

نقد دیدگاه شرق‌شناسان قرن نوزدهم به کارکرد اجتماعی روحانیان عصر قاجار

khakrand66@yahoo.com

شکرالله خاکرند / استادیار گروه تاریخ دانشگاه شیراز

md6998@gmail.com

مهدی دهقان حسام‌پور / دانشجوی دکتری تاریخ ایران اسلامی دانشگاه شیراز

دریافت: ۱۳۹۵/۰۲/۱۵ - پذیرش: ۱۳۹۵/۰۶/۱۰

چکیده

از رویکرد نوشته‌ها و مطالعات غربیان دربارهٔ وجوه گوناگون حیات فکری، فرهنگی، اجتماعی و سیاسی سرزمین‌های دیگر در قرن نوزدهم به عنوان «سنت شرق‌شناسانه» یاد می‌شود. شرق‌شناسان که گروه‌های متفاوتی، اعم از مأمور سیاسی تا مسافر و محقق را شامل می‌شوند اجزای گوناگون جوامع شرقی را از نگاه و چارچوب سنت فکری خویش مطالعه و توصیف کرده‌اند.

یکی از گروه‌های جامعهٔ ایران که در قرن نوزدهم از سوی شرق‌شناسان مطالعه شده، روحانیان شیعی ایرانی بودند. به سبب تضاد اندیشه‌ای این دو گروه، یعنی روحانیان حافظ سنت در جامعهٔ ایران و شرق‌شناسان دلبسته و مبلغ تجدد و مدرنیته، نوعی رویارویی بین آنان رخ داد.

نتایج این پژوهش نشان می‌دهد که شرق‌شناسان روحانیان را به عنوان یک رقیب و دشمن فکری و سد نفوذناپذیر در مقابل تجدد مدنظر داشته و سعی کرده‌اند در چارچوب نظریهٔ شرق‌شناسی، با یک نگاه تعمیم‌گرایانه و کل‌گرایانه، صفات غیرواقع و کارکردهای غیرواقعی را به این گروه منتسب کنند، هرچند نباید از دستاوردهای مطالعاتی این گروه در شناخت نسبی روحانیان دوره قاجار، مانند جایگاه، کارکردها، ضعف‌ها، و رابطهٔ آنها با مردم غفلت کرد. هدف این تحقیق آن است که روحانیان را از دریچهٔ نگاه شرق‌شناسان شناسایی و بررسی کند. روش تحقیق در این پژوهش، «توصیفی - تحلیلی» و روش جمع‌آوری اطلاعات «کتابخانه‌ای» است.

کلیدواژه‌ها: شرق‌شناسی، روحانیت، قاجاریه، سنت، مدرنیته.

مقدمه

طی سده‌های ۱۸ تا ۲۰ میلادی، شرق‌شناسی، که زادهٔ تمایل علمی دولت‌های اروپایی استعمارگر برای شناخت ویژگی‌های مردم سرزمین‌هایی بود که آنها را «نامتمدن و ابتدایی» می‌خواندند، به تدریج شکل گرفت. آنان بر اساس اندیشهٔ اروپامحوری، که به تصورشان بر سیادت فرهنگی، نظامی و اقتصادی سفیدپوستان اروپا و سایر ملل مبتنی بود، هر پدیده‌ای را که در میان مردمان دیگر سرزمین‌ها ملاحظه می‌کردند، با شاخص و معیار میراث تاریخی خویش می‌سنجیدند و با معیارهای خود آن پدیده را ارزیابی می‌کردند. با وجود این، اندک سفرنامه‌نویسان فرنگی نیز بودند که با علاقه‌مندی نسبت به فرهنگ ایرانی، اما در همان چارچوب اروپامحوری مطالبی نگاشتند.

روحانیان و کارکردهای اجتماعی آنان به عنوان یک نماد دینی و چندکارکردی در فرهنگ ایرانی-اسلامی، از پدیده‌هایی بود که در این دوره مطمح‌نظر خاص سفرنامه‌نویسان اروپایی قرار گرفت. کیفیت شناخت و چرایی برداشت‌های دور از واقعیت از این پدیده، مسئلهٔ اصلی این پژوهش است.

گادامر در بحث شناخت و درک دیگری - که ممکن است هر فرد، سنت، فرهنگ و مانند آن باشد- سه نوع رابطه برقرار می‌داند. «من» به عنوان یک سنت، می‌خواهد تو را به عنوان سستی دیگر بفهمد. در رابطهٔ اول، «تو» ابژه یا موضوعی در دسترس و ابزاری در خدمت اهداف «من» است و بر حسب مضامین کلی درک می‌شود. در رابطهٔ دوم، «تو» همچون یک امر شخصیت‌یافته در نظر گرفته می‌شود. به این نوع آگاهی تاریخی از دیگری بودن دیگری، نه بر حسب مضامین کلی، بلکه بر حسب خاص بودن آن توجه می‌شود؛ یعنی دیگری بودن «تو»، با تأمل «من» دربارهٔ «تو» همچون یک امر شخصیت‌یافته در نظر گرفته می‌شود. به این نوع آگاهی تاریخی از دیگری بودن دیگری، نه بر حسب مضامین کلی، بلکه بر حسب خاص بودن آن توجه می‌شود؛ یعنی دیگری بودن «تو» با تأمل «من» دربارهٔ «تو» ایجاد می‌شود، و دیگری بودن «تو» و کیفیت و ویژگی‌های آن را «من» مشخص می‌کند. در این دو نوع رابطه، نوعی رابطه «من» بر «تو» مطرح است. در رابطهٔ سوم، نوعی گشودگی به سنت وجود دارد و «من» معنا را به «تو» تحمیل نمی‌کند، بلکه اجازه می‌دهد که «دیگری» با توجه به دیگر بودنش، دربارهٔ خویش سخن بگوید. این رابطه گفت‌وگویی اصیل است که «من» و «تو» در رابطهٔ برابر، و با گشودگی سنت‌های خود در برابر هم، برای شناخت هم تلاش می‌کنند (آزاد ارمکی و لاجوردی، ۱۳۸۲، ص ۱۰۷).

به نظر می‌رسد دو مؤلفهٔ اول شناخت *گادامری* در انگارهٔ شرق‌شناسی قرار می‌گیرد و مؤلفهٔ سوم، که

به نوعی آزادی از بند شرق‌شناسی است، به شناخت حقیقی کمک بیشتری می‌کند. هر سه نوع این نگاه در بینش سفرنامه‌نویسان این دوره وجود دارد؛ اما جو غالب در قرن نوزدهم، که به نوعی نوزایی نگاه شرق‌شناسی است، دو مؤلفه اول می‌باشد و مؤلفه سوم به ندرت در سفرنامه‌ها دیده می‌شود. *ادوارد سعید* هسته شرق‌شناسی را عبارت از نوعی سبک غربی در رابطه با ایجاد سلطه، تجدید ساختار، داشتن آمریت و اقتدار بر شرق می‌داند، هر چند او نیز در جمله‌ای تأمل برانگیز می‌نویسد:

شرق از آن روی شرق‌شناسی زده شد که نه فقط از کلیه جهانی که در ذهن یک اروپایی متوسط قرن نوزدهم می‌آمد به گونه‌ای کاملاً شرقی یافت شده بود، بلکه همچنین این استعداد را داشت که آن را شرقی کنند، و یا اینکه تسلیم و منقاد این امر شد (سعید، ۱۳۶۹، ص ۲۱).

یکی از اقشاری که در دوره قاجاریه نقش مهمی ایفا کرد، روحانیان بودند. این گروه حافظان سنت‌های دینی و عرفی جامعه ایران و منتقدان همیشگی شرق‌شناسانی بودند که به ایران وارد می‌شدند. نوعی تضاد بین این دو دسته به وجود آمده است. این تضاد انعکاسی از تقابل سنت و مدرنیته و به عبارت بهتر، سنت غربی و سنت ایرانی - اسلامی بود که این دو گروه نمایندگی آنها را بر عهده داشتند.

این تحقیق بر آن است که نگاه گروهی از آنها را که با عنوان «شرق‌شناس» از ایشان یاد کردیم نسبت به روحانیان دوره قاجار با تأکید بر رویکرد اجتماعی بررسی کند. بر پایه هدفی که برای این تحقیق تعریف شده، سؤالات ذیل برای بررسی مورد نظر است.

۱. شرق‌شناسانی که در دوره قاجاریه وارد جامعه ایران شدند، روحانیان را چگونه توصیف کرده‌اند؟

۲. چرا شرق‌شناسان، روحانیان را در چارچوب یک گروه واپس‌گرا و سستی توصیف کرده‌اند؟

فرضیاتی که برای سؤالات بالا، قابل طرح است، عبارت است از:

۱. به نظر می‌رسد بیشتر شرق‌شناسان به عنوان نمایندگان رویکرد مدرنیته و سنت غربی، در چارچوب سنت شرق‌شناسی و با تأییدپذیری از شاخصه‌های فرهنگ مدرن، روحانیان دوره قاجاریه را واپس‌گرا، سستی، مرتجع، خرافی و به عنوان یک گروه غیرمفید و مانع پیشرفت معرفی کرده‌اند.

۲. می‌توان مدعی بود که بخشی از توصیف روحانیان به عنوان گروه‌های واپس‌گرا و سستی، به سبب بغض و عداوت ناشی از مقاومت و انتقاد روحانیان از ورود و فعالیت اروپاییان و مستشرقان در ایران بوده است. تضاد سنت ایرانی - اسلامی و مدرنیته و سنت غربی، همچنین تقابل مسیحیت و اسلام و عملکرد برخی روحانیان نیز در این چرایی نیز می‌گنجد.

تحقیق مذکور در چارچوب مطالعات پژوهشگران کشورهای در حال توسعه درباره شرق‌شناسی قابل تعریف است. به طور کلی، می‌توان گفت: با ظهور *ادوارد سعید* و پیدایش نظریه شرق‌شناسی، نوعی

نوزایی تاریخی در بین محققان کشورهای مذکور اتفاق افتاد و آنها با پیروی از این نظریه، سعی کردند تاریخ کشورهای خود را از نگاه خودشان و با یک بینش انتقادی نسبت به تاریخ‌نگاری غربی‌ها بازتعریف کنند. این موج در ایران با ظهور انقلاب اسلامی، بسیار پررنگ‌تر گردید و تحقیقات زیادی در چارچوب این نظریه نوشته شد. نوشته دیگری که قابل توجه است و به فارسی هم ترجمه شده، کتاب **شرق‌شناسی، جهانی شدن و پست مدرنیسم**، اثر **برایان ترنر** (ترنر، ۱۳۹۰) است. در این اثر نیز به نوعی، نظریه «شرق‌شناسی»/دوارد سعید تأیید شده است و دریچه جدیدی به روی این نوع مطالعات باز می‌کند. یکی از موضوعاتی که در قالب یک موضوع جزئی و حتی کلیت آن تاکنون مطمح‌نظر قرار نگرفته، دیدگاه شرق‌شناسان درباره روحانیت در دوره قاجار است. این تحقیق برای اولین بار خوانش شرق‌شناسان از روحانیان در این دوره را با تأکید بر رویکرد اجتماعی آنها بررسی می‌کند.

کارکردهای روحانیت

در بررسی کارکرد روحانیت، می‌توان از دو نوع کارکرد «اصیل یا سنتی» و «موقعیت‌مند یا تاریخ‌مند» یاد کرد (شجاعی‌زند، ۱۳۸۸، ص ۲۶۲).

«کارکردهای اصیل» به کارکردهایی اطلاق می‌شود که اشاراتی در نصوص دینی (از جمله در قرآن کریم، آیات شریفه ۹ سوره زمر؛ ۱۲۲ سوره توبه؛ ۳۹ سوره احزاب) بر آنها وجود دارد. کارکردهای چهارگانه «تبلیغ، تعلیم و تعلم دانش دین، صیانت و دفاع از آن، و هدایت و اجرای مناسک» را می‌توان از این باب دانست. هرچند این کارکرد به طور مستقیم شکل‌گیری گروه خاصی با عنوان «روحانی» را توصیه نمی‌کند، اما وجود مفاهیمی همچون «علم‌آموزی، تبلیغ و تعلیم دین، و ضرورت پاس‌داشت آن» در منابع اسلامی، به مرور زمان شکل‌گیری چنین قشری را تسهیل و توجیه کرده است (شجاعی‌زند، ۱۳۸۸، ص ۲۶۲).

علاوه بر کارکردهای سنتی، کارکردهای موقعیت‌مندی را نیز روحانیت در طول تاریخ بر عهده گرفته که در قالب کارکردهای اجتماعی و سیاسی قابل طرح است.

در بخش کارکردهای اجتماعی، می‌توان به ایفای نقش مدنی، یعنی میانجی‌گری بین دولت و مردم، حمایت از فقرا و تهی‌دستان و عامه مردم در مقابل ظلم و ستم حکام و انجام خدمات رفاهی اشاره کرد (جعفریان، ۱۳۷۰، ص ۶۵؛ فوران، ۱۳۸۲، ص ۸۳). **الگار** با تأکید بر سنت سیاسی-اجتماعی روحانیت و تکرار نقش سنتی آنان در رهبری جامعه، به تحول و تغییری که در جایگاه روحانیان، ناشی از تحولات جنبش تنباکو به وجود آمد، اشاره می‌کند و در این باره می‌گوید:

روحانیت در هر مورد مظهر خواسته‌ها یا شکایات اشخاص یا گروه‌های گوناگون بودند، ولی در امتیاز تنباکو، واقعاً تمام ملت با رهبری آنها متحد شده بودند. آن هیجان صرفاً اعتراض علیه یک اقدام مخصوص حکومت نبود؛ برای اینکه هر چند کانون آن مسئله انحصار تنباکو بود، اصلاً مقابله‌ای بود میان مردم و دولت که در آن رهبری علما اراده و مفهوم تازه‌ای از رهبری را نشان داد (الگار، ۱۳۶۹، ص ۲۸۶). در واقع، پس از حادثه جنبش تنباکو، نقش روحانیت در زمینه‌های گوناگون گسترش و مشروعیت بیشتری پیدا کرد و این مشروعیت‌بخشی با جنبش مشروطیت به اوج خود رسید.

روحانیان و منصب قضاوت

یکی از مناصبی که جایگاه و قدرت روحانیان را در دوره قاجاریه افزایش داد، منصب قضاوت بود. در طول تاریخ ایران، پس از اسلام منصب قضاوت همواره در اختیار روحانیت بوده است. از جمله کارکردهای اجتماعی روحانیت، وظایف حقوقی و قضایی بود که علما در بخش‌های گوناگون ایفا می‌کردند (ایوانف، ۱۳۵۶، ص ۱۶). در زمان فتحعلی‌شاه، سیدمحمدباقر شفتی حاکم شرع اصفهان با نفوذ و با هیبت لازم، احکام شرع و حدود آن را اجرا می‌کرد و از سوی حکومت تأیید می‌شد (الگار، ۱۳۶۹، ص ۱۸۴).

کرزن با بررسی یک روند تاریخی درباره نصب رؤسای محاکم شرعی، می‌نویسد:

بر حسب معمول، پادشاه یک تن از ایشان را در هر شهر بزرگ منصوب می‌کند. در سابق، رئیس این هیأت‌های روحانی صدرالصدور بود که شاه او را انتخاب و در رأس کلیه علما و قضات مملکت برقرار می‌کرد، ولی نادرشاه این مقام را طی مبارزه‌ای که بر ضد طبقه روحانی راه انداخته بود، برانداخت و دیگر هم تجدید نکرد (کرزن، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۵۸۸).

نگاه تاریخی کرزن، که ناشی از شناخت جامع ایران است، در تمام تحلیل‌های او به چشم می‌خورد. مجریان قوانین شرعی ملاها و مجتهدان هستند که آنها را «احکام شرع» می‌نامند و در رأس آنها، «شیخ‌الاسلام» قرار دارد که در شهرهای بزرگ از طرف شاه، به این سمت منصوب می‌گردد (دالمانی، ۱۳۳۵، ص ۳۲).

منازعه بین شرع و عرف در چگونگی بهره‌مندی از اختیارات این دو حوزه، همواره نزد روحانیان و صاحبان و مدعیان عرف، محل بحث بوده است. این مسئله با ورود اندیشه مدرن به ایران گسترش بیشتری یافت و به یک چالش اصلی بین روحانیان و گروه‌های روشن‌فکری در همه حوزه‌ها تبدیل شد و حتی در دوره کنونی، چالش‌هایی جدی درباره آن وجود دارد.

پولاک درباره موضع روحانیان درباره قوانین غیردینی می‌نویسد: ملاها طبعاً عرف را دارای صلاحیت و اهلیت نمی‌شناسند و احکامی را که بر آن مبنا صادر شده باشد، باطل می‌دانند (پولاک، ۱۳۶۵، ص ۲۲۶).

علاوه بر این، بیت با تأکید بر تسلط روحانیان در قوه قضائیه و نتایج آن می‌نویسد:

یعنی دولت ایران هیچ تسلطی بر قوه قضائیه ندارد. این امر اصلاً نتایج مطلوبی هم نخواهد داشت. شاید بهترین راه حل برای تسریع امور برای دولت ایران، این باشد که قدرت روحانیان را کم کرده و این موارد را نیز خود به دست بگیرد (بیت، ۱۳۶۵، ص ۳۰۶).

در واقع، بیت با بهره‌گیری از تجربه جامعه غربی در مواجهه با مسیحیت، دست به یک مشابهت‌سازی می‌زند و آنچه را مطلوب سنت غربی نمی‌بیند، عمل به آن توسط ایرانیان را نیز توصیه نمی‌کند. او مسئله «اروپامحوری» را به عنوان یکی از ویژگی‌های اصیل شرق‌شناسی خود بر نوشته‌های جهان‌گردان اروپایی تحمیل می‌کند.

سیاحان به روند رسیدگی به شکایات از نظر درجه اهمیت و نوع آن نیز اشاره دارند که این مسئله نکته‌سنجی و دقت آنها را نشان می‌دهد: دعوی حقوقی داخلی و قضایای مذهبی به وسیله یکی از علمای دین حل و فصل می‌شود. در موضوعات قتل، دزدی و تعدی و جور، متهم در محاکم عرفی محاکمه می‌گردد، اگرچه در شرع اسلامی، حکم قتل را همواره باید حاکم شرع صادر نماید (سایکس، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۵۵۱).

اما گاهی که مسئله‌ای به سبب اهمیتش از حیطه قدرت یا صلاحیت آخوندهای معمولی خارج باشد آن را در محکمه عالی، که تحت ریاست روحانیان اعظم تشکیل می‌شود، مطرح می‌کنند. تصمیم‌های این دادگاه غیرقابل استیناف است و برای مقامات لشکری و کشوری حکم قانون را دارد (دروویل، ۱۳۷۰، ص ۱۲۷) و می‌توانند در موارد بسیار مهم، نسبت به رأی صادره از طرف آقاهای بزرگ به شیخ الاسلام و حتی پادشاه مراجعه و تقاضای رسیدگی کنند (همان، ص ۱۲۸).

در نقاط کم‌جمعیت و دهات، به جای محکمه شرع، یک یا چند ملای محلی از روی احکام قرآن دادرسی می‌کنند. در خصوص محاکم بالاتر، از رأی قاضی با استناد به نص‌های قرآن و احادیث، کتباً صادر و موارد بسیار مهم به محضر مجتهد بزرگ ارجاع می‌شود. عده این مجتهدان همواره محدود بوده است و شرط احراز این مقام شایستگی و علم و فضل فراوان و خواست مردم است و رأی ایشان به ندرت قابل فسخ است (کرزن، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۵۸۸).

دقت در مراتب قضایی برای یک جهان‌گرد اروپایی که مأموریت‌های گوناگونی برای او تعریف شده، روندی است که آنها را از چارچوب شرق‌شناسی دور کرده و بیان واقعیت در قالب یک نگاه بی‌طرفانه صورت می‌گیرد.

کرزن با تمجید از محاکمی که توسط تجار تشکیل می‌شود، می‌نویسد:

مجلس یا شورای غیررسمی از تجار معتبر در خانه ملا یا منزل یکی از افراد سرشناس تشکیل می‌یابد. هر دو طرف دعاوی خود را اظهار داشته، اسنادی ارائه می‌دهند که مورد رسیدگی واقع و رأی که پیوسته بر اساس مصالحه است، صادر می‌شود که اگر در حدود انصاف باشد هر دو طرف می‌پذیرند و حکم را شیخ الاسلام یا امام جمعه امضا می‌کند. سپس هدیه مختصری به همه افراد آن هیئت تسلیم و اصحاب دعوی تریبی را که شاید ارزان‌ترین و مؤثرترین جریان قانونی در سراسر جهان است، صحه می‌گذرانند (کرزن، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۵۹۲).

محکمه ساده‌ای که کرزن از آن نام می‌برد، شورای صنفی تجار است که معمولاً در آن توسط تجار شناخته شده و معتبر به اختلافات درون‌صنفی آنان رسیدگی می‌شده است. به نوعی می‌توان این نوع حل اختلاف را، که بسیار نیز قابل توجه است، یکی از نقاط قوت سنت ایرانی - اسلامی دانست که به فراموشی سپرده شده است.

یکی از مسائل مهمی که مبتلا به جامعه عصر قاجار بوده، فساد در سطوح قضاوت است. سایکس در این باره می‌نویسد:

حکم قتل دزدان مشهور و قاطعان طریق معمولاً توسط حاکم صادر می‌شود و مجتهد نیز در این مورد اعتراضی نمی‌کند. اگر اتفاقاً قاتلی پول و دوستان خوبی داشت آنها به مجتهدی رو آورده و او واسطه شده، بازماندگان مقتول را وادار می‌کرد که خون‌بها را قبول نمایند. در این مورد، هم مجتهد و هم حاکم از قاتل یا بستگان او پول می‌گرفتند (سایکس، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۵۵۱).

اگرچه نمی‌توان سایکس را متهم به تعمیم‌گرایی کرد، اما زمانی که سخن او را در یک روند کلی بررسی کنیم این مسئله به ذهن متبادر می‌شود که تمام روحانیان از منصب خود سوءاستفاده می‌کرده‌اند. توصیف سیاحان از حوزه قضاوت، نوعی اغتشاش، سردرگمی و بی‌شکلی را که در حال تشدید است، به نمایش می‌گذارد و بخشی از چالش ذکرشده حاصل گفتمان شرق‌شناسی دوره قاجار است که توسط گروه‌های روشن‌فکری به بدنه نخبه این عصر منتقل می‌شده است. برخی از این سیاحان در کنار توصیف، توصیه به عمل نیز می‌کنند و این توصیه در جامعه عصر قاجار تأثیر داشت و می‌توان ادعا کرد که این مسئله در جامعه قاجار به یک شیوه تبدیل شد و در اوایل دوره پهلوی، با اصلاحات «داور» خود را نشان داد، هرچند نباید برخی از اصلاحات اداری در زمان ناصرالدین شاه قاجار توسط «سپهسالار» را نیز نادیده گرفت. در واقع، هرچند داور به عنوان پدر اصلاحات جدید قضایی جدید در ایران، خود تحصیل کرده غرب است، اما تأثیرپذیری او از شرق‌شناسان و آماده شدن ذهنیت جامعه برای پذیرش این اصلاحات، حاصل یک روند طولانی است و بزرگ‌ترین چالش داور روحانیان هستند.

نقش روحانیت در آموزش

از دیگر کارکردهای روحانیت، می‌توان به کارکرد آموزشی آن اشاره کرد (شمیم، ۱۳۸۳، ص ۳۷۹). نهاد آموزشی تا قبل از نیمه قرن نوزدهم در اختیار روحانیان بود. در نیمه دوم قرن نوزدهم، با ورود تجدد، گروه‌های روشن‌فکری این مسئله را به چالش کشیدند و آموزش از انحصار روحانیت خارج شد و مدارس جدیدی پایه‌گذاری گردید که نوع آموزش و دروس آن با مدارس دینی کاملاً تفاوت داشت. کرزن دروسی را که روحانیان آموزش می‌دادند این‌گونه توصیف می‌کند: «شش مدرسه آنجا (استرآباد) وسیله تعلیم و تعلم دروس کهنه و عاطل برای کسانی است که نسبت به آن اشتیاق دارند» (کرزن، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۴۷۲). این نگاه، هم ریشه در کینه او نسبت به روحانیت دارد و هم حاصل نوع بینشی است که علوم دینی و الهی را بی‌فایده و بیهوده می‌انگارد. کرزن با همان نگاه بدبینانه، به آموزش ملا نیز اشاره می‌کند:

ملا در مسجد مکتبی دارد که اطفال الفبای فارسی و مختصری هم حساب و سواد طوطی‌وار قرآن یاد می‌گیرند. منظوم از این جمله آن است که خواندن می‌آموزند و شاید هم بهتر است بگوییم: تلفظ کلمات عربی را فرامی‌گیرند، بدون اینکه ادنی اثری از معنی آن به دست آورند، و با آنکه همه قدرت خواندن دارند عده خیلی کمتری هم نوشتن می‌آموزند و از این‌رو، هر کس که هر دو را بداند با سرافرازی، عنوان «میرزا» در جلوی نام خود می‌گذارد (کرزن، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۶۳۷).

کرزن همچنین وزیر معارف را در برابر ملا چندان قدرتمند نمی‌داند: «وزیر معارف در کار این کالج‌ها، اختیاری ندارد و ملاها عایدات مدرسه را غالباً به مصرف لازم نمی‌رسانند (همان). چرا کرزن به عنوان یک سیاست‌مدار انگلیسی در ایران، به شدت آموزش روحانیان را به چالش می‌کشد؟ آیا سد نفوذناپذیر آموزش روحانیت را به خوبی تحلیل نکرده است و از بین بردن آن را راهی برای نفوذ دولت مطلوب خود نمی‌بیند؟ در واقع، در اینجا لایه استعماری شرق‌شناسی در مقابله با بزرگ‌ترین مقاومت‌کنندگان در برابر آن به خوبی خود را نشان می‌دهد، وگرنه کرزن چندان نگران آموزش کودکان و نوجوانان ایرانی نیست.

نقش روحانیت در مراسم اجتماعی

دالمانی یکی دیگر از کارهای روحانیان را خواندن عقد برای ازدواج می‌داند. توصیف دالمانی از این مسئله توجه بیش از حد ملاها را می‌رساند (دالمانی، ۱۳۳۵، ص ۲۶۰). اگر بخواهیم در چارچوب سنت اسلامی به مسئله ازدواج و اهمیت آن نگاه کنیم، مقدماتی که ملا برای این کار انجام می‌دهد بسیار

ضروری و مهم است. تشریفات ازدواج توسط ملا و در حضور دوستان و اقوام عروس و داماد انجام می‌گیرد و داماد یک بار دیگر مهمانی و جشن عروسی دایر می‌کند (پاتینجر، ۱۳۸۴، ص ۷۲). علاوه بر ازدواج‌های رسمی، «مردی که میل به ازدواج باشد باید برود نزد ملایی که صیغه بخواند و قراردادی بنویسد تا مرد و زن هر دو آن را امضا نمایند» (دالمانی، ۱۳۳۵، ص ۶۲۲).

پولاک نیز به اقدام روحانیان در موضوع ازدواج اشاره می‌کند:

طبق قوانین و مقررات باید بعد از رسیدن به سن بلوغ، شوهر کند؛ یعنی با شروع حیض و هنگامی که موی زیر بغل و زهار شروع به رویدن کرده باشد؛ عیناً مانند مقررات آئین یهود. مع هذا، در بین طبقات فقیرتر چندان به این اصل پایبند نیستند و می‌کوشند که سرمایه خود را هر چه زودتر به چنگ آورند و اجازه ملا را نیز به سهولت می‌توان به دست آورد (پولاک، ۱۳۶۸، ص ۱۴۳).

یکی دیگر از کارهایی که توسط روحانیان انجام می‌شود، مراسم خاک‌سپاری است. اگر به اهمیت این مراسم نزد پیروان تشیع توجه شود، اهمیت این مسئله معلوم می‌گردد. *دالمانی* در این باره می‌نویسد:

قبل از اینکه مریض محتضر آخرین نفس را بکشد ملایی را دعوت می‌کنند، ملا می‌آید و بر بالین مریض می‌نشیند و دعایی می‌خواند و برای تسلی او بر زبان می‌آورد و به او می‌گوید اعتماد و اعتقاد به الطاف خداوند داشته باشد، و اگر مطلب لازمی دارد بگوید و - به اصطلاح - وصیت کند و بعد به او تلقین می‌کند که به پیغمبر و امامان متوسل گردد تا در روز قیامت از او شفاعت نماید (دالمانی، ۱۳۳۵، ص ۲۷۲).

پاتینجر نیز دقیقاً به این مسئله اشاره دارد: «وی متناوباً به تلاوت قرآن می‌پردازد، تا آنکه شخص مریض بهتر شود و یا بمیرد» (پاتینجر، ۱۳۸۴، ص ۷۰).

دالمانی یکی دیگر از کارهایی را که توسط روحانیان انجام می‌شود، «نام‌گذاری کودکان» می‌داند.

وی می‌نویسد:

پس از صرف شیرینی و شربت، طفل قنطاق شده را به مجلس می‌آورند و به دست ملا می‌دهند. ملا هم او را گرفته، در کف اتاق می‌گذارد و پس از خواندن سوره اول قرآن، یکی از این کاغذها را مانند قرعه بیرون می‌آورد و طفل را از زمین برداشته، نامی را که در روی کاغذ است، به گوش او می‌خواند و بعد با صدای حضار او را می‌نامد و از آن پس کودک رسماً داخل اجتماع می‌گردد (دالمانی، ۱۳۳۵، ص ۳۰۸).

روایت *دالمانی* از نام‌گذاری کودکان، نشانه اعتماد و ارتباط پیوسته مردم با روحانیان بوده، گرچه شاید در همه خانواده‌ها این سنت و ارتباط یکسان نبوده است. نکته مهم این است که معمولاً این نوع کارها توسط روحانیان معمولی انجام گرفته و علمای برجسته و روحانیان بزرگ این گونه امور را به صورت بسیار محدود انجام می‌داده‌اند.

یکی دیگر از کارهایی که روحانیان انجام می‌دادند، ثبت اسناد املاک بوده است. پولاک در این باره

می‌نویسد:

چون در ایران «دفتر اسناد رسمی» وجود ندارد و تملک در جایی به ثبت نمی‌رسد و فقط ملایی در دفتری به نام قباله آن را تأیید می‌کند، هر کس می‌تواند با جلب نظر متصدی امر، قباله‌ای جعلی یا تاریخی قبل از قباله اصلی تهیه کند و بر مبنای آن، مالکیت زمینی را که از مدت‌ها پیش در تصرف دیگری بوده است، ادعا کند، و حال اگر نتواند کلاً ملک را از ید دیگری خارج سازد، باز می‌تواند طرف را مبلغ قابل توجهی سرکیسه کند و آن‌گاه رضایت بدهد؛ زیرا در فقه اسلامی، مرور زمان وجود ندارد (پولاک، ۱۳۶۸، ص ۲۲۵).

توصیف پولاک نیز نوعی سوءاستفاده توسط روحانیان را به مخاطب القا می‌کند. در این زمینه، می‌توان گفت: گرچه سیستم غیررسمی ثبت اسناد و املاک دوره قاجاریه ظاهراً پذیرفتنی به نظر می‌رسد، اما هر کس که معمم بود چنین اختیاری نداشت و صرفاً حاکمان شرع، یعنی بزرگ‌ترین مجتهدان، اجازه ثبت املاک داشتند و کارهای آنها از طرف حکومت اجازه داده شده بود، به گونه‌ای که حکومت هم املاک خودش را مجبور بود نزد این علما بیاورد و سند بگیرد، و علمایی که چنین اختیاری داشتند افرادی نبودند که اهل رشوه و سوءاستفاده باشند. از این رو، این نوع برداشت کاملاً ناشی از دید شرق‌شناسانه است.

سایر کارکردهای روحانیت

روحانیان در دوره قاجاریه، در طیف وسیعی از نظر کاری و علمی دسته‌بندی می‌شدند. تعداد کمی از روحانیان در بالاترین سطح علمی بودند که از آنها به «مجتهد» یاد می‌شد و معمولاً لقب «آیت‌الله» برای آنها به کار می‌رود. دسته بزرگ دیگری که معمولاً از سواد متوسط برخوردار بودند، از آنها با عنوان عمومی «روحانی» و لقب «حجت‌الاسلام» نام می‌برند. پایین‌ترین قشر آنها با لقب عمومی «ملا» از آنها یاد می‌شود و معمولاً عملکرد این گروه از سوی شرق‌شناسان به پای همه روحانیان نوشته شده است. دروویل در این باره می‌نویسد:

در شهرهای بالنسبه مهم، تعدادی روحانی از درجات پایین‌تر هستند که عنوان «آقا» را دارند و با کمک یکدیگر امور جاری را اداره می‌کنند. روحانیان دیگری به نام «ملاها» زیر دست آنها هستند که ضمن اجرای امور مذهبی، به ختنه پسران و اجرای صیغه عقد ازدواج و نماز میت می‌پردازند و روزی دو بار هم در نماز جماعت پیش‌نمازی می‌کنند. آقاها ضمن نظارت بر کار ملاها، خود نیز در خانواده بزرگان شخصاً به اجرای این امور می‌پردازند و از این بابت، همانند کشیش‌های مسیحی، که در کلیساهای کوچک انجام وظیفه می‌کنند، مبالغی به صورت مستمری سالانه دریافت می‌دارند. آنها ضمناً آموزش اطفال رجال را نیز بر عهده دارند (دروویل، ۱۳۷۰، ص ۱۲۸).

دالمانی به طور عمومی، به برخی از کارکردهای ملاها پرداخته و می‌نویسد: ملاها پس از فراغت از

تحصیل، علاوه بر ارشاد و هدایت مردم، به کارهای دیگری هم رسیدگی می‌کنند. اسناد رسمی و قبالة املاک باید به مهر و امضای آنها برسد و منازعات غالباً با توسط آنها خاتمه پیدا می‌کنند و معمولاً پس از ادای نماز، بالای منبر می‌روند و به مواعظ و نصایح اخلاقی می‌پردازند و مردم را به کارهای نیک دعوت می‌کنند و از کارهای بد نهی می‌نمایند (دالمانی، ۱۳۳۵، ص ۱۶۸).

اولیویه با یک نگاه بدبینانه، درباره کار روحانیان می‌نویسد:

آنان هیچ شغلی ندارند، الا آنکه روزهای جمعه به مسجد رفته، به وعظ و تفسیر آیات و اخبار پردازند. اکثر ملاها، امم از آنکه صاحب مستمریات و وظایف (حقوق و درآمد) باشند یا نه، وقتی به درجه اجتهاد رسیده، صاحب رأی شوند در این صورت، طرف رجوع عامه گردند (الویه، ۱۳۷۱، ص ۱۶۹).

یکی از کارهایی که در آن به مشارکت روحانیان به آن بسیار اشاره شده، تعزیه‌خوانی است. فوریه در این زمینه می‌نویسد:

در اواسط تعزیه، که نمایش را اندک مدتی تعطیل می‌کنند یک عدد سید و ملا بر تخت مرمر بالا می‌روند و بالحنی مؤثر شرح شهادت امام را بیان می‌کنند و بار دیگر، مردم را به گریه و زاری درمی‌آورند (موریه، ۱۳۸۶، ص ۲۳۳).

در خصوص تعزیه‌خوانی، که اوج آن در زمان ناصرالدین شاه است، بسیاری از مراجع و روحانیان سطح بالا آن را وسیله سوءاستفاده پادشاهان قاجار و مخالف با شرع اسلام می‌دانستند و علاوه بر عدم مشارکت در آن، به تبلیغ علیه آن نیز می‌پرداختند.

اورسل با یک نگاه تطبیقی بین پیروان مذهب سنی و شیعه در خصوص تفسیر قرآن می‌نویسد:

تفسیر و تعبیر قرآن منحصرأ به ملاها اختصاص دارد، درحالی‌که پیش اهل تسنن، هر مؤمنی به دین اسلام می‌تواند طبق اسلوب و سلیقه خود کتاب مقدس را تفسیر و تشریح کند (اورسل، ۱۳۵۲، ص ۲۷۲).

به نظر نمی‌رسد که سخن *اورسل* چندان دقیق باشد؛ زیرا، هم در میان اهل سنت و هم در بین شیعیان هر کسی نمی‌تواند خود به تفاسیر مختلف از دین پردازد، و اگر چنین کند این تفسیر اعتبار اجتماعی نخواهد داشت. تنها کسانی که تحصیل علوم دینی کرده باشند و به علوم مثل ادبیات عرب، معانی بیان، فن بلاغت و حدیث‌شناسی (علم درایه) و سایر علوم دینی مسلط باشند، مجاز به چنین کاری هستند.

رابطه روحانیت و مردم

یکی از مسائلی که در چارچوب رویکرد اجتماعی روحانیان قابل بحث است رابطه روحانیان و مردم است. روحانیان در تاریخ ایران، همواره دارای یک پایگاه اجتماعی مستحکم در بین مردم بوده‌اند. آنها

از این ظرفیت در طول حیات خود، برای بسیج مردم، در جهت اهداف گوناگونی استفاده کرده‌اند. بنجامین، اولین سفیر آمریکا در ایران، درباره پایگاه مردمی روحانیت می‌نویسد:

[ملاعلی کنی] موقعی که از منزل خارج می‌شود فقط سوار یک قاطر سفید رنگ می‌گردد و یک نفر نوکر همراه اوست، ولی مردم وقتی از آمدن او مطلع شوند از هر طرف نزد او می‌آیند و مانند یک وجود فوق‌طبیعی از این روحانی استقبال می‌کنند (بنجامین، ۱۳۶۹، ص ۳۳۲).

کرزن، نماینده عریان سیاست‌های استعماری انگلیس در ایران، که فعالیت‌های استعماری او، هیچ پوششی هم نداشت، این‌گونه تحلیل می‌کند:

مجتهدین عالی‌مقام قدر و حرمت فراوان دارند. وقتی که ایشان برای اقامه نماز وارد مسجد می‌شوند مردم از پی آنها می‌شایبند و مقداری هم وقت خود را صرف گریه و زاری می‌کنند (کرزن، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۲۳۰).

اگر به توصیفات بنجامین و کرزن دقیق نگاه شود، شناخت واقعی روحانیان از سوی آنها میسر می‌گردد. در واقع، اگرچه این وضعیت برای افرادی مانند کرزن، که برای پیاده کردن سیاست‌های انگلیس در ایران، همواره تلاش می‌کرده‌اند چندان مطلوب نبوده، اما آنها به این واقعیت‌ها اشاره داشته‌اند تا بتوانند راه‌حل‌های مناسب را به کار گیرند. بیت نیز به همراهی مردم و دفاع همه‌جانبه یکی از روحانیان در مقابله با مأمور حکومتی در مشهد اشاره دارد:

این‌بار حاکم دل و جرئت پیدا کرده و تعدادی را مأمور نمود تا شبانه از دیوار خانه وی بالا رفته و او را دستگیر و از شهر خارج نمایند. بلافاصله، شاگردان و طرفداران وی سر به شورش برداشته و تعداد زیادی از مردم را نیز با خود هم‌صدا کرده و خواهان بازگشت وی شدند (بیت، ۱۳۶۵، ص ۳۰۶).

این تحلیل بیت از سوی پولاک نیز تأیید شده است. او می‌نویسد:

ملاها در بین محرومین و فرودستان طرفداران بسیاری دارند؛ اما دولتیان از ملاها می‌ترسند؛ زیرا می‌توانند قیام و بلوا برپا کنند. به هر حال، این را هم نمی‌توان منکر شد که ترس از آنها وسیله‌ای است که ظلم زورگویان و استبداد را تا اندازه‌ای محدود می‌کند (پولاک، ۱۳۶۸، ص ۲۲۵).

جونز در توصیف - به تعبیر او - یک «ملای واقعی» و ارتباط دوسویه بین مردم یک روستا و روحانی می‌نویسد:

بخش اعظم زمین‌های اطراف این روستا، وقف (موقوفه) است و پیش‌نماز تبریز متولی آن می‌باشد. او یک ملای واقعی است؛ بی‌خبر از اوضاع دنیا، شکاک و طماع! او فکر می‌کند هرگز آنقدر که سزاوار است از روستاییان نمی‌گیرد؛ و از سوی دیگر، روستاییان فکر می‌کنند او بیشتر از حقش از آنها می‌گیرد. او به آنها می‌گوید: به خاطر فریب دادن او، به جهنم می‌روند، و آنها می‌گویند: او به خاطر ظلم و اجحاف به آنان، به جهنم می‌رود.

آن‌گاه میرزا درحالی که لبخند می‌زد، گفت: «شاید هر دو طرف تا حدی درست بگویند» (جونز، ۱۳۸۶، ص ۱۸۹).

فوریه هم روحانیان را به سوءاستفاده از مردم متهم می‌کند و می‌نویسد:

«آخوند» و «سید» یعنی: همان «گربه‌های» سال گذشته؛ از هر طرف می‌رسند و جا می‌گیرند. محال است که این جماعت چنین فرصت پرغیمتی را از دست بدهند. این است که بی‌باروبه و زاد و راحله، فقط با یک اسب وارد می‌شوند. این جماعت پیش خود چنین تصور می‌کنند که حمل این همه بارسنگینی چه لازم؟ مگر نه این است که هر کس از تهیه بساط زندگی این طایفه سر بیچند مسلمان نیست؟ (فوریه، ۱۳۸۵، ص ۲۰۶).

چرا جونز و فوریه این‌گونه با جملات توهین‌آمیز و عبارات زننده از روحانیت یاد می‌کنند؟ به نظر می‌رسد این دو سعی کرده‌اند با آوردن این جملات، خواننده را نسبت به روحانیت بدبین کنند و یا با نسبت‌های ناروا، مثل «شکاک» و «طماع»، به آنها توهین نموده، آنها را در معرض تهمت قرار دهند، در حالی که این صرفاً برداشت نادرست آنهاست. استفاده از واژه‌هایی مانند «گربه»، «طماع»، «بی‌خبر از دنیا»، جز نمادی از بغض و کینه مستشرقان نسبت به طبقه روحانیت چیزی دیگری نیست. وی همچنین در جای دیگری می‌نویسد:

این دسته را بدون اینکه بخواهم ابهامی به کار برده باشم، باید «گربه‌های ایران» خواند؛ زیرا که ایشان هم مثل گربه در هر خانه‌ای به عزت و خوشی جا دارند، ولی در هر جا هم از کثافت‌کاری خودداری نمی‌کند (فوریه، ۱۳۸۵، ص ۱۷۹).

این نوع توهین کردن ناشی از بغض درونی و کینه این مستشرقان است و نشان می‌دهد که - دست‌کم - بخشی از این گروه در توصیف و تحلیل شرایط اجتماعی ایران، به‌ویژه در امور مذهبی، نه تنها رویکرد بی‌طرفانه علمی ندارند، بلکه روح بغض‌آلود صلیبی خود را در تعابیر و کلمات و تحلیل‌ها نشان می‌دهند.

اگرچه بیشتر این متون شرق‌شناسی در دوره‌های بعد ترجمه و در ایران بازشناسانده شد، اما ورود جهان‌گردان تا حدی در همان دوره هم تأثیر خود را گذاشت و اگر جریان روشن‌فکری را نیز در کنار شرق‌شناسان این دوره قرار دهیم فضای جدید ایجادشده بهتر درک می‌شود. اورسل با یک نگاه تنگ‌نظرانه و در یک تحلیل کلی، گوشه‌ای از واقعیت را بدون تعمیم‌گرایی و از روی نوعی عجز بیان می‌کند و می‌نویسد:

گذشته از این موضوع، در هر ایالتی شیخ‌الاسلام یا امام جمعه‌ای از طرف شاه تعیین می‌شود که مستمری مرتبی دارد و ظاهرأ رئیس روحانیت آن ایالت به‌شمار می‌آید. سابقاً ملاها و امام جمعه‌ها تنها یک مرجع، با قدرت نظارت وسیع تری داشتند که «صدرالصدور» نامیده می‌شد. این مقام عالی روحانیت - که قدرت و نفوذ روحانی و مردمی آن موجب وحشت زمامداران کشور شده بود، به وسیله فتحعلی‌شاه لغو گردید. از آن زمان به این طرف، جامعه روحانیت در نفوذ و هدایت شخصیت‌هایی قرار دارد که به هیچ

وجه، رسمیت آنجانی ندارند، ولی به علت شهرت در تقوا و پرهیزگاری و اعلیت‌شان، مورد احترام بیش از اندازه دیگران هستند. این شخصیت‌های روحانی، که از نظر افکار عمومی مقدس شناخته می‌شوند و به آنها «مجتهد» می‌گویند، از قدرت نفوذ و آمریت کم‌نظیری برخوردارند. آنها بین شاه و مردم واسطه‌های مورد احترامی به شمار می‌روند و هر نظری که درباره مسائل شرعی و حقوقی بدهند همیشه قابل اجرا و محترم است (اورسل، ۱۳۵۲، ص ۲۷۲).

پولاک، پزشک دربار ناصرالدین شاه، اگرچه مانند بنجامین و کرزن به جایگاه روحانیان نزد مردم اشاره دارد، اما از سوی دیگر، می‌نویسد: «روی هم رفته، در نظر عموم مردم، از قدر و منزلت ملانماها تا اندازه‌ای کاسته شده است و همه از ملابازی صحبت می‌کنند» (پولاک، ۱۳۶۸، ص ۲۲۵). آیا توصیف پولاک واقعیت را بیان می‌کند یا نوعی جوسازی علیه روحانیان است؟ اگر جو عمومی دوره ناصرالدین شاه را، که پولاک در پی بیان آن بوده است در نظر بگیریم، ملاحظه می‌کنیم که بخشی از آنچه که وی بیان می‌دارد حاصل القائات گروه‌های روشن‌فکری است که مبارزه منفی خود علیه روحانیان را آغاز کرده بودند. در اینجا هدف پولاک بیشتر نوعی توصیف غیرواقعی است. اگر به واقع، ملابازی خصیصه اصلی این عصر است، پس همراهی مردم با روحانیت در «جنبش تنباکو» قابل توجیه نیست. از سوی دیگر، آیا می‌توان نقش روحانیت در بسیج مردم در «جنبش مشروطیت» را، که پس از عصر ناصری اتفاق افتاد، کتمان کرد؟ البته نمی‌توان، سوءاستفاده برخی از روحانیان از مردم در جهت اهداف خود را نیز نادیده گرفت.

روحانیان و خرافه‌گرایی

یکی از ویژگی‌های نوشته‌های شرق‌شناسان قرن نوزدهم کلی‌گویی و منتسب کردن یک صفت خاص به یک گروه است. درباره روحانیان نیز شرق‌شناسان این کار را در جاهای زیادی تکرار کرده‌اند. به نوعی از نظر آنها، روحانیان افرادی هستند که از نظر شکل ظاهری و تفکر و کارکردها مثل یکدیگرند. یکی از صفاتی که از سوی شرق‌شناسان به روحانیان نسبت داده شده، «خرافه‌گرایی» بوده است. آیا همه کسانی که لباس روحانیت به تن داشتند، به خرافه معتقد بودند؟ بله، اعتقاد به خرافه‌گرایی ممکن است از سوی تعدادی از روحانی‌نماها، که درس چندانی نخوانده بودند، دیده شده باشد. از سوی دیگر، باید توجه داشت که هرگز نمی‌توان آنچه را که در اندیشه مدرن قابل پذیرش نیست، خرافه محسوب کرد؛ مثلاً، آیا استخاره گرفتن یک عمل خرافی است؟ شرق‌شناسان چگونه به این نتیجه رسیده‌اند؟ راه اثبات این مسئله از سوی آنها چیست؟ قرار دادن سنن اسلامی در متن سنت غربی و قضاوت تجربی و عقلانی منظور نظر غرب درباره یک سنت اسلامی، چگونه قابل توجیه است؟

«استخاره» و متوسل شدن به آن در انجام کارها در میان ایرانیان، به‌ویژه در دوره قاجاریه، بسیار رواج یافته بود. اما واضح است که استخاره را نمی‌توان از جمله عقاید خرافی برشمرد، اگرچه به سبب استفاده نادرست و نابجا از آن، گاهی عقاید و رفتارهای خرافی بدان رسوخ پیدا کرده و آن را از کارکردهای مذهبی‌اش دور ساخته بود. ایرانیان در دوره قاجار، به سبب آنکه چندان به مشورت مقید نبودند برای انجام کارهای خود، بیشتر به استخاره متوسل می‌شدند. برای نمونه، به نیت انتخاب مناسب‌ترین طبیب از بین چند تن یا انتخاب یک روش درمانی همچون زالو انداختن بر لثه، این کار از سوی فخرالاطباء صورت می‌گرفت که آیا زالو به لثه دندان شاه بیندازند یا خیر؟ دارو دادن به مریض که گاه به سبب تعدد در داروها، استخاره در چند مرحله انجام می‌شد که آیا این دارو به مریض خورانده شود یا خیر؟

در این خصوص، حکایتی نقل شده است مبنی بر اینکه طیبی به نام *میرزا جعفر*، نبض مریض را گرفت، مدتی فکر کرد و بعد از مدتی چشمش را بر هم گذاشت، با تسبیح بلندی که داشت استخاره‌ای کرد و با آواز بلند گفت: خدایا، صلاح می‌بینی فلوس به این بنده خدا بدهم؟ اگر خوب می‌آمد با ترازو فلوس را می‌کشید، می‌داد و پولش را می‌گرفت. اگر برای فلوس خوب نمی‌آمد، مجدداً استخاره می‌کرد و می‌گفت: اگر ترنجبین بدهم، چطور است؟ باز آن هم اگر خوب نمی‌آمد، استخاره‌ای دیگر می‌کرد و عتاب را جویا می‌شد، و بالاخره، استخاره خوب می‌آمد. استخاره در ایران به شیوه‌های مختلف انجام می‌شد: به وسیله قرآن، تسبیح، نوشتن نیت بر کاغذ و قرار دادن آن در پاکت، و قرار دادن در میان صفحات قرآن و مانند آن؛ اما آنچه مهم است کارهایی است که برای انجامشان به استخاره متوسل می‌شدند. برای مثال، انتخاب مناسب‌ترین طبیب از بین چند تن (اعتمادالسلطنه، ۱۳۹۰، ص ۵۴۶-۵۴۷).
فریزر درباره استخاره گرفتن می‌نویسد:

این کار را با استخاره از قرآن یا فال گرفتن از دیوان حافظ انجام می‌دهند. با توجه به نخستین آیه یا بیتی که به نظر آید، چنانچه آنها را درست تفسیر و تعبیر کنند استخاره‌کننده یا فال‌گیرنده تکلیف کار خود را می‌داند. گاهی با یک رشته تسبیح، که هر مسلمان پرهیزگار همراه خود دارد، یعنی با طاق و جفت کردن دانه‌های آن، می‌توان به مقصود رسید (فریزر، ۱۳۶۴، ص ۱۱۰).

در جایی دیگر، درباره تعیین مناسبات ایران و انگلیس می‌نویسد:

امین‌الدوله برای هر کاری دست به تسبیح می‌برد و استخاره می‌کرد. پیش از آنکه بخواهد نظر خود را درباره مطلبی به ایلچی بگوید، می‌دیدم که دست به تسبیح می‌برد و استخاره می‌کرد (همان).

استخاره گرفتن در فرهنگ تشیع، قابل انکار نیست. اما آیا همه روحانیان و همه مردم ایران برای هر کاری دست به استخاره می‌زنند؟ به نظر می‌رسد حتی در فضای دینی دوره قاجار نیز همه روحانیان به

یک اندازه و برای هر کاری و در هر شرایطی استخاره نمی‌کرده‌اند. از سوی دیگر، آیا با گرفتن استخاره، افراد آن کار را به طور قطع انجام می‌دادند و یا از انجام خودداری می‌کردند؟ استخاره گرفتن در فرهنگ تشیع، بیشتر نوعی دل‌گرمی و تشویق و روحیه دادن برای انجام کار خاصی و در شرایط خاصی صورت می‌گیرد. از سوی دیگر، نباید سنت ایران را در درون سنت غربی قرار داد و درباره آن به جای تحقیق، قضاوت کرد.

«توسل به بزرگان» یکی دیگر از سنن فرهنگ تشیع است. این بزرگان از امامان معصوم تا عارفان بزرگ و سیدها را شامل می‌شوند. در این زمینه و به‌ویژه درباره امامان، نمی‌توان منکر عمومیت آن شد، لیکن برای غیرمعصومان چندان عمومیت ندارد. هنریش با لحنی تحقیرکننده درباره شخصی که دچار بیماری است، می‌نویسد:

به طرف مجتهد رفت و دست او را بوسید و مجتهد یک تکه قند به او داد. آن مرد با خوشحالی آن قند را به دهان گذاشت و با احترام زیاد خارج شد و بعداً متوجه شدیم که آن مرد جوان برای درمان یافتن بیماری خود، نزد مجتهد آمده تا از دست او چیزی بگیرد و بخورد و شفا یابد (هنریش، ۱۳۶۸، ص ۴۰۸).
در نظر هنریش و بر پایه سنت غربی، بیمارستان و پزشکی تنها راه علاج بیماری است. اما از دید یک انسان مسلمان ایرانی، بین مراجعه به بیمارستان و توسل جستن به انسان‌های بزرگ منافاتی وجود ندارد. در واقع، قضاوت هنریش و بسیاری دیگر از شرق‌شناسان قرن نوزدهم تقابل سنت غربی و سنت غیرغربی است.
توصیف پولاک از مراسم «شمایل پرستی»، که توسط ناصرالدین شاه انجام می‌گرفته است، به اعتقاد و مبارزه برخی از روحانیان با برخی از خرافات و کارهای غیرمعمول اشاره دارد و بر خلاف ادعاهای برخی از مستشرقان، به این امر اعتراف می‌کند. او می‌نویسد:

اما روحانیون با اکراه بسیار، در این جلسه حضور یافتند: زیرا آنان در تمام این تشریفات به حق، یک نوع شمایل پرستی می‌دیدند که به صراحت تمام، بر خلاف قرآن مجید بود. ناصرالدین شاه روز تولد حضرت علی علیه السلام، را تبدیل به یکی از اعیاد کرد که تا آن هنگام سابقه نداشت و مسلم است که هرگاه حضرت علی علیه السلام زنده بود آنها را از این کار منع می‌کرد، و این همان کار است که وی در زمان حیات خود با فرقه‌ای که وی را چون ذات باری می‌پرستیدند، یعنی «غلات» انجام داد (پولاک، ۱۳۶۸، ص ۲۲۳).
در اینجا برعکس نوشته‌های سابق، آنها گاهی مجبور می‌شوند به مبارزه روحانیان و علما با خرافه‌گرایی، از جمله مبارزه روحانیان با شمایل پرستی حاکمان و مردم جاهل اعتراف کنند.

امتیازات روحانیان

یکی از مسائل مهمی که در تاریخ ایران، محل بحث‌های فراوانی بوده، امتیاز روحانیان به عنوان یک

طبقه متمایز بوده است. بیشتر مورخان روحانیان را به عنوان یک طبقه مرفه در رأس هرم جامعه جای داده‌اند، و در مقاطعی روحانیان، از نظر ثروت، حتی با شاهزادگان رقابت می‌کرده‌اند. در دوره قاجار نیز روحانیان همزمان با به قدرت رسیدن فتحعلی شاه، جایگاه از دست رفته خود پس از دوره صفویه را پیدا کردند. نیاز پادشاهان قاجار به روحانیان و جایگاه آنها در بین مردم موجب شد که روحانیان به یک قدرت تأثیرگذار در این دوره تبدیل شوند و بسیاری از آنها نیز از ثروت و مقامات قابل توجهی برخوردار بودند. فتحعلی شاه علمایی از شهرهای گوناگون برای رونق گرفتن فرهنگ تهران و حوزه‌ها و مدارس به تهران دعوت کرد؛ از جمله ملا محمدجعفر استرآبادی و ملا محمدتقی برغانی (تنکابنی، ۱۳۶۸، ج ۳، ص ۲۱). همچنین برای هر شهر که حاکمی تعیین می‌کرد، یک ملاباشی همراه او به آن شهر گسیل می‌نمود. به استانبول، شیخ‌الاسلام خوبی را به عنوان سفیر گسیل داشت و میرزا حسن نظام‌العلماء را به همراه هولاکوخان به کرمان اعزام کرد (الگار، ۱۳۶۹، ص ۵۳). فتحعلی شاه به خاطر نفوذی که علما در بین مردم و خوانین داشتند، علما را به جمع آنها می‌فرستاد تا از محبوبیت آنها برای ساکت کردن شورشیان استفاده کند و پایه‌های حکومت خویش را محکم و استوار گرداند. شیخ جعفر کاشف‌الغطاء (نجفی) در عتبات به عنوان واسطه بین عثمانی و دولت ایران، برای صلح مأمور شد و این وظیفه را انجام داد (همان، ص ۱۸۴). در دوره پس از فتحعلی شاه نیز روحانیت توانست جایگاه خود را به عنوان یک طبقه تأثیرگذار حفظ کند و آن را ارتقا دهد. آنچه تحت عنوان «ثروت برخی علما و روحانیان» توسط مستشرقان و برخی مورخان از آن یاد شده، بخشی از موقوفاتی است که معمولاً متولی آنها روحانیان طراز اول هر شهر بودند و در نظر مستشرقان، به عنوان اموال شخصی علما قلمداد شده است، درحالی که این اموال به مصرف خاص خود می‌رسیده و علما صرفاً عامل و امانت‌دار بوده‌اند.

هنریش درباره نوع زندگی و امکانات آنها، تحلیل‌های قالب تأملی ارائه می‌دهد:

منزل و محل سکونت این روحانی و دانشمند بزرگ درست برعکس خانه مجلل امام جمعه بود. پس از گذشتن از چند کوچه پیچ در پیچ، وارد محلات فقیرنشین شهر شدیم و در آنجا به خانه محقرانه و کوچک حاج سید اسدالله رسیدیم که زندگی ساده و محقرانه را بر زندگی مجلل و اشرافی ترجیح داده بود (هنریش، ۱۳۶۸، ص ۴۰۸).

درست بر عکس این توصیف، هنریش درباره نوع زندگی امام جمعه اصفهان می‌نویسد: امام جمعه اصفهان از روحانیان معروف و بزرگ ایران به‌شمار می‌رود و در دستگاه‌های دولتی و حکومتی نفوذ زیادی دارد. خانه او نوساز بود و بعضی قسمت‌هایش هنوز تمام نشده و کارگران در آن مشغول کار

بودند. با راهنمایی نوکران آقا، وارد حیات بزرگ بیرونی شدیم و به طرف تالار پذیرایی امام جمعه پیش رفتیم. این تالار مربع شکل و نسبتاً بزرگ بود. پنجره‌هایی با ارسی به طرف باغ بیرونی داشت و به وسیله ستون‌های متعدد، به چهار قسمت مربوط به هم تقسیم می‌شد. در وسط تالار، حوض مرمری زیبایی قرار داشت که آب از فواره‌های آن جستن می‌کرد. ستون‌ها و غلام گردش‌های اطراف تالار با سنگ‌های مرمری صیقلی به سبز و زرد معادن تبریز تزئین شده و دیوارهای تالار نیز تماماً آینه‌کاری و دارای تزئیناتی مطلاً بود، و خیلی باشکوه و افسانه‌ای به نظر می‌رسید (هنریش، ۱۳۶۸، ص ۴۰۴).

یکی از امتیازاتی که برای روحانیان برمی‌شمارند استفاده از برخی درآمد‌های خاص است. از ویژگی‌های روحانیت در دوره‌های گوناگون تاریخی، استقلال مالی، قلمرو و مدیریت آن بوده است (ملکزاده، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۳۸-۴۰). بر اساس مستندات تاریخی، منابع مالی حوزه عمدتاً مردمی بوده و از راه‌هایی همچون وجوهات شرعی، موقوفات و بخشش‌ها و هدایای خلفا و حکمرانان تأمین می‌شده است (الگار، ۱۳۶۹، ص ۳۸). رابینو در این زمینه می‌نویسد: «درآمد لاهیجان بالغ بر ۲۶۰۴۶۱ قران است که ۸۲۵ قران آن بابت حقوق سیدعلی‌تقی مجتهد کسر می‌گردد» (رابینو، ۱۳۷۴، ص ۳۵۹). حرم حضرت معصومه، امام رضا و سایر امام‌زادگان نیز منبع درآمدی برای روحانیان در دوره قاجاریه بوده است. شهر قم پر از سید و ملاست و خدا می‌داند که چقدر سید و ملا از برکت مزار حضرت معصومه در این شهر نان می‌خورند (فوریه، ۱۳۸۵، ص ۲۵۳). حتی به دست‌های به نام «رضوی‌ها» در مشهد اشاره شده که جزو روحانیان بودند: «به حضرت امام رضا منسوبند؛ بالاترین مقام را در مشهد داشته و از مزایای بسیاری نیز برخوردارند و برای ادامه حیات خود و خانواده‌شان، مجبور به کار کردن نیستند» (بیت، ۱۳۶۵، ص ۳۰۷). همچنین نزدیک به ۲۰ مجتهد بزرگ در مشهد زندگی می‌کنند و قریب به همین تعداد نیز افرادی در اداره امور مربوط به آستانه اشتغال دارند (همان، ص ۳۱۸). اما موقوفات، که استرآباد از این بابت نیک غنی است، طعمه عده‌ای از ملاها و سادات می‌شود و کمتر به مصرف واقعی می‌رسد (کرزن، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۴۷۲).

کرزن به آنچه که سوءاستفاده تمام روحانیان از بارگاه حضرت رضا می‌نامد، اشاره دارد:

کانولی چه نیکو گفته بوده است وقتی که او راجع به ملاهای مشهد نوشت که اکثریت ایشان افراد بی‌سوادی هستند و بزرگ‌ترین منظورشان آن است که حداکثر استفاده مادی از زوار به چنگ آورند و از بالاترین افراد ایشان تا افراد نانوان، تمام هدف واحدی دارند. و آن عده‌ای که اداره امور دستگاه آستانه را بر عهده دارند چون از وجوه مسافران بی‌نصیب‌اند، پولی را که باید صرف نگهداری دستگاه حضرت بشود در جیب خود فرومی‌ریزند (کرزن، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۲۲۹).

در اینجا نیز کرزن به موضوعی اشاره دارد که معلوم نیست واقعیت داشته باشد، یا اگر هم باشد قابل تعمیم به تمام روحانیان نیست. ولی کرزن با سوءنیت و کینه‌ای که نسبت به روحانیان دارد، برای تخریب بیشتر جایگاه روحانیت، آن را به همه نسبت می‌دهد.

دالمانی می‌نویسد: معافیت از پرداخت مالیات نیز از دیگر امتیازات متعلق به روحانیان بوده است. املاک و اموال علمای روحانی از پرداخت مالیات معاف است (دالمانی، ۱۳۳۵، ص ۴۵). سایکس مانند کرزن در یک قضاوت تعمیم‌گرایانه اعتقاد دارد:

مال یتیمان و بیوه‌زنان را روبرو و در عرض چند سالی ثروت هنگفتی به دست می‌آورند، هرچند که رفقای ایرانی من به من اطمینان می‌دهند که در میان آنها مردمانی شریف نیز استثناً وجود دارد. باید دانست که مجتهدین کربلا و نجف مردمانی هستند که درجه اخلاق آنها از این عده کمی بالاتر است (سایکس، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۵۵۱).

کلی‌گرایی و سیاه‌نمایی مستشرقان، مانند بسیاری از موارد دیگر، در اینجا نیز خود را نشان می‌دهد. هرچند استفاده روحانیان از برخی امتیازات و درآمدهای خاص به طور معمول، وجود داشته است، اما ممکن است مانند سایر گروه‌های دیگر، از طرف برخی از روحانیان از این درآمدها نیز سوءاستفاده شده باشد.

نتیجه‌گیری

همزمان با شروع قرن نوزدهم و ثبات سیاسی در ایران و تحولات منطقه‌ای و جهانی، موجی از مسافرت سیاحان و مأموران سیاسی به ایران سرازیر شد. این موج تا پایان قرن نوزدهم، با یک روند صعودی ادامه پیدا کرد. گروه مذکور، که از آنها با عنوان «شرق‌شناس» یاد می‌شود، جامعه ایران قرن نوزدهم را نقد و بررسی کردند.

یکی از گروه‌هایی که به طور خاص، مطمح‌نظر آنها قرار گرفت، «روحانیان» بودند. روحانیان در سنت شرق‌شناسی قرن نوزدهم، نماد تحجر و عقب‌ماندگی شرقی در جامعه ایران بودند. از نظر سنت شرق‌شناسی، مطالعه این گروه در چارچوب سنت خودمانی آنها، نوعی تضاد و تقابل را بین این دو گروه به همراه داشت. روحانیت حافظ سنت ایرانی-اسلامی و در مقابل، شرق‌شناسان به دنبال سست کردن این سنت و نفوذ تجدد غربی و جای‌گزینی آن به جای سنت ایرانی-اسلامی بودند. بنابراین، به طور طبیعی، این تضاد و تقابل حتمی می‌نمود.

روحانیان به عنوان حافظان سنت و مقاومت‌کنندگان در برابر موج تجدد استعماری قرن نوزدهم، که برخی شرق‌شناسان نمایندگی آن را بر عهده داشتند، به عنوان عنصر نامطلوب معرفی می‌شده و یکی از راه‌های پیشرفت جامعه ایران، تضعیف و حذف آنها معرفی گردیده است.

شرق‌شناسان در این چارچوب، با یک تعمیم‌گرایی و نگاه‌گزینشی، روحانیت را به صورت بدبینانه‌ای معرفی کرده‌اند. از نظر آنها، روحانیت، ضدنوگرایی و ضد پیشرفت بوده است. آنها بدون تمیز دادن لایه‌های گوناگون جامعه روحانیت از یکدیگر، بیشتر آنان را صاحب امتیازات خاص می‌دانسته‌اند، و آنها را کسانی به‌شمار آورده‌اند که به سبب مقام روحانی خود، از بسیاری از درآمدهای بادآورده سوءاستفاده می‌کرده‌اند. در واقع، روحانیت در بسیاری از توصیف‌ها، به عنوان یک طبقه مرفه و دارای امتیازات خاص در جامعه ایرانی معرفی شد که یادآور سنت کلیسایی غرب در دوران قرون وسطاست. در بحث آموزش، شرق‌شناسان آموزش‌های روحانیان را غیرکاربردی دانسته و آن را تنها منبع درآمد برای روحانیان به حساب آورده‌اند. قرار گرفتن نمادهای دینی در چارچوب مطالعه شرق‌شناسانی که نماینده تجدد غربی بودند، موجب گردید تفسیرهایی غیرواقعی از کارهای دینی روحانیان ارائه گردد و مراسمی مانند استخاره گرفتن و توسل به امام به عنوان خرافه معرفی شود.

در برابر آسیب‌های حاصل از مطالعات شرق‌شناسان، معرفی بخشی از واقعیت‌های جامعه روحانیت از سوی برخی دیگر از شرق‌شناسان، قابل درک است. پایگاه مردمی روحانیت، قدرت بسیج‌کنندگی مردم از سوی این گروه، و معرفی برخی از کارکردها و ضعف‌های جامعه روحانیت برخی از این مطالعه بی‌طرفانه است.

منابع

- اعتمادالسلطنه، محمد حسن بن علی، ۱۳۹۰، *روزنامه خاطرات اعتمادالسلطنه*، تهران، امیرکبیر.
- اورسل، ارنست، ۱۳۵۲، *سفرنامه اورسل*، ترجمه علی اصغر سیدی، تهران، شرکت افست.
- اولیویه، گیوم آنتوان، ۱۳۷۱، *سفرنامه اولیویه*، ترجمه غلامرضا ورهرام، تهران، اطلاعات.
- ایوانف، م.س، ۱۳۵۶، *تاریخ ایران نوین*، ترجمه هوشنگ تیزابی و حسن قائم‌پناه، بی‌جا، بی‌نا.
- آزاد ارمکی، ت. و لاجوردی، ه، ۱۳۸۲، «هرمنوتیک، بازسازی یا گفتگو»، *نامه علوم اجتماعی*، دوره یازدهم، ش ۲۱، ص ۹۳-۱۱۲.
- بنجامین، س.ج.و، ۱۳۶۹، *ایران و ایرانیان*، ترجمه محمدحسین کردچپه، تهران، جاویدان.
- بیت، چارلز ادوارد، ۱۳۶۵، *خراسان و سیستان*، ترجمه قدرت‌الله روشنی، تهران، یزدان.
- پاتینجر، هنری، ۱۳۸۴، *سفرنامه پاتینجر*، ترجمه شاپور گودرزی، تهران، کتابفروشی دهخدا.
- پولاک، یاکوب ادوارد، ۱۳۶۸، *سفرنامه*، ترجمه کیکاووس جهانداری، تهران، خوارزمی.
- ترنر، برایان، ۱۳۹۰، *رویکردی جامعه‌شناختی به شرق‌شناسی*، *پست‌مدرنیسم و جهانی‌شدن*، ترجمه محمدعلی محمدی، تهران، یادآوران.
- تنکابنی، میرزاحمد، ۱۳۶۸، *قصص العلماء*، تهران، اسلامیه.
- جعفریان، رسول، ۱۳۷۰، *دین و سیاست در دوره صفوی*، قم، انصاریان.
- جونز، سر هارد فورد، ۱۳۸۶، *روزنامه سفر خاطرات هیئت اعزامی انگلستان به ایران*، ترجمه مانی صالحی علامه، تهران، ثالث.
- دالمانی، هانری رنه، ۱۳۳۵، *سفرنامه از خراسان تا بختیاری*، ترجمه محمدعلی فره‌وشی، تهران، امیرکبیر.
- دروویل، گاسپار، ۱۳۷۰، *سفر در ایران*، ترجمه منوچهر مقدم، تهران، شب‌ویز.
- رایینو، ل، ۱۳۵۷، *ولایات دارل‌مرز ایران گیلان*، ترجمه جعفر خمami زاده، تهران، بنیاد فرهنگ ایران.
- سایکس، سرپرسی مولزور، ۱۳۸۰، *تاریخ ایران*، ترجمه محمدفخر دایی گیلانی، تهران، افسون.
- سعید، ادوارد، ۱۳۶۹، *شرق‌شناسی*، ترجمه عبدالرحیم گواهی، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- شجاعی‌زند، علیرضا، ۱۳۸۸، *جامعه‌شناسی دین*، تهران، نشر نی.
- شمیم، علی اصغر، ۱۳۸۳، *ایران در دوره سلطنت قاجار*، تهران، زریاب.
- فریزر، جیمز بیلی، ۱۳۶۴، *سفرنامه*، ترجمه منوچهر امیری، تهران، توس.
- فوران، جان، ۱۳۸۲، *مقاومت شکننده*، ترجمه احمد تدین، تهران، رسا.
- فوریه، ژوانس، ۱۳۸۵، *سه سال در دربار ایران*، ترجمه عباس اقبال آشتیانی، تهران، علم.

- کرزن، جورج ناتانیل، ۱۳۸۰، *ایران و قضیه ایران*، ترجمه غلامعلی وحید مازندرانی، تهران، علمی فرهنگی.
- الگار، حامد، ۱۳۶۹، *دین و دولت در ایران*، تهران، توس.
- ملک‌زاده، مهدی، ۱۳۶۲، *تاریخ انقلاب مشروطیت*، تهران، علمی و فرهنگی.
- موریه، جیمز جاستی نین، ۱۳۸۶، *سفرنامه*، ترجمه ابوالقاسم سری، تهران، توس.
- هنریش، بروگس، ۱۳۶۸، *سفری به دربار سلطان صاحبقران*، ترجمه محمدحسین کردبچه، تهران، اطلاعات.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی