

«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* اسیم 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 سیاسی ای 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 «إخوان المسلمین» در مصر انجامید. دسته‌ای از

روحانیان سرگرم شعائر 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، بشارت علی، 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 اینکه 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 مدارك 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 عبدالحمید 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 تأسیس کرد و اولین «جستار منظم و هماهنگ» را بعنوان «اصول اسلامی کردن معرفت» به چاپ 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 تأسیس 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 بزمبان جامعه شناسی 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 بزرگان 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.

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 گرایشی 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 تضادهای 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 (ابوالفضل، ۱۹۸۸ a: ۱۷۴). در اسلام «ارزش» خود بعدی 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 بینشی 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. سوای اثرات سیاسی و اقتصادی این انقلاب، شکل‌گیری این انقلاب بصورت اسلامی یکی از ویژگیهای خاص و بسیار مهمی بوده است که نه تنها شکل‌بندی فرهنگی - سیاسی جامعه ایران را دگرگون نموده است بلکه تأثیر قابل ملاحظه‌ای نیز در زمینه کاربرد علوم اجتماعی 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 غربگرا 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 بوده‌اند، متفاوت بوده و نیازمند بررسی جداگانه‌اند. روحانیت شیعه برداشتی مشخص و تجربه‌ای معین با علم جامعه‌شناسی داشته و رویکرد به‌پیا‌پوی 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 بوده‌اند 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 کرده‌اند (Ahmad: 1986: 22-25; Said: 1978).

محتوای نظری و روشی جامعه‌شناسی مورد استفاده در ایران زمان انقلاب کمابیش نوعی جامعه‌شناسی توسعه‌نیافته 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). آیت اله 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 آیت اله خمینی به ایران در سال ۱۳۵۷، دقیقاً همین روحانیان سنتی بودند که لشکر اطرافیان و مجریان برنامه‌های او را تشکیل می‌دادند. هیچیک از این روحانیان، حتی متفکرترینشان که آیت اله 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 متحجر»، در صحنه سیاسی ایران ظاهر گشته و آیت اله 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. نوشته‌یکی از طرفداران این گروه در روزنامه «کیهان» نمونه بارزی از طرز تفکر حزب الهی نسبت به علوم اجتماعی در ایران، بطور عام، و شخصیت‌های نامبرده، بطور خاص، بدست می‌دهد:

«خطوط اصلی برنامه موسسه 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 هزینه‌هنگفت 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» به‌تحریر درآورده بود. همچنین غلامحسین صدیقی با پیوستن به کابینه دکتر مصدق با مخالفت آیت اله کاشانی و دیگر روحانیان در سالهای ۳۰ - ۱۳۲۹ مواجه شده بود. صدیقی بعنوان یک «لائیك» یا پیرو اصل جدایی دین و سیاست با دخالت روحانیان در امور سیاسی کشور مخالف بود. نیز این واقعیت که محمد رضا شاه 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 سرمایه داری در ایران بوجود آورد (جزنی، 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 سرمایه داری 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، ۱۳۲۸). 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 پایه‌ریزی 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 آیت اله 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 جهان‌بینی متضاد هستند که یکی جهان را همچون امپراطوری‌ای منسجم و متشکل و دیگری آنرا نظامی پاره پاره و فتودالی 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). سثوالی 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، ۱۳۷۹)، 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 «مسجدی 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 جامعه‌شناسی-دنیوی^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 حد به آتش کشیدن کتابهای او در گذرگاههای عمومی پیش رفته اند، بخش اصلاح طلب و به اصطلاح «میانه 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 میانه 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 تأسیس 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 باجرا 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 برنامه ریزی‌های 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 پیش داوری 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 حقانیت 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 حجت الاسلام سید منیرالدین حسینی الهاشمی انجام گرفت. این گروه مرکب بود از جمعی از اساتید و فارغ التحصیلان 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 تصمیم گیریهای 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 اصلی ترین 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» 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، جلال الدین دوانی، ابن خلدون، علامه طباطبائی، آیت اله 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 به‌کار 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 جسته 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»، «پان اسلامیم»، «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 بپردازند. 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 آیت الله 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 کیهان‌هواپی از اردیبهشت تا خرداد ۱۳۲۹ 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 (۱۳۲۷)، «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 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.
- 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. 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»، 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 مدرسان 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- برخورد ها 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 گروه ها 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 فرو رفته 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 بعثت 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 غیر لازم 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 سروش 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

مطرح است. عبدالکریم سروش شخصیت مناسبی برای این کار است زیرا از سویی مجهز به علم روز است و دکترای تاریخ علم از انگلستان دارد و از سوی دیگر با مسایل فلسفی و دینی سنتی آشنایی کافی دارد و از شاگردی مطهری و شاید علامه طباطبائی هم بهره گرفته است. هم فلسفه ملاصدرا را به زبان روز نوشته است و هم کارهای فیلسوف رثالیست کارل پوپر را ترجمه کرده و به او ارادت دارد. همچنین قلمی شیرین دارد و بر ادبیات فارسی مسلط است. رنگ عرفانی در مباحث او، استفاده بجای او از اسناد، و نثر روان و سرشار از استعاره های زیبایش او را نویسنده ای همه کس خوان می کند. ضمن آنکه او با آگاهی سعی می کند این ظرافت ها که به کارش در نظر عامه جاذبه می بخشد، به دقت علمی کارهای او صدمه سنگینی نزنند و با آوردن مثالهای متنوع نقص آوردن مثالهای ادبی در کار علمی را تا حدودی جبران کند. همین امتیازات است که نوشته های او را جنبجالی می کند و پای فقیهان معتبری چون جعفر سبحانی و حتی مدرس صاحب اعتباری در حوزه چون ناصر مکارم شیرازی را به میدان مجادلات قلمی می کشد و مطالب له و علیه این نظریه را از عمق نظری قابل توجهی برخوردار می کند.

در تشریح نظریه اَبسط و قبض تثوریک در شریعت^۱ که با نام سروش شناخته شده ما جابجا از مقالات «عقل و دین» حجت الاسلام محمد مجتهد شبستری سود جسته ایم. زیرا همانگونه که اشاره شد وی همان نظر را از زاویه یک فرد از درون حوزه علمیه و با پختگی و تسلط بسیار بر موضوع مطرح کرده است. اما چرا نوشته های او، که پیش از نوشته های سروش آغاز شده، اینهمه بحث برانگیز نشده است؟ نخست آنکه ایشان فردی از درون جامعه روحانیت است و اختلاف نظرش از دید دیگر فقها یک اختلاف درون گروهی به شمار می آید، در حالیکه سروش دنباله راه همان اختلاف دیرینه دین گرایان خارج از حوزه با فقهای سنتی را گرفته و همانگونه که اشاره شد فقها دانش دینی را تخصص خود می دانند و به آسانی حضور یک منتقد خارجی را پذیرا نیستند؛ از سوی دیگر مذهبپون متجدد نیز از سال های قبل بر این باور بوده اند که روحانیت جدا مانده از دانش زمان درکی از مسایل روز و تحولات علوم ندارد. دوم آنکه حتا در این حکومت نیز کار نشریات و وسایل ارتباط جمعی غالباً در دست مذهبپون متجدد و غیرروحانی است و اینان به کارهای امثال سروش که مجهز به دانش روز هستند اقبال بیشتری دارند. سوم آنکه سروش از این مسایل یک

نظریه منسجم و هماهنگ ساخته است.

