

## علم اجتماعی اسلامی به مثابه اقتضای جهان معنایی انقلاب اسلامی (بر اساس بازسازی برداشت مرتضی مطهری)

مهدی جمشیدی\*

### چکیده

در این مقاله، تلاش شده تا ضرورت و بایستگی ایجاد رهیافت علم اجتماعی اسلامی از منظر جهان معنایی برخاسته از انقلاب اسلامی، و براساس بازسازی برداشت مرتضی مطهری از مناسبات این دو با یکدیگر توضیح داده شود. از لحاظ معرفتی و فرهنگی، انقلاب اسلامی را باید چنان نقطه عطف شمرد که جامعه ایران را در مسیر تاریخی متفاوتی قرار داد. این واقعیت، موجب می‌شود که انقلاب اسلامی در راستای فهم و طراحی جامعه، از علم اجتماعی تجدیدی استفاده نکند. پرسش اصلی این است که در اندیشه مطهری، بایستگی علم اجتماعی اسلامی از منظر جهان معنایی برخاسته از انقلاب اسلامی چیست؟ برای حل این مسئله، با روش تحلیل محتوای کیفی به مطالعه نوشته‌های مطهری پرداخته شده است. در نهایت، به این نتیجه دست یافتیم که چرایی تولید علم اجتماعی اسلامی، به سه امر بازمی‌گردد: «دستیابی به حد نصاب توحید اسلامی»، «صیانت از استقلال جهان معرفتی و اجتماعی خویش»، و «عجز علم اجتماعی سکولار از فهم واقعیت‌های اجتماعی ما».

### واژگان کلیدی

علم اجتماعی سکولار، علم اجتماعی اسلامی، جهان معنایی انقلاب اسلامی، توحید، استقلال علمی.

m.jamshidi.60@gmail.com

\*. عضو هیأت علمی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی. (این مقاله، پاره‌ای از پژوهشی است با نام «علم اجتماعی اسلامی: بازآفرینی نظریه استاد مطهری» که در پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی انجام گرفته است).

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۱۰/۴

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۷/۱۳

## طرح مسئله

در مقام انتقاد، گفته شده که اگر علم اجتماعی مبتنی بر مبنای دینی می‌خواهیم، باید بدانیم که آن را برای چه می‌خواهیم؟ از این رو، پیش از آنکه درباره علم اجتماعی اسلامی سخن بگوییم، باید تأمل کنیم که آیا به علم اجتماعی نیاز داریم؟ پاسخ ساده و ابتدایی که به ذهن می‌رسد این است که چون اولاً زندگی اجتماعی، خاص غربیان نیست، بلکه نوع انسان به حسب اقتضای طبع خویش خواهان زندگی اجتماعی است، و ثانیاً زندگی اجتماعی نیز لاجرم، با مسائل و چالش‌هایی روبه‌رو می‌شود که چنانچه برطرف و حل نشوند، بنیان جامعه را دچار اختلال خواهند کرد، باید به علم ناظر به گره‌گشایی از مشکلات جهان اجتماعی دست یافت.

در مقابل استدلال پیش گفته، شاید گفته شود مگر علمی که چنین وظیفه‌ای را بر عهده گیرد، منحصر به علم اجتماعی موجود است و مگر نمی‌توان فرض کرد که شاید شکل و صورت دیگری از علم اجتماعی، قادر به تدبیر جهان اجتماعی و علاج امراض آن باشد؟ پاسخ مثبت است؛ آن علم اجتماعی دیگر و بدیل، تفاوتی با علم اجتماعی موجود ندارد، بلکه تفاوتش از این جهت است که در علم اجتماعی مطلوب ما که علم اجتماعی اسلامی است، با تکیه بر مبادی دینی، پاسخ‌های دینی به مسئله‌های جهان اجتماعی داده می‌شود.

آیا ما به علم اجتماعی نیاز داریم، یا اینکه باید به علوم اسلامی به معنای خاص و محدودش که علوم حوزوی کنونی را شامل می‌شود، بسنده کنیم؟ شهید مطهری معتقد است درباره اینکه اسلام راجع به علم، تأکید و توصیه فراوان کرده است، نمی‌توان تردیدی روا داشت؛ چنان‌که علاوه بر قرآن کریم که در آیات متعدّد، مسلمانان را به علم‌آموزی تشویق کرده و برخورداری از علم را فضیلت انگاشته، رسول اکرم ﷺ نیز در روایاتی، طالب علم را بر مسلمانان، واجب معرفی کرده است و در قدیمی‌ترین کتاب‌های فقهی که علمای اسلامی نگاشته‌اند، در کنار ابواب مختلف، بابی به عنوان «باب وجوب طلب علم» باز شده است، اما مقصود از علمی که مورد تأکید و ترغیب اسلام قرار گرفته است، چیست؟ بر پایه دلایل زیر می‌توان نتیجه گرفت که توصیه اسلام به علم و علم‌آموزی، منحصر به علوم دینی نیست. (مطهری، ۱۳۹۰: د: ۱۸۵ - ۱۸۰)

۱. منطبق قرآن کریم درباره علم به صورتی است که قابل تحدید نیست؛ چون مسلمانان را به مطالعه در امور تشویق می‌کند که نتایج این قبیل مطالعات، علاوه بر آنکه به خداشناسی می‌انجامد، موجب شکل‌گیری علوم طبیعی و ریاضی و انسانی و ... می‌شود. (بقره / ۱۶۴؛ جاثیه / ۲؛ فاطر / ۲۷)

۲. در سخنان رسول اکرم ﷺ نیز علم به این صورت، تقیید و تحدید شده که «علم نافع»،

مطلوب است. بنابراین هر علمی، خواه دینی و خواه غیردینی که می‌تواند به حال فرد مسلمان یا جامعه اسلامی مفید باشد و ندانستن آن او را متضرر سازد، تعلّمش ضرورت دارد.

۳. در روایات دیگری از رسول اکرم ﷺ و حضرت امیر ﷺ آمده است که طلب علم از «غیرمسلمان» و «مشرک» نیز جایز است، بلکه بدان توصیه شده است. روشن است که علم دینی در اختیار غیرمسلمان یا مشرک نیست که بتوان نتیجه گرفت مقصود ایشان از طلب علم، فقط علم دینی است. بنابراین این پاره از روایات نیز دامنه علم را وسعت می‌بخشند.

۴. از اواخر قرن اول هجری به بعد مسلمانان در اثر ارتباط با سایر جوامع و فرهنگ‌ها با علوم آنها آشنا شدند و علوم مختلفی را ترجمه کردند و به فهم و تعلیم و تعمق در آنها اشتغال ورزیدند. این در حالی بود که ائمه اطهار ﷺ که از این جریان فرهنگی و معرفتی مطلع بودند واکنش منفی و سلبی به آن نشان ندادند؛ درحالی که ایشان نسبت به بسیاری از کج‌روی‌های خلفای عباسی، انتقاد می‌کردند. در طول حدود صدو شصت سال از این دوره تاریخی که برخی از ائمه اطهار ﷺ در آن حضور داشتند، هیچ اثری از انتقاد و اعتراض آنها به آشنایی مسلمانان با علوم جوامع غیرمسلمان به چشم نمی‌خورد. از آنجا که قول و فعل امام معصوم ﷺ حجت شرعی به شمار می‌آید، می‌توان از سکوت ایشان در برابر موج ترجمه علوم بیگانه در جامعه اسلامی، نتیجه گرفت که آنها معتقد نبودند آشنایی با این علوم و استفاده از دستاوردها یافته‌های مطلوب‌شان منع شرعی دارد.

بدین ترتیب مسئله مقاله پیش‌رو ضرورت و بایستگی ایجاد رهیافت علم اجتماعی اسلامی از منظر جهان معنایی برخاسته از انقلاب اسلامی و براساس بازسازی برداشت استاد مطهری از مناسبات این دو با یکدیگر است. به این مسئله سه پاسخ داده شده است: «دستیابی به حد نصاب توحید اسلامی»، «صیانت از استقلال جهان معرفتی و اجتماعی خویش»، و «عجز علم اجتماعی سکولار از فهم واقعیت‌های اجتماعی ما». بنابراین علم اجتماعی تجدّی، سبب مخدوش شدن ربوبیت تشریحی الهی به وجود آمدن وابستگی علمی و تبیین‌های ناقص و تحریف‌آلود از واقعیت‌های اجتماعی بومی ما می‌شود.

