

واعظان شاخص دوره پهلوی دوم و مسئله «عدالت اجتماعی»

شیمای کاشی^۱، سارا شریعتی^۲

تاریخ دریافت: ۰۰/۸/۱۴، تاریخ تایید: ۰۰/۱۰/۱۴

DOI: 10.22034/JCSC.2021.521616.2310

چکیده

برای پاسخ به این پرسش که آیا دین عامه، می‌تواند عاملی برای تغییر وضع موجود باشد یا تنها به‌کار حفظ آن می‌آید، به سراغ واعظان شاخص و عامه‌پسند دوره پهلوی دوم رفته‌ایم و نسبت عمل و کلام آنها را با مسئله «عدالت اجتماعی» مطالعه کرده‌ایم. محمدتقی فلسفی، احمد کافی و حسینعلی راشد، به‌عنوان موردهای مطالعه انتخاب شده‌اند و به کمک تحلیل محتوای منابر، نسبت منظومه کلامی آنها با عدالت اجتماعی بررسی شده است. بر مبنای این مطالعه، نسبت واعظان با عدالت اجتماعی در این دوران شامل دو جریان اصلی است. در رویکرد نخست، عدالت اجتماعی اساساً مسئله محوری نیست و در حاشیه «خلوص‌گرایی و هویت‌گرایی» است. در رویکرد دوم، عدالت اجتماعی به‌عنوان روح دین عامه، و مبنای اخلاقی شدن جامعه مطرح می‌شود. در میان واعظان شاخص، نمایندگان آن گروه اول هم به لحاظ تعداد و هم میزان برخورداری از نفوذ اجتماعی، توفیق بیشتری کسب کردند. رویکرد «هویت‌گرا» و «خلوص‌گرا»، در نهایت توانست به کمک ترکیبی از «منبر» و فعالیت اجتماعی در قالب «تهادسازی» به حاملان اجتماعی مشخصی در میان دو گروه بازاریان و حاشیه‌نشین‌های مهاجر شهری پیوند بخورد. این جریان وعظ، اگرچه دغدغه نخستش عدالت اجتماعی یا آزادی‌های سیاسی نبود، اما توانست از دین عامه، بستری بسازد که طبقات متوسط مذهبی و فرودست شهری را در آستانه انقلاب، ذیل یک رهبری کاریزماتیک، به یکدیگر پیوند بزند.

واژگان کلیدی: خلوص‌گرایی، دین عامه، عدالت اجتماعی، واعظان، هویت‌گرایی

۱ دانشجوی دکتری دانشگاه تهران shima.kashi@gmail.com

۲ عضو هیات علمی دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه تهران smazinani@ut.ac.ir

مقدمه و بیان مسئله

شکل و محتوای دینداری عامه مردم، عاملی برای پذیرش و حفظ وضع و واقعیت «موجود» آنهاست یا محرکی برای کنشگری در جهت تغییرات فراگیر اجتماعی و سیاسی؟ نیروی برآمده از دین عوام، امیدبخش است یا دهشتناک^۱؟ چه کسانی می‌توانند درباره دین عامه، با آنها سخن بگویند؟

در سال‌های اخیر، همزمان با رشد بحران‌های اقتصادی - اجتماعی؛ مانند گسترش فقر و نابرابری، تمایل به آن وجوهی از دینداری که مبتنی بر توسل به واسطه‌ها هستند، مانند زیارت و عزاداری رشد قابل ملاحظه‌ای داشته است. رشد مناسک‌گرایی در دین عامه، به‌نحوی بوده است که توجه پژوهشگران را نیز جلب کرده و پژوهش‌هایی با موضوع دین عامه، از آغاز دهه نود رشد کرده‌اند. همزمانی این دو رویداد، این پرسش را بار دیگر به میدان می‌آورد که نسبت میان دین عامه، با مسئله اجتماعی مانند فقر و نابرابری چیست و آیا دین عامه، می‌تواند انگیزه، عامل یا بستری برای تغییر وضع موجود عامه مردم باشد؟

برای کسانی که به مطالعه ریشه‌ها و فرایند رخ‌دادن تغییرات و تحولات اجتماعی؛ مانند جنبش‌ها و انقلاب‌های فراگیر علاقه‌مند هستند، مفاهیمی مانند «عامه»، «مردم»، مفاهیمی محوری و البته مسئله‌ساز است. تاریخ چهار دهه منتهی به انقلاب سال ۱۳۵۷ در ایران را می‌توان از منظر تلاش گروه‌های مختلف برای اثرگذاری بر عامه مردم خواند. در این دوره، کنشگران مختلفی تلاش کردند بر ذهنیت، سلیقه، سبک زندگی و به‌طور کلی، شیوه فکر کردن و عمل عامه مردم در حوزه‌های مختلف اثر بگذارند (قلی‌پور، ۱۳۹۸). یکی از مهم‌ترین این حوزه‌ها، «دین» عامه مردم بود و یکی از مهم‌ترین این گروه‌ها، «واعظان» بودند، اما چرا پژوهش حاضر، به سراغ «واعظان» رفته است و اما چرا وعاظ؟

«منبر»، در طول تاریخ اسلام و تشیع به‌عنوان یکی از مهم‌ترین رسانه‌ها و ابزارهای انتقال پیام شناخته شده است (شیخ‌احمدی، ۱۳۹۷). در این سال‌ها نیز، هنوز اکثریت جمعیت ایران فاقد قدرت خواندن و نوشتن بودند و «منبر» یکی از مهم‌ترین رسانه‌ها برای ارتباط شفاهی با

۱ به‌عنوان نمونه‌ای از دل‌مشغولی به این پرسش‌ها، رجوع کنید به مقاله «چرا از راه سیاست نمی‌آییم؟» از احمد کسروی در نشریه پیمان، که برای توضیح علت لزوم نقد کیش‌ها و مذاهب گوناگون مانند صوفی‌ها و بهائیت و اهل حق و... می‌گوید: «کنون شما بیندیشید که از چنین توده‌ای چگونه می‌توان نیرویی پدید آورد؟ چنین توده‌ای چگونه می‌توان به میدان سیاست درآید؟» (کسروی، ۱۳۲۱: ۵۸۵).

عامه مردم بود. ویژگی «تیپ اهل منبر»، ارتباط بی‌واسطه با مردم عادی بود. عوام آنقدر که با واعظان در ارتباط بودند، به‌طور مستقیم با بالاترین رده‌های روحانیت شیعه، یعنی مراجع تقلید ارتباط نداشتند. «واعظان»، یک گروه «میانی» بودند که از یک‌سو با نشانه‌هایی مشخص، مانند لباس و تحصیلات، نسبتی با سازمان «روحانیت» داشتند و از سوی دیگر، کار آنها سخن گفتن و روایت کردن برای مردم بود.

پرسش اینجاست که در گفتار واعظان شاخص و عامه‌پسند و مؤثر این دوران، مسئله اجتماعی به‌طور عام و عدالت اجتماعی به‌طور خاص چه جایگاهی دارد و کلام و عمل واعظان، برآمده از چه رویکردی نسبت به رفتاری‌ها و رنج‌های روزمره عامه مردم است؟ رفتاری‌ها رنج‌هایی که می‌تواند مبنایی برای میل به تغییر در میان عامه مردم باشد. این پرسش از این جهت اهمیت دارد که این دوره زمانی، به یک انقلاب گسترده ختم شد که مذهب و نیروهای متنوع مذهبی در آن نقشی اساسی داشتند و فهم آنکه چه منظومه‌های کلامی و چه فعالیت‌های اجتماعی در این دوره بر عامه مردم اثرگذار بود، مسیر طی شده در این سال‌ها و پس از آن را روشن‌تر می‌کند.

روش پژوهش

در این پژوهش، ما در ابتدا با پرسش از مطلعین، از مورخین گرفته تا استادها حوزه و پژوهشگران مطالعات اجتماعی دین، فهرستی از واعظان شاخص و اثرگذار عامه‌پسند را تهیه کرده‌ایم. در جریان این گفتگوها، از افراد مطلع درخصوص واعظانی که از نظر آنها در میان عامه مردم بیشترین اثرگذاری و شهرت را داشته‌اند، پرسش شد. در نهایت، محمدتقی فلسفی (۱۳۸۷-۱۲۷۷)، حسینعلی راشد (۱۳۵۹-۱۲۸۴) و احمد کافی (۱۳۵۷-۱۳۱۵)، به‌عنوان موثرترین، مشهورترین، پرمخاطب‌ترین و اثرگذارترین واعظان این دوره انتخاب شدند و البته به دیگر واعظان این فهرست نیز برای تکمیل اطلاعات و دست‌یافتن به یک تصویر کلی‌تر، نیم‌نگاهی انداخته شده است. این سه واعظ، نمایندگان مهم‌ترین جریان‌های وعظ در دوره خودشان بودند و مطالعه منظومه کلامی و فعالیت‌های اجتماعی آنها، تا حدی نماینده کلام و عمل سایر واعظان مهم این دوره است. این نتیجه، منطبق با یافته مظاهری (۱۳۸۹) در «رسانه شیعه» است که: «در بین واعظ و خطبای سرشناس پیش از پیروزی انقلاب، سه چهره برجسته و شاخص وجود دارند، که جریان وعظ این مقطع متأثر از آنها و نحوه فعالیت آنهاست. سه

چهره‌ای که هر کدام، طیفی را در میان وعاظ و هیئت‌های مذهبی مرتبط با آنها نمایندگی می‌کردند: حجج‌الاسلام شیخ حسینعلی راشد، شیخ احمد کافی و شیخ محمدتقی فلسفی» (مظاهری، ۱۳۸۹: ۱۸۴).

