

جامعه‌شناسی شیعی

و امکان یا امتناع الگوی پیشرفت در جمهوری اسلامی ایران

سید مجید امامی*

چکیده

«الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت» گفتمانی است متعلق به انقلاب اسلامی در دهه چهارم که درصدد جای‌گزینی با «گفتمان توسعه» است. اگر زیرساخت مهم گفتمان توسعه «جامعه‌شناسی سکولار» است، الگوی پیشرفت و نظام‌سازی اسلامی نیازمند دانشی اصیل ملهم از منابع و روش شیعی در موضوع‌شناسی اجتماعی است که البته، تأخیر و نیز موانعی جهت تحقق آن در شرایط فعلی به چشم می‌خورد. مقاله با این نگاه در سه بخش کلی، لوازم و مفردات و ماهیت جامعه‌شناسی مطلوب را بیان کرده و سپس در گذری بر تاریخ اجتماعی ایران ظرفیت شناخت و تبیین روابط اجتماعی از منظر عالمان دین، بررسی و در نهایت، موانعی که رفع آنها (در عین توانمندی‌های متنی و منبعی) برای تأسیس جامعه‌شناسی از نوعی دیگر، لازم است معرفی و شرح شده‌اند.

کلیدواژه‌ها

جامعه‌شناسی شیعی، الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت، توسعه، الگوی پیشرفت و توسعه.

مقدمه

نبود جامعه‌شناسی بومی در کشورها و مناطق خارج از اروپای غربی و آمریکای شمالی، نگرانی جدید و یا تنها مورد ادعای انقلاب اسلامی در ایران نیست (العطاس، ۱۳۹۱: ۱۷). پس از گذشت یک قرن از ورود جامعه‌شناسی علمی به ایران و بیش از ده سده پاسخ‌گویی فقه^۱ به مطالبات روزمره شیعیان؛ آیا علم اجتماعی و نظریه جامعه ایرانی، شکل گرفته یا نه؟ فارابی (۲۶۰-۳۳۹). در قله علم اجتماعی اسلامی است، ولی بیش از هر چیز تفلسف اجتماعی کرده و به‌زعم برخی به جامعه‌شناسی نرسیده است، البته، ابن خلدون (۷۳۳-۸۰۸ ق). توانسته مسائل اجتماعی زمان خود را خوب ببیند و از پیش جامعه‌شناسی زمانه خود برآمده است. مسئله زمانه او سقوط یک جریان مدعی خلافت و برآمدن یک جریان تمام‌عیار دیگر است که بر فکر و فرهنگ و تمدن مسلمین سایه انداخت، ابن خلدون اگر هم جامعه‌شناس باشد (تقی، ۱۳۹۰: ۱۲۸). ولی نسبتی با تفکر شیعی ندارد. اساساً فاقد یک مکتب نظری جامعه‌شناختی شیعی و متعلق به ایران شیعی هستیم. مکتب تنوریک محصول رابطه دیالکتیک نظر و پدیده است. نظریه‌هایی که در صحن حوزه و دانشگاه امروز ما به چشم می‌خورند از متن واقعیت‌ها و پدیده‌های ایران شیعی (ایران پساصفوی). برنیامده‌اند. هنوز هم پس از سه دهه و به‌رغم همه نظریه‌های فرهنگی و پساساختارگرا در باب انقلاب باید پرسیم که به واقع، تحلیل جامعه‌شناختی انقلاب اسلامی ایران چیست؟ جامعه‌شناسی فرهنگی، سیاسی و اقتصادی دوره جمهوری اسلامی ایران آیا به معنای بومی و درگیر با حوزه‌های پاسخ‌گو و خط‌مشی‌گذار وجود دارد؟

برای مثال، چرا مردم در ایران امروز برخی الزامات اخلاقی را رعایت نمی‌کنند؟ و نسبت به قانون، حس خاصی ندارند؟ چرا در سال ۴۲ به‌رغم خیزش امام و برپایی یک جنبش عمومی (زاهدانی، ۱۳۹۰: ۱۲۹-۲۳۷) انقلابی واقع نشد؟ برای مثال، چرا تنها ورامین و تا حدی قم به معنای علمی جنبش‌های اجتماعی دستخوش اعتراض و آشوب شد؟ تحلیل جامعه‌شناختی فتوای تباکو چه بود؟ پدیده استکبارستیزی ایرانیان آیا تنها برساختی هویتی است یا تفسیری بومی دارد؟ اگر اینها را دریابیم می‌توانیم پدیده‌های جدید مثل روحیه فراگیر اعتراض‌گری و شایعه‌پذیری و نوزدن مردم ایران در عین مشارکت حداکثری در انتخابات را نیز بفهمیم. برای مثال، پدیده‌ها و آسیب‌هایی اجتماعی چون اخلاق منافقانه، یا بن‌بست ارتباطی و استبداد در خانه شاید پیامد درکی متورم از امر سیاسی در بیرون از خانه باشد؛ چرا همیشه دولت

۱. تاکید این مقاله بر فقه در میان دیگر علوم اسلامی، به جهت اهمیت محوری آن در معرفی عقلانیت شیعی در استنباط گزاره‌ها و کارشناسی است.

مستقر در چشم ایرانیان کم لیاقت و کم صداقت است، مردم به‌سادگی علیه دولتمردان بدگویی می‌کنند، لطیفه‌ها و ضرب‌المثل‌های فولکلور و شبه‌مدرن مردم نسبت به اقوام واقعاً نسبت‌گرایانه است و ایشان به لحاظ ارزشی همدیگر را سرکوب می‌کنند؟ پیش‌داوری‌های ما علیه یکدیگر، استعداد تفرقه و شکست در تعاملات و همکاری‌ها و کار جمعی چقدر و چگونه تبیین می‌شود؟ چرا حتی یک‌دهم کسانی که به دولت یازدهم رأی دادند، درخواست انصراف آنها از دریافت یارانه را اجابت نکردند؟ این پرسش‌ها همواره در جامعه‌شناسی سیاسی، فرهنگی، اقتصادی ایران بی‌پاسخ مانده است. این درحالی است که فقه (که همواره مورد مطالبه بوده است) به مسائل مستحدثه روز می‌پردازد، اما آگاهانه دانش اجتماعی تولید نمی‌کند و البته، ظرفیت تراث شیعی، فقها و علمای اخلاق در مورد ساخت و پرداخت الگوی اداره و پیشرفت بسیار بالاست.

این مقاله درصدد شرح و بسط شکاف‌های مورد ادعا میان شناخت‌های اجتماعی برخی علوم اسلامی مثل فقه و عرفان (پارسایا، ۱۳۸۶: ۱۷)، فقه و اخلاق (سروش: ۱۳۸۰؛ شبستری: ۱۳۸۵). نص دینی و فلسفه (تفکیک)، عرفان و فلسفه (متصوفه) یا ایضاحات و استیضاح‌های مفهومی نیست، بلکه با نگاهی کل‌گرا به علوم اسلامی و تأکید بر دانش و روش فقه - به‌مثابه خط مقدم کارشناسی و حل مسئله عمومی در اجتماعات شیعی - به این پرسش می‌پردازد که اولاً برای تبیین الگوی اداره جامعه و تغییرات اجتماعی (توسعه یا پیشرفت) چه نیازی به جامعه‌شناسی (بالمعنی الاعم) است. ثانیاً آیا ظرفیت زنده دانش‌های اسلامی امروز دربردارنده چنین بینش و کنشی (مسئله‌شناسی پدیده اجتماعی) هست و اگر نه؛ عوامل آن به‌اجمال کدامند؟ البته، از میان این دانش‌ها، فقه بیش از همه مورد کنکاش واقع شده است و هرچند در مقام نظریه‌پردازی کلان و منظومه‌های مفهومی، فلسفه و کلام اجتماعی موظف‌اند، لیکن مسئله این مقاله دقیقاً جامعه‌شناسی با مراد (نه روش) امروزین است که جز کشف پدیده‌ها، به توزیع آنها - در مقام حل - بین فرقی علوم اجتماعی همچون ارتباطات و اقتصاد و... می‌پردازد. نگارندگان نیک می‌دانند که پاسخ این پرسش‌ها به‌سختی در قالب یک کتاب ممکن است تا چه رسد به مقاله؛ اما تلاش می‌شود طرحی و درآمدی بر این دغدغه ارائه شود.