نظریه بسط و قبض تئوریک در شریعت

جان کلام این نظریه در آنست که تمامی معارف بشری با یکدیگر در ارتباط هستند و از آنجا که دانش ها در حال تحول هستند لذا فهم ما نیز در هر معرفتی در تحول است و به عبارتی اگر در گوشه ای از گستره شناخت تحولی رخ نمود و حقیقتی مکشوف افتاد دیگران نیز آرام نمی گیرند. چون فهم دینی نیز یکی از معارف بشری و مستند به پیش فرض هایی بیرون از خود است و آن پیش فرضها به گواه تاریخ در تحولند بنابراین همگام با تحولاتی که در دیگر دانش ها صورت می گیرد معرفت دینی نیز در حال تحول است. این نظریه از چند زاویه مورد نقدهای آرام و تند فقیهان و طرفدارانشان قرار گرفت. نخستین حمله را، بشکلی اصولی و منطقی آقای صادق لاریجانی در شماره هفتم سال پنجم کیهان فرهنگی آغاز کرد. او از همان گامهای اول نقد نشان داد که پیروان نظریه قبض و بسط پای در وادی خطرناکی گذاشته اند و حریفانی سرسخت در پیش روی دارند و این راهی نیست که به آسانی بتوانند طی کنند. هم چنین معلوم شد با آنکه «اصولیون» از بیشتر مکاتب فکری دینی در اسلام نظیر «اخباریون» اندیشه ای پویاتر دارند ولی تاب تحمل این نظریه را که بنیان تفکر و عمل آنانرا به زیر سؤال کشیده است ندارند. در زیر مابه تشریح ایرادات مخالفان و پاسخ هایی که به آنها داده شده می پردازیم تا در روند این دادوستد فکری مسئله روشن تر شود. در همین جا ذکر این نکته ضروریست که نه این مختصر جای بررسی کامل این نظریه را دارد و نه هدف اصلی این نوشتار چنین است، لذا تنها مواردی چند که اساسی دانسته شده طرح و به حد اجمال بررسی می شود. برای تسهیل در بیان مطالب، مخالفان نظریه قبض و بسط را فقیهان سنتی می خوانیم به اعتبار آنکه مدافع سنت فکری و آموزشی حوزه ها در مقابل کسانی هستند که به ستیز بنیانی علیه روش شناسی و شناخت شناسی حوزه های علمی برخاسته اند. ایرادات مخالفان بر این نظریه را بطور اساسی از سه جنبه می توان بررسی کرد:

۱- نظری،

۲- جهان بینی و ایدئولوژیک،

۳- صنفی.

۱- نظری: در این مورد ایرادات آنها در چند زمینه خلاصه می شود:

الف: نفی ارتباط کلی معارف،

ب: شکاکیت،

ج: رجحان علم بشری بر کلام الهی.

الف: نفی ارتباط کلی معارف؛

با آنکه فقهای سنتی و بویژه اصولیون از دیرباز از روابط میان علوم در محدوده های معین سخن گفته اند اما برآن هستند که حکمی چنین کلی در مورد ارتباط تمامی معارف نادرست است و برای رد آن از چندین زاویه دلیل آورده اند. یکی مسایل مطروحه در علوم را بشکل غریب و بسیار نامربوطی طرح کرده و خواستار آنند که پیروان نظریه قبض و بسط توضیح دهند که مثلاً میان وجوب نماز و کشت ماهی بخصوصی در اقیانوس اطلس، و یا شکایات نماز با قانون کلی جوش آمدن آب در صد درجه چه رابطه ای برقرار است! در زمینه رابطه معرفت دینی با دیگر علوم هم می گویند معرفت دینی شامل دو بخش است: مسایل تکوینی، یعنی مسایل مربوط به خلقت و یا تکامل و یا مفهوم آسمانها و غیره؛ و بخش مربوط به تشریع که بیشتر مسایل فقهی را در برمی گیرد و مربوط است به یافتن احکامی از نوع حرمت و وجوب و استحباب و کراهت و غیره. اگر در بخش مسایل تکوینی علوم بسیاری دخیل هستند و تحول در آنها سبب دگرگونی در این معرفت هم می شود در بخش تشریع که تنها هدفش یافتن معنی کلام خداوند و معصوم و پذیرش بی چون و چرای آن است و احکام نیز از پیچیدگی فلسفی برخوردار نبوده و معانی آن چون مسایل تکوینی تودرتو نیستند، تنها علوم محدودی با آن در ارتباط هستند که از نظر فقها نیز شناخته شده اند و مهمترین آنها عبارتند از ۱- زبانشناسی ۲- اصول فقه ۳- علم رجال. لذا شرعیات با بیشتر معارف و بویژه طبیعیات هیچگونه رابطه ای ندارد و تحول در علوم طبیعی سبب دگرگونی در احکام شرعی نمی شود.

و بالأخره به ایراد اصلی می رسیم که هسته اصلی بحث آنان در این زمینه است و آن مسئله ثابتات و قطعیات فقهی است و مدعی هستند اگر واقعاً آنگونه که طرفداران قبض و بسط می اندیشند همه علوم با یکدیگر در ارتباط هستند و در نتیجه فهم ما از معارف در سیلان دائم است پس چگونه احکامی در فقه هستند که برای قرنهای باوجود تمام تحولات در دانش ها بدون تغییر باقی مانده اند. مثلاً خمس هم چنان یک پنجم غنایم است و یا حکم ارتداد همانست که هزارسال قبل بوده و یا حرمت مشروبات الکلی و

وجوب روزه در ماه رمضان همچنان ثابت مانده است، چه در زمانی که مردم کره زمین را مسطح و مرکز جهان می دانستند و چه در زمانی که زمین را کره ای مدور شناختند و از مرکزیت عالم کنارش گذاشتند. البته اینان توجه دارند که مسئله ثابت بودن خود حکم است نه کاربرد آن و فروع و مصادیق آن، که مثلاً محل مصرف خمس چه باشد و یا چه چیزهایی مصداق حکم خمس و مشروبات الکلی می شوند. آنها می گویند از آنجا که برطبق قواعد منطقی هر قضیه کلی به وجود یک فرد یا یک مورد خلاف تنقض می شود، لذا حتی وجود یک ثابت ناقض ارتباط کلی میان علوم و سیلان دائم معارف بشری است.

در پاسخ به این ایرادها طرفداران «قبض و بسط» مدعی هستند که درک این جماعت محدود و قدیمی است. اولاً آنان هنوز علوم را برطبق بینش ارسطویی بر مبنای موضوع علم تقسیم بندی می کنند و قرابت و ارتباط علوم را تنها از طریق ارتباط موضوعی می شناسند، در حالیکه در تقسیم بندی جدید علوم سخن از تقسیم علوم بر مبنای روش ها می کند نه بر مبنای موضوع آنها و از همین بابت نیز مدعیان بدنبال رابطه مستقیم و ملموس هستند و سخن از عدم ارتباط علوم تجربی و فلسفی می کنند. اما با شناخت نوین می دانیم که حتا علوم نامربوط نیز از راههای گوناگون بهم پیوستگی دارند. مثلاً از طریق تصدیقات مشترک (مثل آنکه جهان قانونمند است، که حکمی است که از فلسفه به محدوده علم می رود) و از طریق تصورات مشترک (وجود مفاهیمی چون زمان، مکان، ماده و جسم که هم در علوم تجربی بکار می روند و هم در فلسفه) و بالأخره قضایا که خود وابسته به تئوری ها هستند و تئوریها خصلت فراگیر دارند و تحول در آنها بر همه معارف بشری تأثیر می گذارند. برای مثال: «عدم حجیت استقراء» نه تنها یقین را از دانش های تجربی باز گرفت بلکه فلسفه را نیز از تجربیات محروم ساخت. به همین سبب مدعیان توجه ندارند که معارف بشری بنایی است سیستماتیک و هندسی که اگر تلاطمی در گوشه ای از آن بیفتد همه اجزاء آن تناسبی تازه بخود می گیرند.

سنتی ها به اعتراض می گویند بسیاری از این ارتباطاتی را که طرفداران «قبض و بسط» مطرح می کنند ارتباطات روانی هستند و به همین سبب نیز روشمند نیستند و در قالب قواعد نمی گنجند تا اعتبار آنها سنجیده شود. موافقان نظریه قبض و بسط ضمن رد تکیه بر ارتباط روانی در شواهد خود

مدعی می شوند که در عین حال ارتباطات روانی نیز دارای اعتبار و اثر هستند و به آسانی از آنها نمی توان گذشت و مثال می آورند که فقیه بزرگی چون «صاحب جواهر» بر آنست که مسئله وجوب نماز جمعه و حرمت نماز ظهر (که همین حال هم حکم مورد قبول جمهوری اسلامی است) اکثراً مورد قبول فقیهان عجم است که مفتون حب ریاست و دلباخته سلطه می باشند و یا آیت اله مطهری می گوید که فتوای فقیه شهری بوی شهر و فتوای فقیه دهاتی بوی ده می دهد.

