جناح به اصطلاح «میان» رو، به رهبری حجت الاسلام رفسنجانی، کم کم نوشته های شریعتی به نحو مشروطی مورد لطف و نظر قرار گرفته است. رهبر فعلی جمهوری اسلامی، آیت اله خامنه ای برداشت شریعتی از اسلام را برداشتی «بیرونی» و «خارجی» دانسته و معتقد است که برداشت صحیح از اسلام می باید از «درون» یعنی از حوزه های فقهی، نشأت گیرد (خامنه ای، ۱۳۵۷؛ سروش، ۱۳۶۷: ۴۳).

۵. جامعه‌شناسی اسلامی بعد از «انقلاب فرهنگی»

چنانکه قبلاً اشاره شد، انقلاب سال ۱۳۵۷ دگرگونی‌های وسیعی را در جامعه علمی و دانشگاهی ایران بوجود آورد. فضای سیاسی و علمی جامعه ایران در فردای انقلاب فضایی باز ولی سردرگم بود. جامعه به مرحله‌ای از شعور سیاسی رسیده بود که قالب‌های نظری و عملی گذشته را، چه در دامنه سیاست و چه در دامنه علوم اجتماعی و انسانی، بزیور سؤال برده و بدل‌های نوین و کارآمدی را می‌طلبید. این سردرگمی و عطش انقلابی چندان طول نکشید. پس از نشست گرد و غبار سیاسی و آرمانی ماههای اولیه پس از انقلاب، با تأمین سلطه روحانیت بر فرایند انقلاب، جهت‌گیری انقلاب مشخص گشته و توازن قدرت به نفع گروههای اسلامی و آرمانهای آنها شکل گرفت. سلطه آرمانی روحانیت، همراه با سلطه اداری و نظامی آنها، کمابیش معیارهای حضور و رشد گروههای سیاسی و اجتماعی دیگر را مشخص کرد و با توجه به ماهیت مطلق‌گرای آرمان اسلامی، مجاری حیات و عرض اندام را بر دیگر آرمانهای اجتماعی - سیاسی تنگ کرد. بعد از «انقلاب فرهنگی» سال ۱۳۵۹، حضور فعال آرمانهای فلسفی - سیاسی چپ و نیز تدریس و کاربرد علوم اجتماعی در شکل قدیم و مرسوم آن متوقف شده، فضای جدیدی بر محیط دانشگاهی و فرهنگی جامعه مسلط گشت (نجومی نیا، ۱۳۶۸). در پس اجرای انقلاب فرهنگی، جمهوری اسلامی ستاد انقلاب فرهنگی را مسئول تجدیدنظر و «پاکسازی» علوم اجتماعی از عناصر و عوامل «غربی» نمود. در این جهت، سه دسته از فعالیت‌های مشخص را که به ایجاد جامعه‌شناسی اسلامی، یاری رسانده‌اند می‌توان متمایز داشت. رویکرد هر یک از این کوششها به جامعه‌شناسی متفاوت بوده و مبتنی بر فرضیات و روشهای مختلف می‌باشد. آنچه در زیر ارائه می‌شود گزارش مختصری است از این سه رویکرد.

الف) بازسازی: بلافاصله پس از انقلاب فرهنگی، اندیشه ورزان جمهوری اسلامی مأمور «بازسازی» علوم مختلف دانشگاهی شدند. پس از یک سلسله مطالعات و مشاورات مقدماتی «دفتر همکاری حوزه و دانشگاه»، که متشکل از اعضاء «ستاد انقلاب فرهنگی» و «جامعه مدرسین حوزه علمیه قم» بود و بدین امر مأمور شده بود، به این نتیجه رسید که برای تاسیس جامعه‌شناسی

در جمهوری اسلامی می‌باید از صفر شروع کرده، طرح چنین علمی را بدور از پیش فرضهای فلسفی جامعه‌شناسی غربی بنیان گذاشت. برای انجام این امر، جامعه‌شناسی، بنحوی که در دانشگاههای ایران تدریس می‌گردد، می‌بایستی مورد مذاقه قرار گرفته تا آن دسته از فرضیات و اصول فلسفی و شناختی و هستی‌شناسانه آن که مرتبط با و ناشی از مکاتب و اصول غربی است مشخص شده، توسط اصول اسلامی جایگزین گردند. بدین نحو، تاسیس جامعه‌شناسی اسلامی مبتنی بر ساخت زدایی (Deconstruction) و بازسازی (Reconstruction) جامعه‌شناسی غربگرای موجود در ایران است.