در قدم بعد، نسبت هر یک از این واعظان با مسئله عدالت اجتماعی را در دو سطح مطالعه کردیم؛ در قدم اول، گروه‌های مخاطب، سرمایه‌های در دسترس و فعالیت‌های اجتماعی واعظان و در قدم دوم، جایگاه «عدالت اجتماعی» و مفاهیم مرتبط با آن مانند فقر، ظلم، نابرابری و... در سخن آنها. برای دسترسی به محتوای وعظ‌های آنها، هم از فایل‌های صوتی استفاده شده است و هم از منابعی که وعظ‌های شفاهی در آنها به صورت مکتوب منتشر شده است.

پیشینه نظری

یکی از مهم‌ترین حوزه‌های مطالعات دین عامه، که متمرکز بر نسبت دین عامه، و عدالت است، از سال‌های پایانی دهه شصت تا کنون، آمریکای لاتین بوده است. جریان مشهور به «الهیات رهایی‌بخش» با برگزاری دومین شورای اسقفان آمریکای جنوبی که در سال ۱۹۶۸ در کلمبیا برگزار شد و با مجموعه نوشته‌هایی که چهره‌های شاخص این جریان مانند گوستاو گوتیرز^۱، لیوناردو بوف^۲، خوان کارلوس اسکانون^۳، خوزه میگوئل بونینو^۴ و خوان سگوندو^۵ از سال ۱۹۷۱ منشتر کردند، شکل گرفت (لوی، ۱۳۹۴). از اوایل دهه هفتاد بسیاری از کاتولیک‌های کشورهای آمریکای لاتین به این جنبش پیوسته بودند (وحیدی مهرجردی، ۱۳۹۰)؛ جریانی که مسئله محوری آن اساساً نسبت میان دین و مردم و به‌طور خاص، فرودستان و حاشیه‌هاست. با شکل‌گیری این جریان، مسئله دین عامه، مردم، ظرفیت‌های آن، اجتماعات عامه، سوزه عامه و به‌طور کلی «امر عامه» به یکی از مسائل محوری پژوهشگران حوزه دین در آمریکای لاتین تبدیل می‌شود. لزوم «زمینه‌مندی الهیات»، نکته‌ای است که متألهان ذیل این رویکرد را عمدتاً در جایی میانه الهیات و جامعه قرار می‌دهد و در نتیجه، اکثر این متألهان همزمان واجد رویکردی اجتماعی نیز بوده‌اند.

1 Gustavo Gutierrez

2 Leonardo Boff

3 Juan Carlos Scannone

4 José Míguez Bonino

5 Juan Luis Segundo

در دهه هشتاد در آمریکای لاتین، «اولویت پیدا کردن سوژه عامه، نه تنها دلالت‌های ضمنی سیاسی و فلسفی داشت، بلکه به رویکردی تازه به سوژه جمعی^۱ نیز دعوت می‌کرد. به مردم^۲؛ با همه پیچیدگی‌های این مفهوم» (پارکر، ۱۹۹۶: ۱۹). در دهه شصت، با جریان «الهیات‌رهایی بخش»، کلیساها در این منطقه نقش مهمی ایفا کردند و در پیوند با دین عامه، توانستند حرکت‌های جمعی شکل بدهند و همین مسئله، اهمیت مطالعات مرتبط با دین عامه را بیشتر کرد. در دهه هشتاد، اما اهمیت خود «توده‌های مسیحی» بیشتر شد و دین در این منطقه، کارکردی را که عمدتاً به جریان‌های مارکسیستی نسبت داده می‌شد، پیدا کرد. همین مسئله منجر به مسئله شدن دوباره نسبت دین، جامعه، حرکت‌های جمعی عدالت‌خواهانه و همبستگی اجتماعی شد. «در آمریکای لاتین، کشف دوباره ظرفیت و پتانسیل فرهنگ عامه برای اعتراض و مقاومت که در بیان‌های مذهبی مردم حاضر است بخشی از این فضای فکری را نمایندگی می‌کند» (همان).

محمدتقی فلسفی: عدالت در حاشیه سودای «خلوص»

محمدتقی فلسفی (متولد ۱۲۸۷ و متوفی ۱۳۷۷)، به مدت پنجاه سال یکی از واعظ مشهور و سرشناس کشور بوده است. فعالیت او به‌عنوان یک واعظ، اگرچه در نوجوانی آغاز شده بود، اما از سال‌های پایانی دهه بیست شکل جدی‌تری پیدا کرد و با فراز و فرودهایی، تا پایان عمر ادامه داشت. او را می‌توان مشهورترین واعظ دوران پهلوی دوم دانست که توانست طیف نسبتاً گسترده‌ای را از مراجع و علمای درجه بالای حوزه گرفته تا طلاب و واعظ تازه کار و در نهایت قشرها گوناگون مردم عادی غیرروحانی را جذب کند.

او از معدود واعظانی در زمان خودش بود که در اغلب جلسات وعظش عده‌ای از حوزویون در سطوح مختلف، از مراجع تقلید گرفته تا طلاب حضور داشتند. به دلیل آنکه مساجد بازار تهران پایگاه اصلی منابر او بودند، فلسفی را می‌توان در وهله اول، واعظ بازار دانست. در نتیجه، بر مبنای دسته‌بندی آبراهامیان از طبقات اجتماعی در دوره پهلوی دوم، گروه اصلی مخاطبان فلسفی «طبقه متوسط مرفه» بود که شامل «نیم میلیون مغازه‌دار، بازرگان، صاحب کارگاه و تاجر بازاری بود» (آبراهامیان، ۱۳۸۷: ۵۳۲). بازاریانی که روحانیان چه در سطح مجتهدین و مراجع تقلید و چه سطوح پایین‌تر مانند ملاهای محلی، امامان جماعت و واعظ- در بسیاری

1 Collective subject

2 People

موارد با آنها پیوندهای محکم خانوادگی و اقتصادی داشتند (همان). البته سطح و نوع پیوند و اعظان با بازار از یک سو و مراجع از سوی دیگر لزوماً مشابه یکدیگر نبود. مسئله عدالت اجتماعی، فقر و نابرابری تنها در مواقعی در وعظهای فلسفی دیده می‌شود که او در حال پاسخ گفتن به «دیگری»هایی مشخص است که «خلوص» از دست رفته در دین عامه، را تهدید می‌کنند؛ چراکه مسئله محوری فلسفی، از میان رفتن یک «خلوص» از دست رفته در گذشته با تغییراتی در شیوه مصرف فرهنگی مردم، نوع دینداری، شیوه تحصیلات و تشکیل خانواده و به طور کلی، تغییر در سبک زندگی سنتی-مذهبی است. در نتیجه، فلسفی تنها زمانی از نابرابری و عدالت سخن گفته است که در حال پاسخ گفتن، مرکزگشی یا «افشا»ی «حزب توده» و سبک زندگی‌ای است که به تمامی با زندگی «سنتی و مذهبی خالص» که ایدئال فلسفی است تطابق ندارد.

در مجموعه سخنرانی‌های او در دی‌ماه (محرم) سال ۱۳۳۲ علیه حزب توده در مسجد سلطانی، در چندین جلسه به طور مشروح در نقد حزب توده سخن می‌گوید. مهم‌ترین نکته‌ای که در مجموعه وعظها دیده می‌شود، حس «ترس» از نفوذ کمونیسم در میان فرودستان در ایران است. باید توجه داشت که این سخنرانی‌ها در سال ۱۳۳۲ انجام شده است که هواداران حزب توده در میان فرودستان و طبقه متوسط شهری به سرعت در حال گسترش بود. او نگران نفوذ این افکار در جوانان و فرزندان خانواده‌های مذهبی است:

«در این چند روزه چیزهایی شنیدم و بسیار متأسف شدم از اینکه چگونه بچه‌های مملکت اغفال شده‌اند. پسری را می‌شناسم که پدرش شریف و متدین است، ولی خودش بیچاره گرفتار سم تبلیغاتی توده‌ای‌ها شد و بدبخت چنان به اشتباه افتاده که آن شبی که نهضت ۲۸ مرداد پیش آمد و شکستی عجیب به دستگاه توده‌ای‌های مملکت وارد آمد، آن جوان شب به منزل رفته و به نزد پدر و مادرش می‌خواسته از شدت غصه خودکشی کند» (همان، ۱۳۳۲: ۱۱).