هندسۀ مفهومی

الف) از آگاهی اجتماعی تا دانش اجتماعی

نظام اجتماعی پدیده‌ای است که بر مدار آگاهی اجتماعی شکل می‌گیرد. هیچ‌کنش اجتماعی بدون نوعی آگاهی نسبت به آن کنش ایجاد نمی‌شود؛ اما دانش اجتماعی به‌عنوان نوعی از معرفت و آگاهی که به کنش و رفتار اجتماعی و از جمله معرفت و آگاهی اجتماعی

را موضوع نظر و مطالعه فرد قرار می‌دهد، پدیده‌ای متأخر از زندگی اجتماعی بشر است. این نوع از دانش ناگزیر هنگامی شکل می‌گیرد که انسان در مناسبات و روابط اجتماعی خود با مشکل روبه‌رو شود. انسان درباره مشکلی که با آن برخورد می‌کند، می‌اندیشد و برای حل آن تلاش می‌کند. اندیشه درباره مسائل و موضوعات اجتماعی و تفکر و تدبیر درباره کنش‌ها و رفتارهایی که با دیگران انجام می‌دهد و یا دیگران نسبت به او انجام می‌دهند و تأمل درباره عوارض و لوازم فعالیت‌های اجتماعی، دانش و علوم اجتماعی را به دنبال می‌آورد. بشر در طول زندگی اجتماعی خود همواره با مشکلات و مسائلی روبه‌رو بوده است که در جریان همکاری‌های جمعی، تقسیم کار و یا رویارویی با گروه‌های انسانی به وجود می‌آمده‌اند و همیشه درباره حل این مسائل اندیشیده و راه‌هایی را برای حل آنها یافته است. این مجموعه اندیشه‌ها که در هر جامعه به تناسب فرهنگ و تاریخ آن پدید آمده، دانش اجتماعی بشر را شکل داده است.

ب) از اندیشه اجتماعی تا نظریه اجتماعی

تبیین عینی و ناظر بر متغیرهای واقعی و هستی‌مند در دانش اجتماعی را می‌توان اندیشه اجتماعی دانست و البته، در همین راستا؛ ذکر قانون‌مندی‌های نظم بخش در دوره جدید و به ویژه انقلاب اثبات‌گرایانه علم، به «نظریه اجتماعی» معروف شد. نظریه اجتماعی اصطلاح عامی است که به دیگر تلاش‌های نظرورزانه و روش‌مند برای کشف قوانین روابط و زندگی اجتماعی هم اطلاق می‌شود و البته، نباید با اصطلاح خاص «نظریه جامعه» مخلوط شود. اساساً از نتایج بحران علوم انسانی در سده بیستم فروریختن دیواری بود که کانت بین دو حوزه حکمت نظری و عملی یا دیانت و معرفت کشیده بود (کچویان و ضمیری، ۱۳۸۴: ۴۱)؛ و با توجه به این شرایط دیگر نمی‌توان و نباید تنها پارادایم حاکم بر معرفت علمی را، تجربه‌گرایی و خلوص عقلی آن دانست و از این‌رو، سخن از علم اسلامی و در بحث ما جامعه‌شناسی و نظریه اسلامی یا شیعی جامعه ممکن می‌شود.

ج) از امر اجتماعی تا جامعه‌شناسی

امر اجتماعی - متفاوت از امر جمعی - حیثیتی روابطی و شبکه‌ای در جامعه دارد و به لحاظ ماهیت، یا بالذات در کنش متقابل انسان‌ها با یکدیگر تحقق می‌یابد (برای مثال، همکاری یا رهبری یا تضاد) و یا بالعرض (مثل آلودگی محیط زیست). جامعه‌شناسی علمی است که با محور قرار دادن امر اجتماعی در تعارض و تعامل با امر روانی، امر اقتصادی، امر زیستی و امر سیاسی، ساحت و موقعیتی متمایز از دیگر رشته‌های علوم اجتماعی کسب کرده است (آزاد

ازمکی، ۱۳۹۰: ۳۹). در این که ماهیت امر اجتماعی چیست و چه تناسبی بین آن با امر روانی و سیاسی و اقتصادی و زیستی وجود دارد، در میان جامعه‌شناسان اختلاف نظر وجود دارد. به همین دلیل هم هست که در جامعه‌شناسی مجموعه‌ای از سنت‌های فکری، نظریه‌ها و رویکردها به دلیل تعریفی که از امر اجتماعی و تفاوت آن با موضوعات محوری دیگر رشته‌های علوم اجتماعی و انسانی دارند، شکل گرفته است. در یک نگاه اساس بروز تکثر و تنوع نظریه‌ها و دیدگاه‌ها در جامعه‌شناسی به نوع تعریف، تعبیر و تفسیری است که در مورد امر اجتماعی از طرف جامعه‌شناسان صورت گرفته است. برای درک بهتر و سازمان‌یافته از مجموعه نظریه‌های متنوع و بعضاً معارض، بعضی از محققان نظریه‌های جامعه‌شناسی را با رویکرد فرانظریه و پارادایمی سنخ‌شناسی کرده و اساس آنها را به نوع نگاه و بینش متقدمین این عرصه همچون مارکس، وبر، دورکیم و زیمل مرتبط ساخته‌اند. در یک نوع تفسیر، کلیت جامعه‌شناسی به چهار سنت فکری (سنت مارکسی، وبری، دورکیمی و زیملی). (کالینز، ۱۹۹۴)؛ و سه پارادایم (پارادایم واقعیت اجتماعی، تعریف (معنای) اجتماعی و رفتار اجتماعی) (ریترز، ۲۰۰۴). تحویل شده است. بر اساس این داوری می‌توان مدعی شد که آنچه که تحت عنوان جامعه‌شناسی بعد از دوره مؤسسان مطرح شده است، به یکی از سنت‌های فکری اشاره شده پیوسته است و نمی‌تواند خارج از آنها باشد. هر آنچه که عنوان جامعه‌شناسانه دارد، متأثر و مرتبط با اندیشه یکی از جامعه‌شناسان مؤسس است. البته، ممکن است که نظریه‌ای یا رویکرد نظری‌ای موقعیت حد واسط بین دو سنت فکری یا دو پارادایم داشته باشند. همین حد وسط بودن نظریه یا رویکرد نظری، نشانه ترکیب یا تلفیق بین سنت‌ها و پارادایم‌هاست که خود مصداقی برای جامعه‌شناسی تلفیقی است. بهر حال این موضع که جامعه‌شناسی را میراث مؤسسان بدانیم در غرب نیز مخالفانی دارد (ژیرو، ۱۳۸۴: ۱۹)؛ و سخن از شناخت مسائل و روابط یک جامعه با روش و بینش خاص، قابل اعتنا شده است و از همین جا بومی‌گرایی در جامعه‌شناسی مطرح می‌شود.

جامعه‌شناسی را با توجه به موضوع آن، می‌توان علم به کنش اجتماعی انسان و پیامدهای آن دانست. کنش اجتماعی خردترین و نخستین پدیده اجتماعی است. پیامدهای اجتماعی، پدیده‌های اجتماعی خرد و کلان دیگر را دربر می‌گیرد. جامعه‌شناسی را می‌توان علم به پدیده‌ها و واقعیت‌های اجتماعی نیز توصیف کرد؛ ولی تعریف نخست به دلیل این که جایگاه کنش اجتماعی و نقش تعیین‌کننده آن را نشان می‌دهد، از تفصیل بیشتری برخوردار

است (پارسانیا، ۱۳۹۱: ۵۷). اذعان به این واقعیت شرط وصول این مقاله به هدف نظری اش است که جامعه‌شناسی بالمعنی الاخص و به مثابه علم^۱ اساساً به‌عنوان نوعی الهیات عرضه شد. در تعبیر آگوست کنت هم این نکته ظریف نهفته است که جامعه‌شناسی الهیات تجدد (کچویان و ضمیری، ۱۳۸۴: ۴۷) است. جامعه‌شناسی در این مبنا همه مسائل و مشکلات کلامی به معنای اعم را نه با ارجاع به خداوند (الوهیت)ی با منطق سنتی آن بلکه با ارجاع به جامعه و دینامیزم آن حل و فصل می‌کند و بر این مبنا جامعه‌شناسی اسلامی می‌تواند ترکیبی متناقض باشد. از این رو به نظر برخی در فرایند تدوین الگوهای اسلامی پیشرفت، بهتر است ما نیز از الهیات اجتماعی (تقی زاده، ۱۳۸۷)^۲ خود سخن بگوییم و وارد معمای جامعه‌شناسی اسلامی نشویم و یا از تعبیر جامعه‌شناسی غیر سکولار یا واقع‌بینانه (کچویان و ضمیری، ۱۳۸۴: ۴۵) استفاده کنیم. الهیات اجتماعی^۳ شیعه معرفتی مرکب از بخش‌های مختلف چون حدیث، تفسیر، کلام، فقه و اخلاق اجتماعی و کلاً متون دینی ناظر بر اصل زندگی اجتماعی انسان و لوازم و تبعات و آثار برآمده از آن خوانده شده است (تقی زاده، ۱۳۸۷). البته، الهیات اجتماعی؛ هنوز جامعه‌شناسی نیست و در آن به فرایندی برای تبیین نظام‌مند و مسئولانه مسئله اجتماعی تصریح نشده است و نمی‌توان از مطالبه نظری با موضوع جامعه‌شناسی چشم پوشید.