برای انجام این امر، کمیته یک برنامه سه مرحله‌ای را با اجرا درآورد. در مرحله اول که در تابستان ۱۳۶۰ آغاز شد، استادان علوم اجتماعی در دانشگاهها موظف شدند که یکدوره کلاسهای تعلیماتی را در معارف قرآن، مشتمل بر خداشناسی و انسان‌شناسی، که اکثراً توسط حجت‌السلام محمدتقی مصباح یزدی تدریس می‌شد، بگذرانند. مرحله دوم، که از مهر ۱۳۶۱ آغاز شد و تا خرداد ۱۳۶۲ طول کشید، شامل تفحص در اصول فلسفی جامعه‌شناسی بود. پس از مطالعه دقیق و بحث کافی، جزوه‌هایی تهیه گشت که برای بررسی و نظرخواهی نزد صاحب‌نظران فرستاده شد. مرحله سوم، که از تابستان ۱۳۶۲ آغاز گردید و به مدت یکسال بطول انجامید، شامل تجدید نظر و آماده کردن گزارش نهایی برای مطالعه عمومی گردید (دفتر همکاری حوزه و دانشگاه، ۱۳۶۳: ۱۲ - ۱۱). محصول نهایی این گزارشات و مطالعات به صورت کتابی بنام «درآمدی بر جامعه‌شناسی اسلامی» از طرف دفتر همکاری حوزه و دانشگاه در سال ۱۳۶۳ به چاپ رسید.

بر اساس نظر این گروه، جامعه‌شناسی علمی است که «از قوانین زندگی اجتماعی انسان و پدیده‌های اجتماعی - انسانی و تحول آنها در ارتباط با کل حیات اجتماعی بحث می‌کند» (قبلی: ۴۸) بر مبنای این تعریف، هدف جامعه‌شناسی عبارتست از: شناخت خدا، شناخت سنتهای الهی (افعال الله)، تقویت ایمان با ارجاع به وحی و پیشگوئیهای اسلام، صیانت اجتماعی یا استفاده از علم در مقابل خطرات اجتماعی، اصلاح جامعه، ارضاء خواست حقیقت‌جویی از طریق روشهای مطمئن تحقیق، شناخت بُعد اجتماعی انسان در ارتباط با ویژگیهای جامعه، بهره‌گیری از نتایج علم و جامعه‌شناسی در جهت گسترش تحقیقات اجتماعی و بهبود کیفی وضع حرف و مشاغل

مختلف، و بالاخره کمک به تدابیر سیاسی و برنامه‌ریزی‌های اجتماعی (قبلی: ۵۳ - ۵۲).

از نظر روش تحقیق، این گروه معتقد است که روش تجربی متکی بر استقراء برای کشف قوانین جامعه‌شناسانه کافی نبوده و می‌باید آنرا با منطق قیاسی نیز همراه کرد. در سایه کاربرد مشترک این دو روش است که شناخت کلیت هستی انسان میسر می‌گردد. اما از آنجا که «مشاهده» و «عقل» نمی‌توانند به تنهایی ما را در جهت شناخت یقینی «قوانین اجتماعی» یاری دهند، روش قیاسی، که مبتنی بر «راه وحی» و متکی بر علم بی‌نهایت الهی است، نیز باید بکار گرفته شود. فقط از طریق «وحی» است که شناخت پدیده‌ها و ارتباطات علی آنها ممکن می‌گردد (قبلی: ۶۹ - ۶۲).

«وحی» روش غیر مستقیمی است برای کسب علم و یقین به قوانین اشیاء و ارتباطات انسانی. وحی مبنای قوانین الهی و سنن اسلامی بوده و بدون آن شناخت جامعه انسانی، چه در اشکال گذشته و چه در اشکال فعلی آن، غیر ممکن می‌نماید. برای «کشف وحی»، محقق اجتماعی می‌بایستی از مراحل (الف) ارجاع به منابع، (ب) بررسی ادله، (پ) تبیین و حل معارض، و (ت) تأسیس نتایج گذر کند. قواعد روشی لازم می‌دارد که محقق اجتماعی (الف) از هر گونه پیش‌داوری نسبت به خداوند و پیامبر وی دوری جوید، (ب) در تفسیر آیات و روایات از اصول بدیهی عقلی و نه از معیارهای ذهنی خویش سود جوید، (پ) علایق، نیازها و خواست‌های شخصی را کنار گذاشته و «وحی» را ملاک حقیقت و درستی بشناسد، و (ت) شرایط مشخصی را که تحت آن آیات الهی نازل و یا احادیث اسلامی بیان گشته‌اند در نظر گرفته و مشخص کند (قبلی: ۱۹۱ - ۱۸۹).

