

آیا خروج روحانیت از حکومت به سود دموکراسی است؟

روحانیت شیعه پیش از انقلاب اسلامی ایران درباره تعامل با قدرت تجربه‌ای محدود داشت. فقه سیاسی و اندیشه سیاسی نیز تا پیش از انقلاب معطوف به همان محدودیت، به تولید ادبیات می‌پرداخت. پس از انقلاب اسلامی خواسته یا ناخواسته، روحانیت به تعامل با قدرت برخاست و بخش عمده‌ای از قدرت متأثر از این نهاد گردید. این تجربه که البته به‌گونه‌ای تکرار تجربه مشروطه در مقیاسی گسترده‌تر است در ابتدا با این پرسش مواجه است: نهاد روحانیت در تعامل با قدرت تنها باید به نظارت بپردازد یا آنکه خود باید به تصدی‌گری نیز روی آورد؟



عبدالوهاب فراتی

دانشیار پژوهشگاه
فرهنگ و اندیشه اسلامی

میز نقد مجله حوزه در شماره پیش روی، به قلم عبدالوهاب فراتی، عضو هیئت علمی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، این موضوع را او می‌کاود. امید می‌رود این موضوع در شماره‌های دیگر در قالب گفت‌وگویی انتقادی دنبال شود:

الف) روحانیت شیعه، از نظرات تا تصدی‌گری

برخی از مسائلی که امروز درباره تعامل روحانیت با قدرت سیاسی مطرح می‌شود تباری در گذشته دارد. روحانیت پس از برپایی نظام مشروطه نیز در قدرت مشارکت نمود و از تعامل با دولت و نیز نیروهای سیاسی تجاربی به دست آورد. اما به جز حضوری اندک در پارلمان، برای گسترش حضور خود در قدرت تلاشی در نظر و عمل نکرد و به تدریج درواکنش به فشارها از همین حضور اندک نیز دست کشید و برای چندین دهه به انزوا گرایید.

درباره چرایی پاپیست‌نهادن روحانیان برای تأسیس حکومت اسلامی در دوره مشروطه و پرهیز آنان از تصدی‌گری در سیاست، کمتر پژوهشی صورت پذیرفته است. گویی آنان به دولتی تمکین‌کننده در برابر شریعت محمدی و نیز صرفاً نظارت روحانیت بر نظام سیاسی قناعت می‌کردند و بدین‌گونه بر بی‌میلی خود برای تصدی در امور حکومتی صحنه می‌نهادند. همچنین برخی نیز با توجه به تبعات منفی چنین مشارکتی، سپردن حکومت به دست عالمان دینی را به مصلحت

دین و نهاد روحانیت نمی‌دانستند. بنا بر ادعای شیخ اکبر ثبوت، آخوند خراسانی چنین نظری داشته است. اکبر ثبوت این موضع آخوند را از آقابزرگ تهرانی نقل می‌کند.^۱ آقابزرگ در عصر مشروطه در حوزه علمیه نجف حضور داشته و از شاگردان برجسته آخوند خراسانی به حساب می‌آمده است. او دیدگاه آخوند را در این باره به تفصیل برای اکبر ثبوت توضیح داده است.^۲ بنا بر دیدگاه آخوند، مشارکت روحانیان

در قدرت بیش از هجده پیامد دارد و راه حل آن بسنده کردن روحانیت به نظارت است.

دل‌نگرانی‌های آخوند خراسانی که در سند یاد شده به تفصیل آمده، چه آن سند صحت داشته باشد و چه نه، برای ما که اکنون سه دهه حضور روحانیت در عرصه تصدی‌گری را تجربه می‌کنیم نکات بسزایی دارد:

۱. ورود به قدرت دلبستگی می‌آورد و تشخیص معایب و کاستی‌های موجود در حکومت را از ما می‌ستاند و در نهایت ما را از پیش‌قراولی در نقد قدرت جدا می‌سازد؛

۲. ورود به قدرت، در وظایف و کارکردهای مهم سنتی روحانیت ایجاد اختلال می‌کند و اجرای شایسته وظایف حوزوی را از ما سلب می‌نماید؛

۳. سوءاستفاده منسوبان و بستگان از امکانات قدرت، آبروی علمای دین را به باد می‌دهد و طبعاً ایمان عامه مردم با ملاحظه‌کاری آنها سست می‌شود؛

۴. درگیر شدن در مقام و امتیازات دنیوی، خلوص مردم به علمای دین را کم و ما را در شمار رقبایمان در عرصه سیاست می‌نشانند؛

۵. علاقه به قدرت و حفظ حکومت ما را از درک حقیقت باز می‌دارد و آگاهانه یا ناآگاهانه بر استنباطات فقهی، تأثیر می‌گذارد؛

۶. حضور در قدرت، اجتهاد و تفقه آزاد را به خطر می‌اندازد و حکومت به نام حفظ مصالح جلوی هرگونه اظهار نظر و تفقه را می‌گیرد؛

۷. قرار گرفتن علمای دین در مکان حکام عرفی، آنان را از مردم جدا می‌سازد و مانع خدمات گذشته آنان به عامه می‌شود.

امروزه نیز روحانیان و روشن‌فکرانی که منتقد حضور روحانیت در قدرت هستند بر همان نظر آخوند خراسانی یعنی «بسندگی به نظارت و نه مداخله روحانیت» تأکید می‌ورزند.

از این‌روی، شاید «نظارت عالی» مبهم‌ترین اما ساده‌ترین بدیل برای مسئله مداخله روحانیت باشد که مطرح می‌شود. با وجود این، تبارشناسی ایده

شاید «نظارت عالی» مبهم‌ترین اما ساده‌ترین بدیل برای مسئله مداخله روحانیت باشد که مطرح می‌شود. با وجود این، تبارشناسی ایده نظارت فقها که قطعاً تجربه موفق‌تری در تاریخ سیاسی ایران داشته، نشان می‌دهد «نظارت» بیشتر متناسب شرایط دولت قدیم در ایران بوده است.

نظارت فقها که قطعاً تجربه موفق‌تری در تاریخ سیاسی ایران داشته، نشان می‌دهد «نظارت» بیشتر متناسب شرایط دولت قدیم در ایران بوده است. دولت در گذشته، ساختاری ساده و بسیط داشته و همانند دولت‌های مدرن، در زندگی خصوصی و عمومی مردم مداخله نمی‌کرده است. گرچه دولت قدیم، عنان جامعه را در دست داشته و فراتر از آن قدرتی وجود نداشته، چیزی فراتر از امنیت و امثال آن را برعهده نمی‌گرفته است. این دولت که در هیئت سلطانی قهار تبلور می‌یافت، دارای ساختاری بسیط بود و نهاد مدنی قدرت‌مندی مثل روحانیت، به آسانی می‌توانست بر آن نظارت کند و مانع برخی از تعدیات به مردم شود. دولت در قدیم که از آن نیز به «دولت شبگرد» یا «دولت‌های پیش‌سرمایه‌داری» یاد می‌کنند در شرایطی قرار می‌گرفته که مجتهدی خارج از مرزهای قدرت آن نیز می‌توانسته بر رفتار و عملکردش نظارت کند، همانند آنچه در نهضت تنباکور رخ داد.

«حقیقت واقع این است که در ایران در مقابل دولتیان و حکام و مأموران جز روحانیون، نفوذ و اقتداری ندارند و قدرت ایشان هم تحریک و به جنبش درآوردن مردم است برای هر مقصودی که دارند به اسم دین و شریعت، و مردم هم ملجأ و پناهی جز آستانه ایشان ندارند در هر امر خاص یا عام که به ضرر و برخلاف آمال عموم یا یک جمع یا یک نفر واقع شود التجا می‌کنند به آستانه علما و آن هم آنانی که بیشتر شهرت و نفوذ دارند و حرف ایشان بیشتر تأثیر در هیجان عوام می‌کند و ایشان هم اغلب برای نفوذ و اقتدار خودشان و مطیع کردن دولتیان، اقدام و مقاومت می‌کنند. غالباً هم غلبه می‌کنند.»^۲

این اقتدار که به قول شیخ ابراهیم زنجانی (۱۲۷۲ - ۱۳۵۳ قمری) در بسیاری از اوقات، برای عامه و مملکت نافع افتاده و مانع تعدیات و تجاوزات درباریان به حقوق مردم شده بود^۴ می‌توانست در شرایطی که قدرت غیرپیچیده و نظارت آسان به نظر می‌رسید به خوبی اقدام کند. قطعاً وجود چنین دولتی در گذشته، به کسی مثل آخوند خراسانی فرصت

می‌داد میان دو شق «نظارت» یا «مداخله» روحانیت بر حکومت، نظارت را بر مداخله ترجیح دهد. حال آنکه تعمیم چنین نظارتی در باب دولت مدرن که هم ابعاد مختلفی یافته و هم حوزه اقتدارش گسترده‌تر و پیچیده‌تر از دولت‌های قدیم شده، بسیار سخت به نظر می‌رسد و باید دید آیا در حاشیه‌ماندن روحانیت و بسندگی به نظارت، اساساً ممکن و نتیجه‌بخش است یا نه. پاسخ به این پرسش، نیازمند بررسی ترابط روحانیت با دولت جدید و ذهنیت‌های دگرگون شده در باب ماهیت سیاست و قدرت است.

«به‌هر حال به علت تغییراتی که در دنیای جدید اتفاق افتاده، امکان تعامل روحانیت با شاه و دربار آن چنان که در دوره قاجار وجود داشت، از بین رفته است و برای محدود کردن شر و ظلم دولت یا به تعبیر مرحوم آخوند «مراقبت و نظارت بر حکومت» لازم است ابزارهای جدید و مناسبی در اختیار روحانیت قرار گیرد. به عبارت دیگر برای این که دخالت روحانیون در امر حکومت بنابه تعبیر آخوند خراسانی محدود به نظارت و نه شرکت در ارکان حکومت گردد باز هم مستلزم تجهیز این قشر به لوازم خاص و تشکیلات معینی است، چرا که ظهور یک سلسله نهادهای مدنی از قبیل مطبوعات، احزاب و تشکل‌های غیردولتی در دنیای جدید باعث شده است تا امر نظارت نیز خصیلتی ساختاری و نهادین به خود گیرد.»^۵

از این رو، باید پذیرفت برخلاف دوران قدیم که مهار نسبی دربار و سلطنت کار چندان مشکلی به نظر نمی‌رسید، اکنون که سیاست و قدرت پیچیده و بوروکراتیک شده، حکومت تنها با قدرت سازمان‌یافته و نظارت اجتماعی نهادمند، نظارت می‌شود. به همین دلیل، اگرچه ایده نظارت و مراقبت روحانیت بر حکومت کمابیش می‌توانست تا پیش از مشروطه پاسخگو باشد، در ایران پس از قرن بیستم که مفاهیم، نهادها، روابط و انتظارات و پدیده‌های مدرن به وجود آمده، لازم است روحانیت متناسب با مقتضیات جدید، خود را سامان دهد و به مشارکت و نظارت بر قدرت

برخلاف دوران قدیم که مهار نسبی دربار و سلطنت کار چندان مشکلی به نظر نمی‌رسید، اکنون که سیاست و قدرت پیچیده و بوروکراتیک شده، حکومت تنها با قدرت سازمان‌یافته و نظارت اجتماعی نهادمند، نظارت می‌شود.

بپردازد.

اما آنچه در شرایط جمهوری اسلامی بر این پیچیدگی‌ها می‌افزاید ترکیب «اسلامیت» و «جمهوریت» است. روحانیت در چنین ساختار مرکبی برای حفاظت از اسلامیت و حراست از جمهوریت، با صرف ایفای نقش نظارتی، چه در مفهوم سنتی و چه در قالب مدنی و مدرن، نمی‌تواند مؤثر باشد. در واقع، نظارت عالی در شرایط جدید، چیزی جز دادن حق مشارکت روحانیت در ارکان حکومت نیست و نظارت آنان تنها از مسیر حضورشان در ارکان قدرت میسر می‌شود.

از سویی، باید دید در حاشیه بودن فقیهان و انقطاع فقاقت از عینیات جامعه چه میزان در به تأخیر افتادن بنای جامعه اسلامی، تأثیر داشته و آنان را از مسائل کلان جامعه دور ساخته است. همچنین باید دید درگیر شدن فقه با امور عامه جامعه و ورود حوزویان به عرصه سیاست‌ورزی، چه جهان‌نااندیشیده‌ای در آستانه آگاهی فقیهان قرار داده است. در سال‌های پیش از حکومت‌مداری روحانیت، برخی از ابواب مهم فقهی مثل دیات و قضاوت به بهانه غیرمبتلی بودن، مورد بحث قرار نمی‌گرفت و فقه اغلب به احکام عبادی فردی می‌پرداخت؛ فقیهان غافل از آنچه در دنیای جدید می‌گذشت دغدغه‌ای جز نیازهای شرعی مردم در سر نداشتند، فراگیری دروس غیرنقلی مثل فلسفه یا آموختن آنچه از اندیشه ملحدان بیرون می‌آمد جایز نبود و گهگاهی هم اگر به پرسشی جدید پاسخ داده می‌شد برحسب مناسبات دنیای قدیم به آن پرداخته می‌شد و گر از کار عالم نمی‌گشود. اما پیروزی انقلاب اسلامی، بستری فراهم آورد تا به تدریج روحانیت، ظرفیت‌ها و امکانات خود را ارزیابی کند و توان اداره جامعه توسط فقه اسلامی را مورد سنجه قرار دهد. بلافاصله پس از پیروزی انقلاب، آیت‌الله گلپایگانی گفت‌وگو در باب «صوم» (روزه) را در دروس خارج فقه رها کرد و به بحث از «قضا» پرداخت تا نشان دهد فقه اسلامی باید به موضوعات مورد نیاز جامعه بپردازد. فراتر از او، امام خمینی کلیت فقه را با مسائل اجتماعی و سیاسی درگیر و عملاً حوزویان پس از انقلاب را به تغییر نگاه‌های سنتی به دین دعوت نمود.

از این رو، کوشش برای بازگشت روحانیت به مناصب و کارویژه‌های سنتی، نه تنها موجب محرومیت آنان از

دستیابی به حقوق شهروندی خویش از جمله مشارکت در قدرت سیاسی می‌شود بلکه به سبب آن، فرایند دموکراتیک شدن قدرت در جامعه‌ای مثل ایران که به شدت سنتی و مذهبی است به مخاطره می‌افتد. روحانیت شیعه به دلیل اینکه سلسله‌مراتب حزبی ندارد و به صورت آهنین زیر نظر یک نفر فعالیت نمی‌کند و به حجیت و اعتبار آرای مخالفان درون‌نهادی خود احترام می‌گذارد نه به هنگام حاکمیت، توانایی استبدادورزی دارد و نه اینکه رقیبی ضعیف برای رقیبان خود در عرصه سیاست به حساب می‌آید. از این رو، دموکراسی در ایران، نه تنها باید مشارکت روحانیان در قلمرو سیاست و حکومت را تحمل کند بلکه فراتر از آن، نهادمند شدن دموکراسی در کشور ما نیازمند حضور فعال، مستمر و آزاد همه قشرها از جمله روحانیان، به عنوان قدیمی‌ترین، گسترده‌ترین و مقتدرترین نهاد مدنی در ایران است. بنابراین دموکراسی در ایران، مردمی و بومی نمی‌شود مگر آنکه با مشارکت روحانیان توأم باشد.

ناگفته نماند در صورت مشارکت نکردن مستقیم و دموکراتیک روحانیان در امور اجتماعی و حکومتی، گفتمان غالب کانون‌های دینی، نگرش روحانیان سنتی مبنی بر عدم دخالت در حکومت نخواهد بود بلکه بنیادگرایان قدرت خواهند گرفت. در واقع انتخاب واقعی بین مشارکت روحانیان یا عدم دخالت آنها نیست که بتوان یکی را برگزید، بلکه گزینش واقعی، پذیرش یکی از دو شکل مشارکت رقابتی - دموکراتیک یا انحصاری - استبدادی در سیاست و حکومت است. به همین دلیل، حضور روحانیت در عرصه سیاست می‌تواند فضای سیاست در ایران را دموکراتیک کند و مانع انحصارطلبی در این حوزه شود.

دل‌نگرانی مرحوم میرزای نائینی در «تنبیه‌الامه و تنزیه‌المله»، از بازتولید استبداد در دولت دینی، امری جدی است، چنانکه امام خمینی نیز از خطر پیش آمدن آن در جمهوری اسلامی مبتنی بر ولایت سیاسی فقیه بیم می‌داد. با وجود این، ممکن است این استبداد در فضای انفعال روحانیت از قدرت نیز بروز کند و به دلیل حضور نیافتن حوزه در سیاست، امکان به وجود آمدن زمینه دیکتاتوری برای دیگر قشرها بیشتر فراهم شود. برفرض درستی احتجاج روشن فکران ایرانی مبنی بر اینکه چالش اصلی در ایران امروز بین اقتدارگرایی و دموکراسی خواهی

مردم است باید دید آیا مشارکت کردن روحانیان به تقویت دموکراسی می‌انجامد یا مشارکت نکردن آنان؟ بدون تردید روحانیت به دلیل استقلال مالی از دولت و تکیه آن به مردم، نمی‌تواند از مطالبات و جنبش‌های مردم فاصله گیرد و به‌خصوص در مقابل تهاجم به اسلام سکوت نماید. همین ویژگی کفایت می‌کند تا روحانیت در صحنه بماند و با دموکراتیک کردن رفت‌وآمد خود به قدرت، به تقویت مردم سالاری دینی در ایران بپردازد.

ب) تصدی‌گری سیاسی و پیامدهای آن

نظام سیاسی و نهاد روحانیت، فراتر از بهره‌مندی از ورود روحانیت به ارکان حکومت، با مسائل و آسیب‌های متعددی نیز مواجه است. اگر در اوایل دهه چهل، مرتضی مطهری مهم‌ترین آفت سازمان روحانیت را سرگردانی روحانیان بر سر دو راهی «اقتدار» و «حریت» می‌دانست،^۴ امروزه مشارکت روحانیت در قدرت و جای گرفتن بعضی از آنان در رأس هرم قدرت، به مسائل فراروی روحانیت ابعاد تازه‌تری بخشیده است. مطهری برخلاف امام خمینی که در دهه بیست و در کشف‌الاسرار، نحوه ارتزاق روحانیت را مزیت آنان می‌دانست، آن را مهم‌ترین آفت روحانیت و بزرگ‌ترین مانع برای حضور آنان در جریان زندگی سیاسی می‌پنداشت و ادعا می‌کرد:

«عوام‌زدگی، روحانیت ما را فلج کرده است؛ عوام‌زدگی از سیل‌زدگی و ماروعقرب‌زدگی بالاتر است. روحانیت ما در اثر آفت عوام‌زدگی نمی‌تواند پیشرو باشد و از جلو قافله حرکت کند و به معنای صحیح کلمه هادی قافله باشد، مجبور است در عقب قافله حرکت کند. خاصیت عوام

این است که همیشه با گذشته و آنچه خو گرفته پیمان بسته است و حق و باطل را تمیز نمی‌دهد. عوام هر تازه‌ای را بدعت یا هوی و هوس می‌خواند.»^۵

گرچه مطهری، به خوبی می‌دانست که روحانیت، سهم امام یا یگانه بودجه سازمان خود را از سر میل و محبت مردم دریافت می‌کند، تأکید می‌کرد این نحوه از ارتزاق، دچار زوال حریت می‌گردد و به اصطلاح،

روحانیت را عوام‌زده می‌کند. از نظر او، روحانیت شیعی از دولت مستقل است و مانند شیخ‌الازهر، عکس جمال عبدالناصر را بالای سرش نصب نمی‌کند اما به علت ابتلا به چنین آفتی، تحت حکومت عوام به سر می‌برد و این حکومت عوام است که موجب سکون، سکوت و کنمان حقایق در میان روحانیت می‌شود. به همین دلیل، روحانیت بر سر دو راهی «اقتدار» و «حریت» حیران است و باید راهی بجوید:

«اگر اتکا روحانی به مردم باشد قدرت به دست می‌آورد اما حریتش را از دست می‌دهد و اگر متکی به دولت‌ها باشد قدرت را از کف می‌دهد اما حریتش محفوظ است.»^۶

اواستدلال می‌کرد: توده‌ها معتقد و باایمان اما جاهل و بی‌خبرند، در نتیجه با اصلاحات مخالفند، ولی دولت‌ها معمولاً روشن فکر ولی ظالم و متجاوزند. روحانیت نیز به‌پشتوانه مردم قادر است با مظالم و تجاوزات دولت‌ها مبارزه کند اما در نبرد با عقاید و افکار جاهلانه مردم ضعیف و ناتوان است، ولی روحانیت متکی به دولت‌ها در نبرد با عادات و افکار جاهلانه نیرومند است و در نبرد با تجاوزات و مظالم دولت‌ها ضعیف است.^۷ با این همه، مطهری، هیچ‌گاه برای حل آفت عوام‌زدگی به دولتی شدن روحانیت تن نداد و کوشید از مسیر دیگری یعنی سازمان دادن به نظام بودجه روحانیت کاری کند تا هم اقتدار روحانیت حفظ شود و هم حریتش به او بازگردد. اما آنچه از تصور و تحلیل داهیان مطهری باز ماند و او کمتر فرصت یافت درباره آن بیندیشد این بود که

در شرایطی که خود روحانیت قدرت سیاسی را به دست گیرد با چه مشکلات جدیدی روبه‌رو می‌شود؟ آیا حضور او در ارکان حکومت، اقتدار معنوی‌اش را حفظ می‌کند و حریت فکری‌اش را افزایش می‌دهد یا اینکه اتفاق دیگری می‌افتد؟ آیا اقتدار و تطلسم‌خواهی روحانیت که همواره وامدار وضعیت برسر قدرت نیامدن اوست، در شرایط «برسر قدرت» بودن به مخاطره نمی‌افتد؟ آیا «برسر

روحانیت شیعه به دلیل اینکه سلسله‌مراتب حزبی ندارد و به صورت آهنبین زیر نظر یک نفر فعالیت نمی‌کند و به حجیت و اعتبار آرای مخالفان درون‌نهادی خود احترام می‌گذارد نه به هنگام حاکمیت، توانایی استبدادورزی دارد و نه اینکه رقیبی ضعیف برای رقیبان خود در عرصه سیاست به حساب می‌آید.