د) از جامعه‌شناسی بومی تا جامعه‌شناسی شیعی

بوم‌گرایی و منطقه‌گرایی و مقابله با گرایش‌های اروپامحورانه^۴ و پسا استعمارگرایی^۵ (اباذری در آریایی). در حوزه علوم انسانی بیش از سه دهه در جهان سابقه دارد و به ویژه گرایش آسیایی به علوم اجتماعی (العطاس) اهمیت بالایی به بومی‌سازی جامعه‌شناسی برای مقتضیات کشورهای جهان سوم می‌دهد؛ اما جامعه‌شناسی شیعی به این معنا یک تخصیص جغرافیایی و منطقه‌ای از جامعه‌شناسی نیست، بلکه ارزش افزوده اصلی آن در وارد کردن منطق حجیت و روش و بینش دینی در شناخت جامعه است و این حوزه مطالعاتی را خادم توسعه حیات دینی و جزء جدایی ناپذیر فقه می‌داند. در این مقاله جامعه‌شناسی شیعی، علم شناخت مسائل تخصصی^۶

1. science

۲. «الهیات اجتماعی شیعه»، شیعه‌شناسی، سال ۶، ش ۲۲، تابستان ۱۳۸۷.

3. social theology

4. eurocentric

۵. این رویکرد علوم انسانی موجود را محصول معرفت استعماری غرب نسبت به جامعه و انسان برای استیلای ذهنی می‌داند و راه متفاوت علوم انسانی را در رهایی از سوژه استعماری و بازسازی شاخص‌های علوم انسانی توسط شرقیات آزاد می‌داند.

۶. در ادامه انواع مسائل در فقه بیان خواهد شد.

جامعه شیعی است که الزاماً محکم و مستظهر به مبانی و منابع رسمی دین است.

طرح یک مسئله تاریخی

سخن از رابطه دین و توسعه خود پُرسشی جامعه‌شناسانه است که با ماکس وبر به طور جدی در علوم انسانی مطرح شد (فیاض، ۱۳۸۹: ۳۵). البته، در این مقاله با نگاهی ایجابی و با این فرضیه که در نظام جمهوری اسلامی ایران دین راهبر توسعه خواهد بود، به مقدمه ضروری برقراری این نسبت می‌پردازیم. از این رو، مسئله اساسی این مقاله کاستی‌های بنیه و استعداد نخبگان و مراکز دانشی و کارشناسی نسبت به مسئله کاوی و موضوع‌شناسی اجتماعی البته، با منطق تفقه دینی (اجتهاد) است که لازمه نظریه جامعه یا جامعه‌شناسی شیعی است. سده‌های نخستین غیبت کبری عصر عسرت و مهجوریت شیعه است که با حاکمیت سلاطین جور و عمدتاً ضد شیعه همراه بوده است. این دوره در حقیقت دوره مهجوریت شیعه است که طی آن با محدودیت‌های گوناگونی روبه‌رو می‌شود و به‌عنوان یک اقلیت در حال مبارزه درگیر معارضه‌ای فرهنگی و سیاسی است. در این دوران که غالباً با حاکمیت سیاسی مخالفان شیعه همراه است^۱، کمتر مماشاتی با شیعه صورت می‌گیرد و علمای شیعه نظیر «شیخ مفید» (۳۳۶-۴۱۳ق.)، «شیخ طوسی» (۳۸۵-۴۶۰ق.) و... در عین دفاع از هجمه‌های همه‌جانبه‌ای که از طرف فرهنگ یونان و از راه حاکمیت سیاسی مخالف شیعه در دل دنیای اسلام متوجه شیعه می‌شود، وظیفه داشتند تا جامعه شیعه را در یک فضای طبیعی و حفاظت‌شده (انکوباتور) حفظ کنند. برخی شیعه را در این دوره مأمور به اجرای راهبرد تقیه دانسته‌اند که مقدمه دو راهبرد بعد (یعنی نفوذ و قیام) در مسیر ظهور و پایان غیبت بوده است (صفایی‌حانری، ۱۳۸۱).

هدف نخبگان شیعه در این دوره، تثبیت اصل فرهنگ تشیع به‌عنوان یک مذهب در دنیای اسلام و دفاع از فرهنگ تشیع و هم‌چنین حفظ این اقلیت و بالندگی آن به‌عنوان یک اقلیت صبور، موثر و در حال مبارزه بود. این دوره، دوره‌ای به نسبت طولانی در تاریخ شیعه است و می‌توان مدعی شد که از پایان حاکمیت حضرت علی (ع) تا پیش از حاکمیت صفویه را در بر می‌گیرد.

دوره دیگر که تقریباً با حاکمیت صفویه شکل می‌گیرد^۲، دوره‌ای است که در آن به‌رغم آن که حکومت، دینی و منطبق بر فقه سیاسی شیعه نیست، اما تفاوت آشکاری با دیگر

۱. البته رژیم‌هایی مانند آل‌بویه در ایران و... استثنای این دوره به حساب می‌آیند.

۲. پیش از تفوق صفویه بر کل ایران و اخذ حکومت مرکزی توسط شیعیان، حکومت‌های منطقه‌ای شیعی مانند سربداران و آل مظفر قابل توجه‌اند.

حکومت‌ها دارد. این دوره را می‌توان دور «سلطنت‌های شیعی» نام نهاد. در این دوره شیعیان به قدرت سیاسی و حاکمیت دست یافتند (جعفریان، ۱۳۷۰). البته، حاکمان آن، به دنبال ساختن صدر و ذیل شئون جامعه بر مبنای دین نیستند، ولی شیعه‌اند و معتقدات شیعه را قبول داشته و در تعامل با حوزه‌های علمیه و عالمان بزرگ شیعه هستند. در این دوره عالمان شیعی رسالت خویش را در عین حفظ فرهنگ تشیع، راه دادن فرهنگ شیعه به زوایای حکومتی به میزانی که ممکن است، قرار داده‌اند و به طور مستقیم در ترسیم و حل مسائل - فردی البته، در سپهر حکومتی و اجتماعی - نقش ایفا کرده‌اند (جعفریان، ۱۳۸۶: ۲۹۹-۳۰۵).

شایان ذکر است که بحث رهبری شیعیان و عهده‌داری مسائل و مدیریت اجتماعی از دیرباز در متون فقهی مطرح بوده، هرچند کیفیت طرح این مسئله به اقتضای شرایط اجتماعی تغییر یافته است؛ زیرا در روزگاری که تشیع در جای‌جای مملکت اسلامی به‌عنوان اقلیت محکوم، بی‌بهره از هرگونه قدرت سیاسی غالب بود، مسائل اجتماعی اغلب از محدود مسائل محله، ده یا روستا و در نهایت شهر تجاوز نمی‌کرده است و ابواب مدون فقهی (مانند امر به معروف) نیز عهده‌دار پاسخ‌گویی به همین محدوده بوده‌اند، از قبیل تعیین تکلیف اموال افراد غایب، ایتم، بی‌سرپرستان و حتی اجرای حدود و تعزیرات. با پیدایش قدرت سیاسی شیعه، کتاب‌ها و رساله‌های فقهی به‌صورت گسترده‌تری تدوین می‌شدند. برای مثال، در دوره صفویه ده‌ها رساله مستقل درباره نماز جمعه تألیف شد، یا آن‌که در همین دوره و در دوران قاجار بحث «ولایت فقیه» که پیش از آن در ضمن مسائل دیگر ابواب فقهی مطرح می‌شد با عناوینی ممتاز به‌صورت گسترده‌تری شکل گرفت (برجی، ۱۳۸۵). بحث‌انگیزترین تحول تاریخ اجتماعی ایران، یعنی انقلاب مشروطه (۱۳۲۳-۱۳۲۷ق) با حضور معنادار اما پنهان‌شده فقیهانی چون آخوند خراسانی و میرزای نائینی، شیخ فضل‌الله نوری، آقا نجفی اصفهانی و... حادث شد و در نهایت، به راهبرد مشروطه مشروعه^۱ رسید (انصاری قمی و جمعی از نویسندگان، ۱۳۸۶: ۳۳). گذشته از این‌که راهبرد پیش‌گفته تا چه اندازه عملی شد، بی‌شک نمی‌توان از اهمیت زمانه‌سنجی و درگیر شدن این فقها با جامعه معاصرشان چشم پوشید (ره‌دار، ۱۳۹۰: ۱۳۶۴).

در اواخر دوره قاجار و با ورود غرب به ایران و تثبیت جریان‌های شبه مدرن و غرب‌گرا و البته، اخباری‌گری، رقیبی جدید در برابر فقاها تشیعی و دیگر علوم اسلامی شکل می‌گیرد که خواهان تقلیل‌گرایی دینی در عرصه‌هایی از زندگی انسان است و تلاش در محدود کردن

۱. البته این سخن تنها متعلق به شیخ است، اما برای بیان سرخوردگی روحانیت شیعه در مقطع مشروطیت و مورد ظلم قرار گرفتن از سوی جریان روشنفکری، به کار رفته است. روحانیت اهداف بالاتری را از نهضت در سر داشت که تصویری موقت از آن را می‌توان در اقدامات و اصلاحات اجتماعی آقا نجفی اصفهانی در اصفهان دوره مشروطه مشاهده کرد (نجفی و حقانی، ۱۳۸۴).