نگرانی او جذب شدن فرزندان خانواده‌های مذهبی، کارگران و دختران و پسران جوان است و از آن به عنوان «گرفتار سم شدن»، «منحرف شدن» و «گمراهی» و فریب خوردن یاد می‌کند:

«در طول چند سالی که این حزب فعالیت می‌کرده، عده‌ای دختر و پسر و یک عده کارگر را منحرف ساخته و پیرو خویش کرده است. ولی آیا ما چگونه می‌توانیم با کارگردانان این حزب مبارزه کنیم. آن افکار را از مغز دختران و پسران عزیز این مملکت که خواهران و برادران گمراه ما هستند، بیرون آوریم و ایشان را به شاهراه سعادت راهنمایی کنیم» (همان، ۱۳).

فلسفی، نفوذ حزب توده میان جوانان را به نفوذ «میکروب» در بدن سالم و بیمار ساختن و از کار انداختن آن بدن‌ها تشبیه می‌کند و اجرای «برنامه اسلامی» در مورد اقتصاد و ثروت را به‌مثابه نیروی دفاعی بدن در مقابل بیماری. او برای نشان دادن خطر این گروه به مخاطبانش (بازاریان مذهبی)، بار دیگر به مسئله «بی‌عفتی» اشاره می‌کند و با توجه به احساس خطری که از جانب جذب شدن فرزندان این خانواده‌ها نیز احساس می‌کند، آنها را نسبت به خطر «برهنه کردن» دخترانشان هشدار می‌دهد:

«اگر من بگویم دختران مردم را برهنه کردن و به نام فستیوال به شرق و غرب دنیا بردن و برده عفت آنها را در جوانی و زیبایی دریدن و به نام حزب، آنها را به لب پرتگاه نیستی بردن و فردا به‌صورت یک فاحشه با اقسام امراض او را بیمارستان بردن در شمار اعمال حرام است و این چنین قدم برداشتن گناه است...» (همان، ۱۰).

فلسفی در این مجموعه سخنرانی‌ها در نقد حزب توده، خوانشی از دین ارائه می‌کند که که به‌ندرت می‌توان نشانی از آن را در دیگر وعظ‌های او دید. به‌طور مثال، اشاره به آنکه ادیان برای «نجات فقرا و مساوات و مبارزه» آمده‌اند، در سایر وعظ‌های فلسفی دیده نمی‌شود. اگرچه نتیجه‌ای که از این بحث می‌گیرد، همان ایده سنتی دلجویی و احترام به فقراست:

«یک موقع ثروتمندان و اشراف آمدند نزد پیغمبر اسلام؛ چون فقرا با ما به ملاقات شما می‌آیند به ما برمی‌خورد، تقاضا داریم زمان ملاقات ما را از اینها تفکیک کنید. قرآن آمد دستور داد این پیغمبر سخن یاوه این مردم را گوش نکن. مردم بی‌بضاعت را دور خودت نگه‌دار. اینها مردان خدا هستند. امیرالمؤمنین راه می‌رفت و سر مردم فقیر و بینوا را به دامن می‌گرفت. آیا اینها برای طرفداری از اغنیا و به ضرر فقرا بود؟ ای مردم مسلمان مگر عقل شما را پشت و رو کرده‌اند؟» (همان، ۶).

فلسفی، برای جلوگیری از استقبال کارگران از تبلیغات حزب توده، به کارگران و کارفرمایان توصیه می‌کند هر دو حقوق یکدیگر را به‌رسمیت بشناسند. هم‌زمان، هر شکلی از ابزارهای متداول آن زمان در میان حامیان کارگری حزب توده، از جمله اعتصاب، اعتراض و شعار دادن و تجمع و تخریب و... را نفی می‌کند. به‌طور مثال، در ارتباط میان کارگر و کارفرما، نهایتاً به توصیه‌ای اخلاقی برای آنکه هر دو طرف حقوق یکدیگر را به‌رسمیت بشناسند، اکتفا می‌کند و کارگران را از «هوچی‌گری»‌هایی که در قالب بر حذر می‌دارد:

«اسلام به کارفرما می‌گوید به کارگر زور نگو و ظلم نکن، کارگر بنده تو نیست و چون کار می‌کند محترم است و باید حقش را بدهی. به کارگر هم می‌گوید باید زحمت بکشی و کار

کنی تا آقایی داشته باشی. می‌گویند گردنت را در مقابل کارفرما کج نکن. اظهار زبونی و ذلت نکن. در عین حال، تجاوز و خیانت هم نکن، هوچی‌گری نکن و اسباب کار را ضایع نکن، ثروت مملکت را از بین نبر و اسباب گدایی در مملکت فراهم مساز. آن کسی که به تو یاد داده است بی‌جهت داد و فریاد بکشی و اوضاع را متشنج کنی، این برنامه برای پیشرفت کمونیسم است» (همان، ۸۷).

در درجه دوم، واعظ به ریشه نفوذ حزب توده می‌پردازد که عدم وجود «عدالت اجتماعی» است: «یکی از نقاط ضعف در مزاج مملکتی که مردم را برای نفوذ اجانب آماده می‌کند، عدم اجرای عدالت اجتماعی است. فرق بین زندگی حیوان با انسان همین است که در بین حیوانات زور و نیرومندی حکومت می‌کند، ولی در میان بشر بایستی عدالت فرمانروا باشد و قوی‌ترین اشخاص در برابر عدالت تسلیم شود. خدا در قرآن می‌فرماید "لقد ارسلنا رسلنا بالبینات و انزلنا معهم الکتاب و ال میزان ليقوم الناس بالقسط"» (همان، ۱۰).

فلسفی، اذهان مردم فرودست را مانند طعمه‌های تصویر می‌کند که اگر حاکمیت نتواند برای آنها عدالت فراهم کند، به راحتی توسط «اجانب» شکار می‌شود و راه حل اصلی که ارائه می‌دهد، توصیه به مردم «متمکن» جهت کمک به فقرا و دلجویی از آنان و پرداخت وجوهات مذهبی مانند خمس و زکات و صدقات است:

«شما مردم متمکن هم باید قدری به فکر باشید و اگر به وطن اعتقاد ندارید برای سلامت و زندگی خودتان کمی هم به مردم برسید. چندی قبل یک عده از کشاورزان آمدند منزل من می‌گفتند در ده ما حتی یک حمام نیست. من به مالک آن ده تلفن کردم گفتم آقا برای بهداشت رعایا در آن ده یک حمام بساز. آخر کمی انصاف داشته باشید. اگر یک ثلث از ثروت را بدهی برای اینکه به مردم بینوا کمک کنی و جلوی نفوذ توده‌های را بگیری، هم به خودت و هم به وطن خدمت کرده‌ای» (همان، ۱۲).

در کلام فلسفی مرفهین غیرمذهبی، یکی از دلایل تداوم بی‌عدالتی و در نتیجه گرایش فرودستان به حزب توده‌اند. او مرفهین و ثروتمندان را به دو دسته تقسیم می‌کند؛ یک گروه «متدینین» هستند که علاوه بر آنکه برای خود کسب سود می‌کنند، در قالب کارهای خیریه و پرداخت‌های مذهبی مانند خمس و زکات و... به فقرا نیز کمک می‌کنند:

«در کشور ما تجاری هستند متدین که از راه مشروع تجارت می‌کنند، هم خود منفعت می‌برند و زندگی می‌کنند و هم به فقرا و مساکین کمک می‌کنند و کلیه قروض دینی خود را می‌پردازند. اینها تجار با ایمان و پاک و خیرخواهند» (همان، ۱۵).

این گروه، به دلیل «ایمان» و «پاک بودن» و «خیرخواهی»، وجودشان برای کشور مثبت و لازم است، اما گروه دوم، مرفهینی با سبک زندگی غیرمذهبی هستند. اینها، همان کسانی هستند که به اصول یادشده پایبند نیستند، به فقرا توجهی ندارند و غرق در «عیاشی» و «شراب‌خواری» و رفتن به «مهمان‌خانه»هایی می‌شوند که هزینه مصرف «عرق» در آنها بسیار بالاست:

«اما در مقابل، عده دیگری به نام تجارت، ثروت‌های سنگین از طریق مشروع و نامشروع می‌برند و از ارتکاب گناه و جرایم پاک ندارند... در لذت و عیش و گناه آن چنان فرو رفته‌اند که مست و مغرور خبری از بینوایان ندارند. یک شب در فلان مهمانخانه دو هزار تومان خرج میز عرقشان می‌شود و مال خود را در خیانت و گناه صرف می‌کنند، در حالی که یک عده بینوا شب گرسنه می‌خوانند. آیا مایه بدبختی و لکه بدنامی مملکت نیستند... اینها با عیاشی‌های غیرمشروع خود علل سقوط مملکت را فراهم می‌آورند» (همان).

