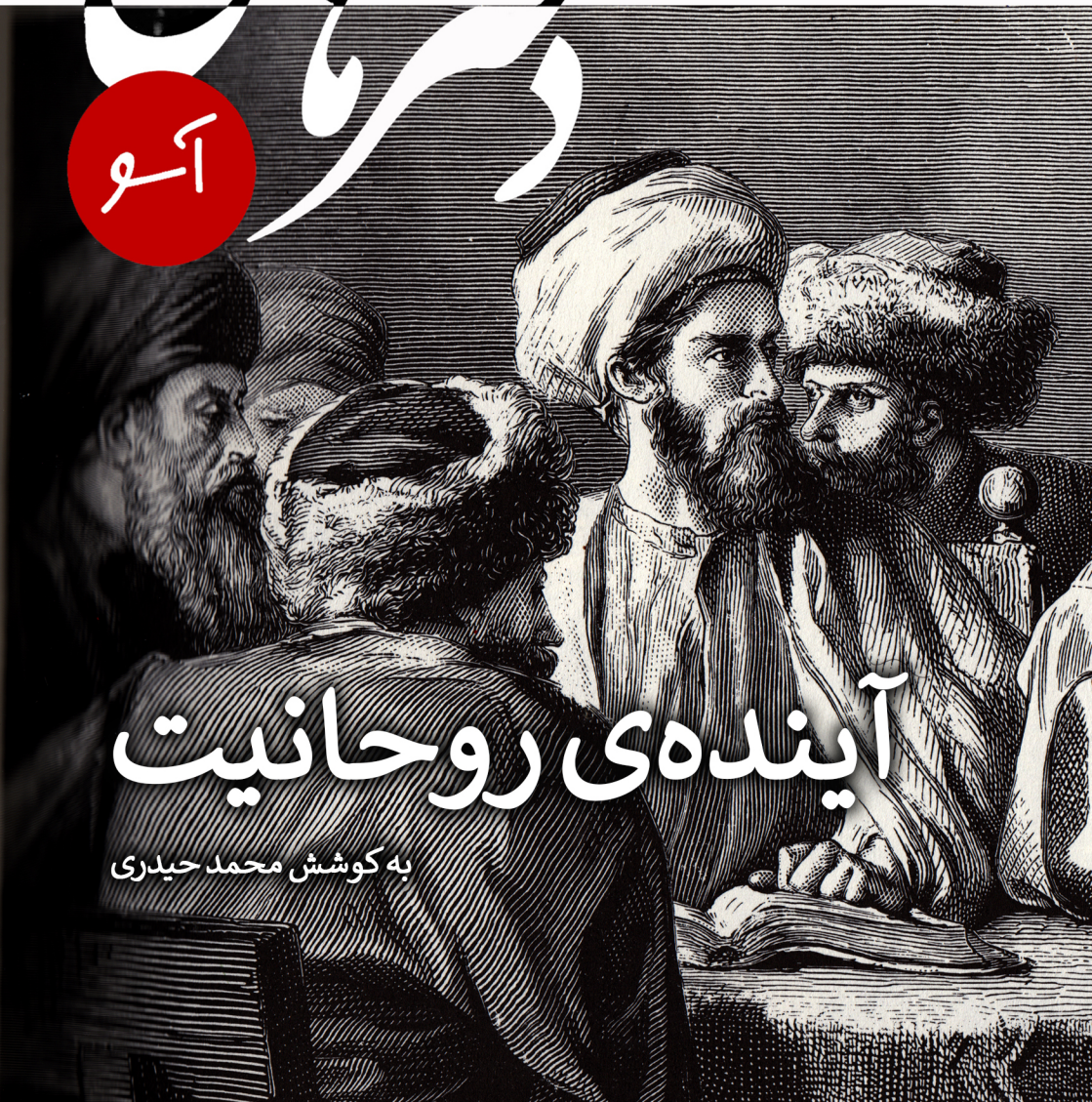


فتنهای آمو

آینده‌ی روحانیت

به کوشش محمد حیدری





دفترهای آسو ۱۱

آینده‌ی روحانیت

به کوشش
محمد حیدری



نشر آسو

www.aasoo.org

عنوان فارسی:

آینده‌ی روحانیت

به کوشش محمد حیدری

عنوان انگلیسی:

The Future of Shiite Clergy

طرح جلد: کیوان مهجور

چاپ نخست، شهریور ۱۳۹۹ (آگوست ۲۰۲۰)

لس آنجلس

۲۸۶ صفحه

Email: editor@aasoo.org

نمایه: شیعه، روحانیت، علمای دینی، آخوند، مرجعیت، فقها، فقه، اقلیت‌ها، زنان،

پدرسالاری

حق چاپ و نشر الکترونیکی و کاغذی کتاب محفوظ است.

استفاده‌ی تجاری از این اثر ممنوع است.

بازنشر مقالات یا بخشی از آنها با ذکر مأخذ آزاد است.

فهرست

- ضرورت شناخت نهاد روحانیت در ایران | محمد حیدری | ۷
- روحانیت دیگر به جایگاه قبل از حکومت اسلامی باز نخواهد گشت
| گفتگو با کاظم کردوانی | ۱۵
- بعد از انقلاب هم کارفرمای روحانیت و هم کارکرد آن تغییر کرده
است | گفتگو با کوروش رحیم‌خانی | ۴۱
- الهیات سیاسی و سیاست الهی فرجامش کشتار است | گفتگو با
عباس میلانی | ۶۷
- اکثریت مراجع با جمهوری اسلامی مخالفت کردند | گفتگو با محسن
کدیور | ۸۳
- ریشه‌ی قوانین فقهی و دستگاه فکری روحانیت را در تاریخ
پدرسالاری باید جست | گفتگو با نیره توحیدی | ۱۲۷
- منابع اقتدار روحانیت | گفتگو با مهرداد واعظی‌نژاد | ۱۵۵
- اگر جمهوری اسلامی تداوم یابد، جز نامی از تشیع دوازده امامی باقی
نخواهد ماند | گفتگو با حسن یوسفی‌اشکوری | ۱۸۳

بعد از جمهوری اسلامی هر حکومتی که باشد، پایه‌های قدرت

روحانیت را از بین خواهد برد | گفتگو با دکتر بهزاد کشاورزی | ۱۹۹

روحانیت باید سرنوشت خود را از جمهوری اسلامی جدا کند | گفتگو

با رضا علیجانی | ۲۱۹

زندگی و تحصیل طلبه‌های دینی در ایران | گفتگو با محمدجواد اکبرین

| ۲۴۳

فلسفه‌ی اسلامی: ملاحظاتی چند | مهدی خلجی | ۲۶۱

ژول ورن‌های فقه شیعه | مرور کتاب | نگار فرشید | ۲۷۳

درآمد

ضرورت شناخت نهاد روحانیت در ایران

محمد حیدری

روحانیون از بانفوذترین گروه‌های اجتماعی در ایران هستند و امروز دیگر درباره‌ی تأثیر ماندگار آنان در تاریخ معاصر تردیدی وجود ندارد. روحانیون در دهه‌های چهل و پنجاه به عنوان یک گروه اجتماعی، اهمیت چندانی نداشتند و به نظر می‌رسید که دوران تفوق نهادها و سازمان‌های دینی به پایان رسیده باشد. اما تأسیس حکومت استبداد دینی و تجربه‌ی چهل سال پس از آن و بحران فزاینده‌ای که جامعه‌ی ایران را در خود فرو برد، اهمیت این گروه را حتی برای آنان که پیش از آن اهمیت‌شان را نادیده می‌گرفتند، روشن کرده است.

برای فهم بن‌بستی که در آن قرار داریم، و فارغ از نفرین‌ها و آفرین‌ها، برای فهم وضع امروز ایران، شناخت روحانیت و برآورد واقع‌بینانه از موقعیت اجتماعی آنان و همین‌طور فهم گذشته و تاریخ تکوین این صنف، ضرورتی اجتناب‌ناپذیر است.

عده‌ای معتقدند که تجربه‌ی انقلاب ۱۳۵۷ و تبعات آن، دستگاه روحانیت و حتی ایدئولوژی مذهبی در ایران را به اندازه‌ای ضعیف کرده است که باید از دوران افول آن سخن گفت. گروهی دیگر همچنان نگران قدرت بسیج و تأثیرگذاری روحانیون در میان مردم هستند. پرسش مهم دیگر آن است که نقش روحانیون و دستگاه روحانیت در آینده‌ی جامعه‌ی ایران چگونه خواهد بود؟

در این دفتر، برخی مسائل و پرسش‌های ابتدایی درباره‌ی روحانیت با شماری از صاحب‌نظران مطرح شده است تا مقدمه‌ای برای توجه به اهمیت این صنف را فراهم کند. در گفتگوهای این مجموعه کوشش شده است تا هم گذشته‌ی روحانیون، خاستگاه فکری و اقتصادی آنها و علت افزایش قدرت‌شان در صد سال گذشته به اختصار مرور شود، و هم به حوادث پس از انقلاب و تأثیر آن بر دستگاه روحانیت و آینده‌ی آنان پرداخته شود. روحانیت در فردای ایران چه نقشی می‌تواند داشته باشد و آیا اساساً امکان نادیده گرفتن آنها وجود خواهد داشت؟

کاظم کردوانی در گفتگوی خود با اشاره به اینکه واژه‌ی «روحانی» از تعابیر جدید و متأخری است که برای اشاره به این صنف ابداع شده، مروری سریع بر گذشته‌ی عالمان شیعی از دوره‌ی صفویه تا دوره‌ی پهلوی کرده است. او تأکید می‌کند که حکومت جمهوری اسلامی تفاوتی جدی با حکومت‌های پیشین دارد زیرا به گفته‌ی او «برای نخستین بار است که دین آمده است و تمام بار حکومت و بار جامعه را برداشته و می‌گوید من به‌تنهایی همه کار می‌توانم بکنم. و البته شکست هم خورده است. حکومت دینی نه حکومت است و نه دین.» کردوانی معتقد است که اگر در آینده حکومت و امکانات آن را از روحانیون بگیرند «همه چیز تغییر می‌کند و دیگر مثل گذشته و قبل از این حکومت نخواهد بود و آخوندها دیگر به جایگاه قبل از حکومت اسلامی باز نمی‌گردند.»

کوروش رحیم‌خانی از زاویه‌ای دیگر به مسئله‌ی روحانیت نگاه کرده و معتقد است که این صنف نیز مانند هر صنف دیگری کارفرما و کارکردی دارد که متناسب با آن عمل می‌کند. اگر کارفرما تغییر کند، کارکرد آن هم متناسب با کارفرمایش تغییر خواهد کرد. بسته به این که مردم کارفرمای روحانیت باشند یا حکومت، عملکردشان متفاوت خواهد بود. به

گفته‌ی رحیم‌خانی «اگر کارفرمای روحانیت به جای حکومت، در درون جامعه بود، و اگر کارکرد آن همچنان گسترش و حفظ دین در بین پیروان باقی مانده بود، با توجه به اتفاقاتی که امروز در ایران می‌افتد، روحانیون باید به خاطر ظلم و ستمی که به مردم می‌شود، عمامه را از سر برمی‌داشتند و پابرنه می‌ریختند در خیابان‌ها. اما هیچ نشانه‌ی اعتراضی در آنها نمی‌بینید چون اولویت و مسئله‌ی آنها دین نیست.»

عباس میلانی هم با مروری بر سابقه‌ی روحانیون در ایران به اشتباهاتی اشاره کرده است که در نهایت موجب قدرت گرفتن روحانیون شد. به گفته‌ی او «شما حتی اگر جلوی مذهب سازمان‌یافته بایستید و سعی کنید داغونش کنید، وقتی چیزی به همان اندازه مؤثر در اختیار مردم نگذارید، طبعاً مردم می‌روند به سراغ مذهب دیگر یا مذهب قدیمی‌شان، یا یک مذهب عرفی پیدا می‌کنند. شما وقتی که الهیات را از مردم می‌گیرید و چیزی جایش نمی‌گذارید، مردم ایدئولوژی را به الهیات تبدیل می‌کنند.»

محسن کدیور در سخنان خود مروری بر وضعیت روحانیون بلندپایه در آستانه‌ی پیروزی انقلاب ۱۳۵۷ و پس از آن کرده است. به نظر کدیور گرچه روحانیون در آستانه‌ی انقلاب یکدست نبودند اما خواسته‌ی مشترکی داشتند که «اجرای شریعت» بود. او سپس با دسته‌بندی روحانیون و اشاره به تفاوت‌هایی که در دیدگاه آنها وجود داشت، اضافه می‌کند که اکثر روحانیت در مواجهه با حکومت جمهوری اسلامی «نه تنها همدستی و همراهی نمی‌کنند بلکه گاه مخالفت هم می‌کنند.» کدیور درباره‌ی آینده‌ی روحانیت نیز می‌گوید: «بسیاری از شعارهایی که اسلام سیاسی می‌داد و بسیاری از مطالبات اجتماعی دین‌داران با جمهوری اسلامی آزمون عملی پیدا کرد و نمره‌ی آزمونش هم متأسفانه منفی بود و شکست خورد. لاقلاً از دید ما

شکست خورد. در نتیجه‌ی این وضعیت، آن بخش از روحانیت که حکومتی بود، به نظر من امکان سر بلند کردن ندارد و در چشم و دل مردم منفور است.»

نیره توحیدی با اشاره به ریشه‌های پدرسالارانه دستگاه فقه و قوانین برگرفته از آن، معتقد است که «اکثر فقها در مقابل اغلب فرایندهای تحول اجتماعی، علمی، و فرهنگی عامل مقاومت، مخالفت یا کند کردن بوده‌اند.» او همچنین می‌گوید: «به‌رغم ادعای روحانی بودن و فرازمینی و متعالی بودن اولیه‌ی هر شارح دینی، می‌بینیم که در فرایند نهادینه شدن و تبدیل شدن به یک مؤسسه اجتماعی، همه‌ی ادیان زمینی شده‌اند.» توحیدی تأکید می‌کند: «چنبره‌ی فقه از عوامل بزرگ بازدارنده‌ی احقاق حقوق زنان برای پیشرفت و تسهیل امکانات برای زنان است و با کنار رفتن آن زنان سریع‌تر می‌توانند به امکانات قانونی، اقتصادی و اجتماعی و فرهنگی مساوی برسند. امروز یک مانع بزرگ در مقابل زنان دستگاه فقه و شریعت است.»

مهراد واعظی‌نژاد با اشاره به این که روحانیت در ایران یک طبقه نیست اما یک گروه اجتماعی محسوب می‌شود، می‌گوید که در طول تاریخ روحانیون و پادشاهان جدا از هم نبودند و «تا زمانی که دو ستون دین و دولت کنار هم بودند و یکی به دیگری تعرض نمی‌کرد، نوعی همزیستی یا تقسیم کار در اداره‌ی مملکت وجود داشت.» اما به نظر او روحانیون «از یک جایی احساس می‌کنند ما که یک ستون در ساختار قدرت حاکم بودیم، دیگر هیچ‌جایی در آن نداریم.» و به همین دلیل به سمت قبضه‌ی قدرت می‌روند. واعظی‌نژاد البته تأکید می‌کند که تحولات منطقه و ظهور اسلام سیاسی در خاورمیانه را نیز که هم‌زمان با تحولات در ایران بود و بر آن تأثیر می‌گذاشت، نباید فراموش کرد. او می‌گوید:

«تردیدی نیست که حکمرانی فقیهان نقش تاریخی آن‌ها را عوض کرده به شکلی که باید نگران دوران پس از این استبداد دینی باشند.»
حسن یوسفی‌اشکوری هم تأکید می‌کند که دستگاه فقه هرگز نمی‌تواند با آموزه‌های حقوق بشری هماهنگ شود. او معتقد است: «جوهر اعلامیه، ماده‌ی اول و دوم آن است که اعلام می‌کند تمامی آدمیان آزاد به دنیا می‌آیند و در انسانیت همه برابرند و هیچ تمایزی بین آدمیان در برخورداری از حقوق انسانی و شهروندی نیست. یعنی برابری حقوقی و ذاتی آدمیان اساس اعلامیه است و حال آنکه اساس فقه و اجتهاد شیعی (و البته سنی نیز) تبعیض و توجیه شرعی انواع نابرابری از جمله نابرابری جنسیتی است.» اشکوری همچنین تأسیس حکومت جمهوری اسلامی را بدعتی در تشیع می‌داند: «اگر مشروعیت انحصاری و جاودانه‌ی معصوم را از اصول دین بدانیم و جز آن را غاصب و جائر و نامشروع (که عموم فقیهان و متکلمان شیعی چنین نظری دارند)، در این صورت باور به مفهومی به نام «حکومت اسلامی» به مثابه‌ی حکومت شرعی، منطقی‌اً خروج از دین و بدعت در اصول موضوعه‌ی شیعی است. گریزی از آن نیست.»

بهباد کشاورز هم با مروری بر روند تقویت روحانیون و نهادهای مذهبی در دوران پهلوی می‌گوید: «شاه ایران و نیز جهان سرمایه‌داری تصور می‌کردند که یکی از راه‌های مقابله با نیروی پیش‌رونده‌ی کمونیسم تقویت دین در ایران و جهان سوم است.» او اضافه می‌کند: «همچنین به علت اینکه شاه به شدت به "متافیزیک دینی" اعتقاد داشت، در تقویت تشیع و ملایان آن تلاش می‌کرد. و بالاخره همچون اکثر پادشاهان زمان قاجار به خاطر کسب محبوبیت "تظاهر" بیش از حد به دین‌داری می‌کرد و این امر اغلب با ارسال روکش طلا برای ضریح

مقدسین عتبات و مشهد و تبلیغ آن در رسانه‌های همگانی، زیارت پرهیاهو از قم و مشهد و نجف و کربلا و غیره خودنمایی می‌کرد.»
 رضا علیجانی تأکید می‌کند: «اتفاقی که بعد از انقلاب افتاد این بود که بند ناف روحانیت به چاه نفت وصل شد. قبلاً به لحاظ اقتصادی ساختار روحانیت وابسته به تجار و بعضاً کارخانه‌داران صنعتی بود اما امروزه بودجه‌ی قریب به اتفاق روحانیت توسط دولت و نظام تأمین می‌شود و این مهم‌ترین اتفاقی است که در تاریخ روحانیت در شیعه رخ داده است.» او معتقد است که این وضعیت روحانیون را دچار تناقض کرده است: «بدنه‌ی روحانیت از یک طرف به علت اتصالات اجتماعی با مردم ناراضی، و از طرف دیگر به علت دین‌گریزی و دین‌ستیزی بعضی از اقشار اجتماعی خودشان هم از سیاست‌های حاکم ناراضی شده‌اند. اما پارادوکس همچنان باقی است. از یک طرف دستی برای گرفتن از حکومت دارند و از طرف دیگر بخش مهمی از آنها همدلی با جامعه دارند.»

محمد جواد اکبرین نیز وضعیت روحانیون در ایران و شیوه‌ی کنونی زندگی و تحصیل آنها را مرور کرده است. به گفته‌ی او «در دهه‌های اخیر، حوزه در بسیاری از بخش‌های خود نگاه حکومتی دارد و به دنبال آماده‌سازی نیروهایی برای آینده‌ی نظام است. این را هم در آموزش در نظر می‌گیرد و هم در پرورش مبلغ. اما اینکه چقدر موفق شده بحث دیگری است.» او اضافه می‌کند: «جریان‌های فکری متفاوت و متکثری در حوزه وجود دارد که می‌توان فعلاً با فشار مادی و مجازات ساکت‌شان نگه داشت یا محدودشان کرد اما نمی‌توان ذهن‌شان را تغییر داد بلکه این فشارها آنها را در تفاوت و تکثرشان منسجم‌تر و مطمئن‌تر می‌کند. این جریان‌ها زیرزمینی می‌شوند و در فرصت مناسب خود را نشان می‌دهند.»

بجز این گفتگوها، مهدی خلجی در مقاله‌ای مستقل به بررسی مفهوم فلسفه اسلامی پرداخته است. خلجی معتقد است: «فلسفه در اسلام همواره در حاشیه‌ی نظام تعلیمی و فیلسوف در انزوای اجتماعی قرار داشته است. فیلسوف، بر خلاف فقیه یا عارف فاقد شبکه‌ی اجتماعی‌ای بود که فقیه با جامعه‌ی «مقلد» و صوفی با «مرید» می‌ساخت. همچنین، فلسفه فاقد «مکان» نیز بود، در حالی که «مدرسه» مکان فقه‌ورزی و «خانقاه» و «زاویه» مکان عرفان و تصوف بودند.» او سپس به تاثیر حکومتی شدن فلسفه اسلامی پرداخته است: «در حکومت اسلامی فلسفه‌ی اسلامی «اسلامی» تر می‌شود. اما جعل «اصالت» برای فلسفه‌ی اسلامی به واقع فرهنگ‌زدایی از آن نیز هست. فلسفه- مانند دیگر اجزای فرهنگی که آماج اسلامی‌سازی و اصالت‌نمایی است - به نحو فزاینده‌ای از سرمایه‌ای معنوی به کالا بدل می‌شود و طبقاً دست بالای دولت در بازار مبادلات نمادین، سلطه‌ی او را بر این کالا بلامنازع می‌گرداند.»

در پایان این دفتر نیز نگار فرشید با مروری بر کتاب «خاقان صاحب‌قران و علمای زمان» می‌نویسد: «شیفتگی به عالم عجایب و غرایب و مکاشفه، و حل مسائل اجتماعی با دانشی فراسوی حوزه‌ی شناخت معمولی، روح غالب آن دوران بود و فتحعلی‌شاه خود یکی از دل‌باختگان چنین پندارهایی. در جهان فکری او قدرقدرتی تنها از نیروی غیب نشأت می‌گرفت و شاه فقط کافی بود که نظرکرده باشد. او پیوسته در جست‌وجوی اهل راز و دارندگان علوم غیبی بود، و توجه توأمانش به اصولی‌ها، اخباریون، و اهل تصوف، که دشمن یکدیگر بودند، نشانگر آن است که خود را به مرزهای هیچ‌یک از این فرقه‌ها محدود نمی‌کرد.»

روحانیت دیگر به جایگاه قبل از حکومت اسلامی باز نخواهد گشت

گفتگو با کاظم کردوانی

جامعه‌شناس و پژوهشگر سیاسی و اجتماعی

با ساده‌ترین و در واقع سخت‌ترین سؤال شروع کنیم. وقتی به طبقه یا گروه روحانی در ایران اشاره می‌کنیم از چه چیزی صحبت می‌کنیم؟ چه کسی می‌تواند روحانی باشد؟ یک نفر چه خصوصیتی باید داشته باشد تا او را عضوی از روحانیون بدانیم؟ آیا منافع اقتصادی یا منافع سیاسی مشترک دارند یا مبانی ایدئولوژیک آنها است که این گروه را مجزا می‌کند؟ چگونه می‌شود به کسی گفت که روحانی است؟

به نظر من این «دانش‌واژه» (term) یکی از مهم‌ترین موضوع‌هاست. تنها یک اصطلاح یا دانش‌واژه نیست چون صدها دانش‌واژه‌ی دیگر که بسیاری با بی‌دقتی یا نوعی «شلختگی» به کار می‌برند. چون کاربرد اصطلاح نادرست «روحانیت» پی‌آمدهای اجتماعی، سیاسی، فرهنگی – فکری مشخصی (به‌خصوص در روزگار ما) دارد. و در پهنه‌ی واژگانی علوم انسانی و اجتماعی سبب اغتشاش فکری بیشتری می‌شود. من سال‌هاست که از به‌کاربردن این دانش‌واژه برای قشرِ آخوند، ملا،

شیخ، عالم دینی یا متولیان رسمی دین در ایران پرهیز می‌کنم. نه از سر مخالفت یا کوچک شمردن یا ... بلکه براساس تاریخ اسلام و شیعه (در حدی که اطلاع دارم) و واقعیت زندگی و گذران ساکنان این قشر معتقد هستم که در اسلام و به‌خصوص در اسلام شیعی چیزی به‌عنوان «روحانیت» نداریم. نمونه‌ای بیاورم از یکی از متفکران اسلامی مورد قبول حکومت امروز ایران، آقای مطهری. مرتضی مطهری در سلسله گفتارهایی که حدود سال ۱۳۴۷ در حسینیه‌ی ارشاد درباره‌ی «جایگاه علم و علما در اندیشه‌ی اسلام» دارد از جمله می‌گوید: «حتی اسلام برای علمای دینی اسم و عنوان خاصی انتخاب نکرده است. ... آن جوری که من فکر می‌کنم تا قرن چهارم هجری و شاید اوایل قرن پنجم است تا چهار قرن پس از پیدایش اسلام ما یک نفر عالم دینی نداریم که یک اسم مخصوصی برای او گذاشته باشند، مثلاً کلمه‌ی «شیخ» به او اطلاق کرده باشند. فقط از قرن چهارم و پنجم است که می‌بینیم در میان علما و فلاسفه و بزرگان کلمه‌ی «شیخ» بر اکابر علما اطلاق می‌شده است. ... در زمان صفویه بود که این القاب پیدا شد. ... لفظ «روحانی» که خیلی جدیدالولاده است، معاصر است با خودمان یعنی با نسل ما. شما در شصت، هفتاد سال پیش یعنی قبل از مشروطه یک‌جا پیدا نمی‌کنید که به علمای دین روحانیون گفته باشند. این اقتباس از مسیحیت است. مسیحی‌ها روی حساب این‌که در نظر آنها روح از تن، آخرت از دنیا، معنی از ظاهر جداست و عالم دینی باید به اصطلاح تارک دنیا باشد به علمای خودشان می‌گفتند روحانیون و بعد هم این اصطلاح در ایران ما شایع شد. اسلام برای علمای دین اسم مخصوص انتخاب نکرده است،

روحانیت دیگر به جایگاه قبل از حکومت اسلامی باز نخواهد گشت

همچنان که لباس مخصوص هم انتخاب نکرده است.»^۱ لقب‌هایی نظیر آیت‌الله و آیت‌الله‌العظمی و ... و سلسه‌بندی رتبه‌ای و لقبی آخوندی خیلی جدید است.

اینها لقب‌هایی است که آقایان خودشان به خود داده‌اند. مثلاً برای نخستین بار برای حاج ابوالحسن اصفهانی، مرجع بزرگ شیعه، لقب آیت‌الله‌العظمی را به کار بردند. در نتیجه ما در سنت شیعه چنین عنوان‌ها و لقب‌هایی نداشتیم. لقب تمام فقیهان بزرگ شیعه یا شیخ است یا آخوند و امثال آن، مثل شیخ انصاری، شیخ صدوق، آخوند خراسانی. اصطلاح روحانیت هم دانش‌واژه‌ی نادرست جدیدی است که در همین دهه‌های نزدیک ساخته شده است. ما چیزی به اسم روحانی یا روحانیت در شیعه نداریم.

متوجه متأخر بودن عبارت و واژه‌ی روحانیت و القاب جدید آنها هستم. اما بالاخره آیا این طبقه با اسمی دیگر وجود نداشت؟ منظورم این طبقه‌ای است که امروز به اسم روحانی شناخته می‌شوند، و قبل از آن شاید به اسم عالمان دینی یا به عنوانی دیگر مثل واعظان دینی شناخته می‌شدند. آیا می‌فرمایید که شکل‌گیری این طبقه هم متأخر است و قبل از اینکه عبارت و واژه‌ی روحانی به آنها اطلاق شود چنین طبقه‌ای وجود نداشت؟

بعد از اسلام مذهب حاکم در ایران مذهب اهل سنت بود. شیعه تا قرن‌ها در اقلیت بود. غلبه‌ی شیعه از دوران صفویه آن‌هم به ضرب شمشیر است. البته پیش از آن هم فقیهان و عالمان شیعی داریم اما نه به این گستردگی.

۱ مطهری مرتضی، جایگاه علم و علما در اندیشه‌ی اسلامی، نوروز، ۱۹ تیر ۱۳۸۱، شماره‌ی ۳۶۹.

بر خلاف اهل سنت که امام نداشتند و فقیه و عالم و قاضی یا قاضی‌القضات و ... داشتند، شیعه تا زمانی که امامان شیعی حاضر بودند اصلاً چیزی از این دست نداشت. بعد از قرن چهارم هجری است که پدیده‌ای که امروز اسم آن را آخوند یا متولیان رسمی دین می‌گذاریم پیدا می‌شود. آن‌طور که از تاریخ شیعه‌ی امامیه برمی‌آید پس از امام یازدهم به چهارده دسته یا شعبه تقسیم شدند که تنها یک اقلیت از میان این چهارده فرقه یا شعبه به امام دوازدهم و مهدی باور داشتند. از آخرهای قرن چهارم است که این قشری که بعداً هم بارها تغییر شکل داد، آرام‌آرام شروع به شکل گرفتن کرد. اینها پراکنده بودند و سازمان‌دهی‌ای نداشتند. از یک بُعد می‌توان از سه فرقه‌ی مهم در شیعه نام بُرد. یکی زیدیه که نماینده‌ی تشیع سیاسی بودند، دیگری اسماعیلیه که بیشتر تشیع اجتماعی هستند و بالاخره شیعه‌ی امامیه که پیکره‌ی اصلی تشیع شدند. آخوندها یا ملایان یا فقیهان یا ... اینان تا دوران صفویه به این صورتِ امروزی وجود نداشتند. البته فقیهان یا عالمان دینی شیعه بودند اما، نه با این شکل و شمایل و سلسله‌بندی رتبه‌ای و لقبی.

پس در واقع طبقه‌ی بزرگی نبودند. چون الان می‌بینیم که هزاران طلبه‌ی دینی وجود دارد که خیلی‌هاشان حتی فقه نمی‌دانند.

اولین شکل‌گیری آنها از دوران صفویه است. چون حکومت ایران شیعی شد و اینها مجتهد بزرگ نداشتند، برای تبلیغات شیعه رفتند از جبل‌عامل در سوریه و همین‌طور از بحرین مجتهد شیعه آوردند. بزرگ‌ترین آنها هم کرکی بود. اسم کامل‌اش شیخ علی‌بن‌حسین کرکی‌العاملی محقق ثانی است. او مؤثرترین فرد بود. تا جایی که نقل است شاه طهماسب صفوی به کرکی می‌گوید که شما را بیش از خودم

روحانیت دیگر به جایگاه قبل از حکومت اسلامی باز نخواهد گشت

مستحق پادشاهی می‌دانم چون شما نایب امام‌اید. سلسه‌ی صفویه در نخستین سال‌های قرن دهم هجری (۹۰۷ هجری برابر با ۸۸۰ خورشیدی و ۱۵۰۱ میلادی) تشکیل شد و به مدت ۲۳۵ سال بر ایران فرمانروایی کرد.

با قدرت گرفتن عالمان و فقیهان شیعی در دوره‌ی صفویه، یک سنت تکفیر و تفسیق گروهی هم ساخته شد و دگراندیشانی مثل صوفیه و باطنیان تکفیر شدند. آیا قبل از آن هم چنین پدیده‌ای وجود داشت؟

سابقه‌ی تکفیر در اسلام و استفاده از آن از سوی فقیهان و شیخان بحث مهمی است. تکفیر در زمان خود پیامبر اسلام شروع شد. من شما را به «پایگاه اطلاع‌رسانی حوزه» ارجاع می‌دهم که درباره‌ی این امر می‌گوید: «سابقه‌ی تکفیر به صدر اسلام باز می‌گردد. اولین مورد در زمان رسول خدا بود که ولید بن عقبه، بنی‌المصطلق را به کفر و ارتداد متهم کرد و آیه‌ی شریفه‌ی «ان جائکم فاسق بنبأ فتبینوا» در تکذیب وی نازل شد». در زمان نخستین خلیفه‌ی مسلمانان عده‌ای به علت نپرداختن زکات یا مخالفت با دستگاه خلافت وی از سوی خلیفه کافر و خارج دین خوانده شدند که جنگ‌های «رده» از پی-آمدهای آن بود. «خوارج» نیز براساس تکفیر چهارمین خلیفه‌ی مسلمانان را به قتل رساندند. همچنین می‌توان از نسبت دادن کفر به شخص یا گروه به مصداق‌هایی در قرآن رجوع کرد از جمله در آیه‌های ۱۷ و ۷۲ و ۷۳ در سوره‌ی مائده و آیه‌ی ۱۰۲ در سوره‌ی بقره. در واقع همان‌طور که بسیاری از مورخان مسلمان و اسلام‌شناسان بزرگ نیز یادآوری کرده‌اند تکفیر از نخستین سال‌های تاریخ اسلام با اسلام

عجین شد و در تمام طول تاریخ اسلام با فرارزونشیب‌ها و با شدت-گرفتن‌ها و کاسته‌شدن از شدت تا به امروز ادامه دارد و در طول تاریخ چون حربه‌ای کارآمد و بنیان‌برانداز برای حذف مخالفان علیه آزادی فکر و آزاداندیشی و آزاداندیشان به کار گرفته شده است (از فارابی و بوعلی سینا و شهاب‌الدین حکیم مقتول تا خواجه نصیر طوسی و صدرالمتألهین شیرازی و محمد اقبال پاکستانی و تا قتل‌های زنجیره‌ای در ایران و صدور حکم ارتداد برای نویسندگان ایران و تکفیری‌های امروز دنیای اهل سنت و...). پس قبل از صفویه هم وجود داشته است. در میان فقیهان اسلامی سنتی وجود داشت که مخالفان فکری را تکفیر می‌کردند. مثل امام غزالی که حکم تکفیر می‌داد. پس تکفیر از شکل‌گیری اولیه با اسلام همراه بوده است. شاید یادآوری تکفیر یغمای جندقی و «توبه‌ی» او و آن شعر زیبایی که در این خصوص سروده است بد نباشد که از جمله در این شعر می‌گوید: ز شیخ شهر جان بُردم به تزویرِ مسلمانی / مدارا گر به این کافر نمی‌کردم چه می‌کردم/

البته این سابقه در بین اهل سنت است. بعد از مرگ پیغمبر، ماجرای اهل رده را داریم و یک عده از قبایله‌هایی که تن به تغییر ندادند، کشته شدند. بعد از آن هم که سال‌ها تکفیر علیه صوفیان و باطنیان و قرمطیان و اسماعیلیان و «بددینان» جریان دارد. اما منظورم سابقه‌ی تکفیر گروهی در میان شیعه است. شیعه خود قربانی تکفیر بود در تمام این دوران اما به محض کسب قدرت، دست به تکفیر زد.

غلبه‌ی شیعه با کمک صوفیه بود و شاه اول صفوی خودش را جزو صوفیان می‌دانست. ولی به هر جهت وقتی که آخوندها می‌آیند و در

روحانیت دیگر به جایگاه قبل از حکومت اسلامی باز نخواهد گشت

کنار پادشاه می‌نشینند و قدرت زیادی به دست می‌آورند، از حربه‌ی تکفیر بسیار استفاده می‌کنند. این حربه هم علیه مخالفان شاه بود و هم کسانی که به قول خودشان نوعی بدعت آورده بودند.

بین صفویه و قاجار یک دوره‌ی کوتاهی است که در آن روحانیون نقش جدی ندارند و بعد دوباره با آمدن قاجار روحانیت نقش جدی پیدا می‌کند. چرا این اتفاق می‌افتد؟ چرا بعد از صفویه دوباره حکومت قاجار لازم می‌بیند که برگردد و از نفوذ روحانیت استفاده کند؟ یا اینکه ناچار تن به نفوذش می‌دهد؟

یکی از مهم‌ترین کارهایی که نادرشاه انجام داد گردهم‌آبی بزرگ دشت مغان بود. نادر تمام عالمان دینی شیعه و سنی را جمع کرد و گفت بنشینید با یکدیگر حرف بزنید تا اختلاف‌ها حل شود. نادر در پی این بود که اختلاف میان شیعه و سنی را از بین ببرد، چون خودش فردی مذهبی نبود. او گفت ما بر سه موضوع اساسی میان سنی و شیعه اشتراک داریم. یکی قرآن، دیگری پیامبر و آخری سنت. در گردهم‌آبی مغان عالمان شیعه و سنی هم پذیرفتند و به خواست نادر گردن گذاشتند. این ماجرا در تاریخ سه جلدی «عالم آرای نادری» به تفصیل آمده است.

به هر جهت جامعه‌ی ایران به ضرب شمشیر صفویه که شیعه بودند (ما در اینجا به سخنانی که در این خصوص مطرح است نمی‌پردازیم) و بیش از دویست و سی سال حکومت کردند شیعه شده بود. البته شیعیان قبل از آن دوره هم در جاهای دیگری از ایران بودند. مثلاً آل بویه هم شیعه بود و این‌طور نیست که تنها صفویه آمد و کل ایران را شیعه کرد. پیش از صفویه منطقه‌هایی از ایران منطقه‌های شیعی بود اما به هر حال تشیع مذهب مسلط نبود. در زمان حکومت

آقامحمدخان قاجار این موضوع خیلی مهم نبود. اما از دوره‌ی فتحعلی شاه قاجار آرام آرام آخوندها دوباره قدرت گرفتند. حتی در جنگ ایران و روس یک پای بزرگ ماجرا عالمان و فقیهان دینی بودند. امروز می‌توان راجع به پی‌آمدهای منفی دخالت آخوندها در جنگ ایران و روس که حتی فتوای جنگ دادند صحبت کرد. بعد دوران محمدشاه است که میانه‌ی خوشی با آخوندها نداشت و صدراعظم‌اش میزرا آقاسی تربیت درویشی داشت. دوران محمدشاه دورانی است که آخوندها قدرت دوران فتحعلی‌شاه را ندارند. حتی برخی از کسانی که در دوران فتحعلی‌شاه لعن و به نوعی تکفیر شده بودند در دوران محمدشاه به مقام‌های حکومتی رسیدند و در نتیجه درویشان قدرت گرفتند. حتی بابیان هم در دوران محمدشاه است که رشد می‌کنند و در ایران گسترش می‌یابند و به یک حرکت بزرگ اجتماعی تبدیل می‌شوند. اگر بخواهم از اصطلاح خانم ناطق استفاده کنم باید بگویم که هم در دوران فتحعلی‌شاه و هم دوره‌ی محمدشاه، دستگاه آخوند دستگاهی است که هنوز در پراکندگی است و به عنوان یک دستگاه منسجم وجود ندارد. البته در دوران فتحعلی‌شاه ملایان خیلی قدرت داشتند و در دوران محمدشاه قدرت‌شان کم شد. اما از دوران ناصری به بعد آخوندها هرچه بیشتر قدرت می‌گیرند و یکی از علت‌های شاید ناخواسته‌ای که موجب افزایش قدرت آخوندها در دوران ناصری شد شکست بابیان از نیروهای دولتی است. بابیان یک نهضت بزرگ اجتماعی بودند و خیلی‌ها به آنان پیوستند. جریان‌های رادیکال و تندرو هم در میان آنها بودند که حتی عده‌ای از آنها خواستند ناصرالدین‌شاه را بکشند. امیرکبیر هم برای حفظ سلطنت و شاهی که جوان بود سرکوب بابیان را پیش برد (که البته در اینجا قصدمان دفاع از کشتار بابیان به دست امیرکبیر نیست) و شکست بابیان به‌طور ناخواسته

باعث برآمدن بسیار وسیع ملایان شد. از طرف دیگر، اینها به جرگه‌ی سیاست و قدرت کشیده شدند و به حوزه‌ی اقتصاد وارد شدند. تا پیش از این دوران بازار به این وسعت زیر سلطه‌ی آخوندها نبود. بعد از آن ارتباط خیلی تنگاتنگی میان آخوندها و بازار به وجود آمد و بعد هم آخوندها به یک عده لوطیان و چماقدارها تکیه کردند که نمونه‌اش را در دوره‌ی مشروطیت و در مورد دارودسته‌هایی که دوروبر شیخ فضل‌الله نوری بودند، می‌بینیم. این نمونه‌ی آشکاری است که نشان می‌دهد آخوندها چگونه به نیروهای بزن‌بها در و یک عده لوطی و چماق‌دار تکیه می‌کردند. در دوران ناصر‌ی آخوندها به نوعی از مرجعیت دینی دارای قدرت سیاسی و امکان‌های بسیار گسترده‌ی اقتصادی در اثر وصل شدن به بازار و تکیه به دارودسته‌های چوب‌زن و چماق‌دار و لوطی تبدیل شدند.

مثلاً آخوندی مثل شفقی در اصفهان نمونه‌ی کاملی از این دگر‌دیدی است. شفقی ملاپی بود که سر‌درس از شدت گرسنگی از هوش می‌رفت. چنین آدمی وقتی برگشت ایران آرام آرام رشد کرد و به ثروتی رسید که به ظل‌السلطان قرض می‌داد. شفقی یکی از سفاک‌ترین آخوندهای دوران است که اگر به کسی حکم می‌داد که باید تعزیر شود به شیوه‌های گوناگون او را وادار می‌کرد تا به آن گناهی که شفقی به او منتسب کرده بود اقرار کند. می‌گفت که من برای تو پیش پیامبر اکرم شفاعت می‌کنم و با شیوه‌های گوناگون از او اعتراف می‌گرفت و بعد حکم قتل او را صادر می‌کرد و خودش گردن می‌زد و بعد بر جنازه‌ی او می‌ایستاد و گریه می‌کرد و نماز می‌خواند! در نمونه‌ی دیگر، ماجراهای آقا نجفی در اصفهان و دعواها و درگیری‌های ملکی و پولی‌اش با ظل‌السلطان مشهور است. آخوندهایی از این نوع در دوران ناصر‌ی و

به‌خصوص در دوران آخرِ ناصری با بازار عجین شدند و زمین‌دار شدند و در کنار شاهان از قدرت سیاسی برخوردار شدند. نهاد دین در کنار نظام پادشاهی دو چیز لازم و ملزوم همدیگر در ایران بوده‌اند. دین از پادشاه حمایت می‌کرد و پادشاه از دین، و به اتکای این دو نیرو که حتی پیش از حمله‌ی عرب‌ها هم بود حکومت شکل می‌گرفت. یکی از نظریه‌های امام غزالی این است که امور دنیوی در دست پادشاه است و امور معنوی به عهده‌ی عالمان. پیش از صفویه هم ما حکومت‌هایی با مذهب رسمی (در همان حدی که می‌توان برای آن روزگار تصور کرد) در ایران داریم.

با قدرت گرفتن روحانیون در دوره‌ی قاجار آنها بیش از گذشته به نیروی مؤثری در ایران تبدیل می‌شوند و دیگر نه شریک شاه بلکه رقیب سلطنت هستند. آیا می‌توان گفت که سیاسی شدن دین از همینجا ظهور می‌کند؟

این اسلام سیاسی که امروز می‌گویند با آنچه در گذشته بود فرق می‌کند. البته یکی از مهم‌ترین مسئله‌های اسلام از روز نخست مسئله‌ی «حکومت» بود. یعنی برخلاف مسیحیت که در چهار قرن اول از سیاست‌گریزان بود تا کنستانتین می‌آید و امپراتوری روم را در اختیار کلیسا قرار می‌دهد و از کلیسا می‌خواهد که مملکت را اداره کند. اما در چهار قرن نخست ظهور مسیحیت آنها از سیاست‌گریزان بودند و با اکره پذیرفتند که نقش سیاسی بگیرند. اما در مورد اسلام این‌طور نیست. اسلام در اولین فرصت شروع می‌کند به حکومت تشکیل دادن و از دوران عمر هم کشورگشایی اسلام شروع می‌شود. به این معنی «مسئله‌ی حکومت» از روز نخست یکی از بزرگ‌ترین مجادله‌های فکری میان مجتهدان و فقیهان اسلامی بود. از روزهای

روحانیت دیگر به جایگاه قبل از حکومت اسلامی باز نخواهد گشت

نخست رابطه‌ی حکومت و خلیفه با خدا یک مسئله است و از آخرهای قرن دوم بود که فقیهان بسیاری شروع کردند به پرداختن به رابطه‌ی میان دین و حکومت و اینکه کسی که همین حالا رئیس حکومت است چه رابطه‌ای با خدا دارد. بزرگ‌ترین فقیهان اسلام و اشعری مسئله‌ی حکومت را مطرح کردند. فقیهان مالکی و حنبلی و همه‌ی اینها بحث‌هایی داشتند که کسی که رئیس حکومت می‌شود چه رابطه‌ای با خدا دارد و آیا برگزیده‌ی خدا هست یا نه؟ حتی میان فیلسوفان از فارابی تا ابن‌رشد این مسئله مطرح بود. بحث حکومت و اینکه کسی که مملکت را اداره می‌کند از لحاظ دینی چه جایگاهی دارد یکی از بحث‌های همیشگی فقیهان و عالمان و مجتهدان بزرگ دینی اسلام بوده است.

می‌رسیم به دوره‌ی قاجار و اینکه عده‌ای از روحانیون شیعه می‌خواستند که قوانین شریعت را برقرار و اجرا کنند. البته اختلاف در میان علمای دینی و روحانیون قبل از مشروطه وجود دارد و در انقلاب مشروطه، نیز دوپاره می‌شوند. پیش از مشروطه، حتی اگر شیخیه را جنبشی فرعی ببینیم، کشمکش بزرگ بین اخباریان و اصولیان وجود داشته است. پرسش این است که انقلاب مشروطه چه تأثیری روی اختلافات روحانیون گذاشت؟ چطور شد که عده‌ای از آن حمایت کردند و عده‌ای به شدت مخالف بودند؟ آیا اختلاف در منافع مالی و اقتصادی موجب چنین پدیده‌ای بود یا اینکه اختلاف جدی فکری و ایدئولوژیک هم وجود داشت؟

هر دو بود. خود این شیخیه جریان بسیار بزرگی است. نخستین جدایی و بُرش بزرگ در میان شیعه در این دوران با موضوع شیخیه و برآمدن بابیان شکل گرفت. خیلی حرکت بزرگی بود و بی‌جهت نبود و نیست

که (از نگاه منافع و جایگاه خود) هنوز ملایان و آخوندها با این جریان مشکل دارند و آنها را سرکوب می‌کنند. من واژه‌های ملایان و آخوندها را در معنای تحقیری به کار نمی‌برم بلکه برای اینکه از واژه‌ی روحانیت پرهیز کنم آن را می‌گویم. چنانچه کسروی و دیگران در آن دوره کمتر از واژه‌های روحانی استفاده می‌کردند. خود آخوندها هم همین‌طور بودند.

به هر جهت اگر به تمام کشورهای اسلامی آن روزگار نگاه کنیم ایران تنها کشور شیعه است. در نتیجه برای متولیان رسمی شیعیان حیاتی بود که در تنها کشوری که مذهب اصلی آن شیعه است موقعیت خود را حفظ کنند. یک بخش از حفظ این موقعیت هم برمی‌گشت به اینکه اینها بتوانند از برتری و سالاری اجتماعی، سیاسی، فرهنگی، حقوقی خود محافظت کنند. یک بخش این بود که از لحاظ مادی امکان‌ها و امتیازهایی مثل خمس و سهم امام بگیرند و دادگاه‌های شرعی را در اختیار داشته باشند. حتی آدمی مثل ملاکظم خراسانی در بحث عدلیه معتقد بود که بخش شرعی در دست علماست و بخش عرفی‌اش دست دولت است و دولت حق دخالت در بخش شرعی ندارد. می‌بینید عالم بزرگی که این روزها برای خیلی‌ها به اصطلاح «در بورس» است هیچ موافقتی با دستگاه دادگستری عرفی و بیرون از حیطه‌ی آخوندها نداشته است. در نتیجه از دوران ناصری اینها به قشر کم‌وبیش منسجم و ممتاز جامعه تبدیل شده بودند که حتی تجارت را زیر کنترل گرفته بودند. تمام تاجران بزرگ و بازار باید خمس و زکات می‌دادند و رضایت آقایان را جلب می‌کردند.

مثلاً در دوران ناصری، کشیدن اولین خط راه‌آهن میان تهران و شاه‌عبدالعظیم با مخالفت این عالمان دینی روبه‌رو شد تا اینکه رفتند و به عالمان بزرگ و مجتهدان در واقع رشوه‌ای دادند و بعد هم گفتند

که این خط آهن برای زیارت است و ... تا بالاخره رضایت دادند. یعنی حتی اقدام‌های دولت هم باید تأیید عالمان دینی را می‌داشت. یا آن‌چه در دوران ناصرالدین شاه در واقعه‌ی رژی اتفاق افتاد که موضوع کوچکی نبود و طوری شد که حتی زنان ناصرالدین شاه هم قلیان کشیدن را ترک کردند و حرام دانستند. اینها چنین قدرتی به هم زده بودند. پس زمانی که انقلاب مشروطیت آغاز شد و چنین حرکت بزرگ اجتماعی اتفاق افتاد طبیعی است که اینها یک پای ماجرا باشند. کسی مثل فریدون آدمیت که نمی‌توانید کوچک‌ترین ظنِ همدلی با متولیانِ مذهبی در او پیدا کنید جمله‌ی معروفی دارد و می‌گوید ما باید این حکم تاریخی را بدهیم و بگوییم که گرچه رهبری انقلاب مشروطیت به‌دست اهل سیاست و روشنفکران بود اما بدون برانگیختن توده‌ها به دست روحانیت و آخوندها چنین امری به پیروزی نمی‌رسید. یعنی کسی مثل آدمیت می‌گوید بدون مساعدت و همراهی یک بخش از آخوندها غیرممکن بود که مشروطیت پیروز شود.

اما در میان روحانیت هم اختلافی جدی وجود داشت. چرا چنین اختلافی پیش آمد؟ کدام تضاد منافع منجر شد که بخشی از روحانیت طرفدار مشروطه شود و بخشی دیگر مخالف آن و کار به جایی رسید که حتی همدیگر را تکفیر کردند؟

یکی اینکه بخشی از بزرگان عالمان شیعی و رهبران دینی‌ای که در انقلاب مشروطیت شرکت کردند با استبداد و ظلم پادشاهان قاجار مخالف بودند و آزادی می‌خواستند (حال با درکی که خود از آزادی داشتند). دوم، موضوع تضاد منافع هم بود. موضوع برتری‌طلبی میان خودِ آخوندها هم مطرح است. اینکه نشان دهند چه کسی حرف

تعیین‌کننده را می‌زند. روحیه‌ی خاصی در میان آخوندها وجود دارد که باید به آن توجه کنید. کسروی زمانی رئیس دادگاه در یکی از شهرستان‌ها بود و آخوندها مزاحم کارش می‌شدند. او در خاطرات‌اش می‌گوید که جلسه‌ای تشکیل شد در خانه‌ی فلان کس درباره‌ی فلان موضوع و به آخوندها گفتم فردا دو نماینده از خودتان بفرستید تا ما در این باره صحبت کنیم. می‌گوید بیرون که آمدم معاون‌ام بسیار ناراحت شد که چرا به اینها گفتید از خودشان نماینده بفرستند؟ خندیدم و گفتم من می‌دانم چه بگویم. میان آخوندها هیچ‌کس حاضر نمی‌شود کنار برود و دو نماینده‌ی برگزیده بفرستد. اینها نمی‌توانند دو نماینده از بین خودشان انتخاب کنند این قدر که برایشان مهم است که بگویند چه کسی از چه کسی بزرگ‌تر است و چه کسی حرف آخر را می‌زند. این یک سنت آخوندی است. پس یک بخش از اختلاف‌ها به این دلیل‌هاست و بخش دیگر به وضعیت انقلاب مشروطیت برمی‌گردد. انقلاب مشروطه که داعیه‌ی ضددینی نداشت و آن چیزی که در قانون اساسی آمد این بود که دین حاکم بر این قانون اساسی است. قانون اساسی مشروطیت که پس از فرمان مشروطیت در آخرین روزهای عمر مظفرالدین شاه نوشته شد بیشتر به چگونگی تشکیل مجلس و مقررات و جایگاه آن می‌پردازد. در واقع، این متمم قانون اساسی ایران است (که در زمان پادشاهی محمدعلی شاه نوشته شد) که به معنایی که امروز از قانون اساسی می‌فهمیم، قانون اساسی است. اصل اول متمم قانون اساسی می‌گوید: «مذهب رسمی ایران اسلام و طریقه‌ی حقه‌ی جعفریه‌ی اثنا عشریه است. باید پادشاه ایران دارا و مروج این مذهب باشد» و اصل دوم آن می‌گوید که «تشخیص مخالفت قوانین موضوعه با قواعد اسلامی بر عهده‌ی علمای اعلام ادام‌الله برکات وجودهم بوده و هم هست» و بعد مقرر می‌دارد که

روحانیت دیگر به جایگاه قبل از حکومت اسلامی باز نخواهد گشت

«در هر عصری از اعصار هیئتی که کمتر از پنج نفر نباشد از مجتهدین و فقهای متدینین که مطلع از مقتضیات زمان هم باشند» از میان بیست نفری که «علمای اعلام و حجج اسلام مرجع تقلید شیعه» به مجلس معرفی می‌کنند «به سمت عضویت بشناسند تا موادی که در مجلسین عنوان می‌شود به دقت مذاکره و غوررسی نموده هر یک از آن موارد معنونه که مخالف با قواعد مقدسه‌ی اسلام داشته باشد طرح و رد نمایند که عنوان قانونیت پیدا نکند و رأی این هیئت علما در این باب مطاع و متبع خواهد بود و این ماده تا زمان ظهور حضرت حجت عصر عجل‌الله فرجه تغییرپذیر نخواهد بود.» همین «شورای نگهبان» امروز جمهوری حکومت اسلامی! در دوران سلطنت رضا شاه و محمدرضا شاه هیچ‌گاه این اصل دوم متمم قانون اساسی اجرا نشد اما به آن دست نزدند حال آنکه در چند مورد قانون اساسی را تغییر دادند که این خود موضوع مهمی است که باید در فرصت دیگری به آن پرداخت.

درست می‌فرمایید. متمم قانون اساسی چنین بود. ولی قبل از اینکه مشروطه به سرانجام برسد و قانون اساسی نوشته شود، روحانیت دوپاره شده بود.

بله باید مبانی فکری را هم در نظر گرفت. آخوندها سازمانی مرکزی برای هماهنگی نداشتند و مثل کلیسا و مسیحیت نبود که دستگاه متمرکزی وجود داشته باشد و کسی مثل پاپ بالای سرشان باشد. حتی اگر کسانی مانند حاج ابوالحسن اصفهانی یا آقای بروجردی مرجع تقلید می‌شدند بالاخره مراجع دیگری هم بودند که حرف خودشان را می‌زدند. یک نوع استقلال در درون خود این مجتهدان و فقیهان بزرگ وجود داشت. برای مثال، کاظم خراسانی همه‌ی آرای فرد بزرگی مثل

نائینی را قبول ندارد و یک جاهایی نقدش می‌کند. به نظر می‌آید که در ماجرای مشروطه باید انعکاس روح زمانه در این قشر ممتاز اجتماعی را هم دید. بالاخره بخشی از آخوندها هم مخالف استبداد بودند و عدالت می‌خواستند. اگر نگاه کنید خواسته‌ی اول مشروطه عدالت بود و عدالت‌خانه می‌خواستند. و جالب اینکه همین عدالت‌خانه‌ای که مردم می‌خواستند، درست است که استبداد حکومت را نشانه گرفته بودند اما بخش مهمی از این نهاد دست خود آخوندها بود. یعنی محکمه‌های شرعی دست آخوندها بود و بنابراین خواست عدالت قدرت برخی از آنها را هم نشانه می‌رفت.

پس روحانیتی که در این حوزه منافی داشت و در داخل ایران ساکن بود، مخالف مشروطه شد. امثال شیخ فضل‌الله که نسبتی با قدرت حاکمه هم داشتند و این محاکم در اختیار امثال اینها بود، به همین دلیل مخالف بودند و در مقابل روحانیتی که از این منافع برخوردار نبود، موافق مشروطه بود.

البته موضوع خیلی پیچیده‌تر از این است. دورربر عالم دینی مشروطه در ایران یعنی آقایان طباطبایی و بهبهانی بعد نشان دادند که چه می‌خواستند و چگونه عمل کردند و چه تفاوت‌هایی میان آنها وجود داشته است. توجه داشته باشید که آخوندهای پایین زندگی‌شان مثل خود مردم بود. درست است که دستگاه مرجعیت و فقیهان بزرگ در مقام اجتماعی قشری ممتاز بود اما ثروت دست همه‌ی آخوندها نبود. ثروت دست مجتهدان و فقیهان بزرگ و واعظان بزرگ بود. آخوندهای کوچکی که در فلان ده بودند زندگی‌شان در همان حد ده می‌گذشت و اگر رتبه‌ای هم داشتند در حد همان ده و روستا بود. این را هم باید دید. در نامه‌ای که آخوند خراسانی به محمدعلی شاه و

روحانیت دیگر به جایگاه قبل از حکومت اسلامی باز نخواهد گشت

برای تنبه او می‌نویسد راجع به فساد قاجاریه هم نکاتی آورده است. حتی اینکه قاجاریه باعث شد بخشی از خاک ایران از چنگ ایرانیان بیرون برود. البته آخوند خراسانی در ایران خیلی برجسته بود. یعنی موقعی که به محمدعلی شاه می‌خواهد بگوید که آقا نتیجه‌ی کارکرد و پی‌آمدهای حکومت قاجار برای ایران چه بود راجع به فساد قاجاریه و راجع به این چیزها زیاد می‌نویسد. به‌خصوص بعد از دوره‌ی ناصرالدین شاه و در دوره‌ی مظفرالدین شاه، گرچه دوران کوتاهی است اما دوران بسیار نامنی بود. چون خود شاه نمی‌توانست استبداد مرکزی را اعمال کند دوره‌ی بی‌سروسامانی شده بود و اینها خیال می‌کردند با شکل‌گیری و تشکیل عدالت‌خانه و کم کردن استبداد شاهی وضع مملکت بهتر می‌شود. اینها را هم باید دید. از این جهت که ایران تنها حکومت شیعه بود سرنوشت آن خیلی برایشان مهم بود. چون مفهوم وطن در ذهن اکثر آخوندهای ایران مفهوم دینی داشته و دارد و اینکه حکومت ایران تنها حکومت شیعه‌ی جهان اسلام بوده و هست.

به دوره‌ی پهلوی پردازیم. حداقل در ابتدای تأسیس پهلوی، به نظر می‌آید پروژه‌ای که حکومت پیگیری می‌کند، کوتاه کردن دست روحانیت است و خیلی از نهادها که باعث نفوذ روحانیت در جامعه شده بود از اختیار روحانیت خارج شد. بعد از رضا شاه، شیوه‌ی مواجهه‌ی حکومت با روحانیت به مسیر دیگری افتاد. حال اینکه محمدرضا شاه مذهبی‌تر بود یا اینکه اقتدار پدرش را نداشت، مسئله‌ی دیگری است. درباره‌ی رابطه‌ی روحانیت با پادشاهان پهلوی چه می‌توان گفت؟

البته رضا شاه ابتدا می‌خواست رئیس‌جمهور شود اما با مخالفت آخوندها موضوع جمهوری را کنار گذاشت. یعنی رضا شاه در ابتدا مسئله‌اش پادشاه شدن نبود بلکه به دنبال ریاست جمهوری بود. منتهی آخوندها از جمهوری می‌ترسیدند و درکی که از جمهوری داشتند این بود که دین از بین می‌رود و در نتیجه خیلی مخالفت کردند. بالاخره رضا شاه با آنها ملاقات کرد و قول داد که جمهوری برقرار نمی‌کند و بعد هم دید چه بهتر که شاه شود! از طرفی رضا شاه حواس‌اش جمع بود و به یک عده از آخوندهای بزرگ خیلی کاری نداشت. اما نگذاشت در امور دولتی دخالت کنند. سرِ موضوع کشف حجاب روزی که خودِ رضا شاه همسر و دخترانش را بدون حجاب بیرون برد ناراحت بود. رضاشاه در شروع کار قبل از شاه شدن در دسته‌های عزاداری عاشورا شرکت می‌کرد. حتی موقعی که سردار سپه بود در روز عاشورا گل روی سرش می‌مالید. کارهای دیگری هم کرد که مورد پسند روحانیون بود. مثلاً مدرسه‌های بهائیان را بست و به بهائیان اجازه‌ی فعالیت نداد. با وجود این، در دوره‌ی رضا شاه و در مجموع اقتدار آخوندها خیلی کم شد. اصولاً رضا شاه هیچ قدرت بزرگی را در برابر خود بر نمی‌تابید.

البته دوران محمدرضا شاه فرق می‌کند. در ابتدای این دوران شاه قدرت نداشت و همه‌جا سخن از شاهِ جوان‌بخت بود، شاهی که مثل پدرش نیست، شاهی که در سوئیس تحصیل کرده و درس خوانده و آدم دموکراتی است و مثل پدرش قلدر نیست و ... دوران محمدرضا شاه دوران دیگری است. دورانی که شاه هم بنا به توصیه‌هایی که به او شد و هم اینکه خودش آدمی مذهبی و حتی خرافی بود راه دیگری در پیش گرفت. حتی از دیدن امام زمان سخن می‌گفت و اینکه هیچ‌کس به اندازه‌ی او به خدا نزدیک نیست و سخنانی از این دست.

روحانیت دیگر به جایگاه قبل از حکومت اسلامی باز نخواهد گشت

محمدرضا شاه مذهبی بود. از نزدیکانش نقل شده است که حتی در انتخاب معلم خاص برای ولیعهد به این موضوع توجه داشت. البته محمدرضا شاه در همان سال‌های نخست سلطنت‌اش هم خصلت دیکتاتوری داشت. مثلاً کسی مثل فروغی را که این همه سهم در حفظ سلطنت پهلوی داشت و باعث شد که او شاه بماند خیلی زود کنار گذاشت. از قرار معلوم، پیش‌نهاد بریتانیا این بوده است که سلسله‌ی پهلوی منقرض شود و فروغی رئیس‌جمهور شود اما فروغی نپذیرفت و انتقال سلطنت از رضا شاه به محمدرضا شاه را انجام داد. اما زمان زیادی نگذشت که شاه نتوانست فروغی را تحمل کند و او را برکنار کرد.

محمدرضا شاه با دو جریان مقابله کرد و آنها را مقابل خود دید. یکی جریان چپ بود و دیگری جریان ملی که خیلی سریع رشد می‌کردند. شاه برای مقابله با این دو جریان به متولیان دینی میدان داد. حتی تا نیمه‌های دهه‌ی بیست چیزی به نام تعلیمات دینی در برنامه‌ی دبستان‌ها و دبیرستان‌های ایران نبود اما محمدرضا شاه آموزش دینی را هم وارد نظام تعلیم و تربیت دبستان و دبیرستان ایران کرد. آیت‌الله قمی را خواستند و او آمد ایران و در زمان ورودش به هر شهری با تشریفات خاص از ایشان پذیرایی کردند و با چه عزتی او را آوردند! کسروی چند نوشته‌ی انتقادی دارد که این چه بساطی است که راه انداخته‌اید؟ پدرتان آن بود و شما تمام دستاوردهای پدرتان را از بین می‌برید. یادمان باشد که قرآن‌های آریامهری درست شد و این قرآن را با چه تشریفات با حضور تمام رؤسای اداره‌ها و بزرگان هر شهر به شهرها می‌بردند.

شاه به جریان دینی بسیار پر و بال داد و آن سنتی که در دوران صفویه و قاجار در ارتباط با عالمان دینی بود از سر گرفته شد. حتی در پادگان

سلطنت آباد ارتش ایران مسجد ساخت. در دهه‌ی محرم در پادگان‌هایی مثل سلطنت آباد و ... مجالس روضه‌خوانی برپا می‌کردند و آخوند می‌آوردند. در دفتر تمام فرماندهان بزرگ ارتش ایران عکس امام علی بود. به گفته‌ی برخی فرماندهان ارتش نوشته‌ای قاب‌گرفته از شاه به عنوان غلام علی در برخی از این دفترها بود.

اینکه برخی می‌گویند در دوران محمدرضا شاه حکومت لائیک بود سخنی است بی‌پایه. البته دوره‌ی رضا شاه هم حکومت لائیک نبود. چنانچه قانون مدنی ایران بر مبنای فقه امامیه نوشته شد. در دوران وزارت دادگستری علی‌اکبر خان داور (که گرایش اسلامی نداشت) که دادگستری نوین ایران شکل گرفت قانون مدنی ایران را بر مبنای فقه اسلامی تنظیم کردند. حضانت بچه‌ها، موضوع ارث، موضوع ازدواج، مسئله‌ی تعدد زوجة و همه‌ی اینها بر مبنای شرع اسلام و فقه امامیه نوشته شد. از طرف دیگر، برای اینکه آخوندها را از نان خوردن نیندازند یک عده تغییر لباس دادند و در عدلیه یا دادگستری جدید مشغول به کار شدند. همچنین دفترهای ثبت اسناد و محضرها را به آخوندها دادند. اکثر دفترهای اسناد رسمی در دست جریان‌های دینی بود و آنها را این‌طور راضی کردند. درست است که ثبت ازدواج را عرفی کردند اما عرف را به دست شرع دادند! یعنی چه در زمان رضا شاه و چه در زمان محمدرضا شاه کسی که ازدواج رسمی می‌کرد باید عقد دینی می‌کرد و این عقد دینی باید در دفتر اسناد رسمی ثبت می‌شد که آن هم عموماً در دست آخوندها بود. در دوران رضا شاه چند کار انجام شد که آخوندها را راضی کنند که یکی هم همین بود.

در دوران محمدرضا شاه جلب رضایت آخوندها خیلی بیشتر از اینها شد. بخشی از آموزش و پرورش را دینی کردند، فقه و شرعیات را در

روحانیت دیگر به جایگاه قبل از حکومت اسلامی باز نخواهد گشت

تحصیلات ابتدایی متوسطه وارد کردند. در پادگان‌های ارتش روزهای تاسوعا و عاشورا دسته‌های سینه‌زنی برقرار کردند. برای سکولاریزم و لائسیته دو، سه جا مهم است و باید تغییر شکل داده شود تا هم حکومت و هم جامعه‌ی مدرن لائیک یا سکولار به‌وجود آید: عرصه‌ی پزشکی است، آموزش و پرورش است و دیگری ارتش. جز پهنه‌ی پزشکی که در مجموع در آن موفق عمل شد، در عرصه‌های دیگر دین حضور پُررنگی داشت. حتی در زمان تاج‌گذاری شاه امام جمعه‌ی تهران، آقای سیدامامی، که البته آخوند باسوادی بود نطق اول در تاج‌گذاری شاه را انجام داد و افتتاح کرد و اعتبار دینی به تاج‌گذاری شاه داد.

گفتید که دو گروه چپ‌ها و ملی‌ها در مقابل شاه بودند. پس احتمالاً شاه از جریان‌های دینی احساس خطر نمی‌کرد که به سمت آنها چرخید و آنها را تقویت کرد تا بتواند جریان‌های رقیبش را تضعیف کند. اما در نهایت همان جریان‌های مذهبی موفق شدند که حکومت شاه را سرنگون کنند. بعضی معتقدند که میدان دادن به نیروهای مذهبی در دوره‌ی شاه باعث شد که نیروهای سکولار و ملی و نیروهایی که داعیه‌ی مذهبی نداشتند حذف شوند و در نتیجه اپوزیسیون دموکرات در مقابل شاه وجود نداشت. وقتی هم که فضا خالی شد نیروی دموکراتی که بتواند جایش را بگیرد، حضور نداشت. شاه همه‌ی نیروهایی که پتانسیل جایگزینی به شکل دموکراتیک را داشتند حذف کرده بود، و در نتیجه یک نیروی ارتجاعی جایگزین آن شد. عده‌ای معتقدند که شاه هم در فاجعه‌ای که ایران با آن مواجه شد نقش و تقصیر داشت.

بله، متأسفانه نه تنها تقصیر داشت بلکه علت اصلی آن خود شاه بود. نمونه‌ای بیاورم. در زمینه‌ی مطبوعات در سال ۱۳۵۲ (پنج سال قبل از انقلاب) روزنامه‌ای مثل «توفیق» در دوره‌ی نخست‌وزیری هویدا بسته شد. چندی بعد و در سال ۱۳۵۳ مجوز شصت‌وسه نشریه و روزنامه را طبق یک قانون من‌درآوردی لغو کردند. این جمهوری اسلامی نیست که برای اولین بار مطبوعات را به صورت فله‌ای بست. می‌دانید طبق چه قانونی در زمان نخست‌وزیری آقای هویدا که به اصطلاح روشنفکر کتاب‌خوان هم بود مطبوعات را بستند؟ یک قانون آوردند که هر نشریه‌ای تیراژش کمتر از پنج هزار و هر روزنامه‌ای که شمارگان‌اش کمتر از سه هزار باشد لغو انتشار می‌شود! یک قانون من‌درآوردی! حتی نشریه‌های جدی آن دوران مثل «سپید و سیاه» و «فردوسی» را که خیلی بالاتر از این رقم‌ها تیراژ داشتند، بستند.

از سال ۵۲ و ۵۳ تا ۵۷ که چهار پنج سال است، ده‌ها نشریه در ایران بسته شد. دوروبر این نشریات آدم‌های زیادی جمع می‌شدند و می‌توانستند به یک نیرو تبدیل شوند اما این امکان داده نشد. البته آن‌ها و نزدیک انقلاب به چندتایی اجازه‌ی انتشار نشریه دادند اما دیگر کار از کار گذشته بود. یعنی حتی در عرصه‌ی مطبوعات و نیروهای مطبوعاتی این‌طور عمل کرد و آنها را از بین برد. یا در زمینه‌ی تشکل‌ها و حزب‌های خودی حتی ببینید چه کرد. مخالفان که حق فعالیت قانونی و علنی در هیچ عرصه‌ای را نداشتند. تأسیس حزب رستاخیز اتفاق کوچکی نبود. شاه حتی حزب‌های دولتی را تعطیل کرد. حزبی مثل «ایران نوین» حکومتی بود اما شبکه‌ی بسیار وسیعی داشت که در وضعیت آزادی نسبی می‌توانست کارهایی بکند. با وجود این، شاه آنها را همراه دیگر حزب‌های دولتی خودساخته منحل کرد. از

روحانیت دیگر به جایگاه قبل از حکومت اسلامی باز نخواهد گشت

چپ‌ها که می‌ترسید اما حتی به نیروهای ملی هم میدان نداد. در واقع، دو نیروی اصلی که در جامعه‌ی فکری حضور نیرومندی داشتند و در عرصه‌ی سیاست می‌توانستند بسیج و سازمان‌دهی کنند که در روز مبادا با یک جریان عقب‌افتاده‌ی افراطی کهنه مثل طرفداران ولایت فقیهه مقابله کنند، این دو نیروی بسیار مؤثر جامعه را کاملاً خلع سلاح کرد.

خیلی کوتاه به وضعیت روحانیت بعد از جمهوری اسلامی هم بپردازیم. اینکه ظاهراً سرنوشت روحانیت با حکومت جمهوری اسلامی گره خورده است. هر چند همه‌ی روحانیون با حکومت جدید همدستی نکردند و بخشی حتی مخالفت کرد و حذف شد، و عده‌ای ساکت شدند و کناره گرفتند اما در نهایت سرنوشت آنها به جمهوری اسلامی گره خورد. به نظر شما جمهوری اسلامی چه تأثیری بر سرنوشت روحانیت خواهد گذاشت؟

توجه کنید که این حکومت اسلامی، جمهوری نیست و برای اولین بار در تاریخ ایران است که چنین اتفاقی رخ داده است. نه تنها در دوران بعد از چیرگی عرب‌ها بر ایران بلکه در دوران قبل از آن هم برای نخستین بار است که چنین حکومتی را در تاریخ‌مان داریم. البته همیشه در ایران نفوذ دین بوده است و متولیان دینی در کنار سلطنت حضور داشتند و حافظ سلطنت بودند و سلطنت هم از آنها حفاظت می‌کرد. اما هیچ‌گاه در هیچ دوره‌ای از تاریخ ما دین خودش به‌عنوان یک جریان مستقل که حکومت را به دست بگیرد و بخش عرفی جامعه را کنار بگذارد وجود نداشته است. در دینی‌ترین حکومت‌های ایران نیز همواره بخش عرفی حکومت قدرت داشته است. در حکومت صفوی شیعه، شاه عباس صفوی موقعی که

نمایندگان دولت‌های خارجی را می‌پذیرفت یکی از مراسم تشریفات این بود که در بازار اصفهان با او شراب می‌نوشید. یا مثلاً کریم‌خان زند اجازه نمی‌داد که مجتهدان در امر عرف و کارهایش دخالت کنند. در نتیجه، برای نخستین بار است که دین آمده است و تمام بار حکومت و بار جامعه را برداشته و می‌گوید من به‌تنهایی همه کار می‌توانم بکنم. و البته شکست هم خورده است. حکومت دینی نه حکومت است و نه دین.

البته در میان جریان‌های آخوندی و دینی در ایران که حتی امروز با حکومت ایران مخالف هستند کم پیدا می‌کنید کسان و جریان‌هایی که از این حکومت و از امتیازهای آن به‌نوعی منتفع نشده باشند. درست است که عده‌ای از آنها آزادی‌خواه هستند و نمی‌خواهند ظلم باشد اما خود اینها در دوره‌هایی از این حکومت و از امکاناتی که این حکومت داشته و دارد (چه قدرت سیاسی و چه مالی و چه رانت‌های گوناگون) برخوردار شدند و همچنان هم برخوردارند حتی اگر کم باشد. در نتیجه، فکر می‌کنم که سرنوشت اسلام در ایران با روی کار آمدن این حکومت تغییر کرده است. در ایران آینده اسلام به آن معنایی که در گذشته بود دیگر نخواهد ماند و پوست‌اندازی بزرگی بعد از این حکومت به وجود خواهد آمد. البته یکی از بدترین کارها این است که در علم سیاست و علوم انسانی پیش‌بینی کنیم. پیش‌گویی غیرممکن است. اما چیزهایی را می‌شود از همین حالا هم دید که یکی هم موضوع دین است که در ایران به آن صورتی که در گذشته وجود داشت، دیگر نخواهد بود. منظورم این نیست که دین از بین می‌رود، نه دین از بین نمی‌رود منتهی کارکرد دین عوض می‌شود. در صحنه‌ی اجتماع هم باقی می‌ماند اما کارکردش به صورت امروز یا آن صورت گذشته نخواهد بود. این ماجرا یکی از عبرت‌انگیزترین ماجراهای دین در ایران است.

روحانیت دیگر به جایگاه قبل از حکومت اسلامی باز نخواهد گشت

این اسلام سیاسی، این اسلام حکومتی دیگر آن اسلامی نیست که بتواند به سادگی سر بلند کند و حرف بزند. اما بی شک در باور بخشی از مردم خواهد ماند.

شما در مورد سرنوشت اسلام و دین صحبت کردید. می‌خواهم ببینم آیا می‌توان فضایی را تصور کرد که دین باشد ولی روحانیت نباشد؟ نظرتان در مورد آینده‌ی این نهاد یا به قول خودتان طبقه‌ی ممتاز چیست؟ اینها چه خواهند شد؟

باید دید که وقتی این امکان‌های عجیب و غریب مادی را از اینها بگیریم، چه می‌شود! امکان‌ها و امتیازهای ناحقی که اینها دارند، از صادرات و واردات گرفته تا همه‌ی منابع تولید و هزاران میلیارد از فروش نفت و چیزهای دیگری که این روزها در اختیار آخوندها و جریان‌های نزدیک به آنهاست، وقتی نباشد همه چیز تغییر می‌کند. باز هم می‌گویم که نمی‌توانیم پیش‌بینی کنیم اما از لحاظ تاریخی می‌توان نمونه‌هایی ذکر کرد. مثلاً در فرانسه به علت شدت عمل کلیسا تمام دارایی‌های کلیسا را مصادره کردند. البته در فرانسه هیچ‌گاه حکومت دینی نشد و همیشه حکومت در اختیار پادشاهان بود اما کلیسای کاتولیک خیلی قدرت داشت. در فرانسه جریان کاتولیک خیلی رادیکال بود و در سرکوب پروتستان‌ها هم خیلی وسیع شرکت می‌کرد و حتی پادشاهان فرانسه را وادار به سرکوب می‌کرد. در نتیجه، بلاپی که بعداً بر سر کلیسا و کشیشان آمد به دلیل جریان ضد دینی بسیار شدیدی بود که در فرانسه به وجود آمده بود. در نمونه‌ای متفاوت مثلاً در سوئد، سی درصد از ملک‌های زراعتی در دست کلیسا بود اما کلیسای کاتولیک سوئد کنار آمد و رفورم را پذیرفت و قبول کرد. به همین دلیل شدت برخورد در سوئد کمتر بود. من اما فکر نمی‌کنم که نمونه‌ی

سوئد را در ایران شاهد باشیم. پس می‌توانیم برخی نمونه‌های تاریخی را نگاه کنیم و ببینیم آیا در ایران هم چیزی شبیه به این نمونه‌های تاریخی اتفاق می‌افتد یا شدیدتر می‌شود؟ این حکومت هم قدرت سیاسی دارد، هم نیروی بزرگ نظامی دارد و هم ثروت بی‌کران این مملکت در دست‌شان است. اگر اینها را از آخوندها بگیرند همه چیز تغییر می‌کند و دیگر مثل گذشته و قبل از این حکومت نخواهد بود. آخوندها دیگر به آن جایگاه قبل از حکومت اسلامی باز نمی‌گردند. چگونه جامعه به اینها جواب خواهد داد؟ چگونه این آخوندها خودشان را جمع‌وجور می‌کنند؟ نمی‌شود پیش‌بینی کرد اما به هر جهت عاقبت خوشی نخواهند داشت.