## الف) پرسش‌ها

پرسش اصلی این است که ضرورت و بایستگی ایجاد رهیافت علم اجتماعی اسلامی از منظر جهان معنایی برخاسته از انقلاب اسلامی و براساس بازسازی برداشت شهید مطهری از مناسبات این دو با یکدیگر چیست؟ پرسش‌های فرعی نیز عبارت‌اند از: دستیابی به حد نصاب توحید اسلامی، چه مدخلیتی در توجیه ایجاد رهیافت علم اجتماعی اسلامی دارد؟ صیانت از استقلال جهان معرفتی و

اجتماعی خویش، چه مدخلیتی در توجیه ایجاد رهیافت علم اجتماعی اسلامی دارد؟ عجز علم اجتماعی سکولار از فهم واقعیت‌های اجتماعی ما، چه مدخلیتی در توجیه ایجاد رهیافت علم اجتماعی اسلامی دارد؟

### ب) روش

از آنجاکه در این مطالعه در پی آن هستیم که بایستگی علم اجتماعی اسلامی را از منظر جهان معنایی انقلاب اسلامی و براساس بازسازی برداشت استاد مطهری ساخته و پرداخته کنیم و این استدلال‌ها نیز در «نوشته‌ها»ی به‌جامانده از او درج شده است، این مقاله معطوف به «متن» است و «داده‌ها»ی خود را از تدقیق و تأمل در «متن» به‌دست می‌آورد. در واقع این مطالعه از سنخ مطالعات «نظری» و «معرفتی» است که از جمله مقدمات تولید علم اجتماعی اسلامی است. در مرحله تحلیل داده‌ها نیز، کوشش شده ناظر به هریک از مقوله‌های مناقشه‌انگیز، نظریات شهید مطهری استخراج و بازسازی شوند. در این راستا از روش «تحلیل محتوای کیفی» استفاده شده است تا حاصل مطالعه، حقیقتی در سطح نظریه‌پردازی بنیادی باشد و نسبت ساختار شکنانه با علم اجتماعی تجدیدی برقرار کند.

### ج) چارچوب نظری

انگاره نظری حاکم بر این پژوهش، «انگاره نوصدرایی» است. فلسفه صدرایی به منزله یک «چهار راه معرفتی» بود که در آن، راه‌های چهارگانه مشاء، اشراق، عرفان و کلام با یکدیگر تلاقی می‌کردند و به «اتحاد» و «یکپارچگی» دست می‌یافتند. فلسفه وی - که خود او نام «حکمت متعالیه» بر آن نهاد - یک «نظام فلسفی متمایز و خاص» است که بدون شک پیش از آن وجود نداشته است. (مطهری، ۱۳۹۲ ج: ۲۳۶ - ۲۳۰؛ همو، ۱۳۹۲ د: ۱۲۷ - ۱۲۶) پس از صدرالمتألهین، بیشتر مباحث و مطالعات فلسفی، معطوف به فهم و شرح نوشته‌های او بود، تا اینکه «بازاندیشی‌ها» و «تجدیدنظرها»ی علامه طباطبایی و حلقه شاگردان او، موجب شکل‌گیری تدریجی گرایش نوپدید گردید که می‌توان آن را گرایش «نوصدرایی» خواند. استاد مطهری در مقدمه جلد اول کتاب اصول فلسفه و روش رئالیسم می‌نویسد آنچه که با این اثر به‌طور نسبی «ارتباط بیشتری» دارد، «حکمت متعالیه» است که در آن صدرالمتألهین از نو، «اساس جدید»ی را پی‌ریزی کرد و فلسفه او از جنبه‌های، «بدیع» و «بی‌سابقه» است. (همو، ۱۳۹۲ الف: ۱۲) هدف اصلی از نگارش این کتاب، به‌وجود آوردن یک «نظام فلسفی عالی» براساس «استفاده از میراث هزارساله فلاسفه اسلامی» از یک‌سو و «بهره‌برداری از ثمره پژوهش‌های وسیع و عظیم غربیان» از سوی دیگر و درنهایت «کار بست قوه

ابداع و ابتکار» است. (همو، ۱۳۹۲ ب: ۱۲) روشن است که حاصل چنین روندی، تکرار گذشته و توقف در آن نیست و نمی‌توان این مکتب را بازتولید محض حکمت متعالیه قلمداد نمود. پس گستره و عمق دگرگونی‌ها و ابداعات، نظامی را پدید آورده است که در رقیق‌ترین روایت می‌توان آن را «نظام یا مکتب نوصدرایی» خواند. استاد مطهری، یکی از بزرگ‌ترین قله‌های جریان مجدد نوصدرایی است و اندیشه‌ها و نظریاتش، در این چارچوب فلسفی کلان، شکل گرفته‌اند. نگارنده نیز از این منظر و با رعایت اقتضائات آن به فهم رهیافت استاد خواهد پرداخت.

#### د) یافته‌ها

##### ۱. دستیابی به حدّ نصاب توحید اسلامی

«توحید» در اسلام، انواعی دارد: «توحید ذاتی» یعنی شناخت ذات حق به وحدت و یگانگی؛ «توحید صفاتی» یعنی شناخت ذات حق به یگانگی عینی با صفات و یگانگی صفات با یکدیگر؛ «توحید افعالی» یعنی فهم اینکه جهان با همه علل و معلولات خویش، فعل خدای متعال و ناشی از اراده اوست؛ و «توحید عبادی» یعنی یگانه‌پرستی. سه قسم نخست، توحید نظری و از نوع شناخت هستند و قسم آخر، توحید عملی از نوع بودن و شدن است. (مطهری، ۱۳۹۰ الف: ۴۲ - ۳۵) آنچه که به بحث ما مرتبط است، توحید عبادی یا عملی است. در آیین اسلام، عبادت مراتبی دارد که روشن‌ترین آنها، انجام مراسم تقدیس و تنزیه است که اگر برای غیرخدای متعال واقع شود، مستلزم خروج کلی از جرگه توحید اسلامی است، اما عبادت و پرستش، به همین سطح محدود نمی‌شود بلکه هرگونه متابعتی می‌تواند دلالت بر عبادت و پرستش شخص متابعت‌کننده نسبت به دیگری داشته باشد: «هر نوع جهت اتخاذ کردن، مطلوب گرفتن و قبله معنوی قرار دادن، پرستش است». (همان: ۴۲)

از نظر قرآن هر اطاعتی، عبادت است؛ حال اگر برای خدای متعال باشد، اطاعت خدای متعال است و اگر برای غیرخدای متعال باشد، شرک به خدای متعال است. (همان: ۶۸) به همین سبب است که در قرآن کریم متابعت از «هوای نفس» یا «عالمان دینی کج‌اندیش» به مثابه «اله» و «رب» انگاشتن شان قلمداد شده است. (فرقان / ۴۳) پس کسی که هواهای نفسانی خود را جهت حرکت و قبله معنوی خود قرار بدهد، درواقع آنها را پرستش کرده است. همچنین کسی که امر و فرمان شخص دیگر را که خدای متعال به اطاعت او فرمان نداده، اطاعت کند و در برابر آن تسلیم محض باشد، او را عبادت کرده است. (توبه / ۳۱) قرآن کریم در داستان برخورد موسی علیه السلام و فرعون، جابراجه فرمان راندن فرعون بر بنی اسرائیل را «تعبید» (بنده گرفتن) می‌خواند، آنجا که از زبان حضرت موسی در جواب فرعون می‌گوید تو بنی اسرائیل را بنده خود ساخته‌ای. (شعراء / ۲۲) این در حالی است که

بنی اسرائیل، نه فرعون را «پرستش» می‌کردند و نه «بردگان» فرعون بودند، بلکه تنها زیر سیطره طاغوتی و ظالمانه فرعون قرار داشتند. (مطهری، ۱۳۹۰ الف: ۶۶) نگرش حضرت ابراهیم علیه السلام از جمله مصداق‌های زیبای توحید عملی است: همانا نماز، عبادتم، زیستنم و مُردنم برای خداوند، پروردگار جهان‌هاست. (انعام / ۱۶۳ - ۱۶۲)

بنابراین توحید عملی یا توحید در عبادت یعنی تنها خدای متعال را مُطاع و قبله روح و جهت حرکت و مطلوب قرار دادن و طرد هر مُطاع و جهت قبله و مطلوب دیگر. (مطهری، ۱۳۹۰ الف: ۴۳) این امر بدین جهت است که خدای متعال، مالک حقیقی همه مخلوقات است و هیچ‌کس نسبت به هیچ چیز، مالکیت حقیقی و اصیل ندارد، بلکه داشته‌های همه، اعتباری و ناشی از فیض الهی است و چون مالکیت همه چیز متعلق به اوست، حاکمیت نیز از آن اوست و پرستش و عبادت هیچ‌کس جز او روا نیست. (شوری / ۵۳؛ ابراهیم / ۲؛ اعراف / ۱۵۸؛ مؤمنون / ۱۱۶؛ اعراف / ۱۵۸)

