

جمهوری اسلامی و نظم نوین روحانیت

محمد مهدی خلجی*

«هر تمدنی به دست همان نوع انسان و انسانیتهی نابود می‌شود که از درون آن سر برآورده است».
ژرژ برنانو¹

درآمد

روحانیت شیعه، امروزه، سی سال پس از انقلاب سال 1357، 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 فرایش 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 روحانیت شیعه را نیز تغییر داد. به نظر می‌رسد روحانیت را باید در مقام «واقعیتی اجتماعی» نگریست که مانند هر واقعیت 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

* پژوهش‌گر میهمان موسسه‌ی واشنگتن برای سیاست خاور نزدیک

¹ "A civilization disappears with the same kind of man, the type of humanity, that has issued from it"; George Bernanos; see: Lukacs, John, *At the End of an Age*, Yale University Press, New Haven & London, 2002, p. i

دیگر درهم تنیده است و از کدام ساخت و بافت فاصله می‌گیرد و سرانجام چگونه «فضای اجتماعی» و «قدرتی نمادین» را پدید می‌آورد.² 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.³

ترکیبی از سرمایه‌ی مادی و اجتماعی، سرمایه‌ی نمادین روحانیت را پدیدمی‌آورد. سرمایه‌ی مادی بیشتر بر انباشت ثروت و دارایی مالی استوار است؛ آن‌چیزی 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

² Bourdieu, Pierre, *Choses dites*, Les editions de minuit, Paris, 1987, p. 150

³ 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 والامقام مقیم کلن است در رشته مقالات «اقتصاد سیاسی دین» در وب

سایت رادیو زمانه. بنگرید به:

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

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.^۴

هرچه روحانیان در بدل کردن آن منظومه‌ی مابعدطبیعی به ایدئولوژی و «سرمایه‌ی نمادین» کامیاب‌تر باشند، جامعه غیرعرفی‌تر و دینی‌تر است، زیرا فربه 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.^۵ اگر در دوران قدیم حضور زمینی دین در «مکان‌های دینی» مانند مسجد، مدرسه‌ی علمیه یا بقاع مقدسه، بررسی‌دنی 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 فیزیکی در محلی خاص برای انجام دادن فعالیت 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.^۶ فضای اجتماعی دین، بدین سان، از صرف

^۴ Lin, Nan, *Social Capital, A theory of Social Structure and Action*, Cambridge University Press, 2001, p. 29

^۵ درباره‌ی فضا یا «میدان» اجتماعی و انواع گوناگون آن بنگرید به:

Bourdieu, Pierre, *Questions de sociologie*, Les éditions de minuit, Paris, 2002, pp. 113-137

^۶ آنتونی گیدنز تمایز میان «مکان» و «فضا» در دوران مدرن را به خوبی بازنموده است. بنگرید به:

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

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.

مسئله‌ی سکولاریسم، نبرد نیروهای این‌جهانی و آن‌جهانی، دنیوی و معنوی و تلاش برای یافتن سازگاری میان آن نیروها نیست. پرسش سکولاریسم، دست‌کم 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 چالشی پایان‌ناپذیر به سر می‌برد. خواست سکولار بودن مانند خواست 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 پیش‌نهاد 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، مدرن‌شدن و قدرت

بسیاری از روشن‌فکران در دهه‌های پیش از انقلاب ساده‌دلانه گمان می‌بردند مدرن‌شدن روحانیت به عرفی‌شدن جامعه و آشتی روحانیان با تجدد می‌انجامد. شیخ حرّ عاملی (مرگ 1104 هجری قمری) محدثِ مقربِ دربار صفوی در کتاب

وسائل الشیعه الی تحصیل مسائل الشریعه، در کنار بسی دیگر از عالمان شیعه و سنی، نوشیدن قهوه را به حکم دو روایت از پیامبر حرام می‌دانست.⁷ طی چند قرن، اختلاف نظری اساسی میان فقیهان بر سر حلیت یا حرمت دود کردن تنباکو و توتون در جریان بود. در عهد قاجار، 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 سیم‌های تلگراف تا چه اندازه جایز است از نزدیک مسجد بگذرد. با تلاش‌های فراوان ناصرالدین شاه 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

⁷ عاملی، شیخ محمد بن حسن الحر، وسائل الشیعه الی تحصیل مسائل الشریعه، تحقیق مؤسسة آل البیت علیهم السلام لاحیاء التراث، چاپ اول، قم، 1409 هجری قمری، جلد 25، صص. 4-383. 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:

Matthee, Rudi, *The Pursuit of Pleasure; Drugs and Stimulants in Iranian History, 1500-1900*, Princeton University Press, Princeton and Oxford, 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 پدید آمد. برای تاریخی جامع‌تر درباره‌ی قهوه و منازعات فقهی بر سر حلیت یا حرمت آن بنگرید به:

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

شیعه که شبکه‌ای نامتمرکز و پراکنده بود و سرشتی محلی داشت، به یمن 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.⁸

