

نظم نوین روحانیت  
در ایران

مهدي خلجي

Essays | چند مقاله

Titel: Nazm-e nowin-e  
Rohaniat dar Iran  
(The New Order of the Clerical  
stablishment in Iran)

Autor: Mehdi Khalaji

Wortanzahl: 32480

2. Auflage 2010

Umschlag, Satz: Aida Verlag

Aida Verlag, Bochum

Printed in Germany

عنوان: نظم نوین روحانیت  
در ایران

نویسنده: مهدی خلجی

۳۲۴۸۰ کلمه

چاپ اول / ۲۰۱۰ / مهر ۱۳۸۹

چاپ دوم / ۲۰۱۰ / آذر ۱۳۸۹

جلد، صفحه‌آرایی و اجرا: آتلیه آیدا

ناشر: آیدا - بوخوم، آلمان

چاپ آلمان

ISBN 978-3-9814030-0-8

کلیه حقوق برای نویسنده محفوظ است.

برای برادرانام  
مسعود و اباذر

## فهرست

۵	پیش‌گفتار
۳۱	نظم نوین روحانیت
۷۵	اتوبیوگرافی و حوزه‌های علمیه
۹۹	نقد درونی روحانیت: رساله‌ای در سکولاریسم
۱۲۷	آخر زمان چونان‌گفتاری سیاسی

## پیش‌گفتار

### روحانیت و دشواری‌های پژوهش درباره‌ی آن

ژاک ماریتن در آغاز کتاب *انسان و دولت* می‌نویسد هیچ کاری بی‌مزد و منت‌تر از آن نیست که کسی مفاهیم مبهم اما کارآمدی را که مردم، بی‌دردسر، معمولاً به کار می‌برند، موضوع موشکافی و واکاوی عقلانی قرار دهد.<sup>۱</sup> روحانیت نیز مصطلحی مبهم و مه‌آلود است که در نوشتار و گفتار به آسانی به کار برده می‌شود، اما وقتی به سمت تعریف و بازشناسی تحلیلی آن پیش می‌رویم، دشواری‌ها روی می‌کند. مسأله‌ی اصلی آن است که، از چشم‌انداز جامعه‌شناختی، اساساً روحانیت را باید چگونه دید؟ نهاد، طبقه، لایه یا اقتدار؟ آیا می‌توان به اصطلاح آنتونیو گرامشی، روحانیت امروز در ایران را به "روشن‌فکران جمعی" (collective intellectuals) مانند کرد که مؤید پارادایمی فکری در خدمت ایدئولوژی سیاسی واحدی است؟

### تعریف روحانیت

اساساً روحانی چه کسی است؟ اگر مبنای روحانی بودن را علم حوزوی و پارادایم فکری سنتی بگیریم، بسیاری کسان هستند که علم حوزوی آموخته‌اند و در چارچوب منظومه‌ی اندیشگی سنت می‌زیند، اما روحانی شناخته نمی‌شوند. محمدرضا حکیمی نویسنده‌ی اسلامی از این دست است. بسیاری از نخستین مدرسان دانشگاه، در رشته‌های ادبیات و نیز الاهیات و فقه، دانش‌آموخته‌ی حوزه‌ها بودند و حتا روزگاری هم لباس روحانی به تن داشتند، اما کسی امروزه، ملک‌الشعرای بهار، بدیع‌الزمان فروزانفر، جلال‌الدین همایی و محمود شهابی را روحانی بازنمی‌شناسد. باز

---

<sup>۱</sup> Jacques Maritain, *Man and the State*, Chicago: Phoenix Books, The University of Chicago Press, 1951, p. 10

اگر روحانی بودن را با عیار پوشیدن لباس روحانی، عبا و قبا/لباده و عمامه، بسنجیم، بسا روحانیان سرشناس مانند محمد مجتهد شبستری و احمد قابل که دیگر لباس روحانیت نمی‌پوشند. به ویژه، پس از انقلاب، پدیده‌ی روحانی‌مکلا یا بدون لباس روحانیت شیوعی بی‌سابقه یافت. در دوران گذشته، معمولاً هم‌زمان با ورود به مکتب‌خانه یا حوزه‌ی علمیه، طلبه‌ها لباس روحانی می‌پوشیدند. در روزگار ما، لباس روحانی پوشیدن، پیش از روییدن ریش بر صورت، رواج ندارد و شاید تا اندازه‌ای ناپسند به چشم آید. در عوض، روحانیان بسیاری به دلایل مختلف، از جمله آزادی رفت و آمد در فضای عمومی، مصون ماندن از روحانیت‌آزاری یا متلک‌های مردم یا فروتنی و خود را در خور پوشیدن چنین لباسی ندیدن، لباس روحانیت به تن نمی‌کنند؛ در حالی که هم حقوق ماهانه (شهریه) از حوزه می‌گیرند هم دروس حوزوی می‌خوانند. برخی از روحانیان هم به صورت دل‌به‌خواهی لباس می‌پوشند که کاملاً پدیده‌ای نو است؛ در آن جا که حضورشان با لباس روحانی امتیاز به شمار می‌آید، لباس می‌پوشند و آن جا که ممکن است ضروری نباشد یا اساساً دردسری بزیاید، لباس شخصی را برمی‌گزینند. روحانیانی هستند که در قم، لباس روحانی و در تهران، لباس شخصی به تن می‌کنند؛ یا وقت رفتن به تبلیغ در ماه‌های محرم، صفر و رمضان لباس روحانی می‌پوشند و ماه‌های دیگر، عبا و عمامه را کنار می‌گذارند.

اگر سنجه‌ی روحانی بودن، تحصیل دروس حوزوی باشد، شمار کثیری از روحانیان دانشی نیاموخته‌اند و تنها روحانیت را به مثابه‌ی شغلی برای کسب درآمد برگزیده‌اند. از میان کسانی که به حوزه می‌روند، اکثریت قریب به اتفاق، تا مراحل نهایی و نیل به اجتهاد درس نمی‌خوانند. شغل روحانی‌گری شاخه‌های بسیاری دارد و مجتهد شدن سرنوشت گروه اندکی از هزاران طلبه است.

روحانی بودن اگر به اخذ حقوق ماهانه (شهریه) باشد، هزاران روحانی که از مشاغل دیگر، خواه مذهبی مانند روضه‌خوانی، خواه غیرمذهبی مانند تدریس در آموزش و پرورش یا نمایندگی مجلس، گذران زندگی می‌کنند،

روحانی قلمداد نخواهند شد.

روحانی بودن را به شغل یا حرفه نیز نمی‌توان تعریف کرد. اگر پیش از انقلاب، روحانی، ممکن بود قاضی یا محضردار باشد، اکنون کمتر شغلی می‌توان یافت که روحانیت در آن دستی نداشته باشد. از کارخانه و نیروگاه برق و پتروشیمی گرفته تا ارتش و ادارات دولتی و دانشگاه‌ها و تیم‌های ورزشی، روحانیت به شکل نهادی و نظام‌مند حضور دارد. روحانیت به نام نمایندگی ولی فقیه یا نام‌های دیگر بر مدیریت کارها و پرسنل اکثر سازمان‌های فرهنگی، نظامی، اقتصادی و سیاسی نظارت می‌کند. میل شهوانی روحانیت برای مهار همه چیز، مرز روحانیت با پدیده‌ها و نهادهای دیگر را برآشفته است. برای نمونه، آن خط روشنی که روزگاری نهاد روحانیت را از نهاد دانشگاه یا روشن‌فکران را از روحانیت جدا می‌کرد، امروزه دیدنی نیست. این امر در به هم آمیختگی القاب به خوبی هویداست. تعبیری چون دکتر حجت‌الاسلام، یا دکتر آیت‌الله، امروزه دیگر غرابت خود را برای گوش ایرانیان از دست داده است.

ظاهراً اصطلاح "روحانیت" و "روحانی" را روشن‌فکران دوران مشروطیت، برای اشاره به متولیان امور مذهبی به کار بردند. این امر تصادفی نیست. یکی از آرمان‌های جنبش مشروطیت یا از پیامدهای برنامه‌ی کلی آن، عرفی‌کردن ساختار سیاسی و قانونی کشور بود. در نتیجه، طبقه‌ای باید با عنوان روحانیت متمایز می‌شد که بر پایه‌ی الگوی اروپای مسیحی، مداخله‌ی آن در امور دولت محدود شود. الهام‌بخش بسیاری از فعالان جنبش مشروطیت، سنت سیاسی روحانی‌ستیز فرانسه در سده‌ی هفدهم و هجدهم بود.

روحانیان تا مدت زیادی اصطلاح "روحانیت" را به ندرت درباره‌ی خود به کار می‌بردند. بیشتر در جریان انقلاب سال ۱۳۵۷ است که "روحانیت" واژه‌ای جاافتاده در زبان فارسی می‌شود. از واژگانی که روحانیت پیش از مشروطیت، خود را بدان‌ها می‌خواند، می‌توان نشانه‌هایی برای درک "خودآگاهی" روحانیت در آن دوره یافت؛ ملا، آخوند، شیخ،

سید، عالم، فقیه و جز آن. سلسله مراتب روحانی امروزی نیز یک‌سره تازه است و بیشتر از دوره‌ی مشروطیت به این سو باب شده است؛ حجت‌الاسلام، آیت‌الله و آیت‌الله العظمی.

روحانیت، در معنای مسیحی واژه، خود را در تقابل با افراد عادی جامعه، در برگیرنده‌ی آدمیانی تعریف می‌کند که طبیبان روح‌اند. تقابل جسم و روح، دنیا و آخرت، در جهان‌بینی سده‌های میانی مسیحی شکلی قطعی می‌یابد. اما در اسلام چنین مرز روشنی میان تن و روان، این جهان و آن جهان نیست. در نتیجه، طبیبان روح آن نیز از پرداختن به جسم خود یا جسم دیگران شرم و درنگ نمی‌دارند.

ماکس وبر (Max Weber)، از بنیادگذاران جامعه‌شناسی دین، روحانیت را پیکره‌ای شکل‌گرفته از دین‌یاران (روحانیان، کشیشان) تعریف می‌کرد که دارنده‌ی حق انحصاری تصرف مشروع در کالای رستگاری هستند. روحانیان، در دادوستدی مدام با مشتریان غیرروحانی، برحسب مقام خود، قدرتی معنوی را به دست می‌آورند. اما آن‌چنان که پیر بوردیو بازنموده است، کلیسا یا روحانیت، سویه‌ای اقتصادی نیز دارد. با تکیه بر منابع گوناگون مالی است که کلیسا تداوم حیات خود را تضمین می‌کند. در تصویر رسمی که کلیسا از خود رواج می‌دهد، کلیسا با هدایا و نذورات مردم در برابر دادن خدمات دینی اداره می‌شود. اما، به گفته‌ی بوردیو، واقعیت بسی پیچیده‌تر است. قدرت این‌جهانی کلیسا از آن‌جا برمی‌آید که این نهاد بر رشته‌ای مشاغل نظارت می‌کند و این شغل‌ها و موقعیت‌ها تسلیم منطقی یک‌سره اقتصادی هستند؛ از اداره‌ی حج و زیارت گرفته تا استادی مدارس. بوردیو نشان می‌دهد که جدایی نهاد دین از نهاد دولت در غرب به هیچ رو، به معنویت و استعلا‌ی مطلق نهاد دین نینجامیده و نهاد دین، روحانیت، هم‌چنان مغلوب مناسبات اقتصادی و روابط قدرت و در نتیجه، سخت‌زمینی است.<sup>۱</sup>

<sup>۱</sup> Pierre Bourdieu, *Raisons pratiques, sure la théorie de l'action*, Paris: Editions du seuil, 1994, pp. 169- 171



بر این بنیاد، بدون رهیافت اقتصادی و واکاوی روحانیت، به مثابه‌ی سازمانی اقتصادی، نمی‌توان پیش رفت. روحانیت بی سلسله‌مراتب، عنوان‌ها، رابطه میان مشتری (مؤمن) و تأمین‌کننده‌ی خدمات مذهبی (مرجع تقلید، امام جماعت، امام جمعه، روحانی کاروان حج و زیارت و مانند آن)، شبکه و ساختاری مالی امکان‌پذیر و عمل ندارد.<sup>۱</sup>

با این همه، هم‌چنان که خود بوردیو تأکید می‌ورزد، تعریفی مطلق برای روحانیت نمی‌توان به دست داد. در نوشتاری با عنوان "انحلال امر دینی" بوردیو معضل تعریف "روحانیان نو" را برمی‌رسد. او می‌نویسد هدف نباید تعریف این واژه‌ی مخاطره‌آمیز و مبهم باشد؛ بل که باید این مفهوم را با توجه به نقش آن در جامعه درک کرد. روحانیان را باید گروهی شناخت که فضا یا به قول بوردیو "میدان" (champ) ویژه‌ای را می‌سازند. از نظر او "میدان دینی" یعنی "فضایی که در آن کنش‌گران (دین‌یار/روحانی، پیامبر، نهان‌بین و مانند آن) بر سر تملک تعریف مشروع امر دینی و شیوه‌های گوناگون برای گزاردن نقش دینی می‌ستیزند."<sup>۲</sup> به زیر ذره‌بین گرفتن روحانیت در درون میدان دینی که با ستیز و تغییر مستمر بازشناخته می‌شود، تصویری پویا از روحانیت ترسیم می‌کند که با تعاریف

<sup>۱</sup> بوردیو بر اهمیت اقتصاد در تحلیل جامعه‌شناختی تأکید می‌کند و از ماکس وبر به مثابه‌ی پیشگام وارد کردن عامل اقتصادی در تحلیل جامعه‌شناختی نام می‌برد. او می‌نویسد البته همه‌ی جامعه‌شناسان آن آمادگی و مهارت نظری ماکس وبر را برای آمیختن روش اقتصادی و جامعه‌شناختی در شناخت پدیده‌های اجتماعی ندارند. ماکس وبر، در کتاب *اخلاق پروتستانی و روح سرمایه‌داری* از قضا عنصر اقتصادی را در تحلیل جامعه‌شناختی دین به کار گرفت. بنگرید به:

Pierre Bourdieu, *Choses dites*, Paris: Les éditions de minuit, 1987, pp 61- 63.

کتاب ماکس وبر، با ترجمه‌ای خوب، به فارسی در دسترس است:

وبر، ماکس، *اخلاق پروتستانی و روح سرمایه‌داری*، ترجمه‌ی عبدالکریم رشیدیان و پریسا منوچهری کاشانی، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، چاپ سوم، ۱۳۸۵

<sup>۲</sup> Pierre Bourdieu, *Chose dites*, pp. 117- 118

ذات‌باورانه، ساده‌انگارانه یا فروکاهنده‌ی آن به "دستاربرسران" سازگار نیست.

### سرگذشت روحانیت؛ تاریخ سرمایه‌ها

یکی از راه‌های شناخت روحانیت، دریافت و ژرف‌کاوی سرمایه‌هایی است که روحانیت داشته، از دست داده یا تازه به دست آورده است. سرمایه در این‌جا، تنها به مفهوم مارکسی آن به کار نمی‌رود؛ بل که فراتر از سرمایه‌ی مادی است و آن‌چنان که پیر بوردیو تبیین کرده "سرمایه‌ی نمادین" را نیز در برمی‌گیرد. به سخن دیگر، بررسی روحانیت در مقام یک "اقتدار"، نیازمند تحلیل آن نوع دارایی‌ها و سرمایه‌هایی است که تار و پود اقتدار آن را می‌بافند. سرمایه‌های یک نهاد یا طبقه، به اقتدار ترجمه می‌شوند و آن را قادر می‌کنند قدرت خود را بر طبقه‌ها، نهاده‌ها یا انسان‌های دیگر اعمال کند.

برای نمونه، پیش از دوران مشروطیت، ملاعلی کنی، مجتهد صاحب نفوذ تهران، به زهد و پرهیزکاری، زبانزد عوام بود. ثروت بی‌اندازه‌ی او از راه‌های مشروع و نامشروع در متون تاریخی ثبت است. هنگامی که قحطی در تهران جان آدم‌ها را می‌گرفت، ملاعلی از احتکار غلات و بالابردن بهای آن، ثروت می‌اندوخت. او هر سال، روسپیان تهران را از شهر بیرون می‌راند. چند وقت بعد، سربازان نایب‌السلطنه، بر دروازه‌ی شهر از هر روسپی پولی می‌گرفتند و به او اجازه‌ی بازگشت به شهر را می‌دادند. درآمد حاصله از این راه، میان نایب‌السلطنه و مجتهد پارسای شهر تقسیم می‌شد.<sup>۱</sup> این نمونه‌ی سرمایه‌ی مادی است که مجتهدی مانند ملاعلی کنی را قادر می‌کند با تکیه بر آن، آشکارا در تصمیم‌گیری سیاسی ناصرالدین شاه اثر بگذارد. چنین مکتب مالی اگر نبود، شاید ملاعلی نه آن شهرت به زهد را

<sup>۱</sup> Hamid Algar, *Religion and State in Iran, 1785- 1906*, Los Angeles: University of Californian Press, 1969, pp 172-173 & 179- 180

می‌یافت نه آن تقرب به سلطان را.<sup>۱</sup>

اما قدرت فقط از سرمایه‌ی مالی بر نمی‌آید. اشکال دیگری از سرمایه، چون سرمایه‌ی نمادین، به گروه یا شخصی می‌تواند قدرتی یگانه ببخشد و اقتدار و مشروعیت او را در پایگان اجتماعی جاگیر کند. سرمایه‌ی نمادین، مانند سرمایه‌ی واقعی، به توافق جمعی بر سر ارزش آن بستگی دارد. زمانی دانشی خاص، سرمایه‌ای نمادین به شمار می‌رود که دیگران، کسانی جز مالکان و دارندگان آن دانش، بدان به چشم سرمایه‌ای با ارزش بنگرند. قدرت چیره‌گرانه‌ی سرمایه را باید چیره‌شوندگان به رسمیت بشناسند. با به رسمیت شناختن، احترام و اعتماد دیگران، امری نمادین، غیرمادی و ناملموس، ارزش سرمایه را می‌یابد.

همان‌طور که ارزش پول و طلا مدام تغییر می‌کند، ارزش سرمایه‌های نمادین، "مدارک دانشگاهی"، "دانش"، "حیثیت خانوادگی"، "جایزه‌های علمی و فرهنگی"، "طبقه‌ی اجتماعی"، "مقام دینی" و مانند آن، نیز دگرگون‌شونده است. سرمایه‌ها مدام به کمک یکدیگر می‌آیند و همدیگر را نیرومند و فربه می‌کنند. سرمایه‌ی مالی، سرمایه‌ی نمادین را بسیار می‌کند و سرمایه‌ی نمادین بر سرمایه‌ی مالی می‌افزاید. از آن سو، ورشکستگی در یک قلمرو نیز مسری است. هر نقص در سرمایه‌ی نمادین، سرمایه‌های دیگر را نیز به مخاطره می‌اندازد و به عکس.

ملاعلی کنی به "زهد" آوازه داشت. روحانیان پر نفوذ در میان توده‌ی مردم، به پارسایی و نیکوکاری و کناره‌گیری از دنیا شناخته می‌شوند. قصه‌ها از کشف و کرامات و بی‌اعتنایی آن‌ها نسبت به مواهب این جهان یا عطایای سلطان بر سر زبان‌ها می‌افتد. پارسایی و پرهیزکاری به چهره‌ی زمینی شخص هاله‌ای قدسانی می‌بخشد. پارسایی، سرمایه‌ای نمادین است.

<sup>۱</sup> درباره‌ی نقش اقتصادی علما در زمان قاجار بنگرید به:

Willem Floor, "The Economic Role of the Ulama in Qajar Persia" in *The Most Learned of the Shi'a, The Institution of the Marja' Taqlid*, edited by Linda S. Walbridge, Oxford: Oxford University Press, 2001, pp. 5381

دارنده‌ی این سرمایه، موقعیت ممتاز و متفاوتی در جامعه می‌یابد. تقدس مآبی، تظاهر به پرهیزکاری، دین‌فروشی، ریاکاری و سالوس‌ورزی همه پیامدهای ارزش‌شدن زهد است. زهد، سکه‌ی واقعی بازارِ نمادین و ریاکاری، سکه‌ی تقلبی است. اما مهم آن است که زهد به سکه‌ی نمادین، به ارز و ارزشی امتیازبخش و ویژه‌گردان بدل شده است.

مفهوم "عدالت" خود یکی از همین دسته سرمایه‌های نمادین است. در فقه، راوی حدیث صحیح، شاهد، امام جماعت، امام جمعه، مجتهد شایسته‌ی تقلید، حاکم شرع و قاضی باید عادل باشند. این عدالت به معنای انجام ندادن گناه کبیره و کم بودن ارتکاب گناه صغیره است.<sup>۱</sup> عدالت، بدین معنا، از قبیل صفات دیگری است که مایه‌ی برتری شخصی - مانند قاضی - را بر شخص دیگر فراهم می‌کند، مانند: زهد، ورع، امانت، انجام دادن عمل صالح، دوری از هوای نفس، تقوی، حلم، قوت در بصیرت.<sup>۲</sup> این صفات، هیچ‌یک، معیاری عینی برای سنجش ندارند و با دست لمس نمی‌شوند. این اوصاف به غایت مبهم، ارزش‌های نمادینی هستند که جامعه‌ای آن‌ها را ابداع می‌کند و به رسمیت می‌شناسد. این‌که چگونه شخصی دارای این سرمایه می‌شود و به زهد و عدالت و تقوی شهره می‌یابد، فرایندی بسیار پیچیده است و جز با پژوهش انسان‌شناختی و روان‌شناسی تاریخی نمی‌توان آن را دریافت.

<sup>۱</sup> شیخ بهایی عدالت را چنین تعریف کرده است: "عدالت قوه‌ای است نفسانی که باعث بر ملازمت تقوی و مروت می‌گردد؛ و عدالت به کردن گناهان کبیره و مصرّ بودن بر گناهان صغیره زایل می‌شود". وی بیست گناه را در شمار گناهان کبیره می‌آورد. بنگرید به: شیخ بهاء الدین محمد عاملی، جامع عباسی، با حواشی هشت فقیه عالی‌مقام، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه‌ی مدرسین حوزه‌ی علمیه‌ی قم، ۱۳۸۶، ص. ۸۲۰. عدالت در مذاهب گوناگون اسلامی معناهای متفاوتی می‌یابد. برای نمونه بنگرید به تعریف عدالت از دیدگاهی زیدی: المرتضی بن زید بن زید بن علی المحطوری، *عدالة الرواة*

و *الشهود و تطبیقها فی الحیاة المعاصرة*، صنعاء: مکتبة البدر، ۱۹۹۷

<sup>۲</sup> همان، ص. ۷۹۴

معیارها برای تقوای یک شخص از عصری به عصر دیگر تفاوت می‌کند. روزگاری در حوزه‌های علمیه، داشتن رادیو و خواندن روزنامه، سبب تفسیق شخص می‌شده است. در نتیجه، حتی طلبه‌هایی که به فسق بودن چنین کاری باور نداشتند، ناگزیر در خفا به رادیو گوش می‌دادند یا روزنامه می‌خواندند. اما اکنون روحانیان از کاربرد پیشرفته‌ترین تکنولوژی پروایی ندارند؛ سهل است بدان مباحات و تفاخر می‌کنند. حتی در دورانی نه چندان دور، تحصیل و تدریس فلسفه در اغلب محافل حوزوی قم، مشهد و نجف قریب به کفر قلمداد می‌شد. آیت‌الله خمینی در یکی از پیام‌های خود نوشت به خاطر تدریس فلسفه‌ی اسلامی، متهم به کفر شده است. از این‌رو، روحانیانی کاسه‌ی لب‌خورده‌ی فرزندش مصطفا را در مدرسه‌ی فیضیه نجس انگاشتند و شستند.<sup>۱</sup> هم‌چنین، در گذشته، زهد و عدالت با به رخ کشیدن ثروت سازگار نبود، ولی اکنون روحانی صاحب منصب و امام جمعه‌ای را نمی‌توان یافت که از مکنّت و نعمت این جهانی بی‌بهره باشد. اگر تاریخ تحول انگاره‌ی پارسایی در ایران نوشته شود، ما را در درک تاریخ و سرشت روحانیت بسی یاری خواهد کرد.

تا پیش از تأسیس مدارس جدید در ایران، طبقه‌ی علما انحصار دانش موجود در جامعه را به دست داشتند. مدارس جدید و سپس دانشگاه، به تدریج انحصار دانش را از دست روحانیت بیرون آورد. دانش در مقام سرمایه‌ای نمادین، به روحانیت اقتدار اجتماعی و سیاسی می‌بخشید. اما شوک تجدد در ایران، نه تنها منابع شناخت را چندگانه کرد و انحصار علمی روحانیت را در شکست؛ بل که آن سرمایه‌ای را که در دست روحانیت به عنوان علم قرار داشت، به نوعی بی‌اعتبار کرد. این به هیچ روی اتفاقی نیست که بزرگ‌ترین نظریه‌پردازان فقه و اصول، معاصر مشروطیت بوده‌اند؛ مانند ملا محمد کاظم خراسانی، صاحب *کفایة الاصول*، محمد حسین

<sup>۱</sup> روح الله خمینی، *صحیفه‌ی نور*، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ویرایش ۲، ۱۳۷۰، جلد ۱۱، ص. ۶۵۲

اصفهانی، معروف به کمپانی و میرزا محمد حسین نائینی. مجتهدان بعدی هیچ یک از چارچوبی که این آخوند خراسانی و استادان‌اش، محمد حسن نجفی، صاحب *جواهر الکلام* و مرتضی انصاری، نویسنده *فرائد الاصول* پیش نهادند، فراتر نرفتند. فقه و اصول، در یک‌صد سال اخیر درجا زده و به تدریج پیوندش را با واقعیت، بیش از گذشته، گسسته است. فقه و اصول که گل سرسبد علوم حوزوی بود، چنین موقعیتی یافته است؛ دیگر علوم مانند کلام و فلسفه و تاریخ و تفسیر که دانش‌هایی حاشیه‌ای بودند، سده‌ها پیش‌تر رونق و پویایی خود را از دست داده بودند.

علوم جدید به نوعی مشروعیت نظام فکری سنتی را به پرسش کشید. حتا مطالعه در سنت با روش‌های سنتی، دیگر وجاهت خود را از دست داد. غربیان با روش‌های مدرن به پژوهش در سنت اسلامی روی آوردند و آثاری چالش برانگیز آفریدند. حتا آموختن زبان عربی و کسب مهارت در آن دیگر به روحانیان محدود نشد. گروهی از روشن‌فکران شکل گرفتند که در سنت مذهبی آموزش یافته یا خودآموخته بودند، اما تأویلی که از اسلام به دست می‌دادند، با تفسیر رسمی روحانیت در ستیز بود. اسلام خاورشناسان غربی، اسلام روشن‌فکران مذهبی و به طور کلی، آن معرفت دینی که فراورده‌ی نهادها و اشخاص خارج از نهاد روحانیت بود، برای طبقه‌ی متوسط نوپای ایران، جذابیت و معقولیت بیشتری داشت. روحانیت با بی‌اعتبار شدن دانش خود، سلطه‌ی اجتماعی‌اش را بر بخش‌های مهم تحصیل کرده و نوگرای جامعه‌ی ایران از دست داد. اکنون، شمار غیر روحانیانی که در ایران درباره‌ی اسلام پژوهش، تألیف و ترجمه می‌کنند به هیچ روی اندک نیست.

تفسیر رسمی از دین در ایران، یارای رقابت با تفسیرهای از نظر منطقی و معرفت‌شناختی منسجم‌تر و موجه‌تر دیگر را از دست داده است. زوال و فرسایش این سرمایه‌ی نمادین، دگرگونی مهمی در سرشت سلطه‌ی اجتماعی روحانیت پدیدآورده است. روحانیت برای بقای خود ناگزیر است، بسی بیشتر از گذشته با رقیبان بستیزد. انقلاب ایران و استقرار جمهوری

اسلامی نوعی پاسخ روحانیت به این رقابت بود. اسلامی کردن حکومت و جامعه، با ضرب زور سیاسی، تنها امکان روحانیت برای غلبه در این رقابت به شمار رفت. به سخن دیگر، بدون نوشتن و سازگارشدن با مقتضیات فرهنگ و ارزش‌های لیبرال دموکراسی، شاید حکومتی شدن و نظامی شدن، گزینه‌ی یگانه و ناگزیر روحانیت برای حفظ نقش پررنگ اجتماعی خود بود. هرچه برخی سرمایه‌های نمادین روحانیت مانند دانش و اعتبار دینی - معرفتی کاهش یافته، روحانیت قدرت سیاسی - نظامی خود را افزایش داده است.

### روحانیت؛ پرسش عصر جدید

از سپیده‌دم مشروطیت، پرسش درباره‌ی روحانیت زاده می‌شود. دوگانه‌ی فرهنگِ دانشوران/فرهنگ توده، پس از مشروطیت، جای خود را به دوگانه‌ی فرهنگِ روحانیان/فرهنگ روشنفکران-دانشگاهیان یا دوگانه‌ی فرهنگ سنتی/فرهنگ مدرن می‌دهد. از چشم‌اندازی جامعه‌شناختی می‌توان گفت مسأله‌ساز شدن روحانیت، فراورده‌ی عصر جدید است، زیرا در این عصر است که تقسیم کار و وظایف اجتماعی الگو و مبنای تازه می‌یابد. مقام روحانی در دوران جدید نیز منصب تازه‌ای متفاوت از عالم و فقیه در دوران سنت است.

بحث درباره‌ی روحانیت نخست از سوی کسانی طرح می‌شود که خواستار محدود کردن قدرت آن یا نفی کلی آن هستند. به سخن دیگر، روحانیت را مخالفان آن به مسأله‌ای برای بحث بدل کردند.

شماری از هواداران مشروطه می‌کوشند مقوله‌ی روحانیت را از مذهب جدا کنند. با این استدلال که در اسلام طبقه‌ای به نام روحانیت وجود ندارد، آن‌ها می‌خواستند بدون نفی اسلام، مشروعیت دینی روحانیت را از آن سلب کنند. شیخ‌ابراهیم زنجانی، که از روحانیان مشروطه‌خواه بود در کتاب *خاطرات خود نوشت*: "اسلام قطعاً روحانی ندارد، یعنی یک صنف مخصوص از بشر را به یک جهتی از جهات و صفتی از صفات از سایرین

امتیاز داده و مشخص نموده و اجرای یک یا چندین امر دینی را به آن صف اختصاص داده باشد.<sup>۱</sup> این روی‌کرد، در عصر پهلوی و سپس در دوران پس از انقلاب در گفتار روشن‌فکران مذهبی چیرگی پیدا کرد. علی‌شریعتی نیز باور داشت در اسلام "دستگاه، طبقه یا تپیی به نام روحانیت نداریم؛ این اصطلاح خیلی تازه است و مصداق آن هم نوظهور. در اسلام ما عالم داریم در برابر غیرعالم، نه روحانی در برابر جسمانی"<sup>۲</sup> او می‌اندیشید "در اسلام سازمانی به نام روحانیت نیست و کسی روحانی حرفه‌ای نمی‌شود. در اسلام میان مردم و خدا واسطه نیست؛ هر کسی مستقیماً با او در تماس است."<sup>۳</sup>

عبدالکریم سروش نیز با آن‌که آشکارا از نبود طبقه‌ی روحانی در اسلام سخن نگفت، اما در مقالات "حریت و روحانیت" و "سقف معیشت بر ستون شریعت" بنیاد مالی سازمان روحانیت را که وجوهات شرعی است آماج گرفت و روحانیت را به عوام‌زدگی به دلیل وابستگی مالی به عوام متهم کرد که لاجرم به دشواری می‌تواند نسبتی بی‌طرفانه یا مؤمنانه با آموزه‌های اسلامی برقرار کند.<sup>۴</sup> هاشم آغاچری، استاد دانشگاه تربیت مدرس و عضو سازمان مجاهدین انقلاب اسلامی ایران، به سبب سخنان خود در سال ۱۳۸۱ در شهر همدان به ارتداد متهم و به اعدام محکوم شد. او در سخنان خود، تأییدآمیزانه آرای شریعتی درباره‌ی روحانیت را شرح و بازگو کرده و رابطه‌ی مجتهد و مقلد را تقلید میمون‌وار خوانده بود. این حکم دو سال بعد به حبس بدل شد.

<sup>۱</sup> شیخ ابراهیم زنجانی، *خاطرات*، به اهتمام غلام‌حسین میرزا صالح، تهران: انتشارات کویر، ۱۳۷۹، ص. ۳۰

<sup>۲</sup> علی شریعتی، *چه باید کرد؟* مجموعه آثار، جلد ۲۰، ص. ۱۱۹

<sup>۳</sup> علی شریعتی، *مذهب علیه مذهب*، مجموعه آثار، جلد ۲۲، ص. ۱۹۸

<sup>۴</sup> هر دو این مقالات در مجله‌ی *کیان* نشر یافتند و سپس در کتاب *زیر بازنشر شدند*: عبدالکریم سروش، *مدار و مدیریت*، تهران: موسسه‌ی فرهنگی صراط، چاپ سوم، ۱۳۸۷



این که آیا می‌توان، همانند مسیحیت، به طبقه‌ای به نام روحانیت در اسلام باور داشت یا نه، بیشتر پرسشی است الاهیاتی نه تاریخی. روحانیت چه در توجیه جایگاه الاهیاتی خود در تشیع کامیاب بوده باشد یا نه، واقعیت اجتماعی انکارناپذیر است.<sup>۱</sup>

<sup>۱</sup> هنری کربن در شرح نزاع فقها و حکما و فشارهای فقیهان بر حکیمان عصر صفوی مانند ملاصدرا می‌نویسد: «در جایی که کلیسا وجود ندارد، به دشواری می‌توان از روحانیت سخن گفت؛ اما در غیاب روحانیان [در تشیع] فقها و آخوندها گاهی جای آن‌ها را گرفته‌اند. این امر پیامدهایی داشته که تا امروز تداوم یافته است.»

Henry Corbin, *En Islam iranien, aspects spirituels et philosophiques, vol. I, le shi'isme duoécimain*, Paris: Gallimard, 1971, p. 90

از آن‌جا که مفهوم روحانیت در مسیحیت به مفهوم کلیسا پیوسته است، بسیاری از جمله هنری کربن کوشیده‌اند با توجه به اختلاف جایگاه الاهیاتی مسجد در اسلام و کلیسا در مسیحیت، منکر مشروعیت الاهیاتی روحانیت در اسلام شوند. در مسیحیت، مفهوم امت بر پایه‌ی کلیسا و تعلق به کلیسا شکل می‌گیرد. کلیسا یعنی «جامعه‌ی مسیح»؛ مجمعی که مؤمنان مسیح در آن گرد هم می‌آیند. کلیسا زوجه‌ی مسیح است. ممنوعیت ازدواج برای روحانیان کاتولیک نیز برآمده از انگاره‌ی ازدواج مسیح با کلیساست. در اسلام، مسجد، مکانی برای عبادت است و همه‌ی زمین می‌تواند جای عبادت و سجده بر خدا باشد. برای بحثی جامع درباره‌ی جایگاه کلیسا در مسیحیت بنگرید به:

Avery Dulles, *Models of the Church, A Critical Assessment of the Church in all its Aspects*, New York: Image Books / Doubleday, 1974

هم‌چنین بنگرید به کتاب زیر به ویژه فصل یازدهم آن با عنوان «کلیسا و مقام پاپی»:  
*The Cambridge History of Medieval Political Thought, c.350-c.1450*, edited by J. H. Burns, New York: Cambridge University Press, 1988, pp. 252-305

نیز کتاب زیر:

Ernest H. Kantorowicz, *The King's Two Bodies, A Study in Medieval Political Theology*, Princeton NJ, Princeton University Press, 1997

به نظر می‌رسد تنها با مقایسه‌ای از این دست با مسیحیت نمی‌توان یک‌باره توجیه کلامی روحانیت، به ویژه در تشیع، را نفی کرد. کسانی مانند کربن باور دارند امامت در تشیع، اقتداری سراسر معنوی و غیر نهادی (non-institutionelle) است. روشن است که چنین نیست. اگر امامت، نهاد است، آن‌هم نهادی دنیوی، که با نظریه‌ی نیابت امام تداوم خود را در زمان غیبت امام معصوم تضمین کرده، دیگر به آسانی نمی‌توان از غیاب مشروعیت روحانیت در تشیع سخن گفت. با این همه، کاوش درباره‌ی ریشه‌های ←

محمد ارکون به درستی اشاره می‌کند که باید میان دو اصطلاح تمایز نهاد: مقام روحانی به مفهوم مسیحی آن (sacerdotale) و روحانی به مفهوم عام آن (clergé) که در همه‌ی ادیان توحیدی و چندگانه‌باور یافت می‌شود. بر خلاف مسیحیت، در اسلام، برای ایمان به خداوند نیازی به واسطه‌گری مقام روحانی نیست، اما به هر روی فقیهان نظام سلطه‌ای را شکل می‌دهند که با ساختار قدرت سیاسی در پیوند است. فقیهان حافظان تفسیر رسمی از دین (ارتدوکسی) هستند و در پی اجرای شریعت با همکاری دولت‌اند: «در دوران تمدن اسلامی و نیز در دوران کنونی، علما نقشی را بازی می‌کنند که یادآور نقش روحانیان کلیسا پیش از جدایی [نهاد دین از نهاد دولت] است. مفتی، قاضی، فقیه، امام و متکلم هم کارمندان مذهبی هستند هم کارمندان مدنی.»<sup>۱</sup>

روی کرد کسانی چون زنجانی و شریعتی را می‌توان "اصلاح‌گرایانه" خواند؛ رهیافتی که هدف اصلی آن اصلاح اجتماعی یا دینی است و سازمان روحانیت را دچار مشکلاتی می‌بیند که آثار سوئی بر جامعه و هم‌چنین ایمان دینی برمی‌نهد. به واقع، بسیاری از روحانیان خود نیز به پاره‌ای کاستی‌ها و ناراستی‌های نظام روحانیت آگاهی داشته‌اند. به ویژه، در دوره‌ی زعامت مذهبی آیت‌الله سیدحسین طباطبایی بروجردی که حوزه‌ی علمیه‌ی قم جان و قوام گرفته و خطر نابودی کامل آن از میان رفته بود، هم آیت‌الله بروجردی تلاش‌هایی برای نظم بخشیدن به سازمان حوزه انجام

---

→ مشروعیت روحانیت نیازمند به مطالعه‌ی چندرشته‌ای از جمله درباره‌ی تاریخ استمرار قدرت فراطبیعی، مانند معجزه، کرامات، الهام و ارتباط با غیب و پدیدارشناسی و انسان‌شناسی امر مقدس در تشیع است. درباره‌ی روحانیت اهل تسنن به شکل دیگری این مناقشه وجود دارد. بنگرید به:

عزیز العظمة، العلمانية من منظور مختلف، بیروت، مرکز دراسات الوحدة العربية، ۱۹۹۸.

صص. ۴۸-۷۲

<sup>۱</sup> Mohammad Arkoun, *ABC de l'islam, pour sortir des clôtres dogmaticques*, Paris: Grancher, 2007, pp. 140-142

داد هم روحانیان دیگری مانند آیت‌الله سید کاظم شریعتمداری. آیت‌الله شریعتمداری با تأسیس دارالتبلیغ اسلامی و مجله‌ی مکتب اسلام کوشید این نهاد سنتی را نوسازی کند. هم‌چنین، یکی از روشن‌ترین نقدهای درونی بر نظام روحانیت را مرتضی مطهری بی‌درنگ پس از درگذشت آیت‌الله بروجردی نوشت. مقاله‌ی او با عنوان "مشکل اساسی در سازمان روحانیت" در کتاب *بحثی درباره‌ی مرجعیت و روحانیت* منتشر شد.<sup>۱</sup> مطهری در یادداشت‌های شخصی خود نیز برخی وجوه زندگی روحانیان را به تندی و تیزی طعن کرده است. روحانیت یکی از مسائل اصلی اصلاح‌گرایان دینی از آغاز بوده است.<sup>۲</sup> سیدجمال اسدآبادی و شیخ‌محمد عبده، دو بنیادگذار جریان اصلاح‌گرایی اسلامی سخنان فراوانی در نقد خودکامگی عالمان و دور بودن آنان از مقضیات زمانه گفته‌اند.<sup>۳</sup>

<sup>۱</sup> *بحثی درباره‌ی مرجعیت و روحانیت*، نوشته شده توسط جمعی از دانشمندان، تهران: شرکت سهامی انتشار، ۱۳۴۱.

<sup>۲</sup> وجود چند روحانی در میان روشن‌فکران مذهبی نباید چهره‌ی ضدروحانی این جریان را بی‌پوشاند. مراد از ضدروحانی بودن، ضدیت با شخص شخص روحانیان نیست؛ بل که ضدیت با روحانیت به معنای نفی اقتدار مذهبی و امتیاز ویژه‌ی سیاسی و اجتماعی آنان است. منتقدان روحانی روحانیت اغلب حاشیه‌نشین جریان اصلی روحانیت بوده‌اند. البته روحانیت‌ستیزی می‌تواند اشکال دیگری نیز داشته باشد. یکی از مهم‌ترین وجوه آن بدبینی عمومی ایرانیان نسبت به روحانیت است که در فیلم "مارمولک" ساخته‌ی کمال تبریزی و واکنش‌ها بدان دیدنی است. در پی آلودگی افراطی روحانیان در سی ساله‌ی گذشته به سیاست و ثروت، روحانیت‌ستیزی، غلیظ‌تر شده، اما این امر در فرهنگ ایران سابقه‌ای بلند دارد و در طنزهای مردم درباره‌ی قاضیان حق‌کش، فقیهان اوقاف‌خور و واعظانی که «چون به خلوت می‌روند آن کار دیگر می‌کنند» بازتابیده است.

<sup>۳</sup> درباره‌ی مناسبات محمد عبده و ال‌زهر و دیگر شخصیت‌ها و نهادهای سنتی مصر بنگرید به: محمد الحداد، *قراءة جدیدة فی خطاب الإصلاح الدینی*، بیروت: دارالطبعة، ۲۰۰۳، صص. ۴۹-۶۶. میرزای شیرازی نیز ظاهراً چندان روابط حسنه‌ای با سید جمال الدین اسدآبادی نداشته است. میرزا به دو نامه‌ی او پاسخ نداده و یک بار نیز حاضر نشده او را ببیند. در این باره بنگرید به: صفاء الدین ترائیان، "نهاد مرجعیت شیعه (آبان ۱۳۲۵- خرداد ۱۳۴۹ ش)" در *فصل‌نامه‌ی تاریخ معاصر ایران*، سال ۱۲، بهار ۱۳۸۷، شماره‌ی ۴۵، صص. ۲۸-۲۷.

روی‌کرد اصلاح‌گرایانه، به‌طور کلی ناتاریخی است؛ یعنی روحانیت را به‌مثابه‌ی پدیده‌ای تاریخمند در نظر نمی‌گیرد. البته این‌گریب نیست؛ زیرا اصلاح‌گرایان مذهبی در ایران علی‌العموم رهیافتی تاریخی به‌دین نداشته‌اند. در نگاه تاریخی به روحانیت، تفکیک میان دین و روحانیت معنا ندارد؛ روحانیت یکی از عوارض تاریخی دین است. در بسط تاریخی دیانت، روحانیت در مقام جلوه‌ی نهادی و عینی دین ظهور یافته است. تجربه نشان داده است که تلاش برای خلع مشروعیت روحانیت با استناد به متون دینی، به‌پیدایش فرقه‌هایی تازه یا روحانیتی تازه انجامیده یا این‌که راهی به‌جایی نبرده است. تصور دین بدون روحانیت، از منظر جامعه‌شناختی تقریباً محال می‌نماید. البته در نگرش تاریخی به دین و روحانیت، عوامل گوناگون درونی و بیرونی مدام آن دو را زیر و زبر می‌کنند و دایره‌ی قدرت و نفوذ و تأثیرشان را فراخ و تنگ می‌نمایند.

این تنها اصلاح‌گرایان نیستند که با روحانیت درگیرند. بنیادگرایان نیز با سازمان روحانیت سر‌ناسازگاری دارند. بنیادگرایی اسلامی در ایران به‌شکل سازمانی با جمعیت فدائیان اسلام به رهبری سیدمجتبی نواب صفوی آغاز می‌شود. فدائیان اسلام از آغاز با روحانیت درمی‌پیچد، اطلاعیه‌های درشت‌گویانه علیه مرجع زمانه، آیت‌الله بروجردی، صادر می‌کند و خواستار خلع لباس او و هواداران‌اش می‌شود. فدائیان نواب، پس از دست‌در‌گریبان شدن با روحانیان نزدیک به آیت‌الله بروجردی، از قم رانده می‌شوند. روحانیان به چشم بی‌مهری به نواب می‌نگرند. هم‌چنین، جریان بنیادگرایی که اکنون گاه با عنوان حلقه‌ی آخر زمانی احمدی‌نژاد شناخته می‌شود نیز به روحانیت وفادار نیست. به‌سخن دیگر، روحانیت‌ستیزی (anti-clericalism) وجه مشترک جریان اصلاح‌گرایی مذهبی (با روشن‌فکری دینی) و بنیادگرایی دینی است.<sup>۱</sup>

<sup>۱</sup> ظهور دیانت بهائی در بستر شیعی و نیز مذهب سلفی یا وهابیت در جهان تسنن را نیز باید در بنیاد، دو جریان اصلاح‌گرایانه تعبیر کرد. هم دیانت بهائی و هم مذهب ←

## دولت مدرن و روحانیت‌ستیزی

از تاریخ یک‌صد سال گذشته‌ی تجدد در ایران شاید بتوان این نتیجه را گرفت که به هر روی تجدد، ارکان روحانیت سنتی را به زلزالی تند انداخته است؛ چه در قالب اصلاح‌گری مذهبی، چه در شکل بنیادگرایی مذهبی، چه در دوران دولت‌سازی مدرن و عرفی، چه در عصر حکومت اسلامی. روحانیتِ امروزی، یک‌سره فراورده‌ی تجدد است. با خواست‌ها، تمناها و ناخرسندی‌های تجدد، روحانیت، سویه‌ها و لایه‌های کنونی خود را پیدا کرده است. با این همه، تأسیس دولت مدرن در ایران همراه با روحانیت‌ستیزی بوده است. این روحانیت‌ستیزی از دوران مشروطیت آغاز شده و در عصر پهلوی شدت و ضعف یافته است. طرفه آن که جمهوری اسلامی که گاه حکومت روحانیان شناخته شده، به هیچ روی برکنار از روحانیت‌ستیزی نبوده است. ایدئولوژی تجددستیزانه‌ی اسلامی به اندازه‌ی ایدئولوژی عرفی‌گرایی اقتدارگرایانه، به روحانیت‌ستیزی مشروعیت بخشیده است. در تاریخ تشیع، هرگز روحانیت و مرجعیت، آن اندازه که در جمهوری اسلامی آماج طعن و شماتتِ آیت‌الله خمینی قرار گرفته، هدف تبلیغات منفی و قلع و قمع نبوده است. جمهوری اسلامی دستگاه سرکوب ویژه‌ای برای روحانیت طراحی کرد و به راه انداخت. این دستگاه ویژه

---

→ وهابیت از آغاز با ایستادگی روحانیت رسمی روبه‌رو شده است. از هنگامی که آیین بهائی به مثابه‌ی دینانی تازه بر مبنای نسخ اسلام خود را تعریف کرد، دشمنی روحانیت شیعه با آن شدت گرفت و حتا پیش از انقلاب ایران، نهادینه شد. درباره‌ی وجوه اصلاحی مذهب سلفی و آموزه‌های محمد بن عبدالوهاب از جمله بنگرید به:

Nasr Abu Zayd, *Reformation of Islamic Thought, A Critical Historical Analysis*, Amsterdam: Amsterdam University Press, 2006, p.16

ابوزید اشاره می‌کند که احیاء‌گری محمدبن عبدالوهاب در پی قدرت‌بخشیدن به شریعت و تکوین قدرت سیاسی اسلامی بود.

گیب نیز وهابیت را جریان‌ی مدرن در دوران جدید وصف کرده است:

H. A. R. Gibb, *Modern Trends in Islam*, Chicago: The University of Chicago Press, 1947, pp 25- 28

ضلع‌های گوناگونی دارد، از اداره‌ی آمار مرکز مدیریت حوزه‌ی علمیه تا دادگاه ویژه‌ی روحانیت و تیپ ویژه ۸۶ امام صادق.

پژوهش درباره‌ی روحانیت نمی‌تواند بدون کاوش در اشکال متنوع روحانیت‌ستیزی صورت بندد. در ایران، این عارفان و صوفیان بودند که آشکارا مبارزه با فقیهان سنتی را بنیاد نهادند. جدال میان اهل شریعت و اهل طریقت، شکلی قدیمی از ستیز بر سر مشروعیت اقتدار دینی است. اما ریاستیزی عارفان و جدل با اهل شریعت، با روحانیت‌ستیزی مدرن فاصله‌ی زیادی دارد. درست است که در روزگار جدید، رقابت فقیهان و صوفیان یا فرقه‌های شیعی مانند اسماعیلی و دوازده امامی تداوم می‌یابد و به ویژه حکومت نیز در این رقابت دخالت می‌کند، اما اشکال تازه‌ای از روحانیت‌ستیزی در میان است که به هیچ روی پروای اصالت اقتدار دینی را ندارد. مسأله‌ی بسیاری از روحانیت‌ستیزان مدرن، ارزش‌ها، هنجارها یا سبک زندگی جدید است که با منش تحمیل‌گرایانه‌ی روحانیت سازگار نیست. فاصله میان خرده‌فرهنگ روحانی و خرده فرهنگ‌های دیگر هیچ‌گاه به اندازه‌ی عصر جدید گسترده نبوده است. به شکل تناقض‌آمیزی، روحانیت‌ستیزی عموم مردم یا گروه‌های مختلف مانند روشن‌فکران، بر رفتار روحانیان نیز اثر نهاده است. روحانیان بسیاری امروزه، می‌کوشند در زمینه‌هایی مانند سینما، ورزش، کامپیوتر و مانند آن تخصصی کسب کنند و با آن، کاستی اعتماد به نفس خود را در جامعه بپوشانند. در دوران ما، تکنولوژی و تصاحب آن یکی از مهم‌ترین ابزارهای روحانیت، برای خودنمایی و رقابت با رقیبان خود است. بخش مهمی از روحانیان چنین تصویری را دارند که تکنیک و ثروت می‌تواند اختلاف افق فکری یا تفاوت وزن عقلانی روحانیت با دانشگاهیان و روشنفکران را پنهان کند. این ولع برای مصرف تکنیک و تظاهر به ثروت در تاریخ روحانیت شیعه بی‌سابقه می‌نماید. هم‌چنین، تقلید از سبک زندگی طبقه‌ی متوسط و الگوبرداری از شیوه‌های زندگی روزمره‌ی غربی‌مآبانه، در میان روحانیان به شدت رواج

یافته است. دیگر چیزی که در سنت سابق "زی طلبگی" یا سبک زندگی خاص طلبه‌ها نامیده می‌شد، وجود خارجی ندارد.

### مسأله‌ی منابع

برای پژوهنده‌ی تاریخ روحانیت، مواد خام تاریخی فراوان نیست. به ویژه، پس از انقلاب که حکومت اسلامی به تاریخ‌سازی ایدئولوژیک دست زده و روحانیت را مدار اصلی تاریخ ایران و نیروی محرکه‌ی جریان‌های سیاسی-اجتماعی، مردم‌گرایانه، بیگانه‌ستیز و عدالت‌خواهانه فرانموده، کتاب‌ها و مقاله‌های بی‌شماری درباره‌ی روحانیت یا شخصیت‌های روحانی گذشته و معاصر نشر یافته است. مرکز اسناد انقلاب اسلامی که نهادی اطلاعاتی-تبلیغاتی و وابسته به حکومت است، در سال‌های اخیر ده‌ها کتابِ خاطره یا سند از روحانیان زنده و درگذشته چاپ کرده است. اگرچه انتشار پاره‌ای اسناد-اگر بدون دستکاری و تحریف باشد-غنیمتی بس گران برای تاریخ‌نگار است، هیچ معلوم نیست این اسناد کامل باشند و همه‌ی سندهای مربوط به موضوع را دربر بگیرند. کتاب‌های خاطرات نیز تداوم شرح حال نویسی علمای سلف برای خود یا تذکره‌نویسی برای پیشینیان خود است؛ یعنی سخن گفتن در مناقب و فضائل یک شخص برای عبرت آموختن به دیگران؛ یا به سخن دیگر، آسوه‌ی اخلاقی ساختن از خود یا دیگری. گرچه تاریخ‌نگار می‌تواند به دشواری پاره‌ای داده‌های تاریخی را از میان این خاطرات بیرون کشد یا با ناهمواری میان سطرها براند و چیزی بخواند، درون‌مایه‌ی تاریخی کتاب خاطرات اندک است. با این همه، کتاب خاطرات می‌تواند از سویه‌ی دیگری به کار شناخت روحانیت بیاید. تحلیل گفتار و زبان این خاطرات پرده از ذهنیت و شخصیت خاطره‌گو بیان برمی‌دارد. زبان این خاطرات حتا وقتی سخن از معنویت می‌گویند زبان قدرت است؛ گفتاری است برای تثبیت اقتدار و موقعیت برتر خود.

جدا از خاطرات، بسیاری از مدارک و اسناد هست که نیاز به گردآوری دارند؛ از جمله اجازه‌های اجتهاد، نقل حدیث، استفاده از خمس و سهم امام، قباله‌های قدیمی که روحانیان صادر می‌کردند، از قباله‌ی وقف گرفته تا ازدواج و طلاق، ارث، هبه و مانند آن. این سندها می‌توانند موضوع مطالعات تاریخی - انسان‌شناختی (آنتروپولوژیک) قرار گیرد و با تحلیل گفتار آن‌ها نورهای تازه‌ای بر تاریخ روحانیت و نوع تعامل آن‌ها با مردم و حکومت افکنده شود.

روحانیت، سنتی شفاهی دارد. از این رو در غیاب مطالعات انسان - شناختی درباره‌ی روحانیان، فضاهای زندگی، درس و کار آنان، تحقیق درباره‌ی روحانیت ناقص می‌ماند. زندگی روزمره‌ی روحانیان نه در ادبیات و هنر نه در سینمای ایران بازتاب نیافته است. کمتر جایی است که این زندگی به شکل صادقانه و واقعی ثبت شده باشد. شناخت جهان بینی روحانیان و سازوکار مناسبات میان گروهی و نیز روابط آنان با مردم عادی بدون داشتن تصویری از زندگی روزه‌ی آنان و تغییرات تدریجی در الگوی زندگی‌شان به کمال نسبی نخواهد رسید. شاید به این دلیل است که شناخت دقیق و همه‌سویه‌ی زندگی روحانیان پیش از سال‌هایی که در آن زندگی می‌کنیم، برای همیشه ناممکن شده و بختی از دست رفته باشد.