بعد از انقلاب هم کارفرمای روحانیت و هم کارکرد آن تغییر کرده است

گفتگو با کوروش رحیم‌خانی

دکترای علوم سیاسی از دانشگاه بینگهمتون و مدرس دانشگاه ایالتی نیویورک در جنیسو

وقتی از روحانیت سخن گفته می‌شود، می‌فهمیم که به صورت اجمالی به چه چیزی اشاره می‌شود اما تعریف دقیق پدیده‌ی روحانیت بحث پیچیده‌ای است. بعضی بر اساس لباس مشترک این گروه را شناسایی می‌کنند و بعضی از منابع اقتدار سیاسی و اقتصادی مشترک آنها استفاده می‌کنند و گروهی نیز تعریف‌های ایدئولوژیک برای روحانیت دارند. به نظر شما وقتی از نهاد روحانیت صحبت می‌کنیم، از چه چیزی حرف می‌زنیم؟ آیا اینها در ایران یک طبقه‌اند؟

به نظرم، اینجا باید برای پرهیز از ابهام، از کاربرد مفاهیمی که نمی‌توانیم آنها را بسنجیم خودداری کنیم. وقتی درباره‌ی طبقه صحبت می‌کنیم، در واقع از مفهوم پیچیده‌ای حرف می‌زنیم که ابعاد مختلفی دارد که تنها با درآمد اقتصادی و موقعیت اجتماعی قابل پیمایش نیست. هرچند در وضعیت فعلی ایران و با توجه به محدودیت دسترسی به اطلاعات، به‌ویژه در مورد روحانیون، اکنون حداقل ابراز پیمایش کمی و عددی آنها را در اختیار نداریم. بنابراین،

استفاده از، مفهوم طبقه برای روحانیت می‌تواند بیش از کمک به فهم موقعیت روحانیت در ایران، مناقشه‌برانگیز شود.

خیلی از پژوهشگران وقتی می‌خواهند درباره‌ی روحانیت در ایران صحبت کنند، به دوران صفویه نگاه می‌کنند و شروع روحانیت فعلی را از آنجا در نظر می‌گیرند. بعضی هم از نسبت میان روحانیت با حکومت تعریف حقوقی ارائه می‌دهند. برای اینکه بتوانم این موضوع را توضیح دهم، اینجا بحث را کاملاً خلاصه می‌کنم. من در بررسی این مسئله به دو موضوع نگاه می‌کنم: یکی اینکه منبع درآمد روحانیت کجاست و دیگر این که نقش و کارکرد روحانیت چیست؟

روحانیون را می‌توان یک گروه اجتماعی دانست، گروهی که پوشش مشخص لباس، آنها را از سایر گروه‌های اجتماعی جدا می‌کند. گروه اجتماعی‌ای که خود را متصدی و متولی امور دین در جامعه می‌داند اما بسته به منبع درآمد خود، ممکن است کارکرد و نقش اجتماعی‌اش تغییر کند.

برای مثال، اگر به دوران صفویه نگاه کنیم، می‌بینیم که امر قضا در اختیار روحانیت است، کار آموزش را هم انجام می‌دهد، و امور مذهبی را هم بر عهده می‌گیرد و بسیاری کارهای دیگر نیز به او واگذار شده است. یعنی روحانیت شیعه برای تأمین منابع خود به حکومت وابسته است و بخشی از بوروکراسی حکومت محسوب می‌شود اما در دوره‌های دیگر وابستگی روحانیت به حکومت و به طبع آن کارکرد روحانیون تغییر می‌کند.

پس از فروپاشی صفویه جامعه‌ی ایران دستخوش ناآرامی و تحول می‌شود و به همین علت جایگاه دستگاه روحانیت در جامعه دچار تغییراتی می‌شود. در سلسله‌های بعدی روحانیت جایگاه قبلی خود در دوران صفویه را از دست می‌دهد و بی‌ثباتی‌های سیاسی هم شاید در

بعد از انقلاب هم کارفرمای روحانیت و هم کارکرد آن تغییر کرده است

این تغییر مؤثر بوده باشند. یعنی تغییرات اجتماعی در این دوره‌ها باعث تغییر در سازمان این گروه اجتماعی می‌شود و سلسله‌مراتب تازه‌ای در درون این گروه شکل می‌گیرد. صاحب‌نظران به‌ویژه به شکل‌گیری نهاد مرجع تقلید در اواسط و اواخر دوره‌ی قاجار در دوران منازعه‌ی «اخباری و اصولی» و پس از آن اشاره می‌کنند که پیامدهای اجتماعی گسترده‌ای دارد. به عبارت دیگر، هر چند در دوران قاجار ممکن است که همچنان برخی از مناصب روحانیت در در دستگاه دولتی مانند ملاباشی، صدارت، قضاوت، شیخ‌الاسلام، امامت جمعه و متولیان اماکن مقدسه وجود داشته باشد اما روحانیون سرگرم گسترش روابط خود با دین‌داران برای تأمین منابع مورد نیاز خود هستند. البته باید تحولات روحانیت شیعه در نجف و کربلای خارج از کنترل حکومت شیعه‌ی قاجار را از نظر دور نداشت. منبع درآمد روحانیون شیعه در کربلا و نجف در دوران عثمانی متفاوت بود.

بعد از مشروطه، و به‌ویژه در دوران سلطنت پهلوی، کار آموزش و قضا از روحانیت گرفته می‌شود. در حکومت متمرکز شکل گرفته در این دوران دیگر روحانیون نقش گذشته را ندارند و کارکردشان در نتیجه‌ی تغییر منبع درآمدشان عوض می‌شود. آخرین وابستگی بخش‌هایی از این گروه به حکومت تمام می‌شود. البته نباید از یاد برد که تعریف روحانیت بر اساس کارکرد و منبع درآمدش ممکن است مشمول همه‌ی کسانی نشود که در جامعه به عنوان روحانی شناخته می‌شوند. به عبارت دیگر، در مورد اکثریت این گروه اجتماعی حرف می‌زنیم و موضوع ما استثناها یا بخش‌های حاشیه‌ای در بین این گروه نیست. بنابراین، برخی از روحانیون در ایران می‌توانند با دیگر گروه‌های اجتماعی هم‌پوشانی داشته باشند. موضوع پیش روی ما، اکثریت این گروه اجتماعی است که کارکرد مشخصی دارد.

وظیفه‌ی روحانیت از دیرباز مشروعیت‌بخشی به «وضعیت موجود» (status quo) یا مناسبات مسلط موجود بوده است. در جامعه هنجارهایی (norms) شکل می‌گیرد که روابط بین آدم‌ها را سازمان می‌دهد. این هنجارها حاصل منازعه بین گروه‌های اجتماعی با قدرت نابرابر برای کنترل منابع در جامعه است. روحانیون نیز همیشه در جامعه حضور داشته و به وضعیت موجود و هنجارهای مسلط مشروعیت داده‌اند.

تفاوتی هم ندارد که وضعیت موجود را در کجا در نظر بگیریم. فرضاً اگر مسئله خانواده و مناسبات آن است، روحانیت به دنبال تثبیت وضع موجود بوده است. اگر شرایط سیاسی را هم در نظر بگیریم، بسته به منبع درآمدش، باز هم روحانیت به دنبال تثبیت وضع موجود بوده است. از طرفی سازمان روحانیت، تبیین و اجرای اصول و قوانین دینی را هم بر عهده داشته است. اما محصول ارائه شده توسط روحانیون به نوبه‌ی خود به منبعی که از آن ارتزاق می‌کرده‌اند، بستگی داشته است.

روحانیون کارکرد مشخصی در حفظ وضع موجود دارند و متناسب با هر دوره، با تغییر منبع درآمد، سازمان درونی‌شان هم دچار تحول می‌شود. کارکرد و منبع ارتزاق روحانیون در ایران، طی سده‌های گذشته در حال تغییر بوده و این تغییرات بر سازمان درونی روحانیت نیز تأثیر گذاشته است.

شما کارکرد این گروه اجتماعی را نوعی مشروعیت‌بخشی به وضع موجود دانستید. چه در احوال شخصیه، مثل مناسبات خانوادگی باشد و چه در اوضاع سیاسی و اقتصادی یا بحث حکومت. از طرفی کارکرد مذهبی هم دارد. دوم به منبع درآمدش توجه کردید که به

بعد از انقلاب هم کارفرمای روحانیت و هم کارکرد آن تغییر کرده است

نظری آید به نوعی با مذهب و دین گره خورده و فرق دارد با تاجری که مثلاً تجارت شکر می‌کند. بنابراین، آیا می‌توان گفت که روحانیت گروهی اجتماعی است که کارکرد و منبع درآمدش با دین مرتبط است و بنابراین محل ارتزاق‌اش همان دین است؟

درست است. به نظرم برای مشخص کردن جایگاه روحانیت، باید در سطح وسیع‌تر به نقش و کارکرد نهاد دین در جامعه توجه کرد و نقش دین را در تعیین هنجارهای مسلطی که از دل منازعه‌ی قدرت در جامعه شکل گرفته، دید.

می‌توان از همین مثالی که ذکر کردید استفاده کرد. روحانیون گروهی اجتماعی هستند که «تجارت» دین را به عهده دارند ولی بسته به این که از کجا این متاع را بخرند و به چه کسی بفروشند یا مشتری آنها چه کسی باشند، کارکرد و نوع محصولشان تغییر می‌کند.

اگر چند سده‌ی اخیر در ایران را در نظر بگیریم، در دوره‌های مختلف کارکرد و وظیفه‌ی روحانیت تغییر کرده است و دیگر نمی‌توان از وظیفه و کارکرد معین آنها حرف زد. اگر بگوییم وظیفه‌ی روحانیون ارائه‌ی خدمات دینی به جامعه بوده است، همه چیز را توضیح نمی‌دهد. مثلاً الان در جمهوری اسلامی کارکرد و محصول روحانیت، ترویج اسلام در بین افراد جامعه نیست بلکه وظیفه‌اش توجیه وضعیت موجود برای بقای حکومت است. درست است که کارش مرتبط با امور دین است، یعنی در اصل متولی امور دین است، ولی اینکه از کجا ارتزاق می‌کند، تعیین‌کننده‌ی نوع محصولی است که ارائه خواهد داد.

آیا نمی‌توان اوضاع را تا قبل از انقلاب متفاوت دانست؟ اگر تعریفی از روحانیت تا پیش از انقلاب ۱۳۵۷ داشته باشیم، شاید بتوان گفت که بعد از انقلاب چگونه تغییر کرده است.

بله، سازمان روحانیت نسبت به قبل از انقلاب ۱۳۵۷، دچار تغییر شده است. اما نکته اینجاست که این تغییرات همیشه وجود داشته‌اند و این تغییرات پس از تحول در منابع درآمد روحانیت به وقوع پیوسته است. شاید بهتر باشد که از یک چارچوب نظری در این زمینه استفاده کنیم تا جایگاه و کارکرد روحانیت در دوره‌های اخیر را بهتر توضیح دهیم. رابطه‌ی کارفرما (principal) و کارگزار (agent) که در مباحث علوم سیاسی و اقتصاد از آن استفاده می‌شود، می‌تواند به تبیین این بحث کمک کند. روحانیون بسته به این که کارگزار چه بخشی از جامعه باشند، نوع محصولی که می‌فروشند فرق می‌کند. در دورانی که کارفرمایان روحانیون در جامعه بودند، محصولی را عرضه می‌کردند که مورد پسند کارفرمای آنها یعنی مردم بود. منظورم از مردم اینجا گروه‌های اجتماعی‌ای است که منبع درآمد روحانیون را تأمین می‌کنند. البته مردم مفهوم کلی و نامشخصی است و اینجا فقط در مقابل حکومت (state) به کار می‌رود. وگرنه، برخی از گروه‌های اجتماعی در بین مردم از قابلیت بسیج مالی بیشتری برخوردار بوده‌اند.

اگر به طور مشخص به دوره‌ی پهلوی نگاه کنیم، می‌بینیم که کسی مثل مرتضی مطهری از اتکای مالی روحانیون به مردم انتقاد می‌کند و می‌گوید چون کارفرمای روحانیت مردم‌اند، روحانیت خیلی عوام‌گرا و پیرو مطالبات مردم شده است و استقلال فکری ندارد.

رابطه‌ی کارگزار و کارفرما به ما کمک می‌کند تا بهتر دریابیم که روحانیون مثل هر صنف دیگری، به دلیل مزدی که دریافت می‌کنند، باید به کارفرمای خود پاسخگو باشند. بنابراین، اگر نقد مرتضی

بعد از انقلاب هم کارفرمای روحانیت و هم کارکرد آن تغییر کرده است

مطهری این بود که روحانیون عوام‌گرا هستند به این علت بود که کارفرمای آنها چنین مطالبه‌ای داشت.

این نکته‌ی مهمی است که روحانیت کارفرما دارد. اما قبل از آن به چیزی اشاره کردید که برای من جالب بود. گفتید مشروعیت بخشی به وضع موجود بخشی از کارکرد روحانیت بوده است. به این ترتیب آیا می‌توان گفت که اساساً روحانیت نماینده‌ی محافظه‌کاری در ایران است؟

بله، می‌توان برای دوره‌ای در ایران این را گفت. یعنی همان زمانی که مثلاً بازاری‌ها و زمین‌داران کارفرمای روحانیون بودند. یا وقتی که روحانیون کارگزار حکومت‌ها بودند. به طور کلی می‌توان گفت اگر کسانی وجود دارند که رادیکال‌اند و می‌خواهند «وضع موجود» یا به عبارت دیگر کل هنجارهای مسلط در جامعه را به هم بزنند، روحانیت در مقابل آنها قرار دارد و به دنبال حفظ «وضع موجود» بوده است. مثلاً خیلی کم می‌بینید که در روحانیت کسی باشد که حاضر به تغییر هنجارهای مسلط و ساختار موجود در جامعه شود. یکی از مدافعان اصلی مناسبات موجود، سازمان روحانیت است و حاضر نیست که تغییری در آن رخ دهد.

به هر حال روحانیت در انقلاب ایران مشارکت داشت، و این پرسش وجود دارد که مشارکت در انقلاب چه نسبتی با محافظه‌کاری دارد؟ البته برخی معتقدند که اتفاقاً مشارکت در انقلاب هم به دلیل ماهیت محافظه‌کار روحانیت بود زیرا در دوره‌ی جدید و در حکومت پهلوی آن مناسبات قدیم در حال نابود شدن بود و بنابراین روحانیت در اعتراض به آن و برای مقاومت در

مقابل آن به سقوط سلطنت پهلوی کمک کرد. از طرفی ممکن است کسی بگوید که این چه نوع محافظه‌کاری است که دست به کار تغییراتی در حد انقلاب بزنیم؟ البته نیروهای بسیاری در انقلاب درگیرند اما در نهایت این روحانیت است که پیروز می‌شود و قدرت را در دست می‌گیرد و استبداد دینی تأسیس می‌کند. حال اگر با تسامح بگوییم که روحانیت انقلاب را هدایت کرد، آیا می‌توان نتیجه گرفت که خود روحانیت هم در این فرآیند دچار تغییر شد؟ البته با تسامح می‌شود گفت که یکی از روحانیون انقلاب را هدایت کرد و نه سازمان روحانیت زیراهمه‌ی روحانیون از آغاز اعتراضات حامی تغییر نبودند. به عبارت دقیق‌تر، روحانیت در آن زمان یک واحد و سازمان یکپارچه نبود.

اما درباره‌ی تغییر روحانیت در این فرایند، به طور کلی می‌توان گفت که تمام کارفرمایان اصلی روحانیون در ایران قبل از انقلاب نیروهای محافظه‌کار جامعه بودند؛ گروه‌هایی که تغییرات اجتماعی دوران محمدرضا شاه پهلوی آنها را با خطر مواجه کرده بود. بازار سنتی یکی از نیروهای اصلی در جریان انقلاب ۱۳۵۷ است. هرچند اطلاع ندارم که در این زمینه مطالعه‌ای کمی انجام شده باشد اما شاید بتوان گفت که زمین‌داران و بازاریان دو منبع اصلی ارتزاق روحانیت در دوران شاه بودند که با تداوم اقدامات اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی آن زمان مخالف بودند.

تا پیش از انقلاب ۱۳۵۷، افزایش تعداد مقلدان می‌توانست منابع مادی بیشتری را برای مراجع تقلید فراهم کند. مردم از طریق پرداخت وجوهات خود منبع تأمین مالی روحانیت بودند و این گروه اجتماعی به پرداخت این وجوهات از سوی جامعه متکی بود. رابطه‌ی کارفرما و کارگزار، نحوه‌ی ترقی در سلسله‌مراتب تشکیلات روحانیت را تعیین

بعد از انقلاب هم کارفرمای روحانیت و هم کارکرد آن تغییر کرده است

می‌کرد. در نتیجه، ترقی در سلسله‌مراتب روحانیت در آن زمان نیز بر اساس مؤلفه‌هایی همچون دانش دینی، مقبولیت و مشروعیت در بین پیروان استوار بود. تبلیغ برای مراجع یا تعداد مقلدان این مراجع از این زاویه اهمیت پیدا می‌کند. علمایی که مقبولیت بیشتری داشتند در بسیاری از مواقع، طلبه و در نتیجه مقلد بیشتری داشتند. این مناسبات در ایران به تدریج از اواخر دوران قاجار تا انقلاب سال ۱۳۵۷ قوام یافته بود.

روحانیت بخشی‌هایی را نمایندگی می‌کرد که به لحاظ اقتصادی منابع درآمدش بودند و روحانیت برای ارتزاق خود به آنها وابسته بود. حکومت برآمده از انقلاب سال ۱۳۵۷ کارکرد سازمان روحانیت و محصولات تولیدی آنها را تغییر داد. اگر قبل از انقلاب گروه‌های اجتماعی کارفرمای روحانیت بودند، پس از انقلاب حکومت کارفرمای روحانیت شد و روحانیون را برای حفظ وضع موجود به خدمت گرفت. بنابراین، پیامد انقلاب ۱۳۵۷ نه تنها دگرگونی در جامعه بلکه زیر و رو کردن ساختار و تشکیلات روحانیت را نیز به همراه آورد زیرا سبب شد که کارفرمای روحانیت عوض شود و این کارفرمای جدید از قدرت و منابع اقتصادی سرشارتری، از جمله نفت، برخوردار است.

این که چرا حکومت در دستگاه روحانیت دستکاری می‌کند مسئله‌ی مهمی است. شما می‌گویید که دولت روحانیت را به خدمت می‌گیرد اما بعضی معتقدند که این نسبت، برعکس است و این روحانیت است که دولت را به خدمت می‌گیرد. این را چطور توضیح می‌دهید؟ چطور می‌توان گفت که این دولت است که روحانیت را به خدمت گرفته است؟ در حالی که ظاهراً این روحانیت بود که همه چیز را تصرف کرد و به خدمت گرفت. در

حرف شما نکته‌ی مهمی هست که آنچه باعث تغییر ساختار روحانیت شد، دولت بود و کارفرمای جدید روحانیت هم دولت بود و بنابراین، دولت روحانیت را به خدمت گرفت. اما بسیاری از تحلیل‌گران معتقدند که روحانیت دولت را به خدمت گرفته است. حالا شما چطور این را توضیح می‌دهید؟

آنچه مطرح کردم این است که حکومت صرف‌نظر از این که چه کسانی بر سر کار هستند، ساختار روحانیت را تغییر داده و آن را به حکومت وابسته کرده است. نمی‌دانم مدعای آنهایی که می‌گویند روحانیت حکومت را به خدمت گرفته چیست. اما به روشنی می‌توان توضیح داد که بخش اعظم نهادهای حوزوی و روحانیت در ایران نمی‌تواند بدون تزیق مالی حکومت به حیات خود ادامه دهد و به حکومت وابسته شده و دیگر به وجوهات مردم متکی نیست. به همین علت دیگر به مطالبات مردم توجه نمی‌کند.

جمهوری اسلامی، صرف‌نظر از این که چه کسانی بر سر کار هستند، می‌توانست به ساختار و سازمان روحانیت در ایران دست نزند و آن را به خود وابسته نکند و اجازه دهد که مثل روحانیت عراق از حکومت مستقل باشد. البته استقلال نهادهای روحانیت از حکومت ممکن بود برای حکومت مخاطراتی را به همراه داشته باشد. به همین علت از بین بردن استقلال این نهادها برای حکومت ضروری به نظر می‌رسد. به باور برخی، روند وابستگی سازمان‌های روحانیت به حکومت در آغاز دهه‌ی دوم جمهوری اسلامی شروع می‌شود.

در ضمن آیا واقعاً روحانیت حکومت را در ایران تصرف کرده است؟ پاسخ به این پرسش، به این بستگی دارد که شما چگونه روحانیت در سال ۱۳۵۷ را تعریف کنید. روحانیت مجموعه‌ای از سازمان‌های مرتبط و همه‌ی روحانیون عضو آن است. در آن زمان، روحانیت یک

بعد از انقلاب هم کارفرمای روحانیت و هم کارکرد آن تغییر کرده است

سازمان واحد و یکپارچه نبود. چند مرجع تقلید اعلم در ایران مدافع تصرف قدرت توسط روحانیون و استقرار حکومت اسلامی در زمان امام غایب بودند. از بین آیت الله کاظم شریعتمداری، آیت الله محمدرضا گلپایگانی و آیت الله شهاب الدین مرعشی نجفی و سایرین کدام یک چنین عقیده‌ای داشتند؟ روح الله خمینی نیز نماینده‌ی کل روحانیت در ایران نبود یعنی حداقل با این عنوان خود را رهبر انقلاب نمی‌دانست. می‌توان گفت او عضوی از روحانیون ایران بود که بخش رادیکال یا بنیادگرای روحانیون را نمایندگی می‌کرد. اما نقش کاریزماتیک خمینی در رهبری تحولات سیاسی به انقلاب سال ۱۳۵۷ انجامید و پس از آن سبب شد که او جایگاه تعیین‌کننده‌ای در حکومت پس از انقلاب پیدا کند. به عبارت دیگر، خمینی به همراه متحدانش در بیرون از روحانیت و در بین گروه‌های مختلف اجتماعی، حکومت پس از انقلاب را تشکیل داد. حکومت جمهوری اسلامی برآمده از انقلاب ۱۳۵۷ بود که با قانون اساسی خود ولی فقیه را حاکم کرد تا برای بقای خود تمامی صدهای مخالف در درون جامعه‌ی ایران، از جمله در داخل روحانیت، را از بین ببرد.

همچنین باید در نظر داشت که نهاد ولایت فقیه با رویداد سال ۱۳۵۷ به وجود می‌آید و اساساً چنین ساختاری در درون سازمان روحانیت ایران پیش از انقلاب وجود نداشته است. به عبارت دیگر، یکی از اجزای سازمان روحانیت قدرت را تصرف نکرده بلکه این نظام سربرآورده از رویداد سال ۱۳۵۷ است که برای حل بحران‌های موجود در ساختار سیاسی و برای پایان دادن به تکثر شکل گرفته پس از انقلاب و یک کاسه کردن قدرت، نهاد ولایت مطلقه‌ی فقیه را تأسیس می‌کند. در حالی که روحانیت ایران در دوران منتهی به سال ۱۳۵۷ گروه متکثری بود که حاوی صدهای مختلف بود، اما در مقابل، نهاد

تأسیس شده در ساختار سیاسی کشور ولایت مطلقه‌ی فقیه است که هیچ مرجع تقلید اعلی بر او برتری ندارد، حتی اگر ولی فقیه خود مرجع تقلید نباشد. بنابراین، نهاد ولی فقیه مشابهتی با ساختار روحانیت در قبل از انقلاب ندارد و تبلور سازمان روحانیت قبل از انقلاب نیست بلکه نهادی سیاسی است که هم قدرت شاه و هم قدرت تمام مراجع شیعه را با هم در اختیار دارد.

پس می‌توان گفت که بخش بنیادگرا و رادیکال روحانیون ایران به همراه دیگر گروه‌های اجتماعی حامی خمینی، نهادی در ساختار سیاسی ایران ایجاد کردند که برآمده از سازمان روحانیت شیعه در ایران نبود. بنابراین، باید بین نهاد ولی فقیه تعبیه شده در نظام جمهوری اسلامی و روحانیت تمایز قائل شد و آنها را یکی ندانست.

شاید موضوع جانشینی روح الله خمینی نشان دهد که نهاد ولی فقیه چقدر با ساختار روحانیت قبل از انقلاب متفاوت و بیگانه است. همچنین باید تأکید کرد که در سازوکار انتخاب جانشین، مشروعیت دینی نقش چندانی ندارد. اینجاد دو موضوع به هم وابسته اهمیت دارند. یکی فرد منتخب و دیگر شیوه‌ی انتخاب این ولی فقیه جدید.

مدعا برای وجود ولی فقیه این است که او نایب امام زمان است و در زمان غیبت قرار است که یک فقیه جامع‌الشرایط رهبری امت را هدایت کند و حل و فصل امور را بر عهده بگیرد. اما در این جابه‌جایی، فقیه جامع‌الشرایط انتخاب نمی‌شود بلکه یک روحانی از میان مدیران میانی نظام منصوب می‌شود که حتی خودش هم اذعان دارد که واجد شرایط نیست. سازوکار، منطقی و شیوه‌ی این جانشینی اهمیت دارد. این جانشینی نه به شیوه‌ی سنتی بلکه بیشتر بوروکراتیک است. به عبارتی، مشروعیت رهبر فعلی مبتنی بر مجتهد اعلم بودنش نبود بلکه منطقی دیوان‌سالارانه و بوروکراتیک و مغایر با سازوکار جانشینی

بعد از انقلاب هم کارفرمای روحانیت و هم کارکرد آن تغییر کرده است

تعبیه شده در قانون اساسی آن زمان داشت. یعنی در انتصاب او مشروعیت مذهبی نقشی نداشت و او مرجع تقلید نبود. شاید بتوان گفت که در این میان تنها نوعی از مشروعیت مذهبی در همین حد که او ملبس به لباس روحانیت بوده، نقش داشته و گرنه کسانی اعلم تر از او در حوزه دینی وجود داشتند و به این سمت انتخاب نشدند. یعنی کسانی وجود داشتند که بر مبنای منطق درونی نهاد ولی فقیه به «امام زمان نزدیک تر» یا به عبارتی جامع الشرایط تر بودند.

منطقی که باعث انتخاب رهبر جدید شد نه مبتنی بر مشروعیت مذهبی بلکه متکی بر نقش مدیریتی او برای حفظ نظام سیاسی بود. به عبارت دیگر، او مقبول ترین فرد در بین مجموعه ای آن روز برای حفظ حکومت (state) و مناسبات موجود بود. بر این اساس می توان گفت که در این روند فقط ظاهر امر حفظ شده و گرنه در باطن اتفاقی رخ داده است که در همه ی نظام های تمامیت خواه و اقتدارگرا روی می دهد.

می توان گفت که اینجا دین فقط ظاهر و پوششی است برای حفظ وضع موجود و کسب مشروعیت، و گرنه تصمیم ها بر مبنای منطق عمل گرایانه اتخاذ می شود و حتی در برخی موارد با اسلام مغایرت دارد. به عبارت دیگر، مصلحت نظام از هر چیز دیگری مهم تر است.

علاوه بر این، آن چه در سال ۱۳۵۷ اتفاق افتاد به ساختار اقتدارگرا در ایران پایان نداد بلکه حکومت اقتدارگرای قوی تری را جایگزین کرد که از ابزار قدرتمندتری همچون مشروعیت دینی و سازمان روحانیت برای بقای خود بهره می برد.

شاید بر اساس نظریه ی شما بتوان توضیح داد که چطور نیروهای شبه نظامی سپاه پاسداران آرام آرام قدرت گرفتند. چون اگر این

حکومت را صرفاً نوعی تئوکراسی بدانیم، قاعدتاً روحانیت نباید اجازه می‌داد که چنین اتفاقی بیفتد. اما آنچه در عمل اتفاق افتاد این بود که یک نهاد نظامی تمام هسته‌ی مرکزی دولت را تسخیر کرد.

بله، الان اگر بروید سابقه‌ی ائمه‌ی جمعه یا بسیاری از اعضای مجلس خبرگان رهبری کنونی را نگاه کنید، خواهید دید که اکثریت با کسانی است که سابقه‌ی سپاهی دارند. روحانیونی که سابقه‌ی سپاه و جنگ دارند، بالا رفته‌اند. این چیزی که دارد اتفاق می‌افتد معنایش این است که سازمان روحانیت تا جایی که به کار دولت بیاید، مفید خواهد بود و بعد از آن دیگر کنار می‌رود.

به عبارت دیگر، کسانی از پلکان ترقی بالا می‌روند که برای حفظ بقای نظام موجود بهتر کار کنند. مسئله‌ی دیگر، دانش و سواد فرد معمم نیست. حکومت برای کنترل روحانیون، از پاداش و تنبیه استفاده می‌کند تا اجازه ندهد که جریان‌ی متفاوت از حامیان حکومت رشد و نمو کند. دادگاه ویژه‌ی روحانیت، نمونه‌ی روشنی برای سرکوب آن دسته از روحانیونی است که در خدمت حکومت نیستند.

الان در ۹۰۰ شهر ایران نماز جمعه برگزار می‌شود و بیش از چهل هزار نفر ابواب جمعی سازمان «شورای سیاست‌گذاری ائمه‌ی جمعه» هستند. یعنی حکومت، سازمانی در داخل نهاد نماز جمعه با مرکزیت نهاد ولی فقیه ایجاد کرده است که همه‌ی آنها را برای حفظ وضع موجود به کار می‌گیرد و بر آنها نظارت می‌کند که به درستی کار کنند و عناصر به اصطلاح ناباب را حذف می‌کند.

اگر حکومت سازمان روحانیت را دستکاری نمی‌کرد و استقلال آن را از بین نمی‌برد، از این ۹۰۰ شهر صداهای متنوعی را می‌شنیدید و الزاماً ائمه‌ی جمعه بر اساس بولتن ارائه‌شده از مرکز حرف نمی‌زدند و به

بعد از انقلاب هم کارفرمای روحانیت و هم کارکرد آن تغییر کرده است

مثابه‌ی بلندگوی حکومت موضع‌گیری نمی‌کردند. می‌توان حدس زد که چه کسانی در این ۹۰۰ شهر می‌توانند از پله‌ی ترقی بالا بروند. اگر کارفرمای روحانیت به جای حکومت، در درون جامعه بود، و اگر کارکرد آن همچنان گسترش و حفظ دین در بین پیروان بود، با توجه به اتفاقاتی که امروز در ایران می‌افتد، روحانیون باید در اعتراض به ظلم و ستم به مردم، عمامه از سر برمی‌داشتند و پابرنه به خیابان می‌ریختند. اما هیچ نشانه‌ی اعتراضی در آنجا نمی‌بینید چون اولویت و مسئله‌اش دین نیست. ولی فقیه هم شاه است و هم مرجع دین، پدیده‌ی جدیدی که جایگاهی فراتر از شاه و مشروعیتی بیشتر از شاهان قبلی از زمان صفویه به بعد دارد. اما این نهاد هم بخشی از منطق حکومت برای بقای خودش است.

پس شکل‌گیری نهاد ولایت فقیه، بخشی از منطق حکومت برای بقا است. اشاره کردید که در ۹۰۰ شهر، نهادی برای اجرای نماز جمعه وابسته به حکومت تشکیل شده است. از همین یک نمونه می‌توان برآورد کرد که چه نهادهای عجیب و غریبی که وابسته به روحانیت است، تشکیل شده و تا چه اندازه دولت و روحانیت در هم تنیده‌اند. اشاره کردید که همه‌ی اینها بر اساس منطق دولت و حفظ وضع موجود قدرت است. می‌خواهم درباره‌ی این نهادها بیشتر تأمل کنیم. تا قبل از پیروزی انقلاب شاید تنها شبکه‌ی گسترده‌ای که روحانیت در ایران به آن تسلط داشت مساجد بود. نهادهای درسی دینی و حوزه‌های علمیه هم البته در اختیار آنها بود ولی آنها بیشتر برای تربیت مبلغ به کار می‌رفتند و ارتباط مستقیمی با مردم نداشتند و فقط مساجد بود که پایگاه مردمی روحانیت را تشکیل می‌داد و از آن طریق شبکه می‌ساختند و همان شبکه هم

سرانجام در انقلاب ۵۷ به کارشان آمد. بعد از انقلاب تلاش کردند که این شبکه را گسترش دهند و نهادهای جدیدی، از امامت جمعه در شهرها گرفته تا نمایندگی ولی فقیه در دانشگاه‌ها و ادارات و نهادهای نظامی، تأسیس شد. قوه‌ی قضائیه هم که تقریباً به طور کامل در اختیار روحانیون است و حتی نهادهای امنیتی که رؤسای آن روحانی بوده‌اند. اشاره کردید که این نهادها معطوف به حفظ وضع موجود و بخشی از منطق دولت بود. اما در عین حال به نظر می‌آید که همزمان با گسترش نهادهای وابسته به روحانیت، نفوذ آنها در بین مردم کاهش پیدا کرده است. امروز روحانیت از یک گروه مرجع اجتماعی به یک گروه بی‌اثر تبدیل شده است. چرا چنین روندی اتفاق افتاد؟

بله درست است. روحانیت دیگر یک گروه مرجع اجتماعی به شمار نمی‌رود. اگر به تعداد نمایندگان مجلس در مجلس اول و دوم نگاه کنید، بیش از ۵۲ تا ۵۵ درصد از نمایندگان دو مجلس را روحانیون تشکیل داده‌اند. اگر بگوییم مجلس اول از آزادترین انتخابات جمهوری اسلامی در ایران پس از سال ۱۳۵۷ بوده، نتیجه‌اش این بود که مردم رأی دادند و نیمی از مجلس را روحانیت در اختیار داشت. اما این وضعیت به مرور تغییر کرد و تعداد روحانیون مجلس کم شد، تا مجلس دهم که به پنج درصد رسید. البته در مجلس یازدهم با توجه به کاهش آرا که مردم رأی ندادند، حدود ده درصد از نمایندگان مجلس را روحانیون تشکیل می‌دهند. این نشان می‌دهد که روحانیون دیگر مطالبات گروه‌های وسیعی از جامعه را نمایندگی نمی‌کنند و تغییری در کارکرد روحانیت و نقش آن در جامعه رخ داده است که مردم به آنها اعتماد ندارند زیرا منبع درآمد و منبع ارتزاق روحانیون عوض شده است. الان که منبع ارتزاق روحانیت حکومت است، نگاه

بعد از انقلاب هم کارفرمای روحانیت و هم کارکرد آن تغییر کرده است

به آن می‌کند که ببیند حکومت چه می‌گوید و چطور توجیه‌گر وضع کنونی آن باشد.

برای اینکه وضعیت را بهتر توضیح دهیم باید به بحث دیگری در حوزه‌ی اقتصاد که به «بازار دین» مرتبط است، توجه کنیم. وقتی که از بازار بحث می‌کنیم، اینکه چه کسی چه نوع کالایی را عرضه می‌کند، اهمیت دارد. پرسش مهم در هر بازاری این است که محصول را چه کسی عرضه می‌کند؟ و چه کسی متقاضی آن است؟ با اتفاقی که بعد از انقلاب ۱۳۵۷ افتاد، حکومت عرضه‌کننده‌ی متاع دین شد و مثل دیگر محصولات حکومتی، محصولی که حکومت برای بازار دین هم تولید می‌کند محصول بدی است. ریزش مصرف‌کننده در بازار ناشی از همین امر است. یعنی تقاضا برای این کالا کم می‌شود و اگر هم تقاضایی باشد، تمایلی به استفاده از محصول دولتی ندارد. چرا؟ چون محصول اش بد است. تولیدکننده‌ی این محصولات به نظر مصرف‌کننده اهمیت نمی‌دهد و برای نظر کارفرما که همان حکومت باشد اولویت قائل است. بنابراین، دیگر رابطه‌ی عرضه و تقاضا در بازار دین مطرح نیست. یعنی عرضه‌کننده کالایی را تولید می‌کند که نیاز و سلیقه‌ی مصرف‌کننده در آن دیده نمی‌شود.

سرشماری سال ۱۳۵۵ تعداد روحانیون را ۲۳ هزار و ۴۷۴ نفر اعلام کرده بود. شما این میزان را با تعداد کنونی روحانیون در ایران مقایسه کنید. معاون آموزش حوزه‌های علمیه در شهریور سال گذشته گفت که حدود ۱۵۰ هزار طلبه و روحانی در ۶۰۰ مدرسه‌ی علمیه مشغول به تحصیل هستند. این آمار سال گذشته است.

جمعیت روحانیون افزایش یافته اما در مقابل، کالایی که در این بازار عرضه می‌شود به اندازه‌ی سابق مشتری را ندارد. در ایران اجازه نمی‌دهند که پیمایشی علمی در این باره انجام شود اما بر اساس یکی دو

مطالعه که در سال ۸۰ و بعد از آن انجام شده می‌توان گفت که جنس دین برای شهروندان در ایران تغییر کرده است و مردم دین را چیز دیگری می‌بینند، نه این کالایی که توسط حکومت تبلیغ می‌شود. بر مبنای مشاهدات فردی هم متوجه می‌شویم که دین‌داری به سبک قبلی کاهش پیدا کرده است. چون حکومت متصدی تولید محصولات دینی شده و مردم کارفرمای روحانیون نیستند که در این محصول نقشی داشته باشند. بنابراین، مطالبه‌ی حکومت در این محصول نقش دارد و نه مطالبه‌ی مردم. پس محصولی که تولید می‌شود معطوف به حفظ وضعیت موجود است و بنابراین، دچار رکود شده است.

آیا به همین دلیل است که روحانیت نه تنها آن گروه مرجع سابق نیست بلکه بی‌اعتبار هم شده است؟

بله، می‌خواهم بگویم چون کارفرمایش عوض شده، رابطه‌ی ارگانیکش با جامعه هم قطع شده است. سازمان روحانیت در ایران کارگزار حکومت شده است. دیگر شما کمتر مرجعی می‌بینید که امورش را با وجوهای مردم بگذرانند. وقتی برخی از مراجع دستی در تجارت دارند دیگر دغدغه‌ی آنها نه مردم بلکه حفظ نظام است. اکثریت جمعیتی که روحانی هستند یا در حوزه‌ها درس می‌خوانند، امورشان به حکومت وابسته است و رابطه‌ی ارگانیکی با جامعه ندارند. اگر دولت منابع مالی‌شان را قطع کند معلوم نیست چه بلایی به سرشان می‌آید.

اعتبار اجتماعی به نوع رابطه با مردم در جامعه بستگی دارد و این که بتوان مطالبات مردم را نمایندگی کرد. الان اکثریت روحانیون به حکومت وابسته‌اند. من نمی‌گویم که روحانیونی وجود ندارند که مخالف وضع موجود باشند و به حکومت متصل نباشند. حرف من

بعد از انقلاب هم کارفرمای روحانیت و هم کارکرد آن تغییر کرده است

درباره‌ی اکثریت و غالب این افراد است. اکثر آنها رابطه‌ی ارگانیکی با جامعه ندارند و اصلاً به مردم فکر نمی‌کنند و کارگزار حکومت‌اند. وقتی کارگر را شلاق می‌زنند یا کسی را در خیابان می‌کشند یا فقر هر روز گسترش می‌یابد، وقتی اعتصاب و اعتراض هست، روحانیت کجای این داستان قرار دارد؟ کجا برای مطالبات مردم پا پیش می‌گذارد که بخواهد مطالبات مردم را جلو ببرد؟ چون کارفرمای روحانیت عوض شده، بر مبنای خواست آن کارفرما کالای دین را می‌فروشد و مردم هم واقعاً از وضع موجود به ستوه آمدند، متاع‌اش دیگر ارزش ندارد و کسی خریدارش نیست.

آیا چون چنین متاعی خریدار ندارد، مردم می‌روند در دکان‌های دیگر دنبال محصول مشابه می‌گردند و این مسئله باعث می‌شود که گروه‌های جدید دینی و شبه‌دینی ظهور کنند؟

دقیقاً همین است. وقتی حکومت فروشنده‌ی محصولات دینی می‌شود، میزان دین‌داری کاهش پیدا می‌کند و متقاضیان به جاهای دیگری می‌روند که بخش خصوصی است و به این ترتیب متقاضی این بخش بالا می‌رود. پس نکته این است که چه کسی این متاع را می‌فروشد؟ ما در جوامع پیشرفته در غرب می‌بینیم که حکومت نقشی در توزیع کالای دین ندارد و این کار را فقط بخش خصوصی بر عهده دارد. اما حتی اگر عرضه‌ی دولتی هم وجود داشته باشد، قطعاً در بازار تقاضا برای آن پایین است چون امکان رقابت با آن کالا وجود دارد.

به نظر می‌آید که بعد از انقلاب ایران طبقه‌ی روحانیت دچار نوعی تحول آماری هم شده است و همان‌طور که گفتید صدها هزار روحانی جدید تربیت شدند و آرام آرام از یک گروه اجتماعی کوچک

به یک گروه اجتماعی بزرگ تبدیل شدند. این تصور وجود داشته است که اکثر روحانیون تا قبل از پیروزی انقلاب از طبقات فقیرتر و روستایی بودند. سؤال این است که آیا الان هم این طور است؟ طرح چنین فرضیه‌ای نیازمند انجام پیمایشی مبتنی بر اطلاعات است که انجام آن خیلی سخت است. ولی در تحقیقی که من در کارِ دانشگاهی خودم انجام دادم، نگاه کردم به شغل پدران نمایندگان روحانی و معمم در مجلس اول، که نزدیک به هفتاد درصد از پدران آنها کسبه، روستایی و کشاورز بودند. بر اساس آن می‌توان گفت که گروه‌های اجتماعی خاصی وارد روحانیت می‌شدند. ولی الان اوضاع پیچیده است و چنین جامعه‌ی آماری‌ای هم نداریم که بخواهیم بر مبنای آن چیزی بگوییم. نکته‌ی اساسی این است که امروز روحانیت از لحاظ شغل وضعیت باثبات‌تری برای فرد ایجاد می‌کند. به همین علت تعداد کسانی که به شغل روحانیت روی می‌آورند افزایش یافته است. روحانیت به بخشی از بوروکراسی عریض و طویل حکومتی تبدیل شده است. روحانی شدن نه تنها شغل باثبات‌تری است بلکه دیدگاه و نظر گروه‌های مختلف اجتماعی نیز درباره‌ی روحانیت نسبت به قبل از انقلاب عوض شده است.

نکته‌ی مهمی است. آیا به همین دلیل است که حتی نحوه‌ی ورود به مدارس دینی و حوزه‌های علمیه هم تغییر کرده است؟ می‌دانیم که قبلاً کافی بود فردی وارد یک مدرسه‌ی دینی شود و در کلاس‌ها شرکت کند تا طلبه محسوب شود اما الان باید مراحل پیچیده‌ای را طی کند، امتحان دهد، گزینش شود و اجازه‌ی شرکت در کلاس پیدا کند. خیلی‌ها هم رد صلاحیت می‌شوند و حکومت اجازه نمی‌دهد

بعد از انقلاب هم کارفرمای روحانیت و هم کارکرد آن تغییر کرده است

که روحانی شوند. به نظر می‌آید که حکومت در حال دستکاری در ترکیب و بدنه‌ی روحانیت هست. این طور نیست؟

برای کنترل بهینه، حکومت ایران، ساختار سازمان روحانیت را بوروکراتیک کرده است. شما نگاهی به دستگاه‌های جدیدی بیندازید که بعد از انقلاب برای کنترل و نظارت بر حوزه‌های علمیه و سازمان روحانیت تأسیس شده‌اند: شورای عالی حوزه‌های علمیه، مرکز خدمات حوزه‌های علمیه، دفتر تبلیغات حوزه‌ی علمیه‌ی قم و بسیاری دیگر از سازمان‌های مرتبط. از طرف دیگر، به سازمان‌های زیرمجموعه‌ی نهاد ولی فقیه توجه کنید که به امور دینی می‌پردازند؛ از شورای سیاست‌گذاری ائمه‌ی جمعه گرفته تا نمایندگی‌های ولی فقیه. سال گذشته در رسانه‌ها موضوع بودجه‌ی سازمان‌های حوزه‌ی علمیه خبرساز شد چون به‌رغم تحریم‌ها، بودجه‌ی آنها افزایش یافت. اتکای همه‌ی این دستگاه‌ها به حکومت باعث می‌شود که حکومت ساختار آنها را به نحوی تغییر دهد که خواسته‌های او را برآورده کنند. از نحوه‌ی گزینش طلاب و آموزش گرفته تا امتحانات و انتخاب استاد، همه زیر نظر این نهاد و نهادهای وابسته به آن است. کارفرما برای این که بتواند به طور کامل بر کارگزار نظارت داشته باشد، ساختاری اداری ایجاد کرده است تا بتواند بر مبنای آن روحانیت را کنترل کند.

ببیند اکنون چطور یک امام جمعه انتخاب و کار به او محول می‌شود. بر اساس منطقی اداری امام جمعه برای سه سال در این سمت در شهری گمارده می‌شود. اگر در جریان این سه سال کار را مطابق خواست کارفرما و درست انجام داد، کار ادامه پیدا می‌کند و اگر در این سه سال نتوانست رضایت کارفرما را جلب کند، کار را از دست می‌دهد. شما با هزاران موقعیت شغلی از این دست مواجه هستید.

قبل از انقلاب در ایران، رابطه‌ی بین روحانیون بر مبنای اقتدار سنتی و رابطه‌ای سنتی بود. اما الان ساختاری کاملاً دیوان‌سالارانه و بوروکراتیک پیدا کرده است. در آن زمان کسی می‌رفت و شاگرد استادی می‌شد و بعد به شهر خودش باز می‌گشت و در آنجا کار می‌کرد و امام جمعه‌ی شهر یا امام جماعت یک مسجد می‌شد و نماینده‌ی استادش هم بود ولی بینشان رابطه‌ی نظارتی محکم و سازمانی وجود نداشت و بیشتر رابطه‌ی استاد و شاگرد بود. ولی الان این‌طور نیست و دولت تصمیم می‌گیرد چه کسی امام جماعت مسجد باشد و آن فرد هم به حکومت پاسخگو است. به همین علت، ساختار روحانیت را هم عوض کردند. در نهایت روحانیون وابسته به حکومت شدند و شغل آنها تغییر ماهیت داد.

پیچیدگی دیگر این است که روحانیت، دست کم روحانیت شیعه، فرامرزی است. آیا این مسئله باعث پیچیدگی کنترل دولتی آن نشده است؟ می‌دانیم که هم در عراق که حوزه‌ی علمیه نجف اهمیت زیادی دارد و هم در لبنان و افغانستان و پاکستان، پایگاه‌های دینی شیعه وجود دارد. حتی حوزه‌ی نجف در بسیاری از مواقع از حوزه‌ی قم مهم‌تر بوده است. حکومت ایران چطور با فرامرزی بودن روحانیت مواجه می‌شود؟ آیا روحانیت خارج از ایران هم به همان سرنوشت روحانیت ایران دچار شده یا اینکه متفاوت است؟ اگر هست حکومت ایران چه می‌تواند بکند؟

نکته‌ی اساسی این است که تلاش جمهوری اسلامی در چارچوب مرزهایش تاکنون نتیجه داده است. هرچند تلاش کرد که در کانون اصلی روحانیون خارج از ایران، نجف و کربلا، هم نفوذ خود را گسترش دهد. اما ساختار سازمان روحانیت در خارج از ایران، و به‌ویژه

بعد از انقلاب هم کارفرمای روحانیت و هم کارکرد آن تغییر کرده است

عراق، کاملاً متفاوت و خارج از نفوذ کامل حکومت جمهوری اسلامی است. شما می‌بینید که خیلی از مراجع تقلید شیعه در عراق مانند آیت‌الله علی سیستانی رابطه‌ی ارگانیکی با جامعه دارند. بسیاری از این مراجع موجب‌بگیر جمهوری اسلامی نیستند، موجب‌بگیر دولت عراق هم نیستند و منابع درآمد آنها همچنان جامعه است و نه حکومت‌ها. آیت‌الله سیستانی و بسیاری از علمای خارج از ایران کارفرمایان در درون جامعه قرار دارد و کارفرمای آنها پس از انقلاب سال ۱۳۵۷ عوض نشده است. بنابراین، می‌بینیم که مثلاً در عراق اصلاً مسئله ولایت فقیه و متمرکز کردن سازمان روحانیت نیست. به همین دلیل است که می‌بینیم کسی مثل آیت‌الله سیستانی حتی با معترضان و تظاهرکنندگان همراه است و بیانیه‌ی اعتراضی و همدلانه می‌دهد به خاطر اتفاقاتی که در عراق رخ می‌دهد. آنجا روحانیت رابطه‌ای اندام‌وار با مردم دارد چون کارفرمایش در درون جامعه است و حفظ و گسترش مقلدان برایشان اهمیت دارد.

ولی اتفاق دیگری که افتاده این است که جمهوری اسلامی با گسترش نفوذش در کشورهای دیگر عملاً مسئله را پیچیده‌تر کرده است. وقتی که شکاف مذهبی بین شیعه و سنی در منطقه تشدید شد، این مسئله زمینه‌ی نفوذ جدید جمهوری اسلامی را فراهم کرد تا به روحانیون در این مناطق فشار بیاورد که آنها را هم تحت کنترل بگیرد.

از همین بحث می‌توان وارد سؤال از آینده‌ی روحانیت شد. هر چند دستگاه روحانیت فرامرزی است اما سرنوشت آن در ایران با دولت گره خورده است. آینده‌ی روحانیت داخل ایران چه خواهد شد؟ عده‌ای می‌گویند پس از جمهوری اسلامی شاهد برخورد شدید با روحانیت خواهیم بود و دوره‌ی روحانیت همزمان با دوره‌ی

جمهوری اسلامی به سر می‌آید. عده‌ای دیگر می‌گویند نهاد و طبقه‌ی روحانیت همچنان ادامه پیدا می‌کند. شما چه فکر می‌کنید؟ هر دو فرض را در نظر بگیریم. اگر جمهوری اسلامی دوام پیدا کند روحانیت چه خواهد شد و این دگردیسی تا کجا می‌تواند ادامه یابد؟ به نظر شما اگر جمهوری اسلامی دوام پیدا کند دگردیسی روحانیت به کجا می‌رسد و اگر دوران جمهوری اسلامی تمام شود آن وقت چه انتظاری باید داشته باشیم و چه اتفاقی خواهد افتاد؟ در مورد آینده‌ی روحانیت هر چه گفته شود واقعاً گمانه‌زنی است. اما اگر بر مبنای آنچه تا کنون در دنیا رخ داده به مسئله‌ی روحانیت ایران نگاه کنیم، ارزیابی‌ام این است که دین و روحانیت به‌رغم سکولار شدن جامعه از بین نخواهد رفت. همان‌طور که بعد از قرون وسطی، دستگاه کلیسا و مسیحیت از بین نرفت، اینجا هم از بین نمی‌رود. آنهایی که در مورد سکولاریزم و مدرنیزاسیون بحث می‌کردند، این فرض را مطرح می‌کردند که با توسعه‌ی مناسبات مدرن از میزان مذهبی بودن مردم کاسته می‌شود. به عبارتی وقتی جامعه صنعتی می‌شود، روستاییان دیگر اکثریت جمعیت را تشکیل نخواهند داد، افراد روابطشان را با زمین و طبیعت از دست خواهند داد، نهاد خانواده کوچک و عملاً غیرمذهبی و سکولار خواهد شد. اما شواهد جوامع پیشرفته‌ی غربی مثل آمریکا نشان می‌دهد که مذهب همچنان در در جامعه حضور دارد. البته ممکن است از عرصه‌ی عمومی به عرصه‌ی خصوصی برود ولی باز هم سیاستمداران برای بسیج مردم از آن استفاده می‌کنند.

بر این مبنای می‌توان فرض کرد که اگر کارفرمای روحانیت در ایران عوض شود، برای بقا به دنبال منابع جایگزین باشد. در گذار از دوران قاجار به پهلوی بخش چشمگیری از بدنه‌ی اداری بوروکراسی مدرن

بعد از انقلاب هم کارفرمای روحانیت و هم کارکرد آن تغییر کرده است

آخوندهایی بودند که لباسشان را درآوردند و جذب این بدنه شدند. بعد روحانیت به نوعی همسازی و هماهنگی جدید با جامعه رسید و منابع لازم برای ادامه‌ی حیات را از جامعه گرفت. بنابراین، اگر باز هم بتواند کارفرمای اش را عوض کند با روحانیت جدیدی مواجه خواهیم شد. ما نمی‌دانیم جغرافیای آن وضعیت جدید چیست ولی بر مبنای آن چه در غرب و دیگر کشورها تجربه شده است، حتی اگر بگوییم ایران به سمت دموکراسی می‌رود، به نظرم کارکردهای کنونی روحانیت از بین خواهد رفت. کارفرمای اش عوض می‌شود و دیگر بخشی از حکومت نخواهد بود، نقش آموزشی نخواهد داشت، نقش قضائی نخواهد داشت و نقش‌های اجتماعی اش از آن گرفته خواهد شد اما شاید برگردد به چیزی که در زمان شاه داشتیم و یا کارکرد جدیدی پیدا کند.

با فرض اینکه دوران جمهوری اسلامی سپری شده باشد، آن صدها هزار روحانی که از دولت ارتزاق می‌کنند، منبع درآمدشان را از دست خواهند داد. در این صورت، آیا روحانیت به یک گروه اجتماعی کوچک‌تر تبدیل خواهد شد؟

بله این ممکن است. روحانیون الان بسیاری از مشاغل را در کشور در دست دارند. تمام قوه‌ی قضائیه و دادگستری سراسر کشور که بخش مهم بدنه‌ی حکومت را تشکیل می‌دهد، در اختیار آنهاست. علاوه بر آن، در نهادهای وابسته به بیت رهبری و در دانشگاه‌ها یا نهادهای نظامی یا حتی وزارتخانه‌ها و ادارات دولتی و نهادهای اقتصادی حضور دارند. اگر آنها را از کار برکنار کنند و ببینند که این شغل چشم‌اندازی ندارد، قطعاً خیلی‌ها شغلشان را عوض می‌کنند. اگر دوران صفویه، قاجار، پهلوی و جمهوری اسلامی را نگاه کنیم در هر دوره‌ای کارکرد

روحانیت عوض شده، منبع درآمدش تغییر کرده و در نتیجه کارکردش هم عوض شده است. در آینده هم اگر در وضعیت جدیدی قرار بگیریم که کارفرمای روحانیت عوض شود، یعنی دولت دیگر کارفرما نباشد، قطعاً ساختار و سازمان روحانیت هم عوض خواهد شد و ساختار متمرکزی نخواهد داشت.

الهیات سیاسی و سیاست الهی فرجامش کشتار است

گفتگو با عباس میلانی

استاد علوم سیاسی و رئیس مرکز مطالعات ایرانی دانشگاه استنفورد

چگونه «مذهب رسمی» به عنوان هویت ایرانی، به قانون اساسی مشروطه، وارد شد در حالی که مفاد آن قانون با نگاه به قوانین اروپایی و با هدف ایجاد جامعه‌ای دموکراتیک نوشته شده بود؟ آیا مذهب رسمی مبنایی است برای اعطای امتیاز بیشتر به پیروان آن مذهب و یا حذف و نفی حقوق دیگران؟ آیا یک نظام سیاسی با قبول اصلی «مذهب رسمی»، می‌تواند خود را ملزم به بنای «حکومت دینی» نداند؟ پس از گذشت بیش از یک قرن از تثبیت «مذهب رسمی» به عنوان یک اصل غیر قابل تغییر در قانون اساسی ایران، آسو بر آن شد تا با طرح سؤالاتی از صاحب‌نظران در زمینه‌های تاریخی، حقوقی، شرعی و اجتماعی به بازنگری کارکرد این اصل در تعاملات جامعه‌ی امروز ایران بپردازد. در این گفتگو پرسش‌هایمان را با دکتر عباس میلانی، استاد علوم سیاسی و رئیس مرکز مطالعات ایرانی دانشگاه استنفورد، در میان گذاشته‌ایم.

مذهب شیعه در ایران به شکل غالب از آناتولی آغاز می‌شود. نخستین پیروان شیخ صفی که شاه اسماعیل را بر سر کار آوردند ترک‌زبان بودند. چگونه این جنبش مورد پذیرش ایرانیان قرار گرفت؟

عباس میلانی: گرچه شیعه‌ی صفوی به عنوان مذهب رسمی از قسمت ترک‌زبان ایران آغاز شد ولی شیوع تشیع در ایران بسیار قدیمی‌تر است و اتفاقاً ربطی به ترک‌زبانی و ترکسیم ندارد. بیشتر کسانی که در مورد آغاز تشیع در ایران نوشته‌اند، چه مورخین اسلام پناه و چه مورخین غیر اسلامی، معتقدند که جریان‌های آغاز تشیع نوعی ناسیونالیسم ایرانی بود، و ملات اصلی آن تقابل با حمله‌ی اعراب به ایران. و تلاش عمده‌ی آن حفظ جنبه‌های هر چه بیشتر آیین‌های ایرانی و فکر زرتشتی، مانوی و مهری بود. رهبران آغاز تشیع که در قالب اسلام، علیه عرب می‌جنگیدند نه آخوند که رهبران سیاسی و شخصیت‌های اجتماعی بودند؛ از سیاه‌جامگان تا مثلاً حروفیه که می‌گفتند زبان عربی الزاماً زبان الهی نیست و زبان خدا فارسی‌ست. در هجوم مسیحیان به مکان‌هایی مثل اسپانیا و مکزیك و ایرلند یعنی کشورهایی که صاحب فرهنگ و قدمت تاریخی بودند همین اتفاق افتاد و با مسیحیت همین‌گونه برخورد کردند.

تغییر مسیر تشیع از جریانی ملی به جریانی ضد سنی، و تشکیل مؤسسه‌ی روحانیت چگونه اتفاق می‌افتد؟

مفهوم روحانیت به شکلی که امروز می‌شناسیم و القابی که برای خود قائل شده‌اند و یا سهم امام و توضیح‌المسائل و غیره همه تجلی تشیع صفوی‌ست که مجلسی آن را صورت‌بندی می‌کند. نقش مجلسی‌های پدر و پسر را در کتاب علی رهنما می‌توانید با جزئیات

ببینید. جوهر و اساس حرف هردو این است که آخوند مفسر کلام الهی است، و کلام الهی همان قدر که در قرآن است در حدیث هم هست و تنها شارح واقعی این‌ها ما آخوندهاییم. به روایتی صدها حدیث را جعل کردند و تفسیرخودشان از احادیث را همسنگ قرآن گذاشتند، که اگر این در چارچوب اسلام در هر جای دیگری اتفاق می‌افتاد عین کفر تلقی می‌شد. تالی این حرف‌ها این است که اگر اهل تشیع ولایت نداشته باشند به سلامت در این جهان و به بهشت در آن جهان نمی‌رسند. این حرف اساس ولایت فقیه است و مجلسی پدر و پسر هر دو به شکلی واحد ریشه‌ی این حرف را صورتبندی کردند. در نتیجه تفکر شیعی که به اعتقاد مورخین در آغاز اساساً ایرانی و در تقابل با اعراب بود در این چرخش، به فکری ضد سنی و ضد عثمانی بدل شد و در عین حال توجیهی شد برای ایجاد نهاد آخوندیسم.

اکبرشاه در نامه‌هایی پادشاه صفوی را نصیحت می‌کند که (نقل به مضمون) به آخوندهای سیاه‌دل گوش نکند و شاه را با مذهب مردم چه کار، که نشان از تنش میان مردم و حکام دارد. مؤسسه‌ی روحانیت چگونه در این دوران به یاری سلطنت می‌آید؟

مورخین به تفصیل نوشته‌اند که چگونه حکام صفوی به ضرب شمشیر ایران را از ایرانی عمدتاً سنی به ایرانی عمدتاً شیعه بدل کردند و این دوران بسیار پررنجی برای ملت ایران بود. ولی همه‌ی پادشاهان صفوی به یک اندازه به آخوندها فرصت دخالت در سیاست نمی‌دادند. سلطان حسین با همدستی و همراهی مجلسی نوعی ترکیب دوگانه از قدرت ایجاد می‌کند؛ قدرت مستبد پادشاه که ملات توجیه ایدئولوژیک آن را روحانیت تأمین می‌کند و آخوند، که پادشاه را ظل

الله می‌داند تبعیت از او را وظیفه‌ی شیعیان می‌داند و به نوعی توجیه کننده‌ی قدرت است. البته چون روحانیت نهادی متکثر و پیچیده است همواره عده‌ای از علما بر خلاف مجلسی که جیره‌خوار دولت بود، در مقابل دولت می‌ایستادند.

شاه‌عباس اما به روحانیت اجازه‌ی دخالت در کار دولت نمی‌داد و سعی می‌کرد مقداری از تنگ‌نظری‌های پدرش را کنترل کند. گرچه آرامنه را با زور به اصفهان می‌آورد، اما با آن‌ها و اهل تسنن تسامح دارد، با دخالت آخوندها در سیاست مخالف است و نوعی تجدد در دوران او ریشه‌هایی می‌دواند.

پس از سقوط صفویه، نادر شاه که شیعه نبود سعی در تغییر مذهب رسمی کرد و دوره‌ی پریشانی پس از نادر و مزاح‌های کریم خان در مورد روز قیامت و دجال و ... نشانی از سلب قدرت روحانیت است. چگونه در دوران قاجار مؤسسه‌ی روحانیت با استحکام و به‌عنوان پشتیبان ظل‌الله قدرت را در دست می‌گیرد؟ نادرشاه تلاش می‌کرد بساط تفکیک شیعه و سنی را برجیند و اسلامی غیرفرقه‌ای را رواج دهد که البته آخوندها با خشونت علیه او برخاستند. نهاد روحانیت در دوران مجلسی محکم شده بود. قاجار نیاز به دستگاهی ایدئولوژیک داشت و آن تشیع بود. و باز بین سلطنت و مذهب وحدت ایجاد شد که شما به کار سیاسی بپردازید و به ما از بیت‌المال کمک کنید و ما به کار معنوی می‌پردازیم. این بسیار شبیه وحدت بین وهابیت و خانواده‌ی سعود است. آن‌ها هم شکل تازه‌ای از اسلام آوردند و بر مبنای قرارداد با آل سعود گفتند شما سیاست کنید و ما معنویت را اداره می‌کنیم و سیاست شما را توجیه می‌کنیم.

ولی روحانیت در اواخر دوران قاجار دچار شکاف و چندپارگی شد. اخباریون و اصولیون و شیخیه و تلاش برای راسیونالیسم و ظهور جنبش باب از دل شیخیه و رواج آن همه، نمونه‌های این شکاف‌اند. در مقابل شیخ فضل‌الله می‌گوید ما مشروطه نمی‌خواهیم و راه آخوند بهترین راه است. یکی از جریان‌ات معاند تجدد در ایران همواره بخش واپس‌گرای تشیع و پیش از آن هم بخش واپس‌گرای تسنن بوده است. از غزالی و شیخ فضل‌الله تا آقای خامنه‌ای که تجدد را برساخته‌ی غرب و یهود می‌داند و مترجم سید قطب است و اندیشه‌ای سازمان‌یافته و ارتجاعی علیه تجدد دارد، همه معاند تجدد بودند و هستند.

آن تکثری که اشاره کردید در نهاد روحانیت وجود دارد در دوران قاجار و مشروطه چگونه بروز می‌کند؟

آن زمان بر خلاف شیخ فضل‌الله نوری که با بدترین استبداد ایران علیه مشروطه متحد شد، آیت‌الله نایینی هم بود که هم به اتهام ارتجاع، فتوا به قتل شیخ فضل‌الله داد و هم تلاش کرد نوعی دموکراسی را برای ایران متشیع پی‌ریزی کند. البته او گرچه منکر ولایت سیاسی علماست اما بخشی از ولایت با عنوان ولایت معنوی را واجب می‌داند. در نتیجه تعلق گرفتن موجب و سهم از دولت، و یا مشروط کردن صراط مستقیم به نظر مراجع تقلید، همه حفظ می‌شود. اما علی‌رغم این استثنائات، از زمان مجلسی جریان مهمی از علما داعیه‌ی سیاست و قدرت دارند. آیت‌الله خمینی این افکار را به شکل نظریه‌ی ولایت فقیه صورت‌بندی می‌کند. فکری که البته مخالف دموکراسی است.

در اصل بیستم متمم قانون اساسی مشروطه آمده بود: «عامه‌ی مطبوعات غیر از کتب ضلال و مواد مضره به دین مبین آزاد و ممیزی در آن‌ها ممنوع است ولی هرگاه چیزی مخالف قانون مطبوعات در آن‌ها مشاهده شود نشردهنده یا نویسنده برطبق قانون مطبوعات مجازات می‌شود. اگر نویسنده معروف و مقیم ایران باشد ناشر و طابع و موزع از تعرض مصون هستند». اصل بیست‌ویکم همان متمم هم از آزادی تشکیل انجمن‌هایی می‌گوید که مولد فتنه‌ی دینی و دنیوی نباشند. هما ناطق این نگرانی را ناشی از احساس خطر روحانیت از جنبش باب و سرشت ضد روحانی این جنبش می‌داند. نظر شما چیست؟ آیا ضاله‌ی مد نظر علما فقط به تفکر بابی و بهائی محدود می‌شد؟

خانم ناطق بیش از من در مورد دوران مشروطه مطالعه کرده‌اند و نظر ایشان را حتماً صائب می‌دانم و واژه‌ی ضاله نشان می‌دهد که قطعاً نگرانی عمده در آن زمان حرکت‌های بابی بوده و به همین دلیل مشروطه‌خواهان را به دلیل مخالفت با آن‌ها بابی می‌نامیدند. اما فکر می‌کنم نگرانی‌های دیگری هم بوده. چون عثمانی و روسیه و مصر را می‌دیدند، اخبار اروپا را می‌خواندند و می‌دانستند که موجی نزدیک می‌شود. در ایران تمام این موج را در قالب بابیت و بهائیت می‌بینند. ما هنوز دقیق نمی‌دانیم چند صد هزار نفر بین ۱۸۴۰ تا ۱۹۰۰ بابی و بهائی شده‌اند. عده‌ای رقم را یک میلیون می‌دانند. اگر از رقم ۱۱ میلیون جمعیت در آن زمان یک میلیون در دو یا سه دهه از اسلام برگردند که حد آن به شارع است، حتماً می‌ترسیدند و می‌خواستند جلوی آن را بگیرند. بخشی از این کینه‌ی تاریخی به بابیان و بهائیان از ترس است و بخشی به دلیل محتوای مذهب آن‌هاست که اگر جدی گرفته شوند باید شرع تشیع را تعطیل کرد و آخوند را کنار

گذاشت. گفتمان داعش هم در مورد تشیع، درست همان گونه است که آخوندها در مورد بهائیت می گویند. مخالفان بهائیت می گویند این مذهب کار انگلیس است و برای تضعیف اسلام درست شده. در مجله‌ی داعش هم چندین مقاله در مورد آغاز تشیع بود که آن را فرقه‌ی ضاله می دانست که برساخته‌ی یهودیت است و برای ضربه زدن به اسلام آمده است.

چگونه «مذهب رسمی» به عنوان هویت ایرانی، به قانون اساسی در دوران مشروطه تحمیل شد در حالی که مفاد آن قانون با نگاه به قوانین اروپایی نوشته شده بود؟ آیا وجود ریشه‌های تعصب و ترس مذهبی در منورالفکرهای دوران مشروطه به این تغییر مسیر کمک نکرد؟

تجدد یعنی فرد از یقین به شک می‌رسد، از نقل به عقل، از وحی به دانسته‌های انسانی قابل تغییر و از وعده‌ی ناکجا آباد نامعلوم به پذیرش اهمیت زندگی امروز. اصل بر این است که من مسئول‌ام و آزاد که در مورد مفاهیم، خودم تصمیم بگیرم و نه کلیسا یا دولت. در نتیجه‌ی تجدد و نیاز به این انتخاب، نوعی اضطراب اساسی پیدا می‌شود. پذیرش این اضطراب یک جهش فکری و روانی عظیم می‌طلبد. در ایرانِ دوران جدید، عصر مشروطه هم‌زمان شد با آشنایی ایرانیان با اندیشه‌ی مارکسیسم، به‌خصوص شکل سوسیال‌دموکراتیک آن. و در کنارش حزب توده و استالینیسم و مائوئیسم هم می‌آید که می‌خواهد دین عرفی را جانشین دین الهی کند و بقیه‌ی اجزا همان می‌ماند که بود. قبله از کعبه به مسکو یا پکن و آیت‌الله به رفیق استالین و رفیق مائو، و کتاب مقدس به نوشته‌های رهبران حزب، تغییر می‌کند و فردیت معنایی ندارد. حزب

است که برای شما تصمیم می‌گیرد، هم‌چنان که مذهب. و انسان وسیله‌ی حزب است هم‌چنان که در تشیع وسیله‌ی شهادت است. این تشابه ساختاری فکر تشیع و اسلام ولایی با فکر استالینی-مائوئیستی بود. هر دو، دو روی یک سکه بودند و این شد که گذار به تجدد دموکراتیک و عرفی با تأخیر انجام شد. رشديه که یکی از برجسته‌ترین رهبران مشروطه است می‌گوید خواب دیدم که پیغمبر گفت زمین مرا در ایران چرا داری به گبر می‌فروشی؟ و در نتیجه در بیداری از فروش آن منصرف می‌شود. ایشان بنیان‌گذار مدارس مدرن ایران بوده است. ابعاد و ریشه‌های دینی این ماجرا که در کتاب آقای آجودانی آمده شگفت‌انگیز است که با استناد به خواب چنین کاری کنید و پیغمبر را صاحب زمین ایران بدانید و زرتشتی را که ۱۵۰۰ سال قبل از اسلام در ایران نسق دارد از خرید زمین محروم کنید. به نظر من همان قدر یهودی‌های ایرانی در ایران حق دارند، که زرتشتی‌ها حق دارند، که مسلمان‌ها حق دارند، که مسیحیان و بهائی‌ها و ایرانیان بی‌دین حق دارند.

اما نوع برخوردی که در مشروطه با اسلام شد و از هم پاشیدن وحدت اولیه‌ی روشنفکران، متأثر از نفوذ روحانیون هم بود. آن‌ها نقش مهمی در بسیج نیروها داشتند و با این تفاهم در این وحدت شرکت کردند که جامعه‌ی آینده، جامعه‌ای یکسره عرفی از نوع اروپا نخواهد شد. نائینی هم وقتی صحبت می‌کند نمی‌گوید که بیایم یک جامعه‌ی یکسره عرفی بر اساس الگوی مونتسکیو درست کنیم. می‌گوید این الگو اجتناب‌ناپذیر است و دوام ما آخوندها مستلزم این است که این الگو را با شکل خودمان سازش بدهیم. بنابراین روشنفکران برای حفظ این ائتلاف دو امتیاز مهم دادند: یکی این که مذهب رسمی تعیین کردند و دیگر این که به یک هیئت پنج نفری

روحانی حق و تو دادند. یعنی گام اول در جهت تضعیف حاکمیت ملی در همان قانون اساسی برداشته شده است. شما وقتی حق می‌دهید که هر قانون برخاسته از مجلس که ندای ملت است، باید از زیر نظر پنج آخوند بگذرد، در واقع سوراخ بزرگی در حاکمیت ملی جامعه ایجاد کرده‌اید. همان سوراخ بزرگ موجب انقلاب ۱۹۷۹ شد که خیلی شبیه انقلاب مشروطه است با این تفاوت که در مشروطه، شیخ فضل‌الله نوری به دار کشیده شد و در سال ۱۹۷۹ ادامه‌دهنده‌ی راه شیخ فضل‌الله نوری، رهبر شد و آخوندهای دیگر را که ادامه‌ی راه نائینی بودند به دار کشید یا حبس خانگی کرد و یا هزار و یک نوع تهمت به آن‌ها زد و پدر روشنفکرها را هم در آوردند. شورای نگهبان شکل تشدیدشده‌ی همان سنگ بنای نادرست اول و هیئت پنج نفری است. قانون اساسی دموکراتیک چنین حق و توتی به کسی نمی‌دهد. حق نظارت را به دادگاه عالی می‌دهد و آن دادگاه عالی مبنایش این نیست که یک سری قوانین مقدس داریم که خدشه‌ناپذیرند و اگر به تشخیص ما رأی مردم با این قانون تضاد داشته باشد ما حق و تو داریم! وقتی شما مطبوعات و مذاکرات آن دوران را می‌خوانید می‌بینید آن‌ها که این قانون را تصویب کردند دقیقاً به این نتیجه رسیدند که اگر این امتیاز تاکتیکی را ندهند آن اتحاد می‌شکند و اتحادی که شیخ فضل‌الله نوری با روسیه و مخالفین مشروطه ایجاد کرده بود برنده می‌شود. البته آن هیئت پنج نفره هرگز ایجاد نشد.

در انقلاب ۱۹۷۹ چطور؟ چگونه روشنفکران ضد دین، همراه و حامی ساختار روحانیت شدند؟

روشنفکران ایران گاه حتی وقتی مذهبی هم بودند، همه فرزندانِ تجدد غرب و عصر روشنگری غرب بودند که در آن مخالفت با مذهب رسمی یک رکن اساسی بود. مذهب را مساوی خرافه می‌دانستند و این باور وجود داشت که اگر خرد بیاید و اگر روشنگری شود نیروهای تاریک و باطل جامعه و در رأس آن مذهب و نیروی سازمان دهنده‌ی آن از بین می‌رود. روشنفکران ایران فکر نمی‌کردند آقای خمینی می‌تواند نظراتش را پیاده کند. به نظر من یکی از مهم‌ترین خطاهایی که روشنگری در چشم‌انداز تاریخی کرده همین است. شما حتی اگر جلوی مذهب سازمان‌یافته بایستید و سعی کنید داغونش کنید، وقتی چیزی به همان اندازه مؤثر در اختیار مردم نگذارید، طبعاً مردم می‌روند به سراغ مذهب دیگر یا مذهب قدیمی‌شان، یا یک مذهب عرفی پیدا می‌کنند. شما وقتی که الهیات را از مردم می‌گیرید و چیزی جایش نمی‌گذارید، مردم ایدئولوژی را تبدیل به الهیات می‌کنند. سیاست را تبدیل به الهیات می‌کنند. در جمهوری اسلامی ما به مَلْعَنَتی دچار شدیم که هم الهیات سیاسی است و هم سیاست الهیاتی شده و سعی کرده‌اند فضای تنفس برای همه را از بین ببرند. ولی این فایده را هم داشته که این تجربه‌ی چهل ساله به مردم نشان داده الهیات سیاسی و سیاست الهی هر دو فرجامش همین کشتاری است که همین چند هفته پیش در خیابان‌های تهران و شیراز و اصفهان و صد شهر مختلف کردند.