در مورد عدم ارتباط فقه به عنوان یک علم منقول با طبیعیات و علوم دیگر و محدود کردن آن به استفاده از علم زبان‌شناسی (فقه اللغه و دانستن عربی) و علم رجال و اصول فقه به آن دلیل که کار فقه تنها درک مفهوم کلام خدا و معصوم است، گویند باز این مدعیان درکی کهن از علوم دارند و نمی دانند که دیگر امروزه معلوم شده است که درک ظواهر لغات و کلمات و حتا درک دقیق معنی لغوی کلمات در زمان نزول وحی کافی نیست زیرا در حقیقت کلمات و امدار تئوری ها هستند و بدون شناخت تئوریها کلمات را نمی شناسیم و بقول سروش «عبارات نه آستان بلکه گرسنه معانی هستند»، و «الفاظ و امدار تئوریها هستند»، لذا «تغییر تئوریها در تن الفاظ ثابت معانی مختلف می دمد». ازاین روی برای درک معانی لغات دانستن فقهاللغه نه کافی است نه رساننده مقصود، بلکه باید تئوری های زمان آن را شناخت و لغات را در رابطه با آن تئوریها معنی کرد. برای مثال معانی لغاتی چون فرشته، انسان، زمین در هر زمانی بدون درک تئوریهای آن زمان ممکن نیست. «از این رو فهمیدن زبان هر عصر در گرو فهمیدن تئوریهای علمی و فلسفی آن عصر است».

سروش هم چنان از مباحثی که امروزه در هنر مطرح است استفاده می کند که: فهم ما از کلام یک گوینده حتا می تواند بر خود فهم گوینده از آن پیشی گیرد، از جمله امروزه ما درکی از اشعار سعدی داریم که خود او هرگز نداشته است. لذا درک معانی کلمات در زمان گوینده بیشتر به درد یک مطالعه تاریخی می خورد تا درک مفهوم آن جمله در هر زمان. در حیطه مسایل دینی و کلمات الهی و معصومان، چون همه مؤمنان معتقد هستند که کلام خدا و معصومان مفاهیمی هستند در رابطه با ذات حقیقت و هر چقدر دانش بشری وسعت بیشتری می یابد به درک نظر گوینده آن که خالق عالم یا در ارتباط با او هستند نزدیک تر می شویم، لذا درک امروز ما از کلمات

خداوند و معصومان به مراتب عمیق تر و وسیع تر از درک صحابه از آنها خواهد بود و لذا حتا درک معانی لغات در زمان نزول وحی هدف اصلی معرفت دینی نخواهد بود. بدین ترتیب ملاحظه می شود که حتا در علوم منقول نیز درک ما تابعی است از دانش های دیگر و در ارتباط است با فهمی که ما از دیگر علوم داریم. لذا مسئله سیلان فهم شامل فهم ما از تمام معارف، و از جمله شامل خود زبان شناسی و لغت شناسی هم می شود. بی جهت نیست که طرفداران نظریه بسط و قبض سخن از فهم عصری شریعت و فقیه عصری و شریعت هر زمان خاص و فقیه متعلق به هر زمان خاص می کنند. در مورد وجود ثابتات نیز گویند اولاً تحول به معنی نقض و ابطال نیست و تحولات می توانند نظری را مورد تأیید قرار دهند؛ ضمن آنکه درک ما از همان ثابت های فقهی نیز در طول زمان تغییر می کند و در حقیقت خود ثابت ها نیز شامل حکم تحول می شوند. آنان هم چنین در مقابل مسئله قطعیات فقهی به «اختلاف آراء فقیهان» متوسل می شوند که با وجود استفاده از روشی ثابت و مراجعه به روایاتی یکسان، در اثر تفاوت بینشی، که خود حاصلی است از آگاهی آنان از علوم دیگر، به نتایج مختلف رسیده اند و این نشان می دهد که چگونه علوم دیگری بجز داشتن زبان عربی و فقه اللغة و اصول فقهی و علم رجال در فهم مجتهدان از یک مسئله ثابت اثر می گذارد. البته سنتی ها به نوبه خود این ادعا را رد کرده و اختلاف فقها در یک حکم را نه حاصل تفاوت دانش آنان از علوم دیگر بلکه حاصل اختلاف نظرشان در قالب همان علوم متداول در فقه دانسته اند و آنرا حاصل اختلافاتی چون اختلاف در مفاهیم الفاظ، تعارض و اختلاف در روایات مورد استفاده، اختلاف نظر در اعتبار راوی و یا اختلاف نظر در تطبیق قوانین کلی فقهی بر موارد جزئی دانسته اند.

ب: شکاکیت،

سیلان فهم و ارتباط کامل علوم با یکدیگر منجر به ایراد دوم فقیهان سنتی بر پیروان نظریه قبض و بسط می شود و آنرا اصحاب شک می خوانند یعنی کسانی که منکر ثابتات و مطلق ها، که اساس هر اعتقاد دینی است، می باشند. آنها را هم چنین «هگلیون» می خوانند که تفاوتشان به قول آیت اله سبحانی با هگلیون شناخته شده «تنها در شیوه و ابزار است نه در نتیجه و هدف». بطور کلی همان استدلالات معمولی را که برای رد فیلسوفان اهل شک بکار می برند در مورد اینان نیز بکار می برند. آنها به سرورش و یارانش ایراد می گیرند که چگونه سخن از «تکامل» در فهم دینی می کنند در

حالیکه برای کمال معیاری ثابت و مصون از تحولات نمی شناسند. آیا تکامل را چون رئالیسم پوپری از مقوله ایمان و باور می دانند؟ و اگر چنین است همان ایرادی بر آنها وارد نیست که بر پوپر وارد است که چگونه ایمان را صرفاً به رئالیسم تعلق می دهد نه به امور و معلومات دیگر.

سروش به اهمیت و سنگینی این اتهام وقوف دارد و می داند همین اشارات محدود و گذرای رقیبان می تواند او را در معرض خطر قرار دهد و وی را مطرود اهل ایمان کند. زیرا پذیرش مطلق ها و قبول ثابتات یکی از اصولی ترین مسایل در ادیان است و نفی آنها فرد را در زمره مادی گرایان و منکران مذهب الهی قرار می دهد. زیرا همین احکام ثابت و کلمات الهی هستند که چون از احتمال هر خطا و نسبیت و تحولی مصون هستند و ابدی می باشند می توانند معیار سنجش سایر امور قرار گیرند، و همین فرق اساسی آن با معارف بشری که نسبی و در حال تحول است می باشد. این همان اختلاف دیرینه ای است که از دوران رنسانس میان معتقدان به ادیان الهی با پیروان مکاتب انسان مدار آغاز شده و هنوز ادامه دارد. از این روی سروش و یاران در برابر این اتهام سرسخت می ایستند و گاه خشماگین به پاسخگویی برمی آیند و مدعیان را ناآگاه و مغرض و کژخوان و کژفهم می خوانند و در پاسخ می گویند اینان که دانش فلسفی شان محدود به مکتب ارسطوئیان و حکیمان مشاء و اشراق است از تنها معرفت شناسی ای که خیر دارند معرفت شناسی پیشینی (apriori) است و لذا با طرح مسئله معرفت شناسی بلافاصله گمان می برند منظور همان بحث هایی است که قدما در باب وجود ذهنی، داشتند، در حالیکه نظریه بسط و قبض از نوع معرفت شناسی پسینی (aposteriori) است؛ معرفت شناسی ای که مربوط به فلسفه زمان حال است و کارش بررسی سیر تحولات معرفتی در علوم. آنها نمی دانند در معرفت شناسی پسینی صحبت از دو نوع معرفت است: معرفت درجه اول و معرفت درجه دوم. معرفت درجه اول خود علم است و معرفت درجه دوم بیان تحولات و فلسفه آن. در معرفت درجه اول کروییت و مسطح بودن زمین مطرح می شود و در معرفت درجه دوم سیر تحول بینش عقاید در مورد کروییت زمین و رابطه و تأثیرپذیری آن با دیگر معارف. معرفت درجه دوم گزارشگر است نه داور، و نظریه بسط و قبض یک معرفت درجه دوم است. در آنجا سخن از بیان این واقعیت است که علوم دینی در روند تاریخی خود و در رابطه با سایر معارف دچار قبض و بسط شده اند و درک فقیهان حتماً در ثابتات مطلقیات نیز تغییر یافته است. آنوقت کسانی که تفاوت معرفت