در نقطه مقابل این تفکر، رویکرد تجددی قرار دارد که اراده تشریحی الهی را به حاشیه می‌راند و نفسانیت فردی و جمعی را صدرنشین می‌کند. برجسته‌ترین متفکر تجدد گفته است روشنگری، خروج آدمی از «نابالغی» است و نابالغی، ناتوانی در «به‌کار گرفتن فهم مستقل خود» است، و علت این نابالغی نیز کمبود اراده و دلیری است، چنان‌که شعار روشنگری این است که دلیر باش در به‌کار گرفتن فهم خودبنیاد خویش. (کانت، ۱۳۸۶: ۳) برای دستیابی به روشنگری، به هیچ‌چیز نیاز نیست مگر آزادی برای کاربرد «عقل» خویش در امور همگانی و به‌صورتی تمام و کمال و این در حالی است که از همه‌سو، بر انسان تحمیل می‌شود که از عقل خود، اجتناب ورزد. (همان: ۳۴) خروج آدمی از نابالغی در قلمرو دین، ضرورت دارد و از هر نوع دیگر، اهانت بارتر و زیان بخش‌تر است. (همان: ۴۰) جامعه‌ای را که قبل از هرچیز تلاش می‌کند تا ساختار و عملکرد خود را با وحی الهی تطبیق دهد، نمی‌توان متجدد نامید، (تورن، ۱۳۸۰: ۲۹) چون نظریه تجدد، خدای متعال را از صدرنشینی جامعه برکنار می‌کند و علم را به‌جای آن می‌گمارد و باورهای دین را با ارفاق به درون زندگی شخصی تبعید می‌کند. (همان: ۳۰)

پس انسانی که طراحی تمام یا پاره‌هایی از زندگی‌اش را به امر غیرخدایی و طاغوتی از جمله علم اجتماعی سکولار سپرده و به متابعت از آن تن داده است، درحقیقت به سبب اینکه متابعت از مفاد و محتوای این علم را در عرض متابعت خدای متعال قرار داده، بلکه از اوامر و نواهی الهی روگردانده و تنها در اعمال عبادی خاص و محدود به آنها گردن نهاده از قلمرو توحید اسلامی خارج گشته است. کسی که معتقد به دین است، نمی‌تواند دین را در علم اجتماعی آنجاکه ارتباط با دین دارد،

دخالت ندهد؛ زیرا دچار تعارض می‌شود، به طوری که هم باید به محتوای دین معتقد باشد و هم به چیزی که مخالف دین است. علم اجتماعی سکولار با این فکر به عرصه نظر و اندیشه پانهاد که به واسطه بی‌ثبات‌سازی اعتبار معرفت‌شناختی دین، مجال مداخله در تدبیر قلمرو عمومی را از آن بستاند و خود بر جایگاه آن تکیه بزنند، و چنین نیز شد.

آنچه که جامعه کنونی غرب را تدبیر می‌کند، «علم اجتماعی سکولار» است و نه «دین». دین در غرب، پس از تحمل ضربات متعدد اجتماعی و معرفتی، به حاشیه زندگی شخصی انسان غربی رانده شد و شئون گذشته خود را از دست داد. به این ترتیب، اعراض از تجدد، خواه‌ناخواه به معنای بی‌نیازی به علم اجتماعی تجددی است.

تاریخی که انقلاب، پیش‌روی ما قرار داده، تاریخ قدسی و الهی است که تاریخ تجددی را کنار زده و ذیل آن نیست. وقتی ما از تاریخ تجدد خارج شده‌ایم و یا دست‌کم می‌خواهیم از آن عبور کنیم، علم اجتماعی برخاسته از آن نه فقط گریزی از کار ما نخواهد گشود، بلکه ما را هرچه بیشتر وابسته به این تاریخ نگاه می‌دارد. اگر تاریخی که در آن به سرمی‌بریم، نو شده و تاریخ دیگری پدید آمده، روشن است باید برای تداوم و تکامل این تاریخ، به علم اجتماعی متناسب با آن رجوع کنیم، نه علم اجتماعی ناظر به تاریخ معارض به آن. ما تاریخ تجدد را تاریخ شیطانی می‌دانیم، زیرا در دوره تجدد، انسان خود را از سایه اقتدار الهی خارج کرد و ولایت الهی را برنتابید و عنان تدبیر زندگی‌اش را خود به‌دست گرفت، حال آنکه لازمه عبودیت و برپایی تاریخ رحمانی، برچیدن ولایت شیطان و فرود آوردن سر تعظیم در برابر اراده تشریفی الهی است.

بنابراین ما خواهان تجدید عالم دینی هستیم و بر آن هستیم انسان را با ساحت قدسی و زندگی مؤمنانه بازگردانیم. پس علوم اجتماعی تجددی، انسانی است نه الهی، به این معنی که در این صنف از علم اجتماعی، تنها خود انسان است که مبنا و معیار است و هیچ امری بر انسان و خواسته‌ها و غایاتش، حاکم نیست. از این رو علم اجتماعی تجددی به صورت محض و مطلق، انسان ساخته و زمینی است و به مبدأ فاعلی و قدسی انسان نظر نمی‌افکند و برای آن اعتبار و وجاهت معرفت‌شناختی قائل نیست. مسئله این است که علم اجتماعی تجددی در ذات خویش و از لحاظ صدق و کذب معرفت‌شناختی ناروا و غلط است و به صورتی گسترده، حاکی از واقعیت و متصف به حقیقت نیست.

## ۲. صیانت از استقلال جهان معرفتی و اجتماعی خویش

یکی از هدف‌های مهم تلاش نظری در این قلمرو، مقابله با «تسلط فرهنگی» و «تفوق علمی» غرب نسبت به جامعه اسلامی است. «تقلید» و «تکرار» و «ترجمه» و «مصرف»، شرافت و عزت

هیچ جامعه‌ای را به دنبال نخواهد داشت؛ چون جامعه مصرف‌کننده و دنباله‌رو، همیشه «وابسته» و «مغلوب» است و در دیده دیگران، اعتبار و منزلتی ندارد. متأسفانه، جامعه ما از مشروطیت به این سو، به مصرف‌کننده و مترجم محض علم اجتماعی غربی تبدیل شده و «تولید»، «نوآوری» و «خلاقیت» علمی را به فراموشی سپرده است. هیچ عقل سلیم و منصفی، چنین وضعیتی معرفتی و اجتماعی حقارت‌آمیزی را روا نمی‌داند و بر نمی‌تابد. چنانچه جامعه اسلامی، «نظام علمی و معرفتی» متفاوتی را برای خود طراحی و تولید نکند؛ به ناچار، دست‌نیاز به سوی نظام‌های علمی و معرفتی معارض دراز خواهد کرد؛ نظام‌هایی که با ایدئولوژی اسلامی، سر‌سازگاری و همراهی ندارند. در نتیجه، از یک‌سو مدیران و کارگزاران براساس همین نظام‌های علمی و معرفتی سکولار و ضد‌دینی تربیت خواهد شد، و از سوی دیگر، ساختارهای اجتماعی نیز صورت و ماده‌ای متناسب با علم سکولار خواهند یافت.