دایر دخالت دین در زندگی اجتماعی دارد (درخشه، ۱۳۸۶: ۵۵-۵۷). این تقابل و درگیری که پس از مشروطه بین مدرنیته و نظام درباری که در یک قالب واحد در آمده بودند، یکی از سهمگین‌ترین هجوم‌ها برضد نهاد دین در ایران را شکل داد که در نهایت با چیره شدن اصول‌گرایی بر اخباری‌گری و پس از سال‌ها پیروزی نهضت امام خمینی بر رژیم پهلوی، دین از این تقابل، سالم بیرون آمد و از این پس کفه ترازو به نفع دین سنگینی کرد؛ هرچند تقابل میان مدرنیته و دین پایان نگرفت و به گونه‌های گوناگون ادامه یافت.

در حقیقت با پیروزی انقلاب اسلامی ایران، دین اسلام و تشیع پس از سده‌ها حاشیه‌نشینی و در محاق بودن پای به عرصه گذاشت و مدعی تنظیم روابط زندگی انسان در شئون مختلفی نظیر سیاست، فرهنگ، اقتصاد و... شد. به نظر برخی پیامد عمیق این اصول‌گرایی که در نهضت امام خمینی نیز متبلور بود، آمادگی ذهن شیعی برای پذیرایی از تحولات اجتماعی و اطمینان نسبت به توانایی انسان در تنظیم امور اجتماعی است. تصریح به منزلت مجتهدان و به‌ویژه تأکید بر ضرورت پیروی از مجتهد زنده، بی‌شک می‌تواند در زدودن فلج فکری، حقوقی موثر باشد و دست کم تا اندازه‌ای قیود و جزم را از دست و پای فکر و عقل باز کند... (عنایت، ۱۳۶۵: ۱۸۸).

این حادثه اگر چه ظرفیت فوق‌العاده‌ای را برای مذهب ایجاد کرد و فرصت بی‌نظیری برای بسط و توسعه آن فراهم آورد، اما در عین حال بهره‌گیری از این شرایط منوط به پاسخ به پرسش‌ها و انتظاراتی بود که دین پیش از این به دلیل روبه‌رو نبودن با این مقام و به مقتضای شرایط اجتماعی، سیاسی و تاریخی، لزومی برای پاسخ به آنها نمی‌دید و از این رو، باید برای پاسخ به آنها چاره‌ای می‌اندیشید. یک راه پاسخ به این انتظارات، بهره‌گیری (در موضوع‌شناسی^۱ و حکم‌شناسی) از تجارب رقیب قدرتمند حاضر در صحنه، یعنی مدرنیته بود و راه دیگر این بود که دین خود پاسخ‌گوی این نیازها باشد. راه حل دوم که در تجربه انقلاب اسلامی مورد نظر است، ناگزیر از تدوین مسیر آینده جامعه ایران برای گذر از سنگلاخ مشکلات و نیل به ثبات است و این مبتنی بر تحولی معرفتی است که علمی بومی و درون‌زا را می‌طلبد.

۱. موضوعات احکام بر سه دسته‌اند؛ مستنبطه، عرفیه و تخصصی، مراد از موضوع در این بحث، موضوعات تخصصی است که فراتر از ادراک عرفی‌اند؛ از همین رو، در این مقاله هر جا سخن از موضوع‌شناسی یا شناخت متعلق حکم - به تعبیر فقهی - به میان آمده، مراد همان امر اجتماعی و یا پروبلماتیک مألوف در گستره جامعه‌شناسی است. به بیان دیگر، در فقه سه معنا از موضوع‌شناسی رایج است. نخست مفاهیم موضوعات (ربا یا غنا واقعاً چیست)؛ دوم، تطبیق مفاهیم کلی بر مصادیق (این ماده شراب است یا شربت، این حرکت قیام است یا محاربه)؛ سوم سیره متشرعه که حتی گاهی کشف حکم را میسر و ممکن می‌کند و به فقیه بسط ید می‌دهد (نک: آقامهدوی: ۱۳۹۱).

توسعه اجتماعی؛ مبانی به‌مثابه نظریه و مسائل به‌مثابه واقعیت

الگوی پیشرفت را باید نسبت میان مسئله جامعه و تغییرات آن با راه حل‌های پیشنهادی و شبکه تصرفات در جامعه دانست؛ هیچ برنامه توسعه‌ای نیز بی‌نیاز از چنین الگوی نرمی نیست. این نسبت مستلزم دو رکن است؛ یکی نظریه و دیگری واقعیت. دربار ابتدای الگوی پیشرفت در جمهوری اسلامی ایران، بر مبانی یا نظریه مختار توسعه بارها و بسیار سخن رانده شده است، لیکن بحث بر سر نسبت بین این الگو با واقعیت اجتماعی و شرایط عینی ظهور، حدوث و تحقق آن است. در یکی از ادله مهم شیعه در خصوص امکان و ضرورت تداوم مشروع و حجت‌مند دین در عصر غیبت امام (روایت حوادث واقعه)، دقیقاً همین واقعیت مورد توجه قرار گرفته است. به‌ویژه اگر رهیافت واقع‌گرایی انتقادی را اختیار نماییم، هرگز نخواهیم توانست میان واقعیت و نظریه تفکیک مطلق قائل شویم (سایر، ۱۳۸۱؛ پارسانیا، ۱۳۹۰؛ افروغ و ضمیری، ۱۳۸۴: ۶۶-۸۱). از این رو، بایسته است که اولاً منطق حاکم بر درک واقعیت، خود متعبد، دینی و حجت‌مند باشد چون تشخیص مسئله، هویت فرهنگی می‌خواهد (پارسانیا و ضمیری، ۱۳۸۴: ۱۳۱)؛ و ثانیاً اساس چنین رویه‌ای شکل گرفته باشد و ثالثاً بسته‌های این مسائل آشکارا و به دقت، وارد مرحله «حل مسئله اجتماعی» شود. تعبیر ابداعی مقام معظم رهبری در این زمینه که دو صفت اسلامی و ایرانی را به الگو نسبت داده‌اند، گویای همین دو گانه است، اسلام راه‌حل الگوی آینده و نظام‌سازی ماست و ایران، مسائل و اقتضانات آن به‌مثابه یک موجودیت انسانی، تاریخی، جغرافیایی و فرهنگی، واقعیت این الگو.

در خصوص ایرانی بودن الگو، افزون بر آنچه که دوستان گفتند؛ که خوب، شرایط تاریخی، شرایط جغرافیایی، شرایط فرهنگی، شرایط اقلیمی، شرایط جغرافیای سیاسی در تشکیل این الگو تأثیر می‌گذارد - که قطعاً اینها درست است - این نکته نیز مطرح است که طراحان آن، متفکران ایرانی هستند؛ این کاملاً وجه مناسبی است برای عنوان ایرانی؛ یعنی ما نمی‌خواهیم این را از دیگران بگیریم؛ ما می‌خواهیم آنچه را که خودمان لازم می‌دانیم، مصلحت کشورمان می‌دانیم، آینده‌مان را می‌توانیم با آن تصویر و ترسیم کنیم، این را در یک قالبی بریزیم؛ بنابراین، این الگو ایرانی است (رهبر معظم انقلاب: ۱۳۸۹/۹/۱۰).

به بیان دیگر الگوی اسلامی - ایرانی پیشرفت تکمیل و متمم نظام‌سازی در جمهوری اسلامی ایران است. نظام‌سازی اساساً یک پدیده اجتماعی است و موضوع تصرف آن جامعه است (پروزمند: ۱۳۹۰). اگر با توجه به محوریت فقه در نظریه ولایت فقیه به این رابطه نیم‌نگاهی

بیندازیم، به نسبت میان جامعه‌شناسی محیط پیشرفت و الگوپردازی نقشه پیشرفت پی خواهیم برد. دربار ترکیب این دو محور در نظام‌سازی باید گفت که موضوع در مقیاس اجتماعی، بدون تقوم و ترکیب انسان‌ها و اراده‌های انسانی قابلیت تحقق ندارد. برای مثال، این که نوع دستگاه‌ها و محصولات پیرامون ما که با آنها زندگی می‌کنیم (از رایانه و تلفن همراه و حتی یک ساختمان بلند) محصولات اجتماعی‌اند. اگر فرد می‌خواست به تنهایی و با تلاش خود تلفن همراه بسازد، و تا آخر عمرش نیز تلاش می‌کرد به چنین محصولی دست پیدا نمی‌کرد. این یعنی یک محصول اجتماعی که محصول ترکیب توان‌ها، اراده‌ها و دانش‌هاست... بنابراین، نخستین و مهم‌ترین اشتباهی که ممکن است رخ بدهد و ریشه در معرفت‌شناسی دارد، عدم درک تفاوت میان موضوعات فردی و اجتماعی است. باید به‌درستی تبیین نمود که موضوع در «فقه نظام‌سازی» عبارت است از نظام‌سازی که پدیده‌ای اجتماعی است و این یک سنخ جدیدی از موضوع است (پیروزمند: ۱۳۹۰).