ب) جامعه‌شناسی نوین فقه‌پژوهی: کوشش دوم در جهت تهذیب جامعه‌شناسی در ایران و ایجاد جامعه‌شناسی اسلامی از طرف دفتر مجامع مقدماتی فرهنگستان علوم اسلامی، به رهبری حجت‌الاسلام سید منیرالدین حسینی الهاشمی انجام گرفت. این گروه مرکب بود از جمعی از اساتید و فارغ‌التحصیلان دانشگاهی، دسته‌ای از اساتید حوزه علمیه، و تعدادی از مدرسان غیرثابت از حوزه و دانشگاه. فرهنگستانی‌ها نیز همچون گروه قبلی معتقد هستند که برای اسلامی کردن جامعه‌شناسی باید از صفر شروع کرد، اما برخورد این گروه به مسئله انتقادی‌تر بوده و بر این فرض قرار دارد که جامعه‌شناسی بدان صورت که وجود دارد هرگز مبتنی بر ارزشهای

اسلامی نبوده و بنابراین از محتوایی غیر مرتبط با جوامع اسلامی برخوردار است. جامعه‌شناسی غربی مجموعه‌ایست ساخته و پرداخته جوامع غربی که از طریق استعمار فرهنگی بر جوامع اسلامی تحمیل گشته است. جوامع اسلامی می‌بایستی طرح جامعه‌شناسی جدیدی را بریزند که ریشه در فرهنگ و دین و جامعه ایشان دارد (زاهدانی، ۱۹۸۹). از نظر این گروه، جامعه‌شناسی دانش اجتماع و تغییراتش است زمانی که تحت کنترل ولی فقیه است (قبلی: ۷). از آنجا که هدف بشریت رسیدن به قادر متعال و دستیابی به راه راستی که وی در قوانین الهی مشخص داشته است می‌باشد، جامعه‌شناسی نیز علمی است در جهت شناخت احکام الهی در رسیدن به خداوند. این گروه با استفاده از مبانی اولیه روش تحقیق بدین نتیجه می‌رسد که روش تحقیق می‌باید بر پایه احکام ارزشی، احکام تکلیفی، و احکام توصیفی باشد. این احکام در فقه سنتی، که وسیله‌ایست برای استخراج احکام الهی، پایه داشته و مبانی لازمی را برای شناخت و اداره جامعه بدست می‌دهند (دفتر مجامع مقدماتی فرهنگستان علوم اسلامی، ۱۳۶۷: ۸).

طبق این دیدگاه، فقه سنتی مجموعه کاملی است از جهت یابی و جهت بخشی برای تمامی ابعاد فردی، اجتماعی، خانوادگی، سیاسی، اقتصادی، و فرهنگی. نظام فقهی ارزشهای هنجاری لازم را برای تمامی روابط انسانی - اجتماعی تعیین و تضمین کرده است (قبلی: ۸). فقه سنتی قادر است روابط عدل و ظلم و دستورات رشدآفرین حاکم بر اعمال فردی و اجتماعی انسانها را از اعمال و کلام کسانی استخراج کند که علم لدنی و احاطه همه جانبه به اشیاء و کلام وحی دارند. از آنجا که عقل و تفکر عقلی برای تصمیم‌گیریهای امور دنیوی و انسانی مهم هستند ولی کافی نیستند، در امور ارزشی تبعیت از انبیا، عظام و ولی الله و وابستگی به معرفت علمی و اسلامی ایشان به شریعت واجب و ضروری است (قبلی: ۷ - ۶). ابزار فقه سنتی کلمات الهی است که بعنوان اصلی‌ترین مأخذ و مرجع برای شناخت انسانی بکار گرفته می‌شوند. نه سنت، نه اخبار، و نه روش قیاسی، هیچکدام به تنهایی نمی‌تواند منبع مستقلی برای شناخت باشد. شیوه‌های عقلی می‌باید در کنار علم اصول بکار گرفته شوند (قبلی: ۷۲ - ۷۱). اگر چه این اصول و قواعد عقلی وسیع بوده و منحصر به فهم متون وحی نمی‌شوند، ولی برای شناخت و درک فرهنگ‌ها و روابط انسانی مختلف ضروری می‌نمایند (قبلی: ۷۲ - ۷۱).