قدرت» بودن حریت کافی در عرصه اندیشه و اجتهاد آزاد را از او نمی ستاند و تضعیف نمی کند؟ به راستی امروزه نسبت میان قدرت (شرکت در حکومت)، اقتدار (مقبولیت در افکار عمومی) و حریت (اجتهاد آزاد و مستقل از قدرت و اقتدار سیاسی) چگونه است؟ چگونه روحانیت می تواند به حیرانی خود بر سر سه راهی قدرت، حریت و اقتدار سامان

دهد؟ در واقع، ورود عنصر قدرت به سازمان روحانیت، توانست گفت و گو درباره آفات دوگانه ای را که مطهری مطرح کرده بود توسعه بخشد و وضعیت به مراتب پیچیده تری فراروی روحانیت قرار دهد. روحانیت در دهه چهل و پنجاه عرصه ایدئولوژی و پایگاه اجتماعی و مردمی را که رژیم پهلوی قادر به فتح آنها نبود، فتح کرد و بدین گونه اقتدار بزرگی جهت خلق انقلاب به دست آورد. حتی رقیب اصلی آنان یعنی روشن فکران، هر چه به سمت دین میل پیدا می کردند ناچار اقتدار روحانیت را می پذیرفتند. اما آنچه تا دیروز به روحانیت، چنین اقتداری می بخشید اغلب و امدار چیزهایی بود که روحانیت نداشت و آن «قدرت» بود؛ روحانیت در عرصه سیاست حضور نداشت و قدرتی را تصاحب نکرده بود و قرار نبود برنامه ریزی کند و به چیزهایی مثل توسعه و پیشرفت فکر کند؛ قرار نبود متولی نظم اجتماعی شود و الزامات آن را بپذیرد،^{۱۰} اما با پیروزی انقلاب اسلامی، بخشی از نهاد روحانیت به نیروی سیاسی تبدیل شد و اقتدار سیاسی اش در ترابط با قدرت، مورد مطالعه قرار گرفت. این بخش از روحانیت در شرایط جدید از چیزی نیرو گرفته که خود در به دست آوردن آن نقش داشته است. ناگزیر روحانیت در پی این گونه به کرسی قدرت نشست، چالش ها و گسست های تازه ای را تجربه کرده که تا دیروز با آن ها روبه رو نبوده است.

ورود روحانیت به این موقعیت کارکردی و تاریخمند، گذشته از آثاری که در حفظ استقلال ایران و نیز مهیاسازی زمینه های داخلی برای رشد اخلاقی و دینی بسیاری از جوانان و طبعاً اجرای احکام مهجور مانده اسلام برجای نهاده،^{۱۱} سبب اختلال در پاره ای از

در صورت مشارکت نکردن مستقیم و دموکراتیک روحانیان در امور اجتماعی و حکومتی، گفتمان غالب کانون های دینی، نگرش روحانیان سنتی مبنی بر عدم دخالت در حکومت نخواهد بود بلکه بنیادگرایان قدرت خواهند گرفت.

کارکردهای سنتی آن شده است. حتی به عقیده برخی احتمالاً چنین پیامدهایی دامن گیر اصل دین نیز شده و مجموعه دین و نهاد متولی آن یعنی روحانیت را با مخاطرات جدی روبه رو ساخته است. اینکه روحانیت به چنین پیامدهایی آگاه است یا نه، چندان اهمیت ندارد، مهم آن است که روحانیت، بر حسب تکلیفی که بردوش خود احساس کرده، به حکومت مداری پرداخته و در برابر مخالفت ها و عداوت های داخلی و خارجی، مقاومت ورزیده و این چنین خود را با مسائل و آسیب های متعددی مواجهه ساخته است. مجموعه آسیب هایی که ورود روحانیت به ارکان حکومت فراروی دیگر کارکردهای آن نهاده است عبارتند از:

۱) تفسیر دین و تأثیر احتمالی ملاحظات قدرت

نخستین و مهم ترین وظیفه روحانیت، تفسیر و فهم دین است. در واقع، آیین اسلام در صورتی باقی می ماند که آموزه هایش به شکلی راستین از تحریفات زمانه، مصون بماند و خود را از دستکاری ملاحظه کاران در امان دارد. این مهم که از طریق فهم درست و روشمند دین و نیز مبارزه با کج فهمی ها صورت می پذیرد وظیفه ای خطیر است که بر دوش حاملان دین یعنی روحانیت نهاده شده است. اما فهم روحانیت از دین و هر چیز دیگر، سیال و تاریخی است و به علت تغییر موقعیت ها و تحول شرایط، همواره در حال شدن است. تاریخ مندی فهم حاکی از دخالت ناخواسته برخی پیش فرضهای مفسر در فرایند فهم و تفسیر است و روحانیت همانند هر مفسری به هنگام تفسیر متن، یک یا چند پیش فهم یا پیش دانسته دارد. هیچ مفسری نمی تواند افکار و شناخت های خود را از عدم به وجود آورد و به آنها شکل و سامان بدهد. از این رو، مفسر در فهم متن با مجموعه ای از پیش داوری های (prejudices) هدایت می شود و چاره ای جز این وجود ندارد و اساساً هم روشی وجود ندارد که بخواهد فهم ما را از مداخله

پیش داوری‌ها در عملیات فهم بپیراید:

«تلاش برای رهایی از تصورات خودمان در تفسیر نه تنها ناممکن، بلکه آشکارا بی‌معنا و نامعقول است. تفسیر کردن، دقیقاً به معنای وارد کردن پیش‌تصورات خویش در بازی است تا جایی که متن واقعاً بتواند برای ما به سخن درآید.»^{۱۲}

از این رو، روحانیت به علت تغییر موقعیت‌ها و شرایط، ناچار به جذب آگاهانه یا ناآگاهانه پیش‌داوری‌هایی در تفسیر دین می‌پردازد؛ پیش‌داوری‌هایی که احتمالاً در خارج از متن (نصوص دینی) قرار دارند و فهم او نسبت به آن را هدایت می‌کنند. این بدین معناست که روحانیت دلبخواهی به تفسیر نمی‌پردازد و همواره در درون سنتی زندگی می‌کند که تفکر او را سامان می‌دهند.^{۱۳} برای نمونه در شرایط و سنتی که روحانیت

- ۱) رویکردی مسالمت‌جویانه به قدرت سیاسی در دولت جائر دارد و مناصبی در دستگاه او می‌پذیرد؛
- ۲) رویکردی پارسایانه به قدرت دارد و با اتخاذ موضعی منفی و منفعل، تقدس مآبی و منزه‌طلبی در پیش می‌گیرد؛
- ۳) رویکردی فعالانه به قدرت دارد و در مسند قدرت قرار می‌گیرد؛
- ۴) رویکرد مخالف‌گرایانه با قدرت دارد و در موضع اپوزیسیون مستقر می‌شود،^{۱۴}

به چهار تفسیر متفاوت از نشانه‌های سیاسی نص دست می‌یابد و متأثر از پیش‌دانسته‌هایی که در این موقعیت‌های مختلف وجود دارد، برخی نصوص را به مرکز منتقل و برخی دیگر را به حاشیه حواله می‌دهد و بدین‌گونه به آنها خصلتی فرعی می‌بخشد. اما وضعیت سوم یا همان «برسر قدرت بودن» اهمیت ویژه دارد؛ زیرا کسی که تا دیروز مفسر دین بوده، هم‌اینک بر قدرت تکیه زده و به تفسیر خویش رسمیت می‌بخشد و احتمالاً دیگران را از اظهار نظر و اجتهاد آزاد بازمی‌دارد. در واقع، تصدی‌گری مفسران دین در عرصه سیاست، می‌تواند مهم‌ترین عامل دوام و بقای تشیع و مابۀ الامتیزاز این مکتب از سایر فرق اسلامی یعنی اجتهاد مطلق و آزاد را به مخاطره اندازد؛ هم می‌تواند رادع آزاداندیشی در جمع عاملان حکومت شود و هم می‌تواند اجتهاد فارغان از قدرت را

در تنگنا قرار دهد. به هر حال، آنچه در ترابط حاملان دین و قدرت، به لحاظ معرفت‌شناسی، به ناچار رخ می‌دهد تأثیر دغدغه قدرت و فواید حاصل از آن بر استنباط و تفسیر فقیهان از نصوص دینی است.

«از مرحوم علامه حلی نقل شده است که از او پرسیدند اگر سگی در آب چاه بیفتد چه باید کرد و چقدر باید آب از چاه کشید تا آب چاه طاهر شود؟ می‌گویند وقتی او خواست حکم چنین موردی را استنباط کند اول دستور داد چاهی را که در منزل خودش وجود داشت را پر کنند. چرا که او می‌گفت من مطمئن نیستم از اینکه وقتی حکم آب چاه را استنباط می‌کنم، یک وقت تحت تأثیر چاه خودم در خانه قرار نگیرم و مسئله را سهل‌تر از آنکه حق است نفهمم، چون فردا ممکن است سگ در چاه منزل من هم بیفتد. بنده به این کاری ندارم که آیا این داستان به لحاظ تاریخی درست است یا نه؟ ولی واقعیتی در این بیان هست و آن این است که حتی در استنباط حکم شرعی، شخص بزرگی مثل علامه حلی، خودش را مصون نمی‌بیند از اینکه نکند تحت تأثیر چاه منزل خودش قرار بگیرد و حکم شرعی را سهل جلوه دهد. حال سؤال این است که وقتی آدمی ممکن است تحت تأثیر چاه منزلش احکام شرعی را درست استنباط نکند، آیا جای این سؤال نیست که حاکمان تحت تأثیر قدرت سیاسی‌ای که دارند، احکام دین را به‌گونه‌ای دیگر استنباط کنند؟ حکومت را در دست گرفتن اهمیتش بیشتر است یا آب چاه منزل؟ من از کجا مصون باشم که دغدغه حفظ قدرت سیاسی و اجتماعی در استنباط من از احکام شرعی تأثیر نگذارد؟ بله یک صورت دارد و آن این است که شما اثبات کنید که به مقام عصمت رسیده‌ایم که در عین حال که حکومت داریم ولی جاذبیت این قدرت ادنی تصرفی در استنباط من از احکام شرعی نمی‌گذارد؟»^{۱۵}

به همین دلیل، برخی معتقدند «اگر بناست چنین تالی فاسدی پیش نیاید، لازم است آن بخش از روحانیت که هیچ سود و زبانی از قدرت نمی‌برد، متولی تفسیر دین و بخشی که دستی در قدرت دارد مجری این تفاسیر شود.»^{۱۶} چنین پیشنهادی مشکلات زیادی دارد اما می‌تواند چنان راه حلی که

اندکی از مشکل یاد شده را کم می‌کند مورد توجه و بررسی‌های دقیق‌تری قرار گیرد. به‌هر حال باید روشن شود که آیا کسی که ولایت سیاسی جامعه را بر عهده دارد همو مفسر رسمی دین و مرجع بر حوزه عمل اجتماعی است؟^{۱۷} یا اینکه او نیز تابع تفسیر مراجع دینی فارغ از قدرت است؟ پاسخ به این پرسش بر حسب مبانی و پیامدهای اجتماعی و سیاسی آن متفاوت می‌نماید.