پس اگر بی‌بهره از جامعه‌شناسی باشیم، تصرف در جامعه بر اساس تغییرات و اقتضائات، تیری در تاریکی است. با این مقدمات به سراغ تشریح این فقدان و چرایی آن می‌رویم:

۱. فقدان جامعه‌شناسی خُرد در کنار اجتماعیات کلان

در یک تقسیم کلاسیک تلاش‌های جامعه‌شناسان را به دو نوع خُرد و کلان تقسیم کرده‌اند. جامعه‌شناسی خُرد جامعه را به کنش‌های انسانی فرو می‌کاهد و جامعه‌شناسی کلان، ساختار و بافت اجتماعی را حیات‌بخش زندگی اجتماعی می‌داند. نوع سوم و ترکیبی نیز متصور است، اما به‌هرحال یک جامعه نیازمند به شناخت علمی و منظم اجتماعی از هیچ کدام مطلقاً بی‌نیاز نیست. کسانی که برای فرد هویتی مستقل قائل هستند^۱ نمی‌توانند مسائل جامعه‌شناسی خُرد را نادیده گرفته و کسانی که برای جامعه و نظام اجتماعی، وجود حقیقی و مستقل قائل‌اند، نمی‌توانند پدیده‌های کلان اجتماعی و اثری که بر کنش و رفتار افراد دارد را انکار کنند. اگر علم اجتماعی، علم به پدیده‌های اجتماعی و علم به کنش اجتماعی و پیامدهای خُرد و کلان آن تعریف شود، این علم می‌تواند ابعاد خُرد و کلان زندگی اجتماعی را بررسی کند. اغلب میراث و موجودی جامعه‌شناسی در گفتمان شیعی - اگر پذیرفته شود - صبغه کلان دارد؛ این شناخت و تبیین‌ها در خلال اندیشه‌های اجتماعی و فقه حکومتی و کلام سیاسی علمای امامیه قابل جست‌وجوست. بنا به قاعده، دو علم فقه و اخلاق باید بیشترین تمایل را به جامعه‌شناسی

۱. مانند مرتضی مطهری در کتاب جامعه و تاریخ و محمدتقی مصباح یزدی در کتاب جامعه و تاریخ از دیدگاه قرآن.

خرد در ادبیات شیعی می‌داشتند، لیکن کارنامه و بافت واکنشی این هر دو، چنین اجازه‌ای نداده است. هرچند فقه با جان و روح زندگی مردم در گذشته می‌آمیخت و رمز بقا و اقتدار آن هم همین بود اما مقام پاسخ‌گویی به کنش‌های انسانی فردی، غیر از مقام پرسش‌گری فعال نسبت به چرایی و چیستی رفتارهای جمعی و گروهی است.

به بیان دیگر، حوزه‌های علمیه به صورت سازمان‌های غیر رسمی، با حمایت مرجعیت شیعه در دوران انزوا در برخی از زمینه‌های علمی-دینی، نظیر فقه و اصول به حیات خود به گونه‌ای فعال و با نشاط ادامه داده بودند و استمرار همین بخش از حیات علمی-مذهبی بود که قدرت تداوم و بقای اجتماعی مذهب را ممکن می‌ساخت و توان مقاومت به آن می‌بخشید و دیگر ابعاد آموزشی؛ نظیر فلسفه، کلام و عرفان به دلیل این که کاربرد اجتماعی محسوسی برای کنش‌گران مذهبی نداشتند، از موقعیت پیشین خود افول کردند و تنها از جهت نقش بنیادینی که در معارف دینی داشتند در محدوده تخصصی و در بین نخبگان دینی استمرار یافتند.

آنچه بنا بر شرایط اجتماعی و متناسب با آن بسط و رشد پیدا کرده، بُعد فردی و خرد از اندیشه شیعی بوده است؛ به عبارت دیگر در یک شرایط خاص تاریخی، سیاسی و اجتماعی و در حالتی که همه‌ای بی‌محابا برضد دین از چندین جهت صورت می‌گرفت، تمام تلاش متولیان فقه متوجه حفظ حداقل دین در زندگی افراد و فراهم آوردن شرایط برای بقای آن بوده و کم‌تر فرصتی برای توسعه آن فراهم آمده است (رمدار، ۱۳۹۰). علم اخلاق نیز تا آنجا که به ملکات و فضائل می‌پرداخت (به این معنا مستقل از فقه است) ساحتی فردگرا داشته و دارد. البته، در حوزه بایدها و نبایدها یا همان ممنوع و مجاز، اخلاق در دل فقه تدوین شده (مانند احکام دروغ و غیبت و...) و طبعاً تابع سرنوشت اوست. از این رو، اگر فقه کمتر وارد قانونمندی‌ها و تبیین واقعیت متلون اجتماعی و زندگی روزمره شده است، اخلاق نیز همین گونه است. به هر حال فقه تنها علم اسلامی است که نیز به واسطه پدیداری و نیز کارکردی می‌توان مفصل‌بندی علمی مسائل خرد اجتماعی را از آن انتظار داشت.

بر این اساس، می‌توان در مجموع چنین نتیجه گرفت که اجتهاد سنتی، در حوزه‌های علمیه صرف نظر از ظرفیت‌های روشمند آن - به دلیل این که متناسب با شرایط گذشته جامعه شیعی، بر استنباط احکام تکلیفی - فردی متمرکز بوده^۱ برای طراحی پیشرفت و اداره سیاسی، اجتماعی، فرهنگی و اقتصادی جامعه کافی نیست و نیاز به گسترش جهت احیای شناخت کلان اجتماعی و به کارگیری آن در یک قالب هدفمند و مولد برنامه و نرم‌افزار کنترل و هدایت این امور است. از این رو، عدم ورود تاکنون فقه به علم الاجتماع را نباید به پای ضعفی

۱. این واقعیت با بحث تاریخ‌مندی (historicality) میشل فوکو متفاوت است و خود مجالی مستقل می‌طلبد.

ذاتی گذاشت و البته، باید رویه را تغییر داد و از ظرفیت‌های معرفتی حوزه استفاده کرد؛ برای مثال، زیاده‌روی در مصرف برخی کالاها و مواهب طبیعی، تعصب در استفاده از خودرو شخصی در شهرهای بزرگ، مهندسی‌پذیری یا ناپذیری فرهنگ عمومی در ایران، هدایت و کنترل افکار عمومی، فرهنگ رسانه‌ای جدید، تصویری‌شدن فرهنگ عمومی و در نهایت، سطحی‌شدن و تسطح عقول و بینش‌ها، یا مقوله اوقات فراغت، مسائلی با کیان اجتماعی است که عقلانیت دینی منظمی باید به «تبیین و تفسیر و نقادی» آن پردازد و با صرف راندن آنها به دایره مباحثات یا منطقه الفراغ (به تعبیر شایع شده که البته معنای مد نظر شهید صدر چنین نبود)، نمی‌توان از مسئولیت تبیین دینی آن‌ها خالی کرد.

۲. تحجر و تجدد در ادراک عرف و تغییرات اجتماعی

عرف، بهترین معادل نظری برای مفهوم تغییرات اجتماعی در جامعه‌شناسی است و به رسمیت شناختن آن در مقام کشف موضوع توسط فقه شیعه (علیدوست، ۱۳۸۸). نشان مبرهن اهتمام به جامعه انسانی و فرهنگ؛ و ردپای جامعه‌شناسی شیعی است که البته، بنا به ادعای ما بر اساس اشتداد روابط و پیچیده‌تر شدن زندگی اجتماعی شیعیان نیازمند تبدیل شدن به یک حرفه نظام‌مند و پر دامنه در کنار دانش‌های حوزوی است. البته، تفقه بدون عرف‌شناسی قابل تصور نیست و فقیهان - چه در موضوع‌شناسی و چه مسئله‌شناسی - خود یا مکلف را ملزم به آن می‌کنند، لیکن منضبط نشدن و نحیف ماندن آن، خود مجرای دو تهدید بالقوه در بدنه حوزه‌های علمی شیعه بوده است؛ یکی تحجر؛ به معنای نادیده گرفتن عمق تغییرات و دیگری تجدد و تحمیل «فشار تغییرات» بر مرحله «تولید و صدور احکام» (توصیفی، ارزشی و تکلیفی). برخی گرایش‌های فکری و فرهنگی فردمحور، قشری و مناسک‌گرا^۱ در حوزه فقه و اخلاق شیعه در این آسیب جدی نقش محوری و تعیین‌کننده دارد و نماینده نامحسوس تحجر در بدنه تفکر والای شیعی است. چه آنکه وجوه ضمنی و التزامی این مواضع، عملاً و نظراً؛ نفی الگوپردازی توسعه؛ مستقل از غرب، بی‌جهتی و یا بی‌فایده‌گی علم و فناوری نوین و انفعال جذبی یا دفعی در قبال مدرنیزاسیون در جوامع اسلامی است. در مقابل این جریان، طرفداران فقه پویا و توجه به عنصر زمان و مکان در فرایند اجتهاد (اکبری، ۱۳۸۷: ۳۸) قرار دارند که با تعهد به روش حجیت‌مند فقه در صدد توسعه کیفی و کمی (اسلامی‌سازی و به کفایت رساندن) شناخت اجتماعی و میدانی فقیه نیز هستند.

۱. در دوره معاصر مصادیقی چون اخباری‌گری، حجتیه، نوحجیه و نوشیخیه را می‌توان نام برد. عمق نگاه آنان به معارف دینی در مصاف با زمانه جدید را در عنوان این تهدید گنجانده‌ام.

