

لباس روحانیت شیعه به مثابه دال سیاسی در ایران معاصر

تاریخ دریافت: ۹۱/۹/۲۱

تاریخ تأیید: ۹۱/۱۰/۱۷

اصغر اسلامی تنها*

لباس روحانیت در جامعه ما به تدریج هویت نمادین یافته و تبدیل به نشانه شده است؛ لذا دالی است که بر مدلول‌هایی دلالت می‌کند. نگارنده در این مقاله با الهام از رویکرد نشانه‌شناختی سوسور کوشیده هم معنای «همزمانی» آن را در بین افراد و گروه‌ها و جوامع فهم نماید و هم معنای «درزمانی» آن را در سه وضعیت سنت، گذار و جدید روحانیت در ایران معاصر تفسیر کند. یافته‌های تحقیق نشان می‌دهد در محور عرضی، با تمرکز در سطح ادیان و جوامع، لباس روحانیت شیعه لباس افرادی نیست که رابط بین انسان و خدا هستند و مراسم و عبادات جمعی را باید انجام دهند؛ زیرا در اسلام برخلاف سایر ادیان - هرچند عبادت‌های جمعی دارد - بین خدا و انسان حائل و واسطه‌ای وجود ندارد و در محور طولی این لباس از صفویه تا جمهوری اسلامی همواره دالی سیاسی و فرهنگی و حاکی از تحولات گسترده در الگوی ارتباطی روحانیت شیعه و مردم بوده است.

واژه‌های کلیدی: لباس، روحانیت شیعه، دال، معنا، نشانه‌شناسی.

دانش‌آموختگان علوم دینی، پس از یک دوره فراگیری عمومی معارف دینی در حوزه-های علمیه شیعه، غالباً به پوششی متمایز ملبس می‌شوند. این تمایز در فرایندی تاریخی تحقق یافته است، به گونه‌ای که امروزه این لباس معرفت‌سمت و جایگاه و نقش اجتماعی روحانیت در جهان اجتماعی تشیع است و از آن به لباس سازمانی روحانیت شیعه یاد می‌شود. درحقیقت این لباس در پویایی اجتماعی خود، هویت نمادین یافته و تبدیل به نشانه شده است و می‌تواند حاکی از مدلول یا مدلول‌هایی باشد. لذا پرسش اصلی این جستار آن است که لباس روحانیت شیعه به مثابه یک نشانه در بستر فرهنگی ایران معاصر چه دلالت‌هایی دارد؟

نگارنده در پاسخ به این پرسش، با تکیه بر چارچوب تحلیلی نشانه‌شناختی، از روش نشانه‌شناسی سوسوری در رمزگشایی این نشانه بهره برده است، چون نظام پوشش از نظام‌های دلالت است (بارت، ۱۳۷۰، ص ۳۵) و لباس نشانه است؛ لذا بااطمینان می‌توان گفت لباس پوشیدن، کنشی معنادار و فعالیتی فرهنگی است. این امر درباره لباس‌های رسمی و سازمانی همچون لباس نظامیان و پزشکان و روحانیان بسیار روشن است. اگر لباس نشانه است و پوشش فعالیتی فرهنگی با خصلت نشانه‌ای، می‌توان از نشانه‌شناسی پوشش در کنار نشانه‌شناسی صدا و تصویر و نشانه‌شناسی بنا و معماری سخن گفت. اما معنای آن از کجا اخذ می‌شود؟ چگونه پارچه دوخته شده و در رنگ‌های مختلف آن قدر معنادار می‌شود که موضوع بحث‌های طولانی فرهنگی و اعتقادی و حتی سیاسی قرار می‌گیرد؟ بدیهی است معنای یک نشانه تابع سازوکارهای رمزگان‌های اصلی و ثانویه فرهنگی جامعه است. نشانه در هر مورد عینی همچون متن عمل می‌کند و معنا وارزش تولید می‌نماید و آن گاه به عنوان رمزگانی فرهنگی - در رابطه با رمزگان‌های دیگر - در روابط بین‌رمزگانی و بین متنی شرکت می‌جوید و در متون چند وجهی نقش خود را بازی می‌کند و به این طریق به حوزه گفتمان‌های روزمره راه می‌یابد.

توجه به ماهیت نشانه‌ای آن شاید بتواند زوایای تاریک این بحث را روشن کند. اولاً نشانه در اولین سطح مطالعه نشانه‌شناختی قرار دارد و معناکاوی آن با سطوح رمزگانی و فرهنگی کامل می‌شود؛ زیرا نشانه‌شناسی سه سطح اصلی مطالعه دارد:

۱. مطالعه نشانه که شامل انواع گوناگون نشانه‌ها، شیوه‌های متنوع انتقال معنا و شیوه استفاده افراد از آنهاست؛ نشانه‌ها ساخته‌های انسانی‌اند و تنها در شرایطی فهم می‌شوند که

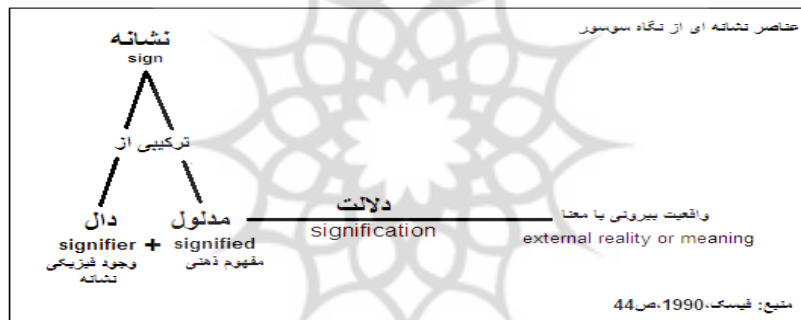


مردم از آن استفاده می‌کنند.

۲. مطالعه رمزها یا نظام‌هایی که نشانه‌ها در آن سامان داده می‌شود. این مطالعه شیوه‌های بسط انواع رمزها را در بر می‌گیرد تا به نیازهای جامعه و فرهنگ بپردازد، یا مجراهای ارتباطی را برای انتقالشان به کار بگیرد.

۳. مطالعه فرهنگی که این رمزها و نشانه‌ها در درون آن عمل می‌کنند. (Fiske, ۱۹۹۰, p۴۰).

ثانیاً از نظر سوسور نشانه کلیتی است ناشی از پیوند دال و مدلول (سوسور، ۱۳۷۸، ص ۶۷ و ۹۶)؛ لذا ماهیتی دوگانه دارد که یک طرف آن دال یا وجود عینی نشانه است و سوی دیگر آن مدلول یا تصویر ذهنی و مفهومی آن است. هیچ یک از این دو به تنهایی نشانه نیست، بلکه رابطه ساختاری متقابل و هم‌بسته آنها که دلالت خوانده می‌شود، نشانه را به وجود می‌آورد؛ این رابطه اساساً قراردادی است نه طبیعی و ضروری.



بر این اساس معنای هر گونه لباس و هر نحوه پوشش از خلال نسبتی که با مقوله‌هایی نظیر جنسیت، طبقه، منزلت، نقش اجتماعی، ارزش‌ها و به‌طور کلی با ساختارهای اجتماعی برقرار می‌کند، درک می‌شود. این نسبت‌ها قراردادی‌اند؛ یعنی از جایی آغاز به حیات کرده‌اند و همیشه امکان تغییر یا نابودی آن وجود دارد، مگر آنکه ساختارها بر نحوه خاصی تأکید داشته باشند؛ برای مثال یک پوشش به سبب ارتباط با ساختاری در وضعیت الزام‌آور و شبه طبیعی قرار گرفته باشد و از جنبه قراردادی بودن دور شده باشد. این ساختار می‌تواند اخلاقی، دینی، فرهنگی و سیاسی باشد.

بدین ترتیب یک لباس، نماد مردانگی، لباس دیگر نماد زنانگی، یک لباس نشانه ارزش‌هایی چون عفت و حیا و لباسی دیگر نشانه آزادی‌خواهی و نوگرایی و مدرن بودن، یک لباس نشانه زندگی شهری و دیگری نشانه زندگی روستایی و عشایری است. البته



نشانه بودن لباس به ارتباط با گروه‌ها و صنوف خلاصه نمی‌شود، بلکه لباس می‌تواند دال - های اخلاقی و سیاسی را نیز نمایندگی کند. توجه به جنبه قراردادی لباس می‌تواند ما را به دو سطح تحلیل رهنمون کند. این دو سطح با الهام از تقسیم‌بندی سوسوری در مطالعه زبان،ⁱ سطح تاریخی (درزمانی) و اجتماعی (همزمانی) است؛ لذا می‌توان از دو جنبه به قراردادی بودن پوشش اشاره داشت: نخست در محور طولی با تحلیلی درزمانیⁱⁱ می‌توان به مطالعه تغییرات یک پدیده (مانند یک رمز) در طول زمان پرداخت و تاریخ تکوین و تحول نشانه‌ها بر اثر تغییر قراردادها را نگاهت. سپس در تحلیلی همزمانیⁱⁱⁱ با تمرکز بر یک دوره زمانی به تفاوت روابط نمادین یا قراردادها میان گروه‌ها و افراد مختلف آنها پرداخت. براین اساس ما ابتدا لباس روحانیت شیعه را به مثابه یک نشانه توصیف می‌کنیم و سپس به تحلیل نشانه‌شناختی لباس روحانیت در دو محور درزمانی (تاریخی) و همزمانی (اجتماعی) در ایران معاصر می‌پردازیم.