(۸۹ - ۹۰).

در مورد روابط و ضوابط جمعی و سازمان‌بندی اجتماعی، اعضای جامعه باید به هدایت و رهبری فقیه^۱ که بالاترین مقام قانونی، سیاسی، و مذهبی در کشور است متکی باشند. فرامین ولی فقیه برای هماهنگی ابعاد مختلف جامعه و تقسیم و تفویض قدرت به شعب مختلف دولت لازم بوده و مسایل و مصالح اجتماعی جامعه می‌بایستی بر اساس این فرامین حل و فصل گردند. رساله عملیه و نظرات فقهی ولی فقیه مبنای تشخیص و بیان ارزشها تلقی می‌گردند (قبلی: ۱۲۵).

پ) اندیشه‌های اجتماعی در جهان اسلام: کوشش سوم را مجموعه‌ای از نوشتارها و عقاید علمای اجتماعی و اسلامی تشکیل می‌دهد که بر این اعتقاد هستند که افکار جامعه‌شناسانه همواره در تاریخ اسلام حضور داشته و متأسفانه مورد غفلت و بی‌توجهی قرار گرفته است. این گروه بر این باور است که وظیفه جامعه‌شناسان معاصر اسلامی عبارتست از بازخوانی و اکتشاف نظریات علما و فلاسفه قدیم و جدید اسلامی از بطن متون تاریخی و اجتماعی و فلسفی و ادبی آثار بزرگان اسلامی مثل فارابی، ابن مسکویه، ابن سینا، خواجه نصیرالدین طوسی، جلال‌الدین دوانی، ابن خلدون، علامه طباطبائی، آیت‌اله صدر، و مطهری و غیره که انباشته از نظریات اجتماعی مناسب و مطابق با شرایط جوامع اسلامی است. اینان حتی معتقدند که بعضی از این بزرگان بحث‌هایی را در زمان خود مطرح کرده‌اند که سالها و قرن‌ها بعد محققان غربی تازه بدانها آگاهی یافته‌اند. وظیفه جامعه‌شناسی معاصر اکتشاف آثار این دانشمندان و ترجمه و تطابق واژگان قدیمی آنها با واژگان مخصوص جامعه‌شناسی معاصر است.

برای اثبات نظرات خود، پیروان این مکتب به مقایسه افکار مختلف جامعه‌شناسانه معاصر با عقاید دانشمندان اسلامی پرداخته‌اند. برای مثال عنوان می‌شود که شیوه‌های تحقیقی معاصر جامعه‌شناسی و مردم‌شناسی قرن‌ها پیش توسط محققان اسلامی برای شناخت جوامع اسلامی بکار گرفته شده است. مطالعه قانونمندیهای اجتماع و مقایسه اجتماعات، کاری نیست که غربیان آغاز کرده باشند. دانشمندان مسلمان صدها سال قبل از غربیان مطالعات وسیعی از جوامع خود و حتی کشورهای اطراف خویش را به انجام رسانیده‌اند. چنانکه پیشتر گفته شد، بایونس و فرید (۱۹۸۵: ۲۳) نظری مشابه را نسبت به ابن بطوطه بعنوان قوم‌نگار ارائه می‌دهند. از آنجا

که روش‌هایی مثل دیالکتیک، قیاس، استقراء، مشاهده میدانی، سندیابی (Documentary) و مشارکتی همه در میان این محققان اسلامی متداول بوده است، نیاز مجددی به اختراع و نوآفرینی این روشها نیست.