مسئله‌ای که در قدیم دارای حکمی بوده است، به ظاهر همان مسئله در روابط حاکم بر سیاست، اقتصاد و اجتماع یک نظام، ممکن است حکم جدیدی بیابد. به‌رغم این که موضوع از نظر ظاهر با قدیم فرق نکرده، ولی واقعاً موضوع جدیدی ایجاد شده است و موضوع جدید، حکم جدیدی می‌طلبد. گاهی حکم شرعی در اثر تغییر مصداق، متغیر می‌شود و گاه حکم شرعی در اثر تغییر متعلق حکم، متغیر می‌شود و گاه نیز در اثر تغییر در مصداق، تغییر می‌کند (امام خمینی، ۱۳۶۹، ج ۲۱: ۲۸۹).

البته، این گروه نیز در معرض آسیب تجدد قرار دارند. عدم شناخت چگونگی تکوین عینیت جامعه و نهادها و ساختارهای مدرنیته، ساده‌اندیشی و عدم غور در مبانی فلسفی و تمدنی مستحدثات و تغییرات پر هیمنه پیرامون و تهدید حاکم شدن گرایش به وضع مسلط در روابط و ارزش‌های مدرن بر نظر حوزویان و پژوهشگران میان‌رشته‌ای را «تجدد» خوانده‌ایم و از عوامل امتناع تولید اسلامی الگوی پیشرفت را همین تجدد می‌دانیم. فقه سنتی از نظر اسلامیت و حجیت احکام مستنبطه، از بیشترین انسجام در میان علوم اسلامی برخوردار است. در حقیقت اصولیین و فقهای بزرگ شیعه طی هزار سال که از تدوین فقه به صورت کنونی می‌گذرد، زحمات بسیاری در این خصوص متحمل شده و با پی‌ریزی «اصول فقه» توانسته‌اند احکام استنباط شده را تمام نمایند و ارتباط کلام و نظر یک فقیه عادل را با کتاب و سنت، از راه اصول لفظیه و عملیه اثبات کنند اما:

با ابزارهای فعلی هرچند نیروهای جوان بسیار زیاد در دانشگاه و حوزه بخواهند مسائل حکومتی را پاسخ دهند، مسائل حکومتی را وصله پینه می‌کنند، اما پاسخ نمی‌دهند. کارایی فقه موجود برای احکام فردی در حکومت است، ولی کارایی تصرفی و محوری ندارد. البته، مدعی آن نیز نیست... البته، پاسخ‌گو به مسائل مستحدثه و مبتلا به است (حسینی الهاشمی، دفتر فرهنگستان علوم اسلامی، ۱۳۸۰: ۱۳۵-۱۳۶).

اصولاً مراحل اصلی فقهت از زمان بررسی یک موضوع فقهی تا زمان استنباط حکم نیز پیچیدگی خاصی دارد. فقه‌ها برای آن که تا حد امکان از درغلطیدن به وادی خطرناک تاویل، استحسان، قیاس، استصلاح، دینامیزم و هرمنوتیک و در یک کلام، التقاط با مبانی بیگانه پرهیز کنند، با طراحی هوشمندانه این مراحل توانسته‌اند حجیت فتاوی خویش را تا آن‌جا که امکان دارد به اوامر و نواهی الهی متناسب نمایند (آقایی: ۱۳۹۱). از این رو، فقیهان در سه مرحله متوالی تلاش می‌کنند که «اصل» صدور، «جهت» صدور و «دلالت» صدور آیات و روایات را به دقت ارزیابی کنند. این شیوه سخت‌گیرانه که با مجاهدت نفسانی نیز همراه است، به فقیه عادل امکان می‌دهد که از یک سو، به تحجر اخباری‌گرایانه گرفتار نشود و از دیگر سو، به

تجدد افسارگسیخته مبتلا نگردد. در واقع، موضع سوم در قبال عرف پژوهی و جامعه‌شناسی مطلوب شیعه و نظام جمهوری اسلامی ایران را می‌توان «تکامل» نامید که از آسیب‌های تجدد و تحجر مصون است و تا نهادینه نشود، نباید به الگوی اسلامی پیشرفت اندیشید.

مادامی که «نظام مفاهیم و تعاریف» ما رنگ تعبد نپذیرد و با یک روش مستند به وحی، لباس وجود نپوشد، نمی‌توان به پی‌ریزی «نظام معادلات اسلامی همت گماشت و تا زمانی که چنین نظام‌هایی توسط حوزه و دانشگاه طراحی و ارائه نشود هم‌چنان باید ریزه‌خوار خوان اغیار باشیم که قطعاً نمی‌توان در آن، انتظار مائده‌های بهشتی را داشت (حسینی الهاشمی در: دفتر فرهنگستان علوم انسانی، ۱۳۸۰: ۱۲۶).

شهید مطهری با طرح مبنای اعتبار فرد و جامعه کوشید تا مبانی لازم برای تدوین نظریه‌هایی را آماده سازد که پدیده‌های اجتماعی خُرد و کلان را با هم مورد مطالعه قرار دهند (پارسانیا، ۱۳۹۰: ۱۸۷). تلاش‌های شهید صدر نیز در این راستا ارزشمند و قابل توجه‌اند، اما با این حال هنوز فاقد جامعه‌شناسی خودی در بین شیعیان هستیم و نهادهای رسمی آموزش در کشور ما چیزی با این عنوان را تدریس و تحقیق نمی‌کنند.

۳. عدم تعمیم عقلانیت فقهی به دیگر گزاره‌ها

در میراث سلف صالح، (بی آن‌که خواسته باشیم عقلانیت فقهی را به حوزه‌های دیگر تحمیل کنیم، اما) اگر دانش اجتماعی و جامعه‌شناسی را در خارج از جغرافیای معرفتی فقه جست‌وجو کنیم، کالایی که وصف شیعی بگیرد، نخواهیم یافت. از سوی دیگر - در یک نگاه جامع - احکام دینی سه عرصه تکلیفی (عمل)؛ ارزشی - هنجاری (قلب) و شناختی - عقیدتی (ذهن) را دربر می‌گیرند این تقسیم همان سه‌گانه احکام (فقه بالمعنی الاخص) اخلاق و عقاید را به ذهن متبادر می‌کند. از عوامل و آسیب‌های جدی شناخت مسئله در بوم زیست اسلامی - ایرانی امروز ما عدم تعمیم روش منضبط و متعبد فقه در دیگر عرصه‌های حیات اجتماعی به‌ویژه اخلاق است (میرباقری، ۱۳۹۱). استفراغ^۱ و وسع^۱ در فهم و تبعیت از حق که جوهره اجتهاد است و استنباط حکم و پاسخ الهی در یک فرایند دقیق، پویا و هرچند ممکن الخطا، کمتر وارد دو حوزه احکام هنجاری - ارزشی و شناختی - عقیدتی شیعه شده است و به تعبیر دقیق‌تر، هنوز فقه اکبر دین، صامت است، اثر وضعی این قصور، عدم تسری شبکه زبانی و مفهومی قرآن و عترت در دیگر علوم اسلامی و حتی اجبار به کنار گذاشتن برخی، به واسطه

۱. به این معنا که مجتهد بر مبنای تعبد، هر چه می‌تواند علل و قواعد را محاسبه می‌کند و این محاسبه را در تفاهم با آقران (کسانی که در این مقیاس تعقل می‌کنند) قرار می‌دهد.

اوج فاصله از نص دینی در سده‌های گذشته بوده است. برای مثال، امروز کمتر کسی «دانش اجتماعی» را علمی اسلامی می‌داند ولی «رجال» را علمی اسلامی و حوزوی قلمداد می‌کنند. این برون افکنی به تدریج همان مسئله‌شناسی عمدتاً فردی موجود در حوزه‌های علم اسلامی و شیعی را نیز نحیف و پژمرده کرد و ما را به وضع فعلی رساند. امام خمینی (ره) در مقام فقیهی آشنا با میراث ارزشمند روش و دانش‌های شیعی چنین آسیب‌شناسی می‌کند:

ومع الأسف ما خودمان نیز به آنها کمک کردیم و زیاد نیز کمک کردیم. ما از مسائل اسلام، بعض مسائل که روابط بین فرد و خدای تبارک و تعالی بود گرفتیم؛ و مابقی مسائل - که اکثر کتب فقهی ماست - در کتابها مدفون شد، همان توی کتابها محفوظ بود و در خارج نیامد. مباحثی که بحث شد در حوزه‌های ما همین مباحث، محدود به همین مباحث بود و آن‌همه اخبار و آن‌همه آیات و آن‌همه کتب فقهی ما نمایش خارجی پیدا نکرد. نتوانستیم ما عرضه کنیم امور اجتماعی را، امور سیاسی را، این اموری که مال زندگی است، این‌ها را نتوانستیم ما عرضه بکنیم. از این جهت، آنها از آن طرف دامن زدند؛ ما نیز از این طرف غافل (امام خمینی، صحیفه امام، ۱۳۵۸/۰۶/۱۰).