لباس روحانیت شیعه به مثابه یک نشانه

آنچه امروز لباسی رسمی و متمایز روحانیت نام دارد، از چند جزء لباس تشکیل می‌شود. این نظام پوشش در حقیقت لباس سازمانی علمای شیعه و معرفت‌سمت و جایگاه و نماد و نشان نقش اجتماعی و فکری و عملی آنها در جامعه است تا شناسایی و دسترسی مردم به ایشان با سهولت بیشتری صورت گیرد؛ لذا این لباس معنادار است و بر مدلولی دلالت دارد؛ پس یک نشانه است و دارای دو عنصر دال و مدلول می‌باشد. ما در این بررسی ابتدا به دال بودن لباس روحانیت توجه می‌کنیم و سپس به مدلول آن خواهیم پرداخت.

- . سوسور تأکید داشت معنا از تمایزهای میان دال‌ها ناشی می‌شود؛ این تمایزها خود بر دو نوع‌اند: همنشینی (Syntagmatic) و جانشینی (Pradimatic).
- . تحلیلی درزمانی (Diachronic Analysis). به مطالعه تغییرات یک پدیده (مانند یک رمز) در طول زمان می‌پردازد (چندلر، ۱۳۸۷، ص ۳۲۱).
- . تحلیلی همزمانی (Synchronic Analysis) یک پدیده را چنان‌که در یک لحظه از زمان منجمد شده است، مطالعه می‌کند (همان، ص ۳۴۰).

۱. عناصر تشکیل دهنده لباس روحانیت به مثابه دال

این لباس سازمانی از اجزا و عناصر متعددی تشکیل شده است که عبارت‌اند از: عبا، قبا، لبّاده، نعلین، عمامه، تسبیح، عطر، انگشتر، شال کمر سفید، شال گردن سبز. این عناصر به دو دسته عناصر اصلی شامل عبا، قبا و عمامه (لباده نیز نوعی قبا است) و فرعی که بقیه موارد را شامل می‌شود، تقسیم می‌گردند؛ بدون عناصر اصلی اطلاق تلبس به لباس روحانیت صحیح نیست؛ از این رو به بررسی عناصر اصلی لباس روحانیت می‌پردازیم.

الف) عمامه

عمامه مهم‌ترین بخش لباس روحانیت است؛ زیرا بر سر، مهم‌ترین عضو بدن، قرار می‌گیرد. واژه «عمامه» به دو معنا آمده است؛ زیرا هم معرف یک عمامه کامل است یعنی عرقچین یا عرقچین‌ها با قطعه پارچه‌ای که به دور آن پیچیده می‌شود (به عمامه کامل «عمّه» هم گفته می‌شود) و هم تنها به معنای قطعه پارچه‌ای است که چندین بار به دور عرقچین یا عرقچین‌ها پیچیده می‌شود (دزی، ۱۳۵۹، ص ۲۸۸ / بینول، ۱۹۹۲، ص ۳۳). آزه‌ری در تهذیب اللغه و ابن منظور در لسان العرب وجه تسمیه آن را فراگیری و حُسن پوشاندگی سر می‌داند^۱ (آزه‌ری، ۱۴۰۸، ج ۱، ص ۱۲۱ / ابن منظور، ۱۴۰۸، ج ۹، ص ۴۰۴). جوهری در صحاح عمامه را نشان بزرگی و سیادت می‌شماردⁱⁱ (ر. ک: جوهری، ۱۴۰۸) و می‌نویسد همان‌گونه که عجم تاج بر سر می‌گذاشت عرب نیز عمامه بر سر می‌نهاد. شعار عمامه تاج عرب است مشهور بوده است. عرب قبل از اسلام نیز با عمامه متمایز می‌شد (احمد علی، ۲۰۰۳، ص ۲۱۲). عمامه بعد از اسلام نیز نشانه اعراب بود. عمامه‌های عصر نبوی اساس متعددی داشته (حرقانیه، حوتکیه، قطریه... و دارای رنگ‌های مختلفی بوده است. اکثر عمامه‌ها در عصر پیامبر سیاه بوده، مثل عمامه علی بن ابی طالب⁷، عبدالرحمن بن عوف، سعید بن مسیب، هر چند برخی صحابه عمامه سفید هم بر سر می‌گذاشتند، مثل نافع بن جبیر، سالم بن عبدالله... (همان، ۲۱۳). علمای اسلام در طول تاریخ به تاسی از سبک پوشش نبوی⁶ از عمامه استفاده می‌کردند. البته شرط نیست

□. العمامه من لباس الرأس معروفه وجمعها العمام وقد تعمها الرجل و اعتم بها و أنه لحسن العیة.

□□. العمامه واحدة العمام. و عمته: ألبسته العمامه. و عمم الرجل: سُوّد، لأن العمام تيجان العرب.



عمامه از جنس خاصی باشد. حجم آن نیز بسته به افراد تفاوت می‌کرده است. دزی نقل می‌کند که «مسلمانان عموماً و فقیهان خصوصاً اندازه عمامه را معرف درجه احترام خود می‌دانند» (دزی، ۱۳۵۹، ص ۲۸۹). امروزه در ایران نیز علما و روحانیون عمامه بر سر می‌گذارند؛ سادات عمامه سیاه و سایرین عمامه سفید. سادات به جهت بزرگداشت روز عید غدیر عمامه سیاه بر سر می‌نهند؛ پیامبر با دست خود در حجة الوداع بر سر امام‌علی 7 عمامه گذاشت.

قبا

قبا (Caba) نوعی تن‌پوش مردانه است که ایرانیان و اعراب با اندک تفاوت‌هایی بر تن می‌کردند و امروزه تن‌پوش غالب روحانیان شیعه است. قبا از ریشه «القبو» به معنای الضم والجمع است. ابن‌منظور در معنای قبا می‌نویسد: «القبا - ممدود - من الثياب الذی یلبس، مشتق من ذلك لاجتماع أطرافه والجمع أقبیة» (ابن‌منظور، ۱۴۰۸، ج ۱۱، ص ۱۶۸)، یعنی از آن جهت این لباس را قبا می‌نامند که دو طرفش جمع می‌شود... نقل شده قبا لباسی است که روی لباس‌های دیگر می‌پوشند و در سفر و جنگ، به جهت راحتی حرکت با آن، آن را به تن می‌کنند (القباء ثوب ضیق الکمین والوسط مشقوق من خلف، یلبس فی السفر والحرب لأنه أعون علی الحركة).

اما دربارهٔ اینکه واژه قبا عربی است یا معرب فارسی است، اختلاف است. برخی آن را عربی و از ماده «القبو» می‌دانند و عربی‌بودن را ترجیح می‌دهند (فارس الجمیل، ۱۹۹۴، ۱۰۶).

صالح احمد‌العلی معتقد است پوشیدن قبا در زمان حضرت محمد 6 معمول بوده است؛ در گزارش‌های تاریخی و روایی آمده که جابر بن عبدالله می‌گوید روزی قبایی از دیباج به پیامبر 6 هدیه دادم و پوشید (همان، ص ۱۰۶) یا نقل شده روزی پیامبر خدا قباها را قسمت کرد و به مخرمه هیچ نداد (دزی، ۱۳۵۹، ص ۳۳۳). در ضمن نقل است قبا لباس مردم عراق و حجاز و ایران بوده است (همان، ص ۲۰۱ و ۳۴۰).

ج عبا

عبا (abba) یا عبایه نوعی روپوش بلند و جلو باز است که ظاهراً اختصاص به مردان

ندارد. درباره معنای عبا جوهری می‌نویسد: عبا نوعی لباس است^۱ (جوهری، ۱۴۰۸، ج ۶، ص ۲۴۱). ازهری می‌گوید (ازهری، ۱۴۰۸، ج ۳، ص ۲۳۵) عبا نوعی لباس گشاد با خطوط سیاه‌رنگ است. ⁱⁱ ابن منظور در لسان‌العرب همین معنا را ذکر نموده (ابن‌منظور، ۱۴۰۸، ۲۶). دکتر فارس‌الجمیل این تعاریفات را برای نشان دادن ماهیت عبا کافی نمی‌داند، فقط بیان می‌کند که عبا نوعی لباس با خطوط سیاهی است، اما معلوم نیست عبا از غیر مقطعات بوده یا جدا می‌شده است، وی از رصافی نقل می‌کند که عباءه: «كساء من صوف مفتوح من قدام یلبس فوق الثیاب» (فارس‌الجمیل، ۱۹۹۴، ص ۱۰۱). همچنین می‌گوید اگر این تعریف دقیق باشد: عبا لباسی پشمین بود که جلو آن باز بوده و روی لباس‌ها پوشیده می‌شده است. طبق این معنا عبایه در عصر رسول الله ﷺ شباهت زیادی به عبایه‌ای دارد که زنان و مردان امروز به بر می‌کنند و از مقطعات است. ایشان بر اساس روایات منقول از عهد نبوی نتیجه می‌گیرد که عبا لباس شایع و رایج زمان پیامبر بوده و از پشم بافته می‌شده است (همان، ص ۱۰۲ - ۱۰۳).