یکی از آخرین کوششها در جهت گسترش این تفکر اثر توانایان فرد (۱۳۶۱) می‌باشد که در آن سعی می‌گردد تفسیر جدیدی از آثار علمای اسلامی در زمینه علوم اجتماعی به دست داده شود. برای مثال او آثار فارابی را انباشته از نظریاتی درباره چگونگی پیدایش جامعه، انواع آن، و عوامل و شرایط لازم برای ثبات و تغییر آن می‌یابد. این نظریات در زمانی بسا دورتر از افکاری که در نظریات کارکردگرایانه (Functionalism) دیده می‌شود ارائه گشته‌اند (قبلی: ۱۲۸ - ۱۲۲). ابن مسکویه نیز در تعریفی که از علم اقتصاد بدست داده بررسی‌های خویش را بر معادلات ریاضی بنا داشته بود. نظریات وی در زمینه قوانین اجتماعی - اقتصادی شباهتی نزدیک به نظریه ارزش کار دارد. او نیز یکی از دانشمندانی است که در کاربرد روش تاریخی پیشتاز بوده است (قبلی: ۱۲۹ - ۹۵). ابوعلی سینا نیز صاحب نظریه‌ای بود در مورد چگونگی پیدایش خانواده و شرایط رشد و ثبات و تحول آن (قبلی: ۲۰۵ - ۱۷۱). ششصد سال قبل از آدام اسمیت، خواجه نصیرالدین طوسی علوم و اجتماعات را طبقه‌بندی کرده و عقاید بسیاری را در زمینه علوم اجتماعی ارائه داده است (قبلی: ۳۳۵ - ۱۳۱). ابن خلدون اولین متفکر جامعه‌شناس بود که شیوه علمی تحقیق اجتماعی را به صورت عینی و تجربی بنیان نهاد و خود آنها را بکار گرفت. او شاید از اولین محققان اجتماعی است که در تحقیق از روش عینیت‌گرایانه (Objectivity) سود جست است (قبلی: ۳۷۲ - ۳۳۴، انصاری، ۱۳۶۷). توانایان فرد معتقد است که شرط انصاف ایجاب می‌کند که ابن خلدون را بجای آگوست کنت (August Comte) پدر جامعه‌شناسی بخوانیم. مردم‌شناس پاکستانی، اکبر احمد (۱۹۸۴)، نیز ابوریحان بیرونی را اولین مردم‌شناس معرفی می‌کند. جلال الدین دوانی را نیز باید پیشرو استفاده از نمودارهای هندسی و ریاضی در توضیح مشکلات اقتصادی و اجتماعی برشمرد (قبلی: ۴۵۰ - ۳۷۳). در انتها، توانایان فرد معتقد می‌شود که علوم اجتماعی اسلامی منطبق با شرایط ایران می‌بایست بر اساس نظریات ابن‌العنان ایجاد و بکار گرفته شود.

سخن پایانی

در زمانی که سرمایه داری غرب جهانگستری خود را در خاور میانه آغاز کرد، تمدن اسلامی سیر نزولی پیدا کرده، توان مقاومت با این گسترش را نداشت. یکی از پیامدهای مهم نفوذ غرب اشاعه فرهنگ لیبرال و دنیوی، و بعدها مارکسیسم، بود که مقابله مسلمانان را برانگیخت. علمای دین جریان‌های مختلفی را برای مقابله با فرهنگ غرب سامان دادند که در دوره‌های مختلف به صورت «مشروع خواهی»، «پان‌اسلامیسم»، «نهضت بیداری مسلمانان»، و جنبش‌های فداییان اسلام و اخوان المسلمین و غیره ظهور کرد. دور از واقعیت نخواهد بود اگر بنیادگرایی اسلامی در دوره اخیر را تبلوری بدانیم از تمامی نهضت‌های اسلامی ناموفق پیشین. انقلاب اسلامی ۱۳۵۷ در ایران خون تازه‌ای به این جریانات پراکنده و ناموفق داد و جهان اسلام را برای مقابله‌ای جدید با غرب جان تازه بخشید. نهادی شدن اندیشه حکومت اسلامی در ایران مسلمانان را برانگیخت تا در هر گوشه جهان سازمانها و نهادهای اسلامی متعددی در زمینه تعلیم و تربیت، فرهنگ و هنر و دانشهای جدید بنیاد گذارند و از این راه به حفظ و گسترش ارزش‌های دین اسلام پردازند. نهضت اسلامی کردن علوم، یکی از پیامدهای این جریان دفاعی فرهنگی است. هدف این نهضت در کشورهای اسلامی بازآفرینی و نوسازی اندیشه‌های اسلام و مسلح‌سازی آنها به ابزار علوم نوین است. در ایران این نهضت با نوشته‌های مهندس مهدی بازرگان و بعضی از روحانیان حوزه علمیه قم مثل آیت‌الله ناصر مکارم شیرازی آغاز شد و با فعالیت‌های روشنفکران اصلاح طلب تداوم یافت. سخنرانی‌ها و نوشته‌های علی شریعتی عمده‌ترین بخش این فعالیت‌ها را تشکیل می‌دهد. شریعتی بازسازی تفکر اسلام شیعی و زنده نگاهداشتن مذهب به عنوان یک جهان‌بینی علمی را هدف خویش قرار داد. در این زمینه، او داستانهای قرآن و وقایع تاریخ اسلام را با پوششی از واژگان علوم اجتماعی جدید مورد تفسیر قرار داده و به پروراندن اندیشه جامعه‌شناسی اسلامی پرداخت. بعد از انقلاب اسلامی ۱۳۵۷ و برخورد سرکوبگرانه کارگزاران رژیم با جامعه دانشگاهی، کمیته ستاد انقلاب فرهنگی و دفتر همکاری حوزه و دانشگاه در جهت انطباق دادن علوم دانشگاهی با اسلام و و تاثیر دو جانبه علوم جدید و علوم