درجه اول و درجه دوم را نمی‌شناسند فریاد برمی‌دارند که اینان می‌گویند شریعت الهی و احکام آن متحول هستند و از نبوت برخوردار نیستند و اینان منکر مطلق‌ها و ابدی شدن شریعت شده‌اند. اینان به جای آنکه در مورد این نظریه به داوری معرفت‌شناسانه و کلام‌شناسانه بنشینند، داوری فقیهانه و متکلمانانه می‌کنند. اینان به علت ناآگاهی از معرفت‌شناسی پسینی نمی‌دانند در معرفت درجه دوم می‌توان هم اصالت وجود ملاصدرا را فلسفه خواند و هم اصالت ماهیت بوعلی سینا را، بی‌آنکه سخنی ناروا و بر غلط باشد و این دو حکم متناقض در معرفت درجه اول، در معرفت درجه دوم متناقض نیستند. احکام معارف درجه اول ارزشی و اعتباری و انشایی هستند در حالیکه در معرفت درجه دوم که نظریه بسط و قبض مربوط به آنست احکام معرفتی آن خبری است لذا می‌توان سخن از وجود نسبیت، تکامل، تحول و سیلان فهم در معارف دینی در آن کرد بی‌آنکه برآن بود که خود احکام دینی نسبی و تحول‌پذیرند، تا به جرم این نظر در معرض اتهام شکاکیت و نفی مطلق‌ها و انکار ابدیت احکام دین قرار گرفت.

سخن بر سر نسبی بودن و متکامل بودن فهم ما از حقیقت است نه خود حقیقت. اینکه شریعت عریان اگر هست نزد شارع است. عالمان دین فقط درکی مسبوق و محاط به تئوریهای بشری از دین را نصیب می‌برند و از دور با آن مهر می‌ورزند. به همین سبب است که می‌توان از سیلان فهم فقیهان و تکامل فهم دینی سخن گفت. حتا آنان که ایراد وارد می‌کنند که اگر همه چیز در سیلان و تحول است پس خود این حکم نیز در تحول است باز از سر بی‌خبری از معرفت‌شناسی پسینی است و به پیروی از همان شیوه‌ای که در معرفت‌شناسی پیشینی که بر اصحاب شک ایراد می‌گرفتند وارد این میدان نیز شده‌اند. در حالیکه این ایرادات بر معارف درجه اول وارد است و در معرفت درجه دوم می‌توان حکم به نسبیت همه معارف درجه اول داد بی‌آنکه خود این حکم شامل آن نسبیت شود.

ج: رجحان علم بر کلام الهی،

سروش می‌گوید: حتی یک معرفت از معارف دینی نیست که فهمش متکی به معارف بشری و مقتبس از فهم‌های بیرونی دینی نباشد، و یا معارف بشری گاه داور فهم دینی ما می‌شوند و درک‌های باطل دینی را می‌نمایند و می‌زدایند و عالمان دینی را گاه به تأویل آیه‌ای یا مسکوت نهادن روایتی می‌خوانند، و یا سرکشیدن به معارف دیگر شرط بی‌چون و چرای تصحیح

معرفت دینی و تکمیل آنست. فقیهان سنتی در تفسیر این سخنان می گویند این یعنی دین را به پیشگاه علم بردن که منجر به التقاط و تاویل و رفتن راه باطنیون می شود. به عبارتی این مستلزم ارجحیت بخشیدن به دستاوردهای علوم بشری در مقابل کلام الهی است که ناگزیر باید در نهایت یکی از دو راه را برای رفع اختلاف به نفع علم بشری برگزید، یا التقاط و وصله پینه کردن که بیشتر مکاتب چند دهه اخیر در کشورمان کرده اند یا توسل به معانی استعاری از کلام خدا و اینکه ظاهر کلام را باید رها کرد و معنای باطنی آنرا یافت، نظری که از دیرباز آفت اسلام بوده است. باید خاطر نشان ساخت که حتا این سخن را از مسامحه گران غیر مؤمن نیز مرتب می شنویم که می گویند اسلام مثل تمامی ادیان تفسیرپذیر است و می توان آنرا با دانش های بشری بشکل دلخواه تطبیق داد.

سروش در پاسخ مدعیان می گوید کتاب و سنت ظرف هایی خالی نیستند که با همه چیز بتوان آنرا پر کرد و تنها بیخبران از دین هستند که فکر می کنند هر تفسیری از کلام الهی را می توان بدست داد. شریعت چون طبیعت یک وجود عینی است و حقیقی. لذا همانگونه که قوانین طبیعت را نمی توان بدلتخواه وضع و تفسیر کرد و خود حقیقت طبیعت تفسیرها را جهت می دهد، در شریعت نیز چنین است. او می افزاید چون خالق طبیعت و شریعت یکی است لذا تناقضی میان آن دو نمی تواند باشد. اگر تضادی هست تضاد در فهم ما است نه در خود شریعت و طبیعت؛ و حتماً یکی از این فهم ها برخطا است. فقهای سنتی می گویند خود کلام بیانگر مفاهیم خود هستند، حداقل در شرعیات. در حالیکه طرفداران بسط و قبض برآنند که کلمات و امدار تئوریهها هستند و لذا درک ما از کلام درکی است مربوط به عصر و زمان ما. و میان شریعت عریان که حقیقت آن نزد شارع است و فهمی از شریعت که فهمی است انسانی و مشروط و وابسته به معارف دیگر بشری و در معرض خطا، فرق می گذارند. با توجه به این مطالب اختلاف دو گروه بر سر اولویت کلام الهی و معرفت بشری نیست. این اختلافی است میان مؤمنان به دین و غیرمؤمنان، والا این هر دو دسته معتقد به حقانیت مطلق کلام الهی هستند. نکته ظریف و اساس اختلاف در آنست که پیروان نظریه قبض و بسط برآن هستند که معرفت دینی و از جمله فقه را از ادعای دستیابی به حقیقت پایین کشیده آنرا به یک فهم مثل دیگر فهم های بشری مبدل کنند و بعد هر جا تناقضی میان احکام آن و دیگر دانش های بشری پیش آید هر دو را هم سنگ به میدان مبارزه بکشانند. که البته با رشد دانش

های بشری در بیشتر موارد نیز فقیهان سنتی بازنده خواهند شد و همین جا است که «فقه پویا» معنی پیدا می کند. سروش و یارانش استدلال می کنند که معرفت دینی از دو طریق به دست می آید: ۱- رکن بیرونی، که عبارت است از معارف بشری که همیشه در سیلان و تحول است؛ ۲- رکن درونی، یعنی کتاب و سنت که باز هم ما به فهمی از آن دست داریم و این فهم نیز در ارتباط و تلازم با دیگر دانش های ما شکل می گیرد. از این روی است که مثلاً «اسلام شریعتی»، «اسلام طریقتی»، «اسلام حقیقتی» داریم. آنها هم چنین می گویند اینکه فقهای ما فهم خود را از شریعت عین شرعیت می دانند در حقیقت ناشی از بینش اثبات گرای فقهی و ایده آلیزم عامیانه آنان است که در حجاب معرفت شناسانه مطرح می کنند. به همین سبب نیز اینان فرق بین فهم عصری مورد ادعای نظریه قبض و بسط را با حقیقت عصری درک نمی کنند و نگران التقاط و تأویل و دین را به دادگاه علم بردن هستند.