اما گذشته از تأثیراتی که ملاحظات قدرت بر تفسیر گزاره‌های دینی می‌نهد، اساساً ممکن است «مسلح شدن مفسران دین به قدرت» تبعات دیگری نیز بیافریند و آنان را به دلیل مسلح شدن به ابزار و منابع اجبار در موضعی برتر نشانند. در چنین فضایی، ایشان تنها کسانی هستند که امکان اظهار نظر و بیان گزاره‌های دینی را می‌یابند. سایر مفسران فقط باید به تکرار تفسیر رسمی از دین بپردازند؛ چرا که در این فضا دو گزاره جدی در کنار هم نمی‌گنجند و همواره یک گزاره در متن و دیگری در حاشیه قرار می‌گیرد. با این همه چنانکه سید محمد خاتمی تأکید می‌کند: «ولایت فقیه نظریه حضرت امام است. البته ممکن است فقها و علمایی باشند که با نظر امام موافق نباشند اما وقتی این نظریه وارد قانون اساسی

می‌شود آن گاه ولایت فقیه دیگر یک نظریه فقهی در میان دیگر نظریات فقهی نیست، مخالفت با آن مخالفت با یک نظریه فقهی نیست، بلکه مخالفت با اصل و اساس نظام است و معلوم است که هیچ نظامی اجازه نمی‌دهد به اصول و مبانی‌اش حمله شود.»^{۱۸}

در واقع، در این صورت تفسیری خاص از گزاره‌های سیاسی برگرفته از منصوصات در حکومت اسلامی به اصول بنیادین نظام تبدیل می‌شود. با این همه، قوام و کاستی‌های نظریه حاکم یا روایت برتر، در سایه ظهور و بروز نظریه‌های

رقیب، شناخته می‌شود. معمولاً نظریات رقیب، گذشته از خصایص و ویژگی‌های خاصی که دارند، همواره در غیریت‌سازی و تمایز با نظریه رقیب شکل می‌گیرند و آن را در تمام ابعاد نظری و عملی به چالش می‌کشاند که خود سبب قوت بخشیدن به بنیان‌های نظری و تئوریک روایت برتر می‌شود. اما اگر روایت برخوردار از فرصت هژمونیک، از فرصت و امتیازی که شرایط قدرت برای او فراهم می‌آورد، فضای جامعه را سیاسی و رقیبان خود را در تنگنا قرار دهد، هم از نعمت ناقدان خود محروم می‌شود و هم در این مورد انسجام تاریخی روحانیت به هم می‌ریزد و احتمالاً جریان رقیب را جهت تهییج توده‌ها و تلاش برای تضعیف مشروعیت نظام سیاسی تحریک می‌کند. این همان شبه‌خطری است که عسماوی با تأکید بیشتری درباره نظام سیاسی اهل سنت بیان می‌کند که به محض اینکه ساحت دینی وارد عرصه قدرت شد مفاهیم «راست و خطا» به مفاهیم حلال و حرام تغییر می‌یابند و هر آنچه صاحب قدرت می‌گوید و می‌کند مبتنی بر قرآن و شریعت، حلال و مشروع است و هر آنچه رقیبش می‌گوید و می‌کند حرام و نامشروع است و راه‌های رد آن از قرآن و شریعت وام گرفته می‌شود.^{۱۹} گرچه آفتی که عسماوی

فراروی حکومت دینی می‌نهد متناسب دولت‌های غیر شیعه و نیز برخاسته از مخالفت‌های او با روایت سیاسی از اسلام یا به تعبیر خودش یهودی‌سازی اسلام است، اما تأکید او بر این آفت که اگر متولیان دولت دینی خود را مدعی انحصار حقیقت و ایمان حقیقی بدانند و دیگران را متهم کنند که باطلند، قطعاً دچار مشکلات فراوانی می‌شوند که بی‌توجهی به آنها، مشکلات زیادی به بار می‌آورد.

روحانیت به دلیل پاره‌ای از ویژگی‌هایش مثل استقلال نسبی از دولت و پشتوانه حمایت داوطلبانه مردم از یک سو و نیز اعتقاد به خطاپذیری و انفتاح باب اجتهاد از سوی دیگر، می‌تواند روند دموکراسی در ایران را تقویت نماید و از خودکامگی فاصله گیرد. این ویژگی‌ها، ساختار روحانیت را منعطف و در عین حال فارغ از آمریت دولت می‌سازد و بدین‌گونه شرایط سازگاری با دگرگونی‌های اجتماعی فراهم می‌آورد.

۲) شائبه استبداد دینی

برآیند تأثیر احتمالی ملاحظات قدرت در تفسیر گزاره‌های دینی و نیز مسلح شدن مفسران دین به ابزار و منابع سلطه، چیزی است که همواره منتقدان حکومت اسلامی از آن به استبداد دینی یاد می‌کنند. بدون تردید، پیش‌ازهمه، خود روحانیت از این آفت سخن گفته است. میرزای نائینی (متوفای ۱۳۱۵ ش) نخستین کسی بود که در میان عالمان شیعی از استبداد دینی سخن گفت. البته مراد او

از استبداد دینی این نبود که دین و حکومت دینی با استبداد ملازمه دارد؛ سخنی که در مغرب زمین و نزد برخی از روشن‌فکران ایرانی مقبولیت داشته و دارد، بلکه او معتقد بود که اگر استبداد و خودکامگی جامه دیانت بیوشد فاجعه‌ای پدید می‌آید که علاج‌ناپذیر به نظر می‌رسد. روشن است که این سخن از یک سو در برابر محمدعلی شاه بود که خود را «ظل‌الله» می‌دانست و معتقد بود سلطنت موهبتی است الهی و به همین سبب، خود را «سلطان اسلام» و «اسلام‌پناه» می‌دانست و حتی تا آنجا خود را دین‌دار جلوه می‌داد که برای بمباران مجلس و محو مشروطیت و قتل و کشتار علما و حامیان مشروطه خواه با قرآن استخاره می‌کرد، چنانکه وقتی استخاره خوب آمد اقدام نمود و از سوی دیگر، سخن نائینی در مقابل کسانی بود که استبداد را بر مشروطه ترجیح می‌دادند و می‌کوشیدند با مبانی فقهی و دینی سرکوب مشروطیت را شرعی جلوه دهند.^{۲۰} استدلال نائینی این بود که اولاً استبداد در هر شکلی باشد شرک است و ثانیاً وقتی استبداد با دین و عقاید مذهبی مردم می‌آمیزد خود را موجه و به حق جلوه می‌دهد. مردم نیز در تشخیص حق و باطل به اشتباه می‌افتند و به سادگی خواست و عمل حاکمان را عین دین و خواست خداوند، تلقی

همکاری و مقاومت روحانیت با دموکراسی و دوری و یا نزدیکی آن به خودکامگی، تحت تأثیر ویژگی‌هایی است که در درون نهاد روحانیت وجود دارد. از این رو، جهت‌گیری کلی نسبت به مسئله دموکراسی یا استبداد در بین روحانیت وجود ندارد، هم به لحاظ برداشت و هم از نظر یاری و مقاومت، واکنش‌های متنوعی از روحانیت مشاهده می‌شود.

می‌کنند. بدیهی است که در این صورت، استبداد دوام پیدا می‌کند و انگیزه مخالفت علیه استبداد تضعیف شده یا نابود می‌شود. به همین دلیل، نائینی معتقد بود در جوامع مذهبی، حل استبداد سیاسی به حل استبداد دینی بستگی دارد.^{۲۱} تأکیدات میرزای نائینی در این باب که استبداد مظهر شرک عملی و کفر عینی است و مستبد ادعای فرعون «انا ربکم الاعلی» دارد که این سخن به گفته شهید مطهری اولین بار از زبان عالمان

دینی مطرح شده، سخنی بسیار با اهمیت است و همواره ما را نسبت به بازتولید آن در عصر جمهوری اسلامی که به مراتب دینی‌تر از عصر مشروطیت است، حساس‌تر می‌کند. این حساسیت موجب می‌شود تا نسبت روحانیت با دموکراسی بررسی و مطالعه شود. از این رو، ضرورت دارد پرسیده شود:

۱. فهم و برداشت روحانیت از دموکراتیک بودن قدرت، دموکراسی و یا مردم‌سالاری چیست؟ روحانیت چگونه آن را می‌فهمد و در نسبت با آموزه‌های دینی ارزیابی می‌کند؟
۲. واکنش روحانیت به فرایند دموکراتیک کردن قدرت در ایران را چگونه می‌توان ارزیابی کرد؟ آیا روحانیت به یکسان در قبال آن مقاومت می‌ورزد یا اینکه طیف‌هایی از همکاری تا مقاومت در درون خود دارد؟
۳. آیا تمامی شاخص‌ها و مولفه‌های دموکراسی با میزانی از همکاری و مقاومت روبه‌رو بوده‌اند یا اینکه شاخص‌های مختلف از تفاوت برخوردارند؟
۴. سازگاری و ناسازگاری ماهیت نهادی روحانیت (اعم از کارکرد و ساختار آن) با دموکراسی چیست؟ آیا میل به خودکامگی دارد یا میل به دموکراسی؟
۵. بالاخره اینکه توفیق جریان دموکراسی خواهی در ایران بدون حضور و مشارکت روحانیت در عرصه قدرت امکان‌پذیر است یا نه؟

توجه به پرسش اخیر تاکنون مشاجرات فراوانی در بین موافقان و مخالفان حضور و مداخله روحانیت در سیاست و جنبش دموکراسی خواهی برانگیخته است. موافقان با استناد به بافت مذهبی جامعه ایران و نیز ساختار متکثر درونی روحانیت که همواره هویتی حزبی به خود نمی‌گیرد، توفیق جریان دموکراسی خواهی در ایران را در گرو همراهی روحانیت با آن می‌دانند^{۲۲} و حتی بی‌حضور او را منشاء و زمینه ظهور جریان‌های خودکامه یا بنیادگرا تلقی می‌کنند.^{۲۳} در مقابل، مخالفان با این ادعا که روحانیت به علت اندیشه‌های اقتدارگرایانه و فقدان دریافتی روشن از دموکراسی مانع تحقق دموکراسی در ایرانند. مثلاً مجدالاسلام کرمانی که خود یکی از روحانیان صاحب‌نفوذ مشروطه‌خواه بوده است می‌نویسد:

«یکی از اسباب انحطاط مجلس، ورود آخوندها بود در او و اگر یک‌مرتبه دیگر مجلس و مشروطه در این مملکت پیدا شد حتماً باید مراقب باشند جنس عمامه به سر را در مجلس راه ندهند، اگر چه به عنوان وکالت هم باشد.»^{۲۴}

حتی برخی، روحانیت را گروهی که بیش از آنکه به نهادسازی علاقه‌مند باشد متهم به نهادزایی می‌کنند و تنوعات درونی آن را نه نشانه دموکراتیک بودن بلکه روحانیت را در روایتی کلان در عرصه عمومی حامی اندیشه اقتدارگرایانه می‌پندارند. برای مثال، مجید محمدی گرایش‌های سیاسی روحانیان را در چهار ایده یعنی اقتدارگرایی دولت‌گرا، اقتدارگرایی سنت‌گرا، اقتدارگرایی عوام‌گرا و اقتدارگرایی نظامی‌گرا تقسیم‌بندی می‌کند که در یک هدف یعنی جلوگیری از نهادسازی در جامعه به‌طور مستقل و ادغام نهادهای موجود در دولت و قبضه تمام‌عیار آن، اشتراک دارند.^{۲۵}