این گروه دوم؛ یعنی طبقه مرفه غیرمذهبی، عامل «بدبختی» و «بدنامی» هستند و با عدم کمک‌رسانی به فقرا و مصرف پول خود در راه «عیش و سرور»، به افزایش قدرت حزب توده و سقوط مملکت کمک می‌کنند. این عده، همان کسانی هستند که علاوه بر آنکه «دین ندارند»، «شرف و عقل» نیز ندارند و بدون اندک توجهی به «زاغه‌های جنوب شهر»، مدام مشغول مهمانی و عیاشی هستند:

«شما ای زنها و مردهایی که از همه‌جا بی‌خبر هستید؛ شب و روز در مجلس عیش و سرور پول‌های خود را خرج می‌کنید، اگر دین ندارید شرف داشته باشید، اگر شرف ندارید عقل داشته باشید... یک شب سر ماشین‌هایتان را برگردانید و بروید به زاغه‌های جنوب شهر در گودال‌های کوره‌پزخانه ببینید بچه‌های نازنین مردم چگونه در آن گودال‌های وحشت‌زا از گرسنگی جان می‌دهند. آیا سزاوار است که بچه‌های بی‌گناه مردم آنطور زندگی کنند و شما یک شب دو هزار تومان پول میز مشروباتان بشود؟ آف باد بر شما ای لکه‌های ننگ ایرانیت. آف بر شما که به سقوط مملکتان کمک می‌کنید» (همان، ۱۶).

یک تمایز این دسته با دسته اول مرفهین، سکونت آنها در «شمال شهر» است. باید توجه داشت که اگرچه در طول دهه‌های چهل و پنجاه، بسیاری از ثروتمندان و بازاریان ساکن در مرکز شهر نیز به سمت سکونت به مناطق شمالی شهر گرایش پیدا کردند، اما همچنان برخی محلات بازاری‌نشین در مرکز شهر وجود داشت که مرفهین دسته اول - که عمدتاً بازاریان سنتی و مذهبی بودند - همچنان در آنها ساکن بودند. در نتیجه، اشاره به «مردمان شمال شهر»،

بیشتر یادآور خانواده‌های سرمایه‌دارهای جدید، کارمندان سطح بالای دولتی، افسران ارتش و وابستگان به دربار بود که ویژگی مشترک همه آنها، تمایز زندگی‌شان با ثروتمندان سنتی و مذهبی بود. فلسفی در وصف آنها، علاوه بر اشاره به «شمال شهر» به اجزای مختلف سبک زندگی‌شان مانند «سگ داشتن» و روابط آزاد خارج از چارچوب خانواده، عدم تمایل به فرزندآوری و به‌طور کلی، شیوه زندگی «غیرسنتی» و «غیرمذهبی» آنها اشاره می‌کند:

«مردمان جنوب شهر از روی بیچارگی هر یک دارای چند سر عایله شده‌اند، ولی مردمان شمال شهر هر یک دارای یک اتوموبیل و یک زن و یک نوکر و دو دانه سگ... هستند. آن وقت خانم، دنبال رفقای خود می‌رود و آقا هم دنبال رفقای شخصی خود و اگر از آنها بپرسی اولاد چه داری؟ می‌گویند هیچ. بله اینها برای آن است که دین اسلام را ول کرده‌اند» (گزارش اطلاعات داخلی، ۱۳۳۸ به نقل از دوانی، ۱۳۸۲: ۵۵۶).

فلسفی به این مردمی که «دین اسلام را رها کرده‌اند» و با «زنان رنگارنگ عرق می‌خورند» و در حال «هرزگی» هستند، هشدار می‌دهد که در صورت تداوم بی‌توجهی به فقرا، بیگانگان می‌توانند «مملکت را ساقط کنند»:

«می‌فهمی چه می‌گویم یا باز خوابی؟ این است هدف و نقشه آنها در حالی که تو خوابی و با خانم رنگارنگ عرق می‌خوری و اعتنا به فقرا نمی‌کنی. دنبال هرزگی می‌روی و توجه به بینویان نمی‌کنی. به خدا این راه سعادت نیست که شما می‌روید» (فلسفی، ۱۳۳۲: ۱۲).

فلسفی، که خود برآمده از پایگاه روحانیت و بازار است، مخاطبان اصلی‌اش را همین خاستگاه قرار می‌دهد و با توجه دادن آنها به تغییراتی سریعی که فرزندان آنها در معرض آن هستند، تلاش می‌کند پایگاه طبقه متوسط سنتی و به‌طور خاص بازاریان را همچنان به‌عنوان یکی از مهم‌ترین پشتوانه‌های روحانیان حفظ کند. به بیان دیگر، فلسفی در خلال وعظ‌ها تلاش می‌کند نوعی احساس نیاز به بازگشت به خلوص و تعادل زندگی در گذشته‌ای که از دست رفته را در طبقه‌ای که به چشم خود تغییرات سریع فرزندان را نیز می‌بیند، زنده کند. خلوص و تعادلی که به موجب ورود سبک زندگی، نهادهای آموزشی و نظام حکمرانی مدرن، از میان رفته است. در نتیجه، اشاره به نابرابری و فقر و عدالت اجتماعی، تنها در مواقعی در سخنان فلسفی دیده می‌شود که او در حال تلاش برای مرکزکشی با عوامل بر هم خوردن تعادل و خلوص سنت است. به‌طور کلی، جز در این موارد که واعظ در حال تلاش برای حفاظت از «هویت» این طبقه مذهبی است، مفاهیم عدالت اجتماعی، فقر و نابرابری در وعظ‌های او دیده نمی‌شود و با اصل

سرمایه‌داری مشکلی ندارد. مشکل او با سرمایه‌دارانی است که از سبک زندگی خالص مذهبی فاصله گرفته‌اند.

احمد کافی: عدالت در حاشیه سودای «هویت»

احمد کافی، در سال ۱۳۱۵ در مشهد متولد شد و در سال ۱۳۵۷ در طی یک تصادف جاده‌ای در مسیر مشهد از دنیا رفت. کافی، از پرآوازه‌ترین واعظان سال‌های پایانی دهه چهل تا سال ۱۳۵۷ بود. کافی پس از ورود به تهران، در محله قلمستان خانه‌ای اجاره کرد و جلسات اولیه دعای ندبه در همین خانه برگزار می‌شد. این جلسات خیلی زود با استقبال گسترده ساکنان این محله و محلات همجوار روبه‌رو شد. این محله، یکی از محلات قدیمی تهران بود واقع در جنوب محله امیریه و در نزدیکی خیابان مولوی بود. وب‌سایت دفتر خدمات نوسازی این محله، در توضیح تاریخچه محله قلمستان نوشته است:

«ساکنان و شکل‌دهندگان اولیه این محله، خندق‌نشینان و مهاجران حاشیه‌نشین شهر تهران با تمکن مالی پایین بوده‌اند. بافت و ساخت محله متأثر از این مسئله از استحکام زیادی برخوردار نبوده است و بدین علت به محله‌ای با بافت فرسوده و در حال تخریب تبدیل شده است. این محله که هم‌جوار محله تخریب شده شهرنو تهران بوده، از بافت متراکم و ریزدانه برخوردار بوده است» (دفتر خدمات نوسازی محله، ۱۳۹۱).

از سال ۱۳۴۲ و ورود کافی به تهران، او علاوه بر خانه‌اش، در مساجد مختلف نیز به منبر می‌رفت که اغلب در جنوب شهر قرار داشتند: از جمله: مسجد خانی‌آباد و مسجد قنات‌آباد. او تا پایان عمر در محله امیریه ماند و با وجود سفرهای فراوان به شهرهای مختلف، عمده منابرش را در تهران و به‌طور خاص، در مناطق جنوبی شهر تهران متمرکز کرد. خود او بارها روی منبر از اهمیت متمایزی که «تهران» برای او داشت، سخن گفته است. برای کافی، اولویت ضرورت سخنرانی‌ها بر مبنای میزانی که آن شهر را در معرض «خطر» بی‌دینی می‌دید، تعیین می‌شد. بر مبنای این معیار، او هیچ شهری را بیشتر از تهران در خطر نمی‌دید و معیار اندازه‌گیری این خطر، تعداد وجود سالن‌های سینما، کاباره و تماشاخانه بود. کافی در یکی از جلسات، درباره اینکه تا چه حد تهران برای او مهم است و هرچا باشد به هر نحوی شده خودش را برای جلسات مهدیه می‌رساند، می‌گوید:

«فردا اول صبح میرم تهران، بعد مشهد که برای مهدیه تهران باشم باز روز جمعه را برمی‌گردم با هواپیما ان شاءالله شب شنبه ایجا برنامه هست. نمی‌تونم از لحاظ برنامه‌های دینی و مذهبی که دارم اون جلسه ده بیست هزار نفری تهران را کنار سیصد و پنچ تا سینما و این همه تماشاخانه و کاباره نمی‌تونم تعطیل کنم... هر جا باشم با هواپیما با ماشین خودمو می‌رسونم، اگه من اینطوری پشت کارمو نداشته باشم و دور و بر این جلسه رو نگیرم، مردم قرص نیستن...!»^۱

علاوه بر اینها، از میان متمولین بازاری مذهبی نیز جذب منابع کافی شدند و این گروه‌ها، نقش مهمی در امکان گسترش فعالیت‌های اجتماعی کافی برای حفظ و افزودن بر تعداد مخاطبان فرودست شهری داشتند. مجموعه فعالیت‌های اجتماعی کافی در قالب امور خیریه یا تلاش برای تغییر کاربری اماکنی مانند سینما و مشروب‌فروشی‌ها، از طریق ترغیب همین گروه‌های متمول به پرداخت پول ممکن می‌شد. به‌طور کلی، اگرچه برخی از بازاریان با سطوح بالای سرمایه اقتصادی نیز جذب منابع کافی شدند، اما کافی، موفق شد از میان فرودستان شهری، گروه‌هایی با سرمایه‌های اندک اقتصادی و فرهنگی و جمعیت کارگری مهاجر به تهران، مخاطبان بسیاری را جذب کند و به یکی از محبوب‌ترین و مشهورترین واعظان هم‌دوره خودش در میان این گروه‌ها تبدیل شود و به‌همین جهت، کافی تا پایان دوره فعالیتش در یکی از پرمسئله‌ترین مناطق تهران که ترکیبی از فقر، حاشیه‌نشینی و روسپی‌گری بود، ماند.