۴. درک ضیق و یک‌سویه از مفهوم حکم شرعی

فقه در لغت به معنای «فهم عمیق» است و از مفردات مهم قرآن و دعوت‌های نبوی است که همه وجوه تعمق دینی را در بر می‌گیرد (مطهری، ۱۳۸۰: ۱۲)؛ و در اصطلاح، علمی است که «حکم شرعی» را از ادله آن استنباط می‌نماید. «هو العلم بالاحکام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصیلیة» (همان: ۱۳). برای فهم اصطلاحی فقه، شناخت مفهوم حکم وضعی در کنار حکم تکلیفی نیز بسیار ضروری است؛ احکام وضعی نه بر امر شرعی، بلکه بر افعال مکلفین جاری می‌شود، مانند ملکیت و زوجیت و سببیت و.. (همان: ۶۷). در تاریخ فقه شیعه به فراخور موضوعات و مستحدثات احکام وضعی شناخته و به درک فقیه رسیده‌اند و البته، باب تنوع در این احکام باز است و اقتضای دقت بیشتر فقیه را دارد.

اما حکم تکلیفی؛ همان پنج حالتی است که بر هر امری از جانب خداوند متصور است. «الخطاب الشرعی المتعلق بافعال المکلفین» مرحوم شهید محمد باقر صدر از اصولیین معاصر به صدر و ذیل این تعریف (نه سیره فقها در این خصوص) نکاتی وارد ساختند که دومی مد نظر ما جهت پاسخ به چرایی‌های این مقاله است. ایشان می‌فرمایند: ان الحكم الشرعی لا يتعلق بافعال المکلفین دائماً، بل قد يتعلق بذواتهم او باشیاء اخرى ترتبط بهم (صدر، ۱۹۷۸). وی تعریف موجود از حکم شرعی را وافی به مقصود نمی‌داند و خطاب شرعی را «التشریح

الصادر من الله تعالی» می‌داند. پس حکم شرعی فقط «صلّ ولا تشرب» خطاب به مکلف نیست، بلکه متعلق به ذات مکلف یا امور دیگر مرتبط با حیات مادی و معنوی وی نیز هست (مانند رابطه زوجیت و ملکیت و...)؛ و شاید اساساً مرز میان حکم تکلیفی و وضعی با این اشکال کم‌رنگ گردد که «التشريع الصادر من الله تعالی لتنظيم حیات الانسان». اقتضای محتوم این نگاه تکمیلی ورود رسمی فقه به ماموریت نظام‌سازی و کل‌نگری و جلوتر از مستحدثات و مطالبات دفعی بودن است و اقتضای تحقق این ماموریت نیز توجه به انسان کلان است که در ترابط و پیوند و تعارف با دیگران (مردم، امکانات و ساختارها). در راستای هدفی زیست می‌کند و چه این انسان را همان جامعه بیندازیم یا نه، قابل انکار نیست که از عوامل زمینه‌ای پانگرفتن چنین شناختی، محدود و ضیق بودن تعریف حکم شرعی نزد فقها (دست کم در مقام روش) بوده است.

۵. منطقه الفراغ دین و شأن جامعه بین احکام حکومتی

شبه‌نظریه یا مفهوم «منطقة الفراغ» شهید صدر هنوز در جامعه علمی ما به‌خوبی درک نشده و مورد استفاده دقیق قرار نگرفته است. منطقه الفراغ که جایگزین معرفتی حکم مباح^۱ است، حوزه لاحکمی در نگاه فقهی نیست، بلکه موارد و احکامی است که به ظاهر در نص و ثابتهای شرعی نیامده و تشخیص آنها به یک شرط به فقیه و عملاً ولی فقیه سپرده شده است (صدر: ۱۹۸۷). شرط آن نیز احاطه کلان به ضررها و منافع جامعه مؤمنین و کل‌بینی و آسیب‌شناسی کلان است که شأن ولی فقیه جامع‌الشرایط نیز همین است. برای مثال، حرمت ربا از مُصَرَّحات نص است، اما بسیاری از مباحات و البته، مستحبات و مکروهات داریم که عملاً در آنها حق انتخاب به فرد داده شده است. حال در مقام تکوین جامعه شیعی که گریزی از انسجام و نظم ندارد، یک اختیار، یک نظر و یک انتخاب از بین چند راه تفویض شده توسط رهبر جامعه اعمال می‌شود و این دقیقاً همان حکم حکومتی است البته، این منطقه فراغ و تفویض حکم به جامعه، نقص و سکوت و اهمال شریعت نیست^۲، بلکه اقتضای انعطاف قوانین زندگی در شرایط گوناگون و به رسمیت شناختن تغییرات و تکامل روابط اجتماعی است. این وصف از ماموریت حکومت اسلامی (به جز ماموریت اجرای احکام الزامی) در جعل قوانین در حوزه منطقه الفراغ، بیان‌گر ضرورت شناخت مسئله اجتماعی است و موانع پیش رو در تحقق این ماموریت، نشانه نبود جامعه‌بینی و کلان‌نگری علم اجتماعی ذیل یا

۱. خود این مفهوم تا قبل از نظریه شهید صدر، متناقض‌نما پنداشته می‌شد.

۲. در این باره نک: (آقامهدوی، ۱۳۹۱: ۱۷۷-۲۱۸).

کنار فقه است. به بیان دیگر، چون ولی فقیه با تمام ابعاد و حیثیت اجتماعی مسئله روبه‌رو می‌شود، حکم او واجد «اعتبار اشمل» (صفایی حائری: ۱۳۸۰) است و می‌تواند تراحمات اصلی و فرعی را رفع نماید. از این رو، حکم وی حتی بر دیگر مجتهدین و مراجع نافذ است. تاریخ روحانیت شیعه در دوره تثبیت اجتهاد نمونه‌هایی از انقیاد مراجع فقهی از احکام حاکم شرع در عین اختلاف نظر را نشان می‌دهد که نیز تأییدکننده این مبحث است و نیز نشانه تقوا و سداد حوزه‌های علمیه.

نتیجه‌گیری

تداوم متکامل و اصولی انقلاب اسلامی در مسیر ظهور امام‌حی و رفع استضعاف از وی، جامعه و عالم، مشروط به اتخاذ موضعی بومی و الگویی اسلامی جهت پیشرفت است. برای حرکت به سوی این الگو باید شناخت منضبط، مدون و متعبد مسائل اقتصاد و سیاست و امنیت و شهرنشینی و... را البته، ذیل نظریه و فهم جامعه ایرانی (زرف تحقق جامعه دینی منظور نظر جمهوری اسلامی ایران). مقدم دانست و درک این اولویت و تقدم، هدف گفتار حاضر بود. در این راستا پنج محور، آسیب‌شناسی شد که هریک به تنهایی در عدم تکوین جامعه‌شناسی شیعی و بومی فاعلیت داشته‌اند. از این رو، به نظر نگارنده - به‌رغم تلاش‌های خالصانه در استخراج معدود راه حل‌ها و گزاره‌های هنجاری اصیل برای مدیریت اسلامی جامعه در سه دهه گذشته - نتوانسته‌ایم به یک تفاهم، هم‌زبانی و تعامل میان صورت مسائل و بدنه پاسخ‌ها برسیم. کامیابی‌های نظام مقدس جمهوری اسلامی ایران در سه دهه گذشته، البته، مرهون عمق زمانه‌شناسی و درک از تغییرات اجتماعی ولی فقیه بوده است، لیکن این مسیر را نمی‌توان با مجاهده فردی به سامان رساند و نیازمند یک جریان اجتماعی در حوزه‌های علمی هستیم. برای مثال، تأکید و نظر فقهی حضرت امام خمینی (ره) به سوی ساز و کاری به نام «همه‌پرسی» که در همان زمان مورد مخالفت برخی فقها واقع شد، تنها نمونه‌ای از این کامیابی در اثر یک مجاهده نظری فردی است.^۱

۱. «حالا که رژیم سلطنتی رفته و از بین رفته است - و قاعده هم این بود که از اول وجود پیدا نکند - حالا برای اینکه ما طرز حکومت را تعیین کنیم، محتاج به یک فعالیت‌هایی است. البته در نظر من - شخص من - این است که احتیاج به فرمانده هم نیست؛ برای اینکه مردم آرای خودشان را در ایران اعلام کردند؛ با فریادها، با دادها اعلام کردند، لکن برای اینکه یک اشکالی [پیش نیاید] مثلاً، اگر یک دولتی اشکالی داشته باشد در اینکه خوب این ثبت نشده است این فرمانده، تقاضا نشده است و باید تقاضا بشود ثبت بشود، شمارش بشود آرا - برای این، بنابراین است که یک فرماندهی بشود. و چون این فرمانده یک فرمانده اساسی است که مقدرات مملکت ما را تعیین می‌کند و ما اگر بخوایم یک حکومت اسلامی، یک جمهوری اسلامی در ایران برقرار کنیم با این فرمانده باید بشود. (امام خمینی، ۱۳۵۷/۱۲/۱۵).