پس از پایان یافتن جنگ تحمیلی در اواخر دهه شصت، غرب وارد فضای مبارزاتی دیگری بر ضد انقلاب اسلامی شد که به صورت کلی، می‌توان آن را «جنگ نرم» خواند. در این فضای متفاوت، سه طرح کلان دنبال شد: «استحاله فرهنگی»، «استحاله سیاسی» و «نافرمانی مدنی». (کیان تاجبخش، ۱۳۸۹: ۱۹۵ - ۱۸۴) گام نخست طرح براندازی، مشتمل بر ته‌چم فرهنگی بود. در گام بعدی و براساس مقدمات و زمینه‌های اجتماعی و فرهنگی فراهم‌شده، طرح استحاله سیاسی آغاز شد؛ به این معنی که تلاش شد تا از طریق انتخابات، نیروهای دگراندیش به درون ساختار سیاسی راه یابند و سپس با تکیه بر ابزارها و اختیارات منزلت‌های رسمی و قانونی، مقاصد خود را محقق سازند. در خارج از حاکمیت سیاسی نیز دو فضای دیگر طراحی شد: یکی احزاب و دیگری سازمان‌های غیردولتی. (همان: ۲۰۱ - ۱۷۹) درحالی که در دهه نخست انقلاب، اساسی‌ترین اصطلاحات در گفتمان عمومی، موضوعاتی نظیر «استکبار»، «مستضعفان»، «جهاد»، «مجاهد» و «شهید»، «خویشتر انقلابی» و «غرب زدگی» را دربرمی‌گرفت. گفتمان این دوره جدید، تغییر یافت و «دموکراسی»، «پلورالیسم»، «مدرنیته»، «آزادی»، «برابری»، «جامعه مدنی»، «حقوق بشر»، «مشارکت سیاسی»، «گفت‌وگو»، «شهروندی» و ... به صحنه آمدند. در این چرخش فرهنگی، روشنفکران جدید که بسیاری از آنان، فعالیت‌های سیاسی خود را در مقام انقلابی‌های مبارز آغاز کرده بودند، تنها به متفکران غربی استناد می‌کردند. در واقع، ساعت آنان به سال‌های انقلاب مشروطه بازگشته بود. (آبراهامیان، ۱۳۸۹: ۳۲۷ - ۳۲۵) آنها متأثر از علم اجتماعی غربی، معتقد بودند که «انقلاب»، پدیده‌ای مدرن است، (حجاریان، ۱۳۸۰: ۲۵۴ - ۲۵۳)

انقلاب اسلامی ایران، ویژگی‌هایی داشته است که بر مبنای آنها باید این انقلاب را «تجلی مدرنیته» قلمداد کرد، از جمله اینکه انقلاب اسلامی، از مفاهیم مدرن همچون «تکیه بر عقل جمعی»،



«حق حاکمیت ملی»، «وجود امر عمومی»، «شهروندی»، «شایسته سالاری» و ... استفاده کرد، (همان: ۲۵۷ - ۲۵۵) و در آن، شعارهای مدرن از قبیل «جمهوریت»، «استقلال» و «آزادی» داده شد. (همان: ۲۶۰ - ۲۵۹) از نظر آنان دوره «سرمایه انقلابی» به پایان رسیده بود و باید «سرمایه اجتماعی»، جایگزین آن می شد (کیان تاجبخش، ۱۳۸۹: ۱۹۰) و ما، در حال گذار از سنت به مدرنیته هستیم. (سروش، ۱۳۸۹: ۲۷) البته مهم ترین متفکر مشروطه معتقد بود که چون فهم اسلام، همانند دریای بی کرانی است، می توان ارزش های غربی را به استناد آنها وضع کرد. او می گفت تردید نیست که باید اصول تمدن غربی را اخذ کنیم، اما به جای اینکه بگوییم که غربی ها، چنین و چنان می گویند، باید خاستگاه آنها را اسلام معرفی کنیم. (ناظم الدوله، ۱۳۸۲: ۱۶۴) به هر حال، اگر تغییر وضع سیاسی، مسبوق به تغییر وضع فکری و فرهنگی نباشد، تغییر وضع، واقعی نیست (سروش، ۱۳۸۹: ۳۲ - ۳۱) از این رو علت اول شکل گیری جریان اصلاحات، رشد و رواج روشنفکری دینی بود. (سروش، ۱۳۸۸: ۴۲۱) یکی از تحلیل گران غربی، گروه های سیاسی و فکری فعال در جوامع اسلامی را به چهار دسته «بنیادگرایان»، «سنت گرایان»، «مدرنیست ها» و «سکولارها» تقسیم می کند (بنارد، ۱۳۸۴: ۱۶) و می گوید مدرنیست ها و سکولارها، نزدیک ترین گروه ها به غرب هستند. (همان: ۱۷) هنگامی که غرب، روند جهانی گری را آغاز کرد، در میان ما، تنها افراد اندکی خواهان هویت تجدیدی بودند، اما تلاش های غرب در راستای تخریب ساختارهای بومی و ایجاد نهادهای جدید، به تدریج اوضاع را تغییر داد، به گونه ای که لایه های اجتماعی رقیقی که هوادار تجدید بودند، شکل گرفتند و این روند ادامه یافت تا امروز که این لایه ها گسترش یافتند و رشد کردند و به بدنه اجتماعی ریشه دار و ساخت یافته تجدید تبدیل شدند. (کچویان، ۱۳۸۷: ۲۷۷ - ۲۷۶)

از طرف دیگر، توسعه اقتصادی نیز به ایجاد تغییرات مهم در سیاست و فرهنگ جوامع منجر می شود (اینگلهارت و ولزل، ۱۳۸۹: ۱۳) به گونه ای که سکولاریسم و دگرگونی از ارزش های سنتی به سکولار - عقلانی را به همراه می آورد. (همان: ۱۵ - ۱۴) توسعه اقتصادی، اولاً طبقه متوسط همساز تحصیل کرده و فربه ای ایجاد می کند که به تفکر مستقلانه عادت دارد؛ ثانیاً، ارزش ها و انگیزه های مردم را متحول می گرداند. (همان: ۱۸) هنگامی که طبقه متوسط، بزرگ و همساز شد، فشارهایی از ناحیه این طبقه برای شکل گیری لیبرال - دموکراسی ایجاد خواهد شد. (همان: ۱۳) به دلیل احساس همین چالش بود که در سال های پایانی دهه شصت گفته شد اگر ضرورت توسعه اقتصادی به شیوه غربی، اصل انگاشته شود، آنگاه دیگر چاره ای نیست جز آنکه شیرازه کار، به دست کسانی سپرده شود که تکنیک دستیابی به این آرمان را می شناسند، و انقلاب، به تکنوکراسی رو خواهد آورد. از میان

عواملی که انقلاب را تا این مقطع، از خطر لغزیدن در گرداب تکنوکراسی محفوظ داشتند، دو عامل، اهمیت دارند: یکی رهبری امام خمینی که معرفت کامل ایشان به اسلام، نقص عدم تدوین اصول را جبران می‌کرد، و دیگری، جنگ تحمیلی که اجازه نداد یوتوپای توسعه‌یافتگی، افق آرمانی حرکت ما را بپوشاند. (آوینی، ۱۳۸۴: ۳۷ - ۳۶)

درحالی که از نظر غربی‌ها، تجدد اگرچه از لحاظ تاریخی در غرب شکل گرفته، اما هیچ خصیصه‌ای آن را از تعمیم یافتن در عرصه جهانی، باز نمی‌دارد، (لرنز، ۱۳۸۳: ۱۳) تجدید حیات اسلامی، «اضطراب فرهنگی» را در غرب نشان می‌دهد؛ چون نمایانگر بازگشت دوباره خدایی است که غریبان آن را از زندگی خود رانده بودند. این نهضت، مفروضاتی را که اجازه می‌دهند غرب را الگوی توسعه سیاسی و فرهنگی و اقتصادی بپنداریم، انکار می‌کند. ارجاعات اسلام‌گرایان، تنها به قرآن کریم است، نه به ایدئولوژی‌های غربی. پیدایش نهضت تجدید حیات اسلام، «جهان‌شمولی غرب» را نفی کرده است (سعید، ۱۳۷۹: ۵) و از عمق کشورهای اسلامی، پرسشی بنیادی درباره «جهان‌شمول‌سازی غرب» شنیده می‌شود. (بوردیو، ۱۳۸۷: ۶۵) به‌طور خاص، امام خمینی به‌عنوان معمار جهان اجتماعی جدید ما در دوره تاریخی پس از انقلاب، غرب‌مداری و فرنگی‌مآبی را نفی کرد و احساس تشخص ایدئولوژیک و تمدنی را در روح جمعی ایرانیان ایجاد کرد. (مطهری، ۱۳۹۱ ج: ۱۳۹) البته کامیابی انقلاب نیز وابسته به استقلال و خلوص ایدئولوژیک و مکتبی آن است؛ (همان: ۹۶ و ۹۹) چون جامعه‌ای که استعمار فرهنگی و فکری را پذیرفته، استعمار سیاسی و اقتصادی را نیز خواهد پذیرفت. (همان: ۱۳۸)