کافی، از معدود واعظانی بود که علاوه بر وعظ روی منبر، وقت زیادی را به کار اجتماعی می‌گذراند. کافی هم‌زمان با کارهای خیریه مانند پخش غذا و لباس و ساخت صندوق قرض‌الحسنه، نهادسازی انجام می‌داد، برای از میان بردن اماکنی مانند سینماها و کاباره‌ها فعالیت می‌کرد. او بسیاری از این فعالیت‌ها را با تلاش برای جذب منابع مالی از بازاریان مذهبی انجام می‌داد. به‌طور مثال، در یکی از منابرش خطاب به «پولدارهای شهر» از لزوم «کار» کردن برای امام زمان سخن می‌گوید و کسانی که به این درخواست پاسخ ندهند را تلویحا از عاقبتی بد هشدار می‌دهد:

«ای خاک بر سر من. کار پسر فاطمه به جایی رسیده که از من کار می‌خواهد و من ناز می‌کنم... کجایید پولدارهای شهر تا با قدرت ثروتنان در کارهای دینی بیفتید و پسر زهرا را

۱ اغلب نقل قول‌ها از کافی، پیاده شده از فایل‌های صوتی است که تاریخ دقیق آنها مشخص نیست، اما این مجالس، در بازه سال‌های ۱۳۵۰ تا ۱۳۵۷ برگزار شده‌اند.

کمک کنید. بروید چهارتا مدرسه دینی درست کنید. بروید چهارتا درمانگاه درست کنید»
(کافی به نقل از کریمی میمونه، ۱۳۸۸: ۴۹).

کافی با تمرکز بر مشکلات فقرای شهری خصوصاً فقرای ساکن تهران و ساکنین حلی آبادهای حاشیه تهران و فرودستان دیگر شهرها مانند مشهد و ایلام، مجموعه‌ای از کارهای خیریه را انجام داده است. از جمله ساخت سیزده درمانگاه در مشهد که هر یک را به نام یکی از امامان نامگذاری کرد و دیگر درمانگاه‌ها در شهرهایی مانند گرگان و آران کاشان (کریمی میمونه، ۱۳۸۸). کافی این درمانگاه‌ها را عمدتاً در مناطق بسیار فقیرنشین و گاه در میان مهاجران ساکن حاشیه‌های شهرهای بزرگ می‌ساخت. به‌طور مثال، در یکی از اسناد ساواک مربوط به سال ۱۳۴۲ درباره «درمانگاه خاتم الانبیاء» مشهد که توسط کافی تأسیس شد، آمده است که این درمانگاه در محله اقامت «زابلی‌ها و کردها» تأسیس شده است که از مردم «طبقه سه و چهار» هستند:

«۱- مدت یک هفته است که در کوی دکتر تعبیدی درمانگاهی به نام «خاتم الانبیاء» افتتاح گردیده و سرپرستی آن را آقای شیخ احمد کافی تهرانی از واعظین مخالف و سرسخت عهده‌دار می‌باشد و هر شب خودش منبر می‌رود و تا پانزده شب ادامه دارد. ۲- در شب افتتاح درمانگاه، سردرب و داخله را عکس‌های خمینی و میلانی نصب کرده بودند، ولی تمثال مبارک اعلیحضرت همایونی را نزنده بودند. نظریه: چون اهالی محل کوی دکتر تعبیدی "زابلی‌ها و کردها" از مردم طبقه سه و چهار هستند، شیخ احمد کافی از واعظین سرسخت می‌باشد، مردم را اغفال می‌کند ۳. این اشخاص مخالف فعلاً به نام درمانگاه مردم را دور خود جمع می‌کنند و از فرصت استفاده می‌نمایند» (کافی به روایت اسناد ساواک، ۱۳۸۳: ۳۰).

علاوه بر اینها، کافی مهدیه را به یک نهاد چندمنظوره تبدیل کرد که یکی از مهم‌ترین فعالیت‌های آن امور خیریه بود. به‌طور مثال، در مهدیه یک صندوق قرض‌الحسنه ساخته شد. در مهدیه، ۴۲۰۰ پرونده برای رسیدگی به خانواده‌های فقیر تشکیل داده شد که به‌صورت منظم به آنها کمک‌هایی می‌شد.^۱ علاوه‌براین، کافی سعی می‌کرد مهدیه را تبدیل به فضایی برای شکل‌گیری هویتی به نام «بچه‌شیعه» کند که می‌تواند یک «اجتماع دینی» همبسته را شکل دهد. در کلام کافی، «بچه‌شیعه‌ها» که بر مبنای اصول روشنی زندگی می‌کردند؛ به سینماها و مشروب‌فروشی‌ها نزدیک نمی‌شوند و خود را اساساً با «توسل» به «امام زمان» تعریف می‌کنند. به‌طور مثال، در یکی از وعظ‌ها، با یادآوری تعداد جمعیت جوانانی که به مهدیه آمده‌اند، با آن

۱ مستند «داستان کافی»، گفتگو با محسن کافی فرزند احمد کافی.

«دیگرانی» که به سینما می‌روند و سینما می‌سازند، رقابت می‌کند و به بیان دیگر، جمعیت جوانانی که به مهدیه آمده‌اند را به رخ کسانی که به سینما می‌روند می‌کشد:

«به خدا از بس امام زمان رو دوست دارم، بی‌اختیار می‌شم. گاهی دستم رو دراز می‌کنم، التماستون می‌کنم. ای جوون‌های تهران بیاید مهدی رو کمک کنید. ای جوون‌های تهران با پسر فاطمه غریبه. ای جوون‌های تهران مهدی فاطمه بی‌کسه. ای برادرهای جهان با نرفتن تون طرف این سینماها قرآن و امام زمان رو یاری کنید... چند هزارتا هستن نمی‌دونم. تو خیابون غوغاست... بلندگو کشیدن. یک جمعیت عجیب. تو این جمعیت اگر پنجاه تا دونه پیرمرد اگر باشه... همه جوان. اگر همه سینماها تون رو رو هم بریزید، به اندازه چهار تا ستون مهدیه جمعیت نمیشه همه‌ش. این سیل جمعیت رو بیا نگاه بکن تازه شب نوزدهم ماه رمضونه، اما این جوونا اگر ده تا هم می‌شید بهتون میگم امام زمون میگه همین ده تا چرا میری سینما؟ آخه تو بچه شیعه‌ای! بچه منی! کجا میری؟»^۱

کافی، برای مخاطبانی سخن می‌گفت که بسیاری از آنها به تازگی به تهران مهاجرت کرده بودند و همزمان درگیر مشکلات معیشتی و بحران هویت بودند. کافی تلاش می‌کرد با انجام امور خیریه در میان فقرا و حاشیه‌نشینان، تعداد بیشتری از آنها را به مهدیه جذب کند، اما این مسایل، جایگاه محوری در «کلام» او نداشتند. تلاش برای ساختن «پناهگاه» از یک «هویت سنتی-مذهبی»، محور کلام کافی بود. به همین دلیل، مهدیه را پناهگاه می‌خواند:

«هرجا بخوام برم از اینجا میرم. هر جام پیام اول اینجا میام. بله. چرا؟ انتساب به تو دارد. مال توست. گفتم اینجا رو بسازن. برای تماشا ساختن اینجا رو. پناهگاه است. پناهگاه ساخته مهدی فاطمه. پناهگاه! پناهگاه! ها؟ تحصن خونه ساختید نه؟ متحصن میشیم اینجا. سحر هم متحصن میشیم. اون ساعت استجابت دعام متحصن میشیم» (همان).

علاوه بر اینها، بخش زیادی از فعالیت‌های اجتماعی و عملی کافی، تغییر کاربری اماکنی مانند کباب‌ها و مشروب‌فروشی‌ها یا تحریک برای خرید سینماها و تغییر کاربری آنها بود. با توجه به این مجموعه فعالیت‌های کافی که با تمرکز بر ساکنین جنوب شهر بود، پرسش اینجاست که جایگاه مسائلی مانند فقر، نابرابری و عدالت اجتماعی در «وعظ»‌های او چیست؟ در یک پاسخ ساده باید گفت که اگر نگوییم این مفاهیم و مسائل در گفتار او هیچ جایگاهی ندارند، جایگاهی بسیار حاشیه‌ای دارند. اساساً مقصود کافی از به کار بردن مفاهیمی مانند «عدالت و ظلم و ستم»؛ ظلمی بود که یا در صدر اسلام در حق «شیعیان» می‌شد و یا در زمان

خودش، در حق هویتی که او «بچه شیعه» یا «مه‌دی‌ه‌رو» می‌خواند. به‌طور مثال، از محدود مواردی که از ظلم می‌گوید، درباره «ابوبکر» است:

«حالا ابی‌بکر تو مدینه است. اول کسی که خشت کج ظلم رو گذاشت که اللهم العن اول ظالم ظلم حق محمد و آل محمد و آخر تابع له علی ذلک...»^۱

و یا در جای دیگری، یکی از مصادیق ظلم را ماجرای «فدک» می‌داند و می‌گوید:

«زیر آسمون کی‌بود یک فدک داشتیم اونم از ما گرفتن»^۲

از دیگر مصادیق بی‌عدالتی و ظلم در کلام کافی، سیاست‌ها و قوانینی بود که با هدف مدرنیزاسیون حیات اجتماعی در پیش گرفته شده بود. به‌طور مثال، جرم انگاشتن ازدواج یک «آخوند» با دختری که به سن قانونی ازدواج نرسیده است را مصداقی برای ظلم و جنایت می‌داند:

«یک آخوند را به جرم اینکه دختر ۱۴ ساله را به عقد خود درآورده است زندانی می‌کنند و شکنجه می‌دهند و ناخن‌هایش را می‌کشند، آخر ظلم و جنایت تا کی» (به نقل از فرید مدرسی، ۱۳۸۶).

اساساً از نظر کافی، «فقر» نه تنها قرار نیست دلیلی برای اعتراض باشد، بلکه حتی اظهار آن و سخن گفتن درباره آن از سوی فقرا نیز مذموم است و مخاطبانش را تشویق به پنهان کردن فقرشان و سخن نگفتن درباره آن می‌کند:

«به سرمایه‌دار می‌گوید کمک کن، به فقیر هم می‌گوید مناعت طبعت را حفظ کن... با سخت‌ترین وضع گذران کن، اما دست احتیاج را پیش مردم دراز نکن، بگو خدا! به ثروتمند می‌گوید در فکر باش به فقیر می‌گوید قانع باش. یک نقطه از نقاط مهم اجتماعی در قالب الفاظ ساده بگم: ای مردم اگر عزیزترین افراد نزدیک‌ترین افراد که پدر انسان است بفهمد در دست چیزی نیست و محتاجش هستی، با چشم ذلت به تو نگاه می‌کند. نگذارید کسی بفهمه چیزی دارید یا نه! خودتون رو خوار نکنید، مناعت طبع و عزت نفستون رو حفظ کنید» (به نقل از محدث شوشتری، ۱۳۷۹: ۲۵۲).

به‌طور کلی، در رویکرد کافی، مقصود از ظلم و بی‌عدالتی، فقر و نابرابری و دستیابی کمتر گروه‌هایی از مردم به امکان‌های زندگی خوب نیست. ظلم و بی‌عدالتی در کلام او به این معناست: اختلافات میان شیعیان و اهل تسنن در قرون اولیه اسلام و تداوم غلبه آنها بر

۱ متن پیاده شده از فایل صوتی جلسه وعظ

۲ متن پیاده شده از فایل صوتی جلسه وعظ

«شیعیان» و دیگری، تهدید سبک زندگی مبتنی بر سنت و مذهب در روزگار واعظ. به بیان دیگر، مقصود از ظلم یا بی‌عدالتی، تهدید هویتی بود که کافی تلاش می‌کرد آن را تثبیت کند: هویت «بچه‌شیعه».

حسینعلی راشد: عدالت به مثابه «روح دین»

حسینعلی راشد (۱۳۵۹-۱۳۸۴)، واعظ مشهورترین منبر رادیویی از آغاز تأسیس رادیو تاکنون و همزمان یکی از شناخته‌شده‌ترین واعظان دوره پهلوی اول و دوم در منابر حضوری بوده است. او که متولد روستایی در خراسان بود، منبر را در سن ۲۸ سالگی و در شیراز آغاز کرد. او پس از یک سال و نیم اقامت و سخنرانی در شیراز، به اصفهان رفت و سه سال هم در اصفهان ساکن بود. پس از پایان دوره پهلوی اول، در همان سال ۱۳۲۰ نخستین منبر رادیویی او پخش شد. دوران فعالیت راشد به‌عنوان یک واعظ به دو دوره پهلوی اول و ۱۳۲۰ به بعد تقسیم می‌شود. در دوره اول، که در شیراز و اصفهان گذشت، راشد در مساجد مختلف مجالسی را برگزار می‌کرد که به سرعت او را به شهرتی قابل توجه رساند. در دوره دوم، از سال ۱۳۲۰ منابر رادیویی راشد آغاز شد و منابر حضوری او نیز در ایام محرم تا سال ۱۳۳۷ ادامه داشت و پس از آن، راشد از منابر حضوری کناره‌گیری کرد.

دایره مخاطبان راشد بسیار متنوع و پراکنده بود. او از معدود واعظانی بود که توانسته بود دایره مخاطبانش را از مسلمانان و شیعه‌ها نیز فراتر برد. اگرچه مدیوم رادیو در چنین رخدادی بسیار مؤثر بود، اما باید توجه داشت که در آن زمان سخنان واعظ مختلفی از رادیو پخش می‌شد و راشد از معدود کسانی است که توانست گروه‌های مختلفی، از عامه مردم بی‌سواد گرفته، تا برخی حوزویون و طلاب و نهایتاً اعضای دیگر فرق و ادیان را نیز جذب کند.^۱ وصف باستانی پاریزی از منابر راشد در کرمان نشان می‌دهد منابر راشد برای گروه‌هایی مانند صوفیان و معتقدان به «شیخیه» و زرتشیان نیز جذاب بوده است:

«خبر دارم که گوش تا گوش مسجد پر از جمعیت می‌شده است و شیخی و بالاسری و صوفی و متشرع از همه طبقات در آن شرکت می‌کرده‌اند و خصوصاً طایفه زرتشتی کرمان... بسیاری از سخنرانی‌های راشد را شنیده‌اند و این نکته را آقای فرهمند معلم سالخورده بازنشسته زرتشتی‌ها بارها به من بازگو کرده است.» (باستانی پاریزی، ۱۳۸۷: ۴۰).

کلام راشد، کلامی مبتنی بر بسط و شمول مخاطبان و نه دیگری‌سازی و مرزکشی هویتی بود. همین نکته، منجر به گسترش دایره شمول مخاطبان او، به فرق و مذاهب و ادیان دیگر شد. مفاهیم «عدالت»، «عدالت‌خواهی»، «ظلم و تعدی» از پرتکرارترین مفاهیم وعظ‌های راشد هستند. راشد روح دینداری را «عدالت‌خواهی» می‌دانست و نقد او به وضع موجود دین عامه، دوری از این «روح» بود. راشد از تسلط «روح تعدی و ستم» در میان مردم می‌گوید. از نظر او، زمانی که این «روح ستم» در میان مردم رواج داشته باشد، حاکمان نیز به تبع این «روح» عمومی ستمکار خواهند بود و مردم معمولی نیز، هر یک با هر میزان دسترسی به منابع قدرت و ثروت، در رفتار با فرودست خود عدالت را زیر پا می‌گذارند. در مقابل، راشد از لزوم جایگزینی «روح عدالت» در میان مردم می‌گوید. در این رویکرد، اگر بر عامه مردم حاکمان و قدرتمندان ستمگری مسلط می‌شوند، ناشی از رواج «روح ستم» در میان خود مردم است. به این معنا که هر کس به هر میزانی که بتواند، منافع عمومی را فدای منافع شخصی می‌کند و به‌جای اولویت «از خودگذشتگی» و خیر «دیگری»، «خود» را اولویت قرار می‌دهد. در نتیجه، اگر عامه مردم به‌دنبال آن هستند که حاکمانی عادل داشته باشند، تا زمانی که عملاً جمع‌کشی از «ظالمانی خرد» هستند، چنین چیزی محقق نخواهد شد:

«اگر در مردم روح تعدی و ستمکاری باشد، هر کس هم بر آنها مسلط شود ستم خواهد کرد. ممکن نیست در میان مردمی که در میان عموم آن مردم روح تجاوز و تعدی و طغیان هست، انتظار داشت کسی بر آنها مسلط گردد که به عدالت رفتار کند. چنین چیزی شدنی نیست. باید این روح در همه پیدا شود. وقتی روح عدالت و خیرخواهی در همه پیدا شد؛ در آن صورت کسانی که به این مردم مسلط شوند به عدالت رفتار خواهند کرد و کسی که نخواهد به عدالت رفتار کند، نخواهد توانست بر چنین مردمی تسلط پیدا کند» (راشد، ۱۳۳۵: ۱۰۲).

باید «روح مردم» را به روحی عدالت‌خواه تبدیل کرد. زمانی که این روح در میان مردم باشد، هر کس در هر طبقه و با هر میزان سرمایه‌ای که دارد، تلاش می‌کند در حد خودش به خلاف عدالت رفتار نکند.

از نظر او شیوه مطلوب دینداری برای عامه، دینداری مبتنی بر روح و «مضمون» (و نه ظواهر) است و مضمون دینداری، همان «روح حق‌طلبی و عدالت‌خواهی» است. به‌طور مثال، در توصیه به گردانندگان هیئت‌های آذربایجانی‌ها، از لزوم توجه به «مضمون» اشعار برای تقویت «روح حریت و عدالت‌خواهی و حق‌طلبی» می‌گوید:

«شعرهایی بخوانید که مضمون آنها حریت سید الشهداء، آزادی‌طلبی و عدالت‌خواهی او، فداکاری او در راه حق باشد تا روح حریت و عدالت‌خواهی و حق‌طلبی را در خودتان و در دیگران بیدار کنید. این کار است که نتیجه عقلانی دارد. این کار دنیاپسند است. این کار فایده دارد.» (۱۳۳۷: ۷۴).

راشد، از معدود واعظانی است که در گفتارش با جزئیات به گرفتاری‌ها و رنج‌های روزمره مردم مانند فقر، نابرابری، ناامنی شغلی، حوادث کار، بلایای طبیعی و... می‌پرداخت. از نظر او، وضع معیشتی نامطلوب و تبعات آن مانند سوء‌تغذیه و بیکاری و مانند آن، خود از عوامل مهم از میان رفتن آن مواردی است که به‌عنوان فضایل اخلاقی در گفتار راشد برشمرده می‌شود:

«غذای کافی به بدن‌های ما نمی‌سد. اینکه از ناحیه غذا بدن‌های ما ضعیف است، پس شکر صحیح نمی‌توانیم بکنیم. پس اراده نداریم. تصمیم نداریم. از ناحیه اخلاقی وقتی که نگاه می‌کنیم، منافق می‌شویم، دروغگو می‌شویم، ریاکار می‌شویم. جرئت نداریم فکر خودمان را همان‌طور که هست بگوییم و اظهار کنیم» (راشد، ۱۳۳۷: ۵۴).

به بیان دیگر، تا زمانی که وضعیت معیشت و تغذیه مردم مناسب نیست، نمی‌توان انتظار «اخلاقی» بودن از آنان داشت. در نتیجه، «از میان بردن فقر» و «علل فقر» بارها در وعظ‌های راشد تکرار می‌شود. نکته اینجاست که در گفتار او، افزایش «کار و ثروت»، نیز اساساً با «عدالت» ممکن است. به بیان دیگر، وضعیت مطلوب، زمانی ممکن می‌شود که با برقراری عدالت و محو پدیده فقر، «کار و ثروت» در جامعه افزایش یابد:

«از جمله علاج این بدبختی‌ها این است که بکوشند تا کار و ثروت را زیاد کنند تا فقر را برطرف کنند و این جز با اقامه عدالت نخواهد بود...» (۱۳۳۶: ۱۱۵).

راشد، انجام امور خیریه را تا زمانی که علل فقر برطرف نشده است، در عمل بی‌نتیجه می‌دید. به بیان دیگر، تا زمانی که علت فقر که همان بی‌عدالتی است برطرف نشده باشد، هرچقدر هم کار خیریه انجام شود، باز بر تعداد فقرا افزوده خواهد شد تا جایی که دیگر کار خیر و «صدقه» دادن، چیزی را حل نخواهد کرد.

«مکرر این بنده در این سال‌ها سخن گفته‌ام باید کاری کرد که فقیر در میان مردم پیدا نشود. فکری برای این جهت زندگی باید کرد، و آلا مادام که فقیر به‌وجود بیاید و علل فقر وجود داشته باشد هر قدر هم این و آن صدقه بدهند، باز فقیر مضاعف می‌شود و از بین نمی‌رود» (راشد، ۱۳۳۶ به نقل از مهدوی دامغانی و محقق، ۱۳۹۱: ۷۴۰).

بهبود وضعیت مادی مردم در کلام راشد، وظیفه «طبقه خاصه» و به طور کلی حاکمیت است. تا زمانی که وضعیت اقتصادی و معیشتی مردم به نحوی نباشد که نسبت به آینده خود اطمینان داشته باشند و نیازهای مبنایی آنها مانند مسکن و خوراک و شغل تأمین نباشد، نمی‌توان انتظار رسیدن به یک وضعیت مطلوب اخلاقی را داشت. در نتیجه، «طبقه خاصه» وظیفه تأمین این موارد برای همه مردم را دارد:

«اما از لحاظ طبقه خاصه؛ یعنی آنهایی که رشته اداره این مردم در دست آنهاست، معلوم است تکلیف و مسئولیت آنها چقدر سنگین است... باید آن عده راه را طوری کنند و کارها را طوری منظم کنند که... همگی دارای کاری باشند. قطعه زمینی و خانه‌ای و نانی داشته باشند. از زندگی خودشان راضی باشند. به آینده خودشان امیدوار باشند» (۱۳۳۷: ۷۹).

راشد نظام حاکم بر کشور، از جمله شیوه توسعه و تقسیم فرصت‌های شغلی را نقد می‌کند و آن را شکلی از «ظلم» می‌داند که منجر به مهاجرت روستایی‌ها به شهرها و «آواره» شدن آنها می‌شود. از نظر او، برای حمایت از کسانی که به دلیل بیماری، مهاجرت، مرگ یکی از اعضای خانواده و... بیکار می‌شوند، باید نهادها و «تشکیلاتی» وجود داشته باشد که احساس بی‌پناهی نکنند. مقصود او از این «تشکیلات»، طبعاً نهادهای خیریه نیست؛ چراکه همان‌طور که در نقل قول بالا دیدیم، نقد او به نهادهای خیریه آن است که تا زمانی که «علل» فقر از میان نرود، هر چه صدقه داده شود باز هم فقر و فقرا «مضعف» خواهند شد. به نظر می‌رسد مقصود او نزدیک به نهادهایی مانند تأمین اجتماعی یا بیمه است. اگرچه او این اسامی را به صورت مستقیم ذکر نمی‌کند، اما از کلیت سخنان او حول لزوم وجود یک «تشکیلات حمایتی» و نقد او به نهادهای خیریه می‌توان همین برداشت را داشت که از نظر راشد، حاکمیت وظیفه دارد با گسترش نهادهایی مانند آنها، افرادی که قادر به تأمین زندگی خود نیستند را حمایت کند. از سوی دیگر، با برقراری «عدالت» و حذف «ظلم و تعدی» شرایطی به وجود بیاید که هر کس در هر جا که زندگی می‌کند به یکسان به امکان‌های زندگی و کار دسترسی داشته باشد:

«به سبب سوء تشکیلات این مملکت و به سبب شیوع ظلم و تعدی کارگیرشان نمی‌آید و از وطن‌های خودشان آواره می‌شوند. دهاتی بوده از دهش آواره شده در شهرستان بوده از آنجا آواره شده، سرمایه‌اش از دستش رفته یا بیمار شده آنچه داشته خرج بیماری کرده یا علیل شده. سرپرستی داشته و مرده و بعد درمانده شده در این مملکت تشکیلاتی نیست که به داد کسی برسد. اگر یک آدمی بدون گناه روی حوادث روزگار بدبخت و بیچاره شود، او را نگهداری کند. در اینجا تا وقتی یک بازوی لاغر و ضعیف بتواند هر روز حرکت کند... یک

لقمه نان به شکمشان می‌رسد اگر این بازو شکست و علیل شد و سرمایه‌اش از دست رفت همه به گدایی می‌افتند و بیچاره می‌شوند» (۱۳۳۷: ۵۳).

زمانی که این موارد محقق شد و افراد از «فقر» نجات پیدا کردند، آن زمان است که اصلاح «روح» مردم و اخلاقی شدن جامعه ممکن می‌شود. تا زمانی که مردم «فقیر» باشند، امکان «تربیت عامه» وجود ندارد و اساساً از نظر راشد، برقراری عدالت که نتیجه آن از میان رفتن «فقر» است، شرط اخلاقی شدن جامعه است:

«وقتی که در دنیا معزز شدند و از فقر و ذلت و عبودیت نجات یافتند، موفق می‌شوند که روح خودشان را هم درست کنند. اخلاق خود را نیکو کنند و خویشان را تربیت کنند، و آلا مردمی که ذلیل و عبید و فقیر باشند انواع مفاسد و پستی‌ها در میان آن مردم رواج می‌یابد. از چنان مردم نمی‌توان توقع تزکیه نفس داشت. چنان مردم دروغگو می‌شوند. فاسد و ذلیل می‌شوند. جبار می‌شوند. پستی‌های بسیاری در میان آنها پیدا می‌شود. اگر دنیا از دست رفت آخرت هم از دست می‌رود» (راشد، ۱۳۳۷: ۳۹).

نتیجه‌گیری

بر مبنای این مطالعه، نسبت واعظان با عدالت اجتماعی در این دوران شامل یک رویکرد اصلی و یک جریان فرعی است. در رویکرد نخست که نهایتاً در میان واعظان عامه‌پسند این دوران غلبه یافت، عدالت اجتماعی اساساً مسئله محوری نیست و در رویکرد دوم که در حاشیه دسته اول قرار گرفت، عدالت اجتماعی به‌عنوان روح دین مطرح می‌شود و مقصود از صورت نهادمند آن، شکل‌گیری نهادهایی حمایتی به‌منظور تأمین حداقل‌های زندگی مطلوب است.