اسلامی بریکدیگر تاسیس شد. در زمینه جامعه‌شناسی، فعالیت‌های این گروه به افزودن چندین واحد درسی در موضوعات اسلامی به درس‌های موجود، و انتشار دو کتاب درآمدی به جامعه‌شناسی اسلامی، توسط دفتر همکاری حوزه و دانشگاه، و جامعه و تاریخ از دیدگاه قرآن، نوشته حجت الاسلام محمد تقی مصباح یزدی، انجامید. مجموعه این نوشته‌ها و نوشته‌های پیشین آیت الله مطهری و طباطبایی و دیگران، چیزی بیش از نقدی بر نظریه‌های جامعه‌شناسی دنیوی غربی و گردهم‌آوری منابع و مآخذ ارزش‌های اسلامی در زمینه نهادهای خانواده و اقتصاد و سیاست و تعلیم و تربیت و مذهب نمی‌باشد.

منابع فارسی:

- آریانپور، امیرحسین (۱۳۷۰)، «قرن آینده عصر فوتونیک است»، آدینه، شماره‌های ۵۵ و ۵۶.
- ابن خلدون، عبدالرحمن (۱۳۵۳)، مقدمه، ترجمه محمد پروین گنابادی، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- ادیبی، حسین (۱۳۵۴)، جامعه‌شناسی طبقات اجتماعی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- اشرف، احمد (۱۳۵۹)، موانع تاریخی رشد سرمایه‌داری در ایران: دوره قاجاریه، زمینه.
- اشرف الکتابی، منوچهر (۱۳۲۲)، کتابشناسی جامعه‌شناسی، تهران: مرکز اسناد و مدارک علمی ایران، چاپ سوم.
- اصفهانی، سجاد (۱۳۶۸)، شناخت اندیشه‌های استاد مطهری و دکتر شریعتی در یک ارزیابی تطبیقی، نور علم، شماره‌های فروردین تا شهریور. این مقالات در شماره‌های ۸۷۷ تا ۸۸۲ کیهان هوایی از اردیبهشت تا خرداد ۱۳۶۹ تجدید چاپ شده‌اند.
- الگار، حامد (ب.ت.)، انقلاب اسلامی در ایران، نشر قلم.
- اکبری، علی اکبر (۱۳۵۷)، علل ضعف تاریخی بورژوازی ایران، سپهر.
- انصاری، ابراهیم (۱۳۶۷)، ابن خلدون پل میان تفکر قدیم و جدید، کیهان فرهنگی، سال پنجم، شماره ۱.
- بهنام، جمشید؛ و راسخ، شاپور (۱۳۴۸)، مقدمه‌ای بر جامعه‌شناسی ایران، تهران: شرکت سهامی انتشارات خوارزمی.