غرب برای تحقق استعمار فرهنگی، به‌دنبال بدبین کردن شرق به داشته‌ها و اندوخته‌های فرهنگی‌اش است؛ (همان: ۱۳۷ و ۱۴۴ - ۱۴۳) زیرا نگران است که شرق اسلامی در اثر کشف و شناخت «من» اسلامی‌اش، بیدار شود و به این واسطه از سایه سلطه غرب خارج گردد. (همان: ۱۴۱) از این‌رو، باید جامعه را به «من» اسلامی‌اش، باورمند و معتقد گردانیم. (همان: ۱۴۱) آموزه‌های اجتماعی اسلام، فلسفه زندگی مردم مسلمان به‌شمار می‌رود و مسلمانان با داشتن این آموزه‌ها، در مقابل تجدد غربی، احساس «استقلال و شخصیت فرهنگی» می‌کنند و این آموزه‌هاست که مانع هضم شدن مسلمانان در «هاضمه حریص غرب» است. (همو، ۱۳۹۰ ج: ۹۳) بنابراین، تعامل و ارتباط فرهنگی با غرب، به هیچ‌رو نباید تمایز فرهنگی مسلمانان با غربی‌ها را از بین ببرد و آنها را به پاره‌ای از عالم غربی تبدیل کند. انقلاب ایران، تنها در پی نفی استبداد سیاسی و اقتصادی نبود، بلکه از یک‌سو، دربردارنده سرخوردگی از راه‌حل‌های غربی و شوریدن بر فکر و فرهنگ غربی بود، و از سوی دیگر، سرشار از شوق بازیابی هویت و خویشتن جمعی اسلامی بود. (همو، ۱۳۹۱ ج: ۲۴۷)

قرآن کریم، مسلمانان را از اینکه در جهان‌های فرهنگی بیگانه، ادغام و استحاله شوند، برحذر می‌دارد و خواهان مرزبندی و حفظ حریم و فاصله نسبت به آنهاست. (نساء / ۱۴۱؛ ممتحنه / ۱؛ آل عمران / ۲۸) «ولایت» در اصل به معنای «مالکیت تدبیر امر» است، اما درباره «حب» نیز استعمال شده است و این کاربرد بدان مناسبت بود که اغلب، ولایت مستلزم «تصرف» یک دوست در امور دوست دیگر است؛ به طوری که «ولی» در امور آن دیگری دخالت می‌کند تا پاسخ‌گوی علاقه او نسبت به خودش باشد و دیگری هم اجازه دخالت در امور خود را به ولی می‌دهد، چون متأثر از خواست و سایر شئون روحی او است و می‌خواهد بیشتر به او تقرّب جوید. پس از آنجا که تصرف محبوب در زندگی محب، هیچ‌گاه خالی از حب نیست، اگر ما «کفار» را «اولیا» می‌خود قرار بدهیم، خواهناخواه با آنان «امتزاج روحی» پیدا کرده‌ایم، و امتزاج روحی نیز موجب می‌شود که «رام» آنان شویم، و از اخلاق و سایر شئون حیاتی آنان متأثر گردیم؛ زیرا نفس انسانی، «خوپذیر» است. به بیان دیگر، تضادی که میان دو صفت «ایمان» و «کفر» وجود دارد، به دارندگان صفت ایمان و صفت کفر، یعنی «مؤمن» و «کافر» نیز سرایت می‌کند، یعنی آن دو را از نظر عقاید و اخلاق، از هم جدا می‌شوند و نتیجه این جدایی هم این می‌شود که ممکن نیست بین آن دو، ولایت و پیوستگی برقرار باشد، اما ولایت، موجب پدید آمدن اتحاد و امتزاج است، حال آنکه دو صفت ایمان و کفر که در این دو طایفه وجود دارد، موجب تفرقه است. از این رو، هنگامی که انسان مؤمن، ولایت کفار را بپذیرد، و این ولایت قوی باشد، خودبه‌خود، خواص و آثار ایمان او زائل گشته و به تدریج، اصل ایمان وی هم تباہ می‌شود (طباطبایی، ۱۳۹۴: ۳ / ۲۳۸ - ۲۳۶)

قرآن کریم، از دوستی مسلمانان با اهل کتاب را به حدی که باعث به‌وجود آمدن «کشش روحی نسبت به اهل کتاب» شود، نهی کرده است؛ چون این نوع رابطه دوستی، سرانجام سیره دینی جامعه مسلمان را - که اساس آن، پیروی از حق و سعادت انسان‌ها است - دگرگون ساخته و سیره کفر را - که اساسش، پیروی از هوای نفس و پرستش شیطان و خروج از راه فطرت است - در میان آنان مستقر می‌سازد. (همو، ۱۳۹۴: ۵ / ۶۱۰) این کلام خدای متعال که فرد مسلمان را ملحق به یهود و نصارا کرده است، به این معنا نیست که چنین فردی، یهودی و نصرانی است، نه مسلمان، بلکه مقصود این است که او، «به منزله آنان» و «شبیبه به آنان» است؛ چنان که ایمان، حقیقتی است که از جهت «خلوص» و «ناخالصی» و «کدورت» و «صفا» دارای مراتب مختلفی است و همین ناخالصی و کدورت است که خدای متعال از آن به مرض قلوب، تعبیر کرده است. (همان: ۶۱۳-۶۱۲)

مسلمان، همواره باید بداند که عضو «جامعه اسلامی» و جزئی است از این کل. جزء یک «کل»

و عضو یک «پیکر» بودن، خواه‌ناخواه، شرایط و حدودی را ایجاد می‌کند. «غیرمسلمان»، عضو یک پیکر دیگر است. عضو «پیکر اسلامی»، روابطش با اعضای «پیکر غیراسلامی»، باید به گونه‌ای باشد که دست‌کم با عضویتش در پیکر اسلامی، ناسازگار نباشد؛ یعنی به «وحدت» و «استقلال» این پیکر، آسیبی نرساند. پس روابط «مسلمان» با «غیرمسلمان» نمی‌تواند با روابط «مسلمان» و «مسلمان»، یکسان باشد. بدین ترتیب «ولاء منفی» در اسلام عبارت است از اینکه یک مسلمان، همواره در مواجهه با غیرمسلمان بداند با اعضای یک «پیکر بیگانه» مواجه است. (مطهری، ۱۳۹۰هـ: ۲۱) در برخی آیات قرآن کریم، دلیل توصیه مؤکد به فاصله‌گیری و دوری‌گزیدن فرهنگی مسلمانان از کفار، این امر معرفی شده که آنها در پی زودن اسلام و منصرف ساختن مسلمانان از اسلام هستند. (بقره / ۲۱۷؛ بقره / ۱۲۰)

### ۳. عجز علم اجتماعی سکولار از فهم واقعیت‌های اجتماعی ما

چنانچه بخواهیم اثبات کنیم که علم اجتماعی سکولار نمی‌تواند تبیین‌های مطلوبی از واقعیت‌های اجتماعی بومی ما عرضه کند، ناگزیر باید به مصادیق این مدعا اشاره کنیم. در این میان انقلاب اسلامی، نمونه‌ای از واقعیت اجتماعی بومی است که اوج ناکارآمدی و ضعف علم اجتماعی سکولار را به نمایش می‌گذارد. پس از وقوع انقلاب اسلامی در ایران برخی از تحلیل‌گران و صاحب‌نظران سیاسی و اجتماعی غرب تلاش کردند تا در چارچوب علم اجتماعی سکولار به تبیین این انقلاب بپردازند و ریشه‌ها و ماهیت آن را بشناسند، اما نه تنها چنان که باید، موفق به این امر نشدند، بلکه برخی از آنها به ناچار در رویکردهای اجتماعی خود تجدیدنظر کردند.

انقلاب اسلامی در هیئت و صورت موجودی معمایی تولد یافت؛ چراکه تحقق انقلابی با نام خدای متعال و بر پایه دین، به هیچ‌رو در چارچوب درک جامعه‌شناختی و تاریخی علم اجتماعی غربی قابل فهم و توضیح نبود. براساس نظریات مطرح در مورد انقلاب اجتماعی و روند تحولات تاریخی آنچه انتظار می‌رفت، افول و یا حتی زوال کلی دین، به همراه گروه‌ها و نهادهای مرتبط با آن، از صحنه جهان اجتماعی بود. از این‌رو انقلاب اسلامی با تولد خود، گویی چرخ تاریخ و سیر تحولات اجتماعی را به یکباره واژگون ساخته و در مسیر معکوسی به حرکت درآورده بود. (کچویان، ۱۳۸۳: ۸) اسکاچپول می‌نویسد: پیروزی انقلاب ایران، شگفتی ناظران خارجی را به همراه داشت؛ از دوستان آمریکایی شاه گرفته تا روزنامه‌نگاران و صاحب‌نظران سیاسی و اندیشمندان علوم اجتماعی و از جمله افرادی نظیر خود من که به‌عنوان متخصص انقلاب شناخته می‌شویم. همه ما با شگفتی و شاید ناباوری، نظاره‌گر وقایع این انقلاب بوده‌ایم. بعضی از ما تشویق شدیم تا به بررسی واقعیت‌های