فقیهان و تجدد ابزاری

رویکرد فقیهان در تحریم تکنولوژی که در قرن بیستم نیز ادامه یافت، با انقلاب ایران دگرگون شد. آیت الله روح الله خمینی در نخستین سخنرانی خود پس از بازگشت به ایران در دوازدهم بهمن 1357 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. ماکی مخالفت کردیم بامظاهر تجدد؟»⁹ رخداد انقلاب، انگاره‌ی التقاطی یا گزین‌گرایانه‌ی روحانیان درباره‌ی تجدد را نیرو داد؛ تمایز نهادن میان تجدد به مثابه‌ی ابزار/ و تجدد درمقام فرهنگ-گزیدن و پذیرفتن اولی و طرد و رد دومی. حتا فراتر از این؛ بهره‌گیری از ابزار تجدد برای ستیز با

⁸ برای شرحی درازدامن درباره‌ی ورود تلگراف به ایران و نیز واکنش فقیهان بدان به اثر زیر که نسخه‌ی چاپ‌نشده‌ی رساله‌ی دکترای دانشگاه ییل (Yale) آمریکاست بنگرید (از نویسنده‌ی رساله سپاس گزارم که نسخه‌ای از رساله را برای من فرستاد).

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

⁹ خمینی، روح الله، صحیفه‌ی نور، انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، تهران، 1371، جلد 3، ص. 202

فرهنگ غیراسلامی آن. انقلاب ایران بدین معنا در عین تجددگریزی تجددگرا بود.¹⁰

نقطه‌ی عطف مدرن‌سازی حوزه‌ی علمیه پس از انقلاب، دوره‌ای است که با رهبری آیت الله سید علی خامنه‌ای آغاز می‌شود. آیت الله 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 این رو، 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، آیت الله خمینی می‌کوشید، دست کم در ظاهر، حرمت دیگر پاره‌ای مراجع تقلید زمان مانند آیت الله سید محمدرضا گلپایگانی، آیت الله سید شهاب الدین مرعشی نجفی و به ویژه آیت الله سید ابوالقاسم خویی را نگاه دارد و دست آنان را برای مشارکت در تدبیر و تمشیت امور حوزه‌ی علمیه گشوده بگذارد.

سید علی خامنه‌ای، صبح چهاردهم خرداد سال 68 خورشیدی با تصمیم مجلس خبرگان رهبری به مقام رهبری منصوب شد و شامگاه همان روز لقب وی از «حجت الاسلام» به «آیت الله» تغییر کرد. این تغییر ناگهانی در هاضمه‌ی بسیاری از روحانیان به آسانی گواردنی نبود. سستی موقعیت آیت الله خامنه‌ای در حوزه، خشم و تنش برخاسته از کنار نهادن آیت الله حسین علی منتظری از منصب قائم مقامی رهبری، حضور و حیات مراجع بزرگ مانند آیت الله گلپایگانی، مرعشی نجفی، خویی و دیگران، تردیدها را درباره‌ی شایستگی فقهی و قبول حوزوی رهبر نورسیده‌ی جمهوری اسلامی افزایش می‌داد. اما در حصرخانگی نهادن آیت الله منتظری، مرگ پیاپی مراجع بزرگ و سلطه یافتن تدریجی آیت الله

¹⁰ 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 منیرالدین 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: Khalaji, M. *Apocalyptic Politics: On the Rationality of Iranian Policy*, Washington Institute for Near East Policy, 2008, pp. 21-22

برای نسخه‌ی آنلاین بنگرید به:

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

خامنه‌ای بر مرکب قدرت و نهادهای نظامی و امنیتی، وی را به سالار بلامنازع حوزه‌ی علمیه بدل ساخت.

در رخدادی بی‌نظیر در تاریخ مرجعیت شیعه، در سال 1373، پس از درگذشت آیت الله شیخ محمد علی 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 آیت الله حسین علی منتظری و آیت الله سید علی سیستانی در فهرست هفت‌گانه غایب بود.¹¹ با این بیانیه که نهادی زیر نظر 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.¹²

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

¹¹ برای متن این بیانیه بنگرید به:

http://www.jameehmodarresin.org/index.php?option=com_content&task=view&id=330&Itemid=39

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

منتظری، حسین‌علی، خاطرات، شرکت کتاب، لوس آنجلس، 1379، صص. 421-432

¹² 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:

خلجی، م. م. «اتوبیوگرافی و حوزه‌های علمیه» در *ایران‌نامه*، سال بیستم، شماره 1، زمستان 1380

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.

افزایش بی‌سابقه‌ی منابع مالی آن انجامید و از سوی دیگر استقلال نسبی نهاد روحانیت در تدبیر امور دینی را سلب کرد.