تمایز میان عوام و خواص، اصلی بنیادی در تعیین سبک زندگی و شیوه‌ی اندیشیدن روحانیان است. حلقه‌ی درونی روحانیان در میان خود نه تنها زبان ویژه‌ای به کار می‌برند که حتا دانش و اطلاعات مذهبی خاصی نیز میان خواص تبادل می‌شود و نباید عوام از آن سر در بیاورند. رساله‌های عملیه برای مردم (یا به قول روحانیان عوام کالانعام = توده‌ی جانورمانند) است و رساله‌های علمیه برای خواص. حتا در صدور و بیان علنی فتوا نیز ملاحظات عوام/خواص نقش دارد. آیت‌الله حسین بروجردی فتوای خود را درباره‌ی جواز ازدواج با اهل کتاب کتمان می‌کند، مبادا شاه ایران بر مبنای



آن زنی ایتالیایی را به همسری بگیرد.<sup>۱</sup> آیت‌الله خمینی، با آن‌که به جواز برداشتن چشم انسان‌های در حال مرگ و پیوند آن به انسان‌های دیگر باور داشت، مایل نبود «تجویز آن به ایشان منتسب شود».<sup>۲</sup> آیت‌الله ابوالقاسم خوئی به از ته تراشیدن ریش را حرام می‌دانست، اما در رساله‌ی خود خلاف آن را نوشته بود. محمدباقر صدر گفته بود: ما دو تا فقه داریم: یکی فقه بازاری و آن فقهی است که علماء و صاحبان فتوا از بازار نظر می‌گیرند. فقه دیگر، فقه مبتنی بر سنت نبوی است که وقتی حضوراً مراجعه کنید، پاسخ شما را می‌دهند».<sup>۳</sup>

تأکید بر شفاهی نگاه داشتن سنت و پرهیز از گشودن درهای آن به روی دیگران، بخشی از تلاش روحانیان برای حفظ انحصار تاریخ‌نگاری رسمی در دست خود است. حوزه‌ی علمیه (و اکنون متولی آن حکومت اسلامی) می‌خواهد خود تاریخ‌نگار خود باشد. روزه شارتیه، در مقاله‌ای با عنوان «تاریخ‌نگاری در عصر حکومت مطلقه» درباره‌ی لوئی چهاردهم می‌نویسد «او می‌خواست خود تاریخ‌نگار خود باشد. آرزویش این بود که میان کنش و بازنمایی (representation) آن، میان پادشاهی که تاریخ را می‌سازد و تاریخ‌نگاری که آن را روایت می‌کند هماهنگی و یگانگی برقرار

<sup>۱</sup> «شاه می‌خواست با یک زن ایتالیایی ازدواج کند. برای این موضوع، احتیاج به موافقت آیت‌الله بروجردی بود. خیلی تلاش شد که ایشان فتوا به جواز ازدواج دائم با غیر مسلمان بدهد. یادم هست آیت‌الله بروجردی حتا ازدواج موقت را نیز فتوا ندادند، با این‌که حداقل ازدواج موقت با اهل کتاب بلاشکال است. گرچه آیت‌الله بروجردی، [ازدواج با اهل کتاب] چه دائم چه موقت را بلاشکال می‌دانستند.» این نکته را آیت‌الله شیخ علی صافی گلپایگانی در مصاحبه با مجله‌ی حوزه گفته است: چشم و چراغ مرجعیت، مصاحبه‌های ویژه‌ی مجله‌ی حوزه با شاگردان آیت‌الله بروجردی، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات حوزه‌ی علمیه‌ی قم، ۱۳۷۹، ص. ۱۲۳

<sup>۲</sup> اکبر هاشمی رفسنجانی، عبور از بحران، کارنامه و خاطرات هاشمی رفسنجانی، به اهتمام یاسر هاشمی، تهران: دفتر نشر معارف انقلاب، ۱۳۷۸، ص. ۳۸۷

<sup>۳</sup> صادق طباطبایی، خاطرات سیاسی اجتماعی، تهران: مؤسسه‌ی تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۸۷، جلد اول، صص. ۱۳۳-۱۳۴

کند». شارتیه در تبیین نانوشته ماندن تاریخ این دوره دلیل دیگری نیز می‌آورد. نوشتن در دوره‌ی لوئی چهاردهم مهم‌ترین رسانه‌ی ارتباطی نبود. بازنمایی‌های تصویری، بیش از متن‌های مکتوب، تاریخ را برای کسانی که توانایی خواندن نداشتند، روایت می‌کردند.<sup>۱</sup> بر این بنیاد، باید در نظر گرفت روحانیان چه برداشتی از تاریخ و سند تاریخی داشته‌اند و اساساً ویژگی‌های خودآگاهی تاریخی روحانیان چه بوده است.

یکی از نمونه‌های مهم ابهام در تاریخ روحانیت، تاریخ حوزه‌ی علمیه قم به ویژه در سده‌ی بیستم است. تاریخ این حوزه، بیشتر به دست حوزویان روایت شده و سپس روایتی رسمی از آن در دستگاه تاریخ‌سازی جمهوری اسلامی پرداخته شده است. در این روایت، شیخ عبدالکریم حائری یزدی، به رغم روحانیت‌ستیزی رضا شاه، در دوران پیش و پس از دستیابی به سلطنت، و برنامه‌ی عرفی‌کردن آمرانه‌ی او، حوزه‌ی علمیه‌ی قم را بنیاد نهاد یا احیاء کرد. روشن است که تصویر ضد مذهبی که رضاشاه در این روایت داده می‌شود، چندان با واقعیت‌های تاریخی سازگاری ندارد. تاریخ‌نگاران یاد کرده‌اند که رضاشاه نه لامذهب بود نه در استوار کردن پایه‌های قدرت خود بی‌نیاز از روحانیت شیعه. او میان تجدد و احکام اسلام تضادی نمی‌دید و تشیع را دین رسمی کشور نگاه داشت. در زمستان ۱۳۱۵، رضاشاه در نطق خود در مراسم عید غدیر در کاخ گلستان گفت: «خیلی‌ها در اشتباه هستند و تصور می‌کنند معنی تجدد و اخذ تمدن امروزی دنیا این است که اصول دینت و شرایع را رعایت نمایند و یا کسب تجدد و تمدن مغایرتی با دین و مذهب دارد و حال آن‌که اگر مقنن بزرگ اسلام در حال حاضر در برابر این ترقیات عالم وجود داشت، موافق بودن

<sup>۱</sup> Roger Chartier, "Historiography in the Age of Absolutism" in *A New History of French Literature*, edited by Denis Hollier, Cambridge, Massachusetts & London, England: Harvard University Press, 1989, p. 347

اصول شرایع حقه‌ی خود را با وضعیت و تشکیلات تمدن امروز نشان می‌داد.<sup>۱</sup>

احیای حوزه‌ی علمیه‌ی قم در سده‌ی بیستم را می‌توان با موقعیت تازه‌ی حرم علی بن موسی در مشهد مقایسه کرد. پاره‌ای تاریخ‌نگاران نوشته‌اند رونق گرفتن اقتصادی مشهد در مقام زیارتگاه مهم شیعیان و سرمایه‌گذاری برای حرم امام هشتم آنان، علی بن موسی الرضا، وام‌دار سیاست صفویان است. جورج کرزون، روزنامه‌نگار انگلیسی که در پاییز ۱۸۸۹ به ایران سفر کرد، به درستی تأکید می‌کند که وقتی در دوره‌ی صفویه، تشیع به ایدئولوژی رسمی ایران در برابر امپراتوری عثمانی بدل شد، بنیاد نهادن حرم مقدس تازه‌ای که توجه، شوق دینی و پول ایرانیان را از مکه و مدینه به جایی در درون ایران منحرف کند، برای تاجداران نوین ایرانی بسیار ضروری می‌نمود. کرزون می‌نویسد همان‌گونه که یربعام، دو گوساله‌ی طلا ساخت و یکی را در بیت‌ئیل و دیگری را در دان قرار داد تا زائران بنی اسرائیل را از اورشلیم بدان دو مکان منحرف کند<sup>۲</sup>، شاه اسماعیل، شاه طهماسب و شاه عباس مسجد امام رضا را با بخشیدن ثروت و اوقاف، پشتوانه‌ی اقتصادی دادند و گاه خود به زیارت امام رضا رفتند و حتا گاه در شهر مشهد نیز اقامت کردند تا حرم امام هشتم شیعیان نیز مانند حرم امامان دیگر، در عراق و حجاز، شوق زائران را برانگیزد.<sup>۳</sup>

با همین منطق، تأسیس یا احیای حوزه‌ی علمیه قم در برابر حوزه‌ی نجف، یکی از مهم‌ترین اقدامات در چارچوب بنیاد نهادن دولت مدرن در ایران است. با توجه به مذهب رسمی کشور و اکثریت شیعه‌ی مردم، روحانیان مقتدر در حوزه‌ی نجف می‌توانستند از نفوذ معنوی خود، بهره‌ی

<sup>۱</sup> سیروس غنی، *ایران، برآمدن رضاخان، برافتادن قاجار و نقش انگلیسی‌ها*، ترجمه‌ی حسن کامشاد، تهران: انتشارات نیلوفر، ۱۳۸۵، ص. ۴۱۹

<sup>۲</sup> اشاره به داستان یربعام در کتاب پادشاهان ۱ در عهد عتیق

<sup>۳</sup> George N. Curzon, *Persia and the Persian Question*, London: Langmans, Green, and co., 1892, vol. 1, p. 150

سیاسی بگیرند و برای دولت ایران دردسرساز باشند. یک بار در جریان تحریم تنباکو و بار دیگر در روند مشروطیت، علمای شیعه-ولو ایرانی تبار- در عراق، مستقیماً در رویدادهای سیاسی ایران مداخله کردند و توده‌ی مردم را علیه حکومت بسیج نمودند. انتقال حوزه‌ی شیعی به درون مرزهای جغرافیایی، توانایی دولت مرکزی را برای مهار آن افزایش می‌داد. مهدی قلی خان هدایت، مخبرالسلطنه، گفته بود «دیانت هم در مملکت اساس اداری می‌خواهد»<sup>۱</sup>

بسیار دشوار است اثبات این ادعا که رضاشاه آگاهانه در پی تقویت حوزه‌ی علمیه‌ی قم در برابر حوزه‌ی نجف بود یا تصمیم شیخ عبدالکریم حائری برای سفر به قم و رونق بخشیدن به حوزه‌ی فرسوده‌ی آن شهر با آگاهی، رضایت یا اشارتِ رضاخان بود. پژوهش‌گرانی چون شاهرخ اخوان اشاره کرده‌اند که در آغاز سده‌ی بیستم میلادی، رابطه‌ی علما و دربار قاجار تیره بود. قاجاریان به تأسیس مدارس جدید، بر الگوی فرنگ، مجال داده و انحصار تعلیم و تربیت در دست روحانیان را شکسته بودند. سده‌ی نوزدهم پیمان‌هایی با کفار بسته بودند. تجددمآبی را در کشور باب کرده بودند. از حفظ بیضه‌ی اسلام، سرزمین ایران ناتوان مانده و به نیروهای نظامی خارجی اجازه‌ی حضور در کشور داده بودند. در مهار بحران‌های اقتصادی، به ویژه تورم و افزایش بهای کالاها، ناکام مانده بودند. و سرانجام، دربار قاجار شهرت به فساد مالی و اخلاقی یافته بود. انگیزه‌های دوری و دشمنی روحانیت، فرصتی را در اختیار سردار سپه قرار داد که در مقام نخست‌وزیر و پیش از نهادن تاج بر سر، مناسبات حسنه‌ای را با علما برقرار کند و کینه‌ی آنان از قاجاریان را به سرمایه‌ای برای تثبیت قدرت خود بدل سازد.<sup>۲</sup> بنابراین، شگفت نخواهد بود اگر رضاشاه مناسبات و مراسلاتی با شیخ عبدالکریم حائری یزدی داشته باشد.

<sup>۱</sup> مهدی قلی خان هدایت، *خاطرات و خطرات*، تهران: کتابفروشی زوار، ۱۳۶۳، ص. ۳۷۸  
<sup>۲</sup> Shahrokh Akhavan, *Religion and Politics in Contemporary Iran, Clergy-State Relations in the Pahlavi Period*, Albany: State University of New York Press, 1980, p. 28-32

زمانی که شیخ میرزا محمد حسین نائینی و سید ابوالحسن اصفهانی، دو مجتهد سرشناس مقیم نجف، به نشانه‌ی اعتراض به سیاست‌های بریتانیا در عراق به قم آمدند، ظاهراً با برخورد گرم شیخ عبدالکریم حائری روبه‌رو نشدند. اخوان می‌نویسد یک احتمال آن است که حائری پشت‌گرم به حمایتِ رضاخان بود و نمی‌خواست در این امر خود مستقیماً دخالت کند. رضاخان نیز نمی‌خواست تصمیمی به رغم میل بریتانیایی‌ها بگیرد.<sup>۱</sup> یحیی دولت‌آبادی در کتاب خاطرات خود همین داستان را نقل کرده و اشاراتی تلویحی به رابطه‌ی ویژه‌ی سردار سپه با شیخ عبدالکریم حائری دارد. وی حتا به شکلی نامستقیم از تمایل دولت بریتانیا به قوت گرفتن حوزه‌ی علمیه قم در برابر حوزه‌ی نجف می‌گوید، زیرا بریتانیایی‌ها در عراق با دروس‌های فراوانی که روحانیان شیعه برای آن‌ها می‌ساختند، روبه‌رو بودند.<sup>۲</sup> این فرضیه، گرچه ظاهراً منطقی به نظر می‌رسد، اما نیازمند پژوهشی تاریخی در اسناد برای ردیابی میزان نقش بریتانیایی‌ها در تأسیس حوزه‌ی قم است.

به هر روی، مسأله‌ی روابط رضاشاه و شیخ عبدالکریم حائری و نیز موضوع تأسیس حوزه‌ی علمیه‌ی قم از نظر تاریخی، در تاریکی تمام است. این یکی از نمونه مسائل مربوط به تاریخ روحانیت است که اندکی منابع و شفاهی بودن سنت، دست‌تاریخ‌نگار را می‌بندد.



<sup>۱</sup> Ibid. p. 27

<sup>۲</sup> یحیی دولت‌آبادی، *حیات یحیی*، تهران: انتشارات فردوسی، ۱۳۶۱، جلد چهارم، صص. ۲۹۷-۲۸۹. این تصور که خارجی‌ها در امور حوزه دخالت دارند، ظاهراً در میان خود حوزویان رایج و نیرومند بوده است. سید محمد باقر سلطانی طباطبایی از قول آیت‌الله بروجردی نقل کرده که گفته است: «یکی از آشنایان ما که مطلع از هیأت وزرا بود، نقل کرد: سفیر آمریکا به دکتر مصدق فشار آورده است که حوزه‌ی علمیه‌ی قم را به مشهد منتقل کند. لذا شما مواظب باشید که چنین توطئه‌ای عمل نشود.» بنگرید به مصاحبه‌ی مجله‌ی حوزه با سید محمد باقر سلطانی طباطبایی: *چشم و چراغ مرجعیت*، ص. ۵۹.

چهار مقاله‌ی این کتاب، پیش‌تر همه، در چند شماره‌ی فصل‌نامه‌ی *ایران‌نامه* چاپ واشنگتن نشر یافته است. کوشیده‌ام ویرایش و افزودن دو کاستِ اندکی در آن‌ها انجام دهم تا صورت اصلی آن‌ها هم‌چنان بازشناختنی باشد. چند جا تنها چند پانوشت افزوده‌ام تا خواننده را راهی دورتر نمایانده باشم. این مقالات فراورده‌ی تلاش برای فهم پدیده‌ی روحانیت است و جز گام‌هایی لرزان در این راه نمی‌تواند به شمار آید. هر گزاره - اگرچه ظاهری قطعی داشته باشد - باید با اعتباری موقت در نظر آید. این اثر، بیشتر نشانِ ردّپای نویسنده در آغاز راهی بلند و پایان‌ناپذیر است. پژوهش‌های جدی‌تر و درازدامن‌تر برای شناخت روحانیت ضروری است. آماج این مقالات، بیشتر تأکید بر پیچیدگی و چندسویگی موضوع است.

رهین منتِ کسانی هستم که در پدیدآوردن این اثر مرا یاری کردند. هر رمز حکمت، سردبیر فرهیخته‌ی *ایران‌نامه* مقالات من را، از سر مهر، در فصل‌نامه‌ی وزین خود به چاپ رساند. به ویژه، دو مقاله‌ی "نظم نوین روحانیت" و "آخر زمان چونان گفتاری سیاسی" اگر به اصرار و پی‌گیری او نبود، نوشته نمی‌شد و پشت مشغله‌های روزمره جا می‌ماند. سپاس دارم از دو دوست دیگری که از هم‌سخنی با آنان درباره‌ی روحانیت آموخته‌ام و نیز آن‌کسانِ نزدیک که در تهیه‌ی پاره‌ای منابع مرا یاری کردند. سرانجام، وام‌دارِ لطف اکرم جوادی و عباس قیائی، گردانندگان کتاب آیدا، هستم که برای چاپ این کتاب، از سرمایه و سلیقه و همت خود مایه گذاشتند.

## نظم نوین روحانیت

"هر تمدنی به دست همان نوع  
انسان و انسانیتی نابود می‌شود که  
از درون آن سر برآورده است."<sup>۱</sup>  
ژرژ برنانو<sup>۱</sup>

### درآمد

روحانیت شیعه، امروزه، سی سال پس از انقلاب سال ۱۳۵۷، همانندی اندکی با "طبقه‌ی علما" یا نهاد سنتی روحانیت دارد. سرشت سازمان اداری، منابع مالی، کارکرد و شبکه‌ی اجتماعی، نوع تجهیز تکنولوژیک و جایگاه روحانیت در ساختار سیاسی، همه، سراپا دگرگون شده است. در فراشد انقلاب ایران، روحانیان نقشی ممتاز داشتند و گویا آهنگ سروری و رهبری همه‌ی نهادهای جامعه‌ی ایران را در سر می‌پروراندند تا احکام شریعت و سنت دیرینه‌ی اسلامی را در کشور اجرا کنند. اکنون که سی سال از انقلاب می‌گذرد، کمتر چیزی حتا در سنتی‌ترین نهاد جامعه‌ی ایران به سیاق سابق باقی مانده است؛ پنداری انقلاب هیچ جا را به اندازه‌ی سازمان روحانیت زیر تأثیر خود نگرفته است. پی بردن به ماهیت نظام کنونی روحانیت در گرو درک تفاوت بنیادین آن با نهاد سنتی "علما" و "فقها" است. انقلاب ایران، هر ناظر پژوهنده‌ای را وامی‌دارد تعریف تازه‌ای از روحانیت فرapیش گذارد. همان عوامل و اسباب درونی و بین‌المللی که زمینه‌ی انقلاب را پدید آورد و بافت اجتماعی و ساختار سیاسی ایران را دگرگون کرد، ذهنیت و عینیت

---

<sup>۱</sup> "A civilization disappears with the same kind of man, the type of humanity, that has issued from it"; George Bernanos; see: John Lukacs, *At the End of an Age*, New Haven & London: Yale University Press, 2002, p. i

روحانیت شیعه را نیز تغییر داد. به نظر می‌رسد روحانیت را باید در مقام "واقعیتی اجتماعی" نگریم که مانند هر واقعیتی اجتماعی دیگر، مجموعه‌ای از روابط و مناسبات آشکار و پنهان با پیرامون خود است و باید در نسبت با جهان بیرونی خود تعریف شود: با چه چیزهایی هم‌سایه است و رابطه‌ای نزدیک دارد و از چه چیزهایی دور، با کدام نظام و نهاد دیگر درهم‌تنیده است و از کدام ساخت و بافت فاصله می‌گیرد و سرانجام چگونه "فضای اجتماعی" و "قدرتی نمادین" را پدید می‌آورد.<sup>۱</sup> پس از سه دهه تحول نظام جهانی ارتباطات و منطق معادلات سیاسی در ایران و منطقه‌ی خاورمیانه، باید پرسید اکنون "روحانیت چیست"؟

هر تعریفی از روحانیت پاره‌ای، نه همه‌ی روابط درونی و بیرونی آن را آشکار می‌کند. دین که بر شالوده‌ی مفاهیمی مابعدطبیعی و انتزاعی استوار است، در نظام روحانیت تجسد می‌یابد و به واقعیتی تجربی بدل می‌شود. هم‌چنین، روحانیت در مقام تجسد آن مابعد طبیعت، مفاهیم انتزاعی دین را می‌آفریند و می‌پرورد. کارکرد اصلی روحانیت بدل کردن دین به ایدئولوژی است؛ یعنی واقعیت ذهنی و کلیت مفهومی دین از خلال نهاد روحانیت و کنش نظری و عملی آن به واقعیت عینی بدل می‌شود. انگاره‌های مجردی مانند خدا، پیامبری، متن مقدس و جهان آخرت در فرایند ایدئولوژیک شدن به دست روحانیت به "کالایی اجتماعی" تغییر ماهیت می‌دهند و "سرمایه‌ای نمادین" می‌آفرینند. روحانیان با این سرمایه‌ی نمادین قدرت می‌یابند تا امر قدسی یا سپهر معنوی را دست‌مایه‌ی بازرگانی و داد و ستد دنیوی کنند و روابط ویژه‌ای را با قدرت سیاسی، پول، تکنیک و ابزارهای تولید اقتصادی برقرار نمایند. دین بدون بدل شدن به این سرمایه‌ی نمادین حضوری اجتماعی ندارد.<sup>۲</sup>

<sup>۱</sup> Pierre Bourdieu, *Choses dites*, p. 150

<sup>۲</sup> تا جایی که نویسنده‌ی این نوشتار آگاهی دارد، تنها کسی که به دین و روحانیت در ایران از منظر "اقتصاد سیاسی" روی کرده است، محمدرضا نیک‌فر، فیلسوف مقیم کلن است در رشته مقالات "اقتصاد سیاسی دین" در وب سایت رادیو زمانه. بنگرید به:

<http://zamaaneh.com/nikfar/cat>



ترکیبی از سرمایه‌ی مادی، نمادین و اجتماعی، تار و پود اقتدار اجتماعی روحانیت را می‌بافد. سرمایه‌ی مادی بیشتر بر انباشت ثروت و دارایی مالی استوار است؛ آن چیزی که روحانیان با کسب درآمدهای مذهبی و تأسیس مدرسه‌های دینی و مسجدها و موقوفات به دست می‌آورند. سرمایه‌ی اجتماعی آن منابع و امکاناتی است که در ساختاری اجتماعی جای دارد و وقتی بازی‌گران اجتماعی خاصی می‌خواهند کنش‌های هدف‌مند ویژه‌ای انجام دهند، می‌توانند به آن منابع و امکانات دست یابند یا آن‌ها را برای هدف خود بسیج کنند. برای نمونه‌ی روابط یا شبکه‌ای اجتماعی که در خدمت ساختار اجتماعی ویژه‌ای است، سرمایه‌ی اجتماعی آن به شمار می‌رود.<sup>۱</sup>

هرچه روحانیان در بدل کردن آن منظومه‌ی مابعدطبیعی به ایدئولوژی و "سرمایه‌ی نمادین" کامیاب‌تر باشند، جامعه غیرعرفی‌تر و دینی‌تر است، زیرا فربه‌ی و غنی شدن آن سرمایه‌ی نمادین به گسترش فضای اجتماعی دین، شکوفایی بازرگانی روحانیان و چیرگی بیشتر آنان بر روابط قدرت و مناسبات اجتماعی می‌انجامد.

"فضای دینی" گستره‌ای فراتر از مکان‌های دینی است.<sup>۲</sup> اگر در دوران قدیم حضور زمینی دین در "مکان‌های دینی" مانند مسجد، مدرسه‌ی علمیه یا بقاع مقدسه، برسیدنی و مشاهده‌پذیر بود، در دوران جدید حضور این جهانی دین را باید در "فضای دینی" بازشناخت و کاوید. مکان، آن محیط و جایگاه فیزیکی است که در محدوده‌ی جغرافیایی ویژه‌ای قرار دارد و می‌تواند محل فعالیت جمعی قرار گیرد. در دوران ماقبل مدرن، تمایز میان مکان و فضا روشن نیست، زیرا بعد مکان‌مند زندگی اجتماعی، در بیشتر اوقات و برای بیشتر مردم، وابسته به حضور

<sup>۱</sup> Nan Lin, *Social Capital, A theory of Social Structure and Action*, New York: Cambridge University Press, 2001, p. 29

<sup>۲</sup> درباره‌ی فضا یا "میدان" اجتماعی و انواع گوناگون آن بنگرید به: Pierre Bourdieu, *Questions de sociologie*, Paris : Les éditions de minuit, 2002, pp. 113-137

فیزیکی در محلی خاص برای انجام دادن فعالیتی است. به سخن دیگر، دین‌ورزی در مقام عمل و فعالیت اجتماعی بیشتر در "مکان"هایی خاص صورت می‌گیرد. اما در دوران مدرن، فضا واقعیتی جدا از مکان می‌گردد و عمل اجتماعی افراد، نیازمند "حضور" فیزیکی آنان در مکانی خاص نیست. به یمن پیشرفت شبکه و ابزارهای ارتباطی، آدمیان در فاصله‌هایی دور از هم و در غیاب یکدیگر، از یکدیگر اثر اجتماعی می‌پذیرند و بر یکدیگر اثر می‌گذارند و بدین سان "فضایی" مشترک را در غیاب فیزیکی یکدیگر می‌آفرینند.<sup>۱</sup> فضای اجتماعی دین، بدین‌سان، از صرف مکان‌های دینی و حضور فیزیکی افراد در آن‌ها برمی‌گذرد. نیرومند شدن و گسترش این فضا، حتا کسانی را که در ظاهر دین‌دار نیستند و در عمر خود به مسجد و معبدی پای نگذاشته‌اند، زیر تأثیر می‌گیرد.

مسأله‌ی سکولاریسم، نبرد نیروهای این جهانی و آن جهانی، دنیوی و معنوی و تلاش برای یافتن سازگاری میان آن نیروها نیست. پرسش سکولاریسم، دست کم از منظر جامعه‌شناختی، چالش حضور اجتماعی دین با دیگر نهادها و نیروهای اجتماعی است.

بدین معنا، سکولاریسم صرفاً جدایی دین از دولت نیست که یک بار برای همیشه رخ دادنی باشد؛ بل که مرزهای سیال فضای اجتماعی دین، فضاهای اجتماعی غیردینی را تنگ‌تر یا فراخ‌تر می‌کند. از آن‌جا که روحانیان می‌کوشند انحصار سرمایه‌ی نمادین دینی را در جامعه در دست خود نگاه دارند و نیز از آن روی که آنان، به اشکال پیدا و پنهان، در پی فتح فضاهای اجتماعی و سیطره‌ی بیشتر بر روابط قدرت و ثروت و مناسبات اجتماعی هستند، روحانیت با دیگر نهادهای اجتماعی همواره در کشمکش پایانی‌ناپذیر به سر می‌برد. خواست سکولار بودن مانند خواست

<sup>۱</sup> آنتونی گیدنز تمایز میان "مکان" و "فضا" در دوران مدرن را به خوبی بازنموده است.

بنگرید به:

Anthony Giddens, *The Consequences of Modernity*, Stanford: Stanford University Press, 1990, pp. 18-19

آزادی هرگز به تمامی برآورده نمی‌شود و جدال بر سر کاهش یا گسترش مرزهای فضای اجتماعی دین؛ مایه‌ی همیشگی ستیزها و تحولات سیاسی، اجتماعی و اقتصادی جامعه است.

شناخت روحانیت، بر این بنیاد، ارزیابی سرمایه‌ی نمادینی است که روحانیت در اختیار دارد و به پشتوانه‌ی آن بر سر تصاحب و تصرف نیروهای قدرت و ثروت در جامعه می‌ستیزد. در این نوشتار تمهیداتی مقدماتی پیش نهاده می‌شود برای سنجش دین در مقام سرمایه‌ای نمادین در دست روحانیت و نیز دگرگونی‌های سه دهه‌ی اخیر در بدل کردن منظومه‌ی مابعدطبیعی دینی به ایدئولوژی. این تمهیدات و مقدمات شاید بتواند پژوهنده را در فهم شرایط پیدایش "نظم نوین" روحانیت در جمهوری اسلامی ایران یاری کند.

### روحانیت، مدرن شدن و قدرت

بسیاری از روشن‌فکران در دهه‌های پیش از انقلاب ساده‌دلانه گمان می‌بردند مدرن شدن روحانیت به عرفی شدن جامعه و آشتی روحانیان با تجدد می‌انجامد. در سال ۱۳۴۱، مهدی بازرگان، در مقاله‌ای با عنوان «انتظارات مردم از مراجع» از مراجع تقلید گله کرد چرا هم‌چنان در بند فروع دین‌اند و از اصول دین غافل شده‌اند؟ چرا به جزئیات فقه اهمیت می‌دهند اما مسائل اجتماعی و سیاسی را به دیگران واگذارده‌اند؟ بازرگان از کسانی بود که در آن دوران می‌اندیشید اگر روحانیت متجدد شود، خودبه‌خود اسلام توده نیز متجدد می‌شود و مشکلات سیاسی و اجتماعی برآمده از واپس‌ماندگی مسلمانان نیز از میان خواهد رفت. بازرگان نوشت: «روحانیت باید به ابزار جدید علمی و روش‌های نوین علمی مجهز شود تا بتواند معرف و مسئول حال و حاضری باشد که متناسب و وارث گذشته‌ی پر افتخار و مبشر آینده‌ی نجات‌بخش جهان بشریت باشد... روحانیت باید از

غرق شدن در فروع فقهی بکاهد و بیشتر به مسائل اجتماعی و عقیدتی  
 بپردازد... روحانیت باید رهبری عملی و اجتماعی داشته باشد.<sup>۱</sup>  
 نوستیزی روحانیت و بدعت انگاشتن هر امر بدیع، خود کهنه است.  
 شیخ حرّ عاملی (مرگ ۱۱۰۴ هجری قمری) محدثِ مقربِ دربار صفوی در  
 کتاب *وسائل الشیعة الی تحصیل مسائل الشریعة*، در کنار بسی دیگر از  
 عالمان شیعه و سنی، نوشیدن قهوه را به حکم دو روایت از پیامبر حرام  
 می‌دانست.<sup>۲</sup> طی چند قرن، اختلاف نظری اساسی میان فقیهان بر سر  
 حلیت یا حرمت دود کردن تنباکو و توتون در جریان بود. در عهد قاجار،

<sup>۱</sup> این مقاله نخست در کتاب *بحثی درباره‌ی روحانیت و مرجعیت منتشر شد*. اکنون این  
 مقاله در کتاب زیر یافتنی است: مهدی بازرگان، *مجموعه‌ی آثار، مباحث علمی،*  
*اجتماعی، اسلامی،* جلد هشتم، بنیاد فرهنگی مهندس مهدی بازرگان، تهران: شرکت  
 انتشار، ۱۳۷۸، صص. ۴۰۶-۳۸۵

<sup>۲</sup> شیخ محمدبن حسن الحر عاملی، *وسائل الشیعة الی تحصیل مسائل الشریعة*، قم: موسسه آل  
 البیت علیهم السلام لاحیاء التراث، چاپ اول، ۱۴۰۹ هجری قمری، جلد ۲۵، صص. ۴-  
 ۳۸۳. بسیاری از فقیهان در دوره‌ی صفویه حتا نوشیدن چای را نیز حرام می‌دانستند و  
 حاکمان صفوی به این انگیزه یا شاید انگیزه‌های دیگر دستور بسته شدن قهوه‌خانه‌ها را  
 در اصفهان و شهرهای بزرگ دیگر صادر کردند. در این باره بنگرید به:

Rudi Matthee, *The Pursuit of Pleasure; Drugs and Stimulants in Iranian History, 1500-1900*, Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2005, p. 278

به نظر می‌رسد مناقشات فقهی فقیهان ساکن ایران درباره‌ی قهوه، بازتابی از مناقشات  
 گسترده‌تر فقیهان سنی‌مذهب در قرن دهم هجری به ویژه در مکه بر سر شرب قهوه بود  
 که به نوشته شدن ده‌ها کتاب فقهی در این باره انجامید. قول غالب فقیهان در آن دوره،  
 تحریم شرب قهوه بود. ادبیات پرحجمی نیز در زبان عربی در این زمینه پدیدآمد. برای  
 تاریخی جامع‌تر درباره‌ی قهوه و منازعات فقهی بر سر حلیت یا حرمت آن بنگرید به:

Ralph S. Hattox, *Coffee and Coffeehouses: The origins of a Social Beverage in the Medieval Near East*, Seattle and London: University of Washington Press, 1985

ظاهراً سبب حکم به حرمت این بود که شمار فراوانی از فقیهان نوشیدن قهوه و چای را  
 مانند شراب خلسه‌آور قلمداد می‌کردند یا مراحل مقدماتی تهیه‌ی آن را خلاف قانون  
 شرع می‌انگاشتند.

میرزا محمد حسن شیرازی، مرجع تقلید وقت، تحریم تنباکو را دست‌مایه‌ی اقدامی سیاسی علیه حکومت کرد. در همین دوره، ورود تلگراف به ایران، مناقشه‌ای تازه بر سر جواز یا عدم جواز استفاده از این "صدای شیطان" به پا کرد و فقیهان در این بحث می‌کردند که تا چه اندازه جایز است سیم‌های تلگراف از نزدیک مسجد بگذرد. با تلاش‌های فراوان ناصرالدین‌شاه و پس از آن که چند فقیه به دعوت او چند آیه‌ی قرآن را از تهران به تبریز تلگراف کردند و پاسخ شنیدند، سرانجام فقیهان پذیرفتند که تلگراف ابزاری است خنثا مانند نامه‌نگاری و می‌توان در راه مقاصد شریعت از آن بهره گرفت.

طرفه آن است که جامعه‌ی رو به تجدد ایران، خواه ناخواه روحانیت را به بهره‌گیری از ابزارهای تجدد وادار کرد. نهاد روحانیت و مرجعیت در روزگار معاصر، هستی خود را وام‌دار ابزارهای مدرن است. تلگراف که در آغاز آوای شیطان پنداشته می‌شد، نهاد روحانیت را از بیخ و بُن دگرگون ساخت. روحانیت شیعه که شبکه‌ای نامتمرکز و پراکنده بود و سرشتی محلی داشت، به یُمن و یاری تلگراف در سده‌ی نوزدهم میلادی، ساختاری منسجم و متمرکز پیدا کرد. تلگراف، شهرهای بزرگ جهان تشیع را به کانون‌های فقهی - نجف، کربلا و قم - پیوست و سلسله مراتب روحانیت را برای همیشه متحول کرد. مقلدان از اقصا نقاط جهان استفتای خود را برای مرجع تقلید خود می‌فرستادند و مجتهدان نیز با تلگراف فتوای خود را گسیل می‌کردند. نظام اجتهاد-تقلید در پی این ابزار تکنولوژیک مستقر و مستحکم شد و قدرت فقیه از محدوده‌ی محل زندگی‌اش فرارفت و هم‌ارز قدرت مرکزی قرار گرفت. تلگراف در مقام ابزاری غربی، وسیله‌ای در دست فقیهان شد برای ستیز با مظاهر تجدد و بسط قدرت خود و نیز سرکوب مخالفان؛ از جمله صدور فتوای ارتداد و قتل بابی‌ها و بهایی‌ها.<sup>۱</sup>

<sup>۱</sup> برای شرحی درازدامن درباره‌ی ورود تلگراف به ایران و نیز واکنش فقیهان بدان به اثر زیر که نسخه‌ی چاپ‌نشده‌ی رساله‌ی دکترای در دانشگاه ییل (Yale) آمریکاست بنگرید (از نویسنده‌ی رساله سپاس‌گزارم که نسخه‌ای از رساله را برای من فرستاد): ←

### فقیهان و تجدد ابزاری

رویکرد فقیهان در تحریم تکنولوژی در قرن بیستم نیز ادامه یافت، اما با انقلاب ایران دگرگون شد. آیت‌الله روح‌الله خمینی در نخستین سخنرانی خود پس از بازگشت به ایران در دوازدهم بهمن ۱۳۵۷ گفت "ما با سینما مخالف نیستیم... ما با رادیو مخالف نیستیم... ما با تلویزیون مخالف نیستیم. ما با آن چیزی که در خدمت اجانب برای عقب نگه داشتن جوانان ما و از دست دادن نیروی انسانی ماست، ما با آن مخالف هستیم. ما کی مخالفت کردیم با مظاهر تجدد؟" <sup>۱</sup> رخداد انقلاب، انگاره‌ی التقاطی یا گزین‌گریانه‌ی روحانیان در باره‌ی تجدد را نیرو داد؛ تمایز نهادن میان تجدد به مثابه‌ی ابزار؛ و تجدد در مقام فرهنگ؛ گزیدن و پذیرفتن اولی و طرد و رد دومی. حتا فراتر از این؛ بهره‌گیری از ابزار تجدد برای ستیز با فرهنگ غیراسلامی آن. انقلاب ایران بدین معنا در عین تجدد‌گریزی تجددگرا بود. <sup>۲</sup>

→

Michael Rubin, *The Making of Modern Iran, 1858-1909; Communications, Telegraph and Society*, New Haven: Yale University, 1999

<sup>۱</sup> روح‌الله خمینی، *صحیفه‌ی نور*، تهران: انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۱، جلد ۳، ص. ۲۰۲

<sup>۲</sup> در حوزه‌ی علمیه‌ی پس از انقلاب، گروهی حاشیه‌ای ظهور کرد که می‌کوشید نظریه‌ای علیه این تمایز بپردازد. گروه "آکادمی علوم اسلامی" در قم به رهبری سید میرالدین حسینی شیرازی، بر این باور بود که تفکیک ارزش از دانش نارواست و حتا علوم دقیقه مانند ریاضیات و فیزیک غربی نیز غیر اسلامی هستند. در ایدئولوژی این گروه، حتا فلسفه‌ی اسلامی نیز به دلیل خاستگاه یونانی آن طرد می‌شد. برای شرحی مختصر درباره‌ی باورهای این گروه بنگرید به:

Mehdi Khalaji, *Apocalyptic Politics: On the Rationality of Iranian Policy*, Washington DC, Washington Institute for Near East Policy, 2008, pp. 21-22

برای نسخه‌ی آن‌لاین بنگرید به:

<http://www.washingtoninstitute.org/templateC04.php?CID=286>

نقطه‌ی عطف مدرن‌سازی حوزه‌ی علمیه پس از انقلاب، دوره‌ای است که با رهبری آیت‌الله سیدعلی خامنه‌ای آغاز می‌شود. آیت‌الله خمینی خود پیش از انقلاب ایران مرجع تقلید به شمار می‌رفت و کمتر کسی در مراتب فضل علمی و اجتهاد فقهی وی تردید روا می‌داشت. از این‌رو، پذیرش سلطه‌ی وی بر حوزه‌ی علمیه در مقام یکی از مراجع تقلید چندان بر اهل حوزه - دست کم روحانیان نسل انقلاب - گران نمی‌آمد. در عین حال، آیت‌الله خمینی می‌کوشید، دست کم در ظاهر، حرمت دیگر پاره‌ای مراجع تقلید زمان مانند آیت‌الله سید محمدرضا گلپایگانی، آیت‌الله سید شهاب‌الدین مرعشی نجفی و به ویژه آیت‌الله سید ابوالقاسم خویی را نگاه دارد و دست آنان را برای مشارکت در تدبیر و تمشیت امور حوزه‌ی علمیه گشوده بگذارد.<sup>۱</sup>

<sup>۱</sup> این بدان معنا نیست که رابطه‌ی آیت‌الله خمینی با کسانی چون آیت‌الله خویی بی‌دردر بوده است. تنش‌ی پنهان و خشن میان آیت‌الله خمینی و آیت‌الله خویی، از زمان تبعید رهبر جمهوری اسلامی به نجف، آغاز شد و تا پایان عمر آن دو جریان یافت. هواداران این دو سخت یکدیگر را طرد می‌کردند. آیت‌الله خویی از انقلاب ایران پشتیبانی نکرد و در جنگ ایران و عراق نیز جانب ایران را نگرفت. با این همه، احترام بین‌المللی این مرجع تقلید و نیز دور بودن او از دسترس سربازان آیت‌الله خمینی، نوعی مصونیت ظاهری برای وی در حوزه‌ها ایجاد کرد. هم‌چنین، گفتن ندارد که دشمنی سخت آیت‌الله خمینی با آیت‌الله شریعتمداری که آن هم ریشه در سال‌های پیش از انقلاب داشت به برخورد خشونت‌آمیز با وی و هواداران‌اش انجامید. آیت‌الله رضا صدر، آیت‌الله محمد شیرازی، آیت‌الله محمد روحانی و آیت‌الله حسن قمی از روحانیان بلندپایه‌ی دیگری بودند که مغضوب و قربانی آیت‌الله خمینی شدند؛ اما بر خلاف آیت‌الله خویی و آیت‌الله شریعتمداری، این افراد نقش چشم‌گیری در مدیریت حوزه‌ی قم، پیش از انقلاب، نداشتند. برای شرحی از دیدگاه‌های سیاسی آیت‌الله خویی بنگرید به مقاله‌ی زیر به قلم فرزندش:

Yousif al-Kho'i, "Grand Ayatollah Abu al-Qassim al-Kho'i: Political Thought and Positions" in *Ayatollahs, Sufis and Ideologues; State, Religion and Social Movement in Iraq*, edited by Faleh Abdul-Jaber, London: Saqi Book, 2002, pp.223-230

سیدعلی خامنه‌ای، صبح چهاردهم خرداد سال ۶۸ خورشیدی با تصمیم مجلس خبرگان رهبری به مقام رهبری منصوب شد و شامگاه همان روز لقب وی از "حجت‌الاسلام" به "آیت‌الله" تغییر کرد. این تغییر ناگهانی در هاضمه‌ی بسیاری از روحانیان به آسانی گواردنی نبود. سستی موقعیت آیت‌الله خامنه‌ای در حوزه، خشم و تنش برخاسته از کنار نهادن آیت‌الله حسین‌علی منتظری از منصب قائم مقامی رهبری، حضور و حیات مراجع بزرگ مانند آیت‌الله گلپایگانی، مرعشی نجفی، خویی و دیگران، تردیدها را درباره‌ی شایستگی فقهی و قبول حوزوی رهبر نورسیده‌ی جمهوری اسلامی افزایش می‌داد. اما مرگ پیاپی مراجع بزرگ و سلطه یافتن تدریجی آیت‌الله خامنه‌ای بر مرکب قدرت و بهره‌گیری او از نهادهای نظامی و امنیتی برای تثبیت اقتدار خود، او را به سالار بلامنازع حوزه‌ی علمیه بدل ساخت. حمله به بیت آیت‌الله منتظری و در حصر خانگی نهادن وی، بر خوف و خشم روحانیان سنتی از رهبر جوان جمهوری اسلامی افزود.

در رخدادی بی‌نظیر در تاریخ مرجعیت شیعه، در سال ۱۳۷۳، پس از درگذشت آیت‌الله شیخ‌محمدعلی اراکی، واپسین مرجع سال‌مند سنتی در ایران، جامعه‌ی مدرسین حوزه‌ی علمیه‌ی قم، نهاد سیاسی وابسته به جمهوری اسلامی، که اعضای آن به طور غیر مستقیم منصوب رهبر جمهوری اسلامی هستند، بیانیه‌ای صادر کرد. در این بیانیه هفت تن، در مقام مرجع تقلید رسمی معرفی شدند که یکی از آنان رهبر جمهوری اسلامی و شش تن دیگر از هواداران جمهوری اسلامی بودند و نام مجتهدان بزرگی چون آیت‌الله حسین‌علی منتظری و آیت‌الله سیدعلی سیستانی در فهرست هفت‌گانه غایب بود.<sup>۱</sup> با این بیانیه که نهادی زیر نظر

<sup>۱</sup> برای متن این بیانیه بنگرید به:

[http://www.jameehmodarresin.org/index.php?option=com\\_content&task=view&id=330&Itemid=39](http://www.jameehmodarresin.org/index.php?option=com_content&task=view&id=330&Itemid=39)

هم‌چنین برای روایت آیت‌الله منتظری از چگونگی اعلام مرجعیت آیت‌الله خامنه‌ای بنگرید به:

حسین‌علی منتظری، *خاطرات*، شرکت کتاب، لوس آنجلس، ۱۳۷۹، صص. ۴۳۲-۴۲۱



رهبری، رهبر جمهوری اسلامی را پس از پنج سال رهبری، به مقام مرجعیت منصوب می‌کرد و چند تن دیگر را که مرجع بالفعل بودند از قلم می‌انداخت، مرجعیت شکلی یک‌سره حکومتی به خود گرفت.<sup>۱</sup>

### نظم نوین حوزه

روحانیت تشیع در هیچ دوره‌ای از ادوار تاریخی خود تا این اندازه ثروتمند و تا این اندازه وابسته به رأس هرم قدرت سیاسی نبوده است. چیرگی مطلق رهبر جمهوری اسلامی بر "مدیریت امور دینی" از یک سو به فربهی ساختار اداری روحانیت و افزایش بی‌سابقه‌ی منابع مالی آن انجامید و از سوی دیگر استقلال نسبی نهاد روحانیت در تدبیر امور دینی را سلب کرد.

آیت‌الله خامنه‌ای به محض اطمینان از موقعیت خویش برنامه‌ای گسترده و فراگیر برای مدرن‌سازی حوزه‌ی علمیه آغاز کرد. تنها با دگرگون کردن ساختار سنتی حوزه به سازمان اداری مدرن بود که وی توانایی مهار کامل حوزه‌ی علمیه را می‌یافت. وی شورای مدیریت حوزه‌ی علمیه قم را به "مرکز مدیریت حوزه‌ی علمیه‌ی قم" تغییر داد و حوزه‌های علمیه‌ی سراسر کشور و حتا خارج از کشور را زیر نظارت این مرکز برد. برای نخستین بار، در برنامه‌ی سالانه‌ی بودجه‌ی دولت جمهوری اسلامی، ردیف بودجه‌ای ثابت برای مرکز مدیریت حوزه‌ی علمیه‌ی قم در نظر گرفته شد. نهادها، سازمان‌ها، پژوهش‌کده‌ها و مراکز حوزوی تازه‌ای تأسیس شد که همه مستقیم یا غیرمستقیم زیر نظر رهبری فعالیت می‌کنند و هم ردیف

<sup>۱</sup> مرجعیت پیش از انقلاب نیز به گونه‌ای با تأیید سلطان شیعه رسمیت می‌یافت. پس از درگذشت مرجعی بزرگ، پادشاه پیام تسلیت برای مراجع می‌فرستاد. مرجعیت مراجعی که این پیام را دریافت می‌کردند بدین وسیله از سوی شاه رسمیت می‌یافت. (در این باره بنگرید به: "اتوبیوگرافی و حوزه‌های علمیه" در همین کتاب.)  
با این همه، شاه هیچ نقش مستقیمی در تعیین مرجع یا تأیید اجتهاد آنان نداشت و این امر در حوزه‌های علمیه و در روابط میان اهل آن صورت می‌بست.

بودجه‌ی دولتی دارند و هم از بودجه‌ی سالانه‌ی دفتر رهبری تأمین می‌شوند.<sup>۱</sup> بنا به گفته‌ی یکی از مراجع تقلید قم، تنها در این شهر چهارصد پژوهش‌گاه حوزوی فعال اند.<sup>۲</sup>

در ساختار سنتی روحانیت، ثبت نام‌ها، مدارج و مدارک علمی، سابقه‌ی تحصیلی و خانوادگی و دیگر اطلاعات سابقه نداشت. تنها از دوره‌ی آیت‌الله سیدمحمدحسین بروجردی، هر مرجعی برای خود دفتر شهریه‌ای داشت که بر اساس آن حقوق ماهانه‌ی طلاب را پرداخت می‌کرد. هر طلبه، اول ماه ناگزیر بود به مُقسّمانِ هر یک از مراجع رجوع کند و شهریه (حقوق ماهانه‌ی) خود را دریافت نماید. مجموع این شهریه‌ها، حقوق کامل یک طلبه در ماه را شکل می‌داد.

مرکز مدیریت حوزه‌ی علمیه زیر نظارت رهبر جمهوری اسلامی، ساختار متمرکز اداری پدید آورد. اطلاعات گوناگون طلاب در این مرکز به کامپیوترها داده شد و دفترهای شهریه‌ی مراجع یک‌کاسه گردید. به سخن دیگر آزادی عمل مراجع در پرداخت شهریه از میان رفت و از آن پس، مرکز مدیریت حوزه، تصمیم‌گیرنده‌ی اصلی درباره‌ی صلاحیت هر طلبه برای دریافت شهریه شناخته شد.

<sup>۱</sup> بنابر ماده‌ی واحده‌ی لایحه‌ی بودجه‌ی سال ۱۳۸۷ دولت جمهوری اسلامی ایران، شورای عالی حوزه‌ی علمیه‌ی قم (نود میلیارد تومان)، موسسه‌ی آینده‌ی روشن (پژوهش‌کده‌ی مهدویت)، موسسه‌ی بصیرت، دفتر تبلیغات حوزه‌ی علمیه‌ی قم، سازمان تبلیغات اسلامی، مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی، شهرک مهدیه‌ی قم، شورای سیاست‌گذاری ائمه‌ی جمعه، بنیاد حکمت‌صدر، مرکز رسیدگی به امور مساجد، جامعه‌الزهر، ستاد اقامه‌ی نماز، موسسه‌ی فرهنگی دعبل، موسسه‌ی اسرا و پژوهشگاه باقرالعلوم چند نمونه از موارد بسیار مراکز وابسته به حوزه‌ی علمیه هستند که صدها میلیارد تومان بودجه از دولت دریافت می‌کنند. برای متن کامل لایحه‌ی بودجه‌ی سال ۱۳۸۷ کل کشور بنگرید به: <http://www.president.ir/piri/media/main/26202.pdf>

<sup>۲</sup> "حوزه‌ی علمیه، با داشتن ۴۰۰ پژوهش‌گاه در علوم مختلف، می‌تواند کمک خوبی برای دانشگاه در زمینه‌ی علوم انسانی باشد." آیت‌الله ناصر مکارم شیرازی در دیدار با معاون وزیر علوم تحقیقات و فناوری. برای گزیده‌ای از سخنان وی بنگرید به:

<http://isna.ir/ISNA/NewsView.aspx?ID=News-1234332&Lang=P>

نهادی تازه بنیاد چون "دفتر آمار" مرکز حوزه‌ی علمیه‌ی قم، وظیفه‌ی گردآوری داده‌های مربوط به گرایش سیاسی روحانیان را به عهده گرفت. هر کس طالب دریافت معافیت موقتی تحصیلی از خدمت نظام وظیفه، سفر به خارج از کشور و دریافت شهریه یا خواستار ارتقای مرتبه‌ی علمی خود است، باید نخست در دفتر آمار تأیید شود. روحانیانی که گرایشی خلاف جمهوری اسلامی دارند در دفتر آمار "رد صلاحیت" می‌شوند و از امتیازهای مربوط به نظام روحانیت محروم.<sup>۱</sup>

در نظام سنتی روحانیت، تنها منبع درآمد روحانیان شهریه و از محل وجوهات شرعی و موقوفات مذهبی بود. اما آیت‌الله خامنه‌ای از بودجه‌ی دولت، نظام بیمه‌ی درمانی طلاب را بنیان نهاد و شهرک‌هایی چون شهرک مهدیه در حومه‌ی قم را برای اسکان طلاب توسعه داد. از سوی دیگر، درآمد هر طلبه از شهریه یا حق منبر گاه‌گاهی فراتر رفت. صدها نهاد حوزوی به بهانه‌ی آموزش، پژوهش یا امور دیگر منبع درآمد مهم‌تری برای طلاب به شمار می‌روند.

پوشیدن لباس روحانیت (عمامه، عبا، قبا و نعلین)، تا پیش از این دوره، امری بود یک‌سر دل‌به‌خواهی.<sup>۲</sup> هر طلبه‌ی حوزه‌ی علمیه، در

<sup>۱</sup> در سال ۱۳۸۶، دولت جمهوری اسلامی به حوزه‌ی علمیه پیشنهاد داد "دفتر آمار" گسترش یابد و به "سازمان آمار حوزه‌های علمیه" بدل شود. بنگرید به:

<http://www.mehrnews.com/fa/newsdetail.aspx?NewsID=607778>

<sup>۲</sup> من هنوز پژوهشی درباره‌ی تاریخ "عمامه" در ایران ندیده‌ام. شواهد و قرائن تاریخی گواهی می‌کند که لباس امروزی روحانیت، سابقه‌ای طولانی ندارد. اما ظاهراً لباس در مقام تمایز طبقات اجتماعی در ایران پیشینه‌ای دراز دارد. محمد هاشم آصف، معروف به رستم‌الحکما، از منشیان و طغرانویسان اواخر دوره‌ی زندیان و دوره‌ی آغازین عصر قاجار در رساله‌ی "قانون سلطنت" نوشته شده در ۱۲۵۱، می‌نویسد هر رده و صنفی باید به لباسی مشخص و حد معیشت او معین باشد. از تکالیف حکومت این است که "برای هر صنفی از اصناف خلائق ... زی و اندازه و سلوک مناسبی در خور او قرار دهد." وی توصیه می‌کند "اهل علم و تجارت کلیچه و عبا و پوستین بپوشند." این بدان معناست که در آن دوره خبری از عمامه برای علما نبوده است. برای گزارشی از این رساله‌ی چاپ‌نشده بنگرید به:

هرجایی که می‌خواست، هر زمانی و با هر میزانی از تحصیلات حوزوی، عمامه به سر می‌گذاشت. آیت‌الله خامنه‌ای کوشید از طریق مرکز مدیریت حوزه‌ی علمیه‌ی قم فرایند پوشش لباس روحانیت را نظام‌مند کند. از سوی دیگر، تا پیش از انقلاب ایران سابقه‌ای مشهود برای خلع لباس روحانیت نمی‌توان یافت. به واقع، هیچ مرجع رسمی در حوزه‌ی علمیه برای تشخیص صلاحیت پوشش لباس روحانیت وجود نداشت. پس از انقلاب ایران، آیت‌الله خمینی به روحانیان مخالف خود لقب "آخوند درباری" و "روحانی‌نما" داد و از طریق نیروهای نظامی، کمیته‌ی انقلاب اسلامی، دستگاه قضایی و سپس دادگاه ویژه روحانیت، امکان قانونی خلع لباس روحانیان مخالف را فراهم آورد. اکنون مرجع رسمی خلع لباس روحانیان، دادگاه ویژه روحانیت است.<sup>۱</sup>

→ هما ناطق و فریدون آدمیت، *افکار اجتماعی و سیاسی و اقتصادی در آثار منتشرنشده‌ی دوران قاجار*، آلمان: انتشارات نوید، چاپ دوم، ۱۳۶۸، صص. ۵۷-۴۷

<sup>۱</sup> خلع لباس روحانیان مخالف ایدئولوژی اسلامی، از آرزوهای دیرین رهبران ایدئولوژی اسلامی در ایران بوده است. به احتمال قوی نخستین بار، گروه فدائیان اسلام به رهبری سیدمجتبی نواب صفوی این آرزو را به زبان آورد و در ستیز با آیت‌الله سیدمحمد حسین بروجردی، مرجع علی‌الاطلاق وقت، خواستار خلع لباس وی شد. نواب صفوی که، دست‌کم، در مراحل اولیه‌ی فعالیت سیاسی خود با آیت‌الله سید ابوالقاسم کاشانی هم‌دست و هم‌رزم بود به تشکیل حکومت اسلامی و تغییر ساختار حوزه‌ی علمیه و خلع ید آیت‌الله بروجردی از آن باور داشت. در این باره بنگرید به: علی رهنما، *نیروهای مذهبی بر بستر حرکت نهضت ملی*، تهران: گام نو، چاپ اول، ۱۳۸۴، ص. ۴۰ و نیز فصل دوم تا فصل ششم.

نواب صفوی که به هنگام اعدام سی و یک سال پیش نداشت، از حمایت آشکار آیت‌الله خمینی برخوردار بود و همین موضوع موجب رنجش خاطر آیت‌الله بروجردی از رهبر آینده‌ی انقلاب سال پنجاه و هفت شد. در این باره بنگرید به کتاب پیش‌گفته و نیز: غلامرضا کرباسچی، *تاریخ شفاهی انقلاب ایران*، پیدایش و تحولات حوزه‌ی علمیه‌ی قم، قم: بنیاد تاریخ انقلاب اسلامی، چاپ اول، ۱۳۷۴، جلد اول، صص. ۱۹۹-۸۰

ناصر پاک‌دامن، *قتل کسروی*، سوئد: انتشارات افسانه، چاپ دوم با تصحیحات و اضافات،

هم‌چنین، درجه‌ی اجتهاد و لقب آیت‌الله که اشاره به اجتهاد شخص ملقب است، در دوران قدیم بر پایه‌ی قراردادهای و قواعد نانوشته و پذیرفتگی اعتبار علمی شخص در میان مجتهدان به کسی داده می‌شد. آیت‌الله خمینی، به رسم دیگر مراجع بزرگ در نامه‌های رسمی خود در خطاب کردن افراد به القاب مذهبی خویشتن‌داری و احتیاط آشکار داشت. بسیاری از افرادی که در مجامع عمومی آیت‌الله خطاب می‌شدند، در نامه‌های آیت‌الله خمینی با عنوان "حجت الاسلام" یاد شده‌اند یا کسانی که از سوی "عوام" آیت‌الله العظمی لقب می‌گرفتند در نامه‌های وی آیت‌الله خطاب شده‌اند. بحران اجتهاد آیت‌الله سیدعلی خامنه‌ای وی را واداشت که از یک سو مدعیان فرومرتبه‌ی اجتهاد را به آیت‌اللهی به رسمیت بشناسد و از سوی دیگر سازوکاری سیاسی برای اعطای این لقب و درجه برگزیند. از آن‌جا که طبق قانون اساسی جمهوری اسلامی و نیز برخی قوانین عادی، پاره‌ای از مناصب مانند ریاست قوه‌ی قضاییه، شش کرسی شورای نگهبان، همه‌ی کرسی‌های مجلس خبرگان و نیز وزارت اطلاعات جمهوری اسلامی باید در دست مجتهدان باشد، رهبر جمهوری اسلامی از طریق شورای نگهبان ساختاری برای آزمون اجتهاد و اعطای درجه‌ی آیت‌اللهی به روحانیان طراحی کرد. قدرت دادن به شورای نگهبان برای برگزاری آزمون اجتهاد به معنای نفی روش‌های سنتی دستیابی به مدارج علمی حوزوی بود. وانگهی مرکز مدیریت حوزه‌ی علمیه‌ی قم نیز در آزمون بالاترین درجه‌ی حوزوی یعنی اجتهاد و سواس‌های سیاسی فراوانی به کار می‌برد تا اطمینان یابد تنها کسانی از این پس به مدارج بالای حوزوی دست یابند که مراتب وفاداری آنان به شخص رهبر جمهوری اسلامی و ایده‌ی ولایت مطلقه‌ی فقیه ثابت شده باشد و در آینده برای نظام سیاسی دردسر نیافرینند.