۲. جهان بینی

حجت الاسلام محمد مجتهد شبستری (در شماره دوم سال ششم کیهان فرهنگی) فقها و عالمان دین را به دو دسته تقسیم می کند که در حقیقت همان مفاهیم فقه پویا و سنتی را با زبانی دیگر ولی روشن تر، که بیشتر به زبان اهل دین نزدیک است، بیان می کند. می دانیم که در این مورد طرفداران نظریه بسط و قبض به عنوان طرفداران فقه پویا در مقابل فقه سنتی خوانده شده اند. وی بطور کلی فقها و عالمان دین را به دو دسته طرفداران «عدم جواز» و طرفداران «جواز» تقسیم می کند که در کلیت خود به ترتیب همردیف «سنتی» و «پویا» است. او می افزاید فرق اساسی این دو گروه در خداشناسی و انسانشناسی آنان است نه در مبانی کلامی و یا منابع مورد استفاده آنان در استخراج احکام و یا داشتن اختلاف نظری در ضوابط علم اصول.

گروه «عدم جواز» معتقد است که بشر به سعادت خود جاهل است و قادر به تنظیم قوانین برای زندگی سیاسی و اقتصادی خود نیست، لذا خداوند پیامبرانی را می فرستد تا قوانینی را که برای سعادت بشر ضعیف و اسیر شهوات و ناقص العقل وضع کرده است به او ابلاغ کنند. از این روی اصلی ترین بعد دین بعد قوانین آن است. قوانینی که چون از جانب خداوند می آید، بویژه در بینش اسلامی، ابدی هستند و برای تمامی جوامع در تمامی دوره های تاریخ قابل اجرا و یکسان می باشند. بدین ترتیب وظیفه اصلی

نبوت، جعل و ابلاغ قوانین است.

گروه طرفدار «جواز» بر آنست که وظیفه دین قبل از هر چیز تعیین ارزش هاست. ارزش هایی که ابدیست و خداوند مبدأ اصول اخلاق است. وظیفه پیامبران ابلاغ این ارزش ها به انسانهاست. پس از آن انسانها در قالب این ارزش ها است - جز در موارد خاصی که خداوند جعل قانون کرده - که قوانین و نظامات اجتماعی خود را مناسب با زمان و مکان خود وضع می کنند. به همین سبب بسیاری از قوانینی که در کتاب و سنت آمده، قوانین متداول جامعه هنگام نزول وحی بوده که گاه به همان شکل و گاه با تعدیل، با نظام ارزشی دین سازگار بوده و مورد قبول دین قرار گرفته است. لذا این قوانین نه ابدی هستند نه غیر قابل تغییر. بدین ترتیب در نظر این جمع «حقیقت دینداری، احساس عرفان و تخلق به اخلاق الهی و سلوک است. خداوند، خداوند ارزش گذار» است و قانون گذاری او مظهر ارزش گذاری او است و به این جهت قانون های الهی ممکن است تغییر کنند ولی ارزش های الهی تغییر نمی کنند چنانکه ذات اقدس وی تغییر نمی کند ولی مخلوقات که مظهر آن ذاتند تغییر می کنند».

انسانشناسی این دو گروه نیز متفاوت است. در نظر گروه جانبدار «عدم جواز» انسان، «انسان فلسفی و کلامی است مکلف و مسئول است و تکلیف او مشروط به شرایط عمومی مانند قدرت و عقل است». یا برای طرفداران این نظریه «مسایلی چون جبرهای اجتماعی معنا ندارد و به این جهت فکر می کنند انسان به تحقق بخشیدن به هرگونه نظامی در هر نوع شرایطی توانا است».

در مقابل، گروه طرفداران «جواز» به انسانشناسی علمی و جامعه شناسی و تاریخ توجه دارند و از جمله «جبرهای اجتماعی» را قبول دارند و مطلع اند که شرایط اجتماعی و تاریخی در تعیین نظام ها نقش اساسی دارند. «نظام های سیاسی و اقتصادی با عوامل طبیعی و زیستی، فرهنگی و صنفی در رابطه است و تغییر این نظام ها تغییر آن عوامل را می طلبد که غالباً یکسو نیست». به عبارتی «آزادی انسان همواره با جبرهای اجتماعی متنافر است». لذا انسانها را با همین شرایط در برابر خداوند پاسخگو می دانند، نه به صورت انسان کلامی و فلسفی.

این دو نوع جهان بینی ناگزیر دو نوع عملکرد مختلف در زمینه مسایل

عملی و نظری را سبب می شوند. از آنجا که مباحث نظری نیز غالباً در یک نظام ایدئولوژیک به صحنه عمل انتقال می یابند لذا حاصل این دو نگرش، دو نوع خط مشی مختلف در صحنه سیاست و اجتماع می شود. خوانندگان از عملکرد نیروهای آرمان گرا در انقلاب که خواستار پیاده کردن نظام سیاسی و اجتماعی و حقوقی مورد نظر خود، بدون توجه به شرایط و محدودیتهای اجتماعی بودند مطلع هستند و توجه دارند که مشکل آنها لزوماً نه در ناآگاهیهایشان از شرایط زمانه، که نحوه نگرش آنان است که آنانرا بدانسوی می برد. هم چنین کسانی که به تکامل فهم دینی و مرتبط بودن معرفت دینی و فقه با سایر معارف بشری معتقدند ناگزیر طرفدار «جواز» می باشند و سخن از فقه پویا می کنند و معرفت دینی و فقه را یک معرفت انسانی و غیر مقدس همانند سایر معارف و دانش های بشری می دانند که در رابطه تنگاتنگ با آنها عمل می کند و فهمی است در تحول و تکامل. به همین سبب آنان در اندیشه الگوپردازی از نظامی مربوط به بیش از هزار سال پیش نیستند؛ و چون تلاش اساسی آنان برای درک مفاهیم آمده در کتاب و سنت نیست که بدانند فهم هم عصران پیامبر اسلام از قرآن و حدیث و سنت چه بوده است، لذا تلاششان در شناخت ارزش های اسلامی، درک زمانه کنونی و دست یابی به نظام حکومتی ای است که متناسب با این زمان، ولی هم آهنگ با نظام ارزشی الهی باشد. آنان ناگزیر برای ثبوتات فقهی اعتبار چندانی قائل نیستند. دستاوردهای فقهی را فهمی از انسانها در اعصار مختلف می دانند که نمی تواند تعیین گر راه این زمان باشد، هر چند حتماً می توانند راهنما و راهگشا باشند. اگر طرفداران «عدم جواز» بدنبال آن هستند که چهره واقعی اسلام اولیه را از پس غبار تاریخ بشناسند و آنرا پیاده کنند و برآنند که برای درک حقیقت، ذهن را باید از هر پیش داوری پالایش داد تا دستورات و احکام اولیه و مفاهیم ناب قرون گذشته در آینه ذهن آنان تجلی کند، طرفداران «جواز» به فهم عصری و این زمانی از شرعیت ایمان دارند و برآن هستند که چه بسا فهم این زمان اجازه درک حقایقی از کتاب و سنت را بدهد که در خود زمان نزول وحی ممکن نبوده است. و بالأخره اگر تلاش فقیهان سنتی بر دست یابی به ثبوتات است و آنرا قاعده می دانند و برآن هستند که می توانند حقایق را بازشناسند، اینها هر فهمی از حقیقت - نه خود حقیقت - را نسبی و در سیلان می بینند و دست یابی به ثبوتات و قطعیات را استثناء می دانند و قاعده را بر تکامل فهم از حقیقت و نسبی بودن فهم قرار می دهند.

۳. صنفی

فقها در عمل و در طول تاریخ به عنوان متولی معرفت دینی جافتاده اند و فهم از دین و صدور احکام دینی منحصر به فقیه شده است. چون فرض بر آنست که آنان حقیقت دین و نظر خداوند و رسولان او را اعلام می دارند، لذا نظرشان به عنوان فتوا بار تقدسی یافته است، و در ذهن جامعه جافتاده است که فتوای فقیه حکمی است مقدس و لازم الاجرا، نه همچون نظر یک متخصص که می تواند در نظر متخصصان دیگر قابل بحث و حتا مردود باشد. این عقیده بویژه در شیعه و وجود تقلید بیشتر جافتاده است. حال اگر برطبق نظریه بسط و قبض فقه را معرفتی از معارف بشری محسوب نماییم که در رابطه و در دادوستد با دیگر معارف عمل می کند، و در سیلان و تحول است، ناگزیر تقدس شناخته شده و معمول فقه و لازم الاجرا بودن نظر فقیه به زیر سؤال رفته و این بنا از بنیان متزلزل می شود. به قول شبستری «هر فتوایی یک اظهار نظر متخصصانه ولی نه یک نظر مقدس، یعنی غیرقابل بحث و انتقاد است؛ فتوای مقدس معنا ندارد؛ و یا نه فتواها مقدس اند و نه قانون گذاریها و سیاست گذاریها».

از سوی دیگر اگر قرار باشد فقه در رابطه با دیگر علوم عمل کند و از آنها تغذیه کند، ناگزیر باید پذیرفت که فقاہت سنتی دانشی است عقب مانده و فهم این فقیهان فهمی است کهن که بدرد این زمانه نمیخورد؛ آنگاه سخن سروش میدان می یابد که «فهمی از شریعت که در سرزمین دیروز روئیده باشد نه مطلوبست و نه مسموع و نه مشروع. فقیه و اسلام شناس زمان خود بودن هنر و فضیلت است». یا شبستری محدوده عمل فقیهان را چنین تعیین می کند که: «فقیهان واجد شرایط می توانند در جامعه مسلمین در دو مرحله اظهار نظر کنند. مرحله اول این است که اصول ارزشی اسلام در سیاست و اقتصاد چیست؟ مرحله دوم این است که نظام ها و سیاست گذاریها و قانون های پیش بینی شده با این اصول ارزشی ناهماهنگ نیست. متخصصان و کارشناسان سیاست و اقتصاد نیز می توانند نظام ها و سیاست ها و قوانین و مقررات را که به مصلحت جامعه و در راستای اصول ارزشی می دانند پیشنهاد کنند. این دو گروه فقیهان و متخصصان که دو رکن تثوریک حکومت در جامعه مسلمین اند فقط کار نظری می کنند. نظریه پردازی اینها فقط کار تثوریک است. این مردم هستند که این نظریات فقهی یا علمی را با انتخاب و اختیار خود مستقیماً یا به وسیله نمایندگانشان می پذیرند». می بینیم که کار فقیه از میدان عمل و حکومت به صحنه تثوریک محدود می

شود و در آنجا نیز متخصصان را باید هم سنگ و هم طراز خود پذیرا باشند و با توجه به عدم تقدس فتوا و خارج کردن تفقه از دست طبقه خاص، تعریف دین و حکومت دینی بمراتب با آنچه که شناخته شده است متفاوت خواهد شد. «در چنین فضایی اندیشه و نقد مردم کنترل کننده تفقه فقیهان می گردد» و «تَفَقُّه از افتادن در دام منافع یک طبقه یا یک گروه مصون می ماند» و بالأخره نتیجه چنین نظری منتهی به بیان مطلبی از جانب شبستری می شود که با آنچه در صحنه سیاست روز ایران می شنویم فاصله بسیار دارد: «در فضایی که دین به صورت مجموعه ای از قوانین و مقررات خشک واجب الاطاعه و غیر قابل بحث و بررسی درآید و تصمیمات حکومت به صورت تکلیف شرعی مقدس و غیرقابل انتقاد جلوه کند، دینداری واقعی که همان بیدار شدن و به جریان افتادن احساس های ظریف عرفانی انسان ها است دچار آفت جدی می شود».

بدین ترتیب می بینیم که نظریه بسط و قبض چگونه قدرت را از فقیه می گیرد و چسان دانش فقهای موجود را دانشی عقب مانده می خواند و آنرا نه تنها از رهبریت کنار می زند، بلکه آنرا به شاگردی دین گرایان متجدد و عالم به علم روز فرامی خواند. هم چنین پذیرش این نظر یعنی پاره پاره کردن نظام فقهی موجود، زیرا هیچ کس نمی تواند در تمامی علوم صاحب نظر شود و لذا باید هر فقهی در رشته ای تخصص یابد. اگر بپذیریم که این رشته ها وابسته به علوم امروزند و علوم هزاران شعبه دارند و زمان بحرالعلوم بودن آنها سرآمده است، مسئله مرجعیت دگرگونه خواهد شد و مفهوم مجتهد جامع الشرایط نیز از اعتبار می افتد.

بی سبب نیست که حجت الاسلام مجتهد شبستری که خود عالمی شناخته شده از حوزه است می تواند با چنان صراحت و قاطعیتی در مورد عدم تقدس فقه و احکام فقها سخن بگوید که دیگرانی که خارج از حوزه هستند هنوز از چنین صراحت گویی هایی اجتناب می کنند. باز به همین سبب است که نظرات او با تمامی بی پروائیش چون نظر فردی از همان صنف است کمتر از نظرات افراد خارج از حوزه فقیهان را برمی انگیزاند. زیرا که امثال سروش «جسارت» کرده و پای در حریمی گذاشته اند که فقیهان بخود تخصیص داده اند و می دانند اعتراض چنین افرادی به قدرت و عملکرد آنان، یعنی نه تنها شکستن انحصار قدرتشان بلکه نفی وجود آنان.

نتیجه

از آنرو که نظریه بسط و قبض تئوریک شریعت در اشکال مختلفی که مطرح شده است در مقوله شناخت جای می گیرد، لذا عوارض پذیرش آن دامنگیر تمامی زمینه های معرفت دینی خواهد شد و چون در شرایط موجود و حضور «اسلام فقهاتی» و حکومت «فقیهان» فقه در مرکز بحث ها قرار دارد، لذا عوارض پذیرش این نظر قبل از هر چیز برهم ریختن نظام آموزشی حوزه های علمیه و ساخت روحانیت موجود است. هر چند با وجود حکومت اسلامی اثرات آن تمامی میدانهای اجتماعی و سیاسی را نیز شامل خواهد شد. از آنچه گفته شد چند نتیجه بدین شرح حاصل می شود:

اول، تأثیر این نظریه بر فقهات؛ تحول در نظام آموزشی حوزه ها: همانگونه که گفته شد برطبق این نظریه علوم موجودی که در حوزه ها تدریس می شوند وافی به مقصود در درک حقایق دینی و دستیابی به نظام های سیاسی، اجتماعی، حقوقی و غیره بر مبنای ارزش های اسلامی نیستند. زیرا فلسفه آنان بر درک گفته های کتاب و سنت است و فرض بر آنست که خود گفتار نشاندهنده مقصود گوینده می باشد و به همین سبب نیز همانگونه که آیت اله سبحانی می گوید علوم اصلی لازم و مؤثر در اجتهاد احکام الهی سه علم است و همین علوم هم اساس تدریس علم فقه در حوزه ها می باشند: (۱). آشنایی با زبان عربی، (۲). اصول فقه، قواعد کلی ای که فقیه برطبق آن به استخراج احکام می پردازد. مثل قاعده درجه حجیت خبر واحد یا خبر متواتر، و (۳). علم رجال، که به معرفی راویان و درجه وثوق آنها می پردازد. البته برای استنباط احکام باید فقیه از آیات قرآن، فتاوی فقهای دیگر، احکام مشهور در میان فقها نیز اطلاع کافی داشته باشد. ولی بهر حال فقیهان تأکید دارند که طبیعیات هیچگونه دخالتی در احکام فقهی ندارند و عدم اطلاع از آنان به کار فقهات زیانی وارد نمی کند. ولی همانگونه که قبلاً بحث شد از نظر پیروان بسط و قبض این علوم کافی نیستند و فقیه می بایست با علوم زمانه خود آشنا باشد. بدین سبب اولین اثر پذیرش این نظر برهم ریختن نظام آموزشی موجود حوزه های علمیه و تدریس علوم جدید و بویژه طبیعیات در مدارس علوم دینی می باشد و طبیعی است که تدریس فلسفه نوین، تاریخ علوم، انسانشناسی، تاریخ، جامعه شناسی شاید پیش از همه مورد نظر پیروان نظریه بسط و قبض باشد.