آیت الله 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 علمیه 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 علمیه 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 بودجه‌ی دولتی دارند و هم از بودجه‌ی دفتر رهبری سالانه تأمین می‌شوند.^{۱۳} بنا به گفته‌ی یکی از مراجع تقلید قم، تنها در این شهر چهارصد پژوهش‌گاه حوزوی فعال اند.^{۱۴}

در ساختار سنتی روحانیت، ثبت نام‌ها، مدارج و مدارک علمی، سابقه‌ی تحصیلی و خانوادگی و دیگر اطلاعات سابقه نداشت. تنها از دوره‌ی آیت الله سید محمد حسین بروجردی، هر مرجعی برای خود دفتر شهریه‌ای داشت که بر اساس

¹³ بنابر ماده‌ی واحده‌ی لایحه‌ی بودجه‌ی سال 1387 دولت جمهوری اسلامی ایران، شورای عالی حوزه‌ی علمیه قم (نود میلیارد تومان)، موسسه‌ی آینده‌ی روشن (پژوهش‌کده‌ی مهدویت)، موسسه‌ی بصیرت، دفتر تبلیغات حوزه‌ی علمیه قم، سازمان تبلیغات اسلامی، مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی، شهرک مهدیه‌ی قم، شورای سیاست‌گذاری ائمه‌ی جمعه، بنیاد حکمت صدرا، مرکز رسیدگی به امور مساجد، جامعه‌ی الزهرا، ستاد اقامه‌ی نماز، موسسه‌ی فرهنگی دعبل، موسسه‌ی اسرا و پژوهش‌گاه باقر العلوم 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 1387 کل کشور بنگرید به:

<http://www.president.ir/piri/media/main/26202.pdf>

¹⁴ «حوزه‌ی علمیه، با داشتن 400 پژوهش‌گاه در علوم مختلف، می‌تواند کمک خوبی برای دانشگاه در زمینه‌ی علوم انسانی باشد.» آیت الله 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>

آن حقوق ماهانه‌ی طلاب را پرداخت می‌کرد. هر طلبه، اول ماه ناگزیر بود به مُقسّمان هر یک از مراجع رجوع کند و شهریه (حقوق ماهانه)ی 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. نهادی تازه بنیاد چون «دفتر آمار» مرکز حوزه‌ی علمیه‌ی قم، وظیفه‌ی گردآوری داده‌ها 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.¹⁵

در نظام سنتی روحانیت تنها منبع درآمد روحانیان شهریه و از محل وجوهات شرعی و موقوفات مذهبی بود. اما آیت الله خامنه‌ای از بودجه‌ی دولت، نظام بیمه‌ی درمانی طلاب را بنیان نهاد و شهرک‌هایی چون شهرک مهدیه در حومه‌ی قم را برای اسکان طلاب ساخت. 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.¹⁶ هر طلبه‌ی حوزه‌ی علمیه، در هر جایی که

¹⁵ در سال 1386، 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>

¹⁶ من هنوز پژوهشی درباره‌ی تاریخ «عمامه» در ایران ندیده‌ام. شواهد و قرائن تاریخی گواهی می‌کند که لباس امروزی روحانیت، سابقه‌ای طولانی ندارد و بیشتر در دو سده‌ی اخیر شکل گرفته است. اما ظاهراً لباس در مقام تمایز طبقات اجتماعی در ایران پیشینه‌ای دراز دارد. محمد هاشم آصف، معروف به رستم الحکما، از منشیان و طغرانویسان اواخر

می‌خواست، هر زمانی و با هر میزانی از تحصیلات حوزوی، عمامه به سر می‌گذاشت. آیت الله 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 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، آیت الله 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.^{۱۷}

دوره‌ی زندیان و دوره‌ی آغازین عصر قاجار در رساله‌ی «قانون سلطنت» نوشته شده در 1251، 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 خلایق ... 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:

ناطق، هما، آدمیت، فریدون، افکار اجتماعی و سیاسی و اقتصادی در آثار منتشرشده‌ی دوران قاجار، انتشارات نوید، آلمان، چاپ دوم، 1368، صص. 47-57

¹⁷ 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 سید مجتبی نواب صفوی این آرزو را به زبان آورد و در ستیز با آیت الله سید محمد حسین بروجردی، مرجع علی الاطلاق وقت، خواستار خلع لباس وی شد. نواب صفوی که، دست کم، در مراحل اولیه‌ی فعالیت سیاسی خود با آیت الله سید ابوالقاسم کاشانی هم‌دست و هم‌رزم بود به تشکیل حکومت اسلامی و تغییر ساختار حوزه‌ی علمیه و خلع آیت الله بروجردی از آن باور داشت. در این باره بنگرید به: رهنما، علی، نیروهای مذهبی بر بستر حرکت نهضت ملی، گام نو، چاپ اول، تهران، 1384، ص. 40 و نیز فصل دوم تا فصل ششم.