→

احمد گل محمدی، جمعیت فدائیان اسلام به روایت اسناد، تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی، ۱۳۸۲، دو جلد

طلاب در نظام سنت، در مناسبت‌های آیینی مانند ماه رمضان و محرم و صفر به شهرها و روستاهای کشور سفر می‌کردند و در ازای "تبلیغ" از مریدان و مومنان حق منبر دریافت می‌نمودند. این امر به صورت خودجوش و داوطلبانه صورت می‌گرفت. یا طلاب خود به دل خواه و تشخیص خود به جایی سفر می‌کردند یا مؤمنان یکی از طلاب را به سلیقه یا سابقه‌ی آشنایی برای تبلیغ به محل خود دعوت می‌نمودند. آیت‌الله خامنه‌ای از طریق نهادهایی چون دفتر تبلیغات اسلامی یا سازمان تبلیغات اسلامی نظام تبلیغ را سامان داد و سراسر زیر مهار خود آورد. نهادهایی چون دبیرخانه‌ی ائمه‌ی جمعه و جماعات یا دفتر رسیدگی به امور مساجد، حتا امام جماعت‌های هر مسجد را تعیین می‌کنند و بر فعالیت وی نظارت دارند.<sup>۱</sup>

ستاد اقامه‌ی نماز<sup>۲</sup> و ستاد برگزاری اعتکاف، زیر نظر رهبر جمهوری اسلامی، حتا بر جزئی‌ترین و خصوصی‌ترین جنبه‌های آیینی و عبادی

<sup>۱</sup> "دفتر رسیدگی به امور مساجد" در سال ۱۳۶۸، به دستور آیت‌الله خامنه‌ای برای سامان دادن به امور مساجد در سراسر کشور تأسیس شد. طبق نوشته‌ی وبسایت این مرکز، از وظایف آن، سیاست‌گذاری و ارائه‌ی الگوهای مناسب برای ساخت، تجهیز و اداره‌ی مساجد، تبیین سیاست‌های راهبردی برای تأمین و استقلال منابع مالی مساجد، هدایت و نظارت بر کلیه‌ی فعالیت‌های مساجد و مراکز وابسته به آن اعم از عبادی، اجتماعی، سیاسی و غیره، تأسیس شبکه‌ای کارآمد و مؤثر از مساجد کشور، سازمان‌دهی روابط مساجد با سایر ارگان‌ها، نهادها، وزارت‌خانه‌ها، موسسات و شرکت‌های دولتی عمومی، تعاونی، خصوصی و نظائر آن‌ها، سازمان‌دهی وضعیت کارکنان مساجد و مؤسسات وابسته به آن‌ها از لحاظ حقوقی و رفاهی، سازمان‌دهی وضعیت هیأت امنای مساجد و مؤسسات وابسته، سازمان‌دهی وضعیت ائمه‌ی جماعات از لحاظ انتصاب، آموزش‌های ضمن خدمت و انجام نظارت‌های ضروری و بهینه‌سازی شبکه‌ی ارتباطی ائمه‌ی جماعات، تعیین سیاست‌ها و خط مشی‌ها برای جذب اقشار مختلف جامعه است.

پنگرد به: <http://www.masjed.ir/about.htm>

<sup>۲</sup> "ستاد اقامه‌ی نماز" در سال ۱۳۶۹ تشکیل شد. از اهداف این ستاد پیگیری و تحقق توصیه‌های رهبر جمهوری اسلامی، هماهنگی و مشارکت با دستگاه‌های دولتی، هماهنگی با انجمن اولیا و مربیان آموزش و پرورش، پیگیری و مشارکت در برگزاری مراسم جشن تکلیف دانش آموزان یاد شده است. بنگرید به:

<http://www.setadenamaz.ir/>

اسلام در جامعه نظارت می‌کنند. مراسم سوگواری یا جشن مذهبی که در قدیم به صورت خودجوش برگزار می‌شد، همه، حتا در جزئیات، در چارچوبی دولتی و حکومتی سازمانی تازه یافتند. حتا نظام پرداخت زکات و خمس و دیگر مالیات‌های مذهبی شکلی اداری، متمرکز و مدرن پیدا کرد.<sup>۱</sup> امور حج و زیارت، اوقاف و خیریه‌ها نیز همه زیر نظر رهبری سازمان‌دهی و اداره می‌شود.

اما نهادهای حوزوی تنها سازمان‌هایی نیستند که روحانیان موقعیت اداری و منبع درآمد خود را در آن می‌یابند. سازمان‌هایی در درون نهادهای نظامی، امنیتی، قضایی و دولتی وجود دارند که به طور انحصاری در دست روحانیان هستند و باز به طور مستقیم یا غیر مستقیم زیر نظر رهبری فعالیت می‌کنند. از شش تن فقیهان شورای نگهبان و حدود هشتاد فقیه مجلس خبرگان رهبری گرفته تا سازمان عقیدتی-سیاسی نیروهای مسلح و شاخه‌های گوناگون آن در ارتش، سپاه پاسداران انقلاب اسلامی، بسیج و نیروهای انتظامی، مراتب بالای قوه قضاییه و نهادهای نمایندگی رهبری در دانشگاه‌ها مناصب ویژه‌ی روحانیان قلمداد می‌شوند. این جدا از نهادهایی است که مانند صدا و سیمای جمهوری اسلامی، بنابر قانون

<sup>۱</sup> طبق ماده‌ی ۱۳۹ قانون مالیات مستقیم جمهوری اسلامی ایران "درآمد اشخاص از محل وجوه بریه‌ی ولی فقیه، خمس و زکات از پرداخت مالیات معاف است". هم‌چنین، "موقوفات، نذورات، کمک‌ها و هدایاهای دریافتی نقدی و غیرنقدی آستان قدس رضوی، آستان حضرت عبدالعظیم، آستانه‌ی حضرت معصومه" و بسیاری دیگر از اماکن و بقاع مذهبی از پرداخت مالیات معافند. موارد دیگر معافیت مالیاتی از جمله بدین قرارند: کمک‌ها و هدایای دریافتی نقدی و غیرنقدی مدارس علوم اسلامی، نهادهای انقلاب اسلامی، عمران موقوفات، آن قسمت از درآمد موقوفات عام به مصرف اموری از قبیل تبلیغات اسلامی، دینی، بنا و تعمیر مساجد، مصلها و حوزه‌های علمیه و مدارس علوم اسلامی برسد. در تبصره‌ی چهار این ماده‌ی قانونی آمده است "مفاد این ماده در مواردی که از طرف حضرت امام خمینی یا مقام معظم رهبری دارای مجوز می‌باشند، بر اساس نظر مقام معظم رهبری انجام می‌گیرد". برای متن کامل این ماده قانونی بنگرید به:

اساسی جمهوری اسلامی، زیر نظر مستقیم رهبری اداره می‌شوند.

### روحانیت جهانی شده

آوردیم که تلگراف در مقام نخستین ابزار ارتباطی مدرن، نهاد روحانیت را سراپا زیر و زبر کرد و خصلت بومی و محلی را از آن گرفت و به تمرکز سازمان مرجعیت مجال بخشید. این آغاز جهانی‌شدن (Globalization) نهاد روحانیت بود. همان‌گونه که رشد طرح تجدد به پیشرفت ابزارهای ارتباطی و شتاب دادن به فرایند جهانی‌شدن در سراسر جهان انجامید، روند چالاک تجدد در ایران و ورود ابزارهای تازه‌ی رسانش، حوزه‌های علمیه را نیز دگرگون کرد. تا پیش از انقلاب، اگر رابطه‌ی مقلد و مجتهد یا نهاد روحانیت و مؤمنان تنها از طریق تلفن و تلگراف و نامه برپا بود، اکنون آسانی و شتابی که در وسائل سفر پدید آمده و نیز اینترنت و ماهواره، سرشت نظام ارتباطی حاکم بر شبکه‌ی مقلد-مجتهد یا روحانیت-مردم را از بُن دیگر ساخته است.

پیش از آن که حتا کامپیوتر در ایران فراگیر شود، آیت‌الله خامنه‌ای دستور تأسیس مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی در قم را صادر کرد. اکنون به ندرت روحانی‌ای می‌توان یافت که ضرورت داشتن کامپیوترهای پیشرفته در خانه‌ی خود را از تلفن و برق کمتر بداند. سایت‌های رسمی برخی مراجع تقلید، گاه حتا به شانزده زبان زنده‌ی جهان، به کاربران مؤمن و مقلدان خود خدمات می‌دهند. مقلدان از سراسر جهان با بهره‌گیری از کارت‌های اعتباری مالیات‌های مذهبی خود را از طریق سایت‌های مراجع به مجتهدان می‌پردازند. گسترش شبکه‌ی ارتباطی یک‌راست به گسترش شبکه‌ی مالی روحانیت انجامیده است. پیش از انقلاب، مرجعیت هم‌چنان خصلت محلی خود را حفظ کرده بود. برای نمونه، مراجع قم قادر نبودند به طلاب نجف یا کربلا یا دیگر شهرهای مذهبی شیعه در خاورمیانه، شهریه (حقوق ماهانه) پرداخت کنند. به یمن جهانی‌شدن شبکه‌ی مالی روحانیت، اکنون مراجع تقلید می‌توانند در هر



حوزه‌ی خرد و کلان در سراسر جهان، به طلاب شهریه دهند. طبق معیاری سنتی، هر مرجعی بیشتر شهریه پردازد، اعتبار مرجعیت و محبوبیت عمومی خود را به رخ کشیده است. پرداخت شهریه‌ی بیشتر، طلاب را تشویق می‌کند مقلدان را به مرجع ثروتمندتر ارجاع دهند. در نتیجه، گسترش شبکه‌ی مالی، رویه‌ی دیگر بسط اقتدار مذهبی مراجع است. بر این بنیاد، نه تنها روحانیان قادر شدند در کمترین زمان و با پایین‌ترین هزینه مالیات‌های مذهبی را از سراسر کره‌ی خاکی گردآوری کنند؛ بل که مجتهدان این قدرت را یافته‌اند که از مرجعی محلی یا ملی به مرجعی "جهانی" بدل شوند.

با ظهور ایده‌ی "صدور انقلاب" در بامداد جمهوری اسلامی، ولی فقیه تربیت نیروی انسانی در جهان اسلام را در اولویت برنامه‌های حوزه‌ی علمیه قرار داد. به گفته‌ی یکی از مقامات سپاه پاسداران، جمهوری اسلامی تا کنون پانصد حوزه‌ی علمیه در سراسر جهان تأسیس کرده است.<sup>۱</sup> این جدا از دفترهای ویژه‌ی آیت‌الله خامنه‌ای در حوزه‌های سنتی موجود در عراق، لبنان، دمشق و پاکستان است که به شکل مؤثری وی را در اداره‌ی آن حوزه‌ها مشارکت می‌دهد.

افزون بر تربیت نیروی انسانی خارجی در بیرون مرزهای ایران، چندین سازمان عظیم ویژه‌ی آموزش طلاب خارجی در حوزه‌ی علمیه پس از انقلاب، به دست ولی فقیه، تأسیس شد. "دانشگاه جهانی مصطفی" تنها یک نمونه از این سازمان‌هاست که آیت‌الله خامنه‌ای بنیان نهاد. تا کنون، بیش از سی‌وسه هزار دانشجوی پسر و دختر از ۱۰۸ کشور جهان از این دانشگاه پذیرش گرفته‌اند که بیش از پانزده‌هزار تن از آنان فارغ‌التحصیل شده و به کشورهای خود بازگشته‌اند. این دانشگاه در نزدیک هفتاد کشور جهان نمایندگی دارد.<sup>۲</sup>

<sup>۱</sup> سرهنگ رمضان شعبانی، معاون اداره‌ی سیاسی سپاه پاسداران انقلاب اسلامی در همایشی در مازندران این آمار را داده است. برای گزارشی از سخنان وی بنگرید به: <http://mazandaran.isna.ir/mainnews.php?ID=News-17797>

<sup>۲</sup> برای گزارشی از کارنامه‌ی این دانشگاه به وبسایت آن بنگرید: <http://miu.ac.ir/farsi/pager.aspx?Id=16>

### مدرن‌سازی حوزه، زندان و اسلحه

مدرن‌سازی حوزه‌ی علمیه، جدا از نوسازی نظام اداری و افزایش امتیازهای مالی و رفاهی، بدون ابزار نهادهای قهریه تحقق‌پذیر نبود. تشکیل تیپ مستقل ۸۳ امام‌جعفر صادق ویژه‌ی روحانیون رزمی، پیوند روحانیت و سپاه پاسداران انقلاب اسلامی را مستقیم و سامان‌مند کرد. این تیپ مستقل که زیر نظر مستقیم رهبری عمل می‌کند، رشته‌ای از فعالیت‌های آموزش نظامی، تبلیغی، ورزشی و سیاسی را در چارچوب وظایف خود تعریف کرده است. این تیپ در اداره و مهار فضای سیاسی شهر قم و حوزه‌ی علمیه نقشی پررنگ می‌گزارد و مسئولیت‌برگزاری بخش مهمی از مانورهای نظامی و سیاسی در قم را عهده‌دار است.

شاید آشکارترین ابزار قهریه‌ی رهبر جمهوری اسلامی برای مهار حوزه‌ی علمیه، دادسرا و دادگاه ویژه‌ی روحانیت است. این نهاد که در اصل در سال ۱۳۶۶ شکل تازه‌ای به خود گرفت، در سال ۱۳۶۹، یک سال پس از نصب آیت‌الله خامنه‌ای به رهبری، به پیشنهاد محمد محمدی ری‌شهری، دادستان وقت کل کشور، سازمان‌دهی نوین یافت.<sup>۱</sup> محمدی ری‌شهری که در همان سال، به حکم آیت‌الله خامنه‌ای، دادستان ویژه‌ی روحانیت شد، در آیین‌نامه‌ای که به رهبر جمهوری اسلامی پیشنهاد کرد اهداف این نهاد را "پیش‌گیری از نفوذ افراد منحرف و تبه‌کار در حوزه‌های علمیه، حفظ حیثیت روحانیت و به کیفر رساندن روحانیون متخلف" برشمرد. نهاد دادگاه ویژه‌ی روحانیت خارج از قوه‌ی قضاییه است؛ در حالی که در قانون

<sup>۱</sup> محمد محمدی ری‌شهری نخستین وزیر اطلاعات جمهوری اسلامی است که در زمان ریاست جمهوری سیدعلی خامنه‌ای در سال ۱۳۶۳ این وزارت‌خانه را تأسیس کرد. محمدی ری‌شهری در کارنامه‌ی خود سابقه‌ی اداره‌ی پرونده‌ی اطلاعاتی و قضایی دست‌کم دو مرجع بزرگ تقلید، آیت‌الله سید کاظم شریعت‌مداری و آیت‌الله حسین‌علی منتظری را دارد. وی اکنون به فرمان آیت‌الله خامنه‌ای، متولی تشکیلات عظیم آستانه‌ی حضرت عبدالعظیم حسنی در شهر ری، نمایندگی ولی‌فقیه و سرپرست حجاج و نیز رییس مؤسسه‌ی فرهنگی دارالحدیث است.

اساسی جمهوری اسلامی، "مرجع رسمی تظلمات و شکایات دادگستری است." رویه قضایی دادگاه ویژه روحانیت در بسیاری موارد خارج از مواد قانون آیین دادرسی کیفری و مدنی و اصول دادرسی مصوب جمهوری اسلامی است.<sup>۱</sup>

دادگاه ویژه روحانیت در دو دهه‌ی اخیر به مخوف‌ترین دستگاه اطلاعاتی برای مهار روحانیان در سراسر کشور بدل شد و از طریق شعبه‌های استانی و شهری خود کوچک‌ترین فعالیت سیاسی روحانیان را در دورافتاده‌ترین پاره‌ی ایران زیر نظر دارد. دادگاه ویژه روحانیت، خود، دارای زندانی مجزا و مجهز است و قربانیان خود را در شرایطی غیرقابل بازرسی نگاه می‌دارد. بنابر آمارهای غیررسمی، در میان بیش از دویست هزار روحانی در ایران، بیش از چهار هزار نفر آنان در استخدام دادگاه ویژه روحانیت هستند.

آیت‌الله خامنه‌ای را می‌توان بنیان‌گذار نظم نوین حوزه‌ی علمیه خواند که با سازوکارهای مدرن انضباط، نظارت و مجازات، حوزه‌ی علمیه را از نهادی سنتی و در تعامل با ساختار سیاسی به نهادی مدرن و یک‌پارچه وابسته به حکومت بدل کرد. به سخن دیگر، نهاد دین، مدرن شدن خود را به بهای سلب استقلال فکری و مالی-اداری به دست آورد. بنیادگرایی چون آیت‌الله کاشانی، در دهه‌ی سی خورشیدی امید می‌بردند "مقام مرجعیت مذهبی و رهبری سیاسی در هم ادغام شوند."<sup>۲</sup> آیت‌الله خمینی،

<sup>۱</sup> از جمله در موارد اختلاف، دیوان عالی نمی‌تواند مرجع حل اختلاف باشد، زیرا دیوان عالی زیر نظر قوه قضاییه است، در حالی که دادگاه ویژه خارج از قوه قضاییه قرار دارد و دیوان عالی هیچ گونه نظارت اداری و بازرسی بر دادگاه ویژه نمی‌تواند داشته باشد. برای شرحی حقوقی از فعالیت‌های دادگاه ویژه به کتاب زیر که تا اندازه‌ای با ملاحظه و جانب‌دارانه نوشته شده، بنگرید:

سیدمحمدزمان دریاباری، *داسرا و دادگاه ویژه روحانیت*، تهران: معاونت پژوهشی مرکز اسناد انقلاب اسلامی، ۱۳۸۳

<sup>۲</sup> علی رهنما، *نیروهایی مذهبی بر بستر حرکت نهضت ملی*، ص. ۶۳

در مقام مرجعی مذهبی و رهبری سیاسی، اگر به سبب شرایط تاریخی دوران خود نتوانست آرزوی یگانه کردن اقتدار مذهبی و اقتدار سیاسی را به تمامی برآورد، آیت‌الله خامنه‌ای، رهبر سیاسی و فاقد موقعیت مرجعیت، به کامیابی تمام این آرزو را برآورده کرد.

### از بسط ید فقیه تا حکومت در مقام منبع درآمد

زایش تشیع پیش از آن‌که وام‌دار نزاعی الاهیاتی میان مسلمانان باشد، برخاسته از جنگ قدرت سیاسی و رقابت بر سر جانشینی پیامبر اسلام است؛ آن‌هم نه جانشین محمد در مقام پیامبر- زیرا مسلمانان وی را خاتم انبیا می‌انگارند- بل که در مقام رهبر سیاسی امت مسلمان. مکتب الاهیاتی و فقهی تشیع دست‌کم یک قرن پس از قتل امام نخست شیعیان شکل گرفت. با این همه، تداوم فرقه‌ی شیعه، جدا از مناسبات سیاسی، سراپا مدیون نظام اقتصادی خاصی است که الاهیات شیعه پدیدآورد و بدون آن امکان بسیج اجتماعی هواداران، برقراری انسجام میان آنان و حفظ مراتب پیوستگی و اعتقاد آنان به نهاد امامت را از دست می‌داد.

امامت قلب‌تپنده‌ی نظام الاهیات شیعه است. اما تنها با باور به امام بودن یک شخص، امامت نمی‌توانست به هسته‌ی مرکزی جهان‌ایمانی گروهی از مسلمانان بدل شود و آنان را به شکل فرقه‌ای از دیگر پیروان اسلام متمایز کند. درست است که امامت با تکیه بر مفاهیمی مابعدطبیعی و انتزاعی امکان می‌یافت تا و پود تاریخی بلند از فرقه‌ی تشیع را ببافد، اما در مقام باور به مقام مذهبی و سیاسی امام، مفهوم مابعدطبیعی امامت ناگزیر باید صورت عینی می‌گرفت و از اعتقادی مابعدطبیعی به عینیتی اجتماعی، "کالا" و "ارزش" اقتصادی تغییر شکل می‌داد. امامت در مقام کانون مشروعیت‌بخش به الاهیات شیعه باید از شکلی رازآمیز، معماگونه و مجرد به امری محسوس بدل می‌شد تا تشیع، شیئیت و هستی بیرونی و اجتماعی بیابد.

### نهاد نیابت؛ اجتماعی کردن امامت

در پی تحولات تاریخی در نیمه‌ی دوم سده‌ی دوم هجری قمری، موسی کاظم، امام هفتم شیعیان، نهاد "نیابت" را بنیان نهاد. وی که زیر فشار و سرکوب حکومت وقت، مدتی دراز از پیروان خود دور بود، از طریق نهاد نیابت، به نمایندگان خود این اختیار را می‌داد که مالیات مذهبی و هدایا و نذورات را از جانب امام گردآوری کنند و به سوی وی گسیل دارند. پیش از وی، محمد باقر و جعفر صادق، امامان پنجم و ششم شیعه از پیروان خود خمس دریافت نمی‌کردند و آن را تنها حق "امام قائم"، می‌دانستند؛ امامی که به خون‌خواهی حسین بن علی برخیزد، بر حکومت وقت بشورد و حکومت عدل برپا کند. اما موسی کاظم بی‌آن که مدعی امام قائم بودن باشد، اخذ خمس و دیگر مالیات مذهبی را حق خویش قرار داد.

نهاد نیابت خود شبکه، سازمان و بوروکراسی به تدریج گسترش‌یافته‌ای از نایبان و نمایندگان امام پدید آورد که پس از درگذشت موسی کاظم در سال ۱۸۳ هجری نیز تداوم یافت. با آن‌که بسیاری از شیعیان از حق اخذ خمس برای امام انتقاد می‌کردند و در برخی موارد امامان سپسین را به فساد مالی متهم می‌نمودند، حسن عسکری، امام یازدهم شیعیان، در پاره‌ای اسناد، از هواداران خود به سبب نپرداختن خمس و مالیات‌های مذهبی به وی، شکوه می‌کرد. چهار نایب نام‌دار با طرح مسأله‌ی وجود مهدی و غیبت وی، طی چند دهه، در مقام نماینده‌ی ویژه‌ی امام (نایب خاص) عهده‌دار امر گردآوری و هزینه کردن مالیات‌های مذهبی شیعیان شدند. گسترش، غنا و ثروت نهاد نیابت، پیش از هر چیز مانع فروپاشی فرقه‌ی شیعه پس از درگذشت حسن عسکری شد و سپس به شکل‌گیری نهاد فقاقت در مقام "نیابت عام امام" انجامید و امکان اجتماعی تدوین نظریه‌ی الهیاتی تشیع را فراهم آورد.

پادشاهان صفوی که از تباری صوفی‌مشرّب بودند، به برداشتی گزافروانه از مفهوم امامت آوازه داشتند. حسین مدرسی طباطبایی، تاریخ‌نگار الهیات شیعه، به تفصیل نشان داده است که بدون تفسیر

غلوآمیز از امامت و پذیرش مسأله‌ی "امامتِ تکوینی"، صفویان امکان استقرار حکومت و برگزیدن تشیع در مقام ایدئولوژی قدرتِ سیاسی را نداشتند. هر چه امام، مقامی مابعدطبیعی تر انگاشته شود و باور به جایگاه هستی‌شناسی وی در مراتب موجودات قوت گیرد، بازنمودِ سیاسی و اقتصادی این مفهوم بیشتر می‌شود.<sup>۱</sup> بسط هیمنه و شکوه مابعدطبیعی امام، امکان بدل شدن این مفهوم به "کالا" و "ارزش" در دادوستد اجتماعی، سیاسی و اقتصادی را افزایش می‌دهد. تفسیری زمینی و انسانی از امام، توانایی انگاره‌ی امامت را برای اشغالِ ساحتِ زمینی و قلمرو اقتصاد و سیاست به تحلیل می‌برد. ثقل مابعدطبیعی این مفهوم با ثروت اقتصادی و قدرت سیاسی ملازمت دارد.

صفویان برای تثبیت قدرت سیاسی خود نیازمند سازمان‌دهی دوباره نهادِ فقهت بودند تا به قدرت آنان مشروعیت بخشد. فقیهان نیز برای گزاردن چنین وظیفه‌ای ناگزیر از یافتن نوسازی نظامِ مفاهیمِ الاهیاتی بودند. شیخ‌علی کرکی (مرگ ۹۴۰ هجری) بر خلاف عموم فقیهان شیعه‌ی عرب تحتِ خلافتِ عثمانی، به سودای دستیابی به مقام در دربار صفوی، راهِ خدمت به "سلطان عادل" شیعه را پیش گرفت. وی در سال ۹۱۶ هجری، پس از دیدار با شاه اسماعیل اول در اصفهان، در ازای مقدار فراوانی زمین و پول از شاه شیعه به ترویج تشیع در عراق گمارده شد. وی سرانجام به دربار ایران راه یافت و در مقامِ فقیهِ مقربِ سلطان بر صدر نشست.

<sup>۱</sup> Hossein Modarressi, *Crisis and Consolidation in the Formative Period of Shi'ite Islam, Abu Ja'far ibn Qiba al-Razi and His Contribution to Imamite Shi'ite Thought*, Princeton: The Darwin Press, INC. 1993, pp. 48-49

من گزارشی کوتاه از این کتاب و مناقشه‌هایی که برانگیخته داده‌ام: خلجی، مهدی، "مخاطرات نگاه تاریخی به تشیع"، رادیو زمانه:

[http://radiozamaaneh.com/idea/2007/12/post\\_213.html](http://radiozamaaneh.com/idea/2007/12/post_213.html)

کرکی مفهوم "نیابتِ عام فقیه از سوی امام معصوم" را بازتعریف کرد و بسیاری از حقوق و اختیارات انحصاری امام مانند برگزاری نماز جمعه یا اخذ خمس و دیگر مالیات‌های مذهبی را به فقیه واجد شرایط - که بی‌گمان می‌بایست برخوردار از تأیید سلطان باشد - واگذار کرد.<sup>۱</sup> بدین‌سان، فقیهان شیعه که در قلمرو عثمانی در حاشیه‌ی قدرت سیاسی بودند، در ایران به مرکز اقتدار سیاسی راه یافتند. بهای این خروج از حاشیه به مرکز و نیز سبب‌ساز آن، نظام اقتصادی نیرومندی بود که فقیهان شالوده‌ی آن را پی‌ریختند؛ با تأیید و بخشش شاهان صفوی و با تأسیس شبکه‌ی اوقاف و اداره‌ی آن‌ها و نیز مالیات مذهبی و سازمان‌دهی و گسترش کانون‌ها، زیارت‌گاه‌ها، مدارس علمیه و در یک سخن "مدیریت امور مقدس".

آن‌چه فقیهان از آن با "بسطِ ید" یعنی افزایش قدرت فقیه یاد می‌کنند، همراه و به پشتوانه‌ی افزایش ثروت فقیه بوده است. نهادِ مرجعیت که دو سه سده بیشتر از عمر آن نمی‌گذرد، بدون انباشت سرمایه‌ی اقتصادی فقیهان امکان نمی‌پذیرفت. این انباشت سرمایه نیز بدون چتری از حمایت حکومت‌های صفوی و پس از آن به آسانی از میان می‌رفت. انباشت سرمایه، عاملی حیاتی در تداوم نهادِ روحانیت در چهار سده‌ی اخیر به شمار می‌آید.<sup>۲</sup>

<sup>۱</sup> Rula Jurdi Abisab, *Converting Persia, Religion and Power in the Safavid Empire*, London: I.B. Tauris, 2000, pp. 15-20

<sup>۲</sup> درآمد و فعالیت اقتصادی روحانیان تاریک‌ترین بخش تاریخ نهادِ روحانیت است. فقیهان و مراجع تقلید درباره‌ی درآمد و دارایی اقتصادی خود همواره پنهان‌کاری می‌کنند. حتا امروز نیز هیچ اطلاعات دقیقی درباره‌ی میزان درآمد روحانیان در دسترس نیست. مرتضی مطهری در سال‌های پیش از انقلاب نوشت: "چرا روحانیین علاقه‌مندند که وجوهی که می‌گیرند معلوم نباشد و دیگر این‌که وجوهات از دست مردم گرفتن برای آن‌ها لذت بیشتری دارد؟ در تشکیلات روحانی ما دو چیز عادت و نیرو شده و بسیار مشکل است که کسی بتواند با آن‌ها مبارزه کند. یکی این‌که روحانیین عادت کرده‌اند که نانی که می‌خورند مخفی و غیرعلنی باشد؛ معلوم نباشد از کجا و از چه راهی می‌رسد تا بتوانند همیشه اظهار فقر کنند و استرحام نمایند؛ و دیگر این‌که به مردم بگویند یک برکت و یک عنایت مخصوص در زندگی ما هست که زندگی ما اداره می‌شود. اگر ←

بسط ید و انباشت سرمایه‌ی فقیهان هر دو به معنای آن بود که شاه به فقیهان امکان فعالیت اقتصادی، گردآوری پول و هزینه کردن آن را می‌داد، اما حساب فقیهان را از حساب خزانه‌ی دولت جدا می‌کرد. به سخن دیگر، فقیهان امتیازهایی را از حکومت در زمینه‌ی اوقاف و مانند آن می‌گرفتند و برای گردآوری مالیات و درآمدهای مذهبی و هزینه کردن آن آزادی عمل داشتند. اما آنان را به خزانه‌ی دولت راهی هموار نبود و پادشاه نیز به ظاهر چشم‌داشتی به منابع مالی فقیهان نداشت.

انباشت سرمایه‌ی اقتصادی، نیازمند نظریه‌های فقهی بود. تحولات نظری در فقه شیعه در دوران صفویه، اهمیت بسیاری در تولید "سرمایه‌های نمادین" تازه و تأسیس سازوکارهای جدید برای تبدیل انگاره‌های مابعدطبیعی شیعی به "کالا" داشت.

### خزانه‌ی حکومت، خزانه‌ی روحانیت

ظهور نظریه‌ی "ولایت مطلقه‌ی فقیه" این معادله را از بنیاد بر هم زد. فقیه یک راست بر سر خزانه‌ی حکومت نشست. پس از سه دهه از

→ مردم بدانند که فلان شخص مثلاً ماهی سه هزار تومان پول دریافت می‌دارد و خرج می‌کند مثل این است که از مقام روحانیت آن شخص کاسته می‌شود و این بدان جهت است که ما می‌خواهیم روحانیت را روی پایه‌ی وهم مردم نگاه داریم نه روی پایه‌ی عقل آن‌ها. می‌خواهیم مردم در تاریکی به ما و به دین بگرایند، نه در روشنایی... به نظر من سرّ اصلی مطلب این است که یک روح شکارچی‌گری در روحانیت پیدا شده و در جلب مرید یک رقابت و مقایسه‌ای هست... پس تنها پول نیست، پول است به علاوه‌ی اظهار ارادت و علاقه. به عبارت دیگر، پول است به علاوه‌ی کارگر افتادن نقشه‌ها و دام‌ها و به هدف خوردن تیرها... این است رمز بزرگ این که روحانیت مایل نیستند پول‌های وجوه تحت نظم و قاعده درآید." هم‌چنین، وی نقدی گزنده بر بیوت مراجع و فرزندان ایشان روا می‌دارد و می‌نویسد که پس از مرگ مراجع، فرزندان آن‌ها "خود را وارث بودجه‌ی روحانیت می‌شمارند؛ فرزندان لابلالی و احياناً لاخدا از پسر و دخترشان دائماً از این سفره ارتزاق می‌کنند." بنگرید به: مرتضی مطهری، یادداشت‌های استاد مطهری، تهران: انتشارات صدرا، چاپ اول، ۱۳۸۰، جلد چهارم، صص. ۵۵۵-۵۵۴ و ۵۶۰-۵۵۹



اجرای این نظریه در ایران، اکنون جدا کردن حساب روحانیت از حساب خزانه‌ی دولت از هر دوره‌ی دیگر در تاریخ شیعه دشوارتر است. در این نظریه، به نوشته‌ی آیت‌الله خمینی، ولایت مطلقه "از جانب خداوند به نبی اکرم واگذار شده و اهم احکام الاهی است و بر جمیع احکام فرعیه‌ی الاهی تقدم دارد." از دیدگاه وی، حکومت فقیه "در چارچوب احکام الاهی دارای اختیار" نیست، بل که حکومت فقیه که "شعبه‌ای از ولایت مطلقه‌ی رسول‌الله است" در "عرض حکومت الاهی و ولایت مطلقه‌ی مفوضه به نبی اکرم" است و "یکی از احکام اولیه و مقدم بر تمام احکام فرعیه حتا نماز و روزه و حج است."<sup>۱</sup> بدین معنا اگر مالکیت حقیقی جهان و هرچه در آن است، در جهان‌نگری اسلامی، از آن خداست، فقیه به نیابت از خداوند، مالک حقیقی همه‌ی ثروت‌های جهان است و اگر ضرورت حکومت اقتضا کند، در بهره‌گیری از آن حتا شریعت و فقه اسلامی نیز باید نادیده گرفته شود. به سخن دیگر، اراده‌ی فقیه حاکم، هم‌ارز و هم‌عرض اراده‌ی الاهی است و هیچ قانونی جز صلاح‌دید فقیه حاکم وی را از تحقق اراده‌ی خود باز نمی‌دارد. اگر پیش از آیت‌الله خمینی فقیهان می‌کوشیدند با تدوین نظریه‌ی ولایت فقیه قدرت یابند تا شریعت را اجرا کنند، بنیان‌گذار جمهوری اسلامی با صورت‌بندی تازه‌ی ولایت فقیه، می‌کوشد مشروعیتی الاهی برای زیرپا نهادن شریعت برای تحقق اراده‌ی فقیه حاکم بیابد. با چنین انگاره‌ای، فقیه حاکم نه تنها مالک مشروع اوقاف و درآمدهای حاصل از مالیات‌های مذهبی است، بل که اساساً مالک هرگونه منابع طبیعی یا درآمد اقتصادی در قلمرو جغرافیاست. خزانه‌ی دولت به تمامی خزانه‌ی فقیه است.

در جمهوری اسلامی، چنین برداشتی از فقاہت در مقام "نیابت عام امام"، به گسترش تصورناپذیر منابع مالی روحانیت انجامید. جدا از منابع سنتی درآمد، حوزه‌ی علمیه نه تنها به طور مستقیم و رسمی از بودجه‌ی

<sup>۱</sup> روح‌الله خمینی، صحیفه‌ی نور، جلد ۱۱، صص. ۴۶۰-۴۵۹

سالانه‌ی دولت بهره‌ی کلان می‌برد که از طریق مراجع تقلید یا آیت‌الله‌های مقرب به جمهوری اسلامی، امتیازهای اقتصادی ویژه‌ای را دریافت می‌کند؛ مانند تصاحبِ اموال مصادره‌شده، اموال مجهول‌المالک یا متعلق به مالکانی که در ایران نیستند، واردات و صادرات کالاهای مختلف، تصرف کارخانه‌های بزرگ دولتی بدون طی مراحل مزایده و با بهای بسیار ارزان، شرکت‌های عمرانی و تجاری و نیز دریافت درصدی از مالیات عمومی شهروندان. اگر تا پیش از انقلاب پنجاه و هفت، روحانیان با ملاکان یا بازاریان رابطه‌ی ویژه‌ای برقرار می‌کردند تا نظام اقتصادی خود را سر پا نگاه دارند<sup>۱</sup>، پس از انقلاب، روحانیان خود به قلمرو تجارت، سرمایه‌گذاری و نیز بازرگانی بین‌المللی وارد شده‌اند. از این‌رو، اگر پژوهش‌گری بخواهد نهاد روحانیتِ کنونی را بر پایه‌ی منابع مالی آن تعریف کند، با دشواری‌های نظری فراوانی روبه‌رو خواهد بود. روحانیان، امروزه تنها حقوق‌بگیر حوزه‌ی علمیه نیستند. شاید بیش از نیمی از روحانیان اکنون کارمندِ قوه‌ی قضاییه، شورای نگهبان، مجلس خبرگان، مجمع تشخیص مصلحت، ارتش، سپاه پاسداران انقلاب اسلامی، وزارت اطلاعات، وزارت امور خارجه، سازمان فرهنگ و ارتباطات اسلامی، وزارت آموزش و پرورش، دانشگاه‌ها، وزارت کشور، مجلس شورای اسلامی، سازمان تبلیغات اسلامی و دیگر نهادها و سازمان‌های دولتی هستند. روحانیان بسیاری نیز در بخش خصوصی به تجارت مشغول‌اند.

جدا از این، روا نیست نهادهای اقتصادی خارج از نظارت دولت و تحت مدیریت رهبر جمهوری اسلامی نادیده انگاشته شوند؛ نهادهایی چون آستان قدس رضوی، بنیاد مستضعفان و بنیاد پانزده خرداد که به گفته‌ی اقتصاددانان درآمدی هم‌ارز بودجه‌ی سالانه‌ی یک دولت دارند، اما از

<sup>۱</sup> برای یکی از بهترین پژوهش‌ها درباره‌ی بازار ایران، شبکه‌ی اجتماعی و نقش سیاسی آن بنگرید به:

Arang Keshavarzian, *Bazaar and State in Iran, The politics of the Tehran Marketplace*, Cambridge: Cambridge University Press, 2007

پرداخت مالیات و حسابرسی سازمان‌های بازرسی و مجلس شورای اسلامی معاف‌اند.

### اسلامی شدن دانشگاه؛ مدرن شدن حوزه

آغاز تأسیس مدرسه‌ی جدید در ایران و سپس دانشگاه، اعلان جنگی آشکار با نهاد سنتی حوزه‌ی علمیه بود که برای سده‌های پیاپی انحصار نهاد علم را در دست داشت. این ستیزه‌ی پیدا، تنها از رویارویی میان منظومه‌ی معرفتی سنت و نظام اندیشگی تجدد نبود؛ بل که پیش از هر چیز، جدال بر سر منابع مالی، اقتدار اجتماعی و قدرت سیاسی را بازمی‌تاباند. بر خلاف اروپا، در ایران ورود تجدد، خاطر عالمان دینی را چندان به مناقشات علمی و الاهیاتی بر سر مدعیات گوناگون علم تجربی و طبیعی یا علوم انسانی مشغول نکرد. عالمان و فقیهان بیش از آن که نگران سست شدن مبانی فکری سنت باشند و دفاعیه‌هایی الاهیاتی درباره‌ی باورهای جهان‌شناسی و انسان‌شناسی عهد عتیق بنویسند، با "مکلا"های فرنگ‌رفته و فرنگ درس‌خوانده وارد کارزاری اجتماعی و سیاسی شدند.

بررسی سخنان رهبران مذهبی در سال‌هایی که به انقلاب ایران انجامید، نشان می‌دهد که چه اندازه دانشگاه در چشم آنان نماد یورش سراسری تجدد بر ارکان اجتماعی، سیاسی و اقتصادی روحانیت است. آیت‌الله خمینی در سال‌های نخست انقلاب آشکارا گفت:

ضربه‌های مهلکی که بر کشور مظلوم ما در این پنجاه سال اخیر از دانشگاه‌ها و اساتید منحرفی که با تربیت غربی بر مراکز علم و تربیت حکم‌فرما بودند، وارد آمد از سرنیزه رضاخان و پسرش وارد نشد... ما از شر رضاخان و محمدرضا خلاص شدیم، لکن از شر تربیت‌شدگان شرق و غرب به این زودی‌ها نجات نخواهیم یافت. اینان برپادارندگان سلطه‌ی ابرقدرت‌ها هستند و سرسپردگانی می‌باشند که با هیچ منطقی خلع سلاح نمی‌شوند و هم‌اکنون با تمام ورشکستگی‌ها دست

از توطئه علیه جمهوری اسلامی و شکستن این سد عظیم الهی بر نمی‌دارند.<sup>۱</sup>

از پس رویداد بستن دانشگاه‌ها، فرمان آیت‌الله خمینی برای تأسیس ستاد انقلاب فرهنگی و سپس بدل شدن آن به شورای انقلاب فرهنگی و سرانجام برآوردن گفتار "تهاجم فرهنگی" و "اسلامی کردن دانشگاه‌ها"، به فرمان آیت‌الله خمینی و سپس آیت‌الله خامنه‌ای صدها موسسه، مرکز، شورا و نهاد برای تغییر محتوای درس‌های مربوط به علوم انسانی، پاک‌سازی و نظارت مستمر ایدئولوژیک بر معلمان و دبیران آموزش و پرورش و استادان دانشگاه‌ها و نیز فضای مدارس، دبیرستان‌ها و دانشگاه‌ها بنیان نهاده شد. در برنامه‌های فراگیر، روحانیت، زیر نظر رهبر جمهوری اسلامی، مسئولیت اصلی اسلامی کردن نظام علم در ایران را به عهده گرفت. این امر نیازمند گشودن پای روحانیان به نظام آموزش و پرورش و دانشگاه بود.

برای حضور روحانیان در ساختار آموزشی و پژوهشی، باید مرتبه‌ی اجتماعی روحانیان دگرگون می‌شد تا نشستن آنان بر مسند وزارت آموزش و پرورش، ریاست دانشگاه‌ها و مراکز آموزشی و پژوهشی و نیز نهادهای نظارتی مانند گزینش، نهاد نمایندگی ولی فقیه برای جامعه‌ی علمی کشور پذیرفتنی باشد. از این رو، پدیده‌ای به نام "مدرک معادل" ظهور کرد که به حوزه‌ی علمیه این رخصت را می‌داد به روحانیان در چارچوب معیارهای سیاسی جمهوری اسلامی مدارکی معادل لیسانس، فوق لیسانس و دکترا صادر کند و هم‌پایی و هم‌سری آنان را با دانش‌آموخته‌گان دانشگاه‌ها به رخ بکشد. از سوی دیگر، از سال‌های پایانی جنگ ایران و عراق، طلبه‌های بسیاری که از سر شور انقلابی و آرمان‌خواهی، پس از بسته شدن دانشگاه‌ها، با سودهای ایدئولوژیک برای تحصیل به حوزه آمده بودند، از نوع آموزش حوزوی و روابط موجود میان روحانیان سرخورده شدند. آن بخش از سرخورده‌گان که هنوز به اصل نظام روحانیت اعتقاد داشتند یا در

<sup>۱</sup> روح الله خمینی، صحیفه‌ی نور، جلد ۹، ص. ۱۸۶

آینده‌ی خود، جاه و جلالی سیاسی و اجتماعی می‌جستند، رو سوی دانشگاه آوردند. شمار فراوانی از اینان در رشته‌های علوم انسانی به مدارج دانشگاهی دست یافتند و لباس روحانیت نیز پوشیدند و در خدمت ماشین ایدئولوژیک جمهوری اسلامی در دانشگاه‌ها درآمدند و پدیده‌ی تازه‌ای با عنوان "دکتر آیت‌الله" یا "حجت‌الاسلام دکتر" را آفریدند. بدین روش، روحانیان بسیاری، در منصب روحانی‌گری، مشروعیت و وجهتی دانشگاهی برای خود یافتند، هم در حوزه هم در دانشگاه- و البته در سلسله مراتب قدرت سیاسی- موقعیتی برتر برای خود فراهم کردند.

با این همه، حوزه‌ی علمیه نیاز خود را برای دستیابی به ابزارهای لازم در چیرگی کامل بر نظام آموزشی کام‌یافته ندید. حوزه‌ی علمیه خود دست به کار تأسیس دانشگاه‌ها و آموزشگاه‌هایی شد که با جلب موافقت رسمی وزارت علوم، تحقیقات و فناوری (وزارت علوم و آموزش عالی سابق)، در رشته‌هایی چون اقتصاد، فلسفه، تاریخ، علوم سیاسی، جامعه‌شناسی، حقوق، علوم تربیتی، روان‌شناسی و مدیریت روند جذب دانشجو از میان روحانیان را آغاز کرد تا مدارک رسمی دانشگاهی به آنان اعطا کند. دانشگاه مفید (متعلق به آیت‌الله عبدالکریم موسوی اردبیلی)، موسسه‌ی آموزشی و پژوهشی امام خمینی (متعلق به آیت‌الله محمد تقی مصباح یزدی)، پژوهش‌گاه علوم و فرهنگ اسلامی، پژوهش‌گاه علوم اجتماعی و اقتصادی دانشگاه باقرالعلوم (هر سه وابسته به دفتر تبلیغات اسلامی حوزه‌ی علمیه‌ی قم)، پژوهش‌کده‌ی امام خمینی (وابسته به موسسه‌ی تنظیم و نشر آثار امام خمینی)، مرکز تحقیقات خبرگان رهبری، دانشگاه قم و مرکز تربیت مدرس این دانشگاه از جمله نهادهای آموزشی حوزوی هستند. برخی از این نهادها تحت شرایط ویژه‌ای در سال‌های اخیر دانشجویان غیر روحانی نیز می‌پذیرند. این جدا از نهادهای آموزشی وابسته به حوزه در خارج از قم مانند مدرسه‌ی عالی شهید مطهری (مدرسه‌ی سپه‌سالار سابق، متعلق به آیت‌الله محمد امامی کاشانی)، دانشگاه امام صادق (متعلق به آیت‌الله محمدرضا مهدوی کنی) و دیگر نهادها در مشهد و اصفهان و جز آن است.

بهره‌گیری از استادان دانشگاه در حوزه و استقرار روحانیان در مناصب دانشگاهی، تحول محتوای دروس دانشگاهی به سمت اسلامی شدن و حذف استادان "نامتعهد"، میل پایان‌ناپذیر روحانیان به الگوبرداری از نظام دانشگاهی و دگرگون کردن ساختار آموزشی حوزه- از محتوای دروس گرفته تا شکل ترم‌بندی دوره‌های تحصیلی و نیز اعطای مدارج دانشگاهی و معادل- مرز میان دو نهاد حوزه و دانشگاه را بسی کم‌رنگ کرد. برداشته شدن تدریجی این مرز، دست‌کم این پیام را داشت که روحانیان، ناگفته، به ناکامی نظام سنتی آموزش در حوزه و نابسندگی منظومه‌ی معرفتی قدیم در پاسخ دادن به نیاز حکومت اسلامی در عصر جدید اعتراف کرده‌اند.<sup>۱</sup> اشتیاق شورمندانه‌ی روحانیان برای هم‌ردیف کردن عنوان‌های "حجت‌الاسلام" و "آیت‌الله" با "دکتر"، نشان از ناخرسندی آنان از هر یک از این عنوان‌ها به تنهایی، برای کسب موقعیت اجتماعی و سرانجام سیاسی لازم دارد. شاید امری تناقض‌آمیز به نظر آید که افزایش بی‌مانند قدرت و ثروت روحانیان پس از انقلاب همراه افت "ارزش" القابی است که اشاره به موقعیت مابعدطبیعی و معنوی شخص داشت، مانند آیت‌الله و حجت‌الاسلام. روحانیان برای بالابردن ارزش "کالا"یی که به جامعه عرضه می‌کنند، خود را نیازمند لقب‌ها و نهادهای مدرن یافته‌اند.

آرمان آیت‌الله خمینی برای "وحدت حوزه و دانشگاه" اکنون تا اندازه‌ی چشم‌گیری واقعیت پذیرفته است؛ زیرا هیچ از این دو نهاد استقلال اداری ندارند و هر دو زیر نظر حکومت‌اند و هم‌چنین، روحانیان نه تنها در اداره‌ی دانشگاه‌ها یا تعیین سیاست‌های آموزشی آن‌ها نقشی بی‌همانند یافته‌اند، بل که به نوعی دانشگاه را در درون بدنه‌ی حوزه کشانده و در آن جذب کرده‌اند.

<sup>۱</sup> برای گزارشی درباره‌ی نظام آموزشی در حوزه‌ی علمیه‌ی قم و نجف بنگرید به:

Khalid Sindawi, "Hawza Instruction and Its Role in Shaping Modern Shi'ite Identity: The Hawza of al-Najaf and Qumm as a case study" in *Middle Eastern Studies*, Volume 43, Number 6, November 2007, pp.831-854

## بحران معرفت دینی

آوردیم که در دوران جدید در ایران، صف‌آزایی روحانیان در برابر تجدد به رویارویی منظومه‌ی معرفتی سنت با نظام اندیشگی تجدد و مناقشه‌های نظری جدی نینجامید. بر خلاف دوران متأخر سده‌های میانی اروپا و برخورد نظری متألهان مسیحی با اندیشه‌های مدرن، در ایران معاصر به سختی می‌توان رساله‌ها و مکتوباتی را یافت که از منظر حکمت اسلامی، طبیعیات قدیم یا جهان‌شناسی پیشینیان، آموزه‌های تجدد را نقادی کرده باشد. روحانیان به تجدد، در مقام معرفتی تازه، رویکردی چندان ریشه‌ای نکردند و از این رو به مدعیات تهدیدگر نظام فکری تجدد، عنوان "شبهه" دادند؛ اصطلاحی کلیدی<sup>۱</sup> در الاهیات اسلامی که هم در فقه به کار می‌رود و هم در کلام.<sup>۲</sup>

<sup>۱</sup> علی بن ابی‌طالب، امام نخست شیعیان، در سیاق جدال سیاسی خود با مخالفان، شبهه را این‌گونه تعریف کرد: "شبهه را از آن رو شبهه نامیده‌اند که شباهت به حق دارد. اما در این میان، چراغ اولیای خداوند یقین است و راهنمای آنان طریقت هدایت. اما دشمنان خدا، در این میان، رانه‌ی آنان گمراهی و راهنمای آنان کوری است." بنگرید به: علی بن ابی‌طالب، *نهج البلاغه*، شرح الاستاد الامام الشیخ محمد عبده، موسسه الاعلمی للمطبوعات، بیروت، الجزء الاول، صص. ۸۹-۹۰

ابن قیم جوزیه (مرگ، ۷۵۱ هجری قمری) در رساله‌ای به تفصیل مفهوم "شبهه" از منظر الاهیات اسلامی کاویده است. وی می‌نویسد: "کسی که در علم راسخ است، اگر به شمار امواج دریا بر او شبهه فروریزد، یقین‌اش زدوده نمی‌شود و تردید در وی نمی‌ریزد؛ زیرا وی علم استوار دارد و شبهه‌ها او را نمی‌لرزاند؛ بل که آن هنگام که شبهه‌ها بر وی می‌تازند، پاسداران و ارتش علم به دفاع می‌ایستند و بر شبهه چیره می‌شوند." بنگرید به: شیخ الاسلام ابی‌عبدالله محمد بن ابی‌بکر دمشقی ابن‌قیم الجوزیه، *مفتاح دارالسعادة و منشور ولاية العلم و الارادة*، بیروت: دارالکتب العلمیه، جلد اول، ص. ۱۴۰. کاربرد استعاره‌هایی چون "پاسداران" و "ارتش" نشان می‌دهد که در فرهنگ اسلامی، شبهه نامیدن اندیشه‌های خلاف سنت چگونه ترفندی سیاسی و ایدئولوژیک برای سرکوب مخالفان بوده است.

<sup>۲</sup> در باره‌ی معنا، خاستگاه و کارکرد علم کلام از جمله به کتاب زیر، به ویژه فصل نخست آن بنگرید:

Harry Austryn Wolfson, *The Philosophy of the Kalam*, Cambridge: Harvard University of Press, 1976

به گفته‌ی ابن‌خلدون، دین اسلام و آموزه‌های قرآن دو نوع وظیفه را ایجاب می‌کند: تکالیف بدنی و تکالیف قلبی. شریعت و فقه به شرح تکالیف بدنی مسلمان می‌پردازد و "کلام" به تدوین و تبیین اموری که به ایمان قلبی پیوند دارد.<sup>۱</sup> کلام، دستگاه نظری سامان‌مندی است که وظیفه‌ی آن حجت‌مندی و دفاع از آموزه‌های اعتقادی است؛ آموزه‌هایی که "حق" (آن‌چه در دین راست و درست است) به شمار می‌روند و هر مسلمان باید بدان‌ها باور داشته باشد و از آن روی نتابد.

شبهه و شهوت دو اصطلاحی هستند که در سنت اسلامی در کنار هم آمده‌اند. هر دو، بیماری به شمار می‌آیند؛ یکی بیماری ذهن است و دیگری بیماری تن. شبهه، کژاندیشی، طغیان نظری و بیرون رفتن از صراط مستقیم اعتقادات حقه است و شهوت، کژرفتاری، طغیان عملی و ناگزاردن شریعت. شبهه، خویشاوند بدعت و دشمن سنت است. شبهه نامی است بر آموزه‌ی باطل حق‌نما که "مذهب مختار" و سنت ارتدوکسی را به پرسش می‌گیرد و ناراست فرا می‌نماید. اگر مسلمان "حق" را - آن‌گونه که در علم کلام تبیین شده است - گردن‌گزارد، هرچه جز آن را باید بدعت و شبهه بینگارد، اگرچه پاسخی بالفعل در دفع و رد آن شبهه نداشته باشد. مخالفان دستگاه نظری کلام یا آموزه‌های تثبیت‌شده‌ی اسلامی، اهل شبهه و بدعت‌اند. متکلم یا متأله اسلامی پیشاپیش تکلیف خود را با آنان روشن کرده است، زیرا تمایز شبهه از حق بر شالوده‌ی تمایز کفر و ایمان استوار است.<sup>۲</sup>

<sup>۱</sup> Ibid. pp.3-4

<sup>۲</sup> به نظر می‌رسد مهم‌ترین رویداد معرفتی در حوزه‌ی علمیه‌ی پس از انقلاب، گرایش به تصحیح انتقادی متون قدیم و نشر مجل‌آن‌هاست. این امر که "احیای میراث اهل بیت" خوانده می‌شود به چاپ بسیاری از نسخ خطی انجامیده است. یکی از انگیزه‌های اصلی در این کار، رقابت با جهان سنی‌مذهب و عرب است که از قرن نوزدهم و زیر تأثیر خاورشناسان به تصحیح انتقادی و نشر متون سنتی دست زده‌اند. با این همه، در گزینش متن‌ها، معیارهای ایدئولوژیک سخت کارگردند. بسیاری از متون شیعه که در چارچوب گرایش مسلط اصول فقه شیعه نمی‌گنجد امکان چاپ ندارند. هم‌چنین، شمار ←



### روحانیت و شبهه‌ی تجدد

در روزگار جدید، روش برخورد روحانیان با آموزه‌های نظری تجدد، بر امتداد سنتِ رویارویی آنان با اهل کفر، بدعت و شبهه ایستاده است. بر این بنیاد، روحانیان، تجدد را نه گسستی معرفت‌شناختی از منظومه‌ی فکری سنت، که شبهه‌ای برای از میان بردن باورهای پذیرفته‌شده‌ی سنت دریافته‌اند؛ شبهه‌ای که در نهایت قابل و لازم دفع‌اند و به فرجام از میان خواهند رفت و تنها حادثه‌ای زودگذرند.

در سی سال پس از انقلاب، این رویکرد روحانیان به دنیای مدرن دگرگون نشده است. تصرف نظام آموزشی در ایران، تأسیس نهادهای آموزشی تازه در درون حوزه‌ی علمیه، افزایش امکانات مادی چاپ و نشر و شمار رسانه‌ها، کتاب، مجلات، شبکه‌های رادیویی و تلویزیونی، راه‌اندازی صداها و وبسایت و وبلاگ مذهبی، برگزاری صداها کنفرانس و کنگره‌ی مذهبی و حوزوی، تأسیس کتابخانه‌های کلان و واردات فزاینده‌ی کتاب‌های انگلیسی و عربی در زمینه‌ی اندیشه‌ی مدرن، بدل شدن شهر قم به پایتخت کامپیوتری ایران و تبدیل نسخه‌های خطی و چاپی متون مذهبی به نرم‌افزارهای کامپیوتری هیچ کدام به تحولی بنیادی در نگرش روحانیت به سویه‌ی معرفت‌شناختی دنیای مدرن نینجامیده است. هنوز روحانیت، تجدد را انبانی از شبهه‌ای می‌نگرد که می‌توان و باید بدان‌ها پاسخ داد.