رنیحرت دُزی در توضیح «عباءة» می‌نویسد: این کلمه به معنای روپوش کوتاه و جلو باز است، آستین ندارد ولی سوراخ‌هایی در آن تعبیه شده که دست‌ها را از آن می‌گذرانند (دُزی، ۱۳۵۹، ص ۲۷۴).

با مرور آنچه ذکر شد و مشاهده سبک پوشش امروز روحانیت شیعه می‌توان گفت عمامه و قبا و عبای روحانیت شیعه همنام و همگون با توصیف تاریخی این لباس‌ها در منابع لغوی و تاریخ پوشش مسلمانان است.

د) اجزای فرعی دیگر

علاوه بر عمامه، قبا و عبا که اجزا و عناصر اصلی پوشش رسمی روحانیت شیعه را تشکیل می‌دهند، برخی عناصر دیگر وجود دارند که به جهت مقوم نبودن آنها در تمایز بخشیدن به پوشش روحانیت از آنها به اجزای فرعی یاد می‌کنیم. لباده، نعلین (کفش مخصوص)، شال کمر سفید، شال گردن سبز، تسبیح، انگشتر... اجزای فرعی لباس روحانیت‌اند. لباده شبیه قبا است، با این تفاوت که یقه آن در قسمت بالا بسته است و در

□. العباءة والعبایة ضرب من الأكسیة والجمع العباء والعبائات.

□□. العباية ضرب من الأكسیه واسع فيه خطوط سود والجمع العباء والعباء لغة فيها.



نتیجه باعث گرم‌تر بودن و نفوذ نکردن سرما به داخل یقه آن است. در گذشته به عنوان لباس زمستانی روی قبا می‌پوشیدند، اما اکنون بیشتر لباس شیک روحانیت محسوب می‌شود و بیشتر طلاب خاص و اساتید حوزوی دانشگاه و شخصیت‌های روحانی سیاسی از آن استفاده می‌کنند. نعلین نوعی پافزار است شبیه دمپایی روپوشیده. امروزه در پا کردن نعلین بین طلاب رایج است، اما پوشیدن کفش معمولی به خصوص در زمستان‌ها و ایام بارندگی در بین حوزویان معمول است. بستن شال کمر و گردن نیز در بین حوزویان مشاهده می‌شود. به دست کردن انگشتر و داشتن تسبیح، امروزه در بین همه مردم دیده می‌شود و جزء اختصاصی پوشش روحانیت نمی‌باشد.

۲. نقش اجتماعی روحانیت به مثابه مدلول

لباس روحانیت با ترکیب خاص خود در یک بستر تاریخی - فرهنگی به یک نشانه تبدیل شده است؛ لذا به مثابه یک دال بر مدلولی دلالت دارد. مدلول آن در فهم عمومی جامعه یک نقش اجتماعی است؛ یعنی ملبس شدن به ثياب روحانیت شیعه جز تمثیل به پیامبر اسلام (ص) حاکمی از علم و تقوای دینی فرد است و از ایفای نقش و کارکردهایی خاص حکایت دارد. امروزه رابطه لباس و نقش اجتماعی روحانیت چنان محکم و استوار است که هر کس به این لباس ملبس باشد، نه فقط در افکار عمومی به عنوان روحانی شناخته می‌شود بلکه ایفای این نقش‌ها و کارکردها از وی انتظار می‌رود:

الف) تعلیم و ترویج دین؛

ب) تعلیم و تعلم دینی؛

ج) صیانت و دفاع از آن؛

د) هدایت و اجرای مناسک؛

پذیرش این نقش‌ها و به انجام رسانیدن این وظایف، در واقع شرط تحقق روحانیت است، همچنان که «علم دینی یا تفقه» و «تقوا یا دینداری شاخص» شروط صدق روحانیت است (شجاعی زند، ۱۳۸۸، ص ۲۵۱). پس در حقیقت لباس فرم یک روحانی، نماد وابستگی به یک ایده، رسالت و فرهنگ و نشان از آمادگی برای انجام آن است. این لباس نشان فردی است که به سبب لباس نمادینی که بر تن دارد، وظیفه «دین شناسی» و «متدین پروری» در جامعه را دارد. این لباس روحانی را در موقعیتی قرار داده که - به سبب تثبیت مرجعیت روحانیت در تفسیر و تبیین دین - گفته‌ها و عملکردش حجت شرعی

و مقبول مردم تلقی شود و در فرهنگ نهادینه و روزمره جامعه حضور یابد. در گفتگوهای مذهبی و بین‌الادیان، در پرسش‌های بسیط و عمیق، دیدگان جامعه به صاحبان این لباس معطوف شود و از ایشان نظر نهایی طلبیده شود. تولید، توزیع و ترویج معرفت دینی و تلاش برای تحقق فرهنگ دینی، همگی وظیفه روحانیت است که باید به‌خوبی عهده‌دار آنها باشند.

نقش اجتماعی روحانیت شیعه در ایران به مثابه مدلول

لباس روحانیت با ترکیب خاص خود در یک بستر تاریخی - فرهنگی به یک نشانه تبدیل شده است؛ لذا رمزگشایی از آن باید با توجه به زمینه تاریخی و فرهنگی آن انجام شود. این امر جهت بازشناسی زیست جهان شیعه ایرانی امروز که بستر معنایی کنونی این لباس است نیز ضروری است؛ لذا در ادامه با توجه به الگوی سوسوری در دو محور به تفسیر معانی تاریخی و اجتماعی آن می‌پردازیم.

۱. محور همزمانی: معنای قدسی لباس روحانیت

در محور عرضی یا همزمانی آن گونه که سوسور می‌گوید، می‌توان به تفاوت فهم قواعد در بین افراد و گروه‌ها و جوامع اشاره کرد. در موضوع مورد بررسی ما یعنی پوشاک دینی ممکن است بین گروه‌های دینی یا جوامع تفاوت وجود داشته باشد. وولمر^۱ در مدخل «پوشاک دینی» دائرةالمعارف دین، ویراسته میرچالیاده،^۲ با بیان این نکته که سنن دینی مشرق‌زمین هم دربرگیرنده فرقه‌هایی است که تأکید اساسی بر آیین‌های گروهی دارند و هم شامل فرقه‌هایی است که آداب دینی آنان ماهیتی خصوصی‌تر و انفرادی دارد. می‌نویسد: «این تقسیم‌بندی در شیوه پوشش آنان - پوششی که خود سبب پیشبرد برخی از مفاهیم اعتقادی است - تأثیر می‌گذارد. در آن گونه جوامعی که فردی روحانی به منزله واسطه‌ای میان خدا و انسان عمل می‌کند، اغلب آیین‌ها یا نمایش‌گونه‌های همگانی توصیه شده است؛ در این گونه مراسم از پوشش‌هایی خاص استفاده می‌شود که پیشوای دینی را به صورت فردی متمایز و برجسته نشان می‌دهد، از سوی دیگر هنگامی که اعمال دینی به شکلی ازپیش تعیین شده و فرادا انجام گیرد، اگر هم فردی روحانی حضور داشته



باشد، کمتر درگیر تظاهرات همگانی است؛ از این رو پوشش نقش چندان آشکار ندارد و لباس رسمی در کار نیست» (وولمر، ۱۳۷۴، ص ۴۷۲). او در مورد اسلام معتقد است: چون پیشوای مذهبی یا امام در اسلام وظیفه میانجیگری میان خدا و خلق را بر عهده ندارد، در اسلام لباس رسمی برای علما وجود ندارد (همان، ۴۸۲).

با این بیان در سطح مقایسه بین ادیان و جوامع و گروه‌های دینی، لباس روحانیت شیعه دلالت بر نقش میانجی در ارتباط مسلمان با خدا ندارد؛ زیرا آموزه‌های این دین وجود چنین طبقه‌ای را در آن نفی می‌کند. افزون بر سطح جوامع در سطح خرد نیز بین گروه‌ها و افراد یک جامعه خاص می‌توان به بازشناسی تفاوت‌ها پرداخت مثلاً در خصوص لباس روحانیت شیعه به تفاوت نگاه حوزویان با دانشگاهیان پرداخت یا نگاه عموم مردم را با نخبگان مقایسه نمود که البته کشف تفاوت معنایی در این سطح موضوع بررسی این مقاله نیست.

۲. محور در زمانی: تاریخ فرهنگی لباس روحانیت

در سطح تاریخی می‌توان به شکاف‌های تاریخی مهمی توجه نمود که در ادوار مختلف زندگی یک گروه یا جامعه ایجاد می‌شود. بسته به ورود جامعه به هر وضعیت نو، قراردادهای و معانی لباس تغییر می‌کند و از این منظر می‌توان با توجه به تحولات تاریخی شگرف جامعه ایران معاصر و نقش انکارناپذیر روحانیت شیعه در آن، میان سه وضعیت سنتی و وضعیت گذار و وضعیت جدید تفاوت قائل شد.

الف) وضعیت سنتی: صفویه و قاجار، حکومت در سایه لباس روحانیت

بسیاری بر این باورند که تاریخ معاصر ایران از عصر صفویه آغاز می‌شود؛ زیرا از یک سو با پیدایش دولت شیعی صفوی جامعه ایران وارد عصر شکوفایی دوباره شد و حاکمان صفوی توانستند یکپارچگی ایران را احیا و با تکیه بر عالمان شیعه، ایران را هم از نظر دینی و حکومتی از اعراب جدا کنند و دوباره به استقلال کامل برسانند و از سوی دیگر تشکیل این دولت در ایران مقارن با شروع رنسانس و آغاز مدرنیته در غرب است (فیاض، ۱۳۸۹، ص ۹).