با این همه، برخی دیگر در تحلیل ترابط روحانیت با مسئله خودکامگی بیش از آنکه به ویژگی‌های نهادی روحانیت توجه کنند به خصایص عام‌تری نظر می‌کنند که همه نیروهای سیاسی در ایران را دچار استبداد نظری می‌دانند.^{۲۶} از نظر کسی مثل عبدالکریم سروش، مهم‌ترین مشکل سیاسی ما در دوره معاصر، استبدادی سیاسی است که حتی در

عصر کنونی ما نیز حل نشده است. دلیل آن نیز برخاسته از آن است که پرچمداران مبارزه سیاسی، قائلان به استبداد سیاسی‌اند. قدیمی‌ترین حزب سیاسی کشور یعنی حزب توده قائل به استبداد نظری و گرفتار استبداد درونی بودند و اگر انقلاب آنها را به پیروزی می‌رساند به استبداد بدتری هم مبتلا می‌شدند. سازمان مجاهدین خلق نیز مدیریت درونی خود را بر نوعی سانترالیسم فکری بنا نهاده بودند، یعنی مبتنی بر مرکزیتی که او فکر می‌کند و دیگران باید از او اطاعت و تقلید کنند. روحانیت نیز که پرچمداران انقلاب میل به اقتدارگرایی دارند.^{۲۷} با این همه، از نظر او روحانیت در ایران، به تبع آموزه‌های قرآنی که به انسان وعده آخرتی می‌دهد و نه دنیوی، خوشبختانه وعده آفریدن بهشت بر روی زمین نمی‌دهد و به همین دلیل برخلاف مارکسیست‌ها سر از دولت توتالیتر در نمی‌آورد.^{۲۸}

در این گونه تحلیل‌ها، روحانیت فارغ از صفات عارضی‌اش، همانند سایر نیروهای سیاسی که در بافت فرهنگی و اقلیمی ایران زمین زندگی می‌کنند ممکن است میل به استبداد پیدا کند و آموزش‌های دینی‌اش نتواند چنین میلی را مهار کند. با این همه، در نقد سروش باید گفت همچنانکه به قول خودش در صدر قدرت نشستن، مانع شنیدن می‌شود^{۲۹} در موضع منتقد قرار گرفتن کسی مثل او نیز ممکن است مانع دیدن پاره‌ای از حقایق در میان نهاد روحانیت شود. نکته بسیار مهمی که در اینجا وجود دارد آن است که تحقق دموکراسی نیازمند نهادسازی است. انجمن‌های صنفی، شورا، احزاب سیاسی و مطبوعات از جمله نهادهای ضروری جامعه مدنی‌اند که در تقویت و تسهیل روندهای دموکراتیک نقش مهمی دارند. اما جامعه مدنی بروپراپانه‌های گذشته بنا نمی‌شود و مستلزم نفی نهادهای پیشین یا حتی تحدید کارکردهای آنها نیست، حفظ نهادهای انتخابی یا آن دسته از نهادها که قابلیت بازسازی و بهسازی دارند به معنای آن است که جامعه جدید بدون تکیه بر پاره‌ای از سنت‌ها نمی‌تواند پابگیرد. «در دوران ما قبل قانون در ایران (پیش از مشروطیت) که توزیع تمام موقعیت‌ها انتصابی بود تنها نهاد انتخابی که وجود داشت مرجعیت دینی

بود. گرچه در میان انواع انتخاب‌های دموکراتیک که با رأی مردم در مدت زمانی کوتاه انجام می‌گیرد نحوه انتخاب در نظام سنتی مرجعیت، بطئی و زمان‌بر است اما می‌توان آن را طبیعی‌ترین نوع انتخاب دانست. اگر چه این الگو قابل تعمیم نیست اما به دلیل ویژگی طبیعی بودن و بی نقص بودن نسبت به انواع انتخاب‌ها، برتری دارد.»^{۳۰}

فقیهان همواره در پروسه‌ای طولانی صلاحیت علمی و عملی خود را برای احراز این منصب نشان می‌دهند تا آن‌گاه پذیرش عام یابند. رتبه‌بندی مراجع نیز به همین سان و بدون توسل به تبلیغات و هزینه کردن و نیاز به تعیین رتبه، خودبه‌خود در جامعه و در حوزه‌های دینی روی می‌دهد.

در نظام دیرپای سیاسی ایران همواره حاکمیت سیاسی، موروثی بوده، چنانکه مشروعیت خود را از همین منبع کسب می‌کرده است. به موازات همین نظام سیاسی، مرجعیت دینی برخلاف نهاد انتصابی سیاست، انتخابی و در عین حال، اصل شایسته‌سالاری، جوهره آن را تشکیل می‌داده است.^{۳۱}

فرا ترازی انتخابی بودن منبع مشروعیت در مسئله مرجعیت دینی، این نهاد نیز برخلاف ساختار سیاسی گذشته جامعه که همواره رویکردی مونولوگ‌محور داشت، همزمان دو ویژگی، تعدد و سلسله‌مراتب را داشته است و بدین‌گونه کارکردی دموکراتیک به خود بخشیده است، چنانکه معمولاً در شرایطی که

مرجعیت عامه وجود نداشته باشد در قلمرو مرجعیت دینی، قدرت‌های متعدد و هم‌عرض بدون هیچ تعارضی با حفظ تکثر، کارکردهای خویش را ایفا کرده‌اند و به قواعد عرفی، اکتفا و به پیروان انتخابگر خویش پایبند بوده و قصد و عملی به منظور تمامیت‌خواهی و جلب همگان در سیطره مرجعیت خویش نداشته‌اند. اصل بر طوع و رغبت انتخابگران و درجه شناخت آنان بوده

است و انتخاب‌گران هرگاه بخواهند می‌توانند مرجع تقلید خویش را عوض کنند. با وجود این، در اجتماعات قانون‌گرا، موازنه قدرت بر پایه قوانین اساسی به‌عنوان میثاق ملی سامان گرفته و گریزگاه‌های قانونی، قوانین نانوشته و تخلفات قانونی این میثاق را در مخاطره افکنده است. اما در عرصه مرجعیت دینی، بدون وجود ضوابط مکتوب و صرفاً مبتنی بر سنت و ضوابط رسوب شده و نانوشته، این نظام کاملاً کارآمد و پایدار مانده است. بدون تردید در جامعه مدنی که تکثر نهادها ترویج می‌شود حفظ مرجعیت لازمه این تکثر است که نهادی نگهبان در کنار سایر نهادهایی به‌شمار می‌رود که مانع از تمرکز قدرت و در نتیجه فساد سیاسی می‌شود.

علاوه بر این، باز بودن باب اجتهاد و خطاپذیری آن که از ویژگی‌های دیگر اجتهاد شیعی است، جنبه اقتدارگریز دارد و همواره امکان تکثر در برداشت و تفسیر دین و مخالفت با برداشت‌های رایج را فراهم می‌سازد. این ویژگی موجب تکثر و گریز از انحصار را فراهم ساخته و مانع از سلطه و تداوم یک برداشت می‌شود. علاوه بر این، این ویژگی خود مانع تصلب نظام روحانیت شده و زمینه را برای پویایی و هماهنگی آن با تحولات و مقتضیات زمانی و مکانی فراهم می‌سازد. مرور بر نظریه‌های مختلف در باب حاکمیت در فقه سیاسی شیعه^{۳۲} نشان می‌دهد که تکثر موجود در سازمان روحانیت، همواره در برابر شمول‌گرایی و انحصارگرایی دینی مقاومت می‌ورزد.

علاوه بر این، روحانیت به عنوان یک نهاد مدنی قدرتمند در ایران، بر پایه یکی از نیازهای اجتماعی یعنی دین، شکل گرفته و دموکراسی نیز باید با تأکید که بر برابری سیاسی دارد به آن فرصت حضور و رقابت برابر ببخشد. با این همه، مدنیت این نهاد در گرو سیاسی نشدن و حفظ استقلال آن از دولت و از سوی دیگر حفظ اعتبار و کارآمدی آن در جامعه

آنچه در شرایط جمهوری اسلامی
براین پیچیدگی‌های افزایش
ترکیب «اسلامیت» و «جمهوریت»
است. روحانیت در چنین ساختار
مرکبی برای حفاظت از اسلامیت
و حراست از جمهوریت، با صرف
ایفای نقش نظارتی، چه در
مفهوم سنتی و چه در قالب مدنی
و مدرن، نمی‌تواند مؤثر باشد.

است. استقلال روحانیت از دولت نه به معنای بیگانگی و قطع رابطه، بلکه به معنای فارغ بودن از آمریت و دخالت دولت است. سیاسی شدن این نهاد به معنای آن است که این نهاد همچون دیگر نهادهای سیاسی مانند قوه مجریه، از اقتدار سیاسی برخوردار و قدرت تصمیم‌گیری داشته باشد، در حالی که نهادهای مدنی فاقد چنین ابزاری هستند و تنها از سازوکارهای دیگری جهت مشارکت بهره می‌برند.

روحانیت علاوه بر تنوعی که در برداشت از دین دارد اعضای خود را داوطلبانه می‌پذیرد و دولت در سامان دهی آن هیچ نقشی ندارد. حتی در تعیین مرجع تقلید، قدرت سیاسی نمی‌تواند مداخله یا اعمال نفوذ کند. بر این اساس هر گونه وضعیتی که به ویژگی‌های فوق آسیب برساند به عنوان آفت مدنیت این نهاد و عامل ناسازگار کردن آن با مردم‌سالاری قابل طرح است. بدین ترتیب می‌توان گفت روحانیت به دلیل پاره‌ای از ویژگی‌هایش مثل استقلال نسبی از دولت و پشتوانه حمایت داوطلبانه مردم از یک سو و نیز اعتقاد به خطاپذیری و انفتاح باب اجتهاد از سوی دیگر، می‌تواند روند دموکراسی در ایران را تقویت نماید و از خودکامگی فاصله گیرد. این ویژگی‌ها، ساختار روحانیت را منقطع و در عین حال فارغ از آمریت دولت می‌سازد و بدین‌گونه شرایط سازگاری با دگرگونی‌های اجتماعی فراهم می‌آورد.^{۳۳} در عین حال، برخی دیگر از ویژگی‌های درون‌نهادی روحانیت، ممکن است بدو خصلتی پدرسالارانه بخشد و به‌هنگام تصاحب قدرت، او را غیردموکراتیک بنمایاند. معمولاً روحانیان، برداشت‌های خود در ارتباط با فرد، جامعه و سیاست را بر بنیان نصوص دینی توجیه می‌کنند. با توجه به پیش‌فرض قداست و برتری نصوص دینی، این سازوکار در بسیاری از اوقات نوعی تقدس و برتری بخشیدن به برداشت‌ها و دیدگاه‌ها در پی دارد و آن را فراتر از پرسش و چون‌وچرا

در سال‌های پیش از حکومت‌مداری روحانیت، برخی از ابواب مهم فقهی مثل دیات و قضاوت به بهانه غیرمبتلی بودن، مورد بحث قرار نمی‌گرفت و فقه اغلب به احکام عبادی فردی می‌پرداخت؛ فقیهان غافل از آنچه در دنیای جدید می‌گذشت دغدغه‌ای جز نیازهای شرعی مردم در سر نداشتند.

