

نقد  
اقتصاد سیاسی

«بورژوازی اسلامی» و اقتصاد سیاسی روحانیت شیعه



حسن آزاد

نقد اقتصاد سیاسی

مهر ماه ۱۳۹۶

## ۱. ملاحظاتی درباره‌ی مفهوم بورژوازی اسلامی در نزد محمدرضا نیکفر

دوست ارجمند محمدرضا نیکفر پژوهش‌گری است که در سالیان گذشته در دفاع از آزادی، دموکراسی و برابری انسان‌ها، تاریک‌اندیشی و استبداد را به نقد کشیده است. او در پهنه‌ی فکری و سپهر عمومی نقش مؤثری ایفا می‌کند که نمی‌توان و نباید آن‌را نادیده گرفت. آنچه که من در این جا به‌طور چکیده پیرامون تأملات او در باب ماتریالیسم تاریخی و اقتصاد سیاسی به‌طور عام، و «بورژوازی اسلامی» و روحانیت شیعه به‌طور ویژه طرح می‌کنم برای دامن زدن به بحث و تعمیق آن است که امیدوارم در فضایی دوستانه، با هدف دستیابی به حقیقت پا بگیرد و توجه دیگر متفکران این حوزه را به خود نیز جلب کند.

در آغاز، تزه‌ای نیکفر را با استناد به نوشته‌های او صورت‌بندی کرده، و سپس ملاحظات خود را در زیر هر تزارائه می‌کنم:

تزار اول - واقعیت‌های عینی در گستره تاریخ، پُر جنبه، متنوع، دارای ابعاد بسیار و غنی‌تر از آنست که در بررسی و تحلیل یک موضوع در شکل ناب خود از طریق یک مفهوم انتزاعی تئوریک دست‌یافتنی باشد. بنابراین ما به یک متاتئوری نیاز داریم که مارکس و ماکس وبر را ترکیب می‌کند و با عبور از ایستگاه گرامشی به پیر بوردیو پیوندد. با اتکا به این متاتئوری، با عنایت به تفسیر هرمنوتیک می‌توان پدیدارشناسی چسب هل، زندان اوین، اقتصاد سیاسی... را مورد پژوهش قرار داد. در این نگاه هولیستی حوزه‌ای جدا نیست. جداسازی آن یک جداسازی برای مدل‌سازی و تعلیم است. زندگی امر مشخص است، در آن همه چیز در ترکیبی وجودی حضور دارد.

درباب تزار اول طبیعتاً نمی‌توان موضوع را چندان مورد واکاوی قرار داد. به این دلیل ساده که نیکفر تاکنون در نوشته‌های خود این متاتئوری را معرفی و تشریح نکرده است، یا دست‌کم من از آن اطلاع ندارم. اگرچه من با ترکیبی که او طرح می‌کند چندان توافق ندارم، اما فکر می‌کنم این امری غیراصولی باشد که درباره‌ی نظریه‌ای که کم

و کیف آن روشن نیست اظهارنظر کنم. بنابراین پرسش‌های را پیش می‌گذارم تا آقای نیکفر رهیافت نظری‌اش را روشن‌تر کند. پرسش‌هایی که به ذهن من می‌رسد اینست: این متاتئوری از چه مقولاتی بهره می‌گیرد؟ این متاتئوری را در نزد کدام یک از متفکران معاصر می‌توان سراغ گرفت؟ آیا این متاتئوری در تحلیل مورد مشخصی نیز به‌کار رفته است؟

در حال حاضر به یک انتقاد بسنده می‌کنم. اگر قرار است واقعیت‌های عینی را با ابعاد بسیار و غنی در نظر بگیریم، آیا بهتر نیست که نخست، از مفاهیمی استفاده کنیم که ویژگی این واقعیت تاریخی را برجسته می‌کند، و سپس در تکمیل این ویژگی، با افزودن تعین‌هایی که بیان‌گر جنبه‌های گوناگون آن است. پناه بردن به یک متاتئوری حرکتی معکوس است، یعنی توصیف واقعیت‌های تاریخی پُرجنبه با مفاهیمی مجردتر، فراگیرتر و فراتاریخی‌تر که تمایز و ویژگی واقعیت‌های گوناگون تاریخی را در خود حل و همسان می‌کند و از تعین‌های متعددی که بیان‌گر تنوع واقعیت‌های تاریخی است، می‌گریزد.

تزدوم - سازوکارهای سرمایه‌دارانه محدود به مدلی نیست که از «کاپیتال» با آن آشنا هستیم. «کاپیتال» بخشی و برشی از سازوکار را توضیح می‌دهد. خود سازوکار در شکل مشخص تاریخی‌اش عمل کردن در یک نظام امتیازوری است، که به امتیازوری اقتصادی در قالب تولید کارخانه‌ای محدود نمی‌شود. شاید گاهی برای توضیح سازوکار ما باید از درون حجره‌ای در حوزه علمیه آغاز کنیم، گاهی از درون یک پادگان، یا از یک کلاس دانشگاه. نکته اصلی: استثمار نیروی کار نیست که سیستم امتیازوری را ایجاد می‌کند؛ درست برعکس: سیستم امتیازوری است که شرط وجودی-تاریخی و کلاً ترانسندنتال (ایجادکننده‌ی شرایط امکان) بهره‌کشی از نیروی کار را موجب می‌شود.

اگر به‌جای مفهوم «سرمایه» که بیان‌گر مناسبات معین اجتماعی-تاریخی است، «نظام امتیازوری» را جایگزین کنیم، آیا در تشخیص تفاوت‌های شکل‌بندی‌های اقتصادی در طول تاریخ، و نابرابری سیاسی و فرهنگی و انواع گوناگون مناسبات مبتنی بر تبعیض درون ساختار اجتماعی در عرض تاریخ با دشواری روبرو نمی‌شویم؟ در این

صورت جامعه‌ی فئودالی با جامعه‌ای مبتنی بر گردآوری و شکار یا سرمایه‌داری چه تفاوتی دارد؟ تحلیل و تمایز این جوامع از یکدیگر واقعا فاقد هرگونه اهمیت است؟ مسأله‌ی گذار از یک شکل به شکل دیگر را چگونه توضیح می‌دهیم؟

در یک جامعه‌ی معین سطوح مختلف اقتصادی، سیاسی و فرهنگی و در همین راستا استثمار (Exploitation) و ستم (oppression) را چگونه از یکدیگر تفکیک می‌کنیم؟ خود «امتیاز» نیز در اشکال مختلف مانند اقتصادی، سیاسی، فرهنگی، جنسیتی، قومی، مذهب ... بروز می‌کند، وظیفه تحلیل علمی مشخص کردن تعین‌های هر موضوع و تمایز آن از موضوعات دیگر است، نه هم‌سان کردن آن‌ها با هم، و گرنه به دام شناخت گاوهای سیاه در شب تاریک می‌افتیم.

مارکس تلاش می‌کرد نشان دهد که انقلاب‌های بورژوازی می‌توانند امتیازات سیاسی و حقوقی دوران پیش‌سرمایه‌داری را از پیش پا بردارند و آحاد جامعه را به شهروندانی برابر حقوق تبدیل کنند. اما در عین حال نابرابری یا امتیازات اقتصادی را شدت ببخشند، از این رهگذر استثمار سرمایه‌داری به‌طور مستقیم به قهر فراقضایی نیازی ندارد. اگر از مفهوم عام «امتیازوری» عزیمت کنیم، چگونه می‌توانیم اشکال مختلف استثمار را از یکدیگر تفکیک کنیم.

تز سوم - وقتی واقعیتهای وجود دارد و ما به‌عنوان «رنالیست انتقادی» آن را می‌بینیم و می‌توانیم برای آن اسمی طبیعی بگذاریم، اما از جانب تئوری نهی می‌شویم، آنگاه باید دست به بررسی مجدد بزنیم و شاید به این نتیجه برسیم که نیاز به تغییر تئوری داریم و رسیدن به نظریه‌ای که آن ناسازگاری را رفع کند. بنابراین این «بورژوازی اسلامی» نیست که «خودنقیضه» است، این شابلون روبنا - زیربنا است که مانع می‌شود که در آن در چارچوب این ترکیب غیرمجاز به رسمیت شناخته شود. ممکن است مارکسیست‌های سخت‌کیش از کاربرد اصطلاح «بورژوازی اسلامی» ناراضی باشند، چون شاید گمان کنند در آن پیوند ناروایی میان زیربنا و روبنا صورت گرفته است. اما اگر آنان به حد کافی ماتریالیست باشند، یعنی به واقعیت مستقل از ذهن اصالت دهند، لازم

است وجود این پدیده را به رسمیت بشناسند، آن هم نه فقط با استناد به تیپ ویژه‌ای مثل حاج خلیل کارخانه هل.

روش مارکس اساساً و پیش از هر روش دیگر، از جمله دوگانه‌ی زیربنا-روینا، روشی است که او در ابتدای کتاب گروندریسه به‌عنوان روش درست اقتصاد سیاسی از آن دفاع می‌کند، و مهم‌تر از آن در کتاب «سرمایه» به کار می‌برد. این روش با الهام از **هگل** - این روش را **مارکس** از «علم منطقی» هگل فصل «ایده‌ی شناخت» (Die Idee des Erkennens) الهام گرفته است - اما متناسب با موضوع مورد بررسی یعنی شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری، هدفش «بازتولید اندیشگون (یا نظری) کلیت مشخص اجتماعی» است. برای این کار باید از عام‌ترین مقوله عزیمت کرد و گام به گام با عبور از سطوح تجریدی واسط که هر بار به مشخص نزدیک‌تر می‌شوند و مفهوم‌پردازی متناسب با هر سطح تجرید، کلیت را با تعیین‌های متعدد آن قابل فهم و دریافت کرد. این روش، نه با همسان‌سازی و یک‌دست کردن سطوح مختلف، بلکه برعکس، با تمایز و تفکیک سطوح متعدد از یک‌دیگر به شناخت واقعیت می‌رسد. تا جایی که من این روش را دریافته‌ام، در هر مرحله از تجرید، رابطه‌ی هر سطح با سطح بعدی صرفاً قیاسی نیست و با در نظر گرفتن عوامل مؤثر (اقتصادی و غیراقتصادی) در واقعیت بازسازی می‌شود. در مورد رابطه‌ی سطح اقتصاد با سطح سیاست و فرهنگ صرف‌نظر از برخی صورت‌بندی‌های افراطی **مارکس** در برابر ایده‌آلیسم تاریخی، صرفاً تکوینی (به‌طور عمده تحت تاثیر مناسبات اقتصادی تکوین می‌یابد) نیست، این روش گاه تطبیقی (پیش‌تاریخی جدا از روابط اقتصادی دارد. اما با این روابط انطباق پیدا می‌کند) است، و گاه رابطه‌ی آن با سطح اقتصاد مستقل (پیش‌تاریخی مستقل از روابط اقتصادی دارد و هم‌چنان به حیات مستقل خود ادامه می‌دهد و حتی گاهی به رابطه‌ی ناهماهنگ و ناهم‌زمان با روابط اقتصادی دارد) و حتی می‌تواند ناهمگون و ناسازگار باشد. بدین ترتیب برخلاف درک‌های سنتی و عوامانه از ماتریالیسم تاریخی که همه چیز را از اقتصاد نتیجه‌گیری می‌کنند، جایی برای اقتصادگرایی و جبراقتصادی باقی نمی‌ماند.

**بورديو** از یک‌سو **مارکس** را به اقتصادگرایی (Economism) متهم می‌کند و از سوی دیگر، با درکی ناقص

از مقولات ویژه‌ی اقتصادی نظیر کالا، ارزش و سرمایه می‌خواهد مواردی نظیر حجره‌ی حوزه‌ی علمیه یا پادگان را

که کاملاً به سطوح دیگر اجتماعی تعلق دارند و از روابطی کاملاً متفاوت برخوردارند، تجزیه و تحلیل کند. این روش که از سوی برخی اقتصاددانان نوکلاسیک نیز به کار گرفته می‌شود اصطلاحاً به «امپریالیسم علم اقتصاد» شهرت یافته است

مکتب **اونو** از ابتدا منکر ارزش‌های نظری ماتریالیسم تاریخی شد و تمام هم خود را مصروف اقتصاد سیاسی مارکسی کرد (در این مورد **آلبریتون** را باید مستثنا کرد. او برای جبران این کاستی کوشیده است با استفاده از نظرات **پاشوکانیس** طرحی مختصر از دولت و روابط حقوقی در جامعه‌ی سرمایه‌داری ارائه کند، هرچند که متأسفانه آن را ادامه نداده است) این نقصان پیروان این گرایش نظری را از به‌کارگیری ظرفیت‌ها و امکانات ماتریالیسم تاریخی در تحلیل تاریخی و اجتماعی محروم می‌کند.

تز چهارم - در مبحث پیدایش سرمایه‌داری فصلی وجود دارد به اسم انباشت اولیه سرمایه. پولی باید وجود داشته باشد که به سرمایه تبدیل شود یعنی بتواند روند تولید ارزش اضافی را، که حاصل بهره‌کشی است، به راه اندازد. انباشت به صورت مداوم صورت می‌گیرد و در این معنا سرمایه‌داری مدام بازتولید می‌شود. اما منظور از انباشت اولیه در متون تاریخی معمولاً سرمایه آغازگر سرمایه‌داری است، سرمایه‌ای که به قول مارکس از خون و کثافت تولد می‌یابد. اما به جز آن آغاز مطلق می‌توانیم از آغازهای دیگری هم در دوره‌های مختلف سرمایه‌داری سخن گوئیم. سرمایه‌داری ایرانی از خون و کثافتی که ذاتی رژیم خان‌خانی-سلطانی بود برمی‌آید. نظام امتیازوری رضاشاهی آغاز دیگر آن است. این نظام که پایان می‌یابد، دوباره باتلاقی از خون و کثافت برای پرورش دور بعدی سرمایه‌داری شکل می‌گیرد. این بار سرمایه اولیه در احتکار، استفاده از بازار سیاه و راه انداختن فاحشه‌خانه برای سربازان متفقین انباشته می‌شود. آغاز بعدی در همدستی در خون و کثافت کودتای ۲۸ مرداد است. فصل بعدی با «انقلاب سفید» شروع می‌شود.

در مورد انباشت اولیه‌ی سرمایه، باید توجه داشت که مارکس از آن با لحنی انتقادی، یعنی «به‌اصطلاح انباشت اولیه سرمایه» یاد می‌کند، که اشاره‌ای به اقتصاددانانی نظیر **آدام اسمیت** است که انباشت اولیه‌ی ثروت را آغازگر

سرمایه‌داری می‌دانستند. به نظر مارکس، در طول تاریخ بارها و به اشکال گوناگون شاهد انباشت ثروت بوده‌ایم، اما هیچ‌گاه این انباشت منشاء وجود سرمایه و سرمایه‌داری نشده است. برای این کار باید توده وسیعی از تولیدکنندگان از شرایط عینی بازتولید خود جدا شده و به صورت نیروی کار آزاد در برابر سرمایه قرار گیرند:

«بنابراین، به اصطلاح انباشت بدوی، چیزی جز فرآیند تاریخی جدایی تولیدکننده از وسایل تولید نیست.» (۱)

وانگهی انباشت اولیه به فرایندی اشاره دارد که تولیدکنندگان مسقیم نه از طریق قهر اقتصادی بلکه از راه‌های قهر سیاسی از شرایط تولید خود جدا شده‌اند. انباشت اولیه از رهگذر غارت، چپاول دزدی... ثروت‌های عمومی چه در کشورهای اروپایی و چه از کشورهای پیرامونی به دست آمده‌اند. انباشت اولیه‌ی سرمایه در واقع یک فرآیند گذار از روابط تولید پیش‌سرمایه‌داری به سرمایه‌داری است که باید آن را از انباشت ثروت در این یا آن مقطع تاریخی بازشناخت. انباشت ثروت بر پایه‌ی مناسبات پیش‌سرمایه‌داری و انباشت سرمایه بر پایه‌ی مناسبات سرمایه‌داری که به نظامی مستقل و قابل بازتولید تبدیل شده است، دو سرگذشت متفاوت دارند.

به نظر من، چنین روندی در ایران بعد از اصلاحات ارضی و مهاجرت وسیع توده‌ای از روستا به شهر رخ داده است که توازن را به نفع روابط سرمایه‌داری در ایران تغییر داد.

تاز پنجم - با انقلاب، فصل اسلامی سرمایه‌داری ایرانی آغاز می‌شود. انباشت اولیه و امکان‌سازی برای انباشت در دور جدید... {توسط نزدیکان به نظام جدید و از جمله} گروهی از مهندسان جوان مسلمان صورت می‌گیرد. مصادره‌ها، ... اشغال مقام‌ها و ایجاد پست‌های جدید، انقلاب فرهنگی برای پیش انداختن وفاداران به نظام در حوزه‌ی تخصص، این‌ها همه حلقه‌هایی از انباشت اولیه‌ی سرمایه در مرحله‌ی... {پساانقلابی} آن هستند. جنگ نیروی تازه‌ای به انباشت می‌دهد از طریق احتکار، کارگزاران مأمور به... {خریدهای خارجی}، رانت‌گیران جدید، و کارشناسان و متخصصانی... که همه‌کاره شدند، در غیاب کارشناسان قدیمی و نخبگانی از طبقه متوسط که... {حذف} و بخش بزرگی از آنان به خارج رانده شدند. سرمایه‌داری... {اخیر} به راستی از میان

خون و کثافت برآمد. مطابق با عزیمتگاه من بورژوا بودن درست ممکن است ناشی از مسلمان بودن باشد که یک امتیاز است یعنی یک سرمایه‌ی سمبلیک است.

انقلاب بهمن‌ماه ۱۳۵۷ روحانیت شیعه را در رأس بلوکی از بازار، خرده‌بورژوازی شهری و مدتی بعد تهی‌دستان شهری در ایران به قدرت رساند. گروهی که به‌هیچ‌وجه شیوه‌ی تولید مسلط در آن زمان، یعنی شیوه‌ی تولید سرمایه‌داری را نمایندگی نمی‌کرد. در نظریه‌ی ماتریالیسم تاریخی امکان چنین تحولی در جامعه‌ی سرمایه‌داری در شرایط بحران‌های عمیق سیاسی یا انقلاب پیش‌بینی شده است، که جناحی از یک طبقه یا بلوکی از گروه‌ها و طبقات اجتماعی غیر از طبقه‌ی مسلط اجتماعی، یعنی سرمایه‌داری می‌توانند قدرت سیاسی را به‌دست بگیرند. انگلس درباره‌ی رابطه‌ی قدرت سیاسی با پایه‌ی اقتصادی در چنین شرایطی می‌گوید:

«واکنش قدرت دولتی بر رشد اقتصادی می‌تواند یکی از سه شکل زیر را داشته باشد: می‌تواند در جهت رشد اقتصادی حرکت کند، آن‌گاه رشد شتاب بیش‌تری خواهد یافت. یا برخلاف رشد عمل کند در این صورت در دنیای کنونی قدرت دولتی در هر ملت بزرگی در دراز مدت از هم فرو می‌پاشد؛ یا رشد را از برخی مسیرها باز می‌دارد و به راه‌های دیگری سوق می‌دهد. این حالت سوم در نهایت به یکی از دو حالت قبلی تبدیل می‌شود. اما، روشن است که در نمونه‌های دوم و سوم، قدرت سیاسی می‌تواند خسارات عظیمی را بر رشد اقتصادی وارد کند و انبوه عظیمی از انرژی و منابع مادی را به نابودی بکشانند.» (۲)

از آن زمان تاکنون ما شاهد بار سنگینی از دخالت‌های سیاسی و ایدئولوژیک هستیم که در تمام عرصه‌ها از مدیریت بنگاه سرمایه‌داری گرفته تا عملکرد بازار و رقابت، تا مالکیت و مناسبات حقوقی که بستر روابط سرمایه‌دارانه اند، تا نظام بانکی و پولی، و روابط بین‌المللی بیش‌تر در جهت اختلال در منطق سرمایه‌داری عمل می‌کنند تا در هماهنگی و هم‌نوایی با آن، که نتیجه‌اش وضعیت آشفته‌ی کنونی اقتصاد در ایران است. خصلت سرمایه‌داری اقتصاد شامل گستره‌ی وسیعی از روابط و مناسبات اقتصادی می‌شود که از وضعیت یک یا چند بنگاه سرمایه‌داری نظیر چسب هل حاج خلیل برخوردارنی نیست. نکته‌ی مهم این‌ست، خصلت اسلامی همسو و هماهنگ با منطق و سرشت سرمایه است یا عاملی مزاحم و مختل‌کننده.



در ادامه، طرحی مقدماتی از تحلیل روحانیت شیعه بر پایه‌ی نظریه ماتریالیسم تاریخی به‌عنوان بدیل در برابر روش بوردیو و بهره‌گیری از مفاهیم اقتصادی نظیر کالا، ارزش برای صورت‌بندی روحانیت که نیکفر چند سال پیش آن را به کار گرفت، ارائه می‌کنم. پیشاپیش از ارائه‌ی هر نظری در باره محدودیت‌ها، نقص‌ها و اصلاحاتی برای کاربری بهتر تحلیل روحانیت شیعه استقبال می‌کنم.

## ۲. طرحی مقدماتی از اقتصاد سیاسی روحانیت شیعه

در این مختصر می‌کوشم با اتکا به روش ماتریالیسم تاریخی به تحلیل روحانیت شیعه بپردازم، اما نه ماتریالیسم تاریخی با نسخه‌ی انترناسیونال دوم و سوم، یا روایت عوامانه سوویتی و احزاب کمونیست رسمی، بلکه بر سیاق سنت تاریخ‌نگاری و تحلیل تاریخی افرادی هم‌چون کرسوفر هیل، اریک هابزبام، ادوارد تامپسون، رابرت برنر و الن میکسنزود. تحلیل گروه‌بندی‌های اجتماعی برخلاف روایت سنتی به تولید اجتماعی و طبقات اصلی جامعه ختم نمی‌شود. تقسیم کار اجتماعی گسترده‌تر از تقسیم کار تولیدی است. و در هر جامعه‌ای متناسب با رشد بارآوری و افزایش مازاد اجتماعی، رشته‌های جدیدی از تقسیم کار و فعالیت اجتماعی شکل می‌گیرد نظیر قضاوت، آموزش، بهداشت، حفظ امنیت و دفاع، تنظیم مراسم و مناسک‌های مذهبی و غیره. این فعالیت‌ها هرچند ممکن است به‌طور غیرمستقیم به تولید اجتماعی کمک برسانند، اما به‌طور غیرمستقیم و بلاواسطه فعالیت تولیدی محسوب نمی‌شوند، و افرادی که در این رشته‌ها فعالیت دارند، در شمار طبقات اصلی قرار ندارد. به قول انگلس:

«در هر جا تقسیم کار در مقیاس اجتماعی وجود داشته باشد، فرایندهای کار از یک دیگر مستقل می‌شوند. در تحلیل نهایی، تولید عامل تعیین‌کننده است. لیکن به مجرد این که مبادله محصولات تولید شده از خود عمل تولید مستقل می‌شود، حرکت مخصوص به خود را می‌یابد که، هرچند به‌طور نسبی تابع حرکت تولید است، اما در ویژگی‌های خود و در یک وابستگی کلی، قوانین ذاتی خود را دنبال می‌کنند که در طبیعت این عامل نهفته است. این حرکت مراحل مختص به خود را داشته و به نوبه‌ی خود در برابر حرکت تولید واکنش نشان می‌دهد.»

انگلس این‌جا متوقف نمی‌شود و ضرورت تقسیم کار در گستره‌های دیگر جامعه را دنبال می‌کند. او ادامه

می‌دهد:

«جامعه موجب پیدایش وظایف عمومی مشخصی می‌شود که از انجام آن‌ها نمی‌تواند صرف‌نظر کند و افرادی که برای انجام این وظایف تعیین می‌شوند، خود شاخه‌ی جدیدی از تقسیم کار در درون جامعه را تشکیل می‌دهند. این وظایف برای آن‌ها منافع خاص و متفاوت از منافع کسانی که آن‌ها را به‌کار گمارده‌اند، ایجاد می‌کند که باعث استقلال آن‌ها از قبلی‌ها می‌شود-بدین صورت دولت ابقاء می‌شود...قانون هم به همین طریق. به مجرد ظهور تقسیم کار جدید، که وکلای [دادگستری] حرفه‌ای را به وجود می‌آورد، یک حوزه‌ی جدید و مستقل دیگری به وجود می‌آورد، که با وجود تمام وابستگی کلی‌اش به تولید و بازرگانی توانایی تاثیرگذاری بر آن‌ها را نیز دارد.» (۳)

**انگلس** تنها به تقسیم کار در عرصه‌ی تولید بسنده نمی‌کند و به تقسیم کارهایی اشاره دارد که بر فراز تولید سر راست کرده‌اند و از «حرکت مخصوص»، «قوانین ذاتی» و «ویژگی‌های» خود برخوردارند. تردیدی نیست که تعداد و گستره‌ی این گروه‌ها به میزان مازاد تولید اجتماعی بستگی دارد. در جوامعی که سطح بارآوری و مازاد اجتماعی هم‌چنان در سطح نازلی قرار دارد وجود یک دیوان‌سالاری و کارگرانی که به فعالیت‌های متعدد و گوناگون فرهنگی بپردازند، غیرممکن خواهد بود.

وجود گروه‌بندی‌هایی از این دست به ما یادآوری می‌کند که نباید صرفاً به تحلیل طبقاتی بسنده کرد، یا این گروه‌های اجتماعی را یک‌سر در زمره‌ی طبقات اصلی نظیر بورژوا، خرده بورژوا، یا کارگر...قرار داد. این گروه‌ها به طبقات فروکاستنی نیستند، با تولید پیوند مستقیمی ندارند، بنابراین تحلیل خاص خود را می‌طلبند. مارکسیسم سنتی برای خصلت‌بندی این گروه‌های اجتماعی از اصطلاح «اقتشار و لایه‌های میانی» استفاده می‌کند، که برجستگی است بسیار عام و کلی که ویژگی‌ها و تمایز گروه‌های اجتماعی را نادیده می‌گیرد. مارکس درباره‌ی منشاء درآمد این گروه‌های فرعی در تقسیم کار اجتماعی در کتاب «سرمایه» می‌گوید:

«همه‌ی اعضای جامعه که مستقیماً در امر بازتولید شرکت ندارند، چه کار داشته باشند و چه بیکار، نمی‌توانند نخست سهم خود (و لذا وسایل مصرفی خویش) را از محصول کالای سالانه برداشت نمایند، مگر آن‌که آن‌ها از دست طبقاتی بستانند که محصول دست اول به آن‌ها می‌رسد؛ یعنی کارگران مولد، سرمایه‌داران صنعتی و مالکان زمین. از این دیدگاه، درآمدهای آنان از لحاظ مادی متفرع از دستمزد، سود و بهره زمین است و لذا در برابر این درآمدهای اصلی مانند درآمدهای فرعی جلوه می‌کند.» (۴)

**پولانزاس** در تعریف این گروه‌های بندی اجتماعی از اصطلاح «مقوله‌ی اجتماعی» (Social Category) بهره می‌گیرد. او به وجود گروه‌بندی‌هایی غیر از طبقات اصلی توجه دارد و با توجه به دیدگاه ساختارگرایانه‌ی خود و تقسیم کلیت اجتماعی به سه سطح تولید، سیاست و فرهنگ، طبقات را در سطح تولید، بوروکراسی را در سطح سیاست، و روشنفکران را در سطح ایدئولوژی قرار می‌دهد. این دیدگاه، هرچند تمایز گروه‌هایی غیر از طبقات اصلی

را به رسمیت می‌شناسد، اما لایه‌بندی‌های درون بوروکراسی و روشنفکران را به کلی نادیده می‌گیرد. او در این باره می‌گوید:

«نیروهای اجتماعی که وجه مشخصه‌ی آن‌ها رابطه ویژه و تعیین چندوجهی آن‌ها با ساخت‌هایی غیر از اقتصاد است.» (۵) برگردیم به موضوع اصلی این بحث. روحانیت شیعه در تقسیم کار اجتماعی چه جایگاهی دارد، این جایگاه چه کارکردهایی را دربر دارد؟ رفتار اجتماعی و حرکت‌های سیاسی روحانیت شیعه با جایگاه اجتماعی او چه پیوندی دارد؟ به نظرم این پرسش‌ها، در تحلیل جامعه‌شناختی روحانیت ضروری است و به ارائه پاسخ‌هایی درستی نیاز دارد. من در این جا تلاش می‌کنم به محور اول این پرسش‌ها بپردازم.

برای مطالعه و بررسی یک گروه‌های اجتماعی باید به الف- کارکردهای اجتماعی، ب- اشکال درآمد، ج- رابطه با دولت د- و سرانجام رابطه‌ی آن گروه با طبقات و سایر گروه‌های اجتماعی توجه کرد.

پیش از ورود به بحث، یادآوری نکاتی درباره‌ی خاستگاه روحانیت شیعه اهمیت دارد. مردمی که به مذهب شیعه گرویده بودند تا زمان صفویه زیر سلطه‌ی سیاسی سنی‌ها به شکل جماعت‌های پراکنده وجود داشتند. روحانیون اگرچه در سطح سراسری و کل جامعه کارکرد معینی نداشتند، اما در اداره‌ی این جماعت‌های پراکنده شیعی تا اندازه‌ی مشارکت داشتند. دو سلسله‌ی آل بویه و سربداران که هر دو شیعه بودند، در مناطق محدودی (در چارچوب جغرافیایی ایران) به قدرت رسیدند که به سهم خود سبب‌ساز تقویت جایگاه روحانیت و نقش شیعه شد. با تشکیل سلسله صفویه، شیعه‌ی دوازده امامی به مذهب رسمی مبدل شد و روحانیون شیعه به ایران فراخوانده شدند.

روحانیت شیعه که تا آن زمان در جماعت‌هایی پراکنده در نیشابور، قم، قزوین و اهواز و در خارج از ایران در ناحیه «حله» در جنوب عراق، جبل‌العامل، دره بقاع (جنوب لبنان و غرب سوریه) و بحرین زندگی می‌کردند، با رسمی شدن مذهب شیعه، به ایران دعوت شدند. آغاز تکوین دستگاه روحانیت و نهادی شدن کارکردهای آن به مثابه‌ی یک گروه اجتماعی به این دوره برمی‌گردد. تا پیش از این ما نمی‌توانیم از روحانیت به مثابه‌ی یک گروه اجتماعی تثبیت شده سخن بگوییم. در دوران صفویه بخش اعظم روحانیت به شکل کارگزار و حقوق‌بگیر در دولت ادغام شده بود، ولی بخش کم‌تری از آن‌ها به شکل علمای نسبتاً مستقل عمل می‌کردند. بین این دو گروه رقابت و دشمنی وجود داشت، ولی به تدریج با نزدیک شدن به پایان دوران صفوی و کاهش قدرت و سلطه‌ی شاهان این سلسله، اهمیت و اقتدار روحانیت شیعه به‌عنوان گروهی مستقل روبه فزونی گذاشت.

## کارکردهای اجتماعی روحانیت

کارکردهای اجتماعی این گروه به سه حوزه‌ی حقوقی، سیاسی و ایدئولوژیک تقسیم می‌شود.

### کارکرد حقوقی روحانیت شیعه

نخستین کارکرد حقوقی روحانیت **قضاوت** است. کار قضاوت روحانیت به پیش از دوره‌ی صفویه برمی‌گردد و هر چه از آن دوران فاصله می‌گیریم منصب قضاوت بیشتر به انحصار روحانیت درمی‌آید. بازتاب این روند گام به گام و فزاینده اقتدار روحانیت در ساحت اجتماعی را می‌توان در آرای علمای شیعه مشاهده کرد. مثلاً **شیخ طوسی** می‌گوید: «قبول منصب قضا مباح است»، **علامه حلی** اما آن را «مستحب» می‌داند، و **شهید ثانی** آن را «واجب». **شهید ثانی** می‌گوید قبول منصب قضا از سوی روحانی واجب است و عدم مراجعه توده مردم به این قاضی از گناهان کبیره محسوب می‌شود. چنان‌که ملاحظه می‌کنیم نهادی شدن امر قضاوت در دست **شهید ثانی** بیان کامل می‌یابد. و منافع ویژه این لایه اجتماعی را به خوبی جلوه‌گر می‌سازد.

مطالعه تاریخ قضاوت در شیعه نشان می‌دهد که **صدور حکم** در ابتدا جزیی از اختیارات روحانیت بوده، اما **اجرای حکم** به حکام وقت اختصاص داشت. در بحث‌های فقهی در دوره‌ی صفویه علاوه بر صدور حکم از اجرای حکم از سوی روحانیون نیز سخن رفته است. در دوره قاجاریه **شیخ محمد شفتی** حتی به صراحت ضرورت اجرای حکم را مطرح می‌کند. در این دوره ما شاهد گروهی مسلح و میرغضب در کنار فقها هستیم که اجرای صحیح حکم را تضمین می‌کنند. بدین سان امر قضا نه تنها نهادی می‌شود، بلکه با کمک گروهی تضمین عملی پیدا می‌کند.

یکی دیگر از کارکردهای حقوقی روحانیت در این دوره در کنار امر قضاوت، **ثبت اسناد** است. در سلسله مراتب گروه‌بندی‌های اجتماعی این روحانیت است که با **مهر خود** قباله ازدواج، خرید و فروش، وصیت و غیره را رسمیت می‌بخشد. و سرانجام باید از **اجتهاد** نام برد که سومین و مهم‌ترین کارکرد حقوقی روحانیت است که در واقع بر اختیارات این گروه اجتماعی در امر قانون‌گذاری تاکید دارد. تا پیش از **علامه حلی** فقهای شیعه به «اجتهاد» باور نداشتند، و آن را متعلق به سنی‌ها می‌دانستند و جزیی از اعتقادهای آن‌ها قلمداد می‌کردند. روحانیت شیعه بر این باور بود که ما باید به قرآن و سنت یعنی احادیثی که از پیغمبر و امامان به‌جای مانده تکیه کنیم، و در چارچوب آن حق اظهار نظر داریم. اما **علامه حلی** با پیش کشیدن بحث «دلیل عقلی مستقل» اعلام می‌کند که فقها با اتکا به احکام اولیه، و استنتاج عقلی از مسایل زمانه می‌توانند حکم صادر کنند و دست به اجتهاد زنند. بر همین بستر فکری است که **مقدس اردبیلی** در دوره‌ی صفویه مردم را به دو دسته مجتهدین و مقلدین تقسیم می‌کند. او می‌گوید در جامعه شیعی برخی به سطح اجتهاد نایل می‌شوند و حکم و فتوا صادر می‌کنند، و بقیه مجبورند از آن‌ها تقلید کنند.

در ادامه همین بحث‌ها محقق کرکی اعلام می‌کند تقلید از مجتهد مرده حرام است و مسأله تقلید از مجتهد زنده را به‌عنوان نهادی که به‌طور پیوسته قابل بازتولید است و از حق صدور حکم قانونی برخوردار است تثبیت می‌کند. بدین‌سان در این بازه‌ی زمانی **قضاوت، ثبت اسناد و اجتهاد** یا **درواقع حق قانون‌گذاری** به جزیی از کارکردهای حقوقی روحانیت تبدیل و نهادی می‌شود.

## کارکردهای سیاسی روحانیت

روحانیت در سپهر سیاست کارکردهای متنوع داشته است که در این جا به چند محور مهم آن اشاره می‌کنم.

**الف - جهاد:** یکی از کارکردهای سیاسی با اهمیت روحانیت مسأله جهاد است که سابقه‌اش به دوره‌ی صفویه می‌رسد. در این دوره روحانیون به مثابه‌ی «**نایبان امام**» حق اعلام جهاد را از آن خود می‌دانستند. اما لازم به یادآوری است که پادشاهان صفوی در این دوره در مقایسه با روحانیت شیعه از اقتدار بیش‌تری برخوردار بودند. آن‌ها خود را فرزندان امام موسی کاظم می‌دانستند و مشروعیت خود را از این نسبت می‌گرفتند و حق اعلام جهاد به‌طور واقعی در دست آن‌ها بود. بدین‌سان آن‌ها علاوه بر اتوریته سیاسی از اتوریته مذهبی نیز برخوردار بودند و می‌توانستند در گستره‌ی مسایل مذهبی دخالت کنند. اما در دوره قاجاریه پادشاهان نمی‌توانستند چنین ادعایی داشته باشند و به تبع آن فاقد اتوریته مذهبی بودند. در این باره می‌توان به فتحعلی شاه هنگام جنگ ایران-روس ارجاع داد که از مراجع مذهبی وقت می‌خواهد که فرمان جهان صادر کنند.

در این دوران علمای اسلامی می‌کوشند تمام فتواها را به صورت «**رسالات جهادیه**» انتشار دهند. از مهم‌ترین این فتاوی، فتوای **شیخ جعفر نجفی** معروف به «**کاشف الغطا**» است. او اعلام می‌کند که روحانیون «**نایبان عام امام**» غایب اند و در همه عرصه‌ها از اختیارات و اقتدار او برخوردارند. و پادشاه دارای «**نیابت خاصه**» است و می‌تواند فتوای صادره از نایبان امام را به مرحله اجرا در آورد. «**کاشف الغطا**» شاید اولین کسی باشد که با این صراحت بر اختیاری که از سوی امام به روحانیون رسیده تاکید دارد و شاه را به‌عنوان مجری فتوا معرفی می‌کند.

**ب- نماز جمعه:** یکی از اهرم‌های سیاسی روحانیت نماز جمعه است. برگزاری نماز جمعه از سوی روحانیت صرفاً جنبه‌ی عبادی ندارد، بلکه علاوه بر آن از جنبه‌ی سیاسی نیز برخوردار است. سابقه‌ی نماز جمعه به دوره قاجار برمی‌گردد. هنگامی که فتحعلی شاه مسجد شاه را در تهران بنا کرد تصمیم گرفت **میرسید مهدی خاتون‌آبادی** امامت جماعت اصفهان را به‌عنوان امام جمعه مسجد شاه، به تهران بیاورد. اما این تلاش روحانیت بود که برپایی نماز جمعه و حق امامت بر آن را به یکی از کارکردهای سیاسی این گروه تبدیل کرد.

ج- بست‌نشینی و مصونیت سیاسی: یکی از امتیازات و اختیارات سیاسی روحانیت «بست‌نشینی» در خانه روحانیون بزرگ و مراجع تقلید بود. این اماکن محل امنی بودند که هرکس برای شکایت علیه سلطان یا فرار از مجازات می‌توانست در آنجا «بست» نشیند، و هیچ‌کس اجازه نداشت به آن‌ها تعدی کند. در همین رابطه باید از «مصونیت سیاسی» نیز سخن گفت که در دوره‌ی قاجاریه یکی از امتیازات روحانیت به‌شمار می‌رفت. هر روحانی مجتهدی اگر جرمی مرتکب می‌شد، کسی حق توقیف و دستگیری او را نداشت. روحانیون مجتهد نظیر نمایندگان پارلمان در دوران جدید از مصونیت سیاسی برخوردار بودند.

د- ولایت سیاسی: بحث ولایت سیاسی فقها بحثی است متاخر و در بین روحانیون طیف گسترده‌ای از آرا را شامل می‌شود. اما ولایت بر امور حسبیه (۴) سابقه‌ی طولانی دارد، به‌عنوان نمونه، شیخ انصاری بر این باور بود که با قبول «نیابت عامه» نمی‌توان به‌طور خودبه‌خودی تمام اختیارات امام را به فقیه تسری داد، ما باید مورد به مورد از حیث آیه یا حدیث یا دلیل عقلی این ادعا را ثابت کنیم. او ولایت را در حوزه‌های فتوا، حکم و تصرف در اموال ایتام، صغیر و زن بیوه و دیوانه یا به‌اصطلاح امور حسبیه می‌پذیرد، اما خارج از این موارد ولایتی برای روحانیون قایل نیست. شیخ مرتضی انصاری که مرجع اعلم و یکی از بزرگ‌ترین فقهای شیعه بوده است با اصل ولایت سیاسی فراگیر مخالف بود. برخی از فقها اما بر این باور اند که حیطه‌ی اختیار فقها از عرصه‌هایی که شیخ انصاری مشخص کرده فراتر می‌رود، و اداره‌ی امور مذهبی مثل مسجد، اموال وقفی، مدرسه‌های مذهبی، بقاع متبرکه را نیز دربر می‌گیرد. عده‌ای دیگر از فقها دامنه‌ی ولایت را گسترش می‌دهند و معتقدند اگر پادشاهی بر امت ظلم و جور روا دارد، مجتهدین می‌توانند او را نصحیت کنند یا مورد اعتراض قرار دهند. و سرانجام گروهی که ولایت سیاسی را می‌پذیرند. اینها به دو گروه تقسیم می‌شوند. اول، گروهی که مشروعیت ولایت سیاسی را بلاواسطه و انتصابی می‌دانند، نظیر ملا احمد نراقی، آیت‌اله محمدرضا گلپایگانی. دوم، گروهی که ولایت سیاسی را انتخابی و نتیجه‌ی واگذاری از طرف مردم می‌دانند، مانند آیت‌اله غروی نائینی و آیت‌اله سید محمدباقر صدر.

### کارکرد ایدئولوژیک روحانیت

در دوران پیشامدرن نهادهای آموزشی نظیر مدرسه و دانشگاه بسیار اندک بودند. و سیستم آموزشی جامعه در دست روحانیت قرار داشت. آن‌ها از طریق مکتب‌ها، مدرسه و حوزه‌های علمیه کنترل آموزش جامعه را در اختیار داشتند و آموزه‌های خود را تبلیغ و ترویج می‌کردند. در دوران سلجوقیان «صوفی‌گری شیعه» در ایران در بین توده‌های مردم گسترش بیشتری یافت، در دوران صفویه این نفوذ بیشتر شد و به‌شکل شیعه‌ای با نظام سامان‌یافته‌ی فقهی درآمد. در این میان نقش محمدباقر مجلسی در پوپولاریزه کردن و رواج توده‌ای شیعه بی‌همتا است. او تلاش کرد که شیعه را شکل مراسم و مناسک روزمره با جنبه‌های مختلف زندگی مردم پیوند دهد. او نخست ایده‌ی «امامت» را به

اعتقادی روزمره و همگانی تبدیل کرد، و در گام‌های بعدی انتظار برای ظهور امام مهدی را به ایده‌ای عمومی همراه با «دعاهای مخصوص» به آن به صورت مراسمی همیشگی و تکرارشونده تغییر داد. وانگهی به زیارت مقبره امامان و امامزاده‌ها اهمیتی در حد زیارت حج بخشید. او مردم را تشویق می‌کرد که به زیارت اماکن مقدسه بشتابند، و برای این کار زیارت‌نامه‌های مخصوص تدوین کرد. او در همین راستا «دعانویسی» را که پیش از این باب شده بود نظم و نسقی تازه بخشید و هیچ قلم‌رویی نبود که برای آن دعاهایی جمع‌آوری و تدوین نشده باشد. او از ایده‌ی خرید گناهان در نزد مسیحیت بهره گرفت و مفهوم «شفاعت» را ابداع کرد تا مومنان با پرداختن صدقه و یا نذر بار گناهان خود را سبک کنند و از خدا شفاعت بطلبند. البته دستیابی به «شفاعت» صرفاً از طریق توسل به روحانیون به دست نمی‌آید، بلکه از راه اعطای صدقه به دیگران هم دست‌یافتنی است. شگرد دیگر او ابداع «استخاره» بود. مردم می‌توانند از راه «استخاره» خیر یا شر بودن نتایج اقدامات خود آگاه شوند و متناسب با آن عمل کنند. فعالیت او و دیگر پیروانش مذهب شیعه را از حالت انزوای خود خارج کرد و در پیوند مستقیم با زندگی روزمره مردم در آورد. نفوذ روحانیت در بین مردم و تسلط فکری بر افکار مردم بدون سازوگرهای ایدئولوژیک نظیر زیارت‌نامه، اوراد و ادعیه، استخاره‌ها، شفاعت... اگر نگوییم ناممکن اما سخت دشوار می‌شد. روحانیت تنها از طریق این ابزارها توانسته بود نظام ارزشی، هنجارها و باورهای خود را عمومی کند.



## آشکال درآمد روحانیت شیعه

درآمد روحانیت شیعه اشکال گوناگونی دارد و از منابع مختلفی تامین می‌شود. در این جا به برخی از این درآمدها اشاره می‌کنیم: وقف، خمس و زکات، حق‌الزحمه و مقرری، اما منابع درآمد روحانیت از این اقلام فراتر می‌رود که در جدول زیر به آن‌ها اشاره شده است. بگذارید هر یک از این موارد را به طور خلاصه مورد بررسی قرار دهیم.

الف - موقوفات: در ابتدا باید به اهمیت وقف در ایران اشاره کرد، کفایت در این باره از درآمد حاصل از موقوفات در آغاز قرن بیستم یاد کرد که به ۴ میلیون تومان یعنی نصف درآمد دولت بالغ می‌شد. البته اداری موقوفات غالباً در دست حکومت‌ها بود، و روحانیت بر اداری و قفیات سلطه نداشت، مبارزه برای دست‌اندازی بر موقوفات و کنترل آن همواره وجود داشت و روحانیت نمی‌توانست به این منبع مالی بی‌اعتنا باشد. البته بخش کمتری از درآمد وقف به دولت می‌رسید (دو تا ده درصد) و بیش‌تر صرف هزینه‌ی مدارس مذهبی و شهریه‌ی طلبه‌ها می‌شد. در اصطلاحات ارضی بخشی از زمین‌های موقوفه نیز توزیع شد که موجب کاهش درآمد و در نتیجه بسته شدن مدرسه‌های مذهبی شد. در تهران تعداد مدرسه‌های مذهبی از ۳۲ مدرسه به ۹ مدرسه تقلیل یافت؛ قم از نظر تامین هزینه‌ی مدارس مذهبی و طلبه‌ها نسبتاً مستقل بود.

ب- خمس و زکات: خمس و زکات در زمره منابعی هستند که روحانیت حق دریافت و توزیع آن را دارد، نیمی از خمس به نام سهم امام درآمد اختصاصی آن‌ها محسوب می‌شود. اما آن‌ها باید ادعای خود نسبت به این شکل از درآمد را مشروعیت می‌بخشیدند و تثبیت می‌کردند. آن‌ها توانستند در مرحله‌ی معینی متناسب با واقعی شدن جایگاه خود در تقسیم کار اجتماعی این حق را به دست آورند. تعیین وظایف و اختیارات جدید در بحث‌های فقهی ابتدا در سطح نظری مطرح و به تدریج تثبیت و نهادی می‌شد. **علامه حلی** (شهید اول) پیش از صفویه حق روحانیون را به مثابه‌ی نمایندگان امام در اخذ خمس و زکات اعلام کرد، در دوره‌ی صفویه و با تلاش‌های مجتهدی به نام **کرکی** با پیش کشیدن بحث نایبان امام در مبحث «نیابت عامه» در دوران «غیبت» امام زمان اختیارات روحانیت بیش‌تر شد، اما خمس و زکات به‌طور واقعی نصیب روحانیت نمی‌شد. در این دوره خمس و زکات به «سید» می‌رسید که در دستگاه اداری صفویه نقش مؤثری داشتند. «سید»ها را نباید با فقها و مجتهدین اشتباه گرفت. «سید»ها صرفاً اولاد پیغمبر اند، و صرف‌نظر از تعلق به صنف روحانی و اطلاعات فقهی، جذب دستگاه اداری صفویه شده بودند و نقش مهمی در این دستگاه به‌عهده داشتند.

در دوره قاجار و به ویژه پس از جنگ ایران-روس فتحعلی‌شاه از روحانیون خواست که برای جنگ فتوا دهند. بدین ترتیب حق اعلام «جهاد» از سوی روحانیت که پیش از آن به‌صورت نطفه‌ای وجود داشت به تکامل نهایی خود

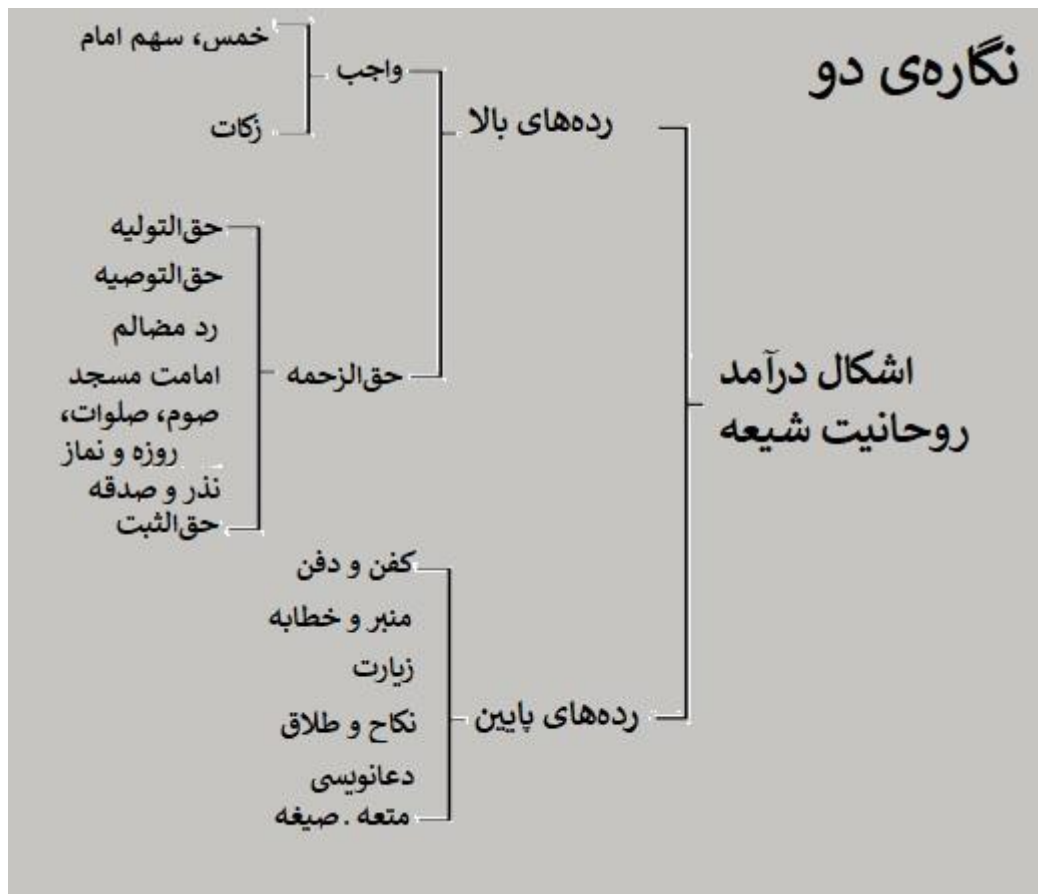


رسید، و دوم: این امر به نوبه‌ی خود به اقتدار روحانیت یاری رساند. حق اعلام جهاد به تبع خود حق دریافت خمس و زکات برای تامین هزینه‌های جهاد را نیز رسمیت بخشید.

ج- حق الزحمه: یکی دیگر از منابع درآمد روحانیت حق الزحمه است. روحانیون از طریق ارائه خدماتی نظیر قضاوت، قرارداد عقد، نوشتن وصیت، ثبت اسناد و غیره مبلغی را دریافت می‌کنند. سابقه‌ی این کار احتمالاً به زمان آل بویه بر می‌گردد که روحانیون در آن دوران به مثابه‌ی قاضی منصب قضاوت را تصاحب کرده بودند.

د- مقرری: یکی دیگر از منابع درآمد روحانیت مقرری بود که حکومت‌های شیعه برای آن‌ها تعیین کرده بودند و به آن‌ها می‌پرداختند. به‌عنوان نمونه حکومت‌های شیعه صرف‌نظر از این که در ازای پرداخت مقرری آن‌ها کاری انجام دهند یا نه، با القابی نظیر سلطان الواعظین، افتخارالاسلام و غیره به آن‌ها مبلغ معینی اختصاص می‌دادند.

تا این‌جا اشکال معینی از درآمد روحانیون به مثابه‌ی یک گروه خاص را مورد ملاحظه قرار دادیم. طبیعی است که برخی از افراد این گروه می‌توانند در ظرفیت‌های دیگر نیز ظاهر شوند و از حیث واقعی ظاهر هم می‌شوند. به‌عنوان نمونه در قامت یک زمین‌دار و یا سرمایه‌دار. در این حالت ما می‌توانیم از جایگاه طبقاتی و گروهی به طور همزمان و در ارتباط با یک دیگر سخن بگوییم. یک روحانی که دارای زمین یا سرمایه است می‌بایست هم‌هنگام به مثابه‌ی عضو این گروه معین و هم به‌عنوان مالک زمین یا سرمایه در نظر گرفته شود. خصلت طبقاتی این یا آن فرد از روحانیون نباید به نادیده گرفتن آن‌ها به مثابه‌ی یک گروه اجتماعی با منافع و کارکردهای ویژه بیانجامد. مسأله‌ی حایز اهمیت اما اینست که این دو سطح از تحلیل مستقل از یک‌دیگر و متناسب با جایگاه خود مطرح شوند.



### رابطه‌ی روحانیت شیعه با طبقات

تا این‌جا روحانیت به‌مثابه‌ی یک گروه ویژه، با اشکال درآمد و کارکردهای حقوقی، سیاسی و ایدئولوژیک خاص خود مورد بررسی قرار گرفت. در این‌جا به رابطه‌ی این گروه اجتماعی با طبقات و گروه‌های دیگر جامعه می‌پردازیم. در دوره‌ی صفویه، روحانیون با مالکان زمین ارتباط زیادی داشتند و خود نیز در شمار مالکان زمین بودند، اما این ماه عسل روحانیت با دولت صفویه زمانی طولانی دوام نیاورد. پس از انقراض صفویه جامعه دچار هرج و مرج سیاسی-اجتماعی شد. و در دوره‌ی حکومت افغان‌ها، نادرشاه افشار و کریم خان زند پیوند روحانیت با طبقه مالکان تضعیف شد. در همین دوران منابع درآمد دولتی روحانیت از بین رفت، اما از سوی دیگر، رابطه‌ی آن‌ها با تجار و کسبه‌ی بازار افزایش یافت.

روحانیت در یک دوره با مالکان زمین و در دوره‌ی دیگر با تجار و بازاریان رابطه‌ی استواری داشت. رابطه روحانیت با طبقات مسلط یک بار برای همیشه در ساختارهای اجتماعی حکم نشده است و با تحول جامعه و طبقات مسلط یا فروپاشی و زوال آن‌ها تغییر می‌کند. وانگهی در درون روحانیون جناح‌های مختلفی در ارتباط با مالکان، بازاری‌ها، کسبه و با تولیدکنندگان کوچک وجود دارند که مراسم و مناسک مذهبی آن‌ها را تنظیم می‌کنند، مشکلات حقوقی و قضایی‌شان را سامان می‌دهند و از آن‌ها خمس و زکات دریافت می‌کنند، و تا حد معینی بازتاب دیدگاه‌ها

و منافع این طبقات و گروه‌ها نیز محسوب می‌شوند. اما از این واقعیت‌ها نباید به این نتیجه رسید که روحانیت صرفاً نماینده‌ی طبقات دیگر و فاقد جهان‌بینی و منافع خاص خود است. نمی‌توان با استناد به دفاع روحانیون از منافع زمین‌داران یا بازاریان منافع ویژه روحانیت و هویت مستقل آن را به‌مثابه‌ی یک گروه اجتماعی نفی کرد. در شرایطی که جنبش کاملاً توده‌ای و بی‌شکل است و آرایش طبقاتی در نازل‌ترین سطح خود قرار دارد، و طبقات با آگاهی، منافع و برنامه‌های خاص خود به میدان نمی‌آیند، نقش مستقل گروه‌های اجتماعی به‌ویژه برجسته‌تر می‌شود.