نواب صفوی به که هنگام اعدام سی و یک سال بیش نداشت، از حمایت آشکار آیت الله خمینی برخوردار بود و همین موضوع موجب رنجش خاطر آیت الله بروجردی از رهبر آینده‌ی انقلاب سال پنجاه و هفت شد. در این باره بنگرید به کتاب پیش‌گفته و نیز:

هم‌چنین، درجه‌ی اجتهاد و لقب آیت الله که اشاره به اجتهاد شخص ملقب است، در دوران قدیم بر پایه‌ی قراردادها و قواعد نانوشته و پذیرفتگی اعتبار علمی شخص در میان مجتهدان به کسی داده می‌شد. آیت الله خمینی، به رسم دیگر مراجع بزرگ در نامه‌های رسمی خود در خطاب کردن افراد به القاب مذهبی خویشنداری و احتیاط آشکار داشت. بسیاری از افرادی که در مجامع عمومی آیت الله خطاب می‌شدند، در نامه‌های آیت الله خمینی با عنوان «حجت الاسلام» یاد شده‌اند یا کسانی که از سوی «عوام» آیت الله العظمی لقب می‌گرفتند در نامه‌های وی آیت الله خطاب شده‌اند. بحران اجتهاد آیت الله سید علی خامنه‌ای وی را واداشت که از یک سو مدعیان فرومرتب‌ی اجتهاد را به آیت الهی 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 آیت الهی 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 در دسر نیافرینند.

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

کرباسچی، غلامرضا، تاریخ شفاهی انقلاب ایران، پیدایش و تحولات حوزه‌ی علمیه‌ی قم، بنیاد تاریخ انقلاب اسلامی، قم،

چاپ اول، 1374، جلد اول، صص. 80-199

پاک‌دامن، قتل کسروی، انتشارات افسانه، سوئد، چاپ دوم با تصحیحات و اضافات، 1380

صورت می‌گرفت. یا طلاب خود به دلخواه 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. آیت الله 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، حتی امام جماعت‌های هر مسجد را تعیین می‌کنند و بر فعالیت وی نظارت دارند.¹⁸ ستاد اقامه‌ی نماز¹⁹ و ستاد برگزاری اعتکاف، زیر نظر رهبر جمهوری اسلامی، حتی بر جزئی‌ترین و خصوصی‌ترین جنبه‌های آیینی و عبادی اسلام در جامعه نظارت می‌کنند. مراسم سوگواری یا جشن مذهبی که در قدیم به صورت خودجوش برگزار می‌شد، همه، حتی در جزئیات، در چارچوبی دولتی و حکومتی سازمانی تازه یافتند. حتی نظام پرداخت زکات و خمس و دیگر مالیات‌های مذهبی

¹⁸ «دفتر رسیدگی به امور مساجد» در سال 1368، به دستور آیت الله 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 هیأت امنای 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 اقبال مختلف جامعه است. بنگرید به:

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

¹⁹ «ستاد اقامه‌ی نماز» در سال 1369 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 دانش‌آموزان یاد شده است. بنگرید به:

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

شکلی اداری، متمرکز و مدرن پیدا کرد.²⁰ 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 قوه‌ی 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 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 جهانی شدن (Globalization) نهاد روحانیت بود. همان‌گونه که رشد طرح تجدد به پیشرفت ابزارهای ارتباطی و شتاب دادن به

²⁰ طبق ماده‌ی 139 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 معاف‌اند. 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:

<http://www.mefa.gov.ir/laws/showplst.asp?DN=1&nFrom=139&nTo=139>

فرایند جهانی شدن 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 پدیدآمده 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 حتی کامپیوتر در ایران فراگیر شود، آیت الله 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، 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 جهانی شدن 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 بپردازد، 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.²¹ این جدا از دفترهای ویژه‌ی آیت الله 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 ولی‌فقیه، تأسیس شد. «دانشگاه جهانی مصطفی» تنها یک نمونه از این سازمان‌هاست که آیت الله خامنه‌ای بنیان نهاد. تا کنون، بیش از سی و سه هزار دانشجوی پسر و دختر از 108 کشور جهان از این دانشگاه پذیرش گرفته‌اند که بیش از پانزده هزار تن از آنان فارغ التحصیل شده و به کشورهای خود بازگشته‌اند. این دانشگاه در نزدیک هفتاد کشور جهان نمایندگی دارد.²²

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 83 امام جعفر 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 می‌گذارد و مسئولیت برگزاری بخش مهمی از مانورهای نظامی و سیاسی در قم 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 1366 شکل تازه‌ی خود را گرفت، در سال 1369، یک سال پس از نصب آیت الله خامنه‌ای به رهبری، به پیشنهاد محمد محمدی ری‌شهری، دادستان وقت کل کشور،

²¹ سرهنگ رمضان شعبانی، معاون اداری 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>

²² برای گزارشی از کارنامه‌ی این دانشگاه به وبسایت آن بنگرید:

<http://miu.ac.ir/farsi/pager.aspx?Id=16>

سازمان‌دهی نوین یافت. ^{۲۳} محمدی ری‌شهری که در همان سال، به حکم آیت الله خامنه‌ای، دادستان ویژه 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 به‌کیفر رساندن روحانیون متخلف» برشمرد. نهاد دادگاه ویژه روحانیت خارج از قوه قضاییه است؛ در حالی که در قانون اساسی جمهوری اسلامی، «مرجع رسمی تظلمات و شکایات دادگستری است.» از این رو، رویه قضایی دادگاه ویژه روحانیت در بسیاری موارد خارج از مواد قانون آیین دادرسی کیفری و مدنی و اصول دادرسی مصوب در جمهوری اسلامی است. ^{۲۴}

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.