قرا می‌دهد.^{۳۴} این ویژگی، احتمالاً پندار برتری معرفتی روحانیت نسبت به دیگر اقشار اجتماعی را دامن می‌زند و از این رو، با مردم‌سالاری ناسازگار به نظر می‌رسد. این ویژگی که آستانه رواداری روحانیت نسبت به برداشت‌های جدید را به‌طور محسوسی کاهش می‌دهد، مقاومت در برابر برداشت‌های انتقادی را بالا می‌برد.

تمام آنچه گفته شد نشان می‌دهد که همکاری و مقاومت روحانیت با دموکراسی و دوری و یا نزدیکی آن به خودکامگی، تحت تأثیر ویژگی‌هایی است که در درون نهاد روحانیت وجود دارد. از این رو، جهت‌گیری کلی نسبت به مسئله دموکراسی یا استبداد در بین روحانیت وجود ندارد، هم به لحاظ برداشت و هم از نظر یاری و مقاومت، واکنش‌های متنوعی از روحانیت مشاهده می‌شود. همین تنوعات کافی است تا روحانیت از یک‌دست بودن خارج و به‌هنگام قدرت رسیدن، نتواند دولتی توتالیتر تشکیل دهد. روحانیت به محض اینکه بر مسند قدرت تکیه زند نخستین مخالفانش در درون حوزه‌های علمیه شکل می‌گیرد، مخالفانی که روایتی دیگر از نظریه سیاسی اسلام دارند و به علت ابتناء چنین تفاسیری بر مکانیسم اجتهاد، واجد نوعی حجیت و اعتبار برابر با روایت برترند. اما آنچه از منظر این پژوهش، روحانیت درون حاکمیت را تهدید می‌کند همان نارواداری با روحانیان و روشن‌فکران فارغ از حکومت است که ممکن است ظرفیت تحمل‌پذیری گروه حاکم را کاهش دهد و این ضعفی است که حتی ممکن است برای کلیت حوزه‌های علمیه به‌ویژه روحانیان غیر سیاسی، مخاطره‌آمیز شود و آنان را علاقه‌مند به خروج از حاکمیت و بازگشت به حوزه‌ها نماید. با این همه، همواره باید پرسید که آیا خروج روحانیت از حکومت، به نفع فرآیند دموکراسی در ایران است یا به ضرر آن؟ برخی با توجه به امتیازات ویژه‌ای که

روحانیان در قانون اساسی داشته و نهادهایی که بر حفظ این امتیازات در اختیار دارند حضور آنان را یکی از عوامل اختلال در فرآیند دموکراسی در ایران تفسیر می‌کنند. این در حالی است که باید تأکید کرد:

۳) محدود شدن تدریجی نقش روحانیت

از آنجا که روحانیت عمده‌تأ نهادی تبلیغی به حساب می‌آید، تبلیغ و ترویج دین، جایگاه مهمی در میان کارویژه‌های سنتی و اصیل روحانیت دارد.^{۳۵} «کارآخوندی» اصطلاحی است که در میان حوزویان به همین کارویژه اطلاق می‌شود و به تعبیر آیت‌الله بهجت، هیچ کار دیگری نباید در آن ایجاد اختلال کند.^{۳۶} تبلیغ دین شامل بیان احکام فقهی، اخلاق، اعتقادات و معارف مذهبی می‌شود اما معنای متبادر از آن بیشتر بیان احکام فقهی یا حلال و حرام دین است. تأکید نظام آموزشی حوزه بر علم فقه و نیز محدودیت‌های ناشی از توانایی‌های علمی و غیرفقهی بسیاری از حوزویان، سبب شده است که تبلیغ دین اغلب به احکام شرعی و بیان معارف دینی منحصر شود. امروزه، علاوه بر تأثیرات احتمالی که ملاحظات قدرت بر فهم دین می‌نهد، درمسند قدرت نشستن، نیز ممکن است تبلیغ حوزویان را با مشکلات دیگری روبه‌رو سازد. شاید مهم‌ترین پیامد چنین حضوری آن باشد که دین نقش پدرسالارانه خود در عرصه فرهنگ را از دست داده و طبعاً رقبا و بدیل‌هایی برای مبلغان آن یعنی روحانیت به‌وجود آورده است. در گذشته، یعنی در سال‌هایی که روحانیت در قدرت به‌سر نمی‌برد، دین نقشی پدرسالارانه داشت و هر منظومه فکری

و فرهنگی که می‌کوشید بیرون از نهاد دین، برای خود تعریف و هویتی دست‌وپا کند به‌محض مخالفت روحانیت از کار می‌افتاد.^{۳۷} کافی بود تا مرجعی دینی علیه آن موضع‌گیری و صراحتاً آن را خارج از دین و ستیز با دیانت بدانند، نگاهی گذرا به بن‌بست مارکسیسم در ایران پیش از انقلاب مؤید همین تحلیل است. به‌همین دلیل، حزب

۱. کناره‌گیری روحانیان از قدرت، محتوای دینی نظام سیاسی را تضعیف می‌کند؛

۲. نظارت و نه دخالت روحانیان بر قدرت، متناسب با دولت‌های بسیط در ایران پیش از سرمایه‌داری است. امروزه دولت‌های مدرن پیچیده‌تر شده و نظارت خارج از حاکمیت، نمی‌تواند نسبت به انحراف نظام سیاسی از آموزه‌های اسلامی، اطمینان‌بخش باشد؛

۳. خروج روحانیت از حاکمیت، به مفهوم حذف قدرت‌مندترین نهاد مدنی و سیاسی در ایران است که ممکن است در سایه چنین خروجی، نیروهای مذهبی و رادیکال‌تری جایگزین آن شود؛

۴. با این‌همه، رفت‌وآمد روحانیت به قدرت نیازمند فرآیندی دموکراتیک است تا او نیز بتواند به‌عنوان شهروندی فعال و با بهره‌مندی از حقوق سیاسی و اجتماعی خود به‌طور داوطلبانه و آزادانه، در حاکمیت مشارکت جوید. در واقع، پیشنهاد خروج روحانیت به معنای نادیده گرفتن برابری شهروندان در جریان زندگی سیاسی است که خود منافات اساسی با اصول و مبانی دموکراسی دارد.

از این‌رو، به نظر می‌رسد اقبال و ادبار روحانیت به عرصه سیاست در تقویت یا تضعیف روند دموکراسی

در ایران نقش مهمی دارد و بی‌توجهی او به عرصه قدرت، دموکراسی را آسیب‌پذیرتر می‌نماید. با این‌همه، پاسداری از سرشت مدنی این نهاد، دانه در سایه انزوای او از قدرت، بلکه در سایه مشارکت فعالش در جریان زندگی سیاسی میسر است، به شرط اینکه خود روحانیت، همانند گذشته نیز نقش هدایت‌کننده و نظارت‌کننده خود بر دولت را از دست ندهد و به تفسیرها و نظریات سیاسی

کوشش برای بازگشت روحانیت به مناصب و کارویژه‌های سنتی، نه تنها موجب محرومیت آنان از دستیابی به حقوق شهروندی خویش از جمله مشارکت در قدرت سیاسی می‌شود بلکه به سبب آن، فرآیند دموکراتیک شدن قدرت در جامعه‌ای مثل ایران که به شدت سنتی و مذهبی است به مخاطره می‌افتد.

توده با درکی که از نقش پدران دین در جامعه ایران داشت، تلاش کرد تا اثبات کند که به دیانت اسلام معتقد و به روحانیت نگاه مثبتی دارد، گرچه او در چنین ادعایی، صداقت نداشت و ماهیت ضد مذهبی ایدئولوژی‌اش، رسوایش می‌نمود اما گنجاندن اعتقاد به اسلام در اساسنامه حزب، نشان می‌داد که آنها دریافته بودند که حزب توده، بیرون و مستقل از دین، حیات ندارد و در ستیز با آن به حاشیه و نابودی می‌رود.

«امروزه نیز هیچ منظومه معنایی که با دین ستیز کند نمی‌تواند حیات جمعی بیابد. اما اگر اهل ستیزه نباشد، بدون علم دین هم می‌تواند مستقل از نظام معنایی دین زنده بماند.»^{۳۸}

این حکایت دارد که امروزه گسستگی میان منظومه دین و کانون روحانیت و عرصه بیرون از آن پدید آمده است. دیگر فهمی که روحانیت از دین ارائه می‌کند الزاماً تنها فهم مشروع از دین نیست و فهم او در کنار سایر فهم‌ها به اعتبار می‌رسد و این یعنی تقلیل نقش پدرسالارانه روحانیت به نقش برادر بزرگ‌تر. گذشته از اینکه دنیای مدرن، رقبای قوی و ستبری برایش زاده است^{۳۹} که قادرند تئوری‌های بنیادین و برافکنانه انسان‌شناختی، جامعه‌شناختی، روان‌شناختی، فلسفی و اخلاقی و... در برابر دیانت ما مطرح سازند، سیاسی شدن روحانیت، تولید مرز می‌کند و سخن راست و درست او همانند گذشته اقناع کافی نمی‌آورد. در واقع سیاسی شدن مرزها، از قدرت اقناع او می‌کاهد. از این پس، مخاطب به جای اینکه بیشتر به سخنان مبلغان دین توجه کنند به پیام‌های آن توجه و در صورت عدم اقناع به سراغ عقلانیت دیگری می‌رود؛ عقلانیتی که دعوی عرضه‌کنندگی روایت درستی از دین دارد. این حادثه که در جمع طبقه متوسط به بالای شهری به وقوع می‌پیوندد روحانیت را با مشکل جدیدتری مواجه می‌سازد که تاکنون با آن روبه‌رو نبوده است و آن عبارت است از محدود شدن تدریجی نقش روحانیت. این بدین معناست که اگر روحانیت نتواند اقتدار تولید درست‌ترین و معتبرترین روایت دینی را حفظ کند کارکردهای او به کارکردهای محدودی مانند تمشیت امور مسلمین، کسب خمس و زکات مؤمنان

و برگزاری مراسم تدفین و... منحصر می‌شود، یعنی منحصر شدن جایگاه روحانیت در قشرهای کم‌سواد، حاشیه‌نشین و غیرشهری. از این رو، می‌بایست راهی بیابیم تا این نیرو و اقتدار برتر به روحانیت بازگردد؛ نیرویی که بر اساس آن بتواند مرزها را به صورت اقناعی رسم و عقلانیت اجتماعی را بالا برد. البته این به معنای بازگرداندن روحانیت از قدرت نیست بلکه توجه دادن به زمختی چهره سیاست یا بازی قدرت و روح سرکش سیاست است که ممکن است چهره لطیف دین را تحت الشعاع قرار دهد و بدین‌گونه توان اقناع‌گری حاملان و مبلغان دین را تقلیل دهد. «البته باید بر این نکته نیز تأکید کرد که سیاست در جامعه و تاریخ ما از ضوابط روشنی پیروی نمی‌کند، از آنجا که در گذشته، کوششی به منظور اخلاقی ساختن سیاست شکل نگرفته است، ساحت‌های اجتماعی نتوانسته‌اند رنگ مطلوب اخلاقی به خود گیرند. در این بستر بود که سیاست با همان زمختی خویش در سرزمین معرفت و مباحث لطیف نظری ما گام نهد و اخلاق مردم را سیاسی کرد. هر چند در اندرزه‌ها و تعالیم معنوی ما، قدرت کمتر از یک کفش مندرس ارزش‌گذاری شده است اما اندک‌اندک این نتیجه به دست آمد که گویا بند این کفش، بند کفش سیندرلاست. از این پس بود که اخلاق از عرصه معیارهای انسانی در رفتارها و گرایش‌ها بیرون رانده شد و در بازی‌های قدرت، سعی در آشکارسازی نپنهان‌ها و حذف یکدیگر از صحنه سیاست و اداره جامعه صورت گرفت. در بسیاری از موارد، بازی‌کنندگان قدرت، در چهره هم‌گویی امپریالیزم را می‌دیدند. در این فضای نامطلوب، بسیاری از نیروهای کارآمد نظام سیاسی به جای اینکه گشاینده مشکلات جامعه خود باشند خود به صورت بخشی از مشکلات تجلی می‌کردند. آن‌گاه که نخبگان یک کشور نتوانند پاره‌ای از راه حل مشکلات جامعه باشند، بی‌گمان به صورت فزاینده‌ای به پاره‌ای از مشکلات جامعه خود مبدل می‌شوند.»^{۴۰}

۴) ظهور رقبای بدیل

ترویج سایر فهم‌ها در عرض فهم معتبر روحانیت از دین در شرایطی که نسبی‌گرایی مدرن بدان دامن

می‌زند رقیبان زیادی برای روحانیت آفریده است. این رقیبا، که مفسران غیر قدسی از دیانت‌اند می‌کوشند گوی فرهمندی از روحانیت، ربوده و نقش پدرسالارانه او در تفسیر دین را تقلیل دهند. روحانیت کنونی ایران به دلیل ورود به عرصه حکومت‌داری، از زمان و مکان ویژه خود رها شده و در همه زمان‌ها و مکان‌ها حضور به هم رسانیده است. اگر در سال‌های پیش از انقلاب اسلامی، روحانیت را تنها در مسجد و حسینیه و در اوقات ویژه‌ای مثل محرم و رمضان، مشاهده می‌کردیم امروزه او را

در همه اماکن و ازمنه مشاهده می‌کنیم. رهاشدگی روحانیت از زمان و مکان خویش، سبب شده تا چهار گروه یعنی مداحان و ذاکران، روشن‌فکران مذهبی و صوفیان و قطب‌گرایان، امکان و ازمنه سنتی او را اشغال کنند و به بسط عقلانیت ناقص و یا ناقص خویش بپردازند؛^{۴۱}

یکم. صوفیان و عارفان

تحولات فرهنگی و اجتماعی سه دهه اخیر نشان می‌دهد آن صورت نهادین عارفانه از دین که به خاموشی گراییده بود دوباره سر بلند کرده است. گذشته از طبقات فرادست شهری که علاقه‌مند به فهم زیباشناسانه دین از زبان عارفان مثنوی‌دانند، گرایش جوانان به‌ویژه در قشرهای متوسط و محروم جامعه به فرقه‌های صوفی و عرفان‌های کاذب در سال‌های اخیر بیشتر شده است. نشر پی‌درپی آثار صوفی از نوع هندی، سرخ‌پوستی، بودایی و حتی شیطان‌پرستی، نشانه کاهش تعلق جوانان به آثار مذهبی است. در واقع، آنان علاقه‌مند به مصرف کالاهایی شده‌اند که خارج از دیانت ما قرار دارد و ممکن است آنان را از اسلام فقهاتی، جدا و میزان تعبد آنان به احکام شرعی را کاهش دهد.

●
دل‌نگرانی مرحوم میرزای نائینی در «تنبیه‌الامه و تنزیه‌المله»، از بازتولید استبداد در دولت دینی، امری جدی است، چنانکه امام خمینی نیز از خطر پیش‌آمدن آن در جمهوری اسلامی مبتنی بر ولایت سیاسی فقیه بیم می‌داد. با وجود این، ممکن است این استبداد در فضای انفعال روحانیت از قدرت نیز بروز کند و به دلیل حضور نیافتن حوزه در سیاست، امکان به وجود آمدن زمینه دیکتاتوری برای دیگر قشرها بیشتر فراهم شود.



فرقه‌های عرفان‌گرا و صوفی، رقبای قدیمی و سرسخت فقه‌پایند که تعریفی از دیانت بر مدار فقهت اسلامی ندارند و می‌توانند جوانان بی‌میل به الزامات شرعی را به گرد خود جمع کنند. امروزه آمار دقیقی از تعداد و فراوانی این گروه‌ها نداریم اما به‌زعم عده‌ای از صاحب‌نظران، ظهور و بسط این گروه‌ها در عصر جمهوری اسلامی به مراتب بیشتر از عصر قجر شده است و این، به معنای قد علم کردن رقبای قدیمی روحانیت در ترویج روایت‌های دیگری از دین است.

دوم. روشن‌فکران مذهبی

اما آنچه در سال‌های اخیر به اعتباری برابر در تفسیر دین دست یافته و تلاش وافر و جهت شکسته شدن اتوریتته روحانیت در تفسیر دین مصروف می‌دارد روشن‌فکری دینی است که به تعبیر ابراهیم یزدی یکی از پیامدهای مهم تجربه حکومت دینی و روحانیان در ایران است. روشن‌فکر دینی با توجه به اینکه:

۱. میان متن و تفسیر متن تفکیک می‌گذارد؛
۲. به تفسیر نهایی متن باور ندارد و هیچ اصلی را اصل نهایی نمی‌انگارد؛
۳. میان دین و تاریخ دین فرق می‌نهد، یعنی آنچه در تاریخ هر دین اتفاق افتاده الزاماً همانی نیست که حقیقت دین اقتضا می‌کرده است؛
۴. بالاخره اینکه وساطت میان خدا و خلق را نمی‌پذیرد و فرد را مستقیم مورد خطاب الهی قرار می‌دهد؛^{۴۲}

عملاً به نقد سنت مذهبی و حاملان آن یعنی روحانیت می‌پردازد و در مقابل آنان، به تفسیر متجددانه از دیانت اسلامی همت می‌گمارد. از نظر نوگرایان دینی، روحانیت مروج دین مصلحت‌اندیش

یا معیشت‌اندیش است و می‌کوشید با تفسیری رازآلود و اسطوره‌ای از دین، دیگران را به تقلید از خود دعوت نماید. این در حالی است که دینداری معرفت‌اندیش، در پی گشودن راز است و کسی به نام روحانی ندارد تا برای دستیابی به راز ناگشوده از او تقلید نماید.^{۴۳} این در حالی است که روحانیت ضمن محافظت از میراث اسلامی و نیز تأکید بر حقیقتی غیر سیال، به نسبی‌گرایی معرفت‌دینی و تبعاً تضعیف دیانت اسلامی در پروژه معرفت‌شناسانه روشن‌فکران دینی، تن نمی‌دهد. گذشته از نقد و بررسی چنین مواجهه‌ای، آنچه از منظر این نوشتار اهمیت دارد آن است که در فرجام چنین حادثه‌ای، مرجعیت روحانیت در تفسیر دین به مخاطره می‌افتد و رقیبی سرسخت و مسلح به تئوری‌های دین‌شناسانه جدید در عرض او سر بر می‌آورد و به گفته شهید مطهری اگر پیشگامی از دست روحانیت، ستانده و به روشن‌فکران داده شود، اسلام به کلی مسخ می‌شود^{۴۴} یا به تعبیر امام خمینی اگر نبض تفکر و نیاز آینده جامعه از روحانیت گرفته شود،^{۴۵} اسلام به خطر می‌افتد.

«وقتی دین مفسر رسمی نداشته باشد، متصدی و متولی رسمی نداشته باشد کار به اینجا می‌رسد یک عده‌ای می‌آیند دین را تطبیق می‌کنند با تفکر مارکسیستی، یک عده‌ایی دین را تطبیق می‌کنند با افکار دموکراسی غربی سرمایه‌داری غربی.»^{۴۶}

سوم. مداحان و ذاکران

این گروه که معمولاً طبقه فرودست روحانیت به حساب می‌آیند امروزه بنا به دلایل مختلفی، خصلت فرادستی پیدا نموده و بخشی از کارکردهای تبلیغ و اجرای مناسک روحانیت را به انجام می‌رسانند. گذشته از اینکه آنان در محدودسازی کارکردهای روحانیت ایفای نقش می‌کنند عملاً به تعمیق بینش عوامانه و احساسات مذهبی، دامن زده

و مخاطبان خود را از عقلانیت دینی دور می‌سازند. امروزه مجلسی که مداحی معروف و خوش صدا دارد بر محفلی که روحانی فاضلی منبر می‌رود نزد بسیاری از مؤمنان، ترجیح دارد. بدون تردید، گسترش اسلام عامیانه و احساسی توسط گروه مداحان، جامعه را از عقلانیت شیعی دور و حاملان اصلی دین یعنی روحانیت را به محدودیت می‌برد. امروز روحانیت به ویژه نهاد مرجعیت دینی نیز به این مسئله پی برده و هرازچندگاهی از خطرات آن سخن به میان می‌آورد.

چهارم. قطب‌گرایان و غیب‌گویان

چهارمین جریان نه صوفیانه است و نه نوگرایانه، بلکه نوعی تلفیق قطب‌گرایانه و غیب‌گویانه است. کسانی که این طرز فکر را می‌پذیرند، راهی میان رمالی قدیم و قطب‌گرایی صوفیانه و شیخ‌پروری را برگزیده‌اند. گاهی هم این مطالب را با گفتنانی ویژه از مباحث مهدویت درمی‌آمیزند و مرجعیت را دور می‌زنند. رسول جعفریان با تأکید بر پیشینه این تفکر می‌گوید:

«بایستی که سید علی محمد باب در حوالی سال ۱۳۶۰ قمری درست کرد با انکار مرجعیت آغاز شد. وقتی او، خود مستقیم با منع شریعت ارتباط دارد دیگر نیازی به مرجعیت نیست. این مطالب را نخست شیخ احمد احسائی، استاد سید کاظم رشتی مطرح کرد. حدیث که نقل می‌کرد مستقیم از امام معصوم (ع) روایت می‌نمود و می‌گفت نیازی به ذکر مشایخ اجازه‌اش ندارد، چون با مبدأ در تماس است. این نگره به باییت منجر شد. ما همواره رشته‌های ضعیفی از این ماجرا را به عنوان تهدیدی برای روحانیت شیعی مشاهده می‌کنیم.»^{۴۷}

«باید به این پرسش پاسخ داد که روحانیت چه کرده که مردم هنوز بجای حقایق

به خرافات روی می‌آورند. امروزه، ایران شبیه دوره قاجاریه شده است که هراز مدتی عده‌ای یا مدعی امام زمان علیه السلام می‌شوند یا مدعی سایه او. بنظر می‌رسد مهم‌ترین دلیلش این باشد که روحانیت نتوانسته است عقلانیت دین را ترویج کند بلکه همواره بر اساس احساسات و عواطف با مردم رفتار کرده است.»^{۴۸}

از این رو به نظر می‌رسد در کنار سازمان روحانیت به عنوان تنها سازمان رسمی دینی در ایران، چند الگوی نهادی شده دینی دیگر در هیئت چند گروه اجتماعی حضور دارند: تجمعات عرفانی، تجمعات دینی روشن‌فکران، مجالس روضه‌خوانی و مداحان، از میان این گروه‌ها، مجالس روضه‌خوانی و مداحان، بیش از همه با روحانیت در پیوند وثیق به سر می‌برد، بخش عمده‌ای از آنها، ذیل یا تحت حمایت و نظارت نهاد روحانیت قرار دارند. باین‌همه، نباید این مسئله را از نظر دور داشت که این گروه در حال فاصله گرفتن از روحانیت است. مشاهدات پراکنده حاکی از آن است برخی از هیئت‌های مذهبی به سوی فاصله گرفتن از سازمان روحانیت اقدام می‌کنند. اینها یا به سازوکاری مستقل از نظام روحانیت نزدیک می‌شوند یا به سوی الگوی رقیب پیش می‌روند. اما دو گروه دیگر یعنی تجمعات عرفانی و روشن‌فکری، به درجات گوناگون رقبای روحانیت به‌شمار می‌روند. گروه‌های عرفانی، بنابه پیشینه دیرینه تاریخی با روایت فقیهانه روحانیت از دین به رقابت می‌پردازند. این رقابت که در گذشته سرانجام به سود روحانیت پیش رفته است هم‌اینک ممکن است با تضعیف نهاد روحانیت، امکان ظهور بیشتری بیابد. به‌ویژه آنکه تجمعات عارفانه نسبت به سازمان روحانیت قابلیت انعطاف بیشتری دارند. این تجمعات به حیث طبقاتی به طبقه خاصی وابستگی ندارند. به‌علاوه با گسترش دامنه آموزش و سواد، این گروه‌ها گزینه دینی راضی‌کننده‌تری برای طبقات فوقانی جامعه فراهم آورده‌اند. از این گذشته فقدان حصارهای سازمانی و بوروکراتیک امکان انعطاف بیشتری برای گروه‌ها در مقابل حساسیت‌های افکار عمومی فراهم کرده است. سرانجام گروه روشن‌فکران دینی می‌تواند به

عنوان یکی از رقبای سازمان روحانیت مورد توجه قرار گیرد. تحولات سال‌های اخیر نشان می‌دهد که به‌جای محوریت یک روحانی، چهره‌ای روشن‌فکر، برای مردم از دین سخن می‌گوید. اما آنچه در گفتار روشن‌فکران دینی مطرح می‌شود و بدین‌گونه گفتمان روحانیت را به چالش می‌کشد نقد فقه و کلام به‌عنوان اصلی‌ترین ذخایر گفتاری حوزه‌های علمیه است که می‌تواند گروه‌های عرفان‌گرا را نیز بالنده کند. گفتارهای عرفانی که در سطح افکار عمومی گسترش می‌یابند به دو گروه قابل تفکیکند: نخست آثاری که بیشتر مبلغ نوعی عرفان عامه‌پسند غربی‌اند و نسبتی هم با اسلام ندارند. این آثار که بیشتر از سوی نسل جوان مورد استقبال قرار می‌گیرند نوعی معنویت‌گرایی در مقابل گرایش دینی را ترویج می‌دهند. اما نوع دوم از آثار عرفانی جاذبه‌آفرین، بیشتر به ذخایر اسلامی استوار است که برخی به زبان سنتی و برخی دیگر به زبان روشن‌فکران دینی به رشته تحریر درمی‌آیند.^{۴۹} اما آنچه اهمیت دارد آن است که روحانیت و حوزه‌های علمیه تا چه حد قادرند در مقابل یورش گفتاری یاد شده از خود واکنش مطلوب نشان دهند؟ در شرایط عادی، سازمان روحانیت عمدتاً بر گفتار فقاهتی استوار است اما در شرایط بحران تا چه حد از استعداد کلامی و فلسفی خود بهره برده است؟ آیا روحانیت می‌تواند همانند دهه‌های پیش از انقلاب که در مقابل استیلای تفکرات چپ، به تقابلی فلسفی می‌پرداخت، هم‌اینک نیز به چنین رقابتی برخیزد؟

پی‌نوشت‌ها:

۱. دریا بیگی، محسن، حیات سیاسی، فرهنگی و اجتماعی آخوند خراسانی، تهران: موسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی، ۱۳۸۶، ص ۵۱۴، ۵۱۵.
۲. متن کامل سخنان آخوند خراسانی توسط علی باقری‌فر، مدیر موسسه فرهنگی دین پژوهشی بشر در اختیار بنده قرار گرفت اما به دلیل اینکه هنوز از سوی شیخ اکبر ثبوت به چاپ نرسیده و همچنانکه دریا بیگی به نقل از او می‌گوید قرار است در آینده به چاپ رسد، چیزی از مطالب آن را نقل نمی‌کنم و صرفاً به محتوای کلی آن در لابه‌لای مباحث اشاره خواهم کرد.

۳. خاطرات شیخ ابراهیم زنجانی، به اهتمام غلامحسین میرزا صالح، تهران: انتشارات کویر، ۱۳۷۹، ص ۱۹۸.
۴. همان، ص ۱۹۹.
۵. سید مصطفی تاج‌زاده، روحانیت و انقلاب مشروطه. موضوع سخنرانی او که به صورت مکتوب، توسط جناب علی باقری فردا اختیار بنده قرار گرفت.
۶. بحثی درباره مرجعیت و روحانیت، جمعی از نویسندگان، تهران: شرکت سهامی انتشار، ۱۳۴۱، ص ۱۸۳.
۷. همان، ص ۱۸۴.
۸. همان، ص ۱۸۳.
۹. همان، ص ۱۸۴.
۱۰. کاشی، غلامرضا، روحانیت، تهدیدها و فرصت‌ها، قم: موسسه فرهنگی دین پژوهشی بشری، ۱۳۸۴/۸/۱۹.
۱۱. گفتگو با آیت الله گرامی، در میزگرد «روحانیت و دولت» فرهنگ اندیشه، سال دوم، شماره هشتم، زمستان ۱۳۸۲، ص ۸۸.
۱۲. Truth and method, gadamer, nd, ۱۹۸۸, p, ۳۹۷. ed.g.barden.j.cumming la
۱۳. تاریخی بودن فهم روحانیت صرفاً ناظر به نسبت فهم در گفتگوهای هرمنوتیکی است به اصل دین سرایت نمی‌کند.
۱۴. حسن محدثی، آیا اسلام تمایز جوهری با مسیحیت دارد، اخبار ادیان، شماره ۱ و ۲، سال ۱۳۸۲، ص ۴۰.
۱۵. مصطفی ملکیان، فرهنگ اندیشه، همان، ص ۹۱.
۱۶. همان، ص ۱۰۱.
۱۷. مهدی هادوی تهرانی، همان، ص ۱۰۳.
۱۸. سید محمد خاتمی، اسلام، روحانیت و انقلاب اسلامی، ص ۱۱۰.
۱۹. محمد سعید عشاوی، همان، ص ۲۱.
۲۰. دین و حکومت، مجموعه سخنرانی‌های سمینار دین و حکومت در انجمن اسلامی مهندسين، تهران: رسا، ۱۳۷۸، ص ۵۵ و ۵۶.
۲۱. آیت الله المحقق النائینی، تنبیه الامه و تنزیه المله، تعریب، عبدالحسین آل نجف، قم: احسن الحدیث، ۱۳۷۷، ص ۲۰۸.
۲۲. سید علی میر موسوی، روحانیت و مردم سالاری، موسسه دین پژوهش، بشری، ۱۳۸۵.
۲۳. سید مصطفی تاج‌زاده، انقلاب مشروطه و روحانیت، موسسه دین پژوهش، بشری، ۱۳۸۶.
۲۴. ماشاء الله آجودانی، مشروطه ایرانی، تهران: اختران، ۱۳۸۳، ص ۱۶۴.
۲۵. دوشنبه ۱۸ خرداد. ۱۳۸۳Newe, gooya.com.
۲۶. اکبر گنجی، مانیفست جمهوری خواهی، ۱۳۸۱، ص ۷.
۲۷. عبدالکریم سروش، ادب قدرت، ادب عدالت، تهران:

- صراط، ۱۳۸۶، ص ۸۲. ۸۱.
۲۸. همان، ص ۱۱۴. ۱۱۶.
۲۹. همان، ص ۱۲۳. ۱۲۲.
۳۰. باقی، عمادالدین، ماهیت دموکراتیک نهاد مرجعیت، روزنامه شرق، ۱۳۸۳/۲/۹، ص ۱ و ۴.
۳۱. همان.
۳۲. بنگرید به: محسن کدیور، نظریه‌های دولت در فقه سیاسی شیعه، تهران: نشرنی، ۱۳۷۶.
۳۳. سید علی میر موسوی، اسلام، سنت و دولت مدرن، تهران: نشرنی، ۱۳۸۴، ص ۱۲. ۱۱۹.
۳۴. فرهنگ اندیشه، همان، گفتگو با مصطفی ملکیان، ص ۹۲.
۳۵. بررسی میزان تعلق طلاب و روحانیون به هویت صنفی روحانیت، عباس عبدالمحمدی، دفتر تبلیغات اسلامی، تابستان ۱۳۷۹، ص ۳۸.
۳۶. بهجت عارفان در حدیث دیگران، رضا باقی‌زاده، قم: زائر، ۱۳۸۵، چاپ دهم، ص ۱۲۲.
۳۷. گفتگو با دکتر غلامرضا کاشی، پیشین، ص ۸.
۳۸. همان، ص ۹.
۳۹. عباس عبدالمحمدی، همان.
۴۰. محمد رضا تاجیک، گسست دین و دین، نشست علمی موسسه فرهنگی دین پژوهشی بشری، ۱۳۸۶، ص ۱۷.
۴۱. تقی آزاد ارمکی، همان.
۴۲. نوگرایی دینی، همان، ص ۱۰.
۴۳. ادب قدرت، ادب عدالت، همان، ص ۷۳.
۴۴. پیرامون انقلاب اسلامی، همان، ص ۱۸۶.
۴۵. منشور روحانیت، تهران: عروج، پاییز ۱۳۷۸، ص *
۴۶. بیانات رهبر معظم انقلاب اسلامی در دیدار با دانشجویان و دانش‌آموزان، ۱۳۷۴/۸/۱۰.
۴۷. گفتگو با رسول جعفریان، آینده مرجعیت، سایت تابناک، ۳ اردیبهشت ۱۳۸۷.
۴۸. نجفقلی حبیبی، آسیب‌شناسی روحانیت، نشست تخصصی موسسه فرهنگی دین پژوهشی بشری، ۱۳۸۵.
۴۹. تحولات اجتماعی و وضعیت فکر و نهاد دین، محمد جواد غلامرضا کاشی، ص ۹۲. ۸۸.