آنچه روحانیان و در صدر آنان آیت‌الله خمینی از آن به ضرورت "اجتهاد" در نصوص و منابع دینی فرامی‌خوانند، هنوز در قالب همان "اجتهادِ جواهری" در مانده است؛ یعنی اجتهادی که تخته‌بند چارچوبِ اصول فقه سنتی است و تنها در فقدانِ نص به مجتهد اجازه می‌دهد که

---

→ فراوانی از کتاب‌ها و رساله‌هایی که علمای شیعه در قلمروهایی جز فقه و تفسیر و علوم قرآنی نوشته‌اند یا در اولویت چاپ نیستند یا به دلیل دربرداشتن مضامینی که برای ایدئولوژی حاکم خوشایند نیست، منتشر نمی‌شوند.

تحتِ ضوابطی خاص حکم الاهی را اعلام کند. قدرت مانور مجتهد در این صورت، تنها در "منطقه‌ی فراغ" است؛ یعنی قلمرویی که خداوند آن را وانهاده و نصی در آن باره "نازل" نکرده است. در نتیجه، فراتر از حیل‌های شرعی، در هنگامی که نصی از قرآن یا حدیث معتبر وجود دارد، مجتهد امروزی به سختی می‌تواند برداشتی تازه از متون دینی پیش گذارد. به سخن دیگر، اصول و مبانی سنتی تفسیر متون مذهبی در حوزه‌های علمیه‌ی امروز دست‌نخورده برجا مانده است. در حوزه‌های علمیه، نه از شرایط تاریخی تکوین متون مذهبی می‌پرسند و نه مبانی تازه‌ای برای تأویل آن نصوص تأسیس می‌کنند و نه به تحولات دوران جدید در روش‌شناسی فهم متن اعتنائی دارند.<sup>۱</sup> هم‌چنان، فقه و کلام امروز در کار توجیه ایدئولوژیک سنت است و حوزه‌ها هم‌چنان از تأویل علمی سنت ناتوان مانده‌اند.<sup>۲</sup>

### اراده‌ی مطلقه‌ی فقیه، تعطیل نهاد فقاقت

ورای این همه، عاملی دیگر در کار است که، به رغم شکوفایی ثروت و مکتب روحانیان و تولید بی‌سابقه‌ی مکتوبات و منشورات آنان، به تداوم

<sup>۱</sup> نه تنها اهل حوزه که شخص آیت‌الله خامنه‌ای به فقر نظری حوزه‌های علمیه در روزگار امروز اعتراف کرده است. مصطفی‌محقق داماد "درباره‌ی بحث ضرورت تحول حوزه از سوی مقام معظم رهبری" به غنای فکری حوزه‌ها در قدیم و فقر نظری آن‌ها پس از انقلاب اشاره می‌کند و می‌گوید: "این همان نظریه‌پردازی است که مقام معظم رهبری جای آن را [در حوزه‌ها] خالی دیدند و به آن اشاره کردند." برای مصاحبه‌ی او با خبرگزاری ایسنا بنگرید به:

<http://www.isna.ir/ISNA/NewsView.aspx?ID=News-1241942&Lang=P>  
<sup>۲</sup> گفتنی است که روحانیان انگشت‌شماری چون محمد مجتهد شبستری که به جستارهای تازه در زمینه‌ی تأویل متن علاقه نشان می‌دهند، بیرون از حوزه‌اند؛ اندیشه‌ی آنان نه برآمده از حوزه و نظام آموزشی آن است و نه خود آنان در حوزه در مقام روحانی پذیرفته شده‌اند.

رکود فکری آنان دامن زده است. ایدئولوژی ولایت فقیه، فقه‌سستیز است. آن گونه که آوردیم آیت‌الله خمینی باور دارد ولایت مطلقه‌ی فقیه، بن‌بست حکومت اسلامی را می‌شکافد؛ نه از راه به دست دادن تأویلی تازه از شریعت؛ بل که از راه مشروع کردن نقض و نادیده گرفتن شریعت. هر جا فقه، دست فقیه را برای اعمال رأی خود می‌بندد، فقیه به حکم "مصلحت نظام" احکام فقهی را نقض می‌کند. مصلحت نظام بر همه‌ی احکام شریعت مقدم است. در نتیجه، فقیه ناگزیر نیست در فقه تغییری دهد، بل که اسلامی بودن حکومت را تنها از راه مشروع بودن اراده‌ی مطلقه‌ی خویش تضمین می‌کند. ولایت فقیه، حاکمیت شریعت نیست، حاکمیت مطلقه‌ی فقیه است؛ حتا حاکمیت "قانون" نیست، بل که حاکمیت رأی ولی فقیه و مصلحت رژیم سیاسی بنابر تشخیص شخص وی است. در نظریه‌ی ولایت فقیه، حکومت امری و رای شریعت است.<sup>۱</sup>

بدین سان، جز ولی فقیه، فقیهان در نظام حقوقی ایران پس از انقلاب نقشی تعیین کننده ندارند. یعنی در قانون اساسی جمهوری اسلامی، بر خلاف قانون اساسی مشروطه و متمم آن، نهاد فقاها هیچ کاره است. جدا از عامل پیش گفته، در نظام حقوقی جمهوری اسلامی، فقیهان در مقام قانون‌گذار تعریف نشده‌اند. طبق قانون اساسی جمهوری اسلامی، نهاد اصلی قانون‌گذاری، مجلس شورای اسلامی است و نمایندگان این مجلس به طور مستقیم از سوی مردم انتخاب می‌شوند. درست است که فقیهان شورای نگهبان وظیفه دارند مصوبات مجلس را از نظر انطباق با موازین اسلام و قانون اساسی بررسی کنند، اما این "موازین اسلام" رأی هیچ فقیهی جز ولی فقیه نیست. یعنی فقیهان شورای نگهبان حتا به مقتضای اجتهاد شخصی خود عمل نمی‌کنند و تنها فتاوی ولی فقیه را معیار قرار می‌دهند.

<sup>۱</sup> مفهوم مصلحت در فقه شیعه تازه‌وارد است. برای شرحی از درک سنتی از مفهوم مصلحت در فقه اهل تسنن به ویژه نزد شاطبی بنگرید به:

Felicitas Opwis, *Maslaha and the Purpose of the Law, Islamic Discourse on Legal Change from the 4<sup>th</sup>/10<sup>th</sup> to 8<sup>th</sup>/14<sup>th</sup> Century*, Leiden: Brill, 2010

از این گذشته، حتا اگر فقیهان شورای نگهبان هر یک از مصوبات مجلس را خلاف "موازین اسلام" تشخیص دادند، "مجمع تشخیص مصلحت نظام" حق قانونی وتوی نظر آنان را دارد. اعضای ثابت و متغیر این مجمع و نیز رییس آن را رهبری جمهوری اسلامی، ولی فقیه، تعیین می کند. در مواردی مانند اصلاحیه‌ی قانون مطبوعات، آیت الله خامنه‌ای شخصاً از تصویب این اصلاحیه جلوگیری کرد<sup>۱</sup> پیش از آن که حتا کار به شورای نگهبان و مجمع تشخیص مصلحت کشیده شود.

ارتباط نهاد فقه با حکومت، بیش از آن که پیوندی سیستماتیک و حقوقی باشد، رابطه‌ای "تشریفاتی" است؛ بدین معنا که نهاد فقه در جمهوری اسلامی عهده‌دار برگزاری "تشریفات" و آیین مشروعیت بخشی به موقعیت و اراده‌ی مطلقه‌ی ولی فقیه است. در نظریه‌ی ولایت فقیه، فقیهان و مجتهدان جز در مسائل فردی و عبادی، مقلد، تابع و مطیع ولی فقیه قلمداد می شوند و حتا مقلدان آنان نیز باید در بخش عمده‌ی فقه، از ولی فقیه، نه از مرجع اعلم، خود پیروی کنند. این دست کاری در نظام سنتی اجتهاد و تقلید، موقعیت فقه در مقام علم شریعت و نیز در مقام نهادی اجتماعی را سخت سست کرده است. کسی که داوطلب تحصیل فقه در حوزه‌ی علمیه می شود از این پس می داند که نه از راه دستیابی به مرتبه‌ی اجتهاد و کاربرد آن، بل که تنها از راه ورود به سلسله مراتب قدرت سیاسی است که می تواند در نظام حقوقی یا سیاسی کشور نقشی بگذارد.

### رقیب معرفت و مدیریت

اگر تا پیش از جمهوری اسلامی، فقیهان و عالمان دین، انحصار تولید معرفت دینی و اداره‌ی امور، شئونات، املاک، آیین ها و مناسک دینی را داشتند، در سی سال گذشته به شکلی تعیین کننده این انحصار را از دست

<sup>۱</sup> در شانزدهم مردادماه ۱۳۷۹، آیت الله خامنه‌ای در نامه‌ای به مجلس ششم شورای اسلامی نوشت وی نمی تواند در برابر "خطر بزرگ نفوذ دشمنان اسلامی در مطبوعات" سکوت کند.

داده‌اند. پول، سرمایه‌ی مالی و املاکِ مذهبی زیر کنترل دولت و بیشتر شخص ولی فقیه درآمده است و او در مقام حاکم شرع حقی فوق حقوق فقیهان برای تصرف در این اموال دارد. آیین‌های مذهبی نیز در جمهوری اسلامی از چیرگی فقیهان و مراجع به‌در آمده است. از یک سو، رسانه‌ها و اداره‌های رسمی حکومت با در دست داشتن منابع مالی و امکانات مادی کلان برگزارکننده‌ی این آیین‌ها شده‌اند؛ از حج و زیارت گرفته تا مراسم رمضان و محرم و صفر و اعیاد و وفیات مذهبی. از سوی دیگر، طبقه‌ی تازه‌ای از "مکلا"ها یا غیرروحانیان ظهور کرده‌اند که در جذب نسل جوان، گوی سبقت را از روحانیان ربوده‌اند: مداحان و آوازخوانانِ مذهبی. جدا از آن که دستمزد مداحان در سال‌های اخیر در قیاس با دستمزد "منبری"ها و "واعظان" روحانی افزایش چشم‌گیر یافته است، شیوه‌ی خاص اداره‌ی مراسم مذهبی آنان برای نسل جوان گیراتر و کشنده‌تر است. بسیاری از این مداحان از شعرها و ترانه‌هایی با درون‌مایه‌ی عامیانه و عاشقانه و با ملودی‌های موسیقی مدرن غربی بهره می‌گیرند که در سال‌های گذشته، گاه، خشم روحانیان و مراجع تقلید را برانگیخته است. سازوکارهای نظامی-امنیتی و تبلیغاتی جمهوری اسلامی مانع از تحول و گسترش مدرن "اسلام توده‌ای" در برابر "اسلام رسمی" نشده است.<sup>۱</sup> رشد اسلام توده‌ای در سال‌های اخیر گاه در رسانه‌های ایران به افزایش خرافات مذهبی تعبیر شده است. اسلام توده‌ای بیشتر از آن‌رو برای حکومت مذهبی و حوزه‌ی

<sup>۱</sup> برای تحلیلی مردم‌شناختی و جامعه‌شناختی درباره‌ی اسلام توده‌ای بنگرید به:

زهیه جوپرو، *الاسلام الشعبي، بیروت: دارالطبعة، ۲۰۰۷*

برای تحلیلی از دین‌داری گروه‌های بسیجی در ایران نگاه کنید به:

David Thurfjell, *Living Shi'ism, Instances of Ritualisation Among Islamic Men in Contemporary Iran*, Leiden: Brill, 2006

هم‌چنین برای پژوهشی مردم‌شناختی درباره‌ی جنسیت و اسلام توده‌ای در ایران پس از انقلاب بنگرید به:

Azam Torab, *Performing Islam; Gender and Ritual in Iran*, Leiden, Boston: Brill, 2007

علمیه چهره‌ای تهدیدگرانه دارد که بر نیروی توده سوار است و مهارپذیر نمی‌نماید.

جهان جدید فرایند آموزش را دموکراتیک کرده است. در این سیاق، آموزش متون مذهبی نیز از چهاردیوار حوزه فراتر رفته است. از دانش شرق‌شناسی و دستگاه نظری اسلام‌شناسی غربی گرفته تا روشن‌فکری مذهبی بومی، روش‌ها و دانش‌های تازه‌ای را در قلمرو دین پدیدآورده‌اند. به ویژه روشن‌فکران مذهبی در سه دهه‌ی جمهوری اسلامی، تهدیدی بنیان‌برانداز برای حوزه‌های علمیه به شمار رفته‌اند. نه تنها حوزه‌ی علمیه که جمهوری اسلامی نیز با قوای قهریه و نیز دستگاه‌های گوناگون آن برنامه‌ای گسترده برای سرکوب فکر دینی تولیدشده در خارج از حوزه‌ها به اجرا گذاشت. آماج اصلی این برنامه، پیش‌گیری از/ و رویارویی با نیاز مذهبی و معنوی شهروندانی است که از تفسیر ایدئولوژیک اسلام به دست جمهوری اسلامی دل‌زده شده بودند.

سودای اصلی جمهوری اسلامی آن است که منبع اصلی "معنابخشی" به رفتار و مناسک و نیز متون دینی باشد. پلیس و دیگر قوای قهریه و امنیتی پاسدار "معنا"یی هستند که جمهوری اسلامی می‌خواهد به آیین‌های مذهبی و نصوص گذشته بدهد.

### دین، مهم‌ترین پول رایج بازار اجتماعی

جمهوری اسلامی سازوکار پیش‌رفته‌ای را برای بدل کردن امر قدسی و مفاهیم مابعدطبیعی سازنده‌ی منظومه‌ی الاهیاتی تشیع به "کالا" و "ارزش" مادی در میان نهاد. بدل شدن آن مفاهیم به "کالا" تنها به فربه شدن ثروت و ترقی موقعیت مادی روحانیان نینجامید، بل که آن کالا را در اختیار یک‌یک شهروندان قرار داد. هنگامی که حفظ قرآن، امتیازی بالا در پذیرش دانش‌آموزان در دانشگاه ارزیابی می‌شود، سازمان تبلیغات اسلامی به "معتکف نمونه" جایزه می‌دهد، در اداره‌ها و نهادهای نظامی حضور در نماز جماعت از معیارهای ارتقای رتبه است و دانستن احکام شرعی در

مصاحبه‌های گزینش برای کار و دانشگاه ضروری به شمار می‌رود، به آسانی می‌توان سنجید تا چه اندازه دین در جمهوری اسلامی به "پول"، ارزش و کالا بدل شده است.

بخش عمده‌ی دادوستد اقتصادی، اجتماعی و سیاسی در ایران، اکنون با "پول دینی" انجام می‌شود که پشتوانه‌ی اعتباری آن همان جهان مابعدطبیعی مفاهیم شیعی است. کاربر و مصرف‌کننده‌ی این پول، دیگر تنها مؤمنان نیستند. با بدل شدن دین به مهم‌ترین پول رایج و مقبول در بازار اجتماعی، حکومت ایران در سی سال گذشته، همه‌ی شهروندان از جمله نامؤمنان را نیز ناگزیر از بهره‌گیری و مصرف پول دینی کرده است. اگر در گذشته، "پول دینی" کارکردی محدود داشت، با گسترش فضای دینی و قدرت گرفتن روحانیان در مقام "صرافان نمادین" - که هر ارزش یا کالایی را به پول دینی مبادله و معاوضه می‌کنند - پول دینی کارکرد و کاربردی فراگیر پیدا کرد. امروزه حتا اگر شهروندی بخواهد کسب و کار تازه‌ای به راه اندازد یا در رشته‌ای از علوم دقیقه در دانشگاه تحصیل کند، ناگزیر از دستیابی به این پول و هزینه کردن آن است. دیگر تکیه‌ی تنها بر توانایی ذهنی یا دارایی مادی نمی‌تواند فعالیت اجتماعی شهروندان را تضمین کند. پول دینی، پشتوانه‌ی اصلی فعالیت اجتماعی در سویه‌های گوناگون آن است.

### خاتمه

در چنین بازاری، روحانیت که متولی دین به شمار می‌رفت، پس از انقلاب موقعیتی سراسر متفاوت یافت. اگر در جهان قدیم روحانیان را در چهار تیپ اجتماعی "مفتی"، "قاضی"، "معلم" و "واعظ" بازمی‌شناختند؛ اکنون بازشماری تیپ‌های اجتماعی روحانیان بسی دشوار شده است. نه تنها ولی فقیه، فرماندهی کل قواست که بسیاری از فرماندهان نظامی خود روحانی هستند. روحانیان اکنون در هر تیپ اجتماعی از پلیس، بازجو، قاضی و مأمور اطلاعاتی گرفته تا رییس جمهور، نماینده‌ی مجلس و

بازرگان صادرکننده و واردکننده کالا یافت می‌شوند. ضرب "سکه‌های مذهبی" در جمهوری اسلامی و فرایند شتابنده‌ی تولید کالای مذهبی، تعیین مرزهای اجتماعی طبقه‌ی روحانیت را سخت یا محال کرده است. روحانیت در ایران سه دهه‌ی گذشته، از نقش معرفتی سنتی خود کاسته و بیشتر در خدمت حکومت، به "ضراب‌خانه"ی سکه‌ی ارزش مذهبی برای داد و ستد اجتماعی، سیاسی و اقتصادی بدل شده است. بقای روحانیت در نقش سنتی خود، تنها با بقای نظام سیاسی به شیوه‌ی سنت ممکن بود. روحانیت مستقل سنتی همان‌طور که در گذشته محدودکننده‌ی قدرت سلطان به شمار می‌رفت، در دوران جدید نیز تهدیدی برای نظام سیاسی حاکم می‌توانست باشد و از شکل‌گیری "ولایت مطلقه‌ی فقیه" جلوگیری کند. اما ولایت مطلقه‌ی فقیه، ضرورتاً روحانیتی جدید می‌طلبید که شرایط تولید ثروت و توزیع نقش اجتماعی آن را بتواند کاملاً در مهار گیرد. روحانیت امروزه بیش از آن که دستگاه ایدئولوژیک حکومت و مشروعیت‌بخش آن باشد، تا اندازه‌ای تعیین‌کننده، در تولید ثروت، کارکرد اجتماعی و قدرت تبلیغاتی خود وام‌دار جمهوری اسلامی است.<sup>۱</sup> روحانیت جدید در ایران دیگر متولی انحصاری "امر مقدس" نیست؛ جمهوری اسلامی در مقام حکومت سیاسی خود تدبیر و اداره‌ی امر مقدس را به دست گرفته و از روحانیت در مقام مهم‌ترین نهاد یاری‌دهنده و وابسته به حکومت بهره می‌گیرد.

آیت‌الله خمینی، روحانی‌ای بود که از درون نظام سنت سربرآورد و در پی انقلاب سی سال پیش، آن را سراپا باژگون کرد. روحانیت جدید، در

<sup>۱</sup> بی‌سبب نیست که در دهه‌ی اخیر و هم‌پای گسترش فزاینده‌ی ثروت و قدرت روحانیان، بحث نظری درباره‌ی ولایت فقیه چه در میان روشن‌فکران مذهبی چه در میان روشن‌فکران عرفی افول کرده است. مسأله‌ی مشروعیت دینی جمهوری اسلامی به گزافه نیست که جذابیت خود را از دست داده است. راست آن است که حوزه‌ی علمیه از مشروعیت بخشیدن به اصل نظام جمهوری اسلامی و نیز توجیه مذهبی کارنامه‌ی آن ناتوان است.



بسیاری از شکل و شمایل خود، شاید آن چیزی نبود که بنیان‌گذار جمهوری اسلامی خودآگاهانه در پی تکوین آن بود، اما یک‌راست از درون مناسبات سیاسی و اقتصادی برآمده از انقلاب و نظریه‌ی ولایتِ مطلقه‌ی فقیه سربرکشید. شاید این طنز تاریخ باشد که پایان قاطعانه‌ی سنت در ایران، نه به دست نیروهای سکولار یا پادشاهی تجددگرا، که به دست روحانی‌ای صورت بست که خود از دل سنت زاده شده بود. بدین معنا، انقلاب ایران بیش از آن که شورشی علیه تجدد باشد، گسستی بنیادی از سنت بود.



# اتوبیوگرافی و حوزه‌های علمیه

نگاهی به کتاب خاطرات مهدی حائری یزدی<sup>۱</sup>

## درآمد

پژوهش در باره‌ی "اتوبیوگرافی" (autobiography) و نیز "خاطرات" (memoire) در اندیشه‌ی مدرن، پیشینه‌ای بلند و دست‌آوردی درخشان دارد، در حالی‌که در فرهنگ ایرانی عمر و کارنامه‌ی اتوبیوگرافی و خاطره‌نویسی کوتاه و کم‌مایه است.<sup>۲</sup> از مطالعات گسترده‌ی غربیان در این باب برمی‌آید که زمینه‌های پیدایش این‌گونه نوشتار بسیار پیچیده است و عوامل گوناگون و درهم تنیده‌ای، از زبان و روان و جامعه و اقتصاد گرفته تا هستی‌شناسی و سیاست، می‌توانند در بود یا نبود اتوبیوگرافی و خاطره‌نویسی اثرگذار باشد و حتی در تعیین سبک و گونه و محتوای آن نیز دخالت کنند. بر این پایه، بررسی جامع این پدیده نمی‌تواند جز از چشم‌انداز دانش‌ها و روش‌های مختلف صورت گیرد و در نتیجه کاری است بس دشوار.

---

<sup>۱</sup> *خاطرات مهدی حائری یزدی*، فقیه و فیلسوف اسلامی، ویراستار: حبیب لاجوردی، طرح تاریخ شفاهی ایران، مرکز مطالعات خاورمیانه دانشگاه هاروارد، ۱۳۸۰. این کتاب یک سال بعد در ایران نیز منتشر شد؛ تهران: نشر نادر.

<sup>۲</sup> میان اتوبیوگرافی و خاطره‌نویسی بی‌گمان فرقی عظیم است. اما، در این نوشتار جای جداسازی این دو از یکدیگر نیست. بنابر این خواننده، در عین اعتنا به این تمایز، می‌تواند هم‌نشینی روادارانه این دو اصطلاح را در چارچوب هدف این نوشتار بپذیرد. برای پژوهشی پرمایه در این باب از جمله بنگرید به:

Jacques Lecame et Ellanc Lecarne- Tabone, *L'autobiographie*, Paris: Annand Cotion, 1997.

نیز نگاه کنید به:

Jacques Le Goff, *Historie et memoire*, Paris: Gallimard, 1988.  
*Narrative and Consciousness, Litearature, Psychology and the Brian*, edited by Gary D. Fireman, Ted E. McVay Jr. Owen J. Flanagan, Oxford: Oxford University Press, 2003

به ویژه بخش دوم آن با عنوان «روایت و خاطره‌ی اتوبیوگرافیکال»

افزون بر این، تحلیل برخی نوشته‌ها که زیر عنوان اتوبیوگرافی یا خاطره‌نویسی در ایران یا از ایرانیان به چاپ رسیده نیز دشواری‌های دیگر دارد؛ زیرا ما هنوز به دریافت علمی و فلسفی استواری از سنت گذشته خود دست نیافته‌ایم که به یاری آن بتوانیم این پدیده را بشناسیم و برخلاف غربیان از داشتن بنیادهای فکری لازم برای رسیدن به این هدف بی‌بهره‌ایم.<sup>۱</sup> اما ناگزیر از آزمودن برخی آموزه‌ها و به میان آوردن پاره‌ای انگاره‌ها و تلاش برای سنجش مستمر آن‌ها هستیم تا از این میان، سرانجام، نظریه‌هایی شسته رفته، زاده و پرورده شوند.

روایت یک شخص از زندگی خود، روایتی است در میان انبوه روایت‌های ممکن و موجود و از حیث اعتبار و تقرب به حقیقت تاریخی با دیگر روایت‌ها به خودی خود تفاوتی ندارد. علی‌الاصول، هیچ یک از روایت‌ها، از این نظر، بر یکدیگر برتری ندارند و به این معنا، حتی برای تاریخ‌نگار، معتبرتر نیستند. این تاریخ‌نگار است که با در کنار هم نهادن شمار انبوه یا اندک روایت‌ها، مجال سنجش و آزمودن آن‌ها را بر پایه معیارهای تاریخ‌نگاری می‌یابد. کار تاریخ‌نگار، بررسی تطبیقی و انتقادی هر یک از این روایت‌هاست، حتی روایت خود شخص از زندگی‌اش.

اما روایت شخص از داستان زندگی خود می‌تواند از جهات دیگری مهم باشد. در این دست روایت، تنها درون مایه‌هایی که نویسنده در پی طرح آن است معنا دار نمی‌نماید، بل که آن چه نویسنده نمی‌نویسد و لابه‌لای سطور پنهان می‌کند، رویدادهایی که از زندگی خود به خاطر می‌آورد یا آن‌ها را برمی‌گزیند یا به شیوه‌ای خاص در کنار هم می‌گذارد یا در آن‌ها دست می‌برد و هم‌چنین نوع انتخاب واژگان و سبک نوشتار و روش حکایت‌گری وی، همه می‌تواند برای تاریخ‌نگار از سرچشمه‌های

<sup>۱</sup> در این باره، مقالات دو شماره‌ی مجله‌ی *ایران نامه*، سال چهاردهم، شماره‌ی ۴، پائیز ۱۳۷۵ و سال پانزدهم، شماره ۱، زمستان ۱۳۷۵ که ویژه‌ی خاطره‌نگاری در ایران است، سودمند به نظر می‌رسد. هم‌چنین کتاب زیر:

برت گ. واگنر، *خاطرات‌نویسی ایرانیان*، ترجمه‌ی مجید جلیل‌وند رضائی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۷

شناخت زندگی نویسنده به شمار رود. در حالی که دیگر روایت‌ها، اگر چه اهمیت خاص خود را دارد، به پای اهمیت روایت خود نویسنده از خودش نمی‌رسد. در گزارش شخص از مکان‌ها، زمان‌ها، ادراکات درونی، مشاهدات بیرونی، اشخاص و مانند آن می‌توان خود او را دید. البته این، چشمی مسلح به انواع نظریه‌ها در رشته‌های گوناگون می‌طلبد و همین امر است که غنای اتوبیوگرافی و خاطره‌نویسی را به مثابه‌ی اثری تاریخی افزون‌تر می‌کند.

اهمیت اتوبیوگرافی البته فراتر از این‌هاست. هر روایتی، در خود، منظومه‌ای از اندیشه‌ها و انگیزه‌ها و ارزش‌ها و باورهای اجتماع و تاریخ پیرامون خود را باز می‌تاباند. نویسنده گرچه به تنهایی می‌نویسد، از آن‌جا که خود فراورده‌ی محیط زبانی، تاریخی و اجتماعی ویژه‌ای است، جهان گسترده‌ای فراتر از ساحت و معبر خلوت خود را به نمایش می‌گذارد. با این همه، اتوبیوگرافی و خاطره‌نویسی شاید بیش از هر روایت دیگر منش فردی و شخصی داشته باشد و به همین دلیل احتمالاً رهاترین گزارش از بند و قید ساختارهای قدرت است؛ ساختارهایی که در زبان و مناسبات گوناگون اجتماعی و سیاسی و فرهنگی مجال نمود می‌یابد و خود را اعمال و تحمیل می‌کند.

پیر بوردیو، جامعه‌شناس فقید فرانسوی، در پژوهشی به اهمیت "آلبوم خانوادگی" در کاوش تاریخ توجه داده است. از نظر وی، پس از ابداع دوربین‌های عکاسی و در دسترس بودن آن‌ها برای همه، گالری چهره‌ها دمکراتیزه شده و هر خانواده خود توانسته است به تصاویر دلخواه هر یک از اعضای خویش دست یابد. به این ترتیب، آلبوم خانوادگی، حقیقت خاطره اجتماعی را منعکس می‌کند. در دیدگاه بوردیو عکس‌های خانوادگی، کم‌اهمیت‌تر از دیگر گونه‌های پژوهش هنرمندانه در باره زمان از دست رفته نیستند.<sup>۱</sup> اتوبیوگرافی و خاطره‌نویسی نیز به لحاظ نهایت

<sup>۱</sup> ن.ک. به:

Pierre Bourdieu, *Un art moyen, Essai sur les usages sociaux de la Photographie*, Paris: Les éditions de minuit, 1965, pp.53-54

فردیت ممکن خود، تصویری دموکراتیک از تاریخ در پیش می‌گذارد و به بهترین وجه زمینه‌ی حضور هر فرد را در نگارش تاریخ فراهم می‌آورد. اتوبیوگرافی و خاطره‌نویسی در ایران، شیوه‌ای هنوز تازه است. با این همه، در میان لایه‌های اجتماعی- فرهنگی جامعه، روحانیان شاید آخرین کسانی باشند که به این نوع نوشتن روی خوش نشان داده‌اند. حساب روحانیانی که از کسوت عالمان به درآمدند و به عرصه سیاست روی نهند و هویتی دیگر یافتند، البته جداست. اما کسانی که خود را تنها به شأن روحانی می‌شناختند، کمتر حاضر می‌شدند گزارشی از زندگی طلبگی، فضای درون حوزه‌ها و زیر رواق و طاق مدرسه‌ها و مناسبات میان مراجع تقلید و فقیهان و عالمان دینی به دست دهند و تجربه زیستن خود در نهاد دینی جامعه‌ی ایران را حکایت کنند. از این دست گزارش‌ها اگر نمونه‌ای بخواهیم، بی‌گمان کتاب *سیاحت شرق* اثر آقا نجفی قوچانی<sup>۱</sup>، پرنکته و تأمل برانگیز و شاید در نوع خود یگانه است.

با آن‌که حوزه‌های علمیه از کهن‌ترین نهادهای اجتماعی و حتی سیاسی تاریخ ایران هستند، تا کنون با بی‌مهری تاریخ‌نگاران رویارو شده‌اند. شاید سبب این بی‌اعتنایی کمبود اسناد و منابع تاریخی درباره‌ی حوزه‌های علمیه به نظر آید، اما این همه‌ی واقعیت نیست. درست است که کمتر گزارشی درونی از حوزه‌های علمیه در قالب اتوبیوگرافی و خاطره‌نویسی، به خارج راه یافته، اما علت اصلی شاید این باشد که هنوز تاریخ‌نگاران به اهمیت تاریخ‌نگاری نهادهای اجتماعی و از آن جمله، نهاد دینی جامعه ایران توجه کافی نکرده‌اند و ابزارهای مفهومی و تحلیلی لازم را بر رسیدن این موضوع نداشته‌اند. می‌دانیم که بدون داشتن تصویری تاریخی از این پاره‌ی پر اهمیت اجتماع ایرانی، هر گونه‌ی کاوشی در تاریخ اجتماعی و سیاسی ایران ناقص است. ژرف‌کاوی در همین چند نمونه خاطره‌نویسی و اتوبیوگرافی برجا مانده از اهل حوزه، شاید زمینه‌ها و انگیزه‌های سودمند و

<sup>۱</sup> سید محمد حسن آقاجفی قوچانی، *سیاحت شرق*، به تصحیح ر.ع. شاکری، تهران:

مؤثری برای تاریخ‌نگاری جامع نهاد دینی در ایران بیافریند و در روشن کردن پاره‌ای از ابهام‌ها و تیرگی‌ها یاری رساند.

### زمینه‌های امتناع اتوبیوگرافی در حوزه‌های علمیه

اگر پیشینه‌ی اتوبیوگرافی در حوزه‌های علمیه دشوار یافت می‌شود، نوعی بیوگرافی در سنت حوزوی هست که آن را تراجم نامیده‌اند. این سنت، دنباله سیره‌نویسی نبوی و علم رجال است.<sup>۱</sup> اصولاً ترجمه‌ی کسانی نوشته می‌شد که از عالمان دین و فقیهان مذهب بوده‌اند و در استوار کردن و تبلیغ و نشر آیین نقشی به عهده داشته‌اند. از این جهت، تراجم، "فنی شریف" شمرده می‌شد.<sup>۲</sup> این نوع زندگی‌نامه‌نویسی که تنها دغدغه‌ی بیان مکارم آثار و فضائل اخبار علما و اولیا را دارد، برآمده از تصویری قدسی در باره‌ی عالمان دین و ناقلان و حاملان مذهب است و تلاش می‌کند زندگی

<sup>۱</sup> "سیره‌ی نبوی" دانشی است که به بحث و فحص در سرگذشت و زندگی پیامبر اسلام می‌پردازد، ولی علم رجال احوال ناقلان اخبار و راویان آثار از حیث عدالت و امانت‌داری در نقل احادیث و مشایخ و استادان آن‌هاست که در نهایت به بررسی صحت اسناد حدیث و تشخیص اعتبار آن می‌آید.

<sup>۲</sup> تذکره‌نویسی نیز به نوعی همسایه‌ی ترجمه‌نویسی به شمار می‌آید، اما دامنه‌ی کاربرد آن عام‌تر است و به اندازه‌ی ترجمه‌نویسی "شریف" ارزیابی نمی‌شده، زیرا احوال و آثار کسانی را در بر می‌گرفته که نماینده‌ی رسمی دین شناخته نمی‌شده‌اند، همانند شاعران و عارفان و دبیران و وزیران. سفرنامه‌نویسی نیز در سنت ما سابقه دارد، اما برخلاف فرهنگ اروپایی، به ویژه از سده‌های پایانی قرون وسطا، خود به سنتی ریشه‌دار تبدیل نشد. سفرنامه‌های ناصر خسرو و ابن بطوطه از نامدارترین این نوع نوشتار است که به انگیزه‌های دینی "سیروا فی الارض" پدید آمده. اما این شیوه، به دلایل معرفت‌شناختی چندان دنبال نشده است. سفرنامه‌های محدود دوره‌ی اسلامی، ماهیتی متفاوت با سفرنامه‌های دوره‌ی پایانی قرون وسطا و دوران رنسانس دارد. برای بحثی مبسوط و دقیق درباره‌ی زمینه‌های "کنجکاو" در پایانه‌ی قرون وسطا و نیز مبانی تئوریک رواج سفرنامه‌ها در این دوره از جمله بنگرید به بخش سوم کتاب زیر:

Hans,Blumenberg, *La légitimité des temps moderne*, Paris: Gallimard, 1999, pp. 255-516.

خاکی آن‌ها را به ساحتی معنوی برکشد و اندازه‌ی پارسایی و پیراستگی آن‌ها را از این جهان و غور و غوص آن‌ها را در علم دین و تهذیب نفس و اخلاق حمیده نشان دهد. این همه از آن است تا بنیاد مذهب و آیین، توجیه و آشکار شود. از همین روست که شرح حال نویسی برای عالمان و اولیا عملی مقدس انگاشته شده است. کتاب *روضات الجنات* خوانساری<sup>۱</sup>، نمونه‌ی متأخر چنین زندگی‌نامه‌نویسی است که با ستایش اشخاص آغاز می‌شود و در مورد همه، بیش و کم، واژگان شبیه به هم به کار می‌برد تا مقام و مرتبت علمی و معنوی آنان را باز نماید.

در چنین زندگی‌نامه‌نویسی هدف بر سبک نوشتاری و درون‌مایه‌ی بیوگرافی اشخاص، چیرگی تعیین‌کننده‌ای دارد. در این بیوگرافی‌ها کمتر گزارشی از ماجرای زندگی در عالم "کثیف" طبیعت و در پیچیدن با چالش‌ها و هم‌اوردجویی‌های آن یافت می‌شود. سبک روایت، یک سره دینی است و انسان‌هایی که در آینه‌ی این تراجم بازتابیده‌اند، فرشته‌خوی‌اند و به ندرت اثری از عوارض و توابع سرشت انسانی و نیک و بد و زشت و زیبایش در آن‌ها دیده می‌شود. انسان این تراجم رو به بالا دارد، تک ساحتی و الگوی اخلاق و حیات دینی است. این، به هیچ روی، تصویر انسان زندگی زمینی و وسوسه‌ها و دغدغه‌ها و بانگ و آهنگ مادی آن نیست.

انسان اتوبیوگرافی البته متفاوت است، زیرا هدف اتوبیوگرافی خود آن است؛ توصیف زندگی برای بازنمود زندگی فرد. اتوبیوگرافی به تبلیغ مرام و کیش و عقیده‌ای نمی‌پردازد و در خدمت چیزی جز شرح زندگی نویسنده نیست. به سخن دیگر، اتوبیوگرافی، روایت زیستن یک فرد با تمام گوشت و پوست و استخوان‌اش در میان هموار و ناهموار و چار و ناچار این جهان است. همین است که اتوبیوگرافی را از حدیث نفس‌های موجود در

<sup>۱</sup> محمدباقر الموسوی الخوانساری، *روضات الجنات فی احوال العلماء و السادات*، بیروت:



سنت‌های پیشامدرن یا غیرمدرن متمایز می‌کند و برای پدید آمدن، منتظر ظهور "فرد خودبنیاد" مدرن می‌ماند.<sup>۱</sup>

اگر نمونه‌ای برای اتوبیوگرافی در سنت اسلامی آورده شده باشد، بی‌گمان *المنقذ من الضلال* امام ابوحامد غزالی است. این کتاب که توجه بسیاری از پژوهش‌گران غربی را برانگیخته، گاه با *اعترافات سنت آگوستن* و گاه با *گفتار در روش دکارت* مقایسه شده است.<sup>۲</sup> *المنقذ من الضلال*، بیش از آن که با *اعترافات* یا *گفتار در روش* قابل مقایسه باشد، باید در ادامه‌ی سنت داستان‌های عرفانی و فلسفی، مانند قصه‌های شیخ اشراق یا حی ابن یقظان و سلامان و آبسال بوعلی سینا خوانده شود. داستان غزالی از زندگی خود تنها در چارچوب ذهنی دوران وی فهمیدنی است. هر گونه تلاشی برای بیرون کردن آن از منظومه فکری مسلط دوران و سنجیدن‌اش با نوشته‌هایی که در منظومه‌های معرفتی متفاوتی نوشته شده‌اند، زمینه را برای افتادن به دام زمان‌پریشی (anachronism) فراهم می‌کند.

جدا از این‌ها، موانع اتوبیوگرافی و خاطره‌نویسی در حوزه‌های علمیه و در میان علما از دوره‌ای به دوره‌ی دیگر و از منطقه‌ای به منطقه‌ی دیگر تفاوت می‌کند. تاریخ‌نگار باید به دقت این تفاوت‌ها و تمایزها را در نظر داشته باشد تا در دام کلی‌گویی‌ها یا زمان‌پریشی‌ها در نیفتد. از آن‌جا که

<sup>۱</sup> در باب نسبت میان فردیت و دین، دیدگاه‌های گوناگونی وجود دارد. برخی از پژوهشگران مانند ژنه ژرار، انسان‌شناس فرانسوی تبار امریکایی، معتقدند که دین مسیحیت زمینه‌ی مساعدی برای ظهور فردیت مدرن فراهم کرد و خطاب الهی در مسیحیت اساساً معطوف به فرد انسانی است. اما در زمینه‌ی رابطه‌ی فرد و اسلام، چندان کاوش‌های گسترده‌ای صورت نگرفته است. برای آشنایی با دیدگاه‌های ژرار در این باره بنگرید به:

René Girard, *La violence et le sacré*, Paris: Grasset, 1972. - *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, Paris: Grasset, 1978.

برای شرح کوتاهی درباره‌ی «مسیحیت و ظهور فردیت» بنگرید به:

Kenneth Minogue, *Politics, A Very Short Introduction*, Oxford: Oxford Unievristy Press, pp. 25-33

<sup>۲</sup> در این باره ن.ک. به:

*Dictionaire des Philosophes*, Encyclopaedia Universalis, Albin Michel, Paris, 1998, pp.606-607.

این نوشتار در پی تحقیقی مستقل در این زمینه نیست، تنها به چند نکته توجه می‌دهد که شاید برای به دست دادن طرحی عام از موانع تکوین اتوبیوگرافی در سده‌های متأخر در حوزه‌های علمیه سودمند باشد. برخی از این نکته‌ها عواملی کلی در پدید نیامدن اتوبیوگرافی در فرهنگ ما هستند و پاره‌ای دیگر نیز دلایل فراگیر نبودن خاطره‌نویسی و اتوبیوگرافی را در میان عالمان دینی از سده‌های بسیار دور تاکنون نشان می‌دهند.

امتناع از پرداختن به خاطره‌نویسی و حدیث نفس در سنت تاریخی مسلمانان و به ویژه در حوزه‌های علمیه ریشه‌هایی متنوع، متعدد، توبرتو و پیچیده دارد و هنوز به کاوش و پژوهشی فراگیر و جامع نیازمند است. روشن است که چنین پژوهشی نمی‌تواند جز به یمن مباحث جدید در عرصه‌ی فلسفه، معرفت‌شناسی، تاریخ‌نگاری، نقد ادبی، و به طور کلی علوم انسانی مدرن صورت بگیرد. اشارات زیر تنها سویه‌هایی از این جُستار درازدامن را باز می‌نمایند.

**تقدس کلام و فرهنگ شفاهی:** در هر قلمرویی چه چیز "قابل نوشتن" است؟ در فرهنگ اسلامی و به طور خاص در حوزه‌های علمیه، دانش فقه علم رسمی به شمار می‌آید. رسمی بودن علم فقه تنها بدین معنا نیست که علم شریعت، دانش دیوان و دربار بوده و در پدید آوردن مقام و منزلت اجتماعی و سیاسی برای عالمان نقشی اساسی داشته است. قانونی بودن علم فقه فراتر از این‌هاست. محمد عابد الجابری، پژوهنده‌ی معاصر مراکشی، در کتاب *نقد عقل عربی* توضیح داده که فقه، بنیاد معرفت‌شناختی دوران تمدن اسلامی بوده و همه‌ی رشته‌ها و شاخه‌های علمی، از ریاضیات و طبیعیات گرفته تا فلسفه و کلام، زیر تأثیر مبانی روش‌شناختی آن قرار داشته‌اند.<sup>۱</sup> بر همین سیاق، شاید بتوان گفت که علم فقه، بنیاد سبک‌شناختی نوشتار در سنت اسلامی نیز بوده است.

<sup>۱</sup> محمد عابد الجابری، *نقد العقل العربی*، بیروت: مرکز الدراسات الوحده العربیة، الطبعة السادسة، ۱۹۹۴، ج ۱ و نیز ن. ک. به: "دانش فقه، بنیاد روش‌شناختی عقل عربی-اسلامی"، ترجمه م.م. خلجی، نقد و نظر، شماره ۸-۹.

فقه، دانشی نص محور است و بر مدار متن مقدس قرآن می‌چرخد. به این معنا شاید بتوان سنت اسلامی را نص محور ارزیابی کرد. در چنین سنتی، هر چیزی نوشتنی نیست و دایره‌ی امور و مفاهیم نوشتنی، محدودیت‌های خاص خود را دارد، چون نوع نگرش به پدیده‌ی نوشتار، مانع از رهایی و آزادی آن برای پرسه زدن در هر قلمرویی است. به سخن دیگر، در سنت اسلامی نوشتار چونان امری مقدس به شمار می‌آید. این نگرش قدسی به نوشتار، در حالت و رسم نوشتن کتاب‌های قدیمی نیز نمایان است. هم در خوش‌نویسی هم در حالت و هیأت نوشتن کتاب‌های قدیمی، نوعی نگاه فرادنیوی به نوشتار به چشم می‌خورد. تا همین سال‌های پیش در حوزه‌های علمیه، با وجود ورود صنعت چاپ به ایران، اصراری شگرف بر کتاب چاپ سنگی می‌رفت و در برابر کتاب‌های حروف‌چینی شده‌ی ماشینی مقاومت می‌شد. حتی هنوز هم در بخش سنتی حوزه میان کتاب‌های چاپ سنگی و چاپ ماشینی تمایز می‌گذارند. کتب مخطوطه را برخوردار از نوعی اصالت می‌دانند و کتاب‌های "جدید" را تحقیر می‌کنند.

نوشتار در سنت اسلامی و خاصه در حوزه‌ها در چارچوب فرهنگ شفاهی فهم می‌شد، نه در بستر فرهنگ نوشتاری. به همین سبب، نوشتار به نوعی جایگزین حافظه است، نه زمینه‌ی تازه‌ای برای خردورزی و دستگاه نوینی برای دیالتیک عقل و نوشتار.<sup>۱</sup> از این است که نوشتار در ارجاع مستمر به متون پیشین شکل می‌گیرد تا به متن مقدس برسد. به تعبیری دیگر، نوشتار در خدمت نقل اندیشه‌ی قدما و حافظ و حامل سنت است، نه شکننده و برگذرنده از آن. چنین است که متنی "تأسیس"

<sup>۱</sup> داستان ورود کامپیوتر به حوزه‌های علمیه نیز بر همین قرار است. در سال‌های پس از انقلاب، کامپیوتر نیز یکی از ابزارهای مدرنی تلقی می‌شد که اگر حوزویان بدان دست یابند می‌توانند در هم‌اوردی با جهان مدرن پیشتازی کنند. اما کامپیوتر نیز تنها جایگزین حافظه گشت و ده‌ها سی دی حامل متون کهن ساخته شد، بی‌آن که بتواند اهل حوزه را به عقل تصویری و نظام مسائل آن آشنا کند.

نمی‌شود؛ متن‌ها همه تداوم و تفسیر و تأویل متن "تأسیسی" و "نخستین" هستند. به این معنا، نوشتار یک رویداد و یک آغاز نیست، بلکه همیشه دنباله‌ی رویدادهای قدسی در گذشته است.

صرف وجود نوشتار در فرهنگ اسلامی، آن را از منظومه‌ی فرهنگ شفاهی خارج نمی‌کند. مسأله‌ی مهم، نوشتاربنیادی و گفتاربنیادی است، نه صرف حضور نوشتار یا گفتار در فرهنگی. بدین روست که نوشتارها در فرهنگ شفاهی بر محور عقل شفاهی می‌گردند و خود را بر پایه‌ی منطق آن عقل سامان می‌دهند. کلانکی، در کتاب *از حافظه به ضبط نوشتاری، انگلیس ۱۰۶۶-۱۱۳۰*<sup>۱</sup> تحول مفهوم و کارکرد نوشتار را از فرهنگ شفاهی به فرهنگ نوشتاری باز نموده است.<sup>۲</sup> وی در پژوهش خود، درباره‌ی گذار از خاطره‌ی حفظ‌شده به سند ثبت‌شده‌ی نوشتاری در انگلستان سده‌های میانه، نشان داده که مهم، تغییر سرشت و کارکرد نوشتار در فرهنگ نوشتاری است: از نوشتار به مثابه‌ی فنی مقدس به نوشتار چونان عملی کارآمد و سودمند، از تولید نوشتار در مقام کنشی نخبه‌گرا و پاسدار حافظه به آفرینش نوشتار در مقام امری عمومی و برای همه. چنین است که در اروپا، با وجود ریشه‌های عمیق آن در سده‌های دوازدهم و سیزدهم، جز از سده‌ی نوزدهم به بعد، نوشتار معنای تازه‌ی خود را نمی‌یابد. با چنین نگاهی، می‌توان رابطه‌ی نوشتار، تاریخ و امر مقدس را در فرهنگ اسلامی از نو مطالعه و بررسی کرد. در فرهنگ شفاهی که "کتاب" سرچشمه‌ای غیبی دارد، باورهای جادویی و سحرآمیز به نوشتار سر بر می‌کشد و حرزها و طلسم‌ها معنا پیدا می‌کنند.<sup>۳</sup>

<sup>۱</sup> ن. ک. به:

M. T. Clanchy, *From Memory to Wirritten record, England 1066-1307*, London: Arnold, 1979.

<sup>۲</sup> Jacques Le Goff, *Histoire et mémoire*, p.226

<sup>۳</sup> در چنین چارچوبی می‌توان نوع نگاه فقیهان به نوشتار بدعت‌آمیز و کتب ضاله را نیز بررسی کرد.

از این روی، در بستری فرهنگی که برترین نویسنده، خدا و والاترین کتاب و نوشته، کتاب خداست و بعد، آثار امامان و اولیا و کسانی که در پیوسته با غیب جهان هستند، نوشته‌ی شخصی و مشخص درباره‌ی فرد انسانی و آن هم در باب جزئیات "بی‌اهمیت" زندگی، معنا و مبنایی ندارد. کلمات، گویا اشیایی آسمانی‌اند و سرشتی قدسی دارند و ساحت آرمانی زبان، گویا در تسخیر موجودات ملکوتی است.<sup>۱</sup> به این ترتیب، آیا نمی‌توان گفت که خاطره‌نویسی و اتوبیوگرافی نیازمند نوعی سکولاریزه شدن زبان و زمینی شدن واژگان است؟

در اتوبیوگرافی، و تا حدی در خاطره‌نگاری، نویسنده می‌خواهد چه چیز را بنویسد؟ سرگذشت خود را. اما در نگرش دینی، سرگذشت زمینی انسان در قالب حیات معنوی و روحانی وی اعتبار دارد و نقشه و هندسه‌ی زندگی معنوی و مینوی او و نقطه‌ی آغاز و فرجام آن، پیشاپیش در "لوح محفوظ" و در "علم‌الاهی" تعیین شده و تخطی‌ناپذیر است. یک طرح و الگوی واحد و عام و الزام‌آور برای زندگی هست که فراگذشتن از آن یا ممکن نیست و یا سرکشی و طغیان در برابر خداست و عاقبتی سوء و دوزخی در پی دارد و بنابر این نه به یادآوردنی است و نه "ثبت" کردنی. اتوبیوگرافی بر این باور استوار است که طرح و الگوی یکسان و تغییرناپذیری برای زندگی انسانی وجود ندارد و نه تنها زندگی هر فرد از بِن با دیگری متفاوت است، بل که روایت وی نیز از آن زندگی با دیگر روایت‌ها اختلاف دارد. به همین دلیل، انگاره‌ی بنیادین اتوبیوگرافی این است که به شمار انسان‌ها سرگذشت وجود دارد و این سرگذشت‌ها لاجرم آمیزه‌ای است از نیکی و بدی و خطا و صواب. نیکی‌ها همان قدر ارج و اعتبار دارند و گفتنی و ثبت‌شدنی‌اند که بدی‌ها. در اتوبیوگرافی، اصل بیان روند "شدن" فرد انسانی است نه پیام‌های اخلاقی یا جز آن.

<sup>۱</sup> در احادیث فراوان آمده است که "این سخن را روح القدس بر زبانت جاری کرد" یا "الاسماء تنزل من اسماء" یعنی نام‌ها از آسمان فرود می‌آیند.

در بیشتر کتاب‌ها و رشته‌های درسی و علمی حوزه، از فقه و اصول گرفته تا کلام و فلسفه و عرفان، در آغاز بحث گسترده‌ای در باب "اشرف" بودن هر یک از این علوم آورده می‌شود. به عنوان نمونه، در آغاز بسیاری از کتب فقهی بر این نکته تأکید می‌شود که فقه اشرف علوم است و در فلسفه نیز همین طور. در این سیاق، که شرف هر دانش و نوشتاری به تقرب آن به شناخت الاهی، علم کلی و آموزه‌های خادم "سعادت" و "فضیلت" انسانی وابسته است، چه شرف و جایگاهی برای انسان‌نگاری و خودنگاری باقی می‌ماند؟

در فرهنگ اسلامی و در میان حوزه‌ها به اتوبیوگرافی و خاطره‌نگاری رغبتی نشان داده نشد، چون چنین شیوه از نوشتار علی‌الاصول در قلمرو نوشتنی‌ها به شمار نمی‌آمد. این قلمرو چنان عالی و بلند مرتبه انگاشته می‌شد که نگارش درباره‌ی رویدادهای خُرد و مکرر زندگی فرد انسان‌ها یا فراموش شدن بود یا تنها بر زبان آوردنی و به هر روی ثبت ناشدنی.

**چیرگی منطق و زبان فقه:** گفتیم که علم رسمی روزگار سنت و بنیاد روش‌شناختی و حتی سبک‌شناختی آن فقه بود. فقه به ویژه در حوزه‌ها چنان سیطره داشت که حتی تدریس فلسفه و عرفان و علوم عقلیه و ذوقیه را همواره در انزوا انداخت، چه رسد به ادبیات و شعر که اساساً جزو هوس‌های نکوهیده آدمی به شمار می‌آمد. فتاوی فقیهان در باب شعر از این جهت قابل تأمل است. میان شعر و فقاہت همیشه نسبتی معکوس برقرار بوده است. سید مرتضی، فقیه نامبردار شیعی در دوران جوانی خود کتاب *الشهاب فی الشیب و الشباب*<sup>۱</sup> را می‌سراید ولی به روزگار جاه و جلال خود در فقاہت، به کلی از شعر دامن در می‌کشد. در روزگار قدیم، در حوزه‌ها برای خواندن شعر یا پرداختن به دانش‌های غیررسمی به خارج از شهر می‌رفته‌اند و بیشتر این کار را در شب انجام می‌داده‌اند. حتی

<sup>۱</sup> سید مرتضی بن داعی، *الشهاب فی الشیب و الشباب*، قم: مجمع ذخائر اسلامی، ۱۳۸۳

پادشاهان نیز فقیهان را در پگاه بار می‌داده‌اند و مطربان را شبانگاه؛ یعنی علم رسمی، در "مکان" و "زمان" دیگر دل‌مایه‌های ذهنی آدمی نیز تصرف کرده بود. سیطره‌ی زبان و بیان فقهی چنان است که هر گونه ادبیات عامیانه نیز در آن نفی می‌شود. مثلاً اگر در کار بسیاری از شاعران و دبیران و حتی عارفان بازتابی از فرهنگ روزمره و شفاهی مردم را می‌توان یافت، در آثار فقیهان به ندرت چنین امری دیده می‌شود.

وظیفه‌ی اصلی فقیه، فتوا دادن است؛ فهمیدن دستور خداوند و ابلاغ کردن آن به بندگانش. افتاء نوشتن خاصی را اقتضا می‌کند که درست در تقابل با شیوه‌ی نوشتار در اتوبیوگرافی می‌ایستد. زبان فقه، بُرنده، قاطع و تک معنایی است و تاب پیچیدگی‌ها، تشویش و ابهام اتوبیوگرافی را ندارد؛ زبانی آمرانه، تحکم‌آمیز و یک‌سویه است؛ زبان خداست نه زبان انسان؛ معطوف به عمل است و نه به معرفت؛ زبان یقین است و نه تردید؛ زبان بریدن از دنیا است و نه جاری بودن و زیستن در آن؛ زبان تنزه و تقواست و نه زبان تمتع و تنعم و بهره‌مندی از جهان. بنابر این بخش عمده‌ای از حیات انسانی در آن حذف می‌شود.

چنین است که فقیه زبان درخور اتوبیوگرافی را ندارد و برای بیان احوالات درونی خود دچار تنگناست. حتی اکثر کسانی که در سده‌ی اخیر در میان روحانیان خاطرات یا زندگی‌نامه نوشته‌اند، مانند آقا نجفی قوچانی و شیخ ابراهیم زنجانی<sup>۱</sup> مقام و منصب فقاقت نداشته و به نوعی در کانون اقتدار حوزوی نبوده‌اند. لذا از فقهای سرشناس زندگی‌نامه‌ای در دست نیست. جالب‌تر آن که در سده‌ی اخیر، از اهل حوزه، شاید نتوان کسی را یافت که به چنین نوع نگارشی روی آورده باشد و خود جزو منتقدان نظام حوزه نباشد و خودخواسته از مقامات و موقعیت‌های حوزوی کنار نکشیده باشد.

<sup>۱</sup> شیخ ابراهیم زنجانی تصریح می‌کند که در پی خواندن چند رمان اروپایی هوس رمان‌نویسی در وی سر زده و حتی زندگی‌نامه خود را برای پاسخ به چنین اشتیاقی نوشته است. *خاطرات شیخ ابراهیم زنجانی*، به اهتمام غلام حسین میرزا صالح، تهران: انتشارات کویر، چاپ اول، ۱۳۷۹.

جدا از این‌ها، به ویژه در سده‌های اخیر، زبان علمای ایران، شکل و شمایلی خاص یافته است. آن‌ها نه بر ادب ایرانی چیره بودند نه بر ادب عربی. در نتیجه زبان عربی‌ای که آن‌ها برای مقاصد علمی و نوشتن فقه و اصول به کار می‌بردند، با ضوابط نوشتار عربی زمانه فاصله داشت و برای عرب‌زبان‌ها، به استثنای علمای عرب، قابل فهم نبود. زبان فارسی در حوزه‌ها آموخته نمی‌شد و ادبیات عربی نیز به ویژه در حوزه‌های ایرانی به قدر محدود و ویژه‌ای تدریس می‌شد. حوزه‌ها برای بیان مضامینی جز علوم رسمی حوزه‌ها دچار گنگی بیانی شدند. آن‌ها که صاحب دل و اهل تمایلات عرفانی و شعر سرودن بودند، نیز خالی از مشکل نبودند، چون شعر و شاعری آن‌ها در بستر فرهنگ شفاهی صورت می‌گرفته و نمی‌توانسته زبان زندگی‌نامه‌نویسی یا خاطره‌نویسی باشد. زبان عرفانی، زبان ذوق و شهود و حال بود نه زندگی.