²³ محمد محمدی ری‌شهری نخستین وزیر اطلاعات جمهوری اسلامی است که در زمان ریاست جمهوری سید علی خامنه‌ای در سال 1363 این وزارت‌خانه را تأسیس کرد. محمدی ری‌شهری در کارنامه‌ی خود سابقه‌ی اداره‌ی پرونده‌ی اطلاعاتی و قضایی دست‌کم دو مرجع بزرگ تقلید، آیت الله سید کاظم شریعت‌مداری و آیت الله حسین‌علی منتظری را دارد. وی اکنون به فرمان آیت الله خامنه‌ای، متولی تشکیلات عظیم آستانه‌ی حضرت عبدالعظیم حسنی در شهر ری، نمایندگی ولی فقیه و سرپرست حجاج و نیز رییس مؤسسه‌ی فرهنگی دارالحدیث است.

²⁴ 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 هیچ‌گونه 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:

دریاباری، سید محمد زمان، *داسرا و دادگاه ویژه روحانیت*، معاونت پژوهشی مرکز اسناد انقلاب اسلامی، تهران،

آیت الله 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، مدرن‌شدن خود را به بهای سلب استقلال فکری و مالی - اداری به دست آورد. بنیادگرایی چون آیت الله کاشانی در دهه‌ی سی خورشیدی امید می‌بردند «مقام مرجعیت مذهبی و رهبری سیاسی در هم ادغام شوند»²⁵ آیت الله خمینی، 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، آیت الله خامنه‌ای، رهبری 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 آن که وام‌دار نزاعی الاهیاتی میان مسلمانان باشد، برخاسته از جنگ قدرت سیاسی و رقابت بر سر جانشینی پیامبر اسلام نه در مقام پیامبر - زیرا مسلمانان وی را خاتم انبیا می‌انگارند - بل که در مقام رهبر سیاسی امت مسلمان بود. مکتب الاهیاتی و فقهی تشیع دست کم 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 قلب تپنده‌ی نظام الاهیات شیعه است. اما تنها با باور به امام بودن یک شخص، امامت نمی‌توانست به هسته‌ی مرکزی جهان ایمانی 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 که تار و پود تاریخی بلند از فرقه‌ی تشیع را بیافد، اما در مقام باور به مقام مذهبی و سیاسی امام، مفهوم مابعدطبیعی امامت ناگزیر باید صورت عینی می‌یافت و از اعتقادی مابعدطبیعی به عینیتی اجتماعی، «کالا» و «ارزش» اقتصادی تغییر شکل

²⁵ رهنما، علی، نیروهای مذهبی بر بستر حرکت نهضت ملی، ص. 63

می‌داد. امامت در مقام کانون مشروعیت‌بخش به ال‌هیات شیعه باید از صورتی 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 در نیمه‌ی دوم قرن 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 را مذهبی را حق خویش قرار داد. نهاد نیابت خود شبکه، سازمان و بوروکراسی به تدریج گسترش‌یافته‌ای از نمایان و نمایندگان امام پدید آورد که پس از درگذشت موسی کاظم در سال 183 هجری نیز تداوم یافت. با آن که 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 فقا‌هت در مقام «نیابت عام امام» انجامید و امکان اجتماعی تدوین نظریه‌ی ال‌هیاتی تشیع را فراهم آورد.

پادشاهان صفوی که از تباری صوفی‌م‌شرب 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، باز نمودِ سیاسی و اقتصادی این مفهوم بیشتر می‌شود.^{۲۶} 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 اشغال ساحتِ زمینی و قلمرو اقتصاد و سیاست به تحلیل می‌برد. ثقل مابعدطبیعی این مفهوم با ثروت اقتصادی و قدرت سیاسی ملازم 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 نظام مفاهیم الاهیاتی بودند. شیخ علی کرکی (مرگ 940 هجری) بر خلاف عموم فقیهان شیعه‌ی عرب تحتِ خلافتِ عثمانی، به سودای دستیابی به مقام در دربار صفوی، راه خدمت به «سلطان عادل» شیعه را پیش گرفت. وی در سال 916 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 مقام فقیه مقرر سلطان بر صدر نشست. 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.^{۲۷} 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

²⁶ Modarressi, Hossein, *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, The Darwin Press, INC. Princeton, 1993, pp. 48-49

²⁷ Jurdi Abisab, Rula, *Converting Persia, Religion and Power in the Safavid Empire*, I.B. Tauris, London, 2000, pp. 15-20

سازمان‌دهی و گسترش کانون‌ها، زیارت‌گاه‌ها، مدارس علمیه و در یک سخن «مدیریت امور مقدس».