در دوره‌ی پهلوی اول و دوم، ما شاهد دو برخورد متفاوت با محوریت علما هستیم. شاید قطعیت بیشتر رضا شاه در مخالفت عملی و قاطع با دخالت روحانیت در سیاست، به دلیل این بود

که نگرانی‌اش برای چپ و کمونیسم به اندازه‌ی محمدرضا شاه نبود.

رضا شاه هم به اندازه‌ی پسرش نگران کمونیسم در ایران بود. وقتی اسناد دوران گذار قبل از «رضا شاه» شدن را نگاه کنید یکی از مسائل عمده که انگلیسی‌ها در مورد «رضاخان» متوجه می‌شوند این است که او به اندازه‌ی آن‌ها نگران چپ در ایران است. و یادمان باشد که نیروهای طرفدار رضاخان هستند که می‌روند و اتحاد شوروی گیلان را به هم می‌ریزند و با انگلیس همکاری می‌کنند. ولی در تلاش برای برانداختن کمونیسم که رضاشاه خیلی در آن جدی بود، آخوندها را متحد خودش نمی‌دانست. معتقد بود که آخوندها یک نیروی ضد تجدد هستند و تمام تلاشش را کرد که حضور سیاسی‌شان را کم کند و قدرت اقتصادی‌شان را از طریق ایجاد یک نظام مدرسه‌ای مدرن، از طریق ایجاد دانشکده‌ی حقوق، و ایجاد دادگستری و حذف کردنشان از قوه‌ی قضائیه و گرفتن اوقاف از آن‌ها به حداقل رساند. و از سوی دیگر این‌ها برای خودشان در روحانیت نهادی درست کرده بودند، که خودمختار بود و خودناظر. رضا شاه گفت شما هم مثل نهادهای دیگر زیر نظر دولت هستید و ما تعیین می‌کنیم که در هر شهر چند آخوند باشند و ما تعیین می‌کنیم که چه کسی می‌تواند لباس آخوندی بپوشد. و اگر با قانون جاری مملکت مخالفت کنید حتی حریم مسجد هم برایتان امن نخواهد بود. همان گونه که رفت مشهد زد. و رفت به قم و آخوندی را که به زنش بی حرمتی کرده بود کتک زد. جایی که به گمان من اشتباه کرد در اجبار بی‌حجابی بود. به نظر من باید بی‌حجابی را آزاد می‌کرد. و قدرت دولت را می‌آورد پشت زنانی که تصمیم می‌گرفتند بی‌حجاب باشند.

و باز به نظر من یکی از خطاهای تاریخی بزرگ هم این است که همه می‌گویند رضا شاه کشف حجاب کرد. ما ۲۰ سال قبل از رضا شاه سند داریم که زن‌ها دارند در خیابان‌های تهران و تبریز بی‌حجاب راه می‌روند. پنجاه سال قبل از آن قره العین کشف حجاب می‌کند. این که کشف حجاب از بالا آمد و فقط تصمیم رضا شاه بود، نقش عظیم تاریخی زنان را نادیده می‌گیرد. زنانی می‌آمدند، مبارزه می‌کردند و بهایش را هم می‌دادند. کشف حجاب به زور همان قدر غلط است که اجبار حجاب. به غیر از آن، نگاه کلی رضا شاه در مورد این که اگر بخواهید در ایران تجدد ایجاد کنید باید آخوند و مذهب را در عرصه‌ی خصوصی برانید، از لحاظ تاریخی سیاست درستی بود. او در قیاس با قاجار و به تناوب، تساهلش هم نسبت به اقلیت‌های مذهبی بیشتر شد. مهدی سمیعی در مصاحبه‌ای به من گفت: «من از طریق بورس از ایران رفتم، در دوران رضا شاه. در کنکور شرکت کردیم و آن‌ها ده نفر از بهترین‌ها را گرفتند، دوتایشان بهائی بودند و بقیه ارمنی، زرتشتی و مسلمان.» یعنی واقعاً نوعی تساوی وجود داشت. اما پارادایم فرزندش در مورد مذهب و نقش روحانیت متفاوت است. در عین این که با مذهب مردم به روایتی کار نداشت، معتقد بود باید نقش روحانیون را در سیاست حفظ کرد. وقتی شاه می‌خواست در اواخر دهه‌ی پنجاه میلادی اصلاحات اراضی کند آیت‌الله بروجردی می‌گوید من فتوی می‌دهم که در زمین تقسیم اراضی شده نماز حرام است. و شاه جا می‌زند. اما وقتی که دیگر بروجردی نیست و کسی نمی‌تواند آن حق وتوی تاریخی را اعمال کند، شاه اصلاحات اراضی‌اش را انجام می‌دهد. او سعی می‌کند با آخوندها از آغاز سلطنت آشتی کند و امتیاز بدهد و تنها جایی که به نظر می‌آید در موردشان کمی مقاومت می‌کند سر حجاب و فشار بیشتر

علیه بهائی‌ها بود. کاشانی می‌گفت هم بهائی‌ها را بیرون کنیم و هم برسر زن‌ها چارقد بکشیم. و محمدرضا شاه به نظر من سیاست عاقلانه‌ای هم در مورد آزادی حجاب اختیار کرد و هم در برابر اخراج بهائی‌ها از ادارات، که نه او پذیرفت و نه البته مصدق.

البته در نهادهای دولتی اعلام رسمی مذهب برای بهائیان ممکن نبود و در فرم‌های اداری باید نمی‌نوشتند که بهائی‌اند. اما دانستن این که شخصی بهائی است قطعاً او را دچار عواقبی مشابه آن چه در ایران امروز وجود دارد، نمی‌کرد.

دقیقاً. البته در حمله‌ای که به مرکز بهائی‌ها در تهران می‌شود و هم در تبعید اداری دکتر ایادی که پزشک شاه و بهائی بود، رسماً به بروجردی و اطرافیانش باج می‌دهد. برای این که آن‌ها فشار می‌آوردند و به نظر می‌آید که به قول خودشان عکسی از همسر شاه داشتند و همین‌طور دسترسی به مقاله‌های آمریکایی که می‌گفتند شاه فرزندی با یک زن آمریکایی داشته. این‌ها را بر اساس اسناد انگلیسی‌ها می‌گویم، شایعه‌ی دست سوم نیست. وقتی که انگلیسی‌ها و آمریکایی‌ها به تخریب مرکز بهائیان اعتراض می‌کنند، شاه می‌گوید این‌ها بدون اطلاع من بوده و انگلیسی‌ها گزارش می‌دهند که نه این‌طور نیست. آن‌ها به نقل از علم می‌گویند بدون اجازه‌ی شاه نبوده. بروجردی و فلسفی به عنوان عامل بروجردی به شاه فشار آورده بودند. و شاه هم این اجازه‌ی حمله به مراکز بهائی را می‌دهد. به غیر از آن اما تساهل وجود داشت. ایادی طبیب شاه، و وقتی شاه در خارج از ایران بود عملاً رئیس دفتر شاه بود. پرویز ثابتی را همه می‌دانستند که از خانواده‌ای بهائی بود و البته خودش بهائی نبود. یا تلویزیون را حبیب‌الله ثابت با کمک شاه آورد و شاه می‌دانست که او

بهائی است به گمان من اشتباه است که ما سیاست‌های نادرست شاه علیه بهائی‌ها و یا امتیازهایی را که به آخوندها در محدودیت و سرکوب بهائیان می‌داد با الان مقایسه کنیم. آیا الان ممکن است کسی مثل حبیب‌الله ثابت بتواند در ایران رشد کند؟ آیا الان ممکن است کسی مثل دکتر راسخ که همه می‌دانستند بهائی مؤمن است، رشد کند؟ یعنی این که بگویید در آن دوران هم بود و الان هم هست یک نوع تفکر نسبی مضر است که بعضی‌ها رواج می‌دهند. در بعضی مسائل تفاوت نسبی است. ولی در این مسائل یک جهش تاریخی و شکاف عمیق می‌بینیم. گرچه از لحاظ سیاسی البته تئوری ولایت فقیه از نظر تکیه به «مشروعیت» الهی بجای تکیه‌ی کامل به حاکمیت ملی، شباهتی به سلطنت دارد ولی از نظر تساهل، دوران پهلوی اصلاً با این دوران قابل قیاس نیست.

و در مورد عدم تسامح با جریان‌های فکری چپ چگونه؟
چند نفر از کسانی که از چپ بودند آمدند در آن دوران وزیر شدند. از ارسنجانی بگیرد تا باهری. تعداد کسانی که چپ شناخته شده بودند و در دانشگاه درس می‌دادند خیلی بیشتر از الان بود. می‌توانم لیست بدهم از آدم‌های شناخته شده و مجله‌های شناخته شده که حرف‌های چپ می‌زدند. **توفیق چهل سال چاپ می‌شد. جهان نو** ده، پانزده سال اداره می‌شد. نگاه کنید به تعداد نهادهایی که در آن زمان درست شده بود تا در واقع به تیپ‌های چپ غیر مسلح فضایی داده شود که بتوانند کارشان را بکنند. الان در کانون پرورش فکری کسانی مثل بیضائی و کیارستمی داریم؟ خلیل ملکی ۱۵ سال مجله‌اش را در آورد. همه می‌دانستند مجله‌ی **جهان نو** را طرفداران فکر چپ در می‌آورند. آیا در دوران فعلی پدیده‌ای مثل فستیوال شیراز متصور

است؟ این که در فستیوال شیراز فقط آوردند مردم را به جان هم انداختند و در بازار دو نفر باهم خوابیدند مزخرف است. بروید بخوانید اسامی کسانی را که آنجا آوردند؛ نصف بیشترشان شرقی‌ها هستند. در آن زمان خود من در دانشگاه درس می‌دادم. به شاه آگه فحش نمی‌دادی تقریباً هر چیز دیگر که می‌خواستی می‌توانستی بگویی. الان باید ریش بگذاری، لباس آستین بلند بپوشی و از ولایت فقیه بگویی. مرا از دانشکده‌ی حقوق دانشگاه تهران بیرون کردند برای این که یکی از همان حزب‌اللهی‌ها که وزیر دادگستری احمدی‌نژاد بود و زنش هم کتاب معجزه‌ی هزاره‌ی سوم را نوشته، نامه نوشتند به خامنه‌ای که آن زمان رئیس‌جمهور بود که باید او را بیرون کنی. او اندیشه‌ی سیاسی در قرن بیستم درس داده اما یک‌بار به امام خمینی اشاره نکرده؛ و متن نامه را بعدها کسی به من نشان داد. حرف‌شان البته درست بود! امروز نوع حکومت، توتالیتریسم ناکام است. شاه اقتدارگرا بود. بین اقتدارگرایی و توتالیتریسم یک تفاوت کیفی هست. یکی می‌خواهد انسان را عوض کند و الگوی انسان کامل دارد. تشیع خودش را تجسم آن کمال می‌داند و هرکه غیر از این الگو باشد مریض می‌داند و محتاج معالجه، آن هم به دست تنها طبیب که همان آخوند است. شاه یک الگوی سیاسی اقتدارگرایانه داشت. می‌گفت این الگوی سیاسی را بپذیر و در خانه‌ی خودت هرکار می‌خواهی بکن. خفقان شاه، خفقان اقتدارگرایانه بود. و خفقان نهاد روحانیت، خفقان توتالیتر است و اگر موفق نشده به خاطر دو چیز است، فاسد و بی‌کفایت است و مردم مقاومت کرده‌اند.

آینده‌ی نهاد روحانیت را در ایران چگونه می‌بینید؟

من فکر می‌کنم ولایت فقیه چنان تیشه به ریشه‌ی روحانیت زده که هیچ نیروی ضد مذهبی نمی‌توانست بزند. تنها آینده‌ای که برای روحانیت تشیع در ایران می‌بینم برای آن دسته‌ای است که خط‌شان را روشن کردند مثل آیت‌الله زنجانی که از مردم حمایت کرد. آخوندهایی که در چند هفته‌ی اخیر سکوت اختیار کردند خودشان و عقبه‌ی‌شان چیزی جز شرم در آینده‌ی ایران نخواهند داشت. ولی آن نوع از روحانیتِ هم‌دل با مردم، ادامه پیدا می‌کند. برای این که مردم ظاهراً مذهب لازم دارند؛ مذهب به عنوان پدیده‌ای در عرصه‌ی خصوصی. دوران آخوندیسم سیاسی به نظر من به سر آمده و تنها خدمتی که آقای خامنه‌ای به تاریخ ایران کرد همین است.

اکثریت مراجع با جمهوری اسلامی مخالفت کردند

گفتگو با محسن کدیور

مجتهد و استاد پژوهشی مطالعات دینی دانشگاه دوک در آمریکا

شما تحقیقات زیادی درباره‌ی نحوه‌ی مواجهه‌ی جمهوری اسلامی و به‌ویژه آیت‌الله خمینی با مخالفان در بدنه‌ی روحانیت انجام داده‌اید. سرنوشت روحانیون بلندپایه‌ای که با خمینی مخالف بودند، و اینکه مخالفتشان چه نتیجه و هزینه‌ای داشت، بخشی نادیده از تاریخ معاصر است. بعد از انقلاب تصویری کلی از روحانیت ساخته شد که گویا نهادی یکدست بوده و به صورت یکسان در مقابل جمهوری اسلامی عکس‌العمل نشان داد و با آن همکاری کرد. اما چنین اسنادی که شما بخش مهمی از آن را منتشر کردید نشان می‌دهد که در مواجهه با انقلاب و در بین روحانیون نیز چنددستگی وجود داشت. شما در تحقیقات خود به مخالفان سرشناس پرداخته‌اید اما درباره‌ی بدنه‌ی روحانیت کمتر صحبت می‌شد. می‌خواهم بپرسم که در آن زمان بدنه‌ی روحانیت چگونه با پروژه‌ی آیت‌الله خمینی مواجه شد؟ آیا چنددستگی در بدنه‌ی روحانیت هم وجود داشت؟ مواجهه‌ی بدنه‌ی روحانیت با انقلاب و بعد استقرار حکومت جمهوری اسلامی چگونه بود؟

در ابتدا باید حدود بحث را دقیق‌تر کنم. استفاده از عبارت روحانیت به صورت کلی مبهم است. مثل این است که بگوییم دانشگاهی‌ها درباره‌ی فلان موضوع چه کردند؟ مگر درباره‌ی دانشگاهی‌ها می‌توان به شکل کلی حرف زد که درباره‌ی روحانیون بتوان؟ دانشگاهی‌ها یا نویسندگان یا حقوق‌دان‌ها یا هر دسته‌ی کلی دیگری عملکرد سیاسی از پیش تعیین‌شده و مشخص و یکسانی ندارند و دسته‌بندی‌های متفاوتی در بین آنها می‌تواند صورت گیرد. در مقطع انقلاب و در درون همین چند گروه و صنفی که نام بردم، گرایش‌های مختلفی وجود داشت. گروهی موافق انقلاب، برخی مخالف آن و جمعی هم ساکت بودند. همین سه دسته‌ی موافق و مخالف و ممتنع یا ساکت در بین افرادی هم روحانی خوانده می‌شوند وجود داشته است.

نکته‌ی دیگر اینکه وقتی درباره‌ی روحانیت حرف می‌زنیم، باید توجه داشته باشیم که در بین این افراد، مراجع تقلید تعیین‌کننده هستند و برای اینکه تصویر واقعی‌تری از بدنه‌ی روحانیت داشته باشیم، باید روی آنها تمرکز کنیم. چون اینها نسبت به افراد دیگر، نفوذ اجتماعی زیادتری دارند. چون افرادی که به عنوان منبری، واعظ، خطیب، امام جماعت و مانند اینها شناخته می‌شوند، در موضع‌گیری‌های خود به مرجع تقلیدی که مقلد یا مروج‌اش هستند نگاه می‌کنند و از طرف خودشان کمتر موضع می‌گیرند. بنابراین، اگر بخواهیم به صورت علمی تحقیق کنیم، باید ببینیم که در مقطع مورد بحث، موضع مراجع تقلید چه بوده است. این‌ها افراد شناخته‌شده‌ای هستند و حداقل ده نفر در ایران آن زمان شاخص بودند، و می‌توان دید که موضعشان نسبت به انقلاب چه بوده است؟ بعد از انقلاب هم می‌توان همین شیوه را داشت. البته به مرور، مراجع تقلید قدیمی‌تر از دنیا رفتند و برخی افراد جدید آمدند اما با بررسی مواضع همین افراد، می‌توان تفاوت‌ها را بررسی

کرد. مثلاً می‌شود دید که در دهه‌ی اول، همان مراجع تقلید و شاخص‌ترین‌شان چه نسبتی با انقلاب و جمهوری اسلامی داشتند. فکر می‌کنم با این شیوه دقیق‌تر بتوانیم سخن بگوییم و ابطال‌پذیر هم هست. یعنی اگر کسی خواست حرف ما را نقد کند، می‌تواند بگوید که به این دلیل حرف شما اشکال دارد.

پس برای بررسی موضع بدنه‌ی روحانیت باید موضع مراجع تقلید را بررسی کرد. می‌خواهم بگویم که همین سخن نشان می‌دهد که وضعیت روحانیت با وضعیت دانشگاهیان، روشنفکران یا حقوق‌دان‌ها متفاوت است. یعنی آن شباهتی که بین دانشگاهیان و حقوق‌دانان با طبقه‌ی روحانیون لحاظ کردید، کارگشا نیست. همین مثالی که می‌زنید نشان می‌دهد که وضعیت این‌ها مشابه نیست. بدنه‌ی روحانیت به مثابه‌ی یک طبقه‌ی اجتماعی، سیاسی و حتی اقتصادی، به افراد خاصی نگاه می‌کند که ببیند آنها چه می‌گویند. بین آنها، افرادی هستند که مرجعیت یا ولایت فکری دارند. در حالی که در دانشگاه‌ها چنین چیزی نمی‌بینیم که یک یا چند نفر، مرجعیت داشته باشند و بقیه منتظر اظهار نظر آنها شوند. البته ممکن است که بعضی دانشگاهیان، افراد باسواد یا اثرگذاری محسوب شوند اما بدنه‌ی دانشگاه منتظر اعلام نظر آنها نیست. آیا همین نکته نشان نمی‌دهد که اینها متفاوت هستند؟

با مطلبی که شما گفتید موافق نیستم. وقتی افرادی باشند که از فرد متنفدتری پیروی کنند به این معنی نیست که ولایت او را پذیرفته‌اند. آن آقا که بر اینها چنین ولایتی ندارد. البته این نکته را می‌توانم با شما همراهی کنم که این قطب‌بندی و پیروی از آن قطب‌های دینی در میان تحصیل‌کرده‌ها و روشنفکرها و دانشگاهیان کمتر است. ولی حتی در

آنجا هم کاملاً منتفی نیست. فرض کنید در بین حقوقدان‌ها هم کسانی هستند که مرجعیت و اقتدار حقوقی پیدا می‌کنند. یک حقوقدان شاخص مثلاً دکتر ناصر کاتوزیان در بین حقوقدان‌ها نوعی مرجعیت علمی داشت. مثلاً نظر او در نقد [لایحه‌ی قصاص](#) تعیین‌کننده بود و باعث شد که نزدیک به صد و شصت-هفتاد حقوقدان و قاضی و وکیل دادگستری نامه‌ای انتقادی را امضاء کنند و او هم در بین این افراد، شخصیتی محوری بود.

در همان دوره، جمعی از حقوقدانان نزدیک به جمهوری اسلامی بودند و حتی برخی وزیر شدند. اما بسیاری هم منتقد یا مخالف بودند. عده بسیار زیادتری هم ساکت بودند. همین سه دسته‌ای که در مورد حقوقدان‌ها داشتیم، در میان فقها هم وجود داشت. ساختار دینی تشیع مثل مسیحیت کاتولیک نیست که پاپ تصمیم‌گیرنده باشد و همه‌ی دستگاه کلیسا هم به دنبال او باشد. در میان شیعیان حتی در گرایش‌های سنتی، از ابتدا تکثر هم بوده است. البته تا زمانی که دولتی نشده بود را می‌گوییم. در آنجا نوعی تکثر بود و به دلیل وجود این تکثر، هیچ مرجع تقلیدی نمی‌توانست مرجع تقلید دیگر را حذف کند. آن‌ها همدیگر را تحمل می‌کردند و در عین حال با هم رقابت داشتند. در رده‌های پایین‌تر هم کسانی که به هر کدام از این مراجع گرایش پیدا می‌کردند خودبه‌خود عقاید و آرا یا فتاوی‌ای او را ترویج می‌کردند و آن را تعلیم می‌دادند، و خودبه‌خود از آرای سیاسی آن‌ها پیروی می‌کردند. پس وجود مراجع دینی متفاوت موجب می‌شد که نوعی تکثر از همان ابتدا ایجاد شود.

بنابراین، هر چند روحانیت سلسله‌مراتب دارد و بدنه‌اش از رده‌های بالا تبعیت می‌کند اما چون در رده‌های بالاتر تکثر وجود دارد، این تکثر به رده‌ی پایین هم منتقل می‌شود.

بله، در مورد روحانیت، می‌توان سه نوع رده‌بندی قائل شد. یکی رده‌ی مراجع تقلید است که بالاترین رده است یا کسانی که صاحب فتوی هستند، یا اگر چه فتوی نمی‌دهند یعنی وارد مرحله‌ی مرجعیت نشده‌اند اما به لحاظ علمی در همان رده هستند و در حوزه‌های علمیه هم در این رده پذیرفته شده‌اند. تعداد این افراد همیشه کم بوده و در هر دوره‌ای در بهترین حالت زیر بیست نفر بودند که به راحتی می‌توان اینها را دنبال کرد و مواضعشان را شناخت. من از زمان آخوند خراسانی درباره‌ی این رده کار کرده‌ام و می‌توانم بگویم در هر دوره‌ای اینها نظرشان چه بوده است. به نظر من اینها نماینده‌ی اصلی روحانیت هستند و نه روضه‌خوان‌ها یا امام جماعت‌ها.

رده‌ی دوم کسانی هستند که اصطلاحاً با تعبیر فضلا معرفی می‌شوند. آنها مجتهدین یا علمای بلادی هستند که به عنوان آدم‌های درس‌خوانده شناخته می‌شوند و مورد احترام افکار عمومی هستند اما صاحب فتوی نیستند و در رده‌ی مرجعیت نیستند. این افراد معتمد مراجع تقلید در هر منطقه‌ای هستند. تعداد اینها در هر دوره‌ای تقریباً ده بیست برابر دسته‌ی اول است.

و بالاخره رده‌ی پایین‌تر هم هست که بیشترین ارتباط را با مردم دارند و مبلغان دینی هستند و منبری، روضه‌خوان و ائمه‌ی جماعات در مناطق مختلف را تشکیل می‌دهند. اینها هم دانش کمتری دارند و هم به لحاظ گرایش فکری یا سیاسی به رده‌ی بالادست خود نگاه می‌کنند. یعنی هم به فضلا و علمای بلاد نگاه می‌کنند و هم نگاه به مراجع تقلید دارند. تعداد اینها خیلی بیشتر از دسته‌ی اول و دوم است و تلقی عموم مردم

از روحانیت هم معمولاً با توجه به این نوع سوم است. اما من در تحقیقات‌ام روی رده‌ی اول تکیه کرده‌ام. اما برای اینکه سؤال شما را دقیق‌تر جواب داده باشم، می‌توانم بگویم که اکثریت این سه دسته در مواجهه با پدیده‌ی انقلاب، یک وجه مشترک دارند: در سال‌های ۵۶ تا ۵۸ که دوره‌ی اوج و بعد پیروزی نهضت محسوب می‌شود و همچنین تا سال ۶۸ که دهه‌ی اول بعد از پیروزی محسوب می‌شود، «خواست اجرای شریعت» خواست مشترک آنها بوده است.

یعنی «خواست اجرای شریعت» را اکثریت روحانیون در همه‌ی رده‌ها حمایت می‌کردند؟

بله، درخواست اجرای شریعت مطالبه‌ای بود که نوعاً باعث جذب هر سه رده با هر گرایشی می‌شد. البته اختلاف نظرها حتی در همین زمینه هم وجود داشت. مثلاً این که گستره‌ی اجرای شریعت تا کجاست؟ آیا شامل حدود شرعیه هم می‌شود؟ شامل نماز جمعه هم می‌شود؟ شامل جهاد هم می‌شود؟ اما کلی‌تر این است که برنامه‌ی «اجرای ظواهر شریعت» برای اکثریت روحانیون جذاب بود. اجرای «ظواهر شریعت» یعنی آن چیزهایی که دیده می‌شود و در ملاء عام جریان دارد و ذیل حکم شریعت قرار می‌گیرد. این چیزی است که دغدغه‌ی اکثریت این افراد و حتی دغدغه‌ی اصلی‌شان بود.

از طرف دیگر به نظر من، سؤال مهم این است که آیا اینها در کنار اجرای شریعت، مطالبه‌ای به عنوان مخالفت با استبداد سلطنتی هم داشتند؟ یا پرسش دقیق‌تر اینکه آیا اینها در همان دهه‌ی پنجاه یا اواخر دهه‌ی چهل، موافق انقلاب و براندازی نظام مشروطه سلطنتی هم بودند؟ البته آن نظام روی کاغذ مشروطه بود، و در عمل استبدادی محسوب می‌شد، و باید دید آیا روحانیون با این مسئله مشکلی داشتند؟

و پاسخ این است که هر چه مطالبات را گسترده‌تر می‌کنید، مخرج مشترک و توافق عمومی در میان روحانیون کمتر می‌شود. یعنی کسانی که با مطالبات گسترده‌تری مثل براندازی حکومت همراهی می‌کنند خیلی کمتر هستند. در همان ده دوازده نفر مراجع مذهبی رده‌ی اول نیز همین‌طور است. برای اینکه مستند صحبت کنیم به یک واقعه‌ی تاریخی اشاره می‌کنم. زمستان سال ۵۷ در اواخر دی‌ماه همزمان با نخست‌وزیری آقای شاپور بختیار خبری پخش شد که بختیار اعلام کرد همه‌ی مراجع تقلید به جز یک نفر، با این نظر موافق‌اند که شاه سلطنت کند و نه حکومت، نظام سلطنتی مشروطه باقی بماند اما شاه همان شاه قانون اساسی باشد. این ادعا مخالف سخنان آقای خمینی در آن زمان بود که گفته بود شاه را به هیچ وجه قبول ندارد و نظام سلطنتی باید برچیده شود. او می‌گفت که باید جمهوری اسلامی و حکومت دینی جانشین مشروطه‌ی سلطنتی شود. بعد از سخنان بختیار، بلافاصله فشارها روی مراجع شروع شد. البته همان زمان هم معلوم هم بود که چه کسانی چنین نظری داشته‌اند. به گفته‌ی بختیار ده نفر منهای یک نفر. در آن زمان آقایان شریعتمداری، گلپایگانی، مرعشی نجفی، شیخ بهاء‌الدین محلاتی، حسن قمی و دیگران در قید حیات بودند. آن روزها، این آقایان در جلسه‌ای حضور می‌یابند و بحث می‌کنند که آیا ما با این مسئله که سلطنت از قانون اساسی حذف شود، می‌توانیم موافقت کنیم؟ در نهایت و پس از مذاکره‌ی مفصل، همه حاضران موافقت می‌کنند که آن چیزی که می‌خواهند برآورده شود، ابقای قانون اساسی مشروطه منهای نهاد سلطنت است. و این استراق سمع می‌شود و به گوش بختیار می‌رسد و باعث می‌شود که آن سخنان را بگوید و بعد هم روی این آقایان فشار آمد که نظر دهند. همین داستان در بحث ما می‌تواند تعیین‌کننده باشد و نشان می‌دهد که نظر

غالب مراجع تقلید در زمستان ۱۳۵۷ این نبود که نظام عوض شود و این نبود که حکومت دینی استقرار پیدا کند بلکه این بود که نظام مشروطه منهای سلطنت تداوم یابد.

آیا معنای حذف سلطنت همان نمی‌شد که شاه حتی نمی‌توانست سلطنت کند؟ بنابراین خواسته‌ی مراجع مذهبی چطور می‌توانست همان حرف بختیار باشد؟

الان نکته‌ی مورد توجه ما ادعای بختیار نیست. به نظر من بختیار از این مساله استفاده‌ی خودش را کرد و ادعای اش ربطی به واقعیت نداشت. اما نکته‌ی اساسی آن جلسه نوع مواجهه‌ی مراجع مذهبی با مسئله‌ی حکومت دینی است. ما می‌خواهیم بدانیم که آیا روحانیت در آن زمان و مراجع تقلید مذهبی دنبال حکومت دینی بودند؟ این مسئله و آن جلسه، نشان می‌دهد که نبودند و فقط آقای خمینی دنبال آن بود. برای بقیه‌ی مراجع تقلید کافی بود که حکومتی بیاید که با امور دینی مردم کاری نداشته باشد و کار خودش را بکند و دینداران هم کار خودشان را انجام دهند. در حرف‌های آقای شریعتمداری به راحتی این را می‌توان پیدا کرد. محافظه‌کارترین مرجع آن زمان آقای گلپایگانی است، ایشان هم طبق مدارکی که هست با این موضوع موافقت داشت. برگردیم به سؤال شما. مطالبات اصلی مراجع مذهبی و به تبع آن روحانیت آن دوره را در این چهار طبقه می‌توان دسته‌بندی کرد: دسته‌ی اول با نظام جمهوری اسلامی و حکومت دینی مخالفتی نداشتند. می‌گفتند حداقل یک مرجع تقلید بالا دست این حکومت است و ظواهر شریعت را جاری می‌کند و ما مخالفتی نمی‌کنیم. دسته‌ی دوم کسانی هستند که موافقت مشروط داشتند. اینها هم باز نکته‌ی

اصلی‌شان اجرای شریعت بود. مثلاً آقای گلپایگانی را در این دسته دوم می‌شود قرار داد که حمایت ضعیفی هم می‌کرد.

دسته‌ی اول مراجع چه کسانی هست؟

آقای خویی. شاگردان آقای خویی و خود آقای خویی. ایشان در سال ۴۲ همراهی هم می‌کند با بقیه‌ی مراجع اما به تدریج مواضع سیاسی‌شان به سمت سکوت پیش می‌رود. در همین حد می‌توانیم بگوییم که ایشان و شاگردانش که بیشترین مقلد را در آن زمان داشتند از دسته‌ی اول هستند. یعنی مخالفتی ندارند و صرفاً هم مسئله‌شان اجرای شریعت است و البته هیچ همراهی‌ای هم ندارند. دسته‌ی دوم همراهی‌ اجمالی دارند اما نه برای دموکراسی بلکه مسئله‌ی اصلی‌شان اجرای شریعت است.

دسته‌ی سوم موافق‌اند اما یک شرط دارند و آن مشارکت در قدرت است. دسته‌ی دوم موافقت داشت اما هیچ مطالبه‌ای از قدرت نداشت. آقای گلپایگانی تا لحظه‌ی آخر هم هیچ مطالبه‌ای از قدرت نکرد. حتی در خرداد ۱۳۶۸ وقتی خبرگان رفتند سراغش گفت من از اول چیزی نمی‌خواستم، الان هم چیزی نمی‌خواهم. وارد هم نمی‌شوم، و ورود هم نکرد.

اما دسته‌ی سوم خواستار مشارکت در قدرت بودند. از افراد این گروه، یکی آقای سید حسن قمی است که از سال ۴۲ جزء رهبران قیام بود و بعد از انقلاب جزء منتقدان جدی آقای خمینی شد. البته وقتی مطالبات اینها را دنبال می‌کردید در مقایسه با مطالبات آقای خمینی، مطالبات مرتجعانه‌تری داشتند. ایشان بعدها به دستور آقای خمینی محصور شد و تا حوالی سال ۱۳۷۷ محصور بود و زمانی حصرش برداشته شد که قدرت تکلم نداشت. مسئله‌ی اصلی او این بود که دنبال

شورای مراجع تقلید بود. یعنی این که مملکت اسلامی باید توسط یک شورای مراجع تقلید اداره شود که یکی آقای خمینی و یکی هم ایشان و بقیه باشند. برای این گروه از مراجع تقلید، مصادیق دیگری هم هست. یکی هم آقای سید محمد شیرازی است که در کربلا بود و الان هم برادرش آقای سید صادق شیرازی جزء منتقدان است. آقای سیدمحمد شیرازی در آن زمان که آقای خمینی به تبعید در عراق فرستاده شد، استقبال شایان و بزرگی از آقای خمینی کرد. حتی ایشان در حرم امام علی در نجف نماز می‌خواند که جای خود را به آقای خمینی داد و خیلی احترام کرد. وقتی که آقای خمینی پیروز شد، انتظار داشت که ایشان همان اکرامی که کرده بود متقابلاً اکرام شود و چنین نمی‌شود و بعد ایشان تا آخر عمرش با نوعی محدودیت مواجه می‌شود. محصور نمی‌شود ولی محدود می‌شود. او هم نظر فقهی‌اش مشابه نظر آقای قمی و قائل به ولایت شورای مراجع تقلید بود.

نفر سوم در این گروه نیز آقای سید صادق روحانی است. ایشان هم از فعالان روحانی قبل از انقلاب بود و با آقای خمینی مراد شده است. آنها سه برادر بودند، یکی سید محمد روحانی، دیگری سید مهدی روحانی و آخری سید صادق روحانی. این برادران، گرایش سیاسی مختلفی هم داشتند. آقا سید محمد مهم‌ترین منتقد آقای خمینی در نجف بوده، آقا سید مهدی که برادر کوچک‌تر بود، متهم به ارتباط با دستگاه سلطنتی و دربار بود و در اروپا زندگی می‌کرد و آقا سید صادق اما همراه آقای خمینی و همفکر و مبارز بود. بعد از انقلاب آقا سید محمد در قم عملاً در محدودیت قرار گرفت. آقا سید صادق هم انتظار داشت که مشارکت در قدرت پیدا کند اما چنین نشد. ایشان هم مواضع‌اش شبیه آقای قمی بود. سال ۶۴ وقتی که مجلس خبرگان آقای منتظری را به عنوان قائم‌مقام رهبری تعیین کرد، تنها مرجعی که علناً مخالفت کرد،

آقای سید صادق روحانی بود که بعد توسط محمد محمدی ری شهری محصور شد. آقای منتظری در خاطرات اش نوشته که من مخالف بودم، گفتم چه کاری است می کنید؟ فرض کنید که با من مخالفت کرد، خوب بکند، مگر ما باید برخورد کنیم؟ به هر حال، آقا سید صادق سالها در حصر ماند. بعدها وقتی آقای منتظری در زمهری منتقدین درآمد و محصور شد، در مقطعی هر دو در حصر بودند. یعنی هم منتظری در حصر بود و هم سید صادق روحانی. بعد که شیخ محمد یزدی شد رئیس قوه قضائیه، نامه نگاری و از حصر آزاد شد.

بالاخره دسته‌ی چهارم هم موافقت مطلق دارند. مثلاً تیب [آقای منتظری اولیه](#) در این دسته هستند. یعنی آن زمانی که مشکلی با آقای خمینی نداشته و به لحاظ نظری و عملی ایشان را دنبال می کردند.

آقای شریعتمداری را در چه دسته‌ای قرار می دهید؟

آقای شریعتمداری هم مثل آقای خمینی چند مرحله‌ی فکری دارد. به سؤال شما برمی گردیم اما باید بیشتر توضیح دهم. در سال ۱۳۴۷ تا ۴۸، سه نفر از شاگردان آقای شیخ عبدالکریم حائری یزدی تدریس ولایت فقیه را شروع می کنند. اولی آقای شریعتمداری، دومی آقای گلپایگانی و سومی آقای خمینی است. این دو نفر در قم و سومی در نجف. هنوز هم عده‌ای می گویند که آقای خمینی این بحث را شروع کرد، اما من سؤال ام این است که چرا آقای گلپایگانی و شریعتمداری هم درس ولایت فقیه را شروع کردند؟ من درس اینها را دارم و حتی نوار صوتی آقای شریعتمداری، غیر از متن کتبی اش را هم پیدا کردم و پرسش ام این است که علت این هم زمانی چه بود؟ جالب است که استاد اینها آقای شیخ عبدالکریم حائری یزدی، جزء مهم ترین منکران ولایت فقیه است. ایشان در سال ۱۳۱۵ شمسی، یعنی دوره‌ی رضاشاه از دنیا رفته است.

مقرر دروس آقای حائری که بعداً منتشر شد، آقای اراکی است. البته کتاب‌ها با عنوان آقای اراکی منتشر شده اما آقای اراکی آخر کتاب نوشته که اینها درس‌هایی است که خدمت حاج عبدالکریم حائری یزدی خواندم.

نزدیکان حکومت وقتی می‌خواستند آقای اراکی را مرجع تقلید کنند، برای اینکه بگویند که ایشان هم فقیه مهمی بوده همین کتاب را دوباره منتشر کردند اما استدلال در انکار ولایت فقیه کتاب را کامل حذف کردند، بدون اینکه توضیح دهند بخشی از کتاب را سانسور کرده‌اند. این کار را رضا استادی با همکاری پسر مقرر که خدا از سر تقصیراتشان بگذرد، انجام دادند. کار خیلی زشتی بود. من آن بخش را بعدها پیدا کردم و تصحیح کردم و با اصل نسخه‌ی خطی [منتشر کردم](#). و نشان دادم که مؤسس حوزه‌ی علمیه‌ی قم منکر ولایت فقیه بوده است. اما می‌بینیم که بعدها شاگردان رده‌ی اول ایشان، مدافعان ولایت فقیه بودند. پس باید نتیجه گرفت که علت این تفاوت مواضع را باید در تفاوت زمانه‌ی آنها دنبال کنیم. چه عاملی باعث شد که این سه شاگرد تراز اول حاج شیخ عبدالکریم حائری یزدی به‌رغم نظر استادشان به این نتیجه برسند؟ از آقای شریعتمداری پرسیدید. باید بگویم که ایشان قبل از انقلاب نظرشان ولایت عامه‌ی فقیه بود. اما بعد از اینکه آقای خمینی مسلط گردید، نظری که ابراز می‌کند متفاوت است. ایشان در حوالی تابستان سال ۱۳۵۸ یک دوره درس دارند که در مشهد برگزار کردند. آنجا نظر بسیار معتدلی در این زمینه دارند. می‌گویند که فقیه در جایی ولایت دارد که هیچ فردی در قانون متصدی آن بخش نیست و امور بر روی زمین مانده را تصدی می‌کند، رقیق‌شده‌ی امور حسبیه. در نظریه‌های مربوط به ولایت فقیه می‌توان گفت که این نظر معتدل‌ترین و دموکراتیک‌ترین‌اش است.

فکر می‌کنم که آقای خویی هم همین نظر را داشت. این طور نیست؟
نظرات آقای خویی را جداگانه تحقیق و منتشر کرده‌ام. آقای خویی در نظراتشان، غیر از دو سه سال آخر عمر، جزء منکران تراز اول ولایت فقیه هستند. ایشان می‌گویند که معظم فقهای امامیه قائل به ولایت فقیه نیستند. منتهی ایشان در آن چند سال آخر و در کتاب «منهاج الصالحین» که برخلاف مبانی تکملة المنهاج و شرح آن استدلالی نیست، نظرات متفاوتی دارند. از چاپ ۲۸ به بعد و در بحث جهاد و امر به معروف و نهی از منکر که برخلاف بقیه‌ی قسمت‌های کتاب استدلالی است. این بخش زمانی نوشته شده که صدام آنها را تحت فشار قرار داده بود و یک حالت انتفاضه‌مانندی در عراق جریان داشت. این مطلب در آن زمان نوشته شد. آنجا هم البته ولایت را در امور حسبه متعین می‌داند اما امور حسبه‌اش آن قدر وسعت پیدا کرده که تنه به تنه‌ی ولایت فقیه آقای خمینی می‌زند!

باید در جای دیگری به این نکته پرداخت که ارتباط نظریه‌ی سیاسی فقها با شرایط اجتماعی سیاسی اطرافشان چه بوده است. آقای شریعتمداری قبل و بعد از انقلاب، آقای خویی قبل و بعد از انتفاضه، حتی در مورد آقای خمینی فرض کنید که دهه‌ی بیست چه نظری داده، و در دهه‌ی چهل در نجف چه نظری داده و در سال ۵۷ در پاریس چه نظری داده و در دهه‌ی شصت در ایران چه نظری داده؟ فقها در خلأ نظریه‌ی سیاسی ارائه نمی‌کنند. نظریاتشان بازتاب مطالبات زمان خودشان بوده است. البته همه‌ی اینها به فقه نسبت داده می‌شود اما به نظر من بیش از آنکه به فقه مربوط باشد، پاسخ به مطالبات سیاسی دوران خودشان و در حد ذهنیت و دانش آنها در آن زمانه بوده است.

برگردیم به آقای شریعتمداری. ایشان نظرش این بوده که باید در قدرت شریک باشد با توجه به مسائل مختلف.

پس آیا به ولایت فقها معتقد بود و نه به ولایت فقیه؟

من همه‌ی آراءشان را دیدم. اگر حرفی را به صورت مکتوب زده باشد، بیان می‌کنم. این سخن را کتبی نگفته است. اما آن حدی را که به شرط مشارکت در قدرت بود، می‌شود به ایشان نسبت داد.

آقای شریعتمداری بعداً در آذر ۱۳۵۸ با اصل ولایت فقیه قانون اساسی مخالفت کرد و مخالفت‌اش بسیار ارزشمند بود. از آن زمان است که در نشریات و رادیو تلویزیون ممنوع‌التصویر و ممنوع‌الذکر می‌شود. آن زمان اعلامیه‌ای صادر کرد و گفت که شما در قانون اساسی اصل حاکمیت ملی را به رسمیت شناختید و اصل ولایت فقیه را هم به رسمیت شناختید، اما این دو در تعارض آشکارند. خیلی حرف مهم و درستی بود و این اولین گوینده‌اش هم مرجع تقلید آقای شریعتمداری است. حرف بسیار حساسی است. این همان حرفی است که رحمت‌الله مقدم مراغه‌ای که آدم باسوادی بود و خیلی با آقای شریعتمداری نزدیک بود هم گفت. او در مجلس خبرگان قانون اساسی از محدود نماینده‌هایی است که در مخالفت با اصل ولایت فقیه صحبت می‌کند. بنابراین، سخت است که آقای شریعتمداری را در این دسته‌ها که قبلاً گفتم طبقه‌بندی کنیم. ولی بالاخره نظر ثانویه‌ی آقای شریعتمداری نظریه‌ای دموکراتیک است. یعنی در سازگاری با حاکمیت ملی پیش می‌رود. چیزی که در هیچ‌کدام از مراجع آن زمان ندیدم.

توضیحاتی که دادید مهم است. چیزی که به نظر می‌آید این است که در این بحث‌ها، آیا هیچ وقت مخالفتی با مسئله‌ی استبداد دینی

نبود؟ بگذارید این طور مطرح کنم، به هر حال بخشی از دستگاه نظری امامیه بر مبنای نظریه‌ی غیبت است. وقتی بپذیریم که انسان کامل و امام حاضر وجود ندارد، قاعدتاً باید تاسیس حکومت موکول به ظهور امام و انسان کامل شود. بحث اینجاست که با توجه به نظریه‌ی غیبت، چگونه از تاسیس حکومت دینی دفاع می‌کردند؟ آیا کسی نبود که به همین دلیل، تاسیس حکومت دینی در زمان غیبت را نامشروع بداند و با تاسیس جمهوری اسلامی مخالف باشد؟

این تصویری که شما ذکر کردید و به لحاظ نظری فراوان شنیده می‌شود، می‌توانم بگویم پایه‌ی فقهی ندارد و من هیچ سندی برای‌اش پیدا نکردم. برای همین هم تحقیق من استقرایی است و نه قیاسی. ایده‌ی انسان کامل که متعلق به حوزه‌ی عرفان بوده و از محی‌الدین عربی آمده است. البته تاحدی در آقای خمینی وجود دارد. اما کدام فقیه دیگر را می‌توانیم مثال بزنیم که امام زمان را به انسان کامل تطبیق داده باشد و بعد توابع‌اش را دنبال کند؟ من هیچ فقیهی را نمی‌شناسم.

بسیار خوب. فعلاً عبارت «انسان کامل» را نادیده بگیریم و فقط بر روی مفهوم امامت و غیبت امام متمرکز شویم. به هر حال وقتی امام غائب هست و قرار بوده که قیام کند و حکومت عدل را تاسیس کند آیا فرض اینکه ما در زمان غیبت، نوعی حکومت دینی را که داعیه‌اش برقراری عدل و اجرای حدود و برقراری شریعت است تاسیس کنیم، آیا اینها در زمان غیبت ممکن است؟ آیا اینها به لحاظ فقهی مشکلی ندارد؟

چند رویکرد نسبت به این مسئله داریم. اجازه بدهید سؤال اول را تمام کنم، بعد می‌رویم سراغ همین نکاتی که در سؤال دوم ذکر کردید. سؤال اول را بخواهیم تمام کنیم می‌توان گفت که در بین مراجع تقلید در بهمن

۵۷ خواست اصلی اجرای شریعت بود. برخی مراجع با استبداد سلطنتی مخالف بودند، و در بین بعضی علما این تطبیق صورت گرفته بود که شاه اسلام‌ستیز است. اما همه چنین فکر نمی‌کردند. مثلاً آقای سید احمد خوانساری چنین فکر نمی‌کرد، آقای شریعتمداری هم چنین نظری نداشت. حتی آقای سید محسن حکیم هم در نجف چنین نظری نداشت. البته ایشان در سال ۴۹ از دنیا رفت. آقای خویی هم حداقل در دهه‌ی ۵۰ چنین نظری نداشت. اینهایی که می‌گویم همه با مدرک است و مستنداتی دارم. پس دست کم اکثر مراجع تقلیدی که در ایران بودند و مشخص‌ترش مثلاً آقای گلپایگانی و آقای مرعشی نجفی، با آقای خمینی در این زمینه که با سلطنت مخالف بودند، همراهی می‌کردند. اما اینکه اینها انقلابی هم بودند؟ می‌توانم بگویم که غیر از آقای خمینی کسی در رده‌ی مراجع، انقلابی نبود. در آن زمان هیچ‌کس غیر از آقای خمینی انقلابی محسوب نمی‌شد.

در گروه دیگر روحانیون که در پاسخ سؤال قبلی عرض کردم، فضلا و علمای بلاد که نگاهشان به مراجع بود، اینها هم وقتی که انقلاب پیروز شد، باز دغدغه‌ی اصلی‌شان اجرای شریعت بود. اگر بازی گرفته می‌شدند هم مشکلی نداشتند. نوعاً ممکن است حکومتی نمی‌شدند اما اگر احترام می‌شدند و به بازی گرفته می‌شدند، عملاً مخالفت نمی‌کردند. آن گروه سوم یعنی واعظان و منبری‌ها، که تعدادشان خیلی زیادتر است، مسئله‌ی دومشان اجرای شریعت بود. اینها مطالبه‌ی اصلی‌شان اجرای شریعت نبود. این گروه به دلیل فقر و نیازمندی، اگر حکومتی که تشکیل شد، می‌توانست حوائج مادی‌شان را در حد متعارف برطرف کند، نه تنها مخالفتی نداشتند بلکه موافقت هم می‌کردند. بنابراین، اگر می‌بینیم از بین روحانیون افرادی هستند که همراهی می‌کنند از این دسته هستند و بخشی هم به خاطر مشکلات مادی است.

حال می‌خواهم به پرسش قبلی شما جواب دهم که آیا روحانیت با انقلاب ۵۷ و جمهوری اسلامی از در موافقت وارد شد یا از در مخالفت؟ این سؤال مهمی است. همان‌طور که شما هم اشاره کردید، نوعاً در اذهان این است که حکومت آخوندی تشکیل شد، یعنی چون آقای خمینی بالا بود و تعدادی از پیروان وفادارش هم گردانندگان حکومت، پس همه‌ی روحانیت دنبالش بودند. اما تحقیق من می‌گوید که این‌طور نیست. حتی در بدنه‌ی روحانیت هم این‌طور نبود. فرض کنیم که حدود هشتاد هزار روحانی در آن سال‌ها در ایران وجود داشت. اما چند درصدشان با انقلاب همراه بودند و داخل حکومت شدند؟ بالاترین رقمی که بخواهیم در نظر بگیریم حدود ده درصد هم نیست. هر چه به سمت رده‌های بالاتر روحانیت برویم، این ده درصد کمتر شده و به دو تا سه درصد کاهش پیدا می‌کند.

یعنی برآورد شما این است که بدنه‌ی روحانیت همدستی و همراهی نمی‌کنند.

بله، نه تنها همدستی و همراهی نمی‌کنند بلکه گاه مخالفت می‌کنند. گلایه‌هایی که آقای خمینی از روحانیت می‌کند یک بخش مربوط به قبل از انقلاب است و بخشی که با عنوان مقدسین و متحجرین می‌نامد، یا واژه‌ی آخوند را، که در قاموس آقای خمینی واژه‌ای منفی است، برای اینها به کار می‌برد، مربوط به بعد از انقلاب است. در موارد مختلف حتی همراه‌ترین آنها که آقای گلپایگانی است، انتقاد می‌کردند. تفاوت آقای گلپایگانی با بقیه‌ی مراجع این بود که چون مخالفت خود را کتبی و محرمانه برای آقای خمینی می‌فرستاد، اخبارش شنیده نمی‌شد. اغلب هم از طریق دامادش آقای لطف‌الله صافی گلپایگانی می‌فرستاد که الان در قید حیات است. و بعد هم آقای خمینی به نحوی ایشان را شریک

در قدرت کرد و دامادش را دبیر شورای نگهبان گذاشت. آقای صافی گلپایگانی هفت سال تا سال ۶۷ دبیر شورای نگهبان بود و بعد استعفا داد و کنار رفت. به همین دلیل هم شورای نگهبان در آن زمان نهادی مستقل از آقای خمینی بود. این شورا با شورای نگهبان دوره‌ی آقای خامنه‌ای فرق می‌کند. آنها هر آنچه در دایره‌ی شریعت تشخیص می‌دادند اجرا می‌کردند و برای همین آقای خمینی آمد شورای تشخیص مصلحت نظام را تشکیل داد. شورایی که در قانون اساسی هم نبود و برای دور زدن امثال آقای صافی تأسیس شد. در آنجا گاه در مواردی که آقای خمینی می‌خواست در کشور اجرا کند، مهم‌ترین مخالفش آقای گلپایگانی بود. اگر نامه‌های بین آقای گلپایگانی و آقای خمینی جایی منتشر شود می‌توان قضاوت کرد که مثلاً حتی موافق‌ترین مرجع تقلید با آقای خمینی چه نسبتی داشته است تا برسد به سید محمد روحانی که آن زمان کاملاً مخالف بود. او مهم‌ترین شاگرد آقای خوبی در ایران و در قم بود. یا دیگری که آن زمان پایین‌تر بودند و در مقابل آقای روحانی عرض اندام نمی‌کردند. می‌خواهم بگویم هیچ‌کدام از آنها موافق نبودند.

آقای منتظری هم که قطعاً در رده‌ای پایین‌تر از آقای گلپایگانی و نجفی و روحانی بود.

بله آقای منتظری در سال ۶۲ با فشار حاکمیت به عنوان مرجع مطرح شد. در آن زمان آقای هاشمی و دیگری مثل آقای ابراهیم امینی دنبال چاپ رساله‌اش بودند. ایشان البته حواس‌اش بود و یکی دو سال این دست آن دست کرد تا بالاخره رساله منتشر شد.

در سال ۱۳۵۹، آقای سید ابوالفضل موسوی زنجانی که یک روحانی تراز اول پایتخت بود اعلامیه‌ای در انتقاد از حکومت منتشر کرد که

خیلی مهم است. ایشان سن‌اش از آقای خمینی بیشتر بود. مبارزه‌اش هم از آقای خمینی سابقه‌دارتر بود. او مبارزی ملی بود که با برادرش سید رضا در درس آقا شیخ عبدالکریم حائری یزدی شرکت می‌کرد. آقای سید محمود طالقانی هم پیرو این برادر است. یعنی رده‌ی آقای طالقانی پایین‌تر از رده‌ی آقا سید ابوالفضل و آقا سید رضا و البته شناخته‌شده‌تر از آنهاست.

این اعلامیه که اخیراً آن را در کتابی با عنوان انحراف انقلاب منتشر کردم، سندی واقعاً منحصربه‌فرد است. آقای زنجانی در آنجا نقدهای بی‌سابقه و تندی می‌کند و اگر می‌خواهید بدانید که بخش بزرگی از روحانیت در مورد انقلاب چطور فکر می‌کرد، بهترین سند همین اعلامیه‌ی ایشان است. در شیخوخیت ایشان و سابقه‌اش کسی تردید نداشت. او حتی زمانی که آقای طالقانی از دنیا می‌رود، یکی از کاندیداهای امامت جمعه‌ی تهران بود. ایشان و برادرشان جمعی داشتند و هم‌قسم شدند که هیچ سمتی را در جمهوری اسلامی نپذیرند. پس اعتراضشان ایدئولوژیک و روی برنامه بود و از اول موضع داشتند. در این اعلامیه، از وضعیت دادگاه انقلاب، از کمیته‌ها، از سپاه، از نحوه اجرای حدود شرعی، از مصادره‌های انقلابی و مسائل دیگر چنان تصویر تلخی ترسیم می‌کنند که تکان‌دهنده است. در آنجاست که از حاکمان جمهوری اسلامی می‌پرسند شما چه نسبتی با حکومت پیامبر در مدینه دارید؟ خجالت بکشید! شما چه ربطی به حکومت حضرت علی در کوفه دارید؟ خجالت بکشید! بعد یک به یک مسائل نادرست را می‌شمارند. مثلاً اینکه مصادره را از کجا در آوردید؟ کدام حکم شرعی به شما اجازه‌ی مصادره اموال مردم را داد؟ یا فرضاً اگر کسی را به جرم امور ضد اخلاقی گرفته‌اید. حتی قوادی و فاحشه‌خانه درست کردن هم ۷۴ ضریه شلاق بیشتر ندارد اما شما اعدام می‌کنید. آقای خمینی شما اعدام را از کجا در

آوردید؟ اینها را با صراحت نوشته است. بعد آنجا می‌گوید شما آمدید مثل دستگاه پاپ برای خودتان ولیعهد نصب می‌کنید. از کجای دستگاه تشیع چنین چیزهایی درمی‌آید؟ کاملاً خط و نشانی که آنجا می‌کشد مشخص است. آن روزها این مسئله در افواه عمومی بود و هنوز به مجلس خبرگان کشیده نشده بود. وی مشخصاً با بالا کشیدن آقای منتظری توسط حکومت هم مخالف بود. آنجا اسم نمی‌برد ولی اظهر من الشمس است که نظرش چیست.

پس می‌توان گفت که اختلاف نظر در میان روحانیون جدی بود و نظر همه‌ی آنها با حکومت جدید هماهنگ نبود.

اگر می‌خواهید ببینید که نظر قاطبه‌ی روحانیت شیعه - که شاخص‌اش به نظر من در آن زمان آقا سید ابوالفضل است - در مورد انقلاب و جمهوری اسلامی چه بود، اعلامیه‌ی شهریور ۱۳۵۹ آقای سید ابوالفضل زنجانی را ببینید. آنجا همه‌ی مطالب را ذکر کرده است. من یک مقدمه‌ی تحلیلی جدی بر آن نوشتم و تحقیق کردم و همه‌ی اشارات‌اش را هم پیدا کردم. موافق و مخالف را کاری نداشتم. این که پرسیدید آیا در بین روحانیون چنددستگی وجود داشت؟ باید تأکید کنم که بله وجود داشت. آقا سید ابوالفضل در میان روحانیون سنتی تهران فوق‌العاده شاخص و بانفوذ بود.

سؤال دیگری هم پرسیدید که آیا در بین همان شخصیت‌های اول، یعنی مراجع تقلید، کسانی بودند که به دلایل دینی مخالفت کرده باشند؟ مثل اینکه چون شیعه قائل است به غیبت امام زمان و قرار است که ایشان بیایند و عدالت را برقرار کنند پس پیش از او نباید کاری صورت بگیرد و تأسیس حکومت اشتباه است؟ آیا کسی هست که به این نظر

قائل باشد؟ بله هست. در این باره هم تحقیق خود را منتشر کرده‌ام. مرحوم آقای [سید احمد خوانساری](#) چنین نظری داشتند. ایشان صاحب کتاب بسیار مهم «جامع المدارک» در هفت جلد است. ایشان فقیه بزرگی در تهران بود. از افرادی است که حتی گاه مورد رجوع آقای خمینی هم بود. مثلاً در جریان فتوای آقای خمینی برای حلّیت بازی شطرنج که گفته بود اگر بدون برد و باخت بازی کنند، بازی شطرنج ایرادی ندارد، شاگرد آقای خمینی، آقای حسن قدیری اعتراض کرد. در آنجا آقای خمینی به فتوای آقا سید احمد خوانساری ارجاع می‌دهد و می‌گوید اگر حرف مرا قبول ندارید به آقا سید احمد که در تقوی و احتیاط به ایشان مثال می‌زنند، رجوع کنید که ایشان هم فتوای اش همین است.

یا در نمونه‌ی دوم وقتی در مسجد سپهسالار می‌خواستند متولی تعیین کنند، به آقای خمینی رجوع می‌کنند اما او می‌گوید که خدمت آقا سید احمد بروید که ایشان فقیه اعلم تهران است و چون در وقف‌نامه نوشته شده فقیه اعلم باید این کار را بکند، آقای خمینی احتیاط می‌کند و به او رجوع می‌کند. البته آقا سید احمد هم می‌گوید خودتان هر که را صلاح می‌دانید تعیین کنید و عملاً دخالت نمی‌کند و آقای خمینی هم می‌گوید به اذن شما این کار را می‌کنم.

در [مقاله‌ی مربوط به آقای خوانساری](#) به دیدار طالب الرفاعی با ایشان و سخنانی که گفته‌اند اشاره کرده‌ام. طالب الرفاعی همان کسی است که بر جنازه‌ی محمدرضا پهلوی در قاهره نماز خواند. او در خاطرات خود می‌گوید که من خدمت سید احمد خوانساری رفتم و نظرش درباره‌ی جمهوری اسلامی را پرسیدم، ایشان هم صحیفه‌ی سجادیه را آورد و از داخل آن روایتی را داد که بخوانم: «هر پرچمی که قبل از قیام امام

مهدی برافراشته شود پرچم گمراهی است.» بعد به من گفت: این نظر من است.

آقای خوانساری در سال ۵۸ هم نه تنها به جمهوری اسلامی رأی نداد بلکه وقتی پیروانش از او خواستند که نظرش را بگوید، ایشان تأکید می‌کنند که احتیاط در عدم شرکت، یعنی عدم رأی دادن است.

آقا سید احمد کسی بود که در زمان شاه هم وقتی آقایان گیر می‌کردند پیش ایشان می‌رفتند که لابی کند. و آقای منتظری در خاطراتش دست‌کم دوبار آقای سید احمد خوانساری را عامل آزادی خود خوانده است. ایشان به آقای فلسفی می‌گفته و فلسفی هم می‌رفته به دربار و مسئله را دنبال می‌کرده است. یعنی واسطه‌ی بین مرجعیت و حکومت در آن زمان آقای شریعتمداری و آقای خوانساری بودند.

می‌خواهم دوباره تأکید کنم که هم در آن زمان و هم بعد از انقلاب تنوع در رویکرد روحانیون وجود داشت. و آقای خوانساری هم دقیقاً با همین استدلالی که درباره‌ی غیبت امام ذکر کردید با انقلاب و جمهوری اسلامی مخالف بود. اما این رویکرد غالب نیست. مثلاً می‌توان گفت آقای گلپایگانی یا آقای مرعشی نجفی قطعاً این نظر را نداشتند چون آنها به نحوی به ولایت فقیه قائل بودند. کسانی که به ولایت فقیه قائل باشند آن روایاتی را که در باب سیزدهم کتاب جهاد و سائل الشیعه است که هر قیامی قبل از قیام امام زمان، ضلالت است قبول ندارند. آقای منتظری هم در درس ولایت فقیه‌اش تمام روایات باب سیزدهم را تک به تک خواند و تحلیل کرد و گفت اینها دلالت نمی‌کند. بسیاری از فقها معتقد هستند که این روایات سندش ضعیف است یا با دلایل دیگری اینها را خلع ید می‌کنند تا بعد به فعالیت سیاسی یا اجتماعی در زمان غیبت قائل شوند.

اکثریت مراجع با جمهوری اسلامی مخالفت کردند

این نوع مواجهه با روایات مربوط به غیبت و قیام، به دلیل غلبه‌ی گرایش اصولی در فقه نیست؟ به هر حال، گرایش اصولی برای اینکه باب تفقه را در امور اجتماعی و سیاسی باز کند به این مسیر می‌رود. احتمالاً اخباریون مخالف چنین گرایشی باشند.

از اواخر قرن دوازدهم به بعد گرایش غالب و مسلم در تشیع، گرایش اصولی است و اخباری‌گری در حاشیه‌ی بسیار ضعیفی قرار دارد.

منظورم این است که چنین گرایش نظری جدی و مهمی هم وجود دارد و قرن‌ها در میان شیعیان نفوذ داشته است.

اخباریون اکثریتشان چند نفر می‌توانند باشند؟ آیا در صد سال اخیر یک نفر چهره‌ی شاخص اخباری را می‌شود معرفی کرد؟!

منظورم فقط افراد مشخص نیست. اگر بگوییم که در امامیه یا در نظریه‌ی غیبت امامیه چنین نظر و گرایشی بوده که در زمان امام معصوم، امکان تأسیس حکومت عدل نیست، نظر به چنین خوانشی از تشیع داریم.

بحث ما بر سال‌های منتهی به انقلاب متمرکز است و من هر ادعایی کردم در این مقطع است. برای این مورد باید برگردیم به دوران فتح‌علی شاه. در آن زمان بودند کسانی که این تفکر را داشتند. اما در این مقطعی که صحبت می‌کنیم در حد اطلاعات فقهی و تاریخی خودم کسی جز آقای خوانساری را سراغ ندارم. اگر کسی را سراغ دارید معرفی کنید تا در موردش تحقیق کنم.

پس معتقدید که غیر از آقای خوانساری، کسی به چنین چیزی قائل نبوده است.

در مورد ایشان دلیل داریم. در مورد بقیه که آقای خوبی شاخص‌ترینشان بودند در کتب اولیه‌شان نفی ادله کردند در مورد ولایت فقیه. خوب نتیجه‌اش همین است که نمی‌توان حکومت دینی مشروع تأسیس کرد. این مسئله‌ی دیگری است.

می‌خواهم وارد بحث بعدی شوم و از مرحوم آقای حائری استفاده کنم. آقای حائری در کتاب «حکمت و حکومت» صریحاً همکاری با حکومت جمهوری اسلامی را مجاز نمی‌دانند و حتی تعبیرات فقهی تندی را به کار می‌برند و می‌گویند مردم می‌توانند حقوق خودشان را در داخل و خارج از ایران مطالبه کنند. احتمالاً یک شیوه‌ی این مطالبه می‌تواند شکایت در مراجع بین‌المللی باشد. این را هم اضافه کنم که به هر حال آقای حائری فقیه بودند و به عنوان یکی از مخالفان مشهور و نامدار حکومت مطرح بودند. آیا ایشان حکومت جمهوری اسلامی را نوعی از حکومت ظلمه و حکومت جور می‌دانستند که چنین در مقابل آن موضع گرفتند؟

من شخصاً در چند سال آخر حیات مرحوم دکتر مهدی حائری یزدی با ایشان مباحثه داشتم. ایشان خانه‌شان پشت پمپ بنزین میرداماد در خیابان شریعتی بود و من قیطریه می‌نشستم و به هم نزدیک بودیم. آقای حائری پارکینسون داشتند و من از خانواده‌شان خواسته بودم که هر زمان حال ایشان مساعد بود، خبر بدهند که من خدمتشان برسم. جلسات متعددی رفتم و با ایشان صحبت‌های خیلی مفیدی کردم. در اردیبهشت ۱۳۹۹، زمانی که آقای ابراهیم امینی از دنیا رفت در بزرگداشت وی این [خاطره](#) را اشاره کردم. در دبیرخانه‌ی خبرگان و در یک جمع محدود زیر بیست نفر، جلسات از فضلا تشکیل می‌شد. موضوع برخی از جلسات نقد کتاب «حکمت و حکومت» بود. یعنی

بحث از کتاب ایشان به دبیرخانه‌ی خبرگان هم کشیده شد. رده‌ی شرکت‌کنندگان هم هیئت رئیسه‌ی خبرگان و برخی اعضای شورای نگهبان، از جمله آقای محمد مؤمن، آقای مصباح یزدی، آقای طاهری خرم‌آبادی، آقای ابراهیم امینی و آقای سید محسن خرازی بود. اکثر قریب به اتفاق آنها هم مدافع تفکر رسمی حکومت بودند. و در آنجا اقلیت محضی از منتقدان و گاه حتی یک نفر مخالف هم بود. آنجا یک بخش از گفتگوها، بحث آقای منتظری در مورد انتخابی بودن زمامدار بود و کسی جرأت نمی‌کرد که حمایت کند. و چند جلسه هم بحث «حکمت و حکومت» بود که من خوشبختانه قبل‌اش با خود آقای دکتر حائری حرف زده بودم و آن چه می‌خواستم آنجا بگویم در یکی دو صفحه نوشته و به نظر ایشان هم می‌رساندم و می‌رفتم آنجا بحث می‌کردم. او همیشه نظرش این بود که داری نظر خودت را بیان می‌کنی. من خودم باید از جانب خودم حرف بزنم و اگر خواستند من باید بیايم. به هر حال بنده به عنوان خودم از نظرشان دفاع می‌کردم. شاید جزء اولین کسانی هم بودم که در ایران به کتاب ایشان که در سال ۱۳۷۴ در لندن منتشر شده بود اشاره کردم، در کتاب «نظریه‌های دولت در فقه شیعه». مایل بودم که کتاب ایشان هم منتشر شود و از آقای حائری خواهش کردم که که اجازه دهد تا کتاب را بدون فصل آخرش که این [معمای لاینحل جمهوری اسلامی](#) است منتشر کنیم. خیلی قاطع گفت نه یا همه‌اش منتشر می‌شود یا هیچی‌اش منتشر نمی‌شود. گفتم این حیف است، استدلال شما بدون این هم کامل است ولی اگر اول بنویسیم که یک فصل‌اش کم است می‌فهمند چرا و بعد فضا که مناسب شد منتشر می‌کنیم. گفت من مایل نیستم که چنین کاری کنم. گفتم چشم.

سال ۷۸ که شد زمانی که ایشان از دنیا رفت من زندان بودم. خیلی ناراحت شدم، جزء بدترین خبرهایی بود که آنجا به من رسید. همانجا پیام تسلیتی فرستادم به خانواده‌اش. در فلسفه‌ی سیاسی بعد از فارابی، ابن سینا و ملاصدرا و سهروردی و دیگران می‌توانم بگویم این نظر خیلی مهمی است.

اما مرحوم آقای حائری یزدی هیچ اثر فقهی‌ای ندارند. البته یک اثر اصولی دارند که تحقیق درس استادشان بوده و همیشه به من می‌گفت آقای کدیور من اینجا علم اصول را آسفالت کردم! یعنی خیلی هموارش کردم. این اصطلاح‌اش بود. متأسفانه عمرش کفاف نداد. کتاب زیر چاپ بود که ایشان از دنیا رفته بودند. حالا این کتاب هست یعنی در علم اصول ایشان تقریرات درس استادشان را منتشر کردند. اما مجموعه‌ی آثارشان همه فلسفی است. پس ایشان به عنوان فقیه در حوزه‌های علمیه شناخته‌شده نیستند و هیچ کتاب فقهی هم ندارند. اما حسن کتاب «حکمت و حکومت» این است که از زاویه‌ی فلسفه سیاسی مطرح شده و نتیجه‌ی فقهی هم گرفته. در آنجا دو نکته‌ی اصلی را ذکر می‌کند و آخرش می‌آید در فقه که می‌بینیم چه نتایج و آثاری دارد. کتاب مهم است. هیچ جا ولایت جائر را به کار نبرده، ولایت ظلمه را به کار نبرده اما نتایجی که گرفته همان است.

این اصطلاح که شما پرسیدید یک اصطلاح شیعی است. اینکه می‌گوییم شیعی است برای این است که اهل سنت، حکومت‌هایی که در طول تاریخ بوده و نوعاً حکومت سالمی نبودند، اینها با همه‌شان مماشات کردند. اما در شیعه از اول نگاه به حکومت نگاهی آرمانی بوده و همه‌ی حکومت‌ها، حکومت ظلمه و حکومت جور حساب شده است. و تنها حکومت ائمه بوده که چنین خصلتی را ندارد. اینها هم که قائل به ولایت فقیه هستند، حکومت فقیه را استثنا می‌کنند تا از ذیل طاغوت

بیرون بیاید. چون حکومت جور همان حکومت طاغوت است. در مورد حکومت جور نامیدن جمهوری اسلامی، دیگران کمتر جرأت می‌کنند چنین چیزی بگویند. در این باره به یک تحقیق و دو سند اشاره می‌کنم. این اسناد در کتاب «در محضر فقیه آزاده» هست.

چهارم بهمن ۱۳۸۰، شش سال بعد از نوشته شدن «حکمت و حکومت»، استفتایی از آقای منتظری کردم با نام حدود موازین اسلامی و شرایط ولایت جائز. ولایت جائری که در فقه ما آمده شرایطی دارد. با این استفتا خواستم ایشان را درگیر مسئله کنم اما ایشان به استفتا جواب ندادند. البته در آن زمان ایشان در حصر بودند. هشت سال بعد، ۱۹ تیر سال ۱۳۸۸ عنوان استفتای من چنین بود: «موازین عدم مشروعیت و عدم ولایت جائز» که در اوج جنبش سبز نویشتم و این بار ایشان به طور مشروح پاسخ دادند. و کاملاً شرایط حکومت فعلی را در شرایط ولایت جائز تطبیق کردند و من پرسیده بودم که آیا حاکم باید عزل شود که ایشان پاسخ دادند نیازی به عزل ندارد و با تحقق شرایطی که در ضمن سؤال آمده والی منعزل است. یعنی خودبه‌خود عزل می‌شود و نیازی به عزل ندارد. عملاً می‌شود گفت که در زمان ما کسی که با صراحت به ولایت جائز بودن حکومت کنونی فتوا داد آقای منتظری بود که در آذر ۱۳۸۸ از دنیا رفت. یعنی ایشان پنج ماه قبل از وفاتشان حکم ولایت جائز بودن جمهوری اسلامی را صادر کردند. این سؤالی که پرسیدید درباره‌ی این دو نفر مهم است. آقا مهدی حائری و آقای منتظری هر دو شاگرد آقای خمینی بودند و در نهایت چنین نظری داشتند.

آقای حائری شاگرد آقای خمینی بود اما منتقد جمهوری اسلامی بود. آن زمان که ایشان در قید حیات بود گفت که وقتی آقای خمینی در پاریس گفتند جمهوری اسلامی، من به ایشان نامه نوشتم که جمهوری

که گفته می‌شود یکی از این پنج معنا از آن متصور است. شما وقتی جمهوری اسلامی را به کار می‌برید به کدام یک از این پنج معناست؟ و ایشان جواب دادند. به او گفتم این نامه تاریخی است، لطف کنید یک نسخه از آن را به من بدهید. نداد. این را دو سه جا گفتم که بماند در تاریخ که حتماً برویم سراغ این نامه. در تاریخ بماند که به گوش آقای خمینی رسیده که جمهوری که می‌گویید معنایش در دنیا اینهاست و این مطلب به او گفته شده است. آقای جوادی آملی چیزی درباره‌ی جمهوری نوشته که جمهوری آن است که همه‌ی مردم آن را می‌پذیرند و قرآن هم به این معنا جمهوری است که همه‌ی مردم آن را می‌پذیرند، اسلام هم به این معنا جمهوری است. اینجا تحریف معنای جمهوریت است.

بد نشد از آقای جوادی هم مثال آوردید. می‌خواهم به همین بهانه وارد بحث بعدی شوم. آقای مهدی حائری انتقادات خیلی تند و گزنده‌ای از بعضی افرادی کرده که از جمهوری اسلامی و از نظریه‌ی ولایت فقیه حمایت کردند. از جمله مثلاً خود جوادی آملی را «از مستضعفین در آیین خردمندی» نامیده یا آذری قمی را که به زبان طنز یکی از این شاگردان و پیروان بی‌قرار ولایت فقیه نامیده و بعد از نقل سخن او درباره قدرت ولی فقیه برای تعطیل توحید، می‌گوید اگر قرار بر تعطیلی توحید باشد شخص شخص و ولی فقیه باید بر جای الوهیت بنشینند.

به هر حال مسئله‌ی کم‌سواد و بی‌سواد در میان فقیهان هوادار جمهوری اسلامی و حتی کسانی در سطح جوادی آملی مطرح بوده است. نمونه‌اش انتقادات تند آقای حائری به ایشان است. در میان فقیهان هوادار جمهوری اسلامی، حتی وقتی خودشان با هم دعوا

می‌کنند به یکدیگر اتهام بی‌سوادی می‌زنند. نمونه‌اش دعوای صادق لاریجانی و محمد یزدی است. شما هم در متنی که چند سال پیش منتشر شد رهبر جمهوری اسلامی را از نظر فقهی کم‌سواد دانسته بودید. این مسئله‌ی مهمی است. می‌دانم که در حوزه هم خیلی از فضلا اعتبار فقهی بسیاری از کسانی را که با جمهوری اسلامی همکاری می‌کنند، قبول ندارند. مسئله این است که به نظر می‌آید حتی این افراد شاخص از نظر فقهی بی‌اعتبار هستند، دیگران که دیگر جای خود دارند. بحث این است که آیا جمهوری اسلامی را فقهای بی‌سواد تأسیس کردند و به اینجا رساندند؟

سؤال خوبی است. اما آقای خمینی را نمی‌توان گفت فقیه بی‌سوادی بوده است. حتی شاید بتوانم بگویم که در بین فقهای معاصر جزء باسوادترینشان بوده است. حداقل فلسفه می‌دانست، عرفان می‌دانست، و در فقه بالاخره به یک نتایج قابل تأملی رسیده بود. می‌توانیم بگوییم معجونی از عرفان و فلسفه و کلام و فقه درست کرد و شد ولایت مطلقه‌ی انتصابی فقیه. بنابراین، مؤسس جمهوری اسلامی آدم بی‌سوادی نبود. حالا ممکن است جانشین‌اش آن اندازه سواد نداشته باشد.

اگر همان دوره را به یاد داشته باشید حتی آقای خمینی هم در مقابل آقای خوبی به لحاظ فقهی فرد کم‌سوادی محسوب می‌شد. آقای خوبی فقیه بسیار کثیرالتألیفی هستند. هفتاد سال فقاقت و حوزه‌ی درسی قوی داشته است. اصلاً نظام شاه که اجازه داد آقای خمینی برود نجف، هدف همین بود که جلوه‌اش کم شود. در اسناد ساواک هم آمده است که معتقد بودند وقتی وارد حوزه‌ی نجف بشود،

نهنگ‌های آنجا این ماهی را صید خواهند کرد و دیگر نمی‌تواند جلوه پیدا کند. اما آقای خمینی انصافاً آنجا هم که رفت بی‌جلوه نبود.