علما در دوره صفویه از عبا و عمامه استفاده می‌کردند (غیبی، ۱۳۸۵، ص ۴۲۹). تصاویر نقاشی شده از لباس علمایی چون علامه مجلسی (تصویر شماره ۱) نشان می‌دهد

علمای شیعه از عمامه و قبا و عبا استفاده می‌کردند.



تصویر ش ۱: علامه مجلسی شیخ الاسلام عمر صفوری

این نحوه پوشش البته تمایزاتی با لباس دیگر مردم داشت، ولی دارای صبغه دینی و سابقه تاریخی بود؛ زیرا علما از قرون اولیه در نحوه پوشش به پوشش پیامبر ﷺ توجه داشته‌اند. البته در باب لباس پیامبر اکرم ﷺ گزارش‌ها و روایات موجود اندک است، اما محققان بر اساس منابع مختلف تاریخی، فقهی، ادبی، حدیثی و... که اشاراتی در این باب دارند، عبا، قبا، ردا، بُرد، عمامه و نعلین را لباس‌های معمولی پیامبر می‌دانند^۱ (چیت‌ساز، ۱۳۷۹، ص ۲۱). در طول تاریخ نیز علمای شیعه از عمامه، قبا و عبا استفاده کرده‌اند و علی‌رغم تغییرات جزئی در شکل و رنگ، وجه آیکنیک (شباهتی) آن به لباس پیامبر اسلام ﷺ و وجه نمادین آن همواره حفظ شده است؛ لذا این لباس در تاریخ مسلمانان همواره دال دینی بوده و معنای مقدس داشته است؛ زیرا به نقش اجتماعی دینی علما در جامعه اسلامی اشاره نموده است؛ به عبارت دیگر ملبس شدن به ثياب روحانیت شیعه به‌جز تمثیل به پیامبر اسلام ﷺ حاکی از علم و تقوای دینی فرد و ایفای نقش و کارکردهایی خاص چون تعلیم و تعلم و ترویج دین و صیانت و دفاع از آن و هدایت و اجرای احکام و مناسک آن بوده است.

بر این اساس می‌توان گفت مهم‌ترین قراردادی که در سیر تاریخی لباس روحانیت شکل گرفته است، تثبیت این لباس متمایز به مثابه نشانه نقش اجتماعی عالم دینی در جامعه اسلامی است. البته تمایز ریشه تاریخی داشت.^۱ چیت‌ساز معتقد است از دوره عباسی لباس فقها از لباس مردم عادی که عبا و قمیص (پیراهن بلند) می‌پوشیدند، متمایز بود. او درباره کیفیت آن می‌نویسد: «لباس فقها را نیز که ابویوسف قاضی زمان هارون الرشید ترتیب داده بود، عبارت بود از جبه‌ای سیاه و کلاه بلند (قلنسوه) سیاه که رویش را

۱. برای اطلاع بیشتر رک. اصغر اسلامی تنها؛ بررسی جامعه‌شناختی نگرش حوزویان به لباس ۱۱۹

روحانیت شیعه؛ قم: پایان نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه باقرالعلوم، ۱۳۸۹، ص ۶۱-۶۷.



عمامه‌ای سیاه می‌بستند و طیلسان سیاه بر عمامه می‌انداختند. البته کم‌کم پوشیدن جبه نیمه‌بلند و گشاد و سبز رنگ که حاشیه‌دوزی شده بود در میان فقها و علما مرسوم شد» (چیت‌ساز، ۱۳۷۹، ص ۹۱).

تمایز مشخص لباس فقها در دوره‌های سامانیان و آل بویه نیز ادامه داشت، به گونه‌ای که در باب ابن سینا (فیلسوف معروف این دوران) نوشته‌اند که به شیوه فقهاء عبا و عمامه و تحت‌الحنک می‌بست (چیت‌ساز، ۱۳۷۹، ص ۱۲۵). البته در دوره صفوی در جهان شیعی قرارداد جدیدی افزوده می‌شود و آن پیوند این لباس با قدرت سیاسی در قالب ساخت حکومت شیعی صفویه است؛ زیرا به جهت حوادث صدر اسلام علمای شیعه همواره در اقلیت قرار داشتند و در درون حاکمیت‌های سنی، به منزله یک اقلیت، در پی حفظ هویت مذهبی و کسب امنیت اجتماعی بودند. اما با روی کار آمدن صفویه در قرن دهم و رسمیت تشیع در ایران موقعیت ممتازی فراهم شد. در این دوره بسیاری از علمای شیعه از سوریه، عراق، لبنان، بحرین برای کمک به دولت شیعه به ایران مهاجرت کردند.

دولت صفوی بر اساس نظریه سیاسی «خلیفه‌گری» یعنی اطاعت مریدان از مرشد کامل به وجود آمده بود (جعفریان، ۱۳۷۹، ص ۱۱۹)، اما تشیع را مذهب رسمی و حکومتی خود قرار داده بود. چون تشیع در این عصر به صورت مرامی حکومتی درآمده بود، باید گفتمان و چارچوب فکری و عملی این نظام حکومتی تدوین و ارائه می‌شد. این امر ابتدا با تلاش نظری علمای اصولی چون محقق کرکی انجام شد. نظریه این فقیه برجسته درباره وجوب تخییری نماز جمعه و مخالفت با حرمت آن در عصر غیبت از یک سو امکان بهره‌مندی مشروع دولت صفوی از رسانه نماز جمعه را جهت تثبیت دولت شیعی خود فراهم نمود و از سوی دیگر جایگاه سیاسی روحانیت را در عصر غیبت مشخص‌تر کرد؛ زیرا «او نظریه نیابت فقیه جامع‌الشرایط فتوی از سوی امام در عصر غیبت را که البته هنوز دلالت سیاسی به خود نگرفته بود و در حوزه شرع نیز محدودیت‌هایی داشت، در ضمن بحث از جواز اجرای مهم‌ترین آیین عبادی با جنبه‌های سیاسی در جهان اسلام یعنی نماز جمعه مطرح کرد. این نظریه را اگرچه خود خلق نکرده بود، اما در شرایط تاریخی مناسبی مبنای بسط شرعی اختیارات مجتهد در حوزه شرع قرار داد و موفق شد» (رنجبر و مشکوریان، ۱۳۸۹، ص ۱۲۷).

این نظریه در دوره تثبیت صفویه (شاه طهماسب) مبنای مشارکت علما در دولت صفوی بود؛ زیرا این مشارکت از نوع همکاری با سلطان عادل یا جائز نبود، بلکه بالاتر از

آن، این نظریه بود که حکومت از آن فقیه جامع‌الشرایط یا به تعبیر آن روز «مجتهدالزمانی» است و او در عصر غیبت تمام اختیارات امام معصوم را دارد. روشن بود که شاهان صفوی و دربار آنان یعنی رؤسای طوایف ۳۲ گانه قزلباش تن به حکومت فقها نمی‌دادند، پس باید راهی به وجود می‌آمد تا تحقق این حکومت در عمل ممکن شود. این راه آن بود که فقیه از سر مصلحت وقت، قدرت سیاسی مشروع خود را به سلطان واگذار کند. در چنین شرایطی شاه نایب مجتهد برای اداره کشور بود. این چیزی بود که طهماسب به صراحت آن را پذیرفت و خود را نایب فقیه جامع‌الشرایط دانست. زمانی که سلطان قدرت سیاسی را در دست می‌گرفت، با استفاده از امکانات مالی و نظامی خود، از فقیه دعوت می‌کرد اداره امور شرعی را عهده‌دار شود (جعفریان، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۱۲۱). بدین ترتیب نوعی تقسیم‌بندی قدرت پذیرفته شد. اداره امور عرفی در اختیار سلطان باقی ماند و او مشروعیت خود را از فقیه می‌گرفت و امور شرعی نیز در اختیار مجتهد قرار گرفت. امور شرعی نیز در دو بخش به صدر و شیخ‌الاسلام واگذار شد. کار صدر اداره موقوفات و امور وابسته به آن و کار شیخ‌الاسلام نظارت بر اجرای امور شرعی در حد گسترده‌تر بود. بدین ترتیب علمای شیعه برای نخستین بار به صورت جدی و وسیع در دولت مشارکت کردند.

البته سیر مشارکت علما در طول دو قرن و اندکی حاکمیت دولت صفوی به‌طور یکنواخت پیش نرفت. در ابتدا در دوره طولانی سلطنت شاه طهماسب (۹۳۰-۹۸۴) با تلاش محقق کرکی قدرت فقها نهادینه شد. در اواسط گاه محدود و گاه مبسوط می‌شد، به‌ویژه در دوره شاه عباس، ولی همواره امور شرعی در اختیار فقها قرار داشت. در اواخر یعنی دوران سلطنت شاه عباس دوم تا شاه سلطان حسین صفوی قدرت فقها فزونی گرفت. نکته مهم آنکه این دوره شاهد پیدایش و گسترش جریان اخباری‌گری نیز هست. دستگاه صفوی در تقابل دو جریان اصولی و اخباری علمای شیعه از اخباریون حمایت کرد. جعفریان در این باره می‌نویسد:

زامداران صفوی فکر می‌کردند که حفظ مقام آنان و استقلال کشور ایران که با عثمانی‌ها در جنگ بودند، ایجاب می‌کرد که شیعیان حساب خود را به‌طور کامل از سنیان جدا کنند و از آنان تبری جویند که تحقق این هدف جز از طریق تقویت اخباری‌ها تأمین نمی‌گردید؛ از این رو به تقویت اخباری‌ها پرداختند و مشرب اخباری‌ها بر مشرب اصولی غلبه کرد (جعفریان، ۱۳۸۰، ص ۲۶۸).



علت این حمایت را می‌توان در این نکته دانست که گفتمان اخباری «دیگری» خود را اهل سنت قرار داده بود و در تقابل شدید با آن تعریف می‌شد. علامه مجلسی با گرایش اخباری در این دوره در دوران شاه سلطان حسین به مقام شیخ‌الاسلامی و امامت جمعه پایتخت منصوب می‌شود. اخباریان به‌ویژه مجلسی به جمع‌آوری حدیث و تدوین علوم شیعی پرداختند و جمع‌آوری احادیث شیعه در اولویت قرار گرفت که نتیجه آن گسترش گفتمان اخباری‌گری در ایران است. حمایت دستگاه صفوی از اخباری‌گری با سیاست صفوی که «حفظ قدرت خود و استقلال ایران» است پیوند دارد. نتیجه اجرای این سیاست نهادینه‌شدن فرهنگ تشیع با قرائت اخباری آن در ایران عصر صفوی است.

ساختار حکومتی ایران در طول دوره صفوی و قاجار ساختار واحدی داشت، جز آنکه به دلیل ضربه‌ای که نادرشاه، در فاصله این دو دولت، به سبب رویه استبدادی‌اش و دیدگاه‌های خاصش درباره نقش علما بر آن ساختار وارد کرد، موقعیت علما در دوره قاجار از جهتی (نقش اثباتی) ضعیف‌تر از روزگار صفوی شد، به علاوه زمینه نوعی اختلاف عمیق علما و سلاطین قاجار فراهم آمد که در مشروطه خود را نشان داد؛ با وجود این هم امور شرعی که قضا را شامل می‌شد در اختیار علما و امور عرفی که سلطنت مهم‌ترین عنوان آن است، در اختیار سلاطین بوده است (جعفریان، ۱۳۷۹، ص ۱۳۱). البته باید بر نقش بازدارنده علما تأکید نمود؛ زیرا «آن‌ها هم به لحاظ نظری در طرح قوانین و هم به صورت عملی در محدود کردن استبداد، نقش قابل ملاحظه‌ای داشتند. در این زمینه دوره قاجار در امتداد دوره صفوی است» (همان، ص ۱۳۲). زوال اخباری‌گری و غلبه جریان اجتهادی با تلاش‌های وحید بهبهانی و تثبیت آن به اهتمام شیخ انصاری در این دوره رخ داد. نهضت تنباکو به رهبری مجتهد و اصولی برجسته میرزا حسن شیرازی و نهضت مشروطیت با نقش‌آفرینی مجتهدینی چون شیخ فضل‌الله نوری و آخوند خراسانی، دو نقش بازدارندگی فقهای اصولی شیعه را در این دوره به خوبی می‌نماید. افزایش قدرت روحانیت در عصر قاجار در قالب همین نقش منفی و بازدارنده حکومت است.

از این رو نشانه لباس روحانیت را در دوره نخست در چنین بستر فرهنگی باید معناکاوی نمود. شریعتی، منتقد عصر صفوی، پیوند علمای شیعه و دولت صفوی را موجب انحراف تشیع از مسیر اصلی دانسته و معتقد است در این دوره، برای نخستین بار، نشانه «روحانیت» در کنار «عالم دینی» در گفتمان شیعی پدیدار شد. دو مدلول مفهومی نشانه «روحانیت» یعنی فردی که مقدس و روحانی است (در مقابل افراد عادی و جسمانی) و

نقش واسطه‌گری بین مردم و خدا را ایفا می‌کند، تمایزبخش نشانه «روحانیت» از نشانه «عالم دینی» در اندیشه شریعتی است. او با اصرار زیاد بر این تمایز به جهت بار معنایی منفی‌ای که روحانیت به این معنا در تاریخش دارد، به تطور این دو مفهوم در تاریخ معاصر شیعه اشاره می‌کند:

شخصیت‌هایی که درحقیقت عالم شیعی بودند ضعیف‌تر شدند و شخصیت‌هایی درکنارشان به نام روحانی شیعی تقویت شدند، به طوری که از عصر صفوی هم عالم شیعی داریم و هم روحانی شیعی (شریعتی، ۱۳۶۲، ج ۹، ص ۱۹۱ - ۱۹۶).

شریعتی معتقد است روحانیت صفوی با قرارگرفتن در مناصب حکومتی به ساخت اجتماعی واقعیت تشیع صفوی در تقابل با تشیع علوی در ایران معاصر مشغول شد. او علامه مجلسی را برجسته‌ترین چهره روحانیت صفوی معرفی کرده و گفته است مهم‌ترین گام او تدوین چارچوب نظری و عملی دولت صفوی در قالب تألیف بحار الانوار بوده است (شریعتی، ۱۳۷۷، ص ۱۲۴)؛ لذا با معیارهای خود به نقد محتوای صفوی این دایرةالمعارف شیعی می‌پردازد. او روحانی صفوی را ناآگاه، ظاهرگرا و توجیه‌گر و طرفدار وضع موجود می‌شناسد که تشیع صفوی را در ایران نهادینه کرده است. ساخت واقعیت اجتماعی تشیع صفوی با فراز و نشیب تا اواسط دوره قاجار استمرار داشت و رگه‌هایی از آن تا عصر پهلوی دوم نیز ادامه داشت؛ لذا مثال‌های شریعتی از روحانی صفوی به جز علامه مجلسی مربوط به روضه‌خوان‌های مشهد در عصر پهلوی است^۱ (جعفریان، ۱۳۷۶، ص ۱۸ - ۱۹).

البته شریعتی تشیع علوی و به تبع عالم شیعی مثل سید شرف الدین و کاشف‌الغطاء و حتی با آنکه اسم امام را نمی‌تواند بیاورد، مثل امام راحل را قبول دارد و آنان را رهبران نهضت‌های معاصر معرفی کرده و می‌گوید: «رهبران نهضت‌های ضد استعماری و جنبش‌های بیدارکننده و بسیج‌کننده مردم از متن همین روحانیت سرزدند. از سید جمال بگیر و بیا به روح خدا در همین کالبد متحجر و صلصال کالفخار روحانیت دمیده است»

□ یکی از مثال‌های او این است: می‌گوید از حضرت آقا (از روحانی صفوی) پرسیدند: آیا رادیو را گوش کنیم یا نه، گوش دادن به حرف‌های رادیو چه حکمی دارد؟ او گفت: من که رادیو را نمی‌شناسم کیست، اگر آدم خوبی است خوب اشکال ندارد با او همنشین باشید، اگر آدم بدی است کنارش نروید (جعفریان، ۱۳۷۶، ص ۲۱).



(شریعتی، ۱۳۶۲، ج ۲۰، ص ۱۱۹). لذا هنگامی که از شریعتی سؤال می‌شود که عالم شیعی کیست، ویژگی‌هایش کدام است می‌گوید «علم و تخصص دینی» و «انقلابی‌گری» دو ویژگی عالم شیعی در تمام تاریخ تشیع بوده است (همان، ج ۲۲، ص ۳۱۳ - ۳۱۴). البته شریعتی در فرایند سخنورانه خود سیر تاریخی گفتمان تشیع را به دلیل عینک پر رنگ ایدئولوژیک خود نادیده می‌گیرد، اما رمزگشایی او از دو معنای متمایز لباس روحانیت یعنی روحانی صفوی و عالم شیعی درخور تأمل است.

بدین ترتیب در این دوره، از صفویه تا قاجار، لباس روحانیت شیعه علاوه بر دال فرهنگی و دینی، دال سیاسی و دولتی نیز شد؛ زیرا اتحاد روحانیت با دولت شیعی صفویه با تکیه بر نظریه نیابت سلطان از نایب امام یعنی فقیه جامع‌الشرایط به صورت پدیدارشدن مناصب و مشاغل مذهبی جدید تجلی کرد، مناصبی چون صدر، شیخ الاسلام، قاضی، قاضی عسگر، مجتهد، مدرس، امام جمعه (جعفریان، ۱۳۷۰، ج ۱، ص ۷۸) که روحانیت شیعه آنها را در قالب مدیریت امور شرعی برای نخستین بار در شکل حکومت تجربه می‌کرد. مشارکت در اداره امور شرعی به تثبیت جایگاه علما در بین مردم نیز کمک کرد؛ زیرا علما با حل اختلافات و دعوی مردم در مسند قضا و تبیین و تبلیغ دین در مسندخطبه و خطابه ساخت فرهنگ عمومی را در کانون زندگی روزمره مردم در دست گرفتند. همین امر زمینه افزایش قدرت بازدارندگی علما در عصر قاجار را فراهم نمود.

ب) وضعیت گذار: عصر پهلوی‌ها مبارزه با معنای قدسی لباس روحانیت

در اواخر عصر قاجار گرایش به سمت مدرنیته در ایران قوت گرفت. فریفته شدن شاهان قاجار به مظاهر تمدن غربی در مسافرت‌ها از یک سو و تلاش غربی‌ها برای گسترش ارزش‌های مدرنیته و الگوی‌های زندگی غربی در ایران از سوی دیگر این امر را تشدید نمود. با سقوط قاجاریه و ظهور یک شاه جدید که نه با تکیه بر قوم و قبیله خود بلکه با حمایت اندیشه و نیروی غربی روی کار آمده بود، تحولات مربوط به این لباس شکل دیگری گرفت. پهلوی اول در سیاست فرهنگی خود کاملاً غرب‌گرا و شیفته مدرنیته بود و در دوران قدرت خویش تلاش کرد با برنامه مدرنیزاسیون ایران را از وضعیت سنتی خارج کند؛ لذا سیاست مبارزه با لباس روحانیت را در پیش گرفت. تبیین نظری این سیاست نیز آن است که در وضعیت سنتی؛ هر لباسی نمادی از یک حالت یا موقعیت است؛ در واقع همه لباس‌ها معنادار است، اما با ظهور مدرنیته این رابطه نمادین روبه افول نهاد. مدرنیته

در ذات خود همان گونه که «ماکس وبر» می‌گوید موجب معنزدایی است؛ زیرا عقلانیت ابزاری حکم می‌کند که لباس تن‌پوشی بیشتر نباشد و وجه کارکردی آن بر وجه نمادینش غلبه یابد و لباس تنها وسیله‌ای برای حفظ تن باشد.

رضاشاه در جهت برنامه‌نوسازی کشور راهبرد مبارزه با ملبسان به لباس روحانیت را در پروژه سه مرحله‌ای پی‌گرفت، همراهی، محدودسازی، مقابله و سرکوب (بابایی، ۱۳۸۹، ص ۱۲۹). او که از قدرت روحانیت در جامعه ایران به‌ویژه در نقش آنان در کسب مدارج قدرت آگاه بود، ابتدا سیاست همراهی اولیه (۱۳۰۶-۱۲۹۹) را در پیش گرفت، اما پس از تثبیت قدرت سلسله جدید مرحله محدودسازی (۱۳۱۳-۱۳۰۶) و سرانجام سرکوب روحانیت (۱۳۲۰-۱۳۱۳) در دستور کارش قرار گرفت. جذب روحانیت در دستگاه عدلیه و مسئله اتحاد لباس مهم‌ترین اقدامات او در این مرحله بود. در ششم دی‌ماه ۱۳۰۷ قانون متحدالشکل کردن لباس در مجلس تصویب شد. این قانون شامل چهار ماده بود. در ماده دوم که درباره استثناسدگان این قانون بود آمده است:

ماده دوم - طبقات هشتمانه [هشتگانه] ذیل از مقررات این قانون مستثنی میباشند:

۱. مجتهدین مجاز از مراجع تقلید مسلم که اشتغال به امور روحانی داشته باشند.
۲. مراجع امور شرعیه دهات و قصبات پس از برآمدن از عهده امتحان معینه.
۳. مفتیان اهل سنت و جماعت که از طرف دو نفر از مفتیان مسلم اهل سنت اجازه فتوا داشته باشند.

۴. پیشنمازان دارای محراب.

۵. محدثین که از طرف دو نفر مجتهدین مجاز اجازه روایت داشته باشند.

۶. طلاب مشتغلین به فقه و اصول که در درجه خود از عهده امتحان برآیند.

۷. مدرسین فقه و اصول و حکمت الهی.

۸. روحانیون ایرانیان غیر مسلم.

در حقیقت این ماده در کمال دقت به قشربندی روحانیت بر اساس نیازهای حکومت پرداخته بود. در گروه اول تشخیص مراجع تقلید مسلم با دولت بود و با قید «اشتغال به امور روحانی داشته باشند» مجتهدینی را که فعالیت اجتماعی - سیاسی داشتند، از شمول استثنا خارج می‌کرد. گروه دوم در برابر دولت ضعیف بودند و با کوچک‌ترین بهانه‌گیری در امتحان و نمودن ضعف علمی، حیثیت و آبروی محلی آنان در خطر می‌افتاد، پس برای هرگونه همکاری تسلیم می‌شدند. گروه سوم مفتیان اهل سنت بودند که با دولت اصولاً



مشکلی نداشتند. گروه‌های چهارم و پنجم یعنی پیشنمازان دارای محراب و محدثان به سبب وابستگی به محل کاملاً تحت نظارت بودند. گروه ششم نیز طلاب بودند که باید در امتحانات وزارت معارف شرکت کنند و خود را با برنامه درسی جدید و آیین‌نامه‌های آن هماهنگ کنند. گروه هفتم مدرسان فقه و اصول و حکمت بودند که معمولاً هیچ نقشی در مسائل سیاسی و اجتماعی نداشتند. گروه هشتم روحانیون اقلیت‌های مذهبی بودند. در واقع ذکر این گروه توهینی به روحانیت شیعه بود و جنبه تقدس و احترام ملی لباس روحانیت شیعه را مورد انکار قرار می‌داد و با برابردانستن روحانیون غیر مسلمان و مراجع شیعه در استفاده از لباس غیر رسمی به لزوم احترام خاص دولت به روحانیت شیعه بی‌توجهی می‌کرد (آشنا، ۱۳۸۴، ص ۱۱۹-۱۲۰).

نظام‌نامه اجرایی این قانون عموم روحانیون را با دو وزارت‌خانه معارف و داخله مربوط می‌کرد و آنان را وا می‌داشت به اداره معارف و نظمیه مراجعت کنند. داشتن مدرکی که «جواز عمامه» شناخته می‌شد، مشکل اصلی هر روحانی بود. در آغاز هر سال، بسیاری از روحانیان در تکاپوی تأیید مدرک و تجدید جواز بودند و بدین ترتیب تحقیر روحانی در برابر دولت و ملت امری عادی و روزمره شد. هر روز به بهانه‌ای جوازها جمع آوری می‌شد و پس گرفتن آن مستلزم رفت‌وآمد و تحمل اهانت‌های فراوان بود. مبارزه و برخورد خشن با لباس روحانیت در دستور کار حاکمیت قرار داشت. آیه الله سید حسین بدلا (بدلا، ۱۳۷۸، ص ۱۰۴) و مرحوم فلسفی (نیک‌زاد، ۱۳۷۸، ص ۲۰) نمونه‌هایی از این برخوردها را گزارش کرده‌اند.

مکاتباتی نیز وجود دارد که نشان می‌دهد یک روحانی برای اخذ یا تجدید جواز خود مجبور به تملق‌گویی‌ها و واسطه‌تراشی‌های بسیار می‌شد. عریضه زین الدین شجاعی به رضا شاه گواه این مدعا است (نک سند شماره ۱۹۸۷۶، در آشنا، ۱۳۸۴، ص ۱۹۶). درحقیقت در زمان پهلوی اول، به گرایش سکولاریستی و غرب‌گرایانه حاکمیت، عمامه و عبا با تبدیل شدن به دال فرهنگی خاص نشانه تجر و واپسماندگی شد؛ لذا سیاست تقلیل عمامه و درنهایت نابودی آن اجرا شد، هرچند به نظر می‌رسد با قانون ممنوعیت عمامه و عبا تشخص این لباس در بین متدینان بیشتر شده و ارزش نمادینش بالاتر رفته باشد. در دوران پهلوی دوم نیز که فرایند مدرن‌سازی ایران استمرار داشت، با قیام ۱۵ خرداد و آغاز نهضت اسلامی روحانیت، این لباس دوباره به دال سیاسی البته به معنایی متفاوت تبدیل شد.

ج) وضعیت جدید: لباس روحانیت به مثابه دال سیاسی

با پیروزی انقلاب اسلامی به رهبری ملبسان به لباس روحانیت و رأس همه مرجع تقلید جهان شیعه امام خمینی؛ ارزش و جایگاه این لباس دوچندان شد. عمامه و عبا در دوره جمهوری اسلامی به مثابه دال سیاسی حیات قوی تر و وسیع تری پیدا نمود. این امر حاکی از ورود روحانیت به وضعیت جدیدی بود. وضعیت جدید - به اعتقاد ما - با ظهور انقلاب اسلامی و تحولات گسترده در نظام ارتباطی روحانیت و مخاطبان از دو دوره پیش از خود (سنتی و گذار) متمایز می گردد.

پیروزی انقلاب اسلامی (۱۳۵۷) و تشکیل نظام جمهوری اسلامی (۱۳۵۸) از منظر ارتباطی در دو سطح ارتباطات فرهنگی و ارتباطات جمعی تبیین پذیر است. در سطح نخست انقلاب نتیجه تحولات الگوی ارتباطات فرهنگی تشیع در دوره معاصر است؛ زیرا تفکر مذهبی شیعه از دوره صفویه شاهد جدال عقل و نقل در قالب تفکر اخباری و اجتهادی در حوزه دین شناسی است. فقهای اخباری با بی اعتمادی به عقل در روند شناخت احکام الهی رویکردی نقلی و ظاهرگرا در پیش گرفتند و حتی به قرآن نیز از زاویه اخبار می نگریستند. در گفتمان آنان حدیث دال مرکزی است و عالم شیعی نقش محدث را دارد؛ او باید احادیث را تدوین و تبویب نماید و در اختیار مستمعان خود قرار دهد. اما فقهای اصولی با اعتقاد به حجیت عقل در شناخت احکام، رویکردی عقل گرا و اجتهادی در دین شناسی را دنبال نمودند. تلاش وحید بهبهانی و پیروزی قاطع اصولیون بر اخباریون در دوره قاجار، نقش عالم دینی را از محدث صرف به محدث مجتهد تغییر داد. در این وضعیت تنها عالم دینی صلاحیت تفسیر نص دینی را برعهده دارد. نتیجه آن پیدایش ضرورت تقلید مردم از مجتهدان به دلیل ضرورت رجوع جاهل به عالم بود، لذا مردم شیعه در مناطق مختلف از مجتهدان منطقه خود تقلید می کردند. در این دوره شبکه ارتباطی روحانیت سرشتی پراکنده و نامتمرکز و محلی داشت. اما با ظهور وسایل ارتباط جمعی مثل تلگراف ساختار منسجم و متمرکز پیدا نمود. تلگراف شهرهای بزرگ جهان تشیع را به کانون های فقهی شیعه کربلا و نجف و قم متصل کرد. مقلدان از اقصا نقاط جهان استفتای خود را برای مرجع تقلید خود می فرستادند و مراجع نیز با تلگراف فتوای خود را گسیل می کردند. الگوی اجتهاد - تقلید با این ابزار فنی، مستقر و مستحکم شد و قدرت فقیه از محدوده محل زندگی اش فراتر رفت و هم عرض قدرت مرکزی قرار گرفت ۱۲۷



(Rubin, ۱۹۹۹). نمونه روشن آن در نهضت تنباکو و مشروطیت تجلی داشت. لذا تلگراف تمرکز مرجعیت را در جهان تشیع نهادینه نمود و الگوی ارتباطی را به الگوی اطاعت ارتقا داد. این الگو به لحاظ نظری همان الگوی تقلید بود با گستره وسیع‌تر که بن‌مایه آن را همان نظریه نیابت عام فقیه جامع‌الشرایط تشکیل می‌داد. اما امام خمینی با تکیه بر جایگاه مرجعیت صورت دیگری به این نظریه داد؛ از نگاه امام خمینی امر به معروف و نهی از منکر واجب و حکومت اسلامی بزرگ‌ترین معروف و حکومت طاغوت بزرگ‌ترین منکر است، لذا تحصیل و تمهید مقدمات آن به عنوان شرط واجب (نه شرط وجوب) بر ولی فقیه واجب است؛ لذا انقلاب برای تشکیل حکومت واجب است. در اندیشه امام خمینی ولایت فقیه مانند ولایت امام معصوم ۷ است؛ لذا ایشان با قیام نظری و تبیین نظریه ولایت مطلقه فقیه و قیام عملی و تشکیل حکومت دینی «رابطه مرجع و مردم را به رابطه امام و امت» (جوادی آملی، ۱۳۷۹، ص ۲۴۹) و الگوی ارتباطات درون فرهنگی تشیع را از الگوی تقلید (مرجع-مقلد) به الگوی ولایت (امام-امت) ارتقا بخشید.

در سطح ارتباطات جمعی نیز علاوه بر نقشی که وسایل ارتباط جمعی در تمرکز مرجعیت داشت، این انقلاب محصول پیوند وسایل ارتباطی مدرن با شبکه ارتباطات سنتی به دست رهبر انقلاب امام خمینی؛ است؛ یعنی در جایی که رژیم پهلوی متکی به رسانه‌های قدرتمند خود یعنی تلویزیون، رادیو و مطبوعات وابسته بود، رهبر انقلاب توانست ارتباطات چهره به چهره، راهپیمایی‌ها، نماز جمعه‌ها، عزاداری‌ها و مطبوعات زیراکسی، نوار کاست، تلفن بین شهری و داخل شهری را برای انتشار پیام‌های انقلاب در خدمت گیرد، لذا از منظر ارتباطات جمعی انقلاب اسلامی، انقلابی بزرگ با رسانه‌هایی کوچک بود (Sreberny-Mohammadi, ۱۹۹۴, P. ۱۸۹). در نتیجه این انقلاب حکومت دینی در ایران شکل گرفت و روحانیت در رأس هرم قدرت مدیریت جامعه ایرانی را به‌طور کامل در اختیار گرفت و به شکاف قدرت در امور عرفی و شرعی پایان داد.

لذا با انقلاب اسلامی روحانیت وارد وضعیت جدیدی شد و در نتیجه آن حوزه‌های علمیه و روحانیت شاهد تحولات وسیعی گردید و لباس روحانی بالاترین دلالت سیاسی را در تاریخ تشیع یافت؛ زیرا در دوران جمهوری اسلامی شاهد گرایش روزافزون افراد به فراگیری علوم دینی بوده‌ایم. این امر محدود به مرزهای ملی نبوده و با توجه به هویت دینی و شیعی انقلاب اسلامی امری بین‌المللی شده است. حضور طلاب خارجی از پنج قاره دنیا (بیش از صد کشور) در «جامعه‌المصطفی‌العالمیه» حوزه علمیه قم شاهدی بر این

مدعاست. افزون بر این تحول کمی به تحولات کیفی در سازمان آموزش تشیع همچون فقه حکومتی و توجه به علوم انسانی نیز باید توجه نمود. البته باید گفت در «انگیزه‌های روحانی شدن، در خاستگاه روحانیت، در پایگاه اجتماعی روحانیت، در مرتبت و منزلت اجتماعی روحانیت، در نحوه زیست و سلوک روحانیت و در نهایت میزان گرایش به روحانی شدن تحولاتی است که به تبع تحولات کلان اجتماعی و دگرگونی‌های تاریخی به وقوع پیوسته، روحانیت را در وضعیت جدیدی قرار داده است. با اینکه جهت و روند و میزان این تحولات به دلیل ضعف اطلاعات و فقدان تحقیقات معتبر و مستند درباره روحانیت مشخص نیست، اما در اصل وقوع آن کمترین تردیدی وجود ندارد (شجاعی زند، ۱۳۸۸، ص ۲۴۵).

به همین جهت است که در این دوران شاهد تصویب رسمی قواعد این لباس توسط ساختار روحانیت (شورای عالی مدیریت حوزه‌های علمیه) هستیم؛ زیرا گسترش روزافزون حوزه‌های علمیه و ضرورت نظارت بر چگونگی ملبس شدن طلاب و ایجاد وحدت رویه و اطمینان از حصول شرایط اولیه کسوت لباس روحانیت موجب شد شورای عالی حوزه در مصوبه‌ای شرایط پوشیدن لباس روحانیت و چگونگی احراز این شرایط را معین کند. متن مصوبه شورای عالی حوزه به شماره ۳۴۷، مورخ ۱۳۷۹/۱۰/۲۳ درباره شرایط پوشیدن لباس روحانیت عبارت است:

ماده ۱. طلاب و فضلالی تحت پوشش مرکز مدیریت حوزه علمیه قم که متقاضی پوشیدن لباس روحانیت می‌باشند، باید با مراجعه به معاونت تهذیب حوزه و تشکیل پرونده، پس از تأیید معاونت مذکور بر اساس شروطی که در موارد ذیل ذکر می‌شود، ملبس به این لباس شوند.

ماده ۲. شرایط طلابی که می‌خواهند ملبس به لباس روحانیت شوند:

الف) اتمام دوره سطح یک در حوزه.

ب) حداقل سن ۱۸ سال تمام.

ج) مراعات زی طلبگی و داشتن صلاحیت‌های اخلاقی که با توجه به شیوه رفتاری وی در طول مدت تحصیل به دست می‌آید.

د) دارا بودن سلامت جسمی و روانی به گونه‌ای که پوشیدن لباس روحانیت وهن تلقی

نشود.

ه) نداشتن عضویت یا ارتباط تشکیلاتی، یا گرایش‌های فکری به گروه‌های مخالف ۱۲۹



اسلام و یا انحرافی.

تبصره ۱: به منظور احراز شرایط مذکور، معاونت تهذیب باید از معاونت‌های ذی‌ربط و ذی‌صلاح مرکز مدیریت استعلام نماید.

تبصره ۲: بند یک این ماده برای طلابی اجرا می‌شود که بعد از تاریخ تصویب این مصوبه ملبس می‌شوند.

ماده ۳. وظیفه پاسخگویی به استعلام‌هایی که در مورد واجد شرایط بودن طلاب جهت پوشیدن لباس روحانیت می‌شود، به عهده معاونت تهذیب می‌باشد.

ماده ۴. طلاب شهرستانی می‌توانند با دریافت مجوز مربوط به پوشیدن لباس روحانیت از محل تحصیل خود با هماهنگی معاونت تهذیب مطابق مقررات این مصوبه ملبس شوند. تبصره: در مورد افرادی که بدون تحصیلات حوزوی ملبس گردیده‌اند و یا بنا به تشخیص معاونت تهذیب، فاقد ضوابط لازم بوده و قبل از تصویب این مصوبه ملبس شده‌اند، مانند افرادی رفتاری می‌شود که بعد از تاریخ تصویب بدون داشتن مجوز ملبس شده‌اند.

ماده ۵. کسانی که بدون صلاحیت لازم، اقدام به پوشیدن لباس روحانیت نمایند به کمیته انضباطی مرکز مدیریت معرفی می‌گردند.

ماده ۶. این مصوبه در شش ماده و سه تبصره در تاریخ ۱۳۷۹/۱۰/۲۳ به تصویب شورای عالی حوزه علمیه قم رسید (پیام حوزه، ش ۳۶).

این مصوبه درحالی تصویب شده که مخاطبان روحانیت نیز تحولات گسترده‌ای داشته‌اند؛ زیرا امروزه مخاطبان پیام‌های دینی در قیاس با گذشته اولاً جوان‌ترند و ثانیاً تحصیل کرده و دارای ذخایر اطلاعاتی بیشتری هستند، هرچند پرمشغلی و رعایت اقتضائات شغلی و تنوع دینداری نیز از خصوصیات آنها است.

با توجه به این بستر فرهنگی رمزگشایی از لباس روحانیت در جمهوری اسلامی ما را به این نتیجه می‌رساند که روحانیون در این دوره قدرت را در دست گرفته‌اند؛ لذا لباس آنها دال سیاسی قدرتمندی است. پس انتظار از آنان به سطح اجتماعی و مدیریت جامعه افزایش یافته است؛ یعنی روحانیت باید الگوی نظری و عملی مدیریت جامعه ایرانی را بر اساس اندیشه اسلامی تدوین و اجرا کند و در عین حال وظایف سنتی خود را با کمال دقت انجام دهد.

نتیجه‌گیری

هدف ما در این مقاله فهم معنای لباس روحانیت در جامعه معاصر ایران بود. به این منظور رویکرد نظری نشانه‌شناختی اتخاذ کردیم تا هم در محور عرضی معنای هم‌زمانی آن در بین افراد و گروه‌ها و جوامع فهم شود و هم در محور طولی معنای درزمانی این لباس در جهان اجتماعی ایرانی درک شود. یافته‌های تحقیق نشان می‌دهد در محور عرضی با تمرکز در سطح ادیان و جوامع، لباس روحانیت شیعه به معنای لباس افرادی نیست که میانجی انسان و خدا هستند و مراسم و عبادات جمعی را باید انجام دهند؛ زیرا در اسلام بین خدا و انسان حائل و واسطه‌ای وجود ندارد، هر چند عبادات جمعی در آن به چشم می‌آید. در محور طولی نیز بر بازخوانی تاریخ فرهنگی این لباس در ایران معاصر متمرکز شدیم. این لباس در سیر تاریخی از صفویه تا جمهوری اسلامی همواره دالی سیاسی و فرهنگی بوده است و حکایت‌گر تحولات الگوی ارتباطات روحانیت شیعه و مردم از الگوی استماع (محدث- مستمع) به الگوی تقلید (مجتهد/مرجع- مقلد) و در نهایت الگوی ولایت (امام- امت) بوده و مدلولات و معانی مختلفی داشته است. در دوره سنتی از صفویه تا قاجار این لباس با ساخت قدرت شیعی پیوند یافت و برای نخستین بار دال سیاسی شیعی شد. برخی متفکران در این دوره دو مدلول متفاوت (روحانی شیعی-عالم شیعی) برای این نشانه ذکر کرده‌اند که متناسب با فرهنگ عصر صفوی و نزاع دو گفتمان دینی «اخباری» و «اصولی» است. در دوره گذار در عصر مدرن‌سازی ایران این لباس به دال فرهنگی مبدل شد و حاکمیت در خوانشی غرب‌گرایانه معنای «تجگر و عقب‌ماندگی» را به این نشانه تحمیل کرد و سیاست فرهنگی تقلیل عمامه و سپس نابودی این نشانه را در پیش گرفت. با پیروزی انقلاب اسلامی روحانیت وارد وضعیت جدیدی شد. برپایی حکومت دینی و قرارگرفتن روحانیت در رأس هرم قدرت در ایران این نشانه را دوباره به دال سیاسی قدرتمندی تبدیل نمود. تبدیل شدن عمامه به دال سیاسی بر الگوی ارتباطی روحانیت و مخاطبانش تأثیر متفاوتی داشت؛ زیرا از یک سو به جهت تشکیل حکوت دینی فضای فرهنگی مناسبی را برای تعلیم و تبلیغ دین و انجام فرایض و مناسک ایجاد کرده بود و باید تسهیل‌کننده و مثبت ارزیابی شود، اما از سوی دیگر به دلیل تغییرات کلی در وضع و موقعیت روحانیت و قراردادن آنان در معرض نقد و در موضع دفاع و پاسخگویی از یک سو و تبدیل شدن تدریجی نفوذ اجتماعی ایشان به اقتدار سیاسی در سوی دیگر باعث شده است ارتباط روحانیت با مخاطبان دشوارتر از پیش گردد.

منابع

- ابن منظور، *لسان العرب*، ج ۱، بیروت: داراحیاء التراث العربی، ۱۴۰۸ هـ
- احمد علی، صالح، *المنسوجات و الألبسه العربیه فی العهود الاسلامیه الأولى*، ج ۱، بیروت: شرکه المطبوعات للتوزیع و النشر، ۲۰۰۳ م.
- الأزهری، *تهذیب اللغة*، ج ۱، بیروت: داراحیاء التراث العربی، ۱۴۰۸ هـ
- بابایی، امید، *سازمان روحانیت شیعه در عصر رضا شاه پهلوی*، ج ۱، قم: موسسه شیعه شناسی، ۱۳۸۹.
- بارت، رولان، عناصر *نشانه شناسی*، ترجمه مجید محمدی، ج ۱، تهران: انتشارات بین المللی الهدی، ۱۳۷۰.
- بدلا، سید حسین، *هفتاد سال خاطره از آیه الله سید حسین بدلا*، ج ۱، تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی، ۱۳۷۸.
- بینول، *اللباس و الزینه فی العالم العربی*، بیروت: شرکه المطبوعات للتوزیع و النشر، ۱۹۹۲ م.
- *پیام حوزه*، ش ۳۶، ۱۳۸۲.
- جعفریان، رسول، *دین و سیاست در عصر صفوی*، قم: انتشارات انصاریان، ۱۳۷۰.
- _____، *صفویه در عرصه دین، فرهنگ و سیاست*، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۷۹.
- جوادی آملی، عبدالله، *بنیان مرصوص امام خمینی در بیان و بنان*، نگارش محمد امین شاهجویی، قم: نشر اسرا، ۱۳۷۹.
- _____، *مقالات تاریخی*، قم: دلیل ما، ۱۳۸۰.
- چندلر، دانیل، *مبانی نشانه شناسی*، مهدی پارسا، ج ۱، تهران: سوره مهر، ۱۳۸۶.
- چیت ساز، محمدرضا، *تاریخ پوشاک ایرانیان از ابتدای اسلام تا حمله مغول*، ج ۱، تهران: سمت، ۱۳۷۹.
- دُزی، رینجرت و ر. ب. آ. دزی، *فرهنگ البسه مسلمانان*، ترجمه حسینعلی هروی، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۵۹.



- رنجبر، محد علی و محمد تقی مشکوریان، «مواجهه محقق کرکی با استقرار حاکمیت صفوی در عصر شاه اسماعیل اول»، *مجله پژوهش‌های تاریخی*، ش ۸، ۱۳۸۹.
- سوسور، فریدیناند دو، *دوره زبان‌شناسی عمومی*، ترجمه کوروش صفوی، ج ۱، تهران: هرمس، ۱۳۷۸.
- شجاعی زند، علیرضا، «روحانیت و موقعیت جدید»، *شیعه‌شناسی*، ش ۲۷، ۱۳۸۸.
- شریعتی، علی، *مجموعه آثار*، مرکز نشر آثار دکتر شریعتی، ۱۳۶۲.
- _____، *تشیع علوی و تشیع صفوی*، تهران: بنیاد فرهنگی دکتر علی شریعتی، ۱۳۷۷.
- غیبی، مهرآسا، *هشت هزار سال پوشاک اقوام ایرانی*، ج اول، تهران: هیرمند، ۱۳۸۵.
- فارس الجمیل، محمدبن، *اللباس فی عصر الرسول دراسة مستمرة من مصادر الحدیث النبوه الشریف*، کویت: مجلس النشر العلمی جائیه الکویت، ۱۴۱۵.
- فلسفی، محمدتقی، *خاطرات و خطرات فلسفی در عرصه خطابه و منبر*، قم: دبیرخانه اجلاس حوزه و تبلیغ، ۱۳۷۸.
- فیاض، ابراهیم، *مردم‌شناسی تاریخی شناختی علم در ایران*، ج ۱، تهران: شرکت چاپ و نشر بین‌الملل، ۱۳۸۹.
- وولمر، ا، *دین و فرهنگ*، ویراسته میرچا الیاده، ترجمه جمعی از مترجمان، زیر نظر بهاء‌الدین خرم‌شاهی، تهران: کویر، ۱۳۷۴.
- Fiske, John, *Introduction to communication studies*, Routledge, ۱۹۹۰.
- Sreberny-Mohammadi, Annabelle and Ali Mohammadi, *Small media, big revolution: Communication, culture, and the Iranian revolution*, the University of Minnesota Press, ۱۹۹۴.
- Rubin, Michael *The Making of Modern Iran, ۱۸۵۸-۱۹۰۹ Communications, Telegraph and Society*, Yale University, ۱۹۹۷.