اجتماعی ایران که در پس این وقایع نهفته‌اند، بپردازیم. این بررسی برای من غیرقابل اجتناب بود؛ زیرا انقلاب ایران از بعضی جنبه‌ها پدیده‌ای خلاف قاعده و غیرعادی می‌نمود، به طوری که تحقق یافتن این انقلاب اجتماعی، باعث به چالش کشیده شدن پیش‌بینی‌هایی شد که من در بررسی مقایسه‌ای - تاریخی انقلاب‌های فرانسه، روسیه و چین مطرح کرده بودم. (اسکاچپول، ۱۳۸۲: ۱۱۹) همچنین از سوی دیگران نیز گفته شده که انقلاب ایران تمام ناظران بیرونی و غربی را از روزنامه‌نگاران و سیاست‌مداران گرفته تا نظریه‌پردازان ایران و صاحب‌نظران تغییرات اجتماعی جهان سوّم شگفت‌زده کرد، (فوران، ۱۳۸۲: ۱۲۰) به گونه‌ای که سؤال اصلی نظریه اجتماعی در دهه ۱۹۸۰ این بود که آیا انقلاب ایران را باید به عنوان یک مورد منحصر به فرد که دلالت بر انحراف از نظریه‌های انقلاب دارد در نظر گرفت و یا اینکه باید در این روای و صحت نظریه‌ها در پرتو شواهد و واقعیت‌های برخاسته از انقلاب ایران، بازاندیشی کرد؟ (همان: ۱۲۲) فوکو نیز گفت «نظام حقیقت ایرانی‌ها»، با نظام حقیقت ما یکسان نیست؛ در ایران، نظام حقیقت، مبتنی بر دینی است که شکلی ظاهری و محتوایی باطنی دارد. (فوکو، ۱۳۷۹: ۶۶)

ناسازگاری انقلاب اسلامی با منطق اجتماعی - تاریخی تجدّد، بسیاری از نظریه‌پردازان غربی انقلاب را به تجدیدنظر واداشته است تا جایی که شکل‌گیری این نسل تازه از نظریه‌های انقلاب نیز نتوانسته است مشکلات و چالش‌های تبیینی آنها را برطرف سازد. مشکل ساختاری و بنیادین علوم اجتماعی سکولار این است که به اعتبار منطق شناختی‌اش، نه تنها نمی‌تواند رخدادی متعلق به جهان و تاریخی غیر از تجدّد را درک و فهم کند، بلکه حتی از قبول چنین رخدادهایی نیز عاجز است. لازمه این نوع نظریه‌پردازی، تبدیل و دگردیسی ماهوی موضوع شناخت به موضوع متعلق به جهان و تاریخ تجدّد است. به این معنا، انکار و یا تحریف انقلاب اسلامی، نتیجه خطای روش شناختی علم اجتماعی سکولار نیست، بلکه شرط ضروری امکان آن است. (کچویان، ۱۳۹۰: ۶ - ۵) بنابراین هنگامی که اعوجاج یا اعوجاج‌هایی در یک قلمرو علمی، چیزی بیش از صرف معمای دیگری در علم عادی به نظر می‌آید، مرحله انتقال به بحران و به علم فراعادی آغاز گشته است. در این حال، سرچشمه مهم تغییر، ماهیت واگرایی راه‌حل‌های متعدّد است. یورش‌های اولیه به اعوجاج به عنوان مسئله سرسخت، از قواعد تثبیت شده قلمرو علمی تبعیت می‌کنند، اما با ادامه مقاومت، تعداد فزاینده‌ای از حمله‌هایی که به اعوجاج می‌شود، متضمن برخی دگرگونی‌ها می‌شوند، و این روند تا آنجا گسترش می‌یابد که حتی راه‌حل‌های رایج مسائل حل شده نیز، زیر سؤال می‌روند. (کوهن، ۱۳۹۰: ۱۱۷ - ۱۱۶)

در مقابل، مطالعه انقلاب ایران از چشم‌انداز علم اجتماعی اسلامی به وضوح نشان می‌دهد:

۱. انقلاب اسلامی، یک واقعیتِ منحصر به فرد در جهانِ معاصر است و هیچ انقلابِ دیگری را نمی‌توان نظیر آن قلمداد کرد، چون واقعیتی از سنخِ نهضتِ انبیای الهی است و درحقیقت، صورتِ رقیق و سایه‌ای از آن حرکت‌ها و خیزش‌های قدسی تاریخ‌ساز است که در زمانه ما، بازتولید و تکرار شد. پس از آنجاکه این انقلاب، ریشه در اسلام دارد و امتدادِ نهضتِ رسولِ اکرم صلی الله علیه و آله به‌شمار می‌آید، می‌توان این دو را به یکدیگر مقایسه کرد. (مطهری، ۱۳۹۱ ج: ۲۶) نهضتِ مردمِ ایران که به انقلاب انجامید، نهضتی از سنخِ نهضتِ انبیای الهی است؛ به این معنی که برخاسته از خودآگاهی الهی یا خدا آگاهی و ریشه آن در اعماقِ فطرتِ انسان است به طوری که هرگاه تذکری پیامبرانه، شعورِ فطریِ انسان را به خدای متعال که در حکمِ اصل و ریشه‌اش است، بیدار سازد، این بیداری خودبه‌خود به دل‌بستگی به ذاتِ جمیلِ الاطلاق می‌انجامد، و دل‌بستگی به خدای متعال که سرسلسله ارزش‌هاست، تعهد به کمال و عدل و فداکاری و افاضه را در انسان به‌وجود می‌آورد. (همو، ۱۳۹۱ ب: ۶۴) در انقلاب، وجدانِ اسلامی بیدار شده جامعه ما، او را در جستجوی ارزش‌های اسلامی برانگیخت و همین وجدانِ مشترک و روحِ جمعی جوشانِ جامعه، طبقاتِ اجتماعی مختلف و گاه متضاد را در یک حرکت و خیزش هماهنگ به راه انداخت. (همان: ۶۵) پس انقلاب‌ها، همیشه واقعیت‌های بالذات «اجتماعی» نیستند، بلکه گاه «انسانی» (فطری) هستند. (همو، ۱۳۹۱ ج: ۶۵)

درباره مقوله خودآگاهی الهی که در تحلیل اجتماعی شهید مطهری وجود داشت، باید توضیح تفصیلی‌تری ارائه کرد. براساس «خودآگاهی پیامبرانه»، پیامبر هم خودآگاهی خدایی دارد و هم خودآگاهی خلقی، اما نه به شکلِ دوگانگی (ثنویت)؛ زیرا این به معنی شرک و نافی توحید است. تفسیر صحیح مسئله این است که پیامبران به هر جزئی از جهان و از جمله انسان‌ها، از آن جهت که همه از خدای متعال و مظاهرِ اسماء و صفاتِ او هستند، عشق می‌ورزند. بنابراین محبتِ پیامبر به جهان، پرتو و شعاعی از محبتِ او به حق است، نه محبتی در برابر محبتِ به حق. تلاش پیامبران از دردِ خدایی آغاز می‌شود؛ دردی که آنها را به‌سوی قرب به خدای متعال با گام نهادن در «سفر از خلق تا حق» هدایت می‌کند. پایان این سفر، آغازِ سفرِ دیگر است که از آن به «سفر در حق با حق» تعبیر می‌شود. در این سفر، پیامبر به نوع دیگری از تکامل دست می‌یابد. پس از آنکه پیامبر از حقیقت لبریز شد و دایره هستی را طی کرد و راه‌ورسمِ منزل‌ها را دریافت، مبعوث می‌شود و سفرِ سوّمش آغاز می‌گردد که «سفر از حق به خلق» نام دارد. بعثت که در پایانِ سفرِ دوّم پیدا می‌شود، به‌منزله زایشِ خودآگاهی خلقی از خودآگاهی حقی است. «سیر در خلق با حق»، سفرِ چهارمِ پیامبر است که به‌معنای سیر در خلق برای حرکت دادنِ آنها به‌سوی کمالِ الهی از طریقِ شریعت است تا