اگر حوزه‌های علمی و مولدان علوم انسانی اسلامی نتوانند به صراحت در باب کامیابی‌ها یا ناکامی‌ها و شور و شیرین جامعه ما تحلیل‌های قانونمند دینی ارائه دهند (در خوش‌بینانه‌ترین حالت) باید گفت به الگوهایی التقاطی خواهیم رسید که مسئله‌ها را از عقلانیت تجربی^۱ غیر متعبد کشف می‌کند و راه‌حل‌ها را از عقلانیت فقهی و این به معنای امتناع و ناکامی در تحصیل و تدوین اسلامی-ایرانی الگوی پیشرفت خواهد بود. از این رو، از ضروریات فعلی نظام، طراحی و توسعه دانشی (احتمالاً) تحت عنوان «جامعه‌شناسی شیعی»^۲ در میادین و فرصت‌های پژوهشی و آموزشی-حوزه‌های علمیه (سطح چهارم) و دانشگاه‌ها (مقطع دکتری) - است که بتواند دست کم نیاز ضروری جهت «مسئله‌مند کردن احکام توسعه و حجیت‌مند کردن کارشناسی کلان و نظریه جامعه» را تأمین نماید. بدون تأمین این نیاز، اسلامیت و ایرانیت الگوی پیشرفت ممتنع و در صورت تأمین آن، ممکن خواهد بود. توسعه دو رشته «فلسفه علوم اجتماعی» و نیز «دانش اجتماعی مسلمین» در ۱۰ سال گذشته، انباشت معرفتی لازم و زمینه‌های مساعد برای طراحی چنین رشته یا حوزه مطالعاتی در حوزه را فراهم آورده است.

۱. البته نظام‌سازی دینی به هیچ وجه بی‌نیاز از عقلانیت تجربی و اجرایی نیست.

۲. شاید در عمل این ایده؛ با تحول اساسی در اهداف و سرفصل‌های رشته‌هایی چون «دانش اجتماعی مسلمین» یا «فلسفه علوم اجتماعی» هم قابل پی‌گیری و تحقق باشد.

کتاب‌نامه

۱. اکبری، کمال (۱۳۸۷)، سیر تطور فقه سیاسی شیعه، تهران: دفتر پژوهش‌های رادیو.
۲. آریایی، مسعود (به اهتمام) (۱۳۸۸)، درآمدی به علوم انسانی انتقادی، تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی اجتماعی.
۳. آزاد ارمکی، تقی (۱۳۹۰)، بنیان‌های فکری نظریه جامعه ایرانی، تهران: علم.
۴. آقاییگی کلاکی، محمد (۱۳۹۱)، چرایی فقدان تولید علوم اجتماعی اسلامی در حوزه‌های علمیه (۱) <http://borhan.ir/NSite/FullStory/Print/?Id=341629> | ساعت: ۱۵: ۳۴۱۶ | تاریخ: ۱۳۹۱/۳/۱۶
۵. آقامهدوی، اصغر و قانع، احمد علی (۱۳۹۱)، گفتارهایی در فقه سیاسی (حکومت، امنیت و فرهنگ)، تهران: انتشارات دانشگاه امام صادق (ع).
۶. برجی، یعقوبعلی، (۱۳۸۵)، ولایت فقیه در اندیشه فقیهان: تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاهها (سمت)؛ و دانشگاه امام صادق (ع).
۷. پارسانیا، حمید (۱۳۸۶)، عرفان و سیاست، قم: بوستان کتاب.
۸. _____ (۱۳۹۰)، روش‌شناسی انتقادی حکمت صدرایی، قم: کتاب فردا.
۹. _____ (۱۳۹۱)، جهان‌های اجتماعی، قم: نشر فردا.
۱۰. پیروزمند علیرضا (۱۳۹۰)، «فقه نظام ساز»، گفت‌وگو، روزنامه رسالت، ش ۹۰/۹/۲۲۷۴۳۱، صفحه ۲ (سیاسی)، در <http://www.magiran.com/npview.asp?ID=2413848> تاریخ بازیابی: ۹۳/۳/۸
۱۱. تقی‌زاده داوری، محمود (۱۳۸۷)، «الهیات اجتماعی شیعه»، شیعه‌شناسی، سال ششم، ش ۲۲.
۱۲. تنهایی، حسین ابوالحسن (۱۳۷۴)، درآمدی بر مکاتب و نظریه‌های جامعه‌شناسی، تهران: مرنديز.
۱۳. ثقفی، سید محمد (۱۳۹۰)، نظریه‌های جامعه‌شناختی عالمان مسلمان، تهران: جامعه‌شناسان.
۱۴. جعفریان، رسول (۱۳۷۰)، دین و دولت در عهد صفویان، قم: انصاریان.
۱۵. _____ (۱۳۸۶)، تاریخ ایران اسلامی؛ صفویه از ظهور تا زوال، تهران: کانون اندیشه جوان.
۱۶. جمعی از نویسندگان (۱۳۸۶)، جریان‌های فکری مشروطیت (مجموعه مقالات همایش)، تهران: موسسه مطالعات و پژوهش‌های سیاسی.
۱۷. حائری یزدی، عبدالهادی (۱۳۶۴)، تشیع و مشروطیت در ایران و نقش ایرانیان مقیم عراق، تهران: امیرکبیر.
۱۸. خامنه‌ای، آیت الله سید علی <http://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=10664> دسترسی: ۹۱/۴/۱۹
۱۹. درخشه، جلال (۱۳۸۶)، گفت‌مان سیاسی شیعه در ایران معاصر، تهران: دانشگاه امام صادق (ع).
۲۰. دفتر فرهنگستان علوم انسانی (۱۳۸۰)، یادی از استاد، قم: فجر ولایت.
۲۱. رهدار، احمد (۱۳۸۷)، مدرنیسمون تفکیکی، مندرج در: آموزه (کتاب یازدهم)؛ تشیع و مدرنیته در ایران معاصر، ج ۲، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
۲۲. _____ (۱۳۹۰)، غرب‌شناسی علمای شیعه در تجربه ایران معاصر، قم: بوستان کتاب.

۲۳. زاهد زاهدانی، سعید (۱۳۹۰)، جنبش‌های اجتماعی معاصر ایران، تهران: سروش.
۲۴. سایر، اندرو (۱۳۸۱)، روش در علوم اجتماعی، رویکردی رئالیستی، ترجمه عماد افروغ، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۲۵. سروش، عبدالکریم (۱۳۸۰)، صراط‌های مستقیم، تهران: صراط.
۲۶. صادقی رشاد، علی‌اکبر (۱۳۸۴)، دین پژوهی معاصر، درنگی در گفتارهای متجدد، متجدد، مجدد، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۲۷. صدر، محمدباقر (۱۳۵۷=۱۹۷۸)، دروس فی علم الاصول [حلقات]، بیروت: دارالکتاب اللبنانی.
۲۸. صفایی حائری، علی (۱۳۸۰)، درآمدی بر علم اصول، قم: لیلۃ القدر.
۲۹. _____ (۱۳۸۱)، درس‌هایی از انقلاب؛ دفتر دوم، تقیه، قم: لیلۃ القدر.
۳۰. ضمیری، محمدرضا (۱۳۸۴)، مناسبات جامعه‌شناسی و حدیث، مجموعه بحث‌ها و گفتگوها، قم: دارالحديث.
۳۱. العطاس، سید فرید (۱۳۹۱)، گفتارهای جایگزین در علوم اجتماعی آسیا، ترجمه محمود عبدالله‌زاده، تهران: پژوهشگاه مطالعات فرهنگی و علوم انسانی.
۳۲. علیدوست، ابوالقاسم (۱۳۸۸)، فقه و عرف، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۳۳. عنایت، حمید (۱۳۶۵)، اندیشه‌های سیاسی در ایران معاصر، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران: خوارزمی، چاپ دوم.
۳۴. فیاض، ابراهیم (۱۳۸۹)، مردم‌شناسی دینی توسعه در ایران (دین، فرهنگ و توسعه در ایران)، تهران: امیرکبیر.
۳۵. کلود، ژیرو (۱۳۸۴)، تاریخ جامعه‌شناسی، تهران: نگاه معاصر.
۳۶. مجتهد شبستری، محمد (۱۳۸۵)، نقدی بر قرائت رسمی از دین، تهران: طرح نو.
۳۷. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۷۲)، جامعه و تاریخ از دیدگاه قرآن، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.
۳۸. مطهری، مرتضی (۱۳۸۰)، کلیات علوم اسلامی، (ج ۳)، اصول فقه و فقه، تهران: صدرا.
۳۹. موسوی خمینی، سید روح‌الله (امام خمینی) (۱۳۷۰)، صحیفه نور، ج ۲۱، تهران: سازمان مدارک فرهنگی انقلاب اسلامی.
۴۰. میرباقری، محمد مهدی (۱۳۹۱)، «به ظرفیت تعدد عقلانیت فقهی اشکال داریم»، گفتار الگو، ویژه نامه روزنامه خراسان، خرداد ۱۳۹۱.
۴۱. نجفی، موسی و حقانی، موسی (۱۳۸۴)، اندیشه سیاسی و تاریخ نهضت حاج آقا نورالله اصفهانی، تهران: مؤسسه مطالعات تاریخ معاصر ایران، چاپ سوم.