ولی اتفاقاً جلوه‌ی فقهی نداشت و همانجا هم جلوه‌اش سیاسی بود. آقای خمینی هیچ‌وقت در حوزه‌ی نجف جلوه‌ی فقهی پیدا نکرد. منتقد آقای خمینی هستم اما منصفانه قضاوت می‌کنم. آن زمان آقا سید محمد روحانی مهم‌ترین منتقد ایشان و جزء فضیله‌ی درس آقای خوبی بود. او این اتهامات را به آقای خمینی می‌زد. من [یک کتاب](#) درباره‌ی منازعات آقا سید محمد روحانی و آقای خمینی منتشر کرده‌ام. فصل آخرش خواندنی است. اینکه حرف‌هایی که زده می‌شد درست است یا درست نیست. اتهام بی‌سوادی را آنجا مطرح کردم. به نظرم در حد اتهام باقی می‌ماند. در آن زمان هم کوشش می‌شد که همین شکل گفته شود که اطرافیان خمینی آدم‌های بی‌سوادی هستند. مثلاً همین روحانیون مبارزی که آنجا بودند اهل بحث و درس نبودند. اما بالاخره بخش دیگری هم بودند که اهل درس بودند. آنها اتفاقاً مشترکاً در درس آقای خمینی و آقای خوبی شرکت می‌کردند. یکی از افرادی که قابل عنایت است پسر بزرگ آقای خمینی، سید مصطفی خمینی بود. ایشان اهل علم بود و در حوزه‌ی نجف هم به عنوان آدم باسوادی شناخته می‌شد. بخشی از شاگردان آقای خمینی بعدها اصحاب دفتر استفتای ایشان شدند. آن زمان سید جعفر کریمی و حسین راستی کاشانی و سید عباس خاتم یزدی بود. و اتفاقاً خاطرات سید عباس خاتم منتشر شد. آنجا می‌نالد از دست طلاب تندروی سیاسی که اینها اهل درس نبودند و استادشان را بدنام می‌کردند.

مهم‌ترین شاهدان ملا بودن آقای خمینی دو شاگرد تراز اول اوست: آقایان مطهری و منتظری. مسلماً آنها عالم‌شناس بودند. من که محضر

یکی از آنها را درک کرده‌ام با اطمینان می‌توانم بگویم به ملا بودن و فقاقت و آقای خمینی باور عمیق داشتند. سید محمد باقر صدر دیگر داور مهم مسئله است. او اوایل منتقد آقای خمینی بود اما به تدریج نظرش برگشت و به لحاظ علمی هم آقای خمینی را تأیید کرد. می‌توانید به کتاب دکتر سید صادق طباطبایی که نسبت خانوادگی با آقایان خمینی و سید محمد باقر صدر دارد نگاه کنید. مجموعه مدارکی که از مرحوم سید محمد باقر صدر بوده در ده پانزده جلد منتشر شده است. بخشی‌اش را که مربوط به آقای خمینی بود من با دقت خواندم. می‌توانم بگویم که این نسبت بی‌سوادی به آقای خمینی نسبت درستی نیست. آدم باید نسبت به رقیب خودش و کسی که از او انتقاد می‌کند منصف باشد. رتبه‌ی من شاگرد شاگرد آقای خمینی است. بسیاری از اساتید من شاگردان آقای خمینی بودند. از شاگردان آقا سید محمد باقر صدر بودند، شاگرد آقای خوبی بودند. بنابراین، می‌توانم بگویم توانایی قضاوت دارم و آقای خمینی را متهم به بی‌سوادی نمی‌کنم. به علاوه من شخصاً همه‌ی کتاب‌های آقای خمینی را با دقت خوانده و حتی برخی از آنها مثلاً مکاسب محرمه، کتاب البیع و تهذیب الاصول را مباحثه کرده‌ام. من شخصاً آقای خمینی را فقیه باسواد می‌دانم. دو رویکرد متفاوت در حوزه‌ی نجف بوده، یک رویکرد آقای خوبی بوده که رویکرد اصولی منضبطی است، دیگری رویکرد آقای خمینی که ایشان ذهنیت فلسفی داشت، وقتی هم مراجعه می‌کند به موازین اصولی کم نمی‌آورد. حرف‌های آقای خمینی قابل‌اعتناست. اصلاً انگ بی‌سوادی به او نمی‌چسبد. می‌توان منتقد آقای خمینی بود اما به او انگ بی‌سوادی نزد بلکه به برداشت و روش و منش او خرده گرفت. اینکه ما تا با یکی درافتادیم او را بی‌سواد بخوانیم من نمی‌پسندم. اخلاق و شرع چنین

اجازه‌ای به ما نمی‌دهد. ضمن احترام به مرحوم حائری یزدی با رویکرد ایشان در پی سواد خواندن مخالفانشان به شدت مخالف هستم.

در بین برخی روشنفکران دینی و روشنفکران عرفی و در بین نویسندگان معاصر هم این بداخلاقی دیده می‌شود. هر وقت کسی با آنها مخالف است، اول از حیثیت علمی ساقطاش می‌کنند و بعد با او مواجه می‌شوند. این کار زشتی است. آقای عبدالله جوادی آملی هرگز مستضعف فکری نیست. تعبیر «مستضعف در آیین خردمندی» کاملاً نادرست است. من بیش از دوازده سال شاگرد آقای جوادی آملی در فلسفه و تفسیر و عرفان بوده‌ام. با مشی سیاسی‌اش هم کاملاً مخالف‌ام. نقدهایم را هم منتشر کرده‌ام، اما هرگز متهم نمی‌کنم که آدم بی‌سوادی است. ما باید تکرر در فهم را بپذیریم. آقای جوادی آملی فهم‌اش از عرفان و فلسفه و فقه و سیاست متفاوت است. من می‌توانم بگویم برداشت آقای جوادی آملی از متون دینی و مسائل شهودی و مسائل فکری متفاوت است. حتی در مورد آقای احمد آذری قمی هم همین‌طور است. آذری قمی نماد جناح راست در ایران بود. من در مورد ایشان تحقیق کردم و کتاب «[فراز و فرود آذری قمی](#)» هم منتشر شده است. در سال ۶۸ ایشان چیزهایی نوشت که واقعاً قابل مناقشه و تأسف شدید است. اما این بحث تعطیل توحید در مورد تعطیل توحید نظری نیست. در مورد تعطیل توحید عملی است، که حرف بسیار بی‌ربطی هم زده، بسیار حرف غلطی هم زده اما حالا اگر کسی چنین گفت باید ببینیم به چه دلیل گفت. ایشان افراط کرده بود و بعد هم می‌آید این سمت و می‌فهمد اشتباه کرده و عذرخواهی می‌کند و اتفاقاً همفکر آقای حائری یزدی و عاقبت بخیر از دنیا می‌رود. ایشان مطلع نبودند که آذری قمی با چه عاقبت خوشی از دنیا رفت.

بحث آقای حائری را نمی‌خواهم پیش ببرم اما وقتی گفته می‌شود که فلانی بی‌سواد است، این نظر در قیاس با هم‌رده‌های او طرح می‌شود. در میان اطرافیان آقای خمینی و کسانی که به عنوان شاگردان سیاسی‌اش مطرح بودند و بعد در حکومت کارهای شدند، یکی شد رئیس مجلس و دیگری رئیس جمهور و آن دیگری رئیس قوه قضائیه. اکثر این افراد خلاف آنچه از حکومت فقیهان انتظار می‌رفت، از فضیلت فقهی نبودند و آدم‌های کم‌سواد فقهی بودند. کما اینکه خود شما هم درباره‌ی آقای خامنه‌ای همین را گفتید. بحث این است که حکومت جمهوری اسلامی را همین‌ها تأسیس کردند. آیا مؤسسين جمهوری اسلامی به این معنا به لحاظ فقهی کم‌سواد بودند؟

اول درباره‌ی دومین رهبر جمهوری اسلامی صحبت کنم، بعد برمی‌گردم به سؤال شما پاسخ می‌دهم. می‌خواهم رویکرد نقدمان را سالم‌سازی و بهداشتی کنیم. نقد من در مورد آقای خامنه‌ای بی‌سوادى اش نیست. ایشان ادعای مرجعیت کرده و من نکته‌ام این بود که شما صلاحیت مرجعیت را ندارید. موازین فقهی مشخص است که شما وقتی مرجع هستید که اجتهاد مطلق به علاوه‌ی ممارست فقهی داشته باشید: یعنی تدریس خارج اصول داشته باشید و کتاب فقه استدلالی منتشر کرده باشید. وقتی ادعای مرجعیت می‌کنید باید حداقل بیست سی سال تدریس فقهی آشکار کرده باشید. این آقا تا امروز تدریس خارج اصول نداشته است. اولین مرجع تقلیدی است که هیچ‌وقت خارج اصول تدریس نکرده است. دوم اینکه زمانی ادعای مرجعیت کرده که یک صفحه در فقه استدلالی منتشر نکرده بود. الان هم که آمدند درس‌هایش را درست کردند و ساختند، به هر کتابخانه‌ای که مراجعه می‌کنید وجود ندارد. عنوان‌اش در وبسایت او هست اما متن‌اش در

دسترس نیست. هر تازه‌واردی که تدریس خارج فقه یا اصول می‌کند، فایل صوتی این دروس را روی وبسایتش می‌گذارد و مراجعه‌کننده می‌تواند به آنجا رفته و درس را بشنود و بررسی کند و ببیند که آیا طرف چیزی بارش هست یا نه. اما از آقای خامنه‌ای رهبر محترم جمهوری اسلامی تاکنون یک ثانیه درس فقهی منتشر نشده است! آن‌چه از ایشان است فقط آن حدیث‌هایی است که روزهای چهارشنبه می‌گوید. خب این حدیث در حد جامع‌المقدمات است. این که نشد خارج فقه! علمیت کجاست؟ می‌ترسد، خارج فقه‌اش را آنجا بگذارد، چون اگر گذاشت همه می‌توانند قضاوت کنند که چقدر بار فقهی دارد یا ندارد. بحث ما این نیست که مطلقاً بی‌سواد است. نه آقای خامنه‌ای آدم بی‌سوادی نیست، اما آیا صلاحیت مرجعیت دارد؟ خیر. شما می‌گویید ولایت فقیه، شرط اول ولایت فقیه فقاهاست است. فقاهاست را کجا ثابت کرده؟

بحث ما نیز همین است. من وقتی می‌گویم بی‌سواد منظورم این نیست که نمی‌تواند بخواند یا بنویسد بلکه در اینجا مراد از سواد همین است که ایشان مطابق جایگاهی که ادعا می‌کند سواد ندارد. بله بحث ما سر این است. اصل ۱۰۷، اصل ۱۰۹ و اصل پنج قانون اساسی همه می‌گفتند که از بین مراجع تقلید یک نفر را باید به عنوان رهبر انتخاب کنند. آنجا بالاخره یک نامه‌ای دست و پا شد و شرط مرجعیت را حذف کردند. حالا که آمدید و گفتید که رهبر لازم نیست مرجع شود، چرا تا رهبر شدید بساط مرجعیت درست کردید؟ خب این حرف خیلی بامزه‌ای است. شما که می‌گویید برای رهبری شرط مرجعیت لازم نبود. پس چرا بعد از اینکه رهبر شدید فیل‌تان یاد هندوستان کرده و یاد مرجعیت افتادید؟ نقد من مشخص است. بحث

من این بود که این فرد صلاحیت مرجعیت را ندارد. اسم‌اش را هم گذاشتم ابتدال مرجعیت شیعه. آن را به لحاظ قانونی، حقوقی برخورد کردم اما این را آوردم روی موازین فقهی.

حال وارد پاسخ پرسش شما می‌شوم. آیا زمامداران جمهوری اسلامی افراد بی‌سواد بودند؟ وقتی می‌گوییم جمهوری اسلامی می‌شود دو تا رهبرش، خمینی و خامنه‌ای. بعد هم سران قوا که مشخص‌ترینش قوه‌ی قضائیه بود و شورای نگهبان که از اول همه‌کاره بودند. یعنی همه‌کاری فقهی در حوزه‌ی قضائیه و فقهای شورای نگهبان بودند. خوب من اینها را بررسی می‌کنم. انصاف این است که برخی از اینها آدم‌های بی‌سواد نبودند. مثال آقای صافی گلپایگانی را زدم که سال‌ها دبیر شورای نگهبان بود. کسی که من اسم‌اش را گذاشتم معمار فقهی جمهوری اسلامی محمد مؤمن قمی بود. این آقای سی‌سال فقیه شورای نگهبان بود. بی‌سواد بود؟ خیر. خوش‌فکر بود؟ خیر. به لحاظ فکری آدم بسیار منجمدی بود. محمد تقی مصباح یزدی، آیا این فرد بی‌سواد است؟ قطعاً نه. خوش‌فکر است؟ قطعاً نه. خوب ما باید بپذیریم که افرادی هستند که باسواد هم هستند اما با ما موافق نیستند و درست نظر مخالف ما را دارند. در شورای نگهبان هم محمد مؤمن قمی بوده و هم احمد جنتی. من هم یک هفته رفتم درس آقای مؤمن را دیدم. کتاب‌هایش را با دقت خواندم. ایشان مرا می‌شناخت، من هم ایشان را می‌شناختم. اگر چه تقوای کافی در برخورد نداشت. ایشان کسی بود که مسئول اصلی رد صلاحیت‌ها در شورای نگهبان بود. ایشان آدم بی‌سواد نبود.

در مقابل، احمد جنتی را داریم که یک صفحه کتاب فقهی در عمرش ننوشته است. یک درس خارج از ایشان سراغ نداریم. اما حالا رئیس دو مرکز مهم فقهی حکومت است. هم رئیس مجلس خبرگان رهبری است

و هم دبیر شورای نگهبان. قبلاً هم رئیس مجمع تشخیص مصلحت بود. حالا این آدم را بگوییم چقدر سواد فقهی دارد؟ ایشان ندارد. آقای صادق لاریجانی آدم بی‌سوادی است؟ قطعاً نه. بسیار به این آقا انتقاد دارم. آدم بسیار با سوادی هم هست. اتفاقاً میان این افراد در این حلقه‌ای که هست انگلیسی می‌داند. اطلاعی از دنیای جدید دارد. در اصول فلسفه‌ی تحلیلی کتاب نوشته و کتاب‌اش هم قابل اعتنا است. اما خوش فکر است؟ متأسفانه نه. اینها افتاده بودند به جان همدیگر، این به محمد یزدی می‌گوید تو بی‌سوادی و او هم چیز دیگری به وی می‌گوید. البته در مقایسه با مناقشاتی که صادق لاریجانی می‌کند ممکن است محمد یزدی از پس‌اش بر نیاید. حالا بیاییم اول انقلاب، محمد بهشتی، آیا آدم بی‌سوادی بوده؟ آلمانی می‌دانسته، جهان معاصر را می‌شناخته، به نظر من یکی از معماران جمهوری اسلامی آقای محمد بهشتی بوده. در مجلس خبرگان قانون اساسی رئیس اصلی ایشان بود و آقای منتظری رئیس تشریفاتی بود.

به لحاظ فقهی می‌پرسم. باز هم تأکید کنم که بحث ما از بی‌سوادی این افراد در حوزه‌ای است که ادعا می‌کنند و در مقایسه با کسانی است که خبره‌ی این حوزه هستند. وگرنه بحث کلی از سواد و بی‌سوادی نمی‌کنم.

به لحاظ فقهی هم عرض می‌کنم. آقای بهشتی را می‌شناسم. مرحوم آقای سیدمحمد محقق داماد، وقتی می‌خواست به بچه‌هایش بگوید پیش کسی درس بخوانند، می‌گفته پیش بهشتی درس بخوانید. این که می‌گویند بهشتی بی‌سواد بود خودشان نمی‌فهمند، خودشان بی‌سوادند. ایشان آدم باسوادی بود. در فقه هم باسواد بود. اتفاقاً جمهوری اسلامی را باسوادها بالا آوردند. آقای خمینی باسواد بود. آقای سیدعبدالکریم

موسوی اردبیلی آدم بی سواد بود؟ خیر ایشان آدم باسواد بود. همین طور فرض کنید هاشمی رفسنجانی، همین آقای آسید علی خامنه‌ای، شما اظهار نظر آقای منتظری را در آن زمان بخوانید، هیچ‌گاه آقای منتظری به اینها نمی‌گفت بی سواد. اینها آدم‌های روشن دوره‌ی خودشان بودند. بنابراین، اینکه ما بخواهیم بگوییم چون ما با ایشان مخالف ایم پس بی سوادند. برخی از روشنفکران دینی همین حرف‌ها را می‌زنند.

من می‌خواهم ببینم شما کجا فقه سنج آوردید؟ سواد سنج دارید که این حرف‌ها را دربارهی این افراد می‌زنید. اینها آدم‌های باسواد بودند. متأسفانه چون باسواد بودند اتهامشان سنگین‌تر است. من دفاع علمی از اینها کردم، اما آقای بهشتی را در دادگاه تاریخ محاکمه می‌کنند. می‌گویند چون تو می‌دانستی، این چه قانون اساسی بود که نوشتی. خیلی جدی‌تر است. نمی‌آیند بگویند تو بی سواد بودی، اتفاقاً می‌گویند، مقایسه می‌کنند، حرف رحمة‌الله مقدم مراغه‌ای، عزت‌الله سبحانی، اینها که در مجلس خبرگان نقد کردند در مورد ولایت فقیه، بعد جوابی که محمد بهشتی داد، اینها را می‌گذارند کنار همدیگر و بعد می‌گویند آنجا شما عالمانه می‌دانستید چه کار می‌کنید اما راهنما به چپ زدید و از راست رفتید. این جایی است که مچ آنها را می‌گیرند. برخی از انتقادات ام را در مورد اصل ولایت فقیه وقتی آقای منتظری زنده بودند با صراحت با خود ایشان در میان گذاشتم. و اخیراً نوشتیم و گفتم که مردان خوب قانون بدی نوشتند.

فکر می‌کنید چون اینها بد عمل کردند پس بی سواد بودند. آن وقت نتیجه می‌گیرید پس حتماً کسی که باسواد باشد درست عمل می‌کند. چون آقای خمینی سواد فقهی و فلسفی و عرفانی داشت، پس حتماً می‌توانست کشور را هم خوب اداره کند؟ خیر، نمی‌توانست. آیا ما برای

اداره‌ی کشور به فقه و اصول احتیاج داریم؟ برای اداره‌ی کشور حداقل سیاست و اقتصاد و مدیریت مدرن لازم داریم. آقا فقه بلد است، برود حوزه درس اش را بدهد. اصول بلد است، برود مبانی اصول اش را بگوید. فلسفه و عرفان هم به همین ترتیب. ما برای اداره‌ی کشور نه به فلسفه‌ی افلاطون احتیاج داریم، نه به انسان کامل محی‌الدین عربی احتیاج داریم، نه به اینکه رهبر اعلم‌الفقها باشد. ما نیاز داریم که رهبر آدم معمولی باشد ولی به مردم راست بگوید. خدعه نکند، همانی که ته دل اش بوده را به مردم بگوید. اینجاست که باید مجشان را بگیریم و ول نکنیم. بگوییم شما گفتید جمهوری به همان معنا که در همه‌ی دنیا جمهوری است. به همان معنا که در فرانسه جمهوری است. پس چرا به مردم راست نگفتید؟

خوب برای آن هم مبانی فقهی می‌سازد، وقتی که خدعه می‌کند برایش مبانی فقهی هم می‌سازد. هم برای خدعه و هم برای تخریب و حذف رقیبان، زمینه‌ی فقهی می‌سازد. برای من فرقی ندارد که اینها سواد فقهی داشتند یا نداشتند. من می‌خواهم با این سؤال ادعای مدافعان فقه را بررسی کنیم که می‌گویند اینها سواد نداشتند وگرنه از فقه چنین هیولایی بیرون نمی‌آمد و چنین فاجعه‌ای از فقه نباید بیرون می‌آمد.

من می‌خواهم بگویم عالم بودن و بی‌سواد بودن فقهی اینها در بحث زمامداری دخیل نیست. شما می‌گویید بله آقایان شعری گفتند و خودشان در قافیه اش گیر کردند. گفت ولایت فقیه، بعد کم کم آمد به ولایت مؤمن مقلد تن داد. از کجا شروع کرد؟ شما از ولایت مرجع تقلید شروع کردید، تنزل کردید به ولایت فقیه، آخرش فقیه در اطرافتان نبود، گفتید مومن مقلد هم همین ولایت دارد. تمام شد و رفت.

اسم‌اش را چرا می‌گذارید ولایت فقیه؟ راست بگویید به مردم. بیایید بگویید ما برای اداره‌ی جامعه حکم مصلحتی می‌خواهیم، حکم مصلحتی را چرا باید فقیه باشید و صادر کنید؟ حکم مصلحت را سیاستمدار و اقتصاددان و جامعه‌شناس که بهتر می‌تواند تشخیص دهد. در روایت داریم، اول بروید فقه یاد بگیرید بعد بیایید تجارت کنید. آیا بازاری‌های ما همه‌شان فقیه هستند؟ نخیر، مسئله‌ی شرعی‌شان را هم می‌پرسند اما خودشان تجارت می‌کنند. چرا ما در سیاست چنین کاری را نکنیم؟ مسئله‌ی شرعی بلد باشیم اما سیاست دست سیاستمدار باشد. همان‌طور که بازار دست بازاری است، دست فقیه که نیست. خوب سیاست را هم بدهید دست همان‌ها. دست کسی که با سیاست آشنا باشد. بر این نکته تأکید کنم که سواد یا بی‌سوادی مورد نظر شما اصلاً دخیل در مسئله نیست.

متوجه نکته‌ی شما هستم. اینکه حتی اگر باسواد باشند و عالم دهر هم باشند، حکومت ظالمانه و ناکارآمد قابل توجیه نیست. این درست است. اما در اینجا بحث این نیست که سواد آنها در شیوه‌ی حکومتشان دخیل است یا نیست. به هر حال این انتقادی جدی است که از سال‌ها قبل مطرح بوده است. حرف این نیست که اگر افرادی بی‌سوادند پس نباید حکومت کنند یا اگر با سوادند پس باید حکومت کنند. قرار نیست که چنین نتیجه‌ای بگیریم. اما آن چیزی که در مورد جمهوری اسلامی از آقای خمینی گرفته تا پایین همواره مطرح بوده این است که اینها سواد فقهی کافی نداشتند. این را هم در مقایسه با هم‌رده‌هایشان می‌گفتند. مثلاً آقای خمینی در مقایسه با آقای خویی. نمی‌خواهم این بحث را زیاد ادامه بدهم. اما می‌خواهم بگویم که این سنجش سواد فقهی چیز عجیبی نیست و حتی در

حوزه‌ی علمیه مرسوم هم هست. بالاخره مجتهدان هم می‌رفتند پیش اساتیدشان و اجازه‌ی اجتهاد می‌گرفتند. چیز عجیبی نیست که حتی آقای حائری می‌گوید این مستضعف در آیین خردمندی است. لزوماً از بی‌اخلاقی‌اش نیست. بلکه برآوردی است که از دانش جوادی آملی دارد. ایشان قضاوت‌اش این است. می‌خواهم بگویم بحث من این نیست که خوب اگر اینها بی‌سوادند پس نباید حکومت کنند. اصلاً این نیست. صلاحیت حکومت به عدالت و کارآمدی مرتبط است و نه سواد حاکمان. اما می‌خواستم این بحث مطرح شود که ادعایی که سال‌هاست مطرح می‌شود که این افراد بی‌سوادند تا چه اندازه جدی است. آقای خمینی را با یک طلبه مقایسه نمی‌کنیم. آقای خمینی را با هم‌رده‌های خودش مثل آقای خویی مقایسه می‌کنیم. اینها متهم بودند به کم‌سوادی و منتقدان می‌گویند این کم‌سوادی است که منجر به چنین نتایجی شده است. می‌خواستم ببینم نظر شما چیست که البته شما موافق نبودید.

بله موافق نبودم چون سؤالی که طرح شد مبتنی بر پایه‌های کاملاً نادرستی بود. من موارد نقض متعدد آوردم که در شاکله‌ی جمهوری اسلامی افراد باسوادی بودند. اسم هم آوردم. کسی نمی‌تواند منکر سواد اینها شود. در مورد آقای خمینی هم با صراحت گفتم این شیوه‌های برخورد متکبرانه هم در بین اهل حوزه و هم دانشگاه هست و همه‌اش غیر اخلاقی است. بنده می‌توانم با کسی مخالف باشم بدون اینکه اتهام بی‌سوادی به او بزنم.

و کسانی مثل آقای حائری هم بودند که این افراد و از جمله آقای جوادی آملی را کم‌سواد می‌دانستند.

نظر ایشان برای خودشان محترم است. در مقابل، افرادی هم هستند که امثال آقای مهدی حائری را بی‌سواد فقهی می‌دانند. من به آنها هم گفتم این حرف‌ها را کنار بگذارید. او از مرحوم آقای بروجردی اجازه‌ی اجتهاد دارد. وقتی چنین اتهامی می‌زنید به کسی که این اجازه را داده اهانت می‌کنید. من اصلاً با این شیوه مخالف‌ام. بله، جمهوری اسلامی به خصوص از سال ۶۸ به بعد متناسب با رهبرش که تنزل درجه‌ی فقهی جدی داشت، افرادی را هم که گذاشته آدم‌های باسوادی نبودند. کس دیگری یادم آمد. در همین رؤسای قوه‌ی قضائیه، سید محمود هاشمی شاهرودی، آیا بی‌سواد بود؟ مطلقاً نه اما می‌شود به او ایراد داشت و ایراد هم داریم. الان به جایی رسید که ابراهیم رئیسی شده رئیس قوه‌ی قضائیه. آیا او آدم باسوادی است؟ نه! من جداگانه تحقیق کردم. فله‌ای نمی‌گویم که هر که آنجا رفت باسواد است یا بی‌سواد است. بحث‌ام بر سر این است که ما برای زمامداری به علومی احتیاج داشتیم که اینها نداشتند.

از این بحث بگذریم و به آخرین سؤال پردازیم. بحث این است که ظهور و عملکرد جمهوری اسلامی باعث تضعیف نهاد روحانیت و بی‌اعتباری فقها شد. به مرجعیت مذهبی ضربه‌ای تاریخی زد و باعث تضعیف آن شد. حال بحث این است که چه آینده‌ای در انتظار نهاد روحانیت است؟ با فرض تداوم جمهوری اسلامی چه اتفاقی می‌تواند بیفتد و با فرض پایان آن چه اتفاقی خواهد افتاد؟

ظهور جمهوری اسلامی همزمان با نفوذ روزافزون مدرنیته در جهان بود. هر دوی آنها بر نهاد روحانیت اثر گذاشتند. هم مدرنیته و هم به قدرت رسیدن بخشی از فقهای شیعه اثرگذار بود. مدرنیته بنا به میزانی که در هر جامعه‌ای وارد می‌شود، نهادهای سنتی را به چالش می‌کشد. اگر

جمهوری اسلامی بر سر کار نمی‌آمد این تأثیر خودش را داشت. حالا اینها همزمان شده‌اند و بنابراین یک ترکیب جدی هستند. بسیاری از شعارهایی که اسلام سیاسی می‌داد و بسیاری از مطالبات اجتماعی دین‌داران با جمهوری اسلامی آزمون عملی پیدا کرد و نمره‌ی آزمون‌اش هم متأسفانه منفی بود و شکست خورد. لاقلاً از دید ما شکست خورد. در نتیجه‌ی این وضعیت، آن بخش از روحانیت که حکومتی بود، به نظر من امکان سر بلند کردن ندارد و در چشم و دل مردم منفور است. در این چهل سال، آن بخشی از روحانیت و مرجعیت که با نام دین به حکومت نزدیک شد و به قدرت سیاسی آلوده شد به نظر نمی‌رسد که آینده‌ای داشته باشند. از رأی مردم که برخوردار نیستند. بسیاری از ادعاهایشان هم افکار نادرستی بود و در عمل معلوم شد که درست نمی‌گفتند. به لحاظ اخلاقی هم در آنها اشکالات فراوانی وجود دارد. اما نه حوزه، نه مرجعیت و نه روحانیت منحصر در این افراد نمی‌شوند. گروه‌های دیگری هم داریم. هم گروه‌های سنتی و هم غیر سنتی که به شدت از اینها فاصله می‌گیرند، و می‌خواهند نشان دهند که ما با اینها نسبتی نداریم، همراهی نداریم، متفاوت هستیم. این بخش ادامه پیدا می‌کند. همچون نهاد سنتی دینی در همه‌ی جوامع، در میان مسیحی‌ها، در میان یهودی‌ها، در میان هندوها، در میان بودایی‌ها و دیگران، که همه جا وجود دارد، در اینجا هم ادامه خواهد داشت. آن دنیای مدرن هم نتوانسته اینها را حذف کند. تجربه‌ی حکومت قرون وسطایی مسیحی هم نتوانست اینها را کاملاً حذف کند. پس جمهوری اسلامی هم باعث نمی‌شود که این بخش غیرحکومتی‌اش حذف شود. این بخش ادامه پیدا می‌کند. البته به قدرت سابق نخواهند بود و تضعیف می‌شوند و کلاً حوزه‌ی نفوذ کمتری را دربرمی‌گیرند. احتمالاً دیگر کسی در مسائل سیاسی و اجتماعی به مراجع تقلید یا به فقه مراجعه نمی‌کند.

و من فکر می‌کنم این اقدام مبارکی است. یعنی نتیجه‌ی خوبی است. اینکه شما فقط در مسائلی از دین، فقه و شریعت انتظار داشته باشید که حوزه‌ی مناسک، حوزه‌ی ایمان فردی، و امور اخلاقی و برخی سرخط‌ها در معاملات است، اتفاق خوبی است. اینکه الگوی سیاسی، الگوی اقتصادی یا حکومت دینی و امثال آن باشند، دیگر دوران‌اش تمام شده و این نتیجه‌ی مبارکی است.

یعنی در ایران اسلام سیاسی و نمایندگان آن به حاشیه رانده خواهند شد.

بله، من فکر می‌کنم که در میان کشورهای اکثریت مسلمان الان ایران سکولارترین موقعیت را در آینده‌اش می‌شود پیش‌بینی کرد. یعنی در هر کدام از کشورهایی که من دیدم یا رفتم و با اندیشمندان‌اش صحبت کردم اگر اینها را بخواهیم مقایسه کنیم، تونس یک الگوست، ترکیه الگوی دیگر است. ترکیه هر چند با جریان سکولار لائیک مدل فرانسوی شروع کرده اما جریان‌های اسلام سیاسی در آن بسیار قوی هستند. پرجمعیت‌ترین کشورهای اسلامی شرق آسیا که ما اطلاعاتمان از آنها خیلی کم است، اندونزی، بنگلادش، مالزی اصلاً تلقی‌هایی که ما داریم آنجا نیست. واقعاً تلقی دیگری است. می‌خواهم بگویم که متوجه باشیم که ما چون یک چیزی را تجربه کردیم، بسیاری از مسلمان‌های دنیا این را هنوز تجربه نکردند. چون تجربه ندارند هنوز توهّمات اوایل انقلاب و قبل از انقلاب ما را دارند. بله من آینده‌ی ایران را بعد از جمهوری اسلامی که فکر نمی‌کنم خیلی دور باشد، حکومتی شبیه به بعد از فروپاشی خلافت عثمانی می‌بینم. البته امیدوارم آن اشتباهاتی را که آنجا صورت گرفت دوباره اینجا تکرار نکنیم. ولی چیزی شبیه به آن خواهد بود تا دوباره به حالت تعادل برگردیم. پس یک دوری

دین‌ستیزانه و اسلام‌ستیزانه خواهیم داشت. و این هم به خاطر تندروی‌های غیرمنطقی ضد اسلامی در جمهوری اسلامی است که با عکس‌العملی مواجه خواهیم بود تا بعد به دوران تعادل برسیم.

ریشه‌ی قوانین فقهی و دستگاه فکری روحانیت را در تاریخ پدرسالاری باید جست

گفتگو با نیره توحیدی

جامعه‌شناس و استاد مطالعات زنان و جنسیت در دانشگاه ایالتی کالیفرنیا

قبل از بحث درباره‌ی نحوه‌ی مواجهه‌ی روحانیت با زنان، می‌خواهم نظر شما درباره‌ی مقابله‌ی آنها با دیگر اقلیت‌ها را بپرسم. پرسش من معطوف به روحانیت شیعه‌ی دوازده‌امامی است و با اهل سنت کاری نخواهم داشت. به نظر می‌رسد که فقیهان شیعه در مواجهه با اقلیت‌های دینی، به‌ویژه پس از به قدرت رسیدن صفویان رواداری کمتری داشتند و از صوفیان تا بابیان و بهائیان هر نوع «بددینی» - به تعبیر آنها- را سرکوب کردند. حتی یهودیان و مسیحیان هم تحت فشار بودند. همچنین در مورد اقلیت‌های جنسی نیز تحمل چندانی نبود. و از سوی دیگر، مواجهه‌ی فقیهان با این اقلیت‌ها در نهایت به تکفیر و تفسیق بسیاری از آنها منجر می‌شد. سؤال این است که دستگاه فقه تا چه حد می‌تواند دیگری را بپذیرد؟ و تا چه اندازه امکان دارد که در مواجهه با اقلیت‌ها روادار باشد؟

اول باید به واقعیت‌ها و نمونه‌ها و به تاریخ دستگاه فقهی روحانیت نگاه کنیم و بعد به سؤال شما برگردیم. مسئله این است که هیچ‌یک

از اینها فراتاریخی نیستند. ما یک روحانیت ثابت و یک دستگاه فکری ثابت نداریم. البته دستگاه فکری فقهی مشخصات مدون خودش را دارد اما عملکرد و نحوه‌ی کارکردش متأثر از شرایط تاریخی و آن لحظه‌ی تاریخی است که مورد نظرمان باشد و چه بسا به نوبه‌ی خود بر آن لحظه‌ی تاریخی تأثیر بگذارد.

یعنی هر چند اساساً نهاد دین قرار است که برخلاف دیگر نهادهای اجتماعی، عامل ثبات و تداوم باشد اما همین نهاد هم مصون از تحول نیست. دین اصولاً خصلتی محافظه‌کار دارد و این وضعیت به خاطر فلسفه‌ی وجودی‌اش و نوع کارکردهای متعدد دین به وجود آمده است.

بسیاری از انسان‌ها به نوعی دین، یا نظام معنوی و روحانی، یا نظام فلسفی و اخلاقی، یا به قول اریک فروم، نوعی نظام معنایی (معنای زندگی) احتیاج دارند؛ به نظامی فراتر از دنیای اطراف و نیازهای مادیشان. انسان‌ها به دنبال جواب‌هایی برای سؤال‌های بزرگ زندگی هستند. برای مثال، این پرسش که آیا زندگی همه‌اش همین است؟ آیا اگر بمیرم همه چیز تمام می‌شود؟ و اصلاً معنای هستی و هدف و چرایی این زندگی و چگونگی درست زیستن و معیار تشخیص خوب و بد چیست و امثال این سؤالات. ادیان معمولاً به این پرسش‌های بزرگ، پاسخ می‌دهند. اینکه برای مثال دنیای دیگری هم هست و این یک سفر موقتی است و شما دارید آزمایش می‌شوید و از این نوع جواب‌ها. بنابراین، از جمله کارکردها، یا به عبارتی از جمله خصلت‌های دین این است که به انسان یک نوع احساس تداوم و ثبات بدهد. و رفتارها و مناسبات آدمیان را در جامعه بر مبنای ترس از کیفر و تنبیه (گناه) یا به شوق دریافت پاداش خداوند (ثواب) کنترل و تنظیم کند. و دیگر آن که در انسان‌ها احساس تعلق و همبستگی

ریشه‌ی قوانین فقهی و دستگاه فکری روحانیت را در تاریخ پدرسالاری باید جست

گروهی ایجاد کند. به علت همین نوع کارکردها، در نهایت دین به نهاد اجتماعی خیلی محافظه‌کاری تبدیل می‌شود. در جوامع مدرن و به‌ویژه دموکراتیک بسیاری از کارکردهای دین و روحانیت را مؤسسات یا نهادهای مدنی دیگری برعهده گرفته‌اند که معمولاً سکولار و انتخابی هستند مثل آموزش و پرورش، دادگستری و نهادهای منتخب قانون‌گذاری. و طبعاً روحانیون این نهادها را گاه دشمن و گاه رقیب سنت و نفوذ خود تلقی کرده‌اند و در نتیجه بخشی از روحانیون تلاش کرده‌اند که مانع از تأسیس این نهادها شوند (امثال شیخ فضل‌الله نوری در دوره‌ی مشروطیت) و بخشی دیگر با حضور در درون این نهادهای جدید تلاش کرده‌اند به نفوذ و قدرت خود در کنترل این نهادها و کارکردهای آنها تداوم بخشند (مثل نقشی که امروز در به اصطلاح «جمهوری» اسلامی بازی می‌کنند).

این مقدمه را به این دلیل گفتم که به طور غیرمستقیم جواب سؤال شماست. این که چرا متولیان دین در برخورد با تفاوت‌ها، بدیل‌های نو و دیگری‌ها احساس تهدید می‌کنند و در نتیجه برخوردشان به تغییرات و تفاوت‌ها محافظه‌کارانه و چه بسا خشن و خصمانه است. بنابراین، اکثر فقها در مقابل اغلب فرایندهای تحول اجتماعی، علمی، و فرهنگی عامل مقاومت، مخالفت و یا کند کردن بوده‌اند.

اگر این توصیفات جامعه‌شناختی درباره‌ی دین را در نظر بگیریم، آن‌گاه می‌توان فهمید که چگونه و چرا خصلت محافظه‌کارانه‌ی دین عمدتاً در دستگاه فقهی بروز می‌کند. یک نکته‌ی دیگر را هم بگویم تا خوانندگان بدانند که با چه پیش‌فرض‌هایی حرکت می‌کنم. و آن این است که دستگاه روحانیت و فقه، مقدس نیستند یعنی حتی بر مبنای اصول الهیات‌شناسی هیچ نوع قداست یا تقدسی ندارند. باید میان فقه-فقها و پیام اصلی دین تفکیک قایل شد. همان‌طور که باید بین

جنبش‌های دینی و معنوی و ادیان سازمان‌دهی‌شده و نهادینه‌شده تمایز قائل شد. به نظر جامعه‌شناسان دین (از جمله دورکیم، برگر و اسمیت)، دین معمولاً در آغاز جنبشی اعتراضی است به ظلم و فساد و رنج که شارع یا پیامبر آن نهضت با توسل به خدای متعالی، ماوراء طبیعت و ارزش‌های معنوی، پیام یا بشارت رستگاری و رهایی می‌دهد. البته اکثر این بشارت‌دهندگان و مدعیان پیامبری به دلایل مختلف موفق به نهادینه کردن آیین جدید خود و تشکیل جامعه‌ی پیروان یا امت نمی‌شوند و بر اثر تلاش سلسله‌مراتب قدرت سیاسی و ادیان قدیمی تر رقیب، طرد یا کشته می‌شوند. اما معدودی از این نهضت‌ها موفق به ایجاد جامعه‌ی پیروان می‌شوند و به تدریج با تشکیل و تکوین مبانی و اجزاء لازم به دستگاه کاملی از دین نهادینه‌شده، فراملی و جهانی تبدیل می‌شوند.

به‌رغم ادعای روحانی و فرازمینی و متعالی بودن اولیه‌ی هر شارع دینی، می‌بینیم که در فرایند نهادینه شدن و تبدیل گشتن به یک نهاد اجتماعی، همه‌ی ادیان زمینی شده‌اند. یعنی هم دارای سلسله‌مراتب قدرت و اقتدار در درون دستگاه دین می‌شوند (امثال اسقف، کاردینال، پاپ، خاخام، مفتی، حجت‌الاسلام، و آیت‌الله) و هم با برقراری ارتباط با دستگاه اقتدار سیاسی و دولتی تشکیلات عریض و طویل اقتصادی ایجاد می‌کنند. من هیچ دین فرامحلی یا جهانی‌ای نمی‌شناسم که بدون تنش و جدال با قدرت‌های سیاسی حاکم و ادیان قبلی و بدون نوعی سازش و ارتباط با قدرت سیاسی و اقتصادی توانسته باشد رسمیت یابد و نهادینه شود. در واقع، سلسله‌مراتب فقها آن هم با این دم و دستگاه عریض و طویل بر ساخته‌ای است با انگیزه‌ی قدرت‌طلبی و سودجویی از دین توسط عده‌ای از نخبگانی که دین را به دکانی برای کسب درآمد مادی و نفوذ سیاسی تبدیل کرده‌اند.

ریشه‌ی قوانین فقهی و دستگاه فکری روحانیت را در تاریخ پدرسالاری باید جست

برخی دین‌شناسان (از جمله برخی نواندیشان دینی) شکل‌گیری سلسله‌مراتب روحانیت در اسلام را اصیل و ضروری دین اسلام ندانسته، آن را امری عارضی و تقلید از مسیحیت کاتولیک تلقی کرده و سلسله‌مراتب فقها را عامل عقب‌ماندگی، تاجر و حتی فساد دینی می‌دانند. در مسیحیت نیز نهضت اصلاح دینی پروتستان‌تیزم، مبارزه با اقتدار و نقش فسادبرانگیز کشیشان را در دستور کار خود قرار داده بود، همان کشیش‌هایی که خود را نماینده‌ی خدا قلمداد کرده و گاه حتی تکه‌هایی از بهشت را به مردم ساده‌دل می‌فروختند تا رستگاری آن‌ها در دنیای ابدی را تضمین کنند. امروز در دین اسلام، به‌ویژه مذهب شیعه، کم نیستند آخوندهایی که احکام و قوانین فقهی و حتی تفسیرها و فتواهای سلیقه‌ای خود را کلام خدا معرفی می‌کنند و مثلاً در ماه محرم با انگیزه‌ی داغ نگاه داشتن مناسک مذهبی حتی در شرایط همه‌گیری جهانی ویروس کرونا، مردم را به شرکت همه‌جانبه در مراسم عزاداری ترغیب و تشویق می‌کنند، با این توجیه که «امام حسین مانع حضور کرونا در مراسم خواهد بود» و یا حکم می‌دهند که اگر هم کرونا گرفتید و مردید اشکالی ندارد چون شهید راه امام حسین می‌شوید.

امروز در نظام سیاسی ایران مشکل جامعه با فقها چند برابر شده است زیرا فقها نه تنها مثل گذشته از طریق اعمال نظر و فشار سیاسی غیرمستقیم، یعنی فشار پیروان خود و نهاد مسجد و منبر و کسبه و بازار بلکه عمدتاً از طریق حکومت خود تحت لوای ولایت مطلقه‌ی فقیه احکام و امیال و سلايق خود را احکام الهی ابدی و ازلی جلوه می‌دهند که گویی روی سنگ نوشته شده و از آسمان نازل گشته است. اما نادرست بودن این ادعا را بسیاری مسلمانان دین‌شناس و بسیاری

از مردم عادی هم درک کرده‌اند، و گاه بهای بیان علنی آن را با زندان و شلاق می‌پردازند.

در واقع، اگر امروز وجود روحانیت را به صورت واقعیتهای حادث در مسیر شکل‌گیری اسلام، به‌ویژه مذهب شیعه، بپذیریم و برای آنها به عنوان عالمان و موعظه‌گران و مراجع دینی احترام قائل باشیم دلیلی ندارد که آنها را مقدس و مصون از انتقاد بشماریم یا تصور کنیم که خواست به‌حق، معقول و دموکراتیک جدایی نهاد دین و دستگاه فقاقت از نهادهای دولت یا حکومت با مسلمانی مغایرت دارد یا نوعی ضدیت با دین است. مدت‌هاست که فساد و ناکارایی و استبداد حکومت مذهبی در ایران برای اکثریت مردم آشکار شده است. اما به نظر می‌رسد که هنوز به اندازه‌ی کافی آگاهی و دانش علمی از دین در میان مردم و حتی بسیاری از کنشگران رایج نشده است. بسیاری از مسلمانان هنوز تصور می‌کنند که «احکام فقهی همانا کلام خدا و بنابراین تغییرناپذیر است.» در حالی که نظریه‌ی فقه سنتی چهار منبع را برای شریعت به رسمیت می‌شناسد: قرآن، سنت و احادیث اصیل، قیاس و استدلال، و اجماع. چه کسانی این منابع را می‌خوانند، می‌فهمند و بر سرشان جر و بحث و تفسیر و استدلال و قیاس و اجماع می‌کنند؟ انسان و البته انسان مذکر با عنوان فقیه.

پس فرایند تدوین فقه و شریعت همانا مبتنی بر ذهن انسان (مردان) و درک مشروط و محدود به زمان و مکان و متأثر از شرایط تاریخی-جغرافیایی و پیش‌زمینه‌ی سنت‌ها و عرف رایج و اعتقادات و فرضیات و باورهای این مردان است و نه فرایندی الهی، آسمانی، فراتاریخی و فرافرهنگی. بنابراین، احکام فقه و شریعت نه ازلی و ابدی است و نه تغییرناپذیر.

ریشه‌ی قوانین فقهی و دستگاه فکری روحانیت را در تاریخ پدرسالاری باید جست

در اینجا هیچ فرآیند مقدس و فرازمینی‌ای وجود ندارد. همه را انسان‌ها انجام دادند و انسان‌ها هم جایز الخطا هستند. انسان‌ها از شرایط زمانی و مکانی و تاریخی خود متأثرند. اگر این پیش‌فرض را قبول کنیم، می‌توانیم بخش مهمی از آنچه را که مانع تغییر دین می‌شود، کنار بگذاریم. فقه هم مثل دیگر دستگاه‌های قانون‌گذاری است و فقها هم می‌توانند در قوانین تجدیدنظر کنند و آنها را تغییر دهند.

پس برخلاف ادعای رایج، فقه آسمانی نیست. من این استدلال را از دید مؤمنان می‌گویم. وگرنه یک متخصص علوم اجتماعی یا یک تاریخ‌دان اگر به جنبه‌ی الهی و وحیانی و آسمانی دین اعتقادی نداشته باشد، می‌تواند بگوید که همه‌ی اینها و حتی درک از خدا و اصل دین و کتاب مقدس آن جزئی از فرآورده‌های بشری‌اند. اما من می‌گویم حتی اگر به کلیت دین، مؤمنانه نگاه کنیم به هیچ‌وجه نمی‌توانیم تقدسی برای دستگاه روحانیت، دستگاه علمای دینی و دستگاه فقه قائل شویم.

برگردم به پرسش شما. بر اساس این پیش‌فرض‌ها، در طی تاریخ می‌بینیم که گاه بنا به شرایط هر دوره، رواداری بیشتر یا کمتر شده است. در مورد برخورد با اقلیت‌های دینی باید دید که نحوه‌ی مناسبات و توافقی‌هایی که فقها با پیروان ادیان دیگر مثلاً یهودی‌ها، مسیحی‌ها و زرتشتی‌ها، بی‌دینان یا مذاهب مختلف درون خود اسلام انجام دادند، چگونه بوده است. باید مطالعه‌ی تاریخی و موردی انجام داد تا ببینیم که در هر دوره و در هر وضعیت جدید چه شرایطی حاکم می‌شود.

مثلاً قاعده‌ی پرداخت جزیه یکی از توافقات اولیه بود که غیرمسلمانان نوعی مالیات به عنوان جزیه می‌دادند تا در میان مسلمانان زندگی کنند، نوعی قرارداد که به آنها اجازه می‌داد در مملکتی که مسلمانان در آن

غلبه دارند و آن را اداره می‌کنند، در امان باشند و پذیرفته شوند. تا آنجا که اطلاع دارم امروز در ایران و بسیاری کشورهای اکثرأً مسلمان جزیه مطرح نیست. از طرفی می‌دانیم که بین کسی که مسلمان بود و بعد غیرمسلمان می‌شد با کسی که از ابتدا مسلمان نبود فرق می‌گذاشتند. اگر مسلمانی حرف‌هایی مغایر با تفاسیر رایج می‌زد، مرتد به حساب می‌آمد و برخورد بسیار شدیدتر و سخت‌تری با او می‌شد تا کسی که از ابتدا مسلمان نبود. یعنی با تفاوت‌های درون‌دینی خیلی خشن‌تر برخورد می‌شد و هنوز هم چنین است. امروز هم مجازات سخت یک مرتد یا نوکیش یعنی کسی که از اسلام برمی‌گردد یا به دین دیگری می‌گردد یکی از موارد بارز نقض حقوق بشر و حق آزادی دین به حساب می‌آید. مثلاً عدم مدارا با بهائئ‌ها یا دراویش و حتی سرکوب و کشتار آنها را چگونه می‌توان توجیه کرد جز با هدف حفظ قدرت و سلطه؟ یعنی گناه آن‌ها چیزی نیست جز این که زیر کنترل و سلطه‌ی سلسله‌مراتب دین مسلط قرار نمی‌گیرند و اتوریته‌ی دین دولتی یعنی فقها را به چالش می‌کشند. در نتیجه برخوردها به سازوکار قدرت و کنترل مربوط می‌شود نه صرفاً تفاوت‌های عقیدتی. البته توافق بر سر پذیرش وجود و حضور پیروان ادیان دیگر نوعی هم‌زیستی مسالمت‌آمیز هم که بنا بر محاسبات زمینی قدرت شکل گرفته است در طول تاریخ تابع شرایط سیاسی و مادی بوده است و می‌تواند دچار دگرگونی و درهم‌ریختگی شود.

نکته‌ی دیگر در مورد تغییرات در خود این اقلیت‌ها است. مثلاً بسیاری از یهودیان یا مسیحیانی که در کشورهای مسلمان زندگی می‌کردند به تناسب قوانین آن کشور قوانین خودشان را تعدیل کردند. یا در نمونه‌ی جدیدتر مسلمانانی که در کشورهای غیرمسلمان هستند، تغییراتی در قوانین و رفتارهای خود ایجاد کرده‌اند. مثلاً اگر

یادتان باشد آیت‌الله منتظری به عنوان یک فقیه اعظم می‌گوید که اگر روسری و حجاب باعث توجه بیشتر به زن‌ها در کشورهای غربی می‌شود و مشکلات عملی ایجاد می‌کند، می‌توانند نپوشند. پس حجاب می‌تواند اجباری نباشد. در اینجا ما با نوعی تعدیل در احکام فقهی به دلیل شرایط زمانی و مکانی مواجه‌ایم. همین وضعیت برای یهودی‌ها هم وجود داشته است. برای مثال، شنیدیم که یهودیان ایران نامه‌ای به خاخام اعظم‌شان نوشتند و گفتند که در ایران به دلیل اجباری بودن حجاب ممکن است به آنها فشار بیاید و ناچارند که حجاب داشته باشند و خاخام اعظم هم اجازه داد که حجاب را رعایت کنند تا مشکل حل شود. یا یهودیان ایران در قوانین ارث خودشان تغییراتی دادند تا با قوانین حاکم در جمهوری اسلامی متناسب شود.

می‌خواهم بگویم که این نوع تعدیل‌ها و تطابق‌ها و سازش‌ها در طول تاریخ وجود داشته است و برای همین نمی‌توان جواب کلی داد که آیا در دستگاه فقه امکان رواداری هست یا نیست. رواداری معمولاً ماجرابی دوطرفه هست و این را هم باید در نظر بگیریم. مثال مشخص آن در اقلیت‌های مذهبی، باپی‌ها و بهائی‌ها هستند. در اوایل کار، باپی‌ها به چالش دینی و اجتماعی-سیاسی تبدیل شده بودند و پاسخ حاکمان و فقیهان در حد کشتن و سرکوب و قتل و حذف آنها پیش رفت. بعد از مدتی بهائیان ظهور کردند که شیوه‌ی دیگری در پیش گرفته بودند و مقابله با آنها هم بیشتر از طریق انواع تبعیض‌ها، طرد کردن، منزوی کردن و فشارهای اقتصادی و سیاسی بوده است. در حکومت فقه‌تی کنونی می‌بینیم که تبعیض‌ها و فشارها خیلی شدیدتر و سرکوب‌گرانه‌تر شد و حتی حذف و اعدام را دربرگرفت.

اما در مورد اقلیت‌های جنسی وضعیت متفاوتی داریم. می‌توان گفت در مواجهه با دنیای مدرن و در مواجهه با شکل‌گیری هویت

اقلیت‌های جنسی، به مرور نوع برخوردها هم تغییر کرده است. باید دید پژوهشگرانی که در این مورد کار کردند، تاریخ رواداری یا غیررواداری را چطور ثبت کرده‌اند. آنچه مشخص است، از سال ۱۹۳۰ که قوانین و دادگستری جدید مدون شد، هر نوع رابطه‌ی جنسی همجنس‌گرایانه رسماً غیر قانونی شد. در قوانین جزایی بعد از انقلاب هر نوع رابطه‌ی جنسی خارج از ازدواج، اعم از همجنس‌گرایانه یا دیگرجنس‌گرایانه (به‌رغم توافق دو فرد بالغ) غیر قانونی و جرم محسوب می‌شود. هر نوع رابطه‌ی جنسی میان دو هم‌جنس جرم تلقی شده و جزای آن زندان، شلاق، و گاه در صورت تکرار حتی اعدام است. البته حکم اعدام در این مورد به ندرت صادر یا اجرا شده است. در قوانین شرعی، طبق تفسیرهای غالب کنونی، همجنس‌گرایی را در لواط خلاصه کرده‌اند و بر اساس تفسیر برخی آیه‌های قرآن، لواط را خلاف شرع و خلاف طبیعت و خلاف اخلاق و گاه حتی از مصادیق کفر دانسته‌اند. البته در قوانین فقهای حاکم، هویت تراجنیستی به رسمیت شناخته شده است و این افراد ترغیب می‌شوند که به کمک عمل جراحی به هویت مشخص مردانه یا زنانه دست یابند و دولت حتی به پرداخت هزینه‌ی این جراحی‌ها یاری می‌رساند. در عین حال، بعضی از همجنس‌گرایان نیز تحت فشار قرار می‌گیرند تا از طریق جراحی خود را از عواقب قانونی و تبعیض‌ها و تحقیرهای رایج رها سازند. نمی‌دانم این حرف چقدر درست است اما در جایی خواندم که ایران و تایلند در دنیا بالاترین تعداد جراحی‌ها برای تغییر جنسیت را دارند.

به نظر می‌رسد که در داخل ایران هنوز گفتگو و حق‌طلبی در مورد اقلیت‌های جنسی تابو محسوب می‌شود و تا همین دهه‌های اخیر، حتی در میان ایرانیان خارج از کشور هم جنبشی علنی در حمایت از

حقوق اقلیت‌های جنسی نداشتیم. در فقه و در میان فقها هم غیر از همان قوانین شرعی کیفری موجود هنوز بحث و مجادله‌ی جدی و عمومی سراسری شکل نگرفته است. هر چند مبارزات و حق‌طلبی کنشگران ایرانی در خارج و داخل کشور، از جمله همجنس‌گرایان و تراجنسی‌ها و دیگر اقلیت‌های جنسی، همراه با تابوشکنی و تفسیرهای جدید بعضی از نواندیشان دینی مثل دکتر آرش نراقی، همگی به تدریج بر جامعه تأثیر می‌گذارند. گویا این تلاش در حوزه‌ها مورد توجه طلاب جوان تر قرار گرفته و به بحث‌هایی دامن زده است.

امروزه در علوم طبیعی و اجتماعی درک جنسیت و سکسوالیته از دوگانه‌های کلیشه‌ای فراتر رفته و واقعیت چندگونگی و طیف‌مانند آنها پذیرفته شده است. انکار یا تکذیب واقعیت وجود افراد و هویت‌های مختلف فرای ثنویت جنسی مشکلی را حل نمی‌کند. مثلاً رئیس جمهور سابق، احمدی‌نژاد، وقتی در یک جلسه‌ی سخنرانی در دانشگاه کلمبیا در آمریکا مورد پرسش دانشجویان قرار گرفت که چرا در ایران همجنس‌گرایی را جرم تلقی کرده و گاه حتی همجنس‌گرایان را به مرگ محکوم می‌کنید، گفت ما اصلاً در ایران همجنس‌گرا نداریم، پاسخی که باعث خنده‌ی تلخ و حاضران شد.

دوباره برگردیم به سؤال شما که آیا فقها می‌توانند در مقابل اقلیت‌های جنسی رواداری پیشه کنند؟ واقعیت این است که در تاریخ و ادبیات پیشامدرن ایران می‌بینیم که عملاً نوعی رواداری وجود داشت. لابد اکثر فقها هم به روی خودشان نمی‌آوردند که به اصطلاح در زیر پوست شهر انواع روابط جنسی وجود دارد. برای مثال، در اشعار و نقاشی‌ها و مینیاتورهای باقی‌مانده از دوران صفوی نمودها و تصاویری از رابطه‌ی همجنس‌گرایانه میان مردان وجود دارد. البته برخی به غلط آزار جنسی کودکان و نوجوانان را که «بچه‌بازی» نامیده می‌شد با

«همجنس‌بازی» یکی می‌دانستند. بنا به معیارهای علمی و روان‌شناختی امروز، آنچه «بچه بازی» خوانده می‌شد، امروز کودک‌آزاری تلقی می‌شود و نه تنها غیراخلاقی بلکه جرمی سنگین به شمار می‌آید. رابطه‌ی جنسی سالم و قانونی و اخلاقی، رابطه‌ی میان دو فرد بالغ است که مبتنی بر رضایت هر دو طرف و عاری از آزار و اجبار و سؤاستفاده‌ی یک‌جانبه‌ی ناشی از قدرت و موقعیت اجتماعی برتر باشد. امروز «همجنس‌بازی» نیز «همجنس‌گرایی» خوانده می‌شود. بنابراین، زبان و واژگان مربوط به جنسیت و مناسبات جنسی نیز باید بازبینی و بازتعریف شود.

حال باید دید که در دورانی که جنبش‌های برابری‌خواهانه و هویت‌طلبانه در همه‌ی کشورها رشد کرده‌اند آیا فقهای اسلام به فقه پویا روی خواهند آورد و در احکام کهنه تجدیدنظر خواهند کرد یا نه. البته از منظر جامعه‌شناختی در بلندمدت چاره‌ای جز این نخواهد بود، همان‌طور که در مسیحیت و یهودیت چنین شده است. می‌دانید که در آمریکا که جامعه‌ای مذهبی است، اکثر کلیساها و کشیشان (هر چند گاه با تأخیر نسبت به اروپا) بالاخره حقوق مدنی و برابر اقلیت‌های جنسی را به رسمیت شناختند. البته هنوز گرایش‌های محافظه‌کارتر مسیحیت یا یهودیت حاضر به کنار آمدن با این واقعیت‌ها نیستند. اما می‌بینیم که در همین چند دهه‌ی گذشته افکار عمومی جامعه‌ی آمریکا چه اندازه تغییر کرده و اکثر مردم وجود اقلیت‌های جنسی و حتی ازدواج میان افراد هم‌جنس را به رسمیت شناخته‌اند و با تبعیض علیه آنها مخالف‌اند. به عبارت دیگر، تحول در فرهنگ جامعه سرانجام تحول در دستگاه دینی را هم به دنبال داشت. از سوی دیگر، وقتی تحول در دستگاه دینی به وجود می‌آید بر جامعه تأثیر می‌گذارد و روند تحول همه‌جانبه تسریع می‌شود.

ریشه‌ی قوانین فقهی و دستگاه فکری روحانیت را در تاریخ پدرسالاری باید جست

در ایران، ما هنوز به این مرحله نرسیده‌ایم ولی به نظرم عده‌ای از فقهای ایرانی ناگزیر خواهند بود که همان‌طور که حقوق زنان را به مرور می‌پذیرند، حقوق اقلیت‌های جنسی را هم بپذیرند. اکنون روحانیونی داریم که تفسیرهای جدید و برابری طلبانه‌ای درباره‌ی حقوق زنان ارائه می‌کنند. در آینده تفسیرهای مشابهی در مورد اقلیت‌های جنسی هم ارائه خواهد شد و دین‌شناسان روحانی و غیرروحانی به تدریج با زمان و تغییرات دموکراتیک و سکولار همسو خواهند شد.

البته همان‌طور که قبلاً اشاره کردم، ما در ایران یک مشکل بزرگ دیگر هم داریم که در کشوری مثل آمریکا وجود ندارد. و آن این که دستگاه سیاسی و دولتی ما هنوز از نهادها و دستگاه‌های دینی جدا نشده است و فقها و نهادهای دینی، خودشان در رأس حکومت هستند. این واقعیت مشکل را دوچندان کرده است. در اینجا مانع فقط فقه و وصلب فقهی نیست بلکه منافع سیاسی و اقتصادی هم در پس آن وجود دارد. تغییر نظر برای فقهای که وابسته به حکومت هستند، می‌تواند خیلی گران تمام شود زیرا به منافع شغلی و سیاسی آنها آسیب می‌رساند. مگر اینکه قدرت جنبش‌های حق‌طلبانه‌ی زنان و سایر گروه‌های اجتماعی آن‌قدر زیاد شود و تحول در درون جامعه چنان باشد که فقهای حاکم اصلاح در دین و سیاست را ناگزیر بشمارند و در نهایت انعطاف‌پذیری و کناره‌گیری از قدرت سیاسی را به صلاح بقا و حفظ حرمت خویش بدانند.

از گفته‌ی خودتان استفاده کنم که تأکید کردید دین نوعی ساختار محافظه‌کار است. پس می‌توان نتیجه گرفت که روحانیت نیز که خود را نماینده‌ی دین می‌داند نهادی محافظه‌کار است. در این

صورت، نحوه‌ی مواجهه با اقلیت‌ها و همه‌ی «دیگری»‌ها و هر نوع تغییر در روابط با این اقلیت‌ها، با ترس و لرز و با پس زدن و به رسمیت نشناختن همراه می‌شود. از اینجا می‌خواهم وارد مسئله‌ی زنان شوم. مقاومت روحانیت در برابر اقلیت‌های مذهبی یا اقلیت‌های جنسی را با توجه به این روحیه‌ی محافظه‌کارانه و ترسی که از «دیگری» دارند، می‌شود فهمید. اما تقابل روحانیت با زنان که نیمی از جامعه هستند چه دلیلی دارد؟ درباره‌ی زنان چه مشکلی دارند؟ چرا دستگاه فقهی روحانیت در برابر زنان صف‌آرایی کرده است؟ چرا مسئله‌ی زن به مسئله‌ی مرکزی دستگاه فقه تبدیل شده است؟

اتفاقاً تمام مسائل از همین‌جا شروع می‌شود. به نظر من، یکی از هراس‌ها نسبت به اقلیت‌های جنسی هم از هراس از زن آغاز می‌شود. اگر دستگاه فقهی قبول کند که به انسان به صورت دوگانه‌های متباین جنسی نگاه نکند، و اگر بپذیرد که با حقوق مرد و زن به طور دوگانه مواجه نشود، در این صورت خواهد پذیرفت که طیف‌گرایی‌های جنسی و طیف‌هویت‌های جنسیتی را هم بپذیرد. وحشت نهاد فقه و روحانیت در همه‌ی کشورها از این تغییرات ناشی از آن است که مسائل را خیلی ساده و دوگانه می‌کنند: این یا آن، سفید یا سیاه، مرد یا زن، و این دوگانه‌سازی نوعی از تقابل را در درون خود دارد و خیلی برایشان آزاردهنده و اضطراب‌آور است که این دوگانه به چالش کشیده شود.

مثلاً آیت‌الله خمینی فتوا داد که دوجنسی‌ها و تراجنسی‌ها باید عمل جراحی کنند و تکلیفشان را روشن کنند که مرد هستند یا زن. پذیرش این که دوگانه‌ی زن بودن و مرد بودن، دوگانه‌ای ساختگی است، برای اکثر افراد سنت‌گرا اضطراب‌آور است. پذیرش تنوع در این زمینه،

ریشه‌ی قوانین فقهی و دستگاه فکری روحانیت را در تاریخ پدرسالاری باید جست

جامعه‌ی سنتی را هم دچار مشکل می‌کند. انگار آسمان به زمین می‌افتد اگر معلوم نشود که فردی مرد است یا زن!
این فتوا برای این نبود که خمینی تفاوت هویت‌های جنسی را قبول کرده بود بلکه اتفاقاً می‌خواست از این ابهام خلاص شود. اینکه فرد باید تکلیفش را با عمل جراحی روشن کند تصمیمی شخصی است و به کسی مربوط نیست که فتوا صادر کند. من نمی‌گویم که عمل جراحی برای تعیین هویت جنسی برای همه بد است. این هم می‌تواند یک راه باشد و ترجیح بعض افراد اما به شرطی که داوطلبانه و به دلخواه انجام شود و نه از روی فشار و ناچاری.

پس معتقدید که دوگانه‌سازی «مرد» و «زن» توسط فقه بخشی از ساختار آن است و به همین دلیل از پذیرش هویت‌های جنسی چندگانه می‌ترسد و از این جهت تقابل با زنان به تقابل با هویت‌های چندگانه هم کشیده می‌شود.

بله اینها با هم ارتباط دارند. به همین دلیل است که فمینیست‌ها حامی مبارزات اقلیت‌های جنسی هم هستند، و کنشگران اقلیت‌های جنسی نیز معمولاً از حقوق زنان حمایت می‌کنند. چون می‌دانند که رفع تبعیض بر مبنای جنسیت به نفع همه‌ی آنهاست. رواداری نسبت به اقلیت‌های جنسی به رواداری نسبت به نقش‌های گوناگون زنانه (و نه فقط همسری و مادری) و به رعایت حقوق برابر برای زنان و مردان و سایر هویت‌های جنسی کمک می‌کند.

حال مسئله این است که بفهمیم علت تقابل فقه با زنان چه بوده است؟

اینکه چرا فقها در مقابل زن‌ها قرار دارند و مسئله‌ی زن برایشان این قدر مهم است به حداقل چهار تا پنج هزار سال قبل برمی‌گردد. مشکل فقط در اسلام و در ایران نیست. باید برگردیم به اینکه چگونه پدرسالاری به وجود آمد و چگونه سلطه بر زن و به خصوص بدن زن، به بخشی از هویت و تعریف مردانگی تبدیل شد. پس ناچاریم به تاریخ برگردیم. می‌دانیم که دست کم پنج هزار سال از عمر پدرسالاری می‌گذرد. قبل از اینکه در خانواده، مناسبات جنسی غالب مردسالارانه شود، خانواده‌ها مادرتبار و زن‌محور بودند. البته هیچ‌وقت مادرسالاری نداشتیم و این یک افسانه است که بعضی می‌گویند زن‌سالاری وجود داشته است. اما مادرتباری سال‌ها وجود داشت. ما هرگز مناسبات معکوس پدرسالاری نداشتیم. پدرسالاری به این معنا که پدر صاحب زن یا زنان‌اش و صاحب بچه‌ها و تمام اموال خانه است. یعنی پدر، محور خانواده است و صاحب جان و مال زنان و بچه‌ها. این شدیدترین شکل پدرسالاری بود و زمانی در تمدن‌های مختلف غلبه پیدا کرد که اولین قوانین مدون شه‌پدري مثل قانون حمورابی به وجود آمد.

در واقع، خیلی از قوانین فقه ما نیز از همان‌جا گرفته شده و از آسمان بر زمین نیفتاده است. ششمین پادشاه بابل این قوانین را نوشت که قدیمی‌ترین قانون مدون در تاریخ بشر است. در آنجا مشخص شده که پدر صاحب خانواده و مالک زن‌ها و بچه‌ها است. او می‌تواند زنان‌اش را بکشد، یا اگر بدهکار است اجاره دهد. مثلاً اگر به کسی بدهکار است زن‌اش را برای شش ماه، یک سال یا دوسال اجاره می‌دهد که به او خدمات جنسی ارائه دهد و کار کند و بچه بیاورد. البته در قرارداد می‌تواند بگوید اگر بچه‌دار شد بچه مال من است یا می‌تواند بچه را بکشد بدون اینکه تنبیهی شامل حال‌اش شود. قوانین حمورابی

ریشه‌ی قوانین فقهی و دستگاه فکری روحانیت را در تاریخ پدرسالاری باید جست

به حدود سال ۱۷۷۸ پیش از میلاد برمی‌گردد که می‌شود حدود چهار هزار سال پیش.

پس ما چهار هزار سال است که قوانین پدرسالاری مدون داریم که به تدریج در تمام خاورمیانه و در دنیا به صورت مناسبات غالب درآمده و مناسبات قبلی مثل چندشوهری، ازدواج‌های گروهی، ازدواج‌های قراردادی و غیره را کنار زده و جای آن را گرفته است. البته پدرسالاری هم دچار تحول شده و در بسیاری از جوامع پیشرفته‌ی مدرن به مردبترتی یا مردمحوری تبدیل شده است. مناسبات جنسی و جنسیتی در ۲۰۰ سال گذشته به تدریج به سوی برابری حقوق و انواع مختلف خانواده سیر کرده است.

می‌دانیم که هم در فلات ایران و هم در شبه‌جزیره‌ی عربستان انواع متفاوتی از ازدواج‌ها و مناسبات جنسی بین مرد و زن وجود داشت. با برده‌ها یک طور رفتار جنسی می‌شد و با زنانی که خود را به معابد واگذار کرده بودند نوع دیگری رفتار می‌شد. با ظهور اسلام قوانین و سنن برخی مناطق به تدریج توسط پیامبر تأیید شد. می‌دانیم که بسیاری از قوانین اسلام امضائی و تاییدی هستند و تأسیسی نبودند. مثلاً پیامبر اسلام خانواده‌ی پدرسالار را تأسیس نکرد بلکه مناسباتی را که از قبل وجود داشت و رایج‌تر از سایر مناسبات بود انتخاب کرد و به عنوان هنجار در اسلام پذیرفت. قوانین خانواده چه در یهودیت، چه در مسیحیت و چه در اسلام، خیلی شبیه هم است و نوعی زن‌ستیزی مشابه دارند. هراس از بدن زن و اصرار بر کنترل بدن زن از زمانی شروع شد که زن به متاع و کالایی تبدیل شد که کنترل‌اش برای مردها مهم بود. به خصوص زمانی که مردها طبقه‌ی حاکم را تشکیل دادند و اشراف و خانواده‌های قدرتمند می‌خواستند که ثروتشان را

حفظ کنند. بنابراین، کنترل سکسوالیته زن اهمیت یافت و شناخت پدر فرزندان مهم شد.

قبل از آن این طور نبود. قبل از آن خانواده و تبار از روی مادر شناخته می‌شد و مهم نبود که پدر کیست. کتاب خانم گردا لرنر با عنوان «ایجاد پدرسالاری» (The Creation of Patriarchy) در این زمینه خیلی مفید است. بعضی خیال می‌کنند که مناسباتی که امروز در روابط زنان و مردان حاکم است، ریشه در طبیعت بشر دارد و مثلاً حکمت خلقت و آفرینش است که همیشه مرد بر زن غلبه داشته باشد و پدر رئیس خانواده باشد. اینها همه افسانه است. واقعیت این است که تاریخ چنین مناسباتی به حدود پنج هزار سال پیش برمی‌گردد و قبل از آن چنین نبوده است.

همان طور که گفتم، علت تغییر این مناسبات در اثر تغییر در فناوری تولید و مناسبات اقتصادی هم بود، اما با یک عامل نمی‌توانیم توضیح دهیم که چطور پدرسالاری ایجاد شد. این مناسبات به تدریج و در فرایندی تاریخی شکل گرفت و به تدریج غلبه پیدا کرد. شاید بتوان تقسیم کار بین زن و مرد بر مبنای تفاوت‌های جسمانی و فیزیولوژیک را از اولین عوامل ایجاد نقش‌های جنسیتی دانست. هر چند تقسیم کار جنسی (گردآوری خوراک عمدتاً توسط زنان و شکار عمدتاً توسط مردان) به تنهایی منجر به سلسله‌مراتب قدرت در میان زن و مرد نشد اما اثر متقابل چند عامل دیگر و تداوم چنین تقسیم کارهایی طی قرن‌ها در کنار تحولات تکنولوژیک و اقتصادی و ظهور پدیده‌ی مالکیت خصوصی به تدریج زمینه‌ی شکل‌گیری پدرسالاری را فراهم کرد. البته کشف ارتباط میان رابطه‌ی جنسی و حامله شدن زنان نیز عامل مهم دیگری در طرز نگرش به زن و مرد و کنترل بدن و سکسوالیته‌ی زنان بود. احتمالاً مقدمات کسب این دانش درباره‌ی سکس از جامعه‌ی

شبانی شروع شد، زمانی که انسان توانست حیوانات را اهلی و از آنها استفاده کند. انسان در جامعه‌ی شبانی از طریق فرایند اهلی کردن حیوانات دریافت که زنان از طریق فلان ایزد یا فلان پرنده یا از طریق نوشیدن از آب فلان چشمه یا خوردن فلان گیاه و دانه حامله نمی‌شوند. حاملگی زن برای انسان بسیار مهم بود چون نسل را ادامه می‌داد و از این جهت زنان ارزش بیشتری داشتند. مجسمه‌های کوچک و بزرگ کشف‌شده توسط باستان‌شناسان نشان می‌دهد که بسیاری از فیگورها زنانه هستند با سینه‌های بزرگ و اندام جنسی مشخص. علت‌اش این است که بشر در آن زمان به زایش و آفرینش زن خیلی بها می‌دهد و ایزد بانوان خدای زایش و آفرینش تلقی می‌شدند.

بشر به مرور فهمید که مرد هم در حامله شدن زن نقش دارد. بعد می‌بینیم که خدایان مرد پیدا می‌شوند و حتی در برخی قبایل، شمایل اندام جنسی مرد مقدس می‌شود و آثاری وجود دارد که نشان می‌دهد برای نمایش انواع مجسمه‌های اندام جنسی مرد مراسمی برپا می‌کردند و همان‌طور که قبلاً به بدن زن تقدس می‌دادند بعدها برای اندام جنسی مرد هم تقدس قائل شدند.

در نتیجه طرز نگرش به جنسیت و سکسوالیته هم به آرامی تغییر کرد و باید توسط مردانی کنترل می‌شد که صاحب ملک و دارایی‌های خصوصی بودند و می‌خواستند که اینها را برای فرزندان خود حفظ کنند. به همین دلیل حتی ازدواج‌های درون‌خانوادگی وجود داشت. مثلاً در صورت لزوم با خواهر خود ازدواج می‌کردند. به‌ویژه در خانواده‌های اشراف که خون‌خاندان «نجیب» اهمیت داشت و لازم بود که اموال جای دیگری نرود. از طرفی برای حفظ برتری طبقاتی و آن اصل و نسب نجیب باید ازدواج‌ها با نزدیکان انجام می‌شد. خواهر، برادر و بعدها دخترعمو، پسرعمو، دخترخاله، پسرخاله و غیره. امروز

ازدواج با خویشان نزدیک نادرست به شمار می‌رود زیرا علم پزشکی نشان داده است که چنین کاری امکان ابتلا به بیماری‌ها و ناهنجاری‌های ژنتیکی را تشدید می‌کند. البته بعدها در ادیان مختلف، ازدواج خواهر و برادر ممنوع و حرام اعلام شد و زنا با محارم به شمار رفت. اما قبلاً چنین رسمی وجود داشت. مثلاً در دوره ساسانی و در دین زرتشت روابط جنسی با هم‌خون‌ها مجاز بود. می‌خواهم بگویم این تحولات فقط دینی نبود و فقط دین در آن نقش نداشت. دین در واقع تحولات اقتصادی، فرهنگی و سیاسی قبل از ظهور خود را منعکس می‌کند.

بعد هم که دولت تشکیل شد و تحولات شتاب بیشتری گرفت. انگلس با استفاده از یافته‌های یک انسان‌شناس آمریکایی (لوئیس مورگان) درباره‌ی قبایل سرخ‌پوست کتاب مهمی نوشت که در آن به ارتباط میان شکل‌گیری خانواده، مالکیت خصوصی و دولت پرداخت. هرچند او بیشتر بر عوامل اقتصادی تأکید می‌کرد اما بخشی از حقیقت مربوط به سایر عوامل چون مناسبات قدرت در خانواده و دولت را هم به خوبی بیان کرده است. پژوهشگران دیگری همچون لرنر به نقش شکل‌گیری دولت و ادیان پدرسالار در تفسیر و تصدیق و نهادینه شدن پدرسالاری پرداختند. به هر حال، با ادغام دین و دولت، هم قوانین پدرسالاری مدون شد و هم قدرت سیاسی یافت. پادشاه و آنهایی که برای او می‌جنگیدند باید خصلت‌های مردانه می‌داشتند. زور بازو و جنگ‌جویی اهمیت یافت. و به تدریج اعتبار اجتماعی زن کاهش یافت و به موجودی محصور در اندرونی خانه تبدیل شد و نقش‌اش فقط در تولید کودک اهمیت پیدا کرد.