دوم، دگرگونی در سازمان روحانیت. همانطور که اشاره شد ضروری شدن فراگیری معارف نوین در امر فقاہت، مفاهیم مرجعیت، تقلید، مجتهد جامع الشرایط، شرایط اعلی‌ت و در نتیجه سازمان بندی موجود روحانیت تأثیر جدی می‌گذارد. می‌دانیم که به علل بسیاری از جمله مسایل سیاسی برهم ریختن سازمان موجود روحانیت یک ضرورت است. برای مثال مسئله ولایت فقیه، ضرورت جدایی مفهوم مرجعیت از رهبریت پس از آیت اله خمینی، سهم امام و مسئولیت پرداخت هزینه مدارس دینی و دانشجویان همه اموری هستند که ناگزیر منجر به تحول ساخت روحانیت و سلسله مراتب و عملکرد آنها می‌شوند. به همین سبب طبیعی است که نظریه ای چون قبض و بسط که به این دگرگونی کمک می‌کند و خواستار برهم ریختن ساخت موجود است مورد توجه حکومت و تمام نیرو هایی که خواستار تحول در حوزه هستند می‌باشد. هر چند که خود صاحبان این نظر بدنبال این امر نباشند. بهرحال لزوم این تحول در نوشته های مجتهد شبستری به روشنی بیان می‌شود.

سوم، قدرت یابی نظریه: دو عامل در رشد و قدرت یابی این نظریه مؤثرند و به این مبارز تازه پا در برابر حریف نیرومند و دیرپا و پرتجربه فقاہت سنتی قدرت ایستادگی می‌دهند.

یک - سیاسی: همانگونه که گفته شد حکومت اسلامی با سئوالاتی بسیار در صحنه عمل مواجه است که فقه سنتی نه تنها پاسخگوی آنها نیست، بلکه در عمل مانع راهیابی ها هم می‌باشد و دیدیم که پیروان نظریه «بسط و قبض» می‌گویند که فقه سنتی نه تنها جوابی برای بیشتر مسایل سیاسی و اجتماعی ندارد، بلکه بعلت ایراد در مقوله شناخت، قادر به پاسخ یابی هم نخواهد بود. از این روی فقه پویا که مدعی است قدرت تحول و پاسخگویی به شرایط روز را دارد بیشتر مورد توجه حکومتگران است. تا زمانی که ایدئولوژی اسلامی در عمل هسته اصلی قدرت حکومت در ایران باشد و واقعاً حکومت در اندیشه پیاده کردن ارزش های اسلامی باشد، طرح چنین مباحثی رونق خواهد داشت. گفتنی است که اگر نظام از محتوای ایدئولوژیک خود تهی شود، این مبحث نیز به صورت فعال از صحنه اجتماع خارج می‌شود و به گوشه مدارس رانده می‌شود و اقبالی را که به آن می‌شود از دست می‌دهد. البته در تاریخ ما شواهد حکومت های ایدئولوژیک بسیاری در دست است که پس از مدتی، با حفظ ظاهر ایدئولوژیک خود، در حقیقت پوسته ای می‌شوند که با محتوای سیاست عملی روز پر شده اند و

با وجود آنکه در ظاهر هم چنان خود را مدعی داشتن آن ایدئولوژی و پاسداری از آن اعلام می کنند، در عمل آن ایدئولوژی را به کنار می گذارند.

دو- شرایط زمان: از آنروی که روند کلی حرکت در جامعه حرکت به سوی علوم جدید و زندگی نوین است افرادی چون دکتر سروش و یارانش که با علوم جدید آشنایی دارند به مراتب بیشتر مورد توجه جامعه بویژه تحصیلکردگان، که در حقیقت گردانندگان هر حکومتی هستند، قرار می گیرند. به همین سبب نیز شاهدیم که دکتر سروش بیش از هر فقیه سنتی مورد توجه گردانندگان نشریات و دانشجویان دانشگاهها قرار دارد و چون حتا با وجود حکومت روحانیان همین تحصیلکردگان نظام جدید هستند که اهرم های قدرت عملی و روابط اجتماعی را به دست دارند، لذا صدای سروش ها آسان تر و وسیع تر به گوش اهل نظر و تفکر می رسد. از سوی دیگر حتا در بخش های سنتی جامعه و در میان فقیهان نیز آگاهی از علوم روز است که اعتبار می آورد و روی آنان نیز به سوی همین قبله است، هر چند به نقد و در مواردی به رد آن پردازند. نمونه این گرایش به سوی علوم جدید و امتیاز روانی ای که امثال سروش در این مجادله دارند مسئله «پارادوکس تأیید همپل» است. با آنکه این بحث به صورت حاشیه ای در اولین مقاله سروش مطرح شد و بعد هم ظاهراً در اثر نقد بسیار زیبا و محکم آقای صادق لاریجانی، سروش از آن چشم پوشید و آنرا در عمل پس گرفت، اما این موضوع حاشیه بحث که نه حضور آن نقش حیاتی در اثبات موضوع داشت و نه کنار گذاشتنش ضربه ای اساسی به نظریه زد، بیش از هر مطلب دیگری از سوی مخالفان و موافقان این نظریه مورد توجه قرار گرفت بطوریکه کاملاً محسوس بود که افراد با طرح آن می خواستند اعتبار علمی خود را ثابت کنند. تا جایی که حتا مقاله مستقلی در تعریف پارادوکس تأیید نوشته شد تا مبحثی که اینهمه مورد توجه واقع شده است فهمیده شود. یا سروش اصرار دارد که مثالهای خود را از علوم طبیعی و فیزیک و غیره بیاورد، در مقابل حریفان که مثالهایشان عموماً از علوم قدیم و محدود به مسایل فقهی است. حتا مدافعان نظریه تکامل معرفت دینی در حمله به رقیبان به همین نوع مثالهای آنها اشاره کرده و آنرا نشانی از عقب ماندگی فکری و ناآگاهی آنان نسبت به علوم جدید خوانده اند. بی آنکه توجه شود اگر نظر فقیهان سنتی در استقلال فقه از علوم طبیعی درست باشد، آگاهی از علوم جدید امتیازی در این بحث نخواهد بود و به قول لاریجانی اگر فقها لازم است علوم جدید را بخوانند، به پیروی از همان اصل ارتباط میان علوم،

پس علمای فیزیک و شیمی هم باید به مدرسه فقها برای کسب علم فقه بیایند والا علم فیزیک و شیمی آنان ناقص است. ولی بهرحال می دانیم که همیشه در هر جدالی عامل همسویی با زمان، که امتیازی روانی است، در عمل نقش مؤثری ایفا می کند. همین امتیازات روانی و سیاسی است که عامل اساسی قدرت طرفداران نظریه «بسط و قبض» در برابر فقیهان سنتی که تکیه بر مباحث هزاران بار مرور شده و جافتاده قرون دارند می باشد.

سه - برخورد مذهبیان متجدد و سنتی؛ قدرت یابی این نظریه نشان می دهد که اگر متجددان مذهبی در صحنه سیاست به فقیهان باختند می رود که آنان در صحنه نظری حاکمیت یابند و فقیهان در اوج قدرت خود به حکم ضرورت های زمانه ناگزیر به پذیرش نظر متجددان مذهبی بشوند و راهی که از سالها پیش از سوی مذهبیان خارج از حوزه ارائه شده است راه حکومت آینده و حتا راه حوزه های علمیه باشد. و بجای آنکه دانشگاهها را به حوزه ها بکشانند حوزه ها را راهی دانشگاهها کنند.