استعدادهای نهفته انسان‌ها به فعلیت برسد. هر پیامبر در ابتدا، درد خدا دارد؛ او با این درد، به‌سوی خدا عروج می‌کند و از چشمه حق، سیراب می‌شود. آنگاه، درد خلق پیدا می‌کند که با درد یک روشن‌فکر متفاوت است؛ چون رنگ و صبغه الهی دارد. دست پروردگان پیامبر و جامعه‌ای که او می‌سازد، با دست پروردگان و جامعه‌هایی که به‌وسیله روشن‌فکر بشری ساخته می‌شود، بسیار تفاوت دارد. اساسی‌ترین تفاوت در این است که پیامبر در تلاش است تا نیروها و استعدادهای فطری انسان را بیدار کند و خودآگاهی‌اش را نسبت به کل هستی و ساحات قدسی آن، به مردم (قوم) خود منتقل کند، اما روشن‌فکر، تنها درک اجتماعی افراد را بیدار می‌کند و آنها را به مصالح ملی یا طبقاتی‌شان آگاه می‌سازد. (همو، ۱۳۹۰ ب: ۸۲ - ۷۶) پیامبر با تمام وجود، خود را به خدمت ابلاغ کردن ارزش‌های الهی به مردم می‌گمارد و دلسوزانه و مشفقانه، دغدغه هدایت و سعادت آنها را در عمق دل و جان خویش می‌افشاند. (توبه / ۱۲۸؛ کهف / ۶)

این همه در حالی است که ابتداء تمدن غرب بر الحاد و مادیت، آن‌چنان در تفکر علمی نظریه پردازان علم اجتماعی غربی رسوخ کرده بود که در نظریه‌های انقلاب، نقش «فرهنگ» و «ایدئولوژی» و به‌صورت خاص، نقش «دین» در تحولات اجتماعی به فراموشی سپرده شده بود. در انقلاب اسلامی، فرهنگ و ایدئولوژی دینی، در کانون انقلاب قرار داشت و این دین بود که در صحنه جامعه و مبارزه سیاسی، حضور یافت و بسیج اجتماعی به‌وجود آورد، درحالی که نظریه‌های انقلاب در مغرب زمین، یا بر علل مادی و اقتصادی یا بر علل سیاسی متمرکز بودند. در دوره نهضت اسلامی که به وقوع انقلاب انجامید، جامعیت اسلام توسط نخبگان معرفتی، به خودآگاهی جمعی وارد شد. (مطهری، ۱۳۹۱ ج: ۷۰) در انقلاب ایران، «دین» به مثابه یک «روح کلی» بر همه مطالبات توده‌های مردم سایه افکند و آنها را به انقلاب خواهی واداشت. یکی از دلایل مهمی که موجب شد صاحب‌نظران غربی نتوانند وقوع انقلاب را در ایران پیش‌بینی کنند یا پس از وقوع، ماهیتش برای آنها «معمالونه» و «رازآلود» جلوه کند، غفلتشان از «نقش آفرینی دین در جهان اجتماعی» بود. آنها به غلط تصور می‌کردند که در اثر بسط جهانی تجدد، تمام جوامع به درجات مختلف، روبه سوی سکولاریزاسیون دارند و این روند، علاوه بر اینکه فراگیر و عام است، جبری و قهری نیز است. در این چارچوب تحلیلی، وقوع «انقلاب دینی»، امری نزدیک به محال به نظر می‌رسید. روشن است که این تلقی نیز از عجز و ضعف علم اجتماعی سکولار حکایت می‌کند و ثابت می‌کند که روایت‌های کلان و به ظاهر علمی آن، تا چه اندازه با واقعیت‌های عینی، ناسازگار هستند.

۲. گفته شد که هرگاه تذکری پیامبرانه، شعور فطری انسان را به خدای متعال که در حکم به

اصل و ریشه‌اش است، بیدار سازد، این بیداری، خود به خود، به دل‌بستگی به ذاتِ جمیل الاطلاق می‌انجامد، و دل‌بستگی به خدای متعال که سرسلسله ارزش‌هاست، تعهد به فداکاری و افاضه را در او به‌وجود می‌آورد. در این تبیین، مقوله شهادت و شهادت‌طلبی نیز گنجانده و معنادار شده است. در این چارچوب، باید افزود کنشگر اجتماعی، دارای منطق و فکر است که نسبت به کنش‌هایش، همچون معیار و مقیاس عمل می‌کند، به این معنی که انسان، کنش‌هایش را براساس آن، طراحی و تعریف می‌کند. شهید نیز به‌عنوان یک کنشگر اجتماعی، منطق دارد و در ذیل این منطق، شهادت را برای خود معنادار و موجه می‌سازد. منطق شهید، «فراتر» و «عالی‌تر» از همه منطق‌هاست که انسان‌های دیگر در زندگی خویش به‌کار می‌بندند. با این حال، انسان‌های دیگر که از زاویه منطق «منفعت‌اندیشانه» و «خودمرکزبینانه» اشان به کنش شهید می‌نگرند و چون در او، نهراسیدن از مگر، بلکه طلبِ مرگ را می‌یابند، آن را ناسازگار با عقلانیت قلمداد می‌کنند. منطق شهید، یک ترکیبِ دوگانه است؛ آمیزه‌ای است از «عشق و شور عارفانه نسبت به لقای خدای متعال» از یک‌سو، و «اصلاح‌خواهی دلسوزانه و ایثارگرانه نسبت به جامعه» از سوی دیگر. (همو، ۱۳۹۱ الف: ۸۶ - ۸۵)

۳. در رابطه میان «انقلاب اجتماعی» و «عاملیت‌های انسانی»، اصالت از آن عاملیت‌های انسانی است، (همو، ۱۳۹۱ ج: ۱۱۷) به‌طوری که لازمه قطعی وقوع انقلاب اجتماعی، وقوع انقلاب روحی و باطنی در افراد جامعه است. (همان: ۱۳۲) از این‌رو، اگر در جامعه‌ای که افراد آن، انقلاب روحی و درونی نیافته‌اند، بر فرض انقلاب اجتماعی رخ بدهد، چنین انقلابی به علتِ سُستی و تهی‌مایگی عاملانش، درنهایت به ثمر نخواهد رسید. (همان: ۱۴۵) از اینجا مشخص می‌شود که انقلاب ایران، اتفاق نیفتاد، بلکه ساخته شد. در این انقلاب اجتماعی، عاملیت‌های انسانی، حضور و تأثیری تعیین‌کننده داشتند و این تحرک و تکاپویی آنها در جهان اجتماعی بود که یک انقلاب اجتماعی بزرگ را پدید آورد.

## نتیجه

۱. در مقابلِ عالمِ دین زدوده و سکولارِ غرب، انقلاب اسلامی در پی درانداختنِ عالمِ متفاوتی بود که در تمامِ شئون و ساحاتِ خویش، به دین و معارفِ آن تکیه کند. از این‌رو، دور از انتظار نبود که این انقلاب پس از توفیقِ ساقط کردنِ نظامِ سیاسیِ پیشین، در نخستین گام از «انقلاب فرهنگی» سخن بگوید و در هسته مرکزی این برنامه تاریخی و کلان، در اندیشه تأسیس و ایجادِ گونه‌ای دینی از «علوم انسانی» باشد، چراکه علوم انسانی موجود و محقق، علوم انسانی سکولار بود که در



برابر دین قرار داشت. از این رو، علوم انسانی تولد یافته در جغرافیای غرب، به دلیل آنکه محصول و معلولِ اعراضِ انسانِ غربی از دین بود، موجبات انحطاط و سقوطِ انسانِ غربی را فراهم ساخت. روشن است که انقلاب اسلامی ایران که خواهانِ بستر سازی برای استکمالِ معنوی انسان بود، به هیچ رو نمی‌توانست وجودِ چنین عنصرِ بازدارنده و گمراه‌کننده‌ای را در درون خود برتابیده و با آن دست به گریبان نشود. در حقیقت، بی‌تفاوتی انقلاب نسبت به حضورِ علومِ انسانی سکولار در جامعه ایران، به معنی غفلت از غایتِ انقلاب بود؛ چون انقلابی که ریشه‌های عمیق و مستحکمی در ایدئولوژی اسلامی داشت، به طور منطقی باید در پی بر ساختنِ نظمِ اجتماعی متناسب با آن باشد، نه اینکه به آن بی‌اعتنایی کند و دوباره به علومِ انسانی سکولار که حاصلِ تجدّد است، رو آورد.