برای دسته اول که محمدتقی فلسفی و احمد کافی جزء آن هستند^۱، عدالت اجتماعی، دغدغه‌ای ذیل هویت مذهبی و ناب‌گرایی و خلوص مذهبی است. فقر و نابرابری در دستیابی به موقعیت‌ها و امکان‌های مادی زندگی برای زندگی خوب در جامعه، تنها در مواردی در کلام این جریان پررنگ شده است که واعظ در حال پاسخگویی به یک «دیگری» خارج از مرزهای هویت مذهبی است. به‌طور مثال، محمدتقی فلسفی که پایگاه اصلی مخاطبانش بازاریان سنتی بودند، تنها در جایی از لزوم برقراری عدالت اجتماعی و برابری همه در مقابل قانون می‌گوید که در حال پاسخگویی به حزب توده و یادآوری خطرهای آنهاست. دغدغه عدالت اجتماعی در کلام

۱ و تعداد دیگری از واعظان مهم دیگر این دوره مانند عباسعلی اسلامی، محمود حلبی، جواد مناقبی حاج‌اشرف کاشانی نیز در این دسته قرار می‌گیرند.

فلسفی جز در هنگام پاسخگویی به «دیگری غیرمذهبی» طرح نشده است. به بیان دیگر، دغدغه فلسفی حفظ پایگاه اجتماعی سنتی روحانیان به خصوص در بازار سنتی بود که از نظر او، مورد تهدید واقع شده بود. در کلام احمد کافی نیز اساساً بی‌عدالتی به معنای آن ظلمی است که در صدر اسلام نسبت به شیعیان رخ داده است. ظلمی که از نظر کافی تا دوران حاضر، با سیاست‌های فرهنگی دوره پهلوی و رشد و گسترش مظاهر زندگی غیرمذهبی «غربی»، ادامه یافته است. برچیدن ظلم و برقراری عدالت در کلام او، رخدادی است که با ظهور امام زمان ممکن است و پیش از آن، مهم‌ترین کاری که «شیعیان منتظر» باید انجام دهند، محکم کردن هر چه بیشتر پیوندهای درونی خود، افزودن هر چه بیشتر به تعداد خود با تلاش برای تغییر «دیگران» و در نهایت، تقویت هویت مذهبی شیعی خود در مقابل دیگری‌هایی است که یک زندگی سنتی‌مذهبی مطلوب کافی را تهدید می‌کنند. تمامی فعالیت‌های اجتماعی و خیریه گسترده احمد کافی مانند ساخت «مهدیه» و ساخت درمانگاه و خرید و مشروب‌فروشی‌ها و تبدیل آنها به کتابفروشی اسلامی نیز با انگیزه جذب هر چه بیشتر حاشیه‌های شهری و فرودستان و جلوگیری از دست دادن آنها به‌عنوان مهم‌ترین نیروهای گسترش هویت «بچه‌شعبه» و «بچه‌هیئت» است. کلام فلسفی را نیز، واعظانی مانند «عباسعلی اسلامی» که در طول دوره پهلوی دوم صدها مدرسه مذهبی برای تربیت فرزندان خانواده‌های مذهبی تأسیس کرد، با زیست مردم پیوند زدند. همان گفتار هویت‌گرای در جستجوی تربیت و زندگی مذهبی «خالص» و ناب، در این مدارس نیز بازتولید می‌شد.

برای حسینعلی راشد، مفاهیم «عدالت» و «عدالت‌خواهی» یکی مفاهیم محوری است. مهم‌ترین دغدغه او برقراری یک همبستگی اجتماعی فراگیر مبتنی بر «روح عدالت‌خواهی» در میان مردم است. مفهوم «عدالت‌خواهی» در کلام او در وهله نخست بیشتر جنبه اخلاقی در روابط میان فردی دارد و در وهله دوم، در خصوص نسبت میان یک اقلیت صاحب قدرت و ثروت با «عامه» مردم است. او به دنبال ساخت کلیتی است که در آن تمامی فرق و مذاهب و هویت‌های مختلف حضور دارند و اگرچه از نظر او دوگانه اقلیت صاحب ثروت و قدرت و «عامه» تحت ستم همواره وجود خواهند داشت و چشم‌انداز برابری کامل اساساً وجود ندارد، همچنان می‌توان به سمتی حرکت کرد که با برقراری «روح عدالت‌خواهی»، مردم بتوانند از سطح کیفی زندگی بهتری برخوردار شوند. زندگی‌ای که هم مبتنی بر «دیگرخواهی» است و هم تمامی نیازهای اولیه مانند خوراک و پوشاک و مسکن و کار در آن تأمین شده است.

آنچه اهمیت دارد؛ این است که در میان واعظان عامه‌پسند و شاخص، نمایندگان آن گروه اول هم به لحاظ تعداد و هم میزان برخورداری از نفوذ اجتماعی، توفیق بیشتری کسب کردند. سخن راشد را در میان واعظان عامه‌پسند شاخص، سخنی در حاشیه بود. رویکرد «هویت‌گرا» و «خلوص‌گرا»، در نهایت توانست به کمک ترکیبی از «منبر» و فعالیت اجتماعی در قالب «نهادسازی» در امور خیریه و آموزش، به حاملان اجتماعی مشخصی در میان بازاریان و حاشیه‌های مهاجر شهری پیوند بخورند که یکی از بیم از دست رفتن «خلوص» و دیگری در جستجوی «پناهگاه»، دغدغه هویت داشتند. این جریان وعظ، اگرچه اساساً مبتنی بر وعظ سیاسی نبود و دغدغه نخستش «عدالت اجتماعی» نبود، اما توانست در میان عامه مردم بستری فراهم کند که با گرم شدن فضای انقلاب، طبقه متوسط مرفه مذهبی و فرودست شهری، هر دو به هم متصل شوند و با «توسل» و «پناه» بردن به یک رهبر کاریزماتیک مذهبی، هویت و خلوص از دست رفته را در او جستجو کنند.



منابع

- 0 آبراهامیان، یرواند (۱۳۸۷)، ایران بین دو انقلاب، ترجمه احمدگل محمدی و محمدابراهیم فتاحی، نشر نی، چاپ اول: ۱۳۷۷، تهران
- 0 باستانی پاریزی (۱۳۸۷)، حرف خوبان، در: یادنامه راشد، به کوشش جعفر پژوم، نشر چاووشگران نقش، تهران
- 0 پژوم، جعفر (۱۳۸۷)، با راست‌قامتان پهنه اندرز (یادنامه راشد)، چاووشگران نقش، تهران
- 0 دوانی، علی (۱۳۸۲)، خاطرات و مبارزات حجه‌الاسلام فلسفی، مرکز اسناد انقلاب اسلامی، تهران
- 0 راشد، حسینعلی (۱۳۳۵)، نهضت حسینی و کیفیت عزاداری در بین شیعیان (سخنرانی ابتدای ماه محرم)، کتابفروشی اقبال و چاپخانه جاویدان، اصفهان
- 0 راشد، حسینعلی (۱۳۳۶)، سخنرانی‌های راشد در رادیو تهران (جلد چهاردهم)، کتابفروشی محمدی، تهران
- 0 راشد، حسینعلی (۱۳۳۷)، فلسفه عزاداری سیدالشهدا یا سخنرانی‌های راشد در دهه محرم، کتابفروشی محمدی، تهران
- 0 شیخ‌احمدی، سیدمحمد (۱۳۹۷) بررسی کارکردهای رسانه‌ای خطابه و منبر در عصر اول عباسی، در: پژوهشنامه تاریخ اسلام، سال هشتم، شماره ۲۹
- 0 فلسفی، محمدتقی (۱۳۳۲)، متن سخنرانی‌های واعظ شهیر آقای فلسفی در مسجد سلطانی، شرکت سهامی چاپ
- 0 قلی‌پور، علی (۱۳۹۸)، پرورش ذوق عامه در عصر پهلوی، چاپ سوم (چاپ اول: ۱۳۹۷)، موسسه فرهنگی و پژوهشی چاپ و نشر نظر، تهران
- 0 کافی به روایت اسناد ساواک (۱۳۸۳)، مرکز بررسی اسناد تاریخی، تهران
- 0 کریمی میمنه، علیرضا (۱۳۸۸)، کافی، شهید نیمه شعبان، انتشارات شاهنده (نوبت سوم)، یزد
- 0 لوی، میشل (۱۳۹۴)، الهیات رهایی‌بخش مارکسیسم، ترجمه احسان کریمخانی، فصل‌نامه سیاست، سال دوم، شماره ۸، صص ۹-۱۵
- 0 مهدوی دامغانی، محقق، مهدی (۱۳۹۱)، سخنرانی‌های دانشمند فقید مرحوم استاد حسینعلی راشد (ره)، پارس‌کتاب، تهران
- 0 وحیدی مهرجردی، شهاب‌الدین. (۱۳۹۰). درآمدی بر الاهیات رهایی‌بخش. هفت آسمان، ۱۳(۵)، ۲۹-۵۲
- 0 Parker, Cristian G. (1996) Popular Religion and Modernization in Latin America, New York: Orbis Books, Maryknoll