چهار- تسلط تمدن جدید به ضرورت نیاز های سیاسی و اجتماعی: نه ارتباط میان علوم، حتا در حدی که در نظریه «بسط و قبض» مطرح شده است، مسئله ایست کاملاً نو و ناشناخته در دنیای علم و نه لزوم تغذیه علوم دینی از معارف جدید بشری از دیدگاه مذهبیان و حتا روحانیت درون حوزه ها کاملاً پنهان بوده است. می دانیم که نظریه ارتباط کامل میان علوم سالهاست که در فلسفه جدید و بویژه در جهان غرب مطرح است و مخالفان و موافقان آن در این مورد بسیار نوشته اند بطوریکه تقریباً تمامی مآخذ و مراجعات دکتر سروش و همفکرانش نیز از همین منابع غربی است. هم چنین ضرورت آشنایی هر چه بیشتر با دستاوردهای تمدن جدید و به دنبال آن ضرورت تحول در نظام آموزشی حوزه ها، ساختار مرجعیت، سازمان بندی روحانیت و حتی خود مسئله اجتهاد سالهاست که مورد توجه جمعی از مذهبیان قرار گرفته است و در این زمینه بویژه از اوایل دهه چهل شمسی حتا توسط روحانیانی چون مطهری، طالقانی، علامه طباطبائی مطالبی نوشته شده است. اما عامل اساسی ای که به طرح این نظریه در این سالها در ایران رونق بخشیده است مسئله نیازهای سیاسی و اجتماعی و حضور فعال متولیان دین در حکومت است. هم چنین بار دیگر نشان داده می شود که دانش و تفکر مرز نمی شناسد و بر خلاف تمام احساسات ضد غربی و شعارهای مخالفت با اندیشه حاکم بر تمدن جدید، وقتی یک اندیشه در جامعه ای کاربرد مناسب داشته باشد، بالاخره حضور خود را به شعارها و احساسات تحمیل می کند.

پنج - آینده کار: نکته پایانی آنکه برای جفاف دادن نظریه تکامل معرفت دینی و فقه پویا هنوز راه بسیاری در پیش است. سوء تفاهمات سالها و آموخته های قرون مشکلات اساسی تفاهم دو گروه است و در موارد بسیاری مدعی از سخن حریف همانی را برداشت می کند که از دیرباز با آن آشنا بوده است و همین پیشداوری ها در موارد بسیاری مانع اساسی تفاهم میان طرفین شده است. از سویی هنوز در بحث طرفداران اَبسط و قبض، خامی های بسیار دیده می شود و نشان می دهد که این مبحث به حضور در میدان مناقشات و دادوستد های فکری بیشتری نیاز دارد تا پختگی لازم را بیابد. به همین سبب در موارد بسیاری می بینیم که فقیهان سنتی با دقت منطقی به پاسخگویی برمی آیند، در حالیکه از جناح مقابل از جمله سروش بجای پاسخگویی صریح با آوردن مثالی دیگر بحث را از معبر خود خارج می کنند و اجازه نمی دهند که تلاقی دقیق نظر به حل دقیق مسئله مورد اختلاف بینجامد. برای مثال مقالات آقای لاریجانی از پختگی و انسجام منطقی بیشتری از مقالات سروش و یارانش برخوردار است و ضعفی را که دکتر سروش با آوردن مثالها گاه می خواهد پوشاند در مباحث لاریجانی و سبحانی و مکارم و غیره دیده نمی شود؛ و بالأخره مثالهای ادبی سروش ضمن شیرین کرده نوشته از دقت آن می کاهد. بهرحال حاصل کار هر چه باشد، بحثی که درگرفته است آنچنان اساسی است که حتا اگر شرایط سیاسی نیز قوت آنرا سبب نشود، باز در سطح حوزه ها و دانشگاهها به راه خود ادامه خواهد داد؛ حرکتی است که تا مسئله شناخت را یا به سود پیروان نظریه اَبسط و قبض، یا راه سومی که از برخورد این دو نظر بوجود خواهد آمد حل نکند توقف نمی پذیرد.

منابع:

برای معرفی نظریه اَبسط و قبض تئوریک شریعت در این نوشتار از منابع زیر بهره گرفته شده است که تمامی آنها در «کیهان فرهنگی» از سال چهارم تا سال هفتم (۱۳۲۹-۱۳۳۲) به چاپ رسیده اند.

- ۱- عبدالکریم سروش، اَبسط و قبض تئوریک شریعت، کیهان فرهنگی، شماره ۲ و ۴، سال پنجم، نقد نقد، شماره دهم، سال پنجم. مقالات اَموانع فهم نظریه تکامل معرفت دینی، شماره های ۴ و ۵ و ۹، سال ششم و شماره ۱، سال هفتم. لازم به تذکر است که

دکتر سروش تمام نظر خود را در این مبحث در کتاب جداگانه ای با عنوان «بسط و قبض تئوریک شریعت» انتشار داده است.

۲- محمد مجتهد شبستری، «دین و عقل»، کیهان فرهنگی، سه شماره در سال چهارم، دو شماره در سال پنجم و سه شماره در سال ششم.

۳- صادق لاریجانی، «نقدی بر مقاله بسط و قبض تئوریک شریعت»، شماره هفتم، سال پنجم، کیهان فرهنگی. «نقد نقد و عیار نقد»، در دو شماره اول و دوم، سال ششم، کیهان فرهنگی.

۴- محمدرضا صالح نژاد، «پندار رئالیسم و حقیقت شناخت»، شماره یازدهم، سال پنجم، کیهان فرهنگی. «این راه را نهایت صورت کجا توان بست»، شماره سوم، سال ششم، کیهان فرهنگی.

۵- جعفر سبحانی، «تحلیلی از بسط و قبض تئوریک شریعت یا نظریه تکامل معرفت دینی»، شماره نهم، سال پنجم، کیهان فرهنگی.

۶- حمید نیری، «قبض اندیشه و ادعای خلوص»، شماره نهم، سال پنجم، کیهان فرهنگی. «بازآموزی پارادوکس تأیید و تحول فکر دینی»، شماره چهارم، سال ششم، کیهان فرهنگی.

۷- محمود نفیسی (تقی زاده)، «تأییداتی بر مقاله بسط و قبض تئوریک شریعت»، شماره نهم، سال پنجم، کیهان فرهنگی.

۸- محمد سعیدی، «تأملی پیرامون فقه و کمال آن»، شماره اول، سال ششم، کیهان فرهنگی.

۹- علی ربانی گلپایگانی، «تمایز علوم و تأثیر متقابل ادراکات بشری»، شماره دوم، سال ششم، کیهان فرهنگی.

۱۰- احمد واعظی، «پاسخی به نقد نقد»، شماره پنجم، سال ششم، کیهان فرهنگی.

«چشم انداز» شماره نهم منتشر شد.

نشریه چشم انداز شماره نهم، بهار ۱۳۷۰، با مطالب زیر در ۱۳۶ صفحه منتشر شد: آب یا سراب (گزارشی از اوضاع اقتصادی و سیاسی ایران، نوشته بهروز امدادی اصل)؛ رثال پولتیک در خلیج فارس (گریستوفر هیچنز)؛ اعلام جرم علیه دولت اطروش به مناسبت قتل دکتر قاسملو و یارانش؛ حدیث آن فرزانه (درباره غلامحسین صدیقی، نوشته امیر هوشنگ کشاورز)؛ در ستایش استاد (درباره صدیقی، نوشته شهرام قنبری)؛ حاصل کلام (غلامحسین صدیقی)؛ درباره یک رساله (ناصر پاکدامن)؛ طرح هایی از اردشیر محمص به نام مصدق در دادگاه نظامی؛ سه داستان کوتاه از هوشنگ ایرانی، نسیم خاکسار و پوتکین؛ همراه با اشعاری از اسماعیل خویی، م. پیوند، مجید نفیسی و حسین قدیر نژاد.

نشانی:

N. Pakdaman

B.P. 61

75662 Paris Cedex 14 France