آن‌چه فقیهان از آن با «بسطِ ید» یعنی افزایش قدرتِ فقیه یاد می‌کنند، همراه و به پشتوانه‌ی افزایش ثروتِ فقیه بوده است. نهادِ مرجعیت که دو سه سده بیشتر از عمر آن نمی‌گذرد، بدون انباشتِ سرمایه‌ی اقتصادی فقیهان امکان نمی‌پذیرفت. این انباشتِ سرمایه نیز بدون چتری از حمایتِ حکومت‌های صفوی و پس از آن به آسانی از میان می‌رفت. انباشتِ سرمایه، عاملی حیاتی در تداوم نهادِ روحانیت در چهار سده‌ی اخیر به شمار می‌آید.²⁸

بسط ید و انباشتِ سرمایه‌ی فقیهان هر دو به معنای آن بود که شاه به فقیهان امکان فعالیت اقتصادی، گردآوری پول و هزینه کردنِ آن را می‌داد، اما حساب فقیهان را

²⁸ درآمد و فعالیت اقتصادی روحانیان تاریک‌ترین بخش تاریخ نهاد 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 این که 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 این که 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 این که به مردم بگویند یک برکت و یک عنایت مخصوص در زندگی ما هست که زندگی ما اداره می‌شود. اگر 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 سر اصلی مطلب این است که یک روح شکارچی‌گری در روحانیین پیدا شده و در جلب مرید یک رقابت و مقایسه‌ای هست... پس تنها پول نیست، پول است به علاوه اظهار ارادت و علاقه. به عبارت دیگر، پول است به علاوه‌ی کارگر افتادنِ نقشه‌ها و دام‌ها و به هدف خوردنِ تیرها... این است رمز بزرگ این که روحانیین 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، فرزندانِ آن‌ها «خود را وارث بودجه‌ی روحانیت می‌شمارند؛ فرزندان لالابالی و احیاناً لاخدا از پسر و دخترشان دائماً از این سفره ارتزاق می‌کنند». ن. ک. به: مرتضی، مرتضی، *یادداشت‌های استاد مطهری*، انتشارات صدرا، تهران، چاپ اول، 1380، جلد چهارم، صص. 554-555 و 560-

از حساب خزان‌های 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 خزان‌های 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.

خزان‌های حکومت، خزان‌های روحانیت

ظهور نظریه‌ی «ولایت مطلقه‌ی فقیه» این معادله را از بنیاد بر هم زد. فقیه یک راست بر سر خزان‌های حکومت نشست. پس از سه دهه از اجرای این نظریه در ایران، اکنون جدا کردن حساب روحانیت از حساب خزان‌های دولت از هر دوره‌ی دیگر در تاریخ شیعه دشوارتر است. در این نظریه، به نوشته‌ی آیت الله خمینی، ولایت مطلقه «از جانب خداوند به نبی اکرم واگذار شده و اهم احکام الهی است و بر جمیع احکام فرعی‌ی الهیه تقدم دارد.» از دیدگاه وی، حکومت فقیه «در چارچوب احکام الهی دارای اختیار» نیست، بل که حکومت فقیه که «شعبه‌ای از ولایت مطلقه‌ی رسول الله است» در «عرض حکومت الهیه و ولایت مطلقه‌ی مفوضه به نبی اکرم» است و «یکی از احکام اولیه و مقدم بر تمام احکام فرعیه حتما نماز و روزه و حج است.»²⁹ 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 حتما شریعت و فقه اسلامی نیز باید نادیده گرفته شود. به سخن دیگر، اراده‌ی فقیه حاکم، هم‌ارز و هم‌عرض اراده‌ی الهی است و هیچ قانونی جز صلاح‌دید فقیه حاکم وی را از تحقق اراده‌ی خود باز نمی‌دارد. اگر پیش از آیت الله خمینی فقیهان می‌کوشیدند با تدوین نظریه‌ی ولایت فقیه قدرت یابند تا شریعت را

²⁹ خمینی، روح الله، صحیفه‌ی نور، جلد 11، ص. ص. 459-460

اجرا کنند، بنیان‌گذار جمهوری اسلامی با صورت‌بندی تازه‌ی ولایت فقیه، می‌کوشد مشروعیتی الهی برای زیرپانهادن 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 فقاهت 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 سالانه‌ی دولت بهره‌ی کلان می‌برد که از طریق مراجع تقلید یا آیت الله‌های مقرب به جمهوری اسلامی، امتیازهای اقتصادی ویژه‌ای را دریافت می‌کند؛ مانند تصاحب 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، پس از انقلاب، روحانیان خود به قلمرو تجارت، سرمایه‌گذاری و نیز بازرگانی بین‌المللی وارد شده‌اند. از این رو، اگر پژوهش‌گری بخواهد نهاد روحانیت 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 کارمند 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، آستان قدس رضوی 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 پرداخت مالیات و حساب‌رسی سازمان‌های بازرسی و مجلس شورای اسلامی معاف‌اند.