- توانایان فرد، حسن (۱۳۲۱)، تاریخ اندیشه های اقتصادی در جهان اسلام، ناشر و مکان چاپ ذکر نشده است.
- جزئی، بیژن (۱۳۵۷)، طرح جامعه شناسی و مبانی استراتژی جنبش انقلابی ایران، انتشارات مازیار.
- خامنه ای، سید علی (۱۳۲۷)، پاسخ به سئوالات طلاب حوزه علمیه قم در ۱۱-۱۲-۱۳۲۷.
- 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 جامعه شناسی اسلامی، جلد اول، قم: دفتر همکاری حوزه و دانشگاه.
- رحیمی، علیرضا (۱۳۲۸)، 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 جامعه شناسی، چاپ ۲، تهران: مروارید.
- عجمی، اسماعیل (۱۳۴۸)، شش دانگی: پژوهشی در زمینه جامعه شناسی روستایی، شیراز: انتشارات دانشگاه شیراز.
- کامران، حشمت اله؛ و عطایی، نوراله (۱۳۵۳)، نقدی بر جامعه شناسی، تهران: شبگیر.
- کسروی، احمد (۱۳۴۲)، تاریخ مشروطه ایران، جلد اول، تهران: امیرکبیر.
- مطهری، مرتضی (ب.ت.)، مقدمه ای 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 ۴، 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.
- وديعی، کاظم (۱۳۵۲)، «روستانشینی در ایران، تهران: انتشارات شورای عالی فرهنگ و هنر.
- یک ایرانی مقیم خارج (۱۳۲۸)، «آبله فرهنگی 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. مباحثی 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»، ۱۳۷۷) 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 انفلاب 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- برخوردها 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 برخوردهای 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 برخوردهای جدی نظری می شد و در نتیجه تأثیر 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 تأثیرش 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 تأثیر آموزش های او در جوانان بوده است تا یک برخورد 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 تئوریک 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

نظری مربوط به این حکم پاسخی داده شود، از جمله تکلیف شارع بودن دولت با مسایل فقهی و فتاوی دیگر علماء چه خواهد شد؟ عملکرد این نظر با مجلس شورای اسلامی و شورای نگهبان چگونه خواهد بود؟ وقتی رهبری دارای مقام مرجعیت نباشد این حکم چگونه خواهد بود؟ اگر احکام دولتی احکام اولیه باشند و دولت بتواند حتما احکام حج و نماز و روزه را موقتا تعویض کند مسئله مرجعیت و تقلید چگونه خواهد بود؟

از سویی اگر ضرورت های سیاسی لزوم ارائه راه حل های فوری را ایجاب می کند بدون داشتن پشتوانه تئوریک و نظری، هر لحظه عمل حکومت، آنهم حکومت مبتنی بر ایدئولوژی، با اشکال مواجه خواهد شد. لذا مسئله نیاز به تغییر در اصول بینش، در معرفت دینی و تحولی بنیانی در فقه و روش های آن، بازبینی مسئله شناخت و روش های مورد استفاده آن در علوم دینی ضرورت بسیار پیدا کرد. بقول حجت الاسلام مجتهد شبستری «مباحثی نظیر تشخیص ضرورت، عنوان اولی و ثانوی، تشخیص مصلحت و تعارض آن با احکام اولیه و تقدم مصلحت بر آن، هنوز به شیوه ای علمی در حوزه های فقاہت جا نیفتاده و شرط جا افتادن و راه یابی برای این مباحث، جاافتادن نظریات جدیدی درباره تحولات اجتماعی انسان در فرهنگ دینی ما است». بدین ترتیب است که ضرورت های زمان، فقهی متحول و پویا را طلب می کند که بتواند به مقدار زیادی خود را از قیدوبند احکام گذشته، حتما احکامی که به صورت باثبات و قطعی درآمده اند برهاند؛ فهمی از دین که از تقدس خود بدرآید و با دیگر معارف زمان به گفتگو بنشیند و فقیه را با متخصص در یک سطح قرار دهد. این دانش از انحصار گروهی بدر آید، مجهز به ابزار نوین شناخت شود و میدان عمل را برای دانش های جدید و دانشمندان معاصر باز کند تا به کمک آنان حکومتی و قدرتی این زمانی را در چارچوب نظام ارزشی اسلامی جا بیندازد. از اینجاست که مسئله «فقه پویا» مطرح می شود و سرورش ها و شبستری ها به زبانهای مختلف به این مسئله می پردازند. پس از آنکه «اسلام فقاہتی» قادر به حذف نیروهای مذهبی دیگر چون نهضت آزادی، بنی صدر و مجاهدین و غیره شده است حال پای خود فقاہت است که در میان است و ارائه تعریف دقیقی از همین مفهوم و تعیین حوزه عمل و شیوه کار آن؛ و اینجاست که شرایط مساعد برای حمله به اساسی ترین بخش معارف دینی موجود یعنی فقاہت و شیوه عمل و روش کار آن فراهم می آید. این حملات و برخوردها دیگر برخوردهای سطحی و سیاسی نیست بلکه مسئله شناخت و تحول بنیانی آن