## رابطه‌ی روحانیت شیعه با قدرت سیاسی

در بررسی رابطه‌ی روحانیت شیعه با دولت باید دو مرحله را از یک‌دیگر تفکیک کرد:

### الف- رابطه با قدرت‌های پیشاسرمایه‌داری

در این دوره روحانیت سنی در دولت ادغام شده بود و بسیاری از این کارکردها را به‌عنوان مقام دولتی انجام می‌داد و جیره و مواجب می‌گرفت. دولت عباسی باب اجتهاد را مسدود کرد و اجتهاد را به آنچه که چهار مجتهد مشهور تفقه کرده بودند محدود کرد. بدین ترتیب صلاحیت قانون‌گذاری از منبعی خارج از دولت به حیطه‌ی اقتدار دولتی منتقل شد. در امپراتوری عثمانی، روحانیت سنی کاملاً در دستگاه دیوان‌سالاری ادغام شده بود. در ایران نیز، در دوره‌ای که حکومت‌های سنی غلبه داشتند، روحانیون سنی در محدوده‌ی دستگاه اداری قرار داشتند و به‌عنوان مقامی انتصابی عمل می‌کردند.

این قضیه در روحانیت شیعه به چند دلیل متفاوت بود:

**نخست، عدم مشارکت در حکومت غصبی:** به‌نظر نمی‌رسد که این امر مانعی جدی در برابر ادغام روحانیت شیعه در دستگاه اداری ایجاد کرده باشد، علمای شیعه به‌حکم مصلحت برای آن کلاه شرعی دست و پا می‌کردند **علم‌الهدی المرتضی** پذیرش منصب از طرف سلطان غاصب را واجب اعلام کرده بود، (اگر به قبیح منجر نشود و در جهت امر به معروف و نهی از منکر باشد) **شیخ طوسی** قبول منصب را مستحب می‌دانست. به‌ویژه زمانی که قدرت در دست فرمان‌روایی شیعی مذهب قرار می‌گرفت، این امتناع رنگ می‌بافت.

**دوم، استقلال جماعات پراکنده‌ی شیعه در اداری امور داخلی خود:** علمای شیعه به‌طور طبیعی در چنین

شرایطی نقشه برجسته‌ای پیدا می‌کردند.

سوم، نقش شیوهی تولید شبانی چادرنشینی (pastoral nomadist mode of production) در ایران -

بعد از ساسانیان غالباً اتحادی از قبایل چادرنشین و دامپرور (غالباً ترک) حکومت از پیش موجود را سرنگون می‌کرد و خود قدرت را به دست می‌گرفت و طی یک فرآیند تطابق کم‌وبیش طولانی با شیوه تولید مبتنی بر کشت به تاسیس دولتی متمرکز نایل می‌شد، ولی بعد از مدتی اتحاد دیگری از همین قبایل شکل می‌گرفت و سلسله قبلی را از اریکه قدرت به زیر می‌کشید. اکثریت قریب به اتفاق سلسله‌های حکومتی در ایران چنین خاستگاهی دارند. بدین ترتیب جامعه به‌طور متناوب با دوره‌های ثبات و شکل‌گیری دولت از یک‌سو، و فروپاشی دولت و هرج و مرج از سوی دیگر، روبه‌رو است. این وضعیت به گروه‌های اجتماعی دیگر فرصت می‌دهد که مستقل از دولت این خلاء را پُر کنند و در اداره جامعه وظایفی را به عهده بگیرند.

در دوره صفویه، روحانیت در عین استقلال، در بسیاری از حوزه‌ها در دولت ادغام شده بود. بسیاری از مناصب روحانیون نظیر صدر، شیخ الاسلام، قاضی، امام جمعه از سوی دولت تعیین می‌شد و دولت به بخش زیادی از روحانیون مقرری پرداخت می‌کرد. اگر دولت صفوی پا بر جا می‌ماند، روحانیت نمی‌توانست استقلالی را که دردوره قاجاریه داشت، به دست آورد. اما بعد از سرنگونی سلسله صفوی تا به قدرت رسیدن سلسله قاجار یک دوره فروپاشی و هرج و مرج به وجود آمد که طی آن روحانیت شیعه با استفاده از فقدان دولت مرکزی فراگیر و مؤثر توانست کارکردهای اجتماعی خود را تثبیت کند و با برآمد سلسله قاجار هم‌چون قدرتی مستقل در برابر دولت مرکزی قد علم کند.

## ب- دولت مدرن و سکولار

دولت مدرن از یک‌سو، تمام کارکردهای عمومی روحانیت را سلب و با روایتی سکولار به دستگاه بوروکراتیک خود واگذار می‌کند (نظیر کارکردهای آموزشی، قضایی، ثبت اسناد و مالکیت)، و از سوی دیگر، درصدد است کارکردهای خصوصی آن‌ها را مورد دست‌اندازی و تنظیم قرار دهد (نظیر سیلابوس برای مدرسه‌های مذهبی، امتحان معلمان مذهبی، محدودیت مراسم عزاداری). پیشرفت دولت مدرن، این گروه اجتماعی را به رانده شدن از مرکز به حاشیه‌ی زندگی اجتماعی تهدید می‌کند. به همین دلیل هم‌پای مدرن شدن دولت در ایران ما شاهد مخالفت و اعتراض روحانیت با این روند هستیم و در ابراز این مخالفت غالباً تلاش می‌کند برای تامین منافع خود با اعتراضات مردمی همراه شود.

روحانیت شیعه به جز دوره‌های کوتاه، برخلاف روحانیت سنی بخشی از سازوبرگ ایدئولوژیک طبقات حاکم محسوب نمی‌شده، و با دستگاه دولتی فاصله و استقلال معینی داشته است. این امر در روند مدرن شدن دولت و سلب کارکردها و منابع درآمد روحانیت شیعه به تقابلی جدی بدل شد، که انگیزه و مضمون اصلی رفتار و اعتراضات

سیاسی این گروه را طی صد سال گذشته نشان می‌دهد. علاوه بر این باید به این نکته نیز توجه داشت که تقابل روحانیت با دولت مدرن نه از زوایای ترقی‌خواهی، ارزش‌های مدرنیته و مبانی دموکراتیک، بلکه برای دفاع از منافع ویژه خود روحانیت سرچشمه می‌گیرد.

دستیابی روحانیت شیعه به قدرت سیاسی هم در کارکردها و هم در درآمدهای آن، یک‌رشته تغییرات ساختاری ایجاد کرده است که واکاوی آن مجال دیگری می‌طلبد.

## یادداشت‌ها و منابع

۱ - سرمایه، کارل مارکس، حسن مرتضوی جلد اول، ص ۷۶۶.

### 2- Engels to Conrad Schmidt In Berlin London, October 27, 1890.

۳ - مکاتبات مارکس و انگلس در باب ماتریالیسم تاریخی، ص ص ۱۶۶-۱۶۴.

۴ - سرمایه، کارل مارکس، مترجم ایرج اسکندری، جلد دوم، ص ۳۱۴.

۵ - قدرت سیاسی و طبقات اجتماعی، نیکوس پولاتنزاس، ص ۸۴.

۶ - اصطلاحی در فقه و حقوق اسلامی است که به کلیه امور پسندیده‌ای گفته می‌شود که شرع و قوانین اسلام خواستار اجرای آن‌ها شده اما شخص خاصی را مسئول آن‌ها ندانسته‌است. حمایت از افراد بی‌سرپرست به صورت تعیین قیم و نظارت بر اعمال قیم، امور مربوط به ارث و وصیت و اداره اموال افراد مفقودالاثر مثال‌هایی از امور حسبی هستند. مطابق نظریه‌ای در فقه شیعه معروف به ولایت فقیه در امور حسبیه فقها نسبت به دیگر افراد در اجرای این امور اولویت دارند.

\*بخش تحلیل از روحانیت شیعه در اصل متن سخنرانی است که در زمستان سال ۱۳۷۲ در شهر هامبورگ و هانور ارائه شد، و با اندکی ویرایش اکنون منتشر می‌شود.

برخی از منابعی که در تهیه‌ی این متن مورد استفاده قرار گرفته‌اند عبارتند از:

- پژوهشی در نظام طلبگی، مهدی ضوابطی، ۱۳۵۹.
- Cambridge History of Islam, 1970.
- Scholars, Saints and Sufis, Nikki Keddie, 1972.
- State and Government in Medieval Islam, Ann Lambton, 1981.

- The Shadow of God and the Hidden Imam, Said Amir Arjomand, 1984.
- Religion and Politics in Contemporary Iran, Shahrough Akhavi, 1980.