اسلامی‌شدن دانشگاه؛ مدرن‌شدن 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 نمادِ یورش سراسری تجدد بر ارکان اجتماعی، سیاسی و اقتصادی روحانیت است. آیت الله 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 سلطه ابرقدرت‌ها هستند و سرسپردگانی می‌باشند که با هیچ منطقی خلع سلاح نمی‌شوند و هم اکنون با تمام ورشکستگی‌ها دست از توطئه علیه جمهوری اسلامی و شکستن این سد عظیم الهی بر نمی‌دارند.³⁰

³⁰ خمینی، صحیفه‌ی نور، جلد 9، ص. 186

از پس رویداد بستن دانشگاه‌ها، فرمان آیت الله 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 آیت الله خمینی و سپس آیت الله 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 برنامه‌ای 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 سرشور انقلابی و آرمان‌خواهی، پس از بسته شدن دانشگاه‌ها، با سوداهای 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 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 آیت الله» یا «حجت الاسلام دکتر» را آفریدند. بدین روش، روحانیان بسیاری، در منصب روحانی‌گری، مشروعیت و وجهتی دانشگاهی برای خود یافتند و 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 آموزش و 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 آیت الله عبدالکریم موسوی اردبیلی)، موسسه‌ی آموزشی و پژوهشی امام خمینی (متعلق به آیت الله محمد تقی مصباح یزدی)، پژوهش‌گاه علوم و فرهنگ اسلامی، پژوهش‌گاه علوم اجتماعی و اقتصادی، دانشگاه باقر العلوم (هر سه وابسته به دفتر تبلیغات اسلامی حوزه‌ی علمیه 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 آیت الله محمد امامی کاشانی)، دانشگاه امام صادق (متعلق به آیت الله 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، دست کم 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.³¹ اشتیاق شورمندان‌هی روحانیان برای هم‌ردیف کردن عنوان‌های

³¹ برای گزارشی درباره‌ی نظام آموزشی در حوزه‌ی علمیه‌ی قم و نجف بنگرید به:

«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 اُفت «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 هیچ‌کس 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.

بحران معرفت دینی

آوردیم که در دوران جدید در ایران، صف‌آرایی 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، طبیعت 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^{۳۲} در الاهیات اسلامی که هم در فقه به کار می‌رود و هم در کلام.^{۳۳}

Sindawi, Khalid, "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

³² علی بن ابی طالب، 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:

به گفته‌ی ابن خلدون، 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.^{۳۴} 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، خویشاند بدعت و دشمن سنت است. شبهه نامی است بر آموزه‌ی باطل حق‌نما که «مذهب مختار» و سنت ارتدوکی را به پرسش می‌گیرد و ناراست فرا می‌نماید. اگر مسلمان «حق» را - آن‌گونه که در علم کلام تبیین شده است - گردن گزارد، هرچه جز آن را باید بدعت و شبهه بینگارد، اگرچه پاسخی بالفعل در دفع و رد آن

علی بن ابی‌طالب، نهج البلاغه، شرح الاستاذ الامام الشیخ محمد عبده، موسسه الاعلمی للمطبوعات، بیروت، الجزء الاول، صص. 89-90

ابن قیم جوزیه (مرگ، 751 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 زده 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:

ابن قیم جوزیه، شیخ الاسلام ابی عبدالله محمد بن ابی بکر دمشقی، مفتاح دارالسعادة و منشور ولایة العلم و الارادة، دارالکتب العلمیه، بیروت، جلد اول، ص. 140. 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.

³³ در باره معنا، خاستگاه و کارکرد علم کلام از جمله به کتاب زیر، به ویژه فصل نخست آن بنگرید:

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

³⁴ Ibid. pp.3-4

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.^{۳۵}

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 شبهه‌ی برای از میان بردن باورهای پذیرفته‌شده‌ی سنت دریافته‌اند؛ شبهه‌ی 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 صدها وبسایت و وبلاگ مذهبی، برگزاری صدها 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 سویی معرفت‌شناختی دنیای مدرن نینجامیده است. هنوز روحانیت، تجدد را انبانی از شبهه‌ی می‌نگرد که می‌توان و باید بدان‌ها پاسخ داد.

³⁵ به نظر می‌رسد مهم‌ترین رویداد معرفتی در حوزه‌ی علمیه‌ی پس از انقلاب، گرایش به تصحیح انتقادی متون قدیم و نشر مجل آن‌هاست. 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 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.

آنچه روحانیان و در صدر آنان آیت الله خمینی از آن به ضرورت «اجتهاد» در نصوص و منابع دینی فرامی‌خوانند، هنوز در قالب همان «اجتهاد جواهری» در مانده است؛ یعنی اجتهادی که تخته‌بند چارچوب اصول فقه سنتی است و در تنها در فقدان نص به مجتهد اجازه می‌دهد که تحت ضوابطی خاص حکم الهی را اعلام کند. قدرت مانور مجتهد در این صورت تنها در «منطقه‌ی فراغ» است؛ یعنی قلمروی که خداوند آن را نهی نهاده 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 را 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.³⁶ هم‌چنان، فقه و کلام امروز در کار توجیه ایدئولوژیک سنت است و حوزه‌ها هنوز از تأویل علمی سنت ناتوان مانده‌اند.³⁷

اراده‌ی مطلقه‌ی فقیه، تعطیل نهاد فقاهت

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 رکود فکری آنان دامن زده است. ایدئولوژی ولایت فقیه، فقه‌ستیز است. آن‌گونه که آوردیم آیت الله خمینی باور دارد ولایت مطلقه‌ی فقیه، بن‌بست حکومت اسلامی را می‌شکافد؛ نه

³⁶ نه تنها اهل حوزه که شخص آیت الله 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>

³⁷ 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.