به تعبیر دیگر، امر نوشتن در حوزه‌ها به قلمرو بسته‌ای فرو کاسته شد. علما ابزار کارآمدی برای خاطره‌نویسی و اتوبیوگرافی نداشتند. حتا این امر بر زبان شفاهی آن‌ها نیز تأثیر نهاد. زبان شفاهی علما پیچیده، مغلق و دور از سطح محاورات عادی مردم و حتی اشراف جامعه شد. البته خودشان هم از این تمایز با دیگران استقبال می‌کردند و می‌خواستند فاصله‌ی برتری‌جویانه خود را با دیگر طبقات اجتماعی، از راه زبان نیز، ایجاد کنند. عوامل دیگری نیز به این خواست آن‌ها کمک می‌کرده است.

خاطره‌نویسی‌های علمای ایرانی در سده‌های متأخر، برخلاف کتب فقهی و علمی‌شان، اغلب به فارسی اما پیچیده است و کمتر پیش می‌آید که به روانی نثر سیاحت شرق آقا نجفی قوچانی باشد. دشوار بتوان همین آثار معدود علما به فارسی را در زبان عربی یافت. شاید یکی از معنای آن، دست کم، این باشد که علما در عربی‌نویسی، خارج از محدوده‌ی فقه و اصول و علوم رسمی حوزه‌ها، ناتوان‌تر از فارسی‌نویسی بوده‌اند.



**موانع غیر معرفتی:** اکراه اهل حوزه از نگاشتن زندگی‌نامه را با عوامل اقتصادی، اجتماعی و سیاسی نیز می‌توان مرتبط دانست. حوزه‌های علمیه تنها نهادی تعلیمی و دینی نیستند و حتی پیش از استقرار حکومت دینی در ایران نهادی اجتماعی، سیاسی و اقتصادی نیز بوده‌اند. بی‌گمان تحولاتی که در مناسبات مرتبط با این سه عرصه رخ می‌داد، در شکل‌دادن به نوع فرآورده‌های نوشتاری آن نیز مؤثر بود. منزلت اجتماعی خاصی که اهل حوزه در جامعه فقیه به دست می‌آورده‌اند، الزامات و پیامدهای خاصی به دنبال داشته است. یک فقیه یا مرجع تقلید یا کسی که در راه دستیابی به چنین موقعیت اجتماعی است، به سختی می‌تواند به نوشتن گزارش از خود تن بدهد. روحانیت به زعم نفوذ گسترده‌ی خود در میان توده‌های مردم و درآمیختگی با لایه‌های گوناگون اجتماعی، دیوارهای ضخیمی میان خود و جامعه ایجاد کرده است؛ به نحوی که عموم مردم از ساختار درونی و ساز و کار سازمانی آن آگاهی ندارند. شاید این امر یکی از ویژگی‌های منحصر به فرد این نهاد اجتماعی در ایران باشد. این دیوارهای ضخیم، نه با نیروئی نظامی یا دیوان سالاری و ترتیبات اداری که بیشتر با نوع آفرینش بیان و زبان خاص و ارتباط‌های کلامی ساخته شده است. تقسیم‌بندی و تمایز عوام از خواص و ضرورت نگاه داشتن اسرار خواص و فاش نکردن آن در حوزه‌ها و در میان روحانیان باوری عمیق و اعتقادی راسخ بوده است. این دوگانگی حتی در تفاوت میان رساله‌های عملیه برای عوام و رساله‌های علمی برای خواص نیز بازتاب یافته است. به این ترتیب، تفکیک میان قلمرو بیرونی و اندرونی، بی‌گمان به نیت حفظ موقعیت و اعتبار اجتماعی روحانیت صورت می‌گرفته است. اتوبیوگرافی در این حالت همان چیزی را آشکار می‌کند که فقیهان و اصحاب حوزه در پی پوشاندن آن بوده‌اند و به همین سبب نمی‌توانسته مجال پیدایش بیابد.

حیات اقتصادی علما به گونه‌ی خاصی در گروی اعتقادهای دینی "عوام" است. در باره سازوکار درآمد اقتصادی روحانیان و مراجع تقلید و مجاری هزینه‌های آن و تأثیرش در ساختار اقتصادی ایران تاکنون پژوهشی

صورت نگرفته است. بخش اقتصادی زندگی علما قلمروی مهم از زندگی فردی و صنفی آن‌ها را تشکیل می‌دهد و با چگونگی دستیابی روحانیت به اقتدار اجتماعی پیوندی مستقیم دارد. اقتصاد حوزه از تاریک‌ترین و ناشناخته‌ترین وجوه زندگی روحانیت نیز هست. در این پوشیده و پنهان نگاه داشتن البته قصد و عمدی در کار بوده است. به عنوان نمونه، منابع اقتصادی روحانیت، آن چنان که در رساله‌های عملیه آمده، با آن چه در کتب فقهی نقل شده و با آن چه در واقعیت زندگی آن‌ها جاری است، تفاوتی ژرف و شگفت‌انگیز دارد. به این ترتیب، اتوبیوگرافی اگر جسورانه و صادقانه نگاشته شود، البته می‌تواند تصویری از مداخل و مخارج و مناسبات اقتصادی روحانیان با مردم و با یک‌دیگر به دست دهد. اما به نظر می‌آید که تا اندازه‌ای بقای این نظام اقتصادی در همین شفاف نبودن برای دیگران و جاری بودن‌اش بر پایه قواعد نانوشته است.

از دیگر سو، روابط سیاسی روحانیون و علما با صاحبان قدرت سیاسی (پیش از انقلاب اسلامی ایران و حتی پیش از جنبش مشروطیت) از همین ابهام و پیچیدگی برخوردار بوده و بیشتر خارج از عرف متعارف و سنت جاری سیاست صورت می‌گرفته است. روابط سیاسی علما تنها به آن عده‌ی معدود که سری پرشور و سودا در وادی سیاست داشته و ارتباطات خود را با حکومت گسترش می‌داده و آشکار می‌کرده‌اند منحصر نمی‌شد. اصولاً دستیابی به مقام مرجعیت بدون نوعی رابطه با قدرت سیاسی حاکم ممکن نبود، زیرا مرجعیت یکی از پایگاه‌های اقتدار اجتماعی در ایران به شمار می‌آمد که ناگزیر از ایجاد تناسب و تعادل با اقتدار سیاسی بود. بر این بنیاد، به نظر می‌آید شفافیت اتوبیوگرافی، دشمن مناسبات سنتی سیاسی و اجتماعی و اقتصادی علماست.

### موانع اخلاقی: سرانجام به موانع اخلاقی اتوبیوگرافی و خاطره‌نگاری

در میان عالمان و فقیهان می‌رسیم. برخلاف مسیحیت که تقوای دینی با سنت اعتراف گره خورده، در اسلام، تقوای فرد نه به او اجازه می‌دهد که در

برابر دیگری از اعمال حسنه‌ی خود سخن بگویند مبادا در دام ریا و سالوس و عُجب و کبر نیفتد؛ نه او را رخصت می‌دهد که به اعمال سیئه‌ی خود در پیشگاه دیگران اعتراف کند، چون اعتراف به گناه خود گناهی عظیم است و تنها در برابر خداوند و به قصد توبه معنا و مشروعیت دارد. از نگاه یک مسلمان، پرده‌داری از خود، آشکار کردن چیزی است که خدای "ستار العیوب" و "غفار الذنوب" آن را پنهان کرده است. بر این روی، در اسلام نه زمینه‌ی انتقاد علنی از خود هست و نه جای بالیدن به خود. و مگر اتوبیوگرافی می‌تواند از هر یک از این‌ها تهی باشد؟

این بازدارنده‌ی اخلاقی در میان علما شدت و قدرت بیشتری می‌یابد. یکی از شرط‌های لازم مرجعیت تقلید عدالت مجتهد است. عدالت در این جا به معنای حفظ ظاهر و مرتکب گناه کبیره نشدن در ملاءعام است. امام جماعت نیز باید عادل باشد. نقل روایت و نیز شهادت در پیشگاه قاضی نیز مشروط به عدالت راوی و شاهد است. بنابر این عدالت در این مفهوم فقهی و اخلاقی به منزلت اجتماعی شخص نیز پیوند می‌خورد.

این بدان معنا نیست که روحانیان برخلاف مردم کوی و بازار پشت سر دیگران حرف نمی‌زنند و غیبت نمی‌کنند. در واقع، برخی از آن‌ها به شیوه‌ی خاص خود غیبت می‌کنند. یکی از این شیوه‌ها تفسیق و تکفیر شخص غیبت شونده است. حتی در برخی کتب فقهی غیبت کردن از فاسق و کافر روا و حتی در مواردی نیز مستحب شمرده شده است. افزون بر این، "عدالت" مجتهد به این معنا نیست که در میان روحانیان و عالمان بلندپایه هوا و هوس و طمع و ریا و حسد و کینه و کبر و انتقام‌جویی و رقابت حذف‌خواهانه و مانند آن نیست. آن چه هست، سنت پرده‌پوشی، کتمان، تقیه و تظاهر است، به ویژه در نوشتار که سخن را ثبت، همگانی و جاودانه می‌کند.

### خاطرات مهدی حائری یزدی

مهدی حائری یزدی یکی از روحانیون باسواد و معتبر حوزه علمیه بوده است و سرگذشت زندگی وی از جهات بسیاری یگانه است. چه بسا اگر او به نوشتن زندگی خود روی می‌آورد، یکی از خواندنی‌ترین منابع تاریخی برای بررسی گذشته‌ی حوزه‌های علمیه می‌شد. اما، منع‌های درونی‌اش، که برخی از آن‌ها را به اشاره آوردیم، به او مجال این کار را نداد. با آن که حائری خود را عالم و فقیه و فیلسوف و در نتیجه، محصول حوزه‌ی علمیه‌ی قم می‌دانست، بخش عمده‌ای از زندگی‌اش نه تنها خارج از حوزه‌ی علمیه‌ی قم که خارج از ایران گذشت، آن هم در دانشگاه‌های امریکای شمالی. حائری در باب تعارض‌ها و تضادهای فردی و بیرونی که احتمالاً در زندگی او وجود داشته، سینه‌ای پر سخن را زیر خاک مدفون کرد.<sup>۱</sup>

کتاب *خاطرات مهدی حائری یزدی* که به همت مرکز مطالعات خاورمیانه دانشگاه هاروارد و در چارچوب طرح تاریخ شفاهی ایران تهیه شده، مجموعه‌ی دو نشست با وی است که در آن‌ها این عالم حوزوی به بیان شمه‌ای از حیات خود، با احتیاط و اختصار فراوان، پرداخته است. بنابر این، کتاب، نه اتوبیوگرافی است نه خاطره‌نویسی؛ بل که محصول خاطرات شفاهی است که در عین کوتاهی خواننده را با نکته‌های ارزنده و آموزنده‌ای

<sup>۱</sup> حائری از برخی جهات تا اندازه‌ای خلاف‌آمدِ عادت اهل حوزه رفتار کرده و بی‌گمان در این راه ماجراها داشته است. هنگامی که روحانیان به غرب و به محتوای علوم و فلسفه غربی نگاه خاصی داشتند، حائری به آموختن آن روی آورد و اگر چه تا انتهای عمر به چارچوب فلسفه اسلامی وفادار ماند، می‌توان گفت که در میان نسل خود و حتی نسل پس از خود، تنها فقیه و فیلسوف سنتی بود که با یکی از فلسفه‌های غربی آشنا شد. همین انس به فلسفه و فضای غربی می‌توانست وی را با محیط قم غریبه کند و با اهل حوزه در فاصله بگذارد و آن شکاف‌های فکری، در رفتار و منش اخلاقی-اجتماعی وی هم تغییری به وجود آورد. اما در این باره، نه از جانب او نه از جانب دیگران اطلاعاتی منتشر نشده است.

آشنا می‌کند. گزارش مصاحبه شونده از برخی شخصیت‌های حوزوی و پاره‌ای رویدادها نیز فشرده اما تأمل برانگیز است.

ویراستار در مقدمه خود آورده: "از آن‌جا که آقای حائری یزدی در هنگام مصاحبه هیچ‌گونه محدودیتی برای استفاده از خاطرات خود قائل نشده بود، قصد داشتیم این خاطرات را در سال ۱۳۷۴ منتشر کنیم. اما، به توصیه‌ی یکی از دوستان او که از نیت ما آگاه شده بود، بر آن شدیم بار دیگر از آقای حائری یزدی برای انتشار کتاب اجازه بگیریم. آقای حائری یزدی خواستار بررسی متن ماشین شده و حک و اصلاح در آن گردید... این متن تا حدودی با متن اصلی متفاوت است و نشان از تغییر نظر او نسبت به بعضی از شخصیت‌ها دارد. کتاب حاضر پس از اصلاحات و افزودن توضیحات او در دسترس خوانندگان قرار می‌گیرد." خود حائری در ابتدای سخن‌اش می‌گوید: "بنده- از ابتدا از همان زمانی که خودم را شناختم- یاد ندارم که پیرامون خودم مطلبی به کسی عرض کرده باشم و اصولاً به این خودبینی و خودنگری زیاد عقیده هم ندارم." (ص ۹) وی بر این نکته نیز مکرر تأکید می‌کند که "زیاد میل ندارم در اطراف اشخاص صحبت کنم." (ص ۸۹). حائری در پی تصور رایج در سنت اسلامی و حوزه‌های علمیه، گزارش از خود را خودستایی می‌داند و نوشتن در باب دیگران را تا جای ممکن محدود می‌خواهد. در عین حال، این پرهیزکاری و احتیاط تا آن‌جا نیست که از نظر علمی خود را از "تمام مدرسین و تمام مراجع و اساتید فن فقه و اصول و حتی معقول" برتر نداند، (ص ۱۸) یا در گفت‌وگویی مشاجره‌آمیز با آیت‌الله کاشانی به او صریحاً نگوید: "آقا شما اشتباه نکنید. من خودم را از شما خیلی اعلم می‌دانم و افضل می‌دانم." (ص ۵۱) اشارات او به صادق قطب‌زاده نیز مذمت‌آلوده است. (ص ۴۰)

در این کتاب، تصویرگری حائری از دو شخصیت تازه و با اهمیت است: آیت‌الله بروجردی و آیت‌الله خمینی. آیت‌الله بروجردی از چهره‌های تأثیرگذار در تاریخ معاصر ایران بوده است که به دلیل نقش پنهان و نامستقیم‌اش در سیاست و روابطش با شاه از وی چندان سخنی به میان

نیامده است. به گفته‌ی حائری، بروجردی، در مناسبات اجتماعی و سیاسی، تدبیر و مدیریت حوزه علمیه قم هوشمندی و زیرکی‌های بسیار از خود نشان داده است. حائری از تحکم کردن‌های بروجردی به شاه سخن می‌گوید (ص ۴۱) و از این که "در مرز خودش خیلی اصرار داشت که تحکم بکند... و مواظب بود که حق خودش، یعنی حق مقام خودش، از بین نرود." (همان‌جا) وی با آن که یک جا دامنه‌ی تحکم‌های بروجردی به شاه را به امور مذهبی محدود می‌کند (ص ۴۹) در جایی دیگر آن را حتا به دخالت در انتخاب نمایندگان مجلس نیز گسترش می‌دهد و تا تحریم انتخابات در قضیه‌ی آذربایجان نیز پیش می‌رود (ص ۶۶). حائری در موارد متعددی اشاره می‌کند که بروجردی "سعی می‌کرد حرف خودش را به کرسی بنشانند، به هر وسیله‌ای که شده، و جنبه‌ی آمریت و حاکمیت نسبت به دولت داشت... روی همین اصل معتقد بود که همیشه باید یک ارتباط سیاسی با دولت داشته باشد... همیشه سعی می‌کرد در دوره‌های انتخاباتی سه چهار تا، دو سه تا، وکیل برود مجلس که از طرف ایشان باشد، یعنی در حقیقت نمایندگان ایشان باشد که بتوانند خواست‌های ایشان را از پیش ببرند." (ص ۶۴) از نظر حائری "آقای بروجردی یکی از مشخصات‌اش این بود که... خیلی آدم مدبری بود و خودش را توی دست و دهان احزاب و روزنامه‌ها نمی‌انداخت و کارهایی که می‌کرد البته کارهای نامرئی بود." (ص ۴۹) حائری تصویری واقع‌گرایانه از منش سیاسی بروجردی به نمایش می‌گذارد و در بیان سبب حمایت نکردن بروجردی از دکتر مصدق می‌گوید: "در مورد مصدق نشسته بود ببیند که تا چه اندازه مصدق پایدار می‌شود. هنگامی که احساس می‌کرد که حکومت مصدق پایدار شده، همه‌گونه روابط را حاضر بود... آقای بروجردی تقریباً یک سیاست پراگماتیسم داشت." (ص ۴۴).

اشارات حائری به آیت‌الله خمینی نیز در بسیاری موارد تازه و برای تاریخ‌نگار جذاب‌اند. وی نخست از مناسبات نزدیک خمینی با بروجردی سخن می‌گوید و از تلاش‌های فوق‌العاده خمینی در آوردن بروجردی به قم

(ص ۹۲). اما بعد به یک "جریان داخلی" اشاره می‌کند که موجب شد "به کلی رابطه‌ی آقای بروجردی با آقای خمینی قطع شد. یعنی آقای بروجردی در حقیقت، ایشان و برادرم را طرد کردند و ایشان و برادرم از آن تاریخ به بعد، دیگر مبعوض آقای بروجردی شدند." (ص ۹۴) متأسفانه، مانند بسیاری موارد دیگر، پرسش‌گر از ماجرای آن "جریان داخلی" از حائری نمی‌پرسد و حائری نیز آن را سرپوشیده نگاه می‌دارد و می‌گذرد.

در باب نوع فلسفه‌دانی خمینی، حائری معتقد است که "ایشان عرفان‌اش خوب بود... آن قسمت از فلسفه‌ی صدرالمآلهین شیرازی را که در حقیقت آمیخته به عرفان است ایشان خوب می‌گفت. ولی آن قسمتی که مربوط به فلسفه‌ی محض است، یعنی فلسفه‌ی مشائی محض است... ایشان به هیچ وجه علاقمند نبودند، بلکه منزجر هم بودند از آن فلسفه‌ی محض. خلاصه به فلسفه‌ای معتقد بودند که جنبه‌ی عرفانی و ذوقی داشت." (ص ۹۸) حائری، برخلاف آن‌چه تاکنون منتشر شده، بر این نکته تأکید می‌کند که مرتضی مطهری و حسین علی منتظری جز شش هفت ماه، در درس فلسفه، شاگرد خمینی نبوده‌اند. (ص ۹۹) هم‌چنین در مقایسه‌ی آیت‌الله خمینی و آیت‌الله شریعتمداری، گرچه هر دو را از نظر فقاقت هم‌پایه می‌شمرد، شریعتمداری را از "رؤسای روحانیت شیعه در ایران" و "در عداد آقای حکیم" می‌داند و معتقد است که به دلیل ریشه و نفوذش در تبریز "شانس" بیشتری برای مرجعیت داشت، اما "یک هم‌چنین شانس‌هایی آن وقت آقای خمینی نداشت. در حینی که مرحوم شریعتمداری بیشتر مردم آذربایجان، در حقیقت، متوجه‌اش بودند و مقلدش بودند، آقای خمینی حتی یک مقلد هم نداشت." (ص ۱۰۱) این نکته‌ها در ارزیابی مناسبات میان شریعتمداری و خمینی در سال‌های بعد می‌تواند دست‌مایه‌ی ارزنده‌ای برای تاریخ‌نگار باشد.

حائری در خاطرات خود به منش سیاسی خمینی در آن دوران نیز اشاره می‌کند. به ادعای وی "آقای خمینی با آقای دکتر مصدق زیاد رابطه نداشت، یعنی معتقد نبود به روش وی. سیاست‌هایی نظیر سیاست‌های

قوام‌السلطنه و رزم‌آرا را بر سیاست دکتر مصدق ترجیح می‌داد. با حمایت کاشانی از مصدق مخالف بود." (ص ۹۶) حائری داستانی را نقل می‌کند که در آن نخستین اسباب رنجیدگی خمینی از محمدرضا شاه پهلوی نمایان می‌شود: "بعد از این که آقای بروجردی فوت کرد، معمولاً شاه وقت تلگراف می‌کرد به اشخاص بعدی و آن شخصی که شاه به او تلگراف می‌کرد در حقیقت کم‌کم مشخص می‌شد که او جزو کاندیداهای مرجعیت است. بعد از آقای حکیم و آقای بروجردی، شاه تلگراف تسلیت کرده بود به قم به همه آقایان، به شریعتمداری، به گلپایگانی، به نجفی مرعشی. به همه این‌ها تلگراف کرده بود. به آقای خمینی تلگراف نکرده بود. این خود تحقیر نمایانی نسبت به آقای خمینی بود... من... احساس کردم که قطعاً به آقای خمینی بر خواهد خورد. چون از این جریانات که حق او را پایمال می‌کرد به او خیلی برخورد می‌کرد. اصولاً از تحقیر و ظلم خیلی ناراحت می‌شد و ناراحتی‌اش هم طوری بود که انتقام گیرنده بود... مطمئن بودم که از این جریان یک اتفاقی خواهد افتاد." (ص ۱۰۲-۱۰۳)

داستان سرپرستی سفارت ایران در واشنگتن، پس از پیروزی انقلاب نیز از خواندنی‌ترین بخش‌های این کتاب است. حائری در مدت کوتاه سرپرستی‌اش نمی‌تواند مهار سفارت‌خانه را به دست گیرد و متوجه برخی سوءاستفاده‌های مالی در آن جا می‌شود و به آقای خمینی اطلاع می‌دهد و پی‌گیری می‌کند، اما با بی‌اعتنایی آقای خمینی روبرو می‌شود و در نتیجه کناره‌گیری می‌کند: "دیدم اگر این طور باشد، جز اهانت به مقام علمی ما هیچ نتیجه‌ای ندارد." (ص ۱۰۸).

تعصبات فرقه‌ای حائری، خاصه در مورد بهایی‌ها، در بخش آغازین کتاب خاطرات‌اش نمایان است. در برخورد با آقای خمینی در سال‌های نخست انقلاب نیز از دغدغه‌های ضد تسنن خود و گمان‌های برخی علما و خودش در مورد سنی مذهب بودن محمد مفتح و محمد بهشتی و محمود طالقانی سخن می‌گوید، اما با بی‌اعتنایی وی مواجه می‌شود. (ص ۱۱۵) هم‌چنین وقتی به خمینی پیشنهاد می‌کند که به جای تغییر قانون اساسی



و تشکیل مجلس مؤسسان یا خبرگان، بخش سلطنت از قانون اساسی مشروطیت حذف شود و همان اجرا گردد، باز هم به دیوار سرد بی‌توجهی خمینی برمی‌خورد. (ص ۱۱۹) در جای دیگری نیز پیشنهاد او در مورد آزادسازی گروگان‌ها در پی نطق تد کندی، نامزد ریاست جمهوری ایالات متحده، چنین پاسخی از سوی خمینی دریافت می‌کند: "به فلان کس (حائری) بگویند که در این کار مداخله نکنند." (ص ۱۲۷) همین چند اتفاق و برخورد نشان می‌دهد که رابطه‌ی استاد و شاگرد تا چه اندازه به سردی و تیرگی گراییده است. دیدار آخر خمینی و حائری چنان تلخ است که حائری حاضر نمی‌شود در باره آن سخن بگوید و با سکوتی سخت از آن می‌گذرد. (ص ۱۲۳) احتمالاً این تیرگی روابط، در سال‌های پیش از انقلاب هم پیشینه داشته و حائری نیز، دهه‌های پیاپی، به این موضوع اندیشیده و دلائلی برای آن یافته بود. اما در این کتاب، نه او از آن سخنی می‌گوید نه پرسنده کندوکاوی می‌کند. اشاره‌ی حائری درباره‌ی درک روحانیت از مقوله‌ی جمهوری و رابطه‌ی روحانیت با سلطنت در عصر پهلوی هم جالب توجه است. (ص ۱۳۲-۱۳۳).

حجم کوچک این کتاب و کنجکاو‌هایی که در آن می‌توان کرد و بهره‌هایی که از آن می‌توان گرفت، همه ضرورت و اهمیت اتوبیوگرافی و خاطره‌نویسی را تأکید و تأیید می‌کنند و حاصل خواندن چنین کتاب‌هایی بیشتر دریغی است بر مختصر بودن آن‌ها.

مقدمه‌ی ویراستار بر این کتاب تنها چند نکته‌ی در متن آمده را بازگویی می‌کند، در حالی که می‌توانست نگاهی تحلیلی به ارزش کتاب یا اطلاعاتی تاریخی در باره‌ی خود حائری و پیرامون او باشد تا خواننده را در فهمیدن بهتر متن یاری کند. برخی پانوشت‌ها نیز می‌توانست با دقت بیشتری تنظیم شود.

ویرایش چنین کتاب‌هایی البته دشوار است. از یک سو، بازگردانی لحن گفتاری به نوشتاری به اصالت متن آسیب می‌رساند. از سوی دیگر، نگاه داشتن آن به همان صورت نخستین نیز از روانی متن می‌کاهد.

ویرایش متن‌هایی از این دست به معیارهای مشخصی نیازمند است که بتواند در عین ویراستن و پیراستن متن هویت اصلی آن را حفظ کند. به نظر می‌رسد که ویراستار در حفظ اصالت متن تا اندازه‌ای زیاده‌روی کرده و به ویژه در نقل واژه به واژه‌ی سخنان پرسش‌شونده وسواس ورزیده است. افزون بر این، گاه نیز آمیختن پرسش‌های گوناگون و دور افتادن از موضوع اصلی خواننده را از توجه به نکته‌های کانونی باز می‌دارد.

## نقد درونی روحانیت: رساله‌ای در سکولاریسم

روحانیت در مقام کهن‌ترین نهاد مقتدر اجتماعی ایران، تنها پس از ورود تجدد، به مساله‌ای برای اندیشیدن بدل شد. گرچه شماری از روحانیان، خود، در سنگر مشروطه‌خواهان، علیه ساختار سیاسی خودکامه مبارزه می‌کردند، ولی در قیاس با بدنه‌ی اصلی روحانیت که سنتی و هوادار نظم قدیم سلطنت بود، در حاشیه قرار داشتند. بیشتر روحانیان این دوران، نماینده‌ی متصلب سنت و مانع درشت راه‌یابی تجدد به ایران شناخته می‌شدند. بر این‌روی، نظام فکری و اقتدار اجتماعی روحانیت، در کانون دغدغه‌های اصلی مشروطه‌گران قرار گرفت.

دوران جنبش مشروطیت را عصر "بیداری ایرانیان"<sup>۱</sup> نام نهاده اند، اما برخی از پژوهشگران نسل جدید، درباره‌ی سرشت و دامنه‌ی این بیداری، خوش‌بینی‌های گذشتگان را ندارند.<sup>۲</sup> سخن بنیادی آن‌ها، درک تقلیل‌گرانه‌ی مفهوم‌های سیاسی عرفی برآمده از تجدد در این عصر است. به نظر این پژوهشگران، نظریه‌پردازان مشروطیت یا از سر ناآگاهی یا به انگیزه‌ی کاهش مانع‌های پیشرفت این جنبش، تفسیری کمابیش دینی از مقوله‌های عرفی، مانند قانون، آزادی و ملت به دست داده‌اند.

---

<sup>۱</sup> ناظم‌الاسلام کرمانی، *تاریخ بیداری ایرانیان*، تصحیح علی اکبر سعیدی سیرجانی، تهران، انتشارات نگاه، ۱۳۶۲

<sup>۲</sup> در این باره اثر زیر یادکردنی است: ماشاءالله آجودانی، *مشروطه ایرانی*. پیش‌زمینه‌های نظریه‌ی "ولایت فقیه"، لندن، انتشارات فصل کتاب، چاپ اول، ۱۳۷۶. این کتاب که به تازگی در ایران نیز به چاپ رسیده، در پی نشان دادن کژفهمی‌های کارگزاران نظری و عملی مشروطیت از مقوله‌ها و مفهوم‌های بنیادی مانند آزادی، قانون و ملیت است. نویسنده می‌کوشد بخشی از ناکامی جنبش مشروطیت در ایران را برخاسته از این کژفهمی‌ها بداند.

پاره‌ای از نوشته‌های دوران مشروطیت، از سر ناگزیری شرایط تاریخی، می‌کوشند تا از نهاد روحانیت سخن بگویند و پنهان و تاریک آن را بکاوند. در شماری از نوشته‌های این دوران، بارقه‌هایی از جسارت پرسش و تلاش برای تردید در اصول سنت قدیم دیده می‌شود که ستودنی است و حتا پس از یک سده، تازگی و طراوت خود را نگاه داشته است. این سنخ از نوشته‌ها، به سبب دنباله‌دار نبودن، نشان دهنده‌ی توقف جامعه‌ی ایرانی از کنجکاوای در پاره‌ای از وجوه و اضلاع مهم سنت است. با گذشت یک سده از رویداد مشروطیت، روحانیت هنوز موضوع پژوهش‌های تاریخی گسترده قرار نگرفته است. یکی از مشکل‌های جدی در این راه، کمبود یا نشناخته بودن منابع تاریخی در این زمینه است. بدین‌رو، با بازنگری در آثار و مکتوبات دوران مشروطیت، از این چشم‌انداز، شاید اسناد مهمی برای پژوهش تاریخی در باره‌ی تبارنامه و کارنامه‌ی روحانیت فراهم آید.

یکی از این نوشته‌ها، کتاب *خاطرات شیخ‌ابراهیم زنجانی*<sup>۱</sup> (۱۳۱۳-۱۲۳۴ خورشیدی) است که اطلاعات گران‌بها و نادری را از درون حوزه‌های علمیه آن دوران به دست می‌دهد.<sup>۲</sup> شیخ‌ابراهیم زنجانی، در روزگار خود مجتهدی برجسته بود که در جنبش مشروطیت نیز نقش بازی کرد و آوازه یافت. در دوره‌ی اول تا چهارم مشروطه، از زنجان و تبریز به نمایندگی

<sup>۱</sup> شیخ‌ابراهیم زنجانی، *خاطرات شیخ‌ابراهیم زنجانی*، به اهتمام غلامحسین میرزاصالح، تهران: انتشارات کویر، ۱۳۷۹، مصحح کتاب هیچ توضیحی در باره‌ی نسخه‌ی اصلی کتاب نداده است، اما بر پایه‌ی شنیده‌ها، نسخه‌ی خطی کتاب در کتابخانه‌ی مجلس است و پس از استقرار جمهوری اسلامی در ایران، سال‌ها دست‌یابی به آن برای محققان ممنوع بوده است. این کتاب، پس از انتشار نیز، با آن که از اقبال عمومی گسترده‌ای برخوردار شده به زودی از کتابفروشی‌ها جمع شد.

<sup>۲</sup> یکی از روحانیان بنیادگرای ایران رده‌ای علیه این کتاب نوشته که بازتاب نگرش روحانیت انقلابی و ایدئولوژیک درباره‌ی زنجانی است. مشخصات کتاب از این قرار است:

علی ابوالحسنی (منذر)، *شیخ‌ابراهیم زنجانی، زمان، زندگی، خاطرات*، به ضمیمه‌ی بحثی در «ولایت تکوینی» پیامبر و ائمه‌ی معصومین، تهران: مؤسسه‌ی مطالعات تاریخ معاصر ایران، ۱۳۸۴

مجلس شورای ملی انتخاب شد. کنار کسانی چون سیدحسن تقی‌زاده نمایندگان لیبرال و رادیکال و روشنفکران و آزادی‌خواهان آن عصر قلمداد می‌شد. او عضو حزب دموکرات بود که در برنامه‌اش دین را از دولت جدا می‌خواست. برخی شیخ ابراهیم زنجانی را فراماسون می‌دانستند، اما در مقام یک روحانی سرشناس، حتا در میان توده‌ی مردم به ویژه در منطقه‌ی زنجان، اعتبار و احتشام داشت. البته، امروزه، آوازه‌ی او بیشتر از این است که مدعی‌العموم دادگاه نظامی‌ای بود که حکم اعدام شیخ فضل‌الله نوری، قطب مخالفان مشروطیت، را صادر کرد.<sup>۱</sup> جدا از کتاب یاد شده و نیز

<sup>۱</sup> ژانت آفاری درباره‌ی محکمه‌ی شیخ‌فضل‌الله نوری چنین می‌نویسد: "در ۲۶ ژوئیه ۱۹۰۹ هشت مشروطه‌خواه، از جمله بعضی از کسانی که در فتح انقلابی تهران شرکت کرده بودند، محکمه‌های نظامی تشکیل دادند که به جرایم مخالفان عمده‌ی مشروطه رسیدگی کرد. اعضای هیات منصفه عبارت بودند از: علی‌محمد تربیت، وحیدالملک شیبانی که در لندن نزد براون تحصیل کرده بود و برای تایمز مطالبی می‌نوشت، جعفرقلی سردار بهادر (پسر سردار اسعد)، محمد نجات (منشی فرقه‌ی اجتماع‌یون عامیون در تهران و عضو جمعیت فراماسون‌ها و بعداً نماینده‌ی مجلس) و محمد امام‌زاده که پدر و برادرش قبلاً امام جمعه‌ی تهران بودند. شیخ‌ابراهیم زنجانی که دوست صمیمی بهبهانی بود، مسئولیت مدعی‌العموم را به عهده گرفت... مهم‌ترین فردی که در این دادگاه محاکمه شد، شیخ فضل‌الله نوری بود. نوری عالی‌ترین روحانی تهران در آن زمان به شمار می‌آمد و با سوادتر و سخنورتر از طباطبایی و بهبهانی محسوب می‌شد. اتهام او مشارکت در قتل چهار مشروطه‌خواه بود که در اسفند ماه سال ۱۲۸۶ خورشیدی در حرم حضرت عبدالعظیم متحصن شده بودند. زنجانی پیوندهای گوناگون نوری را با نیروهای ضد مشروطه برشمرد و هیات منصفه از نوری به طور جدی استنطاق کرد. نوری از اقدام‌های خود دفاع کرد و گفت به دلیل موقعیت دینی ممتاز خود حق داشته از اصول اسلامی به هر نحوی که صلاح بداند، محافظت کند. نوری مجرم شناخته و به مرگ محکوم شد. عجیب‌تر آن که اعدام نوری در نهم مردادماه ۱۲۸۶، با تأیید تقریباً همه‌ی مردم به اجرا درآمد. علمای مشروطه‌خواه عتبات فتوا دادند و اتهام‌های وارد شده بر نوری را تأیید کردند و بر محکومیت‌اش صحه گذاشتند. خطوط تلگراف بین تهران و نجف یک روز باز و مجانی بود تا هر کس بتواند برای تأیید حکم نوری با مراجع برجسته مشورت کند. گفته شد یکی از پسران نوری به نام مهدی، که از مشروطه‌خواهان ثابت بود، نیز از حکم اعدام حمایت کرد." بنگرید به: ژانت آفاری، *انقلاب مشروطه‌ی ایران* ۱۹۰۶-۱۹۱۱ (۱۲۹۰-۱۲۸۵)، ترجمه‌ی رضا رضایی، تهران: نشر بیستون، ۱۳۷۹، صص ۳۳۴-۳۳۵ همچنین صص ۹۸ و ۳۴۲

نامه‌های شیخ ابراهیم زنجانی به سیدحسن تقی‌زاده که به همت ایرج افشار منتشر شده،<sup>۱</sup> نگارنده از انتشار اثر دیگری از این مجتهد مشروطه‌خواه زنجانی خبر ندارد. انتشار کتاب *خاطرات* شیخ ابراهیم زنجانی، به ویژه در دوران حکومت روحانیان در ایران، دلیرانه است و شاید غلامحسین میرزاصالح، ویراستار این کتاب، به همین سبب نوشتن پیش‌گفتاری را در شرح زندگی و شخصیت زنجانی و اهمیت خاطرات‌اش وانهاده و از خیر مخاطره‌آمیز آن گذشته است.

### زندگی‌نامه خودنوشت شیخ ابراهیم زنجانی<sup>۲</sup>

هم‌چنان که ایرانیان چندان به نوشتن زندگی‌نامه‌ی خود رغبتی نشان نداده‌اند، روحانیان نیز در فاش کردن زندگی خصوصی و واگویی‌های محیط پیرامون خود سخاوت چندان نداشته‌اند. از این چشم‌انداز، زندگی‌نامه‌ی خودنوشت شیخ ابراهیم زنجانی، یکی از نوشته‌های کم‌یاب و پراهمیت است. در هنگامه‌ی مشروطیت، آن دسته از روحانیانی که با

<sup>۱</sup> ایرج افشار، *اوراق تازه‌یاب مشروطیت و نقش تقی‌زاده*، تهران: انتشارات جاویدان، ۱۳۸۵.

<sup>۲</sup> "خاطرات"، نامی است که ویراستار کتاب بر نوشته‌ی شیخ ابراهیم زنجانی نهاده و در هیچ جای کتاب نویسنده، خود به چنین نامی اشاره نکرده است. من ترجیح می‌دهم این کتاب را، به سبب درون‌مایه و سبک روایت آن، بیشتر زندگی‌نامه‌ی خودنوشت زنجانی بدانم. آن‌گونه که شماری از پژوهشگران به درستی اشاره کرده‌اند میان خاطره‌نویسی و زندگی‌نامه‌ی خودنوشت (autobiography) تفاوتی بنیادین وجود دارد. "موضوع خاطره‌نویسی بیشتر جهان، تاریخ و دیگران است و در نتیجه رویدادها به نحو آفاقی (objective) بازگو می‌شوند، اما موضوع زندگی‌نامه‌ی خودنوشت، خویشتن است و احساس‌ها و یادهایش، تا جایی که همه چیز به گونه‌ای ریشه‌ای، انفسی (subjective) دیده می‌شود. بنابراین تفاوت میان خاطره‌نویسی و زندگی‌نامه‌ی خودنوشت هم در درون‌مایه است هم در چگونگی روایت با امور و در عین حال در آوا و لحن روایت".  
بنگرید به:

Jacques Lacan & Eliane Lacan-Tahone, *L'aurobiographie*, Paris: Armand Colin, 1999, p 47.

اندیشه‌های تازه و دستاوردهای فکری تجدد آشنا می‌شدند، به ویژه اگر جوان بودند، لباس روحانیت را از تن به در می‌کردند و "مکلا" می‌شدند. شیخ ابراهیم زنجانی، برخلاف دوست جوان خود، سیدحسن تقی‌زاده، این راه را نرفت و در لباس روحانیت باقی ماند. از سوی دیگر، اندک شماری از روحانیان نیز که - مانند آقاجفی قوچانی - درباره‌ی زندگی خود کتاب نوشته‌اند، به دلیل آن که نگاه انتقادی و با فاصله به نهاد روحانیت نداشته‌اند، ثبت بسیاری از جزئیات یا توصیف برخی پدیده‌ها برای آن‌ها اهمیتی نداشته یا در قلمرو حریم صنفی - که باید پنهان داشته شود - جای می‌گرفته است.

خاطرات شیخ ابراهیم زنجانی ساختاری منسجم، یک دست و سراسر روایت‌گونه ندارد. با توجه به این که در جایی نویسنده سال عمر خود را هفتاد و دو، و دو جای دیگر، هفتاد و چهار یاد می‌کند (صص ۱۱۱، ۱۳ و ۲۰۳)، به نظر می‌رسد کتاب، یک‌باره نوشته نشده است. فصل پنجم کتاب به "مختصری از اساس تاریخ جهان" می‌پردازد که دانسته‌های نویسنده است از تاریخ طبیعی و اطلاعات ابتدایی کیهان‌شناختی. فصل ششم و پایانی نیز "اندکی از تاریخ ایران" را باز می‌گوید که تحت تأثیر تاریخ نویسی‌های آن دوران، بر گرایش ناسیونالیستی و تا اندازه‌ای عرب‌ستیزانه استوار است. هم‌چنین، در چهار فصل نخست، روایت زندگی شخصی با بیان شرایط اجتماعی و سیاسی دوران و نیز تبیین اصول اعتقادات اسلامی نویسنده درآمیخته است. بدین ترتیب، شاید بتوان گفت کمتر از نیم کتاب، زندگی خصوصی نویسنده را روایت می‌کند که البته در بستر آگاهی از باورهای سیاسی، اجتماعی و دینی او بهتر معنا می‌دهد.

می‌توان حدس زد که بسیاری از آن‌چه در زندگی زنجانی سرنوشت ساز بوده، در این کتاب از قلم افتاده است. از حوادث پس از مشروطه و به ویژه دادگاه شیخ فضل‌الله نوری که وی در آن مدعی‌العموم بوده، در این کتاب نشانی نیست. جدا از این، درباره‌ی زندگی خصوصی پر تب و تاب‌اش نیز نوشتنی‌ها، به قاعده، باید بیش از آن باشد که نوشته شده است. با این

همه، آن‌چه آمده نه اندک است و نه اهمیتی اندک دارد و در قیاس با نبود یا کمبود این‌گونه نوشته‌ها در تاریخ معاصر ایران، از نظر هنر زندگی‌نامه‌نویسی نیز از ارج و اعتبار به سزایی برخوردار است. شاید اگر این مجتهد هوشیار، اهل زمان خواندن نبود، نمی‌توانست سرگذشت زندگی خود را به این روانی و شیرینی روایت کند.

با آن‌که نوشتن در باره‌ی "حرم" و "همسر" در میان علما به هیچ روی رواج ندارد، در این کتاب شیخ ابراهیم از عشق خود می‌نویسد: "در همان سن اول جوانی، هنوز شاید بالغ نشده، یک عشق به یک دختر عمومی بی‌اندازه خوشگل پیدا می‌کند، اما چون آن دختر بزرگ‌تر از اوست و او خود نیز نوجوان است، مجال پیش‌نهاد ازدواج نمی‌یابد. در زمان نوشتن این کتاب، آن دختر هفتاد و هشت، نه سال دارد و فرزندان بسیار. شیخ ابراهیم نیز از پی درگذشت زن اول، زن دوم اختیار کرده و در هفتاد و چهار سالگی چند دختر و پسر دارد، اما "هنوز آن عشق در دل من و او هست و نمی‌دانم این چه عالمی است." (ص ۱۴)

رفتارش با زن اول که از روستاست و "پیشانی مرمر و زلفی مانند مشک و عنبر و چشم‌هایی مانند آهو داشت، هرچند دماغ و لب‌ها متناسب آن‌ها نبود و درشت بود،" (ص ۱۵۳) عاشقانه، محترمانه و مهربانانه است. در مرگ او، کودک‌وار می‌گرید. بار دوم، با زنی شهری ازدواج می‌کند که با آن زن اول تفاوت‌های آشکار دارد: "این زن، بسیار عاقله و خانه‌دار و کاردان و تربیت‌دان و شهری و متمدنه است. آن زن مرحومه، با اخلاق خوب، دهاتی بود. این خانه‌داری و اداره کردن و ترتیبات را نمی‌دانست، اما مطیع بود. اما این زن بسیار کاردان است و عقیفه و مردی است بلند مقام." (ص ۱۵۴)

شیخ ابراهیم زنجانی، روایت زندگی خود را از سال ۱۲۹۷ هجری قمری آغاز می‌کند و به دوازدهم ذیحجه‌ی ۱۳۲۸ قمری - روز گذشتن اعتبارنامه‌اش در مجلس شورای ملی - پایان می‌دهد. به سخن دیگر، وی تنها زندگی‌اش را از بیست و پنج سالگی تا پنجاه و هشت سالگی



بازمی‌گوید و در باره‌ی دو دهه‌ی پایانی حیات خود و رویدادهای سیاسی و اجتماعی آن خاموش می‌ماند. این سکوت معنادار است: "بعد، اغتشاشات و وقایع عجیب در ایران و تهران و زنجان و همه‌ی ولایات رخ داد که در چند قرن نظیر آن‌ها دیده نشده و شرح و تفصیل وقایع هر شهر، محتاج کتاب مفصلی است." (ص ۲۱۲) پایان دادن روایت زندگی با این عبارت، نشان نگاه بدبینانه‌ی او به این دوره و بی‌میلی‌اش به بیان آن است. او از سرنوشت جنیش مشروطیت، بی‌گمان تلخ‌کام بوده است: "عقلای فرنگ همه گفته بودند چون نه شاه، نه مقربان درگاه و نه ملت ایران، از روی دانایی و بصیرت می‌دانند مشروطیت و آزادی و حق و عدالت چیست و برای تحصیل آن در ممالک متمدنه چه خون‌ها ریخته شده و چه آشوب‌ها برپا گردیده، بلکه فقط شنیده‌اند مشروطیت یک چیز خوبی است و بر نفع ملت و کمی [کاهش] اقتدار از سلطنت است و رفع ظلم و سبب امنیت است، مانند یک هوسی، ملتیان خواسته، شاه و درباریان داده‌اند؛ نه درباریان می‌توانند این امر مهم را اداره کنند و نه ملت می‌توانند این حق را فهمیده، نگاه دارند. فقط آن چه خواهد شد یک انقلاب و هرج و مرج و ناامنی و خون‌ریزی و گسیختن رشته‌ی کارها و رفتن قدرت دولت و کثرت غارت و رفع امنیت خواهد شد و بالاخره از ناقابلی ملت و درباریان، شاید همین عنوان، سبب انقراض ایران شود." (ص ۲۰۷) و جایی دیگر که از شدت آشوب اجتماعی و فساد سیاسی دوران پیش از مشروطه می‌نویسد، ناگهان نهیب می‌زند: "گمان نکنید که الان اسم مشروطه به میان آمده، چنین نیست. اکنون به رنگ‌های دیگر، بسیار بسیار بدتر است." (ص ۱۶۴)

سکوت درباره‌ی رویدادهای پس از مشروطیت در حالی است که زنجان‌ی برای ثبت ماجراهای تاریخی معاصر در زندگی‌نامه‌ی خود، شور و شوق نشان می‌دهد و حتی یک جا در باره‌ی سکون تاریخی ایران زبانی کنایه‌آمیز به کار می‌برد: "سال ۱۳۰۹ [قمری] هم بدون تغییر مهمی در زندگی ما به پایان رسید. اصلاً در ایران، وقایع تاریخی مهم مدتی است وجود ندارد." (ص ۱۲۳)

با این همه، زنجانی، نه تنها پست و بلند چند دهه از زندگی خود را با زبانی روان حکایت می‌کند، بلکه تلاش او در روشنی انداختن به سویه‌هایی از حیات حوزه‌های علمیه، سازوکار دستیابی روحانیان به اقتدار اجتماعی و اقتصادی و روابط آنان با مردمان عادی و حاکمان اگر بی‌نظیر نباشد کم‌مانند است. از آن‌جاکه وی با تجدد آشناست و در سِلکِ مشروطه‌خواهان درآمده، نگاهی سخت انتقادی به کار و بار روحانیت دارد و می‌کوشد مبانی و مبادی دینی و اجتماعی شکل‌گیری روحانیت را تبیین، تحلیل و نقد کند.

### نهاد روحانیت در اسلام

مجتهدی معمم مانند شیخ‌ابراهیم زنجانی، به هیچ‌روی، برای نهاد روحانیت در اسلام مشروعیتی نمی‌شناسد.<sup>۱</sup> روحانیت، در مقام طبقه یا صنفی که امتیاز ویژه دارد، هنگامی مشروعیت می‌یابد که در اسلام، واسطه‌ی میان خلق و خالق معنا داشته باشد. از نظر او در آن‌چه مربوط به امور و تکلیف‌های دینی می‌شود، در اسلام، واسطه‌ای میان خدا و انسان نیست. زنجانی، جدا از آن که کردار عموم روحانیان را برخلاف اصول و آموزه‌های اسلام "واقعی" می‌داند، باور دارد "بی‌هیچ شک و تردید، اسلام از امت و بشر، یک صنف روحانی مقرر نکرده. اسلام قطعاً روحانی ندارد." (ص ۳۹). زنجانی حتی پا را فراتر می‌گذارد و نقش پیامبر را نیز به یک پیام‌گزار فرو می‌کاهد و میانجی‌گری او را در مقام تشریح و تکوین نفی می‌کند: "صریح قرآن، پیغمبران را مانند دیگران بشر خوانده و مکرر فرموده مانند شما؛ و فقط [به پیامبر] وحی می‌شود و [او] پیام می‌رساند. ابداً قادر بر تصرف در کاینات و تغییر مقدرات نیست." (ص ۳۲) بر این

<sup>۱</sup> ظاهراً در ایران نخستین بار این ایده را میرزا فتحعلی آخوندزاده در چارچوب بحث پروتستانتسیم اسلامی، پیش کشیده است. ظاهراً در دوران مشروطیت این گفتار در میان روشن‌فکران ایرانی غلبه پیدا می‌کند که روحانیت، مشروعیت الاهیاتی در اسلام ندارد.

بنیاد، ارتزاق از راه دین و کسب امتیاز به عنوان روحانی، در اسلام جایگاهی ندارد و روحانیان نیز مانند دیگر مردمان باید کار کنند و درآمد به دست آورند. (همانجا). زنجانی پس از بیان استدلال‌های کلامی نتیجه می‌گیرد "با این همه اساس روشن و آفتابی و غیرقابل انکار و موافق عقل و طبیعت و سنت، هر کس نگاه کند می‌بیند رنود و قلندران و به عبارت دیگر شیاطین و حيله‌گران و آدم فریبان، تمام اساس بدیهی اسلام را از میان برده و ترتیباتی به میان آورده‌اند که صریحاً بر نقیض اسلام و ضد احکام اوست و آن را اسلام نامیده‌اند." (ص ۵۳).

زنجانی سبب شکل‌گیری نهاد روحانیت را دو امر می‌داند: از سویی ساده‌دلی مردم و نیاز آن‌ها به پرستش امور محسوس که خاستگاه بت‌پرستی است و از سوی دیگر تلاش جمعی "زیرک‌تر"، "پرفن‌تر" و "آدم فریب" برای "تسخیر روح و مغز و افکار و دل آن جماعت عوام زحمت‌کش" به هدف کسبِ تفوق و مرجعیت. (صص ۵۴-۵۳) نویسنده می‌اندیشد اگر روحانیان، اسلام "واقعی" را به مردم بازمی‌نمودند "به این درجه‌ی تفوق و راحت و نعمت و ریاست، بی‌زحمت، نمی‌رسیدند." (ص ۶۳) شیخ ابراهیم، با هوشمندی درمی‌یابد که بحث در باره‌ی جایگاه روحانیت در الاهیات شیعه، بدون بحث در مبانی کلامی امامت و مساله‌ی تکلیف مؤمنان در روزگار غیبت امام دوازدهم و در پی آن جستار حکومت و نظام سیاسی از نظر شیعه ناقص و ناکام است. از این روی می‌کوشد بحث "حکومت اسلامی" را به میان آورد و مبنای اسلامی دعوی مدافعان "ولایت فقیه" را نقد کند.

### نقد حکومت اسلامی و ولایت فقیه

شیخ ابراهیم زنجانی از این شگفت‌زده است که فقیهان چگونه در فروع بی‌حاصل فقهی مانند "توریت اجداد ثمانیه یا انسان دو سر یا خنثا" (ص ۳۶) غرق شده‌اند و از کاوش و روشننگری در مسأله‌ی مهمی مانند حکومت در زمان غیبت امام معصوم بازمانده‌اند و "درچنین مسأله‌ی مهمی

گفت‌وگو نکرده و طریقی معین ننموده‌اند؛ با این که در فروض غیرمتمفقه  
مبحث‌ها قرار داده‌اند." (ص ۴۲) او نخست دو مبنای شیعه و سنی را در  
باره‌ی خلافت پس از پیامبر توضیح می‌دهد. از نظر زنجانی "حکومت  
اسلامیه" از آغاز موضوع اختلاف میان مسلمانان بوده است. او مذهب عامه  
و اهل سنت را "حکومت اسلامیه به طرز جمهوریت" می‌داند: "باید عموم  
اسلامیانی که می‌توانند مداخله در امور داشته باشند، یعنی می‌فهمند که  
باید مرجعی صالح برای اداره‌ی امور عامه باشد و می‌توانند اظهار عقیده  
کرده و اشخاص را تمیز داده و صالح و طالح را شناخته و اصلح را انتخاب و  
اختیار کنند؛ به عبارت دیگر شرایط انتخاب رئیس جمهور مسلمین را دارا  
باشند... و شکی نیست در این که اگر واقعاً میان اهل حل و عقد و  
انتخاب‌کنندگان اختلاف شد، مدار بر اکثریت خواهد بود." وی مبنای  
شیعه، یعنی نصب از سوی خداوند و پیامبر را "سلطنت شخصی و تعیین  
سابق مرلاحق را" می‌خواند. (ص ۳۳) زنجانی اگرچه آشکارا با نظریه‌ی  
شیعه درباره‌ی امامت امامان و حکومت در غیاب آنان در نمی‌پیچد و تلاش  
می‌کند نظر خود را در این باره از زبان یک سنی - در گفت‌وگویی که به  
نظر خیالی می‌آید - بیان کند، به صراحت می‌نویسد: "پس جمهوریت، در  
چنین اعصار، ناچار به مذهب اسلام باید در میان باشد." (ص ۴۰)

شیخ ابراهیم زنجانی، به تفصیل مشکلات باور داشتن به نظریه‌ی  
شیعه در باره‌ی امامت را تبیین می‌کند. اگر قرار باشد مشروعیت امام منوط  
به نصب الاهی و امام پیش‌تر باشد، پس لازم است تا پایان جهان، سلسله‌ی  
امامت گسترده شود یا جهان به اندازه‌ی سال عمر امامان کوتاه گردد. اما  
غیبت امام دوازدهم، نشان می‌دهد که شیعیان باید برای تدبیر امور این  
جهان، خود بیندیشند. زنجانی می‌نویسد: "ائمه فرموده‌اند در مدت غیبت  
امام، کسی که عالم به احکام و عارف به حلال و حرام باشد و امین و عادل  
باشد، جانشین امام است." (ص ۳۴) ولی اگر صدها و هزارها نفر عالم پیدا  
شد چه باید کرد؟ اگر تشخیص عالم یا اعلم به خبره (کارشناس) واگذار  
شود، گرهی گشوده نخواهد شد، زیرا اگر کارشناسان و خبرگان بسیار

شدند و اختلاف کردند چاره چیست؟ آیا هر شهر و دهی جانشین امام خود را خواهد داشت یا همه‌ی بلاد باید به یک نفر گردن بگذارند؟ "همه‌ی بلاد در یک جا گرد آمده، برای همه یکی را معین کنند؟ اگر اختلاف در تعیین مکان شد چه باید کرد؟ و چگونه این امر ممکن است؟ و این مردم را که باید جمع کند؟ اگر حاضر نشوند، که اجبار کند؟" (ص ۳۵) ده‌ها پرسش از این دست، راه را بر نظریه‌ی ولایت فقیه می‌بندد. سرانجام زنجانی درباره‌ی وجوب گردن نهادن به فقیه، در مقام جانشین امام معصوم، می‌نویسد: "از قرآن و سنت متواتره از حضرت پیغمبر، چنین فرضی و بیان حکم و طریق تعیینی چیزی نیست." (ص ۳۷) آن‌گاه شماری از روایت‌ها در این باره را، از جمله "مقبوله‌ی عمر بن حنظله" به میان می‌آورد و بر ناتوانی آن‌ها در اثبات ولایت فقیه استدلال می‌کند. (همان جا)

چنین است که زنجانی بحث حکومت را نه مساله‌ای نقلی، که سراسر عقلی می‌انگارد: "کسی که با من طرف مکالمه است از تبیین یک یا چندین رئیس کل و پادشاه با قرآن و احادیث در زمان غیبت امام، نمی‌تواند از عهده برآید. ناچار رجوع خواهد کرد به حکم عقل و عقلا." (ص ۳۸) و باور می‌یابد که "جانشینی امام... به حکم عقل قطعی باید انتخابی باشد و امکان ندارد هر مدعی صفات و هر مدعی مخصوصه، رئیس کل مسلمین باشد و هرگز علمای شیعه متوجه نشده‌اند [یعنی این کار را نکرده‌اند] که طریق تعیین رئیس کل و جانشین امام را در زمان غیبت معین نمایند." (ص ۴۱)

نگارنده‌ی کتاب در گفت‌وگویی با مردی سنی، از بی‌حاصلی مباحث کلامی در باره‌ی خلافت و امامت و اختلاف شیعه و سنی می‌نویسد و آن را علت عقب ماندگی مسلمانان می‌داند و مبانی شیعیان را در باب امامت به سختی نقد می‌کند. هم‌چنین، حکومت خلفای اسلامی را به "تغلب" و زور می‌داند و مشروع نمی‌شناسد. بر این روی، زنجانی با نفی مشروعیت الاهیاتی روحانیت و هرگونه امتیاز دینی برای روحانیان، تصدی‌گری آن‌ها

را در امور دینی و دنیوی ناموجه می‌انگارد و از راه بازگویی سرگذشت شخصی خود، نظام روحانیت را در چنبره‌ی نقد می‌گیرد.