۲. علم اجتماعی سکولار از درک و فهمِ واقعیت‌های اجتماعی بومی ما، عاجز و ناتوان است و این امر، نشان‌دهنده ناکارآمدی آن است و از این ناکارآمدی، می‌تواند ناراستی و سستی نظری آن را نتیجه گرفت. دلایل ناکارآمدی علم اجتماعی غربی در فهمِ واقعیت‌های اجتماعی بومی ما، به خودِ آن باز می‌گردد. از جمله، تعریفی که فلسفه علم اجتماعی سکولار از انسان به مثابه عاملیت اجتماعی ارائه می‌کند، سرشار از خطاست. در انسان‌شناسی اجتماعی سکولار، لایه‌های وجودی انسان و اغراض و مقاصدی که او از کنش‌هایش دنبال می‌کند، به گونه‌ای تصویر می‌شود که با واقعیت‌های انسان، مطابقت ندارد. همچنین باید اضافه کرد که در علم اجتماعی سکولار، نگاه‌های تک‌بعدی و گزینشی موج می‌زند و شکاف‌های نظری و گسل‌های معرفتی که در علم اجتماعی سکولار پدید آمده، اغلب ناشی از مواجهه‌های سلیقه‌ای و دلخواهانه با هستی‌های جهان اجتماعی است.

۳. «سیاسی‌سازی» و «علت‌مدارانگاری» برنامه تولید علم اجتماعی اسلامی، به راستی ناروا و خلاف انصاف است. انقلاب به سبب ماهیت و مقاصدی که دنبال می‌کرد، هرگز نمی‌توانست خود را ذیل تاریخ طاغوتی تجدّد بنشانند و تسلیم اقتضات آن شود، بلکه خواه ناخواه، باید راه عصیان و سرکشی در پیش می‌گرفت و در مقابل زیاده‌خواهی و دست‌اندازی غرب، از خود دفاع می‌کرد و ارزش‌های خود را مستقر می‌نمود. امروز نیز صورت مسئله، تغییری نکرده است؛ همچنان انقلاب باید از هویت ارزشی و دینی خود در برابر تهاجم سلطه‌طلبانه و تمامیت‌خواهانه تجدّد، دفاع کند و مجال ندهد که از مجرای علوم انسانی سکولار، ارزش‌های تجدّدی در درون جامعه ایران، بازتولید و تثبیت شود. بنابراین، رویارویی نیروهای فکری انقلاب با علوم انسانی سکولار، حاصل اقتضای ذات و طینتِ خود «انقلاب» است، نه «اراده سیاسی و دلخواهانه حاکمیت».

## منابع و مأخذ

۱. قرآن کریم، ترجمه محمد مهدی فولادوند.
۲. آبراهامیان، پرواند، ۱۳۸۹، *تاریخ ایران مدرن*، ترجمه محمد ابراهیم فتاحی، تهران، نشر نی.
۳. آوینی، مرتضی، ۱۳۸۴، *آغازی بر یک پایان*، تهران، ساقی.
۴. اسکاچپول، تدا، ۱۳۸۲، «دولت رانتیر و اسلام شیعی در انقلاب ایران»، ترجمه محمد تقی دلفروز، *فصلنامه مطالعات راهبردی*، ش ۱۹، ص ۱۴۲ - ۱۱۹.
۵. اینگلهارت، رونالد؛ ولزل، کریستین، ۱۳۸۴، *نوسازی، تغییر فرهنگی و دموکراسی*، ترجمه یعقوب احمدی، تهران، کویر.
۶. بنارد، چریل، ۱۳۸۴، *اسلام دموکراتیک مدنی: رویکرد امریکایی*، ترجمه عسگر قهرمان پور، تهران، پژوهشکده مطالعات راهبردی.
۷. بوردیو، پی یر، ۱۳۸۷، *گفتارهایی درباره ایستادگی در برابر نولیبرالیسم*، ترجمه علیرضا پلاسید، تهران، اختران.
۸. تورن، آلن، ۱۳۸۰، *نقل مدرنیته*، ترجمه مرتضی مردیها، تهران، گام نو.
۹. حجاریان، سعید، ۱۳۸۰، *از شاهد قدسی تا شاهد بازاری: عرفی شدن دین در سپهر سیاست*، تهران، طرح نو.
۱۰. سروش، عبدالکریم، ۱۳۸۸، *سیاست نامه*، ج ۲، آئین شهریاری و دینداری، تهران، صراط.
۱۱. سروش، عبدالکریم، ۱۳۸۹، *رازدانی و روشنفکری و دینداری*، تهران، صراط.
۱۲. سعید، بابی، ۱۳۷۹، *هراس بنیادین: اروپامداری و ظهور اسلام گرایی*، ترجمه غلامرضا جمشیدی‌ها و موسی عنبری، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
۱۳. طباطبایی، سید محمد حسین، ۱۳۹۴، *تفسیر المیزان*، ترجمه محمد باقر موسوی همدانی، ج ۲۰ - ۱، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
۱۴. فوران، جان، ۱۳۸۲، «تحلیل نظری از انقلاب ۱۹۷۹-۱۹۷۷ ایران»، ترجمه صدرالدین موسوی، *پژوهش نامه متین*، ش ۱۹، ص ۱۵۵ - ۱۱۹.
۱۵. فوکو، میشل، ۱۳۷۹، *ایران: روح یک جهان بی روح*، ترجمه نیکو سرخوش و افشین جهان‌دیده، تهران، نی.

۱۶. کانت، ایمانوئل، ۱۳۸۶، «در پاسخ به روشنگری چیست؟»، در: روشنگری چیست، گردآورنده: ارهارد بار، ترجمه سیروس آرین پور، تهران، آگاه.
۱۷. کچویان، حسین، ۱۳۸۳، کندوکاو در ماهیت معمایی ایران: جهانی سازی، دموکراسی و جامعه‌شناسی سیاسی ایران، قم، باقرالعلوم.
۱۸. کچویان، حسین، ۱۳۸۷، تطورات گفتمان‌های هویتی ایران: ایرانی در کشاکش با تجدد و مابعد تجدد، تهران: نی.
۱۹. کچویان، حسین، ۱۳۹۰، «درباره نسبت نظریه و فهم عمومی؛ سبب بی‌کفایتی نظریه‌های رایج در توضیح انقلاب اسلامی چیست؟»، کتاب ماه علوم اجتماعی، ش ۴۸، ص ۷-۲.
۲۰. کوهن، تامس، ۱۳۹۰، ساختار انقلاب‌های علمی، ترجمه سعید زیباکلام، تهران، سمت.
۲۱. کیان تاج بخش، یحیی، ۱۳۸۹، دادگاه هشتاد و هشت: متن کامل کیفرخواست‌های دادستان و دفاعیات متهمان وقایع پس از انتخابات دهم، ج ۲، تهران، مؤسسه خبرگزاری فارس، ص ۲۰۱-۱۷۹.
۲۲. لرنز، دانیل، ۱۳۸۳، گذر جامعه سنتی: نوسازی خاورمیانه، ترجمه غلامرضا خواجه سروی، تهران، پژوهشکده مطالعات راهبردی.
۲۳. مطهری، مرتضی، ۱۳۹۰ الف، مقدمه‌ای بر جهان‌بینی اسلامی، ج ۲، جهان‌بینی توحیدی، تهران، صدرا.
۲۴. مطهری، مرتضی، ۱۳۹۰ ب، مقدمه‌ای بر جهان‌بینی اسلامی، ج ۴، انسان در قرآن، تهران، صدرا.
۲۵. مطهری، مرتضی، ۱۳۹۰ ج، نظام حقوق زن در اسلام، تهران، صدرا.
۲۶. مطهری، مرتضی، ۱۳۹۰ د، بیست گفتار، تهران، صدرا.
۲۷. مطهری، مرتضی، ۱۳۹۰ ه، ولاءها و ولایت‌ها، تهران، صدرا.
۲۸. مطهری، مرتضی، ۱۳۹۱ الف، قیام و انقلاب مهدی از دیدگاه فلسفه تاریخ، تهران، صدرا.
۲۹. مطهری، مرتضی، ۱۳۹۱ ب، بررسی اجمالی نهضت‌های اسلامی در صدساله اخیر، تهران، صدرا.
۳۰. مطهری، مرتضی، ۱۳۹۱ ج، آینده انقلاب اسلامی ایران، تهران، صدرا.
۳۱. مطهری، مرتضی، ۱۳۹۲ الف، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۱، تهران، صدرا.

- ۲۶ □ فصلنامه مطالعات انقلاب اسلامی، س ۱۶، زمستان ۱۳۹۸، ش ۵۹
۳۲. مطهری، مرتضی، ۱۳۹۲ ب، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۲، تهران، صدرا.
۳۳. مطهری، مرتضی، ۱۳۹۲ ج، مقالات فلسفی، تهران، صدرا.
۳۴. مطهری، مرتضی، ۱۳۹۲ د، کلیات علوم اسلامی، ج ۳ - ۱، تهران، صدرا.
۳۵. ناظم الدوله، میرزا ملکم خان، ۱۳۸۲، رساله‌های میرزا ملکم خان ناظم الدوله، تهران، نی.