از راه به دست دادن تأویلی تازه از شریعت؛ بل که از راه مشروع کردن نقض و نادیده گرفتن شریعت. هر جا فقیه، دست فقیه را برای اعمال رأی خود می‌گیرد، 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 بنا بر تشخیص شخص وی است. در نظریه‌ی ولایت فقیه، حکومت امری و رای شریعت است.

بدین سان، جز ولی فقیه، فقیهان در نظام حقوقی ایران پس از انقلاب نقشی تعیین‌کننده ندارند. یعنی در قانون اساسی جمهوری اسلامی، بر خلاف قانون اساسی مشروطه و متمم آن، نهاد فقاها هیچ‌کاره است. جدا از عامل پیش‌گفته، 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. 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 و توی نظر آنان را دارد. اعضای ثابت و متغیر این مجمع و نیز رییس آن را رهبری جمهوری اسلامی، ولی فقیه، تعیین می‌کند. در مواردی مانند اصلاحیه‌ی قانون مطبوعات، آیت الله خامنه‌ای شخصاً از تصویب این اصلاحیه جلوگیری کرد³⁸ پیش از آن که حتا کار به شورای نگهبان و مجمع تشخیص مصلحت کشیده شود.

³⁸ در شانزدهم مردادماه 1379، آیت الله خامنه‌ای در نامه‌ای به مجلس ششم شورای اسلامی نوشت وی نمی‌تواند در برابر «خطر بزرگ نفوذ دشمنان اسلامی در مطبوعات» سکوت کند.

ارتباط نهادِ فقه با حکومت، بیش از آن که پیوندی سیستماتیک و حقوقی باشد، رابطه‌ای «تشریفاتی» است؛ بدین معنا که نهادِ فقه در جمهوری اسلامی عهده‌دار برگزاری «تشریفات» و آیین مشروعیت‌بخشی 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 می‌شوند و حتا مقلدان آنان نیز باید در بخش عمده‌ی فقه، از ولی فقیه، نه از مرجع اعلم، خود پیروی کنند. این دست‌کاری 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 می‌شود از این پس می‌داند که نه از راه دستیابی به مرتبه‌ی اجتهاد و کاربرد آن، بل که تنها از راه ورود به سلسله مراتب قدرت سیاسی است که می‌تواند 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، آیین‌ها و مناسک دینی را داشتند، در سی سال گذشته به شکلی تعیین‌کننده این انحصار را از دست دادند. پول، سرمایه‌ی مالی و املاک 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 به درآمده 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 آوازخوانان 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 کِشنده‌تر است. بسیاری از این مداحان از شعرها و ترانه‌هایی با درون‌مایه‌ای عامیانه و عاشقانه و با ملودی‌های موسیقی مدرن غربی بهره می‌گیرند که در سال‌های گذشته، گاه، خشم روحانیان و مراجع تقلید را برمی‌انگیخت.

سازوکارهای نظامی-امنیتی و تبلیغاتی جمهوری اسلامی مانع از تحول و گسترش مدرن «اسلام توده‌ای» در برابر «اسلام رسمی» نشده است.³⁹ رشد اسلام توده‌ای در سال‌های اخیر گاه در رسانه‌های ایران به افزایش خرافات مذهبی تعبیر شده است. اسلام توده‌ای بیشتر از آن رو برای حکومت مذهبی و حوزه‌ی 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 چار دیوار 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 پدید آورده‌اند. 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 جمهوری اسلامی از اسلام 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

³⁹ برای تحلیلی مردم‌شناختی و جامعه‌شناختی درباره‌ی اسلام توده‌ای بنگرید به:

جویریو، زهیه، *الاسلام الشعبي، دارالطلیعه، بیروت، 2007*

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

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

روحانیان نینجامید، بل که آن کالا را در اختیار یکایک 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 سنجد 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، پشتوانه‌ای 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، نماینده

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، نقش معرفتی سنتی خود را 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. 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.⁴⁰ 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.

آیت الله خمینی، روحانی‌ای بود که از درون نظام سنت سربرآورد و در پی انقلاب سی سال پیش، آن را سراپا باژگون کرد. روحانیت جدید، در بسیاری از شکل و شمایل خود، شاید آن چیزی نبود که بنیان‌گذار جمهوری اسلامی خود آگاهانه در پی تکوین آن بود، اما یک‌راست از درون مناسبات سیاسی و اقتصادی برآمده از انقلاب و نظریه‌ی ولایت مطلقه‌ی فقیه سرکشید. 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

⁴⁰ بی سبب 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 توجه مذهبی کارنامه‌ی آن ناتوان است.

شده بود. بدین معنا، انقلاب ایران بیش از آن که شورشی علیه تجدد باشد، گسستی بنیادی از سنت بود.