### حوزه‌های علمیه، سرچشمه‌ی بدبختی‌های ایران

در روزگار شیخ‌ابراهیم زنجانی، ایران حوزه‌ی علمیه‌ی متمرکز و بزرگی ندارد. شهرهای بزرگ هر یک حوزه‌های کوچکی دارند و طلبه‌های اندکی گرد چند استاد، به تحصیل و پیش بردن حرفه‌ی روحانیت اشتغال دارند. رسم بر این است که هرکس خواهان تحصیل در مراحل عالی است، بار سفر ببندد و راهی عتبات عالیات، به ویژه نجف، شود. مرکز اقتدار علمی و دینی شیعه در عتبات است و مراجع بزرگ تقلید در آن‌جا حضور دارند. زندگی‌نامه‌ی خودنوشت شیخ‌ابراهیم زنجانی، با شرح داستان سفر او به نجف آغاز می‌شود. او به تفصیل می‌نویسد که پیش از رفتن به نجف، از عتبات عالیات و مراجع تقلید و طلبه‌ها و ساکنان آن، تصویری مانند عوام مردم داشته است: "پس از این که دو سه سال در عتبات ماندم و اوضاع آن‌جا را از علمای معروفین و طلاب و مجاورین دیدم، آن اعتقاد ساده‌ی عوامی را که داشتیم و علما و طلاب، بلکه سکنه‌ی عتبات مقدسه را مانند فرشته، پاک و زاهد و مُعرض از دنیا و ریاست و جاه می‌پنداشتیم، به کلی زایل شد. بل که به عکس، دیدم که حریص‌ترین مردم به مال و جاه و عیش و فریب عوام، در آن‌جا تمرکز یافته و اساس کارها بر طلب دنیا و متابعت هوا و فریب عوام است؛ بل که هر قدر تدقیق در اساس اسلام و حقایق احکام نمودم، بر من روشن‌تر شد که از دین تنها نامی باقی مانده که آن را مایه‌ی زندگانی آسوده و جمع مال و خوش‌گذرانی و تحمیل بر عوام بدبخت ساخته‌اند. اوضاعی که از ایرانیان بدبخت در راه و عتبات دیدم، به اندازه‌ی دل‌ام به حال این مملکت سوخت که به شرح نیاید. دیدم وسایل تمام بدبختی ایران در آن‌جاها تهیه می‌شود." (صص ۵۱-۵۰)

بدین‌سان او جابه‌جا زبان به طعن علما، مراجع تقلید و طلبه‌ها می‌گشاید. نه تنها زندگی روزمره‌ی آن‌ها را از فساد مالی آکنده می‌بیند،

بل که باور دارد به دلیل آن که علما خود را واسطه‌ی میان خدا و انسان کرده‌اند، از توحید خارج شده و به شرک گرویده‌اند: "در نجف اشرف... توحید تام کامل، که توحید در ذات و صفات و افعال حضرت باری است، برای عوام، بلکه اکثر متلبّسین به علم از بین رفته." (ص ۵۷) او تصریح می‌کند که رفتار علما در واسطه‌گری میان خلق و خالق "قطعاً مستلزم تغییر بسیاری از احکام اسلام خواهد بود." (ص ۵۸)

زنجانی از پیامدهای انتقاد ریشه‌ای از روحانیت آگاه است: "می‌دانم ذکر این امور خطرناک است و می‌دانم که نمی‌توانم آن‌چه فهمیده‌ام، چنان که شاید و باید به رشته‌ی بیان بکشم و می‌دانم خواننده‌ی نادان چنان گمان خواهد کرد که مرا سستی عقیده و ایمان فراگرفته. با این همه، از ذکر شمه‌ای از حقایق نمی‌توانم خودداری کنم." (ص ۲۹) و "کسانی که این نوشته‌های مرا می‌خوانند، خواهند گفت تو به کلی بی‌اعتقاد به این اوضاع هستی یا از اسلام مُعرض هستی یا چرا افترا می‌گویی. اما این که بگویند که از اسلام مُعرض هستی، خدا می‌داند این دل‌سوزی‌ها و حقیقت‌گویی‌ها از شدت غیرت به اسلام و شدت اعتقاد به اسلام حقیقی است... اما این که بگویند افترا می‌گویی، خدا می‌داند امکان ندارد هزار یک این مفاسد بیان نمایم." (ص ۹۴) او حتا از این که بتواند اصلاح پدید آورد نومید است: "آیا می‌توانم کاری بکنم؟ آیا قابلیت این را دارم که همت به احیای اسلام گمارم؟ دیدم خیر؛ محال است. نه معاضد و همراه و هم‌عقیده دارم نه مردم بدبخت به حالی افتاده‌اند که بتوان با قول و نصیحت و دعوت، هدایت کرد. هر کس یک کلمه بگوید شمشیر تکفیر که تیز شده برای آن که هر کس اندکی برخلاف ریاست و ثروت و قدرت و عیاشی و عشرت و تزویر و اظهار حقانیت این مردم (روحانیت) کلمه‌ای بگوید، بی سؤال و جواب، بی تحقیق و حساب به گردن جوینده و گوینده‌ی حق افتاده، نفس‌اش را قطع کنند و ریشه‌اش را بکنند." (ص ۱۰۰)

زنجانی، با ذکر مواد بیست و شش گانه‌ای برای اسلام- که همه بر پایه‌ی فقه شیعه است- هر گونه امتیاز اقتصادی را برای روحانیان انکار می‌کند و

در نتیجه وضعیت جاری را یک‌سره برخلاف اصول اسلام می‌بیند: "چیزی که فعلاً خصوصاً در ایران، اسلام می‌نامند، تماماً بر ضد اساس اسلام است." (ص ۷۶) از این روست که شرح درازی می‌دهد از سازوکار درآمد اقتصادی روحانیان از راه منصب و موقعیت مذهبی که در نظرش هیچ پیوندی با اسلام ندارد.

### منابع درآمد روحانیت

آن‌چه شیخ‌ابراهیم زنجانی در باره‌ی منابع درآمد اقتصادی روحانیت می‌نویسد، از این‌رو اهمیت بیشتر می‌یابد که کمابیش امروزه نیز روحانیت از این منابع ارتزاق می‌کند. اگر بالا رفتن سطح درآمد عمومی مردم و افزایش جمعیت و عوامل دیگر را در نظر بگیریم، گسترش شگفت‌انگیز درآمد روحانیت را می‌توانیم حدس بزنیم. شیخ‌ابراهیم زنجانی، درآمد روحانیت را آن‌قدر هنگفت و ساز و کار کسب آن را آن اندازه پیچیده توصیف می‌کند که تنها با یک دولت قابل مقایسه است: "[عتبات] در واقع یک دولت و مرکز روحانیت و سلطنتی فوق سلطنت‌هاست." (ص ۷۲) او روحانیت را صنفی "اختراعی" می‌نامد که "باید کارهایی به خود اختصاص دهند." وی حیرت می‌کند از این‌که روحانیان با ابداع شیوه‌های گوناگون پول گرفتن از مردم "غیر این‌گونه اختراعات و تصرفات و افکار که همه به نفع خودشان است، کاری ندارند." (ص ۵۹) وی برخی راه‌های درآمد روحانیت را نیز برمی‌شمرد:

**زکات و خمس:** زنجانی، با برشمردن مواردی که موضوع زکات و خمس قرار می‌گیرد، انحصار اخذ زکات و خمس به روحانیت را نفی می‌کند. از نظر او هر مسلمانی وظیفه دارد خمس و زکات را در مجاری دینی، خود، هزینه کند یا مسئولیت هزینه‌ی آن را به دولت بسپارد و دلیلی وجود ندارد این میزان هنگفت مال از ایران، خارج و به عتبات و به دست مراجع تقلید رسانده شود: "حالا با ترغیباتی که اتباع آقایان (مراجع



تقلید) و طلاب که خود استفاده می‌کنند، معمول شده، هرکس هر قدر از زکات و خمس و مال امام و رد مظالم می‌خواهد بدهد، حمل می‌کند به عتبات و آقایان (مراجع تقلید) خودشان هم تأکید و ترغیب می‌کنند. روز به روز، مداخلات و اختراعات در این کار زیاد شده تا کار به جایی رسیده که صریحاً امر می‌کنند تمام وجوه میراث از خمس و زکات و مال امام و رد مظالم و مال وصایا و عایدات اوقاف، برای خیرات از تمام بلاد شیعه باید حمل به عتبات شود... احسانات به دست علما باشد افضل است... پس بالاخره... تمام عناوین که در اسلام وجوباً یا استحباباً برای دادن وجهه مجانی به دیگری است، برمی‌گردد به کسی که در نجف اشرف یا کربلا ثابت شود اعلم و اتقی است." (ص ۷۱) این در حالی است که از نظر زنجانی مردم ایران در آتش فقر می‌سوزند و خود از هرکس دیگر به مال ایرانی شایسته‌ترند.

**وصیت:** اختصاص وصایت به روحانیت در سده‌های اخیر و تا پیش از استقرار نظام حقوقی جدید در ایران، امری رایج بوده است. توده‌ی مردم گمان داشته‌اند تنها نزد یک روحانی می‌توان وصیت کرد و روحانی، نقش یک وکیل در دنیای امروز را بازی می‌کرده است. زنجانی این شغل روحانیت را "انفع از هر تجارت و مالکیت و حکومت" می‌داند. (ص ۶۲) که از نظر شرعی ساختگی است. با توجه به اقتدار اجتماعی روحانیت و باز بودن دست آن‌ها در تصرف مال مردم "هرکس هم فهمید که شرعاً از غیر اینان وصی می‌توان قرار داد- و بسیاری ناچار بودند از غیر ایشان وصی کنند- همه‌ی مال ایشان به غارت می‌رود" (همان). نویسنده از شگردهای گوناگون جعل سند یاد می‌کند که روحانیان به یاری آن، اختیار وصیت مردگان را به دست می‌گرفتند و بر اموال آن‌ها چیره می‌شدند و در بسیاری مواقع، ورثه را از مال بی‌بهره می‌گذاشتند. روحانیان، خود منصب قضاوت را هم به عهده گرفته بودند و در نتیجه راهی برای دادخواهی نبود.

زنجانی، علت عدم انباشت سرمایه<sup>۱</sup> را که به "بدبختی سکنه‌ی ایران" انجامیده، همین بیدادگری اقتصادی روحانیان می‌داند: "سبب بدبختی سکنه‌ی ایران چیست که برخلاف ممالک دیگر، ثروت در هیچ خانواده تا دو پشت و سه پشت پاینده نمی‌شود و مردم دیگر هرگز به یکدیگر و به هیچ معامله و شرکت و تجارت و بنای کارخانه و سایر آبادی رغبت و اعتبار نمی‌کنند؟" (ص ۱۱۸) این بیدادگری از نظر نویسنده، یکی از اسباب مهم مهاجرت ایرانیان به عراق، قفقاز، هندوستان، ترکستان و حتا اروپاست: "سبب جلای وطن بسیاری از ایرانیان و پناه بردن به ممالک خارجه و به کار حمالی و عملگی پرداختن و با هر زحمت سوخته و ساختن، از زحمت و تعدی مأمورین دیوان و از آفات قاضیان و تجاوزات روحانیان و متلبسان به هیأت علما و دینیان است." (همان جا)

**رد مظالم:** رد مظالم اصطلاحی است که در سده‌های اخیر رواج یافته است. بنابر این نظریه‌ی فقهی، هر کس مال دیگری را از میان برده یا خورده و نمی‌تواند آن مال را به صاحب‌اش برگرداند، مبلغی را به عنوان "رد مظالم" به فقیران می‌دهد تا گناه وی بخشوده شود. رسم این چنین بوده و هنوز هم تا اندازه‌ای هست که توده‌ی مردم نزد روحانی یا مرجع

<sup>۱</sup> انباشت سرمایه، چنان‌که شماری از پژوهشگران فرنگی و ایرانی نشان داده‌اند، یکی از ستون‌های اصلی جامعه‌ی دموکراتیک است. بر همین قرار، عدم انباشت تاریخی سرمایه در هر جامعه‌ای، به هرج و مرج یا استبداد می‌انجامد. از این میان، محمدعلی همایون کاتوزیان در آثار خود انباشته نشدن سرمایه در ایران را بررسی کرده و پیوند آن را با کوتاه مدت بودن ساختار جامعه ایرانی و دچار بودنش در چرخه‌ی استبداد/هرج و مرج بازنموده است. ن. ک. به: محمدعلی همایون کاتوزیان، *تضاد دولت و ملت، نظریه‌ی تاریخ و سیاست در ایران*، ترجمه علیرضا طیب، تهران: نشر نی، ۱۳۸۰، به ویژه فصل "به سوی نظریه‌ی عمومی انقلاب‌های ایرانی." اشاره‌ی شیخ‌ابراهیم زنجانی به مسأله‌ی عدم انباشت سرمایه در ایران، بیش از آن‌که برآمده از دانش اقتصادی و سیاسی او باشد، فرآورده‌ی تأملات دوستان مشروطه‌خواه و نیز تفتن و شهود (intuition) خود او درباره‌ی جامعه‌ی ایران است و از قضا همین امر براهمیت نوشته‌ی او می‌افزاید.

تقلید می‌روند و به گناه خود در تباہ کردن مال دیگران یا ستم کردن به آنان اعتراف می‌کنند و بنا بر نظر آن روحانی یا مرجع تقلید، مبلغی را به عنوان رد مظالم به وی می‌پردازند. زنجانی، این را یکی از منابع اصلی درآمد روحانیان می‌داند و آن را به "پول گرفتن کشیشان و آمرزیدن گناهان عموم مسیحیان" مانند می‌کند. وی نه تنها رد مظالم را امری از نظر شرعی نامشروع می‌داند، که اختصاص دریافت آن به روحانیت را نامشروع‌تر می‌انگارد و حتا فراتر از آن، رد مظالم را پرده‌ای برای پوشاندن ظلم‌های مالی به مردم و گسترش فساد در جامعه قلمداد می‌کند. (ص ۷۰)

**تصرف در اوقاف:** از نظر زنجانی، روحانیت به عوام مردم وانموده که تولیت اوقاف شغل انحصاری آنان است و به صورت ارثی در فرزندان آن‌ها ادامه خواهد داشت، بدون آن‌که تضمینی برای صلاحیت و عدالت آنان باشد. (ص ۶۱)

**امامت مسجد:** مسجد در اصل، محلی برای عبادت است. این مکان، به تدریج به مرکز اقتدار روحانی در محله، روستا یا شهر خود بدل شده است. با تبدیل مسجد به مرکز قدرت، رقابت برای به دست گرفتن مسجدها میان روحانیان شدت می‌گیرد. نوع و موقعیت جغرافیایی هر مسجد، معرف میزان اعتبار آن روحانی است که در آن امامت جماعت می‌کند. مسجد، مکان شکل‌گیری هواداران و مریدان روحانی امام جماعت است که "یک مرید خرد بهتر از یک ده شش دانگ است." (ص ۱۱۶) مسجد، جای گردآوری وجوه مالی شرعی و بدین‌رو، کانون اقتدار اجتماعی و اقتصادی روحانیت است. زنجانی امامت جماعت را منصبی می‌داند که روحانیت برای خود اختراع کرده تا به پول دست یابد. در اسلام، هر مؤمن عادل می‌تواند امام جماعت شود. اما "هرگز عوام باور نمی‌کنند که می‌شود به غیر کسانی که لباس روحانی پوشیده، اقتدا کرد و بلکه کم‌کم ترقی

کرده [باور می‌کنند] غیر کسی که چند صباحی در عتبات مانده و خرما جویده و ریش‌اش قد کشیده، نمی‌تواند امامت بکند." (ص ۶۰)

**منبر و خطابه:** زنجانی، منبر را یکی از ابزارهای اصلی روحانیت برای جلب عوام به عقاید خرافی و در نتیجه واداشتن آن‌ها به پرداخت پول به روحانیان به دلایل گوناگون می‌داند. از نظر او اهل منبر، از روحانیان بسیار کم‌سواد هستند که "در حقیقت، به کلی، زمام فکر مردم را به دست گرفتند. چون خودشان بسیار کوچک و پست و آمال‌شان بسیار حقیر و ادراک‌شان بسیار کم است و از انسانیت و عالم هستی و زندگانی جز این‌که مردم را فریب داده، وضع زندگانی خود را رنگین سازند و افکار عوام را متوجه نزدیک‌ترین و کوچک‌ترین امور حسیه کرده، در تحت اداره و اراده‌ی خود نگاه دارند، مقصدی ندارند." (ص ۶۴)

**زیارت و زیارتگاه‌ها:** شیخ ابراهیم زنجانی به رابطه‌ی زیارت با نهاد روحانیت و نقش اقتصادی و معنوی آن در بسط اقتدار روحانیان پی برده، در این باره به تفصیل سخن می‌گوید.<sup>۱</sup> وی نخست از تصور عامه در باره‌ی مقدس بودن عتبات عالیات و پاک نهاد انگاشتن همه‌ی ساکنان آن می‌گوید و از رنج و دشواری سفر و هزینه‌های آن که همه به جیب "اعراب که ایرانیان را استهزا کرده، خوار می‌شمارند و با انواع بدی‌ها می‌آزارند" (ص ۸۸) می‌رود، به این گمان که با این سفر گناهان بخشیده می‌شوند و فرشتگان بال‌های خود را زیر پای زائران می‌گسترند. آن‌ها یاد می‌گیرند که "هیچ عملی در جهان به گریه و زیارت قبور ائمه نمی‌رسد." (ص ۳) و این رسم گریه که روحانیان در برانگیختن آن چیره دست‌اند "فعلاً اعلی‌ترین

<sup>۱</sup> بررسی پدیده‌ی زیارت آن هم در شکل تازه‌اش که بیشتر ساخته و پرورده‌ی صفویان است، در تحلیل تبارشناختی نهاد مرجعیت و روحانیت اهمیت بسیاری دارد. در این باره، از جمله بنگرید به: احمد کاظمی موسوی، "رویکرد علمای شیعه به شعایر و آداب عامه‌پسند"، *در/یران شناسی*، سال چهاردهم، شماره‌ی ۱، بهار ۱۳۸۱

هنر انسان است در ایران." (ص ۴) نویسنده، تصویری تکان دهنده از کاروان‌های زیارتی به دست می‌دهد؛ فقر، نبود بهداشت، دزدی زائران از یکدیگر و فحشای زنان: "اغلب زنانی که فاحشه هستند یا از کار افتاده‌اند و نامرغوبِ خاطر عشاق شده‌اند، با کمال اطمینان از آمرزیده شدن گناهان خود از همان پول‌ها که به آن راه جمع کرده‌اند، برداشته، راه عتبات را گرفته، خود را برای پاکی آخر عمر به آن‌جاها می‌رسانند. لکن بدبختانه، بسیاری در آن‌جاها هم، هر قدر ممکن است، از کار خود نمانده یا فاحشه‌اند یا واسطه‌ی فحش و مدیره‌ی چندین از جنس خودشان." (ص ۶۹) همچنین وی شرحی می‌دهد از چگونگی ارتباط برقرار کردن ساکنان عتبات عالیات با زنان ایرانی زائر و بردن آن‌ها به بزم شبانه‌ی عرب‌های "عشوه‌باز." (ص ۱۷۷)

از سوی دیگر، طی راه و در میان کاروان‌های زیارت "زنان که در به‌در افتاده‌اند، در دست چارپاداران و گردن کلفتان شهوت‌پرست، در راه‌ها و منازل، چه بدنامی‌ها به سرشان می‌آید. خاتون‌ها در عتبات و شهرها به دست گردن کلفتان خدام و غیر ایشان چگونه ناموس خود را بر باد می‌دهند و بعضی مانده، ناموس فروشی می‌کنند." (ص ۱۷۹) او حرم امام رضا در مشهد را نیز "مانند حرم‌های عتبات، مجمع زنان بدکار و مردمان فجار" می‌خواند، (ص ۱۸۰)<sup>۱</sup> عقاید عوام را به معجزه‌های برخاسته از این حرم‌ها، جابه‌جا، نقادی می‌کند و به سخره می‌گیرد. (از جمله ص ۱۸۱)

زنجانی رسم قبرسازی و قبرپرستی ایرانیان را به شدت نقد می‌کند. او از امام‌زاده‌ها با تعبیر اعراب موهوم یاد می‌کند: "گویا ایرانی خلق شده، خانه‌ی خود را ویران کرده و برای اعراب، آن هم نه حقیقی، بلکه یک عرب موهوم قبر آباد نماید. (ص ۱۷۳) دریغ می‌خورد از این همه طلا و

<sup>۱</sup> درباره‌ی روسپی‌گری در مشهد و رواج صیغه جورج کرزون هم روایتی تکان‌دهنده دارد. او می‌نویسد شبکه‌ی غول‌آسایی از روسپی‌گری زیر نقاب تأیید شرع در مشهد فعال است و شاید «هیچ شهری در آسیا به اندازه‌ی مشهد غیراخلاقی نباشد.»

جواهرات نفیس که باید در موزه‌ها و کاخ‌ها باشد، اما زیور دیوار و در مقبره‌هاست: "واقعاً باید ما اقرار کنیم ملت ایران مرده است" (همان جا) و "ما با این حال، می‌خواهیم ایرانی چگونه ترقی کند؟" (ص ۱۷۲)

**نکاح و طلاق:** در اسلام، ازدواج و طلاق با خواندن یک عبارت (صیغه) عربی - و بنا بر پاره‌ای نظریه‌های فقهی حتا فارسی - از سوی مرد و زن انجام می‌گیرد. در ازدواج وجود شاهد، مستحب و در طلاق، واجب است. مرد و زن می‌توانند برای خواندن این عبارت [جاری کردن صیغه] وکیل بگیرند. اما در عمل و سنت متشرعان و مؤمنان، امر نکاح و طلاق که بسیار ساده و شخصی و مانند معامله کردن است، به یکی از حرفه‌های اصلی روحانیان و راهی برای کسب درآمد بدل شده. از نظر زنجانی، روحانیان برای این امر آدابی "اختراع" کرده‌اند: "مکرر در مکرر با عبارات عربی مقدم و مؤخر و چه و چه. بدبختانه، کاش همین بود. وسیله‌ای برای اشرار متلبسین [روحانیان] شده... نکاح‌های محرمانه و طلاق‌های جعلی و دروغ و عقدنامه‌های جعلی به دست مردم دادن، سبب چه فسادها و منازعات و دعاوی و هتک ناموس‌ها و خون‌ریزی‌ها می‌شود." (ص ۷۴)

**خرید و فروش عبادت:** بنابر فقه اسلامی، اگر مکلفی نماز و روزه و حج را در وقت معین خود به جا نیاورد، وظیفه دارد قضای آن را بگذارد. اگر این مکلف بمیرد و نماز و روزه و حج بر ذمه‌ی خود داشته باشد، آیا ورثه موظفاند آن را به جا آورند یا نه؟ بسیاری از نظریه‌های فقهی باور دارند ورثه باید خود قضای آن عبادت‌ها را بگذارند یا از مال میت، کسی را اجیر کنند که این اعمال را به جا آورد. به این ترتیب، تجارتی برای خرید و فروش عبادت‌ها پدید آمده که اکنون هم میان مؤمنان رواج دارد. کسانی که شخص خاصی را نمی‌شناسند که در برابر پول، نماز بخواند و روزه بگیرد و حج برود، مبلغی را بر اساس تعرفه‌های مشخص نماز و روزه و حج به مراجع تقلید و روحانیان می‌دهند تا برای آنان شخصی را اجیر کنند "به

نام این که او بهتر می‌شناسد نمازخوان درست امین کیست... اغلب اجیران، پول را گرفته، عمل نمی‌کنند. اگر کردند تماشا دارد؛ چه نمازی! مانند برق در یک ساعت، عمل چندین روز را برای مرده کرده، او را از جهنم می‌رهانند. والله این‌ها مبالغه نیست. یک حجت‌الاسلام، بلکه آیت‌الله مشهور مقلدِ اغلب ایرانیان که در نجف بود و پس از وفاتش از وجوهات و رد مظالم و مال امام و غیرها چند میلیون لیره به دست ورثه آمد و املاک خریدند و عیاشی‌ها کردند، فقط در دفتر او قریب پنجاه هزار تومان وجه نماز و روزه خریدن ثبت شده بود که از ایرانیان بدبخت برای خرید نماز و روزه مردگان خود به او داده بودند و [او] نخریده، مرد." (ص ۷۵) برای فهمیدن ارزش تومان در این دوره که عهد ناصرالدین شاه است، می‌توان از همین نوشته‌ی زنجانی دریافت که متوسط هزینه‌ی سالانه‌ی یک خانواده در ایران، به طور متوسط، حدود سی چهل تومان بوده است.

**دعا فروشی برای برآورده کردن نیاز:** از نگاه زنجانی "دیگر از اختصاصیات (شغل‌های نامشروع روحانیت)، معالجه‌ی مریضان، بلکه قضای حوائج مردمان ضعیف‌النفس و نسوان به خواندن و پف کردن دعاها و افسون‌ها... یا نوشتن و آویختن به جاهای زیاد و طلسم‌ها و جن‌گیری‌ها و عنوان تسخیر است و به تدریج پول گرفتن برای استخاره برای اختیار کار و هدیه‌ها از هر چیز نوبر و بهتر از میوه‌ها و شیر و غله و هر چیز به نام این‌که اول و ابتدا آقا بخورد و ببرد برکت و کثرت و منفعت پیدا می‌شود..." (ص ۷۶)

\* \* \*

### نجف، کانون فساد مالی

شیخ‌ابراهیم زنجانی، پس از بیست سال اقامت در نجف، به زنجان بازمی‌گردد، زیرا ماندن در نجف را با خطر گرفتار آمدن در فساد اخلاقی همراه می‌بیند: "نعمت‌ها و وسایل خوش‌گذرانی و مستی و غفلت و شهوت که در آن‌جاها تهیه می‌شود، بیچاره مردمان ایران و قفقاز و هندوستان که

بار خزاین را به دوش کشیده، به آن جاها حمل می‌کنند، امثال آن‌ها را در خواب ندیده‌اند." (ص ۵۶) در سراسر کتاب، تصویرهایی دقیق و جزئی از گستره‌ی دنیاپرستی علما، به ویژه مراجع تقلید نجف داده می‌شود. وی طی سفر به مشهد، از "دکانی" که هر آخوند در هر شهر برپا کرده می‌نویسد و به تندی زبان ملامت می‌گشاید: "آخوندهایی که بوی ریاست به دماغ ایشان خورده، دشمن یکدیگر، از خونی بدتر، و از هم دور زندگی می‌کنند. آخوندهای از نجف برگشته و عمامه درشت ساخته و بسیار بسیار بی فهم و سواد، خود را به میان انداخته و مدعی ریاست هستند، در هر ولایت بی‌شمارند." (ص ۱۲۰)

### روحانیت و لومپنیسم

زنجانی، با توضیحی جامعه‌شناختی از چالش قدرت میان طبقه‌های مختلف جامعه، منافع روحانیت را در پیوند با منافع اشرار تفسیر می‌کند. از نظر او راه دستیابی به مرجعیت "چندی در نجف ماندن و ریشی بلند کردن و جامه‌ی عربی پوشیدن و مخارج عین صاد و ضاد را درست عربی ساختن، بعد بی‌حیایی و دسته‌بندی و اطرافیان جمع کردن است." (ص ۹۳) تنها بازگویی داستان ملاقربان علی در این کتاب- که گویا عالم بزرگ منطقه‌ی زنجان بوده- و شبکه‌ی گسترده‌ی او برای اخاذی از مردم به همراه اشرار، به روشنی پرده از این ارتباط برمی‌دارد. خلاصه "طلبه و چماق‌بازی از حد گذشته." (ص ۱۶۶)

از نظر زنجانی، روحانیان مانعی عمده در شکل‌گیری اقتدار دولت در ایران هستند "ملا هر مقصر را پناه می‌دهد و جا می‌دهد. حتا دزد و آدمکش و مال مردم‌خور و مفلس دروغی و جانی را حمایت می‌کند، به دست حکام و مأمورین نمی‌دهد. از خود و اتباع و اولاد حتا زن‌ها استفاده می‌کند." (ص ۱۱۷) چنین است که "عنوان اجتهاد و ریاست و قضاوت، محل غبطه‌ی ملاهاست که هزار وسیله برای تحصیل آن می‌چینند (همان جا) زیرا مردم روحانیان را تنها پناه خود در برابر دولت می‌یابند: "حقیقت



واقع این است که در ایران، در مقابل دولتیان و حکام و مأمورین، جز روحانیان [کسان دیگر] نفوذ و اقتداری ندارند و قدرت ایشان نیز تحریک و به جنبش درآوردن مردم است برای هر مقصودی که دارند به اسم دین و شریعت. مردم هم ملجا و پناهی جز آستانه‌ی ایشان ندارند. (ص ۱۹۸) در این زمینه، وی به تشریح شیوه‌های گوناگون روحانیان برای اعمال نفوذ در میان حاکمان و نیز دربار سلطنت نیز می‌پردازد. (صص ۱۹۹ به بعد)

### نقد علوم حوزوی و آشنایی با تجدد

وازدگی از محیط پرفسادِ طلبگی و غرقه‌گی روحانیان در لذت-پرستی دنیوی و رباکاری در برابر دیگران، دیدن وضعیت اسفناک اقتصادی ایران و عقب‌ماندگی فرهنگی مردم، به همراه استبداد سیاسی، دروازه‌های ذهن چالاک شیخ‌ابراهیم زنجانی را به سوی نگاه انتقادی به علوم سنتی حوزه‌ها و پذیرش آموزه‌های تجدد گشود: "من در سال ۱۳۱۳ (قمری) داخل چهل و یکم عمر شده‌ام... در این دوره‌ی هشت ساله، یک وضع دیگری در ادراک و احساسات و عالم زندگانی من پیدا شده. آن غفلت و حبس فکر و تقلید مطلق و خوف تفکر در فهم حقیقت، و عالم را عبارت دانستن از فضای خیلی خیلی کوچک عالم آخوندی و عبارت دانستن علوم از ابواب و فصول و سطور معدودی که آخوندها علوم را به آن منحصر دانسته یا کرده‌اند و قدم فراز گذاشتن را کفر و ضلال و شیطنت نامیده و علوم را در میان دفتین تعلیمات خود مقید نموده و سراپای آن را مهر زده و در میان چهار دیوار افکار محدود حبس کرده‌اند؛ و من هم در همان عالم محبوس مانده و دیگران را هم محبوس می‌خواستم و گمان نمی‌کردم در جهان بالاتر از نوشته‌های اصول و فقه من - که صدها دفاتر از تقریرات در فرضیات در عتبات نوشته‌ام و ملخص آن همان رساله‌هاست - علمی و فضایی باشد." (ص ۱۴۶) او مباحثه‌های علما را در برابر چشمان مردم به قصد نشان دادن خود و اثبات برتری می‌داند و حاصلی دینی و علمی برای آن‌ها نمی‌شناسد: "بدبختی ما از بی‌علمی است. ملاهای ما دشمن علم

هستند و علم را منحصر کرده‌اند تنها به دو کلمه‌ی مسایل دینی که نمی‌خواهند آن را هم به آسانی به عموم ملت یاد بدهند؛ و الا اگر مُلخص احکام فقه را به زبان فارسی ساده‌ی آسان، آن قدر که برای مسلمانان لازم است، یک کتاب بکنند، کودک پس از تحصیل سواد خواندن، در یک سال به تمام احکام لازمه آگاه می‌شود. آن وقت، برای آقایان، این اهمیت که در انداختن محصلین به عربی و اصول و مسائل غیرلازمه‌ی فقه دارند، باقی نمی‌ماند. ایشان مردم را عوام و محتاج مراجعه به خودشان می‌خواهند که استفاده کنند." (ص ۱۸۵)

نویسنده‌ی کتاب، نظام روحانیت را که در واقع، فاقدِ نظم و ساختار اداری است، نکوهش می‌کند، از جمله پوشیدن لباس روحانی را. به اعتقاد او: "هرکس که متلبس به این جامه گردیده، خود را روحانی نامیده، بی آن که مرکزی باشد که در آن جا لیاقت علمی و عملی و اهلیتِ قضا و افتاء معلوم و معین شود. لیاقت را فقط به شرط داشتن این جامه و گردآوردن چند نفر چماق‌زن کلفت‌گردن بی‌کار بی‌شرم قرار داده، در یک شهر و ولایت، در هر گوشه، هزار مسند قضاوت و مرجعیت اسناد و معاملات [راه] انداخته و هر نالایق را دخیل کار مردم ساخته." (صص ۶۰-۶۰) او شرحی شگفت‌آور از چگونگی ورود به حوزه‌ها و ثبت نام در دفترهای مراجع تقلید و خلاصه دست‌یابی به عنوان‌های "ثقة الاسلام"، "حجة الاسلام"، و "آیت‌الله" می‌دهد و نیز چگونگی پیوستن به جرگه‌ی این یا آن مرجع تقلید و برای او تبلیغ کردن و مرید جمع کردن: "اسم طلبه و محصل هم مستلزم دسته‌بندی و قلچماقی شده." (ص ۱۶۱) "مدارس خالی و خراب و اگر چند نفر به اسم طلبه هستند، ابداً در خیال تحصیل نبوده و نیستند، بلکه چند ماه آن جا مانده، فقط عنوان طلبگی و روحانیت را حفظ کرده، باقی سال دنبال اخذ مال می‌روند... کسی در قصد تحصیل طلاب نیست. همان رؤسا که اغلب بی‌سوادند و خود مدرسه ساخته‌اند، قابلیت تدریس ندارند و از طلاب تحصیل نمی‌خواهند، بلکه می‌خواهند به نام شاگرد،

قلچماق و مروج او بوده، اندک چیزی از او دریافت کرده، سبب قوت و اقتدار و ریاست او شوند و... تنها لباس است که اکتفا می‌کنند." (ص ۹۶)

شیخ‌ابراهیم زنجانی که خود در مقام مجتهد از نجف برگشته، خارج فقه و اصول تدریس می‌کند، در خود "خیلی رغبت به علوم غربیه" می‌بیند. (ص ۱۲۳) با میرزاعلی اصغرخان و حاجی مشیرالممالک وزیر رفت و آمد می‌کند و آن‌ها برای او از "علوم و ترقیاتِ خارجه" می‌گویند: "یک روزنامه که از مصر می‌آمد و اول *ثریا* بود و بعد *پرورش*، هفتگی، محرمانه به من می‌داد و در خلوت می‌خواندم. *حبل‌المتین* کلکته هم برای او و برای میرزاهاشم‌خان می‌آمد و محرمانه به من می‌دادند و می‌خواندم. در نهایت پرهیز می‌کردم از این که طلاب و ملاها بدانند من روزنامه می‌خوانم؛ زیرا تکفیر در نزد این بیچارگان نادان مثل آب خوردن است. معلوم است اطلاع و آگاهی از دنیا، خصوصاً از وضع فرنگستان، کفر است؛ زیرا هم شاه و اعیان و هم آخوندها و آدم فریبان نمی‌خواهند مردم چیزی بدانند." (ص ۱۲۴)

مشیرالممالک سیاحت‌نامه‌ی ابراهیم بیگ را به او می‌دهد و می‌گوید: "احدی مطلع نشود. این را یک نفر از حجاج در میان اشیاء سفر در وسط لحاف از مصر آورده و محرمانه به من هدیه کرده. این کتاب قاچاق و ممنوع است" (ص ۱۲۸) در همین حال و هواست که روزی میرزاهاشم به دیدار او می‌آید و می‌گوید: "آخر شماها چرا باید تنها آخوند باشید. مگر دیانت از آگاهی و بصیرت مانع است؟ خوب است لامحاله رُمان بخوانید. پرسیدم رُمان چیست؟ گفت کتاب حکایت را گویند که در فرنگستان رسم است. خیلی می‌نویسند و می‌خوانند. مانند حکایات قدیم ما از *نوش‌آفرین* و *شیرویه* و *الف لیلیه* و *لیله*. گفتم من که زبان فرنگی نمی‌دانم. گفت چند کتاب ترجمه شده. آشکار هم هست. من می‌دهم بخوانید. پس کتاب سه *تفنگدار* را... محرمانه خواندم و وضع غربی در ادای مطلب و طرز نوشتن دیدم. بعد کتاب *کنت مونت کریستو* را دادند خواندم و رمان‌های کوچک دیگر را." (صص ۱۴۸-۱۴۹) زنجانی از تأثیر کتاب‌ها بر اندیشه‌اش می‌نویسد: "بعضی رمان‌ها بسیار به بیداری من و جلب به علوم و ترقی

تأثیر کرد. " (ص ۱۵۶) و در جای دیگر می‌افزاید: "یک کتاب حاجی بابا هم محرمانه دادند، خواندم. از رمان‌های جدید از طهران خواستم. به تدریج برای بیدار کردن مردم بر ضد استبداد و ستم و برای تنبیه بر ضد خرافات و آدم فریبی عالم نمایان و محو اسلام که کرده‌اند و بدعت‌ها در دین گذاشته‌اند، اقدام می‌کنم." (ص ۱۹۵) خواندن این آثار وی را به نوشتن رمانی با عنوان *رؤیای صادق* در باره سرگذشت یک زن خیرخواه برمی‌نگیزد. (ص ۱۵۶)

شیخ ابراهیم زنجانی، با علوم غربی به اندازه‌ای که ترجمه‌های فارسی و عربی در دسترس‌اش مجال می‌داده، آشنا می‌شود و در پی آن رساله‌هایی در فیزیک، شیمی و علم هیات ترجمه و تألیف می‌کند و نه تنها بر سر منبر از دانش‌های جدید غربی و از تجدد سخن می‌گوید، بل که با همکاری حاجی میرزا ابوالمعالی، نخستین مدرسه‌ی جدید را در زنجان تأسیس می‌کند: "آخوندهای خر، مرا فرنگی‌مآب نامیده و نزدیک شده تکفیر کنند." (ص ۱۸۶) وی بر سر منبر نیز از دانش‌های جدید غربی و از "تجدد" سخن می‌گوید و با خرافه‌ها مبارزه می‌کند. (ص ۱۹۵) به این ترتیب، شیخ ابراهیم، با آن که ایمان دینی ژرف و به "اصول مسلم اسلام" باوری سخت دارد، به آموزه‌های تجدد دل می‌بندد و همراه جنبش مشروطیت می‌شود.

### سرانجام

اگر سکولاریسم را باور به جدایی نهاد دین از نهاد دولت و نفی هرگونه امتیاز دینی در دستیابی به مناصب اقتصادی، اجتماعی و سیاسی بدانیم، زندگی‌نامه‌ی خودنوشت شیخ ابراهیم زنجانی، یکی از مهم‌ترین رساله‌ها در باره‌ی سکولاریسم به شمار خواهد آمد که در دوران مشروطیت، بهار آشنایی ایرانیان با تجدد، نوشته شده است. نویسنده‌ی این کتاب، از پایگاه اعتقاد دینی و اجتهاد سنتی، دولت دینی و قدرت روحانیان را نامشروع می‌داند و رابطه‌ی آن را با استبداد سیاسی در تاریخ ایران

می‌کاود. نقد او از این مقوله‌ها و نیز از نظام روحانیت، یک‌سره، درونی است؛ یعنی نه بر مبنای دستگاه مفهومی تجدد که بر پایه‌ی مبانی سنت است؛ امری که در تاریخ معاصر ایران شاید نمونه‌های نادری برای آن بتوان یافت. با این همه، این نقد، بدون تلاش نویسنده‌ی آن برای فاصله گرفتن از منظومه‌ی فکری و نظام روحانیت و نیز کوشش برای فهم تجدد، هرگز نمی‌توانست صورت بندد. راز اندک ماندن این سنخ نقادی‌ها را شاید باید در سرنوشت خود ایده‌های مشروطیت و آرمان‌های آن جست و جو کرد.

اگر اندکی گزافه‌گویی را روا بداریم، شاید این کتاب را بتوان در اهمیت، و نه در نظم و انسجام و صورت‌بندی دقیق مسائل، هم‌تراز کتاب علی عبدالرازق، "اسلام و مبانی حکومت"<sup>۱</sup> در جهان عرب، دانست که اگر در روزگار خود ارج نهاده و مقام آن شناخته می‌شد همانند آن سرچشمه‌ی الهام‌بخش اندیشه‌وران بعدی می‌شد. این سنخ سکولاریسم، یعنی تأسیس مبانی جدایی دین از قدرت دنیوی بر پایه‌ی اصول سنت دینی، چیزی است که نه حوزه‌های علمیه در پی آن رفتند و نه روشن‌فکران در باره‌ی آن تصویری بی‌ابهام داشتند. انتشار این کتاب، پس از حدود هشتاد سال، بی‌گمان یک رویداد است و یک نشانه؛ نشانه‌ای بر میزان اعتنای جامعه‌ی ایرانی به سندهای ملی و نیز عیاری برای آزمودن تحمل و دلیری عالمان دینی برای شنیدن این نقدها و در نتیجه خودپالایی و پویایی. افسوس، که کتاب پس از انتشار باز هم ممنوع شده است. شاید اگر مجال انتشار دوباره‌ی آن گشوده شود، تصحیحی انتقادی از کتاب ضرورتی ناگزیر باشد.

<sup>۱</sup> علی عبدالرازق، *الاسلام و اصول الحكم، بحث فی الخلافة و الحكومة فی الاسلام*، بیروت: دار مکتبة الحیاة، ۱۹۷۸. این کتاب که در دهه‌ی سوم سده‌ی بیستم، گرم‌اگرم فروپاشی خلافت عثمانی و بحران رهبری سیاسی در جهان اسلام، نوشته شده، بر پایه‌ی مبانی اسلامی، استدلال می‌کند جدایی دین از دولت ضروری است. "اسلام و مبانی حکومت" از زمان انتشار تا امروز، واکنش‌های بسیاری را در جهان عرب برانگیخته است. این کتاب امروزه اثری کلاسیک در نوع خود به شمار می‌رود.



## آخر زمان چونان گفتاری سیاسی

"وجود امام لطف است. تصرف [و حضور] او لطفی دیگر؛ و غیبت او [تقصیر] ماست".

خواجه نصیرالدین طوسی<sup>۱</sup>

"برای برخی گذشته تمام شده است. کسانی هم هستند که برایشان گذشته در راه است و خواهد آمد"

هانری کربن<sup>۲</sup>

چرا کسی که اندیشه‌ی آخر زمانی ندارد و پایان جهان را نزدیک نمی‌بیند، باید کسانی یا گروهی را که آخر زمانی می‌اندیشند، جدی بگیرد؟ آیا اساساً باور به آخر زمان، خرافه‌ای عوامانه است یا پاره‌ای پراهمیت از جهان‌بینی دینی - دست‌کم ادیان توحیدی - است که می‌تواند صورت‌های گوناگون بگیرد و نظام‌های ایدئولوژیک بسیاری را شکل دهد؟ آخر زمان، اساساً چیست و چگونه نگرشی است؟ آیا صرفاً مقوله‌ای دینی و اعتقادی است یا دیدگاهی درباره‌ی تاریخ و سیاست نیز هست؟ آیا آخر زمان، تنها

---

<sup>۱</sup> حسن بن یوسف ابن مطهر (علامه‌ی حلی)، *کشف‌المراد فی شرح تجرید‌الاعتقاد*، قم:

منشورات جماعه‌المدرسین بحوزه‌العلمیه بقم، ۱۴۰۷، ص. ۲۸۵

<sup>۲</sup> به نقل از:

Steven M Wasserstrom, *Religion After Religion, Gershom Scholem, Mircea Eliade, and Henri Corbin at Eranos*, Princeton: Princeton University Press, 1999, p.169

مربوط به معادشناسی و "یوم‌الدین" (روز داوری) است یا شالوده‌ی الاهیات ادیانی چون یهودیت، مسیحیت و اسلام است؟ موقعیت کنونی سیاسی و بین‌المللی ایران، اندیشوران و پژوهش‌گران را برمی‌انگیزد تأمل در این دست پرسش‌ها را ژرفا دهند. سخن اصلی این نوشتار بر گرد جریان دولتی آخر زمانی در ایران می‌گردد؛ اما اشاراتی تاریخی را برای بازنمودن گوشه‌ای از دشواری‌ها و پیچیدگی‌های مسأله‌ی آخر زمان به همراه می‌آورد.

### بشارت می‌دهم

کمتر تردیدی هست که برخی مقامات بلندپایه‌ی کنونی ایران از جمله محمود احمدی‌نژاد، رییس جمهوری اسلامی، به نزدیک بودن ظهور امام دوازدهم شیعیان، آخر زمان و پایان جهان باور دارند. "بشارت می‌دهم... به زودی آینده‌ای درخشان، زیبا و وعده‌داده شده توسط انبیا در راه است".<sup>۱</sup> این یکی از صدها جمله‌ای است که محمود احمدی‌نژاد در سخنان خود تکرار می‌کند. او هربار، سخنرانی خود را با دعای تعجیل فرج آن امام می‌گشاید و باور دارد حتا هدف اصلی و پنهان حمله‌ی آمریکا به عراق، پیش‌گیری از ظهور مهدی است.<sup>۲</sup> بنابراین، از نظر آقای احمدی‌نژاد، حتا قدرت‌های بزرگ یا دستگاه‌های جاسوسی آن‌ها از ظهور نزدیک امام

<sup>۱</sup> سخنرانی محمود احمدی‌نژاد در جمع خانواده‌های شهدا و ایثارگران استان کرمان، چهارشنبه، پنج خردادماه ۱۳۸۹. ۱۳۸۹. برای گزارشی از این سخنرانی بنگرید به:

<http://www.aftabnews.ir/vdcgtz9qxak9zx4.rpra.html>

<sup>۲</sup> "درست است که این مستکبران، به دنبال نفت و ثروت این کشور [عراق] هستند، اما در زیر همه‌ی این‌ها یک استدلال برای خود دارند و بر اساس آن عمل می‌کنند. البته آن را در خبرها افشا نمی‌کنند. ما اسناد آن را به دست آوردیم که آن‌ها معتقدند یکی از خاندان پیامبر اکرم در این نقطه ظهور کرده و ریشه‌ی همه‌ی ظالمان عالم را خواهد خشکاند. آن‌ها همه‌ی این نقشه‌ها را کشیده‌اند که جلوی ظهور حضرت را بگیرند و می‌دانند ملت ایران زمینه‌ساز این حادثه بوده و یاران این حکومت خواهد بود". محمود احمدی‌نژاد، سخنرانی در دیدار با خانواده شهدا و ایثارگران استان اصفهان، آذرماه ۱۳۸۸:

<http://www.khabaronline.ir/news.aspx?id=28191>



شیعیان آگاه‌اند و برای اخلال در روند آن برنامه می‌ریزند. این عقیده را بسیاری از روحانیان صاحب منصب نیز از جمله محمود محمدی عراقی، رییس پیشین سازمان فرهنگ و ارتباطات اسلامی ابراز کرده‌اند.<sup>۱</sup>

در سال‌های اخیر، مسئولان جمهوری اسلامی از جمله رییس جمهوری، به تکرار و تواتر از زوال زودرس دولت اسرائیل و دولت آمریکا و ضرورت آمادگی برای مدیریت جهان و اداره امور دنیا سخن گفته‌اند.

محمد تقی بهجت یکی از روحانیان مقیم قم که به تازگی درگذشت، از کسانی بود که عقیده‌ی ظهور نزدیک امام دوازدهم را ترویج می‌کرد و محل رجوع سیاست‌پیشگان، از رهبر جمهوری اسلامی و رییس جمهوری تا دیگران، بود. شیخ کاظم صدیقی، امام جمعه‌ی موقت تهران گفته است: "منبع موثقی از آیت‌الله بهجت نقل کردند که ایشان در خواب دیدند که حضرت امام زمان در مجلسی حضور داشتند. علمای بزرگ اسلام هم در خدمت آقا امام زمان بودند. آیت‌الله خامنه‌ای وارد شدند و امام زمان جلوی پای ایشان تمام قد بلند شدند و برای ایشان جایی برای نشستن باز کردند". کاظم صدیقی به "بشارت‌هایی که مرحوم آیت‌الله بهجت درباره‌ی ظهور داده بودند" اشاره کرده، می‌گوید: "مراقب اوضاع یمن باشید و

<sup>۱</sup> محمدی عراقی می‌گوید: "در بعضی تحلیل‌ها، حرکت‌های اخیر آمریکا و طرح مسأله‌ی خاورمیانه‌ی بزرگ و استقرار نیرو در این مناطق در حقیقت به خاطر پیش‌بینی‌هایی است که در مورد مکان‌های ظهور امام زمان و درگیری‌ها و چیزهایی است که در اخبار ملاحظه آمده است، و این‌ها به دنبال این اخبار حساس در این مناطق هستند." او در باره‌ی دلیل حساسیت قدرتهای غربی نسبت به احتمال ظهور امام زمان افزود: "علت این است که دشمنان می‌دانند موضوع برقراری عدالت در آخرالزمان و منجی جهانی، موضوع بین‌الادیانی و بین‌المللی است که حتی اختصاص به شیعه و اسلام نیز ندارد و ما می‌توانیم از راه گفت‌وگوی دینی این موضوع را جهانی کنیم و آن‌هایی که می‌خواهند جهان را در اختیار داشته باشند از این موضوع آگاه‌اند و می‌ترسند این فرهنگ مطامع و اهداف شومی که برای منطقه و جهان دارند را تهدید کند". برای گزارشی از سخنان او بنگرید به گفت‌وگوی او با سایت اینترنتی پژوهشگاه مهدویت در قم که در این وب‌سایت دست‌یافتنی است: <http://news-world.blogfa.com/post-108.aspx>

جرقه‌ای که در یمن زده می‌شود با ظهور ارتباط دارد و ما باید خودمان را برای ظهور آماده کنیم.<sup>۱</sup> امام جمعه‌ی موقت تهران از دیدارهای مکرر محمد تقی بهجت با رهبر جمهوری اسلامی، فرزندان و مسئولان دفتر او نیز یاد کرده است. محمد تقی بهجت از استادان اصلی محمد تقی مصباح یزدی، روحانی بنیادگرایی است که از مرشدان فکری و معنوی محمود احمدی‌نژاد قلمداد می‌شود.

در نخستین سال انتخاب محمود احمدی نژاد به ریاست جمهوری، کتابی در ایران نشر یافت با عنوان دهه‌ی هشتم، دهه‌ی ظهور انشاءالله.<sup>۲</sup> در این کتاب آشکارا نویسندگان پیش‌بینی کرده که تا پایان دهه‌ی هشتم، امام دوازدهم شیعیان ظهور خواهد کرد. نویسندگان، روایات شیعی مربوط به آخر زمان را بر وضعیت کنونی خاورمیانه و جنگ عراق و بحران سیاسی لبنان یک‌سره تطبیق داده و نوشته است: "وقتی احادیث را می‌بینیم و مطالعه می‌کنیم، می‌بینیم در این زمان در ایران سیدخراسانی است که هاشمی یا سیدی است که در دست راست او علامت و نشانه‌ای یا خلی است؛ همانند آقای خامنه‌ای که اثر ترکش انفجار بمبی بر آن است." (ص. ۸۶) نویسندگان کتاب هم‌چنین آورده است: "از ری (یا تهران) مردی به قدرت می‌رسد؛ چهارشانه و گندم‌گون (سبزه) و کوسه (یا ریش کم طبق احادیث دیگر). به او گفته می‌شود شعیب بن صالح. با نیرویی چهار (یا چند) هزار نفره، لباس ایشان سفید و پرچم ایشان سیاه است (یا تیره شبیه آرم‌ها و نشان‌های سپاه پاسداران)... این شخص فرمانده یا رئیس نیروهای ایرانی با مشخصاتی که شبیه احمدی‌نژاد رئیس جمهور ایران سبزه، با ریش کم و از اهالی ری یا اطراف تهران و در احادیث دیگر گفته شده او متوسط‌القامه است." (ص. ۴۵ به هم‌ریختگی جملات از نویسندگان است). نویسندگان

<sup>۱</sup> کاظم صدیقی در مصاحبه با روزنامه‌ی وطن/امروز، پنج‌شنبه، سی‌ام اردیبهشت ۱۳۸۹، لینک اینترنتی مصاحبه:

[http://www.vatanemrooz.ir/HTMLResources/Tools/PrintVersion/?NewSID=newsContent\\_32882](http://www.vatanemrooz.ir/HTMLResources/Tools/PrintVersion/?NewSID=newsContent_32882)

<sup>۲</sup> حسین سجادی، دهه‌ی ۸۰، دهه‌ی ظهور انشاءالله، تهران: نشر هاتف، ۱۳۸۵

پیش‌بینی کرده امام زمان پس از شکست دادن آمریکا در فلسطین به صلح و عقد قرارداد با آمریکا و جهان غرب و ناتو روی می‌آورد، و در عین حال به مدینه می‌رود و کنار قبر پیامبر را نبش کرده با دو خلیفه‌ی اول و دوم و پیروان‌شان تصفیه حساب می‌کند (صص. ۱۱۹-۱۱۸).<sup>۱</sup>

ملازمان و مصاحبان آیت‌الله خامنه‌ای نیز از ارتباط مستقیم او با امام دوازدهم خبر داده‌اند. حجت‌الاسلام عباس‌علی اختری، مشاور رهبری در امور بین‌الملل گفته است: "رهبر عزیز با ارتباط با حضرت ولی‌عصر انقلاب اسلامی را رهبری می‌کنند و بارها مشاهده شد به مسجد مقدس جمکران قم<sup>۲</sup> رفتند و بعد از ارتباط و راز و نیاز، با قوت قلب و با نیروی سرشار از

<sup>۱</sup> بنگرید به مقاله‌ی "یک سال بیشتر نمانده" نوشته‌ی مهدی غنی، روزنامه‌ی اعتماد، چهارشنبه، ۱۹ فروردین‌ماه ۱۳۸۸. نویسنده‌ی کتاب در مقاله‌ای با عنوان "شاید کمتر از یک سال مانده باشد" در تاریخ سه‌شنبه ۲۱ مهرماه ۱۳۸۸ به مقاله‌ی پیش‌گفته پاسخ داده است. وی در این مقاله ادعاهای پیشین خود را تکرار و تأکید کرده و گامی فراتر نهاده و گفته که اختلافات سیاسی بر سر نتایج انتخابات ریاست جمهوری سال ۸۸ نیز در احادیث پیش‌بینی شده و نشانه‌ی دیگری بر ظهور نزدیک امام است: "درگیری‌های شدید و سخت انتخاباتی میان گروه‌های مختلف انتخاباتی به خصوص پس از انتخابات... سیدالشهداء: این امر (ظهور) که منتظر آن هستید تحقق نمی‌یابد مگر این‌که برخی از شما از برخی دیگر تبری جسته (و ابراز بیزاری کند) و برخی آب دهان به روی گروه دیگر بیفکنند (به کنایه از نهایت ابراز کینه و دشمنی) و برخی گروه دیگر را لعن کند (و بگوید مرگ بر این و آن) و برخی به کفر و نفاق) دیگری شهادت دهند (چنان‌که در مورد سران اصلاحات این سخنان را گفتند). راوی می‌گوید گفتم در این زمان هیچ خبری نیست؟ امام پاسخ داد: "الخير كله في ذالك الزمان؛ لان يقوم القائم و يدفع ذالك كله": خیر و خوبی همه‌اش در این زمان است؛ زیرا قائم در این زمان قیام کرده و همه‌ی اختلافات را برطرف می‌کند."

<sup>۲</sup> مسجد جمکران، بنابر تاریخ‌نگاری رسمی کنونی، در قرن چهارم هجری به دستور شخص مهدی در زمینی در حومه‌ی قم ساخته شده است. در حالی‌که برخی روایت‌ها بر اهمیت مسجد سهله در سمت شمال غربی مسجد جامع کوفه، در عراق، تأکید دارند و آن را یکی از پایگاه‌های مهدی پس از ظهور توصیف می‌کنند، شماری روایت‌های بساخته‌ی راویان و محدثان ایرانی بر ارتباط میان مهدی و مسجد جمکران پای ←

ایمان و توکل به خدا به تهران بازگشتند.<sup>۱</sup> در بسیاری وبلاگ‌های بسیجیان و هواداران آیت‌الله خامنه‌ای وی آشکارا سیدخراسانی نام‌برده شده در روایات آخر زمان معرفی شده و حتا از قول سردار رحیم صفوی، فرمانده وقت سپاه پاسداران انقلاب اسلامی نقل شده که در جلسه‌ای در سال ۱۳۷۸ آیت‌الله خامنه‌ای را سیدخراسانی خطاب کرده است.<sup>۲</sup>

در برخی روایات آخر زمان، سیدخراسانی که حاکم منطقه‌ی ری است و حکومت را به امام دوازدهم شیعیان می‌سپارد، علی فرزند جواد نام دارد. نوشته‌ی روی مهر رسمی آیت‌الله خامنه‌ای از زمان انتصاب به رهبری، "علی بن الجواد الحسینی الخامنه‌ای" است؛ در حالی که در دوران معاصر مهر مراجع تقلید ایرانی هیچ‌گام نام پدر را در بر نداشته و حتا بر مهر آیت‌الله روح‌الله خمینی نیز "روح‌الله الموسوی الخمینی" حک شده بود.

→ می‌فشارند. محمدتقی مصباح یزدی درباره‌ی این مسجد گفته است: "بحمدلله مردم ما به ویژه پس از پیروزی انقلاب، مشمول الطاف خاص‌الاهی و عنایات مخصوص ولی عصر قرار گرفته‌اند. نمونه‌ی بارز این عنایات، ساختمان باشکوه مسجد مقدس جمکران است که در مدتی کوتاه ساخته شده. در اوایل ورود ما به قم، با این که از پایه‌گذاری این مسجد قرن‌ها می‌گذشت، غیر از چند اتاق که تازه ساخته‌شده بود، چیزی وجود نداشت. حتا گاهی برای وضو گرفتن، آب پیدا نمی‌شد. اما بحمدلله پس از پیروزی انقلاب و با همت دوستداران امام زمان، در طول چند سال چنین بنای عظیمی برپا و دل‌های مومنان از اطراف و اکناف جهان متوجه این مکان شریف شد." بنگرید به محمد تقی مصباح یزدی، *آفتاب ولایت*، قم: مرکز انتشارات موسسه‌ی آموزشی و پژوهشی امام خمینی، پاییز ۱۳۸۲، ص. ۱۵. مسجد جمکران اکنون یکی از مهم‌ترین مراکز زیارتی در ایران است که سالانه دست‌کم، افزون بر شانزده میلیون زائر از سراسر جهان تشیع می‌پذیرد. در این مسجد چاهی با نام چاه عریضه وجود دارند که باورمندان، حاجت خود را خطاب به مهدی بر روی کاغذ خاصی که در مسجد توزیع می‌شود می‌نویسند و در دو بخش زنانه و مردانه در این چاه می‌اندازند.

<sup>۱</sup> سخنرانی حجت‌الاسلام اختری در "جشن ولایت" ۱۲ ربیع‌الثانی ۱۴۲۱، در شهر بابل: <http://www.tebyan-babol.ir/main.asp?id=1601>

<sup>۲</sup> از جمله به این وبلاگ بنگرید:

ادبیات آخر زمانی تولید شده در سال‌های اخیر ایران، بسیار فربه است و از وبلاگ و مقاله و کتاب تا کنفرانس بین‌المللی و سخنرانی و منبر و گفتارهای رادیویی و تلویزیونی را در برمی‌گیرد. شاید در تاریخ تشیع، گفتار آخر زمان این اندازه مجال خودنمایی و آشکارگی نیافته بود. انتشار ده‌ها مجله‌ی "مهدوی" و تأسیس ده‌ها بنیاد و نهاد مربوط به مهدویت از ویژگی‌های دهه‌ی اخیر جامعه‌ی ایران است. دولت و سازمان‌های وابسته به آن یا نهادهای حکومتی، سالانه میلیاردها تومان برای نشر و تبلیغات آموزه‌های مهدی‌باورانه و آخر زمانی هزینه می‌کنند. بخش عمده‌ای از ادبیات و نهادهای آخر زمانی وابسته به حکومت است؛ اما همه‌ی آن در انحصار دولت نیست. برخی جریان‌های آخر زمانی موازی جریان دولتی‌اند یا در برابر آن قرار دارند.

### نجات‌دهنده: مهدی

مهدی، نجات‌دهنده‌ای که پس از آشوب و زلزالی عظیم در طبیعت و جامعه، حکومت جهانی را مستقر می‌کند، انگاره‌ای است اسلامی. عموم سنیان نیز به ظهور مهدی در آخر زمان باور دارند. مهدی اهل سنت که وعده‌ی پیامبر است در آخر زمان به دنیا خواهد آمد. او از سلاله و عترت پیامبر است، اما آن‌گونه که محیی‌الدین ابن عربی شرح می‌دهد "نه از سلاله‌ی حسانی و جسمانی پیامبر که از سلاله‌ی اعراق و اخلاق او"<sup>۱</sup>. بسیاری از اهل سنت، مانند ابن خلدون، شیعیان دوازده امامی را غالی یا اهل غلو در حق امامان خود می‌دانند؛ از جمله به سبب اعتقاد به وجود و زنده بودن محمدبن حسن عسکری، امام دوازدهم آنان که مهدی لقب دارد "و در سرداب خانه‌اش در شهر حله وارد شد و وقتی با مادرش بازداشت

<sup>۱</sup> محیی‌الدین ابن عربی، *الفتوحات‌المکیة*، تحقیق و تقدیم: عثمان یحیی، تصدیر و مراجعة:

د. ابراهیم مدکور، قاهره: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ۱۹۸۸، السفر ۱۲، ص. ۱۲۸

شد، در آن سرداب غایب شد و در آخر زمان ظهور می‌کند و سرزمین را سراسر از عدل می‌آکند.<sup>۱</sup>

دریافت "نجات‌دهنده" در تاریخ اسلام شکل‌های گوناگونی داشته است. ایده‌ی "نجات‌دهنده" در پیوندی یک‌راست با مفهوم "رستگاری" در این دین است.<sup>۲</sup> برداشت شیعه و اهل تسنن درباره‌ی رستگاری با یکدیگر تفاوت دارد. دست‌کم در شاخه‌ی دوازده امامی شیعه، رستگاری بدون ایمان به امام معصوم ممکن نیست. در حدیث شیعه آمده "کسی که امام زمان خود را نشناسد و از جهان دیده فروبندد، به مرگ جاهلی مرده است؛" یعنی مسلمان نیست. در تشیع رستگاری از طریق امام معصوم زنده و شناسایی و ایمان بدو ممکن می‌شود. تصویر مسیح در سنت مسیحی به شکلی جالب بر سنت شیعی اثر نهاده است. ترکیب حسین بن علی و مهدی، امامان سوم و دوازدهم، بازتابی است از انگاره‌ی مسیح؛ مصائب حسین یادآور مصائب مسیح است و همان‌گونه که مسیح رنج کشید تا بشریت را رستگار کند، رنج حسین نیز شیعیان را رستگار می‌کند و قطره‌ی اشکی به سوگ او یا نماز بر خاک تربت او اثری اعجاز‌آمیز در شستن و رفتن گناهان دارد. از سوی دیگر بازگشت مسیح پیش از پایان زمان در داستان مهدی بازتابیده است. در تشیع دوازده امامی، رستگاری جز با

<sup>۱</sup> عبدالرحمن بن محمد ابن خلدون، مقدمه / ابن خلدون، تحقیق دوریش الجویدی، صیدا- بیروت: المكتبة العصرية، ۱۹۹۷، ص. ۱۸۵. ابن خلدون به یکی از رسوم شیعیان که دست‌کم تا عصر وی رواج داشته اشاره می‌کند؛ "شیعیان هر شب پس از نماز مغرب پشت در این سرداب گرد می‌آیند و چارپایی نیز با خود می‌آورند و نام مهدی را آواز می‌کنند و او را به ظهور فرامی‌خوانند تا آن‌که ستاره‌ها در آسمان پدیدار می‌شوند. سپس به سرای خویش می‌شوند و دوباره شب دیگر برمی‌گردند و همین کار را تکرار می‌کنند." همان.

<sup>۲</sup> درباره‌ی مفهوم رستگاری در اسلام بنگرید به:

Mohammed Arkoun, *L'hummanisme arabe au IVe/Xe siècle, Miskawayh, philosophe et historien*, second édition revue, Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 1982, pp. 284-314 -- *Humanisme et islam, combats et propositions*, Paris, Vrin, 2005, pp. 53-75

ایمان به امام دوازدهم و ظهور او معنا ندارد. رابطه‌ی امام و خدا در سنت شیعه‌ی دوازده امامی - دست کم در بسیاری دوره‌ها - بسیار شبیه به رابطه‌ی مسیح و پدر است. وانگهی، بر خلاف اسلام سنی که طبقه‌ی علما در آن توجیهی الاهیاتی ندارد، روحانیت در تشیع به تدریج - شبیه مسیحیت - تبیینی الاهیاتی یافته است. فقیه، صرفاً کارشناس فقه نیست؛ بل که نائب امام نیز هست؛ نیابتی که در رشته‌ی طولی خود به رأس هرم هستی - خدا - می‌رسد. در اسلام سنی، مفهوم رستگاری این اندازه با انگاره‌ی "نجات‌دهنده" و مهدی گره‌خورده نیست. با این همه، باید تأکید کرد مفهوم نجات‌دهنده خود تاریخی است و هنوز پژوهش‌های جامع فراوانی درباره‌ی تاریخ این مفهوم در اسلام در دست نیست.

ادبیات آخر زمانی معاصر اهل تسنن بسی فربه‌تر از همتای خود در ایران است. در این ادبیات نیز شوق و شور فراوانی برای پیش‌بینی آینده و تطبیق نشانه‌های یادشده در سنت آخر زمانی بر روزگار کنونی دیده می‌شود. برای نمونه، در سال‌های اخیر، بر سر تعیین مصداق سیدهاشمی یا سیدخراسانی در میان نویسندگان آخر زمانی شیعی و سنی اختلاف نظر هست. نویسندگان سنی مذهب مخالف تطبیق انحصاری بیشتر روایت‌های اسلامی آخر زمان بر ایران و شخصیت‌های ایرانی هستند. منصور عبدالحکیم، یکی از این دست نویسندگان در کتاب "سفیانی؛ صدام دیگری در آستانه‌ی ظهور" می‌نویسد: "منحصر کردن اینان [صاحبان پرچم سیاه که جنگ‌جویان رکاب مهدی‌اند] که برای یاری دین از شرق می‌آیند به دولت ایران، بخشی از تبلیغات شیعیان برای مذهب و دولت خود است. مهدی وقتی می‌آید مهدی شیعی نیست؛ بل که شیعیان و اهل سنت و همه‌ی فرقه‌های اسلامی همه زیر پرچم او خواهند بود. اکنون شیعیان در ایران می‌گویند که آنان اهل نصرت دین و مهدی هستند؛ همان مهدی که پیامبر خدا از آمدن وی خبر داد. آنان به احادیث خاصی در منابع خود استدلال می‌کنند و هم‌چنین پاره‌ای احادیث در منابع ما که بیشترشان را یاد کردیم. آنان می‌گویند رهبر کنونی جمهوری اسلامی آیت‌الله خامنه‌ای

همان مراد احادیث از سیدخراسانی یا هاشمی است... با این همه می‌توان گفت که جنگی قریب‌الوقوع میان ایران و ایالات متحده و دولت‌های اروپایی در راه است. علت این جنگ تلاش ایران برای دستیابی به سلاح‌ها و بمب هسته‌ای است و این چیزی است که اسرائیل و آمریکا را تهدید می‌کند. ظهور مهدی در پی این جنگ زودآینده خواهد بود.<sup>۱</sup> نویسنده به طور مبسوطی دیدگاه‌های شیعیان، به ویژه آرای علی کورانی، نویسنده‌ی آخر زمانی پرآوازه‌ی شیعی، را در تفسیر شیعی سنت آخر زمانی اسلامی نقد و رد کرده است.<sup>۲</sup>

### انقلاب ایران، آغاز آخر زمان

در ادبیات آخر زمان، انقلاب ایران نقطه‌ی عطفی است که دوره‌ی گذار به ظهور و حکومت جهانی مهدی را می‌آغازد. از ابتدای پیروزی انقلاب بسیاری از نویسندگان و پیش‌گویان آخر زمانی در سراسر جهان اسلام، انقلاب ایران را نشانه‌ی مهمی بر نزدیک بودن پایان جهان گرفتند. یکی از آثار اصلی در این باره که نخست در سال ۱۳۶۴ منتشر شد "زمینه سازان انقلاب جهانی حضرت مهدی" نام دارد.<sup>۳</sup> نویسنده در بخش دوم کتاب به تفصیل درباره‌ی نقش ایرانیان در رویدادهای پیش از ظهور و

<sup>۱</sup> منصور عبدالحکیم، السفیانی، صدام آخر علی و شک الظهور، دمشق - قاهره: دارالکتاب العربی، ۲۰۰۸، صص. ۱۳۱-۱۳۰ برای گزارشی تحلیلی از جریان‌های آخر زمانی معاصر در جهان عرب بنگرید به:

Jean-Pierre Filiu, *L'apocalypse dans l'Islam*, Paris: Fayard, 2008

<sup>۲</sup> او بیشتر نظرات کورانی را از این کتاب نقل کرده است: علی کورانی، عصر ظهور، مترجم: مهدی حقی، تهران: شرکت چاپ و نشر بین‌الملل، ۱۳۸۴. درباره‌ی روایتی شیعی از اختلاف نظرهای شیعیان و سنیان درباره‌ی مهدی بنگرید به: مصطفی اسفندیاری، حجت موجه؛ پاره‌ای از مهم‌ترین اختلاف نظرهای شیعه و اهل سنت در مهدویت، تهران: انتشارات بصیرت، ۱۳۸۶

<sup>۳</sup> سیداسدالله هاشمی شهیدی، زمینه‌سازان انقلاب جهانی حضرت مهدی، قم: موسسه‌ی انتشاراتی پرهیزکار، ۱۳۸۰



این‌همانی "اهل مشرق" و "اهل خراسان" با مردم ایران سخن گفته است. او آشکارا از سیدی حسینی یاد می‌کند که "صاحب اصلی دعوت و مالک واقعی ایران است و فریاد و اسلامی او از سرزمین ایران اسلامی از نواحی قزوین و طالقان دیلم بلند می‌شود و مردم را به شورش و انقلاب علیه ظلم و بیدادگری فرامی‌خواند" (ص. ۳۲۷). روشن است که مراد از این شخص آیت‌الله روح‌الله خمینی است. نویسنده‌ی کتاب در ادامه از قم با عنوان "پایگاه انقلاب" نام می‌برد و می‌نویسد "با توجه به شواهد و قرائن بسیاری که در بخش دوم تحت عنوان "انقراض دولت شاهنشاهی در ایران" آوردیم و باز با توجه به این‌که کشور اسلامی ایران تنها کشوری است که مهد خاندان رسالت است... به این نتیجه می‌رسیم که از دیدگاه روایات اسلامی در تلقی نگارنده، قبل از ظهور مبارک حضرت مهدی، انقلاب عظیمی در خاورمیانه به وجود می‌آید که این انقلاب با قیام سیدی بزرگوار از دودمان اهل بیت از شهر مقدس قم آغاز می‌شود و با وحدت و یکپارچگی ملت مسلمان ایران و حرکت انقلابی جامعه‌ی اسلامی، رژیم شاهنشاهی در این کشور سقوط می‌کند و انقلاب اسلامی پیروز می‌گردد" (ص. ۳۸۲). او معتقد است حتی تأسیس حوزه‌ی علمیه‌ی قم در اوائل سده‌ی بیستم در روایتی از امام صادق پیش‌بینی شده است. سپس به تفصیل رویدادهای سده‌ی بیستم در عراق و لبنان و فلسطین و سوریه و اسرائیل و ایران را شرح می‌دهد که همه طبق پیش‌بینی روایت‌های آخر زمان رخ داده‌اند و بیشتر نشانه‌های ظهور تحقق یافته است. او تصریح می‌کند "این انقلاب به طور طبیعی زمینه‌ساز انقلاب جهانی مهدی و حکومت جهانی اسلام است... این‌ها که گفته شد یک نظریه و استنباط شخصی نیست، بل که نتایج مجموعه‌ای از اخبار اهل بیت است" (ص. ۵۱۹).<sup>۱</sup>

<sup>۱</sup> کتاب دیگر این نویسنده را انتشارات مسجد جمکران نشر داده است: سیداسدالله هاشمی شهیدی، ظهور حضرت مهدی از دیدگاه اسلام و مذاهب و ملل جهان، قم: انتشارات مسجد جمکران، ۱۳۸۱

یکی از دعا‌های رسمی و رایج منابر و سخنرانی‌ها از آغاز پیروزی انقلاب، طلب از خدا برای پیوستن حکومت اسلامی ایران به حکومت جهانی مهدی است. بی‌تردید یکی از مفاهیم کانونی منظومه‌ی فکری آیت‌الله خمینی، مهدی و آخر زمان بود. انگاره‌ی ولایت فقیه، در صورت‌بندی خاص آیت‌الله خمینی، برخاسته از تفسیری عرفانی از ولایت و ختم آن بود. با ارادت ویژه‌ای که آیت‌الله خمینی به محیی‌الدین عربی ابراز کرده است، می‌توان حدس زد، او به دریافت ابن عربی از ولایت بسیار نزدیک بوده است. ابن عربی خود را "اعلی خاتم ولایت و ینبوع کل ولایت" می‌دانست و مدعی نقش "ختم ولایت محمدیه" شد.<sup>۱</sup> دعوی او که او خاتم ولایت محمدی و عیسی خاتم ولایت کلیه است، شماری شیعیان مانند سیدحیدر آملی و جلال‌الدین آشتیانی را برآشفته، زیرا آنان "حضرت مهدی صاحب الزمان" را خاتم ولایت خاصه می‌دانند.<sup>۲</sup> آیت‌الله خمینی ولایت فقیه را در طول ولایت "پیامبر و ائمه‌ی اطهار" می‌دانست و اختیارات او را آن قدر وسیع می‌دانست که به مصلحت همه‌ی آن‌ها را بیان نمی‌کرد و می‌نوشت: "بالا‌تر از آن هم مسائلی است که مزاحمت نمی‌کنم".<sup>۳</sup> در فصوص‌الحکم، ابن عربی میان خاتم ولایت محمدی و

<sup>۱</sup> کلود عداس، در جست‌وجوی کبریت احمر، زندگانی ابن عربی، ترجمه‌ی فریدالدین پادمهر، تهران: انتشارات نیلوفر، ۱۳۸۷، صص. ۱۵۹-۱۵۳

<sup>۲</sup> محیی‌الدین ابن عربی، فصوص‌الحکم، درآمد، برگردان متن، توضیح و تحلیل: محمد علی موحد و صمد موحد، تهران: نشر کارنامه، ۱۳۸۵، ص. ۸۲

<sup>۳</sup> نامه‌ی آیت‌الله خمینی به سیدعلی خامنه‌ای امام جمعه‌ی وقت تهران در تاریخ ۱۶ دی‌ماه ۱۳۶۶. آیت‌الله خمینی خطاب به امام جمعه‌ی تهران می‌نویسد: "شما حکومت را که به معنای ولایت مطلقه‌ای است که از جانب خدا به نبی اکرم- صلی‌الله علیه و آله و سلم- واگذار شده و اهم احکام الهی است و بر جمیع احکام شرعی‌هی الهیه تقدم دارد صحیح نمی‌دانید. تعبیر به آن که این جانب گفته‌ام حکومت در چهارچوب احکام الهی دارای اختیار است به کلی بر خلاف گفته‌های این جانب بود. اگر اختیارات حکومت در چهارچوب احکام فرعی‌هی الهیه است باید عرض حکومت الهیه و ولایت مطلقه مفوضه به نبی اسلام- صلی‌الله علیه و آله و سلم- یک پدیده‌ی بی‌معنا و بی‌محتوا باشد... حکومت که شعبه‌ای از ولایت مطلقه‌ی رسول‌الله- صلی‌الله علیه و آله و سلم- است یکی از احکام اولیه‌ی اسلام است و مقدم بر تمام احکام فرعیه حتا نماز و روزه و حج است." "بنگرید به: روح‌الله خمینی، صحیفه‌ی نور، جلد ۱۱، صص. ۴۶۰-۴۵۹"

"مهدی منتظر" تمایز می‌گذارد و به این ترتیب خود را از شائبه‌ی دعوی مهدویت می‌رهاند. آیت‌الله خمینی نیز این معضل را ظاهراً با الهام از ابن عربی قابل حل می‌دانست که فقیهی خود را حامل ولایت مطلقه‌ی محمدی بداند در عین آن که "مهدی" نباشد. ابن عربی ولایت خود را بر همه‌ی جهان و کیهان و نیز حاکمان و والیان و رعیت نافذ می‌دانست.

در زمان آیت‌الله خمینی شایعات بسیاری درباره‌ی ارتباط وی با امام زمان بر سر دهان‌ها افتاد، ولی خود هیچ‌گاه شائبه‌ی چنین امری را آشکارا پدید نیاورد. با این همه، وی باور داشت که جمهوری اسلامی حکومتی است به تأیید "امام زمان" رسیده. در نتیجه امام زمان بر جمهوری اسلامی نظارت دارد و از آن حمایت می‌کند. بارها خود دعا کرد که جمهوری اسلامی مقدمه‌ی ظهور "امام عصر" باشد. وی در یک سخنرانی به مناسبت نیمه‌ی شعبان گفت: "انتظار فرج، انتظار قدرت اسلام است و ما باید کوشش کنیم تا قدرت اسلام در عالم تحقق پیدا بکند و مقدمات ظهور انشاءالله تهیه بشود". در همان سخنرانی می‌گوید: "در بعضی روایات - که من حالا نمی‌دانم صحت و سقم‌اش را - هست که یکی از چیزهای مستحب این است که مؤمنین در حال انتظار اسلحه هم داشته باشند؛ اسلحه‌ی مهیا، نه این که اسلحه را بگذارند کنار و بنشینند منتظر. اسلحه داشته باشند برای این که با ظلم مقابله کنند، با جور مقابله کنند... به همه‌ی ما تکلیف است که باید مقابله کنیم با این دستگاه‌های ظالم؛ خصوصاً دستگاه‌هایی که با اساس مخالف‌اند". بنابراین از نظر او مبارزه‌ی مسلحانه یکی از وظایف شیعه‌ی منتظر است تا زمینه‌ی "قدرت اسلام" فراهم شود. او می‌افزاید: "دست عنایت خدای تبارک و تعالی به سر این ملت کشیده شده است و ایمان آن‌ها را تقویت فرموده است که یکی از علائم ظهور بقیه‌الله اروحنا فداه است". بدین معنا، آیت‌الله خمینی علائم ظهور را در دوران خود می‌دید.

بنیان‌گذار جمهوری اسلامی سپس به نقد دیدگاه‌های مخالف خود درباره‌ی امام دوازدهم شیعیان و عصر انتظار می‌پردازد و می‌گوید: "ما در

این وقت، در این عصر وظیفه داریم... همه انتظار داریم وجود مبارک ایشان را؛ لکن با انتظار تنها نمی‌شود، بل که با وضعی که بسیاری دارند، انتظار نیست. این‌هایی که می‌گویند هر علمی بلند بشود و هر حکومتی خیال کردند که هر حکومتی باشد، این برخلاف انتظار فرج است. این‌ها نمی‌فهمند چی دارند می‌گویند... ما اگر فرض می‌کردیم دویست تا روایت هم در این باب داشتند، همه را به دیوار می‌زدیم که خلاف آیات قرآن است. یک دسته‌ی دیگری بودند که انتظار فرج را می‌گفتند این است که ما کار نداشته باشیم به این که در جهان چه می‌گذرد، بر ملت‌ها چه می‌گذرد، بر ملت ما چه می‌گذرد، به این چیزها ما کار نداشته باشیم. ما تکلیف‌های خودمان را عمل می‌کنیم. برای جلوگیری از این امور هم خود حضرت بیایند انشاءالله درست می‌کنند. ما تکلیف نداریم... یک دسته‌ای می‌گفتند که خوب باید عالم پر معصیت بشود تا حضرت بیاد. ما باید نهی از منکر نکنیم، امر به معروف هم نکنیم تا مردم هر کاری می‌خواهند بکنند، گناه‌ها زیاد بشود که فرج نزدیک بشود. یک دسته‌ای از این بالاتر بودند؛ می‌گفتند باید دامن زد به گناه‌ها؛ دعوت کردند مردم را به گناه تا دنیا پر از جور و ظلم بشود و حضرت، سلام‌الله‌علیه، تشریف بیاورند... یک دسته‌ی دیگری بودند که می‌گفتند که هر حکومتی اگر در زمان غیبت محقق بشود، این حکومت باطل است و بر خلاف اسلام است. آن‌ها مغرور [فریب‌خورده] بودند؛ آن‌هایی که بازیگر نبودند مغرور بودند به بعض روایاتی که وارد شده است بر این امر که هر علمی بلند بشود قبل از ظهور حضرت، آن عَلم، عَلم باطل است. آن‌ها خیال کرده بودند که نه، هر حکومتی باشد؛ در صورتی که آن روایت که هر کس عَلم بلند کند [مراد آن است که] هر کس عَلم بلند کند علم مهدی، به عنوان مهدویت بلند کند. ما اگر دست‌مان می‌رسید، قدرت داشتیم باید برویم تمام ظلم‌ها و جورها را از عالم برداریم. تکلیف شرعی ماست.<sup>۱</sup> با این تأویل از مسأله‌ی مهدویت آیت‌الله خمینی

<sup>۱</sup> همان. صص. ۴۹۶-۴۹۳

راه تشکیل حکومت را گشود، زیرا از نظر او، برای اجرای احکام اسلامی، تشکیل حکومت به دست فقیه ضروری است و نمی‌توان در دوره‌ی غیبت که ممکن است صدهزار سال دیگر طول بکشد، اجرای احکام شریعت را تعطیل کرد.

### گذشته‌ی یک آینده

پیش‌بینی ظهور مهدی در تاریخ اسلام پیشینه‌ای به بلندای اندیشه‌ی آخر زمان دارد. از قضا متألهان، عارفان یا محدثانی که با قدرت سیاسی وقت ارتباط نزدیک یا بر حاکم نفوذ معنوی داشته‌اند، بارها به قصد مشروعیت بخشیدن یا استوار کردن پایه‌های نظام، ظهور مهدی را پیش‌بینی کرده و حکومت وقت را به اتصال به حکومت جهانی مهدی وعده داده‌اند.

ابن عربی باور داشت مهدی منتظر در سده‌ی هفتم هجری، عصر خود او، ظهور می‌کند؛ "عصر فتنه‌ها، روی کردن بلیه‌ها و محنت‌ها". از دیدگاه او خیرالقرن، قرن نخست تا سوم بود؛ زمان پیامبر، یاران مهاجر و انصار او و نیز دوران خلفای راشدین. اما از قرن سوم به بعد "اموری حادث شد و هوس‌هایی پراکنده، و خون‌هایی ریخته، و گرگان در شهرها به یغما پرداختند و فساد فزونی گرفت تا آن‌که ستم فراوان شد و سیل‌اش طغیان کرد و روز عدالت خاموش شد و شب ستم سایه گسترد". در این عصر، زمانه‌ی ابن عربی، مهدی ظهور می‌کند تا نخست زمین‌آکنده از ظلم و جور را از عدالت پر کند؛ دوم پس از آن‌که دین‌های دروغین هر جا پایگاه یافته‌اند، دین خدا را در زمین چیره گرداند؛ سوم اختلاف مذهبی میان مسلمانان را از میان ببرد و دین صحیح خداوند را آن‌گونه که در روزگار رسول بود، تقریر کند؛ و چهارم مسلمانان را که از پیروزی بر دشمنان‌شان در جنگ بازمانده‌اند، پیروز سازد. شناخت شرایط اجتماعی و سیاسی دوران ابن عربی، نشان می‌دهد چقدر این اهداف با نیازهای سیاسی حکومت وقت

هماهنگ بوده است.<sup>۱</sup>

همچنین، محمد هاشم آصف، ملقب به "رستم‌الحکما" در تاریخ خود یاد می‌کند که ملامحمد باقر مجلسی، محدث نامبردار شیعی، در دیباچه‌ی برخی کتاب‌هایش "به دلایل و براهین آیات قرآنی، حکم‌های صریح نموده که سلسله‌ی جلیله‌ی ملوک صفویه، نسلماً بعد نسل، بی‌شک به ظهور جناب قائم آل محمد خواهد رسید". آصف می‌گوید خواندن این نوع نوشته‌ها سلطان حسین را از "جاده‌ی جهان‌بانی و شاهراه خاقانی بیرون و در طریق معوج گمراهی وی را داخل و به افسانه‌های باطل بی‌حاصل او را مغرور و مفتون" نمود و "بازار سیاست‌اش را بی‌رونق و ریاست‌اش را ضایع مطلق" کرد و در نهایت به زوال حکومت صفوی و تباہ شدن ملک ایران به دست محمود افغان انجامید.<sup>۲</sup>

در کنار سابقه‌ی بلند مهدویت‌باوری و دعوی آخر زمانی، باید در دوران جدید از دیانت بهائی یاد کرد که با ادعای "باب" امام زمان بودن محمدعلی باب آغاز شد و سپس به ادعای مهدویت انجامید و با بهاء‌الله به تأسیس دین تازه‌ای منجر شد.

این اشارات گسسته و کوتاه تاریخی باید هشدار می‌باشد بر کسانی که می‌پندارند دعوی آخر زمانی خرافه‌ای است خاص شیادان یا عوامی که از اصول الاهیات و شریعت آگاهی ندارند. در سیاق فرهنگ شیعی صدها جلد کتاب درباره‌ی مهدی، دیدار با مهدی،<sup>۳</sup> علائم ظهور مهدی (اشراط‌الساعة)،

<sup>۱</sup> نصر حامد ابوزید، *هکذا تکلم ابن عربی*، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ۲۰۰۲، ص ۸۸ به بعد

<sup>۲</sup> محمد هاشم آصف، *رستم‌التواریخ*، به اهتمام محمد مشیری، تهران: موسسه‌ی انتشارات امیرکبیر، ۱۳۴۸، ص. ۹۸ برای مطالعه‌ی دقیق درباره‌ی آخر زمان در مقام گفتاری سیاسی در عهد صفویه بنگرید به:

Colin P. Mitchell, *The Practice of Politics in Safavid Iran, Power, Religion and Rhetoric*, London & New York: I. B. Tauris, 2009

<sup>۳</sup> مسأله‌ی دیدار با مهدی، از نکته‌های جالب الاهیات شیعی دوازده امامی است. از یک سو به دلیل دشواری اثبات تاریخی وجود مهدی، مقوله‌ی امکان و وقوع دیدار با ←

ویژگی‌های حکومت او، رابطه‌ی او با شیعیان در دوران غیبت و حضور و بسیاری مسائل دیگر می‌توان یافت که به دست نامداران الاهیات، حدیث، کلام، تصوف و عرفان نوشته شده است. به واقع، مرز کشیدن میان خرافه و "اصول اعتقادات" کار متکلمان است نه تاریخ‌نگاران ایده‌ها. از چشم‌انداز تاریخی، کمتر باوری عام درباره‌ی مهدی وجود دارد که سابقه‌ای در متون پیشینیان نداشته باشد. هم دعوی دیدار مهدی در خواب و بیداری به وفور در کتب قدما نقل شده و هم پیش‌گویی‌ها و آینده‌بینی‌ها.

پیش‌گویی، یکی از عناصر مهم اقتدار دینی است. واژه‌ی نبوت (و در لاتین propheta) به معنای کسی است که، از خدا یا خدایان، خبر می‌دهد، پیام‌رسان الاهی است، سروش غیب و نهان‌گزار است. در طول تاریخ، نه تنها پیامبران، که بسیاری کسان که خواهان تملک اقتدار دینی بوده‌اند، کوشیده‌اند از غیب آینده خبر دهند. بدون این "مکاشفه‌ی آینده" و دیدن فرجام تاریخ، اقتدار دینی کامل نیست.

### آخر زمان چیست؟

"آخر زمان" تعبیری اسلامی از اصطلاحی مسیحی است: آپوکالیپس (Apocalypse): مکاشفه یا کشف‌المحجوب؛ آشکار کردن آنچه پنهان است. خدا به ویژه رازهای مربوط به آینده را که پنهان است، بر آدمی می‌گشاید. این اصطلاح به واپسین کتاب عهد جدید، "مکاشفه‌ی یوحنا" الاهی پیوند دارد. مکاشفه‌ی یوحنا در سیاقی یک‌سره سیاسی نوشته شده است: دوره‌ی آشوب‌ها و آزارگری‌های سخت علیه کلیسای نوپا. زیرا این مکاشفه... نوشته‌ای است که به اقتضای اوضاع و احوال، برای احیا کردن و

---

→ مهدی ضرورتی راهبردی دارد و از سوی دیگر باید دیدار با مهدی در دسترس همگان نباشد تا اقتدار دینی از میان نرود و هر کس با ادعای دیدار با او، صاحب اقتدار دینی زمانه را تهدید نکند. برای گزارشی از مقوله‌ی دیدار با مهدی بنگرید به:

Mohammad Ali Amir-Moezzi, *La religion discrète, croyances et pratiques spirituelles dans l'islam shi'ite*, Paris: Vrin, 2006, pp. 317-336

استوار ساختن روحیه‌ی مسیحیانی تصنیف شده که بی‌گمان از روی دادن چنین آزارگری سختی علیه کلیسای آن کسی که اظهار داشته بود: "ترسان مباشید، من بر جهان ظفر یافته‌ام" دچار لغزش شده بودند. در چنین شرایطی است که یوحنا با نوشتن مکاشفه، نبرد میان حق و باطل را تصویر می‌کند و پایان جهان را نزدیک می‌خواند و حق را پیروز می‌بیند و روز نزدیک نجات را بشارت می‌دهد؛ "آن‌گاه که خدا [مسیح] می‌آید تا قوم خود را از دست ستمگران برهاند و دگر بار ایشان را نه تنها آزادی بخشد، بل که بر دشمنان‌شان قدرت و چیرگی عطا کند".<sup>۱</sup> فراموش نکنیم که "انجیل" خود به معنای بشارت است؛ بشارت آمدن منجی و تحقق ملکوت خداوند. مسیح، بنیادگذار کیشی معادگرا (Eschatological) بود؛<sup>۲</sup> باور ژرف به این که جهان موجود ویران خواهد شد و جهانی تازه، بهتر و کامل جای آن را خواهد گرفت.<sup>۳</sup> درکی که از عدالت در این دین وجود دارد نیز با تصور آخر زمان و معاد پیوند می‌خورد.

<sup>۱</sup> عهد جدید، ترجمه‌ی پیروز سیار، تهران: نشر نی، ۱۳۸۷، صص ۱۱۲۶-۱۱۲۳

<sup>۲</sup> اندیشه‌ی آخر زمان، ریشه‌ای کهن‌تر از مسیحیت دارد، اما آغازگاه دقیق آن معلوم نیست. تفسیر این اندیشه نیز در مسیحیت پیچیده و تو به تو است و طی تاریخ تحولات فراوانی را از سر گذرانده است. برای شرحی از تأویل این اندیشه در الهیات یکی از متألهان مدرن بنگرید به:

آلن گالووی، پانزبرگ؛ *الهیات تاریخی*، ترجمه‌ی مراد فرهادپور، تهران: موسسه‌ی فرهنگی صراط، بی‌تا. صص. ۶۷-۱۰۲

<sup>۳</sup> درباره‌ی جریان‌های آخرزمانی، سه جلد *دائرةالمعارف آخرزمان‌گرایی* منبع مهم و جامعی است:

- *The Encyclopedia of Apocalypticism, volume 1, The Origins of Apocalypticism in Judaism and Christianity*, Edited by John J. Collins, New York, London: Continuum, 2000
- *The Encyclopedia of Apocalypticism, volume 2, Apocalypticism in Western History and Culture*, Edited by Bernard McGinn, New York, London: Continuum, 2000
- *The Encyclopedia of Apocalypticism, volume 3, Apocalypticism in the Modern Age*, Edited by Stephen Stein, London, New York: Continuum, 2000



از این سو، امام دوازدهم شیعیان از آغاز مسأله‌ای سیاسی بوده است. اثبات وجود تاریخی امام دوازدهم دشوار است. به نظر می‌رسد عقیده به او بیشتر بر پیش فرضی کلامی استوار است تا استدلالی تاریخی. ابن‌قبة از متألهان شیعی دوره‌ی متقدم آشکارا تأکید می‌ورزد که فرض غیبت امام دوازدهم پیامد منطقی ایمان به اصل امامت و ضرورت وجود امام در هر عصری است. بنابراین، از آن‌جا که امامت امام جانشین با نص و نصب امام پیشین تحقق می‌یابد، به ضرورت باید امام عسکری فرزندی را به امامت تعیین کرده باشد.<sup>۱</sup>

درباره‌ی تاریخ و محل تولد او و نیز این‌که آیا کسی پیش از این غیبت او را دیده یا نه، میان محدثان شیعی اختلاف نظر جدی وجود دارد. پیرنگ اصلی داستان با شهادت حسین بن علی، امام سوم شیعیان و حقانیت امامت فرزندان او آغاز می‌شود؛ امری که نیاز به خون‌خواهی و قیام امامی علیه امویان را ناگزیر می‌کرد. به ویژه، امامان نهم و دهم و یازدهم که از نظر سیاسی فعال نبودند و به اصطلاح "قائم" قلمداد نمی‌شدند، به دلایل گوناگون، آماج انتقاد بسیاری از شیعیان قرار داشتند. درگذشت امام یازدهم بحرانی سیاسی را در میان جماعت شیعه پدید آورد: آیا امام فرزندی دارد؟ اگر دارد چرا تا کنون دیده نشده؟ مبدا که او امام واقعی نبوده باشد؟ از نظر آنان امام واقعی نمی‌توانست درگذرد بدون آن‌که جانشین خود را تعیین کند. وجود امام دوازدهم و غیبت او پس از آن طرح شد که شیعیان بسیاری تشیع را ترک گفتند و شیعیانی نیز پراکنده شدند و یأس و سرگردانی جماعت شیعه را شکننده کرده بود. ایده‌ی غیبت امام به طرز معجزه‌آسایی شیعه را از زوال رهانید.<sup>۲</sup>

<sup>۱</sup> Hossein Modarresi, *Crisis of Consolidation in the Formative Period of Shi'ite Islam*, p.125

<sup>۲</sup> برای دریافتی تاریخی از "مهدی" شیعیان از جمله بنگرید به:  
- جواد علی، *المهدی المنتظر عند الشیعة الاثني عشریة*، کلن، آلمان: منشورات جمل، ۲۰۰۵  
- احمد الکاتب، *الامام المهدی؛ حقیقة تاریخیة ام فرضیة فلسفیة؟* بیروت: الدار العربیة للعلوم، ۲۰۰۷

با این همه، به تدریج ایده‌ی غیبت مشکل ساز شد. هم در مسیحیت هم در تشیع، مسأله‌ی غیاب منجی و انتظار برای بازگشت او الاهیات را دچار بحرانی دائمی کرد. اگر مسیح‌شناسی (Christology) رکنی اساسی در الاهیات مسیحی است، مهدویت هم ستون بنیادی خیمه‌ی الاهیات شیعی‌ی دوازده امامی است و طرح مسأله‌ی توحید، عدل، نبوت، امامت و معاد بدون آن ناقص است. مهدی و مسیح به شکل ناسازه‌واری (paradoxical) هم عنصر بحران‌زای الاهیات و هم کانون قوام‌بخش آن هستند.

با خواندن میراث اولیه‌ی مسیحی و شیعی هر دو درمی‌یابیم که نه مسیح نه مهدی، هیچ یک قرار نبود که این اندازه در بازگشتن تأخیر کنند. مسیحیان و شیعیان اولیه گمان داشتند که مسیح و نیز مهدی به زودی ظهور خواهند کرد و جهان به پایان خواهد رسید و عدالت برقرار خواهد شد و یوم‌الدین، یا روز داوری، را خواهند دید. همان‌گونه که هانس بلومنبرگ می‌گوید خاستگاه عصر جدید، پایان سده‌های میانی و آغاز سکولاریسم آن بود که بشر دریافت جهان به این زودی‌ها به پایان نمی‌رسد. حس ناپایداری و ویرانی قریب‌الوقوع عالم، جای خود را به اعتماد به ثبات این جهان داد و در نتیجه زمینه‌ی ظهور نظریه‌های مدرن درباره‌ی "دولت" فراهم شد.<sup>۱</sup>

در آغاز شکل‌گیری عهد صفوی، وضعیت مشابهی را - اگرچه به شکلی بسیار خفیف‌تر - می‌توان در میان متألهان شیعی دید. در این دوران نظریه‌ی منفعلانه‌ی انتظار ظهور و مشروع نبودن حکومت پیش از ظهور مهدی، برای نخستین بار با چالش برخی فقیهان روبه‌رو می‌شود. سنیان تا آن هنگام شیعیان را به دلیل تعطیل احکام شریعت در زمان غیبت طعن

→  
- احمد لکاتب، فی سبیل الشوری و الوحده و التجدید، حوارات احمد کاتب مع المراجع و العلماء و المفکرین حول وجود الامام الثانی عشر، بیروت: الدار العربیة للعلوم، ۲۰۰۷

<sup>۱</sup> Hans Blumenberg, *La légitimité des temps modernes*, p.141

می‌زدند. شیخ‌علی کرکی، با طرح نظریه‌ی نیابت فقیه از احکام، برخی از احکام سیاسی شریعت مانند نماز جمعه را در زمان غیبت مجاز شمرد<sup>۱</sup> و نوشت: "مجتهد جامع شرایط در همه‌ی اختیارات امام از او نیابت دارد مگر در جهاد". این دیدگاه انقلابی که با نقد صریح فقیهان دیگر از جمله شیخ‌ابراهیم قطیفی رویارو شد به تدریج زمینه را برای رشد نظریه‌ی ولایت فقیه فراهم چید.<sup>۲</sup>

در تشیع، به طول انجامیدن عصر غیبت، فقیهان را ناگزیر کرد پس از هفت قرن، اصل اجتهاد و کاربرد عقل در فهم شریعت را بپذیرند. از عصر صفوی به بعد، به ویژه پس از قلع و قمع خونین اخباریان، فقه به سمت عقلانی‌تر شدن اصول خود پیش رفت و از اعتماد به خبر واحد کاست. این نتیجه‌ی روشن یأس تاریخی از پدیدار شدن زود هنگام مهدی و نیاز زمانه به حل پرسش‌های فقهی بود.

هر چه فقیهان شیعه به اندیشه‌ی تشکیل حکومت اسلامی نزدیک می‌شوند، از نظریه‌ی سنتی شیعه درباره‌ی دوران انتظار فاصله می‌گیرند و به تعبیری "دنیوی" تر و سکولارتر می‌شوند. در این چرخش به سمت دنیویت، همان‌گونه که در سخنان آیت‌الله خمینی دیدیم، معنای آخر زمان، انتظار فرج و زمینه‌سازی برای ظهور نیز تغییر می‌کند.

<sup>۱</sup> برای آگاهی از فقیهان مخالف آرای کرکی از در عصر صفویه، از جمله بنگرید به:

Andrew J. Newman, "Fayd al-Kashani and the Rejection of the Clergy/State Alliance, Friday Prayer as Politics in the Safavid Period" in *The Most Learned of the Shi'a*, pp. 34-52

<sup>۲</sup> برای نقش شیخ علی کرکی در تکوین نظریه‌ی "نیابت امام" و آرای فقهی و کارنامه‌ی سیاسی وی بنگرید به:

Rula Jurdi Abisaab, *Converting Persia, Religion and Power in the Safavid Empire*, pp. 15-30

کتاب زیر نیز روایتی از کرکی از چشم تاریخ‌نگاری روحانی، بنیادگرا و هوادار ولایت فقیه است:

رسول جعفریان، *نقش خاندان کرکی در تأسیس و تداوم دولت صفوی*، تهران: نشر علم،

### آخر زمان، تجدد و تکنیک

بسته به آن که عناصر اصلی اندیشه‌ی آخر زمان را چگونه تعریف کنیم، دایره‌ی معنایی آن تنگ یا گسترده می‌شود. نورمن کوئن، پنچ ویزگی مشترک برای جریان‌های آخر زمانی یا هزاره‌گرا (millenarian) برشمرده است: نخست آن که جریان آخر زمانی، جماعت‌گراست و جماعتی از مؤمنان را طلب می‌کند که بدان باور داشته باشند. دوم آن که زمینی است؛ یعنی جماعتی باور دارند که آخر زمان بر روی زمین تحقق می‌یابد نه به صورت وعده‌های اخروی و پس از زندگی این‌جهانی. سوم آن که قریب‌الوقوع است و زود و ناگهان سر خواهد رسید. چهارم آن که سراسری است؛ یعنی نه تنها زندگی زمینی را بهبود می‌بخشد که آن را به بهترین زندگی متحول می‌گرداند. پنجم آن که معجزه‌آمیز است و با قدرت الاهی وعده‌های خود را بر روی زمین متحقق می‌کند.<sup>۱</sup>

جان گری، فیلسوف سیاسی بریتانیایی، می‌اندیشد همه‌ی جریان‌های انقلابی مدرن، آخر زمانی هستند؛ با این تفاوت که به جای قدرت الاهی، نیروی آدمی را می‌نشانند؛ اما با همان خوش‌بینی از امکان ویران کردن جهان و نظم موجود و برقراری جهانی تازه و نظمی یک‌سره دیگر سخن می‌گویند. او حتا فلسفه‌ی روشنگری را نیز نسخه‌ی عرفی‌شده‌ی اندیشه‌ی آخر زمانی مسیحی می‌داند، چه رسد به ایدئولوژی‌های سده‌ی بیستم چون مارکسیسم، فاشیسم و بنیادگرایی اسلامی.

از دیدگاه گری، زرتشتیان خود مردمانی آرام و صلح‌دوست هستند، اما آیین زرتشت با پیش کشیدن دوگانه‌ی نیک و بد و جدال آن دو قطب مخالف، بنیاد نظری خشونت را در تاریخ پی ریخته است. او می‌گوید مسأله‌ی شریکی از کانون‌های اصلی اندیشه‌ی آخر زمانی است که اندیشمندان عرفی مدرن به همان اندازه دل‌مشغول آن هستند که متألهان مسیحی. از نظر او، اندیشمندان روشنگری باز در دامی افتادند که

<sup>۱</sup> John Gray, *Black Mass; Apocalyptic Religion and the Death of Utopia*, New York: Farrar, Straus and Giroux, 2007, p. 14

مسیحیت گسترده بود: نگریستن به تاریخ هم چون آوردگاه نبرد خیر و شر؛ روشنی و تاریکی.<sup>۱</sup> اما نکته‌ی مهم دیگر در تأویل او از آخر زمان آن است که بر خلاف اندیشه‌ی سنتی- مذهبی آخر زمان، آخر زمانی‌های مدرن که همان انقلابی‌ها هستند اولاً نقش عمل آدمی را در تعجیل فرج و نزدیک‌تر کردن آخر زمان پررنگ می‌کنند و ثانیاً خشونت و ارباب را برای تحقق آخر زمان و آرمان‌شهر ضروری می‌دانند و ثالثاً پیشرفت علمی و تکنولوژیک را برای تحقق وعده‌های الهی یا آرمان‌شهری و آخر زمانی سودمند می‌انگارند. از دوران مدرن به بعد است که عصر کشتار جمعی آغاز می‌شود، ترور نقشی در مقام ابزار تعلیم و مهندسی اجتماعی می‌یابد و خشونت‌های بخش قلمداد می‌شود.<sup>۲</sup> در سنت گذشته، خشونت برای حفظ قدرت خودکامه به کار گرفته می‌شد، اما در دست انقلابی‌ها خشونت ابزاری ضروری و مشروع برای آزادی و رهایی بشریت است.

### مهندسان آخر زمان

اگر مسلمانی تنها به نزدیک بودن پایان جهان و آخر زمان و ظهور مهدی باور داشته باشد و از یک پیش‌گویی ساده فراتر نرود، نه بدعتی پایه گذاشته، نه سخن بدیعی گفته است. در طول تاریخ تشیع، هزاران کس، پراوازه یا ناشناخته چنین دعوی‌هایی کرده‌اند و با سپری شدن عصرشان، نام و گزافه‌گویی‌شان فراموش شده است. اما اگر فرض کنیم که جریان تحت رهبری محمود احمدی‌نژاد، اولاً به ضرورت عمل انسانی در تعجیل فرج باور دارد و ثانیاً اعمال خشونت را برای زمینه‌سازی ظهور مهدی لازم و مشروع می‌داند و ثالثاً بهره‌گیری از واپسین دستاوردهای تکنولوژیک (از جمله انرژی هسته‌ای) را برای تحقق آرمان‌های آخر زمانی خود سودمند و بل که واجب می‌انگارد، با مسأله‌ای بس بسیار جدی مواجه هستیم. به سخن دیگر، آخر زمانی‌های سنتی برای کسانی که آخر زمانی نمی‌اندیشند،

<sup>۱</sup> Ibid. p. 25

<sup>۲</sup> Ibid. p. 24 & 26

می‌توانند جدی نباشند. "ایده‌ی پایان جهان جدی است، به ویژه برای کسانی که زمینه‌ی این پایان را فراهم می‌آورند و خود را برای وقوع آن آماده می‌کنند"<sup>۱</sup> و بی‌درنگ باید افزود حتی کسانی که به پایان نزدیک جهان و امکان نبود کردن نظم موجود و برقرار کردن نظم متعالی و آرمانی تازه باور ندارند، نیز ناگزیرند آخر زمانی‌های مدرن را جدی بگیرند.

آخر زمانی‌های مدرن، گرایش مسلط در منظومه‌های جریان‌های آخر زمانی هستند؛ از آخر زمانی‌های مسیحی انجیل‌باور آمریکایی تا آخر زمانی‌های جهادگرای هوادار القاعده. آن‌گونه که ژان پیر فیلیو می‌گوید آن‌ها در عصری می‌زیند که "نظمی آخر زمانی" دارد و در پیش‌بینی آینده با یکدیگر رقابتی تبیین‌ناشدنی دارند. تاریخ‌نگار می‌تواند نزاع آشکاری میان آخرزمان‌گرایی‌های مختلف را در آینده‌ی روزگار کنونی بازشناسد. از نظر فیلیو، دو ویژگی برجسته این گرایش‌های آخر زمانی را از آخر زمانی‌های پیشین متمایز می‌کند: فروکاستِ بخش عمده‌ای از تولید انگاره‌های آخر زمانی به خرده‌فرهنگِ توده‌ای بدون هیچ علاقه‌ای به صورت‌بندی مفهومی این انگاره‌ها و دیگری مبالغه در اهمیت سیاسی سویه‌های منفی و ویران‌گر مهدی‌باوری (Messianism).<sup>۲</sup> بدل شدن آخر زمان‌باوری به فرهنگ توده‌ای بخشی از جامعه، در مجموعه‌ی بی‌سابقه‌ی تولیدات فرهنگی از ادبیات کودک و نوجوان تا انواع هنرها و نیز رسانه‌ها دیدنی است.

در پهنه‌ی جهان اسلام، آخر زمانی‌های مدرن یا فعال (که به نقش عمل انسانی در تعجیل فرج مهدی باور دارند) به سال ۱۹۷۹ تبار می‌برند؛ نه تنها به خاطر انقلاب ایران که در آغاز این سال روی داد، بل که به دلیل تصرف مکه به دست گروهی به رهبری فردی مدعی مهدویت به نام جهیم‌العتبی.<sup>۳</sup> سپس حمله‌ی نظامی شوروی به افغانستان (از نظر آخر

<sup>۱</sup> Jean-Pierre Filiu, *L'apocalypse dans l'islam*, p. 13

<sup>۲</sup> Ibid.

<sup>۳</sup> برای شرحی از این ماجرا بنگرید به:

زمانی‌ها همان خراسان یاد شده در روایت‌های ظهور)، جنگ هشت ساله‌ی ایران و عراق، حمله‌ی نظامی آمریکا به افغانستان و سپس عراق همه، برای آخر زمانی‌ها، شواهد و نشانه‌های آشکار و نیرومند آغاز پایان جهان گرفته شدند. آخر زمانی‌ها بخش عمده‌ای از جهادگرایان سنی را شکل می‌دهند که در پی مبارزه با آمریکا و ساقط کردن دولت اسرائیل و سپس برقراری حکومت جهانی خلیفه‌ای واحد به نام مهدی هستند.<sup>۱</sup>

آخر زمانی‌ها، در نگاهی کلی، در میان متألهان و فقیهان و روحانیان بلندپایه، موقعیتی معتبر ندارند. هرچه آخر زمانی‌ها تصویر دقیق‌تر و پیش‌بینی جزئی‌تر از پایان جهان به دست دهند، اعتبار خود را بیش‌تر به مخاطره انداخته‌اند. معمولاً نهاد رسمی روحانیت و مرجعیت دیدگاهی مبهم درباره‌ی تاریخ دقیق آخر زمان دارد و به آخر زمانی‌های پرشور چندان اعتنا نمی‌کند و دعاوی آنان را در بسیاری موارد رد می‌کند. کتاب‌های آخر زمانی‌ها، یا از سوی عالمان دینی نادیده گرفته می‌شود یا نفی و طرد می‌گردد. به دشواری می‌توان عالمی محقق و معتبر را یافت که

→

Yaroslav Trofimov, *The Siege of Mecca, The 1979 Uprising at Islam's Holiest Shrine*, New York: First Anchor Books Edition, 2008

یاروسلاو پیوند میان قیام جهیم العتبی و ظهور شبکه‌ی القاعده را مستقیم می‌داند، اما تامس هگهامر این ارزیابی را مبالغه‌آمیز خوانده است. بنگرید به:

Thomas Hegghammer, *Jihad in Saudi Arabia, Violence and Pan-Islamism Since 1979*, Cambridge: Cambridge University Press, 2010, p. 4

<sup>۱</sup> در ادبیات شیعی نیز از مهدی به عنوان خلیفه‌ی خدا نام برده شده است: محمدباقر مجلسی، بحارالانوار الجامعة لدرر اخبار الائمة الاطهار، تهران: المکتبة الاسلامیة، ۱۳۷۳،

جلد ۵۱، ص. ۸۱. درباره‌ی رابطه‌ی القاعده، طالبان و دیگر گروه‌های بنیادگرای سنی با تفکر آخر زمانی بنگرید به:

- Jean-Pierre Filiu, *L'apocalypse dans l'Islam*

- David Cook, *Contemporary Muslim Apocalyptic Literature*, Syracuse, New York: Syracuse University Press, 2005

برای شرحی جامع از اندیشه‌ی آخر زمانی در سنت فکری اهل تسنن بنگرید به:

David Cook, *Studies in Muslim Apocalyptic*, Princeton, New Jersey: The Darwin Press Inc, , 2002

کتابی بنویسد درباره‌ی این که جهان در آستانه‌ی پایان است.<sup>۱</sup> نوشته‌های آخر زمانی‌ها را معمولاً ناشران معتبر چاپ و پخش نمی‌کنند. معمولاً نثر آنان بد، زمخت و پر از خطاهای دستوری است. آن‌ها همیشه در معرض رسوایی‌اند؛ زیرا پیش‌بینی‌هایشان مدام غلط از آب درمی‌آید. اما همان‌گونه که دیوید کوک می‌گوید ادبیات آخر زمانی، قلمرو بسیار مهمی برای پژوهش است، به دلایل مختلف؛ از جمله به سبب آن که این ادبیات به سرعت در حال تصرف بخشی از حوزه‌ی تفسیر قرآن و نیز اندیشه‌ی دینی و سیاسی مدرن مسلمانان است: "باورهای مسلمانان درباره‌ی پایان جهان در نهایت بازتابنده‌ی دیدگاه آنان درباره‌ی خود و مسیری است که جامعه‌شان در پیش گرفته و هم‌چنین چالش‌هایی که جامعه‌ی اسلامی در برابر دارد و شیوه‌هایی که برای چیرگی بر این چالش‌ها برگزیده است."<sup>۲</sup> کوک می‌افزاید نویسنده‌ی آن که صادقانه به پایان قریب جهان باور دارند شاید بیش از بسیاری دیگر، ایده‌ها، هراس‌ها، نیازها و هوس‌های مکنون در جامعه‌ی خود را آشکار می‌کنند. هر چه آنان حس می‌کنند به پایان جهان نزدیک‌تر می‌شوند، بر چهره‌های پنهان جامعه و فرهنگ خود که پیش‌تر تاریک و ناشناخته بود، نور می‌افشانند.

آخر زمانی‌ها، اغلب جریان‌هایی حاشیه‌ای هستند، اما در فرایند تحولات فرهنگی و دینی جامعه نقشی بنیادی بازی می‌کنند و در شکل‌دادن به طرز بینش دینی توده‌های دور از تعالیم رسمی دین سهم عمده‌ای دارند. آخر زمانی‌ها که در پی دریافت و تأویل تازه‌ای از متون دینی هستند، عامل مهمی در گسستن توده‌ها از مراجع رسمی دین‌اند؛ مراجعی که برداشتی محافظه‌کارانه از دین دارند و به تأویل‌های تازه روی خوش نشان نمی‌دهند. مراجع رسمی دین، معمولاً به رویدادهای روزمره واکنش نشان نمی‌دهند و نظام فکری آن‌ها از تحولات سیاسی و اجتماعی و تاریخی دچار تاب و تنش چندانی نمی‌شود، در حالی که رویکرد آخر

<sup>۱</sup> David Cook, *Studies in Muslim Apocalyptic*, p.2

<sup>۲</sup> Ibid. pp.2-3



زمانی به طور مشخص، پاسخی به نیازهای سیاسی و اجتماعی دوران است و از آن تأثیر می‌پذیرد و بر آن اثر می‌گذارد. بر خلاف نهاد رسمی دین، آخر زمانی‌ها در واکنش به محیط خود چابک و چیره‌دست‌اند. آخر زمانی‌ها به جهان پیرامون خود حساس‌اند و نقشی پیامبرانه برای خود قائل هستند.

### آمادگی برای مدیریت جهان

احمدی‌نژاد جهان را به پایان خود نزدیک می‌داند و باور دارد باید برای مدیریت جهان آماده شد. او باور دارد در حال حاضر کشور را امام زمان مدیریت می‌کند.<sup>۱</sup> هواداران حکومتی و نظامی او باور دارند حکومت او مقدمه‌ی ظهور امام دوازدهم شیعه است.<sup>۲</sup> محمود احمدی‌نژاد بارها از زوال نزدیک دولت اسرائیل و دولت آمریکا و برقراری حکومت عدل و صلح جهانی به دست انسانی صالح سخن گفته است.

پرسش اصلی در این میان آن است که محمود احمدی‌نژاد یا گروهی که وی رهبری می‌کند، چه نقشی برای عامل انسانی در تعجیل فرج مهدی باور دارند؟ آیا معتقدند تملک تکنولوژی هسته‌ای یا توانایی ساخت تسلیحات هسته‌ای می‌تواند بازگشت مهدی را تعجیل کند؟ آیا آنان در پی به دست آوردن سلاح‌های کشتار جمعی برای قرارداد آن‌ها در اختیار مهدی هستند؟ آیا قصد دارند توانایی خود را در جنگ‌های نامتقارن بالا برند تا در موقعیت مناسب، منافع غرب و متحدان منطقه‌ای آن را تهدید کنند؟ آیا ارتباط ایران با گروه‌های مسلح تندرو در خاورمیانه در چارچوب ایدئولوژی آخر زمانی می‌گنجد؟ آیا این گروه به نابودکردن اسرائیل در مقام یکی از تکالیف شیعیان برای فراهم کردن زمینه‌ی ظهور مهدی می‌اندیشد؟ پاسخ این پرسش‌ها اگر مثبت باشد، جهانی در دردمر و بغرنج

<sup>۱</sup> سخنرانی احمدی‌نژاد در جمع روحانیون در مشهد، اردیبهشت ۱۳۸۷

[http://www.radiofarda.com/content/F1\\_hidden\\_Imam/447762.html](http://www.radiofarda.com/content/F1_hidden_Imam/447762.html)

<sup>۲</sup> حسین طائب فرماندهی سابق بسیج گفته است دولت احمدی‌نژاد مقدمه‌ی ظهور امام

زمان است. <http://www.irangreenvoice.com/article/2010/jan/28/716>

است؛ اما یافتن جوابی سراسر برای این پرسش‌ها به هیچ روی آسان نیست. واقعیت این است که حتی اگر پاسخ این رشته پرسش‌ها "آری" نیز باشد، شرایط اجتماعی و سیاسی جامعه‌ی ایران به باورمندان آن‌ها اجازه نمی‌دهد عقاید خود را آشکارا بیان کنند. در نتیجه، هاله‌ی ابهامی گرد گروه احمدی‌نژاد و ایدئولوژی آخر زمانی آن‌ها برجا می‌ماند.

جدا از اقوال پراکنده‌ی مسئولان جمهوری اسلامی در این باره، به نظر می‌رسد، دست‌کم، سه موسسه‌ی مشخص نقش اصلی را در تدوین ایدئولوژی محمود احمدی‌نژاد دارند: موسسه‌ی آموزشی پژوهشی امام خمینی به مدیریت محمدتقی مصباح یزدی، فرهنگستان علوم اسلامی، بنیادگذاشته‌ی سیدمنیرالدین حسینی شیرازی<sup>۱</sup> و موسسه‌ی آینده‌ی روشن، بنیاد نهاده شده با بودجه‌ی شهرداری تهران در زمان شهرداری محمود احمدی‌نژاد. شعبه‌ی اصلی هر سه موسسه در قم قرار دارد.

محمدتقی مصباح یزدی در کتابی با عنوان *آفتاب ولایت*، وعده‌ی زوال قریب‌الوقوع آمریکا را می‌دهد (ص. ۱۲۳) و وظائف شیعیان در عصر غیبت را چنین برمی‌شمرد: "حفظ نظام اسلامی با تمام توان و حمایت همه‌جانبه از رهبر معظم انقلاب" (صص. ۱۳۰-۱۲۷). او "حکومت اسلامی ایران را جلوه‌ای از ولایت امام زمان" (ص. ۱۴۶) توصیف می‌کند. به نوشته‌ی او، "وظیفه‌ی شیعیان در مقابله با دشمنان"، "دوری از فتنه‌ها و شبهه‌های کفرآمیز، اعلان بیزاری و دشمنی [با دشمنان خدا]، سازش‌ناپذیری، ایمان به قدرت و یاری الهی" است (صص. ۲۲۲-۲۱۶).

<sup>۱</sup> برای آشنایی با زندگی، کارنامه و عقائد سید منیرالدین حسینی شیرازی به روایت خودش بنگرید به:

*خطرات حجت الاسلام و المسلمین مرحوم سیدمنیرالدین حسینی شیرازی*، تدوین مرکز اسناد انقلاب اسلامی، تهران: انتشارات مرکز اسناد انقلاب اسلامی، ۱۳۸۳. جالب آن است که دشمنی این جریان فکری با تفکر اقتصادی-سیاسی اکبر هاشمی رفسنجانی- روایت راوی این کتاب- به سال‌های نخست انقلاب بازمی‌گردد: همان. ص. ۲۶۶. او خود بی‌پرده از کشف و کرامات‌اش سخن می‌گوید. برای نمونه بنگرید به ص. ۲۶۹ درباره عقائد او از جمله به وبسایت هواداران‌اش بنگرید: <http://www.monir.ir>

در هیچ کجای این کتاب جنگیدن با کافران یا فتح جهان یا نابود کردن کشوری چونان تکلیفی واجب بر شیعیان برای تعجیل ظهور مهدی نیامده است.

در آثار نشریافته از فرهنگستان علوم اسلامی و نیز موسسه‌ی آینده‌ی روشن نیز نشانی از این رویکرد جهادگرایانه دیده نمی‌شود مسأله‌ی وظیفه‌ی شیعیان یا حکومت شیعی در دوران غیبت به اجرای احکام شریعت و دعا برای فرج محدود شده است.<sup>۱</sup> دیدگاه‌های فرهنگستان علوم اسلامی، برنامه‌ی عمل دولت محمود احمدی‌نژاد در قلمرو اقتصاد و فرهنگ است. هدف تأسیس این فرهنگستان "مهندسی تمدن بر پایه‌ی روش و تفکر اسلام است".<sup>۲</sup> برای نمونه فرهنگستان منتقد مفهوم "اصالت وجود" ملاصدراست و به "اصالت ولایت" باور دارد و علوم، حتا علوم دقیقه مانند ریاضیات، را به اسلامی و غیر اسلامی تقسیم می‌کند. این فرهنگستان نقشی اساسی در برنامه‌ی اسلامی کردن دانشگاه‌ها، آموزش و پرورش و اساساً نهادهای فرهنگی کشور دارد.<sup>۳</sup>

فرهنگستان علوم اسلامی، موسسه‌ی دیگری را پدید آورده با نام "موسسه‌ی مطالعات راهبردی علوم و معارف اسلام". به گفته‌ی سید محمد محسن دعایی، مدیر آن، "رسالت اصلی موسسه بر اساس رهنمود رهبر معظم انقلاب، ارائه‌ی نظریات دینی به صورت عملیاتی در قالب سیستم‌های قابل رقابت با سیستم‌های بشری با هدف فعال‌سازی مدیریت

<sup>۱</sup> برای گزارشی کوتاه از دیدگاه‌های نشریافته‌ی این دو نهاد بنگرید به:

Mehdi Khalaji, *Apocalyptic Politics; On the Rationality of Iranian Policy*, Washington DC: Washington Institute for Near East Policy, 2008

<sup>۲</sup> "مهندسی توسعه‌ی غیرمادی"، همشهری ماه، شماره‌ی سی و یک، آبان‌ماه ۱۳۸۸

<sup>۳</sup> برای آشنایی کوتاه با دیدگاه‌های این گروه درباره‌ی فرهنگ بنگرید به: سید مهدی میرباقری، "مدرنیته در سراسیبهی سقوط"، نسخه‌ی آنلاین:

<http://foeac.ir/articles/4-upheaval/353-moderniteh.html>

دینی در زندگی جهانی است".<sup>۱</sup> به گفته‌ی آقای دعایی، این موسسه با معاونت برنامه‌ریزی ریاست جمهوری همکاری رسمی دارد. کارشناسان این موسسه باور دارند "تغییر محوری" در برنامه‌ی پنجم دولت باید "تغییر نگرش به عدل، از طرف "عدل صرفاً قراردادی یا صرفاً اجتماعی" به "عدل شبکه‌ای" است. مقصود از عدل شبکه‌ای، تعیین کمیت و کیفیتی از ارتباط هر موضوع با دیگر موضوعات در شبکه‌ی هستی است".<sup>۲</sup>

### انجمن حجتیه؛ از واقعیت تا افسانه

بر خلاف آنچه در رسانه‌های فارسی و هم‌چنین از سوی پاره‌ای اصلاح‌طلبان حکومتی رواج یافته است،<sup>۳</sup> جریان آخر زمانی احمدی‌نژاد هیچ

<sup>۱</sup> بنگرید به: "آموزش مهدویت به روش خلاق در موسسه‌ی مطالعات راهبردی معارف اسلام"، نسخه‌ی آنلاین:

<http://www.hawzah.net/Hawzah/News/NewsView.aspx?NewsType=1&LanguageID=1&NewsID=83424>

<sup>۲</sup> "توسعه با محور مهارت" گفت‌وگو با محمدمحسن دعایی، رییس موسسه‌ی مطالعات راهبردی علوم و معارف اسلامی درباره‌ی محورهای برنامه‌ی پنجم توسعه، همشهری ماه، شماره‌ی سی و یک، آبان‌ماه ۱۳۸۸

<sup>۳</sup> نگاه کنید به سخنان علی اکبر محتشمی‌پور، از بنیان‌گذاران حزب‌الله لبنان و وزیر سابق کشور در یک مصاحبه: "محتشمی‌پور: حجتیه پشت پرده‌ی فتنه است". او در این مصاحبه می‌گوید حجتیه در زمان آیت‌الله خمینی جرأت ابراز وجود نداشته، اما اکنون در حکومت نفوذ کرده است. از نظر او "انجمن حجتیه وقتی به مرور مشاهده کرد که جایگاهی در جامعه ندارد و بدبینی و نفرت عمومی نسبت به آنها که قبل از انقلاب با ساواک همراهی می‌کردند، وجود دارد، اعلام انحلال کرد، اما این ظاهر مساله بود، زیرا ارتباطات تشکیلاتی انجمن حجتیه، در خانه‌های تیمی‌شان برقرار بود و فقط ظهور و بروز علنی نداشت. اما پس از رحلت امام آزادی مطلق یافتند." آقای محتشمی‌پور حجتیه را متهم می‌کند که اعمال خشونت را مشروع می‌دانند و می‌افزاید: "طبق اطلاعاتی که دارم، تفکر انجمن حجتیه متحول شده است و اکنون اعتقاد دارند که "نباید دست روی دست بگذاریم تا فساد جهان را فراگیرد و مقدمه ظهور امام زمان باشد، زیرا این امر باعث می‌شود تا حرکت‌هایی برای اصلاح جامعه صورت گیرد و ظهور عقب بیفتد و لذا وظیفه ماست که کمک کنیم تا فساد همه‌جا را فراگیرد. در همین راستا تخریب اخلاق، اقتصاد، سیاست و... در دستور کار آنها قرار گرفته تا حضرت ظهور کند." برای نسخه‌ی آنلاین این مصاحبه بنگرید به:

<http://www.fararu.com/vdcj8vex.uqev8zsffu.html>

نسبتی با منظومه‌ی فکری انجمن حجتیه ندارد. این اتهام از دو امر ریشه می‌گیرد: نخست آن که برخی میان آخر زمان‌گرایی به معنای عام و تفکر انجمن حجتیه تمایزی نمی‌نهند؛ در حالی که جریان انجمن حجتیه یکی از گرایش‌های آخر زمانی در ایران نیمه‌ی دوم سده‌ی بیستم است. گرایش‌های آخر زمانی در ایران تنوع وسیعی دارند و همه در چارچوب فکری و عملی انجمن حجتیه محدود نمی‌شوند. دوم آن که عنوان "انجمن حجتیه" در ادبیات انقلابی روحانیان برچسبی برای سرکوب بخشی از مذهبی‌هاست. در نتیجه، لقب "حجتیه‌ای" چونان ابزاری برای طرد یک گروه از فضای عمومی و سیاسی به کار برده می‌شود. کاربرد این لقب در سال‌های گذشته و به ویژه از زبان برخی اصلاح‌طلبان انگیزه‌های سیاسی داشته است.

انجمن خیریه‌ی حجتیه‌ی مهدویه، در سال ۱۳۳۲ و پس از کودتای ۲۸ مرداد به دست شیخ‌محمود تولایی حلبی بنیاد نهاده شد.<sup>۱</sup> بنیادگذار این انجمن از شاگردان میرزا مهدی اصفهانی در مشهد بود که از پدران بنیادگذار مکتب تفکیک به شمار می‌رود. هواداران مکتب تفکیک جایگاهی کانونی به مفهوم "ولایت" و میراث امامان شیعه می‌دهند و فلسفه را به دلیل وارداتی بودن آن رد می‌کنند. مکتب تفکیک یکی از اشکال اخباری‌گری در عصر جدید است.

هدف اعلام‌شده‌ی انجمن حجتیه، مبارزه با بهائیت بود و از آن‌جا که مشروعیت نظام سلطنت در ایران به هویت شیعی آن بستگی داشت، بهائیت‌ستیزی یا تظاهر به آن در چارچوب فرایند مشروعیت‌بخشی به نظام سلطنت می‌گنجید.<sup>۲</sup> از همین‌رو، این گروه آزادی‌فراوانی برای پیشبرد

<sup>۱</sup> برای گزارشی تاریخی درباره‌ی انجمن حجتیه بنگرید به مقاله‌ی "حجتیه" (hojjatiya) از محمود صدیقی در *دائرةالمعارف ایرانیکا* (Encyclopedia Iranica)

نسخه‌ی آنلاین: <http://www.iranica.com/articles/hojjatiya>

<sup>۲</sup> برای خواندن برگی از کتاب بهائیت‌ستیزی روحانیت در عصر محمدرضاشاه پهلوی از جمله بنگرید به: مسعود کوهستانی‌نژاد، *روحانیت- بهائیان، نیمه‌ی اول سال ۱۳۳۴*، ←

فعالیت خود در دهه‌های پیش از انقلاب داشتند. انجمن حجتیه، با تقلید از الگوی سازمان مخفی دیانت بهایی در ایران، سازمان‌دهی پیچیده و مخفی داشت و اکثر قریب به اتفاق اعضای آن را جوانان دبیرستانی و دانشگاهی طبقه‌ی متوسط شهری تشکیل می‌دادند. انجمن حجتیه نقشی زیربنایی در کادرسازی نیروهای مذهبی پیش از انقلاب داشت و بسیاری از اعضای آن در آستانه‌ی انقلاب از آن جدا و به امواج انقلابی پیوستند و حتی برخی از آنان پس از انقلاب در کرسی منصب‌های دولتی نشستند.

بی‌تردید انجمن حجتیه به هیچ روی باور نداشت گسترش فساد موجب تعجیل ظهور امام دوازدهم شیعه می‌شود. اما از آن‌جا که تنها حکومت مشروع اسلامی را با حضور امام معصوم ممکن می‌دانست، از سوی انقلابی‌ها و در صدر آن‌ها آیت‌الله خمینی از موانع پیشرفت انقلاب قلمداد شد. به طور طبیعی، انجمن با مفهوم ولایت فقیه به صورتی که آیت‌الله خمینی آن را پرورد، نمی‌توانست کنار آید.

انجمن حجتیه با پیروزی انقلاب و رهبری آیت‌الله خمینی، شکستی سرنوشت‌ساز را پذیرفت و سرانجام به طور رسمی در سال ۱۳۶۲ تعطیل شد. اما دو گروه "خط امامی"‌ها و نیز حزب توده، طی دو دهه‌ی اخیر مدام از حضور پنهان اعضای این انجمن در حکومت سخن گفته‌اند. برای این‌بار، انجمن حجتیه، نقش همان "فراماسونری" را در نظریه‌ی توطئه‌بازی می‌کند.<sup>۱</sup> مقامات اطلاعاتی جمهوری اسلامی بارها از دستگیری برخی از اعضای انجمن حجتیه خبر داده‌اند، ولی اتهام این اشخاص بیش از هر چیز،

---

→ از سخنرانی‌های حجت‌الاسلام فلسفی تا قصد مهاجرت آیت‌الله بروجردی از ایران،

تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی، ۱۳۸۶

<sup>۱</sup> برای ارزیابی کارنامه‌ی انجمن حجتیه پس از انقلاب سال ۱۳۵۷ بنگرید به: "برداشت سوم از انجمن حجتیه؛ گفت‌وگو با عماد باقی"، نشریافته در شهروند امروز؛ نسخه‌ی

آنلاین: <http://shahrvandemroz.blogfa.com/post-331.aspx>

فعالیت تبلیغاتی علیه اهل سنت بوده است.<sup>۱</sup>

سعید حجاریان در مقاله‌ی کوتاهی به مقایسه‌ی ایدئولوژی انجمن حجتیه با ایدئولوژی آخر زمانی‌های جدید، گروه احمدی‌نژاد، دست زده است. از دیدگاه او "انجمن حجتیه، جریانی مدرن بود و اعضایش عمدتاً تحصیل کرده و خوش برخورد و بیشتر متعلق به طبقه‌ی متوسط بود... جریان "مادون انجمن" اما برآمده از طبقات سنتی و خرده بورژوا بود". حجاریان به درستی ریشه‌ی تاریخی گروه احمدی‌نژاد را در جریان‌هایی مانند فدائیان اسلام و گروه موتلفه جست‌وجو می‌کند. این طیف مذهبی، نگاهی سلفی دارند "یعنی یوتوپای آن‌ها در گذشته بود و به دنبال احیای سنت سلف صالح و میراث شیعی بودند. بر خلاف گروه‌هایی مثل انجمن حجتیه که عموماً تکامل‌گرا بوده‌اند، بویی از مفهوم تکامل نبرده‌اند و ایده‌های اسپنسر و گیزو و داروین گویی بر آن‌ها تأثیری نگذاشته است. به اشتباه آن‌ها را اصول‌گرا می‌نامند؛ چرا که آن‌ها در روش عمدتاً بنیادگرا هستند و اصول‌گرا به جریانی اطلاق می‌شود که معتقد به پرنسپ و اصولی خاص در عمل باشد. انجمن حجتیه‌ای‌ها جبری مسلک بودند و بنابر این می‌گفتند که منجی باید در انتهای پروسه‌ی تکامل بیاید. در برابر آن‌ها، جنبش چریکی، منجی‌گرایی را نه یک پروسه که یک پروژه می‌دانست. انجمنی‌ها مثل مارکس بودند و چریک‌ها مثل لنین و مائو و کاسترو. گروه‌های مادون انجمن [فدائیان اسلام، موتلفه و گروه احمدی‌نژاد] اما اصلاً به چنین بحث‌هایی نمی‌رسند و این حرف‌ها و تفاوت‌ها را نمی‌فهمند".<sup>۲</sup>

<sup>۱</sup> گروه مهدویت، منتسب به انجمن حجتیه قلمداد شد و پس فعالیت علیه اهل سنت و ادعای ارتباط رهبر آن، سید محمد میلانی، نوه‌ی آیت‌الله سید هادی میلانی، با مهدی به دام وزارت اطلاعات افتاد و از هم پاشید. برای گزارشی در این باره بنگرید به:

سیدضیاءالدین علیا نسب و سلمان علوی نیک، *جریان‌شناسی انجمن حجتیه*، قم: زلال کوثر، ۱۳۸۵، صص. ۱۸۵-۱۷۵

<sup>۲</sup> سعید حجاریان، "از انجمن حجتیه تا مادون انجمنی‌ها"، نشر یافته در *شهروند/امروز*، نسخه‌ی آنلاین: <http://shahrvandemroz.blogfa.com/post-330.aspx>

به هر روی، تفاوتی عمده میان ایدئولوژی انجمن حجتیه و ایدئولوژی آخر زمانی‌های جدید در نوع وظایف شیعیان در عصر غیبت است. انجمن حجتیه، سازمانی محافظه‌کار و نیز از نظر اقتصادی و سیاسی ضدمارکسیسم بود که ایده‌ی انتظار فرج را تبلیغ می‌کرد و نقش چندانی برای عمل انسانی در تعجیل ظهور مهدی نمی‌شناخت. آخر زمانی‌های جدید انقلابی هستند و باور دارند عمل انسانی می‌تواند ظهور را به تأخیر بیندازد یا تعجیل کند. همین که در عنوان این انجمن، لقب "حجت" به کار برده شده نه "قائم" می‌تواند معنادار باشد.<sup>۱</sup>

از سوی دیگر اتهام وابستگی محمدتقی مصباح یزدی به انجمن حجتیه نیز نادرست به نظر می‌رسد. اولاً انجمن سازمانی غیر روحانی بود و روحانی برجسته‌ای جز خود شیخ‌محمود حلبی در آن حضور نداشت و اساساً روحانی میان‌پایه یا بلندپایه‌ای را در شمار اعضای خود برنمی‌تافت. ثانیاً هیچ سندی گواه ارتباط تشکیلاتی میان مصباح یزدی و انجمن حجتیه در دست نیست. ثالثاً مصباح یزدی در دهه‌ی چهل در انتشار نشریه‌ی سیاسی با عنوان "انتقام" نقش داشت که آشکارا از ناسازگاری ایدئولوژی او با مشی انجمن و نزدیکی‌اش با گروه‌هایی مانند فدائیان اسلام پرده برمی‌دارد. کناره‌گیری مصباح یزدی از سیاست در دهه‌ی پنجاه و شصت خورشیدی دلایلی جز وابستگی به انجمن حجتیه دارد که تا کنون بررسی نشده است.

### مهدی و آخر زمان، شمشیر دولبه

ستون نگهدارنده‌ی کلام شیعه‌ی دوازده امامی، انگاره‌ی امامت و مصداق عینی آن، امام زنده است. در نتیجه مهدی در مقام امام زنده‌ای که بیش از هزار سال است حیات دارد و ممکن است به اراده‌ی الهی

<sup>۱</sup> این نکته را زعیو مگن در مقاله‌ی خود یادآور شده است:

Ze'ev Maghen, "Occultation in Perpetuum: Shi'ite Messianism and the Policies of the Islamic Republic" in *The Middle East Journal*, Volume 62, Number 2, Spring 2008



صدهزاران سال دیگر نیز به زندگی خود ادامه دهد، مفهومی کانونی در این الاهیات است. اما این بدان معنا نیست که طی زمان، گرایش‌ها و تفسیرهایی الاهیاتی - سیاسی یکسانی بر پایه‌ی این مفهوم ساخته می‌شود. درست شبیه مفهوم عیسی در مسیحیت، انگاره‌ی مهدی می‌تواند جریان‌ها و نگرش‌های حتا با هم ناسازگاری را خوراک دهد. بدین‌رو، بسته به تعریفی که از "آخر زمان" یا "مهدویت‌باوری" می‌توان داشت، گرایش‌های گوناگونی با این دو عنوان بازشناختنی هستند.

به شکلی ناسازه‌وار، قدرت علمای شیعه برخاسته از مفهوم مهدی است. بدون انگاره‌ی "نیابت عامه" از امام معصوم زنده، نهاد مرجعیت و روحانیت اقتدار دینی، اجتماعی، اقتصادی و سیاسی خود را از دست می‌دهد. نه پرداخت خمس و زکات به مجتهد روا خواهد بود نه تصدی بسیاری از امور فقهی. هانری کربن باور داشت "اصل غیبت، چشمه‌ای است بی‌نهایت و ابدی از معانی و حقایق... تریاق قاطعی است در برابر هرگونه سموم سوسیالیزاسیون و ماتریالیزاسیون و عامه‌پسند کردن اصل و حقیقت معنوی... حقیقت غیبت اساس و بنیان اصیل سازمان جامعه‌ی اسلامی است و باید... از هرگونه تبدیل و تحول و تجسم به صور مادی و اجتماعی در سازمان‌های اجتماعی مصون و محفوظ بماند".<sup>۱</sup> این برداشت از مفهوم غیبت یک‌سره ناتاریخی است. تداوم مفهوم غیبت از طریق سازمان‌های گوناگون اجتماعی بوده که شیعیان در طول تاریخ آفریده و گسترش داده‌اند.

از آن‌سو، ظهور و حضور مهدی به معنای پایان نهاد مرجعیت و روحانیت و خاتمه‌ی کار نائبان است. در روایت‌های آخر زمان شیعی آمده است که هنگام ظهور مهدی، فقیهان با وی می‌ستیزند و اسلام او را دین تازه‌ای می‌خوانند و در نتیجه مهدی نیز با فقیهان نبرد می‌کند. بنابراین، جریان‌های آخرزمانی که با شورمندی نامعمولی ایده‌ی بازگشت مهدی را

<sup>۱</sup> شیعه، مذاکرات و مکاتبات پرفسور هانری کربن با علامه سیدمحمدحسین طباطبایی،

ترویج می‌کنند، چندان خوشایند ارباب مرجعیت و روحانیت نیستند. این جریان‌ها و روحانیت به طور متقابل با خوش‌بینی و نظر مساعد یکدیگر را نمی‌نگرند. برای نمونه محمود احمدی‌نژاد و اعضای گروه او مانند اسفندیار رحیم مشائی بارها آماج انتقاد روحانیان سنتی قرار گرفته‌اند. محمود احمدی‌نژاد سه زن را برای عضویت در کابینه‌ی خود پیشنهاد کرد. او در یک سخنرانی گفت زنان می‌توانند در استودیوهای ورزشی فوتبال تماشا کنند. جواد شمس‌قدری، مشاور هنری رییس جمهوری در همایشی با عنوان "انتقام ابابیل" در توجیه این سخن رییس خود گفت "این از نشانه‌های آخرالزمان است که گفته شده چهره‌ی واقعی و مخفی نفاق بیرون می‌زند... می‌دانیم که شمشیر امام زمان چقدر گردن علما را می‌زند". این سخنان به هیچ روی خوشایند روحانیت نمی‌تواند باشد.

مذهب مهدی‌بنیاد شیعه ناگزیر باید با مهدی‌های "دروغین" یا مدعیان "دروغین" ارتباط با امام زمان مبارزه کند. به واقع، به تعبیر ماکس وبر "متصدیان امور مقدس" در جامعه‌ی شیعی دوازده امامی ناگزیرند اقتصاد سیاسی خاصی برای مهدویت تدوین و اجرا کنند. سکه‌ی ارتباط با مهدی باید در ضرابخانه‌ی معتبری ضرب شود. این ضرابخانه بیشتر همان نهاد روحانیت است.

برای نمونه، باید کسانی ارتباط با مهدی داشته باشند تا وجود و حضور مهدی برای مؤمنان اثبات شود، اما این ارتباط را اشخاص ویژه‌ای، معمولاً عالمان و روحانیان، نه مردم عادی برقرار می‌کنند. جز آنان، هر ارتباطی دروغین است. ایده‌ی مهدی باید به شکل مهارشده و برنامه‌ریزی شده‌ای مصرف شود و مهار آن نیز اگر در دست نهاد رسمی دین، روحانیت، نباشد، روحانیت آن جریان‌های موازی یا رقیب را حاشیه‌نشین می‌کند یا با آن می‌ستیزد. مصرف ایده‌ی مهدی از سوی جریان‌های دیگر، می‌تواند حیات و بقای اقتدار دینی روحانیت را تهدید کند. از این‌روست که مهدی‌گرایی یا آخر زمان‌گرایی افراطی و فعال از نظر تاریخی در جامعه‌ای مانند ایران نه دیرپا بوده نه در کانون جریان‌های

دینی قرار گرفته است. این نشانه‌ی قدرت پایدار روحانیت تاکنون است. حتا روحانیانی مانند سیدحسن ابطحی در مشهد که حلقه و حوزهای آخر زمانی را رهبری می‌کند، در حوزه‌ی علمیه جایگاه ممتازی ندارند. جریان غالب روحانیت، این اشخاص را به حاشیه می‌راند، اگرچه این افراد در میان "عوام" محبوبیت فراوانی می‌یابند.<sup>۱</sup>

پاره‌ای پژوهش‌گران اشاره کرده‌اند که آخر زمان‌گرایی و مهدویت‌باوری در جهان سنی مذهب غالباً شریعت‌مدار بوده و شکلی از سلفی‌گری و میل بازگشت به الگوی صدر اسلام پیدا کرده است؛ در حالی که در جهان و تاریخ تشیع، جریان‌های آخر زمانی بیشتر در برابر شریعت و نهاد آن قرار داشته و هدف آن‌ها گسست از نظام فقهی موجود و تأسیس نظم مابعد حکومت جهانی مهدی بوده است.<sup>۲</sup> جریان‌های ایدئولوژیک اسلامی، چه شیعه چه سنی، از درون نهاد رسمی اسلام، روحانیت، کمتر سر برآورده‌اند و در نتیجه این جریان‌ها همواره خود را رقیب روحانیت دیده‌اند؛ اگرچه گاه رهبران آن‌ها روحانی بوده‌اند. جریان ایدئولوژیک اسلامی را طیف گسترده‌ای از اصلاح‌گرایی سیدجمال اسدآبادی و محمد عبده در مصر تا فدائیان اسلام در ایران و طالبان در

<sup>۱</sup> سیدحسن ابطحی باور دارد به دلیل آن‌که در عصر ما "اکتشافات و صنایعی شبیه به معجزات آن حضرت ظهور کرده و تشرفات و ملاقات‌هایی که کمتر کسی از شیعیان یافت می‌شود که یا خودش در خواب و یا در بیداری و یا در عالم مکاشفه و یا کسی که مورد وثوق اوست برایش حاصل نشده باشد ظهور کرده" بنابر این ما در عصر "ظهور صغری" [برابر دوره‌ی غیبت صغری] زندگی می‌کنیم و بازگشت مهدی یا همان "ظهور کبری" نزدیک است. [البته از نظر دستوری کاربرد صورت مونث صفت "صغری" و "کبری" برای "ظهور" خطاست و چون ظهور مذکر است باید "اصغر" و "اکبر" به کار برد]. بنگرید به:

سیدحسن ابطحی، *ملاقات با امام زمان*، قم، چاپ بیست و یکم، ص. ۱۱

<sup>۲</sup> Abbas Amanat, *Apocalyptic Islam and Iranian Shi'ism*, London-New York: I.B. Tauris, , 2009, p.42

این کتاب را در یادداشتی با عنوان "آخر زمان ایرانی" بررسی کرده‌ام؛ در *ایران‌نامه*، سال بیست و پنجم، شماره‌ی ۴، زمستان ۱۳۸۸

افغانستان و اخوان المسلمین در پاکستان و کشورهای خلیج می‌توان توصیف کرد.

### آخر زمان؛ میان الاهیات و روایت

آخر زمان گرایی و مهدویت‌باوری منظومه‌ی فکری-عقیدتی منسجم و منظمی نیست؛ سرشار از تناقض‌ها، ابهام‌ها و حفره‌های منطقی است. تفسیر دینی از تاریخ، آغاز و پایان آن، بیش از آن‌که تفسیری استدلالی باشد، روایی است. شاید به همین سبب است که به ویژه در کلام اسلامی، بحث تاریخی جایگاه چندانی ندارد. میراث آخر زمان شیعی نیز بیش از هر چیز روایی است، آکنده از قصه‌ها و پیش‌بینی رویدادها و حوادثی که رخ می‌دهند. در این میراث نباید انتظار استدلال عقلانی بر پایه‌ی معیارهای عمومی داشت. از این روست که میراث آخر زمانی، بیرون از چارچوب الاهیات قرار می‌گیرد و متخصصان الاهیات چندان علاقه‌ی آشکاری به مباحث جزئی آخر زمان ندارند و از آن‌سو، نویسندگان شورمند متون آخر زمانی نیز معمولاً از متألّهان نام‌دار عصر نیستند.

یورگن هابرماس در فصل "معترضه‌ای درباره‌ی تعیین ژانر؛ تمایز میان فلسفه و الاهیات" در کتاب "گفتار فلسفی تجدد" از دوگانه‌ی استدلال/روایت و در پی آن منطق/سخن‌وری (rhetoric) و انسجام/تناقض‌مندی بحث به میان آورده است.<sup>۱</sup> در حالی که گفتار استدلالی معطوف به حل مسأله (problem-solving) و مربوط به قلمرو شناخت است، گفتار روایی سرشتی ادبی دارد و معطوف به آشکار کردن جهان (world-disclosure) است. پاره‌ای از ناقدان هابرماس فرض این دوگانه را نادرست خوانده‌اند. آن‌ها باور دارند مرز میان روایت و استدلال چنین شفاف و قطعی نیست. "داستان‌های کتاب مقدس لزوماً دربردارنده‌ی بحث استدلالی نیستند و تلاش مذبحخانه برای مستدل کردن این داستان‌ها از

<sup>۱</sup> Jürgen Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity*, trans. Frederick Lawrence, Cambridge: Policy Press, 1985, pp. 184-209

راه نقل تکه‌ای از داستانی در ضمن استدلال، تنها استدلال را به اختلاف عقیده فرو می‌کاهد. هم‌چنین، استدلال‌ها لزوماً روایت‌های ساخته‌شده نیستند و دلیلی وجود ندارد که فیلسوفان را از حل معماهای زبانی به کمک منطق صوری باز دارد.<sup>۱</sup> چنین ناقدانی در عین حال باور دارند که طرح فلسفی بسیاری از فیلسوفان از جمله هابرماس در کتاب "گفتار فلسفی تجدید" استوار بر روایت است.

حتا اگر سنت آخر زمان سراسر روایی و سرشار از ناسازگاری‌های منطقی باشد، تنها به دلیل تعلق آن به عالم خیال نمی‌توان دست‌کم‌اش گرفت. سنت آخر زمانی جایی است که تخیل دینی، اجتماعی و سیاسی با هم یکی می‌شوند و در نتیجه باید از چشم‌اندازهای گوناگون فلسفی، سیاسی، جامعه‌شناختی و تاریخی جدی گرفته شود. از سوی دیگر، حتا اگر الاهیات معطوف به استدلال به نظر آید، بسیاری از انگاره‌های پایه‌ی آن از روایت-داستان‌های مذهبی گرفته شده‌اند که تاب تحلیل منطقی را ندارند. با این همه، برخی باور دارند که میراث آخر زمانی را نمی‌توان روایی دانست؛ بل که این سنت بر استدلال تکیه دارد؛ گو این‌که نوع این استدلال‌ها با حجت‌آوری‌های منطقی و فلسفی تفاوت داشته باشد. استفن اولری در کتاب "مستدل کردن آخر زمان" می‌نویسد: "هنگامی که یک پیامبر با یک تأویل‌گر پیش‌بین در می‌نهد که جهان به آستانه‌ی پایان می‌رسد یا عهد صلح حکومت جهانی نزدیک است، او مدعایی استدلالی (argumentative) را پیش می‌گذارد؛ گزاره‌ای که طراحی شده تا هواداری مخاطبانی را برانگیزد و باید با دلایل و حجت‌هایی مستند شود."<sup>۲</sup>

نویسنده‌ی کتاب کوشیده است چارچوبی برای مقایسه و طبقه‌بندی گونه‌های رنگارنگ این مدعا- با تمرکز بر سنت آخر زمانی مسیحی- و نیز

<sup>۱</sup> Nicholas Adams, *Habermas and Theology*, Cambridge: Cambridge University Press, 2006, pp. 217-218

<sup>۲</sup> Stephen O'Leary, *Arguing Apocalypse*, Oxford: Oxford University Press, 1994, p. 4

گونه‌های پرشمار دلیل‌ها و برهان‌هایی که برای اثبات چنین مدعایی آورده شده، به دست دهد. کار اصلی او بررسی گفتارهای آخر زمانی هواداران ویلیام میلر (Millerites) در قرن نوزدهم و بنیادگرایان قرن بیستم برای استخراج الگوهای گفتاری و استدلالی و کشف عقلانیتی که ورای آن‌ها نهفته است. او می‌اندیشد وقتی میلیون‌ها تن فریفته و باورمند به این مدعیات می‌شوند، تنها نمی‌توان آن‌ها را گسسته‌خرد خواند و کار را آسان گرفت. از نظر او، آخر زمان، گفتاری سخن‌ورانه است و باید روش نقد سخن‌ورانه در برابر آن به کار برد؛ زیرا قدرت روش‌شناسی سخن‌ورانه در توانایی آن برای تبیین ویژگی‌های محتوایی و سبک‌شناختی گفتار آخر زمانی است. او بیشتر بر قدرت اقناعی گفتار آخر زمانی تأکید می‌کند، به جای آن که تبیین ساده‌شده‌ای از گفتار آخر زمان به دست دهد یا طبق معیارهای سنتی این گفتار را طبقه‌بندی کند یا هم‌چون بسیاری کارشناسان و تحلیل‌گران پیدایش و گسترش فزاینده‌ی این گفتار را به عوامل اقتصادی، جامعه‌شناختی و روان‌شناختی نسبت دهد. پژوهش سخن‌ورانه در گفتار آخر زمانی قصد دارد عقلانیت این گفتار را آن‌گونه که در استدلال‌ها و حجت‌آوری‌های بسط و بازتاب یافته مطالعه کند و از این رو می‌کوشد پرتوی تازه بر گیرایی‌های فریبنده‌ی بینش آخر زمانی بیفکند. بنابراین، برای کشف راز تأثیر پر دامنه‌ی گفتار آخر زمانی می‌توان پرسید جامعه‌ی مخاطب این گفتار چه برداشت‌هایی از "زمان"، "تاریخ"، "عدالت"، "شر"، "رستگاری"، "منجی" و "پایان هستی" دارد که این‌گونه شیدای گفتار آخر زمانی می‌شود. عقلانیت بازتابیده در گفتار آخر زمانی، آشکارکننده‌ی عقلانیت نهفته در جامعه یا بخش‌هایی از آن نیز هست.

### جمهوری اسلامی در پیچ تند تاریخ

در این که انقلاب ایران، انقلابی آرمان‌شهری و خواهان نفی مطلق نظم موجود و برقراری نظم‌ی تماماً تازه بود، کمتر تردیدی هست. عجب اما سربرآوردن گرایشی آخر زمانی/آرمان‌شهری پس از سی سال استقرار

جمهوری اسلامی است. به قدرت رسیدن آخر زمانی‌ها در جمهوری اسلامی، در نگاه نخست، تداوم منطقی این نظام سیاسی به نظر نمی‌رسد؛ زیرا گرایش آخر زمانی خود "برانداز" و مخالف نظم موجود است. جنگ ویران‌گر هشت ساله میان ایران و عراق و نیز ستیزه‌ی سی ساله‌ی جمهوری اسلامی به گمان می‌آورد سرمایه‌ی آخر زمانی این نظام سیاسی را فرسوده و آن را در مسیر تثبیت دستاوردهای خود انداخته باشد. ظهور آخر زمانی‌ها بر کرسی قدرت، خود به انقلابی در درون انقلاب شبیه است. بی‌سبب نیست که گروه احمدی‌نژاد از سالی که به قدرت رسیده‌اند به طور مدام کارنامه‌ی سی ساله‌ی جمهوری اسلامی - حتی دوران جنگ - را به پرسش می‌گیرند. از نظر آن‌ها انقلاب، از همان آغاز، از جاده‌ی اصلی خود منحرف شد؛ درست شبیه آخر زمانی‌های دیگر که باور دارند تاریخ اسلام، تاریخ سوء فهم و سوء استفاده از دین است.

برخی تحلیل‌گران مسأله‌ی آخر زمان در ایران امروز را کم‌اهمیت جلوه داده‌اند. زِعُو مَگن در مقاله‌ی "غیبت مدام، مهدی‌باوری شیعی و سیاست‌های جمهوری اسلامی" کوشیده تا نشان دهد اساس انقلاب ایران و بنیاد جمهوری اسلامی خلاف مهدویت‌باوری و اندیشه‌ی آخر زمانی است زیرا "دین به ذات خود ضد انقلاب است". از نظر او جمهوری اسلامی همواره در پی مهار جریان‌های آخر زمانی بوده و انگیزه‌ها و آرمان‌های آخر زمانی به هیچ روی پیش‌برنده یا تعیین‌کننده‌ی سیاست‌های جمهوری اسلامی نیستند؛ زیرا سیاست‌های جمهوری اسلامی از عقلانیت خاصی برخوردار است و در چارچوب محاسبات و ملاحظات سیاسی و عمل‌گرایانه صورت می‌بندد و حفظ و بقای نظام را بر هر چیز مقدم می‌دارد. این پژوهش‌گر اسرائیلی می‌اندیشد حتی اگر ایران به بمب هسته‌ای نیز دست پیدا کند، هرگز آن را به کار نخواهد بست، زیرا فاقد نگرش آخر زمانی

است و در عوض نگران بقای خود است و کاربرد بمب هسته‌ای به انگیزه‌ی آخر زمانی به معنای خودکشی و زوال جمهوری اسلامی است.<sup>۱</sup>

این که "دین ذاتاً ضد انقلاب است" شاید درباره‌ی همه‌ی ادیان راست نباشد. میرچا الیاده میان دو گونه سنت معادشناختی دینی ابتدایی، هندو و یونانی و دریافت‌های یهودی/ مسیحی تمایز نهاده است. از دیدگاه او ابداع مهم معادشناسی یهودی و مسیحی وانهادن انگاره‌ی "زمان دایره‌وار بازگشت ابدی" و جایگزین کردن "زمان خطی و بازگشت‌ناپذیر" هستند. با این جایگزینی امکان پیروزی امر مقدس در فرجام سیر تاریخ فراهم می‌شود.<sup>۲</sup> در این سیاق سخن دیوید کوک فهمیدنی است که: "اسلام به احتمال بسیار به شکل جنبشی آخر زمانی آغاز شد و همواره طی تاریخ ویژگی آخر زمانی و مهدی‌باورانه‌ای داشته است. این ویژگی هم در ادبیات و هم در انفجارهای گاه‌به‌گاه اجتماعی تجلی کرده است."<sup>۳</sup> خطی دیدن تاریخ است که امکان تغییر سراسری، نبود کردن نظم موجود و برقراری نظمی یک‌سره تازه را در افق آینده قابل رؤیت می‌کند. عباس امانت نیز می‌اندیشد "در واقعیت تاریخی، آخر زمان‌گرایی دربرگیرنده‌ی همه تجربه‌ها و جنبش‌های نظری و رستگاری‌بخشی است که سودای تحول اسلام هنجارین، نظم سیاسی موجود و اخلاق جامعه‌ی اسلامی دارند. این تجربه‌ها و جنبش‌ها مدعی وظیفه و رسالت الاهی تازه‌ای هستند و نوید عهد تازه و تجدید دین و ایمان را می‌دهند. این تجارب از امکانات پنهان آخر زمانی و مهدویت‌باورانه و آرمان‌شهری سنت دینی بهره و الهام می‌گیرند و سرانجام با رهبری چهره‌ای فرهمند صورت جنبشی اجتماعی -

<sup>۱</sup> Ze'ev Maghen, "Occultation in Perpetuum: Shi'ite Messianism and the Policies of the Islamic Republic"

مگن در فهم پاره‌ای رویدادها یا مسائل تاریخ ایران به خطا رفته است؛ از جمله گمان کرده اصطلاح "امام جمعه‌ی موقت" برای همه‌ی امام جمعه‌ها در ایران به کار برده

می‌شود، زیرا امام جمعه‌ی واقعی، امام عصر، امام زمان، مهدی است. همان. ص. ۲۵۵

<sup>۲</sup> Mircea Eliade, *Myth and Reality*, Trans. Willard R. Trask. New York: Harper & Row, 1963, p. 65

<sup>۳</sup> David Cook, *Contemporary Muslim Apocalyptic Literature*, p. 1.



سیاسی-دینی می‌یابند.<sup>۱</sup> بر خلاف مگن که انقلاب ایران را رویدادی آخر زمانی تفسیر نمی‌کند، عباس امانت جنبش رهبری شده به دست آیت‌الله خمینی را مهدی‌باورانه و آخر زمانی می‌داند و دشمنی آیت‌الله خمینی با انجمن حجّیه را برخاسته از رقابت میان دو جریان متفاوت آخر زمانی می‌انگارد.<sup>۲</sup>

از سوی دیگر، گرچه انقلاب پدیده‌ای مدرن است، اما بیگانه با دین نیست. انقلاب محصول شکل‌های تغییر یافته‌ی دین است. مایکل والزر در کتاب پراهمیت "انقلاب قدیسان؛ پژوهشی در خاستگاه‌های سیاست رادیکال" نشان داده است که سازمان‌دهی حزبی، فعالیت روش‌مندان، جبهه‌ی مخالفان و اصلاح‌طلبان، ایدئولوژی رادیکال و انقلاب همه فراورده‌های سیاست مدرن‌اند، اما ریشه در نهضت مسیحی کالون دارند. این تصور که یک دسته شهروند می‌تواند گرد یک آرمان جمع شوند و از ابزارهای سیاسی برای دستیابی به هدف خود و مبارزه با نظام موجود بهره بگیرند و بر امر سیاسی اثر بگذارند، حاصل دولت مدرن است؛ اما این فعالیت انقلابی قدیسان و شهروندان بود که به شکل‌گیری دولت مدرن یاری کرد. از نگاه والزر این نخست کالونی‌ها بودند که تأکید اندیشه‌ی سیاسی را از "شهریار" یا حاکم برداشتند و بر "قدیس" یا جماعتی از قدیسان گذاشتند و در نتیجه چارچوبی نظری برای توجیه عمل سیاسی مستقل از حکومت آفریدند. آن‌چه کالونی‌ها در باره‌ی اقتدار و اختیارات قدیس گفتند، بعدها در اندیشه‌ی سیاسی درباره‌ی شهروند گفته شد.<sup>۳</sup> والزر می‌گوید در قرن شانزدهم و هفدهم، واژه‌ی "اصلاح" همان معنایی را داشت که اکنون "انقلاب" برای ما دارد.<sup>۴</sup>

<sup>۱</sup> Amanat, Abbas, *Apocalyptic Islam and Iranian Shi'ism*, p.42

<sup>۲</sup> Ibid. p. 222

<sup>۳</sup> Michael Walzer, *The Revolution of the Saints; A study in the Origins of Radical Politics*, Cambridge: Harvard University Press, 1981, pp. 2-3

<sup>۴</sup> Ibid. p.11

با توجه به نقش سیاسی-اجتماعی طبقه‌ی علما در ایران، به ویژه پس از عصر صفوی، باید در این ادعا تردید کرد که علما ذاتاً ضد انقلاب و حافظ سنت بوده‌اند. از نقش میرزای شیرازی در تحریم تنباکو گرفته تا نقش روحانیان نجف و ایران در جنبش مشروطیت، تاریخی پیش روی ماست که داوری عام درباره‌ی روحانیت و نسبت آن با حکومت را دشوار می‌کند.

هم‌چنین آن‌چه در تحلیل زعو مگن درباره‌ی آخر زمانی‌های ایران به نظر ناپذیرفتنی می‌آید، فرض ملازمت رفتار غیرعقلانی و اندیشه آخر زمانی است؛ گویا باورمندان به آخر زمان مشتی مجنون و شیدایند که از هر منطق عقلانی بری‌اند یا آخر زمان ایدئولوژی انعطاف‌ناپذیری است که از قاب تاریخ بیرون می‌ایستد و از عوامل اجتماعی و سیاسی و اقتصادی اثری نمی‌پذیرد. بر این اساس، می‌توان تصور کرد دولت احمدی‌نژاد آخر زمانی باشد، اما اهل محاسبه‌ی سود و زیان خود نیز باشد؛ همان‌گونه که در سی سال گذشته رفتار جمهوری اسلامی بر پایه‌ی نوعی سنجش هزینه/سود بوده؛ گرچه این سنجش نیز در چارچوبی ایدئولوژیک انجام گرفته است. بر این روی، اندیشه‌ی آخر زمانی پیچیده‌تر از آن چیزی است که ممکن است در ظاهر به نظر آید.

بر بام قدرت آمدن گروه احمدی‌نژاد و قوت گرفتن گفتار آخر زمانی در سطح دولتی، از موقعیت سیاسی-اجتماعی ویژه‌ای پرده برمی‌دارد. این موقعیت امتیاز مثبتی برای جمهوری اسلامی نیست؛ زیرا گواه شکست وعده‌هایی است که ایدئولوژی اسلامی به هواداران خود در سه دهه‌ی گذشته می‌داد. اکنون گفتار رسمی دولتی، آگاه از ناتوانی برای حل مشکلات معیشتی و اقتصادی مردم، آنان را حواله به آخر زمان و حل

---

→ درباره‌ی رابطه‌ی امر قدسی، خشونت و آخر زمان‌گرایی از چشم‌اندازی انسان‌شناختی بنگرید به:

Stephen Finamore, *God, Order and Chaos, René Girard and the Apocalypse*, Eugene, OR: WIPF & Stock, 2009

معجزه‌آمیز مشکلات به دست مصلح و منجی کل می‌دهد. به یک معنا، گفتار آخر زمانی کنونی، اوج رادیکال شدن سیاست مذهبی در جمهوری اسلامی و در نتیجه، آغاز افول ایدئولوژی اسلامی نیز می‌تواند قلمداد شود. این گفتار از همه‌ی ظرفیت‌های بالقوه‌ی سنت شیعی برای سیاسی‌شدن بهره می‌گیرد و در حقیقت آن‌ها را فرسوده و باطل می‌کند.

هم‌چنین رسمیت یافتن گفتار آخر زمانی، نشانه‌ی حسرت و تمنای ژرف و سوخته‌دلانه‌ی عدالت نیز هست. مهدی، مفهومی است که سخت با انگاره‌ی "عدالت" پیوند خورده و در نگرش آخر زمانی، کلید الاهی برای حل قطعی و یک‌باره‌ی بحران "شر" در جهان است. امید به ظهور نزدیک مهدی، نشانه‌ی نومی‌دی از اسباب بشری برای حل مشکلات روزمره است؛ و نومی‌دی از جمهوری اسلامی در مقام نظامی کارآمد.

از سوی دیگر، این وضعیت نشانه‌ی افول قدرت روحانیت در بدنه‌ی سیاسی نیز هست؛ روندی که از آغاز دوران رهبری آیت‌الله خامنه‌ای آغاز شده و به وابستگی تمام عیار نهاد روحانیت به دولت و در عین حال کاهش نفوذ سیاسی آنان انجامیده است. اسلام ایدئولوژیک، نمایندگان کنونی خود را نه تنها در نهاد روحانیت، بل که بیش از آن در میان بنیادگرایان آخر زمانی پیدا می‌کند.

پس از رویدادهای اعتراض‌آمیز به انتخابات دهمین دوره‌ی ریاست جمهوری در خردادماه ۱۳۸۸، جریان آخر زمانی تبلور یافته در گروه احمدی‌نژاد نفوذ و ظاهر موجه خود را در میان بسیاری از هواداران‌اش از دست داد؛ اما این به معنای افول جریان‌های آخر زمانی در ایران نیست. نگرش آخر زمانی به اشکال گوناگونی بازتولید و بازآرایی می‌شود و با شکست گونه‌ای در جامعه‌ی دیگری به صحنه بازمی‌گردد. ممکن است شکست ایدئولوژی اسلامی، برای مدتی طولانی آخر زمانی‌های شیعی را به حاشیه براند، اما آخر زمانی‌های سکولار- به ویژه چپ‌ها- یا آخر زمانی‌های منفعل مذهبی به حیات خود هم‌چنان ادامه خواهند داد. گفتار آخر زمانی همواره ما را به تأمل در خود فرامی‌خواند؛ به ویژه اگر در نظر بگیریم که

این گفتار حتا در پاره‌ای اشکال کمتر سیاسی خود، گفتاری به ضرورت سیاسی است. ژاک دریدا سخت جانی "ترفندهای آخر زمانی" را به نیکی می‌شناخت که می‌گفت: "پایان نزدیک می‌شود، اما آخر زمان دیرزمانی است که به حیات خود ادامه داده است. پرسش برجا می‌ماند و باز می‌گردد: مرزهای اسطوره‌زدایی چه می‌تواند باشد؟ بی‌گمان - من فکر می‌کنم - این اسطوره‌زدایی باید تا جای ممکن پیش برده شود و کار البته آسان نیست. فراینده اسطوره‌زدایی پایان‌ناپذیر است، زیرا ترفندهای آخر زمانی چنان‌اند که هیچ کس یارای آن ندارد توان تعیین‌یافتن‌های بیش از حد یا تعیین‌نیافتن‌های آن را یک‌سره بفرساید".<sup>۱</sup>

---

<sup>۱</sup> Jacques Derrida, "Of an apocalyptic Tone Recently Adopted in Philosophy" trans. John, Leavey, Jr, in *Semeia an experimental journal for Biblical criticism*; No: 23: *Derrida and Biblical Studies*; edited by Robert Detweiler, 1982; p. 89

در اندیشه‌ی دریدا مانند والتر بنیامین آخر زمان و مسیح‌باوری جایگاهی ویژه دارند. هر دو در این زمینه سخت اثرپذیرفته از سنت آخر زمانی یهودی هستند. البته نوع دریافت دریدا از این مقوله، تفاوت بنیادی با تفسیر بنیامین دارد. برای شرحی دقیق درباره‌ی مفهوم آخر زمان در اندیشه‌ی دریدا بنگرید از جمله به:

- *Understanding Derrida*, Edited by Jack Reynolds and Jonathan Roffe, New York & London: Continuum, , 2004, pp. 59-61

- John D. Caputo, *The Prayers and Tears of Jacques Derrida; Religion without Religion*, Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 1997, pp. 69-159

- Steven Shakespeare, *Derrida and Theology*, New York: t&t clark, 2009, pp. 124-148



مه‌دی خلجی، متولد ۱۳۵۲ در شهر قم، پژوهش‌گر  
الاهیات و سیاست اسلامی و نیز تحلیل‌گر مسائل ایران و  
شیعه در خاورمیانه است. وی در حوزه‌ی علمیه‌ی قم،  
دانشگاه قم (تربیت مدرس) و دانشگاه سوربن تحصیل کرده  
است. از سال ۲۰۰۰ ابتدا در پاریس و از سال ۲۰۰۵ در  
واشنگتن، آمریکا مقیم است و با "موسسه‌ی واشنگتن برای  
سیاست خاور نزدیک" (The Washington Institute for  
Near East Policy)

هم‌کاری دارد.

از او تا کنون دو اثر به انگلیسی با عنوان "واپسین مرجع،  
سیستانی و پایان مرجعیت سنتی شیعه"

(*The Last Marja: Sistani and the End of Traditional  
Religious Authority in Shiism*, WINEP, 2006)

و "سیاست آخر زمانی، درباره‌ی عقلانیت سیاست ایران"  
(*Apocalyptic Politics: On the Rationality of Iranian  
Policy*, WINEP, 2008)

و چند کتاب به فارسی از جمله "آرا و اندیشه‌های محمد  
ارکون"، تهران، ۱۳۷۷ و رمان "ناتنی"، گردون، برلن،  
۲۰۰۴ منتشر شده است.

آدرس وب سایت نویسنده:  
<http://mehdikhalaji.com>