ریشه‌ی قوانین فقهی و دستگاه فکری روحانیت را در تاریخ پدرسالاری باید جست

به سیر پدرسالاری و مردسالاری اشاره کردید و نشان دادید که فقه شیعه و دستگاه روحانیت نیز ذیل همین دستگاه پدرسالاری قرار می‌گیرد. از اینجا می‌خواهم به بحث دستگاه روحانیت شیعه برگردیم. متوجه هستم که دستگاه روحانیت ذیل دستگاه پدرسالارانه و بعد مردسالارانه قرار دارد و ساختار فقه نیز کاملاً مردانه است. تقریباً تمامی فقها و کسانی که این قوانین فقهی را تدوین کردند همه مرد بودند.

بعد از مشروطه و تأسیس عدلیه در ایران که در دوره‌ی رضاخان تکامل یافت، تمام قوانین احوال شخصیه در ایران از فقه شیعه اقتباس شد و در واقع همان دستگاه فقهی در ساختار قوانین عرفی هم بازتولید شد. به این ترتیب، حتی پیش از جمهوری اسلامی، قوانین مدنی در تسخیر نگرش فقه بود. بعد هم که حکومت با قدرت و دین ترکیب شد، اوضاع بدتر شد. در صد سال گذشته هرچا زنان کوشش کردند تا حقوق خود را به دست بیاورند این دستگاه فقه و جامعه‌ی سنتی-مذهبی بوده که در مقابلشان مقاومت کرده است. اما وقتی از ساختار پدرسالار و مردسالار حرف می‌زنید، به چیزی فراتر هم اشاره می‌کنید. چنانچه به نظر می‌آید که مردان به دلیل امتیازاتی که از تضییع حقوق زن نصیبشان شده از این وضعیت محافظت می‌کنند. هرچا حق زن نادیده گرفته می‌شود جایی است که امتیازی به مرد داده می‌شود. پس این باعث شده که مردها از این شرایط استقبال کنند. حال پرسش این است که ریشه‌ی این نابرابری در کجاست؟ آیا اگر از چنبره‌ی فقه بیرون برویم امکان احقاق حقوق زنان بیشتر نمی‌شود؟ یا اینکه حتی بدون فقه نیز این ساختار برقرار می‌ماند؟

جواب خلاصه این است که اگر فقه کنار برود بخشی از حقوق زنان اعاده می‌شود. چنبره‌ی فقه از عوامل بزرگ بازدارنده‌ی احقاق حقوق زنان برای پیشرفت و تسهیل امکانات برای آنهاست و با کنار رفتن فقه زنان سریع‌تر می‌توانند به امکانات قانونی، اقتصادی اجتماعی و فرهنگی برابر دست یابند. امروز یکی از موانع بزرگ در مقابل زنان دستگاه فقه و شریعت است.

اما همان‌طور که گفتم، خود دستگاه شریعت هم فراتاریخی نیست. ابتدا باید ببینیم که چگونه چنین اتفاقی رخ داده است و بعد ببینیم که چگونه می‌توانیم دستگاه شریعت را به عنوان یک مانع عقب برانیم. باید دید که دیگر کشورها چه تجربه‌ای داشته‌اند.

برای نمونه در اسرائیل یهودیان به دو گروه بزرگ اصلاح‌شده و ارتودوکس تقسیم شده‌اند. در یهودیت ارتودوکس وضعیت زنان حتی بدتر از جمهوری اسلامی است. اینها به صورت گروه‌های کوچک در جوامع پیشرفته زندگی می‌کنند و حقوق زنان را نادیده می‌گیرند. مثلاً در آمریکا یهودیان ارتودوکسی زندگی می‌کنند که مناسبات جنسی و نحوه‌ی برخوردشان با مسئله‌ی جنسی چه برای مرد و چه برای زن (به‌ویژه برای زن) بسیار ستم‌گرانه و ناسالم است. در دل جامعه‌ی مدرنی مثل آمریکا گروهی وجود دارد که همچنان مثل قرن شانزدهم زندگی می‌کنند. اما اکثر یهودی‌ها با شکل اصلاح‌شده‌ی یهودیت در کشورهای مختلف زندگی می‌کنند.

چرا اسرائیل را مثال می‌زنم؟ چون فقهای ما خیال می‌کنند که تافته‌ی جدابافته هستند و در اسلام هیچ چیز نمی‌تواند تغییر کند. اما این مقاومت‌ها عمدتاً زمینه‌ی سیاسی دارد و اگر شرایط سیاسی عوض شود این قوانین به راحتی می‌توانند عوض شوند. بسیاری از روحانیون در گذشته از شاه تقدیر می‌کردند و می‌گفتند بدون شاه اصلاً حفظ و

ریشه‌ی قوانین فقهی و دستگاه فکری روحانیت را در تاریخ پدرسالاری باید جست

اداره‌ی مملکت ممکن نیست. حتی وقتی رضا خان خواست رئیس جمهور شود به او گفتند مملکت شاه لازم دارد و خودت شاه باش. روحانیون اما امروز چیز دیگری می‌گویند چون شرایط سیاسی ایجاب می‌کند که جور دیگری ببینند و جور دیگری حرف بزنند.

در اسرائیل هم وقتی جریان‌های سیاسی مذهبی‌تر شدند یا جریان‌های مذهبی‌تر قدرت گرفتند، شرایط برای قوانین خانوادگی سخت‌تر شد. الان قانون طلاق در اسرائیل از ایران هم بدتر است. چرا؟ چون ارتودوکس‌های مذهبی در قدرت سیاسی شرکت دارند و نمی‌گذارند که قوانین عوض شود. در ایران ما به این مصیبت گرفتاریم که فقه و فقیهان قدرت سیاسی حاکم را در اختیار گرفته‌اند. به همین دلیل باید از طریق مبارزه‌ی مدنی و دموکراسی‌خواهی این تحول را در ایران ایجاد کرد. به همین دلیل همیشه می‌گویم که مسئله‌ی زن یا جنسیت به گری در فرایند دموکراسی‌خواهی ایران تبدیل شده است. یعنی موقعی به دموکراسی می‌رسیم که حقوق برابر زن و مرد به رسمیت شناخته شود. وقتی حقوق زن پذیرفته شود ناگزیر چارچوب اصلی قوانین نه فقه و شریعت بلکه قوانین مدنی تدوین‌شده توسط نمایندگان منتخب مردم خواهد بود. فقها باید در کنار مردم در عرصه‌ی جامعه‌ی مدنی فعالیت کنند و نه در عرصه‌ی دولت. یعنی دین از دولت جدا می‌شود یا نهادهای دینی از نهادهای دولتی جدا می‌شوند.

نکته‌ی مهمی است. پس معتقدید اگر بپذیریم که حقوق زن و مرد با هم برابر است دیگر امکان حاکمیت فقیهان وجود نخواهد داشت و راه برای دموکراسی باز می‌شود. آیا معتقدید که پذیرش این برابری در دستگاه فقهی ممکن نیست؟ یعنی چون در دستگاه فقه چنین

چیزی نداریم ناچارند کنار بروند؟ آیا معتقدید که در درون دستگاه فقهی امکان احقاق حقوق زنان وجود ندارد؟

غیرممکن نیست اما آن «ممکن» دیگر به نسل ما قد نمی‌دهد. حتی بعد از کنار رفتن فقها از دولت، باز هم باید روی اصلاح دین و روزآمد کردن فقه کار کرد. نباید فقه را در دست سنت رها کرد و باید فشار آورد. چنانچه عده‌ای از فعالان زن که دین‌باورند تلاش‌های درون‌دینی هم می‌کنند. کما اینکه یهودیان فمینیست این کار را می‌کنند، مسیحیان فمینیست این کار را کردند. مثلاً عده‌ای از زنان مسیحی معتقد به حق انتخاب هستند و می‌گویند کنترل بدن زن و بارداری و در کنار آن پیشگیری از بارداری ناخواسته، و در صورت لزوم توسل به سقط جنین باید حق زن باشد. این حرکتی رادیکال در درون دین است. این مسئله مهم است چون حق سقط جنین یعنی زن صاحب بدن و سکسوالیته‌ی خودش است. کاتولیک‌ها مخالف مصرف قرص و داروهای جلوگیری از حاملگی هستند و می‌گویند هر وقت خدا خواست زن باید حامله شود و مخالف سقط جنین هم هستند. اما این گروه از فمینیست‌ها در عین حال که کاتولیک هستند، خود را طرفدار حق انتخاب می‌دانند.

اگر دین اسلام در حکومت شرکت نداشت، یعنی آخوندها در ایران حاکم نبودند، باز هم به اصلاح دینی نیاز داشتیم چون آنها در جامعه نقش دارند. دین در خانواده‌ها و در عرصه‌ی خصوصی، روی افکار جنسی، هنجارهای جنسی، و حتی در عرصه‌ی عمومی به طور مستقیم و غیرمستقیم نقش بازی می‌کند. بنابراین، به هر حال نیاز به اصلاح دین وجود دارد.

وضع ما البته پیچیده‌تر است. اینکه فقه تمامی عرصه‌های فرهنگ و اقتصاد و سیاست را در دست گرفته است، ضرورت تغییرات را بیشتر

ریشه‌ی قوانین فقهی و دستگاه فکری روحانیت را در تاریخ پدرسالاری باید جست

می‌کند. البته تغییرات به آرامی شروع شده است. گروهی از روحانیون با بخشی از مطالبات زنان توافق کرده‌اند. مثلاً می‌گویند چندزنی باید ملغی یا خیلی محدود و سخت شود. حتی ارث را بازبینی کرده‌اند. موارد دیگری هم هست که نزدیک به مطالبات زنان است. البته باید دید که روحانیونی که در احکام فقهی تغییرات داده‌اند چه کاره هستند؟ هیچ! آنها معمولاً از عرصه‌ی قدرت سیاسی هم طرد یا خلع لباس شده‌اند. مثل روحانی مبارز یوسفی اشکوری، آیت الله دکتر محسن کدیور، آیت‌الله صانعی، بجنوردی، فاضل میبدی و.... مگر فقهای که در قدرت هستند به حرف این افراد گوش می‌دهند؟

در نتیجه الان مشکل اصلی ما سیاسی است و فقط فقهی نیست. به همین دلیل است که به نوعی تحول بنیادی سیاسی احتیاج داریم تا بعد بتوانیم در فضای آزاد گفتگو کنیم و زمینه‌ی فکری تغییرات دینی هم گسترش یابد. می‌خواهم بگویم مشکل ما در ارتباط با فقه فقط مشکل تصلب فقهی یا مقاومت روحانیون محافظه‌کار نیست بلکه مشکل اصلی امروز ما مشکل سیاسی است.

البته مشکل این نهادهای محافظه‌کار سنتی هم سر جای خودش است. در زمان شاه اینها در حکومت نبودند اما دائماً سنگ‌اندازی می‌کردند. در زمان اصلاح قانون خانواده، بسیاری از افراد از طرف زنان فعال، از جمله زنانی که در سازمان زنان کار می‌کردند، باروحانیون متنفذ ملاقات کردند و کوشیدند که حمایت آنها را هم جلب کنند. چون حتی در آن دوره هم اینها نفوذ داشتند.

روحانیون همواره مانع ایجاد کردند و همواره جلوی اصلاحات و دستیابی به تساوی مرد و زن را گرفتند اما فقط آنها نبودند. حتی بعضی از مردان نخبه‌ی سکولار هم خیلی وقت‌ها با آنها همکاری کردند. چرا؟ چون آنها هم از مردسالاری و پدرسالاری بهره‌مند می‌شدند. خود

رضا شاه هر چند اصلاحات خوبی به نفع زنان انجام داد اما وقتی نوبت به قوانین خانواده رسید در مقابل تحکیم قوانین شریعت مقاومت نکرد. مثلاً با چندزنی مخالف نبود چون خودش چند زن داشت.

از قضا قوانین شرع از این زمان به صورت مدون وارد نظام قضائی شد. البته پیشتر هم عملاً اجرا می‌شد اما نه به صورت متمرکز و از طرف نهاد دولت.

دادگستری را داور به وجود آورد. بسیاری از قوانین دادگستری مدرن را از اروپا و بلژیک و فرانسه گرفتند اما وقتی نوبت به قوانین خانواده رسید آن را با شرع مطابقت دادند. در یک مقاله‌ی مفصل توضیح دادم که چگونه یک نوع توافق نانوشته و غیرعلنی بین ناسیونالیست‌های سکولار و نظامیان حاکم و روحانیت بر سر تقسیم قدرت به وجود آمده بود. روحانیت از عرصه‌ی آموزش و پرورش کنار گذاشته شد، و آموزش نوین در دست دولت قرار گرفت. دادگاه‌ها در دست دولت سکولار قرار گرفت و اقتصاد و امور اداری کشور به دست دولت افتاد. اما احوال شخصیه و قوانین خانواده همچنان در دست روحانیت باقی ماند. انگار گفتند «آقای آخوند تو از این جاها باید بروی کنار و اینجا دست دولت است ولی زن‌ها و بچه‌ها و عرصه‌ی خصوصی را به دست تو می‌سپاریم و تو همچنان روی آنها کنترل داشته باش». یعنی یک نوع سازش و تقسیم قدرت بین مردان نخبه صورت گرفت که امروز می‌توانیم برگردیم و بگوییم کهجایی که مردها منافع مشترکی در سلطه بر زنان داشتند، قانون شرع را در دست فقها باقی گذاشتند.

بعد از رضا شاه در دوره‌ی کوتاهی که خیلی از انجمن‌های زنان و غیره تشکیل شد، روی مسئله‌ی اصلاحات به نفع زنان مثل حق رأی زنان

خیلی فشار آوردند و مصدق حق رأی زنان را در کنار اصلاحیه‌ی قانون انتخابات به مجلس برد اما در نهایت مجبور شد آن را پس بگیرد. چرا؟ چون بلافاصله در قم آیت‌الله کاشانی علیه لایحه تظاهرات راه انداخت و کفن پوشید و چنان قشقرقی به پا کرد و زد و خورد خونین شد که حتی بعضی از سکولارهای جبهه‌ی ملی گفتند تغییر این قانون مناسب نیست و بعضی از آنها مثل همیشه حقوق زنان را فدای دیگر ملاحظات سیاسی کردند و گفتند که اولویت امروز ما این نیست و مصدق کارهای مهم‌تری دارد. گفتند اگر مصدق این کار را بکند و بخواهد مسائل زنان و حق رأی را مطرح کند، بقیه‌ی کارهای‌اش را نمی‌تواند پیش ببرد چون طرد و ضعیف می‌شود و آخوندها علیه او متحد می‌شوند. یعنی حتی سکولارها هم لایحه‌ی مصدق را پس زدند. می‌خواهم بگویم حرف شما نکته‌ی مهمی داشت که گفتید مردها از این منافع استفاده می‌کنند و بنابراین دنبال تغییر نیستند. متأسفانه در انقلاب ۱۳۵۷ هم چپ‌های ایران و دموکرات‌ها و نیروهای سکولار از زنان حمایت نکردند. وقتی تظاهرات هزاران نفری علیه حجاب اجباری به مدت یک هفته در خیابان‌ها جریان داشت، زن‌ها ماندند و اعتراض کردند اما تنها ماندند. چرا؟ چون اکثر آقایان به این مسئله اهمیت نمی‌دادند و درک نمی‌کردند که اگر زنان نتوانند حقوق مدنی‌شان را به دست بیاورند فردا حقوق مدنی بقیه هم به راحتی از بین خواهد رفت. پس هم درک‌اش را نداشتند و هم دردش را نداشتند. امروز بیش از پیش روشن شده است که اغلب کشورهای اکثرآ مسلمان از نظر فرهنگ مادی و غیرمادی، یعنی فناوری، علوم، شرایط اقتصادی، رفاه عمومی، توسعه‌ی سیاسی، حقوق شهروندی، مدیریت جامعه، حفظ محیط زیست و احترام به حقوق بشر عقب افتاده‌اند و یکی از دلایل مهم این عقب‌ماندگی، همانا تصلب و درج‌زدن علما و

فقه‌های اسلامی در سنت‌ها و باورها و احکام مذهبی‌ای است که دوران‌اش مدت‌ها قبل به پایان رسیده است. در برهه‌ای از تاریخ هستیم که فقها باید تصمیم بگیرند که با توجه به تحولات کل دنیا در مورد حقوق زنان و اقلیت‌های جنسی و پلورالیسم مذهبی، تا کی می‌خواهند از حرکت تاریخ عقب بمانند. آیا همچنان می‌توان با چسبیدن به همان تفسیرها و احکام فقه سنتی به تحولات علمی، فرهنگی، حقوقی و سیاسی و معیارهای اخلاقی امروزی بی‌اعتنا ماند؟ آیا احکامی که مغایرت آشکار و شدیدی با اصول جهان‌شمول حقوق بشر دارد، می‌تواند احترام و اعتبار فقها را در جهان امروز حفظ کند؟ آیا همین فرسودگی و ضعف حقانیت احکام فقهی نیست که عده‌ی زیادی از اسلام‌گرایان، از جمله طالبان، القاعده، بوکو حرام، و داعش، را به توسل به قهر و خشونت کشانده تا با تشدید ارباب و ترور، عقاید و احکام خود را بر مسلمانان و غیرمسلمانان تحمیل کنند؟

منابع اقتدار روحانیت

گفتگو با مهرداد واعظی نژاد

پژوهشگر تاریخ معاصر که رساله‌ی دکتری او درباره‌ی منابع اقتدار روحانیت در دوره‌ی قاجار است

اولین سؤال درچنین بحثی معمولاً این است که روحانیت به چه معنا است و به چه کسی روحانی می‌گوییم؟ می‌دانم که بحث‌های زیادی در این باره شده است. عده‌ای روحانیون را یک طبقه‌ی اجتماعی می‌دانند و معتقدند که منافع اقتصادی یا منابع اقتدار مشترکی دارند که آنها را به یک طبقه‌ی اجتماعی تبدیل می‌کند. عده‌ای هم معتقدند که کسانی را که لباس روحانیت بر تن دارند باید روحانی دانست چون اگر به دنبال تعریف دقیق این پدیده باشیم، کار پیچیده‌تر می‌شود. می‌خواهم ببینم شما از این پدیده چه می‌فهمید؟ وقتی می‌گوییم روحانیت یا روحانی آیا به یک طبقه‌ی اجتماعی اشاره می‌کنیم یا یک گروه اجتماعی-فرهنگی را در نظر داریم که ماهیت طبقاتی ندارد؟ یا حتی به تعبیر برخی صاحب‌نظران به یک حزب اشاره می‌کنیم؟ اینها چه کسانی هستند؟

می‌شود روی خود کلمه‌ی روحانیت صحبت کرد. راجع به منافع اجتماعی یا اقتصادی یا درباره‌ی خود لباس خاص اینها صحبت کرد. ولی نکته‌ی مهم این است که همه‌ی این موضوعات را به صورت

تاریخی ببینیم. فرضاً خود کلمه‌ی روحانیت چه زمانی پدید آمده است؟ هفتاد تا هشتاد سال پیش احتمالاً به کسی که عالم دینی یا فقیه بود روحانی نمی‌گفتند. شاید هم در متنی اشاره‌ای شده باشد ولی به طور کلی و در بین مردم چنین نبود. تا دوره‌ی مشروطه یا اواخر قاجار که من بیشتر کار کرده‌ام چنین نبود و بعد از آن هم که منابع مکتوب داریم، اگر نگاه کنیم، چه کلمه‌هایی زیاد می‌بینیم؟ معمولاً برای فرد از مجتهد، آخوند، ملا و غیره استفاده می‌شود و به صورت جمعی از عبارت علما استفاده می‌کنند.

آخوند، البته به مرور بار منفی پیدا می‌کند. در دوره‌ی جمهوری اسلامی هم سعی می‌کنند کلاً آخوند را کنار بگذارند و روحانیت و روحانی را جایگزین کنند. پس ما در گذشته این کلمه را خیلی نداریم. حتی در جایی هم که روحانی را در یک معنایی استفاده می‌کردند، کاربرد این عبارت، بیش از اینکه در جای «اسم» باشد، به عنوان «صفت» بود. مثلاً می‌گفتند عالم روحانی، که بیشتر به معنای «آن جهانی» بودن علم‌اش بود. دوگانه‌ای ساخته بودند از کسانی که با این دنیای فانی سروکار دارند و کسانی که با آن دنیا سروکار دارند.

اگر به نظام‌نامه‌ی مشروطه نگاه کنیم آنجا که می‌گوید چه کسانی می‌توانند نامزد عضویت در مجلس شوند، آمده است علما و طلاب، مراجع یا مجتهدین. یا القاب به کار می‌برند، مثلاً ثقه‌السلام یا حجت‌السلام. یا همان ملا و آخوند. این کلمات در دوره‌ی قاجار بار منفی ندارد. مثلاً ملا احمد نراقی داریم. آخوند خراسانی داریم. فکر می‌کنم که حتی کلمه‌ی روحانیون به عنوان فقیهان یا کسانی که در فقه شیعه دستی دارند، بیشتر در دوره‌ی پهلوی و به‌ویژه بعد از انقلاب جا افتاد.

به هر حال، صنفی که به آنها روحانی می‌گوییم، حتی اگر عنوان‌اش به تعبیری که شما گفتید، جدید و متأخر باشد، قبلاً هم وجود داشته است. حتی اگر بگوییم که اسم‌اش به تازگی تغییر کرده اما می‌دانیم که قبل از آن وجود داشت و پدیده‌ی جدیدی نیست. بنابراین، شاید اسم‌اش زیاد مهم نباشد. فرض کنیم که اسم‌اش روحانیت نبود و قبلاً با عنوان عالمان دینی شناخته می‌شدند. حال سؤال این است که آیا این صنف را می‌شود طبقه دانست؟

منظورم از آن توضیحات این بود که حتی این اسم هم خودش سیری تاریخی دارد. بنابراین، بقیه‌اش هم به تبع آن سیر تاریخی دارد و باید تاریخی دیده شود. چیزی که می‌توانم بگویم این است که اگر امروز را در نظر بگیریم و به دوره‌ی جدیدتر نگاه کنیم، اینها هم یک طبقه‌ی اجتماعی هستند و هم نیستند.

طبقه‌ی اجتماعی هستند، به این دلیل که خودشان هم خود را به چنین چیزی می‌شناسند. یعنی روحانیون خودشان را یک گروه اجتماعی متفاوت می‌دانند. فرضاً قبل از انقلاب و در دهه‌ی چهل و اوایل دهه‌ی پنجاه وقتی آقای خمینی علیه شاه سخنرانی می‌کرد از عبارت آقایون یا آقایون علما هم استفاده می‌کرد. خیلی وقت‌ها وقتی می‌گفت آقایون منظورم فقط همین علما بودند.

پس در واقع اینها خودشان را به صورت متفاوتی می‌شناسند. یا به تعبیر انگلیسی‌اش خودشان را به صورت جدا از دیگران identify می‌کنند و قائل‌اند که یک طبقه هستند. از نظر مردم به همین شکل است. یعنی اگر مردم به این صنف نگاه مثبت یا منفی دارند یا می‌ترسند، به هر حال اینها را گروه متمایزی می‌دانند. به این معنا می‌شود گفت که اینها یک طبقه یا گروه اجتماعی هستند.

اما اینکه چرا می‌گوییم هم هستند و هم نیستند؟ چون مشخصات و انسجام یک طبقه را ندارند. اینها طیف خیلی گسترده‌ای هستند. الان پیش‌نماز یک روستا در ایران را در نظر بگیرید. او چه ربطی به آقای آملی لاریجانی دارد؟ اصلاً چه چیزش شبیه است؟ هیچ زاویه‌ای از زندگی این فرد با او به جز لباس مشابه شبیه نیست. قدیم‌تر و در گذشته نیز همین بود. مثلاً شفقی‌ها و آقانجفی‌ها و شیخ‌قمی‌ها و آخوندهای بزرگی را که به حکومت نزدیک بودند و ثروت هنگفتی داشتند چطور می‌توان با آخوندهای بی‌چیزی که در فقر زندگی می‌کردند مقایسه کرد؟ آخوندهایی بودند که می‌رفتند درسی می‌خواندند و برمی‌گشتند روستای خودشان و به چهار بچه در مدرسه و مکتب قرآن یاد می‌دادند یا در جمعی کوچک وعظ می‌کردند. به این معنا اگر منافع اقتصادی را نگاه کنیم، خیلی شباهتی وجود ندارد. از نظر علمی هم نگاه کنیم باز بین شیخ‌انصاری‌ها و بحرالعلوم‌ها و کاشف‌الغطاها با یک طلبه‌ی ضعیف فاصله‌ی خیلی زیادی وجود دارد. کسر خیلی بزرگی از کسانی که می‌رفتند این درس‌ها را می‌خواندند به آنجا نمی‌رسیدند.

بنابراین، روحانیون به یک معنا گروهی متمایز هستند ولی اگر مبنای تعریف طبقه اقتصاد باشد، مثل اینکه از طبقه‌ی کارگر حرف می‌زنیم، اینها دیگر طبقه محسوب نخواهند شد. چون شما کارگری ندارید که صد برابر کارگر دیگر ثروت یا علم داشته باشد یا به منابع دسترسی داشته باشد اما در بین اینها چنین تفاوتی وجود دارد. اگر در بین کارگران چنین چیزی باشد، دیگر طبق تعریف کارگر نخواهد بود و از آن تعریف خارج شده است. ولی در علما شما این فاصله را می‌بینید. یکی می‌تواند هزاران برابر دیگری ثروت داشته باشد، یا جایگاه علمی خیلی بالاتری داشته باشد. به این معنا می‌شود گفت که اینها طبقه نیستند.

شاید چیزی که باعث می‌شود این سؤ تفاهم پیش بیاید که اینها یک طبقه هستند، اتفاق است که بعد از جمهوری اسلامی رخ داد. ضرر انقلاب ایران و حکومت جمهوری اسلامی این بود که نگاه بی‌غرض نسبت به روحانیون و علمای دینی را سخت کرد. این سؤ تفاهمی که پیش آمده یک دلیل‌اش همین است که ملت همه‌ی روحانیون را به یک چوب می‌زنند. مثال‌های زیادی از این برخوردها وجود دارد. در شبکه‌های اجتماعی ویدئویی دیدم که یک تاکسی جلوی آخوندی می‌آید و گاز می‌دهد و می‌رود و او را سوار نمی‌کند. اما در جمهوری اسلامی و نظامی که اینها به همه‌جور منابع دسترسی داشتند اگر آخوندی کنار خیابان ایستاده و نیاز دارد که سوار تاکسی شود یعنی احتمالاً خیلی از آن قماش نبوده است. اگر بخواهیم روی منابع و منافع اقتصادی مشترک دست بگذاریم، اینها یک طبقه به حساب نمی‌آیند. مثل طبقه‌ی کارگر یا طبقه‌ی متوسط نیستند. ولی اگر به عنوان یک گروه متمایز اجتماعی بگوییم که ویژگی‌های مشترکی دارند، اندیشه‌ی مشترکی دارند و در جمهوری اسلامی دسترسی‌شان به منابع قدرت و ثروت به طور میانگین بیشتر شده، به آن معنا شاید بتوان گفت طبقه هستند.

پس با توضیحی که دادید هم قبل از جمهوری اسلامی و هم بعد از آن طبقه نبودند.

اگر بحث اقتصادی را در نظر بگیریم نبودند و نیستند. مثلاً دسترسی به منابع و وجوهات شرعی و زمین و ملک و چیزهایی مثل اوقاف در دوران قاجار مربوط به بعضی از آخوندهاست و نه همه‌ی آنها. من راجع به اصفهان صحبت می‌کنم که کار تحقیق‌ام بر آن منطقه متمرکز بود، به‌ویژه خاندان مسجدشاهی در اواخر دوره‌ی قاجار. آقاجفی معروف‌ترین عضو این خاندان است. پدرش شیخ محمدباقر نجفی و

برادرش حاج آقا نورالله هم متنفذ بودند. آقانجفی در آن دوران آدم بسیار ثروتمندی بود. در بعضی منابع آن دوره یا منابع فولکلور اصفهان می‌گفتند که آقانجفی خدای اصفهان آن دوران است. آن هم در دوره‌ای که ظل‌السلطان حاکم اصفهان بود که خودش قدرتمندترین فرزند ناصرالدین شاه بود و برای خودش نیمچه شاه بود.

می‌خواهم بگویم در حالی که آخوندی مثل آقانجفی داریم، از سوی دیگر در گوشه و کنار شهر هم کلی آخوند دیگر با اسم‌های مختلف هستند که مثلاً پیش‌نمازند یا واعظاند یا طلبه‌اند. اینها چه نسبت طبقاتی‌ای با آقانجفی می‌توانند داشته باشند؟ نمی‌شود اینها را یک دست دید. آخوند بزرگی مثل آقانجفی احتمالاً با بازاری‌ها و دریاری‌ها و دیوان‌سالاران بزرگ آن دوره منافع مشترک و ارتباطات خیلی بیشتری داشت تا با طلبه‌ای که حداکثر خاصیت‌اش برای آقانجفی یا شفقتی این بود که صدای‌اش کند که فلانی را بیاور تا حد را اجرا کند. بنابراین، اگر قبل‌تر هم برویم این اختلاف هست.

دیدگاه شما به این نتیجه منجر می‌شود که وقتی می‌خواهیم از روحانیت صحبت کنیم، چون با یک طبقه‌ی اجتماعی مواجه نیستیم، دیگر امکان یکدست کردن این صنف از بین می‌رود. به این ترتیب نمی‌توان آن را به عنوان پدیده‌ای یکپارچه بررسی کرد. سؤال بعدی این بود که مبانی اقتدار روحانیت چیست؟ اما با جوابی که به سؤال قبل دادید، آیا این سؤال منتفی نمی‌شود؟ دیگر نمی‌شود پرسید که مبانی اقتدار سیاسی یا اقتصادی روحانیت چیست چون روحانیت نوعی کل یکپارچه نیست. پس سؤال غلطی می‌شود. باید پرسید مبانی اقتدار روحانیون مقتدر چیست؟

دقیقاً همین‌طور است. در این صورت، نباید از آن طبقه صحبت کنیم. اتفاق جالبی که می‌افتد این است که اگر مبانی اقتدار «روحانیون مقتدر» را بررسی کنیم، مثل این است که منابع اقتدار «نظامیان مقتدر» یا «بازاریان مقتدر» یا «پزشکان مقتدر» را بررسی کنیم. اما این بررسی در تاریخ، فهم ویژه‌ای به ما نمی‌دهد. یا حداقل اجازه نمی‌دهد که یکپارچه ببینیم. اینکه ببینیم این صنف چه کرده و کارنامه‌اش از ورای تاریخ چیست. با این حال، من همان مسیری را که قرار بود داشته باشم، با تسامح ادامه می‌دهم. البته با این دقت و فرض که دیگر روحانیت را نوعی کل یکپارچه نمی‌بینیم. بخشی از روحانیت اقتدار اجتماعی سیاسی داشت، اقتدار اقتصادی داشت، و در قضاوت و آموزش دخالت می‌کرد. مبنای اقتدار اینها چه بود؟

من اول یک نکته بگویم که به نوعی حاشیه هم هست: عجیب نیست که از این چیزی که گفتم نتیجه بگیریم یا پرسیم که پس این‌ها چه فرقی با گروه‌های دیگر دارند. عجیب نیست ولی دقیق هم نیست. چون همان‌طور که قبلاً هم گفتم، روحانیون با دیگر اصناف، تفاوت‌هایی اساسی دارند. مثلاً پزشک‌ها یا مهندس‌ها یا هر گروه دیگر هم مقتدر دارند و هم غیر مقتدر ولی هیچ‌یک از آنها جایگاه روحانیون را ندارند. جایگاه فقیه یا عالم دینی یا روحانی متفاوت است. اگر بخواهم کلمه‌ای از خودم بگویم این‌ها «دین‌بان» هستند. کسانی که قرار بود حافظ دین باشند و شغلشان این بود. اما آنهایی که شما مثال زدید هیچ کدام جایگاه تاریخی اینها را ندارند. نه تنها در تاریخ پانصد ساله‌ی ایران بعد از صفویه بلکه حتی اگر به دوره‌ی قبل از اسلام و غلبه‌ی دین زرتشت هم نگاه کنید، در این سرزمینی که به آن ایران می‌گوییم، همیشه کسانی وجود داشته‌اند که خود را صاحب دین می‌دانند. ارباب دین، صاحبان دین یا هر اسم دیگری که بگذارید، یکی از دو رکن اقتدار در این سرزمین

بود. شما شمشیر را دارید و کتاب مقدس را. به این معنا می‌شود گفت بحثی که من درباره‌ی طبقه نبودن اینها کردم، به این معنی نیست که دیگر فرقی بین اینها و دیگران نمی‌ماند. چون همچنان می‌شود به لحاظ تاریخی، خیلی حکم‌های کلی راجع به اینها صادر کرد، یا خیلی ساده‌سازی‌ها کرد که راجع به پزشک‌ها نمی‌شود کرد. برای اینکه اینها همچنان گروه متمایز و برجسته‌ای هستند.

نکته‌ی مهمی است و می‌خواستم به همین برسیم. پس وقتی ما از طبقه‌ی روحانیت صحبت می‌کنیم معنی‌اش این نیست که همه‌ی روحانیون مثل طبقه‌ی کارگر منافع اقتصادی مشترک دارند. من ملاحظات شما را درباره‌ی تعریف مارکسیستی طبقه می‌فهمم. اما شاید بتوان گفت که روحانیت یک طبقه‌ی فرهنگی یا حتی یک طبقه‌ی سیاسی است. به این ترتیب آیا نمی‌شود گفت که روحانیت یک طبقه است.

برای همین در پاسخ به پرسش دوم شما گفتم هم طبقه هست و هم نیست. گرچه اینها یک گروه متمایز هستند اما ابا دارم که از کلمه‌ی مشخص «طبقه» استفاده کنم. به خاطر سویه‌های مارکسیستی این عبارت به نظر من طبقه نیستند. اما یک گروه متمایز اجتماعی هستند و با دیگران فرقی می‌کنند.

اگر بگویید این چیزی که می‌گویم آن قدر کم است که مثل هر شغل دیگری شده است، خواهم گفت که از این بیشتر است ولی از اینکه یک طبقه باشد که همه‌ی اعضا عین هم باشند و منافع اقتصادی مشترک داشته باشند این طور نیست.

شما ببینید در این صنفی که می‌گوییم چقدر اختلافات بوده و چقدر نقدها و جدال‌ها و حتی جدی‌ترین سرکوب‌ها درون خود این گروه وجود داشته است. تکفیر اگر بوده، دامن خود اینها را هم گرفته است. اگر جریان‌هایی مثل شیخیه را ببینید یا جنبشی مثل بابیه در واقع جریانی از درون همین صنف است. بابیه به یک تعبیر جنبش طلاب و روحانیون فرودست نسبت به ساختاری بالادستی بود که به همه چیز آن اعتراض داشتند. هم اعتراض به صلب بودن مبانی فکری این صنف که اجازه‌ی خروج از آن چارچوب‌ها را نمی‌داد و هم اعتراض به تبعیض اقتصادی. می‌خواهم بگویم اگر از دور نگاه کنیم و عقب برویم، همه چیز را شبیه هم می‌بینیم اما اگر ناهمان را ظریف‌تر کنیم و جلوتر برویم تازه این اختلافات دیده می‌شود. فیض کاشانی که در دوره‌ی صفویه زندگی می‌کرد و خودش از علما و استاد محمدباقر مجلسی بود، می‌گوید: «این فقیهان که به ظاهر همه اخوان هم‌اند | گر به باطن نگری دشمن ایمان هم‌اند | جگر خویش و دل هم ز حسد می‌خوایند | پوستین بره پوشیده و گرگان هم‌اند | واعظان گرچه بلیغ‌اند و سخن‌دان لیکن | گفتن و کردن این قوم کجا آن هم‌اند | آه از این صومعه‌داران تهی از اخلاص | کز حسد رهزن اخلاص مریدان هم‌اند».

البته این تحلیل و این نگاه هم هست که بسیاری از این جنبش‌ها که نام بردم می‌تواند پایه‌های اقتصادی داشته باشد. به خاطر اینکه می‌دیدند آخوندی مثل شفقتی با ثروت هنگفت وجود دارد و از طرف دیگر ده‌ها و صدها طلبه هست که محتاج نان شب‌اند. اگر بعضی روایت‌های دوره‌ی قاجار را نگاه کنیم، می‌بینیم که ماجرا چیست. اینها فقط اسطوره‌های ساخت جمهوری اسلامی نیست. آخوندهای رده‌ی پایین و طلاب در آن دوره واقعاً با فقر مطلق زندگی می‌کردند. خوب این تفاوت وجود داشت و الان هم هست. حال شاید در جمهوری اسلامی

آخوندی که فقر مطلق داشته باشد نداشته باشیم، ولی من آخوندهایی را می‌شناسم که وضع مالی خوبی ندارند. و از آن طرف هم که معلوم است در طبقات بالا چه کسانی را داریم. به همین خاطر است که من باز درباره‌ی تعبیر طبقه بودن روحانیون مقاومت می‌کنم.

من البته با شما موافق‌ام اما می‌خواستم این بحث بازتر شود. می‌دانم که با توجه به تفاوت جدی مالی و فکری که بین روحانیون وجود دارد، نمی‌توان آنها را یک‌دست کرد. اما از همین‌جا می‌خواهم به بحث اقتدار برسیم. فعلاً تلاش برای تعریف روحانیت را کنار بگذاریم و آن چیزی را که همه به صورت شهودی درباره‌اش توافق دارند در نظر بگیریم. وقتی می‌گوییم روحانی تقریباً ذهن ما به سمت مفهومی می‌رود که همه می‌فهمیم و حتی اگر نتوانیم دقیق توضیح دهیم به هر حال می‌دانیم که از چه صحبت می‌کنیم. حالا بدون مناقشه در اینکه روحانیت یک طبقه است یا تنها یک گروه اجتماعی متمایز، بیایید از منبع اقتدار آنها صحبت کنیم. همین روحانیتی که از آن صحبت می‌کنیم و می‌فهمیم که درباره‌ی چه چیزی صحبت می‌کنیم، اینها گروه مقتدری هستند. همه این را می‌فهمند. اقتدار اینها هم قبل از انقلاب وهم بعد از آن وجود داشته است. این اقتدار از کجا می‌آید؟ دارم فکر می‌کنم که در تاریخ تا کجا می‌توانم عقب بروم و احساس کنم که وارد جایی می‌شوم که خیلی نمی‌توانم راجع به آن حرف بزنم. برای اینکه این اقتدار در دوره‌ی قاجار حتماً وجود داشت و اگر عقب‌تر برویم در دوره‌ی صفویه هم بود. به یک تعبیر شروع‌اش از آنجاست که اصلاً ایران شیعه می‌شود و شاه اسماعیل و شاهان بعدی در دوره‌ی صفویه شروع می‌کنند به این که روحانیون شیعه را به ایران بیاورند. می‌دانید که در ایران آن دوره روحانی شیعه‌ی زیادی نداریم، و علما و مجتهدین را

از جاهایی که شیعه‌نشین هستند، مثل جبل عامل لبنان کنونی، می‌آورند و پرو بال می‌دهند.

ماکس وبر تعبیر جالبی درباره‌ی وضعیت کاریزما با عنوان routinization of charisma دارد که فعلاً به آن نظام‌مند کردن کاریزما بگوییم. این اتفاقی است که در همه‌ی دین‌ها و جنبش‌ها افتاده است. مثلاً آقای خمینی کاریزما یا یک «آن»ی داشت. اما بعد از او به بحران می‌خورند که چطور این «آن»ی را که فقط او داشت جایگزین کنیم؟ پس مجبور شدند آن را نظام‌مند کنند و به روال بیاورند. پس قانون اساسی را ترمیم کردند و یک جایگاه حقوقی مطلقه ساختند. این اتفاق در تشیع هم افتاده است. البته تاریخ این دوره تخصص من نیست و به همین دلیل به صورت کلی در این باره اشاراتی می‌کنم. بعد از امام یازدهم، شیعیان به مشکلی می‌خورند که حال باید چه کنیم. چون وقتی امام‌ها بودند و «آن» را داشتند - به تعبیر دین‌داران «معصوم» بودند. اما بعد از امام دیگر این «آن» وجود نداشت. حال باید چه کار می‌کردند؟ پس دستگاهی درست کردند که آن کاریزما را به نوعی تبدیل به یک نظام کرد. یعنی چیزی که به عقل در نمی‌آید، به یک چیز نظام‌مند عقل‌پسند و با ضمانت اجرایی تبدیل شد. اینجاست که فقه پررنگ‌تر می‌شود. و تا جایی که می‌دانم، این اتفاق فقط در اسلام نیفتاده است. در مسیحیت هم همین است. بعضی مورخان مسیحیت معتقدند که مسیحیت را باید به اسم پولس رسول نوشت نه به اسم مسیح. مسیح یک رهبر کاریزماتیک بود که کارهایی می‌کرد و اسمش را پیامبر گذاشتند. می‌شود تصور کرد که در آن دوران در جای جای این سرزمینی که امروز به خاورمیانه معروف است، مرتب کسانی ادعای پیامبری می‌کرده‌اند - معجزه می‌کرده‌اند. ولی مهم سیستماتیک کردن و نظام‌مند کردن آن پدیده است برای اینکه تداوم پیدا کند. و بنابراین اگر

خیلی بخواهیم عقب برویم ریشه‌ی این اقتدار از کاریزمای اولی می‌آید که یک سری از پیروان موفق می‌شوند آن را حفظ کنند. آن سرچشمه را کانالیزه می‌کنند و اعتباری برای خودشان می‌خرند که ما میراث‌دار چیزی هستیم که «آن» را داشت. درست است که ما «آن» را نداریم ولی ما میراث‌دار «آن» ایم و این به نظر من شروع ماجراست.

از دوره‌های بعد و تطور این نهاد که بگذریم به دوره‌ی صفویه می‌رسیم. پادشاهان صفویه به علمای شیعه خیلی پر و بال دادند و به عبارتی مملکت را شیعه کردند. چند نکته در مورد مبانی اقتدار در آن دوره به نظر می‌رسد. یکی این که بالاخره این صنف و گروه اجتماعی هیچ وقت شمشیر به دست نداشت که یکی از مبانی مهم اقتدار در تاریخ است. پس اگر منبع اقتدار قدرت سخت نباشد، باید گفت که قدرت نرم است. بنابراین، مبنای اقتدار این صنف، باور مردم بوده است. اگر هیچ‌کس به این حرف‌ها اعتقاد نداشت اصلاً اقتداری هم نمی‌بود. اما نکته‌ی مهم این است که به نظر می‌رسد اقتدار اینها در مجموع با منافع آنها که شمشیر به دست داشتند هم‌راستا بود یا تضاد نداشت.

این به نفع شمشیربه‌دست‌ها بود که منبع اقتدار نرم را نابود نکنند و از آن برای تثبیت قدرت خودشان کمک بگیرند. به همین دلیل نوعی هم‌زیستی مسالمت‌آمیز به وجود آمد که خالی از اختلاف و دعوا هم نبود. می‌خواهم بگویم که همه‌ی اقتدار عالمان دینی فقط قدرت نرم نبود بلکه واقعاً قدرت شمشیری هم بود که می‌خواست از این قدرت نرم یا منبع روحانی استفاده کند. بنابراین، به آنها پر و بال می‌داد. به همین دلیل می‌بینیم که در دوره‌ی صفویه مقامات جدیدی پیدا می‌شود. عناوینی چون ملاباشی، شیخ‌الاسلام، صدر، قاضی و غیره در آن دوره متولد شدند. متولی، پیش‌نماز، امام جمعه و همه‌ی اینها هم که بعضی از قبل بود و بعضی را صفویه ابداع کرد و اینها هم خود به منبع اقتدار

تبدیل شد. چون اینها وارد سیاست شدند و مقام کاملاً سیاسی داشتند. نکته‌ی دیگری که خیلی مهم است، آن است که قدرت در گذر زمان خودش موجب اقتدار می‌شود. حتی آدمی که خودش نه «آن» داشته باشد نه قدرت داشته باشد، اگر منصبی بگیرد، در یک دوره‌ی طولانی فقط به واسطه‌ی تصدی آن مقام، اقتداری ایجاد می‌شود. اینها هم در طول تاریخ این موقعیت را داشتند و هر چند شروع‌اش از دوره‌ی صفویه بود اما به مرور مقتدرتر شدند به گونه‌ای که انگار حالت دیگری را نمی‌توانید تصور کنید. نمی‌دانید این اقتدار از کجا شروع شده ولی یادتان هست که تا بوده این‌طور بوده است. پس اقتدارشان را می‌پذیرید.

چیزی که از گفته‌ی شما می‌فهمم این است که شروع اقتدار روحانیت یا این صنف یا گروه را، فارغ از اینکه اسلامی باشد یا مسیحی، به کاریزمای اولیه‌ی کسی که این دین را می‌سازد برمی‌گردانید. به این ترتیب، نوعی از ریشه‌های اعتقادی در آن هست. بعد به مرور همان‌طور که گفتید به آن کمک می‌شود. فرضاً در ایران در دوره‌ی صفویه نهادهای سیاسی دینی تشکیل شد و به افزایش اقتدار آنها کمک کرد. بعد هم تداوم حضور در این جایگاه به افزایش این اقتدار کمک کرد. اما به هر حال ریشه‌ی اقتدار را اعتقادی می‌دانید.

ابتدا تأکید کنم که از اشاره‌ی من به ریشه‌ی اولیه‌ی اقتدار و اهمیت اعتقادات مردم، چنین برداشت نشود که انگار می‌خواهم از این اقتدار سیاست‌زدایی کنم بلکه می‌خواهم بگویم اگر برگردیم به ریشه‌های اولیه حتماً خواهید دید که ریشه‌اش اعتقادی است. مثلاً شاه اسماعیل صفوی چرا باید علمای شیعه را به ایران بیاورد؟ او را که کسی مجبور نکرده بود، پس لابد اعتقادی وجود داشت. یا امپراتوری روم چرا باید

مسیحیت را دین رسمی خود می‌کرد؟ پس یک جاهایی مبانی اعتقادی و باورهای مردم مهم است. اما در همین مسئله هم نیروی سیاسی فکر می‌کند که از این کار می‌تواند استفاده کند. شاه اسماعیل یا شاهان دیگر صفوی نگاه سیاسی هم داشتند چون می‌خواستند یک قلمرو شیعه درست کنند تا تمایزی با امپراتوری‌های همجوار ایجاد کنند. اگر فرض کنیم که ریشه‌های دولت-ملت ایران در آن موقع است حتماً در ذهنشان چنین چیزی بود که این مذهب را انتخاب کردند تا تمایزی با همسایه‌ها ایجاد کنند. ولی قطعاً اعتقادی هم بود. بالاخره می‌دانیم که صفوی‌ها از سلسله‌ای بودند که نوعی نگاه آخرالزمانی و مهدوی داشتند.

تا می‌رسیم به دوره‌ی قاجار که دوران طلایی روحانیت بود و جایگاه این صنف خیلی بزرگ شد. شاهان قاجار فکر می‌کردند که با متوسل شدن به علما و حافظان دین مشروعیت می‌گیرند و اگر اینها بگویند به نیابت از امام زمان حکومت کنید، جایگاهشان در بین مردم مستحکم خواهد شد. بنابراین، شروع کردند به امتیاز دادن به روحانیون. امتیازها هم سیاسی بود و هم اقتصادی. مثلاً فلان ده را سند می‌زدند به نام فلان آخوند یا فلان آبادی را به قیمت پایین می‌فروختند به بهمان ملا. یا اموال کسانی که متوفی بودند، یعنی اموال یتیم‌ها و زنان بیوه را تصرف می‌کردند. معنای اولیه‌ی «ولایت» فقیه همین نوع ولایت است. بنابراین، تردیدی نیست که دولت در تثبیت اقتدار دین نقش داشت. اما باور عمومی هم نقش داشت.

بعد از جمهوری اسلامی خیلی‌ها از بغض حاکمیت این نکته را نادیده می‌گیرند اما واقعیت این است که یک ریشه‌ی اقتدار همان باور است. وگرنه اگر شاه قاجار فکر می‌کرد که می‌تواند سر همه‌ی اینها را زیر آب کند و آب هم از آب تکان نخورد شاید این کار را می‌کرد. اما این‌طور

نبود و حاکم احساس می‌کرد اگر این اتفاق بیفتد، سنگ روی سنگ بند نمی‌شود. یا حتی شاید خودش اعتقادی داشت و می‌ترسید که اگر یک درصد هم بهشت و جهنمی باشد چه خواهد شد؟ پس یا اعتقاد و ترس خودش بود یا فکر می‌کرد که مردم آن‌قدر باور دارند که نمی‌شود هر بلایی سر این جماعت بیاورد. یا اینکه فکر می‌کرد دولت بر دو پایه‌ی شمشیر و اعتقاد بهتر استوار می‌ماند.

مبانی اقتدار را به اختصار مرور کردیم. حال به نظر می‌رسد که به‌رغم اقتداری که روحانیت از قرن‌ها پیش داشت، به نظر نمی‌رسید که وسوسه‌ی قبضه‌ی قدرت را هم داشته باشد. در دوره‌ی مشروطه هم چنین چیزی را نمی‌بینیم. روحانیون حتی وقتی دو دسته شدند و اختلافات اساسی پدید آمد، در آنجا هم نمی‌بینیم آن روحانیونی که مخالف مشروطه بودند، داعیه‌ی قدرت داشته باشند. یا روحانیونی که مخالف استبداد بودند، بگویند که ما باید حکومت کنیم. به نظر می‌رسد که چنین تصور و خواسته‌ای متأخر است. حتی روحانیونی که می‌گفتند ما به نیابت از امام زمان به فلان حکومت، مشروعیت می‌دهیم باز هم خودشان داعیه‌ی حکومت نداشتند. چه اتفاقی افتاد که روحانیت یا بخشی از روحانیت به فکر قبضه‌ی قدرت افتاد؟

برمی‌گردم به همان خاندان مسجدشاهی‌های اصفهان که موضوع تحقیق خودم بوده است. این‌ها در اواخر دوره‌ی قاجار و حتی تا زمان برآمدن رضا خان بسیار قدرتمندند. خانواده‌ی آخوندهای قدرتمند مثل اینها کم داریم، خانواده‌ای که در آن فقط یک آخوند قوی نبوده باشد و در یک دوره‌ی طولانی این‌قدر مسلط باشند.

اگر به اینها نگاه کنیم یک شیخ محمدباقر مسجدشاهی داریم که پدر آقاجفی است. بعد شیخ محمدتقی است یا همان آقاجفی، و بعد هم

برادر کوچک حاج آقا نورالله اصفهانی است که هر چند برادر آقانجفی است اما به لحاظ نسلی انگار یک نسل بعد است. این سه نسل را ببینید. هر سه در اصفهان مقتدر هستند ولی شیخ محمدباقر اقتدارش علمی است. البته این طور نیست که ثروت ندارد ولی اقتدارش ناشی از ثروتش نبوده است. پدر او که دیگر اصلاً ثروتی نداشته. شیخ محمدباقر در اصفهان مجتهد معتبری است که از نعمات دنیوی هم بی بهره نیست اما بخش بزرگی از جایگاهش به علمش برمی‌گردد. وقتی به آقانجفی، پسر محمدباقر، می‌رسیم، می‌بینیم که دیگر جایگاه علمی مهم نیست. البته یک کتاب‌هایی برای‌اش تراشیدند و اسم‌اش هم مجتهد بوده ولی تقریباً روشن است که مقام علمی پدر را ندارد. او برای جبران آن اقتدار علمی و احترامی که مردم برای پدرش قائل بودند، اقتدار سیاسی را جایگزین می‌کند و با وصل شدن به منابع قدرت و ثروت آن را جبران می‌کند.

بنابراین، موقعیت این خانواده در نسل بعد نه تنها بدتر نمی‌شود بلکه مقتدرتر هم می‌شوند. آن هم در شرایطی که ظل‌السلطان حاکم اصفهان بود و ایران در اواخر قرن نوزدهم داشت به مرور مدرن‌تر می‌شد و قاعدتاً باید پایه‌های اقتدار فقها لرزان‌تر می‌شد.

تا می‌رسیم به نسل بعدی، حاج آقا نورالله که باز هم درست است که برای‌اش آثاری تراشیدند ولی مشخص بود که موقعیت علمی پدرش را ندارد. او بیش از برادرش «سیاسی» می‌شود تا جایی که بعد از مشروطه در دوره‌ی استبداد صغیر برای بسیج بختیاری‌ها به منظور فتح تهران تلاش می‌کند. اینها در اصفهان بودند ولی حوزه‌ی اقتدارشان تا جنوب و غرب اصفهان و حوزه‌ی بختیاری‌ها هم ادامه داشت. این سیر در سه نسل را ببینید. اگر نمودارش را بکشیم، انگار نقش علم کم‌رنگ می‌شود ولی حضور اینها در سیاست دارد آرام آرام بیشتر می‌شود و به نوعی برای

جبران آن کسری اقتدار علمی و در واکنش به دگرگونی دنیای پیرامون خود، به مرور سیاسی‌تر می‌شوند. یک نسل بعد از حاج آقا نورالله اصفهانی می‌رسیم به نسل آقای خمینی، که بیش از آنکه یک مجتهد به معنای سنتی آن باشد یک رهبر سیاسی است. جالب اینجاست که آقای خمینی بارها از حاج آقا نورالله اصفهانی یاد می‌کند. می‌شود گفت از او اثر هم گرفته است

در دوره‌ی رضا شاه ماجرای سریازی و خدمت وظیفه پیش می‌آید و اینها اعتراض کردند. علما و مجتهدین در قم بست می‌نشینند و سردسته‌شان همین حاج آقا نورالله اصفهانی است اما رضاشاه به آنها بی‌مهری می‌کند و اعتنایی ندارد. شاید اولین شاهی است که به خاطر «بست نشستن آقایان» کوتاه نمی‌آید. سرانجام، حاج آقا نورالله در همان بست می‌میرد. و به نوعی منبع الهام کسی مثل آقای خمینی می‌شود.

بنابراین، این سیر از محمدباقر به محمدتقی به حاج آقا نورالله و بعد به آقای خمینی و بعد هم در مرحله‌ی بعد به کسی مثل آقای رفسنجانی را می‌بینید. این سیری است تاریخی و اتفاقی یک‌شبه نیست. بخشی از روحانیت دیگر به دنبال آن اقتدار و موقعیت علمی نبود و کمبود اقتدارش را با وارد شدن در سیاست جبران می‌کرد.

با توضیحی که درباره‌ی سیر سیاسی شدن روحانیت دادید، می‌خواهم دوباره به تعریف شما از اقتدار برگردیم. اینکه روحانیت می‌خواهد کاریزمای بنیان‌گذار مذهب یا امام کاریزماتیک غایب را در قالب یک نهاد نظام‌مند کند و از حالت آسمانی به یک ساختار و سازمان تبدیل نماید. پس اگر فرض کنیم که اقتدار اولیه‌ی یک آخوند، اقتدار علمی بوده است، به مرور با چیزهای دیگر و در نهایت با اقتدار سیاسی جایگزین می‌شود و در طول تاریخ چون آن اقتدار اولیه‌ی روحانی کم

می‌شود به همین دلیل به سمت قبضه‌ی قدرت می‌رود. آیا می‌خواهید
چنین چیزی بگویید؟

صحبت من دو بخش دارد. این یک بخش آن بود. در حقیقت تا زمانی که دو ستون دین و دولت کنار هم بودند و یکی به دیگری تعرض نمی‌کرد، نوعی هم‌زیستی یا تقسیم کار در اداره‌ی مملکت وجود داشت. تا زمانی که شاهان صفوی علما و مجتهدین را تکریم می‌کردند، دلیلی نداشت که علیه شاهان صفوی بشورند. در دوران قاجار نیز همین‌طور بود. نمی‌گویم لحظاتی نبود که درگیری و کشمکش پیش بیاید ولی جنگ تمام‌عیار برای حذف دیگری در نمی‌گرفت.

این سیری که گفتیم یک سویه‌اش این بود که به مرور اینها موقعیتشان تضعیف می‌شود و از یک جایی به بعد احساس می‌کنند که دیگر جایی در ساختار قدرت ندارند. این مسئله از دوره‌ی پهلوی شروع شد. برای مثال، حاج‌اقا نورالله می‌رود بست می‌نشیند و می‌بیند انگار نه انگار و همان‌جا هم می‌میرد- حالا یا ذات‌الریه می‌کند یا به روایتی ایادی رضا شاه او را مسموم می‌کنند. شکست این بست‌نشان‌های کوچکی از آغاز پایان یک دوران است، دورانی که اگر «آقایان علما» بست می‌نشستند گویی دنیا به آخر رسیده بود و دولت کوتاه می‌آمد. یک پله‌ی بعد می‌رسیم به جایی که در پهلوی دوم به این‌ها حمله می‌کنند و در روزنامه‌ی سراسری کشور از «ارتجاع سرخ و سیاه» می‌نویسند. یعنی تا یک جایی دلیلی برای جنگ تمام‌عیار با سلطنت نبود و این دلیل آرام آرام پیدا شد. این یک وجه ماجراست.

نکته‌ی دوم که مهم است و کمتر به آن پرداخته شده، تحولات جهان اسلام است. ما نباید فقط به اسلام سیاسی در ایران نگاه کنیم. این در بخش‌های دیگر تاریخ ایران هم هست که فقط به خودمان نگاه می‌کنیم و با دیگر نقاط جهان کاری نداریم. اما اگر منطقه را نگاه کنیم،

می‌بینیم که جریان اسلام سیاسی در ایران بخشی از یک جریان بزرگ‌تر اسلام سیاسی در کل جهان اسلام است. اگر قرن نوزدهم و بیستم را نگاه کنید جریان‌های مختلفی خواهید دید. امثال حسن البنا، اقبال لاهوری، سید جمال الدین افغانی یا اسدآبادی و محمد عبده. اگر کمی جلوتر بیایم سید قطب را داریم از اخوان المسلمین مصر و ابوالاعلی مودودی که جماعت اسلامی پاکستان را درست می‌کند. این آدم‌ها از اواخر قرن نوزدهم به این سو نماینده‌ی جریانی هستند که بیش از هر چیز در واکنش به دنیای غرب به راه افتاده است. پرسش مشترک آنها این است که چرا وضع ما این قدر خراب است. اما پاسخ‌شان چیست؟ ابتدا بازگشت به خود و کنکاش درونی. یعنی می‌گویند شکوه جهان اسلام از بین رفته و باید کاری کرد. مثل آن دوره‌ای که در اروپا احساس می‌کردند که دوران کلاسیک باشکوه یونان و روم از بین رفته و بعد از قرون وسطی جنبشی راه افتاد که می‌خواست دوران کلاسیک را احیا کند. اینها هم برای احیا می‌آیند. اما احیا چطور شروع می‌شود؟ مثلاً حسن البنا احیا را در این می‌بیند که باید از خودمان شروع کنیم. می‌گوید دلیل اینکه وضع ما این قدر خراب است این است که از اسلام واقعی یا به تعبیر امروزی اسلام ناب محمدی دور افتاده‌ایم. باید برگردیم و خودمان را مسلمان کامل کنیم زیرا جامعه‌ای که مسلمان‌های خوبی داشته باشد خودش به سرمنزل مقصود خواهد رسید.

اما آن روش جواب نمی‌دهد. نسل‌های بعدی دیگر مشکل را نه در خود بلکه در غرب می‌بینند. این هم‌زمان است با دوران استعمارزدایی و جنبش‌های استقلال‌طلبی - امثال مودودی در پاکستان و سید قطب در مصر. جالب اینکه سید قطب خودش تحصیل‌کرده‌ی اروپا است. اینها رادیکال‌تر از امثال حسن البنا می‌شوند. اگر حسن البنا به درون نگاه

می‌کرد و می‌گفت که باید خودمان را درست کنیم تا جامعه درست شود، اینها می‌گویند آن هم جواب نداد. پس می‌آیند به بیرون نگاه می‌کنند و می‌گویند این دشمن است که وضع ما را به اینجا کشانده و باید با این دشمن مقابله کنیم. در این سیر تاریخی به تدریج سیاسی‌تر می‌شوند. به همین دلیل می‌گویم که این جریان را باید در بستری بزرگ‌تر از ایران دید. اینها تقریباً هم‌زمان‌اند. چنانچه ابوالاعلی مودودی در پاکستان که جماعت اسلامی را تأسیس کرد، در سال ۱۹۷۹ چند ماه قبل از انقلاب ایران درگذشت.

وجود این جنبش‌ها خیلی مهم است. این‌طور نیست که اینها از هم تأثیر نمی‌گرفتند یا مثلاً آقای خمینی یا روحانیون دیگر از این جریان‌ها خبر نداشتند. در ایران هم اگر با دقت نگاه کنید همان جریان‌ها را می‌بینید. در آن دوره هم جریان‌های ملی برای مقابله با استعمار داریم و هم اینهایی که می‌خواهند جهان اسلام را نجات دهند و مسئله برایشان آن‌قدر ملی نیست و در واقع به امت اسلامی فکر می‌کنند.

پس سیاسی شدن اسلام یک موج جهانی است.

دقیقاً. اتفاقی که می‌افتد این است که ایران تنها مثال موفق این ماجرا در برقراری حکومت اسلامی است. اما این‌طور نیست که در بقیه‌ی جاها چنین جنبشی وجود نداشت.

البته در بقیه‌ی جاها هم تبدیل به فاجعه‌ای شد که الان در خاورمیانه می‌بینیم.

درست است. می‌خواهم بگویم اینکه هم بخواهند و هم بتوانند قدرت را قبضه کنند فقط در ایران اتفاق افتاد. بالاخره اخوان المسلمین را سرکوب می‌کنند. در ترکیه به یک شکل تضعیف می‌شوند، و در پاکستان

نظامی‌ها سرکار می‌آیند. در اینجا نیز هر چند جامعه به شدت مذهبی است ولی چیزی مثل حکومت اسلامی ایران را که حکومتی فقیه‌سالار است ندارند.

فقط حکومت طالبان در افغانستان است که دوره‌ای کوتاه بود.
درست است. همواره باید به یاد داشته باشیم که جریان اسلام سیاسی فقط در ایران نیست.

به مبانی اقتدار اشاره کردید و از اینجا شروع کردید که نقطه‌ی صفرش آنجا بود که اعتقادی در توده‌ی مردم وجود داشت. می‌خواهم برگردیم به بحث از توده‌ی مردم و نسبت آن با روحانیت. بالاخره روحانیون به اعتقادات مردم آویخته بودند و در زندگی آنها نقش داشتند و دوره‌هایی طولانی بین مردم حرمت و احترام داشتند. البته اقلیتی هستند که در هیچ دوره‌ای این صنف را محترم نمی‌دانند اما اکثریت چنین نبودند. موقعیت روحانیت در بین مردم چطور بود و چه تغییر و تحولی بعد از انقلاب داشت؟

جواب این سوال یک مقدار سخت‌تر است چون به طور کلی در منابع و اسناد صدای مردم کوچه و بازار زیاد شنیده نمی‌شود. صدای ادیبان یا دیوانیان را داریم، صدای شاهان و دربار را داریم. اما نمی‌دانیم که مردم چه فکر می‌کردند. علاوه بر این، جواب این سؤال متناسب با هر منطقه یا دوره می‌تواند متفاوت باشد. فرق می‌کند که در اصفهان دوره‌ی صفوی دنبال جواب این سؤال باشیم یا در قم دهه‌ی چهل خورشیدی یا مازندران دوره‌ی قاجار.

اما اگر بخواهیم ساده‌سازی کنیم، به گمان‌ام رابطه‌ی مردم و فقهای شیعه شبیه رابطه‌ی شاگرد با معلم یا ناظم مدرسه بوده. ترکیبی از

احترام و ترس. احترام برای اینکه فکر می‌کنی او چیزهایی می‌داند که تو نمی‌دانی و ترس به خاطر اینکه می‌دانی کارت لنگ اوست. تازه فقط ترس رفوزگی نیست، خطکش و فلک هم هست. در عین حال، ممکن است یک معلم را واقعاً دوست داشته باشی و احساس کنی که معلم و آدم خوبی است. رابطه‌ی روحانیت و مردم هم - اگر بخواهم خیلی ساده کنم چنین بوده: ترکیبی از ترس و احترام. ترسی که هم ترس فیزیکی است و مثلاً ممکن است حد در موردشان اجرا شود و هم ترس ذهنی، یعنی آتش جهنم. تا دوران مشروطه شاید پنج درصد از جمعیت ایران سواد خواندن و نوشتن داشتند. می‌توان فرض کرد که بخش بزرگی از مردم به بهشت و جهنم و اینکه آخرت به نحوی به این فقها ربط دارد، باور داشتند. البته احترام واقعی هم وجود داشته، برای آخوندی که به نظر مردم زاهد و پرهیزکار بوده- یا ویژگی‌های اخلاقی دیگری که در فرهنگ ایرانی-اسلامی ارزش به شمار می‌رود.

جالب اینجاست که در این رابطه‌ی توأم با ترس و احترام، همیشه جا برای تمسخر و طعنه هم هست. معلمات را اگر دوست داشته باشی یا نداشته باشی، پایش که بیفتد مسخره‌اش هم می‌کنی. در مورد فقها و علما هم آن قدر که در تاریخ و ادبیات و شعر ایران می‌بینیم در عین این احترام و ترسی که بود، هر جا شده ملت مسخره هم کردند، شوخی هم کردند، طنز هم گفتند. هم در حوزه‌ی فولکلور و مردم بی‌سواد و هم بین ادبا و شاعران این نگاه انتقادی هست. از ناصر خسرو که می‌گفت «ای امت بدبخت بر این زرق‌فروشان / جز کز خری و جهل چنین فتنه چرایید / خواهم که بدانم که مر این بی‌خردان را / طاعت به چه معنی و ز بهر چه نمایید»، تا بیژن مفید در «شهر قصه» که نقش ملا را به روباه می‌دهد و در عین حال، بر موقعیتشان صحنه می‌گذارد آنجا که می‌گوید «ای بابا وقتی یارو دخترش رو حتی به ملا نمی‌ده، به خر بده؟»

از این دست مثال‌ها زیاد داریم که زوایای مختلف نگاه مردم به روحانیون را نشان می‌دهد.

اما یک وجه دیگر رابطه‌ی مردم و روحانیون این است که این‌ها یک جایگاه کمابیش «اداری» هم داشتند و بخشی از زندگی روزمره‌ی مردم بودند. اگر کسی می‌خواست باسواد شود، جایی جز مکتب‌خانه و معلمی جز ملا و کتابی جز قرآن و متون سنتی نبود. یعنی نظام آموزشی سکولار نداشتیم. یا برای قضاوت دست‌کم در دادگاه‌های شرعی کار مردم‌گیر این‌ها بود. یا برای طلاق و ازدواج و ارث و از این دست. پس اگر از نقش روحانیت در جامعه می‌پرسیم باید یادمان باشد که بخشی از زندگی روزمره‌ی مردم بودند. مثل امروز نبود که کسی به مسجد نرود. مردم مسجد می‌رفتند و پای وعظ می‌نشستند. حالا واعظ می‌توانست مرتجع باشد یا مثل جمال‌الدین واعظ متریقی باشد. و اتفاقاً یکی از عللی که در انقلاب ایران موفق شدند و دیگران موفق نشدند، این بود که این‌ها پایشان روی زمین بود. روشنفکرها اگر از هر جایی به پایتخت می‌آمدند، می‌ماندند اما بسیاری از طلبه‌ها هر جا که می‌رفتند و درس می‌خواندند، اگر خیلی برجسته نمی‌شدند به شهر و دیار خود برمی‌گشتند. یعنی آن پایگاه را حفظ کردند و در آستانه‌ی انقلاب هم این شبکه‌ی عظیمی که داشتند، هیچ‌کس دیگری نداشت.

در آخر گفتگو اشاره‌ای هم به جمهوری اسلامی و سرنوشت روحانیت در این دوره داشته باشیم. جمهوری اسلامی اتفاق مهمی است. سرنوشت ایران را تغییر داد و در منطقه تأثیر گذاشت. اما جمهوری اسلامی چه تأثیری روی نهاد روحانیت گذاشت؟ چقدر آنها را تغییر داد؟ چه بلایی سر آنها آورد؟ نکته‌ی بعدی این است که به هر حال ما دوره‌ای خواهیم داشت که جمهوری اسلامی دیگر وجود

ندارد. در آن دوره روحانیت چه خواهد شد؟ سرنوشت روحانیون چه می‌شود؟ آیا سرنوشت جمهوری اسلامی با سرنوشت روحانیت گره خورده است و پایان جمهوری اسلامی به معنای پایان نهاد روحانیت هست؟ یا اینکه باید منتظر چیز دیگری باشیم؟

به نظرم بیشتر حرف‌ها تا اینجا انتزاعی بود و اگر پرسشی برای مردم نان و آب شود همین است. البته پیشگویی آینده ممکن نیست. همه احساس می‌کنند و به نظرم این احساس درستی است که آن ساختار سیاسی برآمده از انقلاب ۵۷ ضربه‌ی جبران‌ناپذیری به روحانیت شیعه زد. به این معنا که استقلال خود را کاملاً از بین برد. روحانیت در همه‌ی دوره‌ها مجموعه‌ای تقریباً خودمختار بود که تا حدی استقلال مالی داشت. در همه‌ی دوره‌ها وجوهات شرعی از مردم عادی، و بیشتر از بازاری‌ها به اینها می‌رسید. در همان دوره‌ی قاجار هم تا حدی استقلال مالی داشت. اما این استقلال مالی از بین رفت و در نتیجه استقلال اندیشه هم کاملاً از بین رفت.

جایی به اسم دادگاه ویژه روحانیت درست کردند و هر کسی را که طلبه بود و متفاوت فکر می‌کرد، حذف کردند. یا نهاد حوزه‌ی علمیه را که خودش می‌توانست عالم‌پرور باشد، نابود کردند. قبلاً گرفتن اجازه‌ی اجتهاد جریان نظام‌مندی نبود و شبیه به اخذ مدرک دکترا در قرون گذشته در اروپا بود. باید به جایی می‌رسیدید تا عده‌ای که قبلاً به آنجا رسیده بودند، بگویند که ایشان هم به نظر ما به چنین مرحله‌ای رسیده است. اما الان همه‌ی این‌ها از بین رفته و به یک ساختار کاملاً وابسته‌ی بوروکراتیک تبدیل شده است که فقط مجیز قدرت سیاسی را می‌گوید. حال اگر آن قدرت سیاسی از میان روحانیون و آن گروه اجتماعی یا طبقه نباشد، اینها دستشان به کجا بند است؟ استقلال مالی را که از

دست دادند و مردم هم که ناراضی هستند. بنابراین، احتمالاً ضربه‌ی جبران‌ناپذیری بوده است.

تا جایی که از متون مکتوب، از شعر فارسی مثلاً، می‌فهمیم، در بسیاری از دوره‌های تاریخ هزار سال اخیر ایران نقد یا نگاه منفی به فقها وجود داشته است. اما تمایز بین فقه و ایمان هم کمابیش بوده. شعرهای حافظ درباره‌ی واعظ و شیخ و مفتی که نیاز به تکرار ندارد. هم‌دوره‌ای حافظ، واحدی مراغه‌ای می‌گوید «گر فقیه از عشق منعت می‌کند مشنوکه او | سال‌ها تحصیل کرد و همچنان بی‌حاصل است». اما دو سه قرن پیش از این‌ها یعنی درست هزار سال پیش هم بوده. ناصر خسرو می‌گوید «این رشوت‌خواران فقهاوند شما را / ابلیس فقیه است گر این‌ها فقهاوند». آنها که دستی بر قلم داشتند شیواتر و زیباتر بیان می‌کردند اما مردم عادی هم می‌فهمیدند که اعتقاد داشتن با دم و دستگاہ درست کردن فرق می‌کند. یعنی به نظر می‌رسد که پیش از این نوک پیکان به دم و دستگاہ دین بود نه به دین‌داری و دین‌داران. اما با آنچه در این چهل سال رخ داده، ضدیت دیگر نه فقط با فقیهان و فقه که با اصل دین و باورهای دینی است. و این می‌تواند ضربه‌ی جبران‌ناپذیرتری باشد.

صد سال پیش امثال پروین اعتصامی و ملک‌الشعرای بهار هم به فقیهان می‌توپیدند. ایرج میرزا که اصلاً گفتن ندارد. یعنی این نقد ریشه‌دار است. ولی جالب اینجاست که این‌ها غالباً دین‌دار بودند و به تعبیر خودمانی «خدا و پیغمبر سرشان می‌شد». ملک‌الشعرا شعری دارد که در حقیقت مرثیه‌ای است برای ایران و ترجیع‌بندش این است که «من با کی‌ام؟» یعنی من را بگو که با چه کسی حرف می‌زنم. آخر شعر رو به عالمان می‌کند و می‌گوید: «گویم ای واعظ دهانت را لئیمان دوختند | او همی بلعد ز بیم آب دهان من با کی‌ام؟ | گویم ای آخوند خوردند این

شپش‌ها خون تو | او شپش می‌جوید اندر پیرهن من با کی‌ام؟ | گویم
دین رفت از کف، گوید این باشد دلیل | بر ظهور مهدی صاحب زمان
من با کی‌ام؟ | گویم ای کلاش آخر این گدایی تا به کی؟ | گویدم چیزی
به نذر پنج تن من با کی‌ام؟»

پس این حرف‌ها به یک معنا همیشه بوده. ناصر خسرو هزار سال پیش
گفته بود: «از شاه‌زی فقیه چنان بود رفتنم / کز بیم مور در دهن اژدها
شدم». باورش سخت است. و با این همه فقها ماندند و به قول شما
قدرت سیاسی را هم قبضه کردند. اما تفاوت مهم دوره‌ی جدید با
گذشته در این است که قبلاً کسی به ایمان و باور دینی کاری نداشت و
فحش و بد و بیراه نمی‌گفت بلکه به دم و دستگاه فقیهان فحش می‌دادند
و مسخره می‌کردند. این تفاوت مهمی است که در این دوره وجود دارد
و در این چهل سال اگر تغییر اساسی رخ داده باشد، همین است. یعنی
تیشه به ریشه‌ی دین و باور مردم زده شد.

**نگرانی‌هایی هست در بین مذهبی‌ها و امیدهایی در بین اپوزوسیون
غیرمذهبی که سرنوشت جمهوری اسلامی با روحانیت یکی خواهد
بود و دوران هر دو در ایران به پایان خواهد رسید. آیا این پیش‌بینی
واقع‌بینانه است؟ اگر جمهوری اسلامی به عنوان یک حکومت
استبداد دینی کنار رود و چیز دیگری جایگزین شود، آیا نقش تاریخی
روحانیون تمام شده است؟**

راستش من مطمئن نیستم که به این راحتی‌ها باشد. هنوز بخش غیرقابل
اغماضی از جامعه‌ی ایران باورهای مذهبی دارد، باورهایی که گاه در
بافت فرهنگی تنیده شده و به سادگی قابل تفکیک نیست. از این
گذشته، درست است که می‌گوییم نهاد روحانیت شیعه ضربه‌ی
سنگینی خورد ولی این نهادی است که پانصد سال سابقه دارد. باورها

و آیین‌ها نیز همین‌طور. بنابراین، اینکه بگوییم چنین نهادی بعد از این دوره‌ی چهل پنجاه ساله کلاً از بین می‌رود، به چشم من اصلاً بدیهی نیست حتی اگر درست از آب در بیاید.

ما به عنوان کسانی که در این دوره زندگی می‌کنیم و در دل وقایع‌ایم، همه چیز را بزرگ می‌بینیم. فکر می‌کنیم که دیگر همه چیز تمام شده یا تمام می‌شود. اما اگر کمی دورتر بایستیم و چهل سال را بخش کوچکی از چهارصد سال ببینیم، احتمالاً وقایع را کمی ریزتر می‌بینیم. وقایعی که مهم‌اند ولی ضرورتاً تاریخی یا دوران‌ساز نیستند. ساختارها را در هم نمی‌شکنند. بنابراین، من شخصاً نمی‌توانم به راحتی بگویم که نقش علما یا اسلام و باورهای دینی در ایران بعد از جمهوری اسلامی تمام می‌شود. چون ریشه‌دارتر از این حرف‌هاست. از قضا نگرانی‌ای هم در این رابطه دارم. برای اینکه اگر بخشی از اپوزوسیون نگاه‌اش این باشد - که هست - که باید زد و نابود کرد، در مقابل این نگاه، یک اقلیت خیلی کوچک ولی خیلی معتقد و خیلی سرسخت می‌تواند مشکلات زیادی ایجاد کند. بنابراین، اصلاً نمی‌شود آنها را نادیده گرفت و چنین نگاهی خطرناک است. اینکه فکر کنیم می‌توان ریشه‌ی این ماجرا را زد سودای خطرناکی است. خوب یا بد، درست یا غلط این پدیده‌ای ریشه‌دار است.

اما در این تردیدی نیست که حکمرانی فقیهان نقش تاریخی آن‌ها را عوض کرده به شکلی که باید نگران دوران پس از این استبداد دینی باشند. این نکته را بگویم و تمام کنم. وقتی آقای خمینی پیش از انقلاب، حتی در دهه‌ی چهل، فریاد و اسلاما سر می‌دهد، منظورش این است که جایگاه فقیهان از دست رفت، دم و دستگاه دین تضعیف شد، نه ضرورتاً ایمان مردم. یعنی او دو چیزی را که برای مردم و شاعرانی که مثال زدم تا حد زیادی جداست، به هم می‌دوزد. اول در عرصه‌ی اندیشه، و بعد با تشکیل جمهوری اسلامی، در عرصه‌ی عمل. و خوب

خطر این دوختن یا یکی کردن دو مفهوم واضح است - شبیه به بحثی که در مورد صهیونیسم و یهودیت هست. وقتی این دو را با هم یکی کردید، اگر کارنامه‌ی سیاه یکی را به پای دیگری نوشتند نباید تعجب کنید.

اگر جمهوری اسلامی تداوم یابد، جز نامی از تشیع دوازده امامی باقی نخواهد ماند

گفتگو با حسن یوسفی اشکوری
دین‌پژوه و نماینده‌ی سابق مجلس در ایران

گفته‌اند که نظریه‌ی غیبت در شیعه‌ی امامیه موجب شد که قائل به نامشروع بودن همه‌ی حکومت‌ها در دوران غیبت شوند اما به مرور و با ظهور حکومت‌های نزدیک به شیعیان (به‌ویژه پس از آل بویه) در این نظریه تجدیدنظر شد. می‌خواستم پرسیم که این روایت از تحول نظریه‌ی سیاسی شیعه تا چه اندازه دقیق است؟ نقش فقیهان در این زمینه چه بوده و آیا برای نزدیکی به حکومت، نیاز به تجدیدنظر در دستگاه فقهی نیز وجود داشت؟

واقعیت این است که شیعیان حداقل تا پیش از انقلاب ایران و تشکیل نظام ولایی بر اساس الگوی ولایت مطلقه‌ی فقیه، در اندیشه‌ی سیاسی خود تعدیل کرده‌اند و نه تجدیدنظر. با این توضیح مختصر:
نظریه‌ی مشروعیت الهی امامت منصوص و منصوب و دارای علم خاص و مقام عصمت، از قرن سوم تا پنجم به تدریج ساخته و پرداخته شد. در این سراندیشه، تنها نظام سیاسی و حکومت مشروع همان امامت

۱. این گفتگو به صورت کتبی انجام شده است.

منصوص با همان دو مؤلفه‌ی پیش گفته است و بقیه‌ی نظام‌ها (هر چند در عمل عادل‌ترین) «غاصب» اند و «جائر». جور هم در اینجا عمدتاً به معنای غصب مقام الهی و انحصاری معصوم است و نه ستم بر مردم. اما با آغاز غیبت کبرای امام دوازدهم، تعادل گروه شیعی به هم خورد و شیعیان مدت‌ها در خلاء رهبری به سر می‌بردند. بیش از یک قرن طول کشید تا مسئله‌ی بغرنج «غیبت» و به الزام آن «ظهور» جا بیفتد. در این زمان (قرن پنجم هجری) موضوع نیابت عامه‌ی فقیهان مطرح شد که بدیل «نُواب خاص» امام غایب در عصر غیبت صغری شمرده می‌شد. این دعوی عملاً موجب پر کردن خلاء رهبری دینی-سیاسی و قضائی گروه اقلیت شیعه بود. البته قبول اصل «اجتهاد» در تشیع نیز محور بنیادین تحکیم دعوی نیابت عامه بوده است. یکی از پیامدهای منطقی و عملی چنین رویکردی نزدیک شدن این نایبان خودخوانده‌ی عام امام غایب به نهادهای حکومتی یعنی امیران و در نهایت خلفای عباسی بوده است. البته این نزدیکی و حتی همکاری، تجدیدنظر در حکمت نظری شیعی نبود بلکه نوعی افزایش انعطاف در حکمت عملی این گروه بوده است.

گفتید که نزدیکی به حکومت‌ها، انعطاف در حکمت عملی بود و نه تجدیدنظر در حکمت نظری شیعه. اما گویا نزدیکی برخی فقیهان شیعه به قدرت و حتی به حکومت‌های منسوب به شیعیان به این آسانی هم نبود و برخی فقیهان با آن مخالف بودند. چنان‌چه فرضاً در حکومت صفویه، گروهی از فقهای شیعه از جبل عامل لبنان به ایران آورده شدند زیرا گویا فقیهان ساکن ایران چندان روی خوشی به حکومت نشان نمی‌دادند. با این اوصاف آیا نمی‌توان گفت که همکاری

اگر جمهوری اسلامی تداوم یابد، جز نامی از تشیع دوازده امامی باقی نخواهد ماند

برخی فقیهان شیعه با حکومت، اتفاقاً نوعی تجدیدنظر در ساختار فکری هم بوده است؟

ببینید، ماهیت نظری کلام شیعی در باب امامت تا کنون ثابت مانده و آن عبارت است از امامت منصوب و منصوص الهی با دو مؤلفه‌ی علم خاص و عصمت. در هیچ دوره‌ای این مؤلفه‌ها تغییر نکرده‌اند. تحویلی که رخ داده این است که این مؤلفه‌ها دچار قبض و بسط تفسیری شده‌اند. از باب نمونه، نائینی برای اسلامیزه کردن نظام عرفی مشروطیت فرنگی، بدون این که در بنیادها دست ببرد، مؤلفه‌های سنتی را تجزیه می‌کند و مثلاً علم امام را در عصر غیبت به بدنه‌ی کارشناسی دولت و مجلس تحویل می‌کند و عصمت را نیز به نمایندگان پارلمان منتقل می‌کند تا مانع تعدی و تجاوز به حقوق مردم بشود. او استدلال می‌کند که علم امام برای این است که امام (بالفعل حکومت) بهتر و منطقی‌تر تصمیم بگیرد و عصمت برای آن است که از تعدیات حکومت و حاکمان جلوگیری شود و در عصر غیبت این دو در حد مقدور در قالب حکومت غیر معصوم و بشری حاصل می‌شود. گفتن ندارد که چنین تفسیری از علم و عصمت و کارکردشان کاملاً بدیع است ولی به هرحال در زیر سقف کلام پایدار سنتی شیعی است.

به مخالفت برخی علما با سلطنت فقیه اشاره کردید که درست است و من هم اشارتی کردم. درست است که اندیشه‌ی سلطنت فقیه از جانب امام غایب به سادگی صورت نگرفته ولی از عصر صفوی تا کنون اغلب فقیهان آن را در اشکال و ابعاد مختلف پذیرفته‌اند. از جمله می‌توان به نظریه‌ی ملا احمد نراقی در کتاب «عوایدالایام» اشاره کرد و البته اندکی پس از او با مخالفت فقیه بزرگ شیخ مرتضی انصاری مواجه شد. اما نکته آن است که این فقیهان از طریق «اذن» دادن به سلطان مشکل مشروعیت سیاسی را حل می‌کردند. حتی نائینی نیز ضمن دفاع از امامت

خاص شیعی و حمایت از حق حکومت فقیه از جانب معصوم، از تحقق این حق چشم می‌پوشد و مسئله‌ی مشروعیت را از طریق اذن به مجلس حل می‌کند.

از چه زمانی حکومت‌ها در ایران برای پیشبرد مقاصد خود به همکاری با فقیهان شیعه روی آوردند و فقیهان در مقابل این خواسته چه کردند؟ آیا آنها نیز به صورت یکدست به همکاری با حاکمان پرداختند یا اینکه تفاوت دیدگاه نیز وجود داشت؟

دوران دعوی نیابت فقیهان از سوی امام غایب، مصادف شد با سستی و ضعف سیاسی و نظامی عباسیان از یک سو و در مقابل فرمانروایی خاندان شیعی «آل فرات» و بعدتر «آل بویه» در عراق و ایران و برخی نواحی دیگر.

نیاز دوطرفه‌ی دستگاه خلافت با اقتدار روزافزون امیران شیعی و لزوم همکاری و انعطاف از دو سو، زمینه‌های همکاری را فراهم کرد. فقیهان نامداری همچون شیخ طوسی و سید مرتضی در این دوران، بی‌آنکه اصل امامت منصوص را انکار کنند، با نظریه‌پردازی کاملاً نوین خود، به لحاظ عقیدتی و نظری راه این همکاری را هموار کردند.

سید مرتضی علم الهدی رساله‌ی کوچکی در چند صفحه دارد با عنوان «فی العمل مع السلطان» یعنی در همکاری با حاکم یا خلیفه. سید در این رساله، با دقت بحث عالمانه‌ای را پیش می‌برد و به نتیجه‌گیری منطقی روشنی می‌رسد. او استدلال می‌کند که عقیده‌ی ما همان عقیده امامت خاص شیعی است و از این رو امامت و حکومت معصوم اصالت و اعتبار دارد. اما حال که دوران غیبت است و دست ما از دامن کبریایی امام معصوم کوتاه، با حکومت‌های غیر معصوم و غاصب چه باید کرد؟ او با محور قرار دادن موضوع «عدالت» (اصلی که در آن زمان شیعه و معتزله

اگر جمهوری اسلامی تداوم یابد، جز نامی از تشیع دوازده امامی باقی نخواهد ماند

بدان شناخته می‌شدند) به نوعی حصر منطقی دست می‌زند و به سه گزینه می‌رسد. او می‌گوید اگر حکومت عادل است، همکاری با چنین حکومتی و کمک به او واجب شرعی است. اگر حکومت عادل نیست ولی همکاری با آن موجب کاهش ظلم می‌شود، باز همکاری لازم و واجب است. وفق دیدگاه سید، فقط در یک صورت همکاری جایز نیست و آن عدم امکان کاهش ظلم است. شیخ طوسی نیز استدلالی مشابه دارد.

دیدگاه این دو عالم و فقیه و متکلم نامدار شیعی در قرن پنجم، معیار دینی و فقهی عموم عالمان شیعی در نوع پیوند و همکاری با حکومت‌گران بعدی تا انقلاب ایران شد. البته با محافظه‌کاری بیشتر. قابل توجه این که میرزای نائینی نیز در کتاب مشهور و مهم «تنبیه الامه» خود در مقام تأیید دینی و فقهی نظام عرفی مشروطه، دقیقاً از همین استدلال استفاده می‌کند.

با این همه، همواره شماری از عالمان شیعی با هر نوع همکاری با پادشاهان و امیران مخالف بوده و از نظریه‌ی جدایی کامل از هر نوع حکومت غیر معصوم دفاع می‌کرده‌اند. از جمله پس از سلطنت شاه طهماسب در اوایل صفویه، فقیه نامداری چون محقق کرکی وارد همکاری عملی در عالی‌ترین سطح با دستگاه سلطنت شد ولی در مقابل فقیهان برجسته و پارسایی همچون مقدس اردبیلی و شیخ قطیفی این همکاری را برنتافته و حتی دریافت هر نوع هدیه و کمک مالی از سلطان را حرام شمردند.

از نظریه‌ی «امکان در کاهش ظلم» حاکمان صحبت کردید. اما انتقادی که به فقیهان نزدیک به حکومت‌ها وارد شده این است که حضور و همکاری آنها در نهایت موجب کاهش ظلم نشده و حتی زمینه‌ی توجیه ظلم را هم فراهم کرد. آیا در این باره پاسخی داشته‌اند؟

در جایی ندیده‌ام که اصولاً این فقیهان حکومتی با چنین پرسشی مواجه شده باشند و طبعاً پاسخی هم ارائه نشده است. با این حال می‌توان به دو نکته اشاره کرد. نخست این که موضوع بحث ماکلی و نظری است و البته ربط مستقیمی به آنچه در عالم خارج رخ داده ندارد. دوم این که می‌توان گمانه‌زنی کرد و گفت فقیهان درباری یا همدست درباریان (مانند محقق کرکی یا آقا جمال خوانساری در عصر شاه سلیمان صفوی یا محمدباقر مجلسی)، احتمالاً همکاری خود را موفق ارزیابی می‌کردند و از این رو آن را مثبت می‌دانستند. از جمله برخی از اینان از این همکاری برای پیش بردن پروژه‌های تبلیغ شیعی‌گری و نیز پدید آوردن مجموعه‌های حدیثی (از جمله بحار الانوار) یا فقهی (مانند جامع المقاصد) سود می‌بردند.

علاوه بر این، نباید از یاد برد که دوگانه‌ی عدل/ظلم نه در تعریف معنای ثابت و مقطوع دارند و نه مصادیق آن دو همیشه روشن است. ضمن آن که قاعده‌ی «پادشاه شیعه» برای اینان چندان مهم و جدی بوده است که تحقق آن، خود، عین عدالت شمرده می‌شده است.

به نظر می‌رسد که در دوران صفویه بیشترین نزدیکی میان حکومت و فقیهان شیعه وجود داشته است. در همین دوران فشار سیستماتیک شیعیان حاکم بر دگراندیشان نیز آغاز می‌شود. تا پیش از آن، شیعیان به عنوان یک اقلیت مذهبی، خودشان در میان مسلمانان اهل سنت تحت فشار بودند و حتی لبه‌ی تکفیر و تفسیق به سوی آنان بود اما پس از آن فقیهان شیعه فرصت می‌یابند که مخالفان خود را با همین حربه از میدان به در کنند. البته قبل از صفویه هم نمونه‌های تکفیر کم نیست اما به نظر می‌رسد که پس از آن به صورت گروهی نیز به کار رفته است. برای مثال، می‌توان به تکفیر و تفسیق صوفیان در همین

اگر جمهوری اسلامی تداوم یابد، جز نامی از تشیع دوازده امامی باقی نخواهد ماند

دوره اشاره کرد. به نظر شما نسبت تکفیر و قدرت چیست؟ چگونه است که فقیهان پس از نزدیکی به قدرت از تکفیر جمعی استفاده کرده‌اند؟

گروه‌های مختلف شیعی (اسماعیلی، زیدی و دوازده‌امامی) از قرن چهارم به بعد در نواحی مختلف قلمرو گسترده‌ی جهان اسلام امارت‌های محلی و یا سراسری داشته‌اند. مانند عبیدیان در شمال آفریقا و تداوم آن به نام فاطمیان در مصر، زیدیان در شمال ایران و بیشتر و پایدارتر در یمن و علمای شیعی در دستگاه آل بویه و خلافت عباسی فرمانروایی مؤثر داشته‌اند. به‌ویژه «سادات» از این دوران قدرت دینی و سیاسی زیادی پیدا کردند و می‌توان گفت مقامی معنوی و سیاسی در دستگاه خلافت و جامعه نیز یافته بودند. بزرگ سادات لقب «نقیب السادات» را از دست خلیفه می‌گرفت و نوعی رهبری دینی و سیاسی شیعیان امامی را بر عهده داشت. خواجه نصیرالدین طوسی با مغولان در زوال عباسیان همکاری مؤثر داشت. در دوران ایلخانان مغول، عموم شیعیان امامی به رهبری علما و فقیهان با خان‌های مغول همراه بوده و همکاری کرده‌اند. این روند تا به قدرت رسیدن صفویان ادامه داشت و در این دوران دویست و چهل ساله، شیعیان با زعامت فقیهان به اقتدار کامل در قلمرو ایران بزرگ دست یافتند و در حد امکان به بسط قدرت فقهی و دینی خود اهتمام کردند. از این رو تعبیر مشهور «شیعه‌ی مظلوم» تعبیری ناراست است و حداقل همواره چنین نبوده است.

اما داستان تکفیر به آغاز تأسیس خلافت عربی- اسلامی بازمی‌گردد به ظهور پدیده‌ی «رِدّه» که از سال آخر زندگی نبی اسلام آغاز شده و در زمان ابوبکر ادامه یافته است. اهل رده دو گروه بودند، گروهی از اساس دین اسلام را انکار کرده و برخی مدعیان‌اش خود دعوی پیامبری داشتند، و دسته‌ای نیز در عین مسلمان ماندن، از دادن زکات به جانشین سیاسی

محمد خودداری کردند. خلیفه، به‌رغم مخالفت‌هایی از جمله از سوی عمر، با بسیج مسلمانان با قدرت تمام مخالفان و شورشیان را به اتهام ارتداد سرکوب کرد. به‌گمانم نخستین تکفیر از این زمان آغاز شده و حال آن‌که با معیارهای اسلامی و قرآنی، حداقل منکران زکات، مرتد نبوده و از این رو مستوجب تکفیر و سرکوب نبودند. این ماجرا و تکفیرهای بعدی در طول تاریخ اسلام نشان می‌دهد که به‌طور اساسی «تفسیق» و «تکفیر» مخالفان با قدرت سیاسی یا اجتماعی (مانند اقتدار علما) پیوند عمیق داشته و دارد. خلفا و پادشاهان و امیران مسلمان، اعم از سنی و شیعه، هر بار که از سوی مخالفان احساس خطر می‌کرده‌اند (گاه نیز احساس خطر توهمی بیش نبوده) به سرکوب دگراندیشان و معترضان می‌پرداخته و با حربه‌ی کارآمد تکفیر در نزد توده‌های ناآگاه و متعصب مذهبی، گاه با خشونت تمام دست به سرکوب می‌زدند.

به‌ویژه نباید فراموش کرد که در این تکفیر و سرکوب‌ها فقیهان و قاضیان به‌طور مستقیم یا غیر مستقیم آتش‌بیار معرکه بوده و با مشروعیت بخشیدن به این سرکوب‌ها تیغ حاکمان را تیز می‌کردند (نمونه‌اش تکفیر امام حسین و در نهایت قتل او). این قاعده در تاریخ شیعه و سنی یکسان است. تکفیر صوفیه و اخباریه و اهل فلسفه در نیمه‌ی دوم دوران حکومت صفویان نمونه‌هایی از این قدرت‌نمایی تکفیری فقیهان است که با سرنیزه‌ی سربازان قزلباش اجرایی شد.

همان‌طور که خودتان هم اشاره کردید، پدیده‌ی تکفیر و تفسیق، پدیده‌ای قدیمی در میان مسلمانان بود، چنان‌چه گروه‌هایی از شیعیان، از جمله اسماعیلیان زیر تیغ تکفیر بوده‌اند. اما سؤال من در اینجا معطوف به همین شیعیان بود. به هر حال فرقه‌های مختلف شیعه تا چند قرن زیر فشار تکفیر و تفسیق بودند اما به نظر می‌رسد

اگر جمهوری اسلامی تداوم یابد، جز نامی از تشیع دوازده امامی باقی نخواهد ماند

که از دوران صفویه به بعد فقیهان شیعه هم به صورت سیستماتیک دست به تکفیر اقلیت‌ها و دگراندیشان زده‌اند. چرا چنین شده است؟ اصولاً این قاعده است که محکومان وقتی بر رقیب چیره می‌شوند و خود بر مسند قدرت می‌نشینند، همان می‌کنند که رقیب می‌کرده است. گفته‌اند وقتی عباسیان با پرچم عدالت‌خواهی بر امویان ظالم پیروز شدند، از همان آغاز، سنت اموی را با شدت و غلظت بیشتر ادامه دادند. این بیت گویای این وضعیت است:

یا جور بنی مروان دام لنا / یا عدل بنی عباس فی النار
ای کاش ستم مروانیان ادامه می‌یافت و ای کاش عدالت فرزندان عباس در آتش افکنده می‌شد.

آنچه در پی انقلاب به اصطلاح اسلامی با شعارهای آزادی و عدالت در زیر سایه جمهوری اسلامی دیده‌ایم و می‌بینیم، نمونه‌ی دیگری از این سنت تلخ تاریخی است. اینکه ادعا می‌شود شیعه (در تمامی شاخه‌های آن) همواره برای مبارزه با ظلم و برای تحقق عدالت مبارزه کرده است، اعتباری ندارد و وارونه‌خوانی تاریخ است. البته انگیزه‌های عدالت‌خواهی همیشه غایب نبوده ولی تحقق آن در مسند قدرت تقریباً عملی نشده است.

درباره‌ی رواداری یا نارواداری فقیهان در برابر اقلیت‌ها چه می‌توان گفت؟ معمولاً مرسوم است که فقیهان به نارواداری با دیگر اقلیت‌های مذهبی متهم هستند. درباره‌ی روش برخورد آنها با اقلیت‌های نژادی یا جنسی چه می‌توان گفت؟ مواجهه‌ی آنان با زنان چگونه بوده است؟ آیا می‌توان یک شیوه‌ی یکسان از نارواداری یا رواداری از میان رفتار کلی فقیهان برداشت کرد؟

بر اساس داده‌های تاریخی، سلسله‌ی دراز فقیهان هیچگاه به طور کامل یکدست و از نظر بینشی و رفتاری در تمام امور کاملاً همانند نبوده و نیستند. از منظر رواداری و نارواداری، برخی فقیهان با دگراندیشان از هر گروه و فرقه، رواداری بیشتری داشته و دارند و شماری نیز کمترین مدارا را بر نمی‌تابند و گاه به خشونت فیزیکی هم دست زده و می‌زنند. دیدگاه تکفیری اینان نیز به دستگاه اعتقادی و کلامی آنان بر می‌گردد. گزاف نیست بگوییم که هرچند شیوه‌های برخورد فقیهان با مخالفان و دگراندیشان متفاوت بوده ولی بنیادهای معرفتی و ایدئولوژیک‌شان کم و بیش ثابت است.

در دیدگاه فقیهان، هرچی اعتقادی تشکیل می‌شود که در رأس آن خداوند قرار دارد که ولایت کلی بر عالم و آدم دارد و مشروعیت همه چیز بسته به اوست؛ پس از او، این مقام به اذن الهی به پیامبر خاتم منتقل می‌شود؛ در استمرار نبوت امامت است و این مقام است که مشروعیت و مقبولیت همه چیز به او بستگی دارد؛ و در عصر غیبت، عالمان و فقیهان و مجتهدان‌اند که دارای نیابت عامه‌اند و متر و معیار اعتبار و صحت تمامی امور دین و دنیا هستند و بدون تأیید و اذن اینان نه دین استوار می‌شود و نه دنیای مردم سامان می‌یابد. از درون این سراندیشه، ولایت سیاسی فقیهان استخراج شده و در نهایت به ولایت مطلقه‌ی فقیه یا همان سلطنت مطلقه‌ی آشنا و دیرینه‌سال ایرانی منتهی شده است.

فردوسی در روزگار شکل‌گیری چنین اندیشه‌ای سرود:

چنان دان که شاهی و پیغمبری / دو گوهر بود در یک انگشتری

البته این انگشتر رسماً در دست پادشاه بود ولی این فقیهان شیعی بودند که به‌مثابه‌ی جانشین مؤبدان عصر ساسانی، مشروعیت‌بخش انگشتر و مددکار مقام شاهی بودند.

اگر جمهوری اسلامی تداوم یابد، جز نامی از تشیع دوازده امامی باقی نخواهد ماند

در این اندیشه‌ی بنیادین، هر نوع دگراندیشی و به طور کلی هر عقیده و مرام و مسلکی جز آن‌چه به وسیله فقیهان رسمیت یافته، انحراف از حقیقت و دشمن خدا و رسول و امام غایب شناخته شده و سرکوب آنان جایز و گاه واجب شمرده می‌شود. البته همین اندیشه به نوعی دیگر در جریان عام اهل سنت و فقیهان آن نیز حاکم بوده و هست. تکفیر فیلسوفی همچون ابن سینا به وسیله‌ی شخصیتی مثل غزالی نمونه‌ای از تراوشات چنین عقیده‌ای است. راه دور نرویم، تکفیر عالمان مشروطه‌خواه و مخالفان مشروطه بر ضد یکدیگر، نمونه‌ی بارزی است از این دیدگاه بنیادین فقهی. هر یک، طرف دیگر را دشمن امام زمان می‌دانست. بر این بنیاد عقیدتی، بیفزایید الزامات پیوند با قدرت‌های سیاسی و همکاری با فرمانروایان را که طبعاً وقتی ابزار اجرایی هم در اختیار باشد، فنعم المطلوب.

درباره‌ی زنان نیز کم و بیش فتاوی فقهی به هم شبیه است. ظاهراً تا کنون رهبری عالی سیاسی (مثلاً پادشاه یا رئیس جمهور و حتی نخست وزیر و در ایران احراز مقام وزارت) توسط زنان، به وسیله‌ی فقیهان سنتی و سنت‌گرا و بعضاً نوگرا در جهان اسلام مجاز دانسته نشده و نمی‌شود. بگذریم که هنوز شمار چشمگیری از فقیهان اصولاً خروج زن از خانه را حداقل بدون اجازه‌ی پدر یا شوهر و حتی برادر جایز نمی‌شمارند. آوازخوانی زنان حداقل در ایران هنوز با ممنوعیت شرعی مواجه است. اصولاً دیدگاه سنتی که زن را «واجب النفقه» ی مرد و «عوره» می‌داند، منطقاً نمی‌تواند به زنان حقوق انسانی و شهروندی برابر بدهد. به همین دلیل است که هنوز اعلامیه‌ی جهانی حقوق بشر چندان مقبول طبع نیست و مسلمانان در پی تحریر و تدوین «اعلامیه‌ی حقوق بشر اسلامی» اند که روشن نیست دیگر چگونه می‌توان آن را «حقوق بشر» خواند. گفتن ندارد که مسلمانان در حال حاضر حدود یک پنجم بشرند.

گفتید که چون در دیدگاه سنتی، زنان را «واجب النفقه» ی مرد و «عوره» می‌دانند، منطقی‌تر نمی‌توان انتظار احقاق حقوق زنان را در چنین دستگاهی داشت. اما می‌دانید که برخی معتقدند فقه شیعه ظرفیت آن را دارد که با تغییرات و اصلاحاتی به اصول حقوق بشر نیز تن دهد. آیا شما در دستگاه نظری فقه از یک طرف و در ساختار عینی و کنونی روحانیت از سوی دیگر، چنین ظرفیتی را می‌بینید؟

البته فقه شیعه از جهاتی و تحت شرایطی حتی بیش از فقه سنتی ظرفیت تحول‌پذیری دارد ولی در نهایت فقه و اجتهاد نه می‌تواند به «قانون» تبدیل شود و نه می‌تواند سی ماده‌ی اعلامیه‌ی جهانی حقوق بشر (مصوب سال ۱۹۴۹) را بپذیرد و در خود هضم کند زیرا جوهره‌ی اعلامیه، ماده‌ی اول و دوم آن است که اعلام می‌کند تمامی آدمیان آزاد به دنیا می‌آیند و در انسانیت همه برابرند و هیچ تمایزی بین آدمیان در برخورداری از حقوق انسانی و شهروندی نیست. یعنی برابری حقوقی و ذاتی آدمیان اساس اعلامیه است و حال آنکه اساس فقه و اجتهاد شیعی (و البته سنی نیز) تبعیض و توجیه شرعی انواع نابرابری از جمله نابرابری جنسیتی است.

دستگاه فکری و آموزشی فقیهان و احتمالاً منابع اقتصادی آنها موجب شد که به مرور تبدیل به طبقه‌ای ویژه شوند که امروز به اسم روحانیت شناخته می‌شود. تعریف شما از این پدیده چیست و از چه زمانی می‌توان از ظهور روحانیت در ایران سخن گفت؟

فقط مسئله‌ی اقتصاد و معیشت نیست که روحانیون و علما را تبدیل به یک طبقه کرده است بلکه پیوند با قدرت سیاسی و استفاده از تنعمات حکومتی (به تعبیر امروزی رانت‌خواری) نیز به این طبقه شدن یاری

اگر جمهوری اسلامی تداوم یابد، جز نامی از تشیع دوازده امامی باقی نخواهد ماند

رسانده است. شاید بتوان گفت در گذر زمان شش عامل به بسط اقتدار علما کمک کرده است: ۱- منزلت دینی برگرفته از دعوی تفسیر انحصاری متون و منابع دینی (تفسیر، حدیث، کلام، فقه و . . .)؛ ۲- دعوی مرجعیت دینی با ابزار اجتهاد و فتوا؛ ۳- تخصیص حق قضاوت به فقه‌خوانده‌ها؛ ۴- تأسیس تشکیلات گسترده‌ی «منبر» و خطابه و نفوذ در تمامی لایه‌های اجتماعی؛ ۵- دعوی نیابت عامه در تمام امور و در عمل ادعای جانشینی امام غایب و ۶- اختصاص خمس (سهم امام و سهم سادات) و اوقاف و اموال بلاصاحب به خود. این که شهرت یافته (البته به وسیله‌ی خود علما) که علما همواره در برابر قدرت‌ها و دولت‌ها بوده‌اند، شهرت غلطی است؛ تاریخ گواه است که اغلب علما و فقیهان همیشه هموند سلاطین بوده و کم و بیش در حاشیه‌ی امن دربارها می‌زیسته‌اند. یعنی (البته بر خلاف پیامبران) یکی از دو گوه‌ری بوده‌اند که در همان انگشتی دست شاه بوده‌اند.

اگر به عقب برگردیم، می‌توان آغاز سلسله‌ی علمای شیعی را همان دعوی نیابت عامه در قرن پنجم و ششم هجری دانست. ولی دقیق‌تر آن است که آغاز قوام و دوام نهادی علمای شیعه به‌ویژه سلسله‌ی فقیهان را به روزگار شاه طهماسب و ورود علما از جبل عامل لبنان به ایران دانست. البته پس از صفویه در دوران فترت (حدود هفتاد سال) به‌ویژه در دوران نادر شاه افشار این سلسله تضعیف شد اما با برآمدن سلسله‌ی قاجار همان مسیر کهن ادامه یافت و تقویت شد.

عنوان تاریخی و جاافتاده‌ی این سلسله همان «علماء» است که البته تعین آن در جریان غالب مجتهدان (فقیهان) بوده است. اصطلاح «روحانی» خیلی تازه است و شاید عمرش به صد سال نرسد. این عنوان الهام گرفته از اندیشه و کلام مسیحیت کاتولیک، و بنابراین در ادبیات اسلامی بیگانه است، هرچند اکنون این اصطلاح عام و رایج شده است.

نسبت میان دستگاه روحانیت و قدرت سیاسی، از زمان تأسیس تا کنون چه تغییری کرده است؟ آیا چنانچه برخی منتقدان می‌گویند نظریه‌ی ولایت فقیه نوعی طرح بدعت‌آمیز و بی‌ارتباط با ساختار فقه سنتی است؟

بدیهی است که جریان علمای شیعی (مانند دیگر جریان‌ها و نهادهای اجتماعی دیگر) در طول حداقل پانصد سال اخیر ثابت نبوده و تحولات کمی و کیفی آشکاری را تجربه کرده است. اما مهم‌ترین تغییر آن، تبدیل ولایت سنتی فقیه به سلطنت فقیه است.

از منظر تاریخی، می‌توان تحولات بنیادین نهادی علما را در سه مرحله برشمرد. در مرحله‌ی نخست یعنی از قرن پنجم تا اوایل صفویه، فقیهان عمدتاً خود را در تصدی امور «حسبه» (یعنی اموری که در جامعه بر زمین مانده و کسی متکفل آن نیست) محق و مکلف می‌دانستند. این امور نیز در سه چیز تعریف می‌شده است: فتوا، قضاوت و اخذ سهمین. اما در مرحله‌ی دوم حسبه را به اختصاص حکومت انحصاری از جانب امام غایب متحول کردند. این مرحله تا سال ۱۳۴۸ خورشیدی ادامه یافت. در این سال برای اولین بار در تاریخ فقه و کلام شیعی، آیت‌الله خمینی به عنوان یک مجتهد و فقیه، ولایت سنتی را به ولایت مدرن یعنی سلطنت فقیه متحول کرد. در واقع، خمینی از سال ۴۲ تا ۴۸ سه گام مهم و بدعت‌آمیز برداشت. اول، به طور بی‌سابقه‌ای در سنت شیعی، اعلام کرد که «تقیه حرام است و اظهار حقایق واجب ولو بلغ ما بلغ»؛ دوم، فتوا داد که سلطنت و نظام پادشاهی خلاف اسلام است؛ و سوم، ادعا کرد که بر فقیه عادل واجب است که خود سلطنت کند. بدین ترتیب نظام ولایت فقیه، بدیل و جانشین نظام سلطنتی کهن ایرانی شد. از زمان صفویه دعوی سلطنت فقیه و مجتهد مطرح بوده و حتی نائینی نیز بدان

اگر جمهوری اسلامی تداوم یابد، جز نامی از تشیع دوازده امامی باقی نخواهد ماند

اذعان می‌کند ولی (به هر دلیل) فقیهان مدعی سلطنت بالفعل نبوده و فقط به وجود پادشاه شیعه و حداکثر رعایت احکام شرعی و رعایت حال علما بسنده می‌کرده‌اند اما خمینی گام نهایی را برداشت و می‌توان گفت میوه‌ی تحولات بینشی و فقهی دیرین را چید.

با این اوصاف، می‌توان گفت که از جهتی، ولایت فقیه تازه نبوده و در واقع اجزای آن از گذشته‌های دور به تدریج شکل گرفته بودند ولی، از جهت دیگر، کاملاً تازه است و می‌توان گفت این اندیشه و نظام سیاسی، بدعتی مهم و اثرگذار خواهد بود و از این رو در تعارض با دستگاه کلامی و فقهی سنتی است.

چنین می‌پندارم که اگر جمهوری اسلامی بماند و نظریه‌ی ولایت مطلقه‌ی فقیه جا بیفتد و مقبولیت عام شیعی پیدا کند (که البته بسیار بعید است)، مذهب شیعه وارد مرحله‌ای تازه می‌شود و دور از انتظار نیست که در گذر زمان جز نامی از آن در کتاب «ملل و نحل» باقی نماند و دیگر مذهبی به نام تشیع دوازده امامی وجود نداشته باشد زیرا با مؤلفه‌های خمینی‌ساخته‌ی ولایت مطلقه فقیه، دیگر در نظر و عمل «غیبت» و «ظهور» بلاموضوع خواهد بود. در واقع، در نظام ولایی و آن هم با اختیارات مطلقه و انتقال تمامی وظایف و تکالیف امام غایب به فقیه شیعی، برای امام غایب نقشی انحصاری باقی نخواهد ماند که برای تحقق آن ظهور کند.

به این ترتیب، وقتی از بدعت‌گذاری خمینی و نظریه‌ی سیاسی او صحبت می‌کنید، و می‌گویید که این نظریه می‌تواند مفهوم غیبت و ظهور را بی‌اثر کند، آیا به این معنی است که خمینی از نظریه‌ی غیبت شیعه عدول کرد و بدعتی در مذهب پدید آورد؟ آیا در اینجا بدعت را در معنی فقهی و مذهبی آن به کار می‌برید؟

خیر. در اینجا بدعت به معنای سنتی و کلامی نیست؛ بدعتی که موجب تکفیر و ارتداد است بلکه مراد تابوشکنی و در واقع ساختارشکنی در دستگاه عقیدتی سنتی است. با این حال، این بستگی دارد به این که دیدگاه سنتی حول امامت معصوم چگونه تفسیر شود. اگر مشروعیت انحصاری و جاودانه‌ی معصوم را از اصول دین بدانیم و جز آن را غاصب و جائز و نامشروع (که عموم فقیهان و متکلمان شیعی چنین نظری دارند)، در این صورت باور به مفهومی به نام «حکومت اسلامی» به مثابه‌ی حکومت شرعی، منطقی‌تر خروج از دین و بدعت در اصول موضوعه‌ی شیعی است. گریزی از آن نیست. اینکه در گذشته، به‌رغم دعوی حق حکومت فقیه از جانب معصوم، کسی بالفعل برای سلطنت فقیه تلاش نکرد و یا مدعی چنین مقامی نگردید، دقیقاً ناشی از همین منع اعتقادی بوده است و نه لزوماً ناتوانی یا عدم امکان تحقق چنین خواسته‌ای. می‌دانیم که از دهه‌ی چهل به بعد تا انقلاب ایران، تقریباً هیچ یک از مراجع عالی دینی در ایران و عراق با ایده‌ی حکومت فقهی مطلوب آیت‌الله خمینی همراهی نکردند، که ناشی از وجود همین مانع بوده است. اقبال اولیه‌ی علمای ایران نیز به دو دلیل بوده است. یکی ورود گریزناپذیر به عرصه‌ی مبارزه و انقلاب؛ و دوم، این که توقع داشتند که در حکومت روحانی جدید احکام شرعی بیشتر رعایت شود. این خواسته در واقع، خواسته‌ی عموم فقیهان از عصر صفوی تا پهلوی بوده است. به هر حال، علما فکر می‌کردند که حکومت یک فقیه بیشتر به سود دین و اهل دیانت و شریعت است.

بعد از جمهوری اسلامی هر حکومتی که باشد، پایه‌های قدرت روحانیت را از بین خواهد برد

گفتگو^۱ با دکتر بهزاد کشاورزی

جامعه‌شناس و نویسنده‌ی کتاب «تشیع و قدرت در ایران»

پیش از آغاز بحث درباره‌ی نقش روحانیون در دوره‌ی جدید، شاید ضروری باشد که ابتدا بفرمایید از نظر شما نهاد «روحانیت» به چه معنی است و زمانی که از روحانیون صحبت می‌کنیم کدام گروه یا طبقه‌ی اجتماعی حرف می‌زنیم؟ آیا روحانیت یک طبقه‌ی دینی یا فرهنگی است یا عوامل دیگری هم وجود دارد که بتوان آنها را از دیگران جدا کرد؟ آیا صرفاً روحانیون به دلیل نوع لباسی که می‌پوشند روحانی هستند یا معیارهای دیگری هم وجود دارد؟

«روحانی» از نظر لغوی و بر اساس فرهنگ دهخدا به معنای «پارسا»، «اهل صفا» و در تداول کنونی به معنای «عالم و فقیه و طالب علوم دینی» است.

در عرف فرهنگ کنونی ایرانی، روحانیت عبارت از آن دسته و گروه از جامعه‌ی ایرانی است که اعضای آن در فقه «اسلامی-شیعه» تخصص لازم را دارند. روحانیت، گروه خاصی از جامعه‌ی ایرانی (و نیز جامعه‌ی

۱. این گفتگو به صورت کتبی انجام شده است.

شیعه در تمام دنیا) است که از طریق پوشش، رفتار و گفتار متمایز از بقیه‌ی افراد جامعه‌اند.

از نظر تاریخی، روحانیت شیعه (به تعریفی که در فوق بیان شد) از همان دوران غیبت صغرای امام زمان بین سال‌های (۲۶۰ تا ۳۲۹ هـ - ق / ۲۵۳ تا ۳۲۰ هـ - ش) پدیدار شد. در آن تاریخ، اولین شخصی که می‌توانیم به اسم روحانی از او نام ببریم «شیخ ابوجعفر ملقب به شیخ کلینی» (۲۵۸ تا ۳۲۹ ق / ۲۴۹ تا ۳۲۰ ش) بود. پس از او از علمای معروف آن دوره «شیخ صدوق قمی معروف به ابن بابویه» (۳۰۶ تا ۳۸۱ هـ - ق / ۲۹۸ تا ۳۸۰ هـ - ش) است.

لباس این روحانیان تقلیدی از لباس امامان شیعه بود. البته در آن تاریخ نمی‌توانیم به دقت و یقین در مورد پوشاک دینی و رفتار شخصی یا گروهی این افراد اظهار نظر کنیم. اما بی‌تردید از دوران صفویه به بعد لباس آنان (به صورتی که امروز بر تن می‌کنند) پدیدار شد و روحانیت به گروه اجتماعی کاملاً مشخص و متفاوتی تبدیل شد.

در دوره‌ی قاجار تغییر مهم دیگری در این گروه پدیدار شد و آن عبارت بود از اینکه آنان موفق شدند تشکیلاتی به نام «تشکیلات روحانیت یا علمای دین» به وجود آورند.

در سال ۱۲۲۹ ش مسئله‌ی «اعلمیت» در بین روحانیان پیش کشیده شد و آن وابستگی و اتفاق نظر ملایان را محکم‌تر ساخت. حامد الگار می‌نویسد:

«... شیخ محمد حسن نجفی [یکی از علمای صاحب‌نام ساکن نجف] اندکی پیش از مرگ‌اش (۱۲۲۹ ش / ۱۸۴۹ م) ... در نشستی که از عالمان بزرگ در نجف تشکیل داد، [شیخ مرتضی] انصاری را از همه‌ی همگنان او اعلم شمرد و بنا بر این او را در خور مقام تنها مرجع تقلید دانست.»^۱

۱. دین و دولت در ایران (نقش علما در دوره‌ی قاجار)، ص ۲۵۰.

بعد از جمهوری اسلامی هر حکومتی که باشد، پایه‌های قدرت روحانیت را...

در این مورد نوشته‌اند که از آن تاریخ به بعد:
«... شیخ مرتضی انصاری را نخست شیعیان ایران و سپس شیعیان ترک، تازی، هندی تنها مرجع تقلید دانستند. تمام دنیای شیعه‌ی مسلمان نخستین بار تنها یک مرجع تقلید پیدا کردند که در مقدس‌ترین حرم شیعه یعنی نجف اقامت داشت.»^۱

این اجلاس تعیین عالم سبب شد که از آن به بعد تشکیلاتی هر می از ملایان پدیدار شد که در رأس آن علمای اعلام قرار داشتند و در بدنه‌ی این هرم به ترتیب اعتبار، ملایان از بالا به پایین جای داشتند. هر چه به پایین هرم نزدیک‌تر می‌شدیم، اعتبار ملایان کم‌تر می‌شد تا در رده‌های پایین؛ پیش‌نمازان، واعظان، روضه‌خوانان، طلاب و غیره قرار می‌گرفتند. کف این منحنی در تمام کشور (حتی کشورهای که در آن مذهب شیعه وجود داشت) گسترش یافته بود. و این امر موجب اتفاق و اتحاد بی‌سابقه‌ی ملایان در کشور شد. هر فتوا یا حکمی که از سوی علمای اعلام صادر می‌شد، همه‌ی اعضای این هرم آن دستور را (در عین حال که بین مردم و «پا منبری‌ها» گسترش و تبلیغ می‌کردند)، به اطلاع طبقات پایین هرم نیز می‌رساندند. برای مثال، این فتاوا در دورترین دهات مملکت به وسیله‌ی طلابی که (به دستور حوزه‌های علمیه برای تبلیغ و ارشاد رفته بودند) به اطلاع مردم می‌رسید.

از آن تاریخ به بعد علمیت نه بر اساس انتخاب دموکراتیک بلکه با توجه به تعداد مقلدان و مبلغی که می‌پرداختند، معین می‌شد. پس از انصاری این علمیت (تا انقلاب اسلامی) به ترتیب زیر بوده است: در زمان جنبش تنباکو «شیرازی» تنها مرجع اعلام بود. در زمان مشروطیت چهار مجتهد اعلام در نجف بودند که سه نفر از آنان به نام‌های «آخوند محمد کاظم خراسانی»، «شیخ عبدالله مازندرانی» و «خلیلی تهرانی»

۱. یحیی دولت‌آبادی، حیات یحیی، ج ۱، ص ۲۵.

مشروطه‌خواه بودند و «سید محمدکاظم یزدی طباطبائی» از حامیان شیخ فضل الله نوری بود. در دوران رضاشاه «حاج شیخ کریم حائری» (مؤسس و رئیس حوزه‌ی علمیه‌ی قم) تنها عالم اعلم به شمار می‌رفت. از سال ۱۳۱۵ (سال درگذشت حائری) تا سال ۱۳۲۳ سه عالم در قم و دوتن در نجف اعلم بودند. قمی‌ها «سید محمد حجت»، «سید صدرالدین موسوی صدر» و «سید محمد تقی خوانساری» بودند و «محمدحسین نائینی» و «سید ابوالحسن اصفهانی» در نجف بودند. از سال ۱۳۲۳ تا فروردین ۱۳۴۰ «آیت‌الله سید حسین بروجردی» تنها عالم اعلم بود. پس از وی «حکیم» و «میلانی» در نجف و «خوئی» در مشهد اعلم بودند. شریعتمداری، گلپایگانی و مرعشی آخرین علمای اعلم قبل از انقلاب بودند.

به نظر می‌رسد که بعد از انقلاب مشروطه و به‌ویژه پس از تأسیس حکومت پهلوی، که نفوذ اقتصادی و اجتماعی روحانیت رو به افول بود، نهاد روحانیت سیاسی‌تر شد. از جمله مهم‌ترین اتفاقات دوره‌ی جدید، خارج شدن اوقاف و همچنین امور مربوط به قضاوت و حتی آموزش از حیطه‌ی اقتدار آنها بود. از طرفی با انقلاب سفید شاه و تقسیم اراضی بحران اقتصادی روحانیت عمیق‌تر شد و با گسترش آزادی‌های اجتماعی، خصوصاً کاهش نفوذ فقه در زمینه‌ی حقوق زنان، به نظر می‌رسید که دوران افول تاریخی روحانیت در ایران فرارسیده است. اما آنچه در عمل اتفاق افتاد در نهایت قبضه‌ی کامل قدرت توسط آنها در طی چند سال هم‌آوردی با حکومت مرکزی است. آیا سیاسی‌شدن روحانیت در ایران نسبتی با جنگ بر سر منابع اقتدار اقتصادی و اجتماعی داشت؟ چرا روحانیت شیعه در دوران پهلوی بیش از هر دوره‌ی دیگری سیاسی شد؟

بعد از جمهوری اسلامی هر حکومتی که باشد، پایه‌های قدرت روحانیت را...

در مورد قسمت اول پرسش بالا لازم می‌دانم که به شرح زیر توضیح دهم: تشیع از نظر اعتقادی به دو مکتب مهم تقسیم می‌شود: شیعه‌ی اخباری. شیعه‌ی اصولی. این دو مسلک چهل و اندی اختلاف در امور فرعی مذهب با همدیگر دارند.^۱

آن اختلافاتی که به این بحث مربوط می‌شوند، عبارت‌اند از: علمای مسلک اخباری که به آنان «علمای اهل حدیث» نیز می‌گویند، معتقدند که در زمان غیبت امام هیچ‌گونه مداخله‌ی علمای شیعه در امور سیاسی جامعه‌ی مسلمانان جایز نیست زیرا از نظر آنان هیچ‌کس غیر از امام زمان صلاحیت اداره‌ی امور مسلمانان را ندارد. آنان حتی از زمامداران جامعه‌ی اسلامی (ولو مستبد و دیکتاتور) حمایت می‌کنند. بنابراین، آنان کار سیاست جامعه را به دنیاییان واگذار می‌کنند و خود در انتظار ظهور امام زمان به عبادت و امور مذهبی می‌پردازند. اما علمای اصولی، مذهب را از سیاست جدا ندانسته و معتقدند که جامعه‌ی اسلامی (ولو در غیاب امام زمان) باید با اصول و فقه اسلامی- شیعی اداره شود. از دید آنان هیچ‌کس غیر از مجتهدان شیعه قادر نیست که -در غیبت امام زمان- جامعه‌ی شیعه را بر اساس قوانین اسلام اداره کند.

در دوران صفویان اکثریت علما «اخباری‌مسلک» بودند و مداخله در امور سیاسی را جایز ندانسته و بنابراین به عنوان مشاوران دینی پادشاهان صفوی در کنار آنان بودند.

۱. برای اطلاع از این مطلب، ن - ک : بهزاد کشاورزی، تشیع و قدرت در ایران، ج ۱، ص ۷۱ به بعد.

از دوره‌ی قاجار به بعد اکثریت (قریب به اتفاق) روحانیان شیعه «اصولی‌مسلك» بودند.^۱

آنان از همان ابتدای ورود به ایران، پادشاه را غاصب شمرده و در امور سیاسی مداخله می‌کردند.

بنا بر آنچه گذشت، روحانیت شیعه به دو دسته‌ی مهم سیاسی و غیر سیاسی تقسیم می‌شود.

از بین گروه روحانیون اصولی نیز هستند علمایی که مداخله‌ی روحانیت در امر سیاسی را تقبیح کرده‌اند. برای مثال، می‌توان به شیخ مرتضی انصاری، حاج شیخ کریم حائری و حاج آقا حسین بروجردی اشاره کرد. با این مقدمه می‌پردازیم به پاسخ پرسش‌های شما که آیا سیاسی‌شدن روحانیت در ایران نسبتی با جنگ بر سر منابع اقتدار اقتصادی و اجتماعی داشت؟ چرا روحانیت شیعه در دوران پهلوی بیش از هر دوره‌ی دیگری سیاسی شد؟

قدرت روحانیت شیعه در دوران حکومت پهلوی را باید به دو بخش تقسیم کرد: زمان رضا شاه و زمان محمدرضا شاه.

در زمان رضا شاه قدرت روحانیت شیعه به نهایت افول خود رسید. رضا شاه تنها کسی است که از آغاز حکومت صفویه (۱۵۰۱ م/۸۸۰ ش) به بعد، توانست «شیعی‌گری»^۲ را به طور موقت در ایران ریشه‌کن کند. بنابراین، آنچه منظور این پرسش است، موضع سیاسی روحانیت در دوره‌ی محمدرضا شاه است.

۱. آنان، بنا به درخواست عباس میرزا (نایب السلطنه) برای صدور احکام جهاد (جهت کشاندن مردم به جبهه‌های جنگ با روسیه) به ایران آمدند و گروه عظیمی از آنان در ایران ماندگار شدند. البته فتحعلی شاه نیز گروه دیگری از روحانیون شیعه را به مملکت فرا خواند.

۲. واژه‌ی «شیعی‌گری» را از کسروی وام گرفته‌ام و او آن را به معنای «خرافات اجتماعی مذهب شیعه» به کار برده است.

بعد از جمهوری اسلامی هر حکومتی که باشد، پایه‌های قدرت روحانیت را...

علل قدرت‌یابی مجدد روحانیت شیعه در دوران محمدرضا شاه پهلوی

جامعه‌ی ایران در فردای سقوط رضا شاه:

سقوط ناگهانی رژیم دیکتاتوری رضا شاه، اشغال کشور به وسیله‌ی قوای بیگانه و ضعف دولت، علاوه بر آشوب‌هایی که در مملکت ایجاد کرد، موجب شکوفایی آزادی‌های سیاسی- اجتماعی و نیز برقراری دموکراسی نسبی در ایران شد.

به دنبال عفو زندانیان سیاسی به وسیله‌ی محمدرضا شاه، ۱۳۰۰ زندانی سیاسی به تدریج آزاد گردیدند^۱. همچنین، انتشار روزنامه‌ها^۲، تشکیل احزاب و انجمن‌های سیاسی افزایش یافت.

یکی از اقشار اجتماعی که در انتظار رسیدن چنین روزی (سقوط دیکتاتوری) بود، قشر معتقدان مذهب شیعه بود که در رأس آن روحانیون شیعه قرار داشتند.

ناصر پاکدامن به نقل از «سید محمد حسین علوی» آورده است: «با پیش آمدن شهریور و عوض شدن اوضاع، روزگار سیاه متدینین و اهل علم هم مبدل به صبح روشن و تابناکی گردید... و طبعاً اوضاع روحانیت هم عوض شد. افرادی که تا دیروز از صحبت کردن با رجال روحانی اکراه داشتند، امروز در پی فرصتی بودند که مراتب اخلاص و ارادت خود را به آنها نشان دهند و در سایه‌ی عظمت و قدرتشان بتوانند راه به جایی پیدا کنند.»^۳

۱. تشیع و قدرت در ایران، ج ۳، ص ۱۹۵.

۲. بین سال‌های ۱۳۲۰ تا ۱۳۲۶ ش ۶۴ عنوان روزنامه در ایران منتشر شد. (ن - ک: گاوین همبلی، سلسله‌ی پهلوی و نیروهای مذهبی، ص ۶۲.

۳. پاکدامن، ناصر، قتل کسروی، ص ۷۹. به نقل از سید محمد حسین علوی، خاطرات زندگی آیت الله العظمی آقای بروجردی، ص ۵۱.

از سوی دیگر وضعیت ویژه‌ی کشور، از جمله برقراری آزادی‌های اجتماعی و ضعف دولت مرکزی و احتیاج به آرامش مملکت، زمامداران کشور را وادار کرده بود که برای مبارزه با کمونیسم (حزب توده) و جلب قلوب مردم، خود رأساً به ترویج و تشویق و اشاعه‌ی دوباره‌ی مراسم و سنت‌های مذهب شیعه اقدام کنند. به همین دلیل، حوزه‌ی علمیه‌ی قم، بیش از پیش بر رونق و اعتبارش افزوده شد و ملایانی که در گذشته به اجبار لباس روحانیت را ترک کرده بودند، دوباره عبا و عمامه‌ی خویش را باز یافتند. در گوشه و کنار شهرها دوباره زنان با چادر سیاه ظاهر شدند و مساجد رونق گرفت، سنت‌ها و مراسم مذهبی از نو شروع شد. مذهبی‌ها نیز همانند بقیه‌ی اقشار کشور به تشکیل انجمن‌های دینی و انتشار نشریات تبلیغاتی روی آوردند. اولین تشکل مذهبی به نام «انجمن تبلیغات اسلامی» به وسیله‌ی شخصی به نام «دکتر عطاءالله شهاب‌پور» در تهران تأسیس شد.^۱ به دنبال آن، دیگر تشکل‌های مذهبی از قبیل انجمن‌های اسلامی پزشکان، مهندسين، دانشجویان و معلمین، همچنین «جامعه‌ی مسلمین»، (توسط دکتر فقیهی شیرازی)، «جامعه‌ی لیسانسیه‌های دانشکده‌ی علوم معقول و منقول»، «مجمع مسلمانان مجاهد» (توسط آیت‌الله کاشانی و شمس‌الدین قنات‌آبادی)، تأسیس شدند و شروع به فعالیت کردند.^۲ بین سال‌های ۱۳۲۱ الی ۱۳۳۳ یکصد و پانزده تشکل دینی تحت نام‌های اتحادیه، جامعه، جمعیت، هیئت، حزب، کانون، انجمن، کنگره، گروه، مجمع و دفتر در ایران تشکیل شد.^۳

هم‌زمان با تشکیل مجامع مذهبی، نشریات متعددی نیز در راستای تبلیغات اسلامی برای برخی از احزاب و دسته‌ها و گروه‌های دینی منتشر

۱. امینی، داوود، جمعیت فدائیان اسلام، ص ۴۷.

۲. همان.

۳. کوهستانی‌نژاد، مسعود، چالش مذهب و مدرنیسم در ایران، صص ۶۸-۷۵.

بعد از جمهوری اسلامی هر حکومتی که باشد، پایه‌های قدرت روحانیت را...

می‌شد. برای مثال، مجله‌ی «نور دانش» به وسیله‌ی انجمن تبلیغات اسلامی، «پرچم اسلام» به وسیله‌ی جامعه‌ی مسلمین، «جلوه» به وسیله‌ی جامعه‌ی لیسانسیه‌های دانشکده‌ی علوم معقول و منقول منتشر شد.^۱

محمد رضا شاه و روحانیت:

محمد رضا شاه - بنا به اعتراف خود و اعمال و رفتار دوران پادشاهی‌اش - شخصیتی متدین و حتی خرافی بود^۲ و از همان روز شروع سلطنت، به توسعه و گسترش قدرت روحانیت همت گماشت. یکی از اعمال وی، بازگرداندن آیت‌الله سید حسین قمی به ایران بود. قمی در زمان رضا شاه به قانون اجبار کلاه و حجاب اعتراض کرده بود و در نتیجه با پی‌اعتنایی و شدت عمل رضا شاه از ایران اخراج شده بود. اما محمد رضا شاه، پس از جلوس بر تخت پادشاهی، شخصاً از وی برای بازگشت به کشور دعوت کرد. عباس میلانی می‌نویسد:

«...شاه زین‌العابدین رهنما را که خود از نویسندگان خوش‌نام آن دوران بود و به داشتن تماس‌های گسترده در میان روحانیون شهرت داشت مأمور کرد که به عراق برود و آیت‌الله قمی را به بازگشت به ایران متقاعد و راضی کند...»^۳

حسین قمی نیز پس از هشت سال، در ۱۲ خرداد ۱۳۲۲ از تبعیدگاه خویش در نجف، برای زیارت مشهد به ایران بازگشت. قمی پس از ورود به ایران و رسیدن به مشهد، در نامه‌ای رسمی به دولت سهیلی، خواهان برچیده شدن برخی از مقررات ضد دینی دوره‌ی رضا شاه شد^۴:

۱. امینی، همان گذشته.

۲. تشیع و قدرت در ایران، ج ۴، ص ۱۱۴ (مصاحبه‌ی محمد رضا شاه با اورپانا فالچی)

۳. نگاهی به شاه، صص ۱۱۴ - ۱۱۳.

۴. امینی، همان، صص ۱۶۰-۱۵۹.

- ۱- صدور اعلامیه‌ی رسمی به جمیع کشور که احدی حق منع نداشته باشد، از زن‌هایی که باحجاب هستند.
 - ۲ - ارجاع جمیع موقوفات، خاصه اوقاف مدارس دینیه، به مصارف مقرر آن.
 - ۳- دستورات دینی از برای مدارس جدید، که دروس شرعیه داشته و نماز در مدارس بخوانند و مختلط از پسر و دختر نباشد.
 - ۴ - ورود دولت در مذاکره با دولت سعودیه، راجع به استجاره‌ی بنای بقاع مطهره‌ی بقیع که از طرف اینجانب اقدام شد.
 - ۵ - اصلاح ارزاق عمومی در جمیع کشور، به نوعی که اسباب اطمینان و آسایش عامه شود.
- دولت سهیلی در نامه‌ای که به قمی ارسال داشت، تقریباً تمام درخواست‌های وی را پذیرفت و بدین ترتیب رسماً اصلاحات دینی رضا شاه از این تاریخ منسوخ شد.
- روحانیت شیعه، در این دوره رابطه‌ی تنگاتنگی با اکثریت قریب به اتفاق مردم کشور داشت. محمد رضا شاه نیز تا زمانی که بر اریکه‌ی قدرت کاملاً سوار نشده بود، برای تحکیم پایه‌های سلطنت‌اش، چاره‌ای غیر از جلب رضایت روحانیت نداشت زیرا رضایت روحانیت از شاه، رضایت مردم را در پی داشت.
- در زمان سلطنت محمدرضا شاه، روحانیون شیعه در دو خط «سیاسی» و «غیر سیاسی» در مقابل هم صف‌آرایی کرده بودند و هرکدام برای به دست آوردن قدرت اجتماعی تلاش می‌کردند. در رأس این دو خط به ترتیب: «سید ابوالقاسم کاشانی» و «سید حسین بروجردی» قرار داشتند. بروجردی رئیس حوزه‌ی علمیه‌ی قم بود و سواد فقهی و دینی‌اش از کاشانی بیشتر بود، و در نتیجه در کشور موقعیت برتری کسب کرده بود.

بعد از جمهوری اسلامی هر حکومتی که باشد، پایه‌های قدرت روحانیت را...

آیت‌الله بروجردی و گسترش قدرت روحانیت

در اوایل سلطنت محمدرضا شاه، یکی از بزرگ‌ترین مجتهدان تاریخ تشیع در ایران پیدا شد و او آیت‌الله حاج آقا حسین بروجردی بود. نفوذ معنوی و قدرت مردمی وی به اندازه‌ای بود که حکومت در مقابل او جرأت عرض اندام نداشت.

ظهور چنین مجتهد قدرتمندی در اوایل سلطنت محمدرضا شاه، راهی غیر از جلب رضایت روحانیت شیعه برای وی باقی نگذاشت. این را نیز ناگفته نگذاریم که پیدایش بروجردی در دنیای شیعه‌ی آن روز سلطنت محمدرضا شاه را از خطر زوال به دست روحانیت نجات داد زیرا بروجردی یکی از سه مجتهد اعلم اصولی^۱ دوره‌ی قاجار به بعد بود که در امور سیاسی کشور مداخله نمی‌کرد^۲ و بنابراین با محمدرضا شاه نیز سر جنگ و جدال نداشت (و گرنه با کینه و عداوتی که روحانیون شیعه

۱. اولی «مرتضی شوشتری انصاری» (۱۱۷۸ - ۱۲۴۳) بود که در اواخر سلطنت محمد شاه و اوایل سلطنت ناصرالدین شاه زندگی کرده است. دومی «حاجی میرزا محمد حسن شیرازی» بود (۱۱۹۴ - ۱۲۷۴). او برخلاف دو مجتهد دیگر در امور سیاسی کشور مداخله می‌کرد و در واقعه‌ی نهضت تنباکو حکم معروف تحریم تنباکو از اوست. و سومی نیز آقای بروجردی بود.

۲. بروجردی تا آن اندازه حساب سیاست و دین را از هم جدا می‌انگاشت و به‌ویژه با فعالیت‌های تروریستی آن دوره (که به وسیله‌ی فدائیان اسلام و حمایت کاشانی در کشور رایج شده بود) مخالف بود که دو هفته پس از تیراندازی به شاه در دانشگاه تهران، کنفرانس بزرگی مرکب از دو هزار نفر از روحانیان صاحب‌نام کشور در مدرسه‌ی فیضیه‌ی قم ترتیب داد (اول اسفند ۱۳۲۷). در این مجمع، در مورد دخالت علما در امور کشوری و ایجاد ترور و وحشت در بین مردم بحث و گفتگو شد:

«در این کنفرانس به طور قاطع تصمیم گرفته شد که علما نباید در امور سیاسی دخالت کنند و علمای دینی از عضویت در احزاب سیاسی ممنوع و از فعالیت‌های سیاسی منع شدند و حکم شد که مخالفت با این تصمیم، به مثابه‌ی خروج از گروه علمای دینی است. این حکم در جهان شیعه حدوداً معادل تکفیر یا حداقل طرد از جامعه‌ی روحانیت است. (ن - ک: ر. ن. بوستن، نشریه‌ی ره‌آورد، ش ۴۳، ص ۱۱)

از رضا شاه در دل داشتند، به همین سادگی به پادشاهی فرزند وی رضا نمی‌دادند.^۱ تا روزی که بروجردی در قید حیات بود، رفتار محمدرضا شاه - تا آنجا که با مذهب شیعه مغایرت نداشت - مورد تأیید او قرار می‌گرفت. باید اضافه کرد که تنها بروجردی نبود که با شاه رابطه‌ی دوستانه داشت بلکه اغلب روحانیون در آن تاریخ از شاه رضایت داشتند و تا حدودی از او حمایت می‌کردند.

آیت‌الله کاشانی و محمدرضا شاه:

کاشانی در دوران پادشاهی محمدرضا شاه دو روش متفاوت سیاسی را دنبال کرد. او در ابتدا فدائیان اسلام (تندروترین گروه سیاسی دینی) را در تحت حمایت خویش گرفته و با اغلب ترورهای سیاسی آنان همراهی می‌کرد. او همچنین ابتدا با مصدق و جبهه‌ی ملی - در مقابل شاه - همراه بود. اما از اواخر سال ۱۳۳۱ به بعد، رابطه‌ی صمیمی با شاه برقرار کرد. همان گونه که علی رهنما آورده است^۲، کشش کاشانی به سوی شاه زمانی شروع شد که میانه‌اش با مصدق به هم خورد. در این جدایی، کفه‌ی حمایت مردمی به نفع مصدق سنگینی کرد. بنابراین، کاشانی چون خود را از نظر سیاسی در انزوا و تنگنا دید، ناچار راه‌اش را به سوی رقیب مصدق یعنی شاه منحرف کرد و گرنه بر اساس منابع و اسناد موجود، کاشانی هرگز دل خوشی از محمدرضا شاه نداشت و تا آن زمان در نوشته‌ها و سخنرانی‌ها و رفتار و کردارش همیشه علیه شاه و دربار جبهه گرفته بود^۳.

۱. تشیع و قدرت در ایران، ص ۲۱۰.

۲. نیروهای مذهبی بر بستر حرکت نهضت ملی، ص ۸۱۱ به بعد.

۳. کاشانی در دوره‌ی تبعیدش در لبنان، اعلامیه‌ای در مخالفت با تشکیل مجلس مؤسسان به وسیله‌ی محمدرضا شاه جهت تغییر قانون اساسی صادر کرده است که در آن حکومت را به شدت زیر انتقاد قرار می‌دهد. در قسمتی از آن اعلامیه آمده است:

بعد از جمهوری اسلامی هر حکومتی که باشد، پایه‌های قدرت روحانیت را...

کاشانی از اواخر آبان ۱۳۳۱، با تشریک مساعی علاء، انجمن خیریه‌ای برای کمک به مستمندان تشکیل داد.^۱ از این تاریخ به بعد، رابطه‌ی وی با دربار از طریق علاء رو به بهبودی نهاد. در ۲۷ آذر ۱۳۳۱، کاشانی در بیمارستان وزارت راه بستری شد.^۲ علت جراحی وی رسماً زخم معده و اثنی عشر و خستگی مفرط اعلام شد اما در واقع بستری شدن وی بنا به مصلحت سیاسی بود.^۳ از جمله بلندپایگانی که در بیمارستان به عیادت وی رفتند، حسین علا وزیر دربار بود. علا یک هفته بعد از بستری شدن کاشانی، از سوی محمدرضا شاه به دیدار وی رفت.^۴ بدین وسیله رابطه‌ی بین محمدرضا شاه و کاشانی گرم‌تر شد. حمایت علنی کاشانی از شاه در مقابل مصدق زمانی آغاز شد که واقعه‌ی نهم اسفند ماه ۱۳۳۱ اتفاق افتاد.

محمدرضا شاه در دوران سلطنت ۳۷ ساله‌اش، در برابر روحانیون شیعه دو روش متفاوت اختیار کرد. او از سال ۱۳۲۰ تا زمان مرگ دو مجتهد نامدار آن روز، حاج آقا حسین بروجردی (۱۰ فروردین ۱۳۴۰) و سید ابوالقاسم کاشانی (۲۳ اسفند همان سال)، رضایت اغلب روحانیون کشور را جلب کرده بود.

«تباعد این خادم اسلام و ملت با آن وضع فجیع، برای تغییر قانون اساسی و انتخابات فرمایشی و سوار کردن خیانتکاران و نور چشمان برگرده‌ی این ملت فلک‌زده و مسئله‌ی نفت و تجدید امتیاز بانک شاهی است. ... آیا مقتضی نیست در مقابل این وضع مبانی دیکتاتوری را تغییر، و مداخله در انتخابات را رها و آزادی و آسایش ملت را فراهم نمائید. به سر نیزه مغرور نشوید، برخلاف صلاح ملت و مملکت قدم برندارید...». ن-ک: ر. ن بوستن، ش ۴۳، ص ۱۲.

۱. نیروهای مذهبی بر بستر حرکت نهضت ملی، ص ۸۱۲.
۲. همان بالا، ص ۷۸۴، به نقل از روزنامه‌ی اطلاعات، ۱۸ دی ۱۳۳۱.
۳. همان بالا، به نقل از روزنامه‌ی اطلاعات، ۱ دی ۱۳۳۱.
۴. همان بالا، به نقل از روزنامه‌ی کیهان، ۷ دی ۱۳۳۱. و نیز روزنامه‌ی اطلاعات، همان روز.

جوّ جامعه‌ی ایران پس از فقدان دو مجتهد نامدار:

پس از مرگ دو مجتهد فوق، محمدرضا شاه، به اصلاحات و مدرنیزاسیون کشور (که در واقع ادامه‌ی اصلاحات رضا شاه به شمار می‌رفت) پرداخت. فقدان آن دو مجتهد (به‌ویژه بروجردی) جامعه‌ی روحانیت ایران را به دو گروه کاملاً مجزاً تقسیم کرد. اکثریت ملایان-جز در موارد ضروری- مخالفت چندانی با اصلاحات شاه نداشتند. اما اقلیت کوچکی از آنان تحت ریاست شخصی به نام آیت‌الله خمینی در مقابل هر گونه اقدامی که کوچک‌ترین مغایرتی با فقه اسلامی داشت، زبان به اعتراض گشوده و مخالفت می‌کردند.

در ۱۵ مهرماه ۱۳۴۱ش، مصادف با اصلاحاتی در مورد انجمن‌های ایالتی و ولایتی، خمینی زبان به اعتراض گشود. پس از دو سال بلوایی که به وسیله‌ی او در کشور به راه افتاد، حکومت سرانجام وی را در پنجم آبان ۱۳۴۳ به خارج از ایران تبعید کرد.

به دنبال تبعید وی در پنجم آبان ۱۳۴۳، سر و صدا خوابید و «نهضت ۱۵ خرداد» شکست خورد. پانزده سال بعد، به دنبال اجرای سیاست «فضای آزاد سیاسی- اجتماعی» از جانب شاه، فرصت بازی در نقش رهبر برای خمینی فراهم شد و او قدرت را در دست گرفت. بی‌تردید هدف خمینی از این مبارزه استقرار حکومت اسلامی بود. طبیعی است که همزمان با در دست گرفتن قدرت کشور، کلبه‌ی منابع در ید اختیار وی قرار گرفت.

نقش دولت پهلوی در گسترش نهادهای سنتی مذهبی که عمدتاً وابسته به روحانیت بود، چه اندازه است؟ چگونه است که حکومت پهلوی از یک طرف برای کاهش اقتدار روحانیت می‌کوشد و از طرف دیگر برای مقابله با دیگر رقبای سیاسی، به آنها میدان عمل بیشتری می‌دهد؟ آیا حکومت پهلوی روحانیت را دست‌کم گرفته بود؟

بعد از جمهوری اسلامی هر حکومتی که باشد، پایه‌های قدرت روحانیت را...

محمدرضا شاه و جهان سرمایه‌داری، برای مقابله با نیروی فزاینده‌ی کمونیسم، چنین تصور می‌کردند که یکی از راه‌های مقابله با آن، تقویت دین در ایران و جهان سوم است. این دو پدیده (کمونیسم و اسلام) با یکدیگر نقاط مشترک اجتماعی‌ای داشتند که مهم‌ترین آنها، حمایت از «مستضعفان» بود و بنابراین هم‌زمان با تقویت دین در کشورهای مذکور، به کشیدن کمربند سبز در اطراف کشورهای کمونیست اقدام کردند.

در مورد ایران (همان‌طور که در سطور فوق گفتیم)، در زمان محمدرضا شاه، دو گروه روحانیت در ایران وجود داشت؛ روحانیت «مداخله‌گر و سیاسی» و روحانیت «غیر سیاسی».

پس از مرگ بروجردی، روحانیت سیاسی به رهبری خمینی مداخله‌گر و مزاحم برنامه‌های شاه بود و بنابراین شاه نیز در مقابل وی جبهه بسته بود و برای سرکوبی او تلاش می‌کرد. اما روحانیت غیر سیاسی (که با شاه نیز تا حدودی رابطه‌ی دوستانه داشت) به عنوان «یکی» از عوامل مبارزه با کمونیسم تقویت شده بود^۱. علاوه بر این، چون شاه به شدت به پدیده‌های «متافیزیک دینی» اعتقاد داشت، به تقویت تشیع و ملایان می‌پرداخت. افزون بر این، همچون اغلب پادشاهان قاجار برای کسب محبوبیت بیش از حد «تظاهر» به دین‌داری می‌کرد و این امر اغلب با ارسال روکش طلا برای ضریح مقدس عتبات و مشهد و تبلیغ آن در رسانه‌های همگانی، زیارت پرهیاها از قم و مشهد و نجف و کربلا و غیره خودنمایی می‌کرد.

چرا روحانیت شیعه در دوران پهلوی بیش از هر دوره‌ی دیگری سیاسی شد؟

۱. برای اطلاع از این مطلب ن - ک: تشیع و قدرت در ایران، ج ۳، ص ۲۰۹ به بعد.

در سطور گذشته گفتیم که از همان شروع سلسله‌ی قاجار روحانیت «اصولی» در ایران سکونت گزید. و از همان روز، تلاش سختی از جانب آنان برای مداخله در حکومت اعمال می‌شد. در طول حکومت قاجار شاهد مبارزات سیاسی- اجتماعی فراوانی از سوی این گروه بودیم. در زمان محمدرضا شاه، همزمان با انقلابی که در کشور اتفاق افتاد، می‌توان گفت که خمینی مناسب‌ترین شخصیتی بود که پس از پانزده سال مبارزه، رهبری انقلاب را در دست گرفت. و پیش‌بینی کسروی که گفته بود «ایران یک حکومت به روحانیان بدهکار است»، به حقیقت پیوست و حکومت به ملایان شیعه منتقل شد.

پرسش دیگر آن است که چرا روحانیت در برابر تمامی نشانه‌ها و جلوه‌های دنیای جدید مقاومت می‌کرد؟ آیا روحانیت در ایران نماینده‌ی جریان محافظه‌کار بود و هست؟ تقابل آنها با زنان، اقلیت‌های دینی و جنسی، و همچنین مخالفت آنها با مظاهر دنیای جدید به چه دلیل بود؟ آیا این مقاومت‌ها را باید با مبانی فکری و ایدئولوژیک توضیح داد یا علل دیگری هم وجود دارد؟

دین هر نامی که داشته باشد، در حفظ اصول خویش متعصب است زیرا تخطی از اصول یک دین، افول و اضمحلال آن است. و به همین دلیل اکثر روحانیون شیعه نیز از آن قانون (که قدمت‌اش به یک هزار و چهارصد سال می‌رسد) پیروی می‌کنند. از همان سحرگاه ترقی‌خواهی در ایران (از جنگ‌های ایران و روس در سال‌های ۱۸۰۳ تا ۱۸۲۸ م)، ملایان با هر گونه تغییر و تبدیل اجتماعی مخالفت می‌کردند و با این حساب می‌توان آنان را «نماینده‌ی جریان محافظه‌کار» به حساب آورد. اما نباید فراموش کرد که از دید تاریخی استثنائات فراوانی در بین مجتهدان شیعه از این بابت وجود داشته است. برای مثال، «حاج شیخ هادی نجم‌آبادی»، «سید صادق طباطبائی» و فرزندش «سید محمد طباطبائی»، «محمد کاظم آخوند خراسانی»، «حاج آقا عبدالله

بعد از جمهوری اسلامی هر حکومتی که باشد، پایه‌های قدرت روحانیت را...

مازندرانی»، «حاج شیخ خلیلی تهرانی» و تعداد دیگری از آنان از آزادی و مشروطیت و دموکراسی (البته با شرایطی) حمایت کرده‌اند. موارد یاد شده در پرسش فوق: (آزادی‌های مربوط به زنان و اقلیت‌های دینی و جنسی) را هیچ‌یک از ملایان معروف قبول نکرده‌اند.

توجه روحانیت شیعه به سیاست و کوشش برای قبضه‌ی قدرت، چه آثاری در منطقه داشت؟ آیا این برآورد درستی است که با پیروزی انقلاب سال ۱۳۵۷ و استقرار حکومت مذهبی در ایران، موج اسلام سیاسی در سراسر منطقه تقویت شده است؟ نقش رقابت قدرت‌های جهانی در دوران جنگ سرد و تلاش غرب برای جلوگیری از نفوذ جریان‌های چپ تا چه اندازه در استقرار حکومت مذهبی مهم بود؟ همین‌طور است! پیروزی انقلاب اسلامی در ایران، مسلمانان تمام دنیا را از نوعی بی‌خیالی و بی‌حسی بیدار کرد. طولی نکشید که با فروریزی دیوار برلین (۱۹۸۹م) و سپس انحلال شوروی، جنگ سرد بین شرق و غرب به اتحاد و اتفاق نسبی (به‌ویژه در کشورهای عضو اتحاد اروپا) تبدیل شد. تا قبل از آن تاریخ، شوروی (و اقمار آن) مدعی حمایت از مستضعفان جهان (از جمله کشورهای اسلامی) بود. از آن تاریخ به بعد، دنیا به دو منطقه‌ی شمالی و جنوبی یا ثروتمند و فقیر تقسیم شد. ایران اسلامی به صورت یکی از پایگاه‌های مبارزاتی کشورهای اسلامی درآمد و امید تازه‌ای در مسلمانان جهان به وجود آورد. در این میان، سیاست کشورهای مقتدر غربی در خاورمیانه، آتش مبارزات اسلامی را در آن منطقه روشن ساخت.

برآمدن حکومت استبدادی مذهبی و قرار گرفتن روحانیون در جایگاه قدرت، آثار گسترده‌ای در فرهنگ و ساختار اجتماعی ایران بر جا گذاشت. گفته می‌شود که این ماجرا حتی به تغییر ماهیت روحانیت

و ساختار نهادهای مذهبی در ایران منجر شده و برخی حتی از افول مذهب و شکست نهایی ایده‌ی دین اجتماعی و سیاسی در ایران سخن می‌گویند. به نظر شما آیا استقرار حکومت جمهوری اسلامی موجب تغییر ماهیت روحانیت شده است یا اینکه این حکومت نتیجه‌ی طبیعی ماهیت و ساختار واقعی روحانیت بوده و امروز تنها ظهور تاریخی و عینی روحانیت را می‌بینیم؟ به بیان دیگر، آیا جمهوری اسلامی خروج و عدول از دستگاه فقه شیعه و عبور از ساختار روحانیت بوده یا اینکه نتیجه‌ی عینی آن است؟

بیان دقیق و علمی این گونه مطالب، نیاز به بررسی‌های علمی و آکادمیک دارد. بدون انجام تحقیقات نمونه‌ای یا میدانی، پاسخ قطعی و دقیق به این گونه پرسش‌ها بسیار مشکل است و خوب می‌دانیم که انجام چنین مطالعاتی با وجود رژیم استبدادی غیرممکن است. با این همه، می‌توان با نگاه به اوضاع جامعه و مراجعه به پیشامدهای تاریخی مشابه تا حدودی موقعیت فعلی روحانیت را برآورد کرد.

به گمان من - و بدون شک - دستیابی روحانیت به حکومت، جنبه‌هایی از ماهیت تاریخی و سنتی آن را به شرح زیر تغییر داده است:

سلسله‌مراتب (هرم) روحانیت به هم خورده است. بدین معنی که سنت «مجتهد اعلم» جای خود را به «ملای صاحب قدرت دنیوی و حکومتی» داده است. نگاهی به علمای بلندپایه و صاحب‌نام (و در عین حال منزوی) ساکن قم و عراق و عتبات این مطلب را تأیید می‌کند.

سنت «اجتهاد و تقلید» دیگر پایه و اساس قدرت معنوی و اجتماعی مجتهد به شمار نمی‌رود زیرا ملایان حکومتی با هرگونه قدرت‌یابی اجتماعی و مالی دیگر ملایان مقابله می‌کنند.

به گمان من (برخلاف دوران قبل از انقلاب) تاجر بازاری دیگر پشتوانه‌ی قدرت مالی و اجتماعی علمای دین به شمار نمی‌رود.

بعد از جمهوری اسلامی هر حکومتی که باشد، پایه‌های قدرت روحانیت را...

(بنا به خاصیت قدرت) ملایان حکومتی نیز - به گمان من - برای حفظ و تثبیت قدرت اجتماعی خویش، در صورت لزوم اصول خود را زیر پا می‌گذارند.

آینده‌ی روحانیت چه خواهد شد؟ اگر حکومت جمهوری اسلامی دوام یابد، چه چیزی از روحانیت شیعه به معنای سنتی آن می‌ماند و اگر دوران جمهوری اسلامی به پایان برسد چه چیزی از روحانیت باقی خواهد ماند؟ آیا می‌توان تصور کرد که در فردای ایران عاری از جمهوری اسلامی همچنان روحانیت به عنوان یک نهاد اجتماعی و دینی حضور داشته باشد؟

حکومت‌ها (در کشورهای غیر دموکراتیک و مستبد) در بلندمدت به فساد و پوسیدگی دچار می‌شوند. در این میان حکومت دینی شرایط بدتری دارد. حکومت دینی‌ای که پایه‌های مردمی و اقتدارش بر اساس فقه و قوانین دینی استوار باشد، دیر یا زود در مقابل مشکلات سیاسی - اقتصادی و اجتماعی، موازین دینی را نادیده گرفته و گاهی برخلاف اصول دین قدم برمی‌دارد و این عمل به تضعیف مبانی مردمی آن می‌انجامد. (زیرا از نظر اکثر مردمی که به خاطر دین به این حکومت گرویده‌اند، بی‌اعتبار می‌شود.) حکومت اسلامی نیز از همان سال‌های اول دچار چنین مشکلاتی شد. برای مثال، یکی از اصولی که در دین اسلام حرام اعلام شده، «ریاخواری» است^۱. اما بانک‌های رژیم اسلامی ایران، امروزه بیشتر از هر کشوری در معاملات با «ریا» سر و کار دارند. البته حکومت اسلامی در موارد فراوان دیگری هم فقه اسلامی را تحریف کرده است.

۱. «ریاخواری» آشکارا در سوره‌های آل عمران، بقره، نساء و روم تنها گناهی است که جنگ با خدا خوانده شده است.

در مورد بقا یا فنای روحانیت پس از سقوط جمهوری اسلامی: به اعتقاد من دین بدون روحانیت معنایی ندارد. در تاریخ مذهب شیعه، چند بار روحانیت شیعه از کشور ما رخت بر بسته و به اوطان خود رفته‌اند اما مدتی بعد دوباره به ایران بازگشته‌اند. برای مثال، در تاریخ می‌خوانیم: «بین سقوط سلسله‌ی صفویه (۱۱۰۱ش/۱۷۲۲م) و پیدایش حکومت قاجاریه (۱۱۶۴ش/۱۷۸۵م) قدرت و اعتبار روحانیت در متن تاریخ ایران [در این مدت] کم‌رنگ و حتی بی‌رنگ بود...»^۱ اما باز در تاریخ می‌خوانیم که هم‌زمان با پیدایش قاجاریه روحانیت دوباره به کشور ما بازگشت. با این همه، به نظر بعد از جمهوری اسلامی هر حکومتی که عنان کشور را در دست بگیرد، پایه‌های قدرت روحانیت را^۲ از بین خواهد برد.

۱. تشیع و قدرت در ایران، ج ۱، ص ۱۲۲.

۲. از قبیل امر به معروف و نهی از منکر!

روحانیت باید سرنوشت خود را از جمهوری اسلامی جدا کند

گفتگو با رضا علیجانی

تحلیلگر سیاسی و فعال ملی-مذهبی

شما درباره‌ی روحانیت و نقش آن در ایران، گفته‌ها و نوشته‌های زیادی دارید و بخشی از کارهایتان نیز بررسی سوابق تاریخی این نهاد است. اینکه روحانیت چه معنایی دارد و نماینده چه طبقه‌ای است می‌تواند موضوع بررسی جدی باشد. اما در این گفتگو تمرکز ما بر آینده‌ی روحانیت خواهد بود. اما پیش از آن که وارد بحث شویم می‌خواستم بدانم که آیا به نظر شما روحانیت امروز با روحانیت پیش از پیروزی انقلاب تفاوتی اساسی دارد؟

روحانیت نهاد ریشه‌داری در تاریخ است. در ایران هم سلطنت و هم روحانیت نهادهایی بسیار قدیمی‌اند. در طول تاریخ نیز سه حکومت ساسانیان و صفویان و جمهوری اسلامی را داریم که در آن نقش روحانیان خیلی قوی بوده است. در این حکومت‌ها روحانیت و قدرت به شدت به هم نزدیک بوده‌اند.

البته جمهوری اسلامی پدیده‌ی ویژه‌ای است که در آن روحانیت و حکومت درهم آمیخته‌اند. یعنی روحانیت سلطنت را حذف کرده و خودش حاکم شده است. این اتفاق تازه‌ای در تاریخ ایران است. درست

است که در حکومت ساسانیان موبدان نفوذ داشتند یا در دوران صفویان نفوذ روحانیون زیاد بود اما به هر حال بین موبدان و پادشاهان در دوران ساسانیان فاصله‌ی اندکی هست و در صفویه این فاصله از آن هم بیشتر است و در مواردی مستقل هستند.

بررسی روحانیت کنونی شیعه را باید از دوره‌ی صفویه شروع کرد. در این دوران است که شیعیان برای اولین بار به ضرب شمشیر در ایران به اکثریت تبدیل می‌شوند. البته قبل از آن در حکومت طبرستان و بعد آل‌بویه، بخش‌هایی از ایران حکومت شیعی را تجربه کرده بود. اما در دوران صفویه بود که تشیع مستحکم‌تر شد و شبکه‌ای شبیه نظام اداری در روحانیت به وجود آمد.

دوران افشاریه البته استثنا است چون نادرشاه در ازبکستان با تفکر اهل سنت تربیت شده بود و روحانیت را عقب زد و بعضی را حتی اعدام کرد. بودجه‌ی آنها را قطع کرد و بعضی مراسم ضد سنی را حذف نمود ولی این اتفاقات در مقطع کوتاهی رخ داد.

با روی کار آمدن قاجاریه، آب دوباره به همان جوی سابق برمی‌گردد اما در دوره پهلوی اوضاع کمابیش رو به تغییر می‌رود. روحانیت در دوره‌ی رضا شاه بخشی از امکانات خودش را از دست داد اما از طرفی در اوایل دوره‌ی رضا شاه حوزه‌ی علمیه‌ی قم تأسیس شد. در واقع، تعامل و تقابلی که همیشه بین سلطنت و روحانیت وجود داشته، در این دوره هم وجود داشت. در دوره‌ی محمدرضا شاه این سیر به مرور از تعامل به تقابل کشیده شد و روحانیت سیاسی نقشی جدی بر عهده گرفت. اما روحانیت سیاسی همچنان در اقلیت بود. در فرآیند انقلاب نیز روحانیت سیاسی همچنان در اقلیت بود و روحانیت سنتی و محافظه‌کار در اکثریت قرار داشت. با پیروزی انقلاب، روحانیت سیاسی توانست جریان سنتی را پشت سر خود بکشد و بعد با تصویب قانون

روحانیت باید سرنوشت خود را از جمهوری اسلامی جدا کند

اساسی و اصل ولایت فقیه که نوعی کودتا علیه جریان شریک روحانیت در انقلاب - یعنی نیروهای دیگر اجتماعی سیاسی مثل ملی‌گرایان، ملی‌مذهبی‌ها و چپ‌ها- بود، قدرت را یک‌دست کرد و بالاخره روحانیت با حکومت در هم آمیخت. یعنی سلطنت و روحانیت در هم ادغام شدند.

البته حتی پس از این رخدادها هم روحانیت یک‌دست نشد و در درون‌اش طیف‌های مختلفی داریم. شاید در یک دسته‌بندی کلی بتوان گفت که امروز روحانیت حکومتی و روحانیت غیرحکومتی داریم. البته در داخل این دو دسته هم دسته‌بندی‌های فرعی وجود دارد.

بخشی از روحانیت حکومتی، «سنتی-سیاسی» هستند یعنی دیدگاه سنتی دارند ولی وابسته به حکومت‌اند و بنابراین سیاسی هستند. اینها در حوزه‌های علمیه و نهادهای مختلف و در نمازجمع‌ها حضور دارند. بخشی از روحانیت حکومتی «تندروهای ولایی» هستند.

بخشی از روحانیت غیرحکومتی هم «سنتی‌های غیرسیاسی» هستند که به حکومت متصل نیستند و ادامه‌ی همان اکثریت روحانیت قبل از انقلاب محسوب می‌شوند و بخشی دیگر هم «روحانیت رفرمیست»‌اند یعنی اصلاح‌گران درون حوزه‌ی علمیه و درون روحانیت که به تدریج از درون روحانیت و از درون حکومت طرد می‌شوند.

زیر پوست روحانیت غیرحکومتی دو جریان را می‌بینیم. یکی «تندروهای افراطی و ضد سنتی» هستند که هم‌زمان ضد مدرنیته، ضدزن و ضد موسیقی هم هستند. چنانکه حتی شاید روحانیت حکومتی نسبت به اینها خوش‌فکرتر به نظر برسند. یک جریان دیگر هم هست که روحانیون «رفرمیست و اصلاح‌گرا» محسوب می‌شوند. اینها به علت مصلحت‌اندیشی‌های سیاسی نمی‌توانند فعالیت عمومی زیادی داشته باشند. البته در محافل فکری حضور دارند و نظراتشان مطرح می‌شود،

گاه کتاب و مجله منتشر می‌کنند ولی در سیاست بسیار «محافظه‌کار» هستند.

می‌خواهم این‌طور جمع‌بندی کنم که ما نمی‌توانیم روحانیت را یک‌دست کنیم. اتفاقی که بعد از انقلاب افتاد این بود که بند ناف روحانیت به چاه نفت وصل شد. قبلاً از نظر اقتصادی ساختار روحانیت وابسته به تجار و بعضاً کارخانه‌داران صنعتی بود اما امروزه بودجه‌ی قریب به اتفاق روحانیت توسط دولت و نظام تأمین می‌شود و این مهم‌ترین اتفاقی است که در تاریخ روحانیت در شیعه رخ داده است. یعنی انتقادی که روحانیت شیعه به روحانیت سنی می‌کرد که ما مستقل و وابسته به مردم هستیم اما شما به حکومت وابسته‌اید، حالا خودشان هم به آن مبتلا شده‌اند.

از قضا این بحثی است که توسط مسئولان حکومتی نیز بارها مطرح شده و حتی آیت‌الله خامنه‌ای چند بار سعی کرد از حکومتی شدن روحانیت دفاع کند و گفت که روحانی حکومتی و غیر حکومتی حرف نادرستی است و دشمنان می‌خواهند حکومت را از روحانیت جدا کنند. از طرفی در این سال‌ها، نگرانی از چندپارگی در حوزه‌های علمیه مایه‌ی نگرانی جدی حکومتیان بوده است. چند سال پیش مصباح یزدی هم گفت که حوزه‌ها سکولار شده‌اند. با توجه به گفته‌ی شما اگر اکثریت روحانیت وابسته شده، چرا حکومت باید نگران این شکاف‌ها باشد؟

این پارادوکسی است که روحانیت با آن مواجه است. روحانیت به هر حال اتصالات اجتماعی هم دارد. همه‌ی روحانیت که کارمند دولت نیستند. بخش عمده‌ای از روحانیت کارویژه‌های مذهبی‌اش را هنوز دارد. کارویژه‌هایی مثل انجام مناسک دینی و حضور در مساجد و وعظ

روحانیت باید سرنوشت خود را از جمهوری اسلامی جدا کند

و خطابه و مسئله‌گویی و عقد و ازدواج و طلاق و حضور در دسته‌های عزاداری و غیره. پس آنها اتصالات اجتماعی هم دارند. به همین دلیل روحانیت دچار پارادوکس شدیدی شده است. از یک طرف، به لحاظ اقتصادی وابسته به حکومت است و از طرف دیگر با جامعه‌ای ارتباط دارد که اکثریت آن با حکومت مخالف‌اند. در نتیجه روحانیت باید این پارادوکس را حل کند. بخش مهمی از روحانیت با فاصله‌گیری از سیاست و پرهیز از موضع‌گیری سیاسی، سعی کرده‌اند که با این وضعیت کنار بیایند. آنها می‌خواهند نشان دهند که هر چند با حکومت مخالفت نمی‌کنند ولی ثناگوی حکومت هم نیستند و بیشتر به همان دروس حوزوی و کارویژه‌های سنتی روحانیت می‌پردازند. حتی می‌گویند که ما به سیاست و حکومت کار نداریم. این مسئله باعث نگرانی حکومت شده است. این سکولاریسمی که می‌گویند همین است. جدایی دین و حکومت برای حکومت نگران‌کننده است.

بخش مهمی از بدنه‌ی روحانیت به علت اتصالات اجتماعی با مردم ناراضی از یک طرف و دین‌گریزی و دین‌ستیزی بعضی از اقدار اجتماعی از طرف دیگر خودشان هم از سیاست‌های حاکم ناراضی‌اند. اما پارادوکس همچنان باقی است. از یک طرف دستی برای گرفتن از حکومت دارند و از طرف دیگر بخش مهمی از آنها با جامعه همدلی دارند. نباید فراموش کرد که روحانیت این کارکرد دوگانه را در تاریخ نیز داشته است.

اینک برخی از روحانیون برای اینکه فاصله‌شان با مردم زیاد نشود و به لحاظ اجتماعی طرد نشوند مجبور شده‌اند وارد حوزه‌هایی شوند که اصلاً ربطی به روحانیت ندارد. وارد مسائل ورزشی و هنری هم شده‌اند! همه‌جا سرک می‌کشند. البته اینها را باید به عنوان زائده در نظر گرفت.

مهم‌ترین مسئله‌ی روحانیت در ایران این است که تداوم جمهوری اسلامی به ضرر روحانیت است. تداوم این حکومت به علت همبستگی و وابستگی روحانیت و مذهب با حکومت، کاملاً به تضعیف روحانیت و همچنین تضعیف مذهب منجر می‌شود. جامعه هم عکس‌العمل یک‌دستی نشان می‌دهد. جامعه لباس را می‌بیند و چون بخش اعظم روحانیون محافظه‌کارند و به جز اقلیتی کوچک، همدلی و همراهی علنی با نارضایتی‌های مردم نشان نمی‌دهند، از نظر افکار عمومی فرقی با روحانیت حکومتی ندارند.

روحانیتی کم‌تعداد اما پُرسر و صدا طرف حکومت را گرفته‌اند و بی‌سر و صداها بی‌طرف ایستادند. به جز تک‌چهره‌هایی که به خاطر مخالفت‌هایشان شناخته می‌شوند، از آقای منتظری در سطح مرجعیت گرفته تا آقای آقامیری در سطح روحانیت اجتماعی، جامعه با روحانیون برخوردارهای عکس‌العملی می‌کند و این باعث می‌شود که حتی در سبک زندگی روحانیت تغییراتی ایجاد شود.

اینک بسیاری از روحانیون در رفت‌وآمد روزمره از عمامه استفاده نمی‌کنند. حتی مدتی پیش بحثی در حوزه‌ی علمیه‌ی قم راه افتاد، که در نشریات و رسانه‌ها هم آمد که عمامه ربطی به پیامبر و دین ندارد و پیامبر همیشه عمامه بر سر نمی‌گذاشته و لباس روزمره می‌پوشیده و ما نمی‌توانیم یک لباس ویژه برای روحانیت تعریف کنیم. شخصی که این بحث را می‌کرد خودش یک روحانی حزب‌اللهی و طرفدار حکومت بود و می‌گفت که وقتی به بازار یا به مدرسه‌ی بچه‌ها می‌رود، عمامه نمی‌گذارد. این مسئله مبتنی بر واقعیتی اجتماعی یعنی سرخوردگی جامعه در برابر روحانیت است. بدنه‌ی روحانیت بین کارکرد حکومتی و اتصالات اجتماعی و محبوبیت مردمی دو قطبی می‌شود. به همین دلیل ادامه‌ی جمهوری اسلامی کاملاً به ضرر روحانیت است.

از اینجا می‌توان وارد بحث درباره‌ی آینده شد. سؤال این است که چه پیش خواهد آمد؟ اشاره کردید که حکومت نگران است که بدنه‌ی روحانیت سکولار شود. پرسش این است که اگر جمهوری اسلامی ادامه پیدا کند سرنوشت روحانیت چه خواهد شد؟ به تحولاتی در سبک زندگی روحانیت، در نحوه‌ی مواجهه‌اش با مردم و مسائل اجتماعی و سیاست اشاره کردید. حال اگر این تحولات ادامه یابد، با چه نوع روحانیتی مواجه خواهیم بود؟ مثلاً آیا بیست سال بعد ما با دستگاه روحانیت سکولار و بی‌اعتنا به حکومت مواجه خواهیم بود؟ آینده‌ی روحانیت با وجود جمهوری اسلامی چه خواهد شد؟

آینده‌ی روحانیت هم به عملکرد امروز آن و هم به عملکرد حکومت مرتبط است. فرض کنید که متغیرها را ثابت بگیریم و بگوییم روحانیت با همین سبک ادامه دهد و حکومت هم با همین روش ادامه یابد. در این صورت به نظرم روحانیت دچار پارادوکس بیشتری خواهد شد و فاصله‌ی مردم از آن بیشتر می‌شود. از یک طرف، تمایل به فاصله‌گیری روحانیت از سیاست و حکومت بیشتر می‌شود و از طرف دیگر حکومت کم‌تحمّل‌تر می‌شود. حکومت توقع دارد وقتی خرج روحانیت را می‌دهد آنها در خدمت او باشند. و عاظ السلاطین باشند. این وضعیت پارادوکسی را ایجاد می‌کند که در نهایت بخشی از روحانیون را بر سر دوراهی یک انتخاب مهم قرار خواهد داد که منبع درآمدش را از حکومت جدا کند و به سمت مردمی برود که قبلاً هزینه‌هایش را می‌داد. این بخش از روحانیت سعی خواهد کرد که از همین مراسم و مناسک و تبلیغاتی که در ماه‌های رمضان و محرم و صفر داشته‌اند، کسب درآمد کند.

این انتخاب دشوار است زیرا امروز زندگی روحانیون مقداری مرفه‌تر شده و هم خودشان و هم خانواده‌هایشان به هزینه‌های بالاتر عادت کرده‌اند. این انتخاب مقداری درویش‌مسلكی می‌خواهد که سخت است. یک انتخاب اخلاقی سخت است. هر قدر روحانیت بیشتر به سمت حکومت برود و وعاظ السلاطین و دعاگو و ثناگو شود، مساجد خلوت‌تر خواهد شد. شاید زندگی مرفه‌تری داشته باشند ولی از کارویژه‌های‌شان جدا می‌شوند و نوعی پارادوکس اخلاقی و روانی برایشان ایجاد می‌شود. اما اگر مسیر عکس را بروند و به مردم نزدیک شوند و درویش‌تر شوند آرامش روانی بیشتری خواهند داشت.

البته حکومت در حال دستکاری ساختار روحانیت هم هست تا در آینده مشکلی از این جهت ایجاد نشود. دخالت حکومت در گزینش افراد برای ورود به حوزه‌ی علمیه یا دخالت در انتخاب استادان حوزه‌های دینی از این جمله است. مطلع هستید که حکومت در این سال‌ها تقریباً تمام گلوگاه‌های ورود به حوزه‌ی علمیه و حوزه‌های دینی را در دست گرفته است. نهادهای دینی مثل وقف و امامت جماعت در مساجد نیز در دست حکومت است. در گزینش روحانیون و ماهیت دروس آنها و امتحاناتی که می‌گیرد، حکومت تلاش کرده استقلال حوزه را از بین ببرد. قبلاً هر کسی می‌توانست در یک کلاس درسی دینی بنشیند بدون اینکه امتحانی بدهد، یا ثبت‌نام کند، یا گزینش شود اما الان این شرایط برچیده شده است. آیا ممکن نیست که دخالت حکومت ترکیب روحانیت را چنان تغییر دهد که در آینده چیزی از روحانیت غیرحکومتی باقی نماند؟

تا یک جایی این اقدامات موثر است ولی حکومت مثل بقیه‌ی عرصه‌ها هرگز نمی‌تواند پروژه‌اش را با موفقیت کامل پیش ببرد. حکومت اراده‌ی

روحانیت باید سرنوشت خود را از جمهوری اسلامی جدا کند

این کار را دارد ولی از آن طرف هم مقاومتی وجود دارد. روحانیت تماماً دولتی نیست. مراجع، مدرسین طراز اول و مدرسین میانی اکثراً سنتی‌اند و مدارس خاص خودشان را دارند. شاید حکومت در چند مدرسه بتواند این اقدامات را پیش ببرد اما در همه‌جا موفق نخواهد شد.

نکته‌ی دیگر اینکه حتی کسانی که از این فیلترها رد می‌شوند هم یک‌دست نیستند. این افراد نیز به هر حال از همین جامعه بیرون آمده‌اند. بخشی از طلاب الان به روحانیت به عنوان شغل و فرصت نگاه می‌کنند ولی برخی دیگر دغدغه‌های دینی هم دارند. اینها را نمی‌شود تفکیک کرد. هر چند محاسبه‌گر شدن، پراگماتیست شدن و اهل دنیا شدن در آنها تقویت شده اما این امر صفر و صدی نیست.

به‌رغم همه‌ی این فیلترها، تاریخ جمهوری اسلامی هم نشان می‌دهد که بدنه‌ی آن دائم تقسیم بر دو می‌شود. یعنی یک عده را غیرخودی و اخراج می‌کند ولی همان گروه باقی‌مانده دوباره تقسیم به دو می‌شود. این مسئله در ذات جمهوری اسلامی است.

در حوزه‌های دینی نیز همین اتفاق رخ می‌دهد. حتی این پدیده در جاهای دیگری مثل بسیج دانشگاه هم اتفاق افتاده است. افراد فیلتر می‌شوند اما ناگهان می‌بینیم یک جریان عدالت‌خواه بیرون می‌زند. بخشی از جریان موسوم به عدالت‌خواه، فرصت‌طلب و آلت دست وزارت اطلاعات و اطلاعات سپاه است و یک بخش هم واقعاً به عدالت معتقد است. اینها نسبت به ظلم به کارگران، سرکوب اعتراضات دی‌ماه و کشتار فقرا دغدغه دارند و از آقای خامنه‌ای دعوت می‌کنند که بیا دانشگاه و به ما جواب بده که نهادهای تحت امرت چه می‌کنند.

این کارها را دانشجویان عدالت‌خواه تهران انجام می‌دهند، بعد حکومت به این‌ها فشار می‌آورد و بیانیه‌شان را پس می‌گیرند اما ناگهان دانشجویان عدالت‌خواه شیراز عین همان بیانیه را می‌دهند. همه‌ی اینها در بسیج

دانشجویی شکل گرفت و نشان می‌دهد که با فیلتر کردن نمی‌توان همه چیز را کنترل کرد. همین وضعیت در مورد روحانیت و کنترل طلاب هم وجود دارد. جمهوری اسلامی می‌خواهد همه چیز را کنترل کند اما به گمان من موفق نمی‌شود و پروژه‌ای که در نهایت درباره‌ی روحانیت پیش خواهد رفت، غیرسیاسی‌تر شدن است.

بخش سالم‌تر طلاب و روحانیون، غیرسیاسی‌تر می‌شوند و سعی می‌کنند به کارویژه‌های اصلی روحانیت بپردازند ولی در عین حال فساد می‌کند. بخشی از روحانیون که فرصت طلب‌اند و به روحانیت به عنوان شغل نگاه می‌کنند، انگیزه‌های دینی و معنوی و زهد و تقوایی که ادعای قدیمی روحانیت بود در آنها کاهش پیدا می‌کند ولی هیچ وقت نمی‌توان زنگ پایان کار را به صدا درآورد. نمی‌شود درباره‌ی اینها صفر و صد کنیم. به نظر من کشمکش درون روحانیت ادامه پیدا خواهد کرد، هر چند شاید از دیدگاه جامعه این جزئیات مهم نباشد. جامعه‌ای که با مساجد و هیئت‌ها و مراکز مذهبی برخوردی ندارد، روحانیت را با فاصله می‌شناسد. اما بخش متدین و متشرع جامعه، نبض کار را در دست دارد و متوجه می‌شود چه کسی دولتی و چه کسی غیردولتی است. چه کسی مخالف است ولی چیزی نمی‌گوید و چه کسی مخالف است و صدای‌اش را بلند می‌کند. بخش متدین جامعه بهتر می‌تواند اینها را طیف‌بندی کند. اما اکثر جامعه که با روحانیت و مسجد و حوزه و حسینیه فاصله دارد، اینها را یک دست خواهد دید. این امر روحانیت سالم‌تر و غیرسیاسی‌تر و غیرحکومتی‌تر را در تنگنای روانی بیشتری قرار خواهد داد و همین امر به فاصله‌گیری آنها از حکومت دامن خواهد زد.

همینجا می‌خواهم وارد فرضیه‌ی دوم شویم. این که در نهایت دوران حکومت استبداد دینی سپری شود و ما وارد دوره‌ی بعد از جمهوری اسلامی شویم. همان‌طور که اشاره کردید، اکثریت جامعه، روحانیت را یک دست می‌بیند و همه را در آن چه در این سال‌ها بر مردم گذشته شریک می‌داند. بنابراین، نوعی عکس‌العمل انتقادی و حتی نفرت از روحانیت وجود دارد. به همین دلیل عده‌ای معتقدند که با پایان گرفتن جمهوری اسلامی، کار روحانیت هم به پایان می‌رسد. به نظر شما بعد از جمهوری اسلامی سرنوشت روحانیت چه می‌شود؟ آیا روحانیت با جمهوری اسلامی به پایان خواهد رسید؟

برای پاسخ دقیق به پرسش شما، اشاره به چند مقدمه ضروری است. یک مسئله نحوه‌ی پایان یافتن این حکومت است. در سؤال قبل به این جمع‌بندی رسیدیم که سرنوشت روحانیت با سرنوشت جمهوری اسلامی گره خورده است. پس یا باید خودش این گره را باز کند یا اینکه هر بلایی بر سر جمهوری اسلامی بیاید عوارض اش دامن روحانیت را هم خواهد گرفت.

حال چند فرض برای آینده‌ی جمهوری اسلامی متصور است. یکی اینکه استبداد دینی ادامه پیدا کند، که در سؤال قبلی به آن پرداختیم. ولی سه فرض دیگر هم هست. یکی خوداصلاحی جمهوری اسلامی است. فرض کنیم که اصلاحات در جمهوری اسلامی پیش برود و موجب تغییر آن شود. این فرض البته فرض بعیدی است اما اگر این فرض بعید محقق شود و جمهوری اسلامی اصلاح شود، به گمان من روحانیت هم خودش را به موازات جمهوری اسلامی اصلاح می‌کند و تطبیق می‌دهد. چون روحانیت به علت اتصالات اجتماعی‌اش همیشه باید با مردم حرکت کند و هر موقع مردم، روحانیت را طرد کنند، مرگ روحانیت حتی قبل از مرگ جمهوری اسلامی فرا می‌رسد. همان چیزی که الان تا

حدودی حس می‌شود و در حال طی کردن مراحل نهایی خود است. اما فرض اصلاح، زیاد متصور نیست و دیگر بعید شده است. حالت دیگر این است که «گذار» اتفاق بیفتد و این گذار خودش می‌تواند دو جور باشد. در اینجا باید درباره‌ی شکل‌های مختلف گذار بحث کنیم، بعد بیاییم بگوییم در هر شکلی از گذار چه اتفاقی برای روحانیت می‌افتد. اگر جمهوری اسلامی خودش را اصلاح کند و تبدیل به جمهوری اسلامی دیگری شود، روحانیت هم پوست‌اندازی خواهد کرد. حتی این روند را تسریع خواهد کرد. البته وقتی از «روحانیت» حرف می‌زنیم، اکثریت بدنه‌ی روحانیت را می‌گوییم و گرنه اقلیت برخوردار و روحانی-سپاهی‌ها فرق دارند.

ما الان با پدیده‌ی سپاهی-روحانی، سپاهی-دیپلمات، سپاهی-سینماگر و غیره هم مواجه‌ایم. یک نوع آن هم سپاهی-روحانی است. یعنی یک شخص هم‌زمان هم عضو سپاه است و هم روحانی است. اینها ولایی تندرو هستند.

روند احتمالی دیگر «تحول تعاملی» است. تحول تعاملی به این معنا که یک جنبش اجتماعی قوی پیش می‌آید و بخشی از حکومت به این نتیجه می‌رسد که برای اینکه همه چیز از جمله جانشان از دست نرود بهتر است جلوی این جنبش نایستند و گرنه این جنبش تبدیل به انقلاب می‌شود. در نتیجه حکومت هم در ایدئولوژی و سیاست و هم در ساختار عقب‌نشینی می‌کند. اتفاق که در لهستان و شیلی و پرتغال و آفریقای جنوبی افتاد مشابه چنین حالتی است. در این مدل، فرآیند گذار مبتنی بر انقلاب و خون‌ریزی نبود. حکومت تعامل کرد و عقب‌نشینی کرد و این عقب‌نشینی حتی در حد نابودی حکومت هم پیش رفت. اگر این اتفاق بیفتد روحانیت دوقطبی می‌شود و بخشی از روحانیت با این فرایند همراهی می‌کند. این کم‌هزینه‌ترین راه برای گذار

روحانیت باید سرنوشت خود را از جمهوری اسلامی جدا کند

از جمهوری اسلامی است. البته تعامل هم انواع و اقسامی دارد. تعاملی هست که قدرت جامعه مثلاً هفتاد درصد و قدرت حکومت سی درصد است. تعامل پنجاه پنجاه هم هست. در این توافقات و تعاملات روحانیت هم وارد خواهد شد. به همین دلیل کلیت روحانیت شکسته می‌شود و خودش را تصفیه خواهد کرد، عقب‌نشینی خواهد کرد و احتمالاً به کارویژه‌ی اصلی خودش برمی‌گردد. بخشی از روحانیت هم که در اختلاس و جنایت و آدم‌کشی نقش داشتند، برکنار یا محاکمه خواهند شد.

یک نوع تحول هم «تحول انقلابی» است. یعنی حکومت سخت می‌ایستد، مثل اتفاقی که در رومانی یا در دوران شاه افتاد. اینجاست که انقلاب کلاسیک‌تر محقق می‌شود. یعنی مردم نظام را فرومی‌پاشند و احتمالاً از بازماندگان آن حکومت انتقام می‌گیرند. اینجا هم درجه‌ی خشونت می‌تواند کم و زیاد باشد. اما این بدترین سناریو برای روحانیت است. یعنی سرنوشت روحانیت با جمهوری اسلامی گره می‌خورد و با نابودی جمهوری اسلامی تحت فشار شدید قرار می‌گیرد.

بنابراین، از یک جهت آینده‌ی روحانیت پس از جمهوری اسلامی به این مربوط است که ما این مسیر را چندگزینه‌ای ببینیم. از اینجاست که به مقدمه‌ی دوم می‌رسیم.

نکته‌ی دوم در مورد کارکردهای روحانیت است. روحانی نهادی ریشه‌دار در تاریخ است. از شمن‌های اولیه در یک قبیله تا پاپ و واتیکان فرآیندی طولانی طی شده است. کارکردهای تاریخی روحانیت نیز گاه امور اجتماعی مهم از قبیل پزشکی، آموزش و پرورش، قضاوت و حتی حکومت را تحت سیطره گرفته و گاه بارش سبک‌تر شده است. پزشکی مستقل شده، قضاوت و آموزش پرورش مستقل شده اما برخی کارکردهای فردی و اجتماعی روحانیون باقی مانده است. در ایران،

سلطنت کیان ملی را حفظ می‌کرده و روحانیت کیان اخلاقی و روانی یا همبستگی اجتماعی را. یعنی روحانیت هم به برخی نیازهای روانی فرد پاسخ می‌داد و هم به برخی نیازهای اجتماعی.

روحانیت مفسر رسمی دین بوده، روحانیت به مسائل اخلاقی و رفتاری مریدان و طرفداران اشپاسخ می‌داده، محرم اسرار مردمان بوده، آن چیزی که در کلیسا اعتراف خوانده می‌شود به دلیل همین محرمیت اسرار است. روحانیت مشکل‌گشا هم بوده. اریک فروم که یک روان‌شناس چپ با گرایش مکتب فرانکفورتی بود، می‌گفت روانشناس‌ها و کشیش‌ها کارکردهای مشترکی دارند و باید با یکدیگر همکاری کنند. از زاویه‌ی دید روان‌درمانی، کشیش‌ها روان‌درمان‌گر هم بودند. روحانیت هم کارکردهای مشابهی داشت. همچنین کارکرد مناسکی و مسائل شخصی مثل تولد و اذان گفتن زیر گوش بچه تا تدفین مرده و عقد و ازدواج و طلاق، در اختیار روحانیت بوده.

روند سکولاریزاسیون در خیلی جاها باعث شد که نهاد روحانیت دست و پای‌اش را جمع کند و از حوزه‌های وسیعی که در اختیار داشت خارج شود. اما همچنان در کارویژه‌هایی که جهان مدرن هم به رسمیت شناخته باقی مانده است. حتی در لائیک‌ترین حکومت‌ها مثل فرانسه همین اتفاق افتاده است. برای حرف زدن از آینده‌ی روحانیت در ایران، به این مقدمه هم باید توجه داشت. یعنی کارکرد روحانیت فراتر از جمهوری اسلامی است و نمی‌توان گفت با رفتن جمهوری اسلامی روحانیت نابود خواهد شد.

مقدمه‌ی سوم «روحیه‌ی ثنویت‌گرا»ی ایرانی‌هاست یعنی روحیه‌ی نوسانی و پاندولی ما. ما ایرانی‌ها اهل افراط و تفریط هستیم. یک موقع همه پشت روحانیت و علیه سلطنت و یک موقع همه علیه روحانیت. زود تب می‌کنیم ولی زود هم عرقمان در می‌آید! این پاندول اجتماعی در

حال رفت و برگشت است. البته ممکن نیست که روحانیت به جایگاه و نفوذ قبلی برگردد. ولی باید بدانیم که روحانیت حتی در نوعی تحول انقلابی هم تضعیف می‌شود اما از بین نمی‌رود. ممکن است مدتی خشونت علیه روحانیت افزایش یابد و به قول عامیانه حتی آخوندکشی هم راه بیفتد اما به هر حال جامعه نمی‌تواند همیشه در هیجان باقی بماند و اوضاع تثبیت خواهد شد. به علاوه در هر فرآیند تغییری ممکن است بخشی از روحانیت نیز همراهی کنند. در افراطی‌ترین شکل و تندترین سناریو هم که انقلاب است و حکومت سرنگون می‌شود، عده‌ای از آنها همراهی خواهند کرد، و هر چند با شورش و انقلاب اجتماعی، روحانیت به شدت تضعیف می‌شود ولی دوباره احیا خواهد شد. چرا؟ چون کارکرد دارد. چون ایرانی‌ها رویه و روحیه‌ی ثنویت‌گرا و پاندولی دارند.

امروز گاه می‌بینیم که در خارج از کشور کسانی که غیرمذهبی هستند، وقتی فرزند یا پدر و مادرشان فوت می‌کند، همان مراسم تدفین سنتی را برگزار می‌کنند. یعنی هنوز آن ریشه‌های مذهبی وجود دارد. این ریشه‌ها در داخل ایران به مراتب عمیق‌تر است. الان در عکس‌العمل به حکومت، جامعه حتی دهن‌کجی می‌کند و جایی را که ملک طلق روحانیت بود از دست‌اش می‌گیرد. مثلاً برای مراسم عزاداری یا عقد و ازدواج می‌رود محضر و ترجیح می‌دهد محضری برود که مسئول‌اش آخوند نباشد. ولی این حالت، پاندولی و برگشت‌پذیر است.

می‌خواهم به این نکته‌ی مهم هم اشاره کنم که نیروهای ملی باید نگران دوقطبی شدن جامعه باشند. یک بخش مذهبی و بخشی شدیداً ضدمذهبی می‌شود و این امر به ایجاد شکاف اجتماعی می‌انجامد. وظیفه‌ی رهبران و فعالان سیاسی و وطن‌دوست و ملی و دلسوز این است که جلوی این افراط و تفریط را بگیرند.

اتفاقاً می‌بینیم که حتی آقای رضا پهلوی هم برخوردهای خوبی در این مورد دارد و مواظب است که شخصاً هیچ‌وقت موضع ضد‌مذهبی نگیرد. در آینده خطر مذهب‌ستیزی و مذهب‌هراسی وجود دارد و جمهوری اسلامی به حد کافی این آتش را روشن کرده است، و روشنفکرها نباید روی این آتش بنزین بریزند. ما با حجاب اجباری مخالف‌ایم ولی در مقابل اصل حجاب باید بی‌طرف باشیم. یعنی جامعه‌ای را بپذیریم که یک عده باحجاب‌اند و یک عده بی‌حجاب. به ضرب و زور نمی‌شود هیچ‌کدام را حذف کرد. نیروی ملی دلسوز باید از قطبی شدن شدن جامعه و شکاف مذهبی و ضد‌مذهبی جلوگیری کند. هرگونه افراط، بذره‌ای بنیادگرایی عکس‌العملی را در ایران آبیاری می‌کند و از درون جامعه‌ی پاندولی نوعی بنیادگرایی افراطی بیرون می‌زند. ما باید از این چرخه‌ی خشونت و افراط و تفریط خارج شویم و به تعادلی برسیم که خیلی از کشورها رسیده‌اند.

الان در لبنان یک خانواده را می‌بینید که مادر باحجاب است و دختر یکی باحجاب است، یکی بی‌حجاب یا برعکس. شکاف باحجاب و بی‌حجاب در آنجا دیده نمی‌شود. چرا؟ چون حجاب اجباری نیست. در محل تحصیل، محل کار و همه‌جا اختیاری است. اگر در ایران به این شکاف دامن بزنیم و پس از جمهوری اسلامی به دام عکس‌العمل تند بیفتیم، جامعه را آماده می‌کنیم که دوباره مسیر وارونه‌ای در آن شکل بگیرد. همین را درباره‌ی نهاد روحانیت هم می‌توان گفت. نهاد روحانیت نابودشدنی نیست و به علت کارویژه‌هایی که دارد یک موقع ممکن است مخاطب‌اش اکثریت جامعه باشد و یک موقع اقلیت جامعه. درصد مخاطبان ممکن است کم و زیاد شود ولی همیشه هست. اگر با اصل روحانیت و کارویژه‌های اصلی‌اش که برای مردم، سیاست و حکومت

روحانیت باید سرنوشت خود را از جمهوری اسلامی جدا کند

مزاحمتی ندارد مخالفت شود، آن وقت عکس‌العمل‌های افراطی ایجاد می‌شود که به نفع آینده‌ی ایران نیست.

وقتی انقلاب سال ۵۷ به اوج خود نزدیک می‌شد و بختیار نخست‌وزیر شده بود، پیشنهاد کرد که قم را واتیکان کنیم. بعضی از مخالفان امروز جمهوری اسلامی همین پیشنهاد را تکرار می‌کنند. آیا چنین چیزی ممکن است که مثلاً قم نوعی حالت نیمه‌مختاری داشته باشد و قلمرو روحانیون آنجا باشد؟ آیا می‌توان چنین تصویری برای آینده‌ی ایران ترسیم کرد یا آن را غیرواقع‌بینانه می‌دانید؟

این فرض را نمی‌توان به طور کامل تأیید یا رد کرد ولی همان هم برمی‌گردد به شیوه‌های گذار. مثلاً اگر شیوه‌ی گذار تحول تعاملی باشد، می‌توان این پیشنهاد را هم در نظر گرفت. می‌شود وارد مذاکره شد و پیشنهادهای روی میز گذاشت. در آن حالت یکی از پیشنهادهای می‌تواند این باشد. ولی اگر تحول انقلابی باشد که مردم حکومت را به زیر بکشند، در این صورت بهتر است که روحانیون یک مدت آفتابی نشوند! روحانیون سیاسی هم که باید فرار کنند! ولی به هر حال نهاد روحانیت قابل حذف نیست. اما در مجموع، فکر نمی‌کنم که ایده‌ی واتیکان شدن قم خیلی عملی باشد. روحانیت در تاریخ اسلام این‌گونه نبوده و شاید تجربه‌ی روحانیت مسیحی در ایران قابل تکرار نباشد.

بنابراین، گویا نهاد روحانیت بخش ضروری و تفکیک‌ناپذیر جامعه شده است. فرض کنیم که بعد از سپری شدن دوران جمهوری اسلامی با جامعه‌ی جدید سکولار و یک حکومت سکولار مواجه‌ایم اما به هر حال شهروندان مذهبی نیز همچنان بخشی از جامعه‌ی ما هستند. آیا این امر به این معنی است که حتماً نهاد روحانیت وجود

داشته باشد؟ آیا بدون نهاد روحانیت امکان تداوم جامعه‌ی مذهبی وجود ندارد؟

مذهب روحانیت را به وجود می‌آورد نه برعکس. اما درین خصوص تجربه‌ی تاریخی هم هست. مثلاً در مذهب زرتشت، یهود و مسیحیت، روحانیت رسمی داریم. تأسیس نهاد روحانیت در این ادیان از درون متن مقدس اتفاق افتاده است. زرتشت خودش اولین روحانی در این دین است، در دین یهود داوران هستند و آنها ادامه پیدا می‌کنند که تداوم آن چیزی شبیه به تداوم سید بودن در میان شیعیان است. چون وراثتی است و کسی غیر از آنها حق دخالت ندارد و اگر دخالت کند حکم اعدام دارد. دین زرتشت هم همین بود و شست‌وشوها و غسل‌ها و طهارت‌های خیلی زیادی داریم و بعضی‌هایش هم خیلی پیچیده است و اگر غیر از موبد انجام دهد حکم‌اش اعدام است. اعدام خیلی سختی هم هست. طوری است که کسی جرأت نکند به سمت‌اش برود. در دین هندو شخص می‌تواند حتی در مورد خدایان تردید کند ولی عدم پرداخت وجوهات و نذورات به روحانیت تنها جایی است که یک هندو از دین خارج می‌شود. در مسیحیت نیز تأسیس کلیسا در درون متن مقدس است. خارج از کلیسا هم راه نجات نیست.

اما در اسلام که یکی از جوان‌ترین دینهای بزرگ تاریخ است از قضا روحانیت رسمیت ندارد. شریعتی می‌گفت روحانیت بر اساس ضرورت به وجود آمد نه رسمیت. حالا این ضرورت از کجا آمده بود؟ ضرورت‌اش همان است که در بقیه‌ی ادیان پیش آمد. در اسلام هر فردی مستقیم به خدا وصل است. دکتر سروش یک بار می‌گفت که ای کاش مسلمان‌ها هم مثل خیلی از ادیان دیگر یک شورای عالی داشتند و بعضی مسائل را آن شورای عالی حل و فصل می‌کرد. زرتشتی‌ها دارند،

روحانیت باید سرنوشت خود را از جمهوری اسلامی جدا کند

یهودی‌ها دارند، بهائی‌ها دارند، مسیحی‌ها بخش اعظمشان یعنی کاتولیک‌ها و ارتودوکس‌ها دارند. البته پروتستان‌ها ندارند.

شاید یکی از دلایلی که اسلام شورای عالی ندارد این است که نهاد روحانیت در قرآن اصلاً مطرح نشده است. اینها گشتند یک آیه‌ای را که به تفقه در دین مربوط است آوردند و زمینه را برای توجیه قرآنی روحانیت فراهم کردند. تفقه در دین به این معنی است که دین را بشناسید و چون همه نمی‌توانید تا مدینه و نزد محمد بروید و دین را یاد بگیرید، پس از هر قبیله یکی دو نفر بروند و از محمد دین را یاد بگیرند و به بقیه یاد بدهند.

آن کلمه‌ی تفقه در دین بعداً به همین عبارت مصطلح «فقه» تبدیل شد. یعنی یک آیه‌ی نجسی را عده‌ای مبنای تشکیل روحانیت کردند. در تاریخ مسلمان‌ها که اکثریتشان اهل سنت هستند روحانیت شکل‌های مختلفی داشته است. مثلاً در ترکیه روحانیت لباس ویژه‌ای ندارد که همیشه آن را بپوشد. محمدرضا شاه هم می‌خواست این مدل را اجرا کند ولی شکست خورد. در دهه‌ی پنجاه هم طرحی داشتند که هر بیست هزار ایرانی یک روحانی داشته باشد، روحانی در کارهای مرتبط با مناسک مذهبی‌اش یک لباس بپوشد، در کارهای شبه‌اداری شرعی (مثل عقد و طلاق) لباس دیگری بپوشد و در کارهای عادی زندگی همان لباس عادی جامعه را بپوشد. این همان چیزی است که در ترکیه هم هست اما در ایران عملی نشد. در آینده‌ی ایران ممکن است به این سمت برویم.

ولی به هر حال دین بدون مناسک وجود ندارد و مناسک را آن‌قدر پیچیده و تخصصی می‌کنند که نیاز به روحانیت پیدا شود. و این عملاً در تاریخ اسلام هم اتفاق افتاد. چیزی که الان با عنوان رساله‌های عملیه دینی شناخته می‌شود. نوشتن رساله به زبان فارسی چند قرن

بیشتر سابقه ندارد. قبلاً مردم از روحانی منطقه‌ی خود مسائل دینی و شرعی‌شان را می‌پرسیدند، صنعت چاپ هم نبود. مرجع تقلید به معنای امروزی هم نبود. بعداً که چاپ ایجاد شد و افراد توانستند بدون مراجعه کتابی را بگیرند و از روی آن عمل کنند رساله ایجاد شد. رساله بیان همان مسائل فقهی به صورت غیراستدلالی به زبان فارسی است. روحانیون در کلاس‌هایشان استدلال‌هایی برای هر حکم دارند، و در نهایت به یک خروجی می‌رسند. رساله ذکر خروجی بدون ذکر استدلال‌ها، آن هم به زبان فارسی (و نه عربی رایج در مباحث درون خود روحانیون) است. از اینجا به بعد سنت مرجعیت در شیعه شکل می‌گیرد.

این سیر نشان می‌دهد که متدینین می‌خواستند رجوع مقلد به متخصص را تسهیل و کمتر کنند ولی در نهایت اینها به صفر نمی‌رسد. مناسک و حضور روحانی در بعضی مقطع‌های زندگی متدینین متشع همیشه هست. این حضور به گمان من به خاطر آرامشی که به لحاظ اخلاقی و روانی به دین‌داران می‌دهد، هیچ‌گاه به صفر نخواهد رسید. تجربه‌ی پروتستان‌تیزم هم این را نشان داد.

به ظهور مرجعیت و تدوین رساله اشاره کردید. بد نیست وارد همین بحث شویم. یک اتفاق غیرعادی که بعد از پیروزی انقلاب و برقراری جمهوری اسلامی افتاد این بود که حکومت جدید حتی در مقابل مرجعیت شیعه هم ایستاد و برخی مراجع دستگیر شدند، حصر و تحقیر شدند، زندانی و حبس و خانه‌نشین شدند. اتفاق افتاد که قبل از جمهوری اسلامی کسی تصورش را هم نمی‌کرد. به این ترتیب، در زمان جمهوری اسلامی پایگاه مرجعیت به خارج از ایران منتقل شد. همان سؤالی را که درباره‌ی روحانیت پرسیدم می‌خواهم این بار به

صورت اختصاصی درباره‌ی مرجعیت شیعه طرح کنم. به نظر شما مرجعیت شیعه چه آینده‌ای دارد؟ اگر جمهوری اسلامی برقرار باشد احتمالاً خارج از ایران می‌ماند و اگر جمهوری اسلامی از بین برود، با توجه به شرایطی که گفتید، به نظر می‌آید که خارج از ایران بماند. به این ترتیب، آیا مرکز مرجعیت شیعه از ایران خارج شده است؟ مرجعیت فراز و نشیب داشته است. یک موقع آیت‌الله بروجردی مرجع بود و یک موقع آیت‌الله خویی مرجع تام شد. این رفت و برگشت‌ها بود. اما در ایران همان‌طور که به درستی گفتید، این مسئله تا حدی به مسائل سیاسی هم متصل شده است. هر قدر روحانیت و مرجعیت مستقل بیشتر تحت فشار حکومت قرار گیرد این انتقال سریع‌تر و گسترده‌تر انجام خواهد شد و تا حدی هم انجام شده است. اما درباره‌ی آینده باز باید به همان روندهای گذار یا استمرار توجه کرد. اگر همین وضعیت استمرار یابد وضعیت کنونی مرجعیت هم استمرار پیدا خواهد کرد. اما اگر گذارهای مختلفی اتفاق بیفتد، متناسب با آن، وضعیت‌های مختلفی می‌تواند در پیش باشد.

نکته‌ای که باید عمیقاً به آن توجه کنیم، اقتصاد روحانیت و اساساً اقتصاد دین است. دین هم برای خودش چرخه‌ی مالی دارد. ایران یکی از کشورهای ثروتمند منطقه است. نسبت به عراق جمعیت بیشتری دارد و ثروتمندتر است. نمی‌توان این جنبه‌های مالی و مادی را نادیده گرفت. مرجعیت هم نمی‌تواند از این واقعیت چشم‌پوشی کند. در انتقال بیوت مراجع هم معمولاً این کشمکش‌ها وجود دارد. بعد از فوت یک مرجع معمولاً بیت‌اش مقاومت می‌کند چون منبع درآمد مهمی بوده که در حال از دست رفتن است. این کشمکش بعداً به بیت ولایت فقیه هم منتقل شد. بعد از آقای خمینی سید احمد می‌خواست که آن سرمایه‌ی اقتصادی و اجتماعی را حفظ کند و الان هم مجتبی خامنه‌ای

آرزوی حفظ آن را دارد. این سنتی است که از بیوت مراجع بیرون آمده است. در دربار پادشاهان هم وجود داشته است. اگر خشونت تغییرات در ایران زیاد باشد انتقال روحانیت و مرجعیت به خارج بیشتر انجام خواهد شد، چنانچه مرکز ثقل مرجعیت حتی قبل از پایان جمهوری اسلامی هم در جاهای دیگر است. اما اگر این تغییرات از نوع تحول تعاملی باشد از قضا می‌تواند برعکس باشد یعنی روحانیت ایران روحانیتی مترقی‌تر، مثبت‌اندیش‌تر و عقلانی‌اندیش‌تر از روحانیت نجف یا لبنان شود و مرکز تحولات به این سو منتقل شود. شما تفکر موسی‌صدر یا علامه فضل‌الله را ببینید. حتی تفکر شیخ مهدی شمس‌الدین خیلی پیشرفته‌تر از تفکری است که در ایران حاکم است چون شرایط واقعی سیاست در آنجا متفاوت است. پس همه‌ی اینها بستگی به تحولات سیاسی آینده دارد و اگر مثلاً تحول تعاملی باشد حتی ایران می‌تواند مرکز صدور نوعی اسلام اصلاح‌شده و رحمانی و انسانی در منطقه شود اما الان مرکز صدور نوعی اسلام رادیکال به منطقه است.

با توجه به بحثی که درباره‌ی آینده روحانیت کردید و با توجه به انواع‌گذاری که در آینده ممکن است اتفاق بیفتد، سؤالی که همیشه وجود داشته احتمال اعاده‌ی حیثیت از گذشته است. همان چیزی که شما هم جامعه‌ی پاندولی خواندید. با توجه به تجربه‌ای که داریم، در هر حادثه‌ای گذشته و تاریخ فراموش می‌شود و از گروه‌هایی که بانی بدبختی و مشکلات و استبداد بودند اعاده‌ی حیثیت می‌شود. آیا به نظر شما ممکن است که از روحانیت هم اعاده‌ی حیثیت شود و دوباره به یک گروه مرجع اجتماعی تبدیل

روحانیت باید سرنوشت خود را از جمهوری اسلامی جدا کند

شوند؟ الان به نظر می‌آید که روحانیت بی‌حیثیت شده است اما آیا امکان اعاده‌ی حیثیت از روحانیت وجود ندارد؟

اینکه امروز، روحانیت دیگر اعتباری ندارد نکته‌ی مهمی است. طبق یک نظرسنجی، روحانیت و بنگاه‌داران معاملات ملکی در رده‌های نهم و دهم اصناف قابل‌اعتماد هستند. در این نظرسنجی که چند سال پیش انجام شده بود، استادان دانشگاه اول بودند و امروز نمی‌دانم که شرایط چگونه شده است. یعنی اولین قشر قابل‌اعتماد و گروه مرجع اجتماعی استادان دانشگاه بودند و آخرین گروه و گروه ماقبل آخر روحانیون و بنگاه‌دارها بودند. این نشان می‌دهد که روحانیت به چه روزی افتاده است. این صنف روزی اولین گروه مرجع اجتماعی بود. آینده‌ی روحانیت هم به سرنوشت جمهوری اسلامی بستگی دارد و هم به رفتار خود روحانیون. اگر روحانیون به استقلال اقتصادی و سیاسی اهمیت دهند، از حکومت به سمت مردم بیایند، کارکرد محدودشان را بپذیرند، جدایی دین و دولت، عدم اجباری بودن احکام، تنوع سبک زندگی و... را بپذیرند، در این صورت شرایط تغییر خواهد کرد. نمی‌گویم تفکرشان را عوض کنند، همه‌ی آن چیزهایی که به آن اعتقاد دارند سر جای‌اش، ولی بگویند اینها در جامعه اجباری نیست. هر کاری را که به نظرشان مؤمنین باید انجام دهند تبلیغ و تشریح کنند اما تأکید کنند که نمی‌خواهیم آن را به زور به جامعه تحمیل کنیم. روحانیون نواندیش‌تر و اصلاح‌طلب بپذیرند که احکام دینی جنبه‌ی تاریخی داشته و ابدی نیست.

روحانیت قابلیت احیای خودش را دارد چون همه‌ی روحانیت در حکومت نبود، همان‌طور که همه‌ی روحانیت در انقلاب نبود. جامعه هم وقتی هیجان ضد جمهوری اسلامی و ضد روحانیت و ضد استبداد دینی‌اش بخوابد، با انصاف و اعتدال بیشتری برخورد می‌کند. جامعه‌ی

ایران نسبتاً معتدل است. درست است که افراط و تفریط دارد و پاندولی حرکت می‌کند ولی در مجموع روحیه‌ی سازگاری هم دارد. اگر روحانیت با جنبش‌های اجتماعی و اعتراضی همدلی نشان دهد و با مردم همراه شود و مردم آنها را از خود بدانند، شرایط تغییر خواهد کرد. در لهستان همین اتفاق افتاد. کلیسا کنار جنبش همبستگی بود. اگر اینها خرجشان را سوا نکنند همان بلایی که سر جمهوری اسلامی بیاید سر اینها هم خواهد آمد و زمان احیای روحانیت را بیشتر به تأخیر خواهد انداخت.

اولین آزمون هم به نظرم رابطه‌ی روحانیت با رهبر بعدی جمهوری اسلامی است. اگر در برابر رهبر بعدی کرنش کند، شرایط را برای خودش سخت‌تر خواهد کرد. کاریزمای رهبر برای جمهوری اسلامی حیاتی است و هر رهبری بیاید دنبال بازسازی این کاریزما خواهند بود. نقش روحانیت در این زمینه خیلی مهم است. اگر روحانیت در دوره‌ای که هنوز این هاله‌ی تقدس ترسیم نشده، تن به تقدس‌سازی ندهد و از اطاعت و وعاظ السلاطینی کناره بگیرد، بیشتر می‌تواند خودش را احیا کند.

برای جمع‌بندی کلی بگویم که آینده‌ی روحانیت به آینده‌ی جمهوری اسلامی و همچنین به عملکرد خود روحانیت ربط دارد. اگر روحانیت خودش را تغییر دهد، پس از جمهوری اسلامی سریع‌تر احیا خواهد شد و اگر این کار را نکنند شرایطش سخت‌تر می‌شود. در عین حال، اگر جمهوری اسلامی سرسختی بیشتری در برابر تغییر نشان دهد، احیای روحانیت را هم بیشتر به تأخیر خواهد انداخت.

زندگی و تحصیل طلبه‌های دینی در ایران

گفتگو^۱ با محمدجواد اکبرین

دین‌پژوه و فعال سیاسی

یکی از مسائلی که معمولاً در میان عامه‌ی مردم اطلاعات و آگاهی کافی در موردش وجود ندارد شیوه‌ی زندگی و تحصیل روحانیون در ایران است. اما مهم‌ترین پرسش معمولاً درباره‌ی زندگی اقتصادی آنها و محل درآمدشان است. می‌خواستم بحث درباره‌ی زندگی شخصی یک روحانی در ایران را از همین جا شروع کنیم. منابع مالی زندگی روحانیون از کجاست و چه تنوعی دارد؟

یک روحانی در مرحله‌ی تحصیل، مقرری ماهانه‌ای دارد که کمک‌خرج تحصیلی او محسوب می‌شود، این به اصطلاح «شهریه» را قبلاً مراجع شیعی از وجوهات شرعی مقلدان‌شان تأمین می‌کردند اما الان حکومت هم بخشی از آن را تأمین می‌کند. یعنی به میزان کاهش اعتقادات سنتی و در نتیجه کاهش وجوهات شرعی که یکی از منابع تأمین این کمک هزینه محسوب می‌شد حالا حکومت این کسری درآمد را جبران می‌کند البته در قالب‌های مختلف؛ از «شهریه‌ی رهبری» به روحانیان و کمک مالی به برخی مراجع نزدیک به خود گرفته تا برخی بیمه‌ها و وام‌ها. اما بعد از دوره‌ی تحصیل (که البته برخی آن را به دوران مادام

۱. این گفتگو به صورت کتبی انجام شده است.

العمر تبدیل کرده‌اند و تا آخر عمر از این کمک برخوردارند) روحانیون هم وارد بازار کار می‌شوند. اولویت بازار کار با کارهای پژوهشی و علمی مرتبط با رشته‌ی تحصیلی‌شان است (از فقه و تفسیر تا فلسفه و کلام). اگر کار مرتبط پیدا نکنند طبیعتاً مثل بقیه‌ی مردم هر کار دیگری می‌تواند منبع درآمدشان باشد، از رانندگی اسنپ در شهر تا کشاورزی در روستا. تعدادشان هم کم نیست. البته شما وقتی از زندگی روحانیون به طور خاص می‌پرسید قاعدتاً منظورتان روحانیت بدون توصیف یا پسوند است؛ یعنی روحانی‌ای که مدیر یا وزیر یا وکیل شده اگر درآمدی دارد ناشی از وضعیت ویژه‌ی اوست غیر از روحانی بودن‌اش.

هرچند حکومت دینی فرصتی برای اشتغال روحانیان فراهم آورده که تفکیک روحانیت از قدرت را دشوار کرده است اما اگر در دهه‌های اخیر اشتغال روحانیان به مدیریت سیاسی یا اقتصادی و امثال آن یکی از راه‌های درآمد برای روحانیت به شمار می‌آید این وضعیت مرهون حکومت دینی است نه اقتضای وضعیت عادی و طبیعی آنها.

البته در صدر آن‌چه گفتم کسب و کار سنتی روحانیون نیز همچنان یکی از منابع درآمد است؛ مثل خواندن خطبه‌ی عقد یا ایراد خطبه‌ی عزا یا تبلیغ دینی؛ یعنی در اوقاتی از سال مثل ماه رمضان و دهه‌های محرم اکثر روحانیون مثل قدیم به مساجد و تکایا و مجالس می‌روند و از معارف دینی می‌گویند و به رسم سنتی دیرین روضه می‌خوانند در منقبت یا مصیبت اهل بیت پیامبر. بعد از پایان ماه یا دهه، حق الزحمه‌ای دریافت می‌کنند که یا اهدایی صاحبان مجالس است یا از مستمعان جمع‌آوری می‌شود. سازمانی هم در قم وجود دارد برای اعزام مبلغ که اگر از طریق آن سازمان به تبلیغ بروند مبلغی را از خود سازمان دریافت می‌کنند. برخی هم به عنوان امام جماعت و مبلغ ثابت یک

مسجد، در طول سال از محل موقوفات یا سازمان تبلیغات اسلامی درآمد دارند.

گفتید که با «کاهش اعتقادات سنتی و در نتیجه کاهش وجوهات شرعی»، حکومت، کسری درآمد روحانیون را جبران می‌کند و حتی به مراجع مذهبی نیز کمک مالی می‌شود تا «شهریه» پرداخت کنند. اینکه بخش بزرگی از نهاد روحانیت به حکومت وابسته شده و استقلال خود را از دست داده، موضوع مهمی است و از سال‌ها قبل مورد بحث بوده است. اما با توصیف شما به نظر می‌رسد که دیگر هیچ بخشی از این نهاد برکنار از حمایت دولت نیست. به این ترتیب، آیا هنوز هم می‌توان ادعا کرد که حداقل بخشی از نهاد روحانیت مستقل از حکومت مانده است؟

بله اقلیتی هنوز مستقل مانده؛ به عنوان نمونه آن بخش از مرجعیت و شبکه‌ی ارتباطی که با نجف و شخص آیت‌الله سیستانی مرتبط است مستقل از حکومت اداره می‌شود و عمل می‌کند. یا مراجعی که حکومت آنها را به رسمیت نشناخته مثل آیت‌الله صانعی و آیت‌الله بیات زنجانی که هم مؤسسات مربوط به آنها مستقل است و هم دریافت‌ها و پرداخت‌های‌شان.

اما به جز حوزه‌ی نجف که به دلیل جدا بودن اقلیم و مرز جغرافیایی ناچار از ساختار دیگری تبعیت می‌کند، آیا افرادی مثل آقایان صانعی یا بیات زنجانی را هم می‌توان مرجع مستقل دینی دانست؟ به هر حال این افراد تا سال‌ها بخشی از ساختار حکومت بودند و از منابع آن متنفع شده‌اند. به این معنی حتی این افراد هم مستقل نیستند حتی اگر امروز طرد شده باشند.

ببینید اول اینکه وقتی داریم درباره‌ی حوزه صحبت می‌کنیم باید کل حوزه‌ی علمیه را در نظر بگیریم نه فقط مدارس تحت مدیریت حوزه‌ی علمیه‌ی قم را. به‌ویژه وقتی در نظر بگیریم که تشکیلات آیت الله سیستانی در همه‌ی شاخه‌های حوزه‌ی شیعی از جمله در قم حضور دارد اگرچه خود ایشان ساکن قم نیست. او به تمام محصلان قم شهریه یا کمک‌هزینه‌ی تحصیلی می‌دهد و مؤسسات زیادی در قم دارد. الان ۱۲ مرکز مهم مطالعاتی در قم از مؤسسات آل‌البیت و مرکز پژوهش‌های نجومی گرفته تا مهم‌ترین کتابخانه‌های تخصصی فقهی، اصولی، حدیثی، تاریخی، کلامی و ادبی در قم همه متعلق به آیت‌الله سیستانی‌اند و همه دارند مستقل از حکومت ایران اداره می‌شوند. این استقلال در فضای نظری و عملی قم تأثیر می‌گذارد و این در محصولاتی که این مراکز منتشر می‌کند مشهود است. نمی‌توان اینها را جدا از کلیت حوزه دید و تحلیل کرد. دیگر اینکه مراجع مستقلی که نام بردم در دوران مرجعیت‌شان کاملاً مستقل بوده‌اند. دوران حضور آیت‌الله صانعی یا بیات زنجانی در قدرت، به سال‌ها پیش از مرجعیت‌شان برمی‌گردد. وقتی از قدرت جدا شدند و به حوزه برگشتند که مرجع نبودند. بعد از سال‌ها استقلال سیاسی و مالی و تمرکز در حوزه به تدریج به مرجعیت رسیدند. مرجعیت‌شان هم نه تنها از طرف حکومت تبلیغ نشد بلکه موانع زیادی سر راه‌شان ایجاد شد، نه تنها از هیچ بخشی از قدرت منتفع نشدند بلکه اتفاقاً بخشی از جامعه باعث رونق مرجعیت‌شان شد که اگر این اقبال اجتماعی نبود هیچ بستری برای امتداد مرجعیت‌شان وجود نداشت، برخلاف برخی دیگر که اگر حکومت نبود به این جایگاه نمی‌رسیدند و حتی اگر همین امروز هم حکومت دست از حمایت از آنها بردارد اعتبارشان فروکش می‌

کند. بنابراین، قطعاً کسانی که از آنها نام بردم در فهرست اندک مراجع مستقل به شمار می‌آیند.

نکته‌ی دیگری که معمولاً درباره‌ی بدنه‌ی روحانیت در ایران گفته می‌شود آن است که تا پیش از پیروزی انقلاب معمولاً از خانواده‌های فقیرتر جامعه بوده‌اند. آیا این فرضیه درست است و آیا هنوز هم می‌توان چنین چیزی را در بین روحانیون دید؟ امروز بدنه‌ی روحانیت از کدام طبقات اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی یارگیری می‌کند؟

در این زمینه تحقیق نکرده‌ام چون نیاز به داده‌های آماری جدید و مطالعات جامعه‌شناختی دارد.

می‌فهمم که شاید در این باره تحقیق جامع و دقیقی صورت نگرفته یا شاید دسترسی به چنین تحقیقی ممکن نباشد. اما سؤال من معطوف به مشاهدات و تجربه‌ی شخصی شما است و منظورم این نبود که حتماً بر اساس آمارهای دقیق باشد. به نظر شما امروز بدنه‌ی روحانیت از کدام طبقات اجتماعی در ایران تشکیل شده است؟

نمی‌گویم تحقیقی صورت نگرفته یا دسترسی به آن ناممکن است اما من در این زمینه مطالعه نکرده‌ام. البته اگر مرادتان صرفاً تجربه‌ی شخصی باشد می‌توانم بگویم از پایان دهه‌ی ۶۰ تا میانه‌ی دهه‌ی ۸۰ که دوران تحصیل و ارتباط مستقیم خودم با حوزه بود از همه‌ی طبقات در آن بودند و من طبقه‌ی خاصی را پررنگ‌تر از بقیه ندیدم.

نحوه‌ی پذیرش یک فرد به عنوان طلبه‌ی علوم دینی چگونه است؟ تا جایی که می‌دانم تا پیش از نظارت حکومت در این زمینه، ورود به حوزه‌ی علمیه فرآیند پیچیده‌ای نبود و کافی بود که فردی در کلاس یکی از مدرسین حاضر شود. آیا هنوز هم ورود به حوزه به همین سادگی است؟

در قدیم هر مدرسه‌ای استادی داشت و هر حوزه‌ای زعمی. اگر استاد یا زعیم تشخیص می‌دادند که کسی اهلیت دارد او را می‌پذیرفتند. تشخیص این اهلیت یا ناشی از سفارش افراد خاص بود که از روحانیان بودند یا از متدینان غیر روحانی، یا حاصل گفتگویی کوتاه میان استاد با آن داوطلب بود. ربطی هم به سن و پیشینه‌ی تحصیلی داوطلب نداشت. الان دیگر این جور نیست. سیستمی تا حدودی شبیه کنکور وجود دارد برای پذیرش که محدودیت سنی و تحصیلی هم دارد. تازه جایی هم هست شبیه به حراست دانشگاه و ادارات که کارش نظارت استصوابی و تفتیش عقاید است. آنها هم نظر می‌دهند که کسی برای طلبگی اهلیت دارد یا نه.

به این ترتیب، دیگر نمی‌توان انتظار داشت که حوزه‌های دینی به صورتی مستقل از حکومت رفتار کنند. آیا این شیوه از پذیرش طلبه‌های دینی در زمان رهبری آیت‌الله خامنه‌ای برقرار شده است؟ و نکته‌ی دیگر اینکه آیا اگر کسی خارج از این شیوه‌ی پذیرش بخواهد در درس استادی حاضر شود، امکان آن وجود نخواهد داشت؟

البته در شهرستان‌ها هنوز مدرسه‌هایی وجود دارند که برای پذیرش تابع مرکز مدیریت نیستند اما تعدادشان محدود است. علت عدم تبعیت‌شان هم این است که هنوز تعداد کمی از نسل قدیم و تابع سنت نجف باقی مانده‌اند که آن مدرسه‌ها را اداره می‌کنند. نمونه‌اش

مدرسه‌ای در شهر بابل که یکی از مجتهدان متعلق به سنت نجف (آیت‌الله علی اکبر محمدی) آن را اداره می‌کند و سوادش اگر از مراجع تقلید مشهور ما بیشتر نباشد حتماً کمتر نیست. تا همین چند سال پیش در سیستان مدرسه‌ای وجود داشت که مرحوم آیت‌الله بختیاری که او هم در نجف تحصیل کرده بود اداره‌اش می‌کرد و مستقل تصمیم می‌گرفت. از این مدارس هنوز هم در نقاط مختلف کشور هست ولی فارغ‌التحصیلان همان مدرسه‌ها هم وقتی برای تکمیل تحصیلات به قم می‌روند اگر ساز مخالف بزنند در چارچوب همان تشکیلات حکومتی تصفیه می‌شوند. اما بخش آخر سؤال‌تان که مثلاً کسی خارج از این سیستم اگر بخواهد در درس استادی حاضر شود بله، به اصطلاح «مستمع آزاد» مشکلی ندارد و کسی نمی‌تواند مانع حضورش شود مگر آنکه خود استاد شخصاً ملاحظه‌ای داشته باشد.

درباره‌ی تحصیل دختران در حوزه نیز همین پرسش‌ها وجود دارد. آیا منبع درآمد آنها و شیوه‌ی ورودشان به حوزه‌ی علمیه مشابه پسران است؟ میزان تأثیرگذاری زنان در حوزه‌های فقهی چه اندازه است؟ آیا در حوزه‌های دینی، امکان رشد آنها در زمینه‌ی مطالعات فقهی به اندازه مردان فراهم است؟

تا آنجا که می‌دانم روش ورود و شیوه‌ی آموزش به همان شکل است اما هم منبع درآمدشان محدود به همان کمک‌هزینه‌ها و شغل‌هایی بسیار محدود است هم امکان رشدشان و در نتیجه تأثیرگذاری‌شان بسیار اندک است. علت و دلیل‌اش هم روشن است؛ چون ساختار آموزش و تربیت زنان در مطالعات اسلامی مثل خود متون اسلامی مردم‌محور است. زنان در حوزه‌ی علمیه تربیت نمی‌شوند که با جهان بینی زنانه، شریعتِ مردم‌محور را بفهمند و سنتی را که در بستر تاریخ

شکل گرفته و ابزاری برای تسلط بر زنان شده پالایش کنند بلکه زنان در حوزه تربیت می‌شوند تا از موضع جنس زن (و نه از موضع زنانه) همان آموزه‌ها را بازتولید کنند و به دفاع از همان متونی پردازند که در نهایت در خدمت مردمحوری و مردسالاری است. نمی‌گویم استثناء ندارد اما قاعده این است. الان مثلاً «جامعه الزهراء» که حوزه‌ی علمیه زنان است از عقب‌افتاده‌ترین و متحجرترین مراکز آموزشی حوزه است. این البته چیزی جدا از زنجیره‌ی تبعیض سنتی و تاریخی علیه زنان نیست؛ پیش‌تر هم گفته‌ام که این زنجیره نخست از منظری مردسالار، هویتی برای زن تعریف می‌کند و پس از بدیهی نشان دادن آن تعریف، به تحدید و تهدید بدن او و وظیفه‌هایش می‌پردازد. وقتی نوبت به دین و مطالعات دینی می‌رسد دین‌داری و دین‌شناسی زن را هم مردسالارانه تعریف می‌کند. وقتی مردسالاری نه تنها با دین‌شناسی بلکه با خداشناسی، انسان‌شناسی، جهان‌بینی و تمام اجزای معرفت و هویت ما آمیخته است نمی‌توان در این ساختارهای متصلب توقع رشد و تحول در حوزه‌ی علمیه‌ی زنان داشت.

این نکته‌ی مهمی است که زنان طلبه هم در نهایت همان دستگاہ فکری مردسالارانه را بازتولید می‌کنند. آیا این نگاه مردسالارانه و مردمحور به دلیل غلبه‌ی تفکر فقهی در حوزه‌های دینی است یا اینکه اساساً علوم دینی را مردسالارانه می‌دانید؟

هر دو. چون متون دینی ما مردسالار و پر از تبعیض است البته با فهم و ترازوی امروز. بسیاری از نواندیشان دینی معتقدند در زمینه و زمانه‌ی نزول وحی، و متناسب با فهم و تفاهم و شرایط آن روز این متون عادلانه بوده‌اند اما امروز دیگر نیستند و باید با ارجاع فروع به اصول و حتی اجتهاد در اصول، متن را در ترازوی عدالت گذاشت و

سره را از ناسره جدا کرد. غفلت از این ضرورت باعث شده که تفکر فقهی ما آلوده به تبعیض باشد و حوزه‌های علمیه‌ی زنان هم انگیزه یا توان تحول اساسی نداشته‌اند و خود به بخشی از این سیستم رایج تبدیل شده‌اند.

طلاب پس از ورود به مدرسه‌ی دینی چه دروسی می‌خوانند؟ دانش آنها چگونه ارزیابی می‌شود؟ آیا در گذشته نیز امتحاناتی گرفته می‌شد؟ یا این مسئله پدیده‌ی جدیدی حساب می‌شود؟

قدم اول ادبیات عرب است چون زبان کتب آموزشی حوزه، زبان عربی است و بدون آشنایی با آن تحصیل ممکن نیست. قدیم البته بسیار مفصل‌تر به ادبیات عرب پرداخته می‌شد و کتاب‌هایی می‌خواندند که امروز منسوخ شده و کتب جدید خلاصه‌تر و گزینش‌شده است. من البته همچنان آن کتاب‌های قدیمی را معتبر می‌دانم و بسیاری از فارغ التحصیلان حوزه در سال‌های اخیر را در ادبیات عرب چندان قوی نمی‌بینم. سیستم جدید گزیده‌تر است اما غنی‌تر نیست و پیامدهای ضعف سیستم جدید در فهم متون اصلی خود را نشان می‌دهد که جای شرح و تفصیل‌اش اینجا نیست. درباره‌ی ارزیابی هم بله؛ امتحان می‌گیرند. البته آزمون که همیشه بوده ولی نه به شکل و سیستم امروزی. در واقع حوزه سیستم آموزشی و امتحانات امروز خود را تقریباً از دانشگاه الگو گرفته. حتی مدارج آموزشی را با دانشگاه معادل سازی کرده، برخلاف گذشته که معیارهای دیگری در مدارج داشت و بیشتر تحت تأثیر سنت کلیسایی در مسیحیت بود.

گویا اولین بار پیشنهاد تغییر دروس و ساختار حوزه‌های علمیه دینی را آیت‌الله خامنه‌ای طرح کرد. سخنان او هم که معمولاً به عنوان

دستور اجرا می‌شود. اما با توضیحی که شما دادید به نظر می‌رسد که سیستم آموزشی جدید نه تنها ضعف‌های گذشته را از بین نبرده بلکه ضعف‌های جدیدی هم بر مشکلات قبلی افزوده است. آیا در برابر این تغییرات بنیادین، خصوصاً در حوزه‌ی درسی، مقاومتی نشد؟ آیا مراجع مذهبی سنتی هم به این تغییرات تن داده‌اند؟

ببینید در خصوص نقش رهبر جمهوری اسلامی در سیستم جدید حوزه ماجرا کمی پیچیده است؛ این پیچیدگی هم به تناقض‌های شخص او برمی‌گردد. از طرفی توصیه‌های خوبی کرده که آن اوائل خیلی امید ایجاد کرد و چشم‌انداز روشنی را نشان می‌داد؛ مثل روش‌های علمی مدیریت و ضرورت برنامه‌ریزی یا تشکیل هیئت‌های علمی و کرسی‌های آزاداندیشی و پرهیز از تکفیر و طرد اندیشه‌های تازه. اما از طرف دیگر می‌گوید حوزه باید نیازهای نظام را تأمین کند و تصریح می‌کند به تعامل حوزه با دولت اسلامی و بالعکس. خب این فراز آخر جایی برای آن حرف‌های اول نمی‌گذارد و حوزه‌ی دولتی می‌سازد. نتیجه‌اش هم می‌شود این وضعیت. گاهی هم در مقوله‌هایی وارد شده که در حد و اندازه‌اش نیست مثل توقعاتی که از کتاب‌های درسی داشته چون او خودش یک محصول متوسط حوزه است و وقتی توصیه‌اش عملاً دستور تلقی می‌شود حوزه را بالا نمی‌کشد بلکه این نهاد را به اندازه‌ی سطح متوسط خودش پایین می‌آورد. مدیران منصوب سیستم او هم می‌شوند مجریان خواسته‌هایش، هم به علل اقتصادی و هم به دلایل ایدئولوژیک. در عین حال، همیشه بوده‌اند اندک کسانی که مقاومت کنند یا مثلاً در مدارس خاص خودشان تلاش کنند تا تسلیم این وضعیت نشوند اما در نهایت خروجی عمومی و مسلط، چیزی نیست که منتقدان به دنبالش هستند.

می‌دانید که تا سال‌ها نحوه‌ی ورود به حوزه دینی و تحصیل در آن به آسانی ورود به کلاس درس یک استاد بود و استادان هم توسط طلاب علوم دینی انتخاب می‌شدند و هر کسی ناچار نبود که در درس استادی که نمی‌پسندد حضور یابد. اما با تغییرات جدیدی که صورت گرفت، ساختار سنتی حوزه‌ی علمیه تغییر کرد و شباهت زیادی به ساختار مدرن دانشگاه یافت. حتی برخی حوزه‌های علمیه به تقلید از دانشگاه‌های سراسری خوابگاه‌های جدید (به جای حجره‌های قدیم) و غذاخوری هم دایر کردند. آیا تغییر ساختار سنتی آموزش در حوزه به سود آن بوده است؟

اصل تغییر که اجتناب‌ناپذیر بود، مگر می‌شود در دوران جدید زندگی کنید اما تحت تأثیر مقتضیات آن نباشید؟ یعنی هر چند مناسبات قدرت بر مناسبات زیست و تحصیل در حوزه تأثیر گذاشت اما حتی اگر حکومت اسلامی هم نبود و حتی در شرایطی کاملاً متفاوت مثلاً نهاد دین از نهاد قدرت جدا بود باز هم این تغییرات اجتناب‌ناپذیر بود. تأثیر این تغییرات اجتناب‌ناپذیر، چه در سیستم تحصیلی و چه در زیست طلاب، ناگزیر در فکر و فرهنگ‌شان هم تأثیر گذاشته. وقتی طلبه‌ای به جای نوشتن تاپ می‌کند و به جای اینکه هر روز وقتی را برای غذا پختن در حجره بگذارد به سلف سرویس می‌رود و به جای اینکه در کتابخانه‌های سنتی در میان ده‌ها کتاب به دنبال متن و قول و سندی بگردد در کامپیوتر شخصی‌اش و در چند دقیقه آن‌چه می‌خواهد را پیدا می‌کند زیستن در جهان و دوران جدیدی را تجربه می‌کند که مثلاً با دوران و جهانی که فقه سنتی در آن شکل گرفته متفاوت است و خواهی نخواهی این بر نوع نگاه و فهم و استنباط‌اش تأثیر می‌گذارد. حوزه حتی اگر می‌خواست، باز هم نمی‌توانست جلوی تغییر ساختار سنتی در زیست یا آموزش را بگیرد. حالا در این میان هر چند

بخشی از ویژگی‌های مثبتِ زیست و تربیت گذشته را از دست داده اما در مجموع، این تغییر اجتناب‌ناپذیر به سود حوزه بوده و تعقل و تنفس در دنیای جدید را برای محصلانِ فرهنگ و مکتب قدیم هموارتر کرده؛ مهم این است که در آینده، هم سایه‌ی پررنگ قدرت از سر این نهاد برداشته شود و هم تحلیل دقیقی صورت گیرد از آفت‌ها و لطافت‌های این تغییر ناگزیر. آن وقت است که به گمان‌ام صاحب‌نظران می‌توانند با استقلال رأی نگاهی دوباره بیندازند به پایه‌ها و مایه‌های علمی و فرهنگی گذشته، و بعد از یک مسیر طی‌شده، به عقب نگاه کنند و در حد امکان به احیاء پاره‌ای از ظرفیت‌های کهن (و نه ظرف‌های کهنه) بپردازند.

آیا طلاب دینی دروسی برای آشنایی با اندیشه‌های مدرن دارند؟ آیا آموزش زبانی غیر از عربی نیز مرسوم است؟

بله؛ مؤسسات حوزوی در کنار ساختار اصلی حوزه‌ی علمیه سال‌هاست که به اندیشه‌های مدرن می‌پردازند و زبان انگلیسی در همان مؤسسات تدریس می‌شود. جدا از آن مؤسسات، بسیاری از طلبه‌ها هم در دوره‌های زبان خارج از حوزه ثبت‌نام می‌کنند و زبان انگلیسی، آلمانی یا فرانسه می‌خوانند چون ضرورت آشنایی با آن را احساس می‌کنند.

بنابراین، این دروس بخشی از آموزش ضروری در دوران تحصیلی آنها نیست و اگر طلبه‌ای علاقه به موضوع داشت، آن را پیگیری می‌کند؟

البته که بخشی از آموزش ضروری در دوره عمومی تحصیلی حوزه علمیه نیست اما تاکید می‌کنم علاوه بر علائق شخصی، موسساتی هم

هستند برای رشته‌های تخصصی الهیاتی که زبان خارجی بخشی از مواد آموزشی آنهاست.

به نظر می‌رسد که سیستم آموزش دینی در حوزه‌های علمیه به دنبال تربیت یکدست و هماهنگ مبلّغان دینی است. آیا این هدف تأمین شده است؟ آیا می‌توان گفت که جریان‌های فکری متفاوت و حتی متضاد در بدنه‌ی روحانیت نیز وجود دارد؟

در دهه‌های اخیر، حوزه در بسیاری از بخش‌ها نگاه حکومتی دارد و به دنبال آماده‌سازی نیروهایی برای آینده‌ی نظام است. این را هم در آموزش در نظر می‌گیرد هم در پرورش مبلّغ. اما اینکه چقدر موفق شده بحث دیگری است. از یک سو با ابزارهای فشار توانسته ظاهر ماجرا را درست کند تا بتواند تصویری تقریباً یکدست ارائه دهد. ابزارهای فشار مانند بخش نظارت و بررسی (شبهه سیستم حراست یا مأموریت‌های بسیج دانشجویی در دانشگاه) که در طول تحصیل حواس‌اش به مواضع آنها هست و گاه و بی‌گاه خیلی‌ها را می‌خواهند و تهدید و توجیه می‌کنند و حالا هم دارند شبکه‌های اجتماعی را رصد می‌کنند. در قدم اول اگر به توجیه‌ها و تهدیدها گوش نکنند کمک هزینه‌ی تحصیلی‌شان قطع می‌شود. (البته مراجعی مثل آیت‌الله سیستانی در آن بخش از کمک که مربوط به آنهاست تابع این ملاحظات نیستند) در قدم بعدی به دادگاه ویژه‌ی روحانیت گزارش می‌کنند تا مجازات‌شان کند. این کارها برای ارائه‌ی آن تصویر یکدست است. اما این تلاش در واقعیت تغییر اساسی ایجاد نمی‌کند. واقعیت همان است که در بخش آخر سؤال‌تان اشاره کردید؛ جریان‌های فکری متفاوت و متکثر در حوزه وجود دارد که می‌توان فعلاً با فشار مادی و مجازات ساکت‌شان نگه داشت یا محدودشان کرد اما نمی‌توان ذهن

شان را تغییر داد بلکه این فشارها آنها را در تفاوت و تکثرشان منسجم تر و مطمئن‌تر می‌کند. این جریان‌ها زیرزمینی می‌شوند و در فرصت مناسب خود را نشان می‌دهند. نشانه‌های‌اش البته پیداست و هم رهبری را نگران کرده و هم مدیران حکومتی حوزه را. اینکه بارها در چند سال اخیر نسبت به خطر نفوذ در حوزه هشدار دادند ناظر به همین نگرانی‌هاست.

تأسیس نهادی با عنوان «بخش نظارت و بررسی» اتفاق مهمی است. آیا این نهاد قدرت اخراج طلبه‌ها از حوزه‌های دینی را دارد؟ آیا قدرت برخورد با روحانیون قدیمی‌تر یا مجتهدان و فقیهان را هم دارد؟ درباره‌ی این بخش و کارکردهای آن چه می‌دانید؟

این بخش هم بعد از رهبری جدید نظام به وجود آمده و هر چه گذشته فربه‌تر شده و دامنه‌اش وسیع‌تر. بله هم قدرت اخراج دارد و هم توان تهدید مدرسان و مجتهدان را؛ اما به تنهایی نه! یعنی هماهنگ با سیستم امنیتی نظام عمل می‌کند، گاهی تهدید می‌کند یا تطمیع و چنانکه گفتم در نهایت از سیستم مجازات دادگاه ویژه‌ی روحانیت کمک می‌گیرد. در تجربه‌ی شخصی‌ام در سال ۱۳۷۹ بعد از انتشار یادداشت‌های‌ام در روزنامه‌های مشهور به دوم خردادی، اول کمک هزینه‌ی تحصیلی‌ام را قطع کردند و بعد به مرکزی پژوهشی که با آن همکاری می‌کردم اطلاع دادند تا همکاری را قطع کند. بعد از احضار و توصیه و تهدید، در نهایت احضار شدم به دادگاه ویژه و جلسات بازجویی و در نهایت زندان.

یعنی حتی انتشار یادداشت شما در روزنامه‌هایی که مجوز انتشار داشتند هم تحمل نشد؟ به این ترتیب آیا خط قرمزهایی که

روحانیون باید رعایت کنند فراتر از خط قرمزهای عادی در جمهوری اسلامی هست؟

چه خوب شد که این را پرسیدید؛ راستش تصور من این است که نه تنها این خط قرمزها پررنگ‌تر و وضعیت‌شان دشوارتر است بلکه مجازات‌شان هم متفاوت است. مثلاً در دانشگاه، ما دانشجویان ستاره‌دار را می‌بینیم که از ادامه‌ی تحصیل و رسیدن‌شان به مدارج علمی جلوگیری می‌شود اما اگر از دوران تحصیل سر به سلامت ببرند و و فارغ‌التحصیل شوند دیگر کسی نه می‌تواند مدارج علمی‌شان را سلب کند و نه اگر اشتغال یا جایگاهی مستقل از حکومت دارند، جایگاه‌شان را از دست می‌دهند. دست‌کم من چنین موردی را در فارغ‌التحصیلان دانشگاه سراغ ندارم، هرچند در خارج از مثال دانشگاه البته داشتیم مانند سرکوب بهائیان که گاهی حتی از شغل مستقل هم محروم‌شان کرده‌اند. سرکوب منتقدان حوزه گاهی از جنس سرکوب بهائیان است زیرا بعد از فارغ‌التحصیلی و پوشیدن لباس روحانیان هم خلع لباس‌شان می‌کنند یا در صدد ویران کردن جایگاه مستقل‌شان برمی‌آیند. حتی اگر مرجع تقلید مسلم هم باشید اعلام «خلع مرجعیت» می‌کنند. نمونه‌ی مورد اول آقای یوسفی اشکوری است که به خاطر مخالفت نظری با برخی از مشهورات دینی مقبول حکومت، خلع لباس و حتی محکوم به اعدام شد که البته خلع لباس و سال‌ها زندانی‌اش کردند اما موفق به اعدام‌اش نشدند چون زمانه با آنها یار نبود وگرنه از رذالت اجرای حکم چیزی کم نداشتند. نمونه‌ی مورد دوم کاری است که نهادی حکومتی مثل جامعه‌ی مدرسین حوزه‌ی علمیه‌ی قم در سال ۱۳۶۱ با مرحوم آیت‌الله شریعتمداری کرد و اعلام خلع مرجعیت کرد. یعنی مرجع مسلمی را خلع مرجعیت کرد که در مراتب علمی‌اش تردیدی نبود و حتی از کسانی بود که در زمان شاه

از اعتبار خود برای نجات آیت‌الله خمینی خرج کرد. یا در سال ۸۸ به علت اعتراض آیت‌الله صانعی به کشتار مردم خلع مرجعیت او را اعلام کرد زیرا وقتی حکومت مردم را می‌کشت به جای تأیید قاتل، کنار مقتولان ایستاد. یا انتقادات مجتهدی مثل مرحوم احمد قابل را تحمل نکرد و معالجه‌ی او را به‌رغم بیماری‌اش در زندان آنقدر عقب انداخت که با همان بیماری درگذشت. این نمونه‌ها را چون شاخص بود مثال زدیم و گرنه فهرستی از این دست وجود دارد که از حوصله‌ی این گفتگو خارج است.

سطح آموزش فلسفه در حوزه‌های دینی چگونه است؟ آیا آموزش فلسفه‌ی غربی یا شرقی نیز در این سیستم جایی دارد؟

البته که دارد! به میزانی که بر دامنه‌ی فلسفه‌ی اسلامی در حوزه افزوده شد پای فلسفه غرب هم به حوزه باز شد. اول کار به قصد پاسخ‌گویی به شبهات فلسفه غرب و شرق بود اما فلسفه مرزپذیر نیست و زمانی که فکر فلسفی آغاز می‌شود عقل مخاطب‌اش را به کار می‌گیرد و نتیجه‌اش دیگر دست حوزه نیست. شروع داستان با فلسفه‌ی صدرایی و نوصدرایی‌ها بود و از علامه طباطبایی رسید به استاد جوادی آملی و امثال او. به تدریج دو کتاب «بداية الحکمة و نهاية الحکمة» (دو اثر مقدماتی در فلسفه‌ی اسلامی) در فهرست دروس اصلی حوزه جای گرفت و مذاق فلسفی ترویج شد، یا مثلاً مؤسسه‌ی آقای مصباح یزدی کاری جدی در ترویج و تدریس فلسفه کرد اما به همین جا محدود نماند. الان متون فلسفه‌ی غرب هم در مؤسسات حوزوی تدریس و تحقیق می‌شود و هم بر ذهن و ضمیر بسیاری از روحانیان اهل فلسفه تأثیر گذاشته. دیدم مدتی پیش یکی از همین کسانی که کرسی آموزش فلسفه در حوزه دارد نسبت به تأثیر روشن‌فکران غربی

بر وضعیت فلسفی حوزه هشدار داده بود؛ این به خاطر درک میزان توجه روحانیون، به‌ویژه روحانیون جوان به فلسفه‌های دیگر است.

به عنوان آخرین سؤال می‌خواستم بپرسم که مدرسان حوزه چگونه انتخاب می‌شوند؟ تا جایی که می‌دانم در گذشته، فقیهان و مجتهدان فاضل، دروس خود را آغاز می‌کردند و این نحوه‌ی انتخاب طلاب علوم دینی بود که به این جلسات رونق می‌داد. اگر مدرسی مورد استقبال قرار می‌گرفت و درس‌اش شلوغ می‌شد، جایگاه مهمی پیدا می‌کرد و اگر از کسی استقبال نمی‌شد، و درس‌اش رونق پیدا نمی‌کرد، خودش هم چندان مورد توجه نبود. امروز احتمالاً همان‌طور که ثبت‌نام و حضور در مدارس دینی به سادگی گذشته نیست، تدریس در حوزه هم باید امنیتی شده باشد. آیا نهادی وجود دارد که اجازه‌ی تدریس صادر کند؟ و اگر فقیه یا مجتهدی خارج از این رویه کلاسی تشکیل دهد، چه خواهد شد؟ در مدارس تحت برنامه‌ی حوزه بله؛ آن ملاحظات سیاسی و امنیتی وجود دارد و در مواردی حتی باسوادترین اساتید را خط زده‌اند چون در چارچوب مورد قبول‌شان نبوده. یا اگر کسی را جذب کرده‌اند اما در مسیر تدریس گزارش داده شده که مثلاً طرف با ولایت فقیه زاویه دارد عذرش را خواسته‌اند. اما در خارج از مدارس تحت برنامه این‌طور نیست. هنوز هم مثل قدیم افراد می‌توانند اطلاعیه‌ی تدریس‌شان را منتشر کنند و در یکی از حجره‌های مدارس بزرگ مثل مدرسه‌ی معروف فیضیه یا مدرسه‌ی گلپایگانی جلسات درس آزاد برگزار کنند و متناسب با وسعت دانش و قوت تدریس، شاگرد جذب کنند؛ البته باز هم در طول تدریس اگر خیلی واضح با سیستم مخالفت کنند و به گوش سیستم برسد هم در چرخه‌ی بخش نظارت و بررسی گرفتار می‌

شوند و هم ممکن است به مجموعه‌ای که کلاس درس آزاد او در آنجا برگزار می‌شود (مثل فیضیه) ابلاغ شود که حجره‌ی محل تدریس را از او بگیرند.

فلسفه‌ی اسلامی: ملاحظاتی چند

مهدی خلجی

پژوهشگر علوم اسلامی و تحلیلگر سیاسی

فقل لمن يدعى في العلم فلسفة

حفظت شيئاً و غابت عنك أشياء

(مدعی فلسفه‌دان را بگو که چیزی آموخته‌ای و بسا چیزها نه.)

أبو نواس

خطاب عتاب‌آلود ارنست رُنان به مسلمانان در سال ۱۸۸۳ نقطه‌ی عطفی در تاریخ فرهنگی معاصر به شمار می‌رود. پیش از آن، انتشار اثر جدال‌انگیز وی، *حیات عیسی*، و نیز جستارِ اکنون کلاسیک‌شده‌ی او، «ملت چیست؟»، به قدر کافی نام این خاورشناس و تاریخ‌نگار خبره‌ی ادیان و زبان‌ها را نقل محافل فرهنگی کرده بود.

گفتار او تحت عنوان «اسلام، علم و تمدن مدرن» به شرح ریشه‌های عقب‌ماندگی مسلمانان می‌پرداخت. او استدلال می‌کرد که بحران اسلام هرگز زوال نمی‌پذیرد چون ماهیت و تاریخ مانع کسب تمدن در عین حفظ دین است. رُنان روایتی از تاریخ به دست داد که ذهنیت مسلمانان را در انقیاد مطلق اسلام و فاقد فرهنگ و تربیت مدنی مانند یونانیان بازمی‌نمود. تمدن اسلامی، علوم و معارف و هنرها، و سامان

سیاسی و عمران آن هیچ یک، نه پیوندی با اسلام دارند و نه عرب‌ها بدون ایرانیان و ترکان و دیگران از عهده‌ی ابداع و اداره‌ی آن‌ها برمی‌آمدند.

زنان انحطاط تمدن اسلامی را به ناسازگاری «ذاتی» اسلام و فلسفه نسبت می‌داد و مبدأ آن را به قرن‌ها پیش از ظهور تجدّد اروپایی برمی‌گرداند: یعنی از زمانی که «واپسین فیلسوف» آن، ابن رشد، از دنیا رفت. سیر معکوس جوامع مسلمان و ممالک اروپایی از آن هنگام آغاز شد. آثار ابن رشد، دربردارنده‌ی گنجینه‌ای از متون و تعالیم ارسطو، به بیژانس راه یافت. مطالعه‌ی آثار ارسطو جریان علمی و فلسفی اروپای قرن سیزدهم را به مسیری دیگر انداخت.

پیام زنان برای مسلمانان به یک‌اندازه آشکار و یأس‌آور بود: علم مدرن و اسلام در یک‌جا نمی‌گنجند. نه فقط پژوهش تاریخ اسلام بلکه تجربه‌ی شخصی خودش در اصلاح مسیحی چیزی جز تنافر دین و عقل به او نمی‌آموخت. کمی بعد، واکنش سید جمال اسدآبادی به سخنان زنان در روزنامه‌ی «پاریس» چاپ شد.

پاسخ سید جمال زبانی پیراسته و فروتن را برای نقض ادعاهای زنان و استدلال علیه آن به کار می‌گیرد. او با انکار انحصار تعصب به اسلام آن را خاصیت همه‌ی ادیان می‌داند و می‌پرسد حالا که مسیحیان در ترک تعصب و سلوک در راه علم و تمدن توفیق یافته‌اند، چرا مسلمانان نتوانند در این راه بکوشند: «پیروان مسیحیت ... آزاد و مستقل گردیده‌اند. اما جامعه‌ی اسلامی هنوز از بند وصایت دین نرسته است. چنان که یاد کردید، سابقه‌ی دیانت مسیحی به قرن‌ها پیش از اسلام برمی‌گردد، و من نمی‌توانم این امید را واگذارم که اُمّت اسلامی روزی زنجیر بگسند و در راستای مدنیت الگوی غربی نتوانند به همان مرتبه‌ی شامخی از پیشرفت برسند که عقیده‌ی مسیحی، به‌رغم استواری و تعصب، مانع

رسیدن نبوده است. هرگز نمی‌توانم اسلام را استثنا شمارم. و من در حضور آقای رنان از صدها میلیون انسانی دفاع می‌کنم که بدون این امید، و بدون دفاع از آرمان دین اسلام، در تاریکنا‌ی توحش و جهل در خاک خواهند شد.... من درک می‌کنم که مسلمانان برای رسیدن به مدنیت، به دلیل انسداد راه‌های فلسفی و علمی، با دشواری‌های سختی رویارو خواهند بود. و مؤمنان‌شان به روگردانی از طلب حقیقت علمی - که، به گواه اروپاییان حقیقة الحقائق است - فراخوانده می‌شوند تا چون گاواهنی بسته به گاو، به عقیده‌ی دورگرداننده از آن بسته شوند و تا ابد به طریق معین از سوی فقیهان روند.»

عجب نبود اگر بوی کفرآمیزی که مسلمان سنتی از این عبارات می‌شنید، برای مخاطب نامسلمان اروپایی تحسین‌برانگیز بنماید. این نامه باب دیدار شخصی و گفت‌وگوی رُنان و سید را می‌گشاید. رُنان جوابی به این نامه در همان روزنامه منتشر می‌کند و با ذکر ملاقات و مذاکره‌های این مدت، در وصف سید می‌نویسد: «جمال الدین مردی افغان است که یک‌سره از مسلمات اسلامی رهیده و از تیره‌ی مردمان شمال ایران و همسایه‌ی هند می‌آید که زیر حجاب نازکی از اسلام رسمی، روح آریایی نیرومندی دارند. و این برهانی قاطع بر مدعای مهم من است که ارزش هر دین به نژادی است که بدان می‌گروند.» رُنان پیشرفت علم و تمدن در سرزمین‌های مسلمان را منوط به شکستن اقتدارهای مذهبی می‌نماید و از همدلی مشترک لیبرال‌ها در این باره سخن می‌گوید، با این نوید که «روزی، چنان که ما از مذهب کاتولیک گسستیم، مسلمانان نیز از اسلام خواهند گسست.»

پس از انتشار این پاسخ در مطبوعات، سیلی از ردیه‌های سنتی‌مآب علیه رُنان نوشتند، برای جرائد پاریس فرستادند یا در مطبوعات نوپای قاهره و استانبول به چاپ رساندند.

ارجاع استناد مکرر روشنفکران و آثار نویسندگان به این مناظره، به ویژه در مباحث مربوط به علم، به آن خصلت رویدادی مرجع داد. به تدریج، ردیه‌های فراوانی که بر گفتار زُنان نوشتند، به جز پاسخ سید جمال، همه، از یادها رفت. نوشته‌ی سید جمال، به مثابه‌ی سندی از رشادت فکری او و پیروزی اسلام بر کفر، و البته با حذف عباراتی از آن، در کشورهای عربی به چاپ رسید. اما یک قرن بعد از آن مناظره، کسی به انتشار متن کامل سخنان زُنان خطر نکرد.^۱ این سانسور بلندمدت آیا شاهد دیگری بر مدّعی زُنان نبود؟

۲

روایت زُنان از سرگذشت فلسفه در اسلام را به سبب رویکرد نژادگرایانه نقد کرده‌اند و خلل‌های تاریخی آن را بازنموده‌اند. همچنین، شمار دیگری با انگیزه‌های ایدئولوژیک از آرای زُنان بهانه‌ای برای دیوانگاری و دشمن‌پنداری خاورشناسی ساختند. با این همه، هسته‌ی مرکزی ادّعی زُنان چندان از داده‌های تاریخی دور نبود. بی‌گمان، توجیه زیست‌شناختی زُنان برای رونق یا رکود فکر فلسفی در جامعه یاوه‌ای بیش نیست ولی تبیین مشکل فلسفه در تاریخ اسلام از راه‌های دیگر می‌تواند پژوهنده را به برنهادی زُنان نزدیک کند.

زُنان نخستین کاشف و گوینده‌ی این نکته نبود. ابن خلدون، قرن‌ها پیش از وی، در *مقدمه‌ی خود*، فلسفه و عمران (تمدن) را هم‌بسته می‌داند و بر این اساس تفاوت جایگاه فلسفه در اقوام گوناگون مسلمان را می‌سنجد: «از ملت‌های پیش از اسلام که اخبار آن را ما دریافته‌ایم، بیش از همه، دو قوم بزرگ به علوم عقلی (فلسفه) توجه داشته‌اند و آن‌ها ایرانیان و رومیان بوده‌اند... زیرا عمران ایشان به حدّ وفور بوده و دولت

۱. برای متن کامل و گزارشی از این مناظره نگا. محمد الحدّاد، *قواعد التنویر*، بیروت، دارالطبیعة، ۲۰۰۹، صص. ۶۷-۳۵

و سلطنت پیش از اسلام و هنگام ظهور اسلام به آنان اختصاص داشته است.^۱ ابن خلدون، که هم‌زمان با قرون وسطای متأخر و در آستانه‌ی رُنسانس می‌زیست، می‌نویسد: «اخباری به ما رسیده که در این روزگار بازار علوم فلسفی در سرزمین رُم از ممالک فرنگ و دیگر نواحی ساحل شمالی رونقی به‌سزا دارد، و بقایای آن علوم در آن‌جا از نورواج یافته و دم به دم رو به ترقی و تجدید می‌رود، محافل آموزش آن علوم متعدد و کتب آن‌ها جامع و داندگان آن‌ها فراوانند.»^۲ طُرفه آن‌که کمی بعد، فصلی می‌گشاید «در ابطال فلسفه و فساد کسانی که در آن ممارست می‌کنند.»^۳

ابن رشد، قرن‌ها پیش از آن‌که رُنان او را «واپسین فیلسوف» اسلامی بخواند، از خاطره‌ی مسلمانان، و حتی عرب‌ها، رخت برپسته بود. ارتباط فرهنگی میان مغرب عربی، شمال افریقا، با دیگر سرزمین‌های عربی و اسلامی، به دلایل گوناگون، کمابیش، گسسته یا یک‌سویه بود. مدارس علم در مغرب، در قیاس با کانون‌های فرهنگی جهان اسلام، به جزیره‌ای فرهنگی می‌مانست.

مهم‌ترین اتفاق فلسفی در این زمینه، **تهافت التهافت** ابن رشد در ردّ **تهافت الفلاسفه** (۴۸۸ هجری) ابوحامد غزالی است. غزالی در رساله‌ی **مقاصد الفلاسفه** که یک سال پیش از آن نوشت، درک عمیق و چیرگی‌اش در تقریر آرای فیلسوفان، به‌ویژه فارابی و ابن سینا، را نشان داد. در عنوان هر دو رساله، کلمه‌ی «فلاسفه» و نه «فلسفه» به کار رفته است. این نکته‌ی مهمی است که در جای خود نیازمند تبیین است

۱. ابن خلدون، **مقدمه‌ی ابن خلدون**، ترجمه‌ی محمد پروین گنابادی، تهران، شرکت

انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۸، جلد دوم، ص. ۱۰۰۱

۲. همان. صص. ۱۰۰۵-۱۰۰۶

۳. همان. ۱۰۸۷

زیرا با فهم آن، می‌توان به نادرستی تصویر رایج غزالی، به مثابه‌ی شریعت‌گرایی ضد‌فلسفه، پی برد. غزالی در ردّ آرای فیلسوفان همه‌جا برهان و استدلال می‌آورد. به عبارت دیگر، روش غزالی سراسر فلسفی است، نه کلامی یا فقهی.

این جلوه‌ای از تناقض‌های فلسفه در تاریخ اسلام است که تردید و تأمل و استدلال فلسفی در آثار غزالی نمود بیشتری از نوشته‌های فیلسوفانی همچون ابن رشد دارد.

از سوی دیگر، مطالعه‌ی آثار ابن رشد نشان می‌دهد که نمی‌توان فقه و فلسفه را دوگانه‌هایی ناهم‌ساز دانست. فلسفه‌ی ابن رشد از فقه او جدا نیست. به واقع، اهمیت اصلی ابن رشد، بیش از فلسفه‌ورزی، در کوشش او برای گردآوری و حفظ آثار فلسفی ارسطو و افلاطون است. برخی از محققان تأکید کرده‌اند که روش‌شناسی ابن رشد در فقه و فلسفه یکی است. از دید آنان ابن رشد در *مناهج الادلة* منس «سلفی» خود را آشکارا به نمایش می‌گذارد: «مراد از منس سلفی دو چیز است: نخست آن حرصی که در دفاعیه‌های خود (التهافت، مناهج الادلة، فصل المقال) می‌ورزد بر رجوع به «متون اصلی و اصیل» و تأویل‌نشده و دست‌نخورده؛ چه در فلسفه (کتاب‌های ارسطو) و چه در شریعت (قرآن). و دوم، نگاه واپس‌گرا به تاریخ فکری، چون همه‌ی تفاسیری را که بر آن متون نوشته شده‌اند انحراف و نقض قواعد تأویل می‌داند.»^۱ البته تأثیر ابن رشد فلسفه‌ی قرون وسطی انکارناپذیر است. جدا از نقش او در دسترسی اروپاییان به آثار ارسطو درباره‌ی دامنه‌ی تأثیر اندیشه

۱. عبدالمجید الصغیر، «مواقف رشدیة لتقی الدین ابن تیمیة؟ ملاحظات اولیة»، دراسات مغربیة فی الفلسفة و التراث و الفکر العربی الحدیث، صص. ۱۱۵-۱۱۶

های خود ابن رشد، به‌ویژه در رساله‌ی فصل المقال فی ما بین الحکمة و الشریعة من الاتصال، اتّفاق نظرهای محققان رو به کاهش است.^۱

فلسفه در اسلام همواره در حاشیه‌ی نظام تعلیمی و فیلسوف در انزوای اجتماعی قرار داشته است. فیلسوف، بر خلاف فقیه یا عارف فاقد شبکه‌ای اجتماعی‌ای بود که فقیه با جامعه‌ی «مقلد» و صوفی با «مرید» می‌ساخت. همچنین، فلسفه فاقد «مکان» نیز بود، در حالی که «مدرسه» مکان فقه‌ورزی و «خانقاه» و «زاویه» مکان عرفان و تصوف بودند.

«غریب» یا «متوحّد» صفتی است که ابن طفیل در داستان تمثیلی «زنده‌ی بیدار» خود برای اشاره به موقعیت فیلسوف در جامعه‌ی اسلامی به کار می‌برد.^۲ هانری کرین که به جایگاهی برتر برای فلسفه در تاریخ اسلام، به‌ویژه اسلام ایرانی، باور داشت و می‌کوشید که شواهدی برای اثبات تداوم فکر فلسفی فراهم آورد، در توجیه این داستان ناکام ماند.^۳

از سوی دیگر، فیلسوفان نه تنها معزول و منعزل از جامعه بلکه از سیاست نیز برکنار بودند و جز در لحظاتی کوتاه و مواردی نادر به کار حکومت و قدرت نیامدند. عزیز العظمة، تاریخ‌نگار سوری اندیشه‌ی اسلامی، در کتاب *سلطنت اسلامی: قدرت و امر مقدس در سیاست مسلمانان، مسیحیان و مشرکان*، استدلال می‌کند که حتّی فیلسوفانی

۱. در این باره به مقدمه‌ی آلن دو لیبرا (Alain De Libera) بر ترجمه‌ی فرانسه‌ی رساله‌ی یادشده‌ی ابن رشد بنگرید:

Averroès, *Discours décisif*, Paris, Flammarion, 1996

۲. ابن طفیل، *زنده‌ی بیدار*، ترجمه‌ی بدیع الزمان فروزانفر، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۳۴

۳. هانری کرین، *تاریخ فلسفه‌ی اسلامی*، ترجمه‌ی جواد طباطبایی، تهران، انتشارات مینوی خرد، ویراست دوم، ۱۳۹۲، ص. ۳۰۷

که مانند فارابی به تأمل نظری درباره‌ی سیاست پرداختند، هرگز نه جایی در نظام سیاسی زمانه‌ی خود یافتند و نه در برابر آن ایستادند.^۱ هانری کربن اصطلاح «فلسفه‌ی اسلامی» را توسعه‌ی معنایی داد تا عرفان و تصوّف را نیز دربرگیرد و ایده‌ی «تداوم فکر فلسفی» در ایران را که اصل موضوعه‌ای مهم در اندیشه‌ی اوست، تأیید کند. به عبارت دیگر، دستکاری در اصطلاح «فلسفه‌ی اسلامی» پاسخ به نیازی فلسفی و مفهومی نبود بلکه انگیزه‌های ایدئولوژیک داشت و با حمایت‌های نهادهایی همچون انجمن پادشاهی فلسفه ایران و مانند آن در خارج صورت گرفت تا فلسفه را پیکره‌ای اجتماعی و مادی ببخشد. در قیاس با جهان اسلام، فلسفه در دوران قرون وسطی همواره در چارچوب نظام آموزشی و در کنار رشته‌های دیگر قرار داشته است. به تعبیر پیر بوردیو، فیلسوف مسیحی-اروپایی همواره *homo academicus* بوده است؛ امری که نه تنها کارکردها و پیامدهای اجتماعی، بلکه مضمون و ماهیت خود فلسفه‌ی اروپایی را یک‌سره متفاوت می‌کند.^۲

سرمایه‌گذاری عظیمی در کشورهای عربی و اروپایی، اغلب تحت هدایت و نظارت دولت‌ها، برای ترویج فلسفه و عرفان می‌شود. هم پای آن تبلیغات فراگیری در قالب‌های دانشگاهی، مطبوعاتی و آنلاین صورت می‌گیرد که راستای آن «اثبات وجود فلسفه» در تاریخ اسلام، اغراق در تأثیر فلسفه و علوم اسلامی در پیدایش تجدّد و تمدّن کنونی است تا با برانگیختن علاقه‌ی جوانان به فلسفه سده‌ی در برابر نفوذ

1 . Aziz Al-Azmeh, *Muslim Kingship: Power And The Sacred in Muslim, Christian And Pagan Politics*, London, I. B. Tauris, 1997

2 . Pierre Bourdieu, *Méditation pascalienne*, Paris, Gallimard, 1997, p. 49

بنیادگرایی و یارگیری گروه‌های سلفی و جهادی و نیز گسترش تنش‌ها و تنفرهای فرقه‌ای گردد. توجیه حامیان چنین طرح‌هایی بر فرض آسیب‌پذیری بیشتر اقلشار مذهبی جامعه در برابر جذابیت بنیادگرایی و تأثیر کمتر روش‌های غربی برای مقابله با آن در قیاس با راه‌حل‌های بومی است. به واقع از فلسفه به مثابه‌ی داروی گیاهی محلی برای بیماری‌های مزمن استفاده می‌شود. امید دارند که این ابتکار عمل‌ها جوانان را به بخش به ظاهر بی‌خطری از «سنت» مانند تصوف و فلسفه پیوند دهد. از همین روست که برای رفع نگرانی لایه‌های متعصب سنتی درباره‌ی تأثیر سوء فلسفه بر ایمان دینی آن‌ها مدام بر سازگاری فلسفه با ایمان و شریعت تأکید می‌رود.^۱

در نتیجه، تدریس مؤمنانه‌ی متون و منابع کلاسیک بیش از آموزش فلسفی درست و به‌سامان در چارچوب برنامه‌های آنان می‌گنجد. نوع خفیفی از جایگزینی عقاید سلفی با عقاید فلسفی-عرفانی یکی از قدماء یا نحله‌های تاریخی. حاصل کار در بهترین حالت، تقدیس عقاید و مکاتب فلسفی سنتی اسلامی است، یعنی درست همان رویکرد معمول به فقه و حدیث و تفسیر، یعنی روش نقلی، را به حوزه‌ی «علوم عقلی» و فلسفه نیز تسری می‌دهند. این نه تنها بیمه‌ای فردی در برابر سرگشتگی‌ها و سرخوردگی‌های عصر سیال و مُثله‌مُثله‌ی دیجیتال نیست بلکه

۱. در سال ۲۰۱۸ دانشگاه الازهر مصر که تحت نظر دولت و نماد و نهاد اصلی اسلام سنتی است، مآذهی فلسفه را برای اولین بار در برنامه‌ی آموزشی همه‌ی رشته‌های تحصیلی این دانشگاه گنجانده. روشن است که چنین تصمیمی با هدایت و موافقت دولت نظامی این کشور و در جهت اهداف سیاسی آن گرفته شده است. برای گزارشی تبلیغی در این باره بنگرید به:

احمد جمال، «الفلسفة طریق جامعة القاهرة لتحصين طلابها فكرياً»، ۲۰۱۸/۳/۱۳، وبسایت «حفریات»:

<https://hafryat.com/ar/blog/طریق-الفلسفة-جامعة-القاهرة-طریق-الطلاب-لتحصين-فكرياً>

کارکردِ دانشگاهی و اجتماعی آن نیز در پیشبرد روند توسعه‌ی این کشورها به زحمت نقشی بازی می‌کند. همچنین، فلسفه‌آموزی سنتی در تأسیس و تقویت بنیادهای نظری علوم اجتماعی و انسانی هیچ‌کاره است.

از اواخر قرن نوزدهم به این سو، بُهت سیاحان مسلمان از دیدن تمدن اروپایی و میل مهارناپذیرشان برای اخذ و تقلید از آن و تملک رونوشت مدرنیته جای خود را به خشم سرخورده و خفته‌ای در نگاه آنان داد و دروازه‌های دوزخی بنیادگرایی و جهادگرایی را به روی آنان گشود. بنیادگرایان (به معنای عام آن که نهادها و نمایندگان سنت را نیز دربر می‌گیرد) حسّی را که ماکس شلر کین‌توزی (ressentiment) یا زُنه ژیرار میل تقلید (mimetic desire) می‌خوانند با سودایی آخرالزمان می‌پوشانند: تشکیل حکومت اسلامی جهانی، «اسلامی‌سازی» جوامع مسلمان با اعمال دولتی شریعت، و نابودی نهایی تمدن غربی یا (به قول محمد قطب) «جاهلیت قرن بیستم». آن‌ها با روگردانی از واقعیت، قاطعانه و مطلق به انکار الگوی غربی می‌ایستند. بر خلاف نسل پدران خود، برای پاسخ به همه‌ی نیازهای بشری مدّعی وجود بدیل اسلامی «اصیل» در سنت اسلامی می‌شوند که برای آزمون عملی و اثبات برتری آن راهی جز دستیابی آنان به قدرت سیاسی نیست. اسکیزوفرنی ذهنیت اسلامی که سابقه‌اش به قرن نوزدهم بازمی‌گشت، شتاب فزاینده‌ای می‌گیرد و در دید آن‌ها شکافی عمیق‌تر میان فرهنگ مدرن و علم و فناوری جدید پدید می‌آورد تا بتوانند همچنان که مدعی حفظ و حراست از «اصالت» و «هویت» خالص خود هستند از تجهیز به فناوری، که سلاح عصر مدرن و لازمه‌ی قدرت است، بازمانند. این دوبارگی روانی و اختلال بصری امکان تمایزگذاری میان فرهنگ و صنعت را به‌رغم

ناموجه بودن آن فراهم می‌ساخت. از این رو، در فرایندی اغلب بداهه پردازانه اما توقف‌ناپذیر، اسلامی کردن فرهنگ و غربی‌زدایی از آن را در اولویت خود قرار دادند و تهاجم فرهنگی و دشمن‌غربی را تهدیدی حیاتی برای خود انگاشتند.

چنین است که در حکومت اسلامی فلسفه‌ی اسلامی «اسلامی» تر می‌شود. اما جعل «اصالت» برای فلسفه‌ی اسلامی به واقع فرهنگ‌زدایی از آن نیز هست. فلسفه-مانند دیگر اجزای فرهنگی که آماج اسلامی‌سازی و اصالت‌نمایی است - به نحو فزاینده‌ای از سرمایه‌ای معنوی به کالا بدل می‌شود و طبعاً دست بالای دولت در بازار مبادلات نمادین، سلطه‌ی او را بر این کالا بلامنازع می‌گرداند. ارزش نمادین فلسفه در مقام کالا ضرورتاً آن را به آستانه‌ی سقوط ارزش شناختی و بحران معناشناختی و سرانجام به مغاک بی‌معنایی می‌راند. به عبارت دیگر، توانایی تأویلی این فلسفه به تحلیل می‌رود و با عجز از انکشاف هستی به دستگاه نشانه‌هایی به خودارجاع‌دهنده (self-referential) بدل می‌گردد. دقیق‌تر بگوییم، وضعیت کنونی فلسفه‌ی اسلامی را نمی‌توان تداوم ساده‌ی رکود دوران طولانی پیش از این حکومت توصیف کرد؛ این چیزی جز مسخ برزخی آن نیست.

ژول ورن‌های فقه شیعه

مرور کتاب «خاقان صاحب‌قران و علمای زمان؛ نقش فتحعلی‌شاه قاجار در شکل‌گیری روندها و نهادهای مذهبی نو/ احمد کاظمی موسوی/ نشر آگاه/ چاپ اول: ۱۳۹۷/ تهران»
نگار فرشید

به این دو عبارت دقت کنید:

«قاجارها چون می‌دانستند مردم ایران پادشاهی ایشان را مشروع و به‌حق نمی‌دانند، روحانیون درباری را بر مردم چیره کردند. فتحعلی‌شاه مخصوصاً در دو جنگی که با روس‌ها کرد چون می‌دانست مردم ایران صمیمانه او را یاری نمی‌کنند مرتباً از روحانیون درباری حکم جهاد و فتوای غزا می‌گرفت.»^۱

«روحانیون معتقد بودند نیابت عام امام غائب به مجتهد جامع‌الشرایط تعلق دارد و پادشاه نمی‌تواند در این باره ادعایی داشته باشد. از همین روی، حکومت قاجار از دید ایشان مشروعیت نداشت و شاهان قاجار تنها یکی از مقلدین بی‌شمارشان در ایران محسوب می‌شدند. با این حال حکومت شیعی قاجار که ادعای "دین‌یاری" داشت نمی‌توانست از نظر روحانیون نادیده گرفته شود. قاجارها نیز برای پر

۱. نفیسی، سعید (۱۳۸۳). تاریخ اجتماعی و سیاسی ایران در دوره‌ی معاصر. تهران: اهورا. ص ۴۴۱

کردن خلاءهای مشروعیت خود، از همان ابتدا به روحانیون روی آوردند و کوشیدند حمایت و تأیید آنان را به دست آورند.^۱ عبارت اول از کتابیست نوشته‌ی سعید نفیسی، که در سال ۱۳۳۵ منتشر شده، و عبارت دوم برگرفته از مقاله‌ای، نوشته‌ی جعفر آفازاده، که در سال ۱۳۹۳ چاپ شده است. شاید مهم‌ترین نکته‌ی کتاب «خاقان صاحب‌قران و علمای زمان» در یک جمله برانداختن این افسانه‌ی دیرپاست که عبارات فوق، نمونه‌ای از بازگویی‌های مکرر آن است. خشت اصلی این دیوارِ تفسیرِ دلخواه و غیر تاریخمند از یکی از سخنان فتحعلی‌شاه قاجار است که خطاب به میرزا محمدمهدی خراسانی، مجتهد پیشکسوت، گفته شده: «سلطنت ما به نیابت از مجتهدین عهد، و ما را به سعادت خدمت ائمه‌ی هادین مهتدین سعی و جهد است.»

دکتر احمد کاظمی موسوی، در کتاب ۳۰۸ صفحه‌ای خود، نشان می‌دهد که چگونه همین جمله‌ی ساده و از روی تعارف، مبنای ساخت گفتمان ایدئولوژیکی شد که هدفش القای این فکر است: روحانیت شیعه از قرن‌ها پیش صاحب نظریه‌ای برای حکومت و اداره‌ی جامعه بوده، و فقط به اقتضای زمان و مهیا نبودن شرایط، سلطنت حکام جائر را تحمل می‌کرده است.

به آهنگ کتاب پیش برویم: فصل نخست با اشاراتی به آقا محمدخان قاجار، عموی فتحعلی‌شاه، آغاز می‌شود. از قول رضاقلی‌خان هدایت چنین می‌خوانیم: «آقا محمدخان در فرایض و نوافل مبالغه داشت و پیوسته در طلب شهادت بود»، و از قول نویسنده‌ی «تاریخ عضدی» چنین: «شاه شهید شب‌زنده‌دار بود. و در نماز شب گریه می‌کرد».

۱. آفازاده، جعفر. تحلیلی بر نقش روحانیون شیعه در دوره‌ی دوم جنگ‌های ایران و روس. فصلنامه‌ی علمی-پژوهشی شیعه‌شناسی. شماره‌ی ۴۷. پاییز ۱۳۹۳. ص ۱۴۳

هنگام لشگرکشی به مشهد برای غلبه بر بازماندگان نادرشاه افشار، آقا محمدخان دانست که شاه‌رخ‌شاه افشار و یکی از مجتهدین بانفوذ مشهد به استقبال او خواهند آمد. او نماینده‌ی خود را با این توصیه روانه کرد: «اگر ابتدا مجتهد به سوی تو آمد از باب تکریم و ارادت از اسب پیاده شو اما اگر شاه‌رخ‌شاه آمد سواره با او مصافحه و معانقه کن». رفتار نماینده‌ی لشگر قاجار در واقع درس ناگفته‌ی آقا محمدخان به جانشین حکومت‌اش بود.

آقا محمدخان هنگام تاج‌گذاری، تاج نادرشاهی را بر سر نگذاشت و شمشیر متبرک شده در مقبره‌ی شیخ صفی‌الدین اردبیلی را به کمر بست. گویی می‌خواست اعلام کند که حکومت خود را نه امتداد سلطنت افشاریان بلکه ادامه‌ی حکومت صفوی و سیاست‌های مذهبی آنان می‌داند. ولی جالب آنکه در هیچ‌یک از گزارش‌های این مراسم، به حضور علما برای ادای خطبه‌ی سلطنت اشاره نشده است. فحوی گزارش‌ها نشان می‌دهد که شاه قاجار نیز، همچون سلاطین پیشین تاریخ ایران، به سبب جنگاوری، غلبه بر رقبا، و داشتن پایگاه محکم ایلیاتی، دارای مشروعیت احراز مقام پادشاهی بوده و نیازی به تأیید علما نداشته است. این امر منافاتی با مقید بودن او به شعائر مذهبی ندارد. حتی قتل‌اش نیز به سبب رعایت همین شعائر بود: شبی که تصمیم به کشتن دو فرارش خاطی گرفت، سرداری گوشزد کرد که شب جمعه شایسته‌ی خون ریختن نیست. پس حکم به فردا موکول شد اما آن فرارشان پیشدستی کردند و شبانه آقا محمدخان را به قتل رساندند. در این فصل به یکی از قتل‌هایی که به فرمان علما صورت گرفت اشاره می‌شود: قتل معصوم‌علیشاه هندی دکنی، که از درویشان نعمت‌اللهی بود و از سوی آقا محمدعلی بهبهانی. به تعبیر مؤلف: مجتهد صوفی کش متهم به سحر و کفر شد و مدتی بعد در رودخانه‌ای غرق، یا به قولی،

جسدش به آن افکنده شد. بعدتر می‌خوانیم که بهبهانی، اولین فقیه نحله‌ی اصولی‌ها بود که رابطه‌ای صمیمانه با فتحعلی‌شاه داشت و در نامه‌ای با موضوع قتل معصوم‌علیشاه نوشته بود: «ارتکاب امثال این امور وظیفه‌ی اهل شرع است نه دیگران». یعنی دستگاه قضایی حکومت صرفاً مجاز به مداخله در جرائم غیر دینی است.

نویسنده معتقد است که شیفتگی به عالم عجایب و غرایب و مکاشفه، و حل مسائل اجتماعی با دانشی فراسوی حوزه‌ی شناخت معمولی، روح غالب آن دوران بود و فتحعلی‌شاه خود یکی از دل‌باختگان چنین پندارهایی. در جهان فکری او قدرقدرتی تنها از نیروی غیب نشأت می‌گرفت و شاه فقط کافی بود که نظرکرده باشد. او پیوسته در جست‌وجوی اهل راز و دارندگان علوم غیبی بود، و توجه توأمانش به اصولی‌ها، اخباریون، و اهل تصوف. که دشمن یکدیگر بودند. نشانگر آن است که خود را محدود به مرزهای هیچ‌یک از این فرقه‌ها نمی‌کرد. در هنگامه‌ی جنگ‌های ایران و روس، در پاسخ نامه‌ی قائم‌مقام فراهانی که تقاضای کمک برای تدارک اسباب جنگ داشت، نوشت: «اعتقاد تو به اسباب است و اعتقاد ما به مسبب‌الاسباب.»

در دور نخست جنگ‌های ایران و روس، به پیشنهاد عباس‌میرزا نائب‌السلطنه، از علمای عتبات و قم و اصفهان خواسته شد فتوایی در لزوم جهاد با روسیه صادر کنند. اما به‌رغم گردآوری فتواها، این مسئله تا دور دوم جنگ‌ها مسکوت ماند. این بار نائب‌السلطنه از سید محمد مجتهد طباطبایی برای اعلان جهاد یاری خواست. طباطبایی بی‌گدار به آب نزد و ابتدا به نامه‌ای به شاه فرستاد تا نظر او را جویا شود. نظر شاه مساعد بود. این سند آشکارا نشان می‌دهد که این ولیعهد و شاه قاجار بودند که علما را به فکر ورود به مسائلی چون جهاد انداختند، نه آن‌گونه که در تواریخ بعدی عنوان شده، علما برای حفظ

سلطنت شاه شیعه فتوای جهاد صادر کنند. همین مجتهد هنگام عقب‌نشینی سپاه ایران، به جای مجاهدت و حفظ روحیه‌ی سپاهیان ایران، راه بازگشت را در پیش گرفت. و حدود دو سال بعد، مجتهدزاده‌ای روحانی به نام میرفتاح، دروازه‌ی شهر تبریز را به روی قوای روس گشود و روی منبر برای تزار دعا کرد.

در دومین فصل کتاب، سه عنصر «اخباری‌گری در فقه شیعه»، «رونق روضه‌خوانی و شبیه‌خوانی و زیارت ائمه»، و «رواج تصوف عامیانه» مهم‌ترین عوامل گرایش افکار عامه‌ی آن زمان به عوالم غیبی دانسته شده است.

مشرّب فکری اخباری که به استدلال عقلی و موازین موسوم به «اصول فقه» اعتنایی نداشت، در اواسط قرن یازدهم و با ظهور ملا محمدامین استرآبادی، به مدت ۱۵۰ سال بر سایر جریان‌های شیعی تفوق یافت. استرآبادی قصد آسان کردن فقه، و بیرون آوردن فقاقت از انحصار مجتهدان را داشت. در نظر او، علما امت مسلمان را به دو بخش عوام و مجتهدین تقسیم، و گروه اول را اجباراً مقلد خود کرده بودند. علامه محمدباقر مجلسی، که پیرو همین مشرب فکری بود، در «بحارالانوار» از هر منبعی که می‌شناخت اخبار امامان را جمع و ثبت کرد. برای او شیعه بودن راوی حدیث کفایت می‌کرد و بنابراین مخالف علم درایه بود. به همین سبب است که گم شدن کتاب «درایه»ی علامه حلی را کار او می‌دانند. مثلی هست که به آدم بینوا ماهی نده؛ ماهی‌گیری یاد بده. بر حسب این مثل، مجلسی در مقابل اصولیان، که فن ماهی‌گیری را منحصر به طبقه‌ی علما می‌دانستند، گویی خواسته آن‌قدر ماهی در «دریاهای نور» خود عرضه کند که دیگر نیازی به ماهی-گیران حرفه‌ای نباشد.

علمای شیعه، فارغ از اختلافات فکری خود، در ضدیت با تصوف اشتراک نظر داشتند. با این حال، منکر جاذبه‌ی معنوی خانقاه‌ها و توحیدخانه‌ها برای کسبه و پیشه‌وران پیرو آیین فتوت نبودند. کمر بستگی و ارادت این جوانمردان و پهلوانان به مرشدان خرّقه‌پوش، یکی از اصول آیین جوانمردی بود. در عصر فتحعلی‌شاه، علما، به‌ویژه اصولی‌ها، هر چند با نگرش ردّیه‌های متعدد علیه تصوف، و صدور حکم تکفیر و قتل برای شیوخ صوفیه، این جریان را طرد و سرکوب کردند اما متعزّی صاحبان اصناف و کسبه‌ی صوفی‌مسلك نشدند؛ بالعکس، با رفتار مساعد خود، آنان را از خانقاه به تکیه و حسینیه کشاندند و روضه‌خوانی و دسته‌گردانی را جایگزین ذکر و اوراد دراویش ساختند. ایشان همچنین با طرح مسئله‌ی «تقلید»، وابستگی به مرجع تقلید را جایگزین کمر بستگی به بزرگان طریقت کردند. بارها گفته شده است که مجتهدین و مراجع تقلید به دلیل حضور در کوچه و بازار و ارتباط سهل‌تر با عامه‌ی مردم توانستند گوی سبقت را از مشایخ خلوت نشین صوفیه برابیند. کاظمی موسوی اما معتقد است که در عصر قاجار افزایشی در قوای قبا، عمامه، و محاسن فقیهان رخ داد که مردم، به تعبیر علما: عوام، نمی‌توانستند رابطه‌ای جز دست‌بوسی و تقلید و اطاعت با ایشان داشته باشند. به بیان دیگر، ایشان همان رابطه‌ی مرید و مرادی جوانمردان با پیران طریقت را بازتولید کردند. با توجه به نکات مطرح شده در این بخش از کتاب، بهتر می‌توان دریافت که چرا تقریباً دو سده بعد، یکی از علمای اصولی گفت: «محرم و صفر است که اسلام را زنده نگه داشته». خرج دسته‌های عزا و پرداخت خمس و زکات و وجوهات، مگر جز از حجره‌ی همین بازاریان مشتاق دسته‌های عزاداری تأمین می‌شد؟

نویسنده در ادامه به معرفی شش فقیه پیرو مکتب اصولی و رابطه‌شان با خاقان صاحب‌قران می‌پردازد. مکتب اصولی بر اثر نرمش و تفاهم شیخ یوسف بحرانی، فقیه اخباری، با آقاسیدمحمدباقر بهبهانی، به تدریج به دوران اوج خود بازگشت. شیخ یوسف بر خلاف رویه‌ی همیشگی علما اجازه داد که بهبهانی اصولی، معارض جدی مکتب اخباری، در نجف، که زیر نگین او بود، به تدریس بپردازد. اما بهبهانی حق‌شناس نبود و شاگردان‌اش را از شرکت در درس بحرانی منع کرد. فرزند او، محمدعلی بهبهانی، همان مجتهد صوفی‌کشی است که پیشتر ذکرش به میان آمد. او در یکی از کتاب‌های خود به تمامی نامداران فلسفه و عرفان، از غزالی و ابن عربی تا مولانا جلال‌الدین بلخی و شیخ محمود شبستری، ناسزا گفته است.

شیخ جعفر نجفی، معروف به کاشف‌الغطاء، دومین مجتهد نزدیک به دربار بود. او که کتباً و شفاهاً به فتح‌علی‌شاه اذن سلطنت و جهاد داد، در کنار فقیه معاصرش، ملا احمد نراقی، می‌تواند از بنیان‌گذاران نظریه‌ی ولایت فقیه به شمار آید. متن اجازه‌ی جهاد او، به نقل از کتاب «کشف‌الغطاء»، چنین است: «از آنجا که اجازه گرفتن از مجتهدان به احتیاط و خشنودی خدا نزدیک‌تر است، من چنانچه از اهل اجتهاد و شایسته‌ی نیابت از سادات زمان باشم. اجازه می‌دهم به پادشاه پور پادشاه، خاقان فرزند خاقان، فتح‌علی‌شاه که سایه‌اش بر سر مردم پایدار باد، در اقدام به فراگرد کردن لشگر و سرباز، و بیرون راندن کافران و سرکشان از سرزمین‌های مسلمان‌نشین»^۱. اما در رساله‌ی «غایه‌المراد فی احکام الجهاد» که پس از این کتاب نوشته، این لحن خاضعانه را کنار می‌گذارد و با لحنی مدعیانه داد سخن می‌دهد: «ای شیعیان پاک‌نیت بدانید که سیاست جهاد و دفع کفر مخصوص به سروران امت

۱. اصل این اجازه به زبان عربی است و این ترجمه به نویسنده‌ی کتاب تعلق دارد.

از انبیا و ائمه و جانشین آنها از علماست. پس ما، از آنجا که امکان اقدام به این کار برایمان فراهم نیست، اجازه می‌دهیم به پادشاه زمان و یگانه‌ی دوران؛ بنده‌ی ما که به بندگی‌اش نزد ما اعتراف کرده، فتحعلی‌شاه...»

مشابه این تغییر دقیقاً در دو متن از میرزا ابوالقاسم قمی مشاهده می‌شود. او در رساله‌ی «ارشادنامه» خطاب به آقامحمدخان قاجار چنین نوشته: «پس چنان که این فرقه‌ی درویشان [یعنی مجتهدین] را از درگاه معدلت و حراست آن زمره‌ی عالی‌شأن مجال گریز نیست، همچنین آن طبقه‌ی رفیع‌مکان [یعنی سلاطین] را از التفات به این قوم گم‌نام‌ونشان و مداوا جستن از انفاس ایشان، پرهیز نه». در این نامه او فقط شأن مشاوری برای علما قائل است. اما بیست‌وسه سال بعد در رساله‌ی «جامع‌الشتات» این‌گونه می‌نویسد: «کجاست آن بسط یدی از برای حاکم شرع که خراج بر وفق شرع بگیرد و بر وفق آن، صرف غُزات و مدافعین نماید؟ حلوا بر زبان راندن نه حلواستی». می‌بینید که به‌صراحت آرزوی قدرت اجرایی برای حاکم شرع دارد.

مؤلف «خاقان صاحب‌قران...» بار دیگر تأکید می‌کند که فقها نظریه‌ی یک‌دستی برای حکومت نداشتند، بلکه این رفتار نمایشی و متفنن‌شاه وقت بود که موضع فروتنانه‌ی ایشان را به ادعاهای آنچنانی تغییر داد؛ رفتارهایی چون این‌ها: در هر سفر به قم، هنگامی که میرزا ابوالقاسم قمی به استقبالش می‌آمد از اسب پیاده می‌شد و افسار یابوی میرزا را می‌گرفت و شخصاً تا حرم حضرت معصومه می‌آورد. میرزا نیز گاه ریش بلند شاه را در دست می‌گرفت و می‌گفت: «برحذر باش که کاری بکنی که روز قیامت آتش به ریشت بیفتد». در جایی دیگر از کتاب آمده که این شاه ملاپرور از ایجاد مناظره بین علمای اصولی لذت می‌برد و در عین حال آن‌قدر روادار بود که بگذارد ارامنه‌ی ارومیه مدرسه‌ی

مخصوص خودشان را تأسیس کنند، و مترجم فارسی «تورات» را هم تشویق می‌کرد.

ملا احمد نراقی دیگر فقیه اصولی محبوب شاه بود. او به درخواست شاه، مختصری از فقه شیعه را به نام «وسيله النجاه»، به دوزبان عربی و فارسی نوشت که بعدها این گونه مختصرنویسی به نام رساله‌ی عملیه آوازه یافت. تغییر لحن دو فقیه پیشین، در دو کتاب نراقی: «سیف‌الامه و برهان‌المله» و «عوائدالایام»، نیز دیده می‌شود.

سید جعفر کشفی، یکی دیگر از فقهای محبوب شاه، در «تحفه‌الملوک» می‌نویسد: «لاجرم امر نیابت در مابین علما و سلاطین منقسم گردید». تأکید او بر ناچاری پذیرش دوگانگی نیابت امام غائب گامی در راستای پیش بردن پروژه‌ی نراقی و اسلاف اوست.

سید محمدباقر شفتی، که بسیار مال‌اندوز بود و با اوباش شهر ارتباط داشت، در سفر شاه به اصفهان، در کمال جسارت، از شاه خواست صدای نقاره‌خانه‌ی سلطنتی را که علامت پادشاهی بود خاموش سازد. او چندی بعد حاکم اصفهان را اخراج کرد و خود را حاکم آن شهر خواند. همچنین مکاتبه‌ی او با سفارت انگلیس در جریان جنگ هرات (در زمان محمدشاه قاجار، فرزند فتحعلی‌شاه) دستاویز خوبی برای انگلیسی‌ها در جدایی هرات از ایران شد.

فتحعلی‌شاه علاوه بر اصولیان، با علمای اخباری و شیخی نیز مراوده داشت که از میان ایشان، کتاب بر شیخ محمد نیشابوری اخباری تمرکز کرده است. حکایت زندگی او، که علمای اصولی را «زنادقه‌ی صغرا» خطاب می‌کرد، و عاقبتش. کشته شدن به دست اصولیان. بی‌اغراق تنش‌های مذهبی خونین قرون وسطی را به یاد می‌آورد، با این تفاوت واضح که شیخ محمد قصد روشنگری نداشت. از رساله‌ی «کشف‌الغطاء عن معایب میرزا محمد عدوالعلماء» که کاشف‌الغطاء

با نیت دور کردن شیخ محمد از دربار نوشت، معلوم می‌شود که او قصد مصالحه با شیخ محمد را داشته است. اما شیخ محمد دست بردار نبود و شاه هم گروهی را بر گروه دیگر ترجیح نمی‌داد. بنابراین، شیخ موسی کاشف‌الغطاء (نوهی شیخ جعفر) و چند فقیه و مجتهد دیگر فتوای قتل شیخ محمد را با تعبیر «تضمین بهشت» صادر کردند.

شیخ محمد احسائی، بنیانگذار مکتب شیخیه، به سرنوشت سردمدار اخباریون دچار نشد اما او هم حریف اصولی‌ها نشد. احسائی مدعی کشف درونی مسائل دینی بود، و در نفی فقها، که معتقد بود از معانی حقیقی کلام الهی بی‌خبرند، «واسطه‌ی فیض» را مطرح کرد؛ به معنای شیعه‌ی وارسته‌ای که با تهذیب نفس، و بدون اتکاء به قواعد حدیث‌شناسی و سایر ابزارهای فقها، می‌تواند از فیض مدام علم ائمه بهره بجوید. فتحعلی‌شاه خیلی زود شیفته و شیدای او شد اما علما، حتی کسانی که زمانی شاگرد احسائی بودند، متفق‌القول با کارهایی چون جدا شستن ظرف چای و غذای او و با فاصله نشستن در مجالس، از وی اعلام برائت کردند. به باور نویسنده، این نظرات احسائی درباره‌ی معاد روحانی نبود که علما را به چنین واکنشی واداشت؛ چه در همان زمان فلسفه‌ی ملاصدرا، که به معاد روحانی باور دارد، در حوزه‌ها تدریس می‌شد. کاظمی موسوی علت روشنی برای طرد او ذکر نمی‌کند. اما شاید احسائی مزاحم شکل‌گیری تمرکز صنفی و سلسله‌مراتب سازمان روحانیت بود.

با کنار رفتن رقبا و معارضان، شرایط برای به وجود آمدن منصب مرجعیت تا مه فراهم شد. طبیعی بود که هر یک از فقها کسی جز خودش را اعلم نداند. اما وبای وحشتناکی که در عتبات شیوع یافت، دو تن از سه مرجع تقلید برجسته‌ی نجف و کربلا را از بین برد و به این

ترتیب، شیخ محمدحسن نجفی (معروف به «صاحب‌جواهر»)، که زنده مانده بود، نخستین مرجع تقلید تامه‌ی شیعیان شناخته شد^۱. مجتهدان عصر قاجار به‌ظاهر مناصبی رسمی همچون صدر، ملاباشی، و شیخ‌الاسلام، که در دربار صفوی رایج بود، نداشتند اما همین بیرون ماندن از جایگاه رسمی بر قدرت آنان افزود. سال‌ها بعد از عهد خاقان صاحب‌قران، آیت‌الله میرزا محمدحسین نایینی، در نامه‌ای خطاب به رضاشاه پهلوی نوشت: «حفظ شعب دینیه، به وزارت غیر مسئوله‌ی علمای اعلام مربوط است»^۲. از آنچه تا به اینجا گفتیم برمی‌آید که این «وزارت» عطیه‌ی ناخواسته‌ی فتحعلیشاه به این طایفه بود.

در فصل سوم، می‌بینیم که تمام علمای شیعی پیش از صفویان از شیخ مفید گرفته تا شیخ طوسی، محقق حلّی، و علامه حلّی. ولایت فقیه را به عنوان یک نظریه‌ی حکومتی بیان نکرده، و در برابر حکام زمان، چیزی جز ستایش ابراز نکرده‌اند. شریف مرتضی، شاگرد شیخ مفید، در کتابی که به سفارش وزیر مشرف‌الدوله‌ی دیلمی نوشت، حتی پا را فراتر گذاشت و قول امام جعفر صادق مبنی بر عدم همکاری با دولت جائر را این طور تفسیر کرد که شیعیان، با فرض آن که دولت از سوی امام عادل ریاست دارد، می‌توانند با آن همکاری کنند و آن را مشروع بدانند! شیخ علی کرکی، مشهور به محقق دوم، روزی از شاه طهماسب صفوی شنید: «تو بر من از ملک شایسته‌تری چون تو نایب امام (ع) هستی و من کارگزار توام در هر چه امر می‌کنی». همین امتیاز شاه بود که باعث

۱. برای مطالعه‌ی بیشتر درباره‌ی پدیده‌ی مرجعیت نگاه کنید به مقاله‌ی: نگاهی به برقراری موقعیت مرجعیت تقلید در جامعه‌ی شیعه‌ی دوازده‌امامی. احمد کاظمی موسوی. ترجمه‌ی فخری زنگی-آبادی. فصلنامه‌ی تاریخ‌پژوهی. شماره‌ی ۲۰. پاییز ۱۳۸۳
۲. منظورالاجداد، سید محمدحسین (۱۳۹۸). مرجعیت در عرصه‌ی اجتماع و سیاست: اسناد و گزارش‌هایی از آیات عظام نائینی، اصفهانی، قمی، حائری و بروجردی. تهران: شیرازی کتاب ما. ص ۶۳

شد اکنون کرکی را اولین فقیهی بدانیم که در زمینه‌ی حق دخالت فقیه در مسائل عمومی جامعه‌ی مسلمین سخن گفته است.

با سقوط دولت صفوی و حکومت هفت‌ساله‌ی افغان‌ها، مجتهدان اقتدار خود را از دست دادند. این روند در عصر نادرشاه افشار ادامه یافت. او اموال اوقاف را برای مصارف عمومی دولت به کار برد و ملاباشی صفوی را که با انتقال سلسه از صفویه به افشاریه مخالف بود گردن زد. در دوره‌ی کریمخان زند هم تغییر محسوسی رخ نداد. اما حکومت نادرشاه و کریمخان دولت مستعجل بود.

در این بخش سه نکته‌ی بدیع درباره‌ی نراقی طرح می‌شود: یکم: نراقی تازه پس از تقاضای صدور فتوا و اذن جهاد شرعی بود که به فکر جمع‌آوری مستندات روایی نقش فقیه در نیابت از وظایف امام افتاد.

دوم: عنوان «ولایت فقیه» تا پیش از کتاب «عوائدالایام» او باب جداگانه‌ای در کتب فقهی نداشت و صفحاتی پراکنده به آن اختصاص داده می‌شد. با این حال، به نوشته‌ی کاظمی موسوی، او در همین کتاب هم «به تفتیش فقیه در کار سلطان نظر دارد نه به عهده گرفتن عمل سلطان توسط فقیه.»

ژول ورن را پیامبر قرن بیستم لقب داده‌اند زیرا هر چه در رمان‌هایش تخیل کرده بود، در قرن بیستم به دست مخترعان و دانشمندان واقعیت یافت. بر این اساس، می‌توان نراقی و سایر نظریه‌پردازان ولایت فقیه در عصر قاجار را ژول ورن‌های فقه شیعی خواند زیرا آرزوها و رؤیاهای آنان نیز در سال ۱۹۷۹ قرن بیستم میلادی متحقق شد.

سوم: نراقی در «عوائدالایام» نوزده روایتی را که سندیت‌شان را محرز می‌داند، به عنوان پشتوانه‌ی نظریه‌ی ولایت فقیه خود طرح می‌کند. مؤلف نظرات «یکی از فقهای بزرگ و یک محقق معاصر» را درباره‌ی

این روایات مرور می‌کند. اما عجیب به نظر می‌رسد که نام کامل این دو نفر ذکر نمی‌شود. فقیه بزرگ، که روایات نراقی را پذیرفته، با نام (نویسنده‌ی کتاب «ولایت فقیه: حکومت اسلامی»)، و محقق معاصر، که اغلب آن روایات را به لحاظ سندیت سست می‌داند، با نام (نویسنده‌ی کتاب «حکومت ولایی») معرفی شده‌اند. رجوع به فهرست منابع در پایان کتاب، معما را می‌گشاید: فقیه بزرگ آیت‌الله خمینی است و محقق معاصر، حجت‌الاسلام محسن کدیور، که نشان می‌دهد اختلاف حوزویون منحصر به تاریخ نیست و تا به امروز ادامه دارد. در پایان این فصل، نویسنده می‌گوید مشروعیت در معنای امروزی، که معادل legitimacy است نه در فقه ما پیشینه و محلی از اعراب دارد و نه در نظام حکومتی سنتی ایران. او می‌پرسد آیا فتحعلی‌شاه از سر نیاز به مشروعیت، القابی چون مجتهدالسلطنین، الغازی فی سبیل الله، و ... بر خود بست؟ و آیا آقا محمدخان، محمدشاه، و ناصرالدین‌شاه، که دست به چنین کارهایی نزدند، مشروعیت کمتری از او داشتند؟ پاسخ منفی است.

واپسین فصل کتاب از ایده‌ی اصلی کتاب دور افتاده، و به مواردی مثل زراندوزی فتحعلی‌شاه و تأثیر آن در روابط خارجی، گسترش دیوان و دربار، رونق شعر و ادب، رشد هنر نقاشی و پیکرنگاری، و شکل‌گیری موسیقی دستگاهی ایران پرداخته است. با توجه به این که تک‌نگاری جمعی درباره‌ی فتحعلی‌شاه قاجار در دست نداریم از قضا اشاره‌های دکتر کاظمی موسوی به موارد مذکور بسیار مفید است اما شاید مفیدتر بود که این موارد نه به شکل دانشنامه‌ای و زمان‌نگاشتی بلکه در پیوند با موضوع اصلی مطرح شود. برای مثال، برخورد علما با رواج موسیقی و حضور نقاشان در دربار چه بود؟ مماشات یا اعتراض؟ البته چند نمونه در کتاب آمده است، مثلاً این: «میرزا شفیع صدراعظم، بر

خلاف امر شاه، از خوردن شراب در یک مجلس عروسی سرپیچی، و شاه او را پنج هزار تومان جریمه نمود. او برای اظهار تقدس خود این قضیه را به میرزا ابوالقاسم قمی گفت. میرزا در جواب گفت بسیار غلط کردی که یک پیاله شراب حلال، که به حکم سلطان بود، نخوردی. می‌خواستی آن پیاله را صرف کنی و پنج هزار تومان را برای فقرا و ضعفا مبذول داری.»

کتاب «خاقان صاحب‌قران و علمای زمان» آینه‌ی بی‌غل و غشی است که صورت و سیرت یکی از پادشاهان دودمان قاجار و علمای دوران را با دقت نشان